ב"ה

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

הערות, חידושים וביאורים בנגלה, חסידות
ותורת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

◈

א

קובץ המאתים וחמישים

כ"ב שבט ה'תשע"ז

יוצא לאור על ידי מערכת
הערות התמימים ואנ"ש
שע"י תלמידי ישיבת תומכי־תמימים ליובאוויטש המרכזית
כפר־חב"ד, ארצנו הקדושה ת"ו

יו"ל ע"י
מערכת הערות התמימים ואנ"ש
ת.ד. 28 כפר חב"ד 60840
טלפקס: 072-2211934
דוא"ל: Heorskc@gmail.com

נערך ונסדר לדפוס ע"י:
הת' אברהם בן דבורה לאה שי' וילהלם
הת' מנחם מענדל בן חי' רחל שי' מנדלזון
הת' משה יהודה בן לאה שי' רבינוביץ

סייע בעריכה:
הת' ארי' זאב בן זהבה גולדא שי' ליפסקר

פתח דבר

בשבח והודי׳ להשי״ת, מגישים אנו לציבור שוחרי התורה ולומדי׳, את הגיליון הראשון של ״הערות התמימים ואנ״ש״ דישיבתנו לשנה זו - קובץ המאתים וחמישים, ובו הערות, חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, פרי-עטם של תלמידי הישיבה וראשי׳.

הקובץ רואה אור בהתאם להוראת כ״ק אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע בכו״כ הזדמנויות שונות, ״ע״ד ההשתדלות להוסיף גם בשטח של הוצאה לאור דקובצי חידושי תורה, וכפי שראו בפועל בעבר - עי״ז יתוסף בשקידה והתמדה, עיון ויגיעה וכו׳ אצל לומדי התורה, ועי״ז יתוסף ג״כ (יגעת ומצאת) ביכולתם לחדש בתורה, ולהעלות חידושיהם בכתב ובדפוס, חידושים שיהיו ראויים לעלות על שולחן מלכים - ׳מאן מלכי רבנן׳״[1].

ע״פ הכלל ׳פותחין בדבר מלכות׳ - הצבנו בראש הקובץ את שיחת כ״ק אדמו״ר מיו״ד שבט תשל״ו, שבה מבאר באריכות נפלאה את דברי הגמ׳ בסוף מס׳ כתובות (שנלמדת בשנה זו בישיבות תות״ל), אודות האיסור לצאת מארץ ישראל. תודתנו נתונה להנהלת קה״ת על הרשות להדפסת השיחה.

בהתאם להוראת כ״ק אדמו״ר להנהלת ישיבת תות״ל המרכזית - 770, לא חולקו ההערות לשערים שונים, ע״מ להדגיש את הענין ד״תורה אחת״ וכו׳, אלא סודרו ע״פ סדר הא-ב של שמות הכותבים. עם זאת, בכדי להקל על המעיין, נוסף בתחילת הקובץ מפתח לפי נושאים.

ראוי לציין שחלק עיקרי מההערות שבקובץ זה עוסקות בסוגיות שבמסכת כתובות - הנלמדת בשנה זו בישיבות תות״ל ברחבי העולם; ובפרק מי שמת בב״ב, שנלמד בישיבתנו במהלך חודש אלול האחרון.

תודתנו נתונה בזה לרב חנא חיים הכהן שי׳ פרידמן, נו״נ בישיבתנו הק׳, על עזרתו הרבה בעריכת והכנת קובץ זה.

---

1) שיחת ט״ו בשבט ה׳תשמ״ח (תו״מ תשמ״ח ח״ב עמ׳ 327 ואילך).

ויהי רצון שקובץ זה ימלא את יעודו "להגדיל תורה ולהאדירה", ויוסיף חיות פנימית בלימוד התורה, נגלה וחסידות, מתוך התקשרות איתנה לנשיאנו ע"י קיום תורתו והוראותיו, ועי"ז נזכה "זעה'ן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו"[2], תיכף ומיד ממש.

♦♦♦

ביום השבעה עשר לחודש טבת, עלתה לגנזי מרומים נשמתו של הגה"ח התמים הרב מאיר צבי ע"ה גרוזמן, אשר במשך למעלה מיובל שנים שימש כר"מ וכא' מראשי ישיבתנו הק', והיווה דוגמא חי' של דמות למופת בעבודת ה' בדרך החסידות, כפי שקיבל בימי חרפו ממשפיעיו הדגולים בישיבות תומכי-תמימים בסמרקנד ובארץ-הקודש, ושיעוריו שנודעו לתהילה בסגנונם הבהיר התקבלו באהדה רבה ע"י אלפי תלמידיו לאורך השנים.

ומפורסמת הוראת כ"ק אדמו"ר אליו להעלות את חידושי-תורתו על הכתב מיד עם התחדשותם, ואכן מני אז עסק בכך בלהט ועמל רב, וזכה להו"ל את חידושיו הרבים על הרמב"ם והש"ס בספרו החשוב "אמרי צבי".

בהתאם לכך, בעומדנו בסמיכות ליום ה'שלושים' לפטירתו, ברורה ומובנת מאילי' חשיבותה המיוחדת של הדפסת קובץ חידו"ת זה שבו חידושי תורה מתלמידי הישיבה,

ובפרט לפי מה שהורה כ"ק אדמו"ר בקשר לפטירתו של הרב משה יצחק העכט ע"ה[3]:

והלימוד וההוראה ממאורע הנ"ל - "החי יתן אל לבו":

לכל לראש - שגם לאחרי פטירתו צ"ל המשך קיום והרחבת המוסדות (שעסק בהם בשליחותו של כ"ק מו"ח אדמו"ר), ואדרבה, ביתר שאת וביתר עוז, באופן של תוספת וחידוש החיות - "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", ובפרט ע"י בני ביתו ומשפחתו שיחיו, "זרעו" כפשוטו, "זרעו בחיים", מתוך הוספה בכל עניני חיים, ברוחניות ובגשמיות, נשמה בריאה בגוף בריא, לאורך ימים ושנים טובות, עד מאה ועשרים שנה (כשני חיי משה) ויתירה מזה, עד מאה ושמונים שנה (כשני חיי יצחק).

וכיון שהתחלת כל הענינים היא בתורה, "משה קיבל תורה מסיני ומסרה כו' והעמידו תלמידים הרבה" - יש להציע ולעורר ("מפקחין על צרכי ציבור

---

2) כלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר בסיום ד"ה באתי לגני תשי"א (תו"מ סה"מ מלוקט - שבט עמ' רעא).

3) שיחת ש"פ וארא ה'תשנ"ב (תו"מ תשנ"ב ח"ב עמ' 132).

בשבת") ע"ד התחלת ההוספה בקיום והרחבת המוסדות הנ"ל ע"י הוצאה-לאור (לקראת ה"שלושים") קובץ חידושי תורה (כולל - דברי התעוררות בעניני תומ"צ, וגם בשפת המדינה) בהשתתפות תלמידי המוסדות הנ"ל, בני משפחתו, קרוביו וידידיו וכיו"ב, ובקובץ זה יפרסמו גם שמותיהם של התומכים והמסייעים שבודאי יתמכו ויסייעו עוד יותר לקיום והרחבת המוסדות הנ׳׳ל, ש"מצוה לפרסם עושי מצוה" - שעי"ז יתוסף עוד יותר בהענין ד"מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", באופן של "מזכרת נצח", שעי"ז ממהרים עוד יותר את השלימות האמיתית ד"נצח" (ללא צורך ב"מזכרת נצח") בחיים נצחיים שלאחרי התחי׳.

♦♦♦

בתחילת הקובץ הבאנו רשימת דברים מהשיעור האחרון שנמסר על ידו בישיבה, וכן מכתב לא׳ מראשי ישיבות תו"ת - שניהם עוסקים בסוגיות שבמסכת כתובות.

תקותנו, שיהי׳ קובץ זה, לזכרו ולעילוי נשמתו הטהורה, ובמהרה בימינו נחזה בקיום הייעוד (ישעיהו כו, יט.) "הקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם, ומלכנו בראשנו.

ביקרא דאורייתא
המערכת

כ"ב שבט, ה׳תשע"ז
שנת השלושים ליארצייט-הילולא של הרבנית הצדקנית מרת חי׳ מושקא נ"ע זי"ע
כפר-חב"ד, אה"ק ת"ו.

תוכן עניינים

דבר מלכות

משיחות יו״ד שבט תשל״ו - הדרן על מס׳ כתובות 9

שפתי ישנים

קושית רעק״א בדעת רבא במלאכה שאינה צריכה לגופה 23

שיטת רש״י בביאור דין מיגו לר׳ יהושע 27

תורת רבינו

פתיחת הצינור דמס״נ בנסיון העקדה 102

הפיכת סדום ועונש המבול 125

תוך כדי דבור כדבור דמי 127

דרגות בשמחה של מצוה 151

קנאות מול חילול ה׳ 209

מסכת כתובות

בדין ברי ושמא והמסתעף 72

שיטות ב״ש וב״ה בשבח הכלה 100

אפושי מחלוקת או אוקימתא 110

חזקת השטר שנעשה בגדול 148

כפירת שעבוד קרקעות 159

מפיהם ולא מפי כתבם 167

בטעם האיסור דמפי כתבם 199

מתים שבחוץ לארץ חיים 203

קיום שטרות 213

פרק ״מי שמת״

״שם יורש״ 122

אין ספק מוציא מידי ודאי 163

יתומים שקדמו ומכרו 240

נגלה

חזקת בתים בעדות השוכרים 83

מחילה מדין מזיק או שכנים 105

שתי טענות יכולות להיות אמת 115

בגדר מיגו 153

נטילת בכור פי שנים במלוה 177

ירושת שטר חוב 188

גדר ירושת בכור 192

ספק יהודי בשמירת השבת 205

מוחכרת ומושכרת 233

חסידות

אהבה כרשפי אש 98

לימוד בפה מצד ידיעת התורה 113

כלל ופרט בנבראים 144

הביטול מגלה את עצם הנשמה 181

בריאה יש מאין 230

הלכה ומנהג

גזירות ותקנות לשיטת הרמב״ם 61

ברכה הסמוכה לחברתה 135

שכחת יעלה ויבוא בשבת ר״ח 222

דבר מלכות

- הדרן על מסכת כתובות -

א. על הפסוק[1] "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה", כתב הרמב"ן: "על דעתי זו מצות עשה היא יצוה אותם שישבו בארץ וירשו אותה כי הוא נתנה להם . . ומה שהפליגו רבותינו במצות הישיבה בארץ ישראל ושאסור לצאת ממנה . . בכאן נצטווינו במצוה הזו". יתירה מזו: בהשגותיו והשלמתו לספר המצות להרמב"ם מנה זאת הרמב"ן במנין המצוות[2] כמצוה בפני עצמה (דלא כשיטת הרמב"ם). והאריך לבאר, שזהו הטעם לדברי הגמרא[3] "כל היוצא[4] ממנה (מארץ ישראל) ודר בחוצה לארץ יהא בעיניך כעובד עבודה זרה שנאמר[5] כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' גו'".

ואע"פ שהרמב"ם לא מנה ישוב הארץ כו' במנין המצוות, ולא הזכיר כלל שיש מצוה בדבר[6], מכל מקום מצינו בדברי הרמב"ם כמה הלכות[7] באיסור היציאה מארץ ישראל לחוץ לארץ[8], וביניהן גם ההלכה[9]: "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלקים אחרים".

ב. ולהבין שיטת הרמב"ם יש להקדים ולבאר את המשך וסיום דברי הרמב"ם בהלכה הנ"ל:

"כשם שאסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר

1) מסעי לג, נג. - בכמה ענינים דלקמן (בפנים ובהערות) - ראה ג"כ אנציקלופדי' תלמודית ערך ארץ ישראל, וש"נ. ארץ חמדה (אה"ק, תשי"ז) שער א', ובפרט שם סי' ה.

2) מ"ע ד. וראה גם כן רמב"ן אחרי יח, כה.

3) כתובות קי, ב.

4) בגמ': "כל הדר בחו"ל כו'". וראה לקמן הערה 56.

5) שמואל־א כו, יט.

6) וראה מג"א לסהמ"צ שם. ובהנסמן לקמן הערה 57.

7) הל' מלכים פ"ה ה"ט ואילך.

8) וגם הדינים שבמשנה (כתובות שם. הובא ברמב"ן פרשתנו) הכל מעלין לא"י כו' - רמב"ם פי"ג מהלי אישות הי"ח ואילך. וראה רמב"ם הל' עבדים פ"ח ה"ט.

9) הל' מלכים שם הי"ב.

הארצות שנאמר[10] בבלה יובאו ושמה יהיו".

מקור הלכה זו הוא (כמו שציין בכסף־משנה) במסכת כתובות, ושם הובאו בגמרא שתי מימרות של רב יהודא: "אמר ר' יהודא כל העולה מבבל לארץ עובר בעשה שנאמר בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם"[11]; ובהמשך לזה[12]: "אמר ר' יהודא אמר שמואל כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות". וידועות[13] השאלות בזה: א) איך כלל הרמב"ם שתי מימרות אלו שבגמרא יחדיו?

דהנה, ר' יהודא הביא את הראי' מן הכתוב ("בבלה וגו'") במימרא הראשונה, לגבי איסור היציאה מבבל לארץ ישראל, ואילו הרמב"ם הביאה לענין איסור היציאה מבבל לשאר הארצות (הנדון במימרא השני' דר' יהודה[14]).

ולפי זה קשה ממה־נפשך: אם כוונת הרמב"ם בלשונו "אסור לצאת מבבל לשאר הארצות" לכלול גם את ארץ ישראל[15] (כמ"ש בכסף־משנה), כי דעתו ש"בבלה יובאו וגו'" בא למעט את כל הארצות - אינו מובן, מהי ההוספה והחידוש בגמרא במימרא השני' של ר"י (בשם שמואל) שאסור "לצאת . . לשאר ארצות" על פני המימרא הראשונה של ר"י (בסתם), שבה נדרש האיסור לצאת מבבל לארץ ישראל מן הפסוק "בבלה וגו'", כיון שמשמעות כתוב זה כוללת הן את ארץ ישראל והן שאר ארצות[16]?

ואם הלימוד מ"בבלה וגו'" במימרא הראשונה דר"י אינו ממעט אלא את העלי' מבבל לא"י, ולא את היציאה לשאר ארצות, והמימרא השני' שבה נתחדש האיסור לצאת מבבל לשאר ארצות, כוונתה רק לשאר ארצות, ולא לא"י[17] - הי' לו להרמב"ם: (א) לומר (כלשון המימרא הראשונה דר"י) "כך אסור לצאת מבבל לא"י[18], או (ב) שלא להביא את הלימוד מהפסוק "בבלה

10) ירמי' כז, כב.

11) שם קי, סע"ב.

12) ראה מהרי"ט כתובות שם. לח"מ לרמב"ם. הגהות עמק המלך לרמב"ם שם. עיון יעקב לע"י. שדת אבנ"ז יו"ד סי' תנד אות מג ואילך. ועוד.

13) ראה מהרי"ט כתובות שם. לח"מ לרמב"ם. הגהות עמק המלך לרמב"ם שם. עיון יעקב לע"י. שדת אבנ"ז יו"ד סי' תנד אות מג ואילך. ועוד.

14) ודוחק לומר שגורס (בגמרא) "שנאמר בבלה יובאו גו'" בדברי ר"י אמר שמואל.

15) אף שפשטות הלשון "לשאר הארצות" משמעותו לבד ארץ ישראל.

16) ראה לח"מ שם. הפלאה כתובות שם.

17) ע"ד שפי' במהר"ם שי"ף (ועוד): דתרי מילי הן . . מבבל לא"י בעשה לשאר ארצות אסור משום ישיבה כו'.

18) כמ"ש במהרי"ט שם. בפנ"י לכתובות שם כתב, דר"י איירי באותן בני גולה שנשארו מגלות ראשון או מבניהם כו' (וכ"כ במהרי"ט. ובכ"מ). ור"י אמר שמואל "כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות", היינו שהוגלו בגלות שני ובאו לבבל דרך מקרה דאפילו הכי אסור לחזור, אבל ראה הפלאה שם, דמ"ש ר"י מבבל לא"י רבותא נקט. ועוד ועיקר: פירושו הוא לפי הסברת רש"י לפי שיש שם ישיבות כו' כדלקמן, ולא לפי' הרמב"ם (ועפ"ז מובן גם שאין לפרש לדעת הרמב"ם כמו שפי' במהר"ם שיף שבהערה הקודמת). וראה לח"מ שם.

וגו'", כיון שכתב "לשאר הארצות" כבמימרא השניה[19].

ב) לכאורה יש כאן סתירה בדברי הרמב"ם גופא: מהתחלת הדין "כשם שאסור לצאת מהארץ לחו"ל כך אסור לצאת מבבל כו'" משמע שאיסור היציאה מבבל הוא מצד הסברא - מצד אותה הסברא ש"אסור לצאת מהארץ" - אבל אח"כ סיים "שנאמר בבלה יובאו", והיינו שאיסור זה אינו מצד סברא ("כשם . . כך"), אלא מצד הפסוק, שאין לו כל שייכות ליציאה מא"י לחו"ל.

ג) בעצם הענין: איך הביא הרמב"ם ראי' מהפסוק "בבלה יובאו" שאסור לבני ישראל "לצאת מבבל לשאר הארצות", בשעה שכתוב זה מדבר בכלי השרת, כדמוכח גם מהגמרא[20], עד שמטעם זה הביא ר"י שם פסוק נוסף[21]?

ג. גם צריך להבין כמה דיוקים בלשונו של הרמב"ם, ששינה מלשון הגמרא:

א) לשון הגמרא היא "כשם שאסור לצאת מארץ ישראל", והרמב"ם כתב "מהארץ".

ואין לומר שזהו לשם קיצור הלשון, כי בהלכה זו[22], וכן בהלכות שלפניה[23], נקט כמה פעמים הלשון ארץ ישראל.

ב) בגמרא איתא "כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל", ולשון הרמב"ם היא "מהארץ לחוצה לארץ".

ג) בגמרא הובא גם המשך הכתוב "(בבלה יובאו ושמה יהיו) עד יום פקדי אותם נאום ה'", והרמב"ם הביא רק את התחלת הכתוב "בבלה יובאו ושמה יהיו".

ד. הביאור בכל זה:

בטעם איסור היציאה מבבל לשאר ארצות מצינו שתי דעות: הרמב"ם הביא על כך את הפסוק "בבלה יובאו", ואילו רש"י כתב "לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה תמיד"[24]. והנפקא-מינה ביניהם: לדעת רש"י אין איסור היציאה חל אלא כל זמן שיש ישיבות בבבל, אבל אם בטלו הישיבות מותר לצאת משם; משא"כ לדעת הרמב"ם שהאיסור הוא מצד הפסוק "בבלה יובאו", משמע שהאיסור קיים תמיד.

אלא שצריך להבין: הלא פסוק זה מדבר בזמן גלות ראשון שבה גלו ישראל לבבל, ואילו הגלות בחורבן בית המקדש השני לא היתה לבבל - וא"כ למה יהי' האיסור "בבלה יובאו" גם בגלות זו, גלות אדום?

19) ועפ"ז מובן שאין לתרץ שהוא ע"פ הכלל (הובא ביד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד') שהרמב"ם נקט הדרשא היותר פשוטה, כי הרי זה רק כשאין נפק"מ לדינא, משא"כ בנדון דידן.

20) כתובות שם.

21) וראה בפנ"י הפלאה (ועוד) בפי' הגמרא.

22) בתחילתה. הובא לעיל סוס"א.

23) ריש הלכה ט', י' יא.

24) וראה גם מאירי ובשטמ"ק שם.

התוס'[25] **תירצו: "י"ל דבגלות שני נמי קפיד קרא". אבל זה גופא צריך ביאור: לכאורה, מנין ההוכחה שבגלות שני נמי קפיד קרא (אע"פ שאינה "בבלה")**[21] **?**

ויתר על כן אין הדבר מובן לפירוש הכסף־משנה, שבאיסור "לצאת מבבל לשאר הארצות" כוונת הרמב"ם גם לא"י - שהרי מצינו שכמה אמוראים[26] **עלו מבבל לא"י**[27]**,**

ואפילו רבותיו של ר"י (בעל המימרא), רב ושמואל[28]**, למדו בבבל בתחילה, ועלו משם לא"י ואח"כ חזרו לבבל**[29]**. ולכאורה, ע"פ כל הנ"ל, מתחילה נאסר עליהם לעלות מבבל לא"י, ואח"כ היו אסורים לצאת מא"י לבבל.**

וקשה לומר שכל אלו שעלו לא"י, ובפרט רב ושמואל, לא סבירא להו כר"י (או כדברי "ר"י אמר שמואל")[30]**, וגם - שאעפ"כ פסק הרמב"ם**[31] **"כשם שאסור לצאת מהארץ לחו"ל כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות".**

25) ד"ה בבלה כתובות שם.

26) ראה גם המשך הגמרא כתובות שם. וראה סידור יעב"ץ בתחילתו (סולם בית א־ל אות ו').

27) כמו שהקשו במפרשים.

28) רש"י סוכה ט, א ד"ה כי אמריתה. ע"ז טז, ב ד"ה רב יהודה. ועוד.

29) ראה סדר הדורות ערך שמואל אות ג.

30) מלבד ר"ז שמפורש בגמרא (כתובות שם) ד"הוה קמשתמיט מיני' דרב יהודא". ובברכות (כד, ב) "רבי אבא הוה קמשתמיט כו'".

31) לפי' הכס"מ שכולל א"י.

ה. נקודת הביאור בזה:

ישנם שני ענינים, בכללות, בחילוק שבין א"י לשאר ארצות: א) הנאמר במדרש[32]**: "חביבה א"י שבחר בה הקב"ה"; ב) היותה של א"י ארץ קדושה, כדאיתא במכילתא**[33] **"עד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות"**[34]**.**

והשייכות של בני ישראל לא"י היא בשני ענינים אלו: א) מצד בחירת הקב"ה - וכמאמר רז"ל "בחר בארץ ישראל כו' ובחר לחלקו ישראל כו' אמר הקב"ה יבואו ישראל שבאו לחלקי וינחלו את הארץ שבאה לחלקי"[35]**. ב) מצד הקדושה שבשניהם, בא"י ובישראל, שהם "עם קדוש"**[36]**.**

והחילוק שבין שני ענינים אלו מתבטא (בין השאר) גם בשם הארץ: מצד קדושתה היא נקראת בשם "ארץ

32) תנחומא ראה ח. וראה במדב"ר פ"ג, ח. ובהנסמן לקמן הערה 34.

33) בתחילתו.

34) וראה המשך המכילתא שם. וראה תנחומא בהר א (בסופו) "חביבה עלי ארץ ישראל שקדשתי אותה מכל הארצות". ובבמדב"ר פ"ז, י (בתחילתו) "א"י ששם השכינה חונה". ולהעיר מספרי זוטא בתחילתו ובמדב"ר (שם, ח): "ארץ כנען כשירה לבית השכינה".

35) תנחומא ראה שם. וראה מדרש רבה פרשתנו פכ"ג, ז (בסופו).

36) וראה תשב"ץ ח"ג סימן ר', כפתור ופרח פ"י (ועוד) שמפרטים פרטים בקדושת א"י עצמה.

ישראל" דוקא, וזה שולל "ארץ כנען" וכיו"ב, כי הקדושה אינה שייכת כלל לארץ כנען; משא"כ מצד בחירת הקב"ה בארץ ישראל אין הכרח לקרותה דוקא בשם "ארץ ישראל", ואפשר לקרותה גם "ארץ כנען"[37] וכיו"ב, כי בחירתו של הקב"ה היתה "כשברא (הקב"ה) העולם חלק הארצות לשאר האומות ובחר בארץ ישראל".

ולפי זה נמצא שגם באיסור היציאה מא"י יש שני ענינים: א) מצד קדושת הארץ[38] (וזה נוגע גם לקיום המצוות התלויות בארץ[39]), ב) מצד בחירתו של הקב"ה בארץ ישראל, שנתנה לישראל[40].

ו. ועפ"ז מובנים דברי הרמב"ם "כשם שאסור לצאת מהארץ לחו"ל כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות":

איסור היציאה שמצד קדושת המקום אינו אלא ביחס לארץ ישראל; משא"כ איסור היציאה שמחמת בחירתו של הקב"ה במקום זה כמקום מושבם של בני ישראל, שבו משתווים (בזמן מסויים) בבל וא"י: כשם שהקב"ה בחר בא"י עבור בני ישראל כמקום המיועד לשלימות החירות והגאולה מגלות

37) להעיר מהכתובים בפרשתנו (לג, נא ואילך) שקוראו "ארץ כנען" או "הארץ". אבל כן הוא בכ"מ בתורה (ראה אנציקלופדי' תלמודית שם), ובבמדב"ר פרשתנו שם, ז: אני אכניס את ישראל שהן חביבין עלי לארץ שחביבה עלי שנאמר . . ארץ כנען.

38) בשו"ת מהרי"ט ח"ב סי' כח, דכל הדינים דמתניתן דהאיש כופה כו' "עיקר הטעם משום קדושת א"י ומצות ישיבתה הוא אפילו בזמן הזה כו'" ולא משום קיום המצוות כו'. אבל שם הוא לפי דעת הרמב"ן במ"ע דישוב א"י, אבל ראה חת"ס יו"ד סי' רלד שגם לדעת הרמב"ם כו' הוא מצד קדושה. וראה כפתור ופרח פ"י. אבני נזר שם אות לג. וראה קונטרס "בעניני כולל חב"ד" לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (ירושלים, תרס"ז. נדפס באגרות קודש שלו ח"ד ע' קעב) ס"ז ואילך. ובהערה הבאה.

39) ברשב"ם ב"ב (צא, א) ד"ה אין יוצאין כו' "שמפקיע עצמו מן המצות" (ומזה מוכח לכאורה דלא ס"ל כהרמב"ן דיש מ"ע בישוב א"י). ובתשב"ץ ח"ג סי' ר' (וראה שם סי' קצח) דדין דכופין לעלות הוא רק לחיוב מצוות. וכ"כ בשו"ת מהרי"ט ח"א סמ"ז.

והנה לכאורה נפק"מ אם הוא מצד קדושת שכינה לבד או מצד מצוות, לענין עבר הירדן (לכמה דיעות) וכמ"ש בתשב"ץ שם (משא"כ לדעת רש"י פרשתנו לד, ב. אוה"ח מטות לב, ז. דברים ב, כ. ג, יג. וראה מהרי"ט שם דחיוב כפי' למצוות הוא רק בא"י המקודשת) - או עכ"פ לענין (סוריא או) שאר הארצות שכבשום לאחרי א"י, שבספרי (עקב יא, כד) איתא "שהמצות נוהגות שם". וראה בארוכה על דבר עבר הירדן בלקו"ש חי"ג ע' 5־124 הערה 20 ובהמצויין שם. ואכ"מ.

40) ובזה לכאורה פשוט שזהו רק בא"י שבחר בה הקב"ה ולא בעבר הירדן ושאר ארצות שכבשום.

ולהעיר שגם בחיוב תרו"מ י"ל ע"ד ב' אופנים אלה:

א) מצד קדושת הארץ, כפשטות לשון הרמב"ם ספ"ו מהל' ביהב"ח. הל' תרומות פ"א ה"ה.

ב) כיון שהקב"ה בחר בא"י ונתנה לישראל וזהו ארצם גם בפועל (היינו לאחרי כבוש וחילוק דוקא)* [שלכן (לכמה דיעות) לא הובאו במתניתן דכלים פ"א מ"ו בזה "דא"י מקודשת מכל הארצות כו'" - מנ"ח מצוה רפד אות ו'. וראה משנה אחרונה שם], וכיון ששבט לוי לא נטלו חלק בארץ לכן צריך ליתן להם תרו"מ. ונפק"מ להלכה בנוגע לסוריא ועוד. וראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל פי"ג הי"א ובהשגת הראב"ד שם ה"י ובכס"מ שם (וראה פרש"י ורמב"ן שופטים יח, א־ב). אבל ראה פרשת דרכים דרך הקודש דרוש ששי. והאריכו בזה במפרשי הרמב"ם בכ"מ. ואכ"מ.

*) ולכאורה אפשר להעמיס זה גם בהרמב"ם שס"ל (ספ"א מהל' תרומות) שחיוב תרו"מ מדאורייתא הוא רק כ"שכל ישראל שם שנאמר כי תבואו **ביאת כולכם** כו'". אבל ראה צפנת פענח שם ד"רבינו ז"ל כיון דמצריך בי דברים כו'".

מצרים*[40], ואף אח"כ - כמקום מושבם בשנים כתיקונן (כשבני ישראל כתיקונן), כך בחר הקב"ה בבבל למקום גלותם[41] של ישראל[42], עבור זמן הגלות (וכשמצב בני ישראל שייך ל"חטאינו").

ולכן דייק הרמב"ם וכתב "כשם שאסור לצאת מהארץ וכו'" - לא "מארץ ישראל", אלא "הארץ"[43] בה' הידיעה: ארץ זו, שמאז ומעולם נבדלה ונבחרה מכל שאר הארצות בכך שבה בחר הקב"ה. ובכך הדגיש הרמב"ם שאיסור היציאה הנדון בדבריו כאן אינו מצד קדושת א"י, אלא מצד זה שהקב"ה בחר בה עבור בני ישראל; ובזמן הגלות חל אותו הטעם גם על היציאה מבבל, כשם שהוא חל על היציאה מא"י.

ז. ועל זה הביא הרמב"ם את הפסוק "שנאמר בבלה יובאו ושמה יהיו" - לראי' שהקב"ה בחר את בבל למקום גלותם של ישראל.

ואע"פ שהכתוב מדבר בכלי שרת, כתב המהרש"א[44] שלפי זה אין הדבר לשון ציווי, אלא "ירמי' מתנבא שכן יהי'" - דעת הרמב"ם שלא כן, אלא הוא מפרש שאפילו בנוגע לכלי השרת זהו גם ציווי, היינו שאסור להוציא את כלי השרת מבבל אפילו אם נקרית אפשרות לזה[45], כי "שמה יהיו".

ומזה אנו למדים גם בנוגע לבני ישראל, שהקב"ה בחר בבבל להיות מקום גלותם, ואסור להם לצאת משם[46].

וממילא מובן, שאין בכך חילוק בין זמן גלות ראשון לזמן גלות שני, כיון שמצינו שבבבל דוקא בחר הקב"ה להיות מקום הגלות באופן של "שמה יהיו", של קביעות, על־דרך בחירת הקב"ה בא"י באופן של קביעות עבור זמן הגאולה ושנים כתיקונן[47].

*40) וכמו שנאמר: והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים גו' והבאתי אתכם אל ארץ גו' (וארא ו, ו־ח).

41) ע"ד ערי מקלט - ליחיד בא"י עצמה.

42) ולפרש"י הפירוש "כשם שאסור לצאת" הוא בענין השני, שכשם שאסור לצאת מא"י מצד קדושתה כך מבבל אסור לצאת מפני קדושתה (לח"מ לרמב"ם הל' מלכים שם). אבל מ"מ אין הלשון "כשם . . כך" מתיישב כ"כ, שהרי קדושתם אינה שווה, דבא"י הוא מצד עצם קדושתה ובבל מצד לומדי תורה שבה. אבל ראה לקמן הערה 48.

43) וראה לעיל הערה 37.

44) חדא"ג כתובות שם.

45) וכ"פ בהפלאה (ועוד) שם.

46) ולדעת הרמב"ם מה שלא הובא הכתוב "בבלה יובאו גו'" במימרא ד"ר"י אמר שמואל" - י"ל (בדוחק עכ"פ) דסמך ע"ז שכבר הביאו ר"י עצמו, אף שהוא הביאו לענין העלי' מבבל לא"י. וראה לקמן בפנים.

47) ע"פ הכלל אפושי מחלוקת לא מפשינן (נסמן לקמן הערה 69), י"ל שגם לדעת הרמב"ם הבחירה בבבל (לגלות - גם בגלות שני) שייכת היא לזה ששם גלתה התורה* [וכדרז"ל עה"פ (מלכים־ב כד, יד) החרש והמסגר (ראה גטין פח, סע"א. וש"נ)] בגלות יכני' ואח"כ ע"י ר' חייא ובניו (סוכה כ, א) רב ושמואל וכו' (וראה תנחומא נח ג: וישבו בתורתן בבבל מן אותה שעה עד היום ולא שלט בהן לא אדום ולא יון כו', עיי"ש). והיינו כי בבל בעצם הוא מקום מסוגל לתורה יותר משאר ארצות ולכן בחר בה (וראה סידור יעב"ץ שם). אלא שלדעת הרמב"ם מכיון שלמדין זה מהכתוב "בבלה יובאו" גם כשבטל הטעם - לימוד התורה שבבבל - לא בטל האיסור. משא"כ לדעת רש"י. וראה לקמן בפנים.

ועפ"ז אפשר להוסיף עוד נפקא־מינה בין שיטת רש"י (והמאירי) לשיטת הרמב"ם: לדעת רש"י, שטעם האיסור הוא "לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה", מובן, שאם הישיבות המרביצות תורה הן (לא בבבל, אלא) במדינה אחרת, צריך לחול עלי' איסור היציאה לשאר הארצות[48]; אבל לדעת הרמב"ם, שזהו מצד בחירת הקב"ה בבבל כמקום הגלות, מובן שהאיסור אינו אלא ביציאה מבבל (ולא ביציאה ממקום אחר של תורה)[49], הדומה ליציאה "מהארץ לחוצה לארץ".

ח. ועפ"ז מבוארים גם שאר הדיוקים: א) שלא כתב הרמב"ם "כשם שאסור לצאת מהארץ לבבל", ב) שלא כתב "כך אסור לצאת מבבל לארץ ישראל" (לפי הכסף־משנה), ג) שלא סיים - כבגמרא - "עד יום פקדי אותם נאום ה'":

באיסור היציאה מהארץ מצד בחירתה ע"י הקב"ה, שוה בבל ל"חוץ לארץ" וכלולה בו; וכן באיסור היציאה מבבל, מצד בחירת הקב"ה בה (כמקום הגלות), א"י שוה לשאר הארצות (לדעת הכסף־משנה), ולפי זה מובן גם, שנוגע כאן רק מש"נ "בבלה יובאו ושמה יהיו" - היינו, שהקב"ה בחר בבבל כמקום קבוע לגלות, אבל סיום הכתוב אינו נוגע[50].

משא"כ ר"י בגמרא הביא סיום הכתוב, כיון שאמר "כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה", ואיסור עלי' זו לא"י מודגש גם (ובעיקר) בסיום הכתוב "עד יום פקדי אותם נאום ה'", היינו שלא ישובו לא"י "עד יום פקדי אותם".

ט. ולפ"ז מובן המשך ההלכות ברמב"ם: לאחר ההלכות[51] ופרטי הדינים באיסור הישיבה בארץ מצרים, ולאחרי שסיים שטעם האיסור "לשכון בה וכו'" הוא "מפני שמעשי' מקולקלין יותר מכל

48) כן משמע מפשטות לשון רש"י, וכן מפורש במאירי כתובות שם**. בשטמ"ק (ועד"ז בהפלאה) שם: "לפי שיש בה ת"ח ושכינה היא בבבל בבי כנישתא כו' כדאיתא במגילה" - אבל גם זה שייך ל"כל מקום שגלו" ד"שכינה עמהם", כבתחילת הסוגיא שם (מגילה כט, א). ולהעיר מהמשך דברי המאירי שם: משיגים כו' וזוכים ליהנות מזיו השכינה.

49) גם לפי המבואר בהערה 47, כפשוט.

*) ועד"ז לאידך, שגם לדעת רש"י היתה הבחירה בבבל כדלקמן בפנים סי"ב.

**) במאירי שם: שכל מקום שחכמה ויראת חטא מצויין שם דינו כארץ ישראל. ומזה מקור מפורש בנגלה (ככל ענינים שבפנימיות התורה) למאמר רבותינו נשיאינו (אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע ח"א ע' תפה. לקוטי שיחות ח"ב ע' 621) במענה לשאלה האם לנסוע לא"י: "ווילסט פארן קיין ארץ ישראל? - מאך דא ארץ ישראל!" (רצונך לנסוע לארץ ישראל? - עשה כאן ארץ ישראל!) - שאז כאילו הוא דר בא"י (כמאמר ר"י בגמ' שם (לענין בבל). וכבמאירי שם), ואסור לצאת משם כו'.

50) ומה שלדעת הכס"מ לא הביא הרמב"ם הא ד"עובר בעשה", י"ל שס"ל שזהו רק אסמכתא "שכך מצינו הרבה מקומות בתלמוד שקורא עשה לדבר שאינו אסור אלא מדרבנן" (תר"י ברכות טז, ב ד"ה ויש. רא"ש שם סט"ו ובמו"ק פ"ג ס"ג). וכן מצינו דעת הרמב"ם גם בכתוב שבתורה, ולדוגמא: ביומא (יט, ב) השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר ודברת בם, וברמב"ם הל' דיעות (פ"ב ה"ד) ליתא. וכן ברמ"א יו"ד סרמ"ו סכ"ה "אסור לדבר כו'" (משא"כ בשו"ע אדמו"ר הזקן שהביאו - הל' ת"ת פ"ג ס"ה. או"ח סקנ"ו סט"ז). ואכ"מ.

51) ה"ז וח' בהל' מלכים שם.

הארצות כו'" - המשיך בהלכה ט' בקצה ההפכי: "אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם", וזהו בעיקר מצד הקדושה הנמצאת בא"י יותר מבשאר הארצות.

ובענין זה של קדושת א"י ממשיך הרמב"ם בהלכות הבאות: "גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל כו', אמרו חכמים כל השוכן בארץ ישראל עוונותיו מחולין וכו'"[52].

ורק להלן בהלכה י"ב הביא הדין "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ . . שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלקים אחרים ובפורעניות הוא אומר ואל אדמת ישראל לא יבאו" -

אשר בזה אין הכרע מצד איזה ענין הוא, כי קיימים כאן שני הטעמים: הן בגלל הקדושה המיוחדת שבא"י מצד השראת השכינה, כדמשמע מהלשון "היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה"[53], והן מפני שהקב"ה בחר בא"י (וכדמשמע מהטעם שהביא הרמב"ם בה"שנאמר"), שנקראת הארץ "נחלת ה'") ונתנה לישראל[54].

[ועפ"ז יומתק מה שכתב "שכל היוצא לחו"ל כאילו עובד עבודה זרה" (היפך הבחירה), שלא כבגמרא[55] "שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוקה וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוקה"[56] (ועד"ז בהלכה זו עצמה), ואח"כ רמז גם את הטעם השני באריכות דבריו, עד הסיום "ואל אדמת ישראל גו'"].

ולכן כתב הרמב"ם דברים אלו בסוף כל ההלכות דמעלת א"י, ולא (כפי שהי'

52) שכל הנ"ל (גם איסור יציאה לדעת הרמב"ם) הוא מצד עצם קדושת הארץ, קדושת שכינה, ולא מצד חיוב מצוות - ראה תשב"ץ שם סי' ר בתחילת הסימן. כפתור ופרח שם. רדב"ז לרמב"ם הל' סנהדרין פ"ד ה"ו, ובהמצויין בהערה 38.

53) ראה רמב"ן אחרי שם. כפתור ופרח שם. הפלאה כתובות שם. ועוד. אבל במאירי כתובות שם: שחוצה לארץ דירת קבע לגויים ולעכו"ם ואי אפשר שלא ללמוד מדרכיהם.

54) ולהעיר, שבגמרא כתובות שם למדו זה ממ"ש "לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים". ובתוספתא ע"ז פ"ה ה"ב "כל זמן שאתם בארץ כנען הריני לכם לאלקה כו'". ומה שהרמב"ם לא כתבו - י"ל, לפי שנקט מסקנת הלימוד שבגמרא.

55) וכן בתוספתא שם.

56) שהלשון "הדר בא"י כמי שיש לו אלוקה והדר בחו"ל כו'" מורה (ענין דהמשך וקביעות וגם) שזהו מחמת קדושת הארץ והעדר הקדושה שבחו"ל (וכגירסא זו הביא הרמב"ן אחרי שם, בהמשך לקדושת הארץ שמושגחת מאת הקב"ה לבד ואינה מקיימת עוברי עבירה כשאר ארצות כו', אף שבסהמ"צ שם כתב "כל היוצא ממנה ודר בחו"ל יהא בעיניך כו'"), משא"כ לשון הרמב"ם "שכל היוצא לחו"ל כו'" (רגע דהיציאה, וגם) שאינו מדגיש הקדושה שבהארץ שיש להדר בה, וי"ל שזהו לפי שמניח הארץ שבחר בה הקב"ה ונתנה לישראל.

אבל ראה שדי חמד כללים מערכת כ' כלל עח שכן היתה גירסת הרמב"ם בגמ' (וכבתוספתא ע"ז שם. ספרא בהר (כה, לח) ואבות דר"נ (פכ"ו מ"ב) - בשינוי לשון, ששם מתחיל כל המניח א"י ויוצא כו' (תוספתא ואבות דר"נ), ובספרא כל היושב בא"י כו' וכל היוצא כו').

הסדר צריך להיות לכאורה) בתחילת דיני א"י, לפני הדין "אסור לצאת מא"י"[57] - כי כאן דיבר (גם) במעלת הבחירה של א"י.

ולפיכך, כשבא, בהמשך לזה, לאיסור היציאה מבבל לשאר ארצות מצד בחירת הקב"ה, דייק "כשם שאסור לצאת מהארץ", ובכך הדגיש שאיסור היציאה כאן הוא מטעם בחירת הקב"ה, ובזה שוה איסור היציאה מהארץ לאיסור "לצאת מבבל כו'", כנ"ל.

י. ועפ"ז מובן מה שמצינו כמה אמוראים שעלו מבבל לא"י, ומעתה אין הכרח לומר שהם מחולקים עם ר"י (או עם "ר"י אמר שמואל"):

כיון שאיסור היציאה מבבל לא"י (ולשאר הארצות) הוא כמו איסור היציאה מא"י לבבל - מצד בחירת הקב"ה (ולא מצד טעם מיוחד - לדוגמא, רצון מלכותא - בבבל), "כשם שאסור . . כך אסור", הרי מובן (ויתירה מזה - כ"ש וק"ו) שגם כאן קיימים אותם ההיתרים בנוגע לאיסור היציאה. כלומר: כשם שישנם תנאים המתירים את היציאה מא"י לחוצה לארץ, כמו שפסק הרמב"ם[58] "ללמוד תורה כו' וכן הוא יוצא לסחורה", כן הוא גם בנוגע לעלי' מבבל לא"י (והיציאה לשאר הארצות), שאם היא "ללמוד תורה"[59] ו"לסחורה" (וכיו"ב), אזי מותר לצאת.

אבל כיון שאין זה אלא היתר לצורך השגת איזו תכלית (תורה, סחורה), לפיכך, כשם שמי שיצא מא"י לחוצה לארץ בתנאים המותרים, נשאר הוא (בנוגע לנדון זה) בן ארץ ישראל, וחייב לחזור[59*] - כן הוא גם בנוגע לעולה מבבל לא"י בתנאים המותרים, שגם בהיותו בא"י הוא עודנו בן בבל (מצד הבחירה בבבל כמקום הגלות), והוא מחוייב לחזור.

אלא שישנו חילוק בתנאי היציאה (או העלי') ובתכליתה: כשיוצא לסחורה, יש לדבר קצבה, ומשהרויח חייב לחזור; משא"כ כשיוצא "ללמוד תורה", אשר צורך זה הוא בלי קצבה, הרי כל זמן שעדיין יש אפשרות שיוסיף ויתעלה בלימוד התורה מותר לו לשהות בא"י.

ועפ"ז מובן בפשטות הטעם שכמה אמוראים עלו מבבל לא"י, שכן הדבר

57) דהרי בתחילה הו"ל להביא החיוב "לעולם ידור אדם בא"י" ואח"כ איסור היציאה. ומזה מוכח לכאורה שענין אחר הוא, ואיסור יציאה אינו מטעם זה וגם לא מטעם מצות ישוב א"י.
ואולי י"ל דמתחילה (בהלכה ט') כתב איסור מפורש "אסור לצאת מא"י כו'", ואח"כ (בה"י) - הנהגות בקשר לחביבות הארץ, ומסיים "לעולם ידור אדם בא"י כו' שכל היוצא לחו"ל כו'", שכל זה אינו מצוה, איסור וכיו"ב.
וכבר האריכו בכ"מ בדעת הרמב"ם בישוב א"י. וראה קונטרס "בעניני כולל חב"ד" שם. בהנסמן באנציקלופדי' תלמודית ערך א"י. אבנ"ז שם. ואכ"מ.

58) שם הלכה ט'.

59) ראה שטמ"ק כתובות שם בהך דשלחי לי' אחוה כו' "תהא חכם עוד יותר כו'".

*59) כברמב"ם שם: "ויחזור לארץ". וראה תוד"ה ללמוד ע"ז יג, א.

נעשה מכח היתר זה; ואלו שנשארו שם בקביעות, הרי זה משום שהוצרכו לכך מצד אופן הלימוד שלהם בתורה[60].

אבל רב, ועד״ז שמואל, אע״פ שגם הם עלו מבבל לא״י כדי ללמוד תורה, מכל מקום, לאחר שקבלו שם מרבי דרך בלימוד התורה וכו׳ בשלימות, היו מחוייבים לחזור לבבל[61].

ויתירה מזו: דוקא בבבל זכו אח״כ להוספה בעיון ופלפול דתורה (ובפלפול התלמידים) יתר על מה שלמדו בא״י, כי בזה הי׳ יתרון בבל על א״י[62].

יא. כשם שבא״י ישנן שתי מעלות - בחירתו של הקב״ה בה מכל הארצות והקדושה שבה - כך קיימות שתי מעלות אלו גם בישראל: מה שבני ישראל הם אלו אשר בהם בחר ה׳, והקדושה שיש בבני ישראל[63] מצד שייכותם לתורה ומצוות.

והחילוק ביניהן: בחירתו של הקב״ה בישראל מבין שאר האומות, ״ובנו בחרת מכל עם ולשון״, אינה נובעת ממעלתם וקדושתם[63] מצד התורה והמצוות, שאם כן, הרי אין כאן ענין של בחירה; בחירה אמיתית תתכן באופן שיש דמיון בין שני הדברים שביניהם יש לבחור[64] - וע״י כח הבחירה נבחר אחד מהם. ולכן, כיון שמצד מעלת הקדושה והתומ״צ אין מקום לשום דמיון בין ישראל לכל העמים, אין ענין הבחירה יכול לחול כאן. ובהכרח לומר, שהבחירה אינה בזכות קדושתם של ישראל, אלא אדרבה, מצד בחירתו של הקב״ה נמשכה בהם קדושה וכו׳.

לפי זה נמצא, שהתקשרותם של ישראל אל הקב״ה שמצד בחירת הקב״ה היא עצמית ונוגעת לעצם של בני ישראל יותר מההתקשרות שמצד קדושתם והתומ״צ, שהן, כביכול, כמו דבר נוסף.

בסגנון ברור יותר: התקשרות ישראל אל הקב״ה שמצד הבחירה היא, שעצמותו ומהותו מתקשר אל עצמות ומהות של יהודי; ההתקשרות של ישראל מצד קדושתם, הבאה ע״י תורה ומצוות שהן חכמתו ורצונו יתברך (שהרי מצוה

60) או כדי ללמד תורה כר׳ חייא ובניו (סוכה כ, סע״א) וכיו״ב שאם ללמוד תורה מותר כ״ש ללמד תורה (וראה סידור יעב״ץ שם). ואף שבהיתר היציאה מא״י כתב הרמב״ם רק ״ללמוד תורה״ י״ל (ע״פ המבואר לקמן בפנים) שבזה שמלמדה נתוסף גם אצלו ע״ד מתלמידי יותר מכולם כו׳.

61) ראה יומא (פז, ב) ברב ״דליזיל ולגמר אורייתא בבבל״.

62) כמובן מזה דשלחו מא״י סיני עדיף (סוף ברכות והוריות). ובירושלמי סוף הוריות דסידרן קודם לפילפלן, אבל בבבלי (הוריות) נשארה האבעיא (הי עדיף: חריף ומקשה או מתון ומסיק) בתיקו ולא קבלו מה דשלחו מא״י סיני עדיף. ולהעיר מפי׳ הר״ח (סנהדרין כד, א) במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי. וראה ד״ה אמר רבא תש״ח פי״א־יב ובהנסמן שם. לקוטי שיחות חי״ג (ע׳ 32. 8־37). וש״נ.

63) וכמ״ש (ואתחנן ז, ו. ראה יד, ב): כי עם קדוש אתה לה׳ אלקיך, ובך בחר ה׳. ובפרש״י (ראה שם): ועוד ובך בחר ה׳.

64) ראה תניא פמ״ט (ע, רע״א). וראה לקמן הערה 70.

היא מלשון צוותא וחיבור[65], כי על־ידה נעשה האדם מקושר להקב"ה; וכן ע"י התורה - "ישראל מתקשראן באורייתא ואורייתא בקודשא בריך הוא"[66]) - אין היא באופן שהעצם של יהודי מקושר (מלכתחילה) עם עצמותו ומהותו יתברך, אלא זהו ע"י אורייתא, תורה ומצוות.

ועפ"ז מובן הדיוק במאמר רז"ל "תלת קשרין[67] מתקשראן דא בדא ישראל מתקשראין באורייתא ואורייתא בקוב"ה" - דלכאורה, הרי אין כאן אלא שני קשרים (בין ישראל לאורייתא ובין אורייתא לקוב"ה)? אלא ההסברה היא, שמלבד ההתקשרות שע"י התורה, ישנו קשר המחבר את ישראל עם הקב"ה בלי שום ממוצע, מצד בחירתו יתברך[68], ולפיכך יש כאן תלת קשרין (בדוגמת טבעת).

יב. נתבאר לעיל החילוק בין שיטת הרמב"ם לשיטת רש"י (והמאירי): לדעת הרמב"ם האיסור לצאת מבבל לשאר ארצות הוא מצד בחירת הקב"ה, ולדעת רש"י הוא "לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה";

אבל כיון שכלל הוא[69] "אפושי מחלוקת לא מפשינן", י"ל שגם לדעת רש"י והמאירי קיים ענין הבחירה בבבל, אלא שבחירה זו גופא קשורה לקדושת התורה שבבבל, ולכן כאשר בבבל פוסקת הרבצת התורה, מתבטלת גם הבחירה בה; משא"כ בנוגע לארץ ישראל אינו כן, ובחירתה אינה מצד הקדושה שבה (אדרבה, קדושתה באה מצד הבחירה ולאחרי'), כי מאחר שבחירת הקב"ה בא"י היא בחירה עצמית (- כשברא העולם), שהיא "נחלת ה'", והוא נתנה לישראל בברית עולם להיות המקום העצמי של ישראל (ולא כבבל, שנעשתה מקומם של ישראל בעטי' של הגלות), לפיכך הבחירה בה היא נצחית, וענין הקדושה וכו' שבא"י פועל גם גילוי בחירה זו.

הדבר יובן מענין זה עצמו כמו שהוא בישראל:

אע"פ שישנה מעלה בהתקשרותם של ישראל שמצד הבחירה, ישראל וקוב"ה, שהיא מצד עצמותו יתברך כנ"ל, מ"מ יש מעלה גם בהתקשרות שמצד קדושתם, מצד התורה והמצוות:

ההתקשרות שמצד הבחירה לבדה, כיון שהיא באה מצד בחירתו של הקב"ה ולא בזכות מעלה מסויימת, הרי אפילו

65) לקוטי תורה בחוקותי מה, ג.

66) ראה זהר ח"ג עג, א.

67) בזהר שם ג' דרגין. אבל בכ"מ בדא"ח הובא תלת קשרין. ראה ספר המאמרים ה'ש"ת ע' 61 בהערות.

68) ומצד זה משפיעים ישראל בתורה ("מברכים - גם מלשון ברכה והמשכה - בתורה"), ע"ד דוד הי' מחבר תורה שלמעלה בקוב"ה (ראה זהר ח"ב רכב, ב. לקוטי תורה שלח נא, א). וראה לקוטי תורה פרשתנו צא, ד. ראה כט, ג.

69) ראה בהנסמן ביד מלאכי כללי שני התלמודים סי' י (לענין מחלוקת בבלי וירושלמי). שדי חמד כללי הפוסקים סט"ז אות נב. דרכי שלום (נדפס בשדי חמד כרך י בסופו) כללי הש"ס אות ל' סי' רנז.

לאחרי בחירת הקב"ה אין היא נראית וניכרת בנבחר באופן גלוי.

משא"כ הקישור שמצד קדושתם בתורה ומצוות - הרי זוהי מעלה בעצמה, וגם גלוי' היא; דבר זה עצמו הוא אלקות, ובגלוי[70]. וממילא, באמצעות ההתקשרות שע"י התורה והמצוות מתגלה גם הקשר העמוק והפנימי יותר בין ישראל להקב"ה, ההתקשרות שמצד הבחירה[71].

ולפי זה מובן ההכרח להזקק להתקשרות זו שישראל "מתקשראן באורייתא ואורייתא בקוב"ה", אף שישראל קשורים מצד עצמם לאלקות מצד בחירתו יתברך - כי גילוי איחוד זה שמכח הבחירה נעשה ע"י הקישור עם אורייתא[72].

יג. עפ"ז מובן גם בנוגע לא"י: אע"פ

---

70) ועד"ז הוא בנשמה וגוף דישראל: "ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם" (תניא שם. תורת שלום ע' 120). וקדושת ישראל הוא בעיקר מצד נשמתם (שהיא המקיימת התורה ומצוות ע"י הגוף).

ולפי זה יש מעלה בהגוף דישראל על נשמתם, שאהבת הקב"ה לישראל מצד נשמתם היא כעין אהבה טבעית כמו אהבת האב לבנו דנשמות הם "בנים למקום". היינו שאהבה זו שרשה ממדרגה ששייכת איזו תפיסת מקום דהנאהב, ואינו מעצמותו שלמעלה מכל סיבה וענין. ובחירת הקב"ה בישראל היא מצד גופם שאינה משום מעלת הגוף, ורק מצד שהוא יתברך בחר בו, היא מבחינת עצמותו ומהותו ממש (ראה בכל זה בארוכה לקו"ש חי"א ע' 5 ואילך).

ולאידך: מעלה בהנשמה שאינה בהגוף בזה שהיא עצמה בן להקב"ה "וחלק אלקה ממעל ממש", משא"כ הגוף שמצד עצמו "נדמה בחומריותו לגופי אומות העולם", ורק שהקב"ה בחר בו, הרי גם לאחרי שבחר בו, המעלה היא מצד הבוחר ולא (כ"כ?) מצד הגוף, ואין מעלה זו מתאחדת בו כ"כ עד שתהא ניכרת בו.

71) ועד"ז בנשמה וגוף, כנ"ל, שע"י קישור הנשמה בהגוף שאז הם נעשים כאחד ועד שכל חיי הגוף הוא נשמתו, הנה אז נקבעת בהגוף גם המעלה דנשמה, והיא שבחירת העצמות שישנה בהגוף, באה לו (ע"י הנשמה) בפנימיות ובגילוי, אשר זה (בחירת העצמות) נעשה מציאותו.

וראה בארוכה שיחת כ' מנחם אב תשל"ב, שי"ל שזהו הטעם שהגוף נפסד בסילוק הנשמה ממנו (אף שבו דוקא היא בחירת העצמות, שהיא בחירה נצחית) - כי הגוף כמו שהוא לעצמו, הרי המעלה שבו (בחירת הקב"ה) אינה בגלוי במציאותו. ולכן גם לאחרי שפעלה בו הנשמה (במשך זמן היותה בגוף) שתקבע בו מעלה זו בפנימיותו ועד שהיא תהי' כל מציאותו, הנה כאשר בצאת הנשמה מהגוף מסתלקת ממנו מעלתו זו (היינו שענין הבחירה אינו מתאחד עוד עמו) - נפסדת אז (סו"ס) כל מציאותו*. ולכן גם צדיקים חוזרים לעפרם שעה אחת לפני תחיית המתים (שבת קנב, ב). בדוגמת הלוחות, שלאחרי שה"מכתב אלקים" חרות בהם, נעשה זה כל מציאותם, וכאשר "פרח הכתב מעליהן" - "אין בהם ממש". כמו שנתבאר בארוכה בלקוטי שיחות חי"ד ע' 30 ואילך.

אלא שבנוגע להגוף, מכיון שבחירת הקב"ה היא בחירה נצחית, אין זה הפסד אמיתי, ולכן כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב (סנהדרין ר"פ חלק) שיקומו בתחיית המתים נשמות בגופים**. וראה לקוטי שיחות חי"ח ע' 234 הערה *52, ע' 235 הערה 58.

72) ראה המשך תרס"ו ד"ה וידבר גו' במדבר סיני בסופו. ובכ"מ. ולהעיר ש"ובנו בחרת" הי' במתן תורה (ראה שו"ע אדמו"ר הזקן סי' ס' ס"ד).

---

*) **וע"ד** המבואר בכ"מ (ד"ה שובה תרנ"ט. ועוד) דאף שהגוף יש לו חיות המקיימו בפ"ע מלבד הנפש, הרי גם חיות זה נמשך גם כן ע"י הנפש ולכן בהסתלק הנפש מהגוף, נפסק גם המשכת חיות של הגוף.

) וע"פ הנ"ל שגילוי הבחירה בהגוף הוא ע"י הנשמה דוקא, אולי יש לבאר זה שאלו שאין להם חלק לעוה"ב במשנה שם, היינו **שגופם כלה. ראה בהמובא בתשובות וביאורים סי' ח' ס"ד*, וראה הערה 5 שם. לקוטי שיחות חי"ח במקומות שנסמנו בפנים ההערה.

---

*אגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"א ע' קמח ואילך. המו"ל.

שבחירת הקב"ה היא ענין נצחי, שנעשה מהותו של הדבר הנבחר, מ"מ, כיון שבא מצד בחירת הקב"ה, הרי גילויו קשור בקדושה הקיימת בפועל בא"י.

וי"ל שזהו הטעם לכך שהרמב"ם בדבריו על איסור היציאה מא"י וכיו"ב לא חילק בפירוש בין שתי המעלות - בחירת הקב"ה וקדושתה (ולא הדגיש זאת אלא בדבריו לגבי איסור היציאה מבבל, כנ"ל), כי גם מעלת הבחירה קשורה, בנוגע לגילוי' - בקדושת א"י[73];

ותכלית השלימות בזה תהי' לעתיד לבא, כאשר בקרוב ממש "יבואו ישראל שנקראו נחלה לארץ שנקראת נחלה ויבנו בית המקדש שנקרא נחלה בזכות התורה שנקראת נחלה"[74].

(משיחות י' שבט וש"פ בשלח תשל"ו - לקוטי שיחות חלק יח, מסעי ב בתרגום מאידית)

73) ועפ"ז יומתק בנוגע לתרו"מ - ראה לעיל הערה 40.

74) מכילתא בשלח טו, יז.

שפתי ישנים

קושית רעק"א בדעת רבא במלאכה שאינה צריכה לגופה

לפנינו מכתב שכתב הגה"ח ר' מאיר צבי גרוזמן ע"ה לידידו, יבלחט"א ר' שלום שפאלטר שליט"א, ראש ישיבת תות"ל מאריסטאן. תודתנו נתונה לרב שפאלטר שהואיל להמציא לידינו את המכתב.

המכתב עוסק בשלושה נושאים שונים. לפנינו הענין הראשון, העוסק במסכת כתובות - הנלמדת בשנה זו בישיבה - בקושיתו של רעק"א בענין מלאכה שאינה צריכה לגופה. לתועלת המעיינים, הוספנו - כהקדמה - קיצור השקו"ט בהענין המדובר למען ירוץ בו הקורא.

* * *

בגמ' איתא[1]: "רב יהודה שרא למיבעל בתחלה ביו"ט. אמר רב פפי משמי' דרבא, לא תימא ביו"ט דשרי הא בשבת אסור, דהוא הדין דאפילו בשבת נמי שרי . . רב פפא משמי' דרבא אמר, ביו"ט שרי בשבת אסור.

א"ל רב פפי לרב פפא מאי דעתיך, מתוך שהותרה חבורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, אלא מעתה מותר לעשות מוגמר [בשמים על האש לגמר את הכלים ואת הבגדים[2]] ביו"ט, דמתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. אמר לי', עליך אמר קרא[3] אך אשר יאכל לכל נפש, דבר השוה לכל נפש [מותר, ובעילה שוה לכל. אבל מוגמר אינו אלא לדמפנקי]".

והקשה ע"ז רעק"א וז"ל: "תימא, הא בריש פרק הנחנקין בסנהדרין[4] מבואר דשגגת סקילה אסור ושגגת לאו מותר . . א"כ דלמא רבא ס"ל כשמואל, דהלכה כר' שמעון בדבר שאינו מתכוין, והלכה כר"י במלאכה שאינה צריכה לגופה . . ובשבת דאיסור סקילה אסור, וביו"ט דאיסור לאו שרי, וצריך תלמוד". עכ"ל.

ולכאורה כונתו - מה מקשה ר' פפי על ר' פפא, יתכן בהחלט לומר דיש לחלק בין שבת - שזהו איסור סקילה, ליו"ט שהוא איסור לאו בלבד.

1) כתובות ז, א.

2) פרש"י שם.

3) שמות יב, טז.

4) פד, א.

ועל דברי רעק״א הקשה הרב שפאלטר, דלכאורה אינם מובנים. שהרי מדברי רבא[5] משמע בפירוש דס״ל כר׳ שמעון, דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עלי׳, וא״כ אין חילוק בין שבת ליו״ט, שהרי זוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולדעת ר״ש אינו חייב סקילה עלי׳. וא״כ, כיצד יכול ר׳ פפי להקשות על ר׳ פפא מדעת ר״י, הרי הוא אומר את דבריו בשם רבא?

על כך כתב לו הרב גרוזמן ע״ה בזה״ל:

* * *

ב״ה. י׳ אדר תש״נ.

לכבוד ידידי הרה״ג הרה״ח חו״ב מוהר״ר שלום שפאלטר שליט״א

שלום רב וכטו״ס!

מכתבו הגיעני רק אתמול (כי נמסר אלי באיחור) וכן ספרו החשוב המצו״ב ובעיוני בו נהנתי מאוד, ובעז״ה בעת הפנאי אעיין בו בעיון יותר, והנני מודה לו ע״ז מאד ות״ח. וי״ר שימשיך בזה ויפוצו מעינותיך חוצה.

כן הנני מודה לו על הערות שכתב לי על ספרי, ואבקש אותו גם להבא בזה.

ונתחיל מסוף מכתבו, בקושייתו על דברי הגרעק״א בכתובות דף ז׳, שלפום ריהטא היא קושיא גדולה מאוד. איך כתב הגאון, דיתכן דרבא ס״ל במלאכה שאינה צריכה לגופה כר׳ יהודה, הרי בשבת דף קמ״א מבואר בהדיא מדברי רבא דס״ל בזה כר׳ שמעון.

וכיון דאין זה מסתבר כלל לומר דנעלם מדברי הגרעק״א דברי רבא בשבת דף קמ״א, לכן נראה לי לפרש בדברי הגרעק״א כך.

דבסוגיא שם מבואר, דרב פפי אמר משמי׳ דרבא, דמותר לבעול בתחילה בשבת, אמנם רב פפא סבר שם למימר משמי׳ דרבא, שרק ביו״ט התיר רבא ולא בשבת.

אמר לי׳ רב פפי לרב פפא ״מאי דעתיך״ (דסברת בדברי רבא דהתיר רק ביו״ט ולא בשבת, הוא משום דביו״ט אמרינן) ״מתוך שהותרה חבורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך״, אי משום הא אי״ז כן, דיש להשיב, דהותרה שלא לצורך אמרינן רק בדבר הרגיל (עיי״ש בתוס׳ ד״ה אלא בתי׳ הב׳), אבל בדבר שאינו רגיל - כמו ביאה בתחילה - לא אמרינן. דאם לא כן ״מוגמר״ נמי יהי׳ מותר, שלפ״ז בע״כ לא מטעם זה התיר רבא, ביאה בתחילה, אלא מטעם דהוי ״דבר שאין מתכוין״, שלפ״ז מותרת היא גם בשבת. ולא כמו שאמרת שהוא התיר רק ביו״ט בלבד. ע״כ סוגיית הגמ׳.

5) שבת קמא, א.

ועל הא דאמר לי' רב פפי, לרב פפא "מאי דעתך", הקשה הגרעק"א, מאי קא מתמה לי' רב פפי בדעתי' דרב פפא "מאי דעתך" (- דרבא התיר ביאה בתחילה רק ביו"ט). הא י"ל דדעתי' היא, דטעמי' דרבא שהתיר הוא משום דשאמ"כ, ולכן התיר רק ביו"ט מפני דהו"ל שגגת לאו, ולא בשבת דהו"ל שגגת סקילה (דס"ל במלשאצל"ג כר"י), זוהי קושית הגרעק"א.

ולכאורה אין קושייתו מובנת, שהרי רב פפי לא נשאר ב"צריך עיון" בדעתי' דרב פפא, (שאז הי' מקשה הגרעק"א שפיר, מהו הצ"ע, הא י"ל בדעתי' כמש"כ הוא, שהוא משום שגגת סקילה), אלא אמר בדעתי', "מתוך שהותרה חבורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך", וא"כ מאי מקשה הגרעק"א, שרב פפי יאמר (בדעתי' דרב פפא), שהוא משום שגגת סקילה (כמש"כ הוא), במה עדיפא לי' סברא דידי' (בדעת רב פפא), מסברת רב פפי.

וי"ל בביאור קושיית הגרעק"א, דק"ל, מנא לי' לרב פפי למימר בדעתי' דרב פפא (לרבא), שהיא משום דס"ל שהיתר ד"שלא לצורך" הוא גם בדבר ש"אינו רגיל", שלפ"ז השיב לו שפיר מ"מוגמר", הרי יתכן דדעתי' (דרב פפא לרבא) היא משום דה"ל שגגת סקילה, שלפ"ז לא השיב לי' ממוגמר כלום, ואם היות שגם ע"ז יש להשיב, דאי"ז שגגת סקילה אלא שגגת לאו (משום דבמלשאצל"ג ס"ל לרבא כר"ש ולא כר"י), מ"מ קשה לי' לרעק"א, אמאי לא הזכיר זה רב פפי בדבריו והשיב על דברי רב פפא, כמו שהשיב עליו ממוגמר, שהרי בזה שהשיב עליו ממוגמר בלבד אי"ז השבה כלל כנ"ל.

ולפ"ז מהא דהעיר על הגרעק"א (משבת דף קמ"א), דרבא סובר שם מפורש במלשאצל"ג כר"ש, אדרבא חיזק בזה את קושיית הגרעק"א, דקושייתו היא, דכך הי' צריך רב פפי להשיב לי' מפורש, שהרי מצינו דרבא ס"ל בהדיא בזה כר"ש, שלפ"ז גם שבת אי"ז שגגת סקילה אלא שגגת לאו, כך נ"ל ליישב את דברי הגרעק"א ודו"ק.

ב) ולענין מה שהעיר על דברי, במה שכתבתי בסי' ט' ליישב את קושיית הצ"צ על הרשב"א, וכתב שם שלפי מש"כ הוי תרתי דסתרי, שלגבי אחר הוי כמונח באויר ולגבי דידי' הוי כמונח בארץ. כנראה שלא עיין שם היטב בדברי, דהסברא דהוי כמו שמונח בארץ הבאתי שם בסי' י', ולפ"ז ביארתי את דברי הצ"צ שלפ"ז הקשה שפיר על הרשב"א, (וזה כמו שהעיר הוא על דברי). אבל לפי מש"כ בסי' ט' אי"ז תרתי דסתרי כלל ועיי"ש היטב.

ג) מה שהעיר בסי' ו' שאדמוה"ז כתב מפורש דרב ס"ל כר"י, יפה העיר, והר"ז

שפיר תנא דמסייע לי למש״כ.

ואני מקוה שבעת הפנאי אעיין בספרו ביתר עיון, ואם יהי׳ לי מה להעיר אכתוב לו בזה, ובינתים אסתפק בתיקון טעות בלבד: דעמוד קל״ז שם, טעה המעתיק (שפתח את הר״ת) וכתב במקום ״מגיד משנה״, ״משנה למלך״, עיי״ש בד״ה והנה.

ובזה אסיים ואברכו בברכת כטו״ס, ולהצלחה בלימוד התורה בכלל ובלימוד עם התלמידים בפרט וכו׳.

בברכת חג כשר ושמח
מאיר צבי גרוזמן

נ.ב. בעז״ה כשיזדמן נוסע מהכא להתם אשלח לו את ספרי כבקשתו.

שיטת רש"י בביאור דין מיגו לר' יהושע

(כתובות טו, ב ואילך)

הגה"ח ר' מאיר צבי ע"ה גרוזמן*
מראשי הישיבה

א.

תנינן בריש האשה שנתארמלה[1]: מודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתי' הימנו שהוא נאמן. ופי' רש"י[2]: מפרש בגמ' אהיכא קאי ומאי מודה.

והגמ' דנה בביאור דברי ר"י, ומסיקה דדבריו הם בהמשך למחלוקתו עם רבן גמליאל לעיל[3], דאיתא התם: הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו (ויש לי מאתים בכתובתי), והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך והי' מקחי מקח טעות, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת, רבי יהושע אומר לא מפי' אנו חיין (ואין לה אלא מנה).

ובטעמא דרבן גמליאל דנאמנת, מבואר בסוגיין משום דאית לה מיגו: "דמיגו דאי בעיא אמרה מוכת עץ אני תחתיך, דלא קא פסלה נפשה מכהונה, וקאמרה נאנסתי דקא פסלה נפשה מכהונה, משום הכי קאמר רבן גמליאל דמהימנא".

וממשיכה הגמ' לבאר את משנתינו, "וקאמר רבי יהושע לרבן גמליאל, בהאי מיגו דהכא (דשדה זו של אביך היתה) מודינא לך, בההוא מיגו דהתם (דמוכת עץ) פליגנא עילווך".

ופריך בגמ' "מכדי האי מיגו והאי מיגו, מאי שנא האי מיגו מהאי מיגו. (ומשני) הכא אין שור שחוט לפניך, התם הרי שור שחוט לפניך". עכ"ל הגמ'.

ופרש"י: הכא. גבי שדה אין שור שחוט לפניך שיעלה על לב בעליו לתבוע מי

---

* מתוך השיעור האחרון שמסר בישיבה, נערך ע"י המערכת. יהיו הדברים לעילוי נשמתו.

1) כתובות טו, ב.

2) ד"ה ומודה.

3) יב, ב.

שחטו, כלומר **אם שתק זה לא היו לו עוררים**. הלכך אי לאו דדבר פשוט הוא שלקחה הימנו לא הי' אומר לו של אביך היתה, הלכך אמרינן מיגו. אבל גבי לא מצא לה בתולים, שור שחוט לפניך, בתולים שלא מצא לה הם הסיתוהו לבא לבי"ד, ואע"פ שיש לה להשיב טענה טובה מזו, לא אמרינן מיגו, דדלמא לא אסקא אדעתה. אי נמי איערומי קא מערמא. עכ"ל.

ומבואר ברש"י, שבמיגו דשדה זו של אביך היתה מיירי ד"לא היו לו עוררין", **דהיינו דאין הלה תובעו**.

וכדמוכח נמי מפרש"י במתני'[4] דכתב: "זה **אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו** של זה ומה שאסר הרי התיר", וכיון שאינו יודע הרי **ודאי דאינו תובעו**.

וכן כתב רש"י מפורש בגמ'[5], וז"ל: ור' יהושע מודה לרבן גמליאל . . דאע"ג דפליגנא בפ"ק . . מודינא לך בהאי מיגו **דאי בעי שתיק ולא אמר לי' של אביך היתה**, כי אמר לי' נמי לקחתי' מהימן כדלקמן. עכ"ל[6].

ב.

והנה בהמשך הסוגי'[7] מקשה הגמ': וליתני מודה ר' יהושע באומר לחבירו מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס שהוא נאמן. היינו, שבמקום להשמיענו את דעתו - שבמקום ש"אין שור שחוט לפניך" אף לדעתו יש מיגו - במקרה של קרקע, יכול להשמיענו זאת במקרה של ממון - כאשר ע"י המיגו יפטר משבועת מודה במקצת.

ומישבת הגמ' שדין זה אינו נכון הן לשיטת ר' אליעזר בן יעקב והן לשיטת רבנן, ולכן לא הביא זאת ר' יהושע. ע"ש.

וצריך להבין מהי משמעות קושית הגמ' מלכתחילה, והרי פשוט הוא שחידוש גדול יותר להשמיענו שע"י מיגו נפטר מתשלום ממוני מאשר להשמיענו שע"י המיגו נפטר **משבועה**, שבה התובע אינו נפסד ממון אם לא ישבע?

[דבשלמא הקושיות הראשונות ד"ליתני מודה ר' יהושע באומר לחבירו שדה זו שלך היתה". וכן "ליתני וכו' מנה לויתי ממך ופרעתי לך" מובנות שפיר, דמקשה לי', ל"ל למיתני דין זה דזוכה במיגו, בשדה של אביו דוקא, או בשדה דוקא ולא בזוזי.

4) ד"ה הפה שאסר.

5) ד"ה אי אמרת.

6) וכן פירש כן רש"י בכמה מקומות, ראה לקמן יז, ב ד"ה וליתני מודה ר' יהושע. וראה לקמן יח, א ד"ה וניתני מודה ר' יהושע כו' והאכלתיו פרס, שכתב בתוך דבריו: הואיל ו"אין שור שחוט לפניו" כו' הואיל ד"אינו תובעו".

7) יח, א.

אבל להקשות ליתני דין זה לענין אחר - לפוטרו מן השבועה - לכאורה אין זה קושיא כלל. וצע"ג].

עוד יש לברר בזה, דהנה פסק הרמב"ם וז"ל[8]: אחד המפקיד או המשאיל או המשכיר את חבירו בעדים או שלא בעדים דין אחד יש להן, כיון דהודה זה מפי עצמו ששמר לו או ששאל ממנו, הרי זה נשבע שבועת השומרין, שאין אומרים מיגו לפוטרו משבועה, אלא לפוטרו מלשלם. עכ"ל.

ולכאורה, כיון שמיגו אינו מועיל לאפטורי משבועה, כיצד רוצה הגמ' שר' יהושע ישמיענו דבריו בנוגע לשבועה, והרי מיגו אינו מועיל לשבועה?

ג.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

הקובץ שיעורים[9] כתב, וז"ל: בר"ן ריש פרק כל הנשבעין כתב בשם ר"י מגאש ראי' דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן, דבעד אחד אומר לוה ובעל דבר מכחישו, צריך לישבע שלא לוה, אף דיש לו מיגו דהי' יכול לטעון פרעתי.

והר"ן דחה [את ראיתו], דעד אחד כל זמן שלא הוכחש בשבועה הרי הוא כשנים, ולא אמרינן מיגו במקום עדים, אבל לעולם מהני מיגו לאפטורי משבועה.

[ומקשה הקו"ש על דברי הר"ן:] ויש להבין דממ"נ, אם מיגו שוה לשבועה למה לא יהי' העד אחד מוכחש ע"י המיגו כמו ע"י השבועה, ואם המיגו פחות משבועה, למה יפטר ע"י מיגו מחיוב שבועה.

[ומתרץ הקובץ שיעורים:] וי"ל דהא דמיגו מהני לאפטורי משבועה, אין פירושו דעל ידי המיגו הוי כאילו נשבע, אלא דליכא חיוב שבועה רק היכא דאין לו נאמנות על טענתו, אבל היכא דיש לו מיגו, דאי לאו חיוב שבועה הי' נאמן בטענתו, אין כאן חיוב שבועה כלל.

ובמקום דאין לו מיגו, הא דאינו נאמן אינו מפני שצריך לישבע, אלא להיפך דצריך לישבע מפני שאינו נאמן בטענתו. עכ"ל הקו"ש.

והנה, לביאור הקו"ש בסברת הר"ן דמיגו לאפטורי משבועה אמרינן, צריכה ביאור סברת הר"י מגאש והרמב"ם דס"ל דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן, דלכאורה (אפילו כשנאמר שהמיגו הוא פחות משבועה), הרי כיון שבמיגו בלבד **נאמן כבר**

8) הל' שכירות פ"ב ה"ח.

9) ח"ב סי' ו.

בטענתו, מאי צריך עוד לשבועה, כמ"ש הקו"ש.

ד.

והנראה לומר בזה, דהא דמיגו אינו פוטר משבועה, אי"ז משום דהמיגו הוא **פחות ערך** מהשבועה ואין המיגו יכול להחליף את השבועה ולהיות במקומה, אלא משום שבמקום שיש חיוב שבועה, **לא חשוב המיגו לדון בו כלל**, ואי אפשר לזכותו בטענתו משום המיגו כלל וכלל.

והראי' היא, מהא שבמקום שיש חיוב שבועה, אין המיגו פוטר אותו - **לא רק משבועה, אלא גם מממון**.

ולדוגמא, דהנה הרמב"ם[10] כתב וז"ל: שומר שטען שנאנס אונס גדול כגון שבורה ומתה, אם נאנס במקום שעדים מצויין שם, מצריכין אותו להביא ראי' על טענתו שנאנס ויפטר אף משבועה. ואם לא הביא ראי' - ישלם, שנאמר "אין רואה שבועת ה' תהי' בין שניהם"[11], הא במקום שאפשר להביא ראי' אין שם שבועה, אלא יביא ראי' או ישלם. אבל אם טוען שנאנס במקום שאין העדים מצויין שם, אין מצריכין אותו להביא ראי' אלא ישבע שנאנס ויפטר. עכ"ל.

והנה (בדין מפקיד, כבר כתב הרמב"ם לעיל מיני'[12] דהמפקיד את חבירו בעדים או שלא בעדים דין אחד יש להם, וא"כ) הלכה זו היא גם במפקיד שלא בעדים, דיכול להכחיש ולומר דלא הי' שומר מעולם. ועפ"ז לכאורה במקום "שיש רואה" דחייב **לשלם** (ואינו נפטר בשבועה), אמאי לא יפטר **במיגו דלהד"ם**, שה"ז מיגו **לאפטורי ממון** - ולא משבועה.

ועד"ז גם כשהאונס הי' במקום ש"אין רואה" שהוא חייב שבועה, הרי כשהשומר חשוד על השבועה אינו נשבע, ואמרינן בי' מתוך שאינו יכול לישבע משלם[13]. וקשה כנ"ל, כיון דמשלם ממון, אמאי לא יפטר **במיגו** דלהד"ם (דפשוט הוא דאינו נפטר, שא"כ יהי' חוטא נשכר).

ומכל זה מוכח **שבמקום** שיש חיוב **שבועה אין המיגו חשוב לדון בו כלל** - גם לא לפוטרו מממון. וצריך להבין הסברא בזה.

ה.

10) הל' שכירות פ"ג ה"א.

11) שמות כב, י.

12) שם פ"ב ה"ח.

13) ראה ב"מ צח, ב. שבועות מא, א. ובכ"מ.

ולבאר זה, הנה בעצם צריך עיון אמאי חייבה התורה את השומר שבועה בטענת נאנסו - ולא נאמן בה בלא שבועה. שהרי בכופר הכל האמינה התורה לנתבע **בלי שבועה**, והוא מן הדין **דהמוציא מחבירו עליו הראי'**, ומדוע לא נאמר כן גם בטענת נאנסו, דהמוציא מחבירו עליו הראי', ולמה צריך שבועה.

ויותר קשה, דהשומר הי' צריך להיות נאמן בטענת נאנסו **יותר** מכל **כופר הכל** אחר. דבדרך כלל בכופר הכל, מכחיש התובע את הנתבע - ואעפ"כ נאמן הנתבע בטענה בלבד. וא"כ בשומר, **שאין המפקיד מכחיש את הנפקד** כלל (דאינו יודע אם נאנס הפקדון או לא), הרי כ"ש שהנפקד הי' צריך להיות נאמן בטענה בלבד, בלי שום שבועה.

וצריך ע"כ לומר **שזהו חיובו של השומר**, דכך גזרה התורה - שמעת שנעשה שומר, **משועבד** הוא לשמור את פקדונו ולהחזירו בשלימות, וכן **משועבד** הוא להביא ראי' כשטוען שנפטר מחיוב זה, וכלשון הרמב"ם[14]: "או יביא ראי' או ישלם".

והנה במקום ש"יש רואה" ה"ה חייב להביא ראי' דעדים, ובמקום ד"אין רואה", מספיק לו הראי' דשבועת השומרין בלבד. אבל במענה בלבד בלא ראי', **אינו נפטר ממנו לעולם**. דזהו שעבודו של שומר דאינו נפטר בטענה בלבד (דשונה הוא בזה מכל דיני טוען ונטען דנפטר בהם בטענה, ובשומר אינו נפטר אלא **בראי'**).

אלא שעדיין צ"ב מהי הסברה בזה שבמקום שיש חיוב שבועה - אין המיגו חשוב לדון בו כלל. וכמו"כ עדיין צ"ב בהא דמצינו **מפורש בגמ'** (כנ"ל) דמיגו מועיל לאפטורי משבועה, שלכן מקשה הגמ' מדוע לא אמר ר' יהושע את חידושו בדין **מיגו** לענין הפטור משבועה.

ו.

וי"ל הביאור בכ"ז, ובהקדים:

לעיל (ס"א) הובאה שיטת רש"י בפירוש דעת ר' יהושע, שהכונה ב"שור שחוט לפניך" היא למקרה שבו "הלה תובעו", ורק אם אין הלה תובעו ה"ז "אין שור שחוט לפניך".

ורבו הקושיות על שיטת רש"י בזה. התוס' כתבו בתחילת הפרק[15] וז"ל: מתוך פירוש הקונטרס משמע, דדוקא כשאין **הלה תובעו** ונאמן במיגו **דאי בעי שתיק**, אבל

14) שם פ"ג ה"א.

15) ד"ה ומודה ר"י.

אם תובעו אינו נאמן. ואינו נראה, דהא קתני סיפא ואם יש עדים כו', משמע דדוקא אם יש עדים שהיתה של אביו אינו נאמן, אבל אם אין עדים אע"ג דהלה תובעו נאמן - מיגו דאי בעי אמר לא היתה של אביך מעולם, מדלא נקט אם תובעו אינו נאמן. עכ"ל.

והרמב"ן כתב על דברי רש"י, וז"ל: וטובא איכא למיתמה עליו ז"ל, א"כ לא שבקת חיי לכל ברי', דאי אתי חד ואמר מאי בעית בהאי ארעא דשל אבותי הוות, ואיהו אמר לי' אין, אלא שלקחתי' מהם, לדברי רש"י ז"ל מצרכת לי' להביא עדי חזקה ואי לית לי' לא מהימן,

והא ודאי פשיטא מילתא דלא צריך חזקה אלא היכא דאית לי' סהדי להיך דשל אבותיו הוות, אבל היכא דלית לי' לא, דהא אי בעי אמר לא היו דברים מעולם. וכדקתני סיפא אם יש עדים שהיא של אביו, הא ליכא עדים מהימן.

וכן בדין מטלטלין טלית זו שלי, אתה מכרתו לי נאמן, ואין זה צריך לפנים, **שאפילו תינוקות של בית רבן אומרים כן. וכולהו מיגו דאמרינן בכולי' תלמודא הכי איתנהו, בשאחר טוענו ואפ"ה מהימן.** ודוק ותשכח [ולא יתכן כלל לומר דר' יהושע פליג אמיגו דבכולי' תלמודא] וכו'. עכ"ל.

ובבית יעקב (על אתר) הביא ראי' מפורשת דגם לרבי יהושע מהני מיגו גם היכא דתבע לי'. דהא לרב אסי[16] דאמר דדוקא בראוה דנבעלה פליגי ר"ג ורבי יהושע, הא בראוה נסתרה מודה ר' יהושע דנאמנת לומר לכשר נבעלתי במיגו דאמרה לא נבעלתי.

ומבואר דגם **בתבעו לה** מהני מיגו לר' יהושע, שהרי **שואלים אותה מה טיבו של איש זה** (דראוה נסתרה), ולא שייך התם לומר **דאי בעי שתקה**. וצע"ג איך כתב רש"י דלרבי יהושע אינו נאמן - **אלא במיגו דאי בעי שתיק בלבד.**

ז.

והריטב"א כתב על דברי רש"י וז"ל: ותו דבתובעו הלה מאי הוה, דהא איכא מיגו מעליא שיכול לטעון לא היתה של אביך, כיון שאין עדים לזה שהיתה של אביו ומיגו דאורייתא היא, ומסתברא נמי, כדאמרינן לקמן[17].

לכך פירוש דמשנתינו 'דאפילו הלה תובעו בברי גמור' אין בו בית מיחוש. ודין הוא לומר, שאף רש"י ז"ל לא נתכון אלא לומר, דכיון שאין עדים לתובע אילו שתק זה,

16) כתובות יג, א.

17) כב, א.

אין כאן עוררין שיחוש להם בי"ד כלל, דכל שאין עדים אינו חשוב עורר כלל. עכ"ל הריטב"א[18].

ומבואר, שמשום חומר הקושי שבדברי רש"י, נדחק הריטב"א לפרש בדעתו, דאין כונתו לומר ד'אינו תובעו כלל' - אלא גם בתובעו. וכונתו במ"ש דלא היו לו עוררין היא לומר, דכל זמן שאין **לתובע עדים** אין כאן עוררין **וכאילו אינו תובעו**. ומ"ש רש"י מיגו **דאי בעי שתיק**, כונתו שהי' יכול לשתוק (מלהודות), והי' יכול לומר לו לאו בעל דברים דידי את.

ומובן דוחק הרב שבפירוש זה, דא"כ אמאי כתב רש"י במתני' "זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו", הרי לפי הריטב"א גם ביודע ותובעו בברי, הוי הדין כן - דנאמן.

ועוד, דממ"ש רש"י[19] מוכח דכונתו דאינו תובעו כלל, דכתב גבי בתולה "ואע"פ שיש לה להשיב טענה טובה מזו לא אמרינן (לר' יהושע) מיגו, דדלמא **לא אסקא אדעתה**, אי נמי איערומי קא מערמא". ומבואר דמיגו לר' יהושע הוא באינו תובעו כלל ואי בעי שתיק, דאי בתובעו הרי גם לדידי' שייך לומר ד"איערומי קא מערים".

וכן מפורש ברש"י לקמן (בסוגי' הנ"ל ס"ב)[20]. דבגמ' שם מקשה - וליתני מודה ר' יהושע באומר לחבירו מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס שהוא נאמן [להיפטר משבועה]. ומתרץ - אליבא דמאן, אי אליבא דרבנן, הא אמרי משיב אבידה הוי. אי אליבא דרבי אליעזר בן יעקב, הא אמר שבועה בעי וכו'.

ומפרש רש"י: אליבא דמאן. תנאי פליגי בהך מילתא בשבועות[21] ואי אמר ר' יהושע הכי, לא כחד מנייהו הוא. דאי כרבנן, הא אמרי **אפילו תובעו** וזה מודה במקצת, משיב אבידה הוא וכו' [ונאמן] **ומאי אשמעינן ר' יהושע באין שור שחוט** [באינו תובעו דוקא - דנאמן], אפילו שור שחוט לפניו נמי נאמן וכו'. עכ"ל. ומבואר דלרבי יהושע בשור שחוט [דהיינו **כשתובעו**] אינו נאמן (הרי מפורש דלא כהריטב"א). וא"כ חזרו הקושיות שעל דברי רש"י למקומם. וצע"ג.

---

18) הריטב"א מתיחס לתרץ את לשון רש"י בד"ה הכא, שכתב "כלומר אם שתק זה לא היו לו עוררים", ומפרש "אם שתק זה", דהיינו אם לא הי' מודה לו דשל אביו הי', "לא היו לו עוררים", כלומר דתביעתו לבד אי"ז עורר שיחוש לו בי"ד. וכן אפשר לתרץ את רש"י שבד"ה אי אמרת.

אבל אכתי אי"ז מתרץ את רש"י במתני' ד"ה הפה שאסר, שכתב "זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה", דכשאינו יודע הרי ודאי דאינו תובעו. וכדלקמן בפנים.

19) בסד"ה הכא (טז, א).

20) יח, א.

21) מב, א-ב.

