

ב"ה

קובץ הערות וביאורים

אֶרֶמְיָא אֶדְמוּרָא

הערות, פלפולים וביאורים
בנגלה, חסידות ותורת רבינו



כ"ף מנחם-אב ה'תשפ"ו



עשרים שנה להתייסדות
ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש איסטרא - מאסקווא
ה'תשס"ו - ה'תשפ"ו



חברי המערכת:

הת' יוסף יצחק שי' הלוי אוישי
הת' שניאור שי' הכהן דערען
הת' דוד שי' מונרשיין
התה"ש משה נח שי' פֿישר



פתח דבר



לקראת יום כ"ף מנחם-אב, יום הסתלקות-הילולא של הרה"ג והרה"ח וכו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל שניאורסאהן, אביו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מתכבדים להגיש בפני קהל התמימים ואנ"ש את הספר 'ארמייא אדמורא', הכולל הערות וביאורים בתורת הנגלה ובתורת החסידות, שנכתבו על ידי רבני ותלמידי ישיבתנו - 'תומכי תמימים ליובאוויטש' איסטרא - מאסקווא.

ספר זה יוצא לאור בקשר מיוחד עם מלאת עשרים שנה להקמת ישיבתנו באיסטרא, ע"י השליח והרב הראשי לרוסיה הגה"ח שלמה דובער פנחס שי' לאזאר, ותחת ניהולו של ראש הישיבה לשעבר הרה"ח מרדכי יונה שי' קליין.

יום זה היה את תחילתה של צמיחה ונביטה נפלאה של תמימים יראי שמים וחסידי המקושרים לרבי, מתוך אותה אדמה פוריה שבה זרעו החסידים בדורות הקודמים במסירות נפש ובדמעה את גרעיני היהדות והחסידות.

תהלות לא-ל, הישיבה משגשגת עד היום הזה, ופירותי' הנפלאים ניכרים היטב ורבים מהם פועלים כיום כשלוחי רבינו ברחבי תבל.

כאן המקום לברך את העומד בראש ישיבתנו, הגה"ח משה שי' לרמן שיאריך ימים על ממלכתו, וימשיך לנהל את הישיבה ביד רמה, ולהורות לתלמידי התמימים את הדרך העולה בית א-ל אשר סללו לנו אבותינו רבותינו הקדושים. ויה"ר שיזכה לראות הצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנה, בטוב הנראה והנגלה בגשמיות וברוחניות, ונחת רוח יהודי חסידותי מתוך שמחה וטוב לבב.



ספר זה יו"ל ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר נשי"ד פעמים רבות לתלמידי הישיבות, להדפיס קבצים מפרי עמלם בלימוד התורה, והטעם כיון שהוצאת הקבצים, מוסיפה חיות בלימוד התורה.

ובלשונו של כ"ק אדמו"ר: "כדאי ונכון ויש לעודד ולזרז את אלה השייכים לחדש בתורה, אשר גם אם אינם בטוחים לגמרי שחידושיהם מכוונים לאמיתתה של תורה, הנה לא זו בלבד שלא ימנעו מכתביבתם, אלא אדרבא - ישתדלו לכתבם ולפרסמם בדפוס . . לא רק בין חבריהם ותלמידיהם, אלא גם בין לומדי תורה בכלל, וטעם הדבר מפני שרואים במוחש, מעשה רב שעל ידי זה נתווסף חיות ותענוג בלימוד התורה, הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע לאחרים - קנאת סופרים תרבה חכמה".

במשך השנים אף זכינו להתייחסויות רבות מהרבי על קבצים אלו, וניכרת בבירור החיבה היתרה בה ניחנו.



חיבה יתירה נודעת לספר זה, אשר הינו פרי עמלם של תלמידי התמימים השוקדים על תלמודם במאסקווא - מקום אשר בו עד לפני שנים לא רבות נאסרו תלמידי התמימים על שומרם במס"נ על גחלת היהדות, מקום ממנו הוגלו אל ארץ גזירה, ורבים מהם לא חזרו - השם יקום דמם, מדינה אשר חרתה על דגלה מלחמה באור, באלוקי ישראל ובתורתו הקדושה - ואילו כיום ת"ל דווקא ממנה תצא אורה זו תורה.

הספר מסמל יותר מכל את ה'דין נצח' הגדול של כ"ק רבותינו נשיאנו על שלטון הרשע הקומוניסטי, וכדברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שזהו מההכנות האחרונות בעולם לקראת ביאת משיח צדקנו.



ידוע המבואר בחסידות¹ על דבר מעלת שנת העשרים, על פי דברי הגמרא² "קטן מאימתי מוכר בנכסי אביו . . . מבן עשרים שנה". אי לזאת, על פי הכלל "פותחין בדבר מלכות" ראינו לנכון להציב בראש הספר שלושה מקומות בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, בהם מדובר אודות ענין זה: ב' חלקים מרשימות היומן, העוסקים ב'עשרים שנה' להסתלקות כ"ק אדמו"ר מוהר"ש. וחלק משיחת מוצש"ק פ' בא, יו"ד שבט, ה'תש"ל, עשרים שנה להסתלקות כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ.

הספר כולל הערות, ביאורים וחידושי תורה שנכתבו ע"י תלמידי ורבני ישיבתנו, וכמו"כ כולל הוא הערות מאת שלוחי כ"ק אדמו"ר במדינת רוסיא. חלקם של ההערות וביאורים הנדפסים בספר זה הודפסו בישיבתנו בעלונים תקופתיים במהלך השנים ה'תשפ"ה-ו.

המסכת שנלמדה ע"י רוב הישיבה השנה היא מסכת בבא בתרא, אשר ע"כ מטבע הדברים חלק נכבד מן ההערות עוסקות בה.

במשך חודשי החורף השתא שקדו תלמידי הישיבה על לימוד לקוטי שיחות חלק כ"ה, במסגרת המבצע "וויקען זיך אין דברי הרב". כתוצאה טבעית מהשקידה והעיון של תלמידים רבים בשיחות אלו, חלק מן ההערות בספר הינם על חלק זה, או נוגעות בשיחות מחלק זה.

גם נוסף שער 'דובב שפתי ישנים' הכולל:

א. מתורתו של הג"ר נחום פרצוביץ' ז"ל, ראש ישיבת מיר, (מתוך כתבי חידושי תורה של תלמיד הגר"נ ז"ל). נמצא והוקלד ע"י הת' דוד צבי שי' מנקס בגניזת בית חב"ד לוגאנו שוויץ, ובאה כאן באדיבותו וברשותו של שליח כ"ק אדמו"ר שם - הרה"ח יעקב צבי שי' קנטור.

ב. ב' תשובות בדין "הני אווזות משונים שהביאו מארץ בולגאריא עם חרטומים שחורות", מהג"ר

1. עיין לקו"ת במדבר ב, א.

2. ב"ב קנו, א.

משה אביגדור ב"ר ישראל שרגא חייקין ז"ל ומהג"ר זלמן בה"ר גרשון אנצילעוויץ ז"ל (אב"ד מאזיר). תשובות אלו נמסרו לנו ע"י הרב חד"א שיחי' טיפענברון – לונדון, ותודתנו נתונה לו על כך.

בסוף הספר באו כהוספה בפרסום ראשון ד' מענות מהרבי לרה"ח דובער ליווי ז"ל, במענה לשאלותיו בענינים שונים הנוגעים ל'מאחורי מסך הברזל'. תודתנו נתונה לאלו שהואילו למוסרם לידינו ע"מ שנפרסמם בספר זה.

על פי הוראת כ"ק אדמו"ר להנהלת ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית ב7707, נסדרו ההערות לפי סדר הא"ב ולא נחלקו לפי נושאים, על מנת להדגיש כי הכל "תורה אחת" היא.



התודה והברכה נתונה למנהל הישיבה הרה"ת חיים משה שי' וובר, על תמיכתו בהוצאת ספר זה ועל מסירותו להחזקת והרחבת הישיבה, יה"ר שיראה ברכה והצלחה בכל מעשי ידיו, ובפרט בשליחותו הק', להעמיד תלמידי התמימים ראויים לשמם לנח"ר הוד כ"ק רבינו נשיאנו.

תודה מיוחדת נתונה לרה"ת ר' חנן שי' טייכטל – ר"מ ומשפיע בשיבתנו – שהשקיע רבות ממרצו ומזמנו להוצאת ספר זה.

כמו"כ הננו מודים לכל המסייעים במלאכה, בכתיבת החידושים והגהתם, עריכתם והכנתם לדפוס, כמו גם בהוצאה לאור, תהי משכורתם שלימה מן השמים ויראו ברכה בכל מעשה ידיהם.

ויהי רצון שספר זה יהי ה"מעשה אחד" – בתוככי כל מעשינו ועבודתינו – אשר יכריע את הכף, ויביא את הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש, ונזכה להתגלות הוד כבוד קדושת אדמו"ר לעין כל בשר, "מלך ביפיו תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו "תורה חדשה מאתי תצא" – "תורתו של משיח", "מנחם שמו", תיכף ומיד ממש.

המערכת

חמישה עשר באב
ה' תהא שנת פדות וגאולה
איסטרא, מאסקווא

תוכן ענינים



דבר מלכות

- ב' רשימות מב"ק אדמו"ר 15
- חלק משיחת מוצש"ק פ' בא, יו"ד שבט, ה'תש"ל 17

דובב שפתי ישנים

- בדין המגבי' מציאה לחבירו אי קנה חבירו 27
- מאת הג"ר נחום פרצוביץ' ז"ל, ראש ישיבת מיר
- בדין כשרות האווזות השחורות מארגינטינא 30
- הג"ר משה אביגדור ב"ר ישראל שרגא חייקין ז"ל
- בענין אווזות עם חרטומים שחורות 34
- הרה"ג ר' זלמן בה"ר גרשון אנצילעוויץ ז"ל, אב"ד מאזיר

שער

השלוחים

- שו"ת בענין תכלית הבריאה וגילוי אלקות בישראל ובעוה"ז הגשמי 41
- הגה"ח שלמה דובער פנחס שי' לאזאר, השליח והרב הראשי לרוסיה
- לקט יהושע 52
- הרב יצחק יהושע שי' דייטש, יו"ר קרן חמ"ש, ארגון שערי צדק ושליח הרבי במאסקווא

- 65.....פקק גומי במקוה – לשיטת רבותינו נשיאנו
הרב זלמן שמעון שי' הכהן דערען, מזכיר בד"צ רוסיא ושליח הרבי בשכונת נאווי וועשקי,
מאסקווא

שער הרבנים

- 85.....סיכום שיחות רבינו על מאמר ר"י וביאור סדר המשכם
הגה"ח משה שי' לרמן, ראש הישיבה
- 89.....ההיתר לשימוש ר"ע כגבאי צדקה
הרב חיים שי' וויס, משגיח בישיבה
- 91.....בגדר 'עד זומם' לשיטת הרמב"ם
הרב חנן שי' טייכטל, ר"מ ומשפיע בישיבה
- ביאור בכמה מסוגיות הש"ס בהדין דתוך כדי דיבור כדיבור לאור חידוש הרבי בלקו"ש
112.....הרב חנן שי' טייכטל, ר"מ ומשפיע בישיבה

שער התלמידים

- 123פירוש הריטב"א בהנהגת ר"א בן שמוע
התה"ש יוסף יצחק שי' אדרעי, שליח בישיבה
- 128גדרים בתולדות מלאכת מבשל
התה"ש יוסף יצחק שי' אדרעי, שליח בישיבה
הת' אשר ישראל שי' חודניטוב, תלמיד בישיבה

- 130 יסוד מחלוקת הריטב"א והמאירי בחזקה בשנה מעוברת.
הת' מנחם מענדל שי' אייזמן, הת' מדכי העניך שי' קליינבערג, תלמידים בישיבה
- 133 יישוב קושיית הריטב"א
הת' שניאור זלמן שי' איליאגוייב, הת' שמואל שי' ויסברג, תלמידים בישיבה
- 135 ביאור רבינו בדברי אליעזר לבתואל
הת' לוי שי' אלפרוביץ', הת' משה שי' קעניג, תלמידים בישיבה
- 138 דברי הרבי בקשר ללימוד "אפילו מאה פעמים".
התה"ש יוסף משה שי' ברגמן, שליח בישיבה
- 141 דין גדר העוף לגבי שאר עורות.
הת' מנחם מענדל שי' גאלדבערג, הת' משה שי' קעניג, תלמידים בישיבה
- 143 דין 'תרי ותרי' בקיום שטרות
הת' שניאור זלמן שי' דייטש, תלמיד בישיבה
- 146 "בשעתא חדא ביומא חדא וברגע חדא".
הת' מנחם מענדל שי' הכהן דערען, תלמיד בישיבה
- 148 בית שער לפי פירש"י.
הת' שניאור שי' הכהן דערען, תלמיד בישיבה
- 150 (גליון) בית שער לפי פירש"י.
התה"ש יוסף יצחק שי' אדדעי, שליח בישיבה
- 152 פטור הת"ח מהשתתפות בבניית חומה לעיר
הת' שניאור שי' הכהן דערען, תלמיד בישיבה
- 155 מקור הרחורי התשובה הנופלים לפתע באדם.
הת' ישראל ארי' לייב שי' דרוץ, תלמיד בישיבה
- 158 ביאור יישוב אדה"ז מדוע נצרכו בנ"י לברוח ממצרים
הת' ישראל ארי' לייב שי' דרוץ, תלמיד בישיבה
- 161 'אין אדם משים עצמו רשע'.
הת' שלום דובער שי' דרוץ, תלמיד בישיבה

- 169 דרשת הרמב"ם לרווחא דמילתא
הת' יוסף שי' הכהן ווגנה, תלמיד בישיבה
- 172 בדין מכירת בהמה גסה לעכו"ם
הת' דוד ישעיהו שי' וולדרסקי, תלמיד בישיבה
- 174 במח' ר"מ וחכ' במגנו במקום חזקה
הת' שמואל שי' ויסברג, תלמיד בישיבה
- 177 מוצא עלה הזית שטרפה היונה אחר המכול
הת' יהודא שי' חיטריק, תלמיד בישיבה
- 181 בענין גילוח השערות ביום ה' בשיטת הט"ז ושוע"ר אדה"ז
התה"ש מנחם שי' חיטריק, שליח בישיבת 'תפארת בחורים' זוקאווקא
- 185 סיכום הביאורים וחידושים במאמרי פדה בשלום של הרבי
התה"ש מנחם שי' חיטריק, שליח בישיבת 'תפארת בחורים' זוקאווקא
- 192 ביאור הרבי בהתגלות ה' אל אברהם לפי המו"נ
הת' צבי הירש שי' חיטריק, הת' משה שי' קעניג, תלמידים בישיבה
- 195 החילוק ביחס רב, רבא ושמואל לבי אביו
הת' יהודה ארי' שי' הלוי לוייב, תלמיד בישיבה
- 196 שיטת רב נחמן בחיוב רכישת ציצית
הנ"ל
- 199 ביאור דברי התוס' ב'הכחשה בגופם של עדים'
הת' יהושע שי' ליפסקה, תלמיד בישיבה
- 201 הפסוק אודות שלל שבט בנימין
הת' משה שלמה שי' ליפש, תלמיד בישיבה
- 203 ביאור בגדר 'עונג שבת' ו'כבוד שבת'
התה"ש יוסף אליהו שי' לפידות, שליח בישיבה
- 210 מזיגת כוס ואמירה עלי' ללא שתייתה
הת' דוד שי' מונדשיינץ, תלמיד בישיבה

- 214 ביאור בלשון התניא ע"פ דיוק בהערת הרבי
הת' דוד שי' מונדשיין, הת' משה לייב שי' קבנובסקי, תלמידים בישיבה
- 218 אמירת משנת "כל ישראל" ו"רבי חנני" בין שני פרקים דפ"א
הת' דוד שי' מונדשיין, הת' משה שי' קעניג, תלמיד בישיבה
- 221 חידוש הרבי בגדר נס חנוכה לשיטת הרמב"ם
הת' מאיר שי' מונדשיין, תלמיד בישיבה
- 223 בענין 'אין קטיגור נעשה סניגור'
התה"ש חיים שי' נפתלין, שליח בישיבה
- 227 שיטת רש"י בדין כותל חצר ללא חזית
הת' שניאור זלמן שי' פרידמן, תלמיד בישיבה
- 231 התעטפות בציצית ללא בדיקה
הת' שניאור זלמן שי' פרידמן, תלמיד בישיבה
- 233 בדעת ר"א שתנא דמתיר בשבת מילי דאתי ממילא ר"א היא
הת' שניאור זלמן שי' פרידמן, תלמיד בישיבה
- 235 ברכה על התפילין כשנפסק הקשר
התה"ש אהרן משה שי' קוביטשעק, שליח בישיבה
- 238 כיצד הותרה תספורתו של מרדכי בט"ז בניסן
הת' שלום דובער שי' קוטליאדוב, תלמיד ישיבת תפארת בחורים ז'וקאוווקא
- 241 חיוב מאכלות אסורות במאכל שהקיא
הת' לוי שי' קופמן, תלמיד בישיבה
- 242 פלוגתת ר"י ורבנן בענין חיוב בושת בעבד כנעני
הת' לוי יצחק שי' קליינבערג, תלמיד בישיבה
- 244 ב' ענינים בגילוי אלקות במשכן
הת' לוי יצחק שי' קליינבערג, תלמיד בישיבה
- 248 חוסר לכאורה בתירוצי הרבי על קושיותיו בדיני נ"ח ברמב"ם
הת' מרדכי העניך שי' קליינבערג, תלמיד בישיבה

251	חזקת תשמישין לשיטת התוס'..... הת' משה שי' קעניג, תלמיד בישיבה
253	(גליון) חזקת תשמישין לשיטת התוס'..... הת' ישראל שי' גרוסמן, תלמיד בישיבה
255	ביאור קושיית הגמרא כהו"א בחדושי ר"ש..... הת' משה שי' קעניג, תלמיד בישיבה
257	בגדר היזק ראי'..... הת' משה שי' קעניג, תלמיד בישיבה
261	המשל ליצי"מ מקירוב מלך בו"ד..... הת' משה שי' קעניג, תלמיד בישיבה
265	שיטת הרמב"ן בדין 'יעבור ואל יהרג'..... הת' יהודא לייב שי' רוזנצוויג, תלמיד בישיבה
268	מחלוקת תוס' והר"ן בסוגיית 'מודעא ואמנה' ו'תנאי'..... הת' יהודא לייב שי' רוזנצוויג, תלמיד בישיבה
275	ייסורי נחום איש גמ-זו..... הת' אהרון ישראל שי' שיינקא, תלמיד בישיבה
277	ההמשכה מכתר ע"י חזרה בתשובה..... תלמידי שיעור ג'

הוספה

283	מענה כ"ק אדמו"ר לשאלות הרה"ח דובער לעווי ז"ל..... ע"ד שליחויותיו למדינה ההיא
-----	---



דבר מלכות

ב' חלקים מרשימת היומן העוסקים בעשרים שנה להסתלקות כ"ק אדמו"ר מהר"ש



כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א סיפר:

א. מעשה הידועה שאדמו"ר נ"ע התעמק במחשבות, בהיותנו כוויין (בשנת תרס"ג), וכשהתעורר לא ידע באיזה יום אנו עומדין [עיין רשימותי ט' י"א סיון. תרצ"א²⁴] – מהלבושים הבין שזהו יום חול, ולא שבת.
אדמו"ר נ"ע כתב אח"כ דא"ח, מאמר ד"ה "לא תירא לביתה משלג"²⁵, און²⁶ איך האב משענר געווען אז דאָס איז דאָס געווען.
[ויש למאמר זה קשור להמאמר ד"ה "בחודש השביעי" שנאמר בתשרי תרס"ג²⁷.
– רשב"ץ אמר²⁸ על המאמר ד"ה "בחודש השביעי" הנ"ל שרואה הוא בו מוחין גדולות. ואמר, שעד אז הי' אמירת המאמרים בבחינת "ולמכור בנכסי אביו (אדמו"ר מהר"ש) עשרים שנה"²⁹, און³⁰ פון איצט אָן הייבט זיך אָן אייגענע.
כספפרו זה לאדמו"ר נ"ע – אמר: אָ בלינדער משכיל. כי, צריך להבין ולהשיג, וגם זעהען, אבל זה – שמבין ומשיג אבל אינו רואה – ה"ה אָ בלינדער משכיל].

(24) לעיל ריש ע' רי.

(25) לע"ע לא הגיע לידיו*. ולהעיר: בטה"מ תרס"ג ע' קנד נדפס ד"ה הנותן שלג, מתורגם תרס"ג. וראה גם רשימת "שלג" – בלי תאריך – שנדפסה בטה"מ תרס"ד ע' צד ואילך.
(26) = ושיעורי שזה הי' הענין (שבו הי' משוקע כשהתעמק במחשבות).

(27) נדפס בטה"מ תרס"ג בתחלתו.

(28) ראה גם לקמן ע' שנד. סה"ש תרפ"ג ע' 42. תש"ה ע' 23 ואילך. וראה גם תו"מ סה"מ שבט ע' שדמ הערה 106.

(29) ע"פ ב"ב קנו, א. – נתבאר בלקו"ת במדבר (ב, א) ד"ה מן עשרים.

(30) = ומעכשיו (מתשרי תרס"ג, שמלאו עשרים שנה

(*) מאמר ע"פ לא תירא לביתה משלג – נדפס בטה"מ תרל"ג ח"ב ע' שצט.

להסתלקות אביו בתשרי תרמ"ג) מתחיל משלו.

(31) = משכיל עיוור .. וגם לראות.

(32) = מידבש (תמד).

(33) = אולי תלכו אתם בעצמכם?

(34) = אני אשכב לנוח כאן.

(35) = דברים ערבים.

(36) = גלמייס (שלא נתבארו בארוכה ובטוב טעם

כה, געשמאקע רייד"), כי אם בקיצור, בבחינת חומר גלם שצריך עיבוד.

(37) = כשהוא רצון-איברים .. כשהי' קמט בבגדיו כו'.

(38) בלקו"ש חכ"ו ע' 325 מציין ע"ז: ראה שבלי הלקט בראש הספר (כשם רבי ישעי' מטראני). הקדמת החוות דעת לפירושו לשו"ע יו"ד. המשך תרס"ו ע' ת. וכבר נאספו המ"מ בכמה ספרים.

(39) = (המושג של "גם על גבי הענק") יכול להיות רק



ו. בשנת¹¹ תרס"ג (עשרים שנה לאחר הסתלקות אדמו"ר מהר"ש) בליל ב' דחג הסוכות, אמר רשב"ץ לאדמו"ר נ"ע: ולמכור בנכסי אביו עד שיהא בן כ"ה¹². ולכן מדובר עתה – בהמאמר דר"ה תרס"ג – ע"ד חי בעצם¹³. והוסיף רשב"ץ: איך¹⁴ גלייב אַז דער טאַטע האָט עס אייך געזאָגט.

— [בחג הסוכות הנ"ל בתחלה הי' פאַרבריינגען, ורשב"ץ קידש על יין ישן, ואח"כ שתה אַ¹⁵ גלאָז ראָם, וישב תפוש ברעיונותיו. אמר על המשך ר"ה דשנה ההיא (שבו נתבאר הענין דחי בעצם וחי להחיות, חי (בפתח) וחי (בצירי) וכו') אַז¹⁶ ער האָט דערפילט רבי. אח"כ קראוהו אל הסעודה, ואמר כנ"ל] —
כאשר שמע אדמו"ר נ"ע את דבריו – אזל סומקא וכו'.

שמנת, בטלה הסכנה שיש בהחלב (עם דגים) בפני עצמו.

(6) ראה גם לעיל ע' רכא. וש"נ.

(7) = כפי שאדם מעמיד עצמו, כך נמשך הדבר (במשך כל השנה).

(8) ראה גם שיחות ש"פ בראשית: תשי"ב בתחלתה (תו"מ ח"ד ע' 109); תשכ"ה בתחלתה (תו"מ חמ"א ע' 176).

(9) ראה גם לעיל ע' רמא. וש"נ.

(10) ראה גם סה"ש תרצ"ט ע' 301.

(11) ראה גם לעיל ע' רסד. וש"נ.

(12) ב"ב קנו, א.

(13) סה"מ תרס"ג בתחלתו – וראה סה"ש תרפ"ג ע' 42: „באותה שנה לפני ר"ה הכין א"ע אאמו"ר לומר דא"ח בר"ה את הדרוש בלקו"ת מבין עשרים שנה וכו'... ולפועל לא אמר זה, רק אמר את המאמר בחודש השביעי רס"ג, מענין חי בעצם וחי להחיות".

(14) = מאמין אני שאביכם (אדמו"ר מהר"ש) אמר לכם (מאמר) זה.

(15) = כוס „ראָם" (מין משקה חריף).

(16) = שהרגיש (בהמשך זה) הענין של „רבי".

(17) ראה גם שיחות: ש"פ האזינו, י"ג תשרי תשי"ב ס"ב (תו"מ ח"ד ס"ע 23 ואילך); ש"פ נצוי, כ"ג אלול תשכ"ב הערה 34 (תו"מ חל"ד ע' 298).

(18) בהמשך ר"ה שנה זו – תרצ"ה – מצאנו רק הנזכר בסי"א (סה"מ קונטרסים ח"ב שכו, ב), ע"ד הכרח וכפיית גילוי העלול מצד העונג וחיות פנימי.

(19) = זקני (אדמו"ר מהר"ש) לא הי' צריך להיות שקוע

חלק משיחת מוצש"ק פ' בא, יו"ד שבט, ה'תש"ל

כז. הענינים האמורים לעיל הם בנוגע לפעולתו של בעל ההילולא, ובנוגע לנתינת־כח שיוכלו להתנהג בדרכיו, במשך חיים חייתו בעלמא דין; ונוסף לזה, ישנו גם המעמד ומצב שלאחרי ההסתלקות, שאודותיו מדבר רבינו הזקן באגרת הקודש סימן ז"ך וביאורו.

ובהקדמה — שבודאי לא עזב צאן מרעיתו ח"ו, אלא ממשיך למלא תפקידו ושליחותו, כדברי הגמרא במסכת סוטה²⁷, בנוגע לרועה נאמן הראשון של ישראל: "מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש" (במרום²⁸), והיינו, שאפילו לאחר הסתלקותו עומד משה ומשמש להגן על ישראל,

ולא רק על צדיקים גמורים, חסידים גדולים, או אפילו על בינונים,

(19) ראה גם תו"מ ח"נ ס"ע 184. וש"נ.

(24) שם יו"ד, ט.

(20) פסחים נ, א. וש"נ.

(25) שם יב, לו.

(21) אגה"ק דהבעש"ט (כש"ט בתחלתו).

(26) ישעי' לה, יו"ד. נא, יא.

ובכ"מ).

(27) יג, סע"ב.

(22) בא יב, נא.

(28) זח"א קלג, א. וראה הקדמת הרמב"ם

(23) שם, מא.

לפיהמ"ש בתחלתה (ד"ה דע כי כל).

אלא כמובן מהמשך דברי הגמרא²⁷: "ויקבור אותו .. מול בית פעור"²⁹ .. מפני מה נקבר משה אצל בית פעור, כדי לכפר על מעשה פעור", וכמבואר בתוס', ש"בכל שנה ושנה .. באותו פרק (שחטאו ישראל) בית פעור עולה למעלה כדי לקטרג ולהזכיר עון, וכשהוא רואה קברו של משה חוזר ושוקע, שמשה רבינו שקעו כו'", והיינו, שאפילו כשמדובר אודות אלו שהיתה להם שייכות ל"פעור" [ע"ז בזוי', שאין לה מקום אפילו בשכלו של גוי, כמסופר בגמרא³⁰ אודות גוי' שהיתה יכולה להבין את כל עניני ע"ז, מלבד הע"ז של "בעל פעור"], ובאופן שעדיין "לא הטהרנו ממנו"³¹ — עומד משה ומשמש במרום להגן גם עליהם, שלא זו בלבד שלא יזיק להם, אלא שיהי' "חוזר ושוקע".

ועאכו"כ עתה, כמבואר בספרים³² שקליפת ע"ז בטלה לפני זמן רב, ולכן בטלו גם כל שאר הענינים הקשורים בזה (ורק בגלל שישנה מציאות העולם בכל הפרטים, יש באיזו פינה נדחת גם קליפה זו), ועיקר הברורים הם בשאר הענינים, כך, שהעבודה היא בנקל יותר — הרי בודאי ש"עומד ומשמש במרום", להמשיך כל טוב למטה מעשרה טפחים, עד לכל טוב גשמי.

ולכל לראש — מתחיל כל ענין מהתורה, ש"היא חיינו ואורך ימינו" — לא רק חיים בעוה"ב, אלא חיים כפשוטם, כמובן מהמענה של ר"ע על השאלה היתכן שמעמיד את עצמו בסכנה ועוסק בתורה בניגוד לגזירת המלכות: "משל .. לשועל שהי' מהלך על גב הנהר וראה דגים .. ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו עאכו"כ, אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה כי הוא חיך ואורך ימך כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה עאכו"כ"³³, שמזה מובן, שהתורה נותנת חיים גשמיים (אלא שלאח"ז צ"ל גם ה"קמח" שבא ע"י התורה — "אם אין תורה אין קמח"³⁴).

ולכן מבאר רבינו הזקן באגרת הקודש האמורה (סימן ז"ך וביאורו), שלאחרי ההסתלקות, יכולים לקבל תורה, הארות והשפעות רוחניות מהצדיק — שחיינו אינם חיים בשריים, אלא חיים רוחניים, אמונה יראה ואהבה (ככל פרטי הראיות וההכחות שמביא על זה) — באופן נעלה יותר מכמו בשעה שהיתה נשמת הצדיק בגופו, שאז היו יכולים לקבל רק ע"י הגוף וההגבלות של נפש ורוח כו', משא"כ לאחר ההסתלקות יכולים לקבל ללא מדידות והגבלות.

ה, סע"ד ואילך. ובכ"מ.

(33) ברכות סא, ב.

(34) אבות פ"ג מ"ז.

(29) ברכה לד, ו.

(30) סנהדרין סד, א.

(31) יהושע כב, יז.

(32) ראה לקו"ת ואתחנן ד, סע"ג ואילך.

כח. ונוסף על הענין האמור שמתחיל מרגע ההסתלקות — ישנו ענין נוסף כעבור עשרים שנה (כדלקמן).

וע"פ האמור כמ"פ³⁵, שכל ענין בפנימיות ונסתר דתורה, יש לו רמז או אפילו הוראה ברורה בנגלה דתורה — מצינו ענין מיוחד בנוגע לעשרים שנה אצל שמשון, שהי' מהשופטים בישראל (כדלקמן סכ"ט). ובהקדמה — שבין השופטים שהיו המוציאים ומביאים של כל ישראל, כמ"ש³⁶ "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך", להבדיל "בין דם לדם בין דין לדין גו' דברי ריבות בשעריך"³⁷ — היו כו"כ דרגות ועינים, אבל ישנו שופט אחד ששמו "שמשון", ואיתא בגמרא במסכת סוטה³⁸ ש"על שמו של הקב"ה נקרא, שנאמר³⁹ כי שמש ומגן ה' אלקים". והענין בזה:

המשמעות של קריאת השם היא — שזהו הענין שכל העולם כולו ראה בו, ולכן נקרא בשם זה. וכיון שנקרא על שמו של הקב"ה, ו"שמה היא מילתא"⁴⁰ — הרי מובן שהסיבה לכך היא מפני שענינו הי' להמשיך ולגלות את שמו של הקב"ה בכל מקום.

ובעצם הרי זה תפקידו של כל שופט, אלא, שיש שופטים שכל העולם ראה אצלם מעלות שונות — אדם גדול, מנהיג גדול ושופט גדול, שעושה כל עניני צדק ויושר וכו' (ועל שם זה נקראו בשמות שונים), אבל אין זה באופן שאין דרך אחרת לקרותו בגלוי מלבד "על שמו של הקב"ה"; כדי להגיע למסקנא זו, יש צורך לחשוב ולהתבונן מדוע מתנהג ופוסק באופן כך. וכפי שמצינו אפילו בנוגע לשלמה, עליו נאמר⁴⁰ "וישב על כסא הוי'", שע"י המשפט של שתי הנשים, "ראו כי חכמת אלקים בקרבו"⁴¹. אבל שמשון — "על שמו של הקב"ה נקרא": כל מי שראה אותו, יהודי, או להבדיל פלשתי, קראו "שמשון", על שמו של הקב"ה — "שמש (ומגן) הוי' (אלקים)".

כלומר: הקב"ה נקרא בשם הוי', וגם בשם אלקים. ומזה נמשך בעולם הענין ד"שמש" והענין ד"מגן".

ומזה מובן שמעלתו של שמשון שנקרא ע"ש "שמש הוי'" — היא בדוגמת מעלת שם הוי' על שם אלקים:

(39) תהלים פד, יב.
(40) דברי הימים-א כט, כג.
(41) מלכים-א ג, כח.

(35) ראה גם
(36) ר"פ שופטים.
(37) שם יז, ח.
(38) יו"ד, א.

שם הוי' — הוא שם העצם, שם המיוחד ושם המפורש⁴², משא"כ שם אלקים הוא משבעה שמות שאינם נמחקים⁴³, אבל לא שם העצם, שם המיוחד ושם המפורש.

וזוהו "שמש הוי'" — ששם זה מורה על אלקות בגלוי, שהרי שם הוי' פירושו שהוא "הי' הוה ויהי' כאחד"⁴⁴, וגם הוי' מלשון מהוה⁴⁵. וכפי שמוסיף רבינו הזקן בשער היחוד והאמונה⁴⁶, ש"היו"ד משמשת על הפעולה שהיא בלשון הוה ותמיד", והיינו, שאין זה ענין שהי' בעבר, אלא בכל רגע ורגע הוא "הי' הוה ויהי' כאחד", ובכל רגע ורגע הוא מהוה מחדש את כל העולמות כולם מאפס ואין המוחלט, כמאמר⁴⁷ "המחדש בטובו .. תמיד מעשה בראשית", כמבואר בארוכה בשער היחוד והאמונה.

אבל שם אלקים, שהוא לשון כח וחזק, ע"ש היותו בעל היכולת ובעל הכחות כולם (כמבואר בטור ושולחן ערוך⁴⁸ בנוגע לכוונת נוסח הברכות) — הוא בדוגמת ענין ה"מגן", כיון שאינו שם שמיוחד אך ורק להקב"ה, שהרי מצינו שגם דיינים נקראים בשם "אלקים", כמ"ש⁴⁹ "עד האלקים יבוא דבר שניהם", ומה שהקב"ה נקרא אלקים, כמו בפסוק⁵⁰ "אלקים נצב בעדת א-ל", הרי זה לפי שהוא המקור שממנו באים כל הכחות כו'; וכיון שהקב"ה ברא את העולם באופן ש"מה רבו מעשיך"⁵¹ ו"מה גדלו מעשיך"⁵² — לכן שם "אלקים" הוא לשון רבים⁵³, ע"ש "מה רבו מעשיך".

ובהתאם לכך הנה גם בהנהגת (בנ"י בכלל ו)השופטים (בפרט), יש אופן הנהגה שהיא בדוגמת "מגן" על השמש, היינו, לא כפי ש"מוציא חמה מנרתקה"⁵⁴, אלא כפי שהשמש נמצאת בתוך המגן ונרתק; אך מעלתו המיוחדת של שמשון — שנקרא "על שמו של הקב"ה .. שמש .. הוי'" — שאצלו הי' הסדר, שגם כאשר ראה אותו פלשתי שהולך ברחוב, ראה את הקב"ה כפי שנקרא "שמש הוי'", ללא מגן ונרתק!

כט. ובכן, בנוגע לשמשון — איתא בירושלמי⁵⁵:

(42) סוטה לח, א. סנהדרין ס, א. רמב"ם	(48) או"ח ס"ה.
הל' יסוה"ת פ"ר ה"ב. הל' ע"ז פ"ב ה"ז	(49) משפטים כב, ח.
ובכס"מ שם. מו"נ ח"א פס"א ואילך. פרדס	(50) תהלים פב, א.
שי"ט בתחלתו. עיקרים מ"ב פכ"ח.	(51) שם קד, כד.
(43) שבועות לה, סע"א. רמב"ם שם.	(52) שם צב, ו.
(44) זח"ג רנז, סע"ב. פרדס ש"א פ"ט.	(53) ראה גם פרש"י וירא כ, יג. וישלח לה, ז.
תניא שעהייה"א פ"ז (פב, א).	(54) לשון חז"ל — נדרים ח, סע"ב.
(45) זהר ופרדס שם.	וש"נ.
(46) רפ"ד.	(55) סוטה פ"א ה"ח.
(47) נוסח ברכת "יוצר".	

"כתוב אחד אומר וישפוט את ישראל ארבעים שנה"⁵⁶, וכתוב אחד אומר והוא שפט את ישראל עשרים שנה⁵⁷. . מלמד שהיו הפלשתים יראים ממנו כ' שנה לאחר מותו כדרך שהיו יראים ממנו כ' שנה בחייו". וכפי שכבר צויין בקיצור בהמכתב⁵⁸, שכיון שבכתוב נאמר "וישפוט את ישראל", הרי מובן שעיקר ענינו ה' לשפוט ולהנהיג את ישראל, אלא שבשביל זה הוצרך להיות תחילה ביטול עול מלכות — שהיו הפלשתים יראים ממנו. וכיון שיראת הפלשתים ממנו נמשכה כ' שנה לאחר מותו, לכן אפשר לומר "וישפוט את ישראל ארבעים שנה", כיון שעיי"ז ה' הנהגת בני"י יכולה להיות ברוחו של שמשון עשרים שנה לאחר מותו, כמו בעשרים שנה ששפט אותם בחייו.

ל. והנה, כיון שישנו כלל לדינא ש"מעלין בקודש ולא מורדין"⁵⁹ ח"ו, לא מסתבר בשכל לומר שהענין ד"וישפוט את ישראל" נמשך רק בעשרים שנה ראשונים שלאחרי ההסתלקות, ולא יותר.

אלא שבנוגע לשמשון אין מקום לשאלה וקושיא מדוע נאמר שענין זה נמשך עשרים שנה — כיון שלאח"ז התחיל זמן של השופט שלאחריו, וכיון ש"אין מלכות נוגעת בחברתה"⁶⁰, הוצרך להיפסק זמן משפטו של שמשון.

אבל בנדו"ד, שמדובר אודות נשיא בישראל אשר מי יתן לנו תמורתו — הרי מובן שגם לאחר עשרים שנה נמשך הענין, ובעילוי אחר עילוי — "מעלין בקודש".

לא. וכמו בכל ענין — יש גם על זה רמז בנגלה, ועד לדין בפועל: ישנו פס"ד בגמרא במסכת בבא בתרא⁶¹: "ולמכור בנכסי אביו עד שיהי' בן עשרים שנה".

והטעם הפשוט בזה — כיון שעד עשרים שנה אין לו את השכל הדרוש כדי "למכור בנכסי אביו".

מצינו אמנם ש"הפעוטות מקחן מקח" החל מגיל שש שנים⁶², ולאח"ז ניתוסף בזה מזמן לזמן, שכל שנעשה בר-דעת וחכם יותר, יש לו רשות וכח יותר לבחון ולברר כיצד להתנהג בכל הענינים; אבל בנוגע

(56) ראה תו"מ סה"מ שבט ע' רסא הערה 18. וש"נ.

(57) ס' שופטים טז, לא.

(58) מכתב ר"ח שבט שנה זו — הערה ד"ה עשרים שנה (אג"ק חכ"ו ע' רעח).

(59) ברכות כח, א. וש"נ.

(60) שם מח, ב. וש"נ.

(61) קנו, א.

(62) גיטין נט, א.

ל"נכסי אביו", שתהי' לו מלוא הבעלות לידע כיצד לנהל את המשא ומתן "בנכסי אביו" — הרי זה רק כשנעשה בן עשרים שנה.

— בנוגע לירושת נכסי אביו, הנה אפילו תינוק בן יומו, ברגע שנולד, הרי הוא כבר יורש, אבל צריכים להעמיד לו אפטרופוס; וכדי שתהי' לו שליטה בנכסי אביו למכור כו' — צריך לילך מדרגא לדרגא, "עד שיהי' בן עשרים שנה", שאז נעשית שלימות השכל (בנוגע לנכסי אביו, שלכן לא נזכרו חילוקי דרגות דבן שלושים ובן ארבעים, כיון שבגיל עשרים נעשית כבר שלימות השכל בנוגע לנכסים, אפילו נכסי אביו).

ובלשון הקבלה — כמבואר בעץ חיים⁶³ (והביאו רבינו הזקן בלקוטי תורה פרשת במדבר בתחילתו⁶⁴) ש"אזי נכנסים בו מקיפי אבא", שזהו"ע שלימות המוחין — לא רק מוחין דבינה, אלא גם מוחין דאבא. וכמבואר בזהר⁶⁵ בפירוש הכתוב⁶⁶ "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים", ש"שבע שנים" הו"ע המדות, ו"עשרים שנה" הו"ע המוחין, ולאח"ז בא הענין ד"מאה שנה", שזהו"ע הכתר, למעלה משכל והבנה.

ומזה מובן, שלאחרי שנעשה בן עשרים שנה, הנה לא זו בלבד שלא נעשה גרעון לגבי עשרים שנה, אלא אדרבה — שמתחילה העלי' לדרגת "מאה שנה".

לב. ויובן ע"פ ביאור רבינו הזקן⁶⁷ במ"ש⁶⁸ "שאו את ראש כל עדת בני ישראל גו' לגולגלותם מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא בישראל" — דלכאורה אינו מובן דיוק הלשון "לגולגלותם" (שזהו לשון התורה שהוא בדיוק בתכלית):

"גולגולת" — היא העצם שמקיף את הראש, שעיקרו הוא המוח, שבו משכן השכל, שנמצא בתוך הגולגולת, כך שהגולגולת היא ענין חיצוני בלבד.

— הגולגולת מגינה אמנם על המוח, אבל עדיין יכול להיות נקב בגולגולת, ואפילו כמה נקבים, כל זמן שלא נחבס רובה (ככל פרטי הדינים שבזה)⁶⁹, משא"כ המוח, אם נקב הקרום, הרי זה פוגע בכל מציאותו⁷⁰.

63) שכ"ד.

68) במדבר א, כ"ג.

64) ד"ה מבן עשרים — ב, א.

69) ראה רמב"ם הל' שחיטה פ"י ה"ר"ט.

65) ח"א קכג, א. וראה תו"מ סה"מ חשון

טושו"ע יו"ד ס"ל.

ע' רצד. וש"נ.

70) רמב"ם שם פ"ו ה"א.ג. טושו"ע שם

66) ר"פ חיי שרה.

סכ"ט; סל"א.

67) ראה לקו"ת ר"פ במדבר.

וא"כ, כשמדובר אודות מנין בנ"י בתור "יוצאי צבא בישראל", לצאת למלחמה, יש צורך להדגיש את ענין המעלה שבהם — "שאו את ראש גו", ולמה נאמר שהמנין הוא "לגולגולתם", לא הראש, אלא הגולגולת דוקא?!

ומבואר בזה בחסידות (כמרומו בדברי רבינו הזקן), שכדי שיהודי יוכל להיות "יוצא צבא בישראל" לכבוש את העולם, לא מספיק שילך ע"פ השכל והבנה והשגה, שהו"ע מוחין שבראש, אלא צ"ל הענין ד"נשא את הראש" לבחי' "גולגולתם" שלמעלה מהמוחין, שזהו"ע מסירת הנפש והרצון להקב"ה, ורק אז יכול להיות "יוצא צבא בישראל". ובפרטיות יותר:

ישנו ענין המס"נ שהוא התחלת העבודה — שזוהי התחלת היום באמירת "מודה אני לפניך", והיינו, שעוד לפני שלומד התורה, לפני שמתבונן, ואפילו לפני שנוטל ידיו, אומר כבר "מודה אני לפניך מלך חי וקיים", ומתמסר להקב"ה.

אבל, לא זו היא המס"נ הנדרשת להיות "יוצא צבא בישראל"; כדי שיוכל לצאת לעולם באופן שהעולם לא יבלע אותו, אלא הוא יפעל שיהי' עולם של "דרך ארץ", "הנהג בהן מנהג דרך ארץ"⁷¹ — הנה מלבד המס"נ שבאמירת "מודה אני", יש צורך במס"נ שבעבודת התפלה, שבאה לאחרי ההתבוננות ע"פ שכל בגדלות האל ושפלות האדם נכמארז"ל⁷² "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש", וכפי שפוסק הרמ"א⁷³ (בשם תלמידי רבינו יונה⁷⁴) ש"יחשוב קודם התפלה מרוממות האל יתעלה ובשפלות האדם", שזוהי כללות ההתבוננות בפסוקי דזמרה, ברכות ק"ש (שלפני' ושל אחרי') וק"ש, ולאח"ז מגיע להמס"נ דשמו"ע, שעומד "כעבדא קמי מרי"⁷⁵, בהעדר המציאות לגמרי (שהרי העבד אינו מציאות לעצמו, וכמ"ש הרשב"א⁷⁶ בפירוש "כל מה שקנה עבד קנה רבו"⁷⁷, שאין זה באופן שתחילה קונה העבד, וע"י העבד זוכה האדון, אלא מלכתחילה קונה האדון, כיון שהעבד אינו מציאות לעצמו כלל).

וזהו גם מ"ש "שאו את ראש גו" לגולגולתם מבין עשרים שנה ומעלה" — שכאשר ישנה השלימות ד"בן עשרים שנה", שזוהי שלימות המוחין, שהשתמש בשכלו וניצל אותו להבנת והשגת חכמת ה' בעולם,

(75) שבת יו"ד, רע"א.

(76) קידושין כג, ב.

(77) פסחים פח, ב. קידושין שם.

(71) ברכות לה, ב.

(72) שם ל, ב.

(73) או"ח רסצ"ח.

(74) ברכות שם.

כפי שמאריך הרמב"ם בהלכות יסודי התורה⁷⁸ בביאור "הדרך לאהבתו ויראתו": "בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו... ויראה מהם חכמתו כו'" — הנה "מבין עשרים שנה ומעלה", שמתעלה לדרגה נעלית יותר: "נשא את ראש", להעלות את הראש שהו"ע השכל לבחי' "גולגלותם" שלמעלה מהשכל — שזוהי המס"נ הנכונה שמספיקה ומוכרחת כדי שיוכל להיות הענין ד"יוצא צבא בישראל".

לג. וזוהי גם ההוראה בנוגע לעניננו:

לאחרי שמסתיימים עשרים שנה שבהם נמשך הענין ד"שפט את ישראל", והיתה יראתו על ה"פלותם" שבכל דור ודור — אזי נעשה הענין ד"מבין עשרים שנה ומעלה", "שאו את ראש כל עדת בני ישראל לגולגלותם", היינו, שמתעלים מהעבודה ד"עשרים שנה", שלימות המוחין, לעבודה שמצד מס"נ, ובלשון הקבלה: עבודה מצד בחי' הכתר. ועי"ז נעשים "יוצא צבא בישראל", שיוצאים לעולם באופן ד"הנהג בהן מנהג דרך ארץ", ועושים מהעולם דירה לו ית'.

ואז יוצאים "על צבאותם", "צבאות הוי'" — לקבל פני משיח צדקנו, כיון שנשלמו מעשינו ועבודתינו במשך זמן הגלות, ולכן שורפים את הגלות ונעשה קץ גלותינו, ובלשון המדינה: "דאָלאַי גלות" — שמסתיים הגלות, ובאה "אתחלתא דגאולה" וגאולה האמיתית והשלימה, "והקיצו ורננו שוכני עפר"⁷⁹, והוא (בעל ההילולא) בתוכם,

— וכפי שהובאה⁸⁰ הראי' בנוגע לסדר הדברים, שאף שאיתא בזהר⁸¹ שתחיית המתים תהי' ארבעים שנה לאחר קיבוץ גלויות, הרי זה רק בנוגע לשלימות דתחיה"מ, אבל בהכרח לומר שעוד לפני"ז תהי' תחיית המתים של משה (כולל גם אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא⁸²) ואהרן, רועי ישראל, שהרי בתוס' במסכת פסחים⁸³ איתא שכשיבנה המקדש (שיהי' קודם קיבוץ גלויות, כפס"ד הרמב"ם⁸⁴) "משה ואהרן יהא עמנו" (כדברי הגמרא במסכת יומא⁸⁵) —

ויבנה מקדש במקומו, ויקבץ נדחי ישראל, שאז יודעים ש"הרי זה משיח בודאי"⁸⁴, בעגלא דידן, בקרוב ממש.

* * *

(82) תקו"ז תס"ט (קיב, רע"א קיד, רע"א).

(83) קיד, ב.

(84) ה' מלכים ספי"א.

(85) ה, ב.

(78) רפ"ב.

(79) ישעי' כו, יט.

(80) במכתב הנ"ל — הערה ד"ה לתחיית

המתים. וראה גם

(81) ח"א קלט, סע"א (במהנ"ע).



דובב

שפתי ישנים

בדין המגבי' מציאה לחבירו אי קנה חבירו

מאת הג"ר נחום פרצוביץ' ז"ל^{*}
ראש ישיבת מיר

בבא מציעא דף ח אפליגי רמב"ח ורבא בהמגבי' מציאה לחבירו אי קנה חבירו או לא.

רמב"ח ס"ל דקנה חבירו ורבה ס"ל דלא קנה משום דהוי כתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים דלא קנה, וכ' שם רבינו חננאל וק"ל כרמב"ח והוא דאמר לי' זכי יעו"ש, וכ"כ בשמ"ק לקמן דף י ע"א בשם הרא"ה דדוקא בעשאו שליח, ובשמ"ק הק' ע"ז דהא קי"ל זכין לאדם שלא בפניו ולמה צריך שיעשה שליח.

ור' נחום שליט"א [ז"ל] הוס[י]ף עוד להקשות דלקמן דף ט' ע"ב גבי מי שליט את הפאה ואמר ה"ז לפלוני עני משמע דהעני לא אמר לו כלום ולא עשאו שליח, ואפ"ה מדמה לה הש"ס להמגבי' מציאה לחבירו, וצע"ג.

ונראה ליישב דהנה יש לחקור בכל חפץ של הפקר אם זהו חפץ שכל העולם הם בעלים עליו עד שיטלנו אחד, פי' דלכל אחד יש זכות בעלות ע"ז (אף דלא הוי כשותפות), או י"ל דהפקר הוי דבר שאין על זה שום בעלות ושום זכות ורק כשאחד יטלנו זוכה הוא לגמרי אבל מקודם שזכה הוא, אין לשום אדם שום שייכות ושום זכות ע"ז.

(וי"ל דדבר זה תלוי במחלוקת ב"ש וב"ה במסכת עדיות אי הפקר רק לעניים הוי' הפקר או לא,

דב"ה סברי דלא הוי הפקר משום דהפקר הוי חפץ שאין לשום אדם שום שייכות ושום זכות על החפץ וא"כ לא שייך רק לעניים, משום דהפקר הוי דבר אחר לגמרי ולא שייך שהעניים יהי' הבעלים ע"ז,

אבל ב"ש ס"ל דהוי הפקר משום דס"ל דהפקר הוי דבר שכל העולם הם הבעלים על החפץ וא"כ יכול גם לעשות שרק העניים יהי' הבעלים ולא העשירים).

ונראה לומר דד"ז תלוי במחלוקת בהמגבי' מציאה לחבירו אי קנה חבירו או לא:

דבשמ"ק לקמן דף י' כ' בשם הרמב"ן אהא דס"ל לריו"ח דקנה חבירו, אף דבהתופס לבע"ח ס"ל דלא קנה חבירו, ע"ז תירץ הרמב"ן וז"ל: דאינו חב לאחרים דכיון דלא זכה בה אדם לאו חובה היא אם

* מתוך כתבי חידושי תורה של תלמיד הגר"נ ז"ל.

1. הערת המו"ל: החל מכאן נ"ל שמדובר בתשובה של התלמיד הרושם, והשאלה בלבד הינה של הגר"נ.

אינה מוצאה עכ"ל.

פי' דהוי רק מניעת הריח של אחרים ולא הוי חב לאחרים ומשו"ה במציאה קנה חבריו.
וא"כ י"ל דרבא דס"ל דלא קנה חבריו משום דס"ל דהפקר הוי חפץ שכל העולם הם הבעלים עליו
וא"כ שפיר הוי חב לאחרים דבזה שהאחד מגבי' לצורך חבריו בזה מסלק הבעלות והזכות של האחרים
ושפיר הוי חב לאחרים.

אבל רמב"ח ורי"ח ס"ל דהפקר הוי חפץ שאין שום בעלות עליו ואין לשום אדם שום שייכות בזה
וא"כ אין זה חב לאחרים דהוי רק מניעת הריח של האחרים וכמש"כ הרמב"ן ז"ל.

אכן במתנות עניים בוודאי אי אפשר לומר דהוי חפץ שאין לשום אדם בעלות ע"ז ורק העניים
מותרין ללקט, דבמתנ"ע בוודאי כבר עכשיו ממון של עניים ולכל אחד יש כבר זכות ללקט וראי' לזה
דלקמן דף כא: חזינן דאם נתיאשו העניים מותרין כל אדם ללקט, ואי נימא דעכשיו אין להם שום
בעלות ושום זכות מאי מהני יאוש וכמובן.

בחיודשי הרשב"א בנדרים דף לו כ' דבתורם משלו על של חבריו א"צ שליחות ממש רק דסגי מטעם
זכי' אם ניחא לי' אבל בתורם משל חבריו על של חבריו צריך שיהי' שליחו ממש יעו"ש,

ובקצוה"ח הבין דבריו דזכי' שייך רק היכא דמזכין לו מבחוץ איזה דבר כגון שנותנין לו מתנה
וכדומה, אבל כשעושה בשל חבריו ואינו נותן לו שום דבר מבחוץ ע"ז לא מהני זכי' וצריך שליחות,
ומשו"ה הק' האבנ"מ (סי' לו סק"ב) אהא דאמרינן בקידושין דף מז, דקטנה שנתקדשה שלא לדעת
אבי' דצריכה גט וכ' שם הראשונים דהוי מטעם זכי' דחלין הקדושין והק' דהא אין כאן שום דבר שמזכין
לאב ואיך שייך זכי', יעו"ש שהיניח בקושיא.

אכן י"ל בביאור דברי הרשב"א, דזכי' שייך רק היכא שהמזכה יש לו כבר איזה שייכות במעשה זו
או בחפץ זה, דכמו ששליח מועיל מפני שהוא כמותו, כ"כ בזכי' צריך שיהי' לו כבר איזה שייכות בזה
ומשו"ה משלו על של חבריו יש לו שייכות ע"י שהפירות הם משלו, אבל משל חבריו על של חבריו
אין לו שום שייכות לא מהני זכי', ול"ק קו' האבנ"מ ואכמ"ל בזה.

ולפ"ז נתיישבו קו' הנ"ל:

דהא דכ' הר"ח דצריך שיעשה שליח ולא מהני מטעם זכי', דהא דקיי"ל דקנה חבריו זהו משום דאין
לשום אדם שום שייכות בזה ומשו"ה אין זה רוב לאחרים וכמשנ"ל, וא"כ לא מהני בזכי' לחוד דהא
המזכה אין לו שום שייכות בזה וא"כ צריך שיעשה אותו לשליח וכנ"ל,

אבל בפאה דהוי דבר שכל אחד הם בעלים עליו (ואף עשיר מיגו דבעי מפקיר לנכסי') וא"כ יש לכל
אחד שייכות לחפץ זה (והא דלא הוי חב לאחרים זהו מיגו דזכי' לנפשי' וכו') א"כ ע"ז שייך זכי' ולא
צריך שליחות ע"ז.

ולפ"ז מובן למה כ' הר"ח לקמן דף י' דר"נ הדר בי' ולא תירוץ כר"ת שם דר"ח ס"ל דבמציאה לא
צריך לטעם מיגו דזכי' לנפשי' דבלא"ה אין זה חב לאחרים דהא הוי רק מניעת הריח וכמשנ"ל.

ובאמת דלפ"ז יש לתרץ קו' התוס' שם דאף דר"נ ס"ל דלא קנה חבריו זהו רק בהפקר הנעשה ע"י

אדם דזהו הוי דבר שכל אחד הם בעלים עליו ושפיר מקרי חב לאחרים, אבל בור מים דהוי הפקר בלא אדם המפקיר אז מודה ר"נ דהוי דבר שאין לשום אדם שום בעלות ושום זכות ואין זה חב לאחרים ושפיר קנה וא"כ ל"ק קו' התוס' שם.

ב' תשובות בדין "הני אווזות משונים שהביאו מארץ בולגאריא עם חרטומים שחורות"

תשובה א

בדין כשרות האווזות השחורות מארגינטינא

הג"ר משה אביגדור ב"ר ישראל שרגא חייקין ז"ל

הקדמה'

הג"ר משה אביגדור נולד בשנת תרי"ב בעיר שקלאוו. הג"ר משה אביגדור הגה בתורה ללא הרף וקיבל סמיכה מהג"ר אברהם שמואל דיסקין אבד"ק וואלקאוויסק, ומהג"ר יקותיאל זלמן אבד"ק פטרבורג.

בשנת תרמ"ד נתקבל לרב בפאריז, ובשנת תרמ"ח חזר לרוסיא לכהן כרב ברוסטוב. בשנת תרנ"ב קיבל רבנות שעפיעלד (אנגלי'), ובתרס"ב נתמנה לרב אגודת בתי כנסיות של אחינו ב"י מרו"פ בלונדון (פעדריישאן), ואח"כ גם דיין ומו"צ בקהילת 'כנסת ישראל'.

ר' משה אביגדור חיבר ספרים ידועים, ביניהם כללי הפוסקים, ציון רש"י, ועוד.

קשר מיוחד הי' לר' משה אביגדור עם כ"ק אדמו"ר מהרוש"ב נ"ע.

מה שלפנינו הוא מה שכתב רבי אביגדור בשעתו להרב הכולל של בריטניא הג"ר נפתלי אדלר ז"ל. מה שמענין הוא, שרבי נפתלי אדלר כתב תשובה בענין זה ונדפסה בכמה מקומות, אולם תשובתו של רבי אביגדור כנדון נגזו ולא יצא לאור.

שאלה

בארגינטינא נמצאים בר אווזות שכן ונדמה ממש לשארי בר אווזות המצוים באירופא, ויש להם

1. מאת הרב חד"א שי' טיפענברון - לונדון.

כל סמני טהרה, אפס ברובם יש שינוי קצת כי יש להם כעין ילבלת או כעין כרבלתא קטנה למעלה מהחרטום סמוך לראשיהן, והאנשים שבאו מגליל חערסאן ובעססאראביע מכבר העידו עליהם שנהגו אצלם בגלילותיהם, וע"פ עדותם סמכו להתיר אותן גם בארגענטינא.

אמנם זה מקרוב באו עוד אנשים מגליל חערסאן והעידו להיפך, איך להנהג בהם אם לבטל חזקתו הראשונה או לא.

תשובה

שאלה זו נשאלה בשנת תרמ"ד מהמ"ץ דק"ק יעליסאוועטגראד, גליל חערסאן לפני הרב הגאון והצדיק מוהר"ר נפתלי צבי יהודה בערלין אב"ד דק"ק וואלאזין זלה"ה, וזו היא תשובתו:

"מכתב מעכ"ה נ"י הגיע אשר אתי מרחוק לשאול דעתי הקלה בדבר אווזות גדולים ומשונים מאווזות המצוים בינינו באורך צוארם ובגבשושית שעל החרטום, ומאז זה הרבה שנים שנתחדשו ובאו להם, נהגו בקהל ק' לאכלם בחזקת אווז, ועתה יצאו עליהם עוררין אולי הם מין אחר וא"כ צריכים למסורה בפ"ע שהמה עוף טהור, שהרי כבר ידענו שיש הרבה מיני אווזות כמש"כ בשו"ת צ"צ הראשון.

"וטרם אענה הנני להגיד כי קשה עלי להשיב בזה הענין שאין בה הלכה ברורה, וכבר שוויתנהו רבנן כגדי מסנקן, אך מפני כבוד מע"ל נ"י מוכרחני לחוות דעתי, וה' ישמר רגלי מלכד בהוראה שלא כשורה, ולא אכחד ממעכ"ה נ"י כי אם ה' בא מראש התחדשות זה העוף לפניי הייתי מגמגם בהיתרו כי מש"כ מע"כ נ"י דמה שהוא גדול מאווזות שלנו אינו שינוי, כהא דאיתא בב"ק בפ"א דאריך קועי' לא נראה לי שאינו דומה גדלות אבד אחד לשינוי גדלות העוף כולו, שהרי כל חלקי הגוף גדולים משלנו וצורת הגדלות בודאי הוא שינוי והוכחה כדאיתא בחולין (דף פ"ט) ררבנן אודני' וזוטר גנובתי' כו' והא שהתירו גאונים בתראי התרנגולים הגדולים משנו, עיקר ההיתר ה' משום שיש להם שלשה סימני טהרה וגם סמכו על עדות זקן אחד שיש מדינה שאוכלים אותם בשם תרנגולים, משא"כ הני אווזות שאין להם זפק ואין אנו יודעים מקום שהיהודים אוכלים אותם.

עוד זאת שהמה משונים בשלשה דברים בגדלות ובהא דצוארו ארוך יותר ובחטטורות על החרטום, וכבר למדנו באהע"ז (סי"ז סכ"ד) דהצטרפות סימנים עושין לסימן מובהק, ואע"ג דאין דומין סימני אבדה או עדות אשה להתיר ע"פ שרואין הני סימנים במת לסימני גידול ברי'.

והא דאיתא חולין שם ש"מ סימנים דאורייתא, אין הכוונה סימני אבדה, אלא כפי' הר"ן שם והרשב"א בחה"ב דה"ק ש"מ דהני סימנים מובהקים המה אבל מ"מ הרי רש"י פי' ש"מ שסימני אבדה דאורייתא הרי דמדמין סימני אבדה לסימני ברי', ומש"כ מע"כ נ"י עוד דשוכנים ונדמים לאווזות שלנו, וכוונת מעכ"ה נ"י להא דאחרים חולין (דף ס"ה) אחרים אומרים שכן ה' הטמאים טמאים, עם טהורים טהור.

גם בזה יש להתעקש, ראשית דהטור ושוע"ר לא הזכירו הא דאחרים, ש"מ דמדלא נזכר דעת אחרים במשנה לא קיי"ל הכי, ותו דגם הרמב"ם שפסק כאחרים לא הביא אלא הבבא ראשונה דשכן ונדמה לטמאים ה"ז טמא, ש"מ דמפרש הא דאחרים כמו שמפרש הר"ן בר"א בר צדוק דמה שאמר שלש לכאן ואחת לכאן טהור אינו הוכחה לטהרה אלא שאפשר שהוא טהור, ולא שנסמך על עוף הבא לפנינו לאכלו עי"ז הסימן אלא מיירי בעוף שמחזיקין אותו וכשר, ואח"כ נמצא שהוא דורס, או שמילק שתי

אצבעות לכאן ושתי אצבעות לכאן שהוא הוכחה על שהוא טמא ומבטל חזקתו, וה"נ פי' הא דאחרים, דאם שכן ונדמה לטמאים מבטל חזקתו".

(ויש להביא ראי' לזה הפי' דעיקר הא דאחרים משום רישא, שהרי לפי הס"ד אתי דאחרים כר"א דאמר לא לחנם הלך הזרזיר לעורב אלא שהוא מינו, ובב"ק ממשיל הא דר"א להא דהולך אצל רשעים שגם הוא רשע, והוכחה זו מוחזקת שאין צדיק הולך להתחבר עם רשע אבל לא להיפך).

איברא הא שכתב ועכ"ה שהמה פרים ורבים זמ"ז, והי' ראי' חזקה להכשיר וכמ"ש הרמב"ם בהל' מ"א פ"א דאין טמא מתעבר מטהור כלל, ולפי הפשט אין נ"מ בין בהמה לחי' לעוף בזה, אלא שבע"כ צריכים אנו להטיל ספק גם בזה, שהרי אנו מחזיקים בר אווז הבר לטמא והוא פו"ר מאווז שלנו, מ"מ אם יש לעמוד ע"ז שהמה יזדווגו זע"ז אפילו בשעה שיש זכרי ונקבות משני מיני אווזות אלו מיני' בתר מיני' גריר.

(ומ"ש הגאון נצי"ב כי לפי הפשט אין נ"מ בין בהמה וחי' לעוף עיי' מ"ש החת"ס חיו"ד סי' ע"ד ומה שהאריך בזה הגאון בית שלמה חיו"ד סי' קמ"ד).

"איברא כ"ז אם הי' בא לפני מראש, אבל שכבר נהגו לאכלם ומסתמא גם אז הי' ע"פ הוראתחכם שנראה לו שהוא מין אווז הטהור והוחזק בזה להיתרא, אין לנו לאסרם ולהוציא לעז על אבותינו שאכלו עוף טמא ח"ו, והרי תרנגולתא דאגמא שאכלו מסתמא לא הי' אפילו מסורה שהוא כשר, אלא שהיו מדומים שהוא מן תרנגול עד שראו טעותם, הא אי לא נודע שדורסים לא מיחו בהם אחר שכבר יצאו בהיתר, ומכש"כ באווז שכך רגליהם רחב דאיכא קבלת בעל המאור שאין לחוש שמא הוא דורס.

ותדע שהיתר העוף אינדיק שאנו אוכלין היו הרבה מערערים עליהם בשעה שהביאום מאינדיא ולא הי' מסורת על כשרותם, וגם עוד היום יש מחמירים ופורשים מהם, ומ"מ כבר נהגו להיתר ואין פוצה פה, והוא משום שכבר הוחזק להיתרא ואין ראי' לאסרם, ה"נ בהני אווזו הגדולות כך דעתי הקלה נוטה עכ"ל הגאון מוהרנ"צ בערלין זלה"ה.

עיי' ס' כנפי יונה להגאון מו"ה יונה לאנדסופר יו"ד סי' פ"ב שביאר בהדיא דיש לסמוך אף על היחיד המעיד כן כל שאינו מקובל לאסור רק שאין להם מסורת להיתר עיי"ש, דענין מסורת הוא דבאמת כל שיש לו ג' סימנים ע"פ רוב ודאי לא דרס ורק דיש לחוש שמא סופו לדרס כמו שהי' תרנגולתא דאגמא דמרימר אסרה אח"כ ולפ"ז אהני לן מסורת דיש לסמוך על הקבלה דודאי לא ידרוס דמסתמא חקרו ע"ז בהמשך הימים ולא שמענו שדרסה.

עיי' ס' צ"צ החדש סי' ס' שהאריך בענין האווזות שחרטומיהן שחורים ועם עוד איזה שינויים קצת מאווזות שלנו ומ"מ אינם אווזות הבר הנקרא ווילדע גענו. וכן הנקראים קיטאייסקי גענו והעלה דבמקום שנהגו לאכלם אין לסתור מנהגם.

וכ"כ בס' גידול לבשות בשו"ת סי' מ' שהכשיר ג"כ באווזות שיש להם חרטום שחור. ועיי' עוד בס' טוב טעם ודעת מהדו"ג סי' ק"נ קנ"א וקנ"ב בדבר העופות המובאים מאמעריקא.

ועיי' בשו"ת שואל ומשיב מה"ג סי' ט"ו וסי' קכ"א וסי' קמ"ט ובשו"ת שם ארי' חיו"ד סי' כ' בענין עופות הגדולים עיי"ש ועיי' שו"ת ...

א"כ לפי הנ"ל בנדון דידן שהעידו האנשים שבאו מגליל חערסאן שבמקומות אוכלים אותן האווזות שיש להן גבשושית על החרטום וגם הואיל ויצא מפי אותו צדיק וגאון מוהרנ"צ בערלין שלא להחמיר בהם לכן יש לנהוג היתר באווזות הנ"ל ושלא למנוע לאכלם.

תשובה ב בענין אווזות עם חרטומים שחורות

שאלה מהרב ר' יחיאל מיכל טריביש ז"ל
אב"ד קאפיטקעוויטש
להרה"ג ר' זלמן בה"ר גרשון אנצילעוויץ ז"ל
אב"ד מאזיר

הקדמה²

הרב ר' זלמן אנצילעוויץ נולד בשנת תרכ"א [תרכ"ז] בעיירה אסטריוועץ (פלך ווילנא) לאביו הרה"ר גרשון ז"ל המתיחס להגאון רבי משה רבקה'ס בעל 'באר הגולה'. רבי גרשון בעצמו נולד בסמארגאן ביום הכיפורים בשנת תקפ"ג, והי' בעל כשרון ושקדן להפליא. בעודו צעיר לימים כבר נתקבל לרב בעיירה וורניאן ונתפרסם לגאון ובעל הוראה מובהק וצדיק ותמים, שמדי שנה בשנה סיים את הש"ס כולו.

בשנת תרכ"ג נתקבל לאב"ד בעיר המחוז מאזיר בפלך מינסק, וכיהן בה כארבעים שנה. נפטר בגיל שמונים ביום ט"ו אלול תרס"ג. בנו רבי זלמן ז"ל מילא מקום אביו ברבנות מוזיר בשנת תרנ"ז, והי' מפורסם כא' הרבנים הגדולים ועסקן ציבורי. בשנת תרצ"ה עלה ארצה, ובשנת תרצ"ו שבק חיים לכל חי.

שאלה

בעה"ש מוצ"ש וישלח שנת תרפ"ז קאפיטקעוויטש

כבוד ידידי הרב הגאון המפורסם כש"ת מו"ה ר' זלמן אנצילעוויץ

אב"ד מאזיר

שלום וברכה וכל טוב סלה

הנה כאשר בעירי נתרבה מאוד האווזים אשר ראשי חרטומן שחורות, והנה כפי שהעידו אנשים לפני באים הם מאמותיהן שמזדוגות לאווזים זכרים, אשר חרטומן שחור לגמרי ומוחזקים הם לטמאים לגמרי,

2. מאת הנ"ל בתשובה הא'.

ושאלה זאת מובא בפ"ת סימן פ"ב והביא שם בשם תשובת בית אברהם שמכשיר עופות אלו עי"ש. והנה הספר הנ"ל אינו תחת ידי ויען כי ספיק דאורייתא וידוע שאין מורים מתוך הקיצורים לכן אבקש להודיעני סברות השו"ת הנ"ל כי בודאי נמצא הספר הנ"ל תחת ידו.

גם בכלל אבקש מכת"ר להודיעני דעתו בזה.

גם איך מתנהגים באוונים אלו במאזיר כי לבטח גם במאזיר נמצאים הם. גם אם הספר הנ"ל ת"י אבקש מכת"ר להודיעני בדיוק המחלוקת בינו ובין חכמי הדור אם על מקצת חרטום שחור או שהמעשה דשם הי' כל החרטום שחור. אבקש מכת"ר שלא להמשיך תשובתו בזה כי נחוץ אלי תשובתו להלכה למעשה. ואלי אינא סברות לכאן ולכאן ולא באתי בזה אלא לקצר,

א"ד ידידו המברכו בכל מילי דמיטב,

יחיאל מיכל טריביש הרב דפה הנ"ל

תשובה

בעזה"ש ג' וישלח שנת תרפ"ז מאזיר

כבוד ידידי הרב הג' חו"ב וכ' כש"ת ר' יחיאל מיכל טריביש אב"ד דקאפיטקעוויטץ,

אחד"ש כת"ר הנה מכתבכם ע"י הרבנית קבלתי ע"ד ההשאלה אודות מה שנתרבה בעירכם האוונים אשר ראשי חרטומן שחור ומוחזקים הם לטמאים לגמרי וכאשר השאלה הזאת הביא בפ"ת סימן פ"ב בשם תשובת הבית אברהם שמכשיר עופות כאלו לכן דרש כת"ר ממני שאכתוב לו הסברות השו"ת הנ"ל, וגם להודיעני דעתי בזה ואיך מתנהגים באוונים אלו במאזיר.

הנה הספר הנ"ל אינו ת"י ואוונים הנ"ל אינם נמצאים בעירינו מאזיר ויען כי יש פוסקים שמכשירים האוונים הנ"ל ויש פוסקים שאוסרים האוונים הנ"ל לכן אני כותב לכם דעת המכשירים וסברתם ודעת האוסרים וסברתם האוסרים באמרם דקמו על הדמלתא שעובערן מן הטמא שאמותיהן של אלו מזדווגות לעוף המים טמא ידוע והנולד מזה נולד בחרטום שחור כמו שמובא הפ"ת בשם הש"ת בית אברהם שכתב סברת האוסרים ועמן דעת המתירים סברתם. עיין בכו"פ בקונט' פני נשר שם שכתב דבע"כ כל מה שהחמירו להצריך מסורת הוא רק בדלית להם חרטומי או כף רחבה לכן הסייגאלנה הנקרא בפי כל חסידה ובל"א שטארך אסור כיון שאין להם חרטומים כאוון וכי' אבל כשיש להם שתיים חרטומים וכף של אוון בהא אין פוצה פה בשום ספר מן הראשונים ואחרונים לאסרו בלא מסורות.

ועיין בשו"ת גדולי טהרה סי' מ' אות בית שנשאל אודות האוונות שחרטומיהם שחור, וכתב שאוונות האלו שכיחים למאד ונוהגין לאכלם ואין כאן בית מיחוש כלל. ועיין בשו"ת חסד לאברהם קמא חיו"ד סי' קי"ד שהעלה ג"כ שהם מותרים בפשיטות גמור. וכתב שאף במקומות שנהגו בהם איסור יכולין להתירן דהוי מנהג בטעות. ועיין בשו"ת צמח צדק החדשות חיו"ד סי' ע' אות ז' שכתב ג"כ דכיון דהם בני תרבות אלא שיש להם קצת שינוי במה שחרטומיהם שחור יש לסמוך על המקילין במקום שנהגו בהם היתר. רק מבואר מדבריו דרך במקום שנוהגים בו מעולם להתיר הוא שיש לסמוך על המקילין

אבל במקום שנהוגין בהם איסור אין לשנות המנהג.

ועיין בשו"ת ברכת משה בקונט' התשובה סי' ל"ג שכתב, ובמקומו נמצא לפעמים אווזים אלו שאין כל החרטום שחור רק ראש החרטום מעט שחור ובוה לא נהגו איסור כלל, ואומרים השוחטים שנהגו בהם היתר גמור בכמה מקומות. ועיין בשו"ת דברי דוד סי' מ"ו ומ"ז שהדפיס תשובת גאוני זמנינו שהאריכו בדברי הצ"צ והחנינוך ב"י ולדינה כתב שיש להתירן כי אף באווז הבר ממש אין ראוי מן הדין לאסרן ומכ"ש באלו שחרטומיהם שחורין שאינם ממש מהם עי"ש.

ועי' בדברי שאול ויוסף דעת בחידושיו לסי' זה שהביא דבריהם ועי' בפר"ח סי' פ"ו סק"ו מ"ש בדברי הצ"צ הנזכר, ולדינא העלה ג"כ שיש להתיר אותן בפשיטות רק כיון שכתב הצ"צ ששמע שיש מין אווזות שיש להם ע"י טומאה דהיינו שאין ביצים שלהם כשאר ביצים שראשן אחד כד ואחד חד צריך לזהר שלא לאכול אלו האווזות אם לא שיבדוק בביצים שיהי' ראשו אחד כד ואחד חד ואז מותרין. ועם הוחזיק איזה מן אווזות שהוא טמא ע"י ביצים כנ"ל אין אוכלין אותו אבל שאר המינים שיש לבציהן סי' טהרה מותרין.

ועיין בספר זבחי רצון בהלכות שחיטה סי' ט"ו שכתב דאם נראה מעט לובן כמו חוט באמצע החרטום המנהג להקל.

כל הנ"ל כתבתי לכת"ר מהשו"ת ומהפוסקים המכשרים האווזות שראשי חרטומו שחורות.

ועתה אני כותב לכם מהפוסקים שאוסרים האווזות הנ"ל.

עיין בשו"ת מרן דברי חיים חלק ב' ביו"ד סי' מ"ב וסי' מ"ח ובהשמטות שתמה על הכו"פ מזה דהא מדברי הרא"ש מבואר להדיא דאפילו אית לי' כל סימני טהרה אסור בלא מסורות עי"ש.

ועי' בשו"ת בית שלמה חלק א' מיו"ד סי' מ"ח שהאריך ג"כ בענין זה. וסיים דאף אם היו מותרין מצד הדין אין להתיר במקום שנהגו בהם איסור מכבר, כדין דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, וכתב, ומ"ש בשו"ת חסד לאברהם דהוי מנהג בטעות הוא תמוה לומר כן על הרבה מקומות שנהגו בהם איסור, וק"ק ביטשטאט אשר היו להם רבנים גדולי הדור והיתה עיר מלוא חכמים וסופרים, לזאת במקום שנהגו בהם איסור מכבר ח"ו לפרוץ גדר להתיר, עי' שם.

ועי' בשו"ת תשובה מאהבה חלק ג' שכתב דאם אין טעם לאסרו ע"פ הדין ודעת הגאונים להתיר עכ"ז לא ראיתי ולא שמעתי מרבתי שהחזירו במדינה זו עכ"ד.

ועיין בספר ביד יהודה על הלכות שחיטה בהשמטה להלכות תערובות שנותן טעם פנים מסבירות למנהג שלנו שאוסרים כל מיני אווז ובר אווז הבר, וכן אותן שיש להם חרטום שחור, כי באמת ראה בספרי הטבעיים אשר תחת שם האווזות כלל הרבה מינים, ויכול להיות שנמצא בהם גם מינים אשר לא נמצא בהם הסימני טהרה דאווזות שלנו, לכן כל זמן שאין לנו מסורות על המין הזה יש לנו לחוש שמא מין אווז או בר אווז טמא הוא.

ועי' בפרי מגדים בשפתי דעת סי"ק א' סי' פ"ב שהביא בשם תשובת מהרי"ל דאין לסמוך האידנא על מסורות כלל כי צריך להיות שיהי' בר סמכא ומקובל מאדם גדול או ממדינה ועיר ועכשיו ליכא כה"ג.

וכ', ועי' בשפתי דעת בסי' ק"ז שכתב דעתו, ולדידן אין נפ"מ דכבר פסק רמ"א דאין לאכול שום עוף אפילו חרטומו וכף רגלו רחבה וג' סימנים, אסור בלא מסורה. ואם אוכלים במקום אחד אין לסמוך עליהם כי קבלה בטעות היתה, אלא נ"מ היכא דלא פשוט האיסור בהרבה. עכ"פ בעינן ג' סימנים, וכף רגלו וחרטומו רחבה, אבל לדידן לא מהני אלא מסורה.

ולפי דעת הפרי מגדים הוא מהאוסרים האווזות הנ"ל שחרטומן שחור עי' בפרי מגדים בסי' פ"ו ס"ק ז' בשפתי דעת שכתב שם שאנו מחמירין ואוסרין אווזות שחרטומיהן שחור ע"ש.

עיין בכו"פ ס"ק א' שכתב דעכשיו לגרעון הדורות בעו"ה אין לסמוך רק על אדם מוחזק בכשרות ובר דעה שלימה ששמותו מכוונת, ואומר מפי ת"ח גדול ובקי בהן ובשמותיהן, ולכן מאוד צריך עיון לחדש בזמנינו מסורת חדשות על עופות לא שערם אבותינו עכ"ל.

ועי' בטו"ט מהדו"ג סי' ק"נ דצווח ככרוכיא על מי שמתיר העופות הבאים מאמערקע מחדש אסורים הבצים ותולדותיהן כיוצא בהם וצריך לזהר בהם כמו מנבילות וטריפות ויהיה אחד נזהר מחברו מלאכול מכליו אם אוכל מעופות הללו ע"ש שהפליג מאד להחמיר בזה, לכן כאשר כת"ר שאל ממני להודעינו דעתו בזה ואיך מתנהגים באווזות אלו במאזיר דרשתי אצל השו"ב"ם ואמרו לי שמעולם לא היתה בעירינו מאזיר האווזים הנ"ל ואף אם היו האווזים בעירנו היתה דעתי מהאוסרים הנ"ל כמו שכתב הכו"פ שמאוד צריך עיון לחדש בזמנינו מסורת חדשה על עופות לא שערם אבותינו.

ועיין בזה בשו"ת בית שלמה חיו"ד סי' קמ"ד פלפול עמוק באריכות וע"ש שכתב דאף שהאריך בתשובה בכמה צדדים להקיל מכל מקום למעשה לבו מהסס להקל וגם זה זמן לא כביר הגיע לאזניו שכמה גדולים שהורו להקל חזרו בהם כי בא להם מכתבים מאה"ק מכמה אנשים לומדי תורה כי יש חילוק רב בין אלו שהובאו לכאן לאותן שאוכלים אותם בשם ע"ש.

ועל דבר שכתב כת"ר שהעידו לפניהם אנשים שהם מהעופות הטהורים שקר העידו כי אין לנו מסורת ברור.

עיין בשו"ת מהר"ם שיק סי' צ"ח צ"ט מזה. ומסיום דבריו שם וכתב דהגביות עדות שהיה לפני האב"ד דק' סאיץ כבר צווחו על קבלת עדות זה ואמרו ששקר העידו ולכן דאין לנו מסורת ברור אסור לאוכלו לע"ד וד"ל.

ידידכם הדב"ש והמברכו,

זלמן בהרב הגאון ר' גרשון זצ"ל אנצילעוויץ אב"ד דפה מאזיר



שער השלוחים

שו"ת בענין תכלית הבריאה וגילוי אלקות בישראל ובעוה"ז הגשמי

הגה"ח שלמה דובער פנחס שי' לאזאר
השליח והרב הראשי לרוסיה

פתיחה

הרה"ח חיים שי' ליבערמאן משמש כמשפיע בקהילת מעייני ישראל בארה"ק, וראש כולל 'היכל ישראל' בבית שמש (רמה א). בחודש שבט ה'תשפ"ה הוזמן הרב ליבערמאן להשתתף בשמחת שבע ברכות של בתו של הרב לאזאר. במהלך השמחה הוענק לרב ליבערמאן כמתנה הספר 'שלח לחמך' המאגד דרשות וביאורים בעניני תורה וחסידות אשר דרש הרב לאזאר בפני בני הקהילה במאסקווא.

אחר עיון משותף עם חברי הכולל בספר, כתב הרב ליבערמאן מכתב לרב לאזאר ובו הוא מוסיף נוסף, עיונים והרחבות, כפי שנלמדו והתבררו ככולל. בעקבות המכתב החלה חלופת מכתבים בין שני הרבנים, בהם הם מתדיינים בעומקה של תורת החסידות, ומפלפלים ברזי דאורייתא.

להלן מובאים מכתבים מיוחדים אלה לתועלת המעיינים.

מכתב א (הגר"ח ליבערמאן)

ישראל ואורייתא קדמו לעולם – תפיסת ישראל בו ית'

בס"ד. עמ"י עש"ו. יום ב', ב' ניסן יומא דהלולא קדישא דהרשב"ב נ"ע זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל אמן.

בהדרת כבוד כראוי וכנכון מול פני המאור הגדול לממשלת התורה המאיר לארץ ברבבות נשמות ישראל ומקרבם לאביהם שבשמים ע"י הארת פנים באהבה וחיבה נאמנה איש אשכולות ורב תבונות גברא דמרי' סייעי' ה"ה הרב דוב בער לאזאר שיחי' לאורך ימים ושנים טובים הרב הראשי לרוסיה אחר דרישת שלום תורתו הרמה הנני מברכו שיזכה להגדיל תורה ולהאדירה ולהרבות פעלים לתורה ולתעודה בקרב עם ה' בית ישראל בכל מקומות מושבותיהם בארץ ובתפוצות לשם ולתהילה ולתפארת מתוך בריאות הגוף והנפש וזכה לראות נחת חסידי מכל יו"ח שיחיו ומכל המושפעים והתלמידים שיחיו ברוב תענוג ונחת בשמחה וחדוות ה' מעוזכם לאורך ימים ושנים טובים אמן כן יהי רצון.

הנה שמחתי מאד לקבל ממעלת כת"ר שיחי' לרגל יום הפורים העבר עלינו לטובה משלוח מנות,

היין לכבוד משתה היין, והעיקר היינה של תורה ה"ה ספרו היקר 'שלח לחמך'. נהניתי מאד לראות אורה זו תורה, רעיונות נפלאים, יקרים מפנינים על פרשיות חומש בראשית, על דרך הנגלה והחסידות, נובעים ממקור הטהור של רבינו הק' המפוזרים בלקוטי שיחות, ומכל רבותינו נשיאינו נ"ע, נחמדים למראה וטוב להשכיל.

.. לאות ידידות והוקרה רבה, אציין קצת נופך ממה שלמדנו ונתבררו בכולל שלנו הנק' "היכל ישראל" בעיר בית שמש (רמה א), לדברי מעכ"ת בספר היקר והנחמד 'שלח לחמך' מאמר ב' ("התורה וישראל נקראים ראשית") פרק ב' ("התורה וישראל קדמו לעולם"), בענין הדגשת רש"י בדברי המדרש שמזכיר דווקא את התורה וישראל, שלכך מתחיל התורה "בראשית ברא", בשביל התורה ובשביל ישראל שנקראים ראשית וכו', שמתוך כל הדברים הקרויים בתורה בשם ראשית, רק הם קדמו לעולם. ולכן מתאים לפרש שבשבילים נברא העולם – דהיינו התורה, שנאמר עלי' "אלפיים שנה קדמה תורה לעולם" וכו'; וישראל, כמובא במדרש מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר, וכנאמר עוד במדרש שהקב"ה התייעץ עם נשמותיהן של צדיקים, האם לברוא את העולם.

ונראה להוסיף ע"ז בטוב טעם, דהנה ידוע לשון חז"ל "ישראל עלו במחשבה תחילה". ומובא בתניא פ"ב, שנשמות ישראל הם חלק אלוהי ממעל ממש וכו', כמשל המובא בזהר מאן דנפח מתוכי נפח פי' מתוכיותו ומפנימיותו וכו', כך עד"מ נשמות ישראל עלו במחשבה כדכתיב בני בכורי ישראל וכו', נשמות ישראל נמשכו ממחשבתו וחכמתו ית' דאיהו חכים ולא בחכמה ידיעא אלא הוא וחכמתו אחד וכו'. דהיינו, מפנימיותו ומתוכיותו שהוא חכמתו בבחי' חכים ולא בחכמה ידיעא, שהוא חד עם קוב"ה, ומשם נמשכו נשמות ישראל. ולכן מובן לשון הפסוק "חלק אלוהי ממעל" שנאמר באיוב, שמתחיל בו האדמו"ר הזקן את הפרק ב', ובהדגשה בהוספת תיבת "ממש", וכידוע שהאדמו"ר הזקן מדגיש הרבה פעמים הלשון "ממש" בס' התניא, לומר שהוא ממש כפשוטו, וכן גם כאן ההדגשה חלק אלוהי ממעל "ממש", שנשמות ישראל הם ממש חד עם קוב"ה, מושרשים בעצמותו ממש (שמעתי פעם שבתניא כתוב ממ"ש פעמים ממש).

וכוונת נשמות ישראל היינו כמובא בהמשך הפרק ששורש כל נפש רוח ונשמה של כללות ישראל למעלה בירידתו ממדרגה למדרגה ע"י השתלשלות העולמות אבי"ע מחכמתו ית', כדכתיב כולם בחכמה עשית, נתהו ממנו נפש רוח ונשמה של עמי הארץ פחותי ערך וכו'. ועכ"ז קשורות ומיוחדות בייחוד נפלא ועצום במהותן ועצמותן הראשון שהוא חכמה עילאה וכו', דהיינו שכל בחי' מדרגות נשמות ישראל מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין מושרשות במהותן ועצמותן שהוא דרגת חכמה עילאה בבחי' חכים ולא בחכמה ידיעא שהוא וחכמתו אחד.

והנה לכא' דבריו הק' של האדמו"ר הזקן בפ"ב הם יסוד גדול מאד והקדמה נפלאה להמשכת פ"ג, פ"ד ופ"ה. דהנה בפ"ג נאמר ענין עשר כוחות הנפש האלוהית, שהם ג' כוחות חב"ד הנקראים שכל וז' כוחות חג"ת נהי"ם הנקראים מידות. ומסביר שהחכמה ובינה נק' אמות, וז' כוחות של המידות נק' תולדות, דהיינו שהחו"ב מולידים את המידות שהם התולדות. וכל זה בכח הדעת שהוא ענין של התקשרות, שע"י שמקשר דעתו בגדולת א"ס ב"ה, אזי מוליד האהבה ויראה, שהם חסד וגבורה, הכוללים בתוכם כל שאר ענפי המידות וכו', כי הדעת הוא קיום המידות וחיותן וכו'.

ומבואר בכ"מ בחסידות שהדעת קשור עם השורש של כל העשר ספירות שהוא ענין הכתר, שפירוש

כתר הוא ענין המשכת רצון העליון, וע"י הרצה"ע נמשכים כח כל הספירות, והמשכתן למטה בעולם ובגוף ונפש הוא ע"י כח הדעת שממשיך מידות העליונות ע"י ההתקשרות בחו"ב. א"כ לפ"ז יוצא שכל כל המשכת הדעת הוא ע"י הרצה"ע שהוא מאוא"ס ב"ה, שהוא גם המקור של התורה ומצוות, שהן חכמתו ורצונו ית' הנמשכים מחכמה עילאה שהוא בדרכת חכים ולא בחכמה ידיעה שהוא חד עם קוב"ה, והיות שמשם נמשכים ג"כ נשמות ישראל, כנ"ל בפ"ב, ולכן יש כח אלוקי מאוא"ס ב"ה להמשיך המידות העליונות לנשמות ישראל, מפני שמושרשים משם הנ"ל.

וכן פ"ד מבאר ג' לבושים שיש לנפש האלקית שהוא מחשבה דיבור ומעשה של התורה ומצוות, ומבאר איך קשורים התורה ומצוות עם השכל והמידות, ואיך העשר כוחות הנפש מתלבשים בג' לבושים אלו. ובהמשך הפרק מבאר שג' לבושים אלו גבוהים ונעלים לאין קץ וסוף על מעלת נשמות ישראל, אע"פ שנקראים לבושים לנש"י, כי אורייתא וקוב"ה כולא חד (והכוונה שהם גבוהים יותר על נש"י, הכוונה על הכוחות של הנשמה שהם נפש רוח ונשמה המלוכבים למטה בגוף האדם, ולא על עצמיות שורש הנשמות שהם קשורים ומיוחדים בעצמותו ית', כנ"ל בפ"ב בפ' חלק אלוקה ממעל ממש).

וא"כ איך מתלבשים הכוחות של הנש"י עם התורה ומצוות שהם גבוהים הרבה יותר שהם חד עם קוב"ה, והרי כתיב ולגדולתו אין חקר ולית מחשבה תפיסא בי' וכו'. אלא הביאור שהוא ע"י ענוותנותו ית' שצמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצוות התורה והלכותיהן וכו', כדי שיוכלו הכוחות שבנש"י, בגוף האדם, להשיג ולקיימן וכו', בבחי' מחשבה ודיבור ומעשה בגשמיות. ועי"ז תפיסא בי' ית' וכו', והתפיסא הזאת בתו"מ למטה בגשמיות הם ממש בכבודו ובעצמו ית'. והוא יותר נעלה מכל תענוגי הנשמות בג"ע שנהנין מזיו השכינה, מפני שהם רק תענוג זיו והארה מאור ה', ולא בכבודו ובעצמו, שהרי בכבודו ובעצמו לית מחשבה תפיסא בי', רק כשהם נמשכים למטה בתו"מ גשמיים אזי תפיסא בכבודו ובעצמו ממש דאורייתא וקוב"ה כולא חד וכו'.

והביאור בזה איך שייך תפיסא בי' ממש ע"י קיום התו"מ בגשמיות, הוא ע"י ההקדמה בפ"ב, מפני שנש"י הם חד עם קוב"ה, מפני שנמשכים מחכמה עילאה שהוא דרגת לא בחכמה ידיעה, שהוא וחכמתו אחד, ולכן שייך בנש"י תפיסא בי' ממש בכבודו ובעצמו ע"י חכמתו ורצונו ית' שהוא חד עם קוב"ה, והם ג"כ חד עם קוב"ה כלשון הפסוק חלק אלוקה ממעל ממש, כנ"ל.

וכן בפ"ה מבאר ענין תפיסא בחכמתו ית' שהוא חד עם קוב"ה, אע"פ שלית מחשבה תפיסא בי'. מפני שע"י שהוא מבין פסק הלכה בגמרא ופוסקים הרי זה מקיף ותופס בשכלו רצונו וחכמתו ית' שמתלבשים בהלכות הערוכות לפנינו, וגם שכלו מלוכב בהם, והוא ייחוד נפלא שאין ייחוד כמוהו וכו' להיות לאחדים ומיוחדים ממש וכו'.

ומעלת התורה והשגתה גדולה יותר ונפלאה ממצוות מעשיות, כי המצוות הם בחי' לבושים, והתורה בחי' מזון שמתאחד עם הנשמה, כמו המזון שמתאחדת עם הגוף ונותן לו חיים. ולכן נק' התורה מזון הנפש כמ"ש ותורתך בתוך מעי. דהיינו, כשמשיג השגת התורה עד שנתפסת בשכלו ומתאחד עמו והיו לאחדים, נעשה מזון לנפש וחיים בקרבה מחיי החיים א"ס ב"ה המלוכב בחכמתו ותורתו שבקרבה. משא"כ מצוות הם לבושי הנשמות, כמ"ש מהאריז"ל שלבושי הנשמות בג"ע הן המצוות, והתורה היא המזון לנשמות. ורק כשעסקו בתורה לשמה כמ"ש בזהר, ולשמה היינו כדי לקשר נפשו לה' וכו'.

והביאור בזה איך נמשך בנפש חיים מחיי החיים א"ס ב"ה המלוּבש בחכמתו ית', מובן היטב ע"י היסוד הגדול וההקדמה הנפלאה בפ"ב, שנש"י נמשכו ממחשבתו וחכמתו ית' שהיא חכמה עילאה הנק' לא בחכמה ידיעא. לכן שיין הנשמה בשורש עצמותו ית' כמ"ש חלק אלוּקָה ממעל ממש, שהוא מתוכיותו ומפנימיותו ית', שהוא וחכמתו א', ולכן ע"י השגת התורה נעשה מזון לנפש וחיים בקרבה מחיי החיים א"ס ב"ה המלוּבש בחכמתו שבקרבה.

ומכל האמור מובן היטב בטוב טעם ודעת, למה קדמה התורה וישראל לעולם, שהרי התורה וישראל הם חד עם קוב"ה ומושרשים בעצמיותו ית'. דרגת ישראל שהם חלק אלוּקָה ממעל ממש, עם התורה שהיא חכמתו ית' בדרגה של חכים ולא בחכמה ידיעא, שהוא וחכמתו אחד.

וכפי שמבאר מעכ"ת שיחי' בספרו הנ"ל, שהתורה קדמה לעולם אלפיים שנה, וישראל קדמו לכל דבר כל' המדרש הנ"ל. מובן היטב השורש והמקור לתורה וישראל שהם מחשבתו וחכמתו של הקב"ה, הן התורה והן ישראל בשורש נשמותיהן הם חד עם קוב"ה בדרגה של מעלה מהשגה, כי התורה הרי כתיב והחכמה מאין תמצא, שהיא בחי' אין למעלה מהשגה, שהיא לא בחכמה ידיעא; וגם נש"י נמשכים מחכמתו שהיא בדרגת אין, לא בחכמה ידיעא.

ומובן עוד יותר למה בחר רש"י לפרש הפסוק "בראשית" דווקא לתורה וישראל הנק' ראשית, והם קדמו לעולם, ולכן מתאים לומר שבשבילם נברא העולם.

והנני מסיים בברכה מעין הפתיחה, שיזכה מעכ"ת שיחי' להרבות פעלים לתורה ולתעודה, ולקרב נשמות ישראל לאביהם שבשמים, ויארין ימים על ממלכתו בבריות השלימה, מתוך שמחה ונחת, ולרוות רב תענוג ונחת מלוא חפניים דבקדושה, מתוך בריאות הגוף והנפש, מכל יו"ח שיחיו ומכל התלמידים והמושפעים שיחיו, לאורך ימים ושנים טובות אמון.

מאת המברך ומאחל מעומק הלב, חיים ליברמאן, עיה"ק ירושת"ו.

נ.ב. עיין עוד ביאור נפלא על מאחז"ל בראשית, בשביל התורה וישראל שנקראים ראשית, הכוונה בהאמצעי נש"י ותורה להמשיך בחי' העצמיות דא"ס בעולם. וזהו הכוונה שנאמר אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא נאמר שבראתי שמים וארץ, דבריות שמים וארץ היא מבחי' הארה לבד וכו', אמנם בהגילוי דבחי' אנכי בחי' עצמות אוא"ס ב"ה הי' היציאה מהמיצרים וגבולים וכו'. וזהו ע"י התורה וישראל, שנש"י ממשיכים למטה ע"י התורה ומצוות בחי' עצמות א"ס ב"ה. עיין כ"ז בס' המאמרים עטר"ת מהרבי נ"ע, מאמר ד"ה החודש הזה לכם, דף ש"ל באמצע עמוד.

מכתב ב (הגרשד"פ לאזאר)

דירה בגשמיות העולם ומעלת לבושי הנפש דתומ"צ

ב"ה. ימי הספירה, חודש זיו הנקרא בשם זיוותני עולם איי"ר ה'תשפ"ה. פ"ק מוסקבה יצ"ו.

כבוד ידידינו הנעלה, איש אשכולות ובעל מדות תרומיות, מעיין המתגבר בהפצת אור החסידות ופנימיות התורה, בר אוריין ובר אבהן, הרב הגאון החסיד מוה"ר חיים ליבערמאן שליט"א

אחדשה"ט, ראש דברי אודה לכת"ר על ההשתתפות בשמחתנו ועל הברכות החמות, אף אני אכוון

כנגד המברכים והנני לאחל שחפץ ה' בידכם יצליח בכל אשר תפנו ותעשו, מתוך בריאות איתנה, שיזכה כת"ר למנוחת הגוף והנפש ולרוב נחת מכל ב"ב שליט"א, מתוך הרחבת הדעת בתורה וגדולה כאחד, שהרי לא נתאוו החכמים כו' אלא בכדי שיוכלו לעבוד ה' בנחת.

ובזה אבוא אחר המלך, בהני מילי מעלייתא ששיגרתם להאיר במ"ש בתחילת ספרנו שלח לחמך (בראשית) ממהלך ביאורו של רבינו הזקן בראשית ספר התניא קדישא, שהמשמעות הפנימית של קדימת ישראל ואורייתא לעולם היא בהיותם חד עם קוב"ה בעצם, אשר זהו מהלך הפרקים הראשונים בתניא לבאר עוצם ההתקשרות דישאל אורייתא וקוב"ה. ראיתי להוסיף ולהמתיק עפ"י הטעם שענין זה הוא יסוד ושורש בריאת העולם, שיש לבאר יותר מה שהערתם מדא"ח שנש"י ממשיכים ע"י התומ"צ בחי' העצמות בעוה"ז, בהקדים מ"ש בתניא פל"ג שאין שמחה לפניו יתברך כאורה ושמחה ביתרון אור הבא מן החשך דייקא, ולכן כתיב "ישמח ישראל בעושי"ו" ל' רבים דוקא, משום ששמחה האמיתית היא דוקא בגילוי האור האלקי בעולם העשי' הגשמי שהוא מלא קליפות וסט"א ונקרא רשות הרבים, וע"י עבודת ישראל נעשה רשות היחיד ליחידו של עולם כו'.

[ויעויין בקונט' ענינה של תורת החסידות סי"ט, בביאור מארז"ל "בראתי יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין" (קידושין ל, ב), שעצם התורה שהיא מיוחדת בעצמותו ית' מודגש דוקא בזה שהיא תבלין ליצה"ר].

והענין הוא, כפי שדייק בלקוטי שיחות (שיחה ליו"ד שבט, ח"ו ע' 82) בלשונו הזהב של רבינו הזקן "עולם מלא קליפות", היינו שאי"ז דבר מוכרח מחמת עצם מהות עוה"ז שישרה בו היפך הטוב, אלא הוא דבר נוסף עליו לאחר הבריאה ע"י חטא עה"ד, ואילו מצד עצם מהותו הלא עיקר שכניה בתחתונים הייתה. וזהו החילוק המבואר בדא"ח בדוכתי טובא בין גשמיות ובין חומריות, ובעצם עיקר עבודתנו בגילוי אוא"ס בעוה"ז הוא לגלות המציאות מעיקרא, שהרע אין לו מציאות אמיתית כלל ואילו עוה"ז הגשמי נעשה אתר מוכשר לדירה לו ית' דוקא בהיותו גשמי.

ובאמת מבואר בדא"ח, בדרושי ל"ג בעומר העבר עלינו לטובה, מתחיל בסה"מ עטר"ת שהזכיר כת"ר (בד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י, ע' תיג ואילך. הובא ונתבאר בד"ה זה תש"מ), שחידוש זה יתגלה בייחוד בתקופה הראשונה בימות המשיח [ואף שבעזשה"י נזכה לגאולה שלמה בבחי' 'זכו' ונגיע מיד לתקופה השנייה, אך מובן שענין התקופה הראשונה הוא לא רק בזמן אלא גם בתוכן הענין והוא קיים ויציב ככל דבר שבקדושה], שבה תהי' שלימות קיום התורה והמצוות ע"י ישראל, והיינו שיהיו מצוות מעשיות שכן יהי' הכל בגשמיות, אלא שיזדככו הגופים לגמרי מחומריותם כי יהי' גמר ותשלום הבירור דעה"ד, וע"כ יהיו גופים שיוולד מאב ואם גשמיים בתאווה גשמית טבעית, הגם שלא יהי' תאווה חומריות כלל ולא יהי' בזה שום תערובות רע כו', מ"מ יהי' התאווה והרצון טבעי כמו באדה"ר קודם החטא, ע"ש שהאריך שדוקא בטבע הגשמיות מצ"ע נמצא כח עליון א"ס שלמעלה מהטבע כו'.

נמצא שתכלית הדירה בתחתונים בעוה"ז אינו רק בזה שישאל ישתלמו ע"י עסק התורה, אלא גם בהתגלות עצמות אוא"ס בבריאה הגשמית כולה, וע"כ דייקה תורה להשמיענו שעצם בריאת העולם הוא "בראשית", בשביל ב' ראשית ישראל ואורייתא, כי ממשיכים הם בבריאה גופא את ענין העצמות שבהם ש"קדם לעולם".

ובזה יש להמתיק גם כוונת הדברים בתניא פ"ד שהזכיר כת"ר, שמבואר שם ששלשת לבושי

הנפש מחדו"מ של תרי"ג מצוות התורה, אף שנקראים לבושים עכ"ז גבהה וגדלה מעלתם לאין קץ וסוף על מעלת נר"נ עצמן, משום דאורייתא וקוב"ה כולא חד. אך מכל מקום בהשקפה ראשונה צ"ב כיצד אפשר לומר שהלבושים נעלים יותר מכוחות הנפש, ובפרט שמבואר בריבוי מקומות שהכוחות נעלים מן הלבושים. איברא כוונת רבינו, כפי שהדגיש להדיא, אינה ללבושי הנפש כשלעצמם שבדאי תחתונים הם לגבי כוחות הנפש, אלא ללבושי הנפש בשעה שתופסים ומשיגים תורת ה' ומצוותיו ומחמת אחדותם עם עצומ"ה הרי הם נעלים בזה לאין קץ. אך עדיין לכא' יש לדקדק מפני מה גבוהים הם יותר מכוחות הנפש האלקית העוסקים אף הם במצוות ה', באהבתו ויראתו וכו'.

והנה כת"ר העיר שכמובן אין הכוונה לומר שהם גבוהים על שורש הנשמה המיוחדת בעצומ"ה, ולכן נקט נר"נ שהוא בחי' ציור שנעשה בנשמה האלקית. אך במחכ"ת אין הדבר כן, וכפי שהעיר כ"ק אדמו"ר זי"ע ברישומותיו על התניא (על אתר) שלכא' אינו מובן מדוע גדלה מעלת לבושי הנפש דוקא מצד קיום התומ"צ והלא גם ישראל עצמם חד הם עם קוב"ה. וביאר שהלשון בישראל הוא "תלת קשרין מתקשראן דא בדא" (לקו"ת נצבים מו, א וש"נ), דלשון זה מתאים בשני דברים נפרדים המתקשרים יחד, וכע"ז איתא בזהר (ח"ג עג, א) "ישראל אחידין ביי", אבל לא שישראל הם "חד" ממש עם קוב"ה, ואילו התורה שהיא חכמתו ורצונו ית' היא מלכתחילה "כולא חד" ממש עמו ית'. [וע"ש שלא נמצא מקור למאמר השגור "ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד", ואף את"ל שנמצא מאמר זה, הרי הדגשת רבינו כאן שדוקא אורייתא כולא חד ה"ז מכריח לפרש שיש בזה אחדות יתרה].

אך הענין מובן למעיין בתניא שהמעלה במחדו"מ הוא בזה שדוקא על ידם "נתפס" הקב"ה בעצם רצונו וחכמתו, משא"כ בכחות הנפש שאף שעוסקים אף הם במצוות ה' בהבנת חכמתו ית' ובאהבתו ויראתו וכו', מכל מקום הרי אינם כלי התפיסה של הנפש, שכן זהו ענין הלבושים שבו נתפס הדבר ובא לידי הגדרה ממש. ובזה חזרנו לענין הראשון, שבזה מתבטאת מעלת ההגדרה וה'התגשמות', המצוי' ביחוד בלבושי הנפש, וכע"ז המצוי' ביחוד בגשמיות הבריאה, שדוקא על ידם אפשר לתפוס כביכול בעצמותו ית' ע"י התורה והמצוות.

והנני ידידו דו"ש, מוקירו ומעריכו, באהבה רבה ואהבת עולם מקול"ע, בערל לאזאר

מכתב ג (הגר"ח ליבערמאן)

החידוש ביציאת מצרים – התורה עיקר והעולם אמצעי

בעזהשי"ת. עמ"י עש"ו. יום ד' ר"ח סיון בחודש השלישי ביום הזה באו מדבר סיני, ה'תשפ"ה.

בקידה והדרת כבוד מול הדרג"ק שיחי' המאור הגדול לממשלת התורה והחסידות כראוי וכנכון, המאיר לנשמות ישראל ומקרבם לתורה ויראת שמים באהבה וחיבה יתירה ונאמנה, איש חמודות ורב תבונות, כסאו בין מלכים ושרים להמליץ לטובה ולברכה לאחב"י שיחיו, ה"ה הרה"ג וו"ח וכו' הרה"ח הת' מו"ה דוב בער לאזאר שיחי' לאורך ימים ושנים טובים, הרב הראשי לרוסיא

אחדשה"ט באהבה רבה ונאמנה, הנני בזה לפרוס בשלום מעכ"ת שיחי' ולאחלו שיזכה להגדיל תורה וחסידות ולהאדירה בכרם בית ישראל עם ה' עם קרובו ית', בכל מקומות מושבותיהם, בארה"ק ובתפוצות הגולה, לשם ולתהילה ולתפארת מתוך בריאות הגוף והנפש, ויזכה לראות מלא חפניים נחת

קדושה מכל יו"ח שיחיו, ומכל התלמידים והמושפעים שיחיו עמו"ש, ברב תענוג ושמחת ה' בעוז ותעצומות לאורך ימים ושנים טובות אמן וכן יהי רצון.

