

קובץ
הערות וביאורים

תרוממה קרנות צדיק

(תהלים עה, יא)

יו"ד-י"א שבט ה'תשפ"ה

שבעים וחמש שנה
לנשיאות כ"ק אדמו"ר

יוצא לאור ע"י

תלמידי ישיבת תו"ת ליובאוויטש המרכזית

קובץ
הערות וביאורים

תרוממה קרנות צדיק

(תהלים עה, יא)

יו"ד-י"א שבט ה'תשפ"ה

שבעים וחמש שנה
לנשיאות כ"ק אדמו"ר

יוצא לאור ע"י

תלמידי ישיבת תו"ת ליובאוויטש המרכזית

ברוקלין נ.י.

770 איסטערן פארקוויי

חמשת אלפים שבע מאות שמונים וחמש לבריאה

חברי המערכת:
הת' שמואל שי' גורארי'
הת' ארי' לייב שי' הכהן הענדל
דוא"ל: hearos770@gmail.com

פתח דבר

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט, יום מלאות שבעים וחמש שנה¹ להתחלת נשיאותו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ויום ההסתלקות-הילולא של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, הננו מוציאים לאור קובץ 'תרוממנה קרנות צדיק' (תהלים עה, יא), הכולל ביאורים וחידושי תורה, בתורת הנגלה ובתורת החסידות, שנכתבו על ידי תלמידי התמימים הלומדים בישיבת 'תומכי תמימים ליובאוויטש' המרכזית, השוכנת ב'בית חיינו' - 770, ד' אמותיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

*

אמרו חז"ל (בבא קמא ק, א): "והודעת להם - זה בית חיייהם", ופירש רש"י: "בית חיייהם - תלמוד תורה", אשר "הם חיינו ואורך ימינו" חיו ומציאותו האמיתית של כל איש ישראל. ואם בכל איש ישראל הדברים אמורים, על אחת כמה וכמה בתלמידי ישיבה, אשר מציאותם האמיתית, גם בגלוי, היא לימוד התורה באופן ד"תורתו אומנתו" וכמבואר ביחידות האחרונה לע"ע לתלמידי הישיבות (בדר"ח חשון תשנ"ב): "כאשר מסתכלים על בחור-ישיבה אמיתי, צריכים לראות את מציאותו האמיתית - שכל מציאותו, כל עולמו וכל חיו, הוא ענין התורה. ובלשון הרמב"ם בסיום וחותם ספרו (בנוגע למעמד ומצב ד"אותו הזמן" שיבטלו כל המניעות והעיכובים ויהיו פנויין בתורה וחכמתה) "כמים לים מכסים" - שהלומד נכלל ומתבטל לגמרי בהתורה עד שלא רואים את מציאותו כי אם את מציאות התורה, כשם שלא רואים את מציאות הים אלא את המים שמכסים על הים".

ובעמדנו בימים אלו, ימי ההכנה ליום הבהיר, העשירי לעשתי עשר

1) עיי' בלקוטי לוי יצחק (אגרות קודש ע' שב) על מגילת אסתר (ב, יב) שמספר עה מורה על המתקת כל הגבורות, והתגלות בחינת רב חסד.

חודש, בו ימלאו שבעים וחמש שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, מקבלים הדברים הדגשה מיוחדת:

משעה שקיבל על עצמו בגלוי את עול נשיאות חב"ד, ונשיאות הדור כולו, בהתוועדות י' שבט ה'תשי"א, הבהיר וגילה כ"ק אדמו"ר כי תפקידו ושליחותו של דורנו, הוא דור השביעי לכ"ק אדמו"ר הזקן, להשלים את עבודת בני ישראל בכל הדורות כולם, לעשות לו ית' דירה בתחתונים, וכמשה רבינו בשעתו, הדור השביעי לאברהם, שהוריד את השכינה למטה בארץ, "הנה זה תובעים מכאו"א מאתנו דור השביעי, דכל השביעין חביבין. . שנמצאים אנחנו בעקבתא דמשיחא, בסיומא דעקבתא, והעבודה – לגמור המשכת השכינה, ולא רק שכינה כי אם עיקר שכינה, ובתחתונים דוקא".

ובמשך שבעים וחמש שנה אלו, באה עבודה גדולה זו של הורדת השכינה למטה, באופן פלאי ממש:

אלפי שלוחיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הפזורים בכל רחבי תבל ממש, בכל פינה ופינה, ומקיימים בפועל ממש את היעוד המקווה אשר "אתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל" כאשר מגלים את נשמתו של איש ישראל, יהי' אשר יהי', בכל מעמד ומצב גשמי ורוחני בו נמצא. בני ישראל לאלפיהם ורבבותיהם הולכים ושבים אל אביהם שבשמיים, והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, באופן שאין לו אח ורע בתולדות בני ישראל. בכל פינה בעולם מוקמים בתי חב"ד – בתי תורה, עבודה וגמילות חסדים, אשר מעמידים את העיר והמדינה כולה בקרן אורה, ובאופן אשר מציאותו הגשמית של העולם הופכת מכון ומשכן לגילוי אלוקותו ית'. שם שמים מהולל ומקודש בפי כל, בכל מדינות המלך, בקרב בני ישראל – ולהבדיל – בני נח, "ממזרח שמש עד מבואו גדול שמי בגויים", על ידי עבודתם של שלוחי אדוננו.

ועבודה גדולה זו, בהיקף בלתי נתפס, כולה נמשכת ובאה מבית חיינו, 770 – גימטריא פרצת, בית משיח, "שרומו שמבית זה אורה יוצאה לכל ד' רוחות העולם". ובבית הזה, הוא בית הכנסת ובית המדרש של נשיא דורנו, מתגלה אלקותו ית' בגלוי, כאשר במשך עשירות בשנים עומד נשיא דורנו ומלמד דעת את העם, ובאופן של "אתה הראת לדעת", כאשר על ידי מאמריו ושיחותיו הק' ניכר ונרגש בקרב רבבות תלמידיו, חסידיו

ובית ישראל כולו, כי "יש בעל בית לבירה זו", הוא בורא העולם ומנהיגו, אשר "אין עוד מלבדו". כי "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני", וזוהי הכוונה האמיתית בבריאת האדם עלי ארץ. כי העולם הזה הוא "גנו של הקדוש ברוך הוא", ואין בו מציאות אמיתית מלבד היותו "גינוניא שלו יתברך". וגם בשעה ש"החושך יכסה ארץ וערפל לאומים", והעולם כמו צועק את מציאותו הגשמית, "תורה אור" של נשיא דורנו, אלפי שעות של התועדויות, מאמרים ושיחות, תפילות, יחידויות וחלוקת דולר לצדקה – עומדות ופוקחות את עיניהם של בני ישראל, בכל מקום ומעמד ומצב בו נמצאים הם, לידע ולהכיר כי אכן, "אין עוד מלבדו"!

*

בהתוועדות ש"פ תבוא, ח"י אלול תשמ"ג, ביאר כ"ק אדמו"ר את שינוי הלשון בלקו"ש השבועי: בעוד שלשונו של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע בנוגע ליום זה, יום הולדתם של מורנו הבעש"ט וכ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע, היא: "יום ההולדת פון אונזערע שני מאורות הגדולים", שינה רבינו את לשונו בלקו"ש, וסתם: "די שני מאורות הגדולים". וזלה"ק:

"החילוק בין הלשון "אונזערע שני מאורות הגדולים" ללשון "די שני מאורות הגדולים" הוא – שהלשון "אונזערע מאורות הגדולים" מדגיש שענין זה שייך לקבוצת אנשים מסוימת – "אונזערע" (שלנו), תוך שלילת כל אלו שאינם נכללים בסוג זה; משא"כ הלשון "די שני מאורות הגדולים" – הרי זה ענין שייך לכל אחד ואחת מישראל, ללא כל הגבלה בדבר.

ולכן: כאשר כ"ק מו"ח אדמו"ר גילה ופרסם לראשונה אודות היו"ט דח"י אלול, הנה מכיון שמקודם לכן לא הי' ענין זה בפרסום כלל, אלא בחשאי וכו' – בהכרח להתחיל ולומר "היינט איז דער יום הולדת פון אונזערע שני מאורות הגדולים", מכיון שאז הי' ענין זה שייך אמנם רק לאלו שנכללים בסוג ד'אונזערע'. אבל לאחרי שעברו כמה וכמה שנים – קרוב ליובל שנים – מאז שענין זה נתגלה ונתפרסם לכל, שוב לא שייך לומר "אונזערע שני המאורות הגדולים", מכיון שענין זה נעשה כבר שייך לכאו"א מישראל, ללא כל הגבלה בדבר"!

ולכשתדוק, הרי כאן, כביכול, "הודאת בעל דין", בבחינת "נפרעין

מן האדם מדעתו' על תוצאות עבודת הקודש של 'משה שהוא השביעי': כאשר הופכת תורת הבעש"ט והופכים נשיאי החסידות, מ'אונזערע', נחלתם המצומצמת של מתי מספר, ל'מאורות הגדולים' של בני ישראל כולם' ודבריו של אברהם אבינו לאליעזר עבדו, אשר הובאו על ידי רבינו בהמשך אותה השיחה: "עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ – שהרגלתיו בפיו הבריות". וכך, על ידי "תורתו מעשיו ועבודתו" של רבינו במשך שבעים וחמש שנות נשיאותו בקודש, הופכים עניני תורה ומצוות כולם לנחלת בני ישראל כולם, אפילו "בריות בעלמא": תורה ומצוותי", הידור מצוה ו'חסידישע הנהגה' – מצויים אפילו בדרי מטה. וגם מושגי התורה הופכים עד מהרה ל'מונחים' ו'חיים' – בחייהם הפרטיים של בני ישראל, "ללא כל הגבלה בדבר"!

והן-הן הדברים בנוגע ל'חיינו ואורך ימינו' – תורת חייהם של בני ישראל: מצד עצמה, מהווה התורה את מציאותו האמיתית של כל יהודי ויהודי. איברא, לא בכל פרט ופרט בחיי היום-יום של כ"א מבני ישראל ניכר ונרגש כי התורה היא מציאותו אמיתית. וגם אצל ההולכים בדרך התורה, דרך הקודש יקרא לה, עיתים שידיעה זו נמצא בבחינת 'מקיף', ואינה באה בהכרה ברורה כי 'הוא חייך ואורך ימך'.

וגם בזה ניכרת ונרגשת פעולתו של נשיא דורנו – אשר פעמים אין ספור הרגיל נקודה זו במוחם ובליבותיהם של בני ישראל, ועד ההולכים בדרכיו מגיעים להכרה חושית בחייהם הם, אשר "לא רק שהתורה מביאה חיים להאדם בעוה"ז ובעוה"ב, אלא שהיא היא החיים של כל או"א מישראל, והיינו שבנוגע לאיש ישראל אין התורה דבר נוסף על מציאותו ואחד משאר פרטים בחייו, אלא היא מהותו וחיינו ממש!".

ואם כן, בקובץ זה, הכולל חידושי תורה מבית חיינו 770, פרי תנובת-תורתם של תלמידי התמימים הלומדים בבית מדרשו של נשיא דורנו, נכללים שני הענינים:

מחד, חידושי התלמידים הלומדים בבית זה, "שהוא ה"בית חיינו" דכל בני הנמצאים במקום זה וכל בני כל הדור כולו, שכן "הנשיא הוא הכל", ממנו נמשכת השפעת החיות לכל הדור כולו בכל קצוי תבל, ובמילא מובן שביהכ"נ וביהמ"ד ובית מעשים-טובים שלו הוא "בית חיינו", ובפרט ע"י השפעתו מתורת חיים ומצוות (שעליהם נאמר "וחי בהם"), ש"הם חיינו ואורך ימינו" (משיחת ש"פ יתרו תשנ"ב).

ומאיך, כתלמידיו ומחונכיו של נשיא דורנו, אשר הנחילנו כי 'התורה - היא - חיינו', יכולים גם התלמידים והחסידים (ובאופן ד"חשושי התלמיד נעשים כחושי הרב" - מכחו של הרב) ! - להורות באצבע ולומר: 'אתה הראת לדעת' - כי הם חיינו ואורך ימינו !

*

עם התקרב יום הבהיר, מלאות שבעים וחמש שנה לנשיאות, הולכת ומתפשטת התעוררות גדולה ו'הכנה רבתי' בכל מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע - כדי לעורר ולחזק את ההתקשרות האמיתית לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ללכת בדרך הישרה אשר הורנו, ולהוסיף כח ועז בהשלמת השליחות המיוחדת המוטלת על דור השביעי: לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש.

וכרגיל בכגון דא, הנה העומדים בשורה הראשונה של הכנות אלו הם תלמידי התמימים, ובפרט הזוכים לעמוד ולשרת בבית ה', לעסוק בתורה ובעבודה בבית רבינו 770, אשר על ידי התעוררותם בזה נפעלת התעוררות רבתי בכל קצווי תבל². ולפי הוראותיו הק', מתבטאת התעוררות זו לכל לראש בעבודת הקודש אשר עליהם: הוספה בלימוד התורה מתוך שקידה והתמדה ויגיעה אמיתית, ועד - באופן של 'לאפשא לה', לחדש בתורה.

וכמבואר בשיחות קודש רבות מני ספור, גודל המעלה והעילוי בחידושי תורה, ובפרט בכתיבתם ובהדפסתם. ואשרי עין ראתה גודל הנחת רוח שנגרמה לרבינו-נשיאנו מקובצי חידושי התורה שיצאו על ידי תלמידי התמימים ואנ"ש ועלו על שולחנו לאורך השנים.

וכתוצאה ישירה מהתעוררות זו - נקבצו לקובץ זה, פרי לימודם של תלמידי התמימים בבית חיינו, ב'תורה אחת', נגלה וחסידות, בתורת כ"ק אדמו"ר ובענייני גאולה ומשיח, אשר לימודם הוא 'הדרך הישרה'. . להביא התגלות משיח צדקנו'. ותקוותנו שהוצאת קובץ זה תבטא, במקצת מן המקצת, את רגשות ההודי' העזים על אשר זיכנו ה' והעמידנו

(2) כמפורש בשיחת ש"פ יתרו תשנ"ב הנ"ל (בנוגע ל'בית חיינו'), אשר "עיי"ז שבנ"י הנמצאים כאן מראים דוגמא חי' איך יש לנהוג לפי הוראות נשיא דורנו - נמשך - כההשפעה והחיות מבית זה לבנ"י עד בכל קצווי תבל, עד לכל העולם כולו".

בקרן אורה, במחיצתו של נשיא דורנו, ואת רגשות האהבה העמוקים – "רוח החיים" (היום יום כו שבט) – שבין חסידים לאביהם ורבם, תגרום נחת רוח אמיתית לאבינו רוענו, ותשלים את שליחותנו להביא ההתגלות בפועל ממש³.

*

בעמדנו בימים גדולים אלו, ימי ההכנה ליו"ד שבט, שבעים וחמש שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר, אשר, כמבואר בשיחות הק' דחודש שבט תש"נ קשורים ימים אלו עם שלימות העבודה ד'דור השביעי ו'דור התשיעי" בהמשכת השכינה למטה בארץ בגלוי, בגאולה האמיתית והשלימה, ובפרט לפי הכרזת ונבואת כ"ק אדמו"ר, אשר הגיע זמן גאולתכם ו'הנה זה משיח בא', שוטחים אנו תחינתנו בפני ה' יתברך, אשר תיכף ומיד ממש תבוא נשיאותו של נשיא דורנו לידי שלימותה בפועל ובגלוי, "שכל העולם, גם עולם מלשון העלם והסתר, עם כל פרטיו ופרטי פרטיו, נעשה רשות היחיד, חדור בנקודה האחת והיחידה דיחידו של עולם, כפי שמגלה את עצמו "בקרבו" ע"י "נביא אקים להם גו' כמוך", נשיא הדור ש"הוא הכל", "צדיק יסוד עולם" (שיחת ש"פ שופטים תנש"א) –

ועל ידי ההתקשרות האמיתית עם כ"ק אדמו"ר באופן של "פנים בפנים" ומילוי שליחותו מתוך שמחה ובטחון בדבריו הק' נזכה תיכף ומיד ממש ל"באור פני מלך חיים" להתראות עם כ"ק אדמו"ר פנים אל פנים וללמוד תורה חדשה מפיו, בביאת משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה.

המערכת

ימי ההכנה ל"י"א שבט ה'תשפ"ה
שבעים וחמש שנה לנשיאות כ"ק אדונינו מורינו ורבינו
ברוקלין, נ.י.

(3) ובשיחות הקודש של השנים האחרונות נתבאר, אשר בהוספה בחידושי תורה ובהדפסתם גם סגולה מיוחדת למהר ולזרו את הגאולה האמיתית והשלימה. ראה שיחת חג השבועות תנש"א (מוגה), ובכ"מ.

תוכן העניינים

| | |
|-----|---|
| 3 | פתח דבר |
| 13 | דבר מלכות |
| 19 | פרסום ראשון |
| 27 | הערות וביאורים |
| 29 | כפסיקת אדה"ז בשותפות עם נכרי בשבת הרב אברהם אזדאבא שליט"א |
| 35 | שי' הרמב"ם באיסור חובל בשבת הרב שניאור זלמן הלוי לאבקהאוסקי שליט"א |
| 41 | בביאור מחלוקת רש"י ותוס' "בהלה תוכעו" הרב יקוהניאל ליפא פלדמן שליט"א |
| 46 | הצמצומים שלפני צמצום הראשון הרב מיכאל חנוך גאלאמב שליט"א |
| 69 | חפצא דקדושה בקרבנות שלפני מ"ת הרב בנימין וילהלם שליט"א |
| 77 | טלטול מדוכה אנב השום לאדה"ז הנ"ל |
| 82 | בענין אומרת משארסתני נאנסתי הת' שניאור זלמן שי' אירכמן |
| 89 | הלימוד משור המועד ויסודי חזקה הת' פינחס שי' אזדאבא |
| 100 | אי בעינן בספק ספיקא שיהא מתהפך לדעת התוס' הת' זלמן יודא שי' ארשינאור |

- 104 "זמודה ר' יהושע".
הת' ישראל צמח שי' באראן
- 107..... שלימות גילוי אלקות לעתיד לבוא
הת' ישראל צמח שי' באראן
- 111..... עיונים בפרק חזקת הכתים
הת' מנחם מענדל שי' בנימינסאן
- 126..... אמיתית ענין התשוכה
הת' מנחם מענדל שי' הכהן בראנשטיין
- 128..... בדין לזה שאמר "נעלה לכית דין הגדול"
הת' מענדל שי' ברנד
- 130..... סוגית "חלה הוא או שחלתה היא או שפרסה נדה אינו מעלה לה מזונות"
הת' שמואל שי' גורארי'
- 140 שי' הצ"צ בפסול שאיבה בשלג
הנ"ל
- 151..... ספיקא דיומא בפורים לע"ל
מנחם מענדל שי' היידינגספעלד
- 155..... הערה בכללות המשך ר"ה ה'תש"ח
הת' שניאור זלמן שי' הערצל
- 164..... בענין רוב וברי לשיטת רב יהודה ורב הונא
הת' שלום דובער שי' וילהלם
- 167..... כשיטת התוס' בהוצאת ממון ע"פ טענת ברי
הת' דובער שי' ורנר
- 171..... ביאור דברי רבינו הזקן בהל' עדות סעיף י"ב
הת' יוסף חיים שי' זינגער

- 188.....**בענין אם סמניות רושם או כותב ומה החילוק ביניהם**
הת' יוסף חיים שי' זינגער
- 215.....**בטעמי חיוב קריאת שנים מקרא ואחד תרגום**
הת' מנחם מענדל שי' טייטלבוים
- 223**רשימה קצרה על הגהותיו של הרשב"ם לפירוש רש"י לתלמוד ועוד**
הת' אפרים ליב שי' הלוי לואיס
- 233**שיטת הצ"צ בחזקת מרא קמא**
הת' מנחם מענדל שי' הלוי לויטנסקי
- בביאור דברי הראשונים בנאמנות האשה לומר**
- 239**משארסתני נאנסתי במיגו דמוכת עין אני**
הת' אברהם מרדכי שי' מעצגער
- 246**בענין חזקת האם מהניא להבת בשיטת תוס'**
הת' אברהם מרדכי שי' מעצגער
הת' ישראל מאיר שמחה שי' הכהן סילבערבערג
- 258**עתידים צדיקים שיעמדו במלכושיהן**
יוסף יצחק שי' עזאגורי
- 262**שיטת האיסור והיתר הארוך בכשר שנפל לציר שעל הקרקע**
הת' שניאור זלמן שי' ענגעל
- 266**תבע בעל דין פחות ממה שהוא חייב**
הת' יחיאל שי' צירקינד
- 268**זמן ואופן אמירת רבש"ע של הכהנים אחרי הרוכן**
הת' שלום דובער שי' הכהן ריבקיין
- 277.....**בענין עדות אמת**
הת' מנחם מענדל שי' שאנאוויטש

- 280 כגדר חיוב פרנסה במצא תינוק מושלך
הת' כרוך שי' תורג'מן
- 284 בדין כל דפריש בשיטת המאירי
הנ"ל
- 291..... בדין קם לי' בדרכה מיני'
הנ"ל

דבר מלכות

"כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב
לאשתו" (כתובות ט:) בפנימיות הענינים

לקו"ש ח' י"א ע' 326-327 אות ד'
באתי לגני תשכ"א אות ט'



לקו"ש ח' י"א ע' 326-327 אות ד'

* * *

ד. ידועה י השיחה מה שדיבר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע לתלמידי תו"ת (שמח"ת תרס"א) וכ"ק מו"ח אדמו"ר נתן לפרסמה לתלמידי התמימים דארה"ב — כל היוצא למלחמת בית דוד כתב גט כריתות לאשתו. ופירש בהשיחה, אשר תלמידי התמימים היוצאים למלחמת בית דוד, צריכים לכתוב גט כריתות לכל עניני הגוף ועוה"ז.

בצבא הרי השכר נותנים להמפקדים אבל הנצחון בפועל הוא ע"י הצבא, לזאת על כל תלמידי תו"ת, כעת אשר חרפו עקבות משיחך, צריך הצבא בפועל, לכתוב גט כריתות לכל עניני העולם.

משלי התורה ענינם הוא שגשתלשלו מהנמשל. וזהו"ע ג' אלפים משל, שהוא השתל' ג' אלפים מדריגות, כמבואר בתו"א. ובמילא מוכרח אשר כל הפרטים שבמשל ישנם גם בנמשל.

בהמשל דגט כריתות, הרי אף שהגט צריך לתת בלב שלם, אבל על ידי זה, הרי אח"כ האהבה היא גדולה יותר. כך גם בהנמשל, הרי ע"י הגט כריתות לעניני הגוף ועוה"ז, ולא ירך לבבו, הרי אח"כ ותלקח אסתר בחודש טבת, הגוף נהנה מהגוף כפשוטו, שעצומ"ה (כי אחשורוש קאי על הקב"ה וכפירוש הרמ"א בזה — לאלו שצריכים ראי' בנגלה הרי הרמ"א הוא פוסק) מלוש ובוחר הוא בגוף הגשמי. ונהנה מן הגוף כי כוננת העצמות נשלמת במצות מעשיות.

כי גם המצות דחובת המוח והלב הרי קיומם צ"ל לפי שחוקה חקקתי כו', והו"ע הדומם — גוף — שבמוח ולב. ובה נמצא העצמות. וכמו שמבאר

(3) נדפסה בקונטרס ע"ח תמוז תש"ב [לקו"ד ח"ד ע' תשמ. המו"ל].

| 327 | שיחות | הוספות/פורים | לקוטי |
|-----|--|--------------|-------|
| | כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בשיחת כל המצות מתייחסים אל העצמות (תורת שלום שמח"ת תרע"ד). | | |
| | תובעים מתלמידי התמימים הגט כריתות. מסירת נפש. שלא יהי' לו שום רצון, וכל רצונו יהי' רצון הבורא, אף שאין לו שום ידיעה והרגש הרי אדרבה בהמות — הייתי עמך, כמבואר בתניא. | | |
| | כאשר תלמיד נכנס לתו"ת, צריך לנתק את עצמו מכל מחשבות העולם. ממחשבות מסחר, מחשבות אודות "תכלית", ניט וועלן אויסנעמען און געפעלן ווערן למי שהוא, גם לא להנהלה והמשפיעים — עליו להקשיב להמשפיעים כמבואר בתורת שלום (שמח"ת תרס"ז) בענין אור המשפיע ואור המקבל, אבל לא בכדי ער זאל זיי געפעלן ווערן און אויסנעמען. | | |
| | וכאשר כל ענינו יהי' לקיים רצה"ע — מס"נ — ויכתוב גט כריתות לכל שארי הענינים, אח"כ יהי' לו גם ענינים אלו, ועוד בתוס', ואז יש ההבטחה הגוף נהנה מהגוף, לע"ל הנשמה תיוון מהגוף, וההכנה לזה הוא ע"י שקיום המצות יהי' בקב"ע ומסירת הרצון, אזי יהי' ב' המעלות אחותי ורעיתי, כמבואר בלקו"ת. | | |
| | אחרי ניצוח המלחמה יהי' תוס' אהבה, לא רק כמו שעולם על מילוא נברא כ"א המשכת עיגול הגדול, שהקו גם בתחתיתו יהי' דבוק בעיגול הגדול, עד אשר יהי' בחי' אחזורוש, אחרית וראשית שלו, אויס מעלה און אויס מטה. | | |
| | וזה תובעים מהיוצאים למלחמת בית דוד, ובפרט כדרא דעקבתא דמשיחא אשר ברור שינצחו, ויקויים על ידם היעוד ומלאה הארץ גו' כולם ידעו אותי. לא רק ידיעה באני הוי' הוא שמי כ"א גם בבחי' אותי, אנכי דלא אתרמיזו כו', וזה יהי' ע"י התלמידים שמראשית ההתייסדות עד סוף הימים, שהם יפעלו שיהי' דירה לו ית' וינצחו מלחמת בית דוד, עד שיהי' ועבדי דוד מלך עליהם. | | |

* * *

באתי לגני תשכ"א אות ט'

ט) והענין הוא, דהנה אמרו רז"ל⁷⁹ כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו, ומבאר אדמו"ר נ"ע בשיחתו הידועה⁸⁰, שבכדי לנצח את הלוחמים ומנגדים על בית דוד, שזוה"ע מלחמת בית

75) ראה ד"ה והמשכילים יזהירו דאחש"פ תש"כ פ"ה (תו"מ חכ"ח ע' 34 ואילך).

76) תורת חיים בשלח שכט, סע"ב (בהוצאה החדשה — רכז, רע"א).

77) סנהדרין צו, סע"א. ע"ז ט, א.

78) זח"ב רנח, א ובמקדש מלך שם.

79) שבת נו, א. כתובות ט, ב.

80) שמח"ת תרס"א (נדפסה בספר השיחות תש"ב ע' 141 ואילך).

71) ראה המשך תרס"ו ע' שריז. המשך תער"ב ח"ב פשע"ז. סה"מ עטר"ת ע' קלו.

ד"ה פדה בשלום דיו"ד כסלו, תשמ"א פ"ג"ד (תו"מ סה"מ כסלו ע' מו ואילך). ובכ"מ.

72) בזהר ח"ג קכד, ב. הובא ונתבאר

בתניא אגה"ק סכ"ו.

73) זכרי' יג, ב.

74) תניא רפל"ז.

דוד, צריך לכתוב גט כריתות לאשתו, כדלקמן. ובהקדם ביאור דיוק הלשון מלחמת בית דוד, ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע בענין ההפרש שבין דוד ובן דוד⁸¹, שלפעמים נקרא משיח בשם דוד, וכמ"ש⁸² ועבדי דוד מלך עליהם לעולם, ולפעמים נקרא בשם בן דוד, שקודם שיתגלה בתקפו נקרא בן דוד, ואח"כ נקרא בשם דוד. ועפ"ז יובן גם דיוק הלשון מלחמת בית דוד, כי, על דוד עצמו לא שייך מלחמה, והמלחמה היא רק על בחי' בית דוד, היינו קודם גילוי המשיח בתקפו, שיש על זה מלחמה. וענין המלחמה הוא כמארז"ל⁸³ אם ראית דור אחר דור מחרף, וכפי שמבואר בשיחה הנ"ל שב' הדורות הם ב' שורות, שישנם כאלו שחרפו אויבך הוי"ו⁸⁴, שהם מנגדים לעניני התומ"צ בכלל, כולל גם שמנגדים לענין ביאת המשיח, וישנם כאלו שחרפו עקבות משיחך⁸⁴, והיינו דהגם שאינם בכלל חרפו אויבך הוי"ו, שהם לומדים תורה ומקיימים מצוות, אך מ"מ, כל עסקם בתומ"צ הוא בקרירות, והרי בין קרירות לכפירה יש מחיצה דקה⁸⁵, והם מכניסים קרירות בכל עניני התומ"צ, ובפרט באמונה בביאת המשיח. והנה, בכדי לנצח מלחמה זו, צריך לכתוב גט כריתות לכל עניני הנחות העולם החומרי וגם הנחות העולם הגשמי. והיינו, שאע"פ שהם ענינים המותרים ע"פ תורה, וכמובן מדיוק לשון רז"ל כותב גט כריתות לאשתו, אשתו דייקא, שנשאת לו ע"פ תורה כדת משה וישראל, אך מ"מ, כשנוגע למלחמת בית דוד, אזי מסתלקים כל החשבונות, וצריך להפקיר את כל אשר לו, וכמבואר לעיל (ס"ו) שנצחון המלחמה הוא ע"י בזבזו האוצרות דוקא, וכל זמן שאינו מבזבז את אוצרותיו, ועושה חשבון שדבר זה מותר ע"פ תורה ואינו צריך להפקירו, או שעושה חשבון שדבר זה אינו עיקרי כ"כ ואין צריך ללחום על זה, הנה הגם שחשבונות אלו הם ע"פ שכל, ואפשר גם ע"פ שכל דקדושה, מ"מ, לא זוהי תכלית העבודה, ולא עי"ז אפשר לנצח את המלחמה ולגלות את בחי' דוד. ובכדי לגלות בחי' דוד, היינו, שמבחי' בית דוד יהי' גילוי בחי' דוד עצמו, הרי זה ע"י המלחמה בדרך נצחון דוקא, שגם דבר היותר קל נוגע לו במאד, וכנ"ל (ס"ו) בענין ההפרש שבין קטן לגדול, שאצל קטן יש ענינים שמעמיד עצמו עליהם ויש ענינים שאין מעמיד עצמו עליהם, משא"כ בגדול שאצלו הוא אמיתית ענין הנצחון,

(81) אג"ק אדמו"ר מהורש"ב ח"א ע' שיב. (84) תהלים פט, נב.

(82) ראה יחזקאל לו, כד"כה. (85) ראה שיחה שבהערה 80 (סה"ש

(83) פסיקתא רבתי פט"ו, טו. שהש"ר תש"ב ע' 144. הועתק ב"היום יום" טז שבט.

פ"ב, יג (בסופו).

באתי לגני

14

הרי גם על דבר היותר קל שמנגד, עומד נגדו בתוקף, ומבזבז את כל אשר לו, גם אוצרותיו היותר יקרים, ומסכן גם את חייו, בכדי לנצח ולבטל גם את המנגד היותר קל. וזהו כללות ענין העבודה דגט כריתות, שצריך להפקיר את כל אשר לו, ולא להתחשב כלל עם המציאות שלו, אלא להכניס את עצמו (אריינווארפן זיך) לגמרי במלחמת בית דוד.

ועי"ז נמשך כן גם מלמעלה, שמבזבזים את כל האוצרות שמלמעלה עבור אלו היוצאים למלחמת בית דוד, והיינו, שע"י עבודתו שיוצא למלחמת בית דוד, הנה הבא לטהר מסייעין לו⁸⁶, וכשמקדש עצמו מעט מלמטה מקדשין אותו הרבה מלמעלה⁸⁷, והעזר שמלמעלה הו"ע התגלות אוצרו של הקב"ה שהוא אוצר של יראת שמים⁸⁸, והרי מצד יראת שמים אין נפק"מ בין ענין היותר חמור לענין היותר קל עד להענין דקדש עצמך במותר לך⁸⁹, דכיון שהוא ירא שמים, ויודע שאין זה כפי רצון העליון, הרי הכל אצלו בשוה. ונוסף על בזבזו האוצרות שלמעלה, שהו"ע התגלות האוצר של יראת שמים, ישנו גם הענין שהמלך מפקיר כביכול גם את חייו, והו"ע גלו לאדום שכינה עמהם⁹⁰, שזהו שהמלך מסכן את חייו כו'. וכל זה הוא בשביל ניצוח המלחמה דוקא, היינו, לא בשביל ענין הבירורים לברר את הפכים קטנים, כי אם בכדי לנצח את המלחמה, שבשביל זה דוקא מגלים את כל האוצרות כו'. וזהו"ע צדקת פרונו בישראל⁹¹, ודרשו רז"ל⁹² צדקת פזרונו (לשון פיזור), והיינו, שתחילת העבודה היא באופן דפזרונו, כמארז"ל⁹³ צדקה עשה הקב"ה לישראל שפיזרן לבין האומות, וכמבואר במ"א⁹⁴ שע"י הפיזור בין האומות מתוספים גרים⁹⁵, שהו"ע בירור הניצוצות. אך תכלית העבודה היא שיהי' הענין דפרזונו, שהו"ע פרוות תשב ירושלים⁹⁶, היינו, שלא יצטרכו לחומה כלל לפי שלא יהי' מנגד כלל, ודוגמתו בעבודה עכשיו הו"ע העבודה דאתהפכא.

(י) ומסיים בהמאמר: "וזהו דישראל נק' צבאות הוי' לפי שהם אנשי החיל אשר הם עושים רצונו של מקום לנגד את המנגד,

(92) פסחים פז, ב.

(86) שבת קד, א. וש"נ.

(93) ראה תו"א בראשית ו, א. לך יא, ב.

(87) יומא ספ"ג.

הוספות קיז, ב ואילך. אוה"ת לך פו, א

(88) ברכות לג, ב. וראה שבת לא, ב.

ואילך. ביאורו"ז להצ"צ ח"ב ע' תשכו. ע'

(89) יבמות כ, א.

תשל.

(90) מגילה כט, א (כגירסת העין יעקב).

(94) זכרי' ב, ח.

ספרי ס"פ מסעי.

(91) שופטים ה, יא.

פרסום ראשון

ידועה שיטת רבינו¹ בנוגע לספירת העומר, דהמצוה היא "וספרתם לכם", שכאו"א יספור לעצמו, ואך ורק לפי זה היא קביעת חג השבועות ביום החמישים לספירתו.

ולפי זה, הנה העובר את קו התאריך בימי הספירה, צריך לחוג את חג השבועות ביום החמישים לספירתו - אף שאינו מתאים לספירת שאר בני"ב במקום בו נמצא (אם יום קודם לכן או יום מאוחר).

וע"ז שאל הרב משה חיים שמרלר², דלכאורה מהפסוקים יש לדייק באו"א, ולקמן בא מכתב הרב שמרלר, ומענה רבינו ע"ז.

מענה כ"ק אדמו"ר - נדפס בהוספות ללקו"ש חכ"ז ע' 335, ובא כאן בתיקון טעויות ע"פ כתי"ק ובשלימותו, בהדגשת הוספות רבינו (מקומות שההדגשה אינה בכת"ק באו בקו נטוי). על הדברים נוספו מראי מקומות והערות בדא"פ ע"י המערכת, ועל אחריותה בלבד.

מעניין לציין שמכתב הרב שמרלר הוא מסיון תשמ"א, ומענה רבינו (כלשונו הק' במכתבו "למש"כ מאז") הוא מימי הסליחות ה'תשד"מ, ובשולי המכתב ציין הרב שמרלר שהגיע ג' כסלו תשמ"ה.

תודתינו נתונה להרב שלמה קאפלנער שליט"א על מסירת המכתבים לדפוס.

1) ראה לקו"ש ח"ג ע' 995 ואילך. ח"ז ע' 285 ואילך. חי"ב ס"ע 168 ואילך. חי"ז ס"ע 466 ואילך. ועוד.
2) נולד כ"ט מנחם-אב ה'תרפ"ז. במשך תקופה מילא את מקום הרב ברוך שמעון שניאורסאהן כר"מ בישיבת תומכי תמימים לוד. הי' אב"ד בקהילת מחזיקי הדת בציריך למעלה מחמשים שנה. מח"ס שו"ת מח-שבת חיים. נפטר כ"ד תמוז ה'תשע"ז.

RABB. M. H. SCHMERLER
ANWANDSTRASSE 60
ZÜRICH

~~הוצג~~

308

משה חייב שמרלר
רב דחברת מחזיקי הדת
ציריך

יום ה' אדרס סיון או אג'י תשלמו א'צ'ן צייקין יצ'ו

א'צ'ן הארצות שליאו מליובאוויטש
מחצ'ט'ן כרוא'.

ויהי בס'ך חיובים וריזוורים השט' בסיון ל'ו שבצ'ג כ'ך דהאוצר
היה הס'קירה מה ק' התאריך. היי' ש'לו אמו' מה ת'ג השל'אוצר ז'וא
מאז'ים י'פי ס'קירה וס'קירה א'ק'או החושן וז'או וי'א'ק' כי ת'ק'ה' ה'או
ז'וא הח'א'שים של ב' יח'וד יח'וד.

והנה א'ב' שבצ'ג כי לפי האצ'אר ז'ך ז'אז'ר וק'א'ס א'הוורה או א'מ'ר
הג'רה מה ה'וט' יש'יר בס'קירה ז'לוו' הק'רב' האצ'רה ת'ר'לה ג'לוו'
ס'קירה ז'לוו' ש'וא ה'יבורים הק'ר'תני א'ת'ה ה'צ'ה ז'צ'ם ה'וא ה'צה

אצ'ה ז'יני ל'ק'הו א'נהו ק'וצ'ט וז'ני ק'יס'ר'יה ז'לוו'א'נג אצ'רה
ו'נה א'נ'ט' ק'ר'וצ' האצ'ה ח'וצ'ה ח'צ'וי ג'לוו' ס'קירה ז'נ'ק'ל'ה הק'ר'רה
ו'ני'ה הק'ר'רה נ'נ'צ' ה'וט' ז'ל' האוצ'ר ה'וא י'וא כ'ל ז'וא'ל'ים.
מ'ח'ה ק'ני כ'ך ש'אי'או א'ש'ום ז'יני ל' ז'ר'יה ז'לוו' ו'אוצ'ר יש'א' ז'ני ז'וא

א'ט' א'כ'א' מה ז'אז'ו הק'ר'רה ז'צה ז'ט'
והנ' ^{ז'צה} ^{ש'א'ת' י'וט'} ^{ז'צה} ^{ז'א'ת' י'וט'} ^{ז'צה} ^{ז'א'ת' י'וט'} ^{ז'צה} ^{ז'א'ת' י'וט'}
הנ' ^{ז'צה} ^{ז'א'ת' י'וט'} ^{ז'צה} ^{ז'א'ת' י'וט'} ^{ז'צה} ^{ז'א'ת' י'וט'} ^{ז'צה} ^{ז'א'ת' י'וט'}
ז'וא'ת' י'וט' ז'וא'ת' י'וט'

ו'הג'ר'ן ז'ט' א'ז' ק'א'ט'ל' א'טה ח'יים ז'ן ק'רי'ז'ו ח'וי'נ'א

מכתב הרב משה חיים שמרלר

רב דחברת מחזיקי הדת - ציריך

בס"ד

יום ב' לחדש סיון מ"ו למב"י [למספר בני ישראל³] תשמ"א לפ"ק ציריך יצ"ו

למעכ"ק [למעלת כבוד קדושת] האדמו"ר שליט"א מליובאוויטש

אחדשכ"ק [אחר דרישת שלום כבוד קדושתו] כראוי,

ראיתי בספר חידושים וביאורים בש"ס בסימן ל"ו שדעת כ"ק דהעובר בימי הספירה את קו התאריך הרי עליו לחוג את חג השבועות ביום חמישים לפי ספירתו וספירת מקומו הראשון, וטעמו ונימוקו כי חגה"ש הוא ביום החמישים של כל יחיד ויחיד.

והנה עלה בדעתי כי לפי המבואר בפ' אמור ופנחס לכאורה לא תלתה התורה את היו"ט ישיר בספירה אלא הקרבת המנחה חדשה תלוי' בספירה, אלא שביום הביכורים בהקריבנו מנחה חדשה בעצם היום הזה מצוה עלינו לקרוא מקרא קודש ואנו נאסרים במלאכת עבודה.

והנה לפי"ז הקרבת המנחה חדשה בודאי תלוי' בספירה שבמקום ההקרבה וביום ההקרבה נקבע היו"ט בכל העולם באותו יום ובאותו תאריך כמו בירושלים.

אחלה פני כ"ק שליט"א לשום עינו על דברים אלו ומאד ישמח לבי אם אוכל לדעת את דעתו הגדולה בזה.

והנני בזה לברכו בחג שמח שמחת יו"ט, ביראת הכבוד

ולהתברך בכל מילי דמיטב משה חיים בן פייגא [רוניא]

שמרלר-ציריך
RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
493-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש


770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

בייה, ימי הסליחות, ה'תשד"מ
ברוקלין, נ.י.

הרה"ג הווי"ח אי"א נוי"נ כ"ו
מו"ה משה חיים ש"י

שלום וברכה

לקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע
ברכתך, לכת"ר ולכל אשר לו, ברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות
וברוחניות.

בכבוד ובברכה


נ.ב.

למשי"כ כתי"ר מאז עי"ד קביעות יום חה"ש י"לפי המבואר בפי' אמורי" ושהקרבת מנחה חדשה תלוי"י
בספירה/שבמקום הקרבה וכו', *אין צורך להוסיף (צ"ל)*

*י"ג
ת"ש
נ.ב.*

לפענ"ד א) הספירה ^א היינו משי"כ וספרתם לכם, ופירושו ציווי לכאוי"א בפ"ע ובכל מקום
שהוא נמצא, מ"ע דספירה ^ב במ"ע זו בזה"ב-שו"ה ממש יחיד הנמצא בירושלים ליחיד הנמצא
בקצה השמים. ג) הספירה הזו היא וא"ר היא הקובעת מהי יהי' חג השבועות (שכן שמו ברוב
המקומות), וזמן זה גרמי (והטיבה ^{המסובב-הכולל}): הקרבת מנחה חדשה, קרבנות, איטור מלאכה
בכל מושבותיכם לידו"ת. ד) פשיטא שאין לומר שהחורה ציו"תה שבאם יעבור קו התאריך במשך
מ"ט ימים אלה ממזרח למערב או ממערב למזרח - ידלג מספר א' או יכפילו. ה) לפענ"ד פשיטא
גי"כ שאין לומר שהחורה ציו"תה שפלוני שיעבור קו התאריך יקיים מצות ספ"ע מ"ח ימים
ולמחרתו יחוג חה"ש, או שימנה מ"ט ימים - יפסיק יום אחד ואח"כ יחוג חה"ש, וע"ד.

ת"ש ג' כ"ו א' ת"ש

ב"ה, ימי הסליחות, ה'תשד"מ

ברוקלין, נ.י.

הרה"ג הו"ח אי"א נו"נ כו'

מו"ה משה חיים שי'

שלום וברכה!

לקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע ברכתי, לכת"ר ולכל אשר לו, ברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.

בכבוד ובברכה /חי"ק/

נ.ב.

למש"כ כת"ר מאז ע"ד קביעות יום חה"ש "לפי המבואר בפ' אמור" ושרק הקרבת מנחה חדשה תלו' בספירה ובמילא זוהי ספירה שבמקום ההקרבה וכו', משא"כ קביעות היו"ט (דחה"ש) וכו'.

לפענ"ד א) מ"ע דהספירה – היינו מש"כ וספרתם **לכם**², ופירושו ציווי לכאו"א **בפ"ע ובכל מקום שהוא נמצא, מ"ע דספה"ע בפ"ע**³. (ב) במ"ע זו בזה"ב – שווה **ממש** יחיד הנמצא בירושלים ליחיד הנמצא בקצה השמים⁴. (ג) הספירה הזו היא **ואך היא**

1) הנה בשאלתו הקשה מהכתובים דפ' אמור ופינחס, ויש לדייק, מדוע מביא כאן רבינו רק הא דפ' אמור?

ואולי י"ל, דהנה יסוד קושייתו הוא מהכתובים דפרשת אמור 'וספרתם לכם'. . . עד ממחרת השבת השבי' עית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה', שהספירה ענינה היכי תמצא לדעת יום זמן ההקרבה, ומהכתובים דפ' פינחס מביא רק ללמוד דאחר שידענו ש(עיקר) הספירה היא בשביל ההקרבה, הנה המקרא קודש דשבועות בא כתוצאה מההקרבה, ואינו ענין בפ"ע הבא מהספירה, דשם נאמר "וביום הביכורים בהק" ריבכם מנחה חדשה לה' . . . מקרא קדש יהי' לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו".

ומענה רבינו לזה הוא דקושיא מעיקרא ליתא, כיון דהמ"ע דהספירה אינה ענין טפל להקרבת המנחה דשבועות, אלא מ"ע בפ"ע לכאו"א מישאל, וכפי שמבאר רבינו (ויבואר לקמן באורך יותר), והיינו דרבינו מתייחס לחלק השאלה מפ' אמור, ובמילא מובן דמ"ש בפ' פינחס אינו כפי שהבין בשאלתו.

2) אמור כג, טו.

3) לכאורה זהו יסוד תשובת רבינו, שלכאו"א מישאל בפני עצמו יש מ"ע בפני עצמה לספור ספירת העומר, ואי"ז שייך כלל לתוצאה דלאחר הספירה ישנו יום החמשים, אשר לו דינים מיוחדים וכו' (וכפי שמ' דגיש רבינו כאן כמ"פ, דהספירה היא **לכם**, והציווי הוא לכאו"א **בפני עצמו**, וזו מ"ע **בפני עצמה**) [וסעיפיים הבאים בדברי רבינו מיוסדים על ענין זה, כדלקמן].

4) היינו דכיון שידענו אשר זו מ"ע לכאו"א בפני עצמו, הרי המצוה חלה גם על מי שבקצה השמים,

הקובעת מתי יה' חג **השבועות** (שכן שמו⁵ ברוב המקומות⁶), וזמן זה גרמי (והסיבה להמסובב⁷ – הכולל: הקרבת מנחה חדשה, קרבנות, איסור מלאכה בכל מושבותיכם לדורותיכם⁸? ד) פשיטא שאין לומר שהתורה **ציוותה** שבאם יעבור קו התאריך במשך מ"ט ימים אלה ממזרח למערב או ממערב למזרח – ידלג מספר א' או יכפילו¹⁰. ה) לפענ"ד פשיטא ג"כ שאין לומר שהתורה **ציוותה** שלפוני שיעבור קו התאריך יקיים

ובאותו אופן ממש כמי שנמצא בירושלים, אפילו בזמן שבית המקדש קיים, אז שייך לומר (לפי סברת השואל) שהספירה באה לגלות זמן ההקרבה, וזה אין לו מקום, שהרי מי שנמצא בקצה השמים אין לו שייכות כלל להקרבה. ועוד, שהרי אין חיוב יותר למי שנמצא בירושלים על פני הנמצא בקצה השמים, ולפי דבריו ה' צ"ל השהוה בירושלים יש לו חיוב יותר, כיון שע"פ ספירתו ידעין זמן ההקרבה. [ואולי י"ל בדא"פ דענין וטעם זה אינו מספיק לבדו, כיון דיש לדחוק שהוא בשוה לכולם כיון שאין לדעת מי יה' בירושלים ביום הארבעים ותשע בכדי לגלות יום החמישים, ויתכן שמי שנמצא היום בירושלים יה' בקצה השמים ביום הארבעים ותשע, ולהפך דמי שנמצא בקצה השמים יבוא לירושלים, ובמילא כאו"א מוכרח לספור, בכדי שיה' לבטח אחד בירושלים שספר כל הארבעים ותשע ימים. ולכן מביא רבינו ענין נוסף להכריח דהספירה גורמת לחה"ש ולא רק להקרבה וכו' (וסעיפים ד וזו הם בנוגע לענין נוסף היוצא מדברי השואל, כדלקמן)].

5) וכידוע ששמו של דבר מורה על מהותו - ראה שעהיה"א פ"א, לקו"ש ח"ו ע' 35-36 ובהערות שם (ובפרט הערה 13).

6) בתורה נאמר אודות חג השבועות בכ"מ: משפטים כג, טז (חג הקציר), תשא לד, כב (חג שבועות), אמור כג, טו-כב (לא הזכר בשם), פינחס כח, כו (ביום הביכורים, וכן **שבועותיכם**), ראה טז, י (חג שבועות). והוא ב' (ג) פעמים בשם שבועות, לעומת פ"א שהוזכר בשם חג הקציר (ורש"י שם מפרש דהוא חג השבועות - היינו דגם שמו בכלל ועד לעמא דבר הוא חג השבועות) ופ"א שהוזכר בשם יום הביכורים:

7) היינו לשלול דהספירה אינה רק סימן בעלמא המגלה זמן ההקרבה, אלא היא הסיבה והגורם לחג השבועות, וכידוע החילוק שבין סימן לסיבה [ראה לדוגמא בדברי הגאון הרגובי בצפת פענח על הרמב"ם ריש הל' מאכלות אסורות].

8) גם זה הוא על יסוד מ"ש בסעיף א, דאחר שידענו שהספירה היא מצוה בפני עצמה לכאו"א בפני עצמו, הנה ספירה זו **לבדה** קובעת חג השבועות (שמהותו הוא שנקבע ע"פ ספירת השבועות שבספירת העומר, כפי שנגזר משמו ברוב המקומות בתורה, והיינו) דהספירה אינה רק סימן על חג השבועות, אלא הפועלת אותו (בלשון רבינו "סיבה להמסובב"). וחלות חג השבועות הוא המחיל החיוב דשאר עניני החג, שהם הקרבת המנחה, קרבנות, ואיסור מלאכה [ובזה מדגיש רבינו שהאיסור הוא "**לדורותיכם**", ובפשטות כוונתו להדגיש דאיסור זה הוא גם בזמן שאין ביהמ"ק קיים, ובמילא אין מקום כלל לומר דהספירה מגלה זמן ההקרבה, וע"י ובזמן ההקרבה ישנו לחלות איסור המלאכה, שהרי אין הקרבה שעל פי' תיאסר המלאכה, ואעפ"כ ישנו לאיסור מלאכה גם בזמן זה]. בסגנון אחר קצת י"ל, דכוונת רבינו שאין ללמוד פסוקי התורה בנוגע חג השבועות רק בפ' אמור (ופינחס) שם מדובר אודות ספירת העומר, אלא מכלל המקומות יחד, וחי' דין דגדר החג הוא (כשמו) "שבועות", דבזה למדנו שקביעות וחלות החג הוא ע"פ הספירה שעל שמה נקרא "שבועות".

9) כעת רבינו עובר לענין אחר היוצא מאופן הבנת השואל, והוא, דלפי מסקנתו שהספירה היא לפי מקום ההקרבה, יוצא שבספירת כאו"א מישאל צריך להתאים עצמו לספירה בירושלים, ולזה מתייחס רבינו בשני אופנים - מצד הספירה עצמה, ומצד חגיגת חה"ש בסוף הספירה, כדלקמן.

10) כיון שהמצוה היא לכאו"א בפני עצמו שיספור ספירת העומר (כנ"ל סעיף א), פשוט שהציווי הוא לספור ארבעים ותשעה ימים, ואין מקום כלל לומר שצריך לדלג בספירתו או לכפול מספר בכדי להתאים ספירתו לספירה שבירושלים.

מצות ספ"ע מ"ח ימים ולמחרתו יחוג חה"ש, או שימנה מ"ט ימים – יפסיק יום אחד
ואח"כ יחוג חה"ש¹¹, ועוד.

11) וכיון שהמצוה היא לחוג את חג השבועות אחר ספירתו (בפני עצמו כנ"ל סעיף א) ארבעים ותשעה ימים, הנה אם נאמר שקביעת החג היא לפי הספירה שבירושלים, יוצא שלספירתו הוא חג השבועות הוא אחר ארבעים ושמונה ימים, או אחר חמשים ימים, וזה אינו מתאים ל(מצות) ספירת שבע שבתות, ובפרט לפי המבואר לעיל (בסעיף ב, שיש תוכן בספירתו מצד עצמה גם באם נמצא בקצה השמים, ובפרט) בסעיף ג), שהספירה היא הקובעת היו"ט דחה"ש.

הערות וביאורים

מאת תלמידי ישיבת
תות"ל המרכזית - 770



בפסיקת אדה"ז בשותפות עם נכרי בשבת

הרב אברהם אזדאכא שליט"א

חבר הבר"צ דק"ק קראון הייטס ור"מ בישיבה

שו"ע אדה"ז סימן רמ"ה סעיף ז': "אבל אם היו שותפין בדבר שאין צריך לעשות בו שום מלאכה וכו' רק עסק קבלת השכר מוטל על שניהם בשוה וכו' הרי זה מותר וכו' שהרי כאן לא עבד הנכרי כלום רק שקיבל שכר השבת וכו'".

והנה מזה שכותב רבנו "שהרי כאן לא עבד הנכרי כלום" משמע שלא עשה שום איסור מלאכה כלל אלא איסור מוקצה או מטעם ממצוא חפצך, ממילא מובן שמכיון שיש כאן קבלת שכר בלבד בלי מלאכה, מותר לו להישאר לקבל השכר שקיבל הנכרי מהנכרים המשתמשים במרחץ בשבת אע"פ שיש בזה חשש דמצוא חפצך מ"מ מותר, אבל עצם קבלת המכס ע"י נכרי יש בזה איסור של מו"מ כמבואר לקמן.

והנה בספר תהלה לדוד (סימן רמ"ה ס"ק א) הקשה על המג"א בזה וז"ל "ולכאורה הא גוף קבלת השכירות אסור ולא מבעי' אם היא מעות אלא אפילו דבר מאכל שאין בו שום איסור אסור משום ממצוא חפצך וכו' וא"כ הוי כמעמיד פועל לאיסור זה"². ומתרץ שם "דלפי מ"ש המ"א

(1) מקור דין זה מגן אברהם ס"ק א.

(2) [כמו שכתב המ"א סוף סימן רמ"ד (ס"ק כ) והעתיקו רבינו לעיל סימן רמ"ד סעיף יב "ישראל הקונה מכס אסור לו לקבל מכס בשבת אפילו הביאו דבר מאכל שאינו מוקצה וראוי לאכילה כגון שהובא מתוך התחום והוא דבר שאין בו חשש שמא נלקט היום מהמחובר או שמא ניצד היום אעפ"כ אסור לו לקבל בעצמו משום שנאמר ממצוא חפצך חפצך אסורים כמ"ש בסימן ש"ו].

בסי' רמ"ד ס"ק י"ז דשבות דשבות במקום שלא ישתקע -הממון - בידם מותר לקבל ע"כ צריך לומר דהא דאמר רב שרירא גאון דאפילו בנותן מעות להתעסק אסור כמבואר ברמ"א סי' רמ"ה סעיף ד' צ"ל דמיירי בעושה איסור דאורייתא, וכל זה צ"ע עכת"ד ע"ש.

ואין להקשות במה שרבנו מתיר קבלת המעות כאן (ע"י נכרי), ובקבלת המכס (סי' רמ"ד סע' יב) רבנו אוסר אפילו ע"י נכרי, אלא מתיר מטעם צדדי של שבות דשבות במקום הפסד ממון.

ולכאורה אינו מובן, אם אין מלאכה בקבלת המעות ע"י נכרי כנ"ל למה לא יהא מותר ע"פ דין לישראל לקבל מכס (אם זה אוכל שמותר לאכול) או ע"י נכרי לקבל המעות עצמה. ויותר אינו מובן, אם אסור לו להישראל לשכור נכרי לקבל המכס עבורו בשבת (בלי צדדי ההיתר דשבות דשבות) אמאי במרחץ מותר לשכור נכרי לקבל מעות מהרוחצים עבור השתמשות במרחץ, דהיינו שאם מותר לקבל המעות ע"י נכרי מאלו שרוחצים במרחץ, א"כ למה במכס לא יהא מותר ג"כ לקבל המכס ע"י נכרי.

והנה יש לחלק באיסור שליחות-אמירה לנכרי בין פעולה מעשית ובין האיסור דממצוא חפצך, דפעולה מעשית הוא ע"ד מלאכה או מעין מלאכה ודוקא כשיש תוצאה מעשית מפעולה הזאת אז יש בו האיסור דאמירה לנכרי, משא"כ האיסור דממצוא חפצך אינו מצד הפעולה עצמה כגון קבלת אוכלים בתור מכס שאין בזה שום מלאכה ואפילו מעין מלאכה - בלקיחת האוכלים ובטלטולו - ואין כאן איסור חפצא אלא איסור צדדי (דממצוא חפצך) דהוי כדבר חול ובשבת אסור להתעסק בעניני חול ולכן אין בזה שום איסור דאמירה לנכרי, אבל יש כאן מתעסק ע"ד מו"מ שע"י קבלת המכס ע"י הנכרי נחשב ע"ד מו"מ כמו שיתבאר לקמן.

ובזה יש לחלק בין מה שפסק רבנו כאן בקבלת מעות - שאין בזה איסור כלל (אפילו ממצוא חפצך) - ובין מה שפסק רבנו גבי מכס - שאסור לקבל סתם בלי היתר צדדית כנ"ל - כשהישראל מקבל המכס מהנכרי (אפילו אוכל) הוא פועל שהתפטר הנכרי מההתחייבות שיש לו להממשלה (ע"ד מקח וממכר), משא"כ מעות מרחץ אינו נכנס בגדר של איזה קיום (ע"ד גדר חלות במו"מ) אלא נתינת רשות להיכנס למרחץ,

וכניסה למרחץ אפשר בחינם, או יכול לשלם אחר שבת. נמצא שקבלת המעות בשבת אין בו שום קנין לשנות רשות ע"ד קנין משיכה או קנין כסף שהחפץ יצא מרשות זה ונכנס לרשות אחר אלא רק נתינת רשות ואין כאן שום חלות כנ"ל, משא"כ בקבלת מכס יש כאן גדר מעין מו"מ כמו פדיון הבן, כמו שיתבאר לקמן.

והנה איתא בתשובת רע"א³ (או"ח החדש ח"ב סי' קנ"ט) בדין אם כותב שטר מכירה בערב שבת בתנאי שיחול הקנין בשבת, שלפי רע"א אסור מטעם מו"מ אפילו בלא שום מעשה קנין ויש אחרונים שחולקים עליו, לכן בני"ד במכס את"ל שהלכה כמותו מטעם מו"מ (רע"א, ושאר פוסקים כמצוין שם בהערות (שם בשו"ת החדש)) לכן יהא אסור לקבל מכס אפילו ע"י נכרי (אפילו שבות דשבות) כיון שנחשב למו"מ שאסור אפילו דרך ממילא נמצא שרבנו פוסק שלא כרע"א הנ"ל (וגם האחרונים ההולכים בעקבותיו). ואפשר יש לדייק מדברי רבנו (סי' רמ"ד סע' י"ב) במה שכותב שקבלת המכס יש בו איסור שבות, ולפי מה שרבנו כותב שם שיש בזה איסור אפילו בקבלת אוכלים מוכח שקבלת מכס דומה למו"מ שאין בקבלת אוכלים שום איסור אחרת, ומ"מ מדברי רבנו לא משמע הכי שרבנו כותב "לפי שקבלת המכס אין בה איסור אלא משום שבות" ולא נהירא שיש בה איזה טעם אחרת.

והנה ראיתי בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' ג') שאם נכרי בא לבית הישראל לשלם חוב מותר לומר להנכרי שיניחו על השולחן שאין כאן שאלה שהישראל קבל מעות בשבת, שאין כאן איזה חלות (ע"י קנין). (ולכן אין כאן אפילו חשש של מו"מ).

והנה מה שהביאנו שו"ת מרע"א שאסור אפילו עושה קנין מע"ש שיחול בשבת שאסור מטעם מו"מ אפילו שנעשית החלות ממילא, ומזה יש ג"כ לאסור קבלת מכס ע"י נכרי בשבת שזה ג"כ נחשב למו"מ כנ"ל, אז לפי דברי רע"א הנ"ל לא יהא מוכן מה שרבנו פוסק שמותר ע"י נכרי לשלם מכס מטעם שבות דשבות במקום הפסד שהרי לפי פסק רע"א אפילו בדרך ממילא ג"כ אסור, א"כ אין מועיל ההיתר מצד שבות דשבות,

3 רע"א (או"ח ח"ב סימן קנ"ט - דפוס חדש - ע"ש בהערה י"ג ריבוי שו"ת העוסקים בשאלה זו) אוסר קנין בע"ש שיחול בשבת.

אבל לפי האמת הרי יש פוסקים החולקים על רע"א ממילא אין כאן קושיא על רבנו⁴.

וא"ת אם הלכה כשאר פוסקים שמותר לעשות קנין מע"ש שיחול בשבת, א"כ למה בפדיון הבן מחמירין ולא נוהגים כך בפדיון הבן שחל יום ל"א בשבת שיעשה מעשה הפדיון מע"ש שיחול בשבת (וכן פסק המחבר ורבנו בשו"ע (או"ח סי' של"ט (סעיף ו') שדוחים פדיון הבן ליום ל"ב (יום ראשון)), אבל יש לתרץ בפשטות לפי שא"א לברך ברכה כמבואר שם נובי"ט⁵ (יו"ד סי' קפ"ז) שהרי א"א לברך ע"ש שהרי לא הגיע זמן הפדיון כמבואר שם, ולא שייך לברך בשבת עצמו שהרי מיד שהגיע עלות השחר בשבת כבר נעשית הפדיון מאליו, ומה שנפסק בשו"ת הנ"ל שבנו פדוי זהו רק בדיעבד⁶.

לכן בני"ד במכס ע"י שהוא משלם את המכס זה ע"ד פדיון נפשו מהממשלה, וזה ע"ד דוגמא בפדיון הבן כמו שמצינו שזה נחשב גדר של מו"מ שהלכה שפדיון הבן אסור בשבת הגם שאין כאן בפועל ענין של קנין ע"ד פדיון שבויים אלא יש בו מעין פדיון שיוצא מרשותו של כהן לרשותו של ישראל ונקרא שהבן הוא פדוי וזהו מעין מו"מ שמצינו בנוסח פדיון הבן שהכהן שואל "במאי בעית טפי בבנך בכורך או בחמש סלעים וכו'" והאב עונה "בעינא בכורי זה וכו'" וכן ע"י תשלומי המכס (שעבוד בגופו לממשלה) שע"י תשלומי מכס גופו נעשה פדוי משעבוד הממשלה, זהו נכנס בגדר מו"מ (איסור שבות).

4 פוסקים שהתירו קנין מע"ש שיחול בשבת, מהר"ם שי"ק (או"ח סי' קל"א) שו"ת מהר"י ברונא סי' קל"א בתחילת התשובה-מתיר אבל בסופו מביא מגדל אחר לאיסור וכן שו"ת תרומת הדשן מגדול האחרונים (דברי רבנו) (סי' רמ"ט) מתיר קנין ע"ש שיחול בשבת ממילא, וכן אגרות משה (או"ח ח"ג סי' מ"ד) מתיר לגמרי שאין כאן מו"מ כלל ע"ש. (אבל דעת האג"מ נגד ריב"ש, שפדיון הבן נחשב למו"מ וה"ה בקבלת מכס) הגר"א (סי' של"ט ס"ק י"ג) אוסר אפילו פריעת חוב (מסכת שבת דף קמ"ט, ריב"ש סי' קנ"ו) שו"ת ריב"ש פוסק פדיון הבן נחשב למו"מ (וכן משמעות רוב אחרונים וכן פוסק רבנו, דלא כהאגרות משה).

5 פדיון הבן ביום ל"א בשבת ע"י קנין מע"ש שיחול בשבת, אסור בעיקר מטעם ברכה.

6 ויש לעיין בשו"ת שבות יעקב (חלק ב' סי' ק"ז) במי שפדה בנו בשבת שבדיע-בד בנו פדוי וצריך תיקון על חילול שבת באיסור מו"מ, שמזה רואים שפדיון הבן יש לו גדר של מו"מ.

נחזור לני"ד "במכס" שביארנו שיש בו מעין מו"מ לכן זה אסור בשבת אפילו מכס של אוכל היתר שע"י קבלת האוכל לנכרי (גבאי לקבלת המכס) ממונה ע"י הממשלה נפדה גוף הישראל משעבוד זה, אבל זה א"א לקיים בדרך ממילא (קנין בע"ש שיחול בשבת) שלא ידוע מתי יבוא הגבאי לגבות המכס ואפילו שנודע לו שיבוא בשבת לא שייך לעשות קנין מע"ש כפשוטו לכן קבלת המכס בשבת מוכרח לגבאי המכס בהיתר דוקא ע"י שבות דשבות כמבואר בדברי רבנו (שם).

וא"ת בשלמא להפוסקים שמתירים מו"מ בשבת שחל בדרך ממילא כנ"ל ולכן בני"ד שקבלת המכס בשבת ע"י מעשה הנכרי ע"י היתר של שבות דשבות מתירין מעשה זו, אבל לפי הפוסקים (רע"א וגם הפוסקים ההולכים בעקבותיו) שאוסרים מו"מ בשבת אפילו בדרך ממילא איך מספיק היתר של שבות דשבות, הרי סו"ס נעשית האיסור ממילא בלי שום מעשה, ע"ד שאסרו הפוסקים לקיים פדיון הבן בשבת שאפילו שאבי הבן יתן איזה חפץ (השוה ה' סלעים) שמתר לטלטל שאין כאן מעשה איסור מצד החפץ אבל ע"י הפדיון נעשה חלות של הפדיון שזה מו"מ לכן אסור בשבת, ה"ה בנתינת האוכל מטעם מכס נעשה חלות (פטור השעבוד) וע"ז לא מועיל קנין אפילו שבות דשבות שאין המעשה אסור כאן רק החלות (מו"מ).

וי"ל אפילו לפי הפוסקים שאוסרים מו"מ שנעשית בדרך ממילא זהו דוקא מו"מ ממש ע"ד תשובת רע"א שהמדובר שכתב שטר קנין (או מעשה קנין) בע"ש שיחול קנין בשבת שהמדובר במו"מ ממש משא"כ בני"ד שאין זה מקח ממש לכן בני"ד שזה שעת הדחק (הפסד ממון קשור עם ממשלה) מקילין כמו שמקילין בשבות דשבות. וזה ע"ד פדיון הבן שהוא רק מעין מו"מ לעיל וה"ה במכס כמבואר לעיל.

והנה בשו"ת בנין-ציון החדשות הנ"ל שמתיר לקבל פריעת חוב שלא כדעת הגר"א שהוא אוסר. לכאורה יש כאן סתירה מה שפסק הגר"א (סי' של"ט) על פריעת חוב בשבת, שהרי אין כאן שאלה של מו"מ שהוא אסור בשבת. וי"ל לפי מה שמסיק בתשובה הנ"ל שמה שהתירו שבות דשבות במקום הפסד זהו דוקא בלי מעשה ע"ד המבואר שם בתשובה הנ"ל שזהו רק בדיבור דהיינו ששולח הנכרי לגבות החוב בערכאות, אבל לעשות מעשה ע"ד פריעת החוב יש חשש שמא יכתוב כמו שפוסק הגר"א הנ"ל, לפי זה בשו"ת בנין-ציון הנ"ל שהתיר מטעם שכל שליחות

הנכרי לערכאות הוא רק לדבר ולא לעשות שם שום מעשה, וכן מה שהגר"א הנ"ל אוסר לקבל מעות של חוב הי' רק מטעם שמא יכתוב בשבת אבל לא הי' בגדר של מו"מ אבל בני"ד קבלת מכס ע"י אמירה לנכרי (בשבות דשבות) שמתירין במקום הפסד לפי הפוסקים שהתירו מו"מ בדרך ממילא. ואע"פ שלפי כמה פוסקים (ע"ד רע"א ועוד) אוסרים משום מו"מ (ואפילו בדרך ממילא) מ"מ כיון שאין כאן מו"מ ממש לכן יש מקום להקל.



שי' הרמב"ם באיסור חובל בשבת

הרב שניאור זלמן הלוי לאבקאווסקי שליט"א'
ראש הישיבה

א. איתא במסכתין² "איבעיא להו מהו לבעול בתחלה בשבת, דם מיפקד פקיד (כמו פקדון כנוס ועומד, ואינו נבלע בדופני הרחם להיות יציאתו על ידי חבורה, אלא שהפתח נעול בפניו ופותחין לו ויוצא. רש"י³) או חבורי מיחבר (דם בתולים היוצא, על ידי חבורה הוא בא, שהדופן מתפרק מחברו. רש"י⁴). דהיינו שבבעילת בתולה בשבת יש לדון אם יש בה משום עשיית חבורה (האסורה משום חובל).

ב. בטעם איסור חובל בשבת נחלקו הראשונים:

התוס'⁵ מפרשים שיסוד האיסור הוא משום נטילת נשמה, "כי הדם הוא הנפש וכשנוטל מקצתו נוטל מקצת נשמה".

אבל הרמב"ם⁶ סובר, שהאיסור הוא משום מפרק (שהוא תולדת מלאכת דש), שמפרק את הדם ממקום חיבורו.

ג. וצריך להבין:

(א) הנה מלשון הגמרא מובן שרק לפי האופן שדם "חבורי מיחבר" יתחייב משום חובל (משא"כ אם "מיפקד פקיד"). ועפ"ז צריך ביאור

(1) נרשם ע"י א' התלמידים מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

(2) כתובות ה, ב.

(3) ד"ה מיפקד פקיד.

(4) ד"ה או חבורי מיחבר.

(5) ד"ה דם מפקד פקיד או חיבורי מחבר.

(6) הל' שבת פ"ח ה"ז, ובפיה"מ שבת פי"ד מ"א.

בש"י הרמב"ם שסובר שחיוב החובל הוא משום מפרק (וכמו שהקשו כמה אחרונים⁷), שא"כ מה חילוק יש בין אם דם "מפקד פקיד" או "חבורי מחבר". שאין לומר שאם "מפקד פקיד" אינו נחשב מפרק, שהרי כתב הרמב"ם⁸ ש"הסוחט זיתים וענבים חייב משום מפרק", וקיי"ל במסכת פסחים⁹ ש"משקין מפקד פקיד" בזיתים וענבים. ומזה מוכח שאף בדבר שהוא "מפקד פקיד" יש איסור מפרק בהוצאתו, וא"כ מה לי שדם "מפקד פקיד" הלא מכל מקום יש לאסור הוצאתו מדין מפרק, ואיך יפרנס הרמב"ם דברי הגמרא שאם דם מפקד פקיד "יהי פטור"?

(ב) מהי סברת המחלוקת בין תוס' להרמב"ם.

ד. וכדי לבאר זה, יש להקדים עוד סוגיא בה נחלקו תוס' והרמב"ם: בטעם איסור אמירה לנכרי בשבת. דלש"י התוס' האיסור הוא משום שליחות, "שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישראל, ואע"פ שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו מן התורה אלא בישראל הנעשה שליח לישראל. . מ"מ מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא¹⁰". משא"כ לש"י הרמב"ם¹¹ "דבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן".

וידוע הביאור בזה, ע"פ חקירה כללית בגדר איסור מלאכה בשבת. די"ל בב' אופנים¹² א) מצד הפועל - הגברא, שעל האדם לנוח ולשבות מעשיית מלאכה; ב) מצד הפעולה - החפצא, שהמלאכה לא תעשה על ידי האדם.

והנה, מזה שהרמב"ם מביא שטעם איסור אמירה לנכרי הוא רק "כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהן" וכו', מובן שלשיטתו גדר איסורי שבת הוא מצד הפועל. ולכן, הגם שהוא מצוה להנכרי לעשות המלאכה

(7) מנחת חינוך (מלאכת דש אות ה'), חתם סופר (על כתובות ה, ב).

(8) הל' שבת שם ה"י.

(9) לג, ב. הובא ברמב"ם הל' טומאת אוכלין פ"ט ה"ב.

(10) לשון אדה"ז באו"ח סי' רמג סעי' א, ומציין ל"ב"מ ע"א ב' (ולתוס' ורא"ש צ"ל דשאני התם כמ"ש ריב"ש סי' ש"ה). כלומר, דאף שלש"י התוס' שם לא קאי שליחות לגוי לחומרא למסקנא, הרי שלענין שבת החמירו לפי שנראה כשלוחו.

(11) הל' שבת פ"ו ה"א.

(12) עיי' שו"ת צפע"נ ח"ב סי' כג. שו"ת חתם סופר סי' פד.

בשבילו, מ"מ הנכרי הוא זה שפועל המלאכה, והישראל אינו פועל בעצמו כלום ויכול לנוח בזמן זה בביתו. משא"כ להתוס' שטעם האיסור הוא משום שליחות, מובן שגדר האיסור הוא מצד הפעולה. ולכן הגם שהישראל אינו פועל כלום, מ"מ הרי פעולת האיסור הרי נעשית ע"פ ציוויו.

ה. לפי"ז י"ל שהתוס' והרמב"ם לשיטתייהו אזלי בטעם איסור עשיית חבורה בשבת.

ואשר על כן:

להרמב"ם שגדר איסורי שבת הוא מצד הגברא (הפועל) - אם עשה חבורה בשבת ויצא קצת דם, אין זה נקרא "נטילת נשמה", שהרי הוא עדיין חי, ורק ע"י מיתה אז נוטל נשמתו ממנו¹³. וכמו החונק את החי עד שימות, שהוא חייב (משום נטילת נשמה)¹⁴ אע"פ שלא יצא דם. ולכן החובל אינו חייב משום נטילת נשמה אלא רק משום מפרק (שהרי מפרק את הדם ממקום חיבורו, כנ"ל).

משא"כ להתוס' שגדר איסורי שבת הוא מצד החפצא (הפעולה) - אם עשה חבורה ויצא קצת דם, הרי בכל דם יש בו מקצת נשמה, ש"הדם הוא הנפש" (כנ"ל). ולכן חייב משום נטילת נשמה אפי' על מקצת דם.

ו. עוד י"ל ע"פ יסוד זה, דהטעם שלשי' תוס' החובל אינו חייב גם משום מפרק, הוא כי בכדי להתחייב משום מפרק צריך ב' ענינים: (א) שלא יהי' מחובר ממש (ודבר אחד ב) ושלא יהי' נפרד לגמרי (כמו המפיס מורסא בשבת שפטור¹⁵, מפני שהמורסא כאילו מונחת בקופסה (אא"כ מתכוין לעשות פתח)), אלא ממוצע ביניהם. וכמו הדש, שהגרעין אינו נפרד לגמרי מהמוץ, ולאידך אינו דבר אחד עמו, אלא שהוא דחוק בתוך קליפתו.

ולכן לשיטתו, שגדר האיסור הוא מצד החפצא, והדם הוא הרי מחובר

13) וראה לחם משנה שם ה"ט, וז"ל: ומה שלא אמר רבינו טעם נטילת נשמה . . הוא משום דלא אמרוהו לענין חבורה באבר וכו' אלא לענין מיתה בהחלט כמו בחל-זון אבל חבורה אין לומר נטילת נשמה מאותו מקום כדעת המפרשים ז"ל. עכ"ל.

14) רמב"ם הל' שבת פי"א ה"א.

15) עדויות פ"ה מ"ה. טור ושו"ע סי' שכ"ח סכ"ח. שו"ע אדה"ז סעי' לב.

ודבר אחד עם הבע"ח ונמצא בכל חלקיו (כלומר: שמצד החפצא הם דבר אחד), לכן אין בו משום מפרק - שלזה צריך שלא יהי' מחובר ממש (כנ"ל), וחייב רק משום נטילת נשמה.

משא"כ לשי' הרמב"ם שגדר האיסור הוא מצד הגברא, לכן הגם שהדם מחיה הבע"ח, הרי בפועל ממש הם ב' ענינים. והראיה: שהגם שיצא קצת דם מהבע"ח, הרי הוא עדיין חי. ולכן, מכיון שאינם דבר אחד ממש, יש בחובל משום מפרק.

ז. והנה, שנינו במשנה במס' שבת¹⁶ "שמנה שרצים האמורים בתורה, הצדן והחובל בהן חייב; ושאר שקצים ורמשים החובל בהן פטור".

והנה יש ב' דרכים בהבנת המשנה:

(א) פירש"י "והחובל בהן חייב, דיש להן עור כדמפרש בגמרא, והויא ליה חבורה שאינה תוזרת, והויא ליה תולדה דשוחט"¹⁷. דהיינו, שכל האיסור בשמונה שרצים הוא מפני שיש להם עור, שזה גורם שהדם אינו חוזר, ולכן חייב משום שוחט.

כלומר: שכל החילוק בין שמונה שרצים לשאר שקצים ורמשים, הוא באופן שחבל בהן ולא יצא דם (אלא נצרר). אלא שבשמונה שרצים, מפני שיש להם עור, הרי הדם שנצרר בו אינו עתיד לחזור (וה"ז כמו שכבר יצא), ולכן חייב משום שוחט. משא"כ בשאר שקצים ורמשים, הרי מפני שאין להם עור הדם עתיד לחזור וליבלע תוך הבשר, ולכן אין כאן משום שוחט. אבל אם יצא דם לגמרי, הרי שנינו בברייתא בחולין¹⁸ שחייב אף בשאר שקצים ורמשים (וכן ביארו כמה מהראשונים¹⁹).

(ב) הרמב"ם בהל' שבת²⁰ כתב "שמנה שרצים האמורים בתורה, הן שיש להן עורות לענין שבת, כמו חיה ובהמה ועוף. אבל שאר שקצים ורמשים אין להם עור, לפיכך החובל בהן פטור. ואחד החובל בבהמה

(16) קז, א.

(17) עיי"ש שהביא עוד פירוש, אבל אינו נוגע לענייננו.

(18) מו, ב.

(19) ראה רמב"ן, רשב"א וריטב"א.

(20) פ"ח ה"ט.

חיה ועוף או בשמנה שרצים, ועשה מהן חבורה ויצא מהם דם, או שנצרר הדם אע"פ שלא יצא - חייב".

כלומר: שבהתאם למה שכתב לפנ"ז²¹ ש"החובל בחי שיש לו עור חייב משום מפרק", הוא מפרש את משנתנו באו"א -

שכל החילוק בין יש להם עור לאין להם עור הוא תנאי בגדר מפרק. שרק שמונה שרצים, הרי מכיון שיש להם עור ישנם בגדר מפרק. משא"כ שאר שקצים ורמשים, הרי מכיון שאין להם עור, אינם בגדר מפרק.

ח. ולכאורה צ"ע על הרמב"ם. שהרי בשלמא להתוס' שהאיסור הוא משום נטילת נשמה, מובן מדוע חייב רק בשמונה שרצים. שמכיון שיש להם עור, הרי הדם (ש"הדם הוא הנפש") אינו עתיד לחזור. אבל להרמב"ם קשה²² שהרי גם בשאר שקצים ורמשים ה"ה מפרק הדם ממקומו, ולמאי נפק"מ אם יש להם עור אם לאו?

ט. וי"ל הביאור בזה לפי מה שהסביר בצפנת פענח²³ "אבל שאר שקצים אין להם עור לפיכך החובל בהם פטור וכו'. אך באמת הטעם משום דדש לא מקרי רק אם אוחד בדבר שאינו מה שיוציא (- כלומר, יש קליפה ומוציא הפרי²⁴) כמבואר בירושלמי. וא"כ אם אין להם עור, דם ובשר חדא מילתא, כיון דהוא בו" (- כלומר, אם היה להם עור אזי האדם האוחז בעור ומוציא הדם חייב משום דש, אבל כיון שאין להם עור, האוחז בהם ומוציא הדם אין זה מפרק כי הבשר והדם הם דבר אחד²⁵).

(21) שם ה"ז

(22) וכמו שהקשה בכסף משנה שם.

(23) על הלכות שבת שם ה"ט.

(24) ראה גם בתשובות ר"א בן הרמב"ם סי' י"ח באו"א קצת "בשיש להן עורות הוא שהדם מבליע בבשר ולא בעור ולפיכך אם חבל עד שיצא הדם או עד שיצרוור בעור הוא מפרק שפירק הדם מן הבשר כמו משקה המובלע בזית או בענב לא בקליפתו והקליפה . . אוכל עליו כמו העור על הבשר, אבל בשאין להן עורות שהדם מצוי בגוף כולו אפילו חבל ויצא הדם או הליחה לחוץ לא קרינן ביה מפרק שאין לאותו הדם או הליחה בזה הגוף מקום מסויים עד שנאמר אם הוציאו ממנו מפרק אותן".

(25) עי' בכסף משנה שם ה"ט שהקשה על הרמב"ם שפסק בשאר שרצים פטור אם יצא דם לחוץ, מהברייתא בחולין (מו, ב) שחייב בשאר שקצים ורמשים אם יצא דם, והניח את דברי הרמב"ם בצ"ע. אבל ע"פ הביאור בפנים מיושבת שי' הרמב"ם דלא הוי מפרק אפי' אם יצא הדם לחוץ. אבל עדיין צ"ע דבברייתא כתב חייב, וצ"ל

דהיינו שאם זהו דבר אחד ממש, כמו שאר שרצים שאין להם עור (והבשר והדם הם דבר אחד, כנ"ל), אזי אין בו משום איסור מפרק, וזהו כמו "אוכלא דאפרת"²⁶ שהכל חלק מאוכל אחד ולא הוי מחולק לב' דברים נפרדים. ורק הסוחט זיתים וענבים דהיינו משקה מאוכל או דם לגבי העור הוי מציאות אחרת ולכן יש בו משום מפרק (ובאמת אם סוחט בשביל אוכל יש על המשקה דין אוכל²⁷ ואין בו משום מפרק).

י. ולפי זה י"ל, דמכיון שלשי' הרמב"ם דם הוי מציאות אחרת מהעור, וזהו גם עם נעמיד שדם "חבורי מיחבר", א"כ הרי ש"חבורי מיחבר" דסוגייננו מקביל לה"משקין מפקד פקידי" דזיתים וענבים, ורק באופן זה יש משום מפרק. משא"כ באופן ש"דם מיפקד פקיד" הרי זה כמו שנכתב "מיפקד פקיד ועקיר" שהוי מציאות אחרת לגמרי ואין לזה שייכות לאיסור מפרק.



כמו שתי' במגיד משנה שם "ואפשר שהוא סבור דהיא ברייתא אתיא דלא כהלכתא לפי ששנינו במשנה החובל בהם פטור סתם ולא חלקו בין יצא מהן דם ללא יצא".

(26) לשון הגמ' ביצה ב, א. ופרש"י שם "אוכל הנפרד", ובתוס' שם "אוכל הנפרד מן האוכל".

(27) טוש"ע סי' שכ ס"ד. שו"ע אדה"ז סעי' ו.

בביאור מחלוקת רש"י ותוס' "בהלה תובעו"

הרב יקותיאל ליפא פלדמן שליט"א'
ר"מ בישיבה

א

תנן בריש פרק שני² "ומודה ר' יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתי הימנו - שהוא נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ופרש"י "שהפה שאסר - זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר". דהיינו לשי' רש"י רק כשאין הלה תובעו נאמן.

והתוס' חלקו וכתבו (בד"ה ומודה רבי יהושע כו') " . . אף על גב דהלה תובעו נאמן מגו דאי בעי אמר לא היתה של אביך מעולם מדלא נקט אם תובעו אינו נאמן ובגמרא נמי פריך וליתני שדה זו שלך היתה משמע דבהלה תובעו איירי ולכך משיב ודאי שלך היתה ולקחתי ממך אבל אם לא תובעו אין שייך לומר שלך היתה כי מסתמא הוא יודע בעצמו דבר זה".

ובגמ' בסוף הסוגיא (בביאור החידוש שבמשנתנו אמתני' דלעיל יב, א, דהתם פליג ר' יהושע והכא מודה לר"ג) אמרינן "הכא אין שור שחוט לפניך התם הרי שור שחוט לפניך".

(1) נרשם ע"י א' התלמידים מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

(2) כתובות ט"ו ע"ב.

וגם בזה פליגי רש"י ותוס' לפי שיטתם דלעיל³:

רש"י פירש "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 אמרי' 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 אמרינן מגו דדלמא לא אסקה אדעתה א"נ איערומי קא מערמא".

והתוס' כתבו "התם שור שחוט לפניך - פירש בקונטרס שהוא טוען עד שלא אירסתיך נאנסת והכא אין שור שחוט לפניך דאין הלה תובעו ור"י מפרש דהכא נמי איירי בהלה תובעו כדפי' וה"פ התם שור שחוט לפניך דהרי אין לה בתולים ואינה יכולה לומר בתולה אני כמו בשור שחוט שאין יכול לומר חי הוא ולהכי בין אומרת משארסתני נאנסתי בין אומרת מוכת עץ אני תחתיך לא מהימנא הכא אין שור שחוט לפניך ונאמן במגו דאי בעי אמר לא היתה של אביך מעולם".

ויש להעיר במחלוקת זו הכא בין רש"י לתוס', דיש לומר שמתאים למה שנחלקו רשב"ם והתוס' בבבא בתרא (ל, א) "ההוא דאמר לחברי' מאי בעית בהאי ארעא אמר לי' מפלניא זבנתה דאמר לי' דזבנה מינך אמר לי' לאו את קא מודית דהאי ארעא דידי היא ואת לא זבינת מינאי זיל לאו בעל דברים דידי את אמר רבא דינא קאמר לי'".

ופירשו התוס' שם ד"ה את לאו קא מודית "פי' רבינו שמואל דאם מוחזק זה שלש שנים וטוען מפלניא זבנתה דזבנה מינך קמי דידי נאמן במיגו דאי בעי אמר מינך זבנתה ואכלתי' שני חזקה . . וכדבריו כן הוא היכא דיש עדים למערער שהקרקע שלו היתה אבל הכא בעובדא דהכא משמע שלא הי' למערער עדים מדקאמר לאו קא מודית כו' אי הוה טעין קמי דידי זבנה מינך או דר בה חד יומא הי' נאמן אע"פ שלא החזיק שלש שנים מיגו דאי בעי אמר לא היתה שלך מעולם", עיי"ש.

(3) וכן בתוס' ד"ה הכי נמי מסתברא בסוף דבריו "דטעמא דר' יהושע משום מגו ונאמן אפי' בהלה תובעו".

והיינו דשניהם מודים שהוא הוה מרא קמא, אלא דהמחזיק טוען שקנה השדה מפלוני שקנה מהמרא קמא, ולשניהם אין הוכחות, דלרשב"ם נאמן המרא קמא, אף שלמחזיק יש מגו שהי' יכול לטעון לא היו דברים מעולם, אלא דאם כבר החזיק בקרקע ג' שנים נאמן שקנה מפלוני במגו דאי בעי אמר לקחתי ממך, ולתוס' גם בלא חזקת ג' שנים נאמן במיגו דהי' יכול לומר להד"ם.

ובדומה לזה נחלקו רש"י והתוס' כאן בכתובות במקרה שהלה תובעו ואין לתובע ראי' שהשדה שלו, דרש"י סובר דאין לו מיגו, ואילו לרש"י התוס' יש לו מיגו.

ב

וצריך ביאור:

(א) במה נחלקו רש"י והתוס' אם יש לו מיגו ב"הלה תובעו?"

(ב) איך מיישב רש"י דיוק התוס' דמתני' משמע אשר דוקא כשיש לו עדים אינו נאמן, אבל כשהלה תובעו נאמן?

(ג) לרש"י תוס' דס"ל שגם כשהלה תובעו נאמן, קשה דלכאור' יש לו רק כח המגו, ומדוע נקרא זה הפה שאסר הפה שהתיר?

וי"ל בסברת רש"י מה שסובר במקרה שהלה תובעו שאין לו מיגו, דרש"י שאמר "שדה זו של אביך היתה ולקחתי הימנו", יש כאן הודאה שמודה שהשדה שייך למרא קמא, והודאת בע"ד כמאה עדים דמי⁴,

4 מקור לביאור זה הוא מסוגית הגמ' בב"ב ד' כ"ט ע"ב, שם מדובר שיש מער' ער שטוען "מאי בעית בהאי ביתא" והמחזיק טוען "מינך זבינתה ואכלית שני חזקה" וטוען המערער "אנא בשכוני גוואי הואי", יש מחלוקת בין רבא לר'נ, דלרש"י רבא אמרי' המוציא מחברו עליו הראי' ומעמידים בחזקת המחזיק, משא"כ לר' נחמן אמרי' להמחזיק "זיל ברור אכילתך".

וברי"ף מביא ב' אופנים לבאר הגמרא, ובאופן הראשון מבאר "אלא האי מעשה ליכא לאוקומי אלא כגון דהאי מערער לית לי' סהדי דידעי דהאי ארעא דילי' הות, אלא האי לוקח הוא דאמר דילי' היא והוא אמר מיני' זבינתה והוה לי' הפה שאסר הוא הפה שהתיר ומשום הכי אמר רבא המוציא מחברו עליו הראי', ור'נ סבר אע"ג דלית לי' להאי סהדי דארעא דילי' הות, כי קא מודה האי לוקח דדילי' הות ואמר דזב' נה מיני' ואכלה שני חזקה בעי לאתויי סהדי דאכלה שני חזקה . . ."

א"כ שוב אין לו את הזכות בהשדה ע"י מיגו שהי' יכול לטעון להד"ם, דכשיש חשיבות להתביעה מצד המרא קמא יש "שור שחוט לפניך" דצריך לידע מי שחטו, דהיינו דאינו פשוט שהשדה שייך לנתבע שיש תביעה על הנתבע, ולכן אין לו גם כח המיגו, כמו שמבאר רש"י בד"ה הכא ש"בהלה תובעו" שיש חסרונות עם המגו שאפשר לומר א) "דלמא לא אסקה אדעתה" דשמא לא עלה על דעתו לטעון טענה השני' ב) "אייערומי קא מערם" הוא יערים ויטעון טענה קלושה יותר ע"מ שנאמין לו במיגו שהי' יכול לטעון טענה טובה יותר, רק כשאין הלה תובעו ופשוט שהשדה שייך לנתבע כדברי רש"י בד"ה הנ"ל "אם שתק זה לא היו לו עוררים" א"כ הפה שאסר שאמר של אביך היתה הוא הפה שהתיר - ולקחתי' הימנו, דזהו כל החידוש בנאמנות מצד "הפה שאסר" דהוא לא רק דין בנאמנות ככל מיגו דעלמא אלא שע"י דיבוריו הוא המקור הראשון שהי' יכול לשתוק ורק ע"י דיבוריו אסר על עצמו ומה שאסר הרי התיר.

לפי"ז מתורץ מה שתוס' מקשים על רש"י דמהמשנה מבואר דדוקא כשיש עדים אינו נאמן ואילו לפי רש"י הוה לי' לומר גם בהלה תובעו שאינו נאמן? וי"ל דלשי' רש"י זה גופא כוונת המשנה דמכיון שע"י ההודאה שלו נעשה התובע המרא קמא והודאת בע"ד כמאה עדים דמי, א"כ כיש עדים דמי ואין הנתבע נאמן.

משא"כ תוס' סוברים מכיון דבפועל ממש אין להמערער עדים או ראי' שהשדה שלו, ויש כח להנתבע לטעון להד"ם, א"כ מחזיקין אותו בסתם בחזקת הנתבע והוה כאילו אין כאן תובע, ושוב הוי כמיגו דאי בעי

דהיינו שמבאר שהמעשה מדובר שאין להמערער עדים שהיא שלו רק ע"י פיו של הלוקח שאומר שהי' שלו ולקחה הימנו וא"כ לשי' רבא המחזיק נאמן ואמרי' לה' מוציא המע"ה, משא"כ ר' נחמן סובר שהמחזיק צריך להביא עדים שהחזיק בו ג' שנים, ובפשטות הביאור הוא דמיד שהמחזיק הודה להמרא קמא ששדה זו שלו אלא שלקחה הימנו, הוא נעשה מרא קמא ובכדי להוציא ממנו צריך חזקת ג' שנים, ועי"ש בהגהות הב"ח על דפי הרי"ף "נראה ליישב דהני דמפרשי כפירושא קמא ס"ל כפרש"י דהיא דמודה ר' יהושע מיירי באינו תובעו ומש"ה נאמן ואפי' לא אכלה שני חזקה, אבל הכא דא"ל המערער מאי בעית בהאי ארעא דכיון דתובעו אפי' ליכא עדים, לא אמר הפה שאסר הפה שהתיר עי"ש"ש ומבואר בדבריו דלשי' ר"נ מכיון שהלה תובעו אין לו את הפה שאסר והפה שהתיר מצד זה שהודה.

שתיק' מצד הפה שאסר הפה שהתיר, דרך על ידו נודע דשל אביך היתה ומה שאסר הרי התיר. דהיינו שתוס' מסתכלים על הכפועל ממש, משא"כ רש"י מסתכל על הסברות.