והנה מלבד הקושיות העצומות של הראשונים והבית יעקב על דברי רש״י, הנה עצם פירושו אינו מובן כלל, דאם ב״שדה זו של אביך היתה״ - ב״הלה תובעו״, סובר ר׳ יהושע דאינו נאמן, א״כ מאי קאמר ומודה ר׳ יהושע באומר ״שדה זו של אביך היתה״ שהוא נאמן, הרי ״שדה זו״ לרבן גמליאל מיירי ב״הלה תובעו״, וב״הלה תובעו״ אינו מודה לו.

ואם תאמר דמודה לו רק במקצת - באופן דאינו תובעו, א״כ מאי ״קאמר רבי יהושע בהאי מיגו דהכא (דשדה זו של אביך היתה) מודינא לך, בההוא מיגו דהתם (דמשארסתני נאנסתי) פליגנא עילוך״, הרי אי״ז תלוי כלל אם המיגו הוא ״דהתם״ (במשארסתני נאנסתי) או ״דהכא״ (בשדה זו), אלא באם ״הלה תובעו״ או ב״אין הלה תובעו״.

וכיון דבמיגו ד״שדה זו״ עצמה פליגי, אם נאמן הוא ב״הלה תובעו״ או לא, הי׳ צריך לומר, אע״ג דפלגינא עילוון ״הכא״ ב״הלה תובעו״, מודינא לך ב״אין הלה תובעו״, ומה זה שייך ״להתם״ ו״להכא״. וכ״ז צע״ג, ומצוה רבה ליישבו.

ח.

וכדי ליישב את פירוש רש״י נעמוד תחילה בפירושים האחרים שבסוגיא זו (דשור שחוט), דז״ל התוס׳ בזה[22]: התם שור שחוט לפניך. פירש בקונטרס . . אין שור שחוט לפניך דאין הלה תובעו. ור״י מפרש דהכא נמי איירי בהלה תובעו כדפירשתי, וה״פ, התם שור שחוט לפניך, דהרי אין לה בתולים ואינה יכולה לומר בתולה אני - כמו בשור שחוט שאינו יכול לומר חי הוא, ולהכי בין אומרת משארסתני נאנסתי בין אומרת מוכת עץ אני תחתיך לא מהימנא. הכא אין שור שחוט, ונאמן במיגו דאי בעי אמר לא היתה של אביך מעולם. עכ״ל.

ודברי התוס׳ צריכים ביאור, דמאי איכפת לן בזה שאינה יכולה לטעון בתולה אני, הרי מ״מ יש לה טענה טובה יותר שיכולה לומר מוכת עץ אני.

ולפום ריהטא הי׳ מסתבר לומר שהפירוש בתוס׳ הוא, דלרבי יהושע לא מספיק לדון מדין מיגו, באופן שהיתרון של הטענה דמצי טעין הוא רק בזה שהיא טובה יותר מהטענה דטעין, אלא היתרון צריך להיות באופן שבטענתו דמצי טעין הי׳ יכול לעקור את טענת התובע לגמרי, באופן ד״לא היו דברים מעולם״, כמו בשדה דמצי טעין ״לא היתה של אביך מעולם״,

משא״כ באשה שאינה יכולה לעקור את טענתו לגמרי ולומר לו בתולה אני, לכן

22) טז, א ד״ה התם.

(אף שיש לה טענה טובה יותר - דמוכת עץ אני), לא הוי מיגו.

אמנם המהרש"א[23] מפרש את דברי התוס' אחרת, דהא דאינה נאמנת במיגו דמוכת עץ הוא מפני שאינו מיגו גמור, דהטענה דמוכת עץ אינה **טובה** יותר (אלא **נוחה** יותר), שהרי גם על הטענה דמוכת עץ עצמה - אינה נאמנת (לזכות במאתים - ואפילו לא להתיר את עצמה לכהונה), ואינו אלא דנוח לה יותר לטעון כן, מפני שעכ"פ לדברי' לא נפסלה לכהונה. וזהו מ"ש התוס' "ולהכי בין אומרת משארסתני נאנסתי בין אומרת מוכת עץ אני תחתיך - לא מהימנא".

אלא שלפ"ז אינו מובן כ"כ, דאם סברת ר' יהושע אינה משום **דיני** מיגו, אלא משום שאי"ז מיגו **כלל**, א"כ אמאי מהני מיגו זה לרבן גמליאל, שהרי אינה טענה טובה יותר - דלא מועילה לה כלום.

ט.

והנה, בפיה"מ להרמב"ם כתב בזה וז"ל: אמרו מודה ר' יהושע. ר"ל, מודה לר"ג שחולק עליו בפרק הראשון במה שדומה לדין זה, באמרו היא אומרת משארסתני נאנסתי וכו' שיש שם מיגו דיכולה למימר מוכת עץ אני וכשרה לכהונה, וקאמרה נבעלתי, דפסלה עצמה לכהונה, נאמנת (לר"ג) לומר משארסתני נאנסתי. אבל אינה נאמנת אליבא דר' יהושע, לפי שהוא אינו מחייב הבעל בכתובה מטעם שהיא יכולה לומר מיגו במה שתלוי בדרך איסור והיתר, לפי שפסולה לכהונה או כשרה לכהונה הוא איסור והיתר.

אבל בכאן מודה ר' יהושע, לפי דמיגו דהכא תלוי בנתינת ממון, שהוא מיגו דיכול למימר שלי הוא, וקאמר של אביך הוא ולקחתי' ממנו, נאמן. עכ"ל.

ומבואר בפיה"מ, דהא דאינה נאמנת על טענת מוכת עץ אני תחתיך, אי"ז שאינה נאמנת כלל אפילו לא להתיר עצמה לכהונה (כמו שנראה בפשטות מתוס' ע"פ המהרש"א), אלא דלכהונה שפיר נאמנת. דאף שלרבי יהושע לא אזלינן בתר חזקה דגופה, אעפ"כ בטוענת מוכת עץ אני, מותרת לכהונה מכח ספק ספיקא, דשמא מוכת עץ היא, ואפילו תאמר נאנסה - שמא עד שלא נתארסה נאנסה.

וא"כ, יוצא שהטענה דמוכת עץ **טובה יותר**, משום דנאמנת בה להתיר את עצמה לכהונה. והסיבה דאינה נחשבת למיגו להיות נאמנת בה לומר משארסתני נאנסתי (לזכות במאתים), הוא מפני שהיתרון דטענה זו אינה לענין ממון אלא לענין איסור בלבד (דגם בטענה דמוכת עץ אין לה אלא מנה).

---

23) ד"ה מכדי, ע"ש.

ולפ"ז אפ"ל שגם מ"ש התוס' כאן "בין אומרת מוכת עץ אני תחתיך לא מהימנא", אין כונתם ד"לא מהימנא" כלל (לא לממון ולא לאיסור), אלא לענין ממון בלבד הוא ד"לא מהימנא", אבל לענין איסור יתכן דמהימנא.

ועפ"ז יובן שפיר אמאי לרבן גמליאל הוי זה מיגו טוב, מפני שלענין איסור היא טענה טובה יותר. ומה שלר' יהושע אי"ז מיגו, הוא מפני שמעליותא דטענה זו היא רק לענין איסור ולא לענין ממון, כמ"ש בפיה"מ.

אמנם הא גופא צריך להבין מהו החסרון דטענה שמעליותא היא לענין איסור והיתר בלבד, דכיון שמ"מ טובה היא יותר (ועל פי רוב הרי ההיתר לכהונה - נוגע לאשה ושוה אצלה יותר ממאתים זוז), א"כ יש כאן שפיר הוכחה דאומרת אמת, דמה לה לשקר, דאם היתה משקרת היתה יכולה לטעון טענה טובה יותר ולומר מוכת עץ אני תחתיך. וצ"ע.

י.

וי"ל בזה, ובהקדים תחילה בסברת הנאמנות דמיגו בכלל - מה היא. דלשון השגור בכ"מ דמיגו הוא "מה לי' לשקר", דפשטות הביאור בזה - דודאי אומר אמת, דאם הי' משקר הי' יכול לשקר בטענה טובה יותר, וכיון שלא טען אותה - ה"ז הוכחה דטוען אמת. שלפ"ז ענין המיגו הוא דין "נאמנות", דהמיגו **מברר** לן דאומר אמת.

אמנם מכמה וכמה דוכתין מוכח דאי אפשר לפרש כן. ונתחיל מהא דב"ב[24], דקתני התם: האומר זה בני נאמן, ופריך בגמ' "זה בני נאמן" למאי הלכתא, אמר רב יהודה אמר שמואל ליורשו ולפטור את אשתו מן היבום, ופריך, ליורשו פשיטא.

ופירש הרשב"ם וז"ל: ליורשו פשיטא, דמיגו דאי בעי יהיב לי' במתנה כי אמר נמי בני הוא וירשני נאמן. ואי משום נכסים הבאים לאחר מיכן אתא לאשמעינן, דאע"ג דאין יכול להקנותן נאמן. הא לאו מלתא היא, דודאי אינו נאמן, דהא ליכא מיגו.

ואע"ג דדרשינן לעיל[25] "יכיר"[26] בצריך היכרא, ואוקמינן דהאב נאמן אפילו לנכסים הבאים לאחר מיכן, אי נמי שנפלו לו כשהוא גוסס, ה"מ גבי חלק בכורה דידעינן שהוא בנו אך אינו ידוע אם בכור הוא אם לאו, ואתא קרא למימר דכיון דידעינן דבנו הוא נאמן לומר בכורי הוא, אבל היכא דלא ידעינן אי בנו הוא אם לאו, לא מהימנינן לי', אלא לנכסים שיש לו עכשיו משום דאיכא למימר מיגו. עכ"ל.

---

24) קלד, א.

25) קכז, ב.

26) דברים כא, יז.

וכן פירשו התוס׳ וז״ל: ליורשו פשיטא, דאנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס לא הי׳ נאמן, אע״ג דלענין בכורה נאמן, היינו משום שראוי ליורשו שהרי בידוע שהוא בנו, אבל הכא דלא ידעינן אם הוא ראוי ליורשו או לא, אינו נאמן. ע״כ.

ומבואר דמשום מיגו הימנוהו רבנן לומר בני הוא וירשנו, ומ״מ על נכסים הבאים לאחר מכן אינו נאמן משום דאין לו מיגו. וצ״ע ממנ״פ, אם מאמינים לו במיגו שהוא בנו, יהי׳ נאמן גם לנכסים הבאים לאחר מכן וירשנו, ואם אינו נאמן שהוא בנו, אמאי יורש את הנכסים של עכשיו, דמאי מהני לן הא דאי בעי מצי יהיב לי׳ במתנה, הרי לפועל לא נתנם לו במתנה ורק אמר עליו שהוא בנו, ועל זה הרי אינו נאמן.

ומבואר שמשום מיגו יכול לזכות בדין גם על חלק מטענתו - על החלק שיש לו עליו מיגו. ומזה מוכח שמיגו אי״ז ענין נאמנות - שמאמינים לו שטוען אמת, דאם כן, לא הי׳ יתכן לחלק שיהי׳ נאמן רק על חלק מטענתו בלבד ולא על כולה, דממנ״פ - אם אומר אמת הרי הכל אמת, ואם לא, הרי שום דבר אינו אמת, ואיך מאמינים לו על חצי דבר. ומזה מוכח שהמיגו אי״ז ענין של נאמנות כלל.

ואם תמצי לומר ולחלק שה״מיגו **דבידו**״, אין זה אותו דין מיגו ד״טענת מיגו״ שאנו עוסקים בו, ותמצא שום סברא לחלק ביניהם, נביא לך דוגמא כעין זו גם ב״טענת מיגו״.

והוא, דבמק״א בב״ב[27] קאמר, ההוא דאמר לי׳ לחברי׳ מאי בעית בהאי ארעא, אמר לי׳ מינך זבני ואכלתי׳ שני חזקה, אזל אייתי סהדי דאכלה תרתי שני, אמר רב נחמן הדרא ארעא והדרי פירי.

ופירש הרשב״ם: ״אזיל ואייתי סהדי דאכלה תרתין שנין״, ועדיין הי׳ מחזר לבקש עדות של שנה שלישית ולא מצא. ״אמר רב נחמן הדרא ארעא״, דבתרתין שנין לא הוי חזקה. ״והדרי פירי״, של ב׳ השנים שאכל שלא כדין . . והני מילי בדאיכא סהדי דאכלינהו לפירי, אבל אי ליכא סהדי דאכלינהו לפירי אלא בהודאת פיו, והוא טעין דזבנתי׳ מינך ואכלתינהו לפירי - דארעא ופירי דידי נינהו, ארעא כיון דלית לי׳ ראי׳ בשטר ולא עדי חזקה הדרא למרה, וחייב שבועת היסת על הפירות דזבנינהו מיני׳, דמיגו דמצי אמר לא אכלתי פירות כי אם מעט, כגון עייל כורא ואפיק טפי מכורא - דבהכי הוי חזקה כדלקמן, כי אמר אכלי טובא ודידי אכלי מהימן. עכ״ל.

ומבואר שבטענתו דידי אכלי נאמן על הפירות ולא על הקרקע, משום דעל הפירות יש לו מיגו ועל הקרקע לא. ואם נאמר שמיגו הוא נאמנות, איך יתכן להאמינו על חצי

27) לג, ב.

טענתו, דממנ"פ - אם נאמן הוא שהפירות הם שלו מפני שקנה את הקרקע, א"כ הרי גם הקרקע שלו, ואם הקרקע אינה שלו, א"כ גם הפירות אינם שלו כנ"ל. ומזה מוכח דהא דזוכה בפירות מדין מיגו אי"ז ענין של נאמנות כלל[28].

ועוד יש ראי' מצד אחר שהמיגו אינו ענין של נאמנות, מהא דכתבו התוס' בכמה דוכתי[29], דאף דבי"ד לא מצי לטעון ליתמי על שטר שיוצא עליהם "מזויף הוא", משום דטענה דלא שכיחא היא (ואין בי"ד טוענין טענה דלא שכיחא), מ"מ מצי בי"ד למיטען להו "פרוע", משום שהאב הי' יכול למיטען פרוע במיגו דמזויף.

ואינו מובן, איך מצי הבי"ד למיטען פרוע, שהרי טענת פרוע מצד עצמה אינה טענה (דהשטר שביד המלוה סותר אותה), וכל מה דהאב נאמן עלי' הוא משום שיש לו מיגו דאי בעי מצי טוען מזויף - והרי זה ראי' והוכחה דאומר אמת שפרע לו.

אבל הבי"ד הרי אין להם מיגו וראי' זו [דאין יכולים לטעון מזויף, ובעיקר - דהרי הם עצמם אין יודעים אם פרע לו או לא, שהרי הם באים בטענת שמא], א"כ איך יכולים לטעון פרוע משום שאביהם הי' נאמן בה, דאביהם הי' נאמן בה, מפני שהי' לו ראי' והוכחה מהמיגו שאומר אמת, אבל בי"ד איך יכולים לטעון כן בלי שום ראי'.

יא.

ומכל זה מוכח, דמיגו אי"ז ענין של "נאמנות" שיש לנו ראי' והוכחה דטוען אמת. וא"כ צריך ביאור מהו ענין המיגו.

ולשון השגור בישיבות לפרש את ענין המיגו שהוא דין ד"העברת זכות הטענה", דהיינו שמעבירים את הזכויות מהטענה האחרת שהי' יכול לטעון - לטענה זו דטוען עתה. כלומר, דאין זה שמאמינים לו על הטענה דטוען עתה, אלא מעבירים לטענה זו את הזכויות של הטענה האחרת - שהי' יכול לזכות בה, והוא זוכה בזכויות אלו - בטענה זו.

אמנם לשון שגור זה כפשוטו אין לו הסבר והבנה כלל, ובגמ' מפורש[30] **דמיגו סברא היא**, וצ"ע מהי הסברא בזה.

---

28) וכעין זה איתא נמי בתוס' כתובות טז, ב ד"ה וליחוש. דכתבו שם, דלמ"ד הטוען אחר מעשה בי"ד לא אמר כלום ואינו יכול לטעון בכתובה פרעתי, מ"מ במקום דליכא עדים שיצאה בהינומא, והוא טוען פרעתי לה מאתים, יהי' נאמן על כל פנים על מנה דפרע - במיגו דאי בעי אמר אלמנה נשאתיך, דאז לא הי' חייב לה אלא מנה. ומבואר שיתכן שבמיגו הוא זוכה רק בחצי טענתו.

29) ומהם - ריש גיטין (ב, א ד"ה ואם). ע"ש.

30) כתובות כא, א.

וי"ל בביאור ענין המיגו. דהנה בסוגיין מכנה "מיגו" גם בשם "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", כדמקשה על "הפה שאסר" דמתני' - "מכדי האי מיגו והאי מיגו מאי שנא האי מיגו מהאי מיגו". ומתבאר דהפה שאסר וכו' מכונה בשם מיגו, ומתוך הלשונות דשמות המיגו "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" ו"מה לי' לשקר", אפשר להגיע להבנה בביאור ענין המיגו.

וי"ל, דפסק דין של בית דין לזכות לאחד מבעלי הדין, אינו בנוי על הכרח שנתברר לבי"ד (ע"י ראי' או עדים) דבעל דין זה טוען אמת, דמצינו נמי שהבי"ד מזכים לבעל דין מפני שהוא המוחזק - אף שלא נתברר לנו כלל אם טוען אמת הוא או לא. דכך הוא הדין ד"המוציא מחבירו עליו הראי'", אבל המוחזק אינו צריך ראי', אלא הוא זוכה בדין מפני שהוא המוחזק.

ומסתבר לבאר, דהא דהמוחזק זוכה בדין, אין זה מפני שהחזקה היא סיבה לזכותו, אלא מפני שאין חזקה המנגדת לטענתו - לכן זוכה הוא בדין. מה שאין כן לטענת המוציא - דיש נגדה חזקה, אינו זוכה בדין בלא ראי'.

אבל מאידך מובן, שהטענה שהחזקה מנגדת לה אי"ז בהכרח שאינה אמיתית. וכן גם להיפך - דטענה שאין חזקה מנגדת לה, אי"ז בהכרח שהיא היא הטענה האמיתית. אלא שמ"מ כך הוא הדין, שכשטוען נגד חזקה אין אנו מקבלים את טענתו בלי ראי' ואינו זוכה בדין. משא"כ כשאינו טוען נגד חזקה אנו מקבלים טענתו, והוא כן זוכה בה בדין.

ולכן אשה דלא הוחזקה בא"א, יכולה לטעון פנוי' אני ונאמנת, והוא מפני שאין חזקה מנגדת לטענתה, משא"כ כשהוחזקה בא"א וטוענת (שלא בפני בעלה) פנוי' אני (דנתגרשתי), אינה נאמנת, כי חזקת אשת איש מנגדת לטענתה.

יב.

ולפי ביאור זה - דפסק בי"ד לזכות, אינה בטענה אמיתית דוקא, אלא בטענה שאין חזקה כנגדה, נבוא לבאר את ההסבר בדין מיגו. וניקח לדוגמא את המיגו ד"פרעתי במיגו דמזויף", והוא, דבמקום דטוען על שטר שהוא מקוים - פרוע הוא, אינו נאמן, מפני דטענתו היא נגד חזקת חיוב. דכיון שהשטר שביד המלוה מקוים, ה"ז חזקה דלא פרעו עדיין, דאל"כ "שטרך בידי מאי בעי" (ואף דבמציאות יתכן דפרע לי' ולא לקח ממנו את השטר, כגון שפרע לי' בשוק וכדומה, מ"מ חזקה היא דלא פרעו).

אבל כשהשטר שביד המלוה אינו מקוים - דהלוה מצי לטעון עליו מזויף, הו"ל השטר שביד המלוה כ"חספא בעלמא" ואין כאן חזקת חיוב, וע"כ הוא זוכה בדין גם

כשטוען פרעתי, מפני שאינו טוען בזה נגד חזקה כלל, כנ"ל.

ובזה יש לפרש הא דמיגו הוא "זכות הטענה". והיינו, שהמיגו מוריד את חזקת החיוב שביד התובע, וממילא יש לנתבע "זכות הטענה" - דטענתו השתא אינה נגד חזקה.

ובמילים אחרות אפ"ל: כששטר מקוים ביד המלוה אז נכסי הלוה משועבדין למלוה, ואין הלוה נאמן לטעון פרעתי - להוציאם משעבוד המלוה. אבל כשיש ללוה מיגו לפסול השטר במזויף מפני שאינו מקוים - ואינו אלא חספא, הוי הלוה מוחזק בנכסיו, ונאמן שפיר לטעון על השטר פרעתי. זאת אומרת, שהמיגו עושה אותו למוחזק - שיהי' לו "זכות הטענה" לזכות בדין.

ולביאור זה מובן שפיר מה שהמיגו יכול לזכותו רק על חלק מטענתו, וזוכה בחלק שיש לו עליו מיגו. והוא מפני שהמיגו אינו ענין של נאמנות - דזוכה בו מפני שהוא נאמן בטענתו, אלא המיגו "שובר" את המוחזקות של התובע והוא נעשה המוחזק, וע"כ הוא זוכה בדין. ולפ"ז במקרה שהמיגו "שובר" רק את מקצת המוחזקות, זוכה הוא רק במקצתה - היינו בחלק הטענה שאין חזקה מנגדת לה.

ולכן במקרה דטוען דארעא ופירי דידי נינהו, והביא עדים על שנתים בלבד, הנה על הקרקע דטענתו היא נגד חזקת מרה קמא, אינו זוכה בה בדין. משא"כ הפירות, דהמר"ק אינו מוחזק בהם (דאין לו עדים שגדלו בשדהו) זוכה בהם הנתבע, משום שבפירות הוי הוא המוחזק, ואין חזקה מנגדת שהפירות הם לא שלו[31].

וכן הוא גם בדין "מיגו דבידו" - באומר בני הוא. דבנכסים של עכשיו אין אמירתו מנגדת לחזקת ירושה דשאר בניו, דהא אינם מוחזקים בנכסיו כלל, שהרי יכול להפקיעם ע"י נתינתו מתנה לאחרים או לזה שאומר עליו שהוא בנו. ולכן נאמן הוא שפיר (מדין הודאת בע"ד) לומר דבנו הוא, דאין אמירתו מנגדת לחזקת הבנים, וה"ז הודאת בע"ד במקום דלא חב לאחרים - דנאמן. משא"כ בנכסים הבאים לאחר מכאן, דאין באפשרותו לתת אותם במתנה, הרי הודאתו בהם היא במקום דחב לאחרים (שהם מוחזקים בהם מכוח הירושה), ולכן אינו נאמן.

ולפ"ז יובן נמי מש"כ התוס' שהבי"ד יכולין לטעון ליתמי פרוע במקום שאביהם הי' יכול לזכות בפרוע מיגו דמזויף. והוא מפני דזה שהאב הי' זוכה בטענת פרוע,

31) וכן הוא גם במקום דלא הוחזקה שנשאה בתולה (כנ"ל הערה 28), הרי החזקת חיוב שיש לה מכוח הנישואין היא על מנה בלבד (דיתכן דאלמנה היא), ולכן אף שבמנה זו שיש עלי' חזקת חיוב אינו זוכה בדין להיפטר ממנה, אבל במנה האחר זוכה שפיר, ויפטר.

אי"ז מפני שהמיגו הי' מברר לן דטוען אמת, אלא מפני שאין טענתו נגד חזקת חיוב, דהשטר הוא רק חספא. שלפ"ז הוי הוא מוחזק בממונו ויש לו זכות הטענה בהם, ולכן גם הבי"ד יכולין לטעון כן [דהיתומים הם המוחזקים] וטענינן ליתמי כל מה דאבוהון הי' מצי לטעון.

יג.

אמנם, על אף שהוכח לעיל בראיות ברורות שהמיגו אינו ענין של "נאמנות", הנה מכמה וכמה מקומות מוכח שהמיגו הוא כן ענין של "נאמנות" (דהיינו שהוא זוכה בדין מפני שזה ראי' ובירור דאומר אמת, ולכן מאמינים לו).

וראשית נוכיח זאת מסוגיא דידן. דלרבן גמליאל נאמנת האשה לומר משארסתני נאנסתי במיגו דמוכת עץ, וחייב בכתובתה מאתים. והכא הרי אם היתה טוענת מוכת עץ אני, לא היתה זוכה במאתים כי אם במנה בלבד, וא"כ "זכות הטענה" אין לה אלא על מנה בלבד, ואיך זוכה היא משום מיגו זה במאתים. וע"כ צריך לומר, דהמיגו דמוכת עץ מברר לן דטענתה (משארסתני נאנסתי) אמת היא, דאם היתה שקר, הי' לה לשקר בטענה טובה יותר - כגון מוכת עץ אני.

ועוד ראי', דמצינו בתוס'[32] שהקשו, דבכל תרי כתי עדים המכחישים זו את זו שיהיו אחרונים נאמנים במיגו דפסלי לקמייהו בגזלנותא. ובזה הרי לא שייך לפרש שהמיגו נותן להם זכות הטענה, דמאי זכות טענה שייך בעדים, וע"כ דכונתם היא שהמיגו מברר לן דאומרים אמת.

ועוד מציגו בתוס'[33], דהקשו אהא דקאמר ביבמות[34], יבמה שגירשה היבם בגט והיא טוענת לא נבעלתי ואין הגט פוטר אותי, ומבקשת חליצה. דהדין הוא, אם שהתה עמו פחות משלושים יום כופין אותו לתת לה חליצה דנאמנת לומר לא נבעלתי. יותר משלושים יום אין כופין אותו, דאינה נאמנת לומר לא נבעלתי דאין איניש מוקי אנפשי' יותר משלושים יום.

והקשו התוס', שתהי' נאמנת לומר לא נבעלתי במיגו דמצית למימר **אינו יכול** לבא עלי, דנאמנת. ע"ש. ופשוט הוא דסברת מיגו זה הוא ענין של **"נאמנות"**, דנאמנת היא לומר שלא נבעלה, דמאי זכות טענה שייך שם.

ומכל הני ראיות מוכח דמיגו הוא גדר של "נאמנות" ובירור. וצ"ע מכל הני דוכתי

32) ב"ב לא, ב ד"ה וזו. ובכמה דוכתי.

33) ב"ב ה, ב תוד"ה אע"ג.

34) קיא, ב.

דלעיל דהוכחנו שמיגו הוא "זכות הטענה".

ועל כרחך צריך לומר שבמיגו ישנם **שני הענינים**, דין "**נאמנות**" (דדין זה מבואר בלשון הגמ' ד"מה לי' לשקר"), ודין "**זכות הטענה**" (וזה מתפרש בלשון ד"הפה שאסר", דלפני שאסר הי' הוא המוחזק ולכן יכול להתיר בכל טענה אחרת)[35].

יד.

ולפ"ז אפשר להסביר את מ"ש הרמב"ם בפיה"מ בסברת רבי יהושע דלא ס"ל ממיגו דמוכת עץ - "לפי שהוא אינו מחייב את הבעל בכתובה מטעם שהיא יכולה לומר מיגו - במה שתלוי בדרך איסור והיתר". דהפירוש בזה הוא, דרבי יהושע אינו סובר את דין ה"**נאמנות**" שבמיגו, אלא את הדין ד"**זכות הטענה**" בלבד. ולכן במיגו ד"מוכת עץ", אף שמדין הנאמנות - הרי זה שפיר מיגו טוב (דהיתה יכולה לטעון טענה שלענין איסור היא טובה יותר), מ"מ כיון דלענין ממון אין לטענת "מוכת עץ" **שום יתרון** על הטענה שטוענת עכשיו, אין כאן "זכות הטענה" שתוכל לזכות בה ממון, ולכן אינה זוכה בה לרבי יהושע במאתים.

אמנם כ"ז הוא רק לרבי יהושע, אבל רבן גמליאל סובר, דמיגו אי"ז רק דין ד"זכות הטענה" בלבד, אלא יש בו גם דין ד"נאמנות". ולכן אף שבמיגו דמוכת עץ אין הדין ד"זכות הטענה", מ"מ כיון דיש בה שפיר הדין ד"נאמנות", זוכה היא בה שפיר במאתים.

ובזה קאמר לי' ר' יהושע לר"ג, דאף דבמיגו דהתם - בהטענה דמוכת עץ ששור שחוט לפניך, דאין שם זכות הטענה ורק נאמנות - פליגנא עילווך וסבירא לי דאינה נאנמת לפי שאין לה מיגו, מ"מ במיגו דהכא - ב"שדה זו של אביך היתה" שאין שור שחוט, דיש כאן גם זכות הטענה - מודינא לך דנאמן במיגו.

ושני פרטי דינים אלו שבמיגו מוצאים אנו גם בדברי הר"ן בשבועות[36], דכתב דאף למאן דסבירא לי' דמיגו לאפטורי משבועה אמרינן (כנ"ל ס"ב-ג), מכל מקום, מיגו דהעזה מודים כו"ע דלא אמרינן לאפטורי משבועה. דאף דלאפטורי מממון אמרינן

35) לדעת התוס' פירשנו שמיגו זה מכונה בשם "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", דכיון שאין התובע מוחזק, אז זכות הטענה הוא של הנתבע, וכמו שאוסר - הוא גם מתיר, מפני שזכות הטענה היא שלו. אבל לרש"י אי"ז כך, אלא "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" פירושו נאמנות של "מיגו דאי בעי שתיק", דנאמנות גמורה היא שגם ר' יהושע מודה בה, כמבואר בפנים. אבל עצם היסוד דמיגו הוא גם "זכות הטענה" סובר גם רש"י.

וכך משמע קצת גם מדברי רש"י (לקמן יח, ב במתני' ד"ה הרי אלו נאמנים) דכתב לפרש בהפה שאסר וכו': "כי היכי דמהימנת להו אהא הימנינהו אהא". וכך גם משמע מספר השלמה דכתב דנאמן משום הפה שאסר, גם אחרי שיבואו עדים דשל אביו היתה, וה"ז מוכח שזה נאמנות.

36) מב, ב ד"ה מפני מה אמרה תורה.

גם מיגו דהעזה, מ"מ לאפטורי משבועה לא אמרינן מיגו כזה.

וכבר הקשו ע"ז האחרונים, שהרי חיוב ממון הוא **חמור יותר** משבועה, דלחייב ממון צריך **שני עדים**, ולשבועה מספיק **עד אחד**, וא"כ אמאי למיפטר מממון קל יותר מלמיפטר משבועה.

ומפורסם הביאור בזה, דהא דאמרנו שנוסף לכח ד"זכות הטענה" שבמיגו, יש במיגו גם כח ד"נאמנות" - דאומר אמת, הנה כ"ז הוא במיגו רגיל, אבל ב"מיגו דהעזה" **אין בו כח של נאמנות**, דאין כ"כ ראי' דאומר אמת - דיתכן דהא דלא טען הטענה האחרת הוא מפני דלא העיז. ומ"מ אי"ז גורע מכח "**זכות הטענה**" שיש במיגו, דכיון **שבפועל** הי' יכול לטעון כן - והי' זוכה, תו לא הוי טענתו נגד חזקה, ומהימן.

ולפ"ז אפ"ל, דלמיפטר מממון דמספיק "זכות הטענה" בלבד, מספיק בזה גם מיגו דהעזה - דיש בה הכח ד"זכות הטענה". אבל למיפטר משבועה הרי צריך לכח ה"**נאמנות**" דמיגו, דהא חיוב שבועה פירושו הוא שהתורה מחייבת אותו **לברר את טענתו** אם אמת היא או לא.

ולכן כשיש לו מיגו טוב, הרי המיגו מברר שפיר את טענתו שהיא אמת ומיפטר משו"ז משבועה (למ"ד דמיגו מועיל לאפטורי משבועה), אבל כשהמיגו הוא מיגו דהעזה דאינו **מברר לנו** כראוי על טענתו אם אמת היא או לא, חייב הוא עדיין בשבועה לברר שטענתו אמת.

ועפ"ז מבוארת היטב הקושי' שהקשינו לעיל (ס"ה) על דעת הרמב"ם דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן, דהא דאין דין מיגו יכול לפטור משבועה כלל, ה"ז משום שמיגו אינו אלא העברת זכות הטענה בלבד, ולכן אינו מועיל במקום שיש חיוב שבועה[37].

טו.

והשתא נבוא ליישב את דברי רש"י התמוהין הנ"ל (ס"ו). דעל "מודה רבי יהושע

---

37) ומה שבשומרים כל מיגו אינו מועיל, אף לדברי ר"ג (או לר' יהושע במקום שמודה לו) שמיגו הוה גם ראי' והרי היא כעין בירור, הכוונה בזה נמי - שהבירור והראי' שבזה מחזקין את טענתו להחשב לטענה. אמנם כ"ז מהני רק במקום שדנין את הדין ע"פ טענה בלבד, אבל במקום דאין דנין ע"פ טענה, אין בירור זה מהני ליה כלל. והראי', דהרי גם במקום שהמיגו הוא בירור לא אמרינן בו מיגו להוציא, ואמאי - הרי לכאורה יש לנו בירור, אלא ע"כ שאין זה בירור וראי' ממש, ורק משוה היא את טענתו לטענה, ובטענה יכול הוא רק להחזיק ולא להוציא.

והשתא מובן שפיר, דכיון שבשומרים אמרה התורה שאינו נפטר ממנו בטענה בלבד (כנ"ל ס"ה), אלא בראי' דעדים או בשבועה דאורייתא (במקום ש"אין רואה"), א"כ, המיגו, שעושה רק את הטענה לטענה, אינו יכול לו להועיל בשומרים כלל, מפני שהטענה שמכח המיגו, אינה אלא טענה בלבד. ודו"ק.

[מה שהקשינו לעיל שם על דעת הרמב"ם מהמפורש בסוגייתנו דאמרינן מיגו לאפטורי משבועה - עי' לקמן סט"ו].

באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתי' הימנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר", אמרו בגמ' דמודה לי' ד"נאמן" ב"אין שור שחוט" דוקא, ופרש"י **דהיינו כשאין הלה תובעו.**

ולעיל (ס"ו-ז) הבאנו את קושית תוס' והראשונים על רש"י מדיוקא דמתני' דמוכח שגם בהלה תובעו נאמן. וכן דלא יתכן כלל לומר שבהלה תובעו אינו נאמן, דאם כן פליג רבי יהושע על **כל** דיני מיגו **שבש"ס** דמיירי בהלה תובעו, וכן קושית הבית יעקב שהוכיח מפרק קמא, דרבי יהושע סובר דנאמן במיגו גם בהלה **תובעו**.

ובעיקר הי' ק"ל, דלפרש"י מאי קאמר מודה ר' יהושע ב"שדה זו של אביך היתה", הרי לרש"י אין נפק"מ בין **שדה לדבר אחר**, אלא בין **תובעו לאינו תובעו**. ע"ש, והם קושיות עצומות דמצוה ליישבם.

וי"ל דאחר שנתבאר לעיל שבכל מיגו (במקום שאי"ז העזה) יש בו שני כחות: א) כח ד"זכות הטענה", ב) כח ד"נאמנות" ובירור,

אלא שזהו לרבן גמליאל, אבל ר' יהושע לא ס"ל מכח ה"נאמנות" של מיגו אלא מהכח ד"זכות הטענה" בלבד. כך פירשנו את הסוגיא לתוס' והרמב"ם.

וברש"י נראה לומר **דבר** חדש. והוא, דגם רש"י סובר כהנ"ל ברבן גמליאל ור' יהושע, דשניהם ס"ל מהכח ד"זכות הטענה" שבמיגו, ור' יהושע פליג עליו רק בדין ה"נאמנות".

אבל לא כמו להתוס' והרמב"ם דר' יהושע פליג לגמרי על דין ה"נאמנות" דמיגו, אלא שסובר, דדין ה"**נאמנות**" ישנו רק במקום ש"**אין שור שחוט**" - דהיינו "**כשאין הלה תובעו**", אבל **כשהלה תובעו** אין במיגו דין "נאמנות", והוא מפני שכשתובעו לא מתברר לן דטוען אמת, דמהא דלא טען את הטענה האחרת אין כ"כ ראי' דאומר אמת, וכמ"ש רש"י (כנ"ל) ד"דלמא לא אסקה אדעתה, אי נמי איערומי קא מערמא".

אבל כש"**אינו תובעו**" - ואי **בעי הוה שתיק**, מודה גם ר' יהושע דיש במיגו דין "נאמנות". וכלשון המאירי בזה (לדברי רש"י) "אבל כל שאומר לחבירו **שלא מכח תביעתו** שדה זו של אביך היתה ולקחתי' ממנו, שאין כאן שור שחוט, ר"ל שהרי לא על ידי ערער הוא טוען כן, **אלא מאחר שהוא מכניס עצמו בדבר שלא הי' אדם תובעו כלל, ודאי אלמלא שהדבר כמו שהוא טוען לא הי' מכניס עצמו בספק ונאמן**".

וזה מה שכתב רש"י בכ"מ, שלר' יהושע הרי הוא **נאמן** ב"אין הלה תובעו" דוקא - דאין הכונה שבהלה **תובעו** אינו נאמן כלל ולא מזכין אותו בדין מדין מיגו, דודאי

שגם בהלה תובעו מזכין אותו בדין, ו"אינו נאמן" פירושו דמדין **נאמנות** אינו נאמן בה. אבל מדין "זכות הטענה" הרי הוא זוכה בה שפיר בדין, דכיון שהיתה בידו הברירה לטעון - ד"לא היתה של אביך מעולם", זוכה בה נמי כשטוען - של אביך היתה ולקחתי' הימנו, אלא שדין **נאמנות** ו**בירור** אין במיגו זה. אבל ב"אין הלה **תובעו**" הרי הוא **נאמן** בה גם מדין **נאמנות**.

ואין להקשות, דאם כדברינו שלר' יהושע זוכה בה מדין מיגו גם בהלה תובעו, א"כ איך כתב רש"י לקמן (הובא לעיל ס"ז) וז"ל: תנאי פליגי בהך מילתא בשבועות, ואי אמר ר' יהושע הכי לא כחד מנייהו הוא, דאי כרבנן, הא אמרי אפילו תובעו וזה מודה במקצת, משיב אבידה הוא וכו', ומאי אשמעינן ר' יהושע באין שור שחוט (באין הלה תובעו דנאמן), אפילו שור שחוט לפניו נמי נאמן. עכ"ל. ומבואר ברש"י **שבהלה תובעו לרבי יהושע אינו נאמן כלל**, וזה לכאורה היפך מהמבואר בדברינו.

אבל אחר העיון אין זה קשה כלל, ואדרבה - משם הוי ראי' לדברינו. שהרי בסוגי' שם (הנ"ל ס"ב) לא איירי לענין זכי' בדין - לענין ממון, אלא לפוטרו מן השבועה, ולענין ליפטר משבועה כבר ביארנו (לעיל סי"ד) דלא מספיק הכח ד"זכות הטענה" אלא צריך לדין ה"נאמנות". וזהו הטעם דלא מהני לרבי יהושע מיגו (ליפטר מהשבועה) כשהלה תובעו, משום דלרבי יהושע דין ה"נאמנות" במיגו ישנו, רק כשאין הלה תובעו כנ"ל, אבל כשהלה תובעו (דאין נאמנות זו) - במה יפטר בה מן השבועה.

ולפ"ז ב"אין הלה תובעו" פוטר מיגו מן השבועה גם לר' יהושע, וזה ראי' לדברינו דב"אין הלה תובעו" יש במיגו כח ד"נאמנות" גם לר' יהושע.

[ועפ"ז מיושבת היטב גם הקושי' שהקשינו לעיל (ס"ה) על דעת הרמב"ם, דלכאורה מצינו מפורש בסוגייתנו דאמרינן מיגו לאפטורי משבועה. דכל מה שמיגו אינו פוטר משבועה, אינו אלא במיגו שאינו אלא העברת זכות הטענה. אבל מיגו שיש בו גם בירור שהוא דובר אמת - מועיל אף לאפטורי משבועה, כנ"ל[38]].

טז.

ואם תאמר מאי נפק"מ שבהלה **תובעו** אין במיגו דין "נאמנות", שהרי מ"מ זוכה הוא בה בדין - מכח "זכות הטענה".

י"ל דיכול להיות בזה נפק"מ בשני אופנים:

38) משא"כ בשומרים, כנ"ל (בהערה הקודמת).

א) במקום שלא נוכל לדון בה מכח זכות הטענה (דהיינו כשזכות הטענה תיפקע) וצריך ע״כ לדון בה מכח הנאמנות בלבד (כדלקמן).

ב) במקום שזכות הטענה בלבד אינו מספיק וצריך הכח דנאמנות - ע״ד שפירשנו לעיל (סי״ד) לענין לאפטורי משבועה, דרק מכח הנאמנות פוטר מיגו מן השבועה אבל מדין זכות הטענה לא.

ותחילה נבאר את הסוגיא לנפק״מ הא׳, ולקמן (סכ״ה ואילך) נבארה בעזהי״ת גם לנפק״מ הב׳.

והביאור דנפקא מינה הא׳ - דנפקע מהמיגו זכות הטענה, י״ל, דבהא דקתני: ״באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתי׳ הימנו שהוא **נאמן** דהפה שאסר הוא הפה שהתיר״, כתב בספר השלמה[39] דנאמן בה לעולם - גם אם יבואו אח״כ עדים ויעידו דשל אביו היתה, ואעפ״כ יהי׳ עדיין נאמן דלקחה ממנו, דכיון דהימנוהו במיגו דלקחה מאביו, נאמן הוא נמי אע״פ שבאו אח״כ עדים דשל אביו היתה.

וז״ל המאירי (בהעתיקו את בעל ההשלמה): ״ולגדולי הדורות ראיתי שכל שהעמדנוה בידו מכח הפה שאסר הוא הפה שהתיר, אע״פ שבאו עדים אחרי כן, אין מוציאין מידו״.

והנה באופן שבאו אח״כ עדים דשל אביו היתה, הרי פקע בזה הכח ד״זכות הטענה״ (ד״לא היתה של אביך מעולם״), שהרי עתה יש עדים - דכן היתה של אביו, וא״כ פקע ממנו כח המיגו דזכה בה, ואמאי אין מוציאין מידו.

ועל כרחך לומר דאע״פ שהמיגו דמכח ״זכות הטענה״ פקע, נשאר עדיין המיגו דמדין ״**נאמנות**״, ולכן אין מוציאין מידו.

וזה מתאים עם משנת״ל דלר״ג יש בכל מיגו (שאינו של העזה) שני כחות, כח ד״זכות הטענה״ וכח ד״נאמנות״. ולכן אע״פ שבאו אח״כ עדים ופקע ״זכות הטענה״, נשאר עדיין הכח ד״נאמנות״ ולכן אין מוציאין מידו[40].

אמנם כל זה הוא - לרבן גמליאל. אבל לרבי יהושע - סובר רש״י כנ״ל, דכח

39) הובא בשטמ״ק דף כג, א.

40) הא דכתב בהשלמה שבטוען ״של אביך היתה ולקחתי׳ הימנו״ יהי׳ נאמן דלקחה גם אם יבואו אח״כ עדים דשל אביו היתה, צ״ע דא״כ בטל בזה דין המיגו, דמה שייך לומר ״מה לי׳ לשקר״ בטענה ד״לקחתי׳ הימנו״ - שהיא גרועה, שהרי יכל לשקר בטענה טובה יותר ד״לא היתה של אביך מעולם״. ולפי ההשלמה הרי אדרבה, הטענה ד״לקחתי׳״ היא טובה יותר מהטענה ד״לא היתה של אביך מעולם״, דבהטענה ד״לא היתה של אביך מעולם״ אם יבואו עדים דשל אביו היתה יפסיד השדה, משא״כ בטענה דלקחתי׳ יזכה בה גם אם יבואו אח״כ עדים דשל אביו היתה.

"**נאמנות**" זה ישנו רק במקום "שאין הלה תובעו", שאז הרי זה מיגו גמור - "**מיגו דאי בעי שתיק**" שהיא **נאמנות** גמורה, ובנאמנות גמורה מודה גם רבי יהושע דנאמן בה גם כשיבואו אחר כך עדים ויפקע ממנה "זכות הטענה", מפני דכבר הימנוהו דאומר אמת, והרי הוא נאמן בה שפיר דלקחה ממנו.

אבל בתובעו, ש(לרבי יהושע) אין זו נאמנות גמורה, אם יבואו אחר כך עדים שהיתה של אביו - **לא יהי' נאמן** [אבל כל זמן שלא באו עדים, זוכה בה עדיין - מכח **זכות הטענה** ד"לא היתה של אביו מעולם"].

ולפירושו של רש"י במחלוקת של רבי יהושע ורבן גמליאל, מחוור יותר הלשון ד"**מודה** רבי יהושע" (לרבן גמליאל) מלפירוש התוס' והרמב"ם (שנת"ל סי"ד). דלפירוש רש"י ההודאה היא (ממין הטענה, כלומר) באותו ענין שרבן גמליאל חידש - שהאשה זוכה במיגו דמוכת עץ מדין ה"**נאמנות**", קאמר לי' רבי יהושע, דאף דפליגנא עלך **בדין הנאמנות** במיגו דמוכת עץ - מפני "שהלה תובעו", מכל מקום מודינא לך ב**הנאמנות** ד"שדה זו של אביך היתה ולקחתי' הימנו" כש"אין הלה תובעו".

ועל כרחך לומר, דהא דאיתא בהשלמה שכשבאו אח"כ עדים אין מוציאין ממנו, מיירי שהעדים באו ממקום בלתי צפוי כלל, דאם הי' חשש דחשש שיכולים להגיע לכאן עדים, לא הי' כאן מיגו דנאמנות כלל, כנ"ל דאי"ז טענה טובה יותר מ"לקחתי'", ובגמ' מפורש שזה מיגו (דטענה טובה יותר, ע"ד הטענה דמוכת עץ), דמקשה, מכדי האי מיגו והאי מיגו מאי שנא האי מיגו מהאי מיגו.

ועל כרחך צריך לומר דמיירי דאין חשש כלל שיבואו עדים, ואז הטענה ד"לא היתה של אביך מעולם" טובה יותר, דדוחה את המערער מכל וכל (משא"כ במודה לו דשל אביו היתה), ושייך שפיר לומר מה לי' לשקר - ונאמן דלקחה, ואז לא מפריע לן דבאו אח"כ עדים דשל אביו היתה, כיון דכבר הימנהו דלקחה ממנו. זו דעתו דר"ג.

(וזה דומה ממש למיגו דמשארסתני נאנסתי, דזוכה בטענה זו יותר מבטענה דמוכת עץ. וכן הכא זוכה בטענה דלקחתי' יותר מבטענה דלא היתה של אביך מעולם. ור' יהושע פליג בשתיהם ומודה בזה רק באין הלה תובעו. ודו"ק).

אבל ר' יהושע סובר דעדיין יתכן בזה הערמה, דיתכן דרמאי הוא, והא דלא דחה אותו בטענה דלא היתה של אביך מעולם, הוא משום דחשש שמא יבואו אח"כ עדים ויפסיד, ורצה להרויח שגם במצב זה יזכה, וממילא אין כאן נאמנות. אמנם כ"ז הוא בתובעו, אבל ב"אין הלה תובעו" הרי גם לדעת הרמאי, טוב יותר לשתוק ולא לעוררו שיחפש עדים, וכיון שלא שתק וטען של אביך היתה וכו' ודאי דאומר אמת ונאמן.

ולפ"ז מהא דכתב רש"י שבשור שחוט - דהיינו בתובעו - יש חשש דאיערומי קא מערים, הוי ראי' דס"ל כבעל ההשלמה, דלכאורה צ"ע, מה שייך איערומי קא מערים בטענתו על שדה ד"של אביך היתה ולקחתי' ממנו", דבמשארסתני נאנסתי מובן דשייך לומר איערומי קא מערמא, מפני שיש עדיפות בטענה דמשארסתני נאנסתי על הטענה דמוכת עץ, דבטענה דמוכת עץ אין לה אלא מנה, ובמשארסתני נאנסתי (ע"י המיגו) יש לה מאתים, דבזה יתכן חשש שמערימה וטוענת נאנסתי כדי לזכות במאתים. אבל בטענה דשל אביך היתה ולקחתי' ממנו, איזה עדיפות יש על הטענה דלא היתה של אביך מעולם שיהי' שייך בזה הערמא.

אלא ע"כ דס"ל כבעל ההשלמה, שבטענה דלקחתי' יש עדיפות דנאמן בה גם אחרי שיבואו עדים דשל אביו היתה, ומשו"ז שייך גם שם הערמה, וזה סייעתא לבאר את רש"י בשיטתו של בעל ההשלמה, כבפנים. ודו"ק.

משא"כ לפירוש התוס' אין ההודאה (ממין הטענה, כלומר) שאינה באותו ענין ממש דרבן גמליאל איירי בי', דרבן גמליאל איירי במיגו שמכח "**נאמנות**", ורבי יהושע מודה לו במיגו שמכח "**זכות הטענה**".

יז.

ולפירוש זה בדברי רש"י מתורץ כל מה שהי' קשה עליו, דמה שהקשה הרמב"ן מכל מיגו שבש"ס דמיירי בהלה תובעו, הרי להנ"ל לא קשה, דגם ר' יהושע מודה במיגו דהלה תובעו ד'**נאמן בה בדין**' מכח "זכות הטענה".

וכן מה שהקשו התוס' והרמב"ן מדיוקא דמתני' "ואם יש עדים אינו נאמן" אבל בהלה תובעו ה"ה שפיר נאמן, גם זה לא קשה, דמתני' איירי בכללות דין מיגו דנאמן בה בדין מכח "זכות הטענה" בלבד, וה"ה נאמן בה שפיר גם בהלה תובעו (ורק כשיבואו אח"כ עדים דהיתה של אביו לא יהי' נאמן - בתובעו).

ומתורץ נמי קושית הבית יעקב שמוכיח, דמצינו לר' יהושע דנאמן במיגו גם בהלה תובעו, ולפי הנ"ל אינה קושיא, דשפיר נאמן בה מכח "זכות הטענה".

ומתורץ נמי מאי דקאמר בגמ', דאף על גב ד"התם" פליגנא עילווך (דהיינו במיגו "דמוכת עץ" - ד"**התם**" מחדש ר"ג את **יסוד דין הנאמנות דמיגו**, דזוכה בה יותר ממה שיש לו מכח "זכות הטענה" - והתם פליגנא עילווך), משום דמיירי "**דתובעה**",

אבל בעיקר יסוד הנאמנות דמיגו **מודינא לך** - כגון "**הכא**" בדין ד"**שדה זו של אביך היתה**" (שפשוטן של דברים מיירי באין הלה תובעו, כפרש"י: "זה אינו יודע שהיתה של אביו" (דאל"כ מאי קמ"ל דשל אביך היתה), וכיון ש"אינו יודע" על כרחך ד"**אינו תובעו**"), **בזה מודינא לך**, דיש במיגו זה (ד"אינו תובעו") כח **דנאמנות** (דזוכה בה יותר מ"זכות הטענה" - שיש לו בה)[41]. ודו"ק.

והנה להמבואר עד עתה בדברי רש"י יוצא, דהודאתו של ר' יהושע, דמודה לרבן גמליאל ב"**אין הלה תובעו**", אינה מתיחסת **לכללות** דין מיגו המפורש במשנתינו דנאמן בה רק ב"דין" (ואינה נאמנות גמורה, ופירושו **נאמן** בזה הוא רק "שם המושאל"), אלא מתיחסת לפרטים מסוימים שבמיגו, שנאמן בהם **נאמנות גמורה** (שפירושו נאמן בהם הוא "שם העצם") [כגון כשנאמן אע"פ שבאו אח"כ עדים, או כשהמיגו צריך לפטור אותו משבועה - כדלקמן סי"ח ואילך].

אבל ביסוד דין מיגו רגיל (באופן שלא באו אח"כ עדים, ואין צריך לפטרו משבועה),

41) ועיין היטב בהערה הקודמת.

מהני לר' יהושע גם בהלה תובעו, ולכן מסיים שפיר במתני' "ואם יש עדים" אינו נאמן, אבל בהלה תובעו ה"ה שפיר נאמן, כמו שדייקו התוס'.

אבל כיון שהנאמן דמיגו כולל בתוכו את כל פרטי הנאמנות שבמיגו, דהיינו גם נאמנות גמורה, קאמר ר' יהושע שבזה הוא מודה רק ב"אין הלה תובעו" ודו"ק.

ולפ"ז יוצא שמהמילים "ומודה ר' יהושע . . שהוא נאמן", דדייק המילה "נאמן" שהיא "נאמנות" גמורה ("נאמן" ד"שם העצם"), בדינים מסוימים אלו דצריכים בהם נאמנות גמורה המרומזים במילת "נאמן" (ע"ד שחידש ר"ג במיגו דמוכת עץ), בזה אני "מודה" לך שהוא "נאמן" רק באין הלה תובעו.

[ואע"פ שאפשר להישאר בזה והדברים מתיישבים בזה בלבד, אעפ"כ נוסיף בעזהשי"ת להלן איך שפרטי דינים אלו מרומזים גם בשאר דברי המשנה. ודו"ק].

* * *

יח.

אלא דתירוץ זה בדברי רש"י דורש תוספת ביאור, דלכאורה מנותק הוא מהפשט. דהיכן מבואר במתני' דמיירי - לענין הנאמנות דלאחר שיבואו אח"כ עדים דוקא - שמשו"ז מפרש רש"י בכ"מ דר' יהושע מודה רק באין הלה תובעו, הרי בפשטות מיירי מתני' גם כשלא באו אח"כ עדים, ובזה הרי נאמן גם בהלה תובעו (אפילו לר' יהושע), ואיך כתב רש"י בכ"מ שהוא נאמן - ב"אין הלה תובעו" דוקא.

ויותר אינו מובן, דמה שהרכבנו את פירוש רש"י עם מ"ש בהשלמה שהוא נאמן גם כשבאו אח"כ עדים, דהיינו ד"אין הלה תובעו" שכתב רש"י הוא רק לענין אם יבואו אח"כ עדים, אבל באופן שלא יבואו אח"כ עדים - הרי הוא נאמן גם בהלה תובעו, הנה לכאורה אין זה מתיישב במשנתינו.

דבעל ההשלמה שכתב דין זה - שהוא נאמן גם כשבאו אח"כ עדים, לא כתב דנאמן בזה רק באין הלה תובעו, דמפרש כן שפיר גם בהלה תובעו, ואעפ"כ נאמן הוא גם כשבאו אח"כ עדים (דההשלמה אינו מחלק בין הלה תובעו לאינו תובעו).

אבל למה שפירשנו בדברי רש"י (לר' יהושע), דזה שנאמן בבאו אח"כ עדים הוא רק באין הלה תובעו, איך תתפרש משנתינו. הרי במשנתינו לא מפורש דמיירי שבאו אח"כ עדים דוקא - שמשו"ז הוצרך רש"י לפרש דמיירי ב"אין הלה תובעו", ואדרבה הסיפא דמשנתינו מיירי גם בהלה תובעו, שלכן אינו מסיים "ואם תובעו אינו נאמן" (אלא "ואם יש עדים אינו נאמן"), משום שגם בהלה תובעו ה"ה נאמן (מכח זכות

הטענה - כ"ז שלא באו אח"כ עדים),

וכיון שבסיפא מיירי גם בלא באו אח"כ עדים, איך מפרש רש"י ברישא, שהוא נאמן באין הלה תובעו דוקא - שהוא רק באופן דבאו אח"כ עדים.

יט.

ונראה לבאר, דזה ודאי דמשנתינו מיירי בין בהלה תובעו ובין באינו תובעו (כבפשטות לפי בעל ההשלמה), שהרי עצם דין המשנה בעיקר הוא לרבן גמליאל (אלא שר' יהושע מודה לו בזה), ולר"ג הרי אין הבדל בין תובעו לאינו תובעו, דבשני האופנים נאמן הוא במיגו גם מכח הנאמנות.

ולפ"ז כל זמן שלא באו אח"כ עדים נאמן הוא במיגו זה משני כוחות - מכח "זכות הטענה" ומכח ה"נאמנות", אבל כשבאו אח"כ עדים שזכות הטענה נפקע, נאמן הוא עדיין מכח הנאמנות.

ועל הא דכתב ר"ג במשנתינו "שהוא נאמן", דמשמעותו בעומק הוא, דלא רק שזוכה בדין מכח "זכות הטענה", אלא **דנאמן בה ממש** - מדין ה"**נאמנות**" שבמיגו (שמשו"ז הוא נאמן גם כשיבואו אח"כ עדים ויפקע זכות הטענה).

הנה ב"נאמן" זה (דמודגש בו הנאמנות גם לאחר שיבואו אח"כ עדים) מודה ר' יהושע רק באין שור שחוט (דהיינו **באין הלה תובעו**), ועל הודאה זו - של ר' יהושע - פירש רש"י בכ"מ שהוא מודה מפני שאין הלה **תובעו**, ונאמן בזה - **במיגו דאי בעי שתיק, שהיא נאמנות ודאית**[42]. אבל **בתובעו** - שהוא שור שחוט, **אינו מודה**.

אבל הא דמהימן **בבי"ד** בטענה ד"לקחתי ממנו" - כל זמן שלא באו אח"כ עדים, אי"ז מדין **נאמנות**, אלא מדין "זכות הטענה", וזוכה הוא ב'דין זה' גם ב"הלה תובעו". ולכן מסיים במתני' "ואם יש עדים שהיא של אביו אינו נאמן", אבל בהלה תובעו בלבד, ה"ה שפיר נאמן (דהיינו שזוכה בה בדין).

וכיון דכל הסוגיא איירי **בהודאתו של ר' יהושע לר"ג**, דמקשה ע"ז בגמ' "מאי שנא האי מיגו (דמודה לו דנאמן) מהאי מיגו" (דאינו מודה לו), פי' רש"י בכ"מ בסוגיין, דמודה לו **דנאמן ב"אין הלה תובעו" דוקא**. ודו"ק.

---

42) ואל תאמר דדוחק לפרש כן ברש"י, דר' יהושע מודה לר"ג רק במקצת דבריו ולא בכל דבריו, שלר"ג מיירי דין זה גם בהלה תובעו, ור' יהושע מודה רק באין הלה תובעו. מפני דלרש"י אין דרך לפרש דמודה לו בכל דבריו, שהרי לר' יהושע נאמן רק באין שור שחוט, ולר"ג נאמן הוא גם בשור שחוט, א"כ על כרחך מודה לו רק במקצת דבריו. ודו"ק.

כ.

והנה, להמבואר עד עתה, הרי הנאמנות ד"אין הלה תובעו" (להאמינו גם אחרי שיבואו עדים) אינו מבואר ומפורש במשנתינו, אלא דבר הלמד מענינו הוא - ממ"ש "ומודה ר' יהושע לר"ג" (דההודאה היא בענין ה"נאמנות" - שהוא יסוד המיגו ד"מוכת עץ"), והוא מודה לו בנאמנות זו - "באין שור שחוט" דוקא, שהוא - ב"אין הלה תובעו"[43].

וי"ל בזה עוד, דגם מהמשנה עצמה (מבלי שנדייק בזה מ"מודה ר' יהושע") מרומזת דעתו של ר' יהושע בזה - בשני אופני מיגו אלו - ד"הלה תובעו" וד"אין הלה תובעו".

והוא, דלכאורה צ"ע על בעל ההשלמה, איך כתב במשנתינו דנאמן גם כשבאו אח"כ עדים, הרי בסיפא מפורש "ואם יש עדים אינו נאמן", דלשון זה משמע בפשטות **בכל האופנים**, דכל שיש עדים אינו נאמן - בין שהיו מתחילה ובין שבאו אח"כ. ואיך כתב בעל ההשלמה שכשבאו אח"כ הרי הוא נאמן.

וצריך ע"כ לומר, דבעל ההשלמה מפרש דמ"ש במשנתינו "ואם יש עדים", הכונה שהיו בשעת טענותיהם בבי"ד, דאם יש אז עדים, אינו נאמן, מפני שאז אי"ז הפה שאסר.

ולכאורה דחוק הוא לפרש כן. ומובן דדוחק יותר לבאר בזה גם את דברי רש"י, כנ"ל.

והנה, לפני שנתחיל לדון בעצם הפירוש אם דחוק הוא אם לא, נוכיח קודם שבעל ההשלמה אינו יחידי בפירוש זה, דגם הרא"ש מפרש עד"ז במקום אחר, ויותר מזה דמפרש כן לדברי רש"י.

והוא, דלקמן[44] קתני: העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו, הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שהוא כתב ידם, או שהי'

43) ואם תשאל, שעדיין אי"ז פשט אלא רמז בלבד (מ"דבר הלמד מענינו" או מלשון "ואם יש עדים" כדלקמן), אראה לך מקום בסוגיא זו (לקמן יז, ב) דמקשה על מ"ש במתני' "ואם יש עדים שהיא של אביו והוא אמר לקחתי' הימנו אינו נאמן". ומקשה בגמ' "היכי דמי, אי דאכלה שני חזקה אמאי לא מהימן, ואי דלא אכלה שני חזקה פשיטא דלא מהימן". ומתרץ "דמשכחת לה כגון שאכלה שתים בחיי האב ואחת בחיי בנו, וקמ"ל כדרב הונא, דאמר רב הונא אין מחזיקין בנכסי קטן אפילו הגדיל".

ומקשה בגמ', "ורב הונא מתניתין אתא לאשמועינן". ומתרץ: "איבעית אימא, רב הונא דיוקא דמתני' קאמר. ואיבעית אימא, אפילו הגדיל קמ"ל".

ומבואר דיתורא דמתני' בלבד ה"ז הפשט "דאין מחזיקין בנכסי קטן", עד דמקשה רב הונא מתני' אתא לאשמעינן כו'. וא"כ כ"ש הוא כשיש מה שמרמז על פירוש זה, ה"ז ודאי "פשט". ודו"ק.

44) יח, ב.

כתב ידם יוצא ממקום אחר - אין נאמנין. ע"כ.

וכתב שם הרא"ש[45] לפרש את דברי רש"י, דמה שכתוב במשנה "**ואם יש עדים** וכו' אינן נאמנין", היינו כשהעדים היו **בשעת הקיום** (דעדי השטר) דוקא, אבל אם בשעת הקיום לא היו עדים ורק אחר כך באו - נאמנים הראשונים לומר על עצמם דפסולים היו אף על פי שבאו אחר כך עדים (שכתב ידם הוא זה).

ומבואר דמפרש ד"יש עדים" פירושו שהיו עדים **בשעת הדיון** ולא שבאו אח"כ, ולפ"ז אי"ז דוחק לומר שגם במתני' יפרש כן רש"י - ד"יש עדים" פירושו שהיו עדים ולא שבאו אח"כ, כפירושו של בעל ההשלמה.

כא.

ויתירה מזו, דלא רק בראשונים מצינו פירוש זה במשנה, אלא גם בגמ' עצמה מפורש כן.

והוא, דלקמן[46] קתני: האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואם יש עדים שהיתה אשת איש והיא אומרת גרושה אני אינה נאמנת.

אמרה נשביתי וטהורה אני נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואם יש עדים שנשבית והיא אומרת טהורה אני אינה נאמנת. ואם משנשאת באו עדים הרי זו לא תצא. עכ"ל המשנה.

ובגמ' שם[47] קאמר: "ואם משנשאת באו עדים" וכו', אמר אבוה דשמואל לא נשאת נשאת ממש, אלא כיון שהתירוה לינשא אע"פ שלא נשאת. ופריך בגמ' והא לא תצא קתני. ומשני, לא תצא מהתירה הראשון. ע"כ הגמ'.

ומבואר, דכל שאמרה נשביתי וטהורה אני והתירוה להנשא - מפני שלא היו שם עדים שהיתה שבוי', נשארת טהורה - אף שבאו אח"כ עדים. ולכאורה קשה, דהרי במתני' קתני "ואם יש עדים" אינה נאמנת, דמשמע **דכל שיש עדים** - גם אם באו אח"כ אינה נאמנת דטהורה היא, ואיך אמר שמואל שכשבאו אח"כ עדים ה"ה נאמנת.

אלא בהכרח לומר דשמואל מפרש, דהא דקתני במתני' "אם יש עדים" פירושו - **שהיו אז עדים**, ולא על עדים שבאו אחר כך.

---

45) הובא בשיטה מקובצת ד"ה הרי אלו נאמנים. ובדפוסים החדשים בד"ה ומיהו הרא"ש ז"ל.

46) כב, א.

47) כג, א.

ולפ"ז פשוט הוא דגם במשנתינו אפשר לפרש כן. דמ"ש "ואם יש עדים שהיא של אביו אינו נאמן" פירושו הוא שיש עדים בשעת הדיון, אבל כל שבשעת הדיון לא היו שם עדים - אלא באו אח"כ, נאמן הוא עדיין דלקח - אע"פ שבאו אח"כ עדים, כיון דהימנוהו תחילה במה שאמר "לקחתי' ממנו", ה"ה נאמן בזה גם אח"כ.

ולפ"ז אין שום דוחק בפירושו של בעל ההשלמה במשנתינו כלל, דהא מפורש כן בגמ' לקמן.

כב.

אלא שעדיין התמיהה קיימת על לשון המשנה עצמה, הרי לשון המשנה הוא "צח וברור"[48]. כלומר, דאף שבגמ' מוכח דאפשר לפרש כן בלשון המשנה - ד"**ואם יש עדים**" ה"ז כמו שכתוב ואם **היו** עדים, מ"מ זה גופא צ"ע (לפי בעל ההשלמה), אמאי כתבה כן המשנה בלשון דמשתמע לתרי אנפין (דהלשון "ואם יש עדים" יכול להתפרש בשני אופנים: א) "אם יש עכשיו עדים". ב) "אם היו אז עדים"),

וכיון שכונת המשנה היא רק ל"ואם היו עדים", אמאי לא כתבה כן מפורש "ואם היו שם עדים אינו נאמן" (ולא הי' מקום למחלוקת הראשונים על בעל ההשלמה - בבאו אח"כ עדים).

ובשלמא בהא דהבאנו לעיל (סכ"א) מהגמ' לפרש כן בלשון המשנה, דמ"ש "ואם יש עדים שנשבית" הכונה היא "ואם היו עדים", הנה שם אפשר ליישב בדוחק, דמה דלא כתבה המשנה במפורש "ואם היו עדים", הוא משום דלשון זה אינו מתאים שם ברישא.

דהא רק ב"נשביתי וטהורה אני" קאמר רבה בר אבין דנאמנת (דטהורה היא) אע"פ שבאו אח"כ עדים, אבל באשת איש הייתי ונתגרשתי (דמיירי ברישא), אינה נאמנת (דנתגרשה) אם באו אח"כ עדים[49].

וכיון שברישא דמתני' לא יכלה המשנה לכתוב "ואם היו עדים אינה נאמנת", דבאשת איש - הרי גם ביש עתה עדים (שבאו אח"כ) אינה נאמנת, לכן כתב שם התנא את הרישא והסיפא בסגנון אחד - "ואם יש עדים אינה נאמנת", דמתפרשת לתרי אנפין, דברישא מתפרשת דכל שיש עדים (גם עתה) אינה נאמנת, ובסיפא מתפרשת דכשיש עדים **בשעת הדיון** אינה נאמנת.

48) לשון הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ.

49) כך סובר שם רבה בר אבין, ועכ"פ לדידי' אפשר ליישב כן. ועיין לקמן סכ"ג-ד תירוץ מרווח יותר לכולא עלמא - גם לר' אושעי', דפליג עם רבה בר אבין.

אבל במשנתינו, דאיירי התנא רק בדין זה דשדה זו של אביך היתה ולקחתי' הימנו דנאמן, הרי כיון שלבעל ההשלמה אם באו אח"כ עדים עדיין נאמן, אמאי כתב התנא "ואם יש עדים אינו נאמן", הרי יותר נכון הי' לכתוב "ואם היו עדים אינו נאמן". דהי' משמע, אבל כשבאו אח"כ הרי הוא שפיר נאמן. וצ"ע.

אמנם, לפי מה שנתבאר לעיל (סי"ט) בפירוש משנתינו לדברי רש"י, מיושבת שפיר קושיא זו. שהרי לר' יהושע מיירי משנתינו בשני אופני מיגו, היכא דהלה תובעו, והיכא דאין הלה תובעו. ובהלה תובעו הרי לא יכל התנא לכתוב "ואם היו עדים אינו נאמן", שהרי לר' יהושע גם ביש עתה עדים אינו נאמן כנ"ל.

ולכן כתב התנא גם כאן "ואם יש עדים" - בלשון דמתפרש לתרי אנפין, כל פן ופן לפי ענינו, כמשנת"ל בסעיף זה במשנה הנ"ל (סכ"א).

ולפי מה שנתבאר עתה נפקא לן, דלא רק רש"י צריך לפירושו של בעל ההשלמה, אלא גם בעל ההשלמה צריך לפירושו של רש"י. והוא, דאם כונת בעל ההשלמה לומר דנאמן כשבאו אח"כ עדים לכו"ע (בין לר"י ובין לר"ג) וכן בכל האופנים (בין בתובעו ובין באינו תובעו), א"כ אמאי כתב התנא "ואם יש עדים" - ולא "ואם היו עדים".

אלא ע"כ לומר, דגם בעל ההשלמה מפרש משנתינו (לרבי יהושע) כפי שפירשנו לפי רש"י, דשכשבאו אח"כ עדים, נאמן הוא רק באופן דאין הלה תובעו. ודו"ק[50].

כג.

והנה, עד עתה ביארנו את משנתינו דמיירי בשני אופני מיגו: האחד - דנאמן כל זמן שלא באו עדים, והשני - דנאמן גם כשבאו אח"כ עדים. אך כ"ז הוא רק לרבי יהושע, אבל לרבן גמליאל דס"ל שגם בהלה תובעו יש דין נאמנות במיגו, נאמן שפיר בשני האופנים גם כשבאו אח"כ עדים.

ונראה להוסיף, שגם לרבן גמליאל צריך על כרחך לפרש דמתני' מיירי בשני אופנים (דהיינו שנאמן רק כ"ז שלא באו אח"כ עדים, ועוד דנאמן גם כשבאו אח"כ עדים). אבל לא מטעם דלעיל לר' יהושע, אלא מטעם אחר. והוא דמתני' מיירי בשני אופנים ב"הפה שאסר".

וכן לא רק במשנה זו מיירי בשני אופנים ב"הפה שאסר", אלא גם במשנה האחרת - בדין אשת איש הייתי ונתגרשתי, וכן בנשביתי וטהורה אני, דגם שם מיירי בשני

50) אלא דזה אינו מוכרח, דע"פ הביאור לקמן בסעיף הבא יש לפרש דברי בעל ההשלמה באו"א. ע"ש היטב.

האופנים בזה.

והוא, דבמתני׳ דלעיל דאשת איש הייתי ונתגרשתי, וכן נשביתי וטהורה אני, פליגי הראשונים[51] אם נאמנת היא על זה (שאומרת נתגרשתי, או טהורה אני) - בתוך כדי דבור דוקא, או שנאמנת - גם לאחרי כדי דבור. דיש ראשונים דס״ל דנאמנת רק תוכ״ד - במיגו דיכלה לומר בתולה אני, או לא נשביתי. אבל אחרי שכבר אמרה אשת איש אני, או שבוי׳ אני, תו אינה נאמנת לומר אשת איש אני ונתגרשתי, או נשביתי וטהורה אני, משום שאין לה כבר מיגו.

ויש מן הראשונים דפליגי, וס״ל שגם אחר כדי דבור הרי הם נאמנים. ואע״פ שאין **כאן מיגו** (דמיגו למפרע לא אמרינן), מ״מ נאמנים הם בזה, והוא משום דכיון דכל האיסור **נתחדש** על פיהם בלבד, אמרינן בזה ״הפה שאסר הוא הפה שהתיר״.

ויש מן הראשונים שכתבו יותר מזה, דאפילו באמרה אשת איש אני, ולאחר זמן אמרה ש״אחרי שאמרתי זאת נתגרשתי״, דאין כאן מיגו כלל - אפילו לא מיגו למפרע (שהרי בשעה שאמרה שהיא אשת איש עדיין **לא נתגרשה כלל**), מכל מקום, נאמנת היא בזה. דכיון שכל האיסור דאשת איש שעלי׳ אנו יודעים מפי׳ בלבד - יכולה היא נמי להתיר את האיסור בפי׳ בלבד[52].

ומובן בפשטות, שבמקום שטענו כן רק אחרי כדי דבור, הנה מכיון דכל ההיתר בזה הוא רק מפני שאין כאן מי שאוסר, דהפה שאסר - הוא הפה שהתיר (אבל אין בזה מיגו כלל), הנה אם יבואו אח״כ עדים ויעידו שהיתה שבוי׳, או אשת איש, פשיטא שתיאסר, שהרי עתה יש מי שאוסר.

משא״כ במקום שטענו כן בתוכ״ד, הרי בשבוי׳ שטענה בתוכ״ד דטהורה היא והתירוה להנשא, ואח״כ באו עדים דשבוי׳ היתה - מפורש בגמ׳ דנאמנת גם אחר שבאו עדים ותנשא. ולרב אושעיא הוה כן הדין, גם באשת איש[53].

51) עיין מ״מ הל׳ גירושין פי״ב ה״א.

52) ועיין בזה בארוכה שו״ת צמח צדק אהע״ז סימן ש״ב. ועיין בזה ג״כ מה שכתבתי בזה באמרי צבי ח״ב סי׳ יא.

53) והנה לרב אושעיא דס״ל שגם בא״א נאמנת היא גם אם באו עדים אח״כ, הרי פשוט הוא שגם בשדה י״ל כך, וכמו שכתב בעל ההשלמה.

אמנם גם לרבה בר אבין דפליג אדרבי אושעיא, וס״ל שבאשת איש אינה נאמנת כשיבואו אח״כ עדים, אין הכרח לומר שגם בממון יהי׳ כן (דלא יהי׳ נאמן), דהא רוב הראשונים החולקים על בעל ההשלמה וס״ל שבממון אינו נאמן אם יבואו אח״כ עדים, אעפ״כ באשת איש מודים הם שלרבי אושעיא נאמנת היא גם בבאו אח״כ עדים, והוא מפני שיש הבדל בין ממון לאיסור.

וא״כ יש לומר כן גם להיפך, דאף שבא״א אינה נאמנת אם יבואו אח״כ עדים, מ״מ בממון נאמן שפיר גם אם יבואו אח״כ עדים, מפני שיש סברא לחלק בין ממון לאיסור לכאן ולכאן. ודו״ק.

ולפ"ז הרי גם מתני' מיירי בשני אופני מיגו, דבאופן א' נאמנת היא אע"פ שבאו אח"כ עדים, ובאופן ב' אינה נאמנת.

ולפ"ז מובן **בפשטות** אמאי כתבה המשנה "ואם יש עדים שהיתה שבוי'" בלשון המשתמע לתרי אנפין, שהוא משום דצריך להתפרש בשני האופנים ד"הפה שאסר" דמיירי בהו מתני'. ודו"ק.

כד.

והנה, ספר ההשלמה הוא אחד מן הראשונים דס"ל דגם אחרי כדי דבור נאמנת היא לומר נתגרשתי. ויותר מזה, דס"ל כחלק מהראשונים דלא רק כשאומרת נתגרשתי מכבר היא נאמנת, אלא גם כשאומרת שאחרי שאמרתי אשת איש אני - נתגרשתי, גם בזה היא נאמנת[54].

וכתב שם עוד, דגם בשדה הוא כן, שכל שהוחזקה לתובע על פיו בלבד, דהיינו שאמר של אביך היא, נאמן הוא גם לאחר זמן לומר לקחתי' ממך. וכתב שם נמי דגם רש"י סובר כן (דנאמן בשדה לומר אח"כ דלקחתי' ממך), משום דכל שהאיסור אינו אלא על פיו, יכול הוא שפיר להתירו בפיו, גם אם אין לו מיגו.

והנה באופן זה, של "הפה שאסר" שהתירו אחר כדי דבור - דאין בזה מיגו, הרי **פשוט** הוא שכשיבואו אח"כ עדים דשל אביו היתה, לא יהי' נאמן לומר לקוחה היא בידי, מפני דעתה **לא הוא האוסר** אלא העדים, כנ"ל בשבוי' ובאשת איש.

ולפ"ז יש לכאורה **סתירה** בספר ההשלמה מיני' ובי', דממה שכתב כאן (שנאמן להתיר גם אח"כ) יוצא, שבאם יבואו אח"כ עדים ויעידו דשל אביו היתה **לא יהי' נאמן**, ובסוגיין (המובא לעיל) כתב מפורש דגם אם יבואו אח"כ עדים דשל אביו היתה, **יהי' נאמן** במה שאמר תחילה - לקחתי' הימנו. וצע"ג.

ועל כרחך נצטרך לומר כנ"ל, דמשנתינו מיירי בשני אופנים של "הפה שאסר", שבאחד הוא **נאמן** - גם אם יבואו אח"כ עדים, ובהאחר **אינו נאמן**.

והיינו, דכשהתיר בתוכ"ד ויש לו מיגו, יהי' נאמן גם כשיבואו אח"כ עדים. משא"כ כשהתיר אחרי כדי דבור, לא יהי' נאמן כשיבואו אח"כ עדים.

ולפ"ז מובן שפיר אמאי כתב התנא גם כאן בלשון המשתמע לתרי אנפין - "ואם יש עדים שהיתה של אביו אינו נאמן". והוא משום דגם כאן צריך הלשון להתפרש לשני אופנים של "הפה שאסר" דאיירי בהם מתני', בטען לקוחה בתכ"ד ובטען לאחר כ"ד.

---

54) עיין בארוכה אמרי צבי שם.

[וכנ"ל, לרש"י הרי אי"צ בזה, די"ל שב' האופנים הם לרבי יהושע, בהלה תובעו ובאין הלה תובעו. ודו"ק].

והנה, לכאורה יוקשה, הרי לראשונים אלו נאמן הוא ב"הפה שאסר" גם במקום שאין לו מיגו, וא"כ אינו מובן מאי מקשה בגמ' "מכדי האי מיגו והאי מיגו - מאי שנא האי מיגו מהאי מיגו", הרי ב"משארסתני נאנסתי" יש רק מיגו בלבד, וב"שדה זו" הרי יש גם "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" דמשו"ה נאמן בו, ומאי מקשה "מאי שנא האי מיגו מהאי מיגו".

וע"כ צריך לתרץ (ע"ד שתירצנו לעיל (סט"ו) את דברי רש"י), דקושיא זו מתיחסת רק למאי דקאמר במתני' "ומודה רבי יהושע" - דהודאתו מתיחסת רק לפרט של המיגו שב"הפה שאסר", דהיינו הנאמנות. ולכן מקשה לי' שפיר, "מכדי האי מיגו והאי מיגו - מאי שנא האי מיגו מהאי מיגו".

וזה הוי סיוע גדול למה שתירצנו לעיל לדברי רש"י ז"ל, דפירש בכל הסוגיא דמיירי באין הלה תובעו, אף שהדין הוא כן גם בהלה תובעו. והוא משום דלדעת רש"י ההודאה דרבי יהושע לרבן גמליאל היא רק לגבי הנאמנות במקום דאין הלה תובעו. דכך חזינן נמי בסוגיין דמתיחסת לפרט הזה בלבד - מהא דמקשה "מאי שנא האי מיגו מהאי מיגו" כנ"ל. ולכן פירש גם רש"י בכל הסוגיא, דמיירי באין הלה תובעו. ודו"ק.

* * *

כה.

והנה, עד עתה ביארנו שבמודה ר' יהושע דשדה זו של אביך היתה ולקחתי' הימנו שהוא נאמן, דלרש"י יש נפק"מ לר' יהושע בין תובעו לאינו תובעו, דבתובעו, זוכה בשדה רק מכח "זכות הטענה" שבמיגו (דלא היתה של אביך מעולם), ובאינו תובעו, זוכה בה גם מדין ה"נאמנות" דמיגו, דנתברר לן דאומר אמת - דלקחה ממנו.

והנפק"מ לדינא, היא לענין אם יבואו אח"כ עדים דשל אביו היתה, דאם זכה בה מדין כח הטענה בלבד, אז כשבאו אח"כ עדים דשל אביו היתה, פקע זכות הטענה (דלא היתה של אביך מעולם), ותחזור השדה למר"ק, אבל כשזוכה בה גם מדין הנאמנות, נשארת השדה בידו, כיון דכבר הימנוהו דלקחה ממנו.

אמנם כ"ז הוא לשיטת ההשלמה, דס"ל שהשדה נשארת ביד המחזיק גם אם באו אח"כ עדים דשל אביו היתה.

והנה מי שלא נראה לו ליישב את רש״י לדברי ההשלמה בלבד, וכן לא יהי׳ נראה לו אריכות הפלפול דלעיל במ״ש ״ואם יש עדים דשל אביו היתה אין נאמנים״[55].

אפשר לומר בזה דבר חדש, דבסוגיין נמצא רש״י **תמוה ביותר** דלא שמו עליו לב כלל. דעל מה דקאמר[56] ״וליתני מודה ר׳ יהושע באומר לחבירו מנה לויתי ממך ופרעתיו לך שהוא נאמן״ פרש״י: ״**נאמן מדאורייתא בלא שבועה**״.

וצ״ע מה כונת רש״י לפרש בזה. ועוד איזה שבועה דאורייתא יש כאן דמשום האי ״מיגו דאין שור שחוט״ יהי׳ נאמן בה מדאורייתא - בלא שבועה. **ופלא פלאים** על שום מפרש שלא עמד בזה. וצע״ג.

ולולי דמיסתפינא, הי׳ נראה לומר דרש״י בפירושו זה במ״ש ״נאמן מדאורייתא

---

55) ולכאורה הי׳ אפשר ליישב את דברי רש״י באופן פשוט יותר, והוא, שהנפק״מ תהי׳ ללוקח אתרוג הגדל בשדה זו (ואינו יודע של מי היא השדה), אם יכול לצאת בו החיוב דארבעה מינים או לא. דהנה בטוענו ״שדה זו של אבי היתה״ והנתבע טוען ״לא היתה של אביך מעולם״, הנה כיון שאין לתובע עדים דשדה זו של אביו היתה, ה״ה מוציא מחבירו - ועליו הראי׳ ונשארת השדה אצל המחזיק, אבל בעצם אין אנו יודעים של מי היא השדה, של התובע או של הנתבע.

ואם השדה היא של התובע, הרי הפירות הגדלים בה גזולין הן ואין יוצאין בהם ידי החובה דד׳ מינים - דבעינן בהם ״שלכם״ (ראה סוכה כז, ב). דאף שלענין השתמשות בפירות אלו יש להקל, דמדין המוציא מחבירו עליו הראי׳ מותר לאכלם, אבל במקום דבעינן שלכם מסתבר דאי״ז מספיק.

ולפ״ז צ״ע במקום שאמר לו של אביך היתה ולקחתי׳ הימנו שהוא נאמן, האם אפשר לקנות ממנו אתרוג לצאת בו ידי חובתו או לא. ולהאמור לעיל שלרבן גמליאל יש בכל מיגו רגיל, נוסף לזכות הטענה גם דין נאמנות, מסתבר שיוצא ידי חובתו באתרוג זה, דנאמן הוא דשל אביו היתה.

אמנם כן הוא רק לרבן גמליאל, אבל לר׳ יהושע יהי׳ מותר לצאת בו, רק במקום דלא תבע את השדה ממנו. ולפ״ז זהו הפירוש ומודה ר׳ יהושע בשדה זו של אביך היתה ב״אין שור שחוט״ דנאמן הוא, ומותר לצאת בו ידי חובת המצוה דד׳ מינים.

אמנם זהו רק לכאורה, דלאחר העיון לא מסתבר לפרש כן כלל, והוא משום דבהמשך הגמ׳ מקשה שם: וליתני מודה ר׳ יהושע באומר לחבירו שדה זו שלך היתה ולקחתי׳ ממך דנאמן. ופרש״י: כיון דטעמא משום דאין שור שחוט לפניו הוא שלא הי׳ אדם תובעו, מה לי של אביו ומה לי שלו, ומאי שנא של אביך דנקט. עכ״ל.

כלומר, שאע״פ שבשלך היתה לא שייך לומר ״שלא הי׳ יודע דשלו היתה״, כמו שפירש רש״י גבי אביו - ״זה לא הי׳ יודע שהיתה של אביו״, אעפ״כ גם ביודע שייך שפיר לומר דאין שור שחוט כיון דבפועל לא תבעו.

ובזה הי׳ אפשר עדיין לפרש כנ״ל, דמודה לו במיגו זה דנאמן הוא לענין שיוכל לצאת ידי חובתו באתרוג משדה זו. אבל אח״כ מקשה שם עוד: וליתני מודה ר׳ יהושע באומר לחבירו מנה לויתי ממך ופרעתיו לך שהוא נאמן. ופרש״י, ״וליתני מנה לויתי ממך: מילתא דר׳ יהושע דאשמעינן דמודה היכא דאין שור שחוט לפניך, מאי שנא דאשמעינן בקרקע ואיצטריך למתנייהו באביו משום סיפא, לנקוט מילתי׳ במטלטלין ולישמעינן בדידי׳ גופי׳״. עכ״ל.

ובאוקימתא זו צ״ע טובא מאי מודה לו, שהרי על עצם הנאמנות דפרע לו החוב במיגו דאי בעי שתיק לא שייך הודאה, שהרי בזה נאמן הוא גם בשור שחוט - דהי׳ תובעו, דנאמן בזה מכח ״זכות הטענה״ דלא לויתי ממך מעולם. והודאה על כשרות האתרוג לא שייך הכא, דאתרוג הנקנה מכספי הלוה, פשוט הוא דאין עליו חשש גזל. וא״כ במאי מודה לו. וצע״ג.

56) לקמן יח, א (הובא לעיל ס״ב).

בלא שבועה" **נוסף אור חדש על כל הסוגיא**, במה "מודה ר' יהושע" לרבן גמליאל.

ונקדים תחילה מה שהקשינו לעיל (ס"ב) בסוגית הגמ' זו דלקמן דמקשה: "וליתני מודה ר' יהושע באומר לחבירו מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס שהוא נאמן". ופרש"י: "פרעתי חציו שהוא נאמן בלא שבועה הואיל ואין שור שחוט לפניו, דאשמעינן רבותא, דאע"ג דמודה במקצת, פטור (מן השבועה), הואיל ואינו תובעו". עכ"ל.

וקושית הגמ' אינה מובנת כלל, הרי במתני' מיירי דמודה ר' יהושע לרבן גמליאל דנאמן במיגו וזוכה בה ממון, ומאי מקשה לי' וליתני מודה ר' יהושע דנאמן במיגו לפוטרו מן **השבועה**, והרי בממון הוא חידוש גדול יותר, דבזה חבירו נפסד. ועוד, דהרי ר"ג מיירי דנאמנת במיגו דמוכת עץ לזכות בממון, ומאי פריך שר' יהושע יודה לו דמיגו פוטר **משבועה**.

כו.

וי"ל בזה, דלעיל פירשנו שבמיגו ד"אינו תובעו" מודה ר' יהושע דנאמן בה גם מדין "נאמנות", ומשום "נאמנות" זו פוטר המיגו **גם משבועה**, כמו שנתבאר לעיל (סט"ו). וכדמוכח כן מהמשך הגמ' דלעיל: "וליתני מודה ר' יהושע באומר לחבירו מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס שהוא נאמן". ופרש"י: "שנאמן **לפוטרו מן השבועה**".

ולפ"ז אפ"ל, דהא דמודה ר' יהושע לרבן גמליאל בשדה זו של אביך היתה ולקחתי' הימנו שהוא נאמן, אינו כמו שפירשנו עד עתה שהנאמנות היא לענין שיבואו אח"כ עדים דשל אביו היתה (לשיטתו של ההשלמה),

אלא דנאמן הוא במיגו זה וזוכה בהשדה גם **בלא שבועה**, דהיינו, דאף שאין נשבעים על הקרקעות[57], אבל הכא בשאומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתי' ממנו, והתובע טוען לו אם כדבריך דשדה של אבי היא (שנאבדה ממני) ברי לי שלא מכרה אותה אבי מעולם, ותובע אותו להחזיר לו השדה ואת הפירות שאכל בה,

הנה אף שבעל השדה אינו יכול להשביעו (דאין נשבעים על הקרקעות), אבל על הפירות יכול שפיר להשביעו. ואף שהנתבע הוא כופר הכל, הנה לשיטת רש"י גם כופר הכל חייב שבועה בכל התורה - חוץ מלוה דפטור, מפני שאין אדם מעיז פניו מפני בעל חובו שעשה לו טובה[58], אבל בפקדון ובדו"ד אחר, חייב גם כופר הכל בשבועה דאורייתא[59]. ורק הכא, המיגו ד"אין שור שחוט" שיש בו גם נאמנות פוטר

57) ראה ב"מ נו, א. ובכ"מ.

58) ראה שם ג, א.

59) ראה ב"ק קז, א רש"י ד"ה מעיז ומעיז. ובכ"מ.