הנה נתת שמחה בלבי בהגיעני מענה ממעכ"ת, ובאמת לא הי' לי שום הו"א להטריח את מעכ"ת לענות על מכתבי, ולהפנות את לבו הטוב אלי, מרוב הטרדות והעבודות הקדושות המוטלות על מעכ"ת, והנני בבקשת מחילה מהדרג"ק שיחי' על הטרחה והזמן שהקדיש אלי מזמנו היקר מאד, אך לא אעלים ממעכ"ת שהי' שמחה גדולה ותענוג רב להתענג מדיבוריו היקרים הקולעים והמאירים בחכמה ובתבונה רבה, ומאז נפלאה האהבה בלבי ביתר שאת אל מעכ"ת שיחי' כמים הפנים אל הפנים (כעין הלשון המובא בתניא פרק מ"ו המשל של מלך רב ועצום שמראה אהבתו הגדולה לאיש הדיוט וכו') (כמובן לפי ערך, ואין לזה שום ערך להנאמר שם כלל).

ובעיקר ההערה שהעיר מעכ"ת מהדיוק בלקוטי שיחות ח"ו ליו"ד שבט, שהרבי מדייק בלשון התניא על עוה"ז שהוא "עולם מלא קליפות", דהיינו שאין עוה"ז פירושו שהוא ענין של קליפות, ואי"ז מוכרח מצ"ע שישרה בו הרע של הקליפות, אלא הוא דבר נוסף עליו לאחר הבריאה ע"י חטא עה"ד, ואילו מצ"ע הלא אחז"ל עיקר שכינה בתחתונים היתה, וזהו החילוק המובא במ"פ בחסידות בין גשמיות וחומריות. ועיקר עבודתנו לגלות האו"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי, לגלות מציאותו דמעיכ"ת שהוא מקום מוכן להשראת השכינה, ודווקא בהיותו גשמי. וכלשון אדה"ז בתניא פרק ל"ו שזהו ענין השתלשלות העולמות וכו' עד שנברא עוה"ז הגשמי והחומרי ממש, והוא התחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' וכו', עד שהוא מלא קליפות וס"א וכו'. ואגב צ"ע לשה"ק שמזכיר עוה"ז הגשמי ו"החומרי" יחד.

וכפי שמציין מעכ"ת מדרושי ל"ג בעומר, שענין זה יתגלה בימות המשיח, שבה תהי' שלימות קיום התורה והמצוות ע"י ישראל בקיום מצוות מעשיות בגשמיות, שיזדככו הגופים לגמרי מחומריותם, כי יהי' גמר הברור דעה"ד, ויהי' גשמיות בתאוה גשמית טבעית בלא שום תערובת רע ח"ו, ויהי' תאוה טבעית כאדה"ר קודם החטא, מפני שבטבע הגשמית מצ"ע נמצא כח עליון א"ס שלמעלה מהטבע וכו'.

ותכלית הדירה בתחתונים בעוה"ז, לא רק בעסק התו"מ ע"י ישראל לבד, אלא גם בהתגלות עצמות או"ס ב"ה בבריאה הגשמית, וזהו הדיוק בלשון חז"ל המובא ברש"י "בראשית" בשביל ב' ראשית, התורה שנקראת ראשית, וישראל נק' ראשית. כי הם ממשיכים בבריאה גופא את ענין העצמות שיש בהם שקדמו לעולם. ודברים אלו נחמדים מזהב ושפתיים ישק.

ונראה להוסיף ביאור לענין בראשית, בשביל התורה ובשביל ישראל שנק' ראשית, דהנה ידוע שתכלית בריאת העולם בשביל קיום התורה ומצוות, כמאמר הכתוב "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי", שתכלית שמים וארץ הוא בריתי יומם ולילה. וכידוע הל' הנאמר בקידוש של שבת "ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו זכרון למעשה בראשית", ואחרי זה נאמר "תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים". דלכאורה, מה ענין יצי"מ לזכרון מעשה בראשית? אלא הענין הוא ענין אחד, שכל מעשה בראשית, התכלית הוא להגיע ליצי"מ, כנ"ל שאם אין יצי"מ שהוא ענין קבלת התורה בהר סיני, אין שמים וארץ. וכמ"ש "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה".

וכידוע מהרבה מאמרי דא"ח על חודש ניסן בד"ה החודש הזה לכם, שההבדל בין קודם יצי"מ ואחר יצי"מ הוא, שקודם יצי"מ הי' העולם מתנהג ע"פ הטבע, והטבע נברא בששת ימי בראשית, ולא

הי' שום השגה בלמעלה מהטבע, וכמו שאמר פרעה לא ידעתי את ד', מבואר כמ"פ במאמרי אדה"ז זי"ע שפרעה לא ידע את שם הוי"ה, רק שם אלקים, כמ"ש "אצבע אלקים היא", והוא שם הטבע שבגימ' אלקים, כנודע מהאריז"ל. וכמ"ש ברמב"ן סו"פ בא שכל הפילוסופים והכופרים למיניהם חשבו שהעולם הוא עולם קדמון ח"ו מאז ומתמיד, ואין בורא לעולם, ויש שחשבו שיש כן בורא, אלא הוא למעלה מהעולם, ועזב את הארץ ח"ו וכו'. ובחודש ניסן שעשה הקב"ה כל האותות והמופתים וכל הניסים והנפלאות, נתגלה חידוש גדול שהאמת הוא שיש בורא ומנהיג את העולם בכל רגע ורגע, והוא ית' קדמונו של עולם, והעולם הוא מחודש בכל רגע ורגע, כמ"ש המחודש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, דהיינו שנתחדשה האמונה האמיתית בבורא העולם, וכל הפילוסופים והכופרים למיניהם הם הבל הבלים, אין בהם ממש. ולכן נק' חודש ניסן חודש הגאולה, שזהו הגאולה האמיתית להאמין באמיתת הבורא ית"ש.

וזהו ענין הנס של יצי"מ, שפירושו שינוי הטבע, שעד אז החשיבו את העולם למציאות יש ודבר לעצמו, וזהו כל עיקר הבריאה. ומאז נתגלה אמיתית העולם שהוא חי וקיים בכל רגע מאמיתות ה', כלשון הרמב"ם בהלכה א' מיסודי התורה, שהבורא ממציא כל הנמצאים וכו', וכל הנמצאים אינם נמצאים אלא מאמיתת המצאו. עכלה"ק. ואז נשתנו כל ההסתכלות על העולם, שאין העולם העיקר אלא הבורא הוא העיקר, וכמ"ש בשעיהו"א שאם הקב"ה יפסיק דיבורו שאמר בששת ימי בראשית היו כאין וכאפס, וכל העולם עומד וקיים ממאמרו של הקב"ה וכו', כמ"ש ודבריו חיים וקיימים לעד וכו'.

ולכן חודש ניסן הוא החודש הזה לכם ראש חדשים וכו', ועד אז הי' חודש תשרי ראש חדשים, כי הרי נאמר שבתשרי נברא העולם, ובאמת שרק לעם ישראל השתנו הראשי חדשים, כי הנסים היו לעם ישראל שיראו אמיתת ה' וגילוי כבודו ית' ולא לאוה"ע וכו'.

פירוש הדבר, שנעשה שינוי בהנהגת העולם, דהיינו מהו העיקר ומהו הטפל: עד ניסן שהראה הקב"ה כל הנסים והנפלאות, הי' העולם העיקר, ואח"כ נעשה העולם טפל להעיקר שהוא האמונה במציאת ה'. ועד ניסן אמנם היו כאלו שהאמינו שיש בורא לעולם אבל הרי מובדל למעלה מהעולם, כי אין ראוי להבורא להיות בהעולם בין הנבראים, ולכן הבורא בעצם הטפל, אע"פ שהוא ברא את העולם. אבל הרי מובדל מהעולם ואינו מתענין מה נעשה בהעולם, כי אין זה לפי כבודו, אלא העולם הוא העיקר. ובחודש ניסן נתגלה שכל מציאת העולם הוא בבורא ית"ש הממציא בכל רגע ורגע. כמבואר במאמרי הצ"צ בדרך מצוותיך, שהעולם מקורו הוא אין ואינו במציאות לעצמו, אלא שהבורא ית"ש ממציא את העולם מאין ליש בכל רגע ורגע, שהעיקר הוא הבורא, והוא העיקר האמיתי, והעולם הוא טפל להעיקר, לגלות מציאותו ית', וזהו ענין זכר ליצי"מ להשלים את המטרה שהוא הזכרון למעשה בראשית, והוא בעצם ענין א' כנ"ל.

ומענין לענין באותו ענין, אציין מרגלית נפלאה מלקוטי שיחות (איני זוכר המ"מ), שהרבי מסביר לשון של האדה"ז זי"ע בתניא פרק ה', שהרבי מדייק מהלשון בתניא הנאמר בדרך אגב, כשהאדה"ז מבאר את מעלת התורה שמסביר בסוף פרק ד' שע"י התו"מ אפשר להיות תפיסא ב', אע"פ שהקב"ה לית מחשבה תפיסא ב', ומסביר בתחילת פרק ה' שכל שכל שמשכיל בשכלו, הרי השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו וכו', וגם השכל מלובש במושכל וכו' דרך משל כשאדם מבין ומשיג איזה הלכה, הרי שכלו תופס ומקיף אותה, וגם שכלו מלובש בה באותה שעה, והלכה זו היא חכמתו ורצונו

של הקב"ה שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך ושמעון כך וכך יהי' הפסק ביניהם כך וכך, "ואף אם לא הי' ולא הי' הדבר הזה לעולם לבוא למשפט, מ"מ מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקב"ה וכו', הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה, הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא ביי"ו וכו'.

ומסביר הרבי שהאדה"ז רוצה להדגיש ענין נוסף במילים אלו, שמוסיף בדרך אגב "ואף אם לא הי' וכו' מ"מ מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו וכו', ומשיג בשכלו פסק זה, הרי הוא משיג ותופס רצונו וחכמתו ית"ו וכו'.

דהיינו שישנם כאלו שחושבים שהקב"ה ברא את העולם ורצה שהעולם יתנהג בצדק ובישור, לכן נתן לנו את התורה, כמ"ש "ועשית הישר והטוב", וכמ"ש 'צדק תרדוף למען תחי' וירשת את הארץ', דהיינו, שהעולם הוא העיקר והתכלית של הבריאה. וכדי שיהי' הבריאה מושלמת וטוב וישר, נתן לנו את התורה, שנאמר בה לא תגנוב, לא תרצח וכו', שהתורה היא רק טפלה להעיקר. אבל האמת הוא להיפך, שהתורה הוא העיקר, וכדי שיושלם רצון הבורא ית"ש, שהוא רצונו הנאמר בתורתנו הק', לכן ברא את העולם. דהיינו, שהעולם הוא רק כלי שע"י יושלם רצונו וחכמתו ית"ו. וע"י העולם יתגלה רצונו וחכמתו ית"ו, ולכן ברא את ישראל שהם יגלו רצונו וחכמתו ית"ו, ע"י ההנהגה שלהם בהעולם, דהיינו, שהתורה וישראל הם התכלית ועיקר בהעולם, והעולם הוא רק אמצעי, שע"י העולם יוכל להיות גילוי אלוקותו בעולם.

והנפק"מ אם העולם הוא העיקר והתורה הוא טפל, או להיפך, שהתורה הוא העיקר והעולם הטפל, הוא כך: אם העולם הוא העיקר והתורה היא הטפל, יוצא לפ"ז היות שעיקר הוא העולם, א"כ אין צריך ללמוד ולדעת רק הלכות כאלו שנוגעים למעשה שאפשר לקיימם, והלכות שאינם נוגעים למעשה אין צריך ללמוד ולדעת, כי הרי המעשה והקיום הוא העיקר; משא"כ אם התורה הוא העיקר, דהיינו להתקשר לה' על ידיעת ההלכות שהוא רצונו וחכמתו של הקב"ה, ועי"ז להיות תפיסא ביי", ולא המעשה השייך רק בפועל הוא העיקר ביחס לענין להיות תפיסא ביי", ולא משנה אם הענין נוגע למעשה או לא, וכמ"ש בתניא ואף אם לא הי' ולא הי' הדבר הזה לבוא לעולם, מ"מ מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו ית"ו וכו', הרי בכך תפיסא ביי"ו ע"י שמשג בשכלו רצונו וחכמתו ית"ו. הרי לפ"ז צריכים ללמוד ולדעת כל הלכות התורה, אפילו הלכות כאלו שלא הי' ולא הי' לעולם, ג"כ בכך תפיסא ביי"ו ית"ו.

ובזה יובן בטוב טעם ודעת ענין השינוי שנעשה בחודש ניסן ע"י הנסים והנפלאות שנתגלה שהבורא ית"ש הוא העיקר והאמת, והעולם הוא רק טפל לגלות רצונו וחכמתו ית"ו, וזהו ענין הנס שנעשה ביצי"מ להפוך את הנחת העולם, שהעולם הוא קדמון ועיקר, אלא שהעולם הוא מחודש ע"י הבורא ית"ש המחודש בטוב בכל יום תמיד מעשה בראשית.

ויובן גם בטוב טעם ודעת ענין כוונת הבורא ית"ש שנאמר בחז"ל ומובא ברש"י תחילת חומש בראשית, שמבאר מעכ"ת בספרו 'שלח לחמך', שבראשית בשביל התורה שנק' ראשית ובשביל ישראל שנק' ראשית, שזהו תכלית הבריאה להשלים רצונו וחכמתו ית"ו של בריאת העולם, שהוא רק ככלי וטפל לגלות רצונו וחכמתו ית"ו ע"י התורה וישראל, שהם קדמו לעולם, ומשובש בהם כח האוא"ס ב"ה, והם הממשיכים בהעולם גילוי עצמות אוא"ס ב"ה. וזהו תכלית כל מעשה בראשית, ומתגלה ע"י הנסים והנפלאות ביצי"מ, שהתורה וישראל שקדמו לעולם הם התכלית והעיקר, והעולם הוא הכלי

להשלים כוונתו העליונה ית'.

והנני מסיים בברכה מעין הפתיחה, שיזכה מעכ"ת שיחי' להגדיל תורה ולהאדירה, ולהרבות פעלים לתורה ולתעודה, ולקרב נשמות ישראל לאביהם שבשמים, ויזכה לרוות רב תענוג ונחת מתוך בריאות הגוף והנפש מכל יו"ח שיחיו, ומכל התלמידים והמושפעים שיחיו לאוישט"א, ויארין ימים על ממלכתו, להמשיך גילוי אלקותו ית' בעולם, לקדש שמו ית' ע"י ריבוי האורות של נשמות ישראל הק', הנמשלים לנרות, כמ"ש 'נר ה' נשמת אדם', כפי ביאור האדה"ז זיע"א בתניא פרק י"ט, וכלשון המאמר הא' בלקוטי תורה פרשת בהעלותך את הנרות, שהנשמה הקרוי' נר כמ"ש 'נר ה' נשמת אדם' וכללות נש"י נקרא מנורה וכו', ועוד כמה מאמרים בפ' בהעלותך מבארים ענין הנרות, שהם מרמזים על נשמות ישראל, ויזכה לראות פרי טוב בעמלו, וכמובן בכח המשלח ה"ה כ"ק רבינו זיעועכ"א.

מאת המברך ומאחל מעומקא דליבא, מוקירו ומכבדו באהבה רבה ונאמנה בלב ונפש חפצה, חיים ליבערמאן, פעיה"ק ירושלים תובב"א

ג.ב. כמובן שאין כוונתי להטריח את מעכ"ת שיחי' לענות בחזרה... ונזכה לשמוע בשורות טובות ישועות ונחמות, וכבוד ה' עליך זרח, ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו בגאולתן של ישראל, בביאת גוא"צ בב"א.

מכתב ד (הגרשד"פ לאזאר)

הגילוי לעתיד של אחדות התורה מצד עצמותו ית'

.. בענין מה שהזכיר כת"ר משיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע בביאור לשון רבינו הזקן בתניא, הנה כפי הנראה כוונתו לדברי רבינו בקונטרס בענין הלכות תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם (משיחות חודש החגים תשנ"ב – סה"ש ע' 27 ואילך), משיחות קודשו שנאמרו בשייכות לסיום הרמב"ם. ושם מבאר החילוק היסודי שבין מצוות שנאמר בהן "מצוות בטלות לעתיד לבוא" לעומת תורה שנאמר בה "הלכות של תורה.. אינן בטלין לעולם", משום שמצוות גדרן הוא ציווי לנבראים, ואף שאין עיקר המצוות לתועלת האדם והעולם אלא שהן רצונו ית', אך מ"מ מתייחסים הם אל הנבראים; ואילו עיקר ענין התורה הוא שהיא בבחי' "חמודה גנוזה כו' קודם שנברא העולם", והיא רצונו ית' כפי שהוא בעצמותו ממש ואינו מתייחס לענין שחוץ הימנו ית'. ולכן לעתיד לבוא כשיתעלה האדם והעולם לדרגא שלמעלה מהעולם, יהיו המצוות בטלות, משא"כ תורה שהיא למעלה מן העולם במהותה.

ובזה מאיר באופן נפלא (בהערה' 49) את לשון רבינו הזקן בתניא פ"ה "ואף אם לא הי' ולא יהי' הדבר הזה לעולם וכו'.. מכל מקום מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקב"ה שאם יטעון זה כך וזה כך יהי' הפסק כך, הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים, הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא בי". וקעין זה איתא גם בקונטרס אחרון לתניא (קנט, ב) בענין "פרטי ההלכות דלא שכיחי כלל ואפשר שלא היו מעולם במציאות" – שבהלכות אלו מתבטא ענינם האמיתי של הלכות התורה כפי שהם למעלה משייכות לעולם, ועל ידם מתגלה שכן הוא גם בכל ההלכות התורה. עכד"ק. [ובאמת שורש הענין כבר נרמז בהדרן על ש"ס משנה תשמ"ח – תורת מנחם הדרנים ע' תו, יעו"ש. ועוד מקום יש לבאר הענין דמתן תורה בדברים שלא היו ולא יהיו לעולם, והיינו שמ"מ מוטל על האדם לדון מה דינו באם הי'

נמצא, ועי' בזה בלקו"ש חי"ד ע' 72 ועוד, ואכ"מ].

והנה בהמשך השיחה הנו' מבאר שעיקר הקיום של הלכות תושבע"פ לעתיד לבוא, כפי שמתבטא בהם ענין התורה שלמעלה מהעולם בתכלית, הוא דוקא בתקופה השני' של ימות המשיח. כי הנה בתקופה הראשונה תהי' הלכה כבית שמאי ולא כבית הלל (כדאיתא בלקו"ת קרח נד, ב בשם האריז"ל), אך שינוי זה שייך דוקא בזמן שבו הלכות התורה באים בתור ציווי אל האדם לפעול בעולם, ואם כן נרגש בהלכות גדרי הבריאה ועל כן יש בזה שני תנועות הפכיות של חסד וגבורה, ושייך מחלוקת בית הלל ובית שמאי, עד שזקוקים להכרעה, ובזמן הזה הלכה כב"ה ולעת"ל הלכה כב"ש, ובמילא הענין דאלו ואלו דא"ח מתקיים בזה שאחת הדעות היא ברוחניות אך לא למעשה בפועל. אמנם בתקופה השנית, שבה מצוות בטלות ומתעלים למדרגה שלמעלה מהעולם, הרי מתגלה רצונו של הקב"ה כמו שהוא בעצמותו, ואזי תהי' הלכה כבית שמאי ובית הלל גם יחד, בבחינת "נמנע הנמנעות".

לפי יסוד זה ניתן להאיר הענין ד"שמור וזכור בדיבור אחד", כי הנה בעשרת הדברות דפרשת ואתחנן מצינו שפירש רש"י עמ"ש "שמור" – "ובראשונות הוא אומר 'זכור', שניהם בדיבור אחד ובתיבה אחת נאמרו ובשמיעה אחת נשמעו". ברם בפרשת יתרו הביא רש"י דברים אלו כלשון המכילתא "זכור ושמור בדבור אחד נאמרו". . הוא שנאמר אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי", וא"כ יש לתמוה מדוע הוסיף שנאמרו בתיבה אחת ונשמעו בשמיעה אחת, ומה מקורו לומר כן.

וביארתי בזה ע"פ מה שיסד כ"ק אדמו"ר בשיחותיו (ראה שיחת ש"פ ואתחנן תנש"א – ס' השיחות ח"ב ע' 740 ואילך) בדבר החילוק שבין דברות ראשונות ואחרונות, שבפרשת יתרו מודגשת התגלות נותן התורה ועיקרן מצד העליון היורד למטה, ואילו בפרשת ואתחנן מודגשת בעיקר תכלית הגילוי האלקי מצד המקבלים דהיינו משה וישראל. והנה כשמחלקים הדברים מצד המקבלים, הרי בענין שמצד העליון שייך "זכור" דהיינו שעצם השבת אינה ביד האדם אלא הוא בא מלמעלה ועל האדם רק לזכרה, ואילו מצד התחתון שייך "שמור", דהיינו הזהירות והשמירה על השבת מצד המקבלים [ועיוין בלקו"ש נשא ח"ח מדברי הגמרא בשבת על ההולך במדבר, דמוכח שאף ששבת מיקדשא וקיימא, יש גם לישראל תפיסה בקדושת השבת, ע"ש].

אמנם מצד עצם התורה כפי שהיא בעצמותו ית', הרי זכור ושמור לא רק נאמרו ב"דיבור אחד" שמתחלק לשתי תיבות ולשני ענינים אצל המקבלים, אלא הוא "תיבה אחת" ממש בלי התחלקות. ועל כן במתן תורה שבו הי' גילוי העצמות – הנה גם ישראל שמעו ב"שמיעה אחת". אלא שאחר כך בלימוד התורה כפי שהוא מצד המקבלים, הנה הסדר הוא ששמור וזכור הם שני ענינים. ואילו לעתיד לבוא, ביום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולם, אכן יתגלה ענין התורה כפי שהוא למעלה לגמרי מן העולמות, ויקויים בנו במהרה בימינו (כסיום הקונטרס הנ"ל) "ישיגו דעת בוראם", לדעת רצון ה' וחכמתו כמות שהם, שזוהו עיקר ותכלית השכר לעתיד לבוא, בביטול והתאחדות גמורה איתו ית' "כמים לים מכסים".

לקט יהושע

הרב יצחק יהושע שי' דייטש

י"ר קרן חמ"ש ארגון שערי צדק ושליח הרבי במאסקווא

אתפשטותא דמשה

קשה עד מאוד לתאר במילים, את האווירה הנעלית והמרוממת בשמחת תורה בבית הכנסת המרכזי "מארינה רושצ'ה". ההקפות בליל החג שהסתיימו לאחר 3 בלילה, ולמחרתו משעות הבוקר ועד זמן רב לאחר צאת החג.

אחד מאותם רגעים נפלאים, הוא ללא ספק, ההתוועדות החסידית בבוקרו של חג, כהכנה לקראת ההקפות ולאחריהן קריאת התורה. סיום התורה כולה והתחלת פרשת בראשית.

הציבור הולך וגדל בלעה"ר משנה לשנה, ובכדי לשמוע את דברי הרב שליט"א, עשיתי את אוזניי כאפרכסת. אם כל השנה, כל דרשה בשבת וחג מלאת ענין - הרי שבהתוועדות זו, הדברים מיוחדים מאוד. הדברים היו מורכבים מעט ואביא להלן ציטוט אחד:

בשיחת קודש מופלאה שנשא הרבי בשמחת תורה תשמ"ו, עסק בדמותו ותפקידו של השליח, וביאר שהמילה 'שליח' היא בגימטרי 'משיח', כאשר מוסיפים עוד י', שרומזת לעשרת כוחות הנפש. המשמעות היא, שכאשר שליח פועל עם כל כוחות נפשו - שכל, רגשות ועשיי', הוא מגלה את ניצוץ המשיח שבתוכו. בדבריו הרחיב הרבי והביא ראיות לכך מהאמור שבכל יהודי ישנו ניצוץ מנשמת משה רבנו.

בהמשך דבריו עסק הרבי בלהט בחובת ההתמסרות של שליח לתפקידו. "ביודעו שיש בו ניצוץ של משיח, ובכוחו וביכולתו לפעול את הגאולה - כיצד יכול הוא לעסוק בענינים אחרים, לנוח או לטייל, כולל טיול ברוחניות - "לטייל בפרדס" - כאשר מוטלת עליו האחריות והזכות לפעול את הגאולה?" וכאן הזכיר את דברי הגמרא אודות ירבעם בן נבט, שהקב"ה ביקשו "חזור בך, ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן".

כשנתבונן בפער שבין שתי הדמויות הללו, של משה רבנו ושל ירבעם, נוכל להעמיק יותר בהבנת השליחות המוטלת על יהודי, ומהי המשמעות הפנימית של גילוי ניצוץ משה וניצוץ משיח שבקרבנו.

משה וירבעם עמדו שניהם בראש העם והשפיעו עליו, אלא שהשפעתם הייתה הפוכה לגמרי, כדברי המשנה באבות: "כָּל הַמְזַכֶּה אֶת הָרַבִּים, אֵין חָטָא בָּא עָלָיו. וְכָל הַמַּחְטִיא אֶת הָרַבִּים, אֵין מְסַפֵּקִין בִּידּוֹ לַעֲשׂוֹת תְּשׁוּבָה. מִשָּׁה זָכָה וְזָכָה אֶת הָרַבִּים, זְכוּת הָרַבִּים תְּלוּי בּוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר 'צִדְקַת ה'

עֲשֵׂה וּמִשְׁפָּטִיו עִם יִשְׂרָאֵל. יִרְבְּעָם חֲטָא וְהִחְטִיא אֶת הָרַבִּים, חֲטָא הָרַבִּים תְּלוּי בּוֹ, שְׁנֶאֱמַר 'עַל חֲטָאוֹת יִרְבְּעָם אֲשֶׁר חֲטָא וְאֲשֶׁר הִחְטִיא אֶת יִשְׂרָאֵל'."

לא לחינם הזכירה המשנה את הפסוק הזה על משה רבנו, שכן ניתן ללמוד ממנו כיצד פעל משה רבנו. הוא לא רק "זיכה את הרבים", אלא הקריב את עצמו בעבורם, גם כאשר נראה שהדבר החסיר מעבודתו ועניניו האישיים. הוא שבר את הלוחות, המתנה היקרה ביותר שקיבל מעם ה', רק כדי להציל את ישראל מחטא העגל. הוא הכה את הסלע, למרות שהדבר הוביל לכך שנמנעה ממנו הכניסה לארץ, בכדי למנוע קטרוג וללמד זכות על בני ישראל.

הפסוק האמור עוסק בתחילתו במקום קבורתו של משה רבנו בנחלת גד בעבר הירדן: "וַיָּרָא רְאֵשִׁית לּוֹ, כִּי שָׁם חָלְקָתָּ מַחֲקָק סָפוֹן". עצם העבודה שמשה רבנו קבור בעבר הירדן היא עדות חי' לכך להמשך הכתוב ש"צִדְקָתָהּ ה' עֲשֵׂה וּמִשְׁפָּטִיו עִם יִשְׂרָאֵל", כלומר משה רבנו פעל מתוך צדקה ונתינה טהורה למען צרכיו של העם.

לא במקרה מזכירים את צדקת משה בתפילת הגשם: "סגולִיך עת צמאו למים, על הסלע הך ויצאו מים, בצדקו חון חשרת מים". במעשהו זה, ביטא משה רבנו את הנכונות להפסיד את עולמו הרוחני כדי שהעם לא יצמא למים. לכן תפילת הגשם מזכירה את צדקתו, כי ממסירותו נובעת הברכה לעולם כולו.

שלוש פעמים בלבד מופיע הביטוי "בצדקו חון חשרת מים" בתפילה זו: כשמזכירים את זכות עקדת יצחק, בפעם השניי' כשמזכירים את מעשהו האמור של משה, ושוב כשמזכירים את זכותם של בני ישראל: "תולדותם נשפך דמם עליך כמים... בצדקם חון חשרת מים". הצד השווה הוא שאנו מבקשים שפע גשמים, שפע ממרומים, בזכות מקרים של 'צדקות', של מסירות נפש מוחלטת. וגם בהכאת הסלע של משה ה' אותו מימד של מסירות נפש, כפי שהי' בעקידת יצחק ובמסירות הנפש של כל הדורות, שכן ה' מוכן לויתור עצמי מוחלט בכדי להגן על עמו.

מכאן מובן עומק דברי חז"ל: "כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו". לא מדובר כאן בסגולה בעלמא, שהקב"ה מגן על אדם המזכה את הרבים שלא יבוא חטא על ידו. אלא הדבר נובע מעצם עיסוקו בזיכוי הרבים, מכך שכל כולו בטל לשמים ומסור כליל לצרכי הזולת, עד כדי כך שמוותר על התועלת והשלמות הרוחנית שלו ומוסר את נפשו בעבור אחרים אם כך אין בו מקום לישות שעלולה להביא לידי חטא.

ולחילופין, נאמר על משה ש"זכות הרבים תלוי בו", שכן לבסוף אין הוא מפסיד ח"ו מהקרבתו למען עם ישראל; אדרבה, הוא נושא בקרבו את זכותם של כלל ישראל. זכותם תלוי בו, כי הוא הפך להיות הצינור המקשר ומחבר בינם לאביהם שבשמים.

לעומת זאת - ירבעם בן נבט ה' הפוך בתכלית. חז"ל מספרים שהקב"ה תפס אותו בבגדו ואמר לו: "חזור בך, ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן". ירבעם שאל: "מי בראש?" ענה לו הקב"ה: "בן ישי בראש". אמר ירבעם: "אם כך - איני רוצה".

כוח הישות שלו ה' כה חזק, עד שוויתר על גן עדן ועל קרבת ה', רק משום שלא יהיה ראשון. וכדי לשמר את גדולתו המדומה, ה' מוכן להחטיא את כל ישראל. על זה נאמר: "חטא הרבים תלוי בו" - כי

כל מציאותו הייתה ישות, ואדם כזה לא יכול לשוב בתשובה, כל עוד הוא שבוי בעצמו.

מכאן באה הנקודה המרכזית של דברי הרב שליט"א:

עבודת השליח היא עבודת משה רבנו.

השליח עוזב את סביבתו הנוחה, נוסע למקום נידח בעולם, ומוותר לעיתים על זמן לימודו ותפילתו - כדי לקרב יהודי אחר. הוא לכאורה "מפסיד" בעבודתו האישית, אך בכך בדיוק טמון רוחו הגדול. כי כשהוא מוסר את עצמו למען הזולת - מתגלה בו אותו ניצוץ של משיח.

משיח איננו דמות חיצונית בלבד - אלא גילוי של אותה נקודת ביטול ונתינה אינסופית שקיימת בכל נשמה. כאשר אדם נעשה שליח אמיתי, הפועל בכל עשרת כוחות נפשו עבור הזולת, הוא מגלה את הניצוץ הזה.

וזו תמצית השליחות ותמציתו של שמחת תורה, יומו של משה רבנו: לזכור שבכל יהודי, ובפרט במי שעוסק בשליחות הקב"ה בדאגה רוחנית וגשמית לסביבתו - קיים אותו ניצוץ של משה רבנו, ניצוץ משיח, אותה נקודה בנפש שמוכנה לוותר על הכל כדי שליהודי אחר לא יחסר דבר.

חכמה, בינה ודעת

מדי יום בשעת בוקר מוקדמת, ניתן לראותו נכנס בהליכה מהירה, במראה של אדם שכבר עומד על רגליו ארבע-חמש שעות לפחות. נעמד במקומו ומכין את עצמו לתפילת שחרית, ולאחרי', ייכנס לתפילת חרישית באוהל הק' הסמוך, בידו רשימת שמות להזכרה שהתקבלו אצלו מכל העולם ביממה שחלפה, יחד עם הבקשה הקבועה שלו: להצלחה בהוצאות הספרים.

"הייתי זקוק לתקציב ענק, קבעתי להגיע לכאן בכל יום והנס הגדול קרה", הסביר לי לפני חודשים ארוכים, באחת הפעמים שפגשתי שם בבוקר. הנס שלו - הוא הנס של כלל ישראל: תשע-עשרה שנות עבודה מאומצת, והדפסה מפוארת של שני-כרכים גדולים בני אלפי עמודים, יצאו לאור עולם.

הפרויקט עלה הון תועפות, אך הכל ה' שווה לו להרב חיים-שאול ברוק: חזונו ורצונו הקדוש של הרבי קם ונעשה. לראשונה מאז נדפס ספר התניא, שכתב רבנו הזקן מייסד חסידות חב"ד, הופיעה מהדורה חדשה והיסטורית, של ה"תניא השלם" אותה הגה הרבי לפני קרוב למאה שנה! במהדורה זו נדפס התניא עם פירוש המילים בצורה מלאה, לצד ריכוז כל הביאורים המעמיקים של שבעת אדמו"רי חב"ד לדורותיהם. מראי מקומות, הגהות והערות קצרות שנכתבו ע"י הרבי, ועוד.

מהספרים נדפסו מעל 40,000 עותקים, וזכינו בני הקהילה כאן במוסקבה לקבל זאת במתנה אישית מידי הרב הראשי הרב לאזאר, לפני כחודש לכבוד חג הגאולה. הכל מרתק בספר, החל מההקדמה והמבוא, ועד ההקדשות של התורמים הנכבדים.

אנו נתונים בדיוק בימים שבין חג הגאולה של אדמו"ר הזקן י"ט כסלו, ליום הסתלקותו כ"ד טבת, ימים המתאימים עוד יותר לגלות זאת החכמה, להפיצה בישראל ולגרום לעוד ועוד אנשים להתחבר לספר זה, המביא אור וחיות לנפשות ישראל.

החסידות היא החידוש של הדורות האחרונים, בה התגלתה פנימיות התורה, פנימיות הנשמה

ופנימיות האלוקות. הבעל-שם-טוב הק' פרץ את הגבול שבין הפנימיות לחיצוניות, ועל-ידי-כך הוציא את הפנימיות החוצה וגילה את עצם הנשמה. רבנו הזקן הגדיל לעשות, שהביא את תורת החסידות בהרחבה ובשלמות - בחסידות חב"ד, בדרך של הבנה והשגה, על ידי שהחזיר את הגילוי האלוקי נשמתו הזו, אל תוך הכוחות הגלויים: השכל והרגש.

אחת הדרכים להביא את בשורת הספר הנפלא לכלל שכבות הציבור, הוא באמצעות גדולי ומנהיגי ישראל בדורנו, ולשם כך טורחים העורכים ועוזריהם בחודשים אלו, לשגר את הספרים לגדולי וחכמי ישראל. העורכים ביקשו את עזרת מורנו הרב הראשי הרב לאזאר שליט"א ואכן בראשית השבוע, בהגיעו לביקור קצר בארצנו הקדושה, נסע אל היישוב "אורה" הסמוך לירושלים, שם שוהה הרבי מויזניץ שליט"א.

זו כבר להם הפגישה הרביעית, אך הפעם היא היתה מיוחדת מבעבר; האדמו"ר נמצא מרוחק מקרייתו וביתו בעיר בני-ברק, לשם טיפולים רפואיים שהוא עובר מדי מספר ימים, והאוויר בין הרי ירושלים מיטיבים ומזרזים את בריאותו. הגענו כשהוא לאחר תפילת שחרית, כשהוא מותש מעבודת התפילה ויושב למנוחה בכורסה מיוחדת. הוא קיבל בחביבות יתירה את הרב שליט"א שהתיישב לידו, והפליגו בשיחה לבבית, הבלולה מתורה וחסידות, היסטורי' חסידית וניגוני קודש.

"ידידות אמיצה הייתה בין זקני בעל ה'אמרי חיים', לבין רב העיר בני-ברק הרב יעקב לנדא. פעם סיפר לו זקני, שבהיותו ברוסיא אצל חותנו הקדוש מראחמיסטריווקא, ניצל את ההזדמנות וביקר אז בהרבה חצרות קודש, גם לרבות אצל הרבי הרש"ב מליובאוויטש, ומשם לקח תנועה של ניגון ששמע שם והלבישה על הפיסקא 'רברבין' שבפזמון 'ק-ה ריבון', אותו מזמרים אצלנו בכל ליל שבת קודש" - הי' אחד הסיפורים שסיפר המארח כשדיברו על 'היכל הנגינה'.

אחד ממשוררי חצר ויזניץ, הוא החסיד היקר ר' יעקב דסקל. סיפרתי לאדמו"ר כי הזמנו אותו השנה לשיר בחגיגה הגדולה לכבוד חג הגאולה, והוא הכניס את ההרגש הויו'ניצאי הנפלא לתוך שירים החב"דים - שילוב שהרים את הקהל טפח מעל הקרקע. הרבי נהנה לשמוע על-כך והוסיף, כי ב'טישים' שלו הוא משלב הרבה מניגוני חב"ד.

אהבת ישראל

כשדיברו על ספר התניא, סיפר הרב שליט"א לאדמו"ר מויזניץ, ממה שמסר יום לפני-כן בשיעור הקבוע שהוא מוסר בבית הכנסת המרכזי "מארינה רושצ'ה", וחזר על חידושים נפלאים שעלו לו בשיעור, כולל גימטריאות כפי שמקובל בתורת ויזניץ, וסיים בשילוב עם דברים מחזקים לכבודו של המארח הדגול. את הדברים רשמתי בס"ד מיד ביום שני לאחר הביקור, כדי לזכור את הפרטים: בגמרא בחגיגה דרשו את הפסוק במלאכי "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע, בין עובד אלקים לאשר לא עבדו" - "אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים, לשונה פרקו מאה ואחד".

יש פירוש נפלא במהרש"א, המפרש שראשי תיבות 'עובד אלקים לאשר' עולים בגימטריא מאה ואחד, וראשי התיבות של 'לא עבדו' הם בגימטריא מאה. ומבאר שמספר 'מאה' מרמז על עשרת כוחות הנפש כפול עשר, אבל ה'אחד' הנוסף מרמז ליחידה שנמצאת מעל כולם. וכלשונו "נמצא שונה ק' פעמים הוא חלק אחד לנשמה, אבל השונה פעם אחת ביותר מזה, הוא חלק אלוך ממעל".

ונראה לומר בדברי המהרש"א, כי אותם ק"א פעמים של העובד אלוקים מרומזים דווקא בתיבות 'עובד אלוקים' לאשר, כי רק כאשר מתבוננים ורואים את מי שהוא 'לא עבדו' עולה התמיהה שלכאורה הרי גם הוא עושה את רצון ה' והרי למד מאה פעמים, ואם כן למה נקרא 'לא עבדו'? והטעם לכך כי אדם אשר 'לא עבדו', זה אדם שעוד לא שיבר את עצמו בשביל הקב"ה, אלא עבד אותו ברגילות כמו כולם.

וזה שאומר הכתוב 'ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע, בין עובד אלוקים לאשר לא עבדו'. שהרי הנביא שם מספר על השכר דלעתיד לבוא, ועל זה נאמר 'ושבתם וראיתם', כי צריך להתבונן היטב ולהבין שהשכר והעונש אינו עולה דווקא על המעשים, אלא בעיקר כמה האדם השתדל והתאמץ לשבור את הטבע שלו רק כדי לעשות את רצון ה'. כי עובד ה' אמיתי לא רק עובד בכמות גדולה יותר מזה ש'לא עבדו', אלא גם את כל המאה פעמים הראשונות, הוא עושה באופן נעלה ומרומם הרבה יותר, וכל מאה הפעמים הראשונות הם בגדר אחר לגמרי, עם קבלת עול של הקב"ה ויציאה מהרצון העצמי ולתת זאת לעבודת ה'.

לאחר שעיינ דקות ארוכות בשני הספרים שהגיש לו הרב, סיפר הרבי מויזניץ על אביו ואף זקניו למעלה בקודש, שהיו מרבים לצטט מספר התניא.

וכמו דאיתא בספר התניא "ובזה יובן מה שכתוב: 'ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע, בין עובד אלוקים לאשר לא עבדו', שההפרש בין 'עובד אלוקים' ל'צדיק' הוא, ש'עובד' הוא לשון הווה, שהוא באמצע העבודה, שהיא המלחמה עם היצר הרע, להתגבר עליו ולגרשו מה'עיר קטנה' שלא יתלבש באיברי הגוף, שהוא באמת עבודה ועמל גדול להילחם בו תמיד".

ומכאן שאותו עובד אלוקים הוא אינו צדיק גמור, אלא הוא כל היום במלחמה פנימית, שאין אפשרות לנוח ממנה לעולם. לא כמו שאנשים חושבים שאפשר להירגע ולהפסיק עם מלחמת היצר, אדרבה זו מלחמה תמידית, שהיא היא עבודת ה'.

זכורני, כי בחודש הראשון שיצאתי לעולם כדי לגייס כסף בעבור מוסדות התורה והחסד ברוסיה, חזרתי לאחר מכן באפס כוח מההתאמצות המרובה. כשאבי שליט"א ראה אותי הוא אמר לי: "דע לך, שכך זה כל החיים, זה לא משהו חד-פעמי. אין דבר כזה לסיים עם עבודת היצר, זאת עבודה תמידית".

וחשבתי להוסיף על זה על פי דברי השל"ה הק' על הפסוק "והחכמה מאין תמצא", "מאיין" בגימטרי' מאה ואחד. וגם המילוי של תיבת משה - מ'ם' ש'ין' ה'א' - הוא תיבת 'מאיין'. וכאמור מספר מאה ואחד רומז ל'עובד אלוקים'.

ולכן אפשר לומר על יהודי כמו הרבי שליט"א שהוא הרי 'עובד אלוקים' באופן הכי נעלה, והוא פועל במסירות נפש למרות כל הקשיים שעובר ל"ע, ואם כן ודאי שמגיע לו שיתקיים בו 'מאיין' יבוא עזרי, ויזכה לבריות גופא ונהורא מעליא.

על כיף נהרא

כשלמדתי ביום רביעי את החומש היומי, נפתרה - באמצעות שני פסוקים שונים - קושיא שעלתה לי בפרשה הקודמת - פרשת שמות.

על דברי הפסוק "ולא יכלה עוד הצפינו, ותיקח לו תיבת גומא ותחמרה בחמר ובזפת, ותשם בה את הילד, ותשם בסוף על שפת היאור", מבאר הרבי על פי דברי תרגום אונקלוס: 'על כף נהרא', מכאן שיוכבד לא הכניסה את משה רבנו פנימה את תוך היאור, אלא "ותשם בסוף על שפת היאור" דווקא. ומקשה הרבי, שהרי מפורש בפסוק שבת' משתה את משה מתוך מי היאור 'כי מן המים משיתיהו'?

מסביר זאת הרבי על-פי דברי ה'צפנת פענח', שיוכבד לא יכלה להציל את משה על-ידי היאור, שכידוע הוא הי' העבודה זרה של מצרים, ולכן היא הניחה אותו רק 'על שפת היאור'. אבל כאשר בתי' בת פרעה באה לרחוץ ביאור, וכמבואר שהיא באה לטבול על מנת להתגייר, הרי שהיא ביטלה בכך את העבודה זרה של היאור, ומיד נכנסה התיבה מאל' אל תוך היאור.

אך לא מובן מהלך מרכזי בכל הסיפור. אם מטרת יוכבד הייתה להציל את בנה, באמצעות הנחתו במים - מה הועילה בהביאו רק לשפת היאור?

והנה בפרשתנו אומר הקב"ה למשה: "לך אל פרעה בבוקר, הנה יוצא המימה ונצבת לקראתו על שפת היאור". פירושו של דבר, שפרעה עצמו שהפך את היאור לעבודה זרה, כפי שאמר "לי יאורי ואני עשיתני", מחשיב את שפת היאור כיאור עצמו. ולכן כלפי עבודה זרה, רק היאור עצמו נחשב; אך עבור המים - גם שפת היאור נחשב. לכן יכולה הייתה יוכבד להניחו רק על שפת היאור בכדי להצילו מהגזירה "כל הבן היאורה תשליכהו", ויחד עם זאת לא להשתמש בעבודה זרה.

וסמך לדבר, מצאתי מיד מספר פסוקים אחר-כך. "ויאמר ה' אל משה, אמור אל אהרן"; מפרש רש"י: "לפי שהגן היאור על משה כש'נשלך לתוכו', לפיכך לא לקה על ידו". והרי יוכבד עשתה משהו אחר, כפי שנאמר: "ותשם בסוף על שפת היאור" - הניחה, ולא שלחה אותו לתוכו? אלא שאכן, כאמור, היא הניחה אותו על שפת היאור, ורק לאחר שמרים גרמה ליאור שלא יהי' עבודה זרה, בדרך נס נשלחה תיבת משה אל תוך היאור עצמו!

בתפילת שחרית בשבת שעברה, זכיתי למלא את מקומו של שליח יקר בקהילתו, ואחת הפעולות הקבועות שלו היא לשאת דברים לפני קריאת התורה בשבת בבוקר. לאחר שחזרתי על נקודה משיחת הרבי על הפרשה, הוספתי בענין כמה שאלות שהתעוררו אצלי, ובסייעתא דשמיא הבאתי עליהן גם תשובות נפלאות שעלו ברעיוני. וכדלקמן:

הנשיא הוא הכל

יש כאן כמה שאלות שצריכים לברר: א. מדוע בכלל בתי' בת פרעה החליטה לפתע להתגייר? ב. מה קרה שדווקא באותו יום נכנסה בה רוח קדושה, שגרמה לה להתגייר? ג. איך בכוחה של אשה אחת לבטל בבת אחת, עבודה זרה כה גדולה?

אולי אפשר להסביר, שהיות ומדובר באשה מיוחדת - בת של מי שהי' 'מושל בכיפה' - ומדרגה גשמית כזו עמוקה וגדולה, הלכה לצעד רוחני גבוה כל-כך, דבר זה, גרם ליאור להתבטל מכל העבודה זרה שלו, כוח שאין לאשה או אדם אחר מן השורה. במיוחד, שזו עבודה זרה שאבי' הכריז עלי', ולכן רק בתו יש לה את היכולת לבטל זאת, ועוד בבת אחת, ברגע שהיא נכנסת לתוכו לשם גירות, ובמעשי' מכריזה בריש גלי, שהיאור הוא נהר, ככל הנהרות.

על השאלה הראשונה אפשר להסביר על-פי הידוע, שהגרים הם הרי נשמות שרצו לקבל את התורה, אלא שהיו אצל אומות העולם שלא הסכימו לכך, ולכן במשך הדורות הנשמה שלהם נמשכת לקדושה ומתגיירים, כדיוק הרבי בשיחה בפרשתנו פרשת וארא (תשל"ד), שמביא את דברי החיד"א בנוגע לדיוק הלשון "גר שנתגייר", ולא גוי שנתגייר (כהלשון הרגיל בכיו"ב, בנוגע ל'סומא שנתפקח' או 'שוטה שנשתפה'), שעוד לפני שנתגייר נקרא כבר בשם "גר", בגלל ניצוץ הקדושה שבו; אלא שענין זה מתברר בשעה שמתגייר כהלכה, ע"פ רצון ה'.

וכאשר ירדה לעולם נשמת משה רבנו, נשמה כללית של נשיא הדור, הכוללת את כל נשמות ישראל "הנשיא הוא הכל" - כדברי רש"י, ולכן דווקא אז התעוררה גם נשמה כה גבוהה של בתי' בת פרעה והיא החליטה להתגייר.

אך אם-כן נשאלת השאלה: הרי משה רבנו נולד שלושה חדשים לפני זה, ולדברינו אינו מובן מדוע לא התגיירה בתי' מיד עם לידתו של משה?

ויש לומר, שכאשר הצדיק נמצא בבית, גם אם הוא נשמה קדושה מאוד כזו ש"נתמלא כל הבית אורה", עדיין הוא אינו יכול להשפיע על נשמות ישראל כדבעי; אבל כאשר הצדיק או שליחו - "שליח של אדם כמותו" - יוצא החוצה, הרי שהשפעתו של הצדיק מגיעה לידי מעשה ותוקף. לכן מובן שדווקא ביום שיצא משה רבנו מביתו לראשונה, אז נתעורר אצל בתי' הרצון להתגייר.

כאשר הרצתי את תורף הדברים בפני הרב הראשי הרב לאזאר שליט"א, הוא נהנה מאוד, והוסיף כי רעיון זה כבר מצאנו אצל אברהם אבינו, שדווקא בו בחר הקב"ה להיות "אב המון גויים" ואביהם של בני ישראל. על-אף שלפניו כבר הי' את נח, ושם ועבר, ומתושלח, ועוד צדיקים שקדמו לו.

וזאת על פי דברי הרמב"ם; שלפני דורו של אברהם אבינו היו כולם מאמינים בעבודה זרה, וכלשונו: "אבל צור העולמים לא הי' שום אדם שהי' מכירו ולא יודעו אלא יחידים בעולם כגון חנוך ומתושלח נח שם ועבר, ועל דרך זה הי' העולם הולך ומתגלגל, עד שנולד עמודו של עולם והוא אברהם אבינו... והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד, והי' מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה, עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא, שנאמר "ויקרא שם בשם ה' אל עולם", וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו, הי' מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירהו לדרך האמת, עד שנתקבצו אליו אלפים ורבות והם אנשי בית אברהם, ושתל בלבם העיקר הגדול הזה וחיבר בו ספרים".

ולכן אצל נח ושם ועבר, הגם שהם היו עובדי ה', עם כל זה, הי' זה באופן של "יחידים בעולם", מה שאין כן אברהם אבינו שיצא לעולם ופרסם החוצה את קיומו של הקב"ה באופן נרחב כל-כך של "נתקבצו אליו אלפים ורבות", לכן יכול הי' להשפיע הרבה יותר וזכה להיות "אב המון גויים".

מוח שליט על הלב

חז"ל אמרו "נכנס יין יצא סוד". סוד הכוונה לתורה, ואין כמו חג הפורים שבו שותים עד דלא ידע - כדי לשמוע סודות, חידושים ורמזים נפלאים מפי הרב הראשי בדברותיו. ולא צריכים להמתין עד בו ביום בפורים עצמו; כבר בשבת זכור שלפניו, היו כמה דברים נפלאים, שרק את מקצתם אני זוכר

כעת. מתוקים הם כדבש.

בדרשה הקבועה לאחר קריאת התורה בשבת, סיפר הרב לקהל, כי המן של דורנו כבר חוסל במכת אש ההפצצות שהנחיתו עליו ישראל מספר שעות לפני זה - מה שאכן במוצאי שבת התברר כנכון.

הרב שליט"א ציטט מדברי הרבי שאמר כמו בקביעות של שנה זו, שבה חלה השבת שלפני הפורים ביום י"א אדר, את דברי המשנה, שמגילה נקראת כבר מיום י"א עד ט"ו באדר, ומרומז בזה שם הוי"ה: י"א בגימטריא ו"ה, וט"ו בגימטריא י"ה.

וכאן הוסיף בשם השל"ה הקדוש, כי רואים כאן שהחצי הראשון של שם זה מתאים לתאריך ט"ו באדר; ואילו החצי השני של השם תואם לתאריך הראשון י"א באדר. והרי לכאורה זה אינו לפי הסדר? אלא שהיות שו"ה מורה על כללות הענין של לימוד התורה וקיום המצוות, ו-י"ה מורה על ענין ההתבוננות, בזה נכלל ענין החיבור של העלאה והמשכה - כפי שהרבי מסביר בשיחה.

מכאן רואים שהסדר הנכון הוא עשי' תחילה. וכעת, כאשר זכינו ופעלו את מחיית עמלק עם חיסולו של חמינאי ימ"ש, נזכה לכיסא השלם, כנאמר "כי יד על כס י"ה", אין שמו שלם ואין כיסאו שלם, עד שיימחה זרעו של עמלק".

בהמשך הביא הרב את דברי המדרש, שרבי עקיבא הי' דורש והתלמידים נמנמו באמצע הדרשה, וכדי להעירם שאלם מה ראתה אסתר למלוך על קכ"ז מדינות? אלא כך אמר הקב"ה: תבוא בת בתה של שרה שחייתה קכ"ז שנה ותמלוך על קכ"ז מדינות.

וכאן נשאלת השאלה, מה תירץ ומה הקשר בין שני הדברים? הרב הסביר זאת בארוכה, והנקודה החסידית היא: שרבי עקיבא לימד את תלמידיו שאסתר המלכה יכלה לעשות זאת, לאחר שהייתה קשורה במהות החיים של האבות והאמהות הקדושים, דהיינו כשאנו מחוברים לרבי, אפשר לפעול הרבה מעבר למה שאדם חושב שהוא מסוגל.

אגב, ראיתי ווארט נפלא של החידושי הרי"מ, שרבי עקיבא ביקש להוכיח לתלמידים עד כמה חשוב כל רגע, שהרי כנגד כל שנה של שרה, מלכה אסתר על מדינה שלמה, וממילא כנגד כל חודש ושבוע, מלכה על ערים גדולות, ואם כן, גם כנגד כל רגע ורגע, מלכה על בתים מרווחים, וממילא הראה להם עד כמה אפשר לפעול בכל רגע ושעה.

עוד פנינה יפה ביותר שמעתי אחר-כך מהרב שליט"א, שהסביר את דברי הפסוק במגילה: "ויאמר המן 'בלבו' למי יחפוץ המלך לעשות יקר יותר ממני", שהכוונה שהמן חשב מהלב ולא מהמוח. הוא הי' כל כך אנוכי ששם אך ורק את עצמו, צרכיו ומחשבותיו בראש מעייניו, והוא הראשון לסדר העדיפויות שלו באופן קבוע ולכן כלל לא חשב מהמוח. ומתאימים הדברים למדרש על פסוק זה: "הרשעים ברשות לבם, שנאמר ויאמר המן בלבו. אבל הצדיקים לבם ברשותם".

למה נקרא שמו 'שבת הגדול'?

בכדי להבין עד כמה אנו בדור הגאולה, במיוחד בשנה זו שהיא בדיוק כמו הקביעות של יציאת מצרים בשעתה, הפליא הרב הראשי הרב לאזאר בדרשתו ביום השבת קודש בהיכל בית הכנסת

המרכזי, כאשר בסיומו של קטע זה אמר ברגש רב: "כשרואים כעת את ממשכי דרכם של המצריים מכים אחד בשני ללא סיבה מובנת, הרי שזה זמן מובהק שכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות. ואנו בפתחה של הגאולה האמיתית והשלמה".

וכך החל משאו הנפלא הבנוי כתלפיות: "האדמו"ר הזקן מביא בשולחן ערוך שלו את הטעם לשם 'שבת הגדול': כשלקחו ישראל פסחיהם באותו שבת, נתקבצו בכורי אומות העולם אצל ישראל ושאלום למה זה הם עושין כך? אמרו להם, זבח פסח הוא לה' שיהרוג בכורי מצרים. הלכו בכוריהם אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש מהם שישלחו את ישראל, ולא רצו, ועשו הבכורות עמהם מלחמה והרגו הרבה מהם, וזהו שכתוב "למכה מצרים בבכוריהם". וקבעו נס זה לזיכרון לדורות בשבת, וקראוהו "שבת הגדול".

מענין שאדמו"ר הזקן מביא את הטעם הזה שמובא ב'תוספות', ולא את הטעם המוכר יותר שמביא ה'טור': "שיו"ד בחודש ה' שבת, ולקחו להם כל אחד שה לפסחו וקשר אותו בכרעי מיטתו, ושאלום המצריים למה זה לכם? והשיבו, "לשחטו לשם פסח במצות השם עלינו". והיו שיניהם קהות על ששוחטין את אלוהיהן ולא היו רשאים לומר להם דבר, ועל שם אותו הנס קורין אותו שבת הגדול".

הרבי בשיחתו בחלק י"ב, מסביר למה בחר אדמו"ר הזקן דווקא את הטעם של התוספות, כי לפי הטעם של הטור קשה, הרי הנס לא ה' דווקא בשבת הגדול, שהרי בפשטות הוא המשיך גם בכל ארבעת הימים הבאים, שגם בהם השה ה' קשור למיטה. ואכן הבית יוסף מתרץ, שבכל זאת היום הראשון הוא עיקר תוקף הנס, אבל אחר-כך כבר התרגלו קצת המצריים לזה, ולכן מציינים את הנס דווקא בשבת הגדול. והב"ח מבאר, שעיקר הנס ה' שבני ישראל עצמם העזו לפעול בעצמם את אותו 'משכו וקחו לכם'. אבל בכל זאת הטעם של התוספות מרווח יותר, ולכן הביא אדמו"ר הזקן דווקא את הטעם הזה.

אבל לכאורה יש עדיין להבין את הטעם שהביא אדמו"ר הזקן, ולמה לדבריו אין את קושיית האחרונים. שהרי אם נאמר שבכורי מצרים נלחמו רק בשבת, ולכן קוראים לזה "שבת הגדול", קשה מה ה' ההיגיון של בכורי מצרים? הרי אם הם הבינו שבקרוב ימותו במכת בכורות, ה' עליהם להילחם בכל ארבעת הימים?! ואם נאמר שהם אכן נלחמו בכל הימים הללו, חוזרת הקושיא למה קוראים דווקא לשבת "שבת הגדול"?

וההסבר הוא על פי ביאורו של הרבי בכמה וכמה שיחות, שהנס העיקרי של שבת הגדול הוא ש"בכורי מצרים" - עיקר הכוח של מצרים - נפעל בהם סוף-סוף הענין של "וידעו כי אני ה'". הם הבינו שכבר הגיע הזמן להיכנע לפני הקב"ה ולהוציא את בני ישראל ממצרים, עד ש"הלכו בכוריהם אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש מהם שישלחו את ישראל, ולא רצו".

כך שבשבת הגדול אנחנו לא חוגגים את ההריגה שה' בינם לבין עצמם, אלא את הנס של ההכרה בקב"ה שהתרחש בשבת הגדול, ולכן קוראים לו "שבת הגדול" דווקא, על פי הפסוק "והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ה'", ומכאן שההכרה של הקב"ה בקרב הגוים מתבטאת באופן של "גדול".

נמצא שמה שאנחנו מציינים בכל שנה ב"שבת הגדול" שה' ביום י' בניסן הוא נס ההכרה של הבכורים בהקב"ה, שהמצרים סוף-סוף הכירו בקב"ה, ודרשו להוציא את בני ישראל ממצרים.

אם כן, למחרתו ב-י"א בניסן מודגש גם הענין של ה"עבודה העצמית" בכוח עצמו באתערותא דלתתא ובעבודת התחתון דווקא, כמו שרואים שמשה רבנו פעל ביום זה בעבודה העצמית שלו רק בכדי להועיל לבני ישראל כדלקמן בענין 'מי מריבה'. וכך גם ה' בשנה שנכנסו בני ישראל למצרים, שעברו את הירדן ביום י' בניסן, ומיום המחרת י"א ניסן התחיל הענין של העבודה העצמית לכיבוש ארץ ישראל וכיבוש שבעת העמים.

וזהו גם ענין ארבעת הימים שבהם התכוננו בני ישראל לקרבן פסח: אחרי שבשבת הגדול נפעלה ההכרה אפילו אצל המצרים בגדולת ה', אזי מתחיל סדר העבודה הפנימי של בני ישראל בהכנה ליציאת מצרים, שזהו ענינם של ארבעת ימי הביקור ממום של הקרבן קודם שחיטה, שמבואר בדא"ח שענינם הוא עבודה עצמית בתיקון הנפש. דבר שמודגש בעיקר מ"א ניסן ואילך, אחרי הפעולה דשבת הגדול".

על הסלע הך

ומכאן הוסיף הרב הראשי חולי' נוספת בשרשרת הנפלאה של התאריך י"א בניסן - יום הולדתו של הרבי: ידוע בהרבה משיחותיו של הרבי, שהענין של משה רבנו ה' מסירות נפש בפועל ממש בעבור בני ישראל, שהרי אם משה רבנו ה' מדבר אל הסלע וה' מוציא מים, היתה מכך תביעה גדולה על בני ישראל, וכדברי רש"י "מה סלע זה שאינו מדבר ואינו שומע ואינו צריך לפרנסה, מקיים דיבורו של מקום; קל וחומר אנו". ולכן הכה משה את הסלע, כדי שלא יהי' קטרוג גדול כל כך על בני ישראל. ולמעשה מדובר במסירות נפש גדולה במיוחד, שהרי משה רבנו הסכים בכך לוותר על כניסתו לארץ ישראל - דבר שהי' חשוב לו ביותר כידוע, וזאת רק כדי שלא לגרום קטרוג על בני ישראל.

מצביע הרב שליט"א על התאריך המדויק של הסיפור של מי מריבה, שלפי החשבון ה' זה ביום י"א בניסן! שהרי מובא בשו"ע ר שמיתת מרים ה' ב-י' בניסן, ואם-כן כל הפרשה של "מי מריבה" ה' למחרתו ביום י"א בניסן. הרי שביום י"א ניסן מודגשת ביותר מסירות הנפש הגדולה של מנהיג ישראל בשביל בני ישראל.

חשבתי להוסיף על זה, לאחר שבהשגחה פרטית למדתי בשבת קודש בדף היומי - במנחות דף ע"ו - שאת "לחם הפנים" ניתן להקריב גם מחיטים ולא דווקא מסולת משובחת, ומבאר הגמרא שהטעם הוא כי "התורה חסה על ממון של ישראל". שואלת הגמרא "היכא רמיזא?", מניין לנו ענין זה? ומתרצת "דכתיב והשקית את העדה ואת בעירם" - פסוק שנאמר למשה רבנו בפרשת מי מריבה.

לכאורה יש להבין, למה הביאה הגמרא את הראי' ש"התורה חסה על ממון של ישראל" מכאן, ולא מהפסוק בפרשת מצורע "וצוה הכהן ופנו את הבית בטרם יבא הכהן לראות את הנגע, ולא יטמא כל אשר בבית", שמכאן רואים שהתורה חסה אפילו על כלי חרס פשוטים שאין להם טהרה, וציוותה לפנות אותם לפני שהכהן יטמא את הבית? ואם כן יש להבין למה לא הביאה הגמרא את הראי' מכאן?

ראיתי מיד שהקשו המפרשים, מדוע הקב"ה אמר למשה רבנו "והשקית את העדה ואת בעירם", ולכאורה למה צריך לצוות להשקות גם את הבהמות ממי הבאר? והרי ידוע הלימוד מהפסוק "ונתתי עשב בשדך לבהמתך, ואכלת ושבעת", שיש לאדם ליתן קודם כל מאכל לבהמתו ורק אחר-כל לעצמו, ואם-כן מדוע ה' צריך ציווי מיוחד שיש להשקות את הבהמות? והרי החיוב הוא תמידי, שהאדם

מצווה להשקות את בהמותיו אחר שמשקה את עצמו?

ומתריצים האחרונים, שמכיוון שיכולנו לחשוב שמי הבאר שהגיעו בדרך נס מיועדים רק לבני אדם ולא לבהמות, ועל זה משמיע הפסוק שמותר לתת גם להם לשתות מהמים. והחידוש הוא בפסוק שאף שהמים הגיעו לישראל בדרך נס, ולכאורה הנס נעשה רק בעבורם ולא בשביל הבהמות, באה התורה להדגיש שיש להשקות את הבהמות, כדי למנוע מהם צער.

ולפי זה יובן הענין היטב. כידוע 'לחם הפנים' ה' לחם של 'נס', כמו שאמרו בגמרא במסכת יומא "נס גדול ה' נעשה בלחם הפנים - סילוקו כסידורו", שהיו מניחים אותו ביום השבת, והוא נשאר חם וטרי עד השבוע הבא.

ואם כן מובן מדוע כשעוסקים ב'לחם הפנים' ורוצים להביא רא' ש"התורה חסה על ממונם של ישראל", מביאים זאת דווקא מהענין של 'מי מריבה' שגם שם ה' מודגש הענין של הנס.

כשקראתי למחרת - בבוקרו של יום הבהיר י"א ניסן - את התהילים היומי אחרי התפילה המתאים לאותו יום בחודש, נעצתי בפסוק "נתת ליראיך נס להתנוסס", וחשבת, הנה שוב בהשגחה פרטית מודגש דווקא ביום של י"א בניסן את הענין של הנס, ולא רק "נס" אלא "נס להתנוסס", כי הרי כל חודש ניסן הוא חודש של ניסים, ובפרט ביום י"א ניסן, שמודגש הענין של נשיא הדור, ויה"ר שנוכה כבר ל"בניסן נגאלו ובניסן עתידין להיגאל" עוד השנה.

תעיתי כשה אובד

"השיחה האחרונה ששמעתי מהרבי קודם היותי בגיל 13 הייתה בערב חג השבועות, כאשר הוריי שיחיו הביאו אותי לרגל הבר-מצווה, שצויין באמצע התועדות יום השני של חג השבועות" - כך פתח הרב הראשי את דבריו בהתועדות החסידיית הנהוגה לעשות בערב של יום השני של חג השבועות, שחל השנה בשבת קודש.

במהלך השיחה דן הרבי על ההקשר שבין משה רבנו ודוד המלך, שביום זה 'קיבל משה תורה', דוד המלך שנולד והסתלק בו והבעל שם טוב, שיום הסתלקותו גם ביום זה.

"ומזה גופא מובן שהענין של 'אהבת ישראל' הוא נקודה עיקרית הן אצל משה רבינו, הן אצל דוד המלך והן אצל הבעש"ט" - ציטט הרב מדברי הרבי.

ההקשר של שלשתם שהרבי בחר בשיחה זו, הייתה העובדה שמשה רבנו ודוד המלך היו רועים, כדברי המדרש המתאר את האופן שבו בחן הקב"ה את משה רבנו ודוד המלך כרועי צאן, טרם בחירתם למנהיגי ישראל.

הרבי מביא את דברי המדרש על הפסוק בתורה "ומשה ה' רועה את צאן יתרו חותנו": "ואף משה, לא בחנו הקדוש ברוך הוא אלא בצאן - אמרו רבותינו, כשה' משה רבינו עליו השלום רועה צאנו של יתרו במדבר, ברח ממנו גדי, ורץ אחריו עד שהגיע לחסית (=שם מקום). כיון שהגיע לחסית, נזדמנה לו בריכה של מים, ועמד הגדי לשתות. כיון שהגיע משה אצלו, אמר, 'אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא, עייף אתה'. הרכיבו על כתפו וה' מהלך. אמר הקדוש ברוך הוא, יש לך רחמים לנהוג צאנו

של בשר ודם כן, חייך, אתה תרעה צאני ישראל".

ודברים דומים נאמרים במדרש ביחס לדוד המלך: "ובמה הוא בוחנו (=במה ה' בוחן את האדם)? במרעה צאן. בדק (הקדוש ברוך הוא) לדוד בצאן, ומצאו רועה יפה... הי' מוציא הקטנים לרעות כדי שירעו עשב הרך, ואחר כך מוציא הזקנים כדי שירעו עשב הבינונית, ואחר כך מוציא הבחורים שיהיו אוכלין עשב הקשה. אמר הקדוש ברוך הוא, מי שהוא יודע לרעות הצאן איש לפי כחו, יבא וירעה בעמי".

העלה על-כך הרב שליט"א מספר תמיהות על סיפור המרדף של משה אחר הגדי שברח:

א. ידוע שמשה רבנו הי' אדם גדול וחזק, כיצד הצליח הגדי לברוח ממנו כל-כך מהר ומדוע התקשה לתפוס אותה מיד? ב. כאשר משה רץ אחרי הגדי, הוא השאיר לכאורה את כל העדר ללא שמירה. מה הרוויח מתפיסת כבשה אחת אם שאר העדר נותר ללא רועה ועלול לברוח? ג. כאשר הגיע הגדי למים אמר משה: "אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא". מהי התבונה הגדולה כאן? הרי כל אדם יבין שכאשר גדי בורח למים ושותה – סימן שהוא צמא!

כמו כן, צריכים להבין אצל דוד המלך, שיתכן לומר שהסיבה שהי' מוציא למרעה תחילה את הכבשים הצעירים, אחר כך את הזקנים, ולבסוף את החזקים והבינוניים, כשמטרתו הייתה סדר מופתי וארגון טוב שיבטיח מלאי מזון לכולם, אם-כן, מדוע נבחר הוא בגלל זה להנהיג את עם ישראל?

"אלא שמתוך מעשיהם נלמדים יסודות עצומים בחינוך ובהנהגה" – ענה הרב על השאלות וביאר את המדרשים: "אצל משה רבנו – הי' זה הטיפול בשורש ולא בסימפטום".

גדולתו של משה רבנו לא נמדדה ביכולתו הפיזית לתפוס את הגדי שברח. משה הבין יסוד עמוק בחינוך: אם הגדי ברח, יש לכך סיבה. הוא לא חיפש להפעיל כוח, לעצור אותו בכפיי' או להעניש אותו על עצם הבריחה. במקום זאת, משה הלך אחריו צעד אחר צעד, עד שמצא את הסיבה הראשונית שהובילה להתנהגות הזו.

רק כשהגיעו למים, הבין משה את התמונה המלאה: הבריחה לא נבעה ממרדנות או מרוע, אלא פשוט מצמא. המסר החינוכי כאן עצום – כשמחנכים ילדים, קל מאוד לראות את הסימפטום – המעשה לא טוב ולהעניש מיד. אך מנהיג ומחנך אמיתי חוקר ודורש מהי הסיבה הראשונית למעשה. ברגע שמאבחנים אותה, ניתן לטפל בבעי' מהשורש ולא רק בסימפטום החיצוני.

בנוסף, משה לא הסתפק בכך שמצא אותה, אלא נהג עמה ברחמים, הרים אותה על כתפיו והחזיר אותה לעדר. כאשר העדר כולו ראה כיצד הרועה דואג לכבשה אחת במסירות כזו ולוקח אותה על כתפיו, הבינו כולם שיש כאן אהבה אמיתית. מנהיג אמיתי אינו רק אדם תקיף שעושה סדר ומעניש, אלא מי שמבין את נשמתו של כל אחד ומושיט לו עזרה מאהבה.

"ואצל דוד המלך אנו לומדים כיצד לפתח כל אחד לפי כוחותיו". דוד המלך לא חילק את העדר רק מטעמי ניהול וארגון המזון, אלא מתוך מטרה להעניק לכל פרט בדיוק את מה שהוא זקוק לו כדי להתפתח:

כשם שתינוק זקוק לנוזלים ומזון רך, כך הצעירים בצאן קיבלו ראשונים את העשב הרך ביותר. כי

לא ניתן להמשיך להאכילם בנוזלים לאורך כל החיים, שכן זה יעצור את ההתפתחות. לעומת זאת, הכבשים הזקנים, זקוקים לטיפול מסור ולמזון מותאם למצבם, אך יחס זה אינו יכול להיות זהה ליחס שלו זוכה תינוק בן יומו. ואת החזקים מבין הצאן, אותם השאיר דוד לסוף, כדי שיתמודדו עם העשב הקשה. מדוע? כדי לדחוף אותם לנצל את הכישרונות והכוחות שלהם למקסימום.

אילו הי' מאכיל את כולם יחד באותו עשב, ייתכן שכולם היו שבעים, אך מטרת החינוך הייתה מתפספסת. המטרה אינה "לצאת ידי חובה", אלא שכל פרט בעדר יקבל את מה שמגיע לו לפי דרגתו.

זהו הענין המרכזי באהבת ישראל ובחינוך: להיות מנהיג אמיתי פירושו לא להעניק יחס אחיד ושטחי לכולם, אלא לרדת לעומק נשמתו של כל יחיד. לתת לכל אחד בדיוק את ההכוונה הראוי' לרמתו, ולהעצים אותו עד שיגיע למקסימום היכולת שלו. זוהי התכונה שהפכה את משה רבנו ודוד המלך למנהיגיהם הנצחיים של ישראל.

פקק גומי במקוה - לשיטת רבותינו נשיאנו

הרב זלמן שמעון שי' הכהן דערען

מזכיר בד"צ רוסיא ושליח הרבי בשכונת נאווי וועשקיאסקווא

פתיחה

כידוע בעת שהותו של כ"ק אדמו"ר מהרוש"ב נ"ע ברוסטוב, נבנה שם מקוה בתכלית ההידור, על פי הוראותיו המדויקות והמפורטות של כ"ק אדמו"ר מהרוש"ב.

בשנת תש"י - עוד לפני הסתלקותו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ - כתב כ"ק אדמו"ר נשי"ד אל הרה"ח ר' יעקב לנדא ע"ה, שהתעסק בבניית המקוה הנ"ל, וביקש ממנו שיואיל להודיע לטובת אנ"ש המתעניינים בכך, הוראות ששמע מאת כ"ק אדמו"ר מהרוש"ב.

בעקבות זה, שלח הגר"י לנדא רשימה מפורטת של הוראות באופן בניית המקוה אל כ"ק אדמו"ר, שמסרה לידי הרבי הריי"ץ שאישר את תוכנו, ואחר כך הפיץ כ"ק אדמו"ר מכתב זה בין רבני אנ"ש שעסקו בבניית מקוואות.

אחת מההוראות שסי', שאין להשתמש בפקק של גומי, כי לדעת כ"ק אדמו"ר מהרוש"ב הוא דבר המקבל טומאה, ויש בקשר להוראה זו כמה סתירות וספיקות: א. אם ההקפדה היתה רק בבור הטבילה או גם במחסן. ב. הטעם לכך שגומי נחשב לדבר המקבל טומאה.

וכיון שישנן נפק"מ הנובעים מזה למעשה, והרבה מסתבכים בכל זה, על כן באתי ללקט לברר וללבן סוגיא זו כמיטב היכולת בעזה"י.

א

הגר"י לנדא כתב ברשימתו¹, "לא להשתמש בפקק של גומי, דלפי דעת רבינו נבג"מ הוא דבר המקבל טומאה", ושלכן חיפש דרכים לסתום בכי טוב בפקק עץ², [ולאחר זמן רב נדפס גם מכתב כ"ק אדמו"ר מהרוש"ב בנושא וכפי שיובא לקמן], ובהתאם להוראה זו, הורה כ"ק אדמו"ר נשי"ד פעמים

1. אות יא.

2. אות יא.

3. אות יב.

רבות במשך השנים⁴ שאין להשתמש בפקק של גומי, וזאת אף לאחר שכבר נתפשט השימוש בגומי והי' מהותו ידוע לכל, והוסיף כ"ק אדמו"ר נשי"ד להחמיר אף בחומרים סנטטיים הדומים לגומי⁵ (במכתב האחרון שצויין לעיל ויובא לקמן).

והנה לגבי מקום פקק שלגביו מקפידים כנ"ל, ברור מדברי הגר"י לנדא שאין הכוונה לסתימת נקב הריקון ברצפת המקוה, כי מפורש ברשימה שלו⁶: "שום נקב בשביל יציאת המים לא יהי' לא בעליונה ולא בתחתונה, ומקום כניסת מי הגשמים יהי' על ידי נקב בעליונה למעלה ממידת המים, בכדי שלא יהי' חשש זחילה", וריקון המקוה לצורך נקיון או/ו החלפת המים הי' רק מלמעלה "על ידי משאבה וצינור גומי", הרי שלא הי' שום נקב בבור הטבילה שיצרטכו לפקקו, ובהכרח מה שכתב שהקפידו שלא להשתמש בפקק גומי, ושהכין לכך פקק מעץ, היינו במחסן מי הגשמים.

ב

והנה ההקפדה על כך במחסן מי הגשמים צריכה ביאור, כי מקור דין זה שאין לסתום בדבר המקבל טומאה, הוא בשוע"ר⁸ ששם נפסק, "מקוה של מי גשמים שנפרץ אחד מכתליו, והמים יוצאים דרך הסדק.... פסול משום דהוי לי' זוחלין, ואין מקוה מטהר בזוחלין.... ואם בא לסתום הנקב לא יסתום אותו בידו או בכל דבר המקבל טומאה", וזה על פי דברי רבי יוסי במשנה⁹ "כל דבר שהוא מקבל טומאה אין מזחילין בו", ופירש הר"ש¹⁰ שם דהיינו ש"אין מעמידים בו הזחילה, כיון שסתימה זו גומרת הכשר המקוה, . . דאמר קרא מקוה מים יהא טהור, הויתן על ידי טהרה תהא".

והנה שאר הראשונים¹¹ פירשו את דברי רבי יוסי - אין מזחילין - באופן אחר, שאין להביא את המים למקוה על ידי דבר המקבל טומאה, וכפשטות הלשון "מזחילין", ולשיטתם הויית המקוה שחייבת להיות בטהרה, היינו הבאת המים למקוה דווקא, ולדעת הרבמ"ם אף גם זה רק במעיין ולא במקוה, והם סבורים שאין שום פסול בזה שהמים מוחזקים במקומם על ידי דבר המקבל טומאה, כיון שהמקוה נתהוו בכשרות, ואינו אלא מניעת המים שלא יצאו, ובה לדעתם אין שום פסול, אבל בשוע"ר הביא שיטת הר"ש בסתם, ואילו דעת שאר הראשונים הביא כיש אומרים, ומזה מובן שפוסק להחמיר כסברת ר"ש, [וכמה אחרונים תמחו על כך, שהרי דעת רובם ככולם של הראשונים להתיר באופן זה, ואכ"מ].

אמנם כשתידוק, לכאורה גם לשיטת ר"ש אין טעם להחמיר במחסן של מי הגשמים, כי מה שפוסל אם מניעת הזחילה נעשית על ידי דבר המקבל טומאה, הוא מפני שמכשיר את המקוה מפסול זוחלין על ידו, והוא פרט בדיני זחילה, דכיון שאם היו המים זוחלים הי' פסול לטבול שם, לכן כאשר הזחילה

4. אג"ק כ"ק אדמו"ר נשי"ד ח"ז, ע' קכד. ח"י, ע' רלה. ח"א, ע' קצו. ח"ד, ע' תקלב. חכ"ב, ע' רנו.

5. במכתב האחרון שצויין בהערה הקודמת. ויובא לקמן.

6. אות ג.

7. שם אות יו"ד.

8. סי' רא, סעיף ג.

9. מקוואות פ"ה, משנה ה.

10. שם. והובא פירושו בתוספת ביאור קצת בפ' הרא"ש.

11. רא"ש.

נמנעת על ידי דבר המקבל טומאה, הרי שאין הווייתו וכשרותו בטהרה, ולפ"ז מסתבר שפסול זה שייך רק בעת הטבילה, כשם שכל פסול זחילה אינו אלא בעת הטבילה, אבל אם בעת הטבילה כבר אין מניעת הזחילה על ידי דהמק"ט, איזה טעם יש לפסול במחסן שאין טובלים שם כלל, בגלל שהוחזקו המים מלזחול על ידי דבר המקבל טומאה.

וכן שמעתי מכמה רבנים המומחים למקוואות, שהנראה להם, על כל פנים בהשקפה ראשונה, שההקפדה בזה שייכת רק בבור הטבילה, ובעת הטבילה, ולא במחסן מי הגשמים, ובתחילה חשבתי שאולי ההקפדה בזה רק תוספת זהירות בעלמא, כי אף שאין המחסן מיועד לטבילה, יתכן שאנשים יחשבו שמוותר לטבול שם, כי משם באים כל המים למקוה ובוודאי כשרים הם, וכדי למנוע חשש שמא יבואו לטבול במחסן, למרות הפסול מחמת הפקק שהוא מקבל טומאה, הקפידו שיהי' כשר לטבילה, ושלכן הפקק יהי' רק מדבר שאינו מקבל טומאה, וכמובן שזה מן הדוחק.

ג

ומצאתי בגידולי טהרה¹² שדן בזה, ובתחילה כותב להתיר וז"ל שם, "מיהו כל זהירות זו, אין לה מקום אלא באותו מקוה שטובלין בו, אבל בגוב (-ציסטערנע) שמתקבצין בו מי גשמים, ומשם יורדין למקוה, בזה הדעת נותנת דמותר לסתום הנקב אפילו בדבר המקבל טומאה, דמה בכך שמעמיד הזחילה בדבר המק"ט, הא אין טובלין באותו הגוב", וזה ממש כדברינו דלעיל.

אמנם מיד לאחר מכן כותב לפקפק על כך, "ומכל מקום יש לדקדק קצת, דהא אילו לא סתם הנקב היו המים כלים והולכים, א"כ הברזא שהיא מק"ט מעמדת המים, ולדעת הפוסקים דאלינן בתר המעמיד, [היינו שיטת ר"ש הנ"ל], הרי נפסלו כל המים", והיינו כי יש לפרש שמה שפוסל הר"ש במעמיד את הזחילה בדבר המקבל טומאה, אינו רק משום הכשרת הזחילה, פסול השייך רק בעת הטבילה, אלא כי לולא אותו דבר המק"ט היו כל המים זוחלים החוצה והולכים לאיבוד, וגם זה בכלל הוויית המקוה שצריכה להיעשות בטהרה.

ולפי זה, גדר הפסול בזה הוא בדיוק כמו לשיטות שאר הראשונים, שהמקוה פסול מפני שנתהווה על ידי דבר המקבל טומאה, אלא שהם פוסלים רק כאשר המים הובאו למקוה על ידי דהמק"ט, ואילו לשיטת הר"ש כן הדין גם במים שלא הלכו לאיבוד בגלל דבר שמקב"ט, שלדעתו כיון שהוחזקו המים על ידי דבר שמקב"ט, ורק בגללו ניתן להשתמש בהם למקוה, נפסלו המים בכך.

והנה לאחר שמביא שם כמה ראיות לכאן ולכאן, מסיים לדינא "לפיכך יש להחמיר לכתחלה", וע"פ סברה זו מובן טעם החומרא בפקק של המחסן, כיון שבלעדי הפקק היו המים שבמחסן הולכים לאיבוד.

ד

ומזה נלמדת חומרה גם לגבי פקק המק"ט בתחתית המקוה, שאינו מועיל מה שיחליפו את הפקק, אלא כל המים נפסלו וצריך להחליפם, וגם היום שאינו שכיח שיהי' נקב לריקון המקוה, יש מזה נפק"מ

12. בסופו, חלק השו"ת סי' טו.

במקרה שפילטר הי' מותקן שלא כדין מתחת למפלס המים שבמקוה, שאז בגלל כח הוואקום היו כל המים נשאבים מהמקוה, לולא הפילטר שמונע מהם לצאת, וכפי שהארכתי בזה במקום אחר, ועל פי הנ"ל אף לאחר שיתקנו את מיקום הפילטר ויגביהו אותו למעלה, יש מקום להחמיר ולהחליף את כל המים שבמקוה, מחשש שנפסלו בזה שהוחזקו במקוה על ידי הפילטר שהוא כלי המק"ט.

[ובאמת דין הפילטר חמור יותר, כי דינו ככלי קיבול שפוסל גם משום שאובים, ובה יש ראיות נוספות לפסול, אף לשיטת שאר הראשונים החולקים על ר"ש בדבר המקבל טומאה כדין הגיסטרא, וכפי שהביא בגידולי טהרה שם, ועכ"פ ישנה סברא להחמיר גם משום שהוא דבר המקבל טומאה.]

ומה שבכל זאת יש להקל בזה הוא מטעם אחר, והוא כי ברוב המקרים לא כל המים הוחזקו על ידו, ובפרט במקוה בור על גבי בור, שאז אף אם שאיבת הפילטר היא מתחתית בור הטבילה, יש שיעור מקוה כשר למטה, ואף שמחמירים לומר שזחילה פוסלת גם למעלה משיעור מ' סאה, וכחומר הרמ"א בשוע"ר¹³, לא כו"ע מודים שגם הסתימה בדבר המקבל טומאה פוסל שם, [וכפי שיובא לקמן ממכתבו של הר"ש דווארקיין], ואף אם סתימה בדהמק"ט פוסל גם למעלה משיעור מ' סאה, מסתבר שזהו רק לענין פסול זחילה ומניעתה על ידי דבר המק"ט, כיון שלולא הסתימה הי' טובל גם במים העליונים הזוחלים, או מפני שכל המים נחשבים כזוחלים כשזוחל מלמעלה, וכשיטות השונות בזה, אבל לענין פסול המים מפני שהוחזקו על ידי דבהמק"ט, ושהיו הולכים לאיבוד מבלעדו, מסתבר שרק המים העליונים שבאמת הוחזקו על ידו נפסלים משום זה, ולא המים התחתונים, ואם כן לאחר שהוסר הפקק הפסול, שוב יתכשרו המים העליונים מהמים הכשרים שלמטה, אבל כל זה אינו שייך במחסן ששם כל המים שבתוכו מוחזקים על ידי הדבר המקבל טומאה, ולכן לסברת הר"ש באם הפקק מקב"ט ייפסלו כל המים על ידו.

ה

ואם כי בגידולי טהרה מסתפק בזה על דעת עצמו, באמת נראה שכבר נחלקו בזה הט"ז והש"ך, ומדברי הש"ך נראה להקל כמו הסברא הראשונה, ואילו מדברי הט"ז נראה להחמיר כסברא האחרונה, וכדלהלן:

דהנה נפסק בשוע"ר¹⁴ "המעין אינו נפסל בשאיבה", והגי' על כך הרמ"א, "ומכל מקום נהגו להחמיר גם במעין, כי יש חולקין אפילו במעין ואומרים דשאיבה פוסלת, ולכן לכתחילה יש להחמיר..., ואם נפלו שם שלשה לוגין שאובין ונפסלה המקוה, ורוצים לנקותה ולהכשירה, אם אפשר לפקוק נקבי הנביעה בקלות [פירוש: כדי שיכולו לייבש את הכל], טוב להחמיר ולעשות כן".

ועל מה שכתב הרמ"א, שצריך לפקוק את נקבי הנביעה ולייבש את כל המקוה, הביא הש"ך¹⁵ את דברי הב"ח, ש"מותר לפקוק נקבי הנביעה אפילו במטלנית המקבל טומאה, אפילו למאן דאוסר לקמן סעיף נ לסתום בדבר המקבל טומאה, שאני הכא שהסתימה אינו אלא לנגב המקוה", והיינו שלדעת

13. שם.

14. סעיף מ.

15. שם סקפ"ו.

הב"ח וש"ך אין פסול בזה שמים הוחזקו לפני בואם למקוה על ידי דבר המק"ט, ובפשטות היינו כי לשיטתו הפסול בזה רק בעת הטבילה, ומשום מניעת זחילה על ידו, אבל בזה שהמים נשמרו והוחזקו על ידי דבר המק"ט, לפני בואם למקוה, אינם נפסלים בכך.

אמנם על דברי הרמ"א אלו, שיש לפקוק את נקבי הנביעה, בתחילה מביא הט"ז¹⁶ מתשובת הרא"ש, "דיכול לפקוק אפילו בדבר המקבל טומאה, דדווקא הבאת המים למקוה בעינן על ידי דבר שאין מקבל טומאה, אבל מניעת המים שלא יצאו מהמקוה, לא איכפת לן בה", אבל מעיר על כך, "ובסעיף נ מביא שתי דעות בזה", והיינו שמובא שם סברת הר"ש שמחמיר בסתימה על ידי דבר המק"ט, הרי להדיא שלדעת הט"ז גם סתימת נקבי הנביעה תלוי' במחלוקת זו, ולכן מעיר שדברי הרא"ש נאמרו לשיטתו אבל הר"ש חולק עליו, [וכן הבין גם בבאר היטב¹⁷ את דעת הט"ז, ולכן לאחר שהביא את דברי הש"ך דלעיל, כותב "ודלא כט"ז שסובר דמאן דאוסר בסעיף נ אוסר גם כאן"], ומבואר אם כך שלשיטת הט"ז אין הפסול משום מניעת הזחילה על דבר המק"ט לחוד, אלא שהוא פסול במים שהוחזקו על ידו, כי רק בזה יובן האיסור לפקוק את נקבי הנביעה בדבר המקבל טומאה.

[ומן הנכון להעיר, שאינו נמצא בדברי הרא"ש בתשובה שם אודות נידון זה כלום, ודבריו שם נאמרו לגבי פקק החור שבמקוה עצמו, והט"ז הוא שלמד משם לעניינו, כי אם בחור שבמקוה הקיל כ"ש שכן הדין לדעתו גם בנידון זה, ועל זה כתב שהר"ש חולק על סברת הרא"ש, ועכ"פ ברור שלדעת הט"ז ההיתר כאן תלוי באותה המחלוקת, כי דחוק ביותר לפרש את דברי הט"ז, שלשיטת הרא"ש פשוט להתיר, אבל באמת גם הר"ש יודה בנידון דידן הקל יותר, ומה שכתב שחולק, לא בא אלא להעיר מזה שלגבי מקוה הר"ש חולק על הרא"ש, דאם כן אין שום נפק"מ ממחלוקתם לעניינו].

ובאמת יש לומר עוד, שגם הש"ך מודה שיש לפסול אם המים היו הולכים לאיבוד לולא הדבר המק"ט שהחזיקם, ומה שהתיר הוא כי גם לולא הסתימה לא היו המים הולכים לאיבוד כלל, אלא מתאספים במקוה, וסובר שהפסול בזה שהוחזקו על ידי דבר המק"ט הוא רק אם בלעדו היו המים הולכים לאיבוד, וכן מודגש גם בדברי הגידולי טהרה, כי אז הוויית המקוה על ידו, אבל אם בכל אופן היו המים באים למקוה, ורק שנתעכבו מלבוא בגלל הדבר המק"ט, בזה לא שייך פסול משום דין הווי' על ידי טהרה.

וכשתדקדק היטב, בזה מובנים דברי הש"ך בנימוקו לדין זה שכתב, "שהסתימה אינו אלא לנגב המקוה", כי אם כל הפסול שייך רק בעת הטבילה, שאז מניעת הזחילה היא על ידי דבר המקבל טומאה, מאי שנא מטרת הסתימה שבנקבי הנביעה, הרי בכל אופן אין טובלים במים שם, ומזה משמע שגם לדעתו יתכן פסול אם הוחזקו המים על ידי דבר המק"ט לפני הטבילה, והיינו אם מטרת הסתימה שלא ילכו המים לאיבוד, וטעם ההיתר כי כל מטרת הסתימה היא רק להחזיקם באופן זמני, כדי לאפשר ניגוב המקוה, ובזה אין חשש פסול.

ולפי זה, נצטרך לפרש שלדעת הט"ז כל שהמים הוחזקו על ידי דבר המק"ט נפסלו, אף אם לא היו הולכים לאיבוד מבלעדו, ועדיין ישנה מחלוקת בין הט"ז וש"ך, רק לא כפי שעלה בדעתנו בתחילה,

16. שם סקמ"ח.

17. שם סקס"ב.

שנחלקו אם שייך פסול בסתימה בדבר המקב"ט שלא בתוך המקוה, אלא בגדר פסול זה, שלדעת הש"ך היינו רק אם לולא הסתימה היו הולכים לאיבוד, ואילו לדעת הט"ז בכל אופן שהחזקו על ידי דבר המקב"ט, ורק בהסרתו הגיעו למקוה, נפסלו המים. ועוד יש לומר, שלדעת הט"ז כיון שלצורך ניגוב המקוה היו מרוקנים מים אלו, לכן הרי זה נחשב כאילו שהיו הולכים לאיבוד, לולא סתימת נקבי הנביעה.

1

ונפק"מ מחילוקי הגדרות אלו בפסול: אם המקוה ריק ומוכן למילוי, [דאם הי' המקוה מלא הי' נגרם שיטפון והמים היו הולכים לאיבוד], ואז נסתם החור והוחזקו המים שבמחסן על ידי פקק המקבל טומאה, אבל גם לולא הפקק היו המים מתאספים במקוה, וכדוגמא שראיתי לאחרונה, שבאו למלא את המקוה, והסירו את פקק העץ מהמחסן, ואחר כך החזיק בידו את הפקק במקומו, שלא יזרמו המים בשטף גדול, ונמצא שהמים הוחזקו בידו שהוא מקבל טומאה, אבל בכל אופן היו הולכים למקוה, ולא עיכבם אלא זמן מועט, וזה תלוי בשתי סברות הנזכרות.

אמנם אם הוחזק כן רק זמן מועט וכמו בדוגמא הקודמת, יש לדון להקל בזה בכל אופן, כיון שרק מים מועטים היו יוצאים באותו פרק זמן שהוחזק הפקק בידו, ואם כן רק אותם המים שהיו יוצאים לולי ידו נפסלו, וכיון שהם מיעוט המים, הרי הם נכשרים ברביי' והמשכה, וכדין מיעוט מים שאובים.

ובזה ניתן לבאר, מה שאין חוששים מלסתום את המחסן, לאחר גמר מילוי בור התחתון, כדי לשמור על המים הכשרים שנשארו לצורך המילוי בפעמים הבאות, אף שבהכרח המים מוחזקים בידו, עד שדוחף הפקק ומתהדק היטב לתוך החור, ולכאורה יש בזה חשש שהמים מוחזקים על ידו, ובפרט שאם יצאו עכשיו לא יוכלו להשתמש בהם למילוי בור התחתון בעתיד, ויתכן שזה ייחשב כאילו שהלכו לאיבוד, ועל פי הנ"ל מובן, שהרי רק מים מועטים יוחזקו בידו עד להידוק הפקק, ואף אם יפסלו יוכשרו ברביי' והמשכה, ועוד יש מקום לעיין בזה].

2

ונתבאר שלשיטת ר"ש שנפסקה הלכה כמותו, גם אם המים יוחזקו במקומם לפני באום למקוה בדבר המקבל טומאה, יש בזה חשש פסול מצד דין הווי' בטהרה, ובזה מובנת ההקפדה שלא להשתמש בפקק גומי, שיש בו חשש קבלת טומאה, אף כפקק וסתימה של המחסן.

אך עדיין אין בזה כדי לבאר את ההקפדה על בורי' מטעם אחר, דהנה מבואר ברשימה של הגר"י לנדא¹⁸, ש"פתיחת הברזא בשביל כניסת מי הגשמים, לא תהי' במקוה, כי אם במרחק מה מהקוה, בכדי שלא יבוא ישר מכוח אדם, אלא אחר פתיחת הברזא, יזרמו לצינור הראוי לבלוע, והיינו דרך המשכה", הרי שכדי למנוע חשש של "כח אדם" בפתיחת הברזא, שדנו על כך האחרונים באריכות ואכ"מ, הקפיד כ"ק אדמו"ר מהרוש"ב שיבאו המים למקוה בהמשכה, ומבוארת שיטתו בזה באריכות באגרות קודש

שלו¹⁹.

והנה לענין פסול הווי' על ידי טומאה, - אף גם באופן שהמים באים למקוה על ידו, שבזה גם שאר הראשונים, החולקים על סברת הר"ש, יודו שהמקוה פסול, מפני שהמקוה מתהווה על ידו ממש - נפסק בשו"ע²⁰: "והוא שיהיו המים נופלים להדיא מדבר המקבל טומאה לתוך המקוה, אבל אם נופלים על שפתו בחוץ ונמשכים לתוכו. . כשר", ואם כן גם לדעת הר"ש, הפסול בזה שהמים הוחזקו על ידי פקק שהוא מקבל טומאה, הוא רק אם המים נופלים באופן ישיר, אחרי החזקתם על ידו, לתוך המקוה.

ואכן בגידולי טהרה, לאחר שהביא את הסברא להחמיר בזה, מסיים ומדגיש "אין כאן אלא חששא דהויתו בטומאה, ולזה יש תקנה קלה, אם אין המים נופלים להדיא מן הגוב אל המקוה, כמבואר בסעיף מח".

ואם כן אינו מובן, כי מאחר שהקפיד כ"ק אדמו"ר מהרוש"ב שיבואו המים מהמחסן למקוה דרך המשכה, מחשש כוח אדם וכנ"ל, הרי שבזה נפטרנו גם מחשש דבר המקבל טומאה, כי אין המים נופלים, לאחר החזקתם על ידי דבר המק"ט, ישיר לתוך המקוה, אלא דרך המשכה, ומדוע בכל זאת הקפידו שלא יהי' הפקק מדבר המק"ט.

[ואין לומר שהדיון אודות פקק הגומי, היתה לפני שהוחלט אצלו שתהי' המשכה מפני חשש כח אדם, ואחר שהוחלט כן באמת אינו נוגע אם הפקק מגומי, והגר"י לנדא טעה בזה שהפקיד על כך, כי בנוסף לתמי' לומר כן, הרי כבר בתחילת חודש אב תרע"ח כתב כ"ק אדמו"ר מהרוש"ב לבנו כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ²¹, "זאת אצלי לעיכובא שמהבאסיין למקוה יהי' המשכת מים כשיעור המשכה על גבי דבר הבולע את המים, בכדי להכשיר החשש מפתחת הסתימה של הבאסיין בידי אדם", ואילו המכתב אודות החשש בפקק מגומי²², נכתב אחרי זה בט"ו מנחם אב, הרי שגם לאחר שהוחלט שתהיה המשכה אחרי הבאסיין, עדיין היתה ההקפדה שלא להשתמש בפקק גומי].

אמנם אי משום הא, יש לומר שחששו לשיטת הגלות עליות²³ שהאריך לתמוה על הבנת הטור בדברי הרא"ש, שעל פי זה נפסק בשו"ע ר' כנ"ל, שאין פסול אלא אם כן נפלו המים ישירות מדבר המק"ט לתוך המקוה, ולדעתו לא התיר הרא"ש אלא במעיין או מ' סאה מים כשרים, שאז מחמת החיבור למים הכשרים לא נפסלו המים, כל שהיתה המשכה כלשהי לאחר הדבהמק"ט, אבל אם אין שיעור מקוה כשרה, אלא המים מצטברים לאט לאט ונופלים לתוך המקוה, או שכל המים מוחזקים על יד הדבהמק"ט ונפסלים מחמתו, בזה גם הרא"ש סבירה לי' שאין להכשיר, אף אם אחר כך המים נמשכים על גבי דבר אחר, ואף שדבריו הם נגד הבנת הטור ופסק השו"ע²⁴, יתכן שחששו לשיטתו לכתחילה, ובפרט שכידוע הי' מגדולי חסידי הצ"צ.

19. ח"ה, אגרת א'קא. והובא בשו"ת תורת שלום סי' ס"ו.

20. שם, סעיף מח. ע"פ הרא"ש.

21. סעיף מח על פי דברי הרא"ש.

22. יובא לקמן.

23. פ"ה, משנה ה אות ה.

ועוד יש לומר בפשטות, שמה שחששו מלהשתמש בפקק שמקבל טומאה, אף שהיתה המשכה לאחר מכן, הוא כי לפעמים, - והוא דבר שכיח כאשר אין נזהרים באופן עשיית תעלת ההמשכה -, המים נשפצים בכח עד למקוה, בלי לגעת בהמשכה כלל, ונמצאו באים באופן ישיר מהפקק אל תוך המקוה, ואולי כדי להימנע מכל חשש, הקפידו לתסופת זהירות, שלא יהי' הפקק מדבר המקבל טומאה.

וכמדומני שנמצא בדברי כמה מהאחרונים, שלכתחילה אין להשתמש בדבר המקבל טומאה, אף אם תהי' המשכה לאחר מכן, ושוב מצאתי שכתב כן במנחת יצחק²⁴ מדיוק דברי הרא"ש.

ולאחר זמן העירוני, משיטתו של הרה"ג ר' פנחס צימעטבוים, חותנו של בעל המנחת יצחק, בענין הווי' על ידי טהרה²⁵, שהא דמכשרין אם אין המים נופלים למקוה להדיא על ידי הסילון שמקב"ט, רק שנפלין על שפתו ומשם יורדים למקוה, היינו דוקא היכא דעדיין לא נחו ולא נקרא עליהם שם פסול, אבל כל שהמים הובאו על ידו למקום אשבורן, וכגון למאגר, וכבר נקרא עליהם שם פסול, אינם נכשרים עוד בזה שיבואו בהמשכה לתוך המקוה, ולשיטתו מובן שהוא הדין לשיטת ר"ש שלאחר שהמים הוחזקו במקומם על ידי דבר המקב"ט ונפסלו שם, כבר אינו מועיל ההמשכה שלאחר מכן להכשירם, וזהו טעם נוסף לחומרא בנידון דידן.

ח

אך דא עקא, שלפי מה שכתב כ"ק אדמו"ר נשי"ד²⁶ בטעם הדבר שיש להחשיב את הגומי למקבל טומאה, יראה שכל ההפקדה בזה שייכת רק ברצפה של בור הטבילה, ושאינן מקום להחמיר בזה לגבי הפקק של המחסן, וכדלקמן:

וז"ל כ"ק אדמו"ר נשי"ד שם: "במענה על מכתבו בו כותב שאמרו לו שיש נטי' בליובאוויטש שלא להשתמש בברזא של גומי - ראבער - הנה כן היא הוראת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, ונדפסה ג"כ בסוף ספרו ס"ק י"א וטעם לזה בפירוש לא שמעתי מלבד הכתוב בהוראות הנ"ל. מפני שהוא דבר המקבל טומאה. וכבר הובא בספרו של כת"ר שי' דעת המהרש"ם בשו"ת חלק א' סי' ב'. ומ"ש כת"ר שהרי לא יחדו למדרס. הנה י"ל בפשיטות, שכיון שסותמת היא חור הנמצא ברצפה, הרי נוסף ע"ז שלפעמים תכופות רק חלק קטן ממנו בולט על הרצפה ובמילא הטובלת או הסותם החור דורס עלי' ברגלו אם באקראי או גם בכיוון כדי לסתום יפה פי החור, הנה גם אם בולטת ביותר, לפעמים מסתייעים בעמידה עלי' כדי לקחת דבר מעל גבי כותלי המקוה וכיו"ב ופשיטא שאם דורסים עלי' אפילו באקראי ה"ז מהווה חלק מהרצפה ויחדו לשם זה. ולא עוד אלא שאם גם דורסים עלי' כדי לסתום יפה החור הרי סו"ס נעשית ע"י סתימה זו חלק מהרצפה שלמדרס נועדה וגם זה יחדו למדרס נקרא. ואולי יש עוד להוסיף בזה, כי ישנם כמה ברזאות שנעשים בדוגמת הברזא שעושים בצינן, היינו שתלולים הם בשרשרת הקבועה בטס מתכת שבראש הברזא מלמעלה, ובטס נמצא בית קבול קטן, אשר זהו טעם נוסף בהנהגה הנ"ל."

24. ח"ג, סי' צא אות ו.

25. הובא בשו"ת ערוגת הבשם יו"ד, סי' רח. לבושי מרדכי יו"ד סי' קלט. מנחת יצחק ח"א סי' קמב.

26. אג"ק שלו ח"ז, ע' קכד. להרב ניסן טעלושקין.

הצעת יסודי הדברים לצורך הבנת הענין: רק מיני הכלים הנמנים בתורה - בגד, שק, וכלים העשויים מעור, עצם, מתכת, עץ וחרס - מקבלים טומאה מדאורייתא, ומדרבנן הוסיפו גם כלי זכוכית, וכמבאר ברמב"ם²⁷. והסתפקו האחרונים בדינו של גומי, - העשוי משרף נוזלי היוצא מן העץ -, אם נחשב בכלל אלו, ובשו"ת מהרש"ם²⁸ חשב להחמיר שאע"פ שאינו נעשה באופן של טווי' ואריגה מ"מ יש להחשיבו כבגדים ולבדים שמקבלים טומאה, שהרי כן הוא לדעת הנודע ביהודה²⁹ ובנו בשו"ת שיבת ציון³⁰ הסוברים שנייר, - הנעשה מכתשת עשבים והדבקתם יחד -, מקבל טומאה כדין לבדים, ולשיטתם הוא הדין שגם גומי, אף שאינו נעשה באופן של טווי' ואריגה, נחשב כלבדים ומקבל טומאה.

ומוסיף, שכן מבואר בדברי רש"י³¹, שגם בגד שאינו ארוג מקבל טומאה, רק דכיון שאינו ראוי ללבישה ולתיקון בגדים אלא לישב עליו, לכן שיעורו לקבלת טומאה הוא ג' על ג' טפחים, שהוא שיעור הראוי לשיבה עליו, ושכן מבואר גם בתוס'³² שלבדים שאינם ארוגים, אם ראויים לשיבה עליהם מקבלים טומאת מדרס, [ומדין ק"ו גם טומאת מת ושרץ], ואם כן "בנידון דידן שעושים מנעלים וכדומה מן הגאמץ, וראי למדרס, אם כן אין צריך שיהי' טווי ואריג ומקבל טומאה".

ולענין הגודל, שייחשב כלי שמקבל טומאה, מסתפק בזה כי בדרך כלל שיעור הבגד לקבלת טומאה הוא ג' על ג' אצבעות, שניתן להשתמש בו לתיקון בגדים, אבל בדברי רש"י הרי מבואר שלבד שאינו ארוג, ואינו ראוי לתיקון בגדים כי אם לשיבה עליו, שיעור בג' על ג' טפחים, ואם כן לכאורה כן הדין בגומי שאינו ארוג, אלא שיש לדחות כי הגומי ראוי לתקן בו בגדים ואולי שיעורו בג' אצבעות ככל הבגדים, אמנם לפי התוס' שכל מה שמקבל טומאה, אף שאינו ארוג, הוא רק מפני שראוי למדרס, ברור שהשיעור הוא ג' טפחים, שרק אז ראוי לשיבה עליו.

ולבסוף חוזר מזה, ומעיר שלא כל הראשונים מודים לטעם של התוס', כי באור זרוע³³ מפורש שאף לבד שאינו ארוג מקבל טומאה מפני שהוא תכשיט, והיינו כי סובר שרק בגד המיוחד ללבישה אינו מקבל טומאה אלא אם כן הוא ארוג, אבל אם מיוחד למטרה אחרת מקבל טומאה אף שאינו ארוג, ואם כן לשיטתו אין צריך שיהי' בו כדי שיעור ישיבה, אלא כל שאינו משליכו מקבל טומאה אף בפחות מג' טפחים.

ובמסקנתו באמת אינו מתיר להשתמש בפקק גומי, אף שהוא קטן, אלא רק להדק חבל מגומי סביב לפקק של עץ, שזה מחזק את העץ שיתסום בצורה טובה, ובוה ניתן לצרף את הסברה שהגומי בטל לעץ שמחובר אליו ומשמש לו, ועוד ועיקר, כי באופן זה אין עיקר הסתימה על ידו, אלא על ידי העץ, ולכן אין בזה חשש פסול, עיין שם באריכות.

והנה על דברי המהרש"ם, שכתב על פי סברת התוס' שהגומי מקבל טומאה, כיון ש"עושים מן

27. כלים פ"א.

28. המצויין במכתב הנ"ל.

29. מה"ת יו"ד, סי' קה.

30. סי' לט.

31. זבחים צה, א.

32. שבת נו, ב.

33. הלכות כלאים סי' דש.

הרובער מנעלים וכדומה וראוי למדרס, אם כן אין צריך שיהא טווי וארוג, הקשה הרב ניסן טעלושקין³⁴: "כל זמן שלא יחדו, כמו בנידון דידן שאינו מיוחד כלל למדרס, איך יכול לקבל טומאת מדרס, והרי קי"ל דאין דבר מקבל טומאת מדרס אלא אם כן מיוחד לכך, כמבואר ברמב"ם כלים פכ"ה³⁵?"

