

קובץ

# פנים לתורה

שיעורים, הערות וביאורים בכל מקצועות התורה

גליון א  
שבט ה'תשפ"ו



ישיבה גדולה  
שע"י כולל תורה פנמה



יו"ל ע"י מערכת קובץ פנים לתורה

ישיבה גדולה שע"י כולל תורה פנמה

להערות ותגובות: [info@kolel-torah.com](mailto:info@kolel-torah.com)

## פתח דבר

ישמחו הלומדים ויגילו התלמידים כאשר זכינו ויוצא לאור מכותלי בית מדרשנו הקונטרס שלפנינו, מלא וגדוש בחידושי תורה, פנינים ואבני חפץ מכל מכמני תורתנו הק', סתים וגליא.

קטונתי מכל החסדים ומכל האמת, והאמת ניתנת ליאמר שראות כאלה לא פללנו, שתוך ג' שני חזקה, ועתה בשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה', נזכה להעמיד את הישיבה גדולה שע"י כולל תורה פנמה, לשם ולתפארת בעירנו, וטוב שם משמן טוב, יבואו התלמידים היקרים המסולאים מפז שנפשם חשקה בתורה מכל רחבי תבל, לשנתיים של לימוד עיוני ומקיף, ושליחת תורנית וחינוכית בקהילתנו.

חזונו הגדול של רבינו מרן האדמו"ר מליובאוויטש זיע"א להקים ישיבות גדולות בכל רחבי תבל – "אחר רבי מתיא בן חרש לרומי" (סנהדרין לב, ב. ועיין לקוטי שיחות חלק ט"ז, פ' בא) – ושילוח תלמידים מובחרים ללמוד וללמד, קורם עור וגידים לנגד עינינו כאשר בית מדרשינו מלא מפה אל פה, מבוקר ועד ערב, ששת ימי המעשה ושבת קודש, באחינו בית ישראל הדופקים על דלתות בית המדרש בבקשה אחת – ללמוד את תורת ה' ולהתחבר לנותן התורה.

זכינו ובית מדרשינו הוקם בעיר פנמה, הידועה מכבר לתורה ולצדקה זה למעלה ממאה שנה. העבודה הגדולה של הרבנים, עיני העדה, העסקנים המסורים וכל חברי הקהילות המעטירות שבת אחים ובית א-ל, כל אחד לפי כבודו ומעלתו, הניחה את היסודות המוצקים, שעליהם יכולנו להקים מקום תורה זה ולראות את ברכות שמים מטל השמים ומשמני הארץ. יבורכו בכל מילי דמיטב, ובדקודשא בריך הוא שיימינו, להם ולבני ביתם בכל המצטרך בגשם וברוח, יעלו מעלה מעלה מתוך אחדות וסייעתא דשמיא.

קראנו לגליון זה בשם "פנים לתורה", ומסיבות שתיים: א) כי בו מרומז שם עירנו – פנמה, ושמא מילתא היא, ורבי מאיר הוה מדייק בשמא (יומא פג, ב) – מקום שבו שואפים ללימוד וקשר פנימי עם אורייתא, קוב"ה וישראל שכולא חד. ב) לרמז על כוונת הגליון להיות פונדק לשבעים פנים לתורה, שבו בעזה"ת יוכלו מאמרים בכל חלקי התורה, ויתקבצו כאן להיות גל עד שהתורה היא תורה אחת.

\*

הקובץ נחלק לחמשה שערים:

**שער מאוצרות רבינו** – בראשית הקובץ בא מכתב מיוחד מאת מרן כ"ק אדמו"ר זי"ע בסוגיית כמיתת הבעלים כך מיתת השור בקשר ללימוד מסכת בבא קמא בשנת לימודים זו בישיבתנו. מכתב זה כבר נתפרסם בלקו"ש ובכמה במות תורניות.

**שער אכסניא של תורה** – רשימות פלפולים שזכינו לשמוע מאת רבנים חשובים אריות שבחבורה שביקרו בישיבתנו במשך השנים, הן אלו שמכהנים בעירנו והן אלו שבאו מחוצה לה (סדר השיעורים הוא ע"פ הא"ב).

**שער ביאורי סוגיות** – ילקוט חבורות שהשמיע ראש ישיבתנו, הרב מ"מ שוחאט שליט"א, בצוותא עם שקו"ט מתלמידים מקשיבים, רובם בסוגיות בריש מסכת בבא קמא.

**שער החסידות** – עיונים והערות בסוגיות יסוד שבמאמרי ושיחות רבינו נשיאנו, ודברי אלקים חיים של הנשיאים שלפניו.

**שער הערות וביאורים** – מפרי עטם של תלמידי ישיבתנו בהווה ובעבר, בענינים שונים בכל מקצועות התורה.

\*

קובץ זה נערך ברוב התמסרות ויגיעה על ידי התלמידים השלוחים החשובים מנחם מענדל חסין, אברהם מרדכי מצגר, ומשה נח נעלקען.

הסתייענו רבות בכשרונותיהם הברוכים של הני צורבא מרבנן, המפורסמים בעריכת ספרים וקבצים תורניים – הרבנים לוי טלזנר ויוסף יצחק (בהרמ"מ) ליפסקער שליט"א.

יהא רעוא מן שמיא, שנראה חפץ טוב בעמלינו ונזכה להגדיל תורה ולהאדירה, עדי יקויים היעוד ש"לא ילמדו עוד איש את רעהו . . כי כולם ידעו אותי" (ירמיה לא, לג), בביאת גואל צדק הוא משיח צדקנו, בב"א.

## המערכת

ימים הסמוכים ליום הגדול והקדוש  
י"ד שבט, ה'תשפ"ו

# תוכן ענינים

## שער מאוצרות רבינו

- 9 ..... בדין כמיתת בעלים כך מיתת השור  
אגרת מרן כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זיע"א

## שער אכסניא של תורה

- 15 ..... דין כאשר זמם באיסורין  
הרב בנציון אלגאזי שליט"א
- 19 ..... "ותצחק שרה" . . ותכחש שרה" - ביאור חדש בהכתובים והמסתעף  
הרב אהרן ליב ליין שליט"א
- 25 ..... ביסוד ספק ספיקא המתהפך  
הרב דוד פרץ שליט"א
- 33 ..... שיעור פתיחה למסכת גיטין  
הרב אברהם ליב שוחאט שליט"א
- בענין כל פרשה וכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה,  
והמסתעף בשיטת הרמב"ם במצות זכירת יצי"מ ..... 47  
הרב צבי (הירשל) שכטר שליט"א

## שער ביאורי סוגיות

- 55 ..... סימן א – יסוד החיוב בנזיקין  
סימן ב – ביאור המשנה ורש"י בריש מכילתין ע"פ יסוד חקירת  
האחרונים במחייב בנזיקין (שמירה או ממוון) ..... 72
- 79 ..... סימן ג - בענין תולדותיהן כיוצא בהן או לאו  
סימן ד – מכליא קרנא ..... 87

- סימן ה - כוונה להזיק ויש הנאה להיזקו - חומרא או קולא, והמסתעף  
 לענין עבד ואמה ..... 89  
 הוספה: בגדר שויא אנפשא חתיכה דאיסורא ..... 97

## שער החסידות

- השגחה פרטית - חידושו של רבינו הזקן ..... 111  
 הרה"ת מנחם מענדל שי" סודרי  
 השגחה פרטית - חידוש הבעש"ט והמסתעף לענין התהוות בכל רגע  
 וצמצום שלא כפשוטו ועוד ..... 114  
 הרה"ת מנחם מענדל שי" סודרי  
 התיישבות מקצת העם בעבר הירדן ..... 122  
 הרה"ת מנחם מענדל שי" סלאווין  
 עיונים בד"ה ויהיו חיי שרה תשמ"ה ..... 139  
 הרה"ת ישראל דובער קראסניאנסקי

## שער הערות וביאורים

- תועלת ריבוי העסק בהמשכת ברכת ה' ..... 149  
 הרה"ת שמואל יעקב ברקוביץ  
 מודריגות בתשובה ..... 152  
 הת' מנחם מענדל שי" זקלס  
 בשיטת רש"י במחלוקת ר"ג ור"י ..... 152  
 הת' מנחם מענדל שי" הלוי לאבקהאוסקי  
 עבודת הברורים קודם המילה ולאחריה ..... 155  
 הת' חיים שניאור זלמן שי' מרוזוב  
 בדברי הצפע"נ בגדר ניסי חנוכה ..... 160  
 הרה"ת מנחם מענדל שי" סודרי

## שער

# מאוצרות רבינו

קובץ זה יוצא לאור לכבוד י' שבט - יום הסתלקות כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ והתחלת נשיאות כ"ק אדמו"ר זיע"א לפני שבעים וחמש שנים. ביום זה התחיל להאיר אורו של רבינו בתורתו ומפעליו לחיזוק התורה והיהדות ברחבי תבל.

במעלת חגיגת 75 שנה, יש לציין להתוועדות י"ט תמוז תשכ"ח (עת מלאו שבעים וחמש שנה לסיום חגיגת הבר מצוה של כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ), שבמהלכה נשא רבינו שיחה מיוחדת (תורת מנחם כרך נ"ג ע' 298) להסביר הענין המיוחד דשבעים וחמש שנים, שהו"ע היציאה וההמשכה מדרגת המוחין לדרגת המדות, כולל פנימיות המדות.

לכבוד יום מסוגל זה, הקדשנו את שער ופתיחת הקובץ למכתב מיוחד מאת מרן כ"ק אדמו"ר זי"ע בסוגיית כמיתת הבעלים כך מיתת השור - סוגיא הנוגעת ישירות למסכת בבא קמא, והסוגיות שנלמדו בישיבתנו בזמן זה







# בדין כמיתת בעלים כך מיתת השור

אגרת מרן כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זיע"א

האגרת שלפנינו נכתבה לפני ששים שנה בדיוק, ביום חמישי, ו' שבט ה'תשכ"ו. הדברים מוענים להאברך ר' נחום זוין, בשוב לקושייתו דלהלן: במשנה ריש סנהדרין תנן, "שור הנסקל בעשרים ושלשה, שנאמר השור יסקל וגם בעליו יומת, כמיתת בעלים כך מיתת השור". ולכאורה, האיך ניתן ללמוד מיתת השור שהוא דיני ממונות, כמיתת הבעלים שהוא דיני נפשות – ולא מצינו בפירש"י ותוס' וכיו"ב שזהו גזה"כ.

כדרכו בקודש, שילב רבינו את דברי השואל בתחילת המענה, והמשיך בפלפול עמוק בדין זה, שהובא גם בעוד מקומות בש"ס (ב"ק מד, ב-מה, א. סנהדרין טו, א. עט, ב). בחרנו להעתיק את הדברים כצורתם על מתכונתם, על אף הסגנון המקוצר הרגיל ברשימות רבינו, ותן לחכם ויחכם עוד. המכתב נדפס לראשונה בלקוטי שיחות חלק ו' ע' 329 ואילך, ובשלימות באגרות קודש חלק כד ע' נט ואילך, ומשם הועתק ונתפרסם מעל במות שונות.

[לא הוזכר בפירש"י ותוס' שזהו גזה"כ] שמוזה מובן: (1) שאין זה גזה"כ, (2) שאעפ"כ אפשר ללמוד מיתת השור ממיתת הבעלים (אף דלכאורה זהו לימוד דיני ממונות מדיני נפשות), והסברא בזה פשוטה כל כך שאפי' רש"י ותוס' (ולא רק הש"ס) לא הוצרכו לפרטה לרוב פשיטותה.

וי"ל בפשיטות, דהסברא פשוטה ומובנת בפסוק זה עצמו, "דכלל ביחד השור יסקל וגם בעליו יומת" – היינו כשדנים על השור אין זה רק דיני ממונות כבכל התורה, כי אם גם בעליו יומת (בידי שמים – כדאיתא בכתובות (לז, ב) והובא בפשטות בתוס' ד"ה אימא סנהדרין ט"ו: היינו דגם לסוגיית סנהדרין יומת בידי שמים אם לא ישלם כופר).

ויש להוסיף הסברה בזה, דהנה טעם עונש הבעל י"ל בב' אופנים: (א) על שלא שמר (הבעל) שורו והמית (ולכן אין כופר בתם), (או ב) על שממונו (שורו) המית.

באופן הא' – י"ל שחטא הבעל והמיתה ע"י השור הם בזה אחר זה ככל סיבה ומסובב. באופן הב' – בעת שהשור ממית אז חוטא הבעל (בדוגמת שחצירו נקרא ידו) (ועפ"ז נפק"מ לדינא, באם מכר השור על מנת שבאם ימית השור, תחול המכירה תיכף ולפני ההמתה).

לשון הש"ס (סנהדרין ט"ו): אי אתה הורגו על רציחת שורו. יש לפרש לב' האופנים: לאופן הא' - כי ברגע הרציחה כבר אין הסיבה (הבעל), רק השור. לאופן הב' - כי כל ענין הרציחה הוא אך ורק של השור, וכל שייכות הבעל הוא רק בזה שזהו "שורו". והנה אם נאמר כאופן הב' - מובן יותר שאין להפריד בין דיון ע"ד השור והדיוק דבעליו, כיון שחטא שניהם היא בפעולה אחת.

וי"ל דבכלל אופן הב' מחזור יותר:

(א) לאופן הא' למה לי קרא בתם דבעל השור נקי ומפרש ר"י בן בתירא (מכילתא שמות כא, כח) נקי מידי שמים - דפשיטא, מאי הוה לי' למיעבד בתם? (וי"ל דבזה פליגי חבריו דר"י בן בתירא עליו).

(ב) לדעת הרגצ'ובי (ראה צפנת פענח לסנהדרין ט"ו): כ"מ בש"ס שם (ודלא כהנ"ל).

והנה לכאור' י"ל דהירושלמי פליג על הבבלי (שלא מזכיר גזה"כ בנדו"ד) שהרי פירש דגזה"כ שיסקל השור (פ"א סה"א וסה"ב), ובפרט לפי הפני משה בירושלמי דגזה"כ שיסקל בכ"ג כמיתת בעלים. אבל לא זכיתי להבין פירוש הפני משה - דא"כ העיקר (דמיתתו בכ"ג) חסר בירושלמי! ועוד לפירושו - הא דהשור נסקל גם טפל לא הוי, דמאי נפק"מ לשאלתו שם (וע"ד זה אינו מובן פירושו לפ"ז "ממון" הוא דהכוונה שנדון בג').

ולפענ"ד פירוש הירושלמי כפשוטו: שור הנסקל כולו ממון הוא - וממון בכל התורה "ענשו" ג"כ ממון שלם, אלא דכאן גזה"כ דממון זה ענשו שיסקל ג"כ (נוסף על נתינת הכסף דבעל הממון) וא"כ אין לחלק בין ממון (הגורם לסקילה) לממון (הגורם נתינת הכסף). ועפי"ז יומתק ל' הירושלמי שור הנסקל כולו ממון הוא, וק"ל.

ועדיין צ"ע דגם גזה"כ זו לא נזכרה בבבלי. וי"ל דלשתייהו אזלי. בבבלי מפרש (כנ"ל) וגם בעליו יומת ביד"ש, (וא"כ 1) אין כולו ממון - דלפי' זה - "כולו" צריך להיות כולל גם הבעלים (2) שאלת ר"א בירושלמי: מהו שיתן כסף בג' מעיקרא ליתא, כיון דהכסף בא כתוצאה ממיתה ביד"ש) בסוגיית בירושלמי י"ל דס"ל דהלכה עוקרת את המקרא כאן (וכדפי' באדרת אלי' למשפטים) וכמש"פ (פ"א ה"ב) בעליו יומת וכו' שותף לסטים כליסטים וכו' א"ל דחית בקנה וכו' א"ל כמיתת הבעלים כך כו' - ודו"ק, ואין כאן מיתה כלל וכולו ממון.

ויש להאריך בכ"ז ואין כאן מקומו.

## [הערה בשולי המכתב:]

הי' קס"ד לכאורה לבאר הא דמיתת שור כמיתת בעלים (אף דזהו ד"מ וזה ד"נ):

1) ע"פ המכילתא שמ"ד הובאו ברמב"ן (לבשלח יז, ג) (מילתא בטעמא ולא גזה"כ) דבהמתו של אדם היא חייו דזהו הלכה ולא אגדה (ראה שו"ע אדמוה"ז חאו"ח סרמ"ח סי"ג ממג"א שם). ול"ק מכמה דיני שורו שאינם כדיני נפשות - כי בקרא דהמכיל' הוא: להמית גו' את מקני, מיתת שור דוקא - אלא שזה אינו, דא"כ הי' צריך להיות כדנ"פ גם בדיני מיתת שורו שמסרו לשומרים וכיוצ"ב.

2) כדברי הרשב"א לב"ק קיב, א - באם נפרשם כפשוטם (כמובא במכתב המצורף בזה) שמיתת השור - מצד עצמו נחשבת כמיתת בעלים (ולא מפני שהוא חיי הבעל, כנ"ל במכילתא). אלא שלפ"ז - זהו גזה"כ שאין כמוהו ולא דומה לה. אין כל הסברה לזה שרק דין כ"ג יש בשור הנסקל ולא שאר עשרה דברים שבד"נ (סנה' לו, ב);

בפרט צע"ג עפ"ז בלשון רש"י שם ד"ה לא: דהיקש אתא לעיקר הדין ותחילתו כו' מה לנו לחוס על שור כו', דשקו"ט כזו שייכת לענין שבסברא ולא בגזה"כ (ובפרט גזה"כ כהנ"ל - שהוא היפך הסברא). ולכן פירשתי דמיתת השור הוי דנ"פ מפני שאז "גם בעליו יומת" ולא מצד עצמו (וככתבי מאז) וגם בהרשב"א יל"פ כן.





# שער אכסניא של תורה

זכה בית מדרשינו להיות אכסניא של תורה, אשר עיני העדה ומאורי התורה מצאו בו מקום להתגדר, ולשתף אותנו בפלפולה של תורה. במשך שלושת השנים מיום פתיחת שערי ביהמ"ד, זכינו לארח כו"כ מחשובי הרבנים וראשי הישיבות מפנמה ומחוצה לה. בשער שלפנינו באו חלק קטן מהשיעורים שזכינו לשמוע מפייהם, ועוד חזון למועד להכין את שאר השיעורים לדפוס. סדר השיעורים הוא ע"פ סדר הא"ב. ואין מוקדם ומאוחר בתורה.

וזאת למודעי שהדברים לא עברו את הגהת הרבנים, ואם המצא תמצא איזו שגגה, יהיה הקולר תלוי בנו, שלא תפסנו את עומק כוונת דברי הרב, ולא העלינום כראוי עלי גליון.





# דין כאשר זמם באיסורין

הרב בנציון אלגאזי שליט"א

ראש הישיבה, ויו"ר מכון צורבא מרברן

רמת גן, אה"ק

הנה ידוע מ"ש בקצוה"ח דישנה לתורת הזמה גם כשאין העדות על האדם אלא על החפץ. וז"ל (סי' לח סק"ד): "יראה לי דשנים שהעידו באחד שנתנסך יינו והוזמו חייבין העדים לשלם דמי היין ככל תורת עדים זוממים, ואע"ג דבקרא כתיב (דברים יט, יט) כאשר זמם לעשות לאחיו, והני אין מחייבין אותו כלל אלא על היין הוא דמעידין. וראיה מפ"ק דסנהדרין (י, א), פלוני רבע שורו של פלוני נהרגין ומשלמין דמי שור לבעלים, אלמא אף דמסהדי על השור ולא על בעל השור אפילו הכי משלמין דמי השור". וכוונת ההוכחה, דבסנהדרין מחייבין לעדים בתשלום דמי השור מדין כאשר זמם, אע"פ שאין כאן "זמם לעשות לאחיו" אלא לשור לסוקלו, וה"ה באומרים שנתנסך יינו, שייך להזימם.

והשיג עליי בנתי"מ (ביאורים סי' לח סק"ב), וז"ל: "ולפענ"ד לא דמי, דלא שייך כאשר זמם רק בדבר שצריך עדות בב"ד, כגון הריגת שור, אבל באיסורין, אפילו במקום דצריך שני עדים, מכל מקום לא צריך הגדה בב"ד. . ובדבר שא"צ עדות בב"ד, לא חידשה התורה דין דכאשר זמם".

ובהשקפה ראשונה הנה ממוצא דבר אתה למד, דלא רק שנחלקו הקצות

---

(א) בסוף דבריו שם: "אכן מה שכתב דאם כבר נפסד דחייב לשלם מדינא דגרמי, יפה כתב". ומשמע, דלדעת הנתיבות אם לא נפסד היין לא נחשב זה שנתנסך להפסד ממון ואין בו דין תשלומין. והנה בענין פלוני רבע שורי כתב הנתיבות במק"א (ביאורים סי' לו סק"א), וז"ל: "דהא דבעינן בשור שני עדים הוא משני טעמים. א' דלא גרע משאר הוצאות ממון דבעינן שני עדים, דהא באין לסוקלו ולהפסידו ממון. טעם ב', דאפילו לא היה בדבר שום הפסד ממון מכל מקום בעינן שני עדים, משום גזירת הכתוב דכמיתת בעלים כך מיתת השור". ולכאורה גם יין נסך "לא גרע משאר הוצאות ממון", דסו"ס לאחר שנתנסך ה"ה אסור בהנאה ואינו שוה כלום, ואמאי לא נימא דחייבין העדים לשלם גם אם לא נפסד היין.

[הערת המערכת: ולא זכינו להביין לפענ"ד, דהלא כאן מדובר בהוזמו העדים ונתברר שלא נתנסך היין מלכתחילה, ובמילא אם לא נפסד היין אין כאן שום הפסד ממון, דעדיין היין בשויו כשהיה. ומשום כאשר זמם ליתא, משום שא"צ הגדה בב"ד וכבפנים. והנה בהמשך השיעור יצא הרב לבאר נפק"מ בין הקצות והנתיבות בעדים שהעידו על יין הפקר שנתנסך והוזמו אם יש צד ממון לטענה זו הואיל ואין בעלים שהפסידו, וע"פ ה"ל לכאורה כל הדיון מעיקרא ליתא, דאם הוזמו העדים אין כאן ניסוך והפסד מלכתחילה].

והנתיבות אם שייך תורת הזמה בעדות ששייכת לחפץ ולא "לאחיו", אלא יתירה מזה פליגי בכללות הענין אם שייך תורת הזמה באיסורין אם לאו.

והנה במשובב נתיבות (סי' לח) יישב הקצוה"ח את קושיית הנתיבות, וז"ל: "הנה מה שכתב דבאיסורין אפילו ב' עדים לא בעי הגדה בב"ד ומשו"ה ליתא בתורת הזמה, בתשובת הר"ן מבואר דאפילו ע"א באיסורין דאין צריך הגדה בב"ד, מ"מ כל זמן שאינו מעיד בב"ד יכול לחזור בו ולומר מבודה אני. . דכל שהגידו חוץ לב"ד יכולים לחזור בהם ולומר מבודין היינו, ואם נחקרה עדותן בב"ד, אמרינן בהו כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. הרי דשייך בהו הגדה בב"ד. ואם נאמר שהעדויות שייכת גם לבעל הממון, יתחייבו מכאשר זמם כמו פלוני רבע שורו של פלוני".

ובסיום דבריו, התייחס הקצות לעצם ההנחה דבאיסורין ליכא תורת הזמה, והקשה ע"ז: "ומשנה ערוכה ריש מכות, מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה דשייך ביה הזמה". ולכאורה קושיא אלימתא היא, ומה יענה הנתיבות לזה (וכמובן דדוחק לומר דדין זה הוא בגדר דבר שבערור ולא איסורין).

והנראה בזה, דאה"נ דבענינים השייכים "לאחיו", היינו עדות ששייכת לגברא, כו"ע מודי דגם באיסורין איכא הזמה. ומה שנחלק הנתיבות הוא רק בנידון דהקצות דנתנסך יינו, שהוא דין איסורין בשייכות לחפצא.

אבל לכאורה אינו, דהנה גם במנ"ח נתספק במ"ש הקצוה"ח, אבל מטעם אחר, דבאיסורין לא צריך ב"ד ובמילא לא שייך בו הענין דגמר דין, שהוא דבר המוכרח להזמה, וז"ל (מצוה לז): "ולבי מהסס בדבר זה, דלענ"ד באיסור והיתר לא שייך כלל כאשר זמם כיון דמבואר בש"ס דקי"ל דאין דין הזמה עד שיגמור הדין וגזה"כ הוא, עיין ש"ס דמכות דף ה' ור"מ פ"ב מהלכות עדות, א"כ לענ"ד דל"ש נגמר הדין אלא במקום שצריכין ב"ד כגון דיני נפשות ודיני מכות ודיני ממונות וצריכים כ"ג לדון ביום והרבה דברים, שייך שפיר גמר דין, אבל באיסור והיתר דחכם אחד מורה הדין ואין לו דין ב"ד כלל וקרובים ופסולים לדיינים כשרים להוראה ל"ש כלל גמר דין כידוע, וגבי איסור והיתר כל מקום דצריך שני עדים כמבואר ביו"ד סי' קכ"ז ע"ש א"צ בודאי לקבל עדות בב"ד של שלשה אלא חכם הוראה. . זה פשוט דאין שייך בזה דין א"כ לא הוי גמר דין ול"ש כאשר זמם אף אם היה הדבר לפני ב"ד, מ"מ כיון דא"צ ב"ד הב"ד לא מעלין וכו' א"כ נראה לי ברור דבאיסור והיתר במקום דא"צ ב"ד ל"ש דין הזמה כלל".

ולפי"ז לדעת המנ"ח דאתי עלה משום לתא דגמר דין, מה יאמר בביאור



המשנה דריש מכות דאין בו גמר דין ושייך בו הזמה. וצ"ב.

ועכ"פ בעצם המחלוקת דהקצות והנתיבות, יש לברר יסוד פלוגתתם מהו. ובהקדים, דיש לחקור בגדר הנאמנות דעד אחד באיסורין, אם הוא חידוש התורה, דבעצם לכל דבר צריך ב' עדים (וכל שאר פרטי דיני עדות השייכים לה), ובאיסורין אמרה תורה שלא נאמרו כל דינים אלו, וחידשה שגם עד אחד נאמן, או שבעצם גם בדיני ממונות ודבר שבערוה די בעד אחד, דכל אדם בחזקת נאמן הוא, ורק שמחמת חשש דשמא ישקר החמירה תורה והצריכה ב' עדים להוציא ממון ולהתיר אשה לבעלה וכיו"ב.

ויסוד לאופן הב' מצינו בדברי התשב"ץ הידועים בנוגע להצטרפות דעדים זה אחר זה (ח"א סי' עז), "שוה העד הראשון חזקתו שאינו משקר, אלא שהוקשה לנו להוציא ממון על פיו מפני חשש רחוק שמא משקר הוא. . הסכימה התורה שלא לחייב ממון ע"פ עד אחד. . ונראה דהיינו טעמא דעד אחד דנאמן באיסורין, דהשתא ההיא חששא רחוקה שהיינו חוששין דילמא משקר ליכא למיחש לה באיסורין".

ונראה דזהו יסוד המחלוקת הנ"ל, דלדעת הקצות הוי הנאמנות באיסורין מדין עדות (כאופן הב'), ובמילא שייך בו הזמה, אבל לדעת הנתיבות הנאמנות דעד אחד באיסורין אינו שייך לדיני עדות אלא הוא נאמנות בפ"ע (כאופן הא'), או שהוא רק סמכות בלבד, כפי שמצינו הלשון בזה בראשונים<sup>7</sup>, ובמילא לא

---

(ב) הערת המערכת: הנה בחי' הגר"ח על הש"ס שם דן בזה, ומסיק דבין גרושה וחלוצה א"צ גמר דין, אלא אחרי שקיבלו ב"ד את העדות הוי רק כהוראת איסור והיתר, ומ"מ שייך ביה הזמה כיון דחשיב כלאחר גמר דין. ובדעת המנ"ח כתב בס' אהל תורה למכות שם, דגם בעדות בן גרושה שייך תורת גמר דין, ואינו רק כהוראת חכם שהוא פסול לכהונה (וצ"ע ההסברה בזה). וראה גם שיעורי ר' שמואל סי' א אות יד.

ובאשר לעצם היסוס המנ"ח ודעת הקצות"ח בזה, כתב בס' אהל תורה שם דס"ל דרק במקום שהוא מחוסר גמר דין אינם נעשין זוממין, אבל במקום שפסקו ב"ד את הדין אע"פ שאין ע"ז תורת גמר דין אלא הויא רק כהוראת חכם, מ"מ שפיר שייכא הזמה. משא"כ המנ"ח ס"ל דלעולם צ"ל גמר דין ממש. (ג) וראה גם בראב"ן (שו"ת סי' סד): "המקדש בעד אחד וכו' [קידושין ס"ה ב], אף על גב דעד אחד נאמן באיסורין והוי עדותו כבי תרי בעלמא, הכא לא הוי כבי תרי דגבי איסור אישות כתב כי ימצא בה עדות דבר וילפינן דבר דבר מממון כדמסיק לקמן הילכך בעינן תרי ממש לאיסור ולשוויה א"א".

[הערת המערכת: אף שלכאורה הלשון "כבי תרי בעלמא" מורה שהנאמנות הבסיסית היא זאת של בי תרי, כנראה שהבין הרב כוונת הראב"ן להיפך, דכמו שלמעשה אנו פסקינן דבי תרי בעלמא יש להם נאמנות בסיסית, גם לעד אחד באיסורין יש אותו נאמנות בסיסית, ורק שבדבר שבערוה ישנו חידוש דצריכים שתיים ממש, כבהמשך הדברים וכמ"ש התשב"ץ].

(ד) כ"כ הרא"ש (מ"ק פ"ג סי' לב): "והא דעד אחד נאמן באיסורין הני מילי לסמוך עליו להתיר". ועד"ז כתב רש"י (שבת לב, ב ד"ה ונמסרו) על מ"ש בגמ' "תניא רשב"ג אומר, הלכות הקדש תרומות ומעשרות הן הן גופי תורה, ונמסרו לעמי הארץ" - "שלא מסרו לבית דין למנות שומרין לדבר,

שייך בו דין הזמה.

ומדי דברי בזה, י"ל נפק"מ למעשה בין הני ב' אופנים בגדר נאמנות עד אחד. דהנה ידוע מ"ש הנוב"י (שו"ת תניינא חו"מ סי' ד), "וע"א הנאמן באיסורין לאו מתורת עדות הוא. . ומה שאינו מתורת עדות לא שייך למימר מפיהם ולא מפי כתבם". וא"כ במפעלי הכשרות שסומכים על תעודות משום נאמנות עד אחד, הנה לדעת הנהגות ודעימיה יש מקום להחמיר ולהצריך מפי כתבם דהמשגיח. ודו"ק.



---

והאמינה תורה את כל אדם עליהן, והן הן גופי תורה, שחברים אוכלין פתן וסומכין שניטל ממנו חלה ותרומה ומעשרות".

# "ותצחק שרה . . ותכחש שרה" - ביאור חדש בהכתובים והמסתעף\*

הרב אהרן ליב ליינ שליט"א  
הרב ושליח הראשי - ק"ק בית אל  
פנמה סיטי, פנמה

## א.

"ויאמר שוב שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך ושרה שמעת פתח האהל והוא אחריי. ואברהם ושרה זקנים באים בימים חדל להיות לשרה ארח נכשים. ותצחק שרה בקרבה לאמר אחרי בלתי היתה לי עדנה ואדני זקן. ויאמר ה' אל אברהם למה זה צחקה שרה לאמר האף אמנם אלד ואני זקנתי. היפלא מה' דבר למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן" (בראשית יח, י-יד).

והנה גם באברהם כתיב שצחק כאשר נתבשר ששרה תלד לו בן: "וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן . . ויפל אברהם על פניו ויצחק ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד" (שם יז, טז-יז). אלא שאצל אברהם היה הצחוק מתוך שמחה, בעוד שאצל שרה נקטו רוב המפרשים שצחקה בלעג, שלא האמינה.

וצ"ב, איך אפשר שלשרה אמנו היו ספיקות ביכולת ה"א.

---

(\*) פותחין בכבוד אכסניא, זכינו שק"ק בית א-ל מארכת בשעריה את בית מדרשינו, והעומד בראשה ה"ה המרא דאתרא שליט"א, שלוחו הראשי של כ"ק אדמו"ר זי"ע במדינתנו למעלה משלושים שנה, מסור ונתון מידי יום ביומו להצלחת ישיבתינו והתלמידים וכללות הקהילה, ומהנה אותנו מידי חודש בחודשו בהתועדויות מלאות בפניני תורה וחסידות. מתכבדים אנו להגיש בזאת מהני מילי מעלייתא דבי רב. ישלם לו ה' פועלו הטוב לאויש"ט ורוב נחת וברכה מיו"ח תמיד כל הימים.

א) להעיר, שלדעת כמה מפרשים, גם הצחוק דשרה היה מתוך אמונה ושמחה: (א) המלבי"ם כתב: "צחקה שרה ושמחה מאד לאמר אחרי בלתי היתה לי עדנה, כי כבר שמעה מפי אברהם שהבטיח ה' שתלד בן . . ובודאי האמינה לדברי ה'", רק שעד עתה חשבה שכוונת ה' לפעול ההולדה בדרך נס, וחששה שמא ינוכח מזכיותיה, אבל עתה שחזרה לה וסת ותוכל להיות הולדה בדרך הטבע, שמחה מאד, עיי"ש. אלא שלפי"ז אינו מובן מדוע טען הקב"ה "למה זה צחקה שרה", וראה מ"ש המלבי"ם בהמשך דבריו, ולכאורה הדברים דחוקים. (ב) בהעמק דבר כתב: "מתחלה כשהגיד לה אברהם דבר ה' לא צחקה ולא התפללה מזה וידעה שלא יפלא מה' לתת הריון גם לאבן, אבל בראותה שהיא נעשית ילדה והיתה לה עדנה הרי רצונו ית' שהלידה תהיה בדרך הטבע וא"כ התפללה על מה שאדוני יקן,

והנהגה לכאורה היה אפשר לתרץ ששרה לא שמעה את הבשורה מאת ה', אלא מאת האנשים שהגיעו לביתה, ולדעתה היו אלו אנשים (עריבים) סתם. והרי בפשטות גם אברהם חשב שאנשים רגילים הם (כדמוכח מזה שהכין להם אוכל וכו' בתור הכנסת אורחים, דבר שלא היה שייך אם ידע שהם מלאכים), וחשדם גם בעבודה זרה (כפירש"י עה"פ "ורחצו רגליכם" (יה, ד) - "כסבור שהם עריבים שמשתחווים לאבק רגליהם והקפיד שלא להכניס ע"א לביתו"). וא"כ י"ל שגם שרה לא ידע שהם שלוחי ה' ולכן לא האמינה להם. וכ"כ הרמב"ן, ששרה "לא ידעה כי מלאכי עליון הם . . ואולי לא ראתה אותם כלל".

אלא שלפ"ז קשה לאידך גיסא, מדוע הקפיד ה' על שלא האמינה לדברי בני אדם עו"ז. וע"ז מתרץ הרמב"ן "והקב"ה האשים אותה לאברהם, למה היה הדבר נמנע בעיניה, וראוי לה שתאמין או שתאמר אמן כן יעשה ה'". והוסיף, דאף שלכאורה כבר הבטיח הקב"ה לאברהם ששרה תלד בן, "אברהם לא גילה לה הנאמר לו מתחילה . . אולי המתין עד שלוח ה' אליה הבשורה ביום מחר . . או מרוב זריזותו במצות היה טרוד במילתו ומילת עם רב אשר בביתו . .

---

שלא ראתה באברהם שום שנוי על פניו מכאשר היה וזהו מאמרה אחרי בלתי היתה לי עדנה. ומ"מ ואדוני זקן". אבל מלבד מה שאינו מובן למה לא עלה בדעתה של שרה שעוד יעשה השי"ת לאברהם שינוי כמו שעשה לה, הנה לפ"ז יצא ענין הצחוק מפשוטו, והוא רק פליאה. ג) בנועם אלימלך (בראשית ז, ד) כתב: "אינו לשון שחוק והיתול ח"ו, רק לשון שמחה כמו שפירש רש"י גבי אברהם "ויפול על פניו ויצחק", שהיה שמוח שנעשה לו נס כזה לבן מאה שנה יולד, וכמו כן הפירוש כאן שהיתה משמחת עצמה על הנס גדול כזה שנעשה לה, ש"אחרי בלתי היתה לי עדנה", ובדאי הוא אמת שיהיה לה בן, רק "ואדוני זקן", דהיינו שהיה עובר על מחשבתה המחשבה זאת "ואדוני זקן", ודחתה המחשבה הזאת כדרך הצדיקים". ועיי"ש שטענת הקב"ה היתה על עצם זה שעברה בה המחשבה הנ"ל. אמנם מלבד שבאמת צ"ב לפ"ז איך עברה מחשבה הנ"ל בדעתה והיא צדקנית, הנה ג"ד דחוק בל' הכתוב שם, שטען הקב"ה על הצחוק.

וראה מ"ש בספר שם משמואל (לאחרי שהציע כמה מהשאלות דלקמן בפנים ועוד), "דבאמת כבר אמר אברהם לשרה מה שראה בנבואות שתלד בן, אבל לא אמר לה רק מה ששייך לה, ולא בלשון ההוא בעצמו שנאמר לו מהשי"ת אבל שרה אשתך יולדת לך בן, רק אמר לה סתם שראה בנבואה שתלד בן, והיא חשבה דאין לך בו אלא חידושו, ומהיכי תיתי להרבות בנס שזקן יוליד, רק אפשר שהוא יאסוף אל עמיו ותנשא לאיש אחר". ולכאורה לפ"ז הצחוק קאי על סיום הכתוב "ואדוני זקן". ועדיין צ"ב ליישב זה בפשטות המשך הדברים, שטען הקב"ה על שרה לבדה.

(ב) אלא שלדעתו רק שרה לא ידעה, אבל אברהם "בחכמתו הכיר בהם". והנהגת אברהם בהאכילו את האנשים (וגם התיבות "ורחצו רגליכם") יפרש הרמב"ן באו"א.

ג) והנה ברד"ק נקט ג"כ שלא ידעה שהיו מלאכים, אבל לדעתו היא חשבה שהאיש המבשר היה נביא, וז"ל: "בלבה צחקה ולעגה לדברי המלאך, כי היא לא חשבה שהוא מלאך אלא נביא שבא לבשרה, ולעגה לדבריו". אלא שבוה קשה, מדוע ואיך לעגה על דברי נביא. ואמרת ליישב בזה ע"פ דברי הספורנו, "שחשבה שהיה דבר המלאך ברכת נביא בלבד, כענין אלישע (מ"ב ד, טז), לא נבואה ושליחות הא-ל ית'. וחשבה שלא יושג זה בזקנים בברכת שום נביא, כי אמנם להשיב הבחרות אחר הזקנה ה"ה כתחה"מ, שלא תהיה זולתי במצות הא-ל פרטית או בתפלה משגת חן מאתו". אף שג"ז דוחק קצת, דסו"ס אפילו אם "חשבה שלא יושג זה", מדוע צחקה בלעג.

והמלאכים באו טרם שהגיד לה דבר".

אמנם עדיין המקרא אומר דרשני, דסו"ס נראה שתגובת הקב"ה קשה למדי, וכי מפני שלא האמינה לערביים אע"פ ש"ראוי לה שתאמין" יקצוף עליה הקב"ה כ"כ, ועוד כתב הדברים בתורתו למזכרת נצח, והרי אפילו בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב, ומה תועלת יש בידיעת תגובה זו.

ואולי י"ל בכ"ז באופן חדש, דהנה בתחילת פ' לך לך, כבר הבטיח הקב"ה לאברהם "ואעשך לגוי גדול", "שהבטיחו על הבנים" (רש"י שם), ולכאורה גם שרה ידעה מהבטחה זאת. וא"כ אפילו אם נניח שהאנשים שביקרו אצל אברהם היו אנשים רגילים, לא היה לשרה להטיל ספק בדבריהם כי כבר ידעה מהבטחת ה'.

והביאור בזה, ע"פ משארו"ל בפ' דברי יעקב (בראשית לב, יא) "קטנתי מכל החסדים גו'", דהיה ירא "שמא משהבטחתני נתלכלכתי בחטא" (רש"י שם). וא"כ עד"ז י"ל בשרה, שיראה שמא מאז שהבטיח הקב"ה נתלכלכלה בחטא. ואולי זוהי כוונת הכתוב "ואברהם ושרה זקנים באים בימים חדל להיות לשרה אורח כנשים" - דלכאורה הכתוב מיותר, דכבר נכלל בדברי שרה בפסוק שלאח"ז - להשמיענו שאז כבר יצאו מהאפשרות להוליד בדרך הטבע, ומזה גופא הסיקה שרה שנתלכלכה בחטא. ועפ"ז י"ל שדוקא מצד זה צחקה בלעג על דברי הערביים, דאם הבטחת הקב"ה עצמו לא נתקיימה, מי הם אלו שיברכוה על דעת עצמם, ומי יבוא אחר המלך.

וטענת הקב"ה אמנם אינה על עצם הצחוק, אלא (כדיוק ל' הכתוב) "למה זה צחקה שרה לאמר", שהביעה את מחשבותיה בדיבור:

דהנה במ"ש "ותצחק שרה בקרבה לאמר", צ"ב פשר תיבת "בקרבה", ומהי כוונת "לאמר". ומצינו בכמה מפרשים שפי' "לאמר" דלא כפשוטו, ששרה לא

---

(ד) הערת המערכת: לכאורה צ"ב בהנחת השאלה וכן בהשאלה גופא: (א) מנא לן ששרה ידעה מההבטחה, הרי כמו שמצינו במפרשים דלעיל שאברהם לא הגיד לשרה ההבטחה דסוף פ' לך לך, כן לא סיפר לה ההבטחה דתחילת הפרשה. ואולי החילוק הוא שהנאמר בסוף פ' לך לך לא היה נוגע לשרה כלל, ורק לאברהם, משא"כ הענין ד"לך לך" היה נוגע לכל המשפחה, ויותר ניתן לומר שסיפר אברהם את כל הנבואה כלשונה גם לאשתו. שו"ר בחת"ס שכתב בפירוש דשרה ידעה מהבטחה זאת. (ב) אפילו אם ידעה שרה מההבטחה, הרי לאו דוקא שהיא תהיה זאת שתוליד, הרי "ואעשך" פי' לאברהם, ואולי יהיה הבן מאחר, ואכן כך הוה בישמעאל. ואולי הכוונה לדייק מל' רש"י שכתב "בנים" ל' רבים, ואחרי שראתה שרה שרק ישמעאל נולד מהגר, א"א ל' בנים" להתקיים כ"א על ידה.

אמרה כלום".

אבל רש"י פי', "בקרבה - מסתכלת במעיה ואמר אפשר הקרבים הללו טעונין ולד, השדים הללו שצמקו מושכין חלב. נתחומא". ולכאורה הכוונה, ד"בקרבה" היינו שההסתכלות בקרבה היתה סיבה לחוסר אמונתה, וכתוב "לאמר" כי היא "אמרה" את הדברים, ולא נשאו במחשבה בלבד. וכן עולה מתוך מ"ש בדברי דוד: "בקרבה. מסתכלת במעיה כו' דאל"כ בקרבה למה לי אלא שהסתכלה כו'. אבל אין לפרש בקרבה בקרב לבה וכמו באברהם שנאמר ויאמר אברהם בלבו דא"כ מהו לאמר שמשמע דבור לא מחשבה לחוד".

וע"פ הידוע בכחו הגדול של הדיבור, שאפשר לפעול על ידו תוצאות ממשיות בזה העולם לטוב או למוטב - וכמו שהרבה כ"ק אדמו"ר לבאר זאת בריבוי הזדמנויות" - הנה אף שחשבה שרה בכיוון מסויים, לא היה לה לבטא את

---

(ה ומהם: א) הרד"ק (שבעה ערה ג) כתב: "לאמר, חשבה בלבה לאמר זה הענין. ואע"פ שלא צחק בפיה מפני הצניעות והמוסר אלא בקרבה". (ב) באדרת אליהו כתב: "לא אמרה דברים אלו בפיה, אלא מכח שצחקה בקרבה הנה ראוי לומר מן הצחוק הזה שלה דברים אלו, ור"ל שמכח הצחוק שלה נראה שכן היא רוצה לאמר". (ג) בחת"ס כתב: "אפשר כי היא לא אמרה כלל זאת בפירוש, רק במחשבתה היתה זאת ורצתה לאמר, וזה מאמר הכתוב ותצחק שרה בקרבה כי עדיין לא הוציאה מפיה רק בקרבה צחקה ורצתה לאמר אחרי בלתי היתה וגו'". עיי"ש בהמשך דבריו הסברת הדברים ע"ד הדרוש.

(ו) ראה עד"ו (אבל באור"א) בפענח רוא, ושם נעמד ג"כ על החילוק שבין הצחוק דאברהם והצחוק דשרה: "אף אם נודה דויפול על פניו ויצחק הכתוב באברהם פ' לך לך הוא גם כן לשון צחוק והיתול, אעפ"כ לא קשיא למה הקפיד על צחוק שלה יותר, דבדידה כתיב לאמר וכל לאמר לאחרים הוא, שלגלגה לאחרים דהיינו נגד שכנותי, ובאברהם כתיב ויאמר בלבו הלבן מאה וגו'". וראה מגילה (ט, א), שמהשינויים שעשו הזקנים בתרגום התורה לתלמי המלך הוא שכתבו "ותצחק שרה בקרוביה", ופירש"י הטעם לזה, שלא יאמר על אברהם לא הקפיד דכתיב ויצחק ועל שרה הקפיד לפיכך כתבו בקרוביה לומר אברהם בלבו והיא אמרה בקרוביה". וצע"ק שלא ציין בפענח רוא לדברי הגמ'. ועכ"פ גם לדבריו "לאמר" הוא כפשוטו, שאמרה את הדברים. ולכאורה כ"ה הפי' הפשוט בתיבה זו בכל התורה.

(ז) ולהעיר, דלכאורה לפי"ז צ"ב בהמשך הכתוב, "אחרי בלתי היתה לי עדנה", דבהשקפה ראשונה הל' "היתה" (בל' עבר) מורה שכבר ראתה שרה את ה"עדנה", וכפרש"י (לעיל, ח מדברי הגמ') ש"לחם לא הביא לפי שפירסה שרה נדה, שחזר לה אורח כנשים אותו היום ונטמאת העיסה". ואיך מתאים זה עם דבריה זה עתה ("ע"י ההסתכלות "בקרבה"), שבדרך הטבע אינה יכולה ליכנס להריון.

וראיתי בספר ישמח משה (וירא כ, ג), שכתב דבאמת "לא פרסה נדה עדיין, רק יודעים היו המלאכים שתפרוס נדה באותו היום והגידו לאברהם, ולכן לא אכלו לחם משום טומאה למפרע במעת לעת מדרבנן. . . ולפי זה מיושב קושיא השניה (מדברי רש"י) כפשוטו דהא לא ראתה שום שינוי, וקושיא הראשונה (מהל' "היתה") גם כן לא קשה דשפיר קאמרה היתה לי עדנה, שהם נוהגין ב' כאלו היתה לי עדנה כבר, וק"ל".

(ח) ראה לדוגמא, לקו"ש חכ"ז תזריע ב, ואמור א. וראה לקו"ש חל"ז ע' 6, בביאור המשך הכתובים (שמות ב, יד-טו) "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר, וישמע פרעה. . . ויבקש להרוג את משה" - ד"כיון שמשנה הי' ירא לנפשו ולא בטח בהשם שלא יבוא שום היוק ח"ו מפעולותיו הטובות (להגן על איש ישראל מהמצרי שהכה אותו, ולהוכיח "שני אנשים עברים נצים"), הרי זה גרם ש"וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרוג את משה" והוצרך לברוח ממנו". והוסיף רבינו: "ואולי יש לומר, שזה

זה בפירוש. ויתורן בזה מה שדייק בס' ישמח משה במ"ש "למה זה צחקה שרה", ולא כתיב "ויתורן אף ה'", דבאמת לא היה כאן חסרון באמונה, ורק טענה על האמירה.

ולפי"ז מובן גם מה שלאחרי הטענה, חזר הקב"ה על ההבטחה, כי באמת עי"ז שאמרה את הדברים ביטלה את הברכה<sup>ט</sup>, והוצרכו הדברים להאמר מחדש.

## ב.

"ותכחש שרה לאמר לא צחקתי כי יראה ויאמר לא כי צחקת" (שם יח, טו): הנה טעם הכחשת שרה הוא כפשטיה דקרא "כי יראה", מתוך פחד, אם מפני אברהם, וכמ"ש הרמב"ן "והיא מפני יראתו של אברהם תכחש כו'", או מפחד דעצם ההודאה, כמ"ש בספורנו: "כי יראה לומר חטאתי" (ועיי"ש דהרהרה תשובה בלבה).

ולכאורה, היתכן שתתגבר היראה על שרה אמנו ותביאנה לעבור על דברי תורה, והלא כתיב "מדבר שקר תרחק" (שמות כג, ז).

---

גם דיוק לשון הכתוב "ויאמר" אכן נודע הדבר – שלא רק שמה חשב כן בלבו אלא גם אמר כן בדיבור, שזה מגדיל עוד יותר הדגשת החסרון בבטחון, שלא זו בלבד שעלה החשש במחשבתו, אלא גם הוציא בדיבורו<sup>ט</sup>. ע"כ. והרי נראה מזה עוד, שהדיבור עצמו בכתו לגרום לתוצאות שליליות.

ט) בכת"ס שבהערה 5 איתא, שמההוכחות ששרה לא אמרה את הדברים היא דאם היתה אומרת שלא תיכנס להריון, האמירה גופא היתה מבטלת את הברכה. אבל ע"פ המבואר בפנים י"ל להיפך, וזה גופא הוא כוונת הכתוב וכפפנים.

י) בנועם אלימלך כתב בזה ע"פ דרכו (שבהערה 1), ששרה שמחה מעצם הבשורה אבל עברה במחשבתה הספק ש"אדני זקן", אבל מיד דחתה המשחבה הזאת. ולכן "לא עלתה על דעתה שזה נחשב לנדנדוד עבירה וחטא כנ"ל, מאחר שלא חששה ודחתה המחשבה הזאת, לכן "ותכחש שרה לאמר לא צחקתי", פי' שהיתה מתנצלת לאמר שלא צחקה, "כי יראה", פירוש מחמת שראתה שהיתה יראה ממחשבה זאת ולא היתה חוששת עליה ודחתה אותה, וסברה שאין זה חטא ולא נחשב לצחוק והיתול ח"ו, "ויאמר לא כי צחקת", פירוש לא כמו שאת סוברת שאין זה חטא, אלא גם זה נחשב לצחוק, שגם זה לא טוב לצדיק שיעבור על מחשבתו ויפרח איזה מחשבה לא טובה, רק צריך לעבוד הצדיק עד שיוזכר ויתתור מחשבתו בזיון גדול וטהור בלי שום סיג". אבל מלבד שכמוכן אי"ז הפירוש הפשוט, הנה גם לפי"ז צ"ב איך באמת עלתה המחשבה מעיקרא אצל שרה, שהיתה בדרגת צדיק בודאי.

באדרת אליהו (שבהערה 5) כתב לבאר בזה באופן מחודש (ע"פ דרכו דשרה לא אמרה את מחשבותיה), דכששמע אברהם דברי ה' "למה צחקה שרה לאמר", חשב שבאמת צחקה וגם הביעה את מחשבתה בדיבור. "ולכן כשהוכיחה ודאי הוכיחה איך צחקת ואמרת כן, והיא השיבה לו לא צחקתי, כדי שיבין אברהם ממנה ולא מביעיא אמירה שלא אמרתי אלא אפי' צחוק לא צחקתי, אבל היא כוונתה בדברים אלו דפליג דיבורה, לא צחקתי רצונו לאמר מה שאמרת שאמרתי כן וכך לא ר"ל לא אמרתי, אבל בשביל הצחוק אני מודה שצחקתי" (עיי"ש הדוגמא לזה מפ' רז"ל בדברי יעקב "אנכי עשו בכרך", והביאור בהמשך הכתוב "ויאמר לא כי צחקת"). אבל מובן שכ"ז הוא רחוק מפ' הפשוט.

וי"ל, ששרה כיחשה דוקא ובכוונה, ולמדה לעשות כן מהנהגת הקב"ה על אתר: הרי היא אמרה "ואדני זקן", והקב"ה שינה את דבריה לומר "ואני זקנתי", "מפני השלום" (רש"י שם), היינו לשמור על השלום שבין אברהם ושרה.

וע"כ, כשמוע שרה את אברהם חוזרת על דבריה בשינוי לשון, החליטה אף היא להמשיך בכיוון זה: במקום להודות בפה מלא שעשתה דבר לא טוב, ולגרום שיצא מזה סכסוך, מוטב שתכחיש ולומר שזה לא קרה, לשמור על השלום. ו"כי יראה" פי' כפשוטו, היא יראה שמא תצא מזה בעיה בשלום בית, ולדעתה היתה חייבת להכחיש את הצחוק.

ועפ"י ז"ל בדא"פ שכוונת אברהם במענתו "לא כי צחקת" היא לבאר החילוק בין הנהגת הקב"ה ושרה, דהקב"ה שינה דבריו ללמד לבני" בכל הדורות את ההנהגה הראויה, אבל באמת מצד שרה עצמה, לא היה לאברהם כל בעיה שתקרא לו "זקן", ולכן גם היא אין לה להתייירא לגלות שצחקת. כלומר, דברי אברהם נאמרו בנחת, "אל תדאגי, אני יודע שצחקת אבל לא קרה כלום".

עוד י"ל בזה ע"פ מ"ש בב"ר (פס"ג, ז) שהקב"ה רצה לדבר עם שרה וסיבב סיבות שזה יקרה, והתייבות "ויאמר לא כי צחקת" הם דברי הקב"ה לשרה. ולפי"ז, אברהם לא ענה לשרה כלום אע"פ שידעה שהיא משקרת, מפני שלום בית. ונמצא מזה הוראה נפלאה בשלום בית, שגם כשהבעל יודע שאשתו אינה אומרת את כל האמת, וגם הקב"ה מסכים לזה, במקום להוכיח את האשה ולהוכיח את צדקתו, מוטב לשתוק ולמנוע ריב"א.



---

וראה באלשיך עוד פי', שההכחשה היתה רק לגירסא שאמר הקב"ה לאברהם, "ואני זקנתי", והיא היתה הכחשה אמיתית (ועיי"ש הטעם שכתוב "לא צחקתי", וביאור המשך הכתוב). וראה גם בדברי דוד עה"פ. ועכ"פ גם אם לא אמרה שקר, סו"ס לכאורה לא אמרה את כל האמת, ואין הנהגה זו מתאימה לשרה אמנו.

(א) ועפ"י יומתק גם מה שמכל ההזדמנויות לדבר עם שרה, בחר הקב"ה דוקא במקרה זה לעשות עילה ולדבר עמה, כי כנ"ל בפנים מדובר בענין חיובי, ובענין השלום, והרי "גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (רמב"ם סוף הל' חנוכה).



## ביסוד ספק ספיקא המתהפך\*

הרב דוד פרץ שליט"א

הרב הראשי ואב"ד – ק"ק שבת אחים

פנמה סיטי, פנמה

א. כתובות ט, א בתוס' ד"ה ואי בעית אימא וכו'. וא"ת אכתי איכא ס"ס, ספק באונס ספק ברצון ואת"ל ברצון, ספק כשהיא קטנה ופיתוי קטנה אונס הוא כו'. וי"ל דשם אונס חד הוא. ע"כ.

וכתב הגרעק"א שיש לפרש כוונת התוס' בתירוץ "שם אונס חד הוא" בשני אופנים: א. כיון דהכל מצד היתר אונס הוא, מה לי אונס זה ומה לי אונס דקטנות, וגם אין אחד מתיר יותר מחבירו. ב. דכוונתם דהוי ס"ס שאינו מתהפך, דאם נתחיל בספק אונס, שוב א"א לומר את"ל ברצון שמא קטנה דאם הוא ברצון א"א דידיה בקטנותה. וכתב עוד שמוכח מהתוס' דס"ל כצד א', והוא שקשה על התוס' אמאי הוצרכו לאוקמי בקיבל בה אביה קידושין פחותה מבת ג' נוקמה שקיבלה קידושין בעודה קטנה וליכא ס"ס דפיתוי קטנה אונס ושם אונס חד הוא. ותיריך דז"א דדוקא אם ההיתר הוא מכח פיתוי קטנה אונס הוא, אבל אם יש עוד היתר מצד אינה תחתיו לא אמרינן שם אח"ה. וגם אם אחד מתיר יותר מחבירו, דאינה תחתיו מותרת לכהן כשתתאלמן. וזה ניחא לדרך הא' אבל לדרך הב' ישאר בקושיא, דגם בקיבלה קידושין בעודה קטנה אינו מתהפך דא"א לומר את"ל ברצון שמא אינה תחתיו, דהא אם היה ברצון בודאי היה תחתיו, דלפ"ז היתה קטנה ואין לה רצון, ומוכח גם שהתוס' ס"ל דלא בעינן ס"ס מתהפך. עכת"ד.