אותו משבועה זו.

ולפ"ז כשמקשה בגמ' "וליתני מודה ר' יהושע באומר לחבית מנה לויתי ממך ופרעתיו לך שהוא נאמן", הי' קשה לו לרש"י, מאי שייך לומר שם מודה ר' יהושע שהוא נאמן לפוטרו משבועה דאורייתא, הרי הכא מיירי בלוה שהוא כופר הכל, דמלכתחילה פטור הוא מן השבועה, וממאי פוטר אותו המיגו.

ועל כן חידש רש"י, שבלוה שהודה מעצמו למלוה שלוה ממנו מנה (מבלי שהמלוה תבע אותו), וטוען שפרע לו אותה, לא שייך לומר בו כל כך אין אדם מעיז פניו מפני בעל חובו (כיון שהלוה עצמו עורר אותו על מלוה זו - אין זו העזה לכפור לו בה בטענה דפרע), שלפי זה, במקרה זה הי' מקום לחייב את הלוה בשבועה דאורייתא (דאין לו כאן הנאמנות ד"אין אדם מעיז" כנ"ל),

ואעפ"כ פטור הוא הכא מן השבועה, כיון דיש לו ה"נאמנות" של "מיגו דאין שור שחוט" וזה פוטר אותו משבועה דאורייתא זו, וזה מה שפירש רש"י כאן: נאמן "מדאורייתא בלא שבועה"[60]. ודו"ק.

ולפי המבואר שעיקר הודאתו של ר' יהושע לר"ג במיגו דאין הלה תובעו הוא לענין הנאמנות דפוטר אתו מהשבועה, מובנת שפיר קושית הגמ' "וליתני מודה ר' יהושע באומר לחבירו מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס שהוא נאמן". ודו"ק.

60) והקשו התלמידים, אם הפירוש כמו שכתב רש"י ד"נאמן" הוא בלי שבועה, אם כן, מאי מקשה בגמ' משום דקבעי למיתנא סיפא "אם יש עדים שהוא לוה ממנו והוא אומר פרעתיו אינו נאמן", והא קיימא לן המלוה את חבירו בעדים אינו צריך לפורעו בעדים, ונאמן דפרעו - ומאי קאמר דאינו נאמן.

ומאי קשה, הרי אם ה"נאמן" ברישא, פירושו - דנאמן בלא שבועה, אם כן, ה"אינו נאמן" בסיפא, פירושו הוא - דבלא שבועה - אינו נאמן, ומאי קשה לי', מהא דאין צריך לפורעו בעדים - ונאמן. דאף דנאמן הוא שפיר שפרע - מכל מקום שבועה בעי, ובלא שבועה אינו נאמן.

אבל אי"ז קשה כלל, דבסיפא א"א לפרש דאינו נאמן - פירושו הוא ד"בלא שבועה" אינו נאמן, דכשיש עדים על ההלואה אין על הלוה חיוב שבועה כלל ונאמן הוא שפיר בלא שבועה. דכיון דהחיוב הוא ע"פ עדים (ולא ע"פ עצמו) והוא כופר בכל בטענתו דפרע, אין עליו מלכתחילה חיוב שבועה, דבהלואה "כופר הכל פטור בלא שבועה" - דאין אדם מעיז פניו בפני בע"ח. וק"ל.

גזירות ותקנות לשיטת הרמב"ם

(רמב"ם ריש הל' ממרים)

הגה"ח ר' ברוך שי' בליזינסקי
ר"מ בישיבה

א.

בנוגע לתוקף ההוראות ומהנהגות שתיקנו ב"ד הגדול שבירושלים, כתב הרמב"ם בתחילת הלכות ממרים: בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהם הבטיחה תורה שנאמר[1] על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת אליהם ולהישען עליהם.

וממשיך[2]: כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה, שנאמר[3] לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך. . [וזהו] אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדו אותן מפי דעתן באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שהדין בדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשו אותן סיג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה, והן הגזרות והתקנות והמנהגות - כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה.

הרי הוא אומר "על פי התורה אשר יורוך", אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם; "ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה", אלו דברים שלמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן; "מכל הדבר אשר יגידו לך", זו הקבלה שקבלו איש מפי איש.

---

1) דברים יז, יא.

2) בה"ב.

3) דברים שם.

ובהמשך דבריו[4] כתב: ב"ד גדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין, ועמד אחריהם ב"ד אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו הדין, הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו וכו'.

וממשיך[5]: בית דין שגזרו גזרה או התקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג, אינו יכול עד שיהי' גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין[6]. הי' גדול בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה, אינו יכול לבטל את דבריו, אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו - אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהיו גדולים מהן, והיאך יהיו גדולים במנין הואיל וכל בית דין ובית דין של שבעים ואחד הוא, זה מנין חכמי הדור שהסכימו וקבלו הדבר שאמרו בית דין הגדול ולא חלקו בו.

ומסיים[7]: "הרי שגזרו בית דין גזרה ודימו שרוב הצבור יכולין לעמוד בה, ואחר שגזרו אותה פקפקו העם בה ולא פשטה ברוב הצבור - הרי זו בטלה".

המורם מכל הנ"ל, שלשיטת הרמב"ם בכדי לתקן תקנה או לגזור גזירה בישראל צריך שיהי' תקנה או גזירה שהציבור יכולים לעמוד בה ודוקא ע"י בי"ד הגדול כדי שיהי' לזה תוקף.

ב.

והנה בנוגע לאופי חיבור ספר 'היד החזקה' שלו כותב הרמב"ם בהקדמתו: "אלא יהי' חבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזרות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור התלמוד וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר התלמוד". ומכאן שלשיטתו התקנות והמנהגות הם ענין חשוב בתורת ישראל, וע"כ יש לכותבם.

ובתחילת דבריו שם כתב עוד: "וכל בית דין שעמד אחר התלמוד בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות - לא פשטו מעשיו בכל ישראל, מפני רחק מושבותיהם ושבוש הדרכים, והיות בית דין של אותה

4) פ"ב ה"א.

5) שם ה"ב.

6) במשמעות הענין גדול ממנו "במנין" נחלקו הרמב"ם והראב"ד, הרמב"ם ס"ל ש"מנין" זהו מנין חכמי הדור שהסכימו וקיבלו הדבר שאמרו ב"ד הגדול, והראב"ד כותב שמנין השנים של ראש ב"ד האחרון היינו שיהי' זקן יותר מראש ב"ד הראשון שגזר. ולקמן יתבאר מהם סברות מחלוקתם.

7) שם ה"ו.

המדינה יחידים ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור התלמוד, לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת, ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזרה שגזרה בית דין אחר במדינתו״.

ונמצאו ב׳ תנאים לקיום תקנות וכו׳: (א) שיתפשט בכל ישראל, (ב) שיהי׳ ע״י בי״ד הגדול (שלכן אין חייבים בתקנות שאחר הגמ׳).

וצלה״ב הביאור בדבריו, דהרי אם נפסק בית דין הגדול בישראל לאחר התלמוד [כפי שהביא בדבריו] הרי מלכתחילה אין שום תוקף לגזירות שלאחר התלמוד, ומדוע מבאר מפני שלא פשטו, הלא לכאורה אפילו אם פשטו בכל ישראל, מכיון שאין ב״ד גדול אין לזה שום תוקף?

ועוד - א״כ מדוע לא ביאר בתחילה שזהו הטעם שאין לגזירות כיום שום תוקף, מאחר שאין בי״ד? ולאידך גיסא - אם לא פשט בכל ישראל, הרי אפילו כשהי׳ ב״ד הגדול אין המנהג תקף, ומדוע כותב הטעם מפני שאין ב״ד הגדול?

וכמו כן יש להבין את מה שכותב בהמשך שם: ״אבל כל הדברים שבתלמוד בבלי חייבים כל ישראל ללכת בהם וכופים כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל בכל המנהגות שנהגו חכמי התלמוד ולגזור גזרותם וללכת בתקנותם הואיל וכל הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל, ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא הם כל חכמי ישראל או רובם״.

ויש להבין, הרי הרמב״ם לא כותב שיש לתלמוד תוקף מפני שזהו ב״ד הגדול, מפני שכבר כתב לפנ״ז שב״ד הגדול התבטל כמה שנים קודם חיבור התלמוד, וא״כ קשה איך יש לתלמוד תוקף בעניני גזירות ותקנות ומנהגות מאחר שזהו לא ע״י ב״ד הגדול?

וכן יש להבין את הכונה בדבריו ״הואיל והסכימו כל ישראל״, דאם הכונה שפשט בכל ישראל - מדוע לא כתב הלשון ש״פשט בכל ישראל״ כל׳ הרגיל בהל׳ ממרים, וכן כאן בהקדמה. ועוד קשה כנ״ל שאפילו כשפשט בכל ישראל הרי העיקר והבסיס לתוקף הגזירות וכו׳ זהו ב״ד הגדול, ומה שצריכים שיתפשט בכל ישראל זהו רק פרט לראות שהציבור יכול לעמוד בזה, ואילו כאן כותב שאם רק הסכימו כל ישראל לבד בלי ב״ד הגדול יש לזה תוקף של גזירות וכו׳ שמחייבות את כל ישראל?

והרי הקדמת הרמב״ם לספר הי״ד זהו חלק מספר הי״ד [ורק ספר המצות זהו ענין בפ״ע שלא חלק אחד מספר הי״ד, ולכן אפשר לומר שבספר הי״ד החזקה חוזר ממה שכותב בספר המצות], ולכן קשה לתרץ שבחיבורו חוזר בו ממ״ש בהקדמה וסובר

שצריך דוקא ב"ד הגדול, ובפרט שרואים שגם בהקדמה כותב שצריך ב"ד הגדול שזהו הטעם שגזירות שאחרי התלמוד אין להם תוקף המחייב את כל ישראל.

ג.

והנה בסיום מנין המצות שבספר הי"ד כותב הרמב"ם שיש מצות שחכמים הוסיפו כגון מקרא מגילה וחנוכה, ומבאר שאין בזה איסור של "לא תוסיף" - אע"פ שיש במצות של חכמים איסור מהתורה של "לא תסור", מפני שחכמים לא אומרים שזה מצות מהתורה אלא שהם תיקנו זאת. וכ"כ בהל' ממרים[8] ששואל שם על גזירות חז"ל דלכאורה זהו "בל תוסיף", ומישב כנ"ל שחכמים לא אמרו שהגזירות הם מהתורה אלא רק מדבריהם.

והראב"ד בהלכה שם השיג וז"ל: כל אלה ישא הרוח, שכל דבר שגזרו ואסרו לסייג ומשמרת אין בו משום בל תוסיף ואפילו עשאוהו כשל תורה וסמכו למקרא כדאשכחן בכמה דוכתי מדרבנן וקרא אסמכתא. ומסיים, שלדעתו איסור בל תוסיף הוא רק כשמוסיף במצות עשה גופא, כבלולב תפילין וציצית כגון שיש לו חמש בתים וכדו'.

ובאור שמח ביאר את השגת הראב"ד, שהוקשה לו שהרי מצינו כמ"פ בגמ' שתנאים דורשים מפסוק והגמ' מפרשת שזהו מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, וקשה שהרי התנאים לא אמרו מיד שזהו מדרבנן, ולפי הרמב"ם בכדי שלא לעבור ב"בל תוסיף" צריך לומר מיד שזהו מדרבנן ולא פסוק מהתורה. וצ"ב איך יתרץ הרמב"ם קו' זו.

וכן יש להבין את שיטת הראב"ד שבאיסור דרבנן אינו בבל תוסיף אפילו כשלא מדגישים שזה רק מדרבנן, ולאידך אם זה פשוט כ"כ מדוע לשיטת הרמב"ם שייך איסור בל תוסיף גם באיסור דרבנן, ומהם סברות מחלוקתם בענין זה?

ד.

ולהבין זה יש להקדים ולבאר איזה בית דין יכול לגזור ולתקן, באופן שיעברו על גזרותיו במ"ע של "ועשית ככל אשר יורוך" ובל"ת של "לא תסור".

הרמב"ם בהקדמה להל' ממרים (הובא לעיל) כותב בזה הל' "בית דין הגדול", ואילו בתחילת הל' ממרים כותב "בית דין הגדול בירושלים", וכן כותב המרגניתא טבא על הרמב"ם[9], שרק לב"ד הגדול בירושלים יש גדר זה לשיטת הרמב"ם.

---

8) פ"ב ה"ט.

9) שורש ראשון אות ה.

אבל קשה לומר כן, ראשית מפני שבהקדמה להל' ממרים לא מזכיר שזה בירושלים, ובעיקר קשה שהרי בהקדמה לספר הי"ד כותב שבית דין הגדול בטל כמה שנים קודם חיבור הגמרא, ואם צריך שיהי' הב"ד בירושלים הרי כבר בטל שנים רבות לפני זה - כמה מאות שנים או ארבעים שנים לפני החורבן, או עכ"פ בזמן החורבן, ולמה כותב הרמב"ם שהתבטל רק לפני חיבור הגמרא. אלא ע"כ שבית דין הגדול א"צ שיהי' דוקא בירושלים [ומה שמזכיר בתחילה בהל' ממרים ירושלים זהו מפני ששלימות בית דין הגדול הוא בירושלים וזה נוגע לכמה דינים, אבל א"ז העיקר ואף לא מעכב, וכפי שיתבאר לקמן].

הרי ששיטת הרמב"ם היא שב"ד הגדול של שבעים ואחד גם כשהוא לא בירושלים יש בו דין של "לא תסור" "ועשית".

ובמנחת חינוך[10] תמה על דעת הרמב"ם, דהלא הפסוק שבו נאמר "ועשית" ו"לא תסור על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר", נאמר רק על ב"ד שבלשכת הגזית בירושלים, שדוקא שם זהו "המקום אשר יבחר", וכן בזקן ממרא פסק הרמב"ם[11] שאם המרה עליהם כשהם לא בלשכת הגזית פטור שנאמר "וקמת ועלית אל המקום", וא"כ קשה מדוע לגבי דינים וגזירות זהו גם שלא בירושלים[12]?

והנה בלקוטי שיחות[13] מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע מהירושלמי[14], שדורשים מיתור התיבה "ובאת" [דהי' יכול ליכתב "וקמת ועלית אל המקום"], לרבות בית דין שביבנה אף שלא בירושלים בלשכת הגזית. וכתב הצפע"נ בירושלמי שם, שזהו המקור לדברי הרמב"ם שלא צריך שב"ד הגדול יהי' בירושלים. וכן מובא בספרים[15]: "ובאת", לרבות ב"ד הגדול שביבנה.

הרי שלשיטת הרמב"ם יש לב"ד הגדול חשיבות גם כשנמצא חוץ לירושלים כשגלה ליבנה ואושא וכו', ורק לגבי זקן ממרא ולדון דיני נפשות יש גזירת הכתוב ולימוד מיוחד שיהיו הבית דין הגדול בלשכת הגזית.

וכן מוכח מדעת הרמב"ם בספר המצות[16], שכתב שקידוש החודש הוא בב"ד הגדול

10) מצוה תצו.

11) הל' ממרים פ"ג ה"ז.

12) וע"ש במנ"ח שנשאר בקושי'.

13) חכ"ט עמ' 110 הערה 45.

14) סנהדרין פי"א ה"ג.

15) שופטים יז, ט.

16) מ"ע קנג.

ושלושה דיינים מב"ד הגדול מקדשים את החודש. והשיג עליו הרמב"ן, הלא ב"ד הגדול בטל קודם החורבן ובכ"ז קידשו את החודש גם לאחרי החורבן, ומוכיח מכאן שקידוש החודש אינו צ"ל בבית דין הגדול אלא מספיק שיהיו סמוכים.

הרי מבואר שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן האם יש ב"ד הגדול גם אחרי החורבן (היינו שלא בלשכת הגזית), שהרמב"ם סובר שלא חייבים להיות בירושלים (ורק לזקן ממרא ודיני נפשות צריך שיהיו בלשכת הגזית), ואילו הרמב"ן סובר שכשהם לא בלשכת הגזית אין להם דין של ב"ד הגדול. וצריך להבין מהם סברות מחלוקתם בדין זה דלשכת הגזית.

וכמו"כ יש להבין את שיטת הרמב"ן, איך יתרץ דבריו מדברי הספרי והירושלמי דלעיל, שלומדים מהפסוק "ובאת" שגם ביבנה יש דין של בית דין הגדול, ויש בו דין של "לא תסור" ו"ועשית"?

והנה החינוך[17] כותב, שהמצוה לשמוע בקול ב"ד הגדול הוא בכלל החיוב לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן כמצות השופט, כלומר החכם הגדול אשר יהי' בזמנו, וכמו שאמרו[18] "יפתח בדורו כשמואל בדורו", ומי שלא שומע לעצת הגדול שבדורו עובר על לא תסור.

הרי שהחינוך סובר שמצוה זו של "לא תסור ועשית" לא נאמרה לב"ד הגדול דוקא. ולפי"ז י"ל שכך לומד הרמב"ן שמצוה זו לא נאמרה לב"ד הגדול דוקא אלא לגדול שבדורו, ולכן מובן שגם ביבנה יש חיוב לשמוע לחכמים, וזהו מה שנלמד מהפסוק "ובאת" ואין שהכונה לבית דין הגדול, אלא שחייבים לשמוע בקול מי שגדול בדורו. ואילו הרמב"ם סובר, שלימוד זה מ"ובאת" מלמד שגם ב"ד הגדול כשלא נמצא בירושלים יש בו דין של "לא תסור".

ה.

והנה הרמב"ן[19] מקשה על הרמב"ם שסובר שגם על גזירות תקנות ומנהגות עוברים על "לא תסור ועשית" כשלא שומעים בקול חכמים, דא"כ מדוע ספיקא דרבנן לקולא הלא דין דרבנן יש בו גם דין של תורה ונמצא שזה ספיקא דאורייתא וצריך להיות תמיד לחומרא?

וכותב דאין לתרץ שכך התנו חכמים מתחילה - שבספק לא יהי' הדין קיים, כי "אין

17) מצוה תצה.

18) ר"ה כה, ב.

19) ספר המצות שורש ראשון.

אלו דברים הגונים" [והרמב"ן שם אכן חולק וסובר שבגזירות תקנות ומנהגות לא עוברים על "לא תסור ועשית", ורק על דבר שדרשו בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן יש דין של תורה]. ובדרשות הר"ן[20] אכן מתרץ כך את שיטת הרמב"ם, שמעיקרא אמרו חכמים שבמקום שיהי' ספק אין את גזירתם ותקנתם.

והמבי"ט[21] מתרץ באופן אחר, ששיטת הרמב"ם היא שאין עוברים ב"לא תסור" אלא כשעובר על התקנה בדרך שמראה שלא מקבל דברי חכמים וסובר שאין בכוחם לגזור ולתקן, אבל אם רק עבר בפועל לצורך הנאתו ותועלתו אינו בלא תסור. ולכן בספק מקילים שאין בזה איסור תורה שהרי לא מתכון להמרות ולומר שאין כוח לחכמים אלא רק בפועל מיקל, וכן מתרץ הרא"ם על הסמ"ג כדברי המבי"ט.

והנה רבינו[22] מביא את תירוץ זה, ומבאר שלפי ביאורם יוצא שבגזירות חכמים אין איסור בחפצא, כגון בשר עוף בחלב אין הבשר בעצמו נהי' איסור, אלא זהו רק איסור על הגברא לשמוע לקול חכמים. אבל לשיטת הרמב"ן והר"ן בדברי הרמב"ם - חכמים גוזרים על החפץ שנהי' איסור, היינו שהבשר עוף בחלב אכן הוא איסור כמו בשר בחלב וככל איסור של תורה שהחפץ אסור, ולכן הקשה הרמב"ן וכן תירץ הר"ן שמראש התנו על מקום ספק ולא תירצו כהמבי"ט.

ורבינו מוכיח שם שקשה לומר בשיטת הרמב"ם כדברי המבי"ט, כי אם נאמר שזה רק איסור גברא שלא להמרות דברי חכמים - מהו שמקשה הרמב"ם[23] שאיסורים דרבנן יהיו ב"לא תוסיף", הלא אינם אלא מצוה אחת שהיא "לא תסור" (שנאמרה בתורה), ואין שם איסור על כל חפץ וחפץ ומצוה (וכמו שהשומע לדברי הרופא מקיים מצוה אחת של "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם"[24] אבל לא שכל פרט ששומע הוא גדר חדש במצוה, וע"ש בשיחה).

ומכך שמקשה שיהי' איסור ד"לא תוסיף", והוצרך לתרץ שחכמים לא אומרים שזה מהתורה, מוכח דס"ל שחכמים הטילו איסור או מצוה על החפצא, וכל דבר מקבל חשיבות בפני עצמו, כמו גדר של תורה שלכל מצוה יש חשיבות בפ"ע, ולכן הקשה ותירץ כנ"ל.

ובהערה 33 כותב רבינו: "להעיר מהשגת הראב"ד לגבי סייגים וגזירות". ונראה

20) דף ז.

21) קרית ספר הל' ממרים פ"א.

22) לקו"ש שם עמ' 106.

23) בפ"ב ה"ט הנ"ל.

24) דברים ד, טו.

לומר שכונתו לבאר בזה את שיטת הראב״ד, שהקשינו לעיל מדוע לדעת הראב״ד אין בגזירות חכמים איסור בל תוסיף, וע״ז מבאר שהוא מפני שהראב״ד סובר כשיטת המבי״ט שהאיסור הוא על הגברא לשמוע לקול חכמים ולכן אין בכל גזירה ותקנה עוד איסור או מצוה חדשה כנ״ל.

והרמב״ם סובר שכל דבר של גזירה או תקנה זהו איסור חפצא, ולכן לכל גזירה או מצוה של חכמים יש חשיבות בפני עצמה, ולכן הקשה שיש בזה בל תוסיף, ותירץ שהוא מפני שהדגישו שזה רק מדבריהם ולא מהתורה. ואילו להראב״ד, בכל מצב אין בדברי חכמים בעי׳ של ״לא תוסיף״.

ובזה יש לתרץ את קושית הראב״ד (כפי שביאר האור שמח הנ״ל), שלכאו׳ מצאנו בגמרא דינים מדרבנן שיש להם אסמכתא מפסוק, ולפי הרמב״ם אם לא מדגישים שזה מדרבנן הרי עוברים על בל תוסיף וכיצד התנא אמר כן?

ולפי מה שנתבאר מובן, שרק לב״ד הגדול יש כוח לאסור את החפץ ורק הם צריכים להדגיש שהאיסור שלהם מדרבנן כי אחרת יהי׳ איסור של בל תוסיף, אבל כשתנא או אמורא שאינו ב״ד הגדול אומר דין - הרי החיוב לשמוע לאדם גדול הוא רק איסור לגברא, ובאיסור גברא הרי אין בל תוסיף כי לא מוסיפים איסור חדש. ונמצא לפי שיטת הרמב״ם שבמקומות שיש אסמכתא מפסוק א״ז לימוד של ב״ד הגדול.

ו.

ויש לומר שיסוד מחלוקתם (אם דברי חכמים הם איסור בחפצא או רק על הגברא) הוא בגדר האיסור ״לא תסור״ ומצות ״ועשית״, שהרמב״ם סובר שזה נאמר רק על ב״ד הגדול שהרי רק לב״ד הגדול יש כוח לאסור החפצא ויש לו גדר איסור כעין של תורה, אבל הראב״ד סובר כדעת החינוך שמפסוק זה למדים שצריך לשמוע לגדול שבדור, ולכן גדר האיסור הוא רק לגברא לשמוע לדברי חכמים ולא נוגע כאן החפצא[25].

נמצא שלפי הרמב״ם יש לב״ד הגדול כוח לאסור גם החפצא, ומעתה צריך להבין מהיכן יש להם כוח לפעול זאת?

ונראה לבאר לפי דבריו בתחילת הל׳ ממרים, שכ׳ ״ב״ד הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבע״פ והם עמוד ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל״, שמבאר

25) רבינו מדייק בשיחה שם שבהקדמה להלכות ממרים כתב הרמב״ם ״לעשות על פי ב״ד הגדול״, ואילו במנין המצות (מ״ע קעד) כותב רק ״לשמוע״ כו׳, כי ״לעשות״ הכונה שהאיסור הוא בעשי׳ בחפצא וכך סובר בספר הי״ד, ואילו בספר המצות סובר כדעת החינוך שצריך לשמוע שהאיסור בגברא.

בזה כמה גדרים שיש לב״ד הגדול: שהם ״עיקר תורה שבע״פ״ והיינו שהמסורת של התורה עוברת דרכם. ועוד שהם ״עמוד ההוראה״ היינו שהם פוסקים פסקים, ע״י לימודם באחת מי״ג מידות שהתורה נדרשת בהם. ובנוסף ״מהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל״, שי״ל הכונה שמה שיש כח בפס״ד שלהם עד שמחייבים את כל ישראל, זהו מפני שהם מיצגים ומקובלים על כל ישראל.

ועפ״ז יש להוכיח מדברי רבינו שם, שגם כיום לפי הרמב״ם אם הסכימו כל ישראל על מנהג ותקנה יש בזה דין של ״לא תסור״ ושל ״ועשית״ ככל מצות דרבנן - אע״פ שאין כיום ב״ד הגדול, והוא ממה שהרבי לומד שב״ד הגדול הוא ׳בא כחם׳ ומיצג של כל ישראל, ולכן כשיש ב״ד הגדול א״צ להסכמה בפועל של כל ישראל אלא מספיקה הסכמה של ב״ד הגדול (וזה שצריך לדון זהו רק כדי שהציבור יוכל לעמוד בזה), ומספיק שרוב עם ישראל יקבל זאת.

אבל כשאין ב״ד הגדול הנה בכדי שיהי׳ לזה תוקף המחייב צריך הסכמה של כל ישראל (ולא רק רוב). ורבינו מדייק ולומד זאת מהרמב״ם, שכותב שהתוקף המחייב אותנו לקיים את כל מה שכתוב בתלמוד הוא מפני שהסכימו כל ישראל, שבא לבאר בזה מדוע אנו מחויבים לכל מה שכתוב התלמוד כולל הגזירות התקנות והמנהגים דלכאו׳ ב״ד הגדול התבטל לפני סיום חיבור התלמוד? וע״ז מבאר שזהו מפני שהסכימו כל ישראל בכל המקומות, ובתי הדין וכל יראי ה׳ לקבל את כל התלמוד ולכן יש לזה תוקף המחייב כמו ב״ד הגדול.

ובזה מתורץ מה שהקשינו בתחילה מדוע הרמב״ם כותב ״הואיל והסכימו כל ישראל״ ולא כלשונו הרגיל ״פשט בכל ישראל״, מפני שלשון זו משמעה שב״ד הגדול מתקן והגזירה נובעת מכוחם רק שצריך לראות שפשט בכל ישראל ולזה מספיק רוב ישראל, ואילו כאן מבאר הרמב״ם שתוקף הענין נפעל ע״י ישראל ולכן כותב ״הואיל והסכימו כל ישראל״ שזה מה שיוצר את הענין, ולכן גם צריך שיהי׳ ע״י כל ישראל ולא מספיק רוב. ועפ״ז מתורצת גם השאלה השני׳ כיצד יש תוקף כזה שלא לב״ד הגדול כי זה נובע מכוחם של כל בני ישראל.

ובזה מובן גם פסק הרמב״ם שהגזירות שאחרי התלמוד אין להם תוקף המחייב - הואיל שלא הסכימו ע״ז כל ישראל, דלא סגי ברוב, וכיום בריבוי הגלויות לא שייך הסכמה של כל ישראל.

וממשיך וכותב ״ואין ב״ד הגדול״ כי אם הי׳ ב״ד הגדול הרי מספיק שרוב ישראל יקבלו את הגזירה והתקנה כדי שזה יחייב את כולם, אבל הואיל ואין כיום ב״ד הגדול

לכן אפילו כשרוב ישראל יקבלו תקנה או מנהג זה לא מחייב את כל ישראל, ולכן אין בזה איסור של לא תסור ועשית גם במקומות שקבלו את הגזירה.

ז.

המורם מזה לדעת הרמב"ם שאף בזמננו אם כל ישראל יסכימו על מנהג ותקנה (שמתאימה ע"פ דין) - הרי שיש בזה מצוה ואיסור של "לא תסור ועשית". וזהו הטעם שבהדלקת נרות חנוכה כותב הרמב"ם שמנהג פשוט להיות מהדרין מן המהדרין, שהואיל וזה פשוט שכך כולם עושים לכן יש לזה תוקף של מצוה ומחויבים בזה.

ולכן כתבו הפוסקים[26] במי שלא בירך על הנר הראשון שיברך על הנר הנוסף (על אף דבפשטות את המצוה כבר קיים, והנר הנוסף אינו אלא הידור ואינו יכול לברך עליו), מפני שהוא חפצא של מצוה הואיל ופשט בכל ישראל, אע"פ שבזמן תקנת נרות חנוכה לא הי' לזה שם של מצוה (דהמצוה בנר אחד), אבל כיום מתוקף הסכמת כל ישראל הרי זה נעשה מצוה.

אבל מנהג שלא כל עם ישראל קבלו אין בזה "לא תסור" לשיטת הרמב"ם, (ולפי החינוך והראב"ד שייך בזה איסור כי זה מנהג של גדול הדור של קהילה זו).

אמנם גם לשיטת הרמב"ם, אע"פ שמנהגי קהילות אין בהם משום לא תסור - מ"מ יש בזה איסור של "אל תיטוש תורת אמך"[27].

ח.

אלא שיש לעיין בענין חרם דרבינו גרשום[28], שמובא בפוסקים שיש בזה תוקף כמו העובר על איסור תורה[29], ולפי מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם שאם לא כל ישראל קבלו התקנה אין בזה דין תורה הרי תקנות רבינו גרשום רק באשכנז קיבלו זאת ולא בספרד כידוע, וא"כ מדוע יש בזה דין תורה?

ואולי י"ל שזהו מצד שתקנות רבינו גרשום הם בחרם, והעובר על דבריו כעובר על

26) ראה אנציק"ת ערך חנוכה.

27) ולהעיר מפסק אדמו"ר הזקן (שו"ע סי' תסח סי"ד) בנוגע לחומרות בפסח, שאם בא למקום שמקילים (ואינו יכול לקיים בצינעא) שינהג כמותם, "ויש לו לעבור על מנהג מקומו מפני השלום כיון שאינו עובר על איסור של תורה" ומוסיף בסוגרים "ולא מדברי סופרים", ומשמע שגדר האיסור דאל תיטוש תורת אמך אינו אף איסור דרבנן אלא ענין אחר, ויל"ע בזה.

28) עי' בארוכה אנציק"ת בערכו.

29) ראה שו"ת מבי"ט ח"ב סי' טז שמציין לתוס' סוף נדרים, שמנדים את המגרש אישה בע"כ לפי שעבר על חרם רבינו גרשום. וכן בשו"ת הרא"ש כלל ח שתקנת חכמים וגזירות רגמ"ה כאילו ניתנו מסיני, וכ"כ בשו"ת מהרי"ק סוף שורש קפד שהעובר על תקנת רגמ"ה כעובר על דברי תורה.

חרם ומצד זה זהו איסור תורה (אבל לא מצד "לא תסור" ו"ועשית").

ואוי"ל ג"כ שפוסקים אלו סוברים כדעת החינוך, שהעובר על תקנת גדול הדור יש בזה איסור תורה מצד "לא תסור" ו"ועשית", ואפשר לומר שכונתם באיסור תורה היא "לא תסור" ולא מצד החרם.

אלא שבכלל יש לעיין בגזירותיו של רגמ"ה מה כוחם, וכידוע שאין גוזרים גזירות אחרי חתימת התלמוד (או הגאונים)[30]. ולהעיר שבשו"ת נודע ביהודה כותב, שאם יש אפשרות לגרש אישה בעל כרחה או לשאת עוד אישה, עדיף שישא עוד אישה ולא יגרש בעל כרחה, כי לא לגרש אישה בעל כרחה קיבלו כל ישראל וגם עדות הספרדים ולכן יש לזה תוקף של כלל ישראל, משא"כ האיסור לשאת אשה שני' שלא קבלו עדות ספרד ע"ע, ולכן אין בזה תוקף חמור כ"כ. וזה מתאים למה שנתבאר, שדבר שכל ישראל קיבלו יש בזה איסור חמור.

וע"פ כהנ"ל יש לבאר את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בפי' ב"ד גדול יותר מחבירו "במנין" (שאז בכוחו לחלוק), שלדעת הרמב"ם זהו מנין חכמי הדור - מפני שזהו מצד התוקף של עם ישראל, שריבוי חכמים מסכימים לזה ומיצגים את כלל ישראל יותר. משא"כ הראב"ד סובר[31] שמנין פי' שראש הב"ד האחרון זקן יותר, כי לשיטתו הציוי לשמוע לגדול הדור זהו הבסיס לכוח של חכמים, ומי שזקן יותר יש בו יותר החשיבות של אדם גדול שבדור.

המורם מכל זה ששיטת הרמב"ם היא שכח ענין הגזירות נובע מתוקף של בנ"י, שיש בכוחם ליצור איסורים חדשים כמו של תורה. וזה מובן יותר לפי המבואר בתורת החסידות[32] בענין דברי סופרים שסופר הוא למעלה מהספר, ובנ"י הם כביכול הסופר שלמעלה מהספר שהיא התורה, מפני שנשמות ישראל נעלים יותר מהתורה.

ולכן הרמב"ם מחשיב מאוד את הגזירות והתקנות והמנהגות שבזה מתבטא כחם של ישראל. וכן רואים כאן את ענין האחדות של עם ישראל, שכשמתאחדים כל ישראל ומקבלים את הגזירות והתקנות והמנהגות, יש בזה תוקף חמור מאוד של ב' ציוים של תורה לא תסור ועשית.

וכן יש לומר בתקנת הרבי בלימוד הרמב"ם, שאם כל ישראל יקבלו תקנה זו יש בה תוקף חזק, ולכן מוטל עלינו להפיץ זאת ברבים.

---

30) ועיין בס' התקנות בישראל (להרב ישראל שצפרינסקי) ח"ד עמ' קכד שדן בזה.

31) ראה פירושו לעדיות פ"א מ"ה.

32) ספר יצירה פ"א מ"א. לקו"ת סוכות פ, ב. תו"מ ח"ז עמ' 100. ובכ"מ.

בדין ברי ושמא והמסתעף

(כתובות טז, א)

הגה"ח ר' יעקב שי' גולדשמיד*
מראשי הישיבה ומשגיח כללי

א.

שנינו במסכתין[1] "האשה שנתארמלה או שנתגרשה היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתים".

היינו שהאשה תובעת כתובתה מאתים כדין בתולה, והבעל טוען ברי שנשאה אלמנה וכתובתה מנה - אינה נאמנת עד שתביא עדים שבתולה נישאת.

והגמ' מדייקת, "טעמא דאיכא עדים הא ליכא בעל מהימן, לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל".

וביאור הדברים, דהנה לעיל[2] חלקו רבן גמליאל ורבי יהושע במתני' "הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו, והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך נאנסת והי' מקחי מקח טעות, ר"ג ור"א אומרים נאמנת, רבי יהושע אמר לא מפי' אנו חיין, אלא הרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס והטעתו עד שתביא ראי' לדברי'".

וקאמר שם בגמ' דלא נחלקו במחלוקת ברי ושמא בכל התורה, שלדעת ר"ג ור"א ברי עדיף מטענת שמא של הבעל (שאינו יודע מתי נאנסה) ולכן נאמנת, ואילו לר"י לא אמרי' ברי עדיף (כמו שחלקו אמוראים שם), אלא מחלוקתם היא כשיש סיוע לטענת ברי שלה - חזקה דגופא, שמתחילה בתולה היתה, שבת ישראל בחזקת שלא זינתה, או טענת מיגו שיכלה לטעון מוכת עץ אני (תחתיך) ולא תיפסל לכהונה - בזה סבור ר"ג שנאמנת, ולר"י אוקי ממונא בחזקת בעליו.

וקס"ד דגמרא בסוגיין דמתני' דלא כרבן גמליאל, דהא הכא בעל נאמן אע"פ שיש לה חזקה דגופא. ומסקינן "אפילו תימא ר"ג, עד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא בברי

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נערך ע"י המערכת, ללא אחריות כלל וכלל.

1) כתובות טו, ב.

2) יב, ב.

ושמא, אבל הכא בברי וברי לא אמר". דכיון שכאן בעל טוען ברי - ודאי מודה ר"ג שאין מוציאין מידו.

וממשיכה הגמ' בביאור ההו"א "ודקארי לה מאי קארי לה, הא ברי וברי הוא". היינו - מה עלה בדעתו של המקשן מלכתחילה, והלא פשוט הוא דמתני' איירי בברי וברי. ומתרצת "כיון דרוב נשים בתולות נישאות כי ברי ושמא דמי", דקס"ד דגמרא שטענותיהם הם ברי ושמא, ואם כן בהא איירי רבן גמליאל. ואף על פי שהבעל טוען בברי שאלמנה נשאה, כיון דרוב נשים בתולות נישאות ס"ד שנחשבת טענתו כטענת שמא ביחס לטענת האשה. אבל למסקנה, כפשוט, ברי וברי הוא.

ומבארת הגמ' ד"ה"נ מסתברא, מדקתני ומודה רבי יהושע. אי אמרת בשלמא איירי ר"ג במודה שפיר, אלא אי אמרת לא איירי ר"ג במודה, רבי יהושע למאן מודה".

ומבאר רש"י[3] שבזה מחזקת הגמ' את ביאור המשנה למסקנה, שעל פיו מדובר במשנה בהודאת ר"ג לר"י - שכן בברי וברי מודה ר"ג לר"י דבעל מהימן. שכן אם לא איירי ר"ג במודה, מהי השייכות להמשך המשנה - "מודה ר' יהושע" וכו'.

ודוחה הגמרא: "מי סברת ר"י אהאי פירקין קאי, אמיגו קאי ואפירקין קמא קאי". היינו, דאה"נ די"ל שהמשנה איירי בברי ושמא, ואינה אלא לשיטת ר"י (כההו"א). וסיפא דמתני' "מודה ר' יהושע" לא באה כהמשך לדין שבמשנתנו, אלא בהמשך למחלוקת ר"ג ור"י בפרק הקודם בדיני מיגו. ומבארת הגמ' היכן חלקו רבן גמליאל ורבי יהושע בפ"ק ובמיגו.

ואחר כל זה מקשה הגמ': "וכיון דרוב נשים בתולות נישאות, כי לא אתו עדים מאי הוי". ומתרצת לבסוף "אמר רבינא, רוב הנשאת בתולה יש לה קול, וזו הואיל ואין לה קול איתרע לה רובא".

ב.

והנה יש להבין קושית ותירוץ הגמ' האחרונים, ובב' אופנים בזה.

החתם סופר פירש דהשאלה "כיון דרוב נשים" וכו' היא בהמשך למ"ש לעיל, דהוה אמינא שכאן כברי ושמא כיון דרוב כו', והמסקנה שחשיב ברי וברי. וחוזרת הגמרא לברר מדוע באמת אין הבעל נאמן ואין זה ברי ושמא כההו"א, דהא "כיון דרוב נשים בתולות נישאות כי לא אתו עדים מאי הוי"? וע"ז בא תירוץ הגמרא שאין לה רוב עם טענתה, כיון שאין לה קול.

3) ד"ה אי אמרת (וראה תוד"ה הכי שחלק על פירושו).

ונמצא דאף למסקנת הגמ׳ י״ל כסברת ההו״א - שבמקום שיש רוב הוי ברי ושמא, רק שכאן בפועל אין לה קול.

אלא שיש להקשות על ביאור זה, דהנה כתבו התוס׳[4] שקושיא זו היא רק לשיטת רב דאזל בממונא בתר רובא[5], משא״כ לשמואל דלא אזלינן בממונא בתר רובא (וכן הלכה[6]) אין להקשות כלל מדוע לא אזלינן הכא בתר רובא ומחייבינן לבעל.

ולפי דברי החת״ס, שאף למסקנת הגמ׳ אם יש לתובע רוב נעשים הטענות לברי ושמא - נמצא דשמואל הולך לעולם בממון אחר הרוב, שהרי כל שיש בו רוב חשיב כברי ושמא, ובברי ושמא סבירא לי׳ לשמואל[7] דברי עדיף. וא״כ קשה בתרתי: (א) אין מובנים דברי התוס׳ שהקושי׳ לרב בלבד, (ב) ועיקר - עפ״ז נמצא שלעולם שמואל אינו סובר כשיטתו שאין הולכין בממון אחר הרוב[8].

ובשיטה מקובצת כתב לבאר את שיטת רש״י, שכתב על קושית הגמ׳[9] ״קושיא היא״, דלכאו׳ אין לדברים ביאור דודאי קושי׳ היא זו. אלא ר״ל דלא תימא שחוזר לענין ראשון, והקושי׳ היא מדוע באמת לא חשיב ברי ושמא כס״ד דגמ׳, ונימא מתני׳ דלא כרבן גמליאל מדרוב נשים בתולות נישאות (כהחת״ס).

ובכדי לשלול זאת[10] כתב רש״י ״קושיא היא״, שאי״ז חוזר לענין ראשון אלא קושי׳ בפ״ע. והקושיא היא שמצד המציאות דרוב נשים בתולות נישאות, הרי אי״מ לכולי עלמא (גם לר׳ יהושע) אמאי צריך עדים, הא צ״ל נאמנת מצד רוב זה עצמו[11]. ועל זה מתרצת הגמרא שרוב הנישאת בתולה יש לה קול, וזו אין לה קול ואיתרע לה רובא[12].

ונמצא שמסקנת הגמ׳ היא שברי וברי לעולם לא נחשב כברי ושמא ואפי׳ אם יש רוב, ודלא כהחת״ס.

---

4) ד״ה כיון.

5) ב״ק מו, א. ובכ״מ.

6) ראה רמב״ם הל׳ מכירה פט״ז ה״ה. ועוד.

7) לעיל יב, ב.

8) ובאמת שכן הקשה החתם סופר לשיטת עצמו, ועיי״ש מה שתירץ. וכן הקשו בתוס׳ ישנים על תוס׳ כאן.

9) ד״ה וכיון.

10) וי״ל שההכרח לשלול זאת הוא הקושי׳ הנ״ל על דברי החת״ס.

11) וקושי׳ זו היא רק לרב דאזלינן בממונא בתר רובא (כמ״ש התוס׳, כנ״ל). וראה הערה הבאה.

12) ועיי״ש עוד שביאר עפ״ז אריכות לשון הגמ׳. ושם כתב ג״כ לפרש באופן אחר, דבזה בא רש״י לבאר הקושי׳ העולה (לכאורה) מדברי התוס׳, דקושית הגמ׳ אינה אלא לדברי רב ולא לדברי שמואל. וע״ז כתב רש״י ״קושיא היא״, היינו - דכ״ה דרך הש״ס, להקשות אף שאינו לכו״ע.

ומעתה צריך ביאור טובא בטעם מסקנת הגמרא שבאמת אי"ז ברי ושמא, ולא ביארה הגמרא איך דחינן הס"ד.

ג.

ויובן כ"ז, ובהקדים:

פסק הרמב"ם[13] שאם אמר האב שאינו יודע למי קידש את בתו, "ובא אחד ואמר אני הוא שקידשתי', נאמן אף לכנוס, ואינו צריך קידושין אחרים".

ועפ"ז פסק ההגהות מיימוניות שם, שהאומר מכרתי שדה ואיני יודע למי, ובא א' ואמר אני לקחתי' נאמן, שהרי אין המוכר מכחישו אלא טוען שמא.

והמגיד משנה שם חלק והביא את דעת הרשב"א שאינו נאמן, דלאו כל הימנו להוציא בלי ראי', ויש לבאר במאי קמיפלגי.

ויבואר בהקדים שאלה ידועה שהביא הפני יהושע[14] על מ"ד ברי ושמא ברי עדיף מדין התורה במציאה, שאף הבא וטוען ברי שהמציאה שלו והמוצא עומד בשמא - אינו מקבל עד שיביא סימנים אע"פ שהוא ברי[15], ולא אמרינן ברי עדיף?

ותי' ע"ז ר' אלחנן וסרמן בקובץ שיעורים[16], שטענת המוצא איננה שמא, אלא גדר מחודש - "ספק ברי". והיינו שאין ודאות שהטוען עתה שהאבדה שלו הוא היחיד שטוען ברי, ויתכן שיבואו אחרים ויטענו שהמציאה שלהם, ולכן מול טענת ברי דהטוען בא המוצא ג"כ בספק ברי של אחרים שיכולים לטעון, ואין מוציאים מידיו.

אמנם בחי' הגר"ח הלוי כ' לבאר באופן אחר - שבמציאה זוהי **גזירת הכתוב**, ועפ"ז הרי אדרבה - מכאן ראי' למ"ד ברי עדיף, שהרי כיון שבכ"מ הטוען ברי נאמן - לכן הוכרח הכתוב להשמיענו דין המציאה (שאינו נאמן אלא ע"י סימנים), ונמצא שאין כל יסוד ל'ספק ברי'.

ועפ"ז יש לבאר המחלוקת הנ"ל בין המ"מ להגהמ"י:

המ"מ למד כדברי הקו"ש, שממציאה ניתן ללמוד את הדין ד"ספק ברי". ולפיכך אף בטוען שהוא זה שקנה הקרקע, אינו נאמן - כיון שאין כנגדו טענת שמא, אלא טענת ספק ברי (שמא יש עוד שטוענים ברי).

---

13) הל' אישות פ"ט הי"ב.

14) כתובות יב, ב. קוב"ש דלקמן. שערי יושר ש"ו פי"ד.

15) ראה תצא כב, ב (ובפרש"י עה"פ). ב"מ כח, א.

16) ח"ב סי' ה.

משא"כ ההגהמ"י למד כהבנת הגר"ח, דליתא לגדר זה דספק ברי, אלא במקרה דאבדה המוצא הוי שמא, והטוען שהאבדה שלו נאמן בטענת ברי, ואי"ז אלא גזי"כ במציאה שצריך להביא סימנים. ולפיכך בטוען שהוא קונה הקרקע, דליכא לגזי"כ דמציאה, נאמן בטענת ברי.

ד.

והנה הקוב"ש הביא ראי' לדבריו (לחדש היסוד דספק ברי) מסוגיין, שהגמ' העמידה למסקנא את משנתנו בברי וברי, ולכאורה קשה, מדוע בכל מצב הבעל נאמן, הרי מדובר במשנה גם באשה **שנתארמלה**, שבזה אין היתומים יכולים לטעון **ברי** שבתולה נישאת, וא"כ "הבעל" (היתומים) אינו ברי?

וביאר בזה הרא"ש[17], דכיון שטוענים ליתומים כל מה שיכל אביהם לטעון, א"כ טוענים בשבילם (גם) ברי. והרי כאן זהו ברי מספק - שמא הי' טוען האב, וחזינן דספק ברי חשיב ברי (ולא שמא, כדברי הגר"ח).

אלא שיש לדחות ראי' זו. ראשית, דהנה רש"י כאן[18] כתב ש"היורשים אומרים לה אלמנה נשאך אבינו", היינו דאיירי שידוע להם בודאות ממק"א שנישאת אלמנה (ולא שטענינן להו), וא"כ יתכן שטענינן לא חשיב ברי (עכ"פ לדעת רש"י).

ועוד, שהרי גם בדברי הרא"ש ניתן לבאר, דמה דחשיב ברי אינו משום שספק ברי הוי כברי, אלא משום דהוי ברי גמור. די"ל שאין הפירוש בטענינן - שבי"ד טוענים ליתומים כל מה שיכל האב לטעון (שאז אי"ז אלא מספק), אלא שבי"ד טוענים **מכח עצמם** כל הטענות שיכל האב לטעון, ונמצא שטוענים ברי בבירור ולא מספק (אך ספק ברי דינו שמא).

ואולי י"ל בביאור הוכחת הקוב"ש מסוגיין, ובהקדים שרגילים לבאר מחלוקת זו דרש"י והרא"ש (אי מתני' איירי ביתומים היודעים בודאות שבתולה נשאה אביהם, או דאיירי דאנן (בי"ד) טענינן להו כן), שזהו לשיטתם בגדר טענינן.

דהנה בגמ' בב"ב[19] מסופר שרבא בר שרשום רצה לכבוש שדה היתומים בידו (בטענה שקנאה מאביהם) ולפרוע חובו מהפירות, ועי"ז לא יצטרך להישבע כשנפרע, מדין הנפרע מנכסי יתומים.

17) כתובות ריש פרקין.

18) ד"ה והוא.

19) לב, ב.

והקשו שם התוס'[20], דהא מ"מ צריך להישבע היסת על טענת היתומים (שכלל לא לקחה מאביהם), ומה יועיל שיגבה חובו מן הפירות. ותירצו, שרק על טענת ברי נשבעים היסת, משא"כ היתומים הרי טוענים מספק (דאי"ז אלא טענינן דבי"ד, שאינם יודעים בודאות), ולכן אינם מחייבים אותו שבועת היסת.

[וכיו"ב מצינו במרדכי[21] דיון באדם ששכר סופר סת"ם לכתוב לו ספר תורה, ונפטר הסופר באמצע הכתיבה, הוא טוען שפרע את מה שהסופר כבר כתב, ויתומי הסופר טוענים שאביהם לא נפרע כלום, דהרי חזקה אין אדם פורע תוך זמנו (כדלקמן). ופסק המרדכי שאין טענת היורשים חשובה ברי, והחזקה דאין אדם פורע תו"ז אינה מצטרפת לטענת שמא. וחזינן דהמרדכי ס"ל דטענינן חשיב שמא].

והרא"ש חלק שם וכתב שטענינן חשיב ברי, ולכן היתומים יחייבוהו בשבועת היסת. ונמצא, דהרא"ש קאי לשיטתו (דטענינן הוי כברי), והתוס' כשי' רש"י (דטענינן אינו מחייב שבועה, מכיון שאין דינו ברי אלא שמא).

אלא שצ"ע אם זוהי שיטת התוס', דהנה מבואר בגמ'[22] שחזקה אין אדם פורע תוך זמנו, ולכן הנפרע מנכסי יתומים תו"ז - אע"פ שכל הנפרע מנכסי יתומים צריך לישבע - כאן א"צ, שחזקה שלא נפרע. וכתבו התוס'[23] שמכאן מוכח שהמוציא שטר חוב על חברו וא"ל השבע לי שלא פרעתיך תוך זמנו, א"צ להישבע, שהרי יש לו חזקה.

והרא"ש חלק שם על התוס', וכתב שדוקא הנפרע מנכסי יתומים שטוענים כנגדו רק מספק מועילה החזקה וא"צ להישבע, אבל בבא ליפרע מחבירו, שטוען ברי שפרע - צריך להישבע.

וקשה על דברי התוס'[24], דהא ס"ל דטענינן חשיב שמא כדלעיל, וא"כ כיצד מוכיח מכאן על חוב סתם, דהוי טענת ברי?

ה.

ולכאורה הי' אפשר לומר הביאור בזה, ובהקדים:

20) ד"ה מיגו.

21) פ"ק דב"ב.

22) ב"ב ה, א-ב.

23) ד"ה ואפילו.

24) נוסף על הסתירה בדברי הרא"ש (שכאן כתב דטענינן הוי טענת ספק, ולעיל הבאנו שכתב דהוי ברי). ואולי ע"פ הביאור לקמן בפנים (ס"ו-ז) יש ליישב גם שיטתו. ואכ"מ.

התוס' לעיל[25] הקשה על מ"ד ברי ושמא ברי עדיף, מדוע באומר לחבירו שורך הזיק שורי, והלה אומר איני יודע - פטור, והלא הוי ברי ושמא?

ומישב דאין לדמות המקרים. כי בברי ושמא סתם ה"ז ברי **טוב** (כי הטוען ברי יודע שהלה יכול להכחישו), ושמא **גרוע** (כי הטוען שמא צריך לדעת, ואינו יכול לומר "איני יודע"). וכמו באומר לחברו מנה לי בידך והלה אומר איני יודע, דהתובע יודע שאם הוא משקר הרי הנתבע יודע שהוא משקר - ולכן הוי ברי טוב, ולאידך - כיצד יתכן שהנתבע אינו יודע אם לוה או שלא, ולכן הוי שמא גרוע.

משא"כ בשור שהזיק, הניזק אינו חושש לטעון ברי - כי יודע שהמזיק לא הי' שם ואינו יכול להכחישו - והוי ברי גרוע, והמזיק יכול לטעון שמא - כי אכן אינו יודע מה קרה שם - והוי שמא טוב, ובזה לא אמרינן ברי עדיף לכו"ע.

ועפ"ז כתב באבני מילואים[26] לבאר את דעת התוס' ביתמי, דס"ל דטענינן הוי כמו שמא טוב - כיון שלא הי' ליתומים לדעת. ולפיכך נאמנים (ע"י השמא הטוב), ואין הברי דהאשה עדיף אף לדעת ר"ג.

אלא שבאמת קשה לבאר כן (נוסף ע"כ שאי"ז מישב הסתירה הנ"ל בדעת התוס'). דהנה יש לחקור, מהו יסוד הפטור בברי גרוע ושמא טוב. האם הוא מצד הברי הטוב, או מצד השמא הגרוע (ונפק"מ בברי טוב ושמא טוב - כדלקמן).

דבפשטות צריך לומר, שיסוד הפטור הוא מצד הברי הגרוע. דאי תימא שהוא מפני השמא הטוב, היינו - ששמא טוב בכוחו לדחות טענת ברי, יש להקשות: מדוע בכלל ברי עדיף בסתם שמא, והלא יש לו לטוען שמא מיגו - שהי' יכול לטעון ברי, וא"כ, כל שמא הוי שמא טוב? - ועכצ"ל, דאף שמא טוב אין בכוחו לדחות ברי.

ואף שיש לדחות ולומר דאי"ז מיגו, משום דהוי מיגו דהעזה (כי מעדיף לטעון שאינו יודע, מאשר להעיז ולומר להד"ם) - הרי אמרינן מיגו דהעזה לאפטורי מחיוב ממונא[27] [והסברה בזה - דאי"צ כאן **בירור** שהוא דובר אמת, כ"א **כוח הטענה**, וכוח הטענה יש לו אף במיגו דהעזה. משא"כ לאפטורי משבועה (כבמודה במקצת[28]), אין לפטרו משבועה דהוי **בירור** ע"י מיגו דכוח הטענה[29]. וק"ל].

---

25) יב, ב ד"ה רב הונא.

26) סי' צו סק"ז.

27) ראה ר"ן שבועות מב, ב ד"ה מפני מה אמרה תורה.

28) כתובות יח, ב. ובכ"מ.

29) ראה בארוכה בכ"ז מ"ש הרב מאיר צבי גרוזמן ע"ה באמרי צבי ח"ב סי' י.

אבל באמת אין להכריח כן, די"ל בפשטות שאין כאן מיגו כלל. דמיגו לא הוי אלא לחזק **טענה**, אך "איני יודע" אינה טענה שניתן לחזקה, וא"א להאמינו שאינו יודע במיגו שהי' טוען ברי (כי אף אם נאמינו שאינו יודע, ה"ז נשאר שמא, וברי עדיף). וא"כ שוב י"ל דיסוד הפטור הוא מחמת השמא הטוב.

אלא שלמעשה, במקרה של ברי טוב ושמא טוב - האומר על א' "זה אחי", ושאר האחים אינם יודעים, דהם אינם **מחוייבים** לידע וא"כ השמא שלהם הוא טוב, ולאידך הוא ירא שהאחים יבררו ויכחישוהו והוי ברי טוב - פוסק התוס'[30] דברי עדיף, והלה נוטל עמהם בירושה. ונמצא, דיסוד הפטור בברי גרוע ושמא טוב אינו מחמת השמא הטוב כ"א מחמת הברי הגרוע.

ועפ"ז מובן שאין לומר כביאורו של האבני מילואים הנ"ל, שכן שמא טוב אינו מועיל כנגד טענת ברי. וא"כ הדרא קושי' לדוכתא.

ו.

וי"ל הביאור בזה באופן אחר, ע"פ היסוד הנ"ל דספק ברי, שהוא מצב אמצעי: מחד א"א להתיחס אליו כשמא רגיל, ומאידך ברי ממש ג"כ אינו. ולכן י"ל דהדין בזה הוא שאינו יכול **להוציא** ע"י טענה זו, דאי"ז ברי גמור, אך לאידך ה"ה מהני **להחזיק**, ואין להוציא מידי מי שיש לו טענת ספק ברי.

ונמצאו כל הסוגיות ברורות ונהירות: במשנתנו, שבה רוצה האשה להוציא מאתים מיתומים - מהני ספק ברי שלהם **להחזיק**, ואינה נוטלת אלא בעדי הינומא. וזהו גם הטעם לדין התורה במציאה (וכן בשאין המוכר יודע למי מכר ובא א' וטען לי מכרת), שאין הטוען מוציא מידי ספק ברי דהמוכר.

אבל בסוגיא דחזקה שאין אדם פורע תוך זמנו, פוסקת הגמ' שאע"פ שבא **להוציא** מנכסי יתומים שיש להם ספק ברי, א"צ להישבע מכח חזקה זו. ולכן מוכיח התוס' מזה שכן יהי' גם בטענת ברי גמורה (שהרי להוציא מהטוען ספק ברי הוא כמו להוציא מהטוען ברי גמור).

משא"כ בסוגיא דרבא בר שרשום, הרי היתומים באים **להוציא** (ע"י טענת ספק ברי), שהרי רוצים להשביעו, ואם לא נשבע יצטרך לשלם, היינו ששבועתו עומדת במקום תשלומין - ואין כח בטענת ספק ברי להוציא, ולכן כתבו שם התוס' שהיתומים אינם יכולים להשביעו בטענת שמא (דספק ברי שלהם - ע"מ להוציא - הוי שמא).

30) ב"ב קלה, ב ד"ה אביי. ע"ש.

[וכן בדין שהובא לעיל מהמרדכי, שהיתומים רוצים להוציא מהשוכר את אביהם לכתוב לו ס"ת, הרי אין טענת ספק ברי שלהם מספקת, ואינם יכולים להוציא על-ידה].

ז.

והנה כ"ז הוא הביאור בדעת התוס', אבל הרא"ש שחולק על תוס' (וס"ל דטענינן הוי ברי גמור בכל מצב), י"ל דהוא ס"ל כדעת הגר"ח הנ"ל, שדין המציאה הוא גזה"כ, ואין כלל החידוש דספק ברי, ולכן גם בטענינן אין גדר מחודש זה אלא תמיד חשיב ודאי.

וי"ל ביסוד המחלוקת בין הקוב"ש להגר"ח (אם איתא להאי דינא דספק ברי או לא), שהוא בגדר דברי ושמא, מדוע ברי עדיף. דהקוב"ש הבין שזהו מצד **נאמנות**, וטענה חזקה דברי **נאמנת** יותר מטענת שמא ומוציאים עפ"ז. משא"כ להגר"ח, אין כאן כלל ענין של נאמנות, אלא שהכלל בדיני ממונות הוא שכל הטוען ואין סותרים דבריו בטענת **ודאי** - מקבלים את דבריו, ואפי' טענה גרועה, למרות שיתכן שאינו צודק.

ולכן נחלקו באבידה (וכן בהמוכר שדה כנ"ל): אם ברי עדיף מצד **נאמנות** - הרי כאשר טענתו היא מול **ספק ברי** אינו נאמן, דאי"ז ברי ממש. אבל אם נאמר הסברא שכל היכא שטוען ואין סותרין דבריו נאמן - א"כ גם במציאה צ"ל נאמן, ולא מועיל שיש כנגדו ספק ברי (שהרי טענתו לא נדחתה בטענת **ודאי**), ועכ"כ מה שלא נאמן הוא גזה"כ.

עפ"ז יתלבנו היטב דברי הגמ' בסוגיין, דס"ד שכיון שטענתה חזקה דיש לה רוב, ה"ז נחשב כברי ושמא גם כשהבעל טוען ברי, וכ"א ילמד הגמ' לשיטתו:

לפי הקוב"ש, שהכוח דטענת ברי הוא מצד **נאמנות** - אכן מסתבר לומר דכיון שיש לה רוב נתחזקה טענתה עוד יותר מטענת הברי שלו, וכברי מול שמא, ולכן בהמשך הגמ' דנה מדוע אכן לא אמרינן הכי - כשיטת החתם סופר (הנ"ל).

אבל לפי הגר"ח הרי אין כל סברא לומר כן, דכיון שטוען כנגדה טענת ברי (היינו שמכחיש טענתה בטענת ודאי) - אין כוח בברי שלה יותר. ולכן נדחית ס"ד זו, דלפי האמת לא מועיל כלל שיש לה רוב. ונמצא שההו"א היא כסברת הקוב"ש (שטענת ברי היא מצד נאמנות, וממילא ע"י רוב נתחזקה טענתה כנ"ל), ונדחתה למסקנה - דאנן סבירא לן דהבנת הגר"ח, שברגע שנדחתה טענת האשה בטענת ודאי, שוב אין מקום לחזקה יותר (גם לא ע"י רוב).

וא"כ צ"ל שהקושיא בהמשך היא שאלה אחרת בפ"ע, וכשיטת השיטה מקובצת (הנ"ל).

ח.

אלא שיש להקשות על שיטת הקוב"ש שברי עדיף מחמת נאמנות (נוסף על הקו' שעל החת"ס כנ"ל): איתא בגמ'[31] דהא דאמרי' ברי עדיף היינו רק כאשר הוא טוען ברי, אבל באחר שטוען לא אמרינן הכי, אלא הטוען שמא נאמן (דמצי אמר לי' לאו בעל דברים דידי את).

ולשיטתו הרי איפכא מסתברא: כאשר הוא טוען על עצמו, הרי יש מקום לחשש שמשקר ומ"מ נאמן. וכ"ש שכשאדם אחר שאינו נוגע בדבר טוען ברי, צ"ל נאמן?

ולכן נראה ללמוד אחרת בדברי הקוב"ש. בפשטות נאמנותו היא מכך שמעיז פניו לטעון ברי ולא ירא שמא יכחישוהו, ולכן קשה מדוע דוקא הוא ולא אחר. אלא שי"ל באופן אחר:

לעיל הובאה המחלוקת בין רב לשמואל, אם הולכין בממון אחר הרוב. ומבאר התוס'[32] שזהו דוקא בברי וברי, אבל בשמא ושמא לכו"ע אין הולכין אחר הרוב. וצ"ב מ"ש, דהא בשניהם כח הטענות שוה, וא"כ מדוע אין הולכין בזה אחר הרוב.

ולהבין זה יש להקדים ביאור סברת רב: האם הא דאזלינן בממונא בתר רובא הוא כמו באיסורים שהרוב מכריע את הספק, או שאין הרוב מכריע, אלא נותן כוח לתובע לטעון שזה שלו.

והנה, אם נלמד כהאופן הא' יקשה כנ"ל על ביאור התוס', דאם הרוב מכריע את הספק מאי נפק"מ מהי טענתו. אך אם נלמד כהאופן הב' יובן, דאימתי מוסיפין כח בטענה - כשיש לו טענת ודאי ברורה, שאז אע"פ שיש ברי כנגדו הרי הרוב מסייע לטענתו, אבל כשטוען שמא - א"א לחזק דבריו.

ועפ"ז י"ל כן בנידון דידן:

ע"ע ביארנו בדעת הקוב"ש שכיון שיש לו רוב - ה"ז מכריע שנאמין לדבריו, ועפ"ז הקשינו מדוע כשאחר טוען ברי אינו מועיל. אבל אם נלמד גם בדבריו שנאמן מצד שנתחזקה הטענה, הרי הדברים מחוורים - שהרי כל ענין של טענה שייך דוקא בבעל דין, שיכול לומר שטענתו מקובלת יותר דיש לו רוב, אבל הוא עצמו אינו טוען (ורק

31) ב"ב קלה, ב.

32) בכורות כ, א ד"ה ורבי יהושע.

אדם אחר טוען במקומו ברי) - מובן שהרוב אינו מועיל.

ועפ"ז י"ל דגם להקו"ש (ולתוס') ההו"א נדחתה ואינה למסקנה (ודלא כההחת"ס), דבהו"א חשבה הגמ' לומר שברי עדיף מצד נאמנות (שלכן רוב יחליש טענת הברי לשמא), ולמסקנה ה"ז מצד שצ"ל טענה חזקה יותר - ורוב אינו משנה בזה כלל[33].

33) ורק לדעת רב - וזוהי קושית הגמ' בסיום הסוגי'.

[ולחידוד שיטת הקו"ש ניתן להביא דוגמא: הדין דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי. בהו"א חשבה הגמ' שהודאת בע"ד מבררת המציאות ולכן חייב, אך למסקנה מפרשת הגמ' שהחוב הוא מצד שהודאת בע"ד חזקה יותר ממאה עדים, בלי קשר למציאות.

ובענינינו: בהו"א חשבה הגמ' שיש כאן בירור המציאות ע"י טענתו, ולכן רוב מסייע אף הוא לבירור המציאות. אך למסקנה מבינה הגמ' שטענת ברי חזקה יותר, ולא מצד בירור המציאות - ולכן רוב אינו מעלה ואינו מוריד בזה מאומה.

- ובמשל, אילו הגר"ח ס"ל דהודאת בע"ד היא מפני שאמר משהו בבי"ד ובעל דברו לא הכחישו, ולכן דבריו מתקבלים. וק"ל].

חזקת בתים בעדות השוכרים

(ב"ב כט, א)

הגה"ח ר' אליהו לנדא שליט"א
מראשי הישיבה

א.

א. איתא בגמ'[1]: תנן חזקת הבתים, והא בתים דביממא ידעי בליליא לא ידעי, אמר אביי מאן מסהיד אבתים שיבבי. שיבבי מידע ידעי ביממא ובליליא. רבא אמר כגון דאתו בי תרי ואמרי אנן אגרינן מיני' ודרינן בי' תלת שנין ביממא ובליליא. ומוקמינן כגון דנקיטי אגר ביתא ואמרי למאן ליתבי'. דאם כבר פרעו למשכיר, עדותן פסולה דנוגעין בעדותן הם. אמר מר זוטרא ואי טעין ואמר ליתו תרי סהדי לאסהודי לי' דדר בי' תלת שני ביממא ובליליא, טענתי' טענה.

ופסק הרמב"ם[2]: הביא עדים שהי' דר בחצר זו שלש שנים או ששכרה [במהדו' קפאח: או שהשכירה] שלש שנים, הרי זו חזקה. טען בעל החצר ואמר שמא לא שכן בה ביום ובלילה, או שמא אלו שהשכירו להם לא שכנו בה ביום ובלילה, הרי זו טענה. אומרים למחזיק, או תביא עדים ששנים אלו גמורות ביום ובלילה, או הסתלק. אפילו באו עדים ואמרו לנו השכיר ואנו דרנו בה ביום ובלילה, וטען בעל השדה ואמר יביאו עדים שדרו בה ביום ובלילה, צריכין אלו השוכרין להביא ראי' שדרו בה תמיד. שזה הדבר תלוי בהן, ואין תלוי בטענת המחזיק כדי שיעידו לו. [ובהשגות הראב"ד: אפילו באו עדים וכו' עד כדי שיעידו לו. א"א ונתננו לו השכר עכ"ל].

ומבאר ה"ה שהרמב"ם פירש דמר זוטרא קאי על דברי רבא, דאמר כגון דאתו בי תרי ואמרי אנן אגרינן מיני' ודרינן בי' תלת שנין ביממא ובליליא, וכדמוקמינן דנקיטי אגר ביתא בידייהו. ובא מר זוטרא ואמר דאפ"ה אם טען המערער כנגד עדותן של אלו, יבואו עדים אחרים שאלו דרו בה ג"ש ביום ובלילה, טענתו טענה. ונתן הרמב"ם טעם לזה, מפני מה אין השוכרין נאמנין, לפי שזה תלוי בהן. אבל אם לא טען לא טענינן לי'. כיון שהביא עדים שדר בה שלש שנים.

ולחזק דבריו דבהכי מיירי הרמב"ם בדנקטו אגרייהו בידם, כ' ה"ה: "ומצאתי

---

1) ב"ב כט, א.

2) הל' טוען ונטען פי"ב ה"ב.

לרבינו[3] שהזכיר דין זה, שהשוכר כל זמן שנתן שכרו אינו מעיד שום עדות לתועלת המשכיר בקרקע זה[4]. וכאן דבריו הם בשהשכר בידן. ואעפ"כ אם טען המערער שיבאו עדים שדרו בה השוכרים יום ולילה טענתו טענה מפני שזה הדבר תלוי בשוכרים עצמן ולפיכך אינן נאמנין". עכ"ל, יעו"ש.

והגם דמלתא דפשיטא היא, דבגמ' הלא אמרינן להדיא כן, מ"מ ליתר שאת הביא ה"ה פסקו המפורש של הרמב"ם, דלא תימא כהשגת הראב"ד כאן (לפי פירוש ה"ה בראב"ד).

ב. לפי ביאור ה"ה, ע"כ שהרמב"ם פירש בהא דאמר מר זוטרא "ואי טעין ואי ואמר ליתו תרי סהדי וכו'", דתרתי קאמר. חדא, כעין שפירשו רשב"ם ותוס' והרא"ש, שבא למעט. ששאלת הגמ' והא בתים דבליליא לא ידעי, ומה שאמרו אביי ורבא על זה, שיוכיח בעדות שיבבי או השוכרים בעצמם, זה דוקא בדטעין. אבל אי לא טעין, די בעדים שיעידו סתם שראוהו דר ג' שנים. דמסתמא אם דר בבית, אף בלילות דר בו. כדמוכח ממש"כ הרמב"ם "הביא עדים שהי' דר בחצר זו שלש שנים", ולא כתב "בימים ובלילות" (וכן הוא להלכה בשו"ע). וכן "או שהשכירה שלש שנים", ותו לא.

אלא שיחד עם זה פירש הרמב"ם במר זוטרא גם לאידך גיסא, להוסיף על דברי רבא. דאפילו שהעידו השוכרים שדרו בו ביום ובלילה, אי טעין ואמר שיבואו עדים אחרים להעיד על זה, טענתי' טענה.

וזהו שהרמב"ם כ' בהלכה זו פעמיים "ואי טען". האחת "טען בעל החצר ואמר שמא לא שכן בה ביום ובלילה וכו', הרי זו טענה". והשנית, "אפילו באו עדים ואמרו לנו השכיר ואנו דרנו בה ביום ובלילה", אפילו בדנקיטי ואגרי ביתא בידם דאינם נוגעין בעדותן. אם "טען בעל השדה ואמר יביאו עדים וכו', צריכין אלו השוכרין להביא ראי' וכו'".

*

ג. ומ"ש הרמב"ם דאם טען בעל החצר אפילו שמא לא שכן בה ביום ובלילה, או שמא אלו שהשכירו להם לא שכנו בה ביום ובלילה, הרי זו טענה. לכאו' תמוה. וכי בטענת שמא יכול להצדיק שתיקתו כל ג' שנים ולבטל החזקה, בתמי'.

---

3) הל' עדות פט"ו ה"ח.

4) וז"ל הרמב"ם שם בהל' עדות: "העורר על השדה, אם יש בה פירות אין האריס מעיד לו עלי'. שהרי רוצה האריס להעמידה ביד בעלי', כדי שיטול חלקו בפירות. ואם אין בה פירות, מעיד. אבל השוכר, אם לקח השכירות בידו ואמר כל מי שתתקיים שדה זו בידו יטול, הרי זה מעיד. ואם כבר נתן השכירות לבעל השדה אינו מעיד. כיון שאם תצא השדה למערער, חייב ליתן לו שכר כל השנים שישב בה, אינו מעיד. וכן כל כיוצא בזה".

אלא שדבר ברור הוא לכל הדעות, לא מבעיא לדעת הקצה"ח שכל דין חזקת ג"ש היא תק"ח. אלא גם לדעת הרמב"ן והרשב"א והרמב"ם וכו', זה ודאי שגבול הזמן דחזקת ג"ש לא פחות ולא יותר, וכן פרטי דיני ואופני החזקה והמחאה, כל זה הוגדר בתקנת חכמים. כדמוכח בלשונות הראשונים. דאפילו לפני המסקנא דתלת שנין מיזדהר איניש בשטרי' וכו' פשיטא לן שיש בזה תק"ח. כגון בהא דאמר רבא דעד תלת שנין לא קפיד, ופריך לי' אביי מבי בר אלישיב, הקשה הרשב"א, וכי בי בר אלישיב רובא דעלמא, **והלא כל תקנת חכמים על פי הרוב** עי"ש. ועוד כהנה בלשונות הראשונים.

וממילא, נהי שהחזקה בעיקרה מיוסדת על שתיקת המר"ק, מ"מ כך קבעו חכמים, שדין החזקה רק עם אכילת פירות שלמה של ג"ש מיום ליום. ונתנו למערער הזכות לתבוע שיברר אכילתו. ופירש הרמב"ם דהיינו אפילו בטענת שמא (ועל זה כ' ה"ה דמסתברא כוותי').

ב.

ד. בבואנו להבין דברי הרמב"ם, יש לעמוד ראשית כל על נקודה אחת יסודית בדבריו, שהיא דבר חידוש: "הביא עדים וכו' או שהשכירה שלש שנים הרי זו חזקה". לאמור, אם טען שבעצמו דר בבית, צריך ל"הביא עדים שהי' דר בו שלש שנים". אבל אם טען שהשכירו לאחרים, די שיביא עדים "שהשכירה ג' שנים" ותו לא[5]. וגם הראב"ד מדלא השיג על זה, משמע שגם הוא סובר כן.

ולכאו' מאי האי. אפילו לפי משנת"ל דאי לא טעין אין צריך עדות מפורשת על הלילות, אבל מ"מ על דירתם בה ג' שנים יצטרך עדות. אלא בהכרח שהרמב"ם נקט דכשם שאם דר בה הוא, די בעדות סתם שדר בו ג"ש, ואמרינן דמסתמא דר בה גם בלילות. ומדלא ערער עד השתא הוי חזקה, ה"נ כשמביא עדים שהשכירה לג' שנים, אמרינן דמסתמא דרו בו השוכרים ג"ש בימא ובליליא. דלא שדי איניש זוזי בכדי. ומכיון שלא מחה בתוך ג' הוי חזקה. ורק אם טען המערער, ואפי' בטענת שמא, שיברר אכילתו בשלמות, טענתו טענה. וכמשי"ת לקמן.

ה. איברא, הדבר הקשה בדברי הרמב"ם הוא, מש"כ "אפילו באו עדים ואמרו לנו השכיר ואנו דרנו בה ביום ובלילה. וטען בעל השדה ואמר יביאו עדים שדרו בה ביום ובלילה, צריכין אלו השוכרין להביא ראי' שדרו בה תמיד". מכיון דעדים כשרים הם, והראי', דאי לא טעין המערער מידי, מהני עדותם. א"כ מהו הגדר הזה ד"אי טעין"

5) וכן פסק גם השו"ע (סי' קמ ס"ח) "בתים שהם לדירה, צריך להביא עדים שדר בו או השכירו שלש שנים רצופות. ומשהביא עדים שדר בו או השכירו שלש שנים רצופות, הוי חזקה". אמנם בטור ליתא פיסקא זו.

צריכים להביא עדים אחרים. וממה נפשך, אם עדותן כשרה, מה איכפת לן בטענת שמא שלו. ואם טענתו מוצדקת שאין לקבל עדותם, א"כ גם בדלא טעין, איך לא טענינן אנן. וכן הקשה הרשב"א על ה"אי טעין" הראשון. ומחמת קושי' זו פירש דהא דאמר מר זוטרא ואי טעין וכו', דוקא בדטעין ברי שלא דר בו בלילה.

גם הש"ך[6] הקשה כן: "אם איתא דטענת שמא מהני, א"כ . . אמאי לא טענינן לי'. הא בכל מקום צריכים הב"ד לדרוש ולחקור העדים יפה שלא נוציא על פיהן שלא כדין" וכו'. ומתוך כך העלה ד"ודאי האי טענת שמא דהרמב"ם, לאו טענת שמא ממש הוא, אלא שטוען הייתי שם כמה פעמים בלילות ולא מצאתיו". ומה שטוען שמא הוא על שאר הלילות. ולא כטענת המחזיק שבאותן הלילות שלא מצאו בבית, מפני שיצא פעמים לעסקיו. ועל זה טוען המערער שמא אינו כדבריו, אלא שלא דר בה כלל בלילות, לכן לא מצאתיו. "וכיון שהמערער טוען שהוא בא כמה פעמים לביתו ולא מצאו, צריך המחזיק לברר שדר בו בלילות. דאל"כ יוכל המערער לטעון שבשביל כך לא מחיתי". אבל אי לא טען המערער שהי' שם ולא מצאו, אלא בטענת שמא ממש, לא טענינן לי' (רק ברוכלין). עכ"ד הש"ך, יעו"ש.

ו. אולם ה"ה הלא לא פירש כן. ולדבריו הדרא קושי' לדוכתא. גם הלח"מ - משמע שלא פירש כן ברמב"ם. דאילו פירש כהש"ך, לא הי' מקשה קושיתו ולא הי' נדחק בתירוצה.

דהנה לעיל נזכר שה"ה הביא פסק הרמב"ם בהל' עדות כסיוע לפירושו ברמב"ם דידן, דאיירי כששכר הבית בידם[7]. אבל הלח"מ הקשה דשתי הלכות אלו סותרות זו לזו, וז"ל: "מ"מ קשה בהל' עדות פט"ו שהזכיר רבינו שהשוכר נאמן להעיד כשלא נתן שכרו, אמאי נאמן. הא הוי דבר שהוא תלוי בהם". ותירץ, די"ל דמה שפסק שם שנאמן, היינו כשמעיד כגון אני ראיתי פלוני שמכר לו הבית הזה בקנין ובשטר כדין. שזה דבר שאינו תלוי בהם. אבל בעדות דחזקה לא. ומובן הדוחק שבתירוץ זה[8].

ולכאו' מעיקרא מאי קושיא. התם דמיירי בדיני כשרות ופסלות עדים, פסק הרמב"ם שהשוכר כשר להעיד למחזיק, דוקא אם דמי השכירות בידו וכו', כדמסקינן בגמ'. ומה שלא כתב שם דינו דמר זוטרא דאי טעין המערער וכו' טענתו טענה וצריך עדים אחרים, דאין שם מקומו. דלא מהלכות עדות הוא, אלא מהלכות חזקת בתים, וכאן

6) סי' ק"מ סק"ז.

7) ולפלא שיש מי שפירשו בדברי ה"ה שכוונתו להקשות כקושית הלח"מ. ומפני כבודם לא אפרט.

8) אמנם מענין להעיר, שרבינו גרשום פירש שם כן גבי אריס. שהשאלה אם אריס נאמן "להעיד לבעל השדה שקנאה, לדחות מעליו המערער", או לא. וצריך תלמוד.

כתבו. ולא סתרי שתי ההלכות כלל.

אלא משמע שהלח"מ נקט שזהו דבר שא"א שקבלת עדותן תלוי' ב"אי טעין" טענת שמא. ולהכי נדחק בל' הרמב"ם טובא, דאי טעין לאו דוקא. אלא להורות דמתוך שאי טעין טענתו טענה, ע"כ שגם בסתם אין עדותם מתקבלת. ולכן הוקשה לו מהל' עדות. אבל קשה מאד להעמיס זה בל' הרמב"ם. אלא ודאי כדברי ה"ה, דההלכה בהל' עדות אינה סותרת כלל למש"כ הרמב"ם כאן, כמו שנת'.

אלא שעל עצם הדין, הקושי' במקומה עומדת. איך אפשר שקבלת עדות כשרה תהא תלוי' בטענת שמא של המערער.

ג.

ז. הש"ך (שם) דחה פירוש ה"ה ברמב"ם. אלא פירש שדברי הרמב"ם בשכבר שילמו השוכרים למחזיק. וזוהי טענת המערער דנוגעין בעדותן הם. ומה שהרמב"ם לא ביאר דבהכי מיירי, כ' הש"ך: "לא הוצרך לבאר, לפי שסמך עצמו על מש"כ בהל' עדות. וגם הראב"ד לא בא להשיג אלא לפרש דבריו"[9].

עוד כ' שם הש"ך: "וגם בש"ס מפרש הרמב"ם דאמר מר זוטרא ואי טעין כו', קאי אהיכא דאין השוכרין עצמם יכולין להעיד, כגון שנתנו השכר. והלכך אי טעין ואמר יביאו השוכרין עדים שדרו בו ביום ובלילה טענתו טענה. ודוק" עכ"ל.

דברי רבינו הש"ך הללו נפלאו מלהבינם. לבד הדוחק לומר שהרמב"ם סתם דבריו כאן, מפני שסמך על מה שעתיד **לכתוב** בהלכות עדות. הנה עצם דבריו פליאה עצומה היא. הלא הש"ך עצמו בריש אותו ס"ק כנ"ל, הקשה דאם איתא דטענתו טענה, אמאי לא טענינן אנן הכי. ואפילו שהמדובר שם אינו בטענה שהעדים פסולים. ומתוך כך הכריח דלאו שמא ממש טעין, כדלעיל.

ולדבריו השתא, הלא קושי' זו עצמה קמה וגם ניצבה וקשה שבעתיים, וגם על מר זוטרא. אי הכי דכבר שילמו למשכיר, הלא פסולי עדות הם דנוגעין בעדותן, כקושית רב יימר לרב אשי. וא"כ היתכן שרק "אי טעין" צריך עדים אחרים. ואי לא טעין מאי, וכי נקבל עדותם של פסולים, בתמי'.

ועוד, מלשון הרמב"ם מוכח דלא מפני שהם פסולין להעיד מצריכים עדים אחרים.

9) מש"כ הש"ך דכדבריו כן משמע בס' תורת חיים שכן הוא כונת הרמב"ם, לא זכיתי להבין כונתו. וז"ל התו"ח: "אמר מר זוטרא ואי טעין כו'. מר זוטרא אמילתא דרבא קאי. ולכך קאמר דאי טעין המחזיק לא מהמני לי השוכרים, אלא ליתו תרי סהדי לאסהודי לי' דדרו בה השוכרים בימּמא ובליליא, טענתו טענה. אבל אי לא טעין לא טענינן לי'". עכ"ל. וצ"ע.

דא״כ מה לו להרמב״ם להאריך בטעם שכתב להצריך עדים אחרים, כאשר הטעם כ״כ פשוט דנוגעין בעדותן הם.

וביותר, שהדרישה רצה תחילה לומר ממש כמ״ש הש״ך, שהראב״ד אינו משיג אלא בא לפרש דברי הרמב״ם דמיירי בשכבר שילמו למשכיר וכו׳, ולכן אין עדותם מתקבלת דנוגעין בעדותן. אבל מחמת הקושי׳ הנ״ל, דא״כ איך בדלא טעין מקבלין עדותן, חזר בו. יעו״ש. וזה מגדיל כמובן את הקושי להבין דברי הש״ך (ואת אי התייחסותו לדברי הפרישה). וצ״ע. וה׳ יאיר עיני.

*

ח. אולם באמת, הלא קושי׳ זו עצמה קשה על הראב״ד עד לפלא. א״כ דכבר שילמו למשכיר דנוגעים בעדותן, איך שתק למש״כ הרמב״ם שרק אם ״טען בעל השדה״ וכו׳, צריך עדים אחרים. וגם על הטעם שכ׳ הרמב״ם להצריך עדים אחרים הי׳ לו להשיג דלא כטעמו, אלא מפני שהם נוגעין בעדותן.

אלא - לולא דמסתפינא - נ״ל שבהכרח גם שי׳ הראב״ד בהלכה זו דמיירי בדנקטי אגר ביתא בידם. דאל״כ הלא פסולי עדות נינהו. כדאקשינן בגמ׳ והא נוגעין בעדותן. וא״כ מה לי ״אי טעין״ או לא טעין. בין כך ובין כך צריך עדים אחרים.

אלא אדרבה, זה גופא היא השגת הראב״ד. לומר לך, מ״ט ״אי טעין וכו׳״ צריך עדים אחרים, מפני שאלו השוכרים דנקיטי אגר ביתא בידם, אינם יכולים להעיד ״ונתננו לו השכר״, שזה פרט עיקרי בעדות שהמשכיר הוא שהחזיק.

כלומר, שצריך להוסיף על הטעם שכ׳ הרמב״ם ״שזה הדבר תלוי בהן, ואין תלוי בטענת המחזיק, **כדי שיעידו לו״** - **״ונתננו לו השכר״**. דאימת הוי ״שיעידו לו״, לאמת ״טענת המחזיק״ שהוא זה שהחזיק בה שלש שנים, דוקא אם יעידו שנתנו לו השכר, שזוהי אכילת הפירות של הבית. אבל מכיון שאלו השוכרים שמעידים לא שילמו לו, דנקיטי אגר ביתא בידייהו, נמצי שהמשכיר לא אכל הפירות. ואין עדותם בגדר ״שיעידו לו״ שהחזיק. לפיכך צריך עדים אחרים.

והראב״ד לשיטתו. דהנה על דברי רב אשי דאוקמא לדברי רבא בדנקטי אגר ביתא בידייהו וכו׳, הקשו הרשב״א והר״ן, ״א״כ היאך עלתה לו חזקה בכך, והא קי״ל דעיקר חזקה - אכילת פירות, וזה עדיין לא אכל פירותיהן, דעדיין השכר ביד השוכרין. ותירץ הראב״ד ז״ל כגון שכתבו שטר חוב על השכר״. אמנם הרשב״א והר״ן כ׳ ״ואין צורך לכל זה. לפי שאין השכר פירות הבתים, אלא תשמיש הבתים הוא פירותיו. והרי שוכרין אלו אכלו פירותיו מחמתו ובשליחותו ואפי׳ השאילן לאחרים עלתה לו

חזקה". עכ"ל.

וי"ל שהראב"ד לשיטתו[10] פירש, דאמנם אליבא דרבא, עדות השוכרים בדנקטי אגר ביתא כו' מועלת למשכיר. דכיון שכתבו לו שט"ח על השכר, חשיב שאכל הפירות. אבל מר זוטרא אמר על זה, דאי טעין וכו' טענתי' טענה. כלומר, מכיון דנקיטי אגר ביתא בידייהו לתנו למי שב"ד יפסוק שהוא בעה"ב, מעתה השטר שכתבו למשכיר חספא בעלמא.

וא"כ היאך עלתה לו חזקה בכך, והא קי"ל דעיקר חזקה אכילת פירות, וזה עדיין לא אכל פירותיהן, דעדיין השכר ביד השוכרין. וממילא בדירתם בבית, לא הוא החזיק אלא השוכרים (והם הרי אינם טוענים שקנאוהו). לפיכך צריך שעדים אחרים יעידו שהשוכרים דרו בבית ג"ש בימּמא ובליליא "ונתנו לו השכר". אז תהי' דירת השוכרים בבית - חזקה למשכיר.

ואם צריך ראי' לזה, הנה הציון שכ' הראב"ד להשגתו מעיד על כך. הראב"ד ציין שהשגתו היא על מש"כ הרמב"ם "אפילו באו עדים וכו' עד כדי שיעידו לו"[11]. דהיינו שהשגתו על דברי הרמב"ם עד גמירא. שהטעם של הרמב"ם למה צריך עדים אחרים, בכלל השגתו. דדוקא לפי שביארתי זה מובן היטב.

אבל אילו כונת הראב"ד בהשגתו, דמיירי שהשוכרים כבר שילמו למשכיר, ומש"ה עדותם אינה עדות דנוגעין בעדותן, א"כ מה שייכות יש להשגתו עם סיום דברי הרמב"ם "עד כדי שיעידו לו". הציון הי' צריך להיות על מה שאמרו העדים "ואנו דרנו בה ביום ובלילה", "א"א ונתננו לו השכר" (מלבד הקושי' העצומה דא"א שנקבל עדותן של פסולי עדות, אם המערער "לא טעין").

ועוד, דאילו כן, הלא כדרכו של הראב"ד לא הי' שותק לטעמו של הרמב"ם. והי' אומר "אינו כן אלא מפני שנוגעין בעדותם". ודוקא לפי הנ"ל, הכל עולה יפה בדברי הראב"ד, והוא כפתור ופרח.

ט. ונמצא שבעצם הראב"ד לשיטתו, תירץ הקושי' למה דוקא אי טעין צריך להביא עדים אחרים, אבל אי לא טעין אנן לא טענינן לי'. שהרי באמת גם לפי טענתו, אין שום הצדקה למה ששתק ולא מחה עד אחר ג"ש[12]. והי' צריך להיות חזקתו חזקה

10) כמקובל שהראב"ד שמביא הרשב"א הוא הראב"ד בעל ההשגות.