הנה בגדר חזקת מרא קמא חקר בקונטרס הספיקות כלל א' אות ה' אם הכוונה כמו חזקה דקמייתא דאיסורא וכמו בכל ספק איסורא, דמעמידין הדבר בחזקת מה שהי' בתחלה קודם שנולד הספק, וא"כ גם מיגו יועיל להוציאו ממנו, או דחזקת מרא קמא זהו מעין חזקת ממון ממש היא, דכמו בחזקת ממון הסברא נותנת שאין להוציא ממנו בלי ראיה ה"נ אין להוציא מחזקת מרא קמא בלי ראיה (שטר או עדים).

וי"ל דגם אם בסברא סוברים תוס' כרש"י דע"י ההודאה נעשה מרא קמא, אבל עדיין י"ל (לש"י תוס') דיש להנתבע הכח לסלק התובע ע"י מיגו, דיש לומר שתוס' סוברים שהמרא קמא היא כאופן דחזקה קמייתא וא"כ אינו מוחזק ממש, משא"כ רש"י סובר שגדר המרא קמא היא כאופן שהוא מוחזק ממש שאי אפשר להוציא ממנו אלא ע"י שטר או עדים, וא"כ ע"י ההודאה שלו שוב אין לו הזכות באותו שדה להוציאו ממנו ע"י מיגו.



5) עיין במהרי"ט (ח"א ס' סב ד"ה גם) הביא דברי הרב השואל שנקט שבמקום שאין לתובע שום הוכחה והנתבע יכול לכפור לגמרי מיקרי "מיגו דאי בעי שתיק" ומהני אף להוציא כמ"ש התוס' בריש ב"מ, אבל המהרי"ט חולק ע"ז וכתב דמשמע בסוגיין דכיון שהלה תובעו לא מקרי מיגו דאי בעי שתיק "והו"ל כשאר מיגו ואין לחלק בין מגו זה למגו דבעלמא".

וכן בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' י"א) ראובן האומר לשמעון מאי בעית בהאי ארעא דשלי היא, אין שמעון צריך להשיב לו כלום, וכתב וז"ל "והיה דריש פרק האשה שנתארמלה מוכח הכי בהדיא דכל שאין למערער עדים והאי אמר שלך היתה ולקחתי ממך נאמן משום שלא הי' זקוק לומר דבר וכשאמר לו שלך היתה ומינך זבנתה הו"ל הפה שאסר הפה שהתיר" ומשמע מדבריו דאפילו כשתובעו מכיון שאין להמערער עדים לא הי' צריך להשיב וזה שהשיב מה שאסר התיר.

הצמצומים שלפני צמצום הראשון

עיון בד"ה באתי לגני תשמ"ה¹

הרב מיכאל חנוך גאלאמב שליט"א
משפיע בישיבה

חלק א

א

מדריגות באוא"ס הפשוט

מובא בדרושי רבותינו נשיאינו לרוב מ"ש בעץ חיים בתחילתו²: דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים הי' אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא הי' שום מקום פנוי בבחי' אויר ריקני וחלל אלא הכל הי' ממולא מן אור א"ס פשוט שהוא ולא הי' לו בחי' ראש ולא בחי' סוף אלא הכל הי' אור א' פשוט שוה בהשוואה א' והוא הנק' אור א"ס. ע"כ.

ביחד עם זה מצינו מתבארים כמה חילוקי מדריגות באוא"ס – חיצוניות האור, ולמעלה מזה – פנימיות האור וכו'.

[בדרך כלל הן ג' מדריגות בהאור שלפני הצמצום: א. בחי' עצם האור; ב. התפשטות האור; ובבחי' התפשטות האור גופא ב' מדריגות (הנקראים ג"כ עצם והתפשטות³): א. גילוי האור לעצמו (פנימיות הנ"ל)

(1) חלק מהבא לקמן נמצא ב'שערי עיונים בדא"ח' ש"א סי' ב. וכאן הוא בשינויים, תיקונים והוספות רבות.

(2) שער עיגולים ויושר ענף ב.

(3) ראה לקמן ס"ט.

שלמעלה משייכות לעולמות, והוא שרש אור הסוכב; ב. גילוי האור השייך לעולמות (חיצוניות הנ"ל), והוא שרש אור הממלא].

ובאגרות קודש⁴, לאחד ששאל: "איך שייך לומר באור שלפני הצמצום שיש חילוקי מדריגות, והרי נאמר עליו בע"ח (שער עיגולים ויושר ענף ב') שהוא אור פשוט שוה בהשואה אחת", השיב כ"ק אדמו"ר שאין בזה סתירה, כי:

"מה שנאמר על האור הנ"ל שהוא פשוט - היינו בערך ההשתלשלות . . אבל בכל זה - אינו פשוט אמיתי, ומוכרח זה כי פשיטות באמת היינו אחדות הפשוטה . . וכמה דוגמאות לפשוט בערך הלמטה . . ."

והנה משאלה ותשובה אלה עצמם עולה שעצם הענין שישנם חילוקי מדריגות באור שלפני הצמצום יש בו משום חידוש, שהרי לא נמצא על דבר זה בע"ח, ואדרבה - במושכל ראשון הרי זה סותר למ"ש שם שהי' "אור פשוט שוה בהשואה אחת" בלבד (כטענת השואל),

אלא שאכן דבר זה מקורו משאר תלמידי האריז"ל - ובראשם, בספר עמק המלך⁵. ספר זה הובא רבות בדא"ח, כשיש ענין בקבלת האריז"ל שאינו מופיע בע"ח. וע"ד דוגמא - בלקו"ת ד"ה ביאור הדברים ע"פ את שבתותי⁶ (בענין הרשימו) כותב כ"ק אדמו"ר הזקן: " . . ובע"ח אינו מבואר . . רק בספר עמק המלך ביאר זה". - והיינו לפי שחסידות חב"ד מיוסדת בעיקר על כתבי הרח"ו, ורק לדברים מסויימים מביאים גם מעמה"מ⁷.

(4) ח"ג ע' לאילג. נדפס בלקו"ש חט"ו ע' 473.

(5) לרבי נפתלי הירץ בכרך, תלמידו של מהר"י סרוג [נכתב גם 'סרוק'], תלמיד האריז"ל (שבר יוסף, בס' מעין החכמה ע' יט ואילך).

(6) בהר ע' מג, ב.

(7) בד"ה והחכמה מאין תמצא תשמ"ח: בד"כ רוב הענינים בחסידות מיוסדים על כתבי הרח"ו - שמונה שערים ועץ חיים ופרי עץ חיים, (וביניהם השמונה שערים קודם במעלה, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בהגהות על הסידור ד"ה קדיש שידוע שהשמונה שערים מוסמך יותר ועליו סומכים) - ולא על שאר גורי האריז"ל. והי' צריך רשיון מיוחד מהמגיד לייסד ענינים בחסידות על עמק המלך. ולכן הובא ממנו רק במקומות מועטים לפ"ע, ומקורם מהערות והגהות אדמו"ר הצ"צ, והנשיאים שלאחריו הוסיפו במקומות ספורים, אף שיש בו ענינים מרובים שלא נמצאו בכתבי

ובאמת, גם בדרושי רבותינו נשיאינו גופא, פרטי המדריגות בהאור שלפני הצמצום נתבארו בעיקר ע"י כ"ק אדמו"ר האמצעי דוקא⁸, ואחריו, ע"י כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע⁹, וכפי שהובא בשמו בד"ה באתי לגני תיש"א¹⁰, מאמר קבלת הנשיאות.

קיצור: זה שיש חילוקי מדריגות באור שלפני הצמצום אינו מכתבי הרח"ו בע"ח אלא בעמק המלך, וענינו נתפרסם בעיקר ע"י כ"ק אדמו"ר האמצעי.

ב

צמצומים באו"ס

והנה באגרת הנ"ל, אחר שהשיב על המושג של "פשוט בערך הלמטה", מוסיף כ"ק אדמו"ר הערה מדילי, וזלה"ק:

"הערה. אין כאן מקומו לבאר מה שאינו מובן, לכאורה: לפני הצמצום מהו העושה חילוקים באור, כיון שאין שם אלא הוא ושמו בלבד". עכ"ל.

ויש לומר – אכן באגרת זו, "אין כאן מקומו", אבל במאמר דידן – ד"ה באתי לגני תשמ"ה, הנה כאן הוא מקומו, דעיקר תוכן המאמר הוא – לבאר איך נעשו חילוקי מדריגות הללו באור שלפני הצמצום – והיינו ע"י

הרח"ו (ע"כ). – ולהעיר מאוה"ת במדבר ע' תכא, אחרי הבאת ענין מספר עמק המלך: מיהו אין לנו עסק רק בקבלת הרח"ו ז"ל.

8) וזהו שענין זה מובא בהמאמר בשם אדמו"ר האמצעי דוקא – ע"י מאמר ערוך ס"ז. וראה שיחת ש"פ קדושים תשי"ד אודות חילוקי הסגנונים של כ"א מהנשיאים (נעתק ב'שערי לימוד החסידות' ע' קנד): " . . . דער מיטעלער רבי [באמרי בינה] רעדט דעם ענין פון מעלה ומטה נאר אין לפני הצמצום, און נידעריקער רעדט ער אינגאנצען ניט". ובפלאח הרימון (להרר"ה) פ' נשא ד"ה להבין שרשי: ר"י סרוק תלמיד האריז"ל אשר דיבר לפני הצמצום ונתפרסם הענין ע"י אדמו"ר נבג"מ בשער היחוד ובכל הכ"ת תבים שלו.

9) וידוע קשר המיוחד בין אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ואדמו"ר האמצעי (מלבד השם) – ראה שיחת יום שמח"ת תער"ג (סה"ש תורת שלום ע' 158).

10) פרק א. ומציין להמשך תרס"ו ד"ה קדש ישראל.

שיש צמצומים שלפני הצמצום, הגם כי אין שם אלא הוא ושמו בלבד¹¹.
ומובן (במכ"ש) שגם זה אינו מהרח"ו בע"ח, אלא מעמה"מ (וספרי קבלה
ההולכים בדרכו).

וכן הוא גם סדר הדברים במאמר דידן, שלפני הבאת ענין הצמצומים
שלפני הצמצום, מקדים תחילה שזהו משאר ספרי הקבלה (מיוסד על
הנחה בלתי מוגהת)¹²:

"וביאור הענין הוא דהנה ע"פ הרוב מובא בחסידות מהע"ח שצמצום
הראשון הי' באוא"ס שהי' ממלא מקום החלל, דבתחילה הי' אור עליון
פשוט ממלא כל המציאות ולא הי' שום מקום פנוי לעמידת העולמות,
ואח"כ הי' הצמצום באור זה ונעשה חלל ומקו"פ ובמקום זה נתהוו כל
העולמות. אמנם לעתים נדירות¹³ מובא בחסידות מספרי קבלה נוספים
שגם קודם לזה, בהאוא"ס שלפני צמצום הראשון, הי' ענין של צמצום".
ע"כ.

ועל כן יש לעיין בכל זה - מהו הביאור בצמצומים אלו, במה נשתנו
מצמצום הראשון והצמצומים שלאחריו. שהרי מוכרח לומר לכאורה,
שצמצומים אלו אינם דומים לצמצום הראשון והצמצומים שלאחריו, דאי
לא תימא הכי, מפני מה נקרא צמצום הראשון בשם "הראשון", והלא

11) הוא היינו עצמותו ית', ושמו היינו האוא"ס. - ד"ה ויולך תרס"ו. וראה לקמן
סי"א ואילך.

12) בכל זה - ראה מאמר ערוך לד"ה באתי לגני תשמ"ה ס"ה [ע' כו] ואילך.
וש"נ. והוא בסגנון מעובד בתוס' ביאור, ועל כן יש לעיין תחילה בההנחה עצמה שק'
רוב יותר להלשון בעת אמירת המאמר, כפשוט.

13) כ"ה הלשון בסה"ש תנש"א שם בהע' 29. ויש להעיר מד"ה החדוש תשמ"ז,
וז"ל - מתוך הנחה בלתי מוגהת [ובשנת תשמ"ח יצא לאור מוגה בקוני' ב' ניסן ונדפס
בסה"מ מלוקט ח"ב ע' רפג ואילך, ולא הועתקו שם שורות אלו]: "רבתינו נשיאינו
לא האריכו בזה כו', אלא הזכירו זה רק במקומות ספורים, ובהם גופא, באופן דרמו
כו', העתיקו מהמקורות בקבלה עם הוספת מראי מקומות, ורמזו בזה הביאור בענין
מ"ם וסמך". [אך יש לציין שבהמאמר כפי שהוא בסה"מ מלוקט שם (מוגה) ליתא
לשון "לפעמים" או "לעתים נדירות", רק: "מבואר במק"א"]. וראה שיחת ש"פ יתרו
(בהמשך להמאמר) סל"ח (התועדויות תשמ"ה ח"ב ע' 3-1222) שזהו מצד "כבוד
אלקים הסתר דבר (משלי כה, ב), ע"ש בפרטיות.

כבר ישנם צמצומים – ובלשון המאמר: כמה וכמה צמצומים – גם לפני זה, ובמה הוא הראשון.

ועכצ"ל שצמצומים אלו הם מסוג שונה ובאופן אחר מצמצום הראשון, דבצמצום הראשון נתחדש ענין עיקרי שלא הי' עד אז, ולכן הוא דוקא נקרא 'הראשון'¹⁴.

קיצור: הצמצומים שלפני צמצום הראשון לא נזכרו בע"ח כלל. וצ"ל מה ענינם, ומפני מה נקרא צמצום הראשון בשם ראשון כאשר קדמו לו כו"כ צמצומים. ועכצ"ל שיש חילוק יסודי. וצריך הבנה.

ג

יסוד החילוק

והנה בנוגע הצמצומים המדוברים בדרך כלל בדא"ח, מבואר בכ"מ בזה¹⁵ שצמצום הראשון הוא בבחי' סילוק¹⁶ האור לגמרי עד שלא נשאר שום גילוי אור¹⁷, והצמצומים הבאים אחריו הם רק בבחי' מיעוט האור וכר'.

הצד השווה שבהם – שכולם הם ענין של העלם וחסרון אור, אלא שיש חילוקים בתוקף ההעלם (החסרון), אם הוא העלם לגמרי (כבצמצום הראשון), או שאין ההעלם כ"כ, אלא נשאר מהגילוי הקודם רק שנחסר ונתמעט¹⁸. ועד"ז כל אופני העלם וצמצום שבכללות סדר השתלשלות שהם ענין של חסרון גילוי, וכולם הם תוצאה מראשית כל הצמצומים, הוא צמצום הראשון¹⁹.

14 כללות הענין נתבאר בהמאמר – ראה מאמר ערוך ס"י, ע"ש תחילה. וכאן בא בתוס' ביאור ע"פ מקורות נוספות.

15 ראה לקו"ת הוספות לויקרא (ע"פ ע"ח שם). ועוד.

16 כן הלשון (סילוק) הרגיל בדא"ח – ראה ספר 'מאמר ערוך' על ד"ה באתי לגני תיש"א פ"א מסורת חיים אות ג.

17 ראה גם ד"ה היושבת בגנים תשי"ג ס"ג (סה"מ מלוקט ח"ב ע' רל). וש"נ.

18 ולהעיר מד"ה באתי לגני תשכ"ה בביאור ב' הלשוונות "העדר האור והעדר הגילוי" (ראה מאמר ערוך ס"ג-ד).

19 ראה סוד"ה ביום השמע"צ תרנ"ט (ע' נ [סו]).

אבל בנוגע להצמצומים שלפני הצמצום הראשון אין לפרש התואר "צמצום" באופן זה (העלם), שהרי ידוע שלפני הצמצום הי גילוי אוא"ס באופן של בלי גבול, ולא הי' שום העלם בהאור ושום מקום פנוי, וכמפורש בלשון הע"ח הנעתק לעיל שקודם צמצום הראשון "לא הי' שום מקום פנוי בבחי' אויר ריקני וחלל"²⁰. – ואדרבה, זוהי התועלת שבצמצום הראשון דוקא, היינו לגלות כח הגבול שבא"ס מה שלא הי' בגילוי לפני²¹, ושיהי' מקום פנוי לעמידת העולמות.

דעפ"ז מובן יסוד החילוק בסוגי הצמצומים: צמצום הראשון נק' בשם "הראשון", כי הוא הראשון בסוג זה של צמצום שהוא בדרך העלם וסילוק של אור, כנ"ל. ואילו הצמצומים שלפני זה אינם ענין של העלם וסילוק²², אלא באופן שונה. ואשר לכן צריך להבין – מה ענינם.

ואנו רואים שהסדר שנקט כ"ק במאמר זה הוא להביא מקורות לענין הצמצומים שלפניה"צ מכל אחד מרבותינו נשיאינו. על כן מתאים בהסברת הענין לעשות כעין זה, עכ"פ מקצת וחלק, כדלהלן.

קיצור: במדריגות שלפניה"צ אינו שייך לפרש הלשון צמצום כפירוש הרגיל, מיעוט או העדר האור, דצמצום הראשון הוא הראשון מסוג זה. רצ"ל, א"כ מה ענינם של הצמצומים שלפניה"צ.

20 ולכן הוכיח מזה כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שצמצום הראשון שבע"ח הוא הצמצום הראשון שבעמק המלך. – עי' לימוד והסבר בענין הרשימה' תרמ"ט, והוא הגהות כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע לאוה"ת ויקרא ח"ד ע' א'קסג-ד. ויש להוסיף שמצינו יתירה מזו – בכ"מ בדא"ח מובא ענין צמצום הראשון מלכתחילה מ'עמק המלך', כגון: ד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו; למען דעת תש"ב; בראשית תשל"ח. ועוד.

21 כמבואר בהמשך באתי לגני פרק טו. ועי' בארוכה ד"ה זה תשכ"ה (מאמר ערוך ס"ו). ובכ"מ.

22 ראה גם ד"ה העושה סוכתו עדר"ת (המשך תער"ב), נזכר גם בד"ה החודש הנ"ל (בההנחה) בענין מ"ם וסמ"ך שלפניה"צ – מ"ם קאי על האור השייך לעולמות, בחי' מרובע, וסמ"ך קאי על האור שלמעלה משייכות לעולמות, בחי' עיגול – שכ"ז הן מדריגות באוא"ס, אבל לא ענין של סילוק. וכן מפורש בסה"ש תנש"א שם הע' 28, כדלקמן. – להעיר שלפ"ז יש לעיין מ"ש בהערת כ"ק בקונטרס החלצו פרק ז"ך הערה המתחלת: "ורושם . . . כנקודה דיו"ד, דמשמע משם שהי' ענין של צמצום בדרך סילוק גם לפני צמצום הראשון, ושהוא המקום פנוי שבבחי' מרובע הנזכר בספר עמק המלך. – ראה בהוספה בסוף.

חלק ב

ד

מכל רבותינו נשיאינו

בראשי דברים מסעודת ליל שמע"צ תשל"א²³ רשום שהזכיר כ"ק אדמו"ר מ"ש בלקו"ת שיר השירים²⁴ בתור מקור ויסוד לענין הצמצומים שלפני הצמצום. – וז"ל בלקו"ת (בהגהת כ"ק אדמו"ר הצ"צ) שם:

"והנה מ"ש כי למעלה לא שייך שום תענוג אלא כו' לכאורה אינו מובן שהרי אדרבה כתיב כי עמך מקור חיים מקור התענוגים עוז וחדוה במקומו. אך הענין כמ"ש במ"א כי התענוג שלמעלה כביכול אינו כמו עד"מ התענוג שבאדם שהאדם מקבל התענוג מאיזה דבר אחר שחוץ ממנו כמו מהשגת חכמה מפוארה או מאכילת מאכל ערב ואפילו הנשמות המתענוגים על ה' בג"ע הרי הם מקבלים התענוג על ידי מה שמשגיגים זיו השכינה, משא"כ אצלו ית' הרי אין לך דבר שחוץ ממנו שיתכן לומר שמקבל תענוג מהדבר שחוץ ממנו ח"ו, אלא אדרבה, שהוא עצמו ית' הוא מקור התענוגים, א"כ הוא והתענוג שלו יתברך כביכול דבר אחד, כמו שהוא היודע והוא הדעה עצמה כו'. – וזהו ענין שעשוע המלך בעצמותו הנזכר בספר עמק המלך ובע"ח לא נזכר מזה²⁵ . . ."

(23) התוועדויות תשל"א ח"א ע' 118. נדפס גם ב'המלך במסיכו' ח"ב ע' רט.
 (24) כו, א. אדמו"ר האמצעי במדבר ח"ב ע' שעט. קונטרסים ע' תקנה. אוה"ת תולדות ע' תתו. פנחס ע' א'קכת. המשך תער"ב פר"ה. ביאוה"ז ע' שצט, וסה"מ תשי"ג ע' 16. ד"ה החודש הזה דלקמן (סה"מ מלוקט ח"ב ע' רפה). ובלקו"ש חט"ז ע' 514 (אג"ק ח"ב ע' שלו) מציין לספר 'עבודת הלוי' (להר"א מסטראשעלע – ע, א). – אך יש להעיר שבד"ה החודש תשמ"ז ציינו העורכים (בהע' 25 שם) לספר זה (ע"פ לקו"ש חט"ז ואג"ק הנ"ל) אבל כ"ק העביר עליו קולמוס. – ועי' גם קונטרס החלצו תרנ"ט פרק כז הערה ד"ה רושם – נעתק בהע' 22. סה"ש תנשי"א ח"ב ע' 799 והע' 29; ע' 4-803 והע' 69-68.

(25) להעיר משיחת יום ב' דר"ה התשמ"ג אודות זה: וכידוע מ"ש הצ"צ בהגה"ה בלקו"ת (שה"ש כו א) אודות הלשון שעשוע המלך בעצמותו, שבע"ח לא נזכר מזה כלל אלא בספר עמק המלך. – ויש לומר שזהו ע"ד הענינים דתושבע"פ שלא נתפרשו בתושב"כ שיש בהם עילוי לגבי הענינים דתושב"כ, ולכן לא ניתנו להכתב בתושב"כ, כמבואר בכ"מ. ועד"ז י"ל בנוגע לענינינו שמצד גודל העילוי דבחי' שעשוע המלך בעצמותו, לכן בע"ח לא נזכר מזה כלל, היינו שע"ח הוא בדוגמת תושב"כ וישנם עני-

אדמו"ר הזקן:

והענין נתבאר במאמרי אדמו"ר הזקן ד"ה בספר עמק המלך²⁶, וז"ל:

"בספר עמק המלך שער שעשועי המלך שהשעשוע הי' בעצמותו ית' והוא הי' שורש הצמצום הראשון הארת הקו בחי' א"ק כו' והי' בבחי' רצוא ושוב כמו אדם המתנענע בשעשועו כו', או כמו הבהקת אבנים טובים שהברק שלהם בבחי' רו"ש כו' ע"ש . . וענין בצלמינו כדמותינו שגם במאציל הי"ס דאצי' הי' בחי' צלם ודמות בחי' אור ישר ואו"ח דהיינו ההתנשא' וההמשכה ב' הפכים כנ"ל, והוא ענין השעשוע בעצמות המאציל ית', כמשל אדם המתנענע בחי' רצוא ושוב . . כמו כאשר יתפעל פתאום מאיזה עונג נפלא שיהי' בלב בחי' ההסתלקות וכלות הנפש אל אותו הדבר שיתעדן בו וגם יהי' בו הירידה והמשכת לבבו אליו להתקשר בו והיינו בחי' השבת הנפש עליו²⁷ בהתענגו בו עד שיעשה תנועה המורה ב' הפכים . . הסתלקות והמשכה...". ע"ש.

אדמו"ר האמצעי:

וכל זה בא באריכות הביאור במאמרי כ"ק אדמו"ר האמצעי²⁸, ושם:

"וזהו ענין שרמזו רז"ל שקודם שנברא העולם הי' הוא ושמו בלבד, פי' הוא ושמו . . העלאה למעלה בעצמותו והמשכה למטה, והכל בעצמות²⁹ עדיין. וזהו שקודם שנברא ונאצל העולם הי' הוא ושמו, רו"ש ביחד כלולים בעצמות בבחי' לבד כמו שהוא לבדו כו', וכידוע דאוא"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית, והכל בבחי' עצמותו קודם שצמצם א"ע בצמצום הראשון שנק' מקום פנוי כו', שזהו קודם שנמשך הקו להיות מעלה ומטה כו', אלא הוא בחי' חו"ג שבעצמות ממש, וד"ל".

נים נעלים יותר שלא ניתנו להכתב שם אלא במקום אחר, בדוגמת העילוי דתושבע"פ לגבי תושב"כ.

(26) מאמרי אדמו"ר הזקן ענינים ע' תיא ואילך.

(27) אוצ"ל: אליו.

(28) ד"ה בספר עמק המלך שער שעשועי המלך כו' - סה"מ קונטרסים ע' תקנה ואילך.

(29) והכוונה 'עצמות' - עצמות אוא"ס שלפנה"צ, כידוע (עי' ד"ה כי עמך תרס"ו; וקבל היהודים תשל"ח סוף הע' 83).

אדמו"ר הצ"צ :

וכן מביא כ"ק אדמו"ר הצ"צ (נוסף על הגהתו הנ"ל בלקו"ת) באוה"ת³⁰ :

" . . עפמ"ש בעה"מ שער א' ספ"ב בענין שעשוע המלך בעצמותו ממה שהשב במעשה הצדיקים שיהי' בעולם, שמבחי' זו נמשך . . כח של הדין כו', כי השעשוע הוא בחי' תנועה וכל תנועה מוליד חום כו', ועד"מ המבדיל כמה הבדלות מאדם הגשמי כשחושב שיבא לידי ריוח גדול הוא משתעשע כו', ומרוב השמחה מתנענע כו' עכת"ד. ובמ"א נת' שיש ב' בחי' בתענוג הא' התענוג שבקרירות ומנוחה . . והב' התענוג שבבחי' גבורה והוא כמשל הנ"ל של עמה"מ."

- וכללות הדברים הנ"ל הובא בד"ה בחודש השלישי תשל"ג :

" . . ממ"ש בעץ חיים שבתחלה הי' אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא הי' שום מקום פנוי³¹. הרי שישנם בזה שני ענינים - האוא"ס הממלא את המציאות, והאפשריות למציאות החלל. ואע"פ שלא הי' עדיין הצמצום לפועל, עכ"ז הרי יש בזה הנתינת מקום לזה. ובלשון הקבלה³² הו"ע מטי ולא מטי, שהם שני התנועות דצמצום והתפשטות . . שעשועי המלך בעצמותו, אשר בתיבת שעשוע ישנם ב' פעמים האותיות ש"ע³³, שזה מורה על שני הקוין . . ³⁴."

30) תולדות ריש ע' תתו. רשימות על שיר השירים ע' מד.

31) ועמ"ש "ולא הי' שום מקום פנוי", מוסיף במאמר המוסגר: "ודלא כמו שנכתב בהרשימה דש"פ בשלח (ד"ה ובנ"י הלכו) שבתחלה הי' חלל ומקום פנוי והאוא"ס ממלא מקום החלל. דבאמת אין שייך לומר לפני הצמצום הלשון מקום פנוי, כ"א לאחר הצמצום . . ", ע"ש ההמשך (נעתק גם בהמאמר ערוך).

32) ראה זהר ח"א טז, א. ע"ח שער (ז) מטי ולא מטי פ"א ואילך.

33) הובא בלק"ת להאריז"ל ס"פ ח"ש. ע"ח סוף שיי"ג ועוד. - וראה גם קונט"רס החלצו פרק לא: "שעשועי המלך בעצמותו שהוא בחי' התענוג הפשוט העצמי . . והשעשועים כלול מאו"ח ואו"י, שזהו פי' שעשועים - ב"פ ש"ע כו', דשעה הוא לשון תנועה והטי', כמו (בראשית ד, ד) וישע הוי' כו'. וב"פ ש"ע היינו ב' התנועות הפכים תענוג דאו"ח ותענוג דאו"י שכולל שניהם יחד כו', כמ"ש במ"א. וזהו בחי' התכללות חו"ג שבתענוג הפשוט שבאין סוף עצמו, שזהו מה שאור א"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית . . ."

34) וראה ד"ה ויאמר ה' גו' מה תצעק תרנ"א (נד' גם בסה"מ תרמ"ד-ו ע' שנה

ומכ"ז נמצא שנקודת הענין של הצמצומים באוא"ס הוא – השעשועים, והר"ע התנועה שבאור בבחי' מטי ולא מטי, בחי' המעלה והמטה שהוא בחי' חו"ג שבעצמות אוא"ס. – וי"ל שהתנועה שבבחי' לא מטי היא המכונה כאן צמצום, שהרי ענינה – עלי' למעלה, דוגמת הצמצום שהאור עולה ונכלל במאור³⁵.

קיצור: לפנה"צ יש בהאור ב' תנועות הפכיות של עלי' והמשכה מטי ולא מטי.

ה

שורש השעשועים

אך צ"ל – הלא אור הוא גילוי כח הבלתי מוגבל של עצמות אין סוף, וכולו תנועת הגילוי וההתפשטות עד א"ס³⁶, ובכדי שיהי' התעלמות אור זה הי' צ"ל רצון העצמות בצמצום הראשון, וא"כ, קודם צמצום הראשון, כיצד נמצא בו ב' תנועות הפכיות אלו בהאור, גם תנועה שהוא היפך הגילוי וההתפשטות.

אדמו"ר מהר"ש:

והענין יובן ע"פ יסוד גדול מכ"ק אדמו"ר מהר"ש – בד"ה ועתה יגדל נא³⁷:

"ועפ"ז נבין מה שמקשים בכ"ד³⁸ על ענין קריאת שם אוא"ס, למה לא קראו אותו בשם אין לו תחילה, ומתרצים כי תחילה יש לו. אך צ"ל מדוע

ואילך): "ולפמ"ש בס' שבר יוסף ובעה"מ נר' שזהו לאחר שעלה ברצוה"פ. אך מענין במי נמלך מובן שזהו קודם ההשערה בכח כו'. . וכמ"ש בד"ה בשעה שהקדימו כו' גבורי כה הגדול (מאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"ב ע' תקעז-ח וע' תקצג ואילך) יעו"ש".

(35) תורה אור וירא יד, ב. ובכ"מ.

(36) ועי' לכללות הענין בד"ה באתי לגני תשכ"ה (מאמר ערוך ס"ה).

(37) תרל"ב. ולהעיר מהמשך וככה פרק עז-ז בטעם שגם אצי' נק עולם ל' העלם, ע"ש.

(38) ראה מאמרי אדה"ז תקס"ז ע' כב. ענינים ע' נב. אוה"ת ענינים ע' קסא. קעה. ובארוכה סה"מ תרמ"ז ע' לח ואילך. ועוד.

אינם קוראים אור התחילה. אלא להיות בחי' התחילה איננו דבוק כלל למה שמאיר כ"א הוא מקורו באמת, אבל ע"ד כמו שבבי"ע צ"ל העלם והסתר הבורא מהנברא כן הוא בבחי' התחילה באופן היותר דק ונעלה באין ערוך כלל, ולא כערך זיו השמש מהשמש".

אשר מזה מוכן שהגם שהמשכת אוא"ס מהמאור הוא גילוי הבלי גבול של העצמות, בבחי' גילוי והתפשטות עד א"ס, עכ"ז אינו דומה להמשל דאור השמש בזה שיש ענין של הסתר - צמצום - בדקות עכ"פ, עוד קודם המשכתו מעצמותו³⁹. וי"ל שזהו"ע לא מטי (כביכול) שבצמצום, וממנו נעשה בהאור ג"כ תנועה זו.

אדמו"ר מהורש"ב נ"ע:

וי"ל שזהו מה שמבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע (בסגנון אחר) בשיחת שמח"ת תער"ב⁴⁰, וז"ל:

"... בהאור יש פנימיות וחיצוניות, דאף שהוא גילוי מן העצם, שהוא כמו העצם, ובעצמות לא יש התחלקות דפנימי וחיצוני, מ"מ בהאור יש פנימיות וחיצוניות. וענין מה שבהאור יש פנימיות וחיצוניות, אין זה רק מה שצריך להאמין באמונה פשוטה שזהו מפני שכך עלה ברצונו שיהי' פנימיות וחיצוניות - דהאמת כן הוא שכך עלה ברצונו שיהי' בהאור פנימיות וחיצוניות - אך שגם ביכולתנו להבין זאת בשכלנו⁴¹.

"[והביאור בזה הוא] על פי מה שידוע⁴² שלמעלה גילוי אור הוא ברצון, שאינו מוכרח ח"ו. שלכן מבואר⁴³ דהמשל דאור השמש שנמשך מן השמש אינו משל מכוון למעלה כו'. ומאחר שהוא ברצון ורצון הו"ע צמצום, כידוע שרצון אותיות צנור⁴⁴, אך אין זה ענין צמצום והתעלמות

(39) וראה לקמן בנוגע נרתק להשמש.

(40) סה"ש תורת שלום ע' 147.

(41) להעיר מלקו"ש חכ"ז ע' 24 ואילך שזהו מהחידושים העיקריים של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע "שהחסידות יבינו כמו שמבינים ענין בנגלה דתורה". וראה בארוכה ב'שערי לימוד החסידות' שער א פ"ד ס"ג. ושי"ג.

(42) ראה ד"ה ויולך; אדם כי יקריב תרס"ו.

(43) ריש ד"ה אדם כי יקריב שם.

(44) מאו"א אות ד בסופו. תו"א בשלח (סא, ג). וראה לקו"ת להאריז"ל פ' תולדות

האור כמו צמצום הראשון⁴⁵, אך מ"מ, מאחר שהוא ברצון הרי אין זה גילוי בדרך ממילא, כ"א מה שמגלה אור, והיינו שהגילוי בא ע"י העכבה.

"ולכן מבואר במ"א⁴⁶ שהאור הוא מחודש, שהוא כעין קדמו ההעדר. שהקו הוא קדמו ההעדר ממש, מאחר שבא ע"י התעלמות האור, משא"כ האור הוא בחי' שמו הקדמון בקדמותו [בהיותו כלול במאור], מ"מ מאחר שבא ע"י העכבה הרי זה כעין קדמו ההעדר, ומשו"ז יש פנימיות וחיצוניות".

- וכן המשיך והוסיף הסברה בעת החזרה (בסעי' יד⁴⁷), וז"ל:

"דמצד עצם הענין מה שלמעלה האור הוא ברצון מספיק ג"כ שיכול להיות בהאור פנימיות וחיצוניות, דכשהאור הוא בדרך ממילא הוא כמו העצם ממש, ואז לא הי' שייך לומר בהאור פנימיות וחיצוניות כמו בהעצם. משא"כ כשהוא ברצון, ממילא יכול להיות בזה סדר והדרגה דפנימיות וחיצוניות. אך לפי שלמעלה אינו שייך כ"כ לומר אפילו ענין רצון, ע"ז אומר כאן לפי שבא ע"י העכבה. . דורך אן אָפּהאַלט, ממילא הרי נמצא בהאור ב' ענינים גילוי והעלם, שזהו פנימיות וחיצוניות, וד"ל", ע"כ⁴⁸.

ועפ"ז, הסברת ענין הצמצומים שלפני הצמצום הוא - שהאור (שקודם הצמצום) נמשך מהמאור ברצונו ית' דוקא, והיינו ע"י העכבה - אן אָפּהאַלט" (צמצום בדקות), כנ"ל.

כה, כא. אג"ק ח"ב ע' קיט. וש"נ.

(45) כנ"ל הע' 20.

(46) ראה הנסמן בהע' 42.

(47) סה"ש שם ע' 152.

(48) כל ענין זה נזכר גם בלקו"ש ח"ז ע' 80 ואילך איך שמרומז בינה של תורה שבפרש"י פר' תזריע (יב, ד) במ"ש: אין ישיבה אלא לשון עכבה. ומוסיף יתירה מזו, ע"פ המבואר בהמשך שבועות תד"ש (ראה שם בהמר"מ), שהסיבה להעכבה הוא הצמצום [הראשון]. והסברת הדבר היא, כי היות שהכוונה בגילוי אור, גם האור הבל"ג, הוא שיתעלם בהצמצום, נמצא שהצמצום הוא הסיבה שנתגלה האור, כולל גם אור הבל"ג, ע"ש וכדלקמן.

אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע:

ועד"ז נתבאר בד"ה כי שמש ומגן תרצ"ב⁴⁹:

וזהו כי שמש ומגן הוי' אלקים⁵⁰ שיש מגן ונרתק להשמש⁵¹, כי כדי שיומשך אור וגילוי מהשמש זה א"א כ"א ע"י הנרתק שהוא מסתיר לאור השמש, כי בלא זה הרי לא הי' יכול להיות המשכה וגילוי מהשמש. וטעם הדבר הוא, דמאחר דגם כח האור הכלול בהשמש אינו בגדר גילוי והתפשטות בעצמו, ולזאת הנה רק ע"י הנרתק שהוא העצרה והעכבה שמסתיר ומעציר על המאור ועל האור הנכלל בהמאור, הנה עי"ז דוקא הוא שבא אור וגילוי. וכך הוא במשפיע ומקבל דע"י שהמשפיע מעציר ומעכב את ההשפעה בעצמו הנה עי"ז בא האור שכל השייך אל המקבל, וכל מה שהוא בבחי' העצרה והעכבה יותר, יהי' בחי' האור והגילוי יותר, כי כל גילוי הוא ע"י העצרה והעכבה דוקא. וטעם וסבת הדבר יש לבאר בג' אופנים זה למעלה מזה. . . "ע"ש בארוכה⁵².

(49) סה"מ תרצ"ב ע' קסד ואילך. וש"נ.

(50) תהלים פד, יב.

(51) ראה תניא שעהיה"א פ"ד ואילר אוה"ת (יהל אור) לתהלים עה"פ.

(52) ועיג"כ ד"ה קטונתי תשי"ז. וש"נ. - ויש להעיר שלכאורה משמע לפי הנ"ל (בתרצ"ב) שהמשל דאור השמש מכוון להאור שלמעלה, גם בענין זה של העכבה, שהרי גם המשכת אור השמש היא ע"י הנרתק שהו"ע עכבה. - אבל אינו כן, כי מה שאור השמש בא ע"י נרתק, הרי זה רק משום שכך הטביע בו הבורא מתחלתו, אבל אין זה שייך לרצונו של השמש, שהרי אינו בעל בחירה בזה, והאור מתפשט ממנו בהכרח גם שלא בטובתה (ד"ה כי עמך תרס"ו בתחילתו). וגם הנרתק הוא בהכ"ר, רח, כמובן ממארו"ל (גדרים ח, ב. הובא בשער היחוד והאמונה ריש פרק ד) "עתיד הקב"ה להוציא חמה מנרתקה" [נמצא שיש בזה שני פרטים: א. שהקב"ה מוציא, ואין זה ענין מעצמו ח"ו; ב. שאפשרי שיאיר האור בלי עכבה ונרתק. - כ"ה בד"ה כי תבואו תרס"ו. וצ"ע מכאן ש"בלא זה הרי לא הי' יכול להיות המשכה וגילוי מהש"מ (ש"י). - ואין כן האור למעלה, דזה שהמשכת האוא"ס מעצמותו ית' היא ע"י עכבה, זהו לפי שאורו ית' בא ברצון דוקא, ורצון הו"ע של צמצום, העצרה והעכבה כנ"ל. - דעפ"ז יש לבאר מ"ש בד"ה החודש תשמ"ז שהמשכת האור שבבחי' גילוי, מהת"ללותו בעצמות המאור, הוא "ע"י צמצום עצום". ועל זה מוסיף בהערה 29, וז"ל: "ובמכ"ש מאור השמש, שהמשכתו של אור המתפשט מהאור הכלול בשמש היא ע"י נרתק (סה"מ תרע"ח ע' קא. סה"מ קונטרסים ח"א רט, סע"א)". - כלומר, ומה אור השמש שהתפשטותו היא שלא ברצונו, מ"מ אינו בדרך ממילא לגמרי אלא ע"י נרתק

קיצור: ענינם של צמצומים אלו הוא זה שהאור בא מהמאור ע"י עכבה ולא ממילא, דמצד זה מתאפשר חילוק מדריגות בהאוא"ס שקודם הצמצום, כמשנ"ת בתורת שלום.

ו

השם צמצום

אך לכאורה אין זה מספיק עדיין להסביר ענין צמצומים אלו שלפנה"צ. דהנה כל הנת"ל בענין העכבה מיישב רק איך שגם בהאוא"ס הבל"ג שייך בו חילוקים ומדריגות כו'. והיינו דמכיון שהאור נמשך מעצמות המאור ע"י העכבה, אינו כמו העצם ממש, וע"כ אינו בתכלית הפשיטות (כנ"ל באג"ק), ואשר לכן יש נתינת מקום לחילוקי מדריגות כו'.

אבל לאחרי שכבר נמשך האור - "מהו העושה חילוקים באור" (כנ"ל באג"ק). והרי ענין הצמצומים שלפני הצמצום הם לא רק בתחילת המשכתו של האור מהמאור, אלא בכל שלבי ההמשכה, שגם לאחרי שכבר נמשך האור (ע"י רצון ועכבה) הם עושים (לא רק שייכות ונתינת מקום למדרי' באוא"ס, אלא גם) המדריגות בפועל.

ועל כן י"ל בזה שיסוד הביאור לכל הנ"ל, הוא בזה שהם מוגדרים בשם צמצום דוקא (אף שאינו דומה לענין הצמצום שברוב המקומות בדא"ח) - דמזה יש להוכיח שצמצומים אלו (שלפנה"צ) הם (בעצם) ענין אחד עם צמצום הראשון, כי ענין הצמצום מתבטא בכמה סוגים ואופנים.

אך ביחד עם זה עיקר ענין הצמצום הוא בצמצום הראשון דוקא, שלכן נק' "הראשון" (כדלעיל) וגם עליו מדובר בדא"ח בדרך כלל.

קיצור: עדיין לא מיושב, כי ביאור הנ"ל מבאר רק איך שייך חילוקי מדריגות, אבל לא מהו העושה המדריגות. וי"ל שהביאור מונח בזה שמתוארים בשם צמצומים.

שהו"ע צמצום, כל שכן למעלה שהמשכת אוא"ס מעצמותו הוא ברצון דוקא, בוודאי שהוא ע"י צמצום.

ז

התכללות צמצום וגילוי

וי"ל הביאור בזה בהקדם מה שבכ"מ בדא"ח מבואר בענין צמצום וגילוי, שאע"פ שהם שני קווים הפכיים, מ"מ הם משלימים זה לזה ומתכללים זע"ז. ובנוגע סיבת התכללותם, מצינו בזה שני אופנים⁵³:

אופן הא': המבואר בהמשך מאמרי שבועות תרע"ה (המשך תער"ב) ותש"ד שסיבת התכללותם היא - כוונת העצמות. דלהיות שתכלית הכוונה הוא שיהי' לו ית' דירה בתחתונים, דהיינו גילוי אוא"ס למטה ובפנימיות, ולא יתכן זה בלי אמצעית הצמצום, לכן גם בהאור א"ס הבל"ג יש בו כוונת הצמצום, כי דוקא על ידו יושלם הכוונה שבהגילוי. וזהו גם הטעם שנתגלה האור דוקא⁵⁴, מפני שהאור אפשר שיתעלם כמבואר שם.

וכן הוא לאידך, דכוונת הצמצום אינו שיהי' העלם בלבד, כ"א הוא שיושלם הכוונה בהגילוי שלאח"ז (שיהי' בפנימי', שזהו דוקא ע"י צמצום, כדלעיל). דאע"פ שהצמצום (מצ"ע) הוא היפך הגילוי, מ"מ כלול בו כוונת הגילוי - ומטעם זה גם הצמצום גופא הוא "ברצון ועין טובה", ע"ש בכ"ז באריכות.

אופן הב': מבואר בד"ה ונחה עליו רוח ה' גו' אחרון של פסח תשי"ד⁵⁵ שהסיבה הוא מצד שרשם ביכולת העצמות. דמכיון שביכולת העצמות אין היכולת להאיר ענין פרטי ח"ו, אלא הוא יכולת העצמות מה שהוא ית' כל יכול, וביכולתו גם שלא להאיר, הרי הם (היכולת להאיר ושלא להאיר) חד ממש (בחי' כל יכול⁵⁶). ומזה נובע שגם בהמשכתם

53) ובאמת בעומק הענין י"ל שאופן הב' (ע"פ ד"ה ונחה עליו דלהלן) הוא תור-ספת וכעין השלמה להמבואר בהמשכים הנוכחים. וכן מובן מד"ה על שלשה דברים תשי"ד (שבא בהמשך לד"ה ונחה עליו סה"מ מלוקט ח"ד ע' שפג) שכוונתו לבאר איך שיתכן שענין הגילוי יהי' כלול בההעלם. וע"ז מבאר שם שזהו מצד שבשרשם ביכולת העצמות ה"ה חד ממש, וכדלהלן.

54) ולא, לדוגמא, איר.

55) סה"מ מלוקט ח"ב ע' רצא. וראה גם המשכו בד"ה על שלשה דברים הנ"ל.

56) ובפיוט וכל מאמינים: הכל יכול וכוללם - היכולת להאיר ושלא להאיר - יחד (סה"מ קונטרסים ח"ב ע' 648).

בתור קווים פרטיים (גילוי, צמצום), הם עדיין קשורים זב"ז, וכלולים זמ"ז. ונמצא שהאור – שמצד עצמו הוא מבחי' יכולתו ית' להאיר דוקא – גם כשבא כבר בהמשכה, הרי כלול בו גם מהיכולת שלא להאיר, ועי"ז נעשה בו גם תנועה של העלם, היפך ענינו של האור מצד עצמו, ולכן ישנו בהאור ב' הבחי' דהעלם וגילוי, למעלה משייכות להעולמות, ושייכות להעולמות, שהוא מקור אור הסובב ואור הממלא, ע"ש בארוכה.

קיצור: לפי אופן הב', האור שבבחי' המשכה עצמו כלול מענין ההעלם והצמצום, ולכן יש בו ג"כ תנועה של שלא להאיר, שמזה נעשה חילוקי מדריגות בהאור.

ח

החילוק בין הביאורים לפועל

ונמצא מובן מהנ"ל ששני אופני הביאור הנ"ל הם חלוקים, לא רק בסיבת ההתכללות דצמצום וגילוי (אם מצד כוונת העצמות או מצד יכולת העצמות) אלא – כתוצאה מזאת הסיבה – גם באופן ההתכללות:

לפי אופן הא', מכיון שהסיבה להתכללות הקוים הוא כוונת העצמות, הרי אין זה נוגע כ"כ לענינם של הקוים עצמם. זאת אומרת, אע"פ שנרגש בהם הכוונה העליונה, שהשלימות הוא בב' הקווים דוקא – וכמו בהאור, נרגש בו הכוונה שצריך להתצמצם – מ"מ אין זה מכריח שיהי' מזה שינויים בהאור עצמו, מאחר שכבר נמשך האור מלכתחילה בהתאם להכוונה שבו.

וכמובן גם ממה שנת' בהמשכים הנ"ל שהטעם שנתגלה האור דוקא, ולא מהות אחרת (כמו איר), הוא לפי שאפשר לאור שיתעלם (ע"ש). נמצא, איפוא, שכוונת העצמות הכלול בהאור אינו נוגע (כ"כ) להאור כמו שהוא כבר בהמשכתו, כי אם ללפני המשכתו, שדוקא הוא (האור) נמשך (להשלים הכוונה) ולא מהות אחרת. וגם לא ניכר כוונת הצמצום שבו עד שעת הצמצום, שאז נראה שדוקא האור נמשך בכדי להשלים הכוונה. אבל לפני הצמצום, מה שנראה בגלוי הוא רק היכולת להאיר. בסגנון אחר: כוונת הצמצום שבו הוא "מקיף" עליו, אבל אינו פועל בו באופן "פנימי" שהרי אין זה נוגע אלא לתחילת המשכתו, בשביל התוצאה שיהי' בעת הצמצום.

אבל לפי אופן הב' שסיבת ההתכללות הוא מצד שרשם ביכולת העצמות, אין זה רק שנמצא בו כוונת הצמצום, אלא שהיכולת שלא להאיר נמצא בו בפועל, ונוגע (לא רק לתחלת ההמשכה או שעת הצמצום, אלא) למהות האור גם כפי שהאור בא כבר בהמשכה, שגם אז יש בו מהיכולת שלא להאיר, ועד שזה פועל בו תנועה של העלם, וכתוצאה מזה - גם שינויים וחילוקי מדריגות בהאוא"ס (עצם והתפשטות, למעלה משייכות לעולמות ושייכות לעולמות), וכמשנת"ל.

קיצור: החילוק בין ב' האופנים דהתכללות גבול בבל"ג.

ט

ענין צמצום ול' העכבה

וע"פ כ"ז י"ל דהסברת ענין הצמצומים שלפנה"צ הוא - היכולת שלא להאיר (כח הגבול) הכלול בהאור. וזהו השם צמצום - כי הוא בחי' היכולת שלא להאיר, שרש ענין הצמצום. ואע"פ שאינו דומה לצמצום הראשון והצמצומים שלאחריו כנ"ל, מ"מ זהו ענינו של כח הצמצום בהיותו כלול בהאוא"ס⁵⁷ (קודם הצמצום). והיינו לפי שענין הצמצום מתבטא בכמה אופנים (כנ"ל), וכשהוא כלול בהאוא"ס ענינו הוא בחי' לא מטי כנ"ל, וזהו העושה חילוקי מדריגות בהאור, כנ"ל.

ומעתה י"ל שזה עולה בקנה אחד עם מ"ש בשיחה הנ"ל (תער"ב) שהמשכת האור למעלה הוא ברצון ע"י עכבה - "אן אָפּהאַלט" - ודלא כנ"ל (ס"ו). כי גם הפירוש עכבה הוא - תנועה של היפך הגילוי וההתפשטות - "אָפּהאַלטען דעם גילוי", שזהו"ע שלא להאיר.

ובזה יומתק מה שאינו מסתפק אדמו"ר נ"ע (בשיחה הנ"ל) לומר רק זה שהאור בא שלא בהכרח, אלא מוסיף מושג חדש - עכבה, "אן אָפּהאַלט". די"ל שזהו לפי שיש בלשון זה משמעות של תנועה (ופעולה) הפכית - שלא להאיר, דהיינו שאין זה רק שלילת ההכרח בלבד, ולאחרי שנמשך האור, אין העכבה שייכת להאור עצמו, כי אם שתנועה זו (עכבה) נמשכת וכלולה במהות האור, כלומר - לא רק בשביל יציאת האור מהמאור בלבד (כפי שהי' מובן במושכל ראשון - כדלעיל ס"ח), אלא גם

(57) וראה לקמן סי"ג לאופן התכללות זו.

בכל שלב ושלב של ירידת האור, שגם בהאור המתפשט גופא, ה"ה נמשך מדרגא לדרגא ע"י עכבה נוספת⁵⁸, מטי ולא מטי (וכנ"ל בד"ה בחדוש השלישי).

ועפ"ז הרווחנו ביאור בטעם שגם בהתפשטות האור גופא, מצינו הלשון עצם והתפשטות⁵⁹. דלכאורה לשון זה מתאים לומר על המשכת אור לגבי מאור (שהמאור הוא העצם והאור הוא התפשטות), אבל איך אפשר לומר בהתפשטות אור גופא שהוא העצם לגבי המדרגה שלמטה ממנו.

אך ע"פ הנ"ל יומתק, דמכיון שגם ירידת האור מדרגא לדרגא בהתפשטות גופא הוא ע"י עכבה (כנ"ל), נמצא שאופן המשכתו הוא בדוגמת המשכת אור ממאור, גדר עצם והתפשטות.

קיצור: ביאור איך ע"ז נפעלו חילוקי דרגות בהאוא"ס.

חלק ג

איזה צמצום יותר גדול

יו"ד

אך עדיין צריך עיון בכ"ז, כי הנה לפי הנת"ל, כל ענין צמצומים אלו הוא רק תנועה של העכבה שבאור, אבל לא סילוק, כנ"ל בארוכה, וא"כ פשוט שהוא צמצום 'בדקות' יותר.

וכן מוכח משיחת ש"פ תצא תנש"א⁶⁰, וז"ל: "ויש לומר ש(כי תצא ל)מלחמה רומז גם על הצמצום, שהוא בדרך סילוק". ע"כ. וכן בהערה 28 שם: "ובפרט בצמצום הראשון שהוא בדרך סילוק". - דמזה מובן שהצמצומים שלפני צמצום הראשון אינם בבחי' סילוק ואינם בבחי' 'מלחמה'.

58) ועיג"כ סוד"ה באתי לגני תשכ"ה - מאמר ערוך סי"ב.

59) ד"ה באתי לגני תיש"א הנ"ל, והנסמן שם להמשך תרס"ו כנ"ל. ד"ה ממעמקים תרצ"ה פ"י. ועוד.

60) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 799. בהע' 28.

וי"ל שמ"ש במוסגר גם תיבות "כי תצא", אף שהרמז הוא לכאורה בתיבת מלחמה בלבד, הוא לפי ש'בדקות', גם היציאה⁶¹ למלחמה כחלק מהמלחמה יחשב (ונק' "יוצא צבא"⁶²), כי לולא המלחמה לא הי' צריך להיציאה כלל⁶³. ומכיון שעיקר המלחמה הוא לאחר שכבר יצא ולוחם בפועל, לכן נכלל הרמז שבזה במאמר המוסגר, להיותו בדקות יותר. – ובהנמשל, שיציאת האור מהמאור, וכן המשכת האור לאח"ז ע"י "כמה וכמה צמצומים", נרמז בתיבת "כי תצא (למלחמה)", דגם צמצומים אלו הם בבחי' מלחמה בדקות⁶⁴.

וכן עולה מלשון כ"ק אדמו"ר מהר"ש הנ"ל שמדובר על צמצום "באופן היותר דק ונעלה".

ועפ"ז צ"ע לכאורה – איך מתאים כל זה עמ"ש בד"ה החודש שם, וז"ל: ". . . מכיון שגם אור זה . . . הוא בבחי' המשכה וגילוי, ולפני זה הי' כלול בעצמות המאור ממש [ובפרט שיש לומר שפירוש זה שהי' כלול בעצמות המאור ממש הוא שהי' כלול בהעצמות שלמעלה מתואר מאור], הרי מובן, דהמשכת האור שבבחי' גילוי מהאור הכלול בעצמות המאור היא ע"י צמצום עצום". וכן בשיחת ש"פ יתרו אז, בהמשך להמאמר, הלשון הוא: "צמצום מבהיל". – משמע לכאורה, שזהו צמצום גדול יותר גם מצמצום הראשון.

קיצור: צמצום עצום או צמצום בדקות. והרי רק צמצום הראשון נק' 'מלחמה', א"כ איזה מהם גדול יותר.

61) וכמוכח גם מהביאור שם ס"ו שמדגיש היציאה של הנשמה – "תצא" – ממקומה האמיתי שלמעלה מצמצום הראשון, וגם למעלה מצמצום שבבחי' מרובע שלפני העיגול, ע"ש.

62) ע"פ לשון הכתוב במדבר א, ג.

63) ואדרבה – כי תבא" כמבואר בהשיחה, ע"ש.

64) וכן משמע מהשיחה דאור לי"ג אלול אז (בלתי מוגה), ע"ש. ועי' בסה"ש שם הע' 9-28.

יא

הוא ושמו בלבד

וי"ל שההסברה בזה יובן ע"פ המשך אגרת הנ"ל שהעושה חילוקי מדריגות אלו בהאור שלפני הצמצום, הוא באופן של - "אין שם אלא הוא ושמו בלבד".

והענין הוא דמה שנת"ל שצמצומים אלו שלפנה"צ הו"ע היכולת שלא להאיר הכלול בהאור, הנה התכללות זו אינה שום מציאות נוספת ונבדלת ממהות האור, אלא היא תנועה "מני' ובי'" דהאור, וא"כ "אין שם אלא הוא ושמו בלבד"⁶⁵.

ולקרב אל השכל, י"ל המשל"ל לזה ע"ד מ"ש בד"ה אדם כי יקריב תרס"ו⁶⁷ (בנוגע הגבול דכלים דאצי'): "ההגבלה הוא בבחי' עצמות אלקות לא חוץ ממנו דהיינו בכח הפועל של האצי' . . ועד"מ באדם התחתון כשפועל בכח שבידו לכתוב וכדומה, הרי הי' בכח שביד מתפשט הרבה מאור ויש בכלי היד כמו כח רוחני מכח היד עצמה שפעולתו לעצור ולעכב בלתי תפשט אלא בקצבה וגבול כך וכך וכו'", ולא יקרא גבול כו', ע"ש. - ומעין זה ובאופן נעלה יותר י"ל בנוגע לכח הגבול הכלול בהאור"ס.

וע"פ הידוע⁶⁸ שחסד הו"ע הגילוי וגבורה הו"ע הצמצום, ובעבודת האדם הו"ע אהבה ויראה⁶⁹, הדוגמא המתאימה היא - יראה כפי שכלולה

65 להעיר מאוה"ת ויקרא ח"ב ע' תשו בענין הוא ושמו, שמפרש ששמו קאי הן על האור"ס והן על אותיות הרשימו כי "האותיות והאור ענין אחד הוא". - ויש להוסיף, שגם לאופן הא' הנ"ל שהאור כלול (רק) מכוונת הצמצום ו"כי תצא" עצמו אינו חלק מהמלחמה גופא, עם כל זה הרי הכוונה בשעת היציאה הוא בשביל המל' חמה (יוצא צבא). ועד"ז האור, גם לפני הצמצום, ה"ה כלול מכוונת הצמצום (שיהי' אח"כ).

66 ראה בספר שערי לימוד החסידות ע' נו וע' סא-ב והע' 5. שערי עיונים בדא"ח ש"ג - קונטרס התיווכים.

67 סה"מ תרס"ו ע' קצא.

68 ראה סה"מ מלוקט ח"ג ע' רד. ועוד.

69 תניא סוף פרק ג.

באהבה. ובלשון התניא⁷⁰: "וז"ש בלבבך ונכלל בה גם דחילו דהיינו שלא ליפרד בשום אופן מיחודו ואחדותו יתברך".

וגם בזה, אף שהיראה בכלל הוא תנועה הפכית מאהבה, הנה כשהיראה כלולה באהבה, אינו ענין הפכי, ואדרבה – זוהי שלימות האהבה בהיותה כלולה גם מיראה, דאם חסר לו היראה מלהיפרד מאתו ית', הרי זו הוכחה שאין אהבתו בשלימות, כי יראה זו היא מצד האהבה⁷¹. ועד"ז בדוגמא למעלה, שאין הצמצומים שלפנה"צ ענין הפכי מהאור, כ"א משלימות קו הגילוי⁷².

קיצור: באג"ק הנ"ל שאין שם אלא הוא ושמו בלבד. י"ל כי ההתכללות דיכולתו שלא להאיר בהאור הוא באופן שנעשה חד עם האור וכמו תנועה בקו הגילוי גופא. ב' דוגמאות.

יב

צמצום – מלחמה

וע"פ זה מובן מה שהצמצומים שלפני הצמצום הם בבחי' דקות ואינם נקראים בשם מלחמה ממש. לפי שענין המלחמה שייך כשיש שני צדדים זה כנגד זה, ולפעמים מתגבר צד זה ולפעמים צד השני.

וכ"ה בצמצום הראשון שהוא ענין "נגדי"⁷³ לאור, וכמ"ש בכ"מ⁷⁴

(70) ריש פרק כה. וראה גם (תחילת הענין) בפרק יח. יט.

(71) עיין ג"כ בארוכה תורת חיים בראשית ד"ה ותלד עדה פרק כ"ב ואילך.

(72) ולאידך, יראה הכלולה באהבה – ראה תו"ח שם בארוכה. ולהעיר מתורת מנחם תפארת לוי יצחק פ' תרומה בביאור ענין צמצום הראשון ורשימו כו' בעבודת ה', שהצמצום מורה על ביטול (יראה עילאה), וכלולה מאהבה – כמבואר בתניא (פרק מו) שצ"ל העבודה דוגמת צמצום הראשון שהוא בדרך סילוק לגמרי: "להניח ולעזוב כל אשר לו כו'", וכלולה מאהבה, כי הסילוק הוא "בשביל לדבקה בו ית"י. ע"ש. – ויש להוסיף דוגמא גשמית לזה מיסוד העפר בהיותו כלול בהיסודות אמ"ר, כידוע שבס"י לא נז' יסוד העפר מטעם הנ"ל (שהוא כלול). – עי' המשך תע"ר"ב פשפ"ט. ד"ה ואכלת גו' תשמ"ג. וש"נ. ועיין ג"כ ד"ה בחודש השלישי תשל"ג (סה"מ תשל"ג ע' 343 במא' המוסגר).

(73) כ"ה הלשון בד"ה והי הענן העת"ר – הובא בד"ה היושבת שם הע' 21.

(74) ד"ה ונגלה כבוד הוי' תשט"ו. מצה זו העת"ר. באתי לגני תשל"א. וש"נ.

שענין צמצום הראשון הוא הרצון בענין הפכי מכמו שהי' קודם הצמצום, ונקרא⁷⁵ התגברות של 'צד' אחד, והיינו התגברות כח העולם על כח הגילוי - 'מלחמה' (כביכול) בין כח הגבול והבל"ג, בכדי שיתגלה כח הגבול כענין וקו בפני עצמו (היפך ענין הגילוי)⁷⁶.

אבל הצמצומים שלפני זה, אף שהם תנועה של שלא להאיר (העכבה כנ"ל), עכ"ז אינם ענין נגדי והפכי מגילוי, כי אם אדרבה - כל ענינם הוא להביא האור לידי גילוי בכל התוקף של אור-איך-סוף הבלי גבול (כמו שהוא לפני הצמצום כשלא הי' נתינת מקום לשום מציאות), ולולא ה"צמצום עצום" לא הי' מתגלה שום אור⁷⁷. - א"כ אין כאן מלחמה בין שני 'צדדים', כי אם להיפך - תכלית ההתכללות והיחוד, הוא ושמו בלבד⁷⁸. ומ"מ מכיון שזהו מבחי' כח העולם שבא"ס והוא שרש להתגברות שלאחרי זה, ה"ה בכלל "כי תצא" עכ"פ, היינו באופן "דק ונעלה" כנ"ל בלשון כ"ק אדמו"ר מהר"ש.

ומה שנקרא המשכת האור מעצמות המאור בשם "צמצום עצום" ו"מבהיל" י"ל שזה קאי, לא על אופן הצמצום (בדרך 'מלחמה'), אלא על השינוי שעל ידו - שינוי הכי עצום שאין כדוגמתו, שהרי גם גילוי הכי עליון וראשון 'לאחרי' עצמות ומהות כביכול (עד כמה ששייך לומר כן לגבי עצמות⁷⁹) ה"ה ירידה בלתי ערכי כלל - יציאה כביכול מאמיתית המציאות⁸⁰, בלתי מציאות נמצא וכו'⁸¹ - ומבהיל על הרעיון.

75) ד"ה תני כו' אל יפטר תרפ"ט (סה"מ קונטרסים ח"א ע' 132. תרפ"ט ע' 255. ד"ה ונגלה תשט"ו. באתי לגני תשל"ז [ס"ק יד]. ועיין ג"כ המשך תער"ב ח"ג ע' א'רסט).

76) ע"י ד"ה באתי לגני תשל"א ס"ו. וזהו החידוש צמצום הראשון הוא בזה שני-עשה כח הצמצום והגבול לבחי' "עצמאית", נבדלת ממהות האור. וזה נתאפשר ע"י שנסתלק כל האור עד שלא הי' שום גילוי. - ע"י שערי עיונים בדא"ח סימן ב' שם (נסמן לעיל הערה 1).

77) ד"ה כי תבואו שם.

78) ע"י סה"מ מלוקט ח"ג ע' סא. ושם, שענין הפירוד שייך רק אחר צמצום הרא-שון.

79) כן הלשון בד"ה וישמע יתרו שבהמשך למאמר זה.

80) כלשון הרמב"ם, משנה תורה בתחילתו.

81) ע"י ד"ה יו"ט של ר"ה ריש המשך תרס"ו. וש"נ.

קיצור: החילוק בין הצמצומים הוא בתוכנם: אם להביא לידי העלם היפך הגילוי, ה"ה 'לוחם' עם האור; אם להביא לידי גילוי בכל השלימות, הרי אינו הפכי כלל, ובחי' הצמצום שבו הוא בדקות - ומ"מ התוצאה ממנו היא עצומה באין ערוך כלל.

הערה נוספת

קונטרס החלצו פרק ז"ך הערה המתחלת: "רושם . . כנקודה דיו"ד, וז"ל:

אולי הכוונה למ"ש בשער היחוד ר"פ ט"ו שהוא יו"ד דס"ג שבטה"ע כמ"ש בספר עמק המלך. ובעמה"מ שער ג' ובמק"מ זח"א ט"ו, א', הובאו בלקו"ת שה"ש ביאור לד"ה שחורה אני פ"ג, מוכח דהיינו יו"ד של מילוי ה"י אחרונה דס"ג. -

בעמק המלך שער א' ג' ובמק"מ שם מובא דבמקום פנוי נמצא ג"כ רשימו של א"ס ונק' אור קדמון ורשימו של המלבוש שמכנים אותו בשם נקודה דהיינו יו"ד (ולכן נק' מקום פנוי זה אויר קדמון). אבל מקום פנוי זה אינו החלל ומקום פנוי שבו מדבר בע"ח בתחלתו באוצ"ח מבו"ש מ"ח ושהובא בכ"מ בדא"ח, כי הוא לפני הצמצום שבבחי' עגול, מרובע ולא עגול וכו'. ובדברי רבותינו ע' עד"ז ד"ה העושה סוכתו רדע"ת". עכ"ל.

וצ"ע לכאורה, שהרי זהו דלא כמבואר בעדר"ת שאליו מציין (ע"ש), ודלא כמ"ש בכ"מ שהמלבוש הוא לאחרי צמצום הראשון. (- ראה לקו"ת ויקרא נג, ב, ד"ה ויהי בנסוע תרס"ט, אנכי תרנ"א, ביום השמע"צ תער"ג, הגהות לפתח אליהו תרנ"ח, ועוד), וגם שלא כמבואר בע"ח להדיא שלא הי' שום מקום פנוי קודם צמצום הראשון, כנ"ל בפנים, ובהע' 20 מדברי אדמו"ר נ"ע להדיא. וכן בסה"ש תנש"א שם.

ליישוב הענין - ראה ד"ה ארבעה ראשי שנים הם (בהמשך לד"ה באתי לגני) תשמ"ה - מאמר ערוך ס"ב בקיצור, ונת' ב'שערי עיונים בדא"ח ח"א שער שני סימן א.

חפצא דקדושה בקרבנות שלפני מ"ת

הרב בנימין וילהלם שליט"א
משיב בישיבה

א

החידוש בשיחת ש"פ נשא ה'תנש"א

מבואר בכ"מ¹ החילוק שבין קיום המצות שע"י האבות לבין קיומם כפי שנתחדש לאחר מתן תורה, שלפני מתן תורה האלקות לא חדרה בעולם, ולכן בחפצים איתם נעשו המצוות לא חדרה קדושה ולא נעשו "חפצא דקדושה". משא"כ לאחר מתן תורה, נתבטלה המחיצה שבין ה"עליונים" ל"תחתונים", וע"י (חלקי מ) המצות ממשיכים קדושה בחפצים שאיתם ובהם קיים המצוה.

אמנם, גם לאבות ניתנה מצוה אחת שתהי' כדוגמת המצוות שלאחר מתן תורה, שע"ז ניתן כללות הכח לבניהם - "מעשה אבות סימן (ונתינת כח²) לבנים" - להמשיך ולהחדיר קדושה בתוך העולם. וזוהי מצות "מילה", שבה נמשך קדושה גם לפני מתן תורה, שלכן כאשר רצה אברהם אבינו להשביע את אליעזר לקיים את שליחותו, ציוה אותו "שים נא ירך תחת ירכי", "לפי שהנשבע צריך שיטול בידו חפץ של מצוה"³,

1) בהבא לקמן ראה לקו"ש ח"א ע' 40. ח"ג ע' 757. ח"ה ע' 79 ואילך. שם ע' 88 ואילך. חט"ז ע' 213. ועוד.

2) משא"כ במצות צדקה וכיו"ב שאין קדושה במעות - לקו"ש חח"י ע' 88 הע' 34.

3) כן מבואר הכוונה ב"סימן לבנים" בלקו"ש ח"ג שם ובכ"מ.

4) חיי שרה כד, ב ופרש"י שם.

אף שזהו היפך הצניעות, משום שזה הי' החפץ היחיד שנעשה "חפצא דקדושה" לפני מתן תורה.

אך בשיחת ש"פ נשא ה'תנש"א בשוה"ג להערה 50, מחדש רבינו ש"כיון שכל ענין הקרבן הוא שמשנתנה מציאותו להיות עולה לה', מסתבר לומר, שגם בקרבנות שלפני מ"ת ישנו הגדר דחפצא דקדושה".

ולפ"ז הדרא קשיא לדוכתא (כפי שמעיר שם (בהערה 50)), מדוע לא היתה נקיטת החפץ בחפצא דקרבנות אלא במילה דוקא, אף שזה היפך הצניעות?

ומתרץ "די"ל שבזה מרומז שתכלית השלימות דהתגלות אלקות בעולם שנעשה חפצא דקדושה הוא בישראל דוקא, כבמילה דאברהם", "משא"כ מילת אליעזר עבד אברהם (ועפ"ז יומתק שלא השביעו במילתו הוא)".

ונקודת הענין בקצרה⁷: אמיתית מציאותו של יש הנברא הוא יש האמיתי, שכן כח הבריאה דיש מאין הוא בעצמותו ית' ש"הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין". אך בנבראים גופא ישנו הבדל בין כח העצמות כפי שהוא בעולם, לכפי שהוא בישראל. כי זה שהמציאות דעולמות הוא העצמות - הכוונה בזה היא, שהעצמות "הוא המהווה אותם . . ומבלעדו אין שום מציאות כלל וכלל" (ד"ה ולקחתם לכם תרס"א), משא"כ בישראל - מציאותם גופא הוא, כביכול, העצמות.

וזהו הטעם "שתכלית השלימות דהתגלות אלקות בעולם שנעשה חפצא דקדושה הוא בישראל דוקא", משום שבהם ה"התגלות אלקות" קשור למציאותם גופא, משא"כ בקדושה כפי שהיא במציאות העולמות וחפציה'.

5) ואע"פ שמסיים "ועצ"ע", הנה לשון זה מובא גם בשיחת ש"פ בהעלותך ה'תנש"א בהערה 56 (כדלקמן), ושם אינו כותב צ"ע (על סברא זו), וכן בשיחת ש"פ לך ה'תשנ"ב הערה 86.

6) שוה"ג שם. והמעלה בזה, נראה לבאר בפשטות, שזהו פחות "היפך הצניעות".

7) ראה לקו"ש ח"י"ב ע' 75 וש"נ. וראה גם סה"ש ה'תשנ"ב ח"א ע' 118 הע' 33; 35 ובשוה"ג. ועוד. וראה סה"ש ה'תשמ"ח ח"ב ע' 520 הע' 42.

8) אגה"ק ס"כ - קל, ריש ע"ב.

ב

השינוי בשיחת ש"פ בהעלותך שנשאר בצ"ע

אמנם בשיחת ש"פ בהעלותך ה'תנשא', וכן בשיחת ש"פ לך לך ה'תשנ"ב, מובא ג"כ ש"מסתבר לומר, שגם בקרבנות שלפני מ"ת ישנו הגדר דחפצא דקדושה", אך שם רק מעיר שלפ"ז "צ"ע הטעם שלא השביע (אברהם) אותו (את אליעזר) בחפצא דקדושה"⁹, ואינו מביא הביאור הנ"ל מש"פ נשא, וטעמא בעי.

ובפשטות י"ל שהביאור בש"פ נשא הוא ע"פ פנימיות הענינים, שכן שם הביאור מובא אגב ביאור החילוק שבין כח העצמות שבישראל לכפי שהוא בעולם, משא"כ בש"פ בהעלותך (ועד"ז בש"פ לך לך¹⁰) שמדבר יותר ע"ד ההלכה, וע"ד ההלכה (בפשטות) אין מקום לחלק בין "חפצא דקדושה" שבכנ"י (הברית) לבין שאר החפצים¹¹. ועוד, שבשיחת ש"פ בהעלותך בא להדגיש את החידוש בהחדרת קדושה בחפץ גשמי, וע"כ לא הביא ביאור הנ"ל ה"ממעט" בהחדרת הקדושה בחפצא, משא"כ בשיחה דש"פ נשא בה אדרבה בא לבאר המעלה בגילוי שבישראל ביחס להגילוי בעולם.

ג

ביאור מחודש בחילוק שבין ב' השיחות

אך אולי יש לבאר באופן אחר, ובהקדים:

בשיחה הנ"ל דש"פ בהעלותך ה'תנשא"¹², מבאר אשר הכח שניתן מהקב"ה ליהודי לקיים מצוה עם חפץ גשמי באופן שהגשמי עצמו נעשה

9) שיחת ש"פ בהעלותך שם הערה 59, ועד"ז גם בשיחת ש"פ לך לך הע' 86.

10) אלא ששם מציין כמראה מקום לשיחת ש"פ נשא.

11) ואדרבה, הנקיטת חפץ צריכה להעשות ע"י ס"ת (או תפלין) דוקא. שבועות לח, סע"ב. רמב"ם הל' שבועות פי"א הי"א; הי"ב. שו"ע חו"מ ספ"ז סי"ג. וראה לקו"ש ח"א ע' 37 ואילך בטעם הדבר, והטעם שאצל אברהם הי' אפשר לקיים זאת במילה.

12) ע' 608.

חפצא של קדושה, הוא באופן של "עולה מאלי", שכביכול אינו זקוק יותר לכח עליון (וכח האדם) להמשיך בו קדושה.

ובהערה 69:

"ויש לומר הטעם לזה, שהוא מצד כח העצמות שביש הנברא (גשמיות העולם), ש"הוא לבדו (מהותו ועצמותו) בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש" . . שענין זה מתגלה בהעולם ע"י קיום התומ"צ בגשמיות העולם . .

ואולי יש לומר באופן אחר, שמכיון שהוא ית' כל יכול, ואינו מוגדר בשום גדר ח"ו - הרי ביכלתו ליתן כח בהנבראים, שלאחרי שממשיכים בהם קדושה (ע"י קיום מצותו של הקב"ה) ה"ז "עולה מאלי". וע"ד המדובר במ"א¹³ בנוגע להתהוות הנבראים, שביכלתו ית' להמציא הנמצאים באופן כזה שלאחרי שנמצאו לא יהיו צריכים אליו . . מכיון שהוא ית' הוא "נמנע הנמנעות" . . אבל בנוגע להתהוות - יש מקור בתורה, וכן קיבל אדה"ז מרבתי, שההתהוות היא בכל רגע ורגע מחדש . . משא"כ בנוגע להמשכת הקדושה בהנבראים, י"ל שלאחרי שנמשך פעם הא' הקדושה בתוכם (ע"י קיום מצוה בדבר הגשמי), הרי הקדושה "עולה מאלי", כנ"ל¹⁴.

ואולי יש לומר, שלפי זה אין לבאר כהביאור בש"פ נשא, משום שלפי זה נמצא שהקדושה שחודרת בגשמי ע"י קיום המצוה - חודרת בה באופן שהקדושה מתאחדת עם החפץ הגשמי לגמרי באופן שהקדושה "מתייחסת"¹⁵ להגשמי. וא"כ, יש לומר שאין (כ"כ¹⁶) חילוק

(13) לקו"ש חכ"ז ס"ע 252 ואילך. ועוד.

(14) ומסיים שם: "ועצ"ע ואכ"מ". ולהעיר משיחת ש"פ קרח ה'תנשא" (שם ע' 654) הע' 51, שם מציין לשיחת ש"פ בהעלותך ולהערה שבפנים.

(15) בשונה מ"כח העצמות" שמהווה את היש הגשמי, ש"אינה מתייחסת אליהם ואינה מתגלה בהם" (סה"ש ה'תשנ"ב ח"א עמ' 118 הערה 35), משא"כ הקדושה שנמשכת ע"י מצוה, כנ"ל בפנים.

(16) אך ע"פ המבואר בסה"ש ה'תשמ"ח שבהע' 6 י"ל שעדיין ישנו חילוק, שזה שבהחפץ הגשמי הקדושה חודרת עד כדי כל שזה נעשה "עולה מאלי", הרי זה שייך רק מצד "נמנע הנמנעות" (כמובא בפנים), וא"כ הרי שאי"ז ממש מצד המציאות הג' שמית שמצ"ע לא שייך שהקדושה תחדור בו. "משא"כ בישראל (ש)מציאותם גופא

בין הקדושה¹⁷ שבחפצא דקדושה שבגוף של יהודי לשאר חפצי קדושה בעולם.

ולכן בשיחת ש"פ בהעלותך, שם מבאר את החידוש שבהמשכת הקדושה בחפץ גשמי דעולם, אינו מתרץ כבשיחת ש"פ נשא הטעם לכך שאברהם השביע דוקא ע"י נקיטת חפץ דמילה, אלא נשאר בצ"ע.

ד

הטעם שנעשה חפצא דקדושה גם ללא ציווי

אך עדיין צריך ביאור בגוף הסברה המובאת בשיחות אלו, ש"כיון שכל ענין הקרבן הוא שמשנתה מציאותו להיות עולה לה', מסתבר לומר, שגם בקרבנות שלפני מ"ת ישנו הגדר דחפצא דקדושה".

מבואר בכ"מ¹⁸ שהטעם לכך שאברהם אבינו לא קיים את מצות מילה לפני שנצטווה על כך, אע"פ שקיים את כל התורה כולה עד שלא ניתנה¹⁹, כי הכח להחדיר קדושה בגשמי הוא רק ע"י ציווי מלמעלה, שזהו הנתינת כח על זה, וכיצד אפשר לומר שהקרבנות שלפני מ"ת הי' להם גדר של חפצא דקדושה, והרי לא הי' ע"י ציווי?²⁰

(גם מצד בריאתם) הוא, כביכול, העצמות", הרי שהמשכת הקדושה בהם ע"י מצוה היא מצ"ע.

17) היינו הקדושה הנמשכת ע"י היותו מצוה שזהו מה שנצרך לצורך שבועה (כמבואר בלקו"ש ח"א שבהע' 11), אך לכאורה ישנה הקדושה בגוף של יהודי מצ"ע ללא קשר לקיום מצוה, שזה קשור לכח העצמות שבו, כנ"ל הע' 16, "דגופא דילהון קדישא" (זח"ג ע, ב. הובא בקשר לכח העצמות שבהגוף בסה"ש ה'תשמ"ח שבהע' 6).

18) ראה במקומות שנסמנו בהע' 1.

19) קידושין פב, א. יומא כח, ב.

20) גם צריך בירור מתי הי' יכול אברהם להשביע בקרבן, שהרי (כמבואר בלקו"ש חט"ז ע' 215) אפילו במצוה שיש עלי' ציווי, למרות שגם "קודם מעשה המצוה של האדם", מצד הציווי עצמו "נתחדש" ה"מציאות" של "קדושה-חלות" על חפץ שאיתו מקיימים מצוה, הרי מובן ש"חפץ דקדושה" הוא נעשה רק "בעת קיום המצוה", בשעה שמקיימים בפועל מצות תפלין עם התפלין, מצות נטילת ד' מינים עם האתרוג וכו' וכיו"ב.

וא"כ, אפילו נאמר שבקרבנות ישנו גדר דחפצא דקדושה גם ללא ציווי, אינו ברור

ואולי יש לומר הביאור בזה ע"פ המבואר במ"א²¹, שדוקא ענין הקרבנות שייך באופן מיוחד גם טרם קבלו את התורה - מתן תורה. כי קרבנות, גם לאחר מ"ת, אע"פ שהם מהתרי"ג מצות, אבל בפעולתם (במילא - במהותם) הם למעלה מתורה ומצוות, ומכפרים על (ומשלימים) החסרון שע"י העדר התומ"צ.

ובסגנון אחר: כשיהודי מביא קרבן לה', הוא מבטא בזה את "קרבנו" לה', הקשר עם הקב"ה, שיש לו בעצם כיהודי, שאינו תלוי בקיום התומ"צ (ולכן גם אינו נפחת בהעדר קיומן) - הקשר העצמי של יהודי עם הקב"ה שלמעלה מתומ"צ, שמגיע מצד בחירתו ית'.

ומבאר שם, שלכן לקרבנות שנח הקריב לאחר המבול - היתה שייכות לקרבנות שלאחר מ"ת, כי הקרבת קרבנות אלו דנח היתה כהודאה לה' שהצילו מהמבול - "ויזכור אלקים את נח גו"²². שזכירה זו היתה "מצד עצם מעלת נשמות ישראל", ולכן אע"פ שנח הי' לפני מ"ת, ואפילו לא הי' כפי האבות שמהם היתה ההתחלה של עם ישראל - כשם אבות, אעפ"כ היתה לו שייכות לנשמות ישראל, שלכן היתה בו הזכירה "מצד עצם מעלת ישראל". וממילא גם הקרבנות שהביא בהמשך לזכירה זו, היתה להם שייכות לקרבנות של בני"י לאחרי מ"ת. ע"כ תוכן המבואר שם.

ומזה מובן במכ"ש בנוגע לקרבנות של אברהם אבינו (מהאבות), שלקרבן שלו ישנה שייכות לקרבנות שלאחרי מ"ת. ואע"פ שאין עליהם ציווי, הרי ענין הקרבנות הוא (כנ"ל) הקשר שבין בני"י להקב"ה שלמעלה מציווי, ולכן יש לומר שזה שאין עליהם ציווי אינו מעכב, ושייך שיהי' להם גדר של חפצא דקדושה מצד זה שמבטאים את הקשר העצמי.

מתי הי' יכול אברהם להשיע בו בנקיטת חפץ, שהרי לפני העלאתו כעולה לה' אינו חפצא דקדושה שהרי עדיין לא נשלמה פעולת ההקרבה, ולאחמ"כ - הרי נשרף כולו, ובמה יעשה "נקיטת חפץ"?

אך יש לומר שהי' יכול להשיעו בקרבן בין השחיטה (שכבר נעשתה פעולה) לש-יפתה. א"נ י"ל שבקרבן ע"י שמקדישו - כיון שנעשה ברשות הקדש, כבר נחשב כח-פצא של קדושה לענין זה. ועצ"ע.

(21) לקו"ש חכ"ב ע' 2 ואילך.

(22) נח ח, א.

[ויש להעיר גם מהמבואר²³ בנוגע לקרבנות הנשיאים, שהעילוי שנתחדש בקרבנות שהובאו במזבח המשכן לגבי הקרבנות שהקריבו לפני מ"ת, הוא, שכל יהודי יש לו היכולת לקחת בהמה של חולין וכו', ולעשות ממנה קרבן לה' באופן שרואים בעיני בשר כיצד היא נעשית דבר קדוש, ע"י שמקריבים את הבהמה על המזבח והאש מן השמים אוכל את הקרבן.

ולכאורה מדוע מדגיש בשיחה זו ש"רואים" כיצד זה נעשה קדוש²⁴, והל"ל שבכלל נעשה קדוש?

ואולי מרמז בזה, שיש מקום לומר שישנה קדושה גם בקרבנות שלפני מתן תורה, ומה שהתחדש (בנוגע לקרבנות עכ"פ) לאחר מ"ת - הוא שרואים זאת בגלוי].

ומש"כ בשיחה שזהו משום "שכל ענין הקרבן הוא שמשתנה מציאותו להיות עולה לה'", "ל שאין הכוונה שבגלל "שמשתנה מציאותו" לכן יש לו "הגדר דחפצא דקדושה", אלא שזהו כ"הוכחה", דמאחר וכל ענין הקרבן הוא שנעשה עולה לה' - היינו שלא אומרים שאין חשיבות בקרבנות אלו, ושהקרבנות שלפני מ"ת היתה כ"שרפה" בעלמא, אלא שזה אכן נחשב שנשתנה ונעשה "עולה לה'", ע"כ מסתבר לומר - שיש לו הגדר דחפצא דקדושה, אך הביאור כיצד נעשה חפצא דקדושה - י"ל שהוא ע"פ הנ"ל. ועצ"ע.

ה

ההוספה בש"פ לך לך בקדושת המזבחות

עוד יש להעיר שבשיחת ש"פ לך לך ה'תשנ"ב, כתב ש"מסתבר לומר, שגם בקרבנות (וכן בהמזבחות) שלפני מ"ת ישנו הגדר דחפצא דקדושה", היינו שמוסיף (בחצ"ע"ג) חידוש נוסף: שלא רק להקרבנות שלפני מ"ת ישנו גדר דחפצא דקדושה, אלא גם להמזבחות.

ואולי יש לומר הענין בזה, שמאחר וכל ענין המזבח הוא שיקריבו

(23) לקו"ש חח"י ע' 86 ואילך.

(24) וכן כמה פעמים במהלך השיחה.

עליו קרבנות, הרי שגם המזבח נבנה ע"מ שיהי' מזבח לה', ולכן כפי שבנוגע לקרבנות ישנו הגדר דחפצא דקדושה, ה"ה גם למזבחות.

ועפ"ז יומתק מה שמבואר במ"א²⁵ שבערב מ"ת משה רבנו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, כי בזה מודגש התכלית של מ"ת, לעשות מהעולם חפצא דקדושה ולזכך את גשמיות הגוף והעולם. וענין זה ניכר בגלוי בענינם של המזבח והקרבות - שמאבנים גשמיות עושים מזבח לה', ושבהמה גשמית נקרבת ומתעלה מחול עד שנעשית קדושה בגלוי²⁶.

[ולהעיר גם מהשקו"ט²⁷ בענין לשמה בבנין המזבח, שיש מקום לומר שה"לשמה" בבנייתו הוא (בשונה משאר הכלים) לא רק כפרט בבנית המקדש, אלא גם לשם עצמו].

ועצ"ע בכל הנ"ל, ואשמח לשמוע דעת המעיינים.



(25) לקו"ש חכ"ח ע' 16 ואילך.

(26) אלא ששם מבאר שהמזבח וקרבתו של ערב מ"ת, הי' להם הגדר כלאחרי מ"ת, עיי"ש.

(27) לקו"ש חכ"א ע' 255 הע' 38 - מצוין גם בשיחה הנ"ל הע' 75.

טלטול מדוכה אגב השום לאדה"ז

הנ"ל

א

בשו"ע אדה"ז ס' שח סכ"ב: "מדוכה, אם יש בה שום וכיוצא בו מדברים הנידוכים בה, מותר לטלטלה אף לצורך עצמה, אע"פ שהוא כלי שמלאכתו לאיסור, לפי שהמדוכה היא טפלה ובטלה להשום שבתוכה. . והרי זה כאלו מטלטל את השום בלבדו, שמותר לטלטלו אף שלא לצורך כלל. אבל אם נתן במדוכה ככר או תינוק או שאר דברים המותרים בטלטול שאין המדוכה טפלה להם, אסור לטלטלה על ידי כן לצורך עצמה, שבמת בלבד הוא שהתירו לטלטל מחמה לצל ע"י ככר או תינוק וכיוצא בהם כמ"ש בסי' שי"א".

ולכאורה אינו מובן מה שבתחילה כותב ש"מותר לטלטלה אף לצורך עצמה", ומשמע שמותר לטלטלה עכ"פ רק לצורך (ככלי שמלאכתו להיתר¹), אך שלא לצורך כלל אסור, ואילו בהמשך דבריו כותב שטעם היתר טלטול המדוכה הוא "לפי שהמדוכה היא טפלה ובטלה להשום שבתוכה. . והרי זה כאלו מטלטל את השום בלבדו שמותר לטלטלו אף שלא לצורך כלל", ולפ"ז יוצא לכאורה, שכפי שאת השום מותר לטלטלו אפילו שלא לצורך כלל, הוא הדין גם למדוכה, ש"הרי זה כאלו מטלטל את השום בלבדו"².

ולכאורה, ממה נפשך: אם מותר לטלטל המדוכה אף שלא לצורך כלל, מדוע נקט בתחילה ש"מותר לטלטלה אף לצורך עצמה" שמשמע

(1) ראה סט"ז.

(2) וראיתי כמה מחברים (פסקי תשובות ועוד) שנקטו בפשטות שלשיטת אדה"ז מותר לטלטל המדוכה אף שלא לצורך כלל.

ש"שלא לצורך כלל" אסור; ואם אכן נאמר שאסור לטלטלה שלא לצורך כלל, צריך להבין: א. א"כ מדוע הביא דין זה שאת השום מותר לטלטל שלא לצורך כלל, למאי נפק"מ כאן? ב. מאי שנא מהיתר הטלטול לצורך עצמה, שהוא "לפי שהמדוכה היא טפלה ובטלה להשום שבתוכה", והרי את השום "מותר לטלטלו אף שלא לצורך כלל"?

ב

והנה, בנוגע לשאלה הראשונה (מה נוגע כאן להביא דין השום שמותר לטלטלו אף שלא לצורך כלל) שמעתי לתרץ בפשטות, שזה בא לבאר כיצד מותר לטלטל המדוכה לצורך גופה, שהרי המדוכה מצד עצמה אסורה בטלטול לצורך עצמה לפי שהיא כלי שמלאכתו לאיסור, וכל ההיתר הוא מחמת שהמדוכה טפילה ובטלה להשום, והרי כאן אינו מטלטל המדוכה לצורך השום אלא לצורך הכלי, ואם כן כיצד יועיל טפילותה וביטולה להשום כאשר הטלטול הוא לצורך המדוכה?

ועל כן מבאר אדה"ז שההיתר הוא לפי שמותר לטלטל את השום אף שלא לצורך כלל, ולכן כאשר מטלטל את המדוכה לצורך עצמה - הרי זה כאלו מטלטל את השום שלא לצורך.

אך עדיין צריך להבין דיוק הנ"ל אם מותר לטלטל המדוכה שלא לצורך כלל.

ג

ובכללות שמעתי בזה ב' אופנים:

אופן הא'³ הוא שמותר לטלטל המדוכה אף שלא לצורך כלל, ומה שכותב בתחילה ש"מותר לטלטלה אף לצורך עצמה" דוקא, היינו משום שעיקר החידוש הוא כאשר מטלטלה לצורך גופה, שאע"פ שהטלטול הוא לצורך המדוכה, וכלל לא לצורך השום, עכ"ז המדוכה נחשבת טפילה ובטלה לשום גם בטלטול זה שהוא לצורך המדוכה. אך פשוט (ומכ"ש)

(3) כן שמעתי מהרה"ח ר' יעקב שי' גאלדבערג, ר"י הדר התורה ונו"נ בישיבה; וכן ראיתי שביאר הרה"ח דוב שי' טברדוביץ'.

שמותר לטלטלה שלא לצורך כלל, שאז הרי המדוכה ודאי טפילה לשום, והרי מטלטל ממש את השום שלא לצורך.

אופן הב' הוא שלעולם היתר טלטול המדוכה הוא אכן רק לצורך גופה, ואסור לטלטל המדוכה עם השום שבתוכה שלא לצורך כלל. ואע"פ שהיא בטלה לשום, וא"כ שיהי' מותר לטלטלה אף שלא לצורך כלל, י"ל בהקדים:

בהמשך ההלכה כותב אדה"ז: "ויש חולקים ואומרים שהמדוכה או שאר כל כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך הכלי עצמו ע"י ככר או תינוק או שאר דבר המותר בטלטול, ולא אמרו שלא התירו בטלטול ע"י ככר או תינוק לבד מן המת - אלא בטלטול מוקצה גמור האסור לטלטלו אף לצורך גופו ומקומו, אבל כלי שמלאכתו לאיסור שאינו מוקצה גמור והקילו בו לטלטלו לצורך גופו או מקומו, הקילו בו ג"כ לטלטלו ע"י ככר או תינוק אף לצורך הכלי עצמו. והעיקר כסברא הראשונה, ומכל מקום במקום הפסד מרובה יש לסמוך על סברא האחרונה".

והנה בפשטות, למרות שבהשקפה ראשונה נראה שהדעה השני' מקילה יותר שהרי לשיטתה אפשר לטלטל המדוכה לא רק ע"י שום אלא גם ע"י דבר אחר, אך לאידך גם לדעה הראשונה ישנה קולא, וכנ"ל - שבפשטות לדעה הראשונה, כיון שהסברא היא שהמדוכה בטלה להשום, א"כ אפשר לטלטלה גם שלא לצורך כלל. משא"כ לדעה השני', כל מה שהתירו לטלטל ע"י דבר אחר הוא (כמבואר בדברי אדה"ז) רק "לצורך הכלי עצמו".

ולפ"ז יש לומר שאף שאדה"ז פוסק ש"העיקר כסברא הראשונה", זהו רק לחומרא ולא לקולא, ולכן אדה"ז כותב בתחילת הסעיף ש"מותר לטלטלה אף לצורך עצמה" דוקא, ונמנע מלכתוב שמותר גם שלא לצורך כלל, לרמז שנוקטים כשיטה הראשונה רק לחומרא, למרות שלפי שיטה זו מותר לטלטלה אף שלא לצורך כלל⁵.