ולענ"ד נראה דשני האופנים דרעק"א, אופן אחד הוא, ובאמת ס"ל שבעינן ס"ס המתהפך. וזה הפירוש בתוס', דהתוס' הבינו בקושייתם שס"ס זה הוא מתהפך, ואע"פ שמבחינה הלכתית רצון הקטנה הוא אונס גמור וא"כ כשאומרים

---

(\*) הערת המערכת: עת למדנו מסכת כתובות זכינו שהגאון רבי דוד פרץ שליט"א אב"ד דק"ק שבת אחים פנמה, הואיל למסור בפנינו שיעור כללי בסוגיא זו, הידועה כאחת מהסוגיות המורכבות בש"ס ושו"ע יו"ד סימן ק"י. הגר"ד שליט"א סלל בה דרך שבונה מהלך בהיר ונהיר בין הסוגיות ופרטי הדינים. עיקרי הדברים נדפסו בעבר בקובץ ושמואל בקוראי שמו, אבל היות שהקובץ כבר אול מן השוק, והדברים עתיקים, חזרנום והדפסנום כאן לתועלת התלמידים. כמו"כ הוספנו ב' הערות בשולי הגליון, מתוך השקו"ט בשיעור בביהמ"ד עם הר"מ והתלמידים.

ספק ברצון שוב א"א שהיה בקטנותה. מ"מ במציאות הוא רצון גמור, אלא שהתורה נתנה לו דין אונס, וע"כ הוא נחשב כס"ס שאפילו את"ל ברצון אולי היה בסוג רצון שהתורה החשיבתו כאונס (כמו כשאומרים ספק תחתיו, אמרין אולי היה באופן שאפי' תחתיו מותרת, והוא ע"י אונס).

וע"ז תירצו התוס' שזה אינו הוספת ספק אלא הגדלת אחד מצדדי הספק, דהיינו שאינו מוסיף עוד צד ספק אלא אני מגדיל אחד הצדדים של הספק ע"י הקטנת הצד השני וע"כ א"א להחשיב זאת כעוד צד ספק לעשותו ס"ס, דהא הכל צד אחד הוא שאני אומר שגם בחלק של הרצון יש אופנים שהם אונס וממילא הצד אונס גודל דהא אחרי שהתורה נתנה לו דין של אונס הוא מבחינה הלכתית אונס רגיל ממש א"כ איני מוסיף שום צד בספק, אלא הגדלת צד האונס.

ועפ"ז, א"ש קושיית הגרעק"א שא"א להקשות, שתאמר הגמ' בקטנה אפי' יותר מבת ג' כי אז שפיר חשיב ס"ס המתהפך כיון שהוא צד חדש שניתוסף בו, דהיינו שהרצון של קטנותה התורה נתנה לו דינים אחרים וחשיב כאונס ואפי' יותר חזק שיש לו עוד היתר, ואינו שוה לאונס תחתיו, שכאן מותרת וגם לכהן וגם שאינו תחתיו בפנ"ע הוא מתיר כמש"כ בשטמ"ק וא"צ להגיע לאונס. וממילא א"א להחשיב זאת כהגדלת צד האונס שכיון שזה סוג אחר של אונס ומתיר יותר הרי הוא לא נחשב כאונס רגיל והוא כספק חדש שמא היה בסוג רצון כזה שהתורה החשיבתו כאונס הוא לא כהאונס של תחתיו, וע"כ א"ש שא"א להקשות מקטנה ששם הוי ס"ס המתהפך, דאפשר להופכו דאת"ל ברצון אולי היה באופן שהוא מותר, ואינו אותו אופן של תחתיו ודו"ק היטב. ולפ"ז אפשר דהתוס' ס"ל דבעינן ס"ס המתהפך.

ושו"ר באהלי שם לאאמו"ר שליט"א באות מד שכתב מעין זה, ע"ש. (וכן ראיתי בספר ברכת אברהם (ארלנגר) בדף ט, ב בענין ס"ס שאינו מתהפך ושם אונס חד הוא אות ה' שכתב עיקר יסוד זה, ע"ש).

ב. ונראה לבאר, שבעומק הטעם שס"ס בעינין שיהא מתהפך כמ"ש הפוסקים, הוא כיון שכשאינו מתהפך, הוא מוכרח להיות בגלל שהספק השני אינו ספק בפנ"ע, אלא הוא כלול בחלק מהספק הראשון, והוא רק הגדלת צד אחד של הספק ולעשות ששייך יותר שיהא כך, וע"כ לא חשיב כס"ס, שאינו ס"ס אלא ספק אחד שיש יותר צד שיהא כאחד מהצדדים ואינו ספק חדש בפנ"ע, וכגון (הדוגמא שהביא האגור, ה"ד הש"ך יו"ד קי דיני ס"ס ס"ק יג) שחט ומצא הסכין פגום, דאיכא ס"ס שמא בעצם המפרקת נפגם, ואת"ל שלא נפגם במפרקת שמא במיעוט בתרא דסימן נפגם, וזה הס"ס א"א להופכו ולומר שמא

במיעוט בתרא נפגם ואת"ל שלא נפגם במיעוט בתרא אלא במיעוט קמא א"כ ודאי נבלה ולא תוכל לומר שמא במפרקת נפגם. (וכן לא תוכל לומר שמא במיעוט בתרא נפגם ואת"ל שלא נפגם במיעוט בתרא אימא בעצם נפגם. דתרווייהו אין חשש איסור והכל אחד הוא) ובעומק הוא מפני שהמפרקת ומיעוט בתרא שניהם להוסיף אפשרויות להצד שלאחר שחיטת רוב הסימנים נפגם ואינו ספק בפנ"ע, ע"כ לא מחשיבנן ליה כשני ספקות אלא ספק אחד ודו"ק. (ושו"ר בספר ברכת אברהם (ארלנגר) בדף ט, ב בענין ס"ס שאינו מתהפך ושם אונס חד, אות ה' שכתב כדברי ממש, ודייק זאת מהש"ך, ע"ש).

יש עוד אופן של ס"ס שאינו מתהפך (הובא בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' צז, ה"ד בש"ך שם ס"ק יד) והוא, כגון עוף שנשבר העצם מן הארכובה ולמעלה ואין עור ובשר חופין את רובו ולא הרגיש השוחט בשבירה זו בשעת שחיטה, אם יש להתירו מכח ס"ס, שמא לאחר שחיטה ואת"ל קודם שחיטה שמא לא יצא לחוץ קודם שחיטה, והסביר הש"ך (שם) אמאי אינו מתהפך דליכא למימר את"ל יצא לחוץ שמא לאחר שחיטה, דלאחר שחיטה לא שייך לפלוגי בן יצא לחוץ או לא, וכיון שאמרת את"ל יצא לחוץ ע"כ קודם שחיטה הוא, עכ"ד. והוא מאחר שבהתחלת הספק הראשון צריך להיות צד אסור וצד מותר. ונראה שגם ס"ס שאינו מתהפך זה הוא בגלל שהוא בצד אחד של הספק והוא שהכל תלוי במה שהיה קודם שחיטה או אחריה, ורק שיש לי עוד סיכוי שהיה גם אז לא באופן הפוסל הוא כיון שכל ספק אינו בפנ"ע וע"כ הספק שני שמא לא יצא לחוץ צריך לבוא אחרי שאני אומר שהיה קודם השחיטה א"כ זה כפרט בתוך צד זה, והגדלת הצד מותר ואינו ספק בפנ"ע ודו"ק. (ועי' בחידושי כלל ס"ס להש"ך שהסברתי זאת בארוכה).

וד"ז מדויק מדברי האגור שהוא שהביא הדוגמא הראשונה, שכתב "והכל אחד הוא" (ע"ש, הו"ד בש"ך שם אות יג) שכתב שאינו מתהפך משמע שהוא לא הוספת ספק חדש, וכן בתשובות הרמ"ע (הובא בש"ך שם ס"ק יד) שהביא הדוגמא השניה שכתבנו, שכתב "וכאן אי אפשר להפכן, א"כ אין זה אלא ספק אחד" הרי שלא החשיב זאת כשני ספיקות אלא שאין לזה דין ס"ס אלא שהוא בעצם ספק אחד וכפשנ"ת.

ג. הש"ך (יו"ד סי' קי כללי ס"ס אות טו ד"ה שוב מצאתי) הביא תשובת הרמ"ע (סי קכו) וז"ל, כל שלא הוברר איזה ספק נולד ראשון ואנן מהדרינן אספיקי אז בהכרח בעינן שיתהפכו להקל בדבר, דאי לא מאי חזית למפתח בהדין ספיקא דאידיך גריר בתריה זיל לאידך גיסא ונפתח בחבריה דליתא לאחריא

בהדיה וה"ל חד ספיקא ובכה"ג בדאורייתא אזלינן לחומרא. ע"כ הנוגע לענינו. והבין זאת הדגול מרבבה שבאמת איכא תרי ספיקי אלא שאינם מצטרפין כס"ס, וע"כ חשבינן לכל ספק בפנ"ע, והספק הראשון ישנו ויש בו עוד ספק ובדיני דאורייתא כיון שספיקו להחמיר הו"ל להחמיר בזה.

וע"כ הקשה ע"ז הדגול מרבבה וז"ל, לפי דבריו שהטעם דבדאורייתא אזלינן לחומרא א"כ לדעת הרמב"ם דהא דספק דאורייתא אזלינן לחומרא, אינו מן התורה רק חכמים החמירו בספיקא דאורייתא אם כן יש להקל בס"ס אף שאינו מתהפך. עכ"ד.

וע"פ דרכנו, וכפ"ש רמז לזה הרמ"ע בעצמו, שהטעם שס"ס שאינו מתהפך לא חשיב ס"ס, משום שנהפך להיות הכל דחידא ספיקא, דהיינו שצד אחד גדול יותר מהשני מ"מ נחשב הכל כספק אחד, והוא מאחר שהספק השני כלול בראשון וחייב להסתמך בו, הרי שאינו ספק בפנ"ע אלא כלול בספק הא' אלא שיש יותר צדדים בצד אחד שבספק, לפ"ז זו כוונת הרמ"ע כשאמר, וה"ל חד ספיקא ששני הספיקות נחשבות כאחד, וע"ז כתב ובכה"ג דהיינו שיש רק ספק אחד, בדאורייתא אזלינן לחומרא שכ"ע מודו שספיקא דאו' לחומרא, וממילא א"ש דברי הרמ"ע, והוא ראייה לדברי. וק"ל.

ד. כתבו המפרשים להוכיח ששיטת התוס' דס"ס שאינו מתהפך לאו ס"ס הוא, מהא דכתבו בא"ד ואבע"א וכו', וא"ת אכתי באשת כהן ובקיבל אביה קידושין פחותה מבת ג' לישראל איכא ס"ס ספק מוכת עץ ספק דרוסת איש, באשת כהן אית לן למימר את"ל דאינה מוכת עץ מ"מ ספק תחתיו ספק אין תחתיו. אשת ישראל את"ל דאינה מוכת עץ ספק באונס ספק ברצון. ע"כ. הרי דהתוס' ס"ל דס"ס שאינו מתהפך חשיב ס"ס דהא ליכא לספוקי ספק באונס ספק ברצון ואת"ל ברצון שמא מוכת עץ, ע"כ דס"ס שאינו מתהפך חשיב ס"ס.

ואיכא לתירוץ ע"פ הש"ך ביו"ד סי' ק"י בכללי ס"ס ס"ק טו, וכ"כ מרן כנה"ג אה"ע הגה"ט סי' סח אות כא ע"ש היטב, דהיכא דמוכרחים להתחיל מצד אחד, אע"פ שאינו מתהפך חשיב ס"ס, דזה דרך הדברים וה"נ הכא דבע"כ אנו צריכים להתחיל בספק מוכת עץ ספק דרוסת איש, דכיון דאשה זו בחזקת בתולה, א"כ אי אפשר להתחיל בספק אונס דמהיכי תיתי ומאין הרגלים לומר שהיא בעולה. ובע"כ צריך להתחיל בספק מוכ"ע ספק דרוסת איש, וממילא ליכא ראייה שהתוס' סוברים שלא בענין מתהפך.

ולפ"ז א"ש נמי הראיה שהביאו המפרשים שלא בענין מתהפך מהאי דף ט

ב בתוס' ד"ה אי למיתב, שכתבו דאיכא ס"ס ספק אי בקי בפ"פ אם לאו, ואת"ל פ"פ הוה ספק באונס ספק ברצון. ע"כ. דס"ס זה אינו מתהפך דא"א להתחיל בספק אונס ספק רצון ואת"ל רצון שמא אינו בקי הרי דהתוס' ס"ל דלא בעינן מתהפך (עיין תוס' ישנים לקמן שם). מיהו לפי משנ"ת א"ש דאע"פ שאינו מתהפך שפיר חשיב ס"ס לפי הש"ך, בגלל שמוכרחים להתחיל בבקי בשביל לדעת אם בכלל איכא פ"פ, ודו"ק.

וכן לגבי קושית הגרעק"א הנ"ל באות א', א"ש לפי הש"ך דבכה"ג שהתארכה בעודה קטנה יתר על בת נ' אפשר דלא בעינן מתהפך, דראוי לנקוט בתחילה שמא אינו תחתיו ואין כאן זנות כלל, כמו"ש רע"א בעצמו באותיות דרעק"א, (ה"ד בחידושי רעק"א כתובות הנדפ"מ ירושלים תש"ן).

ה. והלום ראיתי בספר מזרח שמ"ש (בסי' קי בבית הספק אות א', ד"ה גם נ"מ) שכתב לגבי ספיקא דאו' לחומרא אם הוא מדרבנן או מדאורייתא, גם נ"מ בעינן ס"ס המתהפך, שכתבו הפוסקים דבדרבנן לא בעינן מתהפך, דאם נאמר דסדא"ו לחומרא מדאורייתא, א"כ הו"ל בכלל איסור דאו' ובעי' מתהפך, לא כן אם נאמר לחומרא מדרבנן, א"כ בדרבנן לא בעינן מתהפך, עכ"ל. ונ"ב נראה דלא חשיב אלא כשלשה ספיקות דאורייתא ולא גרע מכל שלשה ספיקות אם שייך אמרינן ואם אין בהם הכללים של ג' ספיקות לא אמרינן. (וזה בשיטת הדגול מרבבה הנ"ל אות ג וכבר השגנו על דברים אלו למעלה בדיוק דברי הרמ"ע).

וכתב עוד בספר הנ"ל וז"ל, אלא דבזה יש מקום לחלק, דהא דק"ל באיסור דרבנן לא בעי' מתהפך, דוקא אם אחר שיהיה האיסור מדרבנן, והיו בו ב' ספיקות, אע"ג דאינם מתהפכים יש להקל, וכגון שהוא איסור דרבנן והיו בו ב' ספיקות או אפי' בספק איסור דאו' והיו בו ב' ספיקות אחרים מלבד הספק הא' דאו' שהוא כודאי דרבנן, אז יש מקום להקל אע"פ שאינו מתהפך, אבל אם אחד מספיקות המתירין, הוא הוא הספק הא' גופיה שהוא מדאו' יש לומר דבזה בעינן מתהפך, כיון דאנו רוצים להתיר איסור דאו' מב' ספיקות, וזה נראה מוכרח דאל"כ לא נצטרך לעולם למתהפך בדאו' בדאיכא ב' ספיקות. עכ"ד.

ולא הבינותי דבריו, דמאי חזית לאפלוגי ספק אחד ושוב שנים, אולי נחשבים כג' ספיקות יחד, או כשני ספיקות ושוב השלישי, דהיא סברת מתהפך בפשוטו

---

א) בעת השיעור שקו"ט עם הרב שליט"א אודות דברי תוס' ישנים זה שמדבריו מוכח לכאורה דלא כפי היסוד שנת' לעיל, דהנה התור"י אכן תירץ על קושית התוס', וביאר שס"ס לא חשיב ס"ס כי אינו יכול להתהפך. ועיין עוד בזה בשו"ת יביע אומר ח"ו אה"ע סימן ו' וח"י אה"ע כ"א.

דמאי חזית להתחיל מכאן תתחיל מצד השני וליכא ס"ס. ובפשטות נראה דמחשיבים ג' הספיקות יחד והוי ס"ס בדאו'.

ובעיקר לפי משנ"ת עומק שורש דין מתהפך, שהוא בגלל שאין כאן צד חדש להסתפק בו אלא הרחבת אחד מצידי הספק הא', ודאי דליכא וא"א לחלק כך ולעולם כל ספיקות שאתה יכול להרבות בס"ס שאינו מתהפך חשיב ספק אחד אלא שיהיה יותר סיכויים או צדדים לאחד מצידי הספק.

ולפ"ז כל מש"כ המזרח שמ"ש מתחילה ליכא דכוונת הרמ"ע כפשנ"ת דבספיקא דרבנן תמיד אזלינן לקולא ולכן אע"פ שאינו מתהפך לא גרע מספק אחד שאזלינן בו בדרבנן לקולא, ודו"ק.

(וראיתי עוד בספר הנ"ל שם שכתב להקשות על הסוברים דבעינן ס"ס המתהפך, דבזה יש ס"ס, שמא הלכה כהרמב"ם דסדא"ו לחומרא מדרבנן וממילא א"צ מתהפך, ואת"ל לחומרא מדאורייתא, שמא הלכה כמ"ד דאף בדאו' לא בעינן מתהפך, ע"ש. וזו אינה קושיא, דהא ס"ס זה בעצמו אינו מתהפך ולהשיטות דבעינן מתהפך ועכ"פ חיישינן ס"ס זה לא שייך, ודו"ק.)

ו. והנה כתב הפר"ח להקשות על הש"ך שכתב לחלק בין כשמוכרח להתחיל מצד אחד שחשיב ס"ס אע"פ שאינו מתהפך, מנשבר העצם ספק קודם שחיטה וספק שמא לא יצא עד לאחר שחיטה, שלא נחשב ס"ס שאינו מתהפך, ואמאי הא לא מצינן למימר מתחלה שמא יצא לחוץ, דא"כ שבודאי נשבר מחיים ואיך תתפוס מתחלה שבודאי נשבר מחיים, וע"כ צריך אתה לדון מתחלה אם נשבר מחיים ואת"ל נשבר מחיים שמא לא יצא. וראיתי בספר מזרח שמ"ש שכן התקשה בש"ך, וכתב ונשארו נבוכים בזה בישיבה הרבה.

איברא, דזה ודאי אינו, דא"כ לא מצינו דין ס"ס שאינו מתהפך, דהא אפי' בגוונא דהאגור דהוא שחט ומצא הסכין פנום, איכא ס"ס, שמא בעצם המפרקת נפגם ואת"ל שלא נפגם במפרקת, שמא במיעוט בתרא דסימן נפגם, זה הס"ס לא תוכל להפכו ולומר שמא במיעוט בתרא נפגם ואת"ל שנפגם לפנ"ז במיעוט קמא, דא"כ ודאי נבלה ושוב ליכא לספוקי במפרקת, דגם בס"ס זה מוכרים להתחיל בספק המפרקת וא"כ שיחשב ס"ס שהרי מוכרחים להתחיל בזה, שכשתאמר שמא במיעוט בתרא נאמר אולי עוד יותר והוא במפרקת, ודו"ק היטב.

הפמ"ג (שפ"ד דיני ס"ס יד) ה"ד במזרח שמ"ש כתב להסביר דברי הש"ך וז"ל: עש"ך וכלל העולה מזה, דכל שיש ב' צדדין ותוכל להתחיל באיזה צד

שתרצה, בעינין מיתהפך ואמנם ב' תנאים צריך לזה. האחד, שיהיה ב' צדדין בגוף אחד לאפוקי ב' גופים כמו נשבר הגף וניקבת הריאה דשני גופים הם, צריך אתה לדון תחילה על הגף ולא בעינין מיתהפך. וכן בב' מקומות ספק עאל ואת"ל עאל שמא לא דרס, א"צ מיתהפך. אבל מזמן לזמן, שמא לאחר שחיטה נשבר ארכובה ושמא לא יצא לחוץ, עד שאתה מתחיל להפך וליכא ס"ס. עכ"ל.

ועדיין צ"ב, מה החילוק אם זה רק בזמן או בדבר אחר, אם אתה מוכרח להתחיל להסתפק בזמן, אז שזה יחשב הספק הא' שכשתנקוט שהיה לפני שחיטה זה גופא מי אמר לך, ומאי שנא במקום או בגופין לזמן.

ונראה לבאר לפי דרכינו, שספק בזמן אינו ספק במציאות אלא ספק הלכתי. והוא, אע"פ שיש להסתפק באיזה זמן קרה הדבר מאחר ועכשיו כבר קרה וכבר העצם נשברה, ומתי נשברה, אם קודם או אחרי השחיטה ספק זה נגרם רק ע"י ההלכה שקובעת שקודם השחיטה יש אפשרות לפסול, משא"כ ספק באיזה גוף קרה שהוא ספק שיש להסתפק במציאות אם בכלל היה הדבר הזה או אחר ומציאות זאת גורמת שינוי בהלכה כגון בנכנס או לא נכנס שהוא ספק במציאות.

וכשהוא ספק הלכתי אז הספק הוא לא מה קרה כאן, אלא אם זה מותר או אסור וממילא כשאני מוסיף עוד ספק שאינו ראוי להופכו ולהתחיל בו, הרי שאיני מוסיף ספק חדש אלא הגדלת הצד השלילי שאומר שלא קרה האיסור, ובגלל שאי אפשר להופכו ולהתחשב בו בפנ"ע ממילא נחשב רק לספק אחד שאני מגדיל אחד מצדדי שיש בו יותר אפשרויות, וכלשון המפרשים מאי חזית להתחיל בזה, תתחיל בשני וליכא ס"ס.

وهוא, מפני שאי אפשרות הפיכתו, מגלה שאינו ספק בפנ"ע, אלא הוא עוד אפשרות באותו צד הספק, כגון: בעצם, כשאני מסתפק שמא נשבר לפני השחיטה או אחרי, ושוב אני מוסיף להסתפק אם רובו היה גם לפני השחיטה או לא אבל בצד שלאחר השחיטה, אין ספק ששם לא שייך להסתפק א"כ ספק זה אינו ספק בפנ"ע רק באחד מהצדדים הוא כלול, והוא נקרא הגדלת אפשרות ההיתר, ולא הוספת ספק.

משא"כ בספק במציאות, ששם סדר השתלשלות הדברים גורם שספק זה יהיה לו תנאים אלו, שאינו יכול להתהפך. אין זה מחסר החשבת הספק השני כספק בפנ"ע, שהרי אין זה הגדלת צד אחד של הספק, שפה אני מסתפק במציאות הענין ואין זה צדדי היתר ואיסור, אלא בפרטי המקרה במציאות, ובוה לא חשיב כהוספת צד היתר או איסור כיון שאני מסתפק במציאות העניין מה

קדם למה, ולגבי זה שפיר הספק השני, אפי' שלא שייך לספקו כי אם אחרי הפסק הראשון, מכיון שאינו נוגע לאיסור והיתר אלא במציאות אני מחשיבו כספק חדש שהרי אינו נוגע כלום לספק הראשון, רק בנ"מ שלדינא יש יותר צדדים אבל לא במציאות לכן שפיר חשיב ספק בפנ"ע. ודו"ק היטב. ובזה אזלה לה תמיהת הפר"ח על הש"ך, שאע"פ שבספק בשבר העצם חייבים להתחיל מנשבר או לא, מ"מ ההלכה גורמת זאת וממילא הספק השני אינו ספק בפנ"ע.




---

(ב) בסיום השיעור העיר הרב שליט"א שלאחר זמן מצא בספר ארעא דישראל להגאון רבי אליהו ישראל זצ"ל (אב"ד אלכסנדריא ועמיתו של החיד"א) ב' הערות חשובות לכהנ"ל, ומפאת חשיבות הענין והיות שאין יד הכל ממשמשין בו, מובאים בזה כאן, וז"ל במערכת ספיקות:

סעיף יב. ספק ספיקא. כתב הרב פר"ח ז"ל בכלליו דלא בעי' ספק ספיקא המתהפך יעו"ש ולי הדל נראה לע"ד להוכיח כן גם מדברי רש"י ז"ל בפ"ק דשבת דף ט"ו אההיא דעל ששה דברים שורפין את התרומה ודוק גם מוכחא מילתה דכוותיה מדברי התוס' בפ"ק דכתובות בד"ה באשת ישראל דף ט' באמצע הדבור וא"ת אכתי באשת כהן וכו' וכן נראה מדברי הרשב"א ז"ל בתשובה סי' ק"ב. ושוב ראיתי שהרב פר"ח גופיה הביאה. וכן נראה מתשו' המיוחסות סי' קס"ח הביאה מרן ז"ל בא"ח בסי' תס"ז. וכן נראה מדברי האגור שהביא מרן ז"ל שם אחר תשובה זו כמו שיעור"ש.

סעיף יט. ספק ספיקא דאיכא מאן דאמר דבעינן מתהפך. מההיא דפ' כל הצלמים דף ע"ג במתני' דהמוצא שברי צלמים מותרים ומהסוגיא מוכח דלא בעינן ספק ספיקא המתהפך דהא כי מהפכין ספק בטלום ספק לא בטלום היינו (היינו) בהניח שהיה ע"ז שעבדוה ושוב לא מצינן למי' שמא לא עבדום ודו"ק.



# שיעור פתיחה למסכת גיטין\*

הרב אברהם ליב שוחאט שליט"א

ראש ישיבה גדולה ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

קראקס, ונצואלה

ברמב"ן בריש מסכתין מובא הטעם שמתחיל מס' גיטין עם המשנה דהמביא גט ממדינת הים, והאריך בזה ג"כ בלקו"ש ח"ט שיחת פ' תצא, דלכאורה אינו אלא פרט מסויים בהל' גיטין במקרה מסויים דלא כל כך מצוי, שהבעל נמצא במדינת הים וכו' ומדוע לא הביא בריש מסכתין ההלכות הנוגעות בעצם הגט בכתיבתו וכו', וכמובא ג"כ הקושיא במהר"ם שי"ק וחת"ס בשם הרמב"ן, והתירוץ של הרמב"ן הוא משום דהוי תקנתא דרבנן וחביבא לי' לאקדומי, ע"ש.

והנה בלקו"ש שם מובא דבאמת הוי המביא גט ממדינת הים יסוד לכל ענין הגט ברוחניות, דכל ענין הגירושין כביכול בין הקב"ה ובנ"י שייך רק בגלל שישנו ההסתר דמדינת הים, דלגבי בנ"י נראה מפני שהם התרחקו שהקב"ה מרחוק ג"כ ואין העולם רשותו שלכן יש אפשרות להוציא הגט מרשותו ולתת לבנ"י, אבל בפנימיות העניינים שהקב"ה נמצא אתנו בהסתר הנ"ל לא שייך כל ענין הגירושין, ע"ש. ובזה מתחיל מס' גיטין, בהאפשרות להיות גט בכלל, וגם אפשריות הנ"ל אינו אלא לעניינו אבל בפנימיות אינו כן, וכן מס' גיטין נגמרת עם המשנה לא יגרש אדם, שסיום מס' גיטין הוא לא יגרש, שלילת ענין הגירושין כלל בזיווג ראשון עכ"פ באשת נעורים אא"כ מצה בה ערות דבר וכו' וגם בזה לא למהר לגרש וכו', ע"ש בארוכה.

ולהעיר, שאפשר לקשר המובא בלקו"ש הנ"ל עם המובא בחת"ס, שרוצה לומר שבמשנה במס' גיטין לא רצה להתחיל עם ענין שלילי דגט, דלא יגרש אדם אלא אם מצא ערות דבר וכה"ג, אלא בענין טוב שלפעמים הגט הוא לטובתה

---

(\*) לקראת ייסוד בית מדרשינו בשנת ה'תשפ"ג זכינו לשיעור פתיחה שלפנינו מהגאון רבי אברהם ליב שוחאט שליט"א, שלוחו של כ"ק אדמו"ר זי"ע לקראקס, ונצואלה וראש הישיבה גדולה דשם, מרביץ תורה למעלה מארבעים שנה, יאריך ימים מתוך בריאות ומנוחת הנפש ורוב נחת מיו"ח.

בעת עריכת הדברים לדפוס, הואיל הרב שוחאט שליט"א להמציא לידינו רשימה בכתב ידו מנקודות השיעור, והבא לקמן בפנים מיוסד בעיקר על רשימה זו. ההערות נלקחו ממ"ש הרב שוחאט שליט"א בצדדי הגליון, ואע"פ שלפעמים נוגעים הדברים בישריות להמבואר בפנים, השארנו הדברים כצורתם גם כאן והדפסנום בשולי הגליון.

כשהבעל במדינת הים שלא תהי' עיגונא הרי נותן הגט לטובתה (ולהעיר שגם בתקנת ב"נ ובפ"נ הוא ג"כ לטובתה שלא יערער הבעל וכו') ומשום עיגונא הקילו כדאיתא בגמ' דף ג', וכמובא גם בתוס' בדף ב' בזה שלא טענינן מזוייף אא"כ יערער הבעל בנוגע המביא גט בארץ ישראל ג"כ בסוף המשנה, דהוי משום עיגונא הקילו, ע"ש, ומסיק דתיבת "המביא" בגימטריא חן, לעומת הגט באופן שלילי דלא מצא חן בעיניו. ודו"ק.

והנה בסוף השיחה מובא ע"פ פנימיות הענין, דפנימיות ענין הגט וגלות הוא חיזוק ההתקשרות ע"י הגירושין וגלות, בהקידושין שיתחדש ויתגלה בין הקב"ה ובנ"י לעת"ל, ולא ענין הגט כשלעצמה, שלא שייך אלא מפני שהבעל מרחוק במדינת הים כנ"ל, בדוגמת ענין הגט שבמשנתנו לפי החת"ס שאינו נותן את הגט אלא מטעם שנמצא במדינת הים, ולטובתה שלא יהיה עיגונא, כנ"ל, או שלא תיזקק ליבום, כדלהלן בחת"ס<sup>א</sup>.

והנה במהר"ם שיק בסוגיין מקשר זה שהתחיל המס' בהמביא גט ממדינת הים עם זה שבמשנה שלנו הרי סתם גט וברוב המקומות (כדאיתא בתוס') איירי בגט אשה, אף דגט הוא שם כללי לכל שטר (כפרש"י כתובות נא, ב ד"ה וגט) וכמובא בפיה"מ להרמב"ם בספ"ב דגיטין דהתרגום של שטר הוי גט, וספר כריתות בתרגום הוי גט פיטורין ולכן בלשון המשנה ישנו גיטי נשים וגיטי ממון, ולפעמים גט סתם כוונתו לכל השטרות בין גיטי נשים ובין גיטי ממון וברוב המקומות גט סתם הוי גט אשה, והרי עיקר ענין שטר מודגש בגט אשה שצריך להיות בשטר דוקא, וכן י"ב שורות דמובא בתוס' שבגימטריא גט הוא בגט אשה דווקא, שזהו סיוע להמובא בתוס' שסתם גט הוא גט אשה, דמאחר ד"ב שורות של גט מקורו בספר כריתות, והוי בגימטריא גט, שלכן סתם גט הוא גט אשה בלשון המשנה.

והרי ענין זה דסתם גט הוא גט אשה מגלה לנו המשנה ג"כ בריש מס' גיטין דווקא ובדין הנ"ל דהמביא גט, לפני שנלמד פרי הלכות כתיבת הגט וכו', וע"פ המובא בלקו"ש הנ"ל ע"פ פנימיות העניינים של גט, דלא שייך ענין הגט כלל

---

(א) וי"ל דהיינו הך, שמפני שהוא במדינת הים מרחוק ויש חשש שימות ולא יהיו עדים והיא תישאר בעיגונא או תהי' זקוקה ליבום, לכן נקט מדינת הים אע"פ דפירושו כל חוץ לארץ, כפרש"י, משום דרוצה להתחיל בסיבת הגט, כנ"ל. וכ"ז מרומז ג"כ בזה שגיטין לפני קידושין מיוסד עה"פ ויצאה והיתה, שמטרת הגט להתירה לינשא, וכן מבואר בלקו"ש ע"פ פנימיות העניינים שתכלית הגירושין הוא הקידושין לעת"ל כמובא ג"כ בחת"ס שם. וי"ל שאף בגט שניתנה מפני ערות דבר או לא ימצא חן בעיניו הרי מטרת הגט להתירה לינשא לאדם אחר, ותעשה תשובה ולא יכשל עוד בערות דבר בדוגמת המבואר בשיחה בפנימיות עניינו, וכן עיקר נוסח הגט הרי את מותרת לכל אדם.

בין הקב"ה לבנ"י, ופנימיות עניינו הוא חיזוק ההתקשרות, ולכן דווקא בגט מרומז ענין י"ב שורות כנגד י"ב שורות בההפסקה שבין הספרים בספר תורה, והרי הספר תורה הוא ספר אחת, וכן בענין ספר כריתות, וע"פ הנ"ל, הרי דווקא בגט צריך להדגיש ענין הנ"ל ע"י י"ב שורות משא"כ בשאר שטרות, והרי זה מודגש בענין המביא גט ממדינת הים, שבזה מודגש ענין הנ"ל דלא שייך ענין הגט אלא מטעם שנמצא במדינת הים כנ"ל.<sup>2</sup>

ב. והנה במהר"ם שי"ק שם מבואר, שלשית רבה, שהטעם דתקנת בפ"נ ובפ"נ הוא משום שאין בקיאיין בדין לשמה, ולפרש"י דהוא הדין בשאר הלכות גיטין, אלא דחשש לשמה שכחי טפי משום דאשכח גט ששמו כשמו וכו' וכמסקנת הגמ' דסתם ספרי דדייני גמירי אלא החשש הוא על סתם אנשים שלא בקיאיין וימצא גט ששמו כשמו וכו', ועפ"ז מובן שתקנה הנ"ל שייך דווקא לפני שלמדו הלכות גיטין, ומטעם זה תקנו אף לאחר שלמדו כמבואר בגמ' מפני שמא יחזור הדבר לקולול, וזהו מרמז המשנה בזה שנכתב דין זה לפני כל הלכות גיטין, לרמז שהתקנה הנ"ל שייכת לפני שלמדו הלכות גיטין, ומטעם שלא למדו הלכות גיטין עדיין, כשיטת רבה (ולפי המסקנא שאף רבה ס"ל כרבא שג"כ תקנו מפני שאין עדים מצויין לקיימו, אלא שרבה סובר שאף במקום דלא שייך הטעם דעדים מצויין לקיימו, ישנו תקנה הנ"ל מפני שאין בקיאיין, אפ"ל ג"כ שלכן נאמר בתחילת מס' גיטין לרמז שמשום טעם הנ"ל ישנו תקנה אף במקום שלא שייך תקנת עדים מצויין לקיימו).

אבל לשיטת רבא שהטעם הוא משום אין עדים מצויין לקיימו, אפ"ל ג"כ הטעם כמו שמפרש המהר"ם שי"ק, ע"פ הנ"ל דלשון גט שייך בכל שטרות אלא דבמשנה זו דהוי סתם גט, בגט אשה דווקא, וכן ברוב המקומות כנ"ל, ויש הדגשה במשנה זו דווקא ובהלכה הנ"ל דהמביא גט בענין הנ"ל דעיקר ענין גט ושטר הוי בגיטי נשים שלכן סתם גט בלשון המשנה הוי גט אשה. ומודגש יותר בהלכה הנ"ל, דאף דגט הוי ג"כ לשון כללי לכל השטרות ולפני שלומדים הלכות המיוחדות דגט בתחילת המס', הרי הלכה הנ"ל שבמשנה זו ה' שייך ג"כ לומר

---

(ב) וכן לפי החת"ס דרוצה להתחיל בגט שנכתב לטובתה, כנ"ל, הרי זהו ג"כ מרומז בלשון גט סתם דהיינו גט אשה, ובחת"ס מבואר דבשתי אותיות אלו מרומז ראשי תיבות גמול טובתה, דמרמז כנ"ל על גט הנכתב לטובתה. ואף שמוזב שם ג"כ דגט מרמז ג"כ ללשון הפסוק גרש לך ויצא מדון דמדובר באשה רעה שמצוה לגרשה כדאיתא במס' יבמות ומבואר בחת"ס דלץ במספר קטן הוא גט, וכן גימל טית במילואו עם הכולל בגימט' גרש וכן יש י"ב אותיות בפסוק גרש לך ויצא מדון אפ"ל ע"פ השיחה, דפנימיות עניינו של כל גט אף שבגלוי הוא רע הרי בפנימיות הוי טוב, כנ"ל להתירה לינשא, אף שברמב"ם פ"י מהל' גירושין הל' כ"ב איתא דאשה רעה שנתגרשה אין ראוי לאדם כשר שינשאנה, אפ"ל דגם זה בכדי שיעשה תשובה ע"י שמרחקים אותה ויהי' ראוי לינשא.

בכל שטרות, ומ"מ לא נאמר אלא בגט דהוי עיקר ענין השטר, דהיינו שבנוגע לתקנת חכמים לומר בפ"נ ובפ"נ, מתבטא ענין הנ"ל יותר מפרטי הדינים ודיני תורה בגיטין המבואר בהמשך המס' (בדוגמת המובא לעיל מהרמב"ן, דהתחיל המס' בתקנת חכמים משום דחביבא תקנתא לאקדומי).

דהנה לפי רבא (וכן במסקנא אף לפי רבה) דמשום שאין עדים מצויין לקיימו תקנו חכמים שהמביא ממדינת הים יאמר לכתחילה בפ"נ בכדי שאם יערער אח"כ לא יצטרך לקיימו, ז.א. שיהיה מקויים הגט מעיקרא, ובשאר שטרות לא מציון תקנה כזו, אף שגם בשאר שטרות הי' שייך תקנה הנ"ל, שהרי באמת אם טוען מזויף צריך לקיים אח"כ **כשבא ליפרע** בפניו, ואף כשבא ליפרע שלא בפניו, או מיתומים ומלקוחות, ולא נמצא בע"ד לטעון מזויף, מ"מ **טענין** להו מזויף כמובא השקו"ט בתוס' בסוף העמוד. אבל גם טענין הנ"ל הוא **כשבא ליפרע**, ולא מתקנים חכמים מראש שיהיה השטר מקויים בעדים, או ע"י בפ"נ ובפ"נ כמו בגיטין, דבחו"ל הרי לפני שמוסרים לאשה צריך או לקיים ע"י בפ"נ ובפ"נ ואם אינו יכול לומר בפ"נ, הרי צריך לקיים השטר בעדים כבמשנה לקמן, לפני שמוסרו, ואין הגט כשר מדרבנן אם לא קיים ע"י בפ"נ ובפ"נ או ע"י עדים, ואסורה לינשא עד שיחזור וימסור ויאמר בפ"נ או יקיים בחתימות, כמבואר בגמ' דף ה' ע"א לגבי אינו יכול לומר בפ"נ, ובתוס' שם דמדובר ג"כ אם לא אמר בפ"נ משום דלא הי' שם בשעה שנכתב וכה"ג, דמקיימו בחתימות עכ"פ לפי רבא דהלכה כמותו, ואף לפי רבה לאחר שלמדו בהמשך הסוגיא שם, דעכ"פ כשניסת לא תצא אם נתקיים בחותמיו, ועכ"פ לרבא, הרי מלכתחילה לפני שמוסרה אומר בפ"נ או מקיימו בחותמיו<sup>1</sup>. ובנוגע ארץ ישראל הרי מלכתחילה לא תיקנו לפני שמוסרה, וגם אח"כ **כשבא לינשא** מבואר בתוס' דלא טענינן מזויף כמו בממון לפני **שבא ליפרע**, וע"ז מבואר בתוס' שם דהרי זהו משום דבעיגונא אקילו רבנן דלא טענינן מזויף עד שהבעל בעצמו יטעון ואז יצטרך לקיים בחתימות כמפורש במשנה בסופה וברמב"ם ברפ"ז שם, בדוגמת לזה שבחו"ל ג"כ תקנו שיאמר בפ"נ מתחילה בכדי לקיימו ומועיל אף בשליח דהוי עד אחד, אף אם יערער אח"כ, דמשום עיגונא אקילו רבנן במסקנת הגמ', שיהיה נחשב קיום

(ג) כמובא כ"ז להלכה ברמב"ם פ"ז מהל' גירושין הל"ז והל"ח ובהל' י"ד שם ובמל"מ בהל' י"ד שם ובמ"מ בהל"ז שם ועוד, וכן בפיה"מ להרמב"ם בספ"ב דגיטין במשנה דהכל כשרין להביא שמפורש שם שאם שולח שליח עם גט שכבר הי' כתוב שלא בפניו שצריך לקיים חותמיו לפני שנותנו ותתגרש בו אחר שנתקיים, ע"ש.

חתימות ע"פ עדותו של השליח בפ"נ ובפ"נ.

ואפ"ל שבזה מתבטא יסוד ההבדל בין גט לשאר שטרות, והרי זהו היסוד לשאר דינים של המס', ודווקא לפני שלומדים הל' גיטין, לומר שבעצם ה' שייך לכל השטרות, שזהו דין השייך לחשש זיוף שלכאורה נוגע לכל השטרות ולא לפרטי ענין הגט אלא שאף בזה הרי סתם גט ושטר הוי דווקא גט אשה, והרי עיקר דין שטר ועדות שבשטר הוא בגט אשה, והרי מדינא דאורייתא ג"כ עיקר ענין השטר הוא בשטר גיטין ומזה נלמד אף לשטר קידושין, משא"כ בשאר שטרות שאינה מפורש בתורה, אלא מדברי קבלה וכתוב בספר וחתום לגבי שטר קנין הקרקע וכן שטרי ראי' לגבי הלוואות וכו'.

והנה לפי הרמב"ם בפ"ג מהל' עדות, הרי כל ענייני שטר הוי מד"ס, שהרי עדות שבכתב אינו מועיל מדאורייתא, אלא בגט אשה דהתורה מגלה שמאחר שאין עניינו לראי' בלבד שהרי לראי' עדות שבכתב אינו דאורייתא אלא מדרבנן שלא תנעול דלת בפני לוי כדאיתא ברמב"ם שם. אלא שהרמב"ן בספה"מ בשורש א' חולק על הרמב"ם כמובא בחת"ס בסוגיין וסובר שכל השטרות הוי מדאורייתא, שהרי עדות שבשטר שנכתב מדעת המתחייב, אינו נחשב עדות שבכתב, והוי מדאורייתא כמו עדות בשטר גיטין וקידושין, והפסוק שבדברי קבלה אינו אלא גילוי מילתא דהוי שטר מדאורייתא כמו בגיטין וקידושין וכפשוטו דברי הגמ' בדף ל"ו ע"א, ע"ש ויש הבדל בין דין עדות בממון לעדות שבגיטין וקידושין, שבדיני ממונות, לא איברי סהדי אלא לשקרי וכמובא ג"כ ברמב"ם בהל' מכירה פ"ה הל"ט מהגמ' בקידושין דף ס"ה ע"ב, משא"כ בגיטין וקידושין שצריך עדים לקיום הדבר, ז.א. שבדיני ממונות עיקר ענין דעדות הוא מלכתחילה לנאמנות הדבר אח"כ כשיצטרך, אם יהי' הכחשה בדבר, וכן בקיום השטר אם יהי' ערעור בנאמנות החתימות כשבא ליפרע בפניו או כשהוא שלא בפניו דב"ד טענין מה שהבע"ד ה' יכול לערער, דאף שיש חזקה דלא חציף איניש לזיופי, אפ"ל דהיינו בפניו, אבל שלא בפניו אין חזקה הנ"ל שלכן ב"ד טענין טענת מזוייף, והרי זהו ג"כ משום ערעור בדוגמת לערעור הבע"ד, משא"כ בגיטין וכו' שמלכתחילה צריך לעשות דבר הקיים בעדים, שיש בו תוקף של עדים, בשעת עשיית הגט, ומסירת הגט, וכלשון הרמב"ם בפ"א הל' י"ג דמצד הפסוק ע"פ שנים עדים יקום דבר אי אפשר שתהי' זו היום ערוה ולמחר תהי' מותרת בלא עדים, ע"ש, וכן בענין דקידושין, לאוסרה אכו"ע, שצריך

---

ד) ע"פ המבואר לעיל מהחת"ס דהמס' מתחיל בגט הנכתב לטובתה שלא תהי' עיגונא, הרי זה מודגש ג"כ בהלכה שבמשנה שזהו ג"כ מטעם דמשום עיגונא אקילו, כנ"ל.

להיות בתוקף של עדים, דנלמד בגז"ש דדבר דבר מממון כדאיתא בקידושין ס"ה ע"ב שם וכמו שיבואר השיטות בזה בדפים אחרים שלי אם עדות בדשב"ע היו דין של תוקף וקיום לנאמנות, שצריך מתחילה לקיים הנאמנות, שלא יהי' ניתן לערעור אח"כ, לשיטת הרמב"ם, או שזהו דין קיום בלבד שלא כדיני ממונות דהוי דין נאמנות בלבד, ואכ"מ, והרי גם זה קשור עם ענין הגט שהוא להתירה לינשא והרי לפי הרמב"ם, הרי זהו טעם דין עדות בגיטין מדאורייתא, שהרי באים להתיר הערוה באשת איש כנ"ל בלשון הרמב"ם. ויש לומר שזהו ג"כ היסוד לדברי חכמים, דתיקנו מעין דאורייתא במביא גט ממדינת הים שיהי' מקויים מתחילה, שלא יהי' ניתן לערעור אח"כ ותישאר עיגונא כנ"ל וזהו יסוד לכל ענין גט וכריתות.

ג. והנה ישנה מחלוקת בגמ' בטעם שתקנו חכמים להשליח לומר בפ"ג, שבקס"ד בגמ' הרי רבה לא סובר כלל הטעם של רבא, דרבה סובר הטעם מפני שאין בקיאין בלשמה בחו"ל, ולרש"י הרי אינן בקיאין כלל בהלכות גיטין, שאינן בני תורה כלשון רש"י, וצריכים לאשר ולקיים את הגט עצמו שנכתב כהלכה וכו', דכל ספק בכשרות הגט דאפשר לברר, צריך לברר מתחילה לפני מסירת הגט, שלכן צריך לומר בפני נכתב, בכדי שיהי' נוכח בשעת כתיבת הגט בכדי שנוכל לשאול אותו כדאיתא בפרש"י דממילא שיילינן לי' כמבואר בתוס' לפרש"י, וכמבואר בפנ"י וכתב סופר, וכמבואר במהרש"א לפי התוס', שאף אם הבעל עצמו הי' מביא הגט מחו"ל, הרי לפי הקס"ד לרבה, הי' צריך לברר אם נכתב בכשרות, והגמ"ל לא ידע בקס"ד מהברייטא שמובא בתוס' שהבעל שמביא א"צ לומר כלום, ואף שבמסקנא אינו כן אף לרבה דרובא בקיאין וסתם ספרא מיגמר גמירי, הרי זה נוגע להלכה אם ישתנה המצב להיות אינן בקיאין, כנ"ל. ומבואר בכת"ס בקס"ד שאף לרבה יצטרך לשאול הבעל שמביא מחו"ל, שהרי אם באמת המצב כנ"ל דאינן בקיאין לא שייך בזה מחלוקת, וכן בשליח המביא, אלא דהמחלוקת הוא, אם זהו הטעם שתקנו חכמים שיהי' השליח נוכח ויאמר בפ"ג, בכדי שנוכל לשאול, או שטעם תקנת חכמים הוא מטעם אחר בכדי שלא יצטרך לקיים החתימות אם הבעל יערער אח"כ בנוגע זיוף השטר ולא יהי' עדים מצויין לקיימו, אבל לאחר שהשליח נוכח ואמר בפ"ג, הרי כל דאפשר לברר מבררין, ובזה מתורצת קושיית התוס', למה לא נאמר בגמ' לפרש"י בקס"ד,

---

(ה) וכן מובא בכת"ס דף ד' ע"ב על רש"י ד"ה רבה אית לי' דרבא, דרש"י מפרש דלפי רבא כולם בקיאין, ומביא בשם אורחות חיים דבזה"ז דאינן בקיאין אף לפי רבא דהלכה כמותו הרי אף הבעל שמביא גט ממקום אחר יצטרך לומר בפ"ג בכדי לברר אם נכתב לשמה, אף שמטעם ערעור הבעל א"צ לומר בפ"ג לקיים חתימות וצ"ע בנדו"ד לגבי שליח אם נאמן כשתיים או רק הבעל.

דאיכא בינייהו בין רבה לרבא, אם צריכין לשואלו בנוגע לשמה אם לאו, וע"פ הנ"ל אף לרבא, לאחר שזכרנו בפ"נ, צריך לברר אם נכתב לשמה לכו"ע, אלא שלשית רבא, לא צריכין לתקן מתחילה שיהי' נוכח בכדי לברר אם נכתב לשמה, אלא מתקנים ענין בפ"נ בכדי לקיים השטר בכדי שאם יערער הבעל ולא יהי' עדים מצויים, ותשאר עיגונא, לכן הצריכו לתקן הקיום מתחילה<sup>1</sup>. אבל לאחר שזכרנו נוכח, צריך לברר לכו"ע, דכל מה שאפשר לברר צריך לברר, אבל לפי תוס' בפרש"י, הרי לרבא א"צ לברר כלל כשרות הגט, אף לאחר שנוכח בכתבת הגט, אף שאין בני חו"ל בקיאים, שהרי התורה האמינו לבעל בכתבת הגט, או הוא או שלוחו כדלקמן.

אלא שלפי רבה תקנו חכמים שצריך לברר כשרות הגט מפני שאין בני חו"ל בקיאים לשמה, שהרי זהו שייך לעיקר כשרות הגט, משא"כ בנוגע ערעור, הרי לפי ההו"א אין רבה חושש לזה, שהרי מה"ת לא חוששין לזיוף עדים כלל, דהוי כמי שנחקרה עדותן בב"ד, אלא כשיהי' ערעור יצטרך לקיום, ולא צריך לתקן מראש בנוגע ערעור השייך לספק בנאמנות שיתעורר אח"כ, וזהו נקודת המחלוקת ביניהם, והרי לפי מה דמסיק הגמ' שאף לרבה הרי רובן בקיאים וסתם ספרא דדייני מיגמר גמירי, אלא משום חשש דאשכח ששמו כשמו וכו' הרי לפי רבה צריך לברר ג"כ ענין זה ע"י אמירתו בפ"נ והרי בפרש"י דלקמן נראה שממילא מתברר ע"י אמירתו אף בלי לשואלו, או אפשר לשואלו, ונראה שתלוי ברצון ב"ד וכה"ג, וכן לפי רבא, אלא שמפני זה לא צריכין לתקן כלל, שהרי זהו חשש רחוק, אלא מפני ערעור, כנ"ל, ולפי תוס' לעצמו, הרי אף בקס"ד, הרי זהו ממילא מתברר ע"י אמירתו בפ"נ, שהרי אין החשש אלא שאין בני מדינת הים חוששין אלא לשמה בלבד, והרי לפי המסקנא לפי התוס', הרי אף לרבה אין החשש אלא מפני ערעור הבעל אח"כ שלא נכתב לשמה, ואעפ"כ אינו חושש אלא לשמה שזהו שייך לעיקר כשרות הגט, ולא בנוגע זיוף דשייך לענין נאמנות הגט אח"כ, משא"כ לרבא דלא חוששין כלל אף לערעור בנוגע לחשש רחוק כ"כ דלשמה משא"כ בנוגע לנאמנות דזיוף, והרי לפי המסקנא אח"כ בדף ד' ע"ב, הרי אף לרבה חוששין לחשש דרבא ומתקנים בפ"נ ובפ"נ בשביל חשש ערעור

(1) וכמו לרבה שאף בקס"ד דחולק על רבא, ואינו מתקן בפ"נ לכתחילה מפני ערעור, שיבוא אח"כ, אלא מפני חשש דלשמה עכשיו כדלקמן, הרי לאחר שתיקן בפ"נ לחשש דעכשיו, הרי גם לרבה צריך שיהי' באופן שלא יוכל הבעל לערער אח"כ כדמשמע בקושיית הגמ' ותיירצו בדף ג' ע"א שלא יבא הבעל לערער בנוגע לשמה דמידק דייק ובוודאי למסקנא שגם רבה מודה לרבא כדלקמן.

דזיוף, אף במקום שאין חשש לשמה, כדלקמן<sup>1</sup>.

אלא שלפי רבא אין חוששין לחשש דרבה לגבי לשמה, משא"כ לרבה דמתקנין אף מפני חשש דלשמה, ועפ"ז הרי אף לפרש"י הרי רבה ג"כ לכתחילה חושש לחשש ערעור אח"כ לגבי חשש זיוף, וא"כ ה"ה די"ל שגם בחשש דלשמה, פירושו מפני חשש ערעור אח"כ, ולא מפני שצריך לברר מתחילה כשרות הגט, וכדמשמע מפרש"י אח"כ בדף ה' ע"א בד"ה טעמא מאי, ע"ש. והרי בדין עדות לענין גט, דבפשטות נלמד מהגז"ש דבר דבר כמו בשאר דבר שבערוה, שנלמד מהגז"ש דאין דבר שבערוה פחות משנים כמובא בפרש"י בסוגיין דף ב' ע"ב בד"ה ואין דבר ערוה, והרי מובא לעיל לשון הרמב"ם דהוי מעין סברת חכמים בענין על פי שנים יקום דבר, דבוודאי כולל ענין גט להתיר איסור אשת איש, שא"א שיתקיים בלי עדים כמשי"ת לקמן.

ד. והנה מבואר בתוס' בסוגיין דיש הבדל בין עיקר הגט דבוודאי צריך ב' עדים, ובין גילוי מילתא בכשרות הגט דיש מקום לומר דעד אחד נאמן באיסורין, אלא דמסיק הגמ' דאין דבר שבערוה פחות משנים אף בנוגע לזה. בקס"ד שבגמ', דיש מקום לחשוש בפסול בכשרות הגט לפי רבה, והרי כ"ז אף לפי הגירסא שמובאת בתוס' בתחילת הסוגיא, ליבעי תרי מידי דהוי אכל עריות שבתורה, ולא כגירסא הנפוצה, מידי דהוי אכל עדיות שבתורה, שבתחילת הגמ' לא השווה בין עדות הנ"ל לדבר שבערוה כלל אלא לכל עדיות שבתורה, בפסוק לא יקום עד אחד לכל עוון ולכל חטאת וכו' ע"פ שנים עדים יקום דבר, אלא שע"ז אומר דבאיסורין לברר אם מותר או אסור, הרי עד אחד נאמן באיסורין להתיר ולא נכלל בפסוק הנ"ל עד דמסיק הגמ', דגם באיסורין הרי באתחזק איסורא ואינו בידו צריך ב' עדים, וכן דהוי דבר שבערוה דצריך ב' עדים.

וגם לפי גירסא זאת, הרי ידע הגמ' דעכ"פ בעיקר הגט צריך ב' עדים (וכמבואר בפנ"י דעכ"פ מדרבנן צריך ב' עדים בעיקר הגט) אלא דלברר כשרות הגט קס"ד דהוי נאמן עד א' כמו בכל איסורין עד דמסיק הגמ', כנ"ל, אלא שע"פ גירסא זאת יש לומר בקס"ד דגמ' דגט לא נכלל בדבר שבערוה, ולפי גירסא דכל עריות שבתורה, הרי עכ"פ ידע דעיקר גט נכלל בדבר שבערוה, אלא דעכ"פ לברר כשרות הגט הוי עד אחד נאמן באיסורין להתיר כמו בשאר איסורין, עד

---

<sup>1</sup> אלא שי"ל דלרבה הוי חשש זיוף, שהבעל יערער אח"כ שהוא בעצמו זייף החתימות, בדוגמת חשש ערעור דלשמה. וי"ל אף בקס"ד דרבה אינו סובר כרבא, דפירושו, דמשום חשש זיוף לא תקנו חכמים, אבל יש לומר דממילא נכלל בזה שאומר בפני נכתב ובפני נחתם, אלא שאם ה' התקנה משום זיוף לא ה' צריך בפני נכתב, ועל כרחק משום כתיבה וחתימה לשמה וממילא נכלל קיום חתימה.



דמסיק הגמ' כנ"ל.

והנה גם במסקנת הגמ', דמצד ב' טעמים יצטרך ב' עדים, דאף מטעם איסורים בעלמא, הרי לברר כשרות הגט, דאם נחשב בירור הנ"ל להתיר חזקת איסור אשת איש, הרי מטעם אתחזק איסורא צריך ב' עדים, ואם יש מ"ד דגם באתחזק איסורא עד אחד נאמן באיסורין כמובא בתוס', הרי בדבר שבערוה צריך ב' עדים, ובזה יש מחלוקת ראשונים, אם זהו דוקא באיתחזק איסורא כמובא בכת"ס השיטות בהנ"ל או אף בדלא איתחזק איסורא כשיטת הרמב"ן.

ומבואר בכת"ס דאף שיש מקום לומר דלא נחשב עדות בכשרות הגט, להתיר חזקת אשת איש, ואעפ"כ צריך ב' עדות בדבשב"ע מק"ו דאם לאסור צריך ב' עדים, הרי כ"ש וק"ו להתיר אף בדלא איתחזק איסורא, כדאיתא ברמב"ן שם, וא"כ ה"ה לברר כשרות הגט אף את"ל דלא נחשב העדות לברר כשרות הגט, נגד חזקת איסור, שהרי אין זה עדות בפעולת הגט להתיר, אלא בכשרות הגט בכדי שיהיה ראוי אח"כ להיות גט, מ"מ הרי זהו קשור עם דבר שבערוה שלשיטת הרמב"ן צריך ב' עדות להתיר אף בדלא איתחזק איסורא מק"ו, כנ"ל, ולכא' אין זה כתוס' בתחילת הסוגיא לפי הגירסא כל עריית. ומ"מ סברת הגמ', דאדרבא, הרי להתיר יש סברא יותר דנאמן כמו כל איסורין, אא"כ אתחזק איסורא, אלא שבמסקנת הגמ', הרי בכאן נחשב חזקת איסור, וגם בכל האיסורין לא נאמן עד אחד באתחזק איסורא, ואפי' את"ל דנאמן בכל האיסורין, הרי בדבר שבערוה בוודאי אינו נאמן להתיר עכ"פ באתחזק איסורא, והרי זהו ג"כ נחשב עדות בנוגע להתיר חזקת איסור אשת איש כדמשמע בתוס', וכן בראשונים אחרים וכמובא בכת"ס בשם המהרי"ק, שדווקא באתחזק איסורא צריך ב' עדים אף בדבר שבערוה.