11) כן הוא בדפוס ונצי' וכל הדפוסים. ומה שברמב"ם פרנקל לא כ' כן, הרי אפילו לא ציינו ב"שינויי נוסחאות" מקור לשינוים.

12) דעכ"פ הי' לו לחוש שהשוכרים יטענו שלקחוה ממנו.

גם בלי עדות מפורשת על הלילות. אלא כבר נת' לעיל, שחכמים תקנו בדיני החזקה שקבעו, שיש זכות למערער לטעון ברר אכילתך בשלמות. אבל כשאינו טוען על עדות השוכרים, דממילא אין כאן יותר תביעה על הבית ועל שכר הדירה, ממילא השטר שכתבו השוכרים למשכיר הוא למפרע במלא תקפו. ושוב יש כאן עדות על חזקה עם אכילת פירות.

ד.

י. אולם הניחא בשי' הראב"ד. אבל על הרמב"ם שלא נקט כותי', הלא הקושי' במקומה עומדת. מאי שנא דאי טעין וכו' צריך עדים אחרים, ואי לא טעין, עדותם של השוכרים מתקבלת ומעמידים הבית ביד המשכיר.

כמה קולמוסים נשתברו על הרמב"ם הזה. ולפלא שחלקם הגדול על קושית הלח"מ, ליישב איך לא סתרי שתי ההלכות ברמב"ם (שבעצם כפי דברי ה"ה כמשנת"ל, מעיקרא לא קשיא, ונכנסו לדוחקים ללא צורך). ולא נחתו לבאר עצם דברי הרמב"ם כאן,

[ולדוגמא בלבד ובקצרה, מביאים[13] ליישב בשם הגר"ח מבריסק, דהרמב"ם כאן מדבר בשוכרים המעידים, שעדיין דרים בבית, דממילא הוו בעלי דבר. כי הגדתם היא על קנין השכירות שלהם. וממילא, הגם דנקיטי אגרייהו ואין להם נגיעה, אבל מדין בע"ד הם פסולים אפי' בלא נגיעה. דכיון שעפ"י הגדתו הוא בע"ד, הוא פסול.

משא"כ בהל' עדות מדבר הרמב"ם בשוכר שכבר יצא מהשדה. דממילא אינו בע"ד, כי השכירות אינה נוגעת לו (וצ"ל דהכונה מצד הפה שאסר. דאין ידוע למערער שהוא הי' שוכר) ואין אלא החסרון דנוגע. אבל כשאוחז בידו דמי השכירות כו' דאינו נוגע, יכול להעיד.

הדוחק הגדול שבזה, מקשה להאמין שתי' זה יצא מפי הגר"ח, שאין זה לפי ערכו ולא לפי דרכו. אך מלבד זה, כלפי ישוב הרמב"ם דידן, אין בדברים אלו שום נגיעה].

יא. אמנם השער המשפט[14] כ' לבאר דברי הרמב"ם באופן נפלא ביפיו. והוא, על יסוד מה שקשה ברמב"ם לשני צדדים. במש"כ דאי טעין וכו' "צריכין אלו השוכרין להביא ראי' שדרו בה תמיד", מלבד הקושי' במה עדיפי העדים האחרים על אלו, מאחר דנקיטי אגרייהו בידם ואינם נוגעין בעדותן. הלא קשה, מה להשוכרים שהם אלו שצריכים להביא ראי'. ולמה לא כ' הפשטות שעל המשכיר להביא עדים אחרים.

13) בחי' הגר"ח (סטנסיל) המלוקט על הש"ס ובעוד מקומות.

14) סי' קמ.

אולם גם לאידך גיסא קשה. נהי דאינן נוגעין בעדותם כי השכר בידם וכו', אבל מכיון שהמערער תובע אותם שישלמו לו שכר הדירה, הריהם בע"ד, דממילא אינם עדים כלל[15]. וא"כ אפילו בדלא טעין איהו, יצטרך להביא עדים אחרים.

ומבאר השער המשפט, דהנה בפ"ק דמכות אי' גבי אילעא וטובי' קריבי' דערבא הוו, ומש"ה נפסלו לגמרי, גם לגבי הלוה והמלוה. והקשה הרא"ש, נאמינו לגבי הלוה שלא פרע. ולא נהמני' לגבי הערב, דפלגינן דיבורא. והביא בשם הראב"ד, דאימור דאמרינן פלגינן דיבורא, רק כלפי מה שאומר על עצמו. כגון פלוני רבעני לרצוני. דמה שאומר על עצמו, אין גדרו עד פסול, אלא שאינו בגדר עד כלל. לכן מה שאומר על עצמו בטל כאילו לא אמר. אבל חלק העדות שבדבריו - קיים. אבל כאשר החלק מעדותו שמתבטל, מחמת היותו על זה עד פסול, לא שייך לומר פלגינן דיבורא. דקי"ל עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

ואומר השער המשפט דה"ה כאן. בעדותם שדרו בבית ג' שנים בימּמא ובליליא, יש בעצם שתי אמירות. אחת על חזקת המשכיר בבית, והשנית ששכר הדירה מגיע לו. ומכיון שעל שכר הדירה הם עצמם הנתבעים, א"א שיהיו נאמנים. וא"כ לכאו' איך אפשר שנאמנים על החזקה. הא עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. אלא מפני שמה שאומרים על עצמם ביחס לשכר, אינם בגדר עד כלל, ממילא פלגינן דיבורא. דעל מה שהם בע"ד, כמו שלא אמרו כלל. וממילא עדותם על חזקת המשכיר עדות מעליא (אם השכר בידם וכו', דאינם נוגעין בעדותן). והבית יוחלט למחזיק.

אבל בדבר שכר הדירה שהמערער תובע מהם, הלא א"א שיפטרו מכח עדות עצמם. מעתה זהו מש"כ הרמב"ם. שאם טען בעל השדה כלפי שכר הדירה, יביאו עדים אחרים שדרו בה ביום ובלילה, זה יפטור את השוכרים מלשלם לו. אבל אם לא יביאו עדים אחרים, יהיו חייבים לשלם אגר ביתא גם למערער.

מעתה מובן היטב שהם אלו שצריכים להביא עדים על חזקת המשכיר ע"י ישיבתם בבית, כדי לא יחוייבו בתשלום נוסף של שכר דירה. ומובן גם למה דוקא "אי טעין" צריכים עדים אחרים. מכיון שעל חזקת המשכיר בכל אופן השוכרים נאמנים. ועל שכר הדירה, אם אינו תובע מהם, מה להם להביא עדים. ובזה ביאר השער המשפט ל' הרמב"ם "שזה הדבר תלוי בהם וכו'", כלפי השכר.

יב. הגר"א וסרמן בקוב"ש[16] מקשה עליו, דא"כ אפילו כבר שילמו למשכיר שכר

15) ועי' לקמן בהערה.

16) ב"ב אות קה.

הדירה נקבל עדותן. וזה מכבר השבתי על זה, דרק כאשר נקיטי אגר ביתא בידם, שאז הדיון בב"ד בפועל גם על השכר, אזי דוקא הם בגדר בע"ד, ושייך לומר פלגינן דיבורא. אבל אם עכשיו הדיון רק על חזקת הבית. אלא שאם לא יהיו נאמנים, יהיו נתבעים בעתיד על השכר, זה לא משוי אותם להיות עכשיו בגדר בע"ד שנאמר פלגינן דיבורא. וזה עתה מצאתי ב"ה שבעצם סברא זו כיונתי לדעתו הגדולה של החידושי הרי"מ (שאביא בסמוך).

אבל שבתי וראיתי דאעפ"כ קושית הגרא"ו נכונה וקיימת. אילו פירוש קושיתו שגם כשכבר שילמו למחזיק נימא פלגינן דיבורא, זה מתורץ שפיר בהנ"ל. אבל נראה דלא זה מה שהקשה הגרא"ו. אלא, שאם כדברי השער המשפט, א"כ אפילו כבר שילמו השכר למערער אינם נוגעין בעדות. דסו"ס בין ששילמו ובין דנקיטי אגר ביתא בידם, כשיתבעם המערער על השכר, בין כה וכה יצטרכו לשלם גם לו, אפילו שנאמינם על חזקת הבית למחזיק. וא"כ לפי דבריו, למה אומרת הגמ' דנוגעין בעדותם הם.

אולם באמת, גם בלא קושית הגרא"ו, ולמרות היופי במהלכו של השער המשפט, הנה אחר בקשת המחילה, א"א לתרץ כדבריו. משפטי ה' אמת צדקו יחדו - כתיב. ובשו"א לא יתכן שדין התורה יהי', שהבית של המחזיק, ושכר דירתם בו יצטרכו לשלם גם למערער, אע"פ שנפסק שאינו בעל הבית. היש תרתי דסתרי גדול מזה.

ובאמת שלפלא על השער המשפט, שהביא רק דברי הראב"ד שהרא"ש הביאו גבי אילעא וטובי'. ודילג על מה שהרא"ש עצמו תירץ על קושיתו שם, בסברא פשוטה ואלימה שאין חולק עלי'. והיא כעין האמור לעיל. דבשלמא גבי פלוני רבעני לרצוני פלגינן דיבורא, דשתי אמירות נפרדות הם. מה שפלוני רבע, אין זה מחייב כלל שהוא הנרבע ולרצונו. משא"כ גבי אילעא וטובי' מכיון דערבות הערב כתובה בשטר, הלא ממילא הא בהא תליא ממש, מתוך שהלוה לא שילם, התולדה המשתלשלת מזה, שע"כ הערב חייב. בכגון דא א"א לחלק דיבורם, שנאמינם כלפי הלוה וכלפי הערב לא נאמינם. והשתא, הלא כן ממש הוא בדידן, הדין למי חייבים לשלם שכר הדירה, הוא תולדה מהכרעת הדין מי הוא בעל הבית.

עוד זאת, דמעיקרא דדינא פירכא. איך כ' לחדש שעל חזקת המשכיר בבית השוכרים נאמנים. הרי כמודגש ברמב"ם, הצורך בעדים אחרים, הוא מחמת הטענה שמא לא דרו בה בלילה. וזה אינו נוגע כלל לשכר, שאותו צריכים לשלם גם אם לא היו בבית בלילות. אלא לחזקתו של המשכיר.

ועוד, לשון הרמב"ם שבא ליישב, מורה בפירוש לאידך גיסא. שהשוכרים אינם

נאמנים על חזקת המשכיר בבית. שהרי לשון הרמב"ם הוא, "שזה הדבר כו' ואין תלוי בטענת המחזיק "כדי שיעידו לו". הרי להדיא שעדות השוכרים אינה בגדר "שיועילו לו" להחזיק בבית. עד שתימה היא, איך עלה על דעתו הגדולה של השער המשפט החידוד והחריפות לחלק כן.

יג. החידושי הרי"מ[17] מתרץ, דכל זמן שהשוכרים באים כעדים על תביעת הבית, מכיון דנקיטי אגר ביתא בידם דאינם נוגעין בעדותן, עדותן מתקבלת. והגם דאיכא למימר שיש כאן הערמה, דבאמת כבר נתנו השכר למשכיר, וכדי שיאמינו לעדותם, עושים בכונה מה דנקיטי בידם. אין חוששין לזה. בעדים, אין אנו חוששים שמא יש כאן איזו הערמה או שמא יש להם איזו נגיעה, אלא א"כ הסיבה לחשש זה בולט לעינינו. דאל"כ אין לדבר סוף. בכל עדות ניחוש שמא יש להם איזו נגיעה בלתי נראית וכו'. וא"כ בטלת מה שאמרה תורה על פי שנים עדים יקום דבר. ולכן רק במקום שנראה לעינינו חשש אמתי לנגיעה או הערמה פסלינן להו.

אבל כל זה בעדים דוקא. משא"כ בבעל דין, אנו חוששים לכל קנוניא והערמה אפשרית. וממילא כאשר התביעה והדיון על הבית, והשוכרים הם רק עדים על החזקה, הנה כאשר השכר בידם דאינם נוגעין בעדותן, שפיר מקבלים עדותן. אבל "אי טעין" אותם על השכר, דעי"ז נעשו בע"ד, מעתה חיישינן דמה שמחזיקים השכר בידם היא הערמה כדי שיאמינום בתורת עדים, ויהיו פטורים מלשלם למערער. לפיכך צריכים להביא עדים אחרים שדרו בה ג"ש ימים ולילות. שעי"ז תהי' חזקה בבית למחזיק, וממילא לא יצטרכו לשלם שכר למערער. וכמובן, שבזה מיושב גם למה השוכרים הם אלו שצריכים להביא עדים אחרים, כיון שהם הנתבעים על השכר. ודפח"ח.

אמנם עדיין צ"ב. הלא בודאי אין כונתו לפרש ד"אי טעין" בגמ' וברמב"ם היינו שתבע מהם השכר. שהרי בפירוש כ' ד"אי טעין" שיבואו עדים אחרים להעיד על ישיבתם בבית בימים ובלילות. אלא שבכלל תביעתו על הבית יש תביעה בפועל את השכר. וא"כ מכיון דנקיטי אגר ביתא בידם, הרי זה גופא מעמיד מעיקרא את הדיון גם על השכר, עוד לפני הגדתם. שהרי ב"ד צריכים עכשיו לקבוע למי ינתן. ומפני זה הביאו השכר בידם להכרעת ב"ד למי לתנו.

וא"כ, מאי שנא שרק בטענתו השני' שיבאו עדים אחרים חשיבי בע"ד. ולא בשעת הגדתם מעיקרא. דלכאו' הם כבר בע"ד. וא"כ אפילו אי לא טעין יצטרכו להביא עדים אחרים.

---

17) חו"מ סי' קמ, באחד מהאופנים שהעלה.

ובדוחק נצטרך לומר דמזה גופא שאחרי שהשוכרים הגידו עדותן, אע״פ שבידו לפסול עדותם דבע״ד הם, מכח תביעתו גם את השכר. והוא שותק ואינו תובע שיבואו עדים אחרים, מוכח משתיקתו שאינו רואה אותם כבע״ד שעדותם אינה עדות. ולמה, צ״ל שתביעתו לא היתה אלא על הבית. אלא שאם יזכה בבית יחייבם לשלם לו השכר. ומכיון שכן, שלא נתבעו בפועל על השכר, אגלאי מלתא למפרע שבהגדת עדותם לא היו בע״ד. וממילא עדותם כשרה. אבל מ״מ מידי דוחק לא יצאנו בזה.

גם לשון הרמב״ם בטעם שצריכים להביא עדים אחרים, אינו מבואר עדיין כל צרכו. דלא כ׳ בלשון קצרה ״מפני שהם בע״ד על השכר״. אלא האריך בלשון סתומה קצת. בשלמא הלשון ״שזה הדבר תלוי בהן״ י״ל בדוחק עכ״פ, דהיינו מפני שהדיון על השכר, והוו בע״ד. אבל הלשון ״ואין תלוי בטענת המחזיק כדי שיעידו לו״, לא משמע כן. ואכתי צ״ב.

ה.

יד. הנה באמת לדידי קשיא לי, השוכרים לאחר דנקיטי אגר ביתא בידם ומוסרים לב״ד שיתנוהו למי שב״ד יורו, למה יחשבו עדיין בע״ד. הרי כבר נסתלקו בכך מתביעת השכר, הן מהמשכיר והן מהמערער. וכי מפני שהיו פעם בע״ד יפסלו גם לאחר שכבר נסתלקו מזה. והראי׳, דאי הכי, מיני׳ ובי׳ קשיא. א״כ דאפילו הכי עדיין חשיבי בע״ד, איך הכשירום רבא ורב אשי. נהי דאינם נוגעין בעדותם, אבל כאשר השכר בידם וכו׳, ע״כ הדיון עכשיו גם על השכר. שהלא ב״ד צריך לפסוק ולהורות למי ינתן, א״כ יפסלו מחמת היותם בע״ד[18].

אלא משמע דע״י דנקטי אגר ביתא בידייהו שב״ד יורו למי לתנו נסתלקו מהיות בע״ד. ולא מפני שהם בע״ד כ׳ הרמב״ם שצריכים להביא עדים אחרים. וכדמשמע מהטעם שכ׳ על זה, אלא הפשט ברמב״ם הוא כך.

18) אמנם האבני מילואים (סי׳ לה סק״א) כ׳ לחדש דבע״ד שאין לו נגיעה בדבר יכול להעיד יעו״ש. ובזה רצה לבאר המחלוקת בקידושין (מג, א) במחלוקת רב שילא ורב, דרב שילא סבר אין שליח נעשה עד, דכיון דשלוחו של אדם כמותו הוה לי׳ כגופי׳ ופסול אפילו דלית לי׳ נגיעה. ורב דסבר שליח נעשה עד וקי״ל כותי׳, משום דאע״ג דהוי כמותו, כיון שאין לו נגיעה, עדותו כשרה.

אבל כבר הארכתי בזה במק״א (בשיעורי במס׳ גיטין, בענין שליח נעשה עד. יעו״ש) כמה קשה לומר כן. בשלמא פסול נוגע בדבר, הן לדעת הסמ״ע והש״ך דפסולו מחמת חשש משקר והן לדעת הלבוש דפסולו מדין קרוב אצל עצמו, משנסתלקה הנגיעה ליכא לחשש משקר וגם שוב אין שייך בו פסול קרוב. היות שכל קרבתו מצד הנגיעה. וממילא כשר לעדות כמש״כ הרשב״א (ב״ב כט א) ״דכל נגיעת עדות שמחמת ממון, כשמסתלק מאותו ממון נסתלקה הנגיעה וחזר העד לכשרותו״. אבל בע״ד שפסולו לא מחמת חשש משקר אלא הוא פסול בעצם מדין קרוב אצל עצמו. א״כ כל זמן שהוא בגדר בע״ד, א״א שיוכשר. ופשוט שכך נקטו גם השער המשפט וגם החידושי הרי״מ.

טו. כבר נזכר לעיל החידוש שכ' הרמב"ם במפורש, שבעצם לחזקת בתים מספיק שיביא עדים על השכרתו לג' שנים ותו לא[19]. והביאור, דכיון ששכרו הבית לדירה, נקטינן דמסתמא דרו בו ככדיירי אינשי, דלא שדי איניש זוזי בכדי.

ומה שפסק זה של הרמב"ם הוא דלא כאביי ורבא דאמרו שהעדות על חזקת בתים היא ע"י שיבבי או ע"י השוכרים שמעידים על דירתם בבית בימּמא ובליליא, כבר נתבאר לעיל - דהיינו כמו שפי' רשב"ם ותוס' והרא"ש - שזה נלמד ממה שאמר מר זוטרא ואי טעין וכו' טענתו טענה, לומר לך דהא דקאמרי אביי ורבא, בדטעין קא מיירי.

טז. והנה הלשון שאמר מר זוטרא דאי טעין ליתו תרי סהדי וכו', "טענתו טענה", הוא לשון שאינו מצוי בש"ס. וגם הרמב"ם כ' בלשון זה, שמשמעו שבעצם מצד הדין אין צורך בעדים אחרים. אלא מצד שהוא טוען, "טענתו טענה" שמחייבת להשיב עלי' ולהביא ראי' כנגדה. כי אילו הי' מדובר בטענה הפוסלת העדים מדינא, לא שייך על זה הלשון "טענתו טענה" בלבד.

ואם צריך ראי' לזה, הנה כבר נת' לעיל, שברמב"ם יש ב' פעמים "אי טעין". והנה ה"אי טעין" הא' שברמב"ם, "שמא אלו שהשכירו להם לא שכנו בה ביום ובלילה", ע"כ שגדרה אינה אלא "טענה" שמחייבת תשובה מוכחת. והראי', דאי לא טעין אין צריך. כי באמת טענת "שמא" זו, בעצם אינה כלום. שהרי אין בכך הצדקה כלל וכלל לשתיקתו כל ג"ש. ומעיקר הדין הי' צ"ל שחזקתו תועיל אפי' שיטען מה שיטען (אם לא שתהי' לו טענה אמתית שעדותם פסולה). אלא כמשנת"ל, אעפ"כ ראו חכמים לנכון, בתקנם פרטי גדרי החזקה, שנתנו לו זכות לדרוש "ברר אכילתך" ואפי' בטענת שמא.

מעתה הלא ברור שגם ה"אי טעין" הב', (לאחר שמחמת טענתו הראשונה באו עדים ואמרו לנו השכיר ואנו דרנו בה ביום ובלילה), אם חזר וטען "יביאו עדים שדרו בה ביום ובלילה" וכו', ע"כ אין בטענתו זו יותר מגדר "טענתו טענה" כנ"ל. דעל שתי הטענות הללו כאחד, אמר מר זוטרא, דאי טעין וכו' **טענתו טענה**.

יז. ומהו תוכן טענתו זו השנית, משמע מל' הרמב"ם דה"ק. מכיון שהשוכרים הם אלה שעושים את חזקת המשכיר, ע"י שהם דרים בבית ששכרו ממנו ביום ובלילה, נמצא שבאמרם "ודיירינן בי' בימּמא ובליליא", הם מעידים על עצמם. ועל עצמם אינם עדים. וכד דייקת, זהו שכ' ה"ה בביאור דברי הרמב"ם, "מפני מה אין השוכרין

19) ואולי משו"ה לא כ' הרמב"ם דה"ה אם השאילה. וצ"ע.

נאמנין, לפי שזה תלוי בהן". דהיינו, שהם העושים את החזקה. דממילא עדותם על עצמם.

ויותר מזה מפורש בל' הלח"מ: "שזה הדבר תלוי בהן, כלומר שזה העדות הוא על מה שהם עצמם עשו". עכ"ל.

יח. ואין להקשות ע"ז מהגמ' בקידושין[20] דלא משמע כן. דהתם פליגי רב שילא ורב אי שליח נעשה עד. ומסקנת הגמ' דהלכתא כרב דשליח נעשה עד, "דאלומי קא מאלימנא למילתי'". ועי"ש ברש"י, דאדרבה בכך מחזק את עדותו, שמעיד לא רק שראה שכך נעשה, אלא על שבעצמו עשה. וא"כ מה הריעותא שהם עושי החזקה למשכיר.

אלא שאינו דומה. כשמעיד שעשה מעשה מסוים, שפיר נעשה עד. דזה לא חשיב שמעיד על עצמו. עדותו היא על המעשה שנעשה, אלא שנעשה על ידו. וכמו כשמעיד שראה מעשה מסוים, דלא חשיב שמעיד על עצמו שראה. אך כל זה כשמעיד על מעשה (פעולה) שעשה. משא"כ השוכרים שמעידים שדרו בבית יומם ולילה, יש כאן אמירה על מה שלא עשו, שלא יצאו בלילות[21]. ועדות על שלא עשה, זוהי ממש עדות על עצמם, שאינה עדות כלל. דאין כאן שום דבר שעליו מעיד, אלא על עצמו שלא עשה. הוא בעצמו ה"חפצא" שעליו העדות. ודוק היטב.

יט. מעתה יתפרשו היטב דברי הרמב"ם ולשונו, דה"ק. להכי "צריכין אלו השוכרין להביא ראי' שדרו בה תמיד", מפני "שזה הדבר" - כלומר עשית החזקה, "תלוי בהן" - שהרי הם העושין את חזקתו, דוקא גם במה שלא יצאו בלילות. "ואין תלוי בטענת המחזיק" - כלומר דאין זו עדות על טענתו של המשכיר, שטוען שהוא החזיק בו ג"ש ע"י שהשכירו להם, "כדי שיעידו לו" - על כך. כי על עצמם הם מעידים שלא יצאו בלילות. ועדות על עצמם אינו בגדר "שיעידו לו".

כ. והשתא תו לא קשיא א"כ אפילו בדלא טעין איהו נטען אנן. קושי' זאת היא רק אם לפי טענת המערער שעדות פסולה היא. כגון מחמת היותם בע"ד. דעדות פסולה, פשיטא שגם בלא שום טענה אי אפשר שתתקבל בב"ד. אבל מדאתינן להכי שבדנקטי אגר ביתא בידייהו וכו', יצאו מגדר בע"ד, אין שם פסול על עדותם, אלא שאמירתם על עצמם אינה בגדר עדות כלל, ואמירה בעלמא היא. אבל אם הוא מקבל דבריהם ואינו טוען דבר, מאי איכפת לן. הלא כל מה שהוצרכנו לאמירתם, רק מפני שטענתו

20) מג, א.

21) ובזה מיושב מה שהקשה הלח"מ, לטעמו של הרמב"ם שאין השוכרים נאמנין שזה הדבר תלוי בהן, א"כ על הימים בהם אמאי נאמנים עי"ש.

טענה. דאנן לדידן די לנו בעדים על עצם השכירות לג"ש.

אלא מה שהצרכנו לעדים שדרו בו בימים ובלילות, רק כתשובה לטענתו, שכך תקנו חכמים דאי טעין טענתו טענה. אבל אם הוא מסתפק באמירתם, אע"פ שאינה בתורת עדות, שפיר דמי. ומה לנו לטעון. אבל אם טען יבואו **עדים**, הלא זאת זכותו לדרוש. ואזי אכן צריכים להביא עדים אחרים.

כא. בעצם גם מל' הרמב"ם בהגדרת טענתו משמע כן. הרמב"ם לא כ' שאם טען שיביאו עדים **אחרים** וכו'. אלא "ואם טען כו' "יביאו **עדים** שדרו בה ביום ובלילה" כי אלו, במה שאומרים שדרו גם בלילה, אינם "עדים".

כב. בזה מתורצת גם קושית הלח"מ - שלדעתו היא קושיא - מהל' עדות. שאני התם דעדותו של השוכר עדות היא. כי על מעשה שעשה הוא מעיד, על המעשה דלקיחת הפירות. ומכיון שכן, אין שום מקום לטענה שיביא עדים אחרים. דאפילו אי טעין לא שמעינן לי', דטענתו אינה טענה [אלא שבאמת א"צ לזה, דכדברי ה"ה אדרבה משם סיוע דכאן מיירי בדנקיטי השכר בידם, וכמשנ"ת].

אהבה כרשפי אש

(תניא פרקים מ"ג-מ"ד)

הת' מיכאל שי' איסטנבולי
תלמיד בישיבה

בתניא פרק מ"ג מבאר רבינו הזקן שישנם ב' מדרגות כלליות באהבת ה', וז"ל: "והנה באהבה ישנם ג"כ שתי מדרגות אהבה רבה ואהבת עולם. אהבה רבה היא אהבה בתענוגים והיא שלהבת העולה מאלי' ובאה מלמעלה בבחי' מתנה למי שהוא שלם ביראה וכו'",

וממשיך "אך אהבת עולם היא הבאה מהתבונה ודעת בגדולת ה' וכו'" דהיינו שבאה ע"י עבודתו של האדם, בהתבוננות בגדולת ה' המהווה את העולם.

ובפרק מ"ד ממשיך ומבאר ש"כל מדרגת אהבה מב' מדרגות אלו אהבה רבה ואהבת עולם נחלקת לכמה בחי' ומדרגות לאין קץ כל חד לפום שיעורא דילי'". ומביא, שיש סוג נוסף של אהבה, הכוללת את שתי סוגי האהבה הנ"ל, והיא "שוה לכל נפש מישראל, וירושה לנו מאבותינו".

ואהבה זו באה ע"י המחשבה על כך שהקב"ה הוא "נפשי וחיי האמיתיים, ולכך איויתיך, פי' שאני מתאוה ותאב לך, כאדם המתאוה לחיי נפשו, וכשהוא חלש ומעונה, מתאוה ותאב שתשוב נפשו אליו . . כך אני מתאוה ותאב לאור א"ס ב"ה, חיי החיים האמיתיים, להמשיכו בקרבי ע"י עסק התורה" וכו'.

וכיון שאהבה זו באה הן ע"י ההרגש שהקב"ה הוא "נפשי וחיי", שהרגש זה הוא "ירושה לנו מאבותינו", והן ע"י "ציור ענין אהבה זו במחשבה שבמוחו" (אף שאינו מתבונן בכך בארוכה) - נמצא שהיא כוללת את שתי המעלות, הן "אהבה רבה" - בחי' מתנה מלמעלה, והן "אהבת עולם" - אהבה שע"י עבודת האדם.

וממשיך ומבאר אהבה נוספת "רבה וגדולה מזו" המאחדת ג"כ את ב' המעלות (מתנה מלמעלה ועבודת האדם), והיא מ"ש בר"מ "כברא דאשתדל בתר אבוי ואימי' דרחים לון יתיר מגרמי' ונפשי' ורוחי'" עיי"ש בארוכה.

ומסיים אדה"ז, ש"יש יתרון ומעלה לבחי' אהבה כרשפי אש ושלהבת עזה הבאה מהתבונה ודעת בגדולת א"ס ב"ה, על שתי בחינות אהבה הנ"ל, כאשר אינן כרשפי

אש ושלהבת כו׳״.

ובפשטות כוונת אדה״ז, שישנה מעלה ב״אהבת עולם״ על פני האהבות שהוסברו בפרק זה, מכיון שהיא אהבה באופן של ״רשפי אש ושלהבת עזה״, משא״כ אהבות אלו.

אמנם כ״ק אדמו״ר זי״ע מעיר (בשיעורים בספר התניא) על דיוק לשון אדה״ז ״כאשר אינן כרשפי אש ושלהבת כו׳״, דמכך משמע ש״מדבר באהבות אלו דוקא באופן שאינן כרשפי אש, אבל אם מביאן לגילוי ע״י התבוננות בגדולת אבינו כו׳ הרי הן באופן שהן כרשפי אש״.

ולכאורה יש לעיין, מדוע אדה״ז אינו מבאר אופן זה בפירוש בגוף הפרק, דהיינו שאפשר להביא את ב׳ בחינות אהבות אלו באופן ד״רשפי אש״ וכו׳, אלא אומר בפשיטות שיש מעלה באהבה רבה על שתיהן, ורק בסיום הפרק רומז שאפשר שגם בהם אפשר שתהי׳ האהבה כרשפי אש?

וי״ל הביאור בזה בפשטות, דכאשר מתבונן באריכות ומביא את האהבה באופן של ״רשפי אש״, אזי אין צורך בכך שאהבה זו תהי׳ ״ירושה לנו מאבותינו״, כי ע״י התבוננות בארוכה ניתן לעורר אהבה אף אם איננה ירושה לנו מאבותינו.

וכיון שכוונת אדה״ז היא להביא אהבה שכוללת את ב׳ המעלות, הן בחי׳ אהבה רבה (שהיא מתנה מלמעלה) והן בחי׳ אהבת עולם (שע״י עבודת האדם), אין מקום להביא בגוף הפרק אהבה שנעשית רק מצד עבודת האדם. וק״ל.

שיטות ב"ש וב"ה בשבח הכלה

(כתובות טז, ב)

הת' חיים משה בנימין שי' אלפנביין
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין[1]: "תנו רבנן, כיצד מרקדין לפני הכלה, בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא (לפי יופי' וחשיבותה מקלסין אותה[2]), ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה (חוט של חסד משוך עלי'). אמרו להן ב"ש לב"ה, הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה? והתורה אמרה[3] מדבר שקר תרחק. אמרו להם ב"ה לב"ש, לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר ישבחנו בעיניו. מכאן אמרו חכמים (מדברי ב"ה שאמרו ישבחנה), לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות".

והנה, בתוס'[4] ביאר את שיטת ב"ש שאמרו דמשבחין אותה "כמות שהיא" בב' אופנים, וז"ל "ואם יש בה מום ישתקו ולא ישבחוה. אי נמי ישבחוה בדבר נאה שיש בה, כגון בעיני' או בידי' אם הם יפות".

היינו דלאופן הראשון היות ואינה נאה - אין לשבחה כלל, ואף אם יש בה דבר נאה כמו עיני' או ידי' וכיו"ב - ישתקו, משא"כ לאופן השני, אע"פ שבכללות אינה נאה, מ"מ אם יש בה דבר שראוי לשבחה - ישבחוה על זה.

והנה כ"ק אדמו"ר זי"ע מבאר את יסוד מחלוקת ב"ש וב"ה, דאזלי לשיטתייהו בכ"מ בש"ס, וז"ל (בתרגום חפשי)[5]: בית שמאי סבירא להו שעל פי התורה נקבעים הענינים בעיקר על יסוד תוכנם הכללי, כפי שהם נראים בגדר (ובמבט) הכללי הנראה מיד (ע"ד הכלל[6] "אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות"). ושיטת בית הלל היא שיש לדון בדבר בעיקר על יסוד בירור וניתוח הענינים לפי פרטיהם ואופניהם, אע"פ שפרטים אלו אינם ניכרים בהשקפה ראשונה, אלא הם נראים לאחר דרישה וכו' -

1) טז, סע"ב ואילך.

2) פרש"י שם.

3) משפטים כג, ז.

4) ד"ה כלה.

5) לקו"ש חט"ז ע' 312 ואילך.

6) ראה סנהדרין ו, ב.

ודבר זה דוקא מכריע בדיני התורה.

[ועפ"ז מבאר בסוגיין:] והנה פשוט שגם לב"ה נצטווינו "מדבר שקר תרחק", ומאידך גם לב"ש מי שלקח מקח רע צריך לשבחו בעיניו.

אלא ההסבר הוא שגם כאן אזלי לשיטתייהו: לשיטת ב"ש יש להתייחס לכל דבר כפי שהוא נראה מיד, לפי המבט הראשון והכללי; וכיון שבכלה זו המעלות ד"נאה וחסודה" אינן ניכרות לעין, אין מקום לקלסה במעלות אלו, אלא ע"פ הנראה מיד - "כלה כמות שהיא", וב"ה אזלי לשיטתם, שיש להתייחס אל הפרטים המתגלים בהתבוננות: כיון שהחתן לקח מקח זה, בחר בכלה זו - פשיטא שבעיניו ה"ה נאה וחסודה.

וממילא מובן גם שלדעת ב"ה אין זה שקר, שהרי לאחרי התבוננות בפרטיות מתגלה שביחס לחתן זה היא באמת "כלה נאה וחסודה". משא"כ לשיטת ב"ש שהראי' ובגדר הכלליים הם הקובעים, אי אפשר לומר על "חיגרת וסומא" שהיא "כלה נאה וחסודה", וממילא ה"ז בגדר "מדבר שקר תרחק". ע"כ תוכן השיחה.

וע"פ הנ"ל אולי יש לבאר, דב' הביאורים שבתוס' תלויים בהגדרת ההסתכלות הכללית שבדעת ב"ש:

לפי הביאור הראשון, הכונה היא שמסתכלים על האישה **בכללות**, ולכן מאחר שבפשטות אין ראוי לשבחה כלל - "ישתקו ולא ישבחוה", ואע"פ שיש בה מעלות פרטיות.

אך לפי הביאור השני, גם לדעת ב"ש מסתכלים על הפרטים שבאישה גופא, ולכן גם אם באופן כללי אין במה לשבחה - הנה כיון שיש פרטים שניכרים בהם מעלותי', "ישבחוה בדבר נאה שיש בה". ומה שנחלקו על ב"ה ולשיטתם מסתכלים בכללות בלבד - הפי' הוא שאין מתבוננים בדברים שמחוץ לאשה עצמה, כגון ההבנה שכיון שבחר באשה זו ה"ה נאה בשבילו וכיו"ב, אבל בפרטים שבאשה עצמה ודאי יודו שמשבחין אותה, כי זה נכלל בהסתכלות הכללית[7].

7) ואולי י"ל בדא"פ שדבר זה מפורש בהערה 34 שבשיחה הנ"ל, שמבאר דשיטת ב"ש אינה "מצד העדר השקו"ט וכו', שהרי אדרבה ב"ש מחדדי טפי מב"ה, (ו)חריפי טפי, אלא שהחריפות היא יותר בגדר הכללי, או למצוא בכל פרט את הכלל".

וי"ל שאלו הם ב' אופנים הנ"ל שבתוס', דלאופן הא' החריפות היא יותר בגדר הכללי, והיינו שאין מעיינים בפרטים כלל ולכן גם אם יש בה פרט הראוי לשבח - רואים רק את הכלל שאינה נאה, ולכן ישתקו ולא ישבחוה. משא"כ לאופן הב' החריפות היא למצוא בכל פרט את הכלל, היינו שיש נתינת מקום לפרטים, ואדרבה - בהם מוצאים את הכלל, ולכן אם יש בה פרטים שראויים לשבח - משבחין ע"ז.

פתיחת הצינור דמס״נ בניסיון העקדה

(לקו״ש ח״כ פ׳ וירא)

הת׳ אלקנה ניסים שי׳ בית יעקב
תלמיד בישיבה

א.

בלקו״ש ח״כ[1] מקשה כ״ק אדמו״ר זי״ע על דברי הגמ׳[2] שהקב״ה ביקש מאברהם אבינו שיעמוד בניסיון העקדה ״כדי שלא יאמרו אין ממש בראשונים״. דלכאורה, אי-עמידתו בניסיון העקדה מוכיחה רק שאינו יכול לעמוד בניסיון קשה כ״כ, אבל אי״ז אומר ש״אין ממש בראשונים״?

ולבאר זאת מקדים הקושי׳, מדוע מזכירים תמיד את עקדת יצחק, והלא היו רבים מבנ״י שמסרו נפשם במהלך הדורות על קידוש ה׳?

והתירוץ בזה הוא, שאברהם, שהי׳ הראשון שמסר את נפשו, ״פתח את הצינור״ לאפשרות של מס״נ בעולם.

אלא שעדיין יש להקשות, דהרי ניסיון העקדה לא הי׳ הפעם הראשונה בה מסר אאע״ה את נפשו על קידוש ה׳, וכבר קודם לכן, באור כשדים, רצו להרגו ונעשה לו נס[3]. וא״כ הדרא קושיא לדוכתא.

ומבאר בשיחה באריכות את הגדר דמס״נ אמיתית, שאיננה ע״פ חשבון שכלי - שזה שייך גם באומות העולם (ע״ש בארוכה), ומסיים דבניסיון אור כשדים אין לדעת אם הי׳ זה מס״נ אמיתית או ע״פ שכל, ורק בניסיון העקדה ה״ז ניכר. וזהו החידוש דניסיון העקדה - פתיחת הצינור על מס״נ אמיתית, ועל ידו נתברר למפרע שגם שאר הנסיונות (באור כשדים) ״יש בהן ממש״.

והנה בהערה 26 (כאשר מבאר - בהו״א - שניסיון העקדה הי׳ המס״נ הראשונה, ובמילא פתיחת הצינור על מס״נ) מקשה כ״ק אדמו״ר: ״וצ״ע איך מתאים ביאור זה עם מ״ש באגה״ק שם [סכ״א] שמעלת העקדה היא הזריזות. וראה . . הערה 47״.

1) עמ׳ 73.

2) סנהדרין פט, ב.

3) ראה ב״ב צא, א. ובכ״מ.

ובהערה שם (כאשר מבאר - למסקנת השיחה - שבניסיון העקדה הוברר שגם המס"נ דאברהם באור כשדים איננה חשבון שכלי) מבאר, וז"ל: "עפ"ז אולי יש לתווך הביאור הנ"ל עם המבואר באגה"ק שם, שמעלת אברהם בעקדה היתה הזריזות, ולא ניחא לי' תירוץ זה ד"פתח", ונת' במ"א שהוא משום שפתיחת הצינור היתה בניסיון דאור כשדים - ולכאורה: א) הרי הניסיון דאור כשדים אינו דומה לניסיון העקדה, כנ"ל בפנים. ב) הרי מפורש במאמרים הנ"ל שפתיחת הצינור היא ביאור הזכרת העקדה -

אלא, שע"י ניסיון העקדה נתברר למפרע, שגם המס"נ דאור כשדים היא מס"נ אמיתית".

ב.

ולכאורה יש להקשות, דאם אכן למעשה פתיחת הצינור היתה בניסיון דאור כשדים (דהלא כבר אז היתה מס"נ אמיתית), חוזרת הקושי' שבתחילת השיחה - מדוע מזכירים בעיקר את ניסיון העקדה? והלא באגה"ק שם אינו מתרץ שאאע"ה פתח הצינור בעקדה מסיבה זו גופא - שהעקדה אינה פתיחת הצינור!

ואוי"ל הביאור בזה, ובהקדים: המקור לדברי כ"ק אדמו"ר בשיחה, שפתיחת הצינור למס"נ היא בעקדה, הוא (כפי שמציין בהערה 28) בסה"מ תרע"ח[4] ובסה"מ תפר"ח[5].

וז"ל המאמר בתפר"ח: "ובזה יובן מה שאנו מזכירים עקדת יצחק, דלכאורה בב"ש היו כמה ענינים של מס"נ יותר גדולים, כמו חנה ושבעת בני', וכן בדורות האחרונים אשר כמה וכמה מסרו נפשם על קדוש השם בפו"מ ביסורים גדולים ונוראים ר"ל, וגם כעת בגלות המר אשר לומדים תורה ומקיימים את המצות במס"נ בפו"מ, אשר כל זה חידוש יותר מכמו המס"נ דאברהם, שהי' נשמה דאצי' וה' אמר לו קח כו'.

אך הענין הוא, דאאע"ה פתח הצנור דמס"נ, דתחלת עבודתו היתה במס"נ, לך לך מארצך . . אל הארץ אשר אראך[6] . . ועי"ז שפתח את הצנור דמס"נ, לכן יש בכח כל ישראל למסור נפשו על קיום התומ"צ".

ולכאורה נראה[7], דאין הכונה להדגיש את נסיון העקדה דוקא, כ"א שמזכירים ניסיון

4) עמ' רפג.

5) עמ' קב.

6) לך יב, א.

7) ואולי יש להוכיח זה גם מלשון המאמר בתרע"ח. ואכ"מ.

דאברהם (בכלל) מפני שהוא הי' זה שפתח הצינור דמס"נ (אלא שלמעשה מזכירים את נסיון העקדה).

ועפ"ז י"ל, דכונת כ"ק אדמו"ר בשיחה היא - דאה"נ שפתיחת הצינור היתה בנסיון דאור כשדים, אבל הטעם לכך שמדגישים דוקא את נסיון העקדה, הוא משום שרוצים להדגיש נסיון שבו ניכר בגלוי שהמס"נ דאברהם היתה מס"נ אמיתית.

ולאידך גיסא, באגה"ק מבאר ענין אחר, וז"ל: "העקדה עצמה אינה נחשבה כ"כ לנסיון גדול לערך מעלת א"א ע"ה, בשגם כי ה' דיבר בו קח נא את בנך כו', והרי כמה וכמה קדושים שמסרו נפשם על קדושת ה' גם כי לא דיבר ה' בם" (וממשיך: רק שא"א ע"ה עשה זאת בזריזות נפלאה וכו').

וי"ל שלכן "לא ניחא לי' [לאדה"ז באגה"ק] תירוץ זה", משום שכאן מבאר גודל המעלה דנסיון העקדה (ולא את הטעם לכך **שמדגישים** אותו דוקא), וא"כ - אין לומר שיש איזה מעלה בנסיון העקדה על פני שאר המס"נ דבנ"י (שהרי פתיחת הצינור כבר היתה קודם לכן), ואדרבה (כפי שמבאר באגה"ק שם). ויש להאריך בזה, ואכ"מ.

מחילה מדין מזיק או שכנים

(ב"ב כח, א)

הת' משה יחזקאל שי' גולדברגר
הת' דוד אליהו משה שי' יוניק
תלמידים בישיבה

א.

במשנה ריש פרק חזקת הבתים[1]: "חזקת הבתים והבורות . . וכל שהוא עושה פירות תדיר חזקתן שלש שנים מיום ליום, שדה הבעל חזקתה שלש שנים ואינן מיום ליום. ר' ישמעאל אומר ג' חדשים בראשונה ג' באחרונה ושנים עשר חדש באמצע הרי י"ח חדש. ר"ע אומר חדש בראשונה וחדש באחרונה וי"ב חדש באמצע הרי י"ד חדש".

ובתוס'[2] מביא את ביאורו של רש"י וחולק עליו, וז"ל: "מתוך פ"ה משמע דבעי רבי ישמעאל שהוא יזרע ויקצור באותן שלשה חדשים ראשונים וכן באחרונים . . אבל קשיא לר"י דא"כ אמאי צריך י"ח חדשים בט"ו חדשים, סגי שיזרע ג' חדשים לפני ניסן ויקצור בניסן, ושני' בסוף הקיץ, ושלישית בניסן הבא.

וי"ל דצריך אכילה חשובה של י"ב באמצע, אף על גב דאמרי' בגמ' אכל תלת פירי לתלתא ירחי כגון אספסתא לרבי ישמעאל הויא חזקה, שאני התם לפי שהוא זמן שלה.

אבל קשה לר"י, דאמרי' בגמ'[3] פירא רבה ופירא זוטא איכא בינייהו דר' ישמעאל ור"ע, ופ"ה דר' ישמעאל סבר פירא רבה כגון שעורים ושבולת שועל שגדלים בג' חדשים, ור"ע סבר פירא זוטא כגון ירק הגדל בחדש אחד, והא אמרי' בגמרא[4] דאספסתא בחדש אחד הויא חזקה לרבי ישמעאל.

ונראה לר"י דלא בעי רבי ישמעאל שיזרע התבואה ויקצור, אלא אפי' זרעה הראשון או הוא יזרענה בשלשה חדשים אחרונים, אף על פי שלא קצרה. ובהא פליגי, דרבי ישמעאל סבר בעינן שיהא גדל הפרי ברשותו הרבה כגון ג' חדשים והיינו פירא רבה,

1) ב"ב כח, א.

2) ד"ה שלשה.

3) לקמן לו, ב.

4) לקמן ע"ב.

ור״ע סבר דאין צריך שיגדל ברשותו אלא חדש אחד והיינו פירא זוטא״.

היינו, שלשיטת רש״י (או הרשב״ם - וכידוע השקו״ט בכונת התוס׳ כשמביא הקונטרס) החזקה נעשית ע״י מעשה זריעה וקצירה. משא״כ לשיטת התוס׳ מספיק שהפרי יגדל ברשותו (אפי׳ שהוא לא עשה שום מעשה).

והנה, המהרש״א על תוס׳ זה מבאר, שלתוס׳ דוקא במקרה שלא עשה שום מעשה צריך לרבי ישמעאל ״פירא רבא״ (שיגדל ברשותו ג׳ חודשים), אבל אם עשה גם זריעה וגם קצירה (כגון באספסתא) ג״פ, הוי חזקה. וזה הפשט בגמ׳ ״אספסתא הוי חזקה״ לפי ר״י.

מהמהרש״א יוצא שישנם ב׳ אופנים איך האדם יוצר חזקת ראי׳ בשדה: א) ע״י עשית מעשה (זריעה וקצירה). ב) ע״י שהות בשדה משך זמן, ובזה חולקים ר״י ור״ע האם משך הוא הזמן הוא ״פירא רבא ופירא זוטא״. ולכאורה צריך קצת עיון בהסברת הדברים שיש ב׳ אופנים לחזקה בקרקע, ובפרט שלא מצאנו זאת בשאר הראשונים.

ב.

והנה, בתוס׳ לעיל ראינו שהקשה על פ״ה מהדין שבאספסתא שגדילה בחודש אחד הוי חזקה, אף לר׳ ישמעאל, ולכאורה זה סותר לכך שלר׳ ישמעאל סובר שצריך ״פירא רבא״, דהיינו ״כגון חיטים שעורים ושיבולת שועל שגדילים בג׳ חודשים״, ומכורח קושיא זו חידשו ב׳ אופני החזקה הנ״ל.

אך ברשב״א ורבינו יונה תירצו זאת באופן שונה. וז״ל הרשב״א: ״ואמרי׳ בגמ׳ דפירא רבא ופירא זוטא איכא בינייהו, ופרש״י ז״ל דר״י בעי פירא רבא כגון חטים ושעורים ושבולת שועל וכיוצא בהן שגדלין בג׳ חדשים ור״ע סבר פירא זוטא כגון ירק דגדל בחדש אחד, והקשו עליו בתוספות מדאמרי׳ עלה בגמ׳ דלר״י אספסתא שגדלה בחדש אחד הויא חזקה, ודחקו בזה הרבה.

ולי נראה דאינו קשה כלל, דההיא דאמרינן בגמ׳ דתלתא אספסתי בתלתא ירחי דהויא חזקה היינו דוקא בשדה **העומדת לאספסתא**, אבל בשדה לבן שאינו עומד לכך פירא רבא בעי, ותדע לך דא״כ שמונה עשר חדש למה, בשלשה חדשים ואפי׳ בחדא שתא תיסגי לי׳, אלא דכל חד וחד כדרך הבעלים הוא צריך לאכלו שדה בית השלחין בפירות תדירין ושדה בית הבעל לר״י בפירא רבא שלשה פירות בין שמונה עשר חדש ולר׳ עקיבא אפי׳ פירא זוטא, ושדה העומדת לאספסתא אפי׳ בתלתא אספסתי בתלתא ירחי״.

היינו, שחזקה בקרקע תלוי׳ בכל קרקע לפי ענינה, ולכן בשדה העומדת לאספסתא, אפשר לעשות חזקה בזמן שגודל אספסתא, אפי׳ לר׳ ישמעאל. וכל הדין של ״פירא רבא״ מדבר על שדה רגילה.

וההוכחה לשיטתם היא מכך שלכאורה מדוע ר״י מצריך י״ח חודשים ולא הסתפק בשנה או בג׳ חודשים, אלא מכך מוכח שדין חזקה הוא בכל קרקע לפי ענינה, ולכן צריך י״ח חודשים.

והנה, בתוס׳ לעיל כתב הטעם מדוע ר״י מצריך יח׳ חודשים, משום שצריך אכילה חשובה. ולכאורה טעם זה שונה מטעמו של הרשב״א.

נמצאנו למדים, שהרשב״א ותוס׳ נחלקו בב׳ דברים. א) מתי חזקה מועילה לשדה אספסתא (לתוס׳ - כאשר עשה גם מעשה זריעה וקצירה (כנ״ל במהרש״א). ולרשב״א - דוקא בשדה העומדת לאספסתא). ב) מדוע הצריכו ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא י״ב חודשים באמצע (לתוס׳ - בכדי שתהי׳ אכילה חשובה. ולרשב״א - כי הרגילות היא לגדל בשדה שנה שלימה).

והנה לכאורה, ישנה עוד מחלוקת בין התוס׳ לרשב״א.

דהנה לעיל הובאה מחלוקת בין תוס׳ לרש״י, שלתוס׳ לא מדובר שזורע וקוצר בעצמו. ולרש״י מדובר שכן זורע וקוצר בעצמו. ומדברי הרשב״א משמע בכמה מקומות כשיטת רש״י, שצריך לזרוע ולקצור בעצמו.

וצריך להבין במה נחלקו הרשב״א והתוס׳ בג׳ מחלוקות אלו.

ג.

ונראה לבאר שהתוס׳ והרשב״א נחלקו בגדר חזקה שצריך האדם לעשות, על מנת להראות בעלות בשדה חבירו.

שיטת הרשב״א היא, שחזקה פי׳ שהאדם יחזיק בשדה כפי ש״המרא קמא״ הי׳ נוהג בשדה, ובהנהגה זו מבטא את בעלותו על השדה. וכפי שמשמע מלשונו בסוגיא: ״וצריך שינכש ויעדור ויעבוד את השדה **כדרך הבעלים** ויאכל ממנה פירא רבא כחיטים ושעורים שהיא **עומדת לכך**״. ולכן סובר הרשב״א שצריך בכל שדה לעשות חזקה לפי ענינה, כי צריך לעשות כבעלים שהם היו זורעים בשדה את הדבר הראוי לה.

אך שיטת התוס׳ היא, שחזקה ענינה להראות בעלות בשדה, וזה לאו דוקא ע״י שעושה מעשה כדרך הבעלים, אלא להראות בעלות בעלמא, וכל מעשה שנעשה בה,

אפי' שאין דרך השדה בכך, מבטא בעלות על אותה השדה (וכמובן, שאין כונת תוס' שיכול לעשות גם משהו שסותר ומנגד את בעלותו על שדה, כגון להשחית הגידול וכדו'. וכפי שמבואר בהמשך דבריו (בנוגע לשחת) וכן מבואר בהמשך דברי הגמ'. אלא מעשה שאינו משחית ומזיק לשדה, ומ"מ אינה אותה הנהגה שנהג בה הבעלים).

ד.

ועל פי זה מיושב מדוע לשיטת הרשב"א החזקה באספסתא נעשית רק בשדה הראוי' לאספסתא, משום שלשיטתו חזקה בשדה נעשית בכל שדה לפי המנהג שנהגו בה הבעלים. ולאידך גם מובן מדוע אינו מבאר כתוס', שמצריך באספסתא זריעה וקצירה ג' פעמים, משום שגם אם יעשה זאת ג"פ, אם זה שדה שאין דרכה באספסתא, לא יעזור שיעשה זאת.

ולאידך גם מובנת שיטת התוס' שמצריך שיזרע ויקצור ג"פ, ולא מצריך כהרשב"א שיהי שדה העומדת לאספסתא, משום שלשיטתו אין צורך שיעשה כדרך הבעלים, אלא מצריך שיבטא את בעלותו בשדה, וזה ע"י שיזרע ויקצור ג"פ. אע"פ שאינה שדה העומדת לאספסתא.

ועפי"ז מיושב מה שנחלקו בטעמם של ר' ישמעאל ור' עקיבא שמצריכים י"ב חודש באמצע, שלשיטת הרשב"א זה מצד שיש רגילות באותה שדה לגדל באמצע י"ב חודש, ובזה הולך לשיטתו שמצריך לעשות מעשה בשדה לפי הרגילות שבאותה שדה, וכדרך הבעלים. משא"כ לשיטת התוס', שאינו מצריך לעשות כהרגילות שבאותה שדה, וכדרך הבעלים, לכן מסביר שצריך י"ב חודש באמצע משום שהיא אכילה חשובה, וזה לשיטתו שהעיקר הוא להראות הבעלות, ולכך הוראת הבעלות היא באכילה חשובה.

ה.

וע"פ כל הנ"ל יובן, מדוע לשיטת התוס' ישנם ב' אופנים בעשית חזקה בקרקע (א' שעושה מעשה של זריעה וקצירה ג"פ. ב' ששוהה בשדה משך זמן). ולשיטת הרשב"א, יש רק אופן א' לעשית חזקה.

לשיטת הרשב"א, הגדר של חזקה זה להתנהג בקרקע כדרך הבעלים. ולכן המציאות היחידה שיפעל חזקה, זה כאשר יתנהג כדרך הבעלים בלי שום חריגה מזה.

משא"כ לשיטת התוס', שהדרך לעשית חזקה זה ע"י שמבטא בעלות, ולאו דוקא כדרך הבעלים. זה יכול להתבטאות בשני אופנים, הא' ע"י שעושה מעשה של זריעה

וקצירה ג"פ, ובזה מבטא את בעלותו (כבאספסתא). ואופן הב' כששוהה בשדה משך זמן ממושך, ומתנהג בה מנהג בעלות.

ולפי זה יומתק עוד מחלוקת שבין הרשב"א לתוס'. דהנה הגמ' בהמשך דברי' לומדת, שמחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא זה, האם צריך "פירא רבא" או "פירא זוטא". ובפי' דברי הגמ' נחלקו הראשונים. לשיטת התוס' כונת הגמ' בפירא רבא או זוטא זה לגבי משך זמן השהי'. משא"כ לפי הרשב"א (וכן שיטת הרשב"ם בסוגיא שם), הפשט בפירא רבא וזוטא, זה לגבי סוג הפרי שמגדל בשדה.

ולפי הנ"ל יבואר יסוד מחלוקתם, התוס' לשיטתם סוברים שלא משנה מה זורע בקרקע אלא צריך שישהה משך זמן בקרקע, ולכן אינם יכולים להסביר שהפי' בגמ' הוא שתלוי באיזה סוג פרי מדובר. משא"כ הרשב"א שלומד שזה תלוי באיזה שדה מדובר, מסביר את הגמ' כפשוטה שזה משנה איזה סוג פרי צומח בקרקע.

אפושי מחלוקת או אוקימתא

(כתובות יח, א)

הת' מענדל שי' גופין
תלמיד בישיבה

א.

שנינו במסכתין[1]: "הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו, והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך נאנסת והי' מקחי מקח טעות, ר"ג ור"א אומרים נאמנת, רבי יהושע אומר לא מפי' אנו חיין, אלא הרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס והטעתו עד שתביא ראי' לדברי'".

וביארה שם הגמ' שמחלוקתם היא כשיש סיוע לטענת ברי של האשה (חזקה דגופא, שמתחילה בתולה היתה, או) ע"י טענת מיגו שיכלה לטעון מוכת עץ אני תחתיך, דבזה סבור ר"ג שנאמנת, ולר"י אוקי ממונא בחזקת בעליו.

ובריש פרק שני[2] שנינו: "מודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתי' הימנו שהוא נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואם יש עדים שהיא של אביו והוא אומר לקחתי' ממנו, אינו נאמן".

והיינו שדברי ר' יהושע שאין מיגו מועיל לטענתה וצריכה להביא ראי' - ה"ז דוקא במיגו רגיל, אבל במיגו שבא מכח הפה שאסר ("אין שור שחוט לפניך"[3]) מודה ר' יהושע שמועיל, ונאמן אדם בטענה כזו.

והקשתה הגמ'[4], מדוע נקטה המשנה בטוען שלקח מאביו דוקא ולא בטוען ממך לקחתי', וז"ל: "וליתני מודה ר' יהושע באומר לחברו שדה זו שלך היתה ולקחתי' ממך"?

ותירצה הגמ' שא"א להעמיד כן המשנה, "משום דקא בעי למתני סיפא - אם יש עדים שהוא לוה ממנו והוא אומר פרעתיו אינו נאמן. היכי דמי: אי דאכלה שני חזקה - אמאי לא מהימן, ואי דלא אכלה שני חזקה - פשיטא דלא מהימן . . בשלמא גבי

1) כתובות יב, ב.

2) טו, ב.

3) לשון הגמ' לקמן טז, ב.

4) יז, ב.

אביו משכחת לה כגון שאכלה שתים בחיי האב ואחת בחיי בנו, וכדרב הונא דא"ר הונא אין מחזיקין בנכסי קטן אפי' הגדיל".

והיינו, שהמשנה רצתה לחדש שאין מחזיקין בנכסי קטן, ולכן איירי בטוען של אביך היתה ולקחתי' ממנו.

ובהמשך הקשתה הגמ' שנעמיד בהלואה, וז"ל: "וליתני מודה ר' יהושע באומר לחברו מנה לויתי ממך ופרעתיו לך, שהוא נאמן"?

ותירצה הגמ' "משום דקא בעי למתני סיפא - אם יש עדים שהוא לוה ממנו והוא אומר פרעתיו אינו נאמן, והא קיימא לן המלוה את חבירו בעדים אין צריך לפרעו בעדים". היינו שבהלואה גם אם יש עדים יש לו מיגו דהפה שאסר, דקיי"ל כמ"ד אין צריך לפרעו בעדים.

והקשו התוס'[5] וז"ל: "למ"ד צריך לפרעו בעדים, תיקשי לי' אמאי לא נקט מתני' מנה לך בידי ופרעתיו לך"? ותירצו "וי"ל דפלוגתא דתנאי היא במסכת שבועות. א"נ דלא חשיב לה פירכא, דניחא לי' לאשמועינן דאין מחזיקין בנכסי קטן" (כנ"ל).

וצריך ביאור בסברת החילוק בין ב' תירוצי התוס', דלתירוץ הא' מתני' קאי בכל ענין אלא ששנוי' במחלוקת תנאים, ולתי' הב' מתני' נשנתה לכו"ע, אך חידושה לענין מסוים בלבד.

ב.

והנה המחלוקת דהמלוה את חבירו בעדים אי צריך לפרוע בעדים מקורה בגמ' במס' שבועות[6], והיא פלוגתת רב אסי ושמואל, דלרב אסי המלוה את חבירו בעדים צריך לפרעו בעדים, ולשמואל א"צ לפרעו בעדים.

ומקשה שם הגמ' על דברי רב אסי מהא דתנן "מנה לי בידך אמר לו הן, למחר אמר לו תנהו לי, נתתיו לך פטור. והא הכא כיון דתבעי' בעדים כמאן דאוזפי' בעדים דמי, וקתני פטור". ותירץ רב אסי לחלק, דדוקא אם הלוהו בעדים שלא האמינו המלוה כבר משעת ההלואה - צריך לפרוע לו בעדים, משא"כ בנדו"ד שהלוהו בלי עדים והאמינו בתחילה, ורק הודה בעדים - א"צ לפרוע בעדים.

וכן הקשו שם על דברי שמואל מהא דתנן "מנה לי בידך אמר לו הן, אמר לו אל תתנהו לי אלא בפני עדים, למחר אמר לו תנהו לי, נתתיו לך - חייב, מפני שצריך ליתן

5) ד"ה אין.

6) מא, ב.

לו בעדים". ותירצה הגמ' "אמר לך שמואל תנאי היא, דתניא בעדים הלויתיך, בעדים פרע לי - או יתן או יביא ראי' שנתן, רבי יהודה בן בתירא אומר יכול לומר לו פרעתיך בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים".

ופריך ע"ז רב אחא "ממאי דבשעת הלואה קאי, דלמא בשעת תביעה קאי, והכי קאמר לי' לאו בעדים הלויתיך, בעדים הי' לך לפורעני, אבל בשעת הלואה דברי הכל חייב".

ויש לבאר ביסוד מחלוקת שמואל ורב אסי, דלשמואל עדיף לפרש המשניות כפירושם הפשוט ולא להעמיד באוקימתות מסוימות, ואע"פ שמוכרח לתלות דבריו במחלוקת תנאים. משא"כ רב אסי ס"ל דעדיף שלא לאפושי במחלוקת, אע"פ שצריך לדחוק ולהעמיד בחילוק שאינו מפורש.

ולכן בחר רב אסי שלא לתרץ כשמואל דמחלוקת תנאים היא, אלא שיש הבדל בין הלואה בעדים לתביעה בעדים. ולאידך - שמואל עמד בשיטתו אע"פ שמוכרח לתרץ כן.

ג.

ועפ"ז י"ל בדא"פ שבזה חלקו ב' תי' התוס': תי' הא' הוא לפי שיטת שמואל, דמתני' שנוי' בכל ענין, אלא שהיא כדעה אחת (במחלוקת תנאים).

ותי' הב' הוא כדעת רב אסי, דמתני' לכו"ע, ואין כאן פירכא כלל כי מתני' באה לאשמועינן המקרה דאין מחזיקין בנכסי קטן כנ"ל. ועפ"ז יומתק הלשון "**דניחא לי' לאשמועינן**", היינו שעדיף להעמיד כך מאשר להעמיד במחלוקת, וכנ"ל.

ועפ"ז מובן גם מה שתי' התוס' שזה פלוגתא דתנאי - אע"פ שבסוגיא שם דחה רב אחא את הסברא לומר שזוהי מחלוקת תנאים כנ"ל, והיינו משום דאמרינן ששמואל לשיטתו יחלוק על דחיית רב אחא לחלק בין תבעו בעדים להלוהו בעדים, שהרי ניחא לי' להעמיד הדברים כדעה אחת במחלוקת, ולא לחלק חילוקים שאינם במשמע מפשטות הלשון.

לימוד בפה מצד ידיעת התורה

(ד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט)

הת' מנחם מענדל שי' גרוזמן*
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה רנ"ט[1] כותב כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, וז"ל: "ולכן צ"ל לימוד התורה בדיבור דוקא כמ"ש[2] ודברת בם, וכתי'[3] חיים הם למוצאיהם למוציאיהם בפה דוקא כו'". והיינו, שלומד את חובת לימוד התורה בפה מהפסוק "ודברת בם", וכן מביא ע"ז את מארז"ל[4] "חיים הם למוצאיהם, למוציאיהם בפה דוקא וכו'" (כהמשך המארז"ל - "אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך משתמרת").

והנה בהל' ת"ת[5] פסק אדה"ז, שהחיוב להוציא הלימוד בפה נלמד מהפסוק "ולמדתם אותם"[6]. וא"כ לכאורה אינו מובן, מדוע במאמר לומד את חובת לימוד התורה בפה מהפסוק "ודברת בם", ולא מהפסוק "ולמדתם" המובא בשו"ע.

ובפרט שבשו"ע לומד מהפסוק "ודברת בם" דין אחר - "שלא יהא כל דיבורך אלא בם"[7]. וא"כ עוד יותר אי"מ מדוע במאמר לומד זאת מפסוק זה, ולא ממ"ש בשו"ע.

וגם הראי' שמביא במאמר ממארז"ל ד"למוציאיהם" אינה מובנת, שהרי במאחז"ל זה לא בא אלא לומר שע"י הלימוד בפה - התורה שלומד משתמרת בזכרונו, אך אין מכאן ראי' ש"צריך להיות לימוד התורה בדיבור דוקא"[8].

---

*) לע"נ סבי הגה"ח ר' מאיר צבי ע"ה ב"ר מרדכי.

1) סה"מ תרנ"ט (הוצאה חדשה) עמ' ו.

2) ואתחנן ו, ז.

3) משלי ד, כב.

4) עירובין נד, א.

5) פ"ב הי"ב.

6) עקב יא, יט.

7) שם פ"ג ה"ב.

8) וראה גם לקו"ש חט"ו ע' 327 (בתרגום חופשי): "ענין הלימוד (בתושבע"פ) מתבטא בהבנת הלימוד - א"כ מדוע נוגע כ"כ הדיבור בתורה, ועד כדי כך שאם חסר ענין זה (לא די מה ש"א"צ לברך" ואינו "יוצא י"ח מצות ולמדתם אותם", אלא גם) "אינה משתמרת" - אפילו הבנת התורה אינה משתמרת אצלו". עכ"ל.
ומכאן נראה דלא כהאמור במאמר, היינו שזה ש"אינה משתמרת" אינו הטעם לכך שהלימוד צריך להיות בפה, אלא כמובא בהל' ת"ת - מ"ולמדתם אותם", וזה ש"אינה משתמרת" - זוהי תוצאה מכך שלא יקיים ה"ולמדתם".

וי"ל בזה בדא"פ, ובהקדים:

במאמר הנ"ל מבאר בארוכה את מעלתו המיוחדת של הדיבור, "שע"י הדיבור דוקא יתחדשו אצלו שכליות חדשות בתוס' אור חדש בעמקות השכל הזה, מה שלא הי' כלל במחשבתו לבד, היינו, כאשר חשב את השכל באותיות המחשבה קודם שבא לדיבור, לא ידע ולא השכיל כלל בעומק השכל כמו עתה בעת הדיבור, שאז דוקא נתגלה לו עומק ההשכלה הזאת . . והיינו לפי שאותיות הדיבור הם מכריחים את כוח החכמה שיתגלה יותר ממה שיוכל להתגלות מצ"ע, ולזאת כשבא אור השכל לדיבור, אז דוקא ה"ה בא לעומק השכל, מה שלא הגיע לזה קודם בעיון במחשבה כו'".

ורק לאחמ"כ מוסיף: "ולכן צ"ל לימוד התורה בדיבור דוקא" - כלומר, שאינו בא לבאר את חובת הלימוד בפה מצד מצות לימוד התורה, אלא בא לבאר בזה ענין אחר, והיינו דלאחר שהאריך שהדיבור מוסיף בידיעת התורה, מובן שכאשר הלומד אינו מבטא את תלמודו בדיבור - גורע הוא מידיעתו בתורה, "ולכן צריך להיות . . בדיבור דוקא" (ולא שבא לבאר עניין חיוב הוצאה בפה מצד מצות תלמוד תורה, אלא הו"ע ש"צריך להיות" כחלק ממצות ידיעת התורה).

ועפ"ז אולי יתורץ בדא"פ מדוע במאמר הביא המקור לחובת הדיבור בלימוד התורה מהפסוק "ודברת בם" דייקא, כיון שממנו לומד אדה"ז (כנ"ל) "שלא יהא כל דיבורך אלא בם", שהמטרה והתכלית בזה - כלשון אדה"ז שם - היא כדי ש"כשיעשה כן יוכל ג"כ לבוא עכ"פ לידי ידיעת עיקר התורה שבע"פ כולה". משא"כ מהפסוק "ולמדתם" מוכח שהחיוב ללמוד תורה בדיבור הוא מצד מצות תלמוד תורה, אך א"ז שייך לכך שהדיבור מוסיף בידיעת התורה.

וזהו שממשיך במאמר ומביא הראי' ממאחז"ל ד"למוציאיהם", שממנו מוכח ג"כ שדוקא ע"י הלימוד "בפה דוקא" תהי' ידיעתו "משתמרת"[9].

[ובאמת כך מובן בפשטות מהסוגיא במקור הדברים דמאחז"ל זה[4], וז"ל הגמ': תלמיד אחד הי' לרבי אליעזר שהי' שונה בלחש, לאחר ג' שנים שכח תלמודו. ע"כ. והרי אם מה שנוגע הוא שלא קיים מצות "ולמדתם" - מדוע מדגישה הגמ' ש"שכח".

וכן בהמשך הגמ': תלמיד אחד הי' לו לרבי אליעזר שנתחייב שריפה למקום כו'.

9) משא"כ בלקו"ש שבהערה הקודמת, ששם מדבר מצד מצות לימוד התורה, ומקשה - שהרי ענין הלימוד (בתושבע"פ) הוא ע"י הבנת הנלמד, וללא הבנה ה"ז "אינו נחשב לימוד כלל", וא"כ - מה כ"כ נוגע בזה ענין הדיבור בתורה.

[וע"ז מתרץ, שכשלומד רק בכח שכלו ה"ה נשאר ב"מציאותו" ואינו יכול לקלוט תורתו של הקב"ה, משא"כ בלימוד בפה שמבטל מציאותו, ואזי תורתו של הקב"ה "משתמרת" בו. עיי"ש].

ובמהרש"א שם כתב: "נראה דשייך אדלעיל, שתלמיד אחד שכח תלמודו ונתחייב ע"ז שריפה למקום". עכ"ל. הרי שנתחייב (לא מצד שלא שנה בקול, אלא) מצד שהי' חסר אצלו בידיעת התורה- "שכח"][10].

שתי טענות יכולות להיות אמת

(ב"ב לב, ב)

הת' מנחם מענדל שי' הרצל
הת' משה יהודה שי' רבינוביץ
תלמידים בישיבה

א.

איתא בגמ'[1]: "ההוא דאמר לחברי' מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מינך זבינתה והא שטרא, אמר לי' שטרא זייפא הוא, גחין לחיש לי' לרבה אין שטרא זייפא הוא, מיהו שטרא מעליא הו"ל ואירכס, ואמינא אינקיט האי בידאי כל דהו".

וביאור הדברים דהמחזיק מודה לטענת המרא קמא שאין בידו שטר קנין הקרקע אלא שטר מזויף, אך טוען שיש להאמין לטענתו שהי' לו שטר כשר ואבד - במיגו שהי' יכול להמשיך ולטעון את טענתו הראשונה, ולא להודות שהשטר הוא מזויף.

ונחלקו האמוראים האם נאמן ומשאירים הקרקע בידיו: "אמר רבה מה לו לשקר, אי בעי אמר לי' שטרא מעליא הוא. אמר לי' רב יוסף אמאי סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא".

כלומר, דלרבה נאמן דשטרא הו"ל ואירכס, אע"פ שאינו מביא את שטר קנין הקרקע לפנינו, משום האי מיגו שיכול הי' להישאר בטענתו הראשונה. משא"כ לרב יוסף, הואיל וטענתו מבוססת על שטר מזויף אינו נאמן, אע"פ שיש לו מיגו דאי בעי אמר שטרא מעליא הוא.

10) ומה שלהלכה לא נזכר הענין דלימוד התורה בפה מצד ידיעת התורה, י"ל שהוא משום שאין כל נפק"מ למעשה באם זהו מצד לימוד או ידיעת התורה (אלא העיקר שיהי' הלימוד בפה).

1) ב"ב לב, א-ב.

והרשב"ם[2] ביאר דברי רב יוסף דאינו נאמן במיגו, וז"ל: דהא שני חזקה ליכא, והאי שטרא חספא בעלמא הוא, וכיון דאודי אודי. ולא דמי לשאר מה לו לשקר שבגמרא ששתי טענות יכולות להיות אמת, אותה שהוא טוען ואותה שהוא הי' יכול לטעון ולא טען, דאמרי' מיגו, אבל הכא דמי למה לו לשקר במקום עדים, שהרי כל כחו וחזקתו בקרקע זו על ידי האי שטר הוא, והיאך נאמר מה לו לשקר בשטר זה אי בעי אמר שטרא מעליא הוא, והלא מודה שהשטר פסול, והודאת בעל דין כמאה עדים, ואילו באו שני עדים שאמרו שהוא פסול ליכא תו מה לו לשקר.

ב.

ובחידושי הרמב"ן[3] תמה על דברי הרשב"ם, וכתב שאינו מבין דבריו[4]. וכ"כ הרא"ש[5].

ובפסקי רי"ד[6] הקשה דיתירה מזו - אין מיגו בתלמוד מעולה הימנו, וז"ל: שגם הנה שתי הטענות ראויות להיות אמת, שאילו הי' טוען דשטרא מעליא הוא מאן הוה מכחש לי', כיון שהחתימה ניכרת ואיהו הוא דאמר זייפא הוא, הלכך כי הדר ואמר שטרא אחרינא הו"ל ואירכס יהא נאמן, שהוא שהירע הטענה היפה הוא חזר וטען טענה אחרת. וכך הם כל מיגו, כגון אי בעי אמר מינך זבינתה, כי אמר פלניא זבנך קמאי נאמן, והא הכא דאודי לי' דאנא לא זבינתה מינך, ומהימן כי אמר פלניא זבנה מינך קמאי.

כלומר: כל מיגו שבש"ס מבוסס ע"כ שלטוען עתה היתה טענה טובה יותר, ולמרות זאת הוא בחר לטעון טענה אחרת ונאמן בה ע"י מיגו. וכגון המחזיק בקרקע וטוען שפלוני קנה אותה מהבעלים בפניו - נאמן במיגו שהי' יכול לטעון שהוא עצמו קנה אותה מהבעלים, וזאת למרות שעתה אינו טוען כן. וכך, לכאורה, הוא גם בנידון דידן - הטוען שהי' לו שטר אחר, אמור להיות נאמן בטענתו מכיון שיש לו מיגו - שהי' יכול לטעון שהשטר המזויף שבידו הוא כשר.

2) ד"ה אמאי קא סמכת.

3) ד"ה אמאי.

4) וראה מה שהביא לפרש מדוע אין רב יוסף מאמינו מטעם המיגו, שאף אם המחזיק הי' אומר דשטרא מעליא הוא, לא הי' נאמן להישאר בקרקע, דחספא בעלמא הוא שהרי עדיין לא נתקיימו חתימותיו. או כפירוש ר"י ב"ר מרדכי, דהוא משום דהוי מיגו להוציא (מובא בתוד"ה אמאי קא סמכת). או משום שמדובר שהחזיק בקרקע שני חזקה, וע"י שפסל את השטר מרע לי' לחזקתו.

5) סי' ח.

6) ד"ה ההוא דאמר לי'.

וממשיך התוס' רי"ד: "ולא דמי למה לי לשקר במקום עדים, דהתם איכא סהדי דמרעי לטענתי' דטעין השתא, אבל הכא ליכא דמורע להאי טענה דטעין השתא. ולא דמי נמי לאתו סהדי ואסהידו דשטרא זייפא הוא, דהתם ליכא מיגו דליהמני' בטענה דטעין השתא, אבל הכא דאיהו אמר שטרא זייפא הוא, ואיהו אמר שטרא אחרינא הו"ל ואירכס, יהא נאמן על ידי מיגו".

והיינו, שאין להשוות זאת למיגו במקום עדים, לא למקרה בו עדים מעידים כנגד טענתו הנוכחית - דאין להאמין לו במיגו כנגד עדים, וגם לא למקרה בו עדים מעידים נגד טענתו הראשונה - דנמצא שאין לו מיגו (כי לא הי' יכול לטעון את אותה טענה). שהרי במקרה זה אין עדים המכחישים את אף אחת מטענותיו, ומדוע אינו נאמן[7].

ג.

והנה, בטעם הנאמנות לאדם בטענה שיש עמה מיגו, חקר הקוב"ש[8] האם אמרינן דזהו משום "אנן סהדי" שאומר אמת, דבי"ד מאמינים לו לכל דבריו כיון ד"מה לו לשקר", שהרי הי' יכול לטעון טענת שקר טובה יותר, או שדין מיגו הוא דין נאמנות - דמשום שהי' יכול לטעון טענה מועילה באם הי' רוצה לשקר, ע"כ בכח הנאמנות שיש לו לטעון טענה אחרת נאמן גם על טענה זו שהוא טוען עתה.

ולפי טעם זה, אינו נאמן אלא לפי כוח הטענה שהי' יכול לטעון בלבד, אבל כשא"א ליתן כח הנאמנות של הטענה האחרת שיכל לטעון בטענה זו שטוען עתה, או שמלבד נאמנותו מחמת מה שיכל לטעון צריך להאמינו עכשיו יותר, אף בנאמנות שאינה בטענה האחרת - אין המיגו מועיל, ולא יהי' נאמן אלא לפי כח נאמנות הטענה שיכל לטעון בלבד.

וכתב עפ"ז לבאר הקושיות הנ"ל, דהרשב"ם סבר בטעם המיגו כאופן הב', דהנאמנות לאדם במיגו אינה מטעם אנן סהדי (שהוא דובר אמת) אלא נאמנות מכח שיכל לטעון טענה האחרת בלבד,

ולכן בנדו"ד לא ייאמן בטענתו דשטרא הו"ל ואירכס מכח המיגו, כיון דאילו אמר שטרא מעליא הו"ל, הי' זוכה בכח עדים שבשטר, ועכשיו אנו יודעין שאין לו עדים כלל, דשטרא זייפא הוא, אלא שטוען שטרא מעליא הו"ל ואירכס, וא"כ אי אפשר ליתן לו כח הנאמנות של הטענה האחרת שהי' יכול לטעון - דהיינו כח עדים, כיון דבאמת אין לו עדים כלל.

---

7) ועיין חידושי ר' נחום על אתר.

8) ח"ב סי' ג'.

אבל הרמב״ן והרא״ש ס״ל כאופן הא׳ בטעם מיגו, שנאמן משום דאנן סהדי דמה לו לשקר, וא״כ אין לחלק כנ״ל כלל, דעדיין יש להאמין לו מחמת המיגו, וה״ז כמיגו בכל התורה כולה, ויהי׳ נאמן במה שטוען שטרא מעליא הו״ל ואירכס, כיון שהי׳ יכול לטעון שטרא מעליא הו״ל.

וכתב לתלות מטעם זה מחלוקת הרשב״ם והרמב״ן שהביא הקצוה״ח[9] באומר יש לי בנים, דנאמן להתיר אשתו לשוק ולפוטרה מן החליצה במיגו דאי בעי פטר לה בגיטא, דנחלקו בראשונים אם מותרת לכהן. דהרשב״ם ס״ל דאסורה לכהן, והיינו משום שדין מיגו הוא מפני כח הטענה האחרת, ואין להאמינו עכשיו יותר מנאמנותו בטענה האחרת, שאילו הי׳ מגרשה לא היתה מותרת לכהן,

והרמב״ן ס״ל דמיגו הוא משום אנן סהדי שאינו משקר, ואי אפשר לחלק נאמנותו לחצאין, וכיון שנאמן שיש לו בנים מותרת לכהן, אף שאם הי׳ מגרשה היתה אסורה לכוהנים.

אך באמת קשה לבאר כן בשיטת הרשב״ם, שהרי כתב בטעמו של רב יוסף (שאין מאמינו במיגו), שהוא משום דהוי מיגו במקום עדים, ולא כפי שביאר הקוב״ש שזהו משום דנאמנותו מוגבלת לטענתו הראשונה ומכוחה בלבד.

ד.

והנה בביאור דברי הרשב״ם באופן אחר כתב הרא״ש, דס״ל לרשב״ם שרב יוסף מחשיב את טענת מינך זבינתה והא שטרא חד טענה, כיון שכל כוח תביעתו בקרקע הוא מכח השטר ובהודאתו (כעדים) דשטרא זייפא הוא מבטל גם טענתו דמינך זבינתה, וה״ז כמיגו במקום עדים שמכחישים כל טענתו, שאין מועיל המיגו כלל.

וביאר החת״ס[10] דברי הרא״ש, שמאחר שאין טענת אירכס שטרא מועלת בתוך שני חזקה, ע״כ הי׳ צ״ל בדיבור אחד ב׳ הטענות דהא שטרא ומינך זבינתה יחד, שהרי אינו יכול לטעון בתוך שני חזקה טענת מינך זבינתה בלא שטר, שהרי אין לו חזקה, וא״כ אי״ז טענה בפ״ע בלא טענת והא שטרא (המוכיחה את טענת מינך זבינתה), וכשנתבטלה טענת והא שטרא ממילא נתבטלה אף הטענה דמינך זבינתה, שהרי בהודאתו סתר כל דיבורו הקודם.

אמנם, דוחק להעמיד הרשב״ם כן, וכפי שדחה הרא״ש את הרשב״ם דיש לחלק בין עיקר טענתו דקאמר מינך זבינתה, לבין השטר שאינו כי אם לראי׳ בעלמא, ויקיים

9) סי׳ קמ״ו ס״ק יא.

10) בד״ה אמאי קא סמכת וכו׳.

טענתו בכל טענה ע״י מיגו, אף שהכחיש בהודאתו הראי׳ דהשטר, יש להאמינו בטענתו כעת ששטרא מעליא הו״ל ואירכס, ומה בכך שיש עדים (הודאתו שלו) נגד מה שיכל לטעון בתחילה, היות ואין טוען טענה זו[11].

ה.

והנה הנמוקי יוסף בסוגיין כתב ליישב את הרשב״ם, וז״ל: ״וכתב הר״ש ז״ל דהאי מיגו לא דמי למיגו דעלמא, דהתם שתי הטענות אפשר שיהיו אמת, אבל כאן דומה למיגו במקום עדים כיון שהבעל דין מודה. ונראה דלפי׳ הר״ש ז״ל אפילו לאוקומי ממונא לא חשיב האי מיגו, דאע״ג דאמרי׳ מיגו כי האי דלקמן, מיגו דאי בעי אמר מינך זבינתה, דמדאמר מפלוני משמע ולא מינך, מ״מ האי דמי טפי למיגו במקום עדים כיון שהודה ממש בפניו״.

והיינו שמחלק בין כל מיגו שמכחיש טענתו השני׳ לנדו״ד, שבכ״מ אין מכחיש בפועל ובפירוש טענתו השני׳, וכמו בטענת מפלניא זבינתה דזבנה מינך, שאע״פ שבטענתו שקנאה מפלוני מכחיש הטענה שקנאה מהמרא קמא, מ״מ כיון שאין כאן הודאה ממש בפניו שלא קנאה ממנו, נאמינו במיגו[12].

ובביאור דבריו י״ל, ע״פ מה שהביא החת״ס הנ״ל את שיטת ההגהות מימוניות[13] בביאור הרשב״ם, דהכא אין נאמן בטענתו השני׳ משום דהוי כטוען וחוזר וטוען מפטור לפטור ואתו עדים בינתים - דלא מהימן, היינו דאע״פ שנאמן בטענת שטרא הו״ל ואירכס במיגו דאי בעי שתיק, מ״מ כיון שבין טענה זו לטענתו השני׳ דשטרא הוה לי ואירכס הודה דשטרא זייפא הוא, אינו נאמן לחזור ולטעון, וה״ז כטוען שטרא מעליא הוא ואתו עדים דשטר מזויף הוא - דאין נאמן לחזור ולטעון שטרא הו״ל ואירכס כלל.

אמנם, עדיין אין הדברים מחוורים, שהרי לא כתב הרשב״ם הטעם דאינו נאמן לרב יוסף שהוא משום שאינו יכול לחזור ולטעון, אלא משום דאין לו מיגו כלל - ״אבל הכא דמי למה לו לשקר במקום עדים . . ואילו באו שני עדים שאמרו שהוא פסול ליכא תו מה לו לשקר״.

ו.

11) וראה חידושי ר׳ נחום הנ״ל, שכתב לבאר מחלוקת הרשב״ם והרא״ש ע״פ ביאורו את הגמ׳ לעיל (לא, א). אך עדיין יוקשה מ״ש לקמן סוף ס״ה.

12) וראה בריטב״א שכתב כעי״ז.

13) הלכות מלוה ולוה פי״ד אות מ.

עוד יש לעיין בדברי הרשב״ם, דבתחילת דבריו כתב שאינו נאמן במיגו משום דהוה מיגו במקום עדים, היינו שאכן יש לו מיגו והי׳ נאמן בו לולא הודאתו (והיינו שיש כאן עדים נגד נאמנותו במיגו). ואילו בסוף הדברים כתב דכיון שמודה, והודאת בעל דין כמאה עדים דמי, אין נאמן כלל במיגו וליכא מיגו.

ואולי יש לבאר זאת ע״י צירוף דברי הרא״ש והנמוק״י. והיינו דנימא שאין נאמן בטענתו הראשונה דמינך זבינתה והא שטרא, אע״פ דאיכא מיגו דאי בעי שתיק, משום דהוי מיגו במקום עדים, שהרי הודה ששטרא זייפא הוא, כדברי הרא״ש שמינך זבינתה והא שטרא הוי טענה אחת, וכשבטלה הטענה דהא שטרא בטלה ממילא הטענה כולה.

ומה שאין נאמן בטענתו האחרת דשטרא הו״ל ואירכס במיגו שהי׳ יכול להישאר בטענתו הראשונה, זהו (כדברי הנמוק״י) כיון דהוי טוען מפטור לפטור ואתו עדים בינתים שהרי הודה להכחיש טענתו הראשונה לפני שהחליף הטענה, ואינו נאמן וליכא תו מה לו לשקר כלל, ולא רק משום דהוי מיגו במקום עדים.

אך עדיין דוחק הוא (מלבד דחיית הרא״ש הנ״ל), דלפי״ז לא הוצרך הרשב״ם לבאר כלל דאין נאמן מפני שהוא מיגו במקום עדים, שהרי אף רבה לא האמינו בטענתו הראשונה, אלא רק בטענתו שטוען כעת במיגו דאי בעי שתיק, והי׳ צריך הרשב״ם לדחות בדברי רב יוסף רק משום דהוי טוען וחוזר וטוען מפטור לפטור ואתו עדים בינתים.

ז.

וי״ל הביאור בדברי הרשב״ם:

הרשב״ם סבר, שאע״פ שיהא נאמן במיגו דאי בעי שתיק, מ״מ אין להאמינו ולזכות לו את הקרקע, שהרי אין שתי הטענות יכולות להיות אמת בפ״ע, דכל טענה אינה יכולה לעמוד לולא הטענה השני׳ אלא מכח שניהם יחד.

והיינו שטענתו דשטר הו״ל ואירכס אינה מועלת לולא הי׳ טוען תחלה דיש לו שטר ואינה טענה כלל, שהרי אין לו שני חזקה, ובעלותו בקרקע מבוססת רק על השטר המזויף, שיכל לשתוק (ולא לפסול את השטר) ועי״ז להחזיק בקרקע.

כלומר - שאכן יש לו מיגו שיכל לעמוד בטענתו הראשונה דשטרא מעליא הוא, אך אין לו טענה, שהרי אין כאן ב׳ טענות שיכולות להיות אמת, כי הטענה השני׳ דשטרא הו״ל ואירכס אינה יכולה לעמוד בכוחות עצמה לולא הטענה הראשונה.

ונמצא דהמיגו כאן אינו רק להאמין למה שטוען כעת לאחר שהחליף טענותיו, אלא להחשיב מה שטוען בכלל טענה, שהרי בלא המיגו לא היו דבריו חשובים טענה כלל להשאירו בקרקע.

וע"ז כותב הרשב"ם דהוי מיגו במקום עדים - שהיות ומודה דשטר מזויף הוא, אין הטענה דשטרא מעליא הו"ל ואירכס חשובה טענה בפ"ע, וה"ז כביכול שעדים מעידים נגד שייכותו כעת לקרקע. ואף שיש לו מיגו שיכל להישאר בטענתו הראשונה דשטרא מעליא הוא, מ"מ היות ועל שטר זה מודה שמזויף הוא, נמצא דמכחיש ע"י הודאתו כל כוחו וחזקתו עכשיו בקרקע, שהרי השטר כחספא בעלמא, ולא יהא נאמן במיגו שהרי הוא מיגו במקום עדים.

ואי"ז דומה לשאר מה לי לשקר בגמרא, כגון אי בעי אמרינן מינך זבינתה כי אמרינן פלניא זבנך קמאי נאמן, דהתם טענת המחזיק קמאי דידי זבנך עומדת בפ"ע אף בלא הטענה דמינך זבינתה, שהרי יש לו שני חזקה, ומה שצריכים בזה למיגו הוא רק להאמינו כנגד טענת המ"ק דלא מכר לו כלל.