4 גם שמעתי שאולי יש לחלק ולומר שבכלי שמלאכתו לאיסור התירו דוקא מת' שישנו צורך עכ"פ בשביל הכלי, משא"כ כשאין צורך כלל לא התירו לטלטל גם כשי' שנו שום. אך לכאורה לא משמע כן מדברי אדה"ז.

5 ואין להקשות שלפ"ז במקום הפסד מרובה יהי' מותר לטלטל אף שלא לצורך

ד

והנה, לכאורה יש להוכיח כאופן הא' מסי"ז בסימן הנ"ל, וז"ל אדה"ז שם: "כל מיני אוכלים ומשקים המותרים בשבת . . מותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל". ולכאורה סתם טלטול של משקים הוא ע"י הכלי שלהם, ומזה שכותב שגם משקים מותר לטלטלם שלא לצורך כלל, למרות שמטלטלם בכלי שלהם, מוכח שהכלי טפל גם לענין טלטול שלא לצורך כלל".

אך נלענ"ד שאין להוכיח מדין הנ"ל, שהרי שם מדובר בפשטות בכלי שמלאכתו להיתר, משא"כ בסכ"ב שם איירי בכלי שמלאכתו לאיסור. וא"כ יש לומר שדוקא בכלי שמלאכתו להיתר לדברי הכל הכלי נעשה טפל לאוכלים ומשקים שבו שלכן מותר לטלטל הכלי עם מה שבו אף שלא לצורך כלל, משא"כ כלי שמלאכתו לאיסור שבזה המחלוקת בסכ"ב אם אומרים שהמדוכה נעשה טפל לשום שבו.

ואף שלכאורה אין סברא לחלק בין כלי שמלאכתו להיתר וכלי שמלאכתו לאיסור לענין ביטול הכלי למה שבתוכו, ואם בכלי שמלאכתו להיתר כולם מודים שהכלי טפל, מדוע בסכ"ב יש חולקים בזה?

והנה באם אומרים כאופן הא', הרי אדה"ז פוסק כשיטה הראשונה שהכלי נעשה טפל לכל דבר, וא"כ יש לומר שאע"פ שלפי ה"ש חולקים אין כלי נעשה טפל לאוכלים ומשקים שבו, עכ"ז אדה"ז סתם בסי"ז כשיטה הראשונה שהלכה כמותם.

אך לאופן הב' שאדה"ז פוסק כשיטה הראשונה רק להחמיר, ועכ"ז בסי"ז משמע שמותר לטלטל גם המשקים בכליהם שלא לצורך כלל, צריך לומר שגם ה"ש חולקים ס"ל שבכלי שמלאכתו להיתר הכלי נעשה טפל (אוכלים ו)משקים שבו, וא"כ צ"ל מדוע בכלי שמלאכתו לאיסור חולקים?

אך כשמתבוננים ביסוד היתר טלטול אוכלים ומשקים, רואים שיש סברא חזקה לחלק בין כלי שמלאכתו להיתר וכלי שמלאכתו לאיסור.

כלל, שהרי אם יש בזה הפסד (אפי' קצת) - זהו כבר לצורך.

6) להעיר שתיבת "משקים" היא הוספה של אדה"ז ואינה מובאית בשו"ע המחבר ובר"ן.

שהרי ההיתר של טלטול אוכלים ומשקים הוא, כפי שאדה"ז מבאר שם, להוציאו מכלל הגזירה שהיתה "בימי נחמי", שלא היתה "אלא על כלים ולא על אוכלים וספרים, והרי הם עכשיו כמו קודם הגזרה שבימי נחמי" שהי' מותר לטלטל כל דבר הראוי בשבת אפילו שלא לצורך כלל". היינו שדוקא כשמדובר אודות "דבר הראוי לשבת", הנה בזה הוא החילוק בין אוכלים ומשקים לכלים, שבכלים גזרו בטלטולם שלא לצורך כלל משא"כ באוכלים ומשקים. ובזה י"ל שגם בכלי המכיל אוכלים ומשקים לא גזרו כלל כמו באוכלים ומשקים, אך סוף סוף זהו רק בגלל שהוא דבר הראוי לשבת.

משא"כ כלי שמלאכתו לאיסור, מאחר ומצד עצמו אינו "דבר הראוי לשבת", שאיסור טלטולו הי' כבר קודם לגזירה שבימי נחמי' אלא "הי' אסור לטלטל אף בימי דוד ושלמה או קודם לכן", יש לומר שגם כאשר יש בו אוכלים ומשקים הרי זה נכלל בגזירה זו.

כמובן שאין לראות בדברים אלו מסקנא הלכתית כלל וכלל.



בענין אומרת משארסתני נאנסתי

הת' שניאור זלמן שי' אירכמן
תלמיד בישיבה

איתא במתני' הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים (ואין שום מכחיש לזה דעכשיו בעולה היא (בשעת נישואין) אלא ש)אנו מסופקים האם נבעלה (באונס) לפני האירוסין ונמצא שבשעת אירוסין בעולה היתה, ולכן מקחו מקח טעות, או י"ל דנאנסה לאחר האירוסין ונסתחפה שדהו, והיא טוענת בברי דהיינו באופן ברור ומוחלט דודאי נאנסה לאחר האירוסין, והבעל טוען שמי יוכיח שאחרי האירוסין נאנסה, שמא לפני הנישואין נאנסה (כ"ה לתוס' למסקנא (דהבעל טוען שמא (אלא שהוא שמא טוב) כמ"ש התוס' בד"ה והוא אומר כו'. ולשיטת רש"י (ד"ה נאמנת) כ"ה, עכ"פ, להקס"ד, או אפשר לומר דגם למסקנא כ"ה כמו שיתבאר לקמן אי"ה)), רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים דנאמנת, כי ברי עדיף משמא, דהיינו דבטוען ברי טענתו נחשבת לטענה ובכחו להוציא מידי הספק הנ"ל, והטוען שמא אינו נחשב לטענה כלל, והוי כאילו אינו, ויש רק צד אחד (הטוען ברי), ולכן נאמנת. וי"ל שהוא ע"ד דוגמא, כאדם האוחז חפץ ובא חברו וטוען באופן ברור שלי הוא, וגנבתו או מצאתו, והלה טוען איני יודע, אבל שמא אינו שלך, דודאי אין טענת השמא נחשבת לטענה כלל, ואין אנו מתייחסים אליו, ועליו ליתן החפץ לטוען ברי, ואולי י"ל דע"י טענתו שמא ה"ה מגרע מחזקתו בהחפץ (וכמו"כ בהחזקה שלו בממונו) ונחשב כאילו לא הוי מוחזק כלל. ולפי זה נמצא, שהנאמנות כאן אינה להוציא כמו הנאמנות בחזקת הגוף (לשי' רבן גמליאל) שבכחו להוציא דבר מחזקתו, משא"כ כאן (ברי ושמא) אי"ז שע"י טענתו ברי מוציא דבר מחזקתו, אלא שע"י שהלה (הלכאורה מוחזק) טוען שמא, מפקיע (למפרע?) חזקתו מהחפץ, ומכיון שהאשה טוענת ודאי ואין שום טענה וחזקה כנגדה, ממילא נשאר טענתה בלבד

והייתם לשלם לה מאתים (שוב מצאתי עד"ז בקו"ש על סוגיין, וראה עד"ז בברכת אברהם בסוגיין).

ור' יהושע סובר דלאו ברי עדיף, פי', אין הכוונה שטענת ברי אינה מעולה יותר מטענת שמא, דזה ברור שאינו, אלא דס"ל שטענת שמא נחשבת אף היא לטענה, אלא שהיא טענה גרועה (ועפ"י י"ל מ"ש התוס' בד"ה רב הונא ורב יהודה דבמקרה דהברי הוא גרוע והשמא הוא טוב כמו בשור שנגח את הפרה, אזי לכו"ע שמא עדיף והמוציא מחבירו עליו הראי', וכמו שית' לקמן אי"ה), ע"כ אין הוא מגרע עי"ז מחזקתו בהחפץ והיינו דלבד זאת שיש טענה המנגדת את הטוען ברי (ודלא כרבן גמליאל דלדידי' אין הטענת שמא נחשבת לטענה כלל, והוי כאילו יש טענה אחת בלבד), שלכן עליו להביא ראי' שטענתו צודקת, עוד זאת דאין הוא מגרע כלום מחזקתו. ולאידך אין כח בהטענת ברי (אפילו באין טענה (שמא) כנגדה) להוציא מידי ספק (שיש בלאו הכי, דשניהם מודים דבעולה הייתה בשעת הנישואין, אלא שמסופקים אנו מתי נבעלה (אם לפני האירוסין או לאחריהם) (ורק כשיש ס"ס אז יש כח בטענת ברי להוציא מידי ס"ס)) ומכ"ש כשיש טענת שמא כנגדו, וע"כ לא מפי' אנו חיים. וי"ל שהוא ע"ד מ"ש לקמן (יד, א) לרבן גמליאל אליהו ברי דאפילו בחד ספיקא נמי מכשיר, וקיל לי' שמא דאפילו בס"ס נמי פסיל, לרבי יהושע אליהו לי' חד ספיקא, דאפילו בברי נמי פסיל, וקיל לי' ס"ס, דאפילו בשמא נמי מכשיר" (אע"פ ששם קאי בראוה מדברת או הייתה מעוברת (שאין כאן חזקת ממון) הרי כתוב בסוגיא דידן "הא דרב הונא ורב יהודה דשמואל היא דתנן היתה מעוברת ואמרו לה כו' מאיש פלוני וכהן הוא רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת, ואמר שמואל הלכה כרבן גמליאל וכו' אף בראשונה (היינו משנתינו)".

וכ"ז הוא ביאור משנתינו לשיטת רב הונא ורב יהודה (דלפי רבן גמליאל הנאמנות דידה היא מטעם דברי עדיף), ומכיון שהלכה כרבן גמליאל, על כן גם במנה לי בידך וכו' חייב מטעם הנ"ל (לפי מ"ש התוס' ד"ה רב הונא י"ל באו"א וכמו שית'). אבל לשיטת רב נחמן (ושיטת ר' יוחנן יתבאר לקמן), לכו"ע לאו ברי עדיף, ופליגי אי אמרינן מיגו במקום שיש שור שחוט לפניך או לא (כמ"ש לקמן טז, א), דלרבן גמליאל נאמנת, דאכתי הוה מצי למטען טענה מעלייתא, ולר' יהושע אינה נאמנת, דכיון ששור שחוט לפניך, הרי היא מוכרחת לטעון משהו, לכן י"ל א

דמה שהיא טוענת זה הוא כי לא עלתה בדעתה טענה אחרת טובה יותר, (ב) מה שהיא טוענת זה הוא משום שידעה שעי"ז נאמין לה ואיערומי קא מיערמא (רש"י ד"ה הכא, טז, א) (וכמ"ש לקמן בדף טז).

אי נמי הכא נאמנת (לרבן גמליאל) כי יש לה חזקת הגוף שהיא בתולה, ולכן כשמסופקין מתי נבעלה אם לפני האירוסין או לאחריהם, י"ל דהשתא נבעלה, דלפני זה הולכין בתר חזקת הגוף דבתולה היא. ולשיטתי אפשר להוציא ממון ע"י חזקת הגוף כמ"ש לקמן (עה, ב) משא"כ לשי" רבי יהושע כשיש חזקת ממון לא אזלינן בתר חזקת הגוף, ולכן לא מפי' אנו חיינן (אבל בטוען מנה לי בידך וכו' אין הוא נאמן (אפילו לרבן גמליאל) דהא אפילו חזקת הגוף לית לי').

והנה צ"ב לשיטת רב הונא ורב יהודה, אמאי לא אמרינן דבמשנתנו נאמנת משום מיגו, או משום חזקה (כשיטת רב נחמן ור' יוחנן), ובפרט דמיגו וחזקה הוי אלים יותר מברי עדיף משמא (וכמו שית' לקמן), וא"כ למה הניחו טעמים אלו וביארו דהטעם משום ברי ושמא?

והביאור בזה י"ל, דלשיטתם המיגו דאי בעיא אמרה מוכת עץ אני לא הוי ראי' להאמין לה, וכמו שביארו הרשב"א והרא"ה, וגם אין מועיל כאן חזקת הגוף, וי"ל הביאור בזה כמ"ש התוס' לקמן בסוגיין גבי לישני דטעם מתני' משום מיגו, דס"ל דאין לומר כאן חזקה וביאר זה ע"פ מ"ש הר"ן בחולין (נז, ב) דהא דכשמתעורר ספק עכשיו אומרים דעד השתא בחזקת כשרות ה' ועתה נפסל הוא רק כשאפשר לתלות שהפסול אירע בסמוך ממש לכשנתגלה הפסול משא"כ כשא"א לתלות שעכשיו נעשה הפסול, ע"ש באריכות. וע"כ י"ל דבאומרת משארסתני נאנסתי א"א לומר דסמוך לכשנתגלה הבעי' (נישואין) אירע האונס, אלא לכה"פ שעה אחת קודם (משא"כ במוכת עץ דשייך). וע"כ א"א להעמידה על חזקת הגוף, ע"כ אמרו רב הונא ורב יהודה דטעם דמתני' משום ברי ושמא ברי עדיף (משא"כ לרב נחמן די"ל המיגו ולר' יוחנן די"ל החזקה כמ"ש בכת"ס ועוד כ"מ).

והנה לשיטת רש"י, י"ל דגם לרב הונא ורב יהודה טעמא דמתני' למסקנא הוא לא משום ברי ושמא אלא משום מיגו וחזקה (כרב נחמן ורבי יוחנן), וכמ"ש בד"ה נאמנת וז"ל "קס"ד משום דברי ושמא ברי עדיף", היינו דזהו רק להקס"ד, אבל למסקנא הוי מטעם מיגו וחזקה. וכן

נראה ממה שביאר לקמן מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע (עה, ב) שהוא אי אזלינן בתר חזקת הגוף או חזקת ממון, ולא הזכיר כלל על ברי ושמא.

וי"ל דגם להתוס', למסקנא, טעם משנתינו הוא משום מיגו וחזקה גם לרב הונא ורב יהודה, וכמ"ש בסד"ה רב הונא ורב יהודה וז"ל "אבל קשה דבעי למימר הכא הא דרב יהודה דשמואל היא דפסק כרבן גמליאל והתם ברי גרוע ושמא טוב, שהבעל אינו יודע מתי נבעלה, וא"כ תקשי דשמואל אדשמואל בפ' הפרה (שאומר שם דאפילו ניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא המוציא מחבירו עליו הראי'), וי"ל דהוה מצי למימר ולטעמיך" (היינו שיש לחלק בין אומרת משארסתני נאנסתי למנה לי בידך וכמו שית') (אלא שלתי' הב' שאין לחלק בין הכא להתם, ליכא ראי' לנדוד) ועוד יש להביא ראי' ממ"ש בד"ה אלא וז"ל "דאיכא למימר דלעולם מנה לי בידך והלה אומר איני יודע לשמואל פטור" ע"כ. הרי שאין הוכחה ששמואל סובר דברי עדיף משמא, ואעפ"כ אומר דהלכה כרבן גמליאל, וכנ"ל, טעמו הוא (לא ברי עדיף אלא) משום מיגו וחזקה. והביאור בזה בפשטות כמ"ש התוס' עצמם, דבאומרת משארסתני נאנסתי הברי גרוע הוא והשמא הוא טוב, כי אין עליו לדעת מתי נבעלה, וע"כ לא שייך לומר דברי עדיף ונאמנת מטעם אחר (אבל לרבי יהושע י"ל דאין חילוק בין ברי גרוע לברי טוב וצ"ע איך מסביר משנתינו) (דהיינו מטעם מיגו וחזקה), ועוד יש להביא ראי' לזה (דמשנתינו לאו מטעם ברי עדיף משמא) ממ"ש בד"ה והוא אומר דמתני' נוקטת לשון שמשמע שטענותיהם (הן של אשה והן של בעל) ברי, כי ליכא למטעי שהבעל טוען ברי, ע"כ לא נחית לדייק, עכת"ד. והנה, אם הנדון במתני' הוא האם ברי עדיף, שפיר הו"ל לדייק, אלא ע"כ י"ל דלמסקנת הגמ' הנדון דמתני' הוא אי כאן אמרינן מיגו או לא, וכן לענין חזקת הגוף, וכמ"ש בשטמ"ק על משנתינו.

והנה, התוס' רי"ד כותב בד"ה ורבי יהושע אומר וכו' וז"ל "פי' בהא פליגי, דרבן גמליאל סבר אוקי איתתא אחזקתה ובחזקת בתולה הות קיימא ומספיקא לא מפקינן מחזקתה, ורבי יהושע סבר אוקי ממונא בחזקת מרי' וכו' ואמרינן לקמן דהיכא אזיל רבן גמליאל בתר חזקה דגופא דוקא בברי ושמא דאיהי טענה ברי והבעל שמא וכו' אבל בשמא ושמא מודה רבן גמליאל דלא אזלינן בתר חזקה דגופא אלא בתר חזקה דממונא והמוציא מחבירו עליו הראי'", עכ"ל. כלומר, דגם לשיטתי,

הנדון הוא אזלינן בתר חזקה דגופא או דממונא, אלא שצריך שיהי' טענתה ברי כדי שנלך אחר חזקתה (לרבן גמליאל), אבל לפי שיטת רש"י והתוס' י"ל דחזקת הגוף אינה צריכה לברי כדי להעמיד דבר על פי'. וי"ל דלש"י התוס' רי"ד כדי להעמיד על חזקת הגוף צריך ג"כ למיגו, היינו שהלישנא שהחילוק בין מתני' למנה לי בידך הוא דהכא איכא מיגו והתם ליכא אינו ענין בפ"ע, אלא הוא מחזק את חזקת הגוף (דמתי אמרינן זיל בתר חזקת הגוף, רק בדאיכא מיגו (בנוסף להברי) וזה מוכח ממה שפי' מתני' מלכתחילה דהנדון הוא אי אזלינן בתר חזקת הגוף או לא, ולכן מביאו ראשון בגמ', ובנוסף לזה, אומרת הגמ', דהכא נאמנת כי איכא מיגו, ובנוסף לזה, דזה שכאן מועיל חזקת הגוף לגבות ממון הוא כי הבעל הי' מחוייב לה כתובה מעיקרא ועכשיו הוא בא לפטור עצמו, משא"כ מנה לי בידך וכו'.

ונמצאנו למדים שיש ב' שיטות בכללות בביאור מח' משנתינו (א' רש"י והתוס', אי אזלינן בתר חזקת הגוף או בתר חזקת ממון או אי אמרינן מיגו או לא (ראה מ"ש הרא"ה דאיכא דלא גרסי להאי לישנא).

(ב) התוס' רי"ד, דמח' מתני' הוא אי אזלינן בתר חזקתה או לא, אלא שהתנאי בזה הוא א', מיגו, ב', שיהא מחוייב מעיקרא, ג', שטוענת טענת ברי.

והנה כתבו תלמיד הר"ר יונה (הובא בשטמ"ק בסוגיין) וז"ל "רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת דהיא טוענת טענת ברי והוא שמא, וברי ושמא ברי עדיף, ואע"ג דרבן גמליאל ס"ל בעלמא אוקי ממונא בחזקת מרי' (כלומר אפי' כשיש ברי כנגדו אינו מועיל להוציא מחזקת המרא קמא, ונמצא שברי עדיף משמא רק כשאין חזקת ממון כנגדו), הכא לא ס"ל הכי, אלא אפקינן מיני' משום דאמרינן אוקי איתתא אחזקתא וכי ילידא בתולה איתילידא, וכיון דטוענת ברי ואית לה חזקה מהימנא (ונראה הפי' בזה, דהטעם והכח להוציא מחזקת מרי' הוא חזקת הגוף שבתולה הייתה, אלא שאם טענתה שמא הורע חזקתה (דבתולה הייתה), וע"כ צריך שטענתה תהי' ברי וממילא נעמידנה על חזקתה ונאמנת).

ורבי יהושע ס"ל שלא נסמוך על טענת ברי שהיא טוענת וכו', כי שמא אינו כדברי', ואוקי ממונא בחזקת מרי' (ונראה הפי' בזה, דגם לרבי יהושע יש כח בחזקת הגוף להוציא מחזקת ממון, אלא שי"ל שמה

שטוענת משארסתני נאנסתי, שמא אינו כדברי, דאף שהיא טוענת ברי, מי יאמר דהאמת כדברי, וע"כ הורע חזקתה (דבתולה הייתה) וממילא נעמיד על חזקת ממרא קמא (כי אין חזקת הגוף כנגדה), ומ"מ להכי נקט תנא והלה אומר לא כי וכו', לאשמועינן דלא תליא עיקר טעמא בברי ושמא ברי עדיף, עכ"ל. ונמצא דעיקר הטעם והכח להוציא מחזקת מארי' (לרבן גמליאל) הוא משום חזקת הגוף, וזהו לכו"ע, אלא שצריך לטענת ברי כנ"ל, והיינו שהברי אינו מועיל להוציא מחזקת ממון (כמו רב נחמן ור' יוחנן), אלא שמועיל לזה שנעמיד על חזקת הגוף. משא"כ טענת ברי אינו מועיל אפילו לזה שנעמיד על חזקתה, כי אמת שהיא טוענת ברי, אבל מי יאמר דאמת ונכון הדבר, ואולי אינו כדברי, אבל אינו חולק על זה שחזקת הגוף בכוחה להוציא מחזקת ממון. ומ"ש לקמן (עה, ב) "כי לא אזיל רבי יהושע בתר חזקה דגופא היכא דאיכא חזקה דממונא, אבל היכא דליכא כו' אזיל רבי יהושע בתר חזקה דגופא" י"ל דהא גופא (דבדאיכא חזקת ממון אין הולכין אחר חזקת הגוף) הוא לא משום שאין בכוחה להוציא, אלא משום שהורע חזקת הגוף, כנ"ל, משא"כ כשאין נגדה חזקת ממון, שפיר סמכינן עלה.

ועפ"ז י"ל דסוברים להיפך ממ"ש התוס' רי"ד, דלדבריו המח' היא אי אזלינן בתר חזקת הגוף או בתר חזקת ממון (אלא שכתנאי לזה צ"ל טענת ברי, והתועלת של הברי הוא להוציא מחזקת ממון) (אלא שזהו ביחד עם החזקה) וכל' התוס' רי"ד בד"ה ורבי יהושע אומר "שהיכא אזיל רבן גמליאל כו' דוקא בברי ושמא וכו' התם אזיל רבן גמליאל בתר חזקה דגופא ומפיק ממונא מחזקת מרי' וכו'" ע"כ. משא"כ לתלמידי רבינו יונה, המח' היא האם סומכין עלי' כדי ליפות חזקתה או לא (אבל לכו"ע אזלינן בתר חזקת הגוף כנגד חזקת ממון, אלא דלר' יהושע אין זה שייך לפועל כי אומרים שהורע חזקתה).

ולפיהם נמצא שהחילוק בין מתני' למנה לי בידך הוא דהתם הברי הוא להוציא מחזקת מארי', ע"כ ר' יוחנן ורב נחמן חולקין ע"ז ואוקי ממונא בחזקת מארי', אבל הכא הברי הוא בכדי ליפות החזקה דידה ע"כ גם רב נחמן ור' יוחנן מודו דנאמנת.

ועדיין צ"ע דאם לכו"ע אזלינן בתר חזקה דגופא בדאיכא ברי עמה, מאי נפק"מ אם הבעל טוען ג"כ ברי (דאז גם לרבן גמליאל נאמן הבעל), הא אכתי חזקה דגופא עדיפא מחזקה דמרא קמא (גם כשיש ברי עמו)?

וי"ל דע"י שהבעל טוען ברי כגון שקידש ובעל לאלתר, ולכן ודאי שקודם שנתארסה נאנסה, עי"ז הורע חזקתה דבתולה הייתה ולכן הבעל נאמן דאיכא חזקת ממון.

והנה, הר"י מלוניל פי' (הובא בשטמ"ק בסוגיין) דהחזקה כאן (שעל פי' נאמנת) היא חזקה דרוב נשים בתולות נישאות (ולא חזקת הגוף), ובזה לא מצאנו מח' בין רבן גמליאל ור' יהושע. ולפי זה, א"ש דמח' דמתני' הוא האם הברי מועיל ליפות החזקה או לאו (אבל לכו"ע חזקה זו מועלת להוציא), ואין צריך לדחוק כנ"ל לפרש באו"א מח' דרבן גמליאל ורבי יהושע לקמן (עה, ב).

והנה תלמידי הר"ר יונה לא הביאו הטעם שנאמנת הכא משום מיגו. והביאור כמ"ש לעיל, וא"ש לפי מה שביארו שמח' מתני' הוא בענין ברי, ואם הטעם הכא משום דאיכא גם מיגו הרי בזה ג"כ חולק ר' יהושע, וא"כ יוצא שהמח' היא בשתים, בברי עדיף, ובמיגו בשור שחוט לפניך. ומזה שלא גרס לישנא דמיגו, א"ש מה שביארו שהמח' היא בחד, האם טענתה מיפה החזקה או לאו.



הלימוד משור המועד ויסודי חזקה

הת' פינחס שי' אזדאבא
תלמיד בישיבה

א

במסכת ב"ב דף כח ע"א מביאה הגמ' לימוד משור המועד להיסוד דחזקת ג' שנים "מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק ל' מחזקת תם וקם ל' בחזקת מועד, ה"נ כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח".

וכדי להבין זה צריך לבאר מה הוא יסוד עצם זה שהשור נעשה שור המועד (ועפ"ז מה מדמין משור המועד לכאן, שכמובן אינו ענין של גזה"כ אלא ענין של סברא שהגמ' אומר שאם יש בשור המועד סברא כזו, אזי ג"כ יש לנו לומר סברא זו בחזקת השדה וכו' כיון ששייך כאן ג"כ).

וי"ל ההסברה בזה בפשטות¹, שהיסוד בשור המועד הוא, שזו בחינה אם נשתנה טבע השור לטבע נגחן או לא, וכדי לראות זה אנו רואין אם נגח ג' נגיחות, והיינו, דאם נגח ג' נגיחות זהו ראי' והוכחה שכל נגיחותיו הן מצד טבע הנגחן שבו, שלכן כבר מאז התחיל ליגח (משא"כ לאחר רק ב' פעמים שיכול להיות שנגח סתם ולא שנשתנה טבעו לזה).

ואם לומדים כך, יכולים ללמוד מזה לשאר דינים, שרואין כאן יסוד שהחכמים לומדים שאם נעשה איזה פעולה ג' פעמים ופעולה זו מראה על דבר מסוים (שבמילא הדבר השתנה), הולכין אחריו.

יוצא בפשטות, שהאופן שרוצה הגמ' לומר לחזקת ג' שנים הוא ג"כ

1) וכן לומד הקוב"ש וקה"י ועוד. אבל עיין בח' ר' נחום אות ט'.

כזה שהג' פעולות מראה לנו סברא שהדבר השתנה, והיינו דאם רואין שהמחזיק עשה ג' פעולות שמראה על בעלותו על השדה בלי שהמ"ק יערער ע"ז (שבמילא הוא פעולות שמראה בעלותו), יוכל להשתמש בזה להוכחה שכל הזמן של פעולות אלו הייתה הקרקע שלו. וממילא משום סברא זו אנו מוציאים הקרקע מחזקת מ"ק ומחזיקין אותה בחזקת המוחזק.

אבל, כל הראשונים אומרים שאומרים כאן להמערער "המוציא מחבירו עליו הראי", ואם יש הוכחה לבעלות המוחזק, מה שייך כאן "המוציא . . .".

ורואים בפירוש שהראשונים משתמשים הן עם סברא והן עם דין "המוציא . . .". וז"ל העליות דר"י "הכא כיון דאכלה תלת שנין בלא ערעור ומחאה מבטלת חזקת בעלים ראשונים, ועומדת בחזקת המחזיק והר"ל קמא מוציא מחבירו ועליו הראי' שחזר ולקחה מזה". שכותב בפירוש שצריך ליסוד של סברא כאן להוציאו מיד המחזיק, וזהו כיון "דאכלה תלת שנין בלא ערעור ומחאה", ואפ"ה משתמש ביסוד ודין "המוציא מחבירו".

ולהעיר מלשון הר"ן "דכי היכי דהתם בתלת מילי שעשה הפך מחזקתו הראשונה, דהיינו נגיחות, נפיק ל"י בחזקת תם וקם ל"י בחזקת מועד, הכא נמי בתלת מילי שהן הפך מחזקתו ראשונה, דהיינו אכילות, נפק לה מרשות מוכר וקם ל"י ברשות לקוח, וכיון דברשות לוקח הוא הר"ל מוכר מוציא מחברו ועליו הראי". והיינו שהיסוד שעשה פעולות "שהן הפך מחזקתו ראשונה" הוא בפשטות משום שהפעולות היו "בלא ערעור ומחאה".

אלא י"ל דהמהלך הוא², שהסברא אינה סברא ודאית כמו אנן סהדי³, אלא רק משתמשים בסברא להוציא הקרקע מחזקת מ"ק ולאוקמה ביד המוחזק, שכך נוכל ללמוד משור המועד שעכ"פ משתמשים עם הסברא

(2) ושו"ר שעד"ז לומד בחי' ר' נחום אות א', ועוד מכריח שם משיטת המאירי (והיא של הריטב"א) שסוברין שכל חזקת ג' שנים רק מועיל אם עדיין לאחר הג' שנים עדיין עומד בהקרקע, ואם רק משתמשים עם סברא מצ"ע הי' מועיל גם בלאו הכי. עיי"ש.

(3) או אפי' הוא "אנן סהדי", לא מועיל נגד חזקת מ"ק. ועיין בהערה לקמן.

לומר שהשורר עכשיו מוחזק כמועד, שלכן (אף שבכלל אינו פשוט להוציא מיד חזקת מ"ק ע"י סברא אבל) כאן שהפעולה נעשתה ג' פעמים, די להשתמש בסברא זו לומר שהחזקה נשתנתה, וסברא יוכל לפעול עכ"פ יסוד "המוציא . . ."⁵. בסגנון אחר: בצירוף לזה שהמוחזק מוחזק בהקרקע יכולים להשתמש עם סברא זו להחזיקו עם הקרקע ולהוציא מחזקת מ"ק.⁶

[משא"כ מהתוס' משמע שהסברא עצמה מבררת לנו עם מי הדין, שז"ל "מה התם הוחזק נגחן שלש פעמים, ה"נ הוחזק שתקן בשלש שנים א"כ משלש שנים ואילך קמה לי ברשותי", שמלשונו "הוחזק שתקן" משמע שלומד שמבררים שהאמת הוא שהקרקע היא של המחזיק כיון שרואים שהמ"ק מוחזק לשתיקה].

וי"ל שכן לומד רש"י, בהקדים: ידוע הוא הסתירה ברש"י בפי הלימוד משורר המועד. שבפשטות נראה שלומד כרוב הראשונים שנותנים הקרקע להמוחזק מדין מוחזק, וכלשונו הנ"ל בד"ה תיהוי חזקה "דהא אמרת שלש שנים מפקי לי מרשות מוכר" וכן בד"ה טעמא מאי "אמרינן שלש שנים מפקי לה מחזקת מרה קמא . . . אתיא חזקת שלש שנים ומוקי לה ברשותי" ואמרינן דלמא קושטא הוא כדקאמר", שמשמע מלשונו שיסוד הדבר שנשתנה לאחר ג' שנים הוא מי הוא המוחזק (ויש הדין "המוציא מחבירו עליו הראי") ולא שנותנין אותו להמוחזק מצד סברא שהוא שלו. אבל, עיין ברש"י על המשנה בד"ה שדה בית הבעל "הרי זו חזקת שלש שנים רצופות, שאין לך אדם הרואה את חבירו שזורע את

4) כמו רוב ש"אין הולכין בממון אחר הרוב" להוציא מיד המוחזק. אבל אם מפ' רשים שהגדר של חזקת מ"ק הוא "חזקה דמעיקרא" אפשר יוכל להוציא מידו ע"י סברא כזו, דכיון ש"רובא וחזקה רובא עדיף" היינו שאמת הוא דמוחזק עדיף מרוב אבל חזקה דמעיקרא אינו עדיף. אבל, לפי הפנ"י בכתובות דף יב אינו פשוט כ"כ, שלפי דבריו חזקה דמעיקרא עדיף מרוב ג"כ, ולכן אפי' אם לומד שהגדר של חזקת מ"ק הוא חזקה דמעיקרא עדיין סברא כזה של "רוב" לא יוכל להוציא מידו. ויל"ע. ועיין לקמן.

5) וכן נראה שלומד החוסן ישועות (בד"ה בגמרא מנין) שז"ל באמצע (ארי-כות) דבריו בהמשך לפי הרמב"ן (דלהלן בהפנים) בהסוגיא "כיון שאכלה תלת שנין שהוחזק לאכול לעולם פירות אותו שדה הו"ל למערער למחויי". אבל שם נראה שמ' צרף לזה שיטת התוס' בהסוגיא, וצ"ע.

6) ועיין לעיל בהערה 30.

שדהו לאכול פרי העשוי לשנה ושותק" שהוא סברא שהוא של המחזיק, ואיך זה מתאים עם רש"י הנ"ל?.

וכן מקשה החי' ר' נחום באות ט"ז, וע"ש שמבאר ע"פ מה שמבואר בהרשב"א בדף מ"ב בנוגע קטן דאף דקטן לאו בר מחויי בי' הוא מ"ה הו"ל לתבעו בב"ד ולסלקו משדהו. ולפ"ז מבאר דברי רש"י כאן, שבאמת רש"י סובר כדמשמע מדבריו בע"א שיסוד חזקת ג' שנים הוא סברא שהקרקע שייכת להמחזיק, ואפ"ה מתאים הוא עם מה שמשמע מרש"י בע"ב אפי' עם המחאה עדיין יש להוכחת החזקה, כיון שמה שרש"י אומר בע"א שיסוד חזקת ג' שנים תלוי בסברא הוא (לא סברא שהי' לו למחות אם הקרקע הוא שלו אלא) סברא של שהי' להבעלים לסלקו מהשדה, ומדהניחו לאכול הפירות ולא הוציאו מהשדה, אפי' שמחאה, עדיין יש הוכחה להחזקה.

אבל, כמובן, פשט זה דחוק בלשון רש"י⁸ שלשונו הוא כנ"ל "שאיין לך אדם הרואה את חבירו שזורע את שדהו לאכול פרי העשוי לשנה ושותק", שמשמע בפשטות שמדבר ששתק ולא מחאה, ומזה יש הוכחה להחזקה, ולפ"ז אם מחאה כן נתבטל החזקה, ודלא כמשמע מדבריו בע"ב. ועוד, זה לא מבאר רש"י הראשונה בע"ב ("מפקי ליה מחזקת מרא קמא") שמזה משמע שיסוד חזקת ג' שנים לפי רש"י הוא יסוד של "המוציא מחבירו..".

וי"ל הביאור בזה הוא כנ"ל בעליות דר"י: באמת יסוד הדבר לפועל למה נותנין הקרקע להמחזיק הוא משום שהוא המוחזק ואומרי"ן "המוציא לחבירו עליו הראי" ואלא משום סברא וכמשמע מרש"י בע"ב, אבל, כדי לעשותו מוחזק צריך סברא כדי להוציא מחזקת מרא קמא (שכוחו יותר גדול מחזקת תופס) ופועלין זה ע"י סברא הנ"ל של "שאיין לך אדם הרואה את חבירו שזורע את שדהו לאכול פרי העשוי לשנה ושותק" וממילא נשאר הקרקע אצל המוחזק כיון שאיין כאן עוד חזקת מ"ק.

7) ועיי"ש שמקשה עוד לרש"י בע"ב ד"ה דומיא דשור המועד. ולענ"ד נראה ביאור אחר בזה שמתאים עם ביאורנו ברש"י (להלן בהפנים), ובעז"ה במק"א יאריך בזה.

8) נוסף למה שאנו יבאר לקמן באות ד' שאפי' אם לומד שהמחאה מבטל גוף החזקה עדיין יוכל ללמוד ששייך הקרקע להמחזיק, ע"ש.

ולפ"ז, אם מחה כן נתבטלה החזקה (כיון שנתבטלה הסברא שמשום זה מבטלין חזקת מ"ק).⁹

ב

והנה, לפי כל אריכות הנ"ל, המהלך הוא, שסברא זו שפועלת הג' פעולות היא סברא טובה (עכ"פ בכדי) להוציא מיד חזקת מ"ק. אבל, קצת דוחק לומר שיש בכח סברא זו שאינה כלל סברא ודאית¹⁰ להוציא מיד חזקת מ"ק שאפי' "רוב" לא מהני להוציא מידו¹¹ (ואפי' אם נבאר כדלהלן שחזקת מ"ק מגדר חזקה דמעיקרא¹²)¹³.

וי"ל מהלך אחר. דבאמת גם סברא זו אין בכוחה להוציא מיד המ"ק¹⁴, אלא דסברא זו מבטלת החזקת מ"ק (וממילא לא נצרך לכח להוציא מידו). היינו שהסברא פועלת ריעותא לבטל חזקת מ"ק¹⁵.

ולהעיר מלשון העליות דר"י הנ"ל "הכא כיון דאכלה תלת שנין בלא ערעור ומחאה מבטלת חזקת בעלים ראשונים, ועומדת בחזקת המחזיק והלא קרוי מוציא מחבירו ועליו הראי' . . ." (ודלא כלשונות

9 שו"ר לשון העליות דר"י "המחזיק והלא קרוי מוציא מחבירו ועליו הראי' שחזר ולקח מזה", היינו, שבאמת שייכת הקרקע להמוחזק באופן ודאי, ורק יסוד "המוציא . . ." הוא אם "חזר ולקח מזה". ועכ"פ פשט הנ"ל יוכל ללמוד בהרמב"ן וריטב"א (ור"ן), כיון שהם שמשמשין בלשון "המוציא . . ." כמהלך של רש"י. וב- וודאי בלשון רש"י כנ"ל רואין שאינו באופן ודאי.

10 אבל עיין בהערה הנ"ל לפי עליות דר"י. אבל ראה להלן, שלשונו בלאו הכי אינו כמהלך הנ"ל.

11 ראה לקמן הערה 27.

12 ושעליו נאמר בתוס' (כתובות עה, ב ד"ה אבל היכא) "היכא דליכא חזקת מומן אלימא לי' חזקת הגוף משאר החזקות . . ." אבל ראה בסוף דברינו כאן ובה- ערות, שאפשר עדיין מובן כיון שהג' פעולות פעל ריעותא (סברא שחזקה השתנה) בחזקת מ"ק, לפי ביאור הש"ש (ש"ב פ"ח). ויל"ע.

13 זהו רק קושיא להראשונים שלומדים שאין דין תפיסה בקרקעות. ראה לקמן הערה 30.

14 כמו ש"אין הולכין בממון אחר הרוב". ועיין לקמן.

15 ויוכל להיות שרש"י לומד כן ג"כ.

שאר הראשונים, לדוגמא " . . אף כאן יצא זו מחזקה של מוכר", (לשון הריטב"א)¹⁶.

וקשה, מהו הביאור בזה, מה זה נוגע שעשה ג' פעולות שפועלות סברא שהקרקע היא של המחזיק, איך יוכל ע"י זה לבטל חזקת מ"ק שעדיין המרא קמא נקרא המרא קמא שכן הוא המציאות? וממילא אם יש עדיין מ"ק צריך להשאיר הקרקע אצלו?

וי"ל זה תלוי במחלוקת אחרונים הידועה בהגדרת חזקת מ"ק, והיא המחלוקת הידועה בין האחים בעל קונטרס הספיקות והקצוה"ח.

אופן הא': חזקה דמעיקרא, כמו שבדיני איסורין אנו פוסקין את דין ההוה לפי מה שהי' מצבו בעבר (כמו אשה שהוא בחזקת אשת איש ולכן אנו משאירין אותו בחזקה של העבר עד שיודעין בוודאי שנשתנה) כמו"כ שמשום שהי' המ"ק הבעלים בקרקע זו אנו משאירין אותו בידו¹⁷.

אופן הב': הוא נק' מוחזק¹⁸, "קרקע בחזקת בעלי' עומדת", וע"ד שאר מוחזק ותופס בחפץ שאנו נותנין למי שהוא המוחזק עכשיו, וכמו"כ כאן שהמ"ק נק' עכשיו מוחזק בקרקע זו משום שהוא המ"ק לקרקע זו¹⁹.

16 ואינו באמת ראי' שלא סובר כעליות דר"י, וכהעליות דר"י ג"כ משתמש בל' שון (בד"ה שלאח"ז) "כיון דאמרת דנפקא לי' מרשות מוכר . . .", שזהו לשון הגמ', שמתאים גם להעליות דר"י, שגם לשיטתו לפועל הקרקע יוצאת מחזקת המוכר.

17 כן לומד הקצוה"ח המוכב בקובץ שיעורים ח"ב ח', והפני יהושע המוכב בקונטרס הספיקות א-ה', וכן לומד בשו"ת רעק"א מהדורא קמא לו ד"ה ויש וד"ה באופן, וכן לומד בשו"ת חתם סופר אה"ע פ' ד"ה חזקה, וכן בקהילות יעקב בב"ב בדף כג (ד"ה ונראה לבאר) בדעת הרשב"ם.

18 ועיין שיעורי ר' אלחנן בבא מציעא לה-ב' ד"ה והא שמחלק קצת בין מוחזק בכלל למוחזק דכאן, שבשאר מוחזק פוסקים ע"פ ההוה, ובחזקת מ"ק פוסקים ע"פ העבר, היינו שמגדירין המוחזק עכשיו ע"פ העבר. ועיין בלב משפט כה (עמוד קצה) חילוק נוסף, שבשאר מוחזק הוא חוסר הכרעה, שמספק איננו פוסקים כלל ובמילא נישאר אצל מוחזק זה, משא"כ בחזקת מ"ק הוא הכרעה ופסק לתת למי שהממון הי' שלו.

19 קונטרס הספיקות שם בדעת הרמב"ן ורמ"ה (וכתב שם שגם דעת עצמו נוטה למהלך זה), וכן לומד בקובץ שיעורים שם ובב"ב בדף קלו, וקהלות יעקב שם בדעת התוס'. ועיין בחי' גרנ"ט קנז שמבאר הגדרה של חזקה דהשתא, ויל"ע בדבריו.

והיינו²⁰, לפי אופן הא' הטעם שנותנין לו הקרקע הוא משום שיש לו דבר שבעבר שהי' מוחזק בו ובמילא משאירים אותו אצלו, אבל לאופן הב' הוא דבר שבהווה, היינו יש לו טעם לתפיסה שלו בהקרקע עכשיו, היינו, אותו הטעם שאנו רואין בהעבר שפועל שאנו אומרין שהוא הי' המוחזק הראשון זהו אותו טעם שפועל במילא שא"כ הוא ג"כ עכשיו מוחזק, ומשום זה שהטעם פעל שהוא עכשיו מוחזק לכן אנו נותנין אותו להמ"ק.

וע"פ יסוד זה יוכל להבין האופן הנ"ל. שאמת הוא אם לומד כאופן הא', לא מובן היסוד לומר לבטל חזקת מ"ק, שהוא דבר שמציאות, והדין הוא להשאיר המצב כמו שהי'. אבל אם לומד כאופן הב' בהגדרת חזקת מ"ק לכן יש יסוד לומד שיוכל לבטל חזקה זו (אפי' בלי סברא שהי' כאן מכירה), כיון שצריך להיות שהבעלים הם מוחזקים בהקרקע, ואם המוחזק עשה ג' פעולות של "הפך מחזקתו הראשונה" (לשון הר"ן), יתכן לומר שזה פועל שהבעלים אינם מוחזקים עוד בה, והיינו, ע"ד חזקת מטלטלין, שע"י שמוציא החפץ מרשות זה לרשותו פועל שעכשיו הוא המוחזק בו, כמו"כ בחזקת קרקעות, שג' פעולות הם כמו הוצאת הקרקע מרשות וחזקת הבעלים כיון שהם "הפך מחזקתו הראשונה".

ולבאר זה בתוספת ביאור, ע"פ לשון הרמב"ם בגדר "קרקע חזקת בעלי' עומדת", שז"ל "הקרקעות הידועות לבעליהן"²¹, וכ"ה לשונו המדויקת בכו"כ מקומות כשמדבר בנוגע העדים להמ"ק, וז"ל "אם

20) ודלא כאחרונים בהערה הנ"ל, שלפי ההגדרה דלקמן חזקת מ"ק הוא ג"כ ע"פ ההווה, וגם הוא דבר במילא להשאירו אצל המוחזק שהוא נמצא בו עכשיו, ודלא כאחרונים הנ"ל, שלפי הפשטות נראה שהמוחזק כאן הוא כמו שאר מוחזקות.

21) לשון הרמב"ם בתחלת ההלכה שם. ובפשטות נראה שבכל מקרה שגם עכשיו שהוא "ידועה לו", ומה שהעדים מעידין הוא שגם לפני שבא מוחזק זה הי' קרקע זו "ידועה לו". שאם עכשיו אינו "ידועה לו" נפל כל החזקה של חזקת מ"ק שכל ענינו הוא שהקרקע מתייחס לבעלים אלו, וראה להלן. ולהעיר שטושו"ע פסק (כהרשב"א בתשובה, שהב"י ציון לזה בסי' קמ"ו (ס"א מחו' ב')) שהעדי מ"ק צריכין רק להעיד שדר בו יום אחד. ולהעיר מהצמח צדק (בחי' על הש"ס חלק שני ב"ב בהתחלת פ"ג בקטע ד"ה ולכאורה (ע'-478)) וז"ל "דמהיכי תיתי יהי' יפה כח הראשון שדר בה רק יום א' או אפי' שנה כיון 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" (ובהמשך דבריו מביא לשון הרמב"ם ואומר שזה די לפעול חזקת מ"ק).

אין עדים לשמעון שהיתה ידועה לו²². ויש לבאר: יסוד הדבר שקרקע שונה ממטלטלין בזה שקרקע הוא לעולם (כמעט) בחזקת המ"ק משא"כ במטלטלין, הוא מפני שקרקע נשארת לעולם באותו מקום, משא"כ מטלטלין יוכל להוציאם לכל מקום, ולכן מי שהוא נמצא בו עכשיו הוא נק' מוחזק בו. אבל, אין זה מספיק לבאר למה הקרקע לעולם בחזקת המ"ק, דמה שאינו יכול להוציא ממקומו אינו טעם חיובי למה הקרקע לעולם (כמעט) בחזקת המ"ק (שאינו ניכר שהוא ברשותו כמו מטלטלין). שלכן בא הרמב"ם ומבאר (פשטות הענין לכאור), שהטעם להנ"ל הוא משום שכל הזמן יש על הקרקע שם הבעלים (שהיא קרקע "ידועה" לו, שידוע שקרקע זו היא של פלוני בן פלוני), ולכן הקרקע מתייחסת אליו לעולם לפעול שהקרקע היא בחזקתו (עכ"כ שהרמב"ם אומר יסוד זה ג"כ כשמדבר בנוגע חזקת מ"ק (כששייך) במטלטלין²³ שאפי' הוא ברשות השני עדיין אומרים שהמ"ק נק' המוחזק בו מפני שיש לכלי זה גדר של "ידוע" שהוא שלו ולכן הקרקע מתייחסת אליו לפעול שהוא המוחזק בו).

ולכן מובן מהלך הנ"ל, שאם לומד שגדר חזקת מ"ק הוא כהרמב"ם כנ"ל שהוא כאופן הב' הנ"ל וכביאור הנ"ל שגדרו הוא שהוא "הקרקעות הידועות לבעליהן", והיינו שהם מתייחסין להבעלים ולכן הוא בחזקתו, לכן לאחר ג' פעולות של המחזיק בקרקע זה שהם פעולות שהם "הפך מחזקתו הראשונה" (לשון הר"ן) ע"פ דין אנו אומרים שאנו לא יכולים לומר עוד שקרקע זו הוא בחזקת המ"ק כיון שהוא "ידועה לו", כיון,

22) וכמה מהם: בנוגע חזקת מטלטלין, בפ"ח ה"א וז"ל "כל המטלטלין בחזקת זה שהם תחת ידו אע"פ שהביא התובע עדים שהמטלטלין אלו הללו ידועין לו". וכן עוד בה"ד שם "...והרי יש לי עדים שהוא ידועה לי" וכן עוד בה"ה "והביא עדים שהוא ידוע לו". וכן בפ"ט ה"א (בנוגע כלים דאומן) "עדים שהכלי הזה ידוע לו". וכן בפ"י ה"א (בנוגע למחזיק בבהמות) "הביא התובע עדים שהבהמה הזאת ידועה לו" (ולהעיר לשונו לפניו "בהמה או חי' שאינו שמורה אלא מהלכת בכל מקום ורור-עה אינה בחזקת זה שתפסה מאחר שהיא ידועה לבעלים"), וכן בה"ד שם "שהביא הטוען עדים שזה ידוע שהוא עבדו" וכן בה"ה "והביא התובע עדים שהעידו שהם יודעין שזה החפץ או העבד או הבהמה ידועה שהיא היתה לזה". וכן בפט"ו ה"א "מי שערער על שדה זו והביא עדים שהיא ידועה לו". ועוד. (ויש לשונות (לפעמים) כמו "ידועין שהכלי זה שלו" (שם בפ"ט) ודלא כנ"ל. אבל הפשט בפשטות בזה הוא כמו הלשון הרווח הנ"ל שהם מעידים שהוא ידוע שהוא שלו).

שכל הטעם שאנו אומרים שקרקע זו הוא בחזקת המ"ק הוא משום דבר בהבנה (היינו לא דבר שבמציאות כמוחזק במטלטלין שהוא שהחפץ נמצא ברשותו²⁴), שמפני שקרקע זו "ידועה לו" לכן אנו אומרים שקרקע זו מתייחס לו להיות הוא המוחזק בו, אבל כשיש עכשיו מניעה להבנה זו, שיש כאן פעולות שהם ע"פ הבנה היפך מלומר שהקרקע מסייחס לבעלים הראשונים כיון שפעולות אלו מראין יסוד שיש כאן שולטמוחזק אחר בקרקע זו (וע"ד במטלטלין שיש אחר שתופס בחפץ זו), לכן זה מחליש ומבטל חזקת מ"ק שהקרקע לא מתייחס עוד להמ"ק ובמילא נעשה המוחזק בקרקע זו הלוקח (שהוא העובד בקרקע זו ואין עוד מוחזק אחר שמנגדו) ולכן משאירין הקרקע בידו²⁵.

ויש להוסיף²⁶. כל מהלך הזה לכאור' מוכרח אם לומד שגדר חזקת מ"ק הוא דין של מוחזק²⁷, כיון שידוע הדין "אין הולכין בממון אחר

24 חילוק זה הוא בכללות הענין.

25 ונפק"מ בין ב' מהלכים אלה (אם הג' פעולות פועל סברא להוציא מחזקת מ"ק או לבטל חזקת מ"ק) הוא, מה פועל המחאה, לפי אופן הא' הוא מבטל כל סברת החזקה כיון שאין עוד הסברא שהקרקע הוא של המחזיק שהי' רק משום שהי' הפ' עולות "בלא ערעור ומחאה". אבל לפי אופן הב', לאו דוקא מבטל כל סברת החזקה, שעדיין נעשה המחזיק עבד שם ג' פעמים שאפשר מאז (אפי' עם מחאה) עדיין לא ידוע (להרבים) שהקרקע שייך להמ"ק. ויל"ע.

26 ב' קטעים להלן הוא לפלפולא בעלמא, ויל"ע הרבה בכל זה.

27 וגם לומד שאין דין תפיסה בקרקעות, עיין בהערה 22.

הרוב" להוציא מיד המוחזק²⁸, ונוסף לזה, לפי הש"ש²⁹ חזקה דמעיקרא לא יוכל להוציא מיד המוחזק, וקשה לומר³⁰ שסברא זו של הג' פעולות

28) שבלשון השיחה (הנחה בלתי מוגה) בסוף פ"א אגה"ת (במהדורה מ"מ ולי- קוטי פירושים ע' עז) "קען מען ניט מוציא זיין ממון דורך קיינע הוכחות (אפי' דורך רוב, וואס זי איז א הוכחה גדולה ביותר).. " (שם מדבר בנוגע המהלך שטעם "אין הולכיין בממון אחר הרוב" הוא משום גזה"כ שרק יוכל להוציא ע"י עדים. ול- מהלך הזה לכאן זה שולל סברא הנ"ל ג"כ כדי להוציא ממון. אבל גם להביאורים אחרים שם, אפשר שייך לסברא הנ"ל ג"כ, וע"ש, ויל"ע). ודוחק לומר שסברא זו של הג' פעולות היא הוכחה יותר גדולה מרוב (נוסף לזה (כנ"ל בהפנים) שסברא של ג' הפעולות לא מחזיק הקרקע להמוחזק באופן וודאי). ואפי' יוכל לחלק ולומר, שרוב הוא ע"ד "אומדנא" (עיי' ב"ב דף צג ע"א), היינו שהוא רק שמפני רוב לוקחין לכך (עיי"ש דף צב) לכן אומדין שגם הוא לקח משום כך, אבל אין סברא (ללוקח זה בפרט) שהוא לקח משום זה, משא"כ סברא זו, הוא סברא לומר שלוקחהו. אבל מצד שני, הא גופא הוא המעלה של דין רוב על כל ענין של סברא, שאין כוח הסברא גדול כ"כ, שכל סברא אינו מוכרחולאו דוקא סברא טובה (אם לא שהוא יסוד של "אנן סהיי", ויל"ע), משא"כ רוב, הוא מהלך ישרה לעולם, היינו לומר שמשום רוב לוקחין לכך מסתבר לומר שגם הוא לכך (אפי' שהוא לאו דוקא, אבל המהלך הוא וודאי מהלך ישרה). ויל"ע עוד. ועכ"פ, נראה שהרבי לומד סברא של רוב שהוא הוכחה גדולה ויותר מסברא של ג' פעולות.

29) כן לומד הש"ש ב"ש"ב פ"ד (ששם שולל דעת הפני"י), ודלא כהפני"י כנ"ל בה- ערה 4. ואפי' כשהוא כן לומד שחזקת מ"ק יוכל להוציא מיד המוחזק (עיי"ש בפ"ח), זהו רק כשהוא חזקה שלימה היינו כשאין ריעותא לפנינו (שלא השתנה), משא"כ כאן, שנעשה כאן הפעולות של חזקה, זהו ריעותא, ואינו עוד חזקה שלימה, (נוסף לזה שרק אומר זה שם כשיש צירוף של ברי ושמא, משא"כ כאן שהוא ברי וברי בפשטות, וא"כ הוא לא נכנס לכל הסוגיא של הכוח של ברי ושמא שלפעמים מועיל להוציא).

30) באמת יוכל לתרץ קושיא זה אם לומד שיש דין תפיסה ומוחזק בקרקעות (כמו מטלטלין), שלפ"ז שניהם מוחזקים בו (כבר מהתחלת הג' שנים), וא"כ סברא זו של ג' פעולות הם גם "לאוקמי" ביד המוחזק. אבל, אכ"מ להלך בזה (ובעז"ה יאריך בזה במק"א), אבל יש מחלוקת ראשונים בזה, ויש ראשונים החולקים בזה (עיי' ב"ב דף לג ע"ב ועוד, וכן משמעות הריטב"א בדף כח ע"א עיי"ש, ומתאים לשיטתו בדף לג שם, ואכ"מ. אבל עיי' בעליות דר"י בדף כח ע"ב ד"ה ופרקי' טעמא מאי, ששם משמע שיש דין תפיסה בקרקעות ורק החסרון בקרקעות הוא שעדיין ג"כ המ"ק עדיין מוחזק בו (ודלא כהערה שם). ויל"ע בזה. אבל לפ"ז לא מתאים הוא עם שיטתו בדף לג שם. ולהעיר שגם לתוס' יש קושיא זו, שבדף לב ע"ב ד"ה והלכתא משמע של- מד שיש דין תפיסה בקרקעות, ולא מתאים הוא אם שיטתו בדף לג שם. ויש לתרץ ואכ"מ). וסתם המהלך בהגדרת חזקת מ"ק הוא שהוא דין מוחזק (כן הוא פשטות לשונות הראשונים, ואכ"מ). והקושיא במקומה עומדת.

(שאינו מחזיק המחזיק עם הקרקע באופן וודאי) כוחו יותר גדול מחזקה דמעיקרא ומרוב³¹. שלכן מובן פשט הנ"ל של מבטלין חזקת מ"ק, שמהלך זו דוקא מובן אם לומד שגדר חזקת מ"ק הוא דין של מוחזק כנ"ל.

ומתאים הנ"ל ג"כ אם לומד שהגדר של חזקת מ"ק הוא כאופן הא' שהוא חזקה דמעיקרא, שמוכן יותר לומר לפ"ז שסברא הזה מהג' פעולות יוכל לפועל להוציא הקרקע מחזקתו, שבד"כ לומדים שכוח חזקה דמעיקרא אינו ככוח המוחזק ממש³² (עכ"כ שאומריין "רובא וחזקה רובא עדיף" שרוב מוציא מחזקה דמעיקרא משא"כ מיד מוחזק ממש). ומתאים עם הנ"ל שלפי אופן זה בחזקת מ"ק לא שייך ללמוד יסוד של לבטל חזקת מ"ק.



31) ולהפני"י שחזקה דמעיקרא עדיף ממוחזק, עדיין סובר כמובן "אין הולכין בממון אחר הרוב", וממילא, ע"פ הערה הנ"ל, דוחק לומר שסברא זו יותר גדול מדין רוב. ולהפני"י בעצמו, דוחק לתרץ (ג"כ) שהוא סובר שגדר חזקת מ"ק הוא חזקה דמ-עיקרא שלשיטתו כוח יותר גדול ממוחזק. אבל אפשר מובן, לשיטת הפני"י שם שכ-שיש ריעותא במקום שיש חזקה דמעיקרא אזי נחלש כוח החזקה דמעיקרא, וי"ל כן הוא ג"כ כאן. אבל גם אז עדיין דחוק, ראה הערה לקמן. ויוכל הוא ללמוד (ג"כ) שיש דין תפיסה בקרקעות וא"כ בכלל לא קשה (וכבהערה הנ"ל).

32) זהו לשיטת הש"ש בעצמו לומד שגדר חזקת מ"ק הוא חזקה דמעיקרא, ולשי-טתו חזקה דמעיקרא אינו ככוח המוחזק, וא"כ אפשר סברא זו יוכל להוציא מיד חזקת מ"ק. ובנוסף לזה (כנ"ל בהערה 26) שיש כאן ריעותא של הג' סברות שפועל שהח-זקה דמעיקרא אינו חזקה שלימה. והכלל הוא "רובא וחזקה רובא עדיף", א"כ יוכל לומר שכמו שרוב עדיפא מחזקה דמעיקרא כמו"כ סברא דג' פעולות מוציא. אבל, לא כ"כ פשוט לפי הערה 21. יל"ע. ולהש"ש בעצמו לא קשה, כיון שהוא לומד שיש דין תפיסה בקרקעות (ש"ד פט"ו), וא"כ בכלל לא קשה, וכנ"ל בהערה 23.

אי בעינן בספק ספיקא שיהא מתהפך לדעת התוס'

הת' זלמן יודא שי' ארשינאוד
תלמיד בישיבה

א. מן הגמ' דף ט' ע"א במכילתין (כתובות) עולה דמי שבא לב"ד עם טענת בתולים (עכ"פ טענת דמים), אם הוא באופן שאיסורה עליו מוטל בספק ספיקא, כגון ספק תחתיו ספק לא תחתיו ואפי' תחתיו ספק באונס ספק ברצון, תלינן בזה להקל ומותר לו לקיימה. אך אם איסורה מוטל בספק אחד בלבד אזלינן לחומרא ואסורה עליו.

הגמ' נותנת שני ציורים של ספק אחד בטענת בתולים: א. אשת כהן - בה הספק הוא רק אם תחתיו או לא משום דאשת כהן אסורה אפי' באונס ב. אשת ישראל וכשקיבל אבי' קידושי' פחותה מבת ג' שאז ודאי נבעלה תחתיו דאי קודם שנתארסה היו בתולי' חוזרים מאחר שהיתה פחותה מבת שלוש, והספק רק אם נבעלה באונס או ברצון.

התוס' בד"ה 'ואב"א בת ישראל' הק' דלכאורה גם בקיבל אבי' קידושי' כשהיתה פחותה מבת שלוש יש ספק ספיקא באיסורה - ספק באונס ספק ברצון, ואפי' אם נתפתחה ספק אם משהגדילה ספק אם כשהיתה קטנה ופיתוי קטנה אונס הוא. ותירצו 'מ"מ שם אונס אחד הוא'.

ביאור הדברים בפשטות: בנדו"ד יש ודאי ריעותא בפנינו שהאשה נבעלה וספק בפני הב"ד אם הבעילה נעשתה על צד האסור ע"פ תורה או על צד המותר, ובמקרה של קיבל אבי' קידושיה כו' יש רק שם אחד מן התורה שמתיר אותה והיינו שם אונס (והיא לא נתפסה אסורה הא נתפסה מותרת) ואין שום חילוק בין אם אנס אותה ע"י סכין ד"מ או ששיבש דעתה ע"י כל דבר המסמם או שמצא אותה במצב שאין לה דעת - דהיינו

קטנה. ע"כ ספק אם אונס נעשה באופן אחד או אופן אחר אינו מהווה צד נוסף על ספק העיקרי אם באונס אם ברצון והוה רק ספק אחד משם אחד.

ב. והנה ה'כרתי ופלתי' בקונטרס בית הספק הביא הרבה מקומות של ספק ספיקא דהווי משם אחד, כגון 'ספק מחט בחלל הגוף' אנו מתירין מכח ספק ספיקא ספק בא בחלל הגוף ספק לא בא ואת"ל בא שמא לא ניקבו האיברים הפנימיים (בית יוסף סי' מ"ט ד"ה 'וכתב') והוה ס"ס משם אחד דאם ניקבו איברים הפנימיים אם לאו ומה לי אם לא ניקבו או אם לא נכנס המחט כלל. וכמו"כ ארי שנכנס בין השוורים דהוי ספק ספיקא אם דרס ואת"ל דרס שמא לא דרס כנגד חלל הגוף (בתהב"א להרשב"א ב"ב ש"ג מ"ו ע"ב) וגם כאן הוא משם אחד דאם לא דרס כנגד חלל הגוף מה איכפת לן אם דרס או לאו.

וכתב הכרתי ופלתי דשמא פירוש התירוץ בתוס' אצלנו הוא דאין מתוסף ספק שני בזה שאפשר שהיתה קטנה או גדולה משום דלא הוה ספק ספיקא המתהפך דהיינו דאי אפשר להפוך הספק ולהתחיל מכל צד דאם נתחיל מספק באונס ספק ברצון אז כשממשיכים לומר ואת"ל ברצון שמא היתה קטנה הוה סתירה מיני' ובי' דקטנה אין לה רצון ורק אם נתחיל להיפך ספק אם היתה קטנה או גדולה אז שייך לגמור שפיר ואת"ל גדולה שמא באונס, כך שאין זה ס"ס המתהפך ולזה כוונת התוס' דידן.

ועולה מדברי הכרתי ופלתי דלשיטת התוס' אמרינן דספק ספיקא צ"ל מתהפך.

אך צריך להבין מדברי התוס' נראה דמפורש הוא שאין מצריכים שיהי' ס"ס מתהפך. דהק' בסוף הדיבור דמ"מ הוה ס"ס באשת ישראל שקיבל אבי' כו' דשמא היא מוכת עץ. ואין ס"ס זה יכול להתהפך דאם מתחילים בספק באונס ספק ברצון לא שייך לומר עוד ואת"ל ברצון שמא מוכת עץ היא.

ג. ונראה ליישב דעדיין י"ל להתוס' דס"ל דס"ס צ"ל מתהפך, ובהקדים:

בהמשך לדברי הכרתי ופלתי כתב ה'חוות דעת' בבית הספק דספק ספיקא יכול להיות על שני אופנים: א. כשבדאי יודעים שנעשה מעשה שבכחו לאסור, דהיינו שיש ודאי ריעותא, רק שהאיסור חל ע"פ תורה רק

אם מעשה נעשה על שני צדדים מסוימים ושניהם בספק אצלנו אם הי' על צד האסור או על צד המותר בכגון דא הוה ספק ספיקא להתיר. ב. דאחרי הריעותא יש רק ספק אחד שבו מוטל האיסור, אך הריעותא עצמה אינה ודאית ושמה אין מקום להסתפק כלל. בכגון דא אמרינן ג"כ ס"ס ומותר. וביאר החו"ד דבאופן הב' של הס"ס 'אין צריך שום תנאי לזה' (המדובר שם בהא אם ס"ס צ"ל משני שמות ע"ש).

ועפ"ז י"ל דהתוס' שהקשו דבקיבל אבי' קידושין יש ספק נוסף דמוכת עץ והוה ס"ס היתה כוונתם לאופן הב' בספק ספיקא דבנוסף להספק אם באונס אם ברצון יש ספק בריעותא עצמה - האם יש מקום להסתפק כלל דהרי פתח פתוח אינו מחייב שהיתה בעילה דשמה היא מוכת עץ. ומעתה אין ראי' דלתוס' לא בעי הס"ס שיהי' מתהפך דשפיר יש לנו לומר דבעינן מתהפך אך בד"א בספק ספיקא בשני ענינים משא"כ ספק ספיקא בספק ריעותא 'אין צריך שום תנאי' ותמיד הוה ס"ס גם כשאינו מתהפך ודו"ק.

ולפ"ז תוכן תירוץ דכיון דשתקה ולא טענה דמוכת עץ הייתי, שפיר יש כאן ודאי ריעותא דנבעלה ואין בזה ספק!

ד. אבל רעק"א כתב בחידושיו (על אתר) להוכיח דא"א להתוס' שיצרכו שיהי' ס"ס מתהפך בראי' אחרת, וזה תוכן דבריו:

דהנה על מה שתרצו דשם אונס אחד הוא יש להקשות דלפי זה מדוע הגמ' העמידה דברי ר"א באשת ישראל שקיבל אבי' קידושי' פחותה מבת שלוש, הול"ל באשת ישראל שנתקדשה כשהיא קטנה, ומעתה הוה ג"כ ספק אחד אם באונס או ברצון אבל אין ספק אם תחתיו או לאו דאי לא תחתיו קטנה היא ושם אונס אחד הוא.

והנה אם כוונת התוס' בתירוץ כפי' הפשוט (נתבאר לעיל בתחילה) לא קשיא מידי דיש לחלק דאם קיבל אבי' קידושי' כו' אין שום חילוק בין אונס קטנה או כל אונס אחר ואין אחד מתיר יותר מחבירו משא"כ נתקדשה כשהיא קטנה יש נפק"מ בין אונס תחתיו לאונס לפני שנתארסה

(1) ואף שהכרתי ופלתי חולק על החוות דעת דאינו מביא החלוקה הזו ומבאר חי' לוק בין נדו"ד לספק דמחט ושאר הספיקות באופן אחר ועצ"ע דעתו, מ"מ בשיטת התוס' ודאי אפשר לומר דאין ראי' מקושייתם דמוכת עץ דאין מצריכים התנאי דמתהפך בס"ס כבפנים.

דאם נאנסה תחתיו אסורה לכהונה משא"כ כשלא היתה תחתיו והוה אונס דאינו תחתיו מתיר יותר מחבירו משום הכי יש להחשיבו ספק ספיקא בשני שמות ומשום הכי אוקמינן דוקא בשקיבל אבי' קידושין כו'.

אך אם כוונת התוס' בתירוצם דאין כאן ס"ס המתהפך (כפי' הכרתי ופלתי) הרי גם הספק ספיקא בנתקדשה כשהיא קטנה אינו מתהפך דאם נתחיל בספק אונס ספק ברצון א"א להמשיך ספק אין תחתיו דאז אינו רצון מאחר שהיא קטנה כנ"ל ואין שום חילוק וק' כנ"ל מדוע לא אוקמינן באשת ישראל ונתקדשה כשהיא קטנה, עיין בלשונו ותמצא טוב'.



(2) ועכ"פ ע"פ מש"כ מובן גם לרעק"א מדוע לא הוכיח בפשטות מקו' התוס' ממוכת עץ דאינו מתהפך אך לפי הנ"ל בפנים בביאור מדוע אין זה ראי' לשיטת התוס' יובן מדוע לא הוכיח רעק"א משם.

"ומודה ר' יהושע"

הת' ישראל צמח שי' באראן
תלמיד בישיבה

א

איתא במשנה ריש פרק שני (כתובות ט"ו ע"ב) "ומודה ר' יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו - שהוא נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ופרש"י "שהפה שאסר - זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר".

והתוס' חלקו וכתבו (בד"ה ומודה רבי יהושע כו') " . . . אף על גב דהלה תובעו נאמן מגו דאי בעי אמר לא היתה של אביך מעולם מדלא נקט אם תובעו אינו נאמן ובגמרא נמי פריך וליתני שדה זו שלך היתה משמע דבהלה תובעו איירי ולכך משיב ודאי שלך היתה ולקחתיה ממך אבל אם לא תובעו אין שייך לומר שלך היתה כי מסתמא הוא יודע בעצמו דבר זה".

ובגמ' בסוף הסוגיא (בביאור החידוש שבמשנתנו אמתני' דלעיל יב, א, דהתם פליג ר' יהושע והכא מודה לר"ג) אמרינן "הכא אין שור שחוט לפניך התם הרי שור שחוט לפניך".

וגם בזה פליגי רש"י ותוס' לפי שיטתם דלעיל:

רש"י פירש "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 היה אומר לו של אביך היתה הלכך אמרי' 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".

והתוס' כתבו "התם שור שחוט לפניך - פירש בקונטרס שהוא טוען עד שלא אירסתיך נאנסת והכא אין שור שחוט לפניך דאין הלה תובעו ור"י מפרש דהכא נמי איירי בהלה תובעו כדפי' וה"פ התם שור שחוט לפניך דהרי אין לה בתולים ואינה יכולה לומר בתולה אני כמו בשור שחוט שאין יכול לומר חי הוא ולהכי בין אומרת משארסתי נאנסתי בין אומרת מוכת עץ אני תחתיך לא מהימנא הכא אין שור שחוט לפניך ונאמן במגו דאי בעי אמר לא היתה של אביך מעולם".

ב

וי"ל הביאור במחלוקת רש"י ותוס' ¹:

כאשר ב' בנ"א באים לדין יש לומר שני אופנים בזה, בפשטות (ע"ד הרגיל) יש כאן דין ושקו"ט על "נאמנות" (גרידא), היינו שבית דין מבררים מי מהצדדים הוא יותר נאמן, ועפ"ז פוסקים איש פלוני אתה זכאי איש פלוני אתה חייב.

וי"ל אופן נוסף, דהדין ושקו"ט הוא על הכסף או החפץ, למי מהשנים הוא שייך, ומה שדנים על ה"נאמנות" הוא כביכול א' מהדרכים לגלות ולברר למי מהצדדים שייך כסף או חפץ זה.

ולכאורה אין נראה כ"כ נפק"מ בין הצדדים, שהרי בפועל גם לפי אופן הב' צריך להתחשב עם ה"נאמנות".

אבל כד דייקת שפיר י"ל הנפק"מ דלהלן (ותן לחכם ויחכם עוד):

מתי מתחיל ה'דיון' של ב' הצדדים? ובפרט במקרה שיש לאחד מהצדדים טענה חזקה יותר מן הצד השני.

לפי האופן הא', הדיון מתחיל מיד כשיש שני צדדים, היינו כאשר הטענות של ב' הצדדים מנגדות זל"ז אפילו בפרט כל דהו, ואפילו

(1) הביאור דלהלן הוא ע"פ מה ששמעתי מר' שניאור שניאורסאהן אשר בכללות רש"י מתייחס ל'גברא' והתוס' ל'חפצא'.

אם טענת האחד חזקה בהרבה מטענת השני, מיד מתחיל הדיון איזה מהצדדים הוא הנאמן.

[ואף במקרה שטענת א' מהם חזקה בהרבה מטענת השני, הרי אעפ"כ יש דיון בין טענה חזקה לטענה קלה, ובפרט ע"פ הכלל שכל ישראל בחזקת כשרות, הרי אין לנו להחזיק אחד מהם לשקרן בלא ראיות ברורות, וא"כ בודאי אפילו בטענה קלה כל דהו, יש לטענתו "שוויות" אפילו נגד טענה חזקה הרבה יותר].

משא"כ לפי האופן הב', אף שא' הדרכים לגלות איזה צד זכאי היא על ידי בירור הנאמנות, הואיל ויסוד הענין הוא שיש כאן דין על הכסף או החפץ כשלעצמו, כל זמן שאין לטענה הקלה בסיס של מציאות, אין לה שום ערך ושוויות.

כיוון שעיקר הדיון הוא על הכסף או החפץ הגשמי בעוה"ז, גם הטענות בזה צ"ל עם בסיס וכו', ואם לאו אין כאן דיון בין ב' צדדים.

ג

ואולי י"ל דזו סברת המחלוקת שבין רש"י והתוס' בשיטת ר' יהושע, אי מודה ר' יהושע במקרה דהלה תובעו:

לכו"ע (בין לרש"י בין לתוס') ר' יהושע סובר דאמרינן מגו רק כאשר המגו "בא" לפני הדיון בין הצדדים, ולא כאשר המגו מתחיל לאחר טענות ב' הצדדים.

אבל מחולקים בזה רש"י ותוס', מתי נקרא שהדיון לא החל:

רש"י ס"ל כאופן הא' הנ"ל, ועל כן, כאשר הלה תובעו שהשדה שלו, אף שהיא טענה קלה, שהרי חבירו יכול לדחותו בקש באמירת להד"מ, אעפ"כ נחשב שיש כבר ב' צדדים עם טענות, ולכן לא מודה ר' יהושע דאמרינן מגו.

משא"כ התוס' ס"ל כאופן הב' הנ"ל, ועל כן, אפילו כאשר הלה תובעו שהשדה הייתה שלו, הואיל ואין לטענתו שום יסוד, היינו שאינו מבוסס על מציאות בעוה"ז כ"א הוי "דברים בעלמא", אינו נחשב דאיכא ב' צדדים, ולכן מודה ר' יהושע דאמרינן מגו בהלה תובעו.

שלימות גילוי אלקות לעתיד לבוא¹

הת' ישראל צמח שי' כאראן
תלמיד בישיבה

א

בהמשך פדה בשלום תשכ"ו מבאר כ"ק אדמו"ר ביאור כללי באריכות גדולה בענין הגילוי מג' המדריגות אריך, עתיק ופנימיות עתיק.

ולדוגמא א' הענינים בהם מתבטא זה:

אריך ועתיק הם דוגמת רצון תענוג, והחילוק ביניהם הוא "שהרצון שולט עליהם [על האברים] ומכריח אותם שיהיו כפי הרצון (היפך הטבע שלהם)", משא"כ התענוג "כיון שהתענוג הוא הפנימיות והחיות והכוחות והאברים עצמם לכן הפעולה שנעשית בהם ע"י התענוג הוא (לא באופן דשליטה והכרח אלא) שהם בעצמם נעשים כך".

וממשיך ומבאר שזהו החילוק בין "הקב"ה גוזר וצדיק מבטל" לבין הלשון "אפילו הקב"ה גוזר גזירה מבטלה בשבילו", כי צדיק מבטל היינו "שהרצון שלמעלה מהשתלשלות שולט ומושל על ההשתלשלות", אבל הקב"ה . . . מבטלה בשבילו היינו ש"ביטול הגזירה הוא גם מצד הדרגא דהקב"ה (השתלשלות).

וממשיך לבאר החידוש שבפנימיות עתיק על מדריגת עתיק, שביטול הגזירה שמצד עתיק הוא בדרך פעולה, משא"כ מצד פנימיות עתיק הוא

(1) בביאור דלהלן ננסה להביא מעט ביאור לג' המדריגות בגילוי אלקות המ-
בוארים בהמשך המאמרים פדה בשלום ולהבין ענין ג"ח תשכ"ו, ובפרט לבאר דרגא
הג' שהוא מדריגת גילוי אלקות דלעתיד לבוא, והביאור הוא בעיקר ע"פ לקו"ש ח"ו
שיחא ב לפרשת שמות.

בדרך ממילא, ש"מצד הגילוי דפנימיות עתיק א"ס (שברדל"א) אין מקום מלכתחילה לגזירה", כי הפירוש "א"ס הוא שאין בו שום הגבלה . . כי לגבי" אין שייך ענין ההשתלשלות", עיין שם.

ועיין שם בהמשך שמבאר החילוק והנפק"מ בג' מדריגות אלו בכמה אופנים (א - בענין הנ"ל, ב - במדריגת גילוי אלקות).

ב

יש להתאים ולהמתיק ענין הנ"ל עם הביאור בלקו"ש ח"ו שיחה ב' לפרשת שמות בענין ג' מדריגות בגילוי אלקות: (א) משכן, (ב) ביהמ"ק, (ג) לעתיד לבוא.

ומבאר שם שמדריגת גילוי אלקות שהי' במשכן הוא באופן "דורך אזא המשכה זאגט זיך ארויס דער תוקף בלתי מוגבל פון דעם אויבערשטנס אור אז ער איז "אין סוף" - ער האט אויף זיך ניט קיין שום הגבלות, ביז ער ווערט נתפשט און איז מאיר אויך אין דעם סוג היותר תחתון כו", עיין שם.

משא"כ גילוי אלקות שהי' בביהמ"ק הי' באופן "דורך דעם, וואס דורך דער המשכה ווערט גדולתו ית' דערקענט "בתחתונים", דריקט זיך אויס (ניט בלויז די אומבאגרעניצקייט פון דעם אור, וואס ער דערגרייכט אויך למטה, נאר אויך) די אמת'קייט פון אלקות, דערמיט וואס אויך דער מטה, נבראים תחתונים וואס זיינען ניט אלקות) האבן אין אים א הכרה.

און דער אויפטו אז נבראים זיינען מכיר אלקות, שטעלט מיט זיך פאר א פיל גרעסערן (חידוש ובמילא -) מעלה ווי דאס וואס דער אור אלקי דערגרייכט למטה. ווארום דא ווערט אמיתיות האלקות באוויזן אויף אזוי פיל, אז אויך א זולת דערזעט און אנערקענט דעם אמת. וע"ד מ"ש הרלב"ג: וזה מסגולת האמת שהוא מסכים לעצמו מכל צד", עכלה"ק.

ועפ"ז מבאר שבמשכן הי' האוהל מסוג החי והדפנות מסוג הצומח ורק הקרקע מסוג הדומם, אף שגם במשכן הי' הענין דירה בתחתונים, שהוא דוקא בסוג הדומם, כי במשכן נתגלה רק מעלת האור שהוא בלי גבולי ויכול לירד עד לתחתון, ולכן הסדר הוא שתחילה מתגלה במדריגות העליונות, עד שיורד לתחתון ביותר - חי, אח"כ צומח, ורק לבסוף דומם.

משא"כ הגילוי אלקות שהי' בביהמ"ק הוא שהתחתון גופא - סוג הדומם - נעשה כלי לאלקות, וממילא מובן שעיקר החשיבות הוא התחתון עצמו, ולכן הדומם הוא עיקר בבנין ביהמ"ק.

וי"ל שב' מדריגות אלו דגילוי אלקות במשכן ובביהמ"ק מקבילות לב' המדריגות שבהמאמר דאריך ועתיק.

כי כנ"ל מצד המדריגה דאריך הוא רק גזור ושולט על סדר השתלשלות, משא"כ מצד המדריגה דעתיק ביטול הגזירה הוא מצד הדרגא דהשתלשלות גופא. והוא ע"ד הנ"ל במשכן ובביהמ"ק, שבמשכן הי' גילוי אלקות רק מצד הבלי גבול של האור, וי"ל הפירוש בזה דהוא מצד התוקף והכח של האור, ולכן הוא יכול להתגבר על כל דבר, אפילו על התחתון, ולהתגלות שם ולהמשיך אור וקדושה, אבל לא באופן שהוא (התחתון) יכיר מצד עצמו ויהי' כלי לאלקות. משא"כ בביהמ"ק, התחתון גופא נעשה כלי לאלקות, היינו שאין צריך להתגבר על מי שהוא כי אם שהתחתון בעצמו מכיר אלקות וכלי אליו.

וממשיך שם בשיחה, דאעפ"כ גם בביהמ"ק לא נתקיים אמיתית הענין דדירה בתחתונים, וזה יהי' דוקא לעתיד לבוא.

וההכרח לזה כי ישנו מאמר הידוע דאדה"ז שמה שאומרים שהקב"ה נתאוה להיות לו ית' דירה בתחתונים הוא כי "אויף א תאוה איז קיין קשיא ניט", היינו שאין שום טעם לזה שהקב"ה רוצה דירה בתחתונים, וא"כ מובן דאין שום מעלה בענין הדירה, שהרי אז יהי' ביאור לרצון זה דדירה בתחתונים. וכיון שיש מעלה בכירור המטה מצ"ע, מוכרח שאין זה אמיתית הענין דדירה בתחתונים.

וממשיך לבאר דהאופן האמיתי דדירה בתחתונים הוא כפי שמבואר בתניא פרק לו שהוא ב"תחתון שאין תחתון למטה הימנו . . מלא קליפות וסט"א שהן נגד ה' ממש", היינו שאין לו שום שייכות כלל לאלקות - לא שייך שיגיע אליו האור, ובודאי לא שייעשה כלי לאלקות, ודוקא במקום זה רוצה הקב"ה להיות לו הדירה.

והיות שבזה אינו שייך לפעול ע"י המשכת אור, ואפילו לא ע"י גילוי שורש הכלים (כיון שאינם יכולים להיות כלים אל האור כנ"ל), ממילא מובן שענין זה - לפעול דירה בתחתונים כנבדאים תחתונים שהם "נגד ה'

ממש" אין לו מקום בשכל וגם לא בבחי' הגילויים כ"א רק בכח העצמות לבדו שהוא הוא זה שנתאוה לענין הדירה, וכח זה ניתן לבני" וכו' עיין שם באריכות.

וי"ל שזה מקביל להמדריגה של פנימיות עתיק שיתגלה לעתיד לבוא, אשר כנ"ל היות והוא הגילוי דא"ס שברדל"א ולגביו אין השתלשלות, לכן ביטול הגזירה אינו בדרך פעולה כ"א בדרך ממילא.

כי כידוע בדרך כלל המדריגות דהשתלשלות (ואפילו) וגילויים דלמעלה מהשתלשלות תופס אצלם ממקום בדקות דדקות עכ"פ עניני ההשתלשלות, ולכן ביטול הגזירה הנפעל בהשתלשלות מגילוי מדריגות וגילויים אלו הוא באופן של פעולה, וזה לכאורה מקביל להמבואר בשיחה שמצד בחי' הגילויים ישנה איזה "מעלה" שנפעלת ע"י הדירה בתחתונים, היינו שלענין הדירה יש איזה 'שוויות' מצ"ע נוסף על זה שהקב"ה נתאוה, אשר על זה לא שייך קושיות (כנ"ל ממאמר אדה"ז).

משא"כ מצד א"ס שברדל"א, הרי לגביו אין השתלשלות כלל, ולכן ביטול הגזירה הוא באופן דבדרך ממילא. וזה לכאורה מקביל להמבואר בשיחה ע"פ מאמר אדה"ז, שהענין דדירה בתחתונים הוא בדוקא בלא טעם, היינו שאין לענין הדירה שום 'שוויות' לגביו ית' חוץ מזה עצמו שהוא "נתאוה" לזה, ולכן ענין הדירה הנפעל בתחתונים על ידי עבודת האדם הרי אליבא דאמת הוא באופן דבדרך ממילא כי הוא אך ורק בכח העצמות.

מפאת קוצר הזמן נכתב הענין בקיצור נמרץ, ועוד חזון מועד להאריך בזה הרבה בעז"ה.



עיונים בפרק חזקת הבתים

הת' מנחם מענדל שי' בנימינסאן
תלמיד בישיבה

הקדמה

בריש פרק חזקת הבתים מבואר דיני החזקה בכמה דברים שונים, ובכללות חלוקה היא לשנים: (א) דברים העושין פירות תדיר (כשדה ומעיין בתוכה, בתים וכדו'), וחזקתן אחר היותו שם ג' שנים מיום ליום. (ב) דברים העושין פירות פעם אחת בשנה (כשדה שמתגדל ממי גשמים וכדו'), וחזקתן אחר היותו שם ג' שנים, ואף לא שנים שלימות מיום ליום. ובכלל זה הוא גם שדה אילנות. ומפני שפירות שדה אילן נלקטים לפרקים מועלת החזקה אפי' בשנה א' ע"י שמלקט הפירות מאילנות שונים ומכניסו לביתו אחר גמרן (רש"י) ג"פ בשנה.

הדברים המנויים במשנה הם בכלל קרקע, ולמטלטלין דרך אחרת בחזקה. דלקמן בפירקין (מו, א) מבואר דרוב מטלטלין שביד אדם מוחזקים ברשותו מיד. ואפילו אם אח"כ טען בעלים הראשונים ששלי הוא ונתתי לך בפיקדון, נאמן המוחזק כל שלא הביא הבעלים ראשונים עדים לדבריו.

ומבואר בראשונים¹ הטעם דחזקה דכל מה שתחת יד אדם ה"ה שלו, דזה שנמצא חפץ ביד אדם הוכחה שהוא שלו מדין דאין מחזיקין אדם כגנב?² אולם יש מטלטלין דאין להם הוכחה זו ולכן אין חזקתן לאלתר. וב' דוגמאות לדבר: (א) דברים הרגילין להשאיל ולהשכיר, שאין הוכחה

(1) ב"מ ב, א תוס' ד"ה ויחלקו וברא"ש שם.

(2) קובץ שיעורים ח"ב ס"ט.

של בעלות כשנמצאים ביד אדם אחר, ואין מוחזק בהם אפי' אחר ג' שנים דשמה הבעלים ראשונים שכחו שהשאלין או הוא דבר העשוי להשאל לזמן ארוך כ"כ.³

(ב) בפירקין (לו, א) מבואר בגודרות שאין להם חזקה מצד טענת בעלים הראשונים שמעצמם נכנסו לרשותך. ויש מבארים בזה דאף שאין מחזיקינן בהם לאלתר מ"מ אחר ג' שנים הוי מוחזק⁴. ויש סוברים דאין לגודרות חזקה לעולם⁵. ויש סוברים⁶ שלגודרות יש חזקה אחר שנה או שנתיים, ויבוארו כל שיטות אלו לקמן בארוכה.

[יש אופן שלישי בחזקת מטלטלין והוא כשיש ספק בחזקת החפץ ואיכא דררא דמונא - דהיינו שהספק נולד אף בלא טענותיהם - וכגון המחליף פרה בחמור ונמצא עוברה בצדה (ב"מ ק, א). דהדין בזה הוא המוציא מחברו עליו הראי', והמוחזק בה עדיף ממרא קמא אף בלא הוכחה שהוא שלו. משא"כ שאר מטלטלין דהספק נולד ע"י טענותיהם, וכ"ש קרקע, אין מוחזק עדיף מחזקת מרא קמא וצריך ג"ש או הוכחה (במטלטלין) שהוא שלו (ראה בקובץ שיעורים שם). וידוע הביאור בהחילוק בין מטלטלין או קרקע, שבמטלטלין הוא מחזיק החפץ בידו וברשותו ממש ועדיף ממרא קמא. משא"כ קרקע דאפשר רק להשתמש בה ולא להחזיקה לפועל - ולכן אמרינן "קרקע בחזקת בעלי" עומדת - חזקת מרא קמא עדיף ממוחזק].

א

בין הדברים המנוייין (בריש חזקת הבתים) כדברים שחזקתן ג"ש מיום ליום, מנויים העבדים, דבכדי להחזיק בעבדים צריך שימוש בג"ש שלימות, והגמ' (לו, א) מבארת בזה וז"ל: "עבדים יש להם חזקה?

(3) טור בשם רבינו יונה חו"מ סי' קלג.

(4) רשב"ם שם, טור ורמ"א בהג"ה (ס"א) סי' קלה, וראה בב"ח וכן בש"ך שם (סק"ג) שכתבו דגם הרמב"ם מודה בזה, דכתב הדין בעבדים וה"ה לגודרות.

(5) בעל העיטור, רמב"ם לפי המ"מ (הל' טוען ונטען פ"י ה"ד) ומחבר (סי' קלה ס"א) לפי הסמ"ע (סק"ג). וראה שם בסמ"ע שמבאר שכל דבר שאין שייך בו שטר אין חזקה מועלת בו. וראה לקמן בפנים בארוכה.

(6) רשב"א בריש חזקת הבתים.

והאמר ר"ל הגודרות אין להן חזקה (והעבדים מהלכים הם בכל מקום [והוה כגודרות] ותנן דיש להם חזקה - רשב"ם) ! אמר רבא אין להן חזקה לאלתר אבל יש להן חזקה לאחר ג' שנים" ע"כ.

וכמה אופנים בביאור גמ' זה (והבאנו השיטות בזה בכללות לעיל), וכדלהלן:

(א) דעת הרשב"א דמסקנת הגמ' דמועלת חזקת ג"ש בעבדים ולא בגודרות. אבל אין לומר שלגודרות אין להם חזקה לעולם, אלא אחר שכלה זמן קפידת בעלי גודרות בלא מחאה, יש להם חזקה, וזמנה לאחר שנה או שנתיים. והחילוק בין עבדים לגודרות מבואר בסברא דמכיון דעבדים עבדי פירי בכל יום קפידת הבעלים ממשיכה לג"ש, ואם לא מיחה אחר זמן, הוא מוחזק בהם. משא"כ גודרות דאינם עושים פירות תדיר לכן קפידת בעליהם כלה תוך זמן קצר יותר, ולכן צריך רק שנה או שנתיים בלי מחאה להחזיק.

(ב) לדעת רבינו גרשום, הרשב"א והריטב"א, מסקנת הגמ' היא דהן גודרות והן עבדים יש להן חזקה לאחר ג"ש, והא דאמר ר"ל דאין לגודרות חזקה הוא רק להחזיק מיד כשאר מטלטלין, אך אחר ג"ש יש להן. והא דרק עבדים נשנו במשנה ולא גודרות, רבינו גרשום מבאר דמשום דיש מין בהמה שמוחזק לאלתר כשאר מטלטלין (והוא גסה השמורה ולכן מצי אמר אתה מכרת לי) ולכן לא נשנית אצל עבדים. והרשב"א מבאר דמכיון שעבדים הוקשו לקרקעות בכמה דברים ועושין פירות תדיר לכן נשנית דוקא עבדים ולא בהמות. ובהא דחזקתן דוקא לאחר ג"ש כקרקע ולא פחות או יותר מצינו ב' אופנים - א) לא רצו רבנן לחלק ביניהם (ריטב"א). ב) עבדים דומין לקרקע בהא דעבודתן בכל יום ויום (רבינו גרשום).

(ג) דעת הרמב"ם⁷ דמסקנת הגמ' רק בעבדים - דיש להן חזקה לאחר ג"ש - אבל מימרא דר"ל אודות גודרות עומד במקומו. ולכן א"א להחזיק בגודרות לעולם. והחילוק ביניהם מבואר בסמ"ע⁸ דעבדים דומין לקרקע דיש להן שטר, וכל עיקר חזקת ג"ש הוא רק שיעור שמירת שטר, ואח"כ

7 לפי המ"מ (נסמן בהערה הקודמת. ובהערה שלפני זה נסמן לש"ך וב"ח שלמדו בהרמב"ם כאופן האי').

8 נסמן לעיל הערה 5.

יכול לטעון שהי' לי שטר ואבדתי, וא"כ חזקתו מיוסד ע"ז שהי' לו ראי' ואבדו אחר שכלה זמן שמירתו. משא"כ גודרות דאין להם שטר א"א להחזיק בהם שאין לו ראי' מחזקה גרידא אלא בצירוף הטענה דהי' לי שטר ואבדתי. והא דבשאר מטלטלי מועלת חזקה הוא משום הוכחה כדלעיל, ולכן אי"צ שום ראי' אחרת⁹.

עתה נבאר ג' שיטות אלו ומה שיוצא מהן, החל מהרשב"א, בביאור תמיהה פשוטה העולה מדבריו. דיסוד החילוק בין עבדים וגודרות בזמן חזקתן היינו אם עושים פירות בכל יום או לא: וביאר שדוקא דבר שאין עושה פירות תדיר מקפיד הבעלים בזמן מועט יותר, משא"כ דבר שעושה פירות תדיר אין דרך הבעלים להקפיד עד לאחר זמן מרובה יותר של ג' שנים. והסברה נותן להיפך, דעל דבר שעושה פירות תדיר עלול הבעלים להקפיד במהירות יותר! ? וצ"ב ביסוד חילוק זה והסברתו.

ב

ויובן בהקדם ביאור בהחילוק בין רישא דמתניתין (דחזקת הבתים) לסיפא, דכך המשנה במלואה: "חזקת הבתים . . . כנס את קייצו הרי אלו ג' שנים".