ועיין בחת"ס שמפרש גירסא הנ"ל בתוס', דאף שידע דבשב"ע צריך ב' עדים אף בקס"ד, ידיע הגז"ש דדבר דבר מממון, ומ"מ קס"ד שזהו רק בנוגע דבר שבערוה לאסור בדוגמת דבר שבערוה דהוי לאסור אשה אבעלה וכן בקידושין דהוי לאסור אשה אכו"ע, אבל גירושין דהוי להתיר, יש לומר דעד אחד נאמן באיסורין, ומ"מ במסקנת הגמ' באתחזק איסורא דאשת איש, בוודאי צריך ב' עדים, אף את"ל דבשאר איסורין ע"א נאמן באיסורין, דהוי בדוגמת סברת הרמב"ם דבגירושין בוודאי אין להתיר אשת איש אלא ע"י ב' עדים, שהרי ע"פ שנים עדים יקום דבר, דבוודאי נחשב קיום דבר שצריך ב' עדים ואף לא מטעם הגז"ש דדבר דבר, ע"ש בחת"ס לפרש גירסת התוס' כדברי הרמב"ם, ודו"ק. וכן בקס"ד בגמ' ידע ג"כ דעיקר הגט צריך ב' עדים להתיר אשת איש,

אלא דבנוגע נאמנות להתיר קס"ד דעד אחד נאמן כבשאר איסורין, עד דמסיק הגמ' דגם בנאמנות ובידור להתיר חזקת איסור אשת איש, בוודאי צריך ב' עדים, כנ"ל, לפי החת"ס דהוי מסברא דנכלל בפסוק יקום דבר. או לפי המבואר בכת"ס לפי המבואר בתוס' סוגיין בסוף הסוגיא דישנה דיעה דעד אחד נאמן באיסורין אף בדאיתחזק איסורא, ועל כרחק דאין זה מהפסוק וספרה לה כבתוס' בסוגיין, שהרי מדובר לפי התוס' בדלא אתחזק שתהי' רואה כל שעה, ע"ש, וא"כ למה צריכים הפסוק וספרה לה, וע"ז מתרץ התוס' שלא נימא דהוי דבר שבערוה וא"כ הרי זהו עצמו המקור שהדין דבר שבערוה הוא אף להתיר ואף בדלא אתחזק איסורא, אלא שאעפ"כ התורה האמינה להגדה מגזיה"כ וספרה לה, ע"ש, אף שמהפסוק וגז"ש דבר דבר הי' אפ"ל שלא מדובר בלהתיר, כנ"ל, ואף לאסור הרי מדובר להוציא מחזקת היתר, משא"כ בדלא אתחזק, ולהתיר אין גז"ש הנ"ל ומ"מ אפ"ל דנלמד מהפסוק וספרה לה, שבכל דבר שבערוה חוץ מנדה צריך ב' עדים, ע"ש, והרי לפי הרמב"ן הרי זהו נלמד מק"ו דבאם לאסור צריך ב' עדים הרי כ"ש להתיר ואף בדלא אתחזק.

ועיין שם בכת"ס, דישנם ג' אופנים לפרש הדין דאין דבשב"ע פחות משנים, (א) דהוי גזיה"כ **דבדבשב"ע** צריך ב' עדים לקיום הענין, ואינו ענין של נאמנות בלבד, אלא לתוקף דבשב"ע, ובזה יש לומר דאין הבדל בין אתחזק ולא אתחזק, ובין לאסור או להתיר ואף את"ל שהפסוק מדובר בלאסור בלבד ובדאיתחזק, משא"כ בלהתיר, ע"א נאמן באיסורין, הרי מק"ו יש ללמוד כנ"ל ברמב"ן לקיום עיקר הגט ובמסקנת הגמ' גם בנאמנות להתיר ואף בדלא אתחזק צריך ב' עדים לקיום נאמנות הענין, או כנ"ל דנלמד מהפסוק וספרה לה, (ב) דהוי ענין נאמנות בלבד, ואף כשצריך לקיום הענין הרי זהו ג"כ ענין נאמנות, דבכדי שיתקיים הדבר צריך נאמנות של ב' עדים מתחילה, ובזה יש לחלק בין אתחזק ובדלא אתחזק, שא"צ נאמנות ב' עדים, אלא בכדי להוציא מחזקה, או מחזקת ממון או מחזקת כשרות וכו' הנלמדת מהפסוק לא יקום עד א' לכל עוון ולכל חטאת וע"פ שני עדים יקום דבר, שע"ז נאמר בגמ' לכל עדיות שבתורה, כנ"ל בפנ"י, אבל להתיר הרי עד אחד נאמן באיסורין אלא דמסיק הגמ' וכן באיסורין בדאיתחזק לאיסורא להתיר, וכן בדבשב"ע כמובא בפרש"י מהגז"ש דבר דבר, דצריך ב' עדים בין לאסור ובין להתיר, דכ"ז הוי דין נאמנות בלבד. (ג) שזהו דין דלאו כל כמיני' כלשון התוס' בד"ה מידי, שזהו שיטת הרמב"ם שאף דין נאמנות בכל התורה בב' עדים אינו אלא גזיה"כ להאמין, בהל' יסודי התורה, דאל"כ לאו כל כמיני', וא"כ

התורה הצריכה תוקף קיום ב' עדים להנאמנות<sup>1</sup>.

והנה כ"ז בקס"ד דגמ' שהי' ספק בכשרות הגט לפי שיטת רבה בקס"ד דאין בקיאי' לשמה בחו"ל, ולכן רצה לומר שיצטרך ב' עדות, כנ"ל, וע"ז תירץ בגמ' דרוב אנשים בקיאי', ואפי' לר"מ דחייש למיעוטא, הרי בכאן נוסף לזה דסתם ספרי שכותבים מיגמר גמירי, ולפי רש"י (וכמבואר בפנ"י) נשאר עדיין מיעוטא דמיעוטא דיש לחשוש מדרבנן עכ"פ בנוגע היתר אשת איש, שהבעל לא הי' בקי לשמה ואשכח גט שסופר כתב לשמה עבור מישוהו אחר דשמו כשמו ושמה כשמה והחתים עליו עדים, ומוסיף הפנ"י שהוא הדין לגבי החתימות יש חשש מיעוטא דמיעוטא דאף אם הי' נכתב לשמה, שהרי אומר בפני נכתב, דיש חשש לומר שהעדים הוי ממיעוטא דמיעוטא דחותמים שלא לשמה, שלכן צ"ל בפני נחתם ג"כ כבגמ' להלן דאף לר"א אם הי' החתימות שלא לשמה יהי' פסול מזוייף מתוכו, ואף אם הי' כתיבה לשמה, ע"ש. ומכיון דכ"ז הוי חשש דרבנן בלבד, ולכן מועיל שליח בלבד לומר בפ"נ ובפ"נ, דמשום עיגונא אקילו רבנן, אף דהשליח עד אחד (ועד אחד סתם שאינו שליח לא הקילו רבנן, כדלקמן). ומ"ה הקשה הגמ' דעדיין אם יערער הבעל אח"כ על הגט שלא הי' לשמה מפני שהוא בעצמו לא הי' בקי ואשכח גט ששמו כשמו כו', או שהעדים לא היו בקיאים וחתמו שלא לשמה, והוי חד כנגד חד, הבעל כנגד השליח, וצריך להיות עדיין פסול מדרבנן מספק, ז.א. דאף שלפרש"י לפי רבה בקס"ד דרבה לית לי' דרבה, הרי לכאורה רבה אינו חושש לערעור אח"כ, אלא לחשש שאנו חוששין עכשיו בפסול הגט והרי ע"ז מועיל כבר נאמנות השליח, אפ"ל דמ"מ לאחר שתקנו חכמים לומר בפ"נ מפני חשש בהווה, צריך להיות התקנה מועלת אף אם יערער הבעל, אף את"ל שמפני ערעור בלבד לא היו מתקנים חכמים בקס"ד לרבה, אבל לאחר שתקנו מפני חשש לשמה, אף לרבה צריך להועיל אף לגבי ערעור הבעל דפסול לשמה, וכן צריך להועיל אף לגבי ערעור הבעל דהבעל בעצמו זייף החתימות דהוי ג"כ פסול מזוייף מתוכו כמו אם הבעל החתים העדים שלא לשמה, וע"ז תירץ הגמ' דמאחר שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ בפני שתיים, הרי מידק דייק, וע"ז מביא רש"י ב' דברים, שהוא מידק דייק שהבעל באמת רוצה לגרש, וא"כ לא יבא הבעל אף להוציא לעז בלבד, שגם לזה צריך להיות מועיל תקנה הנ"ל, ואף אם יבא לערער לא יהי' נאמן לפסול נגד השליח מפני שהשליח מידק

---

(ח) וזהו הכח בב' עדים שיהי' נאמן להוציא ממון, וכן לאסור אשה אכו"ע דלאו כל כמיני' אלא ע"י נאמנות ב' עדים, וכן לאסור אשה על בעלה, וכן מסבירא להתיר אשת איש, ויש דברים שהתורה נתנה כח לנאמנות עד אחד או הודאת בע"ד וכו' לאסור או להתיר או להוציא וכוודאי לקיום עיקר הגט לאו כל כמיני' אלא בב' עדים במסירת הגט, ואף בנאמנות להתיר אח"כ מסבירא, צריך ב' עדים.

דייק שנכתב ונחתם לשמה ונאמן כשתים אף מדרבנן נגד הבעל.

והנה לפי מסקנת הגמ' בדף ד' ע"ב ובדף ה' ע"א אף רבה אית לי' דרבא דצריך לתקן בפ"נ אף מפני חשש ערעור הבעל דמזוייף, אלא שרבה מוסיף על רבא דגם מפני חשש לשמה צריך לתקן, שע"ז רבא חולק דלא צריך לחשוש כלל לחשש לשמה כמפורש ברשב"א בסוגיין אף ע"י ערעור הבעל ולעז, מפני שרובם ככולם בקיאים וכו". אלא לחשש ערעור דזיוף כדלקמן, וע"פ מסקנא ההוא, יש לומר דגם חשש רבה לגבי לשמה אינו אלא מפני חשש ערעור הבעל שלא הי' לשמה כמו שהוא חושש לערעור הבעל שהוא בעצמו זייף החתימות ואולי אינו אלא לעז בעלמא, שלכן איתא בגמ' דאיהו מנקט נקיט ביד' ואיהו מערער עלוי', ולא חוששין ג"כ שיערער ויפסול משום מזוייף מתוכו, ע"ש. כן לגבי לשמה שאינו אלא לעז שי"ל שלפי רבה אף במסקנא שחושש ג"כ מפני ערעור דמזוייף כמו רבא הרי אינו בדומה ערעור דמזוייף לפי רבה, דהוי שהבעל בעצמו זייף החתימות, שע"ז צריך לומר בפני נחתם דווקא בפני שתים, משא"כ לרבא שחושש לערעור שהשליח זייף את החתימות, וע"ז אומר רבא לפרש"י בסיום הסוגיא, שאם הי' אומר בפני שתים ידעתי, מועיל ג"כ נגד ערעור הבעל.

אבל לפי תוס' אף בסוגיין, אחרי שתירץ הגמ' דרוב בקיאים וסתם ספרי דדיינא מיגמר גמירי, אין חוששין למיעוטא דמיעוטא אף מדרבנן כמפורש בתוס' בסוגיין ובפנ"ל לפי התוס', אלא שרבה חושש ג"כ לערעור הבעל בלבד, שיערער שהסופר כתב להתלמד והוא החתים עליו עדים מפני שלא הי' בקי לשמה, או אף שנכתב לשמה, שהעדים לא היו בקיאים וחתמו שלא לשמה, ואף שא"צ לחשוש לזה, אבל כשהבעל מערער הרי מדרבנן חששו ללעז הבעל לפי פירוש הראשון בתוס' ד"ה חד אתי בעל וכו' שגם שיש בו לעז הוי ג"כ פסול מדרבנן, וע"ז תקנו לומר בפ"נ בכדי שלא יבא הבעל להוציא לעז.

אבל מ"מ הקשה הגמ', שיש עדיין אפשרות שיוציא לעז ויפסול, וע"ז תירץ, דמפני שצ"ל בפני שתים ומידק דייק, הרי בוודאי לא יבא להוציא לעז, ע"ש, ולפי תירוץ השני בתוס' שם, הרי בקס"ד דגמ', אף דאין לחשוש למיעוטא דמיעוטא, אבל ביחד עם ערעור הבעל צריך לחשוש מדרבנן, עד שיאמר בפ"נ, דאקילו רבנן נגד ערעור הבעל משום עיגונא, אלא דעדיין מקשה הגמ' שיוציא לעז, ואף שהלעז אינו פוסל לפי תירוץ הנ"ל, אבל מ"מ אף לזה צריכים לתקן,

---

ט) וכן מפורש ברש"י דף ד' ע"ב ד"ה רבה אית לי' דרבא, וכן עיין שם בפנ"ל על רש"י ד"ה לא צריך, דמפרש בפנ"י שם דרבא לא חייש למיעוטא דמיעוטא בקס"ד בגמ' שם אבל במסקנא שם מפרש"י דרבא לא חייש ללשמה משום דכולם בקיאים. וכן בחת"ס שם.

וע"ז אומר הגמ' שגם לזה תיקנו ע"י שיאמר בפני שנים דמידק דייק, ולא יבא להוציא לעז ואף לא יאמינוהו, ז.א. שאף לפי הקס"ד דרבה לית לי' דרבא, הרי אף שאף רבה אינו חושש אלא לערעור הבעל, ואולי אינו אלא לעז בעלמא, מ"מ הרי הוא חולק על רבא ואינו חושש לערעור דזיוף בכלל, ולפי התוס' הרי הערעור דזיוף הוא שהשליח או אחר זייף את החתימות וא"צ לחשוש לזה כלל לרבה, אלא למסקנא אף רבה אית לי' דרבא וחושש אף לזה.

אבל לפרש"י י"ל דאף לפי המסקנא דרבה אית לי' דרבא, יש לומר דאינו דומה חשש ערעור הבעל לפי רבה דמדובר שהבעל יערער שהוא בעצמו זייף את החתימות, ואינו חושש כלל שיערער שהשליח זייף, ולפי רבא הרי חוששין אף לערעור הנ"ל. ואף שבוודאי לכו"ע הרי לאחר שיערער הבעל בפועל שהשליח או אחר זייף השטר, יצטרך לקיים החתימות עכ"פ מדרבנן, מפשטות הגמ' בדף ג' ע"א ורבנן הוא דאצרוך וכן בדף ה' ע"ב, וכן בנוגע אם מערער שהוא בעצמו זייף החתימות כמובא בראב"ד על הרי"ף וכן ברא"ש, יצטרך לקיים, עכ"פ אם אין עדי מסירה וסומכין על ע"ח בלבד אם לר"א אף ע"מ כרתי, וגם ע"ח בלבד כרתי כשיטת הרי"ף להלכה בסוף מסכתין, וכן הרמב"ם להלכה, הרי בזה אין ע"ח כשערער הבעל אא"כ קיים החתימות, ואולי אף מדאורייתא אין גט אם לא קיימו חתימות כדמשמע לפי הרמב"ם בפ"ז מהל' גירושין כמבואר בדפים אחרים שלי, ואף אם יש עדי מסירה לפי הראשונים האחרים לפי ר"א שצריך ע"מ דווקא, הרי עדיין יש לומר מדרבנן דאם ערער הבעל בזה, הוי מזוייף מתוכו, או שיהי' חסרון בנאמנות השליח על השליחות, את"ל דכל הנאמנות שלו הוא מטעם שגטו בידו עם ע"ח, משא"כ אם הבעל מערער שהוא בעצמו זייף החתימות ובודאי אם הבעל מערער שהשליח בעצמו זייף החתימות והבעל לא שלחו דיש לומר דמדאורייתא אין גט כלל.

או ש"ל דמדאורייתא לא נאמן הבעל בערעור הנ"ל משום דלא חציף איניש לזיופי והוי קיום שטרות מדרבנן בלבד כנ"ל בפשטות הגמ' שלא כהרמב"ם, וכדמקשה הלח"מ שם על הרמב"ם, אלא שהחידוש דרבא הוא שאף לפני ערעור הבעל, הרי במדינת הים צריך לומר בפ"נ בכדי שאם יערער הבעל יהי' מקויים כבר אף מדרבנן, ומשום עיגונא אקילו רבנן, ואף משום לעז לא יהי' מפני דמידק דייק השליח כנ"ל, ואף להרמב"ם דאם יערער הבעל הוי פסול דאורייתא, הרי אפ"ל דמדובר בחשש ערעור שהבעל בעצמו זייף, וע"ז מועיל לשיטת הרמב"ם שהשליח בעצמו יכיר החתימות מדאורייתא בתור עד אחד שהשליח האמינותו התורה על הגט, אלא שמדרבנן צריך שיהי' נאמן כשתים ע"י בפ"נ דווקא ובפני

שתים דמידק דייק, שזהו כוונת הגמ' דקיום שטרות מדרבנן, ואם באמת יערער שהשליח זייף, ע"ז אינו מועיל קיום השליח מדאורייתא, ומ"מ אפ"ל דמועיל ג"כ בפ"נ לאחר שכתב תקנו, אלא שלא חששו לזה מתחילה לשיטתו, אבל לרא"ש ותוס' חששו דווקא לערעור דזייף השליח והוי חשש דרבנן בלבד כמפורש ברשב"א וכו' שלא כהרמב"ם, שמדאורייתא לשיטתם אינו מועיל ערעור דבעל נגד שטר דהוי כמי שנחקרה עדותם בב"ד והרי ערעור דזייף הבעל בעצמו החתימות, יש לומר דאינו ערעור כלל משום דיש עדי מסירה לשיטתם ואין פסול מזוייף מתוכו אלא בעדים פסולים, והרי לא חוששין לעדים פסולים שלא חשוד להכשילה וכן אומר הרא"ש ג"כ לגבי שהבעל בעצמו זייף שלא נחשד להכשילה ע"ש. דהרי לשיטתם יש תוקף לעדות בשטר מדאורייתא בכל השטרות, משא"כ להרמב"ם שזהו דין מיוחד בגזיה"כ לגבי שטר גיטין וקידושין, וכידוע שיטתו בזה.



# בענין כל פרשה וכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה, והמסתעף בשיטת הרמב"ם במצות זכירת יצי"מ\*

הרב צבי (הירשל) שכטר שליט"א  
ראש ישיבת רבינו יצחק אלחנן  
ניו יורק, ארה"ב

גרסינן (ברכות יב, ב): "א"ר אבהו בן זוטרתא א"ר יהודה בר זבידא, בקשו לקבוע פרשת בלק בק"ש . . מ"ט, אילמא משום דכתיב בה א-ל מוציאם ממצרים, לימא פרשת רבית ופרשת משקלות דכתיב בהן יצי"מ, אלא א"ר יוסי בר אבין משום דכתיב בה האי קרא, כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו, ולימא האי פסוקא ותו לא, גמירי כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן".

והנה במגילה (כב, א) לענין קריאה דר"ח ובתענית (כו, ב) לענין הקריאה דאנשי מעמד מבואר ד(עכ"פ לדעת רב, דהלכתא כוותיה) "כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה"א.

---

(\*) זכינו בעת למדנו הלכות קריאת תורה בבית מדרשינו, שראש הישיבה שליט"א מסר שיעור בבית מדרשינו ממה שקיבל ממורו הגדול הגרי"ד בענין זה. בעריכת הדברים לדפוס נעזרנו גם בשיעור שמסר ראש הישיבה שליט"א בט' מרחשון תשע"ח (נמצא במאגר YUtorah ברשת), וכמובן גם בדברי הגרי"ד עצמם שנדפסו בשיעורים לזכר אבא מארי ע' יג ואילך. הרשימה וההערות נכתבו על יסוד השיעור לפי הבנת העורכים ועל אחריותם בלבד.

(א) מדי דברי בענין זה, יש להזכיר מה שהסתפק הכל בו (הובא במג"א סי' תכב סק"ח) אם איסור זה שייך גם בפסוקי נ"ך או רק בתורה.

גם ידועה הקושיא במ"ש בעל הקיצור שו"ע (סי' קכט סי"ב) שבר"ה כשואמרים י"ג מדות בשעת הוצאת ס"ת, "יש להתחיל מן ויעבור, ויאמר ויעבור ה' על פניו ויקרא ה' ה' וגו'", דלכאורה נחית לזה מטעם כל פסוקא כו', אבל הרי ידוע (והובא במג"א ר"ס רפב) שכלל זה נאמר רק דרך קריאה בתורה, אבל "דרך תחנה ובקשה שרי" [הערת המערכת: במג"א שם קאי בכלל דכל פרשה כו', דמה שאומרים פסוקים בתפלה וא"י בכלל האיסור להפסיק פרשה דלא פסקה משה הוא משום ד"דרך תחנה ובקשה שרי". ובאמת מצינו שנחלקו הפוסקים אם אומרים כן גם בנוגע לפסוקים].

ואמרתיו בזה, שחשש הקישור"ע לדעת רבינו ניסים (הובא בתוד"ה שלש עשרה ר"ה יז, ב), דשם ה' הראשון אינו מן ה"ג מדות, ונמצא האומר ה' ה' גו' פסק לפסוקא דלא פסקיה משה שלא בדרך תחנה

ולכאורה סתירת דברי הסוגיות צ"ע.<sup>2</sup>

עוד צ"ע בעיקר הדין דלא פסקינן כל פרשה דלא פסקה משה רבינו מזה "דקורין בב' וה' ומפסיקין אפילו בפרשה דלא פסקיה משה", וכקושיית המג"א (ר"ס רפב).

עוד הקשה במג"א (שם), "דהא במקדש היו מחלקין פ' האזינו כמ"ש סימן תכ"ח ס"ה" (וז"ל השו"ע שם: "פרשת האזינו מחלקים פרשיותיה כדרך שהיו מחלקין אותה במקדש שהיו קורין השירה פעם אחת לששת ימי השבוע. וסימן הזי"ו ל"ך").

[וי"ל כוונת הקושיא הנוספת, דלקושיא הא' היה אפ"ל דהאיסור להפסיק באמצע פסוק הוא גם כשכוונתו להשלים הפסוק באותו מעמד (וכעיקר הסוגיא במגילה ותענית, לדעת שמואל דפסקינן הרי בעליה שלאח"ז ישלימו מיד הפסוק שהפסיקו בו, וגם שם פליג רב - והלכתא כוותיה - דלא פסקינן), אבל האיסור להפסיק באמצע פרשה הוא רק בשאינו מתכוון להשלים הפרשה באותו מעמד, וכהס"ד דגמ' לומר מתוך פרשת בלק "האי פסוקא ותו לא". אולם כשדעתו להשלימה בעת הקריאה (או עכ"פ באותה שבת, כמו בכמה ב' וה' שאכן מפסיקים באמצע פרשה, אבל עכ"פ בקריאה דשבת ישלימו אותה), שרי. וע"ז מקשה המג"א מהאזינו, דכולה פרשה אחת היא ומשלימין אותה רק אחת לששה שבועות].<sup>3</sup>

הנהגה ידועה מ"ש הגרי"ד בענין זה (שיעורים לזכר אבא מארי ע' כ) דבאמת שתי ההלכות יסודם אחד<sup>4</sup>: ישנו דין מיוחד ומסויים שצ"ל קריאה ככתבה,

---

ובקשה (אלא שלדעת ר"ת (תוס' שם) ושאר"י גם שם ה' הראשון הוא חלק מהמדות. וכבר העיר בהערות המעתיק בקישור שם ש"לא נהגו כן").

(ב) הערת המערכת: כ"ה הלשון בשיעורים לזכר אבא מארי ע' כ (ואגב יש להעיר שלכאורה הוא טה"ד שם שצויין לתענית כו, ב, והוא בדף כז, ב כפנים). ולכאורה צריך עיון לעיונו, דמה סתירה יש כאן: האיסור להפסיק פרשה דלא פסקה משה הוא לכו"ע ("גמירי"), אבל האיסור להפסיק באמצע פסוק הו"ע נוסף ופליגי בה אמוראי. ואכן (ואולי מטעם זה) לא הזכיר ראש הישיבה שליט"א קושיא זו בעת אמירת השיעור, ורק אמר שיש לברר אם ב' מימרות אלו הם ב' דינים או חד דינא. עוד העיר ע"ז שבמסורת הש"ס בברכות ציין בפשיטות למגילה ותענית, ולא כתב "ע"ש" כדרכו במקומות שהובאו הדברים בשינוי לשון.

(ג) הערת המערכת: במג"א תירץ בנוגע להאזינו "וצ"ל, כיון שדעתו להשלימו למחר שרי". וע"פ המבואר בפנים צ"ל כוונתו שהעיקר הוא שדעתו להשלימה, וכמות הזמן העובר עד שעת ההשלמה לא מעלה ולא מוריד. ועכ"פ כ"ז הוא לדעת המג"א, והבא לקמן בפנים ע"פ דברי הגרי"ד הוא ביאור באו"א.

(ד) הערת המערכת: בשיעורים לזכר אבא מארי שם הוסיף שיש גם "דין איסורין, שאסור להפסיק במקום שלא הפסיק משה, ואיסור זה נאמר רק ביחס לפסוקים ולא לפרשיות". אבל לכאורה אינו



ושההפסק במקום בלתי נכון מפקיע חלות קיום דין זה. אלא שאופן ההפסק האסור הוא בכל מקום לפי ענינו: בקריאת התורה, שעצם תקנתו נקבעה ביחס לפסוקים (ראה ב"ק פב, א)<sup>7</sup>, גם הדין דקריאה ככתבה והאיסור להפסיק שייך רק לפסוקים, משא"כ בנוגע לפרשיות אינה חלה ואינה שייכת כלל. אבל הדין דקריאת שמע ככתבה נאמר בחלות פרשיות, שרק ע"י אמירת פרשה ככתבה יוצאים ידי ק"ש (כדלקמן), ובמילא בענין זה שייך האיסור להפסיק פרשה דלא פסקה משה.

והיסוד להך דינא דחובת ק"ש היא רק בקריאת פרשיות הוא בדברי הרמב"ם: דהנה ידוע שנחלקו הראשונים בשיעור ק"ש דאורייתא (ראה פמ"ג או"ח בהקדמתו להל' ק"ש), דהרמב"ן ס"ל דהוא פסוק ראשון בלבד, ורש"י ס"ל שהחיוב הוא פרשה ראשונה (ופרשה שני' היא משום מצות ת"ת ולא משום חובת ק"ש), והתוס' ס"ל דגם פרשה שניה היא מדאורייתא. אמנם הרמב"ם כתב (הל' ק"ש פ"א ה"א) שקריאת כל הג' פרשיות הם המצוה מה"ת.

ויובן הדבר בהקדים התמיהה הידועה בדעת הרמב"ם, דאע"פ שכתב (שם ה"ב-ג) ש"מצוה להזכיר יצי"מ ביום ובלילה", לא מנאה במנין המצוות. וכבר העירו והאריכו האחרונים בזה (ראה צל"ח ספ"ק דברכות. פמ"ג שם. קרן אורה ברכות יב, ב. מנחת חינוך מצוה כא. או"ש על הרמב"ם שם).

וידוע הביאור ע"ז בשם הגר"ח (הובא בשיעורים לזכר אבא מארי שם), דהרמב"ם פסק כבן זומא (ברכות יב, ב), ד"כל ימי חיך להביא הלילות", ודלא כחכמים ד"כל ימי חיך להביא לימוה"מ". ומכיון שלדעת בן זומא אין מזכירין יצי"מ לימוה"מ, נמצא דמצוה זו אינה נוהגת לדורות, וכבר כתב הרמב"ם בסהמ"צ (שורש ג) שמצוה שאינה נוהגת לדורות לא נמנית במנין תרי"ג.

---

ברור מדוע לא שייך דין זה גם בפרשיות. ואכן (ואולי מטעם זה) לא הזכיר ראש הישיבה שליט"א ענין זה בעת אמירת השיעור. והנה בעת אמירת השיעור אמר ראש הישיבה שליט"א, שהאיסור להפסיק באמצע פסוק נאמר (לא רק בהפסק גמור באמצע פסוק, אלא) גם - וכרגיל אצל כמה בעלי קריאה - כשמחבר סיום פסוק אחד עם תחילת פסוק שני ומפסיק בנשימה רק באמצע הפסוק השני. ואף שלא נתברר הדבר כל צרכו, אולי התכוון בזה למעין ישוב דעת הגרי"ד, והוא תוכן האיסור הנוסף שנאמר רק בפסוקים ולא בפרשיות. ועצ"ע.

ה) בעת אמירת השיעור נזכרו גם דברי הגמ' (מגילה כא, ב) "ראשון שקרא ד' משובח שני שקרא ד' משובח שלישי שקרא ד' משובח", והזכיר ראש הישיבה שליט"א את מ"ש הרב ברוך הלוי אפשטיין בעל התו"ת בספרו מקור ברוך בנוגע להנהגת דודו, שבתענית ציבור כשהיה עולה ללוי, והמנהג לקרוא ללוי רק ג' פסוקים, היה מחכה בסיום הקריאה ולא בירך ברכה שלאחריה עד שקרא הקורא עוד פסוק אחד, כדי שיהיה לו הענין ד"משובח" (ואינו על חשבון המפסיד, שקורין לו בין כך כ"ב פסוקים).

והנה עוד ביאור ישנו בשם הגר"ח<sup>1</sup>, שמצות זכירת יצי"מ אינה מהווה קיום חובה בפ"ע, כ"א יסוד מהותה הוא קיום קבלת עול מלכות שמים. היינו שישנה הלכה מסויימת בחלות שם קבלת עול מלכותו, שצריכה להתקיים גם ע"י זכירת יצי"מ (ובזה יישב הגר"ד קושיית הראב"ע (שמות כ, א) בשם ר"י הלוי, "למה הזכיר אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא אמר שעשיתי שמים וארץ" - כי זוהי ההלכה החדשה המבוארת כאן בדיבור הראשון, שקבלת עומ"ש היא ע"י הזכרת יצי"מ<sup>2</sup>).

ומכיון שכן, א"א לקיים מצות הזכירה בזכירה סתם שלא ככתבה, דהלא חובת זכירה זו היא מגופה של ק"ש ועצמותה של קבלת עומ"ש הכתובה במצות ק"ש, ואין אדם יוצא יד"ח מצוה, שמהותה היא קיום ק"ש, באמירת דבר שאינו כתוב בתורה. ובמילא זקוקים אנו לקריאת פרשה מן התורה, ככתבה וכלשונה, שהזכרה בה יצי"מ<sup>3</sup>.

ונחזור לעניננו, דמכיון שהדין דקריאת שמע ככתבה נאמר בחלות פרשיות, לכן נאמר בדין זה האיסור להפסיק פרשה דלא פסקה משה.

ועל הדרך הזה יש ליישב גם בנוגע להאזינו, דמכיון שבמקדש נאמרה פרשה זו בתורת שירה, נמצא שהדין דקריאה ככתבה במקרה זה הוא בתורת שירה.

(1) נראה שמשום מה ביאור זה לא היה ידוע בשער בת רבים, ורק בבית משפחת סולובייצ'ק, והובא בשיעורים לזכר אבא מארי שם. וי"ל הטעם שלא הסתפק הגר"ח בטעם הא', דלכאורה דוחק לומר שמעשה כל בני" במשך כל השנים עד ביאת המשיח יהא נחשב למצוה "לפי שעה" בלבד.

**הערת המערכת:** בהתועדות י"א ניסן תשמ"ב, עת הגיע מרן רבינו כ"ק אדמו"ר ז"ע לגבורות שמונים, דן בארוכה באחת השיחות בתירוץו הא' של הגר"ח, והקשה עליו מכמה אנפי (הדברים נדפסו בתורת מנחם התועדותיות תשמ"ב ח"ג ע' 1243-1240. ע' 1305-1303): דמלבד שדוחק גדול לומר שפסק הרמב"ם כבן זומא ולא כחכמים, ומלבד שדוחק לומר שכוונת הרמב"ם להכריע במחלוקת אם מזכירין יצי"מ לימיה"מ (ועיי"ש גם הוכחה שאדרבה, לדעת הרמב"ם לא תתבטל מצות זכירת יצי"מ לימיה"מ) - הנה הקושיא במקומה עומדת, דסו"ס ל' הרמב"ם בהל' ק"ש הוא שזכירת יצי"מ הוא "מצוה", ובפשטות משמע שגדר המצוה הוא בדוגמת הגדר דשאר המצוות (עיי"ש ההוכחות לזה מל' הרמב"ם ומדברי הכס"מ שם ה"א). ובין הדברים העיר על כללות רשימות תלמידי הגר"ח וייחוס הדברים לגר"ח. והדברים מפעמים.

(2) וההסברה בזה י"ל ע"פ המשך דברי הראב"ע שם, שבנ"י לא ראו בריאת שו"א, אבל הם חוו בעצמם את הנסים והנפלאות דיצי"מ, ובמילא דוקא עי"ז שייך להם לקבל עומ"ש בשלימות.

(3) **הערת המערכת:** בשיעורים לזכר אבא מארי לא נחית להסברת הענין, מדוע באמת צריך שיהיה פרשה שלימה ולא רק פסוק מן התורה. ובהמשך הענין שם כתב שיסודה בדברי הגמ' ד"כל פרשה כו". אבל לכאורה על זה אנו דנים, דהרי לפי הגר"ד הטעם ש"כל פרשה כו" נאמר רק בק"ש הוא מחמת שעיקר דין ק"ש נאמר בחלות פרשיות, וחזור חלילה. והנה בעת אמירת השיעור הוסיף ראש הישיבה שליט"א "דכמו שעיקר קבלת עומ"ש צ"ל באמירת פרשה שלימה, גם זכירת יצי"מ צ"ל באמירת פרשה שלימה". וכנראה שהתכוון בזה ליישב קושיא הנ"ל, אבל לא הרחיב בדבריו, ותן לחכם ויחכם עוד.

והרי ידוע שהקורא שירה ומפסיק במקום שאינו נכון, בכחו להרוס את כל השירה, ולאידך במקום שצריך להפסיק הרי ההפסק מוכרח. ובמילא בקריאת פרשה זו באופן זה לא נאמר מלכתחילה הדין ד"כל פרשה כו" ומפסיקין בהזי"ו ל"ך כמ"ש בגמ"ט.

ולהעיר, שעפ"ז נטה הגרי"ד לומר שהחלוקה דהזי"ו ל"ך היא דאורייתא. ואולי משום זה העדיף המנהג (דעיר ילדותו חאסלאוויטש' וכן נוהגין בקהילות עדות המזרח) לקרוא ע"פ החלוקה דהזי"ו ל"ך גם בב' וה' ובמנחת שבת (כפסק הב"י, ודלא כמ"ש הרמ"א בס' תכח שם. ועיין בנו"כ שם).



---

ט) הערת המערכת: בכללות ענין זה יש להעיר מלקוטי שיחות למרן רבינו כ"ק אדמו"ר זי"ע חלק כד ע' 229 ואילך (ובעיקר ע' 232) שע"פ דברי הרמב"ם (הל' תפלה פי"ג ה"ה) י"ל שהגדר דשירת האזינו במוספי שבת הוא ששירת הפרק בכל שבת אינה שירה בפ"ע, חפצא בפ"ע, אלא היא חלק מחפצא הכללי דשירת האזינו, והוא ציווי אחד לכל השבתות (עיי"ש דיוקים נפלאים בלשונות הרמב"ם שם), ורק שהדין דעל הגברא הוא לומר פרק אחד בכל שבת. ועפ"ז מיושבת ג"כ הקושיא שבפנים ובתוקף יותר, שמצד החפצא אין כאן הפסק בפרשה כלל, דהויא חפצא אחת.

י) הערת המערכת: בעת אמירת השיעור הזכיר ראש הישיבה שליט"א שהגרי"ד נהג כן על סמך מנהג חב"ד שהיה נהוג בעיר ערש ילדותו. והדברים טעונים בירור, ולעת עריכת הדברים עדיין לא זכינו למצוא מקור בספרות חב"ד על מנהג כזה. ובס' למען ידעו (לבעל הקורא הותיק בביהמ"ד ליובאוויטש), כתב אודות שבת האזינו אבל לא נחית למנהג בימי ב' וה' ומנחה של שבת.



# שער

## ביאורי סוגיות

בזה השער יבואו (חלק מ) ביאורי הסוגיות בריש מס' בבא קמא כפי שנלמדו בבית מדרשינו, בדיבוק חברים ובפלפול התלמידים. רוב הדברים בשער זה נתבררו ונתלבנו בחבורות הקבועות שמוסר ראש הישיבה - הרב מ"מ שי' שוחאט, בחבורות אלו התלמידים שואגים לטרף, אריות שבחבורה, בעלי תריסין, ומתוך השקו"ט מנסים להגיע לאמיתתה של סוגיא.

הדברים כפי שנכתבו בשער זה, עלו על הכתב על ידי תלמידים מקשיבים, ובראשם התלמיד השליח אברהם מרדכי מצגר ועימו על המלאכה, התלמיד השליח משה נח נעלקען. להם הברכה והתודה. שיזכו לעלות מעלה מעלה בתורה, חסידות ויראת שמים, ללמוד וללמד.

בכל סוגיא ניסינו לכלול את המראי מקומות שמהם שאבנו מים חיים, וצויינו בכל מקום לפי עניינו, חוץ מהציונים לשיעורי ראשי הישיבות (הגר"נ פרצוביץ ותלמידו הגרא"ב פינקל), שנעזרנו בהם בעת עריכת הדברים לדפוס.

וזאת למודעי, שהסגנונות במערכות משתנים בין תלמיד לתלמיד, ובין סוגיא לסוגיא, והדברים עוד צריכים הגהה, בירור וליבון נפה אחר נפה, ולא באנו לערוך לפניכם שלחן המוכן לסעודה כלל, אלא טעימות פחות פחות מכשיעור, בתקווה ובתפילה שטעימות אלו אכן הינם משלחן גבוה ומתכא דרחמנא, ה' יזכנו לכוון לאמיתתה של תורה.





# סימן א - יסוד החיוב בניזקין

ביאור עיקרי הסוגיות מהמשנה עד דף ו, ע"א

## הקדמה

משנתנו הפותחת את סדר נזיקין ומסכת בבא קמא - יש לחלקה לג' בבות: (א) ארבעה אבות - שור בור מבעה והבער. (ב) לא הרי - הצריכותא. (ג) הצד השווה שבהן (שבא לרבות מה שלא נזכר במשנה).

כמו"כ את הסוגיות שנלמד בזמן זה יש לחלק עפ"ז: (א) דפים ב-ה, ע"א: ביאור הארבעה אבות (עכ"פ בכללות). (ב) דף ה, ע"ב - האם באמת יש צריכותא לכל הארבעה אבות? (פירכת ה"לא הרי"). (ג) דף ו, ע"א: הצד השווה לאתויי מאי. (מדף ו-ט דן בדיני מיטב והתשלומים).

והנה בבואנו למצוא איזהו דרך ישרה שיבור לו הלומד במסכתין, ברור שבאם זוהי דרך שתסלול קו אחד וישיר דרך שלושה עמודים אלו, הרי זה סיבה או עכ"פ סימן שאנו בדרך הנכונה.

## א. יסוד ביאור הגרי"ז, קושיות, והצעת מהלך אחר

ומעתה נצא ונראה ביסוד הידוע בישיבות הנודע בשם הגרי"ז שה"מחייב" של הארבעה אבות אינו מצד האבות הפרטיים, אלא מצד ה"צד השווה שדרכן להזיק ושמירתן עליך", וזה סגי לחייבו, ורק שהתורה פרטה את השמות השונים, כדי ללמדך את "הלכותיהן" - דהיינו לפטור כל אחד ואחד לפי מה שנתחדש בו, אבל לענין עצם החיוב הוא מכח "דרכו להזיק ושמירתן עליך" - הצד השווה. ועפ"ז ביאר הגרי"ז כמין חומר כו"כ קושיות עצומות במהלך הסוגיות, וכפי שמבואר במקומו שם.

והנה כמה קושיות נאמרו על מהלך זה, ונביאם בקצרה למען ירוץ הקורא בו:

1. אה"נ שאי לאו הוי כתיבי בתורה, היה אפשר ללדמם בהצד השווה, אבל מהיכי תיתי שגם לאחר שנכתבו בתורה, אין חיובם עצמי וייחודי, ורק נתחדשו לענין הפטורים שבהם, והרי בפשטות קושית הגמרא הוא "למאי הלכתא כתיבניהו רחמנא" - מה הנפקא מינה למעשה אם התורה כתבה אותם או שהיו נלמדים בהצד השווה, ועל כך כתבה הגמרא "להלכותיהן", אבל מובן שלאחר

שהתורה כתבה כל אב באופן ייחודי, הרי שגם עצם החיוב הוא ייחודי ולא רק מכח הצד השווה.

2. זה מוכח מלשון המשנה "לא הרי... הצד השווה", שבכל הש"ס משמעותו שהצד השווה לא מוחק ומבטל את החיובים הפרטיים של כל אחד, אלא מוסיף שחוץ מהחיוב הפרטי, יש גם צד השווה כללי שבא ללמדנו. אבל לא שלאחר הצד השווה תו ליכא את החיובים הפרטיים של כל אחד שנתחייב מצידו הוא?

3. מהמשך הסוגיות נראה ברור שמזיק שאין לו את התכונות של האבות דמתניתין, לא מתחייב כלל. ולא אמרינן עליה שיולמד מהצד השווה. ולדוגמא: (א) שן דלא מכליא קרנא הו"א בגמרא (ג, א) לפוטרו לגמרי, ולא אמרנו שיתחייב מכח הצד השווה? (ובזה תתורץ קושית ההפלאה שם. ודלא כתירוצ' החזו"א בסי' א' סק"א. וכפי שהארחנו לעיל בסימן ד' אודות מכליא קרנא). (ב) בגמ' (שם) דאי לאו קרא יתירה לא היינו מחייבים גם שן וגם רגל, ולא אמרינן שמכל מקום יתחייבו מכל הצד השווה? (וכן משיטות הראשונים – שיטת תלמיד הרשב"א ב, ב אודות בהמה שנשכה כיכר ולא הספיקה לאכלו עד שנתלכלך שפטר. ושיטת תוס' שאנץ' (הובא בשיטמ"ק ג, א) אודות בהמה שהטילה גללים על פירות. עיי"ש. ואכ"מ).

ומכל הנ"ל ועוד מוכח שכל מה שנכתב בסוגיין דאי לאו הוי כתיבי בהדיא הוי ילפינן מהצד השווה, הוא רק "אי לאו" (וכפשטות לשון הגמרא), אבל לאחר שהתורה כתבה כל אב בפ"ע, הרי עצם חיובו נובע מכח אב פרטי זה – מצד תכונותיו הפרטיים כשלעצמו. והפטורים שבהלכותיהן הוא תוצאה טבעית מעצם החיוב. דהיינו היות שאב זה חייב מכח תכונותיו הפרטיים, הרי שלחיוב זה יהיו הלכות מסויימות הבאים כתוצאה מהתכונות (וכפי שיתבאר לקמן). אבל לא שהלכותיהן דחק וביטל את החיוב הפרטי והעצמאי של כל אחד מהאבות. ולכן מובן שבאם יש מזיק שאין לו שם דמיון עם התכונות של האבות דמתניתין, פשיטא שלא יהיה חייב, כי מהיכי תיתי לחייבו. (והמזיקין שנתחדשו בהצד השווה בדף ו, ע"א, באו כי יש להם צד דמיון עיקרי עם בור, ורק שצריכים לעוד אב בשביל ה"יוכיח" וכפי שית' לקמן).

ונראים שהם הדברים שכתב הרשב"א בדף ה, ב: "מועדת לאכול את שאינו ראוי לה חומר הוא בלבד שהחמירה התורה עליו באש לחייב לבעל התקלה אפילו על נזקי מה שאין ראוי לה ככלים וניר ואבנים וכו' ואין אלו מדות וכוחות שיתחייב בעל התקלה מחמת כך ואין דין תשלומי נזק תלוי בכך, ועל כן לא



שנאום במשנתנו בכלל כוחות הנזיקין, שאותן הן כוחות ומדות שדין חיוב תשלומין תלוי בהן",

ומעתה נבוא לבאר את הסוגיות ע"פ הסדר ונבארם ע"פ יסוד זה שקבענו, והשי"ת יהיה בעזרנו:

### **ב. ביאור ה"לא הרי" שבמשנתנו, השוני משאר הש"ס, והצורך בצריכותא לאחרי המסקנא של "בור וחד מהנך".**

על דברי התנא – "לא הרי . . הצד השווה שבהם", העיר התוס' שבכל הש"ס המכוון של ה"לא הרי", הוא לא כ"כ לבאר את החומרות וההלכות של כל אחד מהצדדים (ולמה א"א ללמוד אחד מהשני – צריכותא), אלא בעיקר להגיע ל"הצד השווה", ומה שהצד השווה מלמד. אבל במשנתנו אנו רוצים להדגיש בעיקר את ה"לא הרי" – כמה אי אפשר ללמוד את השני מן הראשון. (ומעתה הראשון החמור הוא המלמד, השני הקל הוא הלמד, ואין ללמוד את הקל מן החמור. והתוס' מוכיח זאת מהמשך המשנה אודות ולא זו"ו).

והטעם שאכן משנתנו שינתה משאר הש"ס, הוא כי במשנתנו עיקר המכוון הוא אכן לבטאות את הייחודיות של כל אב (תכונותיו הפרטיות שלכן אי אפשר ללמוד אחד מהשני), כי ייחודיות זו, היא המחייבו, והיא הגורמת את ההלכות הפרטיות של כל אחד. ומהם נגזרות התולדות של כל אחד.

ויסוד זה הוא כל כך חשוב בהבנת כל הסוגיות וההלכות דמסכתין, שהתנא רצה לשנותה החל מתחילת המסכתין, למען תדע את ההבנה הנכונה במשנתנו וביסוד המחייב של המזיקין. וכתוצאה מזה התולדות וההלכות של כל אב.

ומעתה יובן שבמשנתנו א) ה"צד השווה" הוא לא העיקר אלא ה"לא הרי". ב) ב"לא הרי" גופא הצריכותא לא כל כך נוגע, כמו ההבנה של כל אב בפ"ע עם תכונותיו הפרטיות שמזה נגזרים התולדות וההלכות (ורק שהדרך הכי טובה ללמדנו זאת הוא ע"י ש"בוני" צריכותא ומבטאים את השוני של כל אב, ואיך שא"א ללמוד אחד מהשני).

ומעתה יובן ששוני זה משאר ה"לא הרי" שבש"ס הוא לא שולי אלא מרכזי מאוד בהבנת המשנה, ולכן תוס' הדגיש נקודה זו הן במשנתנו והן לקמן ה, א ד"ה מאי קאמר. [ומה שכתב רש"י לקמן ד, ע"א, בריש העמוד אינו בסתירה לכהנ"ל, כי שם רש"י דן אודות כתיבת הלמד בתחילה (ולא המלמד), ובזה אכן משנתנו היא ככל הש"ס שבה המלמד נכתב תחילה. אבל אה"נ שלענין כתיבת

החמור תחילה, משנתינו שונה משאר הש"ס שבה לאו דווקא מתחילים עם החמור (כי העיקר הוא הצד השווה)).

והנה עפ"י יומתק מאוד הבנת ה"לא הרי" במשנתינו לאחר שיודעים את מסקנת הסוגיא לקמן ה, ב שמבור וחד מהנך באמת אפשר ללמוד את כל האבות (וכמו שהקשה תוס' במשנתינו) – כי אה"נ שהיינו יכולים ללמוד את כולם מבור וחד מהנך, אבל צריכותא זו אינה עיקר כוונת ה"לא הרי" במשנתינו, אלא עיקרה לימוד יסוד המחייב של נזיקין – הייחודיות של כח אחד מהאבות ותכונותיהם הפרטיות שגורמות את החיוב, ההלכות והתולדות, וזהו החידוש דמתניתין (ואילו הצריכותא היא הדרך ה"שיבתית" ללמוד זאת)

ולולי דמסתפינא הייתי אומר שזהו העומק בדברי תוס' "והתנא האריך להגדיל תורה ויאדיר", אין כונתו ביגדיל תורה רק דרוש וקבל שכר גרידא, אלא "יגדיל תורה", שמוסיף עומק והבנה בחידוש המשנה. דהיינו שלולי ה"לא הרי", היינו יודעים את הארבעה אבות, אבל לא היינו מבינים את יסוד המחייב בנזיקין, הטעם שלכל אב יש הלכות מסויימות, והדרך היאך לדמות תולדות לאבות ולחייבם. (וראה סוכת דוד להגר"ד קוויאט, משרידי דור דיעה, אוד מוצל מאש, ורבו של אבי מורי שביאר כנ"ל בתוס').

ואולי יש לומר עוד שזהו כוונת רש"י בתירוצו השני בד"ה לא הרי, וז"ל "רבנותא טפי אתי לאשמועינן שאע"ג שיש לשניהן רוח חיים לא נפיק חד מחבריה", דהיינו שכל האריכות במשנתינו באה ללמדינו כמה התכונות הפרטיות של כל אב הם כל כך נוגעות לדינא, שלא היינו לומדים אחד מהשני, וזה יהיה היסוד להבנה מדוע כשבפועל למדים כל אב בפ"ע, יש לו הלכות בפ"ע, כי תכונותיו שונות אחד מהשני, ותכונות אלו הן הן הגורמות את החיוב וההלכות. ודו"ק. (וזהו המשך וסיום דברי רש"י שם – "ובמרא מפרש מאי לא הרי", וכוונתו לדף ה, סע"א ושם כתב רש"י "מאי קאמר – למה ליה למיתני כלל", דהיינו שקושיית הגמרא אינה "מהו" (וואס) לא הרי, זה כבר ידוע, אלא "למה" (פארוואס) לא הרי – מה צורך יש בכל האריכות במתניתין, וכל כך מתרצת הגמרא כדי ללמדך שחזא מחזא לא אתיא – הצריכותא, והא גופא נצרך כדי ללמדך ההלכות לקמן ה, ב הנגזרות מהתכונות הפרטיות של כל אב, והבנת התכונות היא דווקא ע"י ה"לא הרי").

ואין להקשות מתירוצ' הראשון ברש"י, כי זהו ההבנה הפשוטה במתניתין לתלמיד המתקשה בשינוי הסדר האבות מרישא לסיפא, וברפט שרש"י ביאר בתחילה שהוא כסדר הכתוב בתורה, ועל כך מבאר רש"י בפשטות שהטעם הוא

כדי שנוכל לסיים את ה"לא הרי", ואילו להסדר שברישא לא היה אפשר לסיים. ורק שהקושיא הבאה מתבקשת מאליה לכל בר בי רב דחד יומא: באם אכן א"א להמשיך לאחר בור, למאי צריך את כל האריכות - לכן כתב רש"י ועוד טעמא אחרינא ובזה הקדים את מה שהגמרא לקמן בדף ה, סע"א תקשה ותתרץ שם. והן הן הדברים שכתבנו. ועיי' עוד לקמן בפרק הבא עוד ביאור בטעם שנקט רש"י ביאורו הראשון.

### ג. סוגיא הראשונה דמסכתין – תולדותיהן כיו"ב

ומעתה נבוא לבאר את הסוגיא הראשונה במסכתין – תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן, וצריך ביאור ובירור נרחב מהי כוונת הגמרא להקשות כאן, וב' מהלכים כלליים נאמרו בזה:

א. רי"ף (ורא"ש): היות שנלמד לקמן שיש חילוקי דינים באב דקרבן גופא בין תם למועד, לכן מסתבר (בכ"ש וק"ו) שגם בין אבות לתולדות יכול להיות חילוקי דינים בתשלומין (הן באיכות - קנס/ממון והן בכמות - . ועל זה הקשה המקשן האם כל התולדות שוים לאבות לענין תשלומים (ומשלמים נזק שלם. חוץ מקרבן תמה ותולדותיה שמשלמת ח"נ) או לאו כיוצא בהן (ותולדות משלמים ח"נ גם בשאר אבות). ומעתה תירץ הגמרא למסקנא הוא חלק והמשך ישיר לשאלה. שאכן מצינו כזאת, אבל רק בתולדה ספציפית אחת, והיא בצרורות שתולדה דרגל היא, ואכן משלמת מן העליה ופטורה ברה"ר כרגל, אבל אינה משלמת כמותה אלא ח"נ.

ומעתה ההקדמה של שבת וטומאה: בשבת התולדה עומדת וקיימת כמו האב. לאידך בטומאה מצינו את הרעיון שתולדה איננה כמו האב, ולכן זה פתח את הדיון אודות תולדות בנוזיקין, האם הם כמו האב (=שבת) או לא כמו האב (=טומאה). [אבל טומאה גרידא לא מספיקה, כי אפשר לבאר שם שהטעם שהתולדה פחות מהאב, היא בגלל שהתולדה נולדה ממנה, משא"כ בנוזיקין, לכן הרי"ף הוצרך להקדים לשאלתו את חילוקי הדינים בין תם למועד בקרבן ("כיון דקיימא לן") ורק משם יש יסוד מוצק להציע שבנוזיקין יהיו חילוקי דינים בין האב והתולדה - לפלולא חריפתא על הרא"ש שם].

ב. רש"י למד שקושיית הגמרא היא האם כשהזיק משלם או לא. ובביאור הצד לומר שאינו משלם כלל, והרי הזיק, יש לבאר ע"פ דברי המהרש"א במהדו"ב, שארבעה אבות דמתניתין אפשר ללמדם בב' דרכים: א) נאמרו כדי לרבות תולדות. ב) נאמרו כדי למעט תולדות. וע"ד פטור כלים ואדם בבור, טמון

באש וכו'. כמו"כ יש צד לומר שהתורה נקטה דווקא הני ארבעה אבות למעט תולדות. וזהו העומק בקושיית הגמרא: תולדותיהן כיוצא בו - כי הארבעה אבות באו לרבות. לאו כיוצא בו - כי האבות באו למעוטי. [ואין להקשות שאם האבות הם למעוטי, והתולדות פטורים, אזי למאי נפק"מ הם תולדות, כי כפי שיתבאר לקמן, חשוב לדעת שהם תולדות ויש בהם צד דמיון למזיקים דמתני', כדי שנוכל ללמדם עכ"פ מהצד השווה, אף שמדין האבות הם פטורים, והנפק"מ בזה ית' לקמן]. ובסגנון אחר ועיקר - הקושיא היא: הארבעה אבות באו ללמדך כמה תכונות אלו הם הגורמות לחיובי תשלומין וההלכות, ולכן יש ללמוד מהם. או הארבעה אבות הם חידושים ספציפיים, ואין לחקור אודות תכונותיהם-הלכותיהם וללמוד מהם לתולדות.

וזה היתה הקדמת הסוגיא אודות שבת וטומאה, כי משבת למדנו שאבות לרבווי, ומטומאה למדנו שאבות למעוטי, ולכן יש לנוכח בתורה דוגמאות להני ב' סוגי אבות. ועל כן הוקשה להגמרא תולדות דנזיקין היאך הם. (ולכן רש"י חזר עוה"פ על שבת וטומאה בריש ע"ב. ודוק).

ולפ"ז יוצא שקושיא זו היא הקושיא הכי חשובה ויסודית בריש מכלתין, ועל פי הכרעתה, יוקבע כל המשך המסכת. ולכן קושיא היא הראשונה במכלתין עוד קודם שלמדנו מה הם התולדות. כי ראשית כל יש לקבוע, מה הפשט באבות דמתניתין (ולפ"ז סרה קושיית הראשונים בשיטמ"ק, מדוע התחלנו בהאי קושיא, והרי עדיין אין אנו יודעים את התולדות כלל).

וכל המשך הגמרא מעתה, הוא רק להצד שתולדותיהן כיוצא בהן, כי רב פפא אכן הכריע שתולדותיהן כיוצא בהן - ואבות באו לרבווי, ולכן ההנחה הפשוטה בכל הסוגיות היא שאם האב יש לו תכונות והלכות מסויימות, פשיטא שגם התולדות יהיו כנ"ל - כיוצא בהן - אבות לרבווי. ולכן מהמשך הגמרא אין להוכיח כלום על הבנת הצד של "לאו כיו"ב" כי המשך הגמרא כבר נקטה צד, אבל עתה בקושיית הגמרא, נקודה זו גופא היתה פתוחה לעיון ודיון - איך להבין את האבות דמתניתין. וזה בא בהמשך ישיר ליסוד שביארנו במשנה אודות המחייב בנזיקין - תכונותיהם הפרטיות של כל אב.

זה גופא מה שהגמרא חוקרת בשאלה הראשונה, האם זוהי ההבנה במשנה או שיש להבין את המשנה בצורה אחרת. (ואכן הפנ"י והגרעק"א הקשו קושיות עצומות מלשון המשנה גופא - "לא הרי" ו"הצד השוה". ולא נחה דעתי מהתירוצים השונים שראיתי בספרים).

## ד. ביאור בסוגיית ח"נ צורות

והנה ע"פ הדברים האלה נבוא לבאר את תירוץ הסופי של הגמרא שתולדותיהן לאו כיו"ב דאמר רב פפא הוא ח"נ צורות, דלשיטת הרי"ף והרא"ש התירוץ הוא פשוט ובא בהמשך ישיר לשאלה (וכן הובא ברי"ף ורא"ש עיי"ש בדילוג כל השקו"ט דדף ב,ב - ג,ב) האם משלמים נ"ש או ח"נ על התולדות, ועל זה הגמרא מסיקה שיש תולדה אחת שמשלמת ח"נ. אבל לפי רש"י המהלך קצת יותר מורכב.