ועפ"ז מבוארים היטב דברי הרשב"ם בסופו "ואילו באו שני עדים שאמרו שהוא פסול ליכא תו מה לו לשקר", דכיון שבאו עדים והכחישו טענתו הראשונה, בטל כל כוחו וחזקתו בקרקע זו, ואף אם יטעון דשטר הו"ל ואירכס לא יהא נאמן כלל, שהרי אינה חשובה טענה, וידחהו המ"ק שהרי אין לו שני חזקה.

"שם יורש"

(ב"ב קנח, ב. פרק "מי שמת")

הת' אברהם שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א.

שנינו במשנה[1]: נפל הבית עליו ועל אמו - אלו ואלו מודין שיחלוקו.

כלומר: מן הדין הבן יורש את אמו, אך אינו יורשה לאחר מיתה[2]. אם כן, במקרה בו נפל הבית על האם ועל הבן יחד, יש לברר מי מת ראשון. שכן אם האם מתה ראשונה, הרי הבן ירש אותה בעודו בחיים - ונכסי האם מגיעים ליורשי הבן. אך אם הבן מת ראשון, הרי לא ירש את אמו - ונמצא דנכסי האם שייכים ליורשי'.

ופוסקת המשנה ש"אלו ואלו [היינו, הן בית שמאי והן בית הלל, שנחלקו במקרה דומה במשנה הקודמת] מודים שיחלוקו", דמכיון שאין לדעת מי אכן מת ראשון - יורשי האם ויורשי הבן יחלקו בנכסי האם.

ונחלקו רשב"ם ותוס', האם המקרה הוא שהי' לאם בן אחד בלבד (והוא הבן שמת) - וא"כ יורשי האם הם אחי' וכיו"ב, או שהי' לה בן נוסף.

והנפק"מ בזה היא - דאם יורשי האם הם אחי', הרי אם האם מתה ראשונה אין להם בנכסים כלום, שהרי הבן ירש את כל נכסי אמו (והורישם ליורשיו). אך אם יורשי האם הכונה לבנה, הרי שבכל מקרה חלק מהנכסים שייך לו (שהרי חלק עם אחיו בנכסי אמו), והשאלה היא האם גם החלק השני מגיע לו.

רשב"ם[3] פירש שאין להעמיד שיש לאם בן אחר, דבאופן זה (הדין אינו יחלוקו, אלא) אין ליורש הבן המת כלום, שהרי יורש האם הוא יורש ודאי במקצת הנכסים, ויורש המת ספק, ואין ספק מוציא מידי ודאי.

וכפי שמצינו במקרה אחר[4], בו יבם נשא את יבמתו מיד לאחר מות אחיו, ונולד לו בן

---

1) ב"ב קנח, ב.

2) שם קיד, ב.

3) ד"ה אלו ואלו מודים שיחלוקו.

4) יבמות לח, ב. ע"ש בארוכה.

ואין ידוע אם הוא בן שבעה לראשון או בן תשעה לאחרון, דאם מת הסבא ובאו היבם והספק (שהוא ספק בנו ספק בן המת) לחלוק בנכסיו, אין לספק כלום, כיון שהיבם הוא ודאי יורש (דהוא ודאי בן הסבא) והספק ספק (דאם הוא בן היבם - לא ירש מהסבא כלום, ורק אם הוא בן המת ירש במקום אביו), ואין ספק מוציא מידי ודאי.

ובלשונו: שכל מקום ששנים באים מכח ירושה ויודעין לטעון מכח מי הן באין לירש, וכל אחד תובע כל הנכסים - יחלוקו, דהוי ספק וספק וחולקין, כגון במתני' שנפל הבית עליו ועל אמו ואין לרחל עוד בן אחר אלא זה המת בלבד. וכל היכא שהאחד תובע את הכל והאחד תובע החצי, הנה זה שתובע הכל קרוי ודאי - הואיל והוי ודאי במקצת ואידך ספק, ואין ספק מוציא מידי ודאי.

אך התוס'[5] חלקו על הרשב"ם ופירשו אחרת את המשנה, וז"ל: דהכא מיירי שפיר שיש לה בנים אחרים לאם, והא דקרי ליבם ודאי - לפי שהוא יורש הסבא ודאי, אבל הספק אינו יורש ודאי הסבא. אבל הכא הוי אלו ספק כמו אלו בחלק המגיע לבן, ולא שייך כאן כלל ספק ודאי.

ובביאור דברי התוס' כתב הגר"ח[6], שיש לחלק בין המקרים, דבספק ויבם שבאו לחלוק בנכסי סבא - היבם ודאי יורש את אביו הסבא, אך לספק אין "שם יורש" (ודאות שהוא יכול לרשת את הסבא) כלל, ולכן אמרינן דאין ספק מוציא מידי ודאי. משא"כ בנדו"ד, לשני האחים יש "שם יורש" (היינו, דשניהם יכולים לרשת את האם), אלא שהשאלה היא האם אחד מהם זכה לבדו בכל הנכסים, ובזה לא אמרינן דאין ספק מוציא מידי ודאי, דאין האחד מהם נקרא ספק.

ב.

והנה בפשטות שיטת הרשב"ם - דס"ל שיורש ודאי חשוב מוחזק אף אם יורש רק במקצת נכסים - הדין דאין ספק מוציא מידי ודאי הוא ע"ד הדין דהמוציא מחבירו עליו הראי'[7], כלומר, שזה שאין הספק מוציא הנכסים מהיורש הודאי, הוא לפי שהודאי מוחזק בנכסים, ועל הספק להביא ראי' דהוי נמי יורש ע"מ להוציא מידיו.

[אלא שבאמת הדין ד"אין ספק מוציא מידי ודאי" חזק יותר מהדין דהמוציא מחברו עליו הראי', שהרי הודאי הופך למוחזק אף אם הנכסים בידי הספק, כדמצינו להדיא[8].

5) שם, א ד"ה נפל.

6) חידושי הגר"ח על הרמב"ם תרומות פ"ח ה"ד.

7) יומא ט, א. ובכ"מ.

8) בבא בתרא לג, א (סוגי' דקריבי' דרב אידי). ע"ש ובתוד"ה ה"ג.

ונמצא שהדין דאין ספק מוציא מידי ודאי אינו מהדין דהמוציא מחבירו עליו הראי׳, ואדרבא - ה״ה עדיף ממנו, שעל ידו ניתן להוציא אף מהמוחזק. והטעם בזה הוא, דכיון שברי לן על אחד מהם שהוא היורש, הרי **הוא** המוחזק בלבד (אף אם הנכסים **בפועל** בידי השני), ואין הספק יכול **להוציא** מידיו].

אמנם, לשיטת התוס׳ שאין סברא לומר ש״בשביל שהוא ודאי בחלק זה, יהא ודאי בחלק אחר״, לא אמרינן שידחה הודאי את הספק משום שהוי מוחזק, אלא כיון ד״שם יורש״ עליו, אמרינן שאין ספק מוציא מידי ודאי (כנ״ל).

ולכאורה צ״ע - מהי הסברה בזה, ומדוע זה שיש לאחד מהם ״שם יורש״ (ודאות ירושה, שודאי יכול לרשת את המוריש) הופך אותו למוחזק, הרי בפועל יש כאן ספק - שמא השני (שאין לו שם יורש) זכה בחלק מהנכסים?

- ואין לתרץ שכיון שאין אנו יודעים למי לתת את הנכסים, נותנים אותם למי שודאי יכול לרשת אותם, שהרי ירושה אינה תלוי׳ בחלוקה בפועל, אלא מיד עם מיתת המוריש זוכה היורש (בכל מקום שהוא) בנכסים[9].

ג.

ואולי י״ל הביאור בזה, דכיון שבדיני נחלות ציותה התורה ״**והעברתם** את נחלתו לבתו״[10], ״**ונתתם** את נחלתו לאחיו״ (ולא **תעבור** נחלתו לבתו וכיו״ב), י״ל שהעברת הירושה ליורשים תלוי׳ בב״ד.

ואף שהיורש עומד במקום המוריש כבר בשעת מיתת האב (כנ״ל), ה״ז רק ביורש ודאי - שודאי לב״ד שהוא היורש, וא״צ לדון בדין ירושתו, וממילא כבר בשעת מיתת האב יורש הוא ירושת האב. אך כאשר ספק לב״ד מיהו היורש, אין הנחלה עוברת ממילא ליורשים, אלא ב״ד מעבירים הנחלה ליורש.

ויש להוסיף הטעם בזה, דכיון שדין יורש הוא בכמה דינים מלבד ירושת נכסי המוריש, וכגון דין גואל הדם, והאם יכול לגאול שדה אחוזה, וכן מחויב בכמה חיובים המוטלים עליו וכו׳[11], וא״כ אי״ז דיון ממוני בלבד, כ״א על כללות דיני ׳יורש׳, ומשו״ה לא יוציא ספק היורש מודאי יורש.

ועפ״ז מבואר שיטת התוס׳, דהא דאמרינן כשתובע הספק הירושה מהיבם (דאין ספק מוציא מידי ודאי) הוא משום דאית לי׳ ליבם ״שם יורש״.

9) ראה שו״ת צפע״נ דווינסק ח״א סקי״ח. ווארשא ח״ב סקי״ח. צפע״נ מילואים יג, א.

10) במדבר כז, ח ואילך.

11) ראה בארוכה בכ״ז אנציק״ת ע׳ יורש.

הפיכת סדום ועונש המבול

(לקו"ש חל"ה פ' נח)

הנ"ל

א.

בלקו"ש חל"ה[1] מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע "חילוק עיקרי בין המבול לעונש סדום", דבסדום "מצינו שאם היו בה צדיקים היו ניצולים . . אלא שלפועל כל אנשי סדום היו "רעים וחטאים לה' מאוד".

ואילו בעונש המבול "לא היתה הגבלה זו, שהרי כל העולם כולו (מלבד נח ומשפחתו) נאבד, ודאי שאין לומר שכל אנשי דור המבול ממש וקטני קטנים בכלל (מלבד נח ומשפחתו) היו גרועים כ"כ עד שנתחייבו כליי".

ולכאורה צ"ע מהו יסוד החילוק, דאם בדור המבול אין לומר שגם קטני קטנים וכו' היו גרועים כ"כ עד שנתחייבו כליי, מדוע יש לומר זאת בהפיכת סדום?

והנה כמקור לקביעה ש"כל אנשי סדום היו רעים וחטאים", מציין כ"ק אדמו"ר[2] לפרש"י בפ' וירא[3], ושם: "שאין אחד מוחה בידם, שאפילו צדיק אחד אין בהם".

ובזה בפשטות מיישב כ"ק אדמו"ר התמיהה הנ"ל, דרק מכיון שמפורש בכתובים שכל אנשי סדום היו רעים וחטאים ("שאפילו צדיק אחד אין בהם"), יש הכרח לומר כן. משא"כ בדור המבול שלא מצינו כן בשום מקום.

אבל לכאורה עדיין אין בכך ליישב התמיהה, דהרי זה גופא צ"ע - דבפשטות "קטני קטנים" אינם ראויים למחות כלל, וא"כ שוב אין ראי' שהם השחיתו דרכם עד שנתחייבו כליי.

ואוי"ל הביאור בזה, דהנה מפרשי רש"י[4] פירשו שכונתו לפרש שאין משמעות הכתוב שכל העם ממש נסבו על הבית, שהרי אינו שייך במציאות שהמקום יכיל אותם, אלא דמכיון שלא מיחו נחשב להם שחטאו (אף שלא עמדו שם).

---

1) עמ' 35.

2) בהערה *51.

3) יט, ד ד"ה כל העם.

4) גור"א, רא"ם ושפ"ח עה"פ.

וא"כ, כיון שמפסוק זה מוכח שלא הי' אפי' א' שימחה, ע"כ שגם הקטנים התחנכו להשחית דרכם בשאר החטאים, שלא הי' מי שיורה להם אחרת או שימחה בהם ("צדיק א' אין בהם"), ולכן נתחייבו אף הם כלי'.

ב.

והנה בגוף השיחה ממשיך כ"ק אדמו"ר לבאר יסוד החילוק, דעונש המבול בא (לא בתור עונש, אלא) כחרטה על עצם בריאת האדם, ובמילא אין לחלק בין רשע גמור לשאינו גמור [ומה שנח ניצל - לא הי' זה מכיון שהי' צדיק, אלא מפני שעל ידו רצה הקב"ה להקים "עולם חדש" - ע"ש], משא"כ בהפיכת סדום - שהי' זה עונש לכל אדם בפ"ע על מעשיו, ומי שלא הי' רשע גמור לא הי' נספה.

ובהערה 54 מקשה כ"ק אדמו"ר, דלכאורה מצינו שאף בדור המבול אם היו עשרה צדיקים הי' העולם ניצול, כמפורש בדברי רש"י[5] שהטעם לכך שנח ומשפחתו לא הצילו על דור המבול הוא לפי שהיו רק שמונה אנשים, ואילו היו י' היו מצילים. ומיישב, דאם היו עשרה צדיקים הי' זה גורם רצון חדש (אצל הקב"ה) לקיום העולם. ע"ש.

וגם בזה אינו ברור: רש"י מביא ענין זה - שעשרה צדיקים היו מצילים על דורם, ואילו פחות מכך אינם מצילים - בקשר להפיכת סדום, שאברהם לא ביקש שפחות מעשרה צדיקים יצילו את סדום מכיון שראה שבמבול לא הצילו נח ומשפחתו על דורם. וא"כ כיצד מתיישבים הדברים עם הביאור בשיחה, שיש לחלק בין עונש המבול להפיכת סדום?

ואולי י"ל הביאור בזה, דהחילוק שבשיחה אינו אלא לגבי מהות העונש - אם הוא התחרטות על עצם בריאת האדם או עונש על מעשיו (והנפק"מ - האם נספים בעונש גם מי שלא מגיע להם זאת),

משא"כ בנוגע להצלת הרשעים ע"י צדיקי דורם - אין חילוק בין המבול להפיכת סדום, דבשניהם צ"ל עשרה צדיקים עכ"פ ע"מ להציל על הרשעים. וק"ל.

5) וירא יח, לב.

תוך כדי דבור כדבור דמי

(לקו״ש חי״ט פ׳ שופטים)

הנ״ל

א.

איתא בגמ׳[1]: ״כל תוך כדי דבור כדבור דמי, לבר מעבודת כוכבים וקדושין״.

ופירש הרשב״ם: ״**והלכתא כל תוך כדי דבור כדבור דמי**. כל שני דברים שאדם מוציא מפיו זה אחר זה, בתוך כדי דבור שסיים דבור הראשון התחיל דבור האחרון - לא חשבינן לי׳ נמלך, אלא הרי הוא כאילו אמר שני דברים ביחד.

לבר מעבודת כוכבים. שאם התפיס או הקצה דבר לעבודת כוכבים, ובתוך כדי דבור חזר בו, אפ״ה נאסרה משום חומרא דעבודת כוכבים. וכדאמרי׳ נמי בעבודת כוכבים שקץ תשקצנו, דאע״ג דאתי מדינא להיתירא אסור.

וקדושין. שאם קידש אשה בפני עדים, וחזר ואמר בתוך כדי דבור להוו מתנה ולא להוו קדושין, אין שומעין לו ומקודשת ואינה מקודשת, וחומרא דרבנן היא, משום לעז ממזרות אם תנשא לאחר בלא גט״.

כלומר, כל אדם שעשה מעשה - הרשות בידו לחזור בו בתוך כדי דיבור, מלבד שני ענינים: עבודת כוכבים וקידושין.

והנה ידוע ביאור כ״ק אדמו״ר זי״ע בטעם דין זה - שאין דין תוכ״ד כדיבור בקידושין - ע״פ החילוק בין שני סוגי העדים[2], עדי בירור - שמטרתם **לברר** עבור בי״ד את המציאות (שקיימת מצ״ע), ועדי קיום - שמטרתם **ליצור** את המציאות, ובלעדי עדותם לא נעשה כאן דבר. ובעניני אישות (קידושין וגירושין) העדים הם מן הסוג השני, שבלעדי עדותם לא נעשה המעשה כלל[3].

ועפ״ז מבאר כ״ק אדמו״ר[4]: כיון שבקידושין (וגירושין) מעשה הקידושין נפעל ע״י העדות, אזי לאחר מכן אין ביכלתו של המקדש (ומגרש) לבטל את המעשה, מפני שהעדות פעלה את מעשה הקידושין. משא״כ בשאר הדברים, כאשר העדות אינה

1) ב״ב קכט, ב.

2) ראה בארוכה צפע״נ כללי התוהמ״צ ע׳ עדות, עדי קדושין. שו״ת צפע״נ דווינסק ח״א ס״ט. ועוד.

3) קדושין סה, ב. וראה הערה 8 בלקו״ש שבהערה הבאה.

4) לקו״ש חי״ט ע׳ 189 (בתרגום ללה״ק).

פועלת במציאות הדבר - והענין נפעל ע"י הבעל דבר עצמו, לכן יכול הוא לבטל זאת בתוך כדי דיבור[5].

ויש לעיין בדברי כ"ק אדמו"ר ובהתאמתם לפשט הגמ' ושיטות הראשונים, כדלקמן.

ב.

בהבנת גדר הדין דתוכ"ד כדיבור דמי, מצינו שלוש שיטות בראשונים:

שיטת ר"ת: פי' ר"ת דלכך אמר כדבור דמי כדי שאילת תלמיד לרב, היינו שלום עליך רבי, לפי שכשאדם עושה סחורה עם חבירו ויראה רבו או גדול הימנו בחכמה, לא יתן לו שלום, שאם יתן לו שלום לא יוכל לחזור בו ממקחו, לכך תקנו חכמים שכשיעור זה יכול לחזור[6].

כלומר - ר"ת מפרש שהדין דתוכ"ד כדיבור הוא תקנת חכמים, כדי שאדם יוכל לשאול בשלום רבו ולא יפסיד מכך[7], שכן יוכל לחזור בו.

ומקשה התוס' על טעם זה, שהרי מצינו[8] שאדם שקרע על מתו לפני הזמן ("נתעלף וכסבור שמת"), ובתוך כדי דיבור מת בפועל - הקריעה עולה לו, למרות שנעשתה לפני הזמן. ולכאורה, מה שייך כאן דין זה דתוכ"ד, הרי אינו עומד בשוק ויכול לפגוש את רבו וכו'?

ומתרץ "וי"ל דלא פלוג רבנן". ובמקום אחר מוסיף[9]: לענין קריעה הקילו[10].

שיטת תוס': "פירש ה"ר אליעזר . . דמדרבנן הוא, כדי שישיב אדם וישאל בהפסק ממכרו ולא יפסיד. וקשה, דהא גבי דינין דאורייתא הוא, כגון גבי מנחת חיטין מן

---

5) ולהעיר מדברי הב"י (אהע"ז סי' לח ד"ה ומ"ש הרמב"ם), דאם חוזר בו מיד (בסיום המשפט, ולא שהפסיק כדי דיבור) - יכול לחזור בו אף בקידושין וגירושין. ולכאורה ע"פ ביאור רבינו, שדין זה אינו בקידושין וגירושין מצד שאין הדבר נעשה על ידו בלבד - צ"ע מדוע אם החזרה היא מיד יכול לחזור בו אף בזה.
ולכאורה צ"ל, שבאופן זה הוי כדברי הר"ן (דלקמן ס"ב), שעדיין לא נגמר המעשה. ועצ"ע.

6) ב"ב שם ד"ה והלכתא.

7) ומכך משמע שהחזרה מיד (לא בתוכ"ד, אלא מיד בסיום המשפט) אינה תקנת חכמים אף לשיטת ר"ת. דאל"כ, מה מפסיד האדם בכך ששואל בשלום רבו, והרי גם אם לא ישאל בשלומו אינו יכול לחזור בו לאחר שנגמר המעשה. וראה לעיל בהערה מדברי הב"י בזה.

8) ב"ק עג, ב.

9) שם ד"ה כי.

10) ובפשטות הוא מפני שמצות קריעה היא מדרבנן (והפסוקים שהובאו ע"ז (ראה נדרים שבהערה הבאה) - י"ל שאינם אלא אסמכתא). ויש לעיין בזה עוד, ואכ"מ.

השעורין וגבי שבועת העדות אמרינן לי'. וצ"ל דהוי דאורייתא"[11].

כלומר - ה"ר אליעזר מפרש כר"ת הנ"ל, אך התוס' מקשה על הקביעה שדין זה הוא מדרבנן, שהרי מצינו דין זה בנוגע למצוות מן התורה, ולכן מפרש דהוא מדאורייתא. ובלשון התוס' במקום אחר[12]: ויכול להיות שהוא גזירת הכתוב.

שיטת הר"ן: תכ"ד כדבור דמי בר ממגדף ועובד עבודת כוכבים . . ולא ידענא מ"ש הני ומנא להו לרבנן הכי. ונראה בעיני, דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי, כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי דבור. אבל הני כיון דחמירי כולי האי, אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה, ומשום הכי חזרה אפי' תוך כדי דבור לא מהני[13].

כלומר - גדר הדין דתוכ"ד הוא מדאורייתא, וטעמו הוא מפני טבע העולם - שאדם אינו גומר בדעתו לעשות את המעשה עד תוכ"ד, ומשום כך בפרק זמן זה יכול הוא לחזור בו. אבל אם עושה מעשה חמור יותר, כע"ז וקדושין, ברור שגומר בדעתו קודם לכן ואינו יכול לחזור בו בתוכ"ד.

ג.

והנה על כל אחת מהשיטות הנ"ל יש להקשות, כפי שמקשים חלק מהראשונים והאחרונים:

על שיטת ר"ת (שדין זה הוא תקנת חכמים) יש להקשות כקושית התוס' הנ"ל, שהרי מצינו דין זה דתוכ"ד כדיבור אף בנוגע לענינים מדאורייתא.

וכמו בענין חיוב קרבן על שבועת העדות: איתא במשנה[14], "שבועת העדות כיצד, אמר לשנים בואו והעידוני, "שבועה שאין אנו יודעין לך עדות" . . הרי אלו חייבין . . כפרו שניהן כאחד, שניהן חייבין. בזה אחר זה, הראשון חייב והשני פטור".

ומקשה ע"ז הגמ'[15], "הא אי אפשר לצמצם". ומתרצת, "כגון שכפרו שניהן בתוך כדי דיבור, ותוך כדי דיבור כדיבור דמי".

ומכך מוכיח התוס' הנ"ל שדין זה הוי דאורייתא, שכן אם מדאורייתא צריכים הם

11) נדרים פז, א ד"ה והלכתא.

12) ב"ב שם ד"ה חוץ.

13) נדרים שם ד"ה והלכתא.

14) שבועות לא, ב.

15) שם לב, א.

לכפור כאחד, ובאם לאו פטורים הם מקרבן - כיצד ניתן לחייבם על כפירה בתוכ"ד, כאשר מדאורייתא אין זה כאחד ממש?

וקושי' דומה הקשה בר"ן הנ"ל, דבענין הפרת נדרים[16] איתא במשנה: נדרה אשתו וסבור שנדרה בתו, נדרה בתו וסבור שנדרה אשתו . . הרי זה יחזור ויפר. ומקשה הגמ', "למימרא דיניא אותה דוקא הוא [דכתיב כי הניא אבי' אותה, דוקא אותה הוא דבעינא, שיהא מפר לשם אותה הנודרת דוקא[17]], והא גבי קרעים דכתיב על על, דכתיב על שאול ועל יהונתן בנו [דמשמע שאם מתו לו שנים קרובים או שלשה שחייב לקרוע על כל אחד בפני עצמו], ותניא אמרו לו מת אביו וקרע ואחר כך נמצא בנו יצא ידי קריעה".

כלומר - הגמ' מקשה על דברי המשנה שכאשר לא ידע לשם מי מפר, יחזור ויפר - מכך שלגבי קריעה, כאשר לא ידע על מי הוא קורע - אינו צריך לחזור ולקרוע (והרי הלימוד מן הכתובים, שצריך להיות קריעה או הפרה לשם מישהו מסוים - זהה הוא)?

ומתרצת הגמ' (בתירוץ השני): "כאן בתוך כדי דיבור, כאן לאחר כדי דיבור". כלומר, בקריעה אכן אין צורך לחזור ולקרוע, משום שהמשנה מדברת כאשר נודע לו על הטעות בתוכ"ד. אך במשנתנו מדובר שנודע לו לאחר כדי דיבור, ולכן צריך לחזור ולהפר.

מכך מובן, שאם ידע הבעל בתוכ"ד את טעותו - לא יצטרך לחזור ולהפר, אף שמדובר בנדר דאורייתא.

ומכך מוכיח הר"ן שהדין דתוכ"ד הוי דאורייתא, שכן אי הוי דרבנן - מה מועיל שמתקן עצמו בתוכ"ד, כאשר מדאורייתא אין זו הפרה כלל (שהרי כבר סיים להפר בטעות, שאי"ז הפרה).

וכיוצא בזה[18] מצינו לענין נזירות, שהנודר בנזיר ושמע חברו ואמר "ואני" - בתוכ"ד הוי נזיר גמור[19], אף שגם זה נוגע לדינים דאורייתא (כולל הבאת קרבן לביהמ"ק[20], דאם אינו נזיר ה"ז מביא חולין לעזרה).

וכן מצינו בענין התראה על כל עבירות שבתורה, שצריכה להיות בתוכ"ד דוקא -

16) נדרים שם.

17) רש"י שם.

18) ראה שו"ת חת"ס אהע"ז סי' צז.

19) נזיר לג, א.

20) במדבר ו, א ואילך.

כדמוכח מדברי הגמ' אודות עד זומם[21]. ועוד.

על שיטת התוס' (שדין זה נלמד מגזירת הכתובים, מדאורייתא) יש להקשות, דבפשטות אם אכן מקור דין זה הי' גזה"כ, הי' על הגמ' להזכיר זאת בפירוש, מהו המקור בכתובים וכו'.

ועל שיטת הר"ן, שהדין הוא מצד טבע בנ"א, שעד תוכ"ד עדיין לא גמרו בדעתם לחלוטין - מקשה כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל:

"ביאור זה דורש הסברה, כי לפי"ז - שבשאר דברים [מלבד קידושין וע"ז] אין גמירת דעת עד לאחר כדי דיבור - צריך הדין להיות, שהמעשה לא נגמר עד אז; ובמילא אם, לדוגמא, אחד נותן לשני מתנה, דבר מאכל, אסור למקבל המתנה (עכ"פ לכתחילה) לאכול את המאכל עד לאחר כדי דיבור, ואיננו מוצאים שחידוש זה כתוב באיזה מקום. מוכרחים לומר, אם כן, שגם בשאר דברים המעשה נגמר מיד, אלא שעד כדי דיבור יש כוח להתחרט ולבטל את המעשה".

והנה מפשטות ההערות בשיחה נראה, שכ"ק אדמו"ר עצמו לומד כשיטת ר"ת. וכמו בהערה 17, שמבאר יותר מדוע בקדושין אין את הדין דתוכ"ד, וזלה"ק: "בסגנון אחר: מכיון שע"י העדות גזרה התורה ד"יקום דבר" לא תקנו חכמים לבטל זה". ומשמע מדבריו הק' שדין זה הוא תקנת חכמים[22].

ויש לעיין מדוע נקט כ"ק אדמו"ר כשיטת ר"ת דוקא, שלכאורה היא המוקשית ביותר מכל שיטות הראשונים[23].

ד.

והנה השיטמ"ק[24] כתב לבאר בגדר תוכ"ד, דכיון דהוי תיקון העולם - שאדם יוכל

21) כתובות לג, א (ושם: רבי אליעזר אומר, עדים זוממין ממונא משלמי ומילקא לא לקי, משום דלאו בני התראה נינהו. אמר רבא תדע, ניתרי בהו אימת, ניתרי בהו מעיקרא - אמרי אישתלין. ניתרי בהו בשעת מעשה - פרשי ולא מסהדי. ניתרי בהו לבסוף - מאי דהוה הוה. מתקיף לה אביי, וניתרי בהו בתוך כדי דבור). ובכ"מ.

22) וראה גם הערה 13 שם, שמקשה על ביאורו את קושית התוס' על ר"ת הנ"ל מקריעה, ומצטט לשון התוס' כתשובה.

23) עוד יש לעיין: לפי ביאור כ"ק אדמו"ר בשיטת ר"ת, שדין זה הוא תקנת חכמים, ורק בקדושין לא תקנו חכמים לבטל את המעשה שנוצר ע"י העדות - מדוע לא תקנו חכמים זאת גם בע"ז.

ובפשטות י"ל, דכשם שאדם שחילל שבת אינו יכול "לבטל" בתוכ"ד את העבירה, דהעבירה נעשתה כבר וא"א לבטלה, כן הוא גם בחטא ע"ז.

וכיון שהאיסור הוא הגורם את הקצאת החפץ לע"ז, לכן כשם שאינו יכול לבטל את האיסור, אינו יכול לבטל את ההקצאה שנעשתה על ידו. ועצ"ע.

24) נדרים שם ד"ה והתניא.

לשאול בשלום רבו, ובמקום של תיקון העולם יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אפילו בקום ועשה, כמפורש בגמ׳[25], לכן תיקנו חכמים שכל תוכ״ד הוי כזמן אחד.

ועי״פ שיטתו זוהי תקנת חכמים, ובכ״ז מיושבות כל הקושיות הנ״ל. כי כיון שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה (באופן זה דתיקון העולם) אפילו בקום ועשה, נמצא שניתן לומר דין זה אף בדינים דאורייתא, ולכן אף התראה וכו׳ תהי׳ תלוי׳ בתוכ״ד.

אבל לענ״ד צע״ג אם אפשר לומר שלזה כיון ר״ת (אא״כ הי׳ כותב זאת להדיא), שהרי זהו לשון הגמ׳ שם:

״ת״ש, אליו תשמעון, אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצות שבתורה, כגון אליהו בהר הכרמל, הכל לפי שעה - שמע לו . . מיגדר מילתא שאני״. ומפרש רש״י: **כגון אליהו בהר הכרמל.** שהקריב בבמה[26], ושעת איסור הבמות היתה, ואיכא כרת דשחוטי חוץ וכרת דהעלאה. **מיגדר מילתא.** לעשות גדר ותקנה, כי התם שהשיבן על ידי כן מעבודת כוכבים.

והיינו, שדין זה דתיקון העולם מובא בגמ׳ שם לענין הצלת כל בנ״י מחטא ע״ז, שלכן הותר לאליהו הנביא להקריב בחוץ קרבן לה׳ (דהוי עקירת דבר מן התורה בקום ועשה),

אך בנדו״ד מדובר על שאלת שלום לרב בלבד, ומה תיקון העולם יש כאן - שעל ידו מתקנים זאת בכל הדינים הקשורים לדיבור, ועוקרים דברים רבים מן התורה בקום ועשה.

ה.

והנה הדברי יחזקאל[27] כתב לבאר בשיטת ר״ת, שהדין דתוכ״ד הוא גם מדאורייתא, משום שהזמן דתוכ״ד נחשב כשעת מעשה, וכל שנעשה באותו הזמן חשיב כנעשה בשעת מעשה ממש.

ובלשונו: ומעתה נראה ליישב דברי ר״ת, דנהי דס״ל דעיקר תקנתא דחזרה תכ״ד אינו אלא תקנת חכמים, מ״מ לא פליג בעיקר יסוד דתכ״ד חשיב שעת מעשה, דזהו

25) ראה יבמות צ, ב. וכדלקמן.

26) ראה מלכים-א יח, כ ואילך.

27) סי׳ כז.

עיקר דין דאורייתא לכל התורה. ומה"ט אינו מועיל התראה קודם תוכד"ד של המעשה, משום דבעי דוקא בשעת מעשה.

והיינו, דאה"נ שר"ת ס"ל שהדין דתוכ"ד הוא תקנת חכמים, אך המשמעות בכך היא שר"ת מודה לעצם הדין שכל תוכ"ד חשיב כשעת מעשה, אלא דס"ל שמדאורייתא א"א לבטל מעשה בתוכ"ד, וזוהי תקנת רבנן שיוכל לבטל כדי שיוכל לשאול בשלום רבו כשרואה בשוק, ולא יפסיד בעקבות זאת.

ועפ"ז מישב שם כל הקושיות הנ"ל על שיטת ר"ת, שכן בכל דיני התורה (שבועה, נדר, הפרה, התראה וכו') תוכ"ד חשיב כשעת מעשה. ותקנת רבנן היא רק לענין חזרה וביטול המעשה בתוכ"ד.

וממשיך הדברי יחזקאל וז"ל: ועפ"י מ"ש בשיטת ר"ת דרק החזרה הוא מתק"ח, אבל עיקרא דדינא דתוכ"ד חשיב כשעת מעשה הוא ד"ת, יתישב מה שהקשו התוס' לדברי ר"ת מהא דאמרינן בנדרים, דאמרו לו מת אביו וקרע, ותוכ"ד נודע לו שמת בנו יצא ידי קריעה, דמאי תקנתא שייך כאן. ולפמ"ש א"ש, דכיון דחשיב כשעת מעשה - נמצא שנודע בשעת קריעה.

והיינו, שע"פ היסוד הנ"ל תתישב גם קושית התוס' עצמו על ר"ת (הנ"ל ס"ב), מהא דאמרינן גבי הקורע על מתו, שאף בזה יש כלל דתוכ"ד (אף שאי"ז שייך לשאלת שלום בשוק וכו') - משום דאף מדאורייתא הוי כזמן אחד.

אלא שלענ"ד מהא גופא נראה שא"א לומר כן בשיטת ר"ת. שהרי התוס' עצמם לא תירצו כן, והוכרחו לומר (אף שקצת דוחק הוא) ש"לא פלוג רבנן" או "בקריעה הקילו". ולפי דבריו נמצא דהתוס' נדחקו בחינם.

ו.

ואולי י"ל הביאור בכהנ"ל, ובהקדים:

ידוע מה שמפורש בירושלמי[28], "א"ר אבין אקרא לאלקים עליון לאל גומר עלי, בת שלשה שנים ויום אחד נמלכו בית דין לעברו בתולין חוזרין, ואם לאו אינן חוזרין".

דהיינו, שאף שהבא על בת שלוש שנים ויום אחד אין בתולי' חוזרין, מ"מ אם עיברו בי"ד את השנה אח"כ, ונמצא שעדיין אין היא בת שלוש שנים גמורות - בתולי' חוזרין.

28) כתובות פ"א ה"ב. נדרים פ"ו ה"ח. הובא להלכה בש"ך (ושו"ע אדה"ז) יו"ד סקפ"ט סקי"ג (סקכ"ג).

וכפי שמאריך כ"ק אדמו"ר לבאר בכ"מ[29], אשר ענין זה מבטא את כוחם של חכמים ובי"ד הגדול לשנות את טבע העולם, כאשר נראה לעין כל שהעולם כולו מתנהל ע"פ קביעת חכמי ישראל.

ועפ"ז י"ל בדא"פ בביאור שיטת ר"ת, שתוך כדי דיבור הוי כדיבור הוא מתקנת חכמים:

כיון שחכמים ראו ש"כשאדם עושה סחורה עם חבירו, ויראה רבו או גדול הימנו בחכמה - לא יתן לו שלום, שאם יתן לו שלום לא יוכל לחזור בו ממקחו", לכן תקנו שכל המשפטים הנאמרים בתוך כדי דיבור ה"ה סמוכים **בטבע העולם**.

והיינו, שאף שמצד טבע העולם, משפטים הנאמרים בתוך כדי דיבור נאמרים בנקודות שונות ונפרדות בזמן, מ"מ כיון שיש בכח חכמים לשנות טבע העולם - קבעו שמשפטים אלו, **מצד הטבע** (ולא (רק) מצד דין התורה) נאמרו בזמן אחד.

ועפ"ז מובן, שאמנם מחד גיסא - אין כאן אלא תקנת חכמים, ולאידך גיסא - אין כאן שום עקירת דבר מן התורה, שכן התורה עצמה קובעת בענינים אלו ע"פ טבע העולם, וחכמים שינו אותו ע"י תקנתם.

ולכן בכל דיני התורה הקשורים לדיבור - הפרת נדרים, עדות, התראה, נזירות וכו' - **גם מדאורייתא** המשפטים שנאמרים בזמן זה ה"ה כנאמרים בו זמנית.

ועפ"ז יובן היטב מדוע התוס' לא הביאו את שאר הקושיות על שיטת ר"ת (כפי שהביאום הר"ן והתוס' בנדרים, ועוד מהאחרונים, כנ"ל) - שכן קושיות אלו מיושבות היטב ע"פ דעת ר"ת כפי שנתבארה לעיל.

ובכ"ז הקשו התוס' על שיטת ר"ת מקריעה[30], כי לשיטת ר"ת, חכמים הסמיכו רק את **הדיבורים** זה לזה, אך לא הסמיכו את **הזמן** עצמו[31]. ולכן מקשה התוס' מדוע מצינו דין זה דתוכ"ד אף בקריעה, שאינה דיבור?

ומתרצים התוס', ש"לא פלוג רבנן", ו"בקריעה הקילו". ודו"ק.

29) ראה לקו"ש ח"ה ע' 127 ואילך. חכ"ו ע' 61 ואילך. ובכ"מ.

30) ולהעיר שגם בהערה בשיחה מביא כ"ק אדמו"ר קושי' זו דוקא. ודו"ק.

31) ובפשטות הוא מפני שעיקר התקנה היתה לענין חזרה במקח וממכר, כמפורש בדברי ר"ת. וקצת צ"ע.

ברכה הסמוכה לחברתה

(רמב״ם הל׳ שבת פכ״ט. שו״ע אדה״ז או״ח סי׳ מז)

הת׳ מאיר יעקב שי׳ זילברשטרום
תלמיד בישיבה

א.

תקנו חכמים לישראל לברך על כל מצוה שהאדם עושה, וכן על כל הנאה של אכילה וכיו״ב מעולם הזה, וכדבריהם[1] ד״כל הנהנה מעולם הזה בלא ברכה, כאילו נהנה מקדשי שמים, שנא׳ לה׳ הארץ ומלואה״. וכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה[2], ולכך תקנו שיהא פותח בברוך ומברך, וחותם בברוך מעין הפתיחה.

והנה איתא בפסחים[3]: תניא, כל הברכות כולם פותח בהם בברוך וחותם בהם בברוך, חוץ מברכת הפירות . . וברכה הסמוכה לחברתה.

ומובן מדברי הברייתא, שלא על כל הברכות אמרו חכמים שיפתח ויחתום בברוך, דבברכה קצרה אין צריך גם חתימה, וכן ברכה הסמוכה לברכה נוספת - אין צריך בה פתיחה בברוך.

וביארו שם התוס׳[4] הטעם שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך, דפתיחת ברכה ראשונה פוטרת את הפתיחה בברכה שלאחרי׳.

ונמצא לביאור התוס׳, דהא דאמרינן דברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך, הוא רק במקום שהברכה הראשונה פותחת בברוך, אך אם הברכה הראשונה אינה פותחת בברוך אין סמיכת הברכות זו לזו מועילה כדי לפטור מפתיחה בברוך.

והקשו התוס׳ על ביאורם, דהרי מצינו כמה ברכות שסמוכות זו לזו, וברכה ראשונה אינה פותחת בברוך, ואעפ״כ מפני שהברכה שלאחרי׳ סמוכה לזו, פטרינן מלפתוח בברוך.

ומוכיחים קושיתם מברכות הפטרה, דברכה שני׳ (״ונאמן אתה״) אינה פותחת

1) ברכות לה, א.

2) ראה ברכות יב, א. ובכ״מ.

3) קד, ב.

4) ד״ה חוץ מברכה הסמוכה.

בברוך, וברכה שלפני' אינה עם חתימה. וכתבו ליישב די"ל ששני ברכות אלו ברכה אחת הם.

ושוב הקשו מברכות הנישואין, דברכת "אשר יצר את האדם בצלמו" פותחת בברוך, ואע"פ שהיא סמוכה לברכות שלפני' ("שהכל ברא לכבודו" ו"יוצר האדם")[5]. ותירצו מדברי רש"י[6] שברכות הראשונות אינם נאמרות על הסדר, אלא בפ"ע. דברכת שהכל ברא לכבודו נאמרת על אסיפת רבים מישראל, וכן יוצר האדם נאמרת על יצירת האדם. ומשום כך ברכת אשר יצר פותחת בברוך.

וממשיך ומביא את דעת ר"ת, שחולק על רש"י וסבירא לי' דברכות הנישואין נאמרות על הסדר, אלא ששתי הברכות הראשונות, ברכות קצרות הם, ואין ברכה קצרה פוטרת ברכה שלאחרי' מדין 'ברכה הסמוכה לחברתה', משום שעלולים לטעות ולחשוב שהכל כברכה אחת. ומוכיח מדין הבדלה, שבשמים ונר ברכות קצרות הם ולכך ברכת המבדיל פותחת בברוך, אע"פ שסמוכה להם.

ולדבריו, יוקשה מברכות התורה - ד"הערב נא" אינה פותחת בברוך וזהו מפני שסמוכה לברכת עד"ת, ולכך גורס ר"ת 'והערב נא', דברכת הערב נא היא ברכה אחת עם עד"ת, דאל"כ היתה פותחת בברוך, שברכה לפני' קצרה היא. עכת"ד.

וכן בכתובות[7] כשמביאה הגמ' את ברכות הנישואין מציינים התוס' את שיטת רש"י ור"ת הנ"ל, ומסבירים דלר"ת כל ברכה הסמוכה לברכה קצרה צריכה לפתוח בברוך.

והנה כן הביא הרא"ש להלכה את ר"ת[8] בדין ברכת התורה, ומטעם הנ"ל, וכ"ה בטור ושו"ע[9], ע"ש.

אך הנה הרמב"ם כתב[10], וז"ל: "המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא בתורה שבכתב ובין קרא בתורה שבעל פה . . ומברך שלוש ברכות וא"כ קורא. ואלו הן: אשר קדשנו במצותיו וציוונו על דברי תורה, הערב נא . . לעמו ישראל, ברוך אתה . . אשר בחר בנו מכל העמים . ." עכ"ל.

וכתב הלח"מ שרבינו גרס 'הערב נא' בלא וא"ו ודלא כשיטת ר"ת בגמרא, וזהו

5) ולהעיר שאכן ברכה שלאחרי' אינה פותחת בברוך.

6) כתובות ח, א.

7) ח, א.

8) פ"ק דברכות, סי"ג.

9) או"ח סי' מז ס"ה.

10) הל' תפלה פ"ז ה"י. וכ"ה ברי"ף בברכות (ה, ב מדפי הרי"ף).

מפני שלדבריו הערב נא ברכה בפ״ע היא.

ובטעם הדבר כתב הב״י[11] שזהו משום שהרמב״ם חלק על ר״ת בדין ברכה הסמוכה לברכה קצרה, ולשיטתו ברכה הסמוכה לברכה קצרה אינה צריכה לפתוח בברוך.

ובמה שהוכיח ר״ת מברכת הבדלה, כבר הביא התוס׳ שם מירושלמי, דהקשו מדוע ברכת הבדלה פותחת בברוך והרי סמוכה לבשמים ונר, ותירצו דרבי הוה מפזרן, ומוכח אם כן דברכת הבדלה פותחת בברוך לא מטעם דברכות שלפני׳ קצרות הם אלא דבשמים ונר נאמרות גם בפ״ע, ולכך תקנו שגם כשברכת הבדלה סמוכה להם, תפתח בברוך. ולכך גם ברכת ׳הערב נא׳ אינה פותחת בברוך דסמוכה לברכת עד״ת, וברכה בפ״ע היא, ודלא כר״ת.

נמצא א״כ דנחלקו הרמב״ם ור״ת בדין ברכה הסמוכה לברכה קצרה, אם צריכה פתיחה בברוך, והמסתעף מזה טעם פתיחת ברכת הבדלה ונישואין (אשר יצר), וברכת הערב נא אם ברכה בפ״ע היא.

ב.

והנה רבינו יונה[12] הביא בברכת ׳אשר בחר׳ שפותחת בברוך אע״פ שסמוכה לחבירתה, כיון שנאמרת גם בפ״ע כשעולה האדם לתורה, ולכך לא רצו חכמים לחלק דפעם תפתח בברוך ופעם לא, וזהו כטעמו של הירושלמי בפתיחת ברוך בברכת המבדיל, ולאחמ״כ מביא את דברי ר״ת בברכת הערב נא ומסכים לשיטתו.

והנה בכל המתבאר ע״ע צריך ביאור:

א. כיצד ישיב ר״ת על קושית התוס׳ מהירושלמי, בדין ברכת הבדלה, וביחוד שזהו מקור שיטתו?

ב. לשיטת ר״ת, כיון שברכת ׳עד״ת׳ וברכת ׳הערב נא׳ הוי ברכה אחת, א״כ נמצא שברכה זו הרי היא ברכה ארוכה שפותחת בברוך וחותמת בברוך. ולכאורה קשה דא״כ מדוע ברכת ׳אשר בחר׳ (שלאחרי׳) פותחת בברוך.

אכן קושיא זו כבר הקשה רבינו יונה ותירץ כנ״ל, אך קשה לתרץ כן לדברי ר״ת, שהרי המקור לר״ת הוא מברכת הבדלה שצריכה לפתוח בברוך, ואין הוא מקבל את תירוץ הירושלמי שזהו לפי שברכה זו נאמרת גם בפ״ע (רבי הוה מפזרן), וא״כ לשיטתו צריך להבין כיצד יתרץ על קושיא זו מברכת ׳אשר בחר׳.

---

11) על הטור, סי׳ מ״ז ס״ק ו׳.

12) ר״י על הרי״ף, ברכות שם.

וביותר הקשה כן על רבינו יונה שמחד הסביר בברכת ׳אשר בחר׳ כהירושלמי (והרמב״ם), ומאידך הביא את שיטתו של ר״ת בברכת ׳הערב נא׳ בחדא מחתא, כשיטה אחת?

ומאידך צריך להבין, כיצד מתרץ בהירושלמי שברכות הבדלה אינם מוכרחים להיות יחד שהרי רבי הי׳ מפזרן, והרי בפשטות רבי הי׳ מפזר את ברכות הנר והבשמים, אבל ברכת היין הרי היא חלק מההבדלה, ואת ברכה זו רבי לא פיזר ובירכה תמיד בזמן ההבדלה, וא״כ מאחר ותמיד ברכת הבדלה תהי׳ סמוכה לברכה אחרת (ברכת הכוס) א״כ הרי יש לדון בה כדין ברכה הסמוכה לחברתה, ולפי״ז גם לרמב״ם קשה מדוע ברכת הבדלה פותחת בברוך, אם סמוכה לחבירתה?

ג.

ויש לומר הביאור בכ״ז ובהקדים, דהנה כתב הרמב״ם[13]: ״אסור לאדם לאכול או לשתות יין משקדש היום עד שיקדש. וכן משיצא היום אסור לו להתחיל לאכול ולשתות ולעשות מלאכה או לטעום כלום עד שיבדיל״, ובהלכה שלאח״ז כתב: ״מדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין, ואע״פ שהבדיל בתפלה צריך להבדיל על הכוס. ומאחר שיבדיל ויאמר בין קודש לחול מותר לו לעשות מלאכה אע״פ שלא הבדיל על הכוס״. עכ״ל.

ומשמע מדבריו, שמאחר והדין שצריך לקדש על הכוס הוא רק מדרבנן, לכן במקום שאין לו כוס להבדיל, יאמר ׳המבדיל בין קודש לחול׳ ויחשב כהבדלה, ומותר בעשית מלאכה.

והנה נחלקו רש״י והרי״ף[14] האם כשאומר ׳המבדיל בין קודש לחול׳ צריך לאומרה בשם ומלכות כברכת הפרות והמצות ורק בכך מותר במלאכה, או דמכיון והבדלה זו היא כעין ליווי למלך - לשבת, מספיק לומר ׳המבדיל בין קודש לחול׳ ללא שם ומלכות, שבכך יש ליווי ושימת לב שנגמרה השבת ומותר מיד במלאכה.

הרי״ף למד שאין ברכה ללא שם ומלכות, ויאמר המבדיל בשם ומלכות, ואילו רש״י למד שאין צורך בברכה בשם ומלכות, אלא מספיק שמוציא השבת בפיו באמירה גרידא.

ובפשטות גם לשיטת הרי״ף אין מדובר בהיתר אכילה ושתי׳, דהנידון הוא עשית מלאכה בלבד, ולהיתר אכילה ושתי׳ צריך הבדלה על הכוס.

13) הל׳ שבת פכ״ט ה״ה-ו.

14) שבת קנ, ב ורי״ף שם.

ד.

והנה הגרי"ז הביא את דברי הרמב"ם[15] בדין אמירת 'המבדיל בין קודש לחול', וכתב דנראה לומר בשיטתו דכשם שכתב ש"אסור לו להתחיל לאכול ולשתות ולעשות מלאכה או לטעום כלום עד שיבדיל" וחיבר עשית מלאכה עם אכו"ש, כן יהי' כשיבדיל על הכוס ויאמר רק הבדלה אחת 'בין קודש לחול' ולא ארבעה הבדלות (בין אור לחושך, ישראל לעמים וכו'), שאינו עיקר ההבדלה שתקנו חכ' יהי' מותר בעשית מלאכה וכן **באכו"ש**, שזהו כשיטת הרי"ף בפסחים כשאומר המבדיל על הכוס (ובשם ומלכות) אע"פ שזו הבדלה אחת ואינה עיקר ההבדלה שתיקנו חכ' מותר גם באכו"ש.

ומביא גם לשיטת רש"י שההבדלה אינה בשם ולכות ואינה מתירה באכו"ש, ומסביר מחלוקתם שזה שני גדרים בהבדלה.

או שנאמר שהבדלה ענינה הוצאת השבת והיא כעין ליווי המלך, וכל זמן שלא הוציא השבת בהבדלה עדיין הוא בקדושת השבת, רק שקבעו חכ' שלהיתר עשית מלאכה סגי בהבדלה זוטרא ע"י אמירת 'המבדיל', אך עדיין קדושת שבת עליו להיתר אכו"ש עד שיבדיל בכוס ויוציא השבת.

או שנאמר שההבדלה היא חובת חכמים במוצ"ש ויו"ט להבדיל בין שבת וחג לימי החול, ולא שבהבדלתו הוא מוציא את השבת, ומצד הדין מותר הוא בהכל מיד כשתצא השבת מעצמה בלי שהוציאה, רק שתיקנו חכ' איסור עד שיבדיל, וכמו שאסרו חכ' לעשות דבר קודם התפילה, אך אין קשר בין ההבדלה לקדושת השבת.

ולפי"ז רש"י שלמד שהבדלה זהו מקדושת השבת, לכך ישנו היתר שע"י דיבור של הבדלה יהי' מותר בעשית מלאכה בלבד, ולכך אין צריך לאומרה בשם ומלכות. אך עדיין הוא בקדושת שבת עד שיבדיל על הכוס, ואסור הוא באכו"ש.

אבל הרי"ף וכן הרמב"ם למדו דענין ההבדלה היא תקנת חכ' להבדיל במוצ"ש, וללא קשר להוצאת השבת, ואינו יוצא ידי חובתו אלא בהבדלה כמו שתיקנו חכמים בברכה בשם ומלכות.

ולכך בשיטתם, אע"פ שהבדיל רק הבדלה אחת ועל הכוס, מותר לא רק בעשית מלאכה, אלא גם באכו"ש, שהרי עשה תקנת חכ' להבדיל במוצ"ש, אף שזה לא כעיקר התקנה, ואין מקום לומר שיחלקו חכ' ויצריכו דוקא הבדלה שלימה להיתר אכו"ש. שהרי מצד הדין השבת יצאה ואין איסור אכו"ש אלא עד שיבדיל, והבדיל. עכת"ד.

15) חידושי הגרי"ז הלוי על הרמב"ם הל' שבת.

ולפי דבריו נראה לומר שכאשר כתב הרמב"ם "ומאחר שיבדיל ויאמר בין קודש לחול מותר לו לעשות מלאכה אע"פ שלא הבדיל על הכוס" כונתו היתה להבדלה בשם ומלכות (דאל"כ אינה הבדלה כלל, כנ"ל), וא"כ הותר לו באמירה זו גם אכו"ש, שאיסורם ובמילא גם היתרם בא יחד.

ונמצא א"כ שיתכן להרמב"ם אפשרות שיבדיל ללא כוס ויהא מותר באכו"ש ועשית מלאכה, ואינו צריך להבדיל שוב על הכוס, כיון שקיים (במקצת) תקנת חכ' להבדיל במוצ"ש.

ה.

ולפי זה מבוארים דברי הרמב"ם בדין ברכה הסמוכה לברכה קצרה, וההוכחה מהבדלה.

דהנה כל ברכה הסמוכה לחבירתה אינה צריכה לפתוח בברוך, אע"פ שהראשונה היתה ברכה קצרה. וכן הוא בברכת 'הערב נא' שאינה פותחת בברוך מטעם זה.

וברכת הבדלה פותחת בברוך כיון שרבי הוה מפזרן לנר ובשמים, ובאשר לברכת הגפן על הכוס שסמוכה גם היא ולכאורה פוטרת את פתיחת ברכת המבדיל, הנה הרמב"ם לשיטתו שכאשר אין לו כוס יברך ברכת הבדלה בשם ומלכות ויהי' מותר באכו"ש ובעשיית מלאכה, כנ"ל.

ולכך ברכת התורה פותחת בברוך שהרי נאמרת בפ"ע, כברכת הבדלה.

ובכך מובנת גם שיטתו של ר"ת:

דאכן ברכה ארוכה הסמוכה לחבירתה פוטרת ברכה שלאחרי' מפתיחה, אך לא ברכה קצרה. וברכה הנאמרת בפ"ע כברכת 'אשר בחר' צריכה פתיחה אע"פ שלפעמים סמוכה.

ומה שהוקשה לנו מברכת הבדלה שהוכיח ר"ת לדבריו, ולא קיבל את דברי הירושלמי שהבדלה פותחת בברוך משום שנאמרת בפ"ע זהו משום שר"ת למד כשיטת רש"י בברכת הבדלה שהיא להוציא את השבת, והותר לו לעשות מלאכה בלבד אע"פ שלא הוציא את השבת בהבדלה, ע"י שיאמר המבדיל, ולכך יאמר בלא שם ומלכות, וחייב אח"כ להבדיל על הכוס אם רוצה לאכול ולשתות.

וא"כ בברכת הבדלה תמיד יש ברכה קצרה הסמוכה והיא ברכת הגפן על הכוס ואעפ"כ פותחת בברוך, נמצא א"כ שקושית התוס' מהירושלמי אינה אלא סיוע

לדבריו שברכה הסמוכה לברכה קצרה פותחת בברוך[16].

משא"כ לרמב"ם שפעמים וגם ברכת הבדלה אומר בלא כוס ואינה סמוכה.

ועפ"ז מובנים דברי 'רבינו יונה' שהביא טעם אמירת ברכת 'אשר בחר' שנאמרת גם בפ"ע כשעולים לתורה ולכך פותחת בברוך אע"פ שסמוכה, ובברכת 'הערב נא' הביא את ר"ת שברכה זו המשך היא לברכת עד"ת דאל"כ היתה פותחת בברוך, שסמוכה היא לברכה קצרה, וכנ"ל. שהרי גם לר"ת ברכה הנאמרת בפ"ע פותחת בברוך.

ו.

והנה ר"ת בפסחים הוכיח בדבריו גם מברכת הנישואין, דברכת 'אשר יצר' סמוכה לברכות קצרות ולכך פותח בברוך, ולרמב"ם נראה לומר שלמד שם כרש"י שברכות הנישואין אינם נאמרות על הסדר, אלא מברכת 'אשר יצר' ואילך, ולכך ברכת 'שוש תשיש' שלאחרי', אכן אינה פותחת בברוך.

ומדויק זה בדבריו שכתב בדין ברכות הנישואין, וז"ל[17]: וצריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם הנישואין והן שש ברכות, ואלו הן בא"י אמ"ה שהכל ברא וכו'.

ובהלכה שלאח"ז ממשיך: ואם יהי' שם יין מביא כוס של יין ומברך על היין תחילה ומסדר את כולם על הכוס, ונמצא מברך שבע ברכות. עכ"ל.

ומוכח מלשונו שצריך לברך ברכות אלו ולאו דוקא על הסדר, רק שאם יהי' שם יין יביא כוס ויברך על היין תחילה.

וכיון שברכת 'אשר יצר' לא תמיד תהי' סמוכה לברכות שלפני', רק כאשר יש יין, פותחת בברוך אע"פ דברכות שלפני' קצרות הן.

ז.

ויומתק זה בדברי הרמב"ם בדיני ברכת האירוסין, שכתב וז"ל[18]: "כיצד מברך? ברוך אתה . . אשר קדשנו במצותיו והבדלנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו . . בא"י מקדש ישראל". וממשיך בהלכה זו וכותב "זו היא ברכת אירוסין ונהגו העם להסדיר ברכה זו על כוס יין או של שיכר ואם יש שם יין מברך על היין תחילה

16) וכ"ה בשו"ע המחבר שבהיתר עשית מלאכה במוצ"ש כתב שיאמר 'המבדיל' ובלא שם ומלכות ואח"כ מבדיל על הכוס לצורך אכו"ש, ולגבי ברכת 'והערב נא' כתב שהיא חלק מברכת עד"ת, דאל"כ היתה צריכה לפתוח בברוך. ונראה דהא בהא תליא וכטעמו של ר"ת בפנים.

17) הלכות אישות פ"י הכ"ד.

18) הלכות אישות פ"ג ה"ג-ד.

ואח"כ מברך ברכת אירוסין ואח"כ מקדשה, ואם אין שם יין או שכר מברך אותה בפני עצמה". עכ"ל.

ומאריכות לשונו ברור ומובן דאע"פ שברכת אירוסין סמוכה לברכת הכוס, שהרי נהגו העם להסדיר ברכה זו על הכוס וא"כ אינה צריכה לפתוח בברוך מדין ברכה הסמוכה לחברתה. אך כיון שאם אין יין מברכה בפ"ע לכך פותחת בברוך גם כשסמוכה לחבירתה.

ונמצא א"כ מח' הר"ת והרמב"ם בדין ברכה הסמוכה לברכה קצרה. ר"ת למד דצריכה לפתוח בברוך, דכל דין ברכה הסמוכה לחבירתה נאמר בברכה ארוכה, אך בקצרה מיחזי כברכה אחת, וכדמוכח מהבדלה ונישואין.

אך הרמב"ם למד דגם הסמוכה לקצרה אינה צריכה לפתוח בברוך, וכשיטתו בהבדלה שאינה תמיד על הכוס ובנישואין ואירוסין, כנ"ל.

ולדברי שניהם כאשר הברכה נאמרת בפ"ע (ג"כ) צריכה לפתוח בברוך אע"פ שסמוכה לחברתה.

ח.

והנה אדה"ז בשו"ע[19] מביא את שיטות ר"ת והרמב"ם בברכת 'הערב נא' עם טעמיהם מדין ברכה הסמוכה לברכה קצרה ומסיים דבריו שם, וז"ל: "וכן נהגו העם לומר בלא וא"ו. אבל יותר טוב לומר בוא"ו, לפי שאף אם היא ברכה בפ"ע ואומרה בתוספת וא"ו אין בכך כלום, אבל אם היא ברכה אחת ואומרה בלא וא"ו ה"ז מפסיק באמצע הברכה. וכן עפ"י הסוד היא ברכה בפ"ע ויש לענות אמן בינתים ואעפ"כ יש לומר והערב בוא"ו". עכ"ל.

וכן הוא ברמ"א על דברי הב"י[20], דהביא את שיטת הרמב"ם וכתב "וכן נהגו, אבל יותר טוב לומר בוא"ו". והסביר המג"א דבריו כנ"ל בדברי אדה"ז, וסיים שהאר"י נהג לענות אמן בינתים, דס"ל שברכה בפ"ע היא כנ"ל.

והנראה מדבריהם ד'הערב נא' ברכה בפני עצמה ממש, וכמו שמביאים מהאר"י, ולכך יענה אמן בינתים, רק שיוסיף וא"ו למ"ד שזו ברכה אחת עם עד"ת ויצא י"ח לשני הדיעות.

אך קשה בדבריהם, דכיון שפסקו כמ"ד ד'ברכה בפ"ע היא', מה צורך יש לבוא

19) או"ח סי' מ"ז ס"ה.

20) שו"ע או"ח סי' מז ס"ו.

ולהוסיף וא"ו למ"ד 'ברכה אחת היא', והרי מ"מ עונה אמן בינתים ואמן הפסק הוא, ומה רווח בכך?

וראיתי לה'שערי תשובה' (שם) דהביא וז"ל: ובשלמי ציבור כתב טעמו להר"י ז"ל שכשהי' שומע מפי אחרים הי' עונה אמן לפי שיש חומר משני צדדים או בביטול ענית אמן או בענית אמן לבטלה ולפי שעל כרחינו להכריע לצד אחד, הכריע דעתו הרחבה והקדושה להך צד דשתי ברכות הם, ועונה אמן. משא"כ כשהי' אומר ברכת התורה לעצמו, לא רצה להכניס עצמו בתגר זה להכריע בפלוגתא כיון שאפשר לצאת ידי שניהם, והי' אומר והערב נא בוא"ו שהיא מילתא דשוויא לתרוויהו. וכתב שאפשר גם בדעת הרמ"א כן, ע"ש והוא הנכון". עכ"ל.

ז.א. שגם הרמ"א בדבריו לא בא לפסוק את הדין כמ"ד 'ברכה בפ"ע היא', אלא שלא ידע כיצד לפסוק והחמיר כשני הצדדים.

ולפי זה מובן מדוע כתבו המג"א ואדה"ז דאעפ"כ י"ל בוא"ו למ"ד 'ברכה אחת היא', אע"פ שעונה אמן בינתים, כיון שענית אמן חמורה לא פחות מאי ענית אמן.

ואם כנים הדברים, ובפשטות זהו גם שיטתו של רבינו שפסק כהמג"א, נמצא לענין מעשה דאין להפסיק בין ברכת עד"ת ל'והערב נא' כשמברך לעצמו, דאולי ברכה אחת היא כר"ת ועושה הפסק באמצע ברכה, ורק כששומע הברכה מאחרים יענה אמן, דאולי ברכה בפ"ע היא והפסיד ענית אמן. ואע"פ שכתבו "היא ברכה בפ"ע" אינה להכרע הדין, וכמנהג האר"י ז"ל.

כלל ופרט בנבראים

(סה"מ מלוקט סיון עמ' שכו. סה"מ תרפ"ו עמ' כח)

הת' דובער שי' חן
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה וידבר אלקים את כל הדברים האלה[1] תשכ"ח[2], מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע את ביאור אדה"ז[3] עה"פ שהתורה ניתנה באופן של כלל ופרט, ו"כל הדברים" קאי על כל התורה כולה, כולל כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש. וכפרש"י עה"פ, דמ"ש את כל הדברים, הוא ללמד שכל עשה"ד נאמרו בדיבור א', ואח"כ חזר ופירש כל דיבור ודיבור בפ"ע.

ועד"ז הוא בבריאת העולם (דאסתכל באורייתא וברא עלמא[4]), דארז"ל[5] בעשרה מאמרות נברא העולם כו' במאמר א' יכול להבראות, וידוע[6] דמאמר א' הוא בראשית שכולל כל הט' מאמרות שלאחריו. וממשיך שכמו"כ הוא בשרשם - בעשר ספירות, דיש בהם כלל ופרט, ובכמה דרגות: ספי' החכמה שכוללת שאר הספירות, ולמעלה מזה רצון דכתר וכו', עד לרצון לברוא עולמות לפני הצמצום, שגם שם יש כלל ופרט.

ומקשה, דכיון שכוונת הבריאה היא שיהיו נבראים פרטיים בהתחלקות, וכוונה זו היא הסיבה להתעוררות הרצון שלפני הצמצום, לכאורה הי' צ"ל הרצון מלכתחילה באופן שיתהוו ממנו נבראים פרטיים כפי הכוונה, ומדוע הוא בתחילה באופן דכלל?

ומבאר כ"ק אדמו"ר שם ע"פ משל מהשפעת שכל מהרב לתלמיד, דאמרו רז"ל[7] "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה", שהפי' הוא שצריך להשפיע לתלמיד את כל העומק והפרטים שבשכל אלא שכל זה צריך לבוא בדרך קצרה. שאם ישפיע לו בתחילה כל הפרטים בגילוי יתבלבלו חושי התלמיד, כיון שהוא באין ערוך לרב. וכן

1) יתרו כ, א.

2) תו"מ סה"מ מלוקט סיון עמ' שכו ואילך.

3) לקו"ת במדבר טו, ג.

4) זח"ב קסא, א-ב.

5) אבות ה, א.

6) ראה הנסמן במאמר שם הערה 13.

7) פסחים ג, ב.

הוא בהמצאת השכל ברב עצמו, שתחילה צריך לצמצם שכלו העצמי שלא יאיר כלל, שעי"ז נבדל הפנימיות מהחיצוניות וניכר בפ"ע, וגם החיצוניות היא בבחי' נקודה בלבד.

וכן הוא בנמשל, דכיון שהעולמות הם באין ערוך לגבי אוא"ס, לכן צ"ל ההמשכה באופן דכלל, שעי"ז נעשה ציור כללי בהאור שיהי' לפ"ע העולמות, ועי"ז גם הפרטים שנמשכו ממנו הם לפי ציור זה.

ומקשה שבאמת אין המשל דומה לנמשל, דמה שהרב צריך להשפיע ע"י צמצום, הוא מפני שהוא בלי-גבול מצ"ע ואינו שייך לתלמיד, משא"כ בנמשל הרי כל הגילויים הכי נעלים (כולל עליית הרצון) הם בשביל בריאת העולם, ואם כן מלכתחילה הי' אפשרי שימשכו עשרה מאמרות, ולמה הוצרך להיות כלל לפני הפרטים?

ומתרץ בהמשך המאמר, שבכדי שתושלם כוונת הבריאה - שהנבראים ע"י עבודתם יהיו בטלים לאלקות, הייתה הבריאה באופן כזה שגם קודם העבודה תהי' בנבראים כעין הכנה והכשרה להביטול שיפעלו ע"י עבודתם, שזה שנברא העולם בעש"מ הוא מפני שאם הי' נברא במאמר א' היו הנבראים בטלים בתכלית, אך למרות זאת הוצרך להיות כלל א' קודם, שעי"ז נמצא בהעלם גם בעש"מ, וע"י עבודת האדם מתגלה המאמר א', גילוי אלקות בעולם.

ועד"ז יובן זה שבתחילה האיר אור שלמעלה מהעולמות וממנו דוקא נמשך האור שבערך, שעי"ז גם באור שבערך ישנו האוא"ס, ודווקא אז אפשר להשלים הכוונה שיהיו הנבראים בטלים במציאות. עכתה"ד.

ב.

ויש להוסיף ביאור בכללות עניין זה, שהכלל פועל ביטול בנבראים גם במקומם באופן דפרט, וכדלקמן.

דהנה בהערה 17 מבאר רבינו שהכוונה כאן בכלל ופרט היא לחומר ראשון והצורות שנפרטים בה, ומציין לרמב"ן עה"ת[8] שכ' שמאמר אחד הכוונה לחומר הראשון, וט' מאמרות הכוונה לצורות של הנבראים.

וצלה"ב הענין בזה, דכיון ששניהם גשמיים במה שונה (כ"כ) החומר מהצורה, עד שהחומר פועל ביטול בהצורה?

ויובן בהקדים עניין כללי בתורת החסידות, והוא אשר בכל מקום מבואר שבריאת

8) בראשית א, א.

העולם הייתה באופן של סדר השתלשלות, ובאופן שבתחילה הי' הכלל ואח"כ הפרט. ולכאורה ה"ז בסתירה למ"ש בכ"מ בחסידות[9], שרק העצמות שמציאותו מעצמותו, הוא לבדו בכחו ויכולתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט.

והרי ידוע שמצד עצמות אין סדר והדרגה ואין השתלשלות, ובריאת העולם היא רק מעצמות ודווקא בבחי' ריחוק, משא"כ סדר השתלשלות שמראה על קירוב?

וודאי ששני הדברים נכונים, רק שיש לבאר איך שהם ב' עניינים בבריאת העולם.

ג.

ולהבין כל זה, יש להקדים תחילה עניין בריאת העולם בסדר והדרגה.

דהנה בד"ה שובה ישראל תרפ"ו[10] מבאר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, שזה שמהאין נעשה יש, אי"ז שמאין ממש נעשה יש ממש, אלא יש בזה סדר והדרגה, ובג' דרגות - חומר, צורה ותיקון, שהם ג' עולמות בי"ע, שבתחילה האין עובר דרך עולם הבריאה ואז נעשה חומר ראשון (ומציין שם לרמב"ן הנ"ל עה"פ בראשית) והחומר מקבל צורה וכו', ועד שבעשי' נעשה יש ממש שהוא תיקון.

ומרחיב לבאר מהות חומר ראשון, שהוא רק חומר פשוט אבל עדיין אינו יש ממש, ד"מכלל אין יצא ולכלל יש לא הגיע", ורק מכיון שאין שום דרגה והגדרה בין אין ליש, לכן נקרא נק' יש. והיינו שלגבי האין הוא יש, אבל הוא עצמו אין לו גדר, שדבר שהוא כבר יש פירושו שאפשר להגדיר אותו, שבזה הוא נתפס, אבל החומר הראשון א"א להגדיר מהותו, וכמ"ש הרמב"ן (הנ"ל) שזהו הפי' תוהו, שמי שמסתכל בו לא מבין אם זה מציאות או דמיון ולא יכול להגדיר את זה, וכיון שהוא הראשון אחרי האין אינו מסתיר על האין, ואדרבה האין מתגלה בו מפני שהוא בקירוב מקום אליו.

ונמצא, שכל השלבים בבריאת העולם הם רק פרטים באופן ההתהוות, אבל כדי להוות יש גשמי ממש הרי ידוע שע"י סדר השתלשלות לעולם לא יבוא להיות גשמי מרוחני אלא רק בכוח העצמות, וא"כ כח העצמות הוא הפועל את עצם ההתהוות של יש מאין, ורק אופן ההתהוות הוא בסדר והדרגה.

וזהו התיווך בין ב' הענינים בבריאת העולם: כח העצמות הוא לעצם ההתהוות, וכלל ופרט בסדר והדרגה לאופן ההתהוות.

---

9) ראה אגה"ק ס"כ (קל, ריש ע"ב). ביאורי הזהר (לאדמו"ר האמצעי) בשלח מג, ג ואילך. ובכ"מ.

10) סה"מ תרפ"ו עמ' כח ואילך.

ד.

ומעתה צריכים להבין למה הוצרך שאופן ההתהוות יהי' בסדר והדרגה, הרי גם בלי זה הי' התהוות ומציאות עוה"ז הגשמי מכח העצמות כנ"ל, וא"כ מדוע אופן ההתהוות הוא בסדר והדרגה?

והביאור בזה: כוונת הבריאה היא, כידוע, לעשות לו ית' דירה בתחתונים[11], שבדירה ב' עניינים[12]: (א) דירה לעצמותו, ו(ב) דירה מוארת, היינו שיורגש בעולם שזוהי דירתו של הקב"ה, והנבראים יתבטלו כלפי הקב"ה.

ולכן הי' צריך להיות אופן ההתהוות בסדר והדרגה, כי ענין הביטול שייך רק למדרגת האלוקות שבבחינת קירוב, שהרי ענין הביטול הוא שיודע שיש דבר שלמעלה ממנו וצריך להתבטל אליו, וזה שייך רק בסדר והדרגה, משא"כ אם הי' נברא העולם מצד העצמות לא הי' שייך שהנבראים יתבטלו מצדם לקב"ה, כי הם נתהוו בבחי' ריחוק, ולכן כדי שתהי' דירה בתחתונים (דהיינו שיורגש בנבראים הביטול לאין האלוקי) הי' צריך להיות ב' הענינים - עצם הבריאה מצד העצמות, אבל אופן הבריאה ע"י סדר והדרגה.

ע"פ כל הנ"ל יובן ג"כ איך שהחומר הראשון מגלה אלקות, ודווקא ע"י יכול להיות ביטול בנבראים.

והוא כמו שהובא לעיל מד"ה שובה תרפ"ו, שהחומר הראשון עדיין אינו יש, והוא בקירוב אל האין, ולכן האין מתגלה דרכו, והחומר בעצם מגלה אלוקות אלא שהצורה מסתירה עליו.

א"כ גם בעבודת ה', אין צורך לחדש בנברא ענין של ביטול, אלא רק לגלות שבעצם טמון בו כבר העניין של ביטול, דעי"ז שבכל נברא יש את החומר, הרי כבר טמון בנבראים הענין של ביטול אלוקות (ודלא כמשל התלמיד שמובא בסוף אות א' שצריך להגיע לענין חדש להבין את עומק שכל הרב).

ה.

ע"פ כל זה יש לומר שזוהי שאלת המאמר, דכיון שהעולם נברא ע"י עצמות, למעלה גם מהגילוי הראשון, א"כ למה צ"ל בל"ג ואח"כ גבול, ומדוע צריך את הענין דכלל ופרט וסדר והדרגה?

---

11) תנחומא נשא טז. וראה שם בחוקותי ג. ב"ר ספ"ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא פל"ו.

12) ראה בכ"ז בארוכה לקו"ש ח"ד עמ' 1052, ובהערות שם.

וע"ז בא התירוץ במאמר, שבכדי שתושלם כוונת הבריאה - שיהי' ביטול הנבראים ועי"ז דירה בתחתונים (כנ"ל), הי' צריך להיות [ונעשה ע"י] כלל ופרט בסדר והדרגה.

וזהו מה שכתוב בהערה 31 "כי הכוונה בדירה בתחתונים הוא שהתחתונים יהיו דירה לו ית' מצד ענינם הם. ולכן הייתה הבריאה באופן כזה בכדי שהביטול בעולם (שיהי' אח"כ ע"י עבודה) יהי' (גם) מצד ענין וגדר העולם".

דהיינו כאמור, שהעולם מצד עצמו יש בו את ענין הביטול, ורק צריך לגלותו ולא לחדש ענין חדש.

חזקת השטר שנעשה בגדול

(כתובות יח, ב)

הת' משה מנחם מענדל הלוי שי' טירנואר
תלמיד בישיבה

א.

שנינו במסכתין[1]: "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים", ומבואר בגמ' שהוא מטעם "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ומביאה הגמ' שנחלקו בזה תנאים: "תנו רבנן אין נאמנים לפוסלו דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים נאמנים. בשלמא לרבנן כי טעמייהו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אלא לר' מאיר מ"ט, בשלמא פסולי עדות מלוה גופא מעיקרא מידק דייק וכו'".

ומבואר דהטעם שלר"מ ליכא הפה שאסר בפסולי עדות (בהו"א) הוא משום שהמלוה "מידק דייק" ולא מחתים פסולים בשטרותיו בכדי לא לפסול את שטרו.

ובהמשך הגמ' מבואר שאין נאמנים גם לומר קטנים היינו כדרשב"ל שאמר "חזקה אין העדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול". ופרש"י[2] ש"כל מעשה השטר בגדולים הלוקח והמוכר. וגבי עדים נמי אמרי' חזקה אין הלוקח מחתים בו קטנים".

והתוס'[3] הקשה, שהרי גם בקטנים אפשר לומר הטעם שהמלוה מידק דייק ולכן לא מחתים קטנים על שטרו, ומדוע צריכים לבוא לכלל דרשב"ל? ותי' בזה ב' תירוצים:

1) כתובות יח, ב.

2) ד"ה אא"כ.

3) ד"ה קטנים.

(א) "דניחא לי' למינקט בכל חד טעמא אחרינא", ו(ב) "א"נ טעמא דריש לקיש גופי' נמי משום דמלוה מידק דייק".

ב.

והנה ר' עקיבא איגר והבית יעקב הקשו על התירוץ הראשון בדברי התוס', שהרי אם החזקה שאין מחתימים קטנים על שטר היא טעם אחר ממידק דייק - צריך לפרש שהחזקה היא שהקטנים לא חותמים על השטר מצ"ע ולא מצד המלוה, וקשה איך עושים חזקה ע"פ קטנים שאינן בני דעת.

ואוי"ל בכוונת התוס' שאע"פ שאין החזקה מצד מידק דייק מ"מ ה"ה על המחתים, והיינו שטבע העולם הוא שאין בעלי דבר מחתימים קטנים כעדים על שטר הלוואה כיון שאינם שייכים לזה ואין בהם דעת לעניינים כגון אלו, ולא ע"מ שלא יפסל השטר.

כלומר: מידק דייק זוהי חזקה שהמלוה אינו נותן לפסולים לחתום ולפסול שטרו, ואילו החזקה הנ"ל היא בשטר שאין נותנים לקטן להעיד בשטרות וכיו"ב[4] (ושייך אף אצל נכרים), ולא שאין הקטנים חותמים בשטרות מצ"ע.

ודבר זה מדויק מדברי הגמ', דהנה דברי רשב"ל הם שחזקה שאין עדים **גדולים** חותמים על שטר אא"כ הלוקח והמוכר גדולים, ורק אנו לומדים זאת גם להיפך - שחזקה על הלוקח שאינו מחתים עדים קטנים.

ומסתבר לומר, שכשם שהחזקה המקורית של רשב"ל אינה מטעם מידק דייק - שהרי אין העדים נפסלים ע"י שחותמים על שטר שבו המוכר או הלוקח קטנים, כך גם החזקה הנלמדת מזה בסוגיין אינה מצד מידק דייק, אלא כפי שנתבאר לעיל שאין דרך העולם לחתום בשטר שיש בו קטנים, וכן להחתים קטנים על שטר דאינם שייכים לעניינים כגון אלו.

וי"ל שמשמע כן מדברי הרשב"ם[5] שמבאר חזקה דרשב"ל ש"נותן ומקבל **ועדים** כולם גדולים וכשרים הם", דלכאורה אינו מובן כלל מה שייך לכאן שהעדים גדולים, הרי החזקה היא להיפך שהעדים **הגדולים** לא חותמים בשטר אא"כ נעשה בגדול (כפרש"י כאן)?!

4) ראה בלקו"ש חט"ו עמ' 289 מה שמביא ממאמרי חסידות כ"דוגמא ממילי דעלמא" ש"אפילו כאשר הקטן מבין היטב במעלת הממון והגדולה, עם זאת אמיתת הענין של ממון וגדולה רחוק ממנו", כיון שחסר אצלו שלימות הדעת וההרגש, ולכן גם אינו מחוייב במצות. ועיי"ש.

5) ב"ב קנה, א ד"ה נעשה.

אלא לפהנ״ל יובן היטב שבאמת שווה החזקה בכולם, שדרך העולם הוא שאין קטנים בעסקי ממון ושטרות כלל[6].

ועפ״ז יובן תירוץ התוס׳, שישנם ב׳ חזקות: (א) בפסולין משום מידק דייק, ו(ב) כנ״ל שחזקה שלא החתימו קטן על שטר שכן דרך העולם. ואע״ג דמצי למימר טעם הא׳ גם בקטנים - העדיפה הגמ׳ להביא טעם אחר וכדרשב״ל.

ג.

ואם כנים הדברים, אולי יש לחדש בדעת רש״י שאין הכרח שסבור כתי׳ השני דוקא:

דהנה לפי הנלמד בפשטות שהחזקה המחודשת בקטנים היא שאין חותמים מצ״ע - נמצא מפורש בדברי רש״י שאף בקטנים הוא מטעם מידק דייק, שהרי פי׳ (כנ״ל) ״חזקה אין הלוקח מחתים בו קטנים״, ולא שאינם חותמים מצ״ע.

אבל לפי הנ״ל, שגם חזקה זו אינה מצד העדים עצמם אלא על המחתים - אפשר שאינו שולל פירוש זה, אלא ס״ל ג״כ שהחזקה היא שאין הלוקח מחתים קטנים משום שא״ז דרך העולם כנ״ל. וכתב ״לוקח״ דוקא משום שעליו מוטל לכתוב השטר ולכן בו נאמרה החזקה.

ואע״פ שבתחילת דבריו[7] כתב ״או קטנים״, ומשמע שגם קטנים הוא מצד מידק דייק, אפ״ל שכוונתו היא כשאלת התוס׳ דאכן מצי למימר טעם זה גם בקטנים, אבל למסקנה ניחא לי׳ למינקט טעמא אחרינא, וכנ״ל.

ודבר זה מדויק מדבריו, שהרי פי׳[8] בחזקה דרשב״ל שהיא מצד ש״כל מעשה השטר בגדולים״, ומשמע ממש כפי שנתבאר לעיל שאין דרך להחתים קטנים בשטר.

6) אלא שצ״ע במש״כ ״וכשרים״. ואולי י״ל בדוחק עכ״פ שכוונתו שיש להם חזקה, ולכ״א מטעמי׳: קטנים כדרשב״ל ופסולים ממידק. ועצ״ע.

7) ד״ה בשלמא.

8) בד״ה אא״כ.

דרגות בשמחה של מצוה

(לקו"ש חי"ז פ' אמור, שיחת ש"פ בראשית תשל"א)

הת' שלום שי' ליפקין
תלמיד בישיבה

א.

כתב הרמב"ם[1]: "אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר[2] ושמחתם לפני ה"א שבעת ימים".

ולמדו המפרשים[3] שמכך שהביא הרמב"ם בתור ראי' ל"שמחה יתירה" שבחג הסוכות את הפסוק דושמחתם - ובפרט שלא הזכיר ששמחה זו קשורה לשמחת בית השואבה - מוכח דס"ל ששמחה זו (אינה קשורה לניסוך המים, אלא) היא חיוב מיוחד מהתורה בפ"ע, שצ"ל שמחה בחג הסוכות נוסף על השמחה שבכל יו"ט.

ובלקוטי שיחות[4] הביא כ"ק אדמו"ר זי"ע את דבריהם, והקשה ע"ז כמה קושיות, ומהם: (א) מהו המקור שפירושו של פסוק זה הוא שתהי' שמחה יתירה. (ב) מדוע פסק הרמב"ם ששמחה זו אינה דוחה שבת ויו"ט ("ומתחילין לשמוח ממוצאי יו"ט הראשון"[5]). (ג) מדוע יש חילוקים בין בנ"י בשמחה זו[6], שהיא מצות עשה שנאמרה בסתם.

ובהמשך השיחה[7] הביא כ"ק אדמו"ר את מ"ש הרמב"ם בסיום דבריו בנוגע לשמחה של מצוה בכלל, "שהשמחה שישמח אדם בעשית המצוה . . עבודה גדולה היא". והקשה מדוע כתב הרמב"ם דין זה (שהוא בנוגע לשמחה סתם) בהמשך לשמחה יתירה שבחג הסוכות, והו"ל לרמב"ם להזכירה במקומה בהל' יו"ט[8], שמדובר שם אודות שמחה כללית בעבודת ה'?

1) הל' לולב פ"ח הי"ב.

2) ויקרא כג, מ.

3) ביאור הרי"פ פערלא לספר המצות להרס"ג ח"ג מילואים סי' ה.

4) חי"ז עמ' 267.

5) הל' לולב שם הי"ג.

6) ראה שם הי"ד.

7) ס"ה.

8) פ"ו ה"כ.

ולכן מבאר רבינו, שלשיטת הרמב"ם שמחה זו אינה מהתורה אלא מנהג שנהגו בו ישראל מחמת **חביבות** המצוה דשמחת יו"ט (הכתובה בתורה), וממילא מובן ששמחה זו אינה דוחה שבת, ולכן גם היו חילוקים בקרב בני ישראל בגילוי שמחה זו.

ועפ"ז מובן גם מדוע מביא הרמב"ם שמחה זו בהמשך לשמחה יתירה דחה"ס, כי לשניהם תוכן אחד - הוספה על העיקר: שמחת בי"ש היא הוספה על שמחת יו"ט, ושמחה של מצוה אף היא הוספה על העיקר - המצוה.

ומה שהקדים הרמב"ם את השמחה היתירה לשמחה של מצוה, הוא מפני שבשמחה של חג, כיון שכבר נמצא במצב של שמחה - קל יותר לשמוח מאשר במצוה סתם (כל' הרמב"ם, ששמחה של מצוה "עבודה גדולה היא"), והביא דינים אלו מן הקל אל הכבד.

והנה חלק מליקוט זה הוא מהתוועדות ש"פ בראשית ה'תשל"א[9], אך שם ישנם כמה שינויים: א) קושית כ"ק אדמו"ר שם היא, דהו"ל להרמב"ם לכתוב שמחה של מצוה קודם, משום "מעלין בקודש"[10], והשמחה יתירה שבחה"ס נעלית יותר (ואילו בלקו"ש הקושי' היא דאין שמחה זו שייכת לכאן). ב) בהתוועדות מקשה דהו"ל להזכיר שמחה נעלית עוד יותר - שמחה של שמיני עצרת ושמחת תורה (ובלקו"ש לא הובאה שאלה זו).

וצריך ביאור בטעם השינויים בין הנדפס בלקו"ש לנאמר בהתועדות, ומהו התי' על קו' הב' בהתוועדות.

ב.

ויש לבאר בדא"פ, שבהתוועדות בא כ"ק אדמו"ר לומר ביאור בדברי הרמב"ם (וכמו שמקדים בתחילת השיחה שסדר בתורה הוא מדויק, ובפרט בדברי הפוסקים - שמסדר דבריהם למדים תילי תילים של הלכות וכו'), וע"ז מקשה (כנ"ל) שהרי הרמב"ם מונה הדרגות בשמחה, וא"כ (א) הי' צריך למנות סוג נוסף, ו(ב) הסדר צ"ל שונה. ובזה מבאר רבינו שהרמב"ם מביא זאת בסדר של מן הקל אל הכבד,

אך בלקו"ש בא לברר גדר שמחה זו לשיטת הרמב"ם, ולכן מביא ע"ז את דברי המפרשים שסבורים שלשיטתו היא מדאורייתא, וע"ז מק' (בין השאר) שלא שייך להזכיר כאן שמחה של מצוה שהיא שמחה כללית ולא חיוב פרטי, דכיון דאיירי בגדר השמחה הרי גדרה שונה, ולכן קשה (לא רק מדוע מזכירה לבסוף, אלא) דאין מקומה

9) שיחות קודש תשל"א ח"א עמ' 141 - י"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק בחוברת בפ"ע בתחילת ש.ז.

10) ראה שבת כא, ב. ובכ"מ.

כאן כלל. ומובן דאין להקשות מדוע לא הזכיר השמחה דשמיני עצרת ושמחת תורה, שהרי אדרבה - ה"ז מהאי טעמא גופא, שגדר שמחה זו שונה מפני שהוא מנהג ישראל בלבד. ומבאר בגדר שמחה זו להרמב"ם שהוא ג"כ מנהג ישראל, וממילא הוא אותו תוכן של שמחה של מצוה כנ"ל.

ובטעם הדבר שלא הזכיר השמחה דשמ"ע ושמח"ת (דלכאורה לא תורצה קו' זו) י"ל בפשטות ע"פ הביאור בהשיחה שהולך מן הקל אל הכבד, ומובן שקל יותר לשמוח בשמ"ע ושמח"ת מאשר מצוה סתם, וא"כ נכלל זה בשמחה יתירה בחה"ס.

ואולי יש להוסיף, דע"פ המבואר בלקו"ש בגדרי שמחה יתירה ושמחה של מצוה, יש לבאר באופן אחר. דמכיון שגדר שמחה זו אינו הוספה על העיקר, אלא קשורה לגמרה של תורה, לכן אין מקומה בהל' אלו. וק"ל.

בגדר מיגו

(ב"ב לג, א)

הת' יצחק פרץ שי' ליפשיץ
הת' ישראל ארי' לייב שי' קעניג
תלמידים בישיבה

א.

גרסינן בגמ'[1]: "ההוא דאמר לחברי' מאי בעית בהאי ארעא. א"ל מינך זבינתה והא שטרא, אמר לי' שטרא זייפא הוא. גחין לחיש לי' לרבה, אין, שטרא זייפא הוא, מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס, ואמינא אינקיט האי בידאי כל דהו; אמר רבה: מה לו לשקר? אי בעי אמר לי' שטרא מעליא הוא. אמר לי' רב יוסף: אמאי סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא".

ובביאור השקו"ט בין רבה לרב יוסף, ומה השיב רב יוסף לרבה על סברת מיגו דאית לי' לטוען, כתבו בתוס' שם בג' אופנים, וז"ל התוס': "אמאי קא סמכת אהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא. תימה דליהמני' במיגו דאי בעי אמר שטרא מעליא הוא.