והחזקה שעושה בהם מבואר בראשונים (יד רמה ובעל העיטור) שצריך ליהנות מהם כדרך הבעלים ד"כל שאכל כדרך הבעלים רגילין לאכול עלתה לו חזקה" ו"הנאותו ותשמישיו הן הן פירותיו". ונמצא ב' פלוגות בהמשנה דברים העושה פירות תדיר צריך להחזיק בהם ג' שנים שלימות (רש"י) משא"כ דברים שאין עושין פירות תדיר ג"ש שאינו שלימות מועיל, ופעמים (שדה אילן) אפי' רק בשלש לקיטות (אפי' בשנה א') הוה חזקה.

והחילוק בין ב' פלוגות במציאות. דכשמשמש ונהנה מדבר שעושה פירות תדיר אין ההנאה ממנו כלה, דעושה פירות תדיר, וכגון אם יושב בבית של אחר לא פגם כלום בהנאה שאפשר ליהנות מהבית אח"כ. א"כ קפידת הבעלים אינו כ"כ, שהנאה מדבר החוזר תדיר אינו נראה כרצון של בעלות עליו אלא כגניבת ההנאה, ולהשתמשותו משמעות פחות.

(9) פרישה סי' קלג.

משא"כ בדברים שאין עושים פירות תדיר, השתמשותו והנאתו בהם אכלה ההנאה לזמן מרובה, וצריך להמתין ליהנות מהם עוד. וכגון שדה אילן שכשנלקטו פירותיו צריך להמתין זמן מרובה עד שיגדילו שוב, ולכן קפידת הבעלים בזמן מועט יותר, ומשמעות השתמשותו גדול יותר, דעכשיו נראים כרצון לבעלות שמכלה הקרן כדרך בעה"ב.

ועפ"ז החילוק יובן בפשטות, דבדבר שעושה פירות תדיר צריך זמן מרובה יותר, דמכיון שלמעשיו משמעות פחות, דמשתמש בחפץ (ואינו מכלה ההנאה שבו) ונראה רק כגנב בעלמא, לכן צריך זמן מרובה להחזיק דרך בריבוי כמות של השתמשות והנאה יש למעשיו משמעות, ויש לבעלים הראשונים למחות אם עדיין שלהם. ובמילים אחרות, ריבוי הכמות מכריע האיכות, דכל המעשים לעצמן לא יתעוררו מחאה אצל הבעלים ראשונים דאין להמעשים איכות של השתמשות הבעה"ב, אבל אחר ריבוי המעשים נשתנה משמעות מעשיו לזה של איכות - שרק בעה"ב משתמש בדברים אלה לזמן מרובה כ"כ, ואינו נראה כמשתמש בעלמא, ואם לא מיחו הבעלים הם הפסידו על עצמן.

משא"כ בדבר שע"י השתמשותו מכלה ההנאה, יש במשמעות מעשיו תוקף של בעלות, דלמעשיו יש איכות גדול. ולכן בזמן פחות יותר יש לבעלים למחות ולהקפיד, ואם לאו יפסידו. במילים אחרות דבר שהנאה בו תמיד השני רק משתמש בו, אבל דבר שאינו עושה פירות תדיר השני משתמש בו לגמרי ומכלה קרנו.

ועפ"ז יובן דברי הרשב"א, ובהקדם עוד שאלה: לדעת הרשב"א גודרות הוה דבר שאינן עושים פירות תדיר, אבל אם גודרות הוה בע"ח נראה בעליל דיש מהם העושים פירות תדיר, וכגון פרה לחלב וועופות לביציהם, וכמבואר בדברי הרשב"א עצמו (ד"ה וכל דבר) דדבר שעושה פירות תדיר "לאו למימרא שיהא צריך לאכול פירות בכל יום, שאין אדם אוכל פירות שובכו (א' מהדברים המנויים במשנה כדבר העושה פירות תדיר) בכל יום, ואין דרך הבעלים להשתמש בעבדו ביום ובלילה, אלא תדיר כדרך הבעלים קאמר ולאפוקי שדה הבעל שאוכל פירותיו בזמן ידוע, אבל אלו אין להם זמן ידוע", ולכאורה גם בבע"ח יש שעושים פירות תדיר ולא רק בזמן ידוע ואינן דומין לשדה הבעל שלקיטתו פעם א' בשנה ? !

לקמן (לו, א) על פירוש מילת גודרות מצינו פירוש רבינו גרשום והרשב"ם, וז"ל רבינו גרשום: "הגודרות אין להם חזקה, כגון צאן ובהמה שאם החזיק בהן אינה חזקה משום דיש בהם רוח חיים, דאיכא למימר מאליהם הלכו והחזיק בהן גבי עבדים נמי איכא למימר מאליהן הלכו". ובהשקפה ראשונה נראה פירושו שבכלל גודרות הוה כל בע"ח דיש בו רוח חיים, ובכלל זה בהמות דעושיין פירות תדיר. אבל לקמן במסקנת הגמ' כשתי' הגמ' שגודרות ועבדים מחזיקין לאחר ג"ש, מבאר רבינו גרשום (ע"פ ביאור החשק שלמה) דהא דלא קתני בהמות גבי עבדים בהמשנה (אם שניהן מחזיקין אחר ג"ש) משום דבהמה לא הכל שוה, דבהמות גסות שיש להן שמירה אינן בכלל גודרות ומחזיקין בהם לאלתר כשאר מטלטלין. וכן נראה פירוש הרשב"ם, וז"ל: "הגודרות אין להן חזקה, גודרות צאן וכל דבר המהלך בדרכים ובשווקים שיכול לומר מעצמו נכנס. . . והעבדים מהלכים הם בכל מקום ותנן דיש להם חזקה". ונראה שהרשב"ם מדייק בדבריו לומר דגודרות היינו בהמות ההולכין בדרכים ושווקים כעין גודרי צאן, ולא כל דבר שיש בו רוח חיים, ולכן מדייק ג"כ לפרש שקושיית הגמ' אעבדים דדומין לגודרות בהא דהולכין בכל מקום ולא רק בזה שבכלל הולכין.

וע"פ פשטות נראה שחילוק זה דרבינו גרשום והרשב"ם בין בהמות גסות לאלו הבהמות שהולכין בדרכים ושווקים הוא הוא החילוק שבין בהמה שעושה פירות תדיר לזה שאינו עושה פירות תדיר. דע"פ סברא אפשר לחלק מיני בהמות לב' חלוקות אלו, דיש בהמה גסה עשוין לחלב וביצים, ומהם יש פירות תדיר, ומשום זה בהמות אלו נשארים אצל הבעה"ב תמיד בשמירה מעולה כפי' רבינו גרשום, משא"כ בהמות אחרות נאתו מהם הוא לפרקים, וכגון גודרות צאן, שרק מזמן לזמן יש לו הנאה מגיזתן וכדומה, לכן לאלו אין שמירה ואין נוגע לבעלים אם הם הולכים בדרכים ושווקים שא"צ להיות אצלו אלא לפרקים רחוקים, והם הנקראים גודרות.

ועפכ"ז מבואר דברי הרשב"א כפתור ופרח, דמכיון שהנאת הבעלים מגודרות הוא לפרקים, כעין שדה האילן, לכן קפידתו בהם הוא גדול יותר מבשל דבר העושה פירות תדיר. דאם נאמר לדוגמא שגוזז צאנו פעם אחת בשנה בכל פעם שצאן שלו ביד אחרים בזמן גזיזתן צריך לעורר קפידא חזקה אצל הבעלים, דאיכות ההנאה זו הבאה רק משנה לשנה

יקר יותר ומשמעות יותר יש לה מדבר העושה פירות בכל יום, שהנאה זו נכלה ואבוד אצל הבעלים, ויודע שלא יחזור הנאה זו עד שנה הבאה. וא"כ שיער הרשב"א שקפידא זו יהי' לשנה או שנתיים ואם לא הקפיד בזמן זה מחלה אצל השני. משא"כ בעבדים שעושה פירות תדיר קפידת הבעל אינם כ"כ, דהבעלים יודעים דאין ההנאה מכלה מהם אלא יכולים ליהנות אותו הנאה מיד אחר הנשי, שאין השתמשות השני עולה בעיניהם כ"כ, דאין בשימושו משמעות כ"כ, דאין נוגע להם אם שני ישתמש בדבר זה שיכולים הם ג"כ להשתמש בו אם ירצו שעושה פירות תדיר. ולכן רק אם לא יקפידו אחר ג"ש שלימות אז מוחזק, דגם כאן יש הגבלה לאי קפידת הבעלים דאחר כ"כ זמן של השתמשות בדברים שלהם יש להם להקפיד [ומה שבהמות גסות נקנים לאלתר משום דאינם כגודרות וה"ה כמטלטלין בעלמא. ולכן אף שעושה פירות תדיר אינו כעבדים, דעבדים בכלל גודרות ולכן א"א להחזיק מיד, משום שאינן מוחזקין מיד חזקתן לאחר ג"ש דוקא ולא ב' שנים משום שיעור קפידת בעלי עבדים].

ג

עכשיו נעבור לבאר שי' הב' בגודרות ועבדים והוא שי' רבינו גרשום, רשב"ם, וריטב"א - דגודרות ועבדים מחזיקין אחר ג"ש, ואינם מפרשים כהרשב"א דבהקפדת הבעלים תליא מילתא והכל תלוי בשיעור קפידתם, אלא דלא פלוג רבנן (לשון הריטב"א) וכל דבר שאינו מחזיק מיד כמטלטלין "אוקמינהו רבנן אשלוש שנים כדין הבתים שלא לתת דבריהן לשיעור".

ולכאורה ע"פ האמור לעיל, דגודרות ועבדים חלוקים בהא דאין עושין פירות תדיר, צ"ל דג"ש שאמרו אצל עבדים שונה מהג"ש שאצל גודרות, דעבדים שעושה פירות תדיר צריך ג"ש מיום ליום, משא"כ גודרות צריכים רק ג"ש ואינו מיום ליום ע"ד שדה בית הבעל (לשיטת רבנן) ושדה אילן.

אולם כשנעיין בדבריהם מצינו דבר תמוה, דהן רבינו גרשום והן הריטב"א מקשים למה לא נשנו הגודרות אצל עבדים במשנה. ורבינו גרשום מתרץ דיש חיסרון בגודרות שאין כל הגודרות שוין, דבהמות גסות כשאר מטלטלין, והריטב"א מתרץ מכיון שיש מעלה מיוחדת בעבדים שהוקשו לקרקעות ועושים פירות תדיר. ולכאורה קושיא מעיקרה ליתא,

דהא דגודרות לא נשנו אצל עבדים הוא משום שג"ש אצל גודרות אינו כעבדים כלל אלא ג"ש שאינן שלימות כשדה הבעל?

והנה, להריטב"א אולי י"ל דלדעתו עיקר הג"ש אצל עבדים וכן אצל גודרות משום דלא פלוג, ולכן או החילוק דעושה פירות תדיר או לא כ"כ נוגע - דא"ז טעם לעצמו להצריך חזקת ג"ש - וכדמצינו אצל מטלטלין ובפרט בהמה גסה דאף שעושה פירות תדיר "מ"מ מוחזקין לאלתר." ולכן מקשה דאם גודרות ועבדים חזקתן בג"ש משום דלא פלוג מה יתרון בעבדים על גודרות שעבדים נשנו וגודרות לא, דאף אם ללפועל חזקת ג"ש שאצל גודרות ועבדים שונה מ"מ הא דבעינן ג"ש הוא מאותו הטעם דלא פלוג, ולכן כשם ששנה עבדים הכא - ברישא - הי' יכול לשנות גודרות בסיפא דהמשנה. ומתרץ דעבדים דומין יותר לקרקע בכלל מבגודרות ועושין פירות תדיר כהרישא ולכן הוא דומה יותר לדוגמאות המשנה מבגודרות.

אבל לרבינו גרשום א"א לפרש כן, דשאלתו אינה למה נשנו עבדים הכא ולא גודרות, אלא למה "לא קתני בהמה גבי עבדים", היינו דמקשה למה לא נשנו בהמות ברישא אצל עבדים.

ובפרט כשנעיינן בחילוק דברי רבינו גרשום מהריטב"א בזה שעבדים עושין פירות תדיר, דלהריטב"א ענין זה אצל עבדים כענין צדי, דעבדים צריך ג' שנים משום לא פלוג והמעלה שיש בעבדים ע"ג גודרות הוא "דעבדים הוקשו לקרקעות לכמה דינין ועושין פירות תדיר ג"כ ככתים", משא"כ רבינו גרשום (על המשנה), זה שעבדים עושין פירות תדיר הוא ענין עיקרי אצלן, דכותב "והעבדים שהוקשו לקרקעות שעובד בהן בכל יום", וא"כ כל דבר שעושה פירות תדיר צריך לשנותו אצל עבדים, דזהו עיקר הגדרתם. ולפ"ז החילוק בין אופן קושיית הריטב"א בזה שלא נשנו גודרות במשנה לרבינו גרשום יובן, דלהריטב"א גודרות ועבדים שווים בהא דצריכים ג' שנים - משום לא פלוג - ולכן קשה לו מהו המעלה בעבדים - שנשנו - על גודרות - שלא נשנו, ומבאר מעלה צדדית בעבדים, שעושין פירות דיר. אבל לרבינו גרשום כל דבר שעושה פירות תדיר צריך להיות נשנה ברישא, ולכן פשוט לו שעבדים נשנו משום דהוקשו לקרקעות בהא דעושין פירות תדיר, וא"כ כשמבואר בדף לו, א דגם גודרות עושין פירות תדיר וחזקתן אחר ג"ש, מקשה, למה לא נשנו אצל עבדים. ומתרץ דהוא מטעם צדי דלא כל הבהמות שווין.

אבל ע"פ הביאור דלעיל דגודרות אינן עושין פירות תדיר קשה שאלתו, דפשוט שאין לשנותו אצל עבדים כיון דאינו עושה פירות תדיר. אלא צ"ל דלרבינו גרשום גם גודרות בכלל עושין פירות תדיר, וכל החילוק לדעתו בין בהמות שבכלל גודרות לאלו שאינם בכלל גודרות הוא דבהמות גסות שמורות ואינן גודרות, משא"כ דקות אינן שמורות ובכלל גודרות, דאופן הנאתו מפירות תדיר בגסות מצריך שמירה תמידית מכיון דהם גדולים וקשה להחזירן אם ילכו מעצמן, משא"כ ההנאה מפירות תדיר דקות א"צ שמירה. אבל לדעתו גם בבהמות דקות יש אלו שעושין פירות תדיר, ולכן לדעתו צ"ב טובא למה לא נשנו בהמות אצל עבדים.

משא"כ להרשב"ם כל החילוק בין גודרות לבהמות סתם הוא אם עושין פירות תדיר, ולכן רק אלו ההולכים בשווקים וכדומה דבודאי אינן עושין פירות תדיר, ולכן א"צ להיות סמוך לבעליהם, בכלל גודרות. משא"כ שאר הבהמות, בין דקות בין גסות, בכלל בהמות סתם שמכיון שעושין פירות תדיר יש על שניהם איזושהי מין שמירה (אף ששמירת הגסות יותר מהדקות). וזהו דיוק החילוק בפי' גודרות בין רבינו גרשום והרשב"ם, דלרשב"ם גודרות היינו כל דבר המהלך בדרכים ושווקים דוקא ולא כל המהלך סתם, דרק ההולכים בשווקים אין עושין פירות תדיר ואין עליהם שמירה כלל. משא"כ לרבינו גרשום גודרות היינו צאן ובהמה משום שיש בהם רוח חיים, דאף אם אינו הולך בשווקים חשיבי גודרות אם אינו שמור תמיד כגסות, ואפילו עושה פירות תדיר.

ולפי' יובן דגם בהשיטה דגודרות ועבדים צריך ג"ש לחזקה יש ב' שיטות, להריטב"א והרשב"ם ג"ש דעבדים הוא ג"ש שלימות דעושין פירות תדיר, וג"ש דגודרות שאינן שלימות דאין עושין פירות תדיר, משא"כ לרבינו גרשום ג"ש אצל עבדים וגודרות ג"ש שלימות דשניהן עושין פירות תדיר.

ד

עתה יש לעיין בגוף דברי רבינו גרשום על המשנה. דהבאנו לעיל דבריו אצל עבדים "שהוקשו לקרקעות שעובד בהן בכל יום", ויש לעיין בחילוק דבריו לשאר המפרשים, ובשני פרטים: א) ההיקש שבין עבדים לקרקע הובא בריטב"א ורשב"א (בתירוץ השני), אבל באו"א. דהם

מבארים שהוקשו לקרקעות לכמה ענינים הלכתיים לענין קנין (ראה ב"מ נו, ב, קידושין כב, ב). והוא ע"פ הפסוק "והתנחלתם אותם לבניכם אחרים לרשת אחוזה" דמקיש עבדים לקרקע. וזה שעבד עובד בכל יום הובא כעוד ענין בפירושם. אבל ברבינו גרשום מבואר דזהו עיקר ההיקש שבין עבדים לקרקע "שעובד בהן בכל יום" - שאינו היקש הלכתי ע"פ פסוק אלא היקש במציאות ואופן ההשתמשות בהם.

(ב) לשון המשנה וכן שאר הראשונים בקרקע ובתים "שעושה פירות תדיר", ונראה פשוט דלאו דוקא שהשתמשותו בהן צ"ל בכל יום ממש, אלא תדיר כדרך הבעלים. וכן הובא ברשב"א ור"ן ע"פ בעל העיטור "לאו למימראא שיהא צריך לאכול פירות בכל יום. . ואין דרך הבעלים להשתמש בעבדו ביום ובלילה אלא תדיר כדרך הבעלים קאמר". אבל מרבינו גרשום משמע שצ"ל בכל יום כפשוטו. וכן מבאר על בית הבדין " . . ומסתפקין הימנו בכל יום". וכן על עיקר דבר המשנה "וכל שהוא עושה פירות - כלומר כל דבר שמשתמשין בו בכל יום ויום תדיר".

ויש לעיין בב' חילוקים אלו.

וי"ל ובהקדם עוד חילוק הנראה בדבריו לבין באורי שאר הראשונים, והוא על הטעם שצריך ג"ש מיום ליום. וז"ל: " . . ומשו"ה בעינן מיום ליום כדי שלא יכול לטעון המערער אני באתי לשם ולא ראיתיו שהי' משתמש בו, לפיכך לא מחיתי", ומשמע שעיקר הטעם שצריך ג"ש שלימות הוא בכדי שידעו הבעלים שהוא עושה חזקה כדי שהם יוכלו למחות בו. משא"כ לפי דעת הרשב"א והר"ן שהבאנו לעיל, עיקר ג"ש שלימות אינו למחאת הבעלים אלא שעי"ז שמשתמש בו כדרך הבעלים יהי' חשיב כהבעלים.

ווי"ל דלרבינו גרשום עיקר חזקתו בהג"ש בא ע"י מחילת הבעלים הראשונים בדרך ממילא, וכאילו נאמר דאחר ג"ש בלי מחאה נתיאשו הבעלים וממילא נקנה לו. והא דצריך חזקהשיש עימה טענה ואינו קונה מאליו על ידי היותו שם, משום דגם רבינו גרשום מודה דצריך לבוא עם טענה שאתה מכרת לי כדי שאי מחאת הבעלים יהי' חשיב כדבר, אבל העיקר מחזיק מחילת הבעלים ולא טענת המחזיק. משא"כ לשאר הראשונים חזקת ג"ש הוא ענין חיובי - שהוא עושה עצמו להבעלים ע"י השתמשותו בו כדרך הבעלים. ולכן לדעת רבינו גרשום כל דבר

שהשתמשות בכל יום צריך להשתמש בו בכל יום ממש כדי שאי מחאת הבעלים עולה דבר, דאם לאו יאמרו הבעלים דעדיין לא נתייאשו ורק שלא ראינו אותו כדי למחות בו. ואף שאפשר להיות בעלים שמשמשין באלו הדברים באופן תדיר אבל לא בכל יום ממש, מ"מ זהו כשהדבר בבעלותם, ותלוי בבחירתם מתי להשתמש בהן. אבל כשרוצה להחזיק בו צריך להחזיק בדרך היותר חזק, דאל"כ אין שתיקת בעלים חשיבי כלום.

משא"כ לשאר הראשונים העיקר להחזיק כדרך הבעלים, ולכן אם נמצא שדרך הבעלים להשתמש תדיר אבל לא בכל יום ממש אפשר להחזיק עי"ז, שהרי החזיק כדרך הבעלים.

נמצא דלרבינו גרשום כל הדוגמאות בהרישא צ"ל של דברים שמשמשין בהן בכל יום - אף אם יש בעלים שאין משמשין בהן בכל יום ממש, ולכן ההיקש שבין עבדים לקרקע הוא בזה דגם עבדים משמשין בהן בכל יום ולכן צריך להשתמש בהן בכל יום ממש כדי ששתיקת הבעלים יהי' חשיב דבר.

ה

ועפ"ז יש לתרץ קושיית המקשים על ההיקש שבין עבדים לקרקע, דהחילוק שבין חזקת מטלטלין לחזקת קרקע הוא חילוק ע"פ מציאות, וא"כ מה נוגע ההיקש לדינא אם במציאות עבדים הם כמטלטלין ולא כקרקע? דהנה, בהחילוק שבין מטלטלין לקרקע מצינו ב' אופנים. מרבינו יונה (כח, א ד"ה ופרקי') והריטב"א (כח, א ד"ה מנין) משמע שעיקר הטעם שמטלטלין מוחזקין מיד הוא משום ההוכחה דלא מחזקין אינשי כגנבי, ומה שתחת יד אדם שלו, משא"כ בקרקע מכיון שיכול להיכנס לתוכו ולא יצאו הקרקע מרשות הראשון אין ראי' מתפיסתו שהוא שלו, דאף שאין אדם מעיז לתפוס דבר שאינו שלו מ"מ להשתמש בדבר שאינו שלו יעשה. ולפי ביאור זה לק"מ - דעבדים במציאות דומין יותר לקרקע משאר מטלטלין, דלא רק שא"א להביא ראי' מתפיסתו להחזיק מיד כמטלטלין משום דהוה כגודרות ששייך להיכנס לרשות השני מעצמו, אלא הדמיון לקרקע להחזיק בג"ש מובן ג"כ, דכמו בקרקע שמשמש בו ואינו תופס בו, כן עבדים עיקר הנאתו מההשתמשות בהן. ובהכא מובן ההיקש דעובד בהן בכל יום, שבזה יש דמיון לקרקע להחזיק אחר ג"ש, דאין שייך לומר שמה שתחת ידו הוא שלו דהעיקר אצלם תשמיש. ואף

דאינו יורד לתוך העבד כמו בשדה, מ"מ כל דבר שעיקרו תשמיש אין ראי' מתפיסתו שבנ"א גונבים תשמיש חפצים. והא דבמטלטלין מוחזק יותר ממרא קמא רק בספק (וכמבואר בהקדמתינו) [משא"כ בהמה גסה דמכיון שהם שמורים תפיסתו ראי'].]

אבל ביאור שני נמצא באחרונים (ראה באהל תורה), דעיקר החילוק בין מטלטלין וקרקע הוא דבמטלטלין מוחזק עדיף ממרא קמא. וההוכחה דלא מחזיקי אינשי כגנבי אינה הוכחה גמורה אלא מועיל לאשווי ספק, אבל לעיקר חזקתו צריך ג"ש שבקרקע מרא קמא עדיף ממוחזק. ובביאור החילוק מבואר שבמטלטלין שאפשר להחזיק החפץ ברשותו ובידו ממש מוחזק עדיף מטענת מרא קמא, משא"כ קרקע דיכול רק להשתמש בו אבל אינו ברשותו ממש, ולכן קרקע בחזקת בעלי'. דלביאור הראשון הכל תלוי אם תפסנו ראי' - ולכן אם עיקרו תשמיש אינו ראי' אף אם נמצא ברשותו, אבל לפי ביאור הב' העיקר אם מוחזק או מרא קמא עדיף - ובהא אין נוגע אופן תשמישו (אם משתמש או רק נמצא ברשותו) אלא אם הוא תפוס או לא.

ולפי ביאור זה צ"ב מה מועיל ההיקש בין עבדים לקרקע, דבמציאות חזקת עבדים עדיף ממרא קמא מפני שאפשר לתופסו בידים שלא כקרקע. ואע"פ שלפועל עבדים א"א להחזיק מיד כשאר מטלטלין דהוה כגודרות, ושייך לומר שזה שתפוס בהם משום שהלכו מעצמן ולא יהי' כמוחזק, מ"מ אין זה טעם להשוותו לקרקע, דעדיין אחר ג"ש לא יחזיק ג"כ מפני שאינו דומה לקרקע ג"כ, ומה מועיל ההיקש? תינח להרשב"א וריטב"א דההיקש הוא ענין הלכתי, ואפשר לומר דע"פ הכתוב עבדים דומין לקרקע לכמה דינין וגם הכא מחזקין כקרקע אף אם מציאותן שונה, אבל לרבינו גרשום דההיקש ענין מציאותי - דשתיהן עובד בהן בכל יום - ענין במציאות הנוגע לחזקה הם שונים - דעבד אפשר לתפוס בידיים משא"כ קרקע, ומה בכך שבשניהן עובד בהן בכל יום?

אולם ע"פ הביאור דלעיל בחילוק שבין רבינו גרשום לשאר הראשונים י"ל - דלרבינו גרשום עיקר החזקה היא ע"י יאוש הבעלים, ולכן העיקר אצל הבעלים איננו אם הוא דבר תפוס או לא אלא אם עובד בהן בכל יום או לא, דאין העיקר במטלטלין שמכיון שהם תפוסים ברשותו זה שמוחזקין עדיף ממרא קמא אלא מכיון שאין עובד בהן בכל יום יאוש הבעלים הוא מיד.

וביאור הדברים, בביארנו בשיטת הרשב"א החילוק בין דבר העושה פירות תדיר לזה שאינו, שהוא חילוק באיכות השתמשותו, ולכן בעלים הראשונים מקפידין יותר על מי שמשמש בדבר שאינו עושה פירות תדיר דמכליא קרנא, וכעין זה הכא, דמטלטלין התפוסים ברשותו ממש ואין עיקרן השתמשות אלא עצם היותו ברשות השני עי"ז מתיידין הבעלים מיד ומוחזקין התפוסים מיד, בעצם תפיסתם בדבר זה יש משמעות טובא, וקשה להבעלים להוציא דבר ברשות של שני. משא"כ בדבר שעובד בהן בכל יום בדעת הבעלים התופס משתמש רק בחפץ שלו ולכן מתי שירצה יכול למנוע השתמשותו בחפץ, דאף אם הוא דבר המצא ברשות התופס מ"מ רצונו בעיקר למנוע תשמיש התופס, שהתשמיש עצמו הגניבה. ובכ"ז יותר קל מלהוציא מרשות התופס, וא"כ בהעיקר הנוגע לחזקה - אם נתיידין הבעלים או לא - עבדים דומין לקרקע,, שבשתייהן אין הבעלים צריכים אלא למנוע תשמיש הדבר כדי למנוע חזקתו בו - שבלי תשמיש אין עצם היות העבד ברשותו חשיב כלום (בבהמה גסה, אף שעובד בהן בכל יום, מ"מ אינו דומה לקרקע ממכיון ש הוא דבר שמור יש בתפיסתו משמעות ביותר, שכדי למנוע חזקת התופס הבעלים צריכים להוציא מרשותו ולא רק למנוע תשמישו, שאם הבהמה אינו שלו איך נמצא ברשותו - הרי הוא דבר השמור!).

ו

עכשיו יש לבאר שיטת הרמב"ם בכ"ז. דהבאנו לעיל שיטת הרמב"ם ע"פ ביאור המ"מ (דלא כהש"ך וב"ח) שרק לעבדים יש חזקה אחר ג"ש אבל לגודרות אין חזקה לעולם, ומבואר הטעם בסמ"ע (סי' קלה) דהרמב"ם סובר דרק בני שטרא מוחזקין אחר ג"ש, דהטעם בג"ש מבואר שהוא זמן שמירת השטר, ובגודרות שאין להן שטר כללל א"א לטעון שהי' לי ראי' ואבדתי, ומשום דלית לגודרות ההוכחה דשאר מטלטלין - שכל מה שתחת יד אדם חזקתו שהוא שלו - לכן א"א להחזיק בהן לעולם.

ויש לעיין בסברתו, דבמה חלוק סברת הרמב"ם אהרשב"א, דלהרשב"א הכל תלוי בזמן קפידת הבעלים, ולכן בגודרות שדרך להקפיד אחר ב' שנים מוחזק לאחר ב', אבל להרמב"ם אין נוגע כלל קפידת הבעלים, ורק משום דאין לו שטר לא יחזיק לעולם. ולכאורה תמוה, דאם אין הקפדה כלל מבעלים הראשונים אחר עשר או עשרים שנה, הרי יש

הוכחה חזקה שמכרו לו, דכי דרך הבעלים לשתוק לעולם אם עדיין הוא שלו? ואם הבעלים באים אחר כמה שנים להוציא הגודרות שלהם אפשר להוכיח בקל שהוא שלו (של המחזיק) - דלא קפיד הבעלים לזמן מרובה ביותר. ובמילים אחרות - דנהי שאין לגודרות החזקה דשאר מטלטלין מההוכחה דכל מה שתחת יד אדם שלו הוא, אבל יש להן ההוכחה דאחר כ"כ שנים לא מיחו הבעלים וראי' שאינו שלהם, ולמה כתב הרמב"ם דאינו מחזיק בהם לעולם?

וי"ל שהרמב"ם והרשב"א חולקין בעצם הגדר דחזקת מרא קמא, שעיי' נמצא חילוק בתוקף החזקה שצריך להיות כדי להוציא מחזקה זו דמרא קמא.

ונראה דענין חזקת מרא קמא יש לבאר בא' מב' אופנים - או שזה שחפץ נמצא אצל אדם כבירור שהוא שלו - שבזה שתפוס בדבר פועל שהוא הבעלים של הדבר, או שתפיסתו רק ראי' והוכחה שהוא שלו - שמשום שחזקה שמה שתחת יד אדם שלו א"כ תפיסתו הוכחה שהוא הבעלים של הדבר מלפני זה. ואולי בזה חלוקים הרמב"ם ורשב"א, שלדעת הרשב"א חזקת מרא קמא רק ראי' שהי' של המרא קמא כל הזמן, וא"כ החזקה שצריך להיות הוה רק חזקה שפועל ראי' הפכית מראיית המרא קמא, ולכן אצל מטלטלין ע"י תפיסתו יש להתופס ראי' - שמה שתחת ידו הוא שלו ולא של המרא קמא עוד - ובקרקע (שאינן בו תפיסה ורק השתמשות בו) ראייתו ע"י שהייתו בתוך הקרקע לג' שנים בלי מחאה של הבעלים. משא"כ לפי הרמב"ם חזקת מרא קמא הוה בירור - שזה שהחפץ ברשותו פועל שהוא שלו. וא"כ צריך חזקה כעין זה ג"כ. ולדעתו שתפיסה פועל בירור זה - שתפיסת המרא קמא ברור שהוא הבעלים - לכן כשאדם תופס במטלטלין בירור שהוא שלו, משא"כ בקרקע דלית בהו תפיסה צריך שטר תוך ג' שנים כדי להוציא מחזקת מרא קמא.

לפי חילוק זה יובן גם חילוקם בחזקת גודרות ועבדים: שלדעת הרשב"א אין צריך אלא ראי' לנגד חזקת מרא קמא, ואף שאין ראי' מתפיסת גודרות ועבדים כשאר מטלטלין מ"מ יש ראי' מאי הקפדת הבעלים הראשונים, ולכן לגודרות אחר ב' שנים ולעבדים אחר ג' שנים תהי' חזקה. משא"כ להרמב"ם צריך חזקה של תוקף ובירור לנגד חזקת מרא קמא, ואם אין בירור ע"י תפיסה אין די להביא ראי' אלא צריך להביא בירור, ובירור זה רק ע"י תפיסה או שטר, ולכן בעבדים שיש שטר

מוחזקין אחר שיש להן שטר בג' שנים, משא"כ גודרות דאין להן שטר. ומובן מה שלדעת הרמב"ם בגודרות אין חזקה לעולם, דבזה שלא מיחו הבעלים אחר עשר או עשרים שנה אין נוגע כלל, שבתפיסתו לא פעל כלום וא"כ בשהייתו ברשותו ג"כ אינו פועל כלום, דמה נוגע זה שהוא ברשותו אם עצם הדבר שהוא ברשותו אינו מוכח כלום.

במילים אחרות: לדעת הרשב"א כל חזקת מרא קמא רק מדין רא"י, ולכן גם ע"י שלילת ראייתו יכול אדם אחר לקנות. וא"כ אי קפידת הבעלים עולה דבר - שהוא שולל ראיית המרא קמא ומחזק ראיית התופס. משא"כ להרמב"ם חזקת מרא קמא הוא מדין בירור ויש לתפיסתם תוקף, וא"כ להוציא מתוקף זה צריך ענין חיובי של תוקף. והדבר מוסבר - שאם ברור לנו שחפץ של אדם מסויים אין אחריות עליו לחזק זה ע"י קפידתו בשאר בנ"א הרוצים לגנבו, שהאחריות להוצאתו על האחרים ולא על המרא קמא. ולכן גם אחר כו"כ שנים בלי מחאה - כל עוד שלא הביאו האחרים חזקה של תוקף להוציא מהמרא קמא - לא נחלש כח המרא קמא, שאין אי המעשה של המרא קמא יכול להחליש בעלותו אם אין אחר מוציאו מרשותו.



אמיתית ענין התשובה

הת' מנחם מענדל שי' הכהן בראנשטיין
תלמיד בישיבה

בתחילת אגרת התשובה מבאר אדה"ז אשר מצות תשובה היא עזיבת החטא בלבד, ולא כדעת ההמון שתשובה היא התענית (ועל יסוד זה ממשיך בב' פרקים הבאים לבאר השייכות דתענית ותשובה).

ובפ"ד מתחיל לבאר פנימיות ענין התשובה. ותורף הדברים הנוגע לענינו בקיצור, אשר מקור חיות כל העולמות הוא משם אלקים, ומקור הנשמה הוא משם הוי'. והמשכת הנשמה משם הוי' לעוה"ז היא ע"י אות ה"א תתאה דשם הוי', ועי"ז הוא קשר הנשמה עם שם הוי', שהוא כמשל החבל ("יעקב חבל נחלתו"). וע"י עבירות הקשר נפסק "נפסק חבל ההמשכה משם הוי' ב"ה", וממשיך החיות של אות ה"א תתאה דשם הוי' לקליפות. וזהו ענין התשובה, להשיב ה"א למקורה, ואז שוב אין להחיצונים והסט"א מהשפעת ה"א תתאה "ומאחר שרוח עברה ותטהרם אזי תוכל נפשם לשוב עד הוי' ב"ה ממש . . . כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שנפחה ברוח פיו ית' . . . וזו היא תשובה שלימה. והנה בחי' יחוד זה ותשובה זו היא בחי' תשובה עילאה שלאחר תשובה תתאה". ע"כ תוכן הדברים הנוגע לענינו בקיצור.

ולכאורה כוונת רבינו הזקן היא לבאר דתשובה אמיתית (ובלשונו "תשובה שלימה") היא תשובה עילאה, וכמ"ש בפ"ד "ואולם כל הנ"ל הוא לגמר הכפרה ומירוק הנפש לה' אחר התשובה . . . אמנם התחלת מצות התשובה ועיקרה לשוב עד ה' באמת ובלב שלם. ההכרח לבאר היטב בהרחבת הביאור". זאת אומרת, אשר כל הביאור בתשובה תתאה

(1) ובוזה יש חילוק, דבכרת וכיו"ב נפסק לגמרי, ובשאר עבירות רק נימא פרטית - אלא שפועל חלישות בכללות החבל ג"כ.

(וכן ענינה בעבודת האדם) הוא רק הקדמה בכדי לבאר בהרחבת הביאור איך לשוב עד ה' באמת ובלב שלם (היינו תשובה עילאה). וא"כ יוצא לנו, אשר כל עניני התענית וכו' המבוארים בפרקים הראשונים, הם לכפר על העוונות לאחר תשובה עילאה. ולכאורה צ"ב, מדוע צריכים כפרה אחר התשובה (כדורון לאחר שריצה הפרקליט), הרי בתשובה עילאה "תוכל הנפש לשוב עד הוי' ב"ה ממש", וכ"ז לאחר שרוח עברה ותטהרם, ואז כבר טהור ומרוצה הוא לפני הקב"ה ואינו צריך לכאורה כפרה?

ולכאורה כוונת הדברים פשוטה היא, דהיא הנותנת²:

כוונת אדה"ז היא לבאר שתשובה אמיתית היא לשוב עד ה' באמת ולא רק כפרת עוונות (שהוא הענין הנפעלל ע"י התעניות וכו'). וכזה עצמו יש תשובה תתאה ותשובה עילאה, שכ"א מהם הוא "תשובה שלימה": עצם ענין התשובה, שהאדם שב אל ה' בשלימות - תשובה תתאה, ואח"כ תכלית ענין התשובה, שיבת הנפש "עד הוי' ב"ה ממש . . . ולדבקה בו ית' . . . בתכלית היחוד", אשר "יחוד זה ותשובה זו היא בחי' תשובה עילאה שלאחר תשובה תתאה".

וזהו שכתב אדה"ז בתחילת פ"ד "ואולם כל הנ"ל [היינו עניני התענית וכו'] הוא לגמר הכפרה ומירוץ הנפש לה' אחר התשובה . . . אמנם [אין זה אמיתית ענין התשובה, אלא] התחלת מצות התשובה ועיקרה לשוב עד ה' באמת ובלב שלם [שהוא מדבר (גם) אודות תשובה תתאה]".

וק"ל.



2) נקודת הביאור היא ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ט ע' 201 ואילך, עיי"ש.

בדין לזה שאמר "נעלה לבית דין הגדול"

הת' מענדל שי' ברנר
תלמיד בישיבה

כתב המחבר בהל' דיינים¹: "שנים שנתעצמו בדין, זה אומר נידון כאן וזה אומר נעלה לבית דין הגדול – כופין אותו ודן בעירו . . במה דברים אמורים? כשזה טוען וזה טוען או כשאמר המלוה נידון כאן והלוה אומר נלך לבית דין הגדול. אבל אם אמר המלוה נלך לבית דין הגדול – כופין את הלוה ועולה עמו".

וכתב הסמ"ע² בפירושו הדברים, שדוקא במקרה של מלוה ולוה (או ניזק ונגזל שדומים לזה) ש"עבד לזה לאיש מלוה" – מחשיבים את טענת המלוה יותר מאשר טענת הלוה, ולכן כאשר הוא רוצה לעלות לבית דין הגדול – שומעין לו. אך במקרה של "זה טוען וזה טוען" (דוגמת שותפין או שכירות), היות שלשניהם יש טענות שוות – אין אחד מהם יכול לכופף את חברו לעלות לבית דין הגדול (וכל שכן שאין הלוה יכול לכופף למלוה), עיי"ש.

והנה, בענין "נעלה לבית דין הגדול" כתב הסמ"ע לעיל³ שהמחבר העתיק את לשון הרמב"ם שאינו מחלק בין בית דין הגדול לבין בית הועד (מקום קיבוץ החכמים). אבל התוספות הרא"ש והטור חילקו ביניהם וס"ל שדין זה נאמר דוקא באומר "נעלה לבית הועד", אך "נעלה לבית

(1) חשן משפט סימן יד סעיף א.

(2) ס"ק ו.

(3) ס"ק א.

דין הגדול" יכול אף הלוה לומר. ומסיים, שלכאורה גם הרמ"א ס"ל כן לפי היש אומרים שבהגה. עיי"ש].

וממשיך הסמ"ע, שלשיטת המחלקים בין בית דין הגדול לבין בית הועד, דוקא לעלות לבית דין הגדול שומעין הן למלוה והן ללוה, אבל לעלות לבית הועד שומעין רק למלוה לא ללוה, וטעמו משום "וכי יוציא מנה על מנה?!". כלומר, שאם נצריך את המלוה לעלות עם הלוה לבית הועד, נמצא שכדי להחזיר את המנה שהלוה חייב לו הוצרך להוציא מנה נוסף על הוצאות הדרך - ולא הרויח מזה מאומה.

ולכאורה צ"ע, אמאי אמרינן הכי דוקא כשאומר הלוה "נעלה לבית הועד", הרי גם אם הלוה אומר "נעלה לבית דין הגדול" (שלפי דבריהם שומעין לו כנ"ל) נמצא המלוה מוציא מנה על מנה?!

ואת"ל שזה ששומעין ללוה הוא בגלל שבית דין הגדול בקיאי יותר ולא יטעו - בפשטות זה אינו: דהא כתב הרמ"א (סעיף ד) "בית דין גדול⁴ שדנו . . . דלא חיישינן לטעותא דא"כ אין לדבר סוף". במילא הדרא קושיא לדוכתה: מאי אולמי' דבית דין הגדול שמצריכים את המלוה להפסיד את מעותיו על הוצאות הדרך?

[ע"ד הצחות אולי אפשר לומר, שהיות ש"אגב אורחא" יעלה התובע לבית המקדש, הרי שזכות היא לו, ואין לו להצר על כך כי אם אדרבה וכו'].

ואשמח לשמוע את דעת הלומדים והמעיינים בדבר.



(4) נראה פשוט שכוונתו לבית דין שגדול מחבריו, ולא לבית דין הגדול שבלשכת הגזית.

סוגית "חלה הוא או שחלתה היא או שפרסה נדה אינו מעלה לה מזונות"¹

הת' שמואל שי' גורארי'
תלמיד בישיבה

א

כתובות דף ב' ע"א: "הגיע זמן ולא נשאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה הגיע זמן באחד בשבת מתוך שאינו יכול לכנוס אינו מעלה לה מזונות לפיכך חלה הוא או שחלתה היא אינו מעלה לה מזונות". אח"כ מביאה הגמ' "ואיכא דבעי לה מיבעיא חלה הוא מהו . . . ואת"ל חלה הוא מעלה לה מזונות, חלתה היא מהו מצי אמר לה אנא הא קאימנא (פרש"י הנני מזומן), או דלמא מצי אמרה לי' נסתחפה שדהו", ופרש"י "נסתחפה שדהו - לשון מטר סוחף (משלי כח, ג) נשטפה שדך כלומר מזלך גרם כי מהיום אני מוטלת עליך לזון".

ובתוס' ד"ה מציא אמרה לי' נסתחפה שדהו הקשו "ואינו יכול לטעון דאדרבה מזלה גרם, דכיון דלא מיפקדא אפרי' ורבי' לא מיענשא כדאמרינן בהבא על יבמתו (יבמות סד ע"ב), ועוד דהאשה היא שדה של הבעל ואין הבעל שדה שלה".

דהיינו שהתוס' מקשים דאדרבה, בשני המקרים ד"חלתה" ו"כשפרסה נדה שלא בשעת ווסתה דמציא אמרה לי' נסתחפה שדהו" לכאורה יכול הוא לטעון אדרבה מזלה גרם, וע"ז מתרצים התוס' דכיון שהוא מצווה על פרי' ורבי' יש לה מקום לומר שזה שחלתה וכו' הוא

(1) דברים אלו הם ממה שמסרתי לפני ישיבת תות"ל המרכזית - 770 כחלק משב-עת קני המנורה (קנים) בנגלה.

עונש מן השמים על מעשיו והוא הגורם, ומביא עוד תירוץ שהאשה היא שדה של הבעל וא"כ נסתחפה שדהו שייך רק בהאשה.

וא"כ לפי פ"י התוס' הגמ' מסתפקת מי אשם בזה שחלתה, הוא טוען "אנא הא קאימנא" - הנני מוכן לחתונה, וא"כ זה שחלתה מסתמא מזלה גרם, והיא טוענת "נסתחפה שדהו" - שמזלו גרם מצד זה שהוא מצווה על פרי' ורבי', וא"כ גם כשהגמרא מביאה את הענין ד"פרסה בשעת ווסתה" מובן "דלא מציא אמרה לי' נסתחפה שדהו", דכיון שזו בשעת ווסת שיש לה זמן קבוע לראות אינה יכולה לתלות במזלו, רק "כשפרסה נדה שלא בשעת ווסתה" מיבעיא להגמרא אי מציא אמרה נסתחפה שדהו.

והנה, רש"י כתב בד"ה הנ"ל "כי מהיום אני מוטלת עליך לזון", והיינו כמו שפ"י הראשונים (הרמב"ן, הרא"ה? ועוד) בדבריו שסיבת החיוב היא מצד הגעת הזמן, ודברי הגמרא "נסתחפה שדהו" אינם חלק מטענתה אלא התוצאה, דכיון שהגיע זמן ויש חיוב מזונות, כתוצאה מזה הוא מפסיד ומזלו גרם (מזלו גרם לעצמו), וא"כ אפי' אם נאמר שמזלה גרם (גרם כפשוטו) לזה שחלתה, עדיין הוא חייב במזונותי' מצד הגעת הזמן, משא"כ לפי' התוס' "נסתחפה שדהו" הוא חלק מטענתה, שהיא טוענת מזלו גרם (כפשוטו).

וא"כ צ"ב לשיטת רש"י מה הפירוש בצד הספק "אנא הא קאימנא", שהוא טוען שהוא פטור כיון שהוא מזומן לקחתה, הרי לכאורה לשי' רש"י אם הגיע הזמן הוא חייב לספק לה מזונות? גם צ"ב (כמו שהקשה

(2) ז"ל חידושי הרמב"ן ב, א ד"ה או דלמה אמרה לי' נסתחפה שדהו " . . דאפי' לו כשחלתה נמי היא שיש לתלות במזלה יותר, נסתפק להם בגמרא אם יכולה לומר שמזלו גרם . . חייב ליתן לי מזונות, כיון שהגיע זמן, וכיון שתעלה לה מזונות נמצא האונס לחובתך מעתה, ויהי' כשדה שלו שנסתחפה, וזהו שפירש רש"י, מזלך גרם כי מהיום אני מוטלת עליך לזון. ואחרים פירשו, שמזלו ממש גרם ולא מזלה.

וכן בחידושי הרא"ה ד"ה הא דאמרינן אמרה לי' נסתחפה שדהו. "פירש"י ז"ל כלו' מר מזלך גרם . . וקושי' מעיקרא ליתא (דהיינו שמה שהקשו התוס' דאדרבה מזלה גרם, הקושיא מעיקרא ליתא כיון דלשי' רש"י אין זה תלוי במזל אלא בהגיע זמן), דהכא לאו משום מזל ממש אתינן עלה אלא לומר דכיון דמטא זמן נשואין ועכבה לאו דידה. אלא דלא חזי' לי' פסידא דידה' הוי. ודינא הוא דיהיב לה מזונא. והכי דאיק לישנא דרש"י ז"ל".

בשיטה מקובצת ב, ב) מה שהגמרא לקמן אומרת "פרסה נדה בשעת ווסתה דלא מציא אמרה ל' נסתחפה שדהו", דבשלמא לשי' התוס' מובן, שהרי נסתחפה שדהו תלוי במזלו, וכיון שפרסה נדה בשעת ווסתה, שיש לה מועד קבוע לראות דם, אין הוא אשם בזה, אבל לפרש"י שחיוב המזונות תלוי בהגעת הזמן, למה אינה יכולה לטעון "נסתחפה שדהו", שהרי הגיע זמן הנישואין?

והנה השיטה מקובצת (אות ז) מתרץ לגבי פרסה נדה בשעת ווסתה, וז"ל "והוה מצינן לפרושי דלשי' רש"י ז"ל משום הכי היכא שפירסה נדה בשעת וסתה לא מציא אמרה נסתחפה, שכן משום דלא הגיע זמן מקרי כיון שפירסה נדה בשעת וסתה ובאותו הפרק הגיע זמן הוה ל' כמי שלא הגיע הזמן, וכשפירסה נדה שלא בשעת וסתה מבעיא לן אי מקרי הגיע הזמן ושוב נאנסה כיון דפרסה נדה שלא בשעת וסתה, או דילמא אין לחלק ולא הגיע הזמן מקרי כיון דאיכא נשי דקא משנין וסתייהו".

דהיינו שמפרש דכיון שהיא לא ראוי לנישואין בשעת הגעת הזמן נחשב כאילו לא הגיע הזמן, ובזה גופא מסתפקת הגמ' האם אומרים דכיון שפרסה שלא בשעת ווסתה נחשב כאילו הגיע הזמן, או דילמא כיון דאיכא נשי דקא משנין וסתייהו נחשב כאילו לא הגיע הזמן. ולכאורה יש לתרץ עד"ז ולבאר צדדי הספק ב"אנא הא קאימנא" לשי' רש"י, שתלוי (בלשון הידוע) ב'גברא ו'חפצא', דהוא טוען- "אנא הא קאימנא", וכיון שהיא (גברא) אינה מוכנה (חלתה), נחשב שלא הגיע הזמן³ והוא פטור, אבל היא טוענת 'חפצא', דכיון שהגיע הזמן לא אכפת מה מצבה, אלא עצם הגעת הזמן מחייבת אותו במזונותי'.

עכ"פ לפי הנ"ל יוצא לנו דאיכא ב' אופנים בפ' דברי הגמ' "נסתחפה שדהו", לפרש"י הוה זה תוצאה מכך שהגיע הזמן, ולפ' התוס' הוה זה חלק מטענת האשה.

3) ורק בפרסה נדה בשעת ווסתה פשוט דלא מציא אמרה נסתחפה שדהו, כיון דאיכא תרתי לגריעותא: א) פרסה נדה ב) ובשעת ווסתה, משא"כ כאשר "חלתה" או "פרסה נדה שלא בשעת ווסתה", דאיכא רק חד לגריעותא (חלתה, פרסה נדה), מסתפ' קת הגמ' אם נחשב כאילו הגיע הזמן. ויומתק עפ"ז לשון הגמ' "כיון דאיכא נשי דקא משנין וסתייהו" - שזה תלוי על הגברא, או כיון דפרסה נדה שלא בשעת ווסתה - מצד החפצא - נחשב שהגיע הזמן וחייב במזונותי'.

והנה, ב' אופנים הנ"ל בפירוש דברי הגמ' נסתחפה שדהו נוגעים גם לפירוש המשנה לקמן (יב, ב) "היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו והוא טוען לא כי אלא עד שלא ארסתיך והי' מקחי מקח טעות, ר"ג ור"א אומרים נאמנת וכו'", ובאמת משנה זו הובאה כבר לעיל (יא, ב), ושם כתב רש"י בד"ה נסתחפה שדהו "מזלך גרם כאדם שהמטר בא וסוחף את זריעתו ועוקרה". והעיר על זה בשיטה מקובצת (שם) "כתב בליקוטי הגאונים ונסתחפה שדהו, פי' כמו סחופי כסא, כלומר כפוי' קרקעך על פי' ואי אתה יכול לזרעה, כך אני מזלך גרם לי שנאנסתי, דשמא אילו הייתי פנוי' לא הייתי נאנסה . . . ורש"י כתב נסתחפה שדהו. מזלך גרם כאדם שהמטר בא וסוחף את זריעתו ועוקרה, חזר וכתב כאן פי' לשון זה אע"ג דכבר פי' אותו בתחילת המסכתא כדי להשמר מפי' הגאונים דכתבינן ולתרץ מאי דדייקינן דוק ותשכח".

דהיינו דלפי' הגאונים פירוש "נסתחפה שדהו" הוא כמו שפירשו התוס', שמזלך הוא שגרם כפשוטו, דרך מכיון שנתארסה לו, זה גרם לה שנאנסה, ואילו היתה פנוי' לא היתה נאנסת, ולזה מפרש בשיטה מקובצת דרש"י בא להשמר מפי' הגאונים, ולשיטתי' פירוש "נסתחפה שדהו" היינו שזו תוצאה, הוא מפסיד מצד זה שבשעת האירוסין היתה בתולה ונתחייב לה מאתים, וא"כ כתוצאה מזה מזלו גרם שהוא מפסיד.

והנה, בשו"ת אבני נזר אבהע"ז סי' רנד כתב וז"ל "במשנה (יב, ב) הנושא כו' היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו פירש"י לעיל (ב). מזלך גרם עיי"ש, וקשה דלמה לי האי טעמא, תיפוק לי' משום שברשותו נולד המום, והרי הלוקח חפץ מחבירו ואח"כ הוזל דלאו מזלו גורם, או לוקח בהמה ואח"כ בא דבר על בהמות דלאו מזל לוקח גרם אעפ"כ המקח קיים?", עיי"ש מה שתירץ.

ביאור דבריו: האבני נזר מקשה למה נצרכו לטעם דנסתחפה שדהו - שמזלו גרם, לכאורה כיון שהאונס אירע לאחר שנתארסה, היינו כאשר היא כבר ברשותו, הרי הוא חייב לה כתובה, ואינו שייך כלל למזלו, וכשם שכאשר אדם קנה חפץ, ולאחר שקנהו הוזל, הרי אין זה שייך למזלו, אבל כיון שהוא ברשותו, שכבר קנהו, הוא מפסיד, והמקח קיים.

ומקושייתו שהקשה למה צריך לטעם ד"מזלך גרם", נראה שמפרש הא ד"מזלך גרם" כחלק מהטענה, דהא אי נפרש כפרש"י (ע"פ הראשונים

דלעיל), הרי קושיא מעיקרא ליתא, שהרי ענין "מזלך גרם" אינו חלק מהטענה. וצריך ביאור, שהרי האבני נזר מעתיק פרש"י, ולכאורה לפרש"י החיוב בא מצד שהגיע הזמן?

וי"ל שהאבני"ז למד בפרש"י כפי הר"ן בדברי רש"י, שכתב וז"ל "פירש רש"י ז"ל מזלך גרם. כלומר דהיא יכולה לומר לו מימי לא חליתי עד עכשיו שהגיע זמן שאני אשתך, ועכשיו חליתי, מזלך הוא שגרם ואתה חייב במזונותי". לפי הר"ן יוצא דזה שכתב רש"י "כי מהיום אני מוטלת עליך לזון" זה חלק מטענתה⁴, מכיון שיש לי קשר איתך מהיום, כי מוטל עליך לזון אותי, לכן מזלך הוא שגרם המצב דחלתה, ולפי זה אפשר לפרש את הסברת הטענה דאנא הא קאימנא כמו התוס', שהוא טוען אדרבה מזלה גרם, ולפי זה מובן קושית האבני נזר למה צריך לעוד טענה דמזלך גרם לפי פרש"י.

והנה בחידושי צמח צדק כתובות פ"א משנה ו' כתב "ונסתחפה: בהר"ב מטר סוחף במשלי כ"ח ג'. ובירמי' סי' מ"ו ט"ו מדוע נסחף פרש"י נשטפו והביא ממשנתינו". היינו שהצ"צ מביא פירוש אחד לתיבת "נסתחפה", שהוא מלשון נשטפו שדותיו כמו שפירש רש"י. ומביא עוד פי' מהערוך הוא מלשון כליון והפסד "ובת"י שם אתברו. ובערוך ערך סוחף השני כלומר נפסדה ונאבדה למזלך. ואפשר שזהו ע"ד מ"ש רש"י בירמיה שם ומנחם חברו לשון כליון".

ולכאורה מהי הנפק"מ בין ב' הפירושים אם נסתחפה הוא מלשון "נשטפו שדותיו" או מלשון "כליון"?

ואולי י"ל שענין ב' הפירושים תלוי אם נסתחפה שדהו הוא תוצאה או חלק מהטענה, דכשאומרים "נשטפו שדותיו" מודגש לא רק שיש הפסד אלא גם סיבת ההפסד, שבא מטר ושטף שדותיו, והוא ע"ד פי' התוס' שמזלו הוא הסיבה שגרם "חלתה", משא"כ נסתחפה מלשון "כליון" מודגש רק התוצאה שיש הפסד, וזה ע"ד פי' רש"י (לשאר הראשונים) שמזלו גרם הוי תוצאה.

אבל לפי זה לכאורה קשה, שהרי רש"י מביא הפי' נשטפה שמודגש

4) לכאור' זה פשוט שהר"ן למד כך בפרש"י, ולא מצאתי בהמלקטים או בהערות (במהדורא חדשה) על חידושי הר"ן שיעירו בזה.

סיבת ההפסד, ואעפ"כ כותב "כי מהיום אני מוטלת עליך" ? אמנם לפי הר"ן בפרש"י שמזלו גרם הוא חלק מהטענה אתי שפיר.

ב

בתוס' הרא"ש (ב, א) מקשה מה החילוק בין סוגייתנו, שהגמרא מסתפקת האם אומרים הטענה דנסתחפה שדהו, משא"כ לקמן דף י"ב פשוט במשנה שיש לה לטעון נסתחפה שדהו, ומתריך ב' תירוצים "התם היינו טעמא דאונס דלא שכיח הלכך ודאי מזלו גרם, אבל חלטה דשכיח לא שייך כל כך לתלות במזלו. א"נ יש לחלק בין כתובה למזונות, דכתובה נתחייב לה כבר משעת אירוסין ואם הוא רוצה ליפטר תולין המקרה במזלו, אבל מזונות שהיא רוצה שהבעל יתחייב בהן תולין המקרה במזלה".

הנה בתי' הב' בתוס' הרא"ש מבואר שכבר נתחייב לה בכתובה משעת האירוסין, ויוצא לנו חידוש דין לכאורה, דארוסה יש לה כתובה. דהנה בגמ' (בבא מציעא דף י"ז ובכתובות פ"ט) איבעיא להו אי ארוסה יש לה כתובה, והוי איבעיא דלא איפשטא, אבל התוס' רי"ד בסוגיין (יב, ב) מוכיח ממשנתנו "משארסתי נאנסתי" דארוסה יש לה כתובה, דאם ארוסה אין לה כתובה ועיקר חיוב הכתובה מתחיל רק בשעת הנישואין, מהי טענתה "משארסתי נאנסתי" שטוענת לגבות מאתים, הרי החיוב מתחיל רק בשעת הנישואין ואז הויא בעולה וכתובתה רק מנה, אלא ע"כ מוכח ממשנתנו שארוסה יש לה כתובה.

ובאמת זה קשה על התוס' רי"ד, הא דבב"מ ובכתובות שם הוי איבעיא דלא איפשטא, ולא הביאו ראי' ממשנתנו דארוסה יש לה כתובה, וצ"ע.

ולכאורה עפ"י הנ"ל יוצא סתירה בדברי הרמב"ם בהלכות אישות, דבפ"י הי"א פסק דארוסה אין לה כתובה, ובלשונו "אבל אם ארס אשה ולא כתב לה כתובתה ומת או גרשה והיא ארוסה אין לה כלום ואפילו העיקר שלא תקנו לה עיקר כתובה עד שתנשא או עד שיכתוב", ואילו בפ"י הי"א פסק הרמב"ם כמשנתנו "אמרה היא אמת אמר שלא מצאני בתולה ואיש בא עלי באונס אחר שנתארסתי לו, הרי זו נאמנת וכתבתה מאתים כמו שהיתה" ואעפ"כ כתובתה מאתים ?

ואין לתרץ דהרמב"ם ס"ל דבכלל אין לארוסה כתובה, ומה שפסק כמשנתנו הוא כאשר כתב לה, שהרי הרמב"ם סתם דבריו ואינו מפרט שמדובר ב"כתב לה".

וידוע מה שביארו האחרונים⁵ בזה, שהרמב"ם סובר שהגם דארוסה אין לה כתובה, מ"מ כבר בעת הקידושין יש התחלת השעבוד דכתובה⁶ ושאר החיובים, והראי' ד"המקדש את האשה ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה תנאי בטל", ולכן מתחשבים עם מצבה שהייתה בשעת האירוסין, הגם שהחיוב בפועל מתחיל רק בשעת הנישואין.

[ויומתק ע"פ חסידות, שמבואר אשר אירוסין ענינם נתינת הטבעת (עגול), מקיף, ונישואין הוא ענין יחוד פנימי, שכבר בשעת האירוסין יש הכל בהעלם, דענינו של המקיף הוא שכולל הכל. ועוד בזה, לפי המובא בלקו"ש ח"ל ע' 244 ובחל"ט ע' 32, דכתב הרמב"ם "קודם מ"ת הי' האדם פוגש אשה בשוק אם רצה הוא והיא מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה", וכל החידוש דמ"ת הוא בענין הקידושין, שרק ע"י נתינת טבעת חל על האשה שם "אשת איש". וא"כ מובן הטעם שמתחשבים עם מצבה כפי שהייתה בעת האירוסין, הגם שהחיוב בפועל מתחיל בעת הנישואין].

ולפ"ז יש לעיין להדיעה דארוסה אין לה כתובה ואעפ"כ יש לה מאתים בדין דמשנתנו, שהגם דהחיוב בפועל מתחיל בשעת הנישואין, אבל עכ"פ מתחשבים לפי מצבה בעת האירוסין לענין מאתים (כיון שהשעבוד החל אז), הרי לכאורה ה"ה במקרה דחלתה או פירסה נדה כשהגיע זמן הנישואין, דהא בעת האירוסין הייתה בריאה ולמה אין לה מזונות כשהגיע הזמן?⁷

אך הביאור בפשטות דיש חילוק בין חיוב הכתובה לחיוב המזונות,

5 ע"י בחידושי ר' ראובן סי' י"א בהערה 11 ועוד.

6 ראה היום יום כח תשרי (ע' צט) "אם בחקותי תלכו גו' ונתתי גשמיכם בעתם . . לימוד התורה וקיום המצות הם טבעת הקידושין שבהם קידש הקב"ה את ישראל להתחייב לזון אותם ולפרנסם".

7 היינו דביאורו של הרא"ש שהתחייב כבר בשעת האירוסין מתאים רק להדיעה דארוסה יש לה כתובה, וגם מה שתי' בתירוצו הראשון לחלק בין אונס דשכיח או לא שכיח, כתב בחידושי המאירי דלא קיי"ל חילוק זה.

דלגבי חיוב הכתובה, החיוב נמשך גם כשאח"כ נעשית בעולה (עכ"פ לפי הסוברים דלא הוי מקח טעות) אלא "שנולד בה מום ושותה בעציצו"⁸ משא"כ לגבי החיוב מזונות כל החיוב מעיקרא היתה ע"מ שתהיה ראויה בשעת הנישואין, וא"כ אם קרה מצב של חלתה או פרסה נדה הוא פטור.

ג

תוס' ד"ה לפיכך חלה הוא אינו מעלה לה מזונות "קשה לר"י דאמר בהחולץ עמד בדין וברח נזונת משל יבם ומפרש בירושלמי ברח ה"ה חלה והכא אמרינן דחלה אין מעלה לה מזונות".

פירוש הדברים: התוס' מקשים על סוגייתנו ממ"ש הירושלמי ביבם שתבעתו היבמה לכנוס או לחלוץ, ועמד בדין וברח, אשר הדין הוא שהיא נזונת משל יבם, ומפרש בירושלמי שה"ה חלה, שגם באירע מצב של אונס עדיין הוא חייב במזונותי, והרי בסוגייתנו מבואר (ל"ק) דחלה אין מעלה לה מזונות?

וע"ז מתרצים תוס' ואור"י דהתם חלה או ברח לאחר שעמד בדין שכבר נתחייב לה במזונות, אבל הכא בחלה קודם הגעת זמן" ששם בירושלמי מדובר שיש כבר חיוב שעמד בדין, אבל פה מדובר קודם החיוב- קודם הגעת זמן. וא"כ לפי תוס' אם הגיע הזמן ואח"כ חלה או חלתה הוא חייב כי התחיל החיוב.

הנה ברמב"ם הל' אישות פ"י הי"ט פסק "וכן אם חלה הוא או היא או שפרסה נדה כשהגיע הזמן אינו מעלה לה מזונות שהרי אינה ראויה להנשא עד שתטהר או עד שתבריא, וכן הוא אינו יכול להנשא אשה עד שיבריא".

בלשון הרמב"ם "כשהגיע הזמן" יש לפרש בב' אופנים א) כשהגיע הפי' לאחר שהגיע הזמן אז חלתה ואעפ"כ פטור, או אופן ב) כשהגיע הזמן היא כבר במצב של חלתה ולכן פטור כשהגיע הזמן.

8) לשון הרא"ה שם (נסמן לעיל הערה 2). וראה שם שכתב "דהתם הוי כמי שנו"ד לה בה מום וכיון שתחתיו נולד בה שותה בעציצו, אבל כאן לענין מזונות בנישואין תליא מילתא, אפשר כיון דלא חזיא ל' לא יהיב לה מזוני", . . . ולכאורה כוונתו למה שנתבאר בפנים, וביאורו מתאים גם להדיעה דארוסה אין לה כתובה.

לאופן הא' דלאחר שהגיע הזמן אעפ"כ אם חלתה פטור יוצא שהרמב"ם חולק על תוס', דלשי' תוס' אם חלה לאחר הגעת זמן הוא חייב, ולפי"ז יוצא סתירה ברמב"ם דבהל' אישות פי"ח הט"ז פסק הרמב"ם "תבעה יבמה לכנוס או לחלוץ ועמד בבית דין וברח או שחלה או שהיה יבם במדינת הים הרי זו ניוזנת משל יבם בלא שבועה כלל" שאם קרה אונס לאחר החיוב הוא חייב, וא"כ אותו סתירה שיש בתוס' מהירושלמי יש על הרמב"ם עצמו?

לכאו' יש ליישב הסתירה ברמב"ם לפי מה שאפשר לחקור בחיוב מזונות לאשתו כשהגיע הזמן אם זה מדין אישות או מדין קנס⁹, דהנה רש"י בד"ה אוכלת משלו כתב "שהבעל חייב במזונות אשתו מתקנת ב"ד" נראה שרש"י לומד שזה מדין אישות דמכיון דמאותו זמן הוה אשתו לכן חייב במזונותיה, או דהוי מדין קנס דמכיון שהגיע זמן ולא נשאה קונסים אותו ליתן לה מזונות.

לפי"ז יש לומר שיש חילק בין יבם לאשתו, דביבם זה שחייב במזונותיה זהו מדין קנס וא"כ אפי' אם קרה אונס לאחר שיש חיוב הוא חייב, דמלשון הרמב"ם "תבעה יבמה לכנוס או לחלוץ" נראה שאפי' אם לא כנסה שיש לו אפשרות לחלוץ או שלא רצה לייבם אותה ואעפ"כ לא עשה וברח או חלה לאחר שעמד בדין, אעפ"כ הוא חייב מדין קנס¹⁰, ואילו לגבי אשתו שחייב במזונותיה סובר הרמב"ם ששם החיוב הוא מדין אישות, לכן אם חלתה שאינה ראויה לאישות אחר הגעת זמן, אז הוא פטור.

אבל לכאורה אפושי פלוגתא לא מפשינן, וגם בלשון הרמב"ם בפשטות נראה "כשהגיע זמן" פירושו שמדובר כשהגיע זמן אז היא כבר במצב של חלתה, ויש להעיר ממראה הפנים בירושלמי פ"ה ה"ד שמבאר שהרמב"ם אומר חידוש "כשהגיע הזמן" מיד כשהגיע הזמן אז חלתה,

(9) עי' בס' ברכת שמואל סי' א' שחקר בזה.

(10) ועי' בלשון המחבר אבהע"ז סי' ק"ס הל' א' "עמד בדין (לאחר שלשה חדרים) ותבעתו לייבם או לחלוץ (לפני ב"ד) ונתרצה לייבם" וכתב ב"ש סק"ד ונתרצה לייבם כ"כ תוס' (יבמות מא, ב) ד"ה עמד) והרא"ש (פ"ד סכ"ה) כיון דנתרצה ליבם הוי כאילו היא אשתו... אבל דעת הרמב"ם (אישות י"ח, ט"ז) אפילו לא התרצה ליבום חייב במזונות".

וזה שכתב התוס' "קודם הגעת הזמן" לאו דוקא קודם הגעת הזמן הוא פטור אלא הכוונה מיד כשהגיע הזמן בו ביום חלתה הוא פטור.

ועיי' במהר"ם שי"ף¹¹ שלומד בתוס' שגם לאחר הגעת הזמן דוקא אם חלה הוא אז חייב ואם חלתה היא שאינה ראויה לאישות פטור, אבל מלשון הרמב"ם "וכן אם חלה הוא או היא או שפרסה נדה כשהגיע הזמן" משמע שלאחר הגעת הזמן אפי' אם חלתה, הוא חייב במזונותיה, דלא כתוס' ויש לעיין בכ"ז.



שי' הצ"צ בפסול שאיבה בשלג

הנ"ל

א.

ג' שיטות בעשיית מקוה ע"י שלג.

בעשיית המקוה ע"י שלג מצינו בראשונים ג' שיטות:

(א) שי' הרא"ש (בהלכות מקואות סי' י"ח) שאין פסול שאיבה בשלג, ומותר לעשות מקוה כולו משלג שלא נפטר, וכמו כן השלג מצטרף למ' סאה.

(ב) שי' הראב"ד (בס' בעלי הנפש שער המים סי' ב' הלכה ג') שאין פסול שאיבה בשלג, ושלג רק מצטרף לרוב מי גשמים, אך אי אפשר לעשות מקוה שלם משלג שלא נפטר, ואנשי מידבא¹ טבלו במקוה שהי' בו שלג רק אחר שהופטר.

(ג) שי' הרז"ה (השגות לבעלי הנפש שם) שלג דינו כמים לפסול בשאיבה, ואנשי מידבא "שמא בידיהם משכו והוליכוהו עם הקרקע" ולכן לא נפסל מצד שאובים.

הטור והמחבר בסי' רא סעי' ל' פסקו כהשיטות שאין שאיבה פוסלת

1) שנינו במשנה (מקואות פ"ז משנה א') "יש מעלין את המקוה ולא פוסלין וכו' אלו מעלין ולא פוסלין, השלג והברד והכפור והגליד והמלח והטיט הנריק. אמר ר' עקיבא ה"ר' ישמעאל דן כנגדי לומר השלג אינו מעלה את המקוה והעידו אנשי מי-דבא משמו שאמר להם צאו והביאו שלג ועשו מקוה בתחילה רבי יוחנן בן נורי אומר אבן הברד כמים" ונחלקו הראשונים בפ"י "והעידו אנשי מידבא צאו ועשו מקוה בת-חילה". יש עוד אופן ללמוד שי' הראב"ד ע"י בספר מקוה מים ח"א ע' קפב.

בשלג "אין שאיבה פוסלת אלא במים, אבל השלג והברד והכפור והטיט שהוא עב קצת אפילו יש בו רכות שיכולין להריקו מכלי אל כלי אין שאיבה פוסלת בהן שאם שאב מאלו למקוה חסר לא פסלוהו ולא עוד אלא אפי' עשה כל המקוה משלג או כפור או ברד שהביאו בכלי ועשה ממנו מקוה כשר.

ב.

חומרת החת"ס להביא השלג בסלים מנוקבים.

בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' ר"א כותב: "שמע נא אין להתיר אלא למלאות ע"י סלים נצרים בנקבים מרווחים כדי שיזובו המים מהם ולא יתקבצו ג' לוגין בשולי הכלי מהפשרת השלג דה"ל ג' לוגין שאובים שפוסלים המקוה. ולאחר שנתמלא הגומא שלג לא יצק עלי' מים חמין, כיון דקי"ל שלג שלא הופשר אין טובלים בו, נמצא המים חמין השאובים פוסלים המקוה טרם שנפשר מ' סאה שלג, אלא יניחו על הגומא טס ברזל מלובן וגחלים הרבה על גביהם עד שיופשר השלג ממילא, זולת זה אין להתיר בשום אופן" וכן הכפיל דבריו בסי' ריג.

מדברי החתם סופר יוצא שבמקוה הנעשית ע"י שלג א) יש להחמיר להביא השלג דוקא בסלים מנוקבים מצד החשש שיתקבץ בשולי הכלי ג' לוגין, דמכיון שפסק הש"ך (סי' ר"א ס"ק ע"א) לאסור טבילה בשלג שלא הפשיר א"כ השלג הוי כעצים ואבנים, ואם יתקבץ ג' לוגין בשולי הכלי אזי יקדמו ג' לוגין שאובים בתוך המקוה ב) בכדי להפשיר השלג, לא ישפכו מים רותחים להדיא לתוך המקוה אף שיש מ' סאה שלג במקוה, שאז כנ"ל יקדמו ג' לוגין שאובין במקוה, (וכן כתב הפתחי תשובה בסעי' כ"א) אלא יניחו טס מלובן על המקוה ועי"ז יפשיר השלג.²

2) בספר טהרת מים סי' ט"ז מביא מהאחרונים שאין בזה חשש הויתו ע"י טומאה עיי"ש.

ג.

חומרת הבית שלמה לעשות גם המשכה בשלג לחוש לשי' הרז"ה ששלג דינו כמים.

בשו"ת בית שלמה (יו"ד ח"ב סי' ע"ו) כתב "ואם שדעת הרז"ה לא הובא בשו"ע, מ"מ מכיון שקיימ"ל בכלול שאוב פסול מן התורה, קשה להקל באיסור דאורייתא נגד הרז"ה" ולכן הקשה על החתם סופר דלפי דברי החתם סופר עדיין לא הרווחנו, דעדיין יש פסול מצד "תפיסת ידי אדם" בזה גופא שאדם הביא השלג למקוה אף אם יביא השלג בסלים מנוקבים, ולכן כתב "והנה מחמת חומרת דעת הרז"ה הי' אפשר לעשות כמו שכתב הרז"ה להוליכו עם הקרקע למקום המקוה, ויש להחמיר להוליך עם הקרקע ג' טפחים כמו בהמשכה" ומסיים באותו תשובה "ונלע"ד לעשות באופן כזה שיביאו השלג בסלים נקובים מרווחים למקום אחד חוץ למקוה כרחוק ג' טפחים ושם יתן עליהם טסים מלובנים עד שיפשרו וימשכו המים משם למקוה, דמשום הבאת שלג ע"י דבר המקבל טומאה ועל ידי אדם לית לן בה כיון שירדו למקוה דרך המשכה".

וא"כ לפי השו"ת בית שלמה יש להחמיר בנוסף על מה שיביאו השלג בסלים מנוקבים, לעשות גם המשכה בשלג לחוש לשי' הרז"ה ששלג דינו כמים, ואכן מקפידים היום לעשות המשכה עפ"י תשובה זו.

ד.

שי' הצ"צ בעשיית מקוה ע"י שלג.

בשו"ת צ"צ יו"ד (סי' קסג אות ו) דן במקוה שמימיו היו מים שאובים שנמשכה בכולה, ובסוף התשובה כותב: "אך זה אפשר ליתן לתוכה שלג או גליד שיעור מ' סאה. אשר הטור כתב שאפילו עשה כל המקוה משלג או כפור או ברד שהביאו בכלי ועשה ממנו מקוה כשר והוא מדברי הרא"ש בהל' מקואות סי' י"ח. וכ"כ רי"ו נכ"ו ח"ה וכ"ד הראב"ד בבעה"נ דכ"ג סע"א וכ"מ מדברי רש"י בשבת פרק חבית דקמ"ד ע"ב ד"ה רב פפא. והב"י כ' דמדברי הרמב"ם נראה דרק בשלג עושין כן מקוה לכתחלה ולא גמרינן מינה לאינך... אכן אח"כ בחורף כשיהי' שלג ע"פ הארץ אזי יותר טוב ויותר נכון לתקן המקוה שנית שתהי' כשרה ברווחא יותר. וגם לפ"ד רמ"א בד"מ. והיינו ע"י שיוציאו את כל המים מתוך

המקוה. ע"י שיסתמו הצנורות המקלחים לתוך המקוה. ואח"כ יוציאו המים שלא ישאר שום מים במקוה. אח"כ יביאו שלג הרבה ולהטילו לתוך המקוה הריקנית כ"כ שלג שכאשר יפשר ויהי נמס יהי ארבעים סאה מים ולראות שיהי נפשר ונמס רק ע"י חום בית המרחץ לבד שיחממו התנור ולא ע"י שיטילו מים רותחין ח"ו כמ"ש בפתחי תשובה סי' ר"א ס"ק י"ד בשם שו"ת תולדות יצחק סי' כ"ד ואחר שיפשר וימס ויהי ממנו מים במקוה ארבעים סאה יפתחו הצנורות המקלחים מים לתוך המקוה. וכן זכורני כד הוינא טליא³ התיר אאזמו"ר הגאון ג"ע לעשות מקוה בתחלה ע"י שהוציאו המים מהמקוה והביאו שלג והכניסו לתוך המקוה ריקנית. אח"כ חיממו המרחץ עד שנתפשר ונמס השלג והי' למים מ' סאה. אמנם עכשיו אם א"א להשיג שלג כ"א קרח אזי אין צריך להוציא המים שבמקוה תחלה. כיון בגליד וקרח אין היתר לעשות ממנו מקוה בתחלה לדעת הרמב"ם כמ"ש בב"י וכ"מ (אף שמדברי הש"ע סעיף ל' משמע להתיר) א"כ לא נרויח בזה יותר מאם יכניסו הקרח לתוך מי המקוה דאיכא נמי צדדים אחרים להתיר כנ"ל. ואם כן א"צ להוציא המים כ"א להטיל קרח הרבה תוך המים ע"ד הנ"ל. ואח"כ בחורף יוציאו כל המים ויטילו שלג בתחלה כנ"ל כאשר בכזה ההיתר פשוט לפ"ד הרמב"ם, וכן ראיתי מעשה מאאזמו"ר הגאון ז"ל כנ"ל. ואם אי אפשר להשיג עכשיו כלל קרח וגליד בעיר הנ"ל ואין שום מקוה אחרת ההכרח לסמוך בשעת הדחק הגדול על היתר דלעיל מצד שאובה שהמשיכוה בכולה כשי"ל שאינה שאיבה גמורה כנ"ל. אך ורק עד החורף לבד שיהי שלג על פני הארץ אזי יתקנו אותה ע"י שלג כנ"ל: "

מדברי הצ"צ איך שהוא מתאר עשיית המקוה ע"י שלג נראה א) לא הקפיד שיביאו השלג דוקא בסלים מנוקבים⁴ שהרי 1) מביא לשון המחבר

3) הלשון טליא מביא בשו"ת צ"צ אבהע"ז סי' רלד אות ו' ונקוד טליא בקמ"ץ תחת היוד וכן ביואל סי' ב ט"ז אספו עוללים אייתו טליא ג"כ בקמ"ץ תחת הלמד וכתוב יוד אחד ובגמרא פ"ק דמגילה (ד' ה' סע"ב) א"ר יוחנן כד הוינא טליא...ועי' במתורגמן ערך טל (השלישי) ובתלים ל"ז כ"ה נער הייתי טלי הוית כו"ו.

4) וכן מצאתי בספר מקוה מים ח"א ע' קפה ו"העולה מכל זה שעל פי ההלכה שנפסקה בשו"ע מותר לעשות לכתחילה מקוה משלג או קרח אפי' אם מביא השלג או הקרח ע"י כלים ואין בה חשש משום שאובים, ולדעת הרמ"א והש"ך יש להחמיר שלא לטבול במקוה זו רק אחר שהפשיר השלג ונעשה מים, ומ"מ אחר שנפשר השלג מותר לטבול בה גם לדעתם וכן פסק הד"ח (אות מד)..... וכן נהגו גדולי ישראל לע-

"אפילו עשה כל המקוה ע"י שלג או ברד שהביאו בכלי" (2) סתם ולא כתב באיזה אופן יביאו השלג למקוה "יביאו השלג הרבה ולהטילו לתוך המקוה" "והביאו השלג והכניסו לתוך המקוה" (ב) לא חשש מצד הפסול דתפיסת יד אדם ושיעשו המשכה, שהרי כותב "ולהטילו לתוך המקוה" וכן מעשה רב "והכניסו לתוך המקוה".

כל החשש שחשש הצ"צ בעשיית מקוה בשלג היא, "שלא יטילו מים רותחין ח"ו" רק שיתחמם התנור בבית המרחץ עד שממילא ימס השלג למים בתוך בור הטבילה, ואכן כמה פוסקים הביאו עצה זו בשם הצ"צ.

ה.

ביאור בשי' הצ"צ למה לא חשש לשי' הרז"ה.

ולכאור' יש לעיין בשי' הצ"צ, דידוע מש"כ התשב"ץ (בח"א סי' י"ז, ובח"ג סי' לג) שבענין מקוה הנוגע לאיסור כרת, יש לחוש לכמה דיעות וגם לדעת יחיד שלא הובא דבריו להלכה⁵, גם הרבי מביא כמה פעמים באגרות קודש (ח"ז ע' רעז ועוד) שבמקוה יש לחוש לדעת המחמיר, ומקפידים לצאת רובא דכל הדעות, ואיך לא חשש הצ"צ לשי' הרז"ה ששלג דינו כמים?

ואולי י"ל הביאור לפי מה שמבאר הצ"צ בחידושים על הש"ס (מסכת מקואות פ"ז ע' רסד, ב) וז"ל "ועתה ארשום קצת הגהות על הטו"ד סי' ר"א בענין זה. אין שאיבה פוסלת אלא במים כו'.... בב"י סד"ה אין שאיבה, והרז"ה כ' ע"ז, ובאמת דברי הראב"ד מבואר בתוספתא שהביאה הר"ש והרא"ש ומודה ר' יהודא שהוא מביא טיט הנרוק בעריבה כו', וגם

שות מקוה ע"י שלג שהביאו בכלים, רק שהחמירו שלא לטבול בה רק אחר שנפשר ומצאתי בשו"ת יו"ד סי' קסג שהביא מזקנו בעל התניא וז"ל זכורני כד הוינא טליא התיר אאזמו"ר הגאון נ"ע לעשות מקוה בתחילה ע"י שהוציאו המים מהמקוה והביאו שלג והכניסו לתוך המקוה ריקנית אח"כ חיממו המרחץ עד שנתפשר ונמס השלג והי' למים מ' סאה" עכ"ל.

(5) עיין גם בשו"ת צ"צ יו"ד סי' קע"ו סעי' י"ג וז"ל "וגדולה מזו מצינו להפוסקים שחששו לכתחילה לפעמים אפי' לדעת יחידאה, כמ"ש מהר"ם לובלין בתשו' הביאו הש"ך סי' קצ"ח סס"ק מ"ה ע"ש. ואע"ג שדחו שם דעת היחיד מהלכה עכ"ז חשו לכ"ת תחילה לתקן המקוה אליבא דכ"ע כו".

מהתוספתא שהביא הר"ש פ"ג דטהרות מ"ב מקוה שאוב שהגליד טהור משום מים שאובים מוכח כן, לא מיבעיא לפי' הרא"ש דלעיל אלא אפילו לפי' הסמ"ג דלעיל דס"ל מה שהגליד אינו מוציא לגמרי מדין שאוב, היינו כשהי' עליו שם שאוב כשהי' מים אבל כשנשאב בהיותו גליד או שלג ודאי לא ירד עליו עי"ז תורת שאובים כיון שאפילו במים שאובים ממש מוציא הגלידה הרבה מדין שאוב לענין שיהא כשר להקוות עליו עכ"פ, אף שמתחלה נק' עליו שם פסול ממש, כ"ש שלא ירד עליו שם פסול שאיבה בעודו שלג או גליד, וע' במשנה רפ"ג דמקוואות בענין נקרא עליו שם פסול ולא נקרא כו', ועוד דבשלג מצינו שאף שחשב עליו למשקין עכ"ז נטמא מקצתו לא נטמא כולו משא"כ נטהר מקצתו נטהר כולו ועיין בהר"ש פ"ג דטהרות שם א"כ אינו מים גמורים לענין טומאה ה"ה שאינו כמים שיפסול משום שאובים:."

ביאור דבריו: הצמח צדק כתב הגהה על מה שהביא הב"י (סי' רא סעי' ל) שי' הרז"ה שמשיג על הראב"ד וז"ל "והרז"ה כתב ע"ז אנו תמהים, מהיכן למדו שבמדידה עשו אנשי מידבא את המקוה או שהביאו את השלג בכלים, שמא בידיהם משכו והוליכוהו עם הקרקע עכ"ל. ובסוף דבריו כתב, הילכך אין לנו מאותו מעשה שום ראי' לומר שאין השאובה פוסלת בשלג, ונ"ל שדינו כמים בין לפסול בין להכשיר עכ"ל. ועל זה כותב הצ"צ "ובאמת דברי הראב"ד (שסובר שאין שאיבה פוסלת בשלג) מבואר" ועל זה מביא כמה ראיות (א) מהתוספתא (פ"ה ה"ו) שרואים שיכול להביא טיט הנירוק בעריבה ומשיקו וירד וטובל, ומבואר שאף שהוא מצטרף להשלים השיעור מקוה מ"מ אינו נפסל מדין שאובין, א"כ שלג לא גרע מטיט הנירוק שאע"פ שמצטרף אינו פוסל מצד שאובים, ואכן הראב"ד הביא ראי' מתוספתא זאת לדבריו. (ב) מתוספתא שהביא הר"ש פ"ג דטהרות מ"ב "מקוה שאוב שהגליד טהור משום מים שאובים, נימוחו כשר להקוות עליהן" ובפי' "וכשר להקוות עליהם" יש שני פירושים (א) הרא"ש (שו"ת כלל לא סי' ב וכן פירש הב' בסמ"ג) פי' כיון שהגלידו בטל מהן הדין דשאובים ולכן כשר לטבול כמות שהוא, (ב) הסמ"ג (בפי' הב' עשין רמח) פי' כשר להקוות עליהן, שמותר להוסיף עליהן מ' סאה מי גשמים ולא נפסלו המים שהגלידו משום שאובין, דכשנימוחו נחשבו כמו שאובה שהומשכה, ודעת השאילתות דשאובין שהמשיכוהו כולה לא מעלה ולא פוסלת, לכן צריך להקוות עליהם מ' סאה, ולזה מביא הצ"צ ראי' דלא מבעיא לשי' הרא"ש מיד שהגלידו בטל

מהן דין שאובין, אלא אפי' להסמ"ג שסובר יש דין שאובין כשהגלידו וכשר מצד שאובין שהמשיכוה, הני מילי כשבתחילה הי' מים ואח"כ הגלידו, אבל אם מתחילתו לא הי' מים שאוב אלא גליד או שלג "ודאי לא ירד עליו עי"ז תורת שאובין" לכו"ע, שאפי' במים שאובים ממש ע"י שהגלידו יצאו מדין שאובים עכ"פ לענין שאפשר להקוות עליהן, אף שבתחילה הי' עליו שם שאובין (שם פסול), "כ"ש שלא ירד עליו שם פסול שאיבה בעודו שלג או גליד" (ג) מדברי הרמב"ם בהל' טומאת אוכלין פרק א' הכ"ב "השלג אינו אוכל ולא משקה, חשב עליו לאכלין בטלה דעתו, חשב עליו למשקה מטמא טומאת משקין, נטמא מקצתו לא נטמא כולו" דמצינו דבשלג אף שחשב עליו למשקין ועד"ז כאן חשב עליו למקוה, מ"מ נפסק הדין "נטמא מקצתו לא נטמא כולו", ומזה שלא נטמא כולו רואים שאינם מים גמורים לענין טומאה, ה"ה שאינם כמים לפסול לענין שאובין.

ועפ"ז מובן הטעם שלא חשש הצ"צ לשיטת הרז"ה⁶ שהרי מביא כמה

6) להעיר משו"ת ערוגת הבושם סי' רג "ומ"מ לדינא אפשר דאין לחוש כ"כ לשי"ת הרז"ה, מאחר שלא הובא שיטתו בשו"ע, וגם הוא שיטה יחידאי ואין דעת כל הראשונים". ראה גם בשו"ת צ"צ יו"ד סי' קס"ה סעי' ז' בנוגע לפירושים אפשריים בדברי הפוסקים (מהם רצה השואל להוכיח שיש להחמיר בנדרן המדובר שם, וכ"ק אדמו"ר הצ"צ מוכיח בארוכה שאין הפירוש כדברי השואל) "אבל מ"מ כיון דמתור"ת הר"ש עצמו וגם מהמרדכי לא למדנו זה, אם כן לכל הפחות אף להמחמירים אין לחוש.. מה גם שהרב"י בשו"ע מקיל בזה בהדיא והם אמרו והם אמרו. דאין נתפוס כל החומרות יחד, ועל גדולה מזו כ' בתשו' אמונת שמואל סס"י נ"ז אלו באנו לחוש ח"ו לכל החומרות ולילך בחושך כו' ע"ש. ואף ששם אין דבריו מוכרחים כ"כ אבל בנד"ז הדברים אמת".

ראיות לחזק ש' הראב"ד שאין בשלג שום דין שאובין⁷, וממילא אין גם הפסול דתפיסת יד אדם⁸.

7 ויומתק שגם עפ"י חסידות הצ"צ מביא שבשלג אין בו דין מים ליפסל משום שאובין (ע"ד מש"כ הצ"צ בחידושים על הש"ס (מסכת מקואות פ"א ע' קעב, א) "וצריך לחלק דחופר בצד הנהר הוא דלא חשוב מעיין... כיון שרק שטח מועט מהארץ מפסיק בין בנהר לחלל החפירה.. אבל כשהמים של הנהר עוברים דרך שטח רב מקרקע ועפר הארץ בענין שע"ז הם נצללים ומזדככים כדרך כל מי מעיין, ה"ל מעיין... והדברים שכתבתי הן דברי אאזמו"ר הגאון ז"ל בדרוש ע"פ עלי באר ענו לה (לקו"ת חקת סב, ב), ואף שאין ללמוד מהדרוש עכ"ז הדברים נכונים ומתקבלים" עיי"ש).

דהנה באור התורה להצ"צ (נ"ך ח"א ע' נו) "ממ"ש בסידור דהשלג הוא ממים, אם שכ"כ בלקו"ת ד"ה כי ביום הזה יכפר, אך אינו מוכרח לפמ"ש במשנה רפ"ז דמק" וואות שמשלג יכול לעשות מקוה בתחלה, ומהקרח לפ"ד הרמב"ם אינו כן, י"ל שזהו לפי שהקרח נתהווה ממים על כן הוא רק מעלין ולא פוסלין, והשלג שאין התהוותו ממים ע"כ עושיין ממנו מקוה, מיהו שאר פוסקים אין מחלקים ביניהם".

ובס"מ תרס"ג חלק א' ע' קנד בד"ה הנותן שלג כצמר מיישב הסתירה "בסידור מבואר שהשלג ג"כ תחלתו מים כמו הקרח שבעצם הוא מים אלא שנקרש ונגלד כמור"כ שלג ג"כ הי' מים תחלה ונקרש אח"כ וכ"ה בלקו"ת בד"ה ביום הזה יכפר הב', וכ"ק אאזמו"ר צוקללה"ה נ"ע כתב שאין זה מוכרח, דאפשר שהשלג אין התהוותו ממים וראי' לזה דלענין עשיית מקוה בתחלה סובר הרמב"ם ז"ל דמשלג יכולין לעשות מקוה בתחלה, אבל מקרח אין עשיין מקוה בתחלה רק שמעלין ולא פוסלין (ובש"ע פסק כהרא"ש דגם מקרח עושיין בתחלה), וטעם הרמב"ם י"ל משום דקרח התחלתו מים ומזה התהוותו לכן אין עושיין ממנו מקוה בתחלה (וצ"ע מדין המבואר בשו"ע סי' ר"א סעי' ל"א והוא מהתוספתא) ושלג שאין התהוותו ממים עושיין ממנו מקוה בתחלה, וכ"ה בספרי החוקרי' הטבעיי' דשלג הוא שנגלד בהענני' מפני שהם קרובי' לאויר האמצעי שהוא קר כידוע, לזאת המי' שבהם נגלדי' ויוצא מהם תמיד שלג, ובקיץ שהאוויר התחתון חם נמס השלג באויר התחתון ונעש' מטר, אבל בחורף שהאוויר התחתון קר ה"ה יורד למטה כמו שהוא יוצא מהענני'. ונמצא אינו כמו הקרח שהמי' שלמטה נגלדו ונעשו קרח, אבל תחלת התהוותו היינו התגלותו מהענני' הוא שלג. ולפי הנ"ל ניחא ג"כ מ"ש בסידור ובלקו"ת דשלג ג"כ תחלתו מים היינו שבה-ענני' הי' תחלה מים ונעש' שלג כו' כנ"ל ומ"מ אינו דומה לקרח דמאחר שכבר נתגלו המי' נעשה קרח, אבל שלג הוא שבמקורו גופא נעשה מהמי' שלג כו').

8 עיי' מש"כ הצ"צ בפסקי דינים יו"ד סי' ר"א אות ו' "דהיכא שהמים הם בכלי מנוקב שאינם נפסלים משום שאובים גם מדין תפיסת יד אדם אינם נפסלים" ועד"ז מכיון ששלג אין בו דין שאובים אין בו הפסול דתפיסת יד אדם. ראה גם ערוך השול-

.1

גם אם הצ"צ לא חושש לשי' הרז"ה, לכאורה עדיין צריך להביא השלג בסלים מנוקבים ולעשות המשכה, מאחר שבמציאנות יש חשש מים אף אם לדינא שלג לא הוי כמים?.