ועל שאלה זו באה תשובת כ"ק אדמו"ר נשי"ד במכתב הנ"ל, שיש להחשיב את הפקק כראוי למדרס, כיון שהוא נחשב לחלק מהרצפה שמיוחד למדרס, וטעם זה שייך רק בפקק שברצפת בור הטבילה, אך לא לגבי הפקק שבקיר של המחסן, שאינו שייך כלל לעמוד עליו.

ועד"ז כתב הרה"ח הרב זלמן שמעון דווארקין ע"ה³⁶ במכתב שבו דן אודות סתימת נקבי השקה שבצד בפקק של גומי, אם יש בזה משום חשש מניעת זחילה על ידי דבר המקבל טומאה³⁷, שמה שגומי מקבל טומאה הוא רק אם מיוחד למדרס, וכותב - בדומה ממש לסברת כ"ק אדמו"ר במכתב הנ"ל - ש"ש לומר כיון שמיוחדים אותו לפקק ודורסים עליו, אין לך יחוד למדרס גדול מזה, ואפשר שזהו טעמו של אדמו"ר נ"ע שהקפיד שלא לסתום בפקק של גומא, ועל פי זה כתב להקל בפקק גומי שמיוחד לנקב השקה בצד, כי "בכותל מן הצד, הלא אין שייך טעם זה, ובמילא אינו מקבל טומאה", הרי שסבר גם למעשה, שאין חשש אלא אם כן הפקק מגומי הוא ברצפה ומיוחד למדרס.

ומזה יש המוכיחים, שאין להקפיד בסתימת הנקב של המחסן שלא יהי' מפקק של גומי, ושכנראה גם כ"ק אדמו"ר מהרוש"ב לא הקפיד על כך, אלא כל הספק שלו הי' רק בקשר לרצפה של בור הטבילה, ויצטרכו לפרש שהדין בזה הי' לפני שהוחלט שהריקון יהי' מלמעלה - ומה שהגר"י לנדא הקפיד על כך בעת הבניי, וגם כלל את זה ברשימתו לענין המחסן, לדעתם טעה בזה, כי באמת אין טעם להקפיד על כך בסתימת המחסן.

ולפי זה, אף אם כנים כללות דברינו דלעיל, - שלשיטת ר"ש אין לסתום את המחסן בפקק שהוא מקבל טומאה - מ"מ אין להביא ראי' לכך מהנהגת כ"ק אדמו"ר מהרוש"ב, שהרי ההקפדה בענין פקק גומי, הי' בנוגע לסתימת נקב בריצפת בור הטבילה, שהרי רק שם מיוחד למדרס, שלכן מקבל טומאה.

ט

ולדידי קשה עד למאד לומר כן, שחסיד מסור ששימש כרב החצר, יטעה עד כדי כך בהוראת כ"ק אדמו"ר מהרוש"ב, וגם מסדר המכתבים של כ"ק אדמו"ר מהרוש"ב בענין זה אינו נראה כן, כי מכתבו בענין הגומי נכתב לגבי המקוה ברוסטוב בט"ו מנ"א תרע"ח, ואף שאינו נמצא במפורש במכתבים הנדפסים אודות ההקפדה שלא יהי' נקב במקוה, ושירוקנו יהי' רק בשאיבה מלמעלה, הרי מצינו כללות ההקפדה בזה במכתב מלפני זה - מיום ג' פרשת מטו"מ, דהיינו בסוף תמוז³⁸, "טוב שמי הגשמים יגיעו במקוה למעלה על גבי הרצפה, כאשר דיברתי עם ה"ר נטע יחי', ולזה דרוש שיהי' החפירה בעומק

34. ראה בספרו טהרת מים סי' נא.

35. ועיין עוד בזה בט"ז קצ"ו ס"ק לא.

36. שזכיתי להיקרא על שמו.

37. נדפס בקובץ רז"ש ע' 53 - בלי ציון תאריך או פרטים למי נשלח.

38. אג"ק ח"ה אגרת א'פח. נדפס בתורת שלום סי' ס.

יותר", והכוונה בזה שלא יבאו המים דרך חור בקיר של המקוה, מפני חשש זחילה או/ו סתימה בדבר המקבל טומאה, הרי שעוד לפני הדיון בענין פקק גומי, הקפיד שלא יהי' חור במקוה שיצטרכו לסותמו, ואם כן קשה לומר שהדיון הי' לגבי סתימת נקב ברצפה. רק שאין זה מוכרח לגמרי, כי יש לומר שלא הוחלט הדבר לגמרי עדיין, שלא ישאירו חור במקוה, וכדיוק לשונו ש"טוב" לעשות כן, וכל הדיון הי' את"ל שלא יקפידו על כך, וישאירו חור ברצפת המקוה להכנסת מי הגשמים, או לצורך ריקון המקוה, שאז יש להקפיד שלא לסותמו בפקק גומי מפני חשש קבלת טומאה.

ומה שלמדו כן ממכתבו של כ"ק אדמו"ר נשי"ד, נראה שלא היתה בכוונתו לתלות את הטעם בזה באופן החלטי, וכפי שרואים בסוף שמוסיף עוד טעם להחמיר, - ששכיח בפקקים של גומי טס של מתכת שיש בו בית קיבול-, וטעם השני באמת שייך גם לגבי המחסן, אף שאינו מיוחד למדרס, ויותר נראה שהכוונה היתה רק להציע כמה טעמים אפשריים לכללות ההקפדה.

ועוד, שיש להעיר על כללות קושייתו של הר"נ טעלושקין, שהרי המעיין במהרש"ם שם יראה שטעם זה נאמר רק לשיטת התוס', אבל לשיטת האור זרוע שהביא בסוף, גם לבדים שמיוחדים לתשמישים אחרים ולא למדרס מקבלים טומאה, למרות שאינו טווי וארוג, וכן הוא משמעות רש"י שהביא שם שרק לענין השיעור ישנו הבדל, שכיון שאינו ראוי לתיקון בגדים אלא לשיבה, לכן שיעורו בג' טפחים ולא ג' אצבעות, אבל לא שיהא דין קבלת טומאה תלוי' בכך שהוא מיוחד למדרס דווקא, ובודאי שכן הוא לשיטת הנו"ב ושי"צ שהביא בתחילה, שהרי הנייר אינו מיוחד לשיבה, ובכל זאת לדעתם מקבל טומאה כדין לבדים שאינם ארוגים, ואם כן לשיטתם אין מקום לקושייתו, כי רק לגבי טומאת מדרס צריך שהיא קבוע לשיבה, שלא יוכלו לומר לו עמוד ונעשה מלאכתנו, וכמבואר ברמב"ם וט"ז שם, אבל בשאר דיני טומאה מספיק זה שמיוחד וראוי לתשמישו, ולכן פקק של גומי, שראוי ומיוחד לכל מיני תשמישים, לדעתם מקבל טומאה, אף בלי שיהא מיוחד למדרס, וגם בדרכי תשובה קיצר בהביאו את דברי המהרש"ם³⁹, וכתב ש"העלה" שאין לפסול בגומי אלא אם כן גודלו ג' טפחים שאז ראוי למדרס, וכיון שפקק בגודל זה אינו שכיח אין חשש, ובאמת אף כי צידד המהרש"ם לומר כן, במסנתו כתב להחמיר אף בשיעור קטן וכנ"ל.

[ומה שיש לדון בזה לשיטתם הוא, אם נעשה באופן מיוחד רק לצורך השימוש כפקק למקוה, ומקפידים שלא להשתמש בו לשום תשמיש אחר, שאז יש לומר שכיון שתשמישו הוא רק לשמש לקרקע, אינו מקבל טומאה בשביל זה, אלא שיש לדון אם זה מספיק כיון שאינו מחובר לקרקע, וגם הוא ראוי גם לתשמישים אחרים, ואכ"מ.]

ועפ"ז יש לומר בדרך אפשר, שגם דבריו הקדושים של כ"ק אדמו"ר נכתבו רק על דברים אלו של המהרש"ם, שעל פי שיטת התוס' מה שמקבל טומאה הוא כי מיוחד למדרס, שמזה יסוד קושייתו של הר"נ טעלושקין, ולשיטה זו יצטרכו לומר שהוא מפני שמיוחד כחלק מהרצפה, אבל באמת גם לולי טעם זה, יש להחמיר כדעות האחרות שהובאו שם.

ומה שהרו"ש דווארקין כתב סברא זו להלכה, מבואר בדבריו שם שישנו גם טעם נוסף להקל לענין

39. בסי' רא סוף ס"ק רע"ג.

נקב ההשקה, והיינו כי הסתימה היא למעלה משיעור מ' סאה, וכדעת הגידולי טהרה⁴⁰ שגם לדעת הרמ"א⁴¹ שזחילה פוסלת למעלה ממ' סאה, מכל מקום מותר לסתום שם בדבר המקב"ט, וטעם זה אינו שייך במחסן של מי גשמים שכל המים מוחזקים על ידו, [ויש להעיר שכמה אחרונים⁴² מחמירים בזה לשיטת הרמ"א, כך שיש מקום להחמיר בזה], ואף שמבואר בדבריו שם שטעם הראשון מספיק לחוד, לא עלה בידי לברר בינתיים אם סמך על סברא זו למעשה, להתיר פקק גומי לסתימת המחסן, ובפרט כי הרבה מהמקוואות שנבנו על ידו, נעשו בלי מחסן, וגם אינו ברור מתי כתב דברים אלו, ואם הספיק כבר לראות את כל המענות שיובאו לקמן.

י"ד

וכיון שסוף סוף מפשטות הדברים נראה שכ"ק אדמו"ר תלה את עיקר טעם החומרא בכך שמיחד למדרס, מן הצורך לחפש אם הזהיר למעשה שלא ישתמשו בפקק של גומי, גם איפה שאין טעם זה שייך, וכגון במחסן.

והנה באותן השנים שכ"ק אדמו"ר הזהיר שאין להשתמש בפקק של גומי, מצינו שהזהיר גם כן במכתבים רבים, שלא ישאירו שום נקב ברצפת המקוה, ושהשאיבה תהי' רק מלמעלה:

באג"ק כ"ק אדמו"ר נשי"ד חי"א⁴³: "כן נהגו בכל מקום שידי מגעת – היינו שלא יהי' כלל חור בהרצפה, ויוציאו המים על ידי פאמפ", ובח"כ⁴⁴: "מוכרח שהרקת המקוה תהי' מלמעלה ולא מלמטה מפני חשש זוחלין, אפילו באם הסתימה דלמטה בדבר שלא מקבל טומאה", וכן באג"ק חכ"ב⁴⁵, "הנפק"מ בין מקוה ששואבין המים ממעל או שיש נקב ברצפת המקוה, גדול מאד כמובן: חשש זחילה..., ולפלא מה שפלוני שכתבו אין ידוע לו מהנ"ל".

ומזה שהזהיר על שני הדברים בבת אחת, – שלא להשתמש בפקק גומי וגם שלא להשאיר שום נקב במקוה – נראה בפשטות שההקפדה שלא להשתמש בגומי, היינו גם אם אין שום נקב במקוה, ובהכרח הכוונה לסתימת המחסן, (או בור ההשקה שבצד שגם שם אינו שייך הטעם של מדרס).

אולם אין הדבר מוכרע לגמרי, כי יש לומר שמה שהזהיר שלא יהי' שום נקב במקוה, הי' בשייכות לבניית מקוואות חדשות, ומה שהזהיר אודות השימוש בפקק של גומי, הי' בקשר למקוואות הבנויות כבר עם נקב ברצפה, וכפי שהי' שכיח אז.

אמנם ישנו מכתב אחד מהרב⁴⁶, שלדעתי ניתן להכריע ממנו באופן ברור, שגם במקוואות חדשות בלי נקב ברצפה היתה ההפקדה שלא להשתמש בפקק גומי במחסן, וזלה"ק שם:

40. בגבא סקס"א.

41. סעיף נ.

42. מי השילוח סי' ה, סט"ז. שו"ת דובב מיישרים ח"א סי' סד, אות ב.

43. ע' קעז.

44. ע' רפ.

45. ע' קמו.

46. אג"ק חלק כ"ב, ע' רנו (משנת תשכ"ב, לרב חיים מרדכי פרלוב).

"לכתבו ע"ד ניילאן ופלאסטיק - כמדומה (קרוב לודאי) ישנם שינויים (עתה, ומשתנה גם מזמן לזמן) בהנוגע להדברים מהם עושים הנ"ל. וכיון שכ"ק אדנ"ע מחשב גומי לדבר המקב"ט - אין להשתמש גם בהנ"ל".

והנה בגוף המכתב אינו מפורש במה מדובר, אבל בשולי הגליון למכתב שקיבל מהרבי כמה שבועות לפני זה⁴⁷ מובא לשון שאלתו שם, "דעתי היא שיתקנו המקוה כדעת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב וצוקללה"ה זי"ע ועכ"א", מקוה על גבי מקוה שההשקה תהא למטה, מובן שהמה רבני העיר מסכימים לזה, אבל אומרים שצריכים לעשות עוד בור א' של מי גשמים למעלה, שבו יפלו ויתכשרו ג"כ המים הרגילים ע"י זריעה, (וזה כמובן חוץ מהבור של מי גשמים שצריך שיהי' מוכן בכל פעם להחליף את מי ההשקה שלמטה וגם של הזריעה כנ"ל)", וגם בשולי הגליון למכתב זה הובא בלשון שאלתו, "על דבר המקוה, מסרנו לבעלי הבתים הממונים העוסקים בזה, כהסכם כ"ק שליט"א בשולי המכתב הנ"ל, שהתקון מוכרח שיהי' על ידי השקה למטה בהרצפה, ועל ידי זריעה מן הצד, והמה מבטיחים להתחיל את הדבר בפועל".

מבואר בלשון שאלתו, שעסקו בבניית מקוה חדשה, ורצה לעשות כהוראות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, ומובן אם כך שלא תכנן לעשות נקב ברצפת המקוה, ובאם הי' ברצונם לעשות כן, בוודאי שהי' הרבי מעיר על כך, וכפי שהזהיר פעמים רבות לאחרים כנ"ל, ואם כן נראה שהספק אצלו בענין השימוש בפלסטיק או ניילון, יכול הי' להיות רק לגבי הפקק של מחסן מי הגשמים, וכמפורש בדבריו שנתכוון לעשות מחסן כזה, ומוכח אם כך שגם בזה הקפיד הרבי שלא ישתמשו בפקק גומי, ואף לו בחומרים סנטיטיים הדומים לו, כמו ניילון או פלסטיק, [אם לו שנדחוק ששאלתו אודות הגומי, לא הי' קשור לאותו מקוה עליו דנו, אלא שאלה כללית בקשר למקואות ישנות עם חור ברצפת המקוה, ואינו במשמע כן, ובאם נצליח למצוא העתק של המכתבים המקוריים ששלח אז לרבי, נוכל לברר דבר זה].

[בענין אחר: במכתב הראשון שם⁴⁸ ענה לו כ"ק אדמו"ר נשי"ד, "בכלל טובה הצעתו אלא שבמקום ש(מסיבה) מציע לעשות בור המכשיר מן הצד - פשט לאחרונה לעשות ב' בורות מכשירים (מב' צדדים) א' - ע"י זריעה, ב' - ע"י השקה. ונכון במאד".

ועל פניו קצת תמוה, דכיון שכל הטעם לכך שרצה להוסיף בור זריעה מן הצד, הוא רק לרווחא דמילתא וכדי לרצות את הבעלי בתים, מפני מה הוצרך להוסיף בור השקה מן הצד גם כן, וכי אין בור התחתון לחוד מספיק לענין כשרות המקוה?

והי' אפשר לומר בביאור הדבר, שאף כי אליבא דאמת אין ענין להוסיף בורות מן הצד, מ"מ כאשר מפני "סיבה" מוסיפים, צריך שגם אותם הבורות יהיו כשרים בתכלית ההידור, מבלי להסתמך על כך שישנו בור תחתון, כי יתכן שיבוא יום שייסמכו על זה לחוד, וכפי שראיתי מקרים רבים, שבגלל ריבוי הבורות במשך הזמן לא דאגו היטב לכשרות כולם, כי סמכו על כך שישנו בור אחר שכשר בתכלית ההידור, ויכול לצמוח מזה תקלות חלילה, ועל כן הקפיד כ"ק אדמו"ר נשי"ד שאם מוסיפים בשיטה של בור מן הצד, צריך לעשות באופן שיהי' אפשרי לסמוך על שיטה זו בלי פקפוק, וכאילו שאין בור

47. שם ע' רל.

48. ע' רל.

תחתון, ולכן הקפיד שיהיו שני בורות מן הצד, גם בור הקשה וגם בור זריעה.

אולם בתחילת המכתב השני שהובא לעיל, הרי כתב לו הרבי, "פשוט שבמקום שלא יסכימו למקוה זע"ז - יש לעשות מן הצד, ושניים: לזריעה ולהשקה", ומשמע שהצורך בזה הוא רק אם אינם מסכימים לבור על גבי בור כלל, אבל אם יש בור תחתון אין ענין בהוספות בורות.

ויתכן שלא הי' ברור במכתבו הראשון מה היתה כוונת הבעלי בתים, והיתה משמעות שלא רצו שיהי' בור תחתון כלל, ולזה הי' המענה שיוסיפו שנים, ועל כן הודגש במכתב השני, שהנכתב במכתב הקודם לעשות שני בורות מן הצד, הוא רק במקום שלא יסכימו כלל לבור על גבי בור, והלוואי שהי' ניתן למצוא את המכתבים המקוריים, ואולי הי' נתברר מהם הדבר על בוריו.

ואין מזה נפק"מ לעניננו, כי עכ"פ ברור שמדובר בבניית מקואות חדשות, עם מיטב ההשתדלות לעשות כהוראות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, ואף אם הי' איזה דיון בקשר לאופן עשיית הבורות, בוודאי שלא היו עושים שום נקב בבורות לצורך ריקון המקוה].

יא

והנה ישנם עוד כמה מקומות שבהם הזהיר כ"ק אדמו"ר מלהשתמש בגומי, שגם שם משמע כפי שנתבאר לעיל, אם כי לא באופן מוחלט, ואצטטם בתוספת ביאור הנוגע לעניננו, לשלימות הענין:

אג"ק ח"י, ע' רלה - משנת תשט"ו לזאב שילדקרויט: "כותב א) שההשקה היא כמו "ח", ויעץ לעשות חור ההולך ישר ולא בדרך מלמעלמ"ט. ומסכים הנני לדעתו. ב) שהתיר והורה להם לעשות שטאפער מגוממי. ואין דעתי כן, ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר מהרש"ב נ"ע - נדפסה בסו"ס טהרת מים ובס' של הנ"ל טהרת יו"ט ח"ו בהקדמה - וצריך לעשותה מעץ".

ברור שמדובר במקוה ישן, ויתכן מאוד שהי' שם נקב ברצפה לריקון כפי שהי' מקובל פעם, ואם כי מהמשך הדברים משמע קצת, שהכוונה היתה בקשר לסתימת חור השקה שבקשר אליו היתה השאלה הראשונה, וכפי שהי' נהוג פעם לסתום את נקב ההשקה בעת הטבילה, ושם אינו שייך הטעם של יחוד למדרס, מכל מקום אינו מוכרח כלל, ויתכן גם שאין השאלות קשורות.

אג"ק ח"ד, ע' תקלב - משנת תשי"ז מבלי ציון למי נכתב: "איך בין געווען שטארק איבער'רעש'ט ובצער לייענדיג אין דעם צווייטען טייל פון דיין בריף, אז דער אוצר המים האט א ראבער פארשטאפונג, וואס מסתמא האסט דו געזעהען דעם בריף פון כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) דער פאטער פון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אויף ניט צו באנוצען זיך מיט ראבער אויף אזעלכע זאכען, און דעריבער אויב אפילו עס דארף נעמען צייט אויף צו ערפילען די אנדערע הצעות פון הרב טעלושקין שליט"א, דארפמען אבער וואס פריער אומבייטען דעם ראבער שטאפער אויף א צעמענט און זעלבסט פארשענדליך אז דאס פאדערט אז עס זאל זיין דערנאך אין אוצר נייע כשר'ה וואסער, וכל המקדים בזה הרי זה משובח, און דעריבער שיק איך דעם בריף עקספרעס"⁴⁹.

49. תרגום חופשי ללה"ק: נסערת ונצטערתי מאוד בקוראי את החלק השני של מכתבן, שלאוצר המים יש פקק גומי, ומן הסתם ראית את מכתב כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) אביו של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, שלא להשתמש בגומי לדברים כאלה, ולכן אפילו אם נדרש זמן כדי למלאות את ההצעות האחרות של הרב טעלושקין שליט"א, צריך אבל

והנה במכתב זה מתייחס כ"ק אדמו"ר בבהלה גדולה לכך שפקק המקוה הי' מגומי, ובהשקפה ראשונה נראה, שהכוונה ב"אוצר המים" היינו למחסן ששם מאגרים את מי הגשמים הכשרים לצורך החלפת המים בבורות, ואם כן מזה נלמד שגם בזה הקפיד מאד. אמנם יש לומר ש"אוצר המים", היינו בור ההשקה או הזריעה, וכפי שמצינו שבורות אלו לפעמים נקראות כן, ושמה הי' חור שברצפה לריקון עם פקק כזה.

והעירוני חכם אחד, שרק בזה יובן מה שכתב הרבי להחליפו "אויף א צעמענט"ס⁵⁰, ולא פקק של עץ, כי אף שבטון אינו מקבל טומאה, הרי אינו מעשי לעשות פקק מבטון, ולא הוזכר בשום מקום שעושים כן, ומזה נראה שהדין הי' לגבי חור שרצפה, והכוונה שיסתמוהו לגמרי עם בטון, וישאבו את המים רק מלמעלה, ואם כי יש בזה קצת טעם, לאידך משמעות הלשון הוא שמחליפים את הפקק לסוג פקק אחר, ולא שיסתמו את הנקב לגמרי, ומזה נראה שמדובר במחסן.

אך באמת אף אם מדובר בבור השקה וזריעה, הרי שעדיין יש מזה ראי' שאין ההקפדה משום יחוד למדרס לחוד, כי אף אם רצפה נחשבת מיוחד למדרס, ולכן לולא היותו חלק מהבניין הי' מקבל טומאה, שלכן גם פקק המיוחד לשמש כחלק מהרצפה נחשב מיוחד למדרס, וכיון שהוא דבר תלוש הרי הוא מקבל טומאה, מכל מקום מסתבר שזה שייך רק ברצפה שמיועדת לעמידה עלי', אבל רצפת בור השקה או זריעה, לא יתכן להחשיבו מיוחד למדרס, כי אין נכנסים לשם כי אם באקראי לבדיקת הבור, ובוודאי שאם ירצה אחד לעמוד שם סתם, יאמרו לו עמד כדי שנעשה מלאכתנו, דהיינו מילוי הבור עם מי גשמים, ומה בכך שהפקק נחשב לחלק מהרצפה, הרי הרצפה עצמה אינה מיוחדת למדרס באופן זה, ודו"ק.

וממה שכתב שיידרש למלא אחר כך מים כשרים חדשים, נראה להוכיח מזה שדעתו שמים שהוחזקו על ידי דבר המקבל טומאה נפסלים אף בדיעבד, וכדברינו לעיל שאין הפסול משום מניעת זחילה בעת הטבילה לחוד, אבל אפשר לפרש את הצורך בהחלפת המים שהוזכר, שאין זה מפני שנפסלו בגלל הסתימה, אלא כי לצורך תיקון החור/החלפת הפקק נאלצים לרוקן את המקוה, ואם כן מן הצורך למלאותו אחר כך עם מים כשרים אחרים, ובזה יובן מה שהרבי כתב זה כדבר פשוט לגמרי, ואם כן אין לזה מכאן ראי' גמורה.

יב

אך יש בנושא זה תימה גדולה, והוא כי אף שברשימה של הגר"י לנדא כתב בפשיטות שלדעת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב גומי הוא דבר המקבל טומאה, שנים רבות לאחר מכן, בשנת תשמ"ב, נדפסו האגרות קודש של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ושם⁵¹ ישנו מכתב - שנדפס לראשונה בשנת תשל"ח ביגדיל תורה חוברת טז סי' מז על פי העתקת המכתב שהי' בידי הגר"י לנדא וקיבלו ממנו - בו דן על דין פקק מגומי באריכות, בקשר למקוה ברוסטוב, ושם אינו נראה שדעתו להחמיר בדין הגומי כלל.

כמה שיותר מוקדם להחליף את פקק הגומי לבטון, ומובן מאליו שזה דורש שלאחר מכן יהיו במאגר מים כשרים חדשים, וכל המקדים בזה הרי זה משובח, ולכן אני שולח את המכתב בדואר מהיר.

50. לפקק (מ)בטון.

51. אגרת תקו (אג"ק ח"ב). נספס גם בשו"ת תורת שלום סי' סה.

[הר"ן טעלושקין כתב בטהרת מים⁵², "כשהייתי בביתו של מהרי"ל שליט"א בבני ברק, בתענית אסתר תשכ"ב, אמר לי שיש בידו תשובת אדמו"ר מהורש"ב נ"ע המצדד לומר שרובעך מקבל טומאה", הרי שה' ידוע לו אודות המכתב שנים רבות קודם שנתנו לפירסום].

דהנה הסברא שגומי ייחשב כבגד או לבד שמקבל טומאה, אף שאינו טווי וארוג, שעל פי זה החמיר המהרש"ם, נדחית שם לגמרי, וז"ל "מה שכתב כבודו שאין על זה תורת בגד, מפני שאינו טווי, הלא כללות הענין שייך בצומח כמו בצמר פשתים . . . וכן צומח שבחי . . . אבל מה שייך זה בשרף של אילן שאין במינו טווי כלל", הרי שלדעתו כיון שאין במינו טווי, בוודאי אינו שייך להחשיבו כבגדים או לבדים.

ובהמשך המכתב מפקפק מטעם אחר, כי נאמר לו שמערבים בו חול, ואם כן אולי דינו ככלי חרס, ודומה לכלי זכוכית שטימאוהו רבנן כיון שתחילת ברייתן מן החול, אבל גם זה דוחה, כי "עיקרא הוא השרף ורק שמין בו חול, וצורתו אחר כך אינו כחרס כלל... ועל כן אם הוא במציאותו כנ"ל, לכאורה אין בזה שום חשש קבלת טומאה".

ולאחר שדן בדין פקק של עץ, חוזר לדינו של הגומי וכותב "ולמעשה הנה לכאורה בסתימה של רעיונא אין שום חשש כנ"ל", אך מסיים לדינא, "רק שזה דבר חדש ואין אנו יודעין בביור מה היא מציאותה . . . ועל כן להשתדל בזה איני יודע אם כדאי הדבר, ונעשה כמו שעושיין מעולם בכל ערי ישראל במגופה של עץ ועם פאקוליא".

ועל פי זה יש הטוענים, שכל דברי הגר"י לנדא היו שלא בדקדוק, ושאף כ"ק אדמו"ר שהזהיר על כך ובתקיפות, הרי זה רק כי נמשך אחר עדותו, שהרי אז טרם נתפרסם מכתב הנ"ל, אבל לאחר שנתגלה מכתבו של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ומפורש בו להיפך, אין טעם להפקיד על זה, ובפרט במחסן ששם אינו שייך הטעם של יחוד למדרס.

[ויש להעיר שבכמה מאגרותיו בענין זה, מציין כ"ק אדמו"ר למכתב מאת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, וכגון באג"ק חי"א⁵³ "ובטח יש אצלו העתק המכתב מכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע שלא רצה סתימת חור אפילו בגומי (קאוטשוק) מפני הי"א דמקבל טומאה", וכן בחי"ד⁵⁴ "וואס מסתמא האסט דו געזעהען דעם בריף פון כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) דער פאטער פון כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אויף ניט צו באנוצען זיך מיט ראבער אויף אזעלכע זאכען"⁵⁵, וכנראה הכוונה לרשימת הגר"י לאנדא, על פי הוראות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, ולא למכתבו של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב הנ"ל, ועדיין צריך בירור].

52. ע' קצט.

53. ע' קעז.

54. ע' תקלב.

55. תרגום חופשי ללה"ק: ומן הסתם ראית את מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) אביו של כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, שלא להשתמש בגומי לדברים כאלה.

יג

והנה לדעתי קשה מאד לסמוך על דברים אלו, כי בסופו של דבר גם במכתב הנ"ל, למרות שבכללות נוטה להקל מאד בדין הגומי, הרי מפורש שהורה למעשה שלא להשתמש בו, ולא סמך על הטעמים שכתב להיתר, ואיך נתיר על פי דבריו יותר ממה שהתיר בעצמו, ושמא הדברים נאמרו הלכה ולא למעשה.

ואף אם במכתב הי' מפורש להיתר, אינו דבר מוכרח שאכן טעה הגר"י לנדא בזה, אלא יתכן שלאחר כתיבת המכתב חזר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב לדון עמו בענין זה, וכפי שדן עמו גם בדברים אחרים, והי' מסקנתו להחמיר יותר, וכדעת הנ"ב וכו' שהובאו במהרש"ם, [ולהעיר שמה שכתבו ביגדיל תורה⁵⁶, שגם לדעת השיבת ציון זה שנייר מקבל טומאה, אף שאינו טווי, "הרי זה דווקא נייר העשוי מבליי בגדים, ולא בהעשויים מעץ דמפורש ברמב"ם להיתר, כמופרש מדבריהם", אינו נכון ומפורש בדבריהם להיפך, שגם נייר שהעשוי מכתישת עשבים מקבל טומאה, ואם כן יש לומר שהוא הדין בגומי, וזהו סברת המהרש"ם, ורק עלים שלימים, שלא נשתנו מבריייתם, אינם מקבלים טומאה לדעתם], ולדעתי זה יותר מסתבר מאשר לומר שלא דק בעדותו, ובפרט שהרשימה היתה לעיני כ"ק אדמו"ר מהור"י"צ, שבוודאי ידע מהקפדות אביו בענין בניית המקוה, ואישר את תוכנה.

ועוד והוא העיקר, כ"ק אדמו"ר סמך על רשימה זו, ושלחו לאנשים רבים, והי' נבהל כאשר הי' שומע שמשתמשים בפקק גומי, הרי שלדעתו בוודאי יש מקום בהלכה להחמיר בזה, [ובפרט שהעיר על דבר אחר מאותה הרשימה - הטבילה כדג - שהי' תמוה בעיניו], ואם כן זהו מקור מספיק בשבילנו, ואף שגם ביחס לגדולי האחרונים אומרים לפעמים שלוא הי' רואה את דברי הראשונים שקדמו לו הי' מסכים לדבריהם, מכל מקום צריך לכך כתפיים רחבות מאד.

ואם כי מידי ספק לגמרי בענין זה לא יצאנו, נראה לי פשוט שעדיף להיצמד בזה להוראות הברורות של כ"ק אדמו"ר, ולהימנע מהשימוש בפקק של גומי, אף לא במחסן, אלא רק בפקק של עץ, וישנן כמה עצות איך לדאוג לכך שיסתום בצורה טובה.



שער הרבנים

סיכום שיחות רבינו על מאמר ר"י וביאור סדר המשכּם

הגה"ח משה שי' לרמן
ראש הישיבה

א

על מארז"ל הידוע במסכת פסחים⁵⁷ "רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא, אמר אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא" ישנם כמה שיחות וביאורים מאת כ"ק אדמו"ר. השיחות השלימות העוסקות בביאור המאמר הן: (א) שיחה ג לפרשת יתרו בלקו"ש חלק ט'⁵⁸. (ב) שיחת חג השבועות ה'תשמ"ט⁵⁹. (ג) שיחת יום ב' דחה"ש וש"פ נשא ה'תש"נ⁶⁰. שיחה נוספת ישנה העוסקת ברובה במאמר זה, מערב חגה"ש ה'תשל"ב (נדפסה בהוספות ללקו"ש חלק ח'⁶¹).

להלן נביא סיכום כללי על הענינים המבוארים בשיחות הללו, בתוספת ביאור בדא"פ כיצד השיחות משלימות זו את זו.

[להעיר, כי בהקדמה לשאלות שבשיחה בתש"נ מציין הרבי לביאורים הנוספים על מאמר זה שבשיחות האחרות, וז"ל⁶²: "בהבא לקמן - ראה גם לקו"ש חט"ז ע' 211 ואילך. סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 493 ואילך". ואולי יש לדייק כי הרבי לא כותב כאן כי הביאורים האחרים הינם "באו"א", כנהוג פעמים רבות לכתוב בלקו"ש בעת שמציינים לביאורים אחרים על אותה השאלה. ואולי יש לבאר הטעם בזה, דאח"כ אין זה ביאור באופן אחר, כי אם ענין אחד, והביאורים השונים הינם בבחינת "עומק לפנים מעומק"].

ב

כמה מן השאלות אותם מעורר הרבי:

(א) מדוע נקט רב יוסף בלשון "האי יומא", ולא אמר בפירוש "אי לאו תורה"?

57. סח, ב.

58. ע' 211 ואילך.

59. סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 493 ואילך.

60. סה"ש תש"נ ח"ב ע' 493 ואילך.

61. ע' 263 ואילך.

62. הערה 2.

(ב) מדוע נזכר השם "יוסף" דווקא, ולא "אינשי"?

(ג) מדוע נקט "איכא בשוקא"?

(ד) מדוע דיבר רב יוסף על השינוי שהתורה פעלה בו עצמו, ולא על מעלת התורה בכללותה?

(ה) מדוע לא המשיך בפירוט המצב לאחר "האי יומא", אלא אמר רק מה הי' קורה אילו לא הי' את ה"האי יומא"? על אף דכוונתו מובנת בפשטות, אשר לאחר מתן תורה נמצאים בבית המדרש ולא בשוק – אך צריך להבין מדוע אין הדבר מודגש? ואדרבה, בשיחה בתש"נ⁶³ הרבי מבאר כי גם לאחר מ"ת עדיין נמצאים "בשוקא", ופועלים שם שינוי.

(ו) על המילים "אי לאו האי יומא" פירש"י "שלמדתי תורה ונתרוממתי", וצ"ל מנין לרש"י שרב יוסף התכוון למעלת התורה שניתנה במתן תורה דוקא, ולא למצוות בהם הצטוונו במ"ת?

ג

חלק מן הביאורים בזה:

הוספות לחלק ח: אף קודם מתן תורה היו אנשים שעבודתם הייתה באופן ד"יוסף" – לפעול הוספה בעולם, וכמ"ש⁶⁴ "ויניחו... לעבדה ולשמרה". אך החסרון הי' כי ההוספה לא חדרה בפנימיות העולם ולא שינתה אותו, כך שהעולם עדיין נותר "שוקא". ומתן תורה פעל שינוי בזה גופא – אופן אחר של שינוי והוספה, באופן שאפשר להיות "שותף במעשה בראשית". [ענין זה ביאר הרבי בשנת תשל"ב, בהמשך ל"א ניסן].

יתרו חלק ט"ז: גם קודם מתן תורה היו "יוסף", האבות וכו' קיימו את כל המצוות ולמדו תורה, אמנם עבודתם לא פעלה שינוי בעולם, שכן עד למ"ת היתה עיקר הפעולה בגברא, ולא בחפצא דהעולם. וזהו החסרון ב"יוסף" שהי' קודם מתן תורה – שהעולם עצמו נשאר "שוק". ומתן תורה, ע"י ביטול הגזירה דתחתונים לא יעלו למעלה כו'⁶⁵ ונתינת הכח, פעלה שאפשר לפעול שינוי בחפצא דהעולם.

ויש לדייק כן גם מלשון רש"י "ונתרוממתי": אמנם אף קודם למתן תורה למדו תורה, אך לאחר מתן תורה הלימוד פועל "רוממות" באדם. בפשטות נראה הדבר בהדגשה יתירה במצוות – שענינים גשמיים נעשים "תשמישי קדושה" וכו' (ואכן עיקר אריכות השיחה הוא בענין המצוות) אמנם מדיוק לשון רש"י "שלמדתי תורה" לומד הרבי ששינוי זה נפעל גם בלימוד התורה עצמו (אף שאינו מאריך בזה).

שבועות תשמ"ט: בשיחה זו מאריך הרבי בביאור המעלה שבבירור העולם ע"י התורה על פני הבירור שע"י קיום המצוות. ומבאר כי ודאי שלאחר מ"ת המצוות פועלות הוספה (- "יוסף") בעולם, ומזככות את הדבר הגשמי (שמקיימים בהם את המצוה), אמנם המצוות נקראות הרי "אברין דמלכא", ובדוגמת אברים למטה, הגם שבטלים להנפש, הרי אינם מיוחדים עם הנפש, ולכן אי"ז שלימות ההתאחדות של

63. הערה 30.

64. בראשית ב, טו.

65. שמו"ר פ"ב, ג. תנחומא וארא טו.

הדבר הגשמי עם אלקות.

אך ע"י "האי יומא" – "ונתרוממתי על ידי התורה" – נפעלה הוספה כזו שבשעה שיהודי לומד תורה ומבינה בשכלו, הוא נעשה מיוחד עם (התורה ביחוד נפלא כו' להיות לאחדים ומיוחדים כו'⁶⁶), ועי"ז נעשה מאוחד עם) הקב"ה (שהוא וחכמתו אחד, הוא היודע והוא המדע כו'⁶⁷).

ונמצא, שעיקר החידוש דמתן תורה הוא היחוד הגמור של האדם עם הקב"ה הנפעל ע"י לימוד התורה דוקא (אף שהמצוות פועלות במקום התחתון, בו התורה אינה מתלבשת)⁶⁸.

ולפי זה מובן מדוע דיבר רב יוסף על פעולת התורה בו, ולא על מעלת התורה מצ"ע: הכוונה דדירה בתחתונים אינה לשלול (ולבטל) את מציאות העולם, אלא שהעולם (במציאותו) יהי' דירה לו יתברך. ולכן, גם אצל האדם שעושה הדירה – צריך להיות לא ענין הביטול בלבד, אלא אדרבה – שיהי' בשלימות המציאות שלו, וכביכול מציאותו גופא תתאחד עם אלקות. שזה נעשה ע"י תורה כמודגש בההוספה והחידוש שנפעל ע"י (מתן) תורה. ולכן נדרש [כפי שמאמר רב יוסף מדגיש], ש"מעיקרא" תהי' העבודה "אדעתא דנפשי' קא עביד", שתהי' מציאות האדם שמתאחדת (מצד מציאותו הוא) עם התורה.

שבועות תש"נ: בהמשך השיחה ישנן אותיות אחרות. חידושו של רב יוסף הוא, שאף קודם למתן תורה ישנה הוספה ושינוי, אלא שזה עדיין באופן ש"נמצאים בשוקא" – היינו דמצד אחד אין זה רשות הרבים ממש, אלא מקום של מסחר, ולאידך יש בו המושג ד"רבים", ולא אחדות אמיתית.

שכן אף קודם מתן תורה היתה הפעולה בעולם, אך לא הי' זה באופן פנימי, מפני הגזירה דתחתונים לא יעלו למעלה כו'; והחידוש במתן תורה הוא שנפעל שינוי באופן פנימי. ועוד, שקודם מתן תורה היתה הפעולה בעולם באופן של ריבוי ("כמה יוסף איכא בשוקא"), ולאחר מתן תורה מתגלה ענין האחד.

ובהא גופא ישנו חילוק בין תורה למצוות: במצוות יש יותר התחלקות בירידתן למטה, מה שאין כן התורה נשאת "תורתו של הקב"ה"; ולכן הדגיש ר' יוסף "שלמדתי תורה".

ד

ויש לבאר בדרך אפשר הקשר וההמשך שבין השיחות:

לאחר הביאור בחלק ט"ז – שמתן תורה פעל שההוספה תהי' שינוי באופן פנימי – עדיין אינו מובן מהי המעלה ב"לימוד התורה" דוקא שלא קיים במצוות, בעקבותה (הבין רש"י כי) רב יוסף שייבך דוקא את פעולת התורה.

- [הא דרש"י למד כי יש הדגשה על התורה – לומד הרבי (הובא בשיחה מתש"נ) מזה שנאמר "כמה יוסף" שלומדים, שבאים לשלול מצב של ריבוי, וענין זה ישנו בתורה]. -

66. תניא פ"ה.

67. שם פ"ד.

68. בהחילוק בין מצוות ותורה ראה תניא פ"ה ופכ"ג.

לכן בא הביאור בשבועות תשמ"ט במעלת לימוד התורה, שדווקא הוא פועל שינוי פנימי באדם – יחוד אמיתי, ביחס למצוות שאינן אלא "אברים".

אמנם עם הביאור דתשמ"ט במעלת לימוד התורה, בא גם חסרון: דווקא בעקבות האחדות האמיתית של כל אחד עם התורה, לכאורה מתחייב שכיון שכל אוחז בדרגא שונה יהי' התחלקות באופן אחדות התורה עם היהודי, אצל כל אחד לפי דרגתו הוא.

על זה בא הביאור דתש"נ – כיצד דווקא בתורה ישנו ענין האחדות יותר מבמצוות: אמנם מצד האדם, שכלו נעשה "חד" עם התורה, אצל כל אחד ה"ז "אדעתא דנפשי", והאור מאיר באדם באופן פנימי; אך החידוש הוא, שמצד התורה עצמה היא נשארת אותו הדבר גם כפי שהיא מתלבשת בכל אחד ואחד, ובזה מתגלה אחדותו של הקב"ה.

ה

עוד יש להעיר בענין זה:

בשיחה דחה"ש תשמ"ט מציין הרבי בהערה לסוגיא המבוארת במקומות אחרים בלקו"ש, מה מגיע למקום תחתון יותר ופועל בו דירה לו יתברך בתחתונים - תורה או מצוות. וזלה"ק⁶⁹: "בהבא לקמן בהחילוק בין מצוות ותורה - ראה תניא פכ"ה ופ"ג . . לקו"ש חט"ז ע' 436. 440".

והנה בהמשך חג השבועות ה'תש"ט⁷⁰ (לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע) מבואר בארוכה ההפרש בין הבירור ד"אור ישר" לבירור ד"אור חוזר". ונקודת הענין בקצרה: האו"י מגיע ממקור נעלה יותר מן האו"ח, ובעקבות זאת ה"ה יכול לרדת למקומות נמוכים יותר ולפעול שם בירור, כיון שמחמת רוממותו אין חשש ששפלות התחתון יפעל בו משהו. אמנם עם רוממות זו באה גם חסרון, דכיון שהאור נעלה מן התחתון אין הוא פועל בו באופן פנימי ועמוק.

לאידך האו"ח אינו הוא יכול לרדת למקומות נמוכים כ"כ כהאו"י, דמחמת שייכותו לתחתון חוששים ששפלות התחתון יפעל בו. אמנם עם זאת באה גם מעלה, דבמקום שיורד לשם פועל פנימי ועמוק יותר.

ויש לקשר בין הסוגיות, ולהוסיף בביאור סוגית התו"מ ע"י אותיות הביאור בנוגע לאו"י ואו"ח.

ותן לחכם ויחכם עוד.

69. הערה 11. וראה גם הערה 12.

70. סה"מ ה'תש"ט ע' 145 ואילך.

ההיתר לשימוש ר"ע כגבאי צדקה

הרב חיים שי' וויס
משגיח בישיבה

א

הקושיא בדברי הגמרא

איתא במסכת קידושין⁷¹: "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה, אמר להם רבן גמליאל לזקנים עישור שאני עתיד למוד נתון לו ליהושע ומקומו מושכר לו, ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לו לעקיבא בן יוסף כדי שיזכה בו לעניים ומקומו מושכר לו". ופירש רש"י⁷²: "שנת מעשר עני היתה ורבי עקיבא גבאי עניים הי', ובספינה היו שניהם עמו"⁷³, עכ"ל הגמרא ורש"י.

ולכאורה צ"ע במעשה זה, כיצד יכול הי' רבי עקיבא לשמש כגבאי עניים? והא כתב הרמב"ם⁷⁴: "ורבי עקיבא בן יוסף קיבל מרבי אליעזר הגדול, ויוסף אביו גר צדק הי'". ולקמן בגמרא⁷⁵ מצינו הדרשה מיבמות⁷⁶: "שום תשים עליך מלך מקרב אחיך – כל משימות שאתה משים אל יהו אלא מקרב אחיך". ובירושלמי⁷⁷ מבואר להדיא שדין זה שייך גם בגבאי צדקה, וז"ל: "אין לי אלא מלך, מניין לרבות שוטרי הרבים וגבאי צדקה...? תלמוד לומר מקרב אחיך תשים עליך מלך – כל שתמניהו עליך, לא יהא אלא מן הברורין שבאחיך". וא"כ צ"ב, כיון שבא ר"ע ממשפחת גרים, איך התמנה לגבאות?

ודוחק גדול לומר שלא הי' ממונה אלא רק לצורך שעה לעישורו של רבן גמליאל, דלא משמע כן מפשטות דברי רש"י והרמב"ם.

71. כו, ב, כז, א, וכן בב"מ יא. מקור המשנה במעשר-שני פ"ה מ"ט.

72. ד"ה נתון לעקיבא בן יוסף.

73. בפיהמ"ש לרמב"ם במעש"ש שם – "ר"ע הי' פרנס לעניים".

74. בהקדמתו לספר משנה תורה.

75. קידושין עו, ב. בסוגיית חזקת יחוס גבאי צדקה.

76. מה, ב.

77. קידושין פ"ד ה"ה.

ב

ב' אופנים בישוב הקושיא

ואולי יש ליישב בשני אופנים:

א. רע"ב כתב בפירושו למסכת אבות⁷⁸ כי שמעי' ואבטליון גרי צדק היו. וכתב ע"ז התוספות יו"ט⁷⁹: "פירש הר"ב גרי צדק היו. . ומשמע שהם בעצמם היו גרי צדק ולא יתכן כיון שהיו נשיא ואב בית דין כדפירש הר"ב במשנה ד' ואין גר כשר לדון כדפירש הר"ב במשנה ב' פרק ד' דסנהדרין. . אלא שבאו מן גרים ובודאי אמן מישראל היו ולכן היו מותרים למנותן נשיא ואב בית דין. אבל יש שפירשו כי הם עצמם גרים היו בודאי זה טעות גמור".

ואולי י"ל כי הה"ד אף בנדו"ד, דרק אביו של ר"ע הי' גר, וכיון שאימו היתה מישראל נחשב שפיר "מקרב אחיך" ומותר הי' לו לשמש בתור גבאי צדקה. וכמבואר בגמרא קידושין (שם).

ולפי זה אפשר לדייק מעט בלשון הרמב"ם הנזכר; דהנה לגבי רבי מאיר נקט הרמב"ם "בן גר צדק", ואילו לגבי רבי עקיבא הזכיר שם אביו והוסיף: "ויוסף אביו גר צדק הי'". ושמא יש לדייק שרק אביו הי' גר, אבל אמו מישראל, ולכן מן הדין הי' כשר למינוי.

ב. אף לדעת הרע"ב והרמב"ם (ששמעי' ואבטליון גרי צדק גמורים היו), הנה הביא התשב"ץ בספרו 'מגן אבות'⁸⁰ דכיון שלא הי' כמותם בישראל, הרי שיכלו למנותם (ויעויין שם הוכחותיו לזה שהיו גרים, ולזה שיכלו למנותם).

ואף שדיבר שם לענין נשיאות, לכאורה יש לומר שהוא הדין לגבאי צדקה. דהנה איתא בגמרא בקידושין⁸¹ שגבאות צדקה נחשבת 'מילי דשמיא', וכמו שמצינו שם שמינו לזה את רב ביבי דווקא משום שהי' 'גברא רבה'. ואם כן, אף ברבי עקיבא, אף אם נאמר שלא היתה אמו מישראל, מכל מקום אוי"ל שכיון שלא הי' כמותו לגדלות, בטל חסרון הייחוס.

[ולפי זה אולי יש מקום להמתיק גם לאופן הא' – דלכאורה אף אם נאמר שאמו מישראל היתה, עדיין יש להבין מדוע הועדף למנותו על פני ישראל מיוחס. אלא שכאשר נצרף את ההסבר הב' הדברים מאירים, וכדמוכח בגמרא שם בסוגיא דרב אדא בר אהבה ורב ביבי. דהא אושפיזי' דרב אדא הי' גיורא שאמו מישראל, ובכ"ז מינו את רב ביבי ל'מילי דשמיא' כיון שהי' גברא רבה. ומשמע שאילו גם אותו גיורא הי' שווה לרב ביבי בגדלותו, לא הי' רב ביבי עדיף ממנו. ואם כן, ברבי עקיבא שגם אמו מישראל וכן לא הי' כמותו לגדלות, פשיטא שהי' ראוי הוא למינוי אף יותר מישראל מיוחס].

אך יש להעיר ממה שכתב בתוס' אנשי שם (מעש"ש שם) שביאר הטעם מדוע קרא רבן גמליאל לר"ע בשם אביו, כיון שעדיין לא הי' סמוך. ועצ"ע.

78. פ"א, מ"י. ד"ה שמעי' ואבטליון.

79. על אתר. וכן י"ל ע"פ דברי הגמ' ביבמות, (מה, ב) "רבא אכשרי' לרב מרי בר רחל, ומניי' בפורס דבבל - ואע"ג דאמר מר "שום תשים עליך מלך.. כל משימות שאתה משים - אל יהו אלא "מקרב אחיך", האי, כיון דאמו מישראל, "מקרב אחיך" קרינן בי'.

80. פ"א, משנה י.

81. שם.

בגדר 'עד זומם' לשיטת הרמב"ם

הרב חנן שי' טייכטל
ר"מ ומשפיע בישיבה

א

דברי הגמרא בדין שתי כיתי עדים שהעידו על הגניבה ועל המכירה

איתא במסכת בבא קמא⁸², שכאשר ישנם שתי כיתי עדים, אחת שהעידה על הגניבה ואחת שהעידה על הטביחה והמכירה, והזימו עדים אחרים את אחד מן הראשונים "בטלה כל העדות". וכתב רש"י, "אפילו חזרו והוזמו האחרונים אחרי כן, אין משלמין שהרי בטלה עדותן כבר והוכחשו, דכיון דלא גנב, לא טבח, ואהכי לא מחייבו אלא אעמנו הייתם שסותרו גופה של עדות...".

והנה לקמן נחלקו אב"י ורבא, בכת אחת שהוכחשו ולבסוף הוזמו, דלרבא מאחר ו'הכחשה תחילת הזמה' על כן הוי הזמה, אך לאב"י 'הכחשה לאו תחילת הזמה', ועל כן לא ניתן להזימם לאחר שהוכחשו⁸³.

וכתב הנימוקי יוסף שדברי רש"י במשנה בנוגע לשתי כיתי עדים, שאם הוזמה הכת הראשונה שעל הגניבה, שוב לא ניתן להזים את השני' מאחר וכבר הוכחשה ע"י הזמת הכת הראשונה – אזיל כמאן דאמר הכחשה לאו תחילת הזמה, משום שלמ"ד הכחשה תחילת הזמה, עדיין ניתן להזים את השני' למרות שהוכחשה ע"י הזמת הראשונה.

ב

ביאור הכס"מ בשיטת הרמב"ם וקושיית הלח"מ עליו

והנה בנוגע להדין דכת אחת שהוכחשה ולבסוף הוזמה, פסק הרמב"ם כרבא, שהרי כתב הרמב"ם⁸⁴: "עדים שהוכחשו ולבסוף הוזמו הרי אלו נהרגין או לוקין או משלמין מפני שהכחשה תחילת הזמה היא אלא שעדיין לא נגמרה".

ובנוגע לדין דשתי כיתי עדים שהעידו אחת על הגניבה ואחת על הטביחה, כתב הרמב"ם⁸⁵ "נמצא

82. עב, ב.

83. וראה בתוד"ה והזמו עב, ב.

84. הל' עדות פ"כ ה"ד.

85. פכ"א ה"ו.

אחת מן הראשונים זומם בטלה כל העדות, שאם אין גניבה אין הטביחה או המכירה מחייבתו לשלם כלום", והוא כדברי המשנה שם בבא קמא. אך הרמב"ם לא כתב מה יהי' הדין אם הזומה הכת השני' לאחר מכן.

ולכאורה מאחר וס"ל לרמב"ם שהכחשה תחילת הזמה, פשוט הוא שאם הזומו הכת השני' לאחר מכן - דהויא הזמה, ולא הי' צריך הרמב"ם לפרש דבריו.

אלא שהכסף משנה כתב שס"ל לרמב"ם שגם אם הזומה הכת השני' לבסוף - אין זה הזמה מאחר וכבר הוכחשו, וכדברי רש"י, "ורבינו לא חשש לפרש לסבה שכתבתי (שסמן על מה שכתב במקום אחר - יעוי"ש בדברי הכס"מ)".

וכבר הקשה עלו הלחם משנה: "ואני תמה עליו, שטעמו של רש"י ז"ל הוא משום דהוכחשו מתחלה ואפילו הזומו אחר לא מהני דמפרש מתניתין אליבא דאביי דאית לי' הכחשה לאו תחילת הזמה, אבל אנן דקי"ל כרבא וכדברי רבינו לעיל דהכחשה תחילת הזמה אם הזומו אחר כך ודאי דחייבין לשלם ... ולכן רבינו לא כתב כדברי רש"י ז"ל מטעם דפסק כרבא ואית לי' דאם הזומו אח"כ חייבין לשלם ולכן לא כתב אלא כדין המשנה לבד".

ג

תירוץ על הקושיא הנ"ל בספר 'אשיחה בחוקי'

וליישב דברי רבינו כתב בספר 'אשיחה בחוקי' לתרץ בשם אביו, וז"ל⁸⁶: "דהנה הרמב"ם פרק י"ח עדות הלכה א' וב כתב שעיקר הזמה הוא מה שנמצא ע"י עדים שהמוזמן העידו שקר ואפילו ע"י הכחשה הי' הוה אמינא ברמב"ם שיחייבו אלא שאין ידוע איזה כת היא השקרנים. ולא כתב הרמב"ם שבהכחשה חסר כל התנאי של הזמה דהיינו עמנו הייתם.

והנה בהלכה ד שם פסק הרמב"ם דהכחשה תחילת הזמה אלא שעדיין לא נגמרה, ואמר מו"ר זצ"ל שהרמב"ם סבר שהכחשה הוה ממש תחילת הזמה שכבר התחילו לבאר השקר של עדותן ולפי זה אמר שהרמב"ם סובר שדוקא כשכת אחת העידו גם על הגניבה וגם על הטביחה וא"כ כשהזומו על הגניבה כבר נמצאים משקרים במקצת על הטביחה שכיון שהם עצמן העידו על הגניבה נמצא העדות על הטביחה הוה שטבח בהמת חבירו שגנב וזהו שקר, והא דעדיין לא נגמרה כל ההזמה היינו משום שיכול להיות אמת שטבח בהמת חבירו בלא גניבה, ולפי זה ברמב"ם בפרק כ"א שמירי בשתי כיתי עדות ע"י ההזמה של הכת שהעידו על הגניבה אין בכלל הכחשה על עצם העדות של האחרונים ואין עליהן שום חשש שקר, וא"כ כאן נתבטלה עדותן ולא התחילו לבאר השקר של עדותן, וא"כ לא שייך הדין הכחשה תחילת הזמה וא"כ אם חזר והוזמו עדות האחרונים אין כאן הזמה שכבר נתבטלה עדותן ולא התחילו ע"י זה ההזמה, ודברי הכ"מ בשיטת הרמב"ם נכונים וצודקים.

והנ"י כנראה חולק בזה על הרמב"ם וסבר שהזמה הוה גזיה"כ דוקא ע"י עמנו הייתם ואין הכחשה חצי הזמה וע"כ הכחשה תחילת הזמה הוה הפשט דכיון דע"י הזמה יתבטל עדותן לא איכפת לן מה שיתבטל לפני ההזמה ע"י הכחשה וזה שייך נמי בשני כיתי עדות ודו"ק" ע"כ דבריו.

ד

דיחוי דברי הנ"ל

אלא דלכאורה קשה להעמיס את דבריו בתוך דברי הכסף משנה, משום שלפי דבריו הנה עיקר הטעם מה שאין דין הזמה בשתי כיתות, הוא כי ההזמה לא התחילה בהכחשה, משום שהיו שתי כיתי עדים, אמנם כאשר ההזמה מתחילה כבר מההכחשה וכמו בכת אחת, אזי למרות שאם אין גניבה אין טביחה, ולפי מה שהוכחשו על הגניבה נמצא שגם על הטביחה הוכחשו - מ"מ עדיין ניתן להזים אותם כי הכחשה תחילת הזמה,

אלא שהכסף משנה כתב שס"ל להרמב"ם כדברי רש"י, ובדברי רש"י לא משמע כן כלל, דמלבד זאת שרש"י לא הזכיר כלל סברא זו שבשתי כיתי עדים ההזמה לא התחילה בהכחשה, ולשיטת הנ"ל הוא עיקר הענין -

הנה מדברי רש"י משמע שעיקר החסרון הוא עצם מה שהוכחשו ושלכן אם אין גניבה אין טביחה, ומאחר וידעינן שלא טבחו הנה "אהכי לא מחייבי", אלא על "עמנו הייתם". ולפי דברי הנ"ל, הרי גם בכת אחת ישנו חסרון זה ממש שמאחר ואין גניבה לא הייתה טביחה, ולא אהכי מחייבי, אלא דמ"מ מאחר והכחשה תחילת הזמה על כן לא אכפת לן מזה שאם אין גניבה אין טביחה ועדיין ניתן להזימם. וא"כ יוצא שהעיקר חסר מדברי רש"י שהכל תלוי באם הכחשה תחילת הזמה או לא, ולא בהסברא שאם אין גניבה אין טביחה.

ועוד והוא העיקר, שמדברי הכסף משנה בתחילת דבריו משמע שכת אחת שהעידו על הגניבה ועל הטביחה, אלא שהעידו שלא בבת אחת, ואחר כך הוזמו על אחת מהן - נפסלו מזמן העדות הראשונה ופטורין מלשלם כי כבר נתבטלה עדותן מאחר ועד זומם למפרע הוא נפסל (כדברי אביי⁸⁷). ולכאורה זה סותר ממש לדברי האשיחה בחוקי הנ"ל.

ה

הצעת דברי הבחור שלום ז"ל בנו של המשנה שכיר בדין הזמה שעם הכחשה

ונראה לבאר בזה ע"פ המבואר בשו"ת משנה שכיר⁸⁸ בגדר עדות מוזמת לשיטת הרמב"ם. ואלו תוכן דבריו:

כתב הרמב"ם⁸⁹: "ומה בין הכחשה להזמה הכחשה בעדות עצמה זאת אומרת הי' הדבר הזה וזאת אומרת לא הי' הדבר הזה או יבא מכלל דברי' שלא הי', וההזמה בעדים עצמן ואלו העדים שהזימום אינן יודעים אם נהי' הדבר או לא נהי'.

כיצד עדים שבאו ואמרו ראינו זה שהרג את הנפש או לזה מנה לפלוני ביום פלוני במקום פלוני ואחר שהעידו ונבדקו באו שנים אחרים ואמרו ביום זה ובמקום זה היינו עמכם ועם אלו כל היום ולא

87. ולשיטת רבא שמכאן ולהבא הוא נפסל כבר כתבו התוס' שבהערה 2 שחייבין לשלם מאחר והכחשה תחילת הזמה היא.

88. חו"מ סי' קנז.

89. הל' עדות פי"ח ה"ב.

היו דברים מעולם לא זה הרג את זה ולא זה הלוח את זה הרי זו הכחשה וכן אם אמרו להם האיך אתם מעידים כך וזה ההורג או הנהרג או הלוח או המלוח ה' עמנו ביום זה במדינה אחרת הרי זו עדות מוכחשת שזה כמו שאמר לא הרג את זה ולא זה הלוח את זה שהרי עמנו ה' ולא נהי' דבר זה וכן כל כיוצא בדברים אלו.

אבל אם אמרו להם אנו אין אנו יודעים אם זה הרג זה ביום זה בירושלים כמו שאתם אומרים או לא הרגו ואנו מעידים שאתם עצמכם הייתם עמנו ביום זה בבבל הרי אלו זוממים ונהרגים או משלמים הואיל והעדים שהזימום לא השגחו על עצמה של עדות כלל אם אמת ה' או שקר".

הנה מדברי הרמב"ם משמע שכאשר העדים נעשו מוכחשים ומוזמים כאחד, אין זה נחשב הזמה. וכדברי הרמב"ם דלעיל שכאשר העידו ש"ביום זה ובמקום זה היינו עמכם ועם אלו כל היום ולא היו דברים מעולם..." ונמצא שהעידו במפורש בגוף העדים שהיו עמהם, מ"מ אין זה נחשב הזמה.

ועל דברי הרמב"ם הללו "רעשו עליו מכמה מקומות בש"ס". וליישב דברי הרמב"ם כתב הבחור העילוי התמים שלום ז"ל, וז"ל: "דהרמב"ם דסובר דהכחשה והזמה לא הוי הזמה משום דבאמת בכל עדים זוממים יש ביכולתם גם להכחיש, דכמו שאומרים עמנו הייתם כמו כן היו יכולין לומר היינו עמכם באותו יום ובאותו שעה, ואנו יודעים בבירור שאתם לא ידעתם את המעשה, והוי כמו בטרקלין שכשהעדים אומרים שראו מעשה זה בטרקלין זה ואומרים אחרים שלא ראו אז דבר זה בטרקלין דהוי הכחשה. וזה כונת הרמב"ם אם אומרים עמנו הייתם וגם מכחישים גוף המעשה וכעת אנו מסופקים מה ה' כונתם להעיד אם הכחשה או הזמה, כותב הרמב"ם שבדאי כונתם הכחשה דאם כונתם הזמה מדוע צריכים העדים גם להכחיש, אלא ודאי כונתם להכחשה. וזה דוקא בשהזמה והכחשה הוי בשני דברים, אבל בשהזמה והכחשה הוי בדבר אחד, שוב אין ראי' בהכחשה דכונתו ה' להכחיש דהא א"א בענין אחר, כמו בפלוני רבעני כו' דאז אין הכרח דכונתו ה' להכחיש - גם הרמב"ם מודה דהוי הזמה".

וכלומר, שנכון אמנם שבכל הזמה יש גם הכחשה, ואעפ"כ הוי הזמה - אעפ"כ בנדון הנ"ל לא הוי הזמה, והטעם כי הכל תלוי מה ה' עיקר כוונת העדים, אם עיקר כוונתם היתה להזים - אזי הויא הזמה למרות שהם גם מכחישים באותו זמן. ואם הייתה כוונתם גם להכחיש - אזי אין כאן הזמה ורק הכחשה.

1

ביאור המשנה שכיר דברי בנו הנ"ל

ולבאר ולהטעים דברי בנו יותר, הביא בעל המשנה שכיר את דברי הרמב"ם (בפירוש המשניות) על דברי המשנה "אין העדים נעשים זוממין עד שיזומו את עצמן", וז"ל: "אמרה תורה והנה עד שקר העד ולא נאמר עדות שקר, עד שתהי' העדות על עצם העדים ולא על דבר שהעידו עליו והוא עדות מוכחשת, ונדחו דבריהם של אלו וכאילו אין עדות כלל, ואמרו 'ונהרגין על פיהם' ר"ל שיהרגו העדים ע"פ אלו שהזימו, ואע"פ שהן תרי ותרי לפי שהעדו על עצמם של עדים ולא באו להעיד על עצמה של עדות לא לקיימה ולא לבטלה לפי שהם אומרים אין אנו יודעין אם זה הרג כמו שאתם חושבים או שלא הרג ואין עלינו לדעת עדותם, אבל מה שאנו מעידים שאתם הייתם עמנו במקום פלוני ביום פלוני - לפיכך שומעין דבריהם ויהרגו העדים" עכ"ד.

והיינו שמבאר הרמב"ם שהטעם לכך שמאמינים לאחרונים יותר מהראשונים בהזמה, ולא אמרינו

שהוא תרי ותרי והוי ספק כמו בהכחשה – הוא משום שהאחרונים פוסלים את גופם של העדים הראשונים ושוב אין יכולין הראשונים להעיד על עצמם. וכן כתבו הטור⁹⁰ והרמב"ן⁹¹.

אלא שקשה על זה (כפי שהקשה המהר"ם שיק על דברי הטור והרמב"ן), דאם כן שמעידים רק על גוף העדים, ולא על עצם העדות, מדוע מענישים את העדים, הרי יכולים המזימים לומר שבאו לפסול את העדים בלבד ולא להפסידם או להרגם, וכמו בעדי נערה מאורסה שהוזמו שפטורים כי נאמנים לומר שבאנו לפסול אותה על בעלה ולא להורגה⁹², וע"כ שיש כאן גם הכחשה על גוף העדות, ושוב קשה מדוע אין זה תרי ותרי?

אלא מכאן ראי' שלעולם יש בהזמה גם עדות על גוף העדות, אלא שהכל תלוי על מה באו להעיד בעיקר. "דאם דבאמת יש בעדותן גם הכחשה בגוף מעשה העדות ג"כ אבל אנו הולכין אחר עיקר כונתן מה הי' עיקר כונתם באומרים עמנו הייתם דאם הי' עיקר כונתם להעיד על עצמה של העדות אף דנטפל לזה גם הכחשה בגוף העדות – דין הזמה אית לי' אבל בשלא עשו עיקר מזה, אז באמת הוי רק הכחשה בעלמא.

ועתה איך נדע איך היתה כונתם לזאת גילתה התורה סימן מובהק לזה בשלא הוזכרה על פיהם שום דבר מגוף העדות רק דבר מהעדים עצמם אז נדע שעיקר כונתם הי' להעיד על העדים עצמם אז יש בהן דין הזמה, משא"כ היכא דזכרו על פיהם גם ממעשה העדות בזה גילו דעתם שלא עשו עיקר מן העדים עצמם, ע"כ באמת אז בטלה דין הזמה".

ז

יסוד נפלא בגדר 'עדות מוזמת' לשיטת הרמב"ם מבעל המשנה שכיר

ולאחר שביאר את דברי בנו בטוב טעם, כתב 'בדרך אגב' "ביאור בדברי הרמב"ם הנ"ל פי"ח מעדות ה"ב שעלה במצודתי מדי עייני בהם".

דהנה, על הלכה ברמב"ם הנ"ל הלחם משנה מדקדק: "מנא לי' לרבינו דאם הזים לעדים ולמלוה וללוה שאמר עמנו הייתם אתם ואלו, דלא הוי הזמה, כיון דאמרו על גופן של העדים מה איכפת לן במה שאמרו דגם אלו היו עמהם" עיי"ש שהאריך בזה.

ומוסיף בעל המשנה שכיר קושיא נוספת: "ואני אוסיף להפליא בדברי רבינו שכתב "כיצד שבאו ואמרו ראינו זה שהרג כו' באו שנים אחרים ואמרו ביום זה ובמקום זה היינו עמכם ועם אלו כל היום כו' הרי זה הכחשה, וכן אם אמרו להם האיך אתם מעידים כך וזה ההורג או הנהרג כו' הי' עמנו ביום זה במדינה אחרת הרי זו עדות מוכחשת, שזה כמי שאמר לא הרג זה את זה ולא זה הלוח את זה שהרי עמנו הי' ולא נהי' דבר זה". וצריך להבין מה משמיע הרמב"ם בחילוק השני של הכחשה שכתב והוא משנה שאינה צריכה, דיש לידע זאת מחילוק הראשון בק"ו, מה שם דהיו אומרים גם על העדים גופן עמנו הייתם ורק משום דהזכיר גם הבע"ד דהיו עמם הוי הכחשה ולא הזמה, ק"ו בחילוק השני דלא הזכיר

90. סי' לח.

91. דברים יט, יח.

92. סנהדרין מא, א.

כלל מהעדים ולא העיד עליהם רק על הנדונים אמר דהיו עמם ולא הי' דבר מעולם וכמ"ש הרמב"ם דהוי כמו שאמר לא הרג זה את זה ולא הלוח זה את זה, א"כ פשיטא דהוי הכחשה ומה משמיענו הרמב"ם בחילוק זה השנית והוא משנה שאינה צריכה והוא דקדוק עצום בדברי רבינו וראוי לעמוד עליו".

וליישב קושיות הללו, מוכיח המשנה שכיר על יסוד דברי הבבלי במסכת מכות, וכן על יסוד דברי הגמרא בירושלמי [עיין בהערה⁹³] - דבדין הזמה הקפידה תורה על ג' תנאים הכרחיים שבלעדיהם אין ההזמה יכולה לחול, ואם מתקיימים רק חלק מהתנאים וכ"ש כשמתקיים רק תנאי אחד - הרי זו הכחשה ולא הזמה. וג' התנאים הללו מרומזים בדברי הרמב"ם בהלכה הנ"ל, וזוהי גם הסיבה לאריכות לשון הרמב"ם, כי רצה הרמב"ם לבאר בזה את ג' התנאים. [ועיין בהערה 12 בתוך דברי המשנה שכיר - מהו מקור ג' תנאים הללו בבבלי ובירושלמי].

ואלו הן התנאים: א. שהעדויות היתה על גוף העדים ולא על גוף העדות. (וכנגד זה כתב הרמב"ם שאם "אמרו לעדים איך אתם מעידים כך הלא הבעלי דברים היו עמנו במדינה אחרת ה"ו עדות מוכחשת, שזה כמו שאומר שלא הרג ולא לוח ולא נהי' הדבר", דעל זה הוקשה שהוא ק"ו מהמקרה הראשון שהביא הרמב"ם - אלא שבזה בא לבאר את ההכרח של תנאי זה, שיעיד על גופן של עדים). ב. 'שתסרה גופה של עדות', וכלומר, שלא יהיו ראויים כלל להעיד על מעשה העדות (דכן הוא הפירוש 'שתסרה גופה של עדות' לשיטת רש"י והט"ז), ולא רק שלא יעידו בפועל (ולזה כיון הרמב"ם במקרה הראשון "כיצד עדים שבאו ואמרו ראינו זה שהרג או לוח ביום פלוני במקום פלוני ובאו שנים אחרים ואמרו ביום זה ובמקום זה היינו עמכם ועם אלו כל היום ולא היו דברים מעולם לא הרג ולא לוח הרי זו הכחשה", דמאחר ולא הוסרו העדים מגופה של עדות, אין זו הזמה. ובה מתורצת קושיית הלחם משנה על דברי רמב"ם הללו). ג. שלא יזכירו ממעשה העדות כלל (ובמקרה השני שהביא הרמב"ם,

93. לשלימות הענין, אצטט את לשונו הזהב המשנה שכיר, בו מבאר את המקור לג' תנאים, וז"ל: "ונראה בס"ד בביאור הדברים כך. דבש"ס מכות ה, ב אמרו באיכות דין הזמה אמר קרא "והנה עד שקר העד שקר ענה" - "עד שתשקר גופה של עדות", ופרש"י: גופן של עדים. היינו הסברא שהזכירו הפוסקים דהעדויות הוא על העדים עצמם ולא על מעשה העדות. דבי ר' ישמעאל תנא שם "לענות בו סרה" - עד שתסרה גופה של עדות, ופרש"י עדות המוסרת שהוסרו העדים משם. ובירושלמי אמרו עוד תנאי בהזמה, ולמדו מקרא "לענות בו" - בו ולא בעדותו היינו שיעידו רק בו, בעדים עצמם ולא בהעדויות, היינו שלא יזכירו מעשה העדות כלל. ומזה למד הרמב"ם שיטתו הנ"ל וכמו שהבאתי לעיל משם מראה הפנים. הרי שלשה תנאים יש בדין הזמה: א. שיעידו העדים זוממים על עצמם של הראשונים, וזה שאמרו שתשקר גופה של עדות. ב. עד שתסרה גופה של עדות. [וברש"י שם יש לכאורה כפל לשון, שכתב "עדות המוסרת שהוסרו העדים משם", ונראה אמיתית כונתו כמו שפירש בנימוקו על החומש בפ' שופטים (דברים יט, טז) בפסוק "לענות בו סרה" - "דבר שאינו שהוסר העד הזה מכל העדות הזאת כיצד שאמרו להם והלא עמנו הייתם אותו היום במקום פלוני", עכ"ל, ורבינו הט"ז בספרו דברי דוד דברים שם פירש כונתו: "פירוש, שאינו ראוי כלל להיות עד, דאלו מכחישים זה את זה שזה אומר לוח ממנו וזה אומר לא לוח עכ"פ ראוי כל אחד להעיד עדות אמת, אבל כשאומרים להם עמנו הייתם אין הניזומים ראויים להעיד כלל אפילו אמת כיון דלא היו שם", עכ"ל הט"ז וגם השפתי חכמים שם פירש על דרך זה. והנה הלחם משנה והפני יהושע במכות ה, א לא הבינו כן בפירוש תסרה העדות הנאמר בש"ס, ע"כ נדחקו במה שנדחקו שם. וזה נמי כונת רש"י בש"ס הנ"ל בכפילות לשונו, שפירש עדות המוסרת, אבל בכדי שלא נטעה בפירושו כמו שהבינו הלח"מ והפנ"י ע"כ הכפיל דבריו ואמר שהוסרו העדים משם, וכמו שפירש הט"ז בכוונתו שהוסרו ונלקחו משם, ואינם ראויים כלל להגיד אפילו אמת כיון דלא היו שם במעמד הנידונים. כן נראה בבאור דברי רש"י ודוק]. הרי מתנאי הב' שילקחו העדים מהנידונים שלא יהיו במעמד אחד עם העדים. והתנאי הג', הוא מה שאמרו בירושלמי "לענות בו ולא בעדותו" שלא יזכרו ממעשה העדות כלל. ואלו הן השלשה תנאים ששייכים בדין הזמה ובמקום שיתקיימו כל אלו שלשה תנאים אז יפול בו דין הזמה אבל היכא דיחסר אף תנאי אחד מן אלו השלשה אז לא הוי הזמה רק הכחשה".

רמז גם לתנאי זה השלישי, דמאחר והזכירו העדים את מעשה העדות ואמרו שלא הי' או כן הי', לכן אין זו הזמה).

והאופן היחיד שבו מתקיימים ג' תנאים הללו הוא כמובא בסוף ההלכה ברמב"ם שם, שאם: "אם אמרו להם אנו אין אנו יודעים אם הרג זה ביום זה בירושלים כמו שאתם אומרים או לא הרגו ואנו מעידים שאתם עצמכם הייתם עמנו בבבל הרי אלו זוממים ונהרגין או משלמין הואיל והעדים שהזימום לא השגיחו על עצמה של עדות אם אמת הי' או שקר", ודוקא אז הויה הזמה [לשלימות הביאור בהלכה הנ"ל ברמב"ם עיין בהערה⁹⁴].

ח

שילוב דברי המשנה שכיר עם דברי בנו

ונראה דדברי המשנה שכיר משלימים את דברי בנו שלום הנ"ל. והיינו דשניהם למקום אחד כיוונו,

94. וז"ל המשנה שכיר: "ועפ"י יבואר היטב דברי אדונינו הרמב"ם כחומר, וזה שכתב "ומה בין הכחשה להזמה ההכחשה בעדות עצמה כו' וההזמה בעדים עצמן ואינם יודעים אם נהי' הדבר או לא הי'" ובוה יתקיימו שני תנאים מן השלשה: א. בגופן של עדים, והיינו במה שכתב וההזמה בעדות עצמן. ב. בו ולא בעדותו, הוא במה שכתב ואינם יודעים אם נהי' הדבר או לא הי'. והשלישי הוא במה שאמר רבינו לבסוף אתם עצמכם הייתם עמנו בבבל, דבוה הוסרו העדים ממקום הנידונים שהי' בירושלים.

ואמר רבינו משל על זה "כיצד עדים שבאו ואמרו ראינו זה שהרג או לזה ביום פלוני במקום פלוני ובאו שנים אחרים ואמרו ביום זה ובמקום זה היינו עמכם ועם אלו כל היום ולא היו דברים מעולם לא הרג ולא לזה הרי זו הכחשה", ונתקשה הלחם משנה למה לא יהי' זה הזמה כיון דאמרו על גופן של עדים עמנו הייתם ומה איכפת לן במה שאמרו ג"כ על הלוה והמלוה שהיו עמם דעכ"פ גופן של עדים הוסרו מהעדות יעו"ש, ולהנ"ל אתי שפיר מאד אם כי באמת הי' פה התנאי האחד מן השלשה תנאים השייכים לדיני הזמה במה שהעידו על גופן של העדים עמנו הייתם אבל השנים האחרים הן חסרים פה היינו התנאי של הסרה שיוסרו העדים ממקום הנידונים שלא יהיו ראויים כלל להעיד אפילו אמת זה אינו כאן כיון דהיו הכל יחד בצוותא חדא כמו שאמרו היינו עמכם ועם אלו, וגם חסר עוד פה התנא השלישי מדיני הזמה היינו לענות בו ולא בעדותו, וכאן הוכחשו גם גוף העדות ואמרו לא היו דברים מעולם כמו שכתוב ברמב"ם וכיון דחסרו שני תנאים אף דהי' בו התנאי אחד במה שהעידו על גופן של העדים ע"כ לא הוי הזמה רק הכחשה ואתי שפיר ולק"מ.

שוב כתב הרמב"ם עוד חילוק אחר שהוא ג"כ רק הכחשה, היינו באומר לעדים איך אתם מעידים כך הלא הבעלי דברים היו עמנו במדינה אחרת ה"ז עדות מוכחשת, שזה כמו שאומר שלא הרג ולא לזה ולא נהי' הדבר, והקשיתי לעיל מה משמיענו בזה הלא הוא ק"ו מהנ"ל, אבל באמת טובא משמיענו בזה מה שלא שמענו מהחילוק דלעיל דשם לא הסיר העדים מהבעלי דברים דהיו עמם יחד ע"כ לא הוי הזמה, אבל כאן במה שאמר דהבעלי דברים היו עמם במדינה אחרת א"כ שפיר הוסרו העדים ממקום הלוה והמלוה, דמה נפ"מ אם הוסרו העדים מהבעלי דברים או שהוסרו הבעלי דברים מהעדים בכל אופן לא היו יחד במקום אחד ולא היו ראויים לעדות אפילו על אמת וכו"ל, והיינו יכולין לומר דהוי הזמה ע"כ קאמר רבינו דג"כ לא הוי הזמה רק הכחשה משום דחסרים ג"כ כאן שני תנאים אחרים השייכים לדין הזמה: א. דלא אמרו על גופן של העדים, ב. דהעידו על העדות שלא הרג ולא לזה, ע"כ לא הוי רק הכחשה.

ועל כן כתב הרמב"ם שני חילוקים הנ"ל משום דהן משונים בחילוק הא' הי' חסר התנאי של הסרה, ובחילוק הב' הי' חסר התנאי של העדות על גופן של העדים ע"כ שניהם הווין רק הכחשה ולא הוי הזמה רק עמנו הייתם גרידא, דאז כלחו ג' תנאים איתנייהו: א' גופן של העדות ב' הוסרו העדות ממקום בעלי דברים ג' בו ולא בעדותו, וזה שסיים הרמב"ם "אבל אם אמרו להם אנו אין אנו יודעים אם הרג זה ביום זה בירושלים כמו שאתם אומרים או לא הרגו ואנו מעידים שאתם עצמכם הייתם עמנו בבבל הרי אלו זוממים ונהרגין או משלמין הואיל והעדים שהזימום לא השגיחו על עצמה של עדות אם אמת הי' או שקר" עכ"ל ובוה רמז כל הג' תנאים שצריכים להזמה היינו במה שכתב בלשון עדי ההזמה שאומרים אנו מעידים שאתם עצמכם כיון בזה שצריך שיעידו על עצמם של העדים ובמה שכתב הייתם עמנו בבבל בזה הוסרו העדים מירושלים מקום הבעלי דברים ובמה שכתב הואיל ולא השגיחו על עצמה של העדות אם אמת או שקר כיון בזה לקיים התנאי דאמרו בירושלמי לענות בו ולא בעדותו ובוה יבוארו היטב כל דברי רבינו ודו"ק".

והוא, דלמרות שישנה בהזמה גם כן הכחשה מכל מקום כל זמן שעיקר כוונתם הוא ההזמה לא אכפת לן מה שיש כאן גם הכחשה. אלא שלהגדיר מתי נחשב שהעיקר הוא ההזמה, הנה בדברי בנו כתב שתלוי במה שאמרו והוציאו בפיהם, ובדבריו הגדיר זאת יותר שצריך שיהיו ג' תנאים כדי להבדיל את ההזמה מההכחשה ולעשותה עיקר (דהיינו שצריך לא רק לעשותה עיקר אלא להבדיל אותה מההכחשה), ואזי הוי הזמה למרות שיש כאן גם הכחשה.

והיוצא מדבריהם שעיקר החסרון בנדון שהי' גם הזמה וגם הכחשה אינו מצד עצם הענין שיש הכחשה, דלפעמים ייתכן שהייתה הכחשה ואעפ"כ הויא הזמה, ומשום שההזמה הייתה העיקר, ורק כאשר אין הזמה נחשבת עיקר ויש מקום גם להכחשה (כיון שלא נתקיימו ג' תנאים הנ"ל) אזי ההזמה לא הויא הזמה.

ט

ישוב דברי הכסף משנה על יסוד דברי המשנה שכיר

והנה לפי היסוד שהניח המשנה שכיר, יש לבאר את דברי הכסף משנה בטוב טעם ובדרך נפלאה. דהנה לעיל נתבאר בדברי המשנה שכיר שהזמה יכולה לחול אך רק כאשר היא 'מובדלת' מההכחשה. וביאר זאת בשני אופנים, או שצריך שיעשו עיקר מההזמה בדבריהם, שיגלו בזה מהי עיקר כוונתם. ובאופן שני ביאר זאת שזה עצמו נעשה על ידי קיום הג' תנאים בהזמה, שכל מטרותם אחת היא – להבדיל את ההזמה מההכחשה. ובזה ביאר דלעולם ייתכן וישנה הזמה שמכילה בתוכה גם כן הכחשה ממש, מ"מ אם כרגע עיקר העסק הוא בהזמה, אין מתחשבים בהכחשה. ולאידך אם נותנים מקום להכחשה, אזי גם אם יש הזמה ממש אין זה הזמה.

ולפי זה נראה לבאר בפשטות את שיטת הרמב"ם אליבא דהכסף משנה: ובהקדים, דנתבאר לעיל דלהרמב"ם אם ישנו מקום להכחשה, אזי אין ההזמה יכולה לחול. ועפ"ז, הפירוש בהכחשה תחילת הזמה הוא שההזמה דלבסוף מבטלת את ההכחשה שלכתחילה, וכאילו הייתה רק הזמה.

ולפי זה, כאשר עדים הוכחשו, ולאחר מכן הוזמו, הנה אם כאשר הוזמו אין אנו מתחשבים יותר בהכחשה וכאילו היא אינה – אזי לא אכפת לן מה שלפני זה הוכחשו. [וכמו שכאשר נעשים מוזמים הרי עי"ז נכחשים ממש, ואעפ"כ הוי הזמה משום שההזמה גוברת על ההכחשה, כמו כן כשהוכחשו בתחילה ולאחר מכן הוזמו – הוי הזמה].

אמנם כל זה בעדות כזו, שההזמה דלבסוף יכולה לבטל את ההכחשה של ההתחלה. אמנם כאשר מדובר על עדות הזמה שאינה יכולה לבטל את ההכחשה של ההתחלה, אזי לא יועיל להזים אותם לבסוף.

ועפ"ז י"ל שזהו ההבדל בין כשהעידו בבת אחת או בזה אחר זה: דכאשר מעידים על כך שהייתה גניבה ואחר כך מעידים שהייתה טביחה בשני עדויות נפרדות, אזי ההזמה שעל העדות הב' איננה מבטלת את ההכחשה שנוצרה מההזמה על העדות הראשונה, משום שהיא עדות נפרדת. משא"כ כשמעידים בבת אחת (כלומר תוך כדי דיבור), אזי ניתן לבטל את ההכחשה על ידי ההזמה. ונמצא,

שאינן הבדל בין כת אחת לשתי כיתות, אלא בין בבת אחת לזה אחר זה⁹⁵.

[ליתר ביאור: כאשר העדים הוזמו על הגניבה, הי' כלול בזה שני פרטים: א. הזמה על הגניבה. ב. כתוצאה מזה - הכחשה על הטביחה של העדות השני'. ומשכך, לא יועיל יותר להזים את העדות השני' לאחר מכן, משום שאין יכולת בהזמה שעל הטביחה לבטל את ההכחשה שנוצרה מעדות ההזמה של העדות הראשונה (דכמו שההזמה שלהם לא מתבטלת, כמו כן ההכחשה היוצאת מזה לא מתבטלת)].

ומעתה, מאחר ויש כאן הכחשה ביחד עם ההזמה, אי אפשר להחיל על זה דין הזמה, וכנ"ל בדברי המשנה שכיר (בשיטת הרמב"ם) שכדי שיחול דין הזמה צריך שיהי' הזמה בלבד מובדלת לגמרי מהכחשה. [ולכן, למרות שפסק הרמב"ם כרבא שהכחשה תחילת הזמה, הנה כל זה כאשר ההזמה יכולה לבטל את ההכחשה, לא כן כאשר אין הזמה יכולה לבטל, וכנודון זה - אזי לכו"ע אין הכחשה תחילת הזמה. ודו"ק].

וראי' אלימתא לזה מדיוק לשון רש"י שעליו מבוסס הכסף משנה, שכתב "אהכי לא מיחייבו אלא אעמנו הייתם שסרתו גופה של עדות". ולכאורה מהי אריכות לדון רש"י ומדוע צריך להוסיף פרט זה "ואהכי לא מיחייבו וכו'", ויכל להסתפק בזה שאם אין גניבה אין טביחה ובמילא לא ניתן להזים, והיא סברה פשוטה.

ויובן זה בהקדים דלכאורה מקור דברי רש"י הוא מהגמרא במכות⁹⁶ ושם הגירסא היא "עד שתסרה גופה של עדות". והפירוש בדברי הגמרא שם כתב רש"י "עדות המוסרת שהוסרו העדים משם", ובביאור דבריו כתב המשנה שכיר דלעיל שהוא ע"ד דברי רש"י בפרשת שופטים⁹⁷, וז"ל: "לענות בו סרה" דבר שאינו, שהוסר העד הזה מכל העדות הזאת, כיצד שאמרו להם והלא עמנו הייתם אותו היום במקום פלוני". והט"ז בספרו דברי דוד פירש כוונתו של רש"י, בזה"ל: "שאינו ראוי כלל להיות עד, דאלו מכחישים זה את זה דזה אומר לו הלוהו וזה אומר לא לזה עכ"פ ראוי כל אחד להעיד עדות אמת, אבל כשאומרים להם עמנו הייתם אין הניזומין ראויים להעיד כלל אפילו אמת כיוון דלא היו שם". ומכאן הוכיח המשנה שכיר לעיל שאין מספיק מה שמזים את העדים בעמנו הייתם כל זמן שלא מסיר אותם ממקום העדות, אלא צריך להבדיל לגמרי את ההזמה מההכחשה [ועד שלא יהיו ראויין להעיד על ההכחשה].

ועפ"ז נראה דזוהי ג"כ כוונת רש"י במה שהביא כאן דרשה זו דמכות (להעיר שבדפו"ר הגירסא ברש"י היא 'עד שתסרה') רצה בזה לבאר ענין הנ"ל, דלמרות שלכאורה סוף סוף יש כאן הזמה, ומה בכך שהייתה כאן גם הכחשה, והרי בהוכחשו ולבסוף הוזמו הוי הזמה - לכן ביאר רש"י שכאן ישנו חיסרון "שאינן מסירין גופה של עדות", והיינו שסוף סוף לצד ההזמה נמצאת ג"כ ההכחשה מצד העדות הראשונה, ומצד ההכחשה הרי לא הוסרו מגופה של עדות [ורק הכחישו שהמעשה לא הי',] וחסר כאן בהתנאי דלהסיר גופה של עדות [וכנ"ל באריכות בדברי המשנה שכיר], ולכן לא הויה הזמה.

95. ועיין במחנה אפרים ביאור אחר בהרמב"ם דעד כדי דיבור לא חל בכלל הזמה הא' ולא התבטלה עדות הב' ולכן ניתן להזימה. אך כאן נתבאר שגם אם חלה ההזמה ונתבטלה עדות הב' מכל מקום ניתן לבטלה ולשנותה בהזמה משום שהכחדה תחילת הזמה.

96. ה, א.

97. דברים יט, טז.

ויש להמתיק את הנ"ל, על פי מה שכתב שם המשנה שכיר, שבדברי הגמרא במכות "עד שתסרה גופה של עדות", לא הבין הלחם משנה את דברי הגמרא הללו כדברי רש"י, אלא למד ש'תסרה גופה של עדות' פירושו שיסרתו גופה של עדים, כלומר לסתור את העדים, ולהזימם, אך אין צורך להסיק אותן מהעדות (ומההכחשה), ואולי משום כך הוקשה ללחם משנה על דברי הרמב"ם, משום שלא למד כדברי הרמב"ם בדרשת הגמרא 'שתסרה גופה של עדות'.

י

הצעת דברי הגמרא במסכת כתובות

והנה במסכת כתובות⁹⁸ שנינו: "תנו רבנן ת"ר שנים חתומין על השטר ומתו ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא אבל אנוסים היו קטנים היו פסולי עדות היו הרי אלו נאמנים ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה או שהי' כתב ידם יוצא ממקום אחר משטר שקרא עליו ערער והוחזק בב"ד אין אלו נאמנים. ומגבינן בי' כבשטרא מעליא? ואמאי תרי ותרי נינהו? אמר רב ששת זאת אומרת הכחשה תחלת הזמה היא, וכשם שאין מזימין את העדים אלא בפניהם כך אין מכחישין את העדים אלא בפניהם. אמר לי' רב נחמן אילו הוו קמן ומכחישין להו הוה הכחשה ולא הוה משגיחין בהו דהוי לה עדות מוכחשת השתא דליתנהו דאילו הוו לקמן דלמא הוו מודו להו מהימני? אלא אמר רב נחמן אוקי תרי להדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מרי' מידי דהוה אנכסי דבר שטיא וכו' א"ר אבהו אין מזימין את העדים אלא בפניהן ומכחישין את העדים שלא בפניהן והזמה שלא בפניהן נהי דהזמה לא הוי הכחשה מיהא הויא".

ומתבאר דפליגי רב ששת עם רב נחמן ור' אבהו אי בעינן הכחשה שתהא בפניהם, דרב ששת ס"ל דהואיל והכחשה תחילת הזמה בעינן שתהא בפניהם דומיא דהזמה, ורב נחמן ורב אבהו ס"ל דאפילו בהזמה עצמה לגבי עצם ביטול העדות לא בעינן בפניהם⁹⁹, אלא רק לגבי החיוב עונש דכאשר זמם. וקיי"ל דהלכה כרב נחמן ורבי אבהו.

יא

קושיית רעק"א על רב ששת

והנה רב ששת הקדים לדבריו דטעמא דבעי הכחשה בפניהם דומיא דהזמה, היינו משום דזאת אומרת הכחשה תחילת הזמה היא. והנה הא דהכחשה תחילת הזמה, כבר הבאנו לעיל שהיא פלוגתא בגמרא בין רבא לאביי לגבי עדים שהוכחשו ולבסוף הוזמו. דאביי ס"ל דאין נהרגין דתו לית בה דין הזמה הואיל ומשעה שהוכחשו נתבטלה עדותן דכמאן דליתנייהו דמי וכל תורת הזמה היא בעדות המקובלת בב"ד, ורבא פליג ואמר דהכחשה תחילת הזמה היא אלא שלא נגמרה והיינו שכל שהוזמו לבסוף איגלאי מילתא למפרע דביטול העדות שנעשה בהכחשה הוא תחילת הזמתן ונמצא דההזמה התחילה בעדות כשירה המקובלת לבי"ד.

98. יט, ב.

99. אך עיין לקמן דיש הסוברים שגם לענין פסול העדים וביטול העדות בעינן בפניהם.

ועל דברי רב ששת הקשה הרע"א, איך שייך הכא למימר דהכחשה תחילת הזמה היא, והא ברייתא איירי במתו העדים ושוב לא תבוא עדותן לעולם לידי הזמה.

ומבואר מקושיית הרע"א שהבין פשט דברי רב ששת דהואיל וכשהוזמו לבסוף קיי"ל כרבא לגבי אב"י דהכחשה תחילת הזמה היא אלא שלא נגמרה, דהיינו שבהכחשה שבאה לידי הזמה לבסוף נקטינן דכבר בהכחשה התחילה פעולת ההזמה, א"כ כל דיני הזמה צריכים לנהוג בהכחשה, וכיון דאין מזימין את העדים אלא בפניהם הכא נמי אין מכחישינן אותן אלא בפניהם. ואף שאין ידוע לנו מעיקרא אם תבוא לידי הזמה לבסוף, מ"מ כל שיש אפשרות שההכחשה תהפך למעשה הזמה בעינן כבר מעתה להתנהג בה בכל דיני הזמה.

אמנם כל זה כשההכחשה יכולה לבוא להזמה, אך מאחר וכאן העדים שבשטר מתו, אין ההכחשה יכולה לבוא להזמה, ולא שייך להחיל דיני הזמה בהכחשה זו.

יב

קושיית הקובץ שיעורים על דברי רב ששת

והקובץ שיעורים הקשה, דמה בכך שהכחשה תחילת הזמה, ומה ענין זה לנדון דידן, הרי הכא מדובר לענין קבלת עדות בפניהם, וענין העדאה בפני בעל דין הוא גזיה"כ כל היכא דאתינן לחייבו ולעונשו ממון, דומיא ד'הועד בבעליו' - יבוא בעל השור ויעמוד על שורו, אמנם בהכחשה הלא אין דין חיוב ממון אלא רק בהזמה, ומדוע שיהי' צורך להכחיש בפניהם.

ובמילים אחרות, כל מה דאמרינן הכחשה תחילת הזמה בב"ק הוא לענין זה שניתן להזים את העדים לאחר שהוכחשו, שעל זה אמרינן שסו"ס בהכחשה התחילה ההזמה, אמנם לא משום כך נאמר שכל דיני ההזמה חלים בהכחשה באם אין שום טעם וסברא בזה. ומאחר והדין דבפניהם שייך לכך שמענישים את העדים, אין טעם להחיל דין זה בהכחשה¹⁰⁰.

יג

תירוץ קושיות הנ"ל ע"פ דברי הריטב"א

וידוע ליישב קושיות הללו ע"פ דברי הריטב"א, שכתב וז"ל: "הכחשה תחילת הזמה היא פירוש לאו דוקא תחילת הזמה היא ממש, דהא אין הזמה באה אחר הכחשה ולא דמו אהדדי כלל. אלא לומר קצת הזמה היא שאומרים על הראשונים שלא העידו כדין ולפיכך כשם שאין מזימין את העדים אלא בפניהם שהרי באים לעונשם והתורה אמרה "הועד בבעליו" יבוא בעל השור ויעמוד על שורו כך אין מכחישינן את העדים אלא בפניהם, דמכל מקום עדות הכחשה על גופם הוא שהעידו שקר ולפי דבריהם של אלו הראשונים פסולי עדות הם. ואע"ג דבהא דשמעתין אינן מעידים שהעידו שקר אלא שהיו קרובים או אנוסים מחמת נפשות, מכל מקום כיון שלפי השטר הרי אנו חושבין שהעדים מעידים שחתמו כראוי

100. ומדברי רע"א משמע שאם היה אפשר לבוא לידי הכחשה היינו אומרים שגם בהכחשה צריך שיהי' בפניהם. ולכאורה הביאור בזה, הוא כנ"ל בפנים, שמאחר וההכחשה תביא לידי הזמה לבסוף נקטינן דכבר בהכחשה התחילה פעולת ההזמה, א"כ כל דיני הזמה צריכים לנהוג בהכחשה. ואולי לפ"ז ליכא לקושיית הקו"ש.

וכי השטר קיים ויציב ואלו מעידים שאין העדות קיימת - שם הכחשה יש כאן ואין להכחישם אלא בפניהם, כך יש לפרש לפי שיטתנו".

וכלומר, דמחדש הריטב"א דלעולם לא ראי 'הכחשה תחילת הזמה' דמסכת כתובות, כ'הכחשה תחילת הזמה' דמסכת בבא קמא, ואין פירושם שווה. דהתם פירושו הוא כנ"ל, שההכחשה היא תחילת תהליך של הזמה. אמנם כאן כוונת רב ששת היא שההכחשה עצמה היא (קצת) הזמה, ומשום שע"י הכחשה אומרים על הראשונים שהעידו שלא כדין והעידו שקר, ולכן כמו שאין מעידין על העדים לענשם אלא בפניהם כמו"כ אין מעידין עליהן להחיל עליהם שם עידי שקר שלא בפניהם. ובמילים אחרות, הדין של 'זהוועד בבעליו' כולל כל עדות שהיא על גופם של עדים, בין עדות שהיא להענישם, ובין עדות שסך הכל מחילה עליהם שם עידי שקר. [ומסיים הריטב"א שלמרות שכאן אין מעידין עליהם שהעידו שקר, מ"מ 'שם הכחשה יש כאן'].

ועפ"ז מיושבת שפיר קושיית רע"א מסוגיא דבב"ק - כי אכן אין הכוונה כאן כמו דברי הגמרא שם, וכנ"ל. וכמו"כ מיושבת קושיית הקובץ שיעורים [דלכאורה כל מה שבעינן בפניהם בהזמה הוא משום העונש אך בהכחשה אין עונש] - משום שסו"ס יש כאן עדות על גופם של עדים - ובזה הוי הכחשה קצת כהזמה - וכל עדות שנוגעת לגופם של עדים צריכה להיות בפניהם, כי זה נכלל בהדין ד'זהוועד בבעליו'.

יד

קושיית הקובץ שיעורים על דברי רב נחמן

אלא שכל זה הוא בדברי רב ששת. אך בדברי ר"נ עדיין צריך ביאור. וכמו שהקשה הקובץ שיעורים שם עוד: "והא דפריך ר"נ מק"ו ג"כ קשה ממ"נ, אם ר"נ חולק וס"ל דבהכחשה לא מיקרו בע"ד משום דאין מתחייבין - אין צורך לק"ו, ואי ס"ל כר"ש דמיקרו בע"ד - לא יועיל ק"ו, כמו בכל דוכתא שאין מקבלין עדים שלא בפני בע"ד ולא אמרינן ק"ו, וצ"ע".

וכלומר, דמקשה הקובץ שיעורים על הקל וחומר דר"נ, דממ"נ, אם חולק הוא על רב ששת וס"ל שהכחשה לאו תחילת הזמה, והיינו שאין 'הכחשה' נחשבת כעדות על גוף העדים וממילא אין העדים נחשבים בעלי דין בעדות זו [ונראה שבזה מרמזו לפירוש הריטב"א בדברי רב ששת דלעיל], אזי מה צריך ק"ו, שיאמר פשוט שחולק הוא בזה על רב ששת וס"ל שהכחשה לאו תחילת הזמה. ואם אינו חולק בזה על רב ששת, מה יועיל הקל וחומר?

ועוד (כפי שהקשו עוד שאר מפרשים) - הרי בכל עדות שלא בפני בעל דין (גם בהזמה) ניתן לומר כן¹⁰¹.

101. ועוד הקשו (עיין מהר"ם שיף ועוד) על סיום דברי רב נחמן "דאילו הווי לקמן דלמא הווי מודו להו" שגם זה אינו מובן, דהלא גם אם יבואו ויעידו עכשיו וידו, לא יועיל אחרי שכבר הוכחשו. ועיין במהר"ם שיף מה שתירץ, ואכ"מ.

טו

תירוצו של הגר"ש שקאפ, ושקו"ט בדבריו

ועל קושיא זו תירץ הגאון ר"ש שקאפ, וז"ל¹⁰²: "ור"נ דדחי אילו הוה קמן כו' לכאורה אינו מובן מה תשובה היא לדברי ר"ש, אמנם י"ל דאם נאמר דעדים הוו בע"ד לענין הכחשה איך חשיבי תו"ת כל שני עדים המכחישים זא"ז הלא הראשונים מעידים על השניים שהגדתם בשקר, וע"ז לא מצו מכחישי דהוו בע"ד, אלא ע"כ עיקר הגדתם הוא על מציאת המעשה וממילא הוי תרי ותרי, ומשו"ה ל"צ שיהא בפניהם ודו"ק".

וכלומר, דסברת ר"נ היא דליכא למימר דהעדים המוכחשים נחשבים בעלי דין [כדעת ר"ש] – דא"כ נתבטל כל הדין דהכחשה דתרי ותרי, שהרי בכל תרי ותרי, הוי כאילו הכת האחרונה מעידה על הראשונה שהיא שקרנית ושוב אין הראשונה יכולה להכחיש את האחרונה ולהציל עצמה שהרי היא בע"ד, ולא שנא בפניהם ול"ש שלא בפניהם – לא שייך שתהי' עדות מוכחשת. אלא ע"כ צ"ל שמאחר ואין כוונת העדים להעיד אלא על המנה שבשטר על כן אין הגדתם על העדות האחרת נחשבת כעדות על גופם של עדים, ולכן אין הם נחשבים בעלי דין, ויכולים להעיד ולהכחיש את הכת האחרת. ומשכך, אין לדמות הזמה להכחשה, כי אין בהכחשה אפילו מקצת הזמה מאחר ואין העדים נחשבים כלל בעלי דין.

אלא דלכאורה עדיין קשה קושיית הקו"ש. משום שלדברי הרש"ש נמצא שנחלקו ר"נ ור"ש אי הכחשה תחילת הזמה או לאו, וא"כ מה ענין ק"ו לזה, והו"ל לר"נ לומר בפשטות שלדעתו אין הכחשה תחילת הזמה, ומשום סברת הרש"ש דאם כן שוב ליכא הכחשה.

ואולי אפשר להעמיס את סברת הרש"ש בדברי רב נחמן, והיינו שהק"ו אינו ממש ק"ו, אלא צריך ללמוד את דברי ר"נ כן: אילו היו העדים לפנינו והיו מכחישים את העדים האחרים, הרי ודאי היינו אומרים שעדות זו מוכחשת, ולא היינו משגיחין בהם – היינו בעדים האחרונים שבאו והעידו נגד עדים אלו שבשטר, דלא אמרינן שבעדותם הופכים את העדים שבשטר כשקרנים ושוב אין העדים שבשטר יכולים לבוא ולהעיד נגדם, דזה אינו, דודאי אם הם באים לפנינו יכולים להכחיש את העדים האחרים שרצו לומר שהם שקרנים, דאם לאו אין לך יותר עדות מוכחשת. ועפ"ז א"ש דברי ר"נ.

טז

קושיות על דברי הרש"ש, וכן בחידושי הרא"ה לא משמע כדבריו

אלא שאם נימא כן, נמצא שדברי הרש"ש הם דלא כפירש"י, שהרי רש"י פירש על דברי הגמרא "ולא הוו משגיחין בהו" שהכוונה היא לעדים שבשטר שלא משגיחים בהם לגבות את השטר על פיהם, ומשא"כ לדברי הרש"ש שהכוונה היא לעדים שהעידו על העדים שבשטר¹⁰³.

102. מסכת כתובות סימן כב.

103. ואולי אפ"ל שאין כוונת הגר"ש שקאפ לבאר את הק"ו כפנים אלא כפשוטו וכפירש"י, ואכן הק"ו אינו הביאור והטעם לשיטת רב נחמן אלא הוי כסיוע, דמלבד זאת שליכא למימר מסברא שהכחשה שלא בפניהם נחשב כעדות על שטר מהטעם שכתב הגר"ש שקאפ – הנה זה גם תמוה מאוד לומר כן, שהרי ק"ו הוא, אם כשעדים בפניהם הויא עדות מוכחשת, למרות שהם כאן, הנה ק"ו כשהם לא בפניהם, ואולי אם היו כאן היו מודים. ואמנם אין רב נחמן מתבסס ממש על הק"ו, מצד

ועוד קשה על דבר הרש"ש, דלדבריו יוצא שלרב נחמן שהלכה כמותו – הכחשה לאו תחילת הזמה היא. והרי קי"ל להלכה שהכחשה תחילת הזמה (וכפי שהובא לעיל מדברי הרמב"ם).

והעיקר, דמפורש בדברי הרא"ה דלא כדבריו בביאור מחלוקת ר"ש ור"נ. וז"ל החידושי הרא"ה: "מסתברא לפום האי לישנא דרב נחמן, לאו משום שני לי' בין הזמה להכחשה, אלא דקסבר רב נחמן דכי אמרינן אין מזימין את העדים, הני מילי דתיהוי עלה תורת הזמה גמורה, אבל וודאי אין עושין מעשה על פי עדותם וכדברי ר' אבהו".

וכונתו לכאורה שרב נחמן לא בא לחלוק על רב ששת ולומר שיש הבדל בין הכחשה להזמה, אלא גם רב נחמן מודה שאין הבדל. וכל החידושי דרב נחמן הוא שלא נאמר הדין דשלא בפניהם אלא בהזמה גמורה, אך [מסיים הרא"ה שלמרות זאת] לענין ביטול העדות ודאי שגם ללא הזמה גמורה לא עבדינן מעשה ע"פ עדותם.

ומשמע מדבריו שעיקר החידושי דרב נחמן הוא בהזמה, שרק בהזמה גמורה בעינן שלא בפניהם, אך לענין הזמה שאינה גמורה – ביטול העדות – לא בעינן שלא בפניהם, וכמו בהכחשה, כי בזה הזמה והכחשה שווים. [ולפי זה לעולם אפ"ל שהכחשה היא תחילת הזמה (ולא פליג בזה רב נחמן), אלא שלענין הזמה גמורה בזה ישנו דין מיוחד שבעינן בפניהם]. וכ"ז הוא דלא כדברי הרש"ש שביאר שרב נחמן בא לבאר שהזמה אינו כהכחשה [ולא לחדש בהזמה גופא].

אלא שדברי הרא"ה לכשעצמם צריכים ביאור, מדוע דוקא בהזמה גמורה בעינן בפניהם, ולענין ביטול העדות לא בעינן, [והלא לכאורה גם בזה נחשבים העדים כבע"ד וכסברת רב ששת לפי הריטב"א].

יז

ד' שיטות בדין הזמה שלא בפניהם

ולבאר זה, נראה להקדים במה שנחלקו הראשונים בדברי רבי אבהו להלן בגמרא [ור"נ הרי ס"ל כרבי אבהו].

דהנה לקמן אמרינן בגמרא "אמר רבי אבהו אין מזימין את העדים אלא בפניהם, ומכחישינן את העדים שלא בפניהם, והזמה שלא בפניהם נהי דהזמה לא היא הכחשה מיהא הואיא".

ובגדר הך הכחשה (של ה'הזמה שלא בפניהם') נחלקו הראשונים: דעת הריב"ש¹⁰⁴ דהכחשה גמורה היא לבטל עדות הראשונים ולפוסלן לשאר עדויות. דדוקא לגבי חיוב עונש ד'כאשר זמם' בעינן שיעידו בפניהם, אבל לגבי ביטול העדות שנתחדש בפרשת הזמה, שהאמינה תורה לאחרונים לבטל עדות הראשונים ולפוסלן לכל עדויות שבתורה מכאן ולהבא – בזה לא בעינן שיעידו בפניהם.