1) ב"ב לג, סוע"א.

ותירץ ר"י בר' מרדכי דלא אמרי' מיגו להוציא ממון ומה שהוא מוחזק בקרקע אינו כלום דקרקע בחזקת בעלי' קיימא כיון שאין לו שטר ולא חזקה אלא בדברים בעלמא שאומר שטרא מעליא הוה לי ואירכס ולא אמרי' מיגו אלא להחזיק ממון שיכול לפטור עצמו ע"י מיגו אי נמי אם יש לו שטר או חזקה וזה בא לפסול ראיתו אז זה יכול לקיימו ע"י מיגו כמו קמי דידי זבנה מינך מיגו דאי בעי אמר מינך זבינתי' ואכלתי' שני חזקה.

ואין נראה לר"י מדלא מפרש טעמא הכי בהדיא משמע דלאו משום הכי הוא. ונראה לר"י דטעמא דרב יוסף דלא אמרי' מיגו הכא כיון דלית לי' הכא מיגו אא"כ שקר תחלה שהוצרך לשקר תחלה ולומר והא שטרא. א"נ משום הכי לא אמרי' הכא מיגו משום דהוי חוזר וטוען דמעיקרא טען והא שטרא ועתה חוזר בו ומודה דחספא בעלמא הוא אלא שטרא מעליא הוה לי".

היינו, שהתוס' מבארים את מהלך הגמ' והשקו"ט בין רבה לרב יוסף בג' אופנים: א) שרב יוסף השיב לרבה שמיגו להוציא לא אמרינן. ועל מהלך זה הקשו התוס' שהוא אינו עולה מדברי הגמ'. ב) היות והאדם דיבר שקר בתחילה לכך לא נאמינו במיגו. ג) מאחר וזה טוען וחוזר וטוען לכך הוא אינו נאמן.

והנה בנוגע לקושית התוס' על האפשרות הראשונה, שאי אפשר לומר שהנידון הוא מצד מיגו להוציא מאחר ולא משמע כן מלשון הגמ', מצינו ברא"ש וברבינו יונה כאן, שכן הכניסו וביארו מהלך זה בלשון הגמרא, וזה לשון רבינו יונה: "ויש לפרש, דרבה סבירא לי' דאף על גב דודאי לא אמרינן מיגו לאפוקי ממונא, שאני האי מיגו דכיון שכבר קדם וטען מינך זבינתה והא שטרא וכבר זכה בטענתו, הרי הוחזק בקרקע, וכי הדר אודי דשטר זייפא הוא ושטרא מעליא הוה לי' ואירכס, לאו מיגו לאפוקי ממונא הוא אלא לאוקומי . . (ועד"ז כותב בהמשך דבריו גם בנוגע למעשה עם המעות - ע"ש).

ורב יוסף סבר, אמאי קא סמכת לשווי' מוחזק בממון, אהאי שטרא, האי חספא היא, דכיון דאודי דשטרא זייפא הוא כבר בטלה זכותו וחזקתו בממון זה, דאגלאי מילתא שאינו מוחזק בממון זה, דחזקה בטענת שקר הוא, כיון דשטרא זייפא הוא וחספא בעלמא הוא, הילכך הוי לי' מיגו לאפוקי ממונא, שהרי הוא בא להוציא בלא שטר ובלא עדים, ואינו מוחזק בממון כלל".

וצריך ביאור מהי כונת רבינו יונה בבארו את שיטת רבה מדוע יש לטעון מיגו משום "שכבר קדם וטען מינך זבינתה והא שטרא וכבר זכה בטענתו, הרי הוחזק בקרקע, וכי

הדר אודי דשטר זייפא הוא ושטרא מעליא הוה לי' ואירכס, לאו מיגו לאפוקי ממונא הוא אלא לאוקומי", והרי בסופו של דבר מתברר שהקרקע היתה בחזקתו שלא כדין, וא"כ בטילה החזקתו בקרקע זו?

וכפי שבאמת משמע במהלך התוס' כאן, שזה דבר פשוט שהמיגו כאן לכו"ע הוא מיגו להוציא. גם בדברי הרמב"ן שיובאו לקמן, ועד"ז מדברי שאר הראשונים, משמע כן.

ב.

והנה, בתחלת דבריו, קודם ביאור זה, מביא רבינו יונה האפשרות השני' שבתוס', שזה משום ששיקר בתחילה, ושולל אפשרות זו, וז"ל: "יש מפרשים, אף על גב דאמרינן בתחילה מה לי לשקר, הני מילי כשיש בידו כח מיגו בתחילת הדין מבלי שיצטרך לטעון טענת שקר והוא נאמן בטענה שטען מתוך שהי' בידו לטעון טענה אחרת שהי' נאמן בה, אבל כל זמן שלא טען טענת שקר ולא הוציא שטר מזויף בב"ד לא הי' בידו כח מיגו.

"ולא נהיר לן האי טעמא, דודאי מי שטען טענת שקר וזכה בה וחוזר ומודה על טענתו שהיא שקר ומזכה עצמו בטענה אחרת נאמן".

וצריך ביאור במה נחלקו התוס' ורבינו יונה האם מאחר ושיקר בתחילה אין לו מיגו, או שבכל זאת יש מיגו, מאחר וסו"ס יכל להישאר בטענה זו.

ג.

והנה ברמב"ן וברוב הראשונים ביארו מהלך הסוגיא והשקו"ט בין רבה לרב יוסף באופן שונה מהנ"ל, וזה לשון הרמב"ן: "ועיינא טובא בהך שמעתא, ומשמע לי דהכי פירושא, דהך שטרא לא מקיימא בבי דינא באשרתא, וכי אתא לבי דינא א"ל האי שטרא זייפא ממש הוא אי נמי שטר אמנה, גחין ואמר לי' לרבה אין זייפא הוא, כלומר שטר אמנה הוא ומיהו שטר מעליא הוה לי. ואמר רבה מה לי לשקר, אי בעי אמר שטרא מעליא הוא ומקיים לה בסהדי. כלומר אם יכול לקיימו נאמן במיגו ואם אין עדים מצוין לקיימו ודאי אינו נאמן דהא ליכא מיגו. ואמר לי' רב יוסף אמאי קא סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא דהא אינו מקוים, וכל זמן שלא נתקיים הרי הוא כחרס ואפילו אמר לויתי ופרעתי, דמאן משוי לי' שטרא לוה הא אמר פרעתי.

"ואם תאמר הרי הי' יכול לקיימו. כל זמן שלא נתקיים כחרס הוא, ועכשיו אין בית

דין נזקקין לו שיקיימנו ויהא אחר כן נאמן במיגו, שהרי הודה שהוא כחרס הנשבר והיאך בית דין נזקקין לקיים החרס כדי להאמינו לזה בדין מיגו, הרי זה שהקדים טענותיו טפש והפסיד. ונסתפק לבעלי הגמ׳ דין זה ואמרו שלא לעשות בו מעשה אלא היכא דקיימא תיקום״.

היינו, שלשיטתו אין כל בעי׳ במיגו להוציא, וכמו שהאריך שם בהרחבה להוכיח שמיגו להוציא אמרינן - עיין שם בדבריו, וכל הנידון של רב יוסף הוא שאין לו כל טענה, מאחר ומדובר כאן בשטר שאינו מקוים ואינו אלא חספא בעלמא, ואף שיכל לקיים השטר, הנה מאחר והתברר שהשטר הוא מזויף, שוב אין בית דין נזקקין לקיים דבר שאינו שטר.

ולכאורה צריך ביאור מה ההבנה בזה, והרי מיגו זה דבר שיסודו בסברא, שמוכח לנו שהטוען אומר אמת מאחר ויכל לטעון הטענה הגרועה יותר, ואם כן מה נפקא מינא מכך שבפועל השטר אינו מקוים מאחר וידעינן שיכול לקיימו.

מלבד זאת צריך ביאור בעצם המחלוקת בין הרמב״ן וכמה ראשונים כאן לתוס׳ ורבינו יונה, האם אמרינן מיגו להוציא או לא.

ד.

ונראה לומר שיסוד מחלוקתם הוא בגדר מיגו. דהנה, מצינו באחרונים שחקרו והאריכו האם גדר מיגו הוא יסודו בסברת ״מה לי לשקר״ וכדמשמע בפשטות מלשון הש״ס בכמה מקומות, או שמא עיקרו הוא מדין כח הטענה הטובה שהי׳ יוכל לטעון. והאריכו בזה.

אמנם כאן נדון לא בגדר מיגו, אלא בתועלת ובתפקיד דין זה, היינו שגם אם גדרו הוא בסברת מה לי לשקר ניתן לבאר התועלת שבו בב׳ אופנים:

א) כפי שלומדים בפשטות - שזו ראי׳ חיצונית. היינו, שאף שטענתו מצד עצמה מסופקת ואינה מוכחת, מכל מקום יש לנו ראי׳ שאדם זה דובר אמת ולכך אנו מקבלים את טענתו.

ב) גדר מיגו אין פירושו שהוא ראי׳ לכך שאדם זה דובר אמת, אלא ענינו הוא שכאשר יש לאדם אפשרות לטעון טענה טובה יותר והוא טוען את הטענה הפחות טובה, הנה במצב זה מלכתחילה איננו מפקפקים בטענתו.

בסגנון אחר: זה שבדרך כלל שאיננו מקבלים את טענתו של האדם באופן מוחלט זה משום שאנחנו חוששים שהוא משקר, אבל בנידון דידן כשהיתה לו טענה טובה

יותר לטעון וטען הטענה הפחות טובה, הנה מלכתחלה איננו מפקפים בטענתו, ואין זה סתם ראי' חיצונית המוכיחה את הטענה.

ונראה לומר שבזה נחלקו רבינו יונה והרמב"ן. שיטת הרמב"ן היא שמיגו היא ראי' חיצונית על אמיתות הטענה שטוען, ולכן כותב הרמב"ן שכאשר בית דין יודעים ששטר הינו שטר מזויף ואינו אלא חרס בעלמא שוב אינם נזקקים לקבל ראי' זו. משום שאינם יכולים לקבל ראי', שענינה בירור אמיתות, כאשר ברור שאין מדובר בדבר אמיתי.

אמנם רבינו יונה למד שגדר מיגו פירושו שמלכתחילה איננו מסתפקים בטענת בעל המיגו, ולכך לשיטתו אין זה משנה אם בשעה זו מתברר שהשטר הינו חרס בעלמא, שכן מאחר ולשיטתו גדר מיגו פירושו שכאשר יש אפשרות לטענה טובה יותר איננו מסתפקים בטענתו, הנה פשוט שגם בנדו"ד אין כל סיבה להסתפק בטענתו, שכן מאחר והי' יכול לקיים השטר ולטעון אותה טענה ולא עשה זאת, הנה זה גופא גורם לנו שלא לפקפק בטענתו.

בסגנון אחר: באם מדובר בראי' חיצונית - מובן שב"ד אינם יכולים לקבל ראי' המבוססת על דבר שבאמת אינו אמת. אך באם המיגו גורם לכך שמלכתחילה אין סיבה להסתפק באמיתות הטענה - הנה אין צורך לקבל הראי', אלא מלכתחילה אין מקום לספק.

ה.

ועל פי זה יש ליישב גם מה שהקשינו לעיל בנוגע לביאור רבינו יונה בשיטת רבה, שאי"ז נחשב למיגו להוציא אלא מיגו לאוקמי שטרא משום שכבר זכה בטענתו בשטר, והרי כעת מתברר ששטר זה הוא שקר?

אמנם לפי הנ"ל א"ש, דהנה הנידון האם העובדה שהוא מוחזק בטענה שאינה נכונה גורמת לזה להיחשב כמיגו להוציא או לא, היא גופא תוצאה מהגדרת גדר מיגו.

והביאור: באם מיגו גדרו הוא בירור שטענת הטוען היא אמת, א"כ מאחר ועסקינן בעולם של בירור, שוב אותו בירור אינו יכול שלא להיחשב כמיגו להוציא, שכן בעולם של בירור קיימת גם העובדה שהטענה הראשונה שטען אינה נכונה, ושוב אינו נחשב כמוחזק.

אמנם באם מיגו אין גדרו בירור אמיתות הטענה שטוען, אלא שבכזה מצב מלכתחילה איננו מסתפקים באמיתות הטענה, א"כ ההשתמשות במיגו אינה דורשת

בירור אמיתות המציאות, ומאחר וכן אי״ז נוגע מדוע הוא מוחזק או לא, מאחר וסו״ס זה בידו, ולכך אי״ז מיגו להוציא.

ועפ״ז ניתן לבאר גם מחלוקת רבינו יונה עם הרמב״ן ועוד ראשונים אם אמרינן מיגו להוציא או לא, שכן באם מיגו גדרו הוא בירור, הוכחה שהטענה שטוען פלוני היא אמת, א״כ מקום לומר שבכח הוכחה זו אף להוציא ממון.

אמנם באם נקטינן שמיגו אין גדרו בירור, אלא רק שאיננו מסתפקים בטענתו שטוען, א״כ מובן שבמיגו לעולם לא התחדש כח וגדר של בירור, ולכך אין מועיל כשאר דיני הראי׳ שבכוחם להוציא. ודו״ק.

ו.

ועפ״ז תתבאר גם מחלוקתם הנוספת, האם מאחר ושיקר בתחילה שוב איננו מקבלים מיגו בטענתו, או שלא, מאחר וחזר והודה.

והביאור: באם מיגו גדרו הוא ראי׳, א״כ כאשר יש מקום לערער על תוקף אותה ראי׳, מאחר ובתחילת דבריו הוא שיקר וא״כ קיימת גם ראי׳ הפכית, א״כ אי אפשר להביא ראי׳ במצב של ספק, שהרי ראי׳ שאינה מוחלטת אינה ראי׳, ולכך אין הראשונים מביאים תירוץ זה.

אך באם מיגו אינו ראי׳ חיצונית, אלא שבטענה זו שטוען אין מקום לסיבה להסתפק, א״כ מאחר ויכל להישאר בטענתו הראשונה, הנה זה גופא הסיבה שאין לנו להסתפק בטענתו זו, ולכך טענתו כעת מתקבלת.

כפירת שעבוד קרקעות

(כתובות טו, ב)

הת' שמחה בונים שי' לנדאו
תלמיד בישיבה

א.

שנינו במסכתין[1]: "האישה שנתארמלה או שנתגרשה, היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצתה בהינומא וראשה פרוע, כתובתה מאתים".

ומדייקת הגמ'[2] "טעמא דאיכא עדים, אבל אם אין עדים הבעל מהימן". ופרש"י[3] "ולא אמרינן הואיל ומספקא לן על יום נישואי' אם בתולה היתה אם בעולה, העמד אותה על חזקתה של קודם לכן, ומתחילה בתולה היתה".

והביא הרמב"ם דין זה להלכה, וז"ל[4]: "היא אומרת בתולה נישאתי ועיקר כתובתי מאתים, והבעל או יורשיו אומרים בעולה נישאת ואין לה אלא מאה, אם יש עדים שראו שעשו לה המנהגות שנהגו אנשי אותה העיר לעשותן לבתולה . . הרי זו נוטלת מאתים. ואם אין לה עדים בזה, הרי זו נוטלת מנה". ומוסיף הרמב"ם: "ואם הי' הבעל קיים יש לה להשביעו **שבועת התורה**, שהרי הודה במקצת הטענה".

והשיג עליו הראב"ד וז"ל: "א"א שבועת התורה אין כאן, שהרי כפירת שעבוד קרקעות הוא".

והמגיד משנה כתב ליישב את שיטת הרמב"ם וז"ל: "ואני אומר שאין זו קושיא, שכיון שהגאונים תיקנו שתגבה הכתובה מן המטלטלין, חזרה כתובה שאינה כפירת שעבוד קרקעות בלבד". והיינו שדברי הרמב"ם הם לאחר תקנת הגאונים[5] שהכתובה נגבית גם מן המטלטלין, ולכן אין זה כפירת שעבוד קרקעות, כיון שיש כאן גם מטלטלין.

---

1) כתובות טו, ב.

2) טז, א.

3) ד"ה הבעל מהימן.

4) הל' אישות פט"ז הכ"ה.

5) שם פי"ז ה"ו.

והקשה עליו הלחם משנה וז"ל: "ומ"מ אני תמה טובא על דברי הרב המגיד שכתב שכיון שגובה מן המטלטלין לתקנת הגאונים דלא הוי כפירת שעבוד קרקעות בלבד, דהא בפ"ק דמציעא[6] גבי שטר שכתוב בו סלעים ומלוה אומר ה' ולוה אומר ג', אמרו שם בגמ' אי נמי משום דהוי שעבוד קרקעות, ואין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות. והא התם בחוב איירי, והחוב מדינא דגמ' גובה מן המטלטלין, וא"כ לא הוי כפירת שעבוד קרקעות בלבד. ולפי דעת הה"מ ז"ל אין ראוי לפוטרו משבועה".

דהנה הגמ' שם דנה על שטר שכתוב בו סלעים ואין יודעים כמה הם, והמלוה אומר שהלוה ללוה חמש סלעים, והלוה אומר שלוש. ופוסקת הגמ' שאינו חייב שבועה, משום שזהו כפירת שעבוד קרקעות (שהרי ניתן לגבות את השטר מקרקעות המשועבדות לו)[7].

ועפ"ז קשה על דברי המ"מ, שהרי מצינו שגם בחוב (שגובה גם מן המטלטלין מדינא דגמרא) אמרינן שזהו כפירת שעבוד קרקעות, וא"כ רואים שאף אם ניתן לגבות (גם) ממטלטלין ה"ז נחשב כפירת שעבוד קרקעות[8]?

ב.

והנה התומים[9] כתב ליישב קושי' זו, וז"ל: "ובגוף הקושיא של הלח"מ נראה, דהא דבע"ח גובה ממטלטלין לאו דאינהו משעבדי, דא"כ אף מיתמי נגבה, כמו אילו עשה שורו אפותיקי דשיעבד מטלטלין, בפירוש גובה מיתמי, כמו שכתב הרשב"א[10]. רק צ"ל דלא משתעבדי כלל רק מיני' אפי' מגלימא וכו', מכח פריעת בע"ח מצוה, אבל יתומים אין מחויבים בכך. וא"כ דאינו בכלל השעבוד, אף הוא בתובע שטרו אין תובע רק קרקע ולא מטלטלין דאין כלל שעבודו עליהם, ולא הו"ל כתבעו קרקעות וכלים.

משא"כ לתקנת הגאונים, דתקנו לגבות אף מטלטלין דיתמי, ש"מ דתקנו לשעבוד גמור כאילו כתב לבע"ח מטלטלין בלי אגב, דמשתעבד וגובה מיתמי ולא מלקוחות דלית לי' קלא כמו שכתב רשב"א. וא"כ דנכנס בתוך השעבוד כמו קרקע, ובתביעתו הו"ל כתבעו קרקע וכלים, וא"ש".

---

6) ד, ב.

7) ואין נשבעין על הקרקעות (שבועות לז, ב. וכדלקמן ס"ג).

8) ועיי"ש מה שתירץ בדוחק.

9) סי' פח סקי"ח.

10) שו"ת ח"ב סי' קסג.

היינו שיש הבדל בין שטר לכתובה, שבשטר משתעבדים רק הקרקעות ולא המטלטלין, וכח הגבי' ממטלטלין זה רק משום פריעת בע"ח מצוה ולא בגלל שעבוד (והראי' לזה - דאין גובים ממטלטלי דיתמי (אלא רק מהקרקעות שירשו), משום שיתמי לאו בני מיעבד מצוה נינהו, ורק מהקרקעות המשועבדות לבע"ח ניתן לגבות). משא"כ בכתובה, שבה תיקנו הגאונים שגם המטלטלין ישתעבדו, ונמצא דיש כאן שעבוד הן על הקרקע והן על המטלטלין, והו"ל כתבעו כלים וקרקעות (שחייב שבועה גם על הקרקעות[11], מדין גלגול שבועה ("זוקקין")[12]).

והקשה עליו כ"ק אדמו"ר הצ"צ[13] "ולפענ"ד אינו ענין לזה כלל, דבטענו כלים וקרקעות, אינו מתחייב שבועת התורה על הקרקעות רק מדין זוקקין, אבל עיקר השבועה באה על הכלים לבד, דמיירי דוקא כשיש בהן לבד טענה והודאה במקצת כפירה, והרי טענה והודאה זו היא בכלים לבד. ואין לקרקע שום שייכות בטענה והודאה זו, כי אם שהיא טענה בפ"ע לגמרי, אלא שטענו יחד שתי הטענות. וכיון דטענת הכלים וההודאה אין בה שום טענת קרקע, אין כאן שום סברא שלא יתחייב עלי' שבועה. ומאחר שנתחייב עלי' שבועה, מתחייב על טענה דקרקע מדין זוקקין.

משא"כ הכא כל פרוטה של הטענה וההודאה היא תביעת קרקע ומטלטלין, שיוכל לגבות הכל מהקרקע כמו מהמטלטלין. א"כ הטענה וההודאה הו"ל בשעבוד קרקעות ג"כ, י"ל דאינו חייב שבועה כלל. דחיוב שבועה הוא רק כשהיא טענה והודאה במטלטלין לבד".

כלומר: בטענו כלים וקרקעות חייב שבועה על הקרקעות רק מדין זוקקין, אבל אין לקשר בין תביעת הכלים לתביעת הקרקעות, משום שהן טענות נפרדות על דברים שונים, ואי"ז אלא שאותו אדם טוען את שתי הטענות יחד. משא"כ בנדו"ד (בנוגע לשעבוד הכתובה), הרי בכל פרוטה יש שעבוד הן על הכלים (מטלטלין) והן על הקרקעות (דשעבוד שניהם בא יחד). וא"כ איך אפשר לחייבו שבועה, ה"ז כפירת שעבוד קרקעות?

ולכן מתרץ באופן אחר, וז"ל: "כיון דעכשיו כתובה גובה מהמטלטלין, א"כ הו"ל כשאר שטר חוב, דכשמודה לו חמשים בשטר, ושהשטר אבד בענין שהי' יכול לטעון פרעתי דמתחייב שבועה של תורה, כמ"ש בטור ושו"ע סוף סי' פ"ח.

וה"נ כשאבדה כתובתה במקום שכותבין, לדעת הרי"ף והרמב"ם דיכול לומר

11) שבועות שם.

12) קידושין כו, א. ובכ"מ.

13) חידושים על הש"ס בסוגיין.

פרעתי מתחייב שבועה של תורה. אבל במקום שאין כותבין כתובה דהו"ל כנקיטא שטרא בידה, או לדעת התוס' דפליגי על הרי"ף והרמב"ם, וס"ל דאפי' אבדה כתובה במקום שכותבין כתובה אינו יכול לטעון פרעתי, והו"ל כנקיטא שטרא. א"כ אין כאן שבועה של תורה, משום דהו"ל כפירת שעבוד קרקעות. ואף שיכולה לגבות גם מן המטלטלין, ומטעם הנ"ל דלא כהתומים".

כלומר, הצ"צ מבאר שכתובה הוי ככל שטר רגיל, והרמב"ם איירי במקרה שבו אבדה הכתובה, שאז הדין (כבכל שטר) שא"א לגבות מהנכסים המשועבדים (אף אם הלוה מודה[14]), אלא ניתן רק מנכסים בני חורין. ונמצא שאין כאן כפירת שעבוד קרקעות כלל, ולכן המודה במקצת ישבע.

ג.

וביסוד מחלוקת הצ"צ והתומים, האם תקנת הגאונים פעלה שבכל פרוטה יהי' שעבוד הן על המטלטלין והן על הקרקעות, או שאי"ז אלא כטוענו כלים וקרקעות - י"ל שחלקו בהבנת דברי הגמ'[15] הממעטת קרקעות משבועה: "רבנן דרשי כללי ופרטי, "וכחש בעמיתו"[16] כלל, "בפקדון או בתשומת יד או בגזל" פרט, "או מכל אשר ישבע עליו" - חזר וכלל. כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאין מטלטל".

ומחלוקתם היא, האם הלימוד מהפסוק - למעט שבועה בכפירת קרקעות, הוא למעט שבועה שהיא רק על שעבוד קרקעות, משא"כ אם מעורב בה תביעת מטלטלין שאז אפשר להישבע עלי', או שהפסוק ממעט כל תביעה שמעורב בה גם כפירת קרקעות.

דלפי התומים התורה מיעטה שבועה בתביעה שיש בה רק כפירת קרקעות, משא"כ אם מעורב בה מטלטלין. ולכן גם אם בכל פרוטה ופרוטה מעורב תביעת קרקעות, עדיין מוטל על המודה במקצת חיוב שבועה מצד תביעת המטלטלין.

אך לפי הצ"צ התורה מיעטה שבועה בכל תביעה שמעורב בה תביעת קרקע, גם כאשר מעורבת בזה תביעת מטלטלין. ולכן דחה את דברי התומים ואמר שא"א להישבע ע"ז, כיון שבכל פרוטה ופרוטה מעורבת תביעת קרקע.

14) והטעם - מפני שיכול לומר פרעתי, ויש לחוש שמא יעשו קנוני' על נכסי הלוקח.

15) שבועות לז, ב.

16) ויקרא ה, כא.

וי"ל בדא"פ בסברות המחלוקת, דהתומים למד שהעיקר הוא **סיבת התביעה**, והצ"צ ס"ל שהעיקר הוא **התביעה בפועל**. ולכן לפי הצ"צ כשיש שעבוד של קרקע ומטלטלין ביחד א"א להישבע, כיון שבכל פרוטה יש גם קרקע.

משא"כ התומים ס"ל שהעיקר הוא סיבת התביעה, ולכן למרות שבכל פרוטה יש שעבוד הן על הקרקעות והן על המטלטלין, מ"מ **בסיבת התביעה** ישנם שני שעבודים נפרדים, ולכן אפשר להישבע מצד השעבוד של הכלים, וזהו ממש ע"ד טענו כלים וקרקעות שיש כאן שתי תביעות נפרדות, ואין לזה גדר כפירת שעבוד קרקעות[17].

אין ספק מוציא מידי ודאי

(בבא בתרא קלט, ב. פרק "מי שמת")

הת' מנחם מענדל שי' מנדלזון
הת' מנחם מענדל שי' רבינוביץ (בר"ש)
תלמידים בישיבה

א.

בדין ירושת המת נאמר בתורה[1] "איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו", שאם יש לו בנים הרי הם יורשים הכל ואין הבנות יורשות, ורק אם אין בנים הן היורשות.

וחידשו חכמים תקנת מזונות, שהבנים חייבים לזון את הבנות ולפרנסם מנכסי הירושה עד שיבגרו, כמפורש במשנה[2]: "מי שמת והניח בנים ובנות, בזמן שהנכסים מרובין הבנים ירשו והבנות יזונו, מועטין הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים". דהיינו שחיוב המזונות הוא בכל ענין, ואם הנכסים מועטים ואינם מספיקים גם לבנים - ישאלו על הפתחים.

והנה בדין ירושת הטומטום שהוא ספק בן או בת איתא במתני'[3]: "הניח בנים ובנות

17) ועפ"ז יומתק מה שהתומים לא תירץ כהצ"צ, דבפשטות י"ל דס"ל כשיטת הרא"ש שם, שגם אם השטר אבד עדיין יש שעבוד, דאפי' שבפועל אין שטר - מ"מ כיון שסיבת התביעה היא השטר, לכן גם אם הוא אבד השעבוד קיים.

1) במדבר כז, ח.

2) ב"ב קלט, ב.

3) שם קמ, ב.

וטומטום, בזמן שהנכסים מרובין הזכרים דוחין אותו אצל נקבות, נכסים מועטין הנקבות דוחות אותו אצל זכרים". ומבואר שהוא משום שאין ספק מוציא מידי ודאי, הלכך כשבא ליטול אינו יכול להוציא, ודוחין אותו ואין לו כלום (כאביי), או שיש לו כפחות (כשיטת רבא).

ונחלקו בראשונים בהניח טומטום ובת בנכסים מרובין איך תתחלק הירושה. הרמב"ם פסק שיחלוקו, וז"ל[4]: "כל שני יורשין שהאחד מהם יורש ודאי והשני ספק אין לספק כלום. ואם היו שניהם ספק שמא זהו היורש או שמא זה הוא שניהם חולקין בשוה . . הניח בנות וטומטום ואנדרוגינוס יורשות בשוה והרי הוא כאחת מן הבנות".

ואילו הרא"ש חלק עליו וכתב שהטומטום נוטל ג' רבעים, וז"ל[5]: "טומטום ובת בנכסים מרובין, טומטום שקיל שלשת רבעי ממון: פלגא שקיל ממ"נ, ואידך הוי ממון המוטל בספק וחולקין". דהיינו שהספק כאן הוא האם הטומטום הוא בן וכל הירושה שלו, או שבת ודין הוא שיחלקו בשוה. וע"ז פסק שחצי הא ודאי שלו ונוטל ממ"נ, ואילו החצי השני מוטל בספק, וכיון שאין א' מהם מוחזק יותר מהשני דין הוא שיחלוקו. וכן פסק הטור[6].

והקשה ר' עקיבא איגר[7] וז"ל: "צ"ע דאמאי לא נימא דהטומטום יורש הכל דהוא ודאי יורש והבת ספק דשמא הטומטום בן ואינה יורשת כלל". דהיינו שמצד הכלל דאין ספק מוציא מידי ודאי צ"ל הדין שיטול הטומטום הכל, שהוא ודאי בנכסים, ואיך הבת - הספק - מוציאה מידו[8]?

ולהוסיף שהרי גמ' ערוכה היא[9] בספק ויבם שבאו לחלוק בנכסי סבא, שאין הספק מוציא מידי ודאי והיבם יורש הכל, א"כ ה"ה אף כאן דלכאו' אין שום חילוק, ואיך פסק הרמב"ם שיורשת הבת מחצה.

והנה הנראה בפשטות שקושי' זו היא גם לדעת הרא"ש והטור, שהרי עפ"ז אין הבת יורשת כלום ואילו לשיטתם נוטלת עכ"פ רבע מהנכסים. אלא שאעפ"כ נראה לבאר שקו' זו היא על שיטת הרמב"ם בלבד ולרא"ש והטור לא יקשה מידי, וכדלקמן.

---

4) הל' נחלות פ"ה ה"א.

5) סי' ד.

6) סי' רפ ס"ד.

7) בהגהות על הרמב"ם שם.

8) המתבאר להלן הוא לפי קושית הרעק"א, וכבר תמהו ע"ז מגמ' מפורשת (יבמות לז, ב) גבי ספק ובני יבם בנכסי מיתנא, שכל שאין ידוע מצד מה יורש אינו חשיב ודאי, ע"ש. ועי' בחי' הצ"צ שם.

9) יבמות לח, א.

ב.

ויובן בהקדים סברת הכלל ד"אין ספק מוציא מידי ודאי":

התוס'[10] הקשו על דין המשנה בריש ב"מ "שנים אוחזין בטלית זה אומר כולה שלי וזה אומר חצי' שלי . . זה נוטל שלשה חלקים, וזה נוטל רביע" - מהכלל דאין ספק מוציא מידי ודאי, וז"ל: "וא"ת ונימא דאין ספק מוציא מידי ודאי, דהאומר כולה שלי יש לו בודאי חצי' והאומר חצי' שלי ספק אם יש לו בה כלום, כדאמרינן בפרק החולץ ספק ויבם שבאו לחלוק בנכסי סבא, ספק אמר אנא בר מתנא אנא ואית לי פלגא, ויבם אמר את ברא דידי ולית לך ולא מידי, הוה לי' יבם ודאי וספק ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי".

ומתרץ תוס': "וי"ל דהתם יבם שהוא בנו של סבא הוי ודאי יורשו ולא יוציא הספק מספק ממונו, אבל הכא אין סברא מה שהוא ודאי בחציו שיועיל לו לחציו השני". והיינו שבטלית אין שייכות בין החלק שאחוז בו לחצי השני, משא"כ בספק ויבם חשיב ודאי על הכל[11].

ולכאורה הדברים צריכים ביאור טובא וכמו שהקשו באחרונים[12], שהרי המקצת שיש לאחד מהם ודאות בו אינו מה שמוטל בספק, ואיך מועיל דין ודאי זה לחצי המוטל בספק עד שנחשב השני ספק הבא להוציא מידי ודאי, ומהו החילוק בין זה לשנים אוחזין בטלית?

וביארו[13] שגדר ומהות הירושה אינה שלכ"א מהיורשים יש חלק בנכסים, אלא שלכל יורש יש לו זכות להיות יורש את **כל** הנכסים מכח אותה זכות שיש לו לירש החצי, ואע"פ שיש יורש אחר - שניהם יורשים הכול, ולכן חולקים.

וכן כתב הברכת שמואל[14] בשם ר' חיים הלוי, דמה שאין הספק מוציא אינו מדין המוציא מחברו עליו הראי', אלא משום שאין לו טענה כלל, דכיון שלודאי יש מוחזקות במקצת הנכסים, הנה מכח אותה מוחזקות יש לו תורת ודאי בכל הנכסים.

וא"כ בספק ויבם כיון שליבם יש דין ודאי במקצת הירושה ה"ה חשיב בעלים על הכל, ואין הספק יכול להוציא מידיו. וקשיא כדלעיל בטומטום ובת, דכיון שלטומטום

10) ב"מ ב, א ד"ה וזה.

11) וכן פירש"י ביבמות לח, א ד"ה הוי. רשב"ם ב"ב קנח, ב ד"ה אלו. תוס' שם, א ד"ה ונפל.

12) נחלת דוד. וראה תומים סי' קד סק"ז.

13) שו"ת רעק"א תנינא סימן ד. חמדת שלמה ריש פרק שנים אוחזין.

14) ריש ב"מ סי' ב. וע"ש שמסביר עפ"ז את דברי תוס' שם.

יש ודאי חלק בנכסים - הרי הכל שלו, ואיך הבת מוציאה ממנו מספק.

ג.

ונראה לבאר ע"פ יסוד זה, דהנה הודאות של הטומטום במחצה היא בממ"נ מספק בת ספק בן. ומעתה אם נאמר שהטומטום הוא בת ומצד זה נוטל חלקו בירושה, הרי הודאות שלו עצמה מכריחה לתת לבת הקיימת מחצה - וממילא (גם לה) דין יורש בכל הנכסים, דשתיהן בנות וחולקות ירושתן. ואם הוא בן אין לבת כלום.

וא"כ כשבאים לדון במחצה השני' ה"ז תלוי בספק זה: הטומטום 'טוען' שזה שקיבל המחצה הוא על הצד שהוא בן ואין לבת כלום, ואילו הבת 'טוענת' שמצד הבת קיבל וממילא מגיע לה מחצה, והיינו שיש צד בספק של הטומטום לומר שיש (גם) לה ודאות במחצה, ונמצא שאין ודאות הטומטום עצמה מוכרחת. וא"כ החצי השני מוטל בספק (במציאות) שאין א' מהם מוחזק בו יותר, וכיון שממון המוטל בספק חולקים - דין הוא שיחלוקו ותיטול הבת רבע מהירושה.

משא"כ בספק ויבם שאין שום צד לומר שודאות היבם מכריחה לתת דין ודאי לספק, שלכן נאמר שיחלוקו - ודאי הוא יורש הכל ואין הספק מוציא מידו.

עפ"ז נמצא בדא"פ שקו' הרעק"א אינה לשי' הרא"ש, שהרי אין הדינים שווים, ולא הקשה כן אלא לדעת הרמב"ם, שלשיטתו שמקבלת הבת מחצה ע"כ ליתא לכהנ"ל. ודו"ק.

מפיהם ולא מפי כתבם

(כתובות כ, א)

הת' מנחם מענדל שי' מקובצקי
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין[1]: "כותב אדם עדותו על השטר ומעיד עלי' אפילו לאחר כמה שנים. אמר רב הונא והוא שזוכרה מעצמו, רבי יוחנן אמר אע"פ שאין זוכרה מעצמו".

והתוס'[2] כתב וז"ל: "פי' אבל ע"י השטר זוכרה, אבל אם אין זוכרה כלל לא, דמפיהם ולא מפי כתבם".

כלומר: בדין העדת עדים נאמר בתורה[3] "על פי שני עדים . . יקום דבר". ודרשו חז"ל[4] "מפיהם ולא מפי כתבם", היינו שהעדת העדים צ"ל בפיהם דוקא, אבל עדות בכתב פסולה.

ומבאר תוס', שאף לדעת ר"י אין העדים יכולים להעיד אם אינם זוכרים את העדות **כלל**, שהרי באופן זה נמצא שעדותם אינה "מפיהם" אלא "מפי כתבם".

ובהמשך מקשה התוס' "ואם תאמר, והכא אפילו אין זה זוכרה כלל מה בכך, יביא שטרו בבי"ד"?.

ומתרץ תוס' שאין זה נקרא שטר (ע"ש בטעמו), ומוסיף "ומ"מ נהי דעד אחד לא חשיב שטר לענין שאם יבואו עדים ויאמרו כך ראינו בשטר, דחשבינן להו כעד מפי עד, עדות מיהא הוי, ויכול לשלוח כתב ידו לבי"ד, ולא חשיב מפיהם ולא מפי כתבם כיון שהוא זוכר העדות. ורש"י פי' בפירוש החומש מפיהם ולא מפי כתבם, שלא ישלח בכתב עדותו לבי"ד". עכ"ל.

והיינו שבין לדעת רש"י ובין לדעת תוס' (- ר"ת, כדלקמן) אם אינו זוכרה גם על ידי השטר אינו יכול לשלוח עדותו בכתב לבי"ד (משא"כ בשטר), אלא שלדעת ר"ת

1) כתובות כ, א.

2) ד"ה ורבי יוחנן.

3) דברים יט, טו.

4) גיטין עא, א.

אם זוכר את עדותו יכול לשלחה בכתב, ולדעת רש"י גם אם זוכר אינו יכול לשלוח עדותו בכתב, משום שזה חלק מהדין ד"מפי כתבם".

והנה התוס' בב"ב[5] הביא המחלוקת הנ"ל בין רש"י לר"ת, וז"ל: "עדות נמי לא חשיב, דמפיהם ולא מפי כתבם. ופרש"י בפי' החומש שלא יכתבו עדותם באיגרת וישלחו לבי"ד . . ועוד אומר ר"י ששמע מן ר"ת שנוהגים לשלח העדים עדותם לבי"ד וחשיב עדות . . והא דאמרינן בפ"ב דכתובות כותב אדם עדותו על השטר ומעיד עלי' אחר כמה שנים והוא שזוכר מעצמו אבל אין זוכר מעצמו לא, היינו כשאין מוציא כתב ידו בבי"ד". עכ"ל.

היינו שלדעת ר"ת גם אם אינו זוכר יכול לשלוח עדותו לבי"ד, ובגמ' מדובר שבפועל לא שלח (ולכן נאמר בגמ' שאינו יכול להעיד, דבע"פ אינו יכול להעיד מתוך הכתב). ונמצא, שלדעת התוס' בכתובות שיטת ר"ת היא שצריך לזכור העדות כששולח את הכתב לבי"ד, ולדעת התוס' בב"ב ר"ת סובר שאין צריך לזכור עדותו.

ב.

וביאר בזה התומים[6], ובהקדים שבין לרש"י ובין לר"ת בשטר אין את הדין דמפיהם ולא מפי כתבם, כיון שכל שטר הוי כעדות שנחקרה בבי"ד בשעת כתיבת השטר[7], והוי כאילו מסרו אז עדותם בע"פ (וממילא אי"ז מפי כתבם). אלא שהתוס' בכתובות הבין שלדעת ר"ת הסיבה שאפשר לשלוח עדותו בכתב היא משום שבכתב אין דין של מפי כתבם **אם זוכר העדות**, משא"כ התוס' בב"ב הבין שלדעת ר"ת כל כתב **הוי כשטר**, ולכן אין בו דין של מפי כתבם[8].

ומביאור התומים יוצא, שלדעת התוס' בכתובות המחלוקת בין רש"י לר"ת היא בדין דמפיהם ולא מפי כתבם, האם הכונה היא רק כששולח עדותו בכתב ולא זוכר (לר"ת), או גם כאשר זוכר (לרש"י). ולדעת התוס' בב"ב המחלוקת היא בדיני שטר, שלדעת רש"י רק מה שנכתב מדעת המתחייב הוי שטר (או מה שנכתב בסדר שטר), משא"כ כת"י העד אינו בגדר שטר, ולדעת ר"ת כל עדות שבכתב הוי שטר (ולכן בכל כתב העד אינו צריך לזכור עדותו).

והנה בתוס' בב"ב אחרי שמביא דעת ר"ת כותב וז"ל: "והא דדרשינן בספרי מפיהם

5) לט, ב ד"ה מחאה.

6) סי' לט סק"ח.

7) ראה כתובות יח, ב. ובכ"מ.

8) ע"ש מה שהאריך בזה.

ולא מפי כתבם לא אתא אלא למעוטי דוקא אילם שאינו בר הגדה, אבל ראוי להגדה אין הגדה מעכבת בו". עכ"ל.

ולכאורה לביאור התומים צריך להבין, הרי כל המחלוקת בין רש"י לתוס' - להבנת התוס' בב"ב - היא בדיני **שטר** (מהו שטר), ולא בדין ד"מפי כתבם", וגם רש"י מודה שבשטר לא אומרים "מפיהם ולא מפי כתבם". וא"כ, מה קשה על ר"ת מדרשת "מפיהם ולא מפי כתבם", הרי ר"ת סובר שכל כתב הוי כשטר?

ג.

והנה התומים כותב (בסוגריים) וז"ל: ובזו ניחא דכתבו לר"ת דאוקמי ולא מפי כתבם באילם, ולא פירש דאיירי שכתב דבריו ואין זוכר כלל מדבר ההוא ומוסרו לבי"ד, דהוי מפי כתבו דאינו ראוי לבילה. אבל לפי מ"ש ניחא, דהא בתחילה כשכתבו הי' לו דין שטר ומכשר, ולכן צריך לאוקמי' באילם. עכ"ל.

היינו שהי' קשה מדוע תוס' העמיד את הדרשה ד"מפיהם" באילם, ולא בכותב עדות ואין זוכרה (שהרי כן משמע מלשון הדרשה, דממעטינן "מפיהם ולא מפי **כתבם**" ולא "מפיהם ולא **אילם**" וכיו"ב). אבל לפי ביאורו, שלהבנת התוס' בב"ב בדעת ר"ת גם אם אינו זוכר הוי דין שטר, מובן שהתוס' הוכרח לומר כן, שהרי לפי ר"ת כל כת"י של עד כשר להעיד בו, אף אם העד עצמו אינו זוכר עדותו.

והנה מחלוקת זו של רש"י ור"ת מובאת גם בתוס' ביבמות[9], ושם כותב בפירוש בדעת ר"ת ע"ד התוס' בכתובות - "כיון שהם **זוכרים** עדותם" (דלא כהתוס' בב"ב), ומסיים שם וז"ל: והא דתניא במי שאחזו . . דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם, שאני אילם שאין ראוי להגיד כדאמרינן כל שאין ראוי לבילה כו', אבל אחר מועיל כתב ידו כשזוכר העדות. עכ"ל.

ולכאורה, לפי מה שכתב התומים (שהתוס' בב"ב לא פירש את הדרשה דמפיהם ולא מפי כתבם על מי שאינו זוכר עדותו, משום שלדעתו אף באופן כזה העדות כשרה), יש להקשות על התוס' ביבמות, שסובר שלדעת ר"ת כשאין זוכר העדות הוי "מפיהם ולא מפי כתבם", וא"כ ניתן לפרש את הדרשה באופן זה ולא לדחוק שהכונה לאילם דוקא?

ד.

והנה אם נדקדק נראה שהתוס' ביבמות מביא את דין מפיהם ולא מפי כתבם

9) לא, ב ד"ה דחזו.

מהגמ' בגיטין[10], אך התוס' בב"ב מביא דין זה מדרשת הספרי[11]. ועל פי זה יש לומר, שהשאלה והתשובה של התוס' בב"ב שונה מהתוס' ביבמות:

בתוס' ביבמות הקושי' על דעת רבינו תם היא, כיצד ניתן לשלוח **עדות** (אף שאינה שטר) בכתב לבית הדין, הרי הגמ' דורשת (לגבי אילם) "מפיהם ולא מפי כתבם"? - ולפי התוס' בב"ב קושי' זו אינה קשה על דעת רבינו תם, כיון שטוען שכל כתב הוי שטר, ובשטר לכו"ע אין את הדין דמפי כתבם.

ובתוס' בב"ב הקושי' היא, כיון שלדעת ר"ת כל כתב הוי שטר, על מה מדברת דרשת חז"ל "מפיהם ולא מפי כתבם"? - ולפי התוס' ביבמות קושי' זו אינה קשה על דעת ר"ת, כיון שדרשה זו יכולה למעט את השולח כתב ואינו זוכר עדותו.

ועל פי זה התירוצים שונים: בתוס' ביבמות עיקר התירוץ הוא, שיש חילוק בין עד שיכול לדבר ושולח בכתב, לבין אילם - דהשולח הוא בר הגדה, משא"כ אילם. אך בתוס' בב"ב עיקר התירוץ הוא שהדרשה ממעטת אילם (ומה שמוסיף ומבאר החילוק בין אילם לבין השולח כתב ידו, הוא משום שגם לשיטתו עדיין קשה מאי שנא אילם, ומתרץ שאילם אינו ראוי להגדה כנ"ל).

ועפ"ז מובנות היטב שתי הקושיות הנ"ל:

מה שהקשינו, שלפי התוס' בב"ב (שכל כתב הוי כשטר) אינו מובן מה קשה על ר"ת מ"מפיהם ולא מפי כתבם", הרי בשטר לכו"ע אין דין "מפי כתבם"? - והביאור הוא, שקושית התוס' היא מה ממעטת הדרשה דמפי כתבם, כנ"ל.

ומה שהקשינו, שלביאור התומים אינו מובן מדוע התוס' ביבמות מפרש את הדרשה על אילם דוקא, ולא מפרש זאת על השולח עדותו ואינו זוכרה (שלדעתו אף זה פסול לדעת ר"ת),

הרי ע"פ הנ"ל יובן היטב, שכן קושית התוס' ביבמות אינה אלא מדוע אין בשולח עדותו **וזוכרה** את הפסול ד"מפי כתבם", והביאור הוא דיש לחלק בין מי שהוא בר הגדה לאילם שאינו בר הגדה, ובאמת לפי דעתו ב"אינו בר הגדה" כלול גם השולח עדותו לבי"ד **ואינו זוכרה**. אך התוס' אינו בא לבאר את הדרשה דמפי כתבם, וכיון דלא נחית לבאר הדרשה, לכן גם לא האריך לבאר שאף מי שאינו זוכר עדותו הוי כאינו בר הגדה, וגם הוא מתמעט ע"י הדרשה. וק"ל.

---

10) עא, א.

11) עה"פ "על פי שני עדים" הנ"ל (דברים יט, טו).

ה.

והנה התוס' בכתובות מוכיח את שיטתו מדברי הגמ' ביבמות[12], שמבארת "מפני מה לא תקנו זמן בקידושין", דאין אצל מי להניחו, שהרי להניחו אצל האישה או הבעל - אי אפשר (עיי"ש), ו"לינחי גבי עדים, אי דכירי ליתו וליסהדו, ואי לא זימנין דחזו בכתבא ואתו ומסהדי, ואמר רחמנא דמפיהם ולא מפי כתבם".

ומזה מוכח, בפשטות, שבכת"י של עדים - כאשר אינם זוכרים - יש את הדין ד"מפי כתבם", ודלא כשיטת התוס' בב"ב (שכל כת"י דעדים אין בו דין זה, משום דהוי שטר).

ובפשטות צריך לומר, שהתוס' בב"ב למד את דברי הגמ' ביבמות כפי שביארו ראשונים אחרים[13] את הגמ' שם, שכל עוד שהשטר בידי העדים אין זה שטר, ולא אמרינן נחקרה עדותם בבי"ד, וממילא יש לחשוש שיעידו מפיהם ולא מפי כתבם.

ולפי זה גם לדעת התומים עדיין צריך ביאור, מדוע התוס' לא מתרץ שע"ז נאמרה הדרשה דמפיהם ולא מפי כתבם, ולא לדחוק שהכונה לאילם דוקא? וצ"ע.

ו.

ומדאתינן להכי, יש להמשיך ולהעיר אודות ענין נוסף:

התוס' בכתובות כתב ג' תירוצים לבאר באיזה אופן כתב נחשב לשטר: א) רק כאשר שני עדים חתומים בו, ב) רק כאשר נכתב מדעת הלוה (המתחייב), ג) רק כאשר הוא כתוב כתיקון שטר, אך לא אם נכתב כזכרון דברים בעלמא.

והנה התוס' בב"ב מבאר את שני התירוצים הראשונים, אך לא הזכיר כלל את התירוץ השלישי. ומבאר בזה התומים שלתוס' בב"ב לא הי' מובן, מהו החילוק אם השטר נכתב בנוסח שטר או בנוסח זכרון דברים?

וכותב על כך כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע וז"ל[14]: עיין פני יהושע בכתובות שם, שפי' דברי ר"י שהם כמעט דברי הרי"ף. ובהכי אתי שפיר מה שכתב התומים דתוס' בב"ב קשיא להו מ"ש נוסח שטר כו', דלפירוש הפנ"י היינו כל שלא נכתב לזיכרון להיות תחת יד העדים. עכ"ל. והיינו, שע"פ דברי הפנ"י ניתן לבאר את התירוץ השלישי שהביא התוס'.

12) לא, ב.

13) ראה בארוכה רי"ף כאן. ועוד.

14) שו"ת סי' קמה אות א'.

והנה לשון הפנ"י היא: ואפשר שזהו בעצמו תירוץ ר"י בסוף הדיבור שכל לא נכתב מדעת הלוה לא חשיב שטר. עכ"ל. ומשמע שמדבר על התירוץ השני ("דעת הלוה"), ולא כדברי הצ"צ שכונתו לתירוץ השלישי. ולאידך - הפנ"י עצמו כותב שתירוץ זה נמצא "**בסוף** הדבור", והיינו התירוץ השלישי (כדברי הצ"צ), למרות שמדבריו משמע אחרת. וצ"ע.

נטילת בכור פי שנים במלוה

(ב"ב קכד, ב)

הת' משה שמואל שי' מרילוס
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ'[1]: אמר רב יהודה אמר שמואל, אין בכור נוטל פי שנים במלוה.. שלחו מתם, בכור נוטל פי שנים במלוה, אבל לא ברבית.

כלומר: דין התורה[2] בירושת בכור פי שנים בנכסי אביו הוא רק כשהוחזק האב בנכסים מחייו, אבל בדבר הראוי לבוא לאב, אין בו דין זה שהבכור נוטל פי שנים, אלא חולק בשוה עם אחיו[3].

ונחלקו אמוראים האם מלוה (שהאב הלוה, ואחר מותו גבו היתומים את ההלואה) נחשבת כמוחזקת לאב - שאז הבכור נוטל בה פי שנים, או שאינה אלא ראוי' לו. שמואל ס"ל שהיא ראוי' לו, ואמוראי א"י ("שלחו מתם") ס"ל שהיא מוחזקת לאב, ולכן הבכור נוטל בה פי שנים.

וממשיכה הגמ': אמר לי' רב אחא בר רב לרבינא, איקלע אמימר לאתרין ודריש: בכור נוטל פי שנים במלוה אבל לא ברבית. א"ל: נהרדעי לטעמייהו, דאמר רבה: גבו קרקע - יש לו, גבו מעות - אין לו; ורב נחמן אמר: גבו מעות - יש לו, גבו קרקע - אין לו.

1) ב"ב קכד, ב.

2) תצא כא, טו ואילך.

3) כדלקמן קכה, ב: הלכתא.. אין בכור נוטל בראוי כבמוחזק.

היינו, שאמימר דרש שבכור נוטל פי שנים במלוה (כדעת אמוראי א"י), וביאר בזה רבינא, שהוא כשיטת נהרדעי (ר' נחמן[4]) שבכור נוטל פי שנים במלוה, שהרי נחלקו ר"נ ורבה במקרה שגבו היורשין חוב אביהם, דלר"נ דוקא כאשר גבו מעות בחובם ה"ז כמוחזק לאב, ולרבה דוקא כאשר גבו קרקע - הוי כמוחזקת לאב. ומשמע דס"ל לר"נ (ולרבה) שבכור נוטל פי שנים במלוה, באופן מסוים.

וממשיכה הגמ'[5] שאביי הקשה בין לשיטת רבה ובין לשיטת ר"נ, דלשיטת רבה קשיא "מאי שנא מעות דלא, דלאו הני מעות שבק אבוהון, קרקע נמי לאו הא קרקע שבק אבוהון". היינו, שאין סברה לחלק בין מעות לקרקע, דכשם שאם היתומים גבו מעות אין הבכור נוטל בזה פי שנים, משום שאין אלו המעות שהשאיר אביהם (ולכן אינם נחשבים מוחזקים לו), כך גם בנוגע לקרקע - הרי אין זו קרקע שהאב השאיר לילדיו, דבחייו לא היתה שייכת לו.

ועוד מקשה אביי על רבה, "הא את הוא דאמרת מסתבר טעמא דבני מערבא, דאי קדים סבתא וזבנא זבינה זביני".

כלומר: לקמן[6] הביאה הגמ' מקרה, בו הי' לאדם בת הראוי' לירשו, וביקש לפני מותו שסבתו תזכה בנכסים, ורק אחרי מותה הם יעברו לבתו. למעשה, מתה הבת בחיי הסבתא, ועתה - כשמתה גם הסבתא - טוען בעלה של הבת לבעלות על הנכסים, כיון שהבעל יורש את אשתו מתקנת חכמים[7]. ופסקו בזה בני מערבא, דאין הבעל זוכה בנכסים, אלא יורשי הסבתא הם הבעלים עליהם.

וביאר שם רבה את טעמם, שהוא משום דהבעל אינו יורש בראוי כבמוחזק (כמפורש שם בגמ'), וכאן הוי הבעל ראוי, שהרי אפי' בחיי הבת יכולה היתה הסבתא למכור את נכסי האב, ולא היתה הבת זוכה בכלום, ונמצא שאין הנכסים מוחזקים לה, ולכן אין הבעל יורש אותם.

ונמצא, שלדעת רבה כאשר בעל הקרקע יכול למכור אותה, ואין למקבל ממנו אח"כ כלום - ה"ז ראי' שהקרקע איננה מוחזקת לאחרון. ואם כן, הוא הדין בנדו"ד - שאע"פ שגבו היתומים את הקרקע, אין זה נחשב שהאב הוחזק בקרקע בחייו, אלא ראוי בלבד, והראי' - שהלוה הי' יכול למכור את הקרקע שממנה גבו היתומים, ולסלק את החוב ע"י מעות (או בקרקע אחרת), והיתומים לא היו מקבלים קרקע זו.

4) ראה רשב"ם ד"ה נהרדעי.

5) קכה, א.

6) שם ע"ב.

7) ראה לעיל קח, א.

וא"כ, מדוע בכור נוטל פי שנים במלוה כשגבו קרקע, ה"ז קרקע שהיתה ראוי' לאב, ולא מוחזקת לו.

ומוסיף אביי ומקשה על שיטת ר"נ (את הקושי' שהקשה לעיל גם על רבה), "מאי שנא קרקע דלא, דלאו הא קרקע שבק אבוהון, מעות נמי לאו הני מעות שבק אבוהון". וכנ"ל, שאין סברה לחלק בין סוגי הגבי', קרקע או מעות.

ועוד מקשה אביי, "הא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה[8]: יתומים שגבו קרקע בחובת אביהן - בעל חוב חוזר וגובה מהן". כלומר, ר' נחמן פוסק שכאשר יתומים גבו מהלוה מאביהם קרקע בחובם, הרי אם האב הי' חייב לאדם אחר - יכול הוא ליטול את חובו מקרקע זו, ואין זה כקרקע שהיתומים קנו לעצמם מנכסי הירושה, שאין בעל חוב גובה ממנה[9], מפני שקרקע זו היתה מוחזקת לאב עוד בחייו.

ונמצא, שלדעת ר' נחמן כאשר יתומים גובים קרקע בחובם - קרקע זו נחשבת מוחזקת לאב, ומדוע אומר ר"נ בסוגייתנו שאין הבכור נוטל בקרקע כזו פי שנים.

ב.

והנה, את קושיות אביי מתרץ רבה במילים אלו: "לא לדידי קשיא ולא לרב נחמן קשיא, טעמא דבני מערבא קאמרינן ולן לא סבירא לן".

ומפרש הרשב"ם[10] את תירוץ הגמ', וז"ל: ושינויא הוא דקמשני רבה - אנא ורב נחמן לא סבירא לן דבני מערבא דשלחו מתם כלל, אלא כרב יהודה אמר שמואל דאמר אליבא דרבנן אין הבכור נוטל פי שנים במלוה.

דהיינו, שנקודת התירוץ היא - שבין רבה ובין ר"נ ס"ל כשמואל, שאין הבכור נוטל פי שנים במלוה כלל, בין אם גבו קרקע ובין אם גבו מעות.

וממשיך הרשב"ם: והכא היינו טעמא דרב נחמן, כדמפרש בפסחים בפ' כל שעה[11], דאיתמר בע"ח אביי אמר למפרע הוא גובה, רבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה, דלא חשיב מוחזק אלא משעת גבי' ואילך . . ומותבינן לרבא מהא דאמר רב נחמן אמר

8) במקרה שיתומים (בני מלוה) גבו את חוב אביהם מקרקע של לוה, וכעת תובע קרקע זו בע"ח שנתחייב לו אביהם. דפסקינן שגובה מקרקע זו שגבו היתומים מלוה של אביהם, אע"פ שלא היתה קרקע זו ברשות אביהם בחייו. והטעם לכך, דמשום שאביהם הי' מוחזק בקרקע זו, ע"י שיעבוד הלוה אליו, אין זה נחשב כקרקע שהגיע לרשות היתומים לאחר מיתת אביהם, דמכיון שאביהם הי' משועבד לבע"ח זה, נמצא דאף הקרקע של הלוה משועבדת אליו, ומשו"ה גובה זאת.

9) ראה פסחים לא, א. ובכ"מ.

10) ד"ה לטעמייהו דבני מערבא.

11) ל, ב.

רבה בר אבוה יתומין שגבו קרקע כו', אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה, אמטו להכי חוזר וגובה אותה מהן, דכמאן דגבי לי' מחיים דאבוהון דמי. אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה לא יהא אלא כזבין יתמי, ואילו קנו יתמי נכסי מי משתעבדי לבע"ח.

פי' דנחלקו אביי ורבא האם הנכסים המשועבדים שייכים למלוה מעת ההלואה, או מעת הפירעון בלבד[12]. והגמ' מקשה על שיטת רבא, שאין הנכסים שייכים למלוה אלא משעת הפירעון, מדברי ר"נ שהובאו בסוגייתנו ("יתומים שגבו קרקע בחובת אביהן, בע"ח חוזר וגובה מהן"), שמהם ניתן להוכיח שהנכסים שייכים למלוה כבר משעת ההלואה (שלכן אף לאחר מיתת האב, כאשר היתומים גובים את הקרקע - המלוה יכול לגבותה).

ומביא הרשב"ם את תירוצו של רבא: "ומשני, שאני התם דאמר להו בע"ח דאבוהון, כי היכי דמשעבד לי' ההוא לוה לאבוכון, ה"נ משעבד לדידי מדר' נתן כו'". היינו, שמה שאמר ר"נ שיתומים שקנו קרקע לאחר מיתת אביהם, המלוה לאביהם גובה אותה מהם - אינו משום שבע"ח גובה למפרע, אלא משום שאותה קרקע היתה משועבדת אליו מלכתחילה, מדין שיעבודא דר"נ (שהמלוה לחבירו וחבירו לחבירו, החוב משתעבד למלוה הראשון)[13], ולכן אי"ז של היתומים כלל.

ומבאר, ד"ההוא שינויא דסמכא הוא, דהא רבא דהלכתא כוותי' לגבי' דאביי הוא משני להא דרב נחמן הכי, הלכך אפי' ר"נ לא חשיב לקרקע של לוה מוחזק למלוה עד שתבא לידו, משום דאי הוה בעי הוה מזבין לי' עד השתא, דמכאן ולהבא הוא גובה". והיינו, שר"נ אינו סובר שהקרקע נחשבת מוחזקת למלוה כלל.

ועפ"ז מתורצת הקושי' השני' שהקשה אביי על ר' נחמן, דלכאורה דבריו סותרים זה את זה. דמכיון שהפירוש הנכון לדבריו הוא כדברי רבא בסוגי' בפסחים, לכן אין כל סתירה לדבריו כאן.

וממשיך הרשב"ם ומתרץ את הקושי' הראשונה שהקשה אביי על ר' נחמן: "ואתא רב נחמן למימר, לדידי לא שנא גבו קרקע לא שנא גבו מעות אין לו, דק"ו הוא

12) וכפי שמבארת שם הגמ', דלכו"ע המלוה יכול לגבות כל נכס שהי' למלוה משעת ההלואה ואילך, כולל מה שמכר או הקדיש. והנפק"מ היא האם המלוה יכול למכור או להקדיש אף לפני הגבי' בפועל, מכיון שכאשר יגבה "איגלאי מילתא למפרע דמעיקרא ברשותי' הוי קאי, ושפיר אקדיש ושפיר זבין". ולרבא "כיון דאילו הו לי' זוזי הוה מסליק להו בזוזי, אישתכח דהשתא קא קני".

13) "מנין לנושה בחבירו וחבירו בחבירו, מנין שמוציאין מזה ונותנין לזה, ת"ל ונתן לאשר אשם לו" (כתובות יט, א. ובכ"מ). וראה לקמן ס"ג.

כדאמרן לעיל, שבחא דממילא אמרי רבנן דלא שקיל מלוה מיבעי, אלא לדידהו בקרקע מודו לי מיהא דלא שקיל, דהאי ארעא לא שבק להו אבוהון".

היינו דר"נ עצמו סובר דבין בקרקע ובין במעות אין לבכור פי שנים, כיון שמלוה איננה נחשבת מוחזקת כלל (בק"ו משבחא דממילא). וטענתו היא, שאף בני מערבא שאינם מסכימים עם ק"ו זה, ולכן ס"ל שמלוה הוי מוחזק, מ"מ צריכים הם להודות דאי"ז אלא במעות, ולא בקרקע.

והסברה בזה היא, כדאמרינן לקמן: "שלחו מתם הלכתא כרב ענן, כדפריש רבה טעמייהו דאי קדים סבתא כו', דמהתם שמעי' דלא חשבי בני מערבא לקרקע של לוה מוחזק למלוה. והלכך האי שלחו מתם דלעיל, מיבעי לן לאוקמי במעות ולא בקרקע, דלא תקשי דבני מערבא אבני מערבא, ומשום הכי אמר רב נחמן גבו קרקע אין לו גבו מעות יש לו".

היינו, שמדברי הגמ' בהמשך (מהם הקשה אביי על רבה, כנ"ל), מוכח דס"ל לבני מערבא דקרקע אינה נחשבת מוחזקת, וא"כ, כדי ליישב את הסתירה בדבריהם, הוכרח ר"נ לפרש שדבריהם הנוגע לירושת בכור פי שנים במלוה לא נאמרו אלא בנוגע למעות בלבד.

וממשיך לבאר באריכות גם את הקושיות על רבה, ע"ש.

ג.

ויש לדייק בדברי הרשב"ם, מדוע החליף את הסדר בביאורו את תירוצי רב נחמן. דהנה אביי הקשה על ר"נ ב' קושיות: (א) מהו טעם החילוק בין מעות לקרקע, ו(ב) סתירה בדבריו של ר"נ. וא"כ, מדוע כאשר הרשב"ם מבאר את תירוצי הגמ', מביא בתחילה את התירוץ על הקושיא השני' (שאין סתירה בדברי ר"נ, משום שיעבודא דר"נ, כנ"ל), ורק לאחמ"כ מבאר הטעם שר"נ חילק בין מעות לקרקע?

ויתירה מזו, שהרי בשיטת רבה הרשב"ם אכן מבאר את התירוצים לפי סדר השאלות: (א) "דלרבה דילי' - לא שנא מעות או קרקע, דבכ"מ אין נוטל הבכור פי שנים. וטוען לבני מערבא דאע"פ שחולקים וחשיבי' לי' האב מוחזק במלוה - מ"מ יודו דזהו רק בגבו קרקע, דאשתעבד הקרקע לאב עוד בחייו, משא"כ מעות דלא אישתעבדו לי' כלל".

היינו, דכשם שביאר את דברי ר"נ לעיל - כך רבה עצמו ס"ל שהבכור אינו נוטל פי שנים במלוה כלל, דהוי ראוי. אלא שטוען שלשיטת בני מערבא דס"ל שמלוה הוי

מוחזק, יש לחלק בין גבו מעות לגבו קרקע, דדוקא בגבו קרקע י"ל שהיתה מוחזקת, משום שהיתה משועבדת לאב עוד בחייו.

(ב) "והאי דשלחו מתם לקמן הלכתא כרב ענן כו', וכדמפרש רבה מסתבר טעמייהו דבני מערבא כו', התם ודאי בדין הוה דלא ירית בעל, דה"ל ראוי לגמרי ולא אשתעבד לא לבעל ולא לאשתו הני נכסי דזקנה כלל, שהרי לא לותה מן הבת ומן בעלה כלום, ואי קדים סבתא וזבנא זבינה זביני, אבל נכסי דלוה, כיון דמשתעבדי למלוה ואי זבין לא זביני, ויכול לטרוף מן הלקוחות, הרי הן כמוחזקין בידו ושקיל בהו בכור פי שנים, אבל גבו מעות ודאי אין לו".

כלומר, שאין כל סתירה מדברי רבה לקמן (בנוגע למקרה דההיא סבתא הנ"ל ס"א), כיון ששם מדובר שהקרקע איננה משועבדת לבת, ולפיכך אין לומר שהיתה מוחזקת לה קודם מיתתה. משא"כ בנדו"ד שיש שעבוד על הקרקע, ה"ז נחשב שהאב החזיק בקרקע בחייו.

ונמצא, שבביאורו את שיטת רבה, מבאר הרשב"ם תחילה מדוע יש לחלק בין מעות לקרקע (שאלה א'), ורק אח"כ כותב לתרץ את הסתירה בדברי רבה - החילוק בין ירושה לחוב (שאלה ב').

וא"כ קשה מדוע שינה הרשב"ם את הסדר בגמ' בביאורו את תשובת רב נחמן לאביי.

ד.

ולהבנת הדברים, יש להקדים ביאור בדברי הרשב"ם.

דהנה ר"נ ס"ל, שבין גבו קרקע בין גבו מעות אין לו. ובפשטות נראה דשניהם מאותו הטעם - כיון דס"ל דר"י אמר שמואל, דאין בכור נוטל פי שנים במלוה משום שמלוה הוי ראוי, בין אם גבו קרקע ובין אם גבו מעות. אבל לכאורה יש לחלק בזה בין מעות לקרקע, דבמעות אינו נוטל - כיון דס"ל כרב יהודה אמר שמואל, משא"כ בקרקע אינו נוטל - כיון שבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה (כדלקמן).

והביאור בזה - ובהקדים, דהנה הובאה לעיל (בדברי הרשב"ם) מחלוקת אביי ורבא האם בע"ח למפרע הוא גובה, או שמכאן ולהבא הוא גובה, ד"אביי אמר למפרע [מיום ההלואה] הוא גובה (מנכסים משועבדים), כיון דמטא זמני' ולא פרעי' - איגלאי מילתא למפרע דמעיקרא ברשותי' הוה קאי. ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה [רק מזמן הפירעון באם הלוה עדיין לא פרע], כיון דאילו הוו לי' זוזי, הוה מסליק להו

בזוזי - אישתכח דהשתא קא קני".

וכפי שהובא לעיל, הגמ' הקשתה לשיטת רבא מהא דאמר ר"נ, שבעל חוב גובה מנכסים שגבו יתומים. ולכאורה אמאי חוזר וגובה אותה מהן, הא הוי כמאן דזבין יתמי נכסי, ואילו קני יתמי נכסי, מי קא משתעבדי לבעל חוב. ומוכח דאמרינן דבע"ח חשיב מוחזק אף למפרע, כשיטת אביי. ותירצו בגמ' (כנ"ל), דדברי ר"נ אינם משום דחשיב האב מוחזק, אלא משום שיעבודא דר' נתן.

ומכאן הוכיח הרשב"ם דאף סברת ר' נחמן היא כסברת רבא - דאין האב חשיב מוחזק אלא רק מזמן הפירעון (מכאן ולהבא), ומשו"ה אינו גובה בקרקע, דאינו מוחזק בה.

וכלשונו של הרשב"ם: "והכא היינו טעמא **דרב נחמן** כדמפרש בפסחים בפ' כל שעה.. וההוא שינויא דסמכא הוא, דהא רבא דהלכתא כותי' לגבי' דאביי, הוא משני להא דרב נחמן הכי, הלכך אפי' **רב נחמן** לא חשיב לקרקע של לוה מוחזק למלוה עד שתבא לידו, משום דאי הוה בעי הוה מזבין לי' עד השתא, **דמכאן ולהבא הוא גובה** .. ואתא רב נחמן למימר, לדידי לא שנא גבו קרקע לא שנא גבו מעות אין לו, **דק"ו** הוא כדאמרן לעיל, שבחא דממילא אמרי רבנן דלא שקיל, מלוה מיבעי'".

היינו, דהא דלר"נ אין הבכור נוטל פי שנים אם היתומים גבו קרקע, הוא מב' טעמים: א. כיון דס"ל לר"נ כרבא (שהלכה כמותו) דמכאן ולהבא הוא גובה, ולא הי' האב המלוה מוחזק בנכסים. ב. טעם כללי בדיני ממון - דמלוה הוי ראוי (בק"ו מ"שבחא דממילא") ואין הבכור נוטל בראוי.

משא"כ במעות ס"ל לרב נחמן דהא דאינו נוטל פי שנים הוא רק משום הטעם הכללי - דלרבנן במלוה הוי ראוי (אבל אילו היתה מלוה נחשבת מוחזקת לאב, אם היו גובים מעות הבכור הי' נוטל בהן פי שנים).

ומשו"ה טען ר"נ לבני מערבא, דאף שנחלקו עליו בגדר הלואה וס"ל דלא חשיב האב במלוה ראוי אלא מוחזק, מ"מ יודו לו אם גבו קרקע, דלא שקיל הבכור פי שנים, דלאו האי קרקע שבק אבוהון - כיון דהלכה כרבא שמכאן ולהבא הוא גובה, ולא חשיב האב מוחזק בקרקע זו.

דאי אמרינן דאף בקרקע חשיבי להאב מוחזק, תקשי מבני מערבא על בני מערבא, דהא בהדין דההיא סבתא הנ"ל אמרינן דאי קדים סבתא וזבינא זביני זביני, היינו דלא חשיבי הקרקע של הלוה מוחזק למלוה, אלא צ"ל דהתם אמרו דבריהם בקרקע, והכא דחשיבי האב מוחזק היינו במעות.

ונמצא, דהטעם שלר"נ אין הבכור נוטל פי שנים במלוה, תלוי אם גבו מעות - שאז הוא רק משום הדין הכללי דמלוה הוי ראוי, או גבו קרקע - שאז אף אם נאמר שמלוה הוי מוחזק, מ"מ הקרקע לא היתה מוחזקת לאב - כיון דבע"ח מכאן ולהבא הוא גובה. וק"ל.

ה.

וע"פ כל הנ"ל יש ליישב הקושיא דלעיל, מדוע תחילה פי' הרשב"ם התירוץ על קושיא הב' (הסתירה בדברי רב נחמן), ולא התירוץ על הקושיא הא' (סברת החילוק בין מעות לקרקע).

כי כאשר הרשב"ם הביא את הסוגיא בפסחים, אין כונתו לתרץ הסתירה בדברי ר"נ (למרות שאף היא מתורצת ממילא), אלא עיקר דבריו באו לבאר את שיטת ר"נ, דס"ל שמכאן ולהבא הוא גובה, ועפ"ז מבואר מה שחילק בין כסף לקרקע.

ונמצא, שעיקר דבריו באו אכן לתרץ את הקושי' הראשונה, אלא שבדרך אגב ע"י ביאור זה מתורצת גם הקושי' השני' (דכיון דס"ל כביאורו של רבא שם, שיסוד הדין הוא משיעבודא דר"נ, מובן שאין לומר שלדעת ר"נ הקרקע נחשבת מוחזקת, ולכן אין סתירה מדבריו שם. וק"ל).

ועפ"ז יומתק ביאור הרשב"ם בשיטת רב נחמן, דבין אם גבו קרקע ובין גבו מעות אין לו, ודלא כפי' התוס'[14] בשיטת ר"נ שבין אם גבו מעות ובין גבו קרקע יש לו, אע"פ דלפירוש זה קשה (כקושית התוס') מדוע לא נאמר בגמ' תירוץ על הקושיא הב' שהקשה אביי (הסתירה בדברי ר"נ),

דמכיון שהרשב"ם למד בשיטת ר"נ דס"ל כרבא, שבע"ח מכאן ולהבא הוא גובה, א"כ א"א לו לפרש לר"נ דבקרקע יש לו - דהא ס"ל שאין המלוה חשיב מוחזק בקרקע, אלא מוכרח לפרש דבין גבו קרקע ובין גבו מעות אין לו.

ו.

עפ"ז ניתן לבאר דיוק נוסף ברשב"ם:

בביאור דעתו של ר"נ כתב הרשב"ם, "ואתא רב נחמן למימר, לדידי לא שנא גבו קרקע לא שנא גבו מעות אין לו, דק"ו הוא כדאמרן לעיל, שבחא דממילא אמרי רבנן דלא שקיל, מלוה מיבעי". והיינו, שדעתו של ר"נ מבוססת על הק"ו (הנ"ל ס"א), שהוא **סברתו** של ר"י אמר שמואל.

14) ד"ה לטעמייהו דבני מערבא קאמרי'.

אך בביאור דעתו של רבה כתב הרשב״ם, ״ורבה נמי לטעמייהו דבני מערבא קאמר, לדידי ל״ש מעות לא שנא קרקע אין לו, כדרב יהודה אמר שמואל, דהא לא הי׳ אבוהון מוחזק לא בהאי קרקע ולא בהאי מעות״. כלומר שדעתו של רבה היא כר״י אמר שמואל, אך הרשב״ם אינו מפרט את הטעם - הק״ו, כפי שפירט בשיטת ר׳ נחמן.

וע״פ הנ״ל י״ל הביאור בזה, דלשיטת ר״נ בני מערבא מודים לו מכיון שקרקע איננה נחשבת מוחזקת למלוה, שהרי בע״ח מכאן ולהבא הוא גובה. ולכן, כאשר הרשב״ם מבאר את שיטתו של ר״נ - עלי׳ חולקים בני מערבא, אלא שר״נ טוען שעליהם להודות לו כאשר גבו קרקע - מבאר זאת ע״פ הק״ו, משום שבני מערבא אכן אינם מסכימים כלל לק״ו זה.

אך לשיטת רבה, בני מערבא ס״ל שמעות אינן נחשבות מוחזקות למלוה מפני הק״ו עצמו, היינו, שמעות נחשבות כ״שבחא ממילא״, ורק קרקע נחשבת מוחזקת מסיבה צדדית - דס״ל לבני מערבא ששיעבוד הוי כמוחזק. ולכן, כאשר הרשב״ם מבאר את שיטתו של רבה - עלי׳ חולקים בני מערבא - מבאר דס״ל כר״י אמר שמואל (שבכל מקרה מלוה איננה מוחזקת), אך לא ע״פ הק״ו - שכן לשיטת רבה, בני מערבא אינם חולקים על הק״ו.

ז.

וע״פ כל הנ״ל יש להמשיך ולבאר עניין נוסף:

הרשב״ם ביאר את שיטת ר״נ לחלק (אליבא דבני מערבא) בין מעות לקרקע, דמכיון שבמקרה דההיא סבתא ס״ל לבני מערבא דקרקע איננה מוחזקת למלוה, הוכרח ר״נ לומר שלשיטת בני מערבא כאשר גבו את המלוה בקרקע - הבכור אינו נוטל פי שנים.

אמנם לשיטת רבה החילוק הוא הפוך, דבקרקע ס״ל לבני מערבא דהוי מוחזקת, ולא במעות. ובביאור החילוק בין דעתם כאן לדעתם במקרה דההיא סבתא, כתב הרשב״ם: והאי דשלחו מתם לקמן הלכתא כרב ענן כו׳, וכדמפרש רבה מסתבר טעמייהו דבני מערבא כו׳, התם ודאי בדין הוה דלא ירית בעל, דה״ל ראוי לגמרי, ולא אשתעבד לא לבעל ולא לאשתו הני נכסי דזקנה כלל, שהרי לא לותה מן הבת ומן בעלה כלום, ואי קדים סבתא וזבנא זבינה זביני. אבל נכסי דלוה, כיון דמשתעבדי למלוה ואי זבין לא זביני, ויכול לטרוף מן הלקוחות, הרי הן כמוחזקין בידו ושקיל בהו בכור פי שנים.

ולכאורה אינו מובן, הרי סברה זו - שאין להשוות המקרים, מכיון שבמקרה דההיא סבתא הקרקע לא היתה משועבדת - היא פשוטה ביותר, ומדוע ר״נ אינו מחלק כך?

ומכח קושי' זו הוכרח המהרש"א[15] לפרש אחרת את דברי הרשב"ם, דמה שחילק בדברי רבה ור"נ בין מעות לקרקע לשיטת בני מערבא, אין זה משום הסתירות שכתב, אלא כיון שהעדיף להעמיד את דברי בני מערבא באופן שיתאימו עם שיטת ר"י אמר שמואל דאין לבכור כלום במלוה, משום שדעתם היא רק במקרה מסוים,

אך עצם החילוק בין קרקע למעות אינו מוכרח, שהרי ניתן לבארו בפשטות, כפי שמבאר זאת רבה.

ואולי יש ליישב קושיא זו על פי המבואר לעיל, דלר"נ בע"ח מכאן ולהבא הוא גובה, וממילא אין לחלק בין המקרים לומר שבמקרה דההיא סבתא לא הי' שעבוד, משא"כ בנדו"ד שיש שעבוד ולכן הקרקע מוחזקת למלוה - שהרי לשיטת ר"נ שעבוד אינו הופך את הקרקע למוחזקת. וק"ל.

הביטול מגלה את עצם הנשמה

(שיחת ש"פ תולדות תשנ"ב)

הת' מנחם מענדל שי' נדב
הת' אלעזר שי' שפינר
תלמידים בישיבה

א.

בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב (הראשונה)[1], ביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את ההבדל בין בחי' היחידה שבכל יהודי, לעצם הנשמה שלמעלה ממנה.

וז"ל השיחה: "ידוע מאמר גדול בישראל "אני מתפלל לדעת זה התינוק"[2], שכיון שאינו יודע אודות דרגות באלקות, עניני הספירות כו', הרי, תפלתו היא להקב"ה בעצמו, כפי שהוא למעלה מדרגות ותוארים, מהותו ועצמותו ית' ממש.

ובעומק יותר - יש מעלה בתינוק כפשוטו לגבי גדול בישראל שמתפלל לדעת זה התינוק:

15) ד"ה בפרשב"ם בד"ה לטעמייהו כו'. ע"ש.

1) תו"מ תשנ"ב ח"א עמ' 316.

2) שו"ת הריב"ש סקנ"ז. הובא ונת' בסהמ"צ להצ"צ שרש מצות התפילה פ"ח.

גדול בישראל - כיון שיודע ומבין ומשיג בעניני הספירות כו', **צריך לשלול כל הדרגות והתוארים**, "אליו ולא למדותיו", עי"ז שמתבונן שכל הדרגות והתוארים שמבין ומשיג הם רק תוארי **השלילה** . . וכיון שמגיע לזה ע"י שלילת כל הדרגות והתוארים, הרי, גם כשכונתו לעצמותו ית' שלמעלה מכל דרגא ותואר ומעלה ("לדעת זה התינוק"), **נרגש אצלו בזה גופא עילוי והפלאה**, ולא עוד אלא שרגש העילוי הוא מההפלאה דשלילת **דרגות ותוארים**.

משא"כ תינוק - כיון שאין לו מושג בדרגות ותוארים, **ואינו צריך לשלול דרגות ותוארים**, כונתו היא להקב"ה **בעצמו** שאינו בגדר דרגא ותואר ומעלה - **עצמות ומהות**, ועד שאינו קורא להקב"ה בשם "עצמות ומהות" (שהרי אינו מבין הפירוש ד"עצמות" והפירוש ד"מהות"), אלא "**השם**" (סתם), **שאינו בגדר דרגא ותואר ומעלה**.

. . ובסגנון דתורת החסידות:

אצל גדול בישראל מתגלה ההתקשרות להקב"ה (בעיקר) מצד דרגת **הגילויים** (ולא (כ"כ) מצד עצם הנשמה) - שההתקשרות להקב"ה היא ע"י ולפי-ערך ההבנה וההשגה בשכל והמדות שבלב, ולמעלה מזה, רצון ותענוג, ועד לשלימות ההתקשרות להקב"ה ע"י בחי' היחידה, שלאחרי כל העילויים ה"ה רק מ"חמשה **שמות** שנקראו לה" (לנשמה עצמה), "**שם**" שמורה על תואר וגדר מסוים, "**יחידה ליחדך**", שכל רצונה וחפצה לצאת ממציאותה ולהתאחד עם הקב"ה.

משא"כ אצל תינוק - ההתקשרות להקב"ה היא מצד **עצם הנשמה**, למעלה מכל החמשה שמות שנקראו לה, למעלה גם מבחי' "חלק אלוקה ממעל ממש"". עכ"ל.

ופשטות הדברים היא (וע"ש בשיחה בארוכה), שבנוסף[3] להמבואר בכ"מ בתורת החסידות שליהודי יש את בחי' היחידה שבנפשו, שמצידה ההתקשרות להקב"ה היא התקשרות והתבטלות מוחלטת, וממנה בא כח המס"נ וכו' -

הרי מכיון שאף יחידה היא רק "שם" שנקרא לעצם הנשמה, ולא העצם ממש, צריך לומר שיש משהו שלמעלה מזה, והוא עצם הנשמה ממש.

והחילוק ביניהם: עבודת ה' בדרגת היחידה, היא עבודה שמצד הגילויים (או שלילתם, שזה גופא מורה שיש לה שייכות אליהם). אך העבודה בעצם הנשמה היא עבודה שמצד העצם, למעלה מכל הגילויים (ולכן היא חודרת בתוך המציאות עצמה).

3) ראה שם עמ' 319: "יש להוסיף ולתקן שעיקר הכונה היא (לא לבחי' היחידה שהיא א' מחמשה שמות שנקראו לעצם הנשמה, אלא) להתגלות עצם הנשמה ממש".

ב.

והנה במאמר ד"ה "ואתה תצוה" גו' תשמ"א[4], מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה שכל יהודי מאמין באלוקות באמונה פשוטה מצד שני טעמים: א. שיש ליהודי את חלק הנשמה שנשאר למעלה, והוא רואה אלוקות במוחש. ב. יש לו את עצם הנשמה (העצם של כל הנשמה, הן מה שנתלבש בגוף והן מה שנשאר למעלה), שמקושר לאלוקות בהתקשרות עצמית.

ומבאר את ההבדל ביניהם: מצד חלק הנשמה שנשאר למעלה, יהודי לא ימסור את נפשו כדי לא להתנתק מאלוקות, משום שלמרות שמציאות האלוקות מאומתת אצלו בתכלית ההתאמתות (ע"י ראי'), מ"מ אין זה מציאותו-שלו, ולכן לא שייך שימסור נפשו בגלל זה.

אך מה שגורם ליהודי שימסור נפשו על קידוש ה', הוא דוקא עצם נשמתו, כיון שזהו העצם של הנשמה (גם) כפי שהיא מלובשת בגוף, ולכן אינו מסוגל להתנתק מאלוקות, ומוסר נפשו בפועל ממש.

וממשיך כ"ק אדמו"ר ומבאר, שעצם הנשמה מתעורר בזמן של "כתית", כשיש גזירות על קיום המצות, שאז היהודי עומד בתוקף ומוסר נפשו על קיום התומ"צ.

ובהמשך המאמר מחדש רבינו, שבאמת י"ל שעצם הנשמה מתגלה לא רק ע"י ה"כתית" שבזמן הגזירות על קיום התומ"צ, אלא גם ע"י ה"כתית" מעצם ההימצאות בגלות, שליהודי כואב והוא מזועזע מכך שאין גילוי אלוקות בעולם, ועי"ז מתגלה עצם נשמתו.

ומבאר כ"ק אדמו"ר, שעצם הנשמה שמתגלה ע"י ה"כתית" מעצם ההימצאות בגלות, נעלה יותר מעצם הנשמה שמתגלה ע"י הגזירות. וכפי שנראה בחוש, שהיו כאלו שבזמן הגזירה עמדו בתוקף ובמסירות נפש, אך כשבאו לארצות הרווחה לא ניכר עליהם זה כ"כ בגילוי.

והטעם לזה הוא, שעצם הנשמה שמתגלה ע"י הגזירות הוא העצם שלמעלה מהכוחות הגלויים - נעלה ממציאותו הרגילה של היהודי, ולכן כאשר העצם מתגלה בכוחות - אין הוא פועל שינוי בהם עצמם, אלא הוא כמו דבר נוסף עליהם.

משא"כ עצם הנשמה שמתגלה ע"י ה"כתית" מעצם ההימצאות בגלות, הוא העצם של הכוחות גם כפי שהם מצוירים, ולכן כאשר הוא מתגלה - פועל הוא בהם שינוי אמיתי.

4) תו"מ תשנ"ב ח"ב עמ' 330.

ובסיום המאמר מבאר, שכאשר מתגלה עצם הנשמה שע"י ה"כתית" מההימצאות בגלות, אהבת ישראל היא גם מצד הגוף, ואי"צ לעשות נפשו עיקר וגופו טפל[5], מכיון שעצם זה הוא העצם גם של הכוחות הגלויים, ולכן כשהוא מתגלה ניכר שישראל הם כגוף אחד גם מצד הגוף. ע"כ תוכן המאמר (בנוגע לענייננו).

ובפשטות, דברים אלו מקבילים למה שמבואר בשיחת ש"פ תולדות הנ"ל, שעצם הנשמה אינו מובדל מהכוחות הגלויים אלא הוא עצם מציאותם, בשונה מיחידה המובדלת מהכוחות הגלויים (שלכן העבודה שעל ידה היא הביטול, והיציאה מהמציאות של הכוחות הגלויים).

ג.

והנה בסיום השיחה הנ"ל, מבאר כ"ק אדמו"ר את ההוראה לפועל מביאור זה, שצ"ל "התעוררות מחודשת בתוקף מחודש **דעצם הנשמה**", אשר זה נעשה "עי"ז שמוסיף עוד "מצוה אחת" כדי להכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות ולהביא לו ולהם תשועה והצלה".

וממשיך: "וכל זה - לאו דוקא בענינים נעלים הקשורים עם בחי' היחידה, כמו לימוד והפצת תורת החסידות, יחידה שבתורה, אלא גם (ובעיקר) בענינים פשוטים, כמו נתינת צרכיו הגשמיים של יהודי, הקשורים עם עצם מציאותו (נשמה בגוף)".

ולכאורה יש להבין, כיצד קיום תומ"צ "פשוט" (ללא ידיעה והתבוננות בעניני עצם הנשמה, אלא מעשה בפועל) יכול להביא לגילוי עצם הנשמה?

ויתירה מזו, שלכאורה מצינו בכ"מ שכ"ק אדמו"ר מבאר את העבודה באופן אחר לחלוטין (שבאופן זה אכן ברור יותר כיצד הדבר מעורר את עצם הנשמה).

דהנה במאמר שנדפס באותם ימים ממש בהם נאמרה השיחה (קונטרס ר"ח כסלו תשנ"ב[6]) מבאר כ"ק אדמו"ר את הפסוק "ונפקדת כי יפקד מושבך"[7], ש"ונפקדת" הוא המשכת הזיכרון דלמעלה, שענינו הוא הגילוי ש"ישראל וקוב"ה כולא חד".

והדרך לגלות ולעורר זאת, הוא ע"י "כי יפקד מושבך", הביטול של האדם לקב"ה והיציאה ממציאותו.

---

5) כפי שמבאר אדה"ז בתניא פרק ל"ב.

6) תו"מ תשנ"ב ח"א עמ' 304 (ד"ה ויאמר לו יהונתן גו' תשמ"ה).

7) שמואל-א כ, יח.