והנה זה שלא הקפיד הצ"צ שיביאו דוקא בסלים מנוקבים, ואף אם לא חוששים לשי' הרז"ה, לכאורה זה דבר במציאות ששייך שיפשיר השלג לג' לוגין מים, ואז לא הוי שלג אלא מים שהם שאובים גמורים, וכמו שכתב הש"ך בסי' ר"א ס"ק ע' ד"ה אבל השלג "דוקא כשנתנו למקוה בעורו שלג, אבל אם נימוח ונעשה מים קודם שנתנו למקוה הרי הוא כשאר מים ופוסל המקוה וכן הוא בב"י ופשוט הוא", אולי י"ל ע"ד מה שכותב מהרי"א הלוי סי' א' "ולדבריו (החת"ס) צ"ל דמה שהתירו הטור והמחבר להביא השלג בכלים, מיירי שראינו שבעת שהטילו השלג והכפור מן הכלים למקוה לא הי' בכלים ג' לוגין" ולכן בודאי זה שלא הקפיד הצ"צ מדובר באופן שלא יתקבצו ג' לוגין בשולי הכלי כמו במקומות הקרים ביותר ברוסי' וכדומה שאז אין אפשרות שימס לג' לוגין.

עפ"י הנ"ל יוצא דלשי' הצ"צ, אם יש חשש שיפשיר השלג לג' לוגין, צריך להביאו בסלים מנוקבים כדי שהמים לא יתקבץ אלא יזובו מהסלים, אבל לכאורה אין צורך להחמיר לעשות המשכה דלא חוששים לשי' הרז"ה.

אבל מצאתי בספר מקוה כהלכה חלק א' פרק א' שמביא "גם יש ליהזר שלא להוציא את הקרח הברד והשלג מהכלים וליתנם ישר אל תוך הבור כיון שיכול להיות שיש עליהם קצת מים שהופשרו, ואם אדם יתנם ישר אל המקוה יש בו משום הוויתו ע"י טומאה" ומתוך דבריו מובן שצריך לעשות המשכה מצד החשש שידבק קצת מים סביב השלג, ויצטרפו לג' לוגין מים, ואעפ"י שמביא השלג בסלים מנוקבים, יש לחוש להשיטה שתפיסת יד אדם פוסל כמו שאובים, ובמים אלו יש תפיסת יד

חן סי' רא אות קמה "הטעם כיון דכל אלו עדיין אין שם מים עליהן עד שנמוחו ונעשו מים הרי זה כמו שנעשה מים במקוה ע"י שמים ולא בידי אדם ולא ע"י כלים ומה לי אם השלג נפל מן השמים למקוה ונמחה ונעשה מים או שהוא נתן השלג כיון דעדיין אינו מים".

אדם, ועפ"ז גם אם לא חוששים לשי' הרז"ה יש צורך להחמיר ולעשות המשכה.

הנה באופן שעושה המשכה ע"י שמחמם בית המרחץ ועי"ז ימס השלג למים ומשם יזובו המים ע"י המשכה למקוה, ודאי מועיל לחשש זה, אבל כשעושה המשכה בהשלג עצמו, (שיש בזה מעלה כמו שמבאר במקוה מים (ח"ג ע' רלד הערה ר'), שאם עושים באופן שימס השלג ואז המים ימשכו למקוה, באופן כזה צריך להמתין עד שימס השלג, ובתוך זמן זה שאר השלג שמחכה בחוץ או בהמכונה שייך שיפשיר למים, וכשיגבי' הכלי להביא להמקוה יפסל מצד תפיסת יד אדם, משא"כ אם ממשיכים השלג עצמה) מסתפק בס' מקוה מים (שם ע' רמ הערה יג) אם תועיל המשכה, דבדרך כלל המים מבחוץ לשלג נבלעים תוך השלג, ויש סברא לומר דכיון שהמים נוזלים הוי מציאות נפרדת מהשלג, וכשהשלג עושה המשכה ע"ג הקרקע זה לא נחשב שהמים בתוכו עשו המשכה, בדוגמת ספוג שנבלע מים, האם נימא מה שהספוג עושה המשכה ע"ג הקרקע זה יועיל להמים שנבלעים בתוכו, לאידך יש צד לומר שזה מין במינו ואכן מועיל, ונשאר בצ"ע.

ומצד חשש הנ"ל כתב (בס' מקוה מים ע' רמ) "ומאד יש ליזהר במשך כל זמן הבאת השלג, והעברתו מהמכונת ועד הנחתו ע"ג הקרקע אצל הבור שלא יתחיל הקרח או השלג להפשיר... לכן יש לפקח ולהשגיח שבכל משך זמן שעוסקים במילוי הבור עם השלג או הקרח יהא המקור בהמשאת פועל כדי שלא יתחיל השלג להפשיר וגם יש לסדר הכל מקודם כדי שלא ישהה השלג בחוץ אפילו רגע רק מהמכונה יבא מיד לתוך הבור ע"י המשכה".

ז.

אם מקפידים להביא השלג באופן שלא יתחיל להפשיר, וגם הצ"צ לא חושש לשי' הרז"ה, האם צריך להביאו בסלים מנוקבים ולעשות המשכה?.

ועפ"י הנ"ל שלכתחילה כשעושים מקוה ע"י שלג יש להקפיד לעשות זאת באופן שלא יתחיל השלג להפשיר, יש לעיין דאם הולכים בשי' הצ"צ שלא חוששים לשי' הרז"ה "ששלג דינו כמים", (ואין לנו אלא

דברי רבותינו נשיאנו, ובפרט שזה מעשה רב) האם יש צורך להחמיר להביא השלג בסלים מנוקבים (כנ"ל ממהרי"א הלוי "שראינו שבעת שהטילו השלג לא הי' בכלים ג' לוגין") ולעשות המשכה (שלא נדבק שם מים), דבשלמא אם חוששים לשי' הרז"ה, גם אם יודעים בודאות שלא התחיל השלג להפשיר, צריך להחמיר להביא השלג בסלים מנוקבים ולעשות המשכה, מכיון שהשלג יש לו דין מים שפוסל בשאיבה ותפיסת יד אדם.

ואולי משום שלא הרבה בקיאים בהל' מקואות, חוששים שאם יתירו להביא השלג בכלים בלי המשכה, יבואו להקל באופן שיפשיר השלג ויטעו שגם המים הם בגדר "שלג" מכיון שבאו מכח השלג, ואז יש את הפסול דג' לוגין, לכן מחמירים בכל מצב להביא השלג בסלים מנוקבים ולעשות המשכה¹⁰ בכדי שלא יבא לידי כך. ועצ"ע.



9) וא"ת שיש לחוש דכשממלא אותו כלי בשלג ושופך להבור וחוזר חלילה, ידבק לחלוחית מים על דפנות הכלי וסוכ"ס יתקבץ ג' לוגין, וא"כ צריך לנגב הכלי בכל פעם כשממלא אותו בשלג (ע"ד החשש מה שיש בבור זריעה שצריך לנגב יפה בור המקוה), לזה יש עצה להביא השלג בכלים רבים.

10) ועדיין יש לעיין דלפי' שי' הצ"צ בפסקי דינים הובא לעיל בהע' 7 היכא שאין פסול במים מצד שאובים אין הפסול דתפיסת יד אדם, עד"ז אם מביא השלג בסלים מנוקבים מכיון שאין במים שנדבק על השלג דין שאובים אין הפסול דתפיסת יד אדם, הגם שמסיים הצ"צ שם "מיהו היכא דממילא כשר במחצה, וע"ג קרקע בהמשכה אפי' בכלו כ"כ הראב"ד" דלשי' הראב"ד (הובא בט"ז ס"י רא ס"ק כח) "כל שלא נתקבל בכלי אע"פ שמתוך ידו בא למקוה מטבילין בו עד מחצה" ורק מצד שהמקוה צ"ל בידי שמים צריך לעשות המשכה בכלו, בנדו"ד שאינו עושה המקוה כולו ממים שאינן שאובים ממש, אלא משלג (שאינו בגדר שאובין כלל, ואין אפי' חסרון "בידי שמים" ע"י לשון הערוך השולחן הובא לעיל בהע' 7) ויש קצת מים, בודאי זה נחשב כמו מחצה וא"צ המשכה ולא פוסל, וצ"ע אם יש צורך להמשכה לשי' הצ"צ באופן שמביא השלג בסלים מנוקבים ויש רק קצת מים שהפשיר על השלג.

ספיקא דיומא בפורים לע"ל

מנחם מענדל שי' היידינגספעלד
תלמיד בישיבה

א

במנחת חינוך¹ כתב בנוגע הענין דיום טוב שני של גלויות וז"ל:
"אבל בדרבנן כגון חנוכה בודאי בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי' והיו
שלוחין יוצאין על חנוכה כמבואר בש"ס דר"ה ובמקום שלא היו מגיעין
בודאי עבדינן ט' ימים ואף שהוא ספיקא דרבנן . . . אך האידנא דאנחנו
בקיאים רק משום מנהג אבותינו דשלחו מתם כו' ועל דרבנן לא חששו
כ"כ ע"כ אנחנו עושים רק שמונה ימים חנוכה. אבל כשיבנה ביהמ"ק
במהרה בימינו ונשוב לקדש עפ"י הראי' אז הרחוקים דעתידה א"י
להתפשט בכל הארצות בודאי יעשו חנוכה ט' ימים כנלע"ד. ופורים אף
שהוא מדברי קבלה וד"ק כדברי תורה מ"מ אין עושין שני ימים".

ומביא הטעם שכתב המרדכי² "ומה שלא נהגו לקרות המגלה יום י"ד
ויום ט"ו מספק בזמן הזה כדעבדי' ב"ט יש לומר משום דדילמא י"ד
נקבע בזמנו ואיכא בט"ו משום ולא יעבור".

ומביא גם הט"ז³ שמביא סברת המרדכי⁴ ומקשה עליו, ואומר סברא
אחרת וז"ל: "ונלע"ד לתרץ קושייתו . . . במגילה מצינו בלא"ה הרבה

(1) מצוה שא, ו.

(2) מס' מגילה סי' תשע"ה.

(3) אר"ח סי' תרפ"ח ס"ק ד'.

(4) כראי' שאין חילוק בין יו"ט דאורייתא למגילה מדרבנן, בענין למה כרכים שהם
ספק מוקפים חומה מברכים רק ב"ד ולא בט"ו.

זמנים די'ש למגילה דהיינו י"א י"ב י"ג וילפי' לה מדכתי' בזמניהם הרבה זמנים יש וגם במקום שעושי'ן בט"ו מקדימין כגון אם חל בשבת. ויש בב"י בשם הירושלמי כל החודש עד ט"ו כשר למגילה וא"כ אפי' באותו צד שתאמר שביום ט"ו עיקר החיוב מ"מ מועיל מה שקראו בי"ד דמצינו בלא"ה קדימה לענין זה כו".

נמצא לנו ב' טעמים - משום דאי נקבע בזמנו אסור לקרוא המגילה ביום ט"ו משום "ולא יעבור", או משום דבלאו הכי יש ריבוי זמנים לקרוא המגילה, ויוצא יד"ח גם אם קרא בי"ג - ולפי שניהם יוצא לנו דלעת"ל ג"כ יהי' יום הפורים יום אחד בלבד, כשם שהי' בזמן שהיו מקדשים ע"פ הראי'.

ב

אבל לאידך האבודרהם⁵ מוסיף (אחר שמביא ב' סברות הנ"ל) סברא נוספת, וז"ל: "וי"ל מפני שאינה מן התורה אלא מדברי קבלה והם אמרו לעשות יום אחד והם אמרו חשבון המולדות".

היינו דבעצם הי' צריך לעשות ב' ימים, כשם שהוא בשאר ימים טובים, אבל חכמים כשתיקנו הלוח (בימי הלל) קבעו שאין צריך לעשות ב' ימים, כיון דפורים הוא מדרבנן. ויוצא דכאשר אין הקביעות ע"פ החשבון, אלא ע"פ הראי', צריך לעשות ב' ימי פורים ג"כ - ומזה דגם לעת"ל יהי' ב' ימי פורים.

וגם הטורי אבן⁶ ס"ל דפורים איכא ג"כ הענין דספיקא דיומא וז"ל: "ואפי' חנוכה ופורים דד"ס נמי יחמירו לעשות ט' ימי חנוכה וב' ימי פורים מספק שמא עיברו או חיסרו. ולא שייך כאן לומר ספיקא דרבנן להקל דאמאי נקיל בההו' יומא יותר מאידך יומי ואי אזלת בתרווייהו להקל הא עקרת מצות פורים ויום אחד של חנוכה בודאי. וכיון דלא אפשר בע"כ ניזיל בתרווייהו להחמיר".

גם בשו"ת מנחת אלעזר⁷ כתב: "קשה עדיין קושיית המרדכי דלמה

(5) בתפילות פורים פ"כ סי"ד.

(6) למס' ר"ה ח"י, ב.

(7) חלק ב סימן ה.

לא נעשה בפורים ספיקא דיומא במשת' ושמח'. ואין לתרץ כתירוצו משום דלא יעבור כתיב דהא במשתה ושמחה לבר ל"ש כלל ולא יעבור כמ"ש הר"ן אלא על כרחך דצריך באמת גם בט"ו משתה ושמחה משום ספיקא דיומא יום י"ד ורק המגילה אין קורין משום ולא יעבור כתי' המרדכי. ונכון".

והיוצא מכל הנ"ל, דבאמת איכא ספיקא דיומא גם בפורים (אפילו בזמן הזה) אלא שלענין קריאת המגילה אין קורין בב' הימים משום "ולא יעבור".

ג

וגם הנה בכלל יש להקשות על הטעם ד"לא יעבור", ובלשון ה"אמרי נועם": "יותר הי' לו להקשות לעשות י"ג פורים דלמא חסרו לשבט וע"ז ל"ש תירוצו דלא יעבור כתיב . . אבל מה שהקשה על י"ד וט"ו הוא לפלא לכאורה". וכן הקשה בהגהות מקור חיים⁸.

ולפי זה יש לבאר למה אין עושין משתה ושמחה בספיקא דיומא של פורים, כיון דהספק הוא שמא הוא בי"ג, והרי יום י"ג באדר נקבע על ידי מרדכי ואסתר לתענית⁹.

ואפשר יש לומר דלפי שיטה זו דספיקא דיומא הי' צריך להיות ביום י"ג, אם כן לעתיד לבוא כשהצומות יהיו ימים טובים וימי ששון ושמחה¹⁰. יהי אפשר לחגוג את השמחה דפורים גם בי"ג¹¹.

אבל בשיחת פורים ה'תשי"ט מבאר רבינו הענין שפורים הוא רק יום א' על פי פנימיות הענינים ודוחה הטעמים הנ"ל של "לא יעבור" (שהרי גם בשאר ימים טובים יש לחשוש לאיסור "בל תוסיף", ומוכרח מזה שבפועל כשאינן ברירה מוסיפים, ואם כ"ה בדאורייתא (בל תוסיף), כש"כ שהוא בדרבנן (ולא יעבור)) ושל "הם אמרו והם אמרו" (כיון שבזמן

8 על הט"ז או"ח סי' תרפ"ח ס"ק ד'.

9 ראיתי זה בשם הגהות חשק שלמה (מגילה ד:) ואינו תח"י ע"ע.

10 רמב"ם הל' תעניות פ"ה הי"ט. זכר' ח, יט.

11 והנה כבר דנו רבים האם ובאיזה אופן תענית אסתר יהי' בטל לעתיד לבוא. ראה לדוגמא ספר ימות המשיח בהלכה ח"א סי' מ"ט. ועוד. ואכ"מ.

נס פורים לא הי' המושג דב' ימים כיון שכל ישראל היו בכבל וידעו בקיבועא דירחא¹²), ומבאר שבאמת פורים צריך להיות כיום הכיפורים שצ"ל ב' ימים. ובנוגע ליוהכ"פ יש טעם בנגלה שאין עושים יו"ט שני של גלויות - מפני הסכנה. אבל הטעם ע"פ נגלה צריך להיות בהתאם לפנימיות הענינים.

והענין בזה - שביוהכ"פ "דומים למלאכים", ולכן, כשם שמלאכים הם למעלה מכל הענינים של חורבן וגלות, כמו"כ כאשר בני"הם במעמד ומצב שדומים למלאכים, לא שייך אצלם ענין של גלות, ובמילא אינם זקוקים ליו"ט שני של גלויות.

ואם הדברים אמורים בנוגע ליום הכפורים, שהוא רק "כפורים" - עאכו"כ בפורים עצמו, שבו נמצאים בני"הם בדרגא נעלית יותר מאשר ביוהכ"פ, הרי בודאי . . שבפורים אין מציאות של גלות, ובמילא אין צורך ביו"ט שני של גלויות. ע"כ תוכן דברי רבינו.

ולכאורה אם הדברים אמורים בזמן הגלות, הרי כ"ש שלא יהי' ענין של ב' ימים בפורים לעתיד לבוא.

והנה, בפועל, גם אם יש סברא שיהי' שני ימים של פורים לעתיד לבוא, הרי בפועל לא יהיו ב' ימים, שהרי כ"ק אדמו"ר אומר¹³ שבימות המשיח לא יהי' ספיקא דיומא מפני שיהיו יכולים להודיע אודות קידוש החודש תיכף בכל המקומות (אלא שבימים טובים שכבר נוהגים שני ימים ימשיכו בזה, וזה הרי אינו שייך בפורים).



12) ולהעיר, דמדברי רבינו יש משמעות דכוונת התירוץ הנ"ל "הם אמרו בחשבון המולדות" אינה לחשבון הלוח שקבעו בימי הלל, אלא לעצם חשבון הלוח - גם ע"פ הראי'. ולפי זה, גם לפי אופן זה לא דוקא שיש מקום לעשות ב' ימי פורים בזמן שמ' קדשים ע"פ הראי' - וגם לעתיד לבוא.

ובנוגע לעצם הענין (שחשבון המולדות נקרא "הם אמרו" - דמשמע שהוא ענין מדרבנן), יש להאריך, ואכ"מ.

13) בשיחת שמח"ת ה'תשמ"ט.

הערה בכללות המשך ר"ה ה'תש"ח

הת' שניאור זלמן שי' הערצל
תלמיד בישיבה

א. הנה בכללות י"ל בכוונת המשך ר"ה ה'תש"ח, לבאר דבעולם בכללות ישנם ב' בחינות המשכת חיות (ראה במאמר ד"ה זה היום' מבאר בחינת חי בעצם לעומת בחי' חי להחיות שישנם בנשמה, ד"ה דרשו הוי' בהמצאו² - לגבי חכמה, וד"ה תודיעני³ - לגבי התהוות), הא' היא ההמשכה שבערך ומהות העולמות, ועוד ישנה המשכה שהיא אחד עם העולמות ובתוכם אבל בעצם היא נעלית באין ערוך, והיא ההמשכה דחי בעצם ובחינת החכמה וההתנשאות שבמלכות. ובפשטות הענין הוא לבאר ולהפליא איך שכה האלקות נמצא בעולם עד שאפילו גדריו הגשמיים, שכביכול סותרים לאלקות בעצם, יש בהם המשכה שלמעלה מהם.

והנה נראה דכ"ק אדמו"ר מוסיף בבנין זה עומק נוסף, ונראה לסדרו דבר דבור על אופנו;

דהנה בלקו"ש ח"ה בשיחה (הא') לפרשת חיי שרה מביא רבינו⁴ את ההמשך הנ"ל לענין חי בעצם, ושם מתאים זאת לדרגה שני' מתוך שלוש, דהיינו ששם רוצה לבאר ג' דרגות בענין גילוי והמשכת האלקות בנברא, וממשיל זאת שם לענינו,

ובפירוט יותר: דישנם ג' דרגות במה שהאדם אינו מושפע מסביבתו;

(1) סה"מ ה'תש"ח ע' 12 ואילך.

(2) שם ע' 23.

(3) שם ע' 37.

(4) ע' 97 הערה 18.

א) כאשר מתחזק בכוחו ע"מ שלא להיות מושפע מהסביבה. והחיסרון בדרגה זו היא שאע"פ שבחיצוניות אכן אינו מושפע מהסביבה, הרי עצם היותו מוכרח בהתחזקות מראה שהעולם עכ"פ פגע בפנימיותו ונוגע שם, וע"כ צריך הוא לחיזוק נוסף, דהיינו שהאלקות עוד לא בפנימיות ב'תוך' הנברא אלא נשארה איך שהיא מצד ה'מעלה', ולכן צריך הוא לחיזוק נוסף ע"מ שכוחותיו לא יהיו מושפעים מסביבתו.

ב) אופן נוסף הוא שהאדם אינו מושפע ע"י התנתקותו מהעולם כאשר הוא מלכתחילה מובדל ממנו. המעלה במדרגה זו היא, שמצד אחד האלקות היא בפנימיותו, והוא אינו נדרש בהתחזקות ויציאה ממציותו ע"מ שלא להתפס בסביבה, והיות ענין זה הוא בפנימיותו (וכפי שמאריך לבאר זאת שם, בהשוואתו זאת לנצחיות צבא השמים), אך החסרון בדרגה זו הוא דעכ"ז הרי אין זה מצד 'מציותו' של הנברא וגדרו הוא, אלא זהו אך ורק ענין ש'למעלה מהנברא' כפי שבא במציות הנברא ופועל בו. ע"ד הנבראים הנצחיים, אך כ"ז הוא עדיין 'מצד המעלה'. דהיינו שהנצחיות שבנבראים אינה מצידם אלא כפי שהבל"ג פועל בהם.

ג) האופן השלישי הוא כאשר האדם משפיע בסביבתו ואינו מושפע ממנה. ושם מבאר שזהו הדרגה הנעלית ביותר, שכן בנוסף לזה שבו האלקות היא אכן בפנימיות הנברא, היא גם מצד 'גדרי התחתון', שגדרם הוא להשפיע בעולם בו הם נמצאים ולא להיות מושפעים ממנו.

ב. והנה בשיחה שם מציין כמקור לענין הדרגה השני' למאמר ד"ה זה היום ה'תש"ח, היינו שלומד שדרגת הנשמה באופן של 'חי בעצם' הוא שהנשמה פועלת בגוף בפנימיות ע"י הדרגה של 'חי בעצם' או ה'עצם דנר"נ', אך זהו רק 'מצד המעלה', ואינו מתלבש בגדרי הנר"נ והכוחות הפנימיים של האדם. כלומר שגם בדרגת האלקות המובאת בהמשך שהיא בתוך הבריאה, מדובר בדרגה זו איך שהיא מצד המעלה בלבד.

ונראה לבאר דההפרש בין ב' דרגות אלו וההוספה בדרגה השלישית המובאת בלקו"ש הינם ענין כללי המבטא שינוי בין המאמרים דכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ לכ"ק אדמו"ר, ובהקדם:

דהנה בד"ה דרשו הנ"ל מבאר שב' אופני גילוי האלקות האמורים לעיל בעבודה הן כשני אופני עבודת הנשמה; א) עבודת הנשמה בכדי לברר את הגוף, ב) עבודת הנשמה מצד עצמה (עיי"ש באריכות).

ובענין הב' דעבודת הנשמה מצד עצמה, הנה לבד מהמבואר במאמר שם שזהו מה שהנשמה תופסת בהשגת אלקות מצ"ע, מבואר בחסידות⁵ דעבודת הנשמה מצ"ע היא גם העבודה דמסירת נפש וכן העבודה דרעותא דלבא. ויש לחלק בזה - כפי שמחלק כ"ק אדמו"ר בריבוי מקומות⁶ - בין העבודה דמס"נ לעבודה דרעו"ד.

ועפ"ז י"ל שב' הדרגות האחרונות המנויות במאמר קשורות עם ב' עבודות הנשמה הנזכרות, שהעבודה דמס"נ הוא מצד הדרגה שבו האלקות הוא בפנימיות, אך הוא למעלה מגדר הנבראים, דהיינו שאכן זהו הרגש הבא בנפש האדם ומצידו שהגדר שלו הוא שיהודי אינו יכול להיפרד מאלקות, ועל כן ימסור על כך את נפשו. אך זה אינו מגיע מצד הרגש של גדר 'אדם' אלא מצד הנשמה שהיא כביכול למעלה מהיותו 'אדם', היינו הכוחות הפנימיים שבו שיכולים אף להיות שווים לגוי. (וזהו בדומה לדרגה הב' המובאת לעיל שמבטאת את נצחיות הנבראים, היינו איך שאינם מתפעלים מערך העולמות - וזהו ה'עבודה' הנדרשת בהמשך דה'תש"ח שהתכלית הוא להגיע ליחוד או"א המובא שם ומס"נ). והעבודה של רעו"ד היא בתוך כוחות הנפש אך עם עצם הנפש ממש, באופן של השפעה בעולם ולא התנתקות ממנו, וכפי שמבאר בארוכה בהמאמר שם דהעבודה דרעו"ד היא מביאה לקיום התומ"צ באופן של הגבלה בעולם, אך זהו בכח ובאופן של עצם הנפש. (וזהו בדומה להדרגה השלישית המובאת לעיל, שבה האדם משפיע בעולם ואינו מושפע ממנו - שזו הדרגה הנוספת המובאת בלקו"ש שהיא העבודה לפעול בעולם).

ג. ואפ"ל דדבר זה בא לידי ביטוי בענין נוסף המבואר בהמשך ה'תש"ח, בנוגע לגילוי האלקות שבנבראים שע"י ספירת המלכות. דהנה בהמשך דה'תש"ח מבאר⁷ דהאלקות שבנבראים כפי שהוא למעלה מהעולם הוא ע"י ספירת המלכות ו'הארה' דוקא, היינו דישנם ב' אופני גילוי האלקות בהמשכת ה'אור' לעולם א. ע"י גילוי אור האוא"ס בהתפשטות ולא ע"י צמצומים ב. ע"י ההארה דהארה דאוא"ס שזוהי

(5) ראה לדוגמא בד"ה אמר ר"ע ה'תשי"ז.

(6) ראה לדוגמא ד"ה מרגלא בפומי' דרבא ה'תש"מ (סה"מ מלוקט ח"ה ע' צג ואילך).

(7) בד"ה תודיעני - נסמן לעיל הערה 3.

ספירת המלכות, שאינה מתגלית בנבראים כ"כ אלא היא בהתנשאות מהם, ועי"כ היא יכולה לפעול 'התהוות' שהיא ג"כ פעולה של התעלמות מהעולמות כמבואר שם בארוכה.

ומבאר שם עוד (בסופו) דגילוי העצם אינו כ"כ באור האיין-סוף בעצמו כ"א דוקא ב'הארה' ממנו, דהיינו שכמו שאו"ס הוא מצד ענינו להאיר ולגלות, בו אין כ"כ העצם יכול להתגלות כיון שהעצם הוא נעלה גם מענין הגילוי, ולכן בדרגה זו של גילוי לא יכול העצם בעצמו להתגלות אלא רק גילוי העצם. ורק בדרגת ה'הארה' שבאה ע"י צמצומים רבים ועצומים יכול העצמות ממש - פי' כח העצמות - להתגלות, וזהו בהאור ודרגה הרוחנית שיש בתוך גדרי הוויית העולם.

והנה לפי הנ"ל צ"ל כיצד נאמר דהדרגה המבוארת בהמשך דה'תש"ח היא 'מצד המעלה' ואינה מגלה את העצם של הנברא גופא, והרי כאן מבואר להיפך שבדרגה הזו מתבטא כל העצם בתוך מציאות הנברא?

וביותר יקשה דהנה בכ"מ בחסידות מבואר⁸ דגם באור ישנו כח העצם, אך הוא אינו במציאות האור גופא, משא"כ בדרגת ההארה, שבו כח העצמות הוא מצד מציאות ההארה גופא. ולכאורה דברים אלו הם נסתרים מהנ"ל, שהרי ע"פ האמור, הנה סוכ"ס החיות הרוחנית המבוארת בהמשך אינה מצד 'מציאות העולם' אלא היא מצד ה'מעלה' הפועל ב'מטה', ורק הדרגה השלישית המובאת בלקו"ש היא מצד גדרי העולם. משא"כ לפי הביאור בהארה המבוארת כאן שהעצם הוא מגדרה היא?

ויתבאר זה ע"פ המובא בד"ה זה היום ה'תשכ"ה, שם מובא דכח העצמות שבהארה שמתגלה בנבראים, מתגלה דוקא בנצחיות השמש וצבא השמים. וע"פ המבואר בשיחת חיי שרה הנ"ל צ"ע, שהרי שם מבואר שדרגה זו של נצחיות צבא השמים היא אמנם בפנימיות הנבראים, אך אינה במציאותם? אלא ע"כ צ"ל כנ"ל שמצד כח ההארה גופא אכן האלקות הוא במציאותה, אבל השפעתה אל הנבראים היא לא בהתאחדות גמורה.

אך עכ"פ יוצא שזוהי בדיוק הדרגה השני' המובאת לעיל בלקו"ש, ששם משווה זאת לנצחיות צבא השמים הבא מכח ה'מעלה', וזהו ג"כ

(8) המשך תרס"ו ע' קסז-ח. וראה ספר הערכים ח"ג ע' קט הערה 375, ושי"נ.

דרגת ה'הארה' המבוארת בהמשך דה'תש"ח שאמנם גם בה נמשך העצם אך זהו בה ולא בהשפעתה.

ד. ויש להוסיף דאף שלפי המבואר בהמשך ה'תש"ח גילוי העצמות שבאור הוא רק ענין הגילוי שבו, הרי שבקונטרס ענינה של תורה החסידות מובא⁹ "שכח העצמות שמציאותו מעצמותו, עם היותו מתבטא בהתהוות היש הגשמי דוקא, מ"מ המשכת כח העצמות בהיש הוא ע"י האור דוקא, שהאור הוא ממוצע בין יש האמיתי ליש הנברא, והיינו דע"י אמצעות האור בא כח העצמות, ווערט אראפגעטראגן דער כח העצמות להוות יש מאין ואפס המוחלט" - פי' שגם באור יש את כח העצמות ממש, אלא שהוא אינו בפנימיותו, אבל הוא מעין ממוצע ע"מ להעביר את כח העצם, היינו באור מתגלה כח העצם ממש.

וזוהו בהתאם להדרגות המבוארות לעיל, דכ"ש שבדרגת האור גם המשכת כח העצמות לא תהי' בפנימיותה.

ה. ויש להוכיח כל זה, ובהקדם דהנה לכאורה יש להקשות מסתירה מפורשת שישנה בד"ה תודיעני, ששם מבאר מעלת ומדריגת ענין המס"נ המובא לעיל, דהנה לפני כן¹⁰ כתב שיחוד זו"נ הוא הממשיך את העצם (שהיא הדרגה השלישית והנעלית המובאת שם), ואילו כאן¹¹ כותב דיחוד זו"נ הוא נוגע בעיקר להמשכה שע"י תומ"צ, שהם בסדר השתלשלות, ואילו המשכת העצם הוא דוקא ע"י יחוד או"א (היינו במס"נ), וא"כ צריך ביאור איך ישכנו שני הענינים יחד, דהרי כאן מבאר דהעצם נמשך ע"י יחוד או"א ואילו שם מבאר דנמשך ע"י יחוד זו"נ?

ויבואר ע"פ מש"כ בד"ה שמח תשמח תרנ"ז בסופו¹², דבייחודים ישנם ב' דרגות:

(א) יחוד או"א (ב) יחוד פנימי דזו"נ] - ובפירוט יותר¹³ ביחוד זו"נ

(9) ספר הערכים ח"א ע' תשעג הערה 131.

(10) פ"ל.

(11) פל"א.

(12) סה"מ תרנ"ז ע' רפג ואילך (ובפרטיות יותר - בסד"ה והוא כחתן) (לעיל שם ע' קצ).

(13) כמבואר בד"ה לכה דודי תרפ"ט.

עצמו יש ג"כ ב' דרגות - יחוד חיצוני דו"נ, ויחוד פנימי דו"נ - יחוד חיצוני דו"נ ויחוד או"א שבכללות הם ענין יוה"כ והוא בחי' מס"נ שהיא הדרגה הראשונה, והיחוד דו"נ הפנימי שלאחר מכן הוא בחי' חגה"ס], ויחוד או"א הוא בחינת מקיף לגבי יחוד פנימי דו"נ, אלא שמ"מ הוא נצרך בכדי שיהי' אח"כ יחוד פנימי.

ועפ"ז אולי י"ל שב' הענינים המובאים במאמר הם ב' הענינים הנ"ל ביחוד דו"נ; היחוד החיצוני (לצורך העולמות), והיחוד דו"נ הפנימי, שזהו מה שמובא לפני כן הענין דיחוד פנימי שע"י דוקא נמשך העצם.

והיינו דזהו ע"ד הנ"ל דבהמשך דאדמור מהוריי"צ מבואר יותר הענין דמס"נ, והיינו שהוא ההקדמה לעבודה שתהי' לאחמ"כ אצל כ"ק אדמו"ר שהיא העבודה שע"י העצם דוקא בכוחות הגלויים¹⁴.

ו. וביאור הענין בפרטיות יותר, הנה בהמשך ה'תש"ח מבאר דהעיקר הוא יחוד או"א והו"ע המסירת נפש, וכדלעיל שם שנדרש להתנהג ע"ד ענין המס"נ. וראה זה פלא, שבד"ה זה היום השי"ת¹⁵ מובא ג"כ כל אותו הענין ממש המובא בהמשך ה'תש"ח בשורש המלכות מרדל"א דלא כבכל שאר המידות וכו', והחילוקים בזה, והייחודים בזה, עיי"ש בארוכה¹⁶. אלא ששם, הנה אחר שמביא את הענין דיחוד או"א הממשיך את העצם, ממש¹⁷ לבאר שלב נוסף. והוא, אשר היחוד האמיתי בין גבול לבלי גבול הוא ע"י תומ"צ, ומבאר שם שזהו שם הוי' הנמשך ע"י הענין ד"יעקב אשר פדה את אברהם", שזהו ע"י הפצת התורה. והיינו שמוכח מכאן שהדרגה הנוספת על ההמשך דה'תש"ח הוא הענין דהפצת התורה השייך לכ"ק אדמו"ר, ולפי המבואר בסה"מ ה'תרנ"ז הנ"ל

14 ולפי המבואר לעיל שכ"ק אדמו"ר מבאר דרגה נעלית יותר, נמצא שדרגה זו שייכת ליחוד פנימי דו"נ. ובזה אפשר לבאר - לחידודי עכ"פ - מה שאמר כ"ק אדמו"ר הריי"צ לכ"ק אדמו"ר בשנת תרצ"ד (מפי השמועה) אשר "דיין ענין איז סוד-כות" (ולכן תבע ממנו להתוועד עם התמימים), היינו שעניינו הוא פחות מס"נ ממש ויותר התעסקות עם העולם כמבואר בפנים ודו"ק.

15 פ"ד ואילך, סה"מ ה'שי"ת ע' 99 ואילך.

16 בשינוי סדר הדברים - מבוסס על ד"ה במה אדע עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' סג ואילך).

17 שם ע' 100, "ובלקו"ת ד"ה שלח לך" וכו'.

הרי מובן שדרגות אלו מכריחות זא"ז ובסדר זה גופא, והיינו ההקדמה דעבודת המס"נ לעבודה דהפצה (רעו"ד)¹⁸.

ולהעיר, דמקור הענין הוא מד"ה במה אדע הנ"ל, שם מובא הענין כבד"ה זה היום ה'שי"ת, ושם הובא ג"כ כל אותו הענין כלשונו ממש (כהענין המובא בהמשך ה'תש"ח) בשורש המלכות מרדל"א דלא כבכל שאר המידות וכו', והחילוקים בזה, והייחודים בזה, עיי"ש בארוכה. ומוסיף שם אף את ענין יחוד או"א בביאור ענין המס"נ, והנה שם אכן מביא ההוספה מלקו"ת בה מבואר שהעיקר הוא 'קיום המצוות' כבהדרגה השלישית הנעלית ביותר המובאת בלקו"ש ובד"ה זה היום ה'שי"ת. אך יש לחלק בין אופן העבודה הנדרשת שם לבין המובא בה'שי"ת שהיא הדרגה השלישית המובאת בלקו"ש הנ"ל, דבמאמר כאן מקשר זאת עדיין לעבודה פנימית עם הנשמה, דמבאר שהכוונה בתומ"צ הוא שיפעל במידות שיהי' בהם ביטול ורצון אחד להוי' אלוקיו בקיום כל מצווה ומצווה, והיינו ששם הוא דורש סדר עבודה שונה¹⁹.

ז. ולהוסיף, דהנה הביאור הנ"ל במלכות, והיינו מה שהיא נמשכת ע"י מה שבערכה, והיותה בעולם שאינו במציאות בשורש המלכות מרדל"א

18) ולהעיר שמאמר זה י"ל בשעתו בקונטרס עג, שהוא קונטרס אחד לפני הקונטרס של באתי לגני ה'שי"ת (קונטרס עד), ואכן ניתן לראות במאמר שכבר החלו הענינים של דור השביעי. וראה במכתב כ"ק אדמו"ר הריי"צ שהודפס בראש הקונטרס, אשר "לי"ט כסלו הבע"ל מוסר אני לכם את המאמר זה היום תחלה מעשיך רשימת שיחה והעתק מכתבי משנת ה'תרפ"ז המעורר על ההתעסקות בהפצת לימוד דא"ח", אמנם ענין זה מובא על המכתב המצורף שם אך בפשטות זהו תוכן כל הקונטרס. האמת שהמאמר דה'שי"ת נאמר בשנת ה'תרפ"ב (סה"מ תרפ"ב ע' צא ואילך, המאמר י"ל לקראת י"ט כסלו והוא פותח במילים "כ"ק אדמו"ר אומר זה היום וכו'". ובשיחת חיי שרה הנ"ל כשהביא את הדרגה השלישית ציין לד"ה זה.

19) ובזה יש לבאר הענין דמאמרי החתונה, דהיינו שהם מבארים ההמשכיות וד' רגתו של כל נשיא ונשיא שבה'תרנ"ז ביאר מעלת יחוד או"א, אך הוסיף שזהו בתור הקדמה ליחוד פנימי דזו"ג. ובד"ה לכה דודי תרפ"ט (סה"מ תרפ"ט ע' 81 ואילך) ביאר כ"ק אדמו"ר הריי"צ את הענין דהקדמת היחוד החיצוני דזו"ג (- הנאמר בזמן ובו העבודה הוא ביחוד חיצוני דזו"ג וביחוד או"א ובמס"נ). ומבאר שם דכ"ז הוא כהקדמה ליחוד הפנימי, דהיינו הקדמת עבודת המס"נ לעבודת הפצת המעיינות, ויתיר רה מזו דבד"ה לכה דודי ה'תשי"ד מבאר רבינו בכ"א את מעלת היחוד חיצוני על היחוד פנימי, היינו במעלת החיבור והקדמת היחוד החיצוני שהוא הדור הקודם.

דלא כבכל שאר המידות וכו', והחילוקים בזה וכו', מובא ג"כ בד"ה זה היום ה'תשמ"א²⁰, ושם ישנה הוספה על כל הנ"ל, שאחר שמבאר שהמלכות מתגלה כפי שהיא ברדל"א בעוה"ז, משמיט²¹ את הביאור ע"ד הייחודים וכותב שהעבודה היא 'קבלת המלכות בר"ה' בקיום התומ"צ בעוה"ז הגשמי, והמשכת העצמות בגשמיות ממש – שהיש הגשמי שורשו בהיש האמיתי ואותו יש לגלות, והיינו שאפי' כבר מנותק מענין העבודה הפנימית כמס"נ והפצה אלא ישנה מעלה בכירור היש הגשמי וההתעסקות עימו (אך ראה שם בתחילת המאמר שמבאר שההמשכה בעולם היא ע"י שמברר את גופו הגשמי).

וביאור הענין דבשנים האחרונות המעלה שדיבר כ"ק אדמו"ר היא שהעבודה עם הצמצום אינם ע"מ לגלות את גודל ותוקף גילוי האור, אלא יש מעלה בצמצום עצמו, ובעבודה בהעלם מצ"ע.

ובקצרה: דהנה בלקו"ש ח"ג²² מבאר מעלת מצות הדלקת נרות חנוכה על מצות הדלקת נרות שבת, דנרות חנוכה ענינם הוא לשמש ל'פרסומי ניסא' והיינו העבודה בחושך, אך זהו גופא מגלה את מעלת האור שהוא כ"כ בל"ג עד שביכולתו לפעול ולהאיר גם את החושך, וזהו ג"כ מעלת נס נצחון המלחמה על הנס דפך השמן שבעיקרו הוא ענין ניסי שלמעלה מהטבע.

אך ראה במאמר ד"ה ואתה ברחמיך הרבים²³ דשם מבאר ענין נעלה מזה דלא רק שישנו מעלה בנס הנצחון המלחמה שמגלה את תוקף האור יותר, אלא שיש מעלה בעצם זה שגילוי האלקות נעשה מלובש ובתוך גדרי הטבע עצמם מצדם הם, ע"ז מתגלה שורשו האמיתי בהעצמות, ולא ע"י דרך נס עי"ש בארוכה.

וזוהו טעמו של הרמב"ם שכתב "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם", כי ענינם של ימות המשיח הוא שאז יהי'

(20) סה"מ מלוקט ח"ב ע' צט ואילך.

(21) והנה, המאמר הוגה ע"י רבינו, ויש לעיין בהנחות הראשונות אם הובא שם ענין הייחודים.

(22) ע' 813 ואילך.

(23) ס"ו (סה"מ מלוקט ח"ד ע' קב-קג). וראה עוד בהנסמן בקונטרס מאי חנוכה, קה"ת ה'תשע"ז ע' כז ואילך.

העולם במצב כזה שמאפשר קיום התומ"צ בשלימותן, ובאם ענין זה יהי' ע"י שיבטל דבר ממנהגו של עולם, נמצא שגם אז העולם מצד ענינו לא יאפשר קיום התומ"צ, היפך כוונת בריאתו "בשביל התורה".



בענין רוב וברי לשיטת רב יהודה ורב הונא

הת' שלום דוכער שי' וילהלם
תלמיד כישיבה

א

תנן בריש פ"ב דכתובות (טו, א) "האשה שנתארמלה או שנתגרשה היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתים", ודייקינן בגמ' (טז, ב) "טעמא דאיכא עדים הא ליכא עדים בעל מהימן (ולא אמרינן העמד אותה על חזקתה - רש"י)". ומקשה בגמ' "לימא דתנן סתמא דלא כר"ג דאי כר"ג האמר איהי מהימנא . . . (ו) כיון דרוב נשים בתולות נישאות כברי ושמא דמי". ומתריך בגמ' "אמר רבינא רוב הנישאת בתולה יש לה קול, וזו הואיל ואין לה קול, איתרע לה רובא".

ב

והקשה בחידושי חת"ס (מהדורת תקע"ג ד"ה כיון דרוב), שע"פ הנ"ל "אי לאו דרוב גרוע הוא דלית לה קול הוה אזלינן בתרי' משום דהרוב משוה ל' לברי כי שמא והו"ל ברי ושמא וחזקת הגוף. וא"כ לפ"ז לרב הונא ורב יהודה דס"ל בעלמא ברי עדיף בלא חזקה, ה"ה ברי וברי ורובא . . . ובאמת זה לא שמענו דס"ל להני אמוראים הולכים בממון אחר הרוב". ותוכן תירוצו שהטעם דברי ושמא ברי עדיף לרב יהודה ורב הונא הוא

(1) ע"פ דברי הפנ"י וההפלאה, שביארו ע"פ דברי בעל המאור ותוס' ישנים, והניחו דברי התוס' בצ"ע.

משום דחזקתו בממונו גרוע, שהוא עצמו מסופק בו, משא"כ כשטוען ברי, אפילו שיש רוב כנגדו מ"מ חזקת ממונו אלים. ובשמעתין שמדמין רוב לברי ושמא, היינו כיון דחזקת הגוף שלה מגרע מחזקת ממון שלו (אך לא לגמרי כמו שמא, ולכן צריך גם הרוב להוציא ממון, ולא מספיק חזקת הגוף לבד). יוצא לנו מהנ"ל דלשיטת החת"ס אין רוב דומה לברי ושמא.

ג

אך הנה הפנ"י כתב להדיא בביאור הגמ' דברי ושמא שקול לרוב, וז"ל² "ונ"ל לפרש דכי היכי דברי ושמא לא מהני לאפוקי ממונא מיד המוחזק כדאיפסקא הלכה לעיל ד' י"ב כרב נחמן בדיני במנה לי בידך והלה אומר אני יודע אפילו הכי קיי"ל נמי כר"ג דברי ושמא בהדי חזקה מהני וה"ה לענין דקיי"ל דלא אזלינן בממונא בתר רובא אפ"ה היכא דאיכא נמי חזקה מהני דברי ושמא ורובא לענין ממון שקולים הם" עכ"ל. וא"כ יוצא לשיטתו, דרב יהודה ורב הונא יפסקו דאזלינן בתר רובא נגד ברי, ועדיין קשה קושיית החת"ס?

ד

אבל לכאורה גם לביאור הפנ"י יש לחלק. דהנה התוס'³ תמהו על שיטת רב יהודה "דרב יהודה גופי' אית לי' בריש הפרה (ב"ק מו, א) אפילו ניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא המוציא מחבירו עליו הראי", ותירצו "י"ל דהתם ברי גרוע ושמא טוב, דלפי שהמזיק לא הי' שם, טוען זה ברי, ושמא דמזיק טוב, דלא הוה לי' למידע, אבל מנה לי בידך הברי טוב והשמא גרוע, דהוה לי' לידע אם חייב אם לאו" ועד"ז בנדוד"ד "שהוא ברי גרוע ושמא טוב, שהבעל אינו יודע מתי נבעלה". וא"כ, י"ל דהא דאמרינן דרוב דמי לברי ושמא היינו דדמי לברי גרוע ושמא טוב, דבזה רב יהודה ורב הונא (גם כן) אמרי דהמוציא מחבירו עליו הראי', ומה שאמרו רב יהודה ורב הונא דברי עדיף, הוא בברי טוב ושמא גרוע (ויומתק ע"פ מ"ש הפנ"י דהא דרוב שקול לברי ושמא נלמד משור שנגח

(2) ד"ה ודקארי לה מאי קארי לה כו'.

(3) יב, ב ד"ה רב הונא ויהודה אמרי חייב.

את הפרה), וא"כ ודאי דגם לשיטתם רוב אינו מועיל בכרי גרוע ושמא טוב.

וק"ל.



בשיטת התוס' בהוצאת ממוזן ע"פ טענת ברי

הת' דוכער שי' ודנר
תלמיד בישיבה

תנן בריש פרק ב' "האשה שנתארמלה או נתגרשה . . אם יש עדים . . כתובתה מאתים", ואמרינן בגמ' (טז, א) "טעמא דאיכא עדים הא ליכא עדים בעל מהימן, לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל . . אפילו תימא . . התם ברי ושמא הכא ברי וברי . . ודקארי לה מאי קארי לה . . כיון דרוב נשים בתולות נישאות כי ברי ושמא דמי".

ולקמן (בסוף העמוד) מקשה הגמ' "וכיון דרוב נשים בתולות נישאות כי לא אתי עדים מאי הוי", ומתרצת "כיון שרוב הנישאות בתולה יש לה קול וזו הואיל ואין לה קול איתרע לה רובא".

וביאור הסוגיא בפשטות (כפי שמפרש הפני יהושע) הוא כך:

קושיית הגמ' הראשונה היא דכשם שברי ושמא אינו מספיק בפ"ע להוציא ממוזן, אבל בצירוף חזקה מהני, הכא נמי, אף שבד"כ אין הולכין בממוזן אחר הרוב, בצירוף החזקה יועיל להוציא ממוזן כי (כמו) ברי ושמא.

והקושי' השני' היא, בהמשך לביאור דלעיל (לאחר ההפסק ד"הכי נמי מסתברא"), דאי הכי, כיון שיש רוב וחזקה, למה אכן אינה נאמנת? והתירוץ הוא דאין כאן רוב גמור.

אבל לשיטת התוס' א"א לפרש כן, כדלקמן:

בד"ה כיון דרוב נשים בתולות (על הקושי' השני') כתבו התוס' וז"ל

"לרב פריך דאית לי' הולכיין בממון אחר הרוב", וא"כ א"א לפרש דהוא המשך לקושי' הראשונה שלפני כן, שהיא אפילו לשמואל דס"ל כר"ג.

ובאמת גם בדברי התוס' בד"ה "הכי נמי מסתברא" יש קצת משמעות דהקמ"ל דקושי' הראשונה אינו דאיתרע רובא שלה (כמסקנת הגמ'), וז"ל "ונראה לר"י דה"פ הכי נמי מסתברא דכברי ושמא דמי ולא בא לומר דפליג רבן גמליאל ברישא אלא אע"ג דכברי ושמא דמי מודה ר"ג משום דלאו שמא ממש הוא", היינו דגם התרצן כאן סובר כמסקנת הגמ' לקמן, דאין כאן רוב גמור, והתירוץ כאן יהי' שאינו כמו בברי ושמא יחד עם חזקת הגוף (חזקת גופה הוא שהייתה בתולה בתחילה) שמועיל להוציא, דבנידון דרוב וחזקת הגוף ניחא, אבל הכא אין רוב "איתרע לי' רובא", ורק יש החזקה.

אבל התוס' לא כתבו שאין שם רוב, אלא דאף שיש רוב עדיין הטענה אינה שמא ממש.

ובזה גופא צ"ל מהי סברת המחלוקת בין המקשן והתרצן לפי התוס'?

וגם צ"ל בתוס' עצמו, למה באמת השאלה היא רק על רב ולא על שמואל מצד שיש כאן רוב וחזקה?

ב

ויש להקדים, דהנה ידוע שיש בכללות ב' אופנים לבאר הענין דברי ושמא בכללות (ובפרטיות כל אופן נחלק לכמה ביאורים), והם, דבטענות של ברי ושמא המעלה היא בטענת הברי, היינו דכיון שהשני טוען שמא, זה גורם שטענת הברי של הראשון נאמנת יותר, ומצד נאמנות זו הוא יכול להוציא (עם עוד כח לר"ג או בפ"ע לרב יהודה ורב הונא), או שהמעלה היא שמצד שהשני טוען שמא זה מחליש חזקתו בהממון, וכיון שאין לו חזקת ממון לכן יכול הראשון להוציא בטענתו (שהיא ברי).

1) במלחמות (וכן בהשיטה) מסביר שכאן אין שום חזקה ורק רוב - ולכן השאלה היא רק על רב - כיון שהחזקת כשרות הוא רק שלא נבעלה אבל לא שלא נשאה. אבל לכאורה אינו מובן - נוסף על השאלות של הפנ"י שכל הסוגיא מוקשה אם אין חזקה - לכאורה אף שכאן אין חזקת כשרות אבל יש לכאורה חזקה קמייתא באופן הרגיל שהייתה פנוי'. וצ"ע.

והנה, באם מבארים כאופן הראשון מוכן היטב איך שרוב וחזקה הוא כברי ושמא וחזקה, דמזה שר"ג סובר שברי ושמא עם עוד כח מועיל להוציא רואים שכאשר יש כמה כוחות (נאמנות) להתובע אז הוא יכול להוציא ממון [והביאור בדא"פ הוא מפני שעם כמה כוחות זה עושה להצד ההנתבע מיעוטא דמיעוטא שלא נחשב, ולכן טענת התובע הוא ודאי כמו עדים].

אבל אם מבארים כאופן השני, הרי זה שברי ושמא (עם עוד כח) מועיל להוציא הוא מצד דין מיוחד בטענת שמא, שמצידה הנתבע איבד חזקתו בהממון, ולכן אע"פ שטענת ברי נגד שמא כשיש עמו חזקה מועיל להוציא ממון, רוב וחזקה לא יועיל, דכיון שהנתבע טוען ברי והוא מוחזק בהממון, צריך עדים להוציא הממון מחזקתו.

ג

ובזה יובן למה סברי התוס' דהקושי' היא רק על רב, דהתוס' ס"ל כאופן הב' בברי ושמא, ולכן אף דברי ושמא כשלעצמו אינו מועיל, ועם חזקה מועיל ומציאים ממון על פיו, אין זו ראי' דגם ברוב וחזקה יכול להוציא ממון.

ולכן קושיית הגמ' שמצד רוב נשים בתולות נישאות הייתה צ"ל נאמנת אפילו בלא עדים היא רק על רב, כיון דס"ל דהולכין בממון אחר הרוב, וממילא תהי' נאמנת מצד רוב לחודי' (ולשמאל לא קשה כלל, דהא מצד רוב לחודי' אין מוציאים ממון, וכיון שאינו טוען שמא, הרי לא איבד חזקתו בממון, וא"א להוציא ממנו בטענת ברי לבדה).

ותירוץ הגמ' הוא דאין כאן רוב - "איתרע לי' רובא".

אבל א"כ צ"ל מה הייתה סברת המקשן בקושי' הראשונה, שמצד רוב נשים בתולות נישאות הי' נחשב כי ברי ושמא ולכן הייתה צריכה להיות נאמנת לר"ג? ומה חידש התרצן? הרי זה ברור שבמשנתנו שאינה מדברת בדין ברי ושמא הדין לא יהי' כברי ושמא אפילו לר"ג - שהרי אין בנדו"ד הענין דאיבד חזקתו בממון המגיע מטענת השמא.

ויש לבאר שמחלוקת ההו"א והמסקנא היא בזה גופא, בהסברת הענין דברי ושמא, דבשאלת הגמ' נקטו כאופן הא' דלעיל, דבטענת ברי יש

יותר נאמנות ולכן גוברת טענת ברי אטענת שמא כשיש עמו כח נוסף (חזקה), ולכן הקשו דגם הכא דאיכא רוב עם חזקה הי' צריך להיות הדין שמוציאין ממון, כשם שבברי ושמא מוציאין ממון כשיש כח נוסף ("כי ברי ושמא").

קמ"ל (בתי' הגמ') דביאור מעלת טענת ברי אטענת שמא הוא מצד טענת השמא, שבטענתו שמא מאבד חזקתו בממונו, ולכן בטענת ברי עם חזקה מוציאין ממון על פיו. משא"כ בנדו"ד שאין כאן טענת שמא, הנה רוב עם חזקה אינו כברי ושמא ואינו יכול להוציא ממון בטענות אלו.

וגם זה מדוייק בדברי התוס', כמו שהבאנו לעיל שהתוס' כתבו בד"ה הכי נמי מסתברא "אע"ג דכברי ושמא דמי מודה רבן גמליאל משום דלאו שמא ממש הוא", זאת אומרת דאע"פ שרוב אכן דמי קצת לברי ושמא בזה שבשניהם הם כח יתיר (דאמרינן שיועילו יחד עם חזקה), אבל בפועל אינם דומים באמת, כיון דלאו שמא ממש הוא, והיינו דבשביל המעלה של ברי ושמא צריך להיות טענת שמא בפועל ממש, וע"י שטוען שמא מאבד חזקתו בממון, וכיון שברוב הוא לא טוען שמא, לכן אי אפשר להוציא אפילו עם חזקה.

ואחר שביארנו זה, מקשה הגמ' (בסוף הדף) קושי' חדשה "כיון דרוב נשים בתולות כו'", ומבארים התוס' שהיא קושיא (דוקא) על רב שסובר דהולכין בממון אחר הרוב, דאז אין צריך להשוות לברי ושמא ולומר דיועיל ענין הרוב עם חזקה, אלא הרוב מצ"ע יכול להוציא ממון - לשיטת רב דוקא.

וק"ל.



ביאור דברי רבינו הזקן בהל' עדות סעיף י"ב

הת' יוסף חיים שי' זינגער
תלמיד בישיבה

.א.

"סתם קנין לכתיבה עומד" מועיל רק לכתיבת ייפוי שטרות ולא
כשצריך הודאת בעל דין בדבר שקר אלא צריך שיצווה לכתוב שטר

וכל שטר שיש בו קנין בין שטר חוב בין שטר מכירה או מתנה :

למרות שיש בשטר כח של התחייבות חזקה, ולמרות שבשטר זה
כתוב, שהמתחייב הקנה ("וקנינא") בהתחייבות לפרוע חוב, או למכור או
ליתן מתנה, מ"מ אם :

יש בו תנאי ואסמכתא שסומכת דעתו שלא יתקיים התנאי ולא הי'
הקנין כלום ונמצא שלא גמר והקנה ולכן אף אם יתקיים התנאי אין הקנין
מועיל :

מ"מ באם הקנין נעשה ב"תנאי", ו"אסמכתא", דמשום זה "סומך"
דעת כותב השטר, שהתנאי לא יתקיים, ובמילא אין "כלום" בקנין,
הנה (כיון שאינו "סומך" על קיום התנאי), הרי אפי' באם אכן "יתקיים
התנאי", חסר בעצם ההקנאה, כיון שחסר ב"גמירות דעת" להקנות
(בכל ענין), ולכן "אין הקנין מועיל כלום", שהוא דוקא כשהמקנה "גמר
בדעתו" בגמירות דעת מוחלטת להקנות, ולא כשסומך "דעתו" שלא
יקרה הקנין, שלכן חסר ב"גמירות דעת",

אלא אם כן קנו ממנו בפני בית דין חשוב שאז גמר והקנה :

אלא באם עשה הקנאה מן המתחייב במעמד ב"ד חשוב, שאז אומרים שאכן המתחייב "גמר והקנה",

או אפילו לא קנו ממנו בפני בית דין אלא שצוה לכתוב בשטר שקנו ממנו בבית דין חשוב ואף על פי שהוא שקר הודאת בעל דין כמאה עדים שגמר והקנה:

ובזה ישנו חידוש מיוחד, שאפי' אם באמת לא קנו במעמד ובפני ב"ד, אלא שהמתחייב צוה לכתוב בתוך השטר שקנו ממנו בב"ד חשוב, הנה למרות שהוא שקר, שלא ארע זה במציאות, מ"מ יש כאן "הודאת בע"ד כמאה עדים" שאכן "גמר והקנה", וכפי שהסברנו בכוונת רבינו מעין הדברים הנמצאים כאן בהל' רבית, שעצם הודאתו עושה חלות התחייבות והקנאה, בזה שכותב בשטר הודאה זו, ולכן אע"פ שיודעים שבמציאות זה שקר, מ"מ הצהרה זו פועל חלות ההקנאה.

או שצוה לכתוב שקיבל עליו בחרם או בשבועה שהן מועילות אפילו באסמכתא כשמצוה לכתוב כן גמר והקנה אף על פי שלא קיבל עליו:

ומוסיף רבינו שישנה עצה נוספת לבטל ענין האסמכתא (בנוסף על עשיית הקנאה או הצהרה שנעשית ההקנאה בפני ב"ד חשוב), והוא בענין שמצוה לכתוב בשטר שקיבל ע"ע את ההקנאה בחרם או בשבועה, שכמו שקבלה זו עצמה (בחרם או שבועה) גורמת לגמירות דעת המועיל אפי' בענין אסמכתא, כמו"כ הצוואה לכתוב קבלה זו, ציווי זה עצמו מועיל באסמכתא, משום:

ואף על פי שהוא שקר הודאת בעל דין כמאה עדים שגמר והקנה:

שאע"פ שאכן הצהרה זו "שקר" במציאות, מ"מ "הודאה" זו הוא כמאה עדים על מה ש"גומר ומקנה" ובמילא זה מסלק האסמכתא.

וצריכים העדים לזוהר בכל זה שלא לכתוב כן בשטר עד שיצוה להם המתחייב אבל לא בסתם קנין ואפילו אם המנהג הוא במדינה לכתוב כן בכל שטרי קנין:

והנה על זה מזהיר רבינו, שלמרות שלמדנו לעיל ש"סתם קנין לכתובה עומד", מ"מ אין זה מועיל לנידון דידן, ובענין זה, מוטל על העדים להזוהר שלא לכתוב בשטר מענין עצות הנ"ל (כתיבה שההקנאה

נעשית בפני ב"ד חשוב או שהמתחייב קיבל על עצמו בחרם או בשבועה) אלא בציווי מפורש, ולא ב"סתם קנין", וזה אפי' כשהמנהג במדינה לכתוב כן בכל שטרות של קנין, וא"כ כמו שעצם קנין הוא אומדנא שהמתחייב רוצה שיכתבו שטר, א"כ הו"א דהוא הדין נמי דאומדנא הוא שרוצה שיכתבו כמנהג כתיבת השטרות בכל שטרי קנין של המקום, ומ"מ אין המנהג מועיל לענין זה, שבזה צריך (לא רק "אומדנא" ו"דעתו" לכתוב שטר בנוסח זה, אלא) הודאת בעל דין להטיל חלות "גמירות דעת" על ידי עצם ההודאה, ובזה לא יועיל "דעת" לכתוב כן, אלא עצם "ההודאה", והדעת אינו במקום "הודאה"!

אבל כשאומר להם כתבו ותנו לו שטר אף על פי שלא אמר להם בפירוש לכתוב כל לשונות המועילים באסמכתא הרי אלו יכתבו כל הלשונות שנהגו לכותבן בשאר כל השטרות כזה באותו העיר:

שכשאומר ומצווה להעדים לכתוב וליתן לו השטר, אז אפי' לא פירט בציווי מפורט לכתוב הלשונות המועילים באסמכתא, הרי הציווי לכתוב מועיל שיכתבו כל הלשונות שנהגו לכתוב בשטרות, והרי כבר "נהגו" לכתוב לשונות המבטלים האסמכתא ב"כל" השטרות של אותו המקום והעיר.

ובענין זה מועיל לכתוב בכל ענין וסוגי זכות שמביא תועלת למקבל ההקנאה של השטר,

בין שהן לשונות המועילים באסמכתא בין המועילים (א) לנאמנות שיהא המלוה נאמן בלא שבועה וקבלה בחרם שלא נפרע מחובו בין ביטול מודעא בשטר מכירה בין כתובה בשוקא בשטר מתנה שלא תהא מתנה מסותרת שאינה כלום: הן אם הזכות לבטל האסמכתא, ובין אם הזכות שהשטר נותן למלוה שיוכל לטעון "לא נפרעתי" ולהיות נאמן בענין שלא יצטרך ליטעון או לקבל חרם, ובין אם הזכות הוא בשטר מכירה, לענין שהמוכר מבטל "מודעא", ובין אם הזכות הוא לענין "שטר מתנה", שיכתוב שהנותן ציווה ש"יכתבו בשוק" כדי שלא יחשב "מתנה מסותרת" (שאז אין השטר כלום), הנה בכל דברים אלו, כאשר המתחייב ציווה להדיא שיכתבו שטר, הרי זה נותן כח שיכתבו כפי "יפוי" השטר בענינים דלעיל כמנהג העיר, אפי' לא ציווה להדיא אודות יפויים הללו, באם אכן נהגו בעיר זו כיפויי כוחות הללו,

וכן שאר כל יפויי כח שנהגו לכתוב בין בשטר חוב בין בשאר שטרות: ובהלכה זו נכללים שאר יפויי כח שישנם, באם אכן "נהגו" לכתוב בשאר השטרות, יהי איזה שטר שיהי,

והוא שהמנהג פשוט בכל שטרות שבאותה העיר לכתוב כן וזה שמצוה לעדים סתם לכתוב שטר יודע שנהגו כן:

(ובלבד שישנו א) "מנהג פשוט", (ב) בכל השטרות של מקום זה, (ג) והמתחייב המצווה לעדים "סתם" יודע אודות מנהגי המקום

וכמבואר בזה בדברי הש"ך סי' סא סק"ט: "אבל תנאים כגון נאמנות בהלואה כו'. פירוש, אף על פי שנוהגין לכתוב נאמנות בכל השטרות וכדאיתא בהריטב"א [בתשובותיו סוס"י י"ב, הובא בב"י סימן ע"א סעיף כ"ה], לא מחשבינן עד דמפרשי, דדילמא לא היתה דעתו לכתוב נאמנות. והיינו כשאין ידוע שהלוה ידע שנוהגים לכתוב נאמנות בכל השטרות, אבל כשידע המנהג, אז אף על פי שלא נכתב כנכתב דמי, דהא כתבו הרא"ש והטור [רא"ש כלל ס"ח סי' י"ב, טור סעיף ח'] והמתבר, כל דבר שנהגו במדינה לכתוב הן נאמנות כו', דעתו שיכתבוהו כמנהג המדינה כו', ועיי"ש עוד שמאריך בהוכחות לזה, ורק כשידע אודות מנהג זה משערים שדעתו שיכתבו כמנהג המדינה, ואם לא ידע, הרי לא הי' דעתו לכתוב כמנהג המדינה, שלכן (כאשר יודע אודות המנהג):

ואם לא הי' בדעתו שיכתבו כן הי' לו לפרש להם שלא יכתבו כמנהג העיר ואם לא פירש להם הוא הפסיד לעצמו:

שלכן אם לא הי' "דעתו" שיכתבו כן בשטר זה, הי' מוטל עליו לפרש להדיא שלא יכתבו כמנהג העיר, ואם לא פירש שלא יכתבו, נכלל בציוויו שאכן יכתבו, וכיון שהוא לא פירש להם שלא יכתבו, הרי הוא עצמו הביא על עצמו הפסד (ולכאור' כוונת הוספה זו: שכנראה הכוונה, שאם באמת לא הי' דעתו לכתוב, שלא כפי דמשמע ממה שלא פירש, הגם שידע המנהג, הרי אפי' אם האמת שאכן לא הי' דעתו לכך, שלא כפי אומדנא דידן, הרי ההפסד היוצא מזה, הוא אשמה שלו, שהרי הפסיד על עצמו).

וכן אפילו בסתם קנין (ב) העומד לכתובה כותבין כל יפויי כח שנהגו

בהם בשטר כזה אם המתחייב יודע שנהגו בהם שכיון שסתם קנין לכתובה עומד הי' לו לפרש להם ואם לא פירש להם הוא הפסיד לעצמו:

וכמו"כ לשאר "יפויי כח" שנהגו בעיר הוזה, והמתחייב יודע אודות ושנהגו בהם, הרי זה מועיל אפי' לא ציווה להדיא, אלא "סתם קנין" עומד שהעדים יכתבו שטר, א"כ נכלל בהקנאה הזו, שהעדים יכתבו כמנהג המקום, וא"כ באם באמת המתחייב אינו מרוצה ליפויי כח הללו, הי' לו לפרש שאינו מרוצה, וכשלא פירש "הפסיד לעצמו", ובעניינים אלו (שאינו כענין האסמכתא), מועיל מנהג המקום, והאומדנא הבאה על ידי "סתם קנין" שיכתבו שטרות אלו ביפויי כח כנ"ל,

כי אין ביפויי כח אלו דבר שקר שתצטרך להם הודאת בעל דין לקיימם עליו כמו שצריך לכתובת קנין בבית דין חשוב או שבועה או חרם:

ומחולקים "יפויי כח" הללו, מהיפוי כח לסלק החסרון דאסמכתא, כיון ד"יפויי כח" הללו אין בהם שקר, שאז היו צריכים להודאת בע"ד "לקיימם עליו", וכמו שאכן צריך להודאתו לענין שיכתבו שהי' קנין בב"ד חשוב או קבלת חרם או שבועה, שבענין זה לא בעי הודאת בעל דין ממש, ולכן מועיל אומדנא או מנהג המקום לכתוב יפוי כח זה.

ע"כ דברי אדה"ז בסי"ב.

יש להעיר, דהנה מוזכר בדבריו שההודאת בעל דין "מקיים" עליו עצם תוכן ההודאה, וכמו שביארנו כאן ובהל' רבית, שענין ההודאה הלזו עושה חלות הקנאה ו"מקיים" עליו הכתוב והנכלל בהודאה זו. והיינו שזה תוכן ענין קנין "אודיתא" שההודאה פועלת הקנין.

ב.

במקור רבינו הזקן מהגהות מיימוניות

ובקו"א כאן ב' אותיות, ולפני שנציג דברי רבינו בקונטרס אחרון, נעתיק מהמקורות המצויינים בדברי שו"ע רבינו:

הגהות מיימוניות הל' מכירה פי"א אות ז': "כתב רש"י דהיינו החשוב שבעיר אל השופט אשר יהי' בימים ההם אבל מורי רבינו שיחי' כתב דמטעם הודאת בעל דין כתבינן הכי מידי דהוי אמתנה זו כתובה בשוקא

וחתמוה בברא דכתיבנן אף על פי שלא אמר לכתוב כך כיון שצוה לכתוב שט"ח ה"ל כאילו אמר אחרי שטופס שטרות כך הוא ה"נ אף על פי שלא הי' בב"ד חשוב ה"ל כאילו הודה שהקנה לו בב"ד חשוב כיון שאמר לכתוב שטר אבל אם לא אמר לכתוב שטר וכו' בתשובה ד' יע"ש ובתשובה כ"ה ובהלכות זכ"ה פ"ה".

דבריו ברור מללו: שכשמצוה לכתוב שטר יש כאן כח "הודאת בעל דין" בענין "שטופס שטרות כך הוא", שזה מנהג המקום בכתיבת שטרות יש בזה עצמו הודאה לכתוב באופן הנהוג, וכמו שהוא לענין שיכתבו ש"כתבו בשוק כו'" לענין מתנה, כמו"כ הוא לענין הקנתה השטר בב"ד חשוב, שזה נכלל בציוויו לכתוב שטר.

ובתשובותיו בספר קנין סי' ד' כתב: "ושכתבת דזימנין לא חשיבי אלא תרי סהדי ויכתוב הסופר בקנין בב"ד חשוב ולכל הפחות ליבעי שלשה וחשובי העיר, הא לא קשיא הא נמי ברוב פעמים גבי מתנות דכתוב בהן וכך אמר לנו פלוני מתנה זו כתובה בשוקא וחתמוה בברא כי היכי דלא תיהוי מתנתא טמירתא אף על גב דלא אמר להו הכי, אלא י"ל כמו שכתבו התוס' בחזקת הבתים (מ ב) לפי שנוהגין עכשיו לכתוב בשטר מתנה ואמר לנא מתנה זו כתובה בשוקא כו' הילכך כי אמר להו סתמא נמי בדעתו כמו שכותבין בשטרות ובימי האמוראים לא היו נוהגין כן א"כ כדהתם סמכינן אסהדי ה"נ סמכינן אסהדי שמעידין שהקנין הי' בב"ד חשוב בפני ד' וה' חשובין אף על גב דלא חתימי אלא תרי שאין חשובין או אפילו אם לא הי' בב"ד חשוב כיון דטופס שטרות כך היא לכתוב בב"ד חשוב וכך נהגו כולם לכתוב ואיהו אמר להו לסהדי לכתוב שטר כדרך שרגילין לכתוב היא ליי' כאילו הודה בפניהם שהקנה לו בב"ד חשוב והודאת בעל דין כמאה עדים דמי. אבל היכא דסהדי כתבו השטר ע"י קנין שבפניהם אף על גב דלא אמר להו כתובו לי שטרא וכותבין כך בקנין בב"ד חשוב והקנין לא הי' בב"ד חשוב, אם הי' נודע לנו דבר זה על פי שנים עדים שלא הי' בב"ד חשוב ושלא ציוה לעדים לכתוב השטר לא היינו מוציאים ממנו ממון בזה השטר דתרי ותרי נינהו, והיכא דליכא סהדי אחרוני שאומרים שלא הי' בב"ד חשוב או שלא ציוה לכתוב אנן אעדים סמכינן שכתבו וחתמו והעידו שהקנין הי' בב"ד חשוב ולא שלא כדין [ואם הם עשו שלא כדין] יהא קולר תלוי בצוארם. ושלוס מאיר ב"ר ברוך שיח"י":

ותוכן הדברים הוא כנ"ל: דכשאמר לכתוב שטר "דעתו" לכתוב

כמנהג, והוא הדין נמי לענין הכתיבה שקנו בב"ד חשוב, שכיון שהמנהג לעשות כן, א"כ כשציווה לכתוב שטר כנהוג, נכלל בזה שיכתבו "שקנו בב"ד חשוב" ובמילא ישנו הודאת בע"ד שהקנה בב"ד חשוב, אלא שזה דוקא אם ציווה לכתוב שטר, אבל כשלא ציווה לכתוב השטר, והיינו שיודעים ע"י עדים שלא ציווה לכתוב השטר, הי' זה כ"תרי ותרי" (עדים של השטר ועדים שהעידו שלא ציווה לכתוב שטר), ואין מוציאין ממון עי"ז.

והנה, לא כתוב להדיא בדבריו שהמדובר כשלא ציווה לכתוב השטר, דא"כ קשה היאך אכן כתבו השטר, ולכאור' הכוונה בפשטות שעדי השטר מעידים שאכן ציווה להם לכתוב השטר, ובמילא הוי כתרי ותרי. וא"כ לכאור' ימצא שלא דיבר ההגהות מיימוניות להדיא מה ההלכה בציוור שהי' "קניין", וסתם קנין לכתובה עומד, ואין כאן תרי המעידים שלא ציווה (או שלא הקנו בב"ד חשוב וכו'), וא"כ (כיון שהקנין עומד לכתובה) יש ב' עדים על כתיבת השטר, וא"כ הי' מקום לומר דהוי "כציווה" לכתוב השטר, וא"כ הי' לנו לומר דהוי כאילו העידו שקנו בב"ד חשוב כמנהג המקום.

אבל רבינו כתב לחלק בין ציווה להדיא לכתוב השטר, שרק בזה נחשב שציווה הבעל דין לכתוב כמנהג המקום, וכאילו הודה שכן הי', משא"כ כשלא ציווה לכתוב שטר, אלא שמנהג המקום לעשות כן, אז אע"פ ש"סתם קנין לכתובה עומד", אין בזה הודאת בע"ד על זה!

ואילו בדברים שכשיכתבו בשטר לפי מנהג המקום לא יהי' שקר, אז יועיל המנהג לומר שהי' "דעתו" כן לכתוב כפי המנהג ומועיל (בסתם יפוי כח שאינו שקר).

והנקודה היוצאת מהלכה זו היא: שכשציווה לכתוב השטר, אפי' לא אמר לכתוב פרט זה להדיא, או אפי' לא אמר לכתוב "שטר טוב", הנה באם המנהג הוא לכתוב כן והוא יודע מזה, אמרינן דהסכים לזה כיון שלא אמר בפירוש שלא לכתוב כפי המנהג.

ג

במקור רבינו הזקן מתשובת הרא"ש וטוש"ע

בקשר עם המבואר בדברי רבינו אשר כשאומר להם כתבו כו' יכתבו כל הלשונות המועילים, בין המועילים לנאמנות, בין בטול מודעא, בין כתובה בשוקא שלא תהא מתנה מסותרת, מצויין לשו"ת הרא"ש כלל ס"ח וז"ל:

"תשובה כן נהגו פה שצריך הרשאה אף על פי שכתוב בשטר כל מי שמוציאו אם לא שמפורש בשטר אף בלא הרשאה. וכל דבר שנהגו במדינה לכתוב הן נאמנות הן כתובה בשוקא וכל שאר שופרי דשטרי שכבר נהגו הסופרים לכתוב כל מי שקנה בסודר כדי לכתוב שטר דעתו שיכתבוהו כמנהג המדינה ואין צריך לומר שיכתוב כל לישני יתירי שפירי דאית בי'. ואם הי' בא לידי מעשה לגבות ההוצאה לא הייתי פוסק לגבותה אם לא שנעשה הקנין בבית דין חשוב דלא כאסמכתא".

והיינו (שלמרות דלענין "הרשאה" אינו מועיל שיוכל כל מי שמוציאו לגבות, רק כשפירש "אף בלא הרשאה", מ"מ) בכל מה שנהגו הסופרים לכתוב בשטר, הרי כשהקנה בסודר בכדי לכתוב שטר, אמדינן דעתו דכוונתו שיכתבוהו כמנהג המדינה, אלא שנראה מדבריו גופא שזה אינו מועיל לענין אסמכתא, וכדברי רבינו, שלזה צריך שאכן ייעשה הקנין בב"ד חשוב בפועל.

וז"ל השו"ע סי' ס"ה: "כל דבר שנהגו במדינה לכתוב, הן נאמנות, הן כתובה בשוקא, הן שאר שופרי דשטרי שנהגו הסופרים לכתוב, כל מי שמקנה בסודר לכתוב שטר דעתו שיכתבוהו כמנהג המדינה, ואין צריך לפרש שיכתבו כל לישני שפירי דאית בי'; ויתבאר עוד בסימן ע"א".

והוא כנ"ל בדברי הרא"ש, דמה שנכלל ב"מנהג" לכתוב בשטר, וכל שופרי דשטרא, הרי כשהקנה בסודר, דעתו שיכתבוהו כמנהג המדינה,

ד

קו"א ס"ק א - דברי הסמ"ע, ודברי רבינו לדחות דבריו

נקדים להביא דברי הסמ"ע עליהם נעמד אדה"ז בקו"א ס"ק א, ואח"כ נבאר דברי אדה"ז בקו"א שם.

כתב המחבר בסי' רו סעיף טו שכשצוה לכתוב בשטר שקנו בב"ד חשוב, אע"ג דלא קנו מהני, משום דהודאת בע"ד כמאה עדים, דכיון שציוה לכתוב שט"ח הוי כאילו פירש להדיא, וכמו"כ לענין הציווי לכתוב שקיבל בחרם ושבועה שהן מועילות אף באסמכתא, וכמ"ש הרמ"א בזה בסי' רו סעיף יט "וכן אם כתב בשטר שקבל עליו בחרם חמור ובש"ד [ובשבועה דאורייתא], וכמו שנתבאר לעיל סימן זה סעיף ט"ו לענין בית דין חשוב, כן נראה לי".

וכתב ע"ז הסמ"ע בסי' רו ס"ק מג: "ומ"ש ואפילו כו' אלא ציוה לכתוב שטר טוב. האי שטר טוב לאו דוקא הוא, אלא כל שאמר לעדים כתבו עלי שטר, מסתמא דעתו אשטר טוב כדרך שרגילין לכתוב, וכן מוכח שם מהגהת מיימוני וגם מתשובת מיימוני דספר קנין [המובאים בציונים אות מ"ח], דלא נזכר שם תיבת טוב כלל, וזהו שמסיק מור"ם וכתב ז"ל, ועיין לעיל סימן ס"א סעיף ה', ור"ל דשם כתב מקור דין זה דכל שאמר לעדים לכתוב לו שטר כונתו לכל מה שנוהגין לכתוב, ע"ש. מיהו י"ל דמור"ם הוסיף תיבת טוב מנפשו, ע"פ מה שמסיק שם בסימן ס"א סעיף ה' דאין נאמנות וביטול מודעא במתנה בכלל זה עד שיפרוט בהדיא, וס"ל למור"ם דה"ה זה שיהא בב"ד חשוב, אינו מסתמא בכלל אם לא שיצוה לכתוב שטר טוב, וצ"ע":

ביאור דבריו, שמביא עצם ההלכה שכשאמר לעדים לכתוב השטר, כאילו אמר שיכתבו שטר טוב שרגילין לכתוב. אלא שטוען נגד זה, אשר דעת הרמ"א לענין ביטול מודעא וטענת נאמנות בכלל, שאינם נכללים בכלל זה, עד שהמתחייב יפרוט להדיא אודות דברים אלו, ולכן גם לענין שיהא בב"ד חשוב, אינם רשאים לכתבו אלא אם כן המתחייב ציוה בהדיא לכתוב "שטר טוב".

ובס"ק נד כותב לענין קבלת שבועה וחרם: "וכן אם כתב בשטר שקיבל כו'. פירוש, אף דודאי לא קיבל עליו כן אלא שתיקון סופרים הוא שכותבין כן, וכן הוא שם בתשובת מוהר"ם פאד"ו בהדיא בסי' נ', אלא שנסתפק שם בדבר אי מהני, ומור"ם הכריע דמהני, ודימה זה לכתוב בשטר שקנה בב"ד חשוב דמהני אף דידוע דלא קנה בב"ד חשוב וכמ"ש לעיל סעיף ט"ו [סקמ"ב], ומינה, דכמו דשם בב"ד חשוב בעינן לכל הפחות שיאמר המקבל לעדים שיכתבו שטר, ואז אמרינן דקיבל עליו בכל תוקף שיכתבו הסופרים, כן בעינן ג"כ בזה. מיהו צ"ע, דלפי"ז

בזמן הזה דכל המקבל קנין בפני עדים דעתו שיכתבוהו העדים בכל יפוי שטרות שנוהגין לכתוב, לפי"ז אין דין אסמכתא בשטרות הנעשים בקנין לפני עדים, והן כותבים בשטר שקיבל עליו כל זה בחרם חמור ובשבועה דאורייתא, וצ"ע."

תוכן דבריו: שהגם דהמהר"ם פאדווה נסתפק אם מועיל מה שכתב שקיבל חרם ושבועה אף כשלא קיבל עליו, אלא שכתבו כן בשטר מחמת מנהג ותיקון סופרים, הרמ"א לומד שכמו שמועיל לענין שכותב שקנה בב"ד חשוב, למרות שלא קנה, כמו"כ לענין קבלת חרם. אלא שמקשה: א"כ הי' לנו לומר שגם כשהקנה בפני עדים, הרי "עומד לכתובה", ובמילא "דעתו" שיכתבוהו כתיקון השטרות, וא"כ לא יהי' הדין דאסמכתא בשטרות אלו, כיון שיכתבו שכתבו בב"ד חשוב או שקיבל חרם ושבועה, וכוונתו דלכאור' לא אמר הלכה זו לענין אסמכתא.

והנה, בקו"א זה אדה"ז מתייחס רק לקושייתו הראשונה, וקושייתו הב' יבואר לקמן.

וז"ל אדה"ז בקו"א ס"ק א:

ומ"ש הסמ"ע סי' ר"ז ס"ק מ"ג (וע"ש במסגרת השולחן דלא גרסינן טוב) צע"ג:

דמה שכתב הסמ"ע שיש לגרוס בדברי הרמ"א שהמתחייב אמר שיכתבו העדים "שטר טוב", צע"ג, ולכאור' משום שאין זה הגירסא הנפוצה, וכפי שמביא מדברי המסגרת השולחן דלא גרסינן "טוב".

ואפשר דאזיל לשיטתו בפירוש הרמ"א סי' ס"א ס"ק י"א:

והיינו שדברי הסמ"ע כאן מתאימים עם דבריו בסי' ס"א סקי"א, וז"ל שם: "קאי לכל כללא בתחילת ענינא. כל זה הביא הב"י תשובת רבינו האי בסימן זה (סס"ג) [סעיף ו' ד"ה כתב ר"י] ע"ש. ונראה דר"ל דמה שקיבל עליו לכתוב בכל זכוותא, קאי דוקא לכללים וענינים המסתברים לומר שהיתה דעתו עליהן שזולתן לא הי' נגמר ענין השטר. וזה שכתב בתחילת ענינא, שכל המתחייב נפשו בשטר חוב, מסתמא דעתו בתחילה אאותו ענין הוה. ובסימן ע"א (סעיף כ"ב) [מחודש כ'] שם חזר הב"י להביא זה, וכתב בה דתחות ענינא, והיא היא. וגם שם לפני זה הביא ב"י לשון ריטב"א [בתשובות סוסי"י י"ב] שכתב ג"כ עד"ז, ע"ש", והיינו דמה

שכתב הרמ"א שם "והאי מאן דמקבל למכתב שטרא בכל לישני דזכותא, אף על גב דלא ידע ספרא לאחזוקי כראוי, כיון דכתב ב'': ואחריות שטרא דנן קבילית עלי ככל שטרות דנהיגו בישראל דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרא, קאי לכל כללי בתחלת עניינא", שמה שאומדים דעתו לכתוב כמנהג השטר, אינו על הפרטים שמסתבר שכוונתו לזה דוקא, ולכן מתאים עם שיטתו שלא יוכלו לכתוב כ"יפוי השטרות" לענין נאמנות ובטול מודעא או מתנה גלוי' באם לא דיבר אודות אותם הענינים בתחילה, ולכן כותב כאן שאין מועיל אא"כ ציווה לכתוב "שטר טוב" שאז מסתבר שכוונתו לכל שופרי דשטרא.

ועיין שם בש"ך דזה אינו:

וז"ל שם בס"ק ח: "קאי לכל כללי בתחלת ענינא כו'. כתב הסמ"ע [סקי"א], נראה דר"ל דמה שקיבל עליו לכתוב בכל זכוותא, קאי דוקא לכללים וענינים המסתברים לומר שהיתה דעתו מתחילה עליהן כו'. ונ"ל שלא כיון יפה, אלא הכי פירושו, קאי לכל כללי דתחילת ענינא, היינו לכל כללי דאחריות שמזכיר בתחילת הענין. וה"ה אם כתב ונאמנות שטרא דנן קבילית עלי ככל שטרי כו', קאי לכל כללי דנאמנות ולא לכללי דאחריות. וכן משמע להדיא בבעל העיטור סוף מאמר ה' [נאמנות] דף י"ב ע"ד וז"ל, לרבינו האי, האי מאן דמקבל למכתב שטרא בכל לישנא דזכוותא, אף על גב דלא ידע ספרא לאחזוקי כראוי, כיון דכתב ב'': אחריות שטרא דנן, הכל כתוב למעלה, עכ"ל ודוק".

והיינו דמ"ש דקאי "לכל כללי תחילת בתחילת עניינא", היינו שהכונה להפרטים של הכללים הנכללים בתחילת עניינם שם באם מדובר אודות אחריות הכוונה לכל ענינים של אחריות ובאם מדובר אודות עניני נאמנות, ונמצא ששולל פ"י הסמ"ע שכדי לכתוב כפי שיפורי דשטרא לפי מנהג העיר צריך שיהא אומר המתחייב לכתוב "שטר טוב".

ועי' ב"י סי' ע"א תשובת ריטב"א, מבואר שם היטב דמפרשי רוצה לומר דמפרשי בשטר, ולאפוקי דלא מפרשי כלל בשטר, אבל דעת מי שקיבל עליו לא הוזכרה כלל:

והיינו ששם הביא ב' תשובות הריטב"א: וז"ל התשובה הא': "והריטב"א כתב בתשובה (סי' יב ורד) דבר התלוי בתנאי כל שלא פירש אינו מחוייב ואינו נכלל בלשון כחומר כל שטרי אלא דברים שאין הסופר

בקי בדקדוקן ודברים שהם תחת הכלל אבל תנאים לא תדע דשומר שכר שנתחייב באחריות שמירתו כחומר כל שטרי שכירות הנוהגים בישראל אפילו רוב שומרי שכר כותבים שמתחייב באונסים זה לא יתחייב אלא בגנבה ואבדה. וכן כתב רבינו האי בתשובה האי מאן דמקבל עלי' למיכתב שטרא בכל לישנא דזכותא אף על גב דלא ידע ספרא לאחזוקי כראוי כיון דכתיב ב' ואחריות שטרא דנא קבילית עלי כחומר כל שטרות דנהיגי בישראל קיים לכל כללי דתחות ענייני' אבל תנאים כגון נאמנות בהלואה וביטול מודעי לא מחשבינן לי' עד דמיפרשן ע"כ. והרי נאמנות וביטול מודעי שהוא נוהג בכל השטרות ואף על פי כן שאינו מפורש בשטר אף על פי שכתב וקבילית עלי אחריות שטרא כחומר כל שטרות לא מחשבינן ב' והוא הדין לנדון שלפנינו וזו ודאי סברא נכונה עכ"ל".

והיינו שכתוב כאן, שלמרות שכותב ש"אחריות" השטר מקובל עליו כמנהג ישראל בכתיבת שטרות, מ"מ אין זה מחייב קבלה לענין נאמנות וביטול מודעי, אא"כ מפורש בשטר, ולכן "נראה מזה שכל מה שצריך הוא שיפרש הדבר בשטר", היינו שהשיפורה מוזכרים בפירוש בתוך לאפוקי אם לא כתוב שיפורי הללו בשטר, שבזה אין מספיק מה שמנהג המקום לכתוב שיפורי הללו, כדי שייחשב כאילו יפוי זה נכלל בהשטר, אבל לא הוזכר בדבריו להדיא שצריך שיהא "דעתו" המקבל פרטי הקבלה לפי מנהג העיר בשיפורי השטר בזה.

ואדרבה בתשובה אחרת סבירא לי' להריטב"א דלא בעינן דעתו:

ויש לעיין למה נתכוון רבינו. ואולי הכוונה ל"תשובה אחרת" שהביא שם הש"ך מהריטב"א: "ובתשובה אחרת (שו"ת הריטב"א סי' עה וקלח) כתב וזה לשונו זה שכתב בשטר חובו שיהא (שמעון) [ראובן] נאמן בעיקר החוב ובכל מיני הטענות שיטענו עליו הנאמנות ההוא מבטל עדות העדים כיון שראובן כופר בעדותם ואין לומר כי לשון הנאמנות שופרא דשטרא הוא שהעדים כותבים מעצמם שלא בצוואת בעל דבר כמו שהיו סבורים קצת מהראשונים שאין זה דעתי ולא דעת מורי הרא"ה עכ"ל", שגם כאן, נראה, שכל מה שמצריך הריטב"א הוא שיכתבו השטר בציווי הבעל דבר, ומדוייק מיני' שאם כתבו בצוואתו, מועיל כמנהג המקום, ולא בעינן דעתו. אבל צ"ע אם כוונתו לזה, שהרי לא כתב להדיא כאן "דלא בעינן דעתו".

עיינ שם בדרכי משה: בספר רב להושיע פי' שאולי כוונתו להמבואר בדרכי משה סי' ס"א סק"ג דמצטט שם הב"י בשם הריטב"א: "וכ"כ ב"י לקמן סימן ע"א (סכ"ה) בשם הריטב"א (סי' יב). וכתב עוד סימן ק"א (ס"ט מחו' ה) בשם הרשב"א על ראובן שהי' חייב לשמעון וכתב בשטר לפרוע לו במעות [בעינין] ובשעת הפרעון אמר שלא הי' לו מעות רק קרקע ומה שנכתב בשטר מעות מנהג הסופרים לכתוב כן בכל השטרות ומי שרוצה להתנות כותב בהדיא שלא יוכל להורידו לשומת שום קרקע ולא מטלטלים והשיב שאם האמת עם ראובן במה שטוען הדין עמו דכיון דהמנהג לפרש בהדיא בשטר אם מתנה וכאן לא נתפרש ודאי הסופר מעצמו עשה ואין לחוש ועיין לקמן סימן רמ"ב (ס"ח) בזה". שנראה מזה שכשכתוב תנאי בשטר, אע"פ שלא כתוב שם להדיא שהמתחייב ציווה לכתוב תנאי זה, אין יכול הלווה לטעון שכתבו התנאי כמנהג הסופרים, שהם כותבים מעצמם לייפות השטר, אלא מניחים שאכן דעת המתחייב שיכתבו כפי מנהג המקום, ואם לא פירש להם הוא הפסיד לעצמו.

וכלפי קושייתו והערתו הב': כבר נתבאר דהגם שמועיל יפוי השטרות לומר שהיה "דעתו" שיכתבו כייפוי השטרות, מ"מ אין בזה "הודאת בע"ד" שיספיק להתחייב באודיתא כשהדברים הם שקר, ולכן עדיין נשאר בזה הדין דאסמכתא, משא"כ בדברים שאינם קשורים ואינם צריכים ל"הודאת בע"ד", מספיק גילוי דעתו דרצונו שיכתבו כמנהג המדינה.

ה

קו"א ס"ק ב

על דברכי רבינו בפנים שאפי' "בסתם קנין העומד לכתיבה", כותבין כל יפויי הכח, כולל גם "נאמנות", כותב רבינו בקו"א:

עיינ סי' ס"א סעיף ה' לשון הרא"ש שמקנה לכתוב כו':

הכוונה שעצם הקנין, גם כשנעשה באופן סתמי, ענינו כעין ציווי לכתוב יפויי הכח, כולל נאמנות,

ור"ל שסתם קנין הוא לכתוב:

והענין הוא משום ש"סתם" קנין מטרתו הוא לכתוב שטר ע"ז ביפויי,

דאם לא כן אין צריך קנין להרא"ש בטור סי' כ"ב:

שאם הכוונה הייתה שלא יכתוב השטר ויפויין אא"כ ציוה בפירוש לעשות כן בשעת הקנין, הרי א"צ לקנין לדעת הרא"ש, כמבואר בטור סכ"ב, וז"ל: "וההוא דאמר לי' לחברי' מהימנת לי כל אימת דאמרת לא פרענא דמהניא כתב הרמ"ה דווקא דאמר לו הכי בשעת הלואה דאדעתא דהכי חייל עלי' שיעבודא או לאחר הלואה וקנו מיני' אבל לא קנו מיני' לא כיון שקבל עליו פסול כבי תרי דאדם קרוב אצל עצמו וא"א הרא"ש זצ"ל כתב דלא בעי קנין דכיון דקבל עליו הלואה שיהא המלוה נאמן שלא נפרע ואפילו עדים מעידין עליו שפרעו הרי האמינו עליו ופסול כל העדים ומכחישין דבריו וכל תנאי שבממון קיים כאדם האומר אל תפרעני אלא בפני פלוני ופלוני דלא צריך קנין אלא קבלה", שהגם שהביא שיטה שאינו מועיל אמירתו שהמלוה יהא נאמן (לאחר הלואה) בטענת "נאמנות" בלי קנין, מ"מ הרא"ש סובר שמועיל עצם אמירתו שהמלוה יהי' נאמן בטענתו אפי' נגד עדים המכחישים, וא"כ למה הוצרך הרא"ש עצמו בתשובה לומר ש"הקנה לכתוב . . . נאמנות", אלא ודאי הוא משום שכאן מועיל הקנין, שאפי' אם הי' הקנין באופן "סתם", הרי זה עצמו עומד לכתובה שהמלוה יהא נאמן ב"נאמנות".