ובהקדים הבהרה חשובה: פשיטא שבאם למדים כרש"י אליבא דמהרש"א במהדו"ב שכיוצא ולאו כיוצא, זה הבדל תהומי בין אבות לרבוויי או למעוטי, ורב פפא הכריע כהצד של "כיוצא", אזי אי אפשר לומר שיש גם "לאו כיוצא בה", כי היאך יתקיים אב שהוא למעוטי, לאחר שכבר קבענו שהאבות הם לרבוויי? ולכן הפשט ב"לאו כיו"ב" בדברי רב פפא (לא בשאלת המקשן המקורית) הוא תולדה שהיא אכן תולדה של אב, כי אבות לרבוויי, ויש לה את התכונות וההלכות של האב, אבל בנקודה מסיימת היא "נמעטה" מתשלומים. ולכן הגמרא כ"כ מתקשה למצוא דוגמא כי היאך תמצא תולדה שמצד אחד מתאימה עם ההכרעה שאבות לרבוויי, והיא תולדה של האב לכל דבר וענין, ולאידך היא "נמעטה" = לאו כיוצא בה. עד שהגמרא הגיעה למסקנא של ח"נ צורות, שבו מצד אחד היא תולדה דרגל, הן בתכונות (דמכח רגל הוא דאתו - רש"י) והן בהלכות ("לשלם מן העליה ולפוטרה ברה"ר") ולאידך היא "לאו כיוצא בה" - שהרי ההלכה למשה מסיני מיעטה מלשלם נזק שלם.

ומעתה יובן מה שכתב רש"י בסוגיא דח"נ צורות "אמאי הוי תולדה דרגל - והרי אינה משלמת כמותה", ולכאורא הרי רש"י ביאר בדברי המקשן שלא כיו"ב פירושו שאינה משלמת כלל, וכאן רש"י לא מבין היאך יש תולדה לאו כיו"ב כאם אינה משלמת כמותה? אבל על פי דברינו יובן שפיר: אה"נ בדברי המקשן - לאו כיו"ב פירושו שאין תולדות - אינה משלמת כלל (ואם יש תולדה והיא משלמת זה רק מכח הצד השווה, וכפי שית' לקמן). אבל כאן בדברי רב פפא שכבר הכריע שיש תולדות, והם כיוצא מהאבות, ודומים בתכונותם ובהלכותיהם, אזי הגמרא לא מבינה איך להכיל את ההפכים שבח"נ צורות - היאך היא תולדה דרגל, באם אינה שווה בהלכות ובפרט בהלכה הכי חשובה - לשלם כמותה? ועל כך מבהירה הגמרא שההל"מ "הכריחה" אותנו לקבל עכ"פ תולדה ייחודית זו שמצד אחד היא אכן תולדה דרגל ושווה (בחלק מ)הלכות (רה"ר, עליה) אבל לא בעיקר התשלומין, שמשלמת רק ח"נ, ובאם גזירה היא

נקבל. דו"ק בדברי רש"י שם ותראה שהן הן הדברים שכתבנו.

ועפ"ז יומתק גם עוד נקודה חשובה - מדוע רש"י כותב שחלק מההל"מ הוא שהח"נ הוא ממונא ולא קנסא (דלא כהרא"ש), ולכאורא מדוע שנחשוב שהוא קנסא, וכמו שהקשה הרא"ש בריש מסכתין: "הא דקאמר הלכתא גמירי לה דממונא הוא לאה לא בעי הלכתא דממילא ממונא הוא כיון דתולדה דרגל הוי ועיקר הלכה לחצי נזק גמירי אלא ה"ק דאע"ג דתולדה דרגל הוי וממונא הוי הלכה גמירי לה דלא משלם אלא חצי נזק ואמאי קרי לה תולדה דרגל לשלם מן העלייה ולפוטרו ברה"ר?"

אבל ע"פ ביאור המח' דרש"י והרי"ף-רא"ש יובן שפיר:

לשיטת הרא"ש שלא כיו"ב דהמקשן הוא הלאו כיו"ב דח"נ צורות (ועיין בדבריהם שהמשיכו ישר מהקושיא דכיו"ב למסקנא דח"נ צורות, והוא מהמעלות ע"ד הפשט במהלכם), אזי לעולם ידענו שלאבות יש תולדות, והתולדות דומים לאבות בכל הפרטים, ורק הוקשה להמקשן האם בתשלומין משלמים נ"ש או לא, אבל גם באם יש הל"מ שתולדה ייחודית זו משלמת רק ח"נ, מהיכי תיתי לחלק עוד ולומר שהוא קנסא? בשלמא בקרן תמה קיי"ל שהוא קנסא (אליבא דהלכתא), אבל בח"נ צורות מהיכי תיתי לחלקה עוד בינה לבין אביה ולומר שלא רק שמשלם ח"נ אלא שהאי ח"נ הוא קנסא, אלא פשיטא שהוא ממונא, ולכן ביאר הרא"ש שאין זה חלק מההלכה למשה מסיני. (ועפ"ז יש לבאר גם מדוע הרי"ף והרא"ש התחילו את דבריהם בחילוק בין קרן תמה למועדת הן בכמות (תשלומין נ"ש וח"נ) והן באיכות (קנסא וממונא) ודוק).

אבל לשיטת רש"י שה"לאו כיו"ב" השתנה בין המקשן ובין המסקנא אודות ח"נ צורות, שבדברי התרצן כבר אנו יודעים שתולדותיהן כיו"ב, אזי אנו מתקשים להבין לגמרי היאך יש תולדה שאינה משלמת כמותה, ובההנחה הראשונה של הגמרא זה חייב להיות החלטי לאחד מהצדיים: או משלמת כמותה, והוי בדיוק כרגל לכל הפרטים, או אינה משלמת כמותה, ואינה תולדה דרגל, והתשלום הוא מכח קנס (וכמו הח"נ האחר שאנו מכירים - בקרן תמה ששם הוא קנסא, וזהו מה שכתב רש"י כאן: "ואע"ג דפלגא נזק של נגיחה הוי קנס כדאמרינן לקמן"), ולכן הוצרכה הגמרא לבאר (אליבא דרש"י) שהוא גופא הוא חלק מההל"מ, שח"נ צורות הוא ממונא ולא קנס, ודלא כקרן תמה, ואכן תולדה זו היא ייחודית ונושאת הפכים. [ואולי עפ"ז רש"י אכן יסכים עקרונית לתוס' שקושיית הגמרא היא לקרוא לה שם בפ"ע, כי בהמשך להכרעת רב פפא, מאוד קשה להכיל את צורות].

ה. ביאור סוגיית קרן תלושה ומחוברת, מח' ח"נ קנסא או ממונא, ומיהו המאן דאמר דקרן עדיפא (לקמן ה, ב)

הנה כשלמדים סוגיא זו יש ג' שאלות יסודיות בפשט: א) בתורה - מה ההבנה בתורה אודות חילוקי דינים בין תם למועד - והרי הזיק ועליו לשלם. ב) בסוגיין - מה ההבנה בתלושה? (האם אפשר לומר שכל השקו"ט של שור מועד/תם הוא להיכי תמצא כל כך מוזר של קרן בין שיניה? ב) האם למקשן יש מקור מהיכי תיתי במחוברת לשלם נזק שלם ולמה א"א ללמוד מחוברת מתלושה - הרי גם אם נאמר ש"כי יגח" הוי תלושה, נלמד ממנה מחוברת לענין ח"נ ונ"ש ולא נצטרך את בכור שורו?

ועל זה מבאר רש"י שעיקר הנקודה ב"תלושה" הוא "לאו אורחיה", ולכן מובן 1) מדוע בתם אינו משלם נזק שלם, כי אינו מזיק כדרכו. (ואדרבא גם אם היה פטור לגמרי היה מובן). 2) "תלושה" זה לא היכי תמצא מוזר ספציפי אלא יסוד בחיוב נזיקין, שכשמזיק שלא כדרכו בתם פטור מנ"ש וחייב רק ח"נ. 3) מדוע א"א ללמוד מחוברת מתלושה - כי מחוברת שונה בעיקר יסודו בתלושה, בזה שהוא מזיק כדרכו כשאר האבות, ולכן אדרבא, באם אתה רוצה להפוך אב המזיק כדרכו (=מחוברת) לחצי נזק, עליך להביא ראיה, כי כל מה שמצינו בתורה שקרן משלם ח"נ זה רק כשמזיק שלא כדרכו (=תלושה), ואין לך בו אלא חידושו, אבל כשמזיק כדרכו (=מחוברת), הוי כשאר האבות לשלם נ"ש מתחילתו ופשוט.

ועל זה הקשה התוס' שלכאורא כהנ"ל מתאים רק לפי רב פפא (בעל השמועה דסוגיין) הסובר שח"נ ממונא, אבל לפי הלכתא שח"נ קנסא, תקשה ביותר. והביאור בזה: בשלמא למ"ד ח"נ ממונא, שוורים לאו בחזקת שימור, דהיינו שדרכם להזיק (דף טו), והוא המאן דאמר לקמן דף ה,ב שאפשר ללמוד קרן משאר האבות כי כוונתו להזיק (=דרכם להזיק. לפי ביאור התוס' שמקשר דף טו ודף ה), ועפ"ז מובן בסוגיין מדוע אפשר לחלק בין מחוברת לתלושה, וליומר שמחוברת נלמדת משאר האבות לחייב נ"ש מתחילתו, כי שווים הם בזה שדרכם להזיק.

אבל למ"ד ח"נ קנסא, שוורים בחזקת שימור, ולכן אין דרכם להזיק (עד כאן מדף טו). ושיטה זו היא המאן דאמר בדף ה,ב שכולהו אתי לבר מקרן שאין מועד מתחילתה, כי לקרן יש צד קולא חזקה שאין דרכם להזיק, ואזי לפי שיטה זו כשנבוא לסוגיין תו לא נוכל לחלק בין תלושה למחוברת, וללמוד מחוברת משאר האבות, כי שאר האבות דרכם להזיק ואילו מחוברת - אין דרכה להזיק? [ולכן

ביאר התוס' שלמאן דאמר קנסא, ההוא אמינא של סוגייתנו בחילוק של תלושה ומחוברת הוא "תטעה לומר". עיי"ש[.

ובישוב שיטת רש"י יש לומר:

(א) סוגייתנו קאי בשיטת רב פפא הסובר שח"נ ממונא.

ועיקר - (ב) מי יימר לך שיש לקשר ולחבר את המחלוקת בדף טו (קנסא וממונא) למח' בדף ה, אי קרן נלמד משאר האבות? ואדרבא לא קרב זה אל זה.

וכאן באה נקודה יסודית בשיטת רש"י:

יש ב' מושגים שונים - 1. דרכם להזיק ו2. כוונה להזיק. ואינם מילים נרדפות. דרכם להזיק זה שאלה בתופעה - כמה זה שכיח. כוונה להזיק לא דן כמה זה שכיח אלא מה הכוונה בעת ההיזק, האם זה כוונה להנות/ללכת או כוונת זדון של להזיק. ולכן אה"נ שלמ"ד קנסא אין דרכם להזיק, אבל זה לא אומר שכשהם מזיקים הם מזיקים בלי כוונה להזיק. אה"נ אין דרכם להזיק, אבל יש כוונה להיזק, ולכן שפיר יכול להיות מאן דאמר בדף ה, ב שסובר שקרן יכולה להילמד משאר האבות, כי אע"פ שיש לה חסרון בכמה דרכה להזיק, אבל יש לה מעלה ("עדיפא") שכשהיא מזיקה זה עם כוונה, ומעלה זה "מכפרת" ונותנת לה את אותו משקל (ואולי אפילו עוד יותר) של שאר האבות. ולכן אין שום מונע שסוגייתנו תהיה בשיטת מאן דאמר קנסא. כי יש לחלק בין הסוגיות דקנסא ממונא (דף טו), ואי כוונה להזיק הוי עדיפות בלימוד משאר האבות (דף ה).

ומעתה יוצא שסוגייתנו יכולה להיות בין למ"ד ממונא, בין למ"ד קנסא. כי גם למאן דאמר קנסא - אין דרכם להזיק, יש ב' דרכים בדף ה, ב: (א) א"א ללמוד משאר האבות כי הם דרכם להזיק וקרן לא. ואפ"ה אין להקשות כאן שלמדים מחוברת משאר האבות, כי תלושה תוכיח, ואין לומר דיה כתלושה, כי עיקר הלימוד ילפינן משאר האבות, ואילו תלושה הוי רק לסלק הפירכא (וכיסוד היסודות שלמדנו מהר"ח או"ז בתשובותיו סימן קז, יבואר לקמן בתשובה ט'). (ב) אפשר ללמוד קרן משאר האבות כי קרן עדיפא, וכוונה להזיק "מכפר" על החסרון של "אין דרכה להזיק". כללו של דבר הדיון בדף ה, ב אי אפשר ללמוד קרן משאר אבות, אינו תלוי במחלוקת רב הונא ורב פפא אודות ח"נ קנסא ממונא.

ומה שרש"י מרוויח מחילוק הסוגיות הוא שמעתה הסברא של המאן דאמר בדף ה, ב שקרן עדיפא הוא כהלכתא (קנסא). וזה נותן לנו יסוד גדול בהבנת



הסוגיות, שמדגישים כל כך את החשיבות שבתכונות הפרטיות, שהם גורמות את ההלכות וחילוקי האבות (וכמו שהארנו לעיל בתשובה א), עד כדי כך שבקרבן אף שאין דרכה להזיק, ולכאורא היתה צריכה להיות בדרגא אחרת משאר המזיקים וא"א ללומדה מהם, אפילו הכי, בגלל תכונתה של "כוונה להזיק", זה משפיע כל כך, שהיא משתווה (ואולי יותר מזה = "עדיפא") כדי שנוכל ללמדה משאר המזיקים. ולכן הדגיש רש"י לקמן דף ה, ב: "לא אתפריש היכא". כי רצונו להבהיר [צו באוראנען] שלא לקשר את הסוגיות של קנסא ממונא עם דף ה, ב. איפה כן כתוב האי מאן דאמר, זה כבר פחות נוגע. אפשר לומר כמו הגר"א שקאי על דף ד, ע"א וביאור הנחלת דוד שם שכוונתו על פשטות הנחת הגמרא בריש ד, ע"א "ולאו ק"ו הוא"? וכו'. אבל כל זה חשוב פחות מהנקודה שהאי מאן דאמר "לא איתפריש היכא" והוא לא מחוייב לשום מחלוקת. ולכן סברתו קיימת להילכתא.

**ומעתה יוצא שלפי רש"י סוגייתנו בונה עוד שלב ועומק בהמשך הסוגיות,** שהוא בירור וליבון מה הוא חילוקי האבות, וכמה חשובים הם התכונות והמחייב הפרטי של כל אחד (שהוא העומק בשאלת הפתיחה כיוצא-לאו כיוצא / לרבווי-למעוטי) ועכשיו הגמרא ממשיכה בזה הקו, ואומרת שבאמת תולדותיהם כיו"ב, ואבות לרבווי, ולכן יש לעיין טובא בתכונות וההלכות של האב, כדי לראות מה דומה ומה לא, ולכן מנקודת הנחה זו, הסברא אומרת שיש לחלק רק בין תלושה למחוברת אבל לא בין מחוברת לשאר אבות, כי בין תלושה למחוברת יש הבדל תהומי בתכונות: תלושה מזיקה שלא כאורחיה, ומחוברת מזיקה כאורחיה (כשהיא מזיקה, אף ש"ל שהיזק זה לא שכיח - אין דרכה להזיק, אבל כשהיא מזיקה במחוברת, היא מזיקה כדרכה). אבל בין מחוברת לשאר האבות אין הבדל גדול כלל. לא מיבעיא למ"ד ממונא (שכולם דרכם להזיק), אלא גם למ"ד קנסא (שאין דרכם להזיק), יש מקום לדמות מחוברת לשאר אבות, כי מחוברת כשהיא מזיקה כוונתה להזיק ("מאן דאמר קרן עדיפא"), והרי זה מוכיח כמה התכונות כל כך "מעכבות" שהם גם מחלקות (תלושה-מחוברת) וגם מדמות (מחוברת-שאר אבות).

[אבל התוס' שלא רצה ללמוד כרש"י - יש לומר שהסתפק בזה עצמו, עד כמה אפשר להרחיק לכת עם האי מהלך שהתכונות של כל אחד מהאבות, הוא החומרא הוגרמת הן את עצם החיוב, והן את ההלכות, והתולדות וכו' וכו'. ולכן בכמה סוגיות תוס' משאיר פתח ללמוד שהתכונות של האבות לאו דווקא הם החומרות הגורמות (ואולי בזה משאיר פתח למהלך הגר"ז ואכ"מ). וכפי

שיבואר לקמן במח' רב ושמואל בשיטת תוס'.

ו. מחלוקת רב ושמואל אודות מבעה, אסו"מ דלא אפקרינהו והקשר ביניהם

לקמן דף ד, רע"ב הגמרא דנה אודות אסו"מ דלא אפקרינהו ומחלוקת רב ושמואל, שלרב למדנו משור, ולשמואל מבור. ובשיטת רב הקשה התוס' שאלה יסודית = היאך אסו"מ יכול להיות תולדה של שור (קרן) והרי שור הוא בע"ח שדרכו לילך ולהזיק, משא"כ בור? ועל כן חידש תוס' שרב לא התכוון רק לבור אלא לשילוב של שור ובור - במה הצד - שניהם מלמדים. ולכן הוקשה לו לתוס' שאסו"מ היה צריך להיות פטור בכלים כמו בור? והוא מתאים לשיטת הראשונים שהובאה ברא"ש שם, שכשלמדים בהצד השווה מבור וחד מהנה, נוקטים כהקולות (עכ"פ) של בור (וכהכרעת הרא"ש שם). עיי"ש.

מעתה יש לעיין איך רש"י מתרץ או מבהיר קושיא זו, וי"ל שרש"י למד פשוטו כמשמעו "משורו למדנו", דהיינו שרק למדים משור, ומדויק בדבריו שהתחיל את פירושו בתיבות: "ולאו תולדה דבור" - מלכתחילה הוא מבהיר שאינו לומד כתוס'. ואף שקושיית התוס' בעינה עומדת, יש לומר לרש"י ע"ד מה שכתב מהר"ח או"י (תשובות סימן קו) "אבל במחוברת אימא כולה מועדת היא נראה לפרש דאתא מהנה, וליכא למפרך שכן דרכו להזיק דאיכא למימר תלושה תוכיה, וליכא למימר דיה כתלושה דעיקר דעיקר הלימוד ילפינן מהנה, וכעין זה אמר רב לקמן דיליף אסו"מ מבורו ושורו ואעפ"כ מחייב בו את הכלים דעיקר הלימוד יליף משור ובור, אינו כי אם מסלק פירכא של סברא שכוונתו להזיק ובע"ח". (ורמז לדברים אלה יש למצוא בפנ"י והחת"ס בסוגיין. עיי"ש).

ולחזק זאת יש להעיר הערה חשובה בשיטת רב (שנעמוד עליה עוד לקמן), בגמרא דידן איתא: "ואי לרב דאמר כולם משורו למדנו היינו שור", ולכאורא ציטוט זה של רב לא היה ולא נברא, שהרי מקור הסוגיא הוא לקמן דף כח, ב ושם איתא אודות רב: "היכא דלא אפקרינהו ממונא הוא" וברש"י שם איתא: "ממונו הוא - ומשורו למדנו". נמצינו למדים שלרב שור וממון הם תיבות מתחלפות (סינונימיות בלע"ז), כי כל היסוד של האב של שור (לשיטת רב), הוא לא הציורים הפרטיים של קרן, שן ורגל אלא המחייב הכללי של ממונו שהזיק.

ועפ"ז יומתק עוד יותר מדוע לשיטת רש"י, רב למד אסו"מ דלא אפקרינהו רק משור - "ולאו תולדה דבור", אף שהחילוק ביניהם הוא תהומי, כאן הוא בע"ח, ואכן הוא תקלה (=בור!) ברה"ר?! כי היסוד של שור אכן אינו "הבע"ח

שבו, אלא "ממונו שהזיק", ולכן שפיר תקלה המונחת ברה"ר, באם היא ממונו, שפיר היא יותר קרובה לשור=ממון מאשר לבור=תקלה מופקרת. וזהו חידוש גדול שייסד רב, שלקמן יעמוד לנו בהבנת הסוגיות. (ולכן י"ל שלרש"י לא הוקשה כלל הני קושיות שהתחיל התוס' בדבריו: איזה היכי תמצא בשור הוי האב של אסו"מ (אי קרן, שן או רגל), והאם יש בזה תם או מועד, כי מלכתחילה שור בדברי רב אינו הבע"ח אלא ממונו שהזיק וכנ"ל).

ואה"נ שרש"י לא יכול להתשמט מהפירכא של מה לשור שהוא בע"ח, ובשביל זה אכן יש את בור, אבל אך ורק "לסלק הפירכא" ותו לא, ולכן פשיטא שאין להחיל את הקולות של בור על אסו"מ דלא אפקרינהו, כי אינו המלמד אלא רק סילוק פירכא.

ומעתה נבוא למחלוקת רב ושמואל בסוף ד, ב אי מבעה זה אדם או השן. ונקדים בדברי רב יהודה בשיטת שמואל "לא ראי הקרן שאין הנאה להיזקה וכו'" – כאילו שהנאה להיזקה הוי קולא?

ואכן, התוספות שם מבאר שכיון שהשן "יש הנאה להיזקה = דחוק לאכול" וכן גבי קרן "כוונתו להזיק = יצרה תקפה", לכן באמת הם קולות לגבי הבעה"ב שיכול לומר, לא שמרתי כי "הוי כעין אונס". ומעתה ה"לא ראי" שבהו"א, אכן מסתבר, כי אין יכול ללמוד אונס מאינו אונס.

ועל זה פרכה הגמרא "ולאו ק"ו הוא?", וחידשה לנו שהחיוב שמירה על הבעלים הוא מצד טבע הבהמה להזיק, ולא יכולת הבעלים לשמור. ומעתה זה שיש הנאה להיזקה וכוונה להזיק הוא "מחייב", ולא "פוטר". ובלשון מהר"י כ"ץ: "ולאו ק"ו וכו' – לא קאי אקולא וחומרא דשן וקרן אבעלים אלא אבהמה".

[והנה יש שביארו (ר"ח מטעלז ור"ש קלוגר) שההו"א והמסקנא תלויה בחקירה הידועה אי החיוב הוי מדין שמירה (הו"א-אונס) או מדין ממונו (מסקנא-ולאו ק"ו הוא), אבל כבר הארנו במק"א לבאר שאין הכרח בזה, וגם בהצד של שמירה גופא לעולם אפשר לחזוקר אם השמירה היא מצד הבעלים (ואזי שייך אונס) או מצד הבהמה (ואזי ככל שיותר קשה לשמור, יש יותר חיוב) ואכ"מ].

לאידך, לפי רש"י, אין כל הסבר ב"לא ראי" זו שבהו"א, וכמו שכתב רש"י בריש דבריו "בעל כרחיך הכי מפרש", ויסוד הדברים נעוץ בהבנת מחלוקת רב ושמואל לעיל אודות אסו"מ (ועפ"ז יומתק הקשר בין ב' מחלוקות אלו (אי מבעה זה אדם, ואי אסו"מ דלא הפקירן הוי שור או בור – וכולם מבטאות מהלך

לפי רב - שור כולל בתוכו כל המזיקים שנובעים מכח ממון. ואילו שאר האבות מחדשים מזיקים נוספים שלא היינו יודעים מכח ממון המזיק (לדוגמא בור, אדם, אש). וכמובן שאחרי שנכללו במשנה אפשר לומר על כולם הצד השווה שבהם וכו'. אבל בהרצאת הדברים לתלמיד, יש לחלק בין שור-ממון המזיק, ובור-אדם-אש שהם מזיקים יותר מחודשים. וזוהי הדרך הנכונה בלימוד המשנה (וכמו שכתב רבינו חננאל והמאירי - "דסוגיין דשמעתין כוותיה"). וכפשטות לשון הברייתא ג' אבות נאמרו (בשור). ולכן אסו"מ שלא הפקירן והיו ממון = שור. כי ממון היינו שור ושור היינו ממון והממון הוא המחייב העיקרי שבו. ואה"נ שאינם דומים לתכונות הפרטיות של שור, אבל עיקר השור אינו תכונותיו אלא ממון ומצד זה אסו"מ הוא בדיוק שור-ממון. (וכמו שהארכנו לעיל תשובה ט'). ומעתה לרב הכותרת של המשנה אינה ממון אלא מזיקים. ולכן מובן מדוע מבעה זה אדם (אף שהוא נזקי גופו ולא ממון) כי המשנה אף פעם לא היתה מוגבלת בנזקי ממון, אדרבא כל נקודת המשנה היא שלא רק נזקי ממון חייב (=שור) אלא גם שאר המזיקים המחודשים (=בור, אדם, אש).

ולכן דווקא לרב ש"כותרת" שור היינו "ממון", אזי כל ה"לא הרי" של המשנה הוא בין שור=ממון ומבעה=אדם, ואזי ה"תת-כותרת" של אבות השור - קרן: כוונה להזיק, שן: הנאה להזיק, ורגל: היזקו מצוי - שפיר אפשר לחקור בהם אי הוי סיבות לחיוב או סיבות להקל וכו' בתוס'. (ואין להוכיח ממשנתינו, ששם התכונות הם מחייבות וכמו שהארכנו בתשובות א-ג, כי אכן לשיטת רב הני תכונות (כוונה, הנאה, מצוי) אינם במשנתינו כלל.

אבל היות ששמועה דידן היא רב יהודה שבא לבאר את שיטת שמואל, ולשמואל - הרי "ממון" הוא הכותרת של כל המשנה - נזקי ממון ולא הגדר הייחודי של שור (שגדרו בע"ח שדרכו להזיק ע"י קרן או רגל), לכן שיטתו היא (א) מבעה לא יכול להיות אדם המזיק שהוא נזקי גופו - לקמן ד, א. ב) אסו"מ דלא הפקירן הוי יותר בור (=תקלה) משור (=בע"ח).

ומעתה בלימוד המשנה, כשלמדים שור, שזה דווקא קרן (לשיטת רב יהודה) אזי פשיטא שמה שמחלק בין שור-קרן למבעה-שן זה לא הממון שבו, כי זה הרי הצד השווה והכותרת של כל המשנה, אלא התכונה הפרטית שלו של כוונה להזיק. ומעתה באם מה שמחלק שור-קרן משאר האבות הוא תכונה של כוונה להזיק, היאך נאמר שהאי תכונה הוי קולא, כשתכונה היא היא המחלק-המחייב? ולכן אין שום הו"א בהצעת הגמ' בהו"א שכוונה להזיק הוא

סיבה לפטור. ולכן כתב רש"י "בעל כרחיך" (ועפ"ז יומתק שלקמן רש"י מבהיר את ה"ליכא לתרוצי", כי רש"י יודע שכל לומד לא יסתפק בהבנה שההו"א היא כ"כ מופרכת ובלי יסוד כלל, ויציע תירוצים שונים ומשונים, ועל זה רש"י "ליכא לתרוצי").

[אבל תוס' נקט במח' רב ושמואל שבין לרב בין לשמואל, ממון זה לא הגדר של שור. וגם לרב - שור זה רק שם כללי של ג' אבות פרטיים, המחולקים משאר אבות על ידי תכונותם (כוונה, הנאה, מצוי), אבל לא שעיקר הגדרתו הוא ממון.

ולפ"ז יוצא שרב שסובר שאסו"מ דלא אפקרינהו הוי שור, אין זה בגלל הנקודה של "ממון" שהיא הגדר של שור, כי אכן גם לרב, הגדר של שור אינו ממון אלא התכונות הפרטיות של קרן, שן ורגל, ולכן תוס' לעיל חקר איזה אב בשור התכוון רב, קרן, שן או רגל, כי אין שם כללי של "ממון". ולכן גם מובן שהדמיון בין אסו"מ דלא אפקרינהו לשור, הוא לא דמיון טבעי אלא דמיון מוכרח בגלל שהאסו"מ לא הופקר, אבל אכן יש הבדל תהומי בין שור-בע"ח-קרן ואסו"מ-תקלה, שלכן ה"בור יוכיח" אינו רק לסלק הפירכא אלא גם הוא עיקר המלמד, שלכן אסו"מ דלא הפקרינהו צריך "לקחת" את כל הקולות כאן. (וכאן תוס' "מפסיד" את הקשר בין המחלוקות של רב ושמואל אודות מבעה ואודת אסו"מ).

ולכן כאן חקר התוס' חקירה כללית (שבפועל היא בדברי שמואל, אבל אכן היא "לומדות" שמתאימה גם לרב): האם תכונות אלו באו לחדש לנו איך שכל אב על אף הקולא שבו, חייב, או שהחיוב הוא בגלל התכונות אלו (וכהחקירה לעיל שכתבנו ע"פ מהר"י כ"ץ).

ונקודה זו בתוס' היא יסודית - ששיטת תוס' היא שבין לרב בין לשמואל, יש מקום לחקור האם (כל) התכונות הם סיבות לחיוב או שאפשר ללמדם גם כקולות. (וזה מבאר מדוע תוס' נחלק על רש"י במחוברת, כח אחר מעורב בו, וקרן עדיף. ובכולם הוי אותה הנקודה - שלתוס' התכונות יכולים להיות בין לקולא בין לחומרא וכפי שביארנו לעיל בסיום פרק ה).

### ז. הצד השווה שבהן - מחלוקת הראשונים

כתב הרא"ש בסימן א' דמסכתין זו"ל: "ומסקינן דילפינן אסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו לרה"ר ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי מבור ומאש, ויש מן הגדולים שכתבו דלא מחייב אלא מה שחייב בשניהם ופטירי מנזקי כלים וממיתת אדם כמו בור ומטמון כמו באש דכיון דאתו במה הצד יהבינן להו הקל

שבשניהם, ויש שנסתקפו בדבר, ולי נראה דכל דין בור יש להם וכו' עיי"ש  
ההמשך". דהיינו שמחלוקת הראשונים היא במזיקים הנלמדים בהצד השווה  
משני מלמדים כגון אש ובור, האם דינם כדין שני המלמדים או שדינם רק כדין  
בור, ונפק"מ אי פטרינן להו גם בטמון כדין אד או רק בכלים כדין בור. והרא"ש  
הכריע דנקטינן רק הקולות דבור. ויש לעיין סברת המחלוקת.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי שהזכרנו (הל' נז"מ) שאל היאך אפשר ליתן עליהם  
רק דיני בור ולחייבם בטמון והלא סו"ס מאחר דילפינן להו גם ממזיק דאש, אינם  
יכולים להתחייב יותר מאש? ומכאן הוכיח את יסוד שיטתו דלאחר שנכתבו  
בתורה ד' אבות נזיקין, מעתה יסוד החיוב בכל המזיקין תלוי רק במה שדרכן  
להזיק ושמירתן עליך (הצד השווה) ולא נאמרו חילוקי השמות אלא רק לענין  
הלכותיהן - הפטורין שבהן אבל לא על עצם החיוב. וכפי שהארכנו בפרק א'.

ולפי"ז ביאר הגרי"ז את דברי הרא"ש הנ"ל דבאמת עיקר החיוב בכל המזיקין  
הנלמדים מהצד השווה אינו מדין בור או אש וכיו"ב אלא מחמת הצד השווה, וכל  
חילוקי השמות של הד' אבות הוו רק לענין חילוקי הדינין שבהם, ומעתה  
כשלמדים מהצד השווה, אזי החיוב אינו מדין האב הפרטי אלא מדין הצד השווה,  
ורק שלאחר שלמדים אותו מהצד השווה, צריך לברר אי להחיל עליו תורת בור  
או תורת אש, ולאחר שחל עליו תורת בור, תו אינו מחוייב לפטורים של אש, כי  
אש אינו האב המחייבו, אלא הצד השווה הוא המחייבו, ולענין הפטורים יש לו  
רק תורת בור. עיי"ש.

אבל בר מן דין שיש כו"כ קושיות על דרכו של הגרי"ז בהמשך הסוגיות וכמו  
שפירטנו לעיל בפרק א', הרי שגם בדברי הרא"ש עצמו הדברים צריכים עיון  
ובירור טובא, והדברים עתיקים ונדפסו בספרי ראשי הישיבות. ועיקרם בשנים:  
א) דברי הגרי"ז שהתוס' והרא"ש נחלקו בדבר זה, כשהרא"ש עצמו מביאר ראייה  
מדברי התוס'. ב) בעיקר הסברת הגרי"ז בהרא"ש צ"ע שהרי הרא"ש בעיקר  
מדגיש את זה שדין בור יש להם, ופחות על הנקודה שאין להם דין אש ורגל,  
והחיוב הוא מהצד השווה. ועוד כו"כ דיוקים שאכ"מ.

ואשר על כן נראה יותר לומר ע"פ היסוד שהנחנו בריש דברינו שאף לאחר  
הצד השווה, מ"מ יסוד המחייב בכל מזיק הוא מצד ומדין התכונה הייחודית שלו.  
ולכן, כמשגדירים מזיק מסויים שהוא בור, אי"ז שאנו מחילים עליו "פטור"  
כלים, אלא שהוא בור, ובור בעצם הגדרתו ותכונותיו לא חייב על כלים. ומעתה  
יובן שפיר שיטת הרא"ש שסבר שהני דינים שלמדים מהצד השווה, יש להם רק  
את הקולות של בור, ובטעם הדבר יש לומר, כי המחייב העיקרי שלהם הוא בור,

ואילו ה"יוכיח" מהאב האחר הוא רק "לסלק הפירכא" (וכפי שהארכנו מלשון מהר"ח או"ז), ולכן מחילים עליהם רק את דיני בור [והתוס' בעצם מסכים לעקרון זה, ורק שבסביא ליה לגבי אסו"מ דלא אפקרינהו שהו"ב מלמדים שקולים, ולא ששור הוא המלמד העיקרי, כי לא סבירא ליה מה שביארנו לעיל בדעת רש"י שעיקר הגדרת שור הוא ממון, וכפי שביארנו לעיל בארוכה בפרק ו'], ואילו היש מן הגדולים אפשר לבאר בתרי אנפי א. סבירי להו שהני מזיקין שבסוגייתנו לאו בור גמור אלא ב' מלמדים שקולים ב. סבירי להו שגם אם המזיקין הם בור גמור, והמלמד השני הוא רק "לסלק הפירכא", אפ"ה בעינן להחיל עליהם קולי שניהם. והדבר טעון עוד בירור. ועוד חזון למועד.



# סימן ב - ביאור המשנה ורש"י בריש מכילתין ע"פ יסוד חקירת האחרונים במחייב בניזקין (שמירה או ממון)

## א. שאלות יסודיות בהבנת המשנה ורש"י

א) בלימוד המשנה ישנה שאלה כללית העולה מתוך הלימוד, והיא לפשר ה"לא הרי" שבמשנה, שהרי לא מצוי במשניות שהתנא עצמו יחקור את הצריכותא, ויותר מתאים לסגנון האמוראים, ולמה בחר רבי יהודה הנשיא לפתוח את המסכת באריכות זו? (ועיין בתוס' בדברי הגליון - שמשמע שם שיש צד לומר שכל המשנה באה בעיקר בשביל ה"לא הרי". וגם בתוס' ד"ה השור והבור שהמבעה (למ"ד אדם) נשנה קודם הבער בתחילת המשנה לפי הסדר של "לא הרי", ומדבריהם נראה כמה עיקרי ה"לא הרי" במשנה). {ועוד, דלקמן דף ה. מבואר להדיא דאפשר ללמוד מבור וחד מהנך, וא"כ השאילה היא בשתיים, למה האריך התנא לבאר הצריכותא כנ"ל, ועוד ועיקר, שלמסקנת הגמ' אין צריכותא!}

ב) וביותר יוקשה ע"פ דברי רש"י בד"ה "לא הרי" שהאריך (לא על דרך הרגיל בביאורו על המשנה שבד"כ כתב "מפרש בגמ'", אף בעניינים הכי יסודיים בהבנת המשנה - וכמו בד"ה מבעה) וביאר מדוע שינה התנא את הסדר וכתב לא הרי השור כהרי המבעה, ולא כהרי הבור. ומאריכות דבריו משמע שזהו עיקר המשנה.

ג) בגוף הביאור הנ"ל, כתב רש"י ב' הסברים:

1. "ולהכי נקט ברישא כהרי המבעה ולא נקט להו כסדר לא הרי השור כהרי הבור משום דתו לא הוי מצי למיתני לא זה וזה שיש בהן רוח חיים דהא בור אין בו רוח חיים". וצריך ביאור מה כ"כ חשוב לנו לדעת עכשיו "לא זה וזה שיש בהן רוח חיים", שבשביל זה היה שווה לתנא לשנות את הסדר. (ואין לומר שרש"י מתכוון להא דאיתא לקמן דף ה. שמבור וחד מהנך אפשר ללמוד את כולם, ולכן אם היינו כותבים לא הרי השור כהרי בור, תו לא היה אפשר להמשיך עם שאר האבות (וכהערת התוס' בד"ה ולא זה וזה), כי אם זוהי הפירכא, טפי הוה ליה לרש"י לכתוב "משום דתו לא הוי מצי למיתני עוד, וכדמפרש לקמן דף ה". ומזה



שרש"י הדגיש דווקא את המשפט "ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים", משמע שכוונתו היא רק לזה שהתנא מקדים מבעה לבור בשביל המשפט הזה).

2. "ועוד טעמא אחרינא דהא רבותא אשמעינן שאע"ג שיש לשניהם רוח חיים לא נפיק חד מחבריה". וגם כאן צריך ביאור, מדוע האי רבותא כ"כ חשובה עתה בתחילת לימוד המשנה, שבשבילה שווה לשנות את הסדר?

ד) תוס' בד"ה ולא זה וזה, העיר מדברי הגמרא לקמן דף ה', שמבור וחד מהנך אפשר ללמוד את כל האבות, ולכן בעצם כל הצריכותא של ה"לא הרי" אינו באמת נצרך ורק נכתב להגדיל תורה ולהאדירה. (ויש להבהיר שהקושיא אינה על הפסוקים שהרי הגמרא לקמן בדף ה' ביארה שאכן משור ובור אפשר ללמוד את כל השאר, אבל יש דינים פרטיים הנלמדים מכאן"א. ועיין גם בירושלמי ריש פרקין. והשאלה היא על התנא שכתב צריכותא-לא הרי ש(כביכול) אינו אמיתי ואין בזה שום צורך).

והדברים צריכים ביאור - האם "להגדיל תורה ולהאדירה" הוא סתם (ח"ו) תירוץ זול לכתוב דברים שכביכול לא נכונים? ובמלים פשוטות, אם אין שום צורך אמיתי לכתוב את כל ה"לא הרי", מדוע אכן האריך התנא בזה? והנה רש"י לא הבהיר קושיא זו, וצ"ע שהרי זו שאלה פשוטה ויסודית בהבנת המשנה ובולט לעיני הלומד (אף אם עדיין לא למד את הגמרא לקמן דף ה על בור וחד מהנך, כי מתוך דברי רש"י עצמו שבאם מקדימים בור למבעה, אי אפשר להמשיך עם לא זה וזה, כבר אפשר להגיע למסקנה המתבקשת מאליה, שה"לא הרי" אין בו צורך אמיתי. וק"ל).

ה) ד"ה כהרי האש - מה מוסיף כאן בהבנת ה"לא הרי", שלא ידענו מהד"ה הקודם? והרי כבר כתב בתחילת ד"ה הקודם שכוונת ה"לא הרי" הוא לבאר צורך הפסוקים לשנות את כל האבות כדי לחייב על כל אחד ואחד, ובלי פירוטם לא היינו לומדים אחד מהשני.

### ב. יסוד ה"מחייב" בנוזקין

ולהבין כל זה, יש להקדים ולחקור שאלה יסודית בנוזקין, שהאריכו בה כל גדולי האחרונים וראשי הישיבות בתחילת לימודם מסכת זו, והיא מהו ה"מחייב" של נזיקין, מה עומד ביסוד חיוב נזיקין? ובלשון הגר"ז מלצר (אבן האזל, הל' נזקי ממון פ"א, ה"א סי"ד) "אם חיוב נזקין או מצד שהתורה הטילה דין שמירה על הבעלים ומחוייבים בעד חסרון שמירתם או דהבעלים מחוייבים

לשלם כשממונם הזיק ושמירה היא פטור שפטרה התורה להבעלים משום אונס כיון ששמרו כראוי".

ויסוד לדברים אפשר למצוא בב' הלשונות ברש"י על המשנה בדף ט, ע"ב - ד"ה הכשרתי את נזקו: "כלומר אם הזיק, הכשרתי וזימנתי אותו הזיק שלא שמרתי יפה כך מצאתי. לישנא אחרינא הכשרתי את נזקו עלי להכשיר ולתקן את נזקו כלומר אני חייב לשלם. מפי מורי."

ובחידושי הגאון רבי שלמה היימן כתב "מעולם לא ראיתי ספק זה זולת בקיץ העבר ראיתי ספר חדש אצל הגר"ח ע"כ וכו' ובפשוטו היה נראה דהחייב הוא משום ממונו". אבל יש להעיר שכבר מצינו סגנון זה באחרונים מוקדמים יותר, ועיי' במשנה אחרונה על מס' ידים פ"ד משנה ז'. עיי"ש.

עכ"פ, הגר"ש שקאפ האריך בזה בחידושו ריש מסכתין, וכדרכו באריכות ובראיות. וכאן נתמקד עם ב' ראיותיו העיקריות לצדד שהמחייב הוא ממון הבעלים, וכששמר הוי פטור:

(א) המקרה שברח שורו (מחמת פשיעותו) והקדים והפקיר שורו ואז נגח, שבפשטות הדין הוא שפטור (ורק בבור מתחייב). דבשלמא להצד שהמחייב הוא ממון הבעלים, מובן שפיר מדוע פטור, כי תו אינו ממונו. אבל להצד דהעדר השמירה הוא המחייב, הוה ליה להתחייב, כי בסופו של דבר העדר שמירתו ופשיעתו גרם לנזק.

(ב) הק"ו אודות בור - כי יפתח וכי יכרה - אם על הפתיחה הוא חייב, על הכרייה לא כל שכן, ולכאורה, בשלמא להצד שממונו מחייבו, הרי מובן הק"ו, כי כשכורה הבור (ואפילו ברה"ר) הרי הוא בורא מזיק בידיו ומובן מה שהתורה עשאו כאילו ברשותו, אבל כשרק פתח, מהיכי תיתי שבור שכרה חבירו "הפך" להיות כרשותו, ולכן אילו כתבה התורה רק "כי יפתח" היינו לומדים "כי יכרה" בק"ו. אבל להצד של העדר השמירה, למאי נפק"מ מי כרה והאם כרה, ואיזה ק"ו יש, בסופו של דבר הוא לא שמר בור שהשאיר פתוח (בכל אופן שהיא), ובזה התחייב?

ונראה לי לומר שבאמת יש לחדד ולהבהיר את ההבנה של הצד הא' דהעדר השמירה, שפשיטא שאין הכוונה שכל אדם מתחייב על כל העדר שמירה שבעולם, אלא רק על הדברים שהם ממונו וברשותו, שעליהם חייבו הכתוב לשמור. ולכן, גם אם נסבור שעיקר המחייב הוא העדר השמירה, פשוט שתנאי עיקרי בהחייב הוא שצריך שיהיה ממונו ורשותו.

ולפי"ז, נראה לענ"ד שאפשר לדחות ב' הראיות של הגר"ש שקאפ:

(א) כשהפקיר ולבסוף נגח, גם אם היתה פשיעה מצד בעל השור בזה שהפקיר שור, אבל בסופו של דבר בעת הנגיחה (שהוא עת החיוב), אינו שורו ואינו ממונו ואינו ברשותו. ואם כן אמאי נחייבו. כי חיוב התשלומין הנובע מצד העדר השמירה הוא רק על בעל השור העכשווי בעת ההיזק (ולא בעת הפשיעה), וכאן תו אינו בעל שורו ואינו ממונו.

(ב) אפילו להצד שהמחייב הוא העדר השמירה, הנה האי חיובא היא רק על ממונך, ואילו הבור הוא ברה"ר ואינו ממונו. וא"כ כשהתורה חידשה שגם בור שרק פתח אותו נחשב כאילו ברשותו, כ"ש שבור שהוא עצמו כרה וייצר - שהתורה תעשה אותו כאילו ברשותו לחייבו.

ומזה נרואה ביאור ומהלך בדברי הראשונים שמרובם משמע שציידו הרבה יותר שעצם המחייב הוא מצד העדר השמירה, ובחדא מחתא שממונך הוא תנאי בדין זה גופא. וכפי שזה עתה ייסדנו. ומהם (אף שאינו מוכח):

נמוק"י (ד"ה ושמירתן עליך): "שנתחייבת בשמירתן מחמת שהם ממונך וכו' ושמירתן עליך שאין אתה חייב בנוקיהן אלא בזמן ששמירתן עליך ופשעת בשמירתן עד שהזיקו"

רמב"ם ריש הל' נזקי ממון: "כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה, הבעלים חייבין לשלם שהרי ממונם הזיק". ולאידך עיין גם בהל' נזקי ממון פי"ד ה"ד: נפלה דליקה בחצרו ונפל גדר שלא מחמת הדליקה ועברה הדליקה בחצר אחרת. אם היה יכול לגדור הגדר שנפל ולא גדרו חייב. למה הדבר דומה לשורו שיצא והזיק שהיה לו לשמרו ולא שמרו". (ועיין עוד בפיה"מ במסכתין (פ"א, מ"ב): "שכל מה שיתחייב בשמירתן שלא יזיק לאדם אותו הדבר מוכן הוא כי בכל עת שיזיק ואפילו שלא מדעת בעליו יתחייב בתשלומין כיון שלא שמרו וזהו טעם אמרו הכשרתי").

מאירי (בד"ה "ואח"כ): "...אבל ושמירתן עליך על כרחך חוזר על כולם אחר שאמר ושמירתן בלשון כינוי לרבים, כלומר שמירת כל הנזכרים וכו' ואמר שכל שהוא בדרך זה שדרכו להזיק עד שהזיקו ראוי לעלות על לב והוא ממון שלו או גופו, ושמירתו מוטלת עליו כשהזיק חייב המזיק, והוא הבעלים שהתירשלו בשמירה המוטלת עליהן". (אף שמדבריו משמע יותר כהצד שמירה. ודו"ק).

ותו ליכא להוכיח מכל האריכות אודות תיבת "ממונך" (עיין רא"ש, רשב"א)

לכאן או לכאן, כי זה אינו מוכיח לצד שהמחייב הוא ממון גרידא, כי גם להצד שהעדר השמירה הוא המחייב, הנה זה שהמזיק הוא ממון הוא תנאי הכרחי לחייבו על העדר השמירה וכן"ל.

ובזה מסייענו הקריאה הפשוטה במשנה שממנה משמע שדרכו להזיק הוא הטעם לשמירתו עליך, ושמירתו עליך הוא הטעם לחייבו בתשלומין (עיין מאירי שם) וכן לשון המשנה בדף ט כל שחבתי בשמירתו, בפרט ללשון הראשון ברש"י שם - לצטט.

### ג. יישוב המשנה ודברי רש"י

ועתה נחזור לשאלותינו ב(אריכות) דברי המשנה ובפרש"י, והכל יתיישב על מקומו בנקל:

ובהקדים - שהנפק"מ העיקרית בין ב' הצדדים הוא האם בעל ההיזק הוא זכאי עד שנוכיח שפשע בהשמירה (צד העדר השמירה) או שהוא בעצם חייב כי ממוןנו הוזק עד שיוכיח ששמר כראוי. (ומזה יסתעף הנפק"מ באם המזיק והניזק חולקים אם היתה שמירה ראויה - על מי להביא ראיה - עיין בזה בפנ"י נו, ע"ב. ובחידושי רבי שלמה ח"א כתבים ריש סימן י"ד ועוד) -

והנה, כשהתלמיד מתחיל ללמוד סדר נזיקין - ומס' בבא קמא בפרט - ראשית כל התנא מלמד אותו עיקר גדול בכל הנזקין, והוא - מדוע בעל ההיזק חייב. ובשביל מטרה זו האריך שלא כדרכו בלשון המשנה, בכדי שכל המעיין בו יכיר מיד ש(אריכות זו הבלתי רגיל בא ללמדנו יסוד חשוב, והוא ש)יש שיטה אחת מברייח מן הקצה אל הקצה בטעם התחייבות המזיק.

ונימוקו נראה מתוך דבריו, כי דווקא על ידי בירור וליבון הצדדים של כל אחד מהאבות - והטעמים לחייבו/לפטרו שהביאה המשנה, הרי בוקע ועולה מתוך כל השקו"ט, שבעצם בעל ההיזק זכאי, וכל המחייבו הוא העדר השמירה, שלכן צריך להוכיח על כל אחד מהאבות שיש בכלל ציפיה ודרישה ממנו לשמור על ההיזק, שלכן באם פשע בזה - חייב בתשלומין.

-וזה מוכרח בדבריו, כי אילו המחייב היה ממון המזיק, מאי נפקותא איכא בין ממון אחד למשנהו, והרי על כל ממון חייב. ואין לומר שהחידושים הם ברמת הבעלות של ההיזקים, דא"כ הבור הוא החידוש הכי גדול כי התורה עשאו כאילו ברשותו אף כשזה ברה"ר, ומדוע לא פירטה המשנה קולא זו בבור (אלא במקומה כתבה צד קולא שאין לו שום קשר עם ממון - אין דרכו לילך ולהזיק)?! -

ולבאר זאת בפרטיות: הנה, מכל ה"לא הרי" מוכח שההנחה של התנא היא שבעל ההיזקות בעצם זכאי, ולכן על כל אב ואב צריך למצוא מדוע יש דרישה ממנו לשמור, אף על פי שיש צד אמיתי לומר שאינו חייב ואין שום דרישה ממנו לשמור (אין בו רוח חיים, אין דרכו לילך ולהזיק וכו'). וזה גופא הוא מה שהתנא "מרוויח" עם ה"לא הרי". כי אף שאינו צריכותא אמיתי בפסוקים, הוא צריכותא אמיתי בהבנה. (אולי זהו העומק ב"גדיל תורה ויאדיר", ועיין בריטב"א חולין סו, ב, של"ה - כללי התלמוד (טו) בערכו וז"ל: "כן אני אומר בכל יגדיל תורה, הן בפסוק הן בדברי התנא, שיוצא ממנו נפקותא במקום אחר, אף שלענין שבכאן אין בו צורך, מכל מקום סמכו למקום זה דמישך שייך ביה". ועיין עוד ביד מלאכי כללי התלמוד כלל צא).

וכהנ"ל מחודד הרבה יותר ב"לא זה וזה שיש בהן רוח חיים". כי לו יצוייר שהמחייב הוא ממון, במה שונה זה שיש בהן רוח חיים שבגלל צד השווה זו אין ללמוד דין אש מהם. מה עניין ממון לרוח חיים? לכאן' כוונת ה"לא הרי" היא להציע סברא שלא יהיו בבעלותו לגבי היזקות כנ"ל, וברמה זו - זה שיש בו ר"ח אינו מוסיף כלום?! אבל באם מתמקדים על העדר השמירה מובן, כי מצד שמירה הנה "רוח חיים" זהו סיבה לחייב שמירה, והעדר רוח חיים זהו סיבה לפטור הבעלים ולא לצפות לשמירה.

וכן זה שאי אפשר ללמוד שור ממבעה אף שבשניהם יש רוח חיים, זה רק מובן באם מתמקדים על העדר השמירה, שלצד הדרישה לשמירה, אפשר לבוא ולחלק בין זה שכוונתו להזיק לזה שאין כוונתו, או בין זה שיש הנאה להחזקה לזה שאין הנאה להיזקה. אבל מצד ממונו המזיק - אין בזה שום חילוק.

ועי"ז אולי יש לתרץ מה שהקשינו לעיל בפרש"י, למה מצא חשוב להאריך ולבאר למה שינה התנא את הסדר כו' כנ"ל, והיינו כי בזה מתחדדת ההבנה של העדר השמירה, ועי"ז מובן הצריכותא האמיתית של כל ה"לא הרי". וכנ"ל זה מוכרח לתלמיד בתחילת לימודו, שיבין את הנקודות פתיחה וההנחה של התנא, והיינו מדוע מחייבים על ההיזקות. וזהו מהלך שישפיע על כל המשך לימוד המסכת וכפי שית' לקמן בעזה"י.

ומעתה מובן למה רש"י חזר והדגיש בד"ה שלאח"ז "הווא ליה ליפטור", כי בזה מתחדדת עוד יותר, מהי ה"הנחה פשוטה" בדין הבעל ההיזק - שהוא פטור, כי הוא זכאי. ושרק אם מסבירים מדוע יש דרישה ממנו לשמור, ומדוע הוא

פשע, אזי הוא מתחייב. אבל לולי זאת - "הווא ליה ליפטר". ודו"ק\*.



---

(\* הערת המערכת: כך ביארנו בזמן אלול בריש לימוד המסכתין, אבל לאחר זמן נקטנו במהלך אחר לבאר את המשנה-לא הרי, וכפי שביארנו בסימן א.

# סימן ג - בענין תולדותיהן כיוצא בהן או לאו

## א.

הסוגיא הראשונה במכלתין היא שאלת הגמרא על דברי המשנה: "ארבעה אבות נזיקין", האם התולדות של האבות במשנתנו הם "כיוצא בהן" כמו שמצינו בהלכות שבת שתולדות המלאכה הם כמו האב, או "לאו כיוצא בהן" כמו שמצינו באבות הטומאה ותולדות דידהו שטומאת האב חמורה מטומאת התולדה הקלה.

לכאורה קשה, מה בדיוק היא מטרת שאלת הגמ' אם התולדות הם כמו האבות, וביותר צ"ב מה מוסיפה הגמ' (בהבנת השאילה ו-) בהשגת מטרה זו בזה שהביאה המקרים/דינים דשבת וטומאה?

ולהבין זה צריך להקדים רש"י (ד"ה הכא מאי): "מי אמרינן תולדות כיוצא בהן לא שנא אב לא שנא תולדה אם הזיק משלם, או דלמא לא". הנה בהשקפה ראשונה נראה מפרש"י שהצדדים ב(תולדותיהן) כיוצא בהן או לאו כיוצ"ב הם האם חייב לשלם אם לאו. וזה בניגוד לשיטת הרי"ף (לפי ביאור הרא"ש) שסובר, שכיון שמצינו חילוקי דינים בהאבות עצמם, כגון דיני תם ומועד, ושמקצתן ממוון ומקצתן קנס, ייתכן שהתולדות משלמים חצי נזק או כיוצא בזה.

ולכאורה, הרי סברת הרי"ף הגיוני יותר, כי מובן בפשטות שאף אם אינו חייב על התולדה כמו האב מ"מ אינו מונח בשכל שלא יהי' חייב כלל, וצ"ע למה לא למד רש"י כמו הרי"ף. והנה גם שיטת הרי"ף אינו חלק לגמרי, כי בהגמ' השאילה מבוססת על היחס בין אב לתולדה כפי שמצינו במקומות אחרים בנזיקין, ולא מהיחס בין אב לתולדה כפי שמצינו בהדוגמאות שהבאנו על אתר. ולכאורה זהו כוונת רש"י בהטעם שאינו סובר כמו הרי"ף. אך עדיין צריכים לבאר ההבנה בזה.

ויש להקדים, שאם נאמר כשיטת רש"י שהתולדה אינו חייב כלום, הנה במה היא "תולדה", שהשם מורה ש"נולד" מהאב? והלא אם אין חיוב בדבר אינה נכנסת להגדרת "נזיקין", העוסקת בהתחייבות המזיק, ואיזה שייכות יש כאן לה"אב"?

ויש לבאר זה עפ"י מה שהציעו לעיל (סוגיא א', עיין שם בארוכה), שלשיטת רש"י היסוד בחיוב נזיקין היא חיוב השמירה על הבעלים, ולכן סברא הוא שכל שישנו בחיוב שמירה שפיר הוי בכלל "נזיקין", וא"כ ניחא הא דקרינן ל' תולדה, כי בשניהם קיים נקודה משותפת והיא (לא פחות מ) היסוד דחיוב נזיקין.

והגם שלפועל הרי מזיק את חברו ולמה ייפטר, הנה לבאר זה כותב המהרש"א במהד"ב כ" [המקשן] סבר דאיכא למימר כיון שאינו מפורש בתורה, אף אם אינו דומה לאב, מ"מ גזירת הכתוב שלא יהי' כיוצא בו". והיינו, שמה שכתוב בהדיא בקרא בא למעט מה שאינו כתוב, שהם אינם חייבים בתשלומין. ולהעיר דגבי בור מצינו מ"שור"י ולא אדם ו"חמור" ולא כלים וגבי אש מצינו "או הקמה" - פרט לטמון, דאף שהם היזקות וחייב לשמור שלא יזיקו מ"מ אם הזיקו פטורין.