והדברים חוזרים ע"ע במאמר שנדפס מיד אחריו (קונטרס יו"ד-י"ד כסלו תשנ"ב[8]):

במהלך המאמר מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה את הדרך לגלות את בחי' היחידה, אשר עי"ז דוקא בטלה הנה"ב לגמרי ואין מקום לרצונותי' כלל, אך יחד עם זאת אין הכונה שהיא בטלה לחלוטין ואינה נהפכת לטוב, אלא הנה"ב מצד עצמה ג"כ נהפכת לטוב.

ומבאר את הדברים בעבודה בפועל: "שגם מי שהוא בדרגא נמוכה, שנפש האלוקית (לא רק הדרגא דיחידה, אלא נה"א בכלל) אצלו היא בהעלם, ועד שנפש הבהמית לוחמת כנגד נפשו האלוקית, מ"מ, ע"י המחשבה בענין היחידה [וההחלטה שההנהגה שלו תהי' בהתאם לבחי' היחידה שבנפשו], ברבים היו עמדי, פדית נפשו האלוקית מהמלחמות דנה"ב (פדה נפשי מקרב לי) היא באופן דשלום".

ובהמשך המאמר מתבטא באופן דומה: "ההתבוננות בענין היחידה, שעי"ז מתעורר אצלו ענין הביטול [היינו, שגם לפני העבודה דפדה בשלום נפשי מקרב לי וצריך עדיין לפדות נפשו האלוקית מהמלחמות דנה"ב, הוא מתעורר בביטול כללי לאלוקות, שבא מהיחידה שבו]".

ובסיום המאמר מבאר: "כללות ענין העבודה הוא ליחדא קוב"ה ושכינתי' . . והנה ידוע דשכינה היא בחינת מלכות, הכוללת את כל נשמות ישראל, כמארז"ל כל ישראל בני מלכים הם. ועפ"ז יש לומר, דביחוד קוב"ה ושכינתי' נכלל גם היחוד דהקב"ה וישראל".

ובהערה 64 שם (על המילים "כל ישראל בני מלכים הם) מציין לתחילת המאמר הקודם הנ"ל, שבו מבאר שענין "ישראל בני מלכים הם" הוא הגילוי דישראל וקוב"ה כולא חד. והיינו, שגם העבודה שנתבארה במאמר זה, הביטול וההתעוררות דבחי' היחידה - תוכנה הוא הגילוי ש"ישראל וקוב"ה כולא חד".

ולכאורה ע"פ הנ"ל נראה, שהדרך לעורר ולגלות את עצם הנשמה, העובדה ש"ישראל וקוב"ה כולא חד", היא ע"י הביטול לקב"ה והיציאה ממציאותו[9]. ואילו בשיחה הנ"ל מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה, שהסדר הוא להיפך - גילוי עצם הנשמה הוא היסוד לעבודת הביטול, והגילוי דהעצם הוא "לאו דוקא" בעניינים הקשורים עם בחי' היחידה, אלא "גם (ובעיקר)" ע"י הוספת מצוה אחת לזירוז הגאולה, בנתינת

8) תו"מ תשנ"ב ח"א עמ' 330 (ד"ה פדה בשלום תשכ"ב).

9) ונקודה זו חוזרת ע"ע בכמה מהמאמרים שהוגהו בחורף תשנ"ב. ראה גם קונטרס י"ט כסלו (תו"מ תשנ"ב ח"א עמ' 382), ועוד.

צרכיו הגשמיים של יהודי וכיו"ב?

ד.

והנראה לומר בזה בדא"פ, ובהקדים:

בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב השני[10], מבאר כ"ק אדמו"ר שבעצם כל יהודי מאוחד עם הקב"ה ממש ("ישראל וקוב"ה כולא חד", כנ"ל), אך המטרה היא להביא זאת לידי גילוי.

ולמעשה הכונה בזה היא - "עי"ז שישראל מקיימים התומ"צ, שרואים המעלה שלהם ב"דרכים נאים ומעשים טובים" - באה המעלה שמצד העצם ("בנים") גם בבחי' הגילויים ("דרכים נאים ומעשים טובים"), היינו, שבמעלה שלהם שמצד בחי' הגילויים, נמשך וחודר העצם".

וממשיך ומבאר בשיחה, שהגילוי הוא דוקא ע"י ההתעסקות והבירור דהגוף הגשמי, הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם[11], שבו הייתה בחירת העצמות מצד העצם - ללא שום סיבה, כ"א רק בבחירה עצמית.

ועפ"ז אולי י"ל הביאור בסתירה הנ"ל, דהכונה היא להחדיר את עצם הנשמה בגלוי בקיום המצוות. כלומר, שבמעשיו יהי' ניכר שעושה זאת מכיון ש"ישראל וקוב"ה כולא חד", ולא משום שמתבטל להקב"ה ויוצא ממציאותו.

והדרך להביא זאת היא ע"י קיום תומ"צ בפועל, באופן כזה שיגלה את עצם הנשמה. שהרי ברור שקיום מצוה סתם, ע"י יהודי שאינו יודע כלל מהענין ש"ישראל וקוב"ה כולא חד", לא יפעל אצלו את גילוי עצם הנשמה, והרי קיום המצוה צ"ל באופן שיורגש **אצלו** שזהו עצם הנשמה.

והנה, כאשר יהודי קיים במציאותו, מציאות של יש הנברא (כמבואר בקונטרס יו"ד-י"ד כסלו הנ"ל בארוכה), הרי פשיטא שכמה שיתבונן בזה שהוא וקוב"ה כולא חד, לא יפעל הדבר אצלו את גילוי עצם הנשמה בקיום התומ"צ בפועל, שהרי בפועל ממש הוא מציאות יש הנפרדת מהקב"ה.

ולכן מבאר כ"ק אדמו"ר במאמרים הנ"ל, שראשית העבודה כדי לגלות את עצם הנשמה הוא "ונפקדת", הביטול וההחלטה התקיפה להתמסר לאלוקות ולצאת ממציאות היש שלו.

---

10) תו"מ תשנ"ב ח"א עמ' 322 ואילך.

11) תניא פמ"ט.

אלא שביחד עם זאת מבאר כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל, שא"א להסתפק ולהשאיר את העצם רק ביחידה, כיון שעיקר הגילוי שלו הוא (כנ"ל) בעניני הגוף הגשמי דוקא, ולכן ההתעוררות דעצם הנשמה צריכה להתגלות ע"י מצוות השייכות לעניני הגוף.

ולסיכום הדברים, לפועל מה שיעורר את עצם הנשמה הוא גילוי היחידה וההתמסרות להקב"ה ע"י יציאה ממציאות היש שלו, אלא שעיקר הגילוי של עצם הנשמה נמשך בעיקר במצוות גשמיות ולא בענינים השייכים ליחידה דוקא.

ה.

וכדברים אלו מצינו מפורש בשיחת ש"פ ויצא תשנ"ב[12], בה מבאר כ"ק אדמו"ר:

"י"ל עוד פירוש ב"ויצא יעקב מבאר שבע וילך גו'" - הליכה ועלי' מלמטה למעלה: מבחי' המלכות (באר שבע) לבחי' הכתר ועד לעצמו"ה, שמגיעים לזה דוקא ע"י "וילך חרנה".

ויש לומר שב' פירושים אלו הם בהתאם לב' הענינים שבפנים: בתחלה העבודה למטה (חרנה) היא בדרך מלמעלה למטה, גילוי הנשמה בהגוף, שעושה נשמתו עיקר וגופו טפל, ואח"כ מגלים המעלה דכח העצמות שבהגוף, שעי"ז נעשית עלי' גם בהנשמה, וזהו ע"ד "ויצא גו'" מלמטה למעלה".

שזהו ע"ד המבואר לעיל, שבתחילה על האדם לגלות את עצם נשמתו (ע"י הביטול ("שעושה . . גופו טפל"), שזה דוקא מגלה את עצם הנשמה), אך אח"כ תתגלה המעלה העצמית גם בגוף, שזהו מצד ש"ישראל וקוב"ה כולא חד", כנ"ל בארוכה.

12) תו"מ תשנ"ב ח"א עמ' 346 הערה 84.

ירושת שטר חוב

(ב״ב קכד, ב)

הת׳ לוי יצחק שי׳ נקי
תלמיד בישיבה

א.

בגמ׳ מובא[1] שר׳ אחא אמר לרבינא, ״איקלע אמימר לאתרין ודריש: בכור נוטל פי שנים במלוה אבל לא ברבית. א״ל: נהרדעי לטעמייהו, דאמר רבה: גבו קרקע - יש לו, גבו מעות - אין לו; ורב נחמן אמר: גבו מעות - יש לו, גבו קרקע - אין לו״.

כלומר: בכור נוטל חלק בכורה (פי שנים) רק בנכס שאביו הי׳ מוחזק בו קודם מיתתו, אבל בדבר הראוי לבוא לאב, אין בזה דין ירושת בכור[2]. ונחלקו ר״נ ורבה במקרה שהיתומים גבו חוב אביהם, האם האב הי׳ נקרא מוחזק בחוב. דלר״נ אם גבו מעות ה״ז כמוחזק לאב קודם מיתתו, ולרב זהו כאשר היתומים גבו קרקע.

ומקשה אביי על שיטת ר״נ, ״מאי שנא קרקע דלא [שבכור לא נוטל פי שנים], דלאו האי קרקע שבק אבוהון [והוי ראוי], מעות נמי לאו הני מעות שבק אבוהון.

ועוד, הא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: יתומים שגבו קרקע בחובת אביהן - בעל חוב חוזר וגובה מהן״[3]. ונמצא שהאב הי׳ נקרא מוחזק בקרקע שגבו היתומים (שהרי בע״ח אינו גובה מנכסים שקנו היתומים, ואם גובה מהקרקע שנגבתה משמע שהיא היתה נקראת של האב כבר לפני מיתתו). וא״כ, מדוע אין הבכור נוטל פי שנים במלוה אם גבו קרקע?

ומתרצת הגמ׳, שהן רבה והן ר״נ אמרו את דבריהם (כל אחד כשיטתו לעיל) רק ״לטעמייהו דבני מערבא״, ואילו הם עצמם לא סברו כך.

---

1) ב״ב קכד, ב.

2) שם קכה, ב. ובכ״מ.

3) במקרה (כתובות צב, א. ובכ״מ) בו יתומים גבו את חוב אביהם מקרקע של בעל החוב, יכול המלווה לאביהם לגבות את חובו מהקרקע שגבו. והטעם לכך הוא, דמכיון שאביהם הי׳ מוחזק בקרקע זו עוד לפני מיתתו, אין זה נחשב כקרקע שקנו היתומים לאחר מיתת אביהם (שמקרקע כזאת בע״ח אינו יכול לגבות).

ב.

והנה רשב"ם פירש את שיטתו של רב נחמן, וז"ל[4]: לדידי לא שנא גבו קרקע לא שנא גבו מעות אין לו, דק"ו הוא כדאמרן לעיל, שבחא דממילא אמרי רבנן דלא שקיל, מלוה מיבעי [ומכיון שמלוה הוי שבחא דממילא, האב אינו נחשב מוחזק בזה, ולכן הבכור אינו נוטל בזה פי שנים, בין אם גבו את חובם בקרקע ובין אם גבו במעות]. אלא לדידהו [דבני מערבא, שלשיטתם בכור כן נוטל פי שנים במלוה], בקרקע מודו לי מיהא דלא שקיל, דהאי ארעא לא שבק להו אבוהון [ונמצא שהוא ראוי ולא הי' מוחזק].

ומביא לכך הרשב"ם ראי' מפורשת: כדאמרינן לקמן, שלחו מתם הלכתא כרב ענן[5], כדפריש רבה טעמייהו דאי קדים סבתא כו', דמהתם שמעי' דלא חשבי בני מערבא לקרקע של לוה מוחזק למלוה. והלכך, האי שלחו מתם דלעיל, מיבעי לן לאוקמי במעות ולא בקרקע, דלא תקשי דבני מערבא אבני מערבא. ומשום הכי אמר רב נחמן, גבו קרקע אין לו גבו מעות יש לו [וכל זה לשיטת בני מערבא]. ומיהו לא סבירא לי' [לר' נחמן עצמו] אלא בין קרקע בין מעות אין לו.

דהיינו, שבאמת ר"נ עצמו אינו סובר שיש חילוק בין מעות לקרקע (ובשניהם סובר שאין לו, דבכור לא נוטל במלוה בכלל, שה"ז ראוי), ואת החילוק ביניהם אמר ר"נ לשיטת בני מערבא שבכור נוטל במלוה. והטעם שאמר שדוקא אם גבו מעות יש לו, אבל אם גבו קרקע אין לו, הוא משום שבני מערבא עצמם (במקרה של הסבתא הנ"ל), סוברים שקרקע הלוה אינה נחשבת מוחזקת לו. ולכן חייבים לומר שהדין שבכור נוטל במלוה, הוא דוקא במעות ולא בקרקע.

והיוצא מדברי הרשב"ם, שהטעם שרב נחמן חילק בשיטת בני מערבא בין גבו מעות לגבו קרקע, הוא מכח שיטתם בסוגיא דסבתא.

והקשו הראשונים[6] על דברי הרשב"ם, שהרי סו"ס לא מתורצת קושית הגמ' (על רב נחמן), בנוגע **לסברת** החילוק בין גבו מעות לגבו קרקע ("מעות נמי לאו הני מעות שקל אבוהון"). שהרי כשם שבקרקע אינו נחשב מוחזק משום שאין זו אותה הקרקע שהאב נתן ללוה, כך גם המעות אינן אותן המעות שהאב נתן לו.

4) ד"ה לטעמייהו.

5) בהדין דההיא סבתא שהובא לעיל בהערה.

6) עיין רשב"א. ורבינו יונה מתרץ (בתירוץ הראשון) שמלכתחילה "אין זו קושיא גמורה", ולכן אין להקשות מדוע הגמ' אינה מתרצת זאת. ע"ש.

דבביאור דברי ר״נ - שיש לחלק בין מעות לקרקע - כתב הרשב״ם[7] וז״ל: דמעות הלוהו ולא קרקע, אבל גבו מעות יש לו שהרי מעות הלוהו. וצ״ב הסברה בזה, כפי שמקשה הגמ׳, שהרי אין אלו אותן המעות (כשם שזוהי קרקע ולא מעות), ומדוע נחשבים הם מוחזקים לאב.

ג.

ואוי״ל הביאור בזה, ובהקדים:

לעיל[8] הביאה הגמ׳ מחלוקת בין רבי לרבנן, דלרבי בכור נוטל פי שנים במלוה, ולרבנן אינו נוטל.

ורשב״ם מעיר וז״ל: היינו מלוה בשטר בכור נוטל פי שנים, דכיון דמוחזק בשטר ועל פי השטר גובין את המלוה, הרי הוא כאילו השטר השביח . . אבל מלוה על פה ואפי׳ בעדים, כיון דליכא שטרא ומצי למטען פרעתי׳ לך, דהמלוה את חבירו בעדים אין צריך לפרעו בעדים . . לא שקיל פי שנים, דהא אין מוחזקין מחוב זה כלל.

כלומר, רק במלוה בשטר נוטל הבכור (לשיטת רבי) פי שנים, כי מכיון שע״י השטר הלוה אינו יכול לכפור, ה״ז כמוחזק אצל האב. משא״כ במלוה בעל פה, שהלוה יכול לכפור, האב אינו נק׳ מוחזק, ולכן (גם לשיטת רבי) הבכור אינו נוטל פי שנים.

ומבאר הקובץ שעורים[9] את דברי הרשב״ם, וז״ל: ״ונראה כונתו, דהא דגוביינא מיקרי שבח שהשביח השטר, משום דגובין ע״י השטר, היינו דבלאו שטר אינו יכול לגבות״. היינו, שמאחר שהשטר עומד לגוביינא, לכן ה״ז כאילו השטר עצמו השביח, והשטר הי׳ מוחזק לאב. אך במלוה בע״פ שאין שטר, א״א לומר שהמלוה מוחזקת לאב.

אך התוס׳ רי״ד חולק על הרשב״ם, וז״ל: ״דמאן דס״ל דבכור שקיל פי שנים במלוה, ל״ש לי׳ בין מלוה ע״פ למלוה בשטר. דכיון דאבוה אוזפינהו והוה עתיד למיגבינהו, כמאן דגבי דמי״. דהיינו שאין כל הבדל בין מלוה בשטר למלוה בע״פ, ולכן אם נאמר שבכור נוטל פי שנים במלוה, אין לחלק בזה בין מלוה בע״פ למלוה בשטר.

ד.

ויש לומר, שהרשב״ם והתוס׳ רי״ד נחלקו מהו הגדר של שטר, שיש לפרשו בשני אופנים:

7) ד״ה גבו קרקע (הא׳).

8) קכד, א.

9) אות שעה.

אופן הא' הוא (וכ"ה לכאורה בפשטות), ששטר הוא דבר חיצוני, שנעשה למקרה בו הלוה יכחיש את ההלואה, שאז השטר יוכיח שהמלוה צודק.

ואופן הב' הוא כחידושו המפורסם של ר' חיים הלוי ששטר אינו רק לראי', שאם הלוה כופר יש צורך בשטר, אלא הוא כביכול חלק מההלוואה. והביאור בזה, שהטעם שע"י השטר הלוה לא יכול לטעון פרעתי ומוכרח להחזיר את החוב, הוא משום שהמלוה הלוה לו מלכתחילה ע"מ שכל זמן שהוא ביד המלוה חייב לשלם. ומובן שמענינו של השטר שכבר מהרגע הראשון יש לו חשיבות, ולכן ניתן להגדירו כחלק מההלואה.

ולפי"ז אפשר לומר, שהרשב"ם למד כהאופן הב', שהשטר הוא כחלק מההלואה. ולכן, גם אם נאמר שבכור נוטל פי שנים במלוה, הכוונה למלוה בשטר דוקא, שאז חלק מההלואה (השטר) הי' מוחזק אצל האב, והממון שהגיע אח"כ ה"ז כאילו שהשטר השביח[10].

משא"כ התוס' רי"ד ס"ל כהאופן הא', ששטר הוא כדבר חיצוני הבא לראי' בלבד, ולכן אין לחלק בין מלוה בע"פ למלוה בשטר (כי ההבדל בין ההלואות הוא רק האם יש ענין חיצוני בתור ראי', אבל בעצם החוב אין שום הבדל).

ועפ"פ הנ"ל, שטעם הרשב"ם שלמד שבכור נוטל כדינו אף במלוה, הוא מפני שהשטר נחשב לחלק מההלואה, יובן היטב החילוק שבין גבו מעות לגבו קרקע, שלשיטת הרשב"ם (לדברי ר"נ) דוקא כאשר גבו מעות הבכור נוטל פי שנים,

דכיון דאיירי במלוה בשטר, והשטר נחשב לחלק מההלואה, לכן "מעות יהיב מעות שקיל"[11], היינו, שמשום שכתוב בשטר ש"מעות יהיב" ולא קרקע, לכן דוקא אם גבו מעות ניתן להחשיבם כשבח שהשביח השטר. אך אם גבו קרקע, אי"ז שבח שהשביח השטר, ולכן הבכור אינו נוטל בזה פי שנים - שהרי זה לא הי' מוחזק לאב.

ה.

ויש להמתיק הדברים, דהנה התוס' הקשה על שיטת הרשב"ם בביאור סברת החילוק בין קרקע למעות, ופירש אחרת את דברי ר"נ, וז"ל[12]: אלא נראה דטעמא דרב נחמן דאמר גבו מעות יש לו, משום דדרך בע"ח לפרוע בחובם מעות ולא קרקע, והוי מוחזק בגבו מעות משום דסמיכי עלייהו, אבל קרקע שאין דרך קרקע ליתן בחובם,

10) ועפ"ז מובנת היטב לשונו של הרשב"ם "הרי הוא כאילו השטר השביח".

11) לשון התוס' (ד"ה גבו מעות) בביאור דברי רשב"ם.

12) שם.

לא סמכי עלה ולא הוי מוחזק.

דהיינו, שמשום שדרך בני אדם לפרוע חובותיהם במעות ולא בקרקע, לכן האב נק' מוחזק רק במעות, שע"ז סמכה דעתו מלכתחילה, משא"כ בקרקע (וכפי שמבאר זאת הריטב"א: כל שפרע במעות עומד בתנאו וחשוב פירעון, וכל שפורע בקרקע אינו אלא כמוכר לו עתה קרקע במעותיו).

וע"פ הנ"ל, שנחלקו רשב"ם ותוס' רי"ד בגדר שטר, מובן דאזלי לשיטתייהו, דכיון שרשב"ם ס"ל ששטר הוא חלק מההלואה, לכן פירש את דברי ר"נ כפי שנת' לעיל. ואילו התוס' ס"ל כהתוס' רי"ד, ולכן חלק על הרשב"ם. וק"ל.

גדר ירושת בכור

(ב"ב קכג, ב)

הת' שניאור זלמן שי' פרנקל
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ'[1]: ת"ר, הבכור נוטל פי שנים בזרוע ובלחיים ובקיבה, ובמוקדשין, ובשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן. כיצד, הניח להן אביהן פרה מוחכרת ומושכרת ביד אחרים, או שהיתה רועה באפר, וילדה - בכור נוטל פי שנים, אבל בנו בתים ונטעו כרמים - אין בכור נוטל פי שנים.

ובגמ' מבואר דברייתא זו היא לשיטת רבי, דהנה נחלקו רבי ורבנן במקרה שהניח להם אביהן פרה מוחכרת ומושכרת ביד אחרים וכן פרה רועה באפר וילדה, דלרבי בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו הנכסים לאחר מיתת האב, ולרבנן אין הבכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת האב.

ומדייקת הגמ', מדוע שנה התנא בברייתא שני מקרים, הן "הניח להן אביהן פרה מוחכרת ומושכרת ביד אחרים", והן "היתה רועה באפר", דלכאורה הוה סגי לי' להביא המקרה שבכור נוטל פי שנים אם הניח להן אביהן פרה מוחכרת ומושכרת

1) ב"ב קכג, ב.

ביד אחרים, והי' ניתן ללמוד את המקרה דהיתה רועה באפר בק"ו, דאם במוחכרת ומשכרת, "דלא קיימא ברשותא דמרה" (שהפרה לא היתה ברשות האב כשמת), אמרינן בכור נוטל פי שנים, פשיטא דכן הוא אם היתה רועה באפר (דבזה הפרה היתה ברשות האב כשמת).

ומבארת הגמ', שהתנא בא להשמיענו שהבכור נוטל כאשר הפרה היתה מוחכרת ומושכרת רק אם זהו "דומיא דרועה באפר", שכשם שרועה באפר בכור נוטל פי שנים משום דהוי שבחא דממילא, "דלא חסרי בה מזונא" (שהפרה ניזונת מעצמה ע"י עשב השדה, ללא סיוע חיצוני), כן גם במוחכרת ומושכרת, שהבכור נוטל בזה פי שנים רק משום דהוי שבחא דממילא, דלא חסרי בה מזונא (שהיתומים עצמן לא מפרנסים אותה), אך אם האחריות על מזונותי' מוטלת על היתומים - אין הבכור נוטל בזה פי שנים.

והקשה הרשב"ם[2]: וא"ת, ליתני רועה באפר, ואנא ידענא דהוא הדין למוחכרת ומושכרת היכא דלא חסרי מזונא, ול"ל למיתני מוחכרת ומושכרת כלל". כלומר, שאם הדין הוא שכאשר היתומים אינם משביחים בעצמם את הפרה (אלא זהו "שבחא דממילא"), איזה חילוק יש בזה בין רועה באפר למוחכרת ומושכרת?

ומתרץ הרשב"ם, דהוצרך התנא למימר מוחכרת ומושכרת, משום שהי' הו"א לומר שדוקא אם היתה רועה באפר הוי שבחא דממילא, משום שאף אדם אינו מתעסק בהחזקתה של הפרה, אך במוחכרת ומושכרת, דאע"ג שהיתומים עצמם אינם מתעסקים בהחזקת הפרה, הרי אחרים מתעסקים בזה, והי' מקום לומר שבאופן כזה הבכור אינו נוטל פי שנים,

ולכן הביא התנא גם את המקרה דמוחכרת ומושכרת, ללמדנו שאף באופן כזה הוי שבחא דממילא, הואיל והיתומים עצמם אינם מתעסקים בהחזקת הפרה.

ב.

והנה המהרש"א (על אתר) תמה על קושית הרשב"ם, "שהרי ודאי הו"ל לתנא לשנות מוחכרת ומושכרת, שאע"ג דלא קיימא ברשותי' (שכשהאב מת היתה הפרה ביד אחרים), אעפ"כ בכור נוטל פי שנים משום דהוי שבחא דממילא דלא קא חסרי בה מזוני". והיינו, שהי' אפשר לומר שבמוחכרת ומושכרת הבכור אינו נוטל פי שנים - מפני שבפועל הפרה לא היתה אצל האב בשעת מיתתו, ומהי קושית הרשב"ם.

2) ד"ה אף מוחכרת ומושכרת.

ויישב המהרש"א[3], דאין לומר שיש איזה חידוש במקרה דמוחכרת ומושכרת בכך שהפרה איננה ברשותם של היתומים, שהרי אם היתה ברשותם של היתומים - ברור שהבכור לא הי' נוטל בזה פי שנים, שהרי הם אלו שמשביחים את הפרה. ורק מפני שהפרה איננה ברשותם, ואחרים הם שמשביחים את הפרה - הבכור נוטל בזה פי שנים.

ועפ"ז מובנת קושית הרשב"ם, דלאחר שלימדנו התנא את עצם הדין - שהבכור נוטל פי שנים בשבחא דממילא - מובן מאליו שכן הוא במוחכרת ומושכרת, ודוקא באופן שהפרה איננה אצל היתומים (שאז אי"ז שבחא דממילא).

ולכאורה דברי המהרש"א תמוהים, שהרי בפשטות הדין שבכור נוטל פי שנים זהו דוקא בנכסים שהיו **מצויים** ביד האב כשמת וכעת הגיעו לידי היתומים, וכמ"ש[4] "כי את הבכור בן השנואה יכיר, לתת לו פי שנים **בכל אשר ימצא לו** וגו'". ואילו זה שבכור נוטל פי שנים אף בנכסים **שאינם מצויים** בידי האב, הוי חידוש לרבי.

היינו, **שעיקר** הדין שבכור נוטל פי שנים הוא משום שהנכסים היו מצויים ביד האב בשעה שמת, **והחידוש** הוא שגם בנכסים שלא היו ביד האב בשעת מיתתו - הבכור נוטל פי שנים.

ולפי"ז מובן בפשטות, שנכס שהי' קיים ברשות האב בשעה שמת (וכגון רועה באפר), ישנה סברא חזקה יותר שבכור יטול בו פי שנים, מאחר שהאב הי' מוחזק בו ממש. ואילו בנכס שלא הי' קיים ברשות האב בשעת מיתתו (כגון מוחכרת ומושכרת), נראה יותר לומר שבכור אינו נוטל בו פי שנים (אלא שלמעשה נוטל, משום דהוי שבחא דממילא).

אך מיישוב המהרש"א בדברי הרשב"ם נראה להיפך, שדוקא מה דלא הוה קיימא ברשותי' דאב כשמת (כמוחכרת ומושכרת), יש סברא שהבכור יטול פי שנים. ולעומת זאת, מה דהוה קיימא ברשותי' כשמת האב (כרועה באפר), מסתבר יותר לומר שאין הבכור נוטל בזה פי שנים (אלא שמ"מ בפועל נוטל, משום דהוי שבחא דממילא). וצ"ב הסברה בזה.

ג.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים הביאור בשיטת התוס'. דבתוס'[5] הקשה ע"כ שהגמ'

3) עיין עוד בדברי המהרש"ל (שהביא המהרש"א), שהרגיש בקושי זה וביאר באו"א.

4) תצא כא, יז.

5) ד"ה היתה מוחכרת ומושכרת.

מעמידה את דברי הברייתא כרבי ולא כרבנן, שהרי גמ׳ מפורשת היא לעיל[6] שאף אליבא דרבנן ״בכור או פשוט שהניח להן אביהן עבד או בהמה טמאה, עובד לזה (לאח הפשוט) יום אחד, ולזה (לבכור) שני ימים״, והיינו שגם לשיטת רבנן בכור נוטל פי שנים בשבח[7] ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן.

ומתרץ התוס׳, שמחלוקת רבי ורבנן היא רק אם הבכור לא דרש מאחיו לחלוק (את גוף הנכסים), או שיטול פי שנים בשבח. דלכו״ע אם פירש הבכור שהוא רוצה את חלקו (כשהאב מת) נוטל פי שנים בגוף הנכסים, ואם לא רצו האחים נוטל פי שנים בשבח ששבחו הנכסים (דהוי כאילו חלקו בפ״ע השביח), ואלו הם דברי הגמ׳ לעיל (שבהם מדובר על חלוקה ושימוש בגוף הנכס).

אך המחלוקת בסוגייתנו היא במקרה שהבכור לא פירש (כשמת האב) שהוא רוצה את חלקו (והיתומים החכירוה והשכירוה, או שילדה וכיו״ב), שלרבי נוטל פי שנים (משום שאי״ז ראוי), ולרבנן אינו נוטל פי שנים.

עפ״ז מקשה התוס׳, מדוע שנה התנא הניח להן אביהן פרה **מוחכרת ומושכרת** ביד אחרים, ולא **החכירוה והשכירוה** יתומים, שבזה נחלקו רבי ורבנן (במקרה שלא פירש שרוצה את חלקו, והיתומים החכירו או השכירו את הפרה, כנ״ל).

ומתרץ תוס׳, שהתנא משמיענו בזה חידוש גדול יותר לרבי, דאע״ג שהיתה חכורה ושכורה בחיי האב, מ״מ לא הוי ראוי, והבכור יטול פי שנים.

והמורם לכאורה מדברי התוס׳, שאם בשעת מות האב היתה הפרה ברשותו, היתומים זוכים בגוף הפרה, וממילא הבכור נוטל פי שנים בשבח (אלא שבסוגייתנו נחלקו רבי ורבנן, כיון שהבכור לא פירש). והטעם הוא, שהיות והיתומים זכו **בגוף** הפרה, ובגוף בודאי שנוטל הבכור פי שנים, ממילא נוטל פי שנים גם בשבח שהוי שבח **שלו** ממש, כאילו פרתו שלו השביחה,

אך לעומת זאת, כאשר גוף הפרה לא הגיע לידי היתומים, יש סברא לומר שאין הבכור נוטל פי שנים בשבח, משום שהיתומים לא זכו בגוף הפרה, ולכן אין לבכור שייכות לשבח הבא ממנה (אלא שלרבי מ״מ נוטל פי שנים, משום דהוי שבחא דממילא).

---

6) יג, א.

7) קושיא זו היא רק אליבא דתוס׳ שלמד שגם בסוגי׳ לעיל מדובר בשבחא דנכסים, היינו שתוס׳ למד שגם עבודה בגוף הפרה עצמה לאחר מיתת האב נחשבת כשבח, ובמילא שני הסוגיות דומות.
אבל נחלקו על דבריו בביאור הסוגי׳ לעיל, שהרי יש לחלק בין עבודה בגוף הפרה עצמה - שאז ודאי הבכור יטול פי שניים אליבא דכו״ע - לבין שבח שהגיע מגוף הפרה, דבזה נחלקו רבי ורבנן (ראה יד רמ״ה כאן. ועוד).

ד.

מהאמור לעיל נראה שהרשב״ם והתוס׳ נחלקו בגדר ירושת בכור, דשיטת הרשב״ם (ע״פ ביאור המהרש״א, כנ״ל ס״ב) היא, שעיקר הטעם שבכור נוטל פי שנים, הוא משום שגוף הפרה **לא הגיע** לידי היתומים (כמו בהיתה מוחכרת ומושכרת), והסיבה שגם כשהגיע לידי היתומים (כאשר היתה רועה באפר), הבכור נוטל פי שנים, זהו משום דהוי שבחא דממילא,

ואילו שיטת התוס׳ היא להיפך, שעיקר הטעם שבכור נוטל פי שנים, הוא משום שגוף הפרה **הגיע** לידי היתומים, ועי״ז הבכור זוכה בגוף הפרה, והוי כאילו שלו ממש השביח. והסיבה שגם כש**לא הגיע** לידי היתומים בכור נוטל פי שנים, היא משום דהוי שבחא דממילא.

ובהמשך הסוגי׳ נחלקו הרשב״ם ותוס׳ בענין אחר, ובפשטות הוא בהמשך להנ״ל.

דהנה ברשב״ם[8] ביאר, שהטעם שבכור נוטל פי שנים במלוה, הוא מפני שמוחזק בשטר, שמגוף השטר עצמו גובין את המלוה, והוי כאילו השטר עצמו השביח וכנכסים ששבחו מאליהם, ולכן בכור נוטל פי שנים לרבי.

והתוס׳[9] הקשה על דברי הרשב״ם, דאם נאמר שבמלוה בשטר נחשב השטר כגוף, וכיון שהיתומים ירשו את גוף השטר וממנו הם גובים את המלוה - לכן נוטל בזה הבכור פי שנים, א״כ גם **לרבנן** בכור יטול פי שנים, שהרי ברור שאם הנכס עצמו משביח מאליו, הבכור נוטל בזה פי שנים לכו״ע.

ובמהר״ם (על אתר) ביאר כונת התוס׳, שלשיטתו אין הניר נחשב כגוף, אלא כניר בעלמא וכראי׳ לקיום ההלואה, ולכן לרבנן אין בכור נוטל פי שנים, שהרי אין כאן נכס שהי׳ ברשותו של האב בשעה שמת.

ולכאורה מחלוקת זו תלוי׳ בהנ״ל, דלשיטת הרשב״ם היתומים ירשו מהאב את גוף השטר, ולכן בכור נוטל פי שנים, ואילו לשיטת התוס׳ היתומים לא ירשו דבר, ולכן דוקא לרבי **ולא** לרבנן, בכור נוטל פי שנים.

ה.

וי״ל הביאור בכ״ז, ובהקדים הביאור מדוע לכו״ע במקרה שהיתומים בנו בתים הוי ראוי גמור, ואין הבכור נוטל פי שנים.

---

8) קכד, ב ד״ה ירשו שטר חוב.

9) שם ד״ה אין הבכור נוטל.

די"ל בזה בשני אופנים: א) כאשר בנו בתים, זהו **סימן** לכך שהנכס לא הי' ביד האב, וכיון שהנכס לא הי' ביד האב, אין שום סברא שבכור יטול פי שנים, שהרי כל הדין דירושת בכור הוא רק כאשר הדבר מגיע מהאב.

ב) אם בנו בתים ה"ז **סיבה** לכך שאין בכור נוטל פי שנים, דמכיון שהיתומים השקיעו בעצמם, א"א שהבכור נוטל פי שנים.

ויש לקשר זה עם החקירה המפורסמת, אם בכור נוטל פי שנים מאביו (כחלק מהירושה), או שבתחילה יורשים כ"א חלקו, ולאחר מכן מחויבים האחים לתת לבכור פי שנים:

אם נאמר שהבכור יורש מאביו, הרי כאשר היתומים עצמם בנו בתים זהו **סימן** שהבתים לא היו אצל האב (כהאופן הא' הנ"ל), ולכן הבכור אינו נוטל בזה פי שנים - דהאב לא הוריש לו זאת.

אך אם נאמר שיורש מאחיו, זה שהבתים לא היו אצל האב אינו ראי' לכך שהבכור אינו נוטל בזה פי שנים, שהרי בכל מקרה ירושתו איננה מהאב אלא מהאחים. ולכן צ"ל כהאופן הב', דמכיון שהיתומים עצמם בנו את הבתים, לא שייך שהבכור יטול מהם בזה פי שנים.

ו.

עפ"ז י"ל בביאור המחלוקת בין הרשב"ם לתוס':

הרשב"ם ס"ל כהאופן הא' - שהטעם שהבכור יורש פי שנים בשבח, הוא (בעיקר) שהאב הוריש לו זאת מלכתחילה. ואילו התוס' ס"ל כהאופן הב' - שהטעם שהבכור יורש פי שנים בשבח, הוא משום שהדבר הגיע לידי היתומים, וכיון שהם לא השקיעו מעצמם בהשבחת הדבר - עליהם לתת לו את חלק הבכורה.

ולפי"ז יתבארו היטב דברי המהרש"א הנ"ל בדברי הרשב"ם, שהרי שיטת הרשב"ם היא שעיקר הדין שבכור נוטל פי שנים הוא משום שירש זאת מהאב, ולכן דוקא במוחכרת ומושכרת דלא קיימא ברשותי' יש סברא לומר שבכור יטול פי שנים, משום שכל השבח הגיע אך ורק מכוח האב, והיתומים לא "**נכנסו**" בין האב לבכור, שעי"ז ה"ה **מונעים** (כביכול) מהבכור ליטול את חלקו (דהם אינם מחויבים ליתן לו חלק בכורה, אלא רק מה שירש מהאב באופן ישיר).

אך אם היתומים עצמם החכירוה או השכירוה, ה"ז כאילו בנו בתים, דמכיון שהירושה היתה אצל היתומים, ה"ה מונעים מהבכור ליטול את חלקו (שהרי אינם

מחויבים ליתן לו, כנ״ל). ולכן החידוש הוא דוקא כאשר הפרה רועה באפר, דאע״ג שהיתה קיימא ברשותי׳ כשמת האב, ונמצא שהדבר הגיע לידי היתומים, ולכאורה מנעו מהבכור ליטול את חלקו, קמ״ל התנא שהיות וזהו שבחא דממילא, נוטל בה פי שנים.

אבל שיטת התוס׳ היא להיפך, שעיקר הדין שבכור נוטל פי זהו מכח האחים, ולכן רק כשהדבר מגיע לידי היתומים יש סברא לומר שבכור נוטל פי שנים בשבח, שהיות והיתומים זכו בגוף, הוי השבח כשלהם ממש, ולכן מבאר (שעיקר) מחלוקת רבי ורבנן במקרה שלא אמר הבכור לחלוק, דהרי אם אמר הבכור לחלוק, גם לרבנן נוטל פי שנים, שהרי היתומים זכו בגוף הנכס, והוי השבח כשלהם.

ומובן ג״כ מדוע יש לתוס׳ הו״א שהתנא ישנה את המקרה דהחכירוה והשכירוה יתומים (עצמם), שהיות שלשיטתו ירושת בכור (היא מכוח האחים, היינו) זהו מכיון שהגוף הגיע לידי היתומים והשבח שלהם (ואזי יורש בזה הבכור), א״כ הי׳ על התנא לשנות מקרים בהם גוף הדבר מגיע לידי היתומים, שבזה נחלקו רבי ורבנן בנוגע לאמירה.

ומסיק התוס׳ שזהו חידושו של רבי (**ולא מעיקר הדין**), שאף במוחכרת ומושכרת, דאע״ג שלא היתה ברשות היתומים, ולכאורה יש סברא לומר שאף לרבי אין בכור נוטל בה פי שנים בשבח, קמ״ל רבי דכיון דהוי שבחא דממילא (ע״ד רועה באפר) הרי הבכור נוטל בה פי שנים בשבח.

ז.

ע״פ כהנ״ל מובן, שקושית הרשב״ם בד״ה ״אף מוחכרת ומושכרת״, אינה קשה כלל לשיטת התוס׳. שהרי התנא הוצרך לשנות מוחכרת ומושכרת לצורך **חידושו של רבי**, דאע״ג דלא הוה קיימא ברשותי׳ וגוף הפרה לא הגיע לידי היתומים, מ״מ בכור נוטל בה פי שנים בשבח, משא״כ לשיטת הרשב״ם, כפשוט.

ועפ״ז יש ליישב ג״כ קושית התוס׳ הנ״ל (ס״ד) על הרשב״ם, דקושי׳ זו היא אליבא דשיטת התוס׳ דוקא, שהרי רק אם נאמר שברגע שהדבר מגיע לידי היתומים הם זוכים בגוף ובדרך ממילא הוי השבח שלהם, ובמילא יוקשה שאף **לרבנן** צ״ל הדין שהבכור יטול פי שנים בשטר מלוה (אם לא שנעמיד מחלוקתם באמירה), דהמלוה הוי כשלהם, משום שזכו בגוף השטר.

אך לשיטת הרשב״ם, שכל הטעם שבכור נוטל פי שנים זהו משום שירש חלקו מהאב, הרי זה שהנכס בא לרשות היתומים אינו סברא שגם לרבנן בכור יטול פי שנים

בשבח, ואדרבה, זוהי סברא לומר להיפך, שגם **לרבי** אין בכור נוטל פי שנים בשבח, דבעצם זה שהדבר הגיע לידי היתומים ה"ה מונעים מהבכור ליטול את חלקו (דהם אינם מחויבים ליתן לו, כנ"ל בארוכה).

אלא שמ"מ למעשה ס"ל לרבי שהבכור יטול פי שנים בשטר הלואה, משום שהשטר נחשב כגוף, ולכן בחיי האב הי' מוחזק **במשהו ממשי**, וממילא היתומים זכו אח"כ במלוה הכתובה בשטר מכוח האב, והיות והאב החזיק בשטר הוי שבחא דממילא (כדין רועה באפר).

וי"ל שזהו גם ההכרח לחלוקת הרשב"ם בין מלוה בשטר למלוה ע"פ, דכיון שכל הירושה מגיעה מכוח האב מוכרחים לומר שהי' כאן איזה דבר ממשי שהאב הי' מוחזק בו, ולכן במלוה ע"פ שהאב מעולם לא הי' מוחזק, גם רבי מודה שאין בכור נוטל פי שנים, שהרי הגיע לרשות היתומים, והוי ממש כמו בנו בתים.

בטעם הדין ד"מפיהם ולא מפי כתבם"

(כתובות כ, א)

הת' שניאור זלמן שי' קוביטשעק
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין[1] "כותב אדם עדותו על השטר, ומעיד עלי' אפילו לאחר כמה שנים. אמר רב הונא והוא שזוכרה מעצמו, רבי יוחנן אמר אע"פ שאין זוכרה מעצמו".

ומבהיר התוס'[2] שלכו"ע צריך שיזכר ע"י השטר, אבל אם אינו זוכר כלל אינו מועיל, דאמרה תורה מפיהם ולא מפי כתבם[3]. ומקשה ע"ז, דלכאורה גם כשאינו זוכר כלל יביא שטרו לבית דין, ויועיל ככל שטר? וכתב לתרץ בכמה אופנים, שהכותב עדותו על השטר שבסוגיין לא חשיב שטר.

אלא שהקשו בראשונים דזה גופא צ"ב, איך מועיל שטר אע"פ שהוא עדות מפי

1) כתובות כ, א.

2) בד"ה ורבי יוחנן.

3) גיטין עא, א.

כתבם.

דהנה הגמ' ביבמות[4] מסיקה שאין כותבים זמן בשטרות קידושין, משום שאין היכן להניח שטר כזה: אצל האשה א"א - שמא תמחק את הזמן אם זינתה. וכן הבעל, פעמים שנושא את בת אחותו וירצה לחפות עלי'. ואף אצל העדים אין להניח כי "זמנין דחזו מכתבא ואתו מסהדי, ורחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם".

והקשה הרי"ף, הא קיי"ל שמקיימים שטרות מחתימת העדים, אע"פ שאינם זוכרים כלל - ומה בכך שהעדים ישכחו את מ"ש בשטר, הרי מ"מ הוי שטר כשר.

ותירץ, שכל זמן שנמצא השטר תחת ידם הוי כאילו עדיין לא העידו, הלכך אם אינם זוכרים אסור להעיד ע"פ השטר, דמפיהם ולא מפי כתבם. אבל לאחר שיצא השטר מתח"י לא נאמר בהם כלל זה, כיון שכבר העידו עדותם ואינם יכולים לחזור בהם, והוי כמי שנחקרה עדותן בבית דין[5], והלכך מפיהם קרינן בי' ולא מפי כתבם.

אמנם בעל המאור חלק ע"ז, וכתב לבאר ש"מפי **כתבם**" אסרה תורה ולא "מפי **כתבו**", וכיון ששטר צריך להיעשות מדעת המתחייב, הרי אי"ז מפי כתבם דהעדים אלא כתבו של המתחייב, והעדים אינם אלא כשלוחיו. אבל אם כתבו שטר מעצמם, ודאי הוי מפי **כתבם**.

וצריך ביאור במאי קמיפלגי, ומדוע חלק בעל המאור על דברי הרי"ף.

ב.

ויובן בהקדים טעם וגדר הדין ד"מפיהם ולא מפי כתבם":

מרש"י עה"ת[6] משמע, שהפסול בעדות הכתובה הוא משום שצריך שהדיינים ישמעו מפי העדים עצמם ולא ע"י דבר אחר. שהרי כתב שמפסוק זה למדים ג"כ ש"**לא יעמוד תורגמן בין העדים ובין הדיינים**", היינו שמשוה עדות הכתובה לעדות ע"י מתורגמן, וא"כ י"ל שלשיטתו הפסול בעדות הכתובה הוא משום דהוי ממוצע בין העדים לדיינים.

אך מצינו טעם אחר לדין זה, דהנה בשלחן ערוך[7] נפסק ש"הכותב בדברי תורה, אע"פ שאינו קורא צריך לברך". ותמה ע"ז הט"ז, דהרי בסעיף שלאח"ז נפסק שאין

4) לא, ב.

5) כתובות יח, ב. ובכ"מ.

6) דברים יט, טו.

7) סי' מז ס"ג.

מברכין על הרהור בדברי תורה, ומטעם דהרהור לאו כדיבור דמי, והרי כתיבה אינה כדיבור "דהא גבי עדות מצינו מפיהם ולא מפי כתבם, וכיון דגלי לן קרא דכתיבה לאו כדיבור היאך נברך עלי'".

ומובן מדבריו שלמד שסיבת הפסול במפי כתבם הוא שאי"ז דיבור, והיינו שהתורה גזרה שדרך הביטוי של העדים לדיינים תהי' ע"י דיבור דוקא, ולא באמצעות שום דבר אחר.

[והאחרונים[8] הביאו נפק"מ בין ב' האופנים: כאשר העדים כותבים העדות בפני הדיינים, והדיינים קוראים ומבינים עדותם מתנועת ידי העדים וכיו"ב, הנה לפי הט"ז עדותם בטלה כי אי"ז דרך הביטוי דהעדים, אך לרש"י לכאורה העדות כשרה, שהרי אין כאן ממוצע ביניהם (אלא שבפועל אף לרש"י במקרה זה עדותם פסולה, משום שהיא עדות בדרך רמז)].

וי"ל שההבנה מדוע כל השטרות כשרים למרות שהם עדות בכתב, ואינם פסולים מצד הכלל ד"מפיהם ולא מפי כתבם" - תלוי' בב' שיטות אלו:

הרי"ף שביאר ששטר מועיל כי נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד - סבור כשיטת רש"י עה"ת, דכיון דהוי כעדות שנחקרה בבית דין אין כאן ממוצע בין העדים לדיינים, וממילא ליכא פסול דמפי כתבם.

אך לפי שיטת הט"ז שהתורה מיעטה כל דרך ביטוי שאינו דיבור - אין מועיל כלל מה שאין ממוצע ביניהם, וע"כ צ"ל כדברי בעל המאור ששטר הוא מפי **כתבו** של המתחייב, והעדים כשלוחיו בלבד כנ"ל, וממילא א"צ כאן דרך ביטוי הכשרה בעדים.

ונמצא מובן היטב טעמו של בעל המאור שלא קיבל את דברי הרי"ף, מאחר שלמד כשיטת הט"ז.

ועפ"ז יומתק פרש"י בסוגיא שם[9], שסתם וכתב "דרחמנא אמר ע"פ שנים עדים ולא שיעידו על פי כתבם", ולא ביאר מדוע בשטר לא אמרינן. ורגילים לבאר בזה שלמד כשיטת הרי"ף, ששטר אינו כעדות כתובה כלל אלא כמאן דנחקרה בב"ד. וע"פ משנת"ל הרי זה ממש כפירושו עה"ת.

8) נו"ב מהדו"ק יו"ד סי' לו. חו"מ סי' ל ס"י-יא.

9) ד"ה לינחי'.

ג.

אלא שעדיין צ״ע בזה, דהנה הגמ׳ בגיטין[10] דורשת שאין אלם יכול להעיד ע״י הכתב, כיון ״דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם״. ונתעורר שם רש״י[11] לבאר הטעם ששטרות כשרים, ד״שטר שאני הואיל ואורחי׳ **בהכי**״. ובפשטות כונתו היא שבשטר (שמטרתו לעמוד ימים רבים) דרך ביטויים של העדים היא ע״י כתיבה, ולכן אין בזה את הפסול דמפיהם ולא מפי כתבם.

ולכאורה ביאור זה אינו אלא לשיטת הט״ז, שהחיסרון דמפי כתבם הוא שאי״ז דרך ביטוי, ולא כדעת רש״י עצמו שהתורה פסלה ממוצע בין העדים לדיינים?

וע״כ צריך לומר, דס״ל לרש״י (עכ״פ בפירושו בש״ס) ששני הדברים נכונים הם - והתורה פסלה עדות ע״י ממוצע, וגם חייבה שדרך ביטוי העדים צ״ל בדיבור דוקא, ובכל מקום כתב לפי ענינו:

במס׳ יבמות - בסוגיא דזמן בשטרות קידושין, מדובר שהעדים **מדברים**, אלא שמדברים ע״פ השטר והם אינם זוכרים מעצמם, דהיינו שדרך הביטוי כשרה, אך יש ממוצע בינם לבין הדיינים, ולכן סתם בדבריו שם וכיון כדברי הרי״ף, שבשטר ה״ז כמאן דנחקרה עדותם ואי״ז ממוצע;

אבל בגיטין שהבעי׳ היא הפוכה, **באלם** שאינו יכול לדבר אע״פ שאי״ז ממוצע, שהרי כותב בפני בי״ד - בזה צריך ביאור מדוע שטר שונה מאלם וכשר אע״פ שאינו דיבור, וע״ז ביאר שמהתורה כך דרך הביטוי בשטר - ע״י כתיבה.

10) שם.

11) ד״ה ולא.

מתים שבחוץ לארץ חיים

(כתובות קיא, א)

הת' שמעון חיים נח שי' קוט
תלמיד שליח בישיבה

א.

איתא בגמ'[1]: "א"ר אלעזר, מתים שבחוץ לארץ אינם חיים, שנאמר[2] "ונתתי צבי בארץ חיים", ארץ שצביוני בה - מתי' חיים, שאין צביוני בה - אין מתי' חיים.. ולר' אלעזר, צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים? אמר רבי אילעא: ע"י גלגול. מתקיף לה ר' אבא סלא רבא: גלגול לצדיקים צער הוא! אמר אביי: מחילות נעשות להם בקרקע".

ופירש רש"י בדברי אביי ש"מחילות נעשות להם בקרקע": "ועומדים על רגליהם והולכים במחילות עד א"י ושם מבצבצין ויוצאין"[3].

והיינו, דמגמ' זו משמע שאכן כל מתי חוץ לארץ יקומו לתחי' לעת"ל[4], אלא שתקומתם תהי' בארץ ישראל ולא במקום קבורתם (מחמת זכותה של ארץ ישראל[5]). ובדרך הגעתם לארץ ישראל, חלוקים הצדיקים ושאר העם: הצדיקים יבואו בהליכה בתוך מחילות שיעשו להם בקרקע, ושאר העם יתגלגלו לארץ ישראל.

ונראה לבאר, איך שייך שהצדיקים יקומו לתחי' בחוצה לארץ, וילכו על רגליהם במחילות לארץ ישראל, היפך דברי רבי אלעזר ש"מתים שבחוץ לארץ אינם חיים" - ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע ביו"ד שבט ה'תשי"ד[6], בה מבאר רבינו שבמחילות בהם יעברו הצדיקים לעת"ל יש את מעלת ארץ-ישראל גם בפתח הנמצא בחו"ל,

1) כתובות קיא, א.

2) יחזקאל כו, כ.

3) וראה בבראשית רבה (פצ"ו) שהצדיקים מתגלגלים במחילות לא"י ושם קמים לתחי' (ועי' במהרש"א על אתר - שרק צדיקים זוכים לזה, שהדרך תהי' יותר נוחה להם).
ולפי שיטתם ניחא טפי תירוץ הגמ' בטעם שיעקב ביקש להיקבר בא"י [ולא כהגי' בש"ס שלנו, שחששו הי' שמא לא יזכה למחילות (ועיין היטב במהרש"א שם), אלא כגרסאות אחרות] שלא קיבל עליו צער מחילות (שלשיטתם עדיין יש צער לצדיקים בגלגול שבתוך המחילות).

4) ראה אגרות קודש כ"ק אדמו"ר ח"ב עמ' עב.

5) הטעם לקימת המתים בארץ ישראל דוקא, ולא בחוץ לארץ - ראה באגרת כ"ק אדמו"ר הנ"ל הערה 13.

6) תו"מ חי"א עמ' 27 ואילך.

ואפי׳ עוד לפני שנפתחו[7] (כ״ש מטומאה).

ולפי ביאור זה יש לומר בדרך אפשר, שמה שהצדיקים לא יקומו בארץ ישראל אלא בחוץ לארץ וילכו לא״י במחילות, הוא משום שכבר בזמן הגלות מקומם חשיב כבר ארץ ישראל ע״י מחילות אלו בהם יעברו לעת״ל, וע״כ תקומתם נעשית כביכול בארץ ישראל.

ב.

אך מפירש״י בהמשך הסוגיא יש להקשות על ביאור זה, דהנה בהמשך הסוגיא שם ממשיכה הגמ׳ ומקשה מבקשת יעקב אבינו לבניו שיקברוהו בארץ ישראל: ״אמר קרנא: דברים בגו, יודע הי׳ יעקב אבינו שצדיק גמור הי׳, ואם מתים שבחוצה לארץ חיים, למה הטריח את בניו? שמא לא יזכה למחילות״.

ופירש רש״י על ״יעקב אבינו צדיק גמור הי׳״: ״ולא הי׳ צריך לזכות א״י״. היינו, שמה שהצדיקים קמים בחו״ל ולא בארץ ישראל, הוא, כי אין הם צריכים לזכות ארץ ישראל. ומכאן משמע שתקומתם של הצדיקים בחו״ל היא לא מחמת שבשבילם מקום זה חשיב ארץ ישראל (כנ״ל), אלא כי אין הם זקוקים לארץ ישראל?

וא״כ יקשה גם על ביאור רבינו בשיחה הנ״ל - שהמחילות חשובות כארץ ישראל - מדברי רש״י אלו, שהוצרך לבאר שאין יעקב צריך לזכות ארץ ישראל, ולא אמר שהמחילות הינם כארץ ישראל.

אבל באמת דברי רש״י מוקשים (לכאורה) בלא״ה, דלפי פירושו הרי אין לצדיקים צורך במחילות כלל, אלא יוכלו לקום בחוץ לארץ ויוכלו ללכת לא״י כשאר העם, ומדוע יפתחו להם מחילות? ודוחק לומר שהמחילות יוצרו לצורך הגעה מוקדמת יותר של הצדיקים לארץ ישראל.

ועוד, דדברי אביי ״מחילות נעשות להם בקרקע״ באו כתירוץ לשאלת הגמ׳ ״גלגול לצדיקים צער הוא״, ולפי פשטות דברי רש״י הנ״ל אין צורך במחילות כדי שלא יהי׳ להם צער בתחה״מ, דלכאורה היתה הגמ׳ צריכה לענות שצדיקים לא יצטערו מהגלגול[8] כי תקומתם תהי׳ במקום קבורתם ללא צורך במחילות, ודברי אביי דחוקים.

---

7) עיין בשיחה שם, שכ״ק אדמו״ר מדמה את המחילות ללשכות הנמצאות בחול ופתחיהן לקודש, שלשכות אלו הוויין קודש כי אזלינן בתר פתחיהן. אבל אם יש פתח לחול ולקודש, אזי בפשטות נק׳ ע״ש המקום בו הוא נמצא. ועל כן מוכרח שלקברים צריך להיות פתח אחד בלבד הפתוח לכיון א״י דוקא, דאל״כ אין המחילה קדושה בקדושת ארץ ישראל. וראה לקמן בהערה.

8) ויש לעיין בפי׳ הרמ״ז על זהר ח״א דף קל״ד ע״ב (הובא באגרות קודש כ״ק אדמו״ר זי״ע ח״ב שם הע׳ 14) שכתב שם ש״תחילה יקומו במקומם באותה נשמה שהיתה להם בעוה״ז ואח״כ יתגלגלו במחילות שהוא צער להם

ולכן נראה לבאר, ועכ"פ בדוחק, שכונת רש"י בדבריו שיעקב אבינו צדיק הי' "ולא הי' צריך לזכות א"י", היא, שיעקב לא הי' צריך לזכות א"י במקומה של ארץ ישראל, כי יש לו מחילות במקום קבורתו, והקדושה נמצאת אצלו גם בחו"ל וכביאור רבינו בשיחה הנ"ל.

וכן הוא אצל כל הצדיקים שיקומו במקום קבורתם, מפני שבשבילם מקום זה חשיב - ע"י המחילות - לארץ ישראל, ודרך מחילות אלו הם יעלו לארץ ישראל[9].

ספק יהודי בשמירת השבת

(מכשירין פ"ב מ"ז)

הנ"ל

א.

איתא במסכת מכשירין[1]: "מצא בה תינוק מושלך: אם רוב עכו"ם - עכו"ם[2] ואם רוב ישראל - ישראל; מחצה למחצה - ישראל. רבי יהודה אומר: הולכין אחר רוב המשליכין", וביארו בגמ' שם, שכונת חכמים היא, שהתינוק הוא ספק ישראל ואזלינן לחומרא בתר כל מילי, ולכן כששור יהודי הזיק את שורו - פטור, כיון ש"המוציא מחברו עליו הראי'". וכן פסק הרמב"ם[3], ומוסיף שמדובר כשב"ד הטבילו אותו את התינוק לשם גירות, שאז יש לו דין של ספק יהודי.

ובשו"ת מהר"ם שי"ק[4] מביא את הקושיא שהקשה הבני ציון[5] - מה יעשה תינוק זה בשבת, האם ישמור שבת כיהודי, או שמחוייב לחלל את השבת כגוי, שהרי גוי

וכו', ואח"כ יעלו לארץ-ישראל ושם יקבלו נשמתם, ר"ל המשכה נפלאה נשמה חדשה", עיין באגרת הנ"ל היטב.

9) וההכרח שהצדיקים יעלו לארץ ישראל דרך המחילות דוקא, הוא ע"פ המבואר בהערה 4 - שלמחילות יש רק פתח אחד לכיון ארץ ישראל, בכדי שהמחילות יהיו קדושים בקדושת ארץ ישראל, אבל בחו"ל המחילות סגורות, ע"ש. ולפי זה מובן שהצדיקים יכולים לעלות לארץ ישראל דרך המחילות דוקא, ולא יוכלו לעלות לארץ ישראל כשאר העם.

1) פ"ב מ"ז.

2) או כגי' הגמ' ביומא (פ, א) "רוב כותיים כותי".

3) הל' איסורי ביאה פט"ו הכ"ו.

4) סי' קמה.

5) סי' קכו.

ששבת חייב מיתה[6], שנא'[7] לא ישבותו[8].

ותי' המהר"ם שי"ק בכמה אופנים, ומהם: שיעשה התינוק שליח (עכו"ם) שיחלל בשבילו את השבת, דהא הא דאין שליחות לנכרי, הוא רק שאין הנכרי יכול להיות שליח של יהודי[9], אבל ודאי שנכרי יכול לשלוח נכרי אחר, ונמצא שאם תינוק זה נכרי הוא, אזי ע"י שלוחו חילל שבת ואינו חייב מיתה דהא לא שבת.

ב.

ולכאורה ניתן לשאול על דבריו - כיצד תועיל שליחות, והרי בפשטות איסור שביתת שבת היא מצוה שבגופו (כמצות הנחת תפילין וכיו"ב) ואינו יכול לעשות שליח בזה[10].

ובנוסף לזה קשה: באם תינוק זה הוא יהודי, אזי בשלחו את הנכרי לחלל שבת עובר על איסור דרבנן של "אמירה לנכרי".

אמנם המהר"ם שי"ק מדמה זאת לשחיטת קרבן פסח שיכול לעשות שליח, ומוכיח שאין זה מצוה שבגופו, מהא שבזמן שאין המזלות שימשו, שלאחמ"כ ניתן הציווי "לא ישבותו" - הנה ישנה שיטה במדרש ששמו רק שלא עשו רושם, זאת אומרת שהציווי הוא לא שמעתה ישמשו בלי הפסק, שהרי גם אם עכשיו לא הפסיקו, רק שהפעולה תהי' ניכרת בעולם, וכך על הנכרי מוטלת החובה לעשות רושם בעולם ואין זה מצוה שבגופו, ויכול לעשות שליח ע"ז.

ג.

תי' נוסף מביא מפי החת"ס ששמע מגאון אחד, שייצא התינוק לבוש בציצית מצוייצת ד' אמות ברה"ר, ונמצא שאם הוא נכרי - הרי הוא מטלטל את חוטי הציציות שאינו מחוייב על לבישתם ברה"ר[11], ואם הוא ישראל מותר בטלטול חוטי הציציות שהרי הוא מחוייב בזה וזה נחשב כחלק מהבגד.

---

6) ראה סנהדרין נח, ב. רמב"ם הל' מלכים ומלחמותיהם פ"י ה"ט.

7) בראשית ח, כב.

8) וראה שיטת כ"ק אדמו"ר בעניין זה, שלגוי אין דין בר מצוה בגיל שלוש עשרה, וחייב מרגע לידתו, ויש להאריך בדבר ואכמ"ל.

9) ובפרט שאין שליח לדבר עבירה, וכידוע החקירה בזה כששולח גוי שפטור, ויש להאריך ואכ"מ.

10) כמ"ש הבית מאיר סי' ה, ועיין בתורי"ד ריש פ"ב דקידושין.

11) ויש לעיין אם בזה יפטר מהחיוב של לא ישבותו, ובפרט לפי שיטת תוס' בריש מס' שבת שמלאכת הוצאה מלאכה גרועה היא.

אך לכאורה אפשרות זאת מוגבלת היא. דהנה איתא בגמ'[12], "אמר רב אבין בר רב הונא אמר רב חמא בר גוריא: מתעטף אדם בכילה ובכסכסי' ויוצא לרשות הרבים בשבת, ואינו חושש. מאי שנא מדרב הונא, דאמר רב הונא אמר רב: היוצא בטלית שאינה מצויצת כהילכתה בשבת - חייב חטאת. ציצית לגבי טלית - חשיבי, ולא בטלי. הני לא חשיבי - ובטלי".

ומבאר רש"י מדוע ציצית לגבי טלית חשיבי וז"ל: "חשיבי - משום דשל תכלת הן, ולא בטלי, והוו בה משוי". ומשמע מרש"י שהסיבה שאין חוטי הטלית בטלים אלי' (ולכן כשיצא בהם יפטר) היא רק משום שיש בהם חוטי תכלת, אבל בימינו היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה פטור, כי החוטין טפלים לבגד[13].

ומכאן, שתירוצו של אותו גאון לא יועיל בזמננו שאין תכלת בחוטים, וא"כ החוטין בטלים לבגד, ואף אם התינוק הוא נכרי והולך עם ציצית, אין הוא מחלל שבת ונמצא ששבת, וחייב מיתה!

והנה התוס' שם מביא ביאור אחר לדברי הגמ' שבציצית אין החוטים בטלים לבגד, וז"ל: "ציצית חשיבי ולא בטלי - שאינם מבוטלין לפי שחשובים הם בעיניו שדעתו ליתן בטלית ציצית רביעית כך פי' ר"ח". ולשיטתו דהתוס' מובן, שהחיוב ליוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה היא גם בימינו[14], ועפי"ז א"ש דברי הגאון.

אך לכאורה, גם לשיטת התוס' לא א"ש כ"כ תירוצו של הגאון הנ"ל, שהרי באם התינוק הנ"ל הוא נכרי אין לו צורך להשלים את חוטי הציציות, וא"כ יש לעיין האם זה שלא חייב בציצית ורצונו בשלימות חוטי הציצית בגלל שהוא מסתפק ביהדותו - האם חוטי הציציות יבטלו לבגד או לאו?

[המהר"ם שי"ק מוסיף לתרץ, שספק מותר אצל גוי, ובפרט שזה ספק לא תעשה, ושמירת שבת היא הרי ספק עשה, וספק עשה ידחה ספק ל"ת, עיין שם באורך].

ד.

והנה לכאורה יש לתרץ קושיא הנ"ל באופן אחר, ובהקדים מה דאיתא במסכת יבמות[15]: "ת"ר: מקיימין עבדים שאינם מלין, דברי רבי ישמעאל; רבי עקיבא אומר: אין מקיימין. אמר לי' ר' ישמעאל, הרי הוא אומר: וינפש בן אמתך (ואם עבדים

12) שבת קלט, ב.

13) כמ"ש הר"ן שם.

14) כפי שציינו הראשונים ונפסק ברמב"ם (הל' שבת פי"ט ה"ז) ובשו"ע (סי' שא).

15) מח, ב.

חייבים למול מדוע צריך להדגיש שגם עבד חייב בשמירת השבת והרי הוא כיהודי), א"ל: בלוקח עבד בין השמשות ולא הספיק למולו הכתוב מדבר". ובהמשך הגמ': "(וינפש בן אמתך) והגר" - זה גר תושב, אתה אומר: זה גר תושב, או אינו אלא גר צדק? - כשהוא אומר: "וגרך אשר בשעריך" - הרי גר צדק אמור, הא מה אני מקיים והגר? זה גר תושב".

ולכאורה דברי הגמ' נראים כתמוהים, האומנם גר תושב חייב בשמירת שבת? ואכן רש"י על אתר מציין לגמ' במסכת עירובין[16] האומרת שהמחלל את השבת שקול כעובד ע"ז[17] (לעניין שחיטת מומר לדבר אחד), ולכן כ"כ חמור איסור שבת, וכשם שמחוייב באיסור ע"ז, יתחייב ג"כ בשמירת השבת.

אולם התוס' אינו מקבל את תירוץ רש"י, ומקשה: "דאם כן נפישי להו משבע מצות ובמסכת ע"ז[18] משמע דבשבע מצות שקבלו בני נח איקרי גר תושב[19]. ועוד, דבפרק ארבע מיתות[20] אמרי', דעובד כוכבים ששבת חייב מיתה אפילו בחול, וכל שכן בשבת, ובפרק ד' מחוסרי כפרה[21] קאמר ר"ע דגר תושב אין מוזהר על השבת".

וע"כ עונה תוס' שהמדובר כאן הוא לא בשמירת השבת של הגר תושב, שמוכח מהנ"ל שאינו מחוייב בזה, ואדרבה אסור בשמירת השבת (מ"לא ישבותו", כנ"ל). אלא האיסור הוא שגר תושב יעשה מלאכה לצורך הישראל (שזה אסור לו בנוסף לגזירה דרבנן אמירה לנכרי שמוטל על היהודי).

ה.

אך הנה בתוס' ישנים ישנה גירסא אחרת של הגמ' בסוגייתינו, ולפי' לא יוקשו הקושיות האמורות לעיל. דכך גרסו שם: "כשהוא אומר: "וגרך אשר בשעריך" - הרי גר צדק אמור, הא מה אני מקיים והגר? זה גר תושב שלא הספיק למולו ערב שבת בין השמשות".

היינו שאכן גר תושב פטור (ואסור) משמירת שבת, אבל כאן בפסוק מדובר בגר תושב שרוצה להתגייר ולא הספיק להתגייר קודם בין השמשות, ואת זה מחדש

16) סט, ב.

17) ראה גם רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ל הט"ו.

18) סד, ב.

19) האיסור "לא ישבותו" לא נכלל במפורש בין שבע מצוות בני נח מטעם (המובא בסנהדרין נח, ב) שהוא "קום עשה", ובשבע מצוות נכללו רק מצוות שהם שב ואל תעשה

20) סנהדרין שם.

21) כריתות ט, א.

הפסוק, שגם הגר תושב מחוייב בשמירת השבת, ואכן מוסיף התוס׳ ישנים, שאם לא ימול שבוע נוסף יהי׳ פטור ואסור בשמירת השבת השני׳, מפני שמוכח שלא רוצה להתגייר.

ונמצא משיטת התוס׳ ישנים הנ״ל, שהתינוק הנ״ל שהוא ספק יהודי ומלו אותו לשם גירות (כמ״ש הרמב״ם שם) אבל לא הספיק להיכנס לגיל שלוש עשרה ערב שבת בין השמשות מחוייב בשמירת שבת, ולא רק מצד שהוא ספק יהודי, אלא מריבוי מיוחד בפסוק של שמירת שבת, וקושיא מעיקרא ליתא.

קנאות מול חילול ה׳

(לקוטי שיחות ח״ה)

הת׳ מנחם מענדל שי׳ קורטס
תלמיד בישיבה

א.

בפרשת וישלח[1] מספרת התורה ״ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ויבואו על העיר בטח ויהרגו כל זכר״. ובהמשך[2] ״ויאמר יעקב אל שמעון ואל לוי עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ, ויאמרו הכזונה יעשה את אחותנו״.

בנוגע להיתר ההלכתי דשמעון ולוי להרוג את כל אנשי העיר ולא רק את שכם עצמו, מביא באור החיים על המקום שני טעמים[3]: אכן הנה בני יעקב לא הי׳ בדעתם להרוג אלא בעל עבירה, אלא שכל בני העיר רצו להעמיד בפרץ כנגדם לבל יהרגו מלכם אשר ע״כ הרגום מדין רודף . . עוד טעם שהרגו כל בני העיר - שהם היו בעזר שכם לגזול דינה, ובני נוח מחויבים מיתה על הגזל. ומובן אם כן שבהריגתם לא עברו שמעון ולוי כל איסור ח״ו[4].

יתירה מזו: במסכת נזיר[5] לומד רש״י מכך שהכתוב כאן קורא לשמעון וללוי בשם

1) בראשית לד, כה.

2) שם ל-לא.

3) וראה לקו״ש ח״ה עמ׳ 150 הע׳ 7 שהביא כ״ק אדמו״ר זי״ע ביאור זה, ומה שהקשה. וראה גם הערה 16 שם.

4) ברמב״ן עה״ת (לד, יג), ובר״ן לסנהדרין (נו, ב), שזהו מפני שלא שפטו את שכם על מעשיו או מצד זדונותיהם האחרים שעשו אנשי העיר עוד לפני מעשה דינה. וראה בלקו״ש (שם) שהביא רבינו טעמים אלה בגוף השיחה.

5) כט, ב.

"איש" - ובאותה שעה נעשה לוי בן שלוש עשרה[6], שבגיל שלוש עשרה נעשה הנער לאיש ומחויב בכל המצוות. ומכך שפעולה זו שלהם נחשבת כמעלה גדולה ביותר שראוי ללמוד ממנה לכללות הענין של בר מצוה.

וכן בפרשת ויחי, על הפסוק "כי באפם הרגו איש"[7], מביא במדרש רבה[8]: "וכי איש אחד הרגו? והרי כתיב 'ויהרגו כל זכר'. אלא שלא היו כולם לפני הקב"ה אלא כאיש אחד". ומכך גם שפעולתם היתה לפי רצון הקב"ה, שהיות שלפניו נחשבו כולם רק כאיש אחד כך גם אצל שמעון ולוי שקיבלו כוח מהקב"ה.

אולם לאידך מוצאים אנו גבי הנהגה זו שלא היתה לפי רצון יעקב, מכך שקרא לזה "כלי חמס", "אומנות זו של רציחה". ובפרשת ויחי[9] קרא על מעשיהם, שהגיעו מהנהגת עשיו. ולא רק מצד יעקב, אלא נרמז בפסוק אף על עצם המעשה, כפי שמדייק רש"י עה"פ: "שני בני יעקב - בניו היו ואעפ"כ נהגו עצמן שמעון ולוי כשאר אנשים שאינם בניו, שלא נטלו עצה הימנו". ויש להבין בהנהגה זו האם יש בה מעלה גדולה, או שמא להיפך.

ב.

ובלקוטי שיחות[10] מבאר זאת כ"ק אדמו"ר זי"ע, שזהו בדיוק הויכוח כביכול של יעקב עם בניו - "עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ, ויאמרו הכזונה יעשה את אחותנו":

יעקב אבינו סבר שאופן הפעולה בהריגת אנשי שכם (לעשות זאת באופן של מרמה, תחילה "אם תהיו כמונו להימול לכם כל זכר, ונתנו את בנותנו לכם" ואח"כ בפועל להורגם) לא הי' כדבעי (למרות שכנ"ל הגיע להם עונש מיתה), משום שזה גרם לחילול ה', "עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ". ומצד יעקב - הריגה שתגרור בעקבותי' חילול ה' אינה אמורה להתבצע אף אם מעיקר הדין היא נכונה.

ומשום כך, אליבא דיעקב במקרה זה, אם לא הי' לשמעון ולוי דרך אחרת להרוג את אנשי העיר אלא על ידי מרמה אסור הי' עליהם להרוג כלל מפני שזה יגרום לחילול ה'. או באופן אחר, שסבר יעקב שניתן הי' להרוג ללא מרמה אלא בריש גלי דוקא.

---

6) וראה באריכות רשימות חוברת כא. וש"נ.

7) מט, ו.

8) בראשית רבה פצ"ט, ז. תנחומא ויחי יו"ד. וראה לקו"ש שם הערה 14 איך שתיווך רבינו לשונותיהם.

9) מט, ה.

10) ח"ה עמ' 151.

וראה בארוכה בגוף השיחה שם האריכות בזה.

לאידך, שמעון ולוי סברו שלא ניתן הי' להרוג אלא על ידי מרמה[11] (משום שמצד ענותנותם חשבו שאינם ראוים לנס, או שלפי שהיו בכעס[12] הגיעו לכלל טעות), ולמרות זאת לא התחשבו בשיקול אודות החילול ה' שיוצר כתוצאה מזה. משום ש"הכזונה יעשה את אחותנו" עורר אצלם עמוק בנפש 'קנאה' דקדושה גדולה ביותר[13], ומצד קנאה הנובעת מעצם הנפש לא שייכת התחשבות עם חילול ה' עתידי. תנועה של קנאות היא למעלה מחשבון ושכל.

ג.

בהמשך השיחה מתעכב רבינו להסביר באריכות איך לפי ביאור זה, שמצד שמעון ולוי הגיע המעשה מתוך תנועה של קנאות, מתבארת טענת התורה עליהם (כפי שנרמזת ברש"י הנ"ל) שהיו צריכים ליטול עצה מאביהם יעקב, שהרי אם עמדו בתנועה עצמית של קנאות למעלה משכל מה שייך לתבוע מהם ליטול עצה מאביהם, דבר הקשור לשכל.

ולישב זאת מסביר רבינו שהתביעה מהם ליטול עצה מיעקב לא נבעה משיקול שכלי, שעליהם ליטול עצה ממישהו שגדול מהם בחכמה ובשנים (משום שבתנועה של קנאות, כנ"ל, לא שייכים חשבונות כאלו), אלא מצד הענין של כיבוד אב[14] שלא יכלו לעשות פעולה כזו שמתנגדת עם מצות כיבוד אב, וכפי שרואים כנ"ל שיעקב התנגד לאופן פעולה זה.

אח"כ מוסיף רבינו לבאר היטב ובאריכות איך אכן יכלו שמעון ולוי לבצע מעשה שמנוגד לכיבוד אב, שזהו מפני שכל מצות כיבוד אב לפני מרה (בדין של בני נח) היתה מצד ישובו של עולם, וכאן שע"י פעולתם - המנוגדת לכיבוד אב - זהו ישובו של עולם, ליתא לחיוב מעיקרא. ע"כ תורף נקודת הביאור בזה ועי"ש באריכות. והמורם מכל הנ"ל שלגבי החיוב דכיבוד אב גם קנאות לא 'חזקה' מספיק לבטלו כמו מול חילול ה'. ועל זה מבארים מדוע מעשיהם לא סותר לכיבוד אב.

11) האריכות הנצרכת בזה להבנת השיחה ראה בהערה 20 שם.

12) שהכונה בביאור זה בפשטות לכאורה הוא, לא כמעלה שהיו להוטים לקנאות במהירות מבלי להתחשב בחילול ה' - שאם כך לא היו מקדישים זמן של שלושת ימים עבור המרמה, אלא שרצו לעשות דוקא מרמה בכדי 'להכאיב' להם יותר, דבר שנבע מתוך כעס, ולכן זה טעות. וא"כ צריך להבין איך לפירוש זה נחשבת להם קנאה זו למעלה גדולה אף שהיתה נגועה בטעות של כעס. וצ"ע.

13) ע"ד פנחס, קנאי בן קנאי - לוי, שגם אצלו המסירות נפש ד"קנאין פוגעין" היתה למעלה מהמדידה שבתורה. ראה לקו"ש שם הערה 29, ובלקו"ש ח"ח ע' 158 הערה 65.

14) וזהו דיוק הלשון "בניו היו", שהתביעה עליהם היא מדין כיבוד אב.

ד.

ולכאורה צריך ביאור במה שונה החיוב שלא לחלל את השם, שכאשר מתוך קנאות נצרכים לבצע פעולה שיש בה חילול ה' - שפיר (משום שקנאות מונעת מעצם הנפש וזו תנועה עמוקה שלא שייך בה התחשבויות עם חילול ה'), ממצות כיבוד אב שכאשר תנועת הקנאות מבקשת לעשות מעשה המנוגד למצות כיבוד אב טוענת כלפיהם התורה שלא הי' עליהם לעשותו אלא ליטול עצה. ולכאורה מהו השינוי, אם נקיטת הפעולה נגרמת כתוצאה מתנועה עצמית ועמוקה של קנאות שלא שייך בה כל התחשבות עם חילול ה' ואז שפיר, גם לא צריך להיות התחשבות עם כיבוד אב[15] מעיקרא!

ואולי יש ליישב זה ע"פ הוספת ביאור בגדר המושג קנאות, ומסתעף מזה בנוגע לחילול ה' מדוע אין להתחשב בזה:

כשאדם ניצב בתנועה של קנאות, ולא להיטות זמנית לעשות מעשה אשר באופן עקרוני נכון לעצמו, כי אם 'קנאות דקדושה' אצל קנאי אמתי, שפירושו שהדבר נוגע לו בעצם החיים[16] ובעצם הנפש, שמצד הקדושה מחויב מעשה מסוים להתבצע, ומדובר על להיטות אמתית שלא תשתנה ככל שיחלוף הזמן.

ולכן, כשניצבים בכזו תנועה חזקה, לא שייך כל התחשבות בנוגע לתוצאה עתידית של חילול ה' שעלולה להתרחש. אמנם, כאשר תוך כדי עצם הפעולה נגרם על ידם היפך הענין של כיבוד אב, הרי קנאות דקדושה לא נותנת מקום לעשות מעשה שעצם המעשה הוא היפך מצוה, כיבוד האב (שלא נמצא בתנועה של קנאות, וממילא נוגע לו הענין של חילול ה'[17]).

---

15) ועוד יותר, לכאורה אדרבה, חילול ה' הוא ענין של לא תעשה, משא"כ כיבוד אב שהיא קיום מצות עשה. וראה לקו"ש שם הערה 51 החילוק בזה בנוגע לענין אחר.

16) וכמש"נ "ותקנא רחל גו' ותאמר גו' מתה אנכי" (ויצא ל, א). וראה לקו"ש שם הערה 27.

17) או שי"ל באופן אחר בדוחק, שאכן גם מול כיבוד אב קנאות חזקה, רק שבמעשה זה נגרם לא רק היפך כיבוד אב שרצה אחרת מסיבותיו שלו, אלא שנוסף על היפך כיבוד האם נגרם גם חילול ה' שאז עליהם לא לעשות. ויל"ע בביאור זה מכמה טעמים שאינו מחוור דיו ולכאורה נראה כבפנים.

קיום השטרות

(כתובות כ, א)

הת' יועז שי' קמפבל
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכתין[1]: "אמר מר אם יש עדים שכתב ידם הוא זה, או שהי' כתב ידם יוצא ממקום אחר משטר שקרא עליו ערער והוחזק בבי"ד אין נאמנין". ומבררת הגמ' "קרא עליו ערער אין, לא קרא עליו ערער לא, מסייע לי' לרב אסי, דאמר רב אסי אין מקיימין את השטר אלא משטר שקרא עליו ערער והוחזק בבי"ד".

והנה רש"י[2] פי' "על אותו שטר האחר והוחזק בבי"ד על ידי עדיו, דאי לא קרא עליו ערער חיישינן דלמא ההוא גופי' מזויף הוא". כלומר, שקיום ע"י שטר אחר הוא דוקא משטר שיצא עליו ערער והוחזק בבית דין.

וכן פסק הרמב"ם[3]: אין מקיימין את השטר משטרות אחרים, אלא . . משטר שקרא עליו ערער והוחזק בבית דין, מקיימין ממנו לבדו, כמו שמקיימין משטר שתי שדות או משתי כתובות.

אמנם הרא"ש[4] חלק ע"ז וז"ל: "יראה דהא דקאמר שקרא עליו ערער והוחזק בבי"ד לאו דווקא, דה"ה נמי אם הוחזק בלא ערער, דכיון דמקויים בבי"ד הוא, בתר בי דינא לא דייקינן, דוודאי לא קיימוהו עד שנתברר להם שהוא חתימתן, אלא שבימיהם לא היו נוהגין לקיים חתימת העדים בבי"ד בלא ערער". דהיינו שאפשר לקיים שטר ע"י שטר מקוים אחר אע"פ שלא יצא עליו ערער, ומה שכתוב "אא"כ קרא עליו ערער", הוא רק משום שבימיהם הרגילות היתה לקיים שטרות דווקא כשיש ערער[5].

והריטב"א[6] הקשה על רש"י וז"ל: "ואינו מחוור, דכיון שהוחזק בבי"ד ונתקיים ע"י

1) כ, א.

2) ד"ה אא"כ קרא ערער.

3) הל' עדות פ"ו ה"ג.

4) סי' טז.

5) וראה בקרבן נתנאל (סק"ט) שהרא"ש לא גרס בגמ' תיבות "קרא עליו ערער אין, לא קרא עליו ערער לא".

6) חידושי הריטב"א דף כ, א ד"ה גירסת רש"י.

עדות, תו ליכא למיחש למזויף, דא"כ ביטלת כל דיני קיום שטרות", וע"כ אין לחוש לזיוף בשטר מקוים.

ב.

והנה בשו"ע[7] פסק כדעת רש"י והרמב"ם וז"ל: "וכן מקיימין משטר שקרא עליו ערער והוחזק בבי"ד". ומגי' הרמ"א: "וי"א דאפילו לא קרא עליו ערער רק שמקויים", וכן מביא השו"ע עצמו[8] וז"ל: "ויש מי שאומר שאין צריך שקרא עליו ערער, דבהוחזק בב"ד סגי אפילו לא קרא עליו ערער"[9].

ובסמ"ע[10] ביאר את דעת השו"ע וז"ל: "ס"ל דבקרא עליו בי"ד ערעור לומר שהוא מזויף, אז ודאי הבי"ד נתנו לב לחקור היטב, ולא קיימוהו אא"כ נודע להם בבירור והוחזק בבי"ד שזהו חתימת יד העדים, ומשו"ה מקיימין מתוכו, משא"כ בלא קרא עליו ערעור" (ולאחמ"כ מכריע שלא כדבריו אלא כדעת הרא"ש עיי"ש).

ובש"ך שואל על ההבנה בדברי רש"י וז"ל: "ולפענ"ד נראה דגם הרמב"ם והרי"ף[11] ורש"י מודים דבמקוים אפילו לא קרא עליו ערער סגי, **דודאי תימה לומר דקיום לא מהני שמא לא דקדקו הבי"ד בקיומו, דפשיטא דבי"ד לא חתמי אא"כ דקדקו בדבר, ואל"כ אין לדבר סוף**".

ולכן מבאר את שיטת רש"י באופן אחר: "מה שכתב רש"י דדווקא קרא עליו ערער היינו כשאין מכירין הקיום, דחיישינן שמא הקיום גופי' מזויף. וכן משמע להדיא ממה שכ' רש"י דאי לא קרא עליו ערער חיישינן דלמא ההוא גופי' מזויף כו', אבל בקרא עליו ערער לא חיישינן להכי, דכיון שידוע ששטר כזה קרא עליו ערער והוחזק בבי"ד א"כ מסתמא הוא אמת, והוי ממש כמו שטרי שדות ושטרי כתובות, דאע"ג דאין אנו מכירין עדי החתימות, מ"מ כיון דידעינן שיש להם כתובות הוא אמת, וה"ה הכא". עכ"ל.

היינו שבנדו"ד איירי באוקימתא שחתימת הדיינים שקיימו את השטר אינה מוכרת לבי"ד, ולכן חוששים שהחתימה של הדיינים בשטר היא עצמה מזויפת, ולכן רק כשקרא עליו ערער יודעים בבירור שגם חתימת בי"ד אינה מזויפת, מאחר שהשטר

---

7) חו"מ סי' מו ס"ז.

8) סל"ז.

9) ובביאור הטעם שהשו"ע הביא את הדיעה הב' רק בסל"ז - עי' סמ"ע (סקכ"ג).

10) סקכ"ב.

11) כתובות ז, א (מדפי הרי"ף).

התקיים לאחר ערער. אבל באוקימתא שבי"ד מכירים את חתימת ידי הדיינים המקיימים, אי"צ לקיים דוקא משטר שקרא עליו ערער.

ועפ"ז מתורצות קושיתו וקושית הריטב"א הנ"ל על רש"י[12], כיון שלפי דבריו אין כונת רש"י שלעולם מקיימים דוקא משטר שקרא עליו ערער, אלא רק כאשר יש חשש שחתימות הדיינים המקיימים מזויפות.

ג.

והנה הקצות החושן[13] כתב שלפי השו"ע יש לחלק בין קיום שע"י השואת חתימות (שהוא קיום חלש יותר), לבין קיום שע"י טביעת עין. ולכן, מה שא"א לקיים ע"פ שטרות מקוימים היוצאים מתחת ידי מי שרוצה עתה לקיים השטר (דחיישינן שמא הוא זייף כולם) - אי"ז אלא בקיום שע"י השואת חתימות, אבל בקיום שע"י טביעת עין ניתן לקיים ע"פ שטרות היוצאים מתחת ידו.

ואולי י"ל שעפ"ז יתורצו קושיות הש"ך והריטב"א, דאפ"ל שרש"י ס"ל שקיום השטר סתם שלא לאחרי ערעור אינו מספיק (כההבנה הפשוטה בדברי רש"י, ולא כהבנת הש"ך), ואעפ"כ לא קשה מידי. כי בסוגיין מדובר בקיום שע"י השוואת חתימות שהוא קיום חלש, ולכן אם לא קרא ערער על השטר שממנו מקיימים, אזי הקיום עצמו אינו חזק.

ומובן שלא שבטלו כלל דיני קיום שטרות (כקושית הריטב"א הנ"ל), שהרי רק בקיום כזה אומרים שאינו מספיק חזק, ועדיין יש מקום לחשוש שהשטר מזויף אם לא קרא עליו ערער ונתקיים. אך בקיום שע"י טביעת עין לא חוששים שהשטר המקוים הינו מזויף (ולכן ניתן לקיים גם משטר שלא קרא עליו ערער).

ועפ"ז תתורץ גם שאלת הש"ך הנ"ל, איך אפשר לחשוש שבי"ד לא דקדקו בדבר, דא"כ אין לדבר סוף - שהרי רק בקיום הזה (החלש יותר) חוששין, וא"ש.

וכתבו האחרונים[14] לבאר כן בדברי הרמב"ם, ונמצא שאין צורך לבאר לשיטת הרמב"ם את ביאור הש"ך.

משא"כ הש"ך, י"ל דלא ס"ל חילוק זה בין שני סוגי הקיום, ולכן ביאר באופן אחר ברש"י וברמב"ם.

---

12) ועיי"ש באריכות איך שמיישב גם את דעת הרמב"ם.

13) סק"ח-ט.

14) כס"מ הל' עדות שם.

ד.

ואולי יש להמתיק החילוק הנ״ל בין קיום ע״י השוואת חתימות לבין קיום שע״י טביעת עין, ע״ד החילוק בין ראי׳ לשמיעה.

וכפי שמביא כ״ק אדמו״ר זי״ע פעמים רבות (ע״פ המבואר בחסידות)[15], שבראי׳ יש התאמתות אצל האדם הרבה יותר משמיעה, עד שכל ראיות שבעולם אינן יכולות לפרוך לו את מה שראה בעצמו; משא״כ שמיעה - הרי סברא שכלית יכולה לפרוך לאדם את מה ששמע.