(ומשום הכי נמי לא הי' פוסק הרא"ש שם על ההוצאה, דמסתמא לא פליג על רבו מהר"ם דבאמר לכתוב מהני כתיבת בית דין חשוב:

אם הרא"ש הי' מדבר בתשובה בציוור שאמר לו להדיא שיכתוב נאמנות, א"כ הי' מועיל גם לענין אסמכתא שכתבו בב"ד חשוב, שהרי הרא"ש לא הי' חולק על רבו מהר"ם שכתב להדיא (כפי שהבאנו לעיל) "או אפילו אם לא הי' בב"ד חשוב כיון דטופס שטרות כך היא לכתוב בב"ד חשוב וכך נהגו כולם לכתוב ואיהו אמר להו לסהדי לכתוב שטר כדרך שרגילין לכתוב הויא לי' כאילו הודה בפניהם שהקנה לו בב"ד חשוב והודאת בעל דין כמאה עדים דמי", שכשאמר לכתוב שטר, ונהגו לכתוב שעשו הקנין בב"ד חשוב, הו"ל כאילו הודה שהקנה לו בב"ד חשוב, ולא הי' הרא"ש פוסק בתשובה שבענין זה אין לגבות ההוצאה, וכמ"ש שם (הבאנו לעיל) "אם היה בא לידי מעשה לגבות ההוצאה לא הייתי פוסק לגבותה אם לא שנעשה הקנין בבית דין חשוב דלא כאסמכתא", שאין מועיל לגבות באסמכתא, אא"כ אכן הקנה בב"ד

חשוב, והרי המהר"ם כתב שיכול לגבות כשמנהג לכתוב שהי' בב"ד חשוב (אע"פ שלא קנו בב"ד חשוב), אלא וודאי,

דבהכי מיירי הרא"ש :

שמדובר שלא ציווה להדיא לכתוב בשטר שקנו בב"ד חשוב, אלא מדובר שהקנה סתם, ובזה כתב הרא"ש דלענין "נאמנות" יש בכוח הקנין שיכתבו השטר כייפוי המנהג לענין כח נאמנות, אבל אין בכח הקנין שיהא עומד לכתוב שהקנה בב"ד חשוב (וההסבר כדברי רבינו: כיון שלזה צריך "הודאת בע"ד" לקיים דברים שקריים הנאמרים בשטר) ובזה אכן לא חלק על רבו המהר"ם.

דאם לא כן מאי רבותי' כולי עלמא נמי הכי דיני, כמ"ש הרא"ש פ"י דב"ב דהכי נהיגי :

והיינו שאם כוונת הרא"ש בתשובה לעצם ההלכה שאין גובין ממון באסמכתא, אלא כשקנו בב"ד חשוב, מהו החידוש, הרי הרא"ש כבר פסק כן בב"ב פ"י ס"ט, וז"ל "והתוספות פסקו דאפילו בלא מתפיס זכוותי' קניא אסמכתא בב"ד חשוב והכי נהגי עלמא".

עיינ בית יוסף סי' ר"ז מה שכתב על זה) : לכאור' הכוונה למה שמאריך שם בפרטי האופנים שאין כאן דין אסמכתא או כשנותן ליד הקונה או כשאומר מעכשיו או כשהקנה בב"ד חשוב, וגם כשלא מסר לידי' מועיל כשהקנה בב"ד חשוב.

ותדע דהא אפילו לא נכתב כנכתב דמי כמ"ש בסי' מ"ב :

לכאורה הכוונה שעכשיו מוסיף עוד הוכחה, שאפי' לא צוה לכתוב שטר אלא הקנה (ו"סתם קנין לכתובה עומד"), שכותבים כמנהג המקום, כל לשונות יפוי שטרות, כולל "נאמנות".

והוא כמ"ש בסי' מ"ב, ולכאור' הכוונה להמבואר שם סט"ו "לשון שרגילים לכתוב בשטרות, אף על פי שאינו מתיקון חכמים, אלא לשון שנהגו ההדיוטות לכתוב במקום ההוא, הולכים אחריו", שהולכים בלשונות השטר, לכותבם כמנהג המקום, והוא גם בלשון ומנהג הדיוטות, דובר זה כולל גם נאמנות.

אלא ששם מוסיף עוד: "ואפילו לא נכתב, דנין אותו כאילו נכתב",

ש(לא רק שיכולים לכתוב, אלא ש)אפי' אם לא נכתב אנו נוהגים בשטר זה כאילו נכתב.!

ע"ש בש"ך:

שמאריך בדבר זה, בסקל"ו, ונעתיק קצת מדבריו: "ואפילו לא נכתב דנין אותו כאלו נכתב. פירוש משום דמסתמא הי' דעתו שיכתוב כן. ולפי זה משמע בפשיטות דהיינו דוקא שידוע שידע מזה, אבל אם לא ידע מזה אף על פי שנהגו ההדיוטות כן אין דנין אותו כאילו נכתב, וכן הוכחתי לקמן סימן ס"א סעיף ה' בהג"ה [סק"ט]", דמבואר שם יסוד זה, שאמדינן דעתו לכתוב כנהוג, אלא שמשום זה, מגביל הלכה זו, דוקא לענין שידע אודות המנהג.

ובהמשך שם כותב: "והרי הר"ן פרק האשה שנפלו [כתובות ל"ז ע"ב מדפי הרי"ף] הביא לשון הרשב"א גבי שטר מברחת שכתב וז"ל, שיש לדקדק עכשיו שהכל כותבים כן, אם נדון אותו לשופרא דשטרא עד שיכתבו וכך אמרה לנו בפירוש, כדרך שעושים בתנאי נאמנות ועל נאמנות מפורש, ואני למד מדברי מורי הרב שכתב בכ"ב [מ' ע"ב] גבי כתבוהו בשוקא, דכיון שהכל מורגלים לכתוב כן בזמנינו אין צריך לומר כן בפירוש, דאילו רצה לכסותה הי' מצוה שלא לכתוב בפרהסיא ושלא לכתוב בשטר כן, שהרי הוא יודע שכך הם כותבים וכאילו צוה בפירוש כתבוהו בשוקא הוא, ואפשר לדון כאן כן", שהרשב"א כתב כן בפירוש לענין נאמנות (ומיני' דן שם גם לענין גביית מטלטלין). (ועיינן עוד בדבריו בסי' עא סקל"ג לענין שכותבים כמנהג והוי דעתו לכתוב, אבל כ"ז רק בתנאי שידע מהמנהג).

ובסי' ע"א ס"ק ל"ג: אולי כוונתו לכללות המבואר שם, ובמיוחד למ"ש שם "ועוד הוכחתי שם, דהיכא דידוע דהלוה ידע שנהגו לכתוב כן בכל השטרות, אז אפילו לא נכתב ככתוב דמי".

וזהו כוונת הש"ך סי' ל"ט ס"ק י"ד דלכתיבה עומד לכל דבר עיין שם: והיינו שעל מה שכתב בשו"ע שם שכשהקנה בסתם כותבין, הרי זה דוקא כשקנו "בפני המלוה", וע"ז כתב הרמ"א שם "ויש חולקין", וע"ז כתב הש"ך דשקו"ט שם אם ענין זה "דלכתיבה עומד" כולל גם שיכתבו "אחריות" גם כשלא ציוה כן, שנחלקו בדבר, ומסיק שם "מ"מ מדברי הפוסקים משמע דסתם קנין לכתובה עומד לכל דבר, ויש לו דין

שטר ממש לכל דבר", ומובן מכ"ז שזה הוכחה לכללות דברי רבינו בזה, שכשהקנה אפי' סתם, יכולים העדים לייפות כח השטר כלל מנהג המקום, שהרי זה עומד ליכתב וכשר "לכל דבר", אלא שאעפ"כ אין זה מועיל לענינים של שקר, שע"ז צריך (לא רק דעת ואומדנא על דעתו, אלא) הודאת בעל דין בפירוש כנ"ל באריכות.

בענין אם סמניות רושם או כותב ומה החילוק ביניהם

הת' יוסף חיים שי' זינגער
תלמיד בישיבה

א

תנן בשבת קג, א אשר הכותב "בין משתי שמות, בין משתי סמניות . . . חייב", ופרש"י כוונת המשנה שכתב "אחת בדיו ואחת בסמנים", וברשב"א כותב ע"ז: "אבל רש"י ז"ל פירש משני סימניות האחת בדיו והאחת בסיקרא, ואינו מחוור בעיני דבבא זו אינה אלא בצורת האותיות ובבא שני' במינין שהן נכתבין בהן ולמטה הוה לי' למיתני הא", שלא נראה שמשנתנו עסוק "במינים" בהם נכתבין בהן, ובמשנה הבאה מדובר במה כתב הכתב, ולכן הביא פירוש אחר:

"משני סימניות. פירש רבינו הא"י גאון ז"ל שאינן אותיות ידועות בכתב שהן נקראות אלא סימנין בעלמא, כגון נונין הפוכין דכתיבי גבי ויהי בנסוע הארון כדמפרש בגמ' דכל כתיבי הקדש (קט"ו ב'), וכי דכתיבי גבי (הדדי) [הודו] (תהלים ק"ז) וכדמפרש בגמ' דארבעה ראשי שנים הן (ר"ה יז, ב"), שהכונה ל"סימנים בעלמא", וגם מוגדר ש"אינן אותיות ידועות בכתב שהן נקראות", כמו הנונין הפוכין דויהי בנסוע הארון, ומעין זה כתב הריטב"א.

ונמצא שלדעתו, גם לשיטת החכמים (שאינם מחייבים ב"רושם"), מחייבים בכתיבת "סימנים" ועניינו (שהוא שונה מכתובה ממש) שאין כותב באותיות ידועות בכתב שבהם "נקראות" גם כתב כזה נכלל ב"כתיבה" ולא ברושם.

ולכאורה הכוונה בחילוק בין כותב לרושם לפי זה: גם סימנים הללו הם "כתיבה" שכותב ומקשר ו"מדבר" על ידי כתב זה, לזולתו, אלא שאינו כותב באותיות "הנקראות" אלא באותיות שאין ידועות בכתב שהן נקראות.

ומדעת הרמב"ם בפירוש המשניות יוצא באופן נוסף, וז"ל: "סימיונות, סימנים, כדרך שכותבין בני אדם א סימן לאחד, וב סימן לשנים". ונראה דהגם שלשניהם ענין ה"סימנים" היינו (לא כרש"י אלא) דאינן אותיות ממש, אפשר שיש לחלק ביניהם, דלהרשב"א ענינו הוא כמו "קריאת אותיות", אלא שאותיות הם אותיות ידועות בכתב הנקרא, משא"כ סימנים הם אותיות שאין "נקראים" בכתב הנקרא, משא"כ להרמב"ם אפשר שסימנים הללו כוללים גם "אותיות" כשמשמשים בהם (לא כצירוף כמה אותיות לתיבה אחת, כי אם) בפני עצמם, לענין אחר, וכמו למספר, שהם מוגדרים כ"סימנים" לדבר שבעצם אינו "אותיות".

ונראה שלהרשב"א מוגדר בפשטות החילוק בין "סימנים" (שגם החכמים מודים שחייב) ובין "רושם" (שבזה החכמים חולקים וס"ל דאינו חייב), והסימנים כמו נונין הפוכין (לכאו' בפשטות נכלל בזה גם מספרים עצמם, כמו שכותב הצ"צ במשניות שבת נ, א: " . . . דסימניות הם הסכמת עם כולו, משא"כ מיני רושם שרושמים איזה אנשים אינו חייבים עליהם", שסימניות, הגם שאין נקראות בכתב, מ"מ הם סימנים שהסכימו עליהן "עם כולו"), משא"כ רושם הוא רשימה וסימן של איש או אנשים יחידים, ולכן אין זה נכלל ב"כתיבה" והוי רושם בעלמא ופטור.

אבל הרמב"ם נראה דשיטה אחרת לו בזה: דכתיבת אות א ממש, כשכוונתו לשם ובמקום מספר, הרי זה בבחינת "סימניות", ובזה נחלקו חכמים ור"י אם מתחייב בכתיבת אות זו משום כותב או משום רושם, שלחכמים חייב משום כותב (אלא שאפשר דמשמע שבזה הוי תולדה דכותב), ולר"י חייב משום רושם (וכפי שמחדש שם, דלר"י נמצא שיכול להתחייב ב' קרבנות: קרבן אחד משום כותב וקרבן נפרד משום רושם).

ונמצא: שבענין שכתוב "א" שהוא אות ידוע הנקרא בכתב, מ"מ כשכותבו בתורת "סימן", שהוא סימן לענין אחר, הרי זה נקרא מציאות של "רושם", אלא שבתורת חיובו נחלקו התנאים:

לר"י אינו אלא משום רושם (משא"כ כשכותב "א" בכוונה לאופן בו

נקרא, במבטא "אלף", דוקא זה הוא "כתיבה"), ובסגנון אחר: שדוקא אותיות ידועות שכוונת כתיבתן להיות "אותיות הנקראות", בזה דוקא נחשב לכתיבה (ואם כתב א' ואות אחר לשם כתיבה, ואח"כ כתב א' וב' לשם סימן בהעלם אחד מתחייב ב' קרבנות לדעת ר"י). ולדעת חכמים, הרי כשכתב אות "א" הנקרא, כשכוונתו לאופן שהוא נקרא, יש לזה תורת ותולדה של אות כתיבה, ובלשון המ"מ בפ"א מהל' שבת הי"ז: " . . שדעת ר"י היא שרושם הוא אב בפ"ע, וכתיבת ב' אותיות בלבד הוא משום רושם . . ואין הלכה כמותו אלא תולדה דכותב כו", ובפשטות כוונתו כשכותב ב' אותיות לשם סימן (וכפי שביאר החת"ס בסוגיית דשבת קג, א).

ב

והנה, רבינו הזקן בשולחנו הטהור סימן שמ ס"ד כתב "הכותב והמוחק על מנת לכתוב במקום שמחק", דבתור הקדמה לההלכות שאחר כך, מגדיר רבינו עצם אב המלאכה דכותב ומוחק, וגדר זה שכתב רבינו הוא בדומה למ"ש הרמב"ם בפ"א ה"ט לענין מלאכת מוחק וז"ל: "הכותב שתי אותיות חייב, המוחק כתב על מנת לכתוב במקום המחק שתי אותיות חייב".

ויש להעיר על ההוספה שבדברי שניהם שהמחיקה צריכה להיות ע"מ לכתוב "במקום שמחק", דלכאורה בפשטות כדי שמחיקה תחשב שהיא "על מנת לכתוב" הרי הכוונה במציאות הדבר, שבמקום שמוחק, שם יכתוב, ולמה הוצרך להוסיף הדגשה זו שהמחיקה היא בכדי לכתוב במקום המחק? ונראה שזה בא לחזק כללות תוכן הענין שיבואר בכל הלכה זו, שמה שחייב המוחק הוא רק כאשר מחיקתו היא ע"מ לכתוב, אינו רק משום שאם כוונתו אינה לשם כתיבה אלא לשם מחיקה, תהי' המחיקה "קלקול", אלא יתירה מזו, שעצם מהות מלאכת המחיקה היא ע"מ לכתוב וזהו צורת המלאכה (שלכן, אפי' אם ימצא ציור שהמחיקה תהי' תיקון, הנה כיון דאינה ע"מ לכתוב, יהי' פטור מה"ת, כיון שאינו כצורת המלאכה מה"ת). ולכן הדגיש רבינו שגדר המלאכה הוא שהמחיקה היא ע"מ לכתוב "במקומו", כדי ללמד שזהו גדר המחיקה, ש"יכין מקום לכתיבה", ולכן פשוט שצריך שיכיון לכתוב "במקום שמחק".

וממשיך רבינו הזקן שם: "מאבות מלאכות הן שכן היו כותבין על קרשי המשכן לסימן לידע איזה בן זוגו ופעמים שטעה והי' מוחק מה שכתב וחוזר וכותב במקומו". כן איתא במשנה בפרק כלל גדול (עג, א) שהם חלק מהל"ט מלאכות, וברש"י (במשנה קג, א) ביאר (בדעת ר' יוסי) שהיו רושמים על הקרשים כדי שכישרקוהו לא יחלפו סדר הקרשים, וברא"ש פ"ז סי' ט' כתב "כי פעמים כתב במשכן טעות על קרש אחד ומוחק כדי לכתוב אחרת במקומה".

וממשיך שם: "אבל למחוק שלא על מנת לכתוב לא הי' במשכן ואין זו מעין מלאכה כלל": רבינו עכשיו מוסיף ההדגשה, דהא דצריך שהמחיקה תהי' "ע"מ לכתוב", אין הכוונה שזה תנאי נוסף בגדר המלאכה של מוחק, אלא (כנ"ל) דכשאינו מוחק ע"מ לכתוב אין זה כלל שיין להמלאכה, משום ש"לא הי' במשכן". והגם שהי' מקום לומר, דאף שלא הי' במשכן, ולכן אינו אב מלאכה, מ"מ יהי' תולדה, שהרי הוא בדומה למה שהי' במשכן, ע"ז כותב ש"אין זו מעין מלאכה כלל", שאין לזה דמיון להמוחק שהי' במשכן.

וההבנה לזה, נראה, שאין זה סתם שינוי מהמציאות שהי' במשכן, אלא שיש למחיקה זו תוכן שונה ממה שהי' במשכן, והיינו שתוכן המלאכה אינו מחיקת הכתוב לפני זה, היינו סילוק ואיבוד של חשיבות האותיות שהיו לפניו, אלא ענין המלאכה הוא הכנת מקום לכתובה, ולכן בעינין שיהי' "מוחק ע"מ לכתוב", וכשאינו עושה ע"מ לכתוב אינו אפי' תולדה כיון שאינו בדומה למלאכה כלל.

ויש להוסיף ולחדד בענין זה: דהנה במלאכה זו דמוחק, שהיא ההיפוך ממלאכת הכתיבה, ומעין זה מצינו בעוד כמה מלאכות, וכגון במלאכת סותר, ומלאכת קורע, ומלאכת כיבוי, שאינו חייב עליהם אא"כ עושה "על מנת" לעשות היפוכה, סותר ע"מ לבנות, קורע ע"מ לתפור, מכבה ע"מ להבעיר או לעשות פחם (וראה תוס' שבת לא, ב ד"ה הסותר ע"מ לבנות במקומו, עג, א ד"ה הקושר והמתיר).

והנה יש לחקור בכל מלאכות אלה, אי הא דבעינן שיכוין על מנת לעשות היפוכה, הוא משום דלולא כוונה זו הרי הוא מקלקל, וכל המקלקלין פטורים, וכל פעולות אלו הרי ענינן הוא קלקול ובטול הקיים, או דילמא מה שהתורה הצריכה שיכוין בהם על מנת לעשות ההיפוך,

הוא (לא רק משום שאחרת מקלקל, אלא) משום שצורת המלאכה היא לא מחיקת האות שהייתה כאן לפני"ז (וכמו"כ בשאר המלאכות אין ענין ותוכן המלאכות ביטול הענין שהי' לפני"ז, וכמו בקורע, לקרוע ולסלק ולבטל ענין הבגד, אלא) כל ענין המלאכה הוא ענין חיובי, והיינו מה שהוא "מכין מקום לכתובה", "מחשבת הכתיבה", שכשרוצה לכתוב כאן במקום שכבר כתוב שם ענין אחר, הרי הוא מוכרח למחוק כדי לעשות מקום לכתוב שם ענין החדש (וכמו"כ בשאר מלאכות דלעיל, אפשר להגדירם שהם הכנה להתיקון הבאה לאחריהם).

ג

ונביא בזה מעט ממה שכתבו בזה כמה אחרונים¹ לבאר גדר מלאכות אלו (אם כדברי רבינו הזקן, אם דלא כדבריו), בדברי התוס' שכתבו עג, ב ד"ה וצריך לעצים, דחדשו דהא דזומר וצריך לעצים אינו חייב על זמירה אלא כשצריך לעצים, הוא בדומה לקריעה שאינו חייב אלא כשעושה ע"מ לתפור, והרי בזמירה אינו מקלקל כיון שמתקן האילן, ואעפ"כ אינו חייב אא"כ צריך לעצים, וא"כ נמצא שלמדו גם בקורע שמה שצריך שיהא ע"מ לתפור ענינו (לא רק כדי שלא יהא מקלקל, אלא) משום שזה עצם ציור המלאכה.

ובמשנה ברורה בביאור הלכה סימן שמ אות ג כתב וז"ל: "דכמו דאיתא במשנה בקורע ע"מ לתפור משום שכן הי' במשכן כדאיתא בגמרא ואפ"ה ידוע הוא דאפילו שלא ע"מ לתפור כל שיש תיקון בקריעתו חייב דכע"מ לתפור דמי וכמו שביררנו בסוף הסימן כן ה"ה במוחק אף דאיתא במשנה מוחק ע"מ לכתוב", ובהמשך שם כותב: "ברמב"ם פ"י הט"ו דכתב דבסותר בעינן שיהי' ע"מ לבנות אבל אם סתר דרך השחתה פטור משמע דאם הי' שלא בדרך השחתה כ"א לאיזה צורך כע"מ לבנות דמי כיון שהי' לצורך איזה תיקון יצא מכלל מקלקל וה"נ בעניננו לענין מחיקה דהרמב"ם כלל לסותר ולמוחק בחדא מחתא כדמוכח בפ"א דין י"ח ע"ש", ומשום הכי פסק לפי הבנתו דבנידון שהמחיקה היא עצמה תיקון, ולדוגמא: "כגון שהי' כתוב שם איזה ענין שהי' הוא חייב לחברו

1) ראה ח"י רעק"א בשבת עג, ב ד"ה א"ר כהנא, חתם סופר שם ד"ה הקושר והמ-תיר.

או חברו לו וכה"ג ונצטרך עתה למחקו חייב משום המחיקה לבד אף על פי שלא הי' ע"מ לכתוב ודוקא במוחק טשטוש וכדומה בעינין שיהי' כונתו ע"מ לכתוב ב' אותיות או כשאותו הכתב לא הי' מעלה ולא מוריד משא"כ בזה שהמחיקה גופא הוא תיקון" (וראה שם שכן מצדד הפרמ"ג).

ויש להוסיף שבאחרונים שקו"ט גם בשיטתי' דהרמב"ם, ויש שהוכיחו בשיטתו דס"ל שעיקר מה שצריך שיהא "ע"מ לכתוב" הוא רק כדי שלא יהא מקלקל, וכמ"ש החיי אדם כלל ל"ח נשמת אדם ב' . . . נפל דיו על ספר או שעווה על פנקס ומחק, אם יש במקומה כו', והנה מלשון זה משמע שעיקר קפידא שימחוק שלא יהא ע"מ לקלקל, וכמ"ש הרמב"ם שם המוחק ע"מ לקלקל פטור עכ"ל, משמע אבל כשאינו מקלקל אף שאין בדעתו לכתוב, רק שיש במקומו כדי לכתוב ב' אותיות, חייב", הרי שסובר שעצם המחיקה אינו משום מחשבת הכתיבה, אלא ענינו משום עצם מחיקת האותיות, אלא שכדי שלא יהי' מקלקל צריך ע"מ לכתוב או דבר שכיוצא בזה יש בו תיקון, ומדייק שכן הוא בדעת הרמב"ם לענין מלאכת קריעה, שגם שם כתב שיהא ע"מ לתפור, ועיקר ענינו שלא יהי' ע"מ לקלקל", ולכן חייב לדעתו כשקורע על מתו.

אבל לפי דברי רבינו ברור שאינו כן, דמה שבמלאכת מחיקה בעינין שיהא "ע"מ לכתוב" (אינו רק משום שצריך שיהא מתקן ולא מקלקל, אלא) הוא משום שזהו צורת המלאכה עצמה, ולכן גם בציור הנ"ל, כיון שמחיקתו אינה ע"מ לכתוב אינו חייב מצד מלאכת מחיקה, כיון שאינו "מתקן מקום לכתוב".

ד

ואולי י"ל בדעת רבינו, שחידוש זה הוא רק לענין מלאכות מוחק וקורע, שרק בזה כתב דמה שצריך "ע"מ" לעשות היפוכה, הוא משום דבזה הוי עצם צורת המלאכה, ושזה הי' במשכן באופן זה דוקא, דענין המלאכה הוא ההכנה לתיקון. (ובזה יתורץ קושיית התוס' הנ"ל, למה לא אמרה המשנה "ע"מ" לעשות היפוכה גם במלאכת מכבה, כיון שרק באלו הוי כוונת התיקון חלק מעצם צורת המלאכה. ואולי י"ל לדעת התוס' שהקשו על זה, שלמדו שבעצם הוי הדבר כן גם במלאכת סותר ומכבה, דתוכנה וענינה הוא להכין ההיפוך).

אבל נראה מדברי רבינו בסי' רע"ח, כשמבאר הענין ד"מלאכה שא"צ לגופה" שאינו חייב לר"ש, הנה מבאר שם לדיעה א' (דעת התוס')! שבמלאכת קלקול לא ייחשב "צריכה לגופה" אא"כ "גוף הדבר שנעשית בו המלאכה" "מתתקן ע"י המלאכה". יותר ממה שהי' בתחילה, וחשיב שם מלאכת מכבה, סותר וגם קורע, אבל אינו כולל בזה מלאכת מוחק, דמזה נראה גם דהא דבעינן במלאכת "קורע" שיהי' "ע"מ לתפור" (ושיהי' התפירה "יותר טוב ממה שהי' בתחילה"), היינו דצריך שיהי' "ע"מ לתפור" כדי שיהי' "מלאכה הצריכה לגופה", שרק בענין זה נחשב "צריכה לגופה" כאשר בחיצוניותה ענינה "קלקול" (היפך הצורך בגוף הדבר), אבל במלאכת מוחק, נראה דהא דבעינן שיהא "ע"מ לכתוב" אין זה רק כדי שיהי' "צריכה לגופה", אלא הוא מעצם מהות וצורת המלאכה, שצריך שיהא "מכין מקום לכתובה". ובמילא יוצא שחלוקה מלאכת מוחק משאר מלאכות. אבל עדיין ניתן לומר לדעת רבינו המבואר בסי' רע"ח, שענין מה שצריך במלאכות סותר, מכבה, קורע שיהי' מתקן במה שמקלקל עצמו, אין זה רק משום שלא יהא מקלקל, אלא יתירה מזו, דכיון שבעצם ובחיצוניות הוא מקלקל, לכן אין נחשב שמשתמש בגוף הדבר שהמלאכה נעשית בו אלא כשמתקן בו עצמו "יותר מבתחילה".

ה

המשך בביאור ומקור דברי רבינו שמוחק היינו מכין מקום לכתובה:

הנה מקור דברי רבינו וביאורו הנ"ל בגדר מלאכת מוחק, נמצא בדברי הרא"ש שם פ"ז אות ט', ונביא כל דבריו, כיון שזה מקור דברי רבינו דלעיל, והוא גם הקדמה לדברי רבינו להלן: "והכותב שתי אותיות תנו רבנן כתב אות אחת גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים פטור מחק אות אחת גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים חייב א"ר מנחם בר' יוסי זה חומר במוחק מבכותב והיינו טעמא כי פעמים כתב במשכן טעות על קרש אחד ומוחק כדי לכתוב אחרת במקומה מן הדין הי' ראוי לחייב אף מוחק אות אחת כדי לכתוב אות אחרת במקומה אלא שאינו ראוי לחייב על מחשבת כתיבה יותר מעל כתיבה עצמה ויראה שאין חייב על מחיקת טשטוש דיו אפי' לכתוב כמה אותיות כי לא הי' במשכן אלא מחיקת אותיות כדי לכתוב במקומו. אחרי כתבי זה מתוך הסברא וגם מדנקט בברייתא מחק אות אחת ראיתי בתוספתא [פ"ב] וכתב בה נפלה דיו על ספר ומחקו

שעוה על הפנקס ומחקן אם יש במקומו כדי לכתוב שתי אותיות חייב וטעמא לא בריר לן וי"ל דהיינו טעמא דאות שנכתב בטעות כמאן דליתי' דמיא ועיקר החיוב בשביל מחשבת הכתיבה הלכך אפי' טשטוש דיו נמי והאי דנקט בכרייתא מחקן אות גדולה איידי דתני כתב אות אחת גדולה".

תוכן דבריו: א) מסביר מה שחייב על מחיקת אות א' גדולה שיש במקום המחקן כדי כתיבת ב' אותיות (בינוניות), מצד מה שבמשכן הי' מוחקן אות א', אלא שמתקשה: דא"כ הי' צריך לחייב על מחיקת אות א' גם כשאין בו לכתוב ב' אותיות אלא אות א' בלבד, ובתחילה יישב שהטעם משום ש"אינו ראוי לחייב על מחשבת כתיבה יותר מהכתיבה עצמה".

והנה כבר עכשיו מתבאר: שגדר מלאכת מוחקן ענינו "מחשבת כתיבה", מה ש"חושב" בעשי' של המחיקה עבור ואודות הכתיבה.

ב) אלא שלפי זה הי' לו לחייב על מחיקת "טשטוש" דיו, היינו גם כשאין כאן מחיקת אות ממש, אלא מחיקת טשטוש דיו, כשעיי"ז יוכל לכתוב שם ב' אותיות, שגם בזה ישנו "מחשבת הכתיבה", ובפשטות אין מחיקה אלא כשמוחקן אותיות ממש, ולזה יישב בתחילה: דכיון שבמשכן לא הי' אלא מחיקת אותיות לכן אינו חייב על מחיקת טשטוש דיו.

ג) אבל מביא מתוספתא שאכן חייב על מחיקת דיו שנפלה על ספר (או שעוה שנפל על פנקס, וכפי שנביא ביאור רבינו הזקן להלן בפי' המציאות בציור זה), ולמרות שבמשכן לא הי' מחיקה בציור זה, יישב קושיא זו, דבאמת גם כשמחקן אות שכתבו בטעות על הקרש, הרי הי' האות "כמאן דליתא", כיון שלא אמורה להיכתב בקרש זה, וא"כ אין חשיבות של מחיקת האות מחמת מציאות האות, שהרי "כמאן דליתא", ועיקר חיובו כמ"ש לעיל, משום "מחשבת הכתיבה", וא"כ הוא הדין נמי כשמחקן טשטוש הדיו (דכ"מאן דליתא) ויש בזה משום "מחשבת הכתיבה" גם בזה חייב בשביל מחשבה זו.

ודברים אלו של הרא"ש הם מקור דברי רבינו, אלא שרבינו הגדיר (במקום הלשון ד"מחשבת הכתיבה" שכתב הרא"ש) בלשון "שמתקן מקום לכתובה", ומשום זה "מוחקן שלא על מנת לכתוב" אינו מעין המלאכה כלל, ולכן ממשין רבינו כמ"ש הרא"ש שיתחייב משום מלאכת מוחקן גם כשמוחקן טשטוש דיו, "והואיל וחיוב המוחקן הוא משום

שעושה כן על מנת לכתוב דהיינו שמתקן מקום לכתובה", דרבינו מדגיש כנ"ל, שכיון שגדר חיוב מחיקה הוא משום ש"מכין מקום לכתובה" (וזה כוונת המשנה שיהי' "ע"מ לכתוב"), הנה -

"לפיכך אפילו לא מחק אותיות אלא טשטוש דיו בלבד או שעה שנפלה על הפנקס דהיינו לוחות חקוקין וטוחין בשעוה וחקוקים עליהם בעט ברזל ונפלה עלי' שעוה אחרת ומחקה והסירה משם כדי לחקוק במקומה על השעוה שתחת' הטוחה בלוח חייב": דלכן חייב, כהאופנים והמקרים המובאים בתוספתא (והביאם הרא"ש), כגון כשנפלה דיו על הספר, או שנפלה שעוה על הפינקס, ומסביר רבינו כוונת ציור זה שיש לוחות שהם חקוקין ומלאים בטיחת שעוה, והיו כותבים בו ע"י ש"חקוקין עליהן בעט ברזל" (ו"חקיקה" זו נחשבת לכתובה, וכמו שכתב רבינו בס"ז ד"חקיקה היא כתיבה"), ועכשיו נפלה עליהן עוד שעוה, בענין שאין יכולין לכתוב שם כראוי, ועכשיו הסיר השעוה המיותרת "ומחקה", בכוונה לחקוק באותו מקום על השעוה שמתחת' הטוחה בהלוח, וכמו"כ כשמוחק דיו שנטשטש על הספר, הרי נתחדש בזה שזה עצמו בגדר "מוחק" וחייב כנ"ל, כיון ש"מכין מקום לכתובה" שזהו עצם גדר מוחק.

וממשיך רבינו הזקן: "והוא שיהא במקומו כדי לכתוב או לחקוק ב' אותיות": אלא שאינו חייב אא"כ שיעור "מחיקה" זו הוא מקום שיכולים לכתוב או לחקוק שם ב' אותיות, וכנ"ל (וכדלהלן), שגם "שיעור" מלאכת מוחק, קשור עם שיעור כתיבה.

וממשיך: "וכן הכותב או המוחק אותיות אינו חייב אלא על ב' אותיות אבל על אות אחת פטור אבל אסור מן התורה כשאר חצי שיעור": שכל כותב, ובמילא כל מוחק, שיעורו להתחייב אינו אלא על ב' אותיות, אבל על אות אחת הוא פטור מה"ת, אלא דגם בשיעור אות אחת יש איסור מה"ת כשאר "חצי שיעור" שאסור מה"ת (ומתאימים דבריו הללו, עם שיטתו בכ"מ שחצי שיעור אסור לא רק ב"מאלכות אסורות", וכשיטת החכם צבי).

"וכן הדין במוחק ומסיר שעוה מן הקלף כדי לכתוב במקומה": ובמילא הוא הדין נמי במוחק ומסיר (דיו או) שעוה מן הקלף (או הלוח), כדי לכתוב במקומה, דיש לזה אותו השיעור,

והלכה זו מובנת מאוד דוקא לפי הגדרת הרא"ש ורבינו שמחיקה ענינה הכנת מקום לכתיבה, ובמילא לא עדיף מכתובה עצמה, ששיעורה להתחייב הוא דוקא בב' אותיות, וממילא מובן דהוא הדין נמי בהכנה לכתיבה. אבל להשיטות שביאור והגדרת מלאכת מוחק הוא פשוט "למחוק" הכתוב, א"כ קשה למה הוי שיעורה ככתיבה, דבשלמא חשיבות שיעור הכתיבה, אפשר שאינו אלא בב' אותיות (כיון דרק בזה שייך לכתוב תיבה שלימה נוכשכותב תיבה שלימה באות אחת, הבאנו כבר לעיל די"א שחייב גם בזה, עיין לעיל אות א), אבל מחיקת אות אחת וביטולה וסילוקה מן הדף, הרי יתכן שיש חשיבות אפי' כשמחוק אות א', ומדוע שיעור מחיקה הוא דוקא בב' אותיות? והגם שיש אופנים לבאר הלכה זו גם לפי דברי האחרונים, מ"מ לפי ביאור הרא"ש ורבינו יומתק ומובן בפשטות, דשיעור מוחק קשור עם גדר המלאכה עצמה.

ו

ומוסיף רבינו הלכה נוספת: "והוא הדין המסיר שעוה שנטפה על האותיות דמה לי מתקן מקום לכתיבה ומה לי מתקן אותיות הכתובות ואדרבה זהו תיקון יותר ויש מקילין בזה":

מקרה זה הוא, דכשנפל דיו על האות עצמה, ועכשיו כשימחוק הדין שנטפה, הרי מדובר בפשטות שימחוק רק ה"דיו" (באיזה ציור שיהי'), ועי"ז תיראה ותתגלה האות, ולכאורה לא מחק בזה כלום, ואעפ"כ חייב בזה משום "מוחק"!

ובמקור הדברים:

הנה כתב הב"ח: "ולכן צריך ליזהר כשנוטף שעוה על הספר שאין לסלקו ואפילו לא נטף אלא על אות אחת ואם נטף על שתיים חייב חטאת".

ובשו"ת מעיל צדקה תמה עליו (לאחרי שדייק דלפי דבריו כשאותיות הללו מכוסים בשעוה, הרי זה פוסל הס"ת), וז"ל: ". . . נמצא לפ"ז דס"ל כ"ז היות עליו השעוה כאלו האותיות נמחקים דאל"כ מאיזה טעם מחייב מעביר השעוה חטאת שהרי לשונו משמע שהי' כתוב תחתיו א"ו דחיובו משום דה"ל העברת השעוה כאלו כותב האותיות שתחתיו עתה דכ"ז היות השעוה מכוסה עליהם ה"ה כמחוקי' כו'".

ונראה מדבריו הללו שמפרש כוונת הב"ח לחייבו (לא מחמת מוחק אלא) מחמת כותב. אבל מהמשך דבריו נראה שמפרש בכוונתו שחיובו מחמת מוחק, דהא תמה עליו בפירושו בכוונת התוספתא, ומפרש: "ולאחר שכולו כתוב החליקו השעוה שע"ג הלוח וחזרו לכתוב וחיובו משום ממרח שהוא תולדה דממחק ולא משום מוחק כדי לכתוב ב' אותיות". אלא שלביאור זה צריך לבאר למה השיעור בזה הוא דוקא כשמחק במקום שיכול לכתוב אח"כ ב' אותיות, וז"ל בזה: "ומ"מ בעינן כשיעור ב' אותיות כדי לחייבו חטאת דכל חיובי שבת בעינן מלאכה ראוי".

ובהמשך חוזר לרמז שאפשר (לבאר הב"ח ש)החיוב מחמת "מוחק ע"מ לכתוב", "משום מוחק ע"מ לכתוב במקומו הוא וכה"ג הי' במשכן בסמיני' שע"ג הקרשים אם טעו) " (ואכן זהו ביאור רבינו בענין זה!). ומסיק המעיל צדקה:

"אבל משום סילוק מציאת הכתב מתחתיו לא . . . וגם לא ידעתי לחייבו בכזה מכמה טעמים חדא דלא הוי כמו כן במשכן ועוד גם ע"ג ראוי לכתוב בדיו ואינו כ"א מסלק טבלא מע"ג טבל' שהי' מונח עליו הדק היטב . . . אין לחייבו משום מגלה מקום לכתוב ב' אותיות אם התירו לו ע"ז אלא משום מלאכתו שעושה והיינו הך דסילק שעוה ממש א"ו פירושו כנ"ל ולכן כתב ע"ג פנקס כי שם דרכו בכך לכתוב עליו ומכ"ש אם כבר כתו' תחתיו שיהא גלוי ככותב כדעת הב"ח דלא הוי כלל במשכן ואין לו שייכ' למלאכת כתיב' ואינו כ"א מגלה כתב חתום וכן בס"ת . . . ולפמ"ש אני שמותר לסלק פשיט' שיש להקל ואפשר שרשאי' לפספסו בקלף עד שיסתלק מע"ג הכתב ובנייר יש להחמיר שמן הנייר מסתלק הכתב עם השעוה וה"ל מוחק ממש שאסור".

והיינו שטוען כמה וכמה טענות נגד הסברא לחייב הן משום כותב והן משום מוחק, ולכן מפרש דודאי כוונת התוספתא לחייבו רק משום ממחק כפי פירושו בענין זה, ובודאי אין נחשב לכותב או מוחק כשמגלה כתב שתחתיו, וגם הס"ת שיש בו כתב המכוסה אינו פסול, ובמילא מותר "לפספסו מע"ג הכתב עד שיסתלק מע"ג הכתב כו".

אבל רבינו הביא בשולחנו כאן ב' הדיעות, והסביר בטוב טעם דעת הב"ח שבאמת חיובו בענין זה משום "מוחק" הוא, ד"מה לי מתקן מקום

לכתיבה, ומה לי מתקן אותיות הכתובות כו", ונראה שאין חייב משום "כותב", כיון שהוא רק כשאכן כותב אותיות ממש, אבל חייב משום "מוחק", והגם שמגלה מקום הכתב, הרי זה גופא מענין התיקון והמלאכה שישנו במוחק, והוא "הכנה" להכתב, ומה לי אם מכין הכתב ע"י שמכין מקומו, או מכין עצם אותיות הכתובות, הרי בשניהם הוא מכין הכתב, ובדאי שונה מכותיבה עצמה, שהוא כאשר אכן כותב אותם האותיות עצמן, משא"כ כאן, אבל לענין מוחק שייך שפיר להתחייב בזה.

אלא שרבינו הביא גם דעת ה"יש מקילין", ויש לעיין היאך הכרעת רבינו בזה, שהרי מביא דיעה האוסרת בסתם, ודיעה המתרת מביאו ב"יש מקילין". ולכאורה הוא בדוגמא ל"סתם" ו"יש" דההלכה ב(עיקרו) דרך כלל כסתם, ובפרט כשמדובר בספק דאורייתא.

ז

מחיקת דיו או צבע או לכלוך מידיו כעין "פחם קדירה":

והנה על פי הנ"ל יש לדון מהו ההלכה, האם מותר להסיר דיו או צבע או לכלוך מהיד, ע"י שיטול ידיו וינגבם, או אסור?

דהנה ישנם האוסרים דבר זה, ונעתיק מדברי החיי אדם חלק א כלל מ סעיף ח: "מי שנתפחמו ידיו משחרות קדרה וכיוצא בו בשבת, נראה לי דאם אין בו ממש רק חזותא בעלמא, או אפילו יש בו ממש רק שהוא במיעוט היד, מותר ליטול ידיו, ובלבד שלא ינגבם, דהוי כמוחק, רק ימתין עד שיתנגבו ממילא".

ובנשמת אדם שם אות ב' כותב: "מי שנתפחמה ידו משחרות קדרה כיצד יתנהג בנט"י בשבת, דבר ברור ומוסכם דהכותב על בשרו חייב בכל דבר שהוא רושם ומתקיים, וה"ה הכותב בשחור והוא השחרורית מן הפחמין חייב, כדאיתא בשבת ק"ד ובכל דבר שהוא רושם לאתווי בשחור ופירש רש"י פיחום. והמוחק טשטוש דיו או שאר דבר על מנת לכתוב שתי אותיות חייב, וא"כ עכ"פ בשלא ע"מ לכתוב הוי שבות דרבנן. ולפ"ז ה"י נראה דאסור ליטול ידיו דהוי כמוחק כדאיתא ביומא פ"ח, ה"י שם כתוב על בשרו לא ירחץ, פירש"י מוחק השם, וע"כ ס"ל לרש"י דהוי פסיק רישא, דהא קי"ל כר"ש בדבר שאינו מתכוין. ואמנם התוספות ישנים שם כתבו דליתא, דבהדיא אמרינן בשבת ק"ד דטעמא משום שלא

יעמוד לפני השם ערום, וא"כ מותר ליטול ידיו, אך לנגבם אסור דהוי פסיק רישא דאסור אפילו בדרבנן כדאיתא בסי' שי"ד".

יסוד דבריו, דכיון ששחרות של "פחם" קדירה הוי "רושם המתקיים", וכיון שכשנוטל ידיו הוי כמוחק כענין ההלכה בדין דמחיקת השם, לכן לענין שבת, אפי' כשמדובר "שלא ע"מ לכתוב" יש בזה לכל הפחות איסור דרבנן, אלא שלענין נטילת ידים עצמה תלוי אם סוברים (כרש"י) שיש בזה פסיק ריש' או כתוספות ישנים שאינו פסיק ריש', אבל הניגוב עצמו אסור.

ומעין זה כתבו עוד אחרונים.

אבל בפשטות לפי דברי רבינו לכאורה אין כלל מקום לאסור בזה אפי' מדרבנן, כיון שאין בדבר זה שום שייכות לאיסור מחיקה, שהרי כל איסור מחיקה יסודו לדעת רבינו "הכנת מקום לכתיבה", וכך מה שמוחק דיו שנפלה על קלף אסור מטעם זה, וא"כ אין זה שייך למחיקה אא"כ אכן מתכוין לזה, אבל כשאינו מתכוין אלא להסיר הלכלוך (הנה למרות שבמחיקת אותיות י"אסר בזה מדרבנן גם כשאינו ע"מ לכתוב, מ"מ בנודן דידן) אין נראה כלל שום סיבה לאסור, כיון שאין כאן שום שייכות להכנה חיובית של כתיבה, אלא הסרת לכלוך בעלמא!

ואכן הקצות השולחן בסי' קמ"ד בסופו מאריך בזה, כשמביא מדברי המנח"ש סי' פ' אות קצט שהביא מעקרי הד"ט בשם טל אורות לאסור בזה עצם הרחיצה, והפרי הארץ מתיר לרחוץ רק בענין שלא יצטרך לנגב (רביעית בבת אחת), והמנח"ש שם מצדד להתיר בענין של כבוד הבריות (כיון שמדובר רק באיסור דרבנן).

והקצה"ש שם כתב ש"העולם אין נזהרין בזה ויש ללמד עליהם זכות", ומביא דברי הב"י בשם הרא"ש שכל איסור המחיקה הוא משום "מחשבת הכתיבה", ובמילא אין לאסור אלא במקום ש"הדרך לכתוב", ובמקום שאין דרך לכתוב, כמו ביד, אין שייך לומר, ש"מכשיר מקום לכתובה"!

ואולי יש מקום להוסיף: שבעצם הדין, אפי' אם הי' מקום ד"דרך לכתוב" בו, אלא שאין האדם מתכוין לכתוב, אין במעשה הסרת לכלוך או צבע או דיו (אפי' המתקיים) משום "הכנת מקום לכתיבה" כשאינו

מכוין לכך, ואין ראי' שהחכמים אסרו בגדר זה. ואע"פ שאסור למחוק אותיות גם כשאינו ע"מ לכתוב, הרי זה משום מחיקת אותיות, שהוא דבר שבצעם שייך להחשיבו שהוא "הכנת מקום כתיבה", ולכן אסרו גם כשאינו מכוין לכתוב, אבל מהיכי תיתי שיאסרו גם בהסרת לכלוך כשאינ מתפרש ומתחשב כ"הכנה מקום לכתובה", ובפרט כשהאדם אינו מכוין לכך?

ובאמת אפי' נאמר שעצם יסוד מלאכת מחיקה ענינו מחיקת וסילוק ושלילת אותיות, הרי גם למהלך זה הרי אין מקום לאסור, אפי' מדרבנן, סילוק והסרת לכלוך מהיד, שאין לו שייכות כלל למחיקת אותיות או כתיבת אותיות, וא"כ גם לשיטה זו, יש לטעון שאין מקור ושורש לאיסור דרבנן זה בהסרת לכלוך, על ידי נטילת ידים ואפי' על ידי ניגוב ידים.

ח

בנוגע לאיסור שבירת עוגה שיש לה "כמין אותיות":

ממשיך רבינו הזקן וכותב "ומדברי סופרים אסור אפילו למחוק שלא על מנת לכתוב ולכן אסור לשבור עוגה שעשו עלי' כמין אותיות אף על פי שאינו מכוין רק לאכילה מפני שהוא מוחק":

למרות שנתבאר שאיסור מחיקה מה"ת הוא אך ורק כשמוחק ע"מ לכתוב, מ"מ, מדרבנן אסור למחוק אפי' כשאינו ע"מ לכתוב. ומש"ה, ישנו איסור "לשבור" עוגה, שעשו עלי' כמין אותיות, שבזה "מוחק" האותיות, אע"פ שאינו ע"מ לכתוב, ואע"פ שאינו "מכוין" למחוק "רק לאכילה", וממילא נשבר, מ"מ אסור, ובפשטות הוי פסיק רישי', שהרי מוחק.

"אבל מותר ליתנה לתינוק לפי שקטן העושה להנאתו א"צ להפרישו כמ"ש בסי' שמ"ג": ומ"מ, אין איסור זה כולל ליתן עוגה כזו לתינוק, כיון שכשהקטן עושה להנאתו, אין אנו מצווין להפרישו.

והנה מקור דברים הללו, הוא מדברי המרדכי (הובא ברמ"א סי' ש"מ ס"ג). וז"ל המרדכי (רמז שסט): "נשאל לרבינו מאיר על עוגות התינוקות שכותבין עליהן האותיות ותיבות איך אוכלים אותם התינוקות ביום טוב והשיב אי משום מוחק ביום טוב ליכא איסורא דאורייתא במוחק אלא על

מנת לכתוב כדאמרינן פרק כלל גדול מיהא איסורא דרבנן איכא ובתינוק אין לחוש דקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין עליו להפרישו היכא דלא ספינן לי' בידיים".

הנה על השאלה אם יש איסור "אכילה" של התינוקות האוכלים העוגות שכותבין עליהן אותיות, והרי מוחק הוא אחד מאבות מלאכות, השיב: א) אינו מדובר באיסור מוחק דאורייתא, כיון שמוחק שלא על מנת לכתוב הוא, ב) אלא שיש איסור דרבנן, ג) ובתינוק אין מצווין להפרישו אם אין נותנין לו בידיים. ונראה מדברים הללו שמדובר בעוגות שנותנים במיוחד לתינוקות, וכנראה שע"י שאוכלים עוגות אלו הרי זה סגולה להתחכם, כיון שכתב "עוגות התינוקות" בה"א הידיעה, וכן פירש הדגול מרבבה בסי' ש"מ.

ורבינו כאן הסיק מדברי המרדכי שיכולים להרשות להתינוקות לאכול עוגות הללו, כיון שאין זה בבחינת נתינת איסור בידיים, וכמ"ש רבינו לחלק בסי' שמ"ג ס"י, שבדברים שאינם "מאכלות אסורות", אלא הוא נותן "חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה", אפי' ידוע שיעשה בהם כגון "ליתן עוגה שכתובים עלי' אותיות", אין צריך להפרישו, ובלבד שלא יתן גדול לתוך פיו של קטן. ונראה הביאור בזה, שכיון שאין זה חפצא דאיסורא, נמצא שלא נחשב כאילו הגדול "נותן" ו"ספי לי' בידיים" אלא הקטן עושה לעצמו האיסור, משא"כ במאכלות אסורות, שהם אסורים בעצם, נחשב שהגדול נותן לקטן דבר איסור בידיים (וראה עוד בדברי רבינו בסי' רס"ט, ובשינוי הלשון מהכתוב כאן, ואכמ"ל בזה).

ט

השגת הט"ז וביאור החולקים עליו:

והנה דנו האחרונים בהבנת איסור זה, והעירו כמה הערות. ונתחיל מדברי הט"ז (ס"ק ב) בדבר זה: "ולא הבנתי זה דהא אפי' במקום שיש אב מלאכ' כגון בורר אין שייך במקום אכילה כיון שהוא עושה כן לצורך אכילה כמש"ל וכן בטוחן כ"ש בזה שהוא מקלקל כיון שאין מוחק ע"מ לכתוב וכל המקלקלי' פטורים למה יהי' אסור דרך אכיל' ואם האיסור משום שעושה תחיל' האותיות ויודע שישתברו בשעת האכילה אם זה הי' איסור אף בקטן יש לאסור העשיי' כן דהוה לי' ספינן בידיים

וצ"ע", דכשמדובר ב"מקום אכילה", אין "שייך" לאסור אפי' בענין ד"אב מלאכה", ולדוגמא במלאכת בורר, כיון שהוא עושה כן "לצורך אכילה", וא"כ בודאי כשמדובר בענין של "קלקול" בודאי שלא יחול ע"ז ענין המלאכה, וא"כ אין טעם שיהא אסור "דרך אכילה", והיינו שבודאי אין כוונתו שבדבר של אכילה "דוחה" מלאכה, אלא שכשמדובר בענין של "דרך אכילה" ו"מקום אכילה" אין מתפרש שעושה ענין של "בורר" אוכל, כשעוסק באכילה, ועד"ז ב"טוחן", וא"כ כמו כן בענינו, שכששובר האותיות "במקום אכילה". ומשמע מדבריו, דהן בשעת אכילה ממש, ואפי' קודם האכילה, כשעושה עבור האכילה, ועוסק בענין האכילה ממש (היינו לא הכשר עשיית המאכל, אלא עצם מעשה האכילה), אין לייחס למעשה אכילה שום ענין של מלאכה (כ"בורר" או "טוחן"), דלא חל ע"ז שם מלאכות אלו, וכמו"כ לענין מלאכת מוחק אין לייחס לזה שם "מוחק" "אותיות" כשעוסק במעשה אכילה.

והנה הט"ז העלה סברא לחלק בין נדו"ד לבורר וטוחן, שכאן "עושה תחילה האותיות ויודע שישתברו". ולכא' כוונתו, שכיון שעוד לפני עסק המאכל, עשה הכנה מיוחדת שיהיו אותיות וישתברו, א"כ יש לייחס לזה מלאכת מוחק, ולזה מקשה לאידך גיסא, שא"כ יש להחשיב שכשנותן לקטן העוגה אין זה מה שנותן עוגה לאכול, וממילא נמחק האותיות שלא בבחינת "נתינת איסור", אלא באם אנו חושבים שחשב מתחילה שישתברו, א"כ גם כלפי קטן יש להחשיבו כאילו נתנו לו איסור בידים.

ולכאורה נראה לומר שהמרדכי והרמ"א (וכן אדמו"ר הזקן שמביא איסור זה בפשטות) סוברים, שחלוק בורר וטוחן, ממוחק אותיות: שרק לענין מלאכת בורר וטוחן, שענינם בכללות הוא הכנת המאכל שיהא ראוי לאכילה, אין להחשיבם כך, כשעוסק בעצם מעשה אכילה, ואין להחשיב עשיה זו "כהכנה" שיהא ראוי לאכילה, משא"כ ב"מוחק", הרי אע"פ שעוסק ב"מעשה אכילה", אין זה שולל שבאותה שעה ממש, מוחק אותיות, וענין מחיקת האותיות אינו מתבטל מחמת שעוסק באכילה. אלא שאעפ"כ לענין הקטן, אין זה נחשב שמאכיל ונותן איסור בידים. והביאור בזה, מבאר אדה"ז להלן בסי' שמ"ג, כשמחלק בין איסורי מאכלות ואפי' איסור ש"הזמן גורם" שאז נחשב "כמאכילו איסור בידים", משא"כ

בנתינת חפצים שהתינוק יעשה בהם מלאכה, אין מתפרש כאילו "מאכיל איסור בידים" לקטן.

יו"ד

דברי המג"א:

בסק"ו כותב: "כמין אותיות. צ"ע דא"כ אפילו כתובין עליו צורות יהא אסור דהא הצר צורה חייב וא"כ המוחקה נמי חייב וצ"ע . . . וכ"כ הר"ש לוי סי' נ"ז וכ' ע"ש דדוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי ולכן אוכלים העוגות שיש עליהם ציורים עכ"ל וצ"ע":

בפשטות יש כאן ב' השגות: א) אם יש איסור דרבנן לשבור אותיות הכתובים בעוגה, הוא הדין נמי דהול"ל לאסור כשכותבין עליו צורות, דהא הרמב"ם פוסק שה"צר צורה" חייב משום כותב, א"כ מחיקתם יש בה משום מוחק. והיינו שהקושיא למה לא כתבו המרדכי והרמ"א ענין האיסור גם על צורות. ב) לאידך הביא סברת הר"ש הלוי שאיסור המרדכי הוא דוקא באותיות שהם הוספה ומ"דבר אחר" על העוגה, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה, אין בזה איסור, ובזה מיישב מה שנוהגים לאכול העוגות אלו, כיון שהאותיות חלק מהעוגה.

אבל לא ביאר בדיוק סברת חילוק זה. ונראה הכוונה, דכשהיא הוספה על העוגה, נתייחס לאכילה זו במיוחד כמחיקת אותיות, משא"כ כשהן חלק מהעוגה, מתפרשת כל העשי' כמעשה אכילה ולא כמעשה מחיקה.

וגם בסברא זו נאמר, שהרמ"א ואדה"ז שלא מחלקים חילוק זה, סוברים, שלענין מחיקת אותיות, שהוא ענין נוסף על מעשה האכילה, ואין היא חלק ממנה, מתפרשת עשייתו כמחיקה, גם כשהאותיות הן חלק מהעוגה. אבל ראה להלן בסוף הדברים, שאפשר שכדי ליישב דברי רבינו, שלא יהיו סותרים זא"ז, ובכמה אופנים התיר אכילת דבר שיש בו כמין צורות, נראה לחלק בין דברים שהם מגוף המאכל שבזה מותר ובין דברים שהם נוסף על המאכל שבזה דוקא שייך מחיקה. וראה שם.

והנה יש להוסיף עוד, דמדברי רבינו נראה בפשטות שאין לחלק בין "לשבר" לפני האכילה, ובין "לשבר" בשעת אכילה, שהרי לא חילק

בדבר, וכן נראה להדיא בסי' שמ"ג ס"י (דשם דן לענין נתינת עוגה זו לתינוק, שבתוך הדברים) כותב ש"אסור לאוכלה בשבת" שעצם האכילה אסורה משום שנחשב למוחק.

עוד יש להעיר בכללות דבר זה: מצינו במק"א בשו"ע רבינו דפוסק בדברים הנוגעים בשקו"ט דידן לענין אכילת עוגות שיש בהן צורות, דלמרות שכתב בסי' שמ"מ ס"י "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיו"ב כדרך שהציירים רושמים חייב משום תולדת כותב כו", מ"מ כותב בסי' ש"ב ס"ה "וכל העושה שום דבר שהוא גמר עשיית כלי ותיקונו הרי גמר זה נחשב למלאכה . . כגון הצר צורה בכלי העומד לציירו . . שאף שהציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה מ"מ עכשיו שהכלי נגמר וניתקן על ידו הרי הוא נחשב למלאכה, וכן כל העושה תיקון כלי הרי תיקון זה נחשב למלאכה" (ומקורו משבת עה, ב, רמב"ם פ"י הט"ז).

שאינן זה סתירה להמבואר כאן שצר צורות בשטר הוא מתולדות כותב, כיון שהדבר תלוי במיקום הצורות, שאם הצורה היא בכלי, הרי הצורה היא מתיקוני הכלי, ולכן חל חיוב של עשיית וגמר הכלי, שהוא מכה בפטיש, אבל אם צר צורה בשטר וכיוצא, שענין הצורה במקום חתימת השטר וכיוצא בזה, הרי זה מעניני כתיבה, ולכן ציור הצורה עצמה הוא תולדה דכותב.

עוד הביא רבינו בסימן תקיט ס"ו דברי המג"א: "נכרי שהביא כתב לישראל ביום טוב והוא חתום מותר הישראל לפתחו בעצמו שאין איסור סתירה שייך בכלים . . והוא שאין בחותם לא צורה ולא אותיות דאז יש איסור משום מוחק כמו שנתבאר בסימן שמ"מ ע"ש, שכשיש ב"חותם" הן אותיות והן "צורה" ישנו בזה איסור מוחק. וגם בזה נראה פשוט דאיירי בציורין כציור דלעיל לענין ציור בשטר, שיש בזה תורת "מוחק", כיון שצורה ב"חתימה" בודאי ענינה כעין כתיבת "אות", ואע"פ שאינו "אות" היודע לכל, מ"מ, הוא "חתימה", ע"ד שמוצאים בגיטין לו, א שהיו אמוראים שחתמו בצורות, ויש בזה תורת כתב ולכן חייב משום מוחק.

יא

אבל עדיין יש לדון במה שכתב בהל' פסח בסי' תס ס"ז: "אין עושין

סריקין המצויירין, דהיינו לצייר במצות כמין חי' ועוף" משום שלוקח משך זמן לציירן, ויכול לבוא לידי חימוץ, ובס"ט שם כתב "אם עבר ועשה ציורין על המצות מותרות באכילה . . ואפי' לכתחילה אדם יוצא ידי חובתו בהן בפסח", והרי החיוב לאכלם בפסח הוא בליל א', ב"ט, ואעפ"כ מותר לאכלם, ואין חושש משום מוחק (ולכאו' אין מקור וגם סברא לחלק בין צורה לאותיות, שהגם שצורה הוא תולדה, לכאו' מה המקור שמחלקים בין האב לתולדה באיסורים (וגם הרי זה איסור דרבנן גרידא), ואף שיש אחרונים המחלקים בכללות הלכות שבת כעין זה, הנה אם רבינו הי' נוקט סברא זו הי' לו לחלק כן להדיא)?

והנה הי' מקום לבאר, שיש לחלק בין ציור שעושים בעוגה (הן אם עושים אותה על גבי העוגה, ואפי' עושים אותה מעוגה עצמה (שרבינו לא חילק ביניהם כדלעיל)), שסו"ס יש "צורה" שהוא דבר נוסף על העוגה עצמה (אלא שהיא בתוך העוגה), ולכן זה נחשב כמו כתב. אבל המדובר בסי' תס ענינו, שהמצה עצמה יש לה צורה בעצם מהותה, והיא עשויה כצורת "חיות ועופות", דציור זה אינו דבר נוסף על המצה, אלא היא המצה עצמה, ולכן אין לפרש בענין זה, שהיא "כתב" כדי שנאמר שהוא מוחק אותו, אלא זה המצה עצמה, והוא "אוכל" אותה, ורק כשישנו המצה ובתוכה יש צורת חיה או אות, אז יש להתייחס לזה בתורת כתב ושייך על זה "מוחק".

אבל ביאור זה אינו מעלה ארוכה לקושי' הנ"ל, שהרי (אע"פ שלשון רבינו בסי' תס ס"ז "אין עושין ציורים במצות כמין חי' כו", יכולים לפרשו שהכוונה שעצם המצה מצויירת, מ"מ) הרי הובאה לעיל לשונו בס"ט שם "עבר ועשה ציורים על המצות", שם נראה בפשטות שעשה ציור על גבי המצות, ולא שהמצה עצמה מצויירת.

ולכן יש שמבארים בדבריו כך: כשהציור (או האות) הוא מגוף המצה, והעוגה, אז מותר, ורק כשהציור הוא על גבי המצה אז אסור לאכול.

אבל גם בזה אינו מעלה ארוכה כ"כ, שהרי הלשון "ועשה ציורים על המצות" מתפרש בפשטותו שלאחר שכבר לש עיסת המצה הוסיף צורה (אלא שיש לומר בזה, שהגם שכבר לש העיסה, כיון שעדיין לא נאפה, הרי ההוספה היא חלק מהמצה, ואין בזה משום מוחק, ורק כשהציור הונח עליו לאחרי האפיה אז יש בזה משום מחיקה). ורבינו בסי' תנ"ח

ס"ח שכותב לאסור עשיית סימנים "על" המצות "כמין אותיות" משום השיטה האוסרת לשבור עוגה שיש בה "כמין" אותיות, ובפשטות הרי הסימן הזה ניתן עליו קודם אפיית המצה, ואעפ"כ אסור לשיטה זו.

ובאמת חילוק זה מתאים לחילוק המהר"ש הלוי שהביא המג"א. ואם נכון חילוק זה בדעת רבינו, נאמר שהאיסור הוא ב"עוגה שכותבים עלי' כמין אותיות", וע"ד הדוגמא שעושים לתינוקות שהביא המג"א, שבפשטות כותבים לאחרי שכבר נאפה העוגה. אלא שיש להוסיף גם לפי זה, שאפשר שישנו ציור, אשר גם כשנאפה ביחד עם המצה, אבל יש לה ענין אחר, ולדוגמא שעושהו בתור "סימן", שאפשר שזה דבר נוסף ולכן שייך גם בזה מוחק.

ונקודת הדברים לפי הנ"ל: האיסור הוא כשהאותיות נראים כענין נוסף מהעוגה או המאכל, ולא כשהיא נחשבת דבר אחד איתה. ולענין מה מחשיב אותה כדבר אחד: א) באם היא צורת המאכל עצמה, הרי בודאי הציור הוי חלק מהמאכל, ב) אפי' אם היא על גבה וכיוצא, הרי באם נדבקה ממש, עוד קודם האפי', או בענין שלא נעשה שם בשביל סימן וכיוצא בזה, אז היא חלק ממנה ובזה אין משום מוחק, אבל כשהיא ניתנה לסימן או לסגולה כמו במצות (לדעה הראשונה והשני' כו') או כשנותנים לתינוק בהתחלת לימודו כשיתחכם, הרי זה דבר נוסף ולכן יש בו משום מוחק.

ולענין אותיות ממש או אפי' ציור, לכאו' מסתבר שתלוי, דאם ניתן לברכה ואיחול (מזל טוב וכיוצא בזה) נראה שהוא ענין בפ"ע (ולכאו' כן הוא לעולם ב"אותיות"), ואם לא ניתן במיוחד לסימן אלא רוצים לצייר לשם יופי וכדומה (וכציור המצות המצויירים כמין חיה ועוף), בפשטות נראה שהוא חלק ממנה, ולכן אין בזה משום מוחק.

ובפשטות לא גרע מהאופן באם אופים החלות לכבוד ש"ק וקולעין בצורה מסויימת, דלא אישתמיט בשום מקום שיש בזה איסור מחיקה כשאוכל החלה, והטעם פשוט כיון שאין זה כתב אלא צורת חלה, והוא הדין נמי בכל הדברים שעושה הצורה להיות הצורה של המאכל, משא"כ כשעושה לסימן או לקריאה כנ"ל, כן נראה לכאו' לענ"ד.

הערה בהנ"ל: יש לדייק בלשון הרמ"א וכן רבינו שכתבו אסור "לשבור" עוגה כו', וכבר הבאנו שאין לדייק מזה שאין איסור "באכילה"

אלא בשבירה שלפני האכילה, שהרי רבינו כתב להדיא בסי' שמ"ג שיש גם איסור לאכול. אבל אולי יש מקום לדייק ולומר, שהאיסור לאכול הוא דוקא כש"שובר" העוגה, היינו שלועסו, אבל אם בולע העוגה, אין בזה איסור, כיון שאינו "מוחקו" בידים, אלא האותיות נמחקות בדרך ממילא, בתוך מעיו. ואע"פ שרבינו כתב בסי' שמ"ג שיש איסור "לאכלו" (ולשון אכילה כולל גם אכילת מעיו), מ"מ, כיון שכתבו בלשון "לשבר" יש לדייק שהאיסור דוקא כשמשברו בידים, והוא רק כשלועסו בפיו. וצ"ע לדינא.

יב

הערה היוצא מדברי אדמה"ז ביחס לדברי הדגול מרבבה:

הנה בדגול מרבבה מבאר הטעם שיש להקל באכילת עוגה שיש בו כמין אותיות, ובהקדם המחלוקת בין תרומת הדשן והמג"א סי' שיד אם פסיק רישא מותר באיסור דרבנן, דלתרה"ד מותר ולהמג"א אסור, אבל זה דוקא בחד דרבנן, אבל לא בג' דרבנן, והרי בענין דידן יש ד' דרבנן:

"א"כ מוחק זה דלאו על מנת לכתוב הוא הוי רק איסור דרבנן, וכיון שאינו מתכוין מותר. אלא אפילו לדעת המג"א שם שאפילו באיסור דרבנן אסור פסיק רישי', מכל מקום הרי היכי דאינו מתכוין ומקלקל ועושה כלאחר יד גם המג"א מתיר שם אפילו בפסיק רישי', ומכל שכן כאן דכולהו איתנהו, דמקלקל הוא וגם כלאחר יד דאין דרך מחיקה בכך, ומכל שכן אם אינו שובר בידו רק בפיו דרך אכילתו, וגם איסור דרבנן שאינו על מנת לכתוב, פשיטא דאינו מתכוין מותר אפילו בפסיק רישי'. ולכן נראה לענ"ד היתר גמור בדבר זה. וכן כל האחרונים תמהו על איסור זה רק שלא מלאו לבם להקל כיון שזה יצא מפי מהר"מ מרוטנבורג, עיין שם במרדכי [שבת רמז שסט], היינו דכאן איכא א) מוחק שלא ע"מ לכתוב, ב) אינו מתכוין, ג) מקלקל, ד) כלאחר יד, שהרי אין זה דרך הרגיל של דרך מחיקה, גם כששובר בידו, ובפרט בפיו, לכן לדעתו יש "היתר גמור" בזה.

ומסיק שם: "ונראה לענ"ד דמהר"ם שם נשאל על עוגות התינוקות שכותבין עליהם אותיות ותיבות איך אוכלין אותם התינוקות ביום טוב וכו', ע"ש במרדכי, וכיון שכתב עוגות התינוקות בה"א הידיעה נראה

לענ"ד שהיו רגילים לכתוב בכוונה שיאכלנו התנוקות לסגולה להתחכם, ועיין בערוך ערך (קל"ו) [קלר] [השלישי], וא"כ זה הוה מתכוין וגם לאו מקלקל, לכן לא התיר רק לתנוקות. אבל בענין אחר מותר אף לגדולים, שהמהר"ם מדבר בתנוקות האוכלין לסגולה להתחכם, ומכוין לאכילתו, ובזה אכן אסור, כיון שמכוין ואינו מקלקל" (ויש לציין שגם בזה "שלא ע"מ לכתוב", וגם כלאחר יד, ובזה עדיין אסור, וגם כשיש תרתי דרבנן עדיין אסור).

אבל לפשטות דברי רבינו נמצא, שבכל ענין, גם כשיש ד' דרבנן כנ"ל, ואעפ"כ אסור!

יג

פתיחת וסגירת ספרים שיש אותיות בחודי הדפים לדעת רבינו ודעת הפוסקים:

וממשיך רבינו הזקן וכותב: "ואותן ספרים שכתוב עליהם אותיות בראשי חודי הדפים יש אוסרין לפתחן בשבת משום מוחק וכן לנעלן משום כותב ואף שאינו מתכוין לכך פסיק רישי' ולא ימות הוא": הנה רבינו דן באותן הספרים שיש אותיות בראשי "חודי הדפים", שיש אוסרים לפותחו בשבת משום מוחק, ובפשטות נראה שיש בה "מוחק" ממש, והיינו איסור דאורייתא.

ולכאור', גם אם נאמר שזה "מוחק", הרי לכאור' אינו עדיף מ"מוחק שלא ע"מ לכתוב", שהרי אין כוונתו במחיקה זו לכתוב כתיבה אחרת, ואם אכן כוונתו למחיקה דאורייתא, צריכים לפרש שסובר דמחיקה בכוונה לסגור הספר אחר תשיש שלו, זה כמו כוונה "ע"מ לכתוב". אבל גם על זה יש לדון: א) הרי אין כוונתו לכתוב האותיות, אלא כוונתו לסגור הספר, ב) ואפילו את"ל שגם כשאין כוונתו מיוחד למעשה המלאכה, הרי זה נחשב לכוונה למלאכה, מ"מ, אין נראה שזה נכלל בהגדרת "מחיקה" לפי דעת רבינו, דס"ל דענינו "הכנת מקום לכתובה", הרי כשהאותיות כבר מוכנות, ואין מכין עצמו להכין אותיות אחרות הטובות ויפות ממה שישנם עכשיו, היאך אפשר לפרש עשייתו כ"הכנת מקום לכתובה", כמחיקה דאורייתא? ולכן לכאור' נראה יותר לפרש

בכוונת רבינו דמה שכתב שיש בזה "משום מוחק" אין הכוונה שחייב בזה דאורייתא אך איסור דרבנן "משום מוחק".

(ואפי' לפי ההגדרה שמחיקה ענינה מחיקת וסילוק אותיות הקודמות, וצריך שיהי' בכוונה לכתוב אותיות אחרות רק כדי שלא יהי' מקלקל, גם לפי' זה, מסתבר יותר לפרש שלא יתחייב בזה אלא כשכוונתו לכתוב אותיות יפות יותר מאותיות הנמצאות כבר, שאל"כ הרי בפשטות "מקלקל" אותיות הנמצאות, וקשה להגדיר שיש בזה משום "תיקון" כשכל כוונתו הוא אך ורק לכתוב אותן אותיות שהיו כאן כבר, לולא שנאמר שאין צורך שיהי' תיקון ממש, ומספיק שלא יהי' "קלקול" ולכן נאמר גם שמספיק מה שמכוין לכתוב אותן האותיות כדי שנאמר שאין כאן קלקול).

וגם אין לפרש: שיש כאן תיקון מחמת שמכוין להשתמש עם הסידור והחומש לקרוא וללמוד מתוכו, שהרי התיקון או הקלקול נמדדים בעצם הדבר שעושה בו המלאכה, וכלפי הדבר בו נעשית המלאכה (וכפי שנלמד מההלכה ההפכית שהקורע עור כתבנית כתב (שהגם שמקלקל העור, מ"מ) נחשב מלאכה ותיקון כלפי עצם המלאכה, שעושה האותיות בכתובתו), וא"כ נראה גם לאידך גיסא: שכשמוחק האותיות, הרי אין מספיק מה שישנו תיקון כלפי שימושו בהספר, להחשיבו כתיקון, אלא נחשב "קלקול" מחמת עצם מחיקת האותיות, ואין מועיל מה שמשתמש בהספר, ולכן צ"ע לפרש שיש כאן איסור דאורייתא ממש של מוחק. ולכן נראה יותר שזה כוונת הלבוש, שהוא המחמיר בדבר, ואעפ"כ כתב ע"ז שחושב שזה "קרוב לחטאת" ולא חטאת ממש, שא"א לבאר שזה מחיקה ע"מ לכתוב).

יד

יש להעיר: רבינו התחיל לדון בדיעה זו לענין האיסור בענין המחיקה (פתיחת הספר), ואח"כ דן בענין הכתיבה (הסגירה). ואולי י"ל הטעם בזה: א) דבר הראשון שעושה הוא הפתיחה, כיון שמוצא הספר סגור והוא רוצה לפותחו, ואח"כ רוצה לחזור ולסגור. ב) או אפשר שמתחיל בההלכה המחודשת, וכאן הוא לאסור אפי' המחיקה, למרות שאפשר שאין בזה איסור דאורייתא ממש, כיון שאין זה "ע"מ לכתוב", ואח"כ

מביא ההלכה הפשוטה יותר, שאסור לחזור ולסוגרו שיש בזה משום כתיבה, שבזה בפשטות יש איסור דאורייתא.

וממשיך רבינו ומביא דעת המתירים, וז"ל: "ויש מתירין לנעלן לפי שכיון שהאותיות הן כתובות כבר אלא שמחוסרין קריבה בעלמא אין בזה משום כותב כיון שאפשר להקריבן בקל בלי עשיית מעשה חדש הרי הן כמקורבים ועומדים ואינו עושה כלום בקריבה זו וכן מותר לפתחן מטעם זה ואינו כמוחקן כיון שכתבתן קיימת ואפשר להקריבן בקל והרי הן כמקורבין וכן נוהגין":

רבינו מתחיל לדון בענין הכתיבה, היינו ההיתר לסגור (כתיבה) ואח"כ דן בענין הפתיחה (מחיקה), ויש לפרשו: (א) משום דסליק מיני', שדן בדעת האוסרים לענין הסגירה (הכתיבה), ואח"כ לענין הפתיחה (המחיקה). (ב) או שגם בזה מפרש קודם ההלכה המחודשת, והיא ההיתר אפי' לסגור, למרות שיש בזה יותר מחשש דאיסור דאורייתא.

טו

בעצם הענין בדעת המתירים מסביר רבינו סברת ההיתר, ובהקדים, שבעצם ישנם עוד סברות שנאמרו בענין זה, בדברי הרמ"א בתשובתו ס' קיט, אבל רבינו לא הביא אלא סברא אחת, והיא גם נקודת הסברא שכתב הט"ז, וכדלהלן:

ויש להקדים דברי הגמ' בשבת קד, ב: "אמר רב אמי: כתב אות אחת בטבריא ואחת בציפורי - חייב, כתיבה היא אלא שמחוסר קריבה. והתנן: כתב על שני כותלי הבית, ועל שני דפי פנקס ואין נוהגין זה עם זה - פטור! התם מחוסר מעשה דקריבה, הכא - לא מחוסר מעשה דקריבה", והיינו שבציפור של כתיבה בב' כותלי הבית, מחוסר מעשה דקריבה, שאי אפשר לקרבן אלא ע"י מעשה, שיחתוך מה שמפסיק ביניהם. אבל בציפור של כתיבת אות א' בטבריא וא' בציפורי, לא מחוסר מעשה דקריבה, ואפשר לקרבן גם בלא מעשה חיתוך.

ורבינו מבאר בטוב טעם (על יסוד דברי הט"ז דלהלן), שבאמת כשהאותיות כבר כתובות והדבר היחיד שחסר הוא "קריבה בעלמא", וזה הרי אפשר להקריבן בקל בלי עשיית "מעשה חדש", א"כ האותיות כבר ישנם לגמרי, ואין שום הוספה ביצירת הכתב, ולכן גם כשלא היו קרובים

והוא מקריבן אין בזה משום מעשה כתיבה, ולכן כשמקריבן (כשסוגר הספר) אין בזה משום כתיבה, ובמילא כשפותחן אין בזה משום מחיקה, כיון שגם כשהם פתוחים האותיות נמצאות, שהרי יכול להקריבן בקל ואין בזה מחיקה.

וביאור הדברים: כתיבה ענינה יצירת אותיות. צירוף ב' אותיות, או אפי' ב' חלקי אות, אינו מוסיף ביצירת האות(יות), כשזה יכול להיעשות "בקל" בלי מעשה חדש, וגם כשהייתה מצורפת והוא מרחיקן אין בזה משום סילוק ה"כתיבה", כיון שהאותיות או חלקי האות נמצאים ואפשר לצרפם ולהקריבן בקל.

וכנ"ל יסוד סברא זו נמצא הן בדברי הרמ"א בתשובה הנ"ל, והן בדברי הט"ז כאן, ונביא חלק מדברי הט"ז בסברא הזו: "והנה מחיוב דהתם נלמד פטור לנדון דידן דכי היכי דהתם חייב משום כתיבה אף על פי שאין סמוכים אלא הוויין כאלו הם זה אצל זה וחייב חטאת ממילא כאן דנתרחקה הכתיבה חשבי' לה כאלו עדיין סמוכים ואיהו לא עביד מידי הן לענין שלא עשה מחק הן כשחוזר וסוגרם דלא עביד מעשה חדש כי הכתיבה כבר היא קיימת.

" . . דהתם משמע דאלו היו כתובים קודם שבת אות אחד רחוק מחבירו וקירבם להדדי בשבת דודאי אין חיוב בזה דאל"כ אמאי אמרינן שם דחייב בכותב ב' אותיות הל"ל דאפי' כתובים כבר אלא שהיו מרוחקי' וקירבן בשבת דחייב אלא ודאי שפטור בזה דהקירוב אינו מועיל ולא מבטל כלל. הכא נמי כאן דמה שקירב האותיות שנתרחקו לא עביד מידי", והיינו דאם הקירוב הי' נחשב לכתיבה, א"כ הי' לרב אמי לחדש חידוש זה יותר מחיוב כשכתב בשבת עצמה, ולומר דגם אם הי' כתוב מער"ש אלא שקירבם בשבת, גם יתחייב, אלא ודאי ה"קירוב אינו מועיל" ולא עביד מידי.

עוד ענין יש להביא מהט"ז (וגם נזכר בתשובת הרמ"א): שזכר במרוצת דבריו שהי' סברא לחלק בין קירוב ב' אותיות (שכל אות כבר כתובה מלפני כן) שבזה לא עביד מידי, משא"כ כשמחלק בהאות עצמה ממש, אפשר שבזה מתבטל כתיבת האות, וא"כ הקריבה מועיל לעשותו לאות!

וזה שולל הט"ז בקיצור וז"ל: "זה אינו דכך לי אות א' שאין בו חיוב

שבת כמו חצי אות והקירוב הצריך לענין חיוב שבת בב' אותיות הוה כמו חצי אות דאין בו חיוב כנלע"ד", דלענין דידן, כתיבה של מלאכת שבת, אין מעלה באות א' על חצי אות, שכמו שחצי אות אין בו מעלת אות, כמו"כ אות נפרדת, הנה לענין שיעור הכתיבה אין חלות שם כתיבה לענין זה, וא"כ כמו שבאות א' המרוחק מאות אחרת, אין הקירוב מועיל כלום גם לכתיבת שבת כמו"כ אין לומר דבקירוב חצי אות המרוחק מחצי אות האחרת מעשה הקירוב עצמו עושה אותו לכתיבה, דכיון שאפשר להקריבם בקל כבר נחשב לאות ולאותיות גם כשהם רחוקים.

טז

הערה והגבלה בדברי הט"ז:

הט"ז מציע חילוק בין נידון זה (דפתיחת או סגירת הדפים) שזה מותר לדעתו, ובין שבירת האותיות שבעוגות, ששם אכן אסור, וז"ל: "מיהו אסור לדעת מהר"ם כעוגות שזכרנו דהתם הוה עכ"פ מקלקל כיון דאחר שנשתברו לא מועיל שם קירוב דא"א לעשות מהם חיבור א' אחר ששיברם אבל כאן אין קלקול במה שמרחיקם ע"י הפתיחה וכ"ש שלא נתכוין אפי' לזה שיהיו האותיות נשברים", דאכן שבירת העוגות בזה אכן ישנו מחיקה, שאין זה "ריחוק" האותיות, אלא ישנו בזה "קלקול" האותיות ממש, ומגדיר קלקול זה "שא"א לעשות מהם חיבור א' אחרי ששברם", שלאחר ששברם לא יוכל לחזור ולצרף אותם, ונכלל בזה לכאורה עוד, שאפי' יוכל לעשות איזה מידה של קירוב האותיות אין יכולת "לחבר" אותם "בחיבור א'" כמו שהיו קודם, והיינו שבאם לפנ"ז הי' "חיבור" ממש א"כ במה ש"משבר" אותו, גם כשיוכל לצרף חלקי' ע"י קירוב, אין יכול להחזיר לדרגא של "חיבור" שהייתה לפני כן, ובזה אכן ישנו מחיקה! משא"כ בענין האותיות שבדפים, לא הי' חיבור א' ממש, וא"כ כשמרחיקם ויוכל בקל להקריבם אין בזה מחיקה.

וטעם הנוסף של הרמ"א בתשובה שלא הזכירו הט"ז ורבינו: "אכן יש למצוא צד היתר בנדון זה, דאיכא למימר הואיל ועומד לפתוח ולנעול אין דרך מחיקה בכך".

ונזכיר כאן עוד סברת הרמ"א הנוספת שהקריבה אינה עושה כתיבה וההרחקה אינה עושה מחיקה, שנראה מזה בפשטות, שכיון ש"עומד

לפתוח ולנעול" לא נחשב למוחק וכותב, וכדברי המשנ"ב בזה בסקי"ז: "אבל דעת הרמ"א בתשובה להקל בזה וכן דעת הרבה אחרונים וטעמם דכיון דעשוי לנעול ולפתוח תמיד ליכא ב' משום מחיקה וכתובה והוי כדלת הנסגר ונפתח תמיד דאין בו משום בנין וסתירה וכן המנהג. ומ"מ נכון להחמיר כשיש לו ספר אחר".

ואולי נאמר: יש לפרש כוונת הרמ"א שלא נתכוון לדמות לדלת, שלא הזכיר זה להדיא (ואפשר שענין "דלת" בבנין שונה מענין "כתיבה", שדלת הנפתחת ונסגרת אין הגדרתה כ"בונה" בסגירתה, כיון שעומד להיפתח, וכן לסתירה כשפותח שעומד להיסגר, אבל לענין "כתיבה" אפשר שיש לה גדרים אחרים, ולכן הוצרך בהמשך להוכיח מהגדרים וההלכות בענין מלאכת הכתיבה ממש, שעצם מציאות אותיות ש"אפשר להקריבן בקל" בלי "מעשה" ש"אין מחוסר מעשה", אינן נחשבות למחוקות, ובמילא אין בפתחת הספר משום מחיקה, ואין בסגירת הספר משום כתיבה.



בטעמי חיוב קריאת שנים מקרא ואחד תרגום

הת' מנחם מענדל שי' טייטלבוים
תלמיד בישיבה

איתא בפ"ק דברכות¹ "אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרות ודיבן, שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו". וכן הביא הרמב"ם ז"ל בספרו²: "אף על פי שאדם שומע כל התורה כולה בכל שבת בצבור חייב לקרות לעצמו בכל שבוע ושבוע סדר של אותה שבת שנים מקרא ואחד תרגום, ופסוק שאין בו תרגום קוראהו שלש פעמים עד שישלים פרשיותיו עם הצבור".

וממשיך בגמ': "רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי. תנא לי' חייא בר רב מדפתי: כתיב ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב, וכי בתשעה מתענין? והלא בעשרה מתענין! אלא לומר לך: כל האוכל ושותה בתשיעי - מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. סבר לאקדומינהו, אמר לי' ההוא סבא, תנינא: ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. כדאמר להו רבי יהושע בן לוי לבני: אשלימו פרשיותיכו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום".

ובמה שרצה רב ביבי להשלים, הנה בגמ' שלפנינו איתא "פרשייתא דכלא שתא", היינו שרצה להשלים כל חמשה חומשי תורה, אמנם בפי' ר"ח³ הובא באופן אחר, וז"ל: "רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו

(1) ח, סע"א.

(2) הלי' תפלה פי"ג הכ"ה.

(3) להלן נדון בדיוק ודקדוק לשון הר"ח. והנה כוונתו כמובן ברורה לפנינו, אך

לפרשייתא דכלה במעלי יומא דכפורי. פרשייתא דכלה הן ד' פרשיות שקורין באלול וד' פרשיות שקורין באדר ומפני שהי' רב ביבי בר אביי טרוד במסכתא דכלה ולא מצא פנאי להשלים כל פרשה בשבתא סבר לאשלומינהו לכולהו הני ד' פרשיות בערב יום הכיפורים. ואסיקנא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר אלא כל פרשתא בשבתא".

ועד"ז פי' הערוך וז"ל: "סבר לאשלומינהו לכולהו פרשייתא דכלה במעלי יומא דכפורי פי' הן שמנה פרשיות שקורין בד' שבתות שבאלול ובד' שבתות שבאדר ומפני שהי' רב ביבי טרוד בחדש הכלה במס' דכלה לא מצא פנאי להשלים כל פרשה בשבתה". והיינו שרצה להשלים רק ארבע או שמונה פרשיות, ולא כל חמשה חומשי תורה.⁵

והנה, עפ"ז כתב בהגהות מיימונית⁶ על הרמב"ם שם בשיעור סוף זמן קריאת שמו"ת וז"ל⁷: ". . . וכתב רבינו שמחה אף על פי שעיקר מצוה כל פרשה בכל שבת עם הציבור אם לא עשה כן ישלים כולם בשמיני עצרת שבו גומרים הציבור ובלבד שלא יאחר ולא יקדים מן הציבור יום אחד".⁸

בדקדוק הלשון יש להעיר שהפירוש שיש לנו בשם הר"ח עמ"ס ברכות כמעט ברור שאינו ממנו אלא ליקוט דברים שנאמרו בשמו, היינו שמה שכתוב כאן הוא ע"פ האור זרוע (ח"א פסקא אמר רב הונא) שכתב "פר"ח זצ"ל פרשייתא דכלה . . . כל פרש"תא בשבתא עכ"ל", ואין אנו יודעים ממה העתיק ועד כמה כוונתו שהוא הוא לשונו ממש. אעפ"כ העתקנו הדברים כאן כמו שהוא בגמ' שלפנינו.

(4) ערך כל הרביעי - הובא על הגליון.

(5) בדברי ר"ח הי' אפשר לדייק דהכוונה בד' פרשיות של אדר לקריאת המפטיר של הד' פרשיות כגון שקלים וכו', אמנם (הרי זו קריאה קטנה מאד, ולמה לא הספיק לו הזמן, ובעיקר) מזה שכתב ד"פ של אלול משמע ברור דהכוונה לאותן פרשיות הש"בוע של חדשי אדר ואלול, וכמפורש יוצא מדברי הערוך שכתב שמונה פרשיות.

(6) להר"ר מאיר בן יקותיאל הכהן מרוטנבורג, תלמיד המהר"ם מרוטנבורג.

(7) אות ש.

(8) בפשטות הכוונה: שלא יקדים לפני שמע"צ דאשתקד ולא יאחר משמע"צ (ואכן רגיל אצל כמה לסיים וזאת הברכה רק אחרי קריאת התורה ביום שמע"צ (שמחת תורה), והרי כבר קראו בראשית? ועונים הפוסקים בזה ואכ"מ). ולפ"ז נמצא לכאורה דלשיטתו מותר להתחיל - כמוכן בדיעבד או שעת הדחק - לפני השבת שבה קורין אותה הפרשה. ואין ההלכה כזה.

והעירני ח"א שאולי יש לפרשו "שלא יאחר" - אחר שמע"צ, "ולא יקדים מן הצי"בור יום אחד" - של אותו שבוע. ולפ"ז אף שמותר להשלים עד שמע"צ השבועות

"וראייתו מרב ביבי בר אביי דסבר לאשלומינהו לכולהו פרשתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי, אלא שמיחה בו חייא בר רב מדיפתי כדי שלא יבטל מסעודת ערב יום הכפורים כדאייתא התם.

"ופר"ח שגורס להני פרשיות דכלה פירוש ד' פרשיות של אלול שלא הי' לו פנאי להשלימם מפני טרדת כלה פי' דרשה בהלכות מועד אין נ"ל לרבינו שמחה. אמנם בתוספות דברכות⁹ מצאתי שפי' זה נראה יותר, וכן בערוך פירש כן בערך 'כל'. ונראה שהעושים כדברי רבינו שמחה שצריכין לחזור שנים מקרא ואחד תרגום", עכ"ל.

היינו שרב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא בעריוה"כ, ומהגמ' משמע שמעצם הדין - אם לא מדין אכילה בערב יוה"כ - הי' מותר לו לעשות כן. והסברא בזה הוא כיון שעדיין לא סיימו הציבור לקרוא בתורה (הוא לפני שמע"צ). וזהו לדעת רבינו שמחה, אך ר"ח גרס פרשייתא דכלה ואין נ"ל לרבינו שמחה. והסגנון משמע שזה ש"אין נ"ל לרבינו שמחה" הוא מצד דין זה שחידש עכשיו, וכפי שיתבאר להלן.

שהחסיר, אינו יכול להקדים לשבת שלפני' (אף שמסברא לכאורה אין חילוק בין מל-פני' ולאחרי' אם הכל הוא בין כך משמע"צ לשמע"צ). וכ"ה ההלכה שאינו מקדים לפני יום ראשון של אותו שבוע.

אך ראיתי בנוסח האחרת של הגה"מ שבסוף רמב"ם פרנקל ששם הנוסח הוא להיפך: ובלבד שלא יקדים ולא יאחר מן הציבור יום אחד (וכסגנון הש"ס שהקדים לא יקדים ללא יאחר). ולפ"ז נראה לכאורה שהכוונה כאופן הראשון הנ"ל. ודו"ק.

(9) (אולי הכוונה לתוס' רבינו יהודה שירליאון ('רבי יהודה מפריז') שכתב וז"ל: "להני פרשייתא דכולי שתא. יש ספרים דגרסי דכלה, וכן גריס רבינו חננאל ז"ל. פירוש שבתות הכלה שהיו דורשים בהלכות המועד, ואז לא הי' לו פנאי. וכן נראה יותר" עכ"ל. (ובס' הרא"ש: סבר לאשלומי' להני פרשייתא דכולא שתא. רבינו חננאל גריס פרשיותי דכלה, כי ר"ח אלול היו מתקבצים לדרוש בהלכות המועדות ולא הי' להם פנאי לגמור הפרשה. וע"פ נוסח זה דוקא מוסבר למה בחר בעיוה"כ להשלים, משא"כ אם הי' חסר עוד מאדר. ודו"ק).

והנה ע"פ דברי ההגה"מ אלו דפליגי רבינו שמחה ור"ח כתב מהרא"י¹⁰ בטעם קריאת שמו"ת¹¹ (ומעין זה כתב נמי במק"א¹²):

"שאלה הא דאמרינן לעולם לשלים אדם פרשיות עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום מי מחייב נמי להשלים בכל יום טוב פרשיות שקורין שחרית ומוסף. ובשבתות של ארבעה פרשיות ג"כ אותן הפרשיות שמוסיפין לקרות או לאו.

"תשובה יראה שלא נהגו להשלימו ואין בידי טעם וראי' כל כך . .

"אמנם נראה קצת ראי' מהא דכתב בהגה"ה במיימוני בשם רבינו שמחה ז"ל, וז"ל: 'אף על פי שעיקר מצוה כל פרשה ופרשה עם הצבור אם לא עשה כן ישלים כולם בשמיני עצרת שבו גומרים הצבור ובלבד שלא יקדים ולא יאחר יום אחד מן הציבור' ע"כ. מהכא נראה מדקבע היום שבו גומרים הציבור חמשה חומשי תורה בכל שנה משמע דעיקר חיוב דאצרכו רבנן להשלים פרשיות עם הצבור היינו כדי שכל אחד מישראל יקרא לעצמו כל התורה מראש ועד סוף בכל שנה כמו שעושים

(10) ח"א סי' כג.

(11) דרכו בזה לכאורה נראה ברור שהוא כך: תחילה חידש טעם לרבינו שמחה על פי שיטתו בדין סוף זמן קריאת שמו"ת, ואחרי זה שחידש שיש לרבינו שמחה שיטה בזה, הרי מכיון שר"ח חולק בזה, חידש טעם לפי שיטתו נמי.