ודקדק כן מדברי רש"י בסוגיין ומדברי הרמב"ם. דהרש"י בסוגיין כתב וז"ל "נהי דהזמה לא היא

הקושיות שבפנים (הן על תחילתו והן על סופו), אך אעפ"כ משמש הק"ו כחיוזק שיטת ר"נ, ולהוסיף 'תמי' בלבד על דברי ר"ש, אם נימא כרב ששת. ובמאירי משמע עד"ז, שתמוה לומר שבהזמה שלא בפניהם יהי' עכ"פ ביטול עדות, אך בהכחשה שלא בפניהם לא יהי' כלום (למרות שמצד הסברא, הנה בכל דין 'יורדים' דרגא אחת, ובהזמה מהזמת העדים יורדים לביטול העדות, ובהכחשה מביטול עדות יורדים לכך שאין כלום, ומ"מ אין זה הגיוני).

104. סי' רסו, הו"ד בבית יוסף חו"מ סי' לח.

- לעונשם לא נפש ולא ממון, הכחשה היא לבטל עדותן" עכ"ל. ומשמע מלשון רש"י דדוקא לגבי חיוב העונש הוא דבעינן שיעידו בפניהם אבל דין הזמה לבטל עדותן לגמרי - שייך שפיר אפילו שלא בפניהם.

וכן מבואר מדברי הרמב"ם¹⁰⁵ שחילק בדין "אין העדים נעשים זוממין עד שיזומו כולן" ובהא דבעינן ש"יגמר הדין על פיהם" - דהיינו דוקא לגבי חיוב עונש ד'כאשר זמם', אבל לענין ביטול העדות אף שלא הזומו כולן או שלא נגמר הדין על פיהם, מ"מ נתבטלה עדות המזומין לגמרי, ופסולין לשאר עדויות, והכא נמי דינא דבעינן הזמה בפניהם הוא רק לענין העונש ד'כאשר זמם' ולא לענין ביטול העדות.

מאידך דעת רבי יהודה בן הרא"ש¹⁰⁶ דאין לקבל עדות אפילו לפסול העדים בגזלות וכד' שלא בפניהם, וא"כ הוא הדין הכא נמי בהזמה שלא בפניהם לא נקבל עדותן לענין פסלות העדים, אלא רק כהכחשה דתרי ותרי על עצם המעשה.

והש"ך¹⁰⁷ חלק על הריב"ש לענין הזמה שלא בפניהם, וס"ל דאינם נאמנים לפסול הראשונים לעדות, וכתב דאין שום ראי' מדברי רש"י והרמב"ם הנ"ל, ולא ביאר הטעם בזה. אמנם מודה הש"ך לריב"ש דהיכא דפסלי להו לקמאי בגזלותא דמהימני אפילו שלא בפניהם.

ובשו"ת מהרי"ט¹⁰⁸ הביא את דברי 'מהר"ר לוי אבן חביב' לדקדק מדברי הרמב"ם¹⁰⁹ דעדים שהוזמו שלא בפניהם אין השניים נאמנים אף לבטל את עדות הראשונים והדין נשאר כהכחשת תרי ותרי בעלמא דלא מגבינן¹¹⁰.

נמצאו ד' שיטות: לשיטת הזכרון יהודה אפילו לפסול לקמאי בגזלותא בעינן דוקא בפניהם. לשיטת הריב"ש, הן לפסול לקמאי בגזלותא, והן לבטל עדות בהזמה - בעי דוקא בפניהם. לשיטת הש"ך - לפסול בגזלותא לקמאי אפשר שלא בפניהם, אך ע"י הזמה הוא דוקא בפניהם. ולשיטת המהרי"ט, אפילו לבטל עדותן ע"י הזמה בעי בפניהם.

והנה דברי הזכרון יהודה לכאורה מובנים בפשטות, דכמו שלא ניתן לפסול את הראשונים בגזלותא שלא בפניהם, שהרי הם בעלי דין לענין זה, כמו"כ לא ניתן לפוסלם על ידי הזמה שלא בפניהם שהרי נחשבים העדים כבע"ד לענין פסלותם.

וכמו"כ להריב"ש, מובן דכמו שס"ל שניתן לפסול את העדים הראשונים בגזלותא שלא בפניהם, כמו"כ ניתן לפוסלם ע"י הזמה שלא בפניהם דמאי שנא¹¹¹.

105. הל' עדות פ"כ ה"א.

106. שו"ת זכרון יהודה סי' פב. הו"ד בבית יוסף אבן העזר סי' מב.

107. בחו"מ סו"ס לח סוס"ק ב.

108. ח"ב אבן העזר סי' לו הזכר בתומים סי' לח.

109. פי"ח מהל' עדות ה"ה.

110. ועיי"ש שם שכן דייק מהר"ר לוי מדברי רש"י בסוגיין שכתב שמהני הכחשה 'לבטל עדותם', אך לא לענין פסול העדים, ועיין שם מה שכתב המהרי"ט באריכות לדחות את דבריו.

111. ונמצא דנחלקו הזכרון יהודה והריב"ש האם הדין דו'הועד בבעליו' הוא רק לענין העונש או גם לענין פסול הגוף וכיוצא

[והיסוד לדברי שני שיטות הללו הוא שהזמה שלא בפניהם הוי כמו פסול גזלנות, וכלומר שהטעם שהאמינה תורה לעדים אחרונים דוקא כשאמרו עמנו הייתם הוא, כי זה נחשב כאילו אמרו עליהם שהם פסולים (וכל מה שהזמה הוא חידוש הוא בנוגע לעונש, ולא בנוגע לפרט דפסול העדים), וע"כ דין הזמה שלא בפניהם לענין פסול העדים הוא ע"כ כמו בפסול גזלנות, כי בזה אין חידוש מיוחד בהזמה].

אך לכאורה שיטת הש"ך צריכה ביאור, שאיך ייתכן לומר שלענין לפסול לקמאי בגזלנות לא בעי בפניהם דבזה מודה להריב"ש, אך לענין הזמה שלא בפניהם בעי שיהי' בפניהם כדי לפסול את העדים, וצ"ע.

וביותר צריך ביאור לשיטת מוהר"ר הלוי, מהו טעם הדבר שלביטול העדות צריך לפניהם (בהזמה) - והרי אין זו עדות על גופם של עדים.

יח

היסוד המבואר בכ"מ שהזמה חידוש הוא ולכן צריך שיהי' בפניהם

ונראה לבאר ע"פ מה שכתב מהר"ר לוי בעצמו בשם המהרלב"ח, לבאר את טעם הדבר שנחלק על הריב"ש במה שס"ל שכמו שנאמנין האחרונים לפסול את הראשונים בגזלנות ואף שלא בפניהם, וא"כ ה"ה בהזמה שלא בפניהם - שהוא משום ש"הזמה חידוש הוא דמסברא אין להאמין את אלו יותר מאלו ואין לך בו אלא חידושו דהיינו בפניהם". והיינו שאין לדמות דיני הזמה למקום אחר, מאחר ו'הזמה חידוש הוא' ו'אין לך בו אלא חידושו'.

ולכאורה כצ"ל לשיטת הש"ך הנ"ל החולק על הריב"ש. דהנה הש"ך בעצמו כתב לבאר את טעמו בזה, בזה"ל: "גם מה שהביא שם מהרמב"ן שפסל כשמתו ואמרו גזלנים הם, י"ל דשאני התם שמעידים על גופן של עדים שהם גזלנים משא"כ הכא" ע"כ. ולכאורה הוא פלא, דאזיל בתר איפכא דכיון דבפסול גזלנותא על גופם של עדים קמסדהי, הרי ראוי יותר להצריך בפניו וכבר תמהו עליו הנו"כ.

וכבר כתב לבאר כונתו באמרי בינה¹¹², דמאחר שבהזמה אין מעידים על גופם, ומסברא לא הי' להם להפסל (עיי"ש באמרי בינה בשם קונטרס רח"י הנ"ל למה אין הזמה חשובה כמעיד על גופם כפוסל בגזלנותא) לכן הזמתם חידוש וכיון דחדוש הוא צריך בפניהם, והיינו כסברת המהרלב"ח הנ"ל.

ובאמת דמצינו מקור קדום לזה, והוא בדברי המרדכי במסכת ב"ק¹¹³ שמביא י"ש דוחין, דאין להוכיח מהא דאיתא בסוגיא דהזמה שלא בפניהם לאו הזמה היא לענין להענישם עכ"פ - שבעלמא קבלת עדות שלא בפני בע"ד אף בדיעבד לא מהני, דשאני הזמה דחידוש הוא. וז"ל:

בזה. דלהוכיח יהודה הוא גם לענין פסול עדות, אך להריב"ש הוא רק לענין העונש. אלא דלשיטת הריב"ש דהא גופא צריך ביאור, מדוע ניתן לפסול אותם לעדות שלא בפניהם, והרי נחשבים העדים כבע"ד לענין זה, וכן הקשה הקו"ש (בבא בתרא אות קג). וביאר שס"ל להריב"ש שלגבי פסולותן לעדות אין הם נחשבים בע"ד, ועיי"ש מה שהקשה על זה, ואכ"מ.

112. דיני עדות סו"ס כד.

113. פרק הגזול אות קמז.

"ואפילו היכא דקבלו בדיעבד שלא בפני בעל דין כתב ריב"א דלא הוי עדות לדון על פיהם, וראייתו מפ"ב דכתובות דאמרי' מכחישין העדים שלא בפניהם ואין מזימין העדים אלא בפניהם והזמה שלא בפניהם נהי דלא הויה הזמה הכחשה מיהא הויה. והכי פי' מכחישין העדים שלא בפניהם דהכחשה לא הוי חוב העדים כלל, אלא חוב הבעל דין והרי הבעל הדין לפנינו, אבל אין מזימין העדים אלא בפניהם, דהזמה חובת העדים היא ומסיק. הזמה שלא בפניהם, נהי דלא הוי הזמה הכחשה מיהא הויה, אלמא אפילו בדיעבד לא מהני. ויש שדוחין דכל עניני הזמה חידוש הוא ולא גמרינן מינה", ע"כ¹¹⁴.

הרי לן יסוד גדול מכל דברי הראשונים והפוסקים הנ"ל, והוא, שישנם ב' דינים שונים של 'בפניהם': א. הדין ד'והועד בבעליו' – 'אמרה תורה יבוא בעל השור ויעמוד על שורו'¹¹⁵. ומזה נלמד דבכל עדות שיש בה עונש לבעל דין, אין מקבלין עדות זו אלא בפני בעל דין. ב. דין מיוחד בהזמה דבעי בפניהם, ולא ניתן ללמוד מזה לשאר מקומות, מאחר והזמה הוא חידוש.

יט

ביאור הדין דבפניהם בהזמה על יסוד דברי הגר"ח בגדר הזמה

אלא שלכאורה זה גופא צריך ביאור, מדוע זה שהזמה הוא חידוש, הוא טעם לכך שיהי' בפניהם גופא. וכבר הקשה כן הים של שלמה¹¹⁶ על דברי המרדכי שהובאו לעיל ["נהי דעדים זוממין חידוש לחייב אותם מטעם תרי ותרי נינהו מאי חזית דסמכת אהנך כו' ולא גמרינן מיני' לחיובא ולאחמורי, אבל לפטורא ולקולא שפיר ילפינן מיני' מכח ק"ו שאפילו עדים לא מחייבין להו שלא בפניהם ק"ו בדוכתא אחריתי"].

ולכאורה צריך לומר בזה¹¹⁷ ובהקדים, יסוד גדול שמצאנו בדברי הגר"ח¹¹⁸ וז"ל: "להקשות דמאחר שהאמינה תורה למזימים הוברר הדבר למפרע שהניזומים העידו שקר, ואמאי לא יפסלו למפרע משעת העבירה וכטעמי' דאביי. ונראה דיסוד המחייב בעד"ז אינו מחמת הלאו דעדות שקר אלא חלות השם עד"ז דאיכא בגברא, זהו המחייבו בדיני עד"ז, והאי חלות חל בשעת גמר דין כשב"ד מזימים אותם ולהכי נפסלו כה"ג רק מכאן ולהבא ולא למפרע, ואף לאביי י"ל דס"ל דחל השם עד"ז למפרע משעת הגדת העדות, ולהכי ס"ל דהם נפסלו למפרע ואף לשיטתו אין העבירה דעדות שקר מחייבתם ופוסלתם אלא חלות השם עד"ז דאית להו" והן הן הדברים.

וכלומר, דלדברי הגר"ח הנה מה שחידשה תורה בהזמה שהעדים השניים נאמנים יותר מהראשונים כשאומרים עמנו הייתם, אין זה משום שיש להם כח אלים יותר מהראשונים [דמאי אולמה הני מהני], אלא הוא חידוש שחידשה תורה שכאשר ישנם כל הגדרים שבהזמה הנה עי"ז חל על העדים גדר חדש של 'עדים זוממין', ומצד גדר זה נעשו פסולים [או גם נתבטלה עדותם לפי מהר"ר הלוי, וכדלהלן].

114. וכן מצינו להדיא [שהזמה הוא חידוש ולא גמרינן מיני'] בדברי הגהות אשר"י במסכת בבא קמא, פרק עשירי סימן ג בהרא"ש.

115. בבא קמא קיב, ב.

116. פ"י דב"ק סי' ט עי"ש.

117. בהבא לקמן [אותיות יט-כ] ראה גם בקונטרס 'שעשוע אפרים' עמ"ס מכות שכתב עד"ז.

118. בספר אהל ישעי' ב"ק עב, ב.

וליתר ביאור: גדר 'עד זומם' אין זה מציאות שנוצרה מכך שעדים אלו הניזומין היו עם העדים המזימין בזמן ובמקום פלוני, וכל מה שצריך שהעדים המזימין יבואו המזימין יבואו ויספרו שכן הי', הוא רק לברר הדבר שאכן עדים הללו בעצם זוממין. ואם היינו אומרים כן, הרי שבכל מקום שברור לנו שעדים אלו היו עם עדים הללו באותו זמן ומקום שהעיד, הרי שבדרך ממילא נעשה זומם, שהרי מה שנעשה זומם הוא תוצאה ישירה מכך שהי' איתם בזמן ומקום פלוני ולא נצרכה לעדים המזימין אלא לצורך ברור הענין.

אלא 'עד זומם' הוא דין שחל ע"י העדות, וללא העדות אין כאן מציאות של עדים זומם כלל למרות שידוע לנו שעדים הללו היו עם העדים האחרים באותו זמן ובאותו מקום, מ"מ מאחר ולא העידו עליהם העדים שהיו איתם הרי אין הם כלל בגדר עדים זוממין, כי לא חל עליהם שם זה. ולפי זה עדות המזימין אינה רק מבררת שכן הי', אלא הם פועלים את פעולת ההזמה.

[ובמילים אחרות אולי ניתן לומר שההבדל בין שני האופנים דלעיל הוא על דרך עידי קיום ועידי בירור, שלפי האופן הראשון הרי העדים המזימין הם עידי בירור, והם רק מבררים שהעדים זוממין. אך לפי האופן השני, הנה העדים המזימין הם עידי קיום, וכלומר שהם פועלים את ההזמה, וע"ד פעולת הקידושין שהם מחילים ופועלים את הקידושין].

והנה לפי האופן הב' – ש'עד זומם' הוא שם שחל ע"י העדות המזימה, והוא חידוש תורה שישנו כזה גדר של 'עד זומם' – מובן שפיר מדוע צריך שההזמה תהי' דוקא בפניהם, כי מאחר שעדות ההזמה פועלת חלות חדשה על העדים, לכן בעינן שהעדים יהיו בפניהם, שהרי צריך שהעדות תחול עליהם ממש, כי כנ"ל יש כאן החלת 'שם חדש'.

כ

עפהנ"ל ביאור שיטת הש"ך ומהר"ר לוי אבן חביב

והיוצא מהנתבאר לעיל, שהא דבעינן 'בפניהם' אין זה דין צדדי בלבד, [וכהדין ד'בפניהם' הנלמד מ'זהו העד בבבלי' בנין אב לכל התורה שאין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין – ששם הדין ד'בפניהם' הוא דין כללי הנוגע לכל מקום בו ישנה עדות כלפי בע"ד, דכלפי העדות על הבע"ד אמר' דאין מקבלין אם אינו בפניהם, וכאשר יש בעדות שני פרטים, אחד שהוא כלפי בע"ד [וכגון להענישו], והשני שאינו כלפי בע"ד [וכגון אם העדים פסולין או לא להדיעות שאי"ז נחשב נוגע לבע"ד], אזי העדות שלא בפני בע"ד תועיל לכל הפחות לגבי הפרט שאינו נוגע לבע"ד], אלא הוא תנאי הכרחי בכל הדין דהזמה, והזמה שלא בפניהם אינה הזמה כלל [וכלומר דלא ניתן לחלק ולומר שלגבי פרט מסוים [וכגון להענישם] היא הזמה, ולגבי פרט אחר [לפוסלם] הרי זה הזמה, אלא אין כאן הזמה כלל].

ועפ"ז ניתן לבאר את דברי המהר"ר לוי ואת שיטת הש"ך, דשניהם ס"ל שדין בפניהם בהזמה הוא תוצאה מהחידוש דהזמה, ולכן אין שום קושיא מהדין שיכולים בתראי לפסול את הקמאי בגזלנותא אפילו שלא בפניהם, להדין דהזמה שלא בפניהם שאין פוסלים בכך את העדים. והביאור בזה הוא עפהנ"ל, שלדיעות הללו, הא דבהזמה העדים נפסלין אין זה משום שנאמנים הראשונים יותר [וכמו בפסול גזלנות] משום שמאי אולמה הני מהני, אלא הזמה הוא חידוש שמאמינים דוקא לראשונים [ומשום שס"ל שעד זום הוא שם חדש שחל ע"י העדים המזימין וכנ"ל], ובחידוש זה דהזמה כלול הן

מה שמענישים את הניזומים, והן מה שנפסלים לעדות, דגם זה הוא חלק מהחידוש מהחידוש דהזמה. ולכן ס"ל ג"כ שהדין דבפניהם הוא חלק הכרחי בהחלת שם עד זומם.

ומשכן, כאשר ההזמה היתה שלא בפניהם – שוב חסר תנאי הכרחי שתחול ההזמה, ולא ניתן להחיל עליהם שם עד זומם, ומאחר ואין כאן הזמה כלל הלכך אין מקום גם לפסלותם של העדים, שהרי גם פסלותם היא חלק מחידוש זה דהזמה. [משא"כ לשאר המפרשים, שהזמה שלא בפניהם אינו עוקר את עיקר ההזמה אלא את ענין העונש, שהרי ההזמה לכשעצמה – פסול העדות – היא קיימת וברורה, והוי כמו שאר פסולי עדות].

אלא שבזה גופא נחלקו הש"ך ומהר"ר לוי (ובשיטת הרמב"ם), אם הוא הדין לענין ביטול עדותן – כלומר האם הוי ספק או שמא בטלה עדותן של הניזומין] – האם גם בזה נאמר שהוא חלק מחידוש דהזמה [ויש בזה סברא גדולה, מאחר ומצד דין הכחשה אי אפשר לבטל עדות של כת אחת בלבד], ואזי כשאין הזמה שוב אין כאן ביטול עדותן כלל, או שמא בנוגע לביטול עדותן לא אמרינן כן מאחר ואין זה חלק מתוכן ענין ההזמה שהוא על גוף העדים, משא"כ ביטול עדותן נוצר כתוצאה מההזמה ולא באופן ישיר [וזהו דעת הש"ך].

כא

המתקת כהנ"ל ע"פ דברי המשנה שכיר

ואולי יש להוסיף ולהמתיק את היסוד שנתבאר לעיל, על פי דברי בעל המשנה שכיר שבריש הסימן:

דהנה ביאר לן המשנה שכיר באריכות נפלאה ע"פ דקדוקים בלשון הרמב"ם, שהקפידה תורה שכדי לעשות את העדים זוממין בעינין לג' תנאים, א. שיעידו העדים זוממים על עצמם של הראשונים, ב. שתסרה גופו של עדות. והתנאי הג', הוא שלא יזכרו העדים ממעשה העדות כלל. ובמקום שיתקיימו כל אלו שלשה תנאים אז יפול בו דין הזמה, אבל היכא דיחסר אף תנאי אחד מן אלו השלשה אז לא הוי הזמה רק הכחשה.

ולכאורה הוא פלא מדוע הקפידה תורה על ג' תנאים הללו כדי לעשות העד לזומם. וביותר קשה מה שהקפידה תורה שלא יזכירו ממעשה העדות כלל (שמעשה זה לא הי' או הי'), ויתירה מזו, אפילו שלא להזכיר את הבעלי דין בלי מעשה העדות (שהוא התנאי הב' שתסרה גופה של עדות, וכמו שנתבאר לעיל בדברי המשנה שכיר), דהלא הדין נותן שמאחר וידעינן בבירור שהעד הי' עם העדים המזימין באותו זמן ובאותו מקום יש לנו לעשותו זומם, ומה אכפת לן שהעדים המזימין העידו גם על מעשה העדות או על בעלי דין שהיו יחד עם העדים המזימין?

וע"פ יסוד הנ"ל דברי המשנה שכיר מבוארים שפיר, שמה שנתנה תורה ג' תנאים הללו הוא משום ש'עד זומם' הוא שם חדש שחל ע"י העדים, והוא גדר מיוחד שחידשה תורה שתחול עליהם גדר ושם של עדים זוממין, והלכך מסתבר שהתורה מקפידה על תנאים מסוימים כדי לפעול את החלות החדשה של 'עד זומם'.

אלא שעדיין יש מקום לבן לשאול, מדוע הקפידה תורה על ג' תנאים הללו דוקא, [דאמנם מובן

שמאחר ויש כאן החלת גדר חדש יש בזה תנאים, אך עדיין צ"ל] האם יש טעם מיוחד שדוקא ע"י ג' תנאים הללו חל גדר 'עד זומם'.

ולכשנתבונן בג' תנאים הללו כפי שביארם בעל המשנה שכיר לעיל, אולי ניתן למצוא לזה טעם נכון. והוא, שנתבאר לעיל בדברי המשנה שכיר שכל ג' תנאים הללו ענינם אחד – לייצר הבדלה גמורה בין ה'הזמה' שעל גוף העדים, ל'הכחשה' שעל גוף העדות, וכל זמן שיש 'מקום' [אפילו מעט מזער] להכחשה – אם מצד שהעדים המזימין הכחישו ביחד עם ההזמה, אם מצד המקום והזמן של המוזמין, שהיו יחד עם הבעלי דינין – אין זה הזמה גמורה.

ועל פי זה אולי ניתן לבאר שלכן הקפידה תורה דוקא על ג' תנאים הללו, כי מאחר וגדר 'עד זומם' הוא חידוש שחידשה תורה להחיל על העדים שם חדש ד'עד זומם', הנה סברא היא שבעינן לתנאי 'הזמה ברורה' [כפי מה שהתורה קובעת שהיא 'הזמה ברורה']. וכלומר, שלמרות שברור לך שעדים הללו היו יחד עם המזימין באותו מקום ובאותו זמן, מ"מ מאחר ואין כאן התנאים שהנדרשים ע"פ תורה שתהי' 'הזמה ברורה', שוב אין מקום ל'שם עד זומם' לחול על העדים. [משא"כ אם העדים המזימין רק מבררים את המציאות, שאכן עדים אלו זוממין, הנה מאחר וברור לנו שכך הוא המעשה שהם עדים זוממין – מה בכך שהעדים מכחישים גם את גוף העדות באותו זמן, סו"ס הרי הם עדים זוממין].

והנה עפ"כ אולי יש לומר, שכן הוא לענין דין בפניהם בהזמה, דנוסף על מה שנתבאר לעיל בטעם הדבר שצריך להיות בפניהם, [שכדי להחיל עליהם שם חדש צריכים להיות לפנינו, הנה] כמו שנתבאר שישנם ג' תנאים בתוכן עדותם של המזימין, ותכליתם הוא שהעדות תהי' באופן של 'הזמה ברורה' כפי שנדרש ע"פ תורה – הנה כמו כן ישנו תנאי בצורת העדות, שמטרתה ג"כ שהעדות תהי' באופן של הזמה ברורה – והוא שצריכה להיות בפניהם דוקא. והביאור בזה בדא"פ, שכאשר מעידים שלא בפני העדים, הנה מאחר ואין העדים לפנינו אין זה נראה כמעידים על העדים אלא על מעשה העדות, שהרי אין העדים כאן לפנינו [וכמו בהכחשה, שאין צורך כלל שיהיו העדים לפנינו מאחר ואין העדות על העדים אלא על מעשה העדות], וא"כ הרי זה גורע ב'הזמה ברורה' הנדרשת ע"פ תורה, ומאחר שהקפידה תורה שתהי' הזמה ברורה [כדי שיחול שם 'עד זומם'], לכן אין זו הזמה [למרות שאנן ידעין שאכן הם עדים זוממין מצד מה שהיא].

כב

עפכנה"ל – ביאור פלוגתת רב ששת רב נחמן במסכת כתובות

ועל פי כהנ"ל ניתן אולי לבאר, את תשובתו של רב נחמן לרב ששת:

דהנה, טענתו של רב ששת שכמו שאין מזימין את העדים אלא בפניהם כך אין מכחישין את העדים אלא בפניהם – מבוססת על כך שהטעם להדין שאין מזימין את העדים אלא בפניהם, הוא – כדברי רש"י – משום הא ד'והועד בבעליו', שאין מעידין עדות שיש בה עונש על בעל דין שלא בפניו, ומאחר וזהו הטעם הרי שהוא הדין בכל עדות שיש בה נגיעות לבעל דין, והרי בהכחשה יש נגיעה לבעל דין שהרי הם כאילו אומרים שהעדים האחרים שקרנים (וכפירוש הריטב"א), וא"כ גם הכחשה צ"ל בפניהם.

ועל זה מתרץ רב נחמן דאינו כן, אלא מה שאין מזימין את העדים אלא בפניהם הוא משום חידוש מיוחד בהזמה¹¹⁹ שצריך להיות בפניהם, והיינו כאשר ישנה הזמה גמורה שאז מאמינים דוקא למזימים, וזהו חידוש, והלכך גם הא דבעי בפניהם הוא חידוש, ומשכך אין ללמוד מזה כלל להכחשה, שהרי בודאי אין להחיל הדינים בהזמה שהם משום החידוש דהזמה להכחשה.

ולכאורה דברים הנ"ל מונחים היטב בדברי הרא"ה שהבאנו לעיל, שהרי כתב הרא"ה שאין בדברי רב נחמן בכדי לחלק בין הזמה להכחשה – דהיינו לומר שאין הכחשה תחילת הזמה, דלעולם ניתן לומר שיש בהכחשה גם משום הזמה – אלא שמ"מ אי אפשר ללמוד דין בפניהם (דוקא) מהזמה, מאחר ודין זה שייך להחידוש שבהזמה גמורה שהיא עצמה חידוש, ומשא"כ הכחשה שהיא אינה חידוש, והלכך אין בה דין בפניהם שיש בהזמה. וא"כ דברי הרא"ה מבוארים שפיר.

ועפ"ז נראה ליישב גם קושיית הקובץ שיעורים והרש"ש שקאפ על הק"ו דרב נחמן, דממ"נ, אם חולק על רב ששת בעצם סברתו שהכחשה תחילת הזמה היא – שיחלוק על זה מפורש, ואין צורך בק"ו, ואם מסכים הוא בעיקרי הדברים לרב ששת, מה יועיל ק"ו.

ועפ"הנ"ל יש לומר שלעולם אין ר"נ חולק על רב ששת בעצם הדבר שהכחשה תחילת הזמה היא, ולא נחלק ר"נ אלא בהגדרת הדין ד'פניהם' של הזמה, שאין הוא משום 'והועד בבעליו' אלא חידוש מיוחד בהזמה, אך בהכחשה הרי אדרבה אין שום חידוש בדין זה, וליכא ללמוד מהזמה להכחשה. ומשכך, הרי אדרבה ק"ו הוא בהכחשה (דוקא) שיועיל שלא בפניהם, שאם הכחשה בפניהם הויא הכחשה, כ"ש שהכחשה שלא בפניהם צ"ל הכחשה, שהרי אילו היו לקמן אולי היו מודים. ומובן מאיליו שק"ו זה שייך לעשותו רק בהכחשה, אך בהזמה מאחר וכל דין הזמה הוא חידוש, ובמילא גם הדין דבפניהם הוא חידוש – לא שייך כלל להקשות מהזמה בפניהם להזמה שלא בפניהם שתהי' הזמה במכ"ש, ופשוט¹²⁰. [ועוד, שנתבאר לעיל שדין בפניהם קושר לתוכן ענין ההזמה שצריכה להיות דוקא בפניהם, וא"כ אין כאן ק"ו כלל].

119. ולפי זה יש לומר שכל מה שכתב רש"י שמקור הדין דאין מזימין את העדים אלא בפניהם הוא מ'והועד בבעליו' – הוא רק לשיטת רב ששת, אך לדברי רב נחמן אולי גם רש"י ס"ל שאינו כן.

120. אך עצ"ע דסו"ס גם לפי פירוש זה אין הק"ו עיקר הטעם שבהכחשה מועיל שלא בפניהם, אלא עיקר הטעם הוא שאין לזה מקור מהזמה. אך עכ"פ מיושב מה שלא חלק ר"נ על דברי ר"ש שאמר הכחשה תחילת הזמה.

ביאור בכמה מסוגיות הש"ס בהדין דתוך כדי דיבור כדיבור לאור חידוש הרבי בלקו"ש

הרב חנן שי' טייכטל
ר"מ ומשפיע בשיבה

בלקוטי שיחות חלק יט שיחה ד לפ' שופטים, מבאר הרבי ביאור חידוש להדין של 'תוך כדיבור כדיבור דמי', "חוץ מהמקדש והמגרש"¹²¹. וז"ל:

"בענין העדות על פי שני עדים יקום דבר, יש שני סוגים: א. 'עדי בירור': לדוגמא, עדות על הלואה שמטרתם רק לוודא שההלואה בוצעה אך ההלואה כשלעצמה אינה תלוי' בעדים גם כאשר ההלואה מבוצעת ללא עדות חייב הלווה להחזיר את החוב. לפי זה משמעות הביטוי על פי יקום דבר הוא שהדבר מתברר על ידי העדים. ב. 'עדי קיום': לדוגמא, עדי קידושין שעדותם היא חלק מן הקידושין, כי ההלכה היא שאפילו גם כאשר האיש וגם האשה מודים שהוא קידשה הרי אם לא היתה עדות אין חוששין לקידושין כלומר ללא עדי קידושין אין קידושין. בסוג זה של עדות המשמעות של יקום דבר היא באמצעותם מתקיים הדבר".

" . לפי האמור לעיל שהעדים הם חלק ממעשה הקידושין והם מקיימים את הקידושין אפשר להסביר מדוע לא חל לגבי קידושין הכלל של תוך כדי דיבור כדיבור דמי כנאמר בגמרא והלכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ ומקדש ומגרש מהו ההבדל בין כל הדברים לבין מקדש ומגרש. הר"ן מסביר ש"בשאר מילי דלא חמירי כולי האי" – בשאר הדברים שאינם חמורים כל כך, עושה אותם האדם מלכתחילה במחשבה שהוא יוכל להתחרט תוך כדי דיבור. "ואילו לגבי הני כיון דחמירי כולי האי" – אלו כיון שחמורים כל כך, אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה, ולכן אינו יכול להתחרט.

הסבר זה דורש הבהרה, כי לפי זה שבמעשים אחרים אין המחשבה מוחלטת עד לאחר זמן של כדי דיבור – יוצא שהמעשה אינו גמור עד אז ולפיכך אם לדוגמא נתן אדם לזולתו במתנה דבר מאכל אין מקבל המתנה יכול לאכלו לכתחילה עד לאחר זמן של כדי דיבור ואין אנו מוצאים חידוש זה בשום מקום. הכרחי איפה לומר שגם המעשים האחרים נגמרים והם סופיים מיד, אך בזמן של כדי דיבור ישנה אפשרות להתחרט ולבטל את המעשה, והדבר אינו כך לגבי מקדש ומגרש.

ההסבר לכך הוא בקידושין ובגירושין נעשה המעשה באמצעות העדות ולכן אין המקדש והמגרש יכול לבטל את מעשהו מיד אחר כך כי העדים גרמו לביצוע מעשה הקידושין ואילו במעשים האחרים

121. נדרים פז, א, ב"ב קכט סע"ב ואילך, ובכ"מ.

העדים אינם גורמים לקיום המעשה והמעשה נגרם על ידי עושהו בלבד ולפיכך הוא יכול לבטלו בזמן של תוך כדי דיבור".

והנה על פי חידוש זה שבלקוטי שיחות, ניתן לבאר כמה מסוגיות הש"ס הנוגעות בדין זה תוך כדי דיבור כדיבור או לאו, וכדלהלן.

א

במסכת קידושין¹²²: "ת"ר התקדשי לי במנה נטלתו וזרקתו לים או לאור או לכל דבר האבד אינה מקודשת. הא שדתינהו קמי' הו' קידושין. הא קאמרה לי' שקיל לא בעינא? לא מבעיא קאמר לא מיבעיא שדתינהו קמי' דלא הו' קידושין אבל זרקתו לים או לאור אימא כיוון שמחייבא בהו קדושי קדיש נפשא והא דקא עבדא הכי סברא איבדקי' להאי גברא אי רתחנא הוא או לא קמ"ל".

והנמצא למסקנת הגמרא, דבין אם זרקתם לדבר האבד ובין אם זרקתם בפניו – אינה מקודשת. אך יש לעיין בפרטי דין זה, מתי אינה מקודשת, האם בכל גוונא שזרקה, בין מתוך כעס בין בנחת. וכמו כן האם דוקא בשזרקה תוך כדי דיבור או גם לאחר מכן.

ב

ומצינו בזה בדברי המאירי שכתב, וז"ל:

"האומר לאשה התקדשי לי במנה נטלתו בכעס וזרקתו לפניו אינה מקודשת שאף כשנטלתם על דעת כן נטלתם. וכן הדין אם הזמינה תיקה לקבלו בכעס ונטלתם וזרקתם לפניו הואיל ונכר לעדים מתנועות שלה בשעת הזמנת תיקה או נטילתה שאף בעת נטילתה היתה כונתה לזריקה וכן אם לא נטלתם אלא שהוא השליכו בתיקה כל שנתהפכה דרך מיאון עד שנפל מתיקה בכונתה אינה מקודשת ואפילו לא הי' זה עד לאחר כדי דבור כל שהוא כשיעור מועט בכדי הראוי לכך וכן אם לא זרקתו לפניו כגון שהלך הוא תכף לנתינתו כל שהעידו העדים שהזמנת תיקה או נטילתה הי' בכעס ובכוונת זריקה לפי הנכר מתנועותי' באותה שעה וזרקתם בתוך שיעור הראוי לכך אע"פ שהלך הוא לשעתו ולא הספיקה לזרקו לפניו דיו... ומכל מקום כל שנטלה את המנה בפני עדים בנחת כמתרצה לדברים או שהזמינה תיקה לכך ושלא בכעס ואחר כך זרקתה לפניו או לים כתבו גאוני ספרד שצריכה גט אע"פ שזרקתם בתוך כדי דבור כדבור הילכך מאחר שנטלתם בנחת אע"פ שזרקתו לאלתר שמא נתחרטה לאחר קבלתה הא מכל מקום אפילו נטלתם בכעס אם לא זרקתם אלא לאחר שיעור הראוי לכך מקדשת ודאי ואין זריקתה כלום".

ומדברי המאירי משמע שהכל תלוי בצורת הנטילה והזריקה: אם הי' בכעס, אזי אינה מקודשת, כי ניכר מתוך כעסה שאין רוצה להתקדש, והוי כגילוי דעת על הקידושין. ובכגון דא – אין הבדל בין אם זרקה תוך כדי דיבור או לא אלא העיקר שיהי' תוך 'שיעור הראוי לכך'. וכל שנטלתו בנחת – הרי היא מקודשת בכל גווי, בין אם זרקה מיד או לא. ונמצא שאין נפקא מינה לשיטת המאירי אם זרקה תוך

כדי דיבור או לאו – בשום גוונא.

והביאור בשיטתו מובן בפשטות על פי הכלל הידוע "בהכל תוך כדי דיבור כדיבור חוץ מהמקדש ומגרש" (גמרא בנדרים). הרי לנו להדיא שבקידושין לא מועילה חרטה – הן מצד הבעל והן מצד האשה. ומעתה מובן שפיר מדוע כשנטלה בנחת שוב אין יכולה להתחרט וגם אם זרקה תוך כדי דיבור לא יועיל. ומה שכשנטלתו בכעס תועיל הזריקה – הנה אין זה מדין תוך כדי דיבור כדיבור, כמו שנתבאר לעיל מדברי המאירי שגם אם זרקה לאחר כדי דיבור אינה מקודשת – אלא מכיון שמעיקרא גילתה דעתה שאינה רוצה להתקדש ולא חלו הקידושין מלכתחילה.

[וזה שבזרקת לאחר 'שיעור הראוי לכך' אינה מקודשת – הוא משום שבכך מגלה דעתה שמעיקרא כן רצתה להתקדש למרות שכעסה. אך אין לומר שעכשיו משנה דעתה ורוצה להתקדש כי אם כן הוי כקידושין שלאחר מתן מעות, וצ"ע. ועיי' להלן בדברי החכם צבי].

ג

אלא שבדברי רבינו ניסים המובאים בתוס' ר"י הזקן ניתן לדייק קצת באופן אחר, וז"ל: "מדאחייבא בהו. אם לא נטלם בתורת קדושין וכתב רבינו נסים ודוקא היכא שנטלתם בכעס וזרקתם מיד אבל לקחם בפני עדים ואח"כ זרקתם לפניו או לדבר האבד צריכה הימנו גט".

ולכאורה מתחילת דברי רבינו ניסים שכתב "היכא שנטלתם בכעס וזרקתם מיד" משמע שדוקא על ידי ב' תנאים אלו אינה מוקדשת, אך אם חסר אחד מב' תנאים אלו, והיינו אם נטלה בנחת או אפילו אם נטלה בכעס אך לא זרקה מיד – הרי היא מקודשת. [ובהמשך דבריו שכתב "אבל לקחם בפני עדים ואח"כ זרקתם לפניו וכו'" – משמע שמדבר בכה"ג שנטלה בכעס ולא זרקה מיד, שהרי תיבות אלו הם המשך למה שכתב לפניו "היכא שנטלתם בכעס וזרקתם מיד", ולא דיבר כלל מה יהי' הדין כשטלה בנחת, והסיבה לזה לכאורה משום שהוא פשוט שמקודשת כבר ואינה יכולה לחזור].

וצ"ב, דבשלמא מה שכשנטלה בנחת הרי היא מקודשת גם אם זרקה תוך כדי דיבור – הרי זה משום שכבר נתקדשה בקבלתה ושוב אינה יכולה לחזור בה, וכנ"ל בדברי המאירי. אך אינו מובן מדוע כשנטלה בכעס ולא זרקה מיד – אזי היא מוקדשת. ולכאורה מאחר ונטלה בכעס גילתה בדעתה שאינה מעוניינת להתקדשת ומה בכך שלא זרקה מיד. וצ"ע.

ד

ומצינו בשו"ת חכם צבי שכתב לבאר וז"ל: "דהא דאמרינן ריש פרק קמא דקדושין ח' ע"ב התקדשי לי במנה נטלתן וזרקתן בפניו אינה מקודשת היינו בזרקתן תוך כדי דיבור ואף דאמרינן בב"ב פרק יש נוחלין קכ"ט ע"ב ובפרק בתרא דנדרים פ"ז ע"א תוך כדי דיבור כדיבור דמי בר מקידושין היינו לאחר שכבר נגמרו הקדושין בודאי כגון שאמרה הין או שאומרת לו בוא וקדשני ונתן לה קדושי' ואח"כ רצתה לחזור בין באמירה בין בזריקה אינה יכולה לחזור אפילו תוך כדי דיבור אבל בלא אמרה ולא מידי אלא הוא אמר ונתן לה קידושי' והיא נטלתן וזרקתן לים או בפניו מעולם לא נתרצית בקדושין כלל כיון שזרקתן ודוקא כשזרקתן תכף תוך כדי דיבור אבל אם לא זרקתן תוך כדי דיבור אף שזרקתן

לאחר כדי דיבור אמרין כבר נתרצית עכשיו מיהדר קהדרה בה ואינה יכולה לחזור דכל לאחר כדי דיבור הפסקה הוא וכבר נגמר הענין הראשון. והנה דבריו אלו מתאימים דוקא לשיטת התוס' ר"י הזקן, שהרי להמאירי אין הבדל בין כדי דיבור לאחר כדי דיבור כשנטלה בכעס.

ומשמע מדבריו שאם לא זרקה עד לאחר כדי דיבור אזי מפרשים את נטילתה כשמתרצית לקידושין למרות שנטלתו בכעס, ורק עכשיו שזורקת קמהדרה בה.

ולכאורה בהשקפה ראשונה נראה שזהו על דרך סברת המאירי ב'זרקתו לאחר שיעור הראוי לו' דמקודשת גם כשנטלתו בכעס, דהסברא בזה לכאורה שאם לא זרקה כ"כ הרבה זמן הוי ראי' שמלכתחילה נתרצית להתקדש ורק עכשיו חזרה בה. ועד"ז לשיטת התוס' ר"י הזקן, אלא שלהתוס' ר"י הזקן – לפי ביאור החכם צבי – אפילו אם המתנה לאחר כדי דיבור, אמרין שמלכתחילה נתרצתה להתקדש (ולהמאירי דוקא לאחר שיעור הראוי לו). והיינו שכל מה שנחלקו הוא מה השיעור הנצרך כדי להוכיח באמת נתרצתה מתחילה.

אך באמת אינו כן שהרי מפורש בדברי החכם צבי שכל מה שלאחר כדי דיבור אינה מקודשת הוא משום הדין של 'אחר כדי דיבור', כמפורש בדבריו 'כל לאחר כדי דיבור הפסקה הוא ונגמר הענין הראשון'. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, שלכאורה דין זה אינו שייך בקידושין?

ה

ובאמת החכם צבי עצמו מתייחס לזה בהמשך דבריו וכתב "ואף דבקדושין אפילו תוך כדי דיבור אין בהם חזרה וכיון דאמרין דבנטלתן וזרקתן אינה מקודשת על כרחך לאו מטעם חזרה הוא דא"כ אפילו תוך כדי דיבור נמי מקודשת אלא ודאי מטעם דאמרין גילתה אדעתה דלאו לשם קידושין קבלתן וכיון דמשום גילוי דעת הוא מה לי תוך כדי דיבור או אח"כ הא ודאי לאו מלתא היא דכל תוך כדי דיבור עדיין לא נגמרו הקידושין כל שלא אמרה הין אבל לאחר כדי דיבור כבר נגמרו הקידושין ושוב אין הזריקה מועלת שכבר הופסק הענין".

וביאור דבריו לכאורה, שיש בתוך כדי דיבור שני דינים: א. חזרה תוך כדי דיבור. ב. גמר הקידושין ע"י זמן כדי דיבור (או במילים אחרות עשיית הקידושין תוך כדי דיבור).

הדין הא' הוא בכל קידושין רגילים שנגמרו כבר הקידושין אזי בעינן כדי דיבור רק לענין חזרה, וע"ז אמרין שאין דין חזרה בקידושין. והדין הב' הוא כאשר לא נגמרו הקידושין באופן ודאי משום שנטלה בכעס (ולא אמרה הן), ואזי הקידושין תלויין ועומדין עד לאחר כדי דיבור. והוא עוד דין אחר הנכלל ב'כדי דיבור'.

ועפ"ז א"ש דברי החכם צבי, דמה שכאן מועיל זריקה תוך כדי דיבור, היינו משום שכל מה שאמרין שאין דין כדי דיבור בקידושין היינו לענין חזרה. אך כאן הוא לטעם אחר, שכל זמן שזרקה תוך כדי דיבור הרי מגלה דעתה שאין כאן קידושין מעיקרא. וכשלא זרקה עד לאחר כדי דיבור הרי היא מסיימת הקידושין שהתחילו מלפני זה ולא נסתיימו מאחר ונטלה בכעס ולא אמרה הן. וכשהמתנה לאחר כדי דיבור אזי מסיימים הקידושין. (וזה בנוסף להסברא שמגלה דעתה שמלכתחילה רצתה להתקדש, אך זה אינו מספיק כי לא נגמרו הקידושין בכה"ג עד לאחר כדי דיבור, כי כן הדין בכל קידושין שאין

וודאין).

ולפי זה, מה שלמאירי אין הבדל בין תוך כדי דיבור לאחר כדי דיבור – צ"ל שהוא משום שחולק על שיטת רבינו ניסים הנ"ל (ע"פ ביאורו של החכ"צ) שעד כדי דיבור לא נסתיימו הקידושין בכה"ג, אלא לדעתו לעולם אין הבדל בין כדי דיבור ואחר כדי דיבור לענין סיום הקידושין. ואם הקידושין הם קידושין – ע"כ נסתיימו מיד, ואם לאו – לא יועיל גם לאחר כדי דיבור.

1

ואולי יש לבאר ביסוד הדברים על פי המבואר היסוד שנתבאר לעיל בלקו"ש, בביאור מה שתוך כדי דיבור כדיבור דמי, ובביאור מה שבקידושין לא אמרינן כן.

ותוכן הדברים המבואר שם, שישנם ב' אופנים בביאור מה שתוך כדי דיבור דמי: לשיטת הר"ן, משום שעד כדי דיבור לא גמר בדעתו על פעולה זו. ולפי זה בקידושין מה שלא מהני כדי דיבור – משום שקידושין הוא דבר חמור והתם גומרים בדעתם לפני פעולת הקידושין. אך לביאור הרבי לעולם גומרים בדעתם בכל דבר, ומה שתוך כדי דיבור דמי הוא רק לענין ביטול הפעולה שכבר נגמרה, ובזה שונה קידושין שלא ניתן לבטל מאחר והקידושין נפעלו ע"י העדים ולא ניתן לבטלם.

2

עפ"ז יש לבאר שלכן נחלקו גם בנדו"ד. דהנה, אי נימא כהר"ן נמצא שהדין דתוך כדי דיבור כדיבור נאמר לענין הגמירות דעת, שבכל דבר אין גמירות דעת עד לאחר כדי דיבור אך בקידושין גומרין בדעתם לפני הקידושין. לפי זה אין שום מקום לומר שבכה"ג שנטלה בכעס ולא זרקא מיד אזי הקידושין נגמרין לאחר כדי דיבור – כסברת הח"צ – שהרי אם אמרינן שבאמת נתרצתה להתקדש מעיקרא ע"כ שהייתה גמירות דעת לפני הקידושין, ולא אמרינן בזה תוך כדי דיבור כדיבור כלל. וכנ"ל שבקידושין הגמירות דעת היא עוד לפני הקידושין. וי"ל שזוהי שיטת המאירי. (ולכא לחלק בין נדו"ד למקרה רגיל שברור לן שרוצה להתקדש להא דנטלה בכעס שלא ברירא לן – שהרי הדין דכדי דיבור כדיבור אינו נוגע כלל לשאלה אי ברור לן או לא, אלא לשאלה אם המקדש והמתקדש גמרו בדעתם וכנ"ל).

אך אם אמרינן שכל דין זה הוא לענין ביטול הפעולה, ובקידושין לא ניתן לבטל כי העדים כבר פעלו הקידושין – הנה שפיר י"ל שבד"א בקידושין רגילין שכבר הי' ברור לעדים שרוצים להתקדש ובוהו כבר פעלו את הקידושין – אך כאן מאחר ולא ברור לן, נמצא שהעדים עצמם לא פעלו עדיין את פעולת הקידושין מאחר ואין כאן ראי' ברורה שרוצה להתקדש עד לאחר כדי דיבור שאז מתגלה למפרע שנתרצתה. וי"ל שזוהי סברת רבינו ניסים ע"פ החכם צבי.

ח

והנה ככל הדברים האלה יש לדייק מתוך לשון הראשונים הנ"ל. דהנה בתוס' ר"י הזקן כתב וז"ל: "ודוקא היכא שנטלתם בכעס וזרקתם מיד אבל לקחם בפני עדים ואח"כ זרקתם לפניו או לדבר האבד צריכה הימנו גט". ולכאורה צריך ביאור בהוספה "לקחם בפני עדים", דאין זה נוגע לעצם החילוק בין

אופן זה למקרה הקודם, שהרי גם במקרה הקודם מדובר בעדים, וכל ההבדל הוא ששם זרקה מיד וכאן זרקה אח"כ, ומה נוגע לכאורה הפרט של העדים. ועוד, דאם כן ה' לו להוסיף גם בגוונא הקודם שנטלה וזרקה בעדים.

ואכן בדברי המאירי חזינן שהוסיף ג"כ שהי' בעדים, אלא שהוא כתב כן הן בנטלתו וזרקתו בכעס, והן בהגוונא שנטלתו וזרקתו בנחת. ובלשונו "וכן הדין אם הזמינה תיקה לקבלו בכעס ונטלתם וזרקתם לפניו הואיל ונכר לעדים מתנועות שלה... כל שהעידו העדים שהזמנת תיקה או נטילתה ה' בכעס", ובגוונא ה' כתב: "ומכל מקום כל שנטלה את המנה בפני עדים בנחת כמתרצה לדברים". הרי שכתב כן בב' המקרים.

ועוד, דבמאירי נראה שהוסיף פרט זה של העדים להדגיש שאין מספיק מה שהיא נטלה בכעס בדעתה, אלא בעי שיהי' ניכר מתנועותי' דא"ל הוי דברים שבלב. ולכן הוסיף שהן הנטילה בכעס והן הנטילה בנחת היו באופן הניכר (וניכר לעדים מתנועות שלה... כמתרצה לדברים). אך בדברי רבינו ניסים לא מוזכר כלל ענין זה שיהי' ניכר לעדים מתוך תנועותי', וא"כ ביותר קשה מדוע הוצרך להוסיף פרט זה של העדים.

ועפ"הנ"ל אתי שפיר טפי, דהרי נתבאר לעיל ששיטת רבינו ניסים היא כמבואר בלקו"ש שכל מה שבקידושין לא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור הוא משום שהעדים הם הפועלים את הקידושין ושוב לא ניתן לבטל את מה הקידושין. אך הכא מאחר והעדים ראו שנטלה בכעס שוב אין הם יוכלים לפעול את חלות הקידושין עד שיעבור כדיבור. וי"ל שזהו הכוונה "אם לקחם בעדים ואח"כ זרקתם" דבזה בא לבאר הטעם שהזריקה של אח"כ לא מועילה יותר, דמאחר ונטלתם בעדים והעדים הם הפועלים את הקידושין, הנה עד שלא עבר כדיבור אין כאן קידושין גמורים מאחר ולא ברור להו שרוצה להתקדש כי נטלה בכעס, אך מאחר ועבר כדיבור ואז זרקה שוב נסתיימו הקידושין עי"ז שראו העדים שלא זרקה עד לאחר כדיבור ובוזה פועלים הקידושין וכנ"ל (משא"כ להמאירי שהקידושין נפעלים מיד ואין זה שייך כלל לכדי דיבור). וד"ל.

ט

במסכת גיטין בריש פרק השולח תנן: "השולח גט לאשתו והגיע בשליח או ששלח אחריו שליח ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא הרי זה בטל. קידם אצל אשתו או ששלח אצלה שליח ואמר לה גט ששלחתי לך בטל הוא הרי זה בטל. אם משהגיע גט לידה שוב אינו יכול לבטלו".

ועיין ברש"י שכתב דבגמרא פריך פשיטא. אכן יעויין ברשב"א שכתב וז"ל "אפילו חזר בו תוך כדי דבור של נתניה וכדקיימא לן כל תוך כדי דיבור כדבור דמי חוץ מע"ז וקדושין עכ"ל. וכונת הרשב"א למה שכתבו התוס' בב"ב (קנט ב ד"ה חוץ) דהוא הדין מגדף וגירושין דלא אמרינן בהו תוך כדי דיבור כדיבור דמי (וכמבואר בגמרא נדרים פז א). והוקשה להרשב"א דא"כ מהו שהקשו בגמרא פשיטא, ואמאי לא משני דהחידוש הוא דאפילו תוך כדי דיבור אינו יכול לבטלו. וכתב הרשב"א וז"ל: "דה"ה דהוי מצי למימר דהא קמ"ל אע"ג דבטלי' תוך כדי דבור שהגיע לידה" עכ"ל. ועכ"פ מבואר מכל זה דאילו ה' מהני בגירושין חזרה בתוך כדי דיבור ה' יכול הבעל לבטל את השליחות אף לאחר שהגיע הגט ליד האשה.

וראיתי לא' האחרונים שהקשה¹²³ דלכאורה צריך עיון, שהרי כתב הר"ן בנדרים שם בטעמא דמילתא דבגירושין לא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור דכל מי שמגרש את אשתו אינו עושה כן אלא בהסכמה גמורה ולכן אין יכול לחזור בו אפילו בתוך כדי דיבור מאחר שגמר בדעתו כל כך לגרשה. ולפ"ז צ"ע דהא ניחא כשהוא עצמו גמר בדעתו לגרשה, אבל הכא דאיירי בששלח שליח לגרשה היאך נוכל לומר דפשיטא בודאי שגמר בדעתו לגרשה עד כדי כך שלא יוכל לחזור אפילו תוך כדי דיבור?

ואכן קושיא זו נכונה לפי שיטת הר"ן, [ולעיל הובא מדברי רבינו קושיא נוספת על כללות סברת הר"ן בהדין תוך כדי דיבור] אמנם לפי חידושו של רבינו בלקוטי שיחות דלעיל בסברת הדין תוך כדי דיבור כדיבור לא קשיא כלל. והביאור: מבואר בלקו"ש הנ"ל שהטעם לכך שבקידושין (ובגירושין) לא אמרינן תוך כדי דיבור הוא משום שבקידושין ובגירושין נעשה המעשה באמצעות העדות ולכן אין המקדש והמגרש יכול לבטל את מעשהו מיד אחר כך כי העדים הם אלו שגרמו לביצוע של פעולת הקידושין והגירושין ואין זה תלוי (רק) בו. ולפי זה אין מקום לחלק כלל בין אם הגירושין נעשו על ידי הבעל באופן ישיר או על ידי שלוחו (וכקושית האחרון הנ"ל), ופשוט.

י"ד

במסכת כתובות¹²⁴ תנן: "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים". ובטעם הדבר שנאמנים, פירש"י "כיון שאין כתב ידן ניכר אלא על פיהם הפה שאסר הוא הפה שהתיר". ובטעם הדבר שאין זה נכלל בהדין ד'כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד' פירש"י לקמן שהוא משום שכשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר "ועלייהו סמכין, כולה חדא הגדה היא, דהא באותו דיבור בכדי שאילת שלום קאמרי אבל אנוסים היינו". וכלומר, שמאחר ובתוך כדי דיבור אמרו אבל אנוסים היינו, אין בזה משום כיון שהגיד כי הכל הגדה אחת.

והקשו המפרשים, דלפי זה מדוע בעי להטעם דהפה שאסר הוא הפה התיר (וכפי שכתב רש"י לעיל במשנה), ותיפוק ל' משום שהכל נאמר תוך כדי דיבור.

ובשיטה מקובצת הביא מדברי השיטה ישנה וז"ל: "ודוקא דקא אמרי אנוסין היינו תוך כדי דיבור אבל לאחר כדי דבור כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. ואם תאמר אי תוך כדי דבור מאי איריא דמהימני משום מגו תיפוק ל' משום דמהדרי בהו י"ל אי קא הדרי בהו הכי נמי, אבל השתא מיהא לא הדרי בהו שהרי מודים דכתב ידן הוא אלא שאומרים אנוסין היינו ומהימני לעקור עדותן אע"פ שמודים בו שהוא כתב ידן משום שהפה שאסר הוא הפה שהתיר". וכבר הקשו שדבריו צריכים ביאור דלכאורה איפכא מסתברא, ואי לא הדרי בהו כל שכן שיועיל תוך כדי דיבור.

ועל פי היסוד המבואר בדברי הלקו"ש דלעיל, אולי יש לבאר באופן אחר הטעם שבעינן להא דהפה שאסר ולא מספיק מה שחזרו בהם תוך כדי דיבור. והביאור: נתבאר שם דהטעם מדוע לא אמרינן בקידושין וגירושין שתוך כדי דיבור כדיבור – הוא משום ששם הפעולה נעשתה על ידי עדים ושוב

123. חידושי ר' אליהו ברוך (פינקל) על מסכת גיטין ריש פרק השולח. ועיין שם מה שכתב לבאר באריכות, ונשאר בס"ד בצ"ע.

124. יח, ב.

אין הבעל יכול לבטל את מעשה העדים, משא"כ בשאר דברים שהפעולה נעשית ע"י הבעל דבר בלבד ולא ע"י העדים.

והנה למרות ששם מדובר בנוגע לקידושין וגירושין דוקא, ומבואר שם שדוקא בהם תוך כדי דיבור לאו כדיבור משום הסברא דלעיל – הנה י"ל שכל הנאמר שם הוא ביחס לעידי בירור בהלואות (כפי הדוגמא שבתחילת השיחה) וכיוצא בזה, ששם העדים הם לא הבע"ד, אלא מבררים את הנעשה בין שני אנשים שפועלים פעולה מסוימת.

והנה כאשר עדים מעידים בבית דין, והם הם הבעלי דבר, והיינו שעדותם היא היא הפועלת, דע"י עדותם מוציאים כסף מאחד לשני וכיוצא בזה, הרי שזה דומה להא דקידושין וגירושין ששם העדים פועלים את הפעולה. וצעתה יש לעיין האם נאמר שגם במקרה כזה, מאחר והעדים הם הפועלים פעולה, שוב לא ניתן לומר שתוך כדי דיבור לגבי עדותם (שאין יכולים לחזור בהם). אך לאידך ניתן לדחות שסו"ס הם עידי בירור ולא עידי קיום, ולא נאמרה הסברא דלעיל אל בנוגע לעידי קיום.

והנה בשיחה הנ"ל בהערה 17 כתוב: "בסגנון אחר: מכיון שע"י העדות גזרה התורה ד"יקום דבר" לא תקנו חכמים לבטל זה". ולכאורה לפי זה אין מקום לחלק בין הנדון דידן להא דקידושין וגירושין, שהרי כל עדות הנאמרת בבית דין הרי נאמר עלי' 'יקום דבר' [ויתירה מזו, לדעת כמה מהראשונים (עיין בריטב"א בסוגיין) "יקום דבר" הוא המקור לדין דכיון שהגיד אינו חוזר מוגיד שעל דין זה מדובר כאן], ואם כן שוב ניתן לומר על זה שלא תיקנו חכמים לבטל עדות זו.

ועפ"ז א"ש דברי רש"י שמאחר ואחרי שאמרו העדות הרי חל על זה הפסוק ד"יקום דבר", א"כ אין העדים יכולים לחזור בהם אפילו תוך כדי דיבור (ולפי א' הראשונים הוא הדין דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד), וע"כ בעי להא דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ואזי שפיר יכולים לחזור בהם תוך כדי דיבור, כי לא מבטלים בכך הא ד"יקום דבר".



שער התלמידים

פירוש הריטב"א בהנהגת ר"א בן שמוע

התה"ש יוסף יצחק שי' אדרעי
שליח בישיבה

א

סוגית הגמרא ופירוש הריטב"א

במסכת מגילה¹²⁵ מספרת הגמרא על כמה מהחכמים ששאלו אותם תלמידיהם "במה הארכתם ימים" והם פירטו את הנהגותיהם המיוחדות שבהם תלו את אריכות ימיהם.

ואמנם, כמעט בכל ההנהגות יש קושיא כללית שנידונה ע"י המפרשים השונים – ראשונים ואחרונים, והיא: מדוע הם נחשבים הנהגות מיוחדות שמקבלים עליהם אריכות ימים, והרי הם הנהגות פשוטות המחוייבות ע"פ הלכה פשוטה¹²⁶.

והנה, בראשונים ואחרונים האריכו (לפ"ע) בכל א' מההנהגות לבאר ענין זה, ובהרבה מההנהגות נקודת הביאורים היא שאף שהם הנהגות מוכרחות על פי דין הרי שהחכמים היו נוהגים בהם אף כאשר יש היתרים כאלו ואחרים, כלומר שגם כאשר על פי דין הדבר מותר – בכ"ז נהגו בזה איסור¹²⁷.

ולדוגמא על דברי רבי זכאי "שלא כיניתי שם לחברי" ביארו בתוס' על אתר¹²⁸ שהוא אפילו בכינוי שאין בו פגם משפחה דמותר מן הדין, ולדוגמא נוספת על דברי ר"א בן שמוע "ולא עשיתי בית הכנסת קפנדריא" ביאר המאירי¹²⁹ שהוא אפילו כאשר הי' שם שביל לפני שהי' בית הכנסת דבכהאי גוונא שרי, ועוד.

והנה, על הנהגת רבי אלעזר בן שמוע שאמר ע"ע: "ולא נשאתי כפי ללא ברכה" תמהו כולם ג"כ, שהרי ברכה זו לכהנים היא (לכאורה) כשאר ברכות המצוות דהוי חובה גמורה ומאי רבותא יש בהנהגתו?

וז"ל הריטב"א¹³⁰: "ולא ידענא מאי חסידותי' בהאי דהא משמע דהאי ברכה חובה היא לכל כהן

125. כו, ב.

126. עיין ב"ילקוט ביאורים" שבהוצאת מתיבתא על מס' מגילה שמלקט את הפירושים השונים על כלל ההנהגות.

127. ויש לעיין בנוסח כתיבת הדברים בגמרא לפי ביאורים אלו ואכ"מ ועוד חזון למועד בעז"ה.

128. ד"ה "לא כיניתי".

129. בית הבחירה למאירי על סוגיא דידן.

130. על אתר, ד"ה "ולא נשאתי כפי ללא ברכה".

מברך". וכתב לבאר בזה: "ודלמא היא גופא קמ"ל דכל כהן המברך אותה מתברך ומאריך ימים". כלומר, הריטב"א מסיק שאף שהיא חובה ניתן לומר שבא להשמיענו שעל חובה זו מקבלים שכר של אריכות ימים.

ולכאורה יסוד דבריו הוא על דרך מה שיש מצוות דאורייתא שברור לכל שהם חובה ממש ואעפ"כ התורה אומרת עליהם שהמקיימים זוכה לברכות שונות – ובפרט בנוגע לענייננו – בענין אריכות ימים, כגון כיבוד הורים¹³¹, שילוח הקן¹³², וכן מצוות צידוק המשקלות¹³³.

ב

הקושיא על פירוש

ויש לעיין, דאין הכי נמי שאפשר לומר (לכאורה) שלמרות שזה חובה מקבלים ע"ז שכר של אריכות ימים (כנ"ל לגבי עניינים שונים בתורה). אמנם לפי זה מדוע אי אפשר לומר ביאור זה על כל ההנהגות המוזכרות כאן? הרי לפי ביאור זה חסל סדר הביאורים השונים, דניתן להסביר באופן פשוט על כללות ההנהגות שאכן הם הנהגות מוכרחות אלא שזוכים בהם לאריכות ימים¹³⁴.

ובאמת בפירוש נראה בראשונים שלא מקבלים הנחה זו שנאמר שהנהגות מוכרחות על פי דין והחכמים רק קמ"ל שמקבלים עליהם שכר של אריכות ימים.

וכפי שרואים לדוגמא בתוד"ה "לא ישתין אדם" שמחפש אופן מסויים שבו אין הכרח על פי דין בהנהגה זו אלא רק לפני משורת הדין שעל זה הייתה הברכה דאריכות ימים, וכן בתוד"ה "לא כיניתי שם לחברי" שהובא לעיל, ובעוד ראשונים¹³⁵.

ועוד והוא העיקר – דבריטב"א בעצמו – קטע לפני כן מבאר את דברי ר"א בן שמוע "ולא עשיתי ב"ה כפנדריא" וז"ל: "פי' אע"פ שהי' מותר כגון שהי' שביל מעיקרו כדאי' לקמן¹³⁶".

משמע שהוא עצמו מחפש אופן שבו הדבר מותר מן הדין ורק מצד מידת חסידות נהג בו חומרא והידור שעל זה קיבל אריכות ימים. ולכאורה לפי שיטתו בקטע לאחר מכן, הרי הי' יכול לומר שהוא אכן איסור מן הדין אך מקבלים על הזהירות בו אריכות ימים.

131. שמות כ, יא. דברים ה, טז.

132. דברים כב, ו-ז.

133. שם כ, יג-טו.

134. אולי הי' אפשר לומר שגם לדעת הריטב"א הוא פירוש דחוק ולכן כל עוד הי' פירושים אחרים לא כתב פירוש כזה, משא"כ בהנהגה זו באופן מיוחד שרוב הפירושים שנאמרו בה דחוקים הם ומוציאים הענין מידי פשוטו (או עכ"פ מפשטות השאלה) ולכן הובא ביאור כזה.

אך ברור ופשוט שלא ייתכן שבגלל זה יובא פירוש שאינו מובן כלל, ואם כן ברור שפירוש זה יש לו יסוד ולפי מה שהוכחנו בפנים את יסוד דבריו מהתורה, הוא באמת פירוש מובן ומסתבר, ואם כן מדוע באמת שלא נפרש כך בכל שאר ההנהגות.

135. ולדוגמא המאירי הנ"ל, וכן הרשב"א שיובא לקמן אות ג.

136. והיינו שמפרש כהמאירי לעיל.

ג

ניסיון הביאור ודחייתו

והנה, אולי אפשר הי' לבאר (בדוחק אמנם וכדלקמן) שיש הבדל בין קיום הלכה ב"קום עשה" ולבין זהירות ב"שב ואל תעשה", שעל דבר של "קום עשה" שייך שפיר לומר שמקבל עליו אריכות ימים גם כשהוא דבר המוכרח על פי דין וכגון ברכת נשיאת כפיים, משא"כ על זהירות מדבר מסויים ב"שב ואל תעשה", דכיוון שלא עשה דבר מה בפועל צריך לחפש סברות שונות מדוע שיקבל על כך שכר של אריכות ימים¹³⁷.

אמנם דוחק לפרש כן ומכמה טעמים:

ראשית, דהרי הזהירות המדוברת היא שהי' מצב שיכל לנהוג באופן מסויים ואעפ"כ נמנע מכך ונהג באופן אחר¹³⁸, דבכהאי גוונא יש לומר ע"ד מה שאמרו רז"ל "כל היושב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצווה"¹³⁹, שהרי הוא בדוגמת "שבא דבר עבירה לידו"¹⁴⁰.

ועוד קשה, דדהניחא בהנהגות הנ"ל שהם אכן ב"שב ואל תעשה". אך ישנם בסוגיא דידן גם כאלו שהם ב"קום עשה" ואעפ"כ מחפשים הראשונים להסביר שהיו אלו הנהגות מיוחדות שאינם על פי דין אלא מידת חסידות.

ולדוגמא מה שאומר רבי זכאי "ולא ביטלתי קידוש היום", וכתב ע"ז ברשב"א¹⁴¹ וז"ל: "אע"פ שהוא מותר בפת".

דהיינו שהשכר הוא מצד שהקפיד ביותר על דבר שלא מחוייב בו כיוון שיכול לצאת בפת. ומשמע שלולי זאת לא הי' מובן מדוע יש לו שכר¹⁴².

ובכל אופן ביאור זה לא יהי' 'חלק' כיוון שלפי ביאור זה, שרק בעניני "קום עשה" השכר הוא על עצם המעשה, הרי שהלשון בגמרא "שלא נשאתי כפי ללא ברכה" אינה מדוייקת, דיותר הי' מתאים לומר הלשון "שברכתי כשנשאתי את כפי" שאז הי' מובן יותר שהשכר הוא על ה"קום עשה". משא"כ מהלשון כפי שכתובה כאן משמע שהשכר הוא זהירות בדבר, דהיינו יותר על הימנעות מאי קיום הברכה.

137. ומה שבמצוות צידוק משקלות מקבלים אריכות ימים אף שיש שם מל"ת ("לא יהי' בכיסך אבן ואבן..."), הנה אולי השכר הוא על המ"ע שבדבר וכפי שאפשר לראות מצד סמיכות הפסוקים שהשכר של אריכות ימים כתוב רק אחרי המ"ע.

138. דאי לאו הכי מאי רבותא במעשיו איכא ופשוט הוא.

139. מכות כג, ב.

140. קידושין לט, ב.

141. על סוגיא דידן ד"ה "שלא ביטלתי קידוש היום".

142. [ואולי יש לומר שהנ"ל (לגבי קידוש) נכון רק לגבי הרשב"א ואולי אף ראשונים אחרים משא"כ לריטב"א אכן בעניני קום עשה האריכות ימים היא על עצם המעשה, ולדוגמא בקידוש אכן לריטב"א השכר הוא על עצם הקידוש היינו שמצוות קידוש מביאה אריכות ימים.

אבל קצת קשה לומר כן דאי הכי מדוע לא כתב זה כבר לפני כן על הקידוש או על כל פנים מדוע לא מציין כאן "והוא הדין בענין הקידוש" וכאזי גוונא. (ובכל אופן לפי זה נצטרך לחלק בין הראשונים משא"כ לביאור דלקמן)].

ד

הביאור בכל הנ"ל

ואולי יש לומר הביאור בזה בדא"פ:

באמת, קשה לומר שעל הנהגה רגילה המוכרחת על פי דין יקבל שכר כזה של אריכות ימים. ולכן באמת בכל הנהגות הקודמות נדחקו כולם כולל הריטב"א עצמו להעמיד באופנים שונים שאינו מוכרח על פי דין¹⁴³.

ומה שהבאנו לעיל מהתורה על מצוות שונות שמקבל עליהם אריכות ימים, הנה בגמרא בקידושין¹⁴⁴ נאמר על כך ש"שכר מצוות בהאי עלמא ליכא" ואריכות ימים על מצוות אלו היינו "לעולם שכולו ארוך" כלומר – בעולם הבא, משא"כ כאן הכוונה כמובן לאריכות ימים כאן בעוה"ז שהרי התלמידים שואלים את החכמים "במה הארכת ימים" היינו שכבר האריך ימים כאן בעוה"ז.

אמנם, דווקא בהנהגה זו העוסקת בברכה שקשורה עם ברכת כהנים שייך לומר את הביאור שמביא הריטב"א שהברכה של אריכות ימים כאן בעוה"ז היא על עצם הנהגה המוכרחת על פי דין.

והטעם, כיוון שידוע שכאשר הכהנים מברכים את ישראל נמשכת ברכה לכהנים.

וכפי שנחלקו ע"כ בגמרא בחולין¹⁴⁵ מהיכן לומדים את הברכה הניתנת לכהנים על ידי שנושאים את כפיהם, אם כרבי עקיבא שלומדים זאת מהפסוק "ואברכה מברכך"¹⁴⁶ או כרבי ישמעאל ("כהנא דמסייע כהני") שלומדים זאת מהפסוק "ואני אברכם" הנאמר לאחר ברכת הכהנים ("דמוקי לברכת כהנים במקום ברכה דישראל"¹⁴⁷).¹⁴⁸ ומשמע בכל אופן שעצם זה שיש להם ברכה הוא דבר ברור ומוסכם.

ובפשטות יש לומר, שהברכה הניתנת להם היא ע"ד הברכה שהם מברכים את עם ישראל שהרי הנהגת הקב"ה היא "מידה כנגד מידה" כנאמר בגמרא בסנהדרין¹⁴⁹ ובנדו"ד, הרי הברכה שנותנים הכהנים הם (עכ"פ גם) בענינים גשמיים וכמפורש ברש"י (פשוטו של מקרא) על ברכת הכהנים: "יברכך, שיתברכו נכסיך. וישמרך, שלא יבואו עליך שודדים ליטול את ממוןך..."¹⁵⁰.

143. וקצת קשה ביעב"ץ על הסוגיא דידן [מובא ב'לקוט מפרשים' בסיום המסכת ברוב ההוצאות] שכתב על השאלה "במה הארכת ימים" וז"ל: "דשכר מצווה הכתובה בתורה ליכא...". היינו שלומד בפירוש כיסוד הריטב"א בכל הענינים שהשכר הוא על עצם המעשה אף שמוכרח על פי דין, אלא שבענינים דאורייתא אא"ל שבגללם האריכו ימים כיוון שאין עליהם שכר בעוה"ז, ולכן מפרטים ענינים שאינם דאורייתא אלא דרבנן. וקשה מכל הראשונים הנ"ל ומהריטב"א עצמו כנ"ל ס"א וב' באורך.

144. קידושין לט, א.

145. מט, א.

146. בראשית יב, ג.

147. ועיין ברש"י שם ד"ה זה.

148. ועיין בלקו"ש ח"י ע' 37 (לך לך שיחה א') ביאור רחב במחלוקת זו וכן בפנימיות הענינים.

149. ז, א. ולהעיר מעיין יעקב על עין יעקב בסוטה לט. על השכר של אריכות ימים כאן על הנהגות אלו דווקא שהוא בבחינת מידה כנגד מידה ע"ש.

150. ולהעיר מהיעב"ץ על הסיפור המובא בסוגיא דידן בסמוך על ברכתו של רב לרב הונא שכתב שם וזה לשונו: "והניחו

וממילא כיוון שהם (הכהנים) מקיימים את ברכת הכהנים כדבעי, שקיום דברכה זו כדבעי הוא דווקא עם הברכה שלפני' – אזי וודאי שאז נמשכת להם אותה הברכה המגיעה על ברכת הכהנים, ועל זה אמר להם ר"א בן שמוע שברכה זו היא האריכות ימים כאן בעולם הזה.

אבל בשאר דברים שלא ידוע לנו שיש עליהם ברכה מצד עצמם, הרי שנצטרך לומר שהם הנהגות מיוחדות, שיש בהם מידת חסידות שלכן מקבלים עליהם שכר מיוחד כאריכות ימים כאן בעולם הזה.

ובמילים אחירות קצת – אם אכן הוא הי' נושא את כפיו אך ללא הברכה שלפני', הי' חיסרון בקיום המצווה וממילא לא הי' נמשך השכר המובטח, ודווקא כיוון שנוהר לקיים מצווה זו כדבעי מקבל את השכר המובטח על כך.

אמנם עדיין צע"ק לפ"ז – שיכל לומר באותה מידה "שלא נמנעתי מלישא כפי ההלכה" וכה"ג ומהו הדגש על הברכה של נשיאת הכפיים שהיא דווקא משלימה את ברכת הכהנים באופן שתבוא עליהם הברכה. ועצ"ע.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בדבר.

על שכר ברכה המובטח למברך בעין יפה שכל המברך מתברך דכתיב "וטוב עין הוא יבורך" (משלי כב, ט).

גדרים בתולדות מלאכת מבשל

התה"ש יוסף יצחק שי' אדרעי
שליח בישיבה
הת' אשר ישראל שי' חודניטוב
תלמיד בישיבה

במסכת שבת¹⁵¹ נאמר: "האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל". ופרש"י: "דשדא סיכתא - שהשליך יתד לח לתנור חם לייבשו כשיתקשה".

ושואלת ע"כ הגמרא: "פשיטא", הרי זה ממש תולדת מבשל. ומתרת: "מהו דתימא לשרורי מנא קא מכווין, קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט". ופרש"י: "לשרורי - לחזק ואין כאן בישול. דמירפא רפי - ע"י חום האור והמים שבתוכו יוצאין ולאחר שיצא מימיו קמיט - מתקשה, וכי רפי ברישא הוי בישולו".

כלומר - הו"א שכיון שפעולת הבישול היא לרכך דבר, משא"כ ביתד הלח החום גורם לו להתקשות ולכן לא יהי' חייב, וע"כ מחדשים שאף בכגון דא חייב משום מבשל, כיוון שקודם שהעץ מתקשה ה"ה מתרכך מעט, ועי"ז יוצאים הנוזלים, ורק כאשר יוצאים הנוזלים הוא מתקשה, והחויב היא על הזמן שבו הוא נהי' רפוי שאז הוא מבשל.

לאחר מכן אומרת הגמרא: "האי מאן דארתח כופרא חייב משום מבשל". ופרש"י: "דארתח כופרא - שהתיך זפת".

ואף כאן שואלת הגמרא: "פשיטא". ומתרת: "מהו דתימא כיוון דהדר ואקושא אימא לא - קמ"ל. ובפרש"י: "דהדר ואקושי - חוזר ומתקשה".

כלומר - ההו"א לפטור את המתיך זפת וממים אותה היא דכיוון שהריכוך שנעשה הוא זמני כיוון שתיכף לאחמ"כ זה חוזר ומתקשה, הו"א שיהי' פטור, ולכן צריך לחדש שאף על פי כן נקרא מבשל מצד שבנתיים התבשל והתרכך.

ולכאורה צ"ע, דהרי במימרא הראשונה חידשה הגמרא שאע"פ שהריכוך של העץ הוא לזמן קצר ביותר ותיכף הוא מתחיל להתקשות, אעפ"כ חייב משום מבשל מצד הריכוך הזמני שנעשה. וא"כ מה המקום אח"כ לסברא שיהי' פטור כשמרכך את הזפת כיוון שאח"כ הוא מתקשה, הרי באופן זמני הוא רך וכבר למדנו שחויב המבשל הוא אף בריכוך זמני.

151. עד, ב.

וביותר 'וקשה'; דהרי ב'בישול' היתד הרי ה"יעד הסופי" שלו הוא ההקשי' והריכוך הוא שלב באמצע¹⁵². משא"כ בזפת - שגם בסוף הבישול נשאר רך ורק אח"כ, כשנגמר הבישול, הוא מתקשה בעצמו. וא"כ, הלא אדרבה בכ"ש וק"ו! אם על הריכוך המועט שהוא רק באמצע הבישול חייב משום מבשל - כ"ש שעל הריכוך של זפת שנמשך כל משך זמן הבישול זמן יהי' חייב משום מבשל.

ואולי י"ל הביאור בזה, דבאמת ביתד ברגע שהבישול ריכך אותו הרי כעת מצד עצמו הוא רך ורק בגלל שממשיך להתבשל אזי הוא מתקשה, אבל אם תוציאו מהתנור בשלב הרכות אזי יישאר ברכותו. ואדרבה, כיוון שמצד עצמו הוא כעת רך, אזי כדי להקשותו צריכה להיות פעולה הפוכה ע"י המשך הבישול ובכך יתקשה.

משא"כ בזפת, הרי אף כשמתרכך הנה זה דבר שצריך לחדשו כל רגע, ואם לרגע מוציאים אותו מהאש - הוא יתחיל להתקשות, וממילא הריכוך הוא ענין חיצוני אליו ולא נהי' מהותו, וממילא שם פחות קיימת סברא שיתחייב משום מבשל, כיוון שהו"א שפעולת הבישול ענינה ריכוך שיהי' בעצם הדבר בפנימיותו, והיינו שמצד עצמו יהי' מרוכך ולא רק מצד הפעולה התמידית של הריכוך¹⁵³.

ויש להעיר שכל הנ"ל הינו רק לפרש"י על אתר, משא"כ בראשונים ומפרשים אחרים מצינו פירושים שונים ועד לאופן אחר לגמרי בכללות הדינים הנ"ל¹⁵⁴.

152. ע"ד 'שינוי החזור לברייתו' שאינו שינוי בדינא אחרינא.

153. עיין שער הייחוד והאמונה פ"א ואילך באורך איך שההתהוות התמידית מביאה למסקנא שבעצם אין מציאות לעולם מצ"ע.

154. עיין לדוגמא ב'ליקוט מפרשים' על סוגיין שבגמרא הוצאת מתיבתא, ליקוט פירושים שונים באורך.

יסוד מחלוקת הריטב"א והמאירי בחזקה בשנה מעוברת

הת' מנחם מענדל שי' אייזמן
הת' מרדכי העניך שי' קליינבערג
תלמידים בישיבה

א

תנן בריש פרק חזקת הבתים¹⁵⁵ "חזקת הבתים והבורות והשיחין והמערות והשובכות והמרחצאות ובית הבדין ובית השלחין והעבדים וכל (דבר¹⁵⁶) שהוא עושה פירות תדיר חזקתן שלש שנים מיום ליום".

משנה זו מבארת כיצד יכול אדם ליצור לעצמו חזקת בעלות על נכס (המניב ריוח באופן קבוע), הכוללת אף הוכחה שהנכס כבר לא נמצא ברשות הבעלים הקודמים. והוא ע"י שהאדם יוכיח שהי' במקום והשתמש בנכס למשך שלוש שנים מדי יום, ובמשך כל זמן שהותו שם לא מיחו בו הבעלים הקודמים.

ב

והנה יש לעיין מה יהא הדין אם אחת מהשלוש שנים עליהם טוען האדם שהשתמש בנכס נתעברה. האם נאמר כי הצורך בג' שנים היינו ל"ו חודשים, וא"כ החזקה חלה מיד לאחר ל"ו חודשים, או הצורך הוא בג' שנים דוקא, וא"כ החזקה חלה רק לאחר ל"ו חודשים?

הריטב"א¹⁵⁷ בחידושו כותב: "חזקתן שלש שנים [מיום ליום]. פריש בגמרא מיום ליום למעוטי מקוטעים ולמעוטי מפוזרים. והני שלש שנים אינן כמנין העולם מתשרי לתשרי, אלא שמתחיל למנות מן היום שהתחיל להחזיק שנים עשר חודש עד תשלום שלשים וששה חודש. ואם נתעברה לו השנה נתעברה לו". פירוש שהחזקה היא בג"ש, ואם השנה מתעברת ה"ה מתעברת לטובת המחזיק - היינו שאינו צריך להוסיף חודש, והחזקה חלה כבר לאחר ל"ו חודשים.

אך המאירי לקמן¹⁵⁸ נחלק עליו וכתב: "שנים אלו הסכימו כל הגאונים שאם היתה שנה מעוברת

155. ב"ב כח, א.

156. התיבות בסוגריים נוספו ע"פ הגהות הב"ח.

157. ד"ה חזקתן שלש שנים.

158. כט, א. ד"ה שנים אלו.

וחסר חדש העיבור מחזקתו אפילו יום אחד ממנו, אין חזקתו כלום, שאין שנים אלא בהם ובעיבוריהם". פירוש שהחזקה היא בג' שנות לוח שנה דוקא, וחלה רק לאחר ל"ז חודשים.

ג

ואולי יש לבאר יסוד מחלוקתם, ובהקדים:

רש"י על המשנה פירש (ד"ה בית השלחין): "אם החזיק בה שלש שנים שלימות אין צריך להביא שטר מכירה. . שכתאמרו ג' שנים לחזקה כל הראוי לצאת ממנה בג' שנים אמרו". מבואר¹⁵⁹ בדבריו, דהטעם דבעי' ג' שנים שלימות הוא משום דשדה זו עושה פירות תדיר, ולכך לא חשיב חזקה של ג' שנים אלא אם אכל כל פירות השדה של אותם ג' שנים.

ואילו רבינו גרשום פירש (ד"ה חזקתן ג' שנים מיום ליום): "ומשו"ה בעינן מיום ליום כדי שלא יכול לטעון המערער אני באתי לשם ולא ראיתיו שהי' משתמש בו לפיכך לא מחיתי".

ובחינושי רבי אליהו ברוך¹⁶⁰ כתב על זה¹⁶¹: "ונראה מבואר בזה דנחלקו בעיקר גדר החזקה, דרש"י סבר דעיקר החזקה היא אכילת פירות, משום שבכך הרי הוא נוהג כבעלים בשדה, ודרך הבעלים לאכול כל פירות שיכולים לצאת ממנה בג' שנים. אולם הרגמ"ה פליג וסבר, דיסוד החזקה הוא במה ששתק המערער ולא מיחה, וזה גופא משוי' לי' למחזיק כמוחזק בקרקע, ולפיכך כתב שהחסרון במה שלא אכל ג' שנים שלימות הוא משום שיכול המערער לומר אני באתי לשם ולא ראיתיו ולכך לא מחיתי".

"אכן רש"י סבר דהך סברא דמדשתיק ולא מיחה אינה עיקר החזקה, ומצד זה לא הי' אכפת לן אם המחזיק לא הי' בה כל הג' שנים, וכל מה דבעי' מיום ליום הוא מחמת עיקר החזקה, שצריך שיתנהג בשדה כדרך בעלים והיינו ע"י אכילת כל הפירות של ג' שנים".

ד

התוס' על מתינתין כתבו: "חזקת הבתים. ובית הבדים. פירוש ר"י בר מרדכי דהא דתנן בפרק חומר בקדש (חגיגה כד): עברו הגיתות והבדים דמשמע שיש להן זמן קבוע היינו שרוב העולם דורכים אז בזמן לקיטה אבל יש בני אדם שמצניעין כל השנה ודורכין מעט מעט".

ואילו רבינו גרשום כתב (ד"ה ובית הבדין): "זהו בד של זיתים שלאר דריסת הזיתים מניחין שם השמן ומסתפקין הימנו בכל יום ויום". ומבואר¹⁶² דנקט דסגי במה שמסתפקין מן השמן בכל יום, ולא בעי' שידרכו את הזיתים בכל יום".

וכתב על זה בשיעורי ראל"ב¹⁶³: "ונראה לומר בזה, דהתוס' סברי כמשנ"ת (אות ו) בדעת רש"י,

159. לשון ראל"ב הבא לקמן.

160. לרה"ג אליהו ברוך פינקל ז"ל.

161. אות ו בפירקין.

162. לשון ראל"ב.

163. שם אות ז.

דעיקר החזקה היא אכילת פירות הקרקע, ומאחר שצריך להחזיק בקרקע בכל יום [כדי שלא יטעון המערער שלא ראהו בקרקע], משו"ה לא סגי לדידהו במה שמסתפקין מן השמן בכל יום אלא בעי' שידרכו את הזיתים בכל יום, שהרי זהו עיקר שימוש של בית הבד ובלא זה לא חשיב שאוכל את פירות בית הבד, ולכך הוצרך לומר שיש מיעוט שדורכין מעט מעט.

"אולם רגמ"ה אזיל לשיטתי' (כמשנ"ת שם), דיסוד החזקה הוא מדשתק המערער ולא מיחה, ומה שצריך ג' שנים שלימות הוא כדי שלא יוכל לומר אני באתי ולא ראיתיו ולפיכך לא מחיתי, ומשו"ה סבר דסגי במה שמסתפק מן השמן ג' שנים מיום ליום, דאע"פ שאין זו אכילת פירות ממש, אך סו"ס הרי הוא נמצא בבית הבד ומשתמש בו שימוש כל דהו".

אמנם ראל"ב מקשה על הביאור, ולאחר ביאור חדש מסכם: "נמצא מעתה דבין לרש"י ובין לרגמ"ה יסוד דין החזקה הוא להתנהג כבעלים בשדה ולאכול פירות, אלא שנחלקו בטעמא דמילתא, דלרש"י אכילת הפירות היא גופא של חזקה, משא"כ לרגמ"ה אכילת הפירות היא המחייבת את המערער למחות, וכשאוכל המחזיק פירות והמערער לא מיחה איכא ראי' והוי חזקה".

ה

ע"פ כהנ"ל יש לבאר בדא"פ יסוד המחלוקת בין הריטב"א למאירי.

דהריטב"א ס"ל כרש"י (ותוס'), דאכילת הפירות היא גופא של חזקה. ואם כן דברי המשנה "חזקתן שלש שנים מיום ליום" פירושו שחזקה נפעלת כאשר המחזיק אוכל מהנכס יכול של ל"ו חודשים. ואף אם השנה נתעברה, אי"ז נוגע כלל לדיני החזקה, ועדיין גדר החזקה היא אכילת פירות ל"ו חודשים.

משא"כ המאירי ס"ל כרבינו גרשום, שכשאוכל המחזיק פירות והמערער לא מיחה איכא ראי' והוי חזקה. ואם כן דברי המשנה "חזקתן שלש שנים מיום ליום" הוא אומדן דעת הבעלים, שאם המחזיק אכן גונב ואוכל שלא ברשות, הרי שלאחר שלוש שנים ודאי שהמר"ק לא ישתק, אלא יבוא ימחה בו.

היינו דהחזקה תלוי' בדעת בנ"א, לאחר כמה זמן ודאי לא ישתק אדם למול גנב כ"א יעמוד וימחה בו, וכבר אמר התנא שהוא בשלוש שנים.

ובסגנון אחר: אם העיקר הוא אכילת פירות, אז אין סיבה שבשנה מעוברת נצטרך להוסיף עוד חודש. שכן אם בשנה פשוטה, אכילת ל"ו חודשים נחשב אכילה מספיקה לחזקה, כי יש בזה ג תבואת של ג שנים, אז גם בשנה מעוברת צריך להיות כך, כי מצד התבואה לא משתנה כלום.

אך אם עיקר החזקה היא ערעור הבעלים, אזי ישנה חשיבות לשנה שלימה דוקא, ולא לחודשים. שלא מסתבר שמה שנוגע לבעלים הוא אכילת ל"ו חודשים, כ"א ודאי מה שמפריע לו הוא אכילת שלוש שנים, ובשנה מעוברת יהי' זה ל"ו חודשים. וכן מוכח מלשון רש"י¹⁶⁴ שכתב "שאיין לך אדם הרואה חבירו הזורע לשנה", וחזינן שכאשר מדבר על ההקפדה של המערער הוא מדגיש כי ההקפדה היא על שנה.

164. כח, א. ד"ה שדה בית הבעל.

יישוב קושיית הריטב"א

הת' שניאור זלמן שי' איליאגוייב
הת' שמואל שי' ויסברג
תלמידים בישיבה

א

איתא במסכת כתובות¹⁶⁵: "תנן התם התלוליות¹⁶⁶ הקרובות בין לעיר ובין לדרך אחד חדשות ואחד ישנות טמאות איזוהי קרובה חמשים אמה ואיזוהי ישנה ששים שנה דברי ר"מ רבי יהודה אומר קרובה שאין קרובה הימנה ישנה שאין אדם זוכרה" – נחלקו ר"מ ורבי יהודה בדין תלולית עפר הנמצאת בצד הדרך או העיר, וקיים חשש סביר לפיו בתל זה נקברו בעבר גופות או נפלים המטמאים את התל ואת הנוגע בו.

הפסיקה הפשוטה בנוגע לתלולית אלו היא, שבתלולית הקרובה לעיר או לדרך, בין אם היא חדשה ובין אם היא ישנה טמאה, לפי שבתלולית קרובה לעיתים הולכת לשם אשה יחידה לקבור את נפלי' ואין לכך פרסום. ובתלוליות הרחוקות מן הדרך או מהעיר לשם אשה אינה הולכת לבד, החדשות טהורות לפי שבאם היתה אשה הולכת לשם בליווי אדם נוסף בוודאי הי' שומע מכך, והואיל ולא שמע על כך חזקה היא שתלולית זו טהורה. והישנות טמאות, לפי שאף באם הלכה לשם אשה אי פעם בליווי אדם נוסף, יש להניח שהדבר נשכח בחלוף השנים. ולכן זה שלא שמע על המאורע, לא מוכיח שאיננו התרחש (רש"י).

ונחלקו ר"מ ור"י בהגדרת המרחק והיושן: לשיטת ר"מ תלולית רחוקה היא תלולית העומדת במרחק של מעל חמישים מהדרך או מהעיר, וישנה היא זו שגילה חוצה את הששים. ולר"י תלולית קרובה זו תלולית שאין קרובה הימנה¹⁶⁷, וישנה היא רק תלולית שאין אדם זוכר את הזמן בו היא נוצרה.

שואלת הגמרא: "מאי עיר ומאי דרך אילימא עיר עיר ממש דרך דרך ממש מספיקא מי מחזקינן טומאה והאמר ריש לקיש עילה מצאו וטהרו ארץ ישראל" – כיצד מחזיקים טומאה בא"י מספק – והלא קיי"ל דמטהרים את א"י אף על בסיס היתר קלוש¹⁶⁸?

165. כ, ב.

166. תילי קרקע ודרך בני אדם לקבור בתל משום דאין בני אדם מטין מן הדרך לעבור עליו (רש"י ד"ה 'התלוליות').

167. עד מרחק חמישים אמה, ומעבר לכך תיחשב רחוקה מ"מ לר"י, אף אם היא התלולית הקרובה ביותר (שיטה מקובצת).

168. וראה מחלוקת רש"י ור"ח בביאור הדברים.

"א"ר זירא עיר עיר הסמוכה לבית הקברות ודרך דרך בית הקברות" – שבמקרים אלו ישנו חשש מוגבר להמצאותם של קברים, ולכך התלוליות במקומות אלו מוחזקות בטומאה.

שואלת הגמרא: "בשלמא דרך בית הקברות זמנין דמתרמי בין השמשות ומקרו קברו בתל אלא עיר הסמוכה לבית הקברות כולהי לבית הקברות אזלי" – בדרך בית הקברות ישנם מקרים בהם הלוויות העוברות במקום אינן מספיקות להגיע לבית הקברות טרם כניסת השבת, ולכן קוברות מתיהם בצד הדרך. אך בעיר הסמוכה לבית הקברות יש להניח שאנשים קוברים את מתיהם בבית הקברות הסמוך, ומדוע ישנו חשש לקבורה מחוץ לתחום בית הקברות?

"אמר רבי חנינא מתוך שהנשים קוברות שם נפליהן ומוכי שחין זרועותיהם עד חמשים אמה אזלה איהי לחודה טפי דברא איניש בהדה ולבית הקברות אזלא הלכך טומאה בארץ ישראל לא מחזקין" – החשש הוא שמא יקברו במקומות אלו נפלים או איברי מוכי שחין, וביותר מחמשים אמה האשה לא תלך בגפה, אלא בליווי אדם נוסף, שיוצר פרסום.

ובגמרא הסיקו מדברי ר"מ: "אמר רב חסדא ש"מ מדרבי מאיר האי סהדותא עד שתין שנין מידכר טפי לא מידכר" – משמע מדברי ר"מ שלאחר ששים שנה אין אדם זוכר את עדותו, לפי שזהו השיעור שלוקח לשמועה להשכח מלבם של האנשים.

"ולא היא התם הוא דלא רמיא עלי' אבל הכא כיון דרמיא עלי' אפילו טובא נמי" – הגמרא דוחה את ההשוואה, לפי שבשונה משמועה שלשיטת ר"מ נשכחת לאחר ששים שנה, עדות מוטל על העד לזכרה, ואין להוכיח מדין שמועה לעדות בענין זה.

ב

והקשה הריטב"א¹⁶⁹ על ביאורו של רש"י וז"ל: "היכי דייק ר"ח מינה דהאי סהדותא עד שתין שנין בלחוד מדכרי מה ענין שכחת דבר שראה בעיניו לשכחת קול כי הקול ודאי אינו נמשך ונפסק ונשכח בשנים מועטות טפי" – לשיטת רש"י לפי' ההתלוות של אדם נוסף לאשה יוצרת שמועה, לא מובנת כלל השוואת ר"ח לדיני עדות, בהם השכחה מצוי' הרבה פחות משמועה בעלמא?

ונראה ליישב דבריו בהקדים ביאור דברי הגמרא באופן נוסף:

ההשוואה בין לדין עדות אינו מהשמועה, כ"א מהאדם שהתלווה לאשה בדרכה – עליו מוטל לזכור את מיקום הקבורה בכדי להתריע עליו כמקום טמא.

ודוחה הגמרא "התם הוא דלא רמיא עלי'" – הואיל והאדם שהתלווה לאשה סומך על השמועה, אינו מתאמץ לזכור זאת בעצמו. ולכן ההסתמכות היא על השמועה בלבד (ששיעור זכירתה הוא ששים שנה).

169. ד"ה "גירסת רש"י ז"ל".

ביאור רבינו בדברי אליעזר לבתואל

הת' לוי שי' אלפרוביץ'
הת' משה שי' קעניג
תלמידים בישיבה

א

בלקוטי שיחות חכ"ה, שיחה ב' לפרשת חיי שרה מביא הרבי את דברי אברהם לאליעזר, שה' "ישלח מלאכו לפניך ולקחת אישה לבני משם"¹⁷⁰. לאחמ"כ מביא הרבי את דברי אליעזר לבתואל (כאשר סיפר לו על דברי אברהם אליו): "ויאמר אלי ה' אשר התהלכתי לפניו ישלח מלאכו אתך והצליח דרכיך"¹⁷¹.

ומקשה הרבי מדוע כאשר אליעזר חזר לבתואל על דברי אברהם, הוא שינה מלשון אברהם; ובמקום "לפניך" אמר "אתך"? ומבאר הרבי את הקושיא, שאי"ז סתם שינוי לשוני, אלא גם שינוי תוכני; ש"לפניך" - פירושו שהמלאך הולך הולכים לפניו, ודואגים ששליחותו תתבצע בהצלחה, בכדי שלאחמ"כ כשהוא יבצע את השליחות אכן לא יהיו בעיות. ואילו "אתך" - פירושו בפשטות שהמלאך הולך ביחד איתו ועוזר לו לקיים את השליחות. וא"כ מה פשר שינוי הלשון?

מבאר הרבי שהמצב אצל אליעזר (כנראה במוחש), הי' כדברי אברהם באופן של "לפניך" - שהכל הי' מסודר מראש. אך בדברי אליעזר לבתואל כשניסה להשיג את הסכמתו לשידוך, לא יכל הוא להשתמש בלשון זו, שא"כ הי' טוען בתואל: איך יכול להיות שאתה בכלל מקיים איתי מו"מ, הרי לדברך המלאכים כבר עשו הכל?! ולכן אמר לו אליעזר "אתך" - כדי שלא יהי' מקום אצל בתואל לטענה זו.

ב

בסעיף ה' שם מבאר הרבי וז"ל:

"אע"פ אז בפשטות ובגלוי האט אליעזר ניט דערציילט דעם פרט פון "ישלח מלאכו לפניך" - האט ער אבער דעם ענין מרומז געווען (ובמילא איז דער שינוי - נאך קלענער), דערמיט וואס ער האט צוגעלייגט די ווערטער ("ישלח מלאכו אתך") והצליח דרכיך" (וועלכע מען געפינט ניט בפירוש בדברי אברהם) [ועד"ז ווען ער האט איבערדערציילט זיין תפילה האט ער מוסיף געווען (על לשון תפילתו)

¹⁷⁰. כד, ז.

¹⁷¹. שם, מ.

"ה' . . אם ישך נא מצליח דרכי"."

[תרגום ללה"ק¹⁷²: אע"פ שבפשטות ובגלוי לא סיפר אליעזר את הפרט של "ישלח מלאכו לפניך" – מכל מקום, רמז לענין זה (וממילא קטן השינוי עוד יותר) בכך שהוסיף את התיבות "ישלח מלאכו אתך) והצליח דרכך" (שלא מצינו בפירוש בדברי אברהם) [ועל-דרך-זה כאשר חזר בסיפורו על תפילתו הוסיף (על לשון תפילתו) "ה' . . אם ישך נא מצליח דרכי גו"¹⁷³].

כלומר – למרות שלא הזכיר את הענין של "לפניך" בפירוש, הוא רמז זאת ע"י השימוש במילה "והצליח".

ומבאר הרבי כי ענינה של הצלחה היא – מתנה מהקב"ה. כלומר – לא משהו הבא בעקבות עבודת האדם, כ"א מתנה מלמעלה. שעפ"ז מובן שכאשר השתמש אליעזר בלשון זו, הוא בעצם רמז לענין של "לפניך" – מתנה מלמעלה ולא ממעשיו של האדם, כנ"ל בתחילת השיחה.

ג

והנה לאחר ביאור זה מוסיף הרבי וז"ל:

"און דערפאר, בשעת אליעזר האט ארויסגעבראכט פאר בתואל'ן ווי אזוי זיין תפילה "אם ישך נא מצליח דרכי" איז נתמלא געווארן (און "אני טרם אכלה לדבר גו' והנה רבקה יוצאת גו"¹⁷⁴), האט בתואל גלייך געזאגט¹⁷⁵ – "מה' יצא הדבר לא נוכל לדבר אליך רע או טוב": דאס איז א זאך וואס טוט זיך אפ אינגאנצן מלמעלה, בדרך הצלחה, אזוי אז א בן אדם קען אין דעם ניט ענדערן."

[ולכן, כאשר תיאר ופירט אליעזר בפני בתואל כיצד תפילתו "אם ישך נא מצליח דרכי" נתמלאה (ו"אני טרם אכלה לדבר גו' והנה רבקה יוצאת גו"), מיד אמר בתואל – "מה' יצא הדבר לא נוכל לדבר אליך רע או טוב": דבר זה נעשה והושלם כולו מלמעלה, בדרך הצלחה, כך שאין בכח בן אדם לשנותו].

כלומר – שבתואל אכן הבין את הרמז של אליעזר והגיב "מה' יצא הדבר".

ולכאורה צ"ע, הרי קודם לכן ביאר הרבי, שהסיבה לכך שאליעזר אמר לבתואל "איתך" ולא "לפניך" היא בגלל שאם הי' אומר "לפניך", הי' מקום אצל בתואל לטענה: איך יכול להיות שאתה בכלל מקיים איתי מו"מ, הרי לדברך המלאך כבר עשה הכל?! ולכן הי' מוכרח אליעזר לומר "אתך".

ואילו כעת אומר שבתואל אכן הבין מאליעזר את ענין ה"לפניך", ע"י הרמז ששליחותו היא באופן של הצלחה. ונמצא כי כעת יכול בתואל לטעון הטענה הנ"ל, – בעקבותי' נזהר אליעזר לא לומר "לפניך" כ"א "אתך".

172. מתוך השיחה בהוצאת מעיינותיך.

173. שם, מב.

174. שם, מה.

175. שם, נ.

ד

ולכאורה נראה ליישב בזה, דכל מה שנתבאר בשיחה הוא רק שאליעזר חשש לכך (שבתואל יטען הטענה), אך אין זה מחייב שבתואל עצמו אכן יקבל את הענין באופן זה ויטען זאת.

ואת"ל שהי' לו לאליעזר לחשוש שבתואל יטען הטענה בהבינו הרמז שב"והצליח דרכך", כשם שחשש שיטען זאת אם יאמר במפורש "לפניך", י"ל שאליעזר סמך על כך שזהו רמז בלבד, ובתואל לא יבין הרמז¹⁷⁶.

176. אמנם הא גופא צ"ע, מדוע רמז לו אם מלכתחילה לא רצה שיבין הרמז?

דברי הרבי בקשר ללימוד "אפילו מאה פעמים"

התה"ש יוסף משה שי' ברגמן
שליח בשיבה

א

דברי הרבי

בשיחת ש"פ ואתחנן שבת נחמו תנש"א¹⁷⁷ עוסק הרבי בהפטרת נחמו, 'נחמה בכפלים' ובהקשר לכך כותב הרבי¹⁷⁸: "כפלים" - פעמים רבות, כולל (נוסף על ב' פעמים ככה) גם ריבוי, או גם ריבוי גדול, ועד לתכלית הריבוי באופן של בלי גבול¹⁷⁹, כפי שמצינו בדרו"ל שלמדים מכפל הלשון בכתוב "אפילו מאה פעמים", שהכוונה בזה (לא להגביל החישוב למאה פעמים ולא יותר, אלא) גם לריבוי גדול יותר ועד לתכלית הריבוי שנכלל בהשלימות ד"מאה".

על התיבות "אפילו מאה פעמים" מצוין בהערה 29: ב"מ לא. א.

ב

מקור הרבי - הגמרא בב"מ

והנה יש לעיין בדברי הרבי:

בקשר להשבת אבידה בבהמה, נאמר במשנה בב"מ¹⁸⁰: ". . . החזירה וברחה, החזירה וברחה, אפילו ארבעה וחמישה פעמים¹⁸¹. חייב להחזירה, שנאמר: "השב תשיבם" . . .".

ובגמרא לקמן¹⁸² על המשנה: "א"ל ההוא מדרבנן לרבא: אימא השב - חדא זימנא, תשיבם - תרי זמני (ואנן תנן שלחה וחזרה שלחה אפילו ארבע וה' פעמים חייב. רש"י?) א"ל: השב, אפילו ק'".

177. תו"מ תנש"א חלק רביעי, ע' 125.

178. אות ג'.

179. כי, כל זמן שהריבוי הוא במדידה והגבלה, אין זה ריבוי באמת לאמיתתו, שהרי יכולים להוסיף ריבוי גדול יותר. (שיחה שם).

180. ל, ב.

181. צ"ל ארבע וחמש (יעב"ץ).

182. לא, א.

פעמים משמע¹⁸³. תשיבם (הגמרא מביאה פירוש ודוחה. ולמסקנא -) דלא בעינן דעת בעלים".

ובהמשך הגמרא לגבי שילוח הקן: "שלח תשלח: אימא, שלח - חדא זימנא, תשלח - תרי זמני? א"ל: שלח, אפילו מאה פעמים משמע. תשלח, אין לי אלא לדבר הרשות (שאין צריך לצפור אלא לאוכלה. רש"י), לדבר מצוה מניין (הי' צריך לטהר בו את המצורע מניין שאסור באם על בנים ת"ל תשלח. רש"י)? ת"ל תשלח."

וכן לגבי הוכחה: "הוכח, אפילו ק' פעמים משמע. .".

ולימוד כגון זה מובא ג"כ בנוגע ל"עזוב תעזוב".

ג

הקושיא לכאורה בדברי הרבי

בפשטות מדברי הגמרא משמע, שכל הלימודים - "אפילו מאה פעמים" נלמדים מתיבה אחת, וא"כ צריך להבין מה הכוונה בדברי הרבי שהלימוד של מאה פעמים נלמד מכפל הל'?

ואת"ל דהא דלמדים מהתיבה הראשונה אפילו מאה פעמים, הוא בעקבות כפל הלשון בפסוק.

הרי שמצינו במשנה בחולין¹⁸⁴, לגבי כיסוי הדם - שבמקרה ש"כסהו ונתגלה, פטור מלכסות", ושואלת על כך הגמרא: "אמר לי רב אחא ברי' דרבא לרב אשי: מאי שנא מהשבת אבדה - דאמר מר: "השב אפילו מאה פעמים"? (באלו מציאות, השב אפילו מאה פעמים משמע ותשיבם לדרשא אחרינא. הכא נא וכסה" טובא משמע. רש"י). אמר לי' התם לא כתיב מיעוטא, הכא כתיב מיעוטא וכסהו (אי הווה כתוב וכסה הוה משמע שיהא נכסה כל שעה ואפילו מאה זימנין. אבל וכסהו מיעוטא הוה כיסוי זה ותו לו. רש"י)".

ומהגמרא כאן משמע שלולי המיעוט המיוחד בפסוק (וכסהו ולא וכסה) הייתה הגמרא לומדת אפילו מאה פעמים למרות שאין כפילות לשון.

א"כ לכאורה דברי הרבי צ"ב.

ד

אפשרות לביאור

גם הרמב"ם בפיה"מ על המשנה בב"מ¹⁸⁵ כתב שהלימוד הוא מהמילה "השב" וכן משמע מדבריו

183. פירש הרמב"ם (בפיה"מ) דהיינו כיוון ש"השב מקור וידוע אצל כל בעלי לשון כי המקור נופל על המעט ועל הרוב תאמר שמרתי לפלוני שמור ותאמר שמרתי לפלוני ופלוני שמור ולפיכך מורה השב שחייב להחזיר פעמים רבות". ובעין יוסף כתב, שהמקשן סבר שהשב הוא ציווי ולכן יתחייב מכח זה רק פעם אחת, ותשובתו של רבא היתה שהשב הוא מקור כמו זכור ושמור דהיינו לעולם.

184. פז, א.

185. ד"ה איוז היא אבידה.

במשנה תורה¹⁸⁶: "החזירה וברחה אפילו מאה פעמים חייב להחזיר, שנאמר: השב תשיבם, "השב" - אפילו מאה פעמים משמעו".

והנה יש המקשים¹⁸⁷ שמלשון המשנה "חייב להחזירה, שנאמר: "השב תשיבם" משמע שהריבוי כן נלמד מכפל הלשון.

וכן גם משמע מרע"ב על המשנה, שכתב: "השב תשיבם. התורה ריבתה השבות הרבה". אך לכאורה קשה עליהם מהמשך הגמרא וכפי שהקשה התוס' יו"ט¹⁸⁸ על רע"ב:

"לשון הר"ב: "התורה ריבתה השבות הרבה". ותימה, דרבי השבות, היינו לרבות אפילו השבה דלאו מעליותא היא. שתהא נקראת השבה. ויוצא בה. וכן הוא בגמרא אין לי אלא לביתו, לגינתו ולחורבתו מנין? תלמוד לומר תשיבם מ"מ. כדר"א דאמר ר"א הכל צריכין דעת כעלים חוץ מהשבת אבדה. שהתורה רבתה השבות הרבה. והא דמחוייב להשיב אפילו מאה פעמים מפיק ליה מהשב. ואמרו השב אפילו מאה פעמים משמע". שלכאורה מדברי הרע"ב משמע שלומד מכפל הל' ריבוי השבות, והרי הגמרא לומדת ריבוי השבות רק מהמילה השב? ומ"תשיבם" לומדים לרבות אפילו השבה דלאו מעליותא היא, שתהא נקראת השבח?

ויש שביארו¹⁸⁹ שלימוד הגמרא השב אפילו ק' פעמים, היינו בכמה וכמה אבידות - שאם השיב לו אבידה אחת ואח"כ נאבדה לו אחרת, שלא יאמר כבר קיימתי בו מצות השבה. והריבוי של תשיבם מלמדינו השבות הרבה באותה אבידה - בהחזירה וברחה¹⁹⁰.

ואולי אכן י"ל שסובר הרבי כשיטה זו.

ואשמח לשמוע חו"ד המעיינים בזה.

186. הל' גו"א פי"א הי"ד.

187. תורת חיים. בית אהרן. ועוד.

188. ד"ה אפילו ד' וה' פעמים.

189. בית אהרן.

190. ולפ"ז מהתיבה "תשיבם" ילמדו גם לריבוי השבות, וגם שאין צריכים דעת בעלים.

דין גדר העוף לגבי שאר עורות

הת' מנחם מעדל שי' גאלדבערג
הת' משה שי' קעניג
תלמידים בישיבה

א

איתא במסכת שבת¹⁹¹: "אמר רב הונא: כותבין תפילין על גבי עור של עוף טהור". רב הונא מחדש בזה, שעורו של עוף טהור כשיר לכתחילה לכתוב תפילין.

לאחר שקו"ט בהבנת חידושו של רב הונא, מקשה הגמרא מברייטא: "מתיב רבי זירא: 'בכנפיו' – להכשיר את העור. ואי סלקא דעתך עור הוא, היכי מרבי לי' קרא?".

רבי זירא מקשה מדרשת הכתוב בנוגע לעופות הטהורים: התורה מתירה להקריב את כנפי העוף על גבי המזבח. ומכיון שאי אפשר להפשיט את כנפי העוף בלא העור שעליהן, נמצא שהתורה מכשירה ממילא את העור להיקרב על גבי המזבח. זאת בניגוד לבהמה, אשר עורה אינו קרב, ועל כן מפשיטים אותו לפני ההקרבה.

א"כ לכאורה מוכח שלעור עוף טהור אין גדר "עור" כבשאר בעלי חיים. שאילו הי' לו דין עור כעור בהמה, מדוע לא פסלה אותו התורה מלהיקרב על המזבח? וממילא קשה על רב הונא – כיצד הכשיר עור זה לתפילין, והרי אין לו גדר הלכתי של "עור"?

על כך משיבה הגמרא: "אמר לי' אביי: עור הוא ורחמנא רביי" – באמת יש לעור העוף גדר הלכתי של עור ככל העורות, וחידושה של התורה הוא, שלמרות זאת – הותר להקריב עור זה על גבי המזבח.

ב

לאחר מכן מביאה הגמרא נוסחא הפוכה בדברי רבי זירא: "איכא דאמרי: אמר רבי זירא, אף אנן נמי תנינא: 'בכנפיו' – לרבות את העור. אי אמרת בשלמא עור הוא, היינו דאיצטרין קרא לרבווי. אלא אי אמרת לאו עור הוא, אמאי איצטרין קרא לרבווי?". כלומר, רבי זירא טוען שהברייטא מוכיחה שעור העוף כשר להקרבה על ידי הלימוד האמור.

מכאן מוכח שמוכרחים אנו לומר שדין עור העוף הטהור הוא כדין שאר עורות. שאם אין זה עור,

191. קח, א.

מהו החידוש שהתורה מחדשת בהתרת הקרבנו, והלא בלאו הכי אינו עור? נמצא אפוא שהתיבה "בכנפיו" תהא יתירה ומיותרת לחלוטין.

ג

ולכאורה צ"ל: הרי הלימוד מתיבת "בכנפיו" אינו מתמצה רק בהכשר עור העוף להקרבה, אלא בא ללמד גם שמותר להקריב את כנפי העוף עצמן. ואם כן, מהי טענת רבי זירא, שלולא החידוש המכשיר את העור, אין צורך במילת "בכנפיו" ואין בה כל חידוש?
וצריך עיון בזה.

דין 'תרי ותרי' בקיום שטרות

הת' שניאור זלמן שי' דייטש
תלמיד בישיבה

א

קושיית התוס' ותירוצם לפי ביאור המהר"ם שיף

איתא במשנה במסכת כתובת¹⁹²: "העדים שאמרו כת"י הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים ואם יש עדים שהוא כתב ידם או שהי' כתב ידם יוצא ממקום אחר אינן נאמנים" – העדים ברישא נאמנים לפי שהם המקור היחיד להחזקת השטר בבי"ד, ונחשבים 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר'.

וכתבו התוס'¹⁹³: "וא"ת ולמה נאמנים והא מגו במקום עדים הוא דאנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות דהא לקמן אמרינן תרי ותרי ניהו", המהר"ם שיף מבאר כי קושיית התוס' היא ממה שמצינו לקמן¹⁹⁴ בדין עדים המקיימים חתימות שטר, בטענה שהשטר נחתם בפסול – שבמקרה בו ישנו מקור קיום נוסף לחתימות אלו (שהי' כתב יד העדים יוצא ממקום אחר) אינם נאמנים, שכן עדותם עומדת בסתירה לחתימותיהם של העדים המקיימות שבשטר (המעידות על כשרותם, מדין 'אנן סהדי') ולכך שקולים הם כ'תרי ותרי' ואינם נאמנים. ולכאורה קשה מדוע במשנתנו העדים נאמנים ואינם נחשבים כ'תרי ותרי', אף שסותרים לעדות שבחתימת השטר אותו קיימו (באמירתם 'כת"י הוא זה')¹⁹⁵ – ואין לומר שנאמנים מדין מגו – לפי שזהו מגו במקום עדים ('אנן סהדי'), ו'מגו במקום עדים לא אמרינן'?

ותירצו התוס': "וי"ל כיון דהצריכו חכמים קיום הכא לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כת"י הוא זה כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דיבור קטנים או אנוסים היינו אבל לקמן חשבינן להו כשני עדים כיון דכבר מקויים הוא שכת"י יוצא ממקום אחר" – את הקיום עליו מתבססת העדות בחתימות השטר ('אנן סהדי') מבטלים העדים תוך כדי דיבור (בכך שאומרים 'אנוסים היינו' וכיו"ב), ולכך אין בקיום זה בכדי להחשיב את החתימות כעדות, ואין כאן 'תרי ותרי'.

192. יח, ב.

193. בד"ה הרי אלו נאמנים.

194. יט, ב.

195. אמנם הפנ"י סובר כי קושיית התוס' היא רק על כך שזהו מגו נגד עדים, ולא מצד היותם 'תרי ותרי'.

ב

מקשה על המהר"ם שיף מביאורו בלישנא קמא

על המקרה בסיפא מביאה הגמרא את מימרת רמי בר חמא: "ארמב"ח לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון אבל אנוסים היינו מחמת נפשות הרי אלו נאמנים", הטעם שאינם נאמנים בטענת 'אנוסים היינו מחמת ממון' היא לפי שבטענה זו משימים עצמם רשעים, שהתפתו לאונס ממוני – ו'אין אדם משים עצמו רשע' (ד'אדם קרוב אצל עצמו', רש"י¹⁹⁶).

וכתב המהר"ם שיף: "למימרא ראשונה דרמי בר חמא ל"ק מברייטא דלקמן בשנים החתומים על השטר ומתו וכו' אינם נאמנים משום דאין אדם משים עצמו רשע אבל לקמן לא שייך ה"ט דז"א דלמימרא קמייתא דרמב"ח ה' ס"ל דבשטר חוזר ומגיד ויכול לעקור עדות הראשון לחזור ממנו ולכן במתני' אף שכ"י יוצא ממקום אחר נאמנים לפסול השטר כי חוזרין מעדות הראשונה ואולינן בתר בתרא ולא אמרי' אנן סהדי כיון שחוזרין ויכולין לחזור כמו לפי האמת ברישא דהיכא שיכולין לחזור לא אמרינן אנן סהדי ועיין משא"כ לקמן הראשונים נשארו בעדותם שהשטר כשר מסתמא רק אחרים הכחישום והוי תרי ותרין דלא מגבינן ולא קרעי' וכו' ודו"ק" לשיטת רמב"ח העדים נאמנים להוסיף על טענתם (חוזרין ומגידים), ולפי שאמרו 'אנוסים היינו' לא נחשב קיום השטר על פיהם כ'אנן סהדי' על כשרותן של חתימות השטר, משא"כ בברייטא לקמן בה קיום השטר אינו מתבצע ע"י העדים החתומים בו, ואינם יכולים לבטל את ה'אנן סהדי' שהעדים החתומים בשטר נותרו בעדותם, ולכך נחשבים הם כ'תרי ותרין'.

לפ"ז קשה – את קושיית התוס' אודות הרישא מבאר המהר"ם שיף מתוך הנחה שנחשבים העדים כ'תרי ותרין' – והסברא נותנת שאם בסיפא בה כת"י יוצא ממקום אחר אינם נחשבים 'תרי ותרין', עאכ"כ ברישא – בה קיום השטר תלוי לחלוטין בעדות פיהם של העדים על חתימותיהם¹⁹⁷?

ג

מבאר על פי חקירה בגדר 'אנן סהדי'

בכדי לבאר זאת יש להקדים ענין נוסף שאינו ברור בדברי התוס':

בקושייתם סברו התוס' כי יש להחשיב את העדים כ'תרי ותרין', ובתשובתם סוברים הם שאין עדותם נחשבת קיום כלל. ולכאורה לא נהירא – לכתחילה מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר?

ענין זה יובן בהקדים ב' אופנים בהבנת גדר חזקת 'אנן סהדי':

א. 'אנן סהדי' אלו הבי"ד, הדיינים יוצאים מנקודת הנחה לפי' עדים החתומים על שטר היו מסתמא כשרים, עד שיוכח אחרת.

ב. 'אנן סהדי' מתייחס לעדים, שבחתימתם על השטר העידו (בנוסף לעדות על מעשה השטר) על

196. ד"ה אלא שאמרו.

197. ואין לומר שפירש כן אליבא דרבא (לישנא בתרא) החולק על רמב"ח (כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד', ולשיטתו תקשה טובא קושיית התוס') – דא"כ ה' להתוס' להקשות את קושייתם בדעת רבא, ולא בדברי המשנה.

כשרותם כעדים. עדות זו שקולה כאילו עומדים הם בפני בי"ד ומצהירים על כשרותם.

לפ"ז יומתק: בשאלתם סברו התוס' כי 'אנן סהדי' אלו הבי"ד, ולכך יש להחשיב את ה'אנן סהדי' כעדות הסותרת לזו של עדי הקיום ונחשבים כ'תרי ותרי'. ובתשובתם הסיקו ש'אנן סהדי' אלו העדים עצמם, ולכך הואיל וחזרו בהם תוך כדי דיבור אי"ז נחשב כקיום כלל ונאמנים לפסול את השטר.

וי"ל שביאורו של המהר"ם שיף בדברי הגמרא מבוסס מלכתחילה על מסקנת התוס' לפי' העדים עצמם מבטלים את ה'אנן סהדי', ואינם נחשבים כ'תרי ותרי'.

ובביאורו בא המהר"ם שיף לשלול הו"א לפי' העדים אינם נחשבים 'תרי ותרי' רק ברישא, אך בסיפא הואיל וכת"י יוצא ממקום אחר יחשבו כ'תרי ותרי' – לפי שהקיום אינו מבוסס על דבריהם כנ"ל.

"בשעתא חדא ביומא חדא וברגע חדא"

הת' מנחם מענדל שי' הכהן דערען
תלמיד בישיבה

א

בלקוטי שיחות חלק כ' פ' חיי שרה שיחה ב' מביא הרבי את מאמר הזהר על הפרשה, שמסביר את מעלת הבעלי תשובה על עבודת הצדיקים, שאצל הצדיק העבודה היא עלי' בסדר והדרגה, משא"כ אצל הבעל תשובה העבודה היא "בשעתא חדא ביומא חדא וברגע חדא".

שואל ע"כ אביו של הרבי: "לכאורה הוא שלא על הסדר כי הול"ל יומא שעתא רגע שכ"א יותר רבותא מחברו בדרך לא זו אף זו. גם אם די ברגע חדא מה צורך אמר שעתא ויומא" – הרי לכאורה הסדר בעבודת בעלי התשובה הוא "ביומא חדא בשעתא חדא ברגע חדא" – כשבכ"א יש חידוש על חברו, ולא כפי שמונה זאת הזהר: "בשעתא חדא ביומא חדא ברגע חדא"? ועוד צלה"ב, מהו החידוש בכך (מאי רבותי') שבעל התשובה מסוגל לשוב בתשובה תוך יום או תוך שעה, כאשר יכול לעשות זאת אף ברגע?

ומתרץ: "י"ל יש ג' בחי' תשובה המגיעים במל' בז"א בבינה כמ"ש בלקו"ת בד"ה מה טובו ע"ש זהו בשעתא במל' הנק' שעה ביומא בז"א הנק' יום ברגע בינה" – ישנן כמה דרגות בתשובה, ישנה תשובה שענינה סור מרע, ומגיעה עד ספירת המלכות. יש תשובה שענינה עשה טוב, ומגיעה עד ז"א. ויש תשובה שענינה בקש שלום (לימוד תורה), ומגיעה עד בינה.

אך הרבי אינו מסתפק בהסבר זה, שכן הסבר זה אינו עולה בקנה אחד עם הפשט בדברי הזהר – שמדבר על זמן גשמי. ולכן הרבי חותר לביאור המבוסס על הזמן הגשמי המוזכר בדברי הזהר.

אבל אם אומרים שנשאר ממשמעות הזמן כפשוטה, יוקשה מדוע הדרגה של 'ועשה טוב' (יומא חדא) – שהיא לכאורה דרגה נעלית יותר מ'סור מרע' (שעתא חדא), לוקחת יותר זמן.

ב

בכדי להבין זאת, מקדים הרבי בנוגע לכללות מעלת הקיצור על האריכות – שענין זה תלוי אם מדובר על שני עולמות או על אותו עולם.

כשמדובר בשני עולמות, כגון ב' מדרגות בהבנת השכל – אז ישנה מעלה לקיצור, שכן כמה שהשכל גבוה יותר וקרוב יותר למקורו, הוא קצר ותמציתי יותר. וככל שהוא יורד יותר בהשפעה לגורמים

חיצוניים, הוא יזדקק ליותר אריכות וביאור כדי שיהי' ניתן להבנה.

אך כשמדובר אודות שתי מדרגות באותו עולם, אז תהי' מעלה לאריכות על הקיצור – שכן דוקא סברא נעלית (עמוקה) צריכה ביאור באריכות לעומת סברא פשוטה, שאפשר להסבירה בקיצור.

ולכן, כאשר מדובר אודות עולמה של המשנה לעומת הגמרא, גמרא לעומת ראשונים, ראשונים לעומת אחרונים – הרי ככל שהסברה בדרגה גבוהה וקרובה יותר למקור הדברים, היא תבוא בקיצור יותר. אבל באותו עולם גופא (לדוגמה גמרא) – ככל שהסברה נעלית יותר, היא תבוא ביותר אריכות.

ג

לאור הסבר זה מבאר הרבי, מדוע דרגת התשובה של 'ועשה טוב' לוקחת יותר זמן ('יומא חדא') מדרגה פחותה יותר של 'סור מרע' ('שעתא חדא'), שכן מכיוון ששניהם באותו עולם – עולם המעשה (ז"א ומלכות), ישנה מעלה לאריכות על הקיצור. אבל לדרגה של 'בקש שלום', שהיא בעולם אחר – עולם המחשבה (בינה), יש מעלה דוקא לקיצור, לכן דרגה זו מושגת 'ברגע חדא'.

בסוף השיחה אומר הרבי, שאע"פ שביארנו את מאמר הזהר שמדבר על ג' דרגות בתשובה, יש לבאר גם את גרסת הרמ"ק: "בשעתא חדא ביומא חדא בזמנא חדא ברגעא חדא" – שאף שבכללות מחלקים את התשובה לג' דרגות, בפרטיות יותר ישנה דרגה רביעית שמגיעה עד ספירת החכמה, וענינה בעבודה "קדש עצמך במותר לך", ודרגה זאת נעלית אפילו משיעור זמן של רגע – ולכן אינה מוגבלת לפסק זמן כלשהו.

הרבי מסיים ואומר שברוב המקומות מדובר בפירוש רק על ג' הדרגות, שכן הדרגה הרביעית נכללת בשלישית (שחכמה ובינה הם "תרין ריעין דלא מתפרשין"). ולכן הגרסה הנפוצה והרגילה בזהר היא "בשעתא חדא ביומא חדא וברגע חדא", אבל לעיתים נמנית גם הדרגה הרביעית, ולכן ישנה גרסה שמפרטת: "בשעתא חדא ביומא חדא בזמנא חדא ברגעא חדא".

ד

והנה, לכאורה צריך להבין בביאור הרבי בסוף השיחה לגבי 'זמנא חדא' – שהיא דרגת התשובה המגיעה עד ספירת החכמה ('קדש עצמך במותר לך'). שכן ע"פ המבואר בשיחה נמצא שמה שיותר נעלה, באותו עולם בא ביותר אריכות – וא"כ מדוע הדרגה הזאת בתשובה היא יותר בקיצור מהדרגה של 'בקש שלום' המגיעה עד בינה, והלא שניהם הם באותו עולם – עולם המחשבה?

ודוחק ליישב שמדובר על הבלי גבול שבספירת החכמה, ולא על קוצר הזמן שלה – שכן ניתן להבחין בלשון השיחה שהדגש במעלת החכמה הוא בכך שאי"ז אפילו רגע (כדי דיבור ג' תיבות) כ"א זמן קצר יותר – שאינו מוגבל לענין הקוצר שלו.

וצ"ע.

בית שער לפי פירש"י

הת' שניאור שי' הכהן דערען
תלמיד בישיבה

א

דברי המשנה וקושיית הגמרא

איתא במסכת בבא בתרא¹⁹⁸: "מתני': כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר". ופירש"י¹⁹⁹ "את בן החצר שאינו רוצה לסייע את בני החצר לבנות להן בית שער", דהיינו – שותפין בדררא דממונא בחצר, ואחד מן השותפין מעכב מלהשתתף בבניית בית שער ודלת כדי להציל עצמם מנזקי ראי' – כופין אותו ליתן את חלקו. ועל גדר "בית שער" פירש"י²⁰⁰ "להיות שומר הפתח יושב שם בצל ומרחיק את בני רשות הרבים מלהציץ בחצר".

בהמשך הסוגיא מקשה הגמרא: "למימרא דבית שער מעליותא היא?! והא ההוא חסידא, דהוה רגיל אליהו דהוה משתעי בהדי', עבד בית שער, ותו לא משתעי בהדי'!". ומפרש רש"י²⁰¹ טעם הדבר: "לפי שמפסיק בעניים הצועקין ואין קולם נשמע".

פירוש, הי' חסיד שזכה לגילוי אליהו הנביא בדרך קבע, ומשבנה בית שער בחצירו, פסק אליהו מלהשתעי בהדי', דמשום בית השער לא הי' נשמע קול העניים הצווחים. ומכללא דמעשה משמע דבניית בית שער מגרעתא היא, ואם כן, היאך קתני במתני' דכופין את האדם לעשותו?²⁰²

ב

תירוץ הגמרא

מתרצת הגמרא: "לא קשיא הא מגואי (לחצר גריעותא הוא לפי שדלת החצר נעול והעני צועק ובית שער שבפנים מפסיק הקול. רש"י) הא מבראי (אינו מפסיק בפניו שהרי נכנס לתוכו וכשארין לו דלת

198. ז.ב.

199. ד"ה כופין אותו.

200. ד"ה הנ"ל.

201. ד"ה ולא אישתעי בהדי'.

202. והקשה המאירי דלמא אין למילף מידי מחסיד, דכל ענינו לנהג לפניו משורת הדין. ותירץ דאין לכפות אדם לא לנהוג במידת חסידות. ועיי"ש.

עסקינן. רש"י).

ואיבעית אימא: הא והא מבראי, ולא קשיא; הא דאית לי' דלת, הא דלית לי' דלת.

ואיבעית אימא: הא והא דאית לי' דלת, ולא קשיא; הא דאית לי' פותחת, הא דלית לי' פותחת.

ואיבעית אימא: הא והא דאית לי' פותחת, ולא קשיא; הא דפותחת ידי' מגואי, הא דפותחת ידי' מבראי (העני פותחה ונכנס . . והוא של עץ ותמיד המפתח לתוכו. רש"י).

לסיכומם של דברים, הגמרא מעמידה ד' אוקימתות כדי ליישב את הסתירה:

א. בסיפור החסיד – בית השער הי' בתוך החצר, ולכן חסם את קול העני. במתני' – בית השער בחוץ, ואין בו דלת, ולכן העני יכול להיכנס ולצעוק.²⁰³

ב. בשני המקרים בית השער בחוץ – אלא דבסיפור החסיד הי' לבית השער דלת, ולא יכל העני להיכנס. במתני' – ליכא דלת, ויכול העני להיכנס ולצעוק.

ג. בשני המקרים יש דלת – אלא דבסיפור החסיד הי' לדלת מנעול (פותחת), ובמתני' אין לו מנעול.

ד. בשני המקרים יש מנעול – אלא דבסיפור החסיד המפתח הי' בצד הפנימי (והי' נעול תמיד), ובמתני' המפתח מבחוץ, והעני יכול לפתוח ולהיכנס.

ג

קושי בפירוש רש"י

ולכאורה איכא למידק בפירוש רש"י במתני', דפירש דבית שער נועד לכך שהשומר יישב שם וימנע מלהציץ. דאם כן, הרי ממ"נ: אם בעל הבית הורה לשומר להניח לעניים להיכנס ולצעוק – הרי השומר יאפשר להם, אפילו אי אית לי' דלת עם מנעול. ואם לא הורה לו כן – הרי גם אם אין כל דלת, השומר לא ייתן לעני להיכנס, דהא תפקידו הוא למנוע כניסת זרים.

וביותר יקשה: הגמרא לעיל²⁰⁴ הביאה משנתנו זו כראי' למקרה אחר, ושם פירש רש"י על בית שער: "שבונים כותל נגד השער עגול סביב ועושין באותו היקף פתח קטן מן הצד משום היזק ראיות בני רה"ר שלא יראו תוך החצר". הרי דכל ענינו של בית השער הוא חסימת היזק ראי' באופן טכני ע"י הכותל, ורש"י כלל לא הזכיר שיושב שם שומר. ואם כן, מה ראה רש"י לשנות בפירושו הכא? ובפרט דקשיא טפי עם דברי הגמרא דלבתר הכי!

203. כ"ז לשיטת רש"י ותוס'. אך הר"י מיגאש מבאר ששם מיירי בבית שער בחוץ הסגור ללא אפשרות להיכנס, ולכן הרהיב את העני מהדלת וממילא מנע מבעה"ב לשמוע אותו, אבל הכא הי' בפנים ולכן לא הפריע. ומפרשים הטעם דלא ס"ל כהר"י מיגאש משום שבכל אוקימתא דאבעית אימא נקטנו את השלילי לפני החיובי, ועיי"ש.

204. ב, ב.

(גליון) בית שער לפי פירש"י

התה"ש יוסף יצחק שי' אדרעי
שליח בישיבה

א

הקושיא בפירש"י

הת' שניאור שי' הכהן דערען נותר בצ"ע על בפירוש רש"י על מסכת בבא בתרא²⁰⁵ בענין "בית שער", וז"ל של רש"י שם: "כופין אותו. את בן החצר שאינו רוצה לסייע את בני החצר לבנות להן בית שער להיות שומר הפתח יושב שם בצל ומרחיק את בני רשות הרבים מלהציץ בחצר".

והק' הנ"ל שתי קושיות כלליות על דברי רש"י, ובפרטם סתירה (לכאורה) בדברי רש"י מפירושו כאן לפירושו לעיל דף ב, ב שם פירש ענין הבית שער באופן אחר.

וז"ל רש"י שם בד"ה "בית השער": "שבונים כותל נגד השער עגול סביב ועושין באותו היקף פתח קטן מן הצד משום היזק ראיות בני רה"ר שלא יראו תוך החצר".

ועל זה הק' דלכאורה מפירש"י בדף ב משמע דכל ענינו של בית השער הוא לשמור מהיזק ראי' של בני רה"ר, ע"י הכותל המונע מלהציץ פנימה, ואינו מזכיר כלל אודות הצורך ב"להיות שומר יושב שם בצל וכו'". וא"כ מדוע שינה אצלינו מפירושו שם?

ב

דרכו של רש"י לשונות בפירושו

ונראה לענ"ד לומר הביאור בזה בדא"פ, ובהקדים:

ידוע שישנו כלל בדברי רש"י שבכל מקום בא רש"י לפרש את הסוגיא באותו מקום בו הוא עומד. ולכן – אם לפעמים יראו סתירות בדבריו יש צורך לעיין בתוכן המתבאר בסוגיות השונות ומשם להבין את פשר השינוי.

והובא כלל זה בכו"כ מגדולי המפרשים, כשהמפורסם שבהם הוא המהרש"א על מסכת קידושין²⁰⁶ שכתב שם וז"ל: "ודע שגירסת רש"י מהופכת הכא מדהתם ואין לחוש בכך כי כן דרכו לפרש במקום

205. ז, ב.

206. מד, ב ד"ה בפירש"י כו' כלל אינו.

זה כך ובמקום אחר שינה פירושו ודו"ק".

ואכן כד דייקת שפיר נראה שגם בנידון דידן, בהשים לב לתוכן הסוגיות בשני המקומות נראה כי בכל מקום פירש רש"י בהתאם לנצרך שם.

ג

ההפרש בין הסוגיות

דהנה, בדף ב הסוגיא כולה עוסקת במחלוקת האם היזק ראי' שמי' היזק אם לאו, ובהקשר הזה מובאת המשנה ד"בית שער" כניסיון להוכיח מכך שכופין השותפים א' את השני לבנות בית שער לחצר אזי משמע שאכן היזק ראי' נחשב היזק.

אם כן, בהקשר זה מה שנוגע לנו לדעת על הבית שער זה אך ורק איך הוא קשור לשמירה מהיזק ראי', על מנת שתובן הראי' של הגמרא. ולכן אין רש"י צריך לפרט את כל הפרטים וענינים שישנם בבית שער, כ"א רק כיצד הוא מועיל למנוע היזק ראי', וזאת ע"י שהוא "כותל נגד השער" ויש לו פתח קטן "מן הצד" דווקא וכו'.

אמנם, בדף ז שם הוא מקומה של המשנה, ולכן נחית רש"י לפרש אף את שאר הפרטים שישנם בבית שער. אמנם - מה שכבר פירש בדף ב' לא הי' צריך לפרש שוב, הן מכיוון שכבר פירשם לעיל בדף ב', והן - ובעיקר - כיוון שהם מובנים מתוך הפרטים שכן כותב. שכן אם ישנו בית שער ובו יושב שומר שימנע היזק ראי' - הלא ברור שיש שם איזה קיר כלשהו המונע היזק - וענין השומר הוא רק לדאוג שלא יציצו בכל זאת, דאי לא תימא הכי מה יועיל השומר - הרי לאנשים מותר להסתכל לצדדים כאשר אין קיר וכדו'...

ויש להוסיף בזה, דכיוון שתוכן המשנה הוא ששותף אחד יכול לכפות את חברו בהוצאות בית השער משום שהוא דבר הכרחי, לכאורה י"ל שבזה נוגע לדעת את כל הפרטים שישנם בבית השער (לבד מאלו שכבר פורשו לעיל וכו'ל). שבזה מתחדש שעל כל הפרטים שבבית השער יכול האדם לכפות את שותפו לשלם, כיוון שאף הם חלק מבית השער שהוא הוצאה הכרחית.

אמנם יש להעיר שע"פ דרך הפשט לאו דווקא ניתן לחייב שותף בתשלום שכר השומר, כ"א רק על בית השער עצמו. אך אעפ"כ גם פרט זה (שיש שם שומר) הוא נפק"מ בהוצאות בית השער, כיוון שצריך לבנות בית שער המתאים לשיבת שומר, ולדוגמא שיהי' רחב מספיק, וכן שיהי' שם צל וכדו'²⁰⁷.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

207. וע"פ הלכה אכן יש לעיין בפרטי החיוב - וכאן כתבתי משמעות הסוגיא בלבד.

פטור הת"ח מהשתתפות בבניית חומה לעיר

הת' שניאור שי' הכהן דערען
תלמיד בישיבה

א

לימוד ריש לקיש ורבי יוחנן

איתא במסכת בבא בתרא²⁰⁸: "רבי יהודה נשיאה רמא דשורא אדרבנן (הטיל את הוצאות בניית חומת העיר על החכמים כמו על שאר בני אדם. רש"י). אמר לי' ריש לקיש: רבנן לא צריכי נטירותא!²⁰⁹ – דכתיב²¹⁰: "אספרם מחול ירבון". ומבאר הגמרא: "אספרם למאן? אילימא לצדיקים דנפיש מחול, השתא כולהו ישראל כתיב בהו: "כחול אשר על שפת הים", צדיקים גופיהו מחול ירבון?! אלא הכי קאמר: אספרם למעשיהם של צדיקים מחול ירבון. וק"ו: ומה חול – שהוא מועט ממעשיהם של צדיקים – מגין על הים (כדכתיב: "אשר שמת חול גבול לים"), מעשיהם של צדיקים שהם מרובים, לא כ"ש שמגינים עליהם?!".

פירוש, דריש לקיש סבירא לי' דת"ח, מכוח מעשיהם הטובים, אינם זקוקים להגנה גשמית של חומה.

וממשיכה הגמרא: "כי אתא לקמי' דרבי יוחנן, אמר לי': מאי טעמא לא תימא לי' מהא: "אני חומה ושדי כמגדלות"? אני חומה – זו תורה, ושדי כמגדלות – אלו תלמידי חכמים (אלמא אין צריכין חומה. רש"י)".

מתרצת הגמרא: "ור"ל סבר לה כדרש רבא: "אני חומה" – זו כנסת ישראל (כולם שווין לענין חומה וגודרים עצמן מלהיטמע בעובדי כוכבים. רש"י), "ושדי כמגדלות" – אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות". דלדידי, הפסוק אינו עוסק בפטור הת"ח מהחומה, ולכן הוצרך ללמוד מהפסוק "אספרם".

208. ז, ב - ח, א.

209. והעיר הרדב"ז שמה שהת"ח לא צריכים להשתתף בחומה היינו בתנאי שאינם תובעים משאר ע"ה להשתתף בבניית החומה, שאז מגלים בדעתם שאינם סומכים על שמירתם מצד תורתם. ועיי"ש.

210. תהלים קלט, יח.

ב

קושיא וביאור החת"ס

לכאורה איכא למידק: מהי עדיפותו של הפסוק "אני חומה" על פני הפסוק "אספרם", דבעקבותי העדיף רבי יוחנן לדרוש דווקא ממנו?

מצינו בזה כמה ביאורים במפרשים²¹¹, וביניהם ביאור החת"ס²¹², שעל הלימוד מהפסוק "אספרם" יש לפקפק: דכיון דשמירת הת"ח אינה אלא בדרך נס, כדוגמת "חול המגן על הים", הרי זה כ"יחיד שהשגיב עצמו וביתו בחומה נשגבה", וכי מפני זה יפריש עצמו מן הציבור וימנע מלהשתתף עמהם בבניית החומה?

על כן העדיף רבי יוחנן את הפסוק "אני חומה", שמהמשכו "ושדי כמגדלות" משמע שהת"ח אינם רק שמורים לעצמם, אלא אף מגינים ומאירים על הכלל כמגדל, ולכן פטורים הם מלהשתתף בבניית החומה. משא"כ בדרשת "אספרם", שאין בה הוכחה שהם מועילים לאחרים, ואינו מספיק לפטרם מהחיוב הציבורי.

מוסיף החת"ס ומבאר, דלשיטת ריש לקיש – דסבירא לי' כדרשת "אספרם" – לית לן בה, דבהמשך הפסוק נאמר²¹³: "אם תקטול אלו-ה רשע ואנשי דמים יסורו ממנו", פירוש: אם תקטול את עמי הארץ (רשע), אנשי דמים יסורו מאיתנו, דאין פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ. וממילא, מאחר שמצד הת"ח לא הוי לן למיקם בפורענותא, פטורים הם מלשלם. ורבי יוחנן לא ניחא לי' ללמוד הכי, דלא ניחא לי' לקרוא לכל עמי הארץ בשם "רשעים".

ג

הקושיא בדבריו

לכאורה צריך לעיין בדבריו, דהא בהמשך הסוגיא מובא סיפור דומה: "רב נחמן בר רב חסדא רמא כרגא ארבנן. א"ל רב נחמן בר יצחק: עברת אדאורייתא ואדנביאי ואדכתובי! אדאורייתא דכתיב²¹⁴: "אף חובב עמים כל קדושו בידך" אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולם אפילו בשעה שאתה מחבב עמים (שאתה מצהיב להם פניך להשליטן על בניך. רש"י) כל קדושו (של ישראל בידך הם לשומרן. רש"י) יהיו בידך".

ולכאורה הכא נמי קשיא: הא דת"ח שמורים בעצמם אינו סיבה לפוטרו מלהשתתף עם הציבור בבניית הכותל? ואם תאמר דמכאן משמע שפורענות אינה באה בגללם – הרי את זאת ניתן ללמוד גם מהפסוק "אספרם", דכיון דמוגנים הם במעשיהם, לא יתכן שבגללם תבוא פורענות, ומדוע הוצרכו ללימוד מהמשך הפסוק?

211. ולדוגמה, המהרש"א ביאר שמהלימוד של ר"י למדים פסוקי ת"ח הן בממונות והן בנפשות ("אני חומה" – ממונות, "ושדי כמגדלות" – נפשות), משא"כ מהלימוד של ריש לקיש. ועיי"ש.

212. ד"ה מאי טעמא לא תימא לי' מהא.

213. תהילים שם, יט.

214. דברים לג, ב.

ד

ביאור בדבר

ואולי אפשר לומר דאיכא לחלק בין הפסוק "אספרם" לבין הפסוק "אף חובב עמים": ענינו של החול הוא שהוא משמש גבול וחומה לים – "אשר שמתי חול גבול לים". לכן, אף שיש כאן הגנה, עדיין אפשר לומר דהוּו כמי שמגינים על עצמם, וקשה אמאי לא ישתתפו עם כולם.

ברם, בפסוק "אף חובב עמים" אין הפירוש שהת"ח מוגנים בתוך המציאות כפי שהיא, כ"א שהם מלכתחילה "בידיו של הקב"ה". כלומר: מהפסוק "אספרם" משמע שהתורה מגינה על הת"ח בתוך העולם, כמו חול המגן על הים – על אף שהם נתונים תחת שליטת אומות העולם, הם מוגנים בזכות מעשיהם, ולכן נצרך המשך הפסוק כדי להסביר מדוע הם פטורים מלהשתתף עם שאר העם.

אך מהפסוק "אף חובב עמים" משמע, שכשהקב"ה נותן שליטה לעמים על ישראל, בת"ח עצמם לא הוי שליטה כלל, דהם נותרים "בידי הקב"ה" במדרגה עליונה יותר. כלומר, מלכתחילה אינם נמצאים תחת הגדרת הפורענות כלל, ולכן אין שייך לומר שישתתפו בבניית החומה, דהם אינם בכלל הנזקקים לה.

ודו"ק.

מקור הרהורי התשובה הנפלים לפתע באדם

הת' ישראל ארי' לייב שי' דרוץ
תלמיד בישיבה

א

דברי אדה"ז בתניא

בפרק כ"ז בתניא מבאר אדה"ז, כי עבודת ה' צריכה להיות מתוך שמחה דוקא. כיון שעצבות משרה את האדם בעצלות וכבודות, ובמצב כזה ינוצח האדם בקל ע"י הנה"ב, וכמשל שני אנשים המתאבקים זה עם זה.

בהמשך הפרק, לאחר שרבינו מבאר איזהו אופן העצב המותר, ואף מועיל לעבודת ה' - עובר רבינו לייעץ עצות כיצד האדם יכול לטהר לבו מעצבות. ומפרט הן כיצד להפטר מעצבות ממילי דעלמא, והן כיצד להפטר מעצבות ממילי דשמיא.

וזלה"ק בביאור אופן ההתפטרות מעצבות ממילי דשמיא: ²¹⁵ "אך העצבות ממילי דשמיא צריך לשית עצות בנפשו לפטר ממנה אין צריך לומר בשעת עבודה שצריך לעבוד ה' בשמחה ובטוב לבב אלא אפילו מי שהוא בעל עסקים ודרך ארץ אם נופל לו עצב ודאגה ממילי דשמיא בשעת עסקיו בידוע שהוא תחבולת היצר כדי להפילו אח"כ בתאוות ח"ו כנודע שאל"כ מאין באה לו עצבות אמיתית מחמת אהבת ה' או יראתו באמצע עסקיו".

עולה מדברי רבינו, כי אם נפלים לאדם הרהורי תשובה באמצע התעסקות בעניני עוה"ז, אזי דבר ודאי הוא שזה מגיע מצד הנפש הבהמית. ולא ייתכן שצד הקדושה תפיל לאדם מחשבת עצבות באופן פתאומי.

ב

הקושיא מ"נוזלים מן לבנון"

במאמר ד"ה וייצר ה' אלקים תש"ח, מבאר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ כי רוב נשמת האדם לא נתלבשה בגוף, ועיקר הנשמה נותרת למעלה. וזאת מאחר שהגוף הגשמי של האדם קטן מהכיל את הנשמה האלקית הנעלית כולה. ובעקבות זה קורה לעתים כי נפלים לאדם לפתע הרהורי תשובה ללא כל

הכנה מוקדמת, משום שחלק הנשמה שנותרה למע' - "עצם הנשמה" - שומעת ורואה בזמן זה "כרוז" עליון הקורא לתשובה. ומשם "נוזל ונוטף" בהארת הנשמה שנתלבשה בגוף הרהור תשובה. וע"ז אמר הכתוב "ונוזלים מן לבנון".

וזלה"ק שם²¹⁶: "דשרש ומקור הנשמה רואה ושומעת כל הכרוזות העליונים, וכתוב ונוזלים מן לבנון . . . ומשום זה נופלים הרהורי תשובה בהארת הנשמה שבגוף והן הרהורי התשובה שבאים פתאום וכמו שאנו רואין במוחש דכמה בנ"א אשר נופלים להם הרהורי תשובה בלי שום הכנה כלל, דבעת הלכו בעסקן או בהיותו טרוד בשווקים ורחובות הנה לפעמים הרי פתע פתאום נופלים לו הרהורי תשובה ומתמרמר בנפשו על מעמדו ומצבו הלא טוב ועושה הסכם חזק בנפשו אשר מעתה יקבע לו שעה ללמוד תורה או לשמוע מפי אחרים הלומדים ושישמור זמני התפלה בצבור ויעשה גמ"ח בגופו להחזיק את התורה"²¹⁷.

מדברים אלה משמע, כי אם נופלים לאדם הרהורי תשובה באמצע התעסקות בעניני עוה"ז, ייתכן כי הם מגיעים מצד הקדושה, בעקבות הכרוז ששומעת עצם הנשמה למעלה.

ולפ"ז תמוה, מהו ההכרח לדברי אדה"ז בתניא שודאי הרהורים באים מצד הקליפה, "שאל"כ מאין באה לו עצבות אמיתית מחמת אהבת ה' או יראתו באמצע עסקיו". הלא שפיר איכא למימר שמגיע מצד הקדושה?

ג

החילוק בין עצבות ומרירות

אלא יש לומר הביאור בזה, ובהקדים:

אדה"ז מבאר בפכ"ט בתניא²¹⁸ כי העצה להסרת "טמטום הלב" היא, שהאדם ישפיל את עצמו, ועי"ז תסור ממנו גסות נפשו הבהמית ושוב יוכל לבו להתרגש ולהתפעל ברגש אלקי. ובהמשך לכך נתבאר באריכות בשני הפרקים הבאים כמה ענינים שעל האדם להתבונן בהם כדי להביא את עצמו לידי רגש של שפלות. לכאורה מתעוררת על כך השאלה, הלא ההתבוננות הנ"ל מביאה את האדם לידי עצבות, והעצבות היא מדה מגונה מאד, ואף מגיעה מצד הקליפה?

ע"ז מבאר רבינו בריש פרק ל"א²¹⁹ כי אל לו לאדם לחוש לענין זה, שהרי "כך היא המדה לאכפא לס"א במינה ודוגמתה", עי"ש בארוכה. בהמשך לזה כותב רבינו "אך באמת אין לב נשבר ומרירות הנפש על ריחוקה מאור פני ה' והתלבשותה בס"א נקראים בשם עצבות כלל בלשון הקודש כי עצבות היא שלבו מטומטם כאבן ואין חיות בלבו להתפעל ולהתמרמר רק שהיא חיות מבחי' גבורות קדושות והשמחה מבחי' חסדים כי הלב כלול משתייהן".

216. סה"מ תש"ח ע' 60.

217. ראה עוד סה"מ תש"ב ע' 50. לקוטי תורה תצא לו, ד בשם הבעש"ט.

218. לה, ב ואילך.

219. לט, ב.

כלומר²²⁰: ענין העצבות הוא, שכתוצאה מכך שהאדם חש שאין לו שום ערך ושנוח לו שלא נברא וכו', הוא נופל ברוחו, ונעשה מיואש מאד, עד שמאבד את כל "חיותו", וחש שכחותיו אוזלים, ואינו יכול להמשיך ולהתגבר על יצרו.

לאידך ענין המרירות הוא שהאדם אינו מאבד את חיותו כלל, אלא אדרבא יש לו חיות רבה, ומתוך להט והתפעלות גדולה הוא מרגיש מאד "מר" ומרוגז. נמצא שאין כאן "נפילת הרוח", "יאוש" וחוסר יכולת להמשיך ולהתגבר על יצרו, אלא להיפך, האדם "חי" מאד, ומרגיש להט והתלהבות של מרירות.

ונמצא שכאשר האדם מתמרמר מאד על ריחוק נפשו מאור פני ה', דהיינו שמתרגז על עצמו ותובע מעצמו - כיצד ייתכן שהגיע למצב חמור ונחות כזה של ריחוק כה גדול מהקב"ה, אין זה נקרא "בשם עצבות כלל בלשון הקודש", אלא נקרא "מרירות" - שהרי אין זה מצב בו האדם אינו מרגיש חיות כלל, אלא אדרבה, הוא נמצא במצב שיש בו חיות רבה, ובהתפעלות עצומה הוא "תובע" מעצמו כל שהגיע לידי מצב זה.

ד

יישוב הקושיא ע"פ הנ"ל

ויש לומר, שהוא היישוב בין דברי אדה"ז בפכ"ו, לבין ענין "נולזים מן לבנון". דאדה"ז בתניא נקט בלשון "אך העצבות ממילי דשמיא", ואילו כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ במא' נקט בלשון "נופלים לו הרהורי תשובה ומתמרמר בנפשו".

ועפ"ז מובן, שכאשר נופלים לפתע לאדם באמצע התעסקות בעניני עוה"ז הרהורי עצבות, - דהיינו שפתאום אין לו חיות כלל ונופל בקרבו - זה ודאי מגיע מצד הנה"ב.

אך כאשר נופלים לאדם לפתע הרהורי מרירות - דהיינו שמרגיש צורך דחוף לתקן את עצמו ואת הנהגותיו - אזי אכן ייתכן שבא מצד עצם הנשמה²²¹. ודו"ק.

220. בכתובת הקטעים דלהלן נעזרתי בפירוש חסידות מבוארת על אתר.

221. בפירוש חסידות מבוארת על התניא, בעיונים לפכ"ו אות לה, תירצו קושיא זו, אך דבריהם אינם ברורים כל צרכם. ואולי י"ל שמה שנת"ל הוא כוונת דבריהם שם. וז"ל (תניא עם פירוש חסידות מבוארת ח"ד, ע' שצט): "ענינם של הרהורי תשובה" אלו הנופלים לאדם כתוצאה מה"כרוזים" הבאים מלמעלה הוא, שעל ידם האדם מתעורר ומרגיש בנפשו צורך גדול לעשות "הסכם חזק בנפשו" בכל הנוגע לקיום התורה ומצוות מכאן ולהבא. ולדוגמא: "אשר מעתה יקבע לו שעה ללמוד תורה או לשמוע מפי אחרים הלומדים, ושישמור זמני התפלה בצבור ויעשה גמילות חסד בגופו להחזיק את התורה (ספר המאמרים תש"ח המצויין בפנים). אבל כרוזים אלו, אין ענינם לעורר רגש של "עצבות" וצער על העוונות שעשה בעבר, ועל הריחוק מהקב"ה שנגרם על ידם".

והנה לכאורה מה שמתרצים שהכרוזים פועלים רק קבלה על להבא, ולא צער על העבר, אינו מחוור. שכן הקבלה על להבא בהכרח מגיעה אחר חרטה על העבר, אם כי ייתכן שהחרטה והרגש השלילי הינו לזמן מועט ביותר, אך משהו מוכרח להיות. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, מה ההכרח של אדה"ז בתניא לומר שודאי הוא מצד הקליפה, הלא שפיר איכא למימר שמגיע מצד הקדושה?

אלא אוי"ל כי מה שנת"ל הוא גם כוונת דבריהם שם, שעל "נולזים מן לבנון" אמרו: "שעל ידם האדם מתעורר ומרגיש בנפשו צורך גדול לעשות "הסכם חזק בנפשו" בכל הנוגע לקיום התורה ומצוות מכאן ולהבא", והיא התוצאה הבאה מרגש מרירות כנ"ל. ואילו בנוגע לדברי אדה"ז אמרו: "ענינם לעורר רגש של "עצבות" וצער על העוונות שעשה בעבר", והיא התוצאה הבאה מרגש עצבות.

ביאור יישוב אדה"ז מדוע נצרכו בנ"י לברוח ממצרים

הת' ישראל ארי' לייב שי' דרוץ
תלמיד בישיבה

א

ביאור התניא ביצי"מ הגשמית והרוחנית

בלקוטי אמרים פרק ל"א²²² מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן שכאשר אדם מגיע לידי הכרה בגודל ריחוקו מה' וגודל השיקוץ והתיעוב של גופו ונפשו הבהמית (עד שהוא מתעצב ומתמרמר מכך) - הרי הדבר הראשון שעליו לעשות כדי לתקן את מצבו, אינו להתחיל להתעסק עם הפגמים והחסרונות של גופו ונפשו הבהמית כדי לתקנם ולזככם - אלא אדרבה, לכל לראש עליו להתעסק עם נשמתו, להשקיע את כל כחו ומרצו בכך שנשמתו תוכל לצאת ו"לברוח" מגלות הגוף, ע"י שישים את כל מגמתו בלימוד התורה וקיום המצוות, וישכח לגמרי מ"עצבון הגוף" אף שהגוף והנפש הבהמית נשארים בשיקוצם וריחוקם מה'.

בהמשך לכך מביא רבינו ראי' מן התורה לדרך זו בעבודת ה' לפי' לכל לראש יש "להוציא" את הנשמה מגלותה, אף שהגוף והנפש הבהמית נשארים בשיקוצם וריחוקם מה'. וזלה"ק²²³: "והנה בחינה זו היא בחינת יציאת מצרים שנאמר בה²²⁴ כי ברח העם דלכאורה הוא תמוה למה היתה כזאת וכי אלו אמרו לפרעה לשלחם חפשי לעולם לא הי' מכרח לשלחם אלא מפני שהרע שבנפשות ישראל עדין הי' בתקפו בחלל השמאלי כי לא פסקה זהמתם עד מתן תורה רק מגמתם וחפצם היתה לצאת נפשם האלהית מגלות הסטרא אחרא היא טמאת מצרים ולדבקה בו יתברך²²⁵".

פירוש הדברים יובן בהקדים הידוע כי ע"פ פנימיות הענינים גלות מצרים לא היתה רק גלות גשמית, כ"א אף גלות רוחנית, בה בנ"י היו במצב רוחני ירוד ביותר, שקועים במ"ט שערי טומאה ממש. וכך גם יציאת מצרים לא היתה גשמית בלבד אלא גם יציאה מהגלות הרוחנית. ויתירה מזו - הגלות והגאולה הגשמית נבעה והשתלשלה מהגלות והגאולה הרוחנית, כי אצל בנ"י כל מאורע ודבר הנעשה איתם בגשמיות נובע ממצבם הרוחני.

222. לט, ב ואילך.

223. מ, ב.

224. שמות יד, ה.

225. ראה גם לקו"ת ויקרא ג, א. אמור לה, ב.

ועל יסוד זה מבאר רבינו כי יציאת מצרים הרוחנית לא היתה ע"י שבנ"י תיקנו את הרע שבקרבם והפכו אותו לטוב, אלא שבכח הגילוי האלקי הגדול שהאיר בהם ("נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה"²²⁶) הוציאו בנ"י את נשמתם מהגלות הקשה בה היו שקועים, למרות שגופם ונפשם הבהמית נותרו שקועים ברע כמקודם.

והדבר נראה בכך שיציאת מצרים הגשמית היתה באופן של "ברירה",

[היינו שהעלימו מפרעה את כוונתם האמיתית לצאת ממצרים ולא לשוב, וביקשו ממנו "נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונובחה לה' אלוֹקֵינו"²²⁷ ורק כעבור שלשה ימים מיציאת בנ"י ממצרים נודע לפרעה "כי ברח העם" ואין בדעתם לחזור עוד].

דלכאורה הדבר דורש ביאור, הלא פרעה מצד עצמו לא הסכים לשלח את בנ"י אפילו לשלשה ימים, ובסופו של דבר נאלץ לשלחם בניגוד לרצונו אך ורק מחמת המכות. והרי כשם שנאלץ להסכים לשלחם לשלשה ימים, ודאי ה' מסכים בעל כרחו גם לשלחם חפשי לעולם, ואם כן לכאורה תמוה: מדוע היציאה היתה צריכה להיות בדרך "ברירה"?

ומבאר רבינו כי היציאה הגשמית מגלות מצרים היתה צריכה להיות באופן של "ברירה" - כי זה היה אופן היציאה מגלות מצרים הרוחנית. דהנה, יציאת בנ"י מגלות מצרים הרוחנית לא היתה ע"י שהרע שבקרבם נתבטל מהם, כ"א להיפך, "הרע שבנפשות ישראל עדיין ה' בתקפו בחלל השמאלי", דהיינו שנטייתם הטבעית של גופם ונפשם הבהמית נותרה כפי שהיתה, ועדיין נמשכו לדברים רעים וחומריים, ומצד נפשם הבהמית עדיין היו שקועים במ"ט שערי טומאה.

וענין יציאת מצרים הרוחנית לא היתה עבודת בנ"י להתעסק עם הרע שבקרבם ולהשתדל לתקנו, אלא מגמתם היתה להוציא את נפשם האלקית "מגלות הסטרא אחרא היא טומאת מצרים", שלא תהי' אסורה וכלואה במ"ט שערי טומאה שהיו שקועים בה מצד גופם ונפשם הבהמית, אלא תהי' דבוקה בו ית'.

ונמצא, שגאולת מצרים הרוחנית היתה בדרך של "ברירה". וע"כ גם הגאולה הגשמית היתה צריכה להיות באופן של "כי ברח העם".

ב

הברירה באופן דשלשת ימים דוקא

ולכאורה צ"ב בדברי רבינו, הלא מה שבנ"י הוצרכו לצאת ממצרים באופן של ברירה, - כתוצאה מכך ש"יציאת מצרים" הרוחנית היתה להוציא את נפשם האלקית מגלות הסט"א, ולא לתקן הרע שבקרבם - ה' נפעל אף אם היו מבקשים לצאת לעולם. שכן עיקר ענין הברירה היא היציאה באופן ש"לא עיכבן המקום אפילו כהרף עין"²²⁸. ומה נפעל במה שביקשו לצאת רק לשלושה ימים?

226. הגדה של פסח.

227. שמות ה, ג.

228. בא יב, מא (הובא בפרש"י עה"ת שם).

וא"כ צ"ל כיצד דברי רבינו "שהרע שבנפשות ישראל עדין הי' בתקפו בחלל השמאלי" מיישב את התמי' שמעלה "למה היתה כזאת וכי אלו אמרו לפרעה לשלחם חפשי לעולם לא הי' מכרח לשלחם"? ואולי י"ל הביאור בזה, דבקשת בני' מפרעה מבטאת את מצבם הנפשי, ובעקבות זה נצרכו לבקש שלשת ימים דוקא.

והביאור, דהבקשה לצאת לעולם פירושה שרוצים לצאת מן הרע לגמרי, באופן שהרע לא יהי' קיים לחלוטין, והיינו לבטל הרע. וזאת לא יכלו לעשות, כיון שהרע שבנפשם הי' עדיין בתקפו. אך הבקשה לצאת לשלשת ימים פירושה שמצרים אודנה קיימת, ואין מבטלים את מציאותה לגמרי, אלא רק מבקשים לצאת ממנה לזמן מסוים.

וכיוון שהרע שבנפשם הי' עדיין בתוקפו, לא יכלו לבקש לצאת לגמרי, שכן במצב נפשי כזה הדבר לא הי' מתאפשר. והוצרכו להתעסק בהוצאת נשמתם מן הגלות לבדה, ללא התעסקות עם הרע וביטולו.

ולפ"ז א"ש הא "שהרע שבנפשות ישראל עדין הי' בתקפו בחלל השמאלי" מיישב מדוע לא ביקשו מפרעה "לשלחם חפשי לעולם".

ואשמח לשמוע חוו"ד המעיינים בזה.

'אין אדם משים עצמו רשע'

הת' שלום דובער שי' דרוץ
תלמיד בישיבה

א

הטעם דלר"מ אין נאמנים לומר 'אנוסים היינו'

בהמשך למקרה המובא במשנה בכתובות²²⁹ "העדים שאמרו כת"י הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו" מביאה הגמרא²³⁰ את מחלוקתם של חכמים ור"מ בדין זה: "תנו רבנן אין נאמנים לפוסלו דברי רבי מאיר וחכמים אומרים נאמנים".

שואלת הגמרא: "בשלמא לרבנן כי טעמייהו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר" – ולכך נאמנים העדים, הואיל והם קיימו את השטר נאמנים הם לפוסלו, "אלא לר"מ מ"ט בשלמא פסולי עדות מלוה גופי' מעיקרא מידק דייק ומחתם" ולא מסתבר לומר שנחתמו בשטר זה פסולי עדות כטענת העדים, "קטנים נמי כדרשב"ל דאמר ריש לקיש חזקה אין העדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול" וכמו"כ בנוגע לעדים ישנה חזקה ש'אין הלוקח מחתים בו קטנים' (רש"י²³¹), "אלא אנוסים מ"ט" – מדוע לא יהיו העדים נאמנים לטעון שאנוסים היו לשיטת ר"מ?

מתרצת הגמרא: "אמר רב חסדא קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר" ולפי שהי' להם ליהרג אינם נאמנים לומר שפעלו שלא כדין וחתמו על השטר באונס, לפי ש'אין אדם משים עצמו רשע'.

"אמר לי' רבא השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו ולא תתקטלון דאמר מר אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים בלבד השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתימתו" – כיצד ניתן לומר שהעדים אינם נאמנים לטעון שנאנסו לפי שמשימים עצמם רשעים בכך, אף שפעלו באופן בו היינו מורים להם לפעול לו היו שואלים על כך?!

חוזרת בה הגמרא מתירוץ זה, ומסבירה את טעמו של ר"מ בענין אחר: "אלא טעמא דר"מ כדרב הונא אמר רב דא"ר הונא אמר רב מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו" מדובר במקרה בו הלוח מודה בכתיבת השטר ובכשרותו, ולשיטת ר"מ אינו צריך לקיימו בעדים החתומים בו. הואיל ולא הי'

229. יח, ב.

230. בסוף העמוד.

231. ד"ה אא"כ נעשה בגדול.

צורך בקיום השטר, שוב אין העדים נחשבים הפה שאסר, ובמילא אינם נאמנים לטעון שהשטר נחתם בפסול. כמו"כ הלוח אינו נאמן לטעון 'פרעתי', לפי שהשטר ביד המלוה – עובדה המוכיחה על אי פריעת החוב ('שטרך בידי מאי בעי').

וצ"ל, דלכאורה מהי הרשעות בכך שחתמו בשקר, והלא מ"מ אנוסים היו?

וכתב הרמב"ן²³² וז"ל: "מ"מ דינא הוא דליקטלו ולא יחתמו שקר ומדת חסידות היא ואי לא עבדי הכי משוו נפשיהו כרשיעי וקסבר ר"מ אפילו בכה"ג אין אדם משים עצמו שאינו חסיד – תירוצו של ר"ח הוא ד'אין אדם משים עצמו שאינו חסיד', שעשה מעשה לא ראוי, ואף שעשה זאת מן הדין.

הגדר של 'אין אדם משים עצמו רשע' הוא שהאדם אינו נאמן לטעון טענה שתגרום לו להיחשב פסול לעדות, לפי ש'אדם קרוב אצל עצמו'²³³.

ולפ"ז צריך להבין מדוע העדים אינם נאמנים לטעון 'אנוסים היינו', והלא אינם פוסלים א"ע בכך לעדות (אף שפעלו שלא כשורה)?

ב

ביאור ה'שב שמעתתא'

ניתן לבאר זאת (בנוסף לגדרים נוספים בסוגיין), בהקדים דברי ה'שב שמעתתא':

ה'שב שמעתתא'²³⁴ דן האם אדם שעבר על אחת העבירות בהן נאמר 'יהרג ואל יעבור' נפסל לעדות בכך. בתחילה מביא את שיטת השוע"ר²³⁵, לפי' אדם שהמיר את דתו מחמת אונס ושב בתשובה נאמן להעיד לאישה על מות בעלה בזמן היותו אנוס, והואיל ואנוס הי' ו'אונס רחמנא פטרי' אינו נפסל לעדות²³⁶.

ומביא משו"ת 'נודע ביהודה'²³⁷ תשובה בשם הרב הגאון החכם מוהר"ר יצחק בכר דוד, שמוכיח מגמרא דסוגיין מהא דאמר ר"ח בטעם דלר"מ אין נאמנים העדים: "עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר" ולכך אינם נאמנים, הואיל ובכך שחתמו (אף שהיו אנוסים) פוסלים עצמם לעדות. ומוכח דב'יהרג ואל יעבור' אף באנוס נפסל לעדות, וקשה על דברי השוע"ר הנ"ל.

ומביא מש"כ בזה בספר קצוה"ח²³⁸, דגדר 'אין אדם משים עצמו רשע' הוא אף שאינו נפסל לעדות

232. ד"ה הא דאמר רב חסדא.

233. ראה רש"י ד"ה אלא שאמרו.

234. שמעתא ז פרק ה.

235. אה"ע סי' יז ס"ו.

236. אף שעבר על "ונקדשתי בתוך בני ישראל" מחמת חימוד, שאז נפסל לעדות אף במבטל מ"ע (משא"כ בעובר ע"מ להכעיס, דנפסל רק בעבירות עליהן מתחייב במיתות בי"ד ומלקות) - הואיל ויצרו תוקפו. כדמוכח מהא דאר"נ בפרק 'זה בורר' (סנהדרין כו ע"ב) גבי חשוד על העריות, דס"ל לר"נ דכשר לעדות. ופירשו חלק מהמפרשים דאפילו עבר ודאי כשר, הואיל ויצרו תוקפו - וכ"ש בנאנסין בנפשם דיצרו תוקפם.

237. קמא, אה"ע סי' עד.

238. סי' לה סק"ד.

בכך, אלא אף שמעיד שעשה שלא כהלכה. ולכך ב'אנוסים היו' אינם נאמנים להעיד אף שבכך אינם נפסלים לעדות – מ"מ מעידים הם שעשו שלא כדין ואינם נאמנים על כך. והוכיח זאת ממה שמצינו לקמן²³⁹ בדין עדים שאמרו אמנה²⁴⁰ היו דברינו שאינם נאמנים, משום שזהו מעשה עוולה ו'אין אדם משים עצמו רשע' – אף שלא מצינו שנפסלים לעדות בכך שחתמו על אמנה, ומוכח דאף בשאינו כדין אין אדם משים עצמו רשע אף שאינו פוסל עצמו לעדות בכך.

ומצינו כהנ"ל בחידושי הרשב"א דסוגיין²⁴¹ בדברי ר"ח הנ"ל בטעם דלר"מ אין נאמנים העדים: "עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר", וז"ל: "ואע"ג דקיי"ל אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא שלשה דברים כו', מ"מ מדת חסידות הוא דליקטלו ולא יחתמו שקר ואי לא עבדי הכי משו נפשיהו רשיעי, וקסבר ר"מ דאפילו בכהאי גוונא אין אדם משים עצמו רשע שאינו חסיד" – דאע"פ שאינם נפסלים לעדות בכך מ"מ אינם נאמנים לטעון שפעלו שלא במדת חסידות, וכ"ש כאשר עברו על ד"ת שאינם נאמנים אף שאינם נפסלים בכך.

ומביא ה'שב שמעתתא' את קושיית ה'תומים' על דברי השוע"ר דלעיל, וז"ל [באותיות מודגשות]: ובתומים²⁴² הקשה מתשובת הרשב"א²⁴³ שכתב באומר אני זניתי עם אשתך, לא פלגינן דיבורא לאומר לאונסו, דאנוס לא משכחת דאין קישוי אלא לדעת – משא"כ ב'פלוני רבעני לרצוני' שניתן לחלק דיבורו ולהאמינו שנרבע באונס, אך בזנות עם אישה אונס אינו שייך – לפי ש'אין קישוי אלא לדעת, ובאנסוהו גוים יהרג ואל יעבור, הרי דמיפסל לעדות באלו שיהרג ואל יעבור ע"ש. ומשמע מדברי הרשב"א שהואיל והי' עליו ליהרג (גילוי עריות) אינו נאמן לטעון שעבר על ד"ת אף שהי' אנוס, וקשה מדוע לא חש לדבריו השוע"ר דלעיל?

ובספר קצוה"ח שם ישבתי ג"כ בזה דאינו נאמן לומר אני זניתי עם אשתך, דאפילו באנסוהו דלא מיפסל לעדות, אבל אכתי משים עצמו רשע כיון שבדין הי' לו ליהרג ולא לעבור ואין אדם משים עצמו רשע אפילו בדבר דלא מיפסל על ידו ע"ש. ולפי שמשים עצמו רשע אף שאינו נפסל לעדות כנ"ל אין להסיק מדברי הרשב"א שאנוס נפסל לעדות.

כעת חוזר בו ה'שב שמעתתא' ממה שביאר בספרו 'קצות החושן' בדברי הרשב"א, ומבאר באופן אחר: וכעת התבוננתי בדברי הרשב"א ליכא למימר הכי דהא מוכח בש"ס דהיכא דלא מיפסל לעדות משוי נפשי' רשע. וראי' מהא דאמרו ביבמות פ"ב²⁴⁴ בהא דתנן הרגתיו לא ישא את אשתו, מדייקת הגמרא: הוא ניהו דלא ישא הא לאחר תנשא, שואלת הגמרא: והאמר רב יוסף פלוני רבעני לאונסי הוא ואחר מצטרפין להורגו, אך בטוען פלוני רבעני לרצוני רשע הוא והתורה אמרה אל תשת ידך עם רשע

239. יט, ב.

240. לא לזה כלום אלא כתבו ומסרו למלוה שאם יצטרך ללות ילוה והאמינו שלא יתבענו אא"כ מלוהו (רש"י ד"ה שטר אמנה, יט, א).

241. ד"ה הא, וראה בחידושי הרמב"ן ד"ה הא דאמר ר"ח.

242. סי' לה סק"ה.

243. ח"א סי' א'רל"ז.

244. כה, א.

להיות עד חמס²⁴⁵, ולשיטת רב יוסף לא פלגינן דיבורא להאמינו על עצם המעשה, הואיל ואומר שהי' זה 'לרצוני' אינו נאמן לשים עצמו רשע. והלכך קשה לרב יוסף ממש"כ במשנה – דפלגינן את דיבורו שאומר הרגתיו הואיל ובדיבור זה אינו נאמן לחייב עצמו (לפי שמשים עצמו רשע), ואעפ"כ נאמן על עצם המעשה – להתיר את אשת המת לאחר (הוא לא ישא מחשש שמא עיניו נתן בה, הואיל ועל פיו נישאת). וכי תימא שאני עדות אשה דאקילו בה רבנן, ואע"פ שהוא פסול עדות (הואיל ולא פלגינן דיבורא) נאמן להשיאה לאחר – והאמר רב מנשה גזלן דדברי תורה פסול לעדות אשה ע"ש. ומכל שכן דרוצח פסול לעדות אשה (ומוכח דפלגינן דיבורא).

ומשמע דאילו גזלן דברי תורה כשר לעדות אשה, מהימן לומר הרגתיו ואע"ג דמשים עצמו רשע. מכאן מסיק ה'שב שמעתתא' שדוקא משום דרב מנשה דאמר גזלן דאורייתא פסול לעדות אשה, אינו נאמן לומר הרגתיו. אבל א"ת דגזלן דאורייתא כשר לעדות אשה²⁴⁶ – הרי זה נאמן ומותרת להינשא לאחר ע"פ עדותו. היינו, הואיל ולענין עדות אשה אינו פוסל א"ע לעדות – נאמן הוא להעיד שהרג אדם ואי"ז 'משים עצמו רשע' לפי שאינו פוסל עצמו לענין עדות זו. מכאן מוכח ש'אין אדם משים עצמו רשע' היינו דוקא בפוסל עצמו לעדות, ולא בנוהג שלא כדין גרידא – כפי שכתב בקצוה"ח.

מבאר ה'שב שמעתתא' דלעולם לשיטת הרשב"א דאמע"ר היינו דוקא בפסולי עדות, ומבאר מדוע כתב הרשב"א בתירוץ רב חסדא הנ"ל דלר"מ אינם נאמנים משום 'אין אדם משים עצמו שאינו חסיד' (אף שאינו נפסל לעדות): ולכן נראה דהא דכתב הרשב"א בהא דאמר רב חסדא קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו כו', וקסבר ר"מ אפילו בכהאי גוונא אין אדם משים עצמו רשע שאינו חסיד, היינו דוקא התם דאין נאמנין לומר בתורת עדות אנוסים היינו מחמת נפשות דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, ולכן לא ניתן להאמינם בתורת עדות (דקיי"ל 'כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד'²⁴⁷), והטעם שלחכמים נאמנים בכ"ז הוא – אלא כל שאין כת"י יוצא ממקום אחר ואמרו כת"י הוא זה אבל קטנים היינו פסולי עדות היינו אין נאמנים לחכמים אלא בתורת מגו דאי בעי שתיק, הואיל והם קיימו את השטר, נאמנים העדים לשיטת חכמים – מדין מגו, שמועיל לצרף את חזרתם שתחשב כחלק מאמירתם הראשונה (ואי"ז 'חוזר ומגיד'). ולר"מ שם אין נאמנים משום דתורת מגו לא מהני כיון דשלא כדין עבדי הוי לי' מגו במקום חזקה דאמרינן מסתמא כדין וכשורה עבדי. ולר"מ אינם נאמנים במגו מצד חזקת הכשרות הקיימת אצל כל יהודי ('אין אדם משים עצמו שאינו חסיד'), ומגו במקום חזקה לא אמרינן (ולחכמים אמרינן).

והיינו במגו הוא דלא מהימני בכך, אבל כל היכא שנאמן בתורת עדות ממש לא מיפסל אלא היכא דמשוי נפשי' רשע או פסול לעדות, הא היכא דמשוי נפשי' רשע לא מיפסל לעדות הוי לי' שפיר עד וכמו שהוכחנו מהא דיבמות²⁴⁸. ה'שב שמעתתא' הסיק כי אדם אינו נאמן לשים עצמו רשע דוקא במקרה שפוסל עצמו לעדות, כפי שהוכיח מהסוגיא דיבמות הנ"ל.

דוחה ה'שב שמעתתא' את הוכחת החכם מוה"ר יצחק בכר דוד מסוגייתנו לכך שאנוסים נפסלים

245. שמות כג, א.

246. וכפי שאכן מסיקה הגמרא שם לרב יוסף אליבא דרבנן, עיי"ש.

247. מהפסוק "אם לוא יגיד" (ויקרא ה, א).

248. שם.

לעדות אף ב'הרג ואל יעבור' (ממנה הקשה על דברי השוע"ר): וקושיא שהקשה החכם מוהר"ר יצחק בכר דוד מתיישב לפי דברינו, דהא בדברי ר"מ כיון דאין נאמנין בתורת עדות אלא בתורת מגו כיון דלא כדין עבדי לא מהימני בתורת מגו דהוי לי' מגו במקום חזקה. הוכחתו של החכם מוהר"ר יצחק בכר דוד מתבססת על כך שאין העדים נאמנים לטעון שנאנסו (אף שהיו מחוייבים ליהרג לר"מ) לפי שפוסלים עצמם לעדות (ואין אדם משים עצמו רשע). אך לפי הנ"ל ניתן להשיב, שהעדים כלל אינם מעידים בתורת עדות – כ"א בתורת מגו (הואיל ו'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד'), ומגו במקום חזקה (חזקת כשרות) לא אמרינן, לכך אינם נאמנים (אף שאינם פוסלים עצמם לעדות) כנ"ל.

ולכן מסתבר דהרשב"א בתשובה חולק, וס"ל דאנוסים נמי כל היכא דיהרג ואל יעבור פסול לעדות, ואע"ג דלא ביטל אלא מ"ע דונקדשתי, מ"מ כל שהוא לתיאבון מיפסל אפילו בעבירה דרבנן, ומכ"ש בעבירה דאורייתא, והרא"ש בתשובה דמכשיר, היינו מטעמא שכתבנו דיצרו תוקפו, וכמ"ש לעיל, דוק.

ג

ברכת אברהם

וכתב ה'ברכת אברהם'²⁴⁹ ליישב את שיטת רש"י מהקושיא אותה הביא הש"ש בשם החכם מוהר"ר יצחק בכר דוד, על בסיס היסוד אותו קובע הש"ש: "ולפ"ז יש ליישב גם שיטת רש"י, די"ל דבתורת עדות הי' ראוי להאמין שעשה רשעות, ולכן רק מחמת שנפסל אינו נאמן, דאינו נפסל ע"פ עצמו, והיינו דינא דרמב"ח ומיהו רש"י כתב כן גם בל"ב דרמב"ח דס"ל דאינו חוזר ומגיד בשטר, וצ"ל דג"כ נאמן בתורת עדות, כיון דאינו מקויים, וכמשמעות לשון רש"י, כולה חדא הגדה היא, וכמבואר בדו"ח רע"א בשם הגרש"א ולפ"ז רק ר"מ ס"ל דגם באין כת"י יוצא ממקום אחר אינו נאמן בתורת עדות אלא בתורת מגו".

היסוד לכך שהעדים אינם נחשבים 'חוזרים ומגידיים' לפי רש"י אינו בקיומו של מגו, כ"א בכך שהמגו מבסס את העדות תוך כדי דיבור²⁵⁰. ולכן ביאורו של הש"ש אינו מסתדר עם שיטת רש"י, דאאפ"ל שבתירוצו של ר"ח נאמנים רק מצד המגו ואינם נאמנים בתורת עדות – דלרש"י אף מצד העדות עצמה יהיו נאמנים (הואיל ויש להם מגו) ואי"ז מגו במקום חזקה.

ולכן מעמיד ה'ברכת אברהם' את מחלוקתם של ר"מ וחכמים במחלוקת רעק"א ורש"א, דלחכמים ס"ל כרש"א ("דכל שהגדתם השני' היא בגדר עדות שייך בי' לומר כולה חדא הגדה, אבל אם בהגדה השני' הוסיף גדר העדות ל"ש בי' כולה חדא הגדה, דהגדת עדות לחוד ודיבור שאינו עדות לחוד") ולכן נאמנים מתורת עדות, ור"מ סובר כרעק"א (חולק על בנו, ולשיטתו המגו מחזק את העדות) ונאמנים מתורת מגו.

249. יח, ב, ענף א אות ג.

250. יח, ב, בד"ה כיון שהגיד, בטעם שאינם נאמנים בכת"י יוצא ממקום אחר, וז"ל: "דגבי עדות חדא הגדה כתיבא אם לוא יגיד וגו' והכא נמי כיון דחתימי בשטרא היינו הגדה דידהו והיכי מהימני תו למיעקר הואיל וכת"י יוצא ממקום אחר בשלמא רישא כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר ועלייהו סמכינן כולה חדא הגדה היא דהא באותו דיבור בכדי שאילת שלום וגו'" עיי"ש.

וזהו דוחק, ע"כ נ"ל דכו"ע ס"ל כרש"א, ואף שנאמנים מתורת עדות צריך לרש"י מגו, כדלקמן:

ד

מיישב שיטת רש"י לפי ביאור הש"ש

ויש ליישב את ביאורו של הש"ש אף לשיטת רש"י, ובהקדים:

על דברי הגמרא לעיל בטעמו של ר"מ ("...בשלמא פסולי עדות מלוה גופי' מעיקרא מידק דייק ומחתם") כתב רש"י²⁵¹ וז"ל: "או קטנים כיון דמודים הם שהשטר כדין נכתב שההלואה או המקח אמת אבל אנחנו לא היינו ראויים והוא לה כמלוה ע"פ או אי מכירה היא לא נקנה הקרקע בשטר זה אמר ר"מ דלא מהימני דא"כ מלוה לא שדי זווי בכדי וכי מחתים עדים על שטרו מידק דייק שיהיו כשרים".

וכתב השיטה ישנה: "וא"ת דלמא לא הייתה ההלואה אמת ומשו"ה לא דק מלוה ואחתום פסולין... א"נ העדים אומרים שהלוהו וחתמו על ההלואה אלא שפסולין היו והרי אלו כחוזרין ומגידין דכיון שהעידו שהלוהו וחתמו על ההלואה אי אפשר דפסולין היו דמלוה גופי' מידק דייק וכו'".

רש"י אינו מזכיר את עובדת היות העדים 'חוזרים ומגידים', וא"כ לשיטתו אינו מובן מדוע אינם נאמנים – והלא זוהי חזקה במקום עדים?

ולפי הש"י ניחא, דהואיל והחזקה גורמת לעדותם להיחשב כשתי עדויות אינם נאמנים – שכן חוזרים ומגידים הם.

בכדי לבאר זאת יש להקדים את דברי התוס':

מדברי הגמרא משמע, כי יסוד מחלוקתם של ר"מ וחכמים היא דלשיטת ר"מ לא אמרינן מגו במקום חזקה – ולכן אין העדים נאמנים מצד החזקה שהשטר נכתב בכשרות ("מידק דייק ומחתם" ו"אין העדים חותמין על השטר כו'") אף שיש להם מגו, ולחכמים אמרינן מגו במקום חזקה.

ועמדו על כך התוס'²⁵²: "וצ"ע דבעיא היא בפ"ק דב"ב ולא אפשרטא גבי תבע אחר זמנו ואמר לי' פרעתין תוך זמני" וכאן מעמידה הגמרא בפשטות דלר"מ לא אמרינן ולחכמים אמרינן?

ותירץ הרשב"א²⁵³: "וי"ל דלא כל החזקות שוות ולא כל מגו שוה וכמו שכתבתי בקידושין פרק האומר²⁵⁴ גמרא מקדש את בתו סתם אין הבוגרת בכלל, וחזקה דהתם לא אלימא דעבידי אינשי דפרעי בגו זמנייהו משום דזימנין דמתרמי להו זווי ואמרי כי אתי זימני' דלא לטרדא, א"נ משום דעבד לי' ניח נפשי' דהלוהו איהו נמי כי מתרמי לי' זווי פרע לי' גו זמני', והלכך איכא למימר התם דלמא לא אלימא חזקה דלא עביד אינשי דפרע גו זמני' לבטולי מגו אבל הכא חזקה אלימתא היא דלא שדי אינשי זווי

251. בד"ה בשלמא פסולי עדות.

252. בד"ה חזקה אין כו'.

253. הרשב"א מניח כי קושיית התוס' אינה על שיטת חכמים, דזה שנאמנים לחכמים לא מייירי שגיגר המגו על החזקה ויפסל השטר – אלא שמתבטלת חזקת השטר מתוך העדר הכרעה ברורה בדיון, ותירוצו של הרשב"א נסוב איפה על שיטת ר"מ.

254. סד, א.

בכדי לאחתומי בשטרי' קטנים שאינן ראויים להעיד – במילים אחרות, החזקה בה הסתפקה הגמרא בב"ב, היא חזקה לפי' בדרך כלל אין אדם משיב את חובו טרם זמן הפירעון, והחזקה בה נחלקו ר"מ וחכמים היא חזקה לפי' אדם אינו מחתים בשטרו כלל פסולי עדות, ובחזקה זו נחלקו ר"מ וחכמים.

ובש"י²⁵⁵ תירץ וז"ל: "וא"ד אפילו תימא מגו במקום חזקה אמרינן אבל הפה שאסר וכו' לא אמרינן דכיון שהעידו שזה כתב ידן וחזקה שאם הוא כתב ידן וההלואה אמת לא היו קטנים ולא פסולי עדות דמלוה גופי' מידק דייק ומחתים כי הדרי ואמרי פסולי עדות היינו לא מיהמני שהרי הם כסותרים עדותם ודיבורם הראשון וכחוזרים ומגידים דהא דיבורא קמא הוה משמע בכח חזקה שלא היו קטנים" – מצד הווצרותה של החזקה בדיבור הראשון, נחשבת עדותם השני' (הסותרת לחזקה) כסתירה לעדות הראשונה ונחשבים כחוזרים ומגידים, ולכך אינם נאמנים.

יש לומר דרש"י ס"ל כהרשב"א, ולפ"ז ניתן לבאר הטעם בשלו לא הזכיר רש"י כלל חוזרים ומגידים הטעם שאין נאמנים לר"מ לעיל:

לפי ביאורו של רש"י העדים אינם נאמנים לפי שכאשר העדים מעידים על חתימת ידם נוצרת חזקה ('מידק דייק') שאינה מאפשרת את קיומו של המגו (דלר"מ חזקה זו גוברת על מגו כנ"ל) ובמילא הואיל ואין טענת מגו נחשבים העדים לחוזרים ומגידים אף שאמרו זאת תוך כדי דיבור (כדלקמן) ואינם נאמנים. אך ענין זה הינו מסתעף בלבד – ולכך רש"י אינו מזכיר זאת, דנקודת הטעם שאינם נאמנים אינה מצד היותם חוזרים ומגידים, כ"א מצד קיומה של חזקה בטענתם (הגוברת על מגו).

וכן במקרה דנן חזקת כשרות גוברת על המגו לר"מ, ולכך אין העדים נאמנים דבתורת עדות אינם נאמנים אף שאמרו בתוך כדי דיבור – הואיל ואף לרש"י יש צורך במגו בכדי שלא יחשבו העדים חוזרים ומגידים, כדלקמן.

ולהעיר מדברי הצ"צ²⁵⁶ בהכלל דאאמע"ר: "וצ"ל דענין משים עצמו רשע טענה גרועה היא יותר מדאי דאפילו במקום מיגו לא מהני" – וכמו"כ כאן, שחזקת הכשרות מתקשרת לכלל דאאמע"ר (שעשה שלא כדין) ולכך אין המגו מועיל נגד חזקה זו.

לפ"ז יש לבאר שיטת רש"י דלר"מ אין תורת עדות כי אין מקום למגו מצד החזקה. ולחכמים הואיל ואין החזקה גוברת על מגו – לכך מועיל המגו שאינם נחשבים חוזרים ומגידים, ונאמנים אף בתורת עדות ולא רק בתורת מגו.

ה

ביאור א' בהטעם דלרש"י בעינן מגו אף בתוך כדי דיבור

בגדר האמירה תוך כדי דיבור מצינו שני אופנים:

הר"ן²⁵⁷ מבאר שבזמן של תוך כדי דיבור (כדי שאילת שלום) פעולתו של הדיבור לא נפעלה כלל –

255. הובא בשטמ"ק.

256. בד"ה הרי אלו נאמנים.

257. נדרים פז, א, ד"ה והלכתא.

ולכך יכול האדם לחזור בו מדיבורו במשך זמן זה.

והטעם שבקידושין (וגירושין) אין האדם יכול לחזור בו²⁵⁸, לפי ש"כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה" – אך בשאר הדברים אומר אותם האדם על דעת שיוכל לחזור בו, הואיל ואינם חמורים כ"כ.

אך כ"ק אדמו"ר²⁵⁹ מבאר כי אמנם פעולת הדיבור תקפה אף תוך כדי דיבור, אך בזמן זה יש ביכולת האדם לבטל את דיבורו אף שכבר נכנס לתוקף²⁶⁰.

הרבי מבאר שבקידושין (וגירושין) אינו יכול לחזור בו, לפי שעדי הקידושין הינם 'עדי קיום' – שמהווים חלק הכרחי בפעולת הקידושין (והמקדש בלא עדים "אין חוששין לקידושיו"), ואינם 'עדי בירור' (המבררים את אמיתות המעשה). ולכך חזרתו בו היא בסתירה לקיום העדים, עליהם אמרה התורה²⁶¹ "על פי שנים עדים יקום דבר". וזלה"ק: "וויבאלד אז ביי קידושין (וגירושין) ווערט די מעשה קידושין אויפגעטאן דורך די עדות איז שוין נאכדעם ניט ביכולתו פונעם מקדש (ומגרש) צו מבטל זיין די מעשה וויבאלד די עדות האבן אויפגעטאן די מעשה הקידושין"²⁶².

ועד"ז ניתן לומר גם בנוגע לקיום שטר המתבצע ע"י העדים: כאשר העדים קיימו את השטר – אינם נאמנים לפוסלו אף שאמרו זאת תוך כדי דיבור, הואיל ועי"ז עוקרים את קיומו של השטר אליו התורה מתייחסת כקיום ("יקום דבר"), ואין להם את הכוח לעשות זאת כ"א ע"י מגו – ובהעדר מגו (בגלל החזקה) נחשבים העדים חוזרים ומגידים כנ"ל²⁶³.

1

ביאור הב'

ניתן לבאר זאת באופן נוסף, בהקדים מחלוקת הראשונים בגדר קיומו של שטר:

לדעת חלק מהראשונים קיומו של שטר נותן לו תוקף משעת קיומו ואילך כשטר מקויים, ואי"ז קיום למפרע.

אך לדעתם של שאר הראשונים, קיומו של שטר הינו למפרע – משעת כתיבת השטר יש לשטר תוקף כשטר מקויים.

לפ"ז ניתן לבאר כי שיטת רש"י היא שהקיום הינו למפרע, ולכן כשהעדים אומרים 'כת"י הוא זה' מתקיים השטר משעת כתיבתו והעדים אינם נאמנים לחזור ולפוסלו, הואיל וחוזרים ומגידים הם בכך.

258. ראה שם, ב"ב קכט, ב ואילך. ובכ"מ.

259. לקו"ש חי"ט, שופטים ד (ע' 189).

260. הרבי אינו מקבל את ביאורו של הר"ן, דלא מצינו בשום דוכתא שמקבל מתנה אינו רשאי להשתמש בה במשך זמן זה של תוך כדי דיבור.

261. דברים יט, טו.

262. משא"כ לרש"י דלעיל שאינו מזכיר ענין המגו, לפי שהתם לא מייירי בשישנה חזקת כשרות לר"מ הנובעת מהכלל של "יהרגו ואל יעברו" (וענין המגו הוא אליבא דתירוצ' ר"ח לפיו ישנה חזקת כשרות כביאור הש"ש).

263. וכפי שהובא לעיל בדו"ח רע"א בשם הגרש"א.

דרשת הרמב"ם לרווחא דמילתא

הת' יוסף שי' הכהן ווגנר
תלמיד בישיבה

א

דברי רבינו בלקו"ש

בלקוטי שיחות חלק כ"ה שיחה א' לפרשת וירא²⁶⁴, מביא הרבי את דברי הרמב"ם²⁶⁵ "וגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה שנאמר וירא והנה שלושה אנשים".

לאחר שהרבי מקשה על גוף הלימוד, כיצד הרמב"ם לומד זאת מהפס' המוזכר, שואל הרבי²⁶⁶: "די תמי' איז נאך גרעסער: דער מקור פון דער מאמר²⁶⁷ איז די גמרא אין מסכת שבת²⁶⁸ - און אין די גמרא²⁶⁹ ווערט געבראכט אן אנדער פסוק מהסיפור: גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה דכתיב אדנ"י אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וגו' (און ווי רש"י טייטשט אפ: אל נא תעבור "והניחו והלך לקבל האורחים").

ד.ה: (1) דער רמב"ם איז משנה פון דער ראי' שבגמרא (2) פון א ראי' איז פשוט ומבואר, און ברענגט א פסוק וואו די ראי' איז כלל ניט מובן? (3) היפך "דרכו של הרמב"ם" משנה זיין או ברענגט א פסוק "שלא נזכר בגמרא כלל מאחר שהוא מבואר יותר"²⁷⁰?

[תרגום ללה"ק²⁷¹: והתמי' גדולה מזו: מקורו של מאמר זה הוא בגמרא במסכת שבת ושם הובא פסוק אחר בסיפור זה במקרא: גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה דכתיב ויאמר אדנ"י אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וגו' (וכפירוש רש"י: "אל נא תעבור" - "והניחו והלך לקבל האורחים").

הרי שהרמב"ם (1) שינה מן הראי' שבגמרא, (2) שבק ראי' פשוטה ומבוארת, והביא פסוק שהראי'

264. ע' 70.

265. הל' אבל פי"ד ה"ב.

266. שם.

267. כנסמן בכס"מ שם.

268. קכו, סע"א. וכן בשבועות (לה, ב).

269. וכן במדרש תהילים (באבער) יח, כט. שאלתות פרשתינו שאילתא י"א (כהגירסא שלפנינו) ועוד.

270. יד מלאכי שם אות ד'.

271. מתוך השיחה בהוצאת מעיינותיך (וירא ה'. ע' 251).

ממנו אינה מובנת כלל, (3) ונהג להיפך מ"דרכו של הרמב"ם . . . (שמשנה ו) מביא פסוק שלא נזכר בגמרא כלל מאחר שהוא מבואר יותר!].

לאחר שהרבי מבאר את הלימוד מן הפס' 'וירא והנה שלשה אנשים', עובר הרבי לבאר את הטעם לכך שהרמב"ם משנה, ומביא הוכחה שונה מההכחה שבגמרא.

וזה לשונו הק' שם²⁷²: "לכאורה וואלט מען געקענט פארענטפערן:

אין מסכת שבועות²⁷³ זאגט די גמרא, אז דער מאמר "גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכינה" איז פארבונדן מיט די מחלוקת התנאים צי "כל השמות האמורים בתורה באברהם קדש" איז כולל אויך דעם שם פון פסוק "ויאמר אדני" אם נא מצאתי חן בעיניך גו'", אדער דער איז חול, ווייל דאס האט ער נישט געזאגט צום אויבערשטן נאר "למלאכים הי' מדבר"²⁷⁴ ובפרט אז רש"י ברענגט אראפ ביידע דיעות בפירושו על התורה²⁷⁵.

און דערפאר בריינגט נישט דער רמב"ם דעם פסוק "ויאמר גו' אל נא תעבור גו'", ווייל די ראי' דערפון איז נישט לכל איז לכל הדיעות²⁷⁶ (ובפרט לשיטתו אין מורה נבוכים אז דאס האט ער געזאגט צום מלאך).

[תרגום ללה"ק: "לכאורה הי' אפשר ליישב:

איתא בגמרא במסכת שבועות, שהמאמר "גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה" תלוי במחלוקת התנאים, אם הכלל, "כל שמות האמורים באברהם קדש" כולל גם את השם שבפסוק "ויאמר אדני" אם נא מצאתי חן בעיניך גו'" שלא אמרו אברהם כלפי הקב"ה אלא "למלאכים הי' מדבר" (ואף רש"י בפירושו על התורה הביא שתי הדיעות)].

אולם מיד הרבי דוחה זאת, וזה לשונו הק': "מ'קען אבער נישט פארענטפערן אזוי, ווארום בספר היד²⁷⁷ פסק'נט דער רמב"ם בפירוש "כל השמות קודש אף זה שנאמר אדני" אם נא מצאתי חן הרי הוא קדש".

[תרגום ללה"ק: "אבל באמת אין לתרץ כן, כי בספר היד שלו פסק הרמב"ם בפירוש "כל השמות האמורים באברהם קדש אף זה שנאמר אדני" אם נא מצאתי חן הרי הוא קדש"].

272. ס"ג.

273. לה, ב. וכהובא בתוד"ה דכתיב שבת י, א.

274. ל' התוס' שבת שם. וראה פרש"י שבועות שם ובפרשתנו.

275. בפרשתינו שם. ומסיים "ושתי הלשונות בב"ר" (ראה ב"ר פמ"ח י - דיעה א'). וראה לקו"ש ח"כ ע' 69 ואילך. וש"נ ואכ"מ.

276. ואף שבשבועות שם מפורש דמאמר ר"י גדולה הכנסת אורחים.

277. הל' יסוה"ת ספ"ו. וראה כס"מ שם.

ב

הקושיא בזה וניסיון ביאור

מדחייתו של הרבי משמע, כי מה שהרמב"ם פוסק כהדיעה שאף אדנ"י זה קודש, מכריח שהרמב"ם לא מביא פס' המתאים גם לדעה החולקת.

ולכאורה לא נהירא מילתא, דאף אם הרמב"ם סבירא לי' כדעה מסוימת, מסתבר לומר שיביא ראי' דווקא מפס' המתאים לשני הדעות, לרווחא דמילתא?

ויש לומר הביאור בזה, דדבר וודאי הוא שהרמב"ם לא יביא פס' שמסתדר לשני הדיעות. כי בזה שמביא פס' שמסתדר לשני הדעות, הרי הוא נותן מקום לטעות שההלכה כהדעה החולקת. ועל מנת למנוע טעות זו, מביא הרמב"ם דווקא פס' שמסתדר רק לפי הדעה שהתקבלה בהלכה.

אמנם א"א לתרץ כן, שכן פסק הרמב"ם כי אף אדנ"י זה האמור באברהם קודש, מובא בספ"ו מהל' יסודי התורה, המוקדם בהרבה בסדר ההלכות מהפסק בנוגע להכנסת אורחים, המובא בהל' אבל. ופעמים רבות²⁷⁸ נוהג הרמב"ם לסמוך על מה שפסק קודם לכן, בפרקים או בספרים קודמים. ומשום זה אינו חוזר על ענינים, או משנה ענינים מחשש לטעות וכיו"ב - על סמך מה שפסק קודם לכן.

וא"כ לא מסתבר לומר שהרמב"ם ישנה את דברי כדי למנוע את הטעות הנ"ל, בעוד שפסק בפירוש קודם לכן שאינו כן.

והדרא קושיא לדוכתא?

ג

הסקת כלל ברמב"ם בד"א

ואולי יש ללמוד מכאן כלל, כי דרך הרמב"ם בספרו שכאשר פסק במקום א' לפי דיעה מסוימת, אזי כל ההתייחסויות (הבאות עכ"פ) לענין יהיו רק כפי הדיעה שנפסקה להלכה. בלא נתינת מקום לדיעות האחרות שאין הלכה כמותם, אף לא לרווחא דמילתא.

וא"כ שפיר קאי דחיית רבינו, כי בשעה דחזינו שהרמב"ם פוסק כדיעה שאדנ"י זה קודש הוא, א"א לומר כי במקום אחר יביא הרמב"ם לימוד תמוה מפסוק, ואף במקום ללמוד מן הפסוק ממנו נדרש הענין בגמרא, וכל זאת רק למען הרווחא דמילתא.

אמנם, ניתן לחלוק ע"ז בסברא. אלא שאם לא נאמר כן תוקשה דחיית רבינו בשיחה. וצריך עיון ובירור בכללות ספר הי"ד האם אכן נהג כן הרמב"ם. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

278. ראה כללי הפוסקים וההוראה (להר"י פארקאש) כלל רג ושי"ג.

בדין מכירת בהמה גסה לעכו"ם

הת' דוד ישעיהו שי' וולדרסקי
תלמיד בישיבה

א

איתא במשנה במסכת ע"ז²⁷⁹ בדיני מכירה לנכרים: "ובכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה". שואלת הגמרא: "מ"ט, נהי דלרביעה לא חיישינן" – הואיל והנכרי חס על בהמתו שלא תעקר כתוצאה מהרביעה²⁸⁰, אין לחשוש שהנכרי ירבע את בהמתו²⁸¹, ומהו א"כ החשש? מתרצת הגמרא: "מעביד בי' מלאכה בשבת חיישינן" – חוששים שמא יעבוד בה הנכרי בשבת.

ממשיכה הגמרא לשאול: "וניעביד, כיון דזבנה קניי" – הרי לכאורה במקרה בו הנכרי קנה את הבהמה, הבהמה ברשותו, ומה בכך שיעבוד בה בשבת²⁸²? אלא מתרצת הגמרא "גזרה משום שאלה או משום שכירות" – קיים חשש לפיו היהודי ישאיל או ישכיר לנכרי את בהמתו, והנכרי יעבוד בה בשבת. ומכיוון ששכירה ושאלה אינם נחשבים כקניין מוחלט²⁸³, והבהמה איננה ברשות הנכרי – נמצא שבהמת היהודי אינה שובתת²⁸⁴.

ולכאורה אינו מובן, הרי הסיבה לכך שאמרנו שאין חשש שהנכרי ירבע את הבהמה, הוא רק משום שהבהמה שלו, ולפיכך חושש שמא תעקר. והנה, לפי מסקנא דמילתא, החשש הוא שמא ישאיל או ישכיר לנכרי והוא יעבוד בה בשבת – אע"פ שהבהמה עדיין של היהודי. ולכאורה יש לומר בפשטות, שהחשש הוא שמא ישכיר לנכרי, והנכרי ירבע את הבהמה – והואיל ובמקרה זה הבהמה עדיין של היהודי (ומצווה על שביתתה), והנכרי אינו חושש שמא תיעקר?

279. יד, ב.

280. ראה רש"י ד"ה נהי, ע"פ דברי הגמרא בריש סוגיין.

281. ישנו איסור על היהודי לגרום לנכרי לרבוע בהמה משום שגם לגביו זה אסור, מדין "לפני עיור לא תתן מכשול" (רש"י ד"ה מפני שחשודין).

282. הואיל ואינו מצווה על שביתת בהמתו.

283. כפי שמוכיחה הגמרא שם.

284. התורה אמרה (דברים ה, יד) "לא תעשה מלאכה ... וכל בהמתך" – ומכאן למדים שעל היהודי חל חיוב שביתת בהמתו.

ב

הי' ניתן לומר, שהסיבה למה בכל זאת אין חוששים לכך היא לפי שהנכרי חושש לרבוע גם בהמה שכורה או שאולה, עלי' יאלץ לשלם אם יארע בה נזק.

אך אי אפשר לומר כן, שכן במשנה לקמן²⁸⁵ כתוב "אין מעמידים בהמה בפונדקאות של עכו"ם מפני שחשודים על הרביעה" – ומוכח מהא דחיישינן לרביעה אף שמדובר בבהמה שאינה שלהם, שחשודים הם אף בכך²⁸⁶.

וי"ל שישנו הבדל מהותי בין החשש לכך שהנכרי יעשה בבהמה מלאכה, לבין החשש דשמא ירביע: החשש לרביעה מורכב משני חששות:

שמא יבוא להשכיר או להשאיל, שאז הבהמה עדין שלו.

שמא הנכרי ירביע את הבהמה (שחשודים הם בכך).

אבל החשש דשמא יעשה מלאכה הוא אחד, שכן כאשר הנכרי שאל או שכר בהמה ברי לן שיעשה בה מלאכה, ואף בשבת (שע"מ כן שכרה).

ולפ"ז יש לבאר הטעם שאין חוששים להרבעת בהמה שכורה, כפי שחוששים בנוגע לעשיית מלאכה בשבת: עשיית מלאכה בבהמה היא ענין שמתבקש, והחשש הוא משום שכירות. אך בהרבעה הואיל וזהו חשש גרידא אין חוששים במסגרת חשש זה גם לכך שיעשה מלאכה.

285. כב, ב.

286. או"ל כי יש הבדל בין בהמה שמושאלת או מושכרת במיוחד לו לבין סתם בהמה שיותר מפחד בבהמה שבאחריותו ויודע שהמשאיל/משכיר יבדוק אחר בהמתו. אבל זה דחוק ביותר, שכן אם הנכרי אינו חושש לרבוע בהמה של סתם אדם מסתמא גם אינו חושש לבהמה מושכרת/שאולה (ובפרש שא"ז דבר הניכר).

במח' ר"מ וחכ' במגו במקום חזקה

הת' שמואל שי' ויסברג
תלמיד בישיבה

א

קושיית התוס' ותירוץ תוס' הרא"ש

בהמשך למקרה המובא במשנה בכתובות²⁸⁷ "העדים שאמרו כת"י הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו" מביאה הגמרא²⁸⁸ את מחלוקתם של חכמים ור"מ בדין זה: "תנו רבנן אין נאמנים לפוסלו דברי רבי מאיר וחכמים אומרים נאמנים".

שואלת הגמרא: "בשלמא לרבנן כי טעמייהו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר" – ולכך נאמנים העדים, הואיל והם קיימו את השטר נאמנים הם לפוסלו, "אלא לר"מ מ"ט בשלמא פסולי עדות מלוה גופי' מעיקרא מידק דייק ומחתם" ולא מסתבר לומר שנחתמו בשטר זה פסולי עדות כטענת העדים, "קטנים נמי כדרשב"ל דאמר ריש לקיש חזקה אין העדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול" וכמו"כ בנוגע לעדים ישנה חזקה ש'אין הלוקח מחתים בו קטנים' (רש"י²⁸⁹) [המשך דברי הגמרא יובאו לקמן].

מדברי הגמרא משמע, שיסוד המחלוקת בין ר"מ לחכמים היא דלשיטת ר"מ לא אמרינן מגו במקום חזקה – ולכך אין העדים נאמנים מצד החזקה שהשטר נכתב בכשרות ("מידק דייק ומחתם" ו"אין העדים חותמין על השטר כו") אף שיש להם מגו, ולחכמים אמרינן מגו במקום חזקה.

ועמדו על כך התוס'²⁹⁰: "וצ"ע דבעיא היא בפ"ק דב"ב ולא אפשר גבי תבע אחר זמנו ואמר לי' פרעתיך תוך זמני" וכאן מעמידה הגמרא בפשטות דלר"מ לא אמרינן ולחכמים אמרינן?

והשיב על כך בתוס' הרא"ש: "וי"ל הך דהכא לאו אוקימתא היא אלא דקא שקיל וטרי אף אם נאמר דלא אמרינן מגו במקום חזקה וניחא לי' בקטנים אכתי קשה אנוסים אמאי" למסקנת הגמרא

287. יח, ב.

288. סוף העמוד.

289. ד"ה אא"כ נעשה בגדול.

290. בד"ה חזקה אין כו'.

מחלוקתם של ר"מ וחכמים אינה במגו במקום חזקה²⁹¹, וענין זה מובא כחלק מהשקו"ט בשיטת ר"מ²⁹².

ב

המשך דברי הגמרא

ניתן לבאר את היסוד לקושיית התוס', בהקדים המשך דברי הגמרא:

מקשה הגמרא על הבנה זו בשיטת ר"מ: "אלא אנוסים מ"ט" – מדוע לא יהיו העדים נאמנים לטעון שאנוסים היו לשיטת ר"מ?

מתרצת הגמרא: "אמר רב חסדא קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר" ולפי שהי' להם ליהרג אינם נאמנים לומר שפעלו שלא כדין וחתמו על השטר באונס, לפי ש'אין אדם משים עצמו רשע'.

"אמר לי' רבא השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו ולא תתקטלון דאמר מר אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים בלבד השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתימתו" – כיצד ניתן לומר שהעדים אינם נאמנים לטעון שנאנסו לפי שמשימים עצמם רשעים בכך, אף שפעלו באופן בו היינו מורים להם לפעול לו היו שואלים על כך?!

חוזרת בה הגמרא מתירוף זה, ומסבירה את טעמו של ר"מ בענין אחר: "אלא טעמא דר"מ כדרב הונא אמר רב דא"ר הונא אמר רב מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו" מדובר במקרה בו הלוח מודה בכתיבת השטר ובכשירותו, ולשיטת ר"מ אינו צריך לקיימו בעדים החתומים בו. הואיל ולא הי' צורך בקיום השטר, שוב אין העדים נחשבים הפה שאסר, ובמילא אינם נאמנים לטעון שהשטר נחתם בפסול. כמו"כ הלוח אינו נאמן לטעון 'פרעתי', לפי שהשטר ביד המלוה – עובדה המוכיחה על אי פריעת החוב ('שטרך בידי מאי בעי').

ג

יבאר החילוק בין הבנת התוס' לתוס' הרא"ש

י"ל דישנו חילוק בין האופן בו למד תוס' הרא"ש את דברי הגמרא, לבין האופן בו לומדים התוס':

תוס' הרא"ש לומד, שבתירוצו של רב חסדא ("עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר") חוזרת בה הגמרא מתירוצה הקודם – לפיו מחלוקת ר"מ וחכמים היא ב'מגו במקום חזקה', לפי שתירוצו זה אינו מסביר למה אינם נאמנים ב'אנוסים היינו' – ולכך מתרצת באופן אחר (שמדבר גם אודות 'קטנים היינו' או 'פסולי עדות היינו', שאינם נאמנים מצד היותם עושי עולה²⁹³).

291. וראה לקמן.

292. בפנ"י כתב דלפ"ז י"ל ששאלת התוס' היא אליבא דחכמים.

293. לשיטת הרמב"ן תירוצו של ר"ח הוא ד'אין אדם משים עצמו שאינו חסיד' – שעשה מעשה לא ראוי, אף שעשה זאת מן הדין (דאל"כ לא מובן מהי הסברה בכך שמשימים עצמם רשעים בכך שטוענים כי אנוסים היו). ובנוגע ל'קטנים היינו' ו'פסולי עדות היינו' יש לומר שאינם נאמנים, לפי שמעידים כי חתמו בפסול. וצ"ע קממה שהביא הצ"צ (בד"ה פסולי עדות היינו) בשם הסמ"ע (סי' מו ס"ק ק) דא"ז מעשה רשע שחתמו בפסול דהענין

אך התוס' לומדים, שתירוצו של רב חסדא מדבר רק אודות 'אנוסים היינו', ובנוגע ל'קטנים היינו' ו'פסולי עדות היינו' נותרה הגמרא בתירוצה הקודם²⁹⁴.

ותירוצה הסופי של הגמרא הוא רק לשיטת רבא²⁹⁵, אך לשיטת רב חסדא גם למסקנא נחלקו ר"מ וחכמים ב'מגו במקום חזקה' – ולפ"ז קושיית התוס' במקומה עומדת.

אמת שהלווהו כו' ואף שגורמין שיטרוף ממשעבדי שלא כדין מ"מ אין זה מעשה רשע כיון שהלווהו באמת קודם שלקח ולא הו"ל ליקח כו'. וכתב הצ"צ שכן משמע משיטת הרמב"ן שחלק על ר"י בן מיגש בשט"מ (ד"ה 'אלא אי איתמר'). וזה אינו, דהכא עסקינן בביאורו של ר"ח לשיטת ר"מ ("עדים שאמרו להם כו' יהרגו ואל יחתמו שוקר") לפי ביאורו של הרמב"ן. דאי לא תימא הכי – יקשה מה שמשמע מדברי הרמב"ן כהסמ"ע, אף שכתב בסוגיין ד'אין אדם משים עצמו שאינו חסיד'.

294. לפ"ז יומתק מדוע לא כתוב "אלא אמר ר"ח" – כפי הלשון בתירוצו הסופי (שמדבר גם על 'קטנים היינו' כו'): "אלא טעמא דר"מ כו".

295. ישנה גרסה בכת"י (הובא בהגו"צ מהדורת 'עוז והדר' תשס"ו): "אלא אמר רבא טעמא כו" – וע"פ הנ"ל יומתק.

מוצא עלה הזית שטרפה היונה אחר המבול

הת' יהודא שי' חיטריק
תלמיד בישיבה

א

במעשה המבול שהתרחש בימי נח, מסופר בתורה²⁹⁶ כי לאחר המבול ידע נח "כי קלו המים מעל הארץ" ע"י ששלח את היונה מן התיבה, "ותבוא אליו גו' והנה עלה זית טרף בפירושו". ולכאורה אינו מובן:

מסופר בהכתובים הקודמים²⁹⁷ על דבר המבול, ש"נבקעו כל מעינות תהום רבה וארובות השמים נפתחו, ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה וגו' ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת יום, (ועי"ז) ויגוע כל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה ובחי' גו' וימח את כל היקום אשר על פני האדמה ג' וימחו מן הארץ גו'", שלאחרי מבול כזה בודאי לא נשאר שום אילן או עשב בציורו - וא"כ מאין לקחה היונה את עלה הזית?

והנה המדרש²⁹⁸ מביא על זה, וז"ל: "מהיכן הביאה אותו, ר' אבא בר כהנא אמר משבשושין (זמורות. עץ יוסף) שבארץ ישראל הביאה אותו. ר' לוי אמר מהר המשחה הביאה אותו דלא טפת ארעא דישראל במבולא והוא שהקדוש ברוך הוא אומר ליחזקאל²⁹⁹ ארץ לא מטהרה היא ולא גשמה ביום זעם. רב ביבי אמר נפתחו לה שערי גן עדן והביאה אותו".

ב

והנה, לכאורה צ"ב בדברי המדרש:

הלא מעשה הבאת עלה הזית ע"י היונה הינו הפעם השני' בה שלח נח את היונה "לראות הקלו המים מעל פני האדמה"³⁰⁰. ובפעם הראשונה מספרת התורה "ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה ותשב אליו

296. בראשית ח, יא.