ונמצא שקושיית הגמ' היא, האם התולדות הן "כיוצא" והיינו לאתויי או לאו "כיוצא" והיינו למעוטי - החיוב לשלם. וע"י זה סרה קושיית גדולי האחרונים ז"ל - הפני יהושע<sup>ה</sup> והרעק"א<sup>א</sup>, שהקשה הפנ"י [מקשין העולם] שלכאורה מפורש בהמשנה שתולדותיהן כיוצא בהן, שהרי התנא הי' לומד אחד מהאבות מחבירו לולא זאת שיש לו צד חומרא, שמזה מוכח שתולדותיהן כיוצ"ב. והרעק"א הקשה שמהצד השווה גופא יש להוכיח שתולדותיהן כיוצא בהן, שהרי לקמן (דף ו.) מרבינן מיני' בור המתגלגל וכן אבנו וסכינו ומשאו, ואם לומדים "תולדות" רחוקים כאלו כש"כ שהיינו לומדים ממנו תולדות שהן כיוצא בהן. ואילו נפרש שקושיית הגמ' היא האם תולדותיהן הם רק כיוצא בהן או גם לאו כיוצא בהן - ניחא, אך אם נפרש כרש"י קשה שהרי מוכח שיש תולדות שהם כיוצא בהן?

אבל לפי המבואר למעלה הכל מיושב, כי אף שהיינו למדים החיוב לשמור אחד מהשני, מי אמרינן שהיינו למדים החיוב לשלם? אדרבה, לגבי החיוב לשלם אולי הייתי אומר שהכתוב בא למעוטי!?

אולם גם ביאור זה צריך עיון, כי בהתחלת המסכתא דנו כמה מהאחרונים

(ב) ד"ה מ"ש קרן שכוונתו להזיק.

(ג) שמות כא, לג.

(ד) שם כב, ה.

(ה) ד"ה מדקתני אבות.

(ו) ד"ה או לאו כיוצא בהן.



במקור האיסור שלא להזיק (ממון) חברו, דהן אמת שהתורה חייבה את האדם לשלם עבור הזיקו, אבל האם זאת אומרת שחייב לשמור ההיזקות? אולי מותר הוא על פי תורה להזיק או עכ"פ לזלזל בשמירת הזיקו ובתנאי שישלמנו אחר כך? והביאו כמה מקורות, או משום "ואהבת לרעך כמוך", או "ולא תעמוד על דם ריעך"<sup>ז</sup>, או משום השבת אבידה<sup>ח</sup>, ואחד מהמקורות היא, דמוכח מהא גופא שהתורה מחייבת על ההיזקות - "ולא ישמרנו", שאסור להזיק. והנה, הביאור דלעיל אי אפשר אלא לפי השיטה שהמקור היא מהחייב לשלם עצמה, דהיינו, חיוב שקשור לתשלומין בעצם מציאותם. אך לפי שאר הדיעות שגם אם לא היתה דין נזיקין ה' אסור מטעמים אחרים אין לומר שהתולדה באה רק ללמדנו שאסור לעשות ההיזק הגם שפטורים עליו, שאם כן מיותר הוא שהרי גם בלאו הכי ה' אסור להזיק<sup>א</sup>.

אולם אפשר לתרץ הקושיא דרעק"א באופן אחר, דאדרבא, היא היא קושיית הגמ' תולדותיהן כיצא בהן או לאו, היינו האם התולדות נלמדות מהאבות ואז יש להם התכונות המיוחדות של האבות שמהן נולדו, או שאינם כיצא בהן וכל התולדות נלמדות מהצד השווה שבהן, וא"כ בגלל שיוצאין מבין כולם יהי' לכל תולדה הקולות הפרטיים של כל האבות. והיינו מה שמפרש רש"י האם הם כיוצ"ב לחייב או לאו כיוצ"ב לפטור, לא לפטור לגמרי אלא להקל עליו ולפטור מהתשלומין שהי' משלם אילו ה' כיוצ"ב - והיינו פטור יתירה ע"י הקולות של שאר האבות.

ובסגנון אחר ועיקר - הקושיא היא: האם הארבעה אבות שבמשנתנו באו ללמדך כמה תכונות אלו הם הגורמות לחיובי תשלומין וההלכות, ולכן יש ללמוד

(ז) ויקרא יח, יט. יד רמ"ה ב"ב כו ע"א ד"ה אלא מסתברא.

(ח) ויקרא יט, טז. חתם סופר יו"ד סימן רמא.

(ט) שם כב, א-ג. קהילות יעקב (ב"ק סימן א').

(י) שמות כא, לו. וזוהי שיטת הברכת שמואל בשם הגר"ח מברסק.

(יא) וביאר הרב דוד פוברסקי (בספרו בד קודש) בדרך אחרת, והוא שעדיין יש לחלק בין חיוב שמירה איסורי לחיוב שמירה ממוני (-אף במקרה שאינו חייב כלום). ומהו הנפק"מ? כגון שהזיק באופן מוזר, שבד"כ אין בהמות מזיקות באופן כזה. מצד החיוב שמירה איסורי, לא עבר, בגלל שבאיסורים הולכים אחר הרוב, ורוב בהמות אינם מזיקים באופן זה. אבל מצד החיוב שמירה ממוני, הרי בממון אין הולכים אחר הרוב, ונמצא שחייב. וזה היה כוונת הגמ' בהצד "שתולדותיהן לאו כיו"ב" שאע"פ שאין משלמים, יש את החיוב שמירה ממוני\*. (ולא נקטו התמימים מהלך זה, שרצו לנקוט מהלך שמשמשת בתור שיעור כללי להתולדות בכלל כדאיתא להלן ס"א).

\* ואולי יש לחלק בין חיוב שמירה ממוני -שצריך לשמירה מעליא, ואילו סתם חיוב שמירה איסורי מספיק בשמירה פחותה. אבל אין מקור לזה.

מהם, או שהארבעה אבות הם חידושים מיוחדים, ואין לחקור אודות תכונותיהם-הלכותיהם וללמוד מהם לתולדות.

וזה היתה הקדמת הסוגיא אודות שבת וטומאה, כי משבת למדנו שאבות לרביי, ומטומאה למדנו שאבות למעוטי, ולכן יש לנו כבר בתורה דוגמאות להני ב' סוגי אבות. ועל כן הוקשה להגמרא תולדות דנזיקין היאך הם. (ולכן פירש רש"י כוונת השאילה דוקא אחר הדוגמאות של שבת וטומאה בריש ע"ב. ודו"ק)<sup>2</sup>.

ולפי"ז יוצא שקושיא זו היא הקושיא הכי חשובה ויסודית בריש מכלתין, ועל פי הכרעתה, יוקבע כל המשך המסכתא. ולכן קושיא זו היא הראשונה במסכתין עוד קודם שלמדנו מה הם התולדות. כי ראשית כל יש לקבוע, מה הפשט באבות דמתניתין.

## ב.

והנה לעיל הבאנו שיטת הרי"ף וכפי שהרא"ש מבאר כוונתו<sup>3</sup>, אמנם גם על הרי"ף יש כמה קושיות, ומהם: (א) משמע מדבריו שכל כח השאילה באה ממה שמצינו בשאר הנזיקין כנ"ל, וא"כ מפני מה הביאה הגמ' דוגמאות משבת וטומאה, מה לומדים מאלו לאבות נזיקין ותולדותיו?

(ב) אם השאילה היא האם תולדות הם חצי נזק א"ל, מה נוגע הא דחצי נזק הוי קנס, שכתב "פירוש, כיון דקי"ל נזק שלם ממונא הוא וחצי נזק קנס וכו'?"

ואמנם הגרי"ז<sup>4</sup> למד (-לשיטתו) שהיינו כוונת הרי"ף, שבכלל האבות אינם המחייבים, אלא עצם "שם מזיק" הוא המחייב, ואדרבה, האבות הם פוטרים (חצי נזק, טמון, כלים וכו'). וע"ז בא שאלת הגמ' "תולדותיהן כיוצא בהן", והיינו שיש להם הדינים המיוחדים ("שם אב") כמו האב, או לאו כיוצא בהן, והיינו שהם חייבים מצד ה"שם המזיק" ואין להם הדינים המיוחדים (הפוטרים) של

---

(יב) ובהו יסולק ממילא קושיית השיטמ"ק בשם גיליון, שאיך שאלה הגמ' אם התולדות כיוצא בהן או לא, אם אין אנו יודעים מה הם התולדות בכלל? אבל ע"פ מה שביארנו, כוונת הגמ' היא: האם יש תולדות מהאבות בכלל! ואם לאו, לא משנה מה הם התולדות.

(יג) ושם שכל מטרת הגמ' היא "כיון דקי"ל וכו'" - שמאחר שמצינו שבין הנזיקין יש חילוקי דינים בין כמה מההזקות, וכמו נ"ש שהוא ממון וח"נ שהוא קנס, וכשתם מזיק משלם ח"נ מגופו ואילו מועד משלם נ"ש מן העלוי, וזהו ששואלת הגמ' איזו תולדה הוי כמו האב ואיזה אינה כמו האב.

(יד) חידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם.

וקשה פירושו: 1) א"כ, היה להרי"ף להביא עוד דוגמאות של (אבות ה)פוטרים, ולא רק חצי נזק.

2) ועוד ועיקר: לפי פירושו יוצא, שלפי הצד של "לאו כיו"ב" יכול להיות שתולדה יותר חמור מאביה, (לדוגמא: תולדה דקרן, כגון נגיחה, יהיה חייב נזק שלם מצד "שם המזיק", ואילו נגיחה, קרן עצמה, חייב חצי נזק!), וקשה לומר שזהו הפשט בלאו כיוצא בו, דמשמע, דרגא למטה בדין (כמו שמצינו גבי טומאה שזהו הדוגמא להצד של לאו כיוצא בו [לפחות לפי הנחלת דוד. עיין בסמוך.]).

אך הפלפולא חריפתא<sup>טו</sup> מתרץ מה שהקשינו לעיל (קושיא א) בפשטות, שמקשן הגמ' ראה שיש אבות נזיקין, ופשפש והעלה ב' דוגמאות של אבות ותולדות בהמשנה, ואחרי העיון בהן מצא שבטומאה התולדות נולדו מהאבות, והכא אי אפשר ללמוד הכי כי התולדות לא נולדו מהאב. ולכן שאילת הגמ' היא אחרת מאז, האם הם כיוצא בהן כמו בשבת שיש בהם אותו תוקף לשלם נ"ש, או שאינם כיוצא בהן אלא לשלם ח"נ (לא משום טומאה ששם רואים שהתולדה קל מהאב, אלא כח השאילה) בא משום "דקי"ל" בשאר דוכתי בנזיקין שיש חצי נזק וכגון תם בקרן.

והנחלת דוד<sup>טז</sup> הוסיף, שגם מטומאה אנו יכולים ללמוד, ואע"פ שאינו דומה לענין שהתולדות "נולדו" מהאבות, יש דמיון עכ"פ: שהרי לכאורה גם גבי טומאה, אם התולדות אינם כיו"ב, איך שייך לקרותם תולדות? אלא צריך לומר, שאע"פ שמטמאה טומאה קלה מהאב, אפ"ה שייך לקרותה תולדה הואיל ומטמאה עכ"פ. וכן היינו אומרים גבי שבת לו יצוייר שהתולדה נידון במיתה קלה, או לעבור עליו בלאו לחוד. ואף שהדוגמאות האלו, "טומאה קלה" ו"מיתה קלה/לאו לחוד" - אין כנגדן בנזיקין<sup>טז</sup> הרי המושג יש. וא"כ, במה יהיה הצדדים של השאילה? "כיון דקי"ל [כל החילוקי דינים של האבות]..."

ובנוגע למה שהרי"ף הביא שחצי נזק קנס, אולי היה מסתפק, שלפי הצד של לאו כיו"ב, יש דרגא למטה בכמות, חצי נזק. ושייך שהצד של לאו כיוצא בו הוא

טו) על הרא"ש סימן א'.

טז) ד"ה תולדותיהן כיו"ב.

יז) ובפרט שחייב שמירה לרוב השיטות אינו קשור לדיני ממונות כדלעיל ס"א.

גם דרגא למטה באיכות, קנס, שהיא סוג אחר לגמרי בתשלומין לגבי ממון".

## ג.

וממשיכה הגמ' שרב פפא תירץ, שבנזיקין יש מהן כיוצא בהן, ויש מהן לאן כיוצא בהן. ואז מנסה הגמ' לברר ולהבהיר איזה מהן הן כיוצא בהן ואיזה מהן לאו כיוצא בהן. ואחר דף וחצי של חיפוש, בה הגמ' עוברת על התולדות של כל האבות, קרן, שן, בור ואש, ובכולם באה להמסקנה שתולדותיהן כיוצא בהם. ולבסוף מגיעה להמסקנה<sup>1</sup> דהתולדה החמקמקה היא, חצי נזק צורות, שהלכה למשה מסיני שמשלמת חצי נזק. ומקשה הגמ', דאם צורות חייבת מהלכה למשה מסיני, אמאי קרי לה תולדה דרגל? ומתרצת לשלם מן העלייה (לרב פפא) ולפוטרה ברה"ר (לרבא).

והנה, מסקנה זו לכאורה קשה לבארו לפי שיטת רש"י: דאם נבאר ששאלת הגמ' היתה האם "משלם או לא", א"כ, לא מצאנו התולדה דלאו כיו"ב, שבצורות הדין הוא, שמשלם חצי נזק? ולא עוד, שבק' הגמ': "אמאי קרי לה תולדה דרגל", פירש רש"י: "הואיל ואינה משלמת כמותה". ויפלא, דעד השתא, תולדה שמשלמת - גם אם אינה משלמת נ"ש כמו האב - אינה נחשבת לאו כיו"ב מאחר שמשלמת עכ"פ; ואילו עכשיו, תולדה שמשלמת ורק שאינו סכום התשלום כמו האב, אינה תולדה כלל?

ובפשטות י"ל שרש"י בתור מפרש, פירש שאילת הגמ' במקומה בכל תוקפה, שהצד של לאו כיו"ב, פירושה, שאינו משלם כלל. אבל אחר תירוצו של ר' פפא, מצאנו שאין כזה היכי תמצא שלא ישלם כלל, ולכן התיישבו בחצי נזק צורות, שאינה משלמת כמו האב. וזה בניגוד להרי"ף שבתור פוסק, מקצר כל הסוגיא, ומפרש שאלת הגמ' ע"ש סופו ("סוף מעשה במחשבה תחילה").

וביאור הענין, הנה כד דייקת שפיר, הרי כבר במימרת ר' פפא דיש... ויש וכו' השתנה הבנת הסוגיא, שתירוצו מבוססת על ההבנה שתולדותיהן כיוצא

---

(יח) אבל אם לומדים שהרי"ף למד צדדי השאלה באופן ד"סוף מעשה במחשבה תחילה" (עיין להלן ס"ג), זה אינו, שלמסקנא, התולדה שמצאה הגמ' שהיא לאו כיוצא בו, הוא חצי נזק צורות, דדינו ממון. ויל"ע בזה.

(יט) ועפ"ז יתרץ קושיא במהלך רש"י שלמדנו לעיל ס"א: דאם הצד של לאו כיו"ב=תולדות מהצה"ש, אחרי מה בדיוק מחפשת הגמ' (ב.-ג.): בביטוי' "וכי קאמר ר' פפא אתולדה דקרן/שן/בור", היה להגמ' לחפש אחר תולדה מהצה"ש? אלא, שהתולדות הם תולדות מהאבות (בעצם מציאותם), ויש יוצא מן הכלל בתוך התולדות מן האבות.

בהן. והא דקאמר יש...ויש כו' אתי שפיר, כי "יש ויש" אין פירושו חצי וחצי. אלא דכולם כיוצא בהן דהיינו שהאבות הם לרבווי, ויש יוצא מן הכלל, שבנקודה מסוימת היא "נמעטה" מתשלומים. כמו שפירשו התוס' (ד"ה תנו רבנן): "הפסיק בברייתא זו לפרש תולדותיהן כיוצא בהן דקאמר רב פפא אהייא", דהיינו, שהגמ' מחפשת אחר היוצא מן הכלל. וכמש"כ המהרש"א במהדו"ב (הנ"ל), דהמשך הסוגיא הולכת אליבא דהצד שתולדותיהן כיוצא בהן. ועוד זאת, היוצא מן הכלל בתירוץ רב פפא אינו הלאו כיוצא בהן שהיה בשאלת הגמרא. וזה מוכרח, כי אם האבות באים לרבות (בעצם מציאותם), לא שייך אפשרות של יוצא מן הכלל - אבות למעוטי. או שהאבות באים לרבות, או שהם באים למעט. ואלא ה"ש מהן לאו כיוצא בהן" פירושו, שיש יוצא מן הכלל בתוך האבות לרבווי.

ומעתה יובן שיטת רש"י בסוגיא דח"נ צרורות: אה"נ שבדברי המקשן לאו כיו"ב פירושו שאין התולדה משלמת כלל (ואם יש תולדה והיא משלמת זה רק מכח הצד השווה, וכפי שביארנו לעיל ס"א). אבל כאן בדברי רב פפא שכבר הכריע שהתולדות כיוצא בהן, ודומים בתכונותם ובהלכותיהם, אזי הגמרא לא מבינה איך להכיל את ההפכים שבח"נ צרורות - היאך היא תולדה דרגל, באם אינה שווה בהלכותיה ובפרט בההלכה הכי חשובה - לשלם כמות? ועל כך מבהירה הגמרא שההל"מ "הכריחה" אותנו לקבל עכ"פ תולדה ייחודית זו שמצד אחד היא אכן תולדה דרגל ושווה ב(חלק מ)הלכותיה (רה"ר, לשלם מן העלייה) אבל לא בעיקר התשלומין, שמשלמת רק ח"נ, ובאם גזירה היא נקבל. דו"ק בדברי רש"י שם ותראה שהן הן הדברים שכתבנו.

ועפ"ז יומתק גם עוד נקודה חשובה - מדוע רש"י כותב שחלק מההל"מ הוא שהח"נ הוא ממונא ולא קנסא (דלא כהרא"ש), ולכאורה מדוע שנחשוב שהוא קנסא, וכמו שהקשה הרא"ש בריש מסכתין: "הא דקאמר הלכתא גמירי לה דממונא הוא להא לאבעי הלכתא דממילא ממונא הוא כיון דתולדה דרגל הוי ועיקר הלכה לחצי נזק גמירי אלא ה"ק דאע"ג דתולדה דרגל הוי וממונא הוי הלכה גמירי לה דלא משלם אלא חצי נזק ואמאי קרי לה תולדה דרגל לשלם מן העלייה ולפוטרו ברה"ר?"

אבל ע"פ ביאור המח' בין רש"י והרי"ף ורא"ש יובן שפיר:

לשיטת הרא"ש שלא כיו"ב דהמקשן הוא הלאו כיו"ב דח"נ צרורות (ועיין בדבריהם שהמשיכו ישר מהקושיא דכיו"ב למסקנא דח"נ צרורות, והוא מהמעלות ע"ד הפשט במהלכם), אזי לעולם ידענו שלאבות יש תולדות,

והתולדות דומות לאבות בכל הפרטים, ורק הוקשה להמקשן האם בתשלומין משלמים נ"ש או לא, אבל גם באם יש הל"מ שתולדה ייחודית זו משלמת רק ח"נ, מהיכי תיתי לחלק עוד ולומר שהוא קנסא? בשלמא בקרן תמה קיי"ל שהוא קנסא (אליבא דהלכתא) אבל בח"נ צורות מהיכי תיתי לחלקה עוד בינה לבין אביה ולומר שלא רק שמשלם ח"נ אלא שהאי ח"נ הוא קנסא, אלא פשיטא שהוא ממונא, ולכן ביאר הרא"ש שאין זה חלק מההלכה למשה מסיני. ועפ"ז יש לבאר גם מה שהקשינו לעיל מדוע הרי"ף והרא"ש התחילו את דבריהם בחילוק בין קרן תמה למועדת הן בכמות (תשלומין נ"ש וח"נ) והן באיכות (קנסא וממונא). ודוק.

אבל לשיטת רש"י שה"לאו כיו"ב" השתנה בין המקשן ובין המסקנא אודות ח"נ צורות, שבדברי התרצן כבר אנו יודעים שתולדותיהן כיו"ב, אזי אנו מתקשים להבין לגמרי היאך יש תולדה שאינה משלמת כמותה, כי בפשטות הי' צריך להיות מכח אחד מב' הדינים הבאים: או משלמת כמותה, ואז הוי בדיוק כרגל לכל הפרטים, או אינה משלמת כמותה, ואינה תולדה דרגל, ואז התשלום יהי' מכח קנס וכמו הח"נ האחר שאנו מכירים שהוא הקרן תמה ששם הוא קנסא. וזהו מה שכתב רש"י כאן: "ואע"ג דפלגא נזק של נגיחה הוי קנס כדאמרינן לקמן". ולכן הוצרכה הגמרא לבאר (אליבא דרש"י) שהא גופא הוא חלק מההל"מ, שח"נ צורות הוא ממונא ולא קנס, ודלא כקרן תמה, ואכן תולדה זו היא ייחודית בזה שנושאת ב' הצדדים<sup>2</sup>.



(כ) ועפ"ז אולי י"ל שרש"י אכן יסכים עקרונית לתוס' שקושיית הגמרא היא לקרוא לה שם בפ"ע, כי בהמשך להכרעת רב פפא, מאוד קשה להכיל את צורות.

## סימן ד - מכליא קרנא

הגמרא (ב, ב בסופו) בעיא מהו המקור להאבות שן ורגל מן התורה: "שן ורגל היכא כתיבי? דתניא: "ושלח" – זה הרגל, וכן הוא אומר: "משלחי רגל השור והחמור". "ובער" – זו השן, וכן הוא אומר: "כאשר יבער הגלל עד תמו". אמר מר: "ושלח" זו הרגל, וכן הוא אומר: "משלחי רגל השור והחמור". טעמא דכתב רחמנא "משלחי רגל השור והחמור", הא לאו הכי – במאי מוקמת לה? אי קרן – כתיב! אי שן – כתיב! אצטריך; סלקא דעתך אמינא: אידי ואידי אשן, והא דמכליא קרנא, הא דלא מכליא קרנא; קא משמע לך".

המשמעות של המילים "מכליא קרנא" לכאורה פשוט, שהקרן, הגוף הדבר, כלה, איננו. אבל בהגדרת "לא מכליא קרנא" נחלקו רש"י ותוס':

רש"י (ד"ה אידי ואידי) פירש, "כגון שאכלה ערוגה וסופו לחזור ולצמוח אבל לא כתחלה". והתוס' (ד"ה הא דלא) הקשו עליו: "וקשה והא מכליא קרנא שגם הבעלים היו יכולים לקצור?" ונתנו הפשט שלהם, "אלא י"ל שטנפה פירות להנאתה".

ועוד נחלקו בסוגיא, שהוקשה לשניהם בשביל מה אנו צריכים שני פסוקים למכליא ולדלא מכליא, "ולכתוב חד להיכא דלא מיכליא דליחייב וכ"ש היכא דכליא?", אבל חלוקים הם בתירוצם: רש"י תירץ, "אי מהאי קרא ה"א האי אתי להיכא דמכליא אבל לא מכליא לא". והתוס' תירצו, "דהוה אמינא דוקא דשילח שלוחי כדלקמן".

יש לעיין בזה: (א) מהי סברת המח' בין רש"י והתוס' בהגדרת "לא מכליא קרנא"? (ב) מהי סברת המח' בין רש"י והתוס' בהתירוצם למה אנו צריכים שני פסוקים? (ג) והאם מחלוקת אלו קשורים?

ולבאר כל זה י"ל, שיסוד וסברת שיטת רש"י הוא ש"לא מיכליא" צריך להיות היכי תמצא כל כך מופרך ע"פ סברא, והיינו, היזק שעתידי לחזור אך לא כבתחלה, שהניזק תובע תשלום ההבדל במחירים של התבואה שתגדל בעתיד. ולכן, אין שייך להקשות שרק "ושלח" בלי "ובער" זה מספיק, שבאם יקשה התלמיד כן, התירוץ יהיה פשוט, שמפסוק אחד ("ושלח") הייתי רק מחייב את המחוייב מסברא (מכליא), אבל לא את המחודש (לא מכליא).

ויסוד וסברת שיטת התוס' שפירשו "טינפה פירות להנאתה", יש לבאר הכי:

לכאורה יש להקשות על תירוץ הגמ', דמה לי נזק גדול (כליון הגוף) מה לי נזק קטן (הכחשת הגוף באיכות), המזיק צריך לשלם מה שהחסיר? אלא שאה"נ שהזיק לשווי העכשווי אבל קס"ד שבגלל שלא הזיק והשחית את החפצא עצמה (אלא את השווי), יהי' פטור מצד גזה"כ של "ובער" שמשמעותו כליון החפצא הניזוק, קמ"ל מ"ושלח" ששן מיחייב גם על שווי. והקושיא שרק "ושלח" בלי "ובער" זה מספיק, היא קושיא עצומה, כי אין לתרץ כפרש"י ש"ושלח" קאי א"מכליא", כי פשטות לשון "ושלח" משמע גם לא מכליא? ורק הלשון "ובער" הוא לשון מצומצם של כליון. אבל הלשון ושלח הוא לשון כללי, ולכן הייתי מגבילו דווקא למכליא? ואין להכניס לדיון כאן מה מחוייב מצד הסברא, כי זה דיון של הכתובים גרידא. הפסוק ושלח משמעותו פתוחה, הפסוק ובער משמעותו דווקא מיכליא. ולכן הכי טוב לכתוב ושלח ותו לא?! ומתרץ התוס' ש"ושלח" יש לו חסרון אחר והוא שמשמעותו רק כששלח ולא כשאזלא ממילא<sup>א</sup>.




---

(א) הערת המערכת: נת' גם שיטת הרשב"א בסוגיין, ופסקו הידוע של הגר"ח מבריסק הובא בחידושי הגר"ח על הש"ס – בב"ק (רשימות תלמידים) ובכו"כ מספרי ראשי הישיבות. – ומפאת סיבות טכניות לא נכללו הדברים בגליון. ועוד חזון למועד.



# סימן ה - כוונה להזיק ויש הנאה להזיקו - חומרא או קולא, והמסתעף לענין עבד ואמה

## א.

הגמ' (ג, ב בסופו) עוסקת באב השלישי של משנתנו והוא המבעה. ובביאור מילת מבעה נחלקו רב ושמואל, שרב סבירא ל' דמבעה זה האדם, ושמואל סבירא ל' דמבעה זה השן\*. ושניהם הביאו רא' מפסוקים איך שמשמעות תיבת מבעה מוכיח שיטתם. והנה, לפי הפשטות נראה, ששיטת רב מתאימה יותר עם לשון המשנה, דקתני "השור... המבעה..." ובפשטות "תנא שור וכל מילי דשור". ולפי שמואל, מה כוונת המשנה במילת שור, אם לא "כל מילי דשור"? ורב יהודה ביאר, (שלב א') שמח' רב ושמואל בעצם מתחילה בהגדרת שור, שלרב שור היינו כל ההיזקות הנגרמות משור, ולשמואל הגדרתו הוא רק קרן ולא שאר ההיזקות (כגון שן ורגל). ובביאור הטעם למה שאין השור מלמד גם שאר ההיזקות, ממשיך רב יהודה שאם הי' כתוב היזקא דקרן לבד לא היינו יכולים ללמוד ממנו היזקא דשן, שהרי מגיע הנאה לבהמה המזיקה, ואם כתב רק שן לא היינו לומדים הקרן ממנה, שהרי כאשר השור נוגח כוונתו להזיק, ולכן הוצרך לכתוב שניהם בנפרד.

ועל סברת רב יהודה שואלת הגמ' (שלב ב'), ולא ק"ו הוא, אם יתחייב במקרה שאין כוונתו להזיק (שן), כ"ש שיתחייב במקרה שכוונתו להזיק (קרן). ומתורצת הגמרא (שלב ג') שסברת הק"ו אינו מוכרח, שהרי רואים שהדין הוא בעבד ואמה שהזיקו שאע"ג שכוונתם להזיק פטורים. ורב אשי דוחה תירוץ זה (שלב ד') שבדואי הפטור דעבד ואמה בא מטעם צדדי והיינו ה"טעמא רבה" שאם נחייב האדון אז הרי אם יכעסנו האדון ילך וידליק גדישו של חברו, ולכן אי אפשר ללמוד ממנו להפריך הקל וחומר הנ"ל. ומתורצים למסקנא (לע"ע) ד"לא ראי הקרן שכוונתו להזיק כהרי השן שאין כוונתו להזיק, ולא ראי השן שיש הנאה להזיקו כהרי הקרן שאין הנאה להזיקו".

---

א) אע"פ שבמחלוקת זו אין נפק"מ לדינא, עיין במהרש"א (ד"ה מאי מבעה) לביאור נפלא ע"ד הדרוש.

## ב.

והנה אחרי עיון קל הרי בולט שבכמה שלבים בסוגיא זו יש סברות תמוהים, ובכללות מהלך הסוגיא יש מחלוקת בין רש"י והתוס' בהבנתה. אך קודם שנבאר שיטתם, נקדים כמה שאילות, והם:

(א) מהי הנפקא מינה למעשה בין רב ושמואל, הרי לכולי עלמא גם אדם וגם שן הם אבות נזיקין, וכפי שיתבאר לקמן בפירקין?

(ב) למה לומד שמואל שה"שור" בהמשנה כוונתו לקרן עדיף משן, וכי מילת שור מורה על קרן יותר משאר נזקי השור?

(ג) אחרי שהגמרא אומרת ה"לא ראי" (שלב א'), שואלת "ולאו ק"ו הוא", והיינו שאותו סברא עצמה שהיתה מחייבת שאי אפשר ללמוד שן מקרן וקרן משן; נהפכה להיות הדחי' למה שיש ללמוד קרן משן! ולכאורה, הק"ו (שלב ב') צודקת וגם פשוטה, ומה היתה סברת הגמרא בשלב א' מתחילה? (ואף שרש"י ד"ה "ולאו ראי" מכריח איך שלפי כללי הש"ס הלא ראי צריכה להיות נלמדת ככה (וכמשי"ת ב"ל), הא גופא צריך ביאור, למה כתוב לא ראי שלפי כללי הש"ס אנו מוכרחים ללמוד באופן שאינה מובנת?!).

(ד) מהי הכוונה בתירוץ הגמ' (שלב ג') מדין עבד ואמה, ולכאורה ברור הוא שעבד ואמה אינם פטורין משום שכוונתן להזיק כי אם מטעם צדדי, וכמו שהקשה רב אשי מיד (שלב ד') ולאו טעמא רבה וכו'?

## ג.

הנה, התוס' (בד"ה לא ראי הקרן) סללו דרך חדשה במהלך הסוגיא, שה"לא ראי" באמת מסתבר (ואינו "בעל כרחיך" כדפרש"י), ש"אין הנאה להזיקן" ו"אין כוונתן להזיק" בעצם חומרות הם (!), שלגבי קרן שאין טבעו תמיד ליגח הרי "ופשיעה פשע שהיה לו לשמור שורו שבקל היה יכול לשומרו" וכן גבי שן "אין יצרה תקפה" מהווה טעם לחיוב כי אינה מתחזקת נגדו כשהוא מונע אותה מלאכול. וכן לאידך, "הנאה להזיקן" ו"כוונתן להזיק" בעצם קולות הם וסיבה לפטור, ש"השן דחוק לאכול" וכן גבי קרן "יצרה תקפה, והוי כעין אונס", שאחרי שהשור עומד כעס וברצונו ליגח אין בכח הבעלים למנוע אותה. ונמצא, דיש כאן "לא ראי" מעליא, שאי אפשר ללמוד "דחוק לאכול" מ"אינו דחוק לאכול", וכן אי אפשר ללמוד הא דיצרה תקפה מהא דאין יצרה תקפה.

אך לפי זה צריך להבין ה"ולאו ק"ו הוא" (שלב ב'), דאיך פתאום נהפכה

הסברא מן הקצה אל הקצה, שבמקום שהיינו מחייבים אותו משום שאין כוונתו להזיק ואין יצרה תקפה וקל למנוע אותה, נשתנתה הסברא שאדרבה זהו טעם לפטור, ומזה שמחייבים אותו כשאין יצרה תקפה כ"ש שנחייב אותה כשיצרה תקפה (והללא לעיל (בשלב א') ה' נימוקו שמקרה כזה הוי "כעין אונס")!?

ולכאורה הביאור בזה, שסברת המקשן הוא שאין הגורם לחיוב או לפטור תלוי ביכולת הבעלים לשמור אלא בעלוליות הבהמה להזיק, ואשר לכן, אם מחייבים על השן שאינה עלולה כל כך להזיק כי אין יצרה תקפה, כ"ש שחייבים על הקרן שיצרה תקפה להזיק. כן ביאר המהר"י כ"ץ, ובדבריו: "לא קאי אקולא וחומרא דשן וקרן אבעלים, אלא אבהמה". (והגר"ח מטעלז' פירש בדברי המהר"י כ"ץ הנ"ל, ששק"ט זו ["לא ראי וכו'" ו"ולאו ק"ו"] של הגמ' משקף שני הצדדים של החקירה המרכזית מהי יסוד חיוב נזיקין - חיוב שמירה נגד חיוב ממון, ועיין סוגיות הקודמות. אבל בדרך הלימוד בשיבתינו, לא ראינו ההכרח בפירושו, כי יכול להיות שיש שני צדדים בשמירה גופא: או שהחיוב שמירה תלוי' בהשתדלות הבעל לעצור פעולת הבהמה, או שהחיוב שמירה תלוי' באומדן הבעל אודות טבע הבהמה עצמה, ובוה כוונה להזיק יותר מסוכן. ומה שהבאנו חקירה זו לעיל - שם אמיתית צורך החקירה, ליישב קושיות הדחוקות בסוגיות עיי"ש.)

ועל ק"ו זו (שלב ב') משיבה הגמ', שאדרבה, מצינו מקור בש"ס, ממשנה במס' ידים (ולזה בא ק' התוס' דאם ידע רישא מסתמא ידע סיפא), שעבד ואמה שהזיקו פטור מפני הכוונה להזיק. אבל איך שייך הוכחה כזאת, אם האדון פטור אפי' אם העבד לא נתכוון להזיק? ומתרצים התוס', דאינו מתכוון פטור, בעיקר מפני שהוא ילמד שהאדון חייב בגללו, ואז הוא ילך ויזיק בכוונה, ויטעון שהוא לא התכוון להזיק. וקשה, דנמצא ד"שמא יקניטנו" הוא יסוד הפטור בין נתכונו בין לא התכונו. א"כ, הדרא קושיא לדוכתא: מה הראי' מעבד ואמה? תוס' מנסה להוכיח שכוונתו להזיק גרע טפי (סיבה לפטור) מאינו מתכוון, וע"ז בא ראיית הגמ' מעבד ואמה, שפטורים בכל ענין. למה? שמא וכו', שאינו טעם מספיק לפטור, מפני ששייכות היחידי לשמא וכו' הוא המקרה שהתכונו ויאמרו לא נתכונו. ואם נגיד שהאדון בעצם חייב, ובא תיקון העולם לפטור, ובאמת שמא וכו' שייך רק להמקרה שהתכונו ויאמרו לא נתכונו, קשה: הניזק מפסיד מפני "שמא לשמא"?! שמא נתכוון בפעם הנוכחי, ושמא יקניטנו בעתיד? אלא ודאי

האדון פטור מן הדין, דמה לו לעשות, אבל במקרה שאינו מתכוון, מן הדין היה לו להתחייב, ומפני שמא וכו' פטרינן, שחיישין להמקרה שיתכוונו (דמה להאדון לעשות) בדרך שאף אחד לא ירגיש שהיה בכוונה, ונמצא שיחייבו האדון במקרה שהעבד מתכוון שבאמת פטור הוא מה"ד, וא"כ, דנפסד להאדון שלא כדין. המורם מכל האמור, שנתכוון פטור מה"ד [דמה להאדון לעשות], ורק במקרה דלא נתכוון מסתבר לחייבו, אם לא מפני תה"ע, שלא שייך גבי שן. וזהו הטעם ששן חייב, אבל קרן שכוונתו להזיק, פטור - דמה הי' לו לעשות?! כל זה לפי ביאור הפני יהושע<sup>ג</sup>.

אולם המהר"ם<sup>ד</sup> הביא פירוש זה וכתב שזה דוחק (והפני יהושע בתחילת פירושו כתב שהוא מביא הביאור שהמהר"ם סבר שהוא דחוק, רק שהוא מוסיף נופך משלו), וביאר דברי התוס', שנדמה לו לה"תרצן" שסוגיא זו משקף הוויכוח בין הצדוקים והחכמים במסכת ידים. ששם הקשו הצדוקים שאם חייב בנזקי הבהמה אף שאין הבעלים דואגים שיקיימו המצוות (כי אין לבהמה שום מצווה), כ"ש שיהיו חייבים בנזקי עבדו שחייב בהן מצוות. ועל זה תשובת החכמים: "לא. אם אמרתם בשורי כו' שאין בהם דעת תאמרו בעבדי ואמתי שיש בהם דעת, שאם אקניטם ילך וידליק כו'". רואים הננו, שאף שיש ק"ו לצד אחד (הצדוקים), הרי אם יש לך סברא קלה (-סברא שלא משכנעת) לצד השני הרי זה מספיק להפוך הק"ו ולפטור.

וכך סבר רב יהודה למימר במתני' דידן, שאף שהסברא הפשוטה מחייבת שנלמוד קרן משן וכהמקשן ("ולאו ק"ו"?), מ"מ אם יש סברא קלה עכ"פ להפוך הק"ו וכמו שאכן יש לנו בסוגיא דידן, אז אפשר לפטור מחיוב ממון. ולכן התחיל עם הסברא קלה, כי סבר שהק"ו היותר מסתבר היא פשוט, וכשהקשו עליו מהסברא פשוטה (שלב ב'), ענה להם (שלב ג') "וכי חושבים הנכם שסברא זו הפשוטה נעלם ממני"? "גם אני מסכים עם ק"ו רק שכשיש סברא קלה להפוך אי אפשר למידן חיובא לדינא, וכמו שאנו רואים במסכת ידים", והיינו "מידי דהוה אעבד ואמה". ורב אשי דוחה שבמסכת ידים לא "סברא קלה אנו פוטרם עבד ואמה, ... שאל"כ אי אפשר לרבו להתקיים (משבר קיומי) "דהיינו הטעמא רבה אית בהו.

ונמצא, דלפי הפנ"י בשלב ג' כוונתו להזיק והנאה להזיק בעצם פטורים הם.

(ג) על תוס' ד"ה לאו.

(ד) על תוס' שם, קטע המתחיל ואני פירשתי.

ולפי פי' המהר"ם בעצם מחייבים הם. ובכל אחד מהפירושים יש מעלה. להפנ"י המעלה בשלב ג', שאנו רואים איך שבעבד ואמה כוונה להזיק אינו יותר חמור מאין כוונתו להזיק. להמהר"ם, מעלתו בדחיית ר' אשי (שלב ד'), איפה אנו רואים איך שהדמיון שסיבת הפטור לגבי בהמה לסיבת הפטור גבי עבד לא מסתבר בכלל, שבעבד "א"א לרבו להתקיים".

ומעלת התוס' בסוגיין, שיש מהלך ישר בשקו"ט: שה"לא ראי" באמת מסתבר (ואינו "בעל כרחיך" כרש"י, כיבואר להלן), ולא עוד, אלא שגם מטרת הגמ' ב"עבד ואמה", הוא באותו כיוון של מטרת הגמ' בה"לא ראי".

#### ד.

והנה, רש"י בפירושו ביאר באופן אחר לגמרי, ולפי פירושו כל השלבים בהשקו"ט הם לא מקשה אחת מתחילתה ועד סופה, אלא כל שלב יובן על מקומו.

על ה"לא ראי" פירש רש"י "בעל כרחיך הכי מפרשא לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו כראי השן וכו' לא ראי השן וכו', כלומר, דאי כתב רחמנא קרן דחייב, לא יצא שן מיני" ובד"ה ולא ראי השן הולך ומבאר, שצ"ל ככה לפי כללי הש"ס, המלמד תחילה והנלמד אח"כ. וגבי הראי' מעבד ואמה, נקט שמקור הקושיא בא מפרק החובל (פז): "העבד והאשה פגיעתן רעה, החובל בהן חייב, והם שחבלו באחרים, פטור", ולא כהתוס', דנקטו שמקור הקושיא ממס' ידים.

וקשה: למה רש"י לא למד בפשטות כהתוס', שכוונתו להזיק והנאה להזיקו בעצם פטורים הם?

[וגם צריך להבין מה שדחק לפרש שהכוונה בעבד ואמה היא להמשנה לקמן בעבד ואשה, ובפרט שלכאורה רב אשי מגלה לנו שהכוונה להמשנה בידים ששם מפורש שהטעם משום תיקון העולם, ואילו בהחובל נראה שפטורים מטעם אחר?].

ואולי יש לבאר בשיטת רש"י, שהגם שפירושו כאן בהשקפה ראשונה אינו חלק לגמרי, אולם שיטתו בכללות הסוגיא מובנת על בורי'. וזה כפי שרש"י מגלה שהמחלוקת כאן בין רב ושמואל היא תוצאה מהמח' ביניהם למעלה בראש העמוד:

נקודת המחלוקת בין רב ושמואל בראש העמוד (ג): א) אם אבנו סכיני ומשאול דלא הפקרים הוי שור - ממון (רב) או בור - תקלה (שמואל). ב) אם שור

זה כל מילי דשור (רב) או רק קרן/רגל (שמואל). יסוד מחלקותם חד הוא- מהי היחס בין גדר "ממון" ושאר מזיקים שבמשנתנו. לפי רב- שור כולל בתוכו כל המזיקים שנובעים מכח ממון (עיקר המזיק). ואילו שאר האבות מחדשים מזיקים נוספים שלא היינו יודעים מכח ממון המזיק (בור, אדם, אש). וכמובן שאחרי שנכללו במשנה אפשר לומר על כולם הצד השווה שבהם כו'. אבל בהרצאת הדברים לתלמיד, יש לחלק בין שור - ממון המזיק, ובור - אדם - אש שהם מזיקים יותר מחודשים. וזוהי הדרך הנכונה בלימוד המשנה (וכמו שכתב רבינו חננאל והמאירי. ונראה פשטות לשון הברייתא "ג' אבות נאמרו בשור").

ולכן אסו"מ שלא הפקירן והי ממון, הוי שור. כי ממון היינו שור היינו ממון והממון הוא המחייב העיקרי שבו. ואה"נ שאינם דומים לתכונות הפרטיות של שור, אבל עיקר השור אינו תכונותיו אלא ממון ומצד זה אסו"מ הוי בדיוק שור-ממון.

לפי שמואל - ממון הוא הכותרת של המשנה - נזקי ממון (שלכן מבעה לא יכול להיות אדם המזיק שהוא נזקי גופו), כי אם זה לא ממון אז בכלל לא כלול במשנתנו. אבל עצם זה שהוא ממון זה לא סיבה מספקת להחיל עליו חיוב שמירה ותשלומין וממייטב וכו'. ולכן כל מזיק כולל בתוכו תכונה מיוחדת שהיא המחייב הפרטי שלו. קרן- כוונה להזיק, שן- היוקו מצוי וכו'. ומעתה אי אפשר לומר שהייחודיות של שור זה ממון אלא התכונה הפרטית שתכונה זו היא הגורמת לחייבו ולא עצם זה שהוא ממון.

ולכן אסו"מ שלא הפקירן הוי בור, כי אה"נ שהוא ממון, אבל מה הקשר בין ממון לשור, ממון זה כל המשנה, אלא יש לבדוק איזה אב הכי מתאים מצד תכונותיו לאסו"מ שלא הפקירן, ומצד התכונות הכי מתאים זה בור (תקלה).

ומעתה מובן מדוע באם רוצים לדון אם התכונות הפרטיות הוי סיבה לפטור או לחייב, הוי חקירה מעלייתא (אולי) לרב. אבל לשמואל פשיטא שהם סיבה לחיוב, שהרי זה כל עניינם, ודווקא על ידם מחלקים שור משאר המזיקים.

ולפי זה יובן שפיר מדוע רש"י לא רצה לנקוט שיש איזו שהוא הבנה בהצעה של הגמרא לשמואל, שאי אפשר ("בעל כרחיך") שהתכונות (כוונתו להזיק, הנאה להזיק) הם סיבה לפטור. [וכן מובן הטעם שרש"י מעדיף לפרש שהכוונה בעבד ואמה היא מהמשנה בהחובל, שיש בזה מעלה שאינו בתוס', שהמקשן לא ידע המשנה ממס' ידים, ואילו התוס' הכריחו לפרש שהיה להמקשן הבנה

מוטעית בהמשנה. ועיין בהמשמרות כהונה<sup>ה</sup> שכתב איך רש"י מכריח מהמשנה בהחובל שהטעם הוא מפני תיקון העולם.]

לאידך תוס' רוח אחרת היתה עימו וסבירא ליה שמחלוקת רב ושמואל היא בענין אחר: ובהקדים מה שלעיל בריש העמוד גם לשיטת רב, נקט התוס' (ד"ה משורו למדנו, דעת הרשב"ם) שאסו"מ שלא הפקירן הוי תולדה של שור ובור יחד. ולא שור לבדו. ובפשטות נקט התוס' שגם לשיטת רב התכונות אינם שוליות לענין השור אלא הוי מעצם גדר המחייב. כי ממון זה רק גורם את השייכות בינך ובין המזיק, אבל זה עדיין לא מסביר את חיוב השמירה שעליו, וזה מתבאר דווקא על ידי התכונות וכמו שביארנו לעיל בשמואל. ולכן נצטרך לומר שרב ושמואל לא נחלקו בהבנת המחייב אלא זה נחלקו במחלוקות פרטית ונקודתית על דיוקים במשנה - אם שור זה שם כללי אם שם פרטי, אם המשנה היא רק נזקי ממון או גם נזקי גוף וכו'.

ומעתה לא ימלט שבין לרב ובין לשמואל שס"ל שהמחייב הוא ממון בצירוף התכונות, יכולים לחקור האם התכונות הם חומרות או קולות. דבר התלוי בחקירה אחרת לגמרי האם בחיוב השמירה שם הבעלים מתמקדים על הבעלים עצמם (הו"א) או על הבהמה (מסקנא). וכמו שפירש המהר"י כ"ץ. שזה בעצם אותה חקירה על כח אחר מעורב בו אם זה חומרא - מצד האש שהיא סכנה או קולא מצד הבעלים שלא יכולים להשתלט על מה שכח אחר מעורב בו ואינו הולך לדעתו. דו"ק ותשכח שהן הן הדברים בכל הני תכונות שרק התוס' מצא בהם צדדים לכאן ולכאן.

## ה.

בפרק א' ה"ט מהלכות גנבה כתב וז"ל "העבד שגנב פטור מן הכפל, ובעליו פטורין שאין אדם חייב על נזקי עבדיו, אע"פ שהם ממון, מפני שיש בהם דעת, ואינו יכול לשומרן שאם יכעיסנו רבו ילך וידליק גדיש וכו'. נשתחרר העבד חייב לשלם את הכפל" עכ"ל. והנה יש לדייק, ההלכה פותחת בדין גניבה, ומיד הצטרף אלי' דין המשנה במסכת ידים, ומסיים ההלכה עם משנה בהחובל. וגם כתב, "אע"פ שהם ממון" שמשמע שבעצם חייב משום דממונו מזיק, אבל בכל זאת, "מפני שיש בהן דעת, ואינו לשומרן שאם יכעיסנו וכו'", דמשמע דלולא שמא יקניטנו היה בעצם חייב.

---

(ה) על תוס' שם.

והנה, יש לחקור במהות הפטור של שמא יקניטנו: האם שמא יקניטנו (א) מונע החיוב של האדון לכתחילה, שיש להעבד שם "אדם המזיק" שלעצמו; או (ב) שבעצם האדון חייב, ושמא יקניטנו בא לפוטרו? (או בסגנון סוגייתנו: האם ר"אשי למד פשט בהחובל אליבא דמס' ידיים, או שמס' ידיים היא הוספה על החובל?)

ויש כמה נפק"מ לדינא: (1) במקרה שהאדון יכול למנוע העבד מלהזיק: לפי אופן הא' פטור, שהעבד הוא אדם בפ"ע, ואין האדון יותר אחראי מאדם אחרת, ולפי אופן הב' חייב, שהאדון אחראי על ממונו במקרה שהוא יכול למנוע הזיק. (2) עבד שהוא חרש, שוטה או קטן, דלא שייך בי' שמא יקניטנו. (3) במקרה שכבר שהזיק: לפי אופן הא' אין האדון צריך להביא רא' שהעבד הזיק עם הכוונה לחייבו, כי הוא בכלל לא אחראי על מה שהעבד עשה בכוונה, ולפי אופן הב', צריך להביא רא'. (וכתב הנועד ביהודה<sup>1</sup>, שאם האדון אינו מוכיח שהעבד הרג כדי לחייב האדון, חייב בדמי המת).

והגרי"ד סולובייצ'יק<sup>2</sup> הוכיח שמהלך זה של הרמב"ם היא המהלך של רש"י בסוגייתנו: שבק' הגמ' מידי דהוה אעבד ואמה, מקור הקושיא הוא מהמשנה בהחובל<sup>3</sup>, ושמא יקניטנו הוא הטעם להפטור בהחובל. ואילו תוס' למד, שהמקשן כבר ידע שמא יקניטנו, ולא זהו פעולת ר'אשי, אלא שהמקשן סבר שבעצם חייב משום ממונו המזיק, ור'אשי בא להשמיענו שיש להעבד הגדרת אדם המזיק כשלעצמו, והאדון בעצם פטור, מפני שהאדון הוא אדם המזיק לעצמו.



(1) שיטת רבינו יונה (הובא בתוס' הרא"ש ובשיטמ"ק) מורכב מב' הסברות, שמצד אחד עבד שהזיק בשוגג פטור, אע"פ שאין במקרה זה שמא יקניטנו, "שבני דעת ניהו ומדקדקים במעשיהם" דהיינו, שהם אחראים על עצמם תמיד, כמו אדם המזיק ש"מועד לעולם, בין ער בין ישן". ומצד שני, "בודאי בשכונתם להזיק ראוי לחייב את רבם כדי שישמרם שלא יתכוונו להזיק אלא לפיכך פטורין שקשה לשומרם וכו'". ויש לחקור מה יהי' הנפק"מ בין שיטתו לשאר השיטות.

(2) שו"ת תנינא חושן משפט סימן ו.

(3) רשימות שיעורי מרן הגרי"ד הלוי על סוגייתנו. ועיי"ש במה שהביא משם אביו הגר"מ ודלא כוקנו הגר"ח.

(ט) שבשלב הקושיא, עדיין יש להעבד דין "ממונו המזיק" ובל' הרמב"ם "אע"פ שהם ממונו". והקושיא באה בדרך סתירה, ולא כמו התוס' שפירשו שהקושיא בא בסברא, שמצאנו מקור דכונתו להזיק הוי אנוס.

(י) אכן יש על רמב"ם זה אריכות גדולה בספרי האחרונים (גרנ"ט, חזו"ט, ועוד, ולא באנו ללקוט בעומרים אלא הנוגע לפשט מהלך הסוגיא "בדרך לימוד הישיבה". ודוק.



## בגדר שויה אנפשא חתיכה דאיסורא\*

א. מחלוקת הראשונים בחידושו של ר"א בשאנחד"א

נעיין בהאי כללא ד"שויה אנפשא חתיכה דאיסורא", כפי שנלמדת מסוגיית הש"ס כתובות דף ט, ע"א: האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו ואמאי ספק ספיקא הוא ספק תחתיו ספק אין תחתיו ואם תמצא לומר תחתיו ספק באונס ספק ברצון לא צריכא באשת כהן ואיבעית אימא באשת ישראל וכגון דקביל בה אבוא קידושין פחותה מבת ג' שנים ויום אחד מאי קמ"ל תנינא האומר לאשה קדשתיך והיא אומרת לא קדשתי היא מותרת בקרוביו והוא אסור בקרובותיה מהו דתימא התם דודאי קים ליה אבל הכא מיקם הוא דלא קים ליה קמ"ל".

וכאן נחלקו הראשונים מהו הקא משמע לן בסיום הסוגיא, ובמילים אחרות - מהו חידושו של רבי אלעזר?

וכפי שביאר השיטמ"ק ד"ה ודע: "ודע, שרש"י ז"ל בעי לפרושי, דכי קאמר קא משמע לן, פירושו קא משמע לן דאף על גב דלא קים ליה אסורה עליו, דמכל מקום הא קאמר דקים ליה ושוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא. דאין לפרש, קמשמע לן דקים ליה; דאי בנושוי, פשיטא דקים ליה, ואי בבחור, הא ודאי דלא קים ליה כדאמרינן לקמן. אלא ודאי הכי פירושו, קמשמע לן דאסורה עליו אף על גב דלא קים ליה, וכגון בבחור. דיקא נמי לישנא דתלמודא דקאמר: אבל הכא מיקם הוא דלא קים ליה, ולא קיצר וקאמר: "אבל הכא לא קים ליה", אלמא משמע דמיירי בגוונא דוודאי לא קים ליה וכגון בבחור וכדכתיבנא. כן נראה לי פירוש לפירוש רש"י ז"ל. ואזיל לשיטתיה ז"ל, דר' אלעזר דווקא לאוסרה קאמר ולא להפסידה כתובתה, כיון דבבחור מיירי דלא קים ליה, אינו נאמן להפסידה וכדכתיבנא לעיל. מיהו הריטב"א ז"ל כתב וזה לשונו: מאי קמשמע לן דשווייה אנפשיה חתיכה דאיסורא? תנינא וכו' עד אבל הכא מיקם הוא דלא קים ליה, קא משמע לן - פירוש, קא משמע לן דכיון דטוען כן בברי, מיקם קים ליה, עד

---

(\*) שיעור כללי זה נמסר אשתקד בתחילת זמן הב' של לימוד מסכת כתובות.

כאן". עכ"ל.

דהיינו ששיטת רש"י היא שרבי אליעזר חידש שאע"פ שהבעל אינו יודע (לא קים ליה), אפ"ה נאמינו לאוסרה עליו. ולאידך לפי הריטב"א הקמ"ל הוא שהבעל אכן יודע (קים ליה) ולכן מאמינים לו. ויש לעיין מהו סברת מחלוקתם?

### ב. דיוקים וקושיות ברש"י על דרך הפשט

ועוד יש לדייק כמה וכמה דיוקים ע"ד הפשט בדברי רש"י בסוגיין, שיתיישבו ע"פ הביאור ביסוד שיטת רש"י. ואמנם בדברי האחרונים ביארו כל אחד לפי דרכו, חלק מהדיוקים דלקמן, כל דיוק ע"פ נקודה או ביאור אחר. אבל לא הבאתים כאן, כי לא למען לקט האמרים באתי הנה, אלא להציג בפני הלומד את הדיוקים בלימוד דברי רש"י, ואיך שע"פ יסוד אחד, נוכל ליישב הכל כהמשך אחד, בעזה"ת:

(א) ד"ה האומר: "וטענת דמים אין לו" - למה לשיטת רש"י דווקא כשאין טענת דמים כלל, ולא גם כשיש דם, אבל הבעל טוען שהוא דם מכה ממקום אחר, או דם ציפור (וכשיטות שאר הראשונים - עיין רמב"ן, ריטב"א ועוד)?

(ב) ד"ה האומר שם: אבל זאת ברורה לו שפתח פתוח מצא - נראה שהוא היסוד לדין של שנחד"א וכפי שית'. עיין לשון דומה גם ברש"י ד"ה אפילו בעד אחד שבסוף העמוד. אבל זה צע"ק, שהרי לפי השיטמ"ק הנ"ל, שיטת רש"י היא שאפילו בדלא קים ליה (שאין ברור לו) - נאמין לו? וא"כ מדוע הדגיש רש"י פעמיים שכאן מדובר כשברור לו - קים ליה?

(ג) ד"ה נאמן: "ואע"פ שאין הדבר הזה יכול להתברר אלא על פיו" - והרי רש"י בדף ב' ע"א על מתני' נקט שע"י הקול יבואו עדים? ועוד למאי נפק"מ אם יכול או אין יכול להתברר אלא על פיו.

(ד) ד"ה נאמן שם: "אבל להפסידה כתובתה לא מהימן" - מדוע אכן אינו נאמן לזה? ואמנם כן משמע מלשון ר"א לאוסרה עליו, דייקא. אבל לא להפסידה כתובתה, אבל למה זה נוגע כאן, כשעדיין אין אנו יודעים השיטה אודות הפסד הכתובה.

(ה) ד"ה מאי קמ"ל תנינא: שאדם נאמן על עצמו לאסור לו את המותר על פיו - למה לא כתב בלשון הש"ס דשאנחד"א. ומה טעם נקט בלשון אחר?

ג. החקירה אי שאנחד"א הוי מכח נאמנות או מדין נדר והצעת מהלך ברש"י

### עפ"ז

ועתה נחזור לריש מילין - מהו סברת המחלוקת דרש"י והריטב"א אי שאנחד"א הוא אף כשלא קים ליה (רש"י) או דווקא כשקים ליה (רמב"ן):

והנה יש שרצו לבאר ע"פ המחלוקת הידועה לכל באי שערי התורה בגדר שאנחד"א אם הוא מגדר נאמנות או מגדר נדר, שהובאו בקצוה"ח סימן ל"ד ס"ק ד' וז"ל: "ומקצת שכתבו גם בדין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא ג"כ מתורת נדר, אבל ראיתי במוהרי"ט ח"ג סימן א' שדחה דבר זה וכתב דאם היה מתורת נדר הוי מהני ביה שאלה ע"ש. ולפי דרכינו גם בדין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא מדין נאמנות, דכיון דהאמין התורה לכל אדם על עצמו א"כ בין בממון בין באיסור לעולם נאמן על עצמו"

וראשית הדברים בדברי מהר"י באסן סי' פ' שכתב וז"ל: "דבכל מקום שאמרו שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, אפשר דמדין נדרי איסור נגעי בה. ואף על פי שאינו ממש כנדר, דהא לא מצינו בהם התרת חכם, אולי החמירו בעניינים אלו כמו בנזירות שמשון דליתיה בשאלה. ואפשר נמי לומר דאינו אלא מדין הודאת בעל דין דהוי כמאה עדים, והוי לעניין איסורא במה שנוגע לעצמו. ובין הכי ובין הכי, אין החרש לא בדין נדרים ולא בדין הודאה ועדות, וזה פשוט. אבל אעיקרא דדינא עדיין יש לבעל דין לגמגם, שמא טעמא דשויה אנפשיה וכו', אינו לא זה ולא זה, ואנחנו לא נדע מה הוא, ואיך נפסוק הדין על פי טעמים שאנו אומרים מדעת עצמנו. ועל האמת לעניות דעתי אלו דברים אשר אין להם שחר, ואין לדיין אלא מה שענינו רואות מילתא בטעמא, לא לתלות במכוסה ממנו."

ומעתה י"ל שרש"י והריטב"א נחלקו בזה גופא:

לפי רש"י גדר שנחד"א הוא מכח נדר, ולכן לא אכפ"ל שלא קים ליה כי הרי בסופו של דבר אדם יכול להחיל על עצמו נדר בכל מקרה. לאידך לפי הריטב"א הוא בגדר נאמנות ולכן באם אנו נאמין לו, פשיטא שצריך להיות שקים ליה בבירור.

### ד. ג' קושיות על מהלך זה

והנה בר מן הכי שעדיין לא נוכל ליישב עפ"ז את כל הדיוקים הנ"ל, הנה כמה קושיות חזקות עולות כנגד הנחה זו בדברי רש"י:

(א) אם שנחד"א הוא כן מדין נדר, מה אכפ"ל באם יש דם, והרי כל עוד הבעל

טוען דם ציפור או דם מכה ממקום אחר, שפיר יכול להחיל על עצמו נדר שתהא אסורה עליו?

(ב) לנדר יש גדרים מאוד ברורים היאך חל ובאיזה לשון יש להחילו, וכאן לא נתיימו לשונות וגדרים אלו כלל. ואבהון דכולהו הוא מה דאיתא במשנה נדרים יג, ב: "ואלו מותרין חולין שאוכל לך כבשר חזיר כעבודת כוכבים כעורות לבובין כנבילות וטריפות כשקצים ורמשים כחלת אהרן וכתרומתו מותר. ובגמרא שם יד, ב: מנהגי מילי אמר קרא איש כי ידור נדר לה' עד שידור בדבר הנדור". וביארו זאת הראשונים כמלאכים במתק לשונם: הרמב"ם בהלכות נדרים א, ח: "אבל האומר פירות אלו עלי או מין פלוני עלי או מה שאוכל עם פלוני עלי כבשר חזיר או כעכו"ם או כנבלות וטרפות וכיוצא באלו הרי אלו מותרין ואין כאן נדר, שאי אפשר שיעשה דבר שאינו בשר חזיר כבשר חזיר". וכך מבאר גם הר"ן: "דבשלמא בדבר הנדור מצי לאתפוסי ולומר ככר זה עלי בנדר וקרבן, שנאסר ע"י נדר, אבל כי מתפיס בדבר האסור לא כלום קאמר, דהיכי לימא ככר זה עלי כבשר חזיר, לא אפשר, דבשר חזיר אסריה רחמנא והוא לא אסריה".

דהיינו שנדר לא יכול לחול בדבר האסור אלא בדבר הנדור, ואילו כאן בשנחד"א היכן התפיסא בדבר הנדור?

איברא, שכך הקשה בחריפות הגאון בעל הנודע ביהודה על המהלך של שנחד"א מכח נדר, וז"ל בשו"ת נוב"י מהדורא תניינא - אבן העזר סימן כג:

"ומה שרצה לחדש דמה דאמרינן שויתה נפשה ח"ד הוא מטעם נדר וקונם. הנה במחילה מכבודו ראיתי מתוך פלפולו שהוא גבר בגוברין בחריפות ובקיאיות גם בשכל צח וישר מה ראה לשטות זה ואם כי ראה הדבר בתשובת מהרי"ט וכי מהרי"ט אמרו הלא מביאו רק בלשון ואין לומר ודחאו, ובאמת בלי שום דחיה אין הדבר מתקבל ואיזה נדר ואיזה לשון שבועה או קונם יש כאן או במה מתפיס ולדבריו אם יאמר אחד ביום שני בשבת שהיום שבת יהא אסור במלאכה מטעם נדר ואם כדבריו איך אמר ר"ע לר' יהושע שילך אצל ר"ג ביה"כ שחל להיות בחשבונו ולמה לא נימא דר"י שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא מטעם נדר אלא ודאי כל זה שטות ומה דאמרינן שויה אנפשיה ח"ד הוא מטעם דאדם נאמן על עצמו. ומה שהקשה תינח היכא דאין שני עדים מכחישים אותו, גם זה שטות ואדם נאמן על עצמו יותר משני עדים ולכך בדבר שאי אפשר כגון שאומר על יום חול שהוא שבת או יוה"כ לא אמרינן שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא".

ג) גם אם תמצי לומר, שאיך שהוא חל הנדר, הרי אי אפשר להחיל נדר כנגד שעבוד, וכאן הרי הבעל התחייב לאשה בשארה, כסותה ועונתה, והיאך יפטור עצמו משעבוד זה על ידי חלות נדר כנגד השעבוד? והן הן הדברים המפורשים בנדרים נדרים טו, ב: האומר לאשה קונם שאני משמשך הרי זה בכל יחל דברו: והא משתעבד לה מדאורייתא דכתיב שארה כסותה ועונתה לא יגרע באומר הנאת תשמישך עלי והא לא קא ניחא ליה בתשמיש דאמר רב כהנא תשמישי עליך כופין אותה ומשמשותו דשעבודי משעבדת ליה הנאת תשמישך עלי אסור שאין מאכילין לו לאדם דבר האסור לו". משמע שרק באומר הנאת תשמיש עלי חל הנדר, אבל הנודר את עצם התשמיש לא חל הנדר, כי זה נגד שעבודו לה.

ואמנם הבית יעקב הקשה קושיא זו בסוגיין ותרין ש"ב ידו לגרשה" ומכח זה יכול לילך נגד השעבוד (ועיין בקה"י מה שהאריך להקשות בזה). אבל הא גופא קשיא, מה נשתנה בנדר שאינו חל אף שבידו לגרשה, ואילו בשנחד"א שמצד בידו לגרשה יכול לחול כנגד השעבוד. ובשלמא אם היינו מבארים ששנחד"א הוא בנדר נאמנות, שפיר אפשר לחלק בין נאמנות נגד שעבוד ונדר נגד שעבוד. אבל באם נבאר ששיטת רש"י היא ששנחד"א הוא מכח נדר, הדרא קושיא לדוכתא, גם כשבידו לגרשה לא יכול להחיל נדר נגד השעבוד?

ומכח כל הני קושייתא רבוותא, נראה לבאר שרוח אחרת היתה עם רש"י בביאור גדר שאנחד"א.

ה. ביאור שיטת רש"י - ע"פ דברי התרומת הכרי, שועה"ר והגר"א

והנראה לבאר בביאור שיטת רש"י, בהקדים דברי אדמו"ר הזקן בשלחן ערוך הרב, יורה דעה סי' א', ס"ק י"ד, וז"ל:

"והכנסת הגדולה סבירא ליה דטעמא דאמרינן דשויא אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא משום דאדם יכול לאסור על עצמו דברים המותרים אף על פי שאינו מתפיס בדבר הנדור, לפי שהוא על עצמו כמו בית דין שיכולים לאסור דברים המותרים כפי ראות עיניהם לצורך שעה, וכדלקמן סימן ר"ה, ומשום הכי לא מהני הכא חזרה. ומיהו בהא מילתא דאדם יכול לאסור על עצמו נמי איכא פלוגתא לקמן סי' ר"ה, ונקטינן בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא. עיין מ"ש לקמן סעיף י"ד שדעת מהר"ק ושו"ע שם כמ"ש בשם כנסת הגדולה".

והנה דברי רבינו צריכים ביאור נרחב, שהרי בראשית דבריו מביא הגדרה לשאנחד"א שהוא איסור שהאדם מחיל על עצמו, דבר הדומה לנדרים, שאוסר

על עצמו דבר המותר, אבל מיד מבהיר שאינו כנדר שהרי אינו מתפס בדבר הנדור, אלא הוא כמו בית דין על עצמו, ובסוף דבריו מציין למחלוקת בסימן רה, שהביא שם המחבר (בהלכות נדרים) אודות קנס: "האומר שיהא יינו יין נסך ופתו פת כותים לא נאסר בכך. אבל אם אמרו בדרך קנס כגון שאמר אם אעשה כך או אם אעבור על כך יהיה פתי פת כותים וייני יין נסך ועבר -- יש אוסרים ויש מתירים". וביאר שם הש"ך: "יש אוסרים. דאף על פי שאין ההרחקות אלו מדין מכל מקום יכול הוא לקבל על עצמו שכמו שב"ד יכולים לענוש ולהחמיר לפעמים יותר מדינו כפי צורך השעה כן הוא על עצמו כמו ב"ד ויכול לקבל עליו כל אותן החומרות. ריב"ש".

וצריך ביאור מהו הגדר דהאי "קנס - בי"ד על עצמו", ובפרט כפי שהוא מתבטא בדיני שנחד"א? נדר רגיל אינו. גם נאמנות רגילה גם כן אינו. ואם כן מה הוא. ובכלל מה הדמיון לתקנות בי"ד.

ואכן הצמח צדק נראה שהתחבט בדברי זקנו אדה"ז. ראה בשו"ת אה"ע סי' יג בסופו. ובמה שהעירו בחידושי צמח צדק - ליקוט סוגיות ע' קלג על לשון הצ"צ שכתב: "לא מהימנא בדיבורא בדינא, רק משום שנחד"א". ונראה שנקט שנאמנות כל שהיא יש כאן, אבל לא נאמנות מדינא. דהיינו שיש גדר חדש של נאמנות שאינו מדינא אלא מטעם שנחד"א. וצ"ע האי נאמנות מה היא?

ואולי יש לבאר, ובהקדים מה שכתב המחבר ביו"ד סי' א': אם הטילו הקהל חרם שלא ישחוט אלא טבח ידוע ושחט אחר י"א ששחיתו אסורה: [הגה ואם נתבטלה התקנה כל השוחטים בחזקת כשרות כמו בראשונה (פסקי מהרא"י סי' קע"ז)]:

ועל זה כתב הגר"א שם ס"ק ל"ו: (ליקוט) אם כו' - כי שוויהו חתיכה דאיסורא אנפשייהו ועי' סי"ב ועש"ך (ע"כ).

ולכאורה יש לעיין מה ענין שנחד"א לכאן, והרי נראה שהאיסור הוא מכח תקנת וחרם הקהל, שפסלו שחיתו. ולמה צריך להגיע שהקהל שווהו לחתיכה דאיסורא? (עי' בש"ך וט"ז, כה"ח שם ועוד, שכולם התנבאו באותו סגנון אודות פסילה וחרם, ולא הזכירו כלל לשאנחד"א)?

# ו. שאנחד"א - נאמנות והתחייבות אישית

ואולי יש לומר שכאן באנו ליסוד חדש בהבנת שנחד"א, שלשם כיוונו אדה"ז

בשלחנו והגר"א בביאוריו:

שאנחד"א הוא הכח שיש לאדם לאסור דבר המותר לו, לא מכח נדר שמקבל על עצמו, ולא מכח נאמנות אובייקטיבית (שאנו מאמינים בשלימות שכן הוא המציאות לכולי עלמא וכלפי כולם). אלא זה התחייבות אישית סובייקטיבית. דהיינו שאנו מאמינים שהוא מאמין שכן היא המציאות. ובאם הוא מאמין שכן הוא המציאות, הרי שבזה הוא מתחייב ופוסק הדין על עצמו וצריך הוא לנהוג על פי זה.

וחשוב להבהיר, שכאן יכול להיות שהבי"ד חושב שאדם זה לא יודע את כל הפרטים הנצרכים וההחלטה שהוא לוקח היא שגויה. אבל באם בסופו של יום לאדם הזה ברור לו שיש כאן איסור, כלפי שמיא מתחייב הוא לנהוג על פי זה, והיאן יכולים אנו להתירו בזה, באם לדידו הרי זה חפצא של איסור?

ונראה שזה הוא הגדר של קנס שכתב אדה"ז לעיל, וכמו שהשווה שם לבי"ד, שכשם שבי"ד יכול לאסור דבר המותר כפי צורך השעה, כי לדידם ברור מאיזה צורך שיהיה שדבר זה צריך להיות אסור, כמו כן האדם יכול להיות בית דין על עצמו ולהחליט מצד איזה צורך שיהיה שדבר זה יהיה אסור. ואזי אכן נהיה אסור. וכמו קנס.

ומעתה יש לומר שלזה כיוון הגר"א כשכתב שתקנת הקהל הוי שאנחד"א, כי שניהם נובעים מאותו כח. התחייבות אישית שדבר המותר יהפוך לדבר האסור באופן אישי עכ"פ, מצד איזה צורך אישי. ורק שבאדם פרטי זה התחייבות וצורך פרטי, ובקהילה זה צורך והתחייבות קהילתית. אבל בסופו של יום יש כאן דבר המותר שנעשה איסור, ע"י נאמנות והתחייבות אישית-קהילתית. אך לא נאמנות אובייקטיבית (שנפעלת רק ע"י עדים).

כללו של דבר, שאנחד"א הוא דבר המותר שהופך לדבר אסור, מכח התחייבות אישית. כאילו נאמר שאנו מאמינים שהוא מאמין. ולכן הוא חייב להתנהג על פי זה.<sup>2</sup>

ואולי זוהי כוונת הגדרת הצ"צ שהבאנו לעיל: "לא מהימנא בדיבורא בדינא, רק משום שאנחד"א". ודו"ק.

---

(א) כן העיר הגרי"ד סאלאוויצ'ק ז"ל בשיעורי הרב הל' שחיטה סי' י"א אות א'. ועיי"ש.

(ב) ועיין בעטרת שמואל (ראזענבוים) ריש סוגיית פתח פתוח שביאר על דרך זה.

## ז. ביאור יסוד הנ"ל בדברי רש"י בסוגיין (כתובות ט, א)

והדברים מדוייקים בדברי רש"י בסוגיין שכתב בד"ה מאי קמ"ל תנינא: "שאדם נאמן על עצמו לאסור לו את המותר על פיו". דהיינו שמצד אחד יש כאן נאמנות, אבל מצד שני הוא רק נאמן על עצמו, ובסופו של יום זה עדיין דבר מותר. ורק שכלפיו הרי זה איסור, כי אנו מאמינים אותו עכ"פ לגבי ההתחייבות שלו האישית. והן הן הדברים שכתב אדה"ז לעיל בשם הכנה"ג.

ואין להקשות מהא שביאר השיטמ"ק לעיל בשם רש"י שכאן הבעל לא קים ליה, ואפ"ה שנחמד"א. כי אה"נ אנחנו חושבים שהבעל לא קים ליה ואין הוא בקי בפתח פתוח, ולכן לא נקבע את המציאות בצורה אובייקטיבית לכולי עלמא ולהפסידה כתובתה. אבל הבעל כשלעצמו, לגבי איסור והיתר שלו, הרי הוא משוכנע במאת האחוזים שפתח פתוח מצא והוא בקי וכו'. ובאם כן כלפי עצמו פשיטא שיש התחייבות ונאמנות.

ומעתה גם יובן מדוע כתב רש"י שאי אפשר להתברר דבר זה על ידי עדים, ונראה כוונתו בהדגשה זו לומר שאמנם אפשר למצוא עדים מתי היתה בעילה (וכמו שכתב רש"י במתניתין, שע"י הקול ימצאו עדים), אבל אי אפשר למצוא עדים שיעידו שאף פעם לא היתה בעילה כל חייה, כי אטו עדים בכיפה שיעידו על כל חייה, ולכן מה שהוא טוען שאסורה עליו, אף פעם לא נוכל להכחישו בעדים, כי גם אם תביא עדים שהיתה בעילה קודם הקידושין או באונס, אין זה מוכיח שלא היתה עוד בעילה, ומעתה מה שהוא טוען הוי דבר שאי אפשר להכחישו, ולכן יש יותר סברא לא להאמינו שכן הוא המציאות. ואפ"ה שנחמד"א, כי שנחמד"א אינו נאמנות אובייקטיבית שכך היא המציאות, אלא זה נאמנות סובייקטיבית אישית, ולכן אף אם לדידן אין אנו מאמינים שכן הוא המציאות, כי אי אפשר להכחישו ואין עדים ואנו חוששים שאין הוא בקי (לא קים ליה), אבל כל זה לא נוגע לשנחמד"א כי כל עוד אנו מאמינים שהוא מאמין, הרי שבזה גופא הוא מתחייב.

## ח. תירוץ ג' הקושיות על מהלך הנדר"ש שיתיישבו עפכנה"ל

ומעתה שביארנו בשיטת רש"י שאין הוא מכח נדר (רגיל) אלא מכח נאמנות והתחייבות אישית, יתורצו כל הני קבא דקושייתא על רש"י שהקשינו לעיל, דבר דבר על אופןנו:

(א) אם שנחמד"א הוא כן מדין נדר, מה אכפ"ל באם יש דם, והרי כל עוד הבעל



טוען דם ציפור או דם מכה ממקום אחר, שפיר יכול להחיל על עצמו נדר שתהא אסורה עליו?

שנחד"א הוא מדין התחייבות אישית, שאנו מאמינים שהוא מאמין, ולכן הוא מתחייב ופוסק הדין על עצמו בזה. אבל במה דברים אמורים כשזה ברור לו לבעל שפתח פתוח מצא (אף אם לדין אנו חושבים שלא קים ליה, אבל עכ"פ הוא עצמו חושב ומשוכנע שפ"פ מצא) ובזה הוא מתחייב. אבל באם הוא עצמו לא ברור לו, אזי פשיטא שלא נעמיד התחייבות ונאמנות אישית זו. ולכן באם יש דם, אף אם יהיה לבעל אמתלא שהוא ממקום אחר, אנו לא באמת מאמינים שהוא מאמין במאת האחוזים, אלא אנו נסבור שבאמת הוא עצמו גם כן לא מאמין, ורק מוציא לעז עליה. ואם כן, תו לא שייך האי דינא דשנחד"א.

ב) אי אפשר להחיל נדר אלא בדבר הנדור ולא בדבר האסור, ואם כן היאך חל שאנחד"א מכח נדר?

נדר בדבר האסור הוא כשאדם לוקח דבר המותר ואומר עליו שיהיה אסור עליו כבשר חזיר כעבודת כוכבים. וכו'. דהיינו שהוא עצמו לא חושב שזה בשר חזיר, אלא מנסה להחיל חלות איסור על זה באומרו שזה כבשר חזיר. וזה פשיטא שלא יועיל. כי דבר המותר זה אינו בשר חזיר. ואין כאן שום הגיון ואמת בדבריו. אבל בשנחד"א שהאדם האוסר באמת מאמין שיש כאן איסור לפניו (בין אם זה בגלל מציאות שבעיניו היא מציאות ברורה או בגלל צורך מסויים), הרי שפשיטא יתחייב על ידי זה, ודבר זה יהפוך לדבר האסור (לגביו עכ"פ).

ג) גם אם תמצי לומר, שאיך שהוא חל הנדר, הרי אי אפשר להחיל נדר כנגד שעבוד, וכאן הרי הבעל התחייב לאשה בשארה, כסותה ועונתה, והיאך יפטור עצמו משעבוד זה על ידי חלות נדר כנגד השעבוד?

וי"ל שאה"נ לגבי נדר, אין אדם יכול להחיל נדר כנגד שעבוד. אבל כשהאדם משוכנע שהחפצא שלפניו הוא איסור, היאך נכריחו לאכול דבר האסור לו, וכי שעבוד מתיר איסורים?

ואה"נ שבדיני ממונות ידו תהיה על התחתונה, ולכן כתב רש"י שאינו נאמן להפסיד כתובתה. אבל בדיני שמים - איסור והיתר, אי אפשר לחייבו לילך ולאכול דבר שלידו הוי דבר האסור. ופשוט.

ומעתה תחזור לריש דברינו (בגליון הקודם) שהעלינו חמשה דיוקים בדברי רש"י, ותראה איך שע"י ביאורינו כאן על יסוד אחד, כבר התבארו כל הני דיוקים,

ודברי רש"י מאירים ונהירין.

#### ט. יסוד הדברים בדברי תרומת הכרי

והנראה לי שהגדרה זו יסודה כבר בדברי בעל תרומת הכרי שכתב בחושן משפט סימן א סעיף א וז"ל:

"נראה לפענ"ד מילתא חדתא, ולומר דהודאה בפני עדים הוא מתורת שוי' אנפשי' חתיכא דאיסורא וכמו האשה שאמרה א"א אני שאסורה להינשא (כתובות כב, א) ואפי' נשאת כופין אותו להוציא, וזה לאו מתורת נאמנות, אלא כיון שלפי דברי' הי' אסורה להנשא ואילו היא היתה יודעת האמת שהיא א"א אף שכל העולם מחזקי' אותה בפנוי' היא לגבי' עצמה אסורה להנשא, ולכן גם הב"ד יכולין לכופ' אותה שלא תנשא, ומה"ט נמי גבי ממון המודה בפני עדים שהוא חייב לחבירו מנה אף שאין אנו מאמינים לו שהוא חייב מ"מ כופין אותו לשלם כיון שהוא אומר שהוא יודע שחייב לחבירו ואנו כופין אותו להוציא הגזילה מת"י כי גזל נמי איסורא הוא כשאר איסורים, אבל הודאה בפני ב"ד הוא מתורת נאמנות כדילפי' לה מכי הוא זה, ועפי"ז שחלקתי בין הודאה בפני ב"ד שהוא מתורת נאמנות ובין הודאה בפני עדים שהוא מתורת שוי' אנפשי' חתיכא דאיסורא יש להעיר כמה הערות אלא שאין כאן מקומו ואי"ה עוד אנוסף ידי הכהה בענין זה".

#### י. ביאורי ראשי ישיבות המיישבים יסוד זה בדברי מהר"י בסאן והקצוה"ח

והנה שוב ראיתי שיסוד זה (או בדומה לזה) אפשר לבאר גם "בתוך" דברי הקצוה"ח (נאמנות) וגם "בתוך" דברי המהר"י בסאן (נדר). כמוכן בסגנונות אחרים ושונים, אבל גם בדבריהם גופא אפשר לבאר שלא התכוונו לנאמנות גרידא ולא התכוונו לנדר רגיל.

#### א) בדברי הקצוה"ח - נאמנות האדם על עצמו (בית ישי):

כתב הגר"ש פישר ז"ל (ר"י איתרי) בספרו בית ישי סי' צ': "והנראה בזה, דהנה מה שכתב קצות החושן דהודאת בעל דין גדרה נאמנות, שהאמינתו תורה על עצמו כדרך שהאמינה לעדים, כבר העירו האחרונים, דהרי לא דמי לעדים. דהא עדים המעידים על מעשה נאמנים הם אגופא דעובדא דהכי הוי, ולכן נאמנותם היא לגבי כל הנפקותות היוצאות מאותו מעשה. מה שאין כן הודאת בעל דין שאין נאמן אלא לחובתו בלבד, ואם כן על כרחיך אינו נאמן על גופא דעובדא אלא על הדין, דהיינו שהוא נאמן על זה שהוא חייב ממון... אלא הודאת

בעל דין אינה עניין נאמנות כלל, ולא גלי קרא ד'כי הוא זה' שכשם שיש דין נאמנות לעדים כך יש דין נאמנות לאדם על עצמו, וכמו שכתב קצות החושן, אלא ענין הודאת בעל דין הוא פסק דין על עצמו, דהיינו מה דגלי קרא ד'כי הוא זה', דכשם שיש כח לאדם לפסוק דין על האדם, כך יכול הוא עצמו לדון ולפסוק חיוב על עצמו... מיהו דעת לנבון נקל, דהאי פסק דין אינו דומה לפסק דין של בית דין, דבית דין דנין על פי עדים, ואילו פסק דין זה אין לו זיקה להעדאת עדים כלל. דהיינו, שאינו מבוסס על העדאת עדים וגם אינו מתבטל על ידי עדים. ומעתה אתי שפיר מה טעם הודאת בעל דין עדיפא מעדים, והנה לפמ"ש קצות החושן דשווייה אנפשיה חתיכא דאיסורא נמי מהך קרא נפיק, אם כן אף שווייה אנפשיה חתיכא דאיסורא גדרו כך, דפוסק איסור על עצמו. ופוק חזי שכתבו קמאי בריש עבודה זרה, אהא דאמרינן התם דחכם שאסר אין חברו רשאי להתיר, דכתב הראב"ד הטעם, משום דשווייה חכם חתיכה דאיסורא".

ב) בדברי מהר"י בסאן - כלפי עצמו קיבל עליו כנדר (ושמואל בקוראי שמו - א'):

המציא לידי ידידנו הגר"ד פרץ שליט"א את חיבורו "ושמואל בקוראי שמו" ושם כתב: "ונראה בביאור סברת הפוסקים שהוא מטעם נדר, דודאי אין זה נדר הרגיל אלא זה כעושה מעשה מצוה אפי' פעם אחת אם חושב להמשיך לעשותו, דהיינו כיון שהוא אומר שכך היה, וזה לא נגד המציאות, הרי כלפי עצמו קיבל עליו כנדר שכך קרה והיה, וא"כ הרי לפי דבריו הוי כנודר שזה אסור ואם יעבור על דבריו, הרי עבר על הנדר שאמר שהיה כדבר הזה, ולכן שווייה אנפשיה שייך רק לגבי איסורים ששייך בהם צד מצוה כגון אלו שמוזכרים בש"ס, אבל אם אומר על לחם הרי זה אסור ולא הוציא בדבריו בלשון נדר, ודאי שאינו חל. שהרי כלפי מצוה או הנהגה טובה אמרינן הכי אבל לא לגבי הכל דאתו מי שרגיל בפת חיטין ורוצה לאכול פת שעורים ודאי שלא צריך התרה, ורק לגבי מצות אמרינן הכי". ועיי"ש הרחוב בטוב טעם לתרץ קושית הנוב"ע על פי זה. וכן עיי"ש בהמשך דבריו שנגע בכמה יסודות שהעלינו לעיל.

והן הן הדברים שכתבנו לעיל, לבאר בדברי רש"י. בשולי הדברים כדאי לציין שעוד אחת היא לנו לברר בסוגיא זו, והיא שיטת הרמב"ם בכל הנ"ל, שיכולה להאיר (ואולי גם להתאים) את מה שביארנו לעיל בגדר שנחד"א - נאמנות-התחייבות אישית. אבל אין הזמ"ג להאריך בזה. ורק אציין את המ"מ היסודיים שיוכלו לעיין בזה: הל' אישות פרק כ"ד - הלכה יז-יח, הל' גירושין, פרק י"ב - הלכה ג'. הל' איסור"ב, פי"ח ה"ט, ופ"כ הי"ג. ועוד חזון למועד.

## יא. דברי סיום וחיזוק בעבודת ה' מאשנחד"א

לסיום, ובעמדנו בתחילת הזמן, חשוב לזכור את מה שכתב מורינו הרמב"ם בהל' תרומות פ"ד הי"ג: "וכל אלו הדברים כדי לכופף את יצרו ולתקן דעותיו ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים", ובוודאי שכן הוא הדין גם בשנחד"א שבוודאי יש בזה גם עצה מרחוק כדי לתקן הדעות וליישר המעשים, ואכן מצינו בשיחותיו של מרן כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע שהתבטא בשבת וישלח תשמ"ג בנוגע לקבלת החלטות וקבלות טובות על האדם: "וגם כאשר עורך את החשבון נפש שלו באופן מוטעה ומעריך את מעמדו ומצבו באופן נעלה יותר מכמו שהוא באמת, ובהתאם לכך הרי הוא מקבל על עצמו החלטות כאלו שהם למעלה מכחו ויכולתו - הנה עי"ז גופא שמחליט ומקבל על עצמו ענינים אלו, מגיע הוא לדרגה כזו שיהיה באמת שייך לענינים אלו. ובמכל שכן וקל וחומר, אם בנוגע לענינים שליליים קיים המושג דשוויא אנפשא חתיכא דאיסורא, כלומר, למרות שבמצב הרי זה מותר, וגם ביחס אליו היה זה דבר המותר ברגע שלפ"ז, אעפ"כ נחשב הדבר לאיסור מכיון דשנחד"א - הרי אעכו"כ שכן הוא בצד הטוב (כי מרובה מדה טובה וכו') שכאשר יהודי מעריך את עצמו באופן נעלה יותר ממעמדו ומצבו, ובהתאם לכך מקבל הוא על עצמו החלטות טובות שלמעלה ממדרגתו - הרי הוא מגיע אמנם לדרגה זו, כלומר, שענין זה נעשה בבחינת "חתיכה דקדושה" ביחס אליו . . . גם כאשר מקבל על עצמו החלטה שהיא למעלה מכפי יכולתו פותחים לו מלמעלה "צינורות חדשים" שיצליח לקיים החלטה זו בפועל ממש".



שער

# החסידות





# השגחה פרטית - חידושו של רבינו הזקן

הרה"ת מנחם מענדל שי' סודרי  
משפיע בישיבתנו - שנת ה'תשפ"ה

ידוע ומפורסם חידוש הבעש"ט בענין ההשגחה - שהוא ית' משגיח על כל פרטי המאורעות שיארעו בעולם אפי' לדצ"ח. בשונה משיטת הרמב"ם החולק וסובר שהשגח"פ היא רק על מין האדם, ועל דצ"ח ההשגחה היא כללית בלבד לקיום המין.

## חידוש אדה"ז בענין ההשגחה

סיפר כ"ק אדמו"ר<sup>א</sup>: שפעם ראה אדמו"ר האמצעי, (שהי' ממונה על הדרכת האברכים הצעירים), כמה אברכים המשותחים אודות חידושו של הבעש"ט, (שההשגחה היא גם על דצ"ח), סיפר זאת אדמו"ר האמצעי לאביו אדה"ז, ותגובתו הייתה שלא זו בלבד שהקב"ה משגיח על כל פרטי המאורעות, אלא שההשגחה היא גם על איך יקרה הדבר. לדוג' - אם העלה ינוע מכח הרוח או מכח אדם, דבר זה בהשגח"פ.

בהמשך השיחה שם אמר כ"ק אדמו"ר, שפרט זה הוא חידושו של אדה"ז בענין ההשגחה.

אך הדברים טעונים ביאור, ההוספה של אדה"ז לכאן מדגישה שההשגחה אינה רק על מצבו הנתון של המושגח, אלא גם על הדרך והגורם שגרם לו להגיע למצב זה - רוח או אדם.

ולכאורה הדבר ברור, אם ההשגחה היא על כל פרטי המאורעות של הנברא, מסתבר לומר שההשגחה היא גם על הגורם שהביא אותו למצב הנתון, וצלה"ב מהו חידושו של אדה"ז על שיטת הבעש"ט?

באופן אחר קצת - לדוג' כוס שנופלת, הרי זה שנפלה הוי בהשגח"פ, כיון שכך עלה ברצונו ית'. מוסיף אדה"ז שהבחירה בגורם פעולה אחד על פני משנהו היא גם כן בהשגח"פ.

---

(א) תו"מ התוועדויות כרך ד' (ש"פ ויצא תשי"ב) ע' 156.

והדבר אינו מובן – בדיוק באותה מידה שהכוס הנופלת מושגחת, גם גורם הנפילה מושגח, כיון שההשגחה היא פרטית על כל נברא אז א"כ דבר ברור ומוכרח כבר מחידושו של הבעש"ט שגורם הפעולה משגיח, וההשגחה היא על סיבות וסיבות דסיבות, ומה חידש אדה"ז?

### **שיטות הרמב"ם והבעש"ט**

ולהבין זה, יש לחזור לשורש הדברים – מחלוקת הרמב"ם והבעש"ט, ולהסביר מעט יותר במה נחלקו.

לשיטת הרמב"ם – ההשגחה היא על מין המדבר, ולא על דצ"ח, משום שדצ"ח ממלאים את הכוונה העליונה בעצם נוכחותם, הקב"ה רוצה שיהיו חיות, אז יש חיות, הם אינם מבטאים תוכן שונה האחד מהשני, זה עוד אותו הדבר, ולכן ההשגחה עליהם כללית. משא"כ מין המדבר, שבו כל פרט שונה מחבירו, ובכך מבטא ענין אחר, לכן ההשגחה עליהם פרטית.

לשיטת הבעש"ט – לכל נברא יש יחס כללי לכללות כוונת הבריאה, ולכל נברא יש תפקיד ייחודי בהשלמת הכוונה, ואם לא ימלא תפקיד זה כוונת הבריאה לא תושלם. ולכן ההשגחה היא על כל נברא גם בדצ"ח.

נמצא שלשיטת הבעש"ט נוגע כל נברא להשלמת הכוונה. ולאור הקדמה זו, ניתן יהי' לבאר בדרך אפשר את חידושו של אדה"ז בענין ההשגחה.

ברור שכמו שהקב"ה משגיח על הכוס או העלה על כל פרטי המאורעות שלהם, הוא משגיח גם על כל הגורמים למאורעות אלו, ודבר זה פשוט, והוא בכלל חידושו של הבעש"ט.

### **ביאור החידוש של אדה"ז**

ועל זה מוסיף אדה"ז שלפי מה שאומר הבעש"ט, יוצא שביחס לכוס לא נוגע אם תיפעל ע"י הרוח או אדם, היא תשלים את כוונת הבורא בכוב"כ.

אבל באמת הדבר יותר עמוק, שהכוס תשלים כוונת הבורא מצידה רק כאשר תתהפך ע"י הרוח ולא ע"י דבר אחר.

באופן אחר: לפני חידוש אדה"ז להשלמת כוונת הבריאה מצד הכוס, הי' נוגע רק שתעמוד באופן מסויים. אחרי חידוש אדה"ז נוסף – שגם האופן והסיבה לדבר זה – גם הוא חלק מהכוונה הנדרשת מהכוס.



ומילוי הכוונה הנדרש מהכוס הוא דוקא כאשר המצב הנוכחי נגרם ע"י הרוח. משא"כ לפני כן, דבר זה לא הי' נוגע למילוי הכונה מצד הכוס, והי' נוגע רק לפועל העניין, היינו – הענין הי' נוגע רק לרוח שתהפוך הכוס, ובכך תשלים הכונה הנדרשת ממנה, אבל ביחס לכוס המתהפכת, הכונה ממנה הייתה מתמלאת בכל אופן.

מחדש אדה"ז שגם מילוי הכוונה הנדרש מהכוס הוא לא רק במצבה הנוכחי, אלא גם באופן אליו הגיעה למצב הנוכחי, היינו שהכוס משלימה הכוונה העליונה דוקא כאשר התהפכה ע"י הרוח.



# השגחה פרטית - חידוש הבעש"ט והמסתעף לענין התהוות בכל רגע וצמצום שלא כפשוטו ועוד

הרה"ת מנחם מענדל שי' סודרי  
משפיע בישיבתנו - שנת ה'תשפ"ה

## מבוא

### א. שיטות הראשונים וחידוש הבעש"ט בעניין ההשגחה

ידוע לכול חידושו של הבעש"ט בעניין ההשגחה, שהקב"ה משגיח בהשגחה פרטית ממש על כל פרט מפרטי הבריאה, ובכלל זה על הדומם, הצומח והחי.

המקורות לחידושו של מורנו הבעש"ט מצויינים בספרי החסידות הראשונים.

בספר 'אמרי פינחס' המרכז את תורתו של רבי פינחס מקוריץ נ"ע כתוב: "שאדם צריך להאמין שאפילו קש המונח על הארץ הוא בגזירת השי"ת שגור להיות מונח שם ואני [תלמידו של הרה"ק הר"פ] שמעתי כמדומה בזה הלשון שיש השגחה פרטית איך תהא מונחת עם הקצוות לכאן או לכאן".

וכן נאמר בספר 'פרי הארץ' לרבי מנחם-מענדל מוויטבסק נ"ע בפרשת בא "והנה באמת רחוק מרשעים ויפג לבם להאמין השגחה פרטית כזו שאין אדם נוקף אצבעו ואין שום עשב נעקר ואין שום אבן נזרק כי אם בזמן ומקום הראוי לו כמאמר "מקום שיפול העץ שם יהוא".

וכן בספר 'כתר שם טוב': "וכידוע בענין השגחה פרטית שמבאר מורנו הבעש"ט נ"ע דלא זו לבד דכל פרטי תנועות הנבראים למיניהם היא בהשגחה פרטית מהבורא ית', והשגחה פרטית הלזו היא חיות הנברא וקיומו . . . דתנועת הדשא ההוא לימינו ולשמאלו לפנים ולאחור בכל משך ימי חייו הוא עפ"י השגחה פרטית אשר הוא ית' גור אומר אשר דשא פרטי זה חי' יחי' חדשים ימים ושעות קצובות, ובמשך זה יסוב ויכוף לימינו ושמאלו לפניו ולאחוריו במספר כזה וכזה . . .

וכמו כן במאמרי אדמו"ר הזקן בעל התניא:

"הרי מובן . . השגחה פרטית גם על כל מעשה פרטית דעשייה, כמ"ש אין אדם נוקף אצבעו למטה אלא אם כן מכריזין עליו תחילה. . . וכן על דרך זה בהשגחה על חלקי דצ"ח [=דומם, צומח, חי] . . . וכל הצלחות דצ"ח לטוב או להיפוך הכל בהשגחה פרטית וכמ"ש עיניך פקוחות על כל".

ויסוד דבר זה הוא כדאיתא בגמ' חולין דף ס"ג ע"א ר' יוחנן כי הוי חזי שלך אמר משפטיך תהום רבה . . . ופרש"י . . . משפטיך אף בתהום רבה, שזמנתה שלך לשפוט ולעשות נקמתך בדגת הים להמית המזומנים למות, עכ"ל. הרי שההשגחה פרטית הוא בכל דבר בהפרטי פרטים שלו.

לעומת התפיסה הזאת, בראשונים וגם בספרי המקובלים מצאנו ששוללים את הדעה שהקב"ה משגיח על פרטי הדומם, הצומח והחי.

וזה לשון הרמב"ם: "כי ההשגחה האלקית אינה בעולם הזה השפל כלומר מתחת לגלגל הירח אלא באישי מין האדם בלבד . . . אבל שאר בעלי החיים וכל שכן הצומח וזולתו . . . אינו סבור כלל כי העלה הזה נשר בהשגחה בו, ולא שהעכביש הזה טרף הזבוב בגזרת ה' וחפצו עתה על פרט זה . . . אלא כל זה לדעתי על פי המקרה המוחלט . . . לפי שלא מצאתי כלל לשון ספר נביא שמזכיר שיש לה' השגחה באיש מאישי בעלי החיים זולתי באישי האדם בלבד . . . אבל באמרו פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון ואף במאמר חכמים יושב וזן מקרני ראמים ועד ביצי כינים . . . אין בהם מאומה הסותר השקפתי זו, לפי שכל אלה השגחה מינית לא אישית".

כן גם דעת הרמב"ן, וה'חינוך'. ובדומה לזה כותב בספר 'שומר אמונים'.  
ובמאירי כותב על המשנה "האומר על קן ציפור יגיעו רחמין" . . . משתקין אותו" – "מפני שהוא מייחד השגחה פרטית על בעלי חיים".

בדברי הראשונים נראה שההשגחה האישית והפרטית היא רק במין האדם, ובחי צומח ודומם ההשגחה היא רק בכללות המין של בעל-החיים ולא בכל פרט של המין שבו הכל מיקרי,

לעומת שיטת הבעש"ט שההשגחה האישית והפרטית נוכחת בבכריאה על כל פרטיה.

## ב. חידוש הבעש"ט - התהוות בכל רגע

חידוש נוסף בשיטת הבעש"ט הוא שהקב"ה מחדש את הבריאה בכל רגע, ומהווה אותה באופן תמידי.

וכפי שמבאר אדמו"ר הזקן: "לעולם ה' דברך נצב בשמים", ופירש הבעל שם טוב זכרוננו לברכה, כי דברך שאמרת "יהי רקיע בתוך המים", תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלוכשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם, כדכתיב "ודבר אלהינו יקום לעולם" ודבריו חיים וקיימים לעד כו'. כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע חס ושלום, וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא הי' וכמו קודם מאמר "יהי רקיע" כו' ממש".

## ג. הקשר וההכרח שבין הווי' תמידית להשגחה פרטית

בהשקפה ראשונה נראה שחידוש הבעש"ט בעניין ההתהוות מכריח את חידושו בעניין השגחה פרטית.

הרעיון שעומד בבסיס הקשר הוא, כיון שהבריאה מתחדשת בכל רגע, הרי אין זמן פנוי למקרה, ובכל רגע מתהווה הבריאה מחדש כפי רצון ה' בבריאה זו.

מקור להבנה זאת נמצא ב'אגרות קודש'<sup>2</sup> ובתוספת ביאור, כדלהלן:

"וענין זה יש לעשותו פרט מענין הכללי שפירש ופרסם הבעש"ט, אשר לעולם ה' דברך נצב בכל פרטי הדצח"ם. דכיון דבכל רגע ורגע דבר ה' מהווה כל פרט ופרט מהבריאה כמו שהי' בששת ימי בראשית, הרי אין כאן זמן פנוי למקרה. ועוד שכמו כל המאמינים אין אומרים ענין המקרה בעת הבריאה עצמה, ואפילו בפרט מדצ"ח, כמו"כ הוא ממש גם בכל רגעי קיום פרטים אלו, כיון שהודיע הבעש"ט שהם מתהווים בכל רגע מאין ואפס המוחלט.

ובעומק יותר: כל הבריאה וכל המאורעות דשיתא אלפי שני דהוו עלמא עלו במח' הקדומה דא"ק, וכולם נסקרים שם בסקירה אחת. מובן אשר איזה מאורע שיהי', אם הי' באופן אחר מכמו שאירע עתה, הי' ג"כ שינוי בסקירה ומח' זו כביכול. והנה מח' זו ורצון כללי זה הם ע"פ כוונה העליונה, ומשלימים אותם בדיוק דלא פחות ולא יותר. נמצא, אשר כל מאורע איזה שיהי' (ואפילו בדומם),

---

(א) שער היחוד והאמונה פרק א'.

(ב) אג"ק חלק ב' מכתב ת"ה.

לכל פרטיו, משלים הוא, ע"י שאירע דוקא באופן כזה, את הכוונה העליונה".

### **ד. החולקים על הבעש"ט בעניין ההשגחה, האם חולקים גם בעניין חידוש הבריאה**

במידה והחידושים מכריחים האחד את השני, החולקים על הבעש"ט בעניין ההשגחה, יחלקו עליו גם בעניין ההתהוות בכל רגע, כיוון שההתהוות בכל רגע, מכריחה השגחה פרטית על כל פרט בבריאה.

וכך כותב רבינו<sup>ג</sup> - "אם הענין דהתהוות היא בכל רגע - וכפי' הבעש"ט בלעולם ד' דברך נצב - מכריח הענין דהשגח"פ בכל נברא, ואז עכצ"ל דכהנ"ל דס"ל דאין השגח"פ בדצ"ח, חולקים גם בענין ההתהוות בכל רגע. והנה - אף שאלו שתפסו ענין הצמצום כפשוטו, לכאורה ברור שיחלוקו על הא דהתהוות היא בכל רגע וכח הפועל צ"ל תמיד בנפעל.."

בהמשך המכתב, מובאות ד' סיבות לכך שניתן לומר שהקב"ה מחדש את הבריאה בכל רגע, אך אינו משגיח על כל פרטי הנבראים, ובכך גם החולקים עליו בחידוש על דבר השגחה פרטית, יודו לו בעניין חידוש הבריאה, וכדלקמן:

"יש להביא כמה ראיות, דהאומרים דאין השגח"פ בדצ"ח (ובעל שו"א שהוא מכללם, ס"ל דאין ענין הצמצום כפשוטו, כמש"כ באריכות בויכוח ב' סל"ה) אפשר שיחזיקו בשיטה דהתהוות היא בכל רגע. וכל גדולי ישראל הנ"ל אין הכרח כלל לומר דחולקים על שיטת הבעש"ט בענין דדברך נצב, אף שלא פירשו הדבר באר היטב בספריהם, והראיות:

(א) גם הסוברים דאין השגח"פ בדצ"ח ס"ל ידיעתו ית' הוא בכל מאורע פרטי בדצ"ח, וכנ"ל בשם העיקרים. וא"כ גם בכח המהווה יאמרו כן, דמאי שנא.

(ב) החידוש בדברך נצב הוא, שבכל רגע ההתהוות מחדש. אבל לכ"ע ברגע הראשון - וכמו בעת לידת ולד - הטלת נשמה - הוא ע"י דבר ה'. ולשיטת הרמב"ם וכו' לידת ולד בהמה וכו' אינו בהשגח"פ כ"א במקרה.

(ג) כמו דאין סתירה מבחירה חפשית של האדם לענין דדברך נצב, ואומרים (כנ"ל מרמב"ם הל' תשובה) שחפץ היוצר לתת זה לרשות האדם, כמו"כ נאמר שחיות השייך לדצ"ח ניתן לשר ומזל הממונה על מין זה מדצ"ח.

---

ג) רשימת השגח"פ, הוספות ללקו"ש ח"ח, ע' 283.

על בסיס ראיות אלו ניתן לומר, שגם לשיטת החולקים על הבעש"ט בעניין ההשגחה, עדיין ניתן לומר שהבריאה מתחדשת בכל רגע.<sup>ד</sup>

רבינו מוסיף ראייה נוספת המבררת את העניין עפ"י שיטת החסידות, והיא שיש חילוק בין התהוות להשגחה, בכדי להבין זאת דרושה הקדמה מסויימת, כדלקמן:

### ה. קושיית הפילוסופים ותשובת אדה"ז - דעת עליון ודעת תחתון

בתו"א לפרשת וירא' ד"ה 'ארדה נא', מביא אדה"ז את קושיית הפילוסופים הכופרים בהשגחה פרטית, קושייתם נובעת מכך – כיוון שהוא ית' יחיד האמת, איך אפשרית השגח"פ שמשמעותה נתינת דעת על עניינים רבים, שהרי זה פועל בו ריבוי ח"ו?

בכדי לבאר עניין זה מקדים אדה"ז לבאר את החילוק בין ד"ע לד"ת, ידיעת הקב"ה את העולמות אינה כידיעת האדם, שבכדי להבין צריך להתלבש בהדבר, אלא ידועה בדרך ממילא - "גלוי וידוע לפני...", ולכך אין ידיעה זו פועלת בו ריבוי.

בסוף המאמר כותב אדה"ז שהשגח"פ היא ד"ת – ידיעה שאחר המעשה, ועניינה של השגחה זו הוא שכר ועונש. ידיעה זו אכן פועלת ריבוי, רק שהיא ע"י הכלים.

### ו. ביאורו של ר' הלל מפאריטש

לאחר שהבהרנו את החילוק בין סוגי הידיעה השונים, לא ניתן לומר שחידוש הבריאה בכל רגע מכריח את שיטת הבעש"ט בהשגחה. משום שחידוש הבריאה מוכרח שיהיה בכל רגע, דאל"כ תבטל מציאות העולמות, אך השגחה שעניינה ד"ת – תוספות אור שתלויות בשכר ועונש, יש מצבים בהם תימשך השפעה זאת ויש לא.

את ההבחנה בין חידוש הבריאה שמוכרח כמקור החיות של הנברא, לבין השגח"פ שהיא אינה מקור החיות, כותב הרב ר' הלל מפאריטש בספרו 'פלח

---

ד) ראיות אלו אינם סותרות למבואר למעלה שהחידושים תלויים באחד בשני, משום שכאן ברצונו לומר שגם החולקים על שיטת הבעש"ט בהשגחה יודו לו בעניין ההתחדשות, ומשום כך נולד הצורך לחילוקים אלו, אך כפי האמת וודאי שחידוש הבריאה מכריח השגחה פרטית כשיטת הבעש"ט.

ה) י"ד, ד'.

הרימון, ובלשוננו: "אך העניין הוא שיש ב' מיני השפעה . . הא' בחי' גילוי אור ושפע שלצורך חיות והתהוות העולמות . . ובשפע זו לא יהיה בה תוספות או גירעון מצד מעשה התחתונים כי מוכרח השפעה זו כי בלי זה יחזרו כל העולמות לאין ואפס ממש.

והשפעה הב' היא השפעה פנימי' הנמשכת מבחי' תוספות אור ממקורא דכולא, אשר בהשפעה זאת יש כמה חילוקי מדריגות לפי ערך מעשה התחתונים דייקא אם ייטיבו מעשיהם ייטיבו להם מלמעלה למטה בבחי' גילוי אור ושפע, ואם ח"ו יריעות מעשיהם יהיה הסתלקות השפע ח"ו . . .".

נראה מדבריו שחידוש העולמות וההשגחה הפרטית אינם באותה הדרגה, ואינם מכריחים האחד את השני, הוכחה להבנה זאת בדברי ר' הלל מפאריטש נראה במכתב המוזכר למעלה<sup>1</sup> - "לכאורה ברור, דענין ההתהוות וענין ההשגח"פ הם במדרי' שונות. והשגח"פ ענינה שינויים ותלוי' בשכר ועונש, ידיעה שלאחר המעשה ד"ת. משא"כ התהוות וקיום הדבר, ענינה התהוות מאין ליש שרק הוא לבדו בכחו ויכלתו כו', קיום הישנות, סוכ"ע, אלא שבא ע"י ממכ"ע כו'. ועיין בפלח הרמון ד"ה ארדה נא ס"ט מ"ש בהפרש שבין ענין ההתהוות וענין ההשגחה".

### ז. השגחה כללית והשגחה פרטית

בהמשך ר"ה תרס"ג<sup>2</sup>, מבאר אדמו"ר הרש"ב, שיש ב' מיני השגחה א. השגחה כללית, שהיא מקור החיות של הנברא (סכ"ע), ב. השגחה פרטית שבה יש חילוקי דרגות ובה ההשגחה על בני' היא בפרטיות יותר משאר הנבראים<sup>3</sup>, (ממכ"ע).

וכן בד"ה ע"כ יאמרו המושלים "תרצ"ו כותב אדמו"ר הריי"ץ, שההשגחה היא חיות הנברא, ולכא' כוונתו למבואר למעלה.

נראה שהדברים אינם מתיישבים - מחד גיסא נראה שהם אינם תלויים זה בזה, ומאידך גיסא נראה שההשגחה היא חיות הנברא, ולא כמבואר למעלה שהם ב' דרגות נפרדות?

(1) הע' 3.

(2) ע' ל"ד.

(3) ראה לקו"ש, חלק ל' ע' 148.

על עניין זה עומד כ"ק אדמו"ר במכתב האמור, ומסיים<sup>ט</sup> - "ויש לעיין עוד בזה ולהשוות ב' המאמרים".

ואא"ל בזה בדרך אפשר<sup>י</sup>, (על יסוד המבואר בעניין של ידיעה ובחירה, השיחה לפ' שמיני ח"ג) לכל דבר גשמי יש תוכן רוחני, התוכן הרוחני יכול להתמלאות בכמה אופנים, וכל אופן מהם, ימלא את הכוונה, בדרך זו או אחרת. כך גם ניתן לומר לשיטת החולקים על הבעש"ט, ההתהוות בכל רגע מכריחה השגחה פרטית, היינו: כוונה מסויימת שתתמלא ע"י הווייה זו. אך באיזה ציור גשמי היא תקרה, זאת ההתהוות אינה מכריחה, ובפרט זה חולקים על הבעש"ט. משא"כ לשיטת הבעש"ט התוכן הרוחני מכריח גם את הציור הגשמי של הדבר. והמבואר בחלק י"ג הוא להבנה זו.

### ח. צמצום כפשוטו או לא כפשוטו

בספר 'עץ חיים'<sup>א</sup> בתחילתו נאמר - "דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי בבחי' אויר ריקני וחלל אלא הכל היה ממולא מן אוא"ס פשוט ההוא, ולא היה לו בחי' ראש ולא בחי' סוף . . . , וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא וכינויו . . . , הנה אז צמצם את עצמו אין סוף בנקודה האמצעית אשר בו . . . , ואז נשאר מקום פנוי אוויר וחלל קרני מנקודה האמצעית ממש".

קטע זה וקטעים מקבילים יש מהחכמים שהבינו כפשוטם, שכביכול סילק הקב"ה את עצמו מן העולם, ויש מקום פנוי ממנו, מעין חלל ריקני שבתוכו נמצא העולם, והקב"ה אינו נמצא בו רק שמשגיח מלמעלה בהשגחה פרטית, הבנה זו תופסת את הצמצום כפשוטו.

אך אדה"ז שולל הבנה זו<sup>ב</sup>, וסובר שהצמצום אינו כפשוטו, וודאי שאין חלל

---

ט) והנה בסיום המשך ר"ה רס"ג כ' שההשגחה שעל הנברא זהו חיות, ומציין לסש"ב פמ"ח (אף ששם לא נזכר אלא הל' ידיעה. ולהעיר מתו"א ד"ה ארדה נא דגם שם משמע דהשגחה וידיעה שייכים זל"ז וז"ל), וכמו שיש חיות כללי ופרטי, מסוכ"ע וממכ"ע, כן יש השגחה כללית, שבזה כל הנבראים הווים, והשגח"פ שבה בני' במעלה לגבי או"ה וכו'.

י) כך שמעתי מפי המשפיע ר' בערל שיח' קארף.

יא) היכל א"ק, שער א' ענף ב'.

יב) שער היחוד והאמונה, פרק ז'.



למקום פנוי ממנו, רק שבאורו ית' נפעל צמצום מסויים, בשביל העולמות<sup>84</sup>.

**ט. הסוברים צמצום כפשוטו האם יודו לשיטת הבעש"ט בעניין חידוש הבריאה**

בהשקפה ראשונה נראה שהסוברים צמצום כפשוטו, וודאי יחלקו על חידושו של הבעש"ט בעניין חידוש הבריאה, כיוון שלשיטתם כוח הפועל אינו צריך להיות תמיד בנפעל, והקב"ה אינו מחדש את הבריאה בכל רגע, שהרי הוא מסולק כביכול ממקום עמידת העולמות.

וכפי שכותב כ"ק אדמו"ר במכתב הנזכר: "והנה - אף שאלו שתפסו ענין הצמצום כפשוטו, לכאורה ברור שיחלוקו על הא דההתהוות היא בכל רגע וכח הפועל צ"ל תמיד בנפעל".

אך בשנת תשמ"א<sup>85</sup> ביאר הרבי, שדוחק לומר שחלקו על הבעש"ט בעניין ההתהוות, שהרי חידושו של הבעש"ט מיוסד בדברי המדרש "לעולם ה' דברך נצב", ומוכרחים לומר שלשיטתם חידוש הבריאה בכל רגע, הוא מההשגחה האלוקית ולא מדרגת העצמות.



---

(יג) להרחבה נוספת בעניין, ראה אג"ק חלק א', מכתב יא.

(יד) לקו"ש חכ"ה ע' 203 הער' 84.

# התיישבות מקצת העם בעבר הירדן

עיון מקיף בפרשת בני גד, בני ראובן וחצי שבט מנשה  
במשנת כ"ק האדמו"ר מליובאוויטש זי"ע

הרה"ת מנחם מענדל שי' סלאווין  
שליח בחינוך הנוער ומרביץ תורה בקהילתנו

א. בפרשת מטות (במדבר פרק לב) מספרת התורה: "ומקנה רב ה' לבני ראובן ולבני גד עצום מאד גו' ויאמרו אל משה גו' הארץ אשר הכה ה' גו' ארץ מקנה היא ולעבדיך מקנה", לכן "אם מצאנו חן בעיניך יותן את הארץ הזאת לעבדיך לאחוזתה, אל תעבירו את הירדן. ויאמר משה גו' האחיכם יבאו למלחמה ואתם תשבו פה, ולמה תניאון את לב ישראל מעבור אל הארץ גו' כה עשו אבותיכם בשלחי אותם גו' לראות את הארץ וגו' ויניאו את לב בני ישראל לבלתי בוא אל הארץ אשר נתן להם ה' גו' והנה קמתם תחת אבותיכם תרבות אנשים חטאים גו' ויסף עוד להניחו במדבר גו' ויגשו אליו ויאמרו גו' ואנחנו נחלץ חושים לפני בני ישראל עד אשר אם הביאנום אל מקומם וגו' לא נשוב אל בתינו עד התנחל גו' איש נחלתו גו' ויאמר להם משה אם תעשון את הדבר בזה וגו' והייתם נקיים מה' ומישראל והיתה הארץ הזאת לכם לאחוזתה לפני ה'... ויתן להם משה לבני גד ולבני ראובן ולחצי שבט מנשה גו' הארץ לערי' בגבולות ערי הארץ סביב".

בסיפור זה והדין ודברים שהיו בין משה רבינו לבני ראובן ובני גד ישנם כמה דברים שלכאורה דורשים ביאור:

1. בבקשת בני גד וראובן: הייתכן שהיו מוכנים היו לוותר על קבלת חלקם בארץ ישראל כדי לקבל ארץ מקנה לבהמתם [ולהעיר מפרש"י שם (ד"ה נבנה): "חסים היו על ממונם יותר מבניהם ובנותיהם שהקדימו מקניהם לטפם כו"א]].

2. בתגובת משה לבקשתם: [א] מדבריו "האחיכם יבאו למלחמה ואתם תשבו פה" משמע שאי-שביעת רצונו לא נבע כלל מזה שלא רצו לקבל חלק בארץ (כנ"ל) כי אם רק מהיפך היושר שיקבלו הם נחלה שעבורה

---

(א) ראה לקמן הערה ח.

נלחמו כל בני ישראל וישבו בו בשעה שאחיהם ימשיכו במלחמה. [ב] על דבריו "כה עשו אבותיכם": מדוע אכן חשש משה להשוות את בני גד וראובן לחטא המרגלים, הרי חשש כזו היא היפך הכלל דהוי דן את כל אדם לכף זכות; ובפרט בענינו, הלא קשה לומר שלאחר שהייתם במדבר למשך ארבעים שנה בגלל אותה החטא, יחזרו לאותה טעות. איך אם כן עלה על דעתו אפילו כהוה-אמינא לחשוב כן?

3. בהסכמת משה לאחר ההבטחה "ואנחנו נחליץ חושים": האם היתה הסכמה זו על דרך "וישמע משה וייטב בעיניו" (לשון הכתוב ויקרא י, כ) או קרוב יותר להסכמתו לשילוח המרגלים (ראה דברים א, כב ובפרש"י שם)<sup>2</sup>.

4. בהוספת חצי שבט מנשה – [א] מאן דכר שמי? הרי בכל המשא ומתן בין משה רבינו לבני ראובן וגד לא הוזכר כלל ששבט מנשה נטל חלק בבקשה זו! [ב] עוד זאת: הרי משה לא הי' שבע רצון מבקשת בני ראובן וגד, ואם כן, כיצד ייתכן שמשה רבינו חיפש מדעת עצמו (לפי הירושלמי ביכורים פ"א ה"ח) למי להציע נחלה בעבר הירדן<sup>3</sup>. [ג] מדוע בחר דוקא בשבט זה משאר ט' השבטים. [ד] מדוע חילק משה נחלת שבט מנשה לשניים באופן של "חציו בעבר הירדן וחציו בארץ כנען" (לשון במדבר רבה נשא פי"ד, ז) ולא במקום א' בלבד.

ב. בקשר לחטא המרגלים – אליו השווה משה בקשת בני ראובן וגד – מסבירה תורת החסידות<sup>4</sup> שטעותם לא נבע מתוך פחד פשוט מיושבי ארץ כנען אלא מתוך שאיפה רוחנית גבוהה. הם ידעו שבבואם לארץ ישראל תופסק ירידת המן ויוכרחו להזקק לחם מן הארץ, דבר הכרוך במלאכות רבות כחרישה וזריעה וכו', ולפיכך ביקשו להשאיר במדבר, מופרשים מן העולם ושיהיו כל צרכיהם

---

(ב) אין כוונת שאלתנו לפשטות הדברים, שהרי מקרא מפורש הוא (משלי כ, כא. ובפרש"י שם) "נחלה מבוהלת בראשונה" שקאי על בני ראובן וגד שמהרו ליטול חלקם בעבר הירדן, "ואחרייתה לא תבורך" שגלו כמה שנים קודם שאר השבטים.

(ג) הערת המערכת: להעיר, ששאלה זו היא בעיקר לאופן הב' דלעיל שאלה 3, שאפילו לאחר ההסכמה לא הי' מרוצה מבקשתם (אבל שאלה הקודמת היא אפילו אם תמצוי לומר לאופן הראשון שם). ואין לומר לא תקשי מידי ואדרבה מזה שנתן לחצי שבט מנשה היינו יכולים להכריע לאופן הא' הנ"ל, דיש לדחות לאידך מסברא, שמשמע מהמשך הכתובים שמושה רק נתנה להם בגלל שבני ראובן וגד התחילו בענין ולולא זאת לא הי' נותן לחש"מ, ואילו הי' דבר מרוצה בלאו הכי הי' משה צריך לתת להם הנחלה (ואפשר שגם לא הי' ממתין עד שבני ראובן וגד ישאלו והי' נותן מקודם).

(ד) ראה לקוטי שיחות חלק ד שיחה לפרשת שלח ובנסמן שם. ועוד.

מסופקים באופן נסי (אכילה על ידי המן, שתי' על ידי בארה של מרים וכו'). הטעות בכך היתה, שהרי הכוונה העליונה היא, כמו שאמרו חז"ל (מדרש תנחומא נשא טז. תניא פרק לו. ועוד) "נתאוה הקב"ה להיות לו ית"ר דירה בתחתונים" – לא לברוח מן העולם אלא להאירה מתוכו, להכניס קדושה בהשדה וכו' (על ידי קיום המצוות השייכות לאדמה) וכו'. המרגלים, אם כן, טעו ורצו לחיות שלא כפי כוונת הקב"ה, ועוד רצו לגרום שכלי העם יתנהג כן.

על דרך זה הוא בנוגע לבני ראובן וגד (ראה ד"ה ומקנה רב תרס"ו בסופו. ועוד): סיבת רצונם להתיישב בעבר הירדן ולעסוק בגידול מקנה היא משום שמדובר במלאכה שאין בה טרדות רבות אשר מאפשרת לעוסקים בה לעבוד את הבורא ללא עיסוק מיותר בעניני עולם הזה. לזאת לא הי' משה מרוצה מבקשתם, בסברו שכבר היו צריכים לדעת (לאחרי חטא המרגלים) שרצונו של הקב"ה הוא דוקא להיות בארץ ישראל ולהצטרך לעסוק בעניני העולם כדי לבררם ולזככם, 'לעשות לו דירה בתחתונים'.

אך על זה מתעוררת שאלה פשוטה: איך שכנעו בני ראובן וגד את משה להסכים לבקשתם באמנם "ואנחנו נחליץ חושים גו'", וכי מפני שהיו מוכנים להשתתף במלחמה כבר אין העבודה ד'דירה בתחתונים' שייכת אליהם ופטורים כביכול מעבודת הבירורים? הלא היא עבודה המוטלת על כל ישראל לדורות ולא רק למשך י"ד שנה!

לאידך: מזה שלבסוף הסכים משה לבקשתם, יוצא, שבני ראובן וגד הבהירו אותה החשש, והוכיחו למשה שאינם חוזרים לטעות המרגלים. לפי זה אבל, מתחזקת שאלתנו (2 דלעיל סעיף א', שאלה ב): מדוע לא הבין משה כן מלכתחילה, ובמקומו חשדן שחזרו לסורם של המרגלים.

זאת ועוד: על יסוד מאמר רז"ל (בבא בתרא עד, א. סהנדרין קי, סע"א ואילך) "משה אמת' ותורתו אמת", מבואר בכמה מקומות" (גם בקשר לעניננו, כדלקמן

(ה) הוספת אדמו"ר מהורש"ב באמרו מאדו"ל זה. וראה לקוטי שיחות ח"ט שיחה ד' לפרשת דברים (סעיף ו ואילך). וש"נ.

(ו) ראה לקמן סעיף ה.

(ז) כ"ה במדרש תנחומא קרח, יא.

(ח) ראה לקו"ש: חט"ז שיחה ב' לפרשת יתרו (בביאור הטעם לכך שלא הסכים (בתחילה) לעצת יתרו למנות שופטים; חט"ז שיחה ג' לפרשת שמני (בביאור החילוק דיחם משה ואהרן כלפי בני ישראל); חכ"ד שיחת פרשת ברכה (בביאור הטעם לכך שלאחר הסתלקותו בכו רק בני ישראל, בשונה ממה שנאמר אצל אהרן שבו עליו "כל בית ישראל").

סעיף ג) שמושה רבינו הי' מביט על כל אחד מאנשי דורו כפי שהוא מצד אמיטית יכלתו (ולא כמו שהוא במצבו ההווה). אי לזאת, הואיל ולא ובני ראובן וגד לא חזרו לטעות המרגלים (ויתירה מזו: לא רק בכח (אמיטית יכלתם) אלא בפועל), איך לא הבחין משה בכך?

ג. ברשימות קודש (חוברת נא) מבאר רבינו תהליך הסיפור כדלקמן:

1. בקשת בני ראובן וגד: כיון ש'כל הגבוה ביותר יורד למטה ביותר', הרי שבעבר לירדן, חוץ לארץ, נסתרים ניצוצות דקדושה גבוהות יותר מהניצוצות שנמצאות בתוך ארץ ישראל – ומכיון שכן, רצו בני ראובן וגד להשאר שם כדי לעסוק בעבודת הברורים ההם.

2. משה לא הי' מרוצה מזה: הוא סבר שבני ישראל כבר הגיעו למדרגה כה נעלית שכבר לא הצריכו לצאת החוצה כדי לברר ולהעלות ניצוצות, אלא, מצד תוקף קדושתם, היו הניצוצות נמשכות אליהם מאליהן ("על דרך ברור ימי שלמה, שבאה מלכת שבא מחו"ל לא"י לשמע שלמה בלבד והביאה עמה ניצוצים רבים כו" – לשונו הק' שם); ואולי ירידתם לשם היתה פועלת בהם ירידה.

3. בני ראובן וגד הצריכו להראות למשה שלא ירדו ממדרגתם על ידי ידרייתם לחו"ל, "ואדרבה עוד יעלו החוץ לארץ, שהרי ארץ מקנה היא ולעבדיך מקנה, ואם כן הרי זה הכרחי בשבילם, ובודאי זהו חלק עבודתם בעולם" (לשונו הק' שם).

4. הבטחת בני ראובן וגד "ואנחנו נחליץ חושים גו": דהנה "בראות משה רבינו ע"ה, עי"ז גופא, שא"א עדיין כבירור דימי שלמה, א"ל שעכ"פ תנאי קדום לעבודה בחו"ל היא הכניסה לא"י, ולא עוד אלא שכיון שיעבדו בחו"ל צריכים חזוק ביותר שלא ירדו – ע"ד שאסור לאכול קודם התפלה וע"ה אסור לאכול בשר כו' וכנ"ל – ולכן הוכרחו לחלוצים תעברו לפני אחיכם גו' – שלא נתחייבו דרי א"י בכך – ענין המס"נ [מסירות נפש]" (לשונו הק' שם).

על פי ביאור הנ"ל מתורצת שאלתנו הראשונה (דלעיל סעיף א) דמה שבקשו להשאר מעבר לירדן הי' מתוך כוונה לשם שמים, לעסוק בחלק הכי קשה של עבודת הברורים: העלאת ניצוצי חוץ לארץ<sup>ט</sup>; וגם מתורצת שאלתנו (דלעיל

---

ט) וראה שם שמסביר גם על פי זה מה שעשו הטפל עיקר לחוס על מקניהם וממונם טפם (פרש"י שהובא לעיל סעיף א והערה א).

סעיף ב) כיצד השתתפותם במלחמה ביטאה ענין עבדות הברורים, שהאמת היא שלא ביטאה זאת כלל, אלא שימשה כהכנה ונתינת-כח (על ידי המסירת נפש שהפגינו) לאופן נעלה וקשה יותר בהעבודה האמורה.

גם בנוגע לחקירה דלעיל (סעיף א שאלה 3) נראה לכאורה לומר כהצד שאפילו לאחר הסכמתו לא הי' משה מרוצה לגמרי מזה לאחר שהתברר לו שלא היו אווזים במדרגה שציפה להם.

רק שלפי זה צריך להבין עוד יותר מה שאמר משה "כה עשו אבותיכם גו", הרי אדרבה, הם הראו בעליל "שהוא היפך ממש מחטא המרגלים" (לשונו הק' ברשימה שם) – ואם כבר כפי מצבם בפועל היו כך, על אחת כמה וכמה שכן היו צריכים להיות בעיני משה (שראה כל אחד מישראל במעלה נעלית יותר מכפי שהוא בפועל, כנ"ל)!

גם, עדיין צלה"ב מדוע הוסיף להם גם חצי שבט מנשה.

עוד יש להעיר, דמהרשימה הנ"ל יוצא לנו יסוד וראי' שמה שמושה ראה את כל אחד לפי יכלתו האמיתית שייך גם בענינו, דמה שרצה שיהיו בדרגת שלמה המלך הוא, בפשטות, משום שסבר ש(בכח על כל פנים) הי' בכחם להגיע לכך; ואם כן, מכיון שבני ראובן וגד לא התכוונו לחטא המרגלים מלכתחילה (ואדרבה), איך לא הבחין משה בכך?

ד. בלקוטי שיחות (ח"ח שיחה ב' לפרשת מטות) נוקט רבינו מהלך שונה; וכדי להבינו על בוריו כדאי להקדים הסבר מפורט יותר בענין 'דירה בתחתונים':

מבואר בתורת החסידות (ד"ה יום טוב של ראש השנה תרס"ו. ועוד) ש'דירה' זו היא "כמו דירת האדם על דרך משל, שעצמות האדם דר בהדירה כו', כמו כן הוא למעלה כביכול, שיהי' בחי' עצמות אור אין סוף ברוך הוא בגילוי למטה כו'". כלומר, דירתו של הקב"ה בעולם הזה אינו רק ענין גילוי אלקותו ית' בעולם, אלא המשכת עצמותו ית' (כביכול) למטה להיות "דר" בתחתונים". אין הכי נמי שהקב"ה מצד עצמותו ית' נמצא למטה כמו למעלה (וכמאמר התיקוני זהר (תיקון נו, דף צא סע"ב) "לית אתר פנוי מיני"); אלא הכוונה היא שהיותו למטה תהי' לא רק מצד העצמות אלא מצד העולם גופא, שמצד גדרי

---

(י) מלבד ההדגשות שהוספו כאן ואינן במקור.

(יא) וראה לקו"ש חט"ז (שיחת יוד שבט ובהערות שם) שזהו הדיוק בלשון רז"ל ("דירה לו", שפירושו "לו, לעצמותו").

ה"תחתונים"<sup>37</sup> תורגש ותיקלט עצמותו ית' אשר בתוכו.

אך כדי שהמשכה זו של העצמות ב"ה תהי' לגמרי מצד התחתונים, נדרש פרט נוסף<sup>38</sup>: שהמשכה זו תהי' "בהתגלות"<sup>39</sup> (כמובן בשם המושאל, מכיון שהמושג "גילוי" מורה על הארה היוצאת ומתגלית מן העצם אל הזולת – כמו אור וזיו השמש היוצא ממאור השמש להאיר בעולם, והרי לגבי עצמותו ית' לא שייך לומר ח"ו שיש דבר שמחוץ ממנו), כלומר, מה שעצמותו ית' תהי' בעולם הזה מצד גדרי התחתונים ('המשכת העצמות') יהי' לא רק באופן כללי – אלא באופן שהעצמות חודר את ה'תחתון' בשלימותו עד שכל דבר, חלק ופרט של ה'תחתון' יסקף (בל"א: וועט שרייען) עצמות, באופן שניכר בגלוי מכל צד ופינה של מציאותו שהוא רק הסתעפות ממנו ית'<sup>40</sup>.

על פי זה יובן מדוע בני ישראל נחלקו לב' סוגים דיששכר וזבולון (יושבי אהל ובעלי עסקים, דלכאורה, מכיון שהכוונה העליונה היא לעשות לו ית' דירה בתחתונים, היו כולם צריכים להיות בסוג הבעלי עסקים, מדוע ובשביל מה אם כן ישנם היושבי אהל) – שה"זבולון" (בעל עסק) על ידי התעסקותו בעולם וקיום המצוות שלו פועל **המשכת העצמות** (שהוא עיקר העבודה, שלכן הבעלי עסקים הם הרוב דבני ישראל), וה"יששכר" (יושב אהל) על ידי לימודו בתורה משפיע "אור" בקיום המצוות של הבעל עסק, כך שהמשכת העצמות תהי' גם

---

(יב) בסגנון ולשון הלקו"ש: "כמו שהוא בתחתוניותו" (חלק יוד שיחה ב' לפרשת לך בסופו. ועד"ז בעוד מקומות).

(יג) אבל לא ממש, שהרי אצלו ית' לא שייך ח"ו ענין ההרכבה – עיין לקו"ש ח"ה שיחה ב' לפרשת יגש סעיף ח' והערות 36-37. ועוד חזון למועד ליכנס בביאור הדברים.

(יד) וראה לקו"ש חט"ז שם שזהו הדיוק בלשון רז"ל "דירה" ("שהעצם נמצא בו בגילוי").

(טו) להמחשת הענין: ידוע מכתב הבעל שם טוב הק' (נדפס בספר כתר שם טוב בהקדמה) שבו מתאר עליית נשמתו להיכלי הצדיקים בגן עדן, וז"ל: "ושאלתי את פי המשיח אימתי אתי מר, והשיב לי בזאת תדע, בעת שיתפרסם למודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעיינותיך חוצה... ואז יכלו כל הקליפות ויהי' עת רצון וישועה" ע"כ; ובביאור הלשון "יפוצו מעיינותיך חוצה" מבואר בכמה מקומות (לקו"ש חט"ז שיחה ג' לפרשת וישלח סעיף ג. ועוד) דאין הכוונה שהמעיינות רק יפעלו ב"חוצה", אלא (1) שהן עצמן יגיעו לחוצה; ובוזה גופא (2) שה'חוצה' עצמה תהפוך להיות מקום המעיינות עד שה'חוצה' כולה חוזר מהן – דמאחר שה'חוצה' חודרה באופן כה מוחלטת, לא נשאר שום חלק ממנה שלא הגיעה ונכנסה בה ה"אמת" הזאת.

על דרך זה בנדו"ד: כדי לעשות לו ית' דירה בתחתונים צריכים (א) המשכת העצמות, ו(ב) גילוי העצמות; לעתיד לבא – כל דבר שבעולם, מן הגילויים הנעלים ביותר ועד לעולם הזה הגשמי והחומרי – לא יהי' אלא השתקפות העצמות ב"ה, משום שלא יהי' רק "נמשך" להיות "נמצא" בלבד, אלא גם מצוי בהתגלות.

זה ההסבר שמעתי מהרה"פ שיחי', ותבא עליו ברכה על זיכוי הרבים.

בגילוי (ולכן הם המיעוט דבני ישראל)<sup>טו</sup>.

ה. בנוגע לענייננו, מבאר רבינו את התהליך כדלקמן:

1. בקשת בני ראובן וגד: בשונה מהמרגלים שרצו שכל בני ישראל ישארו מחוץ לארץ ישראל (וממילא ה' הדבר היפך הכוונה העליונה), בני ראובן וגד הכירו בכך שרוב בני ישראל (עכ"פ) צריכים להכנס לארץ ישראל ולעסוק בעניני העולם; וכל בקשתם היתה שרק הם (בלבד) יהיו פטורים מכך – ובהתאם להכוונה, שישמשו כקבוצת מיעוט נבחרת המקדישה את חי' ללימוד התורה.

2. משה לא ה' מרוצה מזה: כדי לוודא שהם באמת מבקשים את בקשתם מתוך כוונה לשם שמים ולא להתבדל מהעם – אמר להם שהרי תפקידם של היושבי אהל אינו להתבדל משאר העם אלא, אדרבה, לשבת בקרבם ולהעניק להם חיזוק בעבודתם!

3. לזה נענו בהבטחה להשתתף במלחמה: בכך הוכיחו שאין כוונתם להתבדלות מהעם, אלא אך ורק לשם כוונת 'דירה בתחתונים'.

4. רק לאחר הוכחתם כנ"ל הסכים משה לבקשתם.

על פי שיחה זו מתורצת שאלתנו הראשונה (דלעיל סעיף א) דמה שבקשו להשאיר מעבר לירדן ה' מתוך כוונה לשם שמים, להיות מה"יושבי אהל" הפועלים את ענין 'גילוי העצמות'. גם מתורצת שאלתנו השני' (דלעיל סעיף א) דמה שאמר משה "כה עשו אבותיכם גו" ה' רק כדי לוודא שאכן לשם שמים התכוונו (ולא כי בעצם חשש שחזרו לסורם של המרגלים).

אבל עדיין אינו מבואר מדוע נתן משה גם לחצי שבט מנשה נחלה בעבר לירדן.

[בנוגע לשאלה 3 שבסעיף א – הנה בסוף השיחה שם (סעיף ו) מבואר שבפועל ה' בו קצת ענין של חסרון מכיון שהתכלית הוא לעשות דירה בתחתונים דוקא. אבל לפי המבואר בהערה 33 שם שמלכתחילה "הי' זה דרגא דקדושה ולכן הסכים משה ע"ז. אלא שאח"כ נשתלשל כו" נמצא, שבשעת

---

טו) להעיר שמצינו ביאורים שונים בקשר למה פועל ענין המשכת העצמות ומה פועל ענין גילוי העצמות (בנוסף להביאור שהובא כאן): [1] לקו"ש ח"ג (שיחת שבת הגדול) מבואר שעל ידי קיום המצוות בפועל נמשכת העצמות, אבל גילוי המשכה היא על ידי זה שקיום המצוות מקיימות מתוך אהבה ויראה. [2] ח"ד (פרשת קרח) ש(המשכת העצמות נעשית על ידי קיום המצוות, אבל) גילוי העצמות מכח "בוקר וידע ה'" גו' המתגלית על ידי משה רבינו. וראה לקו"ש חט"ז שיחה ב' לפרשת ויקהל והערה 57 שם – ועוד חזון למועד בעז"ה.



מעשה על כל פנים, ה' זה ענין רצוי, ובמילא יש מקום לומר שהנתינה היתה באופן ד"וייטב בעיניו" של משה].

ו. בלקו"ש חכ"ח (שיחת מטות-מסעי". ו"ש"נ) מבאר מה דמצינו במדרש בנוגע לרמזים שבקרבנות הנשיאים לחנוכת המזבח, שכמה וכמה פרטים מקרבן מנשה היו קשורים לירושת הארץ; ואחד מהם: "ולזבח השלמים בקר שנים כנגד שבט מנשה שנחלק לשנים ולקח ב' חלקים בארץ, חציו בעבר הירדן וחציו בארץ כנען" – שמדברי המדרש מובן, שנטילת חלק בעבר הירדן על ידי חצי שבט מנשה נחשבת למעלה (בניגוד לבני ראובן וגד), וצריך להבין: מהו המעלה בקבלת חלק בעבר הירדן?

תמצית דברי קדשו (סעיפים ג-ו), שכל המאורעות הקשורים עם עצם מציאותו וקיומו של עם ישראל – היסודות להם הונחו על ידי משה רבינו [למשל, קבלת התורה: הרי "משה קבל תורה מסיני ומסרה" (ריש מסכת אבות), עד אשר אפילו מה "שתלמיד ותיק עתיד לחדש" וגם תורתו של משיח – ניתן כבר למשה מסיני"; ועל דרך זה בנוגע לגאולה העתידה לבא (במהרה בימינו אמנ"ט) אמרו רז"ל "משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון"]. כך מצינו, למשל, שאף על פי שמשה לא הנחיל לבני ישראל את הארץ בפועל, קידושה היתה על ידי ראייתו של משה (כדאיתא בגמרא (בבא בתרא נו, א ורשב"ם שם) שכל שהראהו הקב"ה למשה חייב במעשר).

מטעם זה גם כן נתן משה רבינו אחוזה לחצי שבט מנשה בעבר הירדן. דהנה, בנוגע לירושת הארץ מצינו שלעתיד לבא יהי' חידוש עקרי ש"ירחיב ה' אלקיך את גבולך" (דברים יב, כ. ועוד), שבני ישראל ירשו אז גם את ארץ קיני קניזי וקדמוני; ומאחר שכל הענינים צריכים "לעבור" דרך משה [גם הענינים דגאולה העתידה, כדלעיל] – נתן משה לחצי שבט מנשה חלק בעבר הירדן, כדי להניח בכך יסוד לירושת הארץ לעתיד לבא.

לפי זה מובן, שלא הי' בכך כל פגם, אלא אדרבה, הדבר נחשב לשבחו של מנשה; ובכך יובן גם מה שנתן משה לשבט מנשה נחלה משני צידי הירדן: כדי

---

(יז) וראה שם בתחילת השיחה (סעיף א והערה 10) שמביא מ"ש הרמב"ן ועוד מפרשים. ואכ"מ.

(יח) ראה הנסמן בלקו"ש ח"ט שיחת ח"י אלול הערות 24-20.

(יט) על דרך לשון המרב"ם (הלכות פרה אדומה ספ"ג). וראה לקו"ש חכ"ח שיחה א' לפרשת חוקת.

(כ) נסמן בלקו"ש חכ"ח דלקמן (הערות 43-42). וראה ביאור למארו"ל זה בלקו"ש ח"א שיחה ב' לפרשת שמות.

להדגיש ששבט מנשה לא ויתר על נחלתו שבארץ כנען.

על יסוד זה מבואר גם מה שבחר משה לתת נחלה הזאת לשבט מנשה דוקא: שבט מנשה הצטיינו בחיבתם היתירה לארץ ישראל [עיי' בשיחה שם ליתר פרטים] – ולכן בחר בו שחלקו בארץ יבטא "מעין ודוגמא" מירושת הארץ לעתיד לבא.

עד כאן בשיחה שם; אשר על פי מתורצת שאלתנו האחרונה (דלעיל סעיף א). ברם, לפי המבואר לעיל משמע שאפילו בלאו בקשת בני ראובן וגד הי' משה נותן חלק מחוצה לארץ לחצי שבט מנשה, ולכאורה מפשטות המשך הכתובים משמע שמשה רק נתן לחש"מ כתוצאה מבקשת בני ראובן וגד, ואפי' את"ל דאינו כן, אכתי בעינן לברורי מדוע המתין משה עד שבני ראובן וגד יבקשו ולא נתנה מקודם.

ז. יתירה מזו:

בשיחת ש"פ חוקת תש"נ (נדפס בספר השיחות ח"ב דאותה שנה. וש"נ) מבואר, על פי מה שכותב רש"י על אותם שהיו עתידים לכנס לארץ, ש"כולם שלמים ועומדים להכנס לארץ, שלא הי' בהן אחד מאותם שנגזרה עליהם מחמת חטא המרגלים, אשר, בלשון השיחה: "בודאי נזהרו בתכלית שלא לחזור ח"ו על הטעות של אבותיהם שנשארו במדבר. ויתירה מזה – מסתבר שהשתדלו לתקן הקלקול שנעשה ע"י חטא המרגלים"; "ושלימות התיקון הוא ע"י ענין דוגמתו (עיי' שם). על פי זה מבאר (סעיף ז):

בהבטחת הקב"ה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים ע"ד ירושת הארץ כתיב... ומפרש רש"י: "עשר אומות יש כאן, ולא נתן להם אלא שבעה גוים, והשלשה אדום ומואב ועמון והם קיני קניזי וקדמוני, עתידים להיות ירושה לעתיד".

ויש לומר, שכוונת בני גד ובני ראובן להתיישב בעבר הירדן המזרחי היתה למחר ולזרז ירושת הארץ בשלימותה, לא רק ארץ שבעה אומות אלא כל עשר אומות – עי"ז שבנ"י יתיישבו לא רק בארץ כנען, בעבר הירדן המערבי, אלא גם בעבר הירדן המזרחי...

ועפ"ז יש לומר שכוונתם היתה לתקן החטא דדור המדבר שלא רצו להכנס לארץ ע"י ענין דוגמתו, באופן טוב ורצוי (למעליותא) – שכשם שדור המדבר לא רצו להכנס לארץ כנען (בגלל המרגלים ש"ויניאו את לב בני ישראל לבלתי

בוא אל הארץ אשר נתן להם ה'"), כך גם הם לא רצו להכנס לארץ כנען ("אל תעבידו את הירדן") למעליותא (היפך דור המדבר) – כדי שירושת הארץ תהי' בשלימות, נוסף על ארץ כנען (שבעה אומות) גם (התחלת) כיבוש וירושת ארץ עשר אומות.

יש לומר, שע"ז ניתוסף עילוי ושלמות בכיבוש וירושת הארץ – שבזמנו של משה רבינו נעשה כבר מעין והכנה לכיבוש וירושת הארץ לעתיד לבא...

ביאור הנ"ל הוא ממש כפי המבואר בלקו"ש חכ"ח דלעיל, אבל עם חילוק עקרי: לפי השיחה בלקו"ש היתה זאת כוונת משה בנתינת נחלה לחצי שבט מנשה, ואילו לפי סה"ש יוצא שזו היתה סברת בני ראובן וגד מלכתחילה (ואעפ"כ השיחה דלקו"ש מצויינת בסה"ש שם!) – ואם כן צריך להבין:

1. האם ההתיישבות בעבר הירדן כדי להכין להרחבת הארץ דלעתיד היתה "רעיונו" של משה או לא.

2. לפי המבואר בסה"ש<sup>כא</sup>, מהו החילוק בין נחלת בין ראובן וגד לחצי שבט מנשה, אם בשלשתם טמונה כוונה זו של הכנת התרחבות הארץ דלעתיד.

3. אינו ברור אם נתינת הנחלה לבני ראובן וגד מצא חן בעיני משה (אפילו לאחר הסכמתו), דלפי הביאור בסה"ש שכוונתם מלכתחילה דבני ראובן וגד להכנת הארץ התכוונו – איזה טעם יש שלא יראה טוב בעיניו (לעומת הביאור בלקו"ש שלא התכוונו להנ"ל, ולכן אין להכריע משם אם כן או לא).

גם, ביאור הנ"ל דומה לכאורה להביאור שהובא לעיל מהרשימות, שבני ראובן וגד חיפשו לברר את עבר הירדן (או בעניננו, להכינו להרחבת דלעתיד) – אשר הצד השווה ביניהם הוא, שהוא ענין חיובי – ואם כן נשאלת אותה השאלה שהבאנו על הרשימה: לא הי' בבקשת בני ראובן וגד אפילו אפס קצהו מטעות המרגלים, ואם כן, מדוע (ואיך!) אמר להם משה "כה עשו אבותיכם גו'"; וכן"ל שם, שאם לזאת התכוונו מצד עצמם, עאכו"כ שמשוה, בראייתו אותם כפי

---

כא) דלפי המבואר בחכ"ח מובן שפיר – וכפי שמציין שם ג' חילוקים: הנחלה דבני גד וראובן נתקבלה (1) בעקבות בקשתם, (2) מצד דיני ממונות, (3) על ידי שוויתרו על חלקם בארץ. לעומתם, חצי שבט מנשה (1) קבלו את הנחלה מיוזמת משה, (2) אף נשאר להם חלק בארץ ישראל גם כן, (3) חלק זה שימש כמעין מבוא והקדמה ליישוב הארץ דלעתיד.

שהם במדריגתו, הי' צריך להבחין בזה!

ח. בעוד טרם שנמשיך להביא מהשיחה דתש"נ, נקדים תחילה ביאור ב' מושגים שהובאו שם, כדלקמן:

**'נשמות דזרע אדם' ו'נשמות דזרע בהמה'כ:**

על הפסוק (ירמי' לא, כו) "וזרעתי את בית ישראל וגו' זרע אדם וזרע בהמה" מבואר שישנם שני סוגי נשמות בישראל: נשמות שהם "מבחינת זרע אדם" ונשמות ש"מבחינת זרע בהמה". עיקר החילוק שבין אדם לבהמה הוא (לא במעלת השכל דגם לבהמה יש לה, במדה מסויימת. אלא) במעלת ה"דעת" [שהוא, בלשון ספר התניא (ספ"ג): "מלשון והאדם ידע את חוה"י, והוא לשון התקשרות והתחברות, שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאד ויתקע מחשבתו בחוזק כו"י]. בהתאם לכך הוא החילוק בין ב' סוגי הנשמות: הנשמות שמבחינת 'זרע בהמה' יש להן אמונה ואף השגה באלקות, אבל אותה ההשגה הוא כמי "שמשכיל איזו דבר וענין שחוץ ממנו שאינו מרגישו" (לשון דרמ"צ שבעה עשר 21), כדבר חיצוני שאינו נוגע לעצם מציאותו. לעומתן, הנשמות שמבחינת 'זרע אדם' אף מרגישות את האלקות על ידי הדעת "כמי שמרגיש חיי נפשו אף על פי שלא ראה אותה, מכל מקום ברור לו מציאותה כאילו ראה בעיניו" (לשונו שם).

חילוק זה נובע משרש אותן הנשמות: עולם האצילות (שהוא מלשון "אצל וסמוך", כלומר שהאלקות נמצא שם בגילוי) ועולמות בריאה יצירה ועשי' (שכבר נבראו מאין ליש וממילא לא מרגישים את האלקות בגילוי) – שלכן ה'נשמות דזרע אדם' דאצילות, אף בירידתן לעולם אינה נתפסת בעיני העולם ואין שום דבר שיכולה להסתיר ממנה את האלקות. לעומת זאת, לה'נשמות דזרע בהמה' דבי"ע עלולים עיני העולם להחשיך עליהן את האלקות ותהיו זקוקות לעבודה כדי להתגבר על ההסתרה.

באותיות ה"עבודה", הצדיקים בעלי נשמות האצילות נקראו "עובדי ה' בנשמתם", ובעלי נשמות דבי"ע נקראו "עובדי ה' בגופם" [כמו משה ואליהו, שמהם הי' "עובד ה' בנשמתו" ששום דבר הי' בכח להעלים את האלקות ממנוכ,]

---

(כב) ספר דרך מצותין מצות דין עבד עברי. ד"ה החודש תרס"ו. ועוד.

(כג) בראשית ד, א. וראה עץ חיים שער מ"ח פ"ב.

(כד) שלכן נאמר עליו (דברים לד, ז) "לא כהתה עינו ולא נס לחה" – ראה לקו"ש ח"ה שיחה א' לפרשת חיי שרה הערה 20.

ואילו אליהו שהי' "עובד ה' בגופו"; והמעלה של אליהו, שזיכך את גופו כל כך עד שלא הי' טעון קבורה<sup>כה</sup> (לעומת משה, שבמשך חייו גופו לא הסתיר את נשמתו, הי' טעון קבורה).].

### **'בירור המדות' ו'בירור המוחין':**

בספר התניא (פרקים ט-יג) מבאר החילוק שבין מדרגת הבינוני למדרגת הצדיק: דאף ששניהם, מצד המעשה, אינם נכשלים בעבירה כלל, ונמצא שמצד הנהגתם החיצונית אין הבדל ביניהם – מכל מקום אין מדרגתם שווה בפנימיותם, שהרי הבינוני, אף שהמחשבה, דיבור ומעשה שלו מתוקנים ומוקדשים אך ורק לעבודת ה', עדיין קיימים בקרבו כוחות היצר ו'נפש הבהמית' המתעוררים לרע ומנסים להטותו מן הדרך הישרה, אלא שאין להם שליטה על הנהגתו בפועל; מה שאין כן הצדיק, שאצלו אין מדובר רק בשליטה על היצר, אלא שהנטייה לרע עצמה אינה קיימת עוד, עד שאין בו דחף פנימי לדבר עבירה כלל.

ובכן: "והנה מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך, שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה, כי הבינוני אינו מואס ברע, שזהו דבר המסור ללב, ולא כל העתים שוות, אלא סור מרע ועשה טוב דהיינו בפועל ממש במעשה דבור ומחשבה, שבהם הבחירה והיכולת והרשות נתונה לכל אדם לעשות ולדבר ולחשוב גם מה שהוא נגד תאוות לבו והפכה ממש כו'"; "...מה שאין כן בדבר המסור ללב, דהיינו שיהא הרע מאוס ממש בלב ושנאוי בתכלית השנאה או אפילו שלא בתכלית השנאה, הנה זה אי אפשר שיהי' באמת לאמיתו... ואין כל אדם זוכה לזה כו'".

על פי זה מבואר החילוק שבין המרגלים ששלח משה, מדעתו, להמרגלים ששלח יהושע, על פי ציווי ה' (ראה לקוטי תורה פרשת שלח, ד"ה וישלח יהושע): "יריחו" רומזת למחשבה, דיבור ומעשה של אדם, וארץ כנען ("ארץ שבעה עממין") רומזת לז' מדות שבלב; וענין ה"ריגול" הוא הציווי לכל אחד לתור ולבחון את כוחותיו שיהי' כולם לה' לבדו – ולכן: שילוח המרגלים ליריחו על ידי יהושע (לבחון במחשבה, דיבור ומעשה, ו"לכבוש" שיהיו לה' לבדו), מכיון שהוא עבודה ששייכת לכל אחד, הי' על פי ציווי ה'. אולם שילוח המרגלים שעל ידי משה (לבחון גם בפנימיותו כדי "לכבוש" והיינו לעסוק בבירור והפיכת

---

כה) עיין בלקו"ש ח"ד (פרקי אבות פ"ו); ח"ה (הנ"ל הערה 22); וח"ח (חג השבועות, שוה"ג הא' להערה 42) ובמקומות שנסמנו שם.

המדות לענייני קדושה) להיותה עבודה השייכת רק לצדיקים, לא היתה הציווי יכולה לבא מהקב"ה כי אם ממושה מדעת עצמו.

אמנם, בד"ה וישלח יהושע תשל"ו (סעיף ד. וש"נ) מבאר, דמכיון שהתורה היא נצחית, הרי גם המצוה להרוג שבעה עממין ולכבוש את ארצם הוא נצחי – "אף שכיבוש ארץ שבעה עממין הוא הפיכת ז' מדות דנפש הבהמית לקדושה, דענין זה שייך לצדיקים, ואין כל אדם זוכה לזה, כי כאו"א מישראל צריך לעשות כל מה שביכולתו לקיים את השבועה שמשביעין אותו תהי צדיק. וזהו מה שגם הסיפור דשילוח המרגלים (דמשה) לתור את כל הארץ נכתב בתורה (מלשון הוראה) שכ"א מישראל צריך לתור ולבחון את המדות שלו, שיהיו כולם להוי'. אלא שאפ"כ, במרגלים דמשה כתיב שלח לך לדעתך, אני איני מצוה לך, כי עיקר הציווי הוא על המחשבה דיבור ומעשה (כיבוש יריחו), שבהם (דוקא) הרשות נתונה לכל אדם, משא"כ במדות שבלב".

כלומר: אף שעבודת הצדיקים אינה "מדת כל אדם", מכל מקום, הלא איתא בגמרא (נדה ל, סע"ב) שמשביעין את הנשמה לפני ירידתה לעולם להיות צדיק – ומכיון שכן הרי לפחות השאיפה להיות צדיק שייכת לכל אחד ואחד, אף אם בפועל לא יגיע למדרגה זו. שאיפה זו נכללת, אפוא, בגדרי העבודה שניתן וראוי לתבוע מכל אדם.

אולם, למעלה מזה היא העבודה ב'בירור המוחין', הכחות דחכמה, בינה ודעת – אודותה מבואר בספרי קבלה (עץ חיים שער ח, פרקים א-ב. ועוד<sup>12</sup>) שעיקר ענין 'שבירת הכלים' לא היתה בהם, ולפיכך, עיקר עבודת הבירור שייכת למדות דוקא, ואילו העבודה ב'מוחין' יהי' לעתיד לבא<sup>13</sup>; ועל כן רומזים לזה שלושת הארצות קיני, קניזי וקדמוני שאותן יקבלו ישראל כאשר "ירחיב ה' אלקיך את גבולך", שבעבודת האדם רומז למדרגת עודה כזו שאינה שייכת אפילו בגדר

---

(כו) ראה בארוכה בד"ה אל תצר את מואב לאדמו"ר האמצעי (מאמרי אדמו"ר האמצעי בדברים ח"א).

(כו) בפרטיות יותר – במכתב כללי מימי הסליחות תש"נ (נדפס בספר-השיחות ה'תנשא"א (ח"ב עמ' 871 ואילך) בלשון אידיש; ובהוספות ללקו"ש חל"ט (עמ' 444 ואילך בלה"ק – ממאמרו של אדמו"ר האמצעי הנ"ל): "לגבי זמן הזה, הציווי הוא להתיישב ולשלוט בארץ שבע האומות, כדוגמה בעבודת ה' – שעתה (עיקר) העבודה של יהודי היא לשנות ולזכך את שבע המידות שלו, ואילו העבודה הרוחנית בשלושת כוחות השכל, היא בעיקר כדי להשפיע על המידות (ובשביל קיום התורה והמצוות בפועל ממש)... אבל לעתיד לבא, כאשר כל ענין של עבודת ה' יהיה במלוא שלימותו, הרי בנוסף לכך ששלושת כוחות-השכל של הנשמה יהיו כוח השפעה בעבודת ה"מידות" – יהיו הם עצמם (גם, ובעיקר) עבודה כשלעצמה, להתאחד עם אלוקות על-ידי התאחדות מלאה ומושלמת ("יחוד נפלא") של השכל עם חכמתו יתברך".

שאיפה בזמן הזה (כמו בעבודת המדות).

ט. מעתה נחזור להשיחה דתש"נ, שממשיך לבאר (בסעיף ח):

ובביאור הטעם שהשתדלות בכיבוש וירושה כל ארץ ישראל, גם ארץ קיני קניזי וקדמוני... היתה אצל בני גד ובני ראובן דוקא – יש לומר:

ידוע שהטעם שבני גד ובני ראובן שהי' להם "מקנה רב" רצו לקבל נחלתם בעבר הירדן המזרחי שהיתה "ארץ מקנה" – כיון שרצונם הי' להתעסק עם מרעה צאן שאין בזה טרדא כמו בהתעסקות בחרישה וזריעה בארץ.

וגם בזה מודגש התיקון דחטא המרגלים ע"י ענין דוגמתו:

המרגלים – רצו להשאר במדבר ולא להכנס לארץ כדי שיוכלו להיות מובדלים מעיני העולם, אלא, שהמרגלים סברו שכל בני צריכים להשאר במדבר, ו"טעו בזה טעות גדול", כיון שהכוונה היא לעסוק בבירור העולם דוקא;

משא"כ בני גד ובני ראובן, שידעו שהכוונה היא לעסוק בבירור העולם ע"י הכניסה לארץ דוקא (ואדרבה, רצונם הי' שהכניסה לארץ תהי' בתכלית השלימות, מעין ודוגמת לעתיד לבא, כנ"ל), אלא שביקשו שהם ישארו בעבר הירדן (וגם זה – רק לאחר ש"נחלץ חושים לפני בני ישראל... עד התנחל בני ישראל איש נחלתו"),

ועל זה הסכים משה רבינו, כיון שאצל מיעוט צ"ל העבודה באופן שלמעלה מהתעסקות בעיני העולם, ואדרבה, עי"ז ניתוסף כח בעבודתם של רוב בני שיעקר עסקם בבירור העולם (כשם שע"י התיישבות בני גד ובני ראובן בעבר הירדן המזרחי ניתוסף שלימות בכללות הענין דכיבוש וירושת הארץ, כנ"ל).

וענין זה מודגש גם בהשייכות לארץ קיני קניזי וקדמוני – ע"י עמון ומואב שטיהרו בסיחון:

בטעם החילוק שבין ארץ שבע אומות (שניתנה לבני מיד) לארץ קיני קניזי וקדמוני (ש"עתידיים להיות ירושה לעתיד") – מבאר אדמו"ר האמצעי (במאמרו הידוע ד"ה אל תצר את מואב) ששבע אומות הם כנגד ז' המדות (ז' תחתונות), וג' הארצות קיני קניזי וקדמוני הם כנגד כ' המוחין (ג' ראשונות, חב"ד). וכיון שיעקר העבודה בזמן הזה היא בבירור ז' המדות, לכן קיבלו רק ארץ ז' אומות שכנגד ז' המדות, ולעתיד לבוא שיתגלו ג' המוחין בשלימות, יקבלו גם הארץ דג' האומות קיני קניזי וקדמוני שכנגד ג' המוחין.

ובסגנון אחר קצת:

החילוק שבין העבודה דבירור המדות (ז' האומות דארץ כנען) לעבודה שמצד גילוי המוחין (ארץ קיני קניזי וקדמוני), הוא ע"ד **ובדוגמת** החילוק שבין העבודה דבירור העולם לעבודה באופן שלמעלה מהתעסקות בעניני העולם.

וכיון שעבודת בני גד ובני ראובן היתה למעלה מהתעסקות בעניני העולם – קיבלו נחלתם בארץ המקנה שבעבר הירדן המזרחי, שבה נכלל החלק דעמון ומואב שטיהרו בסיחון, ועי"ז המשיכו גילוי בחי' המוחין לכל בני"י לצורך עבודתם בבירור המדות (מוחין השייכים אל המדות), עד לגמר ושלמות העבודה דבירור המדות, שאז יהי' גילוי המוחין לכל בני"י בתכלית השלימות, שיירשו גם ארץ קיני קניזי וקדמוני (לא רק עמון ומואב שטיהרו בסיחון) שכנגד ג' המוחין.

ובהערה 79 שם:

...ועפ"ז מובן החילוק שבין בני גד ובני ראובן לחצי שבט המנשה – שבני גד ובני ראובן ביקשו "ארץ מקנה" כיון שלא הי' בכחם לעסוק בבירור העולם, מפני היות נשמותיהם מבחי' זרע בהמה שלמטה מבחי' זרע אדם (ראה לקו"ת בחוקותי נ, א. אוה"ת שם ע' א' שלט) היינו, שנחלתם בעבר הירדן היא גם ענין של חסרון (ובפשטות – שנחלתם בעבר הירדן שקדושתה למטה מקדושת ארץ כנען), כיון שחסר אצלם מעלת העבודה דבירור העולם שבארץ כנען... משא"כ שבט מנשה ש"נחלק לשנים ולקח ב' חלקים בארץ חציו בעבר הירדן וחציו בארץ כנען" ... יש להם ב' המעלות גם יחד, הן מעלת העבודה דבירור העולם בארץ כנען, והן מעלת העבודה שלמעלה מבירור העולם בעבר הירדן...

נמצא, שיש חילוק יסודי בין נחלת בני ראובן וגד לבין נחלת חצי שבט מנשה (אף שבשלושתם היתה טמונה אותה כוונה של הכנת והכשרת ההרחבה העתידה של ארץ ישראל) והוא **בשרש וסיבת** הכוונה: בני ראובן וגד ביקשו להשאר בעבר הירדן מסיבה טכנית (שלא הי' בכוחם לעסוק בעבודת הבירורים שנדרשה בארץ ישראל גופא), ואילו חצי שבט מנשה נשארו שם דוקא מצד גודל מעלתם.

על פי זה ניתן להבין תגובת משה באמרו "כה עשו אבותיכם": אחר טעות המרגלים נתברר שהכוונה העליונה היא העבודה בחרישה וזריעה כו' ואינו נוגע שום שאיפה רוחנית אחרת – כן הוא בבני ראובן וגד, שאם הכוונה העליונה היא העבודה בארץ ישראל אין שום התנצלות שלא לעסוק בעבודה זו אף אם לעיניהם חשבו שלא בכוחם היא.



[גם לכאורה נראה להכריע מכאן (מה ששאלנו לעיל סעיף א שאלה 3) שגם אחר הסכמתו היתה נחשבת כחסרון ואי שביעת רצון.

אבל עדיין צ"ע לכאורה (מה ששאלנו בשאלה א' דלעיל סעיף ז) אם הכנת התרחבות הארץ דלעתיד היתה רעיונו של משה או של בני ראובן וגד].

י. אך לכאורה גם בגוף השיחה צריך ביאור:

1. הרי העבודה בגילוי המוחין אינו שייך עד לביאת גואל, ואם כן, היכי סלקא אדעתין דבני ראובן וגד שייכים לגילוי המוחין<sup>כז</sup>?

2. על דרך הנ"ל: הלא העבודה בגילוי המוחין היא הרבה נעלית יותר מהעבודה דבירור המדות (אפילו אם תמצ' לומר ששייכת בזמן הזה), ואם כן, מאחר ש"לא הי' בכוחם לעסוק בבירור העולם" – על אחת כמה וכמה שלא הי' בכוחם להיות עוסקים בגילוי המוחין<sup>כט</sup>. מה אם כן היתה סברתם?

3. הא גופא ש"לא הי' בכוחם לעסוק בבירור העולם" יש להבין, דהלא עיקר עבודת אותן הנשמות (שרובן ככולן) היא להיות "עובד ה' בגופו" שהיא לכאורה קרוב הרבה יותר לעבודה הרגילה בה עסקו שאר השבטים בבירור הניצוצות דארץ ישראל.

יא. והנה בהערה 80 שם מעיר:

ויש להוסיף בהשייכות דבחי' המוחין לבני גד – כדאיתא בספרים... שהטעם ש"מקנה רב הי' לבני גד", הוא, מפני שלא שחטו צאנם ובקרו למאכל כיון שהיו מחבבים ביותר את ה"מן"... וידוע שע"י ה"מן", "לחם מן השמים", ניתוסף בידיעת ה'... שע"י אכילת המן נמשך בחי' הדעת...

על פי זה לכאורה אפ"ל, דמה שרצו לעבוד בגילוי המוחין אינו בסתירה להא דנשמתם הי' מבחי' זרע בהמה מאחר שהי' להם כח מיוחדת מה"מן".

---

(כח אם תמצ' לומר שאין הכוונה לגילוי המוחין ממש, אלא כעין הכנה לזה (כמו שעצם קבלת הנחלה היא לשם הכנת התרחבות הארץ דלעתיד), הא גופא צריך להבין מה ענינה; ואם תמצ' לומר שהכוונה היא לעבודה שבמוחין השייך למדות (הובא בהערה הקודמת) הרי זה עבודה ששייכת לכולם בזמן הזה, לא רק להם.

(כט) הא דגם בהמה שייכת לשכל (כמבואר בדרך מצותיך שהובא בסעיף ח) אינו ענין לכאן, דהרי הא גופא הוא החידוש לגבי עיקר ומהות הבהמה שהוא ההנהגה על ידי ועל פי מדות<sup>ל</sup> הטבעיים.

(ל) ספר תפארת יהונתן (במדבר רפ"ב). ולהעיר, ששם מביא באחד התירוצים שה"ה עם ראובן; ומה שמביא כאן (ולהמשך ענינו) רק גד הוא לפי תירוץ שני – ראה לקו"ש ח"ט שיחה ב' לפרשת דברים הערות 9.131.

אבל עדיין צריך עיון:

1. מדוע אם כן "לא הי' בכחם לעסוק בבירור העולם" מאחר שהי' להם דעת באלקות?

2. ביאור הנ"ל הוא רק בקשר לבני גד, ומה עם בני ראובן.

3. יתירה מזו: מבואר בלקו"ש חל"ג (סוף שיחת בין המצרים) דמה ש"בני ראובן הסבו את שמם לשמות אחרים" (כיון שאותם הערים היו שייכים לעבודה זרה) מורה על הענין דאתהפכא חשוכא לנהורא – והלא הם חשבו שאין בכוחם לעסוק בעבודת הבירורים!?

עד כאן מה שעלה בידינו עתה, והדברים עוד צריכים השלמה, והמשך יבא בעזרת השם יתברך ויתעלה.



# עיונים בד"ה ויהיו חיי שרה תשמ"ה

הרה"ת ישראל דובער קראסניאנסקי  
משפיע בישיבתנו - שנת ה'תשפ"ג

## סעיף ב

**דכיון שהם האבות [והאמהות] של כל אחד מישראל, לכן הענינים והעבודות  
שלחם נמשכים בירושה לכל אחד מישראל**

לכאורה זהו ביאור ע"פ פשטות למה אכן מעשה אבות סימן לבנים. והיינו, למה לא נאמר גם מעשה השבטים, גם כל מעשה תורה. אך הביאור פשוט, דרך אלו שאנו יודעים בודאי שאנו מגיעים מהם, וירשנו כל ענינם. ויוצא מזה, שכשאנו אומרים מעשה אבות - זה לא רק סימן, על מי מדברים, אברהם יצחק כו' אלא גם סיבה - בגלל שהם אבותינו וירשנו כל ענינם כו'.

**ועפ"ז, זה שהתורה מספרת שכל שני חיי שרה הם שוין לטובה הוא הוראה ונתינת כח לכל אחד מישראל שכל שנותיו יהיו שוים לטובה.**

לכללות הענין המבואר בהתחלת המאמר, שהוראה לכאור"א משרה ששייך כולן שוין לטובה, והיינו ע"י תשובה מאהבה - יש להעיר מתניא פמ"ג, "ולכן (בגלל שלפעמים האהבה קודמת ליראה) אפשר לרשע ובעל עבירות לעשות תשובה מאהבה בזכרו את ה' אלוקי". והנה שם ממשיך "אך זהו דרך מקרה והוראת שעה". ולכאורה, לפמ"ש שזה ששייך שכל אחד יכול להיות בינוני הוא מיוסד אך ורק על הענין דתשובה מאהבה, הרי לכאורה זהו"ע נפוץ ביותר (וכמ"ש בתחלת המאמר "ידע איניש בנפשי' מעמדו ומצבו, ומאי עבד באורתא"), ואיך זה מתאים עם היות תשובה מאהבה "דרך מקרה".

אך לכאורה י"ל שהמדובר שם הוא אודות רשע ובעל עבירות (ויש לעיין מהי הכוונה במ"ש שניהם, דאם הוא רשע פשיטא שהוא בעל עבירות. ואולי הכוונה לשלול הרשע דמדובר כאן, היינו מי שפעם עשה עבירות, ולכן אינו בינוני, אבל כעת אינו בעל עבירות), ושם זה "דרך מקרה", משא"כ כאן. ויש לעיין.

**וכיון שידע אינש בנפשי' מעמדו ומצבו בעבר, ומאי עבד באורתא ובהימים שלפנ"ז... איך שייך לומר לו הוראה שכל שנותיו (גם שנותיו שבעבר) יהיו שוין לטובה.**

להעיר, אשר הכוונה בחצע"ג זה (גם שנותיו שבעבר) אינה רק להזכיר לנו את הנאמר לפני כמה שורות, דקאי על שנותיו שבעבר, דמאי קמ"ל, אלא לכאורה כוונתה שהקושיא איך שייך לתת הוראה לאדם ששנותיו יהיו שוין לטובה היא דוקא על שנותיו שבעבר - ומשמיענו בזה דבר נפלא, שעל שנותיו דלהבא לא קשיא מידי - והיינו, הגם דידע איניש בנפשי' וכו' ויכול להיות שבהווה הוא נמצא במצב הכי פחות ונמוך כו', עכ"ז לק"מ איך שייך שלהבא יהיו כולם לטובה, שהרי אפשר לעשות תשובה בשעתא חדא וברגעא חדא. ומשמיענו בחצע"ג שהקושיא על העבר (ומ"ש גם שנותיו שבעבר, לכאורה אין הכוונה לומר שיש גם שאלה על להבא, דכנ"ל בכל רגע אפשר לעשות תשובה וכו', אלא שמפרש הכוונה ב"כולן שוין לטובה", דהיינו גם העבר, אבל הקושיא היא רק על העבר. ופשוט).

### **[ואפילו הענינים שעשה בשוגג, הם מהתגברות נפש הבהמית]**

יש להבין מה בא להוסיף בחצאי ריבוע זה. וי"ל בפשטות, שבא לשלול דלא תימא, שאפשר להיות שוין לטובה בגלל שעשה תשובה מיראה, שזה ביד כאו"א, שהרי בתשובה מיראה הזדונות נעשין רק כשגגות, וע"ז מוסיף, ששגגות מגיעים מהתגברות נפח"ב ואין זה שוין לטובה.

ומדוייק זה, שבקטע הבא כותב "דע"י תשובה מאהבה משנים גם את העבר". ופשוט.

אך לפ"ז לכאורה צע"ג, שהרי בהמשך (ס"ג) מבאר מ"ש בתניא פי"ד "מדת הבינוי היא מדת כל אדם" - והרי שם כתוב "שהבינוי אינו מואס ברע שזהו דבר המסור ללב" - וא"כ איך שייך לומר שכאו"כ שייך לתשובה מאהבה. ואת"ל שהאהבה הדרושה לתשובה מאהבה לשנות את העבר היא בדרגא נמוכה ממואס ברע, וה"ה ביד כאו"א - הרי בפ"ז משמע (ובאמת מפורש) שהאהבה להפך הזדונות לזכיות היא אהבה רבה, ואינה עבודת הבינונים.

אך לכאורה הביאור פשוט, שזה שאהבה רבה היא עבודת הצדיקים, היינו עבודה קבועה, תמידים כסדרם, באהבה רבה, אך זה שאפשר להגיע לדרגא זו פעם א' לשוב על העבר, וזהו ביד כל אחד - וכפשוט - העושה תשובה מאהבה הוא רשע, לא צדיק. רק שבזה יוצא חידוש, שמ"ש אדה"ז בפי"ד, שהבינוי אינו דבר המסור ללב - הכוונה, היינו תמידים כסדרם אינו מסור ללב, אבל מוכרח הדבר להגיע לאהבה לפחות פעם א' (ואולי זהו ההמשך "ולא כל העתים שוות", היינו שיש עתים שחייבים להגיע לעבודת הלב).

וע"פ כ"ז - היינו שעיקר ההדגשה כאן הוא לעשות תשובה מאהבה, בניגוד לתשובה מיראה, ויובן ב' דיוקים לכאורה: א) שבהערה 19 כותב "לכאורה אפשר לומר דפירוש "לא עבר עבירה מימיו" הוא שעכשיו (לאחרי שעשה תשובה) הוא במצב ש"לא עבר עבירה מימיו" כי לא נשאר רושם כלל מהעבירה שעשה". אך הרבי דוחה זאת, וכותב שהכוונה כפנים המאמר, שאכן לא עבר עבירה מימיו. ולכאורה, לב' הפירושים צריכים לומר שהכוונה בלא עבר עבירה מימיו היינו ע"י תשובה. ומהו החילוק בין ב' הפירושים כל כך. אך ע"פ הנ"ל יובן: פירוש הראשון הוא שגם בתשובה מיראה שייך להיות בינוני, משא"כ לפירוש הב'. ויובן בזה גם ב) בס"ג מאריך לומר שכשם שיש בחירה בנוגע לכל המצוות, כמו"כ בנוגע מצוות תשובה. ולכאורה מאי קמ"ל בזה, פשיטא. ובפרט מה שמאריך בהערה 21 שא"ל לומר ששני פרקים בהלכות תשובה (בנוגע לבחירה) לא שייכים לתשובה, מהי ההו"א שענין הבחירה לא שייך לתשובה. אך ע"פ הנ"ל יובן, דהוה אמינא שזה שכ"א יש לו בחירה לעשות תשובה היינו הדרגה הבסיסית של תשובה, אך מהיכי תיתי שכ"א שייך לתשובה מאהבה, אולי זהו רק ליחידי סגולה וכו'. וזהו מה שבא לשלול במאמר (ויומתק יותר, שהרי כאן מבארים מ"ש בפ"ד שכל אדם יכול להיות בינוני, והרי בפ"ד כתוב "ואין לאדם משפט הבחירה כל כך שיהי' הרע מאוס", והרי "המיאוס הוא היפך האהבה ממש" כמ"ש בפ"י, והו"א שגם תשובה מאהבה הדבר כן, קמ"ל שהבחירה היא לא רק לדרגה הבסיסית דתשובה, אלא לכל חלקי המצווה.

**דע"י תשובה מאהבה משנים גם את העבר, ולכן בכחו של כל אחד (גם מי שחטא ופגם והעביר את הדרך) שכל שנותיו (גם שנותיו שבעבר) יהיו שוין לטובה**

והנה לכאורה צ"ב בחצ"ע ג זה - גם מי שחטא כו', דלכאורה, נקודה זו שיכולים לשנות את העבר הוא רק למי שחטא וכו', דמי שהיה הולך ישר כל ימי חייו, ה"ה לא צריך לענין זה והוראה זו, שיכולים לשנות את העבר.

והנה י"ל דאה"נ, והכוונה במ"ש גם מי שחטא כו' היינו שגם הוא יכול להגיע לכל שנותיו לטובה - היינו בנוסף למי שלא חטא, שיש לו את זה ממילא, הנה גם מי שחטא שייך לזה מצד ענין התשובה.

אך עדיין אינו מיושב שפיר, שהרי זה בא בהמשך למ"ש לפנ"ז, שע"י תשובה משנים את העבר, ולכן בכחו של כל אחד (גם מי שחטא) שיהיו כל שנותיו לטובה. היינו, דזה ששייך שיהיה כל שנותיו לטובה אצל כולם הוא מצד זה שע"י תשובה משנים את העבר. ולכאורה כנ"ל, אצל מי שלא חטא אפשר להיות כולם

שווים לטובה בלי זה שתשובה משנה את העבר.

והנה י"ל שהכוונה ב"ולכן בכלל של כל אחד" הוא רק להוסיף אלו שחטאו, היינו שבלי הענין דע"י תשובה משנים את העבר הי' אפשר להיות כולם שווים לטובה, אבל רק אצל אלו שלא חטאו, ובכדי שיהי' הענין דכולן שווין אצל כל אחד, זהו בגלל שע"י תשובה משנים העבר כו'.

אך ניחא יותר לפרש כפשוטו, שבגלל שע"י תשובה משנים העבר, לכן - זוהי סיבה עבור כל אחד - לא רק מי שחטא, אלא גם מי שלא חטא. והיאך.

אך זהו הענין שגם צדיק תמיד עולה בעילוי אחר עילוי, ולכאורה אין השנים שווים לטובה. אך הענין שלשנות העבר בשבילו הוא שגם מה שהי' קודם בדרגא נמוכה עולה להמדרגה החדשה, ואכן דוקא ע"י תשובה שייך לכולם כולם שווים כו'.

ועפ"ז יומתק מה שהערנו לעיל, שלכאורה הענין דלשנות העבר לא הי' אצל שרה, אך עפ"ז מרומז בהמאמר שכן הי'.

שהחיים הן שלה והיא נעשית בעה"ב עליהם, ועי"ז ניתן הכח לכל אחד מישראל שכל שני חייו (גם השנים שעברו) יהיו שלו ושהוא יהי' בעה"ב עליהם, ולכן בכחו שיהיו כל שנותיו (גם השנים שבעבר) שווין לטובה

יש להעיר שלכאורה אנו לקוחים הוראה ונתינת כח מחיי שרה, יותר ממה שהיא בעצמה עשתה בחי'י'. שהרי אצלה היו שווין לטובה בפשטות - שאף פעם חטאה. ומזה אנו לוקחים נתינת כח למשהו הרבה יותר גדול - שגם מי שחטא, גם הוא יכול להיות כולן שווין לטובה.. ומהיכי תיתי. אך ע' בלקו"ש ח"ה לפ' חיי שרה, שמבואר שם שגם שרה שינתה העבר שלה, שכל פעם שהי' לה עלי', היא העלתה גם את העבר שלא היה באותה דרגא. אך להעיר שזה לא מבואר כאן. ובאופן פשוט יותר, אולי יש לתרץ שהנתינת כח מחיי שרה הוא שכל שני חייו יהיו שווין לטובה - כמוה - באיזה אופן שזה יהי', ואם נכלל בזה הנתינת כח לתשובה מאהבה, שזהו המאפשר שכולן שווין לטובה לרוב בנ"א, ה"ז נכלל בהנתינת כח. אך לכאורה זה דחוק, שעיקר הענין שנותנין כח עבורו מגיע בפרט "צדדי" בהענין דשוין לטובה, שפרט זה לא היה אצל שרה.

אך באמת מהסגנון נראה שההוראה והנתינת כח משרה הוא זה שכאו"א יכול להיות בעה"ב על כל שני חייו, ובמילא יכול לעשות אתם (שני חייו) מה שרוצה, ולא משנה אם שרה לא עשתה עם שני חי' (לשנות מרע לטוב) מה שאנו נעשה

אתם. אך עדיין כ"ז דחוק, וגם צריך להבין, במה התבטאה שהחיים היו שלה (לא הפירוש הפשוט בדילה הווי חיים, שהחיים שלה הם החיים האמיתיים). - אך כנ"ל, כ"ז הוא בלי מ"ש בלקו"ש ח"ה, ואולי פשוט דזוהי הכוונה כאן.

### סעיף ג

דכמו שבנוגע לכל המצוות רשות לכל אדם נתונה ואין מי שיעכב בידו, כמו"כ הוא בנוגע למצוות התשובה, שלכל אחד מישראל יש לו בחירה חפשית לקיים מצוות התשובה

לכאורה צ"ב מה משמיענו בזה, פשיטא, ומהו הקס"ד דלא.

הנה י"ל שבאמת פשוט הוא, והוא רק הקדמה להחידוש שכתוב לאח"ז, שיש יותר בחירה בנוגע למצוות התשובה. אך כמובן שתירוץ זה דחוק הוא, ובפרט שמאריך בהערה 21 דלא תימא ששני פרקים בהלכות תשובה (אודות בחירה) הם רק שבגלל שעשה העבירות בבחירתו, ה"ז סיבה לחזור בתשובה, אלא שגם בנוגע לתשובה עצמה יש בחירה. ושוב, מהו הקס"ד דלא.

אך לכאורה הענין הוא שכל המאמר קאי בתשובה מאהבה דוקא, והו"א, שתשובה מיראה היא ביד כאו"א, אבל תשובה מאהבה לאו דוקא. וזה בא להשמיענו. והא גופא מהיכי תיתי באמת, לכאורה הוא בגלל שתשובה מאהבה נכללת במצוות התשובה, וכל מצוות התשובה יש לנו הבחירה לעשותה. וזה לכאורה מפורש בסוף ס"ג.

ויש לומר, דהבחירה בנוגע למצוות התשובה היא עוד יותר מבשאר המצוות. לפי שתשובה היא מצוה כללית, ולכן יש על זה נתינת כח מיוחדת.

ולהעיר, שלכאורה זה שיש יותר נתינת כח לעשות תשובה, הרי זה לכאורה ממעט ענין הבחירה בו, שהרי כידוע מכמה מקומות, ענין הבחירה הוא שיש שתי ברירות שוות, משא"כ כשיש נטי' לצד א' מצ"ע (שלכן ובנו בחרת הוא על הגוף, ולא הנשמה כידוע), וא"כ זה שיש כח לנטות לתשובה, הרי יש בזה פחות בחירה. ולכאורה הביאור פשוט שהכוונה במ"ש ש"הבחירה בנוגע למצוות התשובה היא עוד יותר מבשאר המצוות" - היינו לומר - האפשרות לבחור בטוב הוא בנקל יותר - אך לפ"ז הלשון אינו מדויק. וצ"ב.

היינו, שבפנימיותו הוא עושה תשובה מיד. ובהערה 23: היינו, שבפנימיותו הוא עושה תשובה בפועל. משא"כ בשאר המצוות שהוא רק רוצה לעשותם.

והנה לכאורה נקודה זו צריכה ביאור, שהרי מי זה שעושה תשובה. כלומר, האם זה הנפה"א או הנפה"ב, וממ"נ: אם נאמר שהנפה"א היא זאת ש"מיצר ודואג" (כל' המאמר) הרי לכאורה (א) הנפה"א היא לא זאת שעשתה העבירה, ובעיקר (ב) מה הפירוש שהנפה"א עושה תשובה, הרי כתב אדה"ז בפכ"ד ש"גם בשעת החטא" היתה באמנה אתו ית'. וא"כ לכאורה אין שום שינוי בהנפה"א במצבה בין קודם שעשה החטא, לבשעת החטא, לאחר החטא, הרי בכל רגע היתה באמנה אתו ית', ורצתה לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, וזאת שעשתה העבירה היא הנפה"ב. ואת"ל שתשובה פירושו שהנפה"ב מתחרטת והנפה"ב היא זאת שאומרת "אני איש אחר כו'", הרי היאך אפשר לומר שבפנימיותו הוא עושה תשובה מיד. הרי ההכרח בהמאמר לזה הוא מ"ש הרמב"ם שכל אדם רוצה לעשות כל המצוות כו' וזהו הרי מצד הנפה"א.

והנה אין זה קשה על מהו הפירוש במצוות תשובה בכלל, שהרי זה יכולים לפרש שהכוונה במצוות תשובה היא שהנפה"ב תגיע לעזיבת החטא ולהתחרט כו'. אך לפי מ"ש כאן, שבפנימיותו עושה תשובה מיד, נמצא שהנפה"א היא זאת שעשתה תשובה.

ובאמת זהו ההבנה הפשוטה בתשובה, שמגיע מצד הנפה"א, שהרי הנפה"ב היא בהמי וכו' עד שמהפכים אותה כמבואר בתניא פ"ט, אך זהו דרגת אהבה בתענוגים, ולא מצינו שצריך להגיע לזה לתשובה. ובאמת כן מצינו בתניא פ"א, "שבאחת מכל אלו נקרא רשע בעת ההיא, ומיד חוזר ומתגבר בו הטוב שבנפשו האלקית ומתחרט ומבקש מחילה וסליחה מה'", הרי בהדיא שתשובה היא מצד הנפה"א. אך באמת מה הפירוש בזה, הרי כנ"ל, הנפה"א תמיד היתה באמנה אתו. אך זה יש לפרש בפשטות שהפירוש בתשובה הוא שהאדם "מגביר נפשו האלקית על הבהמית". היינו שאכן הנפה"א תמיד קשורה עם ה', ותשובה מל' לשוב הוא שהאדם שב מהתקשרותו בהנפה"ב לציית ולהיות נפשט ע"י הנפה"א.

אך עדיין אין כ"ז מיישב מ"ש כאן, שהרי אם אכן הוא הפירוש בתשובה, להגביר הנפה"א על הבהמית, איך אפשר לומר שבפנימיותו עושה תשובה מיד. אם בזה שיש לו בפנימיות נפה"א, הרי זה היה בשעת החטא ג"כ. אלא שתשובה היא שהנפה"א נשאר לא בפנימיות. והיינו, אם כל הפירוש בתשובה הוא שהאדם מגלה פנימיותו, איך אפשר לומר שבפנימיותו הוא עושה תשובה מיד, הרי זה שהוא בפנימיות אומר שלא גילהו.

והנה י"ל, שזהו גופא כוונת המאמר. והיינו לחלק בין שאר כל המצוות,



שצריך לעשות משהו, לבין תשובה שכל ענינו הוא גילוי פנימיותו, שבגלל שכל ענינו הוא גילוי פנימיות, הרי יש לו הכל בפנים, משא"כ בשאר מצוות. אך זה היה ניחא אם היה כתוב שכל מה שנצרך לתשובה נמצא בפנימיותו, משא"כ שאר המצוות שצריכים לעוד דברים (תפילין והנחתם וכיו"ב) וע"כ תשובה היא בנקל יותר, ובשעתא חדא. אך איך אפשר לומר שעשה תשובה בפועל, אם כל ענין התשובה הוא גילוי הפנימיות.

והנה בכל מה שנכתב עד כאן, היה פשוט לכאורה שהנשמה בלתי משתנית, אך באמת אין זה מדויק כל כך. כי הרי מצינו חייבי כריתות, שכמבואר באגה"ת הנשמה נכרתת משרשה, וצריך לקשרו שוב ע"י תשובה, והיינו שהנשמה אכן נשתנתה. אך בזה קשה א"כ לאידך, מהו ההכרח להגיד שבפנימיותו עושה תשובה מיד - וממ"נ כנ"ל, אותה דרגא בהנשמה שנכרתה, הרי כרגע נכרתת משרשה, ומהיכי תיתי שרוצה לעשות כל המצוות כו' (ובאמת צ"ב ע"פ נגלה, מהו הפירוש בזה שכל ישראל רוצה לעשות כל המצוות בחייבי כרת. והנה באיסור כרת י"ל שבא מצד התגברות הנפה"ב, ואכן הנפה"א לא רצה לעשות. אך תינה בהאיסור כרת הראשון שעובר, אבל מה אם כל האיסורי כרת שמגיעים לאחריו זה. ולכאורה מוכרחים להגיע לביאור החסידות דעצם הנשמה (ולכאורה אדרבה, מכאן ראי' להענין דעצם הנשמה מתורת הנגלה) - אך להעיר דאכן ראיתי מצוין שדין זה ברמב"ם לא קאי במומרים וכו'). אך באמת זוהי שאלה בכלל על תשובה בחייבי כרת אך זה מבואר בלקו"ת, שזהו כמו שאם היה נמצא ברפואות לחבר הראש אל הגוף אחר שנכרת. ואיך אכן עודים תשובה, מבאר הרבי שיש עצם הנשמה שאף פעם נכרתה. אך שוב, אותה דרגא דעצם הנשמה שאף פעם נכרתה, לא רק שעושה תשובה מיד אלא גם מעולם לא רצתה לעשות העבירה, ומה הפירוש שבפנימיותו עושה תשובה מיד.

אך בזה אולי י"ל, שאכן יש לפרש שזוהי הכוונה, היינו שזה שיש עצם הנשמה, דרגא שלא נכרתה, זהו שמאפשר עשיית תשובה. אך הענין דעשיית תשובה הוא שדרגא זו דעצם הנשמה ישפיע על הגילויים דנפה"א להתחבר שוב. ואולי זוהי כוונת החידוש במאמר כאן, וכל עבודת התשובה אינה באמת לעשות תשובה, שזה כבר נעשה מיד, אלא לגלות לעצמו שכבר עשה תשובה, והוא כבר נתחבר שוב. אך זהו חידוש גדול לומר כן.

והנה עוד י"ל ביאור פשוט יותר לכאורה, שאכן הנפה"א לא עשתה העבירה, אך הניחה להעבירה להיעשות. וע"ז מתחרטת הנפה"א ועושה תשובה. וזוהי הכוונה שבפנימיותו עושה תשובה מיד, היינו שהנפה"א מתחרטת מיד ודאגת

ע"ז. אך שוב נתקלים באותה בעי' דלעיל, והיינו שזה שהנפה"א הניחה להעבירה להיעשות הוא בא' מב' אופנים: א) מצד חולשת הנפה"א - וא"כ ממ"נ, הדרגא שאף פעם נחלשה, אינה "עושה תשובה" בלבד, אלא גם לא חטאה, והדרגא הגלוי' שנחלשה והניחה להעבירה להיעשות - מהיכי תיתי שמיד נתחזקה. ואם הכוונה אכן לומר שיש דרגא יותר פנימית שלא חטאה - אין זה תשובה בפועל. אם לא שנגיד שבאמת זוהי הכוונה, שהדרגא בהנשמה שנחלשה, מתחרטת מיד וכו'. אך 1) מהיכי תיתי. 2) מהו הפירוש שבפנימיות עושה תשובה מיד. הרי זה לכאורה תשובה ממש. ב) והנה יש אופן ב' לכאורה, שהנפה"א לא נחלשה אלא היא כאנוסה, שהנפה"ב התגברה עלי', וע"ז בא המאמר להגיד שדרגא זו שהנפה"ב מתגברת עלי' - מחלטת מייד שהנפה"ב אף פעם תתגבר עוד, וכל עבודת התשובה זה רק לגלות ולהמשיך זה.

אך באמת, בזה קשה מה הפירוש בזה. אם פעם א' הנפה"ב התגברה עלי', איך יכלה להגיד שהנפה"ב אף פעם תתגבר שוב. ומהו המשמעות בזה. וצ"ב בכל זה ועוד חזון למועד.

### סעיף ה

יש לעיין אם יש להתאים ג' הדרגות באחדות המובאים בס"ה - ב' הדרגות דמאה שנה. א) כפי שהם באריך, שיש ספירות אך מתאחדים. ב) מצד הארת עתיק, שאין עשר ספירות. ג) מצד מלכות, שלמעלה גם מזה, שגם הישות הוא באחדות - אם יש להתאים לג' הדרגות דנקודה קו שטח כמבואר במ"א. ויל"ע.

### סעיף ו

ויש לבאר זה ע"פ מ"ש בהמאמר, דבמלכות ישנם שני ענינים הפכיים. דענין המלוכה הוא הגבהה והתנשאות (בחינת יש), ואעפ"כ המלכות היא בתכלית הביטול. ומבאר, שהביטול דהמלכות הוא מצד שרשה ברדל"א, שלכן הביטול שלה הוא ביטול בעצם, ובביטול בעצם, גם היש הוא בביטול.

לכאורה צ"ב איך להתאים זה עם מ"ש בד"ה החודש תרס"ו, שמבואר שם שדוקא נשמות דז"א הם בהתנשאות, כמו משה רבינו שאמר אשר אנכי בקרב, וכן יוסף וכו', ומבאר שם שבגלל שהיו בתכלית הביטול היו בהתנשאות. אך כאן משמע שזהו ענין ששייך דוקא למלכות. וצ"ב.



שער

# הערות וביאורים





# תועלת ריבוי העסק בהמשכת ברכת ה'

הרה"ת שמואל יעקב ברקוביץ

תלמיד שליח בישיבתנו שנות ה'תשפ"ג-פ"ד

וכעת חבר כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר זי"ע

איתא בגמ' (נדה ע, ב) "מה יעשה אדם ויתעשר אמר להן ירבה בסחורה וישא ויתן באמונה אמרו לו הרבה עשו כן ולא הועילו אלא יבקש רחמים ממך שהעושר שלו שנאמר (חגי ב, ח) לי הכסף ולי הזהב מאי קמ"ל דהא בלא הא לא סגי".

ומובן מתשובת ר' יהושע לחכמי אלכסנדריה שצריכים לבקש רחמים מה' וגם להרבות בעסק כי הא בלא הא לא סגי. וכמ"ש הצמח צדק בדרך מצוותיך (מצוות תגלחת המצורע) "מ"ש ירבה בעסק היינו למי שרוצה להעשיר ור"ל שרוצה שרוב החסד שנמשך על נפשו למעלה יתלבש בעשירות ע"כ ירבה בעסק להכין לבושים גדולים וגם יבקש רחמים שיתלבש חסדו בעשירות", דהיינו שיש ענין בלהגדיל את הכלי ולהכין עסק שמתאים להרוויח בו סכום כסף גדול ביותר אם רוצה הוא להעשיר. בגלל שהקב"ה מנהיג את העולם ע"פ טבע, וכידוע הכלל "לא עביד קוב"ה ניסא למגנא" לכן מסתבר שאם בנ"א רוצה להעשיר צריך הוא להכין כלי מורחב.

לעומת זה מוציאים אנו בהיום יום ד' מנ"א כדלהלן:

"מיט דער גרעסטער הארעוואניע קען מען ניט פארדינען קיין איין סענט מעהר וויפיל השי"ת [השם יתברך] האט אפגעשטעלט, אז דער און דער מענש זאל פארדינען. מען בעדארף טאן וויפיל עס איז נויטיג, אבער מען מוז געדיינקען, אז די גאנצע ארבעט, איז מער ניט ווי א טפל, דער עיקר איז די ברכה פון השי"ת [השם יתברך], און די ברכה פארדינט מען ווען מען איז א ערליכער איד: תפלה בצבור, שמירת שבת בהידור, כשרות בהשגחה גדולה, חינוך הבנים בא מלמדים ערליכע אידען."

ונמצא מזה, שבאמת לא יועיל לו לאדם כלל וכלל בזה שהוא ירבה בעסקו, וכל עסקו זה טפל ואם קצוב לו שהשנה הוא ירוויח כך וכך מסתבר שדי לו בעבודה מועטת ועליו להוסיף בעניינים רוחניים ובענייני יר"ש. לכאורה עדיף לו להתפלל באריכות כל היום ולעסוק בתורה יומם ולילה ולא לפספס יותר מדי זמן בעסקו כי כבר קצוב לו סכום פרנסתו.

והלא מוציאים אנו סתירה בדברי אדמו"ר הצ"צ ואדמו"ר מהוריי"ץ. מה באמת צ"ל הגישה שלנו לנושא של פרנסה וברכת ד' היא תעשיר? מצד א' יש חיוב בלעבוד כמ"ש ששת ימים תעבוד וכנ"ל מהצ"צ שסדר עבודת הבעל עסק הוא לעבוד כדבעי למוי באופן שמבחוץ נראה בחוש שעסק במידה כזו יכול לעשות לו סכום כסף די מכובד. ולאידיך גיסא, דורש הרבי ריי"ץ מאיתנו לא לאבד את העיקר ולעשות ממנו טפל כי לא זו הדרך וכדאי להתרכז על עניינים דתו"מ ויר"ש!

אכן מצינו שיש שיחה של כ"ק אדמו"ר שמבאר את הגישה דו צדדי שלנו כלפי פנים וכלפי חוץ ואולי י"ל לפענ"ד שזוהי ההסברה לסתירת דברי רבותינו נשיאנו בענין פרנסה וכמה צריכיפ להשקיע בעסק.

בלקוטי שיחות חכ"ה ע' 99 (חיי שרה ב) מתרץ רבינו את הקושיא המפורסמת, זה שאברהם אמר לאליעזר שה' "ישלח מלאכו לפניך", ואילו אליעזר שינה מלשון אברהם ואמר לבתואל שאברהם אמר לו "ישלח מלאכו איתך".

והביאור בזה: פירוש "לפניך" הוא שהמלאך יפעל את הענין מבלי השתדלות בני אדם (על דרך פרש"י על "אשר התהלכתי לפניו" - ש"אינו צריך סעד לתמוכו"), ואם כן מובן מדוע שינה אליעזר לבתואל, כי לא רצה שבתואל יאמר שאם המלאך עושה הכל אם כן מדוע צריך בכלל לדבר אם בתואל, ולכן שינה ל"איתך".

עיין שיחת רבינו באריכות לעומק הביאור וההוראה הנפלאה לנו, ובמיוחד שלוחי כ"ק, שעובדים עם החוצה מידי יום ביומו. ובקיצור, כלפי פנים, בדרגת "לפניך", במוח ולב של כל חסיד חב"ד בשם יכונה, צ"ל מונח בפשיטות שנצליח בשליחתנו הק' בלי שום מניעות ועיכובים. ובאותו רגע ממש, כלפי חוץ, ה"איתך", צריכים לעבוד עם אופני הטבע ולהיות מונח בעולם כמנהגו נוהג, ולפעול עם כל השדליות שאפשר. ולדוגמא, בראש צ"ל ברור לי שעקב השיעור שלי, יצאו משם 100 חסידים עם קאפאטעס. ובאותו רגע ממש, אני צריך להכין שיעור מתאים למקבל, בשפה ברורה ומובנת, במושגים פשוטים לפשוטי העם, להכין הזמנה יפה לעין וכו' וכו'.

ונחזור לענייננו, אותו מסר נוגע לסדר עשיית הפרנסה. הצ"צ מדבר בדרגת איתך, דהיינו מה שדרוש בפועל ממש אם יש א' שרוצה להעשיר ויודע לבקש על זה ומוכן להמשיך מפרנסתו למעלה, שיהי' מזה עושר כספי בעוה"ז הגשמי.

לכן הוא צריך לעבוד עם דרכי הטבע ולהכין עסק די גדול ומורחב כי ככה מנהג העולם. ואילו הרבי ריי"ץ במכתבו עוסק בדרגת "לפניך" דהיינו מהי הכוונה הנדרשת בראש ולב הבעל עסק? וכותב שם, שאם הכלי הוא כשר, עוזר ה' יתברך, והעיקר הוא הדרכת וחינוך הילדים על טהרת הקודש וכו'.

ויה"ר שתיכף ומי"ד ממ"ש לא נצטרך לזה כלל וכלל עם קיום היועד ד"כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" "ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".



## מדריגות בתשובה

הת' מנחם מענדל שי' זקלס  
תלמיד שליח בשיבתנו

### א.

בזהר (חלק א' קכ"ט ע"א), בנוגע לבעלי תשובה, איתא: "בשעתא חדא ויומא חדא ברגע חדא קריבין לגבי קוב"ה".

ושואל בליקוטי לוי יצחק (להרה"ג הרה"ח המקובל ר' לוי יצחק שניאורסאהן ז"ל, אביו של כ"ק אדמו"ר), "לכאורה היא שלא על הסדר, כי הול"ל יומא שעתא רגע, שכ"א רבנותא על חבריו בדרך לו זו אף זו" (ולא כהזוהר שעתא יומא רגע).

ומתרגם, "י"ל יש ג' בחינות תשובה הגיעים מלכות, ז"א, ובינה.. זהו בשעתא במלכות נקרא שעה, ביומא בז"א נקרא יום, ברגע בבינה", וע"ז יתורץ הסדר שהולך מלמטה למעלה, בדרגות האלקות ששם מגיע התשובה.

וממשיך לבאר שהתשובה של מלכות היא תשובה של סור מרע, והתשובה של ז"א היא בבחינת ועשה טוב, והתשובה של בינה הוא באופן של בקש שלום ורדפהו.

ומבאר ע"ז כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חלק כ' שיחה ב' לפרשת חיי שרה), שאין הפירוש שדרגות אלו הם רק נרמזים בהזמנים שמביא הזוהר, אבל אין להם קישור אמיתי, אלא כוונת הלקלוי"צ שיש שייכות לזמנים אלו דוקא (למשל יש קשר תוכני בין יום לז"א לא רק רמז), ועפ"ז יש לעיין, שאם כוונת הזוהר לבאר מעלת התשובה – שהוא למעלה מן הזמן – איך יכול להיות שהדרגא של ז"א שהוא בחינת "ועשה טוב" דורש יותר זמן מהדרגא של מלכות שהוא "סור מרע". שלכאורה ע"פ הנ"ל הדרגא עליונה צריך לדלות ענין זה של תשובה יותר, ויהיה בקיצור הזמן.

ומבאר, שבנוגע לקיצור ואריכות איזה מהן היא מעלה, תלוי אם הם ב"עולם אחד" או ב"שני עולמות".

וכמו שהוא בשכל, שמצד אחד יש מעלה ב"קיצור" כמו שכתב הרמב"ם



דברי המשנה מסודר באופן "דבר קצר וכולל ענינים רבים" בניגוד לדברי הגמ' שהם באריכות (וגם דברי האחרונים – לגבי ראשונים – שדרכם לפרש).

דהיינו, שכמו שהשכל עומד במקורו הוא בקיצור יותר, וכל אריכות היא ירידה ממקור השכל בכדי שיהי' שייך אל המקבל.

ומצד שני אמרו חז"ל (פסחים ג ע"ב, חולין סג ע"ב) "לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה" והטעם לזה הוא שעי"ז דוקא שייך לכלי המקבל משא"כ כל אריכות והרחבת השכל היא למעלה מכלי ההשגה שלו.

ונמצא שבשכל יש שני ענינים הפכים מצד אחד אומרים שהקיצור הוא מעלה ומצד שני אומרים שהאריכות היא מעלה.

והביאור בזה, כשמדובר בשני מדרגות – "עולמות" – שונות, השכל כל שהוא למעלה היא בקיצור, ששם מאיר עצם הסברא בגלוי, שרואים האמת ואין צריכים לאריכות, וכל אריכות הוא רק בכדי שהשכל יתקבל במדרגה הנמוכה.

אבל כשהמדרגות הם "בעולם" אחד, המעלה היא האריכות, ששכל עמוק מובן דוקא ע"י אריכות כל פרטי, אבל סברא פשוטה ביותר אינו צריך הסברא.

וכן מובן במשנה וגמ', המשנה לגבי הגמ' שהם שני עולמות שונים, דוקא ההסברות הם בקיצור, אבל בעולם הגמ' עצמה הסברות העמוקות הם באריכות יותר, והסברות הפשוטות הם בקיצור.

וכן הוא בענינו, הדרגא של תשובה בבחי' בינה שהוא בקש שלום, שהוא לימוד התורה שהוא עולם המוחין, והב' דרגות למטה מזה – ז"א ומלכות – שניהם הם במעשה, סור מרע ועשה טוב.

ועפ"ז יובן הסדר שבזוהר, שמכיון שמוחין ומעשה הם בשתי עולמות שונות, מובן שבינה שהיא בעולם המוחין, היא בקיצור – רגע – לגבי ז"א ומלכות, שהם בעולם המעשה – שעתא ויומא. אבל ז"א ומלכות שהם בעולם אחד, זה שלמעלה הוא באריכות גדולה יותר, וממילא ז"א הוא באריכות יותר – יומא – לגבי מלכות – שעתא.

ואחר הביאור של ג' בחינות אלו בתשובה, מביא כ"ק אדמו"ר גירסת הרמ"ק שמוסיף דרגא רביעית "בזמנא", שהו"ע החכמה (קדש עצמן במותר לך שהוא בחי' חכמה) מרומז בתיבת "זימנא", עצם מציאות הזמן שאינו שייך לזמן, בדוגמת חכמה שהיא למעלה מכל שאר הספירות.

## ב.

### וצלה"ב:

א) ע"פ כל הנ"ל, שכאשר הם באותו העולם, אזי לגבוה יותר, נדרש יותר אריכות והתחתון הוא בקיצור - הרי לכאורה חכמה, שהיא באותו עולם של בינה - עולם המוחין (תרין ריעין דלא מתפרשין) צ"ל באריכות לגבי הבינה, ואינו כן שהוא רק זמן (עצם הזמן שהוא הזמן הקצר ביותר), משא"כ בינה שהוא רגע.

ב) ע"פ ביאור הנ"ל שזמנא הוא בחי' החכמה, צריך להבין בהסדר שהרמ"ק מביא את הד' דרגות, דהנה בהג' דרגות בנוסח דילן, הסדר הוא מלמטה למעלה, בתחילה מלכות (שעתא), ואז ז"א (יומא), ואז בינה (רגע). אבל לפי גירסת הרמ"ק הוא כך (א"שעתא ב'יומא ג'זמנא ד'רגע", נמצא שהוא מלכות, ז"א, חכמה, בינה, שהוא לא על הסדר הרגיל שחכמה הוא למעלה מן הבינה.

## ג.

ואוא"ל על יסוד המבואר בלקו"ש, מדוע לא מרמז אדה"ז באגה"ת פרק ד', את עניינה של האות יו"ד (חכמה) בשם הוי' - וזאת למרות שמרמז עניינם של שאר האותיות במצות התשובה, והטעם לכך הוא, כיון שהיא העצם נרגש עניינה בשאר האותיות, שהיא נקודת ההתקשרות, ועניינם של שאר האותיות הוא להמשיך הנקודה דחכמה בציר מסויים. ע"כ.

ודוקא להסברה זו אין צורך להזכיר את ענין החכמה, כיון שהוא כבר נמצא יחד עם בינה ושאר הספירות - "תרין ריעין דלא מתפרשין".

אך לגירסת הרמ"ק, שמפרט חכמה (זמנא) בנפרד, עוסקים בחכמה כמו שהיא מצד עצמה, שהיא בעולם אחר ממדרגת הבינה, ומשום כך יתכן שהיא בקיצור יותר מעולם הבינה, משום שהם אינם באותו העולם.

ובזה ניתן לתרץ הקושיא הא', כיון שעכשיו מפרט חכמה לעצמה, למעלה משאר הדרגות הוא בקיצור יותר כיון שהוא בעולם בפ"ע.



## בשיטת רש"י במחלוקת ר"ג ור"י

הת' מנחם מענדל שי' הלוי לאבקאווסקי  
תלמיד שליח בשיבתנו

תנן (כתובות יב, ב): "הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתי נאנסתי ונסתחפה שדוה, והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך והיה מקחי מקח טעות, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת, רבי יהושע אומר לא מפיה אנו חיינן, אלא הרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס והטעתו עד שתביא ראיה לדבריה".

וברש"י שם: "נאמנת - קא סלקא דעתך משום דברי ושמא ברי עדיף". והנה יש לומר שהוה אמינא זו נשאר גם למסקנא, וכדברי הגמרא לקמן בשיטת ר"ג "אליה ליה ברי", אלא שלמסקנא הטעם של ר"ג הוא לא רק משום "ברי ושמא ברי עדיף", אלא גם משום חזקה או מיגו (וכפי שית' לקמן).

והנה ביסוד שיטת רבן גמליאל, לכאורה אינו מובן, דלמסקנא נמצא שיסוד שיטתו הוא בעיקר משום ברי (דאי משום חזקת הגוף לבד, הרי איך זה יועיל בסוגיית ראוה מדברת/מעוברת) וקשה דמהיכי תיתי שברי יועיל בדיני איסורים להכשיר את עצמה, בשלמא במח' הראשונה ניאח, כי הוי ברי להוציא ממון, וכביאור הגמרא שם (בשיטת רב הונא ברבי יהודה - ב"מ צז, ב), אבל בהמשך המחלוקת של ר"ג ור"י, קשה להולמו שברי יהיה טענה בדיני איסורים?

והנה ביישוב קושיא זו מובאים כמה אופנים בהראשונים, ואחד מהם הוא מ"ש במאירי ושיטה ישנה, שכל מקום שר"ג נקט ברי, אין זה מכח הברי אלא מכח החזקה המסייעת, אלא שהברי הוא עיקר נאמנותה אלא שבכל מקום יש חזקה מיוחדת המסייעת להמיגו.

ומעתה נבוא לרש"י הבא במתניתין: "הרי זו בחזקת - שנבעלה עד שלא תתארס והטעתו". וצריך ביאור:

א. מה מוסיף רש"י על המשנה, והרי כבר כתיב במשנה בהדיא - הרי זו בחזקת בעולה?

ב. מדוע משנה רש"י מלשון המשנה (בעולה) ל"נבעלה"?

ג. ובפרט שבשלמא לשון המשנה "בחזקת בעולה" נוחא, כי אנו יכולים לקבוע חלות איסור על אשה זו, אבל לומר "שנבעלה" - מהיכי תיתי? מנא לן מה באמת אירע?

ויש לומר שבוזה רש"י מניח את אבן היסוד של שיטת ר' יהושע, שבלמוד בשיבתנו כינינו בשם "חזקת ההיפך (פארקערט)" - שבכל מקום שיש להסתפק, אנו מרחיבים ומגדילים הספק עד שאנו חוששים שקרה בדיוק להיפך ממה שטוענת האשה (וכדמצינו להדיא לקמן אודות מדברת היינו שבויה. ודוק).

והנה לפי ביאור זה מובן ומבואר המשך דברי הגמרא ביישוב הסתירה שהוקשה מאלמנת עיסה (ששם ר"ג מחמיר ור"י מיקל), "אלא אמר רבא דרבן גמליאל אדרבן גמליאל לא קשיא התם ברי... הלכך לרבן גמליאל אלים ליה ברי דאפילו בחד ספיקא נמי מכשיר וקיל ליה שמא דאפילו בספק ספיקא נמי פסיל, לרבי יהושע אלים ליה חד ספיקא דאפילו בברי נמי פסיל וקיל ליה ספק ספיקא דאפילו בשמא נמי מכשיר".

דלפמשנת"ל נמצא שבמילים אלו "אלים ליה ברי" "אלים ליה חד ספיקא" אין זה יישוב צדדי עם איזו ברייתא בעדיות, אלא אדרבא הגמרא כאן מסיק ומחדד מהו סברת המחלוקת בין ר"ג לר"י. שלר"ג אלים ליה ברי הלכך בכל מקרה שיש לה ברי (כשלעצמו - רא"ש, או בצירוף לחזקה - שאר ראשונים) אנו מאמינים אותה אפילו נגד רוב פסולים, "וקיל ליה שמא" שבמצב שאין לה ברי אלא טוענת שמא, אנו לא מאמינים אותה (ואפילו במקום שלכאורה יש לה חזקה) שאיך נעמיד אותה על חזקתה אם היא עצמה מרעה חזקתה באמרה שמא!

וממשיכה הגמרא - לרבי יהושע אלים ליה חד ספיקא - , דהיינו כנ"ל שבכל מקום שיש ספק אחד אנו מרחיבים ומגדילים אותה ולא מאמינים אותה.

אבל עכשיו קשה ביותר, דהיינו אם ר' יהושע שהיה כל כך "קיצוני" עד עכשיו עד כדי כך שאמר "מדברת (שאינן בה שום חששא רציני) היינו שבויה! (הרי היא כמו שבויה - אשה שנשבעת שמחזיקין אותה שנבעלה)" ואיך אומר כאן וקיל ליה ספק ספיקא דאפילו בשמא נמי מכשיר?! וכי בספק ספיקא לא שייך ליה לר' יהושע להגדילה? בסגנון אחר: מאי אולמיה לרבי יהושע ספק ספיקא, שפתאום כאן עזב שיטתיה החזק?

אך כדי להבין תירוץ זו יש להקדים תחילה, מהו ענין ספק ספיקא? ומצינו בזה ב דרכים כלליים:

א. ההבנה פשוטה בספק ספיקא הוא שכשיש ספק אחד, הסיכויים הם 50/50 (או שכן או שלא) אך כשיש ב' ספיקות הסיכויים הם 75/25 דהיינו שהספק הב' (שבא להקל עליו עוד יותר) ממעט הספק הראשון לעשותו 75/25 במקום 50/50 (ולשבר את האוזן במשל - אדם המטיל מטבע, הסיכוי לקבל צד מסויים בפעם הראשונה הוא חמישים אחוז, אבל אם זרקו כמה פעמים, הסיכוי לקבל אותו בצד ברצף יורד לעשרים וחמישה אחוזים וד"ל).

אך הנה יש עוד דרך לבאר ענין הספק והוא מה דמטו משמיה דהגרש"ש. ונקודת הדברים בקיצור: הטעם שאזלינן לקולא בספק ספיקא הוא שכשיש ספק ספיקא אמרינן "שיש ספק אם אפילו יש ספק" ולכן כל עוד שיש ספק אחד (אם הספק הוא דאורייתא, אז) אזלינן לחומרא, אבל כשיש ב' ספיקות, אין לך רשות להחמיר עליו, מכיון שאכן שייך שאין כאן ספק כלל! (בסגנון אחר: ספק ספיקא הוא ספק לפנים מספק). ודרך אגב י"ל שבזה מיושב הטעם דאלו שמצריכים להס"ס להיות ספק ספיקא המתהפך (עיין תוס ישנים דף ט' במסכתין, וכמה וכמה אחרונים) דהיינו שהס"ס צריך להיות באופן שיכולים לומר "את"ל בספק הראשון שאזלינן לחומרא עדיין יש לומר באותה צד ספק/סברא לקולא". ודוק ואכמ"ל.

והנה אם נקטינן כאופן הא' בהבנת ספק ספיקא שיטת ר"י כאן (באלמנת עיסה) קשה ביותר. והיינו שאם ר"י שהיה כל כך מחמיר בסוגיין אפילו כשיש ריעותא קטנה כמו "מדברת" שאמר "היינו שבויה" למה לא יאמר כמו כן בספק ספיקא, האם כשיש לנו ספק ספיקא (דהיינו 25% סיכוי להחמיר עליה כנ"ל) עדיף ממדברת? וודאי שלא!! וק"ל.

אך אי נקטינן כהגרש"ש שספק ספיקא הוא ספק לפנים מספק אז ניחא, דכל עוד שיש ספק אחד. רבי יהושע סובר שמרחיבים ומגדלים אותה כנ"ל, אך כשיש ס"ס אז מודה שאזלינן לקולא, והיינו מטעם הנ"ל ששייך שאין כאן אפילו ספק אחד, ואין לך רשות לספק אחריה! ודו"ק.



# עבודת הבירורים קודם המילה ולאחריה

הת' חיים שניאור זלמן שי' מרוזוב  
תלמיד שליח בשיבתנו שנות ה'תשפ"ד-פ"ה  
וכעת תלמיד בתות"ל המרכזית, ברוקלין נ.י.

חידושו של השם "אברהם" הוא שנעשה "אב המון גוים" אחרי המילה. ומבאר בתו"א ר"פ לך לך למה צדיקים דומים בפני השכינה כנר בפני האבוקה, שנכללים בבחי' בטול באבוקה. ולכן, ענינם ועבודתם הוא ההתאספות ועליית הניצוצות שבק"נ להיכללם בקדושה כביטול הנר בפני האבוקה. וזהו אב המון גוים, שגם הגוים יקראו בשם ה'.

קודם היה שמו אברם שהוא א"ב ר"ם שהוא שכל הנעלם מכל רעיון, שהוא הדבר שכל כמו שהוא בפשיטות תרם המשכתו בכלי השכל, ועדיין אין בו שום ציור, היינו שכל מציאותו היתה למעלה ממדריגת החכמה שהוא בחי' תכלית הביטול. והיה צריך להמשיך ביטול זו גם בהזולת שגם הוא יהי' בטול לאלוקות. ובשביל זה צריך להיות השתלשלות למטה להיות בערך הזולת.

וזהו ענין לך לך מארצך ממולדתך וגו', עד ספירת היסוד שהוא ההתקשרות להשפיע להזולת. ורק אז היה יכול לברר גם הנצוצות קדושה שבהקליפות, ולבטל היש אל האין. ולכן לאחר הברית מילה נתוסף הה"א להיות אב המון גוים.

ולכאורה צריך ביאור, דהרי כתיב ואת הנפש אשר עשו בחרן, ומפרש רש"י, שהכניסן תחת כנפי השכינה, אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת הנשים, ומעלה עליהם הכתוב כאלו עשאו. נמצא, שגם קודם המילה היה אברהם עוסק בעבודת הבירורים, וא"כ, מהו חידושו של הברית מילה?

ואולי י"ל ע"ד רב ותלמיד. כיון שהתלמיד אינו בערך הרב, ע"כ מוכרח הרב לצמצם את שפע השכל ולהמעיטו בתכלית, שיהי' כפי ערך כלי התלמיד ולא יותר.

ובזה גופא יש כמה שלבים. יש לצמצם עצם השכל, ולצמצמו כפ"ע כלי המקבל, ואז לצמצמו ע"י דיבור, ורק אז התלמיד יכול להבינו בטוב, ולקחו בפנימיות. ואם חסר אפילו צמצום אחד, הענין ישאר באופן מקיף, ולא יפעול

על התלמיד בפנימיותו, בגלל שיש יתר ערך להשכלת הרב.

ועד"ז בז"א ומלכות שנק' משפיע ומקבל. בכדי להמשיך האורות דא"א צריך הצמצומים דחג"ת, נה"י, ויסוד משפיע במלכות. (ע' ד"ה אז ישיר ישראל תרס"ו).

נמצא, שכל השפעה צ"ל בצמצום לפי"ע מדת כלי המקבל בכדי להשפיע באופן פנימי, ושלא יהי' יניקה לחיצונים. וזה תלוי על היסוד שהוא המשפיע ושייך לדעת כלי המקבל.

ואולי זהו ההפרש בין קודם המילה לאחרי'. שהרי הסרת קליפת הערלה החופפת הוא שלא יהי' להם יניקה יותר מהצריך לחיות, כי א"א להמשיך בחי' ביטול הנ"ל כל זמן שעודה שם. וקודם המילה הרי הקליפות בתקפם, וא"כ, א"א לבררם שיהיו בטלים לאלוקות כמו הנר בפני האבוקה. אדרבה, מה שהם יונקים מהקדושה זהו סיבת הגידול שלהם. וזהו מפני שהם בתכלית הישות, ואין בהם היכולת להתבטל כל זמן שהם בהגדרתם של קליפה.

אבל קודם הסרת הערלה אין להמשפיע ההכרה והרגשה בכלי המקבל לידע תכונתו ויכולתו איך לבררו בפנימיות. ולכן, אע"פ שאברהם היה מגייר את האנשים לפני הברית מילה, הם מצד עצמם נשארו במצבם הקודמת בבחי' ישות, כי לא היו בהם היכולת להיות בביטול כמו אברהם. וע"ד לו ישמעאל יחי' לפניך. אלא שתכלית הבריר יהי' ע"י יצחק דוקה, שנולד לאחרי הברית מילה, שאז ידע אברהם שההסתעפות של הניצוצות אינו יכול להיות ע"י רוב הגוים או אפי' ע"י ישמעאל בנו, כי עכשיו יש לו ההכרה שהם קליפה בעצם, ואין ביטולם בר קיימא. ולכן לא היה קיום לכל הנפש אשר עשו בחרן. אבל יצחק הוא היורש של אברהם בחי' מרכבה לאלוקות, ולכן בו ובזרעו אפשר להיות ביטול הנ"ל, ובאופן של פעולה נמשכת.

וזהו שנק' אב המון גויים לאחרי המילה, כי דוקה אז התחיל העבודה של ביטול היש להאין לדורי דורות, ואין הדבר תלוי אלא בנו שיש לנו בירושה כל הכוחות לפעול תכלית הבריר ע"י שהולכים באורחותיו.



## בדברי הצפע"נ בגדר ניסי חנוכה

הרה"ת מנחם מענדל שי' סודרי  
משפיע בישיבתנו – שנת ה'תשפ"ה

### תיאור הרמב"ם דניסי חנוכה ותקנת חכמים שבעקבותיהם

כתב הרמב"ם<sup>א</sup>: בבית שני, כשמלכי יון גזרו גזרות על ישראל, ובטלו דתם, ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות; ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם, ונכנסו להיכל, ופרצו בו פרצות, וטמאו הטהרות; וצר להם לישראל מאד מפניהם, ולחצום לחץ גדול. עד שריחם עליהם אלהי אבותינו, והושיעם מידם והצילם, וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים, והרגום, והושיעו ישראל מידם; וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בכ"ה בחדש כסליו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור.

"ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן כ"ה בכסליו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה וליילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס. וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים. והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה".

ונראים כוונת דבריו, שחכמים תיקנו ב' תקנות כנגד ב' הניסים, 1. בעקבות נס ההצלה תיקנו שימי החנוכה יהיו ימי שמחה והלל, 2. בעקבות נס הנרות תיקנו להדליק על פתחי הבתים להראות ולגלות הנס. אבל אין בתקנת הנרות משום זיכרון לניצחון המלחמה.

### ביאור הגאון הרוגוצ'בר - להראות ולגלות הנס

אך כתב הגאון, שבדברי הרמב"ם בגדרה של תקנת הנרות ניתן ללמוד, שתקנה זו נתקנה גם כזיכרון עבור ניצחון המלחמה ולא רק בעקבות נס הנרות,

---

(א) הל' מגילה וחנוכה, פרק ג' א-ג.

(ב) ראה לקו"ש ח"י בשיחה לחנוכה. ושם, "ימי שמחה" - הצלת ישראל. ימי הלל - נס הנרות. ומבאר שם באריכות הטעם.



וכפי שמדייק בלשון הרמב"ם: "להראות ולגלות הנס - והנה יש בזה ב' נסים א' מהנרות וגם מה שנצולו מן העכו"ם . . . ובוה אתי שפיר דהרואה מברך רק על הנס שניצול מעכו"ם ולא על הנס של הנרות . . .".

### **ב' דינים ב'נר חנוכה' שיובנו על יסוד הנ"ל**

לפי הבנה חדשה זו בדברי הרמב"ם, מבאר הגאון כמה דינים בנר חנוכה:

1. א"ש מש"כ התוס' סוכה ד' מ"ו ע"א ד"ה הרואה ע"ש וקשה לתירוצם דאמאי לא תיקנו לשומע קריאת המגילה שיברך ג"כ זה. ובוה א"ש דהרואה מברך רק על הנס שניצול מעכו"ם ולא על הנס של הנרות.

ביאור הדברים: "מר רב חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך, ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך"

וכתבו התוס': "הרואה נר של חנוכה צריך לברך. בשאר מצות כגון אלול וסוכה לא תיקנו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה"

וקשה לתירוצם, מדוע לא תיקנו ברכת הרואה גם לשומע קריאת המגילה?

ומתרץ, שברכת 'הרואה', היא רק על ניצחון המלחמה, ולא על נס הנרות.

2. "ובוה א"ש מה שכ' רש"י ז"ל בסוכה הנ"ל דגבי נר חנוכה מברך תחלה שהחיינו ואח"כ שעשה נסים וכן מבואר במס' סופרים ובגמ' דמגילה ד' כ"א ע"ב גבי מגילה מבואר להיפך דשהחיינו מברך לאחר שעשה נסים אך כאן קאי הנסים על שני הדברים על הנרות ועל הימים ובפורים הברכה רק על המגילה".

ביאור הדברים: בקריאת המגילה סדר הברכות הוא - ברכת שעשה נסים בתחילה, ולאחר מכן ברכת שהחיינו, ובנר חנוכה הסדר הוא - שהחיינו בתחילה, ואז שעשה נסים.

וטעם החילוק ביניהם הוא: שברכת שעשה נסים בנר חנוכה, מכוונת לב' ניסים: 1. ניצחון המלחמה 2. נס הנרות. ובפורים הברכה היא רק על המגילה.

### **רקע קצר למגילת תענית**

ביאור הדברים: **מגילת תענית** (במקורות קדומים כונתה גם **סתם המגילה**) היא חיבור קצר שחובר בסוף ימי בית שני. המגילה היא רשימה של 35 מועדי שמחה, שנקבעו בעקבות ניצחונות או הצלה מגזירה של עם ישראל, בתקופת

בית שני. בימי שמחה אלו לפי המגילה אין צמים.

בסוף ימי התנאים בוטלה מגילת תענית וכפי המבואר בגמ'<sup>2</sup>: "איתמר רב ורבי חנינא אמרי בטלה מגילת תענית, רבי יוחנן וריב"ל אמרי לא בטלה מגילת תענית".

ומקשה שם הגמ': "מתיב רב כהנא מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד וירד ר"א ורחץ ורבי יהושע וסיפר ואמרו להם צאו והתענו על מה שהתעניתם" - היינו, שממנהג רבי אליעזר שירד לרחוץ, נראה שלא בטלה המגילה? ומתרצת הגמ': "אלא אמר רב יוסף שאני חנוכה דמיפרסם ניסא".

וכתב רש"י: "כבר הוא גלוי לכל ישראל ע"י שנהגו בו המצות והחזיקו בו כשל תורה ולא נכון לבטלו". היינו, שמגילת תענית אכן בטלה, אך בחנוכה עדיין נהגו בו מנהג שמחה, כיוון שהתפרסם הנס.

### **גדר תקנת הנרות בזמן הזה על רקע ביטול המגילה לדברי הרוגוצב"ר**

וע"ז כתב הגאון: "ונ"ל דעכשיו שבטלה מג"ת נשאר רק מן הנרות ומשום מצוה ולכן לא נהגו לפרסם וגם ברכת הרואה לא נהגו".

על בסיס חידושו שתקנת הנרות, נתקנה בעקבות ב' הניסים שאירעו לעם ישראל, אך אחר שבטלה מגילת תענית, תקנת הנרות כוללת רק את נס הנרות, ולא את ניצחון המלחמה, ומשום כך בזמנינו לא נהגו בפרסום הנס, כיוון שחובת הפרסום היא מצד ניצחון המלחמה, ולא בגלל נס הנרות, ולכן, לא נהגו לברך את ברכת 'הרואה' בזמן הזה.

### **הנחות היסוד בדברי הרוגוצב"ר**

1. פרסומי ניסא הוא תוצאה מנס המלחמה ולא מנס הנרות. 2. פרסומי ניסא הוא ענין נוסף בתקנה ולא עיקר התקנה (ראה בהרחבה לקמן). 3. ביטול המגילה משפיע רק על נס הניצחון, ולא על תקנת הנרות. 4. ברכת 'הרואה' תוקנה קודם ביטול מגילת תענית.

### **קושיות בדברי הרוגוצב"ר**

א) ב'ועל הניסים' מוזכר בעיקר נס ניצחון המלחמה, ולא נס הנרות, ועדיין

---

ג) ר"ה יח, א.

אומרים אותו אף בזמן הזה, למרות שלשיטתו, בטל טעם נס הניצחון עם מגילת תענית<sup>1</sup>.

(ב) בנוגע ברכת הרואה, שכתבו התוס' (סוכה מז) ששייך דווקא בנר משום חנוכה משום חביבות הנס, ומקשה הצ"פ מדוע לא תיקנו כן בקריאת המגילה, לכאור' אינו מובן איך מתורץ בדבריו.

(ג) מה הסב' לומר, שעניין פרסו"נ שייך דווקא לניצחון המלחמה ולא לנס הנרות?

לכאור' ההבנה הפשוטה לשיטת הרמב"ם היא שהדלקת הנרות מבטאת את ניצחון המלחמה, כיוון שיש הודאה ע"י נרות סתם - "הדליקו נרות בחצרות קדשך", וכפי המבואר בלקו"ש חכ"ה, שיש נרות של הודאה על נס, גם מבלי נס הנרות, והם הנרות שהדליקו בחוץ. ובנוסף מבטאת גם את נס הנרות, בכך שמדליקים דווקא נרות, ולא מודים באופ"א, כיוון שמצד הניצחון הנרות אינם מוכרחים כלל.

(הסברה זאת היא חיבור של השיחה בחלק כ"ה וחלק ט"ו ובהערות שם, אבל לכאור' זאת הכוונה בשיטת הרמב"ם), וא"כ מה הסב' לומר שפרסום הנס הוא דווקא תוצאה של ניצחון המלחמה.

(ד) לכאור' ברור לשיטתו, שלומד כשיחה בח"ג (ובמהדו"ק חל"ה), שפרסו"נ הוא עניין נוסף בנר, על אף שבשיחה הביאור בפשטות מובא לכו"ע, גם לשיטת השו"ע שמדליקים רק מצד נס הנרות.

(ראיתי שר"מ פיינשטיין לומד כשיטת רבינו, אך מבאר באופ"א את הקושי מדין למעלה מכ' אמה פסולה).

(ה) באנציקלופדיה תלמודית הקשו שברכת הרואה נתקנה רק לאחר שבטלה מג"ת, וצ"ב מאז שבטלה מג"ת בטל עניין פרסו"נ, ומה טעם תיקנו ברכת הרואה.

הערות: 1. באבני נזר כתב לחלק בין ג' דרגות של פרסו"נ, שבת, ד' כוסות, חנוכה. לעצמו/לאחרים/לזולת. ובכך מסביר למה יש חיוב שואל ומוכר כסות במצוות שיש בהם פרסו"נ.

2. מעניין לציין שלמרות שיש כמה מצוות שיש בהם עניין פרסו"נ דווקא נר

---

(ד) ראה לקו"ש חט"ו ע' 531, ובהערות שם.

חנוכה נתקן ברה"ר, ובמאמר "להבין עניין נ"ח" ( מלוקט ו'), מובאת קושי' זו, אך שם עוסקים הפנימיות העניינים, מעניין לדעת עפ"י נגלה מה הביאור בכך.



לזכות  
קבוצת התלמידים השלוחים המייסדת  
שנות ה'תשפ"ג-פ"ד  
להצלחה וברכה בגשמיות וברוחניות

\*

הוקדש  
ע"י ידידם עוז יהושע זעליג הכהן כצמאן  
”והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'”



מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו כ”ק אדמו”ר זי”ע  
ולמען הצלחת התלמידים השלוחים בזה ובבא  
\*

נדפס ע”י הרה”ת שמואל יעקב וזוגתו מרת חנה פערל  
ומשפחתם שיחיו בערקאוויץ

לזכות

ידידנו היקר דוד אליהו בן שולמית

זכות הדפסת דברי תורה ולימוד תורת המקובל  
הגאון רבי לוי יצחק ז"ל יעמוד לו ולמשפחתו להצלחה  
רבה, בריאות איתנה, ושפע רב בגשמיות וברוחניות

לזכות התלמידים השלוחים  
דשנת הלימודים ה'תשפ"ו

יוסף יצחק גאנזבורג

מנחם מענדל זקלס

מנחם חזן

מנחם מענדל חסין

מנחם מענדל הלוי לאבקאווסקי

מנחם מענדל ליברסאן

אברהם מרדכי מצגר

משה נח נעלקען

אברהם דוד ראזענבלום

נחום ראזענבלום

דוב יהודא הכהן ראזענפעלד

מנחם מענדל הכהן ראזענפעלד

יוסף יצחק רבינוביץ

משה הירש שעכטער

שיצליחו בלשיחותם ללמוד וללמד  
מתוך הרחבה ושמחה תמיד כל הימים

\*

הוקדש על ידי ידידהם לספסל הלימודים בבית המדרש

לעילוי נשמת

מזל בת שמואל ע"ה

עזריאל צבי בן מרדכי ע"ה

שמואל בן ישראל ע"ה

ולרפואה שלימה וקרובה

חיה מושקא בת חוה יעל