(12) (ח"ב סק"ע, וז"ל:

"אשר שאלת אם חייב אדם להשלים פרשה של יו"ט שנים מקרא ואחד תרגום.

"כבר דקדקתי ג"כ ונראה דלא נהגו רבותי להשלים והבאתי קצת ראי' מדברי רבינו שמחה בהגה"ה במיימוני שכתב וז"ל אע"פ דעיקר מצוה כל פרשה ופרשה בשבת עם הציבור אם לא עשה כן ישלים כולם בשמיני עצרת שבו גומרינן הציבור ובלבד שלא יאחר ולא יקדים יום אחד מן הציבור עכ"ל.

"מכאן הי' נראה דקבע היום שמשלימין בו הציבור ה' חומשי תורה בכל שנה ושנה משמע דעיקר חיוב דאצרכו רבנן להשלים עם הצבור היינו שכל יחיד ויחיד יקרא לעצמו כל התורה מראש ועד סוף בכל השנה כיון דטעמא הכי הוא לא צריך אלא שישלים פרשיות של כל התורה רק פעם אחת בשנה וא"כ פרשיות של יו"ט אין צריך להשלים שכבר השלימו כל אחת בשבתו.

"אע"ג דלפי פי' ר"ח דפליג אר' שמחה [לכאורה חסר כאן - הכותב].

"ומעט משמע מפ"י רש"י בפ"ק דברכות דפ"י ישלים אדם פרשיותיו של כל שבת ושבת ואלו יו"ט לא הזכיר דההגה"ה דכתבת לי וכו'".

הציבור, מש"ה צריך לסיים ממש באותו היום שמסיימין בו הציבור. דאע"פ שלא קרא כל השנה עמהן אחר גמר מצות אזלינן בכלי" דוכתא.

"וכן משמע מלשון הרמב"ם דטעמא הכי הוא דכתב וז"ל ד'אע"פ שכל אדם שומע כל התורה בכל שנה בצבור חייב לקרותו לעצמו כל שבוע ושבוע סדר של אותו שבת'. וכיון דטעמא דהשלמה הכי הוא, נראה דלא אצריכו רבנן אלא שישלים פרשיות של כל התורה רק פעם אחד בשנה וא"כ לא צריכינן להשלים פרשיות של יום טוב ושל ארבע פרשיות ומוספין אחרים דהשלימו כל אחת בשבתו.

"אמנם נראים הדברים דלפי פירוש רבינו חננאל דפליג על רבינו שמחה כדאיתא בהגה"ה התם ולא מפרש ההיא דרב ביבי בר אביי בפרשיות דכולה שתא, בהך סברא פליגי, דלהיא גירסא ופירוש אין טעם השלמה בשביל שייסיים התורה בכל שנה כדפרש"י [כדפרשתי?] אלא אפשר כדי שיהא רגיל במה שהצבור קורין¹³ וא"כ הי' צריך להשלים פרשיות של יום טוב ומוספין לפי טעם זה. ומ"מ אפי' אי הכי הוא מתיישב המנהג לדעת אינך גאונים וקרוב בעיני שלא נהגו רבותינו להשלים", עכ"ל.

דהיינו שטעם קריאת שמו"ת לרבינו שמחה נראה לכאורה שהוא כדי לסיים כל התורה, ולר"ח כדי שיהא בקי במה שקורין בציבור.

[והנה נפק"מ בין טעמים אלו טובא:

(א) בסוף זמן הקריאה, כמובן: למ"ד לסיים כל התורה כולה, הרי יש לו עד שמע"צ (או שמח"ת, ואכן מזה הדין נברא כל הטעם), ולמ"ד להיות בקי יש לו רק עד סיום השבוע (סעודת שבת, שבת מנחה, יום רביעי, כפי הדיעות השונות בזה).

(ב) בקריאת שמו"ת לקריאות שאינן הסדרה דהשבת, כגון פרשיות

(13) בכונתו כאן אפשר לפרש בב' אופנים:

(א) שיהא האדם יודע במה ששומע בציבור, שידע ויבין מה שקורין.

(ב) שיהא בקי במה שקורין בציבור אולי יקראו לו (לעלות) ויצטרך לקרוא בתורה. והחילוק בין פירושים אלו עולה כמ"פ במהלך סוגיא זו בהלכה (שהייתה מורחבת מדי עבורי לכותבה), אך בקיצור יש להעיר שמהנראה דהמג"א בענין ההפטרה (וכן הובא בשו"ע אדה"ז) פירש כאופן השני, ודו"ק.

דיו"ט, וכן הקריאות של ר"ח, תעניות, ושבת מנחה וכן המפטיר של שבת ר"ח מחר חודש וד' פרשיות דאדר (וכן להנוהגין להפטיר "שוש אשיש" בשבת שיש בה חתן): דלמ"ד שהחייב הוא להשלים כל התורה, הרי אלו הקריאות קרא כבר או יקרא בזמנם, ולמ"ד להיות בקי במה שקורין, הרי קריאות אלו צריך ג"כ לקרותם.

ג) ע"ד הנ"ל - לענין ההפטרה, למ"ד לסיים התורה הרי אין זה חלק מהתורה ולמ"ד להיות בקי במה שקורין הרי צריך לקרות גם ההפטרה (כפי שכותב מהרא"י במקום אחר¹⁴ - מבלי לציין שזהו לטעם שיטת ר"ח, שאין אנו פוסקים כמותו. וכבר עמד המג"א ע"ז ותירץ לכאורה באו"א, ואכמ"ל בזה)].

ולא זכיתי להבין ההכרח של התרוה"ד להמציא טעם זה לדעת הר"ח. דהנה מפשטות דברי הר"ח נראה דפליג על גירסת הגמ' שלנו גרידא בענין הפרשיות שרצה רב ביבי להשלים, ולא מצינו בדבריו דבר וחצי דבר בפלוגתא אדין השלמת שמו"ת עד שמע"צ ולשליש ולרביע נמי לא שמענו.

ועוד, הרי אפילו אי גריס שלא רצה להשלים פרשיות כל השנה, ואלא רק הפרשיות דכלה, הרי עדיין א"מ איך הי' אפשר לרב ביבי להשלים בערב יו"כ אי לא סבירא להו דינא דרבינו שמחה?! ואלא דע"כ צ"ל דס"ל לדינא דרבינו שמחה, וא"כ אית לי' נמי לטעמא דידהו.

ומה שכתוב בהג"מ "ופר"ח שגורס להני פרשיות דכלה כו' אין נ"ל לרבינו שמחה" אפשר לפרש בפשטות, שהכוונה להפרשיות שרצה רב ביבי להשלים גרידא, ולא בסברא: "וראייתו מרב ביבי בר אביי דסבר לאשלומינהו לכולהו פרשתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי . . ופר"ח

(14) ח"ב סי' קא וז"ל:

"כשיש חתונה יחיד החזור הסדרא איזה הפטרה הוא מחזיר ביום ששי שוש אשיש או הפטרה דשבוע אע"פ שאין חובה לחזור הפטרה מ"מ מנהג יש.
נראה דיש לו להפטיר הפטרה דשבוע דמה שנוהגין לחזור הפטרה היינו טעם כדי שידוע בכל השנה מה שמפטירין כמו שידועים מה שקורין בתורה ע"י שחוזרין שמו"ת ואם היו חוזרין שוש א"כ אם יארעו הרבה חתונות בשנה שבת אחר שבת וכי יחזרו בכל שבת שוש אשיש טורח זו למה א"צ להאריך מזה יותר.

שגורס להני פרשיות דכלה פירוש ד' פרשיות של אלול . . אין נ"ל לרבינו שמחה. (אך סגנון ההג"מ עדיין נראה שחולק על הדין¹⁵).

ונציע עתה ב' אופנים להעמיד דברי הר"ח במחלוקת, אם כי שניהם נראים דחוקים בעיני:

אופן א) שהדיוק הוא מסוף דברי ר"ח: "ואסיקנא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר אלא כל פרשתא בשבתא". שכוונתו דלמסקנת הדברים דעת רב ביבי (וחייל בר רב שהעיר לו רק אהא דרצה להשלים בערב יוה"כ) אינה להלכה, ולהלכה "ובלבד שלא יקדים (קודם שבוע זה) ובלבד שלא יאחר (אחר שבת זו דוקא)".

וקשה: הרי כל דיוק תרוה"ד הוא מדברי ההגה"מ שכתב שחולקים, ושם - בהגה"מ הרי לא הזכיר קטע זה. ולא עוד אלא שהתוס' אליו ציין ההגה"מ ופי' הערוך לא עסקי בקטע זה, אלא ברור שכוונתו להגירסא דפרשייתא דכלא שתא או פרשייתא דכלה (אם לא שתדחוק ותפרש שראה נמי האור זרוע והבין דברי ההגה"מ אשר פירוש ר"ח לא נ"ל לרבינו שמחה קאי על הקטע שלא נעתק שם).

אופן ב) שראיית רבינו שמחה מרב ביבי הוא מלשון הגמ': "פרשייתא דכולא שתא . . במעלי יומא דכיפורי". דקשה וכי פרשייתא דכולא שתא קאמרת? והלא זה עתה החלה השנה! ואלא מכאן ראי' דלענין שמו"ת אין השנה מתחלת מר"ה אלא במקום אחר - והוא, לדעתו, בשמע"צ.

(וע"ד הצחות יש להוסיף שבקביעות בה חל יו"כ בשבת, הרי בעריו"כ כבר עברו כל השבתות בהם מעבירים הסדרה, חוץ מוזאת הברכה כמובן, וסבר לקרות ולהשלים כל פרשה ופרשה אז, ולא רק להשלים - מלשון בדיעבד - אותן פרשיות שחיסר במשך השנה שעברה).

ולפי זה הרי לגירסת ר"ח שאינו גורס שתא - הרי אין לך ראי' שמשמע"צ לשמע"צ נקרא אותו שנה לענין שמו"ת.

(15) א) ממה שמתחיל עם דיון הדין, ואם זהו חילוק בגירסא גרידא א"כ מה ענין שמיטה אצל הר סיני, ובפרט באריכות כזה כ"כ.

ובפרט ב) מזה שחוזר אח"כ ומסיים בענין הנוגע לדין: "ונראה שהעושים כדברי רבינו שמחה שצריכין לחזור שנים מקרא ואחד תרגום".

אך קשה:

(א) עדיין, כנ"ל, הרי איך סבר רב ביבי להשלים אותן פרשיות שכבר עבר עליהם שבתם? (אם לא שתפרש שאכן לא הי' מותר לו, ומתרי טעמי, ודחה לו חייא בר רב מטעמא אחרינא, אך באמת בלעדו נמי לא הי' מותר לו¹⁶).

(ב) הרי מדברי ההגה"מ נראה ברור דכוונתו כדאמרינן מעיקרא, אשר ראיתו של רבינו שמחה הוא מזה שסבר רב ביבי להשלים - מה שיהי' - קודם יום כיפור, ושלדעת רבינו שמחה גם הגמ' מסכים לזה - אלא שחייא בר רב דחה מטעם אחר, ודלא כמו שאמרנו כאן¹⁷.

ואדרבה ע"פ הכלל דאפושי פלוגתא לא מפשינן שפיר דמי דלא יפלגו.

ויש לעיין עוד בכ"ז.



(16) וכאן אין לך קושיא שבהנ"ל א', שהרי שם הייתה הקושיא שאין להציע שקטע זה בר"ח הוא עיקר שיטתו החולק, משא"כ כאן שעצם שינוי הגירסא מהווה מחלוקת, וסברא זו רק מתרצת השאלה איך סבר רב ביבי. וק"ל.

(17) אם לא שתדחק לומר שרבינו שמחה אמר כמו שאמרנו כאן, וההגה"מ שמע ממשהו בשינוי קצת, והתרוה"ד הבין מתוך דבריו להעמיד רבינו שמחה דלא כמו שהוא בהגה"מ מקור הדין! וכמובן זה אינו.

רשימה קצרה על הגהותיו של הרשב"ם לפירוש רש"י לתלמוד ועוד¹

הת' אפרים ליב שי' הלוי לואיס
תלמיד בישיבה

פרק א :

רשימה מהגהות של הרשב"ם ששרדו בלשון כותבן, הידועים להכותב

סעיף 1. נציג כאן לפני הקורא רשימה חלקית של הגהותיו של הרשב"ם לפירוש רש"י על התלמוד שמצאתי שהגיעו לידינו בלשונו ממש מילה במילה (או קרוב מאוד לזה)².

(1) קיצורים הנהוגים במאמר זה: אורבך, בעלי התוספות = אפרים א' אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תשמ"א, א-ב; ארנד שרידי פירוש = אהרן ארנד, 'שרידי פי' רש"י למסכת סוכה מבית מדרשו של רש"י, קבץ על יד, סדרה חדשה ספר כב (לב), הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תשע"ד, עמ' 96-114; גבאי, מבוא = אהרן גבאי, מבוא לספרי הראשונים למסכת נדרים (קובץ בפדיעף); פוקס, רש"י מועד קטן = יעקב פוקס, פירוש רש"י למסכת מועד קטן, בירורים בזיהויו, בדרכי מסירתו ובעיצו-בו (ע"ד), רמת גן תשס"ז.

(2) יש לציין כמה דברים:

א. בפירושי הרשב"ם שהובאו בראשונים למסכתות שונות, כמה פעמים הכוונה לפירוש שלם שחיבר הרשב"ם למסכתות שונות, ולפעמים הכוונה להגהות והוספות שכתב על פירוש רש"י זקנו, ופעמים רבות קשה להחליט. כאן נתמקד על קטעים אשר ידוע לנו כי הם מהרשב"ם כלשונם.

ב. יש לפעמים שסופר העתיק מפירוש הרשב"ם לתוך פירוש רש"י פירוש מילים בודדות.

לעת עתה מצאתי:

ברכות:

דף מב ע"א ד"ה 'ברך על היין'. תוכן דיבור זה הובא בספר הבתים לרבינו דוד בר' שמואל הכוכבי, בשם הרשב"ם, ואם כן הרי ככל הנראה הגהת רשב"ם הוא³.

דף מז ע"א ד"ה 'ת"ר אין עונין', מ'והא דאמרינן' עד סוף הדיבור הוא מרשב"ם. קטע זה חסר בכתבי יד, בספר הנר (לר' זכרי' אגאמאתי), באור זרוע, וברש"י לרי"ף, והובא באור זרוע (סי' קצג) בשם ר' נסים, ובתוספות ר' יהודה שירליאון בשם רשב"ם⁴.

שבת:

דף י ע"ב ד"ה 'הוה נקיט', אינו מופיע בכתבי יד, והוא נגד שיטת רש"י, ואדרבה הוא כשיטת רשב"ם בהגהותיו לרי"ף, לכן יש שכתבו כי הגהת רשב"ם הוא⁵.

רמ"י בלוי פרסם כמה דיבורים לדפים שונים מ'הגהותיו של רשב"ם': לדפים לד ע"ב, סט ע"ב, עא ע"ב, פד ע"ב, פה ע"א-ב, פו ע"א. בחלק מהדיבורים צריך עיון מנין לו דשל רשב"ם הוא⁶.

3 ראה: הרב משה יהודה הכהן בלוי, ספר הבתים, לרבינו דוד בר' שמואל כוכבי, נ.י. תשמ"ד, הלכות ברכות, עמ' קכח, הע' 41.

4 ראה: הרב ירמיהו מלחי, רש"י: הפירוש לתלמוד, ירושלים תש"ע, עמ' קיא, ועמ' קפט.

5 ראה: רמ"י בלוי, ספר הבתים, שם. ולפני כן ב'דקדוקי סופרים לפירוש רש"י', שיטת הקדמונים עמ"ס שבת, עמ' רצד, ייחס אותו הרב בלוי כהוספת איזה תלמיד.

6 ראה: רמ"י בלוי, פירוש רשב"ם למסכת שבת, בתוך: ספר הבתים לרבינו דוד הכוכבי, חלק שני, נ.י. תשד"מ, עמ' שפב-שפה [הקטע לדף לד ע"ב פורסם על ידו לפני כן בדק"ס לפירוש"י שבת, עמ' רחצ]. רק הקטעים של דף סט ודף פד מיוחסים בפירוש בכתב יד לרשב"ם (הראשון: 'חידוש. חידש רבינו שמואל . . . ופירש רבינו זקיני . . . השני: 'חידוש. חידש רבינו שמואל'), ואת שאר הקטעים ייחס המהדיר מס' ברתו לרשב"ם, ראה על כך: גבאי, מבוא, עמ' לא, אות נט, הע' 365.

ראש השנה:

דף ו ע"ב, ידוע לנו על תוספת אשר כנראה נכתבה ע"י רשב"ם⁷.

יומא:

בסוף ספר הישר לרבינו תם, נמצאות הגהותיו של רשב"ם למסכת יומא דף ג ע"א; כה ע"א; כט ע"ב [ומופיע לפנינו ברש"י ד"ה 'פסולה']; ודף לד, א⁸.

סוכה:

ייתכן שיש בידינו הגהות של רשב"ם לדפים כב ע"א, ולב ע"ב⁹.

ביצה:

דף ו ע"א, ד"ה 'דאיכא חברי' הוא כנראה הגהת רשב"ם¹⁰.
דף כו ע"א אחרי ד"ה 'ואם לאו', נמצאת בכת"י 'הגהה מרבי' שמואל הצרפתי ז"ל¹¹.

מועד קטן:

על אף שלא נדפס פירוש רש"י למסכת מועד קטן עד לאחרונה¹²,

(7) ראה: אהרן ארנד, פירוש רש"י למסכת ראש השנה, מהדורה ביקורתית, ירושלים תשע"ד, עמ' 60, ועמ' 135.

(8) ספר הישר לר"ת, חלק החידושים, הרב דוד דבליצקי מהדיר, בני ברק תש"פ, סימנים תשע-תשעג (עמ' תקפג-תקפה). אם כן הקטע של דף כט ע"ב הוא הגהת הרשב"ם שהשתרכב לנוסח הדפוס של פירוש רש"י.

(9) ראה: אהרן ארנד, פירוש רש"י למסכת סוכה, מהדורה ביקורתית, ירושלים תשפ"א, עמ' 60, עמ' 252 בשנו"ס לשורה 23, ועמ' 315.

(10) ראה פוקס, רש"י מועד קטן, עמ' 78, הע' 45-46. אהרן ארנד, פירוש רש"י למסכת ביצה, מהדורה ביקורתית, ירושלים תשפ"ד, עמ' 168 כותב כי אינו מרש"י ומציין לפוקס.

(11) ראה ארנד, שם, עמ' 65, ועמ' 371.

(12) פירוש רש"י למסכת מועד קטן, אפרים קופפר מהדיר, הוצאת מקיצי נרדמים,

מכל מקום נמצאו בו גם כן הגהות הרשב"ם. דף ג ע"ב, בלישנא אחרינא בהסבר המילה 'פוסקת'¹³.

חגיגה:

נמצאים בידינו י"ב קטעים אשר לדעתי הם מרשב"ם, ראה בארוכה מה שכתבתי במאמרי בקובץ בית אהרן וישראל, גליון כסלו-טבת שנה ז'¹⁴.

בבא קמא:

דף עח ע"א, ישנם דברים ברש"י שהובאו בתוספות בשם הרשב"ם, ראה במהרש"א וב"ח.

הרב משה מיימון כתב על תוספת רשב"ם בדף יב ע"א ודף סא ע"ב¹⁵.

בבא בתרא:

בתוך דברי רש"י בדפים הראשונים של המסכת נכנסו כמה הגהות, ומהם החתומים על שם רשב"ם. והם: דף ד ע"א סוף ד"ה פשיטא (לא חתום על שמו); ד ע"ב ד"ה סינופי יריכי לבר (לא חתום על שמו); ד"ה אין מחייבין אותו (חתום: תמ"ש . . . ת' מו' שמו' =] תוספות מורינו שמואל[); ה ע"א ד"ה פייסי' במה דאיפייס (חתום: תמ"ש); ו ע"א ד"ה סמך לכולה (לא חתום על שמו); וד"ה אחזיק להורדי (לא חתום על שמו,

ירושלים תשכ"א. הרב יוסף יצחק קעלער פרסם מהדורה נוספת בשנת תשס"ו, ואחר כך פרסם פוקס את עבודתו בשנת תשס"ז (ראה לעיל, הע' 1). מאוחר יותר בש"ס מהדורת עוז והדר-פריעדמאן נדפס הפירוש בגליון המסכת.

13) ראה: פוקס, רש"י מועד קטן, עמ' 170, הע' 79.

14) הרב אפרים ליב הלוי לואיס, זיהוי הגהותיהם של רבינו שמעי' ורשב"ם לפי רש"י על מסכת חגיגה, קובץ בית אהרן וישראל, גליון רלו, כסלו-טבת תשפ"ה, עמ' קפ-קפז.

15) הרב משה מיימון, 'לטיב פירוש רש"י לבבא קמא', ישרון, לג, עמ' תתקי-תתקיא.

אבל הובא בראשונים בשמו). על אף שלא כל ההגהות חתומים ע"ש רבינו, מ"מ בראשונים הובאו כמה מהם על שמו¹⁶.

סעיף 2. הגהות שאינן של רשב"ם

חולין:

רמ"י בלוי קבע כי 'ה"ר שלמה בר' מאיר' אשר דבריו נכנסו בפירוש רש"י בדרך קטז ע"ב, הוא רשב"ם, ולפי זה צריך לתקן: 'ה"ר שמואל בר' מאיר'¹⁷. דבריו אינם נכונים, והוא באמת מתשובת רבינו שלמה בר' שמשון (רבינו ששו"ן) ששולבה לתוך פירושו של רש"י בזמן מאוחר יותר, ואפשר אפילו בשני שלבים, וכפי שכתבתי במקום אחר בארוכה¹⁸.

פרק ב:

פירושי רשב"ם למסכתות שונות

סעיף 1. בפרק הקודם כתבנו על הגהות והוספות של רשב"ם לפירושי רש"י למסכתות שונות.

יש לציין אשר בכלל כמעט על כל מסכת ומסכת הובאו בראשונים פירושים של רשב"ם. לעיתים כמובן, הכוונה להגהותיו, אבל למסכתות אחרות כתב חיבור מורחב של פירוש רש"י וכיוצא בזה. בנספח זה נציין על חיבורים של רשב"ם שחלק ממשי מהם הגיע לידינו.

16 ד"ה אחזיק להורדי (ו, א) שלא חתום על שמו, הובא בתוס' דף ו ע"ב ד"ה ואי בשם רבינו שמואל, ובטור חו"מ סי' קנג בשם רשב"ם. ראה גם הרב אליהו ליכט-נשטיין, חידושי הר"ן למסכת בבא בתרא, ירושלים תשס"ט, מבוא, עמ' 11.

17 וכן כתב גם הרב יצחק ישעי' ווייס, 'לדעת רש"י ולהכיר את חיבורי התוס' פות', חצי גבורים פליטת סופרים, ז (אלול תשע"ד), עמ' תכא, הע' 53.

18 ראה: הרב אפרים ליב הלוי לואיס, 'נימוקי ר' שמואל בר' מאיר' ותורת רבינו ששו"ן בפירוש רש"י על מסכת חולין', המעין, גיליון 249 [סד, ג], ניסן תשפ"ד, עמ' 132-140.

פסחים :

לפרק ערבי פסחים נדפס מתחת לפירוש רש"י, פירושו של רשב"ם. פירוש זה נמצא בכתבי יד¹⁹. פירוש רש"י לפרק זה נראה כטיוטה לא מעובדת, ורשב"ם השתמש בו כתשתית ופירש פירוש רחב המבוסס לעתים קרובות על דברי רש"י²⁰. פירושי רש"י ורשב"ם נדפסו לפני כמה שנים במהדורה חדשה ע"י מכון שלמה אומן, בעריכתו של הרב עמיחי כנרתי.

סוכה :

אהרן ארנד פרסם בשנת תשע"ד שרידי פירוש מבית מדרשו של רש"י למסכת סוכה דפים נה-נו, ומשער בזהירות כי מחברו הוא רשב"ם²¹.

בבא בתרא :

בנוסף להשלמת רשב"ם לפירוש רש"י מסכת בבא בתרא, נדפס בתלמוד בבלי דפוס פיזרו ר"ע (או רע"א) פירוש שונה לחלק ניכר מהמסכת. לדפים כט-נד הוא פירוש 'רשב"ם הקצר' (כפי שכינוהו לאחרונה). הרב רפאל נתן נטע רבינוביץ, בעל דקדוקי סופרים, פרסמו בסוף חיבורו למסכת ב"ב²². ויש לדון איזה משני הפירושים נכתב קודם²³. הפירוש הקצר לפרק חזקת הבתים (ועוד) נדפס מחדש לפני כארבעים שנה בעריכת הרב מרדכי ליב קנצלנבוגן²⁴.

19 מינכן, ספריית מדינת בוור" 216, מוסקבה, ספריית המדינה, אוסף גינצבורג 968, לייפציג, ספריית האוניברסיטה 1105.

20 ראה ארנד, שרידי פירוש, עמ' 101. וראה גם אורבך, בעלי התוספות, עמ' 49. פוקס, רש"י מועד קטן, עמ' 136, הע' 11.

21 ארנד, שרידי פירוש (לעיל, הע' 1) וראה שם במבוא, עמ' 108-101.

22 ר' רפאל נתן נטע רבינוביץ, דקדוקי סופרים, בבא בתרא, מינכען תרמ"א, ראה שם במבוא, עמ' 11 ואילך וראה גם בספרו מאמר על הדפסת התלמוד, א.מ. הברמן מהדיר, ירושלים תשי"ב, עמ' כא ואילך.

23 ראה ארנד, שרידי פירוש, עמ' 106, ובספרות הרשומה שם.

24 פירוש רשב"ם הקצר, הרב מרדכי ליב קנצלנבוגין מהדיר, מוסד הרב קוק: ירושלים תשמ"ה.

כמו כן יש לציין, כי רשב"ם מפנה לפירושו על ריש מסכת בבא בתרא (לדוגמא, בדף נ ע"ב ד"ה רב מרי כתב 'כבר פירשנו בלא יחפור . . .').²⁵ ויש לעיין אם הציון הוא להגהותיו, או לפירוש עצמאי שחיבר שהתחיל מראש המסכת, וצ"ע.

מכות:

הרב אהרן גבאי ליקט קטעי פירוש הרשב"ם שהובאו בראשונים למסכת מכות (או בפירוש רש"י לרי"ף בסוף המסכת שהוא פירוש הרשב"ם), סך הכל בערך 70 קטעים.

רוב הקטעים הם מדף יט ע"ב ואילך, ששם נפסק פירושו של רש"י (ובגמרא נדפס שם פירוש ריב"ן חתנו). כנראה השלים רשב"ם את פירושו של רש"י (בדוגמת מה שהשלים למסכת בבא בתרא).

גבאי כותב כי לאמיתו של דבר פירש רשב"ם את כל המסכת, וראייתו מה שמצא שלשה קטעים מהרשב"ם לדברי הגמרא בדף ג²⁶.

יוצא כי בזמן הקדום השלימו הסופרים את פירושו של רש"י מפירוש הרשב"ם, ומאוחר יותר התחילו להשתמש עם פירושו של ריב"ן במקומו. לדעת החוקרים ריב"ן אכן כתב פירוש שהקיף את כל מסכת מכות²⁷.

25 יש להזכיר כאן דבריו של הרב הכהן, אוצר הגדולים, ח, עמ' רצד, שכתב 'וגם במסכת בבא בתרא פירש כל המסכת מתחילתו ורק כי נחסרו מפירושי רש"י מפרק חזקת הבתים השלימו הסופרים בפירושי רשב"ם', ומוסיף כי הקטעים מ'תמ"ש' (ראה נספח א), הם באמת קטעים מפירושו של רשב"ם לריש המסכת. וצריך בירור.

26 אהרן גבאי, 'פירוש רשב"ם על מסכת מכות', בקוראי שמו: ספר זכרון, מ"ד דיעין עילית תש"ע, עמ' ג-ג. וראה שם במבוא, עמ' ג, ליד הע' 4. הרב גבאי עתיד לפרסם החיבור שוב במהדורה חדשה.

27 יעקב נחום אפשטיין, 'פירושי הריב"ן ופירושי וורמייזא', תרביץ, כרך ד ח"ו ברת א (תשרי תרצ"ג), עמ' 15, ציין לפירוש ריב"ן לדף ו' ע"א. ובחלקו השני של מאמרו, תרביץ, כרך ד חוברת ב-ג (טבת-ניסן תרצ"ג), עמ' 183, וז"ל שם 'כבר רמזתי לעיל שם, שפירוש הריב"ן למכות, אינו השלמה לרש"י, אלא לקוח מפירוש שלם של הריב"ן למכות; כי חוץ ממה שהביא רי"ד מפי' הריב"ן למכות ו' ע"א, - גם התחלת פירוש הריב"ן שבדף י"ט רע"ב, אינו משלים דברי רש"י אלא חוזר על דברי רש"י בד"ה ה"ג בלשון אחר'. וכך הסכימו החוקרים, ראה אורבך, עמ' 39 שכתב 'שכן ידוע

עבודה זרה:

מעין 'מהדורה בתרא' של פירוש רש"י²⁸. הגיע לידינו קטע קטן על דפים ס, ע"ב - סד, ע"א. פורסם ע"י אברהם עפשטיין בשנת תרמ"ז²⁹. רשב"ם הובא רבות בראשונים למסכת זו, דבר המראה על פירוש רצוף לכל המסכת³⁰.

מנחות:

בדף דף יג ע"א נדפס 'דקדוק שפירשו ה"ר מאיר וה"ר שמואל בנו זלה"ה'. לא ברור לי כיצד בדיוק להגדיר דקדוק זה.

*

יבמות:

רמ"י בלוי, הדפיס 'פירוש ריב"ן' למסכת יבמות דפים מו ע"א - סז ע"ב³¹. בריש פרק הבא על יבמתו הוא מציין ככותרת 'פרשב"ם'³². אינני יודע פירוש הדברים, וייתכן כי הוא ט"ס (תיבה זו אינה מופיעה בכת"י, והיא הוספה של הרב בלוי).

*

סעיף 2. בנוסף לכך ישנם פירושים של הרשב"ם אשר כתב בתשובות, והובאו על ידי רבותינו הראשונים בחידושיהם לתלמוד. לדוגמא,

לנו שהריב"ן פירש את כל המסכת. ירמיהו מלחי, 'על פירוש הריב"ן לסוף מסכת מכות', מחקרי מורשתנו, ב, רחובות תשס"ד, עמ' 148-149, והע' 5.

(28) ראה ארנד, שרידי פירוש, עמ' 102.

(29) אוצר טוב, יד (תרמ"ז), עמ' 1-10. ושוב ע"י רמ"י בלוי, שיטת הקדמונים, עבודה זרה, נ"י. תשכ"ט, עמ' שעג-שעו. אבל במהדורת בלוי חסר הפירוש לדף הראשון וגם קטעים בודדים בהמשך (ראה גבאי, מבוא, עמ' 31, אות נז, הע' 363).

(30) ראה בלוי, שיטת הקדמונים, במפתח שבעמ' כח, בערכו של רשב"ם. וכן הובא ריבוי פעמים באור זרוע, ועוד. ואכ"מ.

(31) בשיטת הקדמונים, יבמות, נ"י. תשמ"ו, עמ' רג-רסח.

(32) עמ' רכח.

בראשונים למסכת שבת מובאים הרבה פירושים של רשב"ם, והכוונה לתשובת רשב"ם לשלשים שאלות על מסכת שבת ששאל אותו ר' אליעזר בר' נתן ראב"ן, ופורסמו בספר ראב"ן³³.

תשובה נוספת של רשב"ם אל ריב"א, למסכת בבא בתרא סוף פרק מי שמת, פורסמה ע"י הרב מ"י הכהן בלוי³⁴.

פרק ג:

הגהות רשב"ם לרי"ף

בנוסף לכל האמור, כתב רשב"ם גם הגהות לרי"ף. הגהות אלו מתחילות ברובן 'ואני שמואל אומר' וכיוצא בזה. ר' רפאל נתן נטע רבינוביץ, בעל דקדוקי סופרים, פרסם קטעים רבים לסדר מועד [לפי דפי הרי"ף]:

סדר מועד:

מסכת שבת כ ע"ב; ל ע"ב; מד ע"א; מח ע"א; נו ע"ב; סד ע"א; סד ע"ב; סז ע"א-ב. עירובין יב ע"א. פסחים ד ע"א; ז ע"ב; ח ע"ב; ט ע"ב; יא ע"ב; כא ע"א; נג ע"ב; כה ע"א. סוכה יז ע"ב. ביצה ב ע"ב (והובא בהגהות הב"ח לרי"ף, ראה שם); טז ע"א; כא ע"ב. תענית י ע"א (נדפס בתוך דברי הרי"ף ברי"ף רגיל. ראה שם במוהר"ן שפירא בגליון שכנראה ה' שם המעתיק 'שמואל' והוסיף כאן דברים). מגילה ה ע"א.

סדר נזיקין:

בבא מציעא לדרך נא ע"ב; סג; ע ע"ב. [בנוסף לכך בהגהות מיימונית הלכות מכירה פרק י"ג אות ד' הביא הגהתו (כנראה) לבבא מציעא לב ע"ב; ובהלכות טוען ונטען פרק ז' אות ו' לדרך י ע"א]. סנהדרין ז ע"ב; קטע נוסף הובא בהגהות מיימונית סוף ספר אהבה, אות ד'.

33) ספר ראב"ן, מהד' דבליצקי, בני ברק תשע"ב, ג, עמ' תשכו-תשנא. ראה שם בהערות על מובאות בראשונים (דוגמת ריטב"א בחידושו והרא"ש בתוספותיו).

34) ונדפסה בא' מכרכי שיטת הקדמונים, עמ' תט-תיג.

לאחר זמן פרסם שמא יהודה פרידמן, 'תוספות הרשב"ם לרי"ף' לסדר נשים ומסכת חולין³⁵ [ג"כ לפי דפי הרי"ף]:

סדר נשים:

יבמות לז ע"ב. כתובות ט ע"ב; י ע"א; כב ע"א; עו ע"א-ב; עט ע"ב; פ ע"ב; פד ע"ב. גיטין ח ע"ב; ט ע"א; נט ע"ב; עו ע"א; פו ע"ב. קידושין ו ע"ב; סד ע"ב; סה ע"ב; קידושין (בנדרים צא ע"א-ב).

וחולין יז ע"ב; נ ע"ב; נא ע"א; נח ע"ב; סז ע"ב; קה ע"ב; קיב ע"ב; קטז ע"ב; קלו ע"ב.

כאמור, אחדות מההגהות נכנסו לנוסח הרי"ף של התלמוד (לדוגמא, תענית י ע"א).

כמה מההגהות הנ"ל הובאו על ידי רבותינו הראשונים בספריהם, ראה בהערותיו של פרידמן, שם.

[עוד על הגהות רשב"ם לרי"ף ראה מה שכתב אברהם (רמי) ריינר, במאמרו 'ר' משולם בן נתן: בן נרבון... , 'עמ' 12 ואילך].



שיטת הצ"צ בחזקת מרא קמא

הת' מנחם מענדל שי' הלוי לויטנסקי
תלמיד בישיבה

בחידושי הצ"צ על הש"ס פ' חזקת הבתים ד"ה חזקת הבתים. מביא את דברי הנ"י בר"פ וכן תשו' הרשב"א (הובא בב"י סי' קמ"ו מחודש ב'), וז"ל "כל מי שהחזיק בקרקע ואחריו החזיק בו אחר, ובא הראשון וערער עליו לומר קרקע זה שלי הוא ומה אתה עושה בתוך שלי, ואמר לו של אבותי היא, אם הביא האחד עדים שדר בו אפילו יום אחד קודם לזה השני . . . צריך השני להביא עדים, או עידי אבות או עידי חזקה, ואינו יכול לומר הראשון הביא אתה ראי' מאין הי' לך או הביא ראי' שהחזק בו ג' שנים, כי הראשון לעולם מוחזק עד שיביא אחר ויביא ראי' שהי' של אבותיו".

היינו שהמערער, המרא קמא, לעולם מוחזק בשדה ואם ערער על המוחזק בשדה עתה, והמוחזק לא הספיק להחזיק ג' שני חזקה עד סופן, אם הביא המרא קמא עדים דדר בה מקמי' אפילו חד יומא, השדה חוזר להמרא קמא, כי המרא קמא לעולם מוחזק.

ומקשה הצ"צ על דברים אלו, "דלכאורה לא נמצא לדין זה גלוי בגמרא, וגם אינו כ"כ סברא לזה, דמהיכי תיתי יהי' יפה כוח הראשון שדר בה רק יום אחד או אפילו שנה כיון שאין יודעים שהי' שלו ואין כאן דבר המחזיק לנו שהיא שלו, מדוע יהי' יפה כוחו מזה שמוחזק בה עתה ודר בה עתה כמוהו או משך גדול ממנו, ד"ה "אבל ראי'" "כדי לאמת דבריך ולאוקמא בידך הואיל והחזק שני חזקה, ושוב לא תצטרך להביא עדים שלקחה מבעליו אותו שמכרה לך, משום שטוענין ליורש וטוענין ללוקח, דהבא משום ירושה ומשום מקח אינו צריך טענה אלא ראי' שדר בה המוכרה לו יום אחד בעי". ומ"ש שהראשון לעולם מוחזק, ענין מרא

קמא לא נמצא רק בידוע ודאי שהיתה שלו, משא"כ בנד"ז שהוא ספק, א"כ כיון דספק הוא איתי מספק ומוציא מידי ספק כיון שהלה מוחזק בה".

והיינו דמקשה דאין סברה להוציא מהמוחזק בה עתה מדין ספק, אלא א"כ יש להמערער ראי' ברורה כשטר קנין, או מתנה, או עדים המעדין שדר בה ג' שנים שלימות מקמי המחזיק.

וממשיך ומביא כמה ראיות לדבריו דהמרא קמא צריך ראי' ברורה ולא סגי בחד יומא מגמרא ורמב"ם, וממשיך ומבאר דלכאורה שי' הרשב"א יצא לו מהא דאמרינן בגמרא, דמ"א ע"ב, "ההוא גברא דדר בקשתא בעיליתא ארבע שני, אתא מארי דביתא אשכחי, א"ל מאי בעית בהאי ביתא, א"ל מפלניא זבינתא דזבנא מינך, אתא לקמיא דרב חייא, א"ל אי אית לך סהדי דדר בה איהו דזבנת מיני' ואפילו חד יומא אוקמינא לה בידך, ואי לא לא", וכן הובא בב"ח שדעת הרמב"ם כדלעיל דסגי בדיעה שהמערער דר בה יום אחד ולא הביא שם רק ממ"ש הלכות וטען ונטען פט"ו הי"ג והוא מ"ש בגמרא דמ"א ע"ב שאפילו חדא יומא, כנ"ל.

ולכאורה יוצא מהגמרא הנ"ל שהמחזיק (הלוקח) החזיק בקרקע ג' שני חזקה ובא המערער וטען שהיא שלו וטען המחזיק שהשדה שלו וקנאו מהמוכר שקנאו מהמערער, והמערער טען שהמוכר גנב ממנו, ואין המוכר בנמצא עתה לשואלו, ופסק רב חייא דאם יש ללוקח עדים שדר בה המוכר ואפילו חדא יומא מוקמינן בידי, וראינו מכאן ראי' לשי' הרשב"א דסגי יומא חדא להמוכר נגד מחאת המערער כדין מחזיק שני חזקה.

ודוחה ראיית הרשב"א דאינו בדומה כלל, דהתם "זה השני הבא בכח מי שאכלה חד יומא החזיק בה שני חזקה וא"צ טענה רק שא"א לפוטרו בלא כלום, לא כן הכא שהמערער לא החזיק בה כלל רק יום א' ואין שום דבר אחר מסייע לו י"ל דלא כלום הוא".

ומציין ג"כ לרשב"ם שם, ד"ה "אבל ראי'" "כדי לאמת דברך ולאוקמא בידך הואיל והחזק שני חזקה, ושוב לא תצטרך להביא עדים שלקחה מבעליו אותו שמכרה לך, משום שטוענין ליורש וטוענין ללוקח, דהבא משום ירושה ומשום מקח אינו צריך טענה אלא ראי' שדר בה המוכרה לו יום אחד בעי".

היינו דאינו צריך אלא ראי' בעלמא לאמת דבריו, דהרי החזיק שני חזקה ואינו צריך אלא ראי' בעלמא דדר בה יומא חדא ואז טענינן ללוקח שהחזיק בה המוכר בצדק והוי שלו.

והנה צריך להבין שפיר מה היא שי' הרשב"א, ואיך רצה להוכיח מהסוגיא דחדא יומא (דף מ"א) לכאן אף דאינו בדומה כלל וכמו שהוכיח הצ"צ, ועפ"ז להבין גם שפיר יותר שי' הצ"צ דלא סבירא לי' כהרשב"א.

ואולי אפשר לומר מילתא בזה ע"י עיון והבנת סוגית הגמרא דחד יומא הנ"ל, ובהקדם תשו' הרשב"א (תשובה אלף פ"ג), הובא בב"י ריש סי' קמ"ו, שאם בה המערער ויערער על שדה פלונית שהיא שלו, ולא החזיק המחזיק שני חזקה ואז המחזיק ומכרה לאחר, "אינו צריך למחות בלוקח לפי שהלוקח הזה אינו בא אלא מכוח הראשון וכבר מיחה זה בראשון ויכול לומר הוא ללוקח זה לפיכך לא חששתי למחות כך לפי שאינך בא בטענת שמכרתי לך אלא מכוח אותו שמכרה לך והוא כבר מחיתי בו ולמה לי למחות כך ובמוכר לא הוצאתי למחות דאינה בידו".

ומביא ראי' מגמרא הנ"ל, "ההוא גברא דדר בקשתא בעיליתא ארבע שני . . אתא לקמי' דרב חייא אמר אי אחזיק בה המוכר חדא יומא אין אי לא לא", ומקשה, הרי המחזיק החזיק בה שני חזקה ולמה לא נאמר למערער שאיבד את זכותו והוי לי' לערער לפני שהחזיק שני חזקה, ולמה צריך המערער להביא ראי' שהמוכר דר בה יום א'.

[וא"ת דכל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, והבאת העדים דדר בה חד יומא הוי ראי' לטענתו שקנאו מהמוכר, זה אינו דסבירא לי' להרשב"א שלא צריך להביא עדים לאמת את טענתו וסגי בחזקת שני חזקה ובטענה שקנאו מהמוכר אף ללא עדים כלל].

אלא ע"כ לומר דהא דצריך עדים שדר בה חד יומא אינו לראי' בשביל הלוקח אלא ראי' להמוכר, דהרי נגד הלוקח שכבר החזיק שני חזקה אינו יכול לערער עוד ועתה אין בידו לערער אלא נגד המוכר שהמוכר הוי גנב, ומפני שהלוקח בא בכוח המוכר יכול לומר המערער שלא מחיתי כך שהרי אינך בא אלא בכוח המוכר ולא מחיתי בהמוכר כיון שהקרע אינו בידו, כנ"ל ראי' לשי' הרשב"א, וע"כ צריך הלוקח להביא ראי' דדר בה המוכר יומא חדא דהוי ראי' להמוכר דהחזיק שני חזקה ושוב אינו יכול לערער עוד.

והקשה מוהרי"ט על דברי רשב"א אלו (ח"מ ס"כ), דחד יומא לא הוי יפה מג' שני חזקה במחאה, ואיך נאמר דיום א' יהי' חזקה להמוכר נגד המערער ולמה יהי' שונה מכל חזקה דצריך ג' שני חזקה.

וביאר את דברי הגמרא בא"א, דהא דחייב רב חייא להביא ראי' דאכלה המוכר יום א' אינו לראי' להמוכר אלא לראי' להלוקח דהוא הוי הלוקח, דאף שהחזיק שני חזקה, הרי כל חזקה שאין עמה טענה אינו חזקה, ומכיון שהחזיק שני חזקה יביא ראי' דאכלה יום אחד ומכיון שטוענים ללוקח נטען שהחזיק המוכר אף שני חזקה גמורות.

וכן מדייק מדברי רשב"ם הנ"ל ד"ה "אבל ראי'" "כדי לאמת דברין ולאוקמא בידך הואיל והחזק שני חזקה, ושוב לא תצטרך להביא עדים שלקחה מבעליו אותו שמכרה לך, משום שטוענין ליורש וטוענין ללוקח, דהבא משום ירושה ומשום מקח אינו צריך טענה אלא ראי' שדר בה המוכרה לו יום אחד בעי", דסיבת הבאת עדים דאכלה חד יומא אינו ראי' בשביל המוכר שאינו גנב אלא ראי' להלוקח דהוי הלוקח ובהכי סגי לי' חד יומא ואז טענין ללוקח.

ולפי זה מסיק מוהרי"ט שצריך המערער לערער במחזיק בקרקע ולא יכול לומר לו שאינו בה אלא מכוח המוכר ולא מיחה בו דלא הי' הקרקע בידו דהרי נראה להדיא מגמרא הנ"ל שהי' ללוקח שני חזקה כיון דלא מיחה בו המערער קודם גמר שני חזקה, והא דצריך להביא עדים שאכלה המוכר חד יומא אינו אלא לראי' לטענתו שהוא הלוקח.

(ועיין קצה"ח סי' קמ"ו סק"ו, שביאר את דברי הרשב"א, דאף שיום אחד אינו שני חזקה ואיך יהי' לראי' להמוכר נגד מחאת המערער, דאעפ"כ הוי אומדנא להמוכר דכיון שהחזיק הלוקח שני חזקה והמוכר לא נמצא הוי אומדנא דסגי בהכי ובהכי טוענין להלוקח).

[וראה גם בקצות שם ובס"ק ט' דביאר את שי' הרשב"ם כהרשב"א דלא כמו שביאר מוהרי"ט את דברי הרשב"ם ואין כאן מקומו].

וא"כ אולי אפשר לומר דאזיל הצ"צ בשיטת מוהרי"ט והרשב"א לשיטתו בתשו'.

דע"צ שחילק בין הגמרא דחד יומא ובין טענת המרא קמא דדוקא שם שיש למחזיק שני חזקה סגי בראיית חד יומא משא"כ המרא קמא

במקרה דידן צריך ג' שנים שלימות, אזיל בשיטת מוהרי"ט וכמו שמביא הצ"צ ראי' מאותו רשב"ם שהביא מוהרי"ט, דחד יומא אינו אלא ראי' להלוקח שהוא הוי הלוקח, אחרי שהחזיק שני חזקה כדין ואינו צריך אלא טענה הוי ראיית יום אחד סגי לב"ד שנטען בשבילו שהוא שלו דטענין ללוקח, משא"כ הכא במקרה דידן דלא החזיק המרא קמא אלא יום אחד ולא הי' לו שני חזקה מעולם אינו מועיל מאומה.

והרשב"א לשיטתו דסבירא לי' דהא דמועיל יום אחד הוי לראי' להמוכר שהחזיק בה שני חזקה (ואינו ראי' להלוקח דהרי הלוקח החזיק שני חזקה וסגי בטענה שקנה מהמוכר אף בלא עדים), גם בנידון דידן יהי' יום אחד ראי' להמרא קמא.

שבדיוק כמו ששם מועיל יום אחד כאילו הוי ג' שנים אף שבמקרה רגיל צריך שני חזקה כיון שיש למחזיק שני חזקה וצריך רק להביא ראי' בשביל שני חזקת המוכר והוא אינו בפנינו ע"כ טענין ללוקח ומחשבינן לי' כג' שנים אף כאן אף דלא הוי לי' להמרא קמא שני חזקה אך מכיון דהוי הוא המרא קמא יש לו כוח יתירה ובאומדא בעלמא מוקמינן בידי.

ויובן זה בהקדם הא דכתב הצ"צ בהקשותו על הרשב"א "ומ"ש שהראשון לעולם מוחזק, ענין מרא קמא לא נמצא רק בידוע ודאי שהיתה שלו, משא"כ בנד"ז שהוא ספק, א"כ כיון דספק הוא אתי מספק ומוציא מידי ספק כיון שהלה מוחזק בה".

וראה חידושי הרי"ם (ח"מ סק"מ אות ב'), דהקשה כקושיית הצ"צ ותירץ דהא דמוציאין מהמחזיק ומעמידין ביד המרא קמא אינו מדין ודאות דודאי היא של המרא קמא דזה הוי מדין פשוט אלא מדין ספק דמכיון שיש כאן שני ספיקות א' הספק כשהייתה ביד המרא קמא ולא הי' לו שני חזקה ואז הוי הוא המחזיק ואם הי' אחד בא ומערער מספק לא היינו מוציאין את הקרקע מידו דמהיכי תיתי בדין ספק להוציא מידו וכאן הוי לי' עוד ספק כשנמצא הקרקע ביד המחזיק בה עתה ואף הוא לא החזיק בה שני חזקה ומכיון דהוי לי' שתי ספיקות מעמידין את הקרקע ביד המוחזק הראשון דספיקו הוי קודם.

וע"פ דבריו אלו אפשר לומר דהמרא קמא שבא להוציא מיד המערער כיון שבו נולד הספק הראשון ויש לו עדים דדר בשדה יום אחד מקמי' המחזיק הוי ידו על העליונה לא רק כיון שהוא הוי הספק הראשון ועל כן

אין להוציאו מידו מדין ספק כדברי חידושי הרי"ם, אלא גם דכיון שאצלו נולד הספק הראשון והוי הוא מוחזק בה יותר מחבריו שבו נולד הספק באחרונה כדברי הרי"ם הוי מספיק סיבה שנוכל ולטעון בשבילו (על דרך שטוענין ללוקח) שהוא הוי המוחזק ובראיית יום אחד הוי אומדנא שנטעון בשבילו דאכלה אף ג' שנים שלימות וממילא מקבל את השדה לא רק בתור ספק אלא אין טענין בשבילו דהוי כג' שני חזקה והוי כודאי שלו.

אך מלשון הצ"צ "ענין מרא קמא לא נמצא רק בידוע ודאי שהיתה שלו, משא"כ בנד"ז שהוא ספק, א"כ כיון דספק הוא איתי מספק ומוציא מידי ספק כיון שהלה מוחזק בה" משמע שאינו ב' ספיקות שמשכילים על כל ספק כמקרה בפני עצמו ששיך לומר בו זה הוי קמא וספק זה הוי בתרא כדברי הרי"ם, אלא ב צדדים במקרה ספק אחד א' אם הייתה של המרא קמא ב' אם היא של המחזיק וכיון שכן אין סברה להוציא את השדה מיד המוחזק בה עתה ולהעמידה ביד המרא קמא דאינו מרא קמא כשאינו טוען טענה ודאית כג' שני חזקה.

וא"כ אדרבה אין כל סברה להוציאה מיד המחזיק שמחזיק בה עתה ולהעמידה ביד המערער דאין כאן דין מרא קמא.

ואם הדברים נכונים דסבירא לי' להצ"צ כשי' מוהרי"ט יש לעיין מה יפסוק הצ"צ במקרה הנ"ל באחד מחזיק בשדה ובא המערער וערער עליו וחזר המחזיק ומכר לשלישי והחזיק בו שני חזקה ולא ערער בו הראשון האם גם כאן יסבור הצ"צ כשי' מוהרי"ט שצריך למחות אף בשלישי הבא מכוח הגנב ואם לא ערער עיבד את זכותו או יבאר באופן אחר. ובסוף מוהרי"ט כתב שלהלכה כיון שהב"י ושו"ע פסקו כהרשב"א דאין צריך למחות בשלישי כיון שהלוא בא מכוח הגנב לא איבד זכותו אין לשנות מדבריהם, אך הצ"צ שפסק בדין בחזקת מרא קמא שלא כפסק השו"ע (ריש סי' ק"מ) כנ"ל אולי יפסוק אף כאן אחרת מהב"י.

ועצ"ע.

בביאור דברי הראשונים בנאמנות האשה לומר משארסתני נאנסתי במיגו דמוכת עין אני¹

הת' אברהם מרדכי שי' מעצגנער
תלמיד בישיבה

א

תנן במכילתין (יב, ב) "הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתני נאנסתי, ונסתחפה שדהו, והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך והי' מקחי מקח טעות. רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת, רבי יהושע אומר לא מפיי' אנו חייך אלא הרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס והטעתו עד שתביא ראי' לדברי'".

ואמרינן בגמרא "איתמר מנה לי בידך והלה אומר איני יודע רב יהודה ורב הונא אמרי חייב, ורב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור, רב הונא ורב יהודה אמרי חייב ברי ושמא ברי עדיף רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור אוקי ממונא בחזקת מרי'".

ובהמשך הגמרא מקשינן "לימא רב הונא ורב יהודה דאמרי כר"ג, ורב נחמן ורבי יוחנן דאמרי כרבי יהושע. אמר לך רב נחמן אנא דאמרי אפילו כר"ג, עד כאן לא קאמר ר"ג אלא דאיכא מיגו אבל הכא מאי מיגו איכא,

(1) נכתב לעילוי נשמת זקיני הרה"ג אברהם מרדכי הרשברג ע"ה, רב ראשי במ"ד דינת מקסיקו, בעמח"ס מחשבת הקודש ואוצר ירושלמי, בקשר ליום היארצייט שלו כ"ה אלול, ומסיבות שונות נתעכבה הדפסתו עד עכשיו.

אי נמי עד כאן לא קאמר ר"ג אלא דאמרינן אוקמה אחזקה אבל הכא מאי חזקה אית לי' להאי".

ופרש"י "אלא דאיכא מיגו - כגון משארסתני נאנסתי, וכגון היא אומרת מוכת עץ אני דאמרינן מיגו דאי בעיא טענה טענה מעלייתא מהך כגון גבי משארסתני נאנסתי הוה טענה מוכת עץ אני [טענה מעלייתא] דלא פסלה נפשה מכהונה וקאמרה נאנסתי משארסתני וקא מיפסלה נפשה, דאשת ישראל שנאנסה אסורה לכהן ש"מ קושטא קאמרה וגבי היא אומרת מוכת עץ אני אי בעיא אמרה מוכת עץ אני תחתך ואית לה מאתן וקא אמרה מוכת עץ אני קודם לכן", ע"כ.

וביאור דבריו בפשטות הוא, דכיון שהיתה יכולה לטעון טענה מעלייתא ובחרה לטעון טענה פחותה, היא נאמנת באותה טענה שטוענת, כמו מיגו דעלמא כיון שהי' יכול לטעון טענה מעלייתא, ולא טען, דאית לי' נאמנות יתירה.

אבל בחידושי הרא"ה הקשה על הבנה זו, וז"ל "ותימא האי מאי מיגו הוא דבקמיייתא דאמרה נאנסתי דמצי אמרה מוכת עץ אני ומהימנה לרבי אליעזר דאמר שלא הכשירו בה אלא דאית לה חזקה דגופא כיון דסוף סוף עיקר הימנתה משום לתא דחזקת גופי' הא תו למה לי משום מיגו משום חזקה דגופא נמי איכא לי' מנה דנאנסתה תחתיו".

וביאור דבריו, דבאמת אינו שייך לומר דהיא נאמנת כשטוענת משארסתני נאנסתי מיגו דהייתה יכולה לטעון שהיא מוכת עץ, כיון דבטענת מוכת עץ עצמה אינה נאמנת, ומה שנאמנת לטעון מוכת עץ אני אינו אלא מכח חזקת הגוף. ולפ"ז אין שייך נאמנות מהמיגו שלה, דבאמת נאמנותה בטענה שהיא טוענת היא רק משום חזקת הגוף, ולפ"ז ב' תירוצי הגמ' חד הם.

ב. וממשיך הרא"ה ומבאר באופן אחר בדברי הגמרא, וז"ל "והא דאמרינן קמיייתא איכא מיגו לא מיגו גמור הוא אלא דאמרינן דאם איתא דמשקרא איהי דקסברא דמיהמנא כדקאמרא האי טענה, אמאי לא אמרה אידך דאם איתא דמיהמנא עדיפא לה דרווחא טפי".

ובפירוש דבריו י"ל, דכוונתו הוא כמ"ש בש"מ בשם השיטה ישנה כביאור דברי הגמ' "דעד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא דאיכא מיגו" וז"ל

"הכי קאמר בכרי ושמא דמסייע לברי דידי' טעם ורגלים לדבר בההוא מודה רב נחמן דברי עדיף, כגון מיגו כי הכא, שהרי אשה זו היתה טוענת מוכת עץ אני היתה מכשרת עצמה יותר, ומדלא טענה רגלים לדבר שהיא אינה רוצה לטעון אלא האמת".

היינו דמ"ש בגמרא כאן דנאמן משום מיגו אינו מיגו הרגיל, דע"י מיגו שלו יש לו נאמנות בטענותיו, והוא יכול לזכות בטענותיו ע"י המיגו. פירושו של "מיגו" כאן הוא שונה, דבאמת היא זוכה ע"י טענת ברי שלה, אלא שאין כח בטענת ברי שלה מצד עצמה לזכות, ולכן כאן כיון דיש רגלים לדבר שהיא אומרת האמת, דאם לא כן הי' לה לטעון טענה מעלייתא מהך, ואעפ"כ טענה היא משארסתני נאנסתי שפסלה נפשה מכהונה, יש לה נאמנות יתירה, ומהימנא בטענת הברי שלה.

אבל יש שהבינו דהכא איכא מיגו כפשוטו ועל ידו זוכה בדין, ואינו רק רגלים לדבר להאמין טענת הברי. ומבארים שזהו שיטת הרשב"א בקידושין (ג. ד"ה "הוה לי' למימר מזיד") שכתב וז"ל "מיגו דאי בעי אמרה מוכת עץ אני ולא קפסלה נפשה מכהונה, וקאמרה נאנסתי דקא פסלה נפשה מכהונה מהימנא, והתם לאו למימרא דאי אמרה מוכת עץ תהא נאמנת לפי, דהיא גופא פלוגתא דר"ג ור' יהושע היא, ור"י אף דמוכת עץ לא מהימנא, אלא דמיגו דמוכת עץ היתה טענה יפה ולא אמרה, וקא אמרה טענה שאינה יפה כל כך חזקה לא משקרא, דאי לא הוה לה למימרא הטענה שהוא יפה אלי' יותר, ומיגו כזה הוא מיגו".

ולפ"ז יוצא לנו דהרשב"א חולק על הרא"ה וסבר דאכן יש כאן מיגו, וצ"ב בסברת פלוגתם?

[ובאמת לכאורה שיטת רש"י היא כהרשב"א - מדלא הזכיר רש"י כאן דמיגו מסייע לטענת ברי דידה²].

ג. ובספר קובץ שיעורים להר"א ווסרמן ביאר דברי רשב"א אלו על פי החקירה הידועה ביסוד הנאמנות של מיגו³.

2) ועד"ז בתירוץ הגמ' גבי חזקה, משמע דחזקה הוי יסוד מה שמאמינים לה, ולא משום דהחזקה מסייע לטענת ברי דידה. אלא דיש לחלק בין כח החזקה וכח המיגו ואכמ"ל בזה.

3) קובץ שיעורים חלק ב סימן ג.

דיש לפרש דין מיגו בשני⁴ אופנים: (א) הוא אנן סהדי דמה לי לשקר (היינו שנותן לאדם נאמנות בטענותיו), כיון שהי' יכול לטעון טענה טובה מזו. (ב) הוא דין נאמנות, דבכח הנאמנות שהי' לו באם הי' טוען טענה אחרת נאמן (באותה נאמנות) גם על טענה זאת שהוא טוען.

ומפרש שיש שקו"ט אם שייך לומר דין מיגו רק כשיש ב' הענינים דהחקירה הני"ל, או שבאמת סגי רק באחד מהם. היינו אם שייך מיגו כאשר יש אנן סהדי שהיא אמרה אמת אע"פ דבטענה האחרת אינה נאמנת.

וכתב דהרשב"א סבר דאכן אמרינן מיגו כאן אע"פ שבטענה האחרת אינה נאמנת. דכיון דאם הייתה משקרת הי' לה לטעון טענה מעלייתא מהך, ולא טענה, יש לה נאמנות בטענה שטוענת, ויודעים שהיא אמרה אמת, כלשון הרשב"א "חזקה דלא משקרא". ונאמנות זאת, אלים כוחה, ולכן היא זוכה בכח המיגו, דיש "אנן סהדי" שהיא אומרת אמת וממילא נאמנת.

[אבל כמ"ש הרשב"א בקידושין בהמשך דבריו כשיש הכחשה אינה נאמנת במיגו כזה. כיון דאין כח כל כך במיגו כזה, דחסר "כח הטענה", ולכן כאשר הבעל טענות ברי נגדה שוב אינה נאמנת במיגו].

ולפי יסוד זו יש לפרש קושיית הרא"ה על הביאור (שיטת הרשב"א) דאכן אמרינן מיגו, שהקשה האיך שייך לומר מיגו, הלא אין נאמנות בטענה דמוכת עץ מצד עצמה, וכל נאמנות שבה הוא "לתא דחזקת הגוף". דשיטתו הוא דשייך לומר מיגו רק כאשר הטענה אחרת יש לה נאמנות מצד עצמה⁵, ורק כאשר יש ב' טענות שנאמנות מצד עצמן שייך לומר מיגו וכו'. היינו רק עם "כח הטענה". ולכן כאן סבר הרא"ה שאינו שייך מיגו דאי בעיא אמרה מוכת עץ אני, כיון דאינה נאמנת בטענה זו מצד עצמה.

4 וראה בחידושי רבי שמעון (בבא מציעא סימן ה) ביאור שני ענינים במיגו באופן אחר קצת: (א) פשוט לברר טענת הטוען דלא משקר, דאי בעי לשקר הוה טעין באופן אחר הטוב לו יותר. (ב) לחזק את חזקת הטוען, דכיון שהי' בכחו לזכות באופן אחר הוה הדבר בחזקתו יותר.

5 עין כללי מיגו להש"ך סימן פ"ב אות יו"ד, שכתב כן.

[ואולי יש לומר דשיטת רש"י הוא ע"ד הרשב"א, דאע"פ שאינו שייך נאמנות בכח טענה אחרת, שייך לומר כאן מיגו כיון דעכ"פ אנן סהדי שהיא אומרת אמת ולכן אנו מאמינים לה, וזהו שמדגיש "ש"מ קושטא קאמרה"]⁶.

ד. וכנראה זהו ג"כ כוונת ר' יהונתן מלוניל שכתב בכיאר שיטת רבי יהושע במשנתנו וז"ל: "ור' יהושע לית לי' מיגו כיון דהבעל מצאה בלא בתולים והוא מתחיל לטעון עלי' תחילה שאם היתה היא יכולה לכסות מכסה, הלכך לא מהימנן לה בשום מיגו דיכלה לטעון טענתא מעלייתא מהך, ולא דמי לאידך מגו דמודה ר' יהושע באידך פירקין כגון האומר שדה זו של אביך ולקחתי ממנו דהתם הנתבע מתחיל להכניס עצמו באותה תביעה, ואי לאו דקושטא לא הי' מכניס עצמו בחשד זה".

כוונת ר' יהונתן הוא לבאר למה לא סבר ר' יהושע דיש מיגו כאשר היא אומרת משארסתני נאנסתי וכו'. ומבאר הטעם דאין מיגו, דאינו רק משום שהטענות האחרות אין להן נאמנות מצד עצמן, ולכן אין כאן כח הטענה, אלא שחסר גם הבירור דמיגו, היינו האנן סהדי דקושטא קאמרה. וזהו תוכן דבריו כאן "אם היתה יכולה לכסות היתה מכסה", היינו שאשה הזאת לא רצתה לירד לכל השקו"ט בזה, והטעם שטוענת טענה זו הוא משום שהוא טען עלי', ועכשיו שיש דין ודברים בינו לבינה היא רוצה ליראות כאשה שאומרת האמת. ולכן שוב אין משגיחין בה כאשה רגילה. ואינו שייך לומר אילו היתה משקרא היתה טוענת טענה מעלייתא מהך. ולכן כאשר היא טוענת טענה גרועה אין לה שום נאמנות יתירה מהרגיל, ואין כאן אנן סהדי שהיא אומרת אמת, ואין אנו מאמינים לה אליבא דרבי יהושע.

ה. אבל באמת יש ב' הוכחות דיותר נראה לפרש כוונת דברי רשב"א באופן אחר.

6) אבל לפ"ז יוצא לנו חידוש דין בשיטת רש"י, דאמרינן מיגו להוציא. אבל באמת יש לומר כמ"ש ברי"ף דלהלכה קיי"ל רק כתירוץ הגמרא גבי חזקה, וא"כ לה"לכה אין ראי' מכאן מהו הדין אי אמרינן מיגו להוציא. ועיין מ"ש הש"ך סימן פ"ב כללי מיגו אות ט"ו. ועיין מה שתירץ בהגהות רעק"א.

7) הובא בש"מ ד"ה וז"ל הר' יהונתן ר"ג ור"א אומרים כו'.

(א) דלפי כל הנ"ל נמצא דשיטת הרשב"א היא דאמרינן מיגו להוציא, וזה סותר דבריו בב"ב (נב, ב) שכתב דאין אומרים מיגו להוציא.

(ב) ועוד דבחיידושי הצ"צ על אתר מפרש שיטת רשב"א כשיטת השיטה ישנה המובא לעיל שאינו מיגו מצד עצמו אלא דמהני ע"י ברי ושמא, היינו שמסייע לברי ושמא.

ויש לפרש וליתן טעם לדברי הרשב"א כאן ע"פ מה שכתב הרשב"א לעיל⁸ לחלק בין היכא דניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא שאינו חייב לשלם, משא"כ גבי מנה לי בידך והלה אומר איני יודע דחייב. וז"ל: "דלא אמרינן ברי עדיף אלא כגון מנה לי בידך והלה אומר איני יודע דברי דידי" מעליא הוא ושמא דהאי גרוע הוא דה"ל לידע אבל בניזק ומזיק ששמא דידי' לא ה"ל לידע וברי דידי' לאו מעליא הוא משום שיודע שחבירו לא הי' שם, מעיז פניו תובע בברי, לא אמרינן ככי הא ברי עדיף".

ודברי רשב"א אלו לכאורה עולים בקנה אחד עם ביאור הפנ"י בסוגיין⁹, שכתב גבי מנה לי בידך והלה אומר איני יודע דברי עדיף, בגלל החזקה דאין אדם תובע אלא אם כן יש לו¹⁰, וכשטוען האחר שמא אז אין שם החזקה דאין אדם מעיז מנגד בעל חובו. משא"כ לגבי ניזק אומר ברי, אין חזקה דאין אדם תובע אלא אם כן יש לו, דכמו דהוי ספק לגבי ב"ד, הוי ספק לדידי' (דמזיק) ומה שטוען ברי שניזוק איערומי קמערים.

ותוכן דבריו, דגבי מזיק וניזק אין שום העזה לניזק לטעון ברי כיון דלא הוה לי' למזיק לידע, ואין המזיק יודע בוודאות דשקר הוא דובר, ושייך דמערים, ולכן אינו שייך לומר בזה החזקה דאין אדם תובע אלא אם כן יש לו, ולכן אינו זוכה בטענתו. משא"כ גבי מנה לי בידך, ודאי הוה ידע, וכשמעיז בפניו יש לו חזקה שאומר אמת ולכן זוכה הוא.

(8) יב, ב, ד"ה וא"ת.

(9) ד"ה בתוספת ד"ה רב הונא.

(10) בספר אמרי בינה בהלכות טו"נ סימן ג כתב עד"ז "הא דברי ושמא עדיף לר"ה ולר"י הוא מטעם דהוי ספק גזול וכיון דהוי חזקה לצרף ג"כ דאין אדם תובע אלא אם כן יש, מחייבים לי' לשלם". תמצית דבריו, דע"י טענת הברי שלו יש חזקה דאין אדם תובע אלא אם כן יש לו, וכיון דהוי ספק גזול זכה הוא בו.

ונמצא דבמקום שאין סברא לומר איערומי קמערים, היינו שאנו יודעים שהוא טוען באמת, יש חזקה דאין אדם תובע אלא אם כן יש לו, כמ"ש הפנ"י דלאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן.

וע"פ יסוד זה יש לומר כאן גבי אשה זו שטוענת משארסתני נאנסתי, דהוה לה לטעון טענה מעלייתא מהך "דלא פסלה נפשה מכהונה", ואעפ"כ בחרה לטעון טענה גרועה "חזקה דלא משקרא". ולכן שייך חזקה דאין אדם תובע אלא אם כן יש לו, כיון שאנו יודעים שהיא אומרת אמת, ואין כוונתה להערים, שאם באה להערים הי' לה לטעון טענה מעלייתא מהך. ולכן שפיר יש חזקה כאן.

וזהו פירוש דבריו הק' של הצ"צ בשיטת הרשב"א דהוי "מיגו בצירוף הברי", היינו שבאמת זוכה ע"י טענת ברי, ולא ע"י המיגו, אלא שהמיגו רק נותן לה נאמנות להיות כאשה כשרה. ומועיל להסיר החשש דהערמה, ולכן נחשב שזכתה ע"י טענת הברי¹¹.

ולפ"ז אין מקור מכאן בשיטת הרשב"א דאמרינן מיגו להוציא. דכאן לא זכה בשום כוח שניתן לו ע"י המיגו, וכל ענין המיגו הוה רק להסיר החשש דהערמה¹².



11 אבל באמת קשה לכאן זה בשיטת הצ"צ כאן, שאכן מדברי הצמח צדק פרק ב' משנה ב' (ד"ה מודה רבי יהושע) לקמן משמע דבאמת הוי מיגו רגיל, וזלה"ק "כיון דמעלת הברי במקום שמא, אנו פועלין לעשות בו המיגו". ועד"ז כתב שם ע"י צירוף ברי ושמא נחשב זה מיגו". והמשמעות היא דפעולת המיגו הוא טעם לזכות בטענה ולא רק להסיר החשש דהערמה כמ"ש בפנים. ועד"ז מתוכן קושייתו בסוף דב"ריו. וצ"ע בכ"ז.

12 כמ"ש בשיטה ישנה הובא לעיל אות ב.

בענין חזקת האם מהניא להבת בשיטת תוס'

הת' אברהם מרדכי שי' מעצגנער
הת' ישראל מאיר שמחה שי' הכהן סילבערבערג
תלמידים בישיבה

א

איתא במכילתין! ההוא ארוס וארוסתו דאתו לקמי' דרב יוסף היא אמרה מיני' והוא אמר אין מינאי, אמר רב יוסף למאי ניחוש לה חדא דהא קא מודה, ועוד הא אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבן גמליאל.

והקשו התוס' וז"ל² "ומיהו קשה ללישנא קמא ביבמות סוף פ' אלמנה דפליגי רב ושמואל בבא, ומסיק התם אביי דאע"ג דלא דיימא מעלמא פליגי דדלמא מדאפקרה לגבי ארוס אפקרה נפשה לעלמא, הא אמר חדא דקא מודה ומשמע דכשר אפילו לר"י, ובא דמודה דמי, דהא מודה דהכא דקא מודה דהכא אינו אלא שבא עלי', דהא פשיטא דלא הי' הזנב אחרי' לאורבה שלא תזונה?

ותירצו התוס' "ושמא יש לחלק דבא דהתם היינו שפעם אחת בא עלי' אבל מודה דהכא דקאמר מיני' היינו שבא עלי' ביאות הרבה והי' רגיל אצלה תמיד כדאמרינן רוב בעילות הלך אחר הבעל".

והקשה הגרעק"א³ דלפי סברא זו "מדאפקרה" איך שייך לפרש דברי

(1) כתובות יג, ב.

(2) ד"ה ההוא.

(3) בתוס' למשניות אות י"ב, ובדו"ח רעק"א.

משנתנו ד"ראוה מעוברת ואמרו לה מה טיבו של עובר זה, ואמרה מאיש פלוני וכהן הוא. דר"י אמר לא מפי' אנו חיינן עד שתביא ראי' לדברי'". ומה מהני ראי' לדברי' דאיש פלוני כשר, הלא חיישינן דאפקרה גם לאחריני, וא"כ איך שייך להחשיב בן זה כשר, אפילו כאשר יש ראי' דאיש פלוני הוי כשר, כיון דיש לחוש שהיא הפקירה עצמה לאחרים ג"כ?

ועוד צ"ע דתינח לענין הולד כיון דרוב בעילות הלך אחר בעל תלינן דהבן ממנו, אבל לפי סברא זו אין מקום להתיר האשה לבעלה, דהא הספק אצל הולד הוא דאינו שייך לידע מיהו האב, ולכן כיון שרוב ביאות היו אצלו יש לתלות דהוי שלו. משא"כ גבי הכשרת האשה לבעל, כיון שהיא מאורסת כבר לו, אפילו בביאה אחת לאדם אחר נאסרת, וא"כ ע"פ יסוד זו "מדאפקרה" אין מקום להכשירה לבעלה, אבל מפשטות לשון התוס' נראה שהיא מותרת לבעלה⁴. וצ"ב.

ב

וכתב בספר בית מאיר שו"ת סימן מ' - החשש מדאפקרה נפשה לגבי ארוס אפקרה נפשה לגבי עלמא הוא רק גבי העובר ולא לגבי האשה עצמה, כיון שיש לה חזקת היתר. וז"ל "ולא השתמשו הפוסקים בחשש זה אלא כשבאנו לעיין על הוולד שכל שאין לה חזקה גבי' לא יחשב כבנו לבדו, אבל היא שיש חזקה דכשרות עד שאפילו יבא עלי' שם מזנה בעיר אם גוי, אין חוששין לה.

ולפי יסוד הבית מאיר יש לתרץ כל הקושיות הנ"ל על דברי התוס', דאכן כיון שיש לאשה חזקת כשרות אין אנו חוששין לגבה שום דבר, רק לגבי הולד יש חשש, ולכן ע"י הודאתו אמרינן כיון דבא עלי' ביאות הרבה, ע"פ רוב הוי בנו, ולכן כשר הוא.

אבל צ"ע בזה, דהנה כתבו התוס' (ד"ה אנן אחתינן) דאכן חזקת האם מהניא לבת, וא"כ יש חזקה אצל שניהם, ולמה חוששים יותר גבי האם מהבת.

4 עיין בשו"ת נודע ביהודה אה"ע תניינא סימן כ"ז.

ג

ובחידושי ר' שלמה היימן על מסכתין כתב "דעיקרן של דברים, החשש מדאפקרה נפשה לגבי דידי' אפקרה נפשה גבי אחריני, אין פירושו כיון דחזינן זינתה פעם אחת חיישינן שזנתה פעם אחרת. דזה לא מסתבר כלל ומדוע לנו לחוש לעוד זנות, רק עיקר הדין הוא והחשש "מדאפקרה" שייך במעוברת כמו ארוסה שעובר, דהולדת הספק אצלינו הוא, שאין אנו יודעין מה טיבו של עובר זה, והיא ספק גמור אצלינו. רק אפשר לומר כיון דידעינן דהארוס בא עלי' צריך לתלות כי העובר מאותה ביאה. כמו דסבר רבא ביבמות⁵ על זה אמרינן דבאמת אפשר כי העובר הוא מביאה אחרת ואפקרה נפשה גם לאחריני, היינו דמזה שבא עלי' עוד לא נתברר לנו הספק שהעובר הוא מאותה ביאה, וממילא הוא ספק על העובר וגם עלי' דמהעובר ידעינן שזנתה".

וצ"ע מה בדיוק כוונתו דגבי הולד הוא ספק גמור אצלינו משא"כ גבי האשה. ובפשטות אין לומר דכיוון למ"ש בית מאיר, דרק אצלה הוא חזקה ולכן אין אנו חוששים לזנות, משא"כ אצל הולד דכיון שאין לו חזקה יש לחשוש. דהא לא הזכיר שום ענין לגבי מוחזקות, וכנ"ל דקשה לפרש זה בשיטת התוס'. ולפי זה צ"ע בדברי החידושי ר' שלמה, מאיזה יסוד יש לומר דרק לגבי העובר יש לנו ספק, ולא האשה. וצ"ע בפירוש דברי התוס'.

ד

הנה כתבו התוס' בסוף ד"ה חדא בביאור דברי הגמ' שלנו חדא דקא מודה "דהכא לא איירי לאוסרה עליו, אלא להתיר את הולד, והשתא הוא ועוד כפשוטו, ועוד דאפילו לא יודה, ולא דקאמר ולא מיני' דבהאי לא מכשיר ר"ג כיון דהוי ברי וברי כדאמר ריש פרק ב', אלא כגון שמת או שאינו קמן דנשיילי".

ובפשטות כוונת התוס' הוא דפירוש דברי הגמ' שלנו הוא דאם היינו במצב שאין אנו יודעים כשרות הולד, נאמנת האשה לומר לכשר נבעלת

ויהי' הולד כשר וכו'. אבל אם הבעל מכחישה אינה נאמנת להכשיר הולד אבל נאמנת להכשיר עצמה וכו'.

וצ"ע בדברי התוס' אלו, דלכאורה שיטת התוס' הוא דאכן חזקת האם מהני לבת, ולכן מה חילוק בינה לבין הולד, והי' צריך להיות הדין דכמו שהיא נאמנת להכשיר עצמה עד"ז נאמנת להכשיר הולד.

ועוד צ"ב דהנה כתב התוס' רי"ד בביאור דברי הגמ' שלנו "פי' דכי אמרה מאיש פלוני וכהן דנאמנת, ואע"ג דאתי ההוא פלוני ומכחיש לה ואמר לא באתי עלי' מעולם היא נאמנת, דאי איתא דהיכא דקא מכחיש לה לא מהימנא א"כ אמאי מהימן לה ר"ג מסתמא יבוא אותו פלוני ויאמר אם בא עלי' אם לאו, אלא ודאי אע"ג דהוה אתי ומכחיש לה היא נאמנת בין להכשיר בה בין להכשיר בתה, והכא נמי אע"ג דאתי ארוס ואמר מעולם לא באתי עלי' היא נאמנת להכשיר העובר ולהכשיר עצמה".

ותמצית דבריו דאינו שייך לומר דנאמנת כשטוענת לבדה, אבל אינה נאמנת נגד הכחשת הבעל, אלא אי אמרינן שהיא נאמנת, היינו אפילו נגד הכחשה, ואם אינה נאמנת נגד הכחשתו, אין אנו מאמינים לה אפילו בלא הכחשתו.

וצ"ע דהנה כתבו התוס' דאכן היא נאמנת אם לא הכחישה הבעל, אבל בברי וברי דהיינו הכחשת הבעל, אז אינה נאמנת. נמצא דחלקן על התוס' רי"ד, דאכן שייך לומר שיש לה נאמנות אע"פ שאם הבעל מכחישה לא תהי' נאמנת עוד. וצ"ב יסוד מחלוקת תוס' רי"ד והתוס'?

ה

ואין לומר דהתוס' סברי כהרמב"ם, שכתב בהל' איסורי ביאה פט"ו הל' יז "ארוסה שנתעברה והיא בבית אבי' . . . ואם נבדקה אמו ואמרה מארוסי נתעברתי נאמנת והולד כשר, ואם הכחישה הארוס ואמר מעולם לא באתי עלי' הרי הולד ממזר, שאפילו הי' בחזקת בנו ואמר בני זה ממזר נאמן. ואשה אינה בחזקת זונה אלא נאמנת לומר נבעלתי ואיני זונה".

ונמצא שיטת הרמב"ם דבמקום הכחשת הבעל יש לאשה נאמנות לגבי עצמה אבל לא לגבי בנה.

וכתב בספר בית שמואל⁶ בביאור דעת המחבר (דהוא דעת הרמב"ם)⁷ דנאמנות האב לפסול בנו הוא מדין יכיר, והוא דין תורה, שנתנה התורה לו נאמנת לומר יחוס וכשרות הבנים, וזהו סיוס דברי הרמב"ם "שאפילו הי' בחזקת בנו נאמן לומר זה בני ממזר", דהוא מדין יכיר. אבל דין זה שייכת רק אצל הבן, ואילו לגבי האשה, אין נאמנות להבעל לפוסלה, ואדרבה היא נאמנת על הכשרה, נגד הכחשת הבעל.

וי"ל דעד"ז הוא שיטת התוס', ולכן במקום ברי וברי אינה נאמנת בהכשרת הבן, כיון שהבעל נאמן מדין יכיר. אבל עכ"פ האשה כשרה.

אבל קשה לבאר זה בדברי התוס'⁸, דהו"ל למימר בפירוש דנאמנות האב הוי מדין "יכיר", אבל כתבו רק שאין נאמנות לאשה בברי וברי, היינו דהכחשתו אלימא טפי, וכל כך עד שאין להאמינה עוד. ולפ"ז הדרא קושייתנו לדוכתא, למה לגבה אינה נאמנת ולגבי הולד נאמנת?

1

ויש לבאר כ"ז. ובהקדים, דהנה בהא דחזקת האם מהני לבת יש לפרשו בשני אופנים: א) דאותה החזקה שהייתה אצל האם, יש לבת ג"כ. ב) דע"י בירור דחזקת האם מהני גם לבת. והיינו דהחזקה מכרעת מעשה הספק אצל האשה, וכיון שבירר מציאות המעשה, נתבררו בדרך ממילא באותו אופן גם כל הענינים המסתעפים מזה.

2

וביאר האחרונים דשיטת התוס' הוי כאופן הב', ע"פ דברי התוס'

(6) סימן ד' ס"ק מ"ה.

(7) ראה בספר אמרי משה סימן י"א אות ד ביאור שיטת הרמב"ם באופן אחרת קצת. ויש לחקור לפי הבנתו אם שיטת רמב"ם דומה יותר לשיטת התוס' או תוס' רי"ד (מובאים ומוסברים באות יו"ד).

(8) ועד"ז הבין בספר אמרי משה שם.

(9) עיין בשערי ישר שער ב פרק ב. ועד"ז בחידושי רבי שמעון על מסכתין סימן ט"ו (ד"ה אמנם יש).

ד"ה אלמנת¹⁰. דהנה כתבו התוס' בסוף דבריהם דבת אלמנת עיסה פסולה לכו"ע, וז"ל "דבת העיסה אין לה חזקת כשרות, ואע"ג דבעלמא מקילין בספק ספיקא, הכא מעלה עשו ביוחסין, כי היכי דמצריך לקמן תרי רובי אע"ג דבעלמא סגי בחד רובא".

והקשו באחרונים¹¹ על דברים אלו, דהנה נתבאר לעיל דשיטת התוס' הוי דחזקת האם מהניא לבת, וא"כ יש אצל בת אלמנת עיסה חזקה דכשרות, וכאן כתבו התוס' מפורש "דאצל הבת אין לה חזקה דכשרות"?

וכתב בחידושי רעק"א וז"ל "דיש לחלק דר"ג מיירי היכא דאין שייך לדון על הספק, על האב בכשרות ופסלות, כההיא דרואה מעוברת, האב אינו בפנינו, ואם הי' בפנינו היינו מכירים אותו ואיכותי בזה מכשיר בבתה, דהבת גרירה בתר אמה, וחזקתה דהאם מועיל לה, משא"כ הכא דהאב לפנינו ומחזקינן אותו לספק חלל, בזה לא שייך לומר דבת תגרור בתר אמה, דהא יש לגררה ג"כ לאבי' שהוא ספק חלל, וממילא גם הוא ספק".

וביאור דבריו, דהא דחזקת האם מהני לבת, הוא לומר דמבררת המעשה, דאכן ה' בכשרות, ומסתעף מזה דהולד כשר¹². אבל זה שייך

(10) יג, ב.

(11) חידושי רעק"א על אתר, ובספר בית יעקב, ועוד.

(12) ומענין לענין בסוגייתנו, יש להעיר על דברי האחרונים שהביאו דברי שו"ת ריב"ש סימן מ"א לדון בסוגייתנו ביסוד דיני ברי ושמא באיסורים, והעתקתי דבריו השייכים אלינו:

וזה לשון השאלה: "שאלת סרח סרחה והיא פנוי' והרתה לזנוני' . . . (עיין בדבריו שם לכל אריכות הסיפור) אז העיזה פנוי' ותאמר לשמעון בפני ב"ד שממנו היתה מעורבת". והמשיך השואל "ואתה הגביר עיינת בספר קדושה (בפ' ט"ו מהלכות אסורי ביאה) וכתוב שם פנוי' שזנתה ואמרה בן זה לפלוני הוא אם אותו פלוני כשר הרי הבן כשר ואינה נאמנת להיות זה בנו של פלוני ויראה לי שחוששין לדברי' ויהי' הבן אסור בקרובות אותו פלוני מספק ואם אותו פלוני ממזר אינה נאמנת להיות הבן ממזר ודאי על פי' כמו שבארנו אלא יהי' זה ספק ממזר ומצאת חלוף בנוסחאות כי בס"א מצאת שכתוב בהן ונאמנת להיות בנו של פלוני והכרעת משקול דעתך שהנוסח שכתוב בהן ואינה נאמנת היא הנכונה ממ"ש אח"כ ויראה לי שחוששין לדברי' ויהי' הבן אסור וכו' דהיינו משום דאיהי היא דהחזיקה עצמה לאתו פלוני לא הוא דומיא דהאומר לאשה קדשתיך והיא אומרת לא קדשתי היא אסור בקרובותי' וכו' (קדושין סה, א) ובקשת ממני להודיעך אם הכרעת כהוגן ואם הוא כן מן הגמרא ומן הפוסקים ועל

הכל לפירוש הר"ם ז"ל שאתם סומכין עליו בכל ושיהי' הדין כן שעובר סרח כשר אע"פ שאינה נאמנת לומר [שהוא] בנו של שמעון".

והשיב הריב"ש: "תשובה מה שהכרעת בנוסח' הר"ם ז"ל יפה הכרעת וכן הוא בלי ספק וכן הוא בספרים שלנו והספרים שכתוב בהן ונאמנת להיות זה בנו של פלוני טעות סופר הוא וכן מוכרע מעצמו מן הלשון וכן מוכרח מסוגיית הגמרא (בפ"ק דכ" תובות יג, ב) דגבי מתני' שראוה מעוברת ואמרו לה מה טיבו של עובר זה מאיש פלוני וכהן הוא דאפליגו בה ר"ג ור"י דר"ג אומר נאמנת ור"י אומר לא מפ"י אנו חיינן אלא הרי היא בחזקת שנבעלה לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדברי' ובגמרא פליגי ר"י ור"א דר"א ס"ל דאף ר"ג לא הכשיר אלא היא עצמה שלא תפסל לכהונה ונאמינה שלא נבעלה לפסול לה משום דאית לה חזקה דכשרות אבל בתה דהיינו העובר דלית לה חזקה דכשרות לא ורבי יוחנן ס"ל דלדברי המכשיר בה מכשיר בבתה דחזק' דידה מהניא גם לעובר ומקשי בגמרא לר"י מדתניא בברייתא בד"א בעדות אשה בגור פה אבל בעדות אשה בבת' הולד שתוקי ומתריצין דמאי שתוקי שמשתקין אותו מדין כהונה ר"ל שאם הי' כהן אינו עובד עבודה שאינה נאמנת על העובר לומר שהוא כהן אלא שהוא כשר דלהא מלתא הוא דאית לה חזקה לא להחזיקו ככהן וכ"ש שהוא בן איש פלוני הרמוז אליו שאם היינו מאמינים אותה כשהוא בן האיש הזה והי' האיש ההוא כהן הרי מאמינים אותה כשהוא כהן ולזה מה ששנינו במשנה בן איש פלוני וכהן הוא ר"ג אומר נאמנת אין הכוונה אלא שהיא נאמנת שלא נבעלה לפסול לה אלא שהיא להחזיק לאמת דברי' אומרת מאיש פלוני וכהן הוא גם שפי' וכהן הוא מיוחס הוא ואינו פסול לה לא שיהי' כהן ממש וכ"ש לר"א דס"ל שאינה נאמנת לר"ג אלא על עצמה ולא על העובר כלל ומ"מ קיי"ל כר"ג ואליבא דרבי יוחנן שנאמנת גם על העובר להכשירו ולומר שנבעלה לכשר לה דהכי איפסיקא הלכתא בהדיא בגמרא וקאי נמי כאבא שאול דתנן (בפ"י י' יוחסין [קידושין] עד, א) אבא שאול הי' קורא לשתוקי בדוקי ומפרש התם שבודקין את אמו ואי אמרה לכשר נבעלתי נאמנת ואיפסיקא התם בהדיא נמי הלכתא כא"ש ואפילו ברוב פסולין אצלה וזהו כפי מה שכתב כאן הר"ם ז"ל ואין מי שיחלוק עליו מן האחרונים ז"ל", ע"כ הנוגע לענינו מדבריו, עיין שם שהאריך הרבה.

ותמצית דבריו, שאין הבן פסול יחס וכשר, אבל אין אנו מחשיבים אותו כבן של שמעון (שטענה שממנו הוא), ולכן אף אם שמעון הוי כהן הולד אינו יכול לאכול תרומה, ועד"ז לגבי הנקה, דאין שמעון מחוייב לענין שעבוד הנקה לולד וכו'.

ובספר שב שמעתתא ועד"ז בקובץ שיעורים הביא דברים אלו של הריב"ש זה כראי' ליסוד שלהם, דרק בעל דבר נאמן בטענת בריו.

אלא דחולקים מה נכלל בשם בעל דבר, דלפי השב שמעתתא רק באשה עצמה שייך שם בעל דבר, ולכן רק לה יש נאמנות לומר נבעלתי ולכשר נבעלתי, ומחזקין לה לאשה כשרה, משא"כ לגבי הולד אין שום נאמנות, והטעם שאנו חושבים הולד לכשר הוא משום דלולי דברי', הבן כשר מדאורייתא, דרק ממזר ודאי אסרה תורה ולא

רק במקום שאין שום מעכב, אז אמרינן דחזקת האם מהני לבת. אבל גבי אלמנת עיסה אנו יודעין הספק מכבר, ולכן אין שייך לומר דחזקת האם מהני לבת, דכל כחו הוא במקום שאין שום מנגד לו, כמו גבי ראוה מעוברת, שאין אנו יודעין שום דבר בזה חוץ ממה שאמרה לנו, ולכן כיון

ספק ממזר, ולכן אינה נאמנת בשום טענה לגבי ולדה, וממילא אין ה"אב" (שלפי טע' נהה) חייב בשיעבוד הנקה.

משא"כ דעת הקובץ שיעורים היא דכיון דכשרות הולד תלוי בהכשרה, לכן היא נחשבת כבעל דבר על הולד, משא"כ ההנקה אינו ענין השייך לה, ולכן אין לה שום נאמנות בזה.

והיינו שסבר הקובץ שיעורים דשם בעל דבר שייך להבן ג"כ, דלפי דברי הש"ש אין שייך על הבן שום דין בעל דבר, משא"כ לפי הקו"ש שייך דין בעל דבר לגבי כשרות הולד כיון דהוא תלוי בהכשרה.

וצ"ב בדברי שניהם, איך שייך להביא ראי' מדברי הריב"ש ליסוד זו (דטענת ברי שייכת רק בבעל דבר), הלא כתב מפורש בדבריו דכשרות הולד הוא משום חזקת כשרות האם, ולכן רק לגבי הכשרות הולד היא נאמנת משא"כ לגבי ממון הנקה. והט' עם דנאמנותה היא רק לגבי כשרות הולד ולא שאר ענינים השייכים לבן, הוא דחזקת כשרות מסייעת רק להכשרת הולד ולא להחשיבו כבנו של שמעון, כיון שכל פעולת החזקה היא להגיד לנו שהיא לא עשתה שום דבר המבטל כשרותה, וחזקת כשרות שהייתה לה בראשונה עדיין עומדת. ולכן הולד שיצא מהמעשה בו יש לנו הספק, נחשב כשר כמו האם. אבל מהחזקה אין שום ההוכחה שהוא הוי האב, ולכן אין שום ממשות/נאמנות בטענתה עליו לחייבו בשעבוד ההנקה.

וכמ"ש הריב"ש "שאינה נאמנת על העובר לומר שהוא כהן אלא שהוא כשר דלהא מלתא הוא דאית לה חזקה לא להחזיקו בכהן וכ"ש שהוא בן איש פלוני הרמוז אליו", היינו דנאמנותה אינה שייכת לדין ברי, אלא היא תלוי' בחזקתה, ורק לדברים שיש לה חזקה נאמנת עליהם.

ואין לומר בדברי הש"ש והקו"ש שיסוד ראייתם הוא מלשון הריב"ש דכתב "מ"מ קיי"ל כר"ג ואליא דרבי יוחנן שנאמנת גם על העובר להכשירו ולומר שנבעלה לכשר לה", דמשמעות דבריו שהיא נאמנת בטענתה, כלומר בטענת הברי, דיש לפרש דזה מיוסד על מ"ש כבר, דרק לגבי הכשרה והכשרת הולד יש חזקה, ונאמנותה מוגב' לת רק לענינים ששייכא בהו החזקה.

והמעלה בבאור זה בדברי הריב"ש הוא דיש לפרש המשך דברי הגמ' "משתיקים מדין כהונה" דהולד מותר להנשא לכהונה, ורק לגבי דיני כהונה הוא "שתוקי", היינו דמשתיקים מדין כהונה. והוא דלא כמ"ש בספר שב שמעתתא בדברי הריב"ש שהבן כשר רק לקהל ולא וכהונה.

וצ"ע בדבריהם.

שיש לה חזקה, נתברר אצלנו שכל המעשה הי' בכשרות, וזה מהני ג"כ להולד.

והנקודה העולה מזה, דאם אמרינן דחזקת האם מהני לבת הוי רק הכרעה (כאופן הב'), ולא שיש חזקה אצל בנה ג"כ, כח החזקה להכריע הוא דוקא במקום שמתאמת למציאות, היינו שלא נמצא שקר בהכרעת החזקה וכו'.

ח

ולפי יסוד זו יש לבאר כל הדיוקים דלעיל. ולפ"ז דברי הבית מאיר שהבאנו לעיל מדויקים הם בתכלית "ולא השתמשו הפוסקים בחשש זו אלא כשבאנו לעיין על הולד שכל שאין לה חזקה גבי' לא יחשב כבנו לבדו, אבל היא שיש חזקה דכשרות עד שאפילו יבא עלי' שם מזנה בעיר אס גוי, אין חוששין לה", דאכן רק לגבי האשה יש חזקת כשרות אבל לא לגבי הולד, ואינו סותר כלל שיטת התוס' דחזקת האם מהניא לבת.

ט

וכמו כן הא דאקשינן לעיל יסוד סברת החילוק דהכחשת הבעל פוסלת הולד אבל לא האשה. דבאמת גבי ההוא ארוס וארוסתו, יש לבעל נאמנות קצת בהכחשתו להחשיב הבן כשתוקי, כוין דאשה זו היא ארוסתו, ואינו כסתם איש זר, דהוא הוי האיש המיוחד לאשה זו. לכן כאשר הוא טוען ברי לי דלא באתי עלי', לכאורה יש ממש בדבריו. ולכן גבי הכשרת האשה, די ש אצלה חזקה, נשארת היא בכשרותה, שאין כח בהכחשתו כח לעורר ספקות נגד חזקתו. משא"כ אצל הבן כיון שאין החזקה עצמה אצלו, רק "הבירור של חזקה", אין כוחו כל כך להכשיר הבן. כמו שנתבאר לעיל דכח החזקה להכריע, הוא דוקא במקום שמתאמת למציאות, היינו שלא נמצא שקר בהכרע של החזקה וכו'. ולכן כיון שהוא הכחיש בטענת ברי, ונמצא בדקות עכ"פ דנתברר שהחזקה סותרת המעשה. ולכן אינו שייך לומר החזקה מבררת אצל הבת וכו', וזהו יסוד שיטת תוס' דבמקום הכחשה הוי שתוקי ע"כ.

יו"ד

ועל פי זה אולי יש לבאר המח' בין התוס' לתוס' רי"ד דלעיל. דשיטת תוס' רי"ד דצ"ל שהיא נאמנת אפילו נגד הכחשה, אבל אם אינה נאמנת נגד הכחשתו, אין אנו מאמינים לה אפילו במקום שלא הכחיש הבעל, כיון "דמסתמא יבא אותו פלוני ויאמר אם בא עלי' אם לאו". משא"כ שיטת התוס' דהיא נאמנת כ"ז שלא הכחיש הבעל, אבל במקום הכחשת הבעל אינה נאמנת עוד, ומוכח דהתוס' לא סברי שהיא אינה נאמנת עכשיו דאיכא לחוש למסתמא יבוא אותו פלוני.

דע"פ יסוד דברינו יש לומר דחולקים ביסוד כח נאמנות האב לפסל הולד בהכחשת הבעל, שיכול להיות משני כוחות נפרדים:

דלתוס' רי"ד כח האחד שיש להבעל לפסול הוי מדין יכיר, והוא דין תורה, שיש כח להאב לא רק לעורר ספקות אצלנו בכשרות הולד אלא עוד יותר לפסול אותו בודאי. ולכן סבר דכל זמן שיכול הבעל לפסול, אין שום נאמנות להאשה, דאין סברא לומר דכאשר יש בכוחו לפסול הולד מדין יכיר שהוא דין תורה, והיינו דיש בטענתו ודאית, דהאשה נאמנת להכשיר הולד לפי שעה (ולכן שיטת התוס' רי"ד דאכן היא נאמנת לגמרי אפילו נגד הכחשת הבעל¹³).

ולא הסכים הרי"ד לשיטת התוס' שאפילו בהכחשתו בלא דין יכיר יש כח ליפסל הולד (כמ"ש לעיל אות ט). ולכן כתב דאין סברא לומר שנאמנת כאשר יש כח לפסול, דהא הכח לפסול הוי מדין יכיר. משא"כ

13) ומוכח מדברי התוס' רי"ד, שחולק על שיטת הרמב"ם הלי' איסורי ביאה פט"ו הלי' יז דדין יכיר שייך אפילו בילד שאינו מוחזק לנו. ובאמת כתב בתוס' רי"ד ב"ב דף קכ"ח שאין נאמנות לאב לומר שאשתו זינתה תחתיו ואינו בנו. ועיין עוד בספר המכ"ר ריע לתוס' רי"ד סימן ס"ד, שדן עוד בדין יכיר.

ועד דאתינן להכי יש לבאר עוד בשיטת תוס' רי"ד, דלכאורה קשה דהא כתוב בג"מרא מפורש אשר שיטת רבן גמליאל הוא רק דברי ושמא ברי עדיף, אבל לא בברי וברי כמ"ש התוס' (ד"ה חדא), ולפ"ז צ"ע איך שייך לומר דנאמנת האשה נגד הבעל. וי"ל דמ"ש שם דברי וברי לא מאמינים לה הוא רק דיון לגבי ממון, משא"כ כאן אין הדיון נוגע לממון אלא גבי איסורים, ולכן יש מקום לחלק שאין כח בברי דבעל נגד ברי דהאשה.

ואכ"מ להאריך בביאור סברת החילוק בין ממון ואיסורים בסוגיות ברי ושמא. ועיין בספר שערי ישר שער ו' פרק י"ח.

התוס' סברי דכח הפסול אינו ענין ודאי, אלא דע"י ברי דהבעל מתעורר ספק אצלנו לגבי הולד, ולכן שוב אינו שייך לברר כשרות הולד ע"י החזקה, אבל אין כאן דין ודאי להבעל לפוסלו, לכן כ"ז שלא אמר מידי, שפיר יש מקום לברר ע"י החזקה, ואין סברא כל כך לחשוש מסתמא יבוא אותו פלוני.

יא

ואולי יש ליתן טעם יותר בשיטת התוס' שחוששים מדאפקה היא דוקא אצל הבן ולא אצל האשה, בלי יסודו של ר' שלמה "דכיון דחזינן זינתה פעם אחת חיישינן שזנתה פעם אחרת. דזה לא מסתבר כלל ומדוע לנו לחוש לעוד זנות, רק עיקר הדין הוא והחשש "מדאפקרה" שייך במעוברת". מאיזה סברא יש לחלק הכי?

אלא יש לומר בהמשך לדברינו בכ"ז. דהנה ידוע דב"ד צריכים לדון על כל ספק וספק הבא לפניהם, אף אם נמצא דברים דלאו דוקא מתאימים לעין הרואה, אלא דדרך ב"ד הוא שצריך לחשוב בכל ספק וספק כשלעצמו. דוגמא לדבר ממ"ש בשו"ת רעק"א מהדו"ת סימן קי"א בביאור דעת המכשיר בה פוסל בבתה, דזה דפוסל בתה היינו דדוקא באותה הבת שהייתה מעוברת בה באותו זמן, היינו הבת שאנו שואלים עלי' "מה טיבו של עובר זה". אבל אם היא נשאת לכהן אחר כך, והוא ע"פ הלכה, כיון שהיא עצמה כשרה לכהונה, בניהם הבאים מהם כשרים. וביאור הגרעק"א החילוק בין אותו הבן (מה טיבו של עובר זה) דפסול, משא"כ הבנים העתידים לבוא שהם כשרים, דהבן (דמה טיבו של עובר זה) כיון ששני הספקות נולדו בזמן אחד אינו שייך לפשוט ספק הבן בזכות חזקת האם. ולכן אף דמכשירים האשה, ופירושו של הדבר הוא דלא הי' אצלה מעשה הפוסלה לכהונה, ממילא צריכים לומר דהולד שבא ממאורע זה צריכים להכשיר ג"כ. אבל לשיטתם זה אינו והולד פסול. והוא, כיון שנולד ספק אצל האם והולד בזמן אחד, צריך לדון על כל ספק בפני עצמו. וממילא רק האשה כשרה, דרק אצלה יש חזקת כשרות, משא"כ אצל הולד. אבל בני העתידים לבוא כשרים, כיון שנפשט הספק שהי' אצלה מתחילה, ועכשיו היא כשרה ואינו שייך עוד ספקות בכשרות בניהם העתידים לבא, כיון שכבר נפשט הספק אצלה.

ולפי יסוד דברינו בשיטת התוס', שאין חזקה עצמה אצל הבן, אלא

דע"י חזקה מתבררת כשרות הבן, נמצא שיש חילוק מהותי בין האם והולד, דגבי האם פירוש "העמד אשה על חזקתה" היינו שלא מתעורר אצלנו שום ספק שצריך לברר, אלא שכמו שהייתה מוחזקת לאישה כשרה לפני כל מאורע זה, החזקה מגדת לנו שלא נשתנה זה, כלומר דנחשב כאילו לא נולד מעולם הספק אצלה¹⁴. אבל לגבי הולד פירוש החזקה הוא באופן אחר, שאין להבת החזקה עצמה, אלא דע"י הבירור של החזקה, נתברר דהולד כשר, ואשר לכן גבי האשה מעיקרא לא נולד הספק משא"כ אצל הולד אכן נולד הספק, ורק כאשר נולד הספק חיישינן מדאפקה נפשה¹⁵.

[ובחידושי ר' שלמה כתב דלאחר שיש ספק אצל הולד, אז אנו חוששים אצל האשה ג"כ שמא "מדאפקה נפשה", וכאשר פושטים כשרות הולד משום "שבא עלי" ביאות הרבה והי' רגיל אצלה תמיד, ממילא האשה כשרה ג"כ, דכל הדיון בכשרות האשה תלויה בבן, ולכן כאשר פושטים לגבי הולד יש כשרות להאשה ג"כ. וצ"ע מהו ההכרח לומר שנתעורר ספק גם אצל האשה, ונפשט כאשר מכשירים הבן].

ויש לעיין עוד, ונבקש מקוראי הגיליון להאיר בכ"ז.



14) עיין עוד בשערי ישר שער ב, פרק ב שדן בכ"ז.

15) ואולי יש לומר שאכן זו הייתה כוונת דברי ר' שלמה.

עתידים צדיקים שיעמדו במלבושיהן

יוסף יצחק שי' עזאנווי
תלמיד בישיבה

א

בנוגע לתחיית המתים מצינו מחלוקת אם יעמדו בתכריכין או בלבושים שהיו רגילים בהם מחיים:

השיטות שעומדים בתכריכין מקורם במסכת נדה¹, דגרסינן "ת"ר: בגד שאבד בו כלאים . . . עושה ממנו תכריכין למת. אמר רב יוסף: זאת אומרת - מצות בטלות לעתיד לבא. א"ל אביי ואי תימא רב דימי: והא א"ר מני א"ר ינאי לא שנו - אלא לספדו, אבל לקוברו - אסור! א"ל: לאו איתמר עלה, א"ר יוחנן אפילו לקוברו? ור' יוחנן לטעמי, דא"ר יוחנן: מאי דכתיב במתים חפשי, כיון שמת אדם - נעשה חפשי מן המצות".

ובתוס' שם "אמר רב יוסף זאת אומרת מצות בטלות לעתיד לבא - תימה אמאי לא קאמר רב יוסף מילתי' אמתניתין דכלאים דתנן בהדיא תכריכין למת אין בהם משום כלאים ויש לומר דמהך מתניתין לא משמע אלא שכל זמן שהוא מת אין עליו משום איסור כלאים אבל הך דקתני דלכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים אף על פי שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן שמע מינה שמצות בטלות לעתיד לבא".

והיינו שקמים עם תכריכין, דאם לאו הרי אין ראי' שמצות בטלות.

ובמקור השיטה שעומדים בלבושים שהיו רגילים בהם, הנה אמרו

(1) סא, ב.

במסכת כתובות² "וא"ר חייא בר יוסף: עתידים צדיקים שיעמדו במלבושיהן, ק"ו מחטה: מה חטה שנקברה ערומה יוצאה בכמה לבושין, צדיקים שנקברו בלבושיהן על אחת כמה וכמה".

וכתבו התוס' שם ד"ה בלבושיהן: "משמע בלבושיהן שנקברו דהיינו תכריכין אבל בירושלמי דהנושא אמר רבי לבניו מעטו בתכריכין שעתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן משמע מעטו בתכריכין שעתידין צדיקים שלא יעמדו בתכריכין אלא בלבושיהן מחיים".

ואולי יש למצוא דיעה זו גם בפירוש הרדב"ז על הרמב"ם³, דהרמב"ם כתב "מלמדין את האדם שלא יהא חבלן ולא יפסיד את הכלים וישליכם לחבלה, מוטב לתן אותם לעניים ואל ישליכם לרמה ותולעה, וכל המרבה כלים על המת עובר בלא תשחית".

ומקשה הרדב"ז (בד"ה מלמדין את האדם וכו') "הכי איתא בירושלמי. וא"ת הרי אמרו עתידין הצדיקים לעמוד בלבושיהן ק"ו מחטה. וי"ל דכל התכריכין רמה אוכלת אותן אלא עתיד הקדוש ברוך הוא להלביש את הצדיקים מלבושים חדשים ואינו מחדש להם אלא מלבושין הצריכין לכסות מערומיהן הלכך לא ירבה אדם על המת לרמה ותולעה והכי משמע מדלא אמרינן עתידין צדיקים לעמוד בתכריכיהן אלא בלבושיהן הראויים להם".

ובמכתב הידוע⁴ בנוגע לתחיית המתים משמע שרבינו מצדד לשיטות שיקומו בתכריכין.

(2) קיא, ב.

(3) הלכות אבל פי"ד הכ"ד.

(4) אג"ק ח"ב, ע' עד. וז"ל "כשם שהוא הולך לבוש בא לבוש כו' אמר הקב"ה יעמדו כמו שהלכו ואח"כ אני מרפא אותן (ב"ר פצ"ה. זח"ג צא, א. וראה שם ח"ב קצט, ב).

פי' הולך לבוש: תני בשם ר' נתן כסות היורדת עם אדם לשאול היא באה עמו (ירוש' כתובות פי"ב ה"ג. וכ"מ בנדה סא, ב). ולפי גירסת התוס' (כתובות קיא, ב) מחלוקת יש בדבר, ולדעת רבי באים בלבושיהם שהיו רגילים בהם בחיים.

ובהערה 18 במכתב הנ"ל כותב "שקו"ט בזה הרד"ל בפי' לפדר"א פל"ג ס"ק עז. "ומסיק הרד"ל שם "עכ"פ פי' הפשוט דבלבושיהן הוא בתכריכיהן".

ובפרט דהא היסוד בשיחה הידועה⁵ "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם" הוא מהגמ' בנדה (המובא לעיל) שקמים בתכריכין.

ב

ולפי כל הנ"ל צ"ב בשיחת י"ב סיון תשמ"ז, שם משמע שפירוש "יעמדו בלבושיהן" הוא במלבושים שהיו רגילים בהם, וזה תורף הדברים:

[בביאור מה שבהתוועדות דחה"ש נאמרה ברכה שנזכה להקריב את קרבנות החג בימי התשלומין, ובין השאלות שהקשו בזה הייתה שאלה בנוגע לכך שצריכים כהנים ולוים וכו' טהורים, ואף אם משיח יבוא היום הרי כיון שכולנו טמאי מת, צריכים שבעה ימים בשביל להיטהר, ויעברו כבר ימי התשלומין?].

הגמ'⁶ שואלת בנוגע לסדר הלבשת בגדי כהונה, האם היו מלבישים כל כהן בפ"ע, או שהיו מלבישים לכל הכהנים מכנסים, ואח"כ שאר הלבושים כו', ומקשים ע"ז הרי "מאי דהוה הוה"? ומתרצים דהשאלה היא "כיצד מלבישן לעתיד לבוא", אבל גם ע"ז אמרו שם "לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם", היינו דאין צריך לשקוט "כיצד מלבישן לעתיד לבוא", כיון שתיכף ומיד כשירד ויתגלה ביהמ"ק, שבו ביום יהי החיוב של הקרבת הקרבנות, הדלקת המנורה וכיו"ב, יהיו משה ואהרן עמהם, והם יורו איך צריכים לעשות את כל פרטי הדברים.

ובזה מתורץ גם מנין יהיו להם בגדי כהונה (שמוכרחים לעבודה), מכיון שתחה"מ היא באופן שיקומו בלבושיהם, הרי יקומו אהרן ובניו עם בגדי הכהונה שלהם, ע"כ תוכן הדברים בקיצור הנוגעים לענייננו.

ולכאורה קשה, דכאן מדברי רבינו מפורש יוצא דעומדים בלבושיהם שהיו רגילים בהם, דזה ברור שלא נקברו בני אהרן בכגדי כהונה, ובנוגע לאהרן עצמו הרי מפורש בתורה שמשה הליביש את בגדי הכה"ג של אהרן לאלעזר⁷, ואעפ"כ אמר שיקומו עם בגדי כהונה, שהם הבגדים שהיו

(5) סה"ש תשנ"ב ע' 27 ואילך.

(6) יומא ה, ב.

(7) חקת כא, כו, שם כח, ובפרש"י עה"פ.

רגילים בחייהם, והוא בסתירה להנ"ל דמשמע בכמה מקומות שיעמדו בתכריכיהן?

ג

ואולי יש לומר (דהא אלו ואלו דברי אלקים חיים), דיש לתווכ ב' הדיעות (ובאופן דמלכתחילה אין מחלוקת), דצדיקים הקמים ראשונים יקומו בלבושים שהיו רגילים בהם מחיים (והן דברי הגמ' בכתובות), והאנשים הפשוטים יקומו בתכריכין, וכידוע דהזמן דמצות בטלות הוא [בלשון כ"ק אדמו"ר בשיחה שם⁸] "בתקופה השני' דימות המשיח, משא"כ בתקופה הראשונה דימות המשיח, לפני תחיית המתים, שאז יהי' קיום המצוות בתכלית השלימות".

ובהערה 24 שם: "כלומר, לפני תחה"מ דכל בני", משא"כ צדיקים שקמים לתחי' בהתחלת ימות המשיח (ראה זח"א קמ, א), כשיהי' קיום המצוות בתכלית השלימות, כדאיתא בגמרא (יומא ה, ב) "כיצד מלבישן לעתיד לבוא . . . לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם".

והיינו דאהרן ובניו (ושאר הצדיקים) יקומו לתחי' בתחילת ימות המשיח, וגם לבושם יהי' מה שהיו רגילים בחייהם, אבל שאר בני' יקומו בתקופה השני' ובתכריכין, ומהא דמותר לקבור בתכריכין של כלאים - אף שיקומו בהם - יש ראי' דמצות בטלות לעת"ל.

וכל זה בדרך אפשר ועדיין יש לעיין בזה, ואשמח לשמוע דעת הקוראים.



שיטת האיסור והיתר הארוך בבשר שנפל לציר שעל הקרקע

הת' שניאור זלמן שי' ענגעל
תלמיד בישיבה

כתב הרמ"א ביוורה דעה סוס"ע: "בשר שנפל לתוך ציר שעל הקרקע, דינה כאלו היתה הציר בכלי" ע"כ. ומבואר בש"ך (סקמ"ז) כוונתו של הרמ"א כאן (על פי מ"ש בתורת חטאת כלל ו' ד"ח), שבאומרו "כאלו היתה הציר בכלי" כוונתו הוא שמספקא לן אם נחשב הקרקע לכלי מנוקב, ואז יהי' הבשר מותר ע"י מליחה שנית (כיון שמיירי בבשר תוך שיעור מליחה, כפי שמוכיח הש"ך בהמשך), או נחשב לכלי שאינו מנוקב, ויהי' הבשר אסור מיד, ולא מהני מליחה אח"כ. ומשום הכי פסק הרמ"א (כפי שמביא הש"ך מת"ח שם) "ומאחר שנסתפק ראוי להחמיר".

ובביאור הגר"א (סקל"ט) כתב: "באו"ה נסתפק בדבר, ופסק הרב להחמיר".

והנה, מקור דין זה לראשונה נמצא בהגהת שערי דורא, ואח"כ מופיע גם באיסור והיתר הארוך, שבשניהם מובא ספק זה בשם הר"י מפרי"ש. וכמו שמציין הרמ"א כאן מקור דינו - "בית יוסף בשם ש"ד ואו"ה שם". אלא שבהגהת ש"ד נשאר בצ"ע, ובאו"ה מכריע את הספק, וכדלהלן.

וז"ל הבי"י (בסי' ס"ט): "כתוב בהגהות שערי דורא, ציר שנוטף ע"ג קרקע, ועדיין לח הקרקע, ונפלה חתיכת בשר על אותו מקום לח, צ"ע, דשם הציר עומד ליבלע בקרקע ודומה לכלי מנוקב דאגב דאזלי לא

1) לשלימות הבנת הענין יש לעיין בפנים בכל ס"ק זה מהש"ך, ולא הבאתיו כאן בשלימותו מפני אריכות הדברים.

בלע, או שמא אין הקרקע ככלי מנוקב ונאסר הבשר. מנימוקי פרש"י ז"ל². עכ"ל. שמזה רואים שהגהת שערי דורא בעצמו לא פסק להכריע ספק זה, אלא נשאר כך בספק.

ובאיסור והיתר הארוך (כלל ו' ד"ח): "ואפילו אם נפל בשר מלוח רק על מקום לחלוחית ציר שנוטף על גבי קרקע, והקרקע היתה עדיין לחה בשעת נפילת הבשר, אמר ר"י מפרי"ש שיש להסתפק בו אם הקרקע תיחשב ככלי מנוקב או לא, עד כאן לשונו. ומאחר שנסתפק בו ראוי לאוסרו", ע"כ לשון האו"ה. ורואים להדיא שאכן הכריע האו"ה בספיקו של הר"י מפריש, ופסק לאסור.

ועפ"ז אינו מובן בכלל מהו כוונת הגר"א במ"ש "באו"ה נסתפק בדבר, ופסק הרב להחמיר" - הרי האו"ה לא נסתפק כלל בדין זה, אלא מביא ספיקו של הר"י מפרי"ש, והוא בעצמו פוסק להדיא לאסור! ואין הרמ"א מחמיר עליו כלל, ואדרבה בת"ח, ששם פסק כנ"ל ש"ראוי להחמיר", נראה פשוט שפוסק כמו האו"ה³!

ובדא"פ י"ל עוד יותר, שאם נדייק בלשונו שם בת"ח, נמצא דלא רק שאין הרמ"א מחמיר על האו"ה, אלא יתכן שעוד מיקל ממנו! וז"ל הת"ח שם בשלימותו:

"כ' בהג"ה ש"ד והביאו ב"י סי' ס"ט ציר שנוטף ע"ג קרקע ועדיין הקרקע לח, ונפל לתוכו חתיכת בשר על אותו מקום לח, צריך עיון שמא הקרקע הוי ככלי מנוקב ואגב דאזלי לא בלע, או שמא אין הקרקע ככלי מנוקב ונאסר עכ"ל. וכ"כ באו"ה כלל ו' דראוי להסתפק אם הקרקע מקרי כלי מנוקב, ומאחר שנסתפק ראוי להחמיר עכ"ל. ונראה דמ"מ אין צריך רק כדי קליפה במקום שנוגע בקרקע לציר, אבל מה שלמעלה ממנו שרי דלא גרע מחתיכה שחצייה בציר וחצייה חוץ לציר, כמו שיתבאר לקמן".

וכאן רואים קולא נוספת בדברי הרמ"א שלא הזכיר האו"ה - שאף

(2) וכבר העירו ע"ז בכ"מ שנפלה כאן טה"ד בהגהת ש"ד, וצ"ל 'מנימוקי ר"י מפריש' (ר' יחיאל מפריש), וכפי שמובא אכן באו"ה.

(3) ומעניין לציין, שבציטוטו של הרמ"א בת"ח ישנו שינוי קל מלשונו של האו"ה שלפנינו, שבאו"ה כתב "ומאחר שנסתפק בו ראוי לאוסרו", ובת"ח איתא "ומאחר שנסתפק ראוי להחמיר". ואולי י"ל שלשונו של הרמ"א הוי אפילו פחות חמור מלשונו של האו"ה, וכפי שגם יצויין לקמן בפנים.

שפסק הרמ"א להחמיר בספק זה⁴ להחשיב את הקרקע לכלי שאינו מנוקב, אינו נחשב לכלי שאינו מנוקב גמור לאסור את כל החתיכה - אפי' מה שחוץ לציר - כמו שהי' במקרה של כלי שאינו מנוקב ממש, אלא בקרקע מקיל הרמ"א במה שחוץ לציר דשרי (מפני שגם בכלי שאינו מנוקב גופא הוי חומרא בעלמא לאסור מה שמחוץ לציר⁵ - ש"ך).

ועפ"ז יוקשה עוד יותר לשונו של הגר"א הנ"ל.

ובאמת יש לעיין מהו שיטת האו"ה בזה - האם נאמר שאכן פוסק גם כמו שביאר הש"ך כוונת הרמ"א, שמה שמחוץ לציר שרי, או דילמא מזה שסתם ולא הזכיר שום היתר, משמע שסובר שכל החתיכה אסורה?

ובאמת כמעט ולא מצאתי בשום מקום שיעמדו בזה, בין לקולא ובין לחומרא, עד שמצאתי בס' זכרון יעקב⁶ שכתב לבאר דברי הרמ"א וז"ל:

"שם ברמ"א, בשר שנפל לתוך ציר שעל הקרקע דינה כאלו היתה הציר בכלי ב"י בשם הגהש"ד ואו"ה. הנה יען כי הרב כאן קיצר מאד בדין זה . . . לכן מוכרח אני להאריך בזה". ומביא באריכות כל דברי הת"ח והאו"ה והש"ך לבאר כוונת הרמ"א כאן. ומסיק, "וע"ז סיים האו"ה, דמאחר שנסתפק ראוי להחמיר, ולכאורה הכונה לאסור אף מה שלמעלה מהציר. ועז"כ הת"ח דאין להחמיר לאסור רק מה שבציר אבל מה שלמעלה מהציר הוי כעין ס"ס, דהא לדעת הרא"ש והמחבר בסימן ס"ט סח"י אף בכשא"מ ממש מותר מה שלמעלה מהציר, וא"כ ודאי דאין להחמיר כאן כ"א לאסור מה שבתוך הציר אבל לא מה שלמעלה וכמו שסיים הש"ך כאן בסוף הס"ק . . ."

הרי מצינו שהבין הזכרון יעקב כוונת האו"ה שאכן מה שלמעלה מהציר אסור, דהיינו שהאו"ה מחמיר בזה יותר מהרמ"א, היפך לגמרי ממ"ש הגר"א בזה.

(ואף שכמובן דברי הזכרון יעקב אינם מוכרחים, ואינם אלא הבנתו

(4) אף שלקמן בהג"ה פסק בספק ציר ספק מים שמותר משום שציר הוי דרבנן (דס' שמלחו) וספיקא להקל, וא"כ הכא מאי שנא - עי' בש"ך סקמ"ט ובשאר נ"כ שיישבו מה שיישבו, ואכ"מ.

(5) שהרי הרא"ש פוסק אפי' בכלי שאינו מנוקב דמותר מה שמחוץ לציר.

(6) להרב יעקב גינצבורג ז"ל, דומ"צ בעיר טישוויץ, פולין (פיעטרקוב, תרס"ח)

בדברי האו"ה - כפי שכותב בפירוש "ולכאורה הכונה כו" - ובמילא שפיר נימא אחרת - הרי א) לא מצינו שום חולק עליו (או אפי' מי שידון בזה באו"א), וב) והוא העיקר - בודאי אין שום מקום לומר כפי שכתב הגר"א, שהאו"ה מסתפק, והרמ"א מחמיר עליו. וק"ל).

ועכ"פ, כהנ"ל הוא לחדודי בלבד, ואשמח לשמוע אם יש לא' הקוראים איזה נימוק או סברא בנוגע לכל הנ"ל, ובמיוחד לברר בדיוק שיטת האו"ה בזה.



תבע בעל דין פחות ממה שהוא חייב

הת' יחיאל שי' צירקינר
תלמיד בישיבה

הרמ"א (בד"מ ח"מ ס"ס י"ז ס"ק ו') הביא ראייה מגמ' בב"ב ה' ע"א¹, דבע"ד שתבע חבירו בעד דבר מועט, והדיין רואה שחייב לו ע"פ הדין יותר ממה שתבע, אין לו לדיין לפסוק יותר ממה שתבע. ואם פסק יותר, הוי טעות בדין וחוזר. דשם היה מעשה שרבינא הקיף את שדהו של רוניא מד' רוחותיו, ולאחר מכן בא לבקש דמי הגדר (לפי מה שגדר), רוניא סירב לתת לו, רבינא ביקש ממנו שיתן דמי קנים בזול ורוניא סירב לשלם. רבינא ביקש ממנו שיתן דמי שמירה שהגדר מעניקה לו (אגר נטירותא) ולא רצה לתת, רבינא חשב שרוניא הפקיר שדהו ולכן לא אכפת לו מהשדה ומהגדר, וכשרוניא גדר תמרים אמר רבינא לפועל שלו שילך ויקח אשכול תמרים, וכשהפועל נכנס לשדהו רוניא צעק עליו א"כ משמע שלא הפקיר שדהו, א"כ ניחא ליה בגדר שעשה רבינא ולכן תבעו לפני

1) איתא בגמ' (ב"ב ה.) "רוניא אקפיה רבינא מארבע רוחותיו (ד' שדות היו לרבינא נא סביבות ארבעה מצריו של רוניא וגדרן. רש"י). א"ל הב לי כמה דגדרי (כרב הונא אליבא דר' יוסי דאמר הכל לפי מה שגדר דהכי ק"ל. רש"י). לא יהיב ליה. הב לי לפי קנים בזול. לא יהיב ליה. הב לי אגר נטירותא. לא יהיב ליה. יומא חד הוה קא גדר דיקלי (רוניא היה גודר תמרים מדקל שבשדהו. רש"י), אמר ליה לאריסיה זיל שקול מניה קיבורא דאהיני (אשכול של תמרים משל רוניא ובפניו. רש"י). אזל לאתווי, רמא ביה קלא (גער בו רוניא באריסיה דרבינא. רש"י). א"ל (רבינא), גלית דעתך דמינח ניחא לך (גלית אדעתך שחביבין הדקלין עליך וניחא לך בשמירתן. רש"י), לא יהא אלא עיזא בעלמא מי לא בעי נטירותא (כלומר אפי' אינך ירא מן הגנבים צריך אתה לשמרן מן העזים. רש"י). א"ל עיזא בעלמא לאו לאכלויי בעיא. א"ל ולא גברא בעית דמיכלי לה. אתא לקמיה דרבא, א"ל, זיל פייסיה במאי דאיפייס (טוב לך להתפייס באגר נטירא הואילו ונתרצה לך. רש"י), ואי לא, דאינא לך דינא כר"ה אליבא דרבי יוסי".

רבא, אמר רבא לרוניא אם לא תתן את מה שמבקש ממך רבינא (אגר נטירותא), אחייב אותך את כל מה שאתה חייב לשלם עפ"י הדין כר' הונא אליבא דר' יוסי (לפי מה שגדר).

הש"ך (בסי' י"ז סקט"ו) הביא קושיית הגהות ד"מ למהרו"ך שהקשה "ממ"נ אי אמר רבינא התובע לפני רבא הדיין המעשה כאשר היה שם שתבע ממנו תחילה הרבה ולבסוף נתפייס ליקח ממנו דבר מועט כשיתן לו מרצון הטוב, א"כ אין ראיה משם כיון דרבינא עצמו ידע דחייב לו יותר ונתפייס במועט. ואי לא אמר רבינא לפניו כל המעשה אלא תבע ממנו דבר מועט, א"כ איך קאמר לא רבא הדיין ואי לא דיינינן לך כר' הונא, הא אסור לדון כן כיון דהוה יותר ממה שתבעו, והתוס' כתבו שם דלדינא אמר כן ולא להפחיד וצ"ע."

בתירוצו כתב "שרבינא בודאי תבע את רוניא לפני רבא בסתם שיתן לו אגר נטירה, שהרי לא הוזכר בש"ס שם שהיה להם ויכוח לפני רבא ושואמר רבינא שמוותר נגדו, אלא סתמא קאמר בש"ס אתא לקמיה דרבא, משמע שבא לפני רבא ותבעו שאינו מבקש ממנו רק אגר נטירה. . אלא ודאי כיון שיכול להיות שרבינא ג"כ יודע ההלכה ומוותר נגדו, אין לפסוק יותר".

קשה טובא: א) דמשום שלא כתב הש"ס כלום מטענת רבינא כשבא לפני רבא, מזה ראיה שלא אמר כל המעשה דבתחילה רצה דמי הגדר, אדרבה, י"ל דמשום שמובא בגמרא לפני"ז כל המעשה, לא רצה הש"ס להאריך בדבריו, ולכן קיצר, ואם רבינא היה טוען טוען רק אגר נטירותא, הויה כותבו.

ב) אם רבינא לא טען אלא אגר נטירותא, למה אמר רבא "זיל פייסי" במאי דאפייסי, הו"ל למימר חייב לשלם לו אגר נטירה, ואי לא, דיינינן לך כר' הונא, ומפרש"י ז"ל נראה שאמר כל המעשה, שהרי רש"י ז"ל כתב בגמ' שם על מ"ש רבא "זיל פייסיה במאי דאפייסי", "טוב לך להתפייס באגר נטירא הואילו ונתרצה לך", ואם לא אמר כל המעשה אלא טען אגר נטירותא, איך ידע רבא שנתרצה לך.

וראיתי בנתיבות המשפט (משפט האורים סק"א) שכתב שהש"ך "בתירוץ הקושיא דחק מאד", ואולי י"ל שהתכוון לקושיות הנ"ל.

זמן ואופן אמירת רבש"ע של הכהנים אחרי הדוכן

הת' שלום דובער שי' הכהן ריבקיין
תלמיד כישיבה

א

בנושא של נשיאת כפים, הנה בשלשה מקומות מצינו ענין של להאריך בתפלה כדי שיעלה אמירת אמן של הקהל לתפילה זו גם כן -

(א) תפלת "יהי רצון" שאומרים הכהנים לפני הדוכן (כאשר הקהל עונים אמן על ברכת 'הטוב שמך ולך נאה להודות' דהש"ץ).

(ב) תפלת "רבונו של עולם" שאומרים הכהנים אחרי הדוכן (אמן על ברכת 'שים שלום' דהש"ץ).

(ג) תפלת "אדיר במרום" שאומרים הקהל אחרי הדוכן (ברכת שים שלום גם כן).

ובאנו בזה לדון אודות הנהגה הראוי' בזה, למנהגינו - מנהג חב"ד.

ונתמקד בעיקר על תפלת "רבונו של עולם" שאומרים הכהנים אחרי הדוכן.

(1) במקום אחר (קובץ חידושי תורה, ישיבת חב"ד - חזון אליהו תל אביב, גליון ד', עמוד 343 ואילך) הארכתי בפירוש תפלה זו. וראה בהערה הבאה.

ב

נקדים להביא לשון השולחן ערוך של אדמו"ר הזקן, בנידונים אלו, (ונביא את הענינים בשלימותם עם כל פרטיהם, כי פרטים אלו יהיו נוגעים לקמן).

אודות תפלת "יהי רצון" של הכהנים לפני הדוכן, סימן קכח, סעיף יד:

כשעוקרים הכהנים רגליהם לעלות לדוכן אומרים יהי רצון מלפניך . . מעתה ועד עולם. וטוב שלא יאמרו תפלה זו מיד שעוקרין רגליהם בעבודה, אלא ימתינו עד אחר שיאמרו מודים עם הש"ץ, אז יחזירו פניהם להיכל ויאמרו תפלה זו, ויאריכו בה עד שיסיים הש"ץ ברכת הודאה כדי שיענו הקהל אמן על שתיהם.

אודות תפלת "רבנו של עולם" של הכהנים אחרי הדוכן, סימן קכח, סעיף כד:

ואח"כ מתחיל הש"ץ שים שלום, ואז הכהנים מחזירים פניהם להיכל ואומרים רבון העולמים² עשינו מה שגזרת עלינו עשה אתה מה שהבטחתנו השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל.

ונוהגים להאריך בתפלה זו עד שיסיים הש"ץ ברכת שים שלום, כדי שיענו הציבור אמן על שתיהן, ואם אינם יכולים להאריך כל כך יאמרו אדיר במרום כו', ויכוונו לגמור עם הש"ץ, ובראש השנה ויום כפור שמאריכים בניגונים היום תאמצנו יש מי שאומר שלא יתחילו רבון עד לבסוף שיגמרו עם הש"ץ.

אודות תפלת "אדיר במרום" של הקהל אחרי הדוכן, סימן קל סעיף א':

מי שראה חלום . . ויאמר רבנו של עולם . . ויכוין לסיים כשמסיימין הכהנים פסוק א' או ב' או ג' כדי שיענו הציבור אמן גם על בקשתו ואם לא סיימו הכהנים עדיין יוסיף ויאמר אדיר במרום כו' . . בשעה שהש"ץ אומר שים שלום, ויכוין לסיים עם הש"ץ שיענו הציבור אמן.

(2) כך כותב אדה"ז כאן בשו"ע, דנוסח התפלה היא "רבון העולמים". אך בסי' דור הנוסח שונה - "רבנו של עולם", ולפי נוסח הסידור נקטנו כאן בכל דברינו בשם תפלת "רבנו של עולם".

עד כאן דברי אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך, אודות ענינים אלו.

ועתה נביא לשון אדמו"ר הזקן בסידורו³:

אודות תפלת "יהי רצון" של הכהנים לפני הדוכן:

אחר שענו מודים עם השליח ציבור יאמרו תפלה זו: יהי רצון . . ועד
עולם. ויאריכו' בה עד שיגמור הש"ץ הברכה כדי שיענו הצבור אמן על
שניהם

אודות תפלת "רבנו של עולם" של הכהנים אחרי הדוכן:

אחר הדוכן אומרים הכהנים זה: רבנו של עולם . . ודבש.

אודות תפלת "אדיר במרום" של הקהל אחרי הדוכן:

אחר הדוכן אומרים הקהל זה: אדיר במרום . . שלום.

ג

והנה, יש לדייק, דלכאורה רואים באופן ברור חילוק בזה, דבנוגע
ל"יהי רצון" שלפני הדוכן מביא אדה"ז את הנכתב בשו"ע, לסיים עם
הש"ץ, ואילו בנוגע לתפילות שלאחרי הדוכן (רבנו של עולם, אדיר
במרום), משמיט ענין זה ואינו מזכירו כלל!⁴

ובאשר להנהגה הנפוצה בקרב אנ"ש, הנה בפועל (ממה שראיתי
וביררת):

(3) כידוע דלהלכה נוהגים כמ"ש בסידור, אף כשהוא נגד מ"ש אדה"ז בשו"ע שלו.
וראה בתורת מנחם חלק נח עמוד 38 ואילך, אשר בסדור ישנם הרבה חידושים של
אדה"ז, דלא כשו"ע בו נמנע מלהביא חידושי דינים שלא נתפרשו במחברים שקדמו
לו.

(4) משפט זה חסר לגמרי בסדור תהלת ה' (ובמהדורה החדשה - קה"ת אה"ק
הוסיפוהו בחזרה), אף כי ישנו במהדורות הקודמות של הסידור. ראה "סידור רבינו
הזקן עם ציונים מקורות והערות", ח"א ע' שלג הערה 806. וראה לקמן שאולי מזה
יצא הטעות במהדורה המוערת (קה"ת ארה"ב, ה'תשס"ב).

(5) וכבר תמה על זה ב "סידור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות", ח"א ע'
שמ, הע' 839.

בנוגע ל"רבוננו של עולם", נוהגים הכהנים להאריך עד שיסיים הש"ץ שים שלום.⁶

ואילו בנוגע ל"אדיר במרום" של הקהל, אינו נוהג להאריך.⁷

וברצוני להציע, כפי עניות ראות עיניי, שיתכן אשר גם בנוגע לתפלת "רבוננו של עולם" של הכהנים, אינה נכונה ההנהגה להאריך עד שיסיים הש"ץ שים שלום,

ואף שדבר זה הוא פשוט ברש"י ותוס' על הש"ס⁸, ומובא בפשיטות בפוסקים⁹, הנה לכאורה יש מקום לומר שחידש אדמו"ר הזקן דלא כדבריהם, וכדלקמן.

ד

כבר דייקנו לעיל בסידור אדמו"ר הזקן, שהשמיט ההוראה להאריך ב"רבש"ע" עד שיסיים הש"ץ שים שלום, אף שבפירוש מורה כן בנוגע ל"יהי רצון" שלפני הדוכן (וזאת על אף שבשולחן ערוך אכן מורה לעשות כן - וכידוע השינויים הרבים שבין פסקי השו"ע לפסקי הסידור), שמזה משמע לכאורה שאין (צורך עכ"פ¹⁰) לנהוג כן.

אבל נוסף לזה, עוד דיוק עיקרי יש בזה. דהנה בדברי אדה"ז בשולחן אודות תפלה זו, אשר לשונו המלאה הבאנו לעיל, ישנו ענין נוסף, אשר לא מצינו שום זכר ממנו בהנהגת הכהנים כיום:

בשו"ע כתב "ואם אינם יכולים להאריך כל כך יאמרו אדיר במרום

(6) וכן כתבו לעשות בסידור תהלת ה' - מהדורה מוערת (הנ"ל).

(7) ובסידור הנ"ל מובאת רק ההנהגה מהיום יום ז' סיון (ע' ס) לאמרו כשהטלית עדיין על פניהם.

(8) סוטה, דף לט, ב.

(9) טור ושו"ע, מקורו בהגה"מ ע"פ רש"י. ובטור איתא רק לפי כמה נוסחאות. וכנראה שלא הי' בנוסחא שהייתה לפני הבית יוסף, כמצויין שם. ואולי משום זה לא הביא דין זה בשו"ע כי אם רק ב"יהי רצון" שלפני הדוכן. ואילו גבי ב"רבוננו של עולם" הוסיפו הרמ"א. וצריך עיון.

(10) וישנם גם מקרים שלכאורה בדוקא לא יעשו כן - לדוגמא בר"ה ויה"כ, ראה לקמן.

כו". היינו שאם הכהן מסיים "רבש"ע", וטרם סיים הש"ץ לומר שים שלום, יוסיף הכהן לומר תפלת אדיר במרום (אותה שנאמרת ע"י הקהל).

והרי ענין זה, שכהנים יאמרו אדיר במרום, לא רק שאינו מוזכר כלל בסידור, אלא שגם אינו נהוג כלל (ממה שראיתי וביררתי) בקרב הכהנים דאנ"ש.

וכאן יש לתמוה, הרי ענין זה הובא בחדא מחתא ממש עם הענין של לסיים עם הש"ץ. והרי שני חלקי הענין לא הוזכרו כלל בסידור, ומשום מה רק חצי אחד של הענין נוהגים, וחציו השני לא!

ובאשר לגופא דמילתא:

הנה אם באמת יש ענין להאריך באמירת "רבש"ע" עד שיסיים הש"ץ לומר שים שלום, עצה זו של הוספת אמירת אדיר במרום מועילה הרבה -

דהנה כל כהן יודע שבאמת קשה להאריך בתפלה זו עד שיסיים הש"ץ שים שלום¹¹. ובפועל עושים אחד מהשנים: או שמאריכים באופן מוגזם, או שמחכים להתחיל עד שמגיע הש"ץ לקראת הסוף של שים שלום. ומצד הקושי של הדבר בפועל, בודאי הי' מקום לנהוג להוסיף לומר אדיר במרום¹²!

אבל, כנ"ל, לא מצינו בפועל שינהגו כהנים בזה.

ולכאורה מוכח הדבר, שלפי אדמו"ר הזקן בסידורו¹³, אין ענין בכלל להאריך, ובמילא אין מקום וצורך לכהנים לומר אדיר במרום.

(11) ובפרט בימינו, שנפוץ המנהג לשיר "שים שלום", ובמיוחד בימים טובים, אשר בהם נושאים כפים (בכל מקום) - שאז ודאי קשה להאריך.

(12) להמחשת הענין: הנה חישוב מספר המילים הוא כך - שים שלום הוא 54 מילים. ריבונו של עולם של הכהנים הוא 34 בלבד. ובתוספת אדיר במרום, שהוא 22 מילים, יוצא 56, ומובן בקל איך שייך לסיים עם הש"ץ ע"י אמירת המילים באופן הרגיל.

(13) ואולי יש מקום לדייק כעין זה גם בדברי אדה"ז בשולחן ערוך עצמו, בשינויי הלשון מענין לענין:

דבנוגע לתפלת "יהי רצון" שלפני הדוכן, הלשון הוא "וטוב להאריך . . .", ואילו בנוגע ל"רבש"ע" שאחרי, מתחיל בסגנון של הוראה - "ואח"כ מתחיל הש"ץ שים שלום, ואז הכהנים . . . ואומרים כו", ואח"כ ממשיך "ונוהגים להאריך בתפלה זו" -

ה

ואם כנים הדברים, למה באמת כן הוא? היינו, מה נרוויח כאשר נאמר שדוקא אין להאריך ב"רבש"ע", וגם למה שונה זה מה"יהי רצון" שלפני הדוכן?

ואולי י"ל הסברא בזה:

תפלת "רבש"ע" היא המשך לברכת הכהנים, עד כדי כך שיש מקום לחשש של בל תוסיף - כפי שמבאר אדמו"ר הזקן בסי' קכח סעיף מ', שמזה הטעם מתחילים את התפלה רק אחרי שמחזירים את פניהם לארון הקודש¹⁴.

ובנוסף לענין העיקרי, היות תפלה זו המשך לברכת הכהנים, ישנו ענין נוסף, והוא האפשרות לסיים עם הש"ץ, שאז יעלה אמן של הקהל גם על תפלה זו.

אך באם נעשה ענין זה (דאמן של הקהל) עיקר, ונמתין מלהתחיל רק לקראת הסיום של שים שלום, כדי לסיים עם הש"ץ, נפסיד ענין העיקרי של סמיכות התפלה להברכה.

ובזה שונה הוא מה"יהי רצון" שלפני הדוכן -

שם, צריך להתחיל אחר אמירת מודים דרבנן, ולהסמיך כמה שאפשר לתחילת ברכת כהנים. וכלשון אדה"ז בשו"ע, קכח סעי' יד (הובאה בשלימותה לעיל): "וטוב שלא יאמרו תפלה זו מיד שעוקרין רגליהם בעבודה אלא ימתינו עד אחר שיאמרו מודים עם הש"ץ", ולכן אדרבא, יחכה מלהתחיל ה"יהי רצון" כמה שאפשר, ואז (כענין צדדי) ירוויח גם ענין עניית אמן של הקהל, ולכן אומרים שיכוין לסיים עם הש"ץ, הואיל ואין בזה הפסד כלל.

ואפשר לפרש כוונתו, שכך הוא הנהוג בפועל, אך לאו דוקא שהוא מורה לעשות כן. ייש לעיין בזה.

ומאידך יש לומר גם בפשטות דאדה"ז נקט לשונם של המחבר ורמ"א, ואין כאן דיוק.

14) גם זכינו לדין ארוך בנושא זה ב'רשימות', חוברת נח, עיי"ש.

משא"כ ב"רבש"ע" שאחרי, הרי אם יחכה יפסיד הסמיכות לברכה¹⁵.
(ובנוגע לתפלת אדיר במרום של הקהל, לאו דוקא שמעלה או מוריד,
וצריך עיון).

ולפי כל מה שאמרנו, אולי טעות הוא, בסידור תהלת ה' מהדורה
מוערת, שם מורים לכהנים להאריך.

ואולי שרש טעותם הוא בהשמטה שנפלה בסידור אדה"ז - תהלת ה':

במהדורות הישנות של הסידור איתא אחרי ה"יהי רצון" שלפני הדוכן
(כפי שהבאנו לעיל) "ויאריכו בה עד שיגמור הש"ץ הברכה כדי שיענו
הצבור אמן על שניהם". ובסידור תהלת ה' הושמט משפט זה לגמרי¹⁶
(וניתוסף שוב בהוצאה חדשה - קה"ת אה"ק).

והרי השוואת משפט זה להנכתב בתפילות האחרות הוא היסוד לכל
דברינו.

ו

והנה, בנושא זה עוד ענף חשוב ישנו, וצריך לדון בו, והוא בדבר
ההנהגה הראוי' בר"ה ויוה"כ, אשר במועדים אלו, אומרים פיוטים (היום
תאמצנו) אחרי ברכת כהנים ולפני שים שלום.

15) מאידך, העיר לי הדיין הרב לוי"צ ראסקין שליט"א, שבאמת מצאנו בהנהגת
הרבי, בענין דומה, שם בחר הרבי "להפסיד" ענין של סמיכות, כדי להרוויח ענין אחר

והוא בזמן אמירת הקדיש דקודם תפלת העמידה (ואחר קריאת התורה) בשבת
מנחה, שהיו פעמים שחכה הרבי עד שהביאו את הס"ת לארון קודש ורק אז התחיל
הקדיש.

וראה מה שהאריך בזה ב"סידור אדמו"ר הזקן עם ציונים, מקורות והערות", מי-
לואים סי' לא (עמוד א'תקנא).

16) וכנראה אירע זה משום שבסידור סדר העבודה (עליו מבוסס סידור תהלת ה')
נאמר בקטע שלאחר ה"יהי רצון" "ויאריכו בה כו'", וממשיך לומר כיצד יעשה המק-
רא, שהוא כפול אח"כ בנוסח ההקראה, ולכן השמיטו כל הקטע, בלא להבחין שבזה
נשמט גם משפט זה הנוגע לכהנים באמירת ה"יהי רצון". כן העיר לי הרב ראסקין
שליט"א.

והשאלה היא מתי אומרים "רבוננו של עולם" – מיד אחרי הברכה, או רק אחר אמירת "היום תאמצנו" ו"כהיום הזה כו'" שלפני סיום שים שלום.

והנה, הובאה לעיל לשון אדה"ז בשו"ע, שמביא בשם יש מי שאומר (והוא המגן אברהם, קכ"ח ס"ק כ"ד) דיש להתחיל הרבש"ע רק אחרי היום תאמצנו¹⁷.

והנה, כידוע לא חיבר אדה"ז מחזור (ומחזור חב"ד שישנו היום, חובר "כפי הנהוג אצל חסידים המתפללים עם סידור אריז"ל ע"פ נוסח אדה"ז"), ולכן באמת אין לנו דרך לברר דעתו הסופית של אדה"ז בזה.

ובאמת ממה שהביא אדה"ז בשולחנו דברי המגן אברהם, הי' נראה שיש לנהוג כן.

אבל אם כנים דברינו דלעיל, דבסידור שינה אדה"ז מדבריו בשו"ע, ולדידן אין ענין כלל להאריך, הנה גם בר"ה ויוה"כ יש לנהוג כן, ואדרבה, צריך דוקא להתחיל ה"רבש"ע" מיד, ולא אחרי היום תאמצנו¹⁸.

אבל מאידך, הרי יש להביא מההנהגה בר"ה ויוה"כ סמך שכן מאריכים:

עובדא היא שבשו"ע מביא אדמו"ר הזקן דעת ה"יש מי שאומר" (המגן אברהם) בנוגע ר"ה ויוה"כ, והרי ככוונה הביאו. וכיון שלא כתב אדה"ז מחזור, הרי יתכן שבאם הי' מחבר מחזור הי' מורה גם כן באופן מפורש להתחיל אחרי היום תאמצנו. ואז היינו יודעים בודאי שגובר

17) רק שלשון המ"א הוא "שיסימו עם הקהל ביחד", ושינה אדה"ז לכתוב שיסימו עם הש"ץ.

18) במחזורים - נוסח חב"ד שנדפסו, הנה במהדורות הישנות, וכן מהדורה החדשה של קה"ת - ארה"ק, מקומו של התפלה הוא בסוף ברכת כהנים, לפני שים שלום והיום תאמצנו.

ואילו במהדורה המוערת - קה"ת ארה"ב, הכניסוה דוקא בסוף, וזאת ע"פ הענין לסיים עם הש"ץ.

ובאמת, מהאופן שנדפס במהדורות הישנות אין לדייק, כי יתכן שהכניסוה יחד עם ברכת כהנים, ולא נתנו לב לכך שצריך לאומרה רק לבסוף אחרי היום תאמצנו, ואשר על כן לא הדפיסוה במקומה - אחר היום תאמצנו.

הענין של לסיים עם הש"ץ על פני הסמיכות לברכת כהנים (אף שבסידור, בשחרית של ימי חול, בחר שלא להורות כן במפורש).

אך לכאורה דחוק לומר כך. ויותר סביר להשאר עם מסקנתנו דלעיל, די ש לאומרו לפני היום תאמצנו ולא אחרי.

ז

עוד סמך יש להביא לכל דברינו אלו, והוא מה שכתבו במדור הלכות ומנהגי חב"ד בגליון "התקשרות"¹⁹, שיאמרו הכהנים תפלת "רבש"ע" כשהטלית עדיין על פניהם²⁰.

וגם מזה משמע אשר הנכון הוא להתחיל מיד ולא לחכות עד לקראת הסוף של שים שלום (ובודאי בר"ה ויוה"כ שאומרים פיוטים, מגוחך הוא שהכהנים יחכו עם הטלית על פניהם, עד שיסיים הש"ץ שים שלום).

מובן אשר כתבתי כאן לא להלכה, אלא לברר הענין לפלפולא, ולענין כיצד לנהוג למעשה שייך לרב מורה הוראה.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בכל זה.



19) גליון ח, עמוד 29. הובא במדור "הנהגות" בסידור תהלת ה' מהדורה חדשה - קה"ת אה"ק במקומו.

20) ובאמת כך מפורש בהיום יום - ז' סיון (הובא לעיל הערה 7) בנוגע לתפלת "אדיר במרום" של הקהל, שנאמרת כשהטלית עדיין על פניהם. ולכאורה אין סיבה לחלק בין זה לבין הנהגת הכהנים. רק שלא שמענו מזה מפורש כי הוראה זו הנמצאת בהיום יום היא ממה שהעיד כ"ק אדמו"ר הרי"צ אשר ראה בעצמו.

בענין עדות אמת

הת' מנחם מענדל שי' שאנאוויטש
תלמיד בישיבה

כתב המחבר בהלכות עדות¹: "עד כשר שיודע בחבירו שהוא רשע ואין הדיינים מכירים רשעו אסור לו להעיד עמו אע"פ שהוא עדות אמת". וכתב על זה הש"ך² וז"ל "צע"ג בדין זה שהוא רחוק מסברא שיודע שהענין אמת ולא יעיד בשביל שהשני פסול. ואי לאו רש"י ורמב"ם והטור והמחבר הייתי מפרש הגמ' לענין להצטרף לכתחילה לראות העדות. ואפשר דרש"י ורמב"ם טור ומחבר מיירי שאין העדות מועיל רק כשהם שנים אף על פי שהענין הוא אמת כגון עדי קידושין שהמקדש בפני ע"א אין חוששין לקידושיו אפי' שניהם מודים בדבר וכגון המוכר שדהו בעדים דאינו גובה ממשעבדי אלא דוקא כשמוכרו לו בפני שני עדים אבל בפני עד א' לא אע"פ שהענין הוא אמת וכה"ג", ע"כ. ואח"כ ממש"ך לבאר באו"א (כדלקמן).

ולכאורה ביאור דבריו, דאע"פ שהעדות אינה עדות (דאחד מהעדים פסול), היות שהדין הוא דין אמת צריך להעיד, ורק בעדי קיום דבעדותו יצא דין שאינו אמת כמו בקידושין, דהקידושין לא חלו, ועד"ז במכר דיגבה ממשעבדי שלא כדין, אז לא יעיד.

וקשה דמצינו דין דאע"פ שעדים אינם מקיימים שום דבר רק דהם מעידים איך שאחד חייב לשני והדין דין אמת רק שהעדות אינה עדות ואמרינן שלא יעידו, והוא דין מפורש בגמ' (שבועות לא, א) וברמב"ם סוף הל' טוען ונטען והש"ך הביאו (סי' עה ס"ק א), שאם היו שלשה

(1) חו"מ סי' לד סעיף א.

(2) ס"ק ג.

נושים מנה באחד וכפר בהן לא יהי' אחד תובע ושנים מעידים וכשיוציאו ממנו יחלוקו, ולעניננו הרי דאע"פ שהדין אמת היות והעדות אינה אמת אסור להעיד.

ויש לחלק דכאן עכ"פ הוא עד כשר רק שחבירו אינו עד כשר והוא עושה את שלו משא"כ שם דשניהם אינם עדים כשרים דהם בעלי דבר אבל באמת למאי נפקא מינה בשני הדינים לפי אמינת הדברים יהי' הדין אמת אבל הן כמו עדים אינם עדים והעדות אינה עדות כשרה כאן משום משום שאחד פסול וכאן דשניהם פסולים וכאן גם האחד שמעיד אמת פועל שיפסקו דין דאינה אמת בב"ד שמוציאים כסף רק ע"פ שני עדים כשרים.³

וממשיך הש"ך או אפשר דמיירי כפשוטו ויש לקרב הדין אל הסברא דכיון דקי"ל דשלשה עדים שהעידו ונמצא א' מהן קרוב או פסול בטלה כל העדות כולה, וכדלקמן סימן לו, א"כ אף שנשאר שני עדים כשרים, מ"מ גזירת הכתוב הוא כשיש עד אחד פסול בטלה כל העדות א"כ ה"נ אע"פ שהענין אמת גזירת הכתוב הוא כיון שיש עד פסול העדות בטלה ואסור להעיד עמו, ודר"ק. ויש להעיר שאדמו"ר הזקן פוסק כאופן זה בהלכות עדות סוף סעיף ו' כי גזירת המלך היא שכל העדות בטלה כו' אם יש ביניהם פסול".

ועוד יש להעיר דאפשר מדין זה יכולין לתרץ מה שהקשה הש"ך בתחילת הלכות טוען ונטען סי' עה הנ"ל שמביא הדין דשלשה נושים מנה באחד כו' וגם הדין דהי' טוענו מנה ע"פ עד אחד וכפר בו לא יאמר לאחד בא אני ואתה ונעידנו ונוציא גזילה מתחת ידו, ומקשה ולא ידעתי למה לא הזכירו הטור והמחבר בשום מקום דינים אלו, עכ"ל. והביאור בזה, דלכאורה נכללים הם בהלכה זו, דהדין בשלשה שהיו נושים באחד יכולים ללמדו מהא דאם עד כשר אינו יכול להעיד עם עד שהוא רשע דאם אפילו אחד פסול אסור להעיד בודאי אם שניהם פסולים (שהם בעלי

3 הערת המערכת: בפשטות קושיא מעיקרא ליתא, דהש"ך תמה אהא דאמרין שלא יעיד עדות אמת שיודע מצד שחבירו (שמעיד ג"כ אמת) הוא רשע ופסול לעדות, דסו"ס הרי זו עדות אמת, והדין אמת, ולמה לא יעיד? אבל שם הרי באים לבי"ד להעיד שקר, וזה ודאי לא יעלה על הדעת לומר דמותר להעיד שקר כיון שהפסיד שפ' לוני חייב לפלוני מנה הוא אמיתי. ואולי פירש הכותב דהם נושים יחד במנה, שכולם הללו לו יחד מנה (ולא שלשה מנים). אבל הלשון אינו משמע כן.

דבר) בודאי אסורים להעיד, והדין ד"הי' טוענו מנה" הוא לכאורה הדין דלאחר זה "ואצ"ל עד כשר שהוא יודע בעדות לחבירו ויודע שהעד השני שעמו עד שקר שאסור לו להעיד" וכ"ש שאסור לומר לחבירו לבוא ולהעיד עמו בשקר "בא אני ואתה ונעידנו".

ובאמת כל דינים אלו נלמדים מאותו פסוק של "מדבר שקר תרחק", דאף שהטור הביא הפסוק "אל תשת ידך עם רשע", הרי בבית יוסף מתמה למה לא למד מדבר שקר תרחק כמו שלומדין דינים אלו בגמ' שבועות ל, ב, לא, א.

וק"ל.



בגדר חיוב פרנסה במצא תינוק מושלך

הת' ברוך שי' תורג'מן
תלמיד בישיבה

איתא במכילתין (טו, ב) מצא תינוק מושלך אם רוב עובדי כוכבים, עובד כוכבים, אם רוב ישראל, ישראל. מחצה על מחצה, ישראל. ואמר רב לא שנו אלא להחיותו אבל ליוחסין לא.

ומפרש רש"י ד"ה לא שנו "דאם רוב ישראל ישראל אלא להחיותו"
"בית דין מצווין לפרנסו משום חי אחיך עמך".

ובראשונים שקלו וטרו בדברי רש"י בפירוש "להחיותו", אם זה דין בפקוח נפש כמ"ש בגירסת רש"י בשיטה לר"ן לא שנו להחיותו ברעב דהיינו דין בפקוח נפש. אבל לפי זה יש סברא להקשות עליו וכו'.

ולכן רוב ראשונים למדו דפירוש להחיותו הוי ליתן לו מזונות. כמו שאמרו דמפרנסין עניי עכו"ם, וכל שכן כאן דהוי רוב בני העיר ישראל מפרנסין אותו.

ונמצא דשיטת רש"י דדוקא אם רוב ישראל יש ציווי לפרנסו.

אבל הרמב"ם פליג' עלי' בפט"ו מהל' איסורי ביאה הל' כו שכתב וז"ל "הטבילו בית דין לשם גרות או שטבל משהגדיל . . . הי' רובן ישראל מחזירים לו אבידתו כישאל, מחצה על מחצה מצוה להחיותו כישאל ומפקחין עליו את הגל בשבת".

[עיי' בכסף משנה מה שהקשה על דברי הרמב"ם אלו, ועיי' בצפנת פענח דפירוש דברי הרמב"ם כאן לא איירי בחיוב פרנסה אלא בחיוב פקוח נפש, ובזה סרה קושיית הכס"מ].

ואולי יש לבאר קצת יסוד המחלוקת דרש"י והרמב"ם.

דהנה כתב הרמב"ם פ"ט מהלכות מתנות עניים הל' א "כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה אנשים ידועים ונאמנים שיהיו מחזירין על העם מערב שבת לערב שבת ולוקחין מכל אחד ואחד מה שהוא ראוי ליתן ודבר הקצוב עליו והן מחלקין המעות מערב שבת לערב שבת ונותנין לכל עני ועני מזונות המספיקין לשבעת ימים וזו היא הנקראת קופה של צדקה".

ויש לחקור בגדר קופה זו של צדקה, מה גדרה קודם החלוקה, ומה זכות יש לעניי העיר בה (כיחידים או ככלל), די"ל בזה ג' אופנים:

א. נחשבת כממונם, דכיון שנגבה בשבילם הוי כאלו זכו בה.

ב. אין נחשבת ממש כזכו בה, אבל הוי ממונם הראוי ליתן להם, ולדוגמא כמו בירושה, שאינה ממונם שהרי אביהם קיים אבל הוא ראוי להם כו'.

ג. אין להם שום שייכות כלל וכו', וכולו תלוי בדעת הגבאי צדקה או הבית דין.

ולכאורה מצינו שיטות בראשונים העולים בשלשה דרכים אלו.

דהנה גרסינן בב"ב ח, ב "ורשאין בני העיר לעשות קופה תמחוי, תמחוי קופה, ולשנותן לכל מה שירצו".

ומפרש הר"י מיגש ועד"ז היד רמה שם "לאו דוקא דכל מה שירצו לא דוקא לדבר שהוא מצרכי עניים, כגון שאר וכסות ופרנסת לינה, אבל לשאר דברים שאינן צורך עניים אפילו הן צרכי מצוה אין רשאין לשנותה, דכל שגבו לעניים כבר זכו בו, ולא כל מיני' לשנותו לדבר אחר", וכתב עוד "דהוי גזל עניים".

ומשמעות דברי הר"י מיגש כאופן הא' (או אפ"ל כאופן הב') דכיון שגובה הממון בשביל העניים הוי שלהם היינו דנחשב כזכו בהן ולכן אינם רשאים לעשותו לדבר אחר.

מיהו דעת הרמב"ם משמע כאופן הג' הנ"ל, דהנה כתב הרמב"ם בפ"ט מהל' מתנות עניים הל' ז' "רשאין בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה, ולשנותן לכל מה שירצו מצרכי צבור ואע"פ שלא התנו כן בשעה שגברו".

ומפרש הרדב"ז "ויש מי שכתב דוקא לצורך עניים יכולין לשנותה אבל לא לשאר צרכי העיר, וכל האחרונים דחו סברא זו והסכימו לדעת רבינו שיכולין לשנותה לכל צרכי הציבור וכן נהגו, וטעמא משום דלב בית דין מתנה עליהם והכי משמע לישנא דברייתא דקתני רשאיין לשנותה לכל מה שירצו", עד כאן הנוגע לענינו.

הרי מפורש ששיטת הרמב"ם הוא דאע"פ שנגבה ממונם של בני אדם לזכות העניים אינו נחשב כממונם של העניים אלא הוא ביד הגבאים או בית דין לעשות בו כל מה שירצו.

[ובטעם הדבר מצאתי ב' טעמים :

א. כמ"ש הרדב"ז בפירוש כאן שלב בית דין מתנה, היינו שיש תנאי בית דין איך להשתמש בהמון.

ב. רבינו תם בתוס' בבא בתרא ת, ב, ד"ה ולשנותה כתב דהוא משום שלדעת העיר נותנין אותה].

נמצא דלשיטת הרמב"ם אין יחס בין הממון הנגבה לעניי העיר

ועל פי כל הנ"ל יש לבאר שיטת הרמב"ם כאן דאפילו גבי מחצה על מחצה מפרנסין עניי העיר, דכיון דשיטת הרמב"ם היא דאין יחס לעניי העיר ממון הקופה, הרי אין זכות לישראל ודאי יותר מאיש זה, ויכולים בית דין לעשות כל מה שרוצים, ואינם מפקיעים הזכות וכסף דאף אחד כאשר נותנים לאיש זה הנמצא בעיר דמחצה על מחצה.

משא"כ בשיטת רש"י יש לומר דאכן הוא סבר כאופן הא' או הב' שהבאנו לעיל, ולכן יש קצת זכות לכל עניי העיר בממון הקופה, וא"כ כאן כיון שאין רוב להחשיבו לספק הזה כישאל אין כח להפקיע זכות העניים בהקופה, דאין ספק מוציא מידי ודאי

(וכל זה הוא על דרך מה שכתב בקובץ שיעורים כאן אות מב).

אבל טרחתי למצוא מקור מפורש דאכן זוהי שיטת רש"י, ואף שלא מצאתי ענין מוחלט, הנה יש מקומות אחדים שם משמע כן :

בהמשך דברי הגמ' בב"ב שם אמרינן "אמר אביי לא מריש הוה יתיב מר אציפי דבי כנישתא כיון דשמעה להא דתניא ולשנותה לכל מה שירצו

הוה יתיב", ופרש"י (ד"ה אציפי דבי כנישתא) " . משום דמזבני להו ממעות הקופה".

ומשמעות הדבר דכיון דהוי ממעות הקופה הוי מיועד לעניים ולכן אין רשות לשנות ולהשתמש בממון בשביל הציפי.

אבל הדוחק בראי' זו לדעת רש"י הוא דבפשטות כל זה הוא רק בהו"א, אבל למסקנא אינו כן, וכמו שאמר אביי דכאשר שמע לברייתא ד"ולשנותה לכל מה שירצו" הוה יתיב, ומשמע שחזר בו משיטתו ואליבא דהלכתא אכן מותר לעשותם לכל מה שירצו.

אלא דאכן יש ראשונים שביארו (רשב"א ר"ן בדעת הר"י מיגש) דשם הוי לאו דוקא או דהי' שם תנאי וכו'.

וראיתי אחרונים שרצו לדייק בדברי רש"י כאן (ד"ה אלא) דבית דין מצווין לפרנסו, שאין פירושו דהממון של הקופה אלא דהוי הכל בדעת בית דין ובבחירתם.

אבל לפי זה צ"ע דא"כ למה דוקא אצל רוב ישראל נותנים לו מזונות, הא אם אין זכות כלל לעניי העיר בממון הקופה, יכולים ליתן אפילו במחצה כמ"ש לעיל בדברי הרמב"ם.

לכן יש לומר דאין דיוק דהוי ממון הבית דין וכו' אלא דלפועל דעת רש"י הוא דהוי אחריות של בית דין להחיות ולפרנס עניי העיר, ולא בא כלל להגדיר מהות קופת הצדקה, ולפי זה אין צריך לכל השקו"ט וכו' כמו שהבינו המחברים שונים וכו'.

ואף דביאור זה פשוט לא ראיתי כל כך שעמדו על זה. ועדיין צריך עיון.



בדין כל דפריש בשיטת המאירי

הנ"ל

א

הובא במסכתין! הנדון הרגיל בדין כל קבוע כמחצה על מחצה, "תשע חניות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה ולקח מן אחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור ובנמצא הלך אחר הרוב".²

ובביאור החילוק בין "נמצא ולקח", כתב רש"י (ד"ה ולקח) דלקח מן השוק - הוי "במקום קביעות", משא"כ בנמצא. וכתב רש"י לבאר מדוע הולכים אחר הרוב, וז"ל (ד"ה הלך) "הואיל והוא לפנינו לא במקום קביעות לקחה, וכבר פירשה על ידי אחר וכל דפריש מרובא".

וכתבו הפוסקים³ דהא דאמרינן "דלקח מן השוק" נחשב קבוע, הוא לאו דוקא כאשר האדם עצמו לקחו מן החנות, אלא שנחשב במקום קביעותו כ"ז שראו שלקח שום אדם מן החנות. אבל אם לא רואה אדם שלקחו מן השוק, אע"פ שקרוב לומר דהוי פירש ע"י האדם, כיון שלא רואה מי שלקחו מן השוק נחשב לפורש מעצמו ומותר.

אבל המאירי בבית הבחירה כתב דבר מחודש מאוד ולא מצאתי לעת עתה חבר לזה בדברי הפוסקים. וז"ל: "ודין זה שאמרו בקבוע שהוא כמחצה על מחצה וכל הפורש שמן הרוב פורש כך הוא הענין שכל שקבוע ולא פירש מאליו אע"פ שעקרו אדם משם והנידו ממקום קביעותו אין זה נקרא פורש אלא קבוע הואיל ועל ידינו נעקר ממקום

(1) דף טו.

(2) מובא עוד בפסחים ט, ב. נדה יח, א.

(3) רמב"ם פ"ח מהל' מאכלות אסורות הל' י"א. טור ושו"ע יו"ד סימן ק"י סע"ג.

קביעותו וזהו ענין רוב העיר שאע"פ שהאשה אף כשהיא באה אצלו עוקרתו ממקומו אין זה קרוי פורש ומכל מקום כל שהוא ניד כגון סיעה עוברת אף כשהולכת אצלו ועוקרתו ממקומו נקרא פורש הואיל ואף הוא הי' נד מעיקרו וזהו היתרון שיש לרוב סיעה על רוב העיר שרוב סיעה אין שם פנים שלא לילך בה אחר הרוב אף בהולכת אצלו".

ונמצא חידוש גדול בדבריו, דגדר "נמצא" אינו שייך כאשר שום אדם לקח חתיכות הבשר מן השוק, ודוקא כאשר הדבר פורש מאליו ולא ע"י אדם שייך הלך אחר הרוב. וראיתי לכמה מחברים שנתקשו הרבה בזה⁴.

ב

ובביאור המשנה ד"מעשה בתינוקת שירדה למלאות מים מן העין ונאנסה" אמרינן בגמ' שהאישה כשרה רק אם יש תרי רובי להתיר, דבעינן לתרווייהו - גם רוב העיר וגם רוב סיעה להכשיר.

והמאירי מפרש דברי הגמרא אלו, דהא דמהני תרי רובי להכשיר האשה הוא דוקא כאשר האשה היא מחוץ לעיר, דשוב אינה קבועה "שאע"פ שהאשה אף כשהיא באה אצלו עוקרתו ממקומו אין זה קרוי פורש, ומכל מקום כל שהוא ניד כגון סיעה עוברת אף כשהולכת אצלו ועוקרתו ממקומו נקרא פורש הואיל ואף הוא הי' נד מעיקרו".

והוא שיטת הרמב"ם⁵ פ"ח מהל' איסורי ביאה הל' י"ג-י"ד וז"ל "פנוי" שראוה שנבעלה לאחד והלך לו . . . במה דברים אמורים בשהי' המקום שנבעלה בו פרשת דרכים, או בקרנות שבשדות שהכל עוברין שם".

וצ"ע דהנה אחרי שכתב שיטתו בדין פרוש גבי חתיכות בשר ממשיך המאירי וז"ל "וזהו ענין רוב העיר שאע"פ שהאשה אף כשהיא באה אצלו עוקרתו ממקומו אין זה קרוי פורש". היינו דהמאירי מדמה דין פורש/

(4) לדוגמא הרב א. סופר בהערותיו לבית הבחירה.

(5) עיין בית יוסף אבהע"ז סימן ו דביאר דעת הרמב"ם באופן אחר ממ"ש הב"ח (הובא בפנים). ועיין בתוס' ר"ד ירושלמי דמאי להרידב"ז פרק ב הל' א דהארין לבאר שיטת הרמב"ם ורש"י.

קבוע בנדון דאיש ואשה, ושיטתו מחודשת דפרוש דתשע חניות. וצ"ב מהו בדיוק השייכות בין כל דפריש גבי האיש והאשה דגמרא שם, לדין פרוש גבי תשע חניות?

ג

ואולי יש ליתן סברא קצת בדבריו ע"פ מה שכתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק י"ט וזלה"ק "דער גדר פון פריש קען זיין אין צווי אופנים, (א) אין א מקום גשמי - ער איז פורש פון איין מקום און גייט צו א צווייטן מקום. . . (ב) אין מצב, אין זיין מקום בדין תורה, זיין מציאות בתורה ער איז פורש פון אין מצב און גייט אריבער אין א צווייטער".

ואולי י"ל, דהצד השווה בין ב' האופנים הוא דיסוד דין פריש שייך כאשר פריש באופן של חידוש. היינו דגדר פרוש תלוי, אם יש שם חידוש אמיתי לגבי מצב הקודם. ובסגנון השיחה הנ"ל בין במצב התורני בין במקום, והעיקר הוא שיש חידוש?

אלא ד"שם חידוש" חלוק הוא בין חתיכות בשר לאנשים/בעלי חיים וכו', דלגבי אנשים ושאר בעלי חיים שייך לומר שיש מקום קביעות, וכשפירש משם והלך מחוץ למקום זה נחשב כפירש וכו'. היינו שע"י ההליכה נעשה שינוי מקום, ויש חידוש בשינוי ממקום למקום.

אבל לגבי דומם יש סברא לומר דאע"ג שנשתנה מקומו, כיון דאינו שייך לדומם לנווד מצד עצמו, רק ע"י אדם, אינו נחשב לשינוי אמיתי, היינו שאין כאן מצב דפירש. ולכן שם "פרוש" שייך רק כאשר הפרישה נעשתה שלא בידי אדם, דאז אינו נמצא במקומו הרגיל, דהוא ביד אדם, ואז נעשה חידוש.

ונמצא לפ"ז דגדר פרוש הוא תלוי, אם יש שם חידוש אמיתי לגבי

(6) ע' 175.

(7) באמת יש לעיין טובא איך לתווך זה עם מה שכתב בלקו"ש חלק ה' שיחה ליי"ט כסלו הערה 2, מש"כ ע"ז הרבי "ראה תוספות זבחים עג, ב (ד"ה אלא) דמצד חשיבותו לא בטל, אף דיש לומר בפשטות דמ"ש כ"ק אדמו"ר בחלק ה' הוא דוקא אליבא לשיטת תוס' והשיחה דחלק י"ט קאי בדעת הרמב"ם.

מצב הקודם. ובסגנון השיחה הנ"ל בין במצב התורני בין במקום. העיקר הוא שיש חידוש.

ד

ועד"ז אולי יש לומר בכוונת דברי הב"ח לבאר שיטת הרמב"ם פי"ח מהל' איסורי ביאה הל' י"ג-י"ד וז"ל "פנוי" שראוה שנבעלה לאחד והלך לו . . . במה דברים אמורים כשיהי' שנבעלה פרשת דרכים, או בקרנות שבשדות שהכל הולכים לשם".

ונמצא דשיטת רמב"ם דלא שייך להכריע ע"י הא דאיכא תרי רובי אלא בזמן שהאשה אינה בעיר כי אם בשדה וכיו"ב, ולכן אע"פ שידוע שהוא הלך אצלה, ויש סברא לומר שהוא הוי פרוש, הרי לשיטת הרמב"ם זה אינו.

ובפשטות הביאור בשיטת הרמב"ם הוא דכל העיר נחשבת מקום קביעותו, ולכן אין נפק"מ אם יש רוב העיר כשרים או ע"י רוב אחר, כ"ז שהוא בעיר הוי קבוע, ודוקא בפרשת דרכים שייך להכריע ע"י תרי רובי להתירה.

ולבאר הטעם לשיטת הרמב"ם שכל העיר נחשבת כקבוע, כתב הב"ח⁸ וז"ל "ויש להליץ בעד הרמב"ם דס"ל דכל שראוה שנתעברה בעיר או נבעלה בעיר הו"ל קבוע אע"פ שהלך הוא לביתה (ודלא כמ"ש התוס') ולא דמי לנמצא בין החניות א"נ תינוק המושלך דהנפרש נבדל וניכר בפני עצמו ולא חשיב קבוע אבל הבעל בעיר אינו נפרש ולא ניכר בפני עצמו אלא נייד בתוך העיר בין שאר אנשי העיר וזאת היא קביעותא הו"ל קבוע ולא חשיב רוב אלא א"כ כשנבעלה בפרשת דרכים דהשתא כיון שנפרש מן העיר הו"ל פירש ממקום קביעות וחשיב רוב".

ואולי י"ל בכוונת דברי הב"ח דגדר "פרוש" הוא דוקא כאשר הוא ניכר. אלא דשם "ניכר" תלוי אם הוא נבדל, דדוקא אז הוי ניכר בפני עצמו.

ויש לומר הביאור בזה, דגדר מקום קביעותו גבי בני אדם אינו ענין

(8) אבהע"ז סימן ו ד"ה פנוי.

טכני, ולכן כאשר מישהו יצא מביתו הוי נחשב פרוש, דמהיכי תיתי לומר דדוקא ביתו הוא נחשב כמקום קביעותו, ואולי לפי זה היו צריכים לחלק גם בין חדרי ביתו גופא באיזה חדר הוא מצוי יותר, וע"פ יסוד זו יש לקבוע שם קבוע, והרי זה ברור דאינו. אלא דצ"ל דיש מפרשים בדין "קבוע" דהוא תלוי על מקום שיש בו תוכן מיוחד, היינו מקום שבטבעו נמצאים אנשים שם. מקום שמסתמא הולכים בני אדם שם, בשביל תשמשיהם וכל מיני ענינים, ולכן אינו חידוש כאשר נמצא אדם שם. וע"פ יסוד זה יש לקבוע אם הוי מקום קביעות בני אדם. ושייך כל דפריש דוקא כאשר בא למקום חידוש, היינו למקום שאין דרכו להיות שם.

וזהו הביאור במה שכתב הב"ח בשיטת הרמב"ם הנ"ל דדוקא כאשר אדם הלך מחוץ לעיר אז שייך שם "פרוש", דדוקא כאשר אדם הלך מחוץ לעיר אין הוא נמצא במקום שבני אדם רגילים להיות שם ע"פ טבעם, ולכן הוא פרוש ממקום קביעותו.

וע"פ כל הנ"ל, מצינו סברא לומר דדין כל דפריש אינו דין השייך לשינויים גשמיים, אלא דשם "פריש" שייך רק כאשר בא למצב של חידוש.

ה

ועד"ז יש לבאר שיטת המאירי. דיסוד דבריו הוא שצריכים דוקא חידוש בכדי לומר ששייך לקרוא לזה שם "פרוש".

וי"ל דלגבי אנשים ושאר בעלי חיים שייך לומר שיש מקום קביעות, ושפירש משם והלך מחוץ למקום זה נחשב כפירש וכו'. היינו שע"י ההליכה נעשה חידוש בענין מקומו, שיש אצלו חידוש בשינוי ממקום למקום, דכאשר הלך בן אדם למקום שאין דרכם של בני אדם להיות שם הוי האדם "פרוש" ממקום קביעותו הרגיל.

אבל לגבי חתיכת בשר יש סברא לומר דאע"ג ששנה ממקום למקום כיון דאין זה שייך אלא ע"י אדם אחר, וכל הזמן שהבשר נשאר בידי אדם אינו נחשב לשינוי אמיתי, היינו שאין כאן חידוש וממילא אינו במצב דפירש. וחידושו בא רק כאשר נמצא במצב שאינו בידי אדם, אבל כ"ז שהוא בידי אדם אף על פי שאין יודע מי בדיוק הוציאו מהחנות, לפועל אין מצב של חידוש במקום חתיכות בשר זה, ולכן אין שם "פרוש" עליו.

ומה מדויקים דברי המאירי "הואיל ועל ידינו נעקר", היינו דכיון שנעקר על ידינו אין שם פרוש.

משא"כ אם נפל מהחנות אז שייך לומר דפירש, כיון שנעשה בו קצת חידוש. שדרכו של בשר להיות בידי אדם, ואילו כאן פרוש במצב של חידוש, היינו דפרוש מן החנות לא ביד אדם אלא שנפל, ואז דוקא שייך לומר דנחשב לפרוש וכו'.

9) וידועים דברי הגר"ח בדין כל דפריש (מובא בקובץ שיעורים חלק א כתובות אות לז), דבאמת יש ב' דינים בדין "כל דפריש מרובא פרוש.

א) דכיון דיש גזה"כ דכל קבוע כמחצה על מחצה דמיא, כאשר משהו פירש ממקום הקביעות שוב אינו תחת הגזה"כ דקבוע הוי מחצה על מחצה. ושפיר אזלינן בתר רוב.

ב) מעשה הפרישה היא גופא הוי הוכחה דהוי חלק מן הרוב.

וכתב דיש נפק"מ ביניהם, ותמצית דבריו דרק לפי אופן הב' הוי הוכחה אמיתית דהוא מן הרוב, ולכן אפילו אם יש מצב אח"כ דאין עוד רוב, אע"פ כן חשבינן הפריש כחלק מן הרוב.

יש להבהיר חילוק זה ע"פ הקושיא הידוע (מובא בכמה מספרי האחרונים, לדוג' מא קובץ שיעורים חלק א' כתובות אות לח) איך שייך לומר הכלל כל דפריש מרובא פריש, דכיון דפירש ממקום שיש בו איסור קבוע כמחצה ומחצה דמי, ואיך שייך לומר דפירש מרובא הרי אין שם רוב?

ובכללות יש ב' אופנים לתרץ קושיא זו.

א) באמת הא דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי הוי גזה"כ, והיינו דבאמת נשאר הרוב אפילו במקום קביעות, אלא דדין תורה הוא שאנו צריכים להחשיבו במקום קביעות כמחצה על מחצה, אבל כאשר פריש ממקום קביעותו, עכשיו אינו תחת ממשלת דיני קבוע ושפיר מהני הרוב. במילים אחרות החידוש הוא כאשר הוא במקום קביעותו, וכאשר יצא אז חוזר לפשטות.

ב) הא דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי אינו רק גזה"כ למצב הקבוע, אלא באמת שעכשיו זה הוי ספק השקול. אלא דיש חידוש התורה דאם יש מעשה הפרישה אנו הולכים אחר רוב הקודם. ואין פירושו כאופן הא', אלא דכאשר נמצא במצב קבוע אכן המציאות הוא דהוי ספק השקול, וחידשה תורה דבמעשה הפרישה אנו הולכים אחר רוב הקודם. במילים אחרות החידוש הוא המעשה הפרישה.

ולפי דברינו כאן בשיטת המאירי בפשטות צ"ל דסבר כאופן הב', היינו דמעשה הפרישה הוי הוכחה שהוא בא מן הרוב, דהא כתב המאירי דדוקא הוי פרוש אם נפל מהחנות. אבל אם לקח מן החנות ע"י אדם אע"פ שנמצא כאן בשוק שלא בידי אדם אינו נחשב כפרוש. אבל לדין הא) שהזכרנו לעיל בשם הגר"ח אכן שייך בזה פרוש כ"ז דלא הוי בידי אדם כנ"ל בהערה וכו'.

רק"ל.



אבל באמת אין הכרח לגמרי דסבר המאירי בדין כל דפריש רק כדין הב), שאכן יש לומר דכיון שאנו רוצים לפסוק על חתיכת בשר דהיא כשרה, והיינו דכשר בכל מצב הבא אע"פ שחסר הרוב (כנ"ל בהנפק"מ בין ב' הדינים בכל דפריש) מדבר המאירי רק בדין הב) כדי שיהי' הוכחה לגמרי שהיא כשרה.

בדין קם לי' בדרכה מיני'

הנ"ל

במכילתין¹ מביאים הדין דקם לי' בדרכה מיני'. והנה בבאור מהות הפטור יש הרבה אחרונים שדנו בזה. וראיתי לעיין בדברי הגרש"ש, דהנה בספר שערי ישר שער ה' פ"ג הקשה הגרש"ש דלמ"ד חייבי מלקות שוגגים פטורים מתשלומין איך אפשר שיהי' חיוב דמי רבית על הלוה כשאר חיובי ממון, והלא בשעת הלוואה וקציצה עובר הלוה על לאו דלא תשימון, וכן עובר על לאו דלא תשיך והוי חייבי מלקות שוגגים דפטור משום קם לי' בדרכה מיני'.

וממשיך דיש לדון על עיקר החוב, כלומר שיפטר הלוה לשלם לא רק דמי הרבית אלא גם עיקר החוב ג"כ מהאי טעמא (היינו קם לי' בדרכה מיני') [וכה"ג הקשה בספר קצוה"ח סי' ל"ח ס"ק א', אלא הוא דמחלק בין מלוה על פה ומלוה בשטר, עיי"ש].

ותירץ ע"פ יסוד שחידש בשער ה', שיש ב' מיני חיובי ממון.

(א) חיובי ממון דחייבתו התורה.

(ב) חיוב משפטי.

ומבאר עפ"ז: "י"ל דלא שייך לדון דין קים לי' בדרכה מיני' על חיוב שעושה האדם על עצמו, ורק בחיובים שהחייבתו תורה ממילא, שייך בזה משום בשעה אחת אתה מחייבו".

וביאור דבריו בפשטות, דרק גבי מלוה הכתובה בתורה שייך פטור מדין קם לי' בדרכה מיני', משא"כ כאן גבי רבית כיון שהלוואה זו הוי חיוב שמחייב על עצמו מסברא, והיינו אליבא דיסוד חידושו של

(1) לא.

הגרש"ש דחיוב משפטי הוי כעין חיוב שקודם לדיני התורה. דפטור קים ל' בדרכה מיני' שייך רק במלוה הכתובה בתורה, ולכן כאן כיון דעצם החוב דריבית כבר נשתעבד לחברו, אין שייך כאן הפטור דקם ל' בדרכה מיני'.

אבל צ"ע בזה, דהא אמרינן בגמרא גבי הגונב כיס בשבת² דחייב, והטעם כיון דכבר נתחייב בגניבה קודם שיבוא לידי איסור שבת (חייב בתשלומין ואע"פ שנדון בנפשו, שכבר נתחייב בגניבה בשעה שהגבי' הכיס בבית הבעלים. רש"י). ה' מגרר ויוצא פטור שהרי איסור גניבה ואיסור שבת באין כאחד (שלא קנאה בהגבהה אלא בהוצאה מבית הבעלים, פטור מתשלומים. רש"י). וכן נפסק להלכה ברמב"ם הל' גניבה פ"ג ה"ג.

אבל צ"ע בזה, דע"פ יסוד של הגרש"ש דאין פטור דקים ל' בדרכה מיני' גבי חיוב משפטי, לכאורה נמצא דבמקום שמגרר ויוצא, הסברא נותנת דלא יהא פטור מתשלומין מדינא דקים ל' בדרכה מיני', דהרי בתחילת השער פרק א' הביא דין גזל קטן כראי' ליסוד החיוב משפטי, "אם קטן הוא גזול שאינו בר מצוות מ"מ מוטל על ב"ד להציל עושה מיד עושו לכוף את הקטן להחזיר החפץ הגזול לבעליו".

ומבואר דלפי דעתו יש חיוב משפטי במקום שאחד גזול מחברו להחזיר הגזול, מלבד חיוב התורה דוהשיב את הגזילה, ולכן בית דין כייפי אפילו לקטן להחזיר, דאף שע"פ תורה אין חיוב לקטן להחזיר החפץ, ע"פ דין משפטי יש חיוב. וכוונתו בפשטות הוא דלבד מחיוב התורה על מי שהוא מחוייב במצוות להשיב מה שגזל, החיוב המשפטי מהווה שעבוד לגזולן לשלם החפץ הגזול.

ולפ"ז בדין הגונב כיס בשבת לכאורה אינו שייך פטור מלהחזיר מדינא דקם ל' בדרכה מיני', דלשיטתו פטור דקים ל' בדרכה מיני' שייך רק על חיוב ממון שחייבה התורה, וכאן הוא ג"כ חיוב מדין משפטי להחזיר הכיס הגזול, לכן הסברא נותנת שלא יהא פטור. אבל הרי חזינן דהוא פטור, וכן נפסק להלכה נפסקה. ולפום ריהוטא צ"ע בדברי הגרש"ש?

ולכאו' יש לומר דאע"פ דשניהם הוי מלוה שאינה כתובה בתורה,
מ"מ יש חילוק בין ריבית וגזל.

והוא, דפטור קם לי' בדרכה מיני' אינו שייך במקום דחייב עצמו
מדעתו, כמו הלוואה וכו'. כיון שמדעתו שיעבד עצמו לשלם אינו פטור
אפילו במקום דקים לי' בדרכה מיני'.

משא"כ גזל כיון שהוא לא חייב עצמו מדעתו, היינו שלא שיעבד
עצמו לשלם, אלא דע"י מעשה הגזל שעשה הוא משועבד לשלם החפץ
לכן הוא פטור. דיסוד הפטור דקים לי' בדרכה מיני' הוא רק היכא דחייב
עצמו לשלם ממון מדעתו, היינו ששיעבד עצמו.

אבל מובן הדוחק בזה, דמהיכי תיתי דמשום חילוק בכוונת האדם,
יהא נפק"מ לגבי דין קם לי' בדרכה מיני'.

ואולי יש לומר דבאמת מ"ש הגרש"ש בפרק א גבי קטן הגוזל דמוטל
על ב"ד להציל עשוק מיד עושקו לכופף את הקטן להחזיר החפץ הגזול
לבעליו, הוי רק דין מצד הנגזל.

והנראה בביאור הדבר, דבדין משפטי אין שום שעבוד שחייב הגזלן
לשלם עבור הגזל. וכל חיוב חזרה הוי רק מצד הנגזל. דכיון דמצד הדין
המשפטי יש לו בעלות על חפץ זה, כאשר בא אחד וגזלו יש חיוב על ב"ד
להחזיר חפץ זה לבעלים האמיתיים, ולא משום שהגזלן משועבד לשלם
לו ממון, אלא דיש חיוב על הב"ד להחזיר החפץ להבעלים.

ולפ"ז באמת מצד דין משפטי אין שום חיוב ממוני על הגזלן לשלם
עבור החפץ, היינו דאין שעבוד מהגזלן להנגזל. וכל החיוב דתשלומי גזל
הוי חיוב התורה, ועל זה שפיר יש פטור קם לי' בדרכה מיני'. לפ"ז נמצא
לשיטת הגרש"ש דשפיר שייך קים לי' בדרכה מיני' בגונב כיס בשבת,
ולכן הוא פטור מתשלומין.

ועצ"ע בכ"ז.



לזכות

**תלמידי התמימים הלומדים
בבית חיינו - 770**

להצלחה רבה ומפולגה בלימוד התורה
מתוך מנוחת הדעת
לנחת רוח כ"ק אדמו"ר
ושיזכו לקבל פני משיח צדקנו
תיכף ומיד ממש

לזכות

כל צוות ישיבת תומכי תמימים
ליובאוויטש המרכזית - 770

ראשי הישיבה, רמי"ם, משפיעים ומשגיחים
וכל המתעסקים בעבודת קודש זו
שיזכו להעמיד תלמידים ראויים לשמם ולגרום
נח"ר לאבינו רוענו כ"ק אדמו"ר

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