297. ז, יז-כג.

298. ב"ר פל"ג, ו.

299. יחזקאל כב, כד.

300. לשון הכתוב בראשית ח, ח.

אל התבה כי מים על פני כל הארץ³⁰¹."

אמנם, לפי דברי המדרש שבארץ ישראל לא ירד מבול, נמצא שאף פעם לא נחרבו שם העצים. וא"כ מדוע לא הביאה היונה את עלה הזית כבר בשילוחה הראשון בידי נח? הלא העלה הי' בנמצא אף אז, והיונה יכלה להביאה?

ואף³⁰² שגם לדעה זו - הנה ע"פ טבע - אף שבא"י לא ירד המבול, הרי המים שירדו בהארצות סביבה - בודאי זרמו ונכנסו גם לא", מ"מ מובן שבמקום שלא היתה ירידת המבול, וגם לא בקיעת מעינות תהום רבה, לא היו מים רבים כ"כ וגם לא תגבורת המים ובמילא לא חדרו המים כ"כ בתוך (עומק) האדמה וכו', בודאי ששם קלו המים קודם לשאר המקומות.

וע"ד מה שכתבו הרמב"ן ורבינו בחיי³⁰³ (בביאור איך נשאר עלה זית טרף אף בא"י - והרי גם שם נכנסו המים): "מפני שלא ירד בארץ ההיא הגשם השוטף ולא נפתחו עלי' ארובות השמים נשארו בה האילנות ובכל העולם נשברו ונעקרו במבול ומטרות עזו.

עוד צריך להבין:

הטעם לכך שחזרה היונה לתיבה בשילוח הראשון, מפורש בקרא³⁰⁴: "ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה ותשב אליו אל התבה כי מים על פני כל הארץ". אמנם לפי דברי המדרש הנ"ל "דלא טפת ארעא דישאל במבול" הלא הי' לה מנוח רגליים בארץ ישראל³⁰⁵?

ג

והנה, רש"י על המדרש שם פירש: "משבטוטין שבארץ ישראל. שנשמט ענף אחד מארץ ישראל וצפה פני המים ומצאה".

ולפ"ז אפשר אולי לתרץ מדוע לא הביאה היונה את עלה הזית כבר בשילוחה הראשון בידי נח. ובהקדים:

על הפסוק³⁰⁶ "וישלח את הערב ויצא יצוא ושוב" פירש"י: "יצוא ושוב. הולך ומקיף סביבות התבה". וא"כ נמצא, ש(לפחות בשילוחה הראשון³⁰⁷) לא הרחיקה היונה מעוף, ונותרה כל העת באזור התבה.

301. שם, ט.

302. ראה לקו"ש ח"י ע' 31.

303. על אתר.

304. בראשית ח, ט.

305. כן צע"ק אף לשאר הדעות, והלא היונה חטפה את העלה ממקום גידולו מעל העץ (כדברי הרבי לקמן סוס"ד), ולכאורה יכלה היונה להתיישב על העץ, ומדוע נאמר ש"לא מצאה מנוח" דמשמע שלא מצאה כלל? ואע"פ ששילוחה הי' לבדוק "הקלו המים מעל פני האדמה", והפסוק מפרש הטעם לכך ש"לא מצאה מנוח" "כי מים על פני כל הארץ" - מ"מ צע"ק לשון הכתוב, שמשמע שלא מצאה שום מנוח.

306. בראשית שם, ז.

307. אולי יש לדייק מלשון רש"י "שנשמט ענף אחד מארץ ישראל" שהעלה צף אל מחוץ לגבולות א", והיונה מצאה את העלה בחר"ל, ומסתבר לומר שמצאה באזור התבה. אמנם ייתכן שכוונתו מאילן שבארץ ישראל. וצ"ע.

וכיון שמציאת העלה בידי היונה הי' בעוד העלה צף על פני המים, אפ"ל שביציאתה הראשונה פשוט עדיין לא הגיעה העלה לאיזור התבה.

ובזה יתורץ גם מה שהקשינו שע"פ דברי המדרש הנ"ל "דלא טפת ארעא דישראל במבולא", הלא הי' לה מנוח רגליים בארץ ישראל, שכן היונה לא הרחיקה מעוף עד לארץ ישראל, ונותרה תמיד ליד התבה, ושם אכן "לא מצאה מנוח . . כי מים על פני כל הארץ"³⁰⁸.

אמנם כהנ"ל הוא רק לפי פירש"י, ולא לפי שאר מפרשי המדרש. ועדיין צ"ב לדעתם³⁰⁹.

ואולי יש לומר הביאור לקושייתנו הראשונה: אע"ג שבא"י כבר "קלו המים מעל הארץ", אמנם טרם הספיקו לגדול שם ענפים ועלים חדשים, ורק לאחר שבוע היו כבר בנמצא. אך עצ"ע.

ד

עוד יש לעיין במעשה שילוח היונה:

בלקוטי שיחות חלק יו"ד, שיחה ג' לפרשת נח, מקשה הרב³¹⁰: "מבואר בכתוב שע"י שהביאה את העלה זית ידע נח שקלו המים מעל הארץ, שהכוונה בזה שידע לא רק שהמים - היו הלך וחסור, כי זה התחיל זמן הרבה לפני" (ובודאי ידע נח עד"ז - שהרי נחה התיבה וכו'), וכמפורש בכתוב שיבשו המים מעל הארץ - קודם שילוח היונה,

"כ"א גם - קלות המים עד כ"כ שכבר יש מקום שכעבור זמן קצר יהי' מנוח, לנוח על הארץ"³¹¹, ולכאורה מהי ההוכחה על זה ע"י עלה של זית, והרי אפשר שעלה זה לוקח מאילן שעל הר גבוה (ובפרט שהתיבה הייתה בהר גבוה) ומראש האילן, ובגובה זה כבר לא היו מים זמן רב - לפני הזמן דוידע נח גו'.

ובהמשך שם מתרץ: "והביאור בזה:

"בכ"מ בדברי חז"ל³¹² מבואר שהזית הוא אילן חזק ביותר. וגם ע"ד הפשט כן הוא, כי בדבר שבמציאות אין לחלק בין הלכה להפשט³¹³. וכשהתלמיד (בן חמש למקרא) יראה זית - תיכף יבחין שחזק הוא. ולכן מקום לומר ע"ד הפשט, דאף שהי' מבול חזק וכו', מ"מ מכל אילני זית שבעולם,

308. להעיר מדברי הרב בלקו"ש ח"י שם: "מה ראי' שקלו המים מעל הארץ, עי"ז שהביאה עלה זית מא"י, שלא ירד בה המבול".

309. ובפרט ע"פ דברי הרב שם ע' 34: "ומתורץ עפ"י ג"כ הא דיש להקשות: איך ידע נח ע"י עלה זית שקלו המים, והרי אפשר שמצאתו ע"פ המים (ראה רבותינו בעה"ת, פירוש ריב"א, רע"ב, חזקוני ועוד). - וע"פ הנ"ל שהי' עלה שצמח אחר המבול, הרי פשוט שהיכר גדול יש בין עלה ששרוי וכבש במים קרוב לשנה, לעלה שצמח מחדש". (בדבר החידוש שהי' עלה חדש שצמח אחר המבול, ראה לקמן ס"ד).

310. ריש ס"ד, ע' 23 שם.

311. כרש"י ששלח את היונה כו' "שאם תמצא מנוח לא תשוב אליו" (ח, ח). וכמוכן גם מזה "שחרבו המים מעל הארץ" - שקרמו פני' של מעלה" (ח, יג, ובפרש"י) לאחר ז' ימים.

312. תוספתא ב"מ פ"ב, ח. ובמקומות שנשמנו בצפע"נ עה"פ.

313. ראה גם לקו"ש ח"י"ב ע' 21 הערה 6.

נשאר עכ"פ אחדים מהם.

"אמנם, לאידך גיסא, אין מסתבר כלל שהעלים של האילן אף שגם הם חזקים³¹⁴, נשארו במציאות וציור דעלה זית לאחר כל משך זמן המבול ושהי' באופן דויגברו המים, והעלים היו מכוסים (ושרויים) במים כו"כ חדשים רצופים!

"ומוכרח לומר שהעלה זית שהביאה היונה הי' עלה חדש שצמח - לאחר המבול וכעבור זמן מספיק - מהזמן שהאילן זית לא הי' מכוסה עוד במים והתחיל להצמיח עד שצמח העלה שהביאה היונה.

"ומובן שידע נח עי"ז שקלו המים מעל הארץ".

ובהמשך השיחה שם³¹⁵: "העלה נלקח ממקום גידולו (לא שהי' צף ע"פ המים וכיו"ב)".

ה

ולכאורה צ"ע, כיצד הביאור מתרץ על קושיית הרבי "והרי אפשר שעלה זה לוקח מאילן שעל הר גבוה (ובפרט שהתיבה הייתה בהר גבוה) ומראש האילן", הלא עדיין אפ"ל שהעלה זית שהביאה היונה הי' עלה חדש שצמח על עץ שבראשי ההרים, ומשם טרפה אותו היונה, וא"כ כיצד ידע נח עי"ז שקלו המים מעל הארץ?

ובפרט, שבהערה 25 בשיחה מביא את דברי לבוש האורה, שעל ידם אפשר לתרץ את (ב') קושיות הרבי, וז"ל: "כי מפני שהזית אינו מאילנות הגבוהים רק מן (ה)נמוכים בו ידע נח שקלו המים מן הארץ שאם היתה מביאה לו עלה מאילן אחר עדיין לא הי' יודע אם קלו המים דשמא הוא מאילן גבוה שגבהו יותר מחמש עשרה אמה ועומד על הר גבוה ולא כסהו המים מעולם כו"ל".

אך דוחה זאת מיד ומקשה: "אבל א"מ: הרי הספק הי' אם יש מקום מנוח על הארץ - והעלה אפשר שנטרף מראש אילן שבהרי אררט, כבפנים".

רואים אנו א"כ שדוחה את הביאור מפירוש לבוש האורה, בעקבות האפשרות שהעלה נטרף מראשי ההרים, ולכן מבאר את הביאור שבפנים השיחה. וא"כ קשה עוד יותר, דהרי לא חזינו שהביאור בשיחה מבטל סברא זו?

ואשמח לשמוע חו"ד המעיינים בזה.

314. עיין בצפ"נ שם.

315. בביאור פירש"י על המילים "והנה על זית טרף בפירוש" טרף - חטף.

בענין גילוח השערות ביום ה' בשיטת הט"ז ושוע"ר אדה"ז

התה"ש מנחם שי' חיתריק
שליח בישיבת 'תפארת בחורים' ז'וקאוקא

א

היצע הסוגיא

כתב הט"ז בסימן ר"ס³¹⁶ וז"ל: "...ובנטילת צפרנים יש טעם בדבר על מה שאין נוטלין ביום ה' עד כאן לשון מהרש"ל. ומה שמסיים שיש טעם בנטילת הציפרנים שמעתי הטעם דדרך השערות והצפרנים המגולחים להתחיל לצמוח ביום ג' שאחר הנטילה ע"כ אין לעשות שיהי' זה בשבת וע"כ גם בגילוח שערות אין לעשות ביום ה'".

ומשמע להדיא דלט"ז אין לקצוץ ציפורנים ולגלח השערות כלל ביום ה', והטעם בגילוח השערות הוא מאותו טעם דנטילת הצפורניים - שמתחיל גידולו לאחר ג' ימים - בשבת והנה בשוע"ר רבינו³¹⁷ נכתב דכן ראוי להסתפר ביום ו' מטעם דמינכר דעביד לכבוד שבת³¹⁸, אבל בענין האיסור ביום ה' נכתב³¹⁹ כן בנוגע לקיצוץ הציפורניים לבד - "ויש מקפידים שלא ליטול צפרנים ביום ה' מפני שהצפרנים מתחילין לחזור ולצמוח ביום ג' לגילוחן" - צפרנים אין גילוח השערות לא. ודלא כט"ז הנ"ל.

ובקו"א סק"א כתב הטעם - "מ"ש הט"ז שכן הוא בגילוח שערות הוא תמוה שהרי המלך מסתפר בכל יום וצ"ע³²⁰. כלומר, שאכן יש טעם לספר דווקא ביום ו', דמינכר דעביד לכבוד שבת³²¹, אולם

316. סק"א.

317. סי' רס, ס"א.

318. כמו שכתב רש"ל, כפי שמביאו הב"ח, וכן מ"א עיי"ש.

319. ס"ב שם.

320. ולהעיר, שעל הט"ז הנ"ל יש להקשות עוד ב' קושיות, הא' - דהא אנשי משמר היו מסתפרין ביום ה' וא"כ חזינן דשרי, וקושיא זו איכא בבאר היטב בשם יד-אהרן - "ומה יענה לאנשי משמר...". אלא דאפ"ל שהטעם שלא הביא רבינו משום דאיכא למימר דלא היו פנויים הקילו (וכמ"ש המ"א ועיין במחצית השקל ובאלי' רבה, אלא שהם כתבו זה על טעם למה לא יקרבו תגלחתן לשבת וכהטעם שגם הביא אדמה"ז בס"א, מ"מ פריך שפיר. ועיין בפנים אות ב.) והקושיא הב' - הרי מלשון רש"ל גופא מוכח שהטעם יש טעם בדבר על מה שאין נוטלין ביום ה' הוא דווקא על צפרנים, שהרי לפנ"ז מדבר אודות תגלחת וצפרנים שיש לקרבן כמה שיותר לשבת, ולאח"ז אומר 'ובצפרנים יש טעם.. צפרנים אין שערות לא, ולכא' שאלה פשוטה, אולם לא מצאתי באחרונים שהקשו כן, וצ"ע ג.

עוד יש להעיר שתמוה למה לא הביאו בהערות מקור לשאלה, דלכא' כתובה בהדיא כבר בבאר היטב, בשם יד-אהרן. עיי"ש.

321. כמ"א, ב"ח, רש"ל - הנ"ל.

אי"ז מצד שאסור לספר ביום ה' שהרי שערות כן צומחות בכל יום ולא כבצפרנים. וכנ"ל.

ב

האופנים בביאור הקושיא מהקו"א

הנה במושכל ראשון הי' נראה לפרש הקושיא, דומיא דקושית המ"א³²² על רש"ל, אהא דכתב רש"ל שיש לספר בערב שבת שיהי' ניכר שעושה לכבוד שבת (וכן הביא רבינו כנ"ל) דהרי חזינן דאנשי משמר מגלחין ביום ה' (לשון מ"א), ולכאורה נראה לבאר דכעין זה הקשה רבינו על הט"ז בקו"א, דהא חזינן שהמלך מסתפר בכל יום, וממילא נראה דאין איסור להתגלח ביום ה'.

אולם לכאורה נראה להקשות על האפשרות להקשות כן, הא' - הרי האיסור להט"ז שיתגלח ביום ה' הוא מטעם שיתחיל לגדל בשבת, וא"כ, אם המלך מסתפר בכל יום, היינו גם יום ו' ממילא לא יתחיל לגדל עד יום א', ממילא כיוון שמנהג קבוע הוא למלך לגלח בכל יום, ויום ו' בכלל, א"כ אין חשש שמספר ביום ה'³²³. והוא עיקר הקושיא.

הב' - דא"מ איך ניתן להוכיח מהא דאמרינן שהמלך מספר בכל יום, שהרי אי"ז נאמר בלשון לפסק הלכה - במסכת סנהדרין³²⁴ וברמב"ם³²⁵ - "המלך מסתפר בכל יום ומתקן עצמו ומתנאה במלבושין נאים ומפוארים שנאמר מלך ביפו תחזינה עינך" ופשוטו - בכבוד המלך קאי, ולא בדיני תספורת, ואיך יהי' ניתן ללמוד מזה שאפשר לגלח ביום ה', וכמו שלא מצינו קשיא איך המלך מספר בכל יום הא אסור לספר בשבת, וודאי שבכל יום הכוונה בכל יום שמותר, וא"כ באם נגיד כשיטת הט"ז, אף באם לא נגיד כהקושיא הא' הנ"ל (שאם מספר בשישי מותר לספר חמישי) מ"מ בכל יום, אפ"ל, - חוץ מימים שלא הותר - ה' וז'. ומ"מ איך תוכיח נגד הלכה אם לא כתוב בהדיא שהי' מספר גם בחמישי.

והג' - דלכאורה יש קושיא פשוטה יותר, ומ"מ יש להקשות אותה מסברא³²⁶, ובאם מקשים אותה, אי"צ ממילא להקשות הקושיא הנ"ל, וכדלהלן:

האופן הב' בהבנת הקושיא:

במציאות, אם גם בתגלחת שערות כבצפרנים אינו גודל אלא לאחר ג' ימים, א"כ מדוע המלך הי' מספר בכל יום (או בל"א - מה הי' לו לספר בכל יום - דאין לו שער), הא אינו גודל אלא לאחר ב' ימים.

וא"כ, ע"כ, קשיא על הט"ז שאומר שטבע השער שגם אינו גודל אלא לאחר ב' ימים.

וכאופן הקושיא הזו מצינו שהקשה גם הבאר היטב, ובשם היד-אהרן, וז"ל: "אם איתא שאינו

322. סק"א שם.

323. ובדיוק כמו ששאלה זו לא נשאלת על דעת רבה"ז עצמו שכתב שטוב לספר סמוך לשבת ככל היותר - והינו יום ו' בכדי שיהי' ניכר שעושה לכבוד שבת, ואין להקשות דא"כ איך המלך סיפר בחמישי והוא הפך כבוד שבת, שהרי וודאי שכיוון שמגלח בכל יום, ויום ו' בכלל א"כ לא קשיא מידי. והוא הדין לעניינו, דכיוון שמגלח בכל יום ווא"ו בכלל, א"כ לא יגדל גם בשבת.

324. כב, א.

325. מלכים ב, ה.

326. וכן נראה שהקשו בפועל גם האחרונים, כדלהלן.

מתחיל לצמח השערות כי אם מיום ג' אמאי המלך מסתפר בכל יום הא לא יש לו שער כלל³²⁷.

ג

ב' האופנים בביאור ג' הימים

והנה נראה לתרץ הט"ז וכדלהלן:

דלכאורה יש ב' אופנים כיצד לבאר דאינו גודל אלא מיום ג'. הא' - והוא כפשוטו שאין צמיחה בב' הימים הראשונים.

והב' - שיש צמיחה, אלא שאינו ניכר אלא לאחר יום ג'³²⁸. היינו שביום הג' אז מתחיל להיות ניכר.

והנה לכאורה אם נלמד כאופן הב' א"כ מובן מאי טעמא שהמלך הי' מספר בכל יום, דה"ה דאינו ניכר ביום הב' בגידול השערות, מ"מ הי' מספר בכדי שלא יהי' ניכר לפני התספורת ביום הג', דאם הי' מספר לסירוגין הי' ניכר תמיד ביום השלישי. וע"כ הי' מספר בכל יום, (וכן מובן דכן הי' לו שערות, אלא שלא הי' ניכר) ומובן דלסתם אדם אין לספר ביום ה' (אם אינו מגלח גם ביום ו') כיוון שאין זה מכבוד השבת שיספר באופן שיראה מסופר רק עד ליום השבת, ומגלא דעתא שאינו מסתפר לכבוד השבת וכלשון המחצית השקל³²⁹ - "ר"ל כיון דקוצצן להסיר המותרות אין זה מכבוד שבת. ששוב באותו היום יתחילן לצמח המותרות"³³⁰.

ד

ביאור שיטת רבה"ז, ב' אופנים באיסור

וא"כ יוצא אשר דעת החולקים הוא שאע"פ שלענין ניכר אין חילוק בין שערות לציפורניים, עדיפא אופן הא' בביאור החילוק בג' ימים, שהצמיחה היא בפועל מתחיל רק ביום הג', והיא בפועל רק

327. וכנ"ל בפנים השאלה הג', אם בין כה יש להקשות זה מסברא, הרי זה גופא קשה על הט"ז בפשטות יותר, וא"כ אין צורך להקשות ולהוכיח שהמלך הי' מסתפר גם ביום ה' - כנ"ל גם השאלה הב'.

328. ולכאורה הוא יותר ע"פ דרך הטבע.

329. סימן רס, אמ"א סק"א, ד"ה מפני שגדלין בשבת.

330. ואף שזה נאמר במ"א, ועל נטילת הצפרנים, (ובנטילת הצפרנים גופא וודאי שאי אפשר לומר גוף הסברא של 'ניכר ביום הג' ומתחיל לצמח מעתה', שהרי לשיטת החולקים על הט"ז, זה גופא מה ששואלים על הטז, שמדוע ומה המלך מספר בכל יום, ומשמע שלשטתיהו אין ענין ה'ניכר' אלא דכן אמת ממש שמתחיל להצמיח ביום הג' וכסברא ראשונה, וע"כ לשטתיהו מוכרח ששערות גדלות בכל יום. והשתא דאתית להכי תבא לדי חידוש נפלא - דאין כלל מחלוקת במציאות, [ודלא כפשט, דלכאורה נראה שחולקים בגדילת שערות וע"כ שואלים מהמלך וכאופן הב' באפשרות השאלה], אלא לכולי עלמא שערות גדלים בכל יום, אלא שלטעם הט"ז כיוון שכל הבעיה הוא חוסר כבוד בכך שזה ניכר ע"כ אין הבדל בין שערות לצפרנים, ושניהם ניכרים ליום ג'. ולשיטת החולקים כיוון שכל הטעם הוא תחילת הצמיחה בפועל, וזה אינו בשערות ע"כ אין חשש תספורת בה') ובגילוח השערות סובר המ"א שאין את החשש של תחילת הצמיחה ביום הג', מ"מ נילף מהכא האי סברא של כבוד, דאינו מכובד שיספר באופן כזה שיראה מסופר לגמרי עד שבת.

ולהעיר עוד - שאין הכוונה שאי"ז מכובד לשבת עצמה להיות באופן כזה שיש ע"ע רושם שערות, דא"כ אף ביום ג' וד' הי' אסור לספר, אלא חוסר הכבוד אינו במראהו בשבת, אלא בכך שמסתפר כזו תספורת שמשווה מראהו שפיר רק לכל הימים עד שבת, וכלשון המחצית השקל. (ואף שיש סוברים שאכן אין להסתפר ביום מלבד ווא"ו, מ"מ התם זהו מסברא של לקרב התספורת לשבת וכמו שכתב רבינו, ולא מטעם שמתחיל צמיחת השערות ביום הג'. ודו"ק).

בציפורניים ולא בשערות (וע"כ ממלך מסתפר בכ"י) וע"כ ביום ה' אסור לספר רק צפרניים³³¹.

אלא, דא"כ לכאורה ילה"ב שיטת החולקים, מדוע מעמידים דעת הט"ז באופן כזה אשר לפ"ז יוקשה שיטתו, ולהבין זה ילה"ק דהנה יש ב' איסורים בהתחלת הצמיחה בשבת, והאופן הא' הוא שאין רוצים שיתחיל פעולה בשבת, 'שגורם גידול בשבת' ועיין בהאלי' רבה³³² שהקשה וז"ל: "והנה מה שכתב ספר הגן שמגדל בשבת הבינו אחרונים דהא כמו איסור שגורם שמתחיל לגדל בשבת, ולא ידעתי טעמו באיסור גורם זה במידי דאיתא ממילא.. "והיינו שלכא' אינו מובן טעם האיסור הא' 'לגדל בשבת', אלא דמגלגול לשנו הזהב דרבינו יותר ניחא דכתב - "ואינם רוצים [-הי"א] שיהי' זה בשבת"³³³ והנה יש אופן הב' והוא כדאמרן, מצד כבוד השבת. וכלשון מחצית השקל הנ"ל - "כיון דקוצצן להסיר המותרות אין זה מכבוד שבת. ששוב באותו היום יתחילן לצמוח המותרות".

והנה חזינן דרבינו נקט דווקא בלימוד האופן הא' ע"ה שהוא קצת דחוק יותר³³⁴. אבל יוצא מכאן דבר פלא, דרבינו לשיטתו.

והטעם - דלפי הנ"ל באות ג', דטעמא דהחולקים הוא מטעם כיוון שעיקר האיסור הוא כיוון שמתחיל הצמיחה ביום ג', ולא כיוון שניכר ביום הג', הנה, אם נאמר שכל האיסור הוא מטעם שאסור להתחיל גידול בשבת, יובן טעמא דמילתא. שהרי מה לי ניכר מה לי לא ניכר - איסור מיהא ליכא, שהרי לטעמא דניכר - והוא האופן הב'. דאות ג. - מעולם לא הפסיק בצמיחה. ודווקא אילו נאמר שטעם האיסור הוא מצד כבוד יהי' בידנו לומר שגורם האיסור הוא הא דניכר. וא"כ יוצאים הדברים מדויקים בתכלית.

ועכ"ז עדיין צע"ק מדוע ביקש רבינו לילך דווקא באופן הנ"ל ודלא כהט"ז, וסוד הוי' ליראיו, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

331. ועיין עוד בזה תחילת הערה דלעיל.

332. או"ח סי' רס.

333. ועיין במטה משה.

334. בעיקר מצד סיבת המקור, וכקושי האלי' רבה הנ"ל.

סיכום הביאורים וחידושים במאמרי פדה בשלום של הרבי

התה"ש מנחם שי' חיטריק
שליח בשיבת 'תפארת בחורים' ז'וקאווקא

פדה בשלום

אפתח ואקדים אשר עם היות והענינים המבוארים כאן, מבוארים בכמה וכמה אופנים בעוד ריבוי מאמרים, ולדוגמא במאמרים ד"ה פדה בשלום של כ"ק אדמו"ר נשי"ד המבוססים על המשכי תרנ"ט, תער"ב ובמאמר תד"ש, מ"מ כאן מובאים הענינים כפי שהם נוגעים למאמר ד"ה פדה בשלום מכ"ק אדמו"ר האמצעי, הנדפס בשערי תשובה³³⁵. להלן אביא בס"ד סיכום כללי בנושאים וחידושים הנדונים במאמרים, הן ביאור החידוש בכל מאמר, והן סקירת החילוקים וההדגשים שבכל א' מהם.

דיוק בקושיא "בשלום" "מקרב לי"

צריך להבין מדוע בעבודה באופן של "ברבים היו עמדי" - דהיינו בחינת היחידה כמבואר במאמר דב"ה - עדיין יש צורך לפדי' מקרב לי, ובדיוק זה כמה פנים:

א. כמדייק בד"ה פדה בשלום תשכ"ב, כאשר ישנו מצב אשר 'ברבים היו עמדי' ה'פדי' היא באופן ד'בשלום', ונמצא אם כן שעדיין יש צורך בפדי', אלא שהפדי' היא בשלום. ולכאורה צריך להבין דכיוון שמדובר בדרגת יחידה, דבבואה דבבואה לית להו, למה צריך להפדי'.

ב. בנוסף להבנת עצם הצורך בפדי', צריך להבין מדוע הפדי' היא "מקרב לי" [כנ"ל במאמר מתשכ"ב].

והדיוק מבואר יותר בד"ה פדה בשלום תשל"ט, דשני ענינים אלה מהווים הפכים מן הקצה אל הקצה. שכן 'מקרב לי' הינו יותר מסתם מלחמה עם מנגדים, והו מלחמה באופן של קירוב, (כלומר לא ע"י שליחת חיצים ובליסטראות ממרחק, אלא באופן דקירוב אפילו יותר ממלחמה ע"י חרב, באופן של 'חובקים זה את זה'). ובעבודה היינו העבודה באופן של בירור בדרך התלבשות ממש. ולאידך הפירוש ד'בשלום' - מבאר שם דמדוייק זה במאמר דב"ה - הוא תכלית השלימות דאהבה 'אוהבים גמורים' - "גם אויביו ישרים אתו". וכן משמע גם במאמר דפדה בשלום תשמ"ו, כמש"ש "אמיתית

335. שער התפלה. מט, א ואילך.

הענין דשלום . . אין לו מנגד כלל . . נעשים אוהבים דענין זה הוא למעלה גם מהשלום שהי' בימי שלמה". היינו ד'בשלום' אין ענינו רק דהמנגדים מתבטלים, אלא הוא תכלית האהבה. וא"כ הענין דפדי' 'בשלום' ופדי' 'מקרב לי' הינם הפכים מן הקצה אל הקצה.

ג. מובא במאמר ד"ה ושבתי בשלום תשל"ח סעיף כ"ה, דהא דהפדי' בשלום אינו אמיתת ענין השלום איכא למידק לא רק מהפסוק "פדה בשלום", אלא אף מאופן הפדי' של רבותינו נשיאנו. שפדייתם הייתה באופן דלא רק דהי' מציאות מנגד דלעו"ז, אלא אף אחר הפדי' בשלום נותרו מנגדים, והוצרכו לרישיון מהמדינה ההיא על הפצת תורת החסידות. [וכן מבואר במאמר ד"ה פדה בשלום תשמ"א, דהא דהוי פדי' 'בשלום' אע"פ שישנו מנגד, היינו משום דבהעלם הכל שייך למס"נ. או משום ד(כמבואר במאמר מתשל"ח) הכל שייך לזמן ומעין דלעת"ל].

אמנם בפדה בשלום תשמ"ו מביא אופן אחר, שהפדי' דב"ה הי' פדי' בשלום לגמרי ובאופן גלוי - "ועפ"ז יובן עוד יותר גודל העילוי דהגאולה דיו"ד כסלו, דמזה שאומרים עלי' שהיא פדי' בשלום (בלי תוספת הסברה שהיא הכנה לפדה בשלום דלעת"ל וכיו"ב) מוכח דענין השלום שבה [שהמנגד מתבטל, ויתירה מזו שנהפך לאוהב] הוא (גם) בגילוי". ובסוף המאמר ממשיך דהוא כיוון "שהגאולה היא בנוגע לפנימיות התורה, היחידה דתורה, לכן . . אין בו מדידות והגבלות". (ואולי אפ"ל ההסברה בפועל בגשמיות, כיצד הוי פדי' בשלום בזמן שיש מנגד, דהוא כמבואר במאמר מתשמ"א שאדברא, בתפילה המס"נ הוא יותר - כעבדא קמי מרי', תכלית הביטול. וע"כ דווקא זה אמיתית הענין דפדה בשלום, כי כאן נרגש המס"נ. עיי"ש).

ביאור החילוק בין תורה לתפילה

והנה, מבואר בכללות המאמרים ההפרש בין תורה לתפילה, שתפילה ענינה בירור בדרך התלבשות - "שעת צלותא שעת קרבא" היינו התעסקות עם הנה"ב בדרך מלחמה להעלותה לבררה ולזככה, ובאופן שהנה"ב מצד עצמה - "שכל דנה"ב" - תהי' קרובה לאלקות. ובלשון המאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ב: "בשעת התפילה . . ע"י שנפש אלוקית מתלבשת בנה"ב שההתבוננות של נפש אלוקית היא בענינים כאלו ובאופן שגם נה"ב יכולה להשיג". משא"כ "בענין הבירור שע"י עסק התורה, שהוא לא בדרך מלחמה . . שע"י גילוי אור התורה הוא ביטול הרע בעצם" כהלשון שם במאמר בשערי תשובה.

[אלא שכמבואר במאמר מתשכ"ב, אין גילוי אור התורה אמיתית הענין דשלום, כיוון שזה רק בדרך התגברות הטוב על הרע, ובאופן שהרע בטל. ושלום אמיתי ענינו הוא ג'ם אויביו ישרים עמו', שהתחתון מצדו בטל לאלקות, וביטול לגמרי, לא באופן שמצד השכל דנה"ב מתבטל, שכן אז הוא 'דבר נוסף' על מציאותו וההתנגדות נשארת בהעלם].

ובמאמר ד"ה פדה בשלום תשל"ט מודגש שגם בתפילה שייך שני הענינים, דהעבודה באופן של "בכל מאודך" הוא בחינת היחידה (שהמס"נ היא מצד 'שאי אפשר בענין אחר'), שלענין זה - כנ"ל - בבואה דבבואה לית להו. ויתר על כן מבאר, דאמיתית הענין של מלחמה הוא כלל לא בתפילה, שכן בתפילה ההתעסקות היא באופן מופשט מעניני העולם, ונקרא 'חרב של שלום'. ואמיתית הענין דמלחמה היא בהתעסקות בענינים גשמיים, ולא רק בשעת האכילה שאז העבודה היא לדחות התאוות דנה"ב (דזהו מלחמה באופן של 'חרב' היינו לא בקירוב ממש - 'מקרב לי' - כמ"ש"נ שם), אלא דווקא

בשעת המסחר ששם העבודה צריכה להיות ממש בדרך התלבשות בעבודה ד'משאו ומתנו באמונה'.

אולם במאמר ד"ה פדה בשלום תשמ"א מודגש לצד אחר, שאף תורה עם היות שעיקר ענינה הוא באופן דשלוש ומנוחה, מ"מ יש לחלק בין נגלה לתורה, שאינה אמיתית הענין דבירור באופן דמנוחה (מצד ב' ענינים, הן מצד עסקה בבירור ענינים גשמיים, והן מצד עצמה - באופן של פלפול ובירור) לפנימיות התורה שהוא אמיתית הענין דמנוחה - 'לית תמן קשיא'. ובפנה"ת גופא, אמיתית הענין דמנוחה ובירור בדרך ממילא הוא דווקא בפנימיות שיתגלה לעת"ל 'בבחינת ראי''. דווקא אז יהי זה בירור בדרך ממילא, באופן דהמברר אינו 'דבר נוסף עליו'.

וממשיך לבאר במאמר ד"ה פדה בשלום תשמ"א דאפילו הדרגות הנעלות בתפילה 'תפילת שבת' - "עם היות שהבירור דשבת הוא בדרך מנוחה מ"מ גם התפילה דשבת ענינה הוא תפילה" כלומר ענינה הוא בירור בדרך התלבשות. (ומוסיף דמ"מ ענין היחידה נרגש דווקא בתפילה - "כעבדא קמיא מרי", תכלית הביטול").

ביאור 'קיימא סיהרא באשלמותא' ימי דוד, שלמה, והתקופות בימות המשיח

ענין זה, דימי שלמה אינם תכלית הענין דשלוש מבואר גם במאמרים ד"ה פדה בשלום תשמ"א ותשמ"ו, וכן במאמר ד"ה פדה בשלום (י"ט כסלו) תשכ"ו המבוסס על מאמר ד"ה זה מכ"ק אדמו"ר מהורש"ב ה'עת"ר. והענין הוא, דלכאורה על ימי שלמה כתיב ד'קיימא סיהרא באשלמותא', היינו שבימי שלמה הי' אמיתית הענין ד'שלום ושקט בימיו' ולכן "הוא יבנה בית לשמי". ובלשון המאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ו: "כי הגילוי שהאיר אז, משך אילו את הניצוצות שבעמים, בדוגמת אבוקה שמושכת אלי' כל הניצוצות . . נמשכו לגילוי שהאיר ע"י שלמה . . כמ"ש ומלכת שבא . . ותבא ירושלמה".

אולם, מבואר במאמר ד"ה פדה בשלום תשל"ט דהשלום דימי שלמה הי' שכולם נתבטלו, אך לא דנהפכו לקדושה. וכמדויק גם במאמר דב"ה - "בדרך שלום דלעת"ל, וכה"ג הי' בימי שלמה", ובמאמר ד"ה פדה בשלום תשמ"א מבואר הענין יותר, דאע"פ שהבירור דימי שלמה הי' בירור בדרך מנוחה, "ששלמה עצמו הי' במקומו", מ"מ "כל מה שהמשכה נמשכה למקום רחוק יותר היא מתקטנת יותר". ולכן אף לאחר ששמעה מלכת שבא את 'שמע שלמה' הוצרך להיות ותבא ירושלמה, ענין של זמן וטרח - כלומר לא אמיתית הענין דבירור בדרך מנוחה. וכן במאמר מתשכ"ו מבואר כי הגילוי דלעת"ל נעלה יותר גם מהגילוי שהי' בימי שלמה, דהמשכה שבימי שלמה היתה מבחינת עתיק ולעת"ל תהי' המשכה מבחינת פנימיות עתיק. "כי הגילוי שהי' בימי שלמה הי' כמו דבר נוסף על הדברים שבהם נמשך הגילוי", ולכן מבואר שימי שלמה אין זה אמיתית הענין דיחידה כדלעת"ל.

ובימי דוד נאמר "דם לרוב שפכת", ומבואר בכללות המאמרים דימי דוד היינו בירור בדרך מלחמה והתלבשות, ולכן "לא תבנה בית לשמי". אולם מבואר בד"ה פדה בשלום תשל"ט שגם לדוד אחר המלחמות הי' מצב של מנוחה, "וה' הניח לו מסביב מכל אויביו" ולכן עכ"פ הי' שייך שתבנית ביהמ"ק תהי' ע"י דוד. ועד"ו מבואר במאמר ד"ה ושבתי בשלום תשל"ח סעיף כ"ה, דהנצחון של דוד הי' נצחון בתכלית, שלכן הי' קס"ד שיבנה את ביהמ"ק. (וכידוע שגם הו"א של תורה - תורה. וא"כ מובן דיש ענין של מנוחה אף אצל דוד). וכן מביא במאמר ד"ה פדה בשלום תשל"ז, שבימי דוד כבר הי' התחלת

הענין של קיימא סיהרא באשלמותא. אולם אמיתית הענין ד'פדה בשלום' אצל דוד הי' רק בפנימיות ובהעלם, כמבואר בד"ה פדה בשלום תשמ"ו, ויתגלה ע"י משיח אחרון, דכל הענינים אצלו התחלתם ע"י דוד משיח ראשון.

ובענין ימות המשיח - מבואר בכל המאמרים שימות המשיח הוא תכלית הענין ד'פדה בשלום', ואמיתית הענין דגילוי היחידה.

[בענין ה'פדה בשלום' שהיו לפני"ז, אם בדורנו זה, אצל דוד או אצל רבותינו נשיאנו, ישנם כמה ביאורים: כיון שהכל תלוי במעשינו ועבודתינו עתה (ד"ה פדה בשלום תשמ"ו), כיון דהכל הוא מעין הגילויים דלעתיד (ד"ה ושבתי בשלום תשל"ח), כיון דבהעלם הכל תלוי במס"נ דיחידה (ד"ה פדה בשלום תשמ"א), כיון דדווקא כאן זה נרגש (ד"ה פדה בשלום תשמ"א), כיון דפנימיות התורה נוגע לכללות העולם (ד"ה פדה בשלום תשמ"ו), כיון דנזכרים בענין היחידה (ד"ה פדה בשלום תשכ"ב), כיון דבהעלם ופנימיות נפשו של דוד יש משיח (ד"ה פדה בשלום תשמ"ו)].

והחידוש בד"ה פדה בשלום תשמ"א - שבתקופת משיח גופא יש לחלק, (מבוסס על החידוש דהחלוקה לב' תקופות המובא בלקו"ש חלק ט"ו) ותכלית השלימות יהי' בתקופה הב'. דבהתקופה שבימי שלמה אין הגילוי נמשך בכל מקום בשווה כנ"ל, בתקופה הא', עם היות שהגילוי יהי' בכל מקום בשווה, כלומר באופן שאינו מתחשב עם מציאות העולם, מ"מ הוא יאיר בעולם כדבר נוסף על מציאות העולם (וזהו הדרגא שלכאורה מבואר בד"ה פדה בשלום תשכ"ו כ"מי שלמה"). ובתקופה הב' יהי' חידוש במע"ב, דגם מצד טבע העולם גופא יהי' גילוי אלוקות, (כמבואר באריכות בד"ה פדה בשלום תשכ"ו הנ"ל, ולכאורה זוהי גם הכוונה בהסבר פעולת היחידה במלמטה למעלה במאמר מתשכ"ב).

בענין האתכפייא והאתאפכא

נמצינו כי עסקינן בשני אופנים, האופן הא' 'בשלום', בירור בדרך התלבשות, מלחמה, 'מקרב לי'. דעל אופן זה מבואר בד"ה פדה בשלום תשכ"ב, דהוא בירור בדרך מלמטה למעלה, היינו שהשכל דנה"ב מושפעת מהשכל דנפש אלוקית באופן שגם השכל דנה"ב תבין ותשיג את הענין האלוקי שמתלבש בו. והאופן הב' בירור בדרך מנוחה, 'בשלום', וכמבואר שהוא ענין מלמעלה למטה, ע"י התגלות האור האלוקי שהנה"ב אינה בערך אילו הרי היא מתבטלת ממצאותה, וכמשל האבוקה שנמשכים אלי' הניצוצות המובא בד"ה פדה בשלום תשכ"ו.

עפ"ז לכאורה נראה בפשטות לומר דהאופן הא', כיון שהוא בא מצד הנה"ב, שהיא זו שנמשכת לאלוקות ומציאותה נהפכת לטוב, אמור להיקרא בשם אתהפכא. והאופן הב', כיון שבכח הגילוי דהאור האלוקי נה"ב מתבטלת ממצאותה ואין נתינת מקום לסט"א, אמור להיקרא אתכפייא.

אולם מלימוד כללות המאמרים נראה להיפך. שהאופן דהתלבשות נקרא בשם אתכפייא, והאופן דבירור מלמעלה בדרך מנוחה נקרא בשם אתהפכא. והטעם, כמבואר במאמרים, ובפרט בד"ה פדה בשלום תשכ"ב, כיון שבביטול דהאופן הא' הנה"ב נשארת במציאותה - מציאות רע. אלא שהרע הוא בעלם ואינו בא לידי פועל. ועכ"ז שהנה"ב מצ"ע משיגה אלוקות, אין זה היפוך - אתהפכא. והאופן הב' הוא היתהפכא, שכן למעשה אין כל מציאות רע.

אבל עכ"ז הביאור הנ"ל אינו מספיק ע"מ לבאר שהאופן הב' הוא אתהפכא בשלימות, שכן סוכ"ס הרע בטל מאליו ואינו 'מתהפך'. ואה"נ הוא הטעם למבואר במאמרים שאי"ז אמיתית הענין דשלום, ואמיתית הענין ד'גם אויביו ישרים' אתנו' הוא בהבירור מלמטה למעלה. ולכן מביא במאמר הנ"ל בענין השלום, דזהו באופן שכל אחד יש בו מעלת חבירו, וזהו ע"י ענין היחידה. וזהו שיהי' לעת"ל, כמבואר גם בד"ה פדה בשלום תשכ"ו, שאז יהי' קיים המעלה שגם התחתון מצ"ע יש בו ענין אתהפכא.

ובד"ה פדה בשלום תשל"ז מבואר, דענין ההתאפכא יש בו גם מענין המלחמה, שאתהפכא מגיעה לאחר אתכפא, "בכדי להגיע לזה צ"ל ענין היסורים והצער והמלחמה" ואין זו אמיתית הענין דפדה בשלום כנ"ל. "ושלמות הפדי' היא דווקא כשהפדי' באופן של שלום". אולם שם לא מבאר שזה מצד ענין הנ"ל, אשר אין אתהפכא זו שלימה כיון שבטלה כל מציאות המנגד. אלא שם מבאר דהוא משום ששלימות ענין השלום הוא דווקא כשאין מלכתחילה ענין של התנגדות, וזה שייך בעיקר לעת"ל. ולפ"ז מבואר שם שגם על דוד שייך לומר שיש בו מענין אתהפכא, וענינו של שלמה הוא יותר שלום, מאר ענין אתהפכא. [ויל"ע אם זהו אותו הענין המבואר בד"ה פדה בשלום תשל"ט, שדוד גם שייך לכה"פ לתבנית ביהמ"ק (כנ"ל), או ששם זהו מצד השלום שלאחר המלחמה, ולא מצד התהפכא לגמרי דזה נאמר ששייך דווקא בימי שלמה].

סיכום החידושים העיקרים לפי מאמרים

מאמר פדה בשלום תשכ"ב (מוגה)

א. הסבר בהדיוק שהפדי' היא בשלום דווקא, - דהרי סיבה היא לפני המסובב, ומשמע שגם לאחר הגילוי ד'שלום' צריך להפדי', אלא שהפדי' היא באופן של שלום.

ב. משמע שלא רק שצריך להפדי' שהיא בשלום, אלא היא פדי' 'מקרב לי' כלומר ממצב של מלחמה.

ג. ענין ושבתי בשלום, ב' שלום, במאמר דב"ה הוא הענין גם לנדוד, - מלמטלמ"ע ומלמעלמ"ט, - וזהו פדה ב-שלום, שבכלל ענין יש את ב' המעלות - בכ"א מעלת חבירו, וזהו ע"י ענין היחידה המבואר במאמר. משא"כ בהגילוי דתורה או תפילה באהבה רבה למעלה מטו"ד, אין זה אמיתית הענין דפדה בשלום כיוון שהוא בדרך התגברות.

ד. וממשיך לבאר ענין הביטול והיחידה, מהמשל דסיפור הצ"צ, (שדורכים עליו בבית המדרש), עיכוב הבירור הוא תמיד מצד המברר, כי המתברר מצד עצם ענינו הוא רוצה להתברר. [וזה שייך קצת להמבואר בד"ה מאמר פדה בשלום תשמ"א, שבהעלם הכל שייך ליחידה].

מאמר ושבתי בשלום תשל"ח אותיות כ"ה-כ"ו (מוגה)

א. בהסבר הדיוק של אמיתית הענין דשלום, שהוא ענין תיווך בין הפשט, שממנו משמע שהפדי' בשלום כשיש מנגדים (דוד המלך שהיו לו מנגדים, וכן מכך שלאדה"ז, ולב"ה, היו מנגדים שנשארו אף אח"כ), להאופן המבואר בהמאמר - שאין מנגדים - כלומר הדיוק לא רק מגוף הפסוק.

ב. והתירוץ הוא שהכל הוא מעיין הגילויים דלעת"ל.

ג. מביא הקס"ד שגם דוד יבנה ביהמ"ק, [קשור להמבואר בד"ה פדה בשלום תשל"ט שדוד שייך לתכנון ביהמ"ק].

מאמר פדה בשלום תשל"ט (מוגה)

א. מלבד הדיוק שהסיבה היא הגורם להמסובב, ומגוף הפסוק - 'מקרב לי' [כמבואר בפדה בשלום תשכ"ב] מדייק דהווי מן הקצה אל הקצה, 'קרב' לא סתם מלחמה (בחיצים ובליסטראות) אלא בתכלית הקירוב, ולאידך 'שלום' - תכלית השלימות דשלום - 'גם אויביו ישרים עמו'.

ב. ומדייק שהכל הוא בתפילה (הן קרב והן שלום), ומדייק שיחידה ענינה "בכל מאדך" - למעלה גם מן הרצון להיות מוסר נפשו שבנה"ב ענינה שאינה מבטלה לגמרי אלה רק בהתגברות - ו"בכל מאדך", ענין היחידה הוא שהמס"נ היא באופן שאי אפשר בענין אחר.

ג. ביאור יותר בענין דוד שעם היות זה שאין ענינו מנוחה מ"מ גם אצלו שייך מצב של מנוחה, (שזהו הדרגה של 'חי') וע"כ שייך לתכנן אופן בניית בניין ביהמ"ק. [ואולי אפ"ל שזה שייך לכך שהמלחמה מביאה למנוחה "שהמנוחה דדוד באה ע"י המלחמות שעשה" כמבואר במאמר תשל"ז בענין האתכפא והאתפכא]. וכן יש דיוק גם בנוגע לשלמה בסעיף ב', דהשלום דימי שלמה היינו שכולם נתבטלו אבל לא שנהפכו לקדושה. כמדויק גם במאמר דב"ה - "בדרך שלום דלעת"ל, וכה"ג הי' בימי שלמה".

ד. מלחמה אמיתית היא כלל לא בתפילה, שתפילה ענינה 'חרב של שלום', אלא באכילה ושתי' דווקא. וגם זה גופא לא אמיתית הענין של מלחמה שהרי ענינה הוא לדחות התאוה, אלה אמיתית הענין הוא דווקא במסחר שזוהי התלבשות גמורה. [לא כהמבואר במאמר פדה בשלום תשמ"א - ששם אדרבה, מביא שאפילו תורה אינה ענין המנוחה לגמרי, רק בפנימיות דפנימיות התורה].

מאמר פדה בשלום תשמ"א (מוגה)

א. מבאר שענין בירור בדרך מנוחה לגמרי הוא בעיקר בתורה, ובזה גופא יש לחלק (עכ"ז שתורה ענינו תמיד - שלום דמנוחה) בין נגלה דתורה לפנימיות התורה שאינה שייכת לטו"ר. ובשני ענינים, הן במהות הדבר אותו מברר, אם הם ענינים גשמיים, והן באופן הבירור, האם הוא קושיות ופולפולים או 'לית תמן קשיא' - פנימיות התורה. ובפנימיות גופא יש לחלק בין ענינים השייכים להבנה והשגה לבין מה שלמעלה מזה.

ב. מחלק הגילויים לג' תקופות - ימי שלמה, תקופה א' דמשיח, ותקופה הב', [ולהשוות עם המבואר בד"ה פדה בשלום תשכ"ו (המוגה), שם אינו מחלק בתקופות דימות המשיח] ומביא שהמבואר בהמאמר מדבר דווקא על התקופה הב' - וגר זאב עם כבש. ימי שלמה, - מלכת שבא 'ותבא ירושלמה', עם היות שזהו 'שמע שלמה' עדיין באופן של טרחא ונסיעה, תקופה הא' - גילוי בכל מקום בשווה, אבל עדיין יש מציאות העולם, שזה נוסף על מציאותו [כמבואר בהמאמר מתשכ"ב, מהסיפור דהיחידות אצל הצ"צ, שא"ז אמיתית הענין דיחידה].

ג. מבאר שתפילה, גם הדרגות הנעלות שבה, 'תפילה דשבת' היא מנוחה דתפילה, לא אמיתית הענין דמנוחה, [ולא כמודגש בד"ה פדה בשלום תשכ"ט, "בכל מאדך"].

ד. מבואר שהכל, גם הדרגות שלמטה מיחידה, שייך ליחידה ולגילוי דלעתיד, כמו שכל הגאולות (דאדה"ז, ב"ה, וכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ), זהו 'פדה בשלום' עם היות שעדיין יש מנגד, [וקשור למבואר בסעיף כ"ה במאמר ד"ה ושבתי בשלום תשל"ח, שע"ד הפשט היו מנגדים והגבלות גם לאח"ז]. דבהכל שייך בהעלם המס"נ דיחידה. וי"ל דאדרבא, במס"נ של תפילה מודגש יותר ענין היחידה, ששם זה נרגש ביותר.

מאמר פדה בשלום תשמ"ו (מוגה)

א. מבאר הקשר דפדה בשלום לג' הגאולות דב"ה - יו"ד כסלו, כ"ק אדמו"ר הזקן - י"ט כסלו, וכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, י"ב - י"ג תמוז של יום שלישי.

ב. אמיתית הענין דפדה בשלום - למעלה מימי שלמה - [קשור להמבואר בד"ה פדה בשלום תשכ"ו ותשמ"א]. בהעלם - גם בימי דוד, שאמר ע"ע "פדה בשלום נפשי" דקאי על נפש דוד. וב"ה ופסקו שבהגאולה שלהם המתנגד התבטל באמת [שזהו כמבואר בהמאמר דתשמ"א, שבעלם זה שייך ליחידה דבבואה דבבואה לית להו, ולא כהענין במאמר דתשל"ח שע"ד הפשט - בהסיפור - המנגד קיים].

ג. בפנימיות גם בדוד זהו פדי' בשלום לגמרי, [כנ"ל בד' דמאמר תשמ"א], ומוזה שכאן - בהגאולות דרבותינו נשיאנו - לא מבואר שזהו רק בהעלם משמע שגם בגלוי הי' זה באופן של פדי' בשלום [אפילו לא כהענין דתשמ"א]! כיון שהגאולה נוגע לפנימיות התורה - כללות העולם.

מאמר פדה בשלום תשל"ז (הנחה בלתי מוגה)

א. מבאר גם בענין הקשר של פדה בשלום לשלושת הגאולות, [כנ"ל בד"ה פדה בשלום תשמ"ו].

ב. מבאר ומחדש שגם עבודת האתהפכא שייכת למלחמה [ודלא כהביאור בד"ה פדה בשלום תשכ"ב] כי זו באה רק אחרי העבודה של אתהפכא, ואין זה אמיתית הענין שלום.

ג. מוסיף שגם בימי דוד הי' התחלת הענין דקיימא סיהרא באשלמותא [כנ"ל בד"ה פדה בשלום תשל"ט].

ד. מוסיף שכיוון שכל הענינים דלעת"ל תלויים במעשינו ועבודתינו, אזי גם עתה שייך העבודה דתכלית השלימות בהאופנים בעבודת האדם. (בדומה להמבואר בד"ה פדה בשלום תשמ"א).

ביאור הרבי בהתגלות ה' אל אברהם לפי המו"נ

הת' צבי הירש שי' חיטריק

הת' משה שי' קעניג

תלמידים בישיבה

א

קושיית הרבי בדרכו של הרמב"ם וניסיון יישוב

בלקוטי שיחות חלק כ"ה (שיחה א' לפרשת וירא) ³³⁶, מביא הרבי את דברי הרמב"ם ³³⁷: "וגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה, שנאמר: 'וירא והנה שלשה אנשים'".

הרבי מקשה על גוף הלימוד: מנא לי' להרמב"ם לדרוש זאת מהאי פסוקא? ועוד, מקורו של מאמר זה הוא בגמרא במסכת שבת ³³⁸, ושם הובא פסוק אחר בסיפור זה: "גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה, דכתיב: 'ויאמר אדני' אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור...'" (וכפירוש רש"י: "אל נא תעבור" - "והניחו והלך לקבל האורחים").

הרי שהרמב"ם (א) שינה מן הראי' המובאת בגמרא; (ב) עזב ראי' פשוטה ומבוארת, והביא פסוק שאין הראי' ממנו מחוורת כל צרכו; (ג) ונהג בניגוד לדרכו הרגילה, שכן בדרך כלל הוא "משנה ומביא פסוק שלא נזכר בגמרא כלל מאחר שהוא מבואר יותר" ³³⁹!

לאחר שהרבי מבאר (בסעיף ב') את הלימוד מן הפסוק "וירא והנה שלשה אנשים", פונה הוא (בסעיף ג') ליישב את פשר השינוי של הרמב"ם, ומנסה לתלות זאת בפלוגתא דאמוראי במסכת שבועות ³⁴⁰: האם הכלל "כל שמות האמורים באברהם קדש" כולל גם את השם שבפסוק "ויאמר אדני" אם נא מצאתי חן בעיניך" – שמא אברהם לא אמרו כלפי הקב"ה, אלא "למלאכים הוה מדבר"? ולפי זה, ייתכן שהרמב"ם נמנע מלהביא פסוק זה, דלאו לכולי עלמא הוי ראי'. אולם, דוחה הרבי את הדברים מיני' ובי', שהרי בספר היד ³⁴¹ פסק הרמב"ם בפירוש: "כל השמות האמורים באברהם קדש, אף זה שנאמר

336. ע' 70.

337. הל' אבל פי"ד ה"ב.

338. קכז, א. וכן בשבועות לה, ב.

339. יד מלאכי שם, אות ד'.

340. לה, ב. וראה תוד"ה דכתיב שבת י, א.

341. הל' יסודי התורה ספ"ו.

'אדנ'י אם נא מצאתי חן' – הרי הוא קודש".

ב

ניסיונות ביאור ע"פ פירוש המו"נ

בהמשך השיחה (ס"ד) מבאר הרבי את הענין על פי דברי הרמב"ם במורה נבוכים³⁴², שם מבאר שראיית שלושת האנשים ושאר הפרטים שבאו לאחריו, כולם היו במראה הנבואה – והם המשיך ישיר למה שנאמר בתחילת הפרשה: "וירא אליו ה'"³⁴³.

על פי זה הוצע לתרץ, דלדעת הרמב"ם אין כל ראי' מן הפסוק "ויאמר אדנ'י... אל נא תעבור", שהרי תוכן הכתוב אינו סיפור מאורע שהתרחש בפועל ממש, וגם האמירה "אל נא תעבור" היא חלק ממראה הנבואה שראה אברהם, ואינה מעשה ממש. אך גם ביאור זה נדחה, דאי נימא הכי, אף הפסוק "וירא והנה שלשה אנשים" שהביא הרמב"ם לראי', גם הוא הי' במראה הנבואה, ואם כן – מאי שנא?

אלא מאי, אם תמצי לומר שגם ממראה הנבואה ניתן להוכיח, הרי אדרבה, מסתבר להביא ראי' דווקא מהפסוק "ויאמר אדנ'י... אל נא תעבור". הטעם לכך: במורה נבוכים מבאר הרמב"ם שהפסוק "וירא אליו ה'" הוא "הכלל", ומפסוק "וירא והנה שלשה אנשים" ואילך מתחיל "פירוט הנבואה" שבכלל "וירא אליו ה'" – "התחיל לבאר איך הייתה צורת ההראות ההוא ואמר שתחלה ראה שלשה אנשים כו"³⁴⁴.

לפי זה, מאחר ש"וירא והנה שלשה אנשים" הוא חלק מגוף הנבואה, אין מכאן משמעות להעדפת הכנסת אורחים על פני הקבלת פני השכינה, דראיית המלאכים לא הפסיקה את הנבואה ("וירא אליו ה'" – הקבלת פני השכינה). משא"כ בפסוק "ויאמר אדנ'י... אל נא תעבור", הרי מה שהראהו הקב"ה כן במראה הנבואה (שאברהם אומר לה' "אל נא תעבור") בא ללמדנו גופא שגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה.

ומסיים הרבי, דנוסף על כך, דוחק גדול לפרש את ספר היד על פי המו"נ, שכן בספר היד לא נזכר שענינים אלו היו במראה הנבואה, ובדברי הרמב"ם שם משמע שהדברים ארעו בפועל ממש.

ג

קושיות בהבנת דברי הרבי

מדברי הרבי משמע שניתן לפרש כשיטת המורה נבוכים שהפרשה הייתה במראה נבואה ולא במציאות, ועדיין יהיו דברי אברהם לאדנ'י מכוונים כלפי השכינה ולא כלפי המלאך (ולכן "אדנ'י" קודש). וכן כתב הרבי להדיא בהערה 33, דזה שלא כפירוש המורה נבוכים שם, שיש אומרים שדיבר אל המלאך.

342. ח"ב פמ"ב.

343. ראה רמב"ן בתחילת הפרשה.

344. לשון הרמב"ם במו"נ שם.

והנה, לכאורה צע"ג: הלא לפי פירוש המורה נבוכים לא היו המלאכים והקב"ה שתי מציאויות נפרדות, דהגילוי הי' דרך כללות מראה הנבואה. ואם כן, כיצד ייתכן לומר שאברהם מבקש מהקב"ה לעזוב אותו ולהיפנות אל אורחיו, כביכול הקב"ה והמלאך הם שתי רשויות שונות שאברהם "בוחר" באחת מהן? והלא במעשה המראה לא "ראה" את הקב"ה כנפרד מהם!?

ובפרט, שקודם לכן ביאר הרבי שאם "וירא והנה שלשה אנשים" הוא גוף הנבואה ("וירא אליו ה'"), הרי אין כאן כל הפסקה של השכינה – ואם כן, למה שיועיל הדיבור "אל נא תעבור" להוכיח העדפה? והרי מפורש בדברי הרבי שגילוי השכינה הי' על ידי מראה הנבואה ואין כאן שני ענינים נפרדים.

וצ"ע בזה, ונשמח לשמוע חו"ד המעיינים.

החילוק ביחס רב, רבא ושמואל לבי אבדין

הת' יהודה ארי' שי' הלוי לוייב
תלמיד בישיבה

איתא במסכת שבת³⁴⁵: "רב לא אזיל לבי אבדין (ספרים שכתבו להם המינים להתווכח עם ישראל, ומקום שמתווכחים שם קרי לי' בי אבדין. רש"י) וכ"ש לבי נצרפי (ע"ז וכך שמה. רש"י), שמואל לבי נצרפי לא אזיל לבי אבדין אזיל. אמרו לי' לרבא: מ"ט לא אתית לבי אבדין? אמר להו: דיקלא פלניא איכא באורחא וקשי לי! ניעקרי דוכתי? קשי לי! מר בר יוסף אמר: אני מינייהו אנא, ולא מסתפינא מינייהו! זימנא חדא אזיל בעו לסכוני".

בטעם הנהגתם של רב ורבא פרש"י³⁴⁶: "וכל זה שהיו מתייראין רב ורבא מלכת לבי אבדין שמא מתוך שיתווכחו יעמדו עליהם ויהרגום".

כלומר, רב ורבא חששו ללכת להתווכח בבי אבדין, מפני שבהיכרם מהות היריבים חששו שמא באמצע הוויכוח יעמדו עליהם ויהרגום.

ואולי יש לבאר הטעם ששמואל לא חשש מענין זה, ע"פ דברי הגמרא בסנהדרין³⁴⁷, ששמואל הי' מקורב למלך פרס שבור מלכא, ואף נוהג הי' שואל את שמואל שאלות בענינים שונים³⁴⁸. ובגמרא בסוכה³⁴⁹ מסופר כי פעם הציג שמואל לפני שבור מלכא מעשה קונדס, שטייל עם שמונה כוסות זכוכית מלאים יין, והיין לא נשפך. ועל כן לא חשש שמואל מלהשתתף בוויכוחים, שידע שהמינים יפחדו להרוג אדם המקורב אל המלך.

אמנם קצת קשה לבאר כן, שאף על רב מספרת הגמרא בע"ז³⁵⁰ שהי' מקורב לשר במלכות בשם אדרכן, וקירובם הי' חזק כל כך עד כי אחר מותו של אדרכן אמר רב "נפרדה חבילה" (אהבתינו שנקשרה נפש בנפש. רש"י). ואם כן הי' על המינים לחשוש אף מהריגת רב?

ואולי יש ליישב שישנו חילוק בין פחד מהמקורב אל שר במלוכה בלבד, לבין מקורב למלך עצמו. ואשמח לשמוע חוו"ד המעיינים בזה.

345. קטז, א.

346. ד"ה אמרי לי' ניעקרי קשה לי דוכתי'.

347. צח, א.

348. שם. ברכות נו, ב.

349. נג, א.

350. י, ב.

שיטת רב נחמן בחיוב רכישת ציצית

הנ"ל

איתא בגמרא במסכת שבת³⁵¹: "אמר רב נחמן: תיתי לי שקיימתי שלוש סעודות בשבת. אמר רבי יהודה: תיתי לי שקיימתי עיון תפילה. אמר רב הונא: תיתי לי דלא סגינא ד' אמות בגילוי ראש. אמר רב ששת: תיתי לי שקיימתי מצוות תפילין (שלא הלך ד' אמות בלא תפילין, וכן לענין ציצית - רש"י). ואמר רב נחמן: תיתי לי שקיימתי מצוות ציצית".

ובעמוד הבא כתיב: "אמר אביי: תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתא, עבידנא יומא טבא לרבנן. אמר רבא: תיתי לי דכי אתא צורבא מרבנן לקמאי לדינא, לא מזיגנא רישא אבי סדיא כמה דלא מהפכינא בזכותי".

א

דברי הב"ח

הב"ח בחידושיו מקשה על דברי רש"י בביאור התיבות "תיתי לי", וז"ל: "נראה דבכל הני 'תיתי לי' דלעיל איכא לפרושי 'ייתי' עלי עונש כך וכך' אם לא קיימתי... דכולהו חיובא ניהו. אבל בהני תרתי דעבידנא יומא טבא ודמהפיכנא בזכותי'... לית בהו חיובא כל עיקר אלא מידת חסידות, ואין ראוי עונש כל עיקר אי לא קעביד להו, לכך צריך לפרש הני 'תיתי לי' – ישולם שכרי".

כלומר, הב"ח מקשה מדוע רק בשלב מאוחר זה – בפעם השישית בה מופיעים דברי "תיתי לי" בגמרא – פירש רש"י את התיבות הללו. ומתרץ, שעד לאותו קטע משמעותן של המילים "תיתי לי" לא הייתה זהה למשמעותן כעת: קודם לכן, פירושן כי האמורא מעיד על עצמו כי עליו להיענש אם לא יקיים חיוב זה כדבעי³⁵², שכן חלה עליו חובה גמורה לקיים את המצווה. משא"כ בדברי אביי ורבא, לא שייך כלל ענין העונש, מאחר והאדם אינו מחוייב בדברים אלו, ומידת חסידות בעלמא היא. על כן הוצרך רש"י לפרש כעת ד"תיתי לי" פירושו "ישולם שכרי", בניגוד למה שפירש קודם לכן³⁵³.

351. קיח, ב.

352. ייתכן לבאר הכוונה בזה, שמעיד על עצמו שקיים הענין בשלימות, ולא דווקא שבאמת מתחייב בעונש.

353. אמנם צריכים עיון דבריו, שכן בפועל פירש רש"י ד"ה תיתי לי לאחר דברי אביי, ולא קודם לכן.

ב

הקושי בהבנתו

מדברי הב"ח משמע, כי חובת ההתעטפות בציצית חלה על האדם באופן תמידי. היינו, שכאשר אינו לובש בגד בעל ארבע כנפות, חלה עליו חובה להביא בגד כזה ולהתעטף בו עם ציצית. ועל כך העיד רב נחמן שנוהר במיוחד בקיום חובה זו.

והנה, הטור בסימן ל"א כתב: "אף על פי שאין אדם חייב לקנות טלית בת ארבע כנפות כדי שיתחייב בציצית וכו'". וכתב על כך הב"ח: "וכן כתב סמ"ק סימן ל"א... ואף על פי שאין הפסוק משמע שיהא אדם חייב לקנות טלית, מכל מקום נראה כי מצוה גדולה לקנותו שיזכור מצות בוראו וכו'".

מכך שהב"ח אינו חולק על הטור, ואף מביא דעה התומכת בפסיקתו, נראה דסבירא ל' כוותי'. ואם כן, לכאורה סותרים דבריו את עצמם: כאן כתב שאינו מחויב ברכישת בגד בעל ארבע כנפות, ואילו במסכת שבת כתב שכן מחויב בזה!

ג

נסיונות ביאור ודחייתן

ונראה ליישב זאת על פי דברי הגמרא במסכת מנחות³⁵⁴, שבעידנא דריתחא מענישים אפילו אדם שלא קנה לעצמו ציצית, אע"פ שאין חיוב בדבר. מגמרא זו נראה שאע"פ שאין חיוב, מכל מקום שייך בזה עונש. ואולי נאמר שאף הב"ח בפירושו לא התכוון לומר שיש חיוב גמור בדבר, ובכל זאת שייך בזה עונש.

אך המהרש"א³⁵⁵ והבית יוסף³⁵⁶ כתבו על זה דקאי על עונש לצדיקים, שלא הוסיפו במצוות אלא עשו "טכסיסים" להיפטר מהן, ולא הגנו על בני דורם מפורענויות. משמע שדברי הגמרא מוסבים על אלו שעושים תחבולות להיפטר מהמצווה, כגון רב קטינא שלבש בגד עם כנפות עגולות. ולפי זה, הרי אף החיוב התמידי ללבוש ציצית (לשיטת הב"ח) הינו רק על הצדיקים שבדור, ולא על כלל ישראל. האם זה מתיישב עם מה שכתב הב"ח "דכולהו חיובא נינהו"?³⁵⁷

אפשר לבאר שבאותו הזמן ה' נהוג שכל אחד קונה לעצמו בגד בעל ארבע כנפות ומטיל בו ציציות. וכפי שנוהגים בימינו, שלכן יש כיום חיוב ללבוש ציצית ואיסור ללכת ללא ציצית משום שנתפשט המנהג. אך אי אפשר לומר כן, משום שהתוספות³⁵⁸ במסכת בכורות³⁵⁹ הביאו רא' מ"תיתי לי" דלא עבדי שותפות עם עובדי כוכבים, ומפרש ר"ת שלא היו נזהרים בשלוש סעודות, ומזה משמע שהלשון

354. מא, ב.

355. על אתר.

356. סימן כד סא.

357. ועוד יוקשה על פי מה שכתב הריטב"א, שכל תלמיד חכם צריך שתהי' לו מצווה שבה הוא זהיר טפי. אך קשה, הרי ציצית היא מצווה שאין בה חיוב (לטענת חלק מהראשונים), ואם כן איזה זהירות יש כאן?!

358. ד"ה שמא יתחייב.

359. ב, ב.

"תיתי לי" נאמרה בזמן שאין הכל מקפידים במצווה.

ד

ביאור ע"פ דעת ר"נ במנחות

אולי יש לומר דכוונת הב"ח היא שהסיבה לכך שרש"י פירש את הלשון "תיתי לי" רק בקטע דאביי ורבא, היא משום שבקטעים אלו לא הייתה הנהגתם בגדר הידור בחיוב, אלא בגדר מידת חסידות. משא"כ ב"תיתי לי" הקודמים, הנהגתם הייתה בגדר הידור בחיוב, שכן יש חיוב מסוים במצוות ציצית – דכאשר יש בגד בעל ארבע כנפות, חייבים להטיל בו ציצית. וההידור הוא, שלמרות שלא הי' לו בגד כזה, קנה במיוחד וטיל בו ציציות כדי לקיים את המצווה בכל עת.

אולם, אפשר להעמיק יותר על פי מה שנאמר בגמרא במסכת מנחות³⁶⁰, שישנה מחלוקת בין רב נחמן ורב חסדא אליבא דרב: האם חיוב ציצית הוא "חובת גברא" או "חובת חפצא". והתוספות³⁶¹ כתבו שאין אדם חייב לקנות טלית אם אין לו, והמהרש"א תמה על כך, דלמ"ד חובת גברא הוא – ודאי דחייב לקנות!

ומשמע דלשיטת רב נחמן ("חובת גברא"), חייב אדם לקנות ציצית וללבוש אותה בכל יום, בדומה לחיוב תפילין. והידורו של רב נחמן הי' בכך שלא הלך ארבע אמות ללא ציצית. נמצא דלדידי' הוי חובה, ועל כן העיד על עצמו שנוהר בתכלית ההידור, ואף על פי שהעם לא נהגו כן (כדמוכח מהתוספות בבכורות), הוא החמיר על עצמו מדין חיובא³⁶².

אמנם סוגיא זו רחבת יריעה, ויש בה מחלוקות רבות בדבר חובת הקניי' למ"ד חובת גברא, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

360. מב, ב.

361. מא, א. ד"ה ענשיתו.

362. עוד אפשר לתרץ ע"פ מה שכתוב "כל הקורא קריאת שמע בלא ציצית ותפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו", וגם ע"פ הלשון בשוע"ר אדה"ז שלכל הפחות יזהר ללבוש ציצית בשעת קריאת שמע, שלפי זה יוצא שאולי יש חיוב לכל אדם ללבוש ציצית בזמן מסויים ביום – שעת ק"ש, ורב נחמן הידר ולבש ציצית כל היום. אבל יש מפרשים שהכוונה היא שיש לו בגד שחייב בציצית ולא מטיל בו ציצית, ויש בזה מחלוקת.

ביאור דברי התוס' ב'הכחשה בגופם של עדים'

הת' יהושע שי' ליפסקר
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכת כתובות³⁶³: "ת"ר שנים החתומין על השטר ומתו ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא אבל אנוסים היו, קטנים היו, פסולי עדות היו – הרי אלו נאמנים, ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה או שהי' כתב ידם יוצא ממקום אחר משטר שקרא עליו ערער והוחזק בבי"ד – אין אלו נאמנים".

שואלת הגמרא: "ומגבינן בי' כשטרא מעליא?" – הגמרא מסיקה מהסיפא של הברייתא כי במקרה בו כת"י העדים הוחזק בבי"ד, עדי הפסול אינם נאמנים כלל והשטר כשר לגבות בו ותמחה על כך: "והא תרי ותרי נינהו" – והלא כוחם של עדי הפסול שקול לכוחם של עדי השטר?

משנה הגמרא את הבנתה בדברי הברייתא: "אמר ר"נ אוקי תרי להדי תרי ואוקי ממזנא בחזקת מרי" – הואיל ועדי הפסול שקולים מעדי השטר, מקפידים את המצב ומותירים את הממון בידי המוחזק בו (היינו שאין גובים בשטר) מחוסר הכרעה.

תוס' על אתר שואל³⁶⁴, דלכאורה ישנה סתירה מב"ב, שם רואים שעל אף שיש שתי כיתות עדים המכחשות זו את זו הם יהיו נאמנות בעדות אחרת. וא"כ, הואיל וטענת עדי הפסול אינה מתייחסת למעשה השטר כ"א לעדים עצמם (שהיו פסולי עדות, ובכך נפסלים הם, מדוע עדי השטר אינם נאמנים להעיד על מעשה השטר?

ומתרץ, דהואיל והעדו קשורה בגוף העדים, שהם עצמם פסולים – ולא בסיפור העדות – ר"נ פסק כאן תרי ותרי. משום שבדרך כלל גם כשמכחישים עדים בעדות מסוימת הם יהיו נאמנים על עדות אחרת מדין חזקת כשרות, אבל אצלנו הואיל ועדי הפסול מעידים על גוף העדים עצמם, אין להם חזקת כשרות, ואינם נאמנים אף במעשה השטר.

והנה, בתוס' בדף הקודם³⁶⁵ מבואר, שהתנאי בו עדי השטר נאמנים הוא שעדי הפסול מודים בכך שכעת העדים כשרים (ונאמנים להעיד ע"ע), והפסול הי' בזמן חתימת השטר (כגון "קטנים היו או

363. יט, ב, וריש כ, א.

364. ד"ה אלא.

365. ד"ה ואם כתב ידן.

קרובים משנולדו עד עתה שנתרחקו³⁶⁶) – דאל"כ אין עדי השטר נאמנים כלל לפי שהעדים פוסלים את גופם (כפי שאדם אינו נאמן להעיד ע"ע במקרה בו מעידים עליו שהוא גולן, הואיל ופוסלים את גופו להעיד) וטוענים שאינם נאמנים להעיד כלל.

ב

ולכאורה יש להקשות, דהנה התוס' דנן מסביר שמדובר במקרה שהם פסולים עד לזמן העדות "קטנים היו או קרובים משנולדו עד עתה שנתרחקו" (ולכך אינם נאמנים בחזקת כשרות על מעשה השטר). ובתוס' מהדף הקודם מוסבר, שעכשיו אינם פסולים וכיצד ניתן ליישב זאת במקרה של קטנים, הרי מצד אחד מוכיח התוס' שמדובר שהם קרובים משנולדו, ומצד שני מוכיח שהם עכשיו כבר לא קרובים, ואף שמקרה זה שייך במציאות, כגון משהו שנהי' קרובו לפני שנולד ואחר כך נתגרש, מ"מ קשה:

א. מקרה זה דחוק ביותר וקשה לומר שכך מעמיד התוס' את המקרה של 'קטנים'

ב. מהלשון בתוס' 'קרובים היו משנולדו' נשמע שקרבתם היא קרבה שלא יכולים להתרחק כגון אחים וכדו'

ג

ואולי י"ל הביאור הזה שכוונת התוס' באומרו 'קטנים היו או קרובים משנולדו עד עתה שנתרחקו' אינה שהיו קטנים מאז שנולדו ועד זמן העדות או קרובים מאז שנולדו עד זמן העדות אלא שמאז שנולדו עד עכשיו שנתרחקו לא היו יכולים להעיד חלק מהזמן בגלל קטנותם וחלק מהזמן מצד קירבתם וכגון שהאחד נהי' קרוב לשני בעודו קטן ועכשיו נתגרשו

והרווח בביאור כזה הוא כפול:

א. המקרה כבר לא כ"כ דחוק שהגיוני יותר שנהי' קרובו בעודו קטן מאשר שנהי' קרובו עוד לפני שנולד.

ב. מובן שלשון התוס' אינה מורה שקרובים משנולדו ומשמע שאינו יכולים להתרחק אלא מדבר על קירבה שנולדה במהלך החיים ויכול להיות שהתרחקו.

ודו"ק.

366. כלשון התוס'.

הפסוק אודות שלל שבט בנימין

הת' משה שלמה שי' ליפשי
תלמיד בישיבה

א

בלקוטי שיחות חלק כ"ה, שיחה ב' לפרשת ויחי, ריש ס"ד כותב כ"ק אדמו"ר: אויף די ווערטער "ולערב יחלק שלל"¹, איז רש"י מפרש: "אף משתשקע שמשן של ישראל ע"י נבוכדנצר שיגלם לבבל יחלק שלל מרדכי ואסתר שהם מבנימין יחלקו את שלל המן שנאמר: הנה בית המן נתתי לאסתר".

[תרגום ללה"ק: על המילים "ולערב יחלק שלל", מפרש רש"י: "אך משתשקע שמשן של ישראל ע"י נבוכדנצר שיגלם לבבל יחלק שלל, מרדכי ואסתר שהם מבנימין יחלקו את שלל המן, שנאמר הנה בית המן נתתי לאסתר"].

במשך לכך שואל הרבי²: "אז רש"י וויל ברענגען א ראי' אז מ'האט גענומען "שלל" בימי מרדכי ואסתר - פארוואס ברענגט ער דעם פסוק "הנה בית המן נתתי לאסתר" און ניט דעם פסוק וואו דער לשון שלל שטייט בפירוש - "ושללם לבוּז"³."

[תרגום ללה"ק: אם חפץ רש"י להביא הוכחה מלקיחת "שלל" בימי מרדכי ואסתר, מדוע הוא מצטט את הפסוק "הנה בית המן נתתי לאסתר", ולא את הפסוק שבו מופיע הביטוי שלל במפורש - "ושללם לבוּז"].

ב

והנה לכאורה צריך עיון בשאלת הרבי, שכן הפסוק עוסק בברכת יעקב אל בנו בנימין, ומתאר כי בירכו אשר "אף משתשקע שמשן של ישראל" הנה בכל זאת "מרדכי ואסתר שהם מבנימין יחלקו את שלל המן". ואם כן, הרי פשוט שרש"י בחר להביא דוקא את הפסוק "הנה בית המן נתתי לאסתר", בו

1. ע' 277.

2. בראשית מט, כז.

3. מג"א ח, ז.

4. מתוך השיחה המתורגמת בהוצאת מכון לוי יצחק.

5. ע' 278.

6. מג"א שם, יא.

נכתב בפירוש שהמאורע אירע עם צאצאי בנימין, ולא את הפסוק "ושללם לבז" בו לא מוזכר כלל שהמאורע אירע עם צאצאי בנימין, ויותר מכך - אכן לא אירע עימהם דוקא, כי אם עם כלל ישראל באותו הדור.

וכי איזו עדיפות יש בפסוק "ושללם לבז", שבו מופיע הביטוי שלל בפירוש, בעת אשר הפסוק "ולערב יחלק שלל" עוסק בברכת יעקב אל בנימין, ובפסוק "הנה בית המן נתתי לאסתר" מתואר מאורע שאירע עם שבט בנימין, ואסתר אף מוזכרת בפירוש בפסוק!?

ג

ויש לומר הביאור בזה:

הרבי בשאלה מדייק בלשונו, וכותב "א ראי' אז מ'האט גענומען "שלל" בימי מרדכי ואסתר" [הוכחה מלקיחת "שלל" בימי מרדכי ואסתר]. ויש לדייק מכאן, שהרבי למד שברכת יעקב לבנימין אינה מוכרחת להתקיים בבניהם דוקא, כי אם אף בדור בו בני שבט בנימין הם מנהיגי הדור.

ואם כן אכן עדיף להביא את הפסוק "ושללם לבז", בה מוזכר בפירוש הביטוי שלל, ולא את הפסוק "הנה בית המן נתתי לאסתר" בה לא מוזכר ביטוי זה. שכן אין ענין מיוחד בלהביא דוקא פסוק העוסק בבני שבט בנימין עצמם.

אמנם, הא גופא צריך עיון שכן רש"י בפירושו כתב "מרדכי ואסתר שהם מבנימין יחלקו את שלל המן", ומובן מכאן, שיעקב בברכתו התכוון שהברכה תקום בבני שבט בנימין דוקא. ואם כן מדוע כתב הרבי שמספיק שהברכה תתקיים "בימי מרדכי ואסתר"? וצ"ע.

7. מרדכי מזרע בנימין שנאמר (מג"א ב, ה): "איש יהודי הי' בשושן הבירה ושמו מרדכי . . . איש ימיני". ופירש"י: "איש ימיני. מבנימין הי'".

אסתר מזרע בנימין שנאמר (מג"א שם, י): "לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה כי מרדכי צוה עלי' אשר לא תגיד", ופירש"י "אשר לא תגיד. כדי שיאמרו שהיא ממשפחה בזוי' וישלחוה, שאם ידעו שהיא [יהודית ו] ממשפחת שאול המלך יחזיקו בה".

ביאור בגדר 'עונג שבת' ו'כבוד שבת'

התה"ש יוסף אליהו שי' לפידות
שולח בישיבה

א

איתא במסכת שבת²: "אמרו לי' בני רב פפא בר אבא לרב פפא כגון אנן דשכיח לן בישראל וחמרא כל יומא במאי נישניי' אמר להו אי רגיליתו לאקדומי אחרוה אי רגיליתו לאחרוה אקדמוה". כלומר, שאלו בני רב פפא בר אבא את רב פפא, ישנו חיוב בתורה לכבד את השבת במאכלים ומשקים מכובדים, אם כן, אנשים כמונו הרגילים בכל ימי השבוע לאכול בשיר ולשתות יין, כיצד נקיים את החיוב? ענה להם רב פפא שישנו את זמן סעודתם: אם רגילים בכל יום לאחר - יקדימו, ואם רגילים להקדים - יאחרו ובכך יאכלו יותר לתאבון³.

ולכאורה צריך להבין למה לא אמר להם ר"פ להוסיף עוד דבר מאכל לכבוד שבת, דע"פ סברא זהו וודאי דבר שיש בו שינוי מיוחד משאר ימי החול לכבוד שבת?

ב

כדי להבין זאת יש להקדים: כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שלו⁴: "שני דברים נתפרשו בשבת ע"י הנביאים והם כבוד ועונג". כלומר, במצות שבת נאמר בתורה "מקרא קדש" ופירשו חכמים⁵

1. נמסר כשיעור בישיבה במסגרת "תוכנית הקנים".

2. ק"ט, א.

3. ע"פ רש"י שם ד"ה לאחר.

4. ס' רמב, ס"א.

5. ישנה מחלוקת אם מצוה זו דלכבד ולענג את השבת היא מדאורייתא או מדברי סופרים. בשו"ע אדה"ז בסי' רמב יש מקום להוכיח שלשיטתו המצווה היא מדאורייתא, אך בשו"ע אדה"ז להלן (סי' תקכט) יש מקום להוכיח להיפך. דבסי' רמב מביא בסתם את השיטה דכבוד ועונג השבת הינם מצוה דאורייתא, משא"כ את השיטה שהם מדרבנן מביא ב"א", וע"פ הכלל כ"סתם" ו"א" הלכה כ"סתם", מוכח דכבוד ועונג בשבת - דאורייתא. ולאידך גיסא, בסי' תקכ"ט כותב אדה"ז (ס"א) וז"ל: "כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה כך כל ימים טובים", וממשיך שם (ס"ב) "איזה כבוד זה שאמרו חכמים... "ובס"ה כותב מפורש: וכבר נתבאר בסי' רמב שהכבוד והעונג הן מצוות מדברי סופרים ומפורשין ע"י הנביאים". [בכלל צ"ע מהו שאומר בפשטות ד"כבר נתבאר בסי' רמב שהכבוד והעונג הן מצוות מדברי סופרים" בעוד ששם השיטה דמדאורייתא הובאה בסתם כנ"ל. ואכ"מ]. ובפרט צלה"ב, דבסי' תקכ"ט כתב: "כשם שמצוה לכבד את השבת ולענג כך בימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נא' בהם מקרא קדש". דהיינו שהמקור לכבוד ועונג הוא מפסוק בתורה ועונג הוא מפסוק בתורה (דאורייתא), דבר העומד בסתירה לכאורה להמפורש בסי' זה גופא כמה הלכות לאח"ז

זוהו ציווי לענג את השבת ולכבד את השבת. ולאח"ז כותב רבינו: "אם הקדימה לאכול בשבת קודם זמן הסעודה בחול הוא עונג לו כגון שנתעכלה כבר סעודת הלילה צריך להקדים כי זהו כבוד השבת. . . ואם האיחור מזמן סעודת החול הוא עונג לו צריך לאחר וזהו כבודו שמתאוה לאכול ואוכל לתאבון". א"כ העולה מדבריו הוא, שענין זה דלשנות זמן הסעודה מהזמן הרגיל בכל יום חול, בין לאחר ובין להקדים - הוא מצד כבוד השבת.

ויש לומר שסובר בזה כהב"ח דכתב: "השינוי הוא לכבוד שבת דאם היו רגילים להקדים בחול אזי ישנו בשבת ויאחרו כדי שיהיו תאבים יותר לאכול וזהו כבוד שבת ואם היו מאחרים אזי יקדימו להסב בסעודה כדי שיהא סעודתם נמשכת זמן גדול שזהו ג"כ כבוד שבת".

ולכאורה צ"ב בדעת רבינו בשו"ע (והב"ח), דהרי הוא עצמו כתב בסמיכות לפנ"ז שהקדימה או האיחור בזמן הסעודה תלוי באם "הוא עונג לו", וא"כ צ"ל מ"ש "כי זהו כבוד שבת".

ג

ולהבין זה יש להקדים תחילה דברי כ"ק אדמו"ר נשי"ד וזלה"ק: " . . . את"ל שעונג שבת מה"ת . . . הרי לכאורה המצוה דעונג שבת מה"ת הוא רק באכילה ושתיה". ובמקום אחר מביא רבינו כו"כ שיטת דשינה בשבת אחר סעודת שחרית היא עונג, אך מוסיף: "אבל לא משמע כן בשו"ע"ר אדה"ז סר"צ ס"ב. וראה שם סרמ"ב ס"ב: במה מענגו כו" (שבס"מ) זה מאריך שם בעניני אכילה ושתיה".

והטעם לכך שעונג שבת הוא דווקא באכילה ושתיה מבאר כ"ק אדמו"ר נשי"ד במקום אחר⁶ וזלה"ק: "התורה והמצוות ניתנו לישראל בהיותם נשמות בגופים דווקא ובוה מובן שבציווי התורה ששבת צריך להיות זמן של עונג לישראל אין הכוונה שיהי' לנשמה בלבד תענוג רוחני מיום השבת אלא ש(גם) הגוף ירגיש עונג . . . וכיוון שהתענוג הטבעי של הגוף בא מאכילה ושתיה לפיכך אמרה תורה שחייב העונג הוא ע"י אכילה ושתיה . . . ולכן אסור להתענות בשבת תענית (של תשובה וכיוצא בזה) אפילו כשיש לו תענוג בתענית זה אלא חייב אדם לענג את השבת ע"י אכילה ושתיה דווקא שהם עונג לגוף ומהאי טעמא אפילו תענית חלום בשבת אע"פ שהותרה הדין הוא שצריך כפרה עלי' כיוון שע"ז ביטל עיקר עונג שבת" וכמו כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שלו¹¹ "מקרא קודש פירשו חכמים . . . ולענגו בעונג אכילה ושתיה".

ע"פ שיטה זו שגדר ה"עונג" בשבת הוא דווקא באכילה ושתיה, מובן ששינוי זמן הסעודה גם אם

דכתב שם "שהכבוד והעונג הן מצוות מדברי סופרים. ולהעיר שכ"ק אדמו"ר נשי"ד בפירושו על ההגדה ש"פ כתב במוציא מצה "וי"א שחייב פת ביו"ט אינו אלא מדברי סופרים" ומציין לסי' תקכ"ט ס"ה דמשם משמע רק כהדיעה שהחייב דכבוד ועונג הוא מדברי סופרים (כנ"ל) ואע"פ כותב בהגדה דבר זה רק כ"י"א".

6. סי' רפח סי"ג.

7. סי' רפח סק"ד.

8. לקו"ש חי"א ע' 66 (הערה 22).

9. לקו"ש חי"ב ע' 254 (הערה 50).

10. לקו"ש חכ"ג שיחת חג השבועות שיחה ב' ס"ג.

11. סי' רמב ס"א.

"הוא עונג לו", אעפ"כ נכלל זה בגדר 'כבוד' שבת [ובזה מתורצת השאלה דלעיל (ס"ג)].

ד

והנה, בנוגע ליו"ט כותב בשו"ע רבינו הזקן¹² וז"ל: "כשם שמצווה לכבד את השבת ולענגה כך כל והנה, בנוגע ליו"ט כותב בשו"ע רבינו ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכוון וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש". עכ"ל. ובסעיף ג' כתב: "איזה ענג, זה שאמרו חכמים שחייב אדם לאכול ב' סעודות . . . , ולאח"ז מוסיף¹³: ". . . וכן ביו"ט של עצרת חייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלווים אליו ושמחה זו היא מצוות עשה מן התורה שנאמר ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך וגו'". וממשיך¹⁴: "כיצד משמח, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין כפי ממונו והאנשים בזמן שבת המקדש הי' קיים היו אוכלין בשר שלמים לשמחה ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין יוצאין ידי חובת שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש . . . אך נהגו להרבות במיני מאכלים ביו"ט יותר מבשבת שלא נאמר בה שמחה . . .".

העולה מכל הנ"ל הוא שגם ביו"ט ישנו ענין העונג כמו בשבת (ע"י אכו"ש) אלא שיש להרבות בו יותר מבשבת שנאמר ביו"ט שמחה, וראה סי' רמ"ב בקונטרס אחרון ס"ק ב' דכתב שם וז"ל: "העונג והשמחה כו' ר"ל עונג שיש בו שמחה, כגון בשר ויין, שאין שמחה אלא בבשר ויין . . .".

ה

ע"פ כל הנ"ל יובנו דברי ר"פ בתשובתו על השאלה "אנן דשכיח לן בישראל וחמרא כל יומא במאי נישני", דאמר להם "אי רגיליתו לאקדומי אחרוה, אי רגיליתו לאחרוה אקדמוה". כיוון שענין העונג הוא דוקא באכילה ושת', וביו"ט שאז צריך להרבות ביותר בענין השמחה והעונג במאכלים, ההוספה היא דוקא בבשר ויין כנ"ל (ס"ד). והם (בני רב פפא), היו רגילים בבשר ויין כל ימות השבוע, מובן שאצלם ענין העונג הי' בשלימות גם בלי קשר לשבת. וכיון שצריך לעשות דבר מיוחד לשנות מימי השבוע (ובענין העונג אין עוד מה להוסיף כנ"ל) לכן אמר להם שישנו זמן הסעודה מצד הגדר דכבוד שבת.

ו

אך עדיין צלה"ב בתשובת ר"פ, מהו ההכרח בלשנות זמן הסעודה דווקא, בעוד שאפשר להוסיף דבר מאכל שגם יש בו עונג ובה יקיימו המצווה דעונג שבת ביתר הידור (וזה גם יהי' שינוי מימי החול)?

ובסגנון אחר: אמנם ענין העונג בד"כ הוא דוקא בבשר ויין, אבל עכ"ז אי"ז הכרח לומר שא"א להוסיף עוד דבר שיש בו עונג, אמנם לא בבשר ויין, אבל עכ"פ עונג מסוים יש בו, ובעונג זה ישנו מימי השבוע. וא"כ צלה"ב מה הכרח לרב פפא לומר שישנו דוקא בזמן הסעודה?

12. סי' תקטס ס"א.

13. ס"ו.

14. ס"ז.

אך ע"פ מה שנת"ל צריך לומר דגדר הענין דעונג שבת לשיטת רבינו בשוע"ר הוא דבר חשוב ומכובד ולא להרבות במאכלים והוא כלשונו¹⁵: "במה מענגו . . וכל מקום ומקום לפי מנהגו יענגוהו במאכלים ומשקים החשובים להם עונג", משא"כ להרבות במאכלים נוספים שאי"ז בגדר עונג אלא בגדר כבוד – שהוא כל שינוי שהוא לכבוד שבת, וכמו בכסות נקי¹⁶ בשינוי זמן הסעודה¹⁷ וכו'. וי"ל שעד"ז הוא ג"כ במה שכתב שם¹⁸: "וכל המרבה בהוצאות שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח", שהוא ג"כ משום כבוד, וכמו בכל שינוי שהוא לכבוד שבת.

ובסגנון אחר: עונג הוא כפשוטו דבר הגורם לו תענוג, ולגדר ההלכתי – דוקא באכילה ושתיה. ובדבר זה אין הכרח שלא מתענג מדבר זה אף בחול, ואדרבא, אם מתענג מדבר זה אין ענין לשנות ממנו. משא"כ ענין הכבוד שהוא כפשוטו דבר חדש שלא ע"ד הרגיל שנועד לכבד את הדבר המיוחד – השבת.

וע"פ כהנ"ל יובן בדברי רב פפא מה שאמר להם שיאחרו או יקדימו את הסעודה דוקא, ולא אמר להם להוסיף דבר מאכל לכבוד השבת: דבר זה הוא משום שבענין העונג בכל אופן אין שייך להוסיף כי אצלם העונג הי' בתכלית השלמות – שהרי העונג הוא במאכל חשוב כנ"ל, שאותו כבר יש להם בדרך ממילא ע"י שאכלו בשר ויין, ולכן לא נשאר אלא שיעשו דבר שהוא משום כבוד שבת ולא משום עונג¹⁹.

ז

ויש להוכיח שכך היא דעת רבינו בשוע"ר – מכמה מקומות:

א. בסי' רמ"ב²⁰ כותב אודות הוצאות הסעודה למי שאין ידו משגת וז"ל: "שלא יוציא כל כך לשבתות . . ויצטרכו להוסיף לו מן הצדקה . . שנמצא מטיל כבוד שבתותיו על הבריות" מכאן מוכח שריבוי מאכלים בשבת הם מצד כבוד שבת וכמו שממשיך הלכה אחרי זה "אם מה שנותנים אינו מספיק לו . . מכל מקום אם יש לו מעט משלו יזרז את עצמו להוציא ממון בכבוד שבת בכל מה שאפשר".

ב. כותב הלבוש וז"ל: "מצווה להרבות פירות ומגדים שזהו עונג שבת וגם כדי שיוכל לברך עליהם", אך בשוע"ר אדה"ז²¹ השמיט את המילה מצווה וכתב "אם יש לו". ויתר על כן: הוא לא הזכיר כלל את ענין העונג בדבריו, ומזה אפשר לדייק דלשיטתו ענין הריבוי בפירות ומגדים אינו שייך לענין העונג. דבר נוסף עד"ז הוא דהעתיק אדה"ז את לשון השוע"ר ("להרבות בבשר ויין ומגדנות") משמיט את המילה "ומגדנות" דענינה עונג.

15. סי' רמב ס"ב.

16. סי' רמב ס"א וי"א.

17. סי' רפ"ח ס"ג.

18. סי' רמב ס"ג.

19. אמנם עדיין צ"ע בדבריו משום ששינוי זמן הסעודה אינו הכבוד היחיד השייך אצלם ולמה לא אמר להם שיוסיפו דבר מאכל (וכי"ב) שגם זה הוא בגדר 'כבוד' כנ"ל בפנים.

20. הלכה ה.

21. סי' רצ ס"א.

בקונטרס אחרון²² כותב רבינו "עיקר חיוב הדגים הוא משום הידור מצוות עונג שהרי יכול לענג גם כן בדברים אחרים חשובים" מוכח מכאן שלשיטתו מצוות עונג הוא במאכל חשוב ולא בריבוי מאכלים.

ח

י"ל ששיטת אדה"ז שנתבארה בסעיף ז' הוא גם כן דעת הטור, ובהקדים: כותב הטור בסי' רס"ב, סימן העוסק במצוות שהם מצד כבוד שבת כגון 'סדר שולחנו ויציע מיטתו' וכן 'ללבוש בגדים נאים לשבת'. ובסוף הסימן מביא "וירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכולתו וכל המרבה לכבדו הן בגופו הן בבגדיו הן באכילה ושתי' הרי זה משובח" הרי מפורש כאן שכולל את ריבוי המאכלים יחד אם שאר מצוות שהם משום כבוד שבת.

אומנם בשיטת הרמב"ם נראה שאינו כך. דכתב הרמב"ם וז"ל²³: "איזהו כבוד? זה שאמרו חכמים שמצווה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת" ומאריך ומפרט כו"כ ענינים שהם מכבוד השבת ואינו מכליל ריבוי מאכלים ושינוי זמן הסעודה בתור כבוד. ואדרבא, אח"כ²⁴ כותב: "איזה עונג? זה שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת. . . וכל המרבה בתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח" וממשיך²⁵ וכותב: "מי שהי' ענג ועשיר והרי כל ימיו כשבת צריך לשנות מאכל שבת ממאכל החול. ואם אי אפשר לשנות משנה זמן האכילה²⁶". א"כ מוכן דלשיטת הרמב"ם ריבוי מאכלים ושינוי זמן הסעודה בשבת הוא מצד עונג שבת ולא מצד הכבוד.

ובהגדרת ההבדל בין עונג שבת לכבוד שבת לדעת הרמב"ם מוצאים אנו בילקוט יוסף²⁷ ובהלכה ברורה²⁸ שסוברים כדעת הרמב"ם שגדר כבוד שבת הוא דבר שעושים לפני שבת לכבוד שבת וגדר עונג שבת הוא כל דבר שעושים בתוך שבת ולכן לשיטתם ריבוי מאכלים ושינוי זמן הסעודה שזה דברים שעושים בתוך שבת הם מצד עונג שבת ולא כבוד.

והנה לכאורה לפי שיטת הרמב"ם הדרא קושיא לדוכתא, למה ר"פ לא אמר להם להוסיף דבר מאכל שיש בהם עונג כדי לשנות מימי החול והרי הם לא קיימו בשלמות מצוות עונג שהרי יש להרבות במאכלים יותר מימי החול?

ויש לתרץ שבני רב פפא הי' להם עונג דווקא בבשר ויין ולא רצו להוסיף עוד מאכלים ושאלתם הייתה איך באכילה זו גופא הם יכולים לשנות מימי החול ועל כך ענה להם רב פפא שזה ע"י שינוי זמן הסעודה. ומדויק כך גם בלשון הגמרא שם "במאי נישניי" ולא במה נכבד או כיוצא בזה.

22. סי' רמב סק"ד.

23. הל' שבת פ"ל ה"ב.

24. ה"ז.

25. ה"ח.

26. צ"ע בשיטת הרמב"ם שהרי המקור לשינוי זמן הסעודה הוא ממ"ש בתורה "וכבדתו" (ישעי' נח, ג) שפירושו הפשוט הוא כבוד ולא עונג וכפי שרש"י כותב (שבת קיט, א ד"ה להקדים) וז"ל: "להקדים זמן סעודת שבת לזמן סעודת חול וזה כבודו.

27. (לרב יצחק יוסף שליט"א) סי' רמב הלכה ה.

28. (לרב דוד יוסף שליט"א) סי' רמב הלכה ג' והלכה ו.

ט

ענין זה דעונג שבת הוא מאכל חשוב שבו דווקא מתבטא ענין העונג (כנ"ל לשיטת שוע"ר רבינו), עולה יפה עם המבואר בתורת החסידות בנוגע לזה דיש לענג את השבת ע"י אכילה ושתי', דכותב רבינו בלקו"א תניא²⁹ וז"ל: " . . . האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם . . . בשביל כדי לקיים מצות ענג שבת וי"ט . . . " .

דבר נוסף ועיקרי יש בענין העונג בשבת והוא שצריך ליהדר לא להיות מונח בתאוה של האוכל אע"פ שהאכילה מצוה. וכפי שמבואר בחסידות³⁰ שאדם המקשר רצונו בדבר מסויים נהי' כמהות אותו הדבר, היינו שאם אדם מקושר בתאוה ה"ה נעשה מגושם ע"י אותה תאוה. וכידוע סיפור הבעש"ט בזה, שהראה לתלמידיו אדם הנראה כמו שור ולבוש בבגדי שבת, והי' נראה כך מפני שהרגיש משיכה ותענוג והי' מונח לגמרי בבשר השור שאכלי³¹. ומצד אותה התקשרות בבשר השור הי' נראה כשור בעצמו. וכן אפשר לראות ברשימת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע³² כאשר מתאר את הרה"ג ר' משה בנו של רבינו הזקן שאצלו הכל הי' בתכלית הצניעות והצמצום כולל בשבת ויו"ט, וכותב שם כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע שר' משה אמר פעם: "בכלל המצוות התלויות באכילה ושתי', אי"ז נורא כ"כ אם ממעטים בהם"³³, וכן הוא בכו"כ מקומות³⁴.

י"ד

ולאמיתו של דבר מצינו ענין זה שאכילה צ"ל דוקא לשם שמים גם בנגלה דתורה וכדלקמן: איתא בגמרא³⁵: "אמר רבה בר ודלקן חנה אמר רבי יוחנן מאי דכתיב כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו במ פושעים יכשלו במ משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהן אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה זה שאכלו לשום מצוה וצדיקים ילכו במ וזה שאכלו לשום אכילה גסה ופושעים יכשלו במ אמר לי' ר"ל האי רשע קרית לי' נהי דלא קא עביד מצוה מן המובחר פסח מיהא קא עביד אלא משל לשני בני אדם זה אשתו ואחותו עמו וזה אשתו ואחותו עמו לזה נודמנה לו אשתו ולזה נודמנה לו אחותו זה שנודמנה לו אשתו צדיקים ילכו במ וזה שנודמנה לו אחותו ופושעים יכשלו במ". העולה מהנ"ל הוא שגם באכילת מצוה צריך לאכול דוקא לשם שמים וח"ו לא לשום תאוה.

וכן אפשר לראות באבודרהם בדיני סעודה שלישית³⁶ דכתב: "כתב הרב ר' משה הן שזה שחייבו לאכול שלוש סעודות בשבת מפני שהאוכל אכילה גסה יצטרך להרחיק זמן האכילה שאחרי' ושיראה

29. פרק ז.

30. ראה בזה ג"כ מאמר ד"ה למען דעת תר"צ.

31. ובלשונו: "ער האט שטארק גיוואלט פלייש".

32. אג"ק כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ח"ז ע' ט"ז ואילך.

33. ראה עוד בזה ב"תולדות רבי משה בן אדמו"ר הזקן" ע' 175 ואילך.

34. ולדוגמא: בשיחת ש"פ חיי שרה תשי"א אומר כ"ק אדמו"ר נשי"ד: כדאי להשוות את ההידור במצוות שהגוף נהנה מהם להידור במצוות שאין הגוף נהנה מהם ובפרט לכאלה שקשה לו לקיימן וגופו מצטער בהן.

35. נזיר כג, א.

36. ד"ה כתב הרב.

שהיא מצווה לאכול שלש סעודות לא יאכל בשם סעודה מהם כי אם בשיעור שיוכל לאכול בהגיע זמן הסעודה שלאחריו נמצא כל סעודותיו לשם מצווה ולשובע נפשו ויישאר ליבו פנוי לעסוק בדברי תורה ונמצא כובש יצרו בסלקו האוכל מלפניו בעודו תאב לו". הנה יוצא שזה שתיקנו ג' סעודות בשבת ולא פחות הוא בכדי שלא יאכל שום סעודה באכילה גסה ויהיו כולם לשם שמים.

כן כתב מרן הבית יוסף בספרו "מגיד מישרים" וז"ל: "למעט במאכל ומשתה אפילו בשבתות ויו"ט "יעו"ש ורק שיהי' הכל לשם שמיים לקיים מצוות הבורא" וגם מכאן מוכח שאין הוא מענין העונג להרבות במאכלים דוקא.

יא

ע"פ הסיפור הנ"ל של ר"פ ובני ר"פ בר אבא ניתן להוכיח גם את שיטת אדה"ז בשו"ע³⁷ מביא את שיטת בנו של הבית הלל שאכילת דגים בשבת היא מדאורייתא, והם חולקים עליו מכמה טעמים (עיי"ש³⁸) וסוברים שאכילת דגים בשבת היא מדרבנן. ואפ"ל שמזה שר"פ לא אמר לבני ר"פ בר אבא לאכול בשבת דגים חוץ מבשר ויין מוכח שאין חיוב מן התורה לאכול דגים בשבת.

37. קונטרס אחרון סי' רמב סק"ד.

38. סי' רמב.

מזיגת כוס ואמירה עלי' ללא שתייתה

הת' דוד שי' מונדשיין
תלמיד בישיבה

א

שיטת הרמב"ם בכוס חמישי

בסיום "סדר עשיית מצוות אלו בליל חמשה עשר"¹, לאחר כוס רביעי, אומר הרמב"ם: "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול והוא מהודו לה' כי טוב² עד על נהרות בבל. וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות".

המקור לכוס החמישית³ הוא בברייתא⁴ לפי גירסת הגאונים⁵: חמישי אומר עליו הלל הגדול, דברי רבי טרפון.

בהסבר שיטת הרמב"ם בפסקו הנ"ל, מבאר הרבי בלקוטי שיחות חכ"ה, שיחה לחה"פ וזה תוכן דבריו (לאחר שקו"ט בביאורי הרבנו מנחם ור"ן בזה):

ויש לומר שההסבר לכך הוא:

הרמב"ם סובר כדעות⁶ המפרשות שיש מחלוקת בין רבי טרפון לבין דעת תנא דידן, אם חייבים בארבע כוסות או בחמש כוסות. ולפי זה צריך להסיק, לכאורה, שההלכה היא כדעת תנא דידן, וחייבים רק בארבע כוסות. אך אנו רואים שיש בגמרא דיון לפי רבי טרפון⁷ מה אומרים כל הכוס החמישית - "מהיכן הלל הגדול", ומכך מובן, שדעת רבי טרפון אכן נתקבלה להלכה.

1. רמב"ם הל' חמץ ומצה רפ"ח.

2. שם ה"י.

3. תהלים פרק קלו.

4. הדיעות והשקו"ט בכוס חמישי - ראה טור או"ח סתפ"א ובב"י שם. אנציקלופדי' תלמודית ערך ארבע כוסות. בארוכה הגדה שלמה (להר"מ כשר) בסופו. תו"ש מילואים לחלק ט ס"א.

5. פסחים קיא, רע"א.

6. ראה הנסמן לעיל.

7. שם, ע' 50. מתוך השיחה המתורגמת בהוצאת מכון לוי יצחק.

8. בעל המאור (על פסחים) שם.

9. ראה מלחמות ור"ן שם. אלא דלדעתם, כיון דשקלו וטרו אמוראי בר"ט אלמא דהלכתא כוותי'. ראה המשך השיחה ס"ד.

וכיצד לנהוג לפועל? לכאורה, ניתן הי' לומר לומר, שכיון שיש ספק, יש להחמיר כדעת רבי טרפון ולשתות כוס חמישית¹⁰. אך אי אפשר לומר כך, כי לדעת חכמים, שחייבים רק בארבע כוסות, אסור לשתות כוס חמישית, כדברי הרמב"ם, שלאחר קיום מצות ארבע כוסות "אינו טועם אחר כך כלום... חוץ מן המים".

ומכריע הרמב"ם: "ויש לו למזוג כוס חמישי" ותו לא - שאין שותים זאת, וכך ישנם שני הדברים: שותים רק ארבע כוסות, ומוזגים כוס חמישית כדי לצאת ידי חובה לפי דעת רבי טרפון.

לכאורה, מה ערך למזיגת הכוס החמישית אם אין שותים אותה? אנו מוצאים בהלכה כדוגמא זו - מזיגת כוס ואמירה עלי', ללא שתייתה: סעודה בערב שבת שנמשכה בשבת, הרי, לפי כמה דעות, יש לומר ברכת המזון על כוס, למרות שאין שותים אותה, עד לאחר קידוש¹¹, וכך גם לגבי כוסות ליל הפסח.

ב

דברי אדה"ז בסעודה בער"ש שנמשכה בשבת

וזה לשון אדה"ז בשוע"ר שלו¹²:

"... מכל מקום כאן יותר שיקדש מיד ויאכל מעט אחריו כדי שיהא הקידוש במקום סעודת שבת שלאחריו ממה שיברך בהמ"ז מיד ויקדש אח"כ מפני שאם יעשה כן יכנס במחלוקת רבות¹³. שיש אומרים¹⁴ שיברך בורא פרי הגפן על כוס ברכת המזון ויטעמנו¹⁵ ולא יברך שוב בורא פרי הגפן על כוס של קידוש¹⁶ שכבר נפטר בברכה זו.

ויש אומרים¹⁷ שלא יטעום כלום מכוס של ברכת המזון שהרי לא קידש עדיין ולפיכך לא יברך עלי' בורא פרי הגפן אלא יניחנו עד לאחר שיטעום מכוס של קידוש ואז יטעום ג"כ ממנו¹⁸ ואי אפשר לו

10. ראה בעל המאור שם.

11. ראה טוש"ע (ואדה"ז) או"ח סרע"א ס"ו (סי"ב). וראה רמב"ם הל' שבת פכ"ט הי"ג.

12. שם.

13. רמ"א סוס"ו. וראה תהלה לדוד ס"ק יב. העו"ב (ירושלים) ח"ז ע' רלב. וכן נהגו בחב"ד (בהתוועדות יום טוב שחל בערב שבת), שאחד פרס מפה וקידש להוציא הקהל (ס' המנהגים - חב"ד ע' 57), ואילו אדמו"ר לא אכל יותר, ולא שתה כוס ברכת המזון (ראה סי' רצט ס"ו), ואחרי תפלת ערבית של שבת קידש לפני סעודת שבת (ראה קו"א ס"ק ד, שכשרוצה לקדש ולאכול אח"כ אין איסור). אח"כ (משנת תשד"מ ואילך) הונהג כן גם לכל הקהל (ראה אוצר מנהגי חב"ד, ר"ה, ע' קמט).

14. רי"ף פסחים קב, ב. רמב"ם פכ"ט הי"ג. דעה הא' בטור ושוע"ר ס"ו.

15. דרכי משה ס"ק ה (ממשמעות הרא"ש פ"י ס"ז בדעת הרי"ף). ולענין הבדלה ראה סי' רצט ס"ו.

16. מ"א ס"ק טז.

17. פסקי רי"ד פסחים קב, א ד"ה ת"ד בני חבורה. הובא ברא"ש שם ובטור.

18. ארחות חיים הל' קדוש היום אות כ. הובא בב"י ד"ה ואם גמר סעודתו. מ"א שם. וראה סי' רצו קו"א ס"ק ב, שכן יסבור גם הרמב"ם, לדעתו (הל' ברכות פ"ז הט"ו) שבהמ"ז אינה צריכה כוס.

לצאת ידי שניהם שיקדש אותו על אותו כוס עצמו שבירך עליו ברכת המזון לפי שברכת המזון היא קדושה בפני עצמה והקידוש הוא מצוה בפני עצמו ואין אומרים ב' קדושות על כוס אחת שאין עושין מצוות חבילות¹⁹.

. . אלא אע"פ שנטל מים אחרונים יפרוס מפה ויקדש ויחזור ויאכל מעט²⁰ כדי שיהא הקידוש במקום סעודת שבת שלאחריו ואח"כ יחזור ויטול מים אחרונים ויברך ברכת המזון וכל שכן אם לא נטל ידיו עדיין שצריך לעשות כן²¹ אע"פ שכבר גמר סעודתו מבעוד יום אלא שלא הספיק לברך ברכת המזון עד שהגיע זמן הקידוש". עכ"ל.

ג

דברי אדה"ז בסעודה בשבת שנמשכה במוצ"ש

והנה, אודות האוכל סעודה בשבת, ונמשך הסעודה למוצ"ש כותב אדה"ז בהלכות ברכת המזון²²:
 "כשה' יושב ואוכל מבעוד יום שאינו צריך להפסיק מסעודתו²³ ולהבדיל קודם ברכת המזון יש לו לשתות ג"כ מכוס של ברכת המזון²⁴ אע"פ שלא הבדיל עדיין לפי שכוס של ברכת המזון הוא ג"כ מכלל הסעודה למי שנזהר לעולם לברך ברכת המזון על הכוס אבל מי שמברך לפעמים בלא כוס לפי שסומך על האומרים שברכת המזון אינה טעונה כוס²⁵ אסור לו לשתות עתה מכוס ברכת המזון קודם הבדלה²⁶".

וחזינו, כי בהלכה אודות סעודה בער"ש שנמשכה לשבת סגנון הרצאת הדברים של רבינו הוא באופן המציג חילוק דיעות בדין. ואילו סגנון הרצאת הדברים כאן אינו באופן דהצגת חילוק דיעות, אלא באופן דמשמע כי לכו"ע הדין הוא כי אדם הנזהר תמיד לברך ברכת המזון על כוס - יש לו לשתות מכוס ברכת המזון קודם הבדלה, ואילו מי שסומך על האומרים שברכת המזון אינה טעונה כוס - אסור לו לשתות מכוס ברכת המזון קודם הבדלה.

[היינו דרבינו אינו עוסק כאן במחלוקת זו, אלא מביא את המוסכם לכו"ע מה ינהג כ"א, בכל אופן בו הוא מכריע במחלוקת המובאת במ"א].

ואוי"ל בד"א הטעם לסגנון הדברים כאן, דבריש הלכות ברכת המזון, אחר הבאת המחלוקת האם ברכת המזון דיחיד טעונה כוס, מסיים רבינו (בסוגריים)²⁷: "אבל מנהג העולם שלא לברך על הכוס

19. פסחים שם. טור. וראה גם סי' תרצט ס"ז, סי' תעז ס"ט.

20. טור ושו"ע. וראה העו"ב שם ע' רמ.

21. מ"א ס"ק יג.

22. סי' רצט ס"ו.

23. כדאיתא בס"ב שם.

24. מ"א סק"ז. ולענין קידוש ראה סי' רעא סי"ב (ב' דיעות).

25. כדאיתא בס"ב קפב ס"א.

26. מ"א שם. וראה קו"א סיק רצו סק"ב. תהלה לדוד סק"א.

27. סי' קפב, סוס"א.

ביחיד²⁸ ונכון מנהג זה על דרך הקבלה²⁹."

ומשום דאופן ההנהגה הנכון הוא שלא לברך על הכוס, על כן כאשר רבינו מביא ההלכה שע"פ הנהגה זו אין הוא מביא את זה כדיעה מחולקת, אלא בפשטות. ומה שמביא את ההלכה לנוהגים לברך על הכוס אך ביחיד, הוא כיון שהוא עיקר הדין.

ד

צ"ע בשיחת חה"פ

ועפ"ז יש מקום לעיין קצת מדוע הרבי בשיחה הנ"ל מביא דוגמא בהלכה למזיגת כוס ואמירה עלי', ללא שתייתה מסעודה בערב שבת שנמשכה בשבת, שאינו דין גמור, ומוטל במחלוקת. ואינו מביא דוגמא מסעודת בשבת שנמשכה במוצ"ש, שבה - לפי מנהגנו - הדין גמור, ולא מוטל במחלוקת.

[להעיר כי לע"ע לא מצאתי בהלכה דוגמא למזיגת כוס ואמירה עלי', ללא שתייתה, שאינו מוטל במחלוקת כלל. (כגון ברית מילה ביום הכיפורים, הבדלה במוצ"ש דבין המצרים) ואכ"מ].

28. ראה גם סי' רעא קו"א ס"ק ד.

29. ראה זוהר ח"ב קנז, ב. קסח, ב. ח"ג רמו, א. רעד, א. שער המצות פר' עקב ע' קו. אור צדיקים (להר"ם פאפירש) סי' כג אות לג. יד אהרן הגב"י. באר היטב ס"ק א וס"ק ד.

ביאור בלשון התניא ע"פ דיוק בהערת הרבי

הת' דוד שי' מונדשיין
הת' משה לייב שי' קבנובסקי
תלמידים בישיבה

א

בלקוטי אמרים ריש פרק ל"ב, כותב אדמו"ר הזקן אודות המבואר בפרקים הקודמים על השפלת הגוף ורוממות הנפש, וזלה"ק: "ע"י קיום הדברים הנ"ל להיות גופו נבזה ונמאס כו' הרי זו דרך ישרה וקלה לבא לידי קיום מצות ואהבת לרעך כמוך לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן".

על המילים "למגדול ועד קטן" העיר הרבי וזלה"ק: "ע"ד אסתר א' ה' כ" – שני פסוקים בהם מצינו לשון זו".

כוונת דברי רבינו לכאורה היא לשלול הבנה שגויה בדברי אדה"ז – שכן שבפשטות ניתן להסיק כי במילים "למגדול ועד קטן" כוונת אדה"ז היא דוקא לגדול וקטן בגיל, היינו שאהבת ישראל צריכה להיות ללא התחשבות בגיל, בין למבוגרים ובין לצעירים. ולכן מעיר הרבי ומציין למגילת אסתר, שם הפשט במילים "למגדול ועד קטן" הוא במעמד ובחשיבות ולא בגיל³. וכן הוא בנדו"ד, אהבת ישראל צריכה להיות לכאורה, מה' גדול' – איש חשוב ובעל מעלות, ועד 'קטן' – איש פשוט שאינו בעל מעלה⁴.

יש להעיר, שגם בהקדמת המלקט משתמש אדה"ז בלשון זו: "אליכם אישים אקרא שמעו אלי רודפי צדק מבקשי ה' וישמע אליכם אלוקים למגדול ועד קטן", וגם שם מעיר הרבי הערה דומה: "אסתר א' ה' כ"".

וצריך להבין טעם השינוי בין הערתו בפרק ל"ב שם כותב: "ע"ד אסתר", לבין הקדמת המלקט – שם כותב פשוט המקור: "אסתר א' ה' כ" ומשמית המילים 'ע"ד'.

1. ראה ב'מ"מ הגהות והערות קצרות לס"ב'.

2. פסוק ה': "ובמלואת הימים האלו עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן למגדול ועד קטן משתה שבעת ימים בחצר גינת ביתן המלך". ופסוק כ': "ונשמע פתגם המלך אשר יעשה בכל מלכותו כי רבה היא וכל הנשים יתנו יקר לבעליהם למגדול ועד קטן".

3. כשאחשוורוש עשה משתה הוא גזר על יחס הנשים לבעליהם והגזרה שלו היתה על כולם "למגדול ועד קטן" בין לאנשים בעלי המעמד ובין לאנשים הפשוטים, לכולם באופן שווה.

4. אין לומר שההערה באה רק לציין מקור ללשון אדה"ז שא"כ לא שייך לשון כ"ק אדמו"ר "ע"ד".

ב

והנה, בביאור המילים "למגדול ועד קטן" במגילה, כתב המלבי"ם ז"ל: "ולמה בכ"מ אמר מקטן עד גדול שבא להשוות הקטן אל הגדול ופה אמר מגדול ועד קטן שבא להשוות הגדול אל הקטן".⁵

במילים אחרות המלבי"ם מסביר שישנו הבדל בין הלשון "מגדול עד קטן" לבין הלשון "מקטן עד גדול", כשכתוב "מקטן עד גדול" הכוונה היא להשוות את הקטן לגדול, וכשכתוב "מגדול עד קטן" הכוונה היא להשוות את הגדול לקטן.

ע"פ הנ"ל תמוה ביותר, שהרי בפרק ל"ב בא אדה"ז להדגיש את חשיבות המצוה דאהבת ישראל, וע"כ ה' לו לכתוב בלשון המורה על כך שצריך לאהוב את היהודי הפשוט וחסר המעלות כמו שאוהבים את היהודי החשוב ובעל המעלות – ולא כמו שכתב בפועל "מגדול ועד קטן", שמזה משמע שהאהבה ליהודי החשוב צריכה להיות כמו ליהודי הפשוט?

בנוגע להקדמת המלקט מובן מדוע העיר הרבי וציין לפסוקים במגילה, שכן בהקדמה יש צורך להדגיש שהספר הוא בשביל כולם, שה"גדולים" – היינו בעלי המעלות היו יכולים לחשוב שספר התניא אינו בשבילם, אלא רק ל"קטנים" – לאנשים הפשוטים שאינם אוחזים בדרגות גבוהות, ולכן הוא כותב שהספר הוא "למגדול ועד קטן", היינו לכאור"א.

אך בפרק ל"ב כלל אינו מובן כדלעיל.

ג

לכאורה ה' אפשר לתרץ מה ששאלנו על שינוי הלשונות בהערות של הרבי בהקדמת המלקט ובפרק ל"ב, בהקדמת המלקט על המילים "למגדול ועד קטן" הרבי מעיר 'אסתר א' ה' כ" ולא מוסיף את המילים ע"ד בגלל שזה בדיוק הכוונה במגילה להשוות הגדול אל הקטן, בפרק ל"ב על המילים "למגדול ועד קטן" הרבי מעיר ע"ד אסתר א' ה' כ" ששם זה לא אותו תוכן בדיוק אלא רק המילים שהוא מביא הם אותם מילים שנכתבו גם במגילת אסתר.

אך ביאור זה באופן כללי לא נהיר שהרי למה שיהודי נעלה ובעל מעלות יחשוב שספר התניא שמדבר באופן השגת אהו"י אינו שייך אליו אלא רק ליהודי הפשוט.

אדרבא ה' לא לאדה"ז לכתוב למקטן ועד גדול שהיהודי הפשוט לא יחשוב שספר התניא אינו שייך לדרגתו אלא רק ל'גדולים'.

בספר מ"מ הגהות 'והערות קצרות על התניא' החדש בהוצאת קה"ת מעירים על הלשון ע"ד' בה הרבי משתמש בהערות בפרק ל"ב שאולי כותב ע"ד' בגלל שבמגילת אסתר מדובר על גויים ופה מדבר על יהודים.

5. וכן גם מביא בפסוק כ': "גם מה שכתוב מגדול ועד קטן ולא אמר מקטן ועד גדול ועיין למעלה (פסוק ה)". ו'באגרת הפורים' מבואר: "להורות כי קטן וגדול שוים אצלו כי כולם עבדיו ואין לאחד התנשאות על חברו".

6. השאלה לא הייתה קשה כ"כ אלמלא הערת הרבי שבה הרבי לא רק מביא מקור ללשון כזו אלא גם כותב שהוא ע"ד (ראה גם הערה 5).

אך ביאור זה לא מספיק דא"כ הי' צריך לכתוב 'ע"ד' גם בהקדמת המלקט שודאי גם שם מדבר אל יהודים.

לכן חוזרת השאלה בנוגע להבדל הלשוני בין הערת הרבי על פרק ל"ב לבין הערתו בהקדמת המלקט.

ד

בנוגע לשאלה למה השתמש רבינו הזקן בפרק ל"ב בלשון "למגדול ועד קטן" שמשמעותו איך שהסברנו באריכות הוא שצריך 'להוריד' הגדול אל הקטן כשלכאורה פה הי' מתאים יותר הלשון למקטן ועד גדול שמשמעותו הוא 'להרים' הקטן אל הגדול שאהבת ישראל לקטן תהי' כמו לגדול ביארני חכם אחד ביאור אשר ע"פ יומתק מדוע השתמש רבינו בלשון כזו.

ובהקדים בלקו"ש חכ"א שיחה ג' ש"פ שמות מסביר הרבי למה בפרשת שמות כתוב שהקב"ה מכנה את ישראל 'בני בכורי' ובכמה מארז"ל אומרים שהמעלה של ישראל קשורה עם זה שהם הבנים הקטנים⁸.

הרבי מסביר את ההבדל בין האהבת האבא לבין הקטן לבין אהבתו לבן הגדול.

לבן הקטן אין מעלות מיוחדות והוא בקב"ע ואף מכבד את אביו לא מצד מעלותיו, כ"א מצד הקשר העצמי שלו עם אביו.

לכן האהבה לבן הקטן היא אהבה עצמית ואצל הבן הגדול האהבה תלוי' במידה מסויימת במעלותיו.

עפ"ז אפשר להסביר למה אדה"ז כתב "למגדול ועד קטן" שנשמע כאילו צריך להוריד את הגדול ולאהוב אותו כמו את הקטן ולא מקטן ועד גדול שיהי' משמע שצריך להעלות את הקטן ולאהוב אותו כמו את הקטן.

שהרי דווקא אל ה'קטן' בלי המעלות מתגלית האהבה העצמית משא"כ אצל ה'גדול' בעל המעלות יכול להיות שתבוא האהבה רק מצד המעלות וזה יסתיר לאהבה העצמית שצריכה להיות בין יהודים.

ולכן כותב רבינו הזקן שהיחס ליהודי ה'גדול' צ"ל להיות כמו ליהודי ה'קטן' אהבה עצמית ולא בגלל מעלה מסויימת. ודו"ק⁹.

אמנם נותרה השאלה מדוע שינה רבינו את הערתו בפרק ל"ב מהערתו בהקדמת המלקט שבפרק ל"ב הוא כותב "ע"ד אסתר א' ה' כ"ו" ובהקדמת המלקט הוא כותב "אסתר א' ה' כ"ו" ומשמיט המילים ע"ד.

ובמיוחד קשה ע"פ איך שהסברנו שדווקא בהקדמת המלקט זה רק ע"ד מה שכתוב במגילה שהרי אין סיבה שאדם בעל מעלות יחשוב שהתניא לא בשבילו ואדרבא החידוש הוא שגם לאדם הפשוט

7. שמות ד, כב.

8. לדוגמא: א. 'נער ישראל ואהבהו' (הושע יא, א) משל למלך 'שהיו לו בנים הים הרבה והי' אוהב את הקטן יותר מכולם'.

9. ע"פ ביאור זה לא ניתן לומר כי הכוונה במילים "ע"ד" היא שאי"ז אותה המשמעות בדיוק, כפי שנתבאר לעיל.

מתאים התניא ובפרק ל"ב הכוונה היא בדיוק למה שכתוב במגילה שצריך 'להוריד' את ה'גדול' והאהבה אליו צריכה להיות כמו ל'קטן' אהבה עצמית.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בדבר.

אמירת משנת "כל ישראל" ו"רבי חנני" בין שני פרקים דפ"א

הת' דוד שי' מונדשיין
הת' משה שי' קעניג
תלמיד בישיבה

א

בהוצאת סדור תהלת ה' החדש (קה"ת כפ"ח, תשס"ב), במשנת רבי חנני' בן עקשיא שאחר פ"א דפרקי אבות, העירו העורכים בשוה"ג: "כשאומרים פרק א' ו-ב' ביחד אומרים משנת רבי חנני' בן עקשיא וכל ישראל פעם אחת בלבד (התוועדויות תש"נ ע' 259 הערה 104 ובשוה"ג)".

וזה לשון כ"ק אדמו"ר בהערה שם: "זיומתק יותר ע"פ הסברא שצריך לומר משנת כל ישראל פעם אחת* - כהקדמה לפרק שלישי ורביעי יחדיו, אף שי"ל שכיון שתוכנם שונה גם ההוראה (והסיום) פירושם שונה".

ובשוה"ג נכתב: "ועד"ז משנת "רבי חנני' בן עקשיא אומר כו" - פעם אחת, לאחר סיום פרקים שלישי ורביעי יחדיו".

ולכאורה אינו מובן, היאך הסיקו העורכים מלשון זו של רבינו כי זוהי דעתו הק' בנוגע להנהגה בפועל, בעוד רבינו מביא זאת בתור סברא בעלמא, המתקשרת לתוכן ביאור הרבי בשיחה שם?

ב

במשנת רבי חנני' שאחר פ"ה דפרקי אבות העירו שוב העורכים בשוה"ג: "כשאומרים פרק ה' ו-ו' ביחד אומרים משנת רבי חנני' בן עקשיא וכל ישראל גם בין הפרקים (התוועדויות תשמ"ז כרך ד', ע' 400)".

בהתוועדות מתשמ"ז אליה מציינים (ש"פ נצו"), מבאר הרבי שיש צורך לעשות הפסק בין אמירת פרק חמישי מפרקי אבות שהיא משנה, לבין פרק שישי שהיא ברייתא. ומסיים הרבי: "ומכיון שאין

1. שם ע' 259, הערה 1.

2. שם ע' 274, הערה 1.

מקום להפסיק בהכרזה "עד כאן משנה, מכאן ואילך ברייתא" - שהרי זה היפך ההקדמה ד"שנו חכמים בלשון המשנה", והיפך המנהג לצרף ולחבר ברייתא זו כפרק ששי דמסכת אבות (בהמשך לחמה פרקי המשניות שלפנ"ז), ובפרט בשבת שבו לומדים פרק חמישי וששי ביחד - לכן, העצה הכי פשוטה היא, להפסיק ביניהם ע"י אמירת ב' משניות הנ"ל (לסיים פרק חמישי במשנת "רבי חנני", ולהתחיל פרק ששי במשנת "כל ישראל"), שבאלה"כ אומרים בתחלת וסיום כל פרק.

"ומזה יש ללמוד גם בנוגע לפרק שלישי ופרק רביעי (אף ששניהם משנה ולא ברייתא) - כי, נוסף להטעם שאין לחלק באופן האמירה דפרק חמישי וששי לשלישי ורביעי, יש צורך להדגיש את החילוק שבין פרק שלישי לפרק רביעי שהרי, גם בחלוקה לשני פרקים יש נפק"מ לדינא ע"ד הנ"ל³."

ועתה גדלה התמיהה, דאף את"ל שיש ללמוד הוראה לפועל מדברי רבינו בתש"נ, הרי בהערה שאחר פרק חמישי העורכים סותרים את עצמם. שכן אם נוהגים לפי הפסק הברור של רבינו בתש"ז, שאמירת המשניות צ"ל פעם אחת בלבד, אזי ההנהגה צריכה להיות כן אף בשאר הפרקים המחוברים, כהמשך דברי רבינו. ואם בשאר הפרקים המחוברים אמירת המשניות היא ב"פ, אזי כצ"ל אף בין פרק חמישי לשלישי. "שאיין לחלק באופן האמירה דפרק חמישי וששי לשלישי ורביעי"⁴.

ומה הטעם לחלק בדברי רבינו בתש"ז, ולהחליט לנהוג רק כחלק הראשון של הדברים ולא כחלק השני?!

ג

בכלל התייחס רבינו לענין כמה פעמים, ונראה כי באופן כללי דעתו הק' אכן נוטה לסברא לאומרם פעם אחת. וכך סוכם הנושא בספר ביאורים לפרקי אבות (ועד להפצת שיחות, תשמ"ב):⁵

"לפי מנהג זה לומדים לפעמים שני פרקים בשבת אחת, כדי להספיק לסיים פרקי אבות לפני ראש השנה. ויש לברר כיצד נוהגים בקהילות ישראל לגבי אמירת "כל ישראל" ו"רבי חנני" בן עקשיא" בשבתות אלו: האם שני פרקים אלו נחשבים לפרק אחד, ולכן משניות אלו אומרים רק פעם אחת

3. ריש ע' 400, בדין דהמקדש את האשה על מנת שאני יודע משנה.

4. ולהעיר משיחת ש"פ נצו"י תשמ"ו (התוועדות תשמ"ו כרך ד, ע' 444): "לכאורה מסתבר שמכיון שלומדים ב' פרקים ביחד, אזי, מצטרפים שניהם ונעשים ענין אחד, פרק אחד, ע"ד ובדוגמת חיבור ב' פרשיות, ובגד"ד, נצבים-וילך, שנעשים פרשה אחת (שלכן, קורין לרביעי סוף פ' נצבים והתחלת פ' וילך, בברכה אחת), ובמילא, אמירת "כל ישראל" ו"רבי חנני" בן עקשיא אומר" קאי על ב' הפרקים יחדיו - פעם אחת.

"אמנם, בנוגע לפרק חמישי ופרק ששי - קשה לומר כן, כי: פרק ששי אינו משניות דמסכת אבות (שסיומם בפרק חמישי), כי אם, ברייתות - "שנו חכמים בלשון המשנה" (אלו הברייתות בלשון המשנה הן שניות) - שצירפום למסכת אבות, ומכיון שכן, לא שייך (לכאורה) לחבר פרק חמישי ופרק ששי ולעשות מהם פרק אחד (כבפרק ראשון ושני, שלישי ורביעי), שהרי, א"א לחבר משניות וברייתות לפרק אחד."

בהתייחסות זו שוב רואים כי רבינו נוטה לסברא לאומרם פ"א, אך מוסיף גם שא"ל כן בנוגע לפרק ה' ו' וזאת מבלי לומר כי אין לחלק באופן האמירה דפרק חמישי וששי לשלישי ורביעי.

ואם היו מצינים בשני הפעמים להתוועדות זו, לכאורה שפיר קאי מה שכתבו.

5. ע' 8.

6. לומר פרקי אבות בכל שבתות הקיץ, עד לר"ה.

בלבד, "כל ישראל" לפני הפרק הראשון ו"רבי חנני' בן עקשיא" לאחר סיום הפרק השני (וכמנהגנו לגבי פרשיות מחוברות, שקורין לעולה אחד סוף הפרשה הראשונה והתחלת הפרשה השני, היינו ששני הפרשיות נחשבות לפרשה אחת). או שכל פרק הוא ענין בפני עצמו, ולכן אומרים משניות אלו פעמיים, בתחלת ובסוף הפרק הראשון ובתחלת ובסוף הפרק הראשון.

"(ומובן שאין מקום להחמיר ולומר משניות אלו פעמיים כדי לצאת מידי ספק, שכל בירור המנהג הוא ענין וחלק בלתי נפרד בתורה, שהרי מנהג ישראל תורה הוא⁷. זאת ועוד אם המנהג הוא לומר שני הפרקים בהמשך אחד, אין להפסיק ביניהם באמירת משניות אלו).

"והנה, מצד הסברא יש פנים לכאן ולכאן:

הטעם להקדמת משנת "כל ישראל" לפרקי אבות הוא, כדי להפיס דעתם של עמי הארץ, שאינם מבינים פירוש המשניות, ולכן מודיעים להם שגם להם יש חלק לעולם הבא⁸, ומטעם זה מספיק לאומרה פעם אחת. ועד"ז יש לומר לגבי משנת "רבי חנני' בן עקשיא", שדי באמירת פעם אחת, כדי להודיע כל פעם שיהודי מקיים מצווה נוספת, הוא מוסיף ב"לזכות את ישראל", הן בכמות ("גדיל") והן באיכות ("ויאדיר").

"לאידך גיסא, יש סברא שיש לומר משניות אלו פעמיים. דהנה הפרק השישי של פרקי אבות הוא ברייתא⁹, ולכן יש לומר שתי משניות הנ"ל בין פרק חמישי ופרק שישי, כדי להפסיק בין משנה לברייתא, ושוב יש לנהוג כך לגבי שאר הפרקים, כדי שלא לחלק באופן האמירה בין שני פרקים אלו לשאר הפרקים¹⁰."

[בהתוועדות ש"פ תצא תנש"א, התייחס רבינו פעם אחרונה לע"ע לענין, וזה לשונו הק' שם¹¹: "ועד שסברא לומר (וצ"ע ובירור בזה) משנת "כל ישראל" לפני פרק ראשון ומשנת "רבי חנני' בן עקשיא" לאחר פרק שני, ולא ב"פ (לפני ולאחרי כל פרק בפ"ע), כיון שאמירתם בשבת זו היא כפרק אחד".

ורואים אנו, כי ב"לישנא בתרא" זו הוסיף רבינו בסוגריים את התיבות "וצ"ע ובירור בזה", המורים על הסתייגות מפסיקה כסברא זו, ובזה מודגשת יותר אי הפסיקה של רבינו בנושא].

חשוב להבהיר כי כמובן אין הדברים אמורים כלפי ההנהגה בפועל, כי אם רק תמיהה על הפסיקה הנחרצת שבסדור.

7. ראה ירושלמי פסחים פ"ד, ה"א.

8. כלבו סו"ס מ.

9. רע"ב שם.

10. משיחות ש"פ תצא תנש"ה, נצו"י תשמ"ו, תבוא נצו"י תשמ"ו - ע"פ רשימת השומעים.

11. התוועדויות תנש"א כרך ד', ע' 228, הערה 15.

חידוש הרבי בגדר נס חנוכה לשיטת הרמב"ם

הת' מאיר שי' מונדשיין
תלמיד בישיבה

א

מחלוקת הרמב"ם והמאירי לפי ביאור הרבי

בנוגע לזמן ניצחון החשמונאים במלחמתם ביוונים, נחלקו הפוסקים: לדעת הרמב"ם¹ הניצחון היה בכ"ה בכסלו, ואילו דעת המאירי² שהוא היה בכ"ד בכסלו.

בלקוטי שיחות חלק ל' (שיחה א' לחנוכה), מבאר הרבי שמחלוקתם תלויה בהסברת השייכות שבין ניצחון המלחמה לבין גדר יומי דחנוכה. ובלשון רבנו שם³:

"כלומר, לכולי עלמא היו"ט דחנוכה שייך הן לניצחון המלחמה והן לנס הנרות, אלא דפליגי אם הנס דניצחון המלחמה אינו אלא הקדמה והכשרה לנס הנרות – היינו שיטת המאירי – שהוא הגמר ושלמות וזהו סיבת קביעת החג, או שנצחון המלחמה לא נחשב כהקדמה בלבד, אלא דומה בתוקפו לנס הנרות בשייכות לקביעת ימי חנוכה – היינו שיטת הרמב"ם".

ב

הקושיא מהשיחה בחלק כ"ה

והנה בלקוטי שיחות חלק כ"ה, מבאר הרבי את נוסח תפילת "על הניסים". לאחר שדן בקושיות על תירוץ החת"ס בענין, מחדש הרבי כי מה שנאמר בנוסח "והדליקו נרות בחצרות קדשך", אין הכוונה כלל לנרות המנורה שבמקדש, כי אם לנרות אחרים שהדליקו בחצר המקדש – בעזרת נשים ובסביבת העזרה – כדי "להודות ולהלל לשמך הגדול".

ומקשה הרבי: אם כן, היכן הוא נס פך השמן (שלכאורה הוא עיקר הנס)? והלא בגמרא במסכת שבת⁴ מבואר שקביעת ימי חנוכה היא מצד נס פך השמן, ונס המלחמה לא נזכר שם כלל! אם כן, כיצד ייתכן שבנוסח "על הניסים" מביאים את נס המלחמה, ואין מזכירים כלל את נס פך השמן?

1. הלכות חנוכה פ"ג ה"ב.

2. שבת כ"א, ב.

3. ס"ב.

4. הערה 2.

בעקבות זאת מחדש הרבי שנס פך השמן הוא הנס הרוחני והוא עיקר הנס דחנוכה, עד כדי כך שנס המלחמה כאין וכאפס נחשב לעומתו. וזהו הטעם שבנוסח "על הניסים" – העוסק בעיקר בנס המלחמה – לא שייך להביא בחדא מחתא את נס פך השמן, שמא יתבטל חשיבותו של הנס הגשמי. ומאותו טעם, גם בגמרא שם לא הוזכר נס המלחמה, שלא יתבטל ערכו של נס פך השמן.

ג

השמטת נס פך השמן לרמב"ם

והנה, המעיין בדברי הרמב"ם בנוסח התפילה בסוף ספר אהבה, יראה שהרמב"ם השמיט את כל סיום נוסח "על הניסים" שלנו, ובכלל זה את התיבות "והדליקו נרות בחצרות קדשך".

לכאורה, לפי מה שנתבאר שהרמב"ם מחשיב את נס המלחמה לא רק כהקדמה, אלא כנס "הדומה בתוקפו לנס הנרות", צריך להבין מדוע לא הוזכר הנס העיקרי – נס פך השמן – בנוסח שלו? ועוד צריכין אנו לדקדק בזה: לשיטתו של הרמב"ם, מדוע הגמרא במסכת שבת משמיטה את נס המלחמה, שהרי לדידיה הוא "דומה בתוקפו לנס הנרות"?

ד

ביאור בשיחה בחלק י"ד

בנוגע לקושיא מדוע הגמרא משמיטה את נס המלחמה, בלקוטי שיחות חלק י' (שיחה לחנוכה), מבאר הרבי שמחלוקתם של התנאים והרמב"ם היא בביאור סיבת קביעת החג: הגמרא במסכת שבת באה לבאר את סיבת "הלל והודאה" בחנוכה, שזהו מצד נס פך השמן; ואילו הרמב"ם בא לבאר את סיבת "השמחה" בחנוכה, שזהו מצד ישועת ישראל וניצחון המלחמה.

ממילא מבואר, שבגמרא לא הוזכר נס הניצחון לא משום גירעון בתוקפו, אלא משום שהגמרא התמקדה בביאור סיבת ההלל וההודאה בלבד.

אולם, עדיין צריכין אנו לעיין בזה: מהו הביאור לכך שבנוסח התפילה של הרמב"ם עצמו לא הוזכר נס פך השמן?

אשמח לשמוע חוות דעתם של המעינים בזה.

5. אמנם כל הקושיות שנשאלו בתחילת השיחה על "והדליקו נרות" אינם קשות לרמב"ם.

6. בנוגע ליישוב חידושו של הרבי עם דעת הרמב"ם, הרי לא קשיא כלל וכלל. כמבואר בהערה 22 בשיחה בח"ל (בהקשר לדברי אדה"ז בלק"ת עיי"ש) . . כידוע בכ"מ בפנימיות התורה, שמבארים ענין לדעה אחת אף שאינו להלכה . .

7. רס"ב.

בענין 'אין קטיגור נעשה סניגור'

התה"ש חיים שי' נפתלין
שולח בישיבה

א

קטיגור נעשה סניגור

באגרות קודש דכ"ק אדמו"ר נשי"ד אגרת פ"ה¹, הרבי מדבר על תצה"מ לעת"ל, בה יקום כל מי שעשה תשובה בחייו, ובנוסף לכך, גם מי שלא עשה תשובה בעצמו, אבל ביקשו עליו אחרים – יקום אף הוא לתחי'.

בהערה מס' 4 רבינו מביא בתור דוגמא את 'אחר', שהתפלל עליו רבי יוחנן והצליח להכניסו לג"ע². ומבאר בלשונו הק': "ע"ד מאמרז"ל הלל מחייב את הענים כו' כיון שגם הוא הי' עני ובכ"ז כו', הרי גם בנדו"ד ר' יוחנן מחייב את אלישע ב"א כיון שגם הוא, אמו כשהייתה מעוברת ממנו הריחה כו' ובכ"ז כו', ולכן בקשת איש אחר לא הי' מועיל כ"כ לאלישע ב"א, אחרי דעובדא דר"י מחייב אותו, ודווקא ר"י הצילו, כיון שגם הוא שהי' יכול להיות קטיגור נעשה סניגור. וק"ל". כלומר, הסיבה שלר"י נגע יותר מכולם ש'אחר' יכנס לג"ע, היא מפני שהוא הי' במעמד ומצב כמו של אחר – שניהם בעיבורם אימותיהם נתקפו בבולמוס ביוה"כ ולחשו באוזון שיו"כ היום ויתנו להם במוצאי החג, אימו של ר"י נתרצתה ואימו של אחר, לא³. לכן בתור קטיגור שנעשה סניגור, דווקא ר"י הי' יכול להכניסו לג"ע.

כאן עולה שאלה פשוטה: הרי ידוע הכלל ש'אין קטיגור נעשה סניגור', ואיך כאן אומר בפשטות שקטיגור נעשה סניגור?

והנה, ניתן הי' לענות בפשטות ע"פ דקדוק בלשון "שגם הוא שהי' יכול להיות קטיגור נעשה

1. אג"ק ח"א ע' קמא. למהור"ד שי' הלוי שטוקהאמער.

2. הא דר"י הצליח להכניסו לג"ע ולא רק לזמנו לעוה"ב הוא בגלל התורה שאחר למד שסייעה לו להיכנס, אך זה לא אצל אדם רגיל (חגיגה טו ע"א).

3. ביומא פב, ב. דהוא המקור לאמו של ר"י מדבר על כך שהריחה בריח תבשיל סתם ביוה"כ, אבל בנוגע לאמו של אחר, רבינו מורה בסוגריים ליל"ש בקהלת, שם אומר שהיא טעמה מתבשילי עכו"ם וצ"ל.

4. וצ"ע, לפי זה אין דמיון בניהם; שהרי כ"א נולד מאמא שונה שלא/כן הצליחה להתאפק ומהי אשמתו של אחר? אלא צריכים לומר שהבולמוס והתאוה מגיעה מהעובר, כשלוחשים לה – מרגיעים בעצם את העובר ולכן זה כבר לא תלוי באמו כיון שע"פ דין מי שאחוז בולמוס חייב לאכול (ברכי יוסף ביומא פב ע"ב, רמב"ם הלכות שביתת עשור פ"ב ה"ט).

5. יומא פב, ב.

סניגור", היינו, ר"י אכן מעולם לא הי' קטיגור של אלישע ב"א. אך אין לומר כן, שכן שורה לפני כתוב "אחרי דעובדא" דר"י מחייב אותו, ומשמע שר"י חייב אותו כבר.⁷

ב

מקורות נוספים בדין זה

לגבי לבישת בגדי זהב ביוה"כ⁸, עליהם נאמר שבאים לכפר על הזהב של חטא העגל⁹, אבל בכ"ז אסור לכ"ג להיכנס איתם לקה"ק כיון שמזכיר את חטא העגל ו'אין קטיגור נעשה סניגור'¹⁰.

כך מצינו בסתם ענינים של שלילה וחיוב, שגם בהם תקף הכלל של 'אין קטיגור נעשה סניגור'; ככסף ושטר דקידושין, שלא משתמשים באותו הכסף/שטר לשתי פעולות הפוכות – גם קידושין וגם גירושין¹¹.

אמנם לאידך, מצינו דינים מהם לכאורה משמע שקטיגור כן יכול להפוך לסניגור; בנוגע לאיסור ערלה רבינו מביא¹² את דברי הש"ך על התורה שהוא כפרה על חטא עה"ד – שכנגד כך שאדם הראשון אכל ממנו, מחכים ג' שנים להשלים את החיסרון שנוצר, בכך שלא אוכלים מהעץ במשך זמן זה.

עד"ז מצות פרה אדומה, שבאה לכפר על חטא העגל – וכפי שפירש רש"י¹³: "משל לבן שפחה שטינף... תבוא אמו ותקנח צואת בנה...".

המכנה המשותף בין שתי הדוגמאות בהן מצינו שקטיגור לכאורה נעשה סניגור הוא, שבשתייהן מדובר על חטא שמשוהו אחר בא לכפר עליו ולא שהקטיגור עצמו מכפר – שכן בערלה לא הורו על עץ מסויים¹⁴ אותו אסור לאכול, כן גם אופן האיסור; דווקא ג' שנים¹⁵, שאינו קשור באופן ישיר לחטא

6. ואין לומר שזהו דווקא 'עובדא דר"י' ולא ר"י עצמו, כפי שמוכח מהדוגמאות המובאות להלן בדין זה.

7. והיישוב בדברים לכאורה הוא כך: ע"פ סדר הדורות יוצא שר"י הוא דור שני לתלמידי ר"מ) תלמיד של תלמיד של ר"מ (א"כ, עד שר"מ הסתלק, אלישע ב"א נשאר לא בג"ע ולא בגיהנום כי לא הצליחו להגיע להכרעה אם חייב או זכאי, אך כשר"מ הסתלק, ר"י כבר הי' קיים ובכך חייב את אלישע ב"א לגיהנום, אך כשר"י הגיע להוציא את אלישע ב"א הי' יכול להיות קטיגור, כלומר, הוא הי' יכול לבוא ולהמשיך ללמד קטיגורי' על אלישע ב"א, במקום זאת לימד עליו זכות והכניסו לג"ע (הסיבה לכך שיכול הי' לעשות זאת – בפנים וכדלקמן).

8. ר"ה כו, א.

9. משא"כ שאר הזהב במשכן ובבמה"ק שעובד איתם בחוץ ששם זה לא כ"כ מנגד וראה הערה הבאה.

10. בנוגע לארון ושאר הזהב שהי' אף בתוך קה"ק אין זה סתירה כיון שרק מה שמיועד לעבודה צריך שלא יסתור, אבל מה שהוא מיועד רק לנוי אין הכלל של "אין קטיגור" וכו' תופס (אנציקלופדי' תלמודית ערך 'אין קטיגור נעשה סניגור'). וכתב ה'ערון לגר' (יומא ר"ה כו, א) שהטעם שבגדי הכהן נחשבים קטיגור אף שבאים לכפרה, לפי שהכהן נכנס לקה"ק לכפר על חטאים אחרים, ולא על חטא העגל. שמצינו בהרבה מקומות שהכפרה תבוא דוקא ממין החטא וזוהי כפרה מושלמת (וראה לקמן ביאור זה בארוכה), אך כאן הואיל ואינו בא לכפר על חטא העגל, לא ילבש בגדים המזכירים זאת.

11. קידושין ה, א.

12. לקו"ש ח"ג פ' קדושים.

13. עה"ת, ריש פרשת חוקת.

14. למרות שיש דעות המצביעות על עץ מסויים, ולפי הדעה שסוברת שעץ הדעת הי' בכלל חיטה ודווקא בה – מטבע הדברים שלא יכולה לשרוד הרבה זמן – אין בה איסור ערלה וא"כ יוצא שאין אוסרים אפילו משהו דומה.

15. גם זה מסתדר רק לפי דעה א', בדוחק עכ"פ – שאומרת שהאיסור על אדה"ר הי' תקף לג' שעות (ראה ש"ך על התורה

עליו הוא מכפר.

כן הוא גם בנוגע לפרה אדומה; הקב"ה ציוה להביא פרה אדומה ולא עגל אדום¹⁶.

ג

חקירה בדין 'אין קטיגור נעשה סניגור'

כדי להבין זאת צריך להבין מה הגדר של 'אין קטיגור נעשה סניגור':

כלל א': 'אין קטיגור נעשה סניגור' בעבודת פנים, משא"כ עבודת חוץ ששם יכול לבא הקטיגור אפילו בתור כפרה.

כלל ב': צריך שהחפץ ישמש למצוה – כמו לולב; לולב מצד עצמו משמש למצוה ולכן, אם הלולב גזול – הרי הוא כמצוה הבאה בעבירה (שהסיבה אין מצוה באה בעבירה היא בגלל שאין קטיגור¹⁷... ולא שסתם יעמוד – כמו הזהב במשכן, שעמד רק לנוי ולא לעבודה¹⁸).

אמנם, גם בקטיגור שבא לכפר על אותו חטא ממש ישנן שתי דעות:

קהלת יעקב¹⁹: כדי שהקטיגור יוכל לסנגר, יש לבטלו ממציאותו הקודמת.

ערוך לנר²⁰: כדי שהקטיגור ייעשה סניגור מספיק שיפעלו בו פעולה הפוכה ממה שהוא מייצג – כרגע הוא מייצג ענין שלילי, וע"י שמשתמשים בו לדבר חיובי, הופכים אותו למציאות טובה, כפי שמצינו לגבי עגל המילואים – כיון שהקב"ה רצה לכפר לאהרון על חטא העגל, ציווה שיביא לקרבן עגל כדי להוכיח שהעגל לא סיבה לקטרוג יותר, אלא משמש להיות מליץ על אהרון, כל זה נובע מכך שאדרבא; כשמדובר על הקטיגור בעצמו – הקטיגור הופך לסניגור.

ויש לבאר סברותיהם:

אין ספק שהחטא (חטא העגל) הוא חפצא, כלומר, מלכתחילה הי' כאן מציאות ניטרלית, שלא שייכת לשום דבר, וע"י שהפכו אותו לע"ז – למציאות מוגדרת שאין לה כוח להשתנות בכוחות עצמה, וכדי להשתנות צריך מישהו/משהו חיצוני שישינה אותה. והמחלוקת היא, רק עד כמה החטא חדר ונקבע בחפץ שנעשה בו החטא, ע"מ לשנותו לצורתו הקודמת והניטרלית, או אפילו לצד ההופכי של מצבו העכשווי; לפי דעה א', החטא חדר בחפצא עד הסוף, ולכן הדרך היחידה להחזיר את המצב אחורנית היא לאבד אותו עכ"פ מצורתו העכשווית הקיימת. אבל לפי הדעה הב', היות והאיסור לא חדר בחפצא עד הסוף – אפשר להפכו לצד השני ע"י מעשה בגופו של החפצא.

פ' קדושים יט, כג. ד"ה עוד ונטעתם).

16. וכמו"כ רואים זאת מהמשל (תבוא אימו ותקנה צואת בנה) - שלא מדברים על העגל עצמו. ואדרבא, בפרה אדומה שכיפרה על ישראל התעסק אלעזר ולא אהרון מצד הדין של 'אין קטיגור נעשה סניגור', שכן אהרון יצר את העגל.

17. רמב"ן במלחמות. מס' סוכה יד, ב ברי"ף. מפורש בירושלמי סוכה ריש פ"ג.

18. כפי שפורט לעיל ההבדל בין בגדי הזהב בקדו"ק, לבין הזהב האחר וארון הברית בתוכם שכן היו שם.

19. אות א' ס' יט.

20. הנ"ל.

וי"ל שלכן לא קשה על ה"קהלת יעקב" ההוכחה מעגל המילואים של ערוך לנר – כיון שהוא סובר שהשחיטה היא האיבוד של העגל מצורתו המקטרגת.²¹

ד

הביאור אצלנו

העולה מכל המחלוקת הנ"ל והוכחותיהם הוא שיש הבדל בין כפרת העגל לנידון דידן: כל המחלוקת שלהם היא בנוגע לחפצא (כנ"ל) אבל לגבינו – הרי המדובר בגברא שעושה שינוי בעצמו שינוי לטובה – הופך עצמו לסנגור²², לכן, על אף שר"י הובא מלכתחילה כקטיגור, הוא בעצמו השתנה לסניגור מצד כוחו של גברא²³.

הביאור בזה: בפרק כ"ה בתניא מביא אדה"ז את חידושו של הרמב"ם²⁴ בדין "האומר אחטא ואשוב אין מספיקים בידו לעשות תשובה" – שכל זה מצד הדין, שאפשר לומר שגורלו נחרץ למות בלי תשובה, אבל "אם²⁵ דחק ונכנס" תשובתו מתקבלת, כיון ש"אין מספיקים" – אבל לא דוחים את תשובתו וכן בעניננו, מדובר שה קטיגור עצמו פועל את השינוי – ר"י בעצמו הגיע למעלה ופעל ש'אחר' יכנס לג"ע, שכן המדובר הוא בגברא – שבכוחו להפוך למציאות אחרת בלי שישאר אצלו איזה רושם משא"כ בעגל, שהעגל הוא הקטיגור – ניתן להפכו לסניגור רק ע"י מעשה בגופו בהיפך ממה שנעשה בו לפני, אבל אינו יכול לעשות זאת בעצמו אלא צריך מישהו שיעשה זאת בשבילו²⁶.

לפי זה מובן מה שרבינו מדייק שדווקא בגלל היותו הקטיגור (וכלשונו: "ולכן בקשת איש אחר לא ה' מועיל אחרי דעובדא דר"י מחייב אותו" (אם ה' מישהו אחר מגיע לבקש עליו, עדיין הקטרוג ה' נשאר כי ר"י (הקטיגור) עדיין עומד בצד הלא טוב של אלישע ב"א, לכן דווקא הוא יכול ה' לבוא להכניס את אחר לג"ע – היותו הקטיגור הופך אותו לשייך יותר מכ"א אחר – הן מצד זה שהוא ביטל את הקטרוג שיצר, והן מצד זה שהיותו לקטיגור ע"י ב"ד של מעלה – שייך אותו לאלישע ב"א).

21. ואוי"ל לפ"ז, שהמחלוקת שלהם מתייחסת גם לשאלה ממתי הקרבן מכפר – האם משעת השחיטה (לדעה א'), או כבר משעת ההבאה (לדעה ב').

22. וכן מצינו מעין זה ביוה"כ לצד ההפכי שהסנגור הופך לקטיגור (קובץ הערות וביאורים אהלי תורה תתקי"ד בענין 'אין קטיגור נעשה סניגור').

23. עד"ז ישנו גם אצל כהן שהרג את הנפש (בשגגה, לדעת המשנה ברורה) שאסור לו לישא כפיו בגלל שידיו מוכתמות בדם, אך אם עשה תשובה – הרי שיכול לישא כפיו כבתחילה (שוע"ר רבינו סי' קכח ס"ג).

24. הלכות תשובה ספ"ד.

25. וצ"ע, לכאורה, גם התשובה היא בעצם הקטיגור – שהרי היא גרמה לכך שיחטא ומה זה משנה אם "דחק ונכנס" או לא? וי"ל בדא"פ, שהתשובה עלי' סמך בשעת החטא באמת לא תעזור בגלל זה, אבל תשובה של דחק ונכנס היא תשובה הרבה יותר נעלית ולכן היא תוכל לכפר על מדרגת תשובה אחרת ונמוכה יותר.

26. וגם זה לא יהי' מושלם, כי עדיין הרושם של מה שהי' קודם נשאר – שהרי אין פורענות שאין בה מקצת כפרה על חטא העגל וכן לגבי מכירת יוסף (ומעין זה ראה גם במשנה ברורה הלכות ביהכנ"ס לגבי הפיכת כנסי' לבית כנסת).

שיטת רש"י בדין כותל חצר ללא חזית

הת' שניאור זלמן שי' פרידמן
תלמיד בישיבה

א

הצעת דברי הגמרא ורש"י, וקושיית המהרש"א

בריש ב"ב²⁷ מובאת מחלוקת האם היזק ראי' שמי' היזק או לא (היינו האם זה שאדם מסתכל לרשות חבירו נחשב נזק), והנפק"מ היא האם יכול אדם לכוף את חבירו שימנע ממנו את היזק ראייתו. שבאם חשיב נזק א"כ יש לו את הזכות לתבוע זאת.

הגמרא²⁸ מנסה להביא הוכחה שהיזק ראי' שמי' היזק: "ת"ש²⁹, כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנות עד ד' אמות", כלומר המשנה שם מדברת במקרה של חצר של שתי שותפים שהי' ביניהם כותל שלאחר זמן נפל, והדין הוא שכ"א יכול לכוף את השני לבנות את הכותל עד גובה של ד' אמות (שזהו הגובה הנצרך ע"מ למנוע היזק ראי'). ומכך שאפשר לכוף לבנות את הכותל מוכח שהיזק ראי' נחשב היזק.

ע"כ דוחה הגמרא: "נפל שאני". רש"י על אתר מבאר את דחיית הגמרא, וז"ל: "שכבר נתרצו הראשונים בכותל", כלומר שרש"י מבאר שלעולם אכן אפשר לומר שהיזק ראי' לאו שמי' היזק ולכן במקרה רגיל א"א לכוף את חבירו שיבנה כותל ע"מ לסלק היזק ראי', אלא שכאן הדין שונה מאחר וכבר לפני זה עמד כאן כותל מוכח שהבעלים הקודמים של החצר עשו הסכם ביניהם לבנות כותל באמצע, ולכן שניהם היו מחויבים לבנות את הכותל, וא"כ החיוב הזה של הבעלים הקודמים נמשך גם על הבעלים הנוכחים וגם עליהם מוטל החיוב לבנות כותל ביניהם.

והנה התוס'³⁰ נחלק על רש"י ומבאר ביאור אחר בדחיית הגמרא. והטעם לכך שמסביר אחרת, מבאר המהרש"א³¹ שזהו משום שלתוס' הי' קושיא על רש"י, מגין הוודאות לכך שזה שהי' בחצר הזאת כותל זהו מחמת הסכם ששתי השותפים יתחייבו לבנות כותל ביניהם? לכאורה אפשר לומר שכותל זה זהו

27. ב, ב. - ג, א.

28. ב, ב.

29. מתני' לקמן ה, א.

30. ב, ב. ד"ה: נפל שאני.

31. שם על התוס'.

כותל שאחד מהשותפים מעצמו החליט לבנות מהכסף שלו ובמקום שלו, וא"כ איך אפשר לחייב כעת את השותף השני לבנות כותל חדש אם היזק ראי' לא שמי' היזק?

ב

שיטת רש"י בכותל של בקעה ללא חזית

ולכאורה יש לבאר בד"א את שיטת רש"י, ובהקדים:

במשנה הראשונה בב"ב המשנה פותחת בדין: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר, בונין את הכותל באמצע". למ"ד היזק ראי' לאו שמי' היזק (שעל שיטה זו אנו דנים כעת), פירוש המשנה הוא שמדובר על חצר רגילה³², וע"ז אומרים שאע"ג שמצד הדין א"א לכפות אחד את השני לבנות כותל באמצע, מ"מ אם עשו הסכם שיבנו כותל באמצע (שזהו הפשט רצו לעשות מחיצה), אזי אכן מוטל חיוב לבנות כותל באמצע לפי מנהג המדינה.

אח"כ ממשיכה המשנה ועוברת לדבר על הדין בבקעה (מקום של שדות), שבבקעה אין חיוב מעיקר הדין לבנות כותל באמצע³³, ולכן אם אחד רוצה לבנות כותל צריך לבנות בתוך הרשות שלו, ובכדי שיהי' לו הוכחה שהוא זה בנה את הכותל יעשה חזית (סימן היכר³⁴) לכותל, וכאשר באמת עושה חזית אזי כאשר הכותל יפול יהי' לנו ראי' שאבני הכותל ומקום הכותל היו שלו. ובמקרה ששניהם רוצים להשתתף בכותל, אזי צריכים לעשות חזית משתי צדדי הכותל, ואזי כאשר הכותל יפול יהי' מוכח שאבני הכותל ומקומו היו של שניהם.

בגמרא מובא קושיא על דברי המשנה שבמקרה ששניהם ישתתפו בכותל צריכים לעשות חזית מב' הצדדים: "אמר לי' רבא מפרזיקא לרב אשי לא יעשו לא זה ולא זה?", ומסביר רש"י על אתר: "ולא יעשו חזית לא לזה ולא לזה, והלא סימן שלא עשאה האחד בשלו שאילו עשאה עושה חזית מבחוץ". וע"כ מתרצת בגמרא שהיות ויש חשש שאחד יעשה חזית ללא ידיעתו של שני וא"כ יחשבו שהכותל שלו, לכן צריך לעשות חזית מב' הצדדים.

עכ"פ מהנ"ל יוצא שלשיטת רש"י כאשר יש כותל של בקעה שנפל ולא הי' שום סימן על הכותל, יש ראי' שהכותל של שניהם, דאילו הכותל הי' של אחד מהם הי' עושה חזית³⁵.

32. בשונה מהמ"ד ששמי' היזק, שלשיטתו מדובר על חצר שאין בה דין חלוקה.

33. כביאורו של רבא בד, א. שהמשנה סוברת שב'סתם בקעה' (היינו במקום שאין מנהג מסויים בקשר לבניית הכותל בבקעה), אין חיוב לבנות כותל, וכך ג"כ נפסק להלכה.

34. בגמרא (דף ד) הובאו כמה פירושים על איזה סימן מדובר.

35. והנה בקצוה"ח (קנח, סק"ג) כתב שמ"ש רש"י שם בגמרא זהו לא למסקנת הגמרא, אלא למסקנת הגמרא כאשר אין חזית בכותל אין הוכחה ששייך לשניהם. אבל בטור (קנח, ה) כתב שרש"י ס"ל כך גם למסקנא, וכן פסק בשו"ע"ר (שם), וגם הקצות כתב זאת כלשונו רק "לולי דברי הטור".

ג

דין כותל של חצר ללא חזית לשיטת רש"י

והנה למ"ד לאו שמ"י היזק, מסתבר לומר שאין הבדל בין חצר לבקעה שהרי בשניהם אין היזק ראי', וא"כ לכאורה יהי' אותו דין לשיטת רש"י גם בכותל חצר שנפל שכאשר אין שום סימן היכר על הכותל ה"ז ראי' שהכותל של שניהם, דאילו הי' של אחד מהם הי' עושה חזית לכותל.

אכן באמת מצינו מחלוקת ראשונים האם תיקנו חכמים לעשות חזית בחצר: הרא"ש³⁶ הביא את שיטת ר' יוסף הלוי שסובר שלא תיקנו לעשות חזית בחצר אלא רק בבקעה, כי למ"ד היזק ראי' שמ"י היזק בחצר שיש בה דין חלוקה הרי אפשר לכפות אחד את השני לבנות כותל ולכן אין צורך לתקן שיעשה אחד סימן שהוא בנה את הכותל דהרי יכול לכפות את חבירו לעשות כותל. וגם במקרה של חצר שאין בה דין חלוקה שלא יכול אחד לכפות את השני לבנות כותל, מ"מ חכמים לא תיקנו לעשות חזית רק בשביל מקרה זה של חצר מאוד קטנה. אבל הרא"ש נחלק עליו וסובר שגם בחצר מהני חזית להוכיח שהכותל של אחד מהם³⁷.

אבל י"ל שבנוגע לכותל חצר למ"ד לאו שמ"י היזק גם ר' יוסף הלוי יודה שחכמים תיקנו חזית, דהרי כל הטעם לשיטתו הי' משום שלמ"ד שמ"י היזק בחצר שיש בה דין חלוקה אין טעם לתקן סימן של חזית ורק משום חצר שאין בה דין חלוקה חכמים לא ראו צורך לתקן, אבל היות ולמ"ד לאו שמ"י היזק גם בחצר שיש בה דין חלוקה א"א לכופ את השני לבנות כותל, א"כ לא אמור להיות הבדל בין בקעה לחצר ובדיוק כמו שבבקעה היות וא"א לכופ את השני לבנות כותל לכן תיקנו שכאשר אחד יבנה כותל בתוך הרשות שלו יעשה לעצמו סימן שהוא זה שבנהו, כן ג"כ בחצר צריך לתקן סימן של חזית.

עכ"פ לפ"ז שלכ"ע חכמים תיקנו חזית בחצר, א"כ כאשר אין חזית יש ראי' שאת הכותל בנו שניהם, כמ"ש רש"י בנוגע לבקעה, כנ"ל.

ד

ע"פ הנ"ל ביאור מחלוקת רש"י ותוס'

עפ"ז לכאורה סרה קושיית המהרש"א המובאת לעיל:

היות ורש"י סובר שכאשר אין חזית זהו סימן שאת הכותל בנו שניהם, א"כ בנדו"ד שהכותל נפל ולא הי' עליו חזית א"כ זהו סימן ש'נתרצו הראשונים בכותל' כדברי רש"י המובאים לעיל.

והנה המהרש"א כתב כנ"ל שהטעם שתוס' נחלק על רש"י בביאור תירוץ הגמרא זהו משום שהי' קשה לו מנין הראי' שנתרצו הראשונים בכותל. ולפ"ז יוצא שרש"י ותוס' נחלקו בדין כותל חצר או בקעה (כנ"ל שאין הבדל ביניהם) שנפל ולא הי' עליו חזית: רש"י סובר שזהו סימן שהכותל של שניהם, ואילו תוס' סובר שאי"ז ראי'.

36. סו"ס ו.

37. וראה שם ברא"ש שביאר מדוע המשנה מדברת על דין של חזית רק גבי בקעה ולא גבי חצר, שזהו משום שבחצר אגב דינא תני תקנתא, עיי"ש.

ובאמת מצינו עוד שיטה בראשונים כשיטת תוס' שזהו שיטת רבינו יונה³⁸. וטעמו פירש בפרישה³⁹ שהיות וחכמים תיקנו שכאשר ב' השותפים בנו את הכותל שניהם יעשו חזית, א"כ כאשר לא עשה אחד מהם חזית יש ריעותא בחזקתו בכותל, ולכן אין הוכחה שהכותל של שניהם.

38. הובאו דבריו בטור קנח, ה.

39. שם ס"ק ו.

התעטפות בציצית ללא בדיקה

הת' שניאור זלמן שי' פרידמן
תלמיד בישיבה

בהל' ציצית לכ"ק אדה"ז כותב רבינו⁴⁰: "בכל יום ויום קודם שיברך⁴¹ צריך שיעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים שמא נפסקו מהם איזו חוטין וכן צריך לעיין באותו חלק של ציצית המונח על כנף הבגד⁴² שמא נפסק חוט אחד".

בהמשך לכך פוסק רבינו⁴³: "אם בדק טליתו והניחו במקום ידוע⁴⁴ ולמחר מצאו כמו שהניחו א"צ לבדוק דודאי לא נפסלו הציצית בינתיים".

והנה, בהמשך הלכות ציצית כותב רבינו⁴⁵: "מותר להתעטף בטלית של חברו⁴⁶ שלא מדעתו⁴⁷ ואינו כשואל שלא מדעת דנקרא גזלן⁴⁸ כיון דליכא הכא חשש כילוי קרנא⁴⁹ שאינו מתעטף בה אלא לפי שעה ומחזירה לו אחר כך וניחא לי' לאינש שיעשה מצוה בממונו⁵⁰ במקום שאין שם חסרון כיס⁵¹ אלא דאם מצא הטלית מקופלת צריך הוא גם כן לקפלה לאחר שיסירנה מעליו⁵² דאם לא יקפלנה יקפיד בעל

40. סי' ח, סי"ג.

41. טור. שוע"ר ס"ט. רא"ש סוף הלכות ציצית. נימוקי יוסף הלכות ציצית (ד"ה תניא בספרי יכול) [הובא בט"ז סוף ס"ק ח]. וכ"ה בסדור ד"ה בכל יום. ושם: "בשעת בדיקת הציצית יאמר זה: ברכי נפשי את ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת. עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה". וראה אג"ק ח"ו ע' רב וח"ז ע' שמח שהבדיקה בכל יום היא גם בט"ק. וראה קו"א דהיינו אף בשבץ.

42. ט"ז סוף ס"ק ח, וסי' ג. ועי' מנחות לט, א ופרש"י שם ד"ה מעיקרו. ובסדור ד"ה אם נפסק פסק דאפילו נפסק תוך הגדיל פסולה. ולכן הצריך לבדוק גם על הכנף והגדיל, וש"נ. ועי' לקמן סי' יב ס"ו.

43. שם, סט"ז.

44. ב"ח. מ"א ס"ק יא.

45. סי' יד, ס"ט.

46. הגהות סמ"ק סי' לא אות ה. רא"ש חולין פ"ח סי' כו. טור בשם יש אומרים. שוע"ר ס"ד.

47. לבוש ס"ד. ט"ז ס"ק ה.

48. נימוקי יוסף הלכות ציצית בשם הריטב"א (וראה חידושי הריטב"א ב"ב פח, א (סוף ד"ה ואוקמי), נעתק בנימוקי יוסף (שם).

49. נימוקי יוסף הלכות ציצית שם. לבוש ס"ד בהג"ה.

50. נימוקי יוסף שם. הגהות סמ"ק שם. רא"ש שם. טור. לבוש ס"ד.

51. מ"א סי' תלז ס"ק ו. וראה גם לקמן סי' תלז ס"ז. סי' תקפו ס"ה. סי' תרלז ס"ט. סי' תרמט ס"ג. חו"מ הל' מציאה ופקדון סכ"ז. הל' שאלה ושכירות ס"ד.

52. רא"ש שם. רבינו ירוחם נתיב יט ח"ג. טור ושוע"ר ולבוש שם. וראה גם לקמן סי' תלז ס"ז וקו"א שם סק"ז.

הטלית⁵³ והוא שואל שלא מדעת דנקרא גלזן ואין צריך לקפלה כסדר [קיפולו] הראשון דוקא⁵⁴ אלא אפילו אם מקפל בענין אחר די בכך ובשבת אין צריך לקפלו כלל ועיין סימן ש"ב⁵⁵.

מן הפסק הנ"ל מובן, שיייתכן מקרה בו ימצא ראובן את טליתו של שמעון חבירו, ומכיון שמשער ששמעון בדק את הטלית אתמול, - או אף מוקדם יותר באותו היום - לא יבדוק ראובן את הטלית, ויתעטף בה ללא בדיקה. למחרת יבוא שמעון, וע"פ מה שנפסק בהלכה הראשונה שהבאנו, לא יבדוק את הטלית, שכן אינה צריכה בדיקה אם התעטף בה ביום האתמול, ומצאה כדרך שהניחה. ויתעטף בה כמות שהיא.

וא"כ יוקשה, הלא יתכן כי בעת אשר לבש ראובן את הטלית, הציציות נפסלו⁵⁶. ושמעון אשר לא ידע כלל מכך שראובן שאל את הטלית, יתעטף בה ע"פ דין ללא בדיקה. ונמצא לובש ציצית פסולה רח"ל?!

[הבעי' בזה היא בשנים: א. קורא קריאת שמע בלא ציצית, ומעיד עדות שקר בעצמו⁵⁷. ב. עובר על מצות עשה, שהרי ביטל מצות ציצית⁵⁸].

ואין לתרץ שהטעם לכך הוא מה שפסק רבינו "ואין צריך לקפלה כסדר [קיפולו] הראשון דוקא אלא אפילו אם מקפל בענין אחר די בכך". דלפ"ז מסת"ל שאנו סומכים ע"כ שאם הי' חבירו מתעטף בטלית, הי' מקפלה באופן שונה. שכן תי' זה דחוק במאוד, מאחר ויתכן מאוד שחבירו כן קיפלו באופן שמצאו מונח.

ובפרט ע"פ הדין⁵⁹, אשר אם ידוע על אדם כי הוא מקפיד על צורת קיפול מסוימת, חובה לקפל באותו האופן.

ואולי ע"פ כהנ"ל יש להסיק לדינא, שאה"נ מחויב אדם השואל טלית חבירו לבדוק הציציות קודם ההתעטפות. ועצ"ע.

53. רא"ש שם. רבינו ירוחם שם. לבוש שם.

54. מ"א ס"ק ט.

55. שוע"ר שם ס"ח. ועי' שם ס"ט.

56. ואף שע"פ סברא קצת דחוק לומר שבדיוק באותו שימוש היחיד הזה בטלית נפסלו הציציות, הנה עכצ"ל כן. שכן לשונו של אדה"ז היא "אם בדק טליתו והניחו במקום ידוע, ולמחר מצאו כמו שהניחו א"צ לבדוק", היינו, שמגביל הדין דוקא למקרה בו מצאו כמו שהניחו. ואם מצאו באופן אחר, חוששים לפסילה, וצריך בדיקה. ומוכח שחוששים לפסילה אף בשימוש יחיד.

57. שוע"ר אדה"ז סי' ח ס"א.

58. שם סכ"ח.

59. ציצית - הלכה למעשה (מכון "אהלי שם" ליובאוויטש) ע' ס'.

בדעת ר"א שתנא דמתיר בשבת מילי דאתי ממילא ר"א היא

הת' שניאור זלמן שי' פרידמן
תלמיד בישיבה

א

הגמרא במסכת שבת¹ שואלת "מאן תנא דכל מילי דאתי ממילא שפיר דמי? (כגון משקין הללו שנסחטים מאליהם ובלבד שיתחיל מבעוד יום". רש"י²) - מיהו התנא דמתניתין? דס"ל דיותר לסחות פירות בע"ש, באופן שהמשקה ממשיך לצאת מעצמו בשבת?

ומביאה הגמרא מחלוקת בדבר: "אמר רבי יוסי בר חנינא: רבי ישמעאל היא. דתנן: השום, והבוסר והמלילות³ שריסקן מבעוד יום, רבי ישמעאל אומר: (יגמור מאחר שריסקן וצברם בכובד ינחם בכלים ויצאו מעצמן ויותר לכתחילה. רש"י⁴) משתחשך. ורבי עקיבא אומר: לא יגמור.

"ורבי אלעזר אמר (הוא ר' אלעזר בן פדת דהוא אמורא. רש"י⁵): רבי אלעזר היא (הוא ר' אלעזר בן שמוע סתם ר' אלעזר של משנה וברייתא. רש"י⁶). דתנן: חלות דבש שריסקן בערב שבת ויצאו מעצמן - אסור. ורבי אלעזר מתיר."

ומבררת הגמרא: "ורבי יוסי בר חנינא מאי טעמא לא אמר כרבי אלעזר?" ומבארת: "אמר לך: התם הוא דמעיקרא אוכל ולבסוף אוכל. הכא, מעיקרא אוכל והשתא משקה". כלומר - הוכחת ר"א אינה הוכחה. שכן בחלות דבש מדובר באוכל הן בתחילה (כאשר הדבש נמצא בתוך החלה המרוסקת), וגם כאשר יוצא לבסוף. אולם במשנתנו, העוסקת בזיתים וענבים אשר בתחילה היו אוכל, ולאחמ"כ נהפכו למשקה, דהוא שינוי מהותי, אולי אף ר"א יאסור את המשקה שנוצר בשבת.

וממשיכה הגמרא: "ורבי אלעזר אמר לך: הא שמעינן ל' לרבי אלעזר דאפילו זיתים וענבים נמי

1. יט, סע"א ורע"ב.

2. ד"ה דאתי ממילא.

3. יז, ב.

4. עדיות פ"ב מ"ו.

5. ראה רש"י בפירוש מינים אלו.

6. מסכתין קמג, ב.

שרי. דהא⁷ אתא רב הושעיא מנהרדעא, אתא ואייתי מתניתא בידי': זיתים וענבים שריסקן מערב שבת ויצאו מעצמן, אסורין. רבי אלעזר ורבי שמעון מתירין". כלומר - מצינו כי ר"א מתיר אף משקה היוצא מזיתים וענבים⁸.

ב

והנה, המשנה אותה הביא רב הושעיא עוסקת בפירוש במרסק זיתים וענבים, בשונה מן המשנה אותה ציטט רבי אלעזר בתחילה, העוסקת בחלות דבש. וא"כ הו"ל לכאורה לרבי אלעזר להביא ראי' ממשנה זו העוסקת בפירוש בנדו"ד, ולא ללמוד מהדין דחלות דבש לדין דזיתים וענבים? ועוד שלימוד זה הוא לימוד מוקשה, כפי שהקשה עליו תיכף רבי יוסי בר חנינא.

עוד צ"ל, דבמשנה שהביא רב הושעיא נאמר כי הן רבי אלעזר והן רבי שמעון מתירין משקה הזב מעצמו מזיתים וענבים בשבת. א"כ צ"ל מדוע אמר רבי אלעזר (האמורא) כי מתניתין היא דברי רבי אלעזר דוקא, הלא הוא עצמו מביא כי אף רבי שמעון ס"ל הכי. וא"כ ייתכן כי תנא דמתניין רבי שמעון הוא?

ואולי י"ל הביאור בזה, כי דעת רבי אלעזר אותה הביא רבי אלעזר כראי' דר"א הוא תנא דמתניתין (אודות חלות דבש), מובאת במשנה מוסמכת שעברה במסורת ברורה, ונשנתה בש"ס (בהמשך מסכתין). משא"כ המשנה הדנה בפירוש בדין זיתים וענבים, בה מובאת אף דעת ר"ש, איננה משנה שעברה במסורת המשניות, ולא נשנתה בש"ס, ובגדר ברייתא היא.

ומשו"ה העדיף רבי אלעזר להביא ראי' לזהות תנא דמתניתין ממשנה, ולא מברייתא.

ואשמח לשמוע חו"ד המעיינים בזה.

7. שם קמה, ב.

8. בהמשך הגמ' מבואר מה יתרץ ע"ז רבי יוסי בר חנינא.

ברכה על התפילין בשנפסק הקשר

התה"ש אהרן משה ש"י קוביטשעק
שולח בישיבה

א

בהלכות ציצית כתב כ"ק אדמו"ר הזקן (סכ"ה סעיף לא): "אם נשמטו התפילין ממקום הנחתן שיתבאר בסי' כ"ז וממשמש בהן להחזירן למקומן, צריך לחזור ולברך עליהן, דכיון שנשמטו שלא מדעתו אינו מועיל כלום מה שבדעתו לחזור ולהניחן על מקומן. אבל אם הוא בעצמו הזיזן ממקומן והי' בדעתו לחזור ולהניחן על מקומן מיד, ומחזירן על מקומן מיד א"צ לחזור ולברך".

ובסעיף לב שם: "עכשיו נהגו העולם שאפילו אם נשמטו התפילין ממקומן שלא בכוונה ומחזירן למקומן אעפ"כ אין מברכין עליהם. ויש שנתנו טעם למנהגם, שלא הצריכו לחזור ולברך אלא בלובש תפילין כל היום ונשמטו ממקומן שלא בשעת התפלה שלא הי' דעתו עליהן כלל, אבל אנו שאין לובשין אותם אלא בשעת התפלה ואז מסתמא אינו מסיח דעתו מהם והוא מרגיש בשעה שנשמטין ממקומן, והי' לי' כמזיזן בעצמו ממקומן על מנת להחזירן מיד למקומן שכבר נתבאר דאינו צריך לחזור ולברך".

והיינו, דהטעם לכך שצריך לחזור ולברך על התפילין כשזזו ממקומן הוא דוקא כשהסיח דעתו ("כיון שנשמטו שלא מדעתו"), וענין זה דהסחת דעת מהתפילין רק שלא בשעת התפילה (כגון המניח תפילין כל היום), משא"כ בשעת התפלה אינו מסיח דעתו מהן.

ונמצא, דהסחת דעתו מן התפילין בפ"ע אינה מחייבת לחזור ולברך, עד שייעשה שינוי אקטיבי של תזוזת התפילין ממקומן (כגון שניתר ההידוק, או שזזו התפילין ממקומן, או שנפסק הקשר¹).

ב

ויש להקשות בנוגע לגדר היסח - הדעת הנזכר פה:

דהנה בסי' כח ס"א כתב וזלה"ק: "אסור להסיח דעתו מהתפילין כל זמן שהן עליו אפילו רגע אחד. ואינו נקרא היסח הדעת אלא כשעומד בשחוק או בקלות ראש (או שמטריד דעתו כל כך לצרכי הגוף עד שלבבו פונה מיראת שמים מחמת טרדתו) אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו אף על פי שעוסק במלאכתו ובאומנתו ואין דעתו על התפילין ממש אין זה נקרא היסח הדעת שאם לא כן אין

1. סעיף לג וлд שם.

יכול כל אדם לילך בתפילין כל היום". ומשמעות לשונו בפשטות, דבסתם אינו נחשב היסח הדעת אלא כשעומד בשחוק או בקלות ראש וכיו"ב, ולכך התירו לאדם לילך בתפילין כל היום;

ואילו בנידון כאן משמע דבסתם (שלא בשעת התפילה) אין דעתו עליהם כלל ("שלא בשעת התפילה שלא הי' דעתו עליהם כלל")².

[ובהתאם לכך, אילו היינו נוקטים דגדר היסח-הדעת הוא כמבואר בסימן כח, הדין (בסי' כה) הי' צריך להיות שאף אם נשמטו התפילין ממקומן שלא מדעתו אינו צריך לחזור ולברך, כיון שאינו נקרא היסח הדעת עד שיעמוד בשחוק או קלות ראש וכו'].

ג

והנה בלקו"ש חי"ד³, מקשה רבינו וז"ל: "ולמה לא ייקרא היסח הדעת רק "כשעומד בשחוק או קלות ראש", אבל "כשעוסק כו' ואין דעתו על התפילין ממש אי"ז נק' היסח הדעת"? [עכ"ל ק]. ובפרט לפי הדיוק, שרבינו הזקן כותב שאסור להסיח דעתו "אפילו רגע אחד" "שמזה משמע שענין היסח הדעת כאן הוא כפשוטו, שתהא דעתו ממש על התפילין ולא יסיח דעתו מהן, ולא רק לשלול כוונה וענין הפכי".

ומבאר רבינו, דשני ענינים במצות תפילין: (א) הנחת התפילין, (ב) הכוונה לשעבד מוחו וליבו.

והנה, גם אם אחר שהניח תפילין אין דעתו על התפילין – אי"ז הפסק בהנחת התפילין, כל עוד הן בפועל מונחות עליו. אולם כשחולץ את התפילין, הלא בזה נפסקה שייכותו אל התפילין, ולכן צריך לחזור ולברך כשחוזר ומניחן.

הנה כן הוא גם בענין השני שבהנחת תפילין – הכוונה לשעבד המוח והלב, שצריכה להיות כל עת קיום המצוה; וז"ל רבינו: "אמנם, מכיון שבעת ההנחה היתה לו כוונה זו דשעבוד הלב והמוח, ומצד כוונה זו הרי הוא "עומד ביראה כו'", הנה גם במצב ד"סתם" הבא לאחריו, אף "שעוסק כו' ואין דעתו על התפילין ממש", נמשכה הכוונה שהיתה בעת ההנחה על כל משך הזמן שאחריו, ולא הוי היסח הדעת ממנה. . אבל "כשעומד בשחוק או קלות ראש נק' היסח הדעת" בתפילין – כי הוי היפך ושלילת הכוונה הנ"ל ומבטל פעולת שעבוד הלב וכו' שהי' לו בעת הנחתן, ואז נפסקה שייכותו למצות תפילין והוי היסח הדעת".

ואולי יש לומר, דחשיב ג' אופנים: (א) דדעתו על התפילין, (ב) ד"אין דעתו על התפילין ממש", (ג) שמסיח דעתו לגמרי לדברי שחוק וכיו"ב.

ולפ"ז אתי שפיר, דבעת התפילה "מסתמא אינו מסיח דעתו מהם" (והיינו שדעתו על התפילין), וע"כ הדין שאפילו אם התפילין זזו ממקומן – "הוי לי' כמזיון בעצמו ממקומן על מנת להחזירן מיד למקומן שכבר נתבאר דאינו צריך לחזור ולברך"; אולם כשמעוטר בתפילין שלא בשעת התפילה ואין דעתו על התפילין ממש, אף שאין זה היסח הדעת – הנה כאשר תתווסף לכך תזווה פיזית של התפילין

2. ולפ"ז גם יוקשה כיצד התירו לכתחילה לילך בתפילין כל היום, אם בסתם דעתו מוסחת.

3. ע' 151.

ממקומן הנכון, יצטרך לחזור ולברך כשמחזיר התפילין למקומן (כנ"ל).

ולכאורה יש לדייק כן בלשונו הזהב של רבינו הזקן, שכתב בסי' כה "דכיון שנשמטו שלא מדעתו" ולא הזכיר שם היסח-הדעת.

ומשמע, דבאם הסיח דעתו לגמרי מהתפילין עליו לחזור ולברך בכל מקרה מיד כשחוזר לתת דעתו על התפילין, וצ"ע.⁴

* * *

בהמשך לכך בסעיף לג, כותב רבינו הזקן: "מי שהניח תפילין של יד על הקיבורת וברך עלי', ואח"כ נפסק הקשר של תפילין של יד והוצרך לעשות קשר אחר אמנם לא הסיח דעתו מהנחת התפילין, א"צ לחזור ולברך על תפילין של יד . . דכיון שהברכה שבירך על תפילין של יד עולה ג"כ לתפילין של ראש כמו שנתבאר, וא"כ כל זמן שלא הניח תפילין של ראש עדיין הוא עסוק במצוה ששייכה לאותה ברכה, ומה שעשה הקשר של יד הוא ג"כ מתיקון המצוה ששייכה לאותה ברכה, כי אי אפשר לו להניח תפילין של ראש קודם תפילין של יד, ועל כן הוא צריך לתקן התפילין של יד ואח"כ יניח שתיהן כראוי. ונמצא דבשעה שנפסק הקשר עדיין לא נגמרה המצוה ששייכה לאותה הברכה שבירך על תפילין של יד לפיכך אינו דומה לנשמטו התפילין ממקומם דצריך לחזור ולברך כשמחזירן למקומן, דשם קודם שנשמטו ממקומן כבר נגמרה המצוה השייכה לברכה שבירך עליהם בתחילה, וכשמחזירן למקומן מקיים מצות תפילין פעם ב', ולכן צריך לחזור ולברך. אבל כאן מה שמתקן הקשר וחוזר ומניח התפילין של יד כראוי אינו מקיים מצות תפילין פעם ב', אלא גומר את המצוה השייכה לברכה שבירך בתחילה".

וביאור הטעם בפשטות, דכיון שחייבוהו לברך על הנחת תפילין פעם שני' (מצד הסחת דעתו) הו"ע של קיום מצוות תפילין מחדש בפעם השני, אינו שייך הטעם במקרה שההפסק הוא באמצע הנחת התפילין, כשעוד לא גמר לקיים המצווה בפעם הראשונה.

וממשיך שם סע' לד': "אבל אם לאחר שהידק את התפילין של ראש על ראשו נפסק הקשר של תפילין של יד, אע"פ שלא נשמטה התפילין של יד ממקומה, או שהותר ההידוק של תפילין של יד אע"פ שלא נשמטה ממקומה, צריך לחזור ולברך בשעה שמהדק את התפילין של יד על הקיבורת".

וצ"ע, האם ישנו גם בזה חילוק ע"ד הנ"ל בסע' לב, דכיון שמניח התפילין רק בעת התפילה ומסתמא לא הסיח דעתו, האם הוי כמי שמזיז בעצמו ממקומן על מנת להחזירן מיד למקומן שאינו מברך.

ואולי יש לדייק, דבסעיף לב הביא תחילה את מנהג העולם שלא לברך, ורק לאחר מ"כ הוסיף "ויש שנתנו טעם למנהגם", והיינו שהטעם הולך כביאור אחר המנהג דווקא. וכאן דלא ראינו שבפועל נהגו שונה, אין לומר החילוק הנ"ל. וצ"ע.

4. לע"ע לא מצאתי בשום מקום התייחסות לדין המסיח את דעתו לגמרי, כיצד עליו לנהוג בענין הברכה. וכל המשיב תבוא עליו הברכה.

כיצד הותרה תספורתו של מרדכי בט"ז בניסן

הת' שלום דובער שי' קוטליארוב
תלמיד ישיבת תפארת בחורים ז'וקאוקא

א

איתא בגמרא מסכת מגילה⁵, שכאשר ציווה אחשוורוש להרכיב את מרדכי על סוס המלך ולהוליכו ברחובה של עיר, ביקש מרדכי תחילה להסתפר ולהתרחץ. ומשלא נמצא ספר בשושן, הלך המן לביתו והביא את כלי הספרות, והוא עצמו סיפר את מרדכי, וז"ל הגמרא: "ואזל ואייתי זוזא מביתי' וקא שקיל בי' מזיי' . . אמר לי' לא יכילנא עד דעיילנא לבי בני ואשקול למזי'א".

ולכאורה יש לעיין בכמה פרטים בסוגיא.

חדא, מפשטות לשון הגמרא נראה שאין ענין התספורת פרט צדדי בלבד, אלא חלק מעצם סדר המאורע, שהרי מרדכי אינו מוכן להופיע לפני המלך עד שיתספר תחילה, ומשמע דזהו הכנה מוכרחת לכבוד מלכות. וצ"ל הענין בזה.

ועוד יש לעיין, מדוע הוצרך המן עצמו לספר את מרדכי, והרי לכאורה הי' אפשר להביא ספר אחר. אמנם נראה דשתי שאלות אלו אינן עומדות עדיין על עיקר גוף הסוגיא, ועיקר העיון מתעורר מצד אחר.

דהנה רש"י על אתר (ד"ה הלכות קמיצה) מבאר שמרדכי הי' דורש בענינו של יום, וששה עשר בניסן הי', והוא יום תנופת העומר, ומבואר שכל המאורע אירע בט"ז בניסן.

ומעתה יש לעיין בעצם היתר התספורת ביום זה, דלכאורה בין אם נימא שהי' יום טוב, ובין אם נימא שהי' חול המועד, מצינו בו איסור תספורת, וצריך ביאור כיצד נתקיימה תספורת זו למעשה.

והנה במנות הלוי מבואר שאסתר ציוותה לכל הספרים להסתתר כדי שלא יימצא מי שיספר את מרדכי, ומבאר דמסתבר שהיו ספרים יהודים, דאם היו נכרים לא הי' מקום לציווי זה.

אמנם עדיין אין בדבריו יישוב מספיק, דסוף סוף צריך ביאור הן מצד עצם גדר ההיתר, והן מצד הנהגת אסתר, מה ענינה בזה, ומאי נפק"מ אם לא יימצא ספר.

ב

ואולי י"ל הביאור בשני אופנים, וכל אחד מהם מגדיר באופן אחר את גוף הקושיא ואת יסוד ההיתר.

אופן ביאור ראשון:

אם נימא דט"ז בניסן הי' בגדר יום טוב, נמצא דעצם הקושיא היא מצד איסור מלאכה, דתספורת בכלל מלאכת גווז היא האסורה מן התורה, ואף ביום טוב אין היתר מלאכה אלא לצורך אוכל נפש, מה שאין שייך בתספורת.

ולפי זה צריך ביאור כיצד הותרה התספורת כלל.

ונראה לבאר בזה על פי יסוד פשוט בדיני מלאכות, דיש לחלק בין עשיית מלאכה על ידי ישראל לבין עשייתה על ידי נכרי, וכדמצינו בשולחן ערוך דמותר לנכרי לגווז ציפורני ישראל בשבת, משום שאין הישראל עושה מעשה בידים כלל.

ולפי זה יש לומר דגם כאן לא נעשתה כל מלאכה על ידי ישראל, שהרי מרדכי עצמו לא עשה כל מעשה, אלא המן שהוא נכרי הוא שסיפר אותו בפועל.

ונמצא דכל גדר האיסור מצד ישראל לא שייך כאן כלל.

ומעתה מתבאר היטב הנהגת אסתר שציוותה על הספרים להסתתר.

דלולא זאת הי' המן מוצא ספר יהודי, והי' כופה עליו לספר את מרדכי, ונמצא שיהודי עושה מלאכה ביום טוב. ואם היו מסרבים בגלוי הי' חשש סכנה, דהי' יכול להלשין שאינם מציינים לציווי המלכות.

ולפיכך הסתירה אותם אסתר, באופן שלא יימצא ספר כלל, עד שנאלץ המן עצמו לעשות את המלאכה.

ונמצא דהותרה התספורת מצד זה, ומתקיים גם כבוד המלכות בלא איסור מלאכה על ידי ישראל.

ג

אופן ביאור שני:

עוד יש לבאר באופן אחר, ולפי צד זה אין מדובר ביום טוב אלא בחול המועד.

ולפי זה אין כאן איסור מלאכה מצד גזירת יום טוב, אלא מצד דין תספורת בחול המועד, שנתבאר במשנה במועד קטן שאין מסתפרים במועד, כדי שלא ידחה אדם את תספורתו ויכנס לרגל בלא הכנה הראוי'.

ונמצא דעיקר הגדר אינו איסור עצמי, אלא תקנה למנוע פשיעה בהכנה לרגל.

ומעתה יש לעיין מדוע לא הסתפר מרדכי קודם הרגל, וכי דחה את הכנתו למועד.

והי' מקום לומר דמרדכי אכן הסתפר קודם הפסח, ומה שנצרך עתה הוא תספורת נוספת לצורך הופעה לפני המלך.

ואמנם קשה לומר כן, דכיון שכבר קיים דין הכנה לרגל, לא מצינו היתר תספורת נוספת בתוך המועד לצורך זה.

ועוד, דמבואר בפרקי דרבי אליעזר שמרדכי הי' טרוד בשלושת ימי הצום י"ג י"ד וט"ו בניסן, והי' עסוק בהצלת כלל ישראל, ולא הייתה בידו אפשרות כלל להסתפר קודם הרגל.

ומעתה נראה דלא שייך כאן כלל גזירת חכמים דחול המועד, דלא נאמרה אלא במקום שהי' בידו להסתפר קודם לכן ודחה זאת, אבל כאן הי' אנוס מעיקרו, ולא הייתה לו אפשרות מעשית להכנה.

ועוד יש להוסיף, דכאן אין זו דחי' למועד, אלא צורך חדש שנולד בשעתו, להופיע לפני המלך בכבוד מלכות, ובזה לא גזרו חכמים כלל.

סיכום

ונמצא דשני אופנים נאמרו בביאור היתר תספורתו של מרדכי.

אם נימא דהי' יום טוב, הלא עיקר ההיתר מיוסד על כך שאין כאן עשיית מלאכה על ידי ישראל כלל, אלא על ידי נכרי, דהמן הוא שעשה את התספורת, ולפיכך דאגה אסתר שלא ימצא ספר יהודי כלל.

ואם נימא דהי' חול המועד, הלא אין כאן בעי' מצד מלאכה, אלא מצד גזירת תספורת במועד, שלא נאמרה אלא במי שהי' בידו להסתפר קודם לכן ודחה זאת, אבל מרדכי שהי' אנוס מחמת טרדת הצום והצלת ישראל, ולא הייתה לו אפשרות להסתפר קודם לכן, שוב אין עליו גזירת חכמים זו, והותר לו להסתפר לצורך הופעתו לפני המלך.

ונמצא דלפי שני הצדדים מיושבים הן עצם מעשה התספורת והן הנהגת אסתר שהצריכה הסתרת הספרים.

חייב מאכלות אסורות במאכל שהקיא

הת' לוי שי' קופמן
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות: "אפילו אכל כחצי זית, והקיא. וחזר ואכל אותו חצי זית שהקיא - חייב" והסיבה לכך "שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר האסור". ז"א, שלמרות שבגופו יש רק חצי זית מדבר האסור, בכ"ז כיוון שכל החיוב הוא אך ורק על הנאת הגרון - שבוזה נהנה מכזית שלם - חייב.

והנה בהמשך שם כתב: "כל האכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותם דרך הנאה . . ." כלומר - אדם חייב על אכילת דבר אסור אך ורק כשנהנה באכילה זו.

והנה לכאורה קיא הוא דבר המאוס ביותר, ואין שום הנאה באכילתו. ואיך א"כ כתב הרמב"ם (בהלכה הראשונה שהובאה) שיכול להיות מקרה בו אדם יאכל חצי זית יקיא, יחזור ויאכלו ויתחייב?

ואולי יש לומר הביאור בזה, דכוונתו של הרמב"ם אינה לקיא ממש שהוא אכן דבר המאוס אלא למקרה בו האדם לא ממש בלע את דבר המאכל והקיא אלא התחיל לאוכלו מעט ופלט אותו. וכנ"ל דהעיקר הוא הנאת הגרון.

ואשמח לשמוע חוו"ד המעיינים בזה.

6. פי"ד ה"ג.

7. ה"י.

פלוגת ר"י ורבנן בענין חיוב בושת בעבד כנעני

הת' לוי יצחק שי' קליינבערג
תלמיד בישיבה

המשנה בבבא קמא¹ מביאה פלוגתא בין רבנן לר' יהודה: "החובל בעבד כנעני של אחרים חייב בכולם. רבי יהודה אומר: אין לעבדים בושת". כלומר לרבנן חייב אדם על גרימת בושת לעבד כנעני, ולרבי יהודה פטור, מאחר ואין לעבדים בושת.

בגמרא לקמן² מוסברים טעמיהם: "מאי טעמא דרבי יהודה? אמר קרא: "כי ינצו אנשים יחדיו איש ואחיו" במי שיש לו אחוה יצא עבד שאין לו אחוה³. ורבנן אחיו הוא במצוות".

על המילה במצוות פירש⁴: "כל מצווה שאשה חייבת בה עבד חייב בה, דגמר: "לה" "לה" מאשה".

כלומר, הטעם לשיטת ר"י שפטור מבושת, כי הפסוק מכנה את הניזוק בתואר "אחיו", ועבד אינו נכלל בהגדרה זו, שכן אין לו אחוה (היינו שאינו בא בקהל). ולרבנן חייב כיון שאף את העבד ניתן לכנות בתואר "אחיו", שהוא אחיו במצוות.

א

דיון בשיטת רבנן

על שיטת רבנן מקשה הגמרא: "אלא מעתה לרבנן יהא עבד כשר למלכות?" שכן הכתוב אומר "מקרב אחיך שום תשים עליך מלך". דוחה זאת הגמרא: "אמרי, ולטעמין תקשי לך גר לדברי הכל" היינו, קושיית המקשן אינה רק כלפי דעת רבנן, כ"א לכו"ע קשיא, שהרי גר יש לו אחוה, ופסול למלכות לכו"ע. "אלא אמר קרא: "מקרב אחיך" ממובחר שבאחיך". ממשיכה הגמרא ומקשה: "אלא מעתה לרבנן יהא עבד כשר לעדות? דכתיב: "והנה עד שקר העד שקר ענה באחיו".

בעקבות הקושיא, מביאה הגמרא שני אופני לימוד אחרים כטעם לשיטת רבנן: "אלא תיתי מגזלן ומחד מהנך. מר ברי' דרבינא אמר: אמר קרא "לא יומתו אבות על בנים" לא יומתו על פי אבות שאין להם חיים בנים".

כלומר הגמרא מביאה ב' דחיות למה עבד פסול לעדות:

1. פז, א.

2. פח, רע"א.

3. רש"י: "יצא עבד שאין לו אחוה עם ישראל, שאין בא בקהל".

א. ילפינן מ"הצד השווה" של עבד, גזלן, קטן ואשה, שכולם פסולים לעדות כיוון שאינם זהירים במצוות (הגזלן מפני רשעותו, הקטן והאשה כי אינם מצווים על כך).

ב. כתיב "לא יומתו אבות על בנים", היינו, התורה אינה מאפשרת המתת בנ"א ע"פ עדות של אבות שאין להם חייס בנים. כלומר אדם שבניו אינם מתייחסים על שמו, והיינו עבד.

והנה במסכת חגיגה⁴ למדה הגמרא חיוב מצוות לעבד כאשר מגז"ש "לה" "לה" מאשה. וא"כ לכאורה צריך עיון מה היתה ההו"א של הגמרא שרבנן יתירו עבד לעדות. שכן כשם שאישה פסולה לעדות, כן צ"ל הדין בעבד?⁵

התוס'⁶ הקשו קושיא זו בנוגע להיתר עבד לעדות. ותירצו התוס', שהלימוד מגז"ש "לה" "לה" אינה באה להגביל את העבד, כ"א להחמיר עליו. שיהי' חייב במצוות לפחות כאשר, אך אינו בא להפחית את זכויותיו מזכויות האיש.

וממשיכים התוס', דבעדות איכא הו"א טפי לומר שעבד יוכל להעיד. שבעדות כתיב "ועמדו שני האנשים" ועבד הוא הלא איש, ואף נקרא "אחיו" במצוות, ומסת"ל שיוכשר לעדות.

ב

הקושיא בדברי התוס' רבינו פרץ

רבינו פרץ מקשה על התוס', דבמסכת חגיגה⁷ הגמרא לומדת מהגז"ש הנ"ל שעבד פטור ממצוות הראי' ברגל. ומובן מזה, שדורשים מהגז"ש אף למיעוט. וא"כ קשה על דברי התוס', שאמר הגז"ש אינה באה להגביל.

ולכן מתרץ רבינו פרץ תירוץ אחר על שאלת התוס'. שהגז"ש אכן באה למעט, אך רק מצוות שהאשה חייבת בהם, ולא מצוות אחרות. ולכן הי' הו"א לחייב עבד בעדות כי אי"ז ממש מצווה. וא"כ ל"ק מידי.

אמנם, לכאורה צ"ע בדברי רבינו פרץ, שכן עדות הוא מ"ע דאורייתא, שנאמר: "והוא עד או ראה או ידע אם לו יגיד ונשא עונו"?

ואולי יש לבאר זה ע"י דיוק בלשונו של רבינו פרץ. וזלה"ק: "לכן נראה לומר דלא ילפינן מהאי גזירה שווה אלא דין מצוות שהאשה חייבת בהם אבל לגבי מילתי אחריתי לא" עכ"ל.

כלומר, כוונתו היא שלומדים מהגז"ש חיוב עבד במצוות שהאשה חייבת בהם דוקא. שמה שהאשה חייבת בו אף העבד חייב בו ובמה שפטורה האשה, אף העבד פטור. אך לא למדים מהגז"ש שמצוות שהאשה פסולה בהם אף העבד יהי' פסול בהם.

אך דחוק לבאר כן ואשמח לשמוע חו"ד המעיינים בזה.

4. ד, א.

5. ולגבי מלכות לכאורה אין כלל שאלה שהרי זה לא מצוה.

6. ד"ה יהא עבד כשר לעדות.

7. שם.

8. ויקרא ה, א.

ב' ענינים בגילוי אלקות במשכן

הת' לוי יצחק שי' קליינבערג
תלמיד בישיבה

א

פלוגתת ב"ש וב"ה בנרות חנוכה - ב"כוח" ו"בפועל"

בלקוטי שיחות חלק כ"ה, שיחה לזאת חנוכה: מבאר הרבי על פי פנימיות הענינים את מחלוקתם הידועה של בית שמאי ובית הלל במסכת שבת¹ בדין נר חנוכה: האם מספר הנרות פוחת והולך מיום ליום (כשיטת ב"ש), או שמא מוסיף והולך (כשיטת ב"ה).

ומבאר כי יש לבאר פלוגתתם בהקדים החקירה היסודית בגדר ימי החנוכה²: האם שמונת הימים נחשבים למציאות אחת שלמה וכוללת, או שמא כל יום ויום נחשב כמציאות עצמאית בפני עצמה (ויש לזה נפק"מ לדינא בנוגע לגר שנתגייר וקטן שהגדיל במהלך ימי החנוכה, האם חייבים בהדלקה).

ועפ"ז יש לומר, דכולי עלמא סבירא להו שימי החנוכה מציאות אחת הם. אלא שבית שמאי, הסוברים "פוחת והולך", למיזל אלו בתר ה"בכוח". היינו, שכבר ביום הראשון מימי החנוכה נמצאים "בכוח" כל שאר שבעת הימים הבאים, ומציאות זו הקיימת בכח מחייבת להדליק כבר בתחילת החג שמונה נרות. ואילו בית הלל, הסוברים "מוסיף והולך", אלו בתר ה"בפועל". לשיטתם, כיון שביום הראשון ישנו בפועל רק יום אחד, על כן מדליקים בו נר אחד בלבד, ביום השני שניים, וכן הלאה.

ב

עומק סברת בית שמאי – מצד נותן התורה

ומבאר הרבי סברתם של בית שמאי בעומק יותר: אצל בריות בשר ודם, אזיל הכל בתר ה"בפועל", משום שאין כל ודאות שהדבר הנמצא "בכוח" אכן יצא אל הפועל. מה שאין כן מצד התורה הקדושה, שיש לה שליטה מוחלטת על מציאות העולם – הנה כאשר ישנו ה"בכוח", הרי ברי לן כי ה"בפועל" עומד לבוא.

1. ע' 243 ואילך.

2. כא, ב.

3. ראה צפע"נ מזה"ת נט, ג - נעתק בצפע"נ כללים בערכו.

ויתירה מזו: התורה היא "תורתו של הקב"ה", ומצידו יתברך "אין כוח חסר פועל"⁴, וממילא ברגע שישנו ה"בכוח" – הרי הוא נחשב כבר כאילו נמצא "בפועל".

נמצא, שמחלוקתם של בית שמאי ובית הלל משקפת את הגדר הכללי של התורה (ומצוותיה):

לשיטת בית שמאי אזלינן בתר ה"בכוח", מאחר שעיקר המכוון בנתינת התורה הוא שירגיש המקבל את נותן התורה. ואף ש"לא בשמים היא"⁵ והתורה ניתנה למטה, מ"מ היא נשארה בתוקפה כפי שהיא מצד הנותן (שמצידו, כאמור, אין הכוח חסר פועל).

לשיטת בית הלל אזלינן בתר ה"בפועל", שכן עיקר המכוון של התורה ומצוותיה הוא לפעול בתוך גדרי התחתון, כפי שהוא במציאותו שלו דוקא.

להלכה נפסק כבית הלל, כהכלל בכל התורה כולה, עד ש"ב"ש במקום ב"ה אינה משונה". ומודגש בחג החנוכה בכך שכפי המובא בפוסקים ר"ת חנוכה הוא "חי"ת נרות והלכה כבית הלל". והדגשה זאת היא בחג החנוכה דוקא, מפני שהחג קשור באופן מיוחד לגדרי המקבל. שכן חנוכה הוא חג מדרבנן (שנתקן על ידי מקבלי התורה), ובא מצד מסירות הנפש של בני ישראל שהגיעה אז מצד עצמם (שלא כימי הפורים, שם היתה ההתעוררות על ידי מרדכי היהודי). ודבר זה מודגש במיוחד במנהג הפשוט בקרב כל בני ישראל להדליק ולהוסיף נר מיום אל יום (שזהו הידור המהדרין מן המהדרין), מכיוון שהוא חג שמצד המקבל.

ג

ההבדל בין "זאת חנוכה" לחנוכת המשכן

ענין זה (שהלכה כבית הלל) מודגש בשם של היום האחרון – "זאת חנוכה", שמשמעותו שביום זה נכלל ומתמצה כל ענין החנוכה, לפי שרק אז מגיע החג אל ה"בפועל" השלם שלו. מה שאין כן בשאר המועדים מהתורה, שבהם לא נאמר "זאת" ביום האחרון, לפי שבהם נרגש הגילוי שלמעלה מהעולם בתוך גדרי העולם.

ענין זה שהגילוי שלמעלה מן העולם נרגש בתוך גדרי העולם מצינו בחנוכת המשכן: שם מלבד המילה "זאת" שנאמר ביום האחרון ("זאת חנוכת המזבח... אחרי המשח אותו") נאמר "זאת" אף ביום הראשון (בקרבת נחשון בן עמינדב: "זאת חנוכת המזבח"¹⁰). והטעם לזה הוא, כי ענינו של המשכן הוא גילוי אלקות מלמעלה – מצד גדרי הנותן.

4. ראה פרדס שער יא (שער הצחצחות) פ"ג. הובא ונתבאר בסהמ"צ להצ"צ מצות האמנות אלקות פ"א. המשך תרס"ו ע' ה ואילך. קלט ואילך (וראה בהוספות שם (הוצאת תנש"א) ע' תרנט ואילך). ד"ה ולקחתם אעת"ר.

5. נצבים ל, יב. ראה ב"מ נט, ב.

6. ברכות לו, ב. וש"נ.

7. אבודרהם סדר הדלקת נר חנוכה. הובא בעט"ז לשוע"ר או"ח סי' עת"ר.

8. פ' נשא.

9. שם פח.

10. שם ז, פד.

ובלשון קודשו של רבינו בשיחה שם¹¹:

"דאס איז אויך דער טעם פארוואס מען געפינט ביי חנוכת המזבח אז אויך דער ערשטער טאג איז זאת חנוכת המזבח וויל משכן (ועד"ז מקדש ראשון) איז ענינו דער גילוי אלוקות מלמעלה און דעריבער איז אויך אין דעם ב'כח' פון יום ראשון פון חנוכת המזבח שוין דא דער בפועל און במילא קען מען און מען זאגט אויף דעם "זאת חנוכת המזבח".

[תרגום ללה"ק: זהו גם הטעם לכך שמצינו בחנוכת המזבח שגם היום הראשון נקרא 'זאת חנוכת המזבח'. לפי שהמשכן (וכמוהו בית מקדש ראשון) ענינו הוא גילוי אלוקות מלמעלה, ועל כן גם ב'כוח' של היום הראשון מחנוכת המזבח כבר נמצא ה'בפועל', וממילא יכולים לומר, ואכן אומרים על זה: 'זאת חנוכת המזבח'].

ד

הקושיא: מדוע נאמר "זאת" ביום השמיני במשכן?

ועל פי האמור לעיל, שביאר הרבי שלשיטת בית שמאי ומצד ה'מלמעלה' כאשר ישנו ה'בכוח' כבר נמצא ה'בפועל' – לכאורה יוקשה:

מאחר שענינו של המשכן הוא גילוי אלוקות מלמעלה (גדרי הנותן), מדוע הוצרך הכתוב לומר "זאת" גם על היום האחרון (שענינו ה'בפועל' – גדרי המקבל)? הרי כבר ב'הבכוח' של היום הראשון (ב'זאת' דיום ראשון) כלול ונמצא כל ה'בפועל'¹²!

ה

הביאור: ב' ענינים ושלבים בהשראת השכינה

והביאור בזה יובן על פי המבואר בלקוטי שיחות חלק ט'¹³, שם מבאר הרבי שישנם שני ענינים נפרדים במשכן:

אלויות בגלוי: המשכן כמקום שבו מאירה אלוקות בגלוי ובאופן פנימי של "ייחוד".

דירה בתחתונים: השראת השכינה באופן כזה שתתלבש ממש בתוך התחתונים ותברר אותם.

11. ס"י. ע' 250.

12. וביותר יוקשה ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"ו (פ' בא שיחה ב' ס"ו ובשוה"ג שם) וזלה"ק בהערה מס' 32: "לכאורה אפשר לומר שגם ב'ש מודים שב'כח' אינו עדיף מב'פועל', ומה דס"ל שגם בד' ימים האחרונים מדליק רק כנגד ימים הנכנסין ולא כנגד הימים היוצאין: מכיון שביום הראשון מדליק ח' נרות כנגד הימים הנכנסין . . . וכנגד זה בימים שלאחריו לפי שבדעת ב'ש מספיק גם הב'כח' במילא א"א להדליק מספר זה גם בד' ימים האחרונים שהרי צריך שיה' הכירא וכדלקמן ס"ח. אבל דוחק קצת כ"א שניהם הב'כח' והב'פועל' שווים הם ובפרט א"נ שב'פועל' עדיף מב'כח' ולא פסיקא מילתא כי יש סברא לומר גם להיפך (מובא בשוה"ג להערה שם: שהרי מלכתחילה השאלה בזה היא על כל ימי חנוכה . . .): שבד' ימים האחרונים ידליק כנגד הימים היוצאים שישנם כבר הב'פועל' ובמילא לא ידליק בד' הימים הראשונים במספר זה מהא דס"ל לב'ש שהקביעות שביום הראשון דווקא מדליק ח' מוכח מזה שלדעתם עדיף ב'כח' מב'פועל'".

13. שיחה ב' לפרשת ויקהל. ס"ו ואילך.

ובלשון קודשו של רבינו:

"אין דעם 'ושכנתי בתוכם' אין משכן זיינען דא צווי ענינים: א) אין משכן זאל זיין אלקות בגלוי ובאופן פנימי ד. ה. אין אן אופן פון ייחוד. ב) אז די השראת השכינה זאל זיין בתחתונים דורך דעם בירור פון דירה בתחתונים גשמיים ווי דער ענין פון מצוות וואס מלובש אין דברים גשמיים דווקא".

[תרגום ללה"ק: בפסוק 'ושכנתי בתוכם' שבמשכן, ישנם שני ענינים: א) שבמשכן תהי' אלקות בגלוי ובאופן פנימי, היינו באופן של ייחוד; ב) שהשראת השכינה תהי' בתחתונים, על ידי הבירור של הענינים התחתונים, הגשמיים כו' – וכמו ענין המצוות, שהן מלובשות בדברים גשמיים דוקא].

ועל פי זה יש לומר בדא"ח (בדברי חסידות), ששני ענינים אלו מרומזים בשתי תיבות ה"זאת" שנאמרו בחנוכת המזבח:

האופן הראשון – אלקות בגלוי מצד הנותן – מרומז בתיבת "זאת חנוכת המזבח" שנאמרה ביום הראשון (שאז ה"בכוח" נעשה כ"בפועל").

ואילו האופן השני – השראת השכינה המתלבשת בגדרי התחתון והמקבל – מרומז בתיבת "זאת חנוכת המזבח" שנאמרה ביום האחרון, שבו מגיע הכל לידי פועל ובניין גמור גם מצד כלי העולם התחתון.

חוסר לכאורה בתירוצי הרבי על קושיותיו בדיני נ"ח ברמב"ם

הת' מרדכי העניך שי' קליינבערג
תלמיד בישיבה

א

בלקוטי שיחות חלק ג' שיחה לחנוכה מביא הרבי את פסק הרמב"ם בסוף הלכות חנוכה: "הי' לפניו נר ביתו (נר שבת) ונר חנוכה, נר ביתו קודם" – הואיל והטעם שמדליקים נר שבת הוא משום שלום בית, ו"גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם".

הרבי שואל על כך מספר שאלות: "וצ"ל, מדוע כותב הרמב"ם על גודל השלום בהלכות חנוכה דוקא, והרי הי' יכול לעשות כן בהרבה הלכות קודמות שבהן ענין השלום מתאים? גם, כל ההלכה, שנר ביתו (שבת) קודם ועדיף מנר חנוכה, מקומה לכאורה בהלכות שבת ושם הי' יכול הרמב"ם להוסיף גם ש'גדול השלום וכו'". ובפרט שיחד עם הדין של נר ביתו ונר חנוכה – מביא הרמב"ם את הדין של נר ביתו וקידוש היום – שלו אין כל קשר להלכות חנוכה".

הרבי שואל ג' שאלות:

א. למה מדבר הרמב"ם על גודל השלום דווקא בהלכות חנוכה, ולא עושה זאת במקום בו לכאורה מתאים יותר לדבר על כך?

ב. בכלל, ההלכה שנר שבת עדיף מנר חנוכה מתאים יותר להיות בהלכות שבת ולא בהלכות חנוכה.

ג. למה מביא הרמב"ם עם דין זה גם את הדין של 'נר ביתו וקידוש היום' – לו אין כל קשר להלכות חנוכה?

ב

בכדי להבין זאת, הרבי מקדים את המדובר כמה פעמים אודות ההבדל בין נרות חנוכה לנרות המקדש – שנרות המקדש מצותן להדליקן בתוך בית המקדש ודווקא כשהאיר היום, לעומת נרות חנוכה שצ"ל 'על פתח ביתו מבחוץ' ומשתשקע החמה.

נרות המקדש ענינם להאיר במקום בו מאיר גילוי אלוקות ללא העלם כלל, ולכן כשהגיעו היוונים וטימאו את המקדש בטלה גם מצוה זו. אבל נרות חנוכה מאירים גם את ה'חוץ' ומבטלים את הענין של ה'לעומת זה', ובזה יש מעלה לנרות חנוכה על נרות המקדש, שנרות חנוכה 'אינם בטלות לעולם'.

ההבדל הנ"ל הוא בדוגמת ההבדל בין צדיקים לבעלי תשובה, שלצדיקים אין שייכות לרע, לעומת הבעלי תשובה שבאמצעות התשובה הופכים את הזדונות לזכויות – להפוך את הרע עצמו לטוב.

ענין זה מרומז גם בהבדל בין מספר הנרות במקדש למספר הנרות בחנוכה: במקדש הדליקו שבעה נרות – מספר המרמז על סדר השתלשלות. ובחנוכה מדליקים שמונה נרות שזהו ענין שלמעלה מסדר השתלשלות, לפי שנרות המקדש האירו במקום בו ה' גילוי אלוקות, מספיק אור של שבעה נרות – סדר השתלשלות. אבל נרות חנוכה, שצריכים להאיר גם מקום חשוך – יש צורך באור שלמעלה מסדר השתלשלות, שמונה נרות.

ג

מכך לומד הרבי, שישנה מעלה גם בעבודת הצדיקים להם אין התעסקות עם הרע כלל – שעבודתם היא רק עם הטוב, והאור האלוקי אצלם הוא יותר בגילוי. ולכן יש מעלה דוקא בחיבור של שתי העבודות יחד – עבודת הצדיקים ועבודת בעלי התשובה, שענין זה יתחדש בימות המשיח, וכמאמר: "משיח אתא לאתבא צדיקא בתיובתא".

וענין זה של חיבור ב' העבודות, מרומז גם בנרות חנוכה – מצד אחד הם מאירים את חושך הגלות, אך לאיך גיסא הם נובעים ונמשכים מנרות המקדש. וזהו ענין נוסף הרמזו במספר שמונה, ששמונה רומז על הגילוי שיהי' לעתיד לבוא, כמו כינורו של משיח שיהי' בן שמונה נימין, שזהו לא סתם גילוי למעלה מסדר השתלשלות, אלא המשכת העצמות שמחבר את שני הענינים – סדר השתלשלות (צדיקים) ולמעלה מסדר השתלשלות (תשובה).

ע"פ כהנ"ל, שנרות חנוכה ענינם שלום אמיתי, מובן מדוע מביא הרמב"ם את גודל השלום בהלכות חנוכה – ששלום אמיתי פירושו איחודם של שני דברים הפכיים ומנוגדים זה לזה.

בניגוד יש כמה דרגות, ובעניננו – השלום וההתאחדות של כל עניני הבית לתכלית אחת של 'ושכנתי בתוכם', ובפרט ה'כנגדו' של האשה (ביתו זו אשתו), ולהפוך את זה ל'עזר' שלום בית, ע"י נרות שבת – זהו ניגוד אחד. וישנו ניגוד גדול יותר – והוא ניגוד החושך והאור של השתלשלות ולמעלה מהשתלשלות. וזה הענין של חנוכה: א. עבודת התשובה שגם החושך יואר (חיבור של דברים נפרדים מאלוקות עם אלוקות. ב. חיבור ב' העבודות צדיקים ובעלי תשובה.

אבל כשלאדם אין כוח, מובן שעליו להתמסר תחילה ל'ושכנתי בתוכם' בביתו, ולא בלהאיר את החוץ – עליו להדליק תחילה נרות שבת, שכן שלום ביתו עדיף.

ד

והנה לכאורה צ"ע איך מהלך השיחה עונה לג' השאלות שהרבי הביא בהתחלה:

השאלה הראשונה מתורצת באריכות [השלום באופני העבודה – השתלשלות ולמעלה מהשתלשלות, שזהו ענינם של נרות חנוכה], וכן לגבי השאלה השני' [הואיל והשלום קשור דווקא עם חנוכה כמבואר בשיחה, לא קשה למה אינו מובא דוקא בהלכות שבת], אך לגבי השאלה השלישית עדיין לא מובן – מדוע הביא הרמב"ם דין של נר ביתו וקידוש היום בהלכות חנוכה שלכאורה אינו קשור?

אשמח לשמוע את חו"ד המעיינים בזה.

חזקת תשמישין לשיטת התוס'

הת' משה שי' קעניג
תלמיד בישיבה

איתא בריש ב"ב: "אמר רבינא האי כשורא דמטללתא עד תלתין יומין לא הוי חזקה בתר תלתין יומין הוי חזקה". מסביר רש"י שמדובר במקרה שאדם סמך קורה גדולה לכותל חבירו, וטוען ששילם כסף לבעל הכותל בכדי שיוכל לעולם לעשות בכותלו שימוש זה, ובעל הכותל טוען שלא היו דברים מעולם. הדין הוא שבאם עוד לא עברו ל' יום בעל הכותל נאמן, אבל אם עברו ל' יום בעל הקורה נאמן, וזאת משום שיש חזקה שבאם אכן לא הי' לו רשות לסמוך קורה זו, הי' בעל הבית מוחה בו בתוך ל' יום, ומכך שלא מוחה מוכח שאכן הסכים לו. היינו שרש"י סובר שהנידון כאן בגמרא הוא לגבי חזקת קני' (ראי' שאדם קנה דבר מחבירו).

תוס' נחלק על רש"י בפירוש דברי הגמרא, וסובר שהנידון כאן הוא בהמשך למשנה האחרונה המדברת על מקרה של חצר של שתי אנשים שאחד מהם בנה כותל ששניהם חייבים לבנותו, ותובע את חבירו שישלם לו את חלקו בכותל, וחבירו טוען שכבר שילם לו עליו. ובהמשך לזה הגמרא כאן מדברת באותו מקרה, וע"ז אומר רבינא שבאם הנתבע סמך קורה לכותל חבירו ונשארה כך ל' יום יש חזקה שאכן פרע כבר את הכסף. היינו שתוס' סובר שהנידון בגמרא הוא לא לגבי חזקת קני' כמו רש"י, אלא לגבי חזקה שענינה להוכיח שבעל הקורה פרע כסף שחייב לחבירו (אותה חזקה המדוברת במשנה).

ועפ"ז מסביר תוס' שניתן לענות על שאלה שקשה לפירוש רש"י, דלכאורה הרי כל הסוגיא המדברת על חזקת קני' הגמרא דנה עלי' בארוכה בהמשך המסכת בפרק 'חזקת הבתים', וא"כ מדוע מופיעים כאן דברי רבינא? אבל לפי ההסבר של תוס' שאכן הנידון כאן הוא לא בנוגע לחזקת קני' א"כ אין כלל שאלה.

והנה הרא"ש כתב ג"כ כפירוש התוס' שהחזקה כאן היא לא חזקת קני', אלא אותו סוג של חזקה המדוברת במשנה. ומוסיף וכותב שבנוגע לדין של חזקת קני' לא מספיק חזקה של ל' יום, אלא צריך דווקא ג' שנים, כמו שמבואר בפרק 'חזקת הבתים'. וזהו שלא כשיטת רש"י שלחזקה המדוברת כאן לא

1. ב"ב ו, ב.

2. ד"ה לא הויא חזקה.

3. ד"ה האי כשורא.

4. ה.

5. סי' יד.

צריך ג' שנים אלא מספיק ל' יום. ובפשטות רש"י ס"ל כשיטת רשב"ם שסובר שיש שתי סוגי חזקות, חזקת קרקעות שלזה אכן צריך ג' שנים ועל חזקה זו הגמרא מדברת בחזקת הבתים, ויש סוג שני של חזקה הנקרא 'חזקת תשמישין' היינו חזקות שענינם ראיות שאדם קנה מחבירו את הזכות להשתמש בחפציו שבשביל זה לא צריך ג' שנים⁶.

והנה המהר"ם כתב על דברי התוס' הנ"ל שגם תוס' ס"ל כמו הרא"ש שלחזקת קני' צריך דווקא ג' שנים, ולכן התוס' מסביר את הגמרא אחרת מרש"י.

ולכאורה צ"ע אם אכן מוכרחים להסביר שתוס' חולק על רש"י, דלעולם אפשר לומר שגם תוס' סובר שבנוגע לחזקת תשמישין מספיק ל' יום כדברי רש"י. והטעם שתוס' נחלק על רש"י בפירוש הסוגיא כאן, זהו כדי לענות על השאלה מדוע הגמרא מביאה דין זה כאן ולא בחזקת הבתים, כמו שתוס' בעצמו מסיים את דבריו, ולא מפני שסובר שגם בחזקת תשמישין צריך ג' שנים.

6. מובא בפירש"י ו, ב ד"ה אחזיק להורדי.

7. או שקיבל במתנה או שנתן לו רשות ע"ז.

8. אלא לאלתר הוי חזקה, או כמו במקרה כאן בכשורא שצריך ל' יום.

גליון) חזקת תשמישין לשיטת התוס'

הת' ישראל שי' גרוסמן
תלמיד בישיבה

הת' מ. ק. כתב הערה בנוגע לשיטת התוס' בחזקת תשמישין, ולכאורה יש להעיר בזה כדלקמן. וזהו מה שכתב בקיצור:

במסכת ב"ב דף ו' ע"ב הגמרא מביאה דין בנוגע לכשורא דמטללתא שבתר תלתין יומין הוי חזקה. ונחלקו הראשונים בפירוש דברי הגמרא: רש"י סובר שהגמרא מדברת על חזקת תשמישין היינו שבעל הקורה טוען שפייס את בעל הכותל במעות על מנת שיקנה לו את השימוש בכותל, והרא"י ע"כ היא שלא מיחה בו כל השלושים יום. ואילו תוס' מסביר שהנידון הוא בהמשך למשנה הקודמת, והיינו שהויכוח בין בעל הכותל לבעל הקורה הוא האם שילם בעל הקורה כסף עבור בניית הכותל המוטל על שתיים, ומביא רא"י ע"כ מכח זה שהשתמש בכותל שלושים יום.

המהר"ם כותב שצריך לומר שהתוס' סובר בנוגע לחזקת תשמישין שצריך ג' שנים בשביל שיהי' חזקה (כשיטת הרא"ש ועוד ראשונים).

וע"כ כתב הת' מ. ק. וז"ל: ולכאורה צ"ע אם אכן מוכרחים להסביר שתוס' חולק על רש"י, דלעולם אפשר לומר שגם תוס' סובר שבנוגע לחזקת תשמישין מספיק ל' יום כדברי רש"י. והטעם שתוס' נחלק על רש"י בפירוש הסוגיא כאן, זהו כדי לענות על השאלה מדוע הגמרא מביאה דין זה כאן ולא בחזקת הבתים, כמו שתוס' בעצמו מסיים את דבריו, ולא מפני שסובר שגם בחזקת תשמישין צריך ג' שנים.

ולכאורה יש לומר בביאור דברי המהר"ם בד"א:

נימוקו של המהר"ם לומר שתוס' חולק על רש"י הוא, משום שהוקשה לו מדוע תוס' מסביר אחרת משיטת רש"י. והרי ידוע שדרך הגמרא היא להביא ענינים שלא דווקא קשורים ישירות למשנה אלא באים בהקשר לענינים אחרים המובאים לפני"ז בגמרא. ועד"ז גם בנדו"ד, שזה שהגמרא מדברת כעת על חזקת תשמישין זהו לא כ"כ קשה מצד זה שענין זה לא קשור למשנה, דבפשטות ענין זה מגיע בהמשך למדובר בעמוד הקודם בנוגע לחזקת תשמישין.

וא"כ צריך לומר שהטעם שתוס' חולק על רש"י בביאור דברי הגמרא הוא יותר מהותי, ולכן המהר"ם כותב שבפשטות נימוקו של התוס' הוא משום שס"ל בנוגע לחזקת תשמישין שצריך ג' שנים בשביל החזקה, ולכן א"א לבאר את דברי הגמרא כרש"י.

והנה זה שנימוקו של התוס' בביאור דברי הגמרא הוא לא מחמת הסדר של הסוגיות בגמרא לכאורה

מוכח מתוך גוף דברי התוס':

לאחרי שתוס' מסביר את הגמרא לפי שיטתו, כותב בסוף דבריו וז"ל: 'ואתי שפיר דנקטי' הכא ולא בחזקת הבתים', היינו שתוס' מציין שע"פ ביאורו יהי' מובן מדוע הגמרא דנה ע"ז כאן (ומשא"כ לשיטת רש"י שקשה מדוע הגמרא מדברת על חזקת תשמישין כאן ולא במקומה של הסוגיא הזאת בפרק חזקת הבתים). מכך שתוס' לא התחיל בשאלה זו על דברי רש"י ולכן הסביר את הגמרא אחרת, אלא לכתחילה מסביר אחרת את דברי הגמרא ורק שבסוף מציין שעפ"ז אתי שפיר השאלה הזאת, מוכח שלא זהו עיקר ראייתו של התוס', אלא רק תוספת ביאור בדברי הגמרא ע"פ שיטתו.

ביאור קושיית הגמרא כהו"א בחדושי ר"ש

הת' משה שי' קעניג
תלמיד בישיבה

בריש מסכת בבא בתרא¹ מביאה הגמרא מחולקת האם היזק ראי' (היינו להביט בחצר חבירו) שמי' היזק או לאו שמי' היזק. וביאר בזה בשיעורי ר' שמואל², דלכו"ע בנ"א מקפידים על היזק ראי', והמחלוקת היא רק האם זה בגדר היזק אם לאו.

בהמשך³ מקשה ר' שמואל על מ"ד ל"ש היזק, דאיתא בגמרא⁴ "ת"ש כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר (עכ"ל הברייתא, וממשיכה הגמרא ומבארת: ש"מ היזק ראי' שמי' היזק" כלומר, מזה שמחייבים את כל שותפי החצר לבנות בית שער - משמע שיש בעי' בזה שבני רה"ר יביטו לתוך החצר - ולכן כופין לבנות בית שער - כדי שבני רה"ר לא יוכלו להביט לחצר. ומזה משמע דהיזק ראי' שמי' היזק.

לכאורה צריך להבין: הרי ה"מזיק" פה הינם בני רה"ר, וה"ניזק" הם שותפי החצר - ומדוע שיחייבו את הניזק לבנות בית שער ולמנוע את ההיזק - הרי אם הניזק ירצה, יכול הוא לבנות בית שער, אך מדוע שנחייב אותו?! וביארו בזה הרבה אחרונים, שהבני' כאן היא מדין שותפות - היינו שכחלק מהשותפות של שני בעלי ה'חצר' - יכולים לכוף לבנות בית שער כדי למנוע היזק ראי'.

ר' שמואל מוסיף ומקשה קושיא נוספת: ע"פ המבואר לעיל, שאף למ"ד לאו שמי' היזק בנ"א מקפידים על הז"ר - אלא שאין לזה גדר של נזק, אינה מובנת שאלת הגמרא (הנ"ל). שכן למ"ד ל"ש היזק יתכן שמדין שותפות יוכלו השותפים לכוף זא"ז לבנות בית שער? וע"כ חוזר בו ר' שמואל ממה שכתב קודם (שגם למ"ד ל"ש היזק בנ"א מקפידים ע"ז). ומבאר כי למ"ד ל"ש היזק אין בנ"א מקפידים כלל על הז"ר כלל. ועפ"ז מובנת שאלת הגמרא (כנ"ל).

ונראה לבאר את שאלת הגמרא למ"ד ל"ש היזק - אף שסובר שבנ"א מקפידים על הז"ר (כמו שהוסבר בהתחלה): שאלתו של ר' שמואל מגיעה מהנחה שאם בנ"א מקפידים על הז"ר אפשר לחייב משום שותפות לבנות הכותל. אמנם לא מוכרחים לומר כן - ואפשר לבאר באופן אחר את מהלך הגמרא: במשנה הראשונה במסכתין כתוב "השותפין שרצו לעשות מחיצה . . ." היינו שאין חייבים

1. ב.ב.

2. אות מג.

3. אות מד.

4. שם.

לבנות כותל אלא רק באם רצו. והיינו שאף שבנ"א מקפידים, הרי אי"ז סיבה לחייבם (אף לא מדין שותפות). וע"ז הגמרא שואלת מבית שער, שרואים שכן מחייבים מדין שותפות? ובהמשך תירצו: "היזקא דרבים שאני", היינו שסתם כך, אף שבנ"א מקפידים על הז"ר - אין לחייבם לא מדין היזק ולא מדין שותפות. משא"כ בבית שער כן אפשר לחייב מדין שותפות.

בגדר היזק ראי'

הת' משה שי' קעניג
תלמיד בישיבה

א

גריסנן בגמרא בב"ב¹: "אמר אביי שני בתים בשני צידי רשות הרבים זה עושה מעקה לחצי גגו וזה עושה מעקה לחצי גגו זה שלא כנגד זה ומעדיף", היינו שבכדי למנוע היזק ראי' חייב כ"א לעשות גדר לחצי גגו, למשל ראובן עושה גדר לצד מזרחו ושמעון לצד מערב, ובכדי שלא יוכלו בשום אופן לראות אחד את השני כ"א 'מעדיף' היינו מושך עוד קצת את הגדר.

ע"כ שואלת הגמרא "מאי איריא ברשות הרבים, אפילו ברשות היחיד נמי", היינו מדוע אביי דיבר במקרה שרה"ר מפסיקה בין שתי הבתים, הלא דין זה יהי' לכאורה גם במקרה שרה"י היחיד מפסיקה ביניהם.

וע"ז מתרצת הגמרא "רה"ר אצטריכא לי', מהו דתימא נימא לי' סו"ס הא בעית לאצטנועי מבני רה"ר, קמ"ל", היינו דהו"א למימר שבמקרה ורה"ר מפסיק בין שני הבתים, אכן אי אפשר לכפות את חבירו לעשות גדר בגגו, משום שיכול לטעון שבין כה בני רה"ר רואים אותו כאשר עומד על גגו, וא"כ הוא לא מוסיף בהיזק כאשר לא עושה לגגו גדר. ולכן אביי מחדש שאפילו כאשר רה"ר מפסיק ביניהם, אפשר לכפות לעשות גדר, משום שאכן יש תוספת נזק בגלל השכן כאשר מביט מגגו לכיוון גג חבירו יותר מהנזק המגיע מבני רה"ר (כמבואר טעם הדבר בגמרא, עיי"ש).

והנה ידועה חקירת האחרונים בדין היזק ראי', שאפשר לבארו בב' אופנים:

א. עצם ההסתכלות במעשי חבירו מהווה היזק, דהרי לא נח לאדם שיביטו אנשים במעשיו שעושה בתוך ביתו.

ב. הנזק הוא לא בעצם ההסתכלות, אלא הנזק הוא בכך שהיות ואדם בוש מלעשות את מעשיו הפרטיים כאשר חבירו מביט עליו, לכן הוא נמנע מלעשות עסקיו במקום זה שחבירו יכול להביט עליו. ובזה הוא הנזק, שגורם לכך שחבירו ימנע מלעשות עסקיו ברשותו.

ולכאורה באם לומדים כאופן הא' לא מובנת סברת הגמרא כאן בהו"א, שהרי הגמרא מעלה סברא שהמזיק (בהסתכלותו על גג חבירו) יכול לטעון שלא צריך לעשות גדר משום שבין כה בני רה"ר

1. ו, ב.

מביטים על גגו של חבריו. ולכאורה באם הנזק הוא בעצם ההבטה על מעשי חבריו, א"כ איך אפשר לומר שבגלל שיש אנשים שכבר מזיקים אותו, לכן גם מותר לו להזיק את חבריו?

אבל באם ההבנה בגדר היזק ראי', כפי אופן הב' א"כ מובן שיכול לטעון כך, שהיות ובין כה בני רה"ר לא נותנים לו לעשות את עסקיו הפרטיים בגגו מאחר שהם יכולים להביט עליו, א"כ זה שהוא מנוע מלעשות את עסקיו אלו, זהו לא מחמתו אלא מחמת בני רה"ר ובמילא לא הוא המזיק?

ב

אך לכאורה מדברי התוס' כאן בסוגיא משמע לכאורה להיפך, כפי אופן הא':

בגמרא להלן מובא מימרא של רב נחמן שבמקרה ויש ב' גגות סמוכות אחד לשני, אין האחד יכול לכפות את חבריו לעשות גדר ביניהם משום שאין בזה היזק ראי'. ולכאורה זהו בסתירה לדברי אביי כאן שגם בגג יש היזק ראי' ע"כ מתרץ התוס' שיש חילוק בין המקרים, דמה שדיבר ר"נ זהו בב' גגות הסמוכות אחד לשני שאז יכול האחד לשים לב מתי חבריו עולה לגג ובמילא מיד כאשר חבריו יעלה לגגו יפסיק הלה להתעסק בעסקיו הפרטיים, משא"כ אביי דיבר במקרה שב' הגגות הם לא סמוכים (וכפשטות דברי הגמרא שמדובר שיש רשות שמפסיקה בין ב' הגגות), וכאן יש היזק ראי' מאחר ואין האחד יכול לשים לב מתי חבריו עולה לגגו.

והנה באם נלמד כפי אופן הב', לא יהי' מובן לכאורה מדוע במקרה של ב' גגות הסמוכים זה לזה אין היזק ראי', דמה בכך שיכול חבריו להימנע מלעשות עסקיו כאשר שם לב שחבריו עולה לגגו, והרי הא גופא שיש זמנים שלא יכול לעשות עסקיו כי שם לב שחבריו עלה לגגו יש בכך היזק ראי'!?

אלא שרואים מכאן שהיזק ראי' הוא לא בכך שחבריו נמנע מלעשות את עסקיו הפרטיים, דבכך אין שום נזק, אלא הנזק הוא בעצם ההבטה על מעשי חבריו הפרטיים כפי אופן הא'. ובמילא מובן שבב' גגות הסמוכים זל"ז אין בכך היזק ראי' מאחר ויכול להישמר שחבריו לא יביט מעשיו. ורק בב' גגות שרשות מפסיקה ביניהם, אז יש היזק ראי', מאחר ואינו יכול להישמר מחבריו לא לעשות את מעשיו כאשר הוא עולה לגגו².

ועפ"ז לכאורה צ"ע איך יתאימו דברי התוס' שממנו נשמע שהגדר בהיזק ראי' הוא בעצם ההבטה במעשי חבריו, לדברי הגמרא שנשמע שהנזק הוא בהימנעות חבריו מלעשות את עסקיו הפרטיים³.

ג

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים:

כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שלו⁴: "אסור לעמוד על שדה חבריו בה בשעה שהיא עומדת

2. וראה בחדושי ר' ראובן, שהוכיח כך.

3. וראה חדושי ר' נחום אות קלז שכ"כ.

4. ע"כ ע"פ שיעור מאת הרה"ח חנן שי' טייכטל.

5. הלכות נזקי ממון סי"א.

בקמותי⁶ שלא יזיקנה בעין רעה⁷. . ואפילו בעסקיו ומעשיו של חבריו שאין בהם חשש היזק עין אם עושה בביתו וברשותו אסור לראות שלא מדעתו⁸ כי שמא אינו חפץ שידעו ממעשיו ומעסקיו⁹.

הדברים האחרונים של רבינו מיוסדים על רש"י במסכתין בדף ב¹⁰, וז"ל: "לומר לו איני חפץ שתראה עסקי". אך רבינו ב"לשונו הזהב" שינה מלשונו של רש"י, ובמקום המילה "שתראה" כתב "שידעו". ואולי יש לבאר הטעם לשינוי שזה, כי רבינו ס"ל שדין היזק ראי' הוא עצם ההסתכלות במעשי חבריו. ולכן לא כתב כלשון רש"י "שתראה", דמשמעו: כיון שאינו חפץ שיראו עסקיו, אזי כיון שרואים עסקיו ייאלץ לחדול מהשימוש בחצרו. אלא כתב רבינו "שידעו", דמשמעו שאמנם לא יחדול מהשימוש, אך מפריע לו מה ששכנו יראה השתמשותו.

רבינו שם ממשיך: "לפיכך שנים שדורים בחצר אחת והם ענים שאין ידם משגת לבנות כותל באמצע החצר לחלקה לשנים שלא יראה אחד במעשיו ועסקיו של חבריו שמשתמש בחצר אם יכולים לקבל מן הצדקה כדי לעשות מחיצה קלה ביניהם עושים ואם לאו צריכים לזוהר בכל מה שאפשר שלא להסתכל זה בתשמישיו של זה בחצרו¹¹".

מהמילים "צריכים לזוהר בכל מה שאפשר שלא להסתכל זה בתשמישיו של זה" יש לדייק גם כן כנ"ל. שאע"פ שאין האדם נמנע מלהשתמש בחצר בעקבות הסתכלות השכן, הנה בכ"ז ה"ז אסור, והטעם לכך הוא שהאיסור הוא בעצם ההסתכלות במעשי חבריו.

וכן יש לדייק מעוד כ"מ בלשון רבינו, ואכ"מ.

בהמשך שם כתב רבינו¹²: ולפיכך אסור לפתוח פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון¹³ שלא יראה אחד מעשיו של חבריו. . ואפילו רשות הרבים מפסקת ביניהם אסורים לפתוח חלון כנגד חלון. . אבל אם בני רשות הרבים יכולים לראות בהן דרך הילוכם אין לחוש אפילו בחלון נגד חלון שהרי סו"ס צריך להיות צנוע בתשמישיו מפני בני רשות הרבים¹⁴ העוברים שם כל היום".

והנה, מדברים אלה לכאורה משמע להיפך, שדין היזק ראי' הוא בכך שהאדם נמנע מלעשות עסקיו במקום זה שחבירו יכול להביט עליו, כיון שהוא בוש מלעשות את מעשיו הפרטיים כאשר חבריו מביט עליו. שאם נאמר שהיזק ראי' הוא בעצם ההסתכלות, אזי מאי איכפת לן ש"סו"ס צריך להיות צנוע בתשמישיו מפני בני רשות הרבים", הרי אף הוא מסתכל בחבירו? אלא עכצ"ל כנ"ל. ומאחר ובלא"ה האדם נמנע מלהשתמש ברשותו בשימוש צנוע, בעקבות בני רה"ר, הרי הסכלות השכן אינה מוסיפה

6. ב"מ קז, א. ב"ב ב, ב. טור ושוע"ר סי' שעח ס"ה.

7. רש"י ב"ב שם ד"ה אסור.

8. גמרא. ב"ב שם (ב' לשונות אם היזק ראי' שמי' היזק במקום שאין בו משום עין ראה). רא"ש בתשובה כלל יז פ"א סי' א. (דקיי"ל היזק ראי' שמי' היזק). טור רס"י קנז.

9. רש"י שם ד"ה וטעמא דרצו.

10. ראה הערה קודמת.

11. טור סי' קנז ס"ח, בשם הר"י ברצלוני. סמ"ע שם ס"ק יא (אם יכולים ליקח מן הצדקה כו').

12. סי"ב.

13. משנה ב"ב [ס]. א. רמב"ם הל' שכנים פ"ה ה"ז.

14. גמרא שם.

כלום להיזק.

ולכאורה סותרים הדברים זל"ז?

ד

ויש ליישב הדבר, שלעולם ס"ל לרבינו שהיזק ראי' הוא בעצם ההסתכלות. אלא שמאחר ובעקבות ההסתכלות בני רה"ר אין האדם משתמש ברשותו בשימוש צנוע, אזי אין טעם ששכנו יזהר מלהביט ברשותו, שכן שאינו עושה שם מעשה צנעה.

ולפ"ז יש ליישב אף את דברי התוס' הנ"ל. שמה שנאמר בגמרא "מהו דתימא נימא לי' סו"ס הא בעית לאצטנועי מבני רה"ר" אינו ראי' שהיזק ראי' הוא במניעת ההשתמשות¹⁵, והיזק ראי' הוא בעצם ההסתכלות. אלא שמאחר ובעקבות ההסתכלות בני רה"ר אין האדם משתמש ברשותו בשימוש צנוע, אזי אין טעם ששכנו יזהר מלהביט ברשותו, שכן שאינו עושה שם מעשה צנעה. וא"כ שפיר קאמר התוס' שכאשר יש שני גגות הסמוכות זל"ז, שאז יבחין האדם בעלית חבירו לגג, ויפסיק להתעסק בעסקיו הפרטיים, אין בזה משום היזק ראי', אע"פ שנמנע מלהשתמש בגג.

ודו"ק.

15. כשיטת ר' ראובן לעיל.

המשל ליצי"מ מקירוב מלך בו"ד

הת' משה שי' קעניג
תלמיד בישיבה

א

איתא בתניא ריש פמ"ו: "ויש דרך ישר לפני איש שוה לכל נפש וקרוב הדבר מאד מאד לעורר ולהאיר אור האהבה התקועה בלבו . . והוא כאשר ישים אל לבו מ"ש הכתו' "כמים הפנים לפנים כן לב האדם אל האדם" . . והנה זהו טבע הנהוג במדת כל אדם אף אם שניהם שוים במעלה ועל אחת כמה וכמה אם מלך גדול ורב מראה אהבתו הגדולה והעצומה לאיש הדיוט ונבזה ושפל אנשים ומנוול המוטל באשפה ויורד אליו ממקו' כבודו עם כל שריו יחדיו ומקימו ומרימו מאשפתו ומכניסו כו'".

ובהמשך הפרק מבאר הנמשל:

"והנה ככל הדברים האלה וככל החזיון הזה וגדול יתר מאד בכפלי כפליים לאין קץ עשה לנו אלקינו . . כי הניח הקב"ה את העליונים ואת התחתונים ולא בחר בכולם כי אם בישראל עמו והוציאם ממצרים ערות הארץ מקום הזוהמא והטומאה לא' ע"י מלאך ולא ע"י כו' אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו ירד לשם כמ"ש וארד להצילו וגו'".

ולכאורה קשה, שדברי רבינו נראים סותרים זל"ז. שבמשל כתב "ויורד אליו ממקו' כבודו עם כל שריו יחדיו". ואילו בנמשל הי' "לא 3 ע"י מלאך ולא ע"י כו' אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו ירד לשם", וכן כתב רבינו להדיא?

ב

ואו"ל הביאור בזה ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בלקו"ד: "אמת הדבר כי כל ענינים הגשמי' טבעיים ועניניהם צריכים לשמש לנו בתור משלים להבין עניניהם הרוחניים, אבל עם זה צריכים לדעת שזהו רק משל¹, אבל הידיעה הזאת שזהו רק משל מענינים גשמי' מסירה ההגלמה וההגדרה

1. סה, א.

2. משלי כז, יט.

3. נוסח הגדה של פסח.

4. ח"א, ע' קלד (בהוצאה החדשה).

5. ראה גם שם ע' קצ.

שבהמשל.

... וכן הוא בכל דבר וענין גשמי יכולים למצא בו איזה תועלת להבנת ענין רוחני, ומובן הדבר שאין המשל דומה להנמשל בכל פרטיו, ובוה צריך להיות ההבנה מה לקרב ומה לרחק דזהו הר"ת וד"ל, כי למבין דבר די הערה והארה".

וכן יש לומר אצלינו, שמה שרבינו מביא המשל מירידת המלך, הוא דוקא מהנקודה הכללית של המשל. גדלות המלך, שפלות האדם, השמחה העצומה שבעקבות הירידה וכו' וכו'. אך לא מכל פרטי הענינים, מה שמתלווה בשריו וכיו"ב.

אך אי אפשר לבאר מזה ענינינו, כי שני ענינים שונים הם. דברי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מוסבים על משל מענין גשמי הקיים בעולמנו, שממנו מביאים משל לענין מסוים. ועז"א שהמשל הוא רק מנקודה מסויימת במשל, ולא מכל פרטי ועניני המשל. אך מה שאנו מקשין כאן, הוא מהדברים שכתב כ"ק אדמו"ר הזקן בתניא, דאם בחר לכתוב פרט זה במשל, סימן שכ"ה בנמשל, דאל"כ לא הו"ל למייתי פרט זה במשל כלל.

[ובאופן אחר קצת: דברי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ הם בנוגע למשל ממושג הקיים כבר בעולמינו, או מסיפור שהתרחש בעבר. אז ישנם כבר כל הפרטים לפנינו, וה"מבין דבר" צריך להבחין מה נוגע לנמשל ומה לא.

משא"כ בנדו"ד, הרי רבינו בתניא מתאר ו"קובע" לראשונה את פרטי המשל, ואם לא הי' פרט זה נכון לא הי' כותבו].

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא?

אלא אולי י"ל כי דברי רבינו הינם אכן תיאור מצב גשמי קיים, שמתאר דרך ביאת המלך הרם אל איש שפל אנשים. והפרט ד"עם כל שריו יחדיו" ה"ה פרט בתיאור המשל הגשמי הקיים.

אמנם דחוק מאוד לומר כן, דהרי קשה לומר שרבינו כותב מילים שאינן מוכרחות, ואף סותרות לביאורו הכללי, בהיפוך גמור מדרכו בקודש בכל התניא. ויותר קשה ע"ז בנדו"ד, דחזינו שרבינו מבאר בנמשל ריבוי פרטים מהמשל, ומכאן שכל הפרטים הם בתכלית הדיוק.

ושוב הדרא קושיא לדוכתא?

ג

ויש לומר הביאור בזה⁶, ובהקדים ביאור כללי במעלת ירידת המלך אל האיש הפשוט עם כל שריו ועבדיו דווקא.

בקטע זה מתאר רבינו את אהבתו העצומה של המלך אל האיש ההדיוט, עד כי הוא מוכן לרדת ירידה עצומה על מנת לקרב את ההדיוט אליו. ובכל משפט מוסיף תיאור נוסף המגדיל את הפלאת הענין, וזאת באחד מן השניים: או מעלה נוספת בגדלות המלך, או חיסרון נוסף באיש ההדיוט, המוסיף

6. מיוסד על דברי ראש הישיבה הגה"ח משה שי' לרמן.

בערך הירידה אליו.

והנה, יש לעיין מהי ההוספה בזה שכותב שהירידה היא "עם כל שריו יחדיו", וכיצד זה מדגיש את אהבת המלך לאיש ההדיוט?

והדבר יובן בהקדים תמיהה נוספת בלשונו הק' של רבינו. לאחר הבאת המשל, מתחיל רבינו ומבאר את הנמשל, כי ביצי"מ הקב"ה עשה לעמו ישראל את כל אשר עשה המלך במשל הנ"ל לאיש ההדיוט, ואף הרבה יותר מכך לאין קץ. ולכן, אם היהודי ישים אל לבו את טבעו האנושי לאהוב את מי שאוהב אותו, וישים אל לבו את העובדה שהקב"ה הראה לו אהבה כה עזה - בודאי יתעורר באהבה להקב"ה. ובפרטיות, רבינו מבאר במשך כחצי עמוד בארוכה כי הקב"ה גדול לאין קץ מהמלך הגדול ביותר מאחר "ולגדולתו אין חקר", ו"כולא קמי' כלא חשיב". וכן הקב"ה מלך "רב" יותר מהמלך הרב ביותר, כי הקב"ה "ממלא כל עלמין" ו"סובב כל עלמין", ויש היכולות ועולמות עד אין קץ, ובכל עולם והיכל יש מלאכים עד אין קץ.

ואחר כל הנ"ל ממשיך רבינו "וכלם שואלים אי' מקום כבודו ועונים מלא כל הארץ כבודו הם ישראל עמו. כי הניח הקב"ה את העליונים ואת התחתונים ולא בחר בכולם כי אם בישראל עמו". היינו, שהקב"ה "הניח" כביכול את כל המדרגות הנעלות של העולמות הרוחניים, "עליונים ותחתונים", ולא נתן להם את האפשרות להתקשר עם עצמותו ית', ודוקא לישראל עמו הנמצאים בארץ התחתונה נתן הקב"ה את היכולת והזכות הנפלאה להתקשר עם עצמותו ית'.

והנה, מובן ופשוט כי ענין זה משמש חלק יסודי וחשוב בכללות הביאור של רבינו בגודל מעשה יצי"מ. ועפ"ז עולה התמיהה היתכן כי ענין חשוב כל כך השמיט כ"ק אדה"ז מהמשל, עד כי לא הזכירו כלל, ואפילו לא ברמז?!

ובפרט דחינו שרבינו מבאר בנמשל ריבוי פרטים מהמשל, היינו שדייק להביא במשל פרטים רבים מן הנמשל. ויתר על כן, הנה רואים בהערות כ"ק אדמו"ר על התניא, שמדייק מפרטי המשל דיוקים רבים.

7. בתניא עם ביאור חסידות מבוארת ביארו הענין, וזה לשונם (עיונים לח"ח, אות עט): "ויש מפרשים שרק כאשר ההדיוט רואה את השרים מתבטלים אל המלך ומשתחוים אליו, הרי הוא שם לב שמדובר במלך (ראה עד"ז לעיל פרק מב (ע' תמג-ד בהוצאת חסידות מבוארת)). ולכן, כאשר המלך בא "עם כל שריו" הרי זה מגדיל את האהבה, כי בכך ההדיוט מכיר שהאוהב הוא המלך הגדול.

"אלא שקצת קשה לומר כן: הרי המלך מכניסו אחר כך להיכלו חדר לפנים מחדר כו' (כדלהלן בהמשך), וכאשר יבוא להיכל המלך ויראה את כל השרים והשומרים כו', בודאי ישים לב שמדובר במלך.

"ואולי יש מקום לפרש באופן אחר, דכאשר ההדיוט רואה שהמלך מטריח את כל שריו לעזוב את עבודתם הקבועה, כדי לבוא עמו למשימה חשובה זו של העלאתו והרמתו מהאשפה, הרי זה מראה עוד יותר עד כמה המלך מכבדו ואוהבו, וממילא תגדל אהבתו אל המלך".

אך לכאורה דחוק לומר כן, שכן ענין זה לא הי' כלל בנמשל. והלא הקב"ה לא ירד למצרים יחד עם כל המלאכים והשרים העליונים, ובכ"מ איך שייך לומר שהקב"ה מטריח את המלאכים? ופשוט שאם ענין זה לא הי' בנמשל לא יביאו אדה"ז במשל.

ד

ויש לבאר בזה, כי רבינו אכן מביא פרט זה, וזוהי כוונתו במילים "ויורד אליו ממקו" כבודו עם כל שריו יחדיו". היינו, שיורד אל האיש השפל יחד עם כל שריו איתו, ומראה לאיש כיצד למרות גדלות ומעלת השרים אינו בוחר בהם ובעבודתם, עוזב אותם, ומעדיף לשהות ולהתעסק עתה עם האיש הפשוט, למרות כל חסרונותיו. וענין זה הוא המשל לכך ש"ולא בחר בכולם כי אם בישראל עמו".

ועתה יובן גם כן מהי ההוספה במה שכותב רבינו שהירידה היא "עם כל שריו יחדיו", וכיצד גדלה בזה בעיני ההדיוט ההכרה באהבת המלך. שאהבתו גדולה ועצומה כל כך, עד שעל אף ההבדל הגדול והעצום בין שר חשוב מאד ל"איש הדיוט ונבזה ושפל אנשים", עוזב אותם המלך ונפנה אליו.

ובזה יתורץ הקושיא בה פתחנו, שאמנם יצי"מ היתה "לא ע"י מלאך ולא ע"י כו' אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו". אמנם הא גופא הגיע לאחר שהקב"ה ירד "ממקו" כבודו עם כל שריו יחדיו, ו"הניח הקב"ה את העליונים ואת התחתונים ולא בחר בכולם כי אם בישראל עמו".

ה

אמנם, כהנ"ל הוא אכן מבאר את דברי רבינו במשל. אך הא גופא צ"ע, מדוע רבינו כותב זאת במשל, והלא בנמשל הי' רק הענין שהקב"ה הניח את כל המלאכים והשרים העליונים, אך לא הי' כלל הענין שהקב"ה ירד למצרים יחד עם כל המלאכים והשרים העליונים?

ואין ליישב שאה"נ רבינו במשל התכוון רק לפרט שהמלך מניח את כל השרים, ולא לפרט שהמלך יורד אל האיש הפשוט יחד עם כל השרים. שא"כ לא הי' רבינו כותב "ויורד אליו ממקו" כבודו עם כל שריו יחדיו".

8. היתרון בביאור זה על פני הביאורים מחסידות מבוארת שהובאו בהערה לעיל, (נוסף על הקושיות דלעיל) שלפ"ז רבינו מביא במשל את הפרט היסודי שבנמשל, שהניח הקב"ה את העליונים ואת התחתונים. משא"כ לביאורים הנ"ל יוקשה כיצד אין פרט זה מוזכר.

9. ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ בלקו"ד (ח"א, ע' קלד) (בהוצאה החדשה)) "אמת הדבר כי כל ענינים הגשמי' טבעיים ועניניהם צריכים לשמש לנו בתור משלים להבין עניניהם הרוחניים, אבל עם זה צריכים לדעת שזהו רק משל, אבל הידיעה הלזאת שזהו רק משל מענינים גשמי' מסירה ההגלמה וההגדרה שבהמשל. . . וכן הוא בכל דבר וענין גשמי יכולים למצא בו איזה תועלת להבנת ענין רוחני, ומובן הדבר שאין המשל דומה להנמשל בכל פרטיו, ובוה צריך להיות ההבנה מה לקרב ומה לרחק דוהו הר"ת וד"ל, כי למבין דבר די הערה והארה".

שיטת הרמב"ן בדין 'יעבור ואל יהרג'

הת' יהודא לייב שי' רוזנצוויג
תלמיד בישיבה

א

גדר "אין אדם משים עצמו רשע" במידת חסידות

בהמשך למקרה המובא במשנה במסכת כתובות¹: "העדים שאמרו כת"י הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו" מביאה הגמרא² את מחלוקתם של חכמים ור"מ בדין זה: "תנו רבנן אין נאמנים לפוסלו דברי רבי מאיר וחכמים אומרים נאמנים".

שואלת הגמרא: "בשלמא לרבנן כי טעמייהו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר" – ולכך נאמנים העדים, הואיל והם קיימו את השטר נאמנים הם לפוסלו, "אלא לר"מ מ"ט בשלמא פסולי עדות מלוה גופי' מעיקרא מידק דייק ומחתם" ולא מסתבר לומר שנחתמו בשטר זה פסולי עדות כטענת העדים, "קטנים נמי כדרשב"ל דאמר ריש לקיש חזקה אין העדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול" וכמו"כ בנוגע לעדים ישנה חזקה ש'אין הלוקח מחתים בו קטנים' (רש"י³), "אלא אנוסים מ"ט" – מדוע לא יהיו העדים נאמנים לטעון שאנוסים היו לשיטת ר"מ?

מתרצת הגמרא: "אמר רב חסדא קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר" ולפי שהי' להם ליהרג אינם נאמנים לומר שפעלו שלא כדין וחתמו על השטר באונס, לפי ש'אין אדם משים עצמו רשע'.

וצ"ל, דלכאורה מהי הרשעות בכך שחתמו בשקר, והלא מ"מ אנוסים היו?

וכתב הרמב"ן⁴ וז"ל: "מ"מ דינא הוא דליקטלו ולא יחתמו שקר ומדת חסידות היא ואי לא עבדי הכי משוו נפשייהו כרשיעי וקסבר ר"מ אפילו בכה"ג אין אדם משים עצמו שאינו חסיד" – שיטת ר"מ היא שאדם אינו נאמן לומר שלא עשה לפניו משורת הדין כאשר היתה בפניו אפשרות זו מדין אאמער⁵. וכאן אף שמצד הדין לא הי' עליהם ליהרג⁶, אך מ"מ היו יכולים ליהרג לפניו משורת הדין.

1. יח, ב.

2. סוף העמוד.

3. ד"ה אא"כ נעשה בגדול.

4. ד"ה הא דאמר רב חסדא.

5. אא"כ בעז' גילוי עריות ושפיכות דמים, ועיין בהמשך דברי הגמרא, ואכ"מ.

ב

מקשה מלימוד שיטת הרמב"ן בלקו"ש

והנה, בלקו"ש חלק ל"ה, מביא הרבי את מחלוקתם של רש"י והרמב"ן בהבנת דברי הפסוק⁶ (מענה גבריאל⁷ ליוסף אודות מיקומם של אחיו): "ויאמר האיש נסעו מזה כי שמעתי אומרים נלכה דתינה גו"⁸.

ופרש"י: "נסעו מזה – הסיעו עצמן מן האחוה", "נלכה דתינה – לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם. ולפי פשוטו שם מקום הוא ואין מקרא יוצא מידי פשוטו".

הרמב"ן העתיק את לשונו של רש"י וכתב: "ואין הכוונה לרבותינו שיפרש לו האיש נסעו מזה מן האחוה והלכו לעורר עליך דינין ותרעומות שאם כן הי' נמנע ללכת ולא הי' מסכן בעצמו. אבל הכוונה להם כי האיש גבריאל אשר הגיד לו הגיד אמת ואמר לשון משמש לשני פנים ושניהם אמת והוא לא הבין הנסתר בו והלך אחר הנגלה ממנו" – מבאר הרבי, כי לשיטת הרמב"ן מדינא היה אסור ליוסף לסכן את עצמו כאשר יודע בבירור שמסתכן, והטעם שיוסף הלך הי' כי גבריאל לא פירש לו הסכנה, כ"א רמז לו על כך, ויוסף לא הבין את דבריו.

אך מלשונו של רש"י משמע, כי יוסף ידע בוודאות שמסתכן בהליכתו לדותן, והלך לשם בכל זאת. כלומר לא רק שסבל לכבוד אביו⁹ (שציוהו ללכת לחפש אחר אחיו), אלא אף הלך במודע למקום סכנה בכדי לקיים את רצון אביו¹⁰.

מכך מסיק הרבי שמחלוקתם של רש"י והרמב"ן היא האם מותר ליהרג אף במצוות בהן הדין הוא ש'יעבור ואל יהרג', דלרש"י במחמיר ע"ע שרי, ולהרמב"ן אסור אף במחמיר ע"ע.

ולכאורה יש להקשות, שכן בפירוש הגמרא דידן ס"ל להרמב"ן שישנו היתר מצד מדת חסידות ליהרג על קידוש השם במצוות בהן חיוב קדושת השם אינו חל (למעט גילוי עריות ע"ז ושפיכות דמים), ובפירושו עה"ת למד רבינו דלשיטתו אסור ליהרג על קידוש השם במקרה בו לא חל חיוב שכזה (ולכן הוכרח לפרש שגבריאל לא אמר מפורשות ליוסף שאחיו מתכננים להורגו)?

ג

סתירה נוספת

מצינו מקום נוסף בו סותר לכאורה הרמב"ן את ביאורו הנ"ל, ודעתו הנחרצת היא כי אסור ליהרג בעבירות בהן הדין הוא 'יעבור ואל יהרג':

6. שיחת וישב-חנוכה.

7. בראשית לו, יז.

8. רש"י שם, פסוק טו.

9. כלשון הרמב"ן שם.

10. הדגשתו של רש"י ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו היא רק בנוגע לעצם משמעותה של המילה "דתינה", שמשמעה הוא שם של המקום. אך הפירוש ע"פ הדרש בא לבאר בעיקר את דיוק לשון הפסוק "נסעו מזה", והאריכות בלשון הפסוק "כי שמעתי אומרים נלכה דתינה" – שבכך רמזו האופן בו הלכו אחיו לדותן: "לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם".

בספרו מלחמת ה' פרק 'בן סורר'¹¹ כתב הרמב"ן וז"ל: "ולא מצית למימר דהתם לפנים משורת הדין דודאי לא הוה קטיל נפשי' אי לאו דינא הואי שהרי מקרא צווח ואומר¹² ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם¹³. וכל חכמי ישראל הנהרגים על קדושת ה', בשעת הגזירה אי נמי בפרהסי' היא. וכן אמרו בירושלמי¹⁴ אלו שמע רבי אבא למיליהון דרבנן דאמרי יעבור ואל יהרג אזיל לי' ושם אמרו ר' בונא זעירא חמוני' פרי חורי חמרא בשבתא אלמא לא הוו מסרי נפשייהו לקטלא ולפנים בשורת הדין ולא שמענו מדת חסידות לחולה של סכנה שלא יחללו עליו את השבת אלא המזוזי משובח והמונע עצמו מתחייב בנפשו" עכ"ל.

ד

ישוב הדברים

מצינו בראשונים שהסבירו כי ביאורו של הרמב"ן בסוגיין הוא רק אליבא דר"מ, ודיעה זו לא הובאה להלכה.

והנה באגרת קסה מגדיר כ"ק אדמו"ר מהו הדין של פקו"נ;

חילוק הראשון שהרבי עושה הוא: אם מדובר שהגוי כופה אותו לעבור עבירה כדי שיעבור על מצוה של הדת – צריך למסור נפשו על קדושת ה', אך אם מדובר שהגוי נהנה מלראות יהודי שאוכל טרף – אסור לו להחמיר על עצמו אלא צריך לעבור ולא ליהרג.

חילוק שני: אפשרות א': פקו"נ הוא חיוב כמצות עשה שדוחה לא תעשה.

אפשרות ב': שזהו חיוב לבטל את המצוה השני' לטובת פקו"נ.

חילוק שלישי שמחלק הרבי מחלק הוא בין הנהגת פקו"נ עם חבירו – כאשר נכרים מחייבים אותו לחתום על שקר חייב למסור נפשו ע"מ שלא יתחייב חבירו, ששם אינו יכול להחמיר על חבירו (שיתחייב ב"דבר שקר תרחק" שאם כן – יהי' במצב של סכנת נפשות), אך בנוגע אליו בעצמו יכול להחמיר.

והנה, לכאורה במה שנאמר בנוגע לשמירת נפש על עצמו איך שלמדו לפי הרמב"ן (ולפי התוס') שמביא הרבי באופן השני של לימוד החיוב של פקו"נ) הרי הוא מחויב להציל את עצמו?

אך ניתן לומר שהדיוק רשאי (הכתוב באגרת) ולא לשון חיוב, הוא כי זה תלוי בסיבה שלשמה הגוי מגיע לכפות עליו את העבירה¹⁵.

11. עד, ב ד"ה אמר הכותב.

12. בראשית ט, ה.

13. ראה ב"ק צא, ב.

14. סנהדרין פ"ג ה"ה.

15. וצע"ק מלקו"ש ח"א ע' 135 ס"כ, דשם משמע קצת שהחומרא היא איסור השפיכות דמים ולא המצוה שצריך למסור עלי' את הנפש.

מחלוקת תוס' והר"ן בסוגיית 'מודעא ואמנה' ו'תנאי'

הת' יהודא לייב שי' רוזנצוויג
תלמיד בישיבה

א

מודעא ואמנה

איתא במסכת כתובות¹: "אר"נ עדים שאמרו אמנה² היו דברינו אין נאמנין מודעא היו דברינו³ אין נאמנין מר בר רב אשי אמר אמנה היו דברינו אין נאמנין מודעא היו דברינו נאמנין מ"ט האי ניתן ליכתב והאי לא ניתן ליכתב" – ר"נ ומר בר רב אשי נחלקו במקרה בו עדים מקיימים שטר, בטענה שהשטר נכתב לאחר מסירת מודעא ע"י המוכר ונפסל לגבות בו ממון. לר"נ אינם נאמנים לפי שאין בכוחם להרע את כוחו של השטר שקויים על ידם ("דלא אתי ע"פ ומרע לי' לשטרא"⁴), ולמבר"א נאמנים הואיל ובשונה משטר אמנה שחתימה עליו נחשבת עולה⁵, ולכך אינם נאמנים לטעון שעשו מעשה שכזה לפי ששמימים עצמם רשעים בכך (ו'אין אדם משים עצמו רשע') – חתימתם על שטר שנמסרה עליו מודעא לעומת זאת היתה בכדי להציל את המוכר מיד אונסו ואינה מעשה עולה, ולכך נאמנים.

ב

שיטת תוס'

כתבו התוס' וז"ל: "ע"כ באין כתב ידן יוצא ממקום אחר איירי דאי כתב ידן יוצא ממקום אחר פשיטא דהכי פריך לעיל ועוד דמר בר רב אשי קאמר דאין נאמנים משום דלא ניתן ליכתב ואי בכתב ידן יוצא ממקום אחר פשיטא דאין נאמנים" – הגמרא מדברת במקרה בו אין כת"י העדים יוצא ממקום אחר (ולעדים ישנו מגו על קיומו של השטר), דהמקרה בו כת"י העדים יוצא ממקום אחר כבר נידון

1. יט, ב.

2. "לא לזה כלום אלא כתבו ומסרו למלוה שאם יצטרך ללות ילוה והאמינו שלא יתבענו אא"כ הלוהו" (רש"י ד"ה אמנה יט, א).

3. "אם שטר מכר הוא ואמרו עדים החתומים בו המוכר מסר מודעא בפנינו והראנו אונסו והכרנו בו" (רש"י ד"ה מודעא היו דברינו).

4. רש"י ד"ה אין נאמני'.

5. כמבואר בתחילת העמוד: "כיון דעולה הוא אעולה לא חתימי", עיי"ש.

6. ד"ה אמר רב נחמן.

לעיל בגמרא⁷, וכן מכך שמבר"א נזקק להסבר מדוע העדים אינם נאמנים לשיטתו ("לא ניתן ליכתב") מוכח כן – שאם הי' מדובר במקרה בו כת"י יוצא ממקום אחר, פשוט הדבר שאינם נאמנים (מפורש במשנה⁸) ואין צורך בהסבר זה. אלא ע"כ מיירי בשאין כת"י יוצא ממקום אחר.

מקשים התוס': "וקשה דאמאי לא מיהמני במיגו דהא ר"נ גופי' אית לי' לעיל מגו לפסול השטר דקאמר כי אתו לקמן לדינא אמרינן להו זילו קיימו שטרייכו וחזיתו לדינא דמהימן לומר פרוע במיגו דמזוייף וכ"ש עדים דאלימי לאורועי שטרא כדאמר במי שמת" – והלא לר"נ הלוה נאמן לטעון שהשטר פרוע במגו, מתוך שהי' יכול לטעון שהשטר מזוייף, וא"כ לא מובן מדוע לר"נ לא יהיו העדים נאמנים במגו זה?

"ותירץ ר"י דהיינו טעמא דמודעא הואיל ומודים שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו שוב לא אתי על פה ומרע לשטרא אפילו במגו ולא דמי לאנוסים וקטנים דמתניתין שאין מודים שהי' שטר כשר כלל אלא סותרין אותו הלכך מיהמני במגו דלא שייך כאן לומר דלא אתי על פה ומרע לשטרא שהרי אינם מודים שהי' שטר" – בשונה מ'אנוסים היינו' ו'קטנים היינו' המוזכרים במשנה לעיל ונאמנים במגו לר"נ, במודעא לעו"ז הואיל ומודים הם בכשרותן של חתימות השטר – שוב אינם יכולים להרע את כוחו של השטר כשטר מקויים, לפי שבכך חוזרים ומגידים עדות נוספת הנפרדת מקיום השטר, וקיי"ל ד'כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד'⁹.

"ואמנה נמי נראה דהיינו טעמא דלא מיהמני לר"נ דלא מרעי לשטרא הואיל ומודים שהשטר נכתב כדין מדעת הלוה דלא מפרש טעמא דאמנה משום דלא ניתן ליכתב אלא מר בר רב אשי אבל לר"נ טעם אמנה ומודעה שניהם שוה" – והטעם שבאמנה אינם נאמנים לר"נ, הואיל ומגו מועיל בחוזרים ומגידים רק כאשר עוקר את הטענה הראשונה, ולפי שאינם עוקרים את חתימות השטר ואת כתיבתו כדין מדעת הלוה, אינם נאמנים להרע את כוחו של השטר אף במגו.

מוסיפים התוס' שזהו הטעם לכך שהטעם של "אין ניתן ליכתב" באמנה מוזכר רק בשיטת מבר"א, דלר"נ זהו מטעם אחר, כנ"ל.

"והא דאית לי' לר"נ דנאמן לומר פרוע הוא במגו דמזוייף התם נמי לא מרע לשטרא כלל הלכך נאמן במגו" – התוס' מביאים גדר נוסף באופן בו העדים יהיו נאמנים: טענת 'פרוע', בה אף שאינם עוקרים את חתימות השטר – נאמנים, לפי שטענתם אינה סותרת כלל את עדות קיומו של השטר, והשטר נכתב ונחתם ע"ד לגבות בו כפי שהעידו בתחילה – אלא שמעידים (בין היתר) שהשטר נפרע והיינו פג תוקף. במודעא ואמנה לעומת זאת, טענתם סותרת מעט את המשתמע מטענת קיום השטר – היינו שהשטר נכתב לא לגמרי בצורה כשרה, או שאינו נועד לגבות בו.

7. לעיל יט, א.

8. לעיל יח, ב (שיטת חכמים).

9. ראה לעיל יט, א.

10. נלמד מהפסוק "אם לוא יגיד" (ויקרא ה, א).

ג שיטת הר"ן

לשיטת הר"ן¹¹ מדברת הגמרא אף בשהי' כת"י יוצא ממקום אחר, והטעם שאינם נאמנים באמנה הוא לפי שהעדים אינם נאמנים לטעון שעשו שלא כדין (ואין זה קשור כלל לענין חוזרין ומגידים), לפי ש'אין אדם משים עצמו רשע' – ובכך נכלל גם שעשה שלא כדין (אף שאי"ז מעשה שנפסל לעדות על ידו¹²), וכך יבוארו דברי הגמרא לשיטתו: "אפילו אין כתב ידם יוצא ממקום אחר וכדאסיק רב אשי לעיל מדרב כהנא. וס"ל לרב נחמן נמי דמודעא היו דברינו אין נאמנין משום דס"ל דכיון דאיכא מודעא אין רשאיין לכתוב אותו שטר שנמסרה עליו דלא ובמודעא מחמת נפשות עסקינן אלא מחמת אונס ממון ור"נ גופי' הוא דאמר בפרק חזקת הבתים אי מודעא לאו אשקלתא ואי אשקלתא לאו מודעא הלכך כשאמרו שמודעא נמסרה להם ואעפ"כ כתבו את השטר חתמי אעולה ולא מהימני".

הר"ן מבאר שאינם נאמנים במודעא לר"נ אף שרצו להציל המוכר מיד אונסו – לפי שלא מדובר באונס נפשות, כ"א באונס ממוני, ולכך לא הי' עליהם לחתום בשקר בכדי להציל את המוכר מאונס זה ואינם נאמנים לטעון שעשו זאת לפי שזהו שלא כדין – כפי שמצינו לעיל שהטוענים שנאנסו מחמת ממון (ואף מחמת נפשות, אם אין כת"י יוצא ממקום אחר) אינם נאמנים.

השיטה ישנה¹³ מבאר מדוע לפי מבר"א אף שאין לעדים מגו (הואיל וכת"י יוצא ממקום אחר), בשונה מ'אנוסים היינו': "י"ל התם מה שכתבו שקר הוא שלא כתבו במצות הלוה אבל הכא מה שכותבין אמת הוא שהרי הלוה אומר להם והם כותבים במצותו אלא שאין המעשה קיים כיון דמסר לי' מודעא".

ניתן להבחין, כי החלוק המרכזי בין ביאורו של הר"ן לביאורם של התוס' בסוגיין הוא, שהר"ן נמנע מלהחשיב את העדים כ'חוזרים ומגידים', ומבאר שהמודעה נמסרה באונס ממוני, אף שניתן הי' לבאר שמדובר באונס מחמת נפשות – אלא שאז הוא יאלץ להכנס לדין 'חוזרים ומגידים' בכדי לבאר מדוע אינם נאמנים (דבאונס מחמת ממון ניחא, שנחלקו ר"נ ומבר"א בהאם ישנו חילוק בין מקרה זה למקרה של 'אנוסים היינו' כפירוש הש"י). וכן באמנה מבאר שהטעם שאינם נאמנים הוא מצד דין צדדי של אאמע"ר, ואינו נכנס כלל לדיון של 'חוזרים ומגידים', והאם מגו יועיל או שמא לאו, כפי שעשו התוס' בפירושם.

ד תנאי

אומרת הגמרא: "בעא מיני' רבא מרב נחמן תנאי היו דברינו מהו" – האם עדים המקיימים חתימת שטר בטענה ששטר זה נכתב על תנאי מסויים נאמנים? צדדי הספק: "מודעא ואמנה היינו טעמא דקא עקרי לי' לשטרא והאי נמי קא עקר לשטרא או דלמא תנאי מילתא אחריתי היא" – רבא מסתפק האם יש להשוות תנאי למקרה של מודעא ואמנה – בו אינם נאמנים לר"נ, לפי שבאים לעקור את עדותם

11. ד"ה עדים שאמרו'.

12. בפשטות דין אאמע"ר הוא דוקא בפוסל עצמו לעדות (עיי' רש"י לעיל יח, ב ד"ה אלא שאמרו, ובכ"מ).

13. הובא בשטמ"ק.

בקיום השטר ('ולא אתי ע"פ ומרע לי' לשטרא¹⁴), או שמא תנאי אינו עוקר את קיום השטר, כ"א מוסיף בו ענין מחודש?

והשיבו ר"נ: "א"ל כי אתו לקמן לדינא אמרינן להו זילו קיימו תנאיכו וחותרו לדינא" – העדים נאמנים (שכן תנאי אינו עוקר קיום השטר), ולכך על הלקוחות לקיים את תנאי השטר, ולתבוע את המוכר לבי"ד באם יעכב הקרקע ברשותו לאחר קיום התנאי.

ה

שיטת תוס'

אודות שאלת הגמרא האם בתנאי נחשבת העדות כעדות אחרת ("מילתא אחריתי היא" – בשונה ממודעא ואמנה) כתבו התוס' ¹⁵ וז"ל: "פי' לדבר אחר הן באין ולא לעקירת השטר אלא תוספת בעלמא שמפרשים עדותן היאך ועד השתא קיים השטר ואינו נעקר אם יתקיים התנאי הלכך אין כאן הורעת שטר" – היינו שהעדים נאמנים לפי שאי"ז עקירת העדות שבשטר, כ"א הוספת פרט בעדות.

עוד כתבו התוס': "אבל אין לפרש מילתא אחריתי היא לגמרי ולא שייך לעדותן ראשונה כמו שאם היו מעידין שהוא פרוע שהן נאמנים" – אין לומר שכוונת הגמרא היא שהעדים יהיו נאמנים ב'תנאי' לפי שזוהי עדות חדשה שאינה קשורה כלל לעדותם 'כת"י הוא זה' בדומה לטענת 'פרוע' – בה העדים נאמנים לפי שזוהי עדות שאינה שייכת כלל לעדות על כתיבת השטר, לא בתוכן השטר ולא בחתימותיו.

מוכיח זאת התוס' מדברי הגמרא לקמן:

מביאה הגמרא את דברי רב פפא במקרה בו רק עד אחד טוען שהי' תנאי, והעד השני אינו מעיד ע"כ: "אמר רב פפא תרווייהו בשטרא מעליא קא מסהדי והאי דקאמר תנאי הוה לי' חד ואין דבריו של אחד במקום שנים" – לפי ששני העדים מקיימים את השטר ורק אחד מהם מוסיף תנאי – אינו נאמן, והאיל ולשטר ישנו כוח של שני עדים.

"מתקיף לה רב הונא ברי' דרבי יהושע, אי הכי אפילו תרווייהו נמי" – אם מחלקים את עדותו של העד על התנאי מעדות קיום השטר, גם בשני עדים לא יהיו נאמנים לומר תנאי הי' לפי שבכך חוזרים ומגידים עדות נוספת הנפרדת מקיום השטר, ו'כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד'?

וחולק על כך רב הונא דבעד אחד אינו נאמן: "אלא אמרינן הני למיעקר סהדותיהו קאתו האי נמי למיעקר סהדותי' קאתי" – הואיל ובעדותם מעמידים חתימותיהם על תנאי תוך כדי דיבור, אין זה חתימה מקויימת – בשונה ממודעא ואמנה שחתימותיהם אינן נעקרות¹⁶.

14. רש"י ד"ה דקא עקרי לי' לשטרא.

15. בד"ה או דלמא.

16. כאשר הגמרא הביאה לעיל צד לפיו בתנאי לא יהיו נאמנים, הואיל ובדומה למודעא ואמנה עוקרים הללו את עדותם – שם הכוונה במונח 'עקירה' היא שסותרים למה שאמרו 'כת"י הוא זה', אך כאן עקירת העדות משמעה עקירת החתימה, שגורמת להם להיות נאמנים לומר תנאי (ובמודעא ואמנה אינם סותרים את החתימות).

מכאן מוכיח התוס' שהגמרא אינה משווה בין 'תנאי' ל'פרוע': "דא"כ מאי פריך בסמוך א"ה אפילו תרי נמי דכיון דתנאי מילתא אחריתי הוא לגמרי תרי נאמנים אפילו בכתב ידן יוצא ממקום אחר אבל חד לעולם אימא לך דלא מהימן כי היכי דלא מהימן לומר פרוע הוא לכך נראה כדפירשנו" – אם העדים נאמנים ב'תנאי' מדין 'פרוע' לא מובנת שאלת רב הונא, שכן אף שמחלקים עדותם (ועד אחד אינו נאמן בכה"ג) יהיו שני עדים נאמנים לומר 'תנאי' – כפי שנאמנים לומר 'פרוע' (ואף ב'כת"י יוצא ממקום אחר' – כשאין לעדים מגו על עצם קיום השטר) מתוך שהיא עדות אחרת?

אלא ע"כ נאמנות העדים ב'תנאי' אינה בדומה ל'פרוע' (עדות חדשה), אלא לפי שווהי הוספה בלבד על העדות ד'כת"י הוא זה'.

לכן לשיטת התוס' מדברת הגמרא במקרה בו אין כת"י העדים יוצא ממקום אחר, ולעדים ישנו מגו (לפי שהם מקור קיומו הבלעדי של השטר) – דאל"כ האפשרות היחידה להאמין לעדים היא מדין 'פרוע' – בו נאמנים העדים אף בלא מגו¹⁷.

1

שיטת הר"ן

הר"ן¹⁸ מקשה על ביאורם של התוס' בהבנת הסוגיא:

"ולדידי לא מחוורא הך סברא דאי בשכתב ידן יוצא ממקום אחר לא מהימני משום דהוה להו חוזרין ומגדין אלמא חשבינן ל' לסהדותיהו קמא כאילו כתבו בפירוש שנעשה אותו מעשה בלא שום תנאי ואי הכי אפילו אין כתב ידן יוצא ממקום אחר לית לן להימניהו דהא משונו נפשייהו רשעים" – לשיטת התוס' מדובר דווקא בשאין כת"י העדים יוצא ממקום אחר, הר"ן מסיק מכך שלשיטתם כשהעדים אמרו 'כת"י הוא זה', הם העידו בכך ששטר זה נחתם ללא תנאי, וכשאומרים שהשטר נכתב על תנאי נחשבים הם חוזרים ומגידים, ואינם נאמנים בלא מגו. לפי הנחת יסוד זו יש להקשות, מדוע העדים בכלל נאמנים לטעון שחתמו שטר על תנאי, ללא כל אזכור לכך בשטר עצמו – ולכאורה זוהי חתימה בשקר, הואיל ובחתימתם הסתמית הם מביעים שלא הי' כל תנאי (כהנחת התוס'), ו'אין אדם משים עצמו רשע'?

מבאר הר"ן מהו ההבדל בין 'תנאי' לשאר המקרים בהם נחשבים העדים חוזרים ומגידים:

"ולא דמו לאנוסים היינו מחמת נפשות דבשכתב ידן יוצא ממקום אחר אין נאמנין ובשאין יוצא נאמנים דהתם נהי דהוה חוזרין ומגדין מ"מ לא משונו נפשייהו רשעים ומשום הכי מהימני אבל הכא אי קרית להו חוזרין ומגדין הא משונו נפשייהו רשעים" – במקרה של 'אנוסים היינו' אף שהעדים נחשבים חוזרים ומגידים, (ולכך אינם נאמנים בכת"י יוצא ממקום אחר) – אך בחזרתם אינם משימים עצמם רשעים, ולכן באין כת"י יוצא ממקום אחר נאמנים.

17. וכפי שמשמע מלשון התוס': "...דכיון דתנאי מילתא אחריתי הוא לגמרי תרי נאמנים אפילו בכתב ידן יוצא ממקום אחר".

18. ד"ה והא.

ז

ומבאר הר"ן את הסוגיא לשיטתו

"אלא כך נראה לי בהצעה של שמועה דבעיין בין בכתב ידן יוצא ממקום אחר בין בשאינו יוצא היא דאי מהימני בכולהו גווני מהימני ואי לא מהימני אין נאמנין כלל" – הספק של הגמרא ב'תנאי' הוא גם במקרה בו כת"י העדים יוצא ממקום אחר, כדלהלן:

"והכי מבעי לן אי לאמנה דמי ועקרי לי' לשטרא דהוי מתחילה כאילו פירשו שנתקיים הענין בלא תנאי ואי הכי כי אמרי בתר הכי דתנאי הי' בו לא מהימני כלל דמשוו נפשיהו רשעים" – האם אמירת 'כת"י הוא זה' שוללת אפשרות שהשטר נכתב על תנאי כבאמנה, ולא יהיו נאמנים – הואיל ולפי דבריהם חתמו בשקר – "או דלמא דתנאי מילתא אחריתי היא ואינן סותרין בו דבריהם הראשונים שאין עדותן הראשון כאילו נתפרש בו שלא הי' בו תנאי אלא סתם הי' והשתא מילתא אחריתי קאמרי דמסהדי ואמרי דתנאי הי' בו ומש"ה מהימני אפילו כתב ידם יוצא ממקום אחר ואסיקנא דמהימני" – מסקנת הגמרא היא שנאמנים, הואיל ועדותם על כך שהשטר נכתב על תנאי אינה קשורה לקיום השטר, ואינה מהווה סתירה אליו.

ח

שאלת הגמרא בעד אחד

"ובתר הכי שקלינן וטרינן בהך גוונא גופה בעד אחד אומר תנאי מהו ואמר עלה רב פפא דאין דבריו של אחד במקום שנים" – היינו, שעדות התנאי סותרת לקיום, המתבצע ע"י שני העדים. "ורב הונא אתקיף לה דאי הכי כלומר דחשבת לי' לסהדותא קמא כאילו פירשו בו שלא הי' בו תנאי דמשום הכי אמרת שאין דבריו של אחד במקום שנים אפילו תרוויהו נמי לא מהימני ואפילו אין כתב ידן יוצא ממקום אחר דהא הוו להו חוזרין ומגידין ומשוו נפשיהו רשעים" – והקשה רב הונא (ע"ד קושיית הר"ן לעיל על הנחת התוס'), דלפי חילוק זה אף בשני עדים יש לומר שאינם נאמנים בתנאי לפי שמשימים עצמם רשעים בכך (צד הספק הראשון של הגמרא).

ואמר רב הונא "אלא מאי טעמא מהימני משום דלא אמרינן דהשתא הכי קאמרי עד האידינא אסהדינן שלא הי' בו תנאי והשתא אהדרינן ואמרינן שהי' בו תנאי אלא למיעקר סהדותיהו דמיעקרא אתו כלומר שלא נבין ממנו שלא הי' בו תנאי אלא תנאי הי' בו ומהימני משום דמילתא אחריתי היא ואינו הפך דבריהם הראשונים אלא גלויי מילתא בעלמא חד נמי כהאי גוונא הוא ואית לן להימני" – תנאי אינו סותר את קיום השטר, אלא נחשב כ'גלויי מילתא' (גילוי כוונת העדים בחתימה, שהיתה על תנאי), ולכן אף עד אחד נאמן להעיד על כך, שאינו סותר את הקיום שנעשה ע"י שני עדים (ולא אומרים 'אין דבריו של אחד במקום שנים').

כפי שצויין לעיל, גם כאן ניתן להבחין כי הר"ן נמנע מלהכנס לדיון חוזרים ומגידים והצורך במגו (כתוס'), ולשיטתו סוגיות הגמרא ב'תנאי' ו'מודעא ואמנה' מבוססות על דין 'אין אדם משים עצמו רשע', כפי שיבואר לקמן:

ט

ביאור המחלוקת

י"ל שמחלוקתם של התוס' והר"ן מבוססת על החקירה הידועה¹⁹ בגדרו ההלכתי של קיום שטר:

עדים המקיימים את חתימת ידם ממשיכים בכך את עדותה של חתימת השטר.

קיום השטר דינו כעדות חדשה ללא כל קשר לעדות של חתימות השטר אותו העדים מקיימים.

לשיטת הר"ן, העדים שמקיימים את חתימות השטר ממשיכים בכך את עדותו של השטר, ולכך סובר שהטעם שאינם נאמנים לר"ן אינו מצד היותם חוזרים ומגידים, הואיל וממשיכים את עדותם בחתימת השטר – כ"א מצד שמשימים עצמם שעשו שלא כדין (אעפ"כ ישנו צורך במגו, הואיל ומ"מ מודעא גרידא נחשבת חוזר ומגיד).

אך לשיטת תוס', קיום השטר דינו כעדות חדשה ללא כל קשר לעדות של חתימות השטר אותו העדים מקיימים, ולכך נחשבים העדים חוזרים ומגידים באם אינם עוקרים את קיומו של השטר בעדותם (דלא אתי ע"פ ומרע לי' לשטרא).

ולפ"ז יש ליישב קושיית הר"ן: דלשיטת תוס' אף שנחשבים העדים חוזרים ומגידים, אינם משימים עצמם רשעים בכך שהעידו 'תנאי' – הואיל והחשבותם חוזרים ומגידים אינו מצד שסותרים עדותם הראשונה (קיום השטר, ממנו משמע שאין בשטר זה תנאי – כפי שהבין הר"ן בשיטת התוס'²⁰), כ"א לפי שעדות זו מנותקת מהעדות הראשונה (ולפיכך כשעוקרים בטענתם את העדות הראשונה נאמנים).

ועפ"ז אתי שפיר זה שהתוס' נקטו שמדובר בשאין כת"י יוצא ממקום אחר – אף שיכלו להעמיד כהר"ן, ולא יוקשה כלל זה שהעדים אינם נאמנים (ולא הי' צריך להכנס כלל לדין 'חוזרים ומגידים') – דלשיטתם נחשבים העדים בכל אופן חוזרים ומגידים (מטעם הנ"ל), ולכך הוכרחו התוס' להעמיד שלעדים ישנו מגו, ונאמנים העדים ב'תנאי' אף שחוזרים ומגידים.

19. הובא בחידושי רבנו שלמה.

20. ולהעיר מהא דכתב ה'מחנה אפרים' (נדרים סי' ו'): "ואפילו לדעת האחרונים דפירשו דאירי בשאין כת"י יוצא ממקום אחר לאו משום דס"ל דתנאי הוי סותר מה שאמרו מקודם דא"כ תיקשי להו קושיית הר"ן די אחשיב השטר כאילו כתבו בפירוש דנעשה בלא שום תנאי א"כ כי נמי אין כת"י יוצא ממקום אחר לא ליהמנו וכו' יע"ש אלא ס"ל דאע"פ דתנאי לא חשיב כסותר מה שאמרו מקודם מ"מ גזירת הכתוב דאינן חוזרים ומגידים".

ייסוריי נחום איש ג-זו

הת' אהרון ישראל שי' שיינקר
תלמיד בישיבה

א

סיפור הגמרא

הגמרא במסכת תענית¹ מספרת על נחום איש ג-זו:

"אמרו עליו על נחום איש ג-זו שהי' סומא בשתי עיניו, גידם בשתי ידיו, קיטע משתי רגליו, וכל גופו מלא שחין, והי' מוטל בבית רעוע, ורגלי מטתו מונחין בספלין של מים, כדי שלא יעלו עליו נמלים. פעם אחת [היתה מטתו מונחת בבית רעוע], בקשו תלמידיו לפנות מטתו ואחר כך לפנות את הכלים. אמר להם: בניי, פנו את הכלים ואחר כך פנו את מטתי, שמובטח לכם כל זמן שאני בבית אין הבית נופל. פינו את הכלים ואחר כך פינו את מטתו, ונפל הבית. אמרו לו תלמידיו: רבי, וכי מאחר שצדיק גמור אתה, למה עלתה לך כך? אמר להם: בניי אני גרמתי לעצמי, שפעם אחת הייתי מהלך בדרך לבית חמי, והי' עמי משוי שלשה חמורים: אחד של מאכל, ואחד של משתה, ואחד של מיני מגדים. בא עני אחד ועמד לי בדרך ואמר לי: רבי, פרנסני! אמרתי לו: המתן עד שאפרוק מן החמור. לא הספקתי לפרוק מן החמור עד שיצתה נשמתו, הלכתי ונפלתי על פניו², ואמרתי: עיני שלא חסו על עיניך, יסומו. ידי שלא חסו על ידיך, יתגדמו. רגליי שלא חסו על רגליך יתקטעו. ולא נתקררה דעתי, עד שאמרתי: כל גופי יהא מלא שחין".

1. כא, א.

2. לכאורה יש להבין למה נחום איש ג-זו האשים את עצמו במותו של העני? מה הי' עליו לעשות - האם הי' אוכל מוכן בידו ולא נתן לו?

ביאר הבן יהוידע שנראה שאותו עני אחזו "בולמוס", כלומר חולי של תיאבון שאפשר להבחין בו בפניו ובעיניו של החולה, ואם לא יאכילוהו מיד אפשר שהחולי יגרום למותו. וכדי להאכיל את העני מיד לא הי' לו להתיר את קשרי השק בצורה מסודרת, אלא הי' לו לקפוץ מן החמור ולקרוע מיד את החבלים, ובכך למהר את נתינת האוכל, אע"פ שיהי' לו נזק קל כתוצאה מכך.

וזה גם מבאר יותר הייסורים - מכיון שהעיקוב הביא למותו של העני, גזר נחום על עצמו שעניו שלא חסו להבחין במצבו של העני יסמאו, הידים שנתעכבו להתיר קשרי השק יתגדמו והרגלים שלא קפצו מהחמור יקטעו. והוסיף המהרש"א, דבאמת לא הי' נחום ראוי לעונש חמור כ"כ, שסו"ס לא הי' לו לדעת שהעני הי' במצב כה קשה ומיתתו כה קרובה. לכן התפלאו תלמידיו על יסוריו. על זה הסביר להם נחום שחומרת העונש לא נגזרה עליו משמים, אלא הוא זה שגזר על עצמו עונש חמור כזה, שכן דרך הצדיקים - לקבל על עצמם יסורים בעולם הזה אפילו על חטא קל כדי לבא לעולם הבא נקיים לגמרי מכל שמץ עון, ולקבל שם את שחרם בשלימות.

והנה מכהנ"ל משמע שאת כל ייסוריו קיבל על עצמו נחום איש גם-זו ב"מידה כנגד מידה", חוץ מ"כל גופי יהא מלא שחין" שקיבל על עצמו כדי לקרר דעתו.

ב

קושיא וביאור בדבר

אך יש ב' מהייסורים, אותם לא הסביר נחום איש גם-זו. והם: "הי' מוטל בבית רעוע" ו"רגלי מטתו מונחין בספלין של מים, כדי שלא יעלו עליו נמלים" והנה בקשר לרגלי מטתו מובנת הסיבה בפשטות וכפי שפירש רש"י³ "מפני שהי' גידם ואם היו עולים אינו יכול ליטלם בידי ולזורקן". אך יש להבין מדוע לא הסביר לתלמידיו את סיבת היותו מוטל בבית רעוע (ובמיוחד שתלמידיו שאלו אותו "למה עלתה לך כך" - לאחר שקרס הבית)?

ואוי"ל הביאור בזה:

כשם שהסיבה לכך שרגלי מיטתו היו מונחים בספלי מים, שלא יעלו עליו נמלים. היא תוצאה משאר היסורים שקיבל על עצמו - מפני שהי' גידם, ולא הי' יכול להעיפם מעליו. כך גם היותו מוטל בבית רעוע, הגיע כתוצאה מכל היסורים שקיבל על עצמו - שבגללם לא יכל לטפל ולטפח את ביתו. ונראה לומר שלא היו לו בני בית (שיטפחו את הבית), כיון שרואים שכאשר היו צריכים להוציאו מביתו, עשו זאת תלמידיו ולא בני ביתו.

3. ד"ה והי' מטתו מונחת.

ההמשכה מכתר ע"י חזרה בתשובה

תלמידי שיעור ג'

א

בדרך מצותיך מצוות וידוי ותשובה¹, מבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ את ענין מצות התשובה לפי פנימיות הענינים. ומביא את דברי החינוך על המצוה "להתודות על העונות עם התשובה שנאמר² והתוודו את חטאתם אשר עשו". היינו, שהמצוה כוללת שני פרטים: א. "עזיבת" החטא על להבא ובכלל זה החרטה על העבר הנק' תשובה". ב. "הוידוי, הנק' בקשת מחילה".

והנה בפגם הנעשה בעקבות עשיית עבירה, ישנו חילוק בין מצוות עשה לבין מצוות לא תעשה. באי קיום מ"ע נחסר אור שהי' יכול להימשך אם הי' היהודי מקים את המצוה, אך לא נמשך בפועל הארה בלתי רצוי' לקליפות. לעו"ז בעבירה על מל"ת הרי בנוסף על האור שנמנע מלהימשך, נמשך בפועל תוספת אור וחיות לקליפות (הטעם לכך יבואר בהמשך). ובזה גופא ישנם שני פרטים א. תוספת החיות שקיבלו כבר, ב. החשיבות שקיבלו, בעקבותי' הם עתידים להמשיך לקבל תוספת חיות.

בהמשך לזה מבאר הצ"צ כי הפרט הראשון במצות התשובה - עזיבת החטא - באה לתקן את זה שלא נמשך אור המצוה, ואת תוספת החיות שקיבלו הקליפות בעקבות העבירה. ואילו הפרט השני במצות התשובה - הוידוי (בדיבור) - דואג לכך שלא יומשך לקליפות תוספת חיות בעתיד.

אמנם, ענין זה אינו מובן לכאורה, וכי מה מועילים ענינים אלה לכפר על הפגמים שעשה בעבר?

[עד"מ אדם שפגע בשוגג תוך כדי נסיעה ברכב, וגרם לרכב נזק ממוני רב. יוצא האדם מרכבו ומתחיל לבכות ולהתחנן אל בעל הרכב ומבקש את מחילתו על האירוע, ומסביר לו כי באמת הי' זה בשוגג בלא רבב וזדון. אם בעל הרכב הנפגע הינו בעל לב טוב ואיכפתי, ימחל לאדם בלב שלם. אמנם, למרות כל ההבנה שמבין ללב חברו, ומה שאין בליבו שום טינה עליו, הרי בפועל ממש הרכב שבור, וצריך כסף לתקנו וכו'. ומה יועיל לזה כל בקשות הסליחה?].

לבאר זאת, מקדים הצ"צ ומבאר בפרטיות את ההמשכה הנמשכת בעולמות בעקבות קיום מצוה. ובהמשך לכך את החיסרון הנובע מאי קיום המצוה, והפגם הנוצר מעשית העבירה.

1. ע"פ שיעור מפי הרה"ח מנחם מענדל שי' ווילענסקי.

2. לח, א.

3. במדבר ה, ז.

4. לשון הצ"צ שם.

ב

על מנת להבין הענין, יש להקדים תחילה בביאור כללי במושג כתר.

"כתר" בכלל בתורת החסידות קאי על רצון העליון. ויובן מכך אשר אצל האדם הגשמי, הרי הרצון הוא דבר שלמעלה מהשכל, הנה עד"ז כביכול הוא למעלה, אשר רצה"ע הינו למעלה בהרבה מחכמתו ית'. והטעם שנמשל לכתר, משום שהכתר מונח על ראש האדם, למעלה מהראש בו שוכן המוח עם השכל.

ולהבין הענין בפרטיות יותר, יובן מפרטי הענין כפי שהם אצל האדם למטה. וכמו שאמר הכתוב⁵ "נעשה אדם בצלמינו כדמותנו", והפירוש הפנימי בזה שהאדם למטה נוצר כדמות וצלם שלמעלה, וע"כ ניתן ללמוד מהאדם למטה על הענינים כפי שהם למעלה.

חיות האדם היא מהנפש, וחיות זו מהנפש היא בכל פרטי האדם ועניניו. החל מעצם מה שיש בו רוח חיים, ואינו באופן של היפך החיים ר"ל, כלה בזה שלאדם יש רצון בענינים גופניים ותענוג מזה.

אמנם, עצם נפש האדם הינה בלתי מוגדרת כלל, ואינה מסוגלת להגביל ולהגדיר את עצמה לדברים ספציפיים. ואם כן לא מובן מנין מגיע לאדם רצון להשכיל בחכמה מסוימת, או להתעסק בעשי' פיזית מסוימת? והלא אלו דברים שאינם בערך כלל לגברי עצה"נ, ומה מחייהו בזה?

אלא שיש בזה סדר השתלשלות מסודר, המתחיל ממקום בנפש הנקרא "תענוג". והוא, מה שלנפש יש תענוג עצמי (תענוג זה אינו קשור להתבוננות [חב"] המולידה אהבה, כ"א הינו תענוג עצמי שלמעלה משכל, שהנפש מתענגת) במשהו מסוים. תענוג זה גורם לאדם לחשוב על דבר זה, לנסות להשיגו וכו'.

ובאופן עמוק יותר, תענוג הנפש אינו מתחיל בתענוג מדבר מסוים, תענוג זה מכונה "הארת התענוג". וקודם לכן ישנו תענוג הנקרא "עצם התענוג", המהווה הגורם להארת התענוג. וענינו, תענוג הנפש מעצם החיים (תענוג זה אינו בגלוי, כידוע ש"תענוג תמידי אינו תענוג"), ובעקבות התענוג מהחיים, רוצה הנפש להתפשט ולהיות יש ומציאות. בעקבות זה מגיע גם הרצון לדברים מסוימים שהנפש מרגישה שבהם ועל ידם תהי' התפשטות המציאות של הנפש (הנקרא הארת התענוג). עצם הנפש שוה בכ"א - הרצון לחיים נמצא בבן שלוש כמו שהוא נמצא בבן תשעים. הארת התענוג לעומ"ז לא שווה בכ"א. בבן שלוש זה רצון לסוכרי', ובבן חמש-עשרה זה רצון להיות בקי בש"ס.

ודוגמא לדבר: בחור מחליט ללמוד מסכת יבמות, מסכת יחסית קשה. איך זה קורה? כיוון שהוא מדמיין לעצמו מה יקרה כשהוא יהי' בקיא בכל מסכת יבמות וכו' ויש לו מזה תענוג. זה נקרא הארת התענוג. אך עדיין ייתכן שהבחור ימשיך לחלום על התענוג שיהי' לו כשילמד את המסכת, אך ייתכן שבפועל לא יתחיל ללמוד! כשרוצים להתחיל לעשות משהו בפועל, צריך להעלים את התענוג ולהתחיל לבדוק איך בדיוק כדאי ללמוד, לבד או בחברותא, עם תוס' או בלי וכו' ועד ללימוד בפועל. השלב של ההתנתקות מהתענוג נקרא 'רצון'.

ולסיכום, נמצא שישנם שלושה שלבים בפתחית "סדר ההשתלשלות" הקודמים לעשי' בפועל. והם

5. בראשית ב, כו.

הגורמים לנפש - שמצ"ע אינה מוגדרת - שתגדיר את עצמה לענין מסוים ותתעסק בזה. והם: עצם התענוג, הארת התענוג ורצון.

ועד"ז יובן למעלה בסדר ההשתלשלות, לפני סדר ההשתלשלות הקב"ה אינו מוגבל כלל [ע"ד עצם הנפש]. לאחמ"כ ישנו עצם התענוג בקב"ה [עד כמה שאפשר לומר כן] היינו תענוג מעצם הקיום וההתפשטות של הקב"ה (הנקרא בחסידות 'שעשועי המלך בעצמותו'). ומזה מגיע הארת התענוג שיהיו נבראים גשמיים בעוה"ז שמצד עצמם הם סותרים לאלוקות ואעפ"כ גם הם מכירים בגדולת ה' ובמלכותו, ובה מתפשטת מלכותו של הקב"ה גם במקום כזה נחות.

וזהו דרגת הכתר, הכולל שלוש דרגות. הראשונה עתיק יומין, היינו עצם התענוג. השני' אריך אנפין, היינו הארת התענוג. והשלישית אריך, היינו רצון.

ג

ונהנה הסדר הרגיל הוא שהקב"ה נהנה כביכול מהעולמות, וממילא הקב"ה רוצה בעולמות ובורא ומקיים את העולמות ע"י סדר ההשתלשלות.

אך ייתכן שמשוהו יגרום לתענוג להיפסק. ולדוגמא - הקב"ה מתענג מכך שגם נבראים תחתונים יכירו בגדולתו ויתבטלו אליו ויעשו רצונו, ולכן הוא מחי' את העולמות. אך כשיהודי חטא ועבר על הדרך הנה המטרה שלשמה נבראו העולמות לא הושלמה וממילא מתבטל התענוג בבריאת העולמות והקב"ה משפיע פחות אור. או במילים אחרות: נחסר אור בספירות. ויתירה מזו, יהודי הוא הרי נחשב מאוד בסדר השתלשלות, וברגע שמעניק חשיבות לקליפות (היינו כשעובר עבירה), ממילא גם הם נחשבים למעלה ומוכרחים להמשיך (ר"ל) שפע לקליפות.

וע"ז ניתנה מצות התשובה בכדי לתקן שני בעיות אלו (היינו שנחסר אור בספירות ושהקליפות קיבלו שפע).

כאשר היהודי יחדש את התענוג למעלה בבריאת העולמות ממילא תתבטל החשיבות של הקליפות. וכאשר יחדש היהודי את הרצון של הקב"ה ממילא יומשך האור לספירות.

ביאור הענין: בקשר של היהודי לקב"ה ישנו גם מעין סדר ההשתלשלות. ביום יום התענוג והרצון של יהודי לקב"ה נמצא בהעלם. אף שהוא המניע לעבודת ה', והוא עובד את ה' בפועל ממש בתורה עבודה ומעשה המצוות ולפעמים יש משהו שמפסיק על התענוג - היצה"ר שגורם ליהודי לעשות עבירה ולעבור על רצון ה'. עכשיו יש פה שתי בעיות דבר ראשון ה' העלם על עבודת ה' של יהודי (ע"ד שנחסר אור בספירות). וכן יש עכשיו נתינת מקום ליצה"ר והוא יותר 'בעל-בית' ביהודי (ע"ד שיש נתינת מקום לקליפות). וצריך לעורר שוב את התענוג והרצון לקב"ה בכדי להשלים את עבודת ה' שנחסרה וכן כדי שליצה"ר לא תהי' נתינת מקום. דבר ראשון על היהודי להתבונן שהאמת היא שהוא רוצה לעשות מה שה' רוצה וזה כל המציאות שלו, ואף שהי' על זה העלם למשך זמן, הנה מעכשיו הוא מחליט בהחלטה תקיפה שהוא לא יעבור על מה שה' רוצה! וכך יהודי מעורר אצל עצמו ומזכיר לעצמו שהתענוג שלו הוא באמת לקב"ה וח"ו וממילא אין יותר נתינת מקום ליצה"ר. אך עדיין זה יכול להישאר 'בעננים' וצריך להתנתק מהתענוג ולהוריד את זה לפועל - מה שנקרא רצון - והיינו להשלים

את מה שנחסר בעבודת ה' ושמעכשיו יעבוד את ה' בפו"מ וכו'. וזהו ענינה של מצוות תשובה. ועי"ז הנה מידה כנגד מידה זה מעורר אצל הקב"ה שוב את התענוג והרצון לבריאת העולמות (כנ"ל). ע"כ הביאור באות ב' בהמאמר.

ד

והנה יש לעיין, איזו דרגא בדיוק נמשכת מלמע' בעקבות הרצון החדש שהתעורר ע"י עבודת האדם למטה. אפ"ל שהרצון הוא שנמשך, ואפ"ל שהתענוג הוא שנמשך. ובאופן אחר הארת העתיק או את אריך אנפין.

מצד אחד נא' במאמר: "התיקון הוא ע"י המשכת אור מב' פרצופי הכתר הנ"ל דהיינו מפרצוף עתיק יומין שהוא בחי' תחתונה שבמאציל והארתו... (שהוא פועל שלא תהי' נתינת מקום לקליפות) והמשכת מבחי' פרצוף אריך אנפין שורש הנאצלים ועי"ז יתמלאו הפגמים והחסרונות (והוא פועל את מילוי החסרונות שנחסרו בספירות בעקבות העדר קיום המצוה)" ומזה משמע שישנם שני המשכות, המשכה אחת מעתיק והארתו (היינו הארת התענוג ועצם התענוג), והמשכה שני' מאריך אנפין.

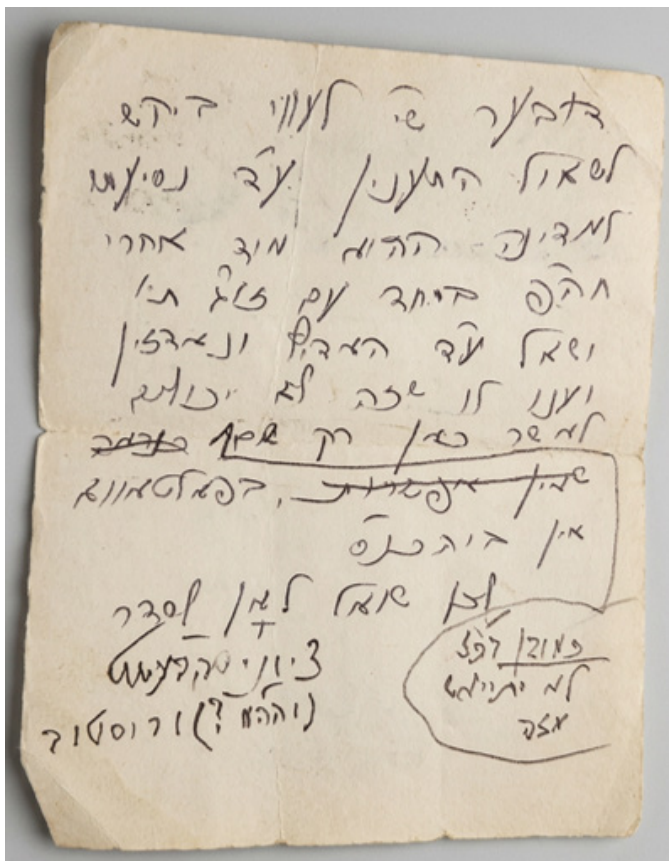
אמנם בהמשך נא': "ועי"ז (ע"י התעוררות התשובה של האדם) מעוררים בחי' התגלות אנכי הנ"ל מ"ה וב"ן דעתיק יומין (פירוש - עתיק והארתו) לתקן כל הפגמים (של הספירות)" ומכאן משמע שהמשכה היא רק מעתיק יומין והארתו, אך לא מאריך אנפין.

וצ"ע, ונשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

הוספה

♦ פרסום ראשון ♦

מענה כ"ק אדמו"ר
לשאלות הרה"ח דובער לעווי ז"ל
ע"ד שליחויותיו למדינה ההיא



נוסח השאלה

דובער שי' לעווי ביקש
 לשאל התענין ע"ד נסיעתו
 למדינה ההיא מיד אחרי
 חה"פ ביחד עם זוג' תי'
 ושאל ע"ד האדיץ ונאדזין
 וענו לו שזה לא יכולים
 לאשר כאן רק שם כנראה
 שאין אפשרות, בפאלטאוו
 אין ביהכנ"ס

כן שואל לאן לסדר

נוסח המענה

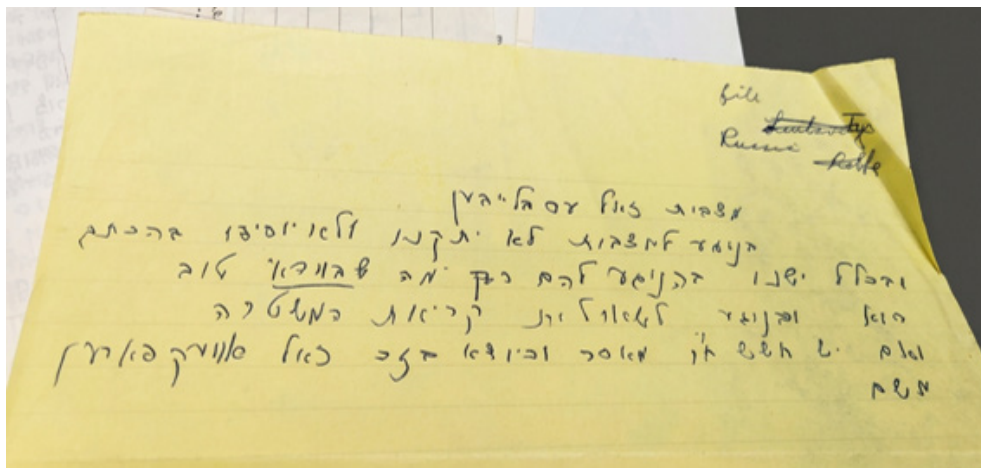
אחר התיבות "יכולים
 לאשר רק שם" סימן כ"ק
 אדמו"ר חץ, וכתב:

כמובן בכ"ז לא יתייאר
 מזה

את התיבות "כנראה
 שאין אפשרות" מחק כ"ק
 אדמו"ר

אחר התיבות "וכן שואל לאן לסדר" כתב כ"ק אדמו"ר:

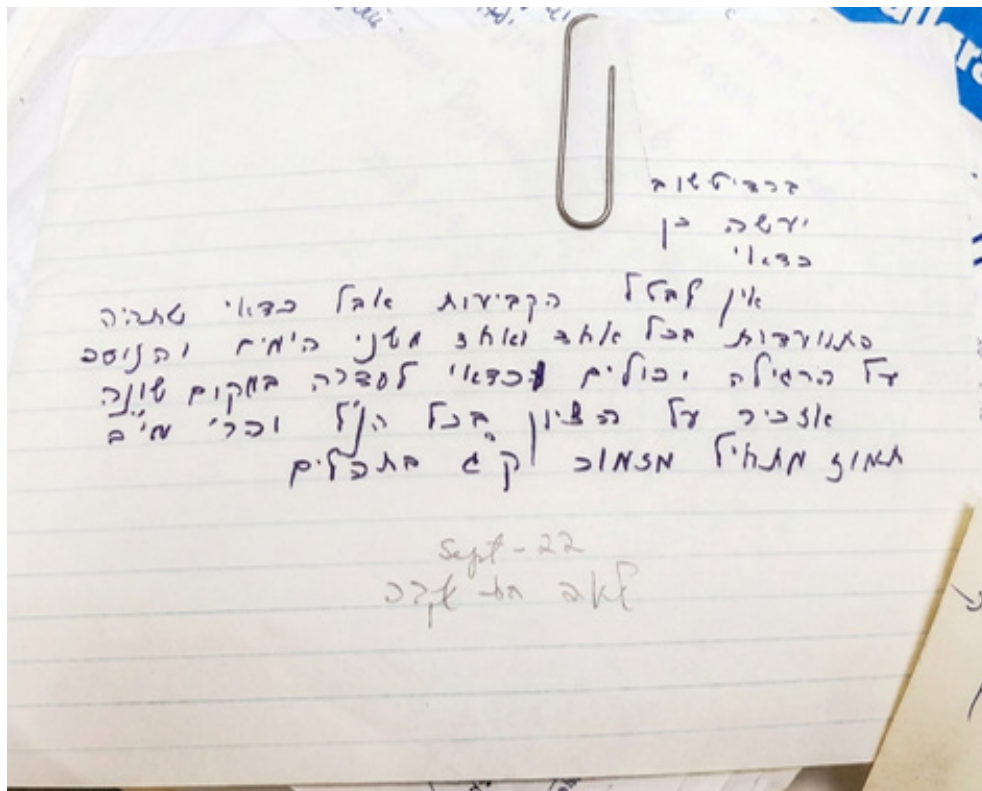
ציוני הבעש"ט (והה"מ?) ורוסשוב



תוכן דברי כ"ק אדמו"ר שהועברו לרב ליווי:

מצבות זאל עס בלייבן [=מצבות שישארו]

בנוגע למצבות לא יתקנו ולא יוסיפו בהכתב ובכלל ישנו בהנוגע להם רק מה שבוודאי טוב הוא
ובנוגע לשאילות קריאת המשטרה ואם יש חשש ח"ו מאסר וכיוצא בזה זאל אוועקפארן משם
[=שייסע משם]



תוכן דברי כ"ק אדמו"ר שהועברו לרב ליווי:

ברדיטשוב

יעשה בן

כדאי

אין לבטל הקביעות אבל כדאי שתהיה התוועדות בכל אחד ואחד משני הימים והנוסף על הרגילה יכולים וכדאי לסדרה במקום שונה

אזכיר על הציון בכל הנ"ל והרי מי"ב תמוז מתחיל מזמור ק"ג בתהלים

מוקדש
לכבוד קדושת¹
אדמו"ר נשיא דורנו
קרנו תרום בכבוד

לזכות הנהלת הישיבה

הרה"ח ר' משה שי' לרמן
ראש הישיבה

הרה"ח ר' חיים משה שי' וובר
מנהל הישיבה

ר' יוסף משה שי' ויסברג
מנהל הקמפוס

הרה"ח ר' דובער שי' גבטמן
הרה"ח ר' שמחה ישראל שי' גרפינקל
הרה"ח ר' מנחם מענדל שי' ווילענסקי
הרה"ח ר' חנן שי' טייכטל

הרה"ח ר' יוסף חיים שי' פינקוביץ'
הרה"ח ר' מנחם מענדל שי' פרידמן
הרה"ח ר' לוי אפרים שי' קוביטשעק
הרה"ח ר' מנחם מענדל שי' קליינבערג
הרה"ח ר' מנחם מענדל שי' רודרמן

ולזכות כל יוצאי חלציהם
שיחיו לאורך ימים ושנים טובות ובריאות
שיזכו להעמיד תלמידים ראויים לשמם
ולגרום נחת רוח רב לאבינו רוענו כ"ק אדמו"ר נשי"ד

לזכות

התלמידים השלוחים לשיבתנו

לשנה"ל תשפ"ו

הת' מנחם מענדל שי' איידלקאפף

הת' דן ישראל שי' אליהו

הת' יוסף משה שי' ברגמן

הת' זאב וואלף שי' גוטליב

הת' יוסף אליהו שי' לפידות

הת' שניאור זלמן שי' מוזיקנט

הת' יששכר דב שי' ניימרק

הת' משה נח שי' פישר

הת' אהרן משה שי' קוביטשעק

הת' שניאור זלמן שי' קוביטשעק

הת' שמואל פסח שי' תמריץ

שיזכו למלאות את השליחות היחידה

להבין את העולם לקבלת פני משיח צדקנו

לזכות

השליח והרב הראשי למדינת רוסיא
הגה"ח שלמה דובער פנחס לאזאר שליט"א.

ולזכות

מנהל הקהילה היהודית במאסקווא
הרה"ח ר' מרדכי אברהם שי' ויסברג

♦

ולזכות כל יוצאי חלציהם

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות ובריאות
להצלחה רבה ומופלגה במילוי שליחותם הק'
באופן דלמעלה מדרך הטבע בכל פעולותיהם הברוכות והקדושות
לקדש שם ליובאוויטש ושמו הק' של רבינו
ולהצלחה בכל אשר יפנו בטוב הנראה והנגלה בגשמיות וברוחניות
ולנחת רוח יהודי חסידותי מתוך שמחה וטוב לב

לזכות

הנגיד החסידי רודף צדקה וחסד

הרה"ח ר' יהודה שי' דאידאון

ולזכות כל יוצאי חלציו

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות ובריות

להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו

בטוב הנראה והנגלה בגשמיות וברוחניות

ולנחת רוח יהודי חסידותי מתוך שמחה וטוב לבב

לזכות

דוד בן חי'

אילנה בת רינה

אהרן בן רינה

מרים בת אילנה

יוסף בן אילנה

פייגא לדנה בת אילנה

אברהם בן שרה

להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו

בטוב הנראה והנגלה בגשמיות וברוחניות

ולנחת רוח יהודי חסידותי מתוך שמחה וטוב לבב

לזכות

משפחת אלפרוביץ – מוגילוב

לזכות בנינו תלמידי הישיבה
התמימים לוי ויעקב שיחיו

לזכות
תלמידי התמימים
הלומדים בישיבת תומכי ליובאוויטש
איסטרא, מאסקווא
להצלחה בכל אשר יפנו
בטוב הנראה והנגלה בגשמיות וברוחניות
ויזכו לגרום נחת רוח רב לב"ק אדמו"ר
ולהחיש ביאתו בקרוב ממש אבי"ר

לעילוי נשמת

הרה"ח יהושע בן ר' מרדכי שמואל¹ ע"ה

נפטר ב' טבת, ה'תשע"ה

ת' נ' צ' ב' ה'

♦

ולעילוי נשמת

מרת ליבא בריינא בת ר' ארי' לייב פנחס ע"ה

נפטרה ט' שבט, ה'תשפ"ו

ת' נ' צ' ב' ה'