ועפ״ז מבאר רבינו מדוע אין עד נעשה דיין, כמפורש בגמ׳[16] שעדים ״כיון דחזיוהו לא מצו חזו לי׳ זכותא״. היינו, שכיון שהעד **ראה בעצמו** את המקרה, אינו יכול ללמד זכות על הנתבע, אך הדיין רק **שומע** את המקרה מפי העדים, ולכן ביכלתו ללמד זכות על הנתבע.

ועד״ז י״ל בשני סוגי הקיומים הנ״ל, שקיום ע״י השוואת חתימות אינו קיום חזק מצ״ע, מכיון שלבי״ד עצמו אין טביעת עין, אלא רק השואה ממקום אחר. וזהו ע״ד שמיעה, שאין לאדם התאמתות בדבר.

משא״כ קיום שע״י טביעת עין, הרי ההתאמתות אצל בי״ד שזוהי חתימת העד, היא בדוגמת ראי׳ שהתאמת אצלו הדבר, וממילא ה״ז קיום חזק יותר.

ה.

והנה בנוגע לקיום כתב יד אדם (ולא שטר), כתב הטור וז״ל[17]: ״אם טוען ואומר אמת כי היא חתימתי, אבל מעולם לא חתמתי על הודאת הלוואה זו, אלא שכחתי וחתמתי שמי בסוף המגילה, ואפשר שמצאה זה וכתב עלי׳; או שטוען אמנה היתה הודאה זאת בינו לבינו אבל לא לויתי הלוואה זו מעולם, הואיל ולא כופר בחתימתו נאמן בהיסת במיגו שאם הי׳ רוצה הי׳ אומר פרעתי.

וכתב רב שרירא גאון: מקיימין אותה ע״פ עדים שיעידו בבי״ד שהוא כתב ידו, אבל אם קיימוהו משני שטרות או משתי כתובות לא, כיון שקיום שטרות דרבנן - היכא דאיתמר איתמר, היכא דלא איתמר לא איתמר. ונראה שאין לחלק בין קיום דהכא לשאר קיומים״. עכ״ל.

15) ראה לדוגמא לקו״ש ח״ו עמ׳ 121.

16) ר״ה כו, א.

17) סי׳ סט ס״ט.

היינו, שהטור אומר שאפשר לקיים גם את **כתב ידו** ע״י השוואת חתימות, כיון שאין חילוק בין סוגי הקיומים. אך רב שרירא גאון חולק ואומר שניתן לקיים זאת רק ע״פ שני עדים שיעידו בבי״ד שזה כתב ידו, אבל קיום של השוואת חתימות - כיון שזהו חידוש שרבנן חידשו בקיום שטרות, ולא נאמר על כתב ידו - אין לומר זאת גם בכתב ידו.

ובב״ח[18] ביאר את שיטת רב שרירא גאון, וז״ל: כיון דקיום שטר לא תקנו חכמים אלא בשטר שעדים חתומים עליו, דמן התורה לא בעי קיום, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי״ד דמי . . השתא ודאי כיון דלא בעי קיום בשטר שחתומים עליו עדים אלא מדרבנן, אמרינן הם הצריכוהו קיום והם אמרו גם כן דמקיימין ע״י דמיון משני שטרות או משתי כתובות.

אבל בכתב ידו, דאם אין חתימתו מקויימת בבית דין - לאו כלום הוא לגבות בו כל עיקר מן התורה, אלא עכשיו - ע״י קיום זה - נעשה שטר לחייבו לשלם ולגבות בו מבני חרי, הילכך היכא דלא איתמר דמקיימין על ידי דמיון משני שטרות או משתי כתובות - לא איתמר, ואין קיום זה מחייב אותו לשלם בכתב ידו, כיון דקיום שטר של כתב ידו אינו מדרבנן, אלא קיום זה מחייבו מן התורה, מה שאין כן בשטר שחתומים עליו עדים. עכ״ל.

היינו, שסתם קיום **שטרות** הוא רק מדרבנן, ולכן אפשר לקיים גם ע״י השוואה משתי שדות או משתי כתובות, אבל **בכתב ידו** צריך קיום מדאורייתא, דאם אין חתימתו מקויימת בבי״ד לאו כלום הוא, ורק ע״י הקיום נעשה שטר כשר לגבות בו, ולכן אינו מועיל בזה קיום חלש שע״י השוואת חתימות בלבד, אלא יש צורך בקיום ע״י טביעות עין.

ומסיים הב״ח: ״וכן נראה לי עיקר כדעת רב שרירא גאון, ושרי להו מארייהו לבעל התרומות ולרבינו (הטור) שהשיגו על הגאון בסברתם בלי ראי׳, ולא ירדו לסוף דעת הגאון״.

אמנם הש״ך[19] כתב לבאר בזה, ״דנראה דירדו לסוף דעת הגאון ואעפ״כ השיגו עליו, דכיון דהוי קיום אין חילוק בין שטר לכתב יד, דקיום מעליא הוא, ולא משום שהקילו לקיים משני שטרות ומשתי כתובות״. והיינו שמישב דברי הטור, דמאחר שזהו קיום, אין לחלק בין סוגי הקיומים, ולעולם הוי קיום מעליא.

---

18) סק״ט.

19) שם סקי״ב.

ובקצוה"ח מיישב את דברי רב שרירא גאון והב"ח ע"פ דברי המרדכי[20] בשם ר"ת, שעיקר הקיום של טביעות עין תיקנו רק משום פסידא דלקוחות, אבל עיקר הקיום הוא בטביעות העין.

וא"כ מובן שמחלוקת הקצות והש"ך בקיום כתב יד היא לשיטתייהו במחלוקתם בקיום שטר ע"י שטר אחר, שהקצות (כדעת רב שרירא גאון) סבר שיש חילוק בין קיום שע"י השואת שטרות לבין קיום שע"י טביעות עין, והש"ך (כדעת הטור) לא סבר שיש לחלק ביניהם.

ו.

עד"ז יש לבאר מחלוקת נוספת:

איתא במסכתין[21]: "שנים החתומים על השטר ומת אחד מהן, צריכין שנים מן השוק להעיד עליו". והטעם, לפי שאם יעיד החי על חתימתו לבד, ויוסיף ויעיד על חתימת ידי המת יחד עם עוד עד א' - נמצא ד"קנפיק נכי ריבעא דממונא אפומא דחד סהדא", "ואנן ע"פ שנים עדים[22] בעינן, חצי דבר על פיו של זה וחצי דבר על פיו של זה"[23].

ואף אם יעיד יחד עם החי עוד א' - הרי "זה שמעיד עמו על חתימתו לא מעלה ולא מוריד, דאינו צריך לו"[24].

וממשיכה הגמ': "ואי ליכא תרי אלא חד מאי, אמר אביי לחתום חתימת ידי' אחספא ושדי לי' בבי דינא, ומחזקי לי' בי דינא ולא צריך איהו לאסהודי אחתימת ידי', ואזיל איהו והאי ומסהדי אאידך".

וכן נפסק להלכה בשו"ע[25]: "שנים החתומים על השטר ומת אחד מהם, צריכים שנים מן השוק להעיד על חתימתו, ואין העד החי יכול להצטרף עם עד אחר להעיד על חתימת המת, שאל"כ יצאו שלושת רבעי הממון על ידו. ואם לא נמצא אלא ע"א עם זה העד החי, כותב חתימת ידו בפני עדים אפי' על החרס, ומשליכו בבי"ד עד שיוחזק כת"י בבי"ד (הג"ה. וכ"ש אם היו עדים לקיים חתימת החי), כדי שלא יצטרך להעיד על חתימתו, ואח"כ יעיד הוא והאחר על חתימת המת".

20) כתובות פ"ב אות קמו.

21) כא, א.

22) שופטים יז, ו.

23) רש"י ד"ה ונפקא מינה.

24) שם.

25) סי' מו סי"ג.

והקצוה"ח[26] הביא את דברי הנימוקי יוסף[27], שכתב "אבל אם העיד ראשונה החי עצמו, הוי אידך יתר שהוא כנטול[28]". היינו, שמ"ש בהג"ה שאם יש שנים שיעידו על חתימת ידי החי - יכול הוא להעיד על חתימת המת, ה"ז רק אם החי עוד לא העיד על חתימתו. אך אם כבר העיד - לא יועיל שעתה יבואו שנים ויעידו על חתימתו, דהו"ל כיתר, וכנטול דמו.

וכתב ע"ז הש"ך[29]: וא"כ כ"ש כשהעיד ראשונה החי ע"ע, דלא מהני לכתוב חתימת ידי' אחספא. ע"ש. כלומר, שלשיטת הש"ך לאחר שהעיד החי על חתימת ידו, אם יכתוב חתימת ידו אחספא (ע"מ שלא יהי' צורך בעדותו, ואזי יוכל להעיד על חתימת המת) - לא יועיל, והוי כיתר שהוא כנטול.

אך הקצות עצמו סובר וז"ל: ולי נראה דבכהאי גוונא שפיר מהני, דבשלמא העדאת עדים שאח"כ אינו מעלה, כיון דכבר העיד החי על עצמו והוא על עצמו כמו תרי, וא"כ כי אתו תרי אח"כ הוי כנטול, וכיון דהוי כנטול ליכא עדות האחרונה, רק עדות החי - והוי נכי ריבעא אפומא דחד. אבל אם כותב חתימת ידו בבית דין דאז ניכר לבי"ד חתימת החי, בזה לא שייך כנטול, וא"כ שפיר מתקיים ע"י בי"ד ולא הוי נכי ריבעא דממונא אפומא דחד . . וזה נראה ברור. עכ"ל.

היינו, שהקצות מחלק בין העדת עדים - שעליהם ניתן לומר "יתר כנטול", לבין חתימתו של העד אחספא, שבזה לא אמרינן יתר כנטול[30].

וגם כאן י"ל שהקצות והש"ך לשיטתייהו, דלדעת הש"ך אין לחלק בין השוואת חתימות (ובנדו"ד שמיעת בי"ד את הקיום מהחי) לבין טביעות עין (ובנדו"ד שהבי"ד עצמו **יודע** שזה כת"י, מאחר שראה את העד חותם על החרס), ולכן אם הבי"ד אח"כ יקיים את החתימה (ע"י החרס) ה"ז יתר כנטול. אך הקצות ס"ל שיש לחלק ביניהם, ולכן אם אח"כ בי"ד יקיים ע"פ החרס, אי"ז **יתר** - שה"ז קיום טוב יותר[31], כיון שבאופן זה הקיום אינו ע"י "שמיעה", אלא ע"פ **ראיתם** וחתימתם של העדים.

---

26) שם סקי"ב.

27) ב"ב ל, ב מדפי הרי"ף.

28) ע"ד מ"ש לגבי טרפות (חולין נח, ב. רמב"ם הל' שחיטה פ"ו ה"כ. שו"ע יו"ד סי' מא ס"י. ובכ"מ).

29) סקל"ח.

30) ועי' בנתיבות שהשיג עליו והסכים לדעת הש"ך. וראה מה שהשיב ע"ז במשובב נתיבות.

31) ובהמשך להנ"ל (ס"ד), שמיעה היינו שהבי"ד רק שומע מאחר והוא עצמו אינו יודע, וראי' היינו שהוא עצמו יודע. ועי"ד המובא בר"ה (כה, ב) דלא תהא שמיעה גדולה מראי' (משא"כ לעיל שם נת' שראי' היינו השואת החתימות, ושמיעה היינו טביעת עין. וק"ל).

ז.

עפ״ז יש להמשיך ולבאר ענין נוסף:

בגמ׳ איתא[32]: אמרי נהרדעי, אין מקיימין את השטר אלא משתי כתובות [או] משתי שדות, והוא שאכלום בעליהן ג׳ שנים ובשופי. א״ר שימי בר אשי, וביוצא מתחת יד אחר, אבל מיד עצמו לא. מאי שנא תחת יד עצמו דלא, דלמא זיופי מזייף, מתחת ידי אחר נמי דלמא אזל וחזא אתא וזייף, כולי האי לא מצי מכוין.

ופי׳ רש״י: **משתי שדות.** מעדים האלה, אם חתומים על שני שטרות אחרים שהן מכר שתי שדות, ואכלום הלקוחות ע״י שטרות הללו שלש שנים, מקיימין שטר שלישי מהן אם החתימות דומות. **בשופי.** בלא ערעור. **וביוצא מתחת ידי אחר.** שהשטרות הללו שמקיימין את השלישי מהם יוצא מתחת ידי אחר, ולא מתחת ידיו של זה המוציא את השלישי. **זיופי זייף.** הסתכל בכתב של אותן שטרות, וכוון וחתם הוא עצמו את השלישי דוגמת אותה חתימה. **מכוין.** מצמצם כתב בכתב, הואיל ואינו לפניו.

וכ׳ ע״ז בר״ן על הרי״ף[33]: השטרות הללו שמקיימין את השלישי מהן יוצאין מתחת ידי אחר, ולא מתחת ידו של זה המוציא את השלישי מהן, משום דחיישינן שמא נסתכל בכתב ידן של עדים וכיון וזייף הוא בעצמו וחתם את השלישי, כך פירש רש״י ז״ל.

אבל הרמב״ם ז״ל כתב[34], דביוצא מתחת ידו היינו טעמא דלא, משום דחיישינן שמא הוא זייף הכל, ולפי זה אם אותם שטרות שהוא מוציא מקוימות בבית דין מקיימים מהם, ואפילו משטר אחד. עכ״ל.

והיינו, שחלקו הרמב״ם ורש״י בטעם האיסור לקיים משטר שיוצא מתחת ידו, דלהרמב״ם הוא משום שיש לחשוש שהוא זייף **הכל** (ונמצא שאם השטרות מקוימים, ניתן לקיים מהם - דאין לחוש שזייפן); ולרש״י הוא משום שיש לחשוש שמא זייף ע״פ השטרות שהיו בידיו (וא״כ, לא יועיל שהשטרות יהיו מקוימים).

ושתי דעות אלו הובאו להלכה על ידי הרמ״א בשו״ע[35]: והוא שיצאו השתי שטרות מתחת יד אחר, לא מתחת ידי זה שרוצה לקיים שטרו, שמא הוא זייף הכל. הג״ה:

32) כתובות כ, א.

33) שם ז, ב מדפי הרי״ף.

34) הל׳ עדות שם.

35) חו״מ סי׳ מו ס״ז.

אפילו אם ב׳ השטרות מקויימים, אין מקיימים מהם, אם יוצאים מתחת ידו (טור וב״י בשם רש״י). ויש חולקין (ר״ן לדעת הרמב״ם).

והקשה הש״ך על דברי הרמ״א[36], מדוע הביא את דעת הרמב״ם בסיום דבריו (״ויש חולקין״), והלא המחבר עצמו פסק כשיטת הרמב״ם, שהרי כתב שהטעם הוא ״שמא הוא זייף הכל״. וא״כ הו״ל להביא תחילה דעת הרמב״ם (שאם השטרות מקוימים - ניתן לקיים מהם), ורק אח״כ להביא שרש״י חלק ע״ז.

וכתב התומים[37] ליישב בזה, וז״ל: נראה דדייק לי׳ הרמ״א מלשון שכתב הרמב״ם, וכן מקיימין שטר משטר שקרא עליו ערער והוחזק בבי״ד כמו שמקיימין משני שטרות כתובות או שני שדות וכו׳. ויש להבין מה ביקש הרמב״ם בזה הדמיון שתלה זה בזה, והש״ך גופי׳[38] ג״כ עמד בזה הדקדוק.

ולכן ס״ל לרמ״א להורות נתן לנו הרמב״ם, דכמו בשני שטרות וכתובות בעינן דוקא שהם יוצאים מתחת ידי אחר כמבואר בגמרא, אף בשטר שקרא עליו ערער והוחזק בבי״ד בעינן שיצא דוקא מתחת ידי אחר, וס״ל הא דאמרינן בגמ׳ ״ביוצא מתחת ידי אחר״ - מוסב אף על מה שאמרו שמקיימין שטר משטר שקרא עליו ערער והוחזק בבי״ד.

והטעם נ״ל כי יש להבין, לרמב״ם דס״ל דחיישינן שמא הכל זייף, א״כ באוכל ג׳ שנים השדה בשופי, תו מה יש לחוש הא ראי׳ דמכירת השדה אמת. וצ״ל דילמא באמת לקח השדה ויש לו שטר נכון עליו, רק לא הי׳ יכול לזייף כתבניתו, התחכם לעשות על השדה ההוא שטר מזויף מעשה ידיו לפעול שקר, ושטר הנכון אתו גונזו, ולכך שטר זה דומה לזה כי הכל מעשה ידיו כאחד.

וא״כ אף בשטר מקוים י״ל כן, דרוב קיום הוא מעדי שטר עצמן שמעידים לו שחתמו השטר, וא״כ י״ל דבאמת מה שנזכר בתוך שטר הוא אמת, כי יש לו שטר אמת, רק הואיל ולא יכול לעשות זיוף כתבניתו עשה על הנ״ל ג״כ שטר מזויף דומה להנ״ל, והעדים בראי׳ ויודעים כי באמת כתבו לזה השטר, אינם מבחינים לדקדק כ״כ בתכליתו ואומרים בדדמי, כי ודאי כשמזייף נוטה קצת דומה לשטר האמיתי, ולכן אין העדים שמים אל לב לדקדק כ״כ ומקיימין, וא״כ אף שטרו מזויף, יהי׳ מתקיים שלא כדת, ולכך ס״ל אף במקוים צ״ל שלא יצא מתחת ידו כלל. עכ״ל.

36) שם סקכ״ג.

37) שם סק״ט.

38) שם סקכ״ה.

היינו, דהתומים ס״ל בדעת הרמ״א (דלא כהר״ן) שאף להרמב״ם אין לקיים משטרות מקוימים שיוצאים מתחת ידו, דחיישינן שמא הוא זייף הכל - גם את השטרות המקוימים (ולכן לא הביא הרמ״א את דעת הרמב״ם בתחילה, שכן אי״ז אלא דעת הר״ן בביאור דברי הרמב״ם, אך מדברי המחבר לא מוכח כן. וק״ל).

ולכאורה אינו מובן - מדוע חושש כ״כ הרמב״ם לזיוף, ועד שגם בשטר מקוים יש לחוש שמא זייפו אותו (והעדים לא נתנו לבם לכך, כנ״ל)?

וההסברה בזה היא ע״פ הנ״ל, שמכיון ששטר זה נתקיים ע״י השואת חתימות, ולא ע״י טביעת עין (שזהו עיקר דין קיום שטרות, כנ״ל בארוכה) - שוב מחמירים למיחש טפי שהשטר שאליו משום יהי׳ מקוים בודאות[39].

והש״ך שהקשה על הרמ״א (ע״פ דברי הר״ן), הוא לשיטתו כנ״ל, דס״ל שאין לחלק בין קיום ע״י טביעות עין לקיום ע״י השואת חתימות.

שכחת יעלה ויבוא בשבת ר״ח

(שו״ע או״ח סי׳ קפח)

הנ״ל

א.

איתא בגמ׳[1]: **יתיב רבי זירא אחורי דרב גידל, ויתיב רב גידל קמי׳ דרב הונא, ויתיב וקאמר טעה ולא הזכיר [בברכת המזון] של שבת, אומר ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ברוך מקדש השבת . . טעה ולא הזכיר של יום טוב, אומר ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לשמחה ולזכרון ברוך מקדש ישראל והזמנים . . טעה ולא הזכיר של ראש חודש, אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון.**

וממשיכה הגמ׳[2]: **אמר רב אידי בר אבין אמר רב עמרם אמר רב נחמן אמר שמואל,**

---

39) ומה שרש״י לא פי׳ כך, אי״ז משום שהוא חולק על העיקרון של ההבדל בין שני סוגי הקיומים (שהרי (כנ״ל ס״ג) ס״ל כהרמב״ם), אלא משום שלמד את הסוגי׳ באו״א. ואפ״ל שלמד שלא שכיח שאדם יזייף גם חתימות דיינים וגם חתימות עדים, כמו שמביא הריטב״א בהמשך הסוגי׳ בענין עד ודיין מצטרפין (כא, א). וק״ל.

1) ברכות מט, א.

2) שם, ב.

טעה ולא הזכיר של ראש חדש בתפלה מחזירין אותו, בברכת המזון אין מחזירין אותו. אמר לי' רב אבין לרב עמרם מאי שנא תפלה ומאי שנא ברכת המזון . . ונחזי אנן: תפלה דחובה היא מחזירין אותו, ברכת מזונא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אין מחזירין אותו. אלא מעתה, שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל, הכי נמי דאי טעי הדר, אין, דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש.

והא אמר רב הונא אמר רב טעה אומר ברוך שנתן, לאו איתמר עלה לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב, אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש. עכ"ל הגמ'.

ב.

והנה הרשב"א[3] מביא מחלוקת ראשונים בדין אמירת "ברוך שנתן". דלדעת הראב"ד והגאונים א"ז בגדר חזרה, דכיון שסוכ"ס מזכיר היום בברכת נחמה הוי כאילו הזכיר במקומו, ולא נקרא חזרה אלא כשחוזר לראש[4].

ולפי דבריהם תתבאר קושית הגמ' על דברי רב שילא בשם רב שאם טעה חוזר לראש, מדין רב הונא ש"טעה אומר ברוך שנתן" - דלכאורה אמירתו "ברוך שנתן" היינו חזרתו, ומאי קושיא - אלא דרב פסק שאם טעה חוזר, ומר"ה חזינן שאף אם טעה א"צ לחזור, דהרי ברוך שנתן אינו בגדר חזרה. ותי' הגמ' הוא שאף לפי ר"ה אם טעה ולא הזכיר כלל צריך לחזור, אלא שכל עוד שלא פתח בהטוב והמטיב ה"ז כאילו אמרו במקומו ולא חל עליו חיוב חזרה.

ונמצא שאין מחלוקת בין ר"ה לשמואל בדין שפסק לעיל "טעה ולא הזכיר ר"ח . . בברכת המזון אין מחזירין אותו", דגם שמואל מודה בנזכר קודם שפתח ברכת הטוב והמטיב שאומר ברוך שנתן - דא"ז חזרה כלל כנ"ל, וגם ר"ה מודה שבפתח בהטוב והמטיב אינו חוזר לראש.

אך לדעת הרז"ה נחלקו רב הונא ושמואל. וי"ל בביאור דבריו, דס"ל דברוך שנתן הוא בגדר חזרה ממש. וצ"ל לשיטתו דקושית הגמ' היא בפשטות, דרב פסק שצריך לחזור לראש ואילו לר"ה די באמירת ברוך שנתן ע"מ להשלים וחשיב לי' חזרה וא"צ לחזור לראש. ותי' הגמ' הוא, שאף לר"ה אם פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש. ונמצא ששמואל שפסק דאינו חוזר חלוק על ר"ה בשלא פתח בהטוב והמטיב, ולדעתו אינו אומר אף ברוך שנתן, כנ"ל שזה בגדר חזרה.

---

3) ד"ה שבתות ויו"ט.

4) ומדויק בלשון הטור (סי' קפח ס"ז): כל זמן שלא פתח בהטוב והמטיב לאו חזרה היא ואומר ברוך שנתן. ועי' דרישה.

ומכריע הרשב"א כדעת הגאונים, ומסיק ע"פ ביאור זה להלכה דאע"פ דפסקינן כשמואל, דכלל הוא דבשל דבריהם הלך אחר המקיל, מ"מ קודם שפתח בהטוב והמטיב צריך לומר ברוך שנתן, משום שאע"פ שלא נתחייב לחזור - אמירתו ברוך שנתן אינה בגדר השלמה אלא ה"ז כאילו אומרו במקומו והרי אין חולק בזה כנ"ל.

ומסיים הרשב"א דבריו, דכ"ז הוא בר"ח שחל בחול, אך בר"ח שחל להיות בשבת צריך לחזור לראש (כשפתח בברכת הטוה"מ) אפי' טעה ולא הזכיר ראש חודש, משום דכל הסיבה שא"צ לחזור היא כי "אי בעי לא אכיל", אך בשבת שחייב באכילת סעודה חוזר אף על אי אמירת יעו"י.

אך המרדכי[5] נחלק עליו וז"ל: ופסק רבינו יוסף דאפילו חל ר"ח בשבת, דהשתא הוא חובה לאכול - אעפ"כ אין מחזירין אותו [אם שכח יעו"י], דאין חובת אכילה בשביל ר"ח.

ג.

וי"ל בביאור המחלוקת, דבדברי הגמ' "אי בעי לא אכיל" יש לפרש בשני אופנים: הרשב"א למד בפי' הדברים שחיוב הזכרת ר"ח בבהמ"ז הוא בר"ח כבשבת, אלא שאין לו חיוב גמור כבשבת שהרי ביכולתו שלא לאכול כלל ולא להזכיר, ולכן אף אם אכל ונתחייב - אם שכח ולא הזכיר ה"ז כאילו לא אכל כלל ואין עליו חובה לברך פעם נוספת ע"מ להזכיר.

אלא שכ"ז כשחל בחול, משא"כ כשחל בשבת - כיון שביום זה יש עליו חיוב לאכול סעודה, א"כ נמצא שעל הסעודה דיום זה חל השם ד'סעודת שבת ר"ח' וכיון שחובה עליו לאוכלה מצד החיוב דשבת, אם שכח ולא הזכיר יעו"י בבהמ"ז חוזר דיום הוא שנתחייב בהזכרה.

אך המרדכי למד שמהדין שאין חובה לאכול סעודה בר"ח, למדים שאין גדר בהלכה שנק' סעודת ר"ח, וחיוב ההזכרה הוא דין בבהמ"ז ואינו דין ביום, וא"כ אף אם ר"ח חל בשבת שאז שחייב לאכול סעודה, אינה בגדר סעודת ר"ח אלא בגדר סעודה כבכל שבת, ולכן אם טעה ולא הזכיר יעו"י אינו חוזר.

[אלא שלפי"ז יל"ע, שהרי בר"ח אף שאין חובת סעודה בפת מ"מ חייב באכילת מיני תרגימא וכדו', רק שמאחר שאינם טעונים ברכה לאחריהם שמזכירים בה מענין היום חשיב "אי בעי לא אכיל", ובאם נאמר שמשו"ה אין בזה גדר סעודת ר"ח, א"כ

5) שם ד"ה דאי בעי אכיל.

אף בסעודה ג' דשבת שלכמה דעות די באכילת בשר ודגים, שבברכה לאחריהם[6] אינו מזכיר מענין היום, נימא שלפי דעות אלו אין גדר סעודת שבת עלה.

ואולי י"ל, שגדר סעודה זו שונה מב' סעודות שלפני', משום שגדר הסעודה הוא במיני מזונות וכיו"ב.

וכדמוכח מדברי הצ"צ[7]: "והראי' שהביאו דבעינן פת דוקא - מדכתיב תלתא היום, יש לדחות: דהיום הג' כתיב בי' היום לא, ע"כ אפ"ל שאין צריך פת כמו ביום [היינו בסעודה - שנלמדת מהמילה היום] א' וב'". היינו, שמכיון שאת הסעודה הג' לומדים מהפעם השלישית שכתוב בפסוק "היום", ובה נאמר "היום לא". ולכן י"ל דגדר סעודה זו הוא במיני מזונות או לפתן וכיו"ב[8], משא"כ סעודת ר"ח שאפשר להסתפק במיני תרגימא. אבל אין גדר סעודת שבת ע"ז[9]].

ד.

והנה כתב הטור[10] שנחלקו בזה להלכה ה"ר יוסף ואחיו ה"ר יחיאל ז"ל. ה"ר יוסף פסק כמרדכי שא"צ לחזור, ואע"פ שבשבת חייב לאכול מ"מ "משום האי מיעוטא לא תיקנו להחזיר, וגם חיוב אכילה דהאי יומא משום שבת הוא". אך ה"ר יחיאל חלק עליו ופסק כהרשב"א שצריך לחזור.

והביא ראי' ממה שמצינו גבי יו"כ שחל להיות בשבת שמזכירים שבת בנעילה, אע"פ שבכל שבת לא מתפללים תפילת נעילה משום "יום שנתחייב בד' תפלות"[11]. וכך בשבת ר"ח, דאע"פ שבכל ר"ח א"צ לאכול פת, מ"מ כשחל בשבת, כיון דסוף סוף לא סגי דלא אכיל צריך לחזור ולברך.

ובפי' דברי ה"ר יוסף "משום האי מיעוטא לא תיקנו" כ' המהר"ם יפה[12] דכונתו היא, שכיון שרק במיעוט מהמקרים חל יום סעודה בראש חודש (כשחל בשבת) לעומת חיוב התפילה שהינו בכל ר"ח לכן תיקנו לחזור רק בתפילה ולא בבהמ"ז, היינו שמעצם הענין אכן הי' צריך לחזור דיום הוא שנתחייב, ורק מטעם צדדי אינו חוזר.

6) ראה טור ושו"ע ס"ה.

7) פס"ד סי' שנז ס"ב-ג.

8) ועיין טור סי' קפח בסופו. וראה עוד היום יום כ"ב אד"ר, ספר המנהגים עמ' 34, לקו"ש חכ"א עמ' 84.

9) ראה תוס' ברכות מט, ב ד"ה אי בעי אכיל.

10) סי' קפח בסופו.

11) שבת כד, ב.

12) הובא בפרישה על אתר.

וכדברים אלו ממש הוא משנת"ל: שיטת הרשב"א היא כרבינו יחיאל, שמצד היום דר"ח יש חיוב אמירת יעו"י וגדר סעודת ר"ח, ומשו"ה לשיטתו אף סעודת השבת שחייב לאוכלה נקראת ג"כ סעודת ר"ח, ד'יום הוא שנתחייב', וזהו טעם הא' שמביא הטור ברבינו יוסף דאכן יום הוא שנתחייב, אלא שלא תקנו להאי מיעוטא.

וטעם הב' דה"ר יוסף "חיוב אכילה דהאי יומא משום שבת הוא", ה"ז כמו שהובא לעיל מדברי המרדכי שאין כאן גדר של סעודת ר"ח, וממילא חיוב האכילה דשבת אינו שייך כלל לר"ח.

נמצא איפוא, שלדעת הטור אף בשיטת המרדכי יש ללמוד את ב' האופנים דלעיל: א. ע"פ פשוט, כטעם הב' שאין חיוב הסעודה מצד ר"ח. ב. אף שהאמת כטעם הרשב"א מ"מ מחמת שזהו מיעוטא א"צ לחזור.

אך הפרישה דחה ביאור זה דהמהר"ם יפה משום דלא נ"ל סברא זו - שאע"פ שחל עליו חיוב חזרה אינו חוזר משום דלא שכיח, "וכי בשביל שאינו שכיח אם לא עביד כתיקונו לא יחזור". ולכן חולק ומפרש הפשט דהאי מיעוטא, "ר"ל מי שמיעט מלומר יעו"י בבהמ"ז, לא מצינו שיתקנו חזרה בשביל זה".

ובפשטות י"ל שלומד שב' הטעמים בדברי ה"ר יוסף באים בהמשך זל"ז, וה"וגם" - ה"ז כ'משום', דהיינו מדוע באמת לא תיקנו לחזור על שכחת יעו"י אפי' בשבת - משום ש"חיוב אכילה דהאי יומא משום שבת הוא".

וא"כ מצינו מחלוקת בהסברת דעת המרדכי, דלדעת המהר"ם יפה ניתן להסבירו בב' האופנים וכנ"ל, אך לדעת הפרישה ניתן להסבירו רק כאופן הב' כמשנ"ל.

ה.

והנה בשולחן ערוך[13] פסק הבית יוסף כה"ר יוסף שא"צ לחזור, והביא הט"ז[14] בטעם הדבר דהיינו משום דספק ברכות להקל. אבל אדה"ז בשולחנו[15] כשפוסק כה"ר יוסף כ' הטעם משום "שאף שחייב לאכול פת אין חיוב זה אלא משום שבת, אבל בראש חודש אין חיוב הזכרה לעולם שיתחייב לברך ברכת המזון ולהזכיר, והרי זה דומה למפטיר בנביא בראש חודש שחל להיות בשבת, שאין מזכיר של ראש חודש הואיל ואין הפטורה בראש חודש לעולם".

13) סי' קפח ס"ז.

14) ס"ק ה'.

15) שם סי"ד.

ונראה לומר הנפק״מ, דלפי הט״ז שהטעם שא״צ לחזור הוא רק משום שספק ברכות להקל, א״כ ישנה עדיפות לצאת מידי הספק ע״י שיאכל עוה״פ ויברך ויזכיר יעו״י, אך לדעת אדה״ז א״צ לזה[16].

אך יל״ע לדעת הט״ז האם חובה עליו דוקא ליטול ידיו ולברך ברכת המזון, או שמא די שיאכל מיני מזונות ויזכיר מענין היום בברכת על המחי׳.

ו.

ונראה לומר בזה, ובהקדים:

בדין המברך ברכת המזון בשבת ר״ח ולא הזכיר רצה אך הזכיר יעלה ויבוא, פסק המגן אברהם[17] שכשחוזר ומברך אינו צריך להזכיר יעו״י בברכה השני׳.

ומקורו בדברי הטור כאן שכתב וז״ל: אם שכח גם של שבת ונזכר קודם שפתח בהטוב והמטיב כוללו ואומר ברוך שנתן שבתות למנוחה ור״ח לזכרון. ואם פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש ומזכיר של שבת ור״ח כבתחלה.

ודייק מכאן המג״א, שדין זה הוא דוקא כששכח ״גם של שבת״, אך אם הזכיר ר״ח ושכח של שבת לחוד - א״צ להזכיר גם של ר״ח, אלא אומר ברוך שנתן שבתות וכו׳ ואינו כולל ר״ח. וממשיך דזהו דוקא באם נזכר קודם שפתח בברכת הטוב והמטיב (שאז אומר ברוך שנתן), אך באם כבר פתח שצריך לחזור לראש, מזכיר ר״ח בברכה שני׳. וכתב ע״ז בפמ״ג[18] שזהו כיון דהוי ״כמאן דלא בריך כלל״ ונמצא שלא הזכיר ר״ח כלל, ולכן צריך להזכיר גם שבת וגם ר״ח.

ובפשטות טעמו הוא משום דחיוב ההזכרה הוא גדר בעצם הברכה, דהיינו שאין חיוב ברכה בפ״ע והזכרה בפ״ע וכשלא הזכיר מענין היום קים חיוב הברכה ורק צריך אח״כ להזכיר, אלא שהחיוב הוא להזכיר בבהמ״ז דוקא ואם בירך ולא הזכיר לא קים חובת בהמ״ז המוטלת עליו ביום זה (כמי ששינה ממטבע הברכה שתיקנו חכמים).

ועפ״ז י״ל בנדו״ד, בבא לצאת מידי הספק לדעת המצריכים חזרה אף בששכח יעו״י לבד (שיטת הט״ז), דלא די באכילת מיני מזונות וברכת על המחי׳, אלא יצטרך לברך בהמ״ז פעם שני׳ לתקן את בהמ״ז שהחסיר.

16) עמ״ש בשדי חמד מערכת ברכות ערך ספק ברכות להקל, דבכ״מ שאדה״ז פוסק כדעה פלונית א״צ לחשוש לדעה החולקת כלל, ומוכיח זאת ממ״ש אדה״ז בסי׳ תלה קו״א א, עיי״ש.

17) ס״ק יג.

18) שם.

ז.

כעין זה יש לדון באם שכח להזכיר רצה בשבת שצריך ולברך שנית האם יוכל לאכול דבר שברכתו מעין ג', ולברך עליו ברכה מעין ג' ולהזכיר שם שבת, או שחייב לחזור ולברך בהמ"ז.

ואין לחלק בין שכח רצה שדין הוא שחייב לחזור, לבין השוכח יעו"י בר"ח שרוצה להחמיר ולאכול שוב ולברך, אף שאינו חייב דספק ברכות להקל - שהרי ספק ברכות כאן פירושו מחלוקת הפוסקים דמספקא לן כמי לנהוג והאם חייב לחזור, וא"כ כשרוצה לנהוג כדעה המחמירה צריך לצאת י"ח לדעה זו, ונמצא שברכה מעין ג' מספקת בשביל להשלים, וא"כ גם בשבת שחייב לחזור י"ל שתועיל ברכה כזו.

ואולי יש להוכיח בדא"פ שאכן לדעת אדה"ז די לו באכילת מזונות.

דהנה כשאדה"ז מביא דין זה (שבחוזר לראש מזכיר ר"ח שוב בברכה שני'), כותב הטעם "שבכל ברכת המזון צריך להזכיר של ר"ח אף שאינו מברך בשביל ר"ח". ומוכח שלא ס"ל כטעם הפמ"ג שכשלא הזכיר חשיב כמאן דלא בריך כלל, אלא יתכן שחשיב ברכה, ואעפ"כ צריך לברך שוב להשלים ההזכרה.

והנה בנוגע לחיוב ג' סעודות בשבת ויו"ט פסק אדה"ז[19] ש"חייב לאכול פת שמברכים עליו ברכת המזון". וכתב ע"ז בהגהות מהרי"ל בשוה"ג "שמעתי ממנו בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה, שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום".

א"כ חזינן לכאו' דלדעת אדה"ז (בסוף ימיו) חיוב ההזכרה אינו גדר בברכה עצמה, אלא די בהזכרה במקום שאפשר ואפי' בברכה מעין ג'. ולפ"ז י"ל בנדו"ד דגם כשלא הזכיר לא הוי כמאן דלא בריך אלא רק מוטלת עליו חובת הזכרה, וממילא א"צ להשלים בהמ"ז, ויכול להזכיר בברכה מעין ג' בלבד.

אבל לכאורה יש לדחות ולומר שאף לדעת אדה"ז ההזכרה היא גדר בברכה, רק שלכתחילה לא חייבו להזכיר דוקא בבהמ"ז ואפשר גם בברכה מעין ג', אבל כאשר נתחייב בבהמ"ז שחלה עליו חובה לברכה עם יעו"י או רצה, באם לא יזכירם הוי "כמאן דלא בריך כלל".

ועוד אפשר לדחות בכללות הענין דגם אם ההזכרה אינה גדר בברכה - עדיין חייבו ברכה אחרונה על כל אכילה בפ"ע, וממילא לא יוכל לתקן את בהמ"ז שהחסיר ע"י

19) שם ס"י.

ברכה מעין ג', דדיו להוציא אכילתו זו האחרונה.

אלא שאין לדחות כך, שהרי בקצות השולחן[20] כתב בנוגע לדין שאם בירך בהמ"ז בשבת ויו"ט, והזכיר רצה ושכח יעו"י, שהדין הוא שחוזר לראש (אם פתח בהטוהמ"ט): "לכאורה מסתבר שאם בפעם הב' אמר יעו"י ושכח רצה דאינו חוזר, כיון שלא חזר משום רצה אלא משום יעו"י. והן אמנם שאם בירך כ"פ בהמ"ז ובכ"פ החסיר דבר אחד ממטבע בהמ"ז לא יצא, התם כיון ששינה ממטבע הוי כלא בירך כלל, **אבל הזכרת המאורע לא הוי ממטבע בהמ"ז ולא הוי כשינה ממטבע הברכה**". ומביא ראיות לדבריו ודוחה את הפמ"ג עי"ש בארוכה. ומסיים "ולדינא צ"ע וספק ברכות להקל, **ולצאת מידי ספק, יטול ידיו ויאכל מעט פת ויברך בהמ"ז**".

כלומר, שבשביל לצאת ידי חובה לדעת האומרים דהוי כלא בריך כלל (פמ"ג) - יכול ליטול ידיו שנית, ובאכילה השני' לברך בהמ"ז, ועי"ז לפטור את בהמ"ז של האכילה הראשונה.

וממילא לפי אדה"ז, שכשלא הזכיר החיסרון הוא בהזכרה לחוד והיא אינה ממטבע הברכה עצמה והוי כמאן דבריך (כמו שמוכיח בקצה"ש), הרי גם כששכח רצה יוכל לכאו' לאכול דבר שברכתו מעין ג', ולברך ברכה מעין ג' ולהזכיר בה שבת, ולפטור עי"ז את האכילה הראשונה[21].

ולא באתי אלא להעיר, ולהלכה למעשה יש לשאול רב מורה הוראה.

---

20) סי' מ"ז בבדי השלחן סקט"ו. ע"ע בסי' כג סקמ"ז במה שדן שם.

21) עיין בסי' קפח ס"י שפוסק "אבל אם נזכר אחר שהתחיל הטוה"מ אפילו לא אמר אלא תיבת ברוך בלבד אין לו תקנה בהזכרה כאן שהיא שלא במקומה וצריך לחזור לראש ברכת המזון". ומשמע שעיקר החיסרון הוא בהזכרה, ומה שחוזר לראש הוא רק מפני שאוחז באמצע בהמ"ז. אלא שהמבואר בפנים הוא לשיטתו בסוף ימיו וא"צ לזה.

בריאה יש מאין

(אגרת הקודש ס״כ, סה״מ ת״ש עמ׳ 39)

הנ״ל

א.

באגרת הקודש[1] מבאר אדה״ז, שלמרות שהכלים הם גבול ותכלית, בכ״ז יש בהם כוח לברוא יש מאין, כיון שאופן התהוותם הוא מעילה ועלול - שכל עלול בטל בעילתו כביטול זיו השמש בשמש, לעומת יש הנברא שנברא באופן של יש מאין, ולכן לא נרגש בו הכוח השופע בו, ואינו מרגיש שהוא בטל במציאות אליו. עיי״ש באריכות.

ובהמשך דבריו מקשה ״והגם שיש הנברא הוא ג״כ כלא חשיב קמי׳״, וא״כ איך היש הנברא אינו בטל במציאותו לגבי הקב״ה? ומבאר ״היינו בידיעתו שמלמעלה למטה, אבל בידיעה שמלמטה למעלה היש הנברא נפרד לגמרי בידיעה והשגה זו״. כלומר שבאמת הנברא בטל לגבי הקב״ה כשם שהכלים בטלים, רק שהיש אינו מרגיש זאת.

ולאחמ״כ שואל[2], הרי היש הנברא יודע שיש מקור שמהווה אותו, וא״כ כיצד הוא יכול להחשיב את עצמו ליש ואת המקור לאין (שלכן הוא קורא לבריאה - יש מאין)?

ומבאר בב׳ אופנים: א) משום שהכוח השופע בו אינו מושג לו כלל וכלל, ולכן קורא לו אין (אבל אי״ז שח״ו באמת אינו נמצא). ב) משום שאין ערך כלל בין היש למקורו, ולא כמו הכלים שיש ערך בין העלול לעילה, ולעלול יש ידיעה והשגה בעילתו. משא״כ ביש הנברא שאין ערוך כלל וכלל בינו למקורו, ולכן נק׳ (גם אליבא דאמת - הערת כ״ק אדמו״ר זי״ע[3]) יש מאין.

והנה כ״ק אדמו״ר מוהריי״צ נ״ע מביא ג״כ שאלה זו[4]: ״והלא ממך הכל כתיב, וא״ס ב״ה הוא יש האמיתי, ולמה נקרא זה בשם יש מאין״?

---

1) ס״כ (קכט, א ואילך).

2) ע״פ שבסה״ת.

3) בשיעורים בסה״ת כאן.

4) סה״מ ת״ש עמ׳ 39.

ומאריך לבאר שיש ב׳ מדרגות בגדולת ה׳: א) ״דהנה כתיב[5] ״גדול ה׳ ומהולל מאד בעיר אלוקינו״, וארז״ל אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקינו, עיר אלקינו הוא עולם הדיבור וכו׳״, והיינו שע״י ״עיר אלוקינו״, שהו״ע ריבוי האותיות וריבוי הפרטים בעולם, הנה ע״י ההתבוננות בזה ניתן להשיג בגדולת ה׳[6].

ב) כלשון הפסוק[7] ״גדול ה׳ ומהולל מאד ולגדולתו אין חקר״, דהיינו שלגדולתו העצמית אין חקר כלל, ולא שייך לקרותו גדול מצד בריאת העולמות, וע״ד מי שיש לו אלף אלפים דינרי זהב ומשבחים אותו בשל כסף, דגנאי הוא לו (עיי״ש באריכות)[8].

ועפ״ז מסיק במאמר, שבכתוב ״גדול ה׳ ומהולל מאד״ הכוונה על הארת שם הוי׳ בשם אלקים - שזהו המקור להתהוות בפועל, ומכיון שכך שייך לקרותו גדול; ובהמשך הפסוק ״ולגדולתו אין חקר״ הכוונה היא לעצם שם הוי׳, ששם לא שייך אפי׳ לקרותו גדול, וזהו השורש להתהוות (שכן רק ביכולת עצמותו ית׳ לברוא יש מאין[9]).

ועפ״ז מבאר מדוע נקראת הבריאה יש מאין, ובשני אופנים: א) האין הוא הארת שם הוי׳ בשם אלקים, שנחשב באמת אין לגבי מקורו. ב) האין זה עצמותו ית׳, ונק׳ אין משום שאינו מושג לנבראים[10].

---

5) תהלים מח, ב.

6) ומאריך לבאר מדוע נאמר ״אלוקינו״ דוקא. עיי״ש באריכות.

7) תהלים קמה, ג.

8) ולהעיר, שבמאמר כאן - ע״מ להביא דוגמא על משהו שאפי׳ השבח נק׳ גנאי לגביו, מביא משל מאדם שיש לו אלף אלפים דינרי זהב, ואילו בשער היחוד והאמונה (פ״ט) כשמדבר על ספירת החכמה, ואומר שהיא נחשבת כעשי׳ ממש לגבי הקב״ה, ואפי׳ מה שנחשב בעוה״ז שבח יהי׳ גנאי לגבה - מביא דוגמא מהאומר על חכמה רמה ועמוקה שא״א למששה בידיים מפני עומק המושג, שכל השומע יצחק לו. וצ״ב טעם השינוי בזה.
ואולי אפ״ל בפשטות (נוסף ע״כ שבשהיוה״א מדבר על חכמה, ולכן הביא דוגמא מחכמה), שבמאמר כאן כוונתו להוכיח שע״י ההתבוננות בנבראים ניתן להכיר בגדולת הוי׳, ולאידך - ישנה דרגא ששם אפי׳ גדול לא שייך לקרותו. ולכן מביא משל מאדם שיש לו אלף אלפים דינרי זהב ומשבחים אותו בשל כסף, דגנאי הוא לו. שבזה מודגשים שתי הדרגות: א) מי שיש לו דינרי זהב - הדרגה שא״א להשיגה, ב) ומשבחין אותו בשל כסף - הדרגה שניתן להשיג על ידה גדולת ה׳ (שכן יש לו גם דינרי כסף, ולכן ההשגה בהם נותנת איזה השגה בדרגתו).
אך בשהיוה״א אינו מדבר על דרגה שניתן להשיגה, אלא כוונתו להוכיח שא״א כלל לתפוס במהותו של הקב״ה, ולכן לומר על הדבר הכי מופלא אצל אדם - חכמה - שאינה יכולה לתפוס במהותו של הקב״ה, ה״ז כאומר על חכמה רמה ועמוקה שא״א למששה בידיים, שלשון מישוש לא נופל כלל על חכמה. וק״ל.

9) ראה אגה״ק ס״כ (קל, ריש ע״ב). ביאורי הזהר (לאדמו״ר האמצעי) בשלח מג, ג ואילך. ובכ״מ.

10) וי״ל שבשני אופנים אלו מתרץ ב׳ הקושיות: א. ״והלא ממך הכל כתיב״ - שהוא הבורא, ולא ״אין״? וע״ז מתרץ שהארת שם הוי׳ בשם אלוקים בטלה לגבי מקורה, ונמצא שהבריאה כולה היא ע״י המקור - עצמותו ית׳. ב. ״א״ס ב״ה הוא היש האמיתי, ולמה נקרה זה בשם . . אין״? וע״ז מבאר שנק׳ אין מכיון שאינו מושג לנבראים. וק״ל.

ב.

ויש לעיין, מהו טעם החילוק בין אגה"ק למאמר, שבאגה"ק מביא ב' טעמים שעצמותו ית' נקרא אין - שאינו מושג לנברא, ושאינו בערך אליו (ואינו מביא את הטעם שמדובר על אור שנק' אין ביחס למקורו), לבין המאמר - שבאופן הראשון מבאר שהאין זהו הארת שם הוי' בשם אלקים (שנק' אין לגבי מקורו), ובאופן השני מבאר שהאין זהו עצמותו ית', ונק' אין משום שאינו מושג לנבראים (ואינו מביא את הטעם שהאין אינו בערך לנבראים).

ואוי"ל, שבאגה"ק מדבר בעיקר מצד האור, דלאחרי שמבאר שהכלים בטלים לאור, מקשה כיצד היש הנברא אינו בטל, ומבאר שהנברא אינו מרגיש את האור השופע בו. וע"ז נשאלת השאלה, הרי הנברא **יודע** שהקב"ה מהווה אותו, ומדוע קורא לו אין?

וע"ז מתרץ, שבאמת גם היש הגשמי בטל לגבי הקב"ה כמו הכלים, והסיבה שקורא לו אין היא משום שהוא אינו מושג לו. ואח"כ מוסיף, שבאמת מצד **מעלת** האור - שהוא אי"ע לגבי הכלי, לכן נק' **גם אליבא דאמת** (כהערת רבינו הנ"ל) יש מאין, מכיון שהוא באי"ע לנברא.

והיינו, שכל מהלך הדברים בא לבאר את מעלת **האור**, ולכן לא שייך לתרץ שזהו (רק) הארת שם הוי' בשם אלקים (שנק' אין לגבי שרשו ומקורו), כי מטרתו היא לבאר את המעלה שבאור (ולא את התלבשות האור בנבראים).

אבל במאמר בא לבאר כיצד ע"י הנבראים ניכרת גדולת ה', ולכן מבאר בשני אופנים - או שהכוונה באין היא לדרגה ששייכת להיקרא "גדול" ע"י הנבראים (והיא נקראת אין ביחס למקורה) - וע"י ההתבוננות בארוכה בדרגה זו, ואח"כ מגיע למסקנה שגם היא נחשבת כאין לגבי מקורה - הרי ניכרת אצלו גדולת ה'[11],

או שהכוונה היא לדרגה נעלית עוד יותר (שאינה מושגת לנבראים, ונקראת בשם אין), שמתבונן שאפי' "גדול" א"א לקרותו שם, ועי"ז ניתן להשיג את גדולת ה'[12]. וק"ל.

11) כפי שמבאר בארוכה (בהמשך המאמר) את הפסוק "מי ברא אלה" (ישעי' מ, כו), שע"י ההתבוננות ב"אלה" (הנבראים) יודעים את ה"מי" שבראם, עצמותו ית'.

12) ועדיין צע"ק, מדוע במאמר אינו מביא גם האופן הראשון שבאגה"ק - שהאין אינו בערך לנבראים.

מוחכרת ומושכרת

(ב"ב קכג, ב)

הת' מנחם מענדל שי' רבינוביץ (ברשב"צ)
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמרא[1]: "ת"ר הבכור נוטל פי שנים . . ובשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהם. כיצד, הניח להם אביהם פרה מושכרת ומוחכרת ביד אחרים או שהייתה רועה באפר וילדה, בכור נוטל פי נוטל פי שנים".

ובתוס'[2] כתבו: "לקמן מוקי לה כרבי, דלרבנן אין הבכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהם. אע"ג דבכור ופשוט שהניח להן אביהם עבד או בהמה טמאה עובד לזה יום אחד ולזה שני ימים, ה"נ אי אמר הבכור או תחלוקו או אטול פי שנים בשבח הרשות בידו. והא דלא נקט חכרוה ושכרוה היתומים, משום דהשתא אשמעינן חידוש טפי דאע"ג שהייתה חכורה ושכורה בחיי האב לא חשבינן לפרה ראוי ויטול פי שנים".

ביאור דבריהם: בהמשך הסוגיא מעמידה הגמרא את הברייתא לשיטת רבי הסובר שהבכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהם, ולא כרבנן הסוברים שאין הבכור נוטל בזה פי שנים, ואילו לעיל[3] איתא בגמרא: "א"ל רבא לרב נחמן לדידך דאמרת לית דינא דגוד או אגוד, בכור ופשוט שהניח להם אביהם עבד או בהמה טמאה כיצד הם עושים, א"ל שאני אומר עובד לזה יום אחד ולזה שני ימים", היינו דמצינו בתשובת ר' נחמן שבכור ופשוט שהניח להם אביהם עבד או בהמה טמאה, שאינם ברי חלוקה, הדין הוא שעובד יום אחד לפשוט ויומיים לבכור, וא"כ מאי שנא הכא שאין הבכור מקבל פי שנים בדמי השכירות.

ולכאורה יש לעיין בקושיתם, שהרי לכאורה ישנו חילוק גדול בין שבח הבא מהשכרת הפרה, שהוא לשיטת רבנן נחשב ראוי, לבין הזכות להשתמש בפרה עצמה שהוא כחלק מן הגוף עצמו, שבזה לכו"ע הבכור מקבל פי שנים?

---

1) ב"ב קכג, ב.

2) ד"ה היתה מוחכרת.

3) יג, א.

וכדמוכח מדברי הרמ"ה שם[4] וז"ל: "אלא בכור ופשוט כיצד יעשו וכו' דאי משתמשי בהו בהדי הדדי כיון שלא שוו חולקי להדדי אית לי' לבכור פסידא, וכל שכן היכי דמוגרי להו דלא שקיל בכור חלק בכורה באגרייהו דהו"ל ראוי". ומפורש בדבריו, דדמי שכירות הבהמה הם בגדר ראוי ובהם אין הבכור נוטל בה פי שנים, משא"כ העבודה בבהמה אינה בגדר ראוי.

וכן משמע בביאור הריב"ש בסוגיא שם, דלרבא פשיטא שאין חולקים אלא משכירין והוי ראוי, ור' נחמן מתרץ דאע"פ שבעלמא אין חולקים לימים אלא משכירין, הכא עבדינן תקנתא לבכור ומחלקים לימים ונוטל פי שנים "כיון שמשתמשים בגופו של עבד או הבהמה" ולכך זה מוחזק ולא ראוי.

משמע שהסברא נותנת לחלק בין השימוש בבהמה דהוי מוחזק (לביאור הריב"ש מצד השימוש בגופם ולביאור הרמ"ה מצד חלוקת הגוף לזמן) להשכרתה, ויש לעיין מדוע התוס' לא למדו כסברא זו שלכן הקשו מב' הסוגיות ולא יישבו כן.

ב.

והנה, בגוף דברי הברייתא בסוגייתינו, פירשו הרשב"ם והתוס' שהכונה בדין שהבכור נוטל פי שנים במוחכרת ומושכרת, היינו בשכר ההחכרה והשכירות. אך רבינו יונה כאן (וכן עוד ראשונים) חולק ומבאר שהנידון בברייתא הוא לגבי הולד הנולד לפרה המוחכרת ומושכרת.

והנה, בסוף דבריהם ביארו התוס' מדוע נקטה הברייתא את המקרה ד"היתה מוחכרת ומושכרת" - היינו שמוחכרת ומושכרת כבר מימי האב, ולא נקטה חידוש גדול יותר שהשכירוה היתומים, דאע"פ שזה כשבח הבא ע"י עבודת היתומים, שבזה מודה רבי לקמן שאין נוטל בה בכור פי שנים, בכל זאת ה"ז נחשב כשבח הבא ממילא. ותירצו, שבזה שנקטה הברייתא שהיתה מושכרת בחיי האב, חידשה חידוש גדול יותר, שאע"פ שבשעת המיתה לא היתה הפרה ברשות היתומים, עכ"ז נוטל בה הבכור פי שנים.

ולשיטת התוס' קשה, דמכיון שלשיטתם עיקר כונת הברייתא היא לחדש שהבכור נוטל פי שנים בפרה המוחכרת ומושכרת, א"כ מדוע לשיטתם למדה הגמרא בגוף הברייתא שהמדובר הוא אף לגבי השכר היוצא מן הפרה, שלכן קבעה הגמרא שהברייתא היא כשיטת רבי, ולא העמידה את הברייתא בחידוש זה שמקבל הבכור בגוף הפרה המוחכרת ומושכרת פי שנים ואתיא אף לרבנן?

---

4) אות קסה.

לכאורה הי' אפשר לומר, שהכרח הגמ' הוא מלשון הברייתא: "הבכור נוטל פי שנים בשבח, כיצד הניח להם אביהם פרה מושכרת ומוחכרת" - דמלשון זו משמע שהחידוש קשור אף בשבח דמי השכירות ולא ניתן להעמיד את כל החידוש בגוף הפרה.

אמנם, אי משום הא אין זו קושיא, שהרי אפשר לבאר שהמדובר הוא אודות שבח דממילא בדוגמת דיקלא ואלים ארעא ואסיק סרטון, שבזה לדברי רב פפא מודים חכמים שמקבל הבכור חלקו בשבח וחולקים רק בגוונא דחפורה והוי שובלא, וא"כ מדוע מעמידה הגמ' זאת בדמי השכירות שאז זה לשיטת רבי דוקא?

ובפשטות י"ל, שכאשר נאמר בברייתא הלשון "שבח" משמע שמדובר בשבח ממשי ולא באותו שבח המוסכם רק על חכמים. אמנם לקמן יתורץ זה בטוב יותר.

ג.

ביאור הדברים, ובהקדים: הגמרא מביאה את הברייתא בה חולקים רבי ורבנן גבי נטילת הבכור פי שנים בשבח שלאחר מיתה, ובטעם מחלוקתם מבארת הגמרא: "מאי טעמייהו דרבנן אמר קרא לתת לו פי שנים, מתנה קרייא רחמנא מה מתנה עד דאתיא לידי' אף חלק בכורה עד דאתי' לידי'".

והנה, התוס' לקמן[5] מקשים על פסק הגמרא שם שההלכה היא שיש לבכור קודם חלוקה, מזה שקיימא לן כפסק רב פפא[6] שהלכה כרבנן, והם אומרים שאין הבכור זוכה בחלק הבכורה עד דאתי לידי', ומשמע שאין לבכור בחלקו קודם חלוקה.

ומבארים וז"ל: "מודו רבנן דיש לו לבכור קודם חלוקה כפירוש הקונטרס דהוי שפיר ראוי לתת לו שמשעה שמת האב הי' ראוי לתת לו".

וז"ל הרשב"ם[7]: "ואע"ג דחלק פשוט אין לו, דהא כתיב לתת לו משעת שמת האב הוא ראוי ליתן לו, הלכך בבכור תליא מילתא דבשעה שרוצה יזכה בחלקו, וכדאמרן לעיל בכור שמיחה מיחה, והלכך יש כח בידו למחול כל שעה שירצה, דהיינו דבר שלא בא לעולם ואנן סהדי דכי היכי דאחיל בהאי שדה אחיל בכולהו וכיון שיש בידו לזכות יש נמי כח בידו ליתן ולמחול והוי מחילה".

ובהמשך הגמ'[8] כתב: "ואם מכר או מחל או נטל חלק אחד כפשוט, ויתר בכל

5) קכו, ב ד"ה והלכתא.

6) קכה, ב.

7) קכו, א ד"ה יש לבכור קודם חלוקה.

8) שם, ב ד"ה והלכתא.

הנכסים כולם, משום דמתנה קרי' רחמנא ומשמת האב נתונה לבכור".

היינו, שלדעה דיש לבכור קודם חלוקה, כיון שיש בכוחו לזכות בכל רגע בנכסים, יש בכוחו אף ליתן ולמכור הנכסים, היינו שיש לו גדר של בעלות על הנכסים ואינם "ראוי" לדידו.

וממשיכים התוס': "ומיהו מכל מקום אין נוטל פי שנים בשבח", היינו שבעלות זו שיש לבכור בנכסים כל כך חזקה, עד כדי שצריכים התוס' לשלול שמקבל בגללה את השבח שהשביחו הנכסים.

ומבארים הטעם בזה: "דלאו מלתת לו ממעטינן לה אלא מימצא לו ממעטינן דבעי מצוי ומוחזק למעוטי ראוי מלוה ושבח, ומלתת לו גלי לן מדקריי' מתנה דרשינן מימצא לו מצוי ומוחזק, ואי לא ימצא לו לא הוי דרשינן מלתת לו פרט לראוי. וכן משמע ההיא דספרי דבי רב דמימצא לו ממעטינן שבח, ולעולם אית להו לרבנן דיש לבכור קודם חלוקה".

ביאור דבריהם: תוס' מיישבים הקושיא בהקדים קושיא נוספת, שלכאורה ישנה סתירה בדברי הגמרא בסברת חכמים, דהנה בסוגיא דידן מבארת הגמרא שמקור דברי חכמים הוא מהפסוק "לתת לו - מתנה קרייא רחמנא, מה מתנה עד דאתיא לידי' אף חלק בכורה עד דאתיא לידי'", אך לקמן כותבת הגמרא הטעם אליבא דרבנן: "תני רמי בר חמא בשאר ספרי דבי רב בכל אשר ימצא לו פרט לשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן וכל שכן שבח שהשביחו יורשין לאחר מיתת אביהן", ולכאורה אינו מובן מהו מקורם של רבנן, מהפסוק "לתת לו" או מהפסוק "בכל אשר ימצא לו"?

לכך מבארים תוס', שאכן מ"לתת לו" למדים ששחלק הבכורה צריך לבוא לידי' **המקבל** ולא סגי בראוי, אך מ"בכל אשר ימצא לו" אנו למדים שצריך האב, היינו **הנותן**, שחלקו יהי' מצוי ומוחזק בשביל שיוכל להנחיל פי שנים לבכור, וזה ממעט שבח ומלוה.

לפי זה מבארים התוס' את הסתירה הנ"ל, שלשיטת חכמים אכן יש לבכור קודם חלוקה, והיינו שמשעת מיתת האב יש לו זכות כפולה בנכסים, אבל לאידך לומדים חכמים מהפסוקים הנ"ל שזכות זו בנכסים אינה מוחלטת אלא היא בגדר ראוי לתת לו, ולכך יש לבכור בה קודם חלוקה ועכ"ז לא גובה בה שבח.

ד.

ונראה לחדש, שלשיטת תוס' בהבנת דברי חכמים יש לבכור בעלות בנכסים אך

אינה ככל אדם שקונה נכסים שקנה גם את שבחם, אלא הזכות היא חלקית ורק בגוף הנכסים, שלכן יכול ליתנם או למוכרם, לפי שגדר הבעלות הוא מטעם שיכול לקנותם בכל שעה וזה בגוף הדבר. אך מהפסוקים אנו למדים שאין בעלות זו תופסת בשבח או במלוה.

ולפי הבנה זו בשיטת התוס' בדברי חכמים, יובן מדוע לשיטתו אין חילוק בין זכות השימוש לשכר הפרה, כיון שזכות זו של הבכור בחלקו אינה כירושה רגילה שמקבל מיד במיתת האב אלא "מתנה קריא רחמנא", שלכך הגבילה התורה את זכייתו של הבכור בנכסים אלו, שלפני החלוקה זוכה אך ורק בגוף הנכסים ולא בשום דבר שיוצא מהם, וא"כ בלא"ה גם השימוש אינו ממש בירושה.

ומתבארת בפשטות הקושיא דלעיל (ס"א) מדוע לא למד תוס' את החילוק הפשוט שדברי ר' נחמן קאי בזכות ההשתמשות בפרה שהוא חלק מהפרה לכך הבכור מקבל פי שנים. ועכ"ז הברייתא לא כרבנן לפי ששכר הנובע מהשכרת הפרה הוי ראוי לשיטתם כיון שאינו חלק מהפרה.

והטעם הוא, שלהבנת התוס' בשיטת חכמים ישנו חידוש מיוחד בפסוקי התורה שהבכור קונה רק את גוף הפרה ולא דברים שיצאו ממנה, ואפילו דברים הטמונים בה בכוח (דוגמת שבח) שאפשר להקנותם לאחרים. ולכך אין הבכור זוכה אפילו בזכות השימוש בפרה, ולכן מקשה מדברי ר' נחמן "עובד לזה יום אחד ולזה שני ימים" שמשמע שהבכור כן קיבל זכות הקיימת בבהמה.

ומובן היטב בדברי תשובת התוס' "ה"נ אי אמר הבכור או תחלוקו או אטול פי שנים בשבח הרשות בידו", היינו בשעה שאמר הבכור או תחלוקו כו' הרי זה כאילו הגיע לשעת חלוקה שאז הבכור מקבל את חלקו באופן מוחלט, שיש לו זכות בכל היוצא ממנה, ולכך מאחר שזכה כבר בזכויות שבה, יקבל פי שנים בזכות ההשתמשות בבהמה ואפילו בשכר השכרת הבהמה.

ה.

לפי"ז יובן הא דהקשינו לעיל בשיטת התוס' והרשב"ם, מדוע לא העמידה הגמרא את הברייתא בחידוש שנוטל הבכור בשבח הפרה פי שנים ואתיא אף לרבנן.

דהנה כתב הרמב"ם[9] וז"ל: "הניח להם אביהם פרה מושכרת או מוחכרת או שהיתה רואה באפר וילדה הבכור נוטל בה ובולדה פי שנים" ובסמוך פסק להדיא כחכמים שבחפורה והוי שובלי אינו נוטל פי שנים.

9) הל' נחלות פ"ג ה"ב.

ונחלקו נושאי כליו בדבריו. רוב המפרשים לומדים בדברי הרמב"ם שכאן מדבר על הולד, אך הלחם משנה כתב להדיא שהרמב"ם קאי על השכירות. והשיג הראב"ד שפוסק הרמב"ם כרבי ואין הלכה כוותי'.

אך המ"מ מוכיח מדבריו בסמוך שסובר כחכמים, אלא שלפי מסקנת הגמרא כדברי ר' פפא שחכמים מודים בדיקלא ואלים משום שזה שבחא דממילא ולא אישתני, ומחלוקתם היא רק בחפורה והוי שובלא, היינו שהשבח מגיע ע"י עבודתם. לפיכך כשפוסק הרמב"ם "נוטל בה ובולדה פי שנים" - ה"ז גם לשיטת חכמים.

והנה, בפירוש דברי הגמרא "מאי טעמייהו דרבנן אמר קרא לתת לו פי שנים, מתנה קרייא רחמנא מה מתנה עד דאתיא לידי' אף חלק בכורה עד דמתי' לידי'" נחלקו הרשב"ם ותוס'.

הרשב"ם מבאר "עד דמטיא לידי' דנותן אינו יכול ליתנה לאחרים דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם". היינו שסברת רבנן תלוי' בהגעת השבח לידי האב בכדי שיוכל הבכור ליטול בו פי שנים. אך שיטת התוס' היא[10] שפירוש דברי הגמרא עד דאתיא לידי' היינו ידי' דמקבל, היינו כיון שלא הגיע חלקו של הבכור לידיו, לשיטת רבנן אין זה נחשב שקיבל אותו, ולא יקבל פי שנים בשבח שבינתים.

והנה, לשיטת התוס' בלימוד הפסוקים שמ"לתת לו" למדים עד דאתיא לידי' דמקבל, היינו שהבעי' היא בקניין של הבכור, א"כ דברי רב פפא מסתדרים עם סוגייתינו, לפי שסוגיין קאי בלימוד רבנן מהפסוק "לתת לו" שממנו למדים עד דאתיא לידי' דמקבל, וא"כ זהו מהלך הגמרא: בתחילה הוכיחה הגמרא מהברייתא שלשיטת רבנן כיון שהבהמה בבעלות הבכור רק בגופה ולא גבי שבח ומלוה, הוה אמינא שאף השבח הבא מאליו לא יקנה לבכור כל עוד לא אמר או תחלקו כו', ובזה מחדש רב פפא ששבח הבא מאליו הרי הוא חלק מהגוף, והבעלות של הבכור בגוף כוללת שבח זה, וזהו חידושו בשיטת חכמים.

ומכיון שתוס' (בהכרח כנ"ל) הבין כך בחידושו של רב פפא, הוכרחה הגמרא לפרש הברייתא בהשכירוה ולא בשבח הבא ממילא, לפי שהבינה בשיטת רבנן שאין השבח דממילא חלק מהגוף.

ו.

אך בשיטת רשב"ם, שמהפסוק "לתת לו" לומדים שצריך שיבוא לידי' דנותן, א"כ אי אפשר לומר שר' פפא קאי בהמשך לסוגיין, כיון שדבריו בחילוק שבח הבא מאליו

10) כדמוכח לקמן קכו, ב ד"ה והלכתא. ע"ש.

לשבח הבא ע"י שינוי, אינם מסתדרים עם הלימוד מהפסוק "לתת לו" שממנו נלמד שזה צריך לבוא לידי' דנותן.

והטעם: אף אם נאמר שר' פפא מחלק "דמר סבר שבחא דממילא ומר סבר אישתני", היינו שלשיטת רבי השבח הי' נחשב מצוי בידי האב (ולשיטת רבנן לא), ושניהם יודו בשבחא דממילא שהי' נחשב מצוי בידי האב, לכאורה צריך ביאור, כיון שאף בשבח דממילא לא הי' השבח בידי האב, וא"כ אי"ז אתיא לידי' דנותן, ואיך מוריש בו פי שנים לבכור?

וע"כ לשיטתי' צ"ל, שר' פפא חולק על הסוגיא דידן, שלדברי ר' פפא לומדים רבנן דבריהם מהפסוק "אשר ימצא", שהבעי' היא בכך שהשבח לא הי' מצוי ביד האב.

אבל מדברי רשב"ם לקמן[11] מוכח דלא כן, שכן כתב: "בראוי דפליגי בי' רבנן כגון חפורה והוי שובלי שלופפי והוי תמרי". ושם קאי דבריו בלימוד רבנן מ"לתת לו", כפי שמבאר בדבריו שקאי בראוי ובלתת לו. וא"כ, כיון שרבנן בסוגיין לומדים מהפסוק ד"לתת לו" עד דאתיא לידי' דנותן, כיצד יליף דר' פפא לשיטת רבנן דסוגיין קאי כנ"ל?

ליתר ביאור:

למרות שביארנו לעיל שתוס' ורשב"ם למדו שיש לבכור קודם חלוקה בעלות ממשית על הגוף, עכ"ז הקושי לשיטת הרשב"ם בכך שהשבח הי' צריך להיות בידי' האב חזק יותר מהקושי בשיטת התוס', כיון שלתוס' לומדים מהפסוק "בכל אשר ימצא" שמספיק שיהי' מצוי, ולכן אפשר לבאר ששבח הבא מאליו נחשב שהי' מצוי בידי אביו. אך לשיטת הרשב"ם שהבעי' של הבכור נלמדת מהפסוק "לתת לו" דאתיא לידי' דנותן, אי אפשר לומר לרבנן ששבח הבא מאליו נחשב הי' בידי' האב ממש.

ומבארים האחרונים בשיטת הרשב"ם, שעיקר המיעוט הוא מכך שהדבר הי' ראוי ולא מצוי לכך לא יטול פי שנים בשבח, ומהפסוק "לתת לו" חידשה התורה שכל דבר שהאב לא יכל להקנותו מטעם שאינו מצוי בידו לא יטול בו הבכור פי שנים, ולכן בדיקלא ואלים שאכן הי' נחשב בגדר מצוי (היינו לא ראוי), לא נתמעט מהפסוק "לתת לו".

לפי"ז יובן יסוד המגיד משנה גם לשיטת הרשב"ם, שבהו"א הבינה הגמרא בדברי רבנן שהפסוק "לתת לו" ממעט אפילו דבר שהוא בגדר מצוי, דוגמת שבח הבא מאליו, וא"כ הברייתא אינה לשיטת רבנן, כיון שהברייתא מדברת בהכרח גבי שבח.

11) קכה, ב ד"ה א"ר פפא.

משא"כ למסקנת הגמרא אכן הברייתא קאי אף לשיטת רבנן, כיון שמודים שהפסוק "לתת לו" אינו ממעט מצוי אלא רק ראוי.

יתומים שקדמו ומכרו

(ב"ב קלט, ב. פרק "מי שמת")

הת' משה יהודה שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א.

איתא במתני' ריש פרק מי שמת[1]: מי שמת והניח בנים ובנות, בזמן שהנכסים מרובין הבנים ירשו והבנות יזונו, מועטין - הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים.

פירוש הדברים: מן התורה, הבנים בלבד יורשים את אביהם, ואין לבנות כלום בירושה. וחכמים תיקנו - כחלק מתנאי הכתובה - שהבנות יזונו מנכסי הירושה לאחר מות אביהן. ולכן, כאשר יש נכסים מרובין המספיקים הן לבנים והן לבנות - הבנים ירשו, ויתנו לבנות את מזונותיהן, כבעלי חוב. אך כאשר הנכסים מועטין ואין בהם אלא כדי מזון הבנות - יטלו הן את מזונן, והבנים לא ירשו.

והגמ' דנה במקרה בו הנכסים הוקירו או נתקלקלו וחסרו לאחר מיתת האב, האם דין הנכסים הוא לפי ערכם כעת, או לפי ערכם בשעת מיתת האב: "פשיטא, מרובין ונתמעטו - כבר זכו בהן יורשין. מועטין ונתרבו מאי, ברשות יורשין קיימי, הלכך ברשות יורשין שבוח, או דלמא סלוקי מסלקי יורשין מהכא. תא שמע, דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן יתומין שקדמו ומכרו בנכסים מועטין - מה שמכרו מכרו".

והיינו, שמסקנת הגמ' היא שבכל מקרה, בין אם הנכסים היו מרובין ונתמעטו - שאז כבר זכו היורשים בנכסים, ואין להוציא מהם למזון הבנות; והן אם היו מועטין ונתרבו - הנכסים שייכים ליתומים, שלכן אם מכרו ולא נתנו לבנות - מכירתן מכירה.

ופירש רשב"ם[2], דאיירי קודם שעמדו בנים בדין ע"מ לגבות לבנות את מזונותיהן, שלכן אם מכרו היתומים בנכסים מועטין מה שמכרו מכרו, דאין מוציאין למזון האשה

1) ב"ב קלט, א.

2) ד"ה יתומים שקדמו.

והבנות מנכסים משועבדים[3] (וכ"ש בנכסים מרובין שכלל אינם שייכים לבנות, ואינם אלא כבעלי חוב בהם, כמפורש במשנה). אך אם כבר עמדו הבנות בנכסים מועטין בדין לגבותם מהבנים, אין יכולים הבנים למכור נכסים אלו, ואם מכרו אינן מכורים, שהרי הבנות זכו בהם.

והתוס'[4] על אתר חלקו, ופירש ר"י דאפילו כבר תפסו הבנות והגבו להם בי"ד, אם מכרום האחים - ה"ה מכורים.

והקשו בסופו לשיטתם, וז"ל: ואם תאמר, כיון דבנכסים מועטין נמי מה שמכרו מכרו אפילו כבר תפסו, מה חילוק יש בין נכסים מרובין לנכסים מועטין, דבנכסים מרובין נמי נראה שאין מותרין למכור ולהפקיע מזונות.

ולכאורה נראה דכונתם היא, דבשלמא לשיטת הרשב"ם חילוק גדול הוא בין נכסים מרובין למועטין, דבמרובין הבנים יכולים לעולם למכור את הנכסים, אך במועטין אינם יכולים למכור לאחר שזכו בהם הבנות. אך לשיטתם, שאף בנכסים מועטין הבנים יכולים למכור לעולם, מהו החילוק בין מועטין למרובין (והרי המשנה מחלקת ביניהם), דבשניהם הבנים יורשים את הנכסים, אלא שמשלמים לבנות את מזונותיהן - ככל חוב רגיל.

אך המהרש"א[5] ביאר שקושייתם אינה מאי נפק"מ בין מרובין למועטין, דודאי איכא בינייהו, דבמרובין יזונו בנים עם הבנות עד בגר, ובמועטין הבנות יזונו והבנים ישאלו. אלא הקו' היא מדוע נקט רבי אסי את חידושו (שאם קדמו ומכרו הבנים בנכסי הבנות מה שמכרו מכרו) בנכסים מועטין, כיון דאין חילוק בענין זה בין מרובין למועטין, דבשניהם יזונו עד בגר, ואם קדמו ומכרו מכירתן קיימת, ואפילו תפסו הבנות נכסיהם, ולכתחלה אין רשאין למכור בשניהם, מאי רבותי' במועטין מבמרובין.

ותירצו, דיש בזה ב' חילוקים: א. "דבנכסים מרובין יכולין למכור לצורך גדול, אבל בנכסים מועטין אין יכולין למכור כלל לכתחלה". ב. "ועוד, דמרובין ונתמעטו יזונו הבנים עם הבנות, ובנכסים מועטין לא יזונו כלל".

היינו, דיש רבותא במועטין מבמרובין, ובשתים: א. במרובין יש לבנים תפיסת יד טפי, שיכולים למכור לכתחילה לצורך גדול (כמו לפדיון שבויים). ב. במרובין

3) גטין מח, ב ("מפני תקון העולם").

4) ד"ה יתומים שקדמו ומכרו בנכסים מועטין.

5) ד"ה תוס' בד"ה יתומים שקדמו וכו'.

ונתמעטו יזונו הבנות והבנים ביחד ויפסידו הבנות, ובמועטין לא יפסידו הבנות כלום. ולכן נקט רבי אסי חידושו בנכסים מועטין דוקא, להשמיענו שאף במועטין אם מכרו היתומים מה שמכרו מכרו.

ב.

והקשו באחרונים על דבריהם:

א. הבית יעקב[6] הקשה, דלפי המהרש"א "אין שום פירוש לתירוץ הב' של תוס'", שהרי התשובה השני' אינה אלא נפק"מ בין מרובין למועטין, אבל אין לזה שייכות עם שאלת התוס' - מדוע נקט רבי אסי את דבריו במועטין דוקא (שהרי ר' אסי הי' יכול לומר את חידושו בנכסים מרובין והי' מובן מזה גם למועטין, ומה שאם המרובין נתמעטו יפסדו הבנות אינו שייך לדבריו, כפשוט).

ויתירה מזו, דקושית המהרש"א לק"מ, די"ל דקמ"ל דאף בנכסים מועטין שב"ד גובים לבנות מן הבנים לצורך מזונותיהן, מ"מ אם היורשים הוציאו מיד הבנות הקרקע ומכרו - המכר קיים. משא"כ במרובין לא שייך גביית ב"ד כלל, דהכל ביד היורשין, והם נותנים המזונות לבנות.

ב. הקובץ שיעורים[7] תמה מהי קושית התוס' "מה חילוק יש בין מרובין למועטין", שהרי מה שמהני' מכירת הבנים בנכסי הבנות זהו קודם שמכרו הבנות, וא"כ הרי חילוק גדול יש בזה - אם מכרו הבנות, דבמרובין לא מהניא מכירתן, ובמועטין מכירתן מכירה[8]. וא"כ י"ל שר' אסי אמר את דבריו במועטין דוקא, דבמועטין אי"ז בכל אופן אלא רק אם הבנות לא מכרו.

וע"כ נחלקו על המהרש"א הבית יעקב (ועוד אחרונים[9]), ומבארים דכונת התוס' להקשות כקושית שאר הראשונים[10] על מתני', דלמאי תנן חילוק במתני' בין מועטין למרובין, כיון דלעולם צריך ליתן מזון לבנות עד שיבגרו, וכשהן מרובין ממילא יש מזון לבנות, ובמועטין רק הבנות יזונו, א"כ הוה לי' למיתני סתם מי שמת נותנין תחלה מזונות לבנות, והשאר לבנים.

וע"ז תירצו התוס', דהתנא חילק הדין לשנים כדי ללמדנו שבנכסים מרובין רשאים

6) כתובות סימן קי"ב סי"א ד"ה דאסור.

7) (ב"ב אות תעז.

8) וראה מה שכתב לדחות ע"פ ביאורו דחיוב מזונות חל בכל יום, שלפ"ז אין הבנות יכולות למכור גם במועטין.

9) ראה רש"ש ופני שלמה על התוס', ועוד.

10) (ראה ר"י מיגש, רמב"ן, רשב"א, רא"ש, ר"ן ועוד.

הבנים למכור לצורך גדול, ולכך קתני בנים ירשו. אי נמי, כדי ללמדנו דבמרובין ונתמעטו הבנים יזונו יחד עם הבנות, דכבר זכו בנים בנכסים בזמן מיתת האב.

ג.

ואולי י״ל בדא״פ בביאור דברי המהרש״א, שאין כונתו דעיקר קושית התוס׳ היא על דברי ר״י, מדוע אמר את חידושו בנכסים מועטין; אלא ר״ל דכונת התוס׳ היא להקשות על עצם התקנה דנכסים מועטין, דלדברי ר״י שאף בנכסים מועטין אם קדמו הבנים ומכרו בנכסים מועטין - מה שמכרו מכרו, כבנכסים מרובין, מה הועילו בתקנה זו שאין הבנות אוכלות עם הבנים.

אלא שבדרך ממילא, ע״פ דבריו אלו שאין חילוק בין מרובין למועטין, צ״ע מדוע נקט חידושו בנכסים מועטין, הרי בשניהם אין רשאין למכור לכתחילה, ואם קדמו ומכרו אע״פ שתפסו הבנות - מה שמכרו מכרו. אלו הם דברי המהרש״א בביאור קושית התוס׳.

וע״ז הביא התוס׳ ב׳ ביאורים (על עיקר קושיתו):

א. החידוש בתקנה זו הוא, שבמועטין אף לצורך גדול אין הבנים רשאים למכור לכתחילה,

וממילא מתורץ מדוע ר׳ אסי חידש דבריו בנכסין מועטין, דאע״פ שאין הבנים רשאין למכור לכתחילה כלל ואף לצורך גדול, מ״מ יש להם עדיין תפיסת יד בנכסים, ואם קדמו ומכרו - מה שמכרו מכרו).

ב. החידוש בתקנה זו הוא, שאם נתמעטו לבנים לא יפסידו הבנות, כיון שאינן ניזונות יחד עם הבנים. משא״כ במרובין ונתמעטו, יזונו הבנים והבנות יחד עד שיכלו המזונות.

ועפ״ז מבואר מדוע חידש ר״א את דבריו בנכסים מועטין - דבמרובין תפיסת יד הבנים בחלק הבנות טפי מבמועטין, שהרי במרובין ונתמעטו ניזונים יחד עד שיכלו מזונות אף מחלק הבנות (אע״פ שאין יכולים למכור אותו), אף לכתחילה. משא״כ במועטין, לא יפסידו הבנות לעולם מחלקם לבנים.

ומשו״ה נקט רב אסי את חידושו בדין נכסים מועטין דוקא, דאף בנכסים מועטין יש להם תפיסת יד בנכסים, ואם קדמו ומכרו - מה שמכרו מכרו. וק״ל.

לעילוי נשמת

הגאון החסיד התמים הרב

מאיר צבי

בן הרב מרדכי ע"ה

גרוזמן

שימש כר"מ וכא' מראשי ישיבתנו הק' במשך כשישים שנה

והיוה דוגמא חי' של דמות למופת בעבודת ה' בדרך החסידות

נלב"ע י"ז טבת, ה'תשע"ז

ויהי רצון שבקרוב ממש יקויים הייעוד

ד"הקיצו ורננו שוכני עפר"

והוא בתוכם, ומלכנו בראשנו

תיכף ומיד ממש, נאו

* * *

הוקדש ע"י משפחתו שי'

להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם

לעילוי נשמת

החסיד התמים הרב

אברהם משה

בן הרב ראובן דובער ע"ה

נפרסטק

שימש כמשגיח ומשפיע בישיבתנו הק'

למעלה מיובל שנים

והעמיד דורות רבים של תלמידים

נלב"ע י' ניסן ה'תשע"ו

ויהי רצון שבקרוב ממש יקויים הייעוד

ד"הקיצו ורננו שוכני עפר"

והוא בתוכם

*

הוקדש ע"י תלמידיו שי'

* * *

לזכות

הת' שמואל שי'

לרגל הכנסו לעול המצוות בשעטו"מ

ביום ב' אדר ה'תשע"ז

ויה"ר שיגדל להיות חסיד, ירא־שמים ולמדן

לנח"ר הוריו וכל משפחתו שיחיו

***

נדפס ע"י הוריו הרה"ת יוסף יצחק וזוגתו מרת שבע שיחיו

מלכא

לעילוי נשמת

ראש הישיבה

הגאון החסיד התמים הרב

יעקב דב

בן הרב שלמה זלמן צבי הכהן ע"ה

כ"ץ

ששימש בקודש למעלה מחמישים שנה בישיבתנו הק'

והיווה דוגמא חי' להתמסרות לתלמידי הישיבה לדורותיהם

נלב"ע מוצאי שב"ק פר' תולדות

כ"ג מר־חשון, ה'תשע"ה

ויהי רצון שבקרוב ממש יקויים הייעוד

ד"הקיצו ורננו שוכני עפר"

והוא בתוכם

* * *

הוקדש ע"י משפחתו שי'

להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם

לעילוי נשמת

הילד, חייל בצבאות ה׳

דב אליעזר ע״ה

בן יבלחט״א ר׳ יעקב שי׳

נולד ב׳ תמוז ה׳תשנ״ז

נלב״ע יום שלישי פרשת בא ב׳ שבט

ה׳תשס״ב ליצירה

ת.נ.צ.ב.ה.

*

ולזכות אחיו ואחיותיו:

הת׳ מנחם מענדל, חי׳ מושקא ובעלה הרה״ת יחזקאל לאזאר,
הת׳ משה אהרן, הת׳ לוי, חנה, רויזא רבקה, נחום,
ישראל ארי׳ לייב ורחל

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

*

נדפס ע״י ולזכות הוריהם

הרה״ת ר׳ **יעקב** וזוגתו מרת **יונה בריינדל** שיחיו

גולדשמיד

לזכות
חברי הנהלת ישיבתנו הק'

הרה"ת ר' מנשה שי' חדד
הרה"ת ר' מנחם שי' לרר

המסייעים להדפסת הקובצים
יתן השי"ת ויצליחו בכל מעשה ידיהם
מתוך מנוחת הנפש ובריאות הנכונה
בגשמיות וברוחניות גם יחד
עדי נזכה לגאולה האמיתית והשלימה
תיכף ומיד ממש

לזכות

התלמידים השלוחים דישיבתנו הק'

הת' השליח אברהם יהושע העשל שי' הלפרין

הת' השליח מנחם בן ציון שי' ווילהלם

הת' השליח מנחם מענדל הלוי שי' ווינפלד

הת' השליח מנחם מענדל הלוי שי' גמליאל

הת' השליח מנחם מענדל שי' ווילהלם

הת' השליח מענדל שי' ונקרט

הת' השליח חננאל שי' חדד

הת' השליח נחום מנחם מענדל שי' כהנא

הת' השליח שמעון חיים נח שי' קוט

להצלחה במילוי שליחותם לנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר'

אריה לייב

בן הרה"ח הרה"ת ר' אפרים פישל ע"ה

דמיחובסקי

נלב"ע כ"ב אדר ה'תשע"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

לע"נ

אבינו האי גברא רבה, איש אמת,

ירא אלוקים ובר אוריין,

עוסק בצרכי ציבור באמונה,

המקושר בלו"נ לרבותינו נשיאנו מליובאוויטש

החסיד התמים ר' שלום ע"ה חסקינד

למלאות עשר שנים לפטירתו

ט"ו אדר־פורים דמוקפין תשס"ז - תשע"ז

ולזכות תבלחט"א

אמנו מרת מרישא תחי' חסקינד

לאיו"ט

* * *

הוקדש ע"י משפחתו שי'

להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם

לעילוי נשמת
הרה"ח אליהו ע"ה
ב"ר אריה זאב ז"ל
ליפסקר
ה'בעל מנגן' של כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע
נלב"ע י"ט שבט ה'תשע"ז
ת.נ.צ.ב.ה.

* * *

לעילוי נשמת
מרת רחל ע"ה
בת הרה"ח שמואל הי"ד
סלאווין
נלב"ע כ"ו שבט ה'תשע"ז
ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות

החתן הת' מנחם מענדל שי' סלפושניק

והכלה מ' ליבא אהובה שתחי'

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטו"מ

שיזכו לבנות בית בישראל בנין עדי עד

על יסודי התורה והמצוה

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו זי"ע

* * *

הוקדש ע"י ולזכות

סב החתן הרה"ת ר' שרגא פייטל וזוגתו מרת עדה שיחיו

סודקביץ

להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם

לזכות
החתן הת' שניאור זלמן שי' רייטפארט
והכלה מ' יהודית שתחי'
לרגל נישואיהם בשעטו"מ
יו"ד אדר ה'תשע"ז

שיזכו לבנות בית בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והמצוה
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו זי"ע

* * *

הוקדש ע"י ולזכות
סב החתן הרה"ת ר' גרשון וזוגתו מרת עמית שיחיו
סודקביץ
להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם