

# קובץ

## הערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון

הערות וביאורים בנגלה בחסידות בהלכה ובתורת רבינו  
שנכתבו ע"י תלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
מאריסטאון, ניו דזשערסי

גליון תשפ"ט  
יום הגדול והקדוש ג' תמוז תשס"ט

\* \* \*

יוצא לאור על ידי  
המערכת שע"י תלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
226 סאסעקס עוו. מאריסטאון נ.ד.

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשע לבריאה  
שנת הק"ז להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו



Kovetz Heoros Hatmimim Ve'anash  
- Morristown-

No. 789

Published & Copyright 2009 by  
Rabbinical College of America Press  
Sussex Ave. Morristown N.J. 07960 226  
401-1281 (973)

2009 — 5769

Printed in Israel

\*

הוגה נערך ונסדר לדפוס  
ע"י חברי המערכת התמימים שיחיו:  
**יעקב שמואל בן פייגא רחל גאלאמב**  
**שלום דובער בן חיה טייכטל**  
**לוי"צ הלוי שרה איידלא לאבקאווסקי**  
**מנחם מענדל בן פערלא ראטשטיין**

תודת המערכת נתונה להתמימים שיחיו  
שעזרו בהכנת הקובץ:

רפאל הכהן כהן  
משה בנימין נפרסטק  
שניאור זלמן פערל

# פתח דבר

ברגשי גיל וחדווה דאורייתא שמחים אנו להגיש בזאת לקהל לומדי ושוחרי התורה קובץ נוסף מתוך קובצי "הערות התמימים ואנ"ש" דתות"ל מאריסטאון, היוצא לקראת היום הגדול והקדוש ג' בתמוז, הכולל חידושים והערות שנכתבו במשך תחילת זמן הקיץ דשנה זו, ע"י הרמ"ם ובחורי חמד דשיבתינו ותלמידי בימ"ד מנחם להוראה שע"י ישיבתינו הק', עפ"י הוראת ובקשת כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו, וכידוע גודל הנחת רוח הנגרמת לאבינו רועינו עי"ז.

תודתינו נתונה לכל אלה שמסרו את כתביהם וחידושיהם מבית ומחוץ על מנת להדפיסם, ובקשתינו שטוחה לכל התמימים ואנ"ש ולכל קוראי הקובץ לשלוח לנו את הערותיהם ע"מ להדפיסם בקובצים הבאים בעזה"י.

בקובץ זה נכללים חידושים והערות שנכתבו בעיקר במסכת כתובות הנלמדת בשנה זו בישיבות חב"ד ברחבי תבל, בחסידות, בהלכה, ובפשוטו של מקרא, וכן נקבע שער מיוחד לתורת רבינו ובפרט בהגדה של פסח.

עפ"י הכלל ד"פותחין בדבר מלכות" מדפיסים אנו בזאת שיחת כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו – הדרך על מסכת כתובות בענין "ב' תקופות בביאת המשיח".

ולחביבותא דמילתא הוספנו בקובץ זה מכתב כ"ק אדמו"ר הנדפס כאן בפירסום ראשון, ועל כך תודתינו נתונה בזאת להרה"ח הרה"ת משה הערסאן שליט"א שליח ראשי דמדינת נ.ד. על מסירת המכתב, וכאן המקום להכיר לו טובה על מסירותו הנפלאה להדפסת הקובץ ולכל עניני הישיבה בגשמיות וברוחניות, תהא משכורתו שלימה מן השמים.

ועוד הוספנו בקובץ זה ביאור בחסידות בענין "יחוד הספירות במאצילן" שנכתב ע"י הרה"ח הרה"ת המשכיל משה גורארי' ע"ה, הנדפס כאן לראשונה לעילוי נשמת בנו הרה"ח הרה"ת שד"ב גורארי' נלב"ע ביום ח' סיון דשנה זו.

ואחרון אחרון חביב תודתינו נתונה מקרב לב עמוק להר"מ החשוב הרה"ג שלום שפאלטר שליט"א ר"מ בישיבתינו, על העידוד והסיוע בכל שלבי עריכת הקובץ, תהא משכורתו שלימה מן השמים, ויתברך בכל מילי דמיטב.

\* \* \*

בעמדינו בימים אלה דעקבתא דמשיחא אשר "החושך יכסה ארץ וגו'", ו"עבר חורף וכלה קיץ ועדיין לא נושענו", אנו תפילה ליושב במרומים דהדפסת קובץ זה יהיה ה"מכה בפטיש", והמעשה אשר יכריע את כל העולם כולו לכף זכות, "ונזכה זעהן זיך מיטן רביין דא למטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו".

## המערכת

ימים הסמוכים לג' תמוז ה'תשס"ט  
ק"ז שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו.  
מאריסטאון נ.ד.

# תוכן העניינים

3	פתח דבר .....
11	רבר מלכות .....

## שער תורת רבינו

### ליקוטי שיחות

24	שיטת הר"ן בגדר מצוה שמתקיימת ע"י שניים .....
	הגדה של פסח
26	בפיסקא המנהג להניח פתיתי חמץ .....
32	בפיסקא על מצות .....
44	בפיסקא נוטל הפרוסה בידו .....
46	בפיסקא בכבודו ובעצמו .....

## שער הנגלה

50	על כתב ידן או על מנה שבשטר הן מעידין .....
59	בענין עקירה צורך הנחה לפי שיטת התוס' .....
63	דברי התוס' והראשונים אודות ברי טוב ושמא גרוע או ברי גרוע .....
80	ביאור מחלוקת רשי ותוס' בפשט הגמ' לאפוקי מדרנב"ה .....
99	שיטת הרמב"ם בדין הגונב כ"ס בשבת .....
102	בעניין יש קנס לנתינה וכותית .....
109	דיוק בלשון המשנה "אלו נערות" .....
110	בענין קילב"מ בגרירה (א) .....

111	..... בענין יציאה מרשות אביה
113	..... בענין מי חושש לגומלין ומי לא
115	..... ביאור לשון המשנה "המארס את בתו וכו'"
117	..... בענין עומד לכתף
118	..... בענין המקדש במלווה לפי הרמב"ן והרשב"א – ובדין וגדר חוב
125	..... בענין דאנן טענינן ליה
130	..... בענין חזקת חיוב שבשטר
139	..... בסוגיא דאמנה ומודעא היו דברינו
146	..... נאמנות העדים ע"י מיגו או הפה שאסר ומיגו בבי תרי לא אמרינן
154	..... מחלוקת רש"י ותוס' בענין מיתה וממון לאחד
156	..... בענין דתרי ותרי בנוגע להחזקת כשרות
170	..... בענין קילב"מ בהגבהה צורך הוצאה (א)
173	..... מאן דמכשיר בה מכשיר בכתה
579	..... בענין קילב"מ בגניבה כשהחפץ הוא בעין
177	..... בענין קילב"מ בגרירה (ב)
179	..... בענין שוטרי מלחמה
181	..... בגדר דיני כותים למאן דאמר כותים גירי אריות
183	..... בענין דברי טוב ושמא גרוע
184	..... סברת קושית התוס' על רש"י בד"ה "אמר רב אשי בזר שאכל תרומה וכו'"
186	..... בענין קילב"מ בהגבהה צורך הוצאה (ב)
187	..... בסוגיא דתנאי היו דברינו
192	..... עד ודיין מצטרפין
197	..... ביאור מחלוקת ב"ש וב"ה בשכחה

### **שער החסידות**

- 202 ..... ברשימו לא היה הצמצום
- 203 ..... בענין דביקות והתקשרות
- 205 ..... דיוק בכפל הלשון "יניקת וחיות" שבספר התניא
- 207 ..... ד' לשונות של פרה אדומה כנגד ד' גלויות

### **שער הלכה ומנהג**

- 210 ..... בענין הנהוג להזמין יהודים שאינם עדין שומרי שבת לסעודת שבת וכדו'
- 220 ..... כל שעתידי להתערב רואין אותו כאילו הוא מעורב
- 224 ..... הביאור דישהה ויחשוב לפני התפילה
- 227 ..... הקורא ק"ש בלא ציצית ותפילין כמעיד עדות שקר בעצמו
- 230 ..... דיוק בלשון אדמוה"ז בענין הנחת וחליצת התפילין
- 231 ..... כמה אנשים צריכים לעמוד ליד הבימה בעת קריה"ת
- 233 ..... בענין חזקה העשויה להשתנות לפי שיטת אדמוה"ז
- 235 ..... כלי ראשון שהוסר מהאש
- 236 ..... בדין איסור בקשת צרכיו בשבת

### **פשוטו של מקרא**

- 240 ..... "שני נערי עמו"

### **שונות**

- 244 ..... מענה הרבי בענין הנזהר ממהו חמץ בפסח

### **הוספות**

- 248 ..... מכתב כ"ק אדמו"ר נשי"ד (פרסום ראשון)
- 251 ..... ביאור בענין יחוד הספירות במאצילן מאת הרב משה גורארי ז"ל







**דבר  
מלכות**



## הדרך על מסכת כתובות\* (ב)

כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר כו' שנאמר<sup>10</sup> וארי' כו' וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים, ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל ומה ענין רמזו בהן. אמרו<sup>11</sup> חכמים אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכות בלבד.

ולכאורה יש סחירה לדעת הרמב"ם<sup>12</sup> שבימות המשיח לא יבטל "דבר ממנהגו של עולם כו' אלא עולם כמנהגו נוהג" מהגמרא ותו"כ הנ"ל, שאילני סרק יטענו פירות, והרי זהו ענין של ביטול מנהגו של עולם<sup>13</sup>.

ב. לכאורה הי' אפשר לתרץ<sup>14</sup>, שלדעת

גמרא. אמר רב חייה בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות שנאמר<sup>15</sup> כי עץ נשא פרוו תאנה ונפן נתנו חילם.

א. וכן אמרו בחזרת כהנינו עה"פ ועץ השדה יתן פריו: ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות, ת"ל ועץ השדה יתן פריו.

והנה כתב הרמב"ם בפרק הסיום להלכות מלכים: אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג, וזה שנאמר בישע"י וגר זאב כו' משל וחידה כו' שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר, שנאמר זאב כו' ויחזרו

בכתוב שנאמר דרך משל. וראה לקמן בפנים סעיף ג.

8 שינוי הצענואר וצ"ל "גויים" או "אימות העולם".

9 ירמי' ה, ו.

10 ישע"י שם, ז.

11 שם ה"ב. וכ"ה במקומות שבהערה 6.

12 ברכות לר, ב. וש"נ.

13 וראה דברי הרמב"ם עצמו בזה (אגרת תח"ה"מ שלו אות ו' (הובא לקמן בסט"ה)).

14 ולהעיר דהחילוק בין שני סוגי אילנות אלו, עץ מאכל ואילני סרק, הוא גם בהלכה (וראה גם לקמן הערה 53): בעץ מאכל נאמר (שופטים כ, ט) "לא תשחית את עצה", ורק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכת" (שם, כ), משא"כ אילני מאכל (ב"ק צא, סעי"ב. רמב"ם הל' מלכים פ"ז ה"ח"ט)\*.

15 ודווקא גדול לומר שהרמב"ם ס"ל שהמאמר בתו"כ והמ"ד בנמ" סוף כתובות הוא דלא כשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא כו' (שהרמב"ם פסק כוות' — ראה לקמן

\* והדרך על הרמב"ם.

1 יואל ב, כב.

2 הובא בפרש"י עה"פ.

3 בחוקותי כו, ד.

4 פ"ב ה"א.

5 ראה בפ"י ואם יעלה על הדעת — ברמב"ם רפ"א (הדרך על הרמב"ם יט כסלו תשל"ה ס"ט קה"ת ברוקלין, יא ניסן תשמ"ה)).

6 וכ"ה בהל' תשובה פ"ט בסופו ("כמנהגו הולך"). פיה"מ סנהדרין — הובא לקמן הערה 80.

7 יא, ו.

— מה שהקשה הרמב"ם ממה שנאמר בישע"י — ולא הקשה ממש"ע בתורה (בחוקותי כו, ו) "והשבתו חי' רעה" (וכהשגת הראב"ד, הובא לקמן בפנים ס"ג) — כי פסוק זה אפשר לפרשו כהרמב"ן עה"פ (וראה אגרת תח"ת המתים להרמב"ם) "שלא יבואו חיות רעות בארצכם כי להיות השובע וברכות הטובה והיות הערים מלאות אדם לא חבאנה חיות בישוב". ולפ"ו אינו ביטול מנהגו של עולם ואין צריך לדרוק

הוא אותו תשחית גוי". דחינו שהאיסור הוא לקצוץ אילן שהוא (עמה) כסוף יעץ מאכל" (ואילן שהוא כסוף זה — גם בחורף אסור לקצוץ); אבל אילן שאינו כסוף זה, שהוא אילן סרק, אינו פסול לעצמו — פירות — אינו בכלל האיסור (ובפרט ע"פ דלקמן בפנים סעיף ו'). דהה שלעתי"ל יטענו פירות הוא חידוש בהאילנות).

\* ואין להקשות (ע"פ הנ"ל בפנים): מכיון שאילני מאכל אסור לקצוץ אפילו בחורף, שאו אין עושין פירות, כיון שבקיץ עושין — למה מותר לקצוץ אילני סרק בחורף. הרי אע"פ שעכשיו אילני סרק הם יטענו פירות לעתיד? כי התורה בעצמה חילקה בזה, ואמרה "עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל

## הדרן על מסכת כתובות (ב)

בת"ח כו", וכיון שכן, מסתבר שגם מאמר זה (עתידין כל אילני סרק כו) הוא כפשוטו.<sup>25</sup>

ג. והנה הראב"ד שם<sup>26</sup> השיג על הרמב"ם וז"ל: "והלא בתורה<sup>27</sup> והשבת ח' רעה מן הארץ", שזה אינו משל וחידה אלא הוא ענין כפשוטו.

והרדב"ז על אחר מתרץ: ואין זו השגה, כשם ששאר הכתובים משל, גם זה משל, (וממשך) אבל מה שראוי להאמין בזה שהרברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל, כדכתיב<sup>28</sup> לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ, הארץ הידועה; וכן והשבת ח' רעה מן הארץ, אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג, והכתובים הם משל, שכן כתוב<sup>29</sup> ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה, ובא"י<sup>30</sup> יתקיים הפשט והמשל.

ועפ"ז יש לומר, לכאורה, שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד תלויה בחילוק שבין שני מאמרי חז"ל הנ"ל (בכתובות ובתו"כ) בענין אילני סרק:

בגמרא נאמר "אילני סרק שבארץ ישראל". משא"כ בתורת הכהנים הלשון הוא "אילני סרק" חתם, שמפשוטו לשון זה משמע שאינו מדובר

הרמב"ם, גם מאמרי חז"ל הנ"ל הם "משל וחידה", ולדוגמא<sup>31</sup>:

בעץ מאכל הכוונה (כמחז"ל<sup>32</sup>) לתלמידי חכמים, ובאילני סרק — לעמי הארץ; ולעת"ל גם אילני סרק — עמי הארץ — יתנו פירות, היינו שיהיו לתלמידי חכמים<sup>33</sup> (או פירוש אחר כיו"ב<sup>34</sup>).

אבל אי אפשר לפרש כן, כי נוסף לכך שבכלל קשה לומר<sup>35</sup> על דברי תנאים ואמוראים (משא"כ דברי הנביאים) שאינם אלא משל, הרי בנדודי קשה ביותר, שכן

המאמר הנ"ל בתו"כ בא בהמשך לכוח ברכות שתוכנם ברכות גשמייות דוקא, כולל גם הברכה שבפסוקי: "ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו" לא כדרך שהי' עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדה"ר כו' נזרעת ועושה פירות בן יומה כו' נטוע ועושה פירות בן יומה כו' העץ נאכל". והיינו שהברכה היא כפשוטה בגשמייות ממש<sup>36</sup>.

ועד"ז בכתובות באה המימרא בהמשך<sup>37</sup> לכמה מאמרים<sup>38</sup> שבהכרח לפרשם כפשוטם, ולדוגמא<sup>39</sup>: "ר' חנינא מתקן מתקלי כו' קטיגוריא

בא כרי לסיים בטוב וכיו"ב ישנה שייכות ביניהם — מסתבר לומר, שעכ"פ שווים הם בזה שכולם פירושם כפשוטם, וראה לעיל בגמ' שם ק"א, ב' דאיירי בהני מילי (ל' החוט' שם). וראה הערה 25.

(23) שם ק"ב, א.

(24) שם, סע"א ואילך.

(25) וגם (במאמר זה עצמו) — הרי מבאי ראי' מהכתוב "עץ נשא פריו תאנה ונפן נתנו חילם" שמדובר בפשטות ע"ד גידול הפירות. משא"כ לפני" בכתובות שם (ק"א, ב) "אין לך כל אילן סרק שבאי" שאינו מוציא משוי שתי אתונות", שלמרוץ מהכתוב (ויחי מט, יא) "ולשורק בני אתונו", שאי"ז פשטי דקרא". וראה המשך הגמ' שם.

(26) וכן בחל' תשובה פ"ח שם.

(27) בחוקתי כו, ו.

(28) ישעי' יא, ט.

(29) שם ב, ד (ורש"י: לא ישא).

(30) ראה ג"כ רמב"ן הנ"ל הערה 4. אגרת תחיית המתים

שם.

ס"ח)\*. וכדמוכח גם מזה שבפיה"מ (שהובא לקמן הערה 80) מסביר מדו"ל ודעת החכם דארץ ישראל תוציא גלוסקאות, ולא כתב שהוא ולא כשמואל (וכרעת חכמים בשבת טג, א).

(16) ראה עד"ז בענף יוסף לע"י כתובות שם. ולהעיר גם מעיני יעקב שם.

(17) ראה תענית ז, א.

(18) ראה רמב"ם סוף הלי' מלכים.

(19) ע"פ מדו"ל טוטה (מו, סע"א. וראה ב"ר פ"ל, ו. ועוד. וראה לק"ש ח"ד ע' 1114 (אילך) "מאי פירות... מצוות — שגם אלו שבוה"ז הם רק בסוג ד"מלאים מצות כרונו" (ברכות נז, א. וש"י), לעת"ל יעשו הרבה מצות ומע"ט.

(20) אבל ראה רמב"ם הלי' תשובה פ"ח ה"ב (וראב"ד שם). פיה"מ שבקערה 80.

(21) משא"כ במחז"ל שבת (ל, ב) "עתידים אילנות שמוציאין פירות בכל יום" (בלי הדגשה "כדרך שעושה בימי אדה"ר"), אין מוכרח שהוא כפשוטו, וראה לקמן הערה 80.

(22) ראה חוט' כתובות ק"ב, ב ד"ה עתידין: לפי שרוצה לסיים בדבר טוב נקט לך זה. הכא. אבל ע"פ הידוע שגם כשמדו"ל

## הדרן על מסכת כתובות (ב)

ד. אבל לכאורה פירוש הרדב"ו אינו מובן, ובפרט — להסביר לפי זה דברי הרמב"ם:

(א) ממה שסתם הרמב"ם וכתב שבימות המשיח לא יבטל "דבר ממנהגו של עולם" מובן שגם א"י בכלל זה, שהרי אם בא"י יהיו נסים הנ"ל בנשמיות, זהו (גם כן) ביטול מנהגו של עולם.<sup>32</sup>

(ב) בימי בן כוזיבא ש"דימה הוא (ר' עקיבא) וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח<sup>33</sup> — "דימה" עד כדי כך שיצאו למלחמה (פ"ג) ע"פ ציוויו (שמוזה מוכיח הרמב"ם<sup>34</sup> שמלך המשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים, ושגם בימי יהא עולם כמנהגו נוהג, וכדלקמן סעיף י"ד) — לא אירעו נסים אלו אף בארץ ישראל. ולכן מסתבר לומר, שלדעת הרמב"ם יהי עולם כמנהגו נוהג לעת"ל גם בארץ ישראל.

ה. בספר עבודת הקודש<sup>35</sup> מבאר שעולם כמנהגו נוהג היינו שהקב"ה לא יחדש לעת"ל דברים חוץ מן הטבע; כל הענינים שבבריאה יהיו "על טבעם ושרשם כמו שהיו בתחלת היותם ובריאתם"<sup>36</sup>. ולפי זה אין סתירה מדרשת התו"כ הנ"ל ש"הענין עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה" ומכמה מרז"ל כיו"ב — כי בכך לא יתחדש דבר שאינו בגדר הטבע, כיון שבתחלת

רק באילני סרק שבארץ ישראל בלבד אלא באילני סרק שבכל העולם כולו.<sup>37</sup>

וההכרל ביניהם הוא: לפי התו"כ יהי לעת"ל שינוי ממנהגו של עולם, אבל לפי הגמרא לא יהי שינוי ממנהגו של עולם בכל העולם מלבד בא"י שתהא בה הנהגה מיוחדת.

והראב"ד סובר כשיטת התו"כ ש"אילני סרק (סתם) עתידים להיות עושים פירות", דמזה מוכח שיהי ביטול מנהגו של עולם, כנ"ל נשכן הוא גם בענין השגתו מן הפסוק "והשכתי חי רעה מן הארץ" דס"ל שפירושו כפשוטו (דלכאורה הרי אפשר לפרש גם את הפסוק הזה שהוא מדבר בדרך משל כנ"ל אבל הראב"ד שולל את זה), מפני שמדרשת התו"כ עה"פ ר"י יהודה אומר מעבירן מן העולם ר' שמעון אומר משכיתן שלא יזיקו" (ובפרט שהם משנים מלשון הפסוק "מן הארץ" ואומרים "מן העולם") — מוכח שהכוונה בזה היא כפשוטו];

משא"כ הרמב"ם נוקט (לפי דעת הרדב"ו) כלשון הגמרא, שהכוונה רק לאילני סרק שבארץ ישראל, שעל כן "ראוי להאמין כו' שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל כו' אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג".

ג, א) בומן שיושבי עלי — רווחא, ובומן שאין יושבי עלי — גמרא (גיטין נז, א. ועוד); ועשה נסים שנעשו לאבותינו בביהמ"ק (אבות פ"ה מ"ה) — שכי"ז אינו ביטול מנהגו של עולם, אלא נס המחורש מפני דבר שנחתרש. ועד"ז — והשכתי חי רעה מן הארץ, וצ"ע בהא שאבני א"י ככידות מאבני חו"ל (כתובות ק"ב, סע"א ותו"ד) רב חנינא שם. ערוך ערך תקל. ריטב"א כתובות שם)

אבל דוחק לפרש כן, שחתי הנהגה קבועה ותמידית בא"י בימות"ם — באופן של נס (ולא — יבטל מנהגו של עולם).

33) ל' הרמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ג.

34) שם.

35) ח"ב פל"ח.

36) ל' עבודת הקודש שם.

31) ובפרט שבהפסוק עליו קאי (כו, ד) לא נאמר "בארבעים", "הארץ" וכיו"ב (ע"ד שנאמר בפסוק שם, ה'ד). ודוחק לומר שבא בהמשך לחחילת הכתוב "נתנהג הארץ יבולה". אלא ש"ל שכל הברכות לישראל — בפשטות הכוונה לב"י כומנים כתיקונם — כשישראל בארצם. וראה דרשת התו"כ בפירוש "נתתי גשמים בעתם".

32) ואולי י"לפ כוונת הרדב"ו שוה יהי בא"י לא בתור ביטול מנהגו של עולם כ"א רק נס דבני"ב בא"י, שענין שנעשה בדרך נס, מוגבל בומן או במקום אינו ביטול מנהגו של עולם\* — ע"ד המן וכו' בהיותם במדבר, שירד להם ארבעים שנה רצופות דבר יום ביומו, ומ"מ אינו ביטול מנהגו של עולם, מכיון שזה הי' רק בומן ומקום מסוים, ובשאר המקומות והזמנים נשאר הטבע בתקפו. וכן שא"י היא "ארץ . . צבי" (ירמיה ג, יט. וראה דניאל יא, מא (ובמצויד) ובהנסמך עה"ג ר"ה

## הדרן על מסכת כתובות (ב)

ונחילוק זה הוא בהתאם לחילוק בפסוקים שמהם נלמד הענין: התור"כ לומד זה מן הפסוק "ועץ השדה יתן פריו", דהיינו נתינה רגילה של עצי השדה; אבל הגמרא לומדת זה מכפל ושינוי הלשון בפסוק "כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם", וכפירוש: "מדכתיב תאנה וגפן נתנו חילם הרי עץ פרי אמור מה ת"ל כי עץ נשא פריו אף אילני סרק ישאו פרי". היינו, שהפסוק מדגיש (א) והוא מחלק בין "עץ" (אילני סרק) לתאנה וגפן ("עץ פרי"), (ב) שב"עץ פרי" ה"ז באופן של "נתנו חילם", נתינה, (ג) וזהו לפי התכונה והכח שלהם ("נתנו חילם" וכן ד') שבאילני סרק ה"ז באופן של "נשא", כאילו הוא נושא דבר שחוצץ הימנו, לא ע"י גידול רגיל<sup>41</sup>.

וע"פ הנ"ל יש לומר, שהחילוק בין התור"כ והגמרא קשור עם המחלוקת שמצינו בבראשית רבה<sup>42</sup> — אם בתחלת הבריאה היו אילני הסרק (דעתה) נושאי פירות, או לא<sup>43</sup>:

התור"כ קאי בשיטת ר"פ (כב"ר), שלומד מ"עץ עושה פרי" שאפילו אילני סרק עשו פירות; ולפי זה הרי מה ש"אילני סרק עתידים להיות עושים פירות" אינו שינוי של חידוש במעשה בראשית, כי אם שטבע זה שבאילן חוזר וניעור כפי שהי' בתחילת הבריאה.

(ובא בהמשך לדרשות שלפנ"ז בתור"כ עה"פ "ועץ השדה יתן פריו", לא כדרך שהיא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדה"ר. . . עץ

הבריאה היה כך המנהג הטבעי שעושה פירות בן יומה<sup>44</sup>.

עפ"ז יש לומר גם בנוגע לב' העניינים — והשבתי חי' רעה מן הארץ ואילני סרק יעשו פירות — שלדעת הרמב"ם אין זה נקרא ביטול דבר ממנהגו של עולם, מפני שכך הי' המצב בתחלת הבריאה קודם חטא עה"ד, שכל האילנות נשאו אז פירות ושום חי' לא הויק<sup>45</sup>;

אלא שע"י חטא עה"ד, כאשר הקב"ה אמר "וקוץ ודרדר תצמיח גו"<sup>46</sup>, נעשו חלק מהאילנות לאילני סרק<sup>47</sup> ובחלק מהחיות הוטבעה נטי' טבעית להזיק<sup>48</sup>.

וכיון שבימות המשיח עתיד העולם להגיע לאותו המצב שעמד בו קודם חטא עץ הדעת<sup>49</sup>, הרי זה טבעו ו"מנהגו של עולם" באותו הזמן<sup>50</sup>.

ו. ויש לקשר זה עם עוד שינוי (עיקרי) בין לשון התור"כ ולשון הגמרא בנוגע לאילני סרק: בתור"כ הלשון הוא "אילני סרק עתידים להיות עושים פירות", משא"כ בגמרא הלשון הוא "שיטענו פירות".

"עושים פירות" (כבתור"כ) משמעו, שאילני הסרק יוציאו פירות באותו האופן שכל אילני המאכל עושים פירות; משא"כ לפי הגמרא ה"ז באופן של "יטענו", שלשון זה מורה שאין זה גידול רגיל של אילן, כי אם "יטענו" דבר שבעצם אינו שייך להם

41 ראה רמב"ן שם ובדרשת תורת ה' תמימה הנ"ל.

42 ולהעיר (תורה מוז) מירוש' שביעית פ"ד ה"ח: כי עץ נשא פריו מגיד שלא נשא פריו בעוה"ז וגפן ותאנה נתנו חילם מגיד שלא נתנו חילם בעוה"ז.

43 ראה תדא"ג כתובות שם.

44 פ"ה, ט.

45 בירושלמי כלאים פ"א ה"ז (לפי הפ"מ), לב' המ"ד היו אילני סרק בתחלת הבריאה שלא נשאו פירות, אלא שלמד מ"ד בזה שהוציא אילני סרק "עברה על גזרותיו של הקב"ה" ולמד מ"ד "שמחה בציורו והוסיפה אילני סרק" — "שהן צריכין לתשמישו של אדם לעצים ולבנין". וראה מראה הפנים לירושלמי שם. מפרשים לכ"ז שם. וראה בהנסמן לעיל הצרה שם.

37 עיי"ש בארוכה.

38 רמב"ן בחוקותיו כו, ו. וראה גם רמב"ן דרשת תורת ה' תמימה (ירושלים תשכ"ג) ע' קנר"ה.

[משא"כ יוגר זאב עם כבש" שמפרש הרמב"ם שהוא משל) — י"ל דס"ל להרמב"ם (משא"כ להרמב"ן) שהוא ביטול מנהגו של עולם, לפי שגם קודם החטא, כשלא הי' חיות רעות בעולם, היו בעי"ח טורפים וא"י בשביל חומום (אבל לא להזיק) ולא הי' מצב של יוגר זאב עם כבש". ואכ"מ. ועצ"ע.]

39 בראשית י, ט.

40 ראה רמב"ן עה"ת בראשית א, יא: וא"כ נאמר כי מקללת אורורה הארמה (שם ג, יז) היו סרק (וכ"ה באוה"ח עה"ט). וראה דרשת תורת ה' תמימה הנ"ל. קרבן אהרן לתור"כ שם.

## הדרן על מסכת כתובות (ב)

להיות אילני סרק, אלא שהארץ שינתה מהציווי ואילני הסרק הוציאו פירות (ולאחר החטא בטל השינוי). נמצא שמנהגו של עולם (מצ"ע) הוא להפיק<sup>40</sup>, שיהיו אילני סרק.

ג) ובכל אופן: קשה לפרש כן בדעת הרמב"ם, כי מתוכן והמשך דבריו מוכח שהוא שולל לא רק חידוש במעשה בראשית, והיינו דבר שלא הי' מעולם במעשה בראשית, אלא (הוא שולל) גם ביטול "דבר ממנהגו של עולם"<sup>40</sup> (אלא "עולם (רק) כמנהגו (יהי') נוהג").

והרי פשוט שהענינים (שינויים) הנ"ל אינם "מנהגו של עולם": פירוש "מנהגו של עולם" היינו האופן שהעולם מתנהג בו כפועל בקביעות, וא"כ הרי אין נפק"מ כלל מתי נקבעה הנהגה זו — האם בתחילת הבריאה ממש או מאוחר יותר<sup>41</sup>; לאחר שכן נקבע בטבעם של אילני סרק שלא יוציאו פירות ושל חיות רעות שיזיקו, וכך היא הנהגתם של אילנות וחיות אלו אלפי שנים בלי שינוי — הי"ז "מנהגו של עולם". ובאם נעשה שינוי, שהם מתנהגים היפך מהנהגתם זו, הי"ז ביטול דבר ממנהגו של עולם.

ואין מקום כלל לומר שטבעם דאילני סרק לא נשתנה, ואף בזה"ז הם בכלל אילנות עושים פירות, אלא שמפני סיבה חיצונית (גזירת הקב"ה) אינם מוציאים פירות בפועל<sup>42</sup> (ועד"ז בנוגע לבע"ח); אלא פירוש הדבר הוא שלאחר חטא עה"ד בטל טבעם הקודם<sup>43</sup>, וכזה"ז ה"ה בטבעם דאילני סרק (וכן — חיות טורפות)).

פרי עושה פרי למינו<sup>44</sup> מלמד שבו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות. ועד"ז ענין "העץ עתיד להיות נאכל" שיהי' כדרך שהי' בימי אדה"ר, כפי שלמדים זאת מהפסוק<sup>45</sup> "עץ פרי".

משא"כ הגמרא ס"ל כהמ"ד<sup>46</sup> שבתחילת הבריאה לא נשאו אילני הסרק פירות. ואם כן נמצא, שמה שהם ישאו פירות לעתיד, הרי זה שינוי של חידוש. ולכן הי"ז באופן של "יטענו", "נשא פרי", לא באופן רגיל וטבעי.

ז. אבל כד דייקת שפיר אי אפשר ללמוד כן, כי:

א) הפירוש הנ"ל בתו"כ (שהטעם שבאילני סרק יתכן שיהי' (ואכן יהי') שינוי לעתיד, הוא מפני שכן הי' בתחילת הבריאה) — אינו מחזור כל כך, כי בענינים שלפני זה בפסוק, מפורש בתו"כ שהוא "כדרך שעשתה בימי אדה"ר" וזה נלמד מלשונות הפסוקים בימי אדה"ר (במעשה בראשית); משא"כ בנוגע לאילני סרק לא אמרו בתו"כ שזהו "כדרך שעשתה בימי אדה"ר" (וכי"ז ב). וזה שאילני סרק עתידים להיות עושים פירות הי"ז נלמד מהפסוק בפ' בחוקותי (דקאי כדלעת"ל) "ועץ השרה יתן פרי".

ב) אפילו את"ל דמ"ש "כדרך שעשתה בימי אדה"ר" קאי גם על אילני סרק<sup>47</sup> ודעת התו"כ היא כדעת ר"פ שכן הי' גם בתחילת הבריאה — עדיין אינו מיושב, שהרי דעת ר"פ היא, שמצד הבריאה עצמה (מצד ציווי הקב"ה) היו צריכים

46 בראשית א, יא.

47 כ"ה בפשטות לדעת ר"י כו"ש — בכ"ר שם, ולהירושלימי כ"ה לכוי"ע (ככהערה 45).

48 והיינו שמי"ש לפני"ז "לא כדרך שהיא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדה"ר" היא הקמה כללית, ואח"כ מפרט הפרטים "ומנין שהעץ עתיד להיות נטוע . . . בין יומה . . . מנין שהעץ עתיד להיות נאכל כו' ומנין שאף אילני סרק כו'". אבל ראה רמב"ן בראשית א, כט (בסופו) וז"ל הי' כן (שהעץ נאכל) לפני החטא. וכ"ה לפרש"י בראשית (שם, יא) שבוה קלקלה "ולא עץ פרי".

49 אף שלהרמב"ן (בראשית א, יא) ועוד הוא כדלעיל ס"ה, שטבעם מתחילה עשו גם אילני סרק פירות.

50 ועפ"ז מוכן ב' הלשונות ברמב"ם שם. ומה שכתבם בסדר זה דוקא — י"ל שהם בסדר דיו ואצ"ל זו. וראה לשונו בפ"א ריש ה"ג. הובא לקמן בפנים ס"ו.

51 והרי אפי' כללות ההנהגה הטבעית שנקבעה באופן ש"לא ישובתו" נעשתה רק אחד המבול (נח ת, כב).

52 וע"ד כשאין מטר יורד.

53 וי"ל שלכן מותר להרכיב אילני סרק זה על זה אע"פ שאינו מינו (רמ"א יו"ד סרצ"ה ס"ו. וראה שם ס"ג ושי"ך שם סק"ג. וכ"ה לדעת הרמב"ם — ראה מראה הפנים לירושלמי שבהערה 45) — כי בזה"ז אין בהם כלל הכח והטבע לעשות פירות, ולעת"ל יהי' זה חידוש וביטול טבעם של עכשיו.

## הדרן על מסכת כתובות (ב)

שכלי זיין בטלין לימות המשיח "ופליגא דשמואל . . מסייע לי לר' חייא בר אבא", ולפי דעה אחרת סובר ר' אליעזר שאינן בטלין לימות המשיח, "היינו דשמואל ופליגא דר' חייא בר אבא". אבל דעת חכמים היא לכו"ע שכלי זיין בטלין לימות המשיח, ולכן אם יצא בסייף כו' — חייב חטאת.

והרמב"ם פוסק<sup>60</sup> כדעת חכמים, שסוברים לכל הדעות לא כשמואל, כנ"ל.

ט. והביאור בזה: לכאורה, איך כותב הרמב"ם שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם ולא יהי' שום חידוש במעשה בראשית — הרי זהו עיקר מ"ג העיקרים<sup>61</sup> שתהי' תחיית המתים<sup>62</sup> (שהוא ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית)?

בשלמא לפי השיטות<sup>63</sup> שעולם התחי' הוא הוא עולם הבא (ותכלית שלימות השכר היא לנשמות בגופים), נמצא שתחיית המתים אינה חלק מימות המשיח, אלא הוא ענין בפני עצמו.

אבל לפי שיטת הרמב"ם<sup>64</sup> שעולם הבא היינו עולם הנשמות (בלי גופים), ועולם התחי' אינו תכלית שלימות השכר, אלא תחיית המתים תהי' בהזמן והתקופה דימות המשיח לפני שהנשמה באה לעולם הבא — נמצא, שלפי שיטת הרמב"ם יהי' חידוש במעשה בראשית (תחיית המתים) בימות המשיח. ואיך אפשר לומר שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם?

ובהכרת לומר, שלפי הרמב"ם הרי הם שני ענינים שונים וכן — בזמנים שונים; שישנו

ח. ויובן זה בהקדם תוספת ביאור בדעת הרמב"ם: יסודו של הרמב"ם שבימות המשיח עולם כמנהגו נוהג, הוא לכאורה, משום דס"ל כהדיעה שהוא מביא<sup>65</sup> "שאינ בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד", שהיא דעת שמואל כגמרא<sup>66</sup>.

וידועות הקושיות שהלחם משנה<sup>67</sup> מקשה ע"ז, שמצינו שהרמב"ם פוסק להלכה בסתירה לזה:

(א) איתא כגמרא<sup>68</sup>: ואמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך<sup>69</sup>. ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד כו'.

והרמב"ם פוסק<sup>70</sup> כו' חייא בר אבא (דפליגא אשמואל): "אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח אבל העולם הבא עין אל ראתה אלקים זולתך".

(ב) תנן במשנה<sup>71</sup>: לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת כו' ואם יצא חייב חטאת. ר' אליעזר אומר תכשיטין הן לו, וחכמים אומרים אינן אלא לגנאי שנאמר<sup>72</sup> וכתתו חרבותם לאתים והניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה (ואי תכשיטין נינהו לא יהו בטלין לעתיד — רש"י). ובגמרא שם הובאו ב' דיעות: לפי דעה אחת סובר גם ר' אליעזר

54) ה' מלכים פ"ב ה"ב. ה' תשובה ספ"ט.

55) ברכות לד, ב.

56) ה' תשובה פ"ח ה"ז.

57) ישעי' סד, ג.

58) ה' תשובה שם, וכן בפיה"מ סנהדרין פ" (בהקדמתו ד"ה ועתה אחל) הביא מאמר דר"ח בי"א אר"י וגם הא דאין בין העוה"ז כו'.

59) שבת סג, א.

60) ה' שבת פ"ט ה"א.

61) פיה"מ להרמב"ם סנהדרין שם בסוף הקדמתו.

62) ועד שהכופר בזה אין לו חלק לעוה"ב (משנה סנהדרין

שם. רמב"ם ה' תשובה פ"ג ה"ז. ובפיה"מ שם ד"ה ועתה

אחל: ואין דת ולא דבקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה).

63) ראה ראב"ד ה' תשובה פ"ח ה"ב ובכ"מ שם. רמב"ן

בשער הגמול. וכ"ה ההכרעה בתורת החסידות — ראה לקו"ת

צו טו, ג. ש"ש סה, סע"ד. דרמ"צ יד, ב (י"ב"ה האמת ע"פ

הקבלה). וראה תשובות וביאורים\* (קה"ת, ברוקלין; תשל"ד)

סי"א ע' 57 הערה 23. ושי"ן.

64) ה' תשובה שם: פיה"מ סנהדרין שם. אגרת תחיית

המתים (אות ו'). וראה עבודת הקודש ח"ב פמ"א בארובה.

## הדרן על מסכת כתובות (ב)

ש'לפנ"ז<sup>66</sup> על כך ש'משיח לא צריך להראות שום אות ומופת

— וז"ל: ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך<sup>67</sup> שהרי ר' עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה והוא הי' נושא כליו<sup>68</sup> של בן כוזיבא המלך והוא הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח<sup>69</sup>, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעונות<sup>70</sup>, כיון שנהרג

דברקוהו ולא הי' מורה ודאין וקטלוהו (סנהדרין גג, ב). כ"א "שנהרג בעונות" כולקמן. וראה לקמן הערה 72.

(70) המקור ע"ז — וכן מקור ההיתר לחכם גדול (רב מובהק דכל הורו ופוטנו דכל הורו — ספרי ס"פ ברכה) — להיות נושא כלים — הרי יתירה מוה הנהגת דוד המלך (שיא טו, כא). ולהעיר שהי' מלחמת הצלה דכל ישראל ואה"ק כו, וקרויב לומר שהי' פקודי כגוף המלחמה לבטל (הגזירות ו)הריגות שהיו כמה בניי בחיים\*.

(71) לא רק ב"בחזקת משיח". וראה לעיל סוס"ד.

(72) וראה גם רמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"ג: ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח ונפל ביד הרומיים\* ונהרגו כולם.

בהשגת הרב"ד בהל' מלכים: "והלא בן כוזיבא הי' אומר אנא הוא מלכא משיחא וש'לחו חכמים לבדקו אי מורת ודאין או לא וכיון דלא עביד הכי קטלוהו" (סנהדרין גג, ב). ובניי שם (מגדל עזר, כסף משנה, רדב"ז (בתירוץ שני), לח"מ) תירצו שאגדות חלוקת הן, כי באיכ"ד "ע"פ בלע ה' ולא חמל — ב, וכ"ה בירושלמי תענית פ"ד ה"ה) איתא — דלא כבגמ' — שאומות העולם הרגוהו ולא חכמים, והרמב"ם פסק כדיעה זו. ואף דאפשרי מחלוקת לא מפשינן, ובפרט מחלוקת במציאות — מי הרג את בן כוזיבא?

י"ל דאין מחלוקת במציאות, לכרע"ע (גם לדעת הגמ' והרב"ד) נהרג לפועל ע"י אומות העולם; ולכרע"ע (גם להרמב"ם\*\*) הי' מחכמי הדור שסברו שאינו משיח, וכמו ר' יוחנן בן תורחא שאמר לר' עקיבא: "עקיבא יעלו עשבים

הענין והזמן בימות המשיח שקשור עם ביאת המשיח, וישנו ענין זמן נוסף, אשר יתווסף לאחרי תקופת התחלת ימות המשיח. בזמן ההוא יתווספו הנהגות ודברים שהקב"ה יעשה, כולל גם ענינים של שינוי מנהגו של עולם<sup>65</sup>. וזה יהי' בזמן יותר מאוחר<sup>66</sup> בימות המשיח גופא<sup>67</sup>.

י"ד. ועפ"ז מובן מה שבתחילת פרק יב, כשהרמב"ם כותב "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם", אינו מביא ע"ז שום רא"י והוכחה, כפי שמביא בפרק

65 עפ"ז יומתק זה שהרמב"ם מפרט בפיי"א שם (הובא לקמן בפנים סעיף י"ד): "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי מתים" — כי נקט הכא כל הדברים שאכן יהיו סו"ס בימות"מ (כמו ש'תהי' תחיית המתים). אלא שכ"ז הוא ענין נוסף שהי' בזמן לאחרי" בימות"מ גופא, ואי"ז ענינו של המלך המשיח וימות"מ בתקופה הא' ככפנים. ולהעיר מפרקי הצלחה להרמב"ם: וזאת היא ראי' גמורה על ש'תה"מ נחלית במשיח.

66 ומ"ש הרמב"ם באגרת תחיית המתים שם: אלא יחי' את המתים בתפוצו ורעונו כאשר ירצה ולמי שירצה או כימות המשיח או לפניו או כו' — אינו חולק על מרז"ל בכ"מ שתתח"מ תהי' בזמן מוסי"מ, כ"א כונתו שביכולת ה' להחיות המתים (כאשר ירצה) בכל זמן שירצה, וכמובא בניי"ז וש"ס וכו'.

67 גם בשל"ה (כג, ב) ביאר שלדעת שמואל תהיינה ב' תקופות. אבל כתב "כי אפשר שכונת שמואל הוא עד כלות אלף הששי הזה אבל אח"כ מורה שמואל לכל מה שאמרנו", היינו באלף הדי. וממשיך "ואפשר אף באלף הששי מורה שמואל לכל מה שאמרנו כו' אמנם הגולדים בקדושה לא ישלוט בהם המתו עזר. . . וכן המתים אשר יחיו בביאת משיח כו' או יארו חיים וקיימים" (והוא דלא כדעת הרמב"ם).

אבל ע"פ המבואר בפנים בהכרח לומר שגם לדעת הרמב"ם תהי' תקופה הב' באלף הששי, ימות"מ שבזמן הזה.

68 פיי"א ה"ג.

69 ולכן שולל הרמב"ם (ע"פ הלכה זו) — מרז"ל

המלך המשיח" — עכ"ל שכונת הרמב"ם הוא ר"ג שבתחילה "דימו" כל חכמי דורו שהוא משיח. אבל אח"כ כמה חסד הסיקו שאינו משיח (כמפורש בחז"ל. כפנימי הערוך), אלא שהרמב"ם לא פסק כמותם.

גם י"ל שהרמב"ם ס"ל שרוב חכמי ישראל, או עכ"פ "גדולי החכמים" (כלשונן בהל' תעניות שם) סברו כרע"ע. ולכן כתב "כל". ולהעיר שבא' מכת"י הרמב"ם. הלשון "ודימו הוא וחכמי דורו", בני תיבת "כל" (ע"ד לשונן בהל' תעניות שם).

\* ראה ג"כ חז"א קל"ט, א. וראה שם קל"ז, א.

\* וי"א שאמר ופליגא דשמואל, י"ל דפליגא ר"ל יש חילוק כי כל אחד מדבר ענין אחר (שליח שם).

\* ולכן הי' נושא כליו, ולא חטוט ש"ה"י אומר עליו שהוא המלך המשיח. ועפ"י צ"ל דחמשך ר' הרמב"ם "הוא הי' אומר כו' הי' ענין נוסף.

\* בדפוס דומי ר"מ 'הגויס'. וראה לעיל הערה 8.

\*\* ומ"ש הרמב"ם (בהל' מלכים): "ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא



## הדרן על מסכת כתובות (ב)

וממילא זוהי הבחינה, והבדיקה על אמיתתו שהוא המשיח (שהרי זה תוכן חידושו, כ"ל);

ומאחר שהרמב"ם מכריח (מהנהגת ר' עקיבא וכל חכמי דורו בשייכות לכן כוזבא) שמשח אינו צריך לעשות לא אות ולא מופת, הרי מוכן ומוכח מזה שביאת משיח אינה מביאה לידי ביטול מנהגו של עולם.<sup>74</sup>

יא. ועפ"ז מוכן, שהאריכות של הרמב"ם בפרק יב אודות מצב העולם בימות המשיח — הרי כל זה הוא בנוגע להענין והזמן שבימות המשיח הקשור עם מלך המשיח וביאתו.

זאת אומרת: תחילה — בפרק יא מבאר הרמב"ם<sup>75</sup> מהו ענינו של מלך המשיח — "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים כו", שהוא יביא את השלימות במצות והלכות התורה.<sup>76</sup>

לקיים עונש שפסקו מקיימין אותו ע"י אחר (טושי"ע חו"מ ס"ב ובני"כ שם) — משא"כ להרבי"ו דקשה מגט, שיאם הגוים מעצמן אמתוהו עד שכתב הואיל והדין נותן שיכתוב הרי זה גט פסול" אף שלא בטל (רמב"ם הל' גירושין ספ"ב).

73 ומה שאעפ"כ מתחיל ברפ"ב "אל יעלה על הלב שבימות המשיח כו" הרי מריקין וכתב (לא "אל יעלה על הדעת", ע"ד הל' בפ"א שם. כ"א) "על הלב" — שאינו בא לשלול קס"ד דבעת שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, כ"א אף שבזעת, עד כמה ששכלו דעתו משיגים מעלת וענין המשיח (ובמילא — דימות המשיח) — אינו שולט ומרשל עד לביטול מנהגו של עולם,

בכ"ז אפשר אשר מצד אה"ר תשוקת הלב להמעלות ד"ישכיל . . . ירום ונשא וגבה מאד" (ישעי' נב, ג, וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב ולקמן כאן, שער האמונה לארמחאמ"צ פנ"ו ואל"ך. ביאורו"ו כב, ג) יעלה על לבו שיבטל דבר ממנהגו של עולם. וג"ז בא לשלול ואכ"מ.

74 ה"א.

75 ראה בארבעה לקרי"ש ח"ח ע' 277 ואל"ך. וש"י.

נודע להם שאינו, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת —

כי למרות שבשני הפרקים מדבר הרמב"ם אודות שני ענינים שונים: בפרק יא אודות מלך המשיח עצמו — מה שהוא יחדש וכן אופן ביאתו; ובפרק יב — אודות מצב העולם בימות המשיח — הרי בפרק יב מדובר אודות מצב העולם כפי שזה קשור עם ביאת המשיח,

וא"כ הרי הראי' שבפרק יא לגבי מלך המשיח כחה יפה גם לגבי מה שמדובר בפרק יב בנוגע למצב העולם בימות המשיח הקשור עם ביאתו, שעולם כמנהגו נוהג

— שכן אילו הגדר דימות המשיח ה"י ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית, ה"י יוצא שזהו ענינו של משיח, שביאתו של משיח פועלת שיה"י ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית, ועפ"ז ה"י צ"ל ש"משיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם",

בלח"ן ועדיין בן דוד לא בא" (ירושלמי ואיכ"ד שם) והם שלחו לבדוקו אם הוא מורח ודאין, וכשראו שאינו מורח ודאין, ולפי דעתם (משא"כ לדעת רע"ק וכן פסק הרמב"ם) ה"י סימן שאינו מלך המשיח, ומכיון שעשה מלחמות עם העמים לפי שחשב שהוא המלך המשיח אף שלא מורח ודאין (כי סבר כר"ע) ונפלו רבים מבני"ו וכ"י — יש לו דין ורדיף (ראה סנהדרין עג, א, וש"ג) שצריך להרגו. אבל בפועל אה"ע הרגוהו. ובסגנון לשון הרדב"ן שם: "יש לפרש הא דאמרין בפרק חלק, כיון דחזויהו דלא מורח ודאין קטלוהו כלומר רפו ידיהם ממנו וכאן הגוי"ט והרגוהו".<sup>77</sup>

ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה היא\*\*\*: לשיטת הרמב"ם (ע"פ דעת רע"ק) שמשח אינו צריך לעשות אותות ומופתים — הרי פשוט שנהרג לא מחמת שלא ה"י מורח ודאין, שה"י גם מופת זה אינו צריך להראות (בתחילת ביאתו). ולכן כתב "שנהרג בטעותו", והראב"ד שפוסק (ע"פ הגמ' סנהדרין ודעת ר"י בן זרחא) שמשח צריך לעשות אותות ומופתים מיד בתחילת הגלותו — ס"ל שנהרג מחמת שלא ה"י מורח ודאין, ואע"פ שבפועל הרגוהו אה"ע, גברא קטילא (ע"י פסק ב"ד) קטלו (כרדב"ו לעיל) ואולי יתירה מזה — כשאין כ"י יכולים

\*\*\* ובחשובות הרמב"ם פאר דודו ט"י וכה (אמשטודם תקכ"ה. לבוב תרי"ט. וכן תשובות הרמב"ם לפ"א תרי"ט ט"ף ח"א) — תשובות וחידושים מרב טעדי' אבן זנאן. וד"ל אמרו בסנהדרין פ"ח שכתבי ישראל הרגוהו על שאמר שהוא משיח והוא לא ה"י מדוע דוד.

\*\*\* ראה כ"מ. דהא דאמר בפרק חלק אתיא דלא כשמואל כו' ורבני סובר כשמואל כו'.

\* ולהעיר שבכ"ז תימן גם כאן הלשון "על הדעת".

## הדרן על מסכת כתובות (ב)

זה שבא בהמשך ל"ויצא חוטר גו" מבואר ענינו של המשיח, שלבני לא יהיו שום בלכולים מאוה"ע וממילא "יהיו פנויין בתורה וחכמתה" כו"י<sup>79</sup>;

משא"כ הפסוקים ומאמרי רז"ל שאינם נאמרים בהמשך למשיח וביאתו, אלא תוכנם הוא נבואות וייעודים שיהיו לעתיד לבוא, כולל הנ"ל: "והשבתי חי רעה מן הארץ" ומרז"ל הנ"ל שאילני סרק עתידים להיות עושים פירות — אכן מפרש הרמב"ם שאינם משל אלא כפשוטם, וזה יהי בתקופה מאוחרת יותר (תקופה בימות המשיח גופא)<sup>80</sup>.

יג. ע"פ הנ"ל יובן גם החילוק בין המאמר בתו"כ והמירא בכתובות:

הגמרא בכתובות "עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות", שמורה על כך שאין זה ענין טבעי, אלא ענין מיוחד, ובא"י דוקא, קאי בתקופה הראשונה, שאז — לדעת מ"ד זה בכתובות — יהי חידוש זה (נט) בארץ ישראל,

ואילו בתו"כ ששם כתוב סתם "אף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות", שכך יהי הטבע של אילנות אלו וזה — בכל העולם, קאי בתקופה השני' בימות המשיח, שאז יהי שינוי של חידוש במעשה בראשית, במילא יהי הטבע (גם) של אילן סרק להוציא פירות.

יד. ועפ"י מובן שאין סתירה מדברי הרמב"ם

ולאחרי זה — בפרק יב מבאר הרמב"ם איך שמצב העולם יהי בהתאם לכך, כפי שהוא מסיים<sup>81</sup> שבני יהיו "פנויין בתורה וחכמתה . . ובאותו הזמן לא יהי שם לא רעב ולא מלחמה כו' ולא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'" — (ועיקר<sup>82</sup>) קיום המצות והלכות התורה הוא בעולם אשר כמנהגו נוהג.

יב. ע"פ כהנ"ל יובן גם שיטת הרמב"ם בענין הפסוקים ומאמרי חז"ל השונים בנוגע להיעודים וכו' דלעתיד:

היעודים והנבואות שמדברים אודות המשיח עצמו, מה שהוא יעשה והתוצאות שיהיו בעולם ע"י ביאתו — מפרש הרמב"ם שאינם ענין של ביטול מנהגו של עולם. ולכן הוא מפרש את הפסוק "וגר זאב עם כבש גו'", הנאמר בהמשך ל"ויצא חוטר מגונו ישי גו"<sup>83</sup>, שהוא "משל וחידה".

והוא מבאר בפירושו מהו תוכן המשל וחידה של פסוק זה: "שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם" — וזאת למרות שהוא ממשיך "וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים" ואינו מפרש מה הם הנמשלים, ואדרבה הוא מסיים אשר "ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל" — כי כוונתו בזה היא (בעיקר) להסביר שבפסוק

76 פ"ב ה"ד.

77 להעיר משני הפירושים בענין: והנשיאים הביאו יומא עה, סע"א. תיב"ע ויקהל לה, כו (רבינו בחיי שם). פרש"י שם מספרי נשא ג, ו. ועוד; חטים שירדו בעבים (מנחת סט, ב. רש"י וחוסי שם). ועוד.

78 ישע"י יא, א ואילן.

79 ולהעיר מדיוק לשון הרמב"ם "וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח (ולא בימות המשיח) הם משלים".

80 ומה שהרמב"ם כתב בפירושו המשניות (סנהדרין בהקדמה לפ' חלק) דמחז"ל שבת (ל, סע"ב) עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, הפי' "לפי שבנ"א אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומוזמן לפניו מצא פת אפוי ותבשיל

מבושל . . ולכן קצף החכם הזה שאמר המאמר זה על תלמיד כשלא הבין דברו וחשב שהוא על פשוטו והשיבו כפי השגחתו ולא היחה אותה התשובה חשובה האמיתית והראי' על שלא השיב לו על אמתתו — מה שהביא ראי' אל תען כסיל כאולתו". — שמפרש דלא כפשוטו: אף שבפשטות מזה שאחרי ל"י ר"ג משמע שכונתו כפשוטו —

כי הכתוב "יהי פיסת בר בארץ" (תהלים עב, טז) שממנו למדו ש"עתידיה כו" — בא בהמשך להכתוב (שם, א) לשלמה אלקים משפטין למלך תן וצדקתך לבן מלך דקאי על מלך המשיח. ועד"ז הוא בנוגע לשאר המימרות בשבת שם לפני — אף שבכולם אחוי ל"י (שמשמע שהכל כפשוטו), כי בכל הפסוקים מרובר בהמשך לביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, ולא סתם תיאור מצב שיהי בעולם כפ"ע.

## הדרן על מסכת כתובות (ב)

אבל מצינו שהרמב"ם, למרות שהוא כותב "אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח כו" (כנ"ל ס"ח) הוא פוסק:<sup>83</sup> "אמרו חכמים מקום שבעת עומדין אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד בו",

וע"פ הנ"ל זה מובן. כי סברת רחב"א אר"י שצדיקים גמורים הם גדולים מבע"ת — ה"ו לשיטתו שגם בתחילת ימות המשיח יהי ביטול מנהגו של עולם ועל זה "נתנבאו כל הנביאים"; אבל לשיטת הרמב"ם שבתחילת ימות המשיח יהי עולם כמנהגו נוהג — אין הכרח מזה שצדיקים גדולים מבעלי תשובה.<sup>84</sup>

טז. לאחר כל הנ"ל עדיין חסר ביאור: כיון שהגדר דימות המשיח (שבא בהמשך לביאת המשיח) קשור (לדעת הרמב"ם) בכך שעולם כמנהגו נוהג — מהו ההכרח שבימות המשיח גופא תהי' עוד תקופה שבה יהי' ביטול מנהגו של עולם? ועוד (— ועיקר) מהי הסיבה הנפלאה, שתפעול ותגרום את החידוש נפלא — ההנהגה שבתקופה השני'?

ויוכן זה בהקדם מ"ש הרמב"ם באגרת תחיית המתים שלו,<sup>85</sup> שהטעם שפירש את היעודים דלעתיד (וגר זאב עם כבש וכיו"ב) שהם "משל וחידה" — "אין דברנו זה החלטי" כו' שהם משל", ויתכן שיתקיימו כפשוטם.<sup>86</sup>

ולכאורה: לפי המבואר לעיל (סעיף יא"ב) הרי בהכרח לפרש שהיעודים המדברים בקשר

ש"אין בין העוה"ו לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד", שקאי על התקופה הראשונה דימות המשיח, למה שהוא פוסק ש"כל הנביאים כולן (לא) ניבאו (אלא) לימות המשיח וכו'" — שקאי על התקופה היותר מאוחרת שבימות המשיח.

וכמו"כ מובן פסקו השני שהיוצא בכלי זיין בשבת חייב חטאת, כי הפסוק "וכתתו חרבותם לאתים", שקאי אודות המצב בעולם שיהי' לעתיד לבוא, לומד הרמב"ם שהוא כפשוטו, ולא דרך משל בלבד — וזה יהי' בתקופה היותר מאוחרת שבימות המשיח. ומאחר שכלי זיין יהיו בטלים באותה תקופה (עכ"פ) של הגאולה,<sup>87</sup> ה"ו הוכחה שכלי זיין אינם תכשיטיין.

טז. ע"פ הנ"ל יתורץ ענין נוסף: בגמרא הנ"ל (כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו') מובא בהמשך לזה: ואמר ר' חייא כו' כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלקים וזולתך. ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין<sup>88</sup> צדיקים גמורים אינם עומדין.<sup>89</sup>

וכיון שבגמרא מובאות ב' המימרות דרחב"א אר"י בהמשך זו לזו — משמע שישנה שייכות ביניהן. היינו שלשיטתו ש"כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו" צריך לומר גם ש"כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבע"ת כו" — לא כר' אבהו (ולא כשמואל).

83 גירסת הרמב"ם (הל' תשובה דלקמן בפנים): אין צדי"ג יכולין לעמוד. וכ"ה ברק"ם ברכות שם מ"גליון. ובכ"מ ברא"ח "צ"ג אין יכולין לעמוד (שם).

84 הל' תשובה פ"ז ה"ד.

85 טעמו של הרמב"ם לפסוק כרב אבהו (וכן מובא בפשיטות בכמה מקומות ברא"ח) — ראה לקו"ש ח"ד ע' 361 ואילך.

86 אות ו'.

87 כ"ה בתרגום קאפח. ובתרגום ר' שמואל אבן תיבון

"אין דברנו זה גזירה".

88 עיי"ש בפרטיות.

81 משא"כ בתקופה הא' דימיה"מ, אף שגם אז "לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה" (רמב"ם הל' מלכים ספ"ב) — אין רא"י שכלי זיין יתבטלו, כי אם, שמכיון "שהטובה תהי' מושפעת תרבה וכל המעדרים מצויין כעפר" (כחמשך לשון הרמב"ם שם) "לא יהי' רעב ומלחמה" בפועל, אבל לא שישתנה טבע בניא, ויבטלו הכלי זיין. ולהעיר מ"יקומו נא הנערים וישחזקו לפנינו" (ש"ב ב. ד) — בכלי זיין (חרב) אבל באופן של שחוק (לראות מי מלומד בשימוש בחבר יותר, ועד שפך דם) ולא מלחמה (מצור' שם ועוד). וראה כלים רפכ"ד.

82 וי"ל דלר' אבהו עין לא ראתה אלקים וזולתך — על בע"ת נאמר.

## הדרן על מסכת כתובות (ב)

והטעם שהרמב"ם פוסק בס' היד, ספר של הלכות הלכות, שלא יהי' שום ביטול דבר ממנהגו של עולם — זהו משום שענין המשיח וביאתו והגאולה בכלל — הוא הלכה, הלכה ברורה ופסוקה. וכמו"כ הוא גם בנוגע לאופן הדבר, שאין זה תלוי באופן דמעה בני"א (משא"כ הגאולה באופן דארו עם ענני שמיא וכיו"ב — שתלוי בכך שבנ"י הם במצב של "זכו" — אי"ז ברור ופסוק, כי הכל בידי שמים חוץ מיר"ש<sup>100</sup> והרשות לכל אדם נתונה כו'<sup>101</sup>).

ולכן מתאר הרמב"ם את הגאולה באופן המוכרח להיות ע"פ הלכה (מבלי שזה יהי' תלוי במצב בני"י).

יח. בעומק יותר: מה שהרמב"ם מתאר את הגאולה באופן שלא יהי' שום ביטול דבר ממנהגו של עולם (אינו מפני שהרמב"ם מתאר את הגאולה שהיא תבוא במצב של לא זכו ח"ו, אלא) זהו מפני שהרמב"ם סובר, שמה שאמרו חז"ל שבמצב ד"זכו" יהיו כו"כ עילויים עם הנהגה נסית כו', ה"ז ענין נוסף על עצם גדרו של המשיח.

זאת אומרת: מצד גדרו של המשיח וביאתו — הסדר הוא ש"עולם כמנהגו נוהג", כי

למשיח וביאתו אינם ביטול דבר ממנהגו של עולם — כי הגדר של המשיח הוא לפעול בעולם כפי שהוא "כמנהגו נוהג" דוקא (כנ"ל)?

יז. ויש לומר הביאור בזה: ידוע מ"ש בגמרא<sup>98</sup> בענין סתירת הפסוקים "כתוב" וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה וכתוב" עני ורוכב על חמור, זכו עם ענני שמיא לא זכו עני ורוכב על חמור" (ועד"ז מיישבת הגמרא<sup>99</sup> את הסתירות בפסוקים אחרים כיו"ב).

ומזה מובן לגבי שאר הענינים שבימות המשיח, שכאשר בני"י נמצאים במצב של "זכו", אזי נעשים כל הענינים באופן אחר לגמרי, באופן נסיוני<sup>99</sup>.

[שזהו אחד מאופני התיווך בהפלוגתא בענין בנין המקדש דלעתיד, שבכמה מקומות<sup>98</sup> איתא שהמקדש השלישי "בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים"<sup>99</sup>, ובמ"א איתא<sup>96</sup> (וכן פסק הרמב"ם<sup>97</sup>) — שחשיח בונה מקדש;

שזה תלוי בכ' האופנים הנ"ל שבגאולה, שאם "זכו" אז "יגלה ויבוא משמים", משא"כ באם לא זכו יהי' הכנין בידי אדם<sup>98</sup> (ע"י המשיח<sup>99</sup>).

89) סנהדרין צה, א.

90) דניאל ז, ג.

91) זכרי' ט, ט.

92) סנהדרין שם.

93) ראה כו"פ (יו"ד סק"י סוף בית הספק); אוצר בלום לע"י סנהדרין שם — שבזה תלוי ג"כ אם אליהו בא מאתמול לפני ביאת המשיח. וראה רמב"ם ה"ל מלכים פ"ב ה"ב.

94) פרש"י סוכה מא, סע"א. ר"ה ל, סע"א. וכ"ה בתוסי' סוכה שם. שבועות טו, ריש ע"ב ד"ה אין, ומסיים "וכן מפרש במדרש תנחומא" (ו"ל שהכוונה לתנחומא מקורי יא). זח"א כח, א. ח"ב נט, סע"א. קח, סע"א. ח"ג רכא, א. יל"ש תהלים רמו חתמה כסופו. וראה תנחומא (באבער) בראשית יז (כסופו). 95) ל' רש"י סוכה שם.

96) ירושלמי מגילה פ"א ה"א. ויקר' פ"ט, ו. במד"ב פ"ג, ב. וראה גם ירושלמי פסחים פ"ט ה"א (תוספתא פסחים פ"ח, ב) — לגי' ופי' המנ"ח מצוה שם.

97) ה"ל מלכים רפ"א ובסופו.

98) עפ"י מתורצת ג"כ הידיעה הנ"ל שהמקדש יגלה ויבוא משמים, ולכאורה: הרי מסופר במדרש (ב"ר ספס"ד) ש"בימי ריב"ז גזרה מלכות הרשעה שיבנה ביהמ"ק הושיבו כו' והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם כו'" כדי לבנות ביהמ"ק (ולא ציפו שיגלה ויבוא משמים) — ותמוה דעה הנ"ל, שה"ז מעשה רב שיבנה בידי אדם (וראה גם מנ"ח מצוה צה) —

אלא דבימי ריב"ז ה"י מצב דלא זכו (וכדמוכח מזה גופא שהיו זקוקים לזה שתגור מלכות הרשעה). ולכן ה"י ביהמ"ק נבנה ע"י בני"א דוקא.

99) כלשון הרמב"ם שם. והוא דעת ר' אליעזר בייק"ד ובמד"ב"ר שם — משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הנזרה 96) לא נאמר שיהי' ע"י משיח דוקא. ובוה מתורץ זה שבנימי ריב"ז רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח — כי זה שמשיח (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק — ר"א שהי' לאחר זמן ריב"ח.

100) ברכות לג, ב.

101) רמב"ם ה"ל תשובה רפ"ה.

## הדרן על מסכת כתובות (ב)

(באיזה אופן שהוא) הרי לא יהי לבני נוגש ומבטל<sup>106</sup> ש"אינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן<sup>107</sup> ואדרבה — יהיו פנויין בתורה וחכמתה<sup>108</sup> עד שאפילו "עסק כל העולם" (כל האומות) יהי "לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו' כמים לים מכסים<sup>109</sup> — שזהו שלימות המצב ד"זכו" — הרי בהכרח שזה יביא (בימות המשיח גופא) את התקופה (השני), שבה יהי ביטול מנהגו של עולם, והנהגה נסית (כולל את הענין היסודי — כלשון הרמב"ם<sup>110</sup> — תחיית המתים).

ולכן: בספר היד, שבו מסביר הרמב"ם את גדרו של משיח וביאתו ע"פ הלכה — ה"ה מסביר את מצב העולם כמו שיהי (בזמן ו) באופן של "עולם כמנהגו נוהג" (בהתאם לענינו וגדרו של המשיח);

אבל באגרת תחיית המתים הוא מוסיף (ביאור בספר היד) ש"אינן דברנו זה החלטי", כי במצב של "זכו" עוד בהיותנו בגלות, תהי בפועל — תיכף בתחילת הגאולה — ההנהגה המיוחדת מלמעלה, ההנהגה דביטול מנהגו של עולם וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות<sup>111</sup>.

החידוש דביאת המשיח בהלכה הוא — שעל ידו תהי השלימות דקיום מצות והלכות של תורה (שזה קשור עם עולם ש"כמנהגו נוהג").

אלא שכאשר בניי הם במצב נעלה של "זכו", יהי ענין נוסף, שהקב"ה יראה נסים וכו' כדי להראות תוספת החביבות והמעלה של ישראל.

]ועד"ז בנוגע להתייך הנ"ל בבנין המקדש דלעתיד: הפירוש בזה הוא (לא ש"יגלה ויבוא משמים" הוא בסתירה ל"משיח בונה מקדש", אלא) — שמצד גדר ההלכה הרי הענין דבנין ביהמ"ק הוא חיוב ומצוה על בניי, וכמשי' ועשו לי מקדש<sup>102</sup> ולכן פוסק הרמב"ם שמלך המשיח — שעל ידו "חזרויין<sup>103</sup> כל המשפטים כימיו כשהיו מקודם" ומונין מלך (ואח"כ) בונה ביהמ"ק<sup>104</sup> — הוא יביא לידי פועל את מצות בנין ביהמ"ק;

והמצב של "זכו" פועל הוספה, שבתוך ה"מקדש דלמטה" יבוא ויתלבש ה"מקדש דלמעלה", "יבא ויגלה משמים"<sup>105</sup>.

יט. ועפ"ז מובן ההכרח שתהי התקופה השניי בימות המשיח — כי לאחר ביאת המשיח

107) רמב"ם הלי תשובה פ"ט כ"ב.

108) רמב"ם סוף הלי מלכים. וראה הדרן על הרמב"ם תשמ"ה ס"ג (לקו"ש חכ"ז ע' 246 ואילך).

109) פיה"מ בהקדמתו לפ' חלק: הוא יסוד מיסודי משה רבינו ע"ה. ובתרגום קאפח: מיסודות תורת משה רבינו. וראה לעיל הערה 62 המשך לשונו.

110) מיכה ז, טו. וראה זח"א השמטות סכ"ה. אודה"ת להצ"צ (נ"ך כרך א') ע' תפז סק"ז"ח.

102) ראה רמב"ם הלי ביהמ"ת בתחלתן: ועשו לי מקדש כו' בנין העתיד להבנות כו'.

103) רמב"ם הלי מלכים רפ"א.

104) רמב"ם הלי מלכים בתחלתו. וראה לקו"ש חט"ו ע' 304 והערה 49 שם.

105) ראה גם לקו"ש ח"י"ח ע' 418 ואילך ובהנסמן שם.

106) רמב"ם הלי מלכים פ"ב ה"ד.





**שער**  
**תורת רבינו**



## שיטות הר"ן בגדר מצוה שמתקיימת ע"י שניים

הרב לוי הלוי שיחי' פישער  
נו"נ בישיבה

א. בלקו"ש חי"ז עמ' 236 מביא מש"כ הר"ן (רפ"ב דקידושין) דאע"ג דאשה אינה מצווה במצות פו"ר "מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותי" דכיון שהבעל יכול לקיים המצוה רק על ידה לכן יש לה ג"כ חלק בהמצוה. ובהמשך השיחה מביא כו"כ דוגמאות עד"ז, ובהע' 55 מביא מש"כ בהפלאה (כתובות כד ע"ב ברשד"ה דאיסור עשה) לגבי ברכת כהנים, דאע"ג דהמצוה הוא על הכהן, אבל כיון שאינו יכול לקיים מצותי' רק ע"י הישראל המתברך, לכן יש גם מצוה על הישראל שיתברך, וכ' בהפלאה: "וכן מצינו בכל מקום אע"ג דבתורה אינו מפורש הציווי אלא על העושה, המצוה על שניהם, כגון ביבם, "יבמה יבא עליה" והמצוה עשה גם עליה" (וראה ג"כ בארוכה בלקו"ש חי"ד עמ' 37 ואילך).

ב. ויש להעיר דמצינו ע"ד סברת הר"ן הנ"ל גם בפרק ערבי פסחים, דבגמ' (דף קא ע"א) בסוגיא דקידוש במקום סעודה איתא דמקדשין בביהכנ"ס כדי להוציא יד"ח האורחים שאוכלים ושותים בביהכנ"ס, ובתוס' (ד"ה דאכלו) הק' דהרי אסור לאכול ולשתות בביהכנ"ס? ותי' דהכוונה לחדר הסמוך לביהכנ"ס. והר"ן (דף יט סע"ב בדפי הרי"ף – ד"ה לאפוקי) כ' לתרץ באופן אחר, וז"ל: "אפשר דאורחין מותרין שמצות הרבים היא שאוכלין שם מקופה של צדקה של בני העיר" עכ"ל.

והנה בתוס' (הנ"ל) הביא ג"כ "אע"ג דאכילה ושתי' של מצוה מותר כדאמרינן בירושלמי שהיו אוכלים שם בקידוש החדש, וגם עכשיו נוהגין לשתות כוס הבדלה וברית מילה, מ"מ שאינה של מצוה ושינה אסור" ומוכח מזה דלתוס' אכילת האורחים אינה נחשבת אכילת מצוה, ואולי י"ל דפליגי בסברת הר"ן הנ"ל, דהר"ן לשיטתו אזיל וס"ל דאכילת האורחים עצמם נחשבת אכילת מצוה, אע"ג דהמצוה הוא על המכניס



אורח (ובנדוד"ד על בני העיר שנותנים להם לאכול) אבל כיון דא"א להבעה"ב לקיים מצותו בלי האורח, לכן גם אכילתו נחשבת אכילת מצוה [אבל אי"ז מוכרח די"ל כוונת הר"ן דזהו מצרכי הרבים דבני העיר ולא סתם אכילת מצוה, ועצ"ע בזה].

ג. גם יש להעיר משיטת הר"ן (ספ"ב דמגילה) דקטן שהגיע לחינוך נחשב מחוייב מדרבנן, ולכן יכול להוציא את הגדול בברכת המזון (כשאכל הגדול שיעור דרבנן) ובלקו"ש ח"ז עמ' 233 מבאר דזהו ג"כ ע"ד סברא הנ"ל דכיון שהאב אינו יכול לקיים מצות חינוך רק ע"י הקטן, לכן נחשב הקטן ג"כ "מחוייב בדבר" ונמצא דגם בזה הר"ן לשיטתו אזיל.

[אבל צ"ע בשיטת התוס', דבלקו"ש הנ"ל מוכיח מתוס' בכ"מ דס"ל כהר"ן (ראה בלקו"ש שם עמ' 234 ובעמ' 237 ובהערה 54) ולפ"ז צלה"ב למה לא נחא לי' לתוס' (פסחים קא הנ"ל) לתרץ כתי' הר"ן].

ד. ואולי י"ל נפק"מ: לגבי שבוע שחל בו ט"ב דאסור לכבס, וגם המכובסים מקודם אסור ללבוש ולהציע (שו"ע או"ח סתקנ"א ס"ג) וכ' הרמ"א (שם) "דלצורך מצוה כגון אשה הלובשת לבנים מותרת לכבס וללבוש ולהציע", ויל"ע לגבי צורך מצות הכנסת אורחים דמי שנזדמן לו אורח בשבוע שחל בו ט"ב האם מותר להציע לו סדינים מכובסים, וי"ל דתלוי בסברת הר"ן הנ"ל, דלתוס' י"ל דנהי דהבעה"ב מקיים מצות הכנסת אורחים, אבל האורח עצמו אסור לו לישון ע"ז, דלדידי' ליכא מצוה, ולהר"ן י"ל דהאורח עצמו ג"כ יש לו מצוה, ומותר.

ה. והנה בדין מפנה אוצר בשבת איתא (שו"ע או"ח סשל"ג ס"א) דמותר להתחיל לפנותו "לדבר מצוה כגון שפינהו להכנסת אורחים או לקבוע בו בית המדרש" וכתב הרמ"א "וכל שבות שהתירו משום צורך מצוה מותר ג"כ לצורך אורחים" ובמג"א (סק"ה) מבאר כוונת הרמ"א דאע"ג דלצורך אורחים הרי "כשסועד שם עם האורחים הוי סעודת הרשות רק שבעל הבית המזמנם עושה מצוה" ואין זה דומה לביהמ"ד שכל הלומדים שם מקיימים מצוה, אעפ"כ התירו, והמג"א הביא ראי' לזה (דאכילת האורח

עצמו אינו סעודת מצוה) מגמ' חולין (צ"ה ע"ב) דרב לא אכל מסעודת הרשות אפי' כשהיה אורח, ולכאורה זה דלא כהר"ן.

[גם יש להעיר מדין דבר שהובא ביו"ט מחוץ לתחום (שו"ע או"ח סתקט"ו במג"א סק"ו, ובשו"ע אדה"ז שם סוף ס"א) וז"ל אדה"ז: "ואם יש אורחים סמוכים על שולחנו ביו"ט... שיש כאן מצות הכנסת אורחים, מותר להאכילם... ואף הוא עצמו שהובא בשבילו מותר לו לאכול עמהם, דאין זה כבודם שלא יאכל עמהם, וכיון שיש כאן מצות הכנסת אורחים יש לסמוך על סברא הראשונה" עכ"ל – ועצ"ע בכל זה, ועוד חזון למועד אי"ה].



## בפיסקא המנהג להניח פתיתי חמוץ

הרב שלום שיחי שפאלטר  
ר"מ בישיבה

המנהג להניח פתיתי חמוץ קשה זמן מה קודם הבדיקה: מעיקר הדין אין צריך כלל להניח, כי המצוה לחפש אחר החמוץ, וגם אם לא מצא כבר קיים המצוה כתיקונה (שבלי הלקט סי' ר"ו בשם שו"ת הגאונים, כלבו בשם רה"ג). אבל כבר נתפשט המנהג להניח ומונהג ישראל תורה היא (שו"ע אדה"ז סו"ס תל"ב). ראה בחק יעקב טעמי מנהג זה. ויש להוסיף טעם: כדי שבביטול היום יוכל לומר כל חמירא וחמיעא דחמיתי', וגם שלא ישכח חובת ביעור ולא יצטרך לשרוף הכלי שלקח לבדיקה כמ"ש סו"ס תמ"ה. עכ"ל. (ע' א').

א. וכוונתו הק' במ"ש כדי שבביטול היום יוכל לומר כל חמירא וחמיעא דחמיתי', הוא למ"ש אח"כ (ע' ג') דחזיתי' כו' דחמיתי': אפ"ל חמיתי' בשעת הבדיקה, חזיתי' - מעולם (ב"ח סתל"ד), וזהו מה שאומר כאן דבכדי שיוכל לומר "דחמיתי'" שפירושו בשעת הבדיקה לכן המנהג להניח פתיתי חמוץ קודם הבדיקה.

והנה בנוגע להביטול שעושים ביום י"ד כתב רבינו הזקן בשו"ע סי' תל"ד סעיף י"ד "טוב לזוהר שלא לבטל החמץ פעם ב' ביום עד שיבער תחלה מן ביתו כל החמץ הידוע לו כדי שיקיים מצות ביעור חמץ בחמץ שלו שלאחר הביטול אין החמץ שלו שהרי ביטלו והפקירו", ומקורו מהרמ"א. וכן כתב בסידורו "וישרפנו ויבטלנו" היינו שמקודם ישרפנו ורק אח"כ יבטלנו ובפשטות הוא מטעם הנ"ל.

ב. ויש לעיין בהאי דינא, דראיתי בנטעי גבריאל פרק ל"ד הל' י"ג שהביטול שעושים ביום י"ד צריכים לאומרו קודם שיעשה פחמים, דלאחר שנשרף אינו חמץ ומאי מבטל ע"ש, (וכתב כן מסברא ולא ציין לשום מקום שכתב כן במפורש). אמנם בפסקי הלבוש (נדפס בתחילת הגדה של פסח עם פי' הגדה יפה) כתב "וכשיבטלנו ביום . . לא יבטלנו קודם שישרפנו כדי שיעשה מצות שריפה בחמץ שלו, אלא אחר השריפה יבטל אם אולי נשאר לו עוד חמץ שלא ראהו", שמלשונו (ממ"ש "אלא אחר השריפה") משמע דהביטול עושים רק אחרי שהחמץ נשרף לגמרי והביטול הוא רק עבור חמץ שאולי לא ראה. וכן ראיתי בהגדת מועדים וזמנים שכתב כן להדיא "ושורף כל החמץ וממתין עד שתישרף לגמרי דאז מבטל עוד פעם", וכן כתבו בכמה וכמה הגדות שהמנהג אצלם הוא לומר ה"יהי רצון כשם שאני מבער וכו'" לפני שעושים הביטול, ולפני יהי רצון כתוב "יש נוהגים לומר בשעת השריפה תפילה זו", ואח"כ לפני הביטול כתוב "מיד אחרי השריפה מבטלים את החמץ", ומשינוי הלשונות משמע דמבטלים אחר שנגמר כל השריפה.

(ואע"פ שאז הרי כבר אין טעם לבטלו שהרי אינו חמץ בכלל כנ"ל, הרי כתבו הפוסקים שהביטול הוא מחשש שאולי לא נשרף לגמרי, או שהביטול הוא על חמץ שנפלה עליו מפולת שהוא כמבואר ואעפ"כ צריך לבטלו, עי' בדע"ת סי' תל"ד בשם הא"א מבוטשאטש לגבי מ"ש "דבערתי", או דהביטול הוא על מה שמוכר לעכו"ם דשמה ה' המכירה שלא כדין לכן הוא מבטלו, עי' בכ"ז בנטעי גבריאל סי' ל"ד הערה ל"א).

ג. והנה נחזי אנן מה שיש לומר בזה לכאורה מיוסד על דברי כ"ק אדמו"ר בפסקא זו. דהנה בשו"ע אדה"ז סי' תל"ד מבאר בנוגע להביטול שעושים ביום י"ד, דמכיון שהחמץ הידוע לו ודעתו לאכול ממנו עד שעה ה' אינו מבטלו בביטול שעושה בלילה (סעיף י'), ויש לחוש שמא נתגלגל כזית מחמץ זה, לכן נכון הדבר שבשעת הביעור יחזור ויבטל פעם שנית כל חמץ שיש ברשותו כדי שיבוטל גם חמץ זה שנתגלגל מחמץ זה ששיירו למאכלו (סעיף י"א), ובביטול זה יאמר כל חמירא דאיכא ברשותי דחזיתי ודלא חזיתי וכו' שהרי מבטל הכל גם מה שלא ביטל בלילה (סעיף י"ב), ואין לסמוך על ביטול זה בלבד כי עיקר תקנת חכמים הוא לבטלו בלילה, והביטול שביום י"ד הוא רק (ומן הדין בעצם אין לחוש לזה) שמא נתגלגל כזית מחמץ ששיירו למאכלו (סעיף י"ג), וטוב לזהר שהביטול שעושה ביום י"ד יהי אחרי שמבער תחילה מן ביתו כל חמץ הידוע לו כדי שיקיים מצות ביעור חמץ בחמץ שלו, שלאחר הביטול אין החמץ שלו (סעיף י"ד), ע"כ דברי אדה"ז בקיצור.

ומבואר דהתקנה לבטל ביום י"ד הוא רק בגלל החמץ (שיש חשש) שנתגלגל מהחמץ שלא בטלו עדיין בערב, וכמ"ש אדה"ז כמה פעמים, ואע"פ שנשאר עוד חמץ חוץ ממה (שיש לחוש) שנתגלגל, שהרי השאיר חמץ למאכלו ואולי לא אכלו לגמרי וא"כ גם חמץ זה צריכים לבטלו, אמנם הרי חמץ זה מבערו לגמרי, וכל טעם הביטול (גם הביטול של ליל י"ד) הוא רק שמא ימצא חמץ (גלוסקא יפה) שלא מצאה בבדיקה, אבל החמץ שמבערו אינו צריך ביטול. ומכיון שתיקנו לבטל עוד הפעם ביום י"ד מחשש שנתגלגל חתיכת חמץ ממה ששייר לאכילתו, לכן מבטל כל חמץ שיש ברשותו כדי שיבוטל גם החמץ שנתגלגל (שמשום חמץ זה הי' כל התקנה).

ולפ"ז יהי הפירוש בדברי אדה"ז בסוף סעיף י"א "לפיכך נכון הדבר שבשעה שמבער מן ביתו את החמץ ששייר למאכלו" היינו בשעה שמוציא ומבער ושורף החמץ שנמצא בעין וחמץ זה אינו מבטל שהרי מבערו, "יחזור ויבטל פעם שנית כל חמץ שיש ברשותו" היינו שיבטל עוד הפעם כל החמץ שנשאר עדיין ברשותו ולא הוציאו כעת, שבפשטות כוונתו הוא להחמץ שלא מצא בבדיקתו, ואע"פ שכבר בטלו בלילה מ"מ נכון לבטלו עוד הפעם "כדי שיבוטל גם החמץ שנתגלגל מחמץ זה ששיירו למאכלו". (והטעם בזה שנכון לבטלו עוד הפעם עי' ברא"ש פ"א סי' ט' ובב"ח ובט"ז ס"ק ה' ואכ"מ).

ד. והנה בפשטות גם הפתיתי חמץ (שכבר הזכירו אדה"ז לעיל בסי' תל"ב סעיף י"א) שהניח לצורך הבדיקה נכלל ג"כ בדין הנ"ל, דלא תקנו על זה דין ביטול ביום י"ד כי חמץ זה הרי מבערו לגמרי, ורק מחשש שאולי נתגלגל מחמץ זה תקנו לבטלו ביום י"ד.

אמנם ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר בטעם הראשון להמנהג להניח פתיתי חמץ בכדי שבביטול היום יוכל לומר "דחמיתי" קשה (וקצת הערני לזה הרה"ג הרה"ח ר' שניאור זלמן ווילשאנסקי שי'), דמכיון דכל תקנת הביטול הוא רק אם יתגלגל חתיכת חמץ מחמץ זה, א"כ למה להם לתקן להניח פתיתי חמץ בכדי שיוכל לומר בביטול היום "דחמיתי", שלא יתקנו להניח הפתיתים ואז לא יתגלגל כלום ולא יצטרך לבטל ביום י"ד בכלל, כי כנ"ל כל תקנת הביטול ביום י"ד הוא רק מחמת החמץ שיש חשש שנתגלגל.

ואין לתרץ דעדיין יש חשש על שאר החמץ שמשייר לאכילתו וע"ז הוא עיקר תקנת הביטול אם יתגלגל מחמץ זה, דא"כ הרי בלא"ה יש לו חמץ וכבר יוכל לומר "דחמיתי" גם בלי הפתיתים, ושוב קשה למה תקנו להניח הפתיתים, ובע"כ דמכיון דלפעמים לא יניח כלום לאכילתו ואז אין שום חשש שיתגלגל כלום, לכן תקנו להניח הפתיתים בכדי שבכל פעם יהי' לו חמץ שיוכל לומר "דחמיתי", אמנם גם ע"ז קשה כנ"ל הרי תקנת הביטול הוא רק אם יתגלגל, וא"כ שלא יתקנו להניח ולא יתגלגל כלום ולא יצטרך לבטל בכלל, ואפי' אם ישאר לו ממה שהניח למאכלו אינו צריך לבטלו כי כנ"ל החמץ ששורף אינו מבטל, והחמץ שלא מצא בבדיקתו הרי כבר ביטלו מאתמול.

ויותר מזה נראה דעל הפתיתי חמץ שמניח אין שום חשש בכלל שיתגלגל ממנו כלום, והוא כשנדייק בלשונו הזהב של אדה"ז שכתב שם בסעיף י"א וז"ל "שיש לחוש שמא נתגלגל כזית מחמץ זה שאכל ממנו", (ועי' בסעיף י"ג), שמלשונו משמע דכל החשש הוא רק בשעה שאוכל בפועל מהחמץ, שרק אז יש חשש שיתגלגל ממנו חתיכה, וא"כ הפתיתים (וכן החמץ שמשייר לאכילתו ואינו אוכל ממנו בפועל) שמניחם רק עבור הבדיקה (והפתיתים צ"ל מחמץ קשה כמפורש בסי' תל"ב סעיף י"א שבפשטות אינם עומדים לאכילה ועכ"פ אינו מניחם לאכילה) אין בזה שום חשש שיתגלגל, (וגם

חמץ זה הרי מבערו לגמרי), וא"כ לא תקנו ע"ז בכלל ביטול, ושוב קשה מ"ש כ"ק אדמו"ר בטעם הראשון להמנהג להניח פתיתי חמץ בכדי שבביטול היום יוכל לומר "דחמיתי", הרי החמץ הנמצא בעין שורפו לגמרי וע"ז לא תקנו ביטול, ועוד דלא שייך ע"ז ביטול שהרי שורפו לגמרי ואינו חמץ בכלל שנצטרך לבטלו, ואם הכוונה הוא להניחו בכדי שיתגלגל ואז נצטרך לבטלו ואז יוכל לומר "דחמיתי" הרי מובן הדוחק בזה.

(ובשלמא מ"ש בשו"ע אדה"ז שצריך לבטל החמץ שנתגלגל הרי שם מיירי אודות החמץ שמשיר לאכילתו, אבל מ"ש כ"ק אדמו"ר צ"ע. וגם בשו"ע כתוב לומר רק "דחזיתי" דפי' שראה את החמץ מעולם אבל לא בשעת הבדיקה כנ"ל בתחילת ההערה, אבל מ"ש כ"ק אדמו"ר לבאר למה אומרים "דחמיתי" שפירושו שראה את החמץ בשעת הבדיקה צ"ע).

ה. ובהכרח לומר כנ"ל דעצם התקנה לבטל ביום י"ד הוא על החמץ שמשיר לאכילתו וכשאוכל ממנו לפועל יש חשש שיתגלגל ממנו חתיכה, ואע"פ שלא בכל פעם משייר לאכילתו י"ל דעל פי רוב משייר, (ועי' מ"ש הרא"ש בפ"א דפסחים סי' ט' א' הטעמים לגבי הביטול של יום י"ד שהוא משום שרגילין לקנות פת ביום), ואה"נ דיכול להיות שלא השאיר חמץ מ"מ יבטל גם אז דלא פלוג רבנן, אלא דמחמת זה לא היו מתקנים לומר כל פעם שמבטלים הלשון "דחמיתי" שהרי אפשר שלא שייר כלום לאכילתו ואז אין שום חשש שיתגלגל כלום, וע"ז כתב כ"ק אדמו"ר דבכדי שבכל פעם יוכל לומר "דחמיתי" תקנו להניח פתיתי חמץ, אמנם הרי חמץ זה מבערו וא"כ לא שייך לבטלו שהרי הוא מבוער לגמרי, ובהכרח דס"ל לכ"ק אדמו"ר דאע"פ שעיקר הביטול נתתקן בגלל החמץ שיש חשש שנתגלגל כנ"ל בשו"ע אדה"ז, מ"מ תקנו כבר לבטל כל החמץ שיש ברשותו גם את החמץ שמבער.

ולפ"ז מ"ש אדה"ז בסי' תל"ד סעיף י"א הנ"ל "לפיכך נכון הדבר שבשעה שמבער מן ביתו את החמץ ששייר למאכלו" פירושו שבאותו שעה ממש ששורף החמץ, "יחזור ויבטל פעם שנית כל חמץ שיש ברשותו" היינו שיחזור ויבטל עוד הפעם את החמץ שביטל מאתמול, אלא שבביטול זה מבטל גם את החמץ שמבער עכשיו ולא רק את

החמץ שביטל כבר בלילה, ומכיון שמבטלים גם את החמץ שמבערים, לכן מניחים פתיתי חמץ כדי שבכל פעם יוכל לומר "דחמיתי", ובהכרח דס"ל לכ"ק אדמו"ר דהביטול אומרים לפני שנשרף לגמרי ואז שייך עדיין לבטלו, והטעם שמבטלים עוד הפעם ביום הוא "כדי שיבוטל גם החמץ שנתגלגל מחמץ זה ששיירו למאכלו".

ו. שוב התבוננתי בזה וחשבתי דאולי אין מזה ראי' דהביטול צ"ל לפני שנשרף לגמרי, והוא כשנדייק בדברי אדה"ז בסידורו בסדר בדיקת וביעור חמץ בביטול של יום י"ד, שכתב שם וז"ל הק' "ביום י"ד בשעה ה' יעשה לו מדורה בפני עצמו וישרפנו ויבטלנו. ובביטול היום יאמר: כל חמירא . . דארעא. ויש לשרוף עשרה פתיתין ובשעת שריפת החמץ יאמר זה" יהי רצון . . סלה" עכ"ל.

והנה ישנם כאן כמה דיוקים: א) דלכאורה הי' לי' לאדה"ז לכתוב אודות שריפת עשרה פתיתין מיד בתחילה כגון "וישרפנו ביחד עם עשרה פתיתין ויבטלנו" וכדומה ולמה חילקן לשני ענינים. אלא דבזה י"ל דשריפת עשרה פתיתין הוא ענין שע"פ קבלה משא"כ עצם שריפת החמץ ולכן חילקן, אמנם עדיין יש לעיין מ"ש אודות הביטול באמצע בין שריפת שאר החמץ לשריפת עשרה פתיתין. ב) בתחילה כתב "וישרפנו" ואח"כ כתב "ובשעת שריפת החמץ", דמשינוי הלשון משמע ד"וישרפנו" פירושו שישרפנו לגמרי, וצ"ע בטעם השינוי.

ואולי י"ל בזה (לפלפולא בעלמא), דבאמת יש כאן שני ענינים: א) שריפת החמץ שמצא בבדיקתו (ומה שנשאר מהחמץ שמשירר לאכילתו), ב) שריפת עשרה פתיתין. וחילוק יש ביניהם לגבי זמן הביטול, דמקודם צריך לשרוף כל החמץ שיש לו שמצא בבדיקתו ומה שנשאר מהחמץ שמשירר לאכילתו, וחמץ זה יש לשרוף לגמרי ורק אח"כ לעשות הביטול, בכדי לקיים מצות שריפת חמץ בחמץ שלו, וקיום מצות שריפת חמץ הוא רק כשנשרף לגמרי, ולכן כתב אדה"ז כאן "וישרפנו ויבטלנו" היינו דמקודם ישרפנו לגמרי ורק אח"כ יבטלנו.

ויש עוד ענין לשרוף עשרה פתיתין (שזהו ענין ע"פ קבלה), ובזה באמת אינו מקיים מצות שריפת חמץ שהרי כבר ביטל כל חמצו וא"כ אין זה חמץ שלו ואינו יכול לקיים מצות שריפת חמץ בחמץ זה, ובשעת שריפת חמץ זה יאמר ה"יהי רצון". ומדיוק לשון

ה"יהי רצון" בנוסח אדה"ז (מסידור האריז"ל) "כשם שאני מבער חמץ מביתי ומרשותי וכו'", והא שונה מנוסח העבוה"ק "וכשם שבערנו החמץ מבתינו ושרפנוהו", והיינו: (א) שאומרים "מבער" לשון הוה ולא "ביערנו" לשון עבר, (ב) "חמץ" סתם ולא דוקא החמץ שלו ולא "החמץ" עם ה' הידיעה שבפשטות הכוונה לחמץ שלו. וע"פ הנ"ל מובן דה"יהי רצון" אומרים רק כששורפין עשרה פתיתין, ולא כששורפים שאר החמץ, ולכן אומרים "מבער" לשון הוה, וזה נעשה אחר שכבר ביטל מקודם את כל החמץ, וא"כ אי"ז חמץ שלו ולכן אומרים "חמץ" סתם.

ז. מה שנשאר עדיין לברר הוא מ"ש "ויש להוסיף טעם: כדי שבביטול היום יוכל לומר כל חמירא וחמיעא דחמיתא, וגם שלא ישכח חובת ביעור ולא יצטרך לשרוף הכלי שלקח לבדיקה כמ"ש סו"ס תמ"ה" עכ"ל, דלכאורה כתב כאן רבינו ג' (או ב') טעמים שונים. וא"כ למה כתב "ויש להוסיף טעם" בלשון יחיד ולכאורה הי' צ"ל "טעמים" כמו שכתב לפני זה "ראה בחק יעקב טעמי מנהג זה" בלשון רבים. גם יש לעיין למה כתב רבינו "אבל כבר נתפשט המנהג להניחן ומנהג ישראל תורה היא (שו"ע אדה"ז סו"ס תל"ב)", הרי זהו בסעיף י"א בשו"ע אדה"ז ואח"כ יש עוד סעיף וא"כ אי"ז "סו"ס תל"ב", ועוד חזון למועד.



## בפיסקא על מצות

הרב שלום שיחי' שפאלטר

ר"מ בישיבה

על מצות: (במדבר ט, יא) והוא כתוב בפסח שני. ולא הביא ממ"ש בפסח ראשון (שמות יב, ח) ואכלו את הבשר גו' ומצות על מרורים יאכלוהו, כי אדרבה, מיתור תיבת יאכלוהו שבפסוק זה ילפינן דאוכל פסח אף שאין לו מצה ומרור (מכילתא שם), וגם פשוטו של מקרא זה משמע כמ"ש הרמב"ן



שם, כי מצות נמשך למעלה, ואכלו את הבשר ומצות, וחזר וצווה עם מרורים יאכלוהו לבשר. וא"כ אין ראי' שצריך לכרוך גם עם מצה, לולא שבא הכתוב בפ"ש וממנו נלמוד גם לפ"ר (ראה רש"ש שם). - אבל הרשב"ם משמע דגריס בש"ס הפסוק דפ"ר, וכמ"ש בהגהות הר"ב מרנשבורג. (ע' לו).

א. והנה בהשקפה ראשונה היה נראה כוונת כ"ק אדמו"ר בהקושיא (דהי' אפשר להביא ראייה ממ"ש בפסח ראשון "ואכלו את הבשר בלילה הזה עלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו"), דכמו שהראי' ממ"ש בפסח שני "על מצות ומרורים יאכלוהו" הוא ממ"ש "יאכלוהו" בלשון יחיד דמשמע כולם כאחד (עי' באוצר מפרשי התלמוד בפסחים עמוד תר"ט הערה 78), כמו"כ ממ"ש "יאכלוהו" בפסח ראשון ג"כ משמע כולם כאחד, וע"ז מתרץ כ"ק אדמו"ר דא"א לומר כן דאדרבא מלשון יאכלוהו שבפסוק זה ילפינן במכילתא דאוכל פסח אף שאין לו מצה ומרור, וא"כ מזה ראי' להיפך, דאינו צריך לכרוך הפסח עם מצה ומרור, שהרי אפשר לאכול הפסח בלי מצה ומרור בכלל. (וע' שם במכילתא דכמו"כ לומדין מזה דאפשר לאכול מצה ומרור בלי פסח בכלל ע"ש). ועוד דעל פי פשוטו של מקרא פי' הפסוק (בפסח ראשון) הוא ואכלו את הבשר והמצות (כי מצות נמשך למעלה), ואח"כ צוה שהבשר צריכים לאכול עם מרור, וא"כ אין ראי' שצריכים לכרוך גם עם מצה. ולכן צריכים הפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו הנאמר בפסח שני שמגלה שגם בפסח ראשון צריכים לכרוך הפסח עם מצה ועם מרור.

אמנם פי' זה צ"ע דלכאורה מהו הסתירה בין מ"ש במכילתא להלימוד דצריכים לכרוך הכל ביחד, די"ל דאה"נ כשאין לו מצה ומרור מחויב לאכול הפסח (וכמו"כ כשאין לו פסח מחויב לאכול מצה ומרור), מ"מ כשישנם כולם חייב לכרוך את כולם ביחד. וע"ד מה שמצינו במצות תפילין, דאע"פ דכשאין לו תפילין של יד חייב להניח תפילין של ראש, מ"מ כשישנם שניהם הדין הוא דצריך להניח מקודם תפילין של יד כדי שבזמן שמניח תפילין של ראש יהיו שניהם (כל זמן שבין עיניך יהיו שנים). וכמו"כ נימא כאן דכשאין לו מצה ומרור אה"נ דאוכל הפסח, ומ"מ כשיש לו כולם חייב לכורכם ביחד, ומהי הסתירה בין המכילתא לעצם דין כריכה שמצד זה א"א ללמוד הדין מפסוק זה.

גם צ"ע דלפירוש זה יוצא דבתירוצו הראשון מתרץ כ"ק אדמו"ר דמפסוק הנאמר בפסח ראשון א"א ללמוד כל הדין דכורך, דלפי המכילתא אין מפסוק זה שום ראי' דצריך לכרוך מצה ומרור עם הפסח בכלל, ובתירוצו השני מבאר דעכ"פ אין לנו ראי' דצריך לכרוך גם מצה עם הפסח, וא"כ מ"ש בסוף "וא"כ אין ראי' שצריך לכרוך גם עם מצה" קאי רק על התירוץ השני, אמנם לפ"ז: (א) הרי בין תירוץ הא' לתירוץ הב' יש רק פסיק, ואחרי התירוץ הב' לפני תיבות "וא"כ אין ראי' שצריך לכרוך גם עם מצה" יש נקודה, ולכאורה הרי מכיון דלפי פי' זה מ"ש וא"כ כו' הולך רק על התירוץ הב' ולא על התירוץ הא' הי' צ"ל דבין תירוץ הא' לתירוץ הב' יהי' נקודה, ובין תירוץ הב' לתיבות וא"כ וכו' הי' צ"ל פסיק. (ב) דא"כ סדר התירוצים הי' צ"ל באופן הפוך דמקודם היה צ"ל התירוץ הב' דעכ"פ אין לנו ראי' דצריך לכרוך גם מצה עם הפסח ואח"כ התירוץ הא' דעוד יותר מזה דאין לנו שום ראי' דצריך לכרוך בכלל הן מצה והן מרור עם הפסח, דאחרי שמתרץ שאין שום ראי' דצריך לכרוך בכלל אין מקום לתרץ דאין לנו ראי' דצריך לכרוך גם את המצה.

ב. והנה לכאורה הי' אפשר לבאר התירוצים באופן אחר, ובהקדים דהנה יש עוד דרך במפרשים בהלימוד לדינו של הלל מהפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו" שהוא מתיבת "על" שפירושו עם, (וכמו שכתוב "ויבאו האנשים על הנשים" (שמות לה, כב) שפי' רש"י שם "עם הנשים וסמוכין אליהם"), היינו שצריכים לאכול הפסח עם מצות ומרורים ולכורכן ביחד, (ע"ש באוצר מפרשי התלמוד). ולפ"ז גם אם היינו לומדים הדין מהפסוק הנאמר בפסח ראשון "ואכלו את הבשר. . ומצות על מרורים יאכלוהו" הי' הלימוד מתיבת "על" היינו שצריכים לאכול הבשר והמצות (על) עם מרורים.

ולפ"ז יש לומר דשני התירוצים הם על ב' הלימודים שהיינו יכולים ללמוד מהפסוק הנאמר בפסח ראשון, דבתירוץ הראשונה כוונתו לבאר דא"א ללמוד מתיבת "יאכלוהו" דמשמעותו הוא לשון יחיד, "כי אדרבא מיתור תיבת יאכלוהו שבפסוק זה ילפינן דאוכל פסח אף שאין לו מצה ומרור (מכילתא)", דאין כוונתו דשני הלימודים סותרים זה את זה, (די"ל דאי"ז סתירה וכמו שהקשיתי לעיל), כ"א דכוונתו הק' היא דא"א ללמוד ממשמעות התיבה כלום, כי תיבה זאת מיותרת וממנו לומדים הדין המבואר

במכילתא, ולא נשאר לנו תיבת "יאכלוהו" ללמוד ממנו דהמשמעות הוא לשון יחיד וללמוד ממנו דין הכריכה, וא"כ אין לנו שום לימוד שצריכים לאכול הפסח עם מצה ומרור, ובתירוץ השני כוונתו הק' היא לבאר בקשר להלימוד השני שהי' אפשר ללמוד והיינו מתיבת "על", וע"ז מתרץ דמכיון דבפשטות תיבת "ומצות" נמשך למעלה היינו שצריכים לאכול בשר הפסח וגם צריכים לאכול מצות, ושוב צוה התורה שהבשר יאכלו עם מרורים, א"כ יש לנו לימוד מתיבת "על" רק שצריכים לכרוך הפסח עם מרור אבל אין לנו לימוד שצריכים לכרוך גם עם מצה, ולכן צריכים הלימוד מפסח שני שמבואר בו להדיא שצריכים לכרוך הפסח עם מצות ומרור.

אמנם גם פ"י זה צ"ע דעדיין נשאר הקושיא השניה שהקשיתי לעיל דבתירוץ הא' מתרץ על כל דין הכריכה עם המצה, א"כ א' הנקודה והפסיק אינם במקומם כנ"ל, ב' דסדר התירוצים הם מן הכבד אל הקל. וגם צ"ע בתירוץ הא', דהרי לשון כ"ק אדמו"ר הוא "כי אדרבה מיתור תיבת יאכלוהו וכו'", דצ"ע מהו הכוונה בתיבת "אדרבה", דבשלמא לפ"י הראשון דשני הדינים סותרים א' להשני מובן מ"ש אדרבה (אלא דקשה לפ"י זה מה שהקשיתי לעיל דלכאורה אינם סותרים זא"ז), אמנם לפ"י זה צ"ע מהו הפ"י אדרבה, דהרי התירוץ הוא רק דכבר השתמשנו בתיבת יאכלוהו וא"כ א"א ללמוד מזה עוד דין אבל אין כאן לכאורה שום אדרבה, ובדוחק י"ל דכוונת ה"אדרבה" הוא דאם הלימוד לדין הכריכה הי' מתיבת יאכלוהו הרי זה ממשמעות התיבה, והלימוד שבמכילתא הרי הוא מיתור התיבה, והלימוד באופן של יתור הוא אופן אחר לגמרי מהלימוד באופן של משמעות, אמנם מובן הדוחק בפ"י זה.

ג. עוד חשבתי שאפשר לבאר באופן אחר קצת ובהמשך קצת להדרכים דלעיל, דבתירוץ הא' כוונתו להפריך אם הלימוד לדין הכריכה הי' מתיבת "על" שפירושו עם, ובתירוץ זו לא ס"ל כמ"ש הרמב"ן (שמביא בתירוץ הב') דתיבת ומצות נמשך למעלה כ"א שנמשך למטה, ופ"י הפסוק הוא שיאכל הבשר וגם "מצות על (עם) מרורים יאכלוהו" להקרבן פסח, וא"כ יש לנו לימוד לכל דין הכריכה דצריך לכרוך פסח עם מצה ומרור, וע"ז מבאר דאדרבה מיתור תיבת יאכלוהו לומד במכילתא דאוכל פסח אפי' אם אין לו מצה ומרור, וא"כ מתיבת "יאכלוהו" א"א ללמוד כלום לדין הכריכה, ולפ"י אפי' אם לומדין דין הכריכה מתיבת "על" יהי' הלימוד רק דצריך לכרוך מצה עם

מרור אבל אין לנו לימוד דצריך לכורכן עם הבשר. ובתירוץ הב' כוונתו לבאר לא לפי שיטת המכילתא וא"כ אפשר להשתמש בתיבת "יאכלוהו" לדין הכריכה, ולפי שיטת הרמב"ן דתיבת "ומצות" נמשך למעלה, ולפ"ז יהיה פ"י הפסוק ואכלו את הבשר וגם יאכלו מצות, והבשר יאכלו עם המרור, וא"כ אין לנו שום ראי' שצריך לכרוך גם עם המצה.

ולדרך זו אע"פ שיהא מובן תיבת אדרבה בתירוץ הא', דמחמת הלימוד מהפסוק היינו לומדין דצריך לכרוך הפסח עם המצה והמרור, ולפי המכילתא הרי אדרבה אין לנו לימוד דצריך לכרוך המצה והמרור עם הפסח (כ"א רק דצריך לכרוך המצה והמרור).

אמנם עדיין נשאר מעין הקושיא השניה שהקשיתי לעיל דבתירוץ הא' מדבר אודות עצם הכריכה עם הבשר, ובתירוץ הב' מדבר רק אודות הכריכה עם המצה, והיינו דאה"נ דאין להקשות כ"כ דסדר התירוצים הם מן הכבד אל הקל, מכיון דתירוץ הא' הוא לבאר למה אין ללמוד דין כורך מתיבת "יאכלוהו" ותירוץ הב' הוא לבאר למה אין ללמוד דין כורך מתיבת "על", וא"כ אע"פ שבפועל יוצא מזה דבתירוץ הא' הקושיא יותר חזק שהרי מקשה על כל דין הכורך משא"כ בתירוץ הב' מקשה רק על חלק המצה שבדין כורך, מ"מ עיקר התירוצים הוא על שני הלימודים וא"כ אין זה קשה כ"כ, מ"מ עדיין נשאר מה שהקשיתי דהנקודה והפסיק אינם במקומם.

ד. ולכן נראה לפרש (והעירני קצת לזה ש"ב הרה"ג ר' חיים שפירא שליט"א) דאין כאן ב' תירוצים אלא דהכל תירוץ א' היא (ובהמשך קצת לאופנים המבוארים לעיל), ומבאר כ"ק אדמו"ר דא"א ללמוד דצריכים לכרוך הפסח עם המצה והמרור מהנאמר בפסח ראשון, כי משם אפשר ללמוד רק דצריכים לכרוך הפסח עם המרור אבל אין לנו לימוד משם דצריך לכרוך גם עם המצה. ומ"ש "כי אדרבה" נמשך עד הסוף ורק בסוף התירוץ יהי' מובן מהו ה"אדרבה". ומתחילה מבאר כ"ק אדמו"ר למה א"א בכלל ללמוד מתיבת "יאכלוהו" דין הכריכה, וע"ז מבאר דמכיון דבמכילתא לומד מיתור תיבת "יאכלוהו" דאוכל פסח גם אם אין לו מצה ומרור, א"כ אין תיבת יאכלוהו פנוי ללמוד ממנו דין הכריכה, ובהכרח דאם היינו רוצים ללמוד דין הכריכה מפסוק זה הוא

רק מתיבת "על", וע"ז ממשיך דגם מתיבת "על" שבפסוק זה אין ללמוד דין הכריכה שעשה הלל, דמכיון דבפשטות נמשך תיבות "ומצות" למעלה כמ"ש הרמב"ן, ומה שנאמר "על" קאי רק על המרור שצריכים לכרכו עם הפסח, וא"כ א"א ללמוד מפסוק זה שצריכים לכרוך הפסח ביחד עם המצה והמרור כ"א דצריכים לכרכו רק עם המרור, וא"כ "אדרבה" אין לנו מפסוק זה שום ראיה לדין הכורך שעשה הלל שכרך הפסח עם המצה והמרור, לולא שבא הכתוב בפסח שני וממנו מלמד גם לפסח ראשון.

ולפי פ"י זה מתורץ כל הקושיות שהקשיתי לעיל, דאין כוונת כ"ק אדמו"ר דהלימוד של המכילתא הוא בסתירה להלימוד דדין הכריכה כי באמת אין בזה שום סתירה וכמו שהקשיתי לעיל, אלא דכוונתו הק' כאן הוא רק דא"א בכלל ללמוד דין הכריכה מתיבת "יאכלוהו" כ"א מתיבת "על", וגם הקושיא שהקשיתי שהתירוצים הם מן הכבוד אל הקל אינו קושיא דאין כאן ב' תירוצים כ"א הכל תירוץ אחת היא לבאר דגם מתיבת "על" א"א ללמוד דין הכריכה של הלל, ומובן ג"כ שהפסיק והנקודה הם שפיר כל א' וא' במקומו הנכון, ומובן גם הפ"י בתיבת "אדרבה", והכל על מקומו יבוא בשלום.

ה. והנה ע"פ המבואר נראה דאפשר לבאר ולהצדיק את שיטת השאגת ארי"י מכמה קושיות שהקשו עליו באחרונים, וכדלקמן:

דהנה בשאגת ארי"י סי' ק' הביא דברי הרא"ש בפרק ערבי פסחים סי' כ"ה שכתב "משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית, דאין אכילה פחות מכזית, אבל בירקות הראשונות שמברך עליהן בורא פרי האדמה בעלמא ואין מזכירין עליהם אכילה אין צריך מהם כזית", (וכן כתב בפסקי מהרא"י), ומפרש השאג"א את דברי הרא"ש דמעיקר דין מצות מרור מצד עצמו לא בעינן כזית, רק מכיון דאכילת מרור טעון ברכה ומברכין על אכילת מרור ואין אכילה פחותה מכזית לכן בעינן כזית. והטעם שמן התורה לא בעינן שיאכל כזית הוא משום דבקרא דכתיב בפ' בהעלותך "על מצות ומרורים יאכלוהו" האי יאכלוהו לא קאי אלא אפסח לחוד ולא אמצה ומרור שעמו, היינו שהתורה אמרה שיאכל הקרבן פסח עם מצה ומרור, והמצה ומרור הוה תנאי באכילת הפסח, וא"כ לשון אכילה שבפסוק קאי רק על הפסח, ולפ"ז המרור שאוכל בכורך שאינו מברך עליהם אינו צריך שיהא כזית.

ומקשה ע"ז השאג"א וז"ל: וק"ל דא"כ הם דקיי"ל מצה צריכה כזית ע"כ מהאי קרא נפקא לן דכתיב בערב תאכלו מצות, דנאמר אכילה אצל מצה, א"כ תקשה לך ההיא דשלהי פסחים (ק"כ, א) דאמר רבא מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו בזמן דאיכא פסח אין, אבל מצה אהדרי' קרא דכתיב בערב תאכלו מצות, ורב אחא בר יעקב אמר אחד זה ואחד זה דרבנן, והא דכתיב בערב תאכלו מצות ההוא מיבעי ל' לטמא ושהי' בדרך רחוקה, ע"ש. והשתא מנא ל' לרבא דהא דאהדרי' קרא למצה מבערב תאכלו מצות דלזה"ז אתי, ולראב"י אהדרי' לטמא ושהי' בדרך רחוקה, דלמא היינו טעמא דאהדרי' קרא משום שיעור אכילה בכזית, דאי מעל מצות ומרורים יאכלוהו הו"א דאין צריך לאכול כזית כמו שאין צריך גבי מרור, כתב רחמנא בערב תאכלו מצות לשיעור אכילה בכזית, אע"כ דבלא האי קרא דבערב תאכלו מצות, מקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו ש"מ דאין אכילת מצה פחות מכזית, דהאי יאכלוהו אמצה נמי קאי, וא"כ ה"ה נמי דנפקא ל' מהאי יאכלוהו גופי' למרור דבעי כזית, דכמו שקאי על מצה דכתיבה בהאי קרא הא מרור נמי בהאי קרא כתיב ועלי' נמי קאי, עכ"ל ע"ש.

ובשו"ת אבני נזר או"ח סי' שפ"ג אות כ' הקשה ע"ז וז"ל: והנה השאג"א דנהירין ל' שבילין דש"ס כאן במחילת כבוד תורתו הרמה שכח מקרא כתיב בתורה, דקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו דלא כתיב אכילה במצה הוא בפסח שני בפרשת בהעלותך, אך בפסח ראשון בפרשת בא כתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו, הנה כתיב ואכל וגו' ומצות, הרי דכתוב אכילה במצה, וע"כ קרא דבערב תאכלו מצות דבט"ו בניסן קאי הא כתיב אכילה בקרא דואכלו, ובערב למה לי, ע"כ לבזמן הזה. רק במרור כתבו הרא"ש (ופסקי מהרא"י) שפיר דלא כתיב בי' לשון אכילה לא בפסח ראשון ולא בפסח שני, עכ"ל ע"ש.

ו. ונראה דע"פ המבואר לעיל אפשר לתרץ קצת קושית האבני נזר, דהנה ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר שהטעם שא"א ללמוד דין הכריכה ממה שנאמר בפסח ראשון "יאכלוהו" הוא משום שבמכילתא לומדין מזה דין אחר וכן"ל באריכות, הנה עפ"ז יוצא שבפסוק נאמר ב' דברים: א) "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים" היינו

שצריכים לאכול בליל פסח הבשר והמצה והמרור, ועוד דין ב) "יאכלוהו" שהפסח צריכים לאכול בכל אופן אפילו כשאין לו מצה ומרור. ולפ"ז (דתיבת יאכלוהו הוא ענין בפני עצמו) הרי בפסוק זה נאמר לשון אכילה גם בפסח וגם במצה וגם במרור, דהרי בפסוק כתוב "ואכלו את הבשר בלילה הזה עלי אש ומצות על מרורים" וא"כ קאי האי ואכלו על כל מה שנאמר בפסוק, (ורק דאין לנו לימוד מפסוק זה על דין הכריכה מכיון דבהמכילתא לומד מתיבת "יאכלוהו" דין אחר וכו"ל).

ולפ"ז י"ל דהשאג"א לא שכח האי פסוק בכלל אלא דידע גם דברי המכילתא הנ"ל, ואם הי' אפשר להביא פסוק זה היה מזה ראי' מפורשת נגד הרא"ש דהרי כנ"ל גם לגבי מרור נאמר לשון אכילה בפסוק זה וכו"ל ע"פ דברי המכילתא, אלא דס"ל לי' להשאג"א דא"א בכלל להביא ראי' מפסוק זה לגבי דין כזית, (ורק לגבי דין הכריכה הי' סברא להביא ראייה מפסוק זה וע"ז מתרץ כ"ק אדמו"ר דסו"ס גם לגבי דין הכריכה א"א להביא מזה ראייה וכו"ל באריכות), ולכן הביא השאג"א רק הפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו" הנאמר בפסח שני, ומחמת קושייתו הוכיח דהאי יאכלוהו קאי גם על מצה ומרור.

ז. ובסברת הדבר י"ל, דהנה הפסוק שנאמר בפסח ראשון הרי נאמר לבנ"י כשהיו עדיין בארץ מצרים עוד לפני שהקריבו קרבן פסח ולפני שמלו את עצמן, וא"כ י"ל דס"ל להשאג"א דהי' להם אז דין בני נח (וכידוע דברי הפרשת דרכים דרוש א' וב', וראה לקו"ש ח"הע' 143 וע' 266, ובח"כ ע' 200 ועוד), ולפ"ז י"ל דאע"פ שע"י מצות קרבן פסח נגאלו בנ"י ממצרים וזכו למ"ת, ואשר לכן הי' אפשר ללמוד מכאן לגבי עצם דין הכריכה (לולא הקושיות שהקשה כ"ק אדמו"ר) אע"פ שבדרך כלל אין למדין מלפני מ"ת מ"מ מכיון שזה הי' ההכנה למ"ת הי' אפשר ללמוד מכאן עצם דין הכריכה, מ"מ לגבי שיעור כזית א"א ללמוד מכאן בכלל, דמכיון דלפועל הרי היו אז עדיין בני נח והרי אין שיעורים לב"נ, וכידוע שיטת הרא"ם בתוספותיו על הסמ"ג (הובא במשל"מ פ"א מהל' חו"מ ה"ז) דאכילה בעצם הוה בכל שהוא ואתי הלכתא ואפיקתי' ממשמעותי' לענין מלקות וכתת וקרבן אבל איסורא כדקאי קאי, וזהו אפי' לישראל וכ"ש לבן נח (שלכן בין נח חייב על אבר מן החי בכל שהוא שלא ניתנו שיעורים אלא לישראל כמבואר ברמב"ם הלכות מלכים פ"ט ה"י, ולשיטת התוס')

בחולין דף ל"ג ע"א חייב במשהו בשר גידים ועצמות עי' אינציקלפדי' תלמודית ערך אבר מן החי, אמנם מ"ש בשיטת התוס' צ"ע דלכאורה מבואר בהדיא בפרי מגדים סי' ס"ב וכ"ה בראש יוסף חולין דף ל"ג ע"א דלשיטת התוס' גם ב"נ חייב רק בכזית ע"ש), וא"כ בפסוק זה לא נאמר דין כזית אע"פ שנאמר בו מפורש לשון אכילה גם במצה ומרור. (ועי' בספר חמדת ישראל ע' צ"ה שכתב להסתפק לשיטת הרמב"ם דב"נ יכול לקיים מצות התורה ויש לו שכר כאינו מצווה ועושה, והב"נ רוצה לקיים מצות אכילת מצה אם צריך לאכול כזית כיון דזהו שיעור המצוה, או דאפי' בפחות מכזית מקיים המצוה כיון דלא נאמרו שיעורין לב"נ, וע"ש ששמע שנוטה לומר דצריך כזית, אמנם שם המדובר אחרי שניתן התורה והב"נ רוצה לקיים מצות התורה, וכאן המדובר לגבי עצם הלימוד ממה שנאמר להם בארץ מצרים), ולכן לא הקשה השאג"א מפסוק זה בכלל על דיני של הרא"ש אע"פ שבדאי ידע מפסוק זה.

ואע"פ שקושיית השאג"א על הרא"ש הוא דא"כ אינו מובן מ"ש רבא בגמ' שם דמפסוק בערב תאכלו מצות לומדין חיוב מצות בזמן הזה ולדברי הרא"ש הרי צריכים את הפסוק לגבי דין שיעור כזית, ולכאורה הרי גם פסוק זה נאמר באותו פרשה שנאמר לבנ"י כשהיו עדיין בגדר ב"נ ואיך אפשר ללמוד מפסוק זה דין השיעור, י"ל בפשטות דרק מתחילת הפרשה עד פסוק י"ג נאמר הציווי לבנ"י מה שצריכים לעשות בארץ מצרים, אמנם מפסוק י"ד ואילך נאמר "והיה היום לכם לזכרון וחגתם אתו חג לה' לדורותיכם חקת עולם תחגהו" (וע"ש בפ"י רש"י ובכל המפרשים), וא"כ הפסוק בערב תאכלו מצות הנאמר בפסוק י"ח אינו ציווי לבנ"י כשהיו עדיין בגדר ב"נ, כ"א הוא ציווי לדורות כשיהיו כבר בגדר בנ"י לאחר מ"ת, וא"כ שפיר יש ללמוד מפסוק זה דין כזית, ושפיר הקשה השאג"א על הרא"ש, ומתורץ קושיית האבני נזר.

(ובדעת האבני נזר י"ל דס"ל דהי' להם כבר דין ישראל גמור ולכן הקשה שפיר, וכן יש לומר דגם חלק הב' בתירוצי כ"ק אדמו"ר הוא לשיטה זו וד"ל).

ח. (אחרי שכתבתי הנ"ל העיר לי הרה"ג הרה"ח ר' שמואל זיאנץ שי' שמעין סברא הנ"ל כתב בשו"ת בית שערים חלק או"ח סי' קע"ז לגבי ענין אחר, וז"ל שם, "ועוד דהרי קיי"ל דלא נאמרו שיעורים לב"נ וכמ"ש הרמב"ם פ"ט ממלכים ה"י וא"כ לאסור



ח"ש קודם מ"ת ל"צ קרא . . ואף שכתבתי בתשובה דלענין מצות שנצטוו ישראל משאר ב"נ אפי' קודם מ"ת הי' להם דין ישראל, מ"מ לענין שיעורים דהוא הל"מ ודאי הי' קודם מ"ת כדין ב"נ דלא בעי שיעור, וס"ל לכ"מ כשיטת הרא"ם שבמל"מ שם דסתם אכילה בכ"ש והא דבעי שיעור היינו מהל"מ, וא"כ קודם מ"ת לא בעי שיעור" ע"ש.

וראיתי שם בהערות הגאון ר' מנשה קליין שליט"א שהקשה ע"ז דא"כ הי' לי' להתנא דמשנה בפסחים דף צ"ו ע"א לחושבו בין אלו דברים שבין פסח מצרים לפסח דורות, שבפסח מצרים הי' אכילתן בפחות מכזית ובפסח דורות בעי כזית, והניח בצ"ע. ושוב ראיתי בהעמק דבר לפרשת בא (יב, ט) שהקשה קושיא זו לגבי ענין אחר שמפרש שם, ולהעיר מהמבואר בלקו"ש חלק ט"ז ע' 122 ואילך דיש עוד חילוק בין פסח מצרים לפסח דורות לגבי דין מצה עשירה, דבפסח מצרים היו יכולים להשתמש במצה עשירה משא"כ בפסח דורות ע"ש, וגם בזה יש להקשות כנ"ל.

וראיתי בהגדת "בן אשר" (חלק החידושים סי' ב' אות יח') שתירץ קושיתו ע"פ מה שמבאר שם באריכות שעיקר החילוקים במשנה שם היינו לגבי ענינים שיש מצד עצם הפסח ולא חילוקים מצד דינים אחרים, ועפ"ז י"ל גם לענינינו (וכמו"כ במ"ש הנוגע למצה עשירה), דהא דלא בעי שיעור כזית בפסח מצרים אין זה דין בהקרבן פסח אלא דין כללי בגדר בן נח, וזה לא ישבו במשנה שם, ואכ"מ.

שוב הערני הרה"ג הנ"ל שבשדי חמד מערכת חו"מ סי' ט"ו סוף אות ג' הביא מ"ש השואל ומשיב במהדורא שתיאה סי' י' בדברי השאגת ארי' על פי סברא הנ"ל, וז"ל שם "ועוד נראה כיון דבפסח מצרים לא הי' שייך שיעור דעוד הי' להם דין ב"נ ושיעורין לא נתנו לב"נ כדכתב הרמב"ם בתשיעי ממלכים, וקודם מ"ת הי' להם דין ב"נ, ורק פסח ומצה שהן לדורות ואהדרי' קרא א"כ אח"כ נשתנה השיעור שנתנה תורה ונתחדשה הלכה", אלא דבשואל ומשיב מתרץ קושית השאג"א ומחלק בין פסח ומצה למרור ע"ש, ובדברי כוונתי לבאר דברי השאג"א. וב"ה שבעצם הסברא כוונתי לדעת הגדולים).

ט. והנה בחידושי הגר"ח על הש"ס הקשה עוד על דברי הרא"ש (ובאחרונים כתבו דקושיא זו נרמז גם בדברי השאג"א במ"ש וטעמא דמילתא נ"ל כמו דקי"ל חצי שיעור של איסור אסור מה"ת וכו' ע"ש), דנהי דבמרור לא כתיב לשון אכילה, אולם הרי חזינן דלאיסור בשר בחלב או כלאי הכרם אף דלא כתיב בהו לשון אכילה שלכן חייב בהו גם שלא כדרך אכילתן, מ"מ אינו חייב עליהם עד שיאכל כזית, והיינו מכיון דהאיסור הוא אכילה, והיינו מה שבמציאות אסרה התורה הוא לאכלו, כך היא ההלכה דאכילה היא בכזית, ולכן אף דלא כתיב בהו אכילה מ"מ מכיון דכל עצם האיסור הוא לאכלו צריך כזית משום שיעור אכילה. וא"כ ה"ה במצוה אף היכא דלא כתיב בהו לשון אכילה, מ"מ מכיון דכל עצם המצוה הוא לאכלו א"כ בעי כזית מכיון דפחות מכזית אינו נחשב אכילה, וא"כ מוכח מזה דבעי כזית.

והנה הגר"ח תירץ דהרי הרמב"ם מנה אכילת פסח כמצוה בפ"ע (במ"ע צ"ו), וכן מנה אכילת מצה כמצוה בפ"ע (במ"ע קנ"ח), אמנם לגבי אכילת מרור כתב הרמב"ם בפ"ז מהלכות חו"מ הלכה י"ב "אכילת מרור אינה מצוה מה"ת בפנ"ע אלא תלוי' היא באכילת פסח, שמצות עשה אחת לאכול בשר הפסח על מצה ומרורים" ע"ש. ולפ"ז אע"פ שבבשר בחלב ובכלאי הכרם דהאיסור הוא לאכול את האיסור, בזה אף דלא כתב לשון אכילה מ"מ מכיון דהאיסור הוא אכילה צריך כזית ומשום דאיסור האכילה הוא על הבשר בחלב והכלאי הכרם, משא"כ במרור דאין שוב מצוה באכילתו בפנ"ע והאכילה היא רק חלק מאכילת הפסח בזה לא אמרינן דכיון שהיא מצות אכילה צריך שיהא כזית, כיון דסו"ס אין בו מצ"ע מצות אכילה, ע"ש.

אמנם ע"פ המבואר לעיל י"ל דאין לתרץ כן הקושיא הנ"ל, דלפי הנ"ל הרי סו"ס נאמר לשון אכילה גם במרור, דהרי בפסוק שבפסח ראשון נאמר ואכלו את הבשר. . ומצות על מרורים" הרי דנאמר ואכלו גם על המרור, (אלא דגם בפסוק זה נאמר שאכילת המרור הוא טפל להפסח (והמצוה) וכדפסק הרמב"ם, אבל מ"מ נאמר לשון אכילה על המרור ג"כ), מכיון דיאכלוהו הוא לימוד לדין אחר כמפורש בהמכילתא וכנ"ל, וא"כ אע"פ שהמרור טפל להפסח מ"מ סו"ס נאמר בפסוק לשון אכילה לגבי מרור, ושפיר הקשו האחרונים הנ"ל על דברי הרא"ש שנצטרך כזית משום לשון אכילה.

י. ועפ"ז נראה דיש להקשות גם על מ"ש הגר"ח שם ע"פ דבריו לתרץ עוד מה שהקשה השאג"א על דברי הרא"ש. דהנה בשאג"א שם הקשה עוד על דברי הרא"ש וז"ל: ועוד אפילו תימא דהאי יאכלוהו [הנאמר בפסח שני] אפסח לחודיה קאי, מ"מ נפקא לי' נמי למצה ומרור דבעי כזית, הואיל ואיתקשו לפסח בהאי קרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, וה"נ אמרינן בס"פ ע"פ (ק"כ, ב) אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לראב"ע לא יצא ידי חובתו, ואמרינן פשיטא כיון דאיתקש לפסח כפסח דמי, וכיון דמהיקשא דפסח נפקא ליה דבעי כזית, הא דאהדרי' קרא בערב תאכלו מצות, ע"כ לדרשה אחרנא לרבא כדאית לי' ולראב"י כדאית לי', וכיון דטעמא דמצה צריכה כזית משום דאתקש לפסח, מרור נמי צריך כזית מהאי טעמא גופא, עכ"ל. וע"ש שהביא מכמה מקומות בש"ס דמקשינן מרור למצה לכמה דינים כגון דין דמאי ודין ודאי, חיוב נשים במרור, אם יוצא במרור של מעשר שני וכו', ע"ש).

והגר"ח תירץ קושיא זו ע"פ דבריו הנ"ל, דמכיון דבפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו הוה המצה והמרור רק תנאי באכילת פסח הרי מצד פסוק זה יכול לאכול רק חצי זית מצה וחצי זית מרור עם הכזית מהפסח, אלא דיצטרך לאכול כזית מצה מחמת הפסוק דבערב תאכלו מצות, וההיקש שבמרור למצה הוא רק לדין מצה שנאמר בפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו ומצד פסוק זה גם מצה לא בעי כזית, אמנם להפסוק דבערב תאכלו מצות לא נאמר שום היקש, וא"כ אין לנו שום היקש ממצה למרור לדין כזית, וצדקו דברי הרא"ש.

אמנם ע"פ הנ"ל י"ל, דמכיון דמתיבת "יאכלוהו" שבפסוק הנאמר בפסח ראשון לומדין דין אחר וא"כ נאמר בהפסוק "ואכלו את הבשר" . ומצות על מרורים", הרי גם בפסוק זה יש לנו היקש ממצה למרור, וגם נאמר ואכלו שהוא בכזית, ובפסוק זה מפורש דאין המצה טפל להפסח, (אלא דבפסוק זה י"ל דהמרור טפל להמצה, ואולי יהיה מזה מקור לדברי הרמב"ם בפ"ח מהלכות חו"מ הלכה ו' דלהלל יש לכרוך המצה והמרור ולא הפסח, כי בפסוק נאמר רק שהמרור טפל להמצה, ועי' בזה במפרשי הרמב"ם ובעיקר במרכבת המשנה, ובמרומי שדה להנצי"ב בפסחים דף קט"ו, ואכ"מ), ומכיון שהקישו הכתוב למרור צריך כזית גם במרור, וכמ"ש השאג"א ודלא כמ"ש הגר"ח, אלא דמפסוק זה אין ללמוד לדין כזית מחמת מ"ש לעיל דבפסוק זה מכיון דנאמר

לבנ"י שהיו עדיין במצרים והי' להם דין ב"נ ואין שיעורים לב"נ, א"כ מ"ש בפסוק זה "ואכלו" אינו כזית, וע"ז מגלה לנו הפסוק בערב תאכלו מצות (שנאמר בפרשה זו ג"כ) שהוא בכזית.

ומ"ש הגר"ח דאין לנו היקש בפסוק זה דבערב תאכלו מצות, הוא משום דלפי' הגר"ח ההיקש היחידי שיש לנו הוא מפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו" שנאמר בפ"ש, ובפסוק זה הנה המצה והמרור טפל לגמרי להפסח ואין בפסוק זה בכלל שום דין כזית, והפסוק בערב תאכלו מצות אינו באותו פרשה בכלל, משא"כ לפי המבואר דגם בפסוק הנאמר בפ"ר יש היקש, וגם בפסוק זה נאמר ואכלו דבעצם פי' כזית ורק מחמת דין אחר – דאין שיעורים לב"נ לא נאמר בפסוק זה שהוא בכזית, ע"ז שפיר י"ל דמ"ש (באותו פרשה) אח"כ "בערב תאכלו מצות" שנאמר לבנ"י אחר מ"ת, מגלה דגם מ"ש לפנ"ז הוה בכזית וצדקו דברי השאג"א.

אלא דאעפ"כ לומד מזה הגמ' דין מצות בזמן הזה, מכיון שלא משתמשים בפסוק זה לעצם הלימוד לדין כזית רק שפסוק זה מגלה שמ"ש לעיל פירושו כזית, ולכן אפשר ללמוד מזה גם דין מצה בזמן הזה.



## בפיסקא נוטל הפרוסה בידו

הת' י"י שיחי' הרשקוף

תלמיד בישיבה

נוטל הפרוסה בידו כו' נוטל המרור בידו: בפסחים קטז, ב הל' להגביי. אבל בסי' רש"י ובמח"ו כתב: כשמגיע למצה זו מרור זה מניח ידו עליהם (ואולי נ"א הי' להם בש"ס). ומנהג בית הרב לאחוז המצות, השני' והשלישית (ע"י מפה שעליהם) ולהניח ידיו על המרור והכורך – עד על שום השני. עכ"ל. (ע' ל).

וראיתי מתקשים הרבה בהבנת דברי כ"ק אדמו"ר כאן במ"ש "ומנהג בית הרב לאחוז המצות, השני' והשלישית (ע"י מפה שעליהם)", מהו הטעם שאוחזין רק המצה השני' והשלישית ולא המצה הראשונה שהיא העליונה, והרי ברכת אכילת מצה עושים על המצה הראשונה והשני' כידוע הדעות בזה כמבואר בסי' תע"ה ס"ה, (והאריך בזה הרה"ת ר' פרץ אוריאל בלוי שליט"א).

אמנם נראה שלא רק שלא עוברים על המצה הראשונה העליונה, אלא אדרבה היא המצה העיקרית שעליה' אומרים "מצה זו שאנו אוכלים על שום וכו'", אלא דגם המצה השני' והשלישית אוחזים אבל לא באותה חשיבות כמו המצה הראשונה העליונה. והוא בהקדים מ"ש כאן כ"ק אדמו"ר "השני' והשלישית (ע"י מפה שעליהם)", ולא "ע"י מפה שביניהם", ובפרט ע"פ מה שידוע שרבינו הי' מגלה על הג' מצות במשך זמן אמירת ההגדה, וא"כ כשאוחז המצה השני' והשלישית הר"ז "ע"י המפה שביניהם" ולא "ע"י המפה שעליהם".

אלא נראה שהכוונה בזה הוא שאוחז המצה השני' והשלישית מהצד ולא במקום שהם מגולים, והיינו שאוחז את המצה השני' והשלישית רק ע"י המפה שעליהם ולא שאוחז בעצם המצה, (ועי' מה שנכתב בפיסקא ויאחזם בידו ויברך). ולפ"ז נראה עוד שהפ"י במ"ש "ע"י מפה שעליהם" (בלשון רבים) הוא שאוחז בב' המצות ע"י המפה שעליהם, היינו שמכניס ג' אצבעות ועי"ז אוחז בהמצה השני' והשלישית. ולפ"ז יוצא שהמצה העליונה נהי' מוגבהת בדרך ממילא ע"י מה שמחזיק את המצה השני' והשלישית, אמנם המצה השני' והשלישית הרי אוחזו רק ע"י המפה שעליהם.



## בפיסקא בכבודו ובעצמו

הת' מ"מ שיחי' ווילמאוסקי

תלמיד בישיבה

*בכבודו ובעצמו*: (כן הוא בסי' האריז"ל, אבודרהם, ז"פ, סי' של"ה, יעבן) – מלכות דאין סוף ועצמות דא"ס שלפני הצמצום (כתבי כ"ק אדמו"ר נ"ע). עכ"ל (ע' כד).

וי"ל דבזה נרמז תירוץ לקושיא שהקשו מפרשים, דהנה בסנהדרין דף ל"ט ע"א איתא: שאל ההוא מינא לר' אבהו אלקיכם כהן הוא דכתיב ויקחו לי תרומה כי קברי' למשה במאי טביל, וכי תימא במיא והכתיב מי מדד בשעלו מים, א"ל בנורא טביל דכתיב כי הנה ה' באש יבוא, ומי סלקא טבילותא בנורא, א"ל אדרבא עיקר טבילותא בנורא הוא דכתיב וכל אשר לא יבוא באש תעבירו במים. ובתוס' שם ד"ה במאי טביל כתבו: הא לא קשה לי' האיך נטמא דישראל נקראו בניס למקום, ע"ש.

ועפ"ז הקשו הרי במכת בכורות נאמר וה' הכה כל בכור ודרשו רז"ל בזה אני ולא מלאך ולא שרף ולא שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, וא"כ קשה איך טמא הקב"ה את עצמו הרי כהן הוא, וכאן א"א לתרץ תירוצו של התוס' כמובן. (ועי' מ"ש בזה בפירוש "נחלת יעקב" על מסכת שמחות בתחילתו).

ונראה די"ל בזה, דהנה לכאורה צ"ע דהרי המהרש"א בסנהדרין שם כתב "וי"ל דהי' סבור דאיכא למימר דקבורת משה הי' כעין מת מצוה כיון דלא ידע איש את קבורתו ומת מצוה מותר לכהן", וכתבו במפרשים דכוונת המהרש"א היא להקשות דהלא הוא יתברך מכונה לכהן גדול שאסור לטמא אפי' לבן, וע"ז תירץ דמ"מ הי' מותר להקב"ה לטמא א"ע לקבור את משה כיון דהוה מת מצוה דמותר גם לכהן גדול. ולפ"ז קשה עוד יותר דאיך טמא הקב"ה את עצמו להרוג את בכורי מצרים הרי כהן גדול הוא ואסור לטמא א"ע וכאן אין לתרץ התירוץ דמת מצוה כמובן.

אמנם בלקו"ש חלק ז' ע' 153 ואילך הביא קושיא זו על הגמ' בסנהדרין שם בשם מהר"ש מאוסראפאלי (ומה שתירץ שם), ומתירץ שם כ"ק אדמו"ר באריכות דכל עניני

הבריאה הם משל ונשתלשלים מהענינים דלמע', ולכן גם ענין הפשיטות שישנו למטה בעולם הוא משל ונמשך מפשיטותו של הקב"ה, אמנם מ"מ איך שהם למטה מכיון דסו"ס ה"ה נבראים בהכרח שיש להם כמה גדרים והגבלות, ועפ"ז מובן שאע"פ שהכהן גדול שלמטה ה"ה משל ודוגמא ל"כהן גדול" שלמע', מ"מ ה"ה משל לענין כהונה וקדושה נוספת שישנו בכהן גדול, אבל הענינים שבכהן גדול למטה שישנו בו מצד זה שהוא נברא ונשמה בגוף אינם משל לבחי' כהן גדול שלמע'.

וא"כ מובן שמכיון שהכהן גדול למטה הרי מצד ענין הכהונה גדולה שבו ה"ה למע' ומובדל מענין הטומאה עד שאפי' "לאביו ולאמו לא יטמא", (והא דשייך שיתטמא הרי אין זה מצד ענין הכהונה גדולה שבו כ"א משום שסו"ס ה"ה מוגדר בהגבלות הגוף), לכן בבחי' "כהן גדול" שלמע' אינו שייך כל ענין הטומאה. משא"כ בבחי' שלמע' שנקרא "כהן" סתם, מכיון שבכהן הדיוט שלמטה שייך ענין הטומאה גם מצד ענין הכהונה שבו, שלכן מותר ומחוייב הוא לטמא א"ע "לשארן הקרוב וגו'", לכן ישנו ענין זה (טומאה) כביכול בבחי' כהן הדיוט שלמע'.

ועפ"ז מובן מה שמבואר בגמ' ובתוס' סנהדרין שם דהא דהתעסק הקב"ה בקבורת משה מכיון דישאל נקראים בנים למקום, וכן מה שמבואר בזוהר בפרשת אמור דהא דיתעסק הקב"ה א"ע לעתיד להוציאנו מגלות אדום שנאמר בו "וכל מלבושי אגאלתי" משום דישאל הם כביכול "אחותו" של הקב"ה, מכיון שבבחי' כהן גדול אינו שייך בכלל כל ענין הטומאה ובזה אין שום קושיא מלכתחילה, ורק בבחי' כהן הדיוט דשייך ענין הטומאה ע"ז תירצו בתוס' ובזוהר דישאל הם בנים ואחותו של הקב"ה ולכן מותר לו לטמא את עצמו להם, ע"ש בלקו"ש.

ומובן מזה גם בענינינו דהא דבמכת בכורות נאמר וה' הכה כל בכור ודרשו רז"ל בזה אני ולא מלאך ולא שרף ולא שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, דאין שום קושיא איך טמא הקב"ה את עצמו הרי כהן הוא, דמכיון דבעצם ישנו גם ענין כהונה גדולה למע' ומצד דרגה זו הרי אינן שייך בכלל כל ענין הטומאה כנ"ל ורק מצד דרגת כהן הדיוט שלמע' שייך ענין הטומאה, וע"ז דרשו רז"ל "אני ולא מלאך ולא שרף ולא שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו", וע"ז מביא כ"ק אדמו"ר דהיינו

מדריגת "מלכות דאין סוף ועצמות דא"ס שלפני הצמצום", די"ל דהכוונה היא דמכיון דמ"ש "הקב"ה בכבודו ובעצמו" ה"ה דרגות בא"ס שלפני הצמצום הר"ז כמו דרגת הכהונה גדולה שלמע' שאינו שייך לכל ענין הטומאה, וא"כ מ"ש "לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח", י"ל שהוא כמו דרגת כהן הדיוט שלמע', והכוונה היא שגאולת מצרים הי' רק ע"י דרגת הכהונה גדולה שלמע' ולא הי' שם דרגת כהן הדיוט וא"כ לא הי' שייך כל ענין הטומאה.







**שער  
הנגלה**



## על כתב ידן או על מנה שבשטר הם מעידים

הרב שלום שיחי' שפאלטר

ר"מ בישיבה

א. בכתובות דף כ' ע"ב איתא במשנה: "זה אומר זה כתב ידי וזה כתב ידו של חבירו. . הרי אלו נאמנין. זה אומר זה כתב ידי וזה אומר זה כתב ידי צריכים לצרף עמהם אחר דברי רבי, וחכמים אומרים אינם צריכים לצרף עמהם אחר אלא נאמן אדם לומר זה כתב ידי". ובגמ' שם: "כשתמצי לומר לדברי רבי על כתב ידן הם מעידים לדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידים", ע"ש.

ובביאור פלוגתתם כתב המאירי (וכן משמע לכאורה גם בתוס' רי"ד) וז"ל: "שלדברי רבי על כתב ידן הם מעדיין, כלומר כשמקיימים את השטר לפני ב"ד באותן העדים החתומים עצמם אין כוונתם לשאול להם אם ראו המעשה כמו שכתוב בשטר. . שאין השאלה אלא כשאלת שאר עדי; ועדים המקיימים ששואלים להם אם זהו כתב ידן אם לאו, הלכך צריך שניים לכל כתב. . ולדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידים ר"ל שכל ששואלים לעד החתום בשטר אינו אלא אם ראה המעשה אם לא, וכשהעיד כל א' על חתימת ידו הרי יש לנו שני עדים על ראיית המעשה", ע"ש.

ובהשקפה ראשונה משמע דמבאר דפלוגתתם הוא דרבי ס"ל דהקיום בעדים החתומים בשטר הוא כמו הקיום ע"י עדים אחרים שמקיימים את חתימת העדים שלכן צריכים שני עדים על כל חתימה גם כשהעדים מקיימים את חתימתן, וחכמים ס"ל דהקיום ע"י עדים החתומים בשטר הוא גדר דין קיום אחר מקיום שע"י שני עדים אחרים, דשם הוה הקיום רק על חתימתן, משא"כ כשהעדים בעצמם מקיימן חתימתן תקנו חכמים שהקיום יהיה על המנה שבשטר שלכן סגי בקיום של כל עד על חתימתו בלי צירוף עד אחר.

אולם צ"ע בזה דמהיכי תיתי לומר ולהרחיק פלוגתתם עד כדי כך שלדעת רבי ישנו דין קיום א' ולדעת חכמים ישנם ב' דיני קיום שונים. וצ"ע שוב מהו סברת מחלוקתם בזה.

גם צ"ע דמה מהני לחכמים מה שמעידים על מנה שבשטר, הרי מכיון דאינם מעידים על כתב ידן הרי זה רק כמלוה על פה ואיך גובין ע"י שטר זה מנכסים משועבדים, (וזהו באמת סברת רבי דעל כתב ידן הם מעידים דבלי זה יהי' החוב רק מלווה ע"פ וכמ"ש בפנ"י וחתם סופר). ובנתיבות (סימן מ"ו סקי"א) כתב דצריך לומר שהוא מקולי קיום, דמכיון שנתקיים עצם מעשה ההלוואה שכתוב בשטר שוב לא הצריכו חכמים קיום ולא חששו שמא זייף השטר, ע"ש.

אלא דלפ"ז צ"ע דא"כ מהו סברת רבי ולמה לא ס"ל לרבי ג"כ שיהא מספיק כאן מה שמעידים על המנה שבשטר משום שבקיום הקילו. ובחתם סופר (משנת תקע"ג) כתב דטעמא דרבי דמחמיר בקיום הוא משום דס"ל דמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, וחכמים דס"ל דעל מנה שבשטר הם מעידים ומהני משום שבקיום הקילו הוא משום דס"ל שמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, ע"ש.

אמנם צ"ע בזה (וכמו שהקשה בשערי יצחק סי' י"ג) דהרי קיי"ל כחכמים דעל מנה שבשטר הם מעידים (כמבואר בשו"ע שם סי' מ"ו ס"א), וקיי"ל ג"כ כמאן דאמר דס"ל דמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו (כמבואר בשו"ע שם סי' מ"ו ס"א), וא"כ סתרי שני פסקי הלכה אהדדי (אם א' תלוי בהשני כדברי החתם סופר).

ב. והנה בתוס' רי"ד כאן כתב לדעת רש"י שמ"ש רש"י בדף כ"א ע"א בד"ה לדברי חכמים וז"ל "אנחנו ראינו המלווה וחתמנו" כוונתו של רש"י הוא שכך צריכים העדים לומר ורק באופן כזה ס"ל לחכמים דעל מנה שבשטר הם מעידים, אבל אם אינם מעידים בפירוש על ההלוואה גם לחכמים צריכים לצרף עמהם אחר, ע"ש.

אמנם בשטמ"ק הביא מתלמידי רבינו יונה דמפרשי שיטת רש"י שרבי וחכמים נחלקו כשהעדים אינם זוכרים את מעשה ההלוואה דלרבי על כתב ידן הם מעידים ולחכמים גם בזה ס"ל דעל מנה שבשטר הם מעידים, (אלא דכתב דהיכא דזוכרים

את ההלוואה גם רבי מודה לחכמים דעל מנה שבשטר הם מעידים, ועי' לקמן), ע"ש.

ולשיטת זו צ"ע באמת מהו כוונת רש"י בכתבו "אנחנו ראינו המלווה וחתמנו" שמזה דייק התוס' רי"ד דס"ל לרש"י דצריכים לזכור ולהעיד בפירוש על המעשה, דלשיטת תלמידי רבינו יונה צ"ע כוונת רש"י בזה. גם צ"ע בעצם דברי תלמידי רבינו יונה דאיך יתכן לומר שיהא נחשב כאילו מעיד על מנה שבשטר בזמן שאינו זוכר בכלל את ההלוואה.

גם יש לדייק בדברי רש"י מ"ש "אנחנו ראינו המלווה וחתמנו", הרי לחכמים על מנה שבשטר מעידים וא"כ מה נפק"מ לומר "חתמנו", הרי בזה מעידים כל כתב ידן. גם יש לדייק בדברי רש"י שלפנ"ז בד"ה על כתב ידן שכתב "הן באין להעיד כשמקיימין השטר בב"ד", מהו הדיוק במ"ש "הן באין" ומה מוסיף בזה רש"י על פי' הפשוט.

ג. והנראה לומר בזה בהקדים, דהנה איתא לעיל במשנה בדף י"ח ע"ב: "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים". ובתוס' ד"ה "הרי אלו נאמנים" כתבו: "וא"ת ולמה נאמנים והא מיגו במקום עדים הוא דאנן סהדי שלא היו אנוסים. . . וי"ל כיון שהצריכו חכמים קיום הכא לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כתב ידנו הוא זה כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דיבור קטנים או אנוסים היינו", ע"ש.

ובביאור תירוץ התוס' כתבו האחרונים בכמה אופנים ומהם: א) דבקושייתם ס"ל תוס' דאע"פ דתיקנו חכמים דין קיום הרי זה רק דנתקיים הגדתם משעת החתימה, היינו דע"י הקיום איגלאי מילתא למפרע והשטר בעצמו מעיד (מכח אנן סהדי) דעדים כשרים היו, ובתירוץ חידשו דענין הקיום אינו רק גילוי מילתא דהשטר אינו מזוייף וכשמקיים את השטר איגלאי מילתא למפרע דהי' הגדה משעת החתימה, אלא דהקיום פועל עכשיו על החתימה דין הגדה, היינו דבזה שתיקנו חז"ל דין קיום הפקיעו כל דין עדות מחתימה זו עד שיתקיים ואז (כשמקיים) נעשה ההגדה, (ולכן יכולים לחזור בתוך כדי דיבור מהקיום, ולא הוי מיגו במקום עדים).

ב) דגם בתירוצם ס"ל להתוס' דהקיום הוה הוא רק גילוי מילתא דהשטר אינו מזויף וא"כ נשאר ההגדה שמשעת החתימה, אלא דחידשו דמכיון דצריך קיום אי"ז חשיב קיום בכלל אם אמרו בתוך כדי דיבור דאנוסים היו דהרי לפי דבריהם אין כאן קיום כלל על החתימות, מכיוון דלפי דבריהם אנוסים היו, אבל אם יש קיום טוב, אזי ה"ז גילוי מילתא דעצם החתימה שבשטר הוא חתימה כשירה וכל ההגדה היתה כבר אז בשעה שחתמו (ועיין בזה באורך בספר משכנות הרועים אות קצ"ד - ר"א שמביא ומבאר כל השיטות).

ובקיצור היוצא מזה דחלוק אופן הראשון מאופן השני, דלפי אופן הראשון נעשה ונגמר כל הגדת העדות על עצם המעשה רק בשעת הקיום מכיוון דבלי הקיום אין כאן עדיין שום הגדה (מדרבנן), משא"כ לאופן השני נשאר הגדת העדות, משעת החתימה והקיום הוא רק דבר צדדי בכדי להוריד חשש זיוף.

ד. וי"ל דבסברא זו נחלקו רבי וחכמים כשהעדים החתומים בשטר באים הם בעצמם לקיים את השטר, דרבי ס"ל דעל "כתב ידן הם באים להעיד כשמקיימין את השטר כבי"ד" (לשון רש"י), והיינו (באופן הראשון דלעיל) שהם באים עכשיו להעיד ולעשות את חתימתן לחתימה כשירה, דעד עכשיו אין חתימתן נחשבת חתימה בכלל, ורק עכשיו נעשית חתימתן כהגדה.

וזהו מה שמדייק רש"י "לכתוב הן באין להעיד" היינו דרק עכשיו הן באים להעיד ולעשות את חתימתן לחתימה כשירה שיהא נחשב להגדה, וכמו שבאם היו באים עדים אחרים להעיד על החתימה של העדים החתומים בשטר, צריכים שני עדים על חתימה וחתימה, כמו"כ כשהעדים החתומים באים בעצמם צריכים הם לצרף עמהם עוד עד אחד מכיוון דרק עכשיו נעשו החתימות לחתימות כשירות ולדין הגדה.

אמנם חכמים י"ל דס"ל (באופן השני דלעיל) שכל ענין הקיום הוא רק גילוי מילתא דהשטר אינו מזויף אבל עצם ההגדה היא משעת חתימת השטר, וא"כ העדים שמקיימים עכשיו את השטר אינם מעידים על דבר חדש כי הגדתם כבר

היתה בעת החתימה, ולכן מספיק שכל אחד יעיד רק על חתימתו כי קיומו באה בהמשך לעדות שכבר העיד מקודם.

וזהו כוונת רש"י במ"ש "אנחנו ראינו המלווה וחתמנו", די"ל דאין כוונת רש"י לומר דכך צריכים העדים לומר (וכמ"ש בתוס' רי"ד, אלא כדס"ל לתלמידי רבינו יונה כדלעיל) אלא דכוונתו להסביר דמכיוון דהעד מעיד על מה שכבר העיד מקודם שהרי הוא בעצמו ראו את המלווה וחתם, לכן ס"ל לחכמים דמהני גם בלי צירוף עד אחר שהרי ההגדה שבשטר כבר נגמרה בזמן החתימה.

ולפ"ז גם כשעדים אחרים מקיימים את השטר אין הפירוש שהם עושים שהגדת העדים החתומים על השטר נעשית רק עכשיו כשמקיימים את השטר, שהרי הגדת העדים החתומים לא מתבטלת בכלל והגדתם שמשעת החתימה נשארת, והא דבעינן ב' עדים על כל חתימה הוא רק משום דעד א' אינו נאמן מכיוון שהוא מעיד על אדם אחר, ורק בעד המעיד על חתימתו מכיוון שהקיום בא בהמשך למה שחתם כבר והגדה שבשטר הלא היא ההגדה שנשארה, לכן מהני עדותם על חתימתו בלי צירוף עד אחר.

ה. וי"ל דזהו כוונת המאירי (שאין כוונתו לומר שלדעת חכמים ישנם שני אופני קיום, א' ע"י עדים אחרים שאז מעידים על כתב ידם, ב' ע"י עדים החתומים שאז מעידים על מנה שבשטר, כ"א) דבכל אופן שמקיימים את השטר ס"ל לחכמים שעל מנה שבשטר הם מעידים כי סו"ס המעיד הוא העד החתום בשטר כי העיקר היא ההגדה שבשטר, ורק מכיוון שהעד החתום בעצמו הוא העד שמקיים עכשיו את השטר לכן מספיק שהוא בעצמו מעיד על חתימתו בלי צירוף עד אחר.

וזהו מ"ש "שכל ששואלים לעד החתום בשטר אינו אלא אם ראה המעשה אם לא וכשהעיד כל אחד על חתימת ידו הרי יש לנו שני עדים על ראיית המעשה", דלכאורה הרי דברי המאירי סותרים את עצמם שבתחילה כתב ששואלים את העדים אם ראו המעשה ולבסוף כתב דכשהעדים מעידים כל אחד על כתב ידו יש לנו שני עדים על ראיית המעשה, הרי העדים לא ענו על שאלת הבי"ד רק אמרו כתב ידינו הוא זה (כמפורש במשנה), ואיך יש לנו ב' עדים על ראיית המעשה.

אמנם ע"פ הנ"ל מובן שפיר דאין כוונת המאירי דכך באמת שואלים הב"ד את העדים אם ראו המעשה, רק כוונתו הוא דמכיוון שהעיד בעצמו מקיים את השטר, הרי הוא מתחבר לעצם הגדתו שהי' ונשאר בהשטר, ולכן עי"ז שאומר כתב ידי הוא זה הרי זה כאילו אומר שראה את המעשה ולכן מספיק שכל אחד מעיד על כתב ידו, משא"כ כשעדים אחרים מקיימים את השטר אע"פ שגם אז העדים החתומים מעידים על המנה שבשטר מ"מ בעינן ב' העדים על כל חתימה בכדי שיהא העד שבשטר מעיד על המנה שבשטר.

ו. ועפ"ז מובן גם כן מה שלדעת חכמים אי"ז רק מלווה ע"פ כי אם דהוה מלווה שבשטר, מכיוון דאין הפירוש לחכמים דהם מעידים עכשיו על המנה שבשטר (שאז באמת זה מלווה ע"פ), כ"א שבזה שמעידים עכשיו הרי הם מקיימים את חתימתם והגדתם שבשטר ומתחברים להגדתם, וא"כ שפיר הוי מלווה בשטר.

ועפ"ז מובן ג"כ סברת מחלוקתם של רבי וחכמים בהא דבקיום הקילו, דטעמם של חכמים דס"ל דבקיום הקילו הוא משום דהקיום אינו דאז נעשה ההגדה אלא דההגדה שבשטר נשאר בתוקפו, ורק דצריכים להוריד דבר צדדי, ולכן ס"ל דבקיום הקילו, והעדים החתומים בשטר כשבאים לקיים את השטר מספיק שכל א' יעיד על חתימתו ובזה ה"ה שניהם מתחברים לעצם הגדתם שבשטר, (משא"כ בעדים אחרים לא שייך לומר בקיום הקילו שהרי צריכים ב' עדים על כל חתימה וחתימה).

אמנם רבי דס"ל דהגדתם שבשטר נתבטל וצריכים עכשיו לעשות שהעדים שבשטר יהיו כהגדה חדשה, אבל לפועל הרי אינם מעידים מחדש על המעשה ורק מקיימים את חתימתם ואומרים כתב ידינו הוא זה (כמפורש במשנה) ועי"ז נעשו חתימתן להגדה חדשה כעת, לכן ס"ל לרבי דא"א להקל בדין קיום ובעינן ב' עדים על כל חתימה וחתימה גם כשהעדים בעצמם מקיימים חתימתן.

ז. והנה עפ"ז נראה דיש לבאר גם המשך הגמ', דהגמ' מקשה פשיטא ומתריך מהו דתימא לרבי ספוקי מספקא ליה אם על כתב ידם הם מעידים או על מנה שבשטר הם מעידים ונפקא מיניה היכא דמית חד מינייהו לבעי שנים מן השוק

להעיד עליו דאם כן קנפיק נכי רבעא דממונא אפומא דחד סהדא, והכא לחומרא והכא לחומרא, קמ"ל לרבי מיפשט פשיטא ליה בין לקולא בין לחומרא, ע"ש, וברש"י שם בד"ה ונפקא מיניה כתב לבאר: דדלמא על מנה שבשטר הן מעדין וכי אומר זה כתב ידי נפיק פלגא דממונא אפומא וזה שמעיד עמו על חתימתו לא מעלה ולא מוריד דאינו צריך לו, וכי הדר מצטרף עם ההוא מן השוק להעיד על חתימת המת הדר נפיק ריבעא דממונא אפומא, אשתכח דכוליה ממונא נכי ריבעא נפיק אפומא ואנן ע"פ שנים עדים בעינן חצי דבר על פיו של זה וחצי דבר על פיו של זה, עכ"ל, ע"ש.

ולכאורה צ"ע בזה שהרי מה שמוציאין הממון ה"ה ע"י השטר, ומכיון דלחכמים על מנה שבשטר מעידים א"כ גם העדים המקיימים את השטר מעידים רק על כשרות העדים שחתמו בהשטר, אבל מה שמוציא הממון מהלוח הר"ז ע"י עידי השטר, וא"כ כל עד החתום מוציא חצי הממון, וזה שמקיים את החתימה ה"ה רק גורם שהעד החתום בהשטר יכול להוציא הממון, וא"כ אין זה שהעד החי כשמעיד על חתימתו ועל חתימת העד המת (ביחד עם עוד עד) מוציא נכי ריבעא דממונא, דהרי לפועל מה שמוציא הממון הר"ז השטר, ובהשטר חתום העד השני ועל ידו מוציאים חצי הממון, ומהו כוונת הגמ' שע"י יוצא נכי ריבעא דממונא.

אמנם ע"פ המבואר לעיל מובן שפיר, דהנה עוד חילוק גדול יש לבין אופן הראשון לאופן השני דלעיל, דלאופן הראשון דנתבטל ההגדה שבשטר וצריכים קיום בכדי לעשות החתימה כהגדה חדשה, אזי מה שמוציאין הממון בפועל מהלוח ה"ה ע"י עידי השטר שאומרים עכשיו (בהגדה חדשה) שהלוח חייב, ובזה אה"נ דכל א' מעידי החתימה מוציאים חצי הממון. אבל לפי אופן השני דבעצם נשאר ההגדה שבשטר ולא נתבטל בכלל ואעפ"כ תקנו חכמים דין קיום מחשש מזויף, הרי מה שמוציאין הממון לפועל מהלוח ה"ה ע"י עידי הקיום כי מצד עידי החתימה אע"פ שנשאר הגדתם א"א להוציא בפועל הממון מהלוח שהרי תקנו חכמים דין קיום, ורק ע"י הקיום מוציאים את הממון בפועל, ובהקיום הרי העד החי קיים את חתימתו ועי"ז מוציאים חצי הממון, וכשמקיים (ביחד עם עוד עד) חתימת השני מוציאים עוד ריבעא דממונא על ידו.



וא"כ שפיר מובן כוונת הגמ' דלחכמים דס"ל דעל מנה שבשטר הם מעידים (וכמו"כ אם רבי הי' מסופק בזה), והפי' הוא כמ"ש לעיל דס"ל באופן השני דלא נתבטל ההגדה שבהשטר, א"כ יוצא דמוציאין נכי ריבעא דממונא אפומא דחד. וזהו דיוק לשון הגמ' "קנפיק" היינו דמסתכלים במה שבפועל עושה ה"קנפיק" הממון, וזה נעשה "אפומא" דחד היינו דאינו יוצא ע"י השטר כ"א ע"י מה שמקיים עכשיו את חתימת העדים היינו ע"י "אפומא", ורק אז נעשה דיוצא נכי ריבעא דממונא, משא"כ אם הי' מתבטל ההגדה שבשטר והקיום הי' עושה דנעשה כהגדה חדשה הרי לפועל יוצא הממון ע"י ההגדה שבשטר ואז יוצא חצי ע"י כל או"א מהעדים החתומים בו ולא היה קשה קושית הגמ'.

ח. ומנא אמינא לה, דהנה לקמן בהסוגיא דעד ודיין אין מצטרפין כתב הרמב"ן (אחרי שהביא דברי רש"י לפרש מ"ש רבא אמאי דקא מסהיד דיינא לא דמסהיד סהדא, דפי' רש"י דעדי השטר מעידין על מנה שבשטר כרבנן, והדיינים מעידין בפנינו נתקיים) וז"ל: "ואיכא למידק עלי' א"כ אפילו שנים מעידים על חתימת ידי עד אחד וא' אומר זה כתב ידי, נימא אמאי דקא מסהיד סהדא לא קא מסהדי הנך, ולאו מילתא היא משום דהתם כיון דאמרי זה כתב ידו של פלוני ודאי זהו כתב ידו ואותו הכתב הוא מעיד על מנה שבשטר ומצטרף עם חבירו, שהעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, וכיון דמקיימא שטרא ממילא נפיק ממונא אפומייהו, אבל דייני אשטרא גופא לא קמסהיד דמעלי' הוא דאיהו לא ידע ודלמא מזויף הוא אלא אפומא דאחרינא, וכתב ידו של העד לא נתקיים בזו העדות של הדיין . . הלכך אין כאן צירוף למנה שבשטר", עכ"ל, ע"ש.

וכוונתו בפשטות הוא דהעדים שמעידים על כתב ידו של השני מעידים שזהו כתב ידו של השני ועי"ז הכתב בעצמו מעיד על מנה שבשטר, וגם העד שמעיד על חתימתו עי"ז הכתב שלו בעצמו מעיד על המנה שבשטר, וא"כ יש כאן צירוף של שני עדים על המנה שבשטר, משא"כ הדיין אינו מעיד בכלל על כתב ידו של העד, כי אינו יודע אם זהו באמת כתב ידו, וא"כ אין כאן צירוף של שני עדים על מנה שבשטר.

אמנם צ"ע מה שהוסיף הרמב"ן "שהעדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד", הרי העיקר הוא שישנם כאן שני עדים המעידים על המנה שבשטר ואפילו אם לא נימא שנחקרה עדותן בבי"ד הרי מכיון שישנם שני עדים המעידים על כתב ידו של זה, והעד השני מעיד על כתב ידו הרי עי"ז גופא עידי השטר מעידים עכשיו על המנה שבשטר" ומהי מוסיף בזה הרמב"ן.

וכמו"כ צ"ע מה שמוסיף עוד "וכיוון דמקיימי שטרא ממילא נפיק ממונא אפומייהו", הרי כבר כתב לפני זה דשניהם מעידים על מנה שבשטר ובפשטות עי"ז מוציאין הממון ומהו כוונתו בהוספה זו.

ט. אמנם ע"פ כל הנ"ל דבר גדול משמיענו הרמב"ן בהוספות אלו, דבהוספה הראשונה כוונתו לומר מ"ש לעיל דלשיטת חכמים אין הפירוש דע"י הקיום נעשה כאן כהגדה חדשה, אלא דע"י הקיום מורידים רק דבר צדדי והיינו חשש זיוף, אבל גם בלי הקיום עצם ההגדה הי' ונשאר החתימות שחתמו בהשטר ומשום "שהעדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד".

ובמילים אחרות לגבי עצם התירוף והחילוק שבין שני עדים המעידים על חתימת העד השני לדיין המעיד הי' מספיק מ"ש הרמב"ן עד הוספה זו, אלא שבינתיים מסביר הרמב"ן שאין הפירוש דהא שע"י שהעדים מעידים על חתימת השני שע"ז נעשה שהעד בעצמו מעיד על המנה שבשטר ביחד עם העד המעיד על חתימתו פירושו שהם מעידין עכשיו (בשעת הקיום) על המנה שבשטר, כ"א שהפירוש הוא שע"י הקיום כבר אפשר להשתמש בהגדתן שהגידו בעת חתימת השטר ומשום דהגדתן אף פעם לא נתבטל, מכיון דהוה כנחקרה עדותן בבי"ד והקיום הוריד חשש מזויף, והן הן הדברים שכתבתי מאות ד'.

ולכן ממשיך הרמב"ן עם ההוספה השני' "כיון דמקיימי שטרא ממילא נפיק ממונא אפומייהו", וי"ל דכוונתו לבאר דעפ"י הנ"ל מובן למה צריכים ב' עדים אחרים להעיד על כתב ידו של המת ולא מספיק דהעד החי יעיד על כתב ידו של המת עם עוד עד אחר דאז קנפיק נכי ריבעא דממונא אפומא דחד סהדא, דהקשינו לעיל דמכיון דהעדים המעידים על כתב ידו של העד השני ועי"ז נעשה שהעד

בעצמו מעיד על המנה שבשטר א"כ אין זה דנפיק נכי ריבעא דממונא ע"פ עד החי שהרי מה שמוציא הממון הוא העד החתום ולא העד המקיים. וזהו מה שמתרץ הרמב"ן דמכיון דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד וא"כ ההגדה שלהם לא נתבטל בכלל, ובכל זאת תיקנו חכמים שא"א להוציא הממון מחשש זיוף, וצריכים לקיים השטר, הרי יוצא דהמכה בפטיש והגורם שמוציאים את הממון הוא ע"י העדים המקיימין את השטר כי זהו הדבר האחרון שמוציא את הממון וא"כ שפיר קנפיק נכי ריבעא דממונא אפומא דחד סהדא, וזהו מ"ש הרמב"ן שמכיון דהם מקיימי שטרא ממילא נפיק ממונא אפומייהו, והן הן הדברים שכתבתי לעיל באות ז'.



## בענין עקירה צורך הנחה לפי שיטת התוס'\*

הרב שמואל שיחי' זאייאנץ  
ר"מ בישיבה

א. קיצור הדבר בענין "עקירה צורך הנחה" והבנתה לפי שיטת התוס' והלשון "אי אפשר להנחה בלי עקירה" לפי דברי ושיטת התוס', הסוברים שנכלל בה מה ש"אי אפשר מציאות ההוצאה בלתי העקירה", יש לחקור: אם הכוונה ש"אי אפשר" בשום עניין בלתי העקירה, או דילמא מספיק מה ש"אי אפשר בלתי העקירה" במצב הנוכחי.

איתא בגמ' כתובות דף לא ע"א גופא אמר רב חסדא אמר רבי נחוניא בן הקנה בגונב חלבו של חבירו ואכלו שהוא חייב, שכבר נתחייב בגנבה קודם שיבא לידי

\*. לעילוי נשמת העלמה חיה מושקא בת יבלחט"א הרה"ח הרה"ת אשר זעליג גאטליב שנקטפה בדמי ימיה ביום ד' פרשת נשא י"א סיון תשס"ט.

איסור חלב. לימא פליגא דרבי אבין. דאמר רב אבין הזורק חץ מתחלת ארבע לסוף ארבע, וקרע שיראין בהליכתו. פטור שעקירה צורך הנחה היא. הכי נמי הגבהה צורך אכילה היא. הכי השתא התם א"א להנחה בלא עקירה, הכא אפשר לאכילה בלא הגבהה, דעי בעי גחין ואכיל. אי נמי התם אי בעי לאהדרה לא מצי מהדר לה, הכא מצי מהדר. מאי איכא בין האי לישנא להאי לישנא. איכא בינייהו, המעביר סכין ברה"ר וקרע שיראין בהליכתו. להך לישנא דאמרת א"א להנחה בלא עקירה, הכא נמי א"א להנחה בלא עקירה. להך לישנא דאמרת לא מצי מהדר לה, הכא מצי מהדר לה. גופא אמר רב אבין הזורק חץ מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור, שעקירה צורך הנחה היא. מתיב רב ביבי בר אביי הגונב כיס בשבת חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה. היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא פטור, שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד. ואמאי הכי נמי לימא הגבהה צורך הוצאה היא.

ותוס' ד"ה נימא הגבהה צורך הוצאה היא כתב וז"ל: 'תימה לפר"ת דהגבהה קונה פחות משלשה טפחים מאי פריך, והא כיון דקנאה קודם התחלת העקירה, דעקירה לא היא עד שיגביה שלשה דלמטה משלשה, הוי כלבוד. ואם כן דין הוא שיתחייב כמו לכן עזאי דאמר מהלך כעומד דמי דחייב לפי שקנאה קודם שהתחיל העקירה. כדאמרינן בהמוציא (שבת דף פ. ושם) העביר חצי גרוגרת דרך עליה חייב." ע"כ.

והנה בפשטות כוונת הקושייא היא, שהרי חיוב הממון קורה לפני חיוב מיתה דשבת, ואין לומר בזה קלב"מ. וקושיית התוס' הוא לפי: א) הנחתם שהגבהה מועיל בפחות מג"ט, ב) עוד הנחה: שאין עקירה פחות מג"ט בגובה ממקום הנחתה שלפנ"ז.

והנה מבואר בהמשך הסוגיא בדברי התוס' שבאמת התוס' סוברים שיש ב' אופנים להסביר סברת "עקירה צורך הנחה" על פי לשון הראשון בגמ' בנוגע להסתירה בין רבי אבין ורבי נחוניא בן הקנה (שהרי קושיית הגמ' היא לפי לשון הראשון דווקא, דל"ב מובן שאין התחלת קושייא: שהרי בזה "מצי לאהדורי") "דא"א להנחה בלי עקירה", א- שאין אפשרות למלאכת ודין של הוצאה וההנחה

להיות חל לולא העקירה. והיינו שהיא "מחייב" של המיתה וחיובו מתחיל משעת העקירה ונמשך עד שעת ההנחה!, שלכן גם היא פוטרת מתשלומי ממון בקבל"מ. ב- אף כשאין עשייה זו חלק ממחייב המיתה (שאינן היא חלק כלל מהאיסור) מ"מ אם מציאות האיסור בלתי אפשרי שיעשה לולא עשייה הלזו, א"כ גם עשייה זו מקבל חשיבות עשייה של מיתה, שגם היא פוטרת מממון. הגדרה זו נקבעת לעיל על פי דבריהם בענין "דאי אפשר לניסוך בלי הגבהה" לר"ת שהגם שאין "הגבהה" חלק מעשיית איסור דניסוך היין, מ"מ כיון שבלתי אפשרי (להר"ת) לעשותה לולא ההגבהה לכן גם ההגבהה מקבלת הגדרת תחילת עשייתה" (על פי הגדרה של רש"י כמה פעמים בהסוגיא) שפוטרת מממון.

וא"כ הרי בעניינינו יש לבאר היאך סוברים התוס' בקושייתם (וכן בתי') שתחילת עקירת החפץ עד גובה של ג' טפחים אין שייך לומר עליה "אי אפשר להנחה בלי עקירת ג' טפחים". ובדוגמת דברי התוס' הרא"ש בתי' הב' על קושיית זו, דהנה כתב וז"ל: "ועוד י"ל דעקירת טפח צורך עקירת ג' קרי ליה דא"א לעקירת ג' טבלא עקירת טפח". והיינו דאע"פ שהתוס' (ותוס' הרא"ש) כתבו בקושייתם ש"קנאה קודם שהתחיל העקירה שנתחייב בה", מ"מ הרי כמו ש"בהגהת הניסוך" הרי עשה ההגבהה (והקניין) לפני שהתחיל בהניסוך ואעפ"כ נאמר שההגבהה תורך הניסוך. א"כ כמו"כ ויתירה מזו, לעניין עקירת ג' טפחים שא"א בלתי עקירת טפח שהרי אי אפשר להגיע לדרגת עקירה של ג' טפחים לולא שעוקר תחילה טפח, וא"כ דורש ביאור למה אין התוס' סוברים סברא זו?

דהנה: לפי ההגדרה הא' (שחשיבות עצ"ה היא משום שהעקירה היא חלק מהחיוב והמחייב) אין מקום לשאלתנו. אבל להגדרה הב' שמה שהיא בלתי אפשרי להגיע לסופה בלתי ההתחלה, הרי גם ההתחלה נחשב לתחילת המעשה הפוטר ממון. א"כ קשה כנ"ל (מה סברת קושיית התוס'. וכנ"ל שבזה הוי פשוט יותר: כיון שעקירת טפח היא מעין ומההחלה עצם עניין העקירה (יותר ממה שההגבהה היא חלק והחלת "הניסוך" שהיא פעולה אחרת לגמרי)?

ב. והנה המהר"ם שי"ף כתב למבאר קושייא זו: "וז"ל "...ולא ניחא להו למימר דמ"מ תחילת ההגבהה העקירה היא. דהא אפשר לעקור אם היה מונח ע"ג מקל גבוה ג' טפחים..." והיינו שכמו שהתוס' מתרצים על הקושייא, דיש אפשריות לעשות עקירה בלי שיגביה טפת, באם החפץ מונח על מקל גבוה ג'. דאז כשעוקר מהמקום כבר היא בגובה ג' מהקרקע, ואין היא "לבוד" להקרקע אז מיד נעשה עקירה ואין צורך לזה לעקירת והגבהה טפח ולכן אין זה בגדר "אי אפשר בלעדה" שיאמר על זה "עצ"ה".

ולפענ"ד יש לדון הרבה בסברא זו. והמהר"ם שי"ף עצמו כתב על זה "ואינו מחוור". ואפרש שיחתינו:

דהנה בעניין זה ש"א"א בלי פעולה הקודמת" הרי יש לעיין: מה הדין באם כפי המצב שהיא בפנינו, אי אפשר לעשות פעולה הסופית בלתי ההקדמה שלפני זה. אבל באם היה מצב שונה היתה אפשרית לעשות בלי ההקדמה שלפני זה. האם אנו מחשיבים זה כמו "אי אפשר בלעדיה" (משום שהולכים בתר המצב ההווה), או דילמא כיון שיש מצב אחר שאין פעולה הקודמת מוכרת כדי לעשות הפעולה הסופית אין אנו מחשיבים הפעולה הקודמת להיות חשוב חלק מהמעשה (לפטור ממון)?

והנה התמים היקר ישעי' מארקס טען שהתוס' סוברים כאופן הב', שכיון שיש אפשרות לעשות המעשה הסופית בלתי ההקדמה שלפני זה, כשהיה מצב אחר אין זה נכלל ב"עצ"ה". ומוכיח מדברי התוס' לעיל שאין ההגבהה חלק ממעשה אכילה כיון "דאי בעי גחין ואכיל" (שהתוס') פירשו לעיל שהכוונה הוא שיש אפשרות שאין צורך להגביה החלב כדי לאכולה באם "הוא בראש קנה יכול הוא לשחות ותוחבה עד בית בליעתו..." , "אע"פ שהמצב אינו מדובר כשהוא בראש הקנה. וכמו שאומרים התוס' "ואע"ג דבהך אכילה אינו עושה כן..." , "והויא הגבהה זו לצורך אכילה..." . ומ"מ "הואיל ויכול להתחייב בלא הגבהה" (היינו במצב אחר), "לאו צורך אכילה היא". והיינו שהם מפרשים בפירוש שגם בעניין שבמצב הלזה הרי ההגבהה היא צורך אכילה, מ"מ כיון שבמצב אחר (רחוק במאוד) יש אפשרות לאכול בלעדי ההגבהה, לכן אין ההגבהה צורך אכילה. וא"כ כמו"כ בעניינינו כיון

שיש אפשרות במצב אחר לעקור ג"ט בלי עקירת טפח (כשהיא בראש מקל), לכן גם כשאינו בראש מקל ובעי עקירת טפח אין זה נחשב "צורך ההוצאה"?

אבל לענ"ד יש לדון הרבה האם הוא הוכחה ברורה משיטת התוס'. וכן רואים שאין "מחזור" כל כך להמהר"ם שי"ף סברא זו.

דהנה יש לדון: א) שיש לחלק בין נידון הגבהת החלב לעקירת טפח, בזה שבאכילת החלב הרי יש שאפשרות (רחוקה) להניח קנה תחת המאכל להיות מונחת על ראשה, ואז לשחות ולאכול בלי הגבהת החלב (בעניין שיש אפשרות מניעת ההגבהה גם במצב הנוכחי של החלב). משא"כ כשחפץ מונח על גבי קרקע, א"א לעוקרה משם ג"ט בלתי עקירת טפח. והגם שהתמים היקר ישע"י שי' הנ"ל טוען נגדי ובתוקף, שגם באם ניקח קנה תחת המאכל, הרי ייעשה ההגבהה על ידי זה להמאכל. הנה לענ"ד יש לברר סברא זו, שהרי אם מגביה דבר ממקומו הראשון על גבי הקרקע, אבל הוא מונח על דבר אחר שמונח על גבי הקרקע בלי הפסק של טפח ביניהם, נראה לכאורה שאין זה קניין ההגבהה. [והגם שלשון התוס' לכאורה אינן נראים כדברי, ומשמע יותר "אם הוא בראש קנה", שהאפשרות מדובר על היות האוכל כבר על קנה. מ"מ אפשר לומר (לכל הפחות בדוחק) שכוונתם הוא שיש אפשרות לעשות במצב הנוכחי שיהיה באופן זה שאין צורך להגבהה].

והנה בנוסף על זה, יש לדון: ב) שהרי בנוגע לעניינינו עקירת חפץ ג"ט שאי אפשר בלתי עקירת טפח. והנה הגם שהתוס' סוברים שאין עקירת טפח חלק מהמחייב של עקירת ג"ט (כמו שעצם העקירה חלק מההוצאה ומתחיל חיובה מעקירה עד ההנחה), מ"מ הרי סוף סוף עקירת טפח היא עצם התחלת העשייה שעוקרת ג' טפחים, שהרי עקירה טפח הג' נעשית בצירוף העקירות כל טפח וטפח, והרי היא חלק מחלקי מעשי העקירה "צורך העקירה וההוצאה". והיינו: שישנו סברא לומר שאף אם נאמר שלעניין הגבהת חלב מספיק מה שבמצב אחר אפשרי בלתי ההגבהה (לומר שאין זה "צורך אכילה"), כיון שאין ההגבהה חלק ממעשה האכילה. ולכן מספיק מה שבמצב אחר יוכל לעשות האכילה בלי ההגבהה. מ"מ בעניין העקירה הרי מה שבמצב הנוכחי א"א לעשות עקירת ג"ט בלתי עקירת טפח, הרי זה מספיק להחשיב כל עקירה ועקירה של כל טפח וטפח

כחלק מהעקירה של ג' טפחים. וא"כ בעניינו מסתבר שיש לקבוע (אם היא חלק ממעשי וצורך ההוצאה) לפי הצורך במצב הנוכחי, ואין כאן ראייה מתוס' הנ"ל (גם אם נלמוד דלא כמו שכתבנו לעיל בכוונתם).

והנה המהר"ם שי"ף מסיים "ואולי לזה מביאים ראייה מבן עזאי [דגם שם תחלת הליכתו צורך עקירה והליכה שלאחריה]. והיינו: שלכאורה כוונתו הוא, שהגם שגם בהליכה והוצאה לרשות אחרת, הרי כשמצב הנוכחי היא בעניין שא"א להוציא מרשות לרשות, אלא בהליכת החפץ לרשות אחרת. מ"מ כשהולך ברשות אז אין מייחסים ההוצאה לתחילת הליכתו (כיון שאינו עוקר מרה"י אלא ממשיך להניח החפץ ברשות זה עד שיביא לרשות האחרת), אלא להזמן שהוא משנה מרשות זה לרשות האחר. וא"כ כמו"כ כשהוא מגביה ועוקר מטפח הא' לג"ט, והרי א"א לו לעקור באופן הנוכחי אא"כ הוא מגיבהו בהמשך כל טפחים הללו, ואעפ"כ אין מיחסים ההוצאה ותחילתה אלא לאחרי העקירה מטפח הג'!

[אלא שהיה מקום לכאורה לחלק: שלבן עזאי אין זה "א"א להוצאה" במצב הנוכחי אלא בהליכה בהמשך הרשות הראשון עד שמגיע לסופה ומוציאה לרשות האחרת. כיון שאפשר לו להוציאה בזריקה, ואינו צריך להוליכה. משא"כ לעניין עקירת ג"ט: הרי כשמצב הנוכחי מכריחו לעקור טפח הראשון כדי להביא לעקירת ג"ט, א"כ הרי כל המשך העקירות מוכרחים הם כדי להביא לעקירה של הג"ט. אבל אפשר שאין חילוק זה מועיל להפריך לגמרי הדמיון: כיון שגם אם הוא זורק, הרי הוא עוקר הדבר מיד עכשיו קודם שבא לסוף רשות הראשון! וא"כ "מה לי עקירה זו או עקירה אחרת"].

והנה על דרכו של המהר"ם שי"ף למד כמו"כ הבית יעקב בסגנון אחר קצת. אבל התוכן שווה שסברת התוס' שאין לומר בזה "א"א בלי עקירת טפח", כיון שאפשר לו לקנות בגרירה בעניין שאינו מגביה, ואינו קנה עכשיו בהגבתו. (לא נאריך עכשיו בעיון דבריו שאכמ"ל בזה).

ג. אמנם הפנ"י כנראה חולק על מהלך של המהר"ם שי"ף. והוא מתקשה בהדמיון של התוס' בין נידון דבן עזאי לנידון דידן. שהרי אפשר לומר שעניין זה



גופא הוא מחלוקת בין בן עזאי לרבנן: שלבן עזאי דווקא אומרים שעקירה ראשונה שלו (כשהחיל לפסוע), נתבטל כשהניח על ידי הנחת רגלו. ובמילא אין להחשיב עקירתו הראשונה "צורך" ההוצאה מהרשות. אבל לרבנן אפשר שהם סוברים שאין עקירה הראשונה מתבטלת כהליכתו, ולכן אנו מייחסים אותה כתחילת הוצאה. וא"כ יש מקום לומר כמו"כ בעקירת הטפח הראשון, שהיא העקירה ממקום הנחתו ממש, (שהגם שאין זה הלכה של עקירה, מ"מ) כיון שא"א לו לעקור ג"ט בלי עקירה זו. א"כ יש להחשיבה "צורך הוצאה". וכפי שכותב "לית לן למימר דנתבטלה בכך עקירה ראשונה שעקר הכיס ממקום הנחתו ממש ואטו מי עדיף תפיסתו בידו למטה משלשה מעמד לכתף דהכא הוי אורחא טפי שהכל בהגבהה אחת הוא עוסק להגביה ממטה למעלה ואי אפשר בלאו הכי"? ובהמשך שם מבאר שאין לומר שעקירת החפץ עד ג"ט אינו עקירה כלל, משום דהוי כלבוד. וז"ל: "עוד דאי לכך נתכוונו מאי מייתי ממילתא דבן עזאי דלא דמי לה כלל אלא על כרחך דכוונתם כדפרישית דכיון דלמטה משלשה חשיב כמונח נתבטלה עקירה ראשונה". והיינו שמוכרח לפרש שבאמת ישנו עניין ד"עקירה", כשמגביה טפח. אלא "שנתבטל עקירתו הראשונה" משום "לבוד".

והנה אולי סוברים התוס' (לפי המהלך של הפנ"י) שאף חכמים החולקים "במהלך" שאין זה כעומד, אע"פ שמניח רגלו על הקרקע. הרי זה משום שעצם הנחת רגלו הוא דרך ההילוך הטבעי, והוא מדרכי ההילוך ללכת הלאה ולהולך הדברים הנמצא עמו לרשות אחרת. מ"מ ב"לבוד" כשנמצא החפץ בסמיכות לג' טפחים להקרקע, הרי אין בעצם מציאות החפץ באותו מקום לעניין העקירה והמשך ההליכה ממקומה. ולכן בזה גם החכמים יסכימו שעניין "דלבוד" הוא ביטול עקירה הראשונה.

ואולי יש לומר (לפי המהלך של הפנ"י) בסגנון אחר קצת: (שאינ הכוונה ש"מהלך" ביטול גמור של עקירה הראשונה, אלא שבהילוך ישנו מעניין "ההיפוך" של העקירה. שהגם שנעקר קצת ממקומו הקודם, הרי בזה שמניח רגלו על הארץ עם החפץ ישנו מעניין ההנחה. וא"כ כמו"כ הוי הכוונה שכשהוי "לבוד", דהגם שישנו מעניין העקירה, מ"מ יש בו מעניין ההנחה, בזה דהוי כלבוד. והתוס' סוברים דבזה לכו"ע יש בו מעניין ההנחה (וכנ"ל שגם החכמים הסוברים ש"מהלך" אין בו

מעניין ההנחה, שהרי עניינו הוא ההילוך והעקירה ממקומה. מ"מ בעניין "לבוד" הרי גם הם מודים שיש בו מעניין "ההנחה" שהוא היפוך מהעקירה).

וא"כ נאמר ונפרש בשיטת התוס': שהם סוברים שא"א לומר בזה "עקירה צורך הנחה", בזה "דא"א לעקור ג"ט אא"כ עוקר טפח". משום דכיון שיש בו מעניין ההיפוך של ההנחה, אין מועיל מה שעניין העקירה של ג"ט, א"א להיעשות בלתי עקירת טפח. שהרי סו"ס יש בעקירת טפח מעניין ההנחה (בזה דהוי כלבוד). ואינו דומה להא "דא"א לניסוך בלא הגבהה" לר"ת, כיון ששם אין ב"ההגבהה" היפוך מעניין הניסוך. ולכן יש להסתכל עליה כחלק מהתחלת מעשה הניסוך, משא"כ בעניין שיש בעצם התחלת העשייה מעניין היפוכה, אין להחשיב אותה כתחילת עשיית דבר שהיא היפוכה!

ד. והנה הגמ' ממשיך בהאוקימתא שהברייתא קאי לבן עזאי (שלכן כשגונב כס ומגביהה ומוליך אותה עד לרשות האחרת) דהוי מהלך כעומד. ואין לומר בהתחלת הליכתו "צורך הוצאה" כנ"ל, דמ"מ לפי זה הול"ל להברייתא לחלק "ליפלוג בגופיה" בהסיפא ולומר: במקום מה שאומר "אבל מגרר ויצא פטור" "דבאין כאחד", "אבל בזורק פטור". ופירשו התוס' שם ד"ה אבל זורק דהוי "בדידיה טפי", משום "דבמוציא ובזורק" בשניהם "בא בהגבהה הקנין בא קודם שיבא חיוב הוצאה. אבל במגרר ההוצאה והקנין באין כאחד". והנה פשטות כוונת התוס' הם: דלדברי הגמ' עכשיו "דעקירה צ"ה", הרי הגם שההוצאה נעשית בשינוי הרשויות. מ"מ כיון שבשעת העקירה הרי כוונתו לההוצאה וההנחה, לכן מיד בזריקתו נחשב לעניין תחילת ההוצאה וקלב"מ.

אבל לכאורה יש לעיין למה בזורק אנו אומרים באמת שפטור, דעצ"ה. שהרי לכאורה לפי ר"ת הקנין בא בעקירת טפח אחד ועקירת ההוצאה (גם לאחרי שאומרים עצ"ה) הוא לאחרי ג"ט! וא"כ הקניין נגמר קודם תחילת המלאכה?

וקשה לתרץ ולומר שכוונת הקושייא הוא לוקים "הזורק" בעניין כשמונח על גבי מקל למעלה מג' (שאז העקירה והקנין באים ביחד ושייך לומר עצ"ה). דא"כ היה להברייתא להאריך ולפרש דמדובר בזורק ממקל למעלה מג"ט (וא"כ אין

להקשות למה בחר לנקוט "מגרר ויוצא" כיון שבזה אין לו להאריך ופטור בכל עניין "דמגרר ויוצא"?

והנה קושיי א"א זה הוא דווקא אם לומדים בכוונת התוס' על דרך המהר"ם שי"ף ש"א"א הנחה בלי עקירה" הוא דווקא כשאי אפשר בשום עניין (לא רק במצב הנוכחי), בלתי הקדמה האחרת. שלכן גם בזריקה יש להקשות שאין לומר שעקירת טפח א' שעל ידי זריקה "צורך עקירת ג"ט", כיון שיש אופנים שאין צורך לעקירת טפח אחד כדי לעקור ג"ט (כשמונח במקל כו').

אבל אם נאמר כדברינו: שמה שא"א להוצאה בלי עקירה, הוא מה שאי אפשר לגמור המלאכה המחייבת מיתה בלתי ההקדמה במצב הנוכחי! (ואין מגרע מה שבמצב אחר היה יכול לגמור בלי ההקדמה הנ"ל) א"כ יובן ויתורץ הערה זו. ובהקדם מה דנחלקו האמוראים (רבא ור' חלקיה במס' שבת צ"ז וק' וראה בתוס' וראשונים שם ובעוד מקומות) אם נחשב הנחה באויר "תוך ג'" (לחייבו). והנה לא מביעא לפי שיטת רבא (והפוסקים כמותו) דאין נחשב כמונח כשהוא תוך ג' באם "לא נח ע"ג משהו", מובן שכשזורק חפץ אין זה מונח אפי' כשהוא "תוך ג'". אלא אפי' אם נלמוד כשיטת ר' חלקיה בר טובי כשחפץ עובר תוך ג', הרי הוא כלבוד וכמונח שם (כשעובר לרשות אחרת). מ"מ יש לחלק ולומר שהרי זה לאחרי שכבר נעקר מרשות אחת ובא לרשות שני'. אבל כשהוא זורקו ממקום הזה והוא עיקר התחלת פעולה זו, אין להחשיב "לבוד" כשעיקר עניין הפעולה להיות נעקר ממקום הזה. והא דהתוס' מחשיבים כאן כלבוד בעניין שאוחזו בידו ומגביהו תוך ג', אע"פ שכוונתו להוציאו. הוא משום שעדיין החפץ נמצא בפועל בידו, ולכן אנו מחשיבים זה כמונח וכלבוד במקומו ממש ואין זה עקירה כלל.

משא"כ כשזורקו אין היא נחשבת "כמונח" ו"לבוד", א"כ נמצא, שאם במצב הנוכחי בעי לעקור טפח א' להגיע לעקור ג"ט, א"כ בוודאי יש לומר "עקירה צ"ה" בעקירת טפח אחד שעל ידי זריקה! ואין בזה החסרון של "ביטול עקירה הראשונה" דלבוד כשאין החפץ מונח על גבי יד או דבר כלשהוא אלא היא בזריקה באויר, מכיון שאין "לבוד" בעניין זה.

ולפי דברינו לעיל יש להוסיף בסגנון דידן: שרק כשעוקרו בידו, ויש בו מעניין ההיפוך של העקירה וההוצאה (על ידי לבוד), אז אין אומרים בו "עקירת טפח" צורך "הוצאת ועקירת ג"ט". כיון שיש בה מעניין ההיפוך של העקירה. משא"כ כשזורק שכל עניינו הוא יציאת הדבר ממקומו הראשון למקום אחר, ואין בו מעניין ההיפוך הרי בזה נאמר "עקירה צ"ה".



## בדברי התוס' והראשונים אודות ברי טוב ושמא גרוע או ברי גרוע ושמא טוב\*

הרב שמואל שיחי' זאייאנץ  
ר"מ בישיבה

א. איתא בכתובות (יב:) במתני' "הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו, והוא אומר לא כי, אלא עד שלא ארסתיך והיה מקחי מקח טעות, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת; רבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיינן, אלא הרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס, והטעתו, עד שתביא ראיה לדבריה".

והנה בגמ' שם כתב "איתמר: מנה לי בידך, והלה אומר איני יודע, רב יהודה ורב הונא אמרי: חייב, ורב נחמן ורבי יוחנן אמרי: פטור. רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, ברי ושמא - ברי עדיף; רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור, אוקי ממונא בחזקת מריה. א"ל אביי לרב יוסף: הא דרב הונא ורב יהודה - דשמואל היא; דתנן: היתה

---

\*. לעילוי נשמת העלמה חיה מושקא בת יבלחט"א הרה"ח הרה"ת אשר זעליג גאטליב שנקטפה בדמי ימיה ביום ד' פרשת נשא י"א סיון תשס"ט.

מעוברת, ואמרו לה מה טיבו של עובר זה? מאיש פלוני וכהן הוא, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת, ואמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל, ואמר ליה רב שמואל בר יהודה לרב יהודה: שיננא! אמרת לן משמיה דשמואל: הלכה כרבן גמליאל אף בראשונה; מאי אף בראשונה? אע"ג דאיכא למימר אוקי ממונא בחזקת מריה, אמר רבן גמליאל ברי עדיף. לימא, רב יהודה ורב הונא דאמרי כר"ג, ורב נחמן ורבי יוחנן דאמרי כרבי יהושע."

והנה בתוס' ד"ה ר"ה ור"י קבעו הנחה ברורה שלשיטת רב יהודה הרי אין המ"ד הסובר "ברי ושמא ברי עדיף", סובר כן בכל העניינים והאופנים. אלא דווקא במצב שהטענה "בריי" היא טובה, והטענה דשמא היא "גרועה". משא"כ בברי גרוע (והיינו) בעניין "שלפי שהנתבע (שהמזיק) לא היה שם", לכן הוא טוען ברי. אין מעלה מיוחדת בטענתו ברי. ולאידך מה שה"שמא" טוען כן הוא משום "דלא הוה ליה למידע", שלא היה לו טעם וסיבה לדעת אודות הטענה. אז השמא הוא טוב, ואין גריעותא גדולה בטענה שלו. כיון שלא היה לו טעם וסיבה לדעת אודות המקרה.

והנה דבריהם כאן נראים יותר (בביאור "ברי גרוע") שהוא כדבריהם במס' ב"ב. שכתבו שכדי שיהיה הטענה, טענה טובה, הוא דווקא כשיודע התובע שהנתבע לא היה במקום שנולדה הטענה. או שבהווה אין הם יודעים מה שקרה, כדי שיוכלו להכחיש הטוען. וכמו שכתבו התוס' במסכת ב"ב דף קלה עמוד א וז"ל: "י"ל דאביי דהכא לא משוי חילוק בין ברי חשוב דמלוה לברי גרוע דהא קאמר הכא לעולם חייב ושאני הכא דכי מנה לאחר בידך דמי משמע דאם הוא עצמו היה אומר אחיך אני והוא אומר איני יודע יטול בחלקו אע"ג דהוי ברי גרוע דהם אינן יודעים אם יש להם אח במדינת הים או לאו". ע"כ. דכיון שהם אינם יודעים אודות האפשריות שיש להם אח במדינת הים, הרי זה משווה טענת האח האחר טענת "ברי גרוע".

אבל במס' ב"מ כתבו התוס' בדף צז עמוד ב' וז"ל: "וא"ת ביש נוחלין (ב"ב דף קלה. ושם ד"ה אביי) גבי האומר זה אחי אינו נאמן ומסיק דאמרי אחיך אין אנו יודעין וקאמר זאת אומרת מנה לי בידך והלה אומר איני יודע פטור והיכי דיין

הא התם מודו כ"ע דפטור לפי שברי שלו גרוע ושמא שלהן טוב שיודע שהאחין אינן מכירין בו אם הוא אחיהם וי"ל דהתם נמי ירא שמא היום או מחר ישאלו וידעו ששיקר וכן בפ' הבית והעלייה (לקמן דף קטז: ושם) אם היה מכיר מקצת אבניו נוטלן ומסיק והלה מה טוען איני יודע וקאמר לימא תהוי תיובתא דמ"ד מנה לי בידך כו' פטור משמע דלמ"ד חייב א"ש התם נמי הוי ברי טוב שרגילות להכיר אבנים אפילו אין בהם סימן וכן משמע התם דמוקי לה כשיש עסק שבועה ביניהן ומתוך שאינו יכול לישבע משלם ואי אין רגילות להכירו לא משלם כמו ביורשים דלא אמרינן בהו מתוך שאינו יכול לישבע משלם משום דלא הוי להו לידע ומשום הכי נמי בניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא לא אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם דלא הוה ליה לידע דהא מודה מקצת הוא שמודה בפרה". ע"כ.

והיינו: שגם כשאין ה"שמא" יודע עכשיו אלא "שרגילות" לידע או יתירה מזה: שירא שמא ישאלו וידעו ששיקר. גם בזה אין הברי נחשב "לברי טוב" לפי דברי התוס' זה.

ב. והנה: לפי דברי התוס' בב"ב הרי ברור שאבוי סובר "ברי ושמא ברי עדיף", ושיטתו הוא אפי' "בברי גרוע". שהרי לפי דבריהם שם, כיון שאין האחים האחרים יודעים כלל אודותו הרי קל יותר שהוא יטעון "ברי" "אני אחיכם". אבל לפי דברי התוס' בב"מ הרי גם אבוי יוכל להסכים עם רב יהודה ש"ברי ושמא ברי עדיף", הוא אך ורק "בברי טוב".

והנה לפי דברי התוס' בב"ב נראה ומסתבר יותר: שדברי אבוי בגמ' דידן "הא דרב הונא ורב יהודה דשמואל הוא.... אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר"ג" (דשיטת ר"ג שהאשה נאמנת משום "ברי ושמא ברי עדיף") הוא מפאת "ברי עדיף" גרידא בלי צירוף המעלה והעניין של "חזקה", אלא עצם הברי מועיל להיות עדיף (כמו דרב יהודה סובר במנה לי בידך והלה אומר איני יודע חייב לשלם, אע"פ שאין שם מיגו או חזקה). והגם שבמשנתנו הוי "ברי גרוע", שהרי אין הבעל יודע אודות האשה מתי נאנסה וכו'. ומ"מ אומר אבוי שר"ג סובר דנאמנת משום מעלת

הברי גרידא. כיון שהוא עצמו סובר שברי עדיף אפי' בברי גרוע. ומתאים עם דברי התוס' בב"ב דף קלה עמוד א' "...והשתא אתי שפיר דההיא דכתובות אביי אמר לה". והמשמעות הוא, שזהו בעצם סברת המסקנא של אביי במס' כתובות, כמו שהוא מסקנתו להלכה במס' ב"ב.

אבל לפי דברי התוס' בב"מ היה אפשר שדברי אביי הוא רק ב"ברי טוב". וא"כ דברי אביי קשים אהדדי, שאמר שדין ר"ג הוא משום "ברי ושמא". אע"פ שלכאורה הוי "ברי גרוע". והתוס' עצמם הקשו שם זאת. דהנה בתוס' במסכת ב"מ דף צז עמוד ב כתב וז"ל: "אבל קשה בפרק קמא דכתובות (דף יב: ושם ד"ה ר"ה) דפסיק שמואל כרבי שמעון בן גמליאל דאמר היא נאמנת לומר משארסנתי נאנסתי וקאמר אביי הא דרב יהודה דאמר מנה לי בידך והלה אומר איני יודע חייב דשמואל היא דפסיק כר"ג והלא רב יהודה ושמואל מודו היכא דברי גרוע ושמא טוב לא אמר ברי עדיף גבי ניזק והתם ברי דידה רע ושמא שלו טוב שאינו יודע כלל מתי נאנסה וי"ל דאביי דאמר הא דרב יהודה דשמואל היא אית ליה דכלל גדול בדין אתא כדקאמר בריש הפרה (ב"ק דף מו.) א"נ לכי הא למוכר שור ונמצא נגחן ולא לניזק ברי ולמזיק שמא .."ע"כ. ונמצא: שגם לפי דבריהם כאן נמצא דאביי עצמו סובר דברי גרוע עדיף (אע"פ שבנידון שבב"ב אין הוכחה על זה) ממה שאמר בכתובות (וצריך לפרש שלאביי רב יהודה ושמואל לא אמרו דבריהם דהמע"ה בברי ושמא (ואפי' בברי גרוע)).

ג. והנה לכאורה נראה מדברי התוס' הללו שדברי אביי קיימים אף למסקנא. והיינו שאף שלר"נ הוכיח הגמ' שיכול לפרש (וכן אנו מפרשים דקיי"ל כוותיה) ולפסוק כר"ג, משום דטעם משנתינו הוא משום צירוף "ברי ומיגו", או "ברי וחזקה". אבל ברי גרידא אינו מועיל. מ"מ זה דברי הגמ' אבל אביי עצמו סובר דטעם דין משנתינו הוא משום ברי ושמא (שלכן הוצרכו לפרש היאך מתאימים דבריו, אם סוברים שהעדיפות דברי הוא רק ב"ברי גרוע". ולא אמרו שבאמת אביי עצמו חזר מדבריו ולפי המסקנא אין טעם המשנה משום ברי. ולההו"א שלו היו יכולים להקשות עוד קושייא, על דרך "ולייטעמך").

אבל מדברי רש"י (וכן פירש השטמ"ק בדבריו) נראה שפירש "קס"ד טעם דמתני' משום ברי ושמא ברי עדיף". דנראה שאין דברים הללו למסקנא. ואם אביי סובר כן, א"כ אין זה לכאורה "קא סלקא דעתך", אלא זה באמת מסקנא. ואולי אין מזה הוכחה דאפשר שהכוונה הוא "להמסקנא" דידן. והרי אנו קי"ל כר"נ, ובמילא אין אנו מפרשים המשנה כמו אביי. ואפשר שגם לפירש"י אביי סובר במסקנתו שטעם המשנה הוא משום ברי ושמא ברי עדיף.

אבל מדברי כמה הראשונים נראה שאין דברי אביי (שמפרש שמואל אמר הלכה כר"ג, משום "ברי עדיף") מסקנא. והגמ' הקשה "לימא דר"נ כר"י" ותי' והכריח שר"נ סובר כר"ג (והגמ' היה יכול להקשות "וליתעמך" הרי שמואל אומר "ברי עדיף" רק בברי טוב ולא בברי גרוע). א"כ נראה שקושייא זו מכריח, שאביי יחזור מדבריו. ויהיה מוכרח לפרש מסקנת הגמ' שהטעם דלפי ר"ג נאמנת האשה, אינו משום "ברי ושמא" גרידא, אלא בצירוף הטעמים דברי וחזקה.

והדברים מתאימים בזה שהם סוברים דהנידון דאביי באומר "אני אחיך" הוא "ברי טוב ושמא גרוע", שהרי "אי אפשר שלא שמע" (לדברי הרמב"ן), או "דמסתמא מידע ידע להו דיש להם אח במדינת הים" (לשון הרשב"א) ועד"ז בהריטב"א.

ד. ויש לעיין בעצם סברת החילוק בין ברי טובת וברי גרוע כו'. ובהקדם: יש חקירה בהקו"ש ב"ב אות תס"א מה יהיה הדין אם שניהם שווין (היינו שהן הברי והן השמא שווין), היאך נאמר ונדון בעניין הזה? אם עיקר תקיפות הברי הוא "בברי טוב" (ולא במה ש"השמא גרוע") או הדבר תלוי "בשמא" (שיהיה גרוע)?

ומבאר: שאם הדבר תלוי "בשמא גרוע", הכוונה הוא שטענתו הוא בעניין דלא מהימנין ליה שאינו יודע, אלא אמרי' שהוא משקר לומר אינו יודע. ונראה: שהעד השני של החקירה סובר שהטעם שנאמן תלוי בעצם הדבר: שיש לו "טענת ברי", ואפי' בלי גריעות השמא מ"מ עדיף. כיון שיש מעלה בטענת ברי (וכשהלה שמא אין טענתו תקיפה כמו הברי, במילא אומרים שהברי עדיף).



ומוכיח מ"קושיית העולם" למה לא נאמין השמא, שיש לו מיגו שהיה יכול לומר "ברי" ומת' שהגם שמאמינים לו שהוא "שמא (היינו שבאמת אינו יודע), מ"מ הרי הוא רק שמא והלה ברי. והיינו שדבר תלוי בהיות "ברי" טענתו עדיפה מטענת שמא. עוד מוכיח מההלכה "דאומר אחיך אני" שברי עדיף, שהוא "ברי טוב" שירא פן יכחישוהו, אע"פ שהשמא טוב (אבל לכאורה הגם שלפי דברי התוס' שם אפשר שהשמא הוא שמא טוב מ"מ לפי שאר הראשונים נראה שגם השמא הוא גרוע, כיון שמסתמא מידע ידעי. אבל לכאורה כוונתו הוא לפי התוס' שם בכ"מ שנראה שהם סבורים שבברי טוב מועיל אפי' כשהשמא הוא שמא טוב). ומסיק שכמו"כ לאידך גיסא באם הברי והשמא הן גרועין הכל תלוי בהברי ולכן לא יועיל בזה.

והנה אם דבריו נכונים נמצא שעצם מעלת ועדיפות הוא בעצם טענת ברי, אלא דבעי שיהיה גם שיהיה ברי "טוב". ובמילא כשהשני הוא שמא, הרי השני מפסיד בדרך ממילא. אלא שלפי זה צריך להבין למה צריך שהברי יהיה "ברי טוב". והרי עצם הדבר שבצד אחד יש טענת ברי, הרי זה גובר על טענת השני, שהוא טענת שמא גרידא. ומה לי אם אם הברי "טוב" או "גרוע"? ובכלל יש להבין מה העניין בזה ש"הברי טוב", כדי שיוכל לגבות ולהוציא ממון מחבירו, כשאינ יכול להוציא ממנו בלי ראייה ברורה. וא"כ היאך נאמר "דברי טוב", שכל ה"טוב" בזה הוא מה שטוען ברי, ואינו ירא שהלה יכחישו, יועיל להוציא ממון מחבירו, כשהלה טוען שמא (ובפרט כשאין שום גריעות בה"שמא" לפי דברי הקו"ש). והרי אין כאן "ראיה" ועדים שהלה מחוייב לשלם.

ה. והנה מדברי המרדכי נראה שסובר ההיפך מדבריו: שהרי הוא הדגיש העניין על השמא, שאומר "דשאני התם דההוא שמא לא היה שם רמאות כלל דלא היה יכול לידע אבל הכא נוטה לרמאות קצת דיש לו לדעת אם הלוהו או הפקירו". וממשיך שם: "...דג' עניינים איני יודע הם, היכא שהוא לגמרי בלא רמאות לד"ה פטור . . ניזק אומר ברי מזיק אומר שמא . . והיכא שהוא קצת רמאות כגון הכא מנה לי בידך בהא פליגי וקיי"ל כר"נ בדיני ופטור . . היכא שהוא נוטה ומוכח לרמאות לד"ה חייב וראיה מפרק השואל . . שאולה מיתה ואבכא אחריתי בסיפא

דההיא לא מסקינן הכי דקתני ב' עבדים היו לו אחד גדול ואחד קטן הלוקח אומר גדול לקחתי והלה אומר איני יודע זכה בגדול...", והיינו: שבזה שיש כאן רמאות, מוכחת. ודבוודאי זוכה בזה הברי.

והנה לפי המרדכי לכאורה ברור שהכל תלוי בטענת "השמא". שאם טוען שמא בעניין ששייך לחשוש לרמאות, יש מחלוקת. ואם הרמאות מוכחת, הרי בוודאי מפסיד. ואם בוודאי מוכח שאין כאן רמאות, א"כ בוודאי אין הברי עדיף לכו"ע.. והיינו שכיון שהשמא הוא שייך לרמאות לכן מפסיד הלה. ולפי זה גם אם הברי גרוע, מ"מ הכל תלוי בהשמא. שכיון שהיה לו לטעון ברי, וטוען "איני יודע" בעניין שמוכח רמאותו, לכן מפסיד ומחוייב לשלם. ולכאורה גם שיטה זו יש להבין: שהרי "המוציא מחבירו עליו הראיה". וא"כ היאך מוציאים ממון על פי מה ש"נוטה לרמאות קצת". ואפי' היכא ד"נוטה ומוכח לרמאות", אין כאן ראייה ברורה שהלה מחוייב לשלם?

ו. ונראה עכשיו סגנון כמה מהראשונים בזה: בחידושי הרמב"ן במסכת כתובות דף יב עמוד ב כתב דלא אמרינן ברי ושמא ברי עדיף אלא בכגון מנה לי בידך והלה אומר איני יודע דברי דידיה ברי מעליא ושמא דהאי גרוע שהיה לו לידע אבל בכגון ניזק ומזיק דשמא דידיה לא היה לו לידע וברי דהאי לאו מעליא הוא שמשום שיודע בחבירו שלא היה שם הוא מעיז פניו ותובעו בכרי לא אמרינן בכי האי ברי עדיף.

ומדבריו נראה שלמד הכוונה: שיש מעלה בטענת ברי והוא בזה "שמעיז פניו לתבוע בכרי". והיינו ע"ד המבואר בגמ' שבועות מ"א שיש חזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו. כיון שאחרת הוא העזה גדולה, לתבוע מחבירו לשלם מה שאינו חייב לו. אלא שיש חזקה הפכית "אין אדם מעיז פניו", לכפור לחבירו כשחייב לו. אבל כאן שאומר שמא הרי אינו מעיז, ובמילא נשאר החזקה שאין התובע מעיז לתבוע מחבירו כשאינו חייב לו. וממילא מובן: שחזקה זו אינו קיים באם הוא "ברי גרוע". היינו שיודע שחבירו לא יודע להכחישו בטענתו כלל. ולא היה שם (או לא ידע לבסוף) כדי שנאמר שטענתו הוא בחינה של "העזה".

ונמצא: שיסוד הדבר לכאורה תלוי בטענת "הברי" שצריך שיהיה "ברי טוב". כדי שנאמר שיש כאן חזקה שאין אדם מעיז. אבל אם הברי גרוע, נראה לכאורה שאף שגם השמא הוא "גרוע", לכאורה אינו יכול לתבוע מחבירו. כיון שטענתו אין לו התוקף של "ברי", שהוא רק כשיש לו החזקה "שאיין תובע אא"כ יש לו".

וגם בשיטתו יש להבין: מה הכוונה שכשיש "ברי טוב", וחזקה "דאין אדם מעיז", דיכול להוציא מחבירו. והרי "המוציא מחבירו עליו הראיה" דווקא?

ובחידושי הרשב"א במסכת בכתובות דף יב עמוד ב כתב "י"ל דשאני התם דשמא דידיה לא ריע אבל הכא שמא דידיה ריע דהוה ליה למידע, והא דאמרינן הכא הא דרב יהודה דשמואל היא דתנן היתה מעוברת וכו' ומתני' שמא דידיה לא ריע דלית ליה למידע אימת נאנסה מכל דכן פשיט ליה דשמואל אפילו בשמא דלא ריע קאמר דבריא עדיף וכ"ש במנה לי בידך והלה אומר איני יודע דשמא דידיה ריע קאמרינן בריא עדיף".

ונמצא שבדבריו כל ההדגשה בדברים הללו הם בעיקר ב"השמא". שאם היא ריע, והוה ליה למידע, הרי זה מגרע מכוח הטענה דיליה ומפסיד. אבל בסוף דבריו נראה שמשלב קצת ב' העניינים, דהברי "גמור" והשמא "גרוע". דהנה כתב "והא דאקשינן בפ' השואל (צ"ו ב') ממתני' דשאלה ושכורה לרב נחמן וכן בפ' הבית והעליה (קט"ז ב'), כולוהו בריא דידיהו גמור ושמא דידיהו גרוע דהי' לו להכיר אם שאלה אם שכורה וכן היה לו לזה להכיר אבניו כמו שחברו מכירן, וההיא נמי דזה אחי דבפרק נוחלין (קל"ה א') דאוקימנא בדאמרי אינך אין אנו יודעין ואמרי' עלה זאת אומרת מנה לי בידך והלה אומר איני יודע פטור התם נמי הוה להו למידע אם אחיהם הוא דמילתא דעבידא לאיגלווי הוא ובריא דידיה בריא ושמא דידיהו גרוע דמסתמא מידע ידעי דאית להון אחא במדינת הים".

ודילמא הכוונה דיליה הוא: שעיקר הדבר תלוי ב"השמא". אלא שהא שהשמא גריעא, "דהוי ליה למידע". קשור עם זה שהשני הוא "ברי גמור". על דרך שכותב בנוגע להאבנים "שהיה לו להכיר כמו שזה מכירן". שלכן אם גם התובע שמא, אפשר שאין זה חסרון כל כך, בזה שאין הוא יודע בביור. כיון שגם התובע אינו יודע התביעה בביור.

וגם בדבריו צריכים להבין כמו שהערנו לדברי המרדכי: היאך מועיל להוציא ממון, כשהשמה גרוע והרי "המוציא מחבירו עליו הראיה". והיאך נאמר דשמה "גרוע" מספיק להוציא ממנו. ובפרט שהרשב"א לא ביאר בהדיא שהכוונה בזה הוא משום שהדבר "נוטה לרמאות"!

ובחידושי הריטב"א במסכת כתובות דף יב עמוד ב כתב "תירץ ר"י ז"ל דשאני הכא דהו"ל לנתבע למידע וכיון שכן שמא ידידה ריע וברי דתובע אלים שלא היה מעיז פניו לומר כן, אבל התם דהוי מלתא דלא הו"ל למזיק למידע שמא ידידה לא ריע וברי דניזק ריע דדילמא טעין ברי בשקרא משום דלא הוי מעיז פנים כיון דחבריה לא ידע במלתא, ...וכן היה לו להכיר אבניו כמו שמכירן חבירו, וכן בפרק יש נוחלין דאוקימנא בדאמרי ואין אנו יודעים, ואמרינן עלה זאת אומרת מנה לי בידך והלה אומר איני יודע פטור, הוה להו למידע אם אחיהם הוא דמסתמא מידע ידעי דאית להו אחא במדינת הים".

ונראה מדבריו שצריך לצירוף שניהם: הן שהברי יהיה טוב, והן שהשמה יהיה גרוע, כדי שיוציא מחבירו. הברי טוב ואלים, כיון שאחרת לא היה מעיז פניו לומר כן, כשידע שהלה הוי ליה למידע. והשמה גרוע כיון שהוי ליה למידע. וכן כותב בדברי ר"י: "ור' יוחנן דאמר כרבי יהושע. פי' וס"ל דליכא לפלוגי ביניהו ואע"ג דהא שמא ריע ואידך אלים". ורואים מזה שהדבר תלוי בצירוף הטענות ו"אלימות" ו"ריעותא" הטענות דשניהם. ולכאורה לפי דבריו הרי לכאורה בעי שיהיה שניהם דאם היה שניהם "טוב" ואלים (היינו גם השמא), או שמא שניהם "גרועים" אין מועיל.

וגם בדבריו נראה שיש להבין היאך מועיל אפי' צירוף שני הכוחות יחד ד"ברי טוב" ו"שמא גרוע" להוציא ממון מחבירו כשאין כאן ראייה ברורה?

1. אכן מצינו בדברי התוס' בקצת מקומות דסגנונם הוא באופן שהברי ושמא מהווה הוכחה ברורה, שהוא אומר האמת והשני משקר. דהנה בתוס' במסכת בבא קמא דף לה עמוד ב כתב "ויש לומר דהתם הוי ברי טוב שלא יהיה לו פנים לשקר כיון שחבירו יכול לידע בשקרו זה והשמא אינו טוב שאין זוכר אם חייב לו ומוכחא

מילתא דחייב לו אבל הכא ברי שלו גרוע שיודע בחבירו שאין יכול להכחישו ולכך טוען ברי והאי נמי דקאמר שמא לפי שלא ראה המעשה הלכך לא אמרינן ברי עדיף". וכן בתוספות מסכת בבא קמא דף מו עמוד א כתב "דפרישית לעיל דהתם ברי שלו טוב שיודע שיכחישנו אם הוא משקר וגם אותו יש לו לידע אם חייב לו אם לאו הלכך מדטעין שמא מוכחא מלתא דברי דהאי אמת הוא וברי עדיף אבל הכא מה שטוען ברי לפי שיודע שזה לא היה בשעת נגיחה וזה טוען שמא טוב שאין לו לידע משו"ה אין ברי עדיף". ומסגנון הזה נראה שעל ידי הצירוף דשניהם יחד, הרי כשטוען הלה שמא, והוי ליה למידע, יש הוכחה גמורה שהברי אומר אמת. משא"כ כשאין יש לנו צירוף שניהם יחד (היינו אפי' בברי גרוע), חסר לנו בהוכחה גמורה שהלה חייב ו"אין ברי עדיף".

אבל אין סגנון זה נמצא בכל מקום. וכן בסוגייתינו אין מוזכר סגנון זה כנ"ל, לומר שיש כאן הוכחה גמורה. וכמו"כ אין מוציאים זה בהכמה מהראשונים דלעיל. וא"כ הדבר צריך ביאור מה סברת שיטה זו.

ומכל זה נראה לכאורה כמעט ברור שיש דין מיוחד בחושן משפט, שטוען אחד יכול לנצח מחבירו ב"עדיפות" (שאינן זה ראייה), של טענות התובע על חבירו. והגם שהמוציא מחבירו עליו הראייה, מכל מקום הדבר הזה הוא בדווקא כששני בעלי דינים ובעלי דברים מגישים אל הדין בשווה. אבל כשיש לאיזה מהם "עדיפות" בהטענות, הרי להמ"ד ברי עדיף הרי זה מספיק לנצח הדין, ולהיות זוכה בה. ואפי' "שהממון בחזקת חבירו". ויתירה מזו: אפי' להמ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף: אין הכוונה שאין שום עדיפות בהברי בעצם העניין, שאין לזכות על ידי הטענות. אלא דבאמת נראה שגם לדבריו היו יכולים לזכות בדין, על ידי שזוכה בטענות יתירות על חבירו. אלא שהוא סובר, שכשיש "חזקת ממון", אוקי ממונא בחזקת מאריה, והרי אז "אין הברי עדיף"! והיינו שהחזקת ממון מועילה לחזק עצם "טענת שמא". וכביאור האחרונים (קצות בכ"מ) שחזקת ממון עניינו מועיל להכריע ולהחזיק הדבר כפי הצד שיש לו החזקת ממון.

ולכן יש מקום לומר שהגם שאין הברי (אפי' הטוב) מוכיח שהוי שלו (ואפי' כשהשמא של השני גרוע, אפשר שאין זה ראייה מוכרחת שאינו של חבירו. וכפי

דמשמע מכמה ראשונים וכדלעיל). מ"מ "עדיף" הברי בטענתיו, בעניין שהוא זוכה בדיון. ואע"פ שהדבר הוא בחזקת חברו.

במילים אחרות: הא דיש לו צורך להתובע להביא ראיה נגד הנתבע, הוא דווקא אם הנתבע נקרע בשם נתבע ו"בעל דבר". ומה שעושה הנתבע לבעל דבר, הוא דווקא בזה שטוען טענה הדומה לטענת חברו. אבל כשלחבירו יש טענה העדיפה, ממילא זוכה הלה, שהרי הלה הוא בעל דבר, והוא אינו "בעל דבר". ואין צריכים כלל לראיות ומענות.

ז. ואולם יש לחקור בביאור עדיפות זו של הטענות, לעניין עדיפות טענת ברי על טענת שמא, דמועיל אפי' כשהלה "מוחזק" בו בפועל ומוציאים מחבירו: (הא האם הוא דין שטענה אחת גוברת על הטענה שכנגדו, ומועיל להוציא מחזקתו, מפאת התגברות טענותיו על חברו. או ב) שיש דין מיוחד, שכשיש טענת ברי, אין הטענת שמא נחשב לכלום. ובמילא מנצח בזה שיש לו טענה, ולחבירו אין לו שום טענה, ואינו בעל דבר כנ"ל. ובמילא מוציאים מחזקתו בזה. ג) או שיש לומר באופן ג' שכשיש עדיפות טענה לאחד על חברו, הרי זה עושה שהוא ה"מוחזק" ביותר בהפך. והיינו: שעצם הדבר שיש לא' טענה על הדבר הרי זה מחזיק הדבר ברשותו. ואע"פ שבהדבר מוחזק בפועל אצל חברו בגשמיות. מ"מ כיון שלהלה אין טענה. ואצלו יש טענה נמצא הדבר "בחזקתו" וברשותו יותר מבחבירו.

והנה אולי יש לומר שהדבר תלויים אם עיקר הדבר הוא "בעדיפות טענת הברי", או בגריעות "השמא", או בצירוף שניהם יחד (כשהרי אלים והשמא גרוע). דהיינו: אם הכוונה שטענת התובע גובר על טענת הנתבע. אז (הרי הגם שטענת שמא של הנתבע בשם טענה ייקרא, והוי בעל דבר, אלא) הכוונה הוא שיש בכוח טענת הברי להתגבר על טענתו של השמא. אלא שמתו אומרים שיש תוקף לטענת "ברי", זהו דווקא במקרה שיש "העזה" לטעון נגד חברו, שידוע שלא היה כן. משא"כ כשאין העזה זו, אין ה"ברי" אלים וחזק, להתגבר על טענת שמא של חברו (ולפי מהלך הזה הרי גם כשהלה טוען שמא בשם "טענה" ייחשב).

ואם נאמר: שהכוונה הוא, שכשיש טענת ברי אין טענת שמא נחשב בכלל לטענה, ואין הוא אפי' בעל דבר כלל. אז אפשר לומר שזהו דוקא ש"השמא גרוע". אבל אם יש אמתלא וסברא למה הוא טוען שמא, אין מפסיד חלות שם "בעל דבר". והרי בכלל בעל דבר ייחשב. אע"פ שאינו טוען ברי, כיון שאינו יכול לטעון ברי. ולכן העיקר הוא בזה שהשמא הוא "גרוע" (ואף אם הברי גרוע. נראה שאם השמא גרוע אינו נחשב בכלל "בעל דבר" כשאינו טוען טענה ברורה).

ואם נאמר שהכוונה היא שיש בכח הטענה לגבור על חברו, לא בזה ששולל ממנו, חלות שם "בעל דבר" בעצם טענתו. אלא שהגם שהלה הוא "בעל דבר", מ"מ מחליש כח "מוחזקות" של חברו. ואינו נחשב "למוציא", אלא אדרבא הוא "המוחזק" על ידי טענתו. הרי נראה שצריכים לצירוף ב' הדברים ביחד: מה שהברי הוא טוב, ושהשמא יהיה גרוע. שרק בצירוף שניהם ייחד מחליש חזקת חברו. שאם אין הברי טוב אין בטענתו להיחשב "כמוחזק", כשהשני מוחזק בגשמיות. כיון שאין הוא מוחזק לא בגשמיות, ולא בהטענה. שאין הכח של טענת ברי כדי להיחשב "מוחזק". וכן בעי שהשמא יהיה "גרוע", כדי שיחליש חזקתו של חברו. שאל"כ נאמר: שמה שחבירו נמצא שם, אפי' שלא טען ברי. הרי כיון "דלא הוי ליה למידע", אין להחליש מה שהוא מוחזק בפועל.



## ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בפשט הגמ' לאפוקי מדרבי נחוניא בן הקנה

הרב יוסף יצחק מאיר שיחי, טייכטל\*  
ראש כולל תורת חיים יעקב, ג'נבה

עפ"י הפנ"י דרש"י ותוס' לשיטתם בפסחים דף כ"ט, הא דרנב"ה פוטר תשלום בכרת מדין קילב"מ האם זה רק במזיד או"ד גם בשוגג, ועפ"י מיישב כל קושיות התוד"ה הכל מודים, דכל הקושיות זהו רק תוס' לשיטתו, אך רש"י לשיטתו לא יוקשה. מבאר יסוד פלוגתת רבנן ורנב"ה האם כרת פוטר מדין קילב"מ עפ"י הצ"ח ואחיעזר דזה תלוי בשלשה החקירות מהו הפטור דכדי רשעתו, לרבנן ס"ל שבי"ד אין בכחם ליידע שני עונשים ולכן מחוייב לצאת ידי"ש, לרנב"ה א) התורה לא עשתה שני חיובים בעבירה אחת ופטור לצאת ידי"ש, ב) כשיש חיוב אחד אין כח לבי"ד לבצע עונש נוסף ומחוייב לצאת ידי"ש. מביא קושית התוס' על רש"י כיצד מוכח מתנ"י לאפוקי מרנב"ה הא יש ריבוי, מביא שני ביאורי החת"ס א. לאחר שיש ריבוי שקנס ש"מ שאין כרת וממילא משלם בו"פ. ב. דריבוי הוא לצאת ידי"ש, ועפ"י מבאר דתוס' הקשה משום שלמד כביאור הראשון של החת"ס דזה מתאים לפירוש הראשון דרנב"ה שאין שני חיובים על עבירה אחת ופטור לצאת לשמים. אבל רש"י לא יוקשה כי למד כביאור השני של החת"ס שזה מתאים לפירוש השני דרנב"ה שכשיש חיוב אחד אין כח לבי"ד לבצע עונש נוסף ומחוייב לצאת לשמים. הקשה על ביאור השני של החת"ס ומבאר. מביא טעם נוסף מדוע רש"י לא יכול לפרש לאפוקי מדר"ח משום דס"ל כהירושלמי, אבל תוס' ס"ל כהתוספתא, ומבאר דרש"י לשיטתו יכול לפרש כהירושלמי, ועפ"י הירושלמי א"א לומר לאפוקי מדר"ח. תוס' לשיטתו לא יכול לפרש כהירושלמי אלא כהתוספתא.

\*. תודת המערכת נתונה לו בזה על מסירת חידושים אלו ועל העצות וההדרכה, תהא משכורתו שלימה מן השמים.



ועפ"י התוספתא שפיר אפשר לפרש לאפוקי מדר"ח. מביא פלוגתת ירושלמי ותוספתא, דירושלמי קאמר לרנב"ה נדה אינו פוטר מקילב"מ. לרשב"ם נדה פוטר מקילב"מ. ויוקשה סתירה מבבלי לירושלמי בתוך דברי רשב"ם, ולרש"י לא יוקשה דיחלק בין שוגג למזיד, ושפיר יכול לפרש כהירושלמי. והרי לירושלמי לרנב"ה נדה אינו פוטר מקילב"מ ולכן א"א לפרש לאפוקי ר"ח. [בנוסף להטעם שבשוגג מודה רנב"ה שכרת אינו פוטר]. ולכן פירש לאפוקי ממתני', אבל תוס' לא מחלק בין שוגג למזיד וע"כ אינו יכול לפרש כהירושלמי ומפרש כהתוספתא שלרנב"ה נדה פוטר מקנס ושפיר יכול לפרש לאפוקי ר"ח מדרנב"ה.

## א

ל' ע"א בגמ' אמר ר' חסדא הכל מודים בבא על הנדה שמשלם קנס הא נמי יש בה הויה הא נמי ראויה לקיימה, ולאפוקי מדרנב"ה. ופרש"י דלאפוקי קאי אמתני' דמחייב תשלומים לבא על אחותו אעפ"י שמתחייב בכרת בביאתו הרי"ז לאפוקי מדרנב"ה דס"ל שגם בכרת אמרינן קילב"מ ואינו משלם, ואילו המתני' תנן משלם הגם שחייב כרת. ובתוד"ה הכל מודים פירש דזה לאפוקי מדר"ח. דהא ר"ח קאמר שהכל מודים בבא על הנדה שמשלם קנס והרי נידה זה כרת ש"מ שלר"ח לא אמרינן קילב"מ בכרת דהא קאמר שבא על הנדה שמתחייב בכרת אפ"ה משלם קנס וזה נגד רנב"ה שאין תשלומים בכרת ומיתה בידי שמים אמרינן קילב"מ. ויש להבין יסוד ושרש סברת פלוגתתם, מדוע רש"י לא יכול לפרש כתוס' שלאפוקי קאי אר"ח והוכרח לפרש שקאי אמתני'.

## ב

והנה בתוד"ה הכל מודים מקשה מנ"ל דר"ש בן מנסיא מודה שמשלם קנס בבא על הנדה דילמא ס"ל כרבנ"ה שאין קנס בכרת דאמרינן קילב"מ גם בכרת וכיצד קאמר ר"ח הכל מודים בבא על נידה שמשלם קנס, קושיה זו היא רק תוס' לשיטתו אבל רש"י לשיטתו לא יוקשו וכדלקמן.

## ג

וממשיך בתוס' ומיהו ר"ש התימני ע"כ דלית ליה לרנב"ה מדאיצטריך למעוטי חייבי כריתות שאין להם קנס מולו תהיה לאשה שיש בה הויה [דהרי כל המיעוט אלו שאין להם הויה קאי על ח"כ ולא ח"ל יש בהם הויה] ואם ס"ל כרנב"ה למה צריך למיעוט שאין קנס לח"כ מצד שאין הויה תיפוק ליה דגם אם היה להם הויה אפ"ה אין להם קנס מצד רנב"ה וכל חייבי כריתות פטורים מלשלם מצד קילב"מ ואי"צ למעוט המיוחד דולו תיהיה לאשה, ומזה שר"ש התימני הצריך למיעוט ש"מ דלולי המיעוט היה להם קנס אעפ"י שהם בכרת ש"מ שר"ש התימני פליג ארנב"ה וס"ל שיש תשלום בכרת ולא אמרינן קילב"מ בכרת. ולפי הנתבאר לקמן רק תוס' לשיטתו הוא הוכחה שר"ש התימני פליג ארנב"ה אבל רש"י לשיטתו אין שום הוכחה שר"ש התימני פליג ארנב"ה ושפיר אפשר לומר שגם ר"ש התימני ס"ל כרנב"ה שיש פטור דקילב"מ בכרת ואפ"ה צריכים למיעוט מיוחד שאין קנס בח"כ וכדלקמן.

## ד

בהמשך מביא התוס' פי' רש"י דלאפוקי קאי אמתניתא ומקשה על פרש"י ותימה מנ"ל דמתני' מפקא מרנב"ה דילמא מודה רנב"ה דחייבי כריתות יש להם קנס דרבינהו קרא חד לח"ל וחד לח"כ קושיא זו היא רק תוס' לשיטתו אבל רש"י לשיטתו לא יוקשה כלל משו"ה רש"י לשיטתו שפיר יכול לפרש דלאפוקי קאי אר"ח, וכדלקמן. וכמו"כ רש"י לשיטתו לא יכול לפרש דקאי אר"ח ומשו"ה הוכרח לפרש דקאי אמתני'. תוס' לשיטתו יכול לפרש דקאי אר"ח, כדלקמן.

## ה

ולבאר זה מביא הפנ"י דבפסחים דף כ"ט מציינו מחלוקת רש"י ותוס' לשיטת רנב"ה דאמרינן קילב"מ גם בכרת ומיתה בידי שמים, דהנה בקילב"מ דמיתת ב"ד לכו"ע אמרינן קילב"מ בין בשוגג בין במזיד, אבל בקילב"מ דכרת ומיתה בדי שמים, תוס' בד"ה ר' נחונייה ס"ל דגם בכרת לא מחלקינן בין שוגג ומזיד לעולם

פטור לשלם, אבל רש"י התם בד"ה את יוה"כ פליג וס"ל דרק במיתת בי"ד פטור לשלם שוגג ומזיד אבל במיתה בידי שמים וכתת רק דמזיד פטור לשלם אבל בשוגג גם רנב"ה מודה דלא אמרינן פטור קילב"מ דשוגג נתחייב לשלם. והיינו דפטור דקילב"מ דכרת לרנב"ה זהו רק במזיד, ועפ"ז מובן דכל מהלך הסוגיא הוא תוס' לשיטתו, ורש"י לשיטתו, וכן כל קושיות התוס' הוא על הסוגיא והן על רש"י זהו רק תוס' לשיטתו, אבל רש"י לשיטתו לא יוקשה הן הסוגיא והן קושית התוס' עליו, לא יוקשה לרש"י. והביאור בזה דרש"י ס"ל שבשוגג גם רנב"ה מודה שאיו פטור דקילב"מ ולכן רש"י לא יכול לפרש דלאפוקי קאי אר"ח, דהא כשאומרים לאפוקי מר"ח פירושו דר"ח קאמר הכל מודים בא על הנדה שמשלם קנס הגם שזה כרת, ורנב"ה אומר שבכרת פטור לשלם קנס מצד קילב"מ. וא"כ ר"ח זה נגד רנב"ה איברא לפי רש"י אין שום ראי' שר"ח נגד רנב"ה דר"ח קאי שפיר גם עם רנב"ה הכרח שפליג עליו דאיכא למימר דברי ר"ח הכל מודים רבא על הנדה שמשלם קנס הגם שזה כרת מיירי בשוגג שאז לרנב"ה גם בכרת אין פטור קילב"מ. ודברי רנב"ה שבכרת יש פטור דקילב"מ מיירי דמזיד וא"כ מאין ההכרח שר"ח לאפוקי מדרנב"ה דשפיר איכא למימר דר"ח שמשלם קנס מיירי בשוגג ורנב"ה מיירי במזיד, ולכן רש"י לא יכול לפרש שלאפוקי קאי אר"ח ולכן פרש"י דלאפוקי אמתני' דקתני קנס באחותו והתם ע"כ מיירי במזיד דהא קתני אעפ"י שהן בכרת, וכתת יש רק במזיד ולא בשוגג, וש"מ שגם כרת בשוגג חייב לשלם ואין פטור דקילב"מ והרי"ז נגד רנב"ה שכרת דמזיד יש פטור דקילב"מ. זהו לשיטת רש"י.

אבל תוס' לשיטתו שפיר יכול לפרש דלאפוקי קאי אר"ח דהא תוס' ס"ל שרנב"ה יש פטור דקילב"מ בין בשוגג ובין מזיד ממילא כשר"ח קאמר הכל מודים בבא על הנדה שמשלם קנס לא יוכל לתרץ שמיירי בשוגג דהא לרנב"ה גם בשוגג פטור מדין קילב"מ וכיצד קאמר ר"ח שבא על הנדה משלם קנס וע"כ ש"מ שר"ח הוא לאפוקי מדרנב"ה, דלר"ח אין פטור דקילב"מ בכרת ולרנב"ה יש פטור דקילב"מ בכרת.

## ו

ומעתה יובן שפיר מה שהקשו התוס' בקושיתם בראשונה בהא דקאמר ר"ח הכל מודים בבא על הנדה שמשלם קנס, הכל מודים כוונתו נמי לר"ש בן מנסיא דמודה שמשלם קנס בנדה והקשו בתוס' בנ"ל לר"ח שר"ש בן מנסיא פליג ארנב"ה דילמא רשב"ם מודה לרנב"ה שאין קנס בכרת שגם בכרת אמרינן קילב"מ וכיצד אמר ר"ח בפשטות שלרשב"ם יש קנס בנדה. לרש"י לא יוקשה כלל ושפיר קאמר ר"ח הכל מודים שגם רשב"ם מודה שיש קנס בנדה ולא תיקשה דילמא רשב"ם ס"ל כרנב"ה דהא גם לרנב"ה רק במזיד פטור מדין קילב"מ אבל בשוגג אין פטור דקילב"מ, וממילא כשאמר ר"ח הכל מודים בבא על הנדה שמשלם קנס מיירי בשוגג שאז גם לרנב"ה משלם קנס ואינו פטור מדין קילב"מ וממילא גם אם רשב"ם מודה לרנב"ה שבמזיד דכרת פטור מדין קילב"מ אפ"ה מודה רשב"ם בבא על הנדה בשוגג שמשלם קנס וכנ"ל דבשוגג גם לרנב"ה אין פטור דקילב"מ ושפיר קאמר ר"ח הכל מודים גם רשב"ם מודה בבא על הנדה בשוגג שמשלם קנס וגם אם רשב"ם ס"ל כרנב"ה אפ"ה משלם קנס בבא על הנדה בשוגג, וממילא רש"י לשיטתו לא יוקשה, אבל התוס' לשיטתו כן הוקשה דהא דתוס' ס"ל לרנב"ה דאין לחילוק בין שוגג למזיד וגם בשוגג פטור מדין קילב"מ ממילא אם רשב"ם ס"ל כרנב"ה א"כ גם בשוגג פטור מדין קילב"מ ולכן הקשה תוס' מנ"ל לר"ח שרשב"ם מודה בבא על הנדה שמשלם קנס דילמא ס"ל כרנב"ה שאין תשלום בכרת דפטור מדין קילב"מ ולא יועיל לתרץ דר"ח מיירי בשוגג דהא לרנב"ה פטור מדין קילב"מ בכרת בין בשוגג בין במזיד ואם רשב"ם ס"ל כרנב"ה ממילא גם בשוגג פטור מדין קילב"מ וממילא הבא על הנדה פטור לשלם קנס גם בשוגג וכיצד כאמר ר"ח הכל מודים דגם רשב"ם מודה בא על הנדה שמשלם קנס, דילמא רשב"ם ס"ל כרנב"ה שבכרת פטור מדין קילב"מ גם בשוגג, ולכן קושיא זו הקשו תוס' לשיטתם דרנב"ה לא מחלק בין שוגג למזיד, אבל רש"י לשיטתו לא יוקשא דשפיר מודה רשב"ם שיש קנס בנדה דגם אם רשב"ם ס"ל כרנב"ה שפטור מדין קילב"מ ה"מ במזיד, אבל בשוגג גם לרנב"ה אין פטור דקילב"מ משו"ה הכל מודים בבא על נדה בשוגג שמשלם קנס ואינו בסתירה לרנב"ה.

## ז

ומעתה יובן נמי מה שהכריח התוס' דר"ש התימני בע"כ לית ליה לרנב"ה דאם ס"ל כרנב"ה למה צריך מיעוט דולו תהי' לאשה תיפוק ליה דגם ללא המיעוט אין קנס לח"כ מצד פטור דקילב"מ, הכרח זו רק תוס' לשיטתו, אבל רש"י לשיטתו אין הכרח ושפיר אפ"ל דר"ש התימני ס"ל כרנב"ה שח"כ פטורים לשלם מדין קילב"מ ואפ"ה צריכים מיעוט דלו תהי' לאשה, כי גם לרנב"ה שבכרת יש פטור דקילב"מ ה"מ במזיד אבל כרת בשוגג אין פטור דקילב"מ וממילא דש"א הבא על ח"כ בשוגג שיצטרך לשלם קנס משו"ה צריכים להמעט ולו תהי' לאשה דרק לאשה שיש בה הוי' יש קנס, למעוט ח"כ שאין בהם הוי' ואין להם קנס, הגם שזה בשוגג ולכן צריכים להמיעוט המיוחד דלו תהי' לאשה שאין קנס בח"כ בשוגג ואל תקשי דלרנב"ה פטור מדין קילב"מ, כי הפטור דקילב"מ זהו רק במזיד אך לא בשוגג ולכן צריכים להמיעוט דלו תהי' לאשה למעט ח"כ שאין להם קנס בשוגג ולולי המיעוט שפיר יש להם קנס בשוגג גם אם ס"ל כרנב"ה ולכן לרש"י ודאי שר"ש התימני ס"ל כרנב"ה, ומה שבתוס' אמרו שר"ש התימני ע"כ לית ליה דרנב"ה התוס' כתבו לשיטתם דרנב"ה לא מחלק בין שוגג למזיד וגם בשוגג פטור מדין קילב"מ ואזי בע"כ הכרח לומר שר"ש התימני פליג ארנב"ה, דהא אם ס"ל כרנב"ה למה צריך למיעוט המיוחד דלו תהי' לאשה למעט ח"כ מקנס תיפוק ליה דגם ללא המיעוט אין קנס לח"כ מדרנב"ה דפטור מדיו קילב"מ ולא יועיל לתרץ דצריך המיעוט לח"כ בשוגג דהא לתוס' לרנב"ה אפילו בשוגג פטור מדין קילב"מ ואי"צ כלל להמיעוט דלו תהי' לאשה למעט ח"כ מקנס וש"מ ע"כ דר"ש התימני פליג ארנב"ה וס"ל שאין פטור דקילב"מ בכרת משו"ה צריך להמיעוט ולו תהי' לאשה לפטור ח"כ מקנס ולולי המיעוט יש קנס לח"כ וש"מ ע"כ דר"ש התימני פליג ארנב"ה, וא"כ הוכחה זו הוא רק תוס' לשיטתו אבל רש"י לשיטתו אין שם הוכחה וכנ"ל בארוכה דלרש"י שפיר ר"ש התימני יכול לסבור כרנב"ה ואפ"ה צריך למיעוט ולו תהי' לאשה למעט קנס מח"כ בשוגג.

## ח

ועפי"ז מתורץ שפיר מה שהקשו התוס' לפרש"י דלאפוקי קאי המתני' דקתני שיש קנס בח"כ והקשו התוס' דילמא מודה רנב"ה שיש קנס לח"כ מצד הריבוי דקרא וכיצד קאמר רש"י דמה משנה ש"מ נגד רנב"ה דאם מתני' ס"ל כרנב"ה צריך לפוטרם מקנס מדין פטור דקילב"מ והקשו התוס' דילמא לעולם מתני' ס"ל כרנב"ה שבכרת פטור מדין קילב"מ ושאיני הכא דמיירי בקנס ויש ריבוי מיוחד שלא נפטר מדין קילב"מ, איברא קושיא זו היא רק תוס' לשיטתו שלרנב"ה פטור דקילב"מ בכרת הוא בין בשוגג ובין במזיד דאין חילוק בין שוגג למזיד וממילא כשיש ריבוי למזיד ה"ה שהריבוי הולך לשוגג, אבל לרש"י שרנב"ה מחלק בין שוגג למזיד, דרק במזיד פוטר רנב"ה מדין קילב"מ ולא בשוגג ממילא אם תתרוץ שלעולם מתני' ס"ל כרנב"ה ומה שיש קנס הוא משום הריבוי אכתי יוקשה דילמא הריבוי הולך רק על השוגג, ומנ"ל שהריבוי הולך גם על המזיד, והיינו דבשוגג צריך ריבוי הגם שלרנב"ה אין פטור דקילב"מ בשוגג מ"מ צריך לריבוי דלא נפטור קנס מולו תהי' לאשה קמ"ל שאפ"ה יש ריבוי לחייב ח"כ בקנס אך דילמא ריבוי זה קאי רק על שוגג מנ"ל לרבות קנס בח"כ גם במזיד, דבשלמא לתוס' שלרנב"ה פטור דקילב"מ הוא בין בשוגג ובין במזיד והיינו שאין חילוק בין שוגג למזיד ממילא א"א לומר שהריבוי הולך רק על השוגג ולא על המזיד כי לתוס' לא שייך כלל חילוק בין בשוגג למזיד זה היינו הך לא שייך לחלק ביניהם, זה מקשה אחת אין שום סברא לחלק ביניהם ממילא כשיש ריבוי לשוגג ה"ה שקאי למזיד, אבל לרש"י שרנב"ה מחלק בין שוגג למזיד שהפטור דקילב"מ בכרת הוא רק במזיד, וא"כ שמא כשם שלענין קילב"מ מחלקין בין שוגג למזיד ה"נ כשיש ריבוי יש לחלק ולומר שהריבוי הולך רק על השוגג דמנ"ל לרבות ח"כ לקנס גם במזיד, ואין לתרוץ דמתני' דקתני שיש קנס באחותו מיירי בשוגג דהא מדקתני אעפ"י שהן בכרת ש"מ שמיירי במזיד ואפ"ה קתני יש להן קנס אעפ"י שאין ריבוי למזיד, וא"כ הרי"ז הוכחה מפורשת דתנא דמתני' פליג על רנב"ה וס"ל שבכרת אין כלל פטור דקילב"מ בכרת וממילא כשיש ריבוי לרבות ח"כ לקנס איו חילוק בין שוגג למזיד ואת כולם מרבינן גם ח"כ במזיד מרבינן לקנס והיינו דאם התנא דמתני' היה סובר כרנב"ה שמחלק לענין קילב"מ בכרת בין שוגג למזיד הרי שלרנב"ה ישנו חילוק במציאות בין שוגג

למזיד, יש לו המציאות שמחלק בין שוגג למזיד אזי שפיר אפשר להקשות מנ"ל שהריבוי הולך גם על מזיד, דילמא כשם שלענין פטור דקילב"מ דכרת חילקת בין שוגג למזיד אף לענין הריבוי תחלק בין שוגג למזיד ותאמר שהריבוי זה רק לשוגג ולא למזיד, אבל אם תנא דמתני' פליג ארנב"ה ולא ס"ל כלל מפטור דקילב"מ דכרת וממילא אינו אומר את החילוק של שוגג ומזיד ומאחר שאינו מחלק בין שוגג למזיד דבתרוויהו אין פטור דקילב"מ דכרת ורק שצריך לפטור מדין ולו תהי' לאשה שאין בה הויה והרי בין שוגג בין מזיד אין בה הויה וממילא לאחר שאין המציאות של חילוק בין שוגג למזיד וכן כשיש ריבוי לרבות ח"כ לקנס ריבוי זה עולה יפה גם לשוגג וגם למזיד, וא"כ זה הוכחה חזקה שמתנ' לאפוקי מדרנב"ה, וכ"ז לרש"י אבל תוס' לשיטתו אין שום הוכחה שמתני' לאפוקי מדרנב"ה שתוס' ס"ל שרנב"ה פוטר מדין קילב"מ בין בשוגג בין במזיד דלתוס' רנב"ה לא מחלק בין שוגג למזיד ובתרוויהו פוטר מדין קילב"מ וא"כ גם לרנב"ה אין המציאות של חילוק בין שוגג למזיד ושפיר איכא למימר דמתני' ס"ל כרנב"ה ופוטר בכרת מדין קילב"מ ומה שתנן דיש קנס באחותו הוא מצד הריבוי ואל תאמר שהריבוי קאי רק בשוגג דהא גם לרנב"ה אין חילוק בין שוגג למזיד וא"כ כשם שלענין פטור דקילב"מ אין חילוק בין שוגג למזיד דבתרוויהו פטור ה"ה לענין הריבוי דקרא לרבות ח"כ דקנס אין חילוק בין שוגג למזיד וממילא כשיש ריבוי לשוגג ה"ה שהריבוי עולה יפה למזיד וא"כ המשנה קאי שפיר כרנב"ה, ולכן תוס' לשיטתו א"א לפרש שלאפוקי קאי אמתני' כי לתוס' המשנה עולה יפה גם אם תנא דמתני' ס"ל כרנב"ה ולכן קושית התוס' על רש"י הוא רק תוס' לשיטתו שרנב"ה לא מחלק בין שוגג למזיד, אבל רש"י לשיטתו שרנב"ה מחלק בין שוגג למזיד לא מתחיל מלכתחילה קושית התוס' ושפיר יש הוכחה דמתני' לאפוקי מדרנב"ה וגם כשיש ריבוי אכתי הריבוי עולה לשוגג ומנ"ל למזיד שיש קנס כנ"ל בארוכה.

נמצא שנתבאר עד עתה מדוע התוס' יכולים לפרש דלאפוקי קאי אר"ח כי ס"ל שאין חילוק בין שוגג למזיד ולכן כשר"ח אומר הכל מודים בבא על הנדה שמשלם קנס בע"כ זה נגד רנב"ה ולא יועיל התירוץ שר"ח מיירי בשוגג דהא לרנב"ה גם בשוגג פטור מדין קילב"מ ולכן התוס' לשיטתם יכולים לפרש שלאפוקי קאי אר"ח, אבל רש"י לשיטתו לא יכול לפרש שלאפוקי קאי אר"ח כי ר"ח יכול לפרש

גם כרנב"ה ואין סתירה ביניהם כי רש"י ס"ל שרנב"ה פוטר מדין קילב"מ בכרת רק במזיד, וא"כ רנב"ה מיירי במזיד ר"ח שאמר בא על הנדה משלם קנס מיירי בשוגג וא"כ אין סתירה בין ר"ח ורנב"ה ולכן רש"י לא יכול לפרש שלאפוקי קאי אר"ח.

כמו"כ רש"י לשיטתו יכול לפרש שלאפוקי קאי על מתני' ולא יועיל הריבוי כי זה רק לשוגג ולא למזיד א"כ ה"ה כשיש ריבוי נחלק בין שוגג למזיד. תוס' לשיטתו לא יכול לפרש שלאפוקי קאי המתני' כי לתוס' דס"ל שרנב"ה אין חילוק בין שוגג למזיד, ממילא כשיש ריבוי לשוגג ה"ה שהריבוי עולה יפה גם למזיד.

כמו"כ קושית תוס' הראשונה הוא רק לתוס' ולא לרש"י. וכן מה שהתוס' כתבו דר"ש התימני בע"כ לית ליה לרנב"ה זהו רק לתוס' ולא לרש"י כנ"ל בארוכה.

## מ

בדרך שני מיישב החת"ס קושית תוס' על רש"י כיצד חזינן דמתני' לאפוקי מדרנב"ה דילמא דמתני' משלם קנס באחותו משום הריבוי, ומבאר בזה דהנה לקמן ל"ב ע"א בתוד"ה דאין מבואר דמתני' מיירי נמי לבושת ופגם ולא רק בקנס לבד, והנה הריבוי הוא לקנס ולא לבושת ופגם ואם מתני' ס"ל כרנב"ה כיצד משלם בו"פ הא צריך לפטור מדין קילב"מ והגם שיש ריבוי זה קאי לקנס ולא לבו"פ ש"מ ע"כ דמתני' לאפוקי מדרנב"ה ואין פטור דקילב"מ בכרת, ומעתה צ"ל כיצד הקשו מתוס' דיש ריבוי הרי הריבוי זה לקנס ולא לבו"פ ומבאר בזה החת"ס דלאחרי שיש ריבוי שמשלם קנס ש"מ ע"כ שאין כרת, כ"א מקבל עונש כרת לא יתכן שיקבל עונש קנס וכדי רשעתו אמר תורה רשעה אחת מחייבו ואי אתה מחייבו שני רשעות ממילא אם חייב כרת לא יתכן שישלם קנס ואם משלם קנס דמרבין מריבוי דקרא שיש קנס בע"כ שאין כרת, ואם אין כרת ממילא משלם גם בו"פ, דמאחר שאין כרת, אין סיבה שלא ישלם בו"פ. ושפיר הקשו תוס' מנ"ל דלאפוקי ממתני' דילמא משנתינו מודה לרנב"ה דכרת פוטר מתשלום מדין קילב"מ ומה שתנן דמתני' דיש קנס ובו"פ באחותו שאני התם דיש ריבוי מקרא שמשלם קנס ממילא אין כרת ולכן משלם נמי בו"פ ולעולם מתני' מודה לרנב"ה דהיכא שיש כרת פוטר תשלום מדין קילב"מ. ומעתה יש להבין מדוע לתוס' אין הוכחה ממתני' נגד רנב"ה, ואילו



לרש"י יש הוכחה ממתני' נגד רנב"ה דהא ביאר החת"ס דלאחר שיש ריבוי לקנס ע"כ אין כרת וא"כ כיצד ס"ל לרש"י שמתני' נגד רנב"ה.

י

ולבאר כל זה יש להקדים להבין יסוד פלוגתת רבנן ורנב"ה מדוע לרבנן פוטר קילב"מ רק במיתת ביי"ד ולא בכרת ואילו לרנב"ה גם כרת פוטר מדין קילב"מ ועוד יש להבין במקום שפוטר מדין קילב"מ האם חייב לצאת ידי שמים, דהנה יד לחקור מהו כוונת התורה דרשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו שני רשעיות. הצל"ח מבאר דהכוונה שבי"ד אין להם כח לבצע בפועל שני עונשים. ואין הכוונה שעל עבירה אחת לא שייך שני חיובים דבעצם יש שני חיובים על עבירה אחת אלא שלבצע בפועל בזה הגבילה התורה לבי"ד שאין בכחם לבצע שני עונשים בפועל. על אף שבאמת מחוייב בשני עונשים, וזהו שיטת רבנן ולכן ס"ל שרק במיתת ביי"ד פוטר תשלום מדין קילב"מ, כי מאחר שבי"ד מבצעים בפועל מיתה לכן אינם יכולים לבצע תשלום ממון, אבל כרת שלא הבי"ד מבצעים לעונש מיתה אלא זה בא משמים, לכן שפיר יש כח לבי"ד לבצע עונש תשלום משו"ה ס"ל לרבנן שכרת אין פוטר מתשלום מדין קילב"מ, וכנ"ל שכל הענין דכדי רשעתו פירושו שבאמת חל עליו שני חיובי עונש אלא שבי"ד אין בכחם לבצע שני עונשים דהתורה הגבילה יכולת הבי"ד לבצע רק עונש אחד, ולכן רק במיתת ביי"ד, שהם מבצעים בפועל מיתה לכן אין בכחם לבצע תשלום אבל כרת שזה לא הבי"ד שמבצעים העונש דזה שמים שמבצע עונש מיתה אך לא ביי"ד משו"ה יש בכחם לחייב ולבצע עונש התשלום. ולכן ס"ל נמי לרבנן שגם במיתת ביי"ד כדי לצאת ידי"ש מחוייב לשלם דלפי סברא הנ"ל שבעצם יש לו שני חיובים אלא שהתורה הגבילה לבי"ד שאין בכחם לבצע שני עונשים, אך בעצם גם כשבי"ד מבצע עונש מיתה עדיין נשאר עליו חיוב ממון ולכן כדי לצאת ידי"ש מחוייב לשלם גם במיתת ביי"ד וכדאמרין ר"מ דף צ"א ע"א אתנן אסרה תורה אפילו בא על אמו כפרש"י שם דבכל קילב"מ חייב לצאת ידי"ש. זהו סברת רבנן.

איברא בסברת רנב"ה אפשר לבאר בשני אופנים :

א) דרנב"ה ס"ל דהפי' כדי רשעתו דהתורה לא חייבה שני עונשים על עבירה אחת, דזה לא רק ענין של ביצוע בפועל אלא שבעצם ובאמת לא שייך שני חיובים על עבירה אחת דהתורה לא נתנה שני חיובים בעבירה, ולכן ס"ל לרנב"ה שגם כרת פוטר תשלום מדין קילב"מ והגם שאי"ז מיתה המתבצע ע"י בי"ד אלא משמים מ"מ עצם זה שיש חיוב כרת הגם שזה משמים זה מעכב שלא יוכל לחול עליו עוד חיוב שני של ממוץ. ולכן גם כרת פוטר תשלום מדין קילב"מ. וממילא ה"ה שפטור מלשלם אפילו לצאת ידי"ש אינו מחוייב מלשלם, כי בעצם אין לו חיוב דלאחר שכבר מחוייב בכרת שוב לא יתכן לחול עליו חיוב נוסף של ממוץ דהתורה לא נתנה שני חיובים בעבירה אחת, ולכך גם כרת פוטר תשלום מדין קילב"מ ולכן פטור לשלם אפילו לצאת ידי"ש, זהו אופן אחד מסברת רנב"ה.

ב) אופן שני בסברת רנב"ה דכדי רשעתו קאי אבי"ד והק' במקום שכבר יש חיוב אחד אין כח לבי"ד לבצע עונש נוסף, ומאחר שכבר מחוייב בכרת משמים ממילא אין כח לבי"ד לבצע עונש נוסף, ולכן גם כרת פוטר תשלום מדין קילב"מ, לאידך גם רנב"ה מודה שמחוייב לשלם כדי לצאת ידי"ש, דאה"נ שבי"ד אין כוחם לבצע עונש תשלום בפועל במקום שכבר חל חיוב אחד, כמו כרת, וכיו"ב אך זהו מצד בי"ד שאין בכוחם להכריח לבצע עונש תשלום אך לצאת ידי"ש מחוייב לשלם כי בעצם חל עליו שני חיובים.

נמצא לפי זה בשיטת רנב"ה החילוק בין פירוש קמא לפירוש בתרא, דלפי' קמא התורה לא עשתה שני חיובים בעבירה אחת ולכן כשחייב כרת אין חיוב ממוץ ולכן פטור מלשלם אפילו לצאת ידי"ש, אבל לפי' בתרא באמת יש שני חיובים בעבירה אחת אלא שבמקום שכבר יש חיוב אחד אין כח לבי"ד לבצע עונש נוסף ולכן מאחר שכבר חייב כרת אין כח לבי"ד לבצע בו עונש נוסף של תשלום ממוץ עליו שבאמת יש בו שני חיובים אלא שבי"ד אין להם כח להכריח לבצע תשלום ממוץ ומאחר שבאמת נשאר בו שני חיובים הרי גם חיוב ממוץ נשאר בו ולכן מחוייב לשלם כדי לצאת ידי"ש. דמאחר שבאמת יש בו שני חיובים אלא שאין כח לבי"ד להכריח לשלם לכן מחוייב לשלם לצאת ידי"ש. זהו שני הפירושים דשיטת הרנב"ה.

וכעת נבאר סברת רבנן ורנב"ה לפי פי' בתרא דרבנן חולקים על רנב"ה והחילוק בין רבנן לרנב"ה לפי פי' בתרא הוא בזה דאעפ"י שבין לרבנן ובין לרנב"ה לעולם

נשאר שני החיובים ולכן תרוויהו מודים שמחוייב לשלם לצאת ידי"ש אפ"ה יסוד חילוקם הוא בזה: דלרבנן בי"ד אין בכחם לבצע שני עונשים ביחד, אך אם עונש הראשון לא מתבצע ע"י בי"ד אלא ע"י שמים אזי שפיר יש כח לבי"ד לבצע עונש שני, וגם במקום שיש חיוב אחד יכולים בי"ד לבצע עונש שני, ומה שהתורה הגבילה בי"ד זהו שלא יתכן ששני עונשים יתבצעו יחד ע"י בי"ד אך אם עונש הראשון מבצע ע"י שמים שפיר יכולים בי"ד להוסיף לבצע עונש שני ולכן ס"ל לרבנן שבכרת חייב לשלם שכרת אינו פוטר תשלום מדין קילב"מ דמאחר שעונש כרת מתבצע משמים לכן יש כח לבי"ד לדצע עונש נוסף, אבל רנב"ה ס"ל שמה שהגבילה תורה לבי"ד שלא יוכלו לבצע עונש שני זהו לא רק אם בי"ד ביצעו עונש הראשון אלא הכוונה שבמקום שיש עוד אחד ולא משנה ולא נ"מ מי מבצע אם בי"ד או שמים לעולם כל פעם שיש חיוב ועונש אחד אין כח לבי"ד לבצע עונש שני ולכן גם כרת פוטר תשלום מדין קילב"מ ומאחר שכבר יש חיוב אחד של כרת הגם שזה משמים שוב אין כח לבי"ד לבצע עונש נוסף של תשלום ממון ולכן ס"ל לרנב"ה שכרת פוטר מדין קילב"מ, כמבואר בשו"ת אחיעזר ח"א ס"כ או"ח.

## יא

ועפ"י כל הנ"ל נראה לבאר מדוע תוס' ס"ל שע"י הריבוי אין הוכחה דמתני' לאפוקי מדרנב"ה ורש"י ס"ל דגם כשיש ריבוי אכתי יש הוכחה דמתני' לאפוקי מדרנב"ה, דתוס' ס"ל כפירוש הראשון ברנב"ה שהתורה לא נתנה שני חיובים בעבירה אחת, ולכן מאחר שיש ריבוי לקנס ש"מ שאין כרת, דהרי אם יש כרת לא יתכן קנס שהרי לא יתכן שני חיובים בעבירה אחת ומזה גופא שריבתה תורה קנס במאנס אחותו הרי בזה גילתה תורה שאין כרת ומאחר שאין כרת שפיר משלם נמי בו"פ שהרי אין סיבה לפטור בו"פ שהרי אין כרת ויוצא שבדרך עקיפה אהני לן הריבוי גם לבו"פ הגם שהריבוי זה לקנס ולא לבו"פ אך בדרך ממילא זה מהני גם לבו"פ וכנ"ל דמאחר שאין כרת ממילא אין סיבה שיפטר מבו"פ ושפיר הקשו תוס' דמתני' קאי שפיר גם כרנב"ה שכרת פוטר תשלום מדין קילב"מ ואפ"ה משלם קנס ובו"פ כנ"ל מחמת שיש ריבוי וא"כ ליכא למימר דמתני' לאפוקי מדרנב"ה.

ומעתה יש להבין דעת רש"י כיצד ס"ל דמתני' לאפוקי מדרנב"ה הא יש ריבוי שמשלם קנס וממילא אין כרת ולכן משלם נמי בו"פ וא"כ תנא דמתני' יכול לסבור כרנב"ה וכיצד כותב רש"י דמתני' לאפוקי דרנב"ה, ולהבין זה יש להקדים: דחזינן השימק"ו בשיטת רש"י דההוכחה דמתני' לאפוקי מדנב"ה הוא מסיפא דמתני' דקתני הבא על בתו פטור ויש להבין מדוע אין הוכחה מרישא דמתני' הבא על אחותו משלם קנס דש"מ דפליג ארנב"ה וס"ל לתנא דמתני' דכרת אינו פטור מקילב"מ. ועוד כיצד חזינן מסיפא דמתני' הבא על בתו פטור דמתני' לאפוקי מדרנב"ה, והנראה בזה דרש"י ס"ל כפי' השני ברנב"ה דלעולם שייך שני חיובים בעבירה אחת אלא שכשיש חיוב אחד שוב אין כח לבי"ד לבצע עונש נוסף דתשלום, וממילא גם רנב"ה מודה שלצאת ידי"ש מחוייב לשלם. ועפ"י ז' יובן ביאורו של החתם סופר ליישב שיטת רש"י כיצד חזינן ממתני' לאפוקי מדרנב"ה, הגם שיש ריבוי די"ל שהריבוי הוא רק שמחוייב בלשלם לצאת ידי"ש, דלולי הריבוי הייתי אומר שפטור מלשלם קנס מצד המיעוט דולו תהי' לאשה דכשאין בה הוי' אין תשלום קנס, ולזה בה הריבוי דהנערה לשלול את המיעוט ולומר מה שיש קנס אך יתכן שהריבוי הוא רק לצאת ידי"ש. דלולי הריבוי הייתי אומר שפטור בקנס אפילו ביד"ש דמאחר שיש מיעוט ולו תהי' לאשה, הרי המיעוט בא לפטור מקנס שפטור אפילו לצאת ידי"ש ולזה בא הריבוי לשלול המיעוט ויתחייב לשלם קנס מצד לצאת ידי"ש אך אכתי מנ"ל שחייב לשלם קנס ע"י בי"ד, ואם ס"ל כרנב"ה צ"ל שפטור מלשלם קנס ע"י בי"ד, ואעפ"י שיש ריבוי הרי הריבוי זהו רק שמחוייב לשלם לצאת ידי"ש, והגם שבין כך הוא מחוייב וידי"ש שהרי גם לרנב"ה שכרת פטור ממון מדין קילב"מ אכתי מחוייב ביד"ש אך היות שיש מיעוט סד"א שהמיעוט פטור מלשלם ביד"ש וקמ"ל הריבוי לשלול המיעוט שיתחייב בקנס ביד"ש אך לעולם בידי בי"ד פטור לשלם קנס אם ס"ל כרנב"ה וכיצד תנן במתני' הבא על אחותו משלם קנס, ואם תרצה לתרץ דמה דתנן ברישא דמתני' שמשלם קנס הכוונה בידי שמים ולא בידי בי"ד ולעולם פטור קנס ע"י בי"ד ומתני' כרנב"ה לזה אומר בשימק"ו דחזינן בסיפא דמתני' דהא דתנן ברישא דמתני' הבא על אחותו משלם קנס הכוונה ע"י בי"ד והיינו שמסיפא דמתני' זהו הוכחה לרישא דמתני' דהא דתנן ברישא דמתני' בבא על אחותו משלם קנס זהו ע"י בי"ד ואז זה ראייה שמתני' לאפוקי מדרנב"ה,

דהא קתני סיפא הבא על בתו פטור מקנס והתם ע"כ הכוונה שפטור בידי ביי"ד ולא בידי שמים, דזה ודאי שפטור דקילב"מ במיתת ביי"ד זהו פטור לביי"ד אבל מחוייב לשלם לצאת ידי"ש וא"כ כד קתני סיפא הבא על בתו פטור היינו שפטור לשלם לביי"ד וחייב בידי שמים וא"כ ברישא דמתני' דקתני הבא על אחותו חייב לשלם קנס ע"כ הכוונה שחייב לשלם לביי"ד דא"א לומר שהכוונה חייב בידי שמים שהא בידי שמים חייב לשלם גם הבא על בתו ומאי שנא אחותו מבתו ומדוע התנא מחלק בין אחותו לבתו דאחותו חייב ובתו פטור דאם רישא מיירי בשמים הרי גם בתו מחוייב לשלם לצאת ידי"ש וע"כ הא דקתני בתו פטור היינו ביי"ד ומינה מבינים דה"ה כשקתני ברישא הבא על אחותו חייב היינו בביי"ד וע"כ זה לאפוקי מדרנב"ה שפוטר בכרת מדין קילב"מ שביי"ד אין יכולים לחייב והגם שיש ריבוי זה הולך לחייב שמים אך לא לביי"ד דאם בשביל לחייב בביי"ד צריך ריבוי נוסף, ואם יש רק ריבוי אחד זה הולך רק לשמים ולא לביי"ד וא"כ מסיפא יש הוכחה לרישא דרישא דמתני' לאפוקי מדרנב"ה ומובן שפיר שיטת רש"י.

בקיצור מהא דקתני סיפא הבא על בתו פטור והתם פטור הכוונה ביי"ד, דהרי לשמים חייב גם על הבא על בתו [דכל פטור דקילב"מ זהו רק בביי"ד ולא לשמים] וא"כ מזה שכתוב בסיפא בבתו פטור ש"מ דמיירי בביי"ד כי אם זה בשמים א"כ מה שנא אחותו מבתו הא תרוויהו מחייבים לשמים ומזה שהתנא מחלק בין אחותו לבתו ש"מ ע"כ שמייירי בביי"ד שבתו פטור ואחותו חייב בביי"ד והיינו ע"כ דלא כרנב"ה דס"ל שכרת פוטר מדין קילב"מ שפטור מלשלם בביי"ד ושפיר רישא דמתני' לאפוקי דרנב"ה וכיצד ידעינן שרישא דמתני' לאפוקי מדרנב"ה זה ידעינן מהסיפא, דסיפא דבתו מוכיח על רישא דמתני' אחותו דלאפוקי דרנב"ה דלולי סיפא סד"א לומר שרישא מתני' אחותו שחייב היינו בשמים ומסיפא דבתו מוכח שמייירי בביי"ד וא"כ סיפא מוכיח על רישא, דרישא דמתני' זה בביי"ד וש"מ ע"כ דרישא לאפוקי מדרנב"ה. זהו לרש"י. אבל תוס' לא יכול לפרש כן, והיית שזהו כל יסוד החילוק בין רש"י לתוס', דתוס' ס"ל ברנב"ה כפירוש הראשון שלא יתכן שני חיובים בעבירה אחת ממילא שם יש ריבוי בקנס גם אם תימא שהריבוי הוא לצאת ידי"ש סוף סוף יש ריבוי שמחוייב לשלם לצאת ידי"ש, ממילא אין כרת דהרי לא יתכן שני חיובים בעבירה אחת ומזה גופא שיש ריבוי שחייב לשמים ממילא אין

כרת ואם אין כרת ממילא מחוייב לשלם גם בידי ביי"ד וממילא מחוייב לשלם גם בו"פ, ואין שום הוכחה דמתני' לאפוקי מדרנב"ה וגם לאחר שתוכיח מסיפא דמתני', הבא על בתו פטור דמתני' מיירי בבי"ד ולא רק בשמים וכנ"ל בארוכה אכתי גם רישא דמתני' אינו נגד רנב"ה דגם אם תפרש שהריבוי זה רק לשמים מ"מ לאחר שנתרבה שמחוייב לשמים ש"מ שאין כרת, דהא לא יתכן שני חיובים על עבירה אחת ואם יש ריבוי שחייב קנס לשמים ש"מ שאין כרת ואם אין כרת מעתה התחייב קנס בבי"ד וגם בו"פ יתחייב בבי"ד וא"כ מתני' עולה יפה כרנב"ה. וזהו שיטת תוס' שהקשה על רש"י מנ"ל שמתני' לאפוקי מדרנב"ה דילמא מתני' עולה יפה כרנב"ה ושאני הכא שיש ריבוי שמשלם קנס ועל תתרוץ כהחת"ס שהריבוי זה רק לשמים ולא לבי"ד ומסיפא מוכח שמייירי בבי"ד וכנ"ל דמאחר שלקנס שיטת רנב"ה שאין שני חיובים בעבירה אחת אם נתרבה שיש חיוב קנס לשמים בע"כ שאין כרת בזה גילתה תורה שאין כרת דהא לא יתכן שני חיובים בעבירה אחת ואם אין כרת ממילא מעתה יתחייב קנס גם בבי"ד ושפיר עולה מתני' יפה עם רנב"ה.

אבל רש"י ס"ל כפירוש השני ברנב"ה שיש שני חיובים בעבירה אחת אלא שבי"ד לא יכולים לבצע עונש נוסף במקום שכבר יש חיוב אחד, ולכן גם לרנב"ה מחוייב לשלם ידי"ש, וא"כ גם לרנב"ה זה שיש חיוב לשלם לצאת ידי"ש אינו הוכחה שפטור מכרת דלעולם גם כשיש כרת ובי"ד לא יכולים לבצע להכריחו לשלם אכתי יש חיוב לשלם לצאת ידי"ש, ולכן שפיר מוכח ממתני' נגד רנב"ה, דהא ברישא תנן אחותו חייב לשלם קנס בבי"ד ואעפ"י שיש ריבוי הריבוי קאי שמחוייב בידי שמים אלא מנ"ל לרבות שמחוייב גם בבי"ד, ומזה שתנן דרישא באחותו שמחוייב קנס בבי"ד ש"מ ע"כ שמתני' לאפוקי מדרנב"ה וס"ל שכרת אינו פוטר תשלום בבי"ד מדין קילב"מ וכרבנן, דאם כרנב"ה היה צריך להיות פטור מלשלם בבי"ד, והגם שיש ריבוי הריבוי זה רק לשמים ולא לבי"ד ורישא דמתני' מיירי ע"כ בבי"ד וזה ידענין מסיפא דקתני בתו פטור והתם ע"כ מיירי בבי"ד א"כ ה"ה רישא דקתני אחותו חייב מיירי בבי"ד.

כך נראה לפי ענ"ד לבאר יסוד ממחלוקת רש"י ותוס' מדוע לרש"י מתני' מוכח לאפוקי מדרנב"ה הגם שיש ריבוי ולתוס' מחמת הריבוי אין הוכחה שמתני' לאפוקי מדרנב"ה.

## יב

איברא לא זכיתי להבין דברי החת"ס וצע"ג כיצד מוכח מסיפא דמתני' דהבא על בתו פטור מיירי בבי"ד דילמא מיירי שפטור לשמים, ואל תקשי דהא כל פטור דקילב"מ מחוייב לשלם לצאת ידי"ש דזה בכל מקום אבל כאן דכתוב ולו תהי' לאשה שיש מיעוט דכשאינן בה הויה אין בה קנס ממילא פטור מלשלם אפילו לצאת ידי"ש, והרי במיתת בי"ד אין ריבוי דהריבוי שמחוייב לשלם לצאת ידי"ש זהו לחייבי לאוין ולחייבי כריתות ואין ריבוי למיתת בי"ד וממילא הא דקתני פטור היינו לצאת ידי"ש, ומעתה הא דתנן ברישא דמתני' הבא על אחותו חייב היינו שחייב לצאת ידי"ש מצד הריבוי, ולעולם בידי בי"ד יהי' פטור לשלם דתנא דמתני' ס"ל כרנב"ה שכרת פוטר תשלום בי"ד מדין קילב"מ, והדרא קושיא גם לרש"י כיצד מוכח מרישא דמתני' לאפוקי מדרנב"ה וכיצד מוכיח החת"ס מסיפא דקתני בתו פטור דמתני' ברישא וסיפא מיירי ע"כ בבי"ד ומזה להוכיח שמתני' לאפוקי מדרנב"ה דילמא הן רישא והן סיפא מיירי רק בשמים וה"ה בסיפא הבא על בתו פטור לשלם בידי שמים מצד המיעוט ולו תהי' לאשה דאעפ"י שבעלמא בכל התורה כשפטור בבי"ד מדין קילב"מ חייב לשלם לצאת ידי"ש אפ"ה כאן בקנס הבא על בתו פטור לשלם אפילו לצאת ידי"ש דאתמעטיט מולו תהי' לאשה, אבל ברישא הבא על אחותו חייב לשלם קנס לצאת ידי"ש מצד הריבוי שהריבוי הולך שמחוייב לשלם קנס לצאת ידי"ש ורק על אחותו יש ריבוי ולא לבתו, כי הריבוי הולך לח"ל ולח"כ אך לא למיתת בי"ד, וא"כ גם כאן נימא שרישא וסיפא מיירי רק בשמים אפ"ה שפיר איכא חילוק בין אחותו לבתו דאחותו חייב לשלם לשמים ובתו פטור לשלם לשמים, ולעולם גם רישא דתנן הבא על אחותו חייב לשלם מיירי לשמים ולא לבי"ד ולעולם פטור לשלם בבי"ד כי תנא דמתני' ס"ל כרנב"ה שכרת פוטר תשלום בבי"ד מדין קילב"מ והדרא קושיא לרש"י כיצד סיפא מוכיח על רישא דמתני' דלאפוקי מרנב"ה, ולכאורה זה קושיא עצומה להבין דברי החת"ס סופר.

ונראה לתרץ בזה דאם יש ריבוי לח"כ ה"ה ע"כ שהריבוי הולך נמי למיתת בי"ד, דהרי כל המיעוט נובע מהפסוק ולו תהי' לאשה אשה שיש בה הויה וענין זה ח"כ וחייבי מיתות שוים דתרוויהו אין קידושין תופסים, וממילא כשיש ריבוי

לחייב לשמים בח"כ אעפ"י שאק"ת ה"ה שהריבוי עולה יפה לחייבי מיתות בי"ד שחייב לשלם לשמים, דזה שמצריכים ריבוי מיוחד לח"ל ולח"כ ולא ילפינן ח"כ מח"ל, כי אם יש ריבוי רק לח"ל סד"א שהריבוי זה רק לענין שאין ראויה לקיימה ושמא כשאין בה הויה שאק"ת ממילא אין קנס לכן צריכים עוד ריבוי לח"כ שיש קנס הגם שאק"ת שיש קנס, וא"כ לאחר שיש ריבוי לח"כ שיש קנס אעפ"י שאק"ת ה"ה שהריבוי עולה יפה גם לחייבי מיתות בי"ד, דהגם שמיתת בי"ד חמור מכרת, מ"מ לענין המיעוט של קנס תרוויהו שווים דכל היסוד והטעם למעט קנס הוא מצד שאק"ת ולענין אק"ת כרת ומיתת בי"ד תרוויהו שווים דתרוויהו אק"ת ולכן כשיש ריבוי לכרת ה"ה שהריבוי עולה יפה למיתת בי"ד, ומובן שפיר דברי החת"ס דכשקתני בסיפא הבא על בתו פטור ע"כ הכוונה שפטור בבי"ד וחייב לשמים דא"א לומר שפטור לשמים דהא כל קילב"מ מחוייב לשלם לשמים וגם אין לומר דלפטור שמים מצד המיעוט דלו תהי' לאשה דהא יש ריבוי בכרת והריבוי של כרת הולך נמי למיתת בי"ד שלו תהי' לאשה לא יכול למעט קנס לא מכרת ולא ממיתת בי"ד וא"כ כשקתני ברישא הבא על אחותו חייב הכוונה ע"כ שחייב בבי"ד דאם הכוונה לשמים הרי גם בתו חייב לשמים וע"כ הכוונה שחייב בבי"ד וא"כ חזינן דתנא דמתני' פליג ארנב"ה וס"ל שכרת אינו פוטר תשלום דבי"ד מדין קילב"מ ושפיר מוכח מרישא דמתני' לאפוקי מרנב"ה ומיושב שפיר שיטת רש"י.

## יג

נעוץ תחילתן בסופן נחזור לדברינו בראשונה בפי' הגמ' ולאפוקי מדרנב"ה, דרש"י פירוש לאפוקי מתני' מדרנב"ה ותוס' פירשו לאפוקי ר"ח מדרנב"ה, וכבר הבאנו בתחי' דברי הפנ"י דרש"י ותוס' לשיטתם במחלוקת בפסחים דכ"ט. ה. א. דרנב"ה פוטר כרת מדין קילב"מ האם זה רק במזיד או גם בשוגג כנ"ל בארוכה.

ויש להוסיף עוד ביאור דענין הנ"ל מדוע רש"י לא פירש לאפוקי מדר"ח ויובן זה ומהקדם: דמציינו מחלוקת בין התוספתא להירושלמי. דהנה הת"י מביא תוספתא פ"ג דכתובות ה"ו וז"ל רנב"ה אומר הבא על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו ועל אחות אשתו ועל אשת אחיו וכו' ועל הנדה אין להם קנס וכן היה רנב"ה אומר יוה"כ הרי הוא כשבת תשלומים. הרי שרנב"ה ס"ל שנדה אין קנס מצד שכרת פוטר מדין קילב"מ.



איברא הירושלמי כאן פ"ג סוף ה"א פליג על התוספתא דמייתי ברייתא רנב"ה אומר יוה"כ כשבת לתשלומים ור"ש בן מנסיא אומר מחוייבי כריתות בי"ד וקאמר מה ביניהון ר' אחא בשם ר' אבינא נערה נדה ביניהון ר' מנא אומר אף אחותו אשתו ביניהון, דרנב"ה ס"ל דדווקא כרת דומיא דיוה"כ שאין לו היתר אחר איסורו פוטר מתשלומים אבל אלו שיש להם היתר אחר איסורן כמו קנס ואחות אשתו לאחר מיתה באלו משלם קנס. ולרשב"מ כל כרת פוטר מתשלומין, ועפי"ז מיושב שפיר קושית הטורי אבן מגילה דף ז', שהקשה אמאי נקט בכרייתא דרנב"ה רק כרת דיוה"כ, הו"ל למינקט סתם דהיה עושה חייב כריתות כחייבי מיתות בי"ד, ולפי הירושלמי ניחא דנקט הכי לאפוקי כרת שיש היתר לאיסורו.

והנה לפי הירושלמי א"א לומר דר"ח לאפוקי מדרנב"ה דהא רנב"ה מיירי רק ביוה"כ שאין היתר אחר איסורו אבל בנדה שיש היתר אחר איסורו מודה רנב"ה שאינו פוטר מתשלום ואילו ר"ח הרי מיירי בנדה דאמר ר"ח הכל מודים בבא על הנדה שמשלם קנס ממילא א"א לומר שר"ח לאפוקי מדרנב"ה וע"כ לפי הירושלמי מוכח ע"כ דלאפוקי קאי אמתני' דמתני' לאפוקי מדרנב"ה, אבל תוס' למד כהתוספתא דס"ל לרנב"ה שגם נדה שיש היתר אחר איסורו פוטר מתשלום קנס ושפיר קאמר ר"ח לאפוקי מדרנב"ה דהא ר"ח קאמר הבא על הנדה משלם קנס.

## יד

ובזה נראה לחדש שרש"י ותוס' לשיטתם, דרש"י יכול לפרש כהירושלמי ואילו התוס' לשיטתו בע"כ אינו יכול לפרש כהירושלמי, דלכאורה בהשקפה ראשונה הירושלמי צע"ג כיצד אומר הירושלמי דר"ש בן מנסיא ס"ל שהבא על הנדה אין קנס היינו שרשב"מ מחמיר יותר מרנב"ה וס"ל שאפילו בנדה שיש היתר אחר איסורן פוטר מתשלום קנס והא ר"ח אמר להדיא הכל מודים הכל קאי על רשב"מ ושמעון התימני וקאמר ר"ח הכל מודים שרשב"מ מודה הבא על הנדה משלם קנס כיצד אפשר לומר כן הא רשב"מ אמר להדיא בירושלמי שהבא על הנדה אין קנס והרי"ז סתירה מפורשת, והנה לרש"י לא יוקשה דהא גם אם ס"ל שמיתה בידי שמים פוטר מדין קילב"מ וא"כ שוב אין סתירה דמה שאמר ר"ח הכל מודים שרשב"מ מודה הבא על הנדה שמשלם קנס מיירי בשוגג, ומה שרשב"מ אמר בירושלמי

הבא על הנדה פטור מקנס מיירי במזיד ואין שום סתירה ביניהם [נמהאי טעמא רש"י לא יכול לפרש דלאפוקי קאי אר"ח שר"ח לאפוקי מדרנב"ה דלפי הנ"ל אין שום סתירה כי ר"ח מיירי בשוגג ורנב"ה מיירי במזיד כנ"ל בארוכה] ולכן רש"י לשיטתו שפיר יכול לפרש כהירושלמי ולאחר שרש"י לומד כהירושלמי ממילא ניתוסף עוד טעם מדוע א"א לומר דלאפוקי קאי אר"ח בנוסף להטעם שר"ח מיירי בשוגג ורנב"ה מיירי במזיד, ניתוסף עוד טעם שהרי להירושלמי ס"ל לרנב"ה שנדה שיש היתר לאיסורו אינו פוטר מתשלום קנס והיינו דהירושלמי ס"ל לרנב"ה שנדה אפילו במזיד אינו פוטר תשלום קילב"מ מאחר שיש היתר אחר איסורו, ורק יוה"כ פוטר במזיד מדין קילב"מ, וא"כ א"א לומר שר"ח לאפוקי מדרנב"ה שהרי ר"ח מיירי בנדה והרי בנדה ס"ל לרנב"ה שגם במזיד אינו פוטר תשלום מדין קילב"מ ולכן מוכרח רש"י לפרש דלאפוקי קאי אמתני' ולא אר"ח.

אבל תוס' לשיטתו לא יוכל לפרש כהירושלמי דהא יש סתירה עצומה, דבבלי קאמר ר"ח הכל מודים שרשב"מ מודה בנדה שמשלם קנס ואילו בירושלמי קאמר רשב"מ שנדה פטור מקנס ואין לתרץ שר"ח מיירי שוגג וירושלמי מיירי מזיד כי תוס' לשיטתו דאין חילוק בין שוגג למזיד דמי שס"ל שכרת פוטר מדין קילב"מ גם בשוגג פטור לשלם דאין חילוק בין שוגג למזיד וגם שוגג פטור מדין קילב"מ וא"כ הרי"ז סתירה מניה וביה בתוך דברי רשב"מ עצמו דבבלי קאמר בשם ר"ח דלרשב"מ נדה משלם קנס וירושלמי קאמר בשם רשב"מ דנדה פטור מקנס ולכן תוס' ע"כ לא יכול לפרש כהירושלמי אלא לומדים כהתוספתא והרי התוספתא קאמר שלרנב"ה גם נדה פוטר מקנס ואילו ר"ח קאמר שנדה משלם קנס ושפיר ביארו התוס' דר"ח לאפוקי מדרנב"ה, דהיינו שאם התוס' היה אומר כהירושלמי יוקשה כיצד ר"ח לאפוקי מדרנב"ה הא לפי הירושלמי בדעת רנב"ה ס"ל שנדה משלם קנס וא"כ ר"ח אמר שנדה משלם קנס אינו סתירה לרנב"ה וכיצד קאמר ר"ח לאפוקי מדרנב"ה אבל הרי הוכחנו שתוס' בע"כ אינו יכול לפרש כהירושלמי שהרי לפי התוס' אם יפרש כהירושלמי א"כ יש סתירה בתוך דברי רשב"מ עצמו מבבלי לירושלמי וכנ"ל, וע"כ תוס' מפרש כהתוספתא שפליג אירושלמי וס"ל שלרנב"ה נדה פוטר מדין קילב"מ וא"כ שפיר אפשר לומר דר"ח מחייב נדה בתשלום קנס זהו לאפוקי מדרנב"ה.

אבל רש"י לשיטתו שיכול לפרש כהירושלמי וכן"ל שלפי רש"י גם אם תפרש כהירושלמי אין סתירה בדברי הרשב"ם בין בבלי לירושלמי דכאן זה שוגג וכאן זה מזיד ומאחר שרש"י יכול לפרש כהירושלמי והרי הירושלמי אומר בשיטת רנב"ה שגם רנב"ה מודה שנדה משלם קנס וא"כ א"א לומר שר"ח לאפוקי מדרנב"ה שהרי ר"ח שקאמר שנדה משלם קנס גם רנב"ה ס"ל כוותיה לכן הוכרח רש"י לפרש דלאפוקי מתני' מדרנב"ה ולא לאפוקי דר"ח.



## שיטת הרמב"ם בדין הגונב כיס בשבת

הת' בנימין שיחי' אלוליאן  
תלמיד בישיבה

א) בגמ' כתובות דף לא ע"א מובא דין דרבי אבין "הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור, שעקירה צורך הנחה היא... אי אפשר להנחה בלא עקירה, אי נמי אי בעי לאהדורה לא מצי מהדר לה", והיינו דיש ב' אופנים לבאר למה אמרינן כאן קם לי' בדרבא מיני' ופטור על השיראין אע"ג דלמעשה האיסור דשבת נגמר לאחרי ההנחה, וא"כ לכאורה אי"ז בב"א, וממשיכה הגמ' לבאר נפק"מ בין ב' האופנים במעביר סכין ברשות הרבים וקרע שיראין בהליכתו, דלישנא דא"א להנחה בלא עקירה, פטור, וללישנא דלא מצי לאהדורה, חייב.

ומק' בגמ' מדין "הגונב כיס בשבת חייב שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבוא לידי איסור סקילה (דהיינו כשהגביה הכיס חייב בגניבה), היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא פטור, שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד", ומק' בגמ' דלימא פטור גם במגביה דעקירה צורך הוצאה, ומתרתת הגמ' דמדובר כשעמד לפוש דאז חייב על

הגניבה, אבל למסקנת הגמ' א"א לפרש שזאת היא כוונת הברייתא (עיין בגמ'), ומתרצת הגמ' "הא מני בין עזאי היא דאמר מהלך כעומד דמי", ופרש"י (ד"ה מהלך) "ועקירת כל פסיעה הויא עקירה והנחת הרגל היא הנחה, הלכך קני' משעת הגבהה, וחיוב מיתה בפסיעה בתרייתא קא אתיא לי". ונמצא למסקנת הגמ' בגונב כ"ס ע"י הגבהה ישנם ב' אופנים שיהיה חייב: (1) כשעומד לפוש (2) אפילו כשלא עמד לשיטת בן עזאי.

ב) והנה ברמב"ם (פ"ג מהל' גניבה ה"ב) הביא הדין דר' אבין בזורק חץ ואח"כ כ' לגבי גונב כ"ס דבמגביה חייב ובמגרר פטור, והק' במגיד משנה הרי אין הלכה כבן עזאי, וגם הרמב"ם לא הזכיר שעמד לפוש וא"כ למה חייב? ותי' עפ"מ ש"כ בתוד"ה הכא נמי, דקושיית הגמ' מלכתחילה היא רק ללישנא קמא אבל ללישנא בתרא דלא מצי לאהדורה לק"מ, דהרי בכ"ס מצי לאהדורה, וצ"ל דהרמב"ם פסק כל"ב (וכן נפסק בשו"ע חו"מ סימן שנ"א).

ג) והנה יש לדייק בלשון הברייתא דכפל בלשונו "היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא" ובלשון הרמב"ם ובשו"ע כ' רק פעם אחת?

ואמר לי הרב אהרן דוד גאנץ שליט"א, די"ל דע"פ המגיד משנה הנ"ל יומתק כפל הלשון דהברייתא, וגם יומתק למה ברמב"ם ובשו"ע לא הוכפל.

דהנה לפי האוקימתא דהגמ' "הא מני בין עזאי היא" צ"ל דהגנב הגביה הכיס לא בסוף הבית סמוך להדלת, אלא דווקא בפנים הבית, ורק אז יהיה "מהלך כעומד" ולכן חייב על הגניבה, וכדיוק לשון רש"י הנ"ל דבכל פסיעה יש עקירה והנחה (וזהו כשיטת רוב ראשונים דס"ל מהלך כעומד בכל מקום), אבל אם עמד בסוף הבית ולא הלך כלל רק הגביה הכיס והניחו בחוץ או אפי' פסע פסיעה אחת לחוץ, אז יהיה פטור דאי"כ מהלך. ולפ"ז מובן כפל הלשון בסיפא "מגרר ויוצא מגרר ויוצא", דהרי הסיפא צ"ל דומיא דרישא (רק החילוק הוא אם הוא מגביה או מגרר) וזה מודגש בכפל הלשון דכיון דהכיס אינו מונח סמוך להדלת, לכן צ"ל מגרר והולך עד שמוציאו.

אבל הרמב"ם דס"ל כלישנא בתרא א"כ בגונב כיס לא שייך כלל לומר עקירה צורך הנחה כיון דמצי לאהדורה, והברייתא היא לרבנן וא"כ י"ל דהכיס מונח סמוך לדלת ואעפ"כ חייב על הכיס דכאן לא אמרינן עקירה צורך הנחה, ולכן גם בהסיפא במגרר דפטור מדובר שהכיס מונח סמוך להדלת ולכן נקט "מגרר ויוצא" פעם אחת.

ד) ועפ"ז י"ל דיומתק ג"כ למה דחקו בגמ' לאוקמי כבן עזאי (דלא אליבא דהלכתא) כדי ליישב את הברייתא דגונב כיס, הרי אפשר לתרץ בפשטות דמברייתא זו מוכח כלישנא בתרא (כמש"כ בתוד"ה הכא נמי הנ"ל) וא"כ קושיא מעיקרא ליתא, ולמה נדחקו בגמ' לומר "הא מני בן עזאי היא"?

וע"פ הנ"ל י"ל דמכפל הלשון דהברייתא יש סמוכין לומר ד"הא מני בן עזאי היא", דרק לשיטת בן עזאי יומתק כפל הלשון, וכנ"ל דהברייתא מדגישה את החידוש שבסיפא בניגוד להרישא, דאפי' כשמגרר ויוצא מגרר ויוצא במרחק רב מפנים הבית אעפ"כ פטור על הגניבה, דהקנין נעשה רק כשנגרר לחוץ, משא"כ בהרישא דהגביה דאז אמרינן מהלך כעומד דמי. ולהרמב"ם דכאן לא שייך לומר "עקירה צורך הנחה" ולא אזלינן בשיטת בן עזאי, א"כ אין צורך לאוקמי הציור דגונב כיס שהיה מרחק (עכ"פ של הליכת פסיעה אחת) בין הכיס והדלת ואפ"ל דמונח ליד הדלת, ולכן נקט מגרר ויוצא פ"א, וכמשנ"ת, ודפח"ה.



## בענין יש קנס לנתינה ולכותית

הת' יצחק מאיר שיחי' אסטראזינסקי  
תלמיד בישיבה

א. איתא במשנה במסכת כתובות דף כ"ט ע"א "אלו נערות שיש להן כנס הבא על.... ועל הנתינה ועל הכותית" עכ"ל. ופירש רש"י "קסבר גירי אריות הן וישנן בלאו דלא תתחתן בס". עכ"ל. דהיינו דכיון דהוי "גירי אריות" אין גירותם גירות ובמילא חל עליהם האיסור ד"לא תתחתן בס". והנה בתוס' כתב "פירש בקונטרס דקסבר כותים גירי אריות הן וישנן בלאו דלא תתחתן, וזהו לפי שיטתו כדסלקא דעתין מעיקרא בהערל (יבמות דף עו. ושם) דבנכריותן אית להו איסור חתנות", והיינו דלפי סברת ההו"א דרבא בפרק הערל ד"לא תתחתן" אגיותן דווקא, ממילא חל ה"ולא תתחתן" אכל אומות בגיותן, ממילא חל על הכותים איסור זה. (משא"כ לר"ת שסובר כהמסקנא דרבא להלן בהערל, דהאיסור ד"לא תתחתן" הוא בגירותן ממילא אין האיסור ד"לא תתחתן" אגיותן! והיינו: דכיון ש"לא תתחתן" אז' אומות הוא בגירותן, אין ללמוד מזה שיש לאו אשאר אומות בנכריותן.

וממשיך התוס' להקשות "ומה שפי' דקסבר כותים גירי אריות הן ל"נ לרבינו יצחק בן רבינו מאיר דא"כ עובדת כוכבים היא ועובדת כוכבים אין לה קנס כדפריך בפ"ק (לעיל יא.) יהבינן לה קנס ואזלה ואכלה בנכריותה" היינו: דכיון שלרש"י הכותית היא נכרית לפי שיטת משתינו, א"כ היאך מבואר שיש לה קנס, והרי אין קנס לעכו"ם, ומביא תוס' הוכחה לזה דאין קנס לנכרי, מזה שאמר הגמ' (לעיל יא.), בנוגע לגר קטן שיכולה למחות אגירותה וייעשה גוי' למפרע, והקשה בגמ' א"כ היאך יש לה קנס לבא על גירות נערה, והרי יכולה למחות ואז יהיה נכרי ואז יצא שהקנס ששילם לה ישתמש ב"נכריותה"!

והנה בהפלאה תי' דאביי לעיל (דף י"א.) סובר שאומרים "כדי שלא יהא חוטא נשכר" (ולכן לא הקשה מדין זה על הדין שגר קטן יכול למחות "דאזיל ואכיל

בנכריותה") ולכן "אפי" גירי אריות הן יהבינן ליה קנס" (ולפ"ז מת' קושייא השניה בגמ' ב"ק שהרי מה שאוקים שהכותים לר"מ הוי גירי אמת הוא לפני שידע אודות הסברא "שלא יהא חוטא נשכר". אבל לאחרי שנוגע סברא זו הרי אפי' אם הוי "גירי אריות" יש לקנוס "כדי שלא יהא חוטא נשכר"). ורש"י מפרש כאביי. (ראה גם החת"ס).

והנה בההפלאה יש עוד חילוקים בין כותים לקטנה שיכולה לחזור לגיותה א) דאפשר שגם לרבא יש לחלק בין גר קטנה שיכולה לחזור לסורה כשתגדל ויש חשש זה שתחזור להיות גויה גמורה (ולכן אין ליתן לה הקנס) אבל כאן מדובר אודות גירי אריות "בנוהגים כמנהג יהדות", ב) שאין יכולים לחזור לגיותם לפי סברת רבא שנטמעו בהם ישראלים גמורים.

ולכאורה יש להבין דיוק סברתו ושיטתו: האם הכוונה הוא א) שכיון ש"נוהגים מנהג יהדות" אינם כגויים. [ובמילא יש להן קנס מצד חוטא נשכר אלא מצד זה שהן במסגרת יהודיים]. או ב) דילמא הכוונה שאף שהם כגויים גמורים מ"מ כיון שנוהגים מנהג יהדות יש ליתן קנס להם "כדי שלא יהא חוטא נשכר" ואין בזה החסרון ד"אזיל ואכלה בגיותה" שזה רק כשנוהגת מנהג גוים ו"אכלה בגיותה".

והנה אם נפרש כאופן הב' נמצא: שהסברא "שלא יהא חוטא נשכר" מועיל אפי' לשלם לנכרי, אף שאין להם דיני ישראל, ומ"מ כיון שעיקר עניין הקנס הוא להפסיד החוטא ושלא יהא נשכר בחטאו. א"כ הרי זה שייך גם באונס נכרי (ולא רק באונס דכותי), אלא שהחסרון בזה הוא שאין לקנוסו בעניין שהגויה "תאכל בגיותה" ותשתמש בכסף לענייני גויות. ולכן כשהיא "נוהגת מנהג יהדות" אין החשש וחסרון זה ולכן מקבלת קנס.

ולפי אופן הא' נראה שגם לענייני קנס שאנו מתמקדים ב"שלא יהא חוטא נשכר", אין החיוב הוא ליתן קנס לנכרים (שאינם במסגרת ישראל). אלא מכיון שהכותים "נוהגים מנהג יהדות" הרי הם כשישראלים ואינם כנכרים גמורים.

ומהלך זה צריך ביאור: שהרי להמ"ד "גירי אריות הן" הוי (לפי דברי התוס' בכ"מ), החסרון שאין כאן קבלת המצוות אמיתית כיון שעשו כן רק מפחד ולא רצו

באמת לקבל המצוות (עד שכתבו בעוד מקומות שלמ"ד "גירי אמת" הוי הכוונה שנתגיירו מחדש כש"כ בתוס' ביבמות דף כד עמוד ב' "הלכה כדברי האומר כולם גרים הם - הם גירי אריות לא דמי להא דאיכא מ"ד כותים גירי אריות הן דהתם היו עובדים אלהיהם כדכתיב בספר מלכים ולמ"ד גירי אמת הן קסבר דשוב נתגיירו לגמרי") וא"כ מה מועיל מה ש"נוהגים מנהג יהדות" להחשיבם כיהודים?

ויש לבאר זאת בב' אופנים: (א) שגם להמ"ד "גירי אריות" אין זה הכרח גמור שלא היה כאן קבלת המצוות אלא שאם אכן נהגו במנהג גויים א"כ מהווה הוכחה שלא היה כאן שום קבלת המצוות והיה רק משום הפחד של האריות. אבל אם נהגו "מנהג יהדות" א"כ הוי הוכחה ש(למרות שהגרם היה משום פחד וכיוצא, מ"מ) שהיה כאן "קבלת המצוות" אמיתית.

(ב) די ש לעיין דגם אפשר לומר: שהגם שבשעת עצם קבלת המצוות לא היה קבלת המצוות באמיתיות מ"מ מה שחי מנהג יהדות הוי זה עצמו כאילו יש ב"ד המאמתים קבלת המצוות (בעצם מה שנוהגים מנהג יהדות בפועל). וראה יבמות מ"ה: בתוס'. וצ"ע בזה!

אבל לכאורה נראה יותר ששיטת רש"י הוא כאופן הב' דלעיל (דאפי' אם נוהגים ביהדות הם גויים. אלא דאין חוטא נשכר. ואין כאן הבעיה דאזלא ואכלא כיון שהם מתנהגים בדרכי יהדות). שהרי כתב בפירוש בכמה מקומות שהם כגויים, באופן דנראה שהם כגויים ממש! ולדוגמא: רש"י בקידושין (ע"ה ע"ב) "גירי אריות הן - והרי הן כשאר עובדי כוכבים שנשאו בנות ישראל", דנראה שאין חילוק בין כותי שנשא בת ישראל ושאר עכו"ם שנשאו בנות ישראל, וכן. וגם רש"י סנהדרין (פ"ה ע"ב) "גירי אריות הן - והרי הם כנכרים גמורים". ואף די"ל דרש"י מדבר שם רק בנוגע להם שאינם נוהגים בדרכי יהדות, וכאן הוא מדבר אודות הכותים שנוהגים כדרכי היהדות. זהו דוחק, ונראה שרש"י מדבר שם בנוגע כל הכותים. ועצ"ע.

והנה ההפלאה מת' בזה עוד קושייא: הרי הגמ' אומר בסנהדרין שיש לפטור מקנס בבוועל ערוה משום "דניתן להצילו בנפשו" מהווה כמו "קים ליה בדר"מ" וא"כ אף אנו נאמר: שבבוועל כותי, הרי כיון שכשבוועל בפרהסיא הרי "קנאים



פועגים בו" א"כ למה יתחייב לשלם קנס ואין אומרים בזה קלב"מ. וכותב שם עוד: שאין לחלק בין רודף ו"קנאים פוגעים" שהוא "רשות" ומציין לדברי המשל"מ הל' רוצח. [וכנראה הכוונה הוא לחלק בכללות הענין, שרודף מצוה להרגו ובמילא יש דין דקלב"ם, אבל ב"קנאים פוגעים בו" הוא רק רשות ובמילא אין בזה דין דקלב"מ. דהנה במשנה למלך הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א "הרואה רודף אחר חבירו להורגו כו' ויכול להציל ולא הציל ה"ז ביטל מצות עשה כו' כתב: נסתפקתי ברוצח בשגגה שיש רשות לגואל הדם להורגו אם נתאמץ הרוצח והרג לגואל הדם אם נהרג עליו. ומסתברא דאינו נהרג עליו וסמך לדברי זמרי דאמרינן [סנהדרין פ"ב.]. נהפך זמרי והרג לפנחס אין נהרג עליו ועדיין אין בידי ראייה מכרחת לזה. וכן נסתפקתי ברודף אחר חבירו להורגו וכן רודף אחר הערוה שניתן להצילו בנפשו אם נתאמץ הרודף והרג את המציל אם נהרג עליו. ונראה דבאלו נהרג עליו דדוקא גבי זמרי דליכא מצוה גבי פנחס אלא רשות אמרינן נהפך זמרי והרגו לפנחס אינו נהרג אבל רודף אחר חבירו או אחר הערוה דאיכא מצוה להצילו וכמ"ש רבינו אם הרג רודף למציל נהרג עליו". והיינו שהמשל"מ אכן מחלק ביניהם לעניין "אם נהפך הרודף והרגו" בין היכא זמרי שהרג לפנחס שאז אינו נהרג ובין הרגו הרודף לרודף אחריו להצילו הנרדף דבזה יש מצוה להרוג הרודף דאז נהרג הרודף על הריגת רודפו, אבל אין נראה להפלאה לחלק ביניהם לעניינינו, היינו לעניין הדין והפטור של "קים ליה בדר"מ", שהרי סו"ס כיון שחל עליו דין שיכול להיות נהרג הרי הוא מיפטיר מעונש החמור שחל עליו באותה שעה, והיינו שלכאורה עניין קלב"מ תלוי בעיקר במה שהוא יכול ליהרג באותה שעה ויכולים להטיל עליו ה"עונש החמור" שלכן נפטר ממילא מעונש הקל וא"כ אין לחלק ביניהם].

ומת' ההפלאה הקושייא שלו: שלפי ההסבר שלו, שהכותים המתנהגים במנהג יהדות "אין קנאים פוגעים בו". וכן אין הורגים אותו להסברא דנתערבו בו ישראלים שלכן אין להרוג הבועל דאפשר דהיא יהודית!

וא"כ נראה שההפלאה למד: כאופן הא' שאין הם כנכרים כיון שהם נוהגים כמנהג יהדות ואין לומר עליהם "קנאים פוגעין בו". אבל לכאורה לפי זה יוקשה מדברי רש"י בכ"מ (הובא לעיל) שאומר בהדיא שהם "נכרים גמורים"! ואולי

הכוונה: שהגם שהם כנכרים גמורים מ"מ אין ליתן העונש של "קנאים פוגעים בו" כשהם "מתנהגים בתורת יהדות". אבל לכאורה יש לעיין שלכאורה צריך מקור לחילוק זה בדין "הבועל ארמית קנאים פוגעים בו" שהוא דווקא כשבועל ארמית שנוהג כמנהג גויה אבל אם נוהגת כמנהג יהדות אין פוגעים בו.

והנה הח"ס עצמו לומד ברש"י כאופן הב' דידן בדברי ההפלאה שהגם שהם גויים ממש מ"מ יש להם קנס כשנוהגים במנהג יהדות משום: דהנה כתב החת"ס "...הוכרח לפרש דגירי אריות הם וס"ל דמעיקר הדין גם הבא על גויה משומרת מחייב קנס אלא למאן יהיב לי' דאזלא ואכלא בגיותא, וכן משמע לעיל י"א ע"א דלא פריך אלא אזלא ואכלא בגיותא, משמע מעיקר הדין יש לה קנס אלא לאו אורח ארעא למיהב לה קנס למיכלי' בגיותה, וס"ל דבכותי' שהם מתנהגי' ביהדות נהי שאין להם דין ישראל משום שהם גירי פחד אריות מ"מ לא שייך אכלי' בגיותי' ויהבי' להו קנס...". דשייך קנס גם לנכרים (משום "דלא יהא חוטא נשכר") אלא שיש החסרון ד"שלא תהא אכלה בנגריותה" ולכן כשנוהגת מנהג יהדות אין חסרון הלזו! (ועיי"ש שמת' גם קושייא הב' של התוס' בעניין זה). והיינו שבודאי אין קנס לנכרי (שהרי לא נקיט במשנה חידוש זה אלא בכותית) אלא שבכותית שנוהגת מנהג יהדות יש לה קנס.

והנה כתב רעק"א על רש"י בכותית: דבאמת יש עוד סברא למה אין קנס לנכרית, והוא מה שקנאים פוגעים בו, ובמילא קלב"מ, (ע"ד קושיית ההפלאה דלעיל), אלא שלזה היה מקום ברור לחלק בין נכרי לכותית: שבנכרית הרי היא וודאי נכרית אבל בכותית: הרי "אפשר דהרבה כותים נתגיירו לש"ש והוי גרים גמורים ואין קנאים פוגעים בהם דשמא היא גירות גמורה", ולכן אין בזה קלב"מ. ולכן לא נקטו התוס' סברא זו (שקנאים פוגעים בו, ובמילא יש כאן קלב"ס, ואין כאן קנס לכך) כאן והוצרכו להוכיח מזה "דאזלה ואכלה בגיותה", דאין לנכרי קנס. וא"כ הקשו על דכמו"כ לא יהיה קנס לכותי מטעם זה, דהיינו משום "דנכרית מצד עצמותה אין לה קנס", והיינו: שאע"פ שיש כמה שנתגיירו לש"ש מ"מ אין יכולים להוציא ממון מהבועל מטעם זה גרידא, כשאין ברור שאכן הכותית הזו היא גיורת גמורה.

והנה דבריו דומים קצת לדברי ההפלאה שכמה מהם התנהגו ביהדות או שנתגיירו לש"ש. אלא שלדברי ההלאה הרי זה מועיל אפי' לגבות ממון! דכיון שיש המתנהגים בתורת יהדות הרי זה מועיל לגבות אפי' לדעת רבא דאינו חושש כל כך לסברת "שלא יהא חוטא נשכר" בעניינינו, מ"מ כיון שהם מתנהגים בתורת יהדות. ויש לומר שבזה אין מועיל שיתנהגו כיהודיים להיות כיהודים ולכן הרי זה מועיל אפי' לגבות ממון. והיינו: שאין זה רק "שנתערבו" הללו שנתגיירו לש"ש אלא שמדובר אודות הללו שאכן רואים שמתנהגים בתורת יהדות!

ונמצא שיש לנו ב' חידושים בשיטתו: (א) מה שדין "דקנאים פוגעים בו" פוטר מתשלומים כמו שחיוב מיתה בידי אדם פוטר מתשלומים. ועוד (ב) דאין לחלק בין חיוב מיתה שיש עליו מצוה ובין "רשות" להרגו דבשניהם חל הפטור דקילב"מ.

ולפי"ז נמצא בשיטת התוס' סברת רש"י, (משום שרש"י עצמו אפשר שסובר יותר מזה וכדברי ההפלאה דלעיל). דהתוס' סוברים שאין דין דקנאים פוגעים בו משום דאין הולכין בזה אחר הרוב ולכן חל על זה חיוב ממון ואינו נפטר משום קלב"מ. אבל לעניין ממון, הרי אדרבא לא נוכל ליקח ממון ליתן להם משום המיעוט דאדרבא, אין הולכין בממון אפי' אחר הרוב (וכמו שהקשו התוס' לשיטת עצמם בהמשך הדברים) ובפרט על ידי המיעוט!

ב. והנה בעצם הענין יש להעיר: בהא דדוברנו לכל הפחות לשיטת רש"י דלומד בסברת המשנה בעניין שהגם שהם עכו"ם נותנים להם קנס משום "שלא יהא חוטא נשכר", אע"פ שהם גויים גמורים (ואין שייך כאן "אזלה ואכלה בנכריותה" כיון שהם נוהגים במנהג יהדות), דבזה אולי יש לבאר גם: מה שלשיטתו נותנים קנס לנתינה אע"פ שלשיטתו הוי ליה עבדים (כמבואר ברש"י ביבמות) ו"שפחה אין לה קנס". דיש לומר עד"ז שמה ששפחה אין לה קנס הוא רק משום שהיא וודאי בגדר אינה משומרת אבל בנתינים שהם בגדר משומרים (כפי שחילק התוס') הרי יש לה קנס. ואף להירושלמי הסובר שגם שפחה משומרת אין לה קנס, שאני נתינים שהם בגדר "משומרים", שהם בגדר בחזקת נוהגים מנהג יהדות (בזמן ההוא) שלכן הם בגדר "חזקת משומר" בעצם, ולכן: (הגם שלשאר עניינים לא היה מספיקה שהוא

"סתם" ו"בחזקת" משומר, מ"מ) לעניין תשלומי קנס דעיקר עניינה "כדי שלא יהא חוטא נשכר" לכן מספיק מה דהוי "בחזקת משומר" לומר שיש לה קנס. ומה שהירושלמי סבר דאף לשומרת אין לה כנס זהו דוקא בנוגע לאלו שהם אינו בעצם משומרת, ובמילא יש לדעוג שאזלה ואכלה, משא"כ בזה שהוא בעצם שומרת אין כאן הבעיה ד"אזלה ואכלה".

ויש להוסיף: דלכאורה היה מקום להעיר דאין ליתן לשפחה קנס מטעם "אזלה ואכלה בשפחותה" "דעבדא בהפקירא ניחא ליה", וע"פ הנ"ל אולי יש לפרש ולומר: כמו שלעניין "כותית" סובר רש"י (לפי ההפלאה והח"ס) דכיון שהיו נוהגים מנהג יהדות לכן זכאים לקבל הקנס כמו"כ אפשר לעניין שפחה: דאם היו נוהגים מנהג יהדות הרי הם זכאים לקבל קנס כשהם בחזקת משומר ונוהגים מנהג יהדות. וכיון שהיא בעצם שומרת ותנהג במנהג יהדות, אין זה "כעבדא בהפקירא ניחא ליה".

אלא שיש לומר לעניין זה: דבלאו הכי היה מקום לומר שבשפחה יתן הקנס לאדון השפחה דמה שקנה עבד קנה בעלה, כמו שבנערה נתנה התורה לאבי הנערה. אבל לכאורה אין זה נכון: כיון שבמשנה איתא "יש להן קנס" דבפשטות נראה שהן עצמם מקבלות הקנס, והיינו דבנתינה, הנתינה עצמה מקבלת קנסה. וישל"ע בכל זה.



## דיוק בלשון המשנה "אלו נערות"

הת' משה אהרן שיחי' באקמאן  
תלמיד בישיבה

במתניתין ריש פרק אלו נערות (כ"ט ע"א) תנן "אלו נערות שיש להן קנס וכו'",  
כותב רש"י "אם אנסה אדם נותן לאביה חמישים כסף, כדכתיב ונתן האיש השוכב  
עמה וגו'" עכ"ל.

והפנ"י מבאר כוונת רש"י, דחייבים לומר שמדובר באנוסה, דהרי הגיורת  
שנתגיירה ושפחה שנשתחררה אין להם אב, ואת"ל שמדובר במפותה יוצא שאין  
להן קנס בכלל, כי במפותה הקנס הוא לאב, ואלו אין להן אב עיי"ש.

ובגמ' סנהדרין דף ע"ד ע"א מכריח רב פפא דהסיפא של משנתינו (הבא על  
אחותו וכו') מדובר במפותה, דאת"ל שמדובר באנוסה יוצא שאין קנס, כי הוא  
חייב מיתה מדין רודף וחל עליו הדין דקים ליה בדרכה מיניה, עיי"ש.

ואולי יש לומר, שזה מרומז במשנתינו, דברישא כתוב אלו נערות שיש להן קנס,  
ז"א שהקנס בעצם מגיע לה כי היא אנוסה, אלא מפני שכל נעוריה לאביה לכן  
משלם לאב, (לכן לשון המשנה הוא "יש להן קנס" - לשון נקבה), משא"כ בסיפא  
כתוב יש להם קנס, כי מאחר שמדובר במפותה אז לא מגיע לה קנס בכלל, אלא  
הקנס הוא לאב (לכן לשון המשנה הוא "יש להם קנס" - לשון זכר).

---

להעיר שברוב דפוסי המשניות הלשון הוא להן הן ברישא והן בסיפא, וכן  
בריי"ף. וחילוק לשון זה בין הרישא והסיפא נמצא רק בגמרא שלנו. המערכת.



## בענין קילב"מ בגרירה

הת' מנחם מענדל שיחי' בראון  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' כתובות דף לא ע"א גופא אמר רב אבין הזורק חץ מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור שעקירה צורך הנחה היא מתיב רב ביבי בר אביי הגונב כיס בשבת חייב שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא פטור שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד ואמאי הכי נמי לימא הגבהה צורך הוצאה היא. דקושיית הגמ' הוא למה אין אומרים ברישא של הברייתא (גונב כיס כו') שיפטר מלשלם משום ש"עקירה צורך הנחה" ו"הגבהה צורך הוצאה" לפוטרו משום קלב"מ מיד מתחילת העקירה וההגבהה.

ולכאורה יש לעיין מה היה סברת המקשן בביאור הדין של סיפא דמברייתא שאומר "כשהיה מגרר ויוצא" פטור מלשלם משום קלב"מ. והרי למה לא נאמר כאן שיתחייב משום גניבה עוד לפני הנחת החפץ, שלכאורה הוא מניח החפץ לאחרי שהוציא החפץ מרשות הבעלים לרה"ר (משיכת החפץ) ואינו מתחייב עד שעת הנחתו. והרי הוא עובר על שבת לפני הנחתו? ולכאורה מוכח שצריכים להמושג "דעקירה צורך הנחה" לבאר דין זה שלכן נפטר בקלב"מ אע"פ שחיוב מיתה נעשית לאחר קניין הגזילה. וא"כ מה מקשה מהרישא כשיש להוכיח ככלל זה מהסיפא.

וצריכים לפרש ישיש לפרש הסיפא שפטור מלשלם גם לולא הכלל "דעקירה צורך הנחה", ויש לבארו בכ' אופנים: א) שמדובר שהניח מיד בשעת גרירת החפץ לרשות הרבים דמיד שבא לו לרשות הרבים הרי מיד הניחו שם שאז "איסור גניבה ואיסור מיתה" באין כאחד.

ב) בהקדם מה שיש לעיין מתי נעשית העקירה בגרירת החפץ (דלכאורה אין בזה "עקירת" חפץ כיון שאין עוקרו ואינו מגיבהו למעלה מג' טפחים) ועל זה ישנו

כמה ביאורים: א) שבאמת מועיל גרירה ואין צריך לעוקרו מהקרקע ג' טפחים להתחייב משום שבת, ב) או שהגם שצריך עקירה מהקרקע ג' טפחים הרי"ז דווקא לעניין עקירת החפץ ממקומו אבל ישנו עוד מושג של "עקירה" והוא עקירת הרשות של החפץ שנעקר מרשות אחד לרשות שני, שלעקירה זו מועילה גם כשאינן עוקרו מהקרקע ג' טפחים.

ואם נאמר כאופן הב' יש לומר גם לעניין הסיפא: שההנחה נעשית מיד שהעברת החפץ לרה"ר שאע"פ שלא הניחו על הקרקע הרי בהבאתו לרשות השני, הרי זה "הנחת הרשות". אע"פ שלא הניח החפץ על גבי הקרקע. וא"כ אין צורך לבאר דין הסיפא דווקא על ידי המושג של "עקירה צורך הנחה".

[בעניין זה יש לדייק קצת ולהעיר מלשון הגמ' בכפל הלשון "היה מגרר ויוצא, מגרר ויוצא" בכפל הלשון, (וברמב"ם ושו"ע לא איתא הדבר בכפל לשון), דאפשר שהכוונה שגרירה קרה (לא רק בתחילת יציאתו, אלא עוד) גם בהמשך היציאה שלו המשיך לגרור].



## בענין יציאה מרשות אביה

הת' יעקב שמואל שיחי' גאלאמב  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' כתובות (דף לט.). "בעי מיניה רבא מאביי בא עליה ונתארסה מהו א"ל מי כתיב ונתן לאבי הנערה אשר לא אורסה ולטעמיהך הא דתניא בא עליה ונשאת לעצמה מי כתיב ונתן לאבי הנערה אשר לא נשואה הכי השתא התם הואיל ובגרות מוציאה מרשות האב ונשואין מוציאה מרשות האב מה בגרות בא עליה

ובגרה לעצמה אף נישואין בא עליה ונשאת לעצמה אלא אירוסין מי קא מפקי מרשותא דאב לגמרי הא תנן (נדרים ס"ו). "נערה המאורסה אביה ובעלה מפירין נדריה". ע"כ.

בפשטות הגמ' למדה ממשנה זו שכיון שגם האב צריך להפר נדריה נחשב כאילו לא יצתה מרשות האב לגמרי, ולהכי ממון לאביה.

והנה בגמ' לקמן (דף מ"ו:), הגמ' רוצה ללמוד שכסף הקידושין לאביה, וילפינן מאדון, אמר קרא "ויצא חנם אין כסף" אומרת הגמ' "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומנו אביה" דהיינו שבשעה שיש יציאה וגם כסף (בשעת הקידושין) אז אביה מקבל הכסף. ושואלת הגמ' דלכאורה אין יציאה עד שעת נישואין (חופה). ומתרצת, שלגבי הפרת נדרים נחשב ליציאה דתנן נערה המאורסה אביה ובעלה מפירין נדריה.

ולכאורה יוצא סתירה שבדף ל"ט הגמ' הוכיחה ממשנה זו שהבת לא יצאה מרשות האב לגמרי שהרי האב ג"כ צריך להפר ובדף מ"ו הגמ' מוכיחה ממשנה זו להיפך לכאורה, שהבת יצאה מרשות האב שהרי בעלה מיפר נדריה.

וי"ל שבדף מ"ו עושים היקש מיציאה דאדון ליציאה דאב, ואכן במידה מסויימת יצאה מרשות האב, ובסופו של דבר הרי האב מקבל כסף מיציאה זו. אבל בדף ל"ט דנין האם האב זוכה בכסף בתו שנאנסה ונתארסה הרי כאן כיון שהיציאה פירושו שהאב לא יזכה, אומרים שלא יצאה לגמרי כיון שיש לו זכות בהפרת נדריה. ולכן הוא מקבל הכסף.





## בענין מי חושש לגומלין ומי לא חושש

הת' יוסף שיחי' דוד

תלמיד בישיבה

מתניתין דף כ"ג ע"ב "וכן שני אנשים זה אומר כהן אני וזה אומר כהן אני, אין נאמנים, ובזמן שהם מעדיין זה את זה, הרי אלו נאמנים, ר"י אומר אין מעלין לכהונה ע"פ עד אחד" [ולכן אין נאמנים]. ובהמשך הגמ' דף כ"ד ע"א "ת"ר אני כהן וחברי כהן, נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה, עד שיהיו שלושה, שנים מעידים על זה ושנים מעידים על זה, ור"י אומר אף אינו נאמן להאכילו בתרומה עד שיהיו ג', שנים מעדיין על זה ושנים מעידים על זה".

ממשיכה הגמ' ומקשה "למימרא דר"י חייש לגומלין" [פי' שגומל חסד לחבירו ובאמת אינו אמת] [ולכן במשנה ובברייתא אומר שאינם נאמנים עד שיהיו ב' לכל אחד ואחד] "וחכמים לא חיישי לגומלין" [ולכן במשנה ובברייתא אומרים שנאמנים] "והא איפכא שמעינן להו, דתנן (דמאי פ"ד מ"ז) החמרין שנכנסו לעיר ואמר אחד מהן שלי חדש ושל חברי ישן, או שלי אינו מתוקן ושל חברי מתוקן אינו נאמן, רבי יהודה אומר נאמן". יוצא מזה שחכמים חוששין לגומלין, ולכן סוברים שאינו נאמן, ורבי יהודה אינו חושש, ולכן סובר שנאמן, ולכאורה יוצא מזה שתירה בין הברייתא למשנה דדמאי? מתרצת הגמ' "מוחלפת השיטה", "ז"א שמחליפים השיטות, ובעצם מה שאומר ר"י זה רבנן ומה שאומרים רבנן זה ר"י. וצ"ע איפה צריך להחליף השיטות בברייתא (תנו רבנן) או במשנה (של דמאי)? ולכאורה אם יש לנו ברירה בין משנה לברייתא, מחליפים השיטות של הברייתא (עיי' תוס' ע"ח ע"ב ד"ה "תני מוכרת ונותנת וקיים"), ולפי"ז הכא נמי לכאורה צריך להחליף שיטות הברייתא, כך שיצא דר"י אינו חושש וחכמים כן חוששים.

ולכאורה לפי"ז יצא שתירה עם משנתנו דחכמים אינם חוששין ובדמאי כן

חוששין, [אבל לר"י י"ל דזה שאינם נאמנים במשנתנו אינו מצד שחוששין לגומלין, וכמ"ש ברש"י ד"ה "רבי יהודה כו" עיי"ש] ונצטרך להחליף גם שיטות דמשנתנו שבעצם חכמים חוששים ור"י אינו חושש, ויצא שנצטרך להחליף שיטות דברייתא ומשנה. ולכן י"ל שבעצם מחליפים רק המשנה דדמאי, ולפי זה אתי שפיר דחכמים סוברים שאין חוששים ור"י סובר שכן שחוששים.

ומקשה הפני יהושע דלכאורה קושיא זו על הברייתא מהמשנה דדמאי היינו יכולים להקשות ממשנתנו. ומשני דאין לדמות כי משנתנו מיירי (בהו"א) לענין יוחסין בלבד ולכן רבנן לא חוששים כי אין שם איסור, משא"כ בדמאי דהתם איכא איסור מדרבנן כן חוששים, וכן לר"י אפ"ל דבמשנתנו חושש דמעלה עשו ביוחסין, משא"כ בדמאי כי זהו רק ספק בדבריהם (ואולי מפני דלא עשו חיזוק בספק לדבריהם) ר"י אינו חושש. משא"כ מהברייתא דאיירי באכילת תרומה הגמרא כן מקשה "והא איפכא שמעינן לה" ומתרצת ש"מוחלפת השיטה".

ולכאורה לפי"ז כל הביאור הנ"ל (שמוחלפת השיטה קאי על המשנה דדמאי, דאל"כ נצטרך להחליף גם שיטות דמשנתנו כנ"ל) אינו, דהרי לא נצטרך להחליף שיטות דמשנתנו (דהרי משנתנו לא מיירי באותו ענין כנ"ל).

וי"ל שגם לפי הפני הפי' ד"מוחלפת השיטה" איירי על המשנה דדמאי, כי פירושו הוא רק להו"א דמשנתנו מיירי ביוחסין, דאז אין סתירה בין משנתנו למשנה דדמאי כנ"ל, משא"כ לפי מסקנת הגמ' דמיירי באכילת תרומה, (וכמ"ש ברש"י בדף כ"ג ע"ב ד"ה "אין נאמנים" וז"ל "לתת להם תרומה"), כן תהיה סתירה בין מתני' דהכא למתני' דדמאי, ונצטרך לומר דתירוץ גמ' (ד"מוחלפת השיטה") איירי על המשנה דדמאי כנ"ל.

ולכאורה יש להקשות מהגמ' דף נ"ו ע"א, דהתם הגמ' מקשה על ר"י דסבירא ליה ד"יכול לכתוב לכתולה שטר של מאתיים והיא כותבת התקבלתי ממך מנה" (אע"פ שהיא לא קיבלה), ור"י ס"ל נמי דאם התנה בדבר שבממון תנאו קיים (וכתובה זהו דבר שבממון) ומדוע צריכה לכתוב לו שטר, הרי אפילו אם התנה בדיבור תנאו קיים? ומתרצת הגמ' דכתובה זהו מדרבנן ו"עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה" ולכך בדיבור לא מספיק וצריך שטר. ושוב מקשה הגמ' (בע"ב) הרי

"החמרין שנכנסו לעיר כו'" (המשנה של דמאי) דזה מדרבנן ור"י סובר דנאמנים דלכאורה יוצא שלא עשו חכמים חיזוק לדבריהם. ומתרצת הגמ' "אמר אביי וודאי דבריהם עשו חיזוק ספק דבריהם לא עשו חיזוק כו' רבא אמר בדמאי הקילו", עיי"ש.

וקשה מדוע אין הגמ' מביאה תירוץ רב אדא ש"מוחלפת השיטה" (וכנ"ל דמיירי במתני' דדמאי), ובעצם ר"י יסבור שאינם נאמנים, ושכן עשו חיזוק לדבריהם. וצ"ע.

ובדוחק גדול אפ"ל שהגמ' ידעה כבר שההלכה אינה כרב אדא ולכך לא מוזכר



בגמ' שם (נ"ו ע"ב) תירוץ רב אדא כלל.

## ביאור לשון המשנה "המארס את בתו וכו'"

הת' יוסף שיחי' דוד  
תלמיד בישיבה

במתניתין ד' מ"ג ע"ב תנן "המארס את ביתו וגירשה, אירסה ונתארמלה, כתובתה שלו" כלומר אדם קידש את ביתו למישהו כשהיתה קטנה או נערה, ולאחרי הקידושין החתן גירש אותה, ולאחר מכן האב קידש את ביתו פעם שנית, והוא ג"כ מת אחרי הקידושין, מחדשת לנו המשנה שב' הכתובות מגיעות להאב.

וממשיכה המשנה "השיאה וגירשה, השיאה ונתארמלה, כתובה שלה", כלומר באם האב (לא רק קידש (אירס) אלא גם) השיא את ביתו למישהו שגרשה לאחר מכן, ונישאת הבת בשנית ובעלה השני מת, הדין הוא שב' הכתובות מגיעות לבת.

וקשה מלשון המשנה "השיאה" שזה אומר שהאב השיא את ביתו, דבשלמא

השיאה הא' שהבת היתה ברשות האב, שלכן האב הוא זה שהשיאה, אבל השיאה הב' קשה, דהרי הבת כבר יצאה מרשות האב ע"י נישואה הראשונים, וכמו שכותב רש"י בדף מ"ו ע"ב ד"ה ומקבל את גיטה וז"ל "אם נתגרשה מן האירוסין, וקודם שבגרה, אבל בגרה או נשאת שוב אין לו רשות בה" כלומר שהאב מקבל את גיטה של ביתו כל זמן שביתו ברשותו, כשעדיין איננה בוגרת ולא נשואה, וא"כ מהו הלשון השיאה הב' שבמשנה?

ויש לתרץ ע"פ ביאור הגמרא בד"ב ע"ב על הא דתנן (ד' נ"ז ע"א) "נותנים לבתולה שנים עשה חודש לפרנס את עצמה וכשם שנותנים לאשה כך נותנים לאיש" ובהמשך המשנה "הגיע זמן ולא נישאו אוכלת משלו ואוכלת בתרומה" והגמרא בד"ב דנה בפ"י "הגיע זמן ולא נישאו" האם הבעל עיכב או שמא האשה וכו' וזה לשון הגמרא "אמר רב אשי לעולם אימא לך כל אונסא לא אכלה ודקא מעכבי אינהו" כלומר שמדובר רק אם הבעל מעכב מלהינשא ביום שנקבע, (ולא מתוך אונס אלא ברצון) ומבאר רב אשי שאע"פ שלשון המשנה הוא "ולא נישאו" שמשמע שניהם (הבעל והאשה) לא נישאו, מ"מ הפשט הוא שהבעל מעכב, ובעצם לשון המשנה היה צ"ל "ולא נישאו" אלא ש"אידי דתני ברישא בדידה תנא נמי סיפא בדידה", פ' שמתוך שהרישא של המשנה עסקה באשה (נותנים לבתולה שנים עשר חודש), לכן הסיפא של המשנה כוללת ג"כ את האשה. וההלכה בפועל כרב אשי, כמש"כ רשי בד' נ"ז ד"ה ולא נישאו וז"ל "שהבעלים מעכבין, ואידי דתנא רישא בדידה תנא סיפא נמי בדידה".

ועפ"ז אפשר לפרש את משנתינו ג"כ באופן כזה, שבעצם הכוונה בלשון המשנה "השיאה ונתארמלה" שהיא נישאה (ולא אביה), כי היא איננה עוד ברשות אביה, והטעם לזה שהמשנה נקטה בלשון "השיאה" שמשמע שהאב השיא אותה הוא, דאידי דתני ברישא "המארס את בתו וגירשה", ועוד פעם "אירסה ונתארמלה", (דשם נשאת אף אחרי אירוסיה הראשונים ברשות אביה), תני נמי בסיפא "השיאה". וק"ל.



## בענין עומד לכתף

הת' אליצפן שלמה שיחי' דרורי  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' כתובות דף לא ע"א גופא אמר רב אבין הזורק חץ מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור שעקירה צורך הנחה היא מתיב רב ביבי בר אבבי הגונב כיס בשבת חייב שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא פטור שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד ואמאי הכי נמי לימא הגבהה צורך הוצאה היא . . . הכא במאי עסקינן כשעמד עמד למאי אי לכתף אורחיה הוא. ופי' רש"י ואין עמידתו לבטל עקירה ראשונה ממלאכת שבת.

ויש להעיר דבר פשוט: שאף אם בפשטות היתה כוונתו להכניסו לרה"י (לאחרי שהביאו לרה"י). אין מקום לשאול שיפטור מהנחתו בר"ה כיון שההנחה אינו להיות החפץ עומד שם אלא להמשיכו לרשות האחרת והיה דומה "לעומד לכתף". דמ"מ ברור שאין שייך על זה הדין ד"עומד לכתף" ובפשטות: א) שהרי כאן הוי דומה ל"עומד לפוש" שאין הוא מניח החפץ לכתף ולתקן המשא אלא רצונו להיות מונח שם. ב) ובפרט: שנראה שאין הכלל של "עומד לכתף" כשמניח החפץ, אלא עניינו שייך רק כשעומד גופו. שאין לומר "הנחת הגופו כהנחת חפץ" כשעומד לכתף. אבל כשמניח החפץ בפועל בר"ה אין נפטר אפי' הוא הפסיק עצמו כדי לכתף ולהחזיר המשא על גופו כו'.



## בענין המקדש במלוה לפי הרמב"ן והרשב"א - ובדין וגדר חוב\*

הת' נחום שמרי' שיחי' זאייאנץ  
תלמיד בישיבה

א. איתא במסכת קידושין דף ו עמוד ב אמר אביי: המקדש במלוה - אינה מקודשת. וברש"י ד"ה אינה מקודשת פירש דקיחה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו. דהיינו דהטעם שאינה מקודשת הוא משום, דכבר הן שלה. היינו שאין זה דבר חדש, להיות נתינת בעין כדי שלהיות מקודשת.

ובדף מז עמוד א איתא אמר רב: המקדש במלוה - אינה מקודשת, מלוה להוצאה ניתנה. וברש"י דף מז עמוד א ד"ה להוצאה ניתנה פירש הלוה רשאי להוציאה בהוצאה ואינו חייב להעמידה בעיסקא שתהא מצויה בכל עת שיתבענו וכיון דלהוצאה ניתנה הויה לה כי דידה ולא יהיב לה מידי. דהיינו הטעם דאינה מקודשת הוא, כיון דהויה לה כי דידה ולא יהיב לה מידי. דהיינו כמו שאמרנו לעיל דאין זה דבר חדש. [וראה האחרונים שכתבו שהב' סוגיות הם מחולק זה מזה. וראה גם הר"מ הל' מכירה פ"ז ה"ד, והמפרשים על ההלכה זה. ואין כאן המקום.] ועד"ז איתא בדף נ"ט ע"א.

ובתוס' בדף מז עמוד ב ד"ה לעולם שטר חוב דאחרים כתבו אבל שטר חוב דידה אינה מקודשת וא"ת ומאי שנא והא אידי ואידי מלוה היא וי"ל דודאי מלוה דידה שקנאתו כבר ואינו נותן לה שום דבר חדש שהרי אותם המעות היו שלה קודם הקידושין דין הוא דאינה מקודשת אבל כשנתן לה המלוה דאחרים נותן לה דבר

---

\*. לעילוי נשמת העלמה חיה מושקא בת יבלחט"א הרה"ח הרה"ת אשר זעליג גאטליב שנקטפה בדמי ימיה ביום ד' פרשת נשא י"א סיון תשס"ט.

חדש שלא היה בידה קודם אמר דמקודשת דנהי דאין המלוה בעין מ"מ זכות הוא לו כאילו היה בעין. דהיינו הטעם דאינה מקודשת הוא, כמו שאמרנו לעיל, דין זה דבר חדש. ואם חוב זה הוא דבר חדש, זכות הוא לו וכאילו היה בעין.

ב. והנה בהאבני מילואים סי' כח סקל"א מביא כמה הסברים מהראשונים על זה, דהמקדש במלוה אינו מקודשת, והמקדש בחוב של אחרים מקודשת.

ומביא שיטת הרמב"ן וז"ל: והרמב"ן בס' המלחמות פ' שור שנגח ד' וה' [יח, א מדפי הרי"ף] שם הוכיח נגד דברי בעה"מ במאי דס"ל דמלוה יכול להקדיש ומשום דה"ל דבר שברשותו ואינו דומה לגזילה דהגזלן אינו רוצה להחזיר. והרמב"ן הוכיח נגד זה מהא דקי"ל דמלוה ע"פ אינו נקנה אלא במעמ"ש ולא באגב ע"ש. עוד שם ז"ל ועוד אמרו המקדש במלוה אינה מקודשת וכן במקח וממכר אלמא דכבר שלא בא לעולם דמיא לענין הקדש נמי דשלב"ע הוי עכ"ל.

ומדבריו למדנו בטעמא דמקדש במלוה אינה מקודשת דאינו משום טעמא דרש"י ותוס' שכתבו משום שכבר הי' שלה והוא נמי שיטת הרמב"ם פ"ה מאישות [הי"ג], אלא טעמא אחרת והוא משום דה"ל דשלב"ע והיינו אע"ג דיכול למחול ללוה עצמו אבל להקנותו אינו יכול ומשום דה"ל לדידי' דשלב"ע ואינו כספו ואנן בעינן כסף קידושין משל הנותן.... ועמ"ש בקצות החשן סי' קכ"ג (סק"א) ושם הובא דברי הרשב"א בחידושו לשבועות דכתב ג"כ בטעמא דמקדש במלוה דאינו מקודשת משום דה"ל דשלב"ע.

וממשיך לגבי שטר חוב של אחרים: ולפ"ז ניחא דבשט"ח דאחרים דמקודשת כיון דמקנה לה השט"ח בכתיבה ומסירה ושט"ח גופי' מיקרי דבר שבא לעולם ואיתי' במכירה ובהקדש דהמקדיש שט"ח קדוש הוא כמ"ש הריטב"א פ"ק דקידושין [כח, ב] בהא דאמרו אמירה לגבוה כמסירה להדיוט ע"ש. וכן במעמ"ש כיון דחכמים תיקנו שיוכל להקנות במעמ"ש הרי הוא ברשותו כיון דתיקנו שיוכל להקנותו יכול הוא נמי לקדשה בזה וא"כ דוקא היכא שאינו מקנה במעמ"ש אלא מוחל לה החוב אמרינן כיון דהחוב אינו ברשותו וה"ל כדשלב"ע וה"ה בשט"ח

דידה אם אינה מקנה לה השט"ח בכתיבה ומסירה אלא החוב והחוב ה"ל דשלב"ע אבל בשט"ח דאחרים ומקנה לה בכתיבה ומסירה וה"ה בע"פ ע"י מעמ"ש הרי הוא נקנה ע"י הקנאתו וה"ל ברשותו לענין זה מש"ה יכול נמי לקדשה בזה.

ולפי"ז ה"ה בשט"ח דידה ומקנה לה גוף השט"ח בכתיבה ומסירה מהני כמו בשט"ח של אחרים ודו"ק ועמ"ש בס"ק י"ז. עכ"ד האבני מילואים. [ובאמת תמהו על זה האחרונים, דזה שהוא אינה ברשותו, ודאי דלא מקרי דאי"ז ממון המקדש. דודאי הוי ממון שלו ממש. וכמבואר בהאחרונים. ואכ"ה. וראה לקמן בהערה זה].

עכ"פ נראה דלפי האבני מילואים הטעם דמקדש במלוה אינה מקודשת לפי שיטת הרמב"ן והרשב"א הוא, משום ד(החוב) הוא דשלב"ל. ובמילא אינה ברשותו, וגם אינה בעינן. ובמילא אינו יכול להקנותו בזה, כיון דאינה ברשותו ואינה בעינן. וא"כ אין זה מועיל להתקדש או למכור בזה.

ובקצות החושן חושן משפט סימן קא ס"ק ב כתב טעם אחר לפי שיטת הרמב"ן והרשב"א והר"ן וז"ל: "...ויראה לי טעמא דידהו דלא משתעבדי משום דס"ל דחובות לאו כסף מיקרי ולא שוה כסף, דהא אשכחן דהמקדש במלוה אינה מקודשת (קידושין ו, ב) ומשמע דלא הוי כסף ולא שוה כסף. והא דמקדש בשטר חוב דאחרים מקודשת כמבואר בש"ס פרק האיש מקדש (שם מז, ב), כבר כתב הר"ן פרק האיש מקדש שם (כ, א בדפי הרי"ף) דהיכא דהוא מקדש במלוה דאחרים אין דעתה להתקדש בזווי אלא בהנאה דאית ביה וע"ש. ומשמע להדיא דלא הוי כסף כלל, וא"כ ראוי לומר דחובות לא משתעבדי כיון דאינו כסף אלא הנאה אית בה ולבע"ח לא משתעבד אלא כסף או שוה כסף.

ומזה נראה לפי הקצות [שהוא, הוא בעל המחבר האבני מילואים], טעם אחרת בהא דמקדש במלוה אינה מקודשת. דהטעם שאינה מקודשת הוא, כיון שאין החוב שוא כסף. ובמילא אין זה בעינן. ולהקנות דבר, צריכין שוה כסף.

אולם בהקצות החושן חושן משפט סימן ריא סק"ה כתב וז"ל: ודעת בעל המאור פרק שור שנגח ד' וה' (ב"ק יח, א בדפי הרי"ף) דמלוה וחוב יכול אדם להקדישו, ודוקא גזילה הוי דבר שאינו ברשותו כיון דמסרב ליתנו, אבל במלוה



דאינו מסרב להחזיר הוי ברשותו ע"ש. והרמב"ן שם השיגו והוכיח דמלוה הוי דבר שאינו ברשותו, מהא דק"ל (קידושין מח, א) דהלואה אינו נקנה אלא במעמד שלשתן, והא איתא נמי באגב דמטבע נקנה בו, ועוד אמרו (שם מז, א) המקדש במלוה אינה מקודשת, וכך במקח וממכר, אלמא כדבר שלא בא לעולם דמיא, לענין הקדש נמי דבר שלא בא לעולם הוא. עכ"ל.

וראיה זו מהא דמקדש במלוה נראה תמוה, וכי משום דבר שלא בא לעולם אתינן עלה, התם טעמא דמלתא משום דלא יהיב לה מידי ואינה אצלה הנאה מחודשת דכבר יהיב לה, ומהאי טעמא מקדש אותה במלוה דאחרים אי לאו משום דלא סמכה דעתה דמוחל, וכדמוכח בפרק האיש מקדש (שם) דף מ"ח (ע"א) ע"ש.

ונראה דהוא לפי מ"ש הר"ן שם בפרק האיש מקדש (כ, א בדפי הרי"ף) טעמא דמלתא דמקדש במלוה דידה אינה מקודשת ואילו במלוה דאחרים מקודשת, הוא משום דמלוה לאו כסף מיקרי ולא שוה כסף הוא אלא מילי בעלמא, ומיהו במלוה דאחרים דעתה אהנאה דאית לה בגוה והנאה מיהא הוי, אבל במלוה דידה סתמא לאו דעתה אהנאה ע"ש. ולפ"ז נכון דברי הרמב"ן במ"ש ראייה דמלוה הו"ל דבר שלא בא לעולם, כיון דחזינן דמקדש במלוה דידה אינה מקודשת וטעמא משום דלא הוי כסף ולא שוה כסף אלא מילי בעלמא, א"כ ודאי אינו יכול להקדישו כיון דאינו אלא מילי בעלמא כל זמן שלא נגבה. עכ"ל.

דהיינו: דהקצות שילב השני הסברים, להסבר אחד. וי"ל הביאור בזה: דהטעם דאינו מועיל החוב הוא: כיון שהוא דשב"ל, ובמילא אין החוב שוא כסף. נויש להוסיף: דהשני הסברים הנ"ל, אין זה שני פרטים בהסבר א'. אלא שהם שני הסברים נפרדים. אלא מאי: שהטעם שהוא לא שוא כסף (הסבר הא'), הוא משום דיש כאן הסבר הב' (דהוא דשב"ל). וכדלקמן.

ג. והנה בחידושי הרמב"ן במסכת קידושין דף נט עמוד א כתב וז"ל: "אע"פ שנתאכלו המעות. פי' לפי שמלוה כגון זו קונה, שלא אמרו מלוה אינה קונה אלא לפי שמשעה ראשונה שלה היא ולא גמרה ומקניא נפשה, אבל במלוה כיוצא בזו מתקדשת היא.

והיינו שהטעם דמקדש במלוה אינה מקודשת הוא לפי שמשעה ראשונה שלה היא ולא גמרה ומקניא נפשה. ולכאורה זהו כמו ההסבר של רש"י ותוס' למה דמקדש במלוה אינה מקודשת דכבר הן שלה, או כלשון התוס' "שהרי אותם המעות היו שלה קודם הקידושין".

ובהרשב"א במסכת קידושין דף מז כתב בד"ה לעולם שט"ח דאחרים כו'. "אע"ג דאף היא ניתנה להוצאה אצל האחרים מ"מ כיון שהוא מוציא השעבוד מרשותו ומכניסו לרשותה הו"ל כנותן פרוטה מידו לידה, ולא דמי למלוה שעמה דאז אינו מכניס לרשותה דבר מחודש ששעבודה בידה הי"ל. ע"כ. שהטעם דמקדש במלוה אינה מקודשת הוא: כיון דאז אינו מכניס לרשותה דבר מחודש ששעבודה בידה. דהיינו: דזהו גם כמו ההסבר של רש"י ותוס' למה דמקדש במלוה אינה מקודשת: דכבר הן שלה, או כלשון התוס' "שהרי אותם המעות היו שלה קודם הקידושין".

וי"ל דאין כאן סתירה, ואין הג' הסברים הנ"ל מכחישים וסותרים זה את זה. אלא דהג' הסברים הם בהעתם זה לזה. ובעינן כל אחד מההסברים, לומר המקדש במלוה אינה מקודשת. ואם לא היה אחד מההסברים, לא הוי אמר דמקדש במלוה אינה מקודשת. וכדלקמן.

ואולי יש להוסיף: דעיקר הטעם של הדין דמקדש במלוה אינה מקודשת, הוא ההסבר הא'. אלא אם אין כאן ההסברים אחרים, אינה יכול ללמוד הדין דמקדש במלוה אינה מקודשת. וזהו הטעם שבפי' על הד"ף לא כתבו (הרמב"ן ורשב"א) רק אחד מהסברים, וההסברים אחרים לא כתבו בתור טעם. אלא שכתבו דאם המקדש במלוה אינה מקודשת, צריכין לומר הב' הסברים אחרים, והדינים שיוצאים מזה. דאם אין ההסברים אחרים אמת, לא היה יכול ללמוד הדין דמקדש במלוה אינה מקודשת. וכדלקמן.

ד. ויובן כל זה בהקדם: דהנה מבואר בעולם הישיבות שיש ג' ענינים בגדר החוב: א) הזכות/השעבוד גוביינא. דהיינו: שיש לו כח וזכות לתבוע הממון, ולגבות הממון. וגם, דיש שעבוד על הלזה לפרוע החוב. הב) הממון הנגבה. דהיינו:

הממון שיהיה שלו, לאחר שהוא גובה את החוב.

יש לבאר ב' ענינים הנ"ל, על פי מ"ש בחידושי ר' חיים על הרמב"ם בהלכות מכירה פרק כ"ב הלכה י"ז. דמבאר שם הדין דפיך זו צדקה, דלפי הרי"ף והתוס' לא זכו ביה העניינים. משום דאין כאן ממון בעין, ורק חיובא בעלמא. דלאו בר קנין והקדש הוא, או משום דלא בא לעולם, או משום דאינו ברשותו. ומבאר שם וז"ל: ולפי' הרי מיושבת היטב דעת הרי"ף והתוס' דבחוב לא מהני הך דינא דבפיך זו צדקה, משום דהוי דבר שלא בא לעולם או דבר שאינו ברשותו, ולא תקשי עלייהו מהא דחיילא עליה הקנאה ומכירה, דבאמת הלא השעבוד בעצמו ודאי דלאו ממונא הוא, וכל דין הקנין שבחוב הוא רק משום עיקר הממון שבא מזה, וא"כ כל זה לא שייך אלא בקנין לחבירו, דע"ז זכיינו להשעבוד גם כסף הנגבה שלו, וע"כ שפיר חייל ביה משום זה דין מכירה, משא"כ בהך דבפיך זו צדקה, דנתבאר דהשעבוד ועצם חוב הנגבה תרי מילי נינהו, ותפיסת שם צדקה שחייל בשעבודא אינו מועיל כלל לענין עצם חוב הנגבה, על כן ממילא שוב הדר דינא דהשעבוד עצמו לאו כלום הוא למיחל עליה שם צדקה. ע"כ. והיינו דחלוק הזכות גוביינא מהממון הנגבה. דממון הנגבה חשיב גופו ממון. והזכות גוביינא לא חשיב גופו ממון, והוא רק זכות לגבות את החוב. ואינו אלא אמצעי לגבות על ידו את ממונא דחוב ואי"ז ממונא. וגם אם אינו חייל השעבוד, ואינה יכול להקנות הממון הנגבה, הממון הוא דבר שלא בא לעולם. וגם נראה דאם אינו יכול להקנותו כיון שהוא לא בא לעולם, אין להשעבוד כלום. כיון דהשעבוד הוא רק אמצעי להחוב, ואם אומרינן דאין כאן חוב, אין כאן ג"כ השעבוד. ונתבאר שחור ע"ג לבן דהשעבוד ועצם חוב הנגבה תרי מילי נינהו.

ויש להביא דוגמא בעלמא לבאר החילוק בין השעבוד שבהחוב, והחוב עצמו. דהנה בקוה"ח סכ"ה סק"ח כתב גבי מזיק שעבודו של חבירו: דלא חשיב גרמי, אלא היכא דלא היזק החוב עצמו, רק את שעבודו בלבד. כגון השורף שטרותיו של חבירו, או החופר בורות בקרקע המשועבדת לחבירו. דהחוב עצמו עדיין קיים. אבל היכא דהזיק והפקיע את החוב עצמו, כגון בדין את הדין וזיכה את החייב, דקם דינא דזהו מזיק ממש. דהחוב עצמו גמור הוא, וכיון דהזיקו והפסידו הוי חוב

ממש. הנה מוכח דלא חשבינן ליה מזיק בידים משום השעבוד עצמו, כיון דאינו אלא אמצעי לגביית החוב. ולהכי לא חשיב אלא כמונע את גביית החוב, ואין כאן דין מזיק על החוב עצמו. משא"כ כשמזיק החוב עצמו, דהוי מזיק גמור. וזהו רק דוגמא בעלמא, להסביר החילוק בין הזכות גוביינא והחוב.

ויש ענין (ג) דהוא ממוני גבך. דיש כמה חיובים דהאדם חייב לישלם לחבירו (כמו המזיק שורו של חבירו צריך לשלם על זה), והיוב בחוב הוא דיש ממון של ראובן בידו של חבירו (וכמו לשון הידוע בש"ס, מנה לי בידך). דהיינו דע"ג דאין כאן של ממון, אבל מ"מ כיון שהלווה לו ממון יש דין דיש ממון שלי גבך. וי"ל דענין של ממוני גבך הוא עצם החוב, משום דהממון הנגבה אין כאן עכשיו מציאות לגבי הכעלים. אלא בעתיד, בסוף זמן יהיה, ושאחר שכבר נגבה החוב. אז יכולין לומר דהחוב הוא בעצם מציאות לגבי המלוה. משא"כ בנוגע לממוני יש עכשין מציאות הממון של המלוה ביד הלוה, וקורין ממון זה ממוני גבך.

ה. ועפ"ז יש לבאר כל ההסברים הנ"ל. די"ל דצריכין כל אחד מההסברים, להסביר למה מקדש במלוה אינה מקודשת, לגבי כל אחד מהענינים שבחוב.

דהנה אם אומריין דהוא מקדש בהממון הנגבה שבחוב. ע"ז אינה יכול לומר דאין זה שוה כסף, וזהו גם דבר חדש, כיון דקודם לכן היה יכול להיות דלאחר החדש לא היה אצלה הממון. אלא שהוא דבר שלא בא לעולם, ובמילא אינו חיייל הקידושין.

ובנוגע להשעבוד זהו דבר חדש, כיון דמכאן ולהלה אינו יכול לתבוע ממני, שלא היה ענין זה קודם לכן. וגם אין זה דשב"ל. אלא דמבואר לעיל בארוכה דאין גופו ממון. וכיון שכן, אינו יכול להקנות ולהתקדש בזה.

[וי"ל דזה שאין גופו הוא, כיון דהממון הנגבה אינו בעולם. וכמו שמבואר לעיל, דזה שאין להשעבוד גוף דממון הוא: כיון דהשעבוד הוא רק אמצעי להחוב, ואם אומריין דאין כאן חוב, אין כאן ג"כ השעבוד. והיינו דווקא כשאומריין דאין ענין דממון הנגבה (כיון דהוא אינה בעולמו), אז אומריין דאין להשעבוד גוף דממון. ועפ"ז מובן מ"ש בהקצות בסי"א סק"ה דכיון שמלוה הוא דבר שלא בא לעולם. א"כ מובן מה שהוא אינה שוה כסף.]

ובנוגע להממוני גבך: אינו יכול לומר דאין זה ממון, כיון שהוא בעצם ממון. וגם אינו יכול לומר דזהו דשב"ל. כיון דהגדר של ממוני גבך הוא, דגם כשהלוה עסק בהממון אומרינן ממוני גבך. אלא דהוא אינו דבר חדש, כיון דהיה עצלה כבר. והגם שאומרינן שהוא ממוני, סוכ"ס קורים גבך.

וכמו שאמרנו לעיל: די"ל דענין של ממוני גבך הוא עצם החוב, אולי י"ל דזהו הטעם שבפי' על הד"ף לא כתבו (הרמב"ן ורשב"א) רק אחד מהסברים, וההסברים אחרים לא כתבו בתור טעם. אלא שכתבו דאם המקדש במלוה אינה מקודשת, צריכין לומר הב' הסברים אחרים, והדינים שיוצאים מזה. דאם אין ההסברים אחרים אמת, לא היה יכול ללמוד הדין דמקדש במלוה אינה מקודשת.



## בענין דאנו טענינן ליה

הת' נחום שמרי' שיחי' זאינין  
תלמיד בישיבה

א. איתא בשו"ע חו"מ סי' קמו ס"ק פ"ד וז"ל: "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, זה הביא עדים שהיא של אבותי (הגה: מעולם) וזה הביא עדים שאכל שני חזקה. תחזור לזה שהביא עדים שהוא של אבותיו". ובהגה כתב "אבל אם לא העידו העדים, רק סתם שהי' של אבותיו. ואין מעידין שלא מכרוה, אם אפשר לפרש דברי המחזיק שאמר של אבותיו שר"ל שאבותיו קנאוהו, שומעין להמחזיק", עכ"ל. ומפרש שם הסמ"ע "והיינו שטען המחזיק ירשתי מאבותיו".

וממשיך בהגהה: "אבל אם טען תחילה, שהיה של אבותיו מעולם, אינו חוזר וטוען. ואם אמר המערער, של אבותי. והמחזיק אומר של אבותי, דמשמע דלא של

אבותיו. אנן לא טענינן ליה, ליישב דבריו. אלא אם כן מפרש דבריו בעצמו. ומיהו אם היו לו עדים, שאבותיו דרו בו יום אחד. אע"ג דלא טען לפרש, אנן טענינן ליה".

והנה באמת מקור דברי הרמ"א הוא מדברי הטור. דהנה, בטור כתב, וז"ל: "אבל אם מעידין סתם שהיתה של אבותיו, ואין מעידין שלא מכרוה. אילו טוען המחזיק ירשתיה מאבותי, לשון שאינו משמע ממנו שהיתה מאבותיו מעולם. ודאי היינו שומעין לו. והיינו מפרשים דבריו שאבותיו לקחזה מזה, או מאבותיו. שאין העדים מכחשין בזה. שאפשר אבותיו של זה שהעדים מעידין לו שהיתה שלהם, מכרוה לאבותיו של זה והורישוה לו". וממשיך "אבל עתה טען של אבותיו שמשמע שר"ל שמעולם היתה של אבותיו. שהרי בא להשיב על טענתו של כנגדו, ולומר לא כי אלא של אבותי ולא של אבותיך, והודה שלא לקחזה מאבותיו של זה, לפיכך אין מפרשים דבריו לומר וכו'".

והשיג ע"ז הש"ך (שם ס"ק כ"ג) וז"ל: "מנ"ל להטור דלשון ירשתי מאבותי משמע שלקחזה טפי מלשון של אבותי. הא אדרבה, ירשתי מאבותי משמע, ירושה היא לי מאבותי, שמעולם הי' שלהם"<sup>1</sup>.

(ומשמע מקושיא קודמת של הש"ך (שלא נזכרה כאן), דאם הי' א' מהראשונים שמפרש הגמ' באופן כך, או שיש הכרח מאיזה גמ', לא הי' קשה. ומקושיא זו עולה דבכלל צ"ב מה הסברא בזה.)

ובתומים (ס"ק כה) רצה להביא ראי' ממתניתין דלשון "ירשתי מאבותי", לא משמע מעולם. דאיתא במתני' (ב"ב מא, א וע"ש) דהבא משום ירושה א"צ טענה, והיינו שאמר שירשתי מאבותי, אך דיש לכשנגדו עדי אבות. ואם נאמר דמעולם משמע, הרי הוכחש מעדים, ע"ש. והקשה ע"ז הנתיבות המשפט במשפט האורים

1. ואין בזה נפק"מ להלכה. כמ"ש הנתיבות המשפט במשפט הבהנים ס"ק ס"א, וגם במשפט האורים ס"ק כט, וע"ש. וראה גם ביאור הגר"א. וראה גם כל המשך דברי הש"ך.

(ס"ק כט) וז"ל: "דהא שם ע"כ מיירי שיש לו עדים שדרו בו אבותיו יום אחד. כדאמר התם בדף מ"א ע"ב, א"צ טענה הא ראי' צריך. וכשיש לו עדים ודאי מהני כמבואר בהגהה כאן".

ב. וי"ל דמקור הטור הוא מעליות דרבינו יונה על ב"ב (לא, א) דשם איתא "זה אומר של אבותי, וזה אומר של אבותי. האי איתי סהדי דאבהתי' היא והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה. אמר רבה מה לו לשקר. איבעי אמר לי' מינך זבינתה ואכלתי' שני חזקה. אמר לי' אביי, מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן".

והקשה שם רבינו יונה וז"ל: "וא"ת למה אין טוענים לו, שאבותיו לקחוה מאבותיו. ולפי שירשה מאביו אמר שהיא של אבותיו. וכדתנן (ב"ב מא, א) הבא מחמת ירושה אינו צריך טענה". ואע"פ שיש למערער עדים שהיתה של אבותיו, כשטוען זה שירשה מאביו טענינן לו שאביו לקחה מן המערער או מאבותיו". וכי תימא מעשה שהי' כגון שלא דרו בו אבותיו של זה. והא מדקאמרינן לקמן ומודו נהרדעי היכא דאמר של אבותי שלקחוה מאבותיך, דטוען חוזר וטוען. אלמא מיירי כגון שדרו בה אבותיו, ואפי' הכי אי טעין אין ואי לא לא". ותי': "וסתמן של דברים, אע"פ שיש שם עדים דדר בה אבוה חד יומא. י"ל, אילו טען מאבי ירשתיה, הכי נמי דטענינן לי' שאביו לקחה מזה או מאבותיו. אבל כשטוען של אבי היתה דמשמע הוא יודע בבירור של אביו, כגון דזבנה קמי' דידי' ולא טען אבי לקחה מאביו או מאיש פלוני. מסתם דבריו משמע, שהוא בא להשיב על טענתו של זה שאמר של אבותי ולומר לא כי אלא של אבותי ולא של אבותיך. והודה בכך שלא לקחוה אבותיו מאבותיך. כך נראה בעיני . . ואיכא מאן דאמר דלשון של אבותי במשמעו כי היתה של אבותיו לדורותם, ולא לקחוה מאחרים מן הזמנים הנזכרים, עד שפירש דבריו כי רצה לומר של אבי שלקחה מאבותיך". עכ"ל.

עכ"פ היוצא לנו מהנ"ל דיש מקור להטור מר"י, וגם יש לנו ביאור להטור. וזהו ראי' גם להתומים.

וואולי יש לומר, דהטעם על זה שהש"ך לא ידע מהרבינו יונה הוא משום דלא הי' לו להש"ך העליות דרבינו יונה. וכמ"ש כ"ק רבינו הזקן זי"ע בהלכות מכירת

חמץ "דנדודע בשערים המצויינים בהלכה אשר הרבה מספרים הראשונים ז"ל לא יצאו לאור הדפוס עדיין בימי האחרונים ז"ל, הט"ז ומ"א והנמשכים אחריהם וכו'. ולזאת ודאי אין לסמוך להקל למעשה על הקולות שנמצאו בדברי האחרונים ז"ל. עכ"ל].

ג. אמנם אכתי קשה מה שהקשה הנתיבות על התומים. וקושיא זו קשה גם על העליות דר"י. דכתב העליות דר"י דכשאמר ירשתי טענינן לי, ומביא ראיה מהבא מחמת וכו' שאינו צריך טענה. דיוצא מהנ"ל, דלפי רבינו יונה יש לנו ללמוד מהמשנה דהבא מחמת ירושה, וקשה דמשמעות לשון זה דירשתי אינו דומה ללשון השגור במשנה דהבא מחמת ירושה. כיון דבהבא מחמת ירושה יש לו עדים דהאב דר בו חד יומא, וכדאיתא בגמ' אינו צריך טענה הא ראיה צריך, וכיון שכן טוענים לי' כל מה שיכול לטעון. אבל הכא אין לו עדים, כיון דאם הי' עדים לא היה מתאים כלל זה (דצריך לבוא להטענינן).

ואולי י"ל דלשיטת עליות דר"י אפי' במקרה דיש לו עדים דדר בו חד יומא אינו מועיל, אם הוא טוען טענת ברי להיפך, מהטענה שהי' מועיל לו. וכמ"ש שם בד"ה עלה בדינו וז"ל: "והבא מחמת ירושה אינו צריך טענה. והוא שדר בו אביו יום אחד. שכיון שהוחזק אביו בשדה זו, והבן הוחזק בה שלש שנים, ולא מחה בו המערער. טוענים ליורש, ואמרינן אביו לקחה מזה או מאבותיו. בד"א כשטען היורש מאבי ירשתיה ואינו יודע על אודות השדה כלום. אבל אם הי' טוען בטענת בריא ואומר של אבותי היתה, הרי הוא כמי שטען של אבותיו ולא של אבותיך. לפיכך אם הביא התובע עדים שהיתה של אבותיו זכה בזה".

וא"כ, אם היה הלשון דירשתיה, לשון דמורה שהיה של אביו מעולם, לא היה מהימן ליה. כיון דאף דהטענה היא טענת ברי ויש לו ראיה, הטענה היא להיפך מהטענה שהיתה מועילה לו [ואלוהי משנה שני, הי' לומר ירשתי דהוא לשון דלעולם הוא של אבותי. (וא"כ הוא טענה שאינו מועיל)]. אע"כ הלשון דירשתיה הוא לשון שמורה שאבותי לקחו מאבותיך.



ד. ועוד י"ל דרך אם היורש או הלוקח טוען בעצמו טענת ברי אין טוענין, אבל אם הוא טוען מספק טענין ל'. וזהו שיטת רבותיו של הרשב"א. כדאיתא ברשב"א שם ד"ה ומעשה וז"ל: "ועל כן נראה יותר מה שאמרו רבותינו נוחי נפש שאין טוענין לא ליורש ולא ללוקח כ"ז שהוא טוען בעצמו טענת ברי, אלא כ"ז שהוא טוען בספק דכל טענת יורש ולוקח, בשמא הם [והלכך יש לב"ד להחזיקם ולאמת טענותיהם" - צרור הכסף ד"ג ש"ו עמ' רעד]. וזה שטען של אבותי, טענת ברי טען, שלא הי' לו לומר אלא מאבותי ירשתי". ע"כ. [וחזינן מהכא, דהלשון ירשתי' הוא בודאי לא מראה דשל אבותי מעולם. אלא מאי, הוא ענין של ספק. ודלא כהש"ך. וגם לא כרבינו יונה וכהטורן].

והיוצא מהנ"ל: דלא כל מקרי צריך ראי'. אא"כ טוען בעצמו טענת ברי. וא"כ מי יאמר דבמשנה דהבא מחמת ירושה צריכין ראי'. ואע"ג דבגמ' מפורש בהדיא דצריך ראי' (וכלשון הגמ' "הא ראי' צריך"). מ"מ בגמ' איירי במקרה דטוען טענת ברי. ומי יאמר דה"ה באופן שטען טענת ברי.

ונמצא דיש לנו ראי' מהמשנה, דהלשון ירשתי' הוא לא שהי' מאבותי לעולם. כיון דאם הי' לשון זה, הי' מוכחש בעדים. ואין לומר דיש לו ראי', כיון דלאו כל המקרים צריכים ראיות.



## בענין חזקת חיוב שבשטר\*

הת' נחום שמרי' שיחי' זאייאנץ  
תלמיד בישיבה

א. איתא בכתובות יב ע"ב בהמש' הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו, והוא אומר לא כי, אלא עד שלא ארסתיך והיה מקחי מקח טעות, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת; רבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיינן, אלא הרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס, והטעתו, עד שתביא ראיה לדבריה.

ובגמ' כתב אתמר: מנה לי בידך, והלה אומר איני יודע, רב יהודה ורב הונא אמרי: חייב, ורב נחמן ורבי יוחנן אמרי: פטור. רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, ברי ושמא - ברי עדיף; רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור, אוקי ממונא בחזקת מריה. א"ל אביי לרב יוסף: הא דרב הונא ורב יהודה - דשמואל היא; דתנן: היתה מעוברת, ואמרו לה מה טיבו של עובר זה? מאיש פלוני וכהן הוא, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת, ואמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן גמליאל, ואמר ליה רב שמואל בר יהודה לרב יהודה: שיננא! אמרת לן משמיה דשמואל: הלכה כרבן גמליאל אף בראשונה; מאי אף בראשונה? אע"ג דאיכא למימר אוקי ממונא בחזקת מריה, אמר רבן גמליאל ברי עדיף.

ובתוס' רי"ד בד"ה אר"י הלכה כר"ג מקשה: היאך פוסק שמואל שהולכים אחר חזקת הגוף, ומוציאים ממון מחזקתו. והרי במשנה בב"ק בשור שנגח הפרה ונמצא עוברת בצידה, ויש ספק אם עד שלא ילדה נגחה או לאחר שילדה, דמשלם חצי נזק. דמפרש שם בשם שמואל שזה שיטת סומכוס, אבל לחכמים הוי הדין המע"ה. ומבואר שם שהחידוש הוא, שאפי' ניזק אומר ברי, ומזיק אומר שמא אמרי' המע"ה. והרי שם ישנו חזקת הגוף לצד הניזק (לומר שנדחה זמן הלידה למה

\*. לעילוי נשמת העלמה חיה מושקא בת יבלחט"א הרה"ח הרה"ת אשר זעליג גאטליב שנקטפה בדמי ימיה ביום ד' פרשת נשא י"א סיון תשס"ט.

שיותר מאוחר), ובמילא נאמר "עד שלא ילדה נגחה" ויתחייב לשלם הכל. והיאך פסק שמואל שגם בזה (בשיש חזקת הגוף להתובע), המע"ה. כשהוא עצמו פוסק באן ב"ברי ושמא" ודיש חזקת הגוף להתובע, דהחזקת הגוף מועיל להוציא ממון? ומבהיר בקושייתו: שבוודאי אין הקושייא אעצם המשנה דב"ק כיון ששם מדובר "בשמא ושמא", ומובן שם שבשמא ושמא הוי הדין המע"ה, ואין הולכים בתר חזקת הגוף, אלא בצירוף "ברי ושמא". אבל אבריייתא ופירושה שדין זה דהמע"ה הוא גם כשהניזק אומר ברי, והמזיק אומר שמא קשה כנ"ל (ומובן ופשוט שזה קאי לשיטתו דלעיל דמצריך הצירוף ד"חזקה" עם "ברי ושמא", כדי שיוציא ממון. ואינו מספיק החזקה גרידא. ומובן ופשוט שלפי התי' שר"ג מוציא ממון רק בצירוף מיגו, מובן שאין להקשות כן בעניינינו. אבל הקושייא כאן היא לפי תי' "דאוקמא בחזקת הגוף". שבעניינינו הרי חזקת הגוף יועיל להניזק לגבות הנזק של העובר).

ומתר' התורי"ד: דרך בעניין גבי אשה ובעל, שכבר הבעל מחוייב, ועומד בכתובת האשה ושטר כתובה עליו והוא בא מספק לפטור א"ע ממה שהוא מחוייב ועומד בו. והתם וודאי ר"ג אוקי איתתא אחזקתה ואפיק ממונא מיניה דבעל, כי היכי דהוה משועבד לה מעיקרא. ור"י אפ"ה פליג עליה, ולא מפיק ממונא מחזקת מריה. אבל הכא שהמזיק לא נתחייב ממון להניזק מקודם לכן, ולא בא לפטור עצמו, שנאמר שנעמיד הניזק בחזקת הגוף להוציא ממון ממנו. אלא זה החיוב עכשיו יבוא עליו מספק, וכיון שעכשיו רוצה לחול עליו חוב, מודה ר"ג דמספיקא לא מחייבינן ליה. ואע"ג שיש לתובע חזקה דגופא, אלא אמרי' המע"ה ולא ק' דשמואל אשמואל.

והיינו דמחדש שסברת ר"ג, צריכה לעוד סברא. והוא מה שהוא היה מחוייב לה מלפני זה, ולכן מועיל חזקת הגוף להוציא ממונא. כיון שבין כך היה מחוייב ועומד לשלם לה. משא"כ המזיק לא נתחייב כלל להניזק, אלא עכשיו הוא רוצה להביא עליו חיוב חדש. לכן אין מועיל החזקת הגוף, אלא אדרבא אומרים המע"ה.

ב. אמנם לכאורה ביאורו צריך ביאור: שבג' לא הוזכר סברא זו שתלוי בזה שיש עליו חזקת חיוב לשלם לה. ועוד: אם כבר יש חזקת חיוב למה הוצרך לסברת

"חזקת הגוף", כדי להוציא ממון. ולמה אין מועיל עצם חזקת הגוף, לוקים ולהחזיק חובת ממון שיש עליו, לשלם הכתובה. והרי בדברי הגמ' בע"ה נראה שזהו טעם דר"י הסובר שחזקת ממון עדיף מחזקת הגוף וכפי, דברי הרי"ד לעיל. אבל ר"ג עצמו סובר שחזקת הגוף עדיף?

ונראה לומר: שבספק זו יש להסתכל עליו מצד ב' בחינות א) מצד עצם המעשה, ב) מצד חובת הכתובה. שיש להסתפק עם קרה אונס לפני האירוסין, שזהו ספק בשורש הדבר. ועוד יש להסתפק אעצם חובת הכתובה: אם עדיין חייב לשלם הכתובה.

והיינו שעצם חובת הכתובה מהווה חוב ועניין בפ"ע, שיש כאן דבר ושטר המחייב אותו לשלם לאשתו כתובה. ובמילא נאמר: שיש ב' אופנים לחקור האם חייב בכתובה או פטור מלשלם הכתובה א) מצד זה שנשא אשה שהיתה מוחזקת לכתולה, ובמילא יתחייב כתובה באם ימות או יגרשה. עוד אופן ב) שכשנשא התחייב לשלם לה כתובה, והיינו דהוי כאילו יש כאן שטר שמחייב לשלם מאתיים וזו.

ונאמר: שהגם שלעניין הספק אם קרה מעשה אונס בהאשה לפני הנישואין, על זה מספיק באמת ה"חזקת הגוף", לומר שלא נעשה אונס. ובמילא אנו מחזיקים אותה לכתולה, ובמילא מתחייב לשלם לה הכתובה. ויכולים להפקיע ממנו ממון. מ"מ כיון שיש לחקור ולעשות הספק בנוסח אחר ולומר: דילמא לא התחייב לה כלל כתובה, כיון שהיה על תנאי שהיא בתולה, והרי אין היא בתולה. הגה על זה אפשר שאין מספיק "חזקת הגוף" להוציא ממון, כיון שהספק איננה נקבעת האם היא בתולה (וכתוצאה מזה תגבה הכתובה, אלא) אדרבה: השאלה הוא אם יש כאן חיוב לשלם. ואז נאמר ש"חזקת ממון" עדיף שלא תוכל להוציא ממנו ממון. ועל זה אמר התור"ד שבאמת על עצם החוב של הכתובה, הרי מיד שאירס אותה הוי "שטר כתובה בידה" ומשועבד לה. ובמילא גם מצד זה אינו נחשב כאילו היא מוציאה ממנו ממון.

ולאיךך הא דאינו מספיק "החזקת חיוב" גרידא: כיון שלפי טענתו שהיא נאנסה הרי זה עוקר חזקת החיוב, כמו שלמפרע לא היה כאן שום חיוב. ובמילא מצד זה

גרידא אינו מספיק שהיא תוציא ממון. ולכן בעיא גם "חזקת הגוף", כדי שזה יברר ויכריע לנו שאנו מחזיקים שהיא לא נאנסה לפני האירוסין.

או באו"א לעניין זה: שצריך שתהיה "חזקה" לב' אופני הספק: הן אם נסתפק ונחקור, האם היה כאן מעשה שינוי בבתוליה (על זה נאמר שהשינוי קרה לאחר האירוסין). והן אם נחקור מצד עצם החיוב והשעבוד שהוא משועבד לה, אם השעבוד לא חל למפרע (דעל זה נאמר שהחיוב חל, ואין בכח לעקור על ידי טענתו, שלא חל למפרע. ועליו להביא ראיה שלא חל, כיון שעד עכשיו "הוא משועבד לה מעיקרא").

ג. ועדיין צריך עיון קצת שלדברינו הרי בעי שני הדברים: הן חזקת בתולה, והן חזקת החיוב, כדי שתוכל לגבות הכתובה. והנה לאחר זה כתב התור"ד עצמו שהמורה גריס בתי' על קושייא "לימא ר"נ כר"י" "עד כאן לא קאמר ר"ג...מיגו דאי בעי אעין אענה מעלייתא מהך...וה"ה נמי שהוה מצי למימר ע"כ לא קאמר ר"ג...משום דבעל הוה מחוייב לה כתובה מעיקרא ועכשיו הוא בא לפטור עצמו אבל במנה לי בידך שלא ידענו שנתחייב לו מקודם לכן אלא עכשיו אנו רוצים לחייבו לא אמר...אלא חד מתרי טעמא נקיט".

והיינו שהרי"ד סובר וגורס שבגמ' הובא רק תי' א' שר"ג יכול להודות שברי ושמא לאו ברי עדיף, וכאן שאני משום שיש מיגו. ולא נקיט משום חזקת חיוב דמעיקרא. אבל באמת היה יכול להביא הטעם הזה ו"חד מתרי טעמא נקיט". והנה גם כאן כשמביא הטעם דחזקת חיוב דמעיקרא, לא הוזכר כלל הא יש לה חזקת בתולה. ולפי דברינו הרי צריכים לב' הטעמים. ואולי נאמר: שבכלל דבריו (שיש לו חזקת חיוב בכתובה) נכלל בזה מה שיש לה חזקת בתולה.

ד. דהנה הש"ש שמעתתא א' אות כד מפרש דברי התוס' כתובות ט' ע"א דהאשה מוציאה הכתובה בס"ס (באו"א משאר המפרשים שהכוונה הוא שיכולים להוציא כל חיובי ממון על ידי ס"ס) שהוא דווקא בחיוב כתובה. ומביא דברי המרדכי ביבמות שנוטלת כתובתה על ידי רובא "כ"ש להחזיק שטר העומד לגבות כגבוי

דמי", ומבאר שם "...דבכתובה דהוי כגבוי אזלינן ביה בתר רובא", ומסיק שם שלכן "...דוקא בכתובה מהני ס"ס להוציא דהוי ליה כמוחזקת דהולכין אחר הרוב בכתובה...".

וממשיך שם שלכן נראה שכמו"כ בעלמא היכא דאית ליה שטרא מועיל רובא, וה"ה ס"ס דהוי ליה כגבוי וכמוחזק. והגם שקיי"ל שטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי (וגם בכתובה לאו כגבוי דמי), מ"מ נראה דלכמה דברים הוי ליה כגבוי ולדוגמא: לעניין שנאמר בזה "מיגו", אע"פ שאין אומרים מיגו להוציא, ומ"מ בשטר אומרים מיגו להוציא.

ומביא דברי המהרי"ן בן לב דהקשה היאך אמרי' מיגו להוציא בשטר, והרי "לאו כגבוי דמי". והשיג עליו בתקפו כהן סי' ק"ל דכל שיש שטר בידו אינו נקרא מוציא. והביא ראיה מדברי הרמב"ן בתשובה סי' ז' וז"ל: "ולא מרענא לשטרא בחשש כזה לפי שהשטר מוחזק הוא בזה ביד המלוה וכאילו הממון הכתוב בו מוחזק בידו, כשמשמע בשבועות . . . ואע"ג דקיי"ל במגו לאפוקי ממונא לא אמרי', וטעמא דמילתא משום דשטרא מוחזק הוא וכאילו ממון הכתוב בו מוחזק ביד המלוה ואוקי ממונא הוא . . . ולא כמי שגבתה ממש קאמר . . . עכ"ל הרמב"ן . . . וא"כ כי היכי דמהני שטרא למיגו להוציא, ומשום דהוי ליה ממון מוחזק ביד המלוה. וה"ה לעניין רובא מהני שטרא והו"ל כמוחזק לענין זה...".

והיינו דמחדש ומבאר על פי דברי המרדכי ודברי הרמב"ן: שכשיש לאחד שטר, הרי הוא מוחזק בהכתוב בהשטר כאילו הדבר מוחזק בידו. ולכן אינו נחשב "להוציא" לעניין מיגו. וכן לעניין רוב (שאינו נחשב כ"מוציא" ממון על ידי הרוב) וכן לעניין ס"ס.

אבל בהמשך מבאר (לבאר שלא יוקשה מדברי התוס' בפ"ב על הקושיא "כיון דרוב נשים בתולות נישאת כי לא אתי עדים מאי הוי", שהתוס' כתבו שקושייא זו הוא רק לרב ולא לשמואל. שלדבריו אין הולכין בממון אחר הרוב. דלכאורה על פי דבריו דלעיל הרי כשיש לאחד שטר, אינו נחשב "מוציא" לא רק לרב, אלא אפי' לשמואל): שאם אינו ידוע מתחילה אם בתולה היתה או אלמנה (היינו שמיד בתחילת החיוב היה ספק בדבר או לכל הפחות ש"לא נודע הדבר") בזה "וודאי לא

הוא כמוחזקת". אבל היכא דהיה ידוע לנו שהיא בתולה, ושיש לה כתובה מאתים. אע"ג שעכשיו נולד ספק בטענתו פ"פ מצאתי, ונסתפקנו שהיה לפני האיסורין, ולא היה לה כתובה מאתים. מ"מ כל שהיה לפנינו קודם שנולד הספק בחזקת מאתים כמו כל הנשים, א"כ השתא אע"ג דנולד הספק, מ"מ מוקי לה בחזקת חזקת מאתים ע"י הרוב דמסייע לה.

ובהמשך מביא דברי הגהת המרדכי על ב"מ דאמר (על זה דמיגו להוציא לא אמרי') דמ"מ כשיש חזקה, או ברי עם המיגו אמרי' מיגו להוציא. וכתב על זה הש"ך: למה לא תי' דהתם יש שטר כתובה, דבזה אמרי' מיגו להוציא. ומת': "... דהא דאמרי' בשטרא מעליא מיגו להוציא היינו כשהלוח יודע בוודאי שחייב לו והשטר מעליא מצד שהממון שלו בידו משא"כ האשה לא הלוחה כלום לבעלה, ואי לאו שחייב לתת כתובה לאשתו לא היה חייב לה כלום, והלכך אי הוי בעל נמי טוען ברי לא אמרי' דגובה מתנאי ב"ד ואפי' היה הבעל כותב לה כתובה והיה אומר בשעה שכתבתי לה כתובה טעיתי כי סברתי שהיא בתולה ועכשיו ברי לי שהיתה בעולה לא היה מועיל מה שהשטר כתובה בידה לכך הוצרכו לטעם ברי ושמא עכ"ל".

והיינו שכאן כותב הש"ך שאין מועיל מה שיש לו שטר כתובה, לומר שהוי "כמוחזקת" כדי שנאמר מיגו (ולא ייחשב כמיגו להוציא). כיון שטוען עכשיו שלא היה כאן שום חלות להשטר. כיון שכל הכתובה טעה בכתיבתו, ובמילא לא יועיל להיחשב כמיגו להוציא. אבל הש"ש חולק על יסוד זה: דכיון דקודם שנשאת היתה מוחזקת בחזקת כתובה, הוי ליה "כמוחזקת" ולא ייחשב כמיגו להוציא (ולכן מועיל להוציא ממון ע"י רוב, ס"ס כו').

קיצורו של דבר: הגם שבדברי הרמב"ן בתשובה ועוד הוי ביאור הדבר שיכול להוציא ממון בשטר על ידי רוב ומיגו. מ"מ צריך להוסיף ביאור בזה: שרק בדבר שהיה כבר מוחזקת לפני זמן, בחזקת החוב הזה, רק בזה יועיל מה שמוחזק בשטר בעניינים הנ"ל. אבל לא בדבר שיש ספק, ולא נודע מתחילה האם היה חיוב של מאתים או לא.

ה. והנה באמרי בינה אהע"ז סי' כ"ז הביא דברי הש"ש שהואיל ויש שטר לפנינו, מוציאיין ממון בס"ס. ומקשה שתמוהין דבריו מאוד על פי דברי סוגיא דידן דהג' מקשה על ר"נ ור"י ממחלוקת ר"ג ור"י, "הלא שם הוי כתובה והוי שטר, אלא וודאי כיון דאם היה בעולה ומקח טעות היה, ל"ה התחיל כלל החזקת חיוב הוי כמלוה ע"פ והוי כמו ברי ושמא דעלמא . . ועיין באמת בב"ש סי' ס"ח סקכ"ב. אולם בש"מ סוגיא זו כ' משם הרמב"ן על הא דא"נ לענין כתובה בטענת פ"פ במיגו וכדומה דהוי להוציא וכ' דהשטר אינו מסייעה כיון דקיי"ל כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה אין לה כלום א"כ לא התחיל השטר עי"ש... " וכותב שם עוד נקודה: "...ומבואר באם יש לה מנה כיון דיש לה עכ"פ מנה והתחיל עכ"פ החיוב בהשטר על מנה בבירור ויש מקום להשטר השטר בתקפו עי"ש (ועיין ש"ך כללי מיגו ובתומים שם היטב)".

וזוהו מה שכתב בית שמואל אבן העזר סימן סח ס"ק כב בד"ה מ"ע אני "בש"ס דף י"ב מבואר לר"ג היא נאמנת משום דהיא טוענת ברי והוא טוען שמא אף על גב בעלמא קי"ל ברי ושמא אין מוציאים ממון וכאן היא מוציאה הכתובה משום דאית לה מיגו... לכאורה קשה בסוגיא זו מה מדמה דין זה לדין מנה לי בידך והלה אומר א"י דקי"ל דאוקמי' ממונא בחזקת מריה קמא דהא שם איירי במלוה בע"פ וכאן יש בידה שטר הכתובה ואם איירי במקום שאין כותבין כתובה א"כ הוי תנאי ב"ד ואפשר מיד שאומר לא מצאתי בתולים הוא נאמן מטעם חזקה הנ"ל ואתרע שטר כתובה שלה ונעשה הלואה בע"פ ולפ"ז י"ל דא"י לטרוף מן משועבדים דהא ע"כ אתרע שטר כתובה שבידה, מיהו י"ל כיון דאית לה מיגו נאמנת ונתחזק השטר כתובה שבידה":

והיינו שמקשה על הש"ש שכתב שיכולים להוציא ממון בשטר. מסוגיא דידן ומבאר בשם הרמב"ן (אע"פ שהש"ש הביא בתחילת דבריו מתשבו' הרמב"ן אודות כוח השטר דהוי כמוחזק לעניין לומר מיגו כו') דכיון דכשכנסה בחזקת בתולה, ונמצא בעולה אין לה כלום. אם כן נמצא דלא התחיל השטר כלל! וא"כ אין לה כח השטר.



אבל הש"ש עצמו (הגם שהרגיש בטענה זו והביא דברי הש"ך על ההגהות מרדכי שמעיר כע"ז ממש!) מ"מ הוא סובר שכיון שעד עכשיו היה בחזקת חיוב הרי לעניין זה דידן הוי "כמוחזקת", שיועיל שאין היא צריכה להביא ראיה. אבל לכאורה הרי סוף סוף הגמ' עצמה דידן נראה דלא כדברי הש"ש וכקושיית האמרי בינה!

דלא אמר כלל הסברא בגמ' שכיון שיש לה שטר בידה, ולכן יכולה להוציא בעצם השטר, והרי רק בזה מועיל "ברי ושמא", להיות ברי עדיף. משא"כ בלי זה לא היה מועיל. ומכיון שלא אמר כן משמע שאין זה נכון, ולא הוי כמוחזק, כיון טוען שלא הוי בתולה "לא התחיל השטר".

ו. והנה באמת לאחרי כל האריכות הלזו הרי דברי הש"ש נמצאים ממש בדברי התורי"ד דידן. שלכתובה הוי כמשועבד ועומד ומחוייב, ועומד בזה ששטר כתובה עליו. ושזהו הטעם שאין סתירה בין דברי שמואל כאן (שפוסק כר"ג משום "חזקת הגוף"), ובין ההלכה בנגיחת שור שמהע"ה. אע"פ שיש חזקת מעוברת, לומר שהעובר היה שם "עד שלא ילדה". והנגיחה היה גם על העובר. משום ששם לא נתחייב כלום המזיק להניזק לפני זה להיות נחשב בחזקת חיוב כו'.

אבל לאידך נשארתי הקושייא למה לא תי' הגמ': שטעם ר"ג הוא משום דבריו שמא מועיל משום ששטר כתובה בידו?

והנה באמת מדברי הרי"ד בסופו כשהביא דברי רש"י וגירסתו שהתי' הוא משום מיגו, כתב שבאמת היה יכול לתרץ כנ"ל, משום ששאני כאן שיש חיוב כתובה מעיקרא ("ועכשיו בא לפטור מחיובו"). וא"כ באמת אפשר שלפרי"ד זה גופא היה תי' הגמ'!

אבל צריך ביאור עוד: כנ"ל שהוא עצמו כתב בגירסא שלו, שהתי' היה דכאן ישנו "חזקת הגוף" דבתולה נולדה. ואפשר כנ"ל בתחילת דברינו: שהוא סובר שתי' הגמ' כולל ב' העניינים: שהיה כאן "חזקת הגוף" דבתולה נולדה, וכן שהיתה מוחזקת בחיובה מקודם.

ז. אמנם לכאורה נראה עוד: שדברי הש"ש והתורי"ד אינם זהים, שהרי דברי הש"ש עיקרה היא: שהשטר עצמו מחשיב שהוא "כמוחזק" במה שכתוב בו (וכפי שהביא בפירושו מדברי הרמב"ן בתשובה). ולכן אין זה "להוציא" ומועיל מיגו, וס"ס, ורוב. אבל דברי הרי"ד הם: שכיון שיש שטר הרי היה בחזקת חיוב ומשועבד לה לפני זה, ועליו להביא ראיה שאין הוא מחוייב בדבר. והוא על דרך מה: שבאינו יודע אם פרעתין חייב לשלם, כיון שהיה בחזקת חיוב לפני זה, הרי הוא מחוייב לשלם אם לא שמוכיח שפטור מלשלם.

אלא שגם הש"ש: הוצרך לשלב סברת הרי"ד, כיון שיש לטעון (כפי טענת האמרי בינה) שאין זה "כמוחזק", כיון שלטענתו הרי לא היה כאן חוב כלל. א"כ אינו כמוחזק בו על ידי השטר. ועל זה השתמש בהסברא: שכיון שהיה מוחזק בהחוב, א"כ נחשב כאילו יש כאן שטר, ובמילא הוי כמוחזק ומוציא על ידי רוב וס"ס וכו'.

ולכן נמי אין זה ממש כמו "א"י אם פרעתין", ששם אין צריך ל"חזקת הגוף" ו"מיגו", כדי להוציא. אלא עצם מה שמוחזק בהחיוב ממש, מועיל להוציא. אבל כאן כיון שטוען שלא היה בתולים, הרי כאילו אומר שלא חל החיוב כלל וכלל. ולכן בעי עוד מיגו וחזקת הגוף, כדי להוציא ממנה. והש"ש כותב בזה סברת הרי"ד: שיש לו חוזקת דמשועבד ועומד מלפני זה, אלא שכנ"ל: סברא זו באה לחזק הסברא שהשטר הוי כמו שמחזיק במה שכתוב בו. ובהרי"ד כנראה לא בעי לסברא זו.

אלא שהש"ש לא נתייחס בפי' לדברי הגמ', ואין בדבריו ייחס להבעיה שישנו. שהגמ' אינו מזכירה סברא דידה ואינו נזכר אפי' בהתי', לולא שנאמר: שכמו שאמרנו בדברי הרי"ד שבת' הגמ' ("אוקמא אחזקה") נכלל סברא זו הרי כמו"כ לשיטת הש"ש.

אלא שבאמת לדבריו אינו מספיק עדיין: כיון שלדבריו הסברא דחזקת "חיוב" כשנשא אותה, באה לחזק מה שיש לו שטר דמחוייב על פי השטר, והוי כמוחזק בה והרי סברא זו לא הוזכר בגמ'. ולמה לא הוזכר בגמ' כן בפירושו, אודות מה שהשטר עצמו מחשיב כאילו מוחזק בו, ושלכן יועיל "ברי ושמא" גם לר"נ כו'.

יש להבהיר: שכל דברינו הנ"ל הוא אך ורק בביאור דברי ושיטת התוס' הרי"ד.  
ובביאור שאר הראשונים הרי יש לעיין בגוף דבריהם בכל אחד ואחד בדבריו.  
והדברים אריכין ועתיקין!



## בסוגיא דאמנה ומודעא היו דברינו

הת' מאיר גבריא אל שיחי' טוביאן  
תלמיד בישיבה

בגמ' דף י"ט ע"ב איתא: אמר רב נחמן עדים שאמרו אמנה היו דברינו אין  
נאמנין מודעא היו דברינו אין נאמנין, מר בר רב אשי אמר אמנה היו דברינו אין  
נאמנין מודעא היו דברינו נאמנין, מ"ט האי ניתן ליכתב והאי לא ניתן ליכתב.

ובתוס' ד"ה אמר כתבו דטעמו דר"נ הוא דלא אתי על פה ומרע לשטרא, (וכן  
כתב רש"י), דאע"ג דמיירי הכא כשאין כתב ידן יוצא ממק"א ובמתניתין תנן  
דנאמנים אז לומר אנוסים היינו מחמת נפשות, התם שאני שאינם מודים שהי' שטר  
כשר כלל אלא סותרים אותו הלכך מהמני במיגו, דלא שייך לומר כאן לא אתי ע"פ  
ומרע לשטר שהרי אינן מודים שהי' שטר כלל, אבל במודעא ואמנה כיון שמודים  
שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו או שנכתב כדין מדעת הלוה, שוב לא אתי ע"פ ומרע  
לשטרא אפי' במיגו ע"ש.

והנה ברשב"ם בב"ב דף מ"ט ע"א כתב דהא דאינם נאמנים לומר אמנה ומודעא  
הי' דברינו הוא משום דכיון שהגיד בשטר שוב אינו חוזר ומגיד, ולא הזכיר בכלל  
הא דלא אתי על פה ומרע לשטרא, ומשמע דאין כאן דין חדש דלא אתי על פה  
ומרע לשטרא, כ"א דין א' דאינו חוזר ומגיד. וכן כתבו בתוס' שם דף מ"ט ע"א  
ד"ה מר בר רב אשי "דלא דמי לחוזרין ומגידין שאינם אלא מוסיפין על עדותם.

. ואין חוזרין לגמרי מעדותם", ומשמע מזה דסברת לא אתי ע"פ ומרע לשטר הוא מטעם דאין חוזרים ומגידים, וא"כ צ"ע מהו סברת מר בר רב אשי דס"ל דמודעא ניתן ליכתב, הרי אינו חולק על דין אינו חוזר ומגיד כפשוטו.

(אמנם ע"ש בדף מ"ח ע"ב בתוס' ד"ה אמר שכתבו בשם ר"י, דלא אתי ע"פ ומרע לשטר, ודמי נמי לחוזרים ומגידים, דמשמע דהם ב' טעמים שונים אלא שדין דלא אתי ע"פ ומרע לשטר דומה נמי לדין חוזר ומגיד, וכן הוא בתוס' שאנן ובתוס' רי"ד בסוגיין ובעוד ראשונים. ועכ"פ גם לדבריהם צ"ע מהו סברת מר בר רב אשי לפי טעם השני, הרי אינו חולק על דין אינו חוזר ומגיד).

והנה מדברי רש"י ותוס' כאן (מדלא הזכירו דהוא משום אינו חוזר ומגיד) משמע דהא דלא אתי על פה ומרע לשטר הוא מילתא באנפי נפשי' ולא מדין אינו חוזר ומגיד, ולכאורה מוכח כן מדברי התוס', דהרי התוס' ממשיכים לבאר דהא דאית לי' לר"נ דנאמן הלוח לומר פרוע במיגו דמזויף, דהרי ר"נ ס"ל דהמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, אע"פ שאם אמר הלוח דשטר אמנה אינו נאמן, הוא משום דהטענת פרוע אינו מרע להשטר כלל ע"ש, (ועי' בהפלאה לעיל בע"א בתוס' ד"ה אימא), והרי גבי הלוח לא שייך טעמא דאינו חוזר ומגיד שהוא דין בדיני עדות ואיך מדמה התוס' דין עדים לדין הלוח, ובהכרח דס"ל להתוס' דדין לא אתי על פה ומרע לשטר אינו מדין אינו חוזר ומגיד אלא דין באנפי נפשא. אבל עדיין צ"ע מהו סברת מחלקותם של רב נחמן ומר בר רב אשי.

ב. והנה בר"ן כתב וז"ל: "וס"ל לר"נ נמי דמודעא היו דברינו אין נאמנין משום דס"ל דכיון דאיכא מודעא אין רשאין לכתוב אותו שטר שנמסר עליו, דלאו במודעא מחמת נפשות עסקינן אלא מחמת ממון . . . הלכך כשאמרו שמודעא נמסרה להם ואעפ"כ כתבו את השטר חתמי אעולה ולא מהמני, ומר בר רב אשי . . . אבל במודעא נאמנין דניתן לכתוב, וכתב רש"י דניתן לכתוב להציל האנוס מיד אונסו . . . עכ"ל.

וצ"ע דהר"ן לא ביאר איך מתרץ מר בר ר"א טענת ר"נ "דלאו במודעא מחמת נפשות עסקינן", ומהו בעצם סברת מר בר ר"א בזה.

וממשיך הר"ן: "וכן נמי אי נפרש דהאי ניתן ליכתב קאי אמודעא, שבידם לכתבה ולכתוב זמנה קודם שטר המכר או באותו יום עצמו, אפשר ג"כ לומר דאפי' בכתב ידן

יוצא ממק"א נאמנין, שאין אלו חוזרין ומגידין שעדיין לא הגידו כיון שבידם לפסול הגדת המכר משעה ראשונה, ולא דמי לאנוסין היינו מחמת נפשות, עכ"ל.

וגם בזה צ"ע (וכמו שהקשה התוס' רי"ד דלקמן), דמכיון דהי' בידם לכתוב המודעא לפני כתיבת שטר המכר אמאי באמת יכולים העדים לכותבה אח"כ ולהקדים זמנה. גם צ"ב מ"ש הר"ן שלא דמי לאנוסין היינו מחמת נפשות ולא ביאר הר"ן שום טעם לזה.

והנה בתוס' רי"ד כאן כתב וז"ל: וקסבר רב נחמן כיון שהי' אנוס ודאי אינה מכירה וא"כ לא הי' להם לחתום השטר מכירה, וא"ת בשביל זה חתמו כדי להציל את המוכר מיד הלוקח שהי' אנוס אותו והוא פייסם שיכתבו לו, הי' להם לכתוב שטר מודעא ברישא דמודעי ניתן ליכתב והדר ליכתבו לו שטרא מכר. . והשתא דלא כתבו מודעא ברישא לא הוה להו לחתום אשטר זביני. . ומר בר ר"א סבר. . מודעא ניתן ליכתב כדי לפצות המוכר מאונסו, מאי אמרת הוי להו למיכתב מודעא ברישא, מירתת מוכר דלמא מרגיש לוקח ואניס לי' טפי, ואי אמרת ומשום אונסו היכי חתמו שקרא, מימר אמר להו סו"ס על פומייכו בעי לאיתקיימא שטרא, אתון דמיתקיימתון לי' אתון אמריתו דאנוס הייתי ותהימני. . ור"נ סבר דילמא לא מקיים שטרא מפומייהו אלא אפומי דסהדי אחרינא. . נמצא שחתמו על שקר הלכך לא ניתן לכתב. . עכ"ל. וצ"ע מהו סברת מחלקותם אי סמכינן דהעדים בעצמן יקיימו השטר או דחיישינן שעדים אחרים יקיימו את השטר.

ג. ושמעתי לבאר בזה, דהנה האחרונים האריכו לבאר דיש לחקור בעדותם של עדי החתימה בשטר, אם היא רק על חתימתם וכשרות השטר, דהיינו שנכתב השטר בציווי הלוה או המוכר, אבל על עצם המעשה אין העדים מעידים כלל, אלא דמכיון דהשטר נעשה בציווי המתחייב, השטר בעצמו אומר שהי' כאן המעשה, או שבחתימתם גופא מעידים גם על תורת השטר והמעשה, דהיינו ששטר גמור הוא שיכול המלוה כבר לטרוף ממשועבדים, מכיון שכבר חל שעבוד הנכסים ע"י שטר זה מכיון שנעשה ההלוואה וכו' (עי' באחרונים מיוסד של דברי הגר"ח הל' גירושין פי"ב ה'ג).

ולפי"ז נראה דכשהעדים באים לקיים את השטר, הרי אם נימא דעדותם הוא רק של חתימתם, הרי גם הקיום הוא רק על החתימה, ולפי"ז השטר בעצמו כבר מעיד עוד לפני הקיום שהמעשה הי' כמו שכתוב בשטר, שהרי קיומם הוא רק על חתימתם, וא"כ אם השטר הי' אמנה או מודעא היו העדים צריכים להיות בטוח שיהא ברור מתוך השטר שנדע שהי' כאן אמנה או מודעא, ובאם אי"ז ברור לא הי' להם לחתום, מכיון שבחתימתם גורמים שהשטר נגמר וכבר מעיד על עצמו איך הי' המעשה. משא"כ אם נימא שהעדים מעידים גם על המעשה, הרי אז אפשר להעדים לחתום אפי' אם לא ברור מתוך השטר איך הי' המעשה, דמכיון דעדיין צריכים הם לקיים את השטר (ולא רק חתימתם) ה"ה סומכין על זמן הקיום שאז יאמרו שהי' כאן אמנה או מודעא.

ולפי"ז אע"פ שאפשר שאח"כ יקיימו את השטר לא ע"י עדים החתומים בו כ"א ע"י עדים אחרים או משטר אחר, אעפ"כ עדיין יש לחלק בין ב' אופנים הנ"ל, דאם נימא כצד הב' שהעדים מעידים על המעשה אפשר לומר שמכיון שעיקר הקיום ובדרך כלל מקיימים את השטר ע"י העדים החתומים בו, לכן חתמו אע"פ שבשטר לא נכתב שהי' מודעא או אמנה כי סמכו שמכיון שבדרך כלל הם שיעידו אח"כ לקיים את השטר, הרי יגידו אז שהשטר הי' אמנה או מודעא.

אבל אם נימא כצד הא' שהעדים מעידים רק על חתימתם ולא מעידים כלל על המעשה, הרי אין לומר בכלל שסמכו שיעידו אח"כ, שאפי' אם הם בעצמם יקיימו את השטר אח"כ, מ"מ גם אז אינם מקיים מ"ש בשטר מכיון שאי"ז בכלל הגדתם כ"א שיקיימו רק את חתימתם, ולכן היו צריכים להיות בטוח שבשטר יהי' כבר כתוב כל המעשה כפי שהוא.

ד. ועפי"ז י"ל שבזה גופא מחולקים רב נחמן ור' בר רב אשי, שרב נחמן ס"ל שהעדים מעידים רק על חתימתם, וא"כ אם באמת הי' השטר אמנה או מודעא הי' צריך להיות ברור בהשטר שכך הוא, ומכיון שבשטר כתוב סתם בלי אמנה או מודעא ס"ל לרב נחמן שאין בכחם לומר עכשיו בעת הקיום שאמנה או מודעא היו דברינו, מכיון שמעידים עכשיו נגד מה שכתוב בשטר מפורש, ולא אתי על פה ומרע לשטרא.

אבל מר בר רב אשי ס"ל דהעדים מעידים גם על המעשה, ולכן אע"פ שבשטר לא כתוב שהי' מודעא נאמנים אח"כ לומר שמודעא הי', מכיון שבחתימתם סמכו שיעידו אח"כ בשעת הקיום, ורק באמנה אינם נאמנים משום דעולה היא ואינם נאמנים להרשיע את עצמם.

וזהו כוונת התוס' רי"ד שכתב (לתרץ הקושיא "וא"ת בשביל זה חתמו בו כדי להציל את המוכר מיד הלוקח שהי' אונס אותו וכו'") וז"ל: הי' להם לכתוב שטר מודעא ברישא דמודעי ניתן ליכתב והדר ליכתבו לי' להאי שטרא מכר. . והשתא דלא כתבו מודעא ברישא לא הוה להו לחתום אשטר זביני והלכך כיון שלא הי' להם לחתום וחתמו עולה הוא כמו שטר אמנה, עכ"ל. והיינו דמכיון דס"ל לר"נ דעדים מעידים (ומקיימים) רק על החתימה וכשרות השטר, א"כ הי' להם להיות בטוח שכל פרטי השטר כתובים במפורש (עכ"פ בשטר אחר שנכתב לפני שחתמו שטר המכר שעיי"ז עושים שהשטר מכר בעצמו אומר שהי' ע"י מודעא), ובאם לאו לא הי' להם לחתום משום דע"י חתימתם גורמים שהשטר מעיד ע"ע שהמעשה נעשה כמו שנכתב בשטר, ואם חתמו הרי"ז עולה, ולכן אינם נאמנים כמו בשטר אמנה.

ומובן עפ"ז דאין לומר לפי ר"נ מ"ש התוס' רי"ד לקמן למר בר רב אשי דהא דלא כתבו מודעא ברישא "משום דמירתת מוכר דלמא מרגיש לוקח ואניס לי' טפיי", דסברא זו מהני רק לשיטת מר בר רב אשי דס"ל כנ"ל דהעדים חותמים גם על המעשה, שאז שייך לומר שמותר לחתום כעת אפי' לא כתבו המודעא ולסמוך שיעידו אח"כ, מכיון דגם הקיום הוא על המעשה, אבל לר"נ דעדים חותמים רק על חתימתם ולא מעידים על המעשה וגם אח"כ הקיום לא יהי' על המעשה רק על החתימה, אין להם לחתום בשום אופן אפי' אי מירתת מהלוקח אם לא נכתב המודעא מתחילה, כי אח"כ כבר לא יכולים לומר כלום מכיון שאינם מעידים על המעשה רק על חתימתם.

ה. ועפ"י נראה דאפשר לבאר גם דברי הר"ן הנ"ל, דמכיון דס"ל למר בר רב אשי דהעדים מעידים על המעשה ולכן אפשר להם לסמוך שיגמרו הגדתם בשעת

הקיום, לכן נאמנים גם כשכתב ידם יוצא ממקום אחר "ואין אלו חוזרים ומגידיים שעדיין לא הגידו כיון שבידם לפסול הגדת המכר משעה ראשונה", וכוונתו "ל דאע"פ שהעדים הי' להם לכתוב המודעא ברישא (וכמו שהקשה בתוס' רי"ד), מ"מ הרי יכולים הם כעת לכתוב המודעא ולהקדים זמנה לפני זמן שטר המכר (וכמ"ש ג"כ בחידושי הרשב"א, ועי' בברכת שמואל לב"ב סי' מ"ה ס"ב), והטעם שיכולים לעשות כן "ל לפי הנ"ל, דמכיון דס"ל למר בר"א שהעדים מעידיים על המעשה, וגם הקיום יהי' על המעשה, לכן סומכים הם בשעת חתימת השטר על הזמן של הקיום שיאמרו אז איך הי' המעשה, ולכן מותר להם לכתוב אח"כ המודעא ולהקדים זמנה, מכיון דכך חשבו בעת חתימת השטר וא"כ אין בזה בעצם הקדמת הזמן, ולכן לא הוה חוזרים ומגידיים אפי' אם לפועל נתקיים השטר ממקום אחר. (ורק אמנה אין להם לכתוב דעולה היא, וסברת ר"נ הוא כמו שנתבאר לעיל בדברי התוס' רי"ד).

וכ"ז הוא רק במודעא משום דניתן ליכתב, והיינו שחכמים תקנו שטר מודעא, ולכן יכולים העדים לכתוב המודעא אח"כ מכיון שגם בתחילה יכולים לכותבו ומשום דחכמים תקנו שטר כזה, אבל באנוסים מחמת נפשות מכיון שלא תקנו חכמים לכתוב שטר כזה בכדי להודיע שחתמו מחמת אונס נפשות, (והטעם לזה אולי "ל דבמודעא הרי סו"ס הי' שם מכר וא"כ הרי"ז דבר השכיח לכן תקנו חכמים לכתוב שטר מודעא, משא"כ באנוסים היינו שאנסו את העדים לחתום על שקר, הרי"ז דבר שאינו שכיח לכן לא תקנו חכמים שום שטר להודיע ע"ז), הרי אין לומר שהעדים סמכו על זמן הקיום, ואדרבא מיד כשיצאו מהסכנה הי' להם לבוא לבי"ד ולומר שכך אירע להם ולא לחכות עד זמן הקיום, ולכן בזה נאמנים רק כשאין כת"י יוצא ממקום אחר והם בעצמם מקיימים את השטר, שאז הרי סו"ס הם נאמנים מצד הפה שאסר, אבל כשכתב ידן יוצא ממק"א דאין בו דין הפה שאסר אינם נאמנים משום דלא הי' להם לסמוך על זמן הקיום כנ"ל, אלא הי' להם לבוא מיד לבי"ד, שהרי שטר כזה לא תקנו חכמים בכלל כנ"ל.

ו. ולפי"ז נראה דזהו ג"כ הביאור בדברי התוס' דסברת רב נחמן הוא משום דלא אתי ע"פ ומרע לשטרא, והיינו כנ"ל דס"ל לר"נ דהעדים מעידיים רק על כשרות



השטר ולא על המעשה, וא"כ השטר בעצמו מעיד על המעשה, ובוזה שחתמו העדים נגמר אמירת השטר, ומכיון שבשטר לא נכתב שהי' אמנה או מודעא, הרי השטר כבר מעיד שלא הי' אמנה או מודעא, ולכן לא אתי ע"פ ומרע לשטרא ומשום דע"פ שלו היינו הקיום שלו הוא רק על החתימה ולא על המעשה שכתוב כבר בשטר.

ואולי יש להוסיף בזה, דהלשון בתוס' (וברש"י) אינו "דאין ע"פ יכול להרע להשטר" אלא "דלא אתי ע"פ ומרע לשטרא", וי"ל דאין הפירוש דהפה אין בכוחו להרע להשטר (וכמו שתירץ הגמ' בב"ב דף מ"ט ע"א), אלא הפירוש הוא שהפה לא בא כאן בכלל להרע להשטר, מכיון שהפה היינו מה שהעדים מקיימים עכשיו הוא רק את חתימתם וא"כ אינם מדברים בכלל אודות עצם החוב או המכר וא"כ אינם מרעים את השטר. ולכן לא הזכירו רש"י ותוס' כאן הא דאין חוזרים ומגידיים כי באמת אין זה קשור (לשיטתם) להטעם המבואר כאן דלא אתי ע"פ ומרע לשטרא.

אמנם מר בר רב אשי ס"ל כנ"ל דהעדים חותמים על המעשה ג"כ וא"כ הגדתם על המעשה לא נגמר עד אחרי הקיום שעד אז סומכים הם עדיין שיכולים עוד לומר שהי' מודעא (ורק באמנה אינם נאמנים משום דמרשיעים את עצמם), ולכן אין זה נקרא "ומרע לשטרא", משום דאמירת השטר עדיין לא נגמרה עד אחרי הקיום שאז גומרים לומר איך הי' מעשה השטר ולכן נאמנים.

וגם כאן יש להוסיף כדלעיל, דכאן בעצם כן בא הע"פ להרע לשטרא, מכיון דהפה (היינו הקיום עכשיו) מדבר באותו דבר דהשטר מדבר, אלא דאין בזה הדין דמרע לשטרא בכלל, מכיון דהשטר עדיין לא נגמר דיבורו עד אחר הקיום, ולכן יכולים עדיין לומר דמודעא הי' דברינו.



## נאמנות העדים ע"י מיגו או הפה שאסר ומיגו בבי תרי לא אמרינן

הת' יוחנן הלוי שיחי' לוי  
תלמיד בישיבה

א. בדף י"ח ע"ב בתוס' ד"ה אין נאמנים כתבו, "דהכא ליכא לאקשוויי דלהמני במגו דאי בעי אמרו פרוע, דהרי מיגו במקום עדים הוא, ועוד דחוזרים ומגידיים הם" ע"ש.

ובדו"ח רע"א הקשה ע"ז וז"ל: "לא זכיתי להבין דהא קושייתם לא הי' דלהימני מדין עדות אלא מדין מגו, וא"כ מה ענין זה לאין חוזרים ומגידיים, והא אנוסים מחמת נפשות יכולין לחזור ולהגיד, אלא כיון דאמרי אנוסים מחמת ממון אין אדם משים עצמו רשע. וחשבתי לומר דתיבת ועוד הוא טעות סופר דתרווייהו צריכי להדדי, דאילו הי' הדין דחוזרים ומגידיים לא הי' מגו במקום עדים, כיון דגם להמיגו יש עדים וכמש"ל, ואך מטעם דאין חוזרים ומגידיים הוי מיגו במקום עדים" עכ"ל הנוגע לנו כאן. שמדברי הגרע"א רואין דס"ל דדין כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד הוא רק שאינו נאמן על זה שחוזר ומגיד מטעם עדות, אבל כשיש לו מיגו נאמן.

אולם הגרש"א חולק ע"ז (הובא דבריו שם בדו"ח) וכתב (לתרץ דברי רש"י דבההו"א דרמב"ח פי' רש"י דטעמא דרישא הוא משום הפה שאסר, ואח"כ בקושית רבא פי' דטעמא דרישא הוא משום דכולה חדא הגדה היא), וז"ל: ומדלא כתב בפשוט דרישא לא מטעם עדות נאמנים מה שמגידיים שנית אלא משום המגו דאית להו, משמע דס"ל לרש"י דכל דשייך בי' כיון שהגיד כו' גם במגו אינם נאמנים לחזור ולהגיד. . אבל אם בהגדה השני' הוסר גדר העדות ל"ש בי' כולה חדא הגדה, דהגדת עדות לחוד ודיבור שאינו עדות לחוד, וע"כ מה שא"ר דא"נ מחמת ממון דאאמע"ר, היינו כיון דבהגדה זו. . ואין לדבור זה גדר עדות ול"ש לצרפו אל הדבור הראשון שהוא עדות לומר דכולי' חדא הגדה, וממילא נפל שוב

תחת סוג כיון שהגיד עכ"ל הנוגע לנו, ומבואר מדברי הגרש"א שהוכיח מדברי רש"י דלא כדברי הגרע"א אלא שגם ע"י מיגו אינו יכול להיות חוזר ומגיד.

ב. ונראה דאפשר לתרץ קושית הגרע"א על דברי התוס', דלכאורה הי' אפשר לומר דגם התוס' ס"ל דעדים אינם יכולים לחזור ולהגיד גם ע"י מיגו, וראיית הגרע"א מאנוסים מחמת נפשות אולי יש לתרץ כדלקמן.

דהנה בתוס' ד"ה "הרי אלו נאמנים" הקשו ד"אמאי נאמנים הא מגו במקום עדים הוא", ותירצו "דכיון דהצריכו חכמים קיום הכא לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כתב ידינו הוא זה כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דיבור קטנים או אנוסים היינו" עכ"ל.

ובפי' דברי התוס' כתבו כמה אחרונים לבאר (עי' בחידושי הגר"ח על הרמב"ם פי"ב מהל' גירושין, ועי' ג"כ באבני נזר חלק אבן העזר ח"ב סי' רס"ו), דמכיון דצריכים קיום ובתוך כדי דיבור אמרו העדים אנוסים היינו א"כ אין כאן קיום בכלל, והיינו דלא מדין מיגו אתינן עלה, אלא דקיומם לא מהני כיון דאינהו גופייהו אמרי דלאו שטר הוא, אלא מעשה כתיבה בעלמא וממילא אי"ז נגד עדים, וע"ש באריכות.

אלא דצ"ע דהרי בגמ' להלן מפורש דטעמא דרבנן הוא משום הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ובהכרח לומר דס"ל להתוס' דהפה שאסר אינו מדין מגו, דאילו מדין מגו הי' צ"ל שהעדים נאמנים לגמרי בהא דאמרי אנוסים היינו והי' צ"ל הדין דקרעינן להאי שטרא וכמ"ש במהרש"א, אמנם הגר"ח הרי לומד דאינם נאמנים בכלל, ולכן לדידי' לא קרעינן להאי שטרא, וא"כ הרי הפה שאסר הוא דין בפ"ע ואין בזה שום ענין של נאמנות ואינו מטעם מיגו בכלל.

ועי' בשערי יהודה גיטין סי' ו' שכתב כן בהדיא דהתוס' ס"ל דהפה שאסר הוא דין בפ"ע ואינו מטעם מיגו, והחילוק ביניהם הוא דמיגו מהני היכא שהדבר מוחזק לנו כבר בחזקת איסור והוא בא להתירו, ובזה צריכים אנו להסביר שכלית דמגו - דמה שהוא אומר הוא אמת, משא"כ הפה שאסר הוא היכא דהדבר אינו מוחזק לנו בכלל בחזקת איסור, ורק שהוא בעצמו בא לעשות האיסור וא"כ הוא בעצמו

מתירו, הרי בזה הסברא הוא דכיון דכל מציאות האיסור הוא רק על פיו ממילא יש בכחו להוריד את האסור, אבל אי"ז מצד נאמנות כמו במיגו. וכמו בהאומר דבשר זה חזיר הוא ואח"כ חזר בו ונתן אמתלא לדבריו דנאמן מצד הפה שאסר, הרי אין הטעם משום דמאמינים לו בב' הדברים, דהרי המדובר הוא אפי' היכא דאנו יודעים שהבשר כשר ואעפ"כ שוי' אנפשי' חתיכא דאיסורא. וא"כ הפה שאסר לתוס' אינו מטעם מיגו כנ"ל ע"ש, וכן מבואר דעת התוס' בב"ק דף ע"ב ע"ב ד"ה "אין לך בו", וכנ"ה בתוס' ב"ב דף קכ"ח. (ועי' בקובץ שיעורים בכתובות אות מ"ג שכתב שבכמה מקומות בפרקין משמע דדעת התוס' הוא דהפה שאסר הוא מטעם מגו ודלא כנ"ל, אמנם בחידושיו לב"ב אות תר"ו כתב דמדברי התוס' בדף כ"ב משמע כן).

אמנם בשיטת רש"י (כתב שם בקובץ שיעורים לכתובות ועי' ג"כ בקהלות יעקב כתובות סי' ט"ו) משמע דס"ל דהפה שאסר הוא מדין מגו ע"ש. והיינו דבדין מגו הרי ידועים דברי האחרונים שיש לפרשו בב' אופנים א' שהוא מדין בירור, ב' שהוא מדין נאמנות וכח הטענה, וס"ל לרש"י (דאע"ג דעיקר דין מגו הוא מדין בירור וכמבואר בכמה מקומות, מ"מ י"ל) דיש בו מב' ענינים הנ"ל, והפה שאסר אע"פ שאין בו ענין הבירור, מ"מ יש בו ענין הנאמנות וכח הטענה, וא"כ הרי הפה שאסר הוא מדין מגו, (והתוס' ס"ל כנ"ל דהפה שאסר הוא דין אחר לגמרי ואין בו בכלל מדין מגו, שאין בהפה שאסר אפי' דין נאמנות וכח הטענה ורק מכיון שכל האיסור בא מכחו יש בו ג"כ הכח להוריד האיסור, ורש"י ס"ל דהפה שאסר הוא מדין מגו מצד א' שבו עכ"פ).

היוצא מכ"ז די"ל דהתוס' ס"ל דהפה שאסר הוא דין חדש ואין בו מדין מיגו בכלל, ושיטת רש"י הוא דהפה שאסר הוא מדין מיגו.

ג. והנה הרמב"ן לקמן דף י"ט ע"ב תירץ על קושית התוס' שם דלהימני לבתראי במגו דאי בעי פסלי לקמאי בגזלנותא וז"ל: דעדים לא מהימני משום מיגו, שאם מתורת עדות לא מהימני מדין מיגו לא מהימנין להו, שלא האמינם תורה בכך עכ"ל, ובריטב"א דף י"ח ע"ב כתב ג"כ דאע"פ שבמתני' מבואר דעדים נאמינים

מדין מיגו וא"כ הרי"ז דלא כדברי הרמב"ן, וביאר בזה דמה ששינינו ברישא שנאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ההיא לאו מיגו ממש הוא אלא משום דאי בעי שתיק עכ"ל.

וביאור הדברים הוא דעדים נתנה להם התורה נאמנות וכמ"ש "על פי שנים עדים יקום דבר", ורצתה התורה שנאמנות העדים יהי מצד עצמם ולא שנאמן להם מכח נאמנות אחרת, וא"כ מכיון שמיגו ה"ה ענין של נאמנות הרי אם נאמן להעדים מכח מיגו, הרי אי"ז נאמנות העדים לבד, כ"א בצירוף עם נאמנות המיגו, ואי"ז כוונת התורה בנאמנות העדים, ולכן לא אמרינן מיגו בעדים, משא"כ הפה שאסר שאינו ענין של נאמנות א"כ הרי זה רק סמך ועזר לנאמנות העדים, ואחרי שיש להעדים האי הפה שאסר שוב נאמנים בכח עצמם, ולכן שייך לומר הפה שאסר בעדים, (ועי' בברכת שמואל כאן).

והנה כל הנ"ל שייך לומר רק אם נימא שהפה שאסר אינו מתורת מיגו כ"א דין חדש ואינו אפי' ענין של נאמנות, אבל אם נימא שהפה שאסר הוא מדין מיגו, והיינו שהוא עכ"פ ענין של נאמנות אין לחלק כנ"ל.

ד. ועפי"ז יש לתרץ קושית הגרש"א מרש"י (שמשמע מדבריו שעדים אינם נאמנים בהאי מיגו) על דברי הגרע"א, והיינו משום דהגרש"א הביא ראיתו מדברי רש"י, ולרש"י מכיון דס"ל דהפה שאסר הוא מדין מיגו הרי כמו דמיגו לא אמרינן בעדים, ומשום דבעינן בעדים דין נאמנות שלהם, ואם סמכינן אמיגו הרי יש עוד נאמנות ביחד עם נאמנות העדים, ואי"ז כוונת התורה כנ"ל, הרי כמו"כ בהפה שאסר שהוא מדין מיגו ג"כ אין לומר בעדים, ולכן מוכרח רש"י לומר דהטעם ברישא הוא משום דכולה חדא הגדה היא ולא מטעם הפה שאסר.

(והא דבההו"א כתב רש"י דהוא מטעם הפה שאסר, מבאר הגרש"א שם הוא משום דבההו"א חשב רמי בר חמא דאי"ז מדין עדות בכלל, ותירץ עפ"ז קושית ההפלאה ועוד דאמאי חזר רמי בר חמא מהרישא, הרי קושית רבא הי' רק על הסיפא דרב"ח רצה לומר דנאמנים לומר אנוסים מחמת נפשות, וע"ז הקשה רבא

דהוה חוזר ומגיד, אמנם על הרישא דסבר רמב"ח בההו"א דנאמנים לגמרי גם מחמת ממון מכיון שיש להם מיגו דהפה שאסר הרי לא הקשה רבא כלום, ול"ל לרמב"ח לחזור מזה.

ומבאר דבההו"א הי' ס"ל לרמב"ח בהסיפא דאין בזה החסרון דאינו חוזר ומגיד, משום דס"ל לרמב"ח דעדות שבשטר אינו נקרא הגדה, וא"כ כשאומרים אנוסים היינו אין בזה החסרון דחוזרים ומגידיים כיון דלא הי' כאן הגדה ראשונה, ורק מחמת ממון אינם יכולים לומר משום דאין אדם משים עצמו רשע, וא"כ הטעם דנאמנים בהרישא לפי ההו"א דרמב"ח לומר גם אנוסים היינו מחמת ממון הוא מטעם הפה שאסר, והיינו דאיי"ז מצד גדר עדות כ"א מטעם הפה שאסר, דהרי כנ"ל בההו"א ס"ל לרמב"ח דעדות שבשטר אינה בגדר הגדת עדות, ואיפה יש החסרון דאין אדם משים עצמו רשע רק היכא דבא לומר מדין עדות, אבל אם בא מכח הפה שאסר יכול לומר ע"ע כל מה שרוצה, ולכן נאמנים גם מחמת ממון.

וע"ז חידש לו רבא דגם עדות שבשטר נקרא הגדה, ורמב"ח קיבל זה ולכן חזר לגמרי מסברתו בהסיפא, וא"כ הא דנאמנים בהרישא הוא רק מטעם דכולה חדא הגדה היא ואין בזה החסרון דחוזרים ומגידיים, וא"כ שוב אינם נאמנים בהרישא לומר אנוסים מחמת ממון, דהא משימים א"ע רשעים, מכיון דעכשיו ס"ל דהוה מדין עדות, ומתורץ קושית ההפלאה, ע"ש בדברי הגרש"א).

ה. אמנם הגרע"א כתב דברו על דברי התוס', והתוס' הרי ס"ל דהפה שאסר הוא דין חדש ואינו מטעם מיגו ונאמנות בכלל, וא"כ אה"נ דדין מיגו אין לומר בעדים (וי"ל דגם התוס' ס"ל האי סברת הרמב"ן אע"פ שהתוס' תירצו באופן אחר על קושייתם וכדלקמן), ומשום דבעינן נאמנות שלהם לבד כנ"ל, מ"מ הפה שאסר ס"ל להתוס' דאינו מדין מיגו ונאמנות, ורק שהפה שאסר עוזר להנאמנות שלהם, ואחרי שיש להם הפה שאסר מאמינים להם בכח עצמם, וא"כ שפיר י"ל הפה שאסר בעדים מכיון שסו"ס סמכינן אנאמנות של העדים לבד.

ועפ"י ז"ל דהנה הגרע"א הביא ראי' לדבריו דעדים יכולים לחזור ולהגיד ע"י מיגו וז"ל: "והא אנוסים מחמת נפשות יכולים לחזור ולהגיד אלא כיון דאמרי

אנוסים מחמת ממון אאמע"ר" עכ"ל, וכוונתו בזה לכאורה הוא, דכמו דבאנוסים מחמת נפשות בהרישא נאמנים ע"י המיגו אע"פ שהעדים חוזרים ומגידיים, (דהרי התוס' מפרש כאן המשנה ובפשטות מפרש לפי המסקנא וא"כ גם באנוסים מחמת נפשות אינם נאמנים בהסיפא), והיינו דס"ל להגרע"א דהתוס' לא ס"ל כדברי רש"י דטעמא דהרישא אליבא דהמסקנא הוא משום דכולה חדא הגדה היא, דאז באמת לא הי' מהני מיגו שיהיו יכולים לחזור ולהגיד, דהא שם אינם נחשבים בכלל חוזרים ומגידיים מכיון דכולא חדא הגדה היא, כ"א דס"ל להתוס' דטעמא דהרישא הוא משום דע"י מיגו יכולים לחזור ולהגיד, ומזה הביא הגרע"א ראי' דבכל פעם מהני מיגו שיהיו יכולים לחזור ולהגיד, ולכן הקשה קושיתו על התוס', (והגרש"א ס"ל דטעמא דהתוס' הוא כרש"י, וא"כ אין משם שום ראי').

אמנם עפ"י דברי הנ"ל אולי י"ל דאין משם ראי', והיינו דאפי' אם נימא כנ"ל דס"ל להתוס' דטעמא דהרישא הוא משום מיגו, האי המיגו שם אינו דין מיגו כ"א דין הפה שאסר, כי העדים בעצמם קיימו את השטר, ובזה אה"נ דס"ל להתוס' דגם עדים יכולים לחזור ולהגיד, כי סו"ס הנאמנות נשאר מצד עצם העדים, אבל מיגו ממש גם להתוס' י"ל דלא מהני, וכאן הרי קושית התוס' הוא דנאמין להם בהסיפא מדין מיגו דאי בעי אמרי פרוע, דזהו ממש דין מיגו, וזה אה"נ דלא מהני מכיון דהעדים חוזרים ומגידיים ומובן שפיר תירוץ התוס', ומתורץ קושית הגרע"א.

ו. (ויש להוסיף בזה ע"ד מ"ש בקובץ שיעורים בב"ב אות תי"א ובקובץ הערות יבמות סי' ע"ב לחקור אם הטעם דאין חוזר ומגיד הוא משום פסול וחלישות הגדה האחרונה, או דהגדה הראשונה א"א לה להתבטל, דהתורה חזקה כח הגדה הראשונה שא"א לה להתבטל ע"י חזרה, וע"ש איך שתירץ עפ"ז קושית הגרע"א הנ"ל).

וע"פ מ"ש לעיל ובהמשך להנ"ל י"ל באופן אחר קצת מהמבואר בקובץ הערות שם, דיי"ל דס"ל להתוס' דהחסרון בחוזר ומגיד הוא משום פסול וחלישות הגדה האחרונה, ולכן מיגו לא מהני, משום דבהגדת עדות בעינן נאמנות העדים בעצמם בלבד כנ"ל, ומכיון דמיגו הוא ג"כ ענין של נאמנות הרי בסופו של דבר לא סמכינן

אנאמנות העדים בלבד כ"א גם אנאמנות המיגו, וזה לא מהני לתוס' די"ל דס"ל כהרמב"ן הנ"ל. משא"כ אם זה בא מכח הפה שאסר הרי זה אינו ענין של נאמנות כנ"ל, וא"כ הרי בסופו של דבר סמכינן אנאמנות העדים בלבד, ורק דכח נאמנות העדים הוא ע"י הפה שאמר, ובזה שפיר אמרינן דנאמנים העדים עי"ז, ומתורץ קושית הגרע"א, דהרי המדובר כאן הוא שנאמין את העדים ע"י המיגו, וראית הגרע"א הי' מהפה שאסר, ושפיר יש לחלק ביניהם וכנ"ל).

ז. והנה כל הנ"ל הוא אם נימא דהתוס' ס"ל כסברת הרמב"ן והריטב"א הנ"ל לחלק בין מיגו להפה שאסר, וכסברת הברכת שמואל הנ"ל, אולם הרי התוס' לא תירצו כתירוצ' הרמב"ן שם בדף י"ט ע"ב (על הקושיא דנאמין להשניים במיגו דאי בעי פסלי לראשונים בגזלנותא), אלא דהתוס' תירצו דב' עדים אינם נאמנים במיגו כי אין האחד יודע מה שבלב חברו, וא"כ הרי לכאורה התוס' לא ס"ל כסברת הרמב"ן. אמנם נראה די"ל דהתוס' ס"ל בעצם כתירוצו של הרמב"ן, ורק דשם בדף י"ט ע"ב לגבי מיגו דגזלנותא, הי' להם להתוס' טעם אמאי תירצו כתירוצם ולא כתירוצ' הרמב"ן.

דהנה התוס' בדף י"ח ע"ב ד"ה אין נאמנים כתבו בתירוצם האחרון דבשני עדים לא אמרינן מיגו וברישא נאמנים משום דאי בעי שתקי. וכתבו באחרונים (עי' פנ"י ועוד), דטעמא דהאי מילתא הוא מצד הסברא התוס' בדף י"ט הנ"ל דאין אדם יודע מה שבלב חברו, (וע"פ ביאור הר"ן שם דאע"פ דבעדות זו הסכימו לשקר, אפשר שבשקר אחרת לא הסכימו לשקר כי אין דעותיהם שוות, משא"כ באי בעי שתקי הרי אפי' אם רק א' מהעדים ישתוק כבר לא יתקיים השטר ע"ש, ועי' ג"כ בשערי יהודה גיטין פרק ראשון סי' ט' וסי' י"ז).

אמנם ראיתי בספר ארי שבחבורה שהקשה ע"ז דאין זה מן הסדר לסתום מקודם ולפרש אח"כ, ואדרבה הי' צ"ל שהתוס' יפרשו כאן (בדף י"ח) הטעם דבב' עדים לא אמרינן מיגו ולסתום אח"כ, שמצד קושיא זו מפרש טעם חדש בדברי התוס' בדף י"ח ע"ש.



ועפ"ז י"ל ג"כ דבעצם ס"ל להתוס' כתירוץ הרמב"ן, וא"כ י"ל דס"ל להתוס' דהטעם דבב' עדים לא אמרינן מיגו הוא משום דבעדים צריכים להנאמנות שלהם מצד עצמם, ולכן לא מהני מיגו מכיון דמיגו הוא ענין של נאמנות, ובעדים א"א להאמינם ביחד עם נאמנות מצד דבר שני, משא"כ הפה שאסר דשיטת התוס' היא כנ"ל דאינו אפי' ענין של נאמנות, לכן ברישא נאמנים מצד הפה שאסר, כי סו"ס מאמינים להעדים מצד נאמנות שלהם, ולכן לא כתבו התוס' בדף י"ח דהטעם הוא משום שאין א' יודע מה שבלב חברו, כי בעצם הוה הטעם כנ"ל.

אמנם בדף י"ט ע"ב במיגו דגזלנותא שם הי' מוכרח להתוס' לכתוב הטעם משום דאין א' יודע מה שבלב חברו, והוא משום דחלוק לגמרי המדובר שם מהמדובר כאן, כי כאן כשאומרים אנוסים היינו כשכתב ידן יוצא ממקום אחר, הרי מכיון שהם חוזרין ומגידיים הרי אין אנו מאמינים להם בהגדתם השני' וכנ"ל, וא"כ הרי ע"י המיגו רוצים אנו לעשות להגדתם שיהיו נאמנים, בזה אמרינן דהמיגו אינו יכול לעזור לעדים היכא דיש חסרון נאמנות בעדותם וכנ"ל.

אולם בדף י"ט הרי מדובר בתרי ותרי דכל כת יש לה נאמנות שלימה בהגדתם, ורק דמכיון דמבין שניהם יוצא דיש כאן הכחשה, לכן אין הבי"ד יכולים לברר עפ"י עדותם מכיון דהעדים מכחישים את עצמם, וא"כ כשהקשה התוס' ד"נאמין לבתראי במיגו דאי בעי פסלי לקמאי בגזלנותא", הרי אין המיגו בא להוסיף נאמנות לנאמנות העדות הבתראי, דהרי גם בלי המיגו ישנו נאמנות שלימה לעדות הבתראי, ורק דהמיגו בא לומר שנשמע לבתראי מכיון דאי בעי פסלי לקמאי בגזלנותא ושלא יפריע כאן ההכחשה על בתראי מצד עדות קמאי, ובזה שפיר י"ל דגם ע"י מיגו יכולים להקשיב לבתראי, וכמו דאמרינן לעיל דע"י הפה שאסר מאמינים להעדים, כמו"כ כאן נשמע להם ע"י המיגו, ולכן לא הי' אפשר לתרץ כתירוץ הרמב"ן, ולכן תירצו התוס' דכאן מוכרחים לומר דהטעם דלא אמרינן מיגו בבי תרי הוא משום דאין א' יודע מה שבלב חברו, (והרמב"ן י"ל דס"ל דגם בתרי ותרי חסר בנאמנות העדים, וא"כ בא המיגו לעזור ולהוסיף בנאמנותם, ושוב אין מיגו מועיל וכנ"ל, וכידוע החקירה בהא דתרי ותרי בהכחשה, ואכ"מ).

## מחלוקת רש"י ותוס' בענין מיתה וממון לאחד

הת' שמואל שיחי' לזר

תלמיד בישיבה

במסכת כתובות דף ל' ע"ב - ל"א ע"א בתוס' ד"ה "רב אשי וכו'" מביא התוס' בענין ממון לזה ונפשות לזה ממס' סנהדרין ט' ע"ב "הביא הבעל עדים שזינתה, והביא האב עדים והזימום לעידי הבעל, עידי הבעל נהרגין ואין משלמין ממון, חזר והביא הבעל עדים והזימום לעידי האב, עידי האב נהרגים ומשלמין ממון, ממון לזה פירוש לבעל שרצו להפסיד כתובה, ונפשות לעדים".

הנה רש"י במס' סנהדרין על אתר כתב וז"ל "עידי האב נהרגין שרצו להרוג עידי הבעל, ומשלמין ממון מאה כסף לבעל שבאו לחייבו כשהזימו את עידיו", עכ"ל. וצ"ל מהו חילוק הלשונות בין רש"י שמשמע מלשונו דמיירי אקנס, לבין תוס' דכתב כתובה.

יש להקדים הא דהביא התוס' בתחילתו (ד"ה רב אשי) מסנהדרין דף י' ע"א בנוגע לנערה המאורסה, "פלוגי בא על בת פלוני והוזמו נהרגין ומשלמין" ומבאר רש"י שם דמשלמין טובת הנאת כתובה ולא המאתים וזו דכתובה. דמשמע שרש"י סובר שהעדים שהוזמו משלמין רק "הפסד ודאי" שהוא טובת הנאת כתובה, ולא דבר שבספק, ולכן אינם משלמין ממון הכתובה על הספק, דאפשר שימות או יגרש הבעל. ומובן בנדו"ד במקרה דסנהדרין דף ט' ע"ב דבשעה שעדי האב מזימין לעידי הבעל אין לבעל שום אופן שיוכל להפסיד הכתובת בוודאות, כי בשעה שמזימין לעידי הבעל, נהיה הבעל מוציא שם רע ואינו יכול לגרש את אשתו לעולמים (ולא יצטרך להוציא כסף הכתובה), ולכן ס"ל לרש"י דמשלמין קנס. משא"כ לתוס', ומכיון שס"ל לתוס' דמשלמין כתובתה, א"כ ע"כ לתוס' אין הבעל נהיה מוציא שם רע.

אלא דצריך להבין סברת פלוגתתם.

ויובן זה בהקדים הא דרש"י כתב בסנהדרין דף י' ע"א במקרה דנערה המאורסה דלפי רבא נהרגין ומשלמין, בד"ה ומשלמין ממון, "...ולא פליגא דרבא אדרב יוסף דאמר לעיל עידי הבעל נהרגין ואין משלמין, דהתם כיון דניסת הנך תשלומין דכתובה דידה בעי מיהוי, וכיון דעלה מיקטלי לא משלמו לה ממון. אבל היכא דלא ניסת הנך תשלומין דהזמה דאב נינהו דכל שבח נעוריה לאביה וכו'", עכ"ל. משמע מדברי רש"י שבארוסה הממון הוא לכתחילה להאב, וא"כ בהמקרה דסנהדרין דף ט' ע"ב את"ל דאיירי בארוסה, יצא דממון לזה האב, ונפשות לנערה, וזה אינו, דהרי כאן מיירי שנחשב ממון ונפשות לחד שהרי עידי אין משלמין. ולכן ע"כ מיירי בנשואה לרש"י, ומשום הכי הוי הבעל מוציא שם רע כדלעיל.

משא"כ התוס' לומד שהכא (דף ט' ע"ב) מיירי נמי בארוסה, ואפי' הכי נחשב לממון ונפשות לחד, וכמבואר במהר"ם שי"ף בנוגע למקרה דסנהדרין ד' י' ע"א, וז"ל "...זה מקרי קצת ממון ונפשות לחד, אע"פ שהתשלומין לאב ומיתה לדידה מ"מ הכל בא על ידה, וכן בסמוך צ"ל ליישוב ר"י כיון דבלאו דידה נתחייבו מיתה ע"י עדותן אדידה, דהיינו פלוני בא כו' אע"ג דעל ידה נמי קילב"מ, מ"מ מחייבין להו ממון בשבילה ודו"ק, עכ"ל. משא"כ בנדו"ד ד' ט' ע"ב, כיון דאין לעידי הבעל חיוב מיתה ממקום אחר (שאינם מעיד על האיש שזינתה עמה), אין שייך לחלק שני החיובים בין האב (ממון) להנערה (מיתה), ולכן הכל בא על ידה ונחשב ממון ונפשות לחד. וזהו הטעם דתוס', דעידי הבעל אין משלמין.



## בענין דתרי ותרי בנוגע להחזקת כשרות

הת' לוי יצחק שיחי' ליבעראו

תלמיד בישיבה

א. איתא בכתובות (כא:): אמר רב הונא אמר רב: שלשה שישבו לקיים את השטר, וקרא ערער על אחד מהן, עד שלא חתמו - מעידין עליו וחותרם, משחתמו - אין מעידין עליו וחותרם. ערער דמאי? אי ערער דגזלנותא, תרי ותרי נינהו! אי ערער דפגם משפחה, גלוי מלתא בעלמא הוא! לעולם אימא לך ערער דגזלנותא, וקאמרי הני: ידעינן ביה דעבד תשובה. ומפרש רש"י בפירוש קושיית הגמ' תרי ותרי נינהו - כי אמרי לא גזל הוה להו תרי ותרי ולא מתכשר בהכי דקי"ל לקמן בפרקין כתובות (דף כו) אין ערער פחות משנים. והיינו דאם המדובר בערער דגזלנות והרי "ערער" אינו פחות משנים. היינו דאם יש כאן ערער, הערער הוא ע"י שני עדים. א"כ מה יועיל עדות שנים הללו שהלה אינו גזלן וכחישו עדים הפוסלים אותו, והרי סוף סוף לא יהיה עדיף "מתרי ותרי". דבוודאי לא יועיל בעדות קיום!

ויש כאן חידוש בדברי רש"י: דשכשישנו תו"ת אודות פסלות גברא מסויים לומר שהוא "גזלן", הרי אע"פ שיש לו חזקת כשרות (שהרי לא נולד גזלן) (ובניגוד לעניין היכי שאומרים עליו שהוא פסול, בפסול הגוף שנולד בפסול זה), אעפ"כ אין החזקה מועיל להכשירו, ולא מתכשר בעניין זה לעדות.

והנה בענין זה (דשכשישנו תו"ת, אין לא חזקת כשרות) מסכים הרי"ף. ומביא הוכחה לשיטתו, מזה שאיתא לעיל (בדף יט:) שב' פוסלים עדות שבשטר. שהגמ' מחשיב לתו"ת שאין נאמנים לגבות עם שטר זה. והיינו שאין מחזיקים העדות שבשטר זה לעדים כשרים, אע"פ שהעדים פסלו אותם בגזלנותא, והיה להכשירם משום שיש להחזיקם בכשרות. דאעפ"כ אין מחזיקים אותם כן, משום "דאוקי

ממונא בחזקת מאריה". והיינו שלפי פשטות דברי הרי"ף הרי חזקת ממון עדיף מחזקת כשרות ואין להחזיקו בכשרות באם על ידי זה יוציאו ממון מחזקת חבירו.

והנה ברש"י לא הובא הסבר זה שאין חזקת כשרות מועיל משום שהלה מוחזק בממון. ונראה ממנו שעצם הדבר שיש "תרי ותרי" עניינו שאין מועיל חזקת כשרות. ונראה יותר שהכוונה הוא משום שבתרי ותרי נשאר ספק בעצם, ואין החזקה (דכשרות) מועיל להכריע לפי חזקה זו, אלא משאירים הדבר במצב של ספק. (או ד' א) דספיקא דתו"ת הוא ספיקא דאורייתא, או ד' ב) שזה לכל הפחות ספיקא דרבנן, דאף אם החזקה מועיל מדאורייתא מ"מ אין זה מועיל מדרבנן). אבל ברש"י בקידושין נראה שלומד: שחזקה מועיל גם בסיפיקא דתו"ת שמפרש שהא שנראה מגמ' שינאי היו פסול לכהונה על ידי תו"ת הוא משום שאין לו לינאי חזקת כשרות. אבל אם אמו היתה נידונית, הרי נראה ממנו שהיה מועיל חזקת כשרות של האם גם הספק דתו"ת. וא"כ נראה דטעם רש"י הוא על דרך הרי"ף שיש כח דחזקת ממון דעדיפה מחזקת כשרות

והנה לפי זה צריכים לפרש ולחלק בין תו"ת אחד ובין ב' כיתי עדים המכחישים זא"ז, דשם (בב' כיתי עדים המכחישים זא"ז) מחזיקים בחזקת כשרות כיון שאין תרי הפוסלים אותו באופן ישיר. משא"כ בעניינינו אין להחזיק בכשרות כיון שיש ב' הפוסלים אותו באופן ישיר.

והנה תוס' אינו מסכים לענין זה (דשכשישנו תו"ת, אין לא חזקת כשרות). דהנה בתוס' ד"ה תרי ותרי נינהו כתב וז"ל: פירש בקונטרס וכי אמרי לא גזל הוה להו תרי ותרי ולא מתכשר בהכי וקשה דהכא אליבא דרב הונא קיימינן דאית ליה (שבועות דף מז:): דזו באה בפני עצמה ומעידה דאית לן למימר אוקי גברא אחזקתיה ". והיינו דהתוס' סוברים שאין כאן חילוק בין אם יש תו"ת על חד ובין העדים המכחישים זא"ז. שגם בעדים המכחישים זא"ז הוי כמו שישנו כח של תרי המעידים שאלו שקרנים ופסולים לעדות, ואעפ"כ אין הם נפסלים לעדות שנשארים בחזקת כשרות. וא"כ כמו"כ הוי להיות בעניינינו: שהגם שיש תו"ת אודות כשרות של פלוני לעדות, מ"מ יש להחזיקו בחזקת כשרות, ולמה יפסל לעדות? [וכן אין נראה מדבריו שיש לפרש שיש דין מיוחד בעניין קיום שטרות שבזה נפסול כשיש תו"ת. אלא נראה שזה תלוי בכללות הדין דספיקא דתו"ת].

והיינו דבפשטות היה נראה לחלק בין העניינים ולומר: שיש חילוק בין כשהעדים פוסלים אותו, דבזה הב' פוסלים אותו באופן ישיר. ובין כשהם מכחישים זא"ז, שבזה אין הם מכחישים ופוסלים העדים באופן ישיר. אבל התוס' סוברים שאין לחלק ביניהם. וכמו שכתבו לעיל בדף כ' ע"א וז"ל "בשני כתי עדים המכחישות זו את זו דכל אחת באה בפ"ע ומעידה אע"ג דלפי עדות כל אחת חבירתה פסולה לכל עדיות", והיינו דהוי כאילו הם עצמם פוסלים חבריהם. ומפורש יותר בב"ב דף לא עמוד ב שכתבו וז"ל "אף על גב דאלו מכחישים אותם ופוסלים וחושבין אותן כשאר פסולים לכל דבר עדות..." וא"כ הם מוכיחים מזה, שכמו בעניין זה (שהם פוסלים חבריהם) ואעפ"כ הם כשרים בעדות אחרת משום "דאוקי גברא בחזקת כשרות" כמו"כ בעניינינו דהם פוסלים אותם הרי כיון שהוא "ספק פסול, יש להשאירו בחזקת כשרות.

והיינו לשיטת התוס' שגם בעניין זה הרי יתכשר משום שיש לילך בטר "חזקת כשרות". כפי שמוכיחים מדברי רב הונא דפוסקים כמותו: שגם בשני כיתי עדים המכחישים זא"ז הרי הם כשרים לעדות אחרת, אע"פ שלפי עדות הכת האחרת הרי הם שקרנים (ובמילא פסולים לעדות). דאעפ"כ הם כשרים לעדות אחרת והוא מטעם: שאין לפסול אדם מספק כיון שיש לו חזקת כשרות וא"כ כמו"כ לעניין תו"ת יש להכשירו לעדות אחרת, כיון שיש לכל כת "חזקת כשרות".

והנה בחילוק זה באופן שרש"י יפרש לחלק בין סוגיית דידן (דאין הולכים בחזקת כשרות) ובין עדים המכחישים זא"ז. הוא באמת בלשונות הראשונים. דהנה בחידושי הרמב"ן למסכת כתובות דף כא עמוד ב (וראה גם בדבריו במלחמות) כתב וז"ל: "ומסייעי לה להאי סברא דר"ח ז"ל מההיא דגרסינן בפרק כל הנשבעין ואיתא נמי בפרק חזקת שתי כתי עדים המכחישות זו את זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה והתם טעמא משום דאמרינן אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי גברא אחזקתיה וכל כת וכת אמרינן האי היא דמסהדא קושטא ומפקינן ממונא אפומייהו היכא דאתיא כל חדא וחדא באפי נפשה, אלמא האי חזקה דאוקי גברא בחזקת כשר, עדיפא מאידך דאוקי ממונא בחזקת מריה".

והיינו שהוא מגדיר בהדיא סברת הר"ח (התוס') בעניין דהא דמוקמינן "בחזקת כשרות" הוא משום דחזקה זו "עדיפא" מחזקה האחרת שמוקמי "ממון בחזקת מאריה" (ולכאורה אינו מבואר ההסבר למה עדיפא חזקה זו מחזקת ממון. ואולי אפשר לפרש בפשטות: דאין הכוונה שסוג חזקה זו בכללות עדיפא מחזקת ממון, אלא משום שהיא בשרש הספק יותר. שיש לפשוט הספק יותר על ידי חזקה זו כעיון שהיא נוגעת יותר לשרש ועניין הספק ואע"פ שכתוצאה מזה אנו מוציאים ממון מחזקת בעל הממון מ"מ לעניין הספק דידן עדיפא חזקה זו כיון שהיא נוגעת יותר לשרש הספק מחזקת הממון.).

הרמב"ן ממשוך: "ולא תימא ה"מ במוחזק לן דבחזקת כשר אבל גברא דלא ידעינן לא דכל ישראל בחזקת כשרים הם ולא בחזקת גזלנים,": מוסיף עוד: שאין לפרש שחזקת כשרות עדיפא מחזקת ממון רק כשנדע לנו שאדם זה כשר הוא, אבל כשאין יודעים אין אנו מעדיפים חזקה זו על חזקת ממון כיון דסו"ס "כל ישראל בחזקת כשרים ולא בחזקת גזלנים" שאפי' אין אנו יודעים אודותם יש להם חזקת כשרות ואין להם חזקת גזלנים ובמילא יש להם העדיפות לומר שחזקה זו שהולך יותר בשרש הספק מועיל אפי' נגד חזקת ממון להוציא ממון ממי שהממון מוחזק ברשותו.

דחיית הרמב"ן הראיה: "והך סייעתא ליתא דשאני התם כיון שבאו זו אחר זו אמרינן זו היא הכשירה ודמי לבאו לישראל בזה אחר זה דאמרינן לענין טומאה שניהם טהורין, ואע"ג דהכא לאפוקי ממונא הוא כיון שבאים בזה אחר זה כשרין שאין הכחשתן פסול ברור, "דוחה הראייה לומר ששם כשבאים כל אחד בפ"ע יש לראות כ"א כאילו היא הכשירה. והיינו שהחזקת כשרות של ישראל מועיל לנו, כשכת אחד בפנינו הרי חזקת כשרות שלה מורה לנו להחזיק אותה בכשרות. ודומה לשני שבילים שכשבאים בפ"ע ושואלים בנפרד נורה לכל אחד מהם שטהורים הם, כמו"כ לעניינינו ואע"פ שע"י זה נוציא ממון מאחר, הרי פוסקים שהם כשרים, משום שאין הכחשתם פסול ברור. והיינו שאין כאן דבר ברור של פסול שנוכרח לפסול אותם בכירור ויש מקום להחזיק כ"א מהם בכשרות ואפי' אם על ידי זה יהיה תוצאה שנוציא ממון מחבירו.

ומוסיף: "שאפי" באותה עדות קיי"ל נהי דאתכחוש באכילתה באבהתא מי אתכחוש", : כמבואר בב"ב לא: שכשהוכחשו בחלק העדות אין אנו פסולים אותם בחלק העדות שלא נפסלו, אע"פ שיש בחלק העדות סיבה שלא להכשיר דבריהם (שהוכחש חלק דבריהם) ומ"מ משום חזקת כשרות שיש להם הרי זה מחייב אותנו להחזיק אותם בכשרות.

וממשיך הרמב"ן: "אבל ב' כתי עדים הבאות לפנינו על אחד ודאי פסלי ליה אפומייהו דהני כי היכי דלא ליפוק ממונא אפומיה דהא בספק יוצא דינו מלפנינו": שכשיש תו"ת על אחד הרי אנו מוכרחים לקבל דבריהם שלא לילך "חזקת כשרות" להכריע שלא נאמר שיש כאן ספק בפנינו בענין שאין להשתמש עם ה"חזקת כשרות" לסלק הספק מלפנינו! שהם פוסלים אותו בפסול ברור לפנינו!

וממשיך לפרש: "ודברי רבינו אלפסי ז"ל עיקר דלעולם הך חזקה דממונא בחזקת מאריה מכרעא טפי שהיא שב ואל תעשה, ועוד דלא אמרינן אוקי גברא אחזקיה אלא במילתא דרבנן ולא בשל תורה כגון תרומה דאורייתא או עבודה וכיוצא בה, והיינו דאמרינן גבי ינאי המלך מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני דספק חלל היה כדאיתא במס' קדושין (ס"ו א') וכמו שכתב רבינו הגדול ז"ל".

והיינו שיש לו ב' טיעונים לפסוק כהרי"ף: (ב) משום שסובר תו"ת ספיקא דאורייתא דאין מחזיקין הגברא "בחזקתיה" בעניינים ודינים דאורייתא, אלא בדינים דרבנן (תרומה דרבנן וכיוצא) שאין מועיל כלל חזקה כשיש ב' עדים הפוסלים אותו בפנינו בפסול ברור. (א) כשיש חזקת ממון בפנינו, הרי אף אם נאמר דשקולים הם (וגם נוסף שיש עדיפות מפאת שהיא שורש הספק), מ"מ אין לילך בתר "חזקת כשרות" של הגבכרא, אלא אדרבא: "שב ואל תעשה" שלא להוציא ממון כיון שבזה אנו עושים מעשה!

וגם בהרא"ש סי' כ"א כסת וז"ל: "...דהתם פסולי דידהו הוי משום דמכחישים זא"ז בעדות זו, וחד מינייהו לפי דבריהם מסהדי שקרא, וכיון דלא ידעינן הי מינייהו קא מסהיד שקרא, מוקמינן כל חד אחזקתייהו": והיינו שהוא על דרך דברי הרמב"ן דאין בהכחשה העניין דפוסלים האחד בהדיא ו"פסול ברור" אלא שאנו הב"ד יודעים שאחד משקר, ולכן מוקמינן כל אחד אחזקתיה. משא"כ "הכא דקא



מסהדי לפסול אחד בגזלנות לעדות ולשבועה כה"ג לא מוקמינן אחזקה. דכל תו"ת אע"ג דאית ליה חזקה דכשרות ספיקא דרבנן היא. . היכא דאיכא תו"ת לא מוקמינן ליה אחזקתיה ופסלינן ליה" והיינו כאופן הב' של הרמב"ן: שאין זה משום "חזקת הממון" שאין להוציא ממון על ידי חזקת כשרות אלא שבכל היכא דיש תרי ותרי שעניין עדותם הוא שבאים לפסול אותו לעניין עדות ושבועה אין מועיל שום חזקה שהוא וגם אין מועיל חזקת כשרות הגם שהיא שורש של הספק.

ב. והנה המהרש"א הביא דברי הרי"ף שכתב כרש"י והסביר "...לא אמרי' אוקי גברא אחזקתיה ומפקינן ממונא אפומיה" ופשטות דבריו נראים שהכוונה הוא דזה שאין מחזיקין האדם על חזקתו הוא כשמדובר להוציא ממון מחזקתו. וממשיך המהרש"א "והביא ראייה מההיא דלעיל באו שנים ואמרו כתב ידם הוא אבל אנוסים היו כו' אין נאמנים ומסיק דלא מגבינן ביה לאפוקי ממונא מחזקתיה ולא אמרינן אוקי גברא אחזקתיה ועיין בזה באורך בר"ן ויש ליישב ודו"ק". והיינו שמוכיח מהגמ' דלעיל דף כ' שהיכא שב' פוסלים השטר דהוי "תרי ותרי", דאין אומרים שמוקמינן עידי השטר בחזקת כשרות להוציא ממון. וא"כ כמו"כ בתו"ת אחד אין להחזיק הגברא בחזקתו כשע"ז יוציאו ממון מחזקתו.

והנה בדברים הללו בכללותם יש מקום לעיון, שהרי אין אנו מוציאים ממון על ידי "חזקת כשרות". אלא שכיון שאנו דנים על ספק בכשרותו, הרי החזקת כשרות מחזיק אותו בכשרותו. ואז בדרך ממילא מוציאים ממנו (לא על ידי החזקת כשרות, אלא) כמו שמוציאים כל אדם שבא להעיד נגד חבריו שאין אומרים ש"חזקת כשרות" של העד מוציא ממון מחזקת הנתבע!

וראה בח"ס חתם סופר שהעיר על דרך זה בהבנת כוונת הרי"ף: "תרי ותרי נינהו עמ"ש תוס' ומ"ש מהרש"א בשם הרי"ף. ולפע"ד לא לכך נתכווין הרי"ף ז"ל דוודאי אי כבר חתם הדיין על הקיום ואח"כ אתו תרי ותרי נפסל הקיום דומיא דלעיל גבי שטר. אבל עד שלא חתם העידו על ההוא גברא תרי ותרי ונשאר גברא בכשרותו ויכול עוד להעיד על כמה נפשות איך לא נכשיר שטרות וקיומם שהוא חתום עליו": והיינו שמחלק בין אם מדובר דיון על שטר מסויים זה לאחר שכבר

חתם הדיין על השטר הזה ואנו דנים במיוחד על שטר זה, הרי לדעתו מובן הבנת המהרש"א שהו כאלו מוציאים ממון על ידי חזקת כשרות כיון שהדיין במיוחד הוא על הוצאת ממון זה שעל ידי שטר זה. אבל אם המדובר הוא, עוד לפני שחתם על שטר זה, אלא שאנו דנים אם כשר לחתום בכללות על איזה שטר שתהיה, הרי (אע"פ שלידת הספק נתעורר על ידי שהיה מוכן לחתום שטר זה במיוחד מ"מ) אנו מחזיקים להיות להעיד על כמה נפשות להיות בכשרות היאך לא יהיה נאמן גם על שטר זה?

אבל כוונת הרי"ף ז"ל דגם הגברא פסול הכא להעיד מכאן ואילך. "דבשלמא ב' כיתי עדים אין כאן לפנינו כת א' שברי לנו שנפסלו עפ"י ב' עדים אדרבא על כל כת קאמר היא היא שפסלה את האחרת בעדותה. משא"כ ההוא גברא שברי לנו ששני עדים אמרו עליו שהוא גזלן. ונהי שיש ג"כ ב' שמסייעין לו מ"מ מידי ספיקא לא נפקא ולא מכשרינן ל' לשום עדות". ומבאר הח"ס דעיקר כוונת הרי"ף הוא שבתו"ת הרי ברי לנו שיש ב' הפוסלים עדות החד, ובמילא גם הגברא פסול להעיד מכאן ואילך להוציא ממון, כיון שיש לנו עדות הפסולת לנו בבירור ואעפ"כ שיש לנו עדות המסייעת אותו, מ"מ יש לנו עדות הפסולת אותו בבירור, משא"כ בנוגע להעדים המכחישים זא"ז הרי אין לך עדים הפוסלים אותם בבירור, כיון שהנפסלים חוזרים ואומרים: שאדרבא הם פוסלים הפוסלים אותם!

אבל לכאורה דברי הרי"ף בפשטותם לכאורה נראים כדברי המהרש"א שהחסרון של העד הזה הוא שאין לוקים הגברא בחזקתיה כשעל ידי זה יוציא ממון מחזקתו. ולכאורה נראה שהגם ששורש הספק הוא על כשרותו בכללות "להעיד על כמה נפשות" מ"מ כיון שבאים להעיד זאת לפסול חתימתם על שטר הזה, שהגם שלא חתמו עדיין הרי כבר כתבו ומוכנים לחתום שטר הזה, הרי יש לראות שהם באים להעיד על הוצאת ממון זה, ובמילא נחשב "להוציא ממון מחזקתו".

וראה בדברי ההפלאה וז"ל: "העיקר בזה אף דב' כיתי עדים המכחישים זא"ז כשרה כ"א להעיד בפ"ע אפי' להוציא ממון היינו משום דהכל הולך אחר עיקר העדות כיון דהכחשה דידהו אינו על זה הממון שאנו דנין בו השתא א"כ מוקמינן כבר כל כת בחזקת כשרות וממילא דכשרים כ"א לעדות אחרת אפי' להוציא ממון

משא"כ הכא ולעיל בדף כ' דעיקר עדותן מכוונת להעיד על זה השטר או הקיום שהוא פסול אמרי' דאוקי ממונא בחזקת מריה.

ויש לעיין להשוות המדובר כאן בעניין "איסור עצמו בעד אחד יוחזק" אם הם באים לעניין מעשה מסויים (היינו בקשר לחיוב מלקות או עדות ערוה) אינו נאמן, הגם שהדבר ושורש הספק אינם ממש בעניין הערוה או מלקות, אלא שעל ידי שנפשוט שורש הספק הרי יסתעף מזה נפק"מ לעניין עריות או מלקות. ומ"מ באם מדובר בקשר למעשה של עריות הרי זה כאילו מעידים על ערוה או מלקות ואין עד א' נאמן בזה, ואם מדובר בעדות שאינו קשורה עם מעשה מסויים אז אנו מחשיבים הדיון. וא"כ כמו"כ בעניינינו כשמעידים על כשרות האדם בקשר לשטר פרטי מסויים אז אין חזקת כשרות מועיל להוציא ממון אבל אם אנו דנים על הגברא בכללות (עוד לפני שבא לפנינו עניין פרטי ומסויים) אז אנו מחשיבים שהדיון הוא על הגברא, למרות שעל ידי זה יסתעף לנו נפק"מ לכמה וכמה והרבה ענייני הוצאת ממון ואפי' נפשות.

ונמצא נפק"מ גדולה בין הבנת ההפלאה והח"ס בעניין שב' כיתי עדים פוסלים אחד את חבירתה בגזלנות בבת אחת: שלפי הח"ס הרי בזה אין הם יכולים להוציא הגברא מחזקתו שהלה לא יוכל להוציא ממון כיון שהכת ההוא יטעון שהיא היא הפוסלת הפוסלים אותם! אבל להבנת ההפלאה הרי כיון שהם פוסלים אותם בעיקר עדותם הגברא! הרי בזה פוסקים כהרי"ף שכשפוסלים אותם במיוחד הרי חל הפסול מספק. וכן כתב ההפלאה בהדיא דלפי דבריו יהיה הדין כן וסיים בצ"ע.

ג. והנה עכ"פ יש לנו מחלוקת רי"ף ורש"י נגד תוס' אם בתו"ת על אחד הולכים אחר חזקת כשרות, ויוכל להעיד להוציא ממון בעדותו או לא. דלרש"י נשאר ספק פסול וכן פוסק השו"ע. וברי"ף כתב הטעם ד"לא אמרי' אוקי גברא אחזקיה ומפקינן ממונא אפומיה". ופירש המלחמות והר"ן שפירוש הדברים הוא משום ד"חזקה דממונא עדיפא" (רמב"ן) או "אלימא טפיי" (ר"ן). ומתוך דבריהם נראה עוד: שמהססים קצת בביאור זה וכותבים: שאפי' "לא מכרעת מילתא" (ר"ן) "...

דא"נ שקולין נינהו" פוסקים דהממון יישאר איפה שהיא נמצאת "היכא דליקום תיקום". ובמהלך זו כותב המלחמות "היאך תעלה על הדעת דמשום חזקה בעלמא מפקינן ממונא והלא אף בתר רובא לא אזלינן בממונא כ"ש בתר חזקה".

וא"כ יש להבין סברת התוס' בזה, דהאם סוברים שחזקת כשרות עדיפא מחזקת ממון, הרי הדבר קשה לומר כן, שהרי אין הולכים בממון אחר הרוב והיאך נילך בתר חזקת כשרות, דלכאורה חזקת כשרות גריעי מרוב.

והנה היה מקום לומר שלמדנו זה מהמחלוקת בין ר"ג ור"י האם אשה נאמנת לומר "משארסתי נאנסתי" להוציא ממון, שלר"ג נאמנת ולר"י אינה נאמנת, ובטעם ר"ג למדנו כמה מהלכים ואופנים. (דב' דף י"א איתא דהוא משום צירוף "חזקת דמעיקרא" וברי ושמא, או מיגו וברי ושמא. אבל ב) דף ע"ה נראה שסובר דחזקת הגוף עדיפא מחזקת ממון! וכפי שכתבו התוס' שם ד"ה בל היכא דליכא חזקה דממונא אזיל בתר חזקה דגופא בשיטת ר"י - פירוש אע"ג דאיכא חזקה אחרת כנגד חזקת הגוף כי הכא דבלאו חזקת ממון יש חזקה אחרת דהעמידנה בחזקת פנויה דדוקא כי איכא חזקת ממון לא אלימא ליה חזקת הגוף כנגד חזקת ממון אבל היכא דליכא חזקת ממון אלימא ליה חזקת הגוף משאר חזקות דאי ליכא שום חזקה אחרת כנגדה". דמשמע דלר"ג נאמנת משום דחזקת הגוף עדיפא מחזקת ממון.

אמנם מ"מ יש מקום לשאול ע"ז, דדילמא: (א) זה דווקא בחזקת הגוף (שינוי בגופא ממש: מתי נולדו המומים) ואין זה שייך לחזקת כשרות שאין זה חזקת הגוף, שאין כשרותה חלק בגוף ממש כמו חזקת הגוף (וב) ואפי' נאמר דחזקת כשרות הוא כחזקת הגוף (וכפי שמשמע באיזה מהתוס' לעיל), מ"מ קשה לומר שכוונת חזקת הגוף עדיף מחזקת ממון בלי צירוף עוד כח דאפשר שרק לעניין ממון דכתובה עדיף חזקת הגוף שהיא חובה שבשטר, וכאילו מוחזקת בעצם החוב. או דגם הגמ' ההיא סובר שיש צירוף חזקת כשרות וברי ושמא או מיגו. וכן הוא בדברי התוס' לעיל. וכ"כ במהרי"ט בשו"ת מהרי"ט חלק ב - אבן העזר סימן מ' "... וכת' דאדרב' נימא כיון דספקא הוא מספקא לא מפקי' ממונא דאוקי ממונא בחזקת מרא וחזקת ממון עדיפא מחזקה דכשרות כדאמר' בס"פ המדיר לא תימא ר' יהושע לא

אזיל בתר חזקה דגופא כלל אלא כי לא אזיל ר' יהושע בתר חזקה דגופא היכא דאיכא חזקת ממון וכו' ואף רבן גמליאל לא פליג עליה דר' יהושע בספ"ק דכתובות דאמר נאמנת ומפיק ממונא אלא מטע' ברי ושמא אי נמי מטעם מיגו כדאמרי' התם בספ"ק אבל היכ' דליכ' הך טעמא לא מפקינן ממונא משום חזקת דכשרות...". וגם ג) דבעצם צריך הסבר מהו הכוונה באמת בהא שחזקת הגוף יהיה עדיף על חזקת ממון, דהלא המוציא מחבירו עליו הראיה בעדים והיאך מוציאים בחזקה גרידא?

ונראה מכל זה הכוונה כמו שכתב המהרי"ט שם בהמשך הדברים: "הא ליתא דכל שאנו דנין בתחילה בהכשרו של עד או פיסולו ויש לנו להעמידו בחזקת כשרות בחזקת כשר ודאי קאי ולא בספ" דהא קי"ל מדאורייתא אוקי מילתא אחזקתיה מהני אף להוציא ממון וראיה מהא דאמר בפ' חזקת שתי כתי עדים המכחישות זו את זו דקי"ל כרב הונא דזו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה ואע"ג דכל כת מינייהו ספק פסולים כינהו מוקמי' להו אחזקתייהו ומפקינן ממונא אפומייהו וכתב שם התוס' דלא דמי לההיא דפ"ב דכתובות שני' החתומי' על השטר יע"ש" (אלא שהוא למד בשו"ת מהרי"ט חלק ב - אבן העזר סימן מ' בכוונת הרי"ף עצמו שאין זה בסתירה ליסוד הזה משום ד"וגם אין להביא ראיה מפסקו של הרב האלפסי ז"ל מפ"ב דכתובות גבי קרא ערער על א' מהם וכו' שכת' הו"ל תרי לבהדי תרי והו"ל עדות ספק פסול ולא מפקינן ממונא אפומיה שעיקר טעמו של הרי"ף ז"ל שם הוא משום דתרי ותרי ספק' דרבנן ולא נעמידנו בחזקתו כדמשמע בדברי הרא"ש והר"ן ז"ל ואין להאריך כאן". דהכוונה דהטעם הוא משום דתו"ת ספיקא דרבנן ודווקא בתו"ת לא ניזל בתר חזקת כשרות. אבל לכאורה יש להבין שהרי הר"ן כתב בטעם הדבר: שהוא משום שחזקת ממון עדיפה ואלימא ואין החזקת כשרות מועיל להוציא ממון).

ונראה שזהו יסוד גדול בדבר: דכשיש ספק בשורש העד עצמו הרי יש לדון בעצם הספק בו, כמו שאר הספיקות שמועיל שם חזקת כשרות וחזקה דמעיקרא וכיוצא. ואין מסתכלים בזה שכתוצאה מהפסק אודות כשרותו של העד הרי העד יוציא ממון, דכיון שהספק הוא בגדר ומציאות העד עצמו האם הוא עד כשר או אין

הוא עד כשר, יש לזון ולהכריע הספק הלזו מצד עצם עניינו. ולכן אין משנה לנו מה שכתוצאה מהפסק אודות כשרותו ביסוד חזקת כשרותו, נוציא ממון מחזקתו כיון דדיון דידן קאי בעצם מציאות העד גופא.

ויש להביא דוגמא לזה (והרי זה דוגמא בעלמא) על דרך יסוד הגדול של הרמב"ם בפט"ז מהל' סנהדרין "שאיסור עצמו בעד אחד יוחזק" והרי עד יוכל להחזיק הדבר לאיסור אע"פ שכתוצאה מזה יכול אחד להיענש בעונש מלקות, ואע"פ שאין עד א' מועיל להביא עונש מלקות, מ"מ הרי הוא יכול להחזיק הדבר לאיסור מצד דיני וגדרי אסורים (שבזה הגדר דעד א' נאמן באיסורים). ואע"פ שמזה יסתעף נפק"מ לעתיד אודות ענייני עונש מלקות (שבזה אין עד א' מועיל להענישו), אעפ"כ אין זה מגרע שנדון האיסור ונחזיקנו על פי עד אחד.

ואפשר שזהו ההסבר בזה ד"חזקת הגוף" עדיפא על שאר החזקות (ואולי זהו הביאור להשיטה שסובר שהיא עדיפא מחזקת ממון) דכיון שהיא דנה בעצם שורש הספק ובעצם הספק (לדוגמא: אם גוף האשה נעשו לה מומים לפני האירוסין או לאחריה) לכן יש לנו הכוח לזון עליה בעצמותה מצד עצם מציאותה. שלכן אפשר שהחזקה אודותה תכריע עצם הספק, ולא נסתכל בזה שיוכל לבוא נפק"מ על ידי זה שנוציא מחזקת ממון כיון שיש בכח לזון על עצם הספק בעצמותה, באופן שלא נחוש על זה שמסתעף נפק"מ בשאר עניינים וכיוצא. (וכנראה הסבירו עד"ז כמה מהאחרונים במעלת "חזקת הגוף").

והנה, א"כ צריך לבאר עכשיו בשיטת הרי"ף ורש"י שאין סוברים כן. וסבורים שבספק דתו"ת אין הולכים בתר חזקת כשרות (דהיינו חזקת הגוף). והנה המהרי"ט למד שהוא משום חומרא "דתרי ותרי" גרידא וכתב שכן הוא ברא"ש והר"ן. ולכאורה הדברים מפורשים כן בהרא"ש שהטעם שאין הולכים בתר חזקת כשרות משום חומרא שדתרי ותרי "ספיקא דרבנן" ולא אוקמינן אחזקיה. אבל לכאורה בדברי הר"ן מפורש הטעם, דהוא משום דחזקת ממון אלימא ועדיפא אלא שמוסיף גם: שאפי' אם שקולים ושווים, אין להוציא ממון על פי חזקת כשרות, והיינו שגם בהסבר הב' יוצא: שבאם הולכים בתר חזקת כשרות, הרי ההוצאת הממון היא כתוצאה מהחזקה ואין בכח החזקה להוציא ממון!

ונראה לומר: שלשיטת הרי"ף ורש"י הרי עניין העד הרי כל עניינו הוא הכח שמביא "דבר" לברר הדבר והספק ולדון על פיה. ואין זה בדוגמת "איסור" ו"עונש" הבא על ידי עשיית איסור. דשם הרי בוודאי עניין האיסור הוא עניין עצמי ממש, שהדבר והחפץ אסור לאכול או ליהנות ממנה. אלא שאחד התוצאות שלה הוא שבאם אחד עובר על האיסורים אז ייענש על ידו. ולכן הרי בזה אפשר יותר להבין מה שיש לקבוע האיסור על פי גדריו איסורים ואין לחוש בזה שכתוצאה מקביעת האיסור הרי ייענש האדם על ידה. ומשום זה נקבע האיסור על פי גדריו העונש, או שלכל הפחות לא נעניש אותו כשקבענו האיסור שלא לפי גדריו ענישה, כיון שענין האיסור, ענין עצמי לה שהוא בלתי תלוי בזה שעונשים מסתעפים ממנו.

משא"כ בנוגע לעדות, שכל עניין העדות (ב' עדים) הוא לקבוע הדבר והספק על פיה ולהוציא ממון ולפסול אחד מכשרותו. והרי מובן שיש מקום לומר שגדרי קביעת העד בעצמותו קשור עם גדריו הוצאת ממון והוצאת גברא מחזקתיה. ולכן אין לקבוע כשרות העד על פי גדריו "חזקות", כיון שאז יוצא דהוא כאילו אנו מוציאים ממון מחזקתו על פי חזקת כשרותו. ובזה ההלכה הוא, או שחזקת ממון עדיפא או שאין להוציא ממון על פי חזקות.

יש להביא דוגמא לדבר מעניין הדין ד"איסור עצמו בעד אחד יוחזק". והנה כתב בספק המקנה בקידושין ס"ג לעניין מה שהאב מעיד על בנו שהוא בן י"ג שנה לעניין נדרים אבל לא לעונשין. דלכאורה למה זה שונה מ"איסור עצמו בעד אחד יוחזק" שקובעים האיסור בעד אחד ולאח"ז מענישים האדם כשאכל הדבר, אף שנקבע האיסור על פי עד אחד. ומפרש דזה דאין האב נאמן לעונשים הוא רק כשהאב מעיד בב"ד לאחר שכבר עבר עבירה. ומש"ה אינו נאמן לעניין גיל הבן. אבל אילו אמר בב"ד קודם שעבר העבירה נאמן ג"כ לעונש ומלקות, כמו שהיו הדין לעניין איסור עצמו בעד אחד יוחזק והיינו, משום שכשהאב מעיד לעניין העונש הרי אז עניין העדות הוא עבור העונש ולכן בעי לזה ב' עדים. משא"כ כשמעיד לפני עשיית איסור אז יש לו נאמנות לדברי המקנה כיון שאז הוי עדות לעניין ובגדרי גיל הבן שיש לזה כמה וכמה דינים (וכמו לנדרים וחרמים) שאינו מוגבלים לעניין עונשים וכו'.

והנה הצ"צ חולק עליו בזה וראה שו"ת אהע"ז סי' ר"ו אות ה' ומסביר בחילוק בין "איסור עצמו בעד אחד יחזק" ובין מה שאין האב נאמן לעונשים אע"פ שמעיד לפני הזמן לעניין גיל הבן: משום דדוקא באיסורים דדינו להיות נאמן בעד אחד לכן מוחזק בעד אחד כדינו! של איסורים. משא"כ "בבני זה יג"ש" שאינו ענין איסור לא שייך שנעשה מוחזק ליג"ש ע"פ האב. דמאן לימא שהאב נאמן בהא, שהרי אין זה מילתא דאיסורא אלא, שזה נוגע באיסורים, וג"כ בעונשים ומכות". וא"כ מי יאמר שננקוט נמאנות האב בגדרי "איסורים" דילמא יהיה לזה גדרי מכות ועונשים, ולכן נאמר: שלעניין נדרים הוי כאיסורים ולעניין מכות ועונשים דינו כוותיהו (דצריך ב' עדים) אבל "איסור עצמו" דהוא עניינו בעצם עניינו איסור ולכן נאמן עד אחד.

וא"כ נאמר לעניינינו (וכנ"ל שאין הנ"ל דומה ממש אלא שהוא דוגמא בעלמא לשבר האוזן) שהרי"ף ורש"י יסברו דלעניין עדות הרי עצם עניינו אינו עניין בפני עצמו, שנקבע אותו על פי גדרי עצמו, שהגם שקובעים אותו על פי ב' עדים, מ"מ היה מקום לומר דבספק בכשרות העד יש להסתכל ולקבוע דינו על פי "חזקת העד". מ"מ יש לומר שבקביעת העד, הרי כל עניינו אינו עניין בפני עצמו אלא מה שהוא בכוחו להוציא ממון ולפסול אחר מכשרותו ולכן מסתבר ומוכן שגדרי קביעת העד היא כפי גדרי השתמשות כוחו, ובמה שבכוחו להוציא ממון מחזקתו, ולכן יש לקבוע דינו לפי גדרי ממון. ולכן אין לנו לקבוע כשרות העד על פי חזקת כשרות שלו, באם היא נסתרת מחזקת ממון או באם היא תוציא הממון מרשות השני.

אבל לאידך: בב' כיתי עדים המכחישים זא"ז אז אין הם נפסלים לפי מה דקיי"ל כרב הונא, ואוקמינן אחזקת כשרות, ואין אומרים בזה שאין להוציא ממון או חזקת ממון בחדקת כשרות. דאפשר לומר הטעם בזה הוא שמצד גדרי "הוצאת ממון", וכן הוצאת העד מכשרותו לענייני ממון ושבועה, אין היא נפסלת לעניינים אלו אלא בדווקא אם העידו עליה בעניין זה בהדיא! אבל כשעסקו אודות גברא אחר אלא שיש לנו ספק בכשרותם אין זה הדרך מצד דיני וגדרי ממון וכשרות העד לענייני ממון לפסול אותו. ולכן הוי זה כספק בעלמא שבזה מועיל "חזקת כשרות" לוקים אותו בכשרות (אלא שאם הוא נפסל על ידי ב' עדים לממון ושבועה אז



נאמר שהגם שיש לו עדים המסייעים הרי בזה יש להחשיב העד הפוסל ואין לסמוך לגמרי אעדים המכשירים "דמאי חזית" ואז לא נוציא ממון בחזקת כשרות גרידא).  
וצ"ע לבאר זאת בדברים של הר"ן.

והנה: כל זה הוא דווקא בממון (שהגם ששורש הספק הוא בעניין אחר, כמו כשרות העד, מ"מ אין להכריע שורש ספק זה בחזקת אותו הדבר, משום דמסתעף מיניה הוצאת ממון, ולכן יש להתחשב ב"חזקת ממון" דעדיפא ושלא להכריע שורש הספק מצד גדרי השורש כשלעצמה. אלא אדרבא היא מוכרעת או לכל הפחות שקולה עם תוצאות הספק, כפי שהיא מתפרשת לעניין ני ממון. ואין מוציאים מחזקת ממון בחזקת כשרות), אבל בשאר עניינים אפשר ששורש הספק וחזקתה מכריע הדבר. ואפי' כשהיא נגד חזקות של הדברים המסתעפים ממנה. ולדוגמא בספק אם מקוה יש לה ארבעים סאה, שלולא שיש "תרתי לריעותא" (מה שחסר המקוה לפניך, ומה שהגברא בחזקת טמא) היינו מכריעים הספק מצד שורש הספק וחזקת כשרות של המקוה מעיקרא, היה מכריע לנו לומר שחסרה מה שמאוחר יותר, למרות שהוא נגד חזקת טומאה של הגברא. וטעם הדבר הוא: שחזקת כשרות של המקוה חזקה היא מחזקת טומאה של האדם, בפרט שהיא היא שורש הספק. ולכן יש להכריע הספק מצד ענייניה, ואע"פ שגם עניינה של המקוה היא מה שהיא מטרת הטמא, ולכאורה היה מקום לטעון שיש להתחשב בחזקת הגברא גרידא. וכיון שהיה טמא היה לנו לילך בתר חזקתו גרידא, אין זה נכון. כיון שכמו שיש להתחשב עם גדרי הגברא, כמו כן יש להתחשב עם גדרי המקוה, שעניינה לטהר הגברא. ובפרט שהיא היא שורש הספק בענייננו (האם היא היתה חסירה לפני זמן או לא) ולכן שם חזקת המקוה חזקה שיכולה להכריע הספק אפי' נגד חזקת הגברא. משא"כ לענייננו: שתוצאות הספק היא לעניין ממון הרי "חזקת ממון" אלימא יותר מחזקת כשרות של העד, ולכן אין ביכולת חזקת כשרות העד להכריע הספק כדי להוציא מחזקת ממון או להוציא ממון מאריה (אלא שאנו צריכים ליסוד הנ"ל: שלא נאמר שאין להתחשב כלל עם תוצאות הספק, רק עם שורשה ועצמותה, כיון שכל עניין העד הוא להוציא ממון יש למדוד עניין הספק לפי תוצאותיה ולכן חזקת ממון מכריעה על חזקת כשרות של העד).

## בענין קילב"מ בהגבהה צורך הוצאה

הת' שניאור זלמן הכהן שיחי' ליפשיץ  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' כתובות דף לא ע"א גופא אמר רב חסדא אמר רבי נחוניא בן הקנה בגונב חלבו של חבירו ואכלו שהוא חייב, שכבר נתחייב בגנבה קודם שיבא לידי איסור חלב. לימא פליגא דרבי אבין. דאמר רב אבין הזורק חץ מתחלת ארבע לסוף ארבע, וקרע שיראין בהליכתו. פטור שעקירה צורך הנחה היא. הכי נמי הגבהה צורך אכילה היא. הכי השתא התם א"א להנחה בלא עקירה, הכא אפשר לאכילה בלא הגבהה, דעי בעי גחין ואכיל. אי נמי התם אי בעי לאהדורה לא מצי מהדר לה, הכא מצי מהדר. מאי איכא בין האי לישנא להאי לישנא. איכא בינייהו, המעביר סכין ברה"ר וקרע שיראין בהליכתו. להך לישנא דאמרת א"א להנחה בלא עקירה, הכא נמי א"א להנחה בלא עקירה. להך לישנא דאמרת לא מצי מהדר לה, הכא מצי מהדר לה. גופא אמר רב אבין הזורק חץ מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור, שעקירה צורך הנחה היא. מתיב רב ביבי בר אביי הגונב כיס בשבת חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה. היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא פטור, שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד. ואמאי הכי נמי לימא הגבהה צורך הוצאה היא.

ובכללות הקושייא של הגמ' הראשונים שקו"ט אם הכוונה הוא קאי לפי לשון השני או רק ללשון הראשון. ובלשון הראשון גופא נתחבטו הראשונים לפרשו כיון שאין כאן כל כך הכלל "דאי אפשר להנחה בלי עקירה", לומר שאין אפשרות הוצאה בלי הגבהה. שהרי אין צורך לההוצאה, שיהיה עקירה זו. שהרי "אפשר בגרירת" החפץ.

ופירושו התוס': שאע"פ שאין הכרח לעקירה זו מ"מ כיון שמוכרח לאיזה עקירה. ובלי עקירתו לא היה מתחייב (וכן אם השני היה עוקרו). במילא הרי

העקירה היא "גורמת החיוב" "ומשך החיוב" עד שעת הנחה, לכן חל על העקירה שעושה (איזה שיהיה) חלות חיוב המלאכה.

בפירוש הראשונם מצינו יתירה: שקושיית הגמ' הוא גם ללשון הב' (הסובר שהכל תלוי באם "יכול להחזירה" או לא). שהרי בעניין דידן שהעקירה היא חלק החיוב או חיוב מיתה הוא משום "אותו ממון", הרי יש לפוטרו מממון, ואפי' אם "יכול להחזירה".

ולכאורה יש מקום לבאר באופן אחר קצת הקושייה ללשון ראשון ואפשר שזהו סברת רש"י, שלא פירש כלום בפירוש הקושייה של רב ביב בר אביי: שאע"פ שיכול לעשות קניין אחר לאחר עקירה שלו, מ"מ כיון שסו"ס הרי הוא מוכרח לאיזה קניין, הרי הקניין נעשית צורך ההוצאה. והיינו שכיון שמוכרח לקנות על ידי הוצאה, על ידי משיכה. לכן גם כשעושה הקניין על ידי הגבהה, הרי אנו משייכים ומייחסים חיוב המיתה לקנין זו.

ולכאורה הרי זה פירוש התוס' לעיל להקשות ארש"י במה שפי' "דאי בעי גחין ...". שפירשו שהרי אע"פ שאין צורך לקניין "הגבהה", מ"מ כיון שיצטרך ל"הכנסה לפה" שהיא קניין (חצר ורשות), א"כ הרי עניין דקנין נצרך להאכילה. וא"כ איזה קניין שעושה מועיל האכילה להיות נחשב חלק ממנה, לפטור מחיוב ממון שבו. וא"כ כמו"כ יש לומר לענייננו (כשמוציא החפץ לר"ה וקונה במשיכה), שכיון שיהיה מוכרח לקנותו במשיכה כשמוציאו לר"ה (ועושה חיוב מיתה דהוצאה), לכן חל על כל קניין שעושה פטור דקלב"מ, כיון שעניין הקניין מוכרחת לההוצאה.

ואולי נאמר שזה מתאים עם דברי רש"י שמסביר העניין של "הגבהה צורך הוצאה" וז"ל: "נימא משעת הגבהה אתחלא ליה מלאכה", והיינו שהתחלה של הפעולה שעושה אותה למלאכה, מתחלה משעת שעושה פעולות שמוכרחים לעצם פעולת המלאכה. וכיון שעשיית קניין יוכרח לעניין ההוצאה, א"כ כבר משעה שחל איזה קניין נוכל לומר שכבר הותחל עניין המלאכה לענין לפטור בקלב"מ.

אבל לפי זה יצא כעין "מוחלפת השיטה" שהתוס' שהקשו על רש"י לומר סברא זו (שיועיל הכרח הקניין שיחול על כל קניין שעושה להיות חל עליה קלב"מ).

וכאן בפירוש הקושייא "הגבהה צורך הוצאה" פירש כוונת הקושייא בעניין אחר (שהוא משום דעקירה היא חלק מוגרמי החיוב ונמשכת על שעת ההנחה). ואם נכונים דברינו לפירש שזה היה כוונת רש"י בסתימתו, שלא פירש דבר בכוונת הקושייא. שלא הוקשה לו ולא הונח הסברא: שמשום שיתחייב לעשות קניין לפני האכילה שלכן יחשב כל קניין שעושה כחשיבות של קלב"מ לפטור מחיוב ממון. הרי יפרש בקושייא הב' שבעניינו מקבל כל קניין שהוא חשיבות של עניין המיתה שבהוצאה?

ואולי נפרש לדברי התוס': שאין הכרח גמור לומר שלכו"ע מוכרח עניין הקניין בעניין ההוצאה. שרק אם נסבור שבכל עקירה לר"ה חל קניין גניבה אז מוכרח עניין הקניין בההוצאה לר"ה. אבל אם נפרש שאין משיכה קונה בר"ה (וכאן מדובר או בהוצאה לצדידי ר"ה או כשצירף ידו למטה מג' וקיבלו) אז אין הכרח כלל להסברא שיש הכרח להיות קניין בעניין ההוצאה.

ולאידך: אפשר לומר שכאן שייך יותר הסברא "אי אפשר להוצאה בלי הגבהה" וקניין. דעניין הקניין שהיא הוצאה מרשות בעל הקודם, והכנסה לרשות של בעל החדש. עניינו מתאים עם עניין מלאכת ההוצאה שהיא הוצאת החפץ מרשות לרשות! משא"כ בעניין אכילת חלב שבזה אין עניין הקניין משתייכת לעניין האכילה כלל! אלא ש"אי אפשר בלעדיה" היינו שהיא היכי תימצי ו"בדרך אגב" אין האחד קורה בלתי חבירו. אז באם יש אפשרות (ואפי' רחוקה) שייעשה הדבר בעניין אחר אין הקניין משתייך לחיוב המיתה, כדי שנאמר שחיוב המיתה פוטרת חיוב הממון.

אבל לאחר העיון נראה יותר שהאמת לפי פירוש רש"י בכוונת הקושייא אינו משום שהקניין מוכרח לההוצאה. לפי שרש"י לא רמז כן ומדבריו נראה שלא נתכוון לזה. ונראה יותר כפשוטו ממש: שלמד שכאן "ההגבהה" ליקח החפץ למק"א היא יותר שייכת לההוצאה לעניין שנאמר שההוצאה מתחלה מאותה שעה. ולמד זה, מזה ש"ההגבהה" התחלת האכילה. ומחלק: שאין "הגבהה" מעניין האכילה ממש. ולזה כיון הגמ' באומרו "אי בעי גחין" שאפשר לעשותה באו"א, ללמד שאין

ההגבהה מעניינה. אלא היא רק בתורת "הכשר" לה. אבל בעניין ההוצאה ממקומה הרי ה"הגבהה" היא ממש מאותה עניין ממש, שמוציא ממקומה הקודם כשמגיבה מהקרקע. ולכן לפי הסברא "דעקירה צורך הנחה", נמצא שהיא ההתחלה שלה ממש.



## מאן דמכשיר בה מכשיר בבתה

הת' שמואל אליהו שיחי' לענקרי  
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא (דף י"ג) מחלוקת בין ר' יוחנן ור' אלעזר, ר"י אומר שלדברי המכשיר בה מכשיר בבתה, ור"א אומר שלדברי המכשיר בה פוסל בבתה, והגמ' מסבירה טעמו של ר"א דבשלמא לאם יש חזקת כשרות, משא"כ לבת דאין לה חזקת כשרות. הריטב"א מסביר, דזה שהגמ' לא הסבירה טעמו של ר"י הוא, מכיוון דטעמו מובן בפשטות דאין לחלק בין האם לבת, ואם האם כשרה הבת נמי כשרה עיי"ש.

ולכאורה צ"ל דהא בחולין נ"ח איתא דרבי יהושע ס"ל ד"עובר לאו ירך אמו הוא"<sup>1</sup> (דהיינו שלא מקיימים דיני האם לעובר), אז איך הריטב"א יכול לומר דטעמו של ר"י הוא דאין לחלק בין האם לבת כנ"ל?

ולהבין זאת יש להקדים: השב שמעתתא (בשמעתא ד' פרק ד') מביא הדין דמאן דמכשיר בה מכשיר בבתה (ר"י) דחזקת האם מועילה לבת, ושואל שבטהרות

1. ואין לומר דרבי יוחנן ס"ל כרבי אלעזר שם דאמר עובר ירך אמו הוא דלכאורה ס"ל כרבי יהושע (כתובות יב ע"ב) "לימא רב יהודה וכו' ורב נחמן ורבי יוחנן דאמרי כרבי יהושע" ע"ש. המערכת.

פרק ו' תנן שמסוכן (חולה בסכנת חיים) ברה"י, והוציא והו לרה"ר, והחזירוהו לרה"י, הדין הוא שספיקו ברה"ר טהור, וספיקו ברה"י טמא, ור"ש סובר שרה"ר מפסקת, דהיינו מאחר שברה"ר פסקנו שהוא טהור, לכן אומרים שכשהיה ברה"י קודם, הוא היה ג"כ טהור, דא"א לומר שכשהיה ברה"י היה מת, וכשהוציא והו לרה"ר חזר לתחיה, אז מכאן רואים דר"ש סובר שאחד (הרה"ר) מכריע את השני (רה"י), משא"כ רבנן סוברים שאין אחד מכריע את השני וכל אחד כדינו (ברה"י טמא וברה"ר טהור), והרי ההלכה היא כרבנן, אז איך יכול להיות שחזקת האם מועילה לבת?

ומתרץ דכל אחד לשיטיהו, דלפי רבנן ספק ברה"ר זה טהור וודאי, וספק ברה"י זה טמא וודאי, ולומדים את זה מסוטה, דכמו שסוטה זה ספק ועשאוהו וודאי כך ספק דרה"י זה ספק ועשאוהו וודאי, לכן במקרה של מסוכן רבנן סוברים שאין האחד מכריע את השני, כיון ששניהם וודאי, ור"ש ס"ל דספק ברה"ר זה טהור וודאי, משא"כ ספק ברה"י זה טמא רק מספק, וסובר דא"א ללמוד מסוטה דהתם איכא רגליים לדבר. [ואותו דין נמצא במקרה דשחט שבעה בהמות ואח"כ נמצא באחת שניקב בית הכוסות (וטרופה), ונתערבה עם הכשירות, וקודם שנולד הספק נמכר חצי בהמה (שהיתה בחזקת כשרות), הדין הוא שכל הבהמות טריפות, דאמרינן שכל הקבוע כמחצה על מחצה ופסלינן מספק, חוץ מחצי הבהמה שנמכרה כבר שהוא כשר, משום דאמרינן כל דפריש מרובא פריש. השאלה היא מה הדין על חציו השני? ולפי מה שהסברנו הדין יהיה דכשר, כי חציו הראשון (שהוא וודאי כשר) יש לו כח להכריע על חלק השני (שהוא רק ספק)].

אבל אינם חולקים על עצם הדין, דגם רבנן סוברים שוודאי מכריע ספק (אלא דסוברים דספק ברה"י זה וודאי טמא כנ"ל), ולכן במקרה שלנו דהאם וודאי כשרה לכן יש לה כח להכריע על הבת שהיא רק ספק. ולפי"ז נבין דברי הריטב"א הנ"ל שאפי' שעובר לאו ירך אמו, מ"מ המחלוקת היא האם חזקת האם מועילה לבת מדין הכרעה.

והנה האחרונים מסבירים דהרא"ש לא סובר כן (דחזקת האם מכריע לבת) אלא זה מדין עדות שהדין הוא דעד אחד נאמן באיסורים, והאם מעידה על הבת שהיא כשרה, אבל הרא"ש לא סובר שתולים דין הבת בהאם.

ולפי זה יוצא נפק"מ בין הריטב"א (לפי השב שמעתתא) להרא"ש: דאמרינן בגמ' כתובות יד ע"א דהא דאמר ר"ג דמשנה דהאם נאמנת (שע"ז מבוסס מחלוקת ר"י ור"א הנ"ל) זה רק בדיעבד אבל לכתחילה אסורה להתחתן לכהן, אז במקרה שהאם התחתנה (בדיעבד) והבת באה לבי"ד לדעת מה דינה אז יוצא דלפי הריטב"א תהי' כשרה שחזקת האם מכריע לבת כנ"ל משא"כ לפי הרא"ש אין חזקת האם מועלת לבת דזה שהרא"ש אמר כאן שזה דין של עד אחד נאמן באיסורים זה רק במקרה ששתיהן בדיעבד, אבל כשהבת לכתחילה לא אמרינן הדין דעד אחד נאמן ביסורים לכתחילה.



## בענין קילב"מ בגניבה כשהחפץ הוא בעין

הת' דוד שלמה שיחי' מייטליס  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' כתובות דף לא ע"א גופא אמר רב אבין הזורק חץ מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור שעקירה צורך הנחה היא מתיב רב ביבי בר אביי הגונב כיס בשבת חייב שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא פטור שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד ואמאי... ע"כ.

והנה בג' סנהדרין עב ע"א שקו"ט שם, ונחלקו האמוראים אם קילב"מ פוטרו מלהחזיר גזילה שגזל כשהיא בעין. והנה ברש"י ד"ה שכבר נתחייב בגניבה כתב "לשלם דהגבהה קונה בכל מקום, וקמה לו ברשותיה אף להתחייב באונסים". ולכאורה נראה שבא להוסיף, שכאן אין קלב"מ לא רק לעניין שהוא מחוייב לשלם כפל אלא יתירה מזו: שגם אם החפץ נאנס דהגם שגזלן מחוייב באונסים לשלם ולגזל כשנאנס בה, יהיה פטור מכיון שיש דין דקילב"מ.

והנה לא פירש רש"י שאין שייך כאן הקלב"מ, אלא לעיין שאם החפץ הוא בעין שאין הוא מחוייב בהשבתו (אלא מחוייב משום שאין כאן קלב"מ). ונראה לכאורה מדבריו שלא היה שייך קלב"מ לעניין לפטור להחזיר החפץ כשהוא בעין. וזהו כשיטת הרמב"ן דבאיתא בעין מדאורייתא חייב להחזיר ושלא כשיטת הבעל המאור דבהבא במחתרת יש בעצם דין דקלב"מ הא דבנטל חייב להחזיר אינו רק מדרבנן.

וראה בדברי יד המלך הלכות גניבה פרק א שדן בדברי רש"י בכמה מקומות בעניין זה וכותב "...ואין לומר דדעת רש"י הוא כדעת הרז"ה שם בבא במחתרת דהא דבנטל חייב להחזיר אינו רק מדרבנן ובכותי אוקמוה אדאורייתא, דהמעין שם ברש"י [סנהדרין עב, א] יראה דדעתו הוא כדעת הרמב"ן דבאיתא בעין מדאורייתא חייב להחזיר, דרש"י מפרש שם אהא דאמר רבא אבל נטל חייב להחזיר וז"ל [בד"ה אבל נטל], דכיוון דהם קיימין כל היכי דאיתא ברשותא דמרייהו נינהו ואין זה חיוב בתשלומין דפקדון בעלמא נינהו גביה ע"כ. הרי לך דדעת רש"י הוא דהיכי דעדיין הגזלה הוא בעינא אין בו מקום כלל מדאורייתא לפוטרו משום קלב"מ, דכל כחו של קלב"מ אינו רק לפוטרו מחיוב התשלומין אשר עליו, אבל כשמחזירו בעין אין אנו מחייבין אותו בכלום דאינו נותן משלו מאומה, והוי כמו דמחזיר לו פקדונו דהא גם כשהיה ברשות הגזלן ג"כ ברשות הנגזל היה קאי.

ולפי ביאור דברים אלה שביאר רש"י סברת החילוק של שיבר [את החפץ] נטל [את החפץ] נראה בפירוש דמלתא דרבא דאורייתא הוא, דכשהוא בעין חייב להחזיר, דבגזלה בעינא לא שייך בו פטור דקלב"מ". אלא שמקשה שמדברי רש"י במק"א נראה שסובר שקלב"מ מועיל גם לגבי ה"בעין" וכותב "ודברי רש"י אלה צריכין עיון גדול דנראים כסותרים אל מה שכתב בעצמו, דבפרק ד' מיתות [שם נז א בד"ה צערא] כתב רש"י דכותי אינו בכלל והשיב ומשום דניתן למיתה, הרי לך בפירוש דדעת רש"י הוא דאף כשהגזלה עדיין בעינא פטור מלהחזיר משום קלב"מ, דהא עיקר קרא דוהשיב את הגזלה כשהגזלה קיימת קאי, וכמו שדרשו [ב"ק עו, א] והשיב את הגזלה אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר. ובפרק בן סורר [סנהדרין עב, א] מפרש רש"י [בד"ה אבל נטל] אמלתא דרבא דקיי"ל כותיה דהיכי דהחפץ שנטל הוא בעין לא שייך כלל פטור דקלב"מ, דהשבה זו אינה בכלל חיוב



ופטור, דכל זמן שהחפץ הוא בעינא בכל מקום שהוא הוי של בעלים, וכשהבעלים נוטלים הגזלה בחזרה שלהם המה נוטלים וצ"ע".

וכבר שקו"ט כו"כ על דברי ושיטת רש"י. ולכאורה לפי דברינו הרי פשטות רש"י בפירוש "שכבר נתחייב בגניבה" שאין בזה קלב"מ הוא לפרש על מצב של אונס. הנראה מזה שאלולי כן [דהוא בעיין] לא היה קלב"מ פוטרו מחיוב אונסים. ונראה מדויק מזה כנ"ל שאם לא היה אונס בהחפץ היה מתחייב להחזירו. וכן נפסק בפירוש בשו"ע ברמ"א ש"ע חושן משפט סי' שני"א "וכל שכן אם [א] עדיין הוא בעיין שחייב להחזירו (טור והמ"מ פ"ג דגניבה בשם י"מ ורמ"ה והרמב"ן ז"ל".



## בענין קילב"מ בגרירה

הת' יקותיאל דובער שיחי' ניסילעוויטש  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' כתובות דף לא ע"א, "גופא אמר רב אבין הזורק חץ מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו, פטור, שעקירה צורך הנחה היא. מתיב רב ביבי בר אביי הגונב כיס בשבת חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה. היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא פטור, שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד. ואמאי הכי נמי לימא הגבהה צורך הוצאה היא", ע"כ.

ופירשו התוס' דאע"ג ש"אפשר בגרירה", שאפשר לעקור החפץ על ידי הגרירה, ובמילא אין צורך לומר ש"העקירה" הקודמת ישתייך לעניין המיתה, ויפטור משום קילב"מ. מ"מ נאמר על זה "עקירה צורך הנחה", כיון דסו"ס העקירה היא חלק מהחייב ההוצאה, והיא נמשכת עד שעת הנחתה.

ולכאורה יש להבין דמה הוקשה להם בתחילה: הרי אם נפרש שהעקירה של הגרירה פועלת בשעת עקירת החפץ מתחילת הגרירה, א"כ הרי היא עקירה מיד בשעת העקירה של החפץ ממקומו. והיינו בהעקירה שעושה על ידי הגבהה. וא"כ מה הקושיא "דאפשר בגרירה" באופן אחר?

ויש להוכיח זה, מזה: דלדברי התוס' נראים שהעקירה של הגרירה נעשית לא באותה שעה שגורר מקומה, אלא כשעוקרו מהרשות (על דרך דברי הראב"ד). שלכן מובנת קושייתם: שאין צורך והכרח בהעקירה בזמן ההגבהה מרשות היחיד, שהרי אפשר לעשותו מאוחר יותר בשעת העקירה מהרשות לאחר זה. וראה בהמשך דברי הפנ"י להלן דמדויק מדברי התוס' שם שאין דבריהם כאן מתאימים עם שיטתם במס' שבת ששם סוברים שהעקירה נעשית מיד בגרירת החפץ ואין צורך לעוקרו למעלה מג' טפחים: "ובעיקר דברי התוס' דפשיטא להו דבעינן עקירה למעלה משלשה ומלשון התוס' גופא בפ"ק דשבת (דף ח' ע"ב) גבי זירזא דקני דלא מחייב עד דעקר לה משמע להדיא דלא בעינן עקירה למעלה משלשה ממאי דמחלקו התם בין האי זירזא דקני ובין מגרר ויוצא דהכא". ולכאורה כן יש לדויק מדברי התוס' דידן שאין הם סבורים כהתוס' בשבת שם, שהרי התם נראה שהעקירה נעשית מיד בתחילת הגרירה. וא"כ לא היה לכאורה קשה מה "שאפשר בגרירה", שמה ניתוסף בזה, שאפשר בגרירה כשהעקירה נעשית באותו זמן ממש. אלא וודאי שכוונתם שהעקירה ייעשה מאוחר יותר בהמשך הגרירה כשעוקרו לרשות האחרת.



## בעניין שוטרי מלחמה

הת' ישראל שיחי' סילברמן  
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ז' הלכה ד' בענין הכנה למלחמה ש"מעמידין מאחור כל מערכה ומערכה שוטרים חזקים ועזים וכשילין של ברזל בידיהם, הרוצה לחזור מן המלחמה הרשות בידם לחתוך את שוקו, שתחילת נפילה ניסה".

מקור לזה מצינו בגמ' בתלמוד ירושלמי מסכת סוטה פרק שמיני הלכה י' וז"ל: "כתיב (דברים כ', ט') והיה ככלות השוטרים לדבר אל העם ופקדו שרי צבאות כראש העם. אין לי אלא בראש העם בסוף העם מניין תלמוד לומר פקדו ופקדו". וביאר רש"י "דה"מ למכתב פקדו וכתוב ופקדו לרבות שאף בסוף העם עמדו שרי צבאות".

והסבר הדבר מצינו במרומי שדה שמסביר את המשנה (בבלי סוטה מ"ד ע"א) וז"ל: הטעם הוא משום דין רודף, ואע"ג שאינו עושה בזדון כי אם שירא ובורח, מ"מ דין רודף כך הוא, כדאי' בסנהדרין דף ע"ב דאפילו קטן רודף ניתן להציל נפשו". וכוונת המרומי שדה בפשטות הוא דכמו שהקטן שרודף להרוג אדם אע"פ שאין בו "הכרה והרגשה" [לשון הרבי רש"י בקונטרס התפילה פרק ה'] במה שעושה, אפילו הכי יכולים לעכב אותו כדי להציל נפש הנרדף, הכא נמי במי שירא ובורח מהמלחמה אע"פ שאין לו הכרה בזה שגורם אחרים למות, אפילו הכי יכולים לעכב אותו – "לחתוך את שוקו". (והסברה לזה מצינו בספר אפיקי ים ח"ב ס"מ שמסביר שהדין להרוג את הרודף אין זה כלל בגדר עונש... ועיקרה מטעם הצלה בלחוד הוא. ע"ש. [וזהו הלשון ניתן להציל נפשו] וטעם זה שייך גם לבורח).

ולכאורה לפי סברת המרומי שדה, צריך עיון בשני ענינים: א) הדין דצריכים לעכב הרודף הוא בגדר חיוב כמו שמצינו בלשון הרמב"ם (הלכות רוצח, פרק א'

הלכה ו') "שכל ישראל מצווין להציל הנרדף מיד הרודף", ובנוגע להשוטרים ההלכה היא רק ש"הרשות בידם" (לשון המשנה בסוטה). ולכאורה אם הטעם הוא מדין רודף הא דהשוטרים יכולים לעכב את הבורח צריך להיות מפני הצייווי (ולא רק שהרשות בידם).

ב) ועוד קשה דהרשות לשוטרים היא "לחתוך את שוקן" בלבד, ובנוגע לרודף אע"פ שלכתחילה היה עדיף לא להרוג את הרודף, אם אינם יכולים לעכב אותו כי אם להורגו, מצווין הן להרגו (כלשון הרמב"ם שם הלכה ז' ע"ש) וא"כ הכא נמי אם אין השוטרים יכולים לעכב את הבורח כי אם להורגו הדין היה צריך להיות שיכולים לעשות כן ומלשון המשנה בפשטות (וכן הרמב"ם) אינו משמע כן.

ואולי יש ליישב בדדין רודף ישנם כמה חילוקי דרגות, דבעצם דין רודף הוא דיכולים לעכב גם אדם שלא גרם סכנה לאדם אחר, אלא דישנם בזה כמה אופנים: א) דאדם שרודף אחר השני להמיתו ממש דאז הסכנה היא ממשית ולכן באופן כזה ישנו ציווי וחיוב לעכב בכל מה דאפשר ואפי' להרגו. ב) דאדם שרק גורם לסכנת חיים לאחר בלי כל כוונה זדונית, דדרגה זו פחות חמורה מדין רודף ובמקרה כזה הרשות נתונה לעכבו ו(אין חיוב) לא להרגו.

ומצינו דרגה שלישית בדדין רודף גבי מחתרת (סנהדרין ע"ב [שפלוני בא במחתרת כדי לגנוב ממון של חברו בביתו]) דהתם איכא עצם דין רודף אלא שהוא קל יותר מרודף ממש ולאידך חמור יותר מדין הבורח מערכי המלחמה דאז יכולים להרגו כדי לעכבו אלא שזהו רק ברשות.

ונמצא דליכא שום סתירה בין דין רודף לדין בורח. (ועיינן במשך חכמה (דברים כג), שמשמע מלשונו שהוא סובר שהדין דשוטרים אינו בגדר דין רודף אלא כרודף עיי"ש).



## בגדר דיני כותים למ"ד כותים גרי אריות

הת' מנחם מענדל שיחי' פרידמאן  
תלמיד בישיבה

במתני' בדף כט ע"א "אלו נערות שיש להן קנס וכו' הכותית וכו'" ופירש"י "כותים גרי אריות הן וישנן בלאו דלא תתחתן", ותוס' מקשה על פירוש הקונטרס "דאי אפשר שהם גרי אריות דא"כ הרי הם כגוים ואין בהם קנס" כמו שכתוב בדף יא, "יהיבנן לה קנס ואזלה ואכלה בנכריותה".

והיה קשה לרעק"א דא"כ מדוע לא הקשו התוס' שיהיה כתוב במתני' נכרית (ולא כותית) ומבאר דיש חילוק בין כותית לנכרית ממש דהרי הבא על הנכרית קנאים פוגעים בו והול"ל כמו חייבי מיתות ב"ד דקלב"מ ולכן יהיה פטור מקנס אבל בכותית דאפשר דהרבה מהם נתגיירו לש"ש ולכן הבא על הכותית סתם אין קנאים פוגעים בו, דשמא גיורת גמורה היא ולהכי משלם קנס, לזה תוס' הוצרכו לראיה מפ"ק דפרכינן ד"דלמא אזלה ואכלה בנכריותה".

והנה החתם סופר ביאר דעת רש"י (ומשיב על שאלת התוס') דאף גויה יש לה קנס מעיקר הדין אלא שאין נותנים לה משום דאזלה ואכלה בגיורתה אבל כותית שאינה עובדת עבודה זרה אע"פ דגרי אריות הם מ"מ יש לה קנס (ועיין באשכול וז"ל "ויש מי שאומר אע"פ שישורש מה"ת יש כח ביד ב"ד להפקיע ממונו והפקרן הפקר שלא לאבד ממונו של ישראל, וכדאיתא בכתובות יהיבנן לה קנס דאזלה ואכלה בגיורתה", עכ"ל).

וכתוב בהאחרונים שיש לחלק בין כותית לשאר גויים וכמבואר בתוס' בגיטין כה ע"א לעניין יין של כותים (על דרך מה שפירש החתם סופר הנ"ל) דמכיון שפורשים בעבודה זרה יותר משאר עובדי כוכבים וגם אלוקיהם אינם עובדים להכי כשגזרו על ינם של עובדי כוכבים לא גזרו על של כותים.

ואין להקשות לפי התוס' בגיטין שמפרשים שאע"פ שהם גרי אריות מכיון שהם פורשים מעבודה זרה ולהכי יינם כשר, מדוע אין אומרים כאן אותה סברה, דעל זה הסביר החתם סופר בדעת תוס' שהם סוברים שמדינא אין לגרי אריות קנס כיון דגויה היא, ואינו מועיל מה דפורשים מע"ז (והא דקאמר "אזלא ואכלה בגיותה" לאו משום דעע"א אלא אפילו נוהגת בכל דת יהודית כיון דלדינא אין לה קנס מן הדין) ורק לגבי יין שזוהי גזירה משום עבודה זרה סבירא ליה לתוס' בגיטין דכשר.

והנה לפי התוס' בגיטין שמכשיר את יינם של כותים בגלל שפורשים מע"ז יש להבהיר שאין זה סתירה לדברי התוס' בחולין ג' ע"ב שמסבירים דלמ"ד כותים גרי אריות הן שזהו מכיון דלא נתגיירו כדבעי, ומביאים את הפסוק "את אלוקיהם הם עובדים" דמשמע שלא פרשו מע"ז, ולכאורה איך דברים הללו מתאימים עם דברי התוס' בגיטין שסוברים שגם למ"ד זה מיירי דפרשו מע"ז.

ונראה בפשטות שזהו הטעם דדייקו התוס' בגיטין לומר דלא היו עובדים כמו שהיו עושים בבית ראשון, דהיינו שהתוס' בחולין מסבירים דהתם מיירי בנוגע זמן גירותם שזה היה בזמן הבית הראשון דאז באמת לא היתה גירות גמורה שהיו עובדים אלוקיהם משא"כ במסכת גיטין מדובר אודות זמן בית שני דאז היו פורשים מע"ז ולא היו עובדים אלוקיהם (כמו בבית ראשון) שלכן לא גזרו על יינם (אע"פ דהיו גרי אריות ולא היו גרים לר' שמעון ור' יוסי).



## בענין דברי טוב ושמא גרוע

הת' דוד נחום שיחי קיי  
תלמיד בישיבה

יש מושג בגמ' ובראשונים, והובא בתוס' בכתובות (יב:) דברי טוב הוא עדיף משמא גרוע. ובקובץ שיעורים בב"ב תס"א חוקר בהא ד"ברי טוב" עדיף על "שמא גרוע". דמה עיקר הכוונה בהעדיפות, האם הוא א) בהא דהוא "ברי טוב", ובמילא הוא עדיף על השמא, כיון ש(הברי) הוא כח מעלייתא. דעיקר העדיפות הוא, בהא דהוא ברי טוב. או ב) דעיקר העדיפות הוא בזה שהשמא הוא "שמא גרוע". ובמילא אינו יכול השמא לעמוד כנגד הטוב, ש(השמא) הוא טענה גרוע. ועיקר העדיפות דהברי הוא, בהא דהשמא הוא שמא גרוע.

ומכריע שנהעדיפות הוא, בהא דהוא ברי טוב. ומביא הוכחה על זה, ובהקדם: דהנה יש קושיית העולם: למה אין השמא נאמן במיגו שהיה יכול לומר ברי. ויהיה השמא, שמא טוב, שלכן נאמינו בטענתו. ומפרש תירוץ העולם וז"ל: "דאפי' נאמינו שאינו יודע אכתי ברי ושמא עדיף", "ולפי"ז מוכח דאפי' לא הו"ל למידע דשמא טוב מ"מ ברי עדיף היכא דברי טוב, דהא אפי' בשמא גרוע נאמן שאינו יודע משום מיגו....". והיינו שהגם שבוודאי השמא הוא טוב בזה שיש לו מיגו, והרי אנו מאמינים לו שאינו רמאי בטענתו הלזו. מ"מ אומרים "ברי עדיף". ומובן שעיקר העדיפות תלוי בזה ששהברי הוא "ברי טוב".

ויש להעיר בזה. דהנה יש לתרץ קושיית העולם באו"א. דהנה מבואר בגמ' לקמן בדף יח שרבה מפרש למה אין אומרים "שמודה במקצת יפטר משבועה במיגו שהיה כופר הכל, הוא משום "דאין אדם מעיז פניו בפני בע"ח", והיינו דהוי מיגו דהעזה. וא"כ אולי נוכל לומר עד"ז במיגו דידן: שאין מיגו כשטוען "שמא" מיגו שהיה טוען "ברי" שאז היה מעיז פניו לכפור לגמרי והרי זה העזה משא"כ כשאומר "שמא" אין זה העזה כ"כ (והיינו: דבמיגו דמודה במקצת הוי מיגו דהעזה שטענתו

האחרת הוא העזה במה שכופר הכל בכמות התביעה, ובשמא: הרי מה שהיה יכול לכפור בכרי היא "כפירה גמורה" באיכות התביעה). ובמילא אין כאן הוכחה דהשמא הוא שמא טוב, דבמילא (אם היה השמא, שמא טוב. היה) העדיפות הוא בזה דהברי הוא "ברי טוב". אלא אדרבא עפ"ז השמא הוא בעצם "שמא גרוע".

וכמו כן יש להעיר על (ובעצם) תי' העולם, שבאמת כל "שמא גרוע" הוי "כשמא טוב" על ידי המיגו. דיש להבהיר, דבנוסף הראשונים יוצא בפירוש דזה שהשמא הוא גרוע, הוא מצד הגריאותא בהשמא. דהרי בכמה מהראשונים מודגש בפירוש שהשמא נוטה לרמאות ונראה כמשקר וכו' (והיינו שאין אומרים בזה המיגו כלל). והרי לפי תי' העולם הרי בכל מקום שיש מיגו הוי השמא, שמא טוב. ולא דיש גריעותא בהשמא.



## סברת קושית התוס' על רש"י בד"ה "אמר ר"א בזר שאכל תרומה וכו'"

הת' יוסף בנימין שיחי' קריגסמאן  
הת' משה אהרן שיחי' באקמאן  
תלמידים בישיבה

בכתובות דף ל' ע"א, ישנה מחלוקת בשיטת רבי נחוניא בן הקנה אם הדין דקים ליה בדרכה מינה הוא גם במיתה בידי שמים (לפי אביי), או שהוא רק בכרת (לפי רבא), ושואלת הגמרא "מאי איכא בין רבא לאביי", ובהמשך הגמ' "רב אשי אמר בזר שאכל תרומה משלו וקרע שיראין של חברו", וכ' רש"י וז"ל "וסבירא ליה לרב אשי מיתה לזה ותשלומין לזה פטור".

ומביא התוס' פירוש רש"י, ומבאר שכוונתו היא כפשוטו דרב אשי סובר שגם בשני חיובים לשני אנשים ישנו הדין דקים ליה בדרכה מינה, וא"כ יוצא מפירוש



רש"י שרב אשי חולק אדרבא שסובר בפ"ק דסנהדרין (דף י ע"א), "פלוני בא על בת פלונית והוזמו, נהרגין ומשלמין, ממון לזה, ונפשות לזה", והיינו שמיתה לזה ותשלומין לזה חייב בתשלומין, ואין דין דקלב"מ.

והקשו על זה התוס', מהא דתנן בהמניח את הכד (ב"ק ד' ל"ד ע"ב), "והוא שהדליק את הגדיש בשבת פטור, מפני שנידון בנפשו, והיינו מיתה לזה משום שבת ותשלומין לזה משום גדיש" ואעפ"כ פטור, וא"כ איך אפשר לומר שרבא סובר שבמקרה דמיתה לשמים ותשלומין לאחד חייב, אלא שמוכרחים לומר שבמיתה לשמים ותשלומין לאחד נחשב למיתה ותשלומין לאחד.

והקשה על זה המהרש"ל דלפי מה שפי' התוס' בשיטת רש"י, שרבא סובר שגם במיתה לשמים ותשלומין לאחד נחשב "לזה ולזה" וחייב, אינה מובנת תשובת הגמרא, שאיכא בין אביי לרבא בזר שאכל תרומה, שהרי אפילו את"ל שרבא מודה לאביי שגם במיתה בידי שמים ישנו הדין דקלב"מ (ולכאורה פטור), הנה עדיין לרבא יהיה חייב מצד מיתה לזה ותשלומין לזה, וא"כ אין כאן שום נפק"מ.

ותירץ המהרש"א דסבירא ליה לתוס' דלפי רש"י כיוון "דמשל אחד בא לו חיוב נפשות וחיוב ממון מקרי שפיר ממון ונפשות לחד גם לפי רבא". אבל קשה לפי המהרש"א א"כ מפני מה הקשה התוס' על רש"י ממתניתין דהמדליק את הגדיש בשבת, הרי שם שני החיובים ממון ומיתה באים משל אחד, חיוב ממון לחבירו מפני שהיזיק את גדישו, ומיתה משום איסור מבעיר בשבת, (ג"כ) מזה שהדליק את גדישו (של חבירו)? וכך הקשה הקרני ראם.

ויש לומר הביאור בזה עפ"י המחלוקת בשיטת הרמב"ם האם איסור הבערה בשבת הוא מפני כליון הדבר או שהוא מפני הוצאת האש (וריבוי האש), הנה האדמוה"ז סובר (בסי' תצ"ה ה"ב ובקונטרס אחרון) שהוא מפני הוצאת האש, שלא כהאבני נזר שסובר שהוא מחמת כליון הדבר.

ולפי"ז י"ל שהמהרש"א סבר שאיסור מבעיר בשבת הוא מחמת הוצאת וריבוי האש, ולכן אתי שפיר קושיית התוס', כי חיוב התשלומין הוא מהיזק דהדלקת הגדיש של חבירו, אבל החיוב דמיתה הוא לא (מפני כילוי גדישו של חבירו בשבת) אלא מפני הוצאת (וריבוי האש), ולכן נחשב ממון לזה ומיתה לזה. (ואין לומר שישנה

בעלות על האש, וע"י שהמזיק הדליק אש בתוך גדיש חבירו קנה הניזק והוי ממון ומיתה לחד, כדתנן במסכת ביצה ל"ט ע"א במשנה שישנו האיסור דתחום שבת בגחלת אבל לא בשלהבת, ועוד אין מועלין בשלהבת אבל מועלין בגחלת וכו' והטעם בפשטות הוא כיוון שאין בעלות עליו).

ולפי זה יש לתרץ ג"כ לרש"י שהוא סובר שהשלהבת באה ע"י הניזק, הגם שהמזיק נתן בתוך הגדיש, מ"מ כל מציאות וסיבת השלהבת באה משריפת הגדיש, וזה הוי משל ניזק.

ועוד י"ל בביאור סברת קושית התוס', שהמקרה דהמדליק את הגדיש חשיב "לזה ולזה", לזה היינו לבעל הגדיש שחייב לו ממון משום גדיש, ולזה לשמים חייב מיתה משום שבת, והיינו הכ"ד שעות של שבת וקדושת שבת, שהם לשמים, והמעביר מחלל קדושת זמן השבת, שלכן חייב מיתה לשמים. ואולי יש לדייק זה מלשון התוס' "והיינו מיתה לזה משום שבת" (ולא משום האש כדלעיל), וקושית התוס' היא מדוע פטור מתשלומין אם המקרה דהדליק את הגדיש חשיב "לזה ולזה", ולכן לומד התוס' (דלא כרש"י) שמיתה לשמים ולא בשביל האדם לא חשיב "לזה".



## בענין קילב"מ בהגבהה צורך הוצאה

הת' חיים שיחי' רוזענשטיין  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' כתובות דף לא ע"א "גופא אמר רב אבין הזורק חץ מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור שעקירה צורך הנחה היא מתיב רב ביבי בר אביי הגונב כיס בשבת חייב שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה היה מגרר ויוצא מגרר ויוצא פטור שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד ואמאי הכי נמי לימא הגבהה צורך הוצאה היא".

ויש להעיר בזה הבהרה פשוטה. שלכאורה כשגונב הכיס ומוציאו לרה"ר הרי בפשטותו לא היה כוונתו להשאירו שם ברה"ר, ובפשטות היה רצונו וכוונתו להביאו לביתו או לרה"י אחר. ולמרות זאת (שלא היתה כוונתו להשאיר החפץ שם) ההו"א של הגמ' היה לומר על זה "עקירה צורך הנחה". ואין אומרים שהמושג הזה שייך אך ורק כשההנחה היא סוף כוונתו ורצונו שבזה "סוף מעשה במחשבה תחילה" (לומר שעל זה נתכוון בתחילת העניין שלכן חל זה הכלל והגדר של קילב"מ). אבל אין ענין כח זה חל לומר שבתחילת עשייתו מתכוון גם על תהליך הדבר באמצע העניין ובשלב האמצעיים (ולא היינו אומרים על זה "עקירה" צורך שלב הלזה) . ולא אומרים סברא זו, דנראה מגמ' דידן שאין הדבר כן, וסברת "עקירה צורך הנחה" "הגבהה צורך הוצאה" קאי אכל מה שייעשה בהמשך לתחילת עשייתו. ואם חל על חלק ממנה גדר מיתה, חל גדר הלזה גם מתחילת העניין והעשייה לומר "קילב"מ". שלכן גם על זה ישנו חיוב מיתה בשלב האמצעי, חל על זה פטור דקלב"מ.



## בסוגיא דתנאי היו דברינו

הת' מ"מ הכהן שיחי' רמנישיאנו  
תלמיד בישיבה

א. בגמ' דף י"ט ע"ב איתא: "בעא מיני' רבא מרב נחמן תנאי היו דברינו מהו, מודעא ואמנה מאי טעמא דקא עקרי לי' לשטרא והאי נמי קא עקר לשטרא, או דילמא תנאי מילתא אחריתי היא, א"ל כי אתו לקמן לדינא אמרינן להו זילו קיימו תנאיכו וחותו לדינא. עד א' אומר תנאי ועד א' אומר אינו תנאי, א"ר פפא ורווייהו בשטרא מעליא קא מסהדי והאי דקאמר תנאי הוה לי' חד ואין דבריו של א' במקום

שנים, מתקיף לי' רב הונא ברי' דרב יהושע א"ה אפי' תרווייהו נמי, אלא אמרינו  
הני למיעקר סהדותיהו קאתו, האי נמי למיעקר סהדותיהו קאתי" ע"ש.

והנה בלימוד הסוגיא דאמנה ומודעא הי' דברינו בהשיעור נתבאר דס"ל לרב  
נחמן דהעדים מעידים רק על כשרות השטר ולא על המעשה, והשטר בעצמו מעיד  
על המעשה, ולכן ס"ל לר"נ דאינם נאמנים לומר מודעא או אמנה הי', דהרי השטר  
אומר שלא הי' אמנה או מודעא והעדים מקיימים רק את חתימתם שהשטר אינו  
מזויף וכנ"ל, ולפי"ז צ"ע דא"כ גם בתנאי הי' דברינו הי' צ"ל דיסבור ר"נ דאינם  
נאמנים, שהרי הם מעידים רק על כשרות השטר ועל המעשה מעיד השטר בעצמו,  
וא"כ גם בתנאי הרי בשטר לא נכתב שהי' תנאי וא"כ השטר מעיד שלא הי' תנאי,  
ואמאי נאמנים העדים לומר שהי' בו תנאי, ואע"פ שבגמ' מבואר דתנאי מילתא  
אחריתי היא, הרי כתבו בתוס' דהפי' הוא שאינם עוקרים את השטר (כמו באמנה  
ומודעא דעוקרים את השטר) אבל לא דמילתא אחריתי לגמרי היא ע"ש, וא"כ סו"ס  
הרי בשטר לא נכתב שהי' תנאי והעדים הרי אינם מעידים על המעשה, ואיך יכולים  
הם לסמוך על זמן הקיום ולומר אז שתנאי הי'.

ב. ונראה לומר הביאור בזה דמה שאומרים על תנאי מילתא אחריתי היא ואינם  
עוקרים את השטר הפי' הוא מכיון דהשטר בכלל לא מדבר על תנאי, דאפי' אם  
יש תנאי הרי השטר מדבר רק על עצם החוב והתנאי הוא דבר צדדי שאינו נכלל  
בהשטר, וא"כ אפי' אם בדרך כלל ס"ל לר"נ דכשהעדים חותמים על השטר מכיון  
שהם חותמים רק על כשרות השטר ע"כ מוכרחים הם להיות בטוח שהשטר בעצמו  
מעיד על כל הפרטים, מ"מ הרי"ז רק בדברים השייכים לעצם החוב או המכירה,  
אבל על התנאי שהוא דבר צדדי אין הם מוכרחים לעצם החוב או המכירה,  
הכל כתוב, ובשלמא באמנה ומודעא הרי חסרון הוא בעצם החוב או המכירה  
שלא הי' כאן הלואה בכלל או שהמכירה גופא הי' אונס, משא"כ בתנאי אי"ז חסרון  
בעצם השטר כ"א בדבר צדדי וכנ"ל, (ועי' בר"ן שביאר שבתנאי חל השיעבוד מיד  
ובאמנה אין שום שעבוד עדיין ע"ש, והיינו כנ"ל דהתנאי הוא דבר צדדי ולכן חל  
השעבוד מיד אפי' אם עדיין לא קיים התנאי, משא"כ אמנה ה"ה חסרון בעצם החוב  
ולכן לא חל השעבוד עדיין), ולכן ס"ל לר"נ דנאמנים לומר תנאי הי' דברינו.

אמנם צ"ע דהרי בתוס' כתבו דאין לפרש דמילתא אחריתי לגמרי היא, דא"כ מה פריך א"ה אפי' תרי נמי, הרי תרי יכולים להעיד על דבר אחר אפי' אי כת"י יוצא ממ"א אבל חד לא מהימן ע"ש, וא"כ גם לפי מ"ש לעיל לפרש פי' הראשון שבתוס' שהתנאי הוא דבר צדדי והשטר בכלל לא מדבר אודות התנאי קשה כנ"ל דמאי קשה לי' בכלל לרב הונא ברי' דרב יהושע, הרי תרי יכולים להעיד ע"ז אפי' אם כתב ידן יוצא ממקום אחר משא"כ חד.

אמנם נראה דיש לחלק, דאם הוא דבר אחר לגמרי ה"ז דבר הפשוט דיש לחלק בין תרי לחד ואפי' רב הונא ברי' דר"י ס"ל כן וא"כ שפיר כתבו התוס' דמה קשה לי' בכלל. אמנם עפ"י הביאור דלעיל דאין זה מילתא אחריתי לגמרי אלא דהוא דבר צדדי במעשה השטר, דכיון דסו"ס הרי זה קשור לענין השטר, הי' סברא לומר דגם תרי אינם נאמנים (אם חד אינו נאמן) משום דהוה לי' כחוזרים ומגידיים, אלא ע"כ צ"ל דהא דתרי נאמנים הוא משום דבאמת לא הוה חוזרים ומגידיים, ומשום דמכיון דהעדים מעידים על המעשה עדיין יכולים הם לומר בשעת הקיום עוד פרט בהמעשה כנ"ל ומכ"ש דיכולים לומר עוד פרט בדבר צדדי בהמעשה.

ג. ועפ"י נראה דיש לבאר גם מחלקותם של רב פפא ורב הונא ברי' דרב יהושע, די"ל דרב פפא ס"ל דאע"ג דבדרך כלל העדים מעידים רק על כשרות השטר ולא על המעשה ובמילא השטר בעצמו מעיד על המעשה, (וכדס"ל לרב נחמן כנ"ל), מ"מ בתנאי מכיון שהוא רק פרט צדדי בהמעשה אין השטר מעיד על זה כלל, ולכן יכולים העדים לומר אח"כ שהי' תנאי אע"פ שבשטר לא כתוב תנאי, מכיון שאינם סותרים בכלל למה שכתוב בשטר.

וא"כ אם רק א' מן העדים אומר שהי' שם תנאי אע"פ שאינו סותר למ"ש בשטר ומשום דהשטר אינו מדבר כלל על התנאי כ"א רק על עצם החוב או המכירה, מ"מ הרי מצד חתימת ב' העדים שבשטר הי' הכסף שייך לא' מהם ועכשיו שהעד א' אומר שהי' תנאי, הרי מכיון שמעיד על פרט חדש א"כ אם שומעין למה שאומר העד הרי הוא קם לממון ועד א' אינו קם לממון, וזהו הפי' "אין דבריו של א' במקום שנים", והיינו שמכיון שהשטר (שנעשה ע"י שנים) כבר העיד שהכסף שייך לא',

הרי דבריו של א' שאומר שהוא תנאי, גורם שהכסף שייך להשני, ואין בדבריו של עד א' לקום לממון ולכן אינו נאמן, (ועי' בר"ן כאן). משא"כ אם שנים אומרים שהי' תנאי הרי מכיון שתנאי מילתא אחריתי היא היינו שהוא דבר צדדי בהשטר, הרי אינו חוזרים ומגידיים שהרי מעולם לא העידו בדין זה (של תנאי) כ"א רק על עצם השטר, ובשטר אינו (צריך להיות) כתוב אם הי' תנאי מכיון שהוא ענין צדדי בכלל כנ"ל, ולכן הם נאמנים, (ולא קשה קושיתו של ר"ה בדר"י, מכיון דיש חילוק גדול בין עד א' לשני עדים).

אמנם רב הונא ברי' דרב יהושע י"ל דס"ל דמכיון דהעדים מעידים רק על כשרות השטר ובמילא השטר בעצמו מעיד על המעשה, (וכדס"ל לרב נחמן כנ"ל), א"כ בתנאי אע"פ שהוא ענין צדדי, מ"מ הרי הוא ענין צדדי במעשה שכתוב בהשטר, ומכיון שהשטר מעיד על המעשה ס"ל לרב הונא ברי' דרב יהושע דגם על פרט צדדי זה מעיד השטר, והעדים הרי כמו שבחתימתן ה"ה חותמין רק על כשרות השטר כמו"כ בקיומם ה"ה מקיימין רק את חתימתן.

וא"כ כשעד א' אומר שהי' כאן תנאי הרי אם לא נאמין לו (וכדס"ל לרב פפא) פירושו (לשיטת רב הונא ברדר"י) הוא דאינו יכול לבטל הקיום שלו, שהרי (לשיטת רב נחמן) העד בכלל לא מדבר אודות עצם המעשה רק שבא לקיים את חתימתו, וכשאומר שחתימתו הי' ע"פ תנאי הרי כוונתו הוא רק שאינו מקיים את חתימתו, אבל אינו מעיד על התנאי, ואם לא נאמין לו פירושו שאין אנו נותנים לו הכח לבטל הקיום שלו שכבר עשה כשאמר שזהו חתימתו, ולפ"ז גם בשני עדים הי' צ"ל הדין שאינם יכולים לבטל הקיום שכבר עשו כשאמרו כתב ידינו הוא זה, דהרי בזה אין שום חילוק בין עד א' לשני עדים, ואמאי ס"ל לר"נ דב' עדים יכולים לומר דתנאי הי' דברינו ולבטל עי"ז את קיומם. אלא ע"כ דגם עד א' (כמו ב' עדים) יכול לומר דתנאי הי' בשטר, ומשום דעדיין לא נגמר הקיום, ומכיון דתנאי מילתא אחריתי היא א"כ אינו אומר דבר נגד השטר (ודלא כאמנה דאומר נגד השטר), אלא דהשטר ממילא מיעקר, לכן נאמן גם עד א' לומר דתנאי הי'. (ועי' ג"כ בברכת שמואל כתובות סי' ל"ד בביאור מחלקותם של ר"פ ור"ה ברדר"י ע"פ שיטת הרמב"ן והרשב"א כאן).

ד. והנה ע"פ הנ"ל יומתק עוד ענין המבואר בהסוגיא דשנים החתומים על השטר ומתו, ע"ש דנחלקו התוס' והרא"ש אי איירי דהשנים המעידים על המתים אומרים רק שהיו פסולים אז, או דאומרים דעדיין פסולים הם. ובאחרונים ביארו דמחלקותם היא דהתוס' ס"ל דעדי השטר בעצמם הם המעידים שאינם פסולים, ולכן אם העדים השניים מעידים דעדיין פסולים הם, אין לעדי השטר תורת עדים לומר שאינן פסולים, ולכן בהכרח שאומרים רק שאז היו פסולים. אמנם הרא"ש ס"ל שלא העדים בעצמם אומרים כך אלא דהעדים מעידים רק על המעשה, וכשרות העדים הוא מכח אנן סהדי, (ועי' בקובץ שיעורים ב"ב אות קפ"א, ובחידושי הגר"ש ב"ב סי' י"ז, ובברכת שמואל כתובות סי' ל"ב).

שע"פ הנ"ל יומתק מאד, דאם היינו סוברים דהעדים מעדיין רק כל חתימתם (וכשיטת רב נחמן) הרי אין מקום לביאור הנ"ל, אמנם מכיון דההלכה היא כמר בר ר"א וא"כ ס"ל להלכה דהעדים מעידים על המעשה, אלא דיש לחקור האם הם מעידים רק על המעשה, וכשרות השטר הוא רק מדין שטר, או שהם בעצמם מעידים גם על כשרות השטר, וזהו מחלקותם של תוס' והרא"ש כנ"ל.

ועפ"ז מתורץ (עכ"פ לשיטת הרא"ש) קושית הגר"ח (בפ"ה מהלכות עדות הל' ו') שהקשה דמסקינן בגמ' דחשיבי תרי ותרי, ולכאורה הרי קיי"ל דעדי השטר חותמין זה שלא בפני זה, וא"כ איך חשיב כאן תרי ותרי הרי כל א' מעיד רק על עצמו. אמנם ע"פ הנ"ל י"ל דלשיטת הרא"ש דאחרי שיש עדים על עצם המעשה הרי אנן סהדי שהעדים כשרים ונמצא שעל כל א' מהעדים יש אנן סהדי ולכן הוה תרי ותרי).



## עד ודיין אין מצטרפין

הת' חיים צבי שיחי שעכטער  
תלמיד בישיבה

בדף כ"א ע"א איתא: "אמר רב יהודה אמר שמואל עד ודיין מצטרפין . . א"ל רבא מאי מעליותא. מאי דקא מסהיד סהדא לא קא מסהיד דיינא ומאי דקא מסהיד דיינא לא קא מסהיד סהדא". וקיי"ל כרבא דעד ודיין אין מצטרפין.

וברש"י שם ד"ה "מאי דקא מסהיד" כתב וז"ל: "עדי השטר מעדיין על מנה שבשטר כרבנן, והדיינין מעדיין בפנינו נתקיים". עכ"ל, וברמב"ן (הובא בשטמ"ק) הקשה וז"ל: "ואיכא למידק עלי' א"כ אפי' שנים מעידים על חתימת עד אחד וא' אומר זה כתב ידי נימא אמאי דקא מסהיד סהדא לא מסהדי הנך, ולא מילתא היא משום דהתם דאיך דאמרינן זה כתב ידו של פלוני ודאי זהו כתב ידו, ואותו הכתב הוא המעיד על מנה שבשטר ומצטרף עם חבירו, שהעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, וכיון דמקיימי שטרא ממילא נפיק ממונא אפומייהו, אבל דיינא אשטרא גופא לא קא מסהיד דמעליא הוא, דאיהו לא ידע ודילמא מזויף הוא אלא מפומא דאחריני, וכתב ידו של עד לא נתקיים בזו העדות של הדיין, שאפי' העידו שנים מן השוק על הדיין עדיין אין כאן עדות שלם לקיים חתימת אותו עד שני, הלכך אין כאן צירוף למנה שבשטר" עכ"ל.

ובריטב"א (הובא בשטמ"ק) הקשה על דברי הרמב"ן ג' קושיות:

(א) דא"כ אם דייני קיום עצמן מכירין חתימת ידי עדים וכתב באשרתא ואשתמודנא דחתימת ידא דסהדא היא, בכי האי מצטרפין עד ודיין דהא השתא דייני נמי אשטרא גופא קא מסהיד דמעליא היא, ואנן סתמא קא אמרינן מצטרפין ואין מצטרפין לא שנא הכי ולא שנא הכי.

(ב) דא"כ אם מצאו לקיים עדותו של א' ולא מצאו לקיים עדותו של שני ואח"כ באו שנים והעידו על כתב ידו של שני זה בפני ב"ד זה, מי נימא דלא מצטרף דדיינא



לאו אגופא דשטרא מעליא מסהידי אלא מפומא דאחריני ודלמא מזויף הוא, הא ליתא דאנן דיינן א' קא אמרינן תרי לא אמרינן.

ג) דאמאי חיישית טפי בהני דאסהידו קמי' בי' דינא באשרתא דאשקרא קמסהדי, ובהני דאסהידו קמן השתא אעד שני לא חיישת, ואי חיישת להו אף כשמצאו לקיים כולהו דיינא דאשרתא לא נסמוך עלייהו, ואי אסהדי דאסהידו קמי דייני דאשרתא לא סמכינן אנן אמאן ניקו ונסמוך, ע"ש.

ב. והנה ראיתי בחידושי רבינו קרשקש שהביא ג"כ קושיא הנ"ל של הרמב"ן, וכתב ג"כ כתיורצו של הרמב"ן אלא דבסוף כתב קצת באופן אחר, וז"ל: "דהנך סהדי כאילו מסהדי על מנה שבשטר דמי, דכיון דאמרי זה כתב ידו של עד שני וראוי להאמינם, הרי נתברר על פיהם שהוא כתב ידו, וכתיבת אותו העד הוא שמעידה ממילא על מנה שבשטר ועדותו מצטרף עם חברו, דעדים החתומים נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין, אבל דיינא אשטרא גופא לא קא מסהיד דמעליא הוא שהוא אינו אלא עד אחד שמעיד על כתיבת העד השני", עכ"ל הנוגע לכאן.

ואפשר לומר דזהו ג"כ כוונת הרמב"ן, ועיי' יתורצו כל הג' קושיות של הריטב"א, דבזה דכתב הרמב"ן "אבל דיינא אשטרא גופא לא קא מסהיד דמעליא הוא דאיהו לא ידע ודילמא מזויף הוא אלא מפומא דאחרינא", אין כוונתו לומר דרק משום דהדיין לא ידע לכן אינו מסהיד אשטרא גופא, דבאמת אפי' אם הוה ידע ג"כ לא מהני, דהרי סו"ס רק עד אחד הוא וידיעתו אינו מוסיף כלום ועדיין אפשר לומר דמזויף הוא, כ"א דזה גופא כוונת הרמב"ן דהדיין אינו יכול להעיד על עצם השטר ממנ"פ, דאפי' אם הוא מכיר חתימת העדים אי"ז כלום דסו"ס חד הוא ועדותו על חתימות העדים אינו כלום ועדיין שייך לומר דמזויף הוא, ולאריך אם הדיין מעיד על חתימת ידו (של עצמו), ומעיד בזה דהוא הי' ביחד עם ב"ד כשבאו עדים אחרים לקיים חתימתן של עדים אלו החתומים בשטר, א"כ הוה זה מפומא דאחרינא, וא"כ שוב אינו מעיד על חתימת העד כ"א על קיום הדיינין וא"כ מאי דקא מסהיד העד לא קא מסהיד הדיין.

ג. ועפ"ז יתורצו כל הקושיות של הריטב"א, דקושיתו הראשונה מתורץ, דאפי' אם דייני קיום עצמן מכירין חתימות ידי העדים, מ"מ מכיון דכאן יש רק א' מן הדיינים, א"כ א"א לו להעיד כעת על חתימת יד עד השני דהרי הוא הוה רק עד א', ואי"ז קיום כלל, ואפי' אם הדיין מעיד שכל הב"ד הכירו חתימת ידי עד השני (דאז הרי ישנם שנים שמכירים כתב ידי עד השני) ג"כ לא מהני, דהרי סו"ס רק עד א' מעיד ששני עדים הכירו וא"כ הוה זה עד מפי עד ולא מהני, אבל אם שנים מן הדיינים יעידו על חתימת יד עד השני יהני, דהוה כב' עדים ושפיר מצטרפין.

ומתורץ עפ"ז גם הקושיא הב' דאם קיימו חתימת יד עד א' לפני הדיינים ואח"כ באו עוד ב' עדים לקיים חתימת יד עד השני, הרי מכיון דישנם כעת ב' דיינים המעידים על קיום העד הא', הרי נחקרה עדותו בב"ד ומעיד על מנה שבשטר, ושפיר מצטרף עם עדים האחרונים הבאים לקיים חתימת יד עד השני, ושוב יהי' נחקרה עדותו בב"ד, ושנים ביחד מעידים על מנה שלם שבשטר.

ועפ"ז מתורץ גם קושיא הג', דאין כוונת הרמב"ן לומר דחיישינן באמת שמא מזויף הוא, כ"א דמכיון דרק עד א' הוא המעיד ואין בעדותו כלום א"כ הוה כאילו שלא העידו על חתימת יד עד שני בכלל, ושוב שייך לחשוד שמא מזויף הוא, אבל כ"ז הוא רק משום דרק דיינ א' הוא המעיד ע"ז, אמנם אם ישנם ב' דיינים המעידים ע"ז אה"נ דלא חיישינן שמא מזויף הוא דהא ב' עדים הם המעידים ע"ז, ושפיר מבואר דברי הרמב"ן.

ד. והנה ראיתי בנמוקי יוסף שכתב לבאר הסוגיא דעד ודיין אין מצטרפין, וז"ל: "אמר רב יהודה . . אסקא רבא דאין מצטרפין דסהדא מסהיד על ההלוואה ודיינא לא מסהיד אלא שבכית דינו נתחייב אבל אינו יודע אם נתחייב באמת או בשקר. ולפי זה משמע דחיישינן דילמא שקרא אסהידו בי דינא, ודיינא מה דשמע קא מסהיד. והלכך כיון דקיי"ל כרבא דאמר אין מצטרפין, האי בית דינא דכתב מדאתא פלוני ואסהיד על חתימת ידי, ומדאתא פלוני ואסהיד על חתימת ידי' אשרנוהי וקיימנוהי כדחזי וחתמו שמייהו ונפק האי שטרא למגבי, ואשר הדיינין צריך קיום כדאיתא

בירושלמי . . או בכתב העדים או בכתב הדיינין, ואתא עד אחד ואמר זה כתב ידי ובאו שנים והעידו על חתם דיינן אחד אין מצטרפין להכשירו דסהדא מסהיד על מנה שבשטר ודיינא לא מסהיד על מנה שבשטר אלא על מה שהעידו לפניו, ושמא שקר העידו לפניו העדים המקיימין, וא"כ אפי' כשהדיינין עצמן העידו אין מצטרפין, ולא מבעיא היכא שעדים אחרים העידו על חתימת דיינן אחד, דדיינן אחד כעד אחד ולענין קיום לאו כלום הוא", עכ"ל.

ודבריו האחרונים שכתב "וא"כ אפי' כשהדיינין עצמן העידו אין מצטרפין" צריכים ביאור, דמלשונו משמע דאיירי דלכל הפחות ב' דיינים מעידים, וא"כ אי איירי שהדיינים מעידים על כתב ידן אמאי אין מצטרפין הרי ב' דיינים מעידים שבבית דינם נתחייב זה ממון, ועוד דבאמת בב' דיינים המעידים על כתב ידם לא בעינן בכלל לצרף אותן להאי עד המעיד על כתב ידו, דהרי בב' הדיינים המעידים על כתב ידן לחוד מספיק לקיים שטר זה.

ואי נימא דאיירי דהדיינים מעידים על כתב ב' העדים אמאי לא מהני וכי גרעי הם מב' עדים המעידים על כתב ידן של שני העדים דלכאורה זהו ג"כ דין קיום.

ואין לומר דאיירי שב' הדיינים מעידים רק על כתב יד עד א', וא"כ צריך הוא לצירוף של העד השני, ולכן לא מהני הצירוף, דאמי דקא מסהיד האי לא מסהיד האי, דהרי מהמשך דברי הנמוקי יוסף משמע דאיירי כאן שהדיינים אין מכירין בכלל חתימות העדים, (ורק בהמשך דבריו מסביר הנמוקי יוסף כשהדיינים מכירין חתימת העדים וכדלקמן), וא"כ אין לומר גם שהדיינים מעידים על כתב שני העדים ובהכרח שמעידים על כתב ידן. וגם מהמשך דבריו כאן "ולא מבעיא היכא שעדים אחרים העידו על חתימת דיינן אחד" משמע דאיירי דהדיינים מעידים על כתב ידן שלהם, וא"כ שוב קשה דלא בעינן בכלל צירוף, אם לא שנימא שמ"ש הנמוקי" "וא"כ אפי' כשהדיינין עצמן העידו אין מצטרפין" אין כוונתו היכא שב' דיינים מעידים, כ"א שרק דיינן א' מעיד ולכן באמת לא מצטרף עם העד כי מאי דמסהיד האי לא מסהיד האי, אמנם מובן הדוחק בזה וצ"ע.

וממשיך שם הנמוק"י וז"ל: "ומיהו נראה דאם הדיינין מכירין חתימת העדים וכתב באשרתא ואשתמודענא דחתימת ידי דסהדא היא, בכי האי די בקיום הדיינין, דלא גרעי הדיינין משני עדים דעלמא וכיון דבריא לן דחתימה דא דדיינין היא תו לא צריך", עכ"ל.

וגם זה לא הבנתי, דאם הפי' הוא כפשוטו דלכל הפחות ב' דיינים מעידים, א"כ מאי קמ"ל בזה, וכמו שהקשיתי לעיל וכי גרעי ב' דיינים מב' עדים המעידים על כתב ידן של שני העדים שבשטר.

וממשיך עוד שם הנמוק"י: "א"נ אם עד אחד מעיד עליהם שמכיר(י), נראה דבכה"ג ודאי מצטרפי, דבמאי דקא מסהיד סהדא מסהיד דיינא", עכ"ל.

וגם כאן לא הבנתי, דאם נימא דפי' הדברים הוא דעד א' מעיד שמכיר חתימת הדיינים, הרי אפי' אם כתב בשטר "ואשתמודענא", איך יהני ויצטרף עם העד המעיד על חתימת ידו, הרי על חתימת הדיין לא מעיד כ"א עד א' מן החוץ ואיפה מצינו עדות כזו, וצ"ע.

שוב ממשיך הנמוק"י: "א"נ אם אינו הדיין לפנינו וכתבי באשרתא ואשתמודענא ובאו שני עדים והעידו על חתימת אחד מהדיינים ועד א' מעיד על ב' החתימות של עדים בה"ג נמי מצטרפין עד ודיין דהא איכא תרי", עכ"ל.

והנה קטע זה נראה דיש לפרשו בב' אופנים: אופן הא' הוא דאיירי דב' עדים מעידים על חתימת א' מהדיינים והוא הרי מכיר את חתימת העדים, ועד א' מבחוץ מעיד על חתימות ב' העדים שבשטר דאז יש כאן צירוף על העדים שבשטר, וכן כתב ג"כ בר"ן בסוגין בשם הרא"ה, אמנם נראה דיש לפרשו באופן ב' דאיירי דב' עדים מעידים על חתימת יד א' מהדיינים שהוא מעיד שמכיר ב' חתימות של העדים, ועד א' מן השטר מעיד על חתימתו ועל חתימת יד העד השני, דכעת ישנם כאן ב' עדים המעידים על ב' חתימי העדים שבשטר, ואע"פ שא"כ הרי נפיק נכי ריבעא דמונא אפומא דחד, דהרי העד שבשטר אינו צריך לצרף לעצמו עדותו של הדיין, ולגבי העד השני הרי הוא והדיין מצטרפין, י"ל דהנמוק"י אזיל בזה לשיטתו, דבחידושי אנשי שם הביא בשם הנמוק"י וז"ל: "ומיהו אם בא א' מן השוק והעיד על חתימת

החי ואח"כ בא החי והעיד על עצמו מצטרף הוא החי עם אחר שבשוק ומעיד על חתימת המת, דהשתא ליכא אפומא דהחי אלא פלגא, אבל העיד ראשונה החי עצמו הוה אידך יתר שהוא כנטול" עכ"ל, וי"ל דגם כאן איירי באופן כזה שב' העדים מעידים מקודם על חתימת הדיין, וא"כ הרי הדיין מעיד על ב' חתימות העדים, וכשבא אח"כ א' מהעדים החתומים בשטר אין הוא מעיד לבד על חתימתו, כי כבר העיד הדיין עליו ומצטרף עמו לפלגא, וא"כ לא נפיק נכי ריבעא דממונא אפומי' כ"א פלגא, ודו"ק.

עוד כתב הנמוק"י שם וז"ל: "א"נ עד א' מן החתומים אמר זה כתב ידי ובאו שנים והעידו על חתימת הדיין כיון דכתיב באשרתא "ואשתמודענא" מצטרפי וכו' ע"ש, ולכאורה יש כאן חידוש גדול בדברי הנמוק"י, דס"ל דגם אם עד א' מעיד על חתימת ידו, ודיין א' מעיד על חתימת ידו, היכא דכתב בהקיום "ואשתמודענא" יצטרף העד והדיין, ולכאורה דבר זה הוא חידוש ונגד כל יתר דברי הראשונים בסוגיא זו דס"ל דאפי' בכי האי גוונא לא מצטרפי.



## ביאור מחלוקת ב"ש וב"ה בשכחה

הת' שמואל שיחי' שפירא

תלמיד בכימ"ד מנחם להוראה

איתא במס' פאה פרק ו' משנה ב': העומר שהוא סמוך לגפה ולגדיש לבקר ולכלים, ושכחו ב"ש אומרים אינו שכחה, ב"ה אומרים שכחה.

ולהסביר המחלוקת בין ב"ש וב"ה מביא הרע"ב ב' אופנים, וז"ל: פלוגתייהו דב"ש וב"ה בעומר שהחזיק בו להוליכו לעיר, ונתנו בצד הגפה או בצד הגדיש ושכחו שם, שבש"א אינו שכחה שהרי זכה בו, ובה"א שכחה וכו'. פירוש אחר

בש"א אינו שכחה, אפילו בעומר שלא החזיק בו כלל, לא הוי שכחה, דהואיל והניחו אצל דבר המסויים, עתיד לזכרו. ובה"א שכחה כל זמן שלא החזיק בו. ע"כ.

ולהבין החילוק בין ב' האופנים, יש להקדים בירור בשיטת ב"ה (שיש בו דין שכחה), לפי אופן הא'. לכאור' קשה, הא כבר החזיק וזכה בהעומר, וזהו שיטת ב"ש דכיון שכבר החזיק בהעומר נעשה שלו ואין בו דין שכחה. אבל לפי שיטת ב"ה דיש בו דין שכחה, מדוע לא נחשב החזקה לכלום? ועוד יותר, דבמשנה ג' איתא: העומר שהחזיק בו להוליכו אל העיר ושכחו, מודים [ב"ה] שאינו שכחה ע"כ. הרי בהדיא שגם ב"ה מודים שאם החזיק בהעומר להוליכו לעיר זכה בו?

ולתרץ קושיא זו כתב הרע"ב, וז"ל: זהו [מ"ג] כשלא הניחו אצל הגפה או אצל הגדיש. ע"כ. ומביא בתויו"ט וטעמא דכשלא הניחו אצל א' מדברים הללו, אע"פ ששכחו אינו שכחה, הואיל והחזיק בו להוליכו לעיר אבל כשהניחו אצל דבר מסוים, אע"פ שהחזיק כבר להוליכו לעיר הוי שכחה. שסוברים ד"ושכחת" על ידי עצמך ולא כשיש דבר הגורם השכחה, שעל ידי שהחזיק בו ולא הניחו אצל דבר מסויים גרם לו ששכחו ע"כ. כלומר, שלפי שיטת ב"ה (לפי אופן הא') כתיב "ושכחת" ללמוד שהשכחה צ"ל שהגברא שכח העומר מעצמו, ולכן כשהניחו אצל דבר מסויים שעשה פעולה לא לשכוח העומר ואח"כ בפועל שכח זה נק' שכחה מצד הגברא עצמו, שכיון שעשה פעולה לזכרו הוה כאילו שנעשה העומר קבוע במוחו ואם שכח בפועל הוה כאילו שעשה פעולה להסיר הקביעות שכבר קבע במוחו. אבל כשלא הניחו אצל דבר מסוים זה ששכחו הוא מצד שלא היה סיבה לזכרו, וזה נק' גרם ולא בגדר "ושכחת על ידי עצמך". ובזה מתורצת הסתירה בשיטת ב"ה, שסוברים ב"ה שאפילו כשהחזיק בו הוה שכחה כשהניחו אצל דבר מסוים (גפה או גדיש). משא"כ במ"ג מיירי שלא הניחו אצל דבר מסוים במילא כיון שהחזיק בו זכה בו, ומכאן ואילך אין בו דין דשכחה.

אבל כל הנ"ל הוא דוקא לפי אופן הא', אבל לפי אופן הב' שבמשנה ב', המחלוקת הוא דוקא שלא החזיק בהעומר ואין כאן קושיא מעיקרא, שבמשנה ג' מיירי שהחזיק בו ולכן אין בו דין שכחה, משא"כ במשנה ב'.

אמנם גם לפי אופן הב' צריך להבין מהו סברת ב"ש שאע"פ שלא החזיק בו לא הוה שכחה. והא לא זכה בו? להסביר שיטת ב"ש כתב הרע"ב (הובא לעיל), "שהואיל והניחו אצל דבר מסוים, עתיד לזכרם". ואפ"ל שביאור זה אינו רק לבאר שבודאי יזכור העומר בהעמיד ובמילא לא הוה שכחה מטעם שבפועל יזכרו לעתיד ואנו סומכין עכשיו שיזכרו, אלא עוד יותר, שגם עכשיו לא שכחו, דהיינו שהיות שעתידי לזכרו, זה מגלה שגם עכשיו לא שכחו, ובמילא אע"פ שלא החזיק בו אי אפשר שיחול עליו דין שכחה שא"א לשכחו בפועל.

ועפ"ז יש להסביר החילוק בין אופן א' לאופן הב', דלפי אופן הא' המחלוקת הוא בדין שכחה. שב"ש סוברים אע"פ שהשכחה יהיה מעצמך אין בו דין שכחה כיון שכבר החזיק בו, משא"כ ב"ה סוברים שכדי להיות חלות הדין דשכחה צ"ל מעצמך ודין זה חל גם אם החזיק בו.

אבל לפי אופן הב', המחלוקת הוא במציאות השכחה אם זה שעתידי לזכרו עושה מעשה שא"א להיות במציאות ענין דשכחה, אע"פ שעכשיו לא זכרו, או לא. ב"ש סוברים שזה שהניחו אצל דבר מסוים הוציא אותו ממציאאות שכחה, וב"ה סוברים שהגם שעתידי לזכרו, אבל היות שעכשיו שכחו בפועל יש בו מציאות דשכחה.

אם כנים הדברים נמצא דמחלוקת זו לפי אופן הב' אזיל לשיטתייהו דב"ש וב"ה (לקו"ש ח"ו פרשת בא שיחה ב' ובכ"מ) דב"ש הולכין אחר ה"כח, וב"ה אחר ה"פועל". דכאן ב"ש סוברים, אע"פ שעכשיו שכח את העומר, אבל היות בכח הוא עתיד לזכרו הרי זה כאילו שגם עכשיו המציאות הוא שזוכר את העומר, משא"כ ב"ה הולכין בתר הפועל ממש, שהיות שעכשיו הוא שכח את העומר אע"פ שלעתיד יזכור את העומר מפני שהניחו אצל דבר מסוים, במילא ישנו מציאות דשכחה.









**שעך**  
**החסידות**



## ברשימו לא הי' הצימצום

הרב א. שיחי' רוזן  
מאריסטאון נ.ד.

בד"ה היושבת בגנים תשי"ג סעיף ג' (מלוקט ח"ב עמ' ר"ל) וז"ל והגם שגם בעת הצימצום נשאר רשימו כמבואר בכ"מ וכמובא גם במאמר הנ"ל דחלל לאו דוקא אלא שנשאר רשימו, הרי ענין הרשימו הוא כח נעלם, וכידוע דענין הרשימו הוא כח הגבול שבא"ס, שרש הכלים, ע"ש.

ואולי יש להסביר הטעם שהצימצום לא היה בשרש הכלים דהנה בגילוי אלוקות שבעולם יש ב' אופנים בכללות: א) ע"י שמאיר בעולם אור א"ס או אור הקו שזה נקרא גילוי שלמעלה מהעולם אלא שבא ומאיר בעולם באופן מלמעלה למטה. ב) העולם גופא מצד הגדרים שלו מחייב שיש בורא וע"ד ההסבר שאין דבר עושה את עצמו וכו' וזה הפי' שעל הראיות מצד גדר העולם גופא שיש אלוקות לא היה הצימצום.

והטעם לזה י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ו (שיחה ב') דבזה שיש ראיות למציאות הבורא מגדרי העולם גופא בזה מתבטא האמת שבאלוקות וע"ד מאמר הרלב"ג וזה מסגולת האמת שהוא מסכים לעצמו מכל צד וע"פ המבואר שם שזה קשור עם שורש הכלים שגבוהים יותר משורש האור ע"ש ובמילים פשוטות כמאמר העולם מהאמת א"א להסתלק ולכן כביכול לא היה אפשר להיות צמצום ע"ז ולכן נשאר הרשימו שזה מקור הכלים שמזה באה ההשגה באלוקות מצד גדר העולם גופא.



## בענין דביקות והתקשרות

הת' שלמה שיחי' בוגארט  
תלמיד בבי"מ מנחם להוראה

במאמר רבנו ד"ה פתח ר' שמעון (מלוקט ג') מבאר הרבי החילוק בין התקשרות לדביקות ומבאר שהחילוק ביניהם בנוגע לעבודת האדם "מלמטה למעלה" הוא, שהתקשרות הוא בפנימיות שזה מגיע לפנימיותו משא"כ דביקות שזה חיבור חיצוני, והחילוק ביניהם בהמשכה שפועל כל אחד מהם הוא שע"י התקשרות הוא ממשיך פנימ' האור וע"י דביקות הוא ממשיך חיצוני' מקיף.

הרבי מביא בהערה 27 "אבל צ"ע מהמשך תער"ב ח"א פקע"ה דזה שאיתא בכיאוה"ז פ' תרומה שהתקשרות הוא יותר מדבקות י"ל דשם מדבר בדבקות שמצד העליון ... אבל מלמטה למעלה הוא בבחי' אחדות יותר מהתקשרות" עכ"ל דמשם משמע דהמעלה דהתקשרות היא רק בהמשכה אבל מצד עבודת האדם דבקות נעלה יותר.

ובהקדים בהמאמר ד"ה אני לדודי ודודי לי התשל"ב (מלוקט ג') מבאר הרבי שיש מעלה ביראה דחודש אלול על היראה וחרדה דר"ה מכיון שר"ה זה זמן התגלות מלכותו ית' לכן היראה והביטול בזמן ההוא אינם בגדר חידוש כלל ובלשון המאמר "דכולי קמי' כלא חשיב וכו' וכל שהוא קמי יותר הוא יותר כלא", ומדמה את זה לביטול האצילות משאכ הביטול דחודש אלול שבאלול המלך בשדה ואינו נרגש מלכותו הרי הוא בגדר חידוש ולכן הוא גורם תענוג למעלה חידוש גורם תענוג ומוסיף הרבי "שהמעלה ביראה דחודש אלול היא לא רק בהחידוש אלא גם בענין הביטול... כיון שהביטול הוא מפני שהוא מכיר ומרגיש העילוי דהגילוי הרי הביטול קשור עם מציאות האדם" עכ"ל.

והנה בהמאמר ד"ה באתי לגני תש"ל (המאמר השני שנאמר במוצ"ש נדפס במלוקט ד') מבאר הרבי מהו החילוק בין עבודה דאתכפיא ועבודה דאתהפכא, ומבאר זה בדוגמת מלחמה דהעבודה דאתכפיא היא בדוגמת הביטול של אנשי

הצבא שמוכנים למסור נפשם בכל עת בשביל המלך שזה ביטול למעלה מהגבלות, והעבודה דאתהפכא היא שהוא מהפך את העולם בדוגמת הנצחון במלחמה ומבאר שם שהמעלה דאתהפכא על אתכפיא היא החידוש, שכשהחושך נהפך לאור זה חידוש ומצד זה עבודה דאתהפכא יותר נעלית. ולכאורה מהמאמר בתשל"ב משמע דעבודה דאתכפיא היא יותר חידוש (שאינו נרגש מלכותו ומ"מ הוא בביטול היש) ומהמאמר דתש"ל משמע שיש יותר חידוש באתהפכא?

והנה באמצע המאמר דבאתי לגני תש"ל מדייק הרבי על המאמר של אדמו"ר הריי"ץ דשנת תש"י, דבתחילת המאמר מבאר שאתכפיא היא עיקר העבודה, ובפרק כ משמע שעיקר העבודה זה דווקא אתהפכא? ומבאר שבעצם יש שני ענינים בעבודת האדם "מלמטה למעלה". א) עבודת האדם איך שהיא בגילוי ואיך שהיא פועלת סביבו בעולם. ב) עבודת האדם איך שהיא נוגעת לו, ובביטול שלו.

ועפ"ז נבין לא רק איזו עבודה היא העיקר, אלא גם באיזו מהן יש יותר חידוש, כי בעצם זה תלוי איך מסתכלים על עבודתו של האדם, עבודה דאתכפיא פועלת חידוש באדם עצמו ובביטול שלו, ועבודה דאתהפכא פועלת חידוש בסביבת האדם ובזיכוך העולם.

ואולי י"ל שיש חילוק נוסף בעבודה "מלמטה למעלה". א) כמה זה נוגע לאדם עצמו היינו בפנימיותו. ב) העבודה בגילוי היינו מדרגתו בחיצוניות. דהנה יכל להיות אדם שנמצא בדרגה נעלית ביותר, אבל זה לא נוגע לו בפנימיות ומצד שני יכל להיות אדם הנמצא בדרגה יותר נמוכה אבל הוא צועק מפנימיות נפשו, ע"ד המבואר בהמשך דתרט"ו ד"ה יו"ט של ר"ה.

וי"ל דזהו החילוק בין הנאמר בהמשך דתער"ב ובין מה שהרבי אומר במאמר "פתח ר"ש" דבתער"ב מדבר על האדם בדרגתו בחיצוניות (דביקות) אבל ב"פתח ר"ש" מדבר על עבודת האדם איך שהיא נוגעת בפנימיותו (התקשרות) וע"ד החילוק הנ"ל בין אתכפיא לאתהפכא. ובזה יומתק גם הלשון בהמשך דתער"ב "שהוא בהתאחדות יותר" כי שמה מדבר על מעלתו של האדם בגילוי.



## דיוק בכפל הלשון "יניקת וחיות" שבספר התניא

הת' יוסף יצחק שיחי' מלול  
תלמיד בישיבה

בתניא פ"ב מבאר אדה"ז שאפילו נשמות נמוכות שירדו עד לבחינת עקביים הרחוקה בתכלית ממדריגת מוח, "עכ"ז עודינה קשורות ומיוחדות . . במהותן ועצמותן הראשון שהיא המשכת חכמה עילאה", וזאת בגלל ש"יניקת וחיות נר"ן של עמי הארץ הוא מנר"ן של הצדיקים והחכמים ראשי בני" שבדורם", וז"א שכמו שבמשל (שהובא לעיל בפרק) דהבן הנמשך ממוח, דאיתא בתניא "גם עכשיו בבן יניקת הצפרנים וחיותם נמשכת מהמוח שבראש", עד"ז הוא בנמשל ש"יניקת וחיות נר"ן של ע"ה הוא מנר"ן של הצדיקים וכו".

והנה בנוגע לכפלי הלשון "יניקה וחיות" מוסבר (עיין ספר הערות וקיצורים בספר התניא ע' קי"ב ועמ' קנ"ו ועיין בספר התניא עם פירוש חסידות מבוארת בעיונים אות נ"א) שההבדל בין חיות ויניקה הוא כמו ההבדל בין חיות הנפש המלוכשת באברי הגוף, לחיות המלוכשת בשערות. שבהחיות שבאברי הגוף מלוכשת מהות חיות הנפש, ולכן החיות הזו עושה את האברים לדבר חי ממש, משא"כ בשערות מלוכשת רק הארה בעלמא מחיות הנפש (שזהו מחמת הפסק הגולגולת כמבואר בכ"מ), ולכן גדר החיות שבשערות מוגבל רק לענין הצמיחה מקטנות לגדלות ולא שהן עצמן נעשות דבר חי, וכן הוא בנמשל שיש ב' סוגים של חיות שנמשכים מנר"ן של הצדיקים לנר"ן של ע"ה, א) בחינת חיות, ב) בחינת יניקה.

אלא שעפ"ז עדיין אינו מובן כפל הלשון במשל של הצפרנים "יניקת הצפרנים וחיותם", הרי לכאורה גם בצפרנים (כמו בשערות) יש רק בחינת יניקה וצמיחה מקטנות לגדלות ולא חיות שהופך אותם לדבר חי, וא"כ מה שייך לשון חיות בצפרנים?.

ואין לתרץ שחיותם הפירוש הוא חיות שהיא באופן דיניקה, דזה היה אפשר לומר באם היה כתוב רק חיותם, וכדמצינו אפילו גבי דומם בשער היחוד והאמונה פ"א, וז"ל: "וז"ש האר"י ז"ל שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחינת נפש וחיות רוחנית", דהיינו חיות מצומצם שצריך לדומם בשביל להתקיים, וכ"ש בנדר"ד בנוגע לצומח (צפרנים) שייך לשון חיות והפירוש יהיה חיות שבבחינת יניקה כנ"ל, אלא שמכיון שכאן הלשון הוא "יניקת הצפרנים וחיותם" הרי שהחיות באופן דיניקה כבר אמור, ומהו א"כ לשון חיותם.

ואולי היה אפשר לומר שכמו שמצינו בהנוגע לדומם הלשון (שער היחוד והאמונה שם) "אותיות הדיבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם", שבחיות הדומם (וכן בכל דבר) יש ב' דברים, (א) עצם ההויה (מהוות) מאין ליש, (ב) החיות (מחיות) המשך הקיום שאחרי ההויה, עד"ז היה אפשר לומר אצלינו בנוגע לצומח (צפרנים) שיש את עצם הקיום של הצפרנים - "חיותם", ויש את הכח של הצפרנים לצמוח - "יניקת", וכך מובן כפל הלשון.

אלא שעפ"ז יצא דאינו דומה המשל (דצפרנים) לנמשל (דנשמות), שבמשל הלשון חיות פירושו החיות שצריך בשביל עצם הקיום (של הצפרנים), ובנמשל הלשון חיות פירושו חיות פנימי, ע"ד החיות שמלובש באברי הגוף והופך אותם לדבר חי.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר לי בזה.



## ד' לשונות של פרה אדומה כנגד ד' גלויות

הת' מנחם מענדל שיחי' ראטשטיין  
תלמיד בישיבה

במאמר דפרשת כי תשא פ' פרה התשמ"ב מסביר הרבי את הפסוק "זאת חוקת התורה וגו' ויקחו אליך פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול" ומביא הרבי את הילקוט שמעוני ריש פרשת חוקת "והנה ממדרש עה"פ פרה... איתה דד' ענינים אלו הם כנגד ד' גלויות פרה זו מצרים אדומה זו בבל תמימה זו מדי וכו'" עכ"ל, וממשיך הרבי בהסברת השייכות בין תמימה למדי.

וזוהו לשון הילקוט שמעוני ריש פ' חוקת "פרה זו מצרים שנא' עגלה יפה פיה מצרים, אדומה זו בבל שנא' אנת הוא רישא דדהבה, תמימה זו מדי וכו' אשר אין בה מום זו יון וכו' אשר לא עלה עליה עול זו מלכות רביעית (מלכות עכו"ם בלשון הבחיי) שלא קיבלו עליהן עול של הקב"ה" עד כאן לשון הילקוט שמעוני.

והנה נראה מהילקוט עצמו שהוא מונה חמש מעלות בפרה כנגד חמש גלויות אבל הוא קורא למלכות עכו"ם (אדום) מלכות רביעית, שמזה נראה לכאורה שאינו מונה את כל הגלויות במנין, והרבי במאמר מונה גם גלות מצרים "פרה זו מצרים ואומר דד' ענינים אלו (בעוד שמונה חמש) הם כנגד ד' גלויות" (אע"פ שגם במדרש הוא מונה חמש גלויות)?

ולאידיך במאמר דשבת פר' פרה התשמ"ה מסביר הרבי גם ענינה ומעלותיה של הפרה, ומביא גם את הילקוט שמעוני הנ"ל אלא שמונה הרבי התם את מעלות הפרה לא מפרה עצמה אלא מתמימה, וז"ל "להבין ענין פרה אדומה שנאמרו בה ד' לשונות בכתוב, אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול, ואיתא במדרש דד' לשונות אלו הן כנגד ד' גלויות, היינו כל הגלויות עד גלות אדום שעליו נאמר אשר לא עלה עליה עול" עכ"ל

ונראה לכאורה שהרבי לא מונה המילה פרה כאחד מהלשונות שנאמרו בפסוק דפרה אדומה, משא"כ בהמאמר דשנת תשמ"ב?

ועוד קשה מהא דהילקוט שמעוני קורא למלכות אדום (דעכשיו) מלכות רביעית  
 אע"פ שמונה חמש מלכויות כנ"ל כך יוצא שבאם ישנה מלכות אחת שלא נחשבת  
 במנין זה יכול להיות כל אחת מהמלכויות חוץ ממלכות אדום (רביעית) עצמה,  
 משא"כ בהמאמר דשנת תשמ"ה מובן לכאורה שדווקא מלכות אדום אינה מן המנין  
 "דד' לשונות אלו הן כנגד ד' גלויות היינו כל הגלויות עד גלות אדום" ?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר לי בזה !







**שעך**  
**הלכה ומנהג**



## בענין הנהוג להזמין יהודים שאינם עדיין שומרי שבת לסעודת שבת וכדומה

הרב אהרן דוד שיחי' גאנץ

משגיח ונו"נ בישיבתנו

א) ידוע לכל התגובות של הרבי דשולל מסיבות שנעשו בשבת או במוצאי שבת לכל יכשלו בחילול שבת לאלו שיכולים להגיע במכונית וכדומה, ולדוגמה א. עיין באגרות קודש כ"ק אדמו"ר חלק י"ז אגרת ו'שפו, ובחלק כ"א אגרת ז'ת"ת. ב. הובא באחד מקובצי "התקשרות" שנה זו שהרבי ציווה לאחד שהי' מקהיל מסיבות שבת לנוער שיכריז שמי שלא יגיע ברגליו לא יקבל פרסים וכו', ועוד ועוד. ובפשטות וכמובן משום דיש בזה משום לפני עור או עכ"פ מסייע לידי עוברי עבירה (גם במקרה שאין בזה חילול השם דהיינו ה"פארקינג" לאט אינו פתוח ואינו ניכר כלל שמישהוא בא עם המכונית).

ב) והנה ידוע שהרבה מאחינו בני ישראל שנתקברו להיותם שומרי תו"מ בתכלית התחילו להתעלות בדרכם ע"י שנתארחו לסעודת שבת וכדומה אצל איזה שליח או משפחה ששלחו ידם לקרבם ע"י חבלי עבותות אהבה, וכידוע שהרבה פעמים מגיעים (אף שהיא באופן צנוע) במכונית בשבת וכו', ונמצא שההזמנה נוגעת לענין של לפני עור או עכ"פ של מסייע לידי עוברי עבירה. גם זה ברור שכל השלוחים שעושים מסיבות בשבת ויו"ט וכו' שלחו את דו"חם לכ"ק אדמו"ר מבלי שהרבי הגיב עליהם, וא"א לומר שנשתנה לפי התנאי והמקום לדבר שהוא דין מוחלט לאיסור, וא"כ צריכים לומר שיש כאן גם צדדי היתר, ואע"פ שאפשר שזה מהדברים שהצניעות יפה להם ובבחינת הלכה ואין מורין כן, אעפ"כ אחר ששמעת מרננין על בתי חב"ד בענין זה כאילו אין היתר בעולם, כדאי לבא קצת בכתובים לנגוע בקצהו עכ"פ צדדים לכאן ולכאן שלא להלכה ובודאי שלא למעשה כלל וכלל רק בבחינת תן לחכם ויחכם עוד.

ג) הנה ידוע שבין פוסקי זמנינו יש שלוש שיטות בדבר:

א. פסקו של האגרות משה שזה גרע הרבה מדין מסייע ושיש בו גם דין של מסית אם הם מגיעים ממקום רחוק שא"א להם לבא בלי מכונית, ואם אפשר לבא, יש עכ"פ לפני עור. ובלי הזמנה רק מודעה הוא מסופק בדבר. עיין אגר"מ או"ח ח"א סי' צ"ח וצ"ט.

ב. פסק של הגאון הר"ר שלמה זלמן אויערבאך ז"ל (ששגור בפי כל בשמו ועדיין צריך למצוא מקומו בכתב) שבאם האורח יכול לבא ברגליו שהדרך לא ארוכה כ"כ, אז אין על המארח אחריות כיון שבהזמנתו לא הכריח אותו לנסוע במכונית ובאם שא"א לבוא ברגליו אסור.

ג. שיטת הג"ר ר' משה שטרנבך שליט"א בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' שנ"ח שבכל אופן מותר, רק שצריכים לומר לאורח מפעם לפעם שהנהיגה במכונית אסורה ושהמארח אינו מרשה כלל וכלל ושהוא מקווה שבקרוב יהיה מסכים לשמירת שבת וכו'.

ד) המקור להסוגיא היא בע"ז דף ו' ע"א דיש שני צדדים מאיזה טעם אסור לישא וליתן עם עכו"ם לפני יום אידיהן:

א. מפני שעכו"ם מרוויח ועי"ז משבח לעבודה זרה שלו ואסור מטעם לא ישמעו על פיה (רש"י שם).

ב. מפני שעובר על לפני עור כשמוכר בהמה לעכו"ם והוא הולך ושחטו לע"ז, ומסיים הגמ' שם דאם יש לו לגוי בעצמו בהמה אין בזה משום לפני עור כמו במושיט כוס יין לנזיר כשאינו בתרי עברי דנהרא, ובתוס' דף ו' ע"ב ד"ה מנין מסיק וז"ל: לפי"ז אסור להושיט למומרים לעכו"ם דבר איסור אע"פ שהוא שלהם כי הדבר ידוע שיאכלוהו כו', ומיירי בדקאי במקום שלא יוכל ליקח אם לא יושיט כו' עכ"ל. וכן פסק שם הרא"ש דאסור רק אם אינו יכול ליקח בעצמו ע"ש, אבל הר"ן מסיק שם ד"ה מנין שזה רק מדאורייתא אבל מדרבנן אסור אף ביכול ליקח בעצמו כי מחוייב להפרישו והאיך יסייע בעבירה, גם בתפארת שמואל על הרא"ש

מביא דברי הר"ן וכ' עליו סברתו ישרה ומציין שכ"כ התוס' בעצמם בשבת ג' ע"א ד"ה בבא דרישא ע"ש. א"כ יש לנו שני שיטות: א) שיטת תוס' והרא"ש דאין איסור במסייע כשיכול ליקח בעצמו. ב) שיטת הר"ן והתוס' בשבת שאסרו מדרבנן עכ"פ. וכן הבין הרמ"א ביו"ד סי' קנ"א סעיף ד' לפי ביאורו של הש"ך לגבי דיני ע"ז למכור לנכרי במקום שיש אחרים המוכרים וכו'. ומסיק הרמ"א דהמנהג להקל ובעל נפש יחמיר. וא"כ יש לנו כבר צדדים לכאן ולכאן.

ה) אבל ע"ש בש"ך ס"ק ו' שחולק על דברי הרמ"א וסובר שאין כאן מחלוקת כלל וכולם מודים שיש איסור במסייע ומחלק בין תוס' במסכת שבת שמדבר בישראל שמצוה להפרישו בוודאי יש איסור מסייע אבל בגוי וגם במומר שאין אנו מצווין להפרישו אין איסור מסייע עכ"ל.

נמצא לפי דברי הש"ך שלישאל כשר אסור לכולי עלמא ולגוי ולמומר מותר לכולי עלמא ואין כאן מחלוקת כלל. וצ"ע שבש"ך ס"ק ז' מסביר על דברי הרמ"א שנוהגים להקל שהוא מטעם שאין ע"ז גמורה בזמנינו רק שיתוף ולא אסר לגוים. ולכאורה אם הש"ך סובב והולך על הטעם של הרמ"א בעצמו הרי ביאר טעמו שמיקל מטעם שיטת התוס' והרא"ש בע"ז, ואי מסביר שיטת עצמו היה צריך להיות מותר בלאו הכי לכל הדעות דהרי לפי הש"ך מותר לכל הדעות לסייע לגוי כיון שאין מצוה להפרישו, וצ"ל דברי הש"ך הולך על דברי הרמ"א אע"פ שלפי דברי הרמ"א יש מקילין היינו תוס' והרא"ש בע"ז, אע"פ כן לא נסמך ע"ז להקל שהרי יש גם מחמירים הר"ן ודעימי', אלא דווקא בע"ז דנהגו להקל שאין ע"ז בזמנינו ע"כ סומכין על המקילין במסייע אבל בשאר איסורין אף שיש מקילין לא נהגו להקל כהמקילין.

וא"כ היה אפשר לומר שלענינינו יש היתר מרווח, שהרי בנדו"ד מדברים על אלו שאינם שומרי תומ"צ עדיין, וא"כ לכאורה יש להם דין מומר דלפי הש"ך יהיה מותר לכו"ע וגם לפי הרמ"א יש מחלוקת הפוסקים עכ"פ.

קיצור לפי דברי הרמ"א בין במומר ובגוי ובין בישראל יש מקילין ויש מחמירין לסייע במקום שאפשר לעשותו בעצמו, ובע"ז בזמנה"ז נהגו להקל, ובשאר איסורין

לאו דווקא, ולהש"ך בישראל אסרו לכל הדיעות ובמומר וגוי מותר לכל הדיעות בין ע"ז ובין שאר איסורין. ע"י שו"ת חות יאיר הובא שם בפתחי תשובה ס"ק ג'.

(ו) אמנם אחרי העיון זה אינו מספיק בשום פנים ואופן. דע"י שם בדגול מרבכה שכ' על הש"ך וז"ל: הא ודאי שישראל מומר אע"פ שחטא ישראל הוא וא"כ מה בין דינו לשאר ישראל לענין להפרישו מעבירה. אבל נראה לענ"ד כוונת הש"ך דאף בישראל אין מצווין להפרישו כ"א כשעובר בשוגג ויש באיש אחר להפרישו כו'.

אבל בישראל דרוצה לעבור במזיד כו' אפי' אינו מומר גמור אין ישראל אחר מצווה להפרישו לדעת הש"ך כו' ומומר דנקט הש"ך היינו מזיד כו' עכ"ל.

וא"כ בנידו"ד דכולם הם תינוקות שנשבו ושוגגין גם לפי הש"ך אסור, וא"כ נשאר לנו רק שיטת הרמ"א שהיא מחלוקת הפוסקים ונהגו להקל רק בע"ז ולא בשאר איסורין, ובאמת הרבה אחרונים הפליגו לחלוק גם על הדגול מרבכה דלא מצינו דין כזה בהפוסקים שאין אנו מצווין להפריש מזיד מאיסור, ועכ"פ על השוגג לכו"ע מחוייבים להפרישו, ובפרט בה בשעה שמקילין בהם כדי לקרבם לצרפם למנין כו' בתור תינוקות שנשבו איך אפשר לסמוך להקל להחשיבם כמומרים במזיד. גם עיין בשו"ע אדה"ז סי' שמ"ז ס"ג דמורה להש"ך דאין דין מסייע לגבי נכרי אבל במומר יש דין מסייע, גם עיין בשו"ע אדה"ז סי' קנ"ו ס"ז שיש חיוב תוכחה גם על מזיד ע"ש.

קיצור לפי הדגול מרבכה ואדמוה"ז, נסתר ההיתר של מומר.

(ז) עוד היה אפשר לצדד ולומר שיש חילוק גדול בין מושיט לחברו איזה דבר לבין הזמנה לאורח שיבוא, שבמושיט אני ממציא החפץ לו שיעבור העבירה אע"פ שיכול ליקח מעצמו סוף סוף לא לקח ואני נתתי לו החפץ, אבל בהזמנה יש רק ענין של גרמא שע"י הזמנתו הוא ילך בעצמו ויעבור ע"י עצמו לא באיזה חפץ שאני נותן לו רק שעשה זה בגלל שהזמנתי אותו ואני רק הגורם.

אבל גם זה אינו דהרי המכה בנו הגדול שהוא רק הגורם המביא לידי מכשול שבנו יכה לאביו אעפ"כ עובר על לפני עור כמבואר ביו"ד סי' ר"מ סעיף כ', ועוד דאפשר שהזמנה גרע יותר ממושיט דבמושיט הוא כבר רוצה את היין ומבקשו, א"כ בוודאי יקח בעצמו אם יכול וא"כ אם יכול ליקח הוי רק מסייע, וכן משמע שם בתוס' ע"ז ו' ע"ב ד"ה מנין שהנזיר מבקשו, אבל מי שאינו חושב אודות העבירה בכלל ומזמינים אותו וע"י זה מזמינים לו את העבירה אין חילוק במה שיכול לעשותו בעצמו בלי ההזמנה שהרי לא חשב ע"ז כלל וזה גרע ממסייע, ובפשטות זהו סברת האגר"מ הנ"ל שמחשיבו בכלל מסית וד"ל.

ובשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' קפ"ד כ' וז"ל: "ועוד נראה דבכל גווני דאיכא משום מסייע, היינו דוקא אם בגוף הדבר שנותן לחבירו עושה האיסור" עכ"ל. ובודאי שהבן שמכה אביו אין מכה בחפץ שהביא לו אביו. וצ"ל ששם הוא לפני עור ממש ולא מסייע. והמרהש"ם אמר הסברא הנ"ל רק על מסייע וא"כ נשמע מזה שהעושה דבר בגלל שאני גרמתי לו זה גרע ממסייע.

קיצור מביא סברות לכאן ולכאן דמזמין אפשר יותר טוב ממושיט שממציא חפץ העבירה לו ואינו אפי' בגדר מסייע, או דגרע דבלי הזמנתו לא היה חושב אודות העבירה כלל, והוא לפני עור ממש.

(ח) ובשיטת הגאון ר' שלמה זלמן הנ"ל דבאם יכול לבא בהיתר מותר, הנה אם נאמר שזה מטעם שתולין שאפשר שיבוא בהיתר זה אינו מספיק, דעי' בשו"ת צ"צ יו"ד סי' ר"צ ד"ה פ"ח דנדרים שמביא מחלוקת הפוסקים אם צריכים רובה דהיתר כדי לתלות או סגי בלי רוב (ובכמה אחרונים משמע שמפסיק כשיש איזה דבר היתר על מה לתלות). ומסיק הצ"צ דבאם אינו רק מסייע שהוא רק איסור דרבנן ואיכא למיתלא בהיתרא תלינן ומביא שכ"כ הגר"א סי' קנ"א ע"ש.

ובנידון דידן אם שסמכנין על מה שתולין בהיתר צ"ע כנ"ל סעי' ז' דאפשר דאמירה גרע ממסייע ואז לא מיקל הצ"צ ותלוי במחלוקת הראשונים, אבל אפשר שהביאור הוא דבהמקומות שהצ"צ מציין להם מדברים באופן שמוכרים החפץ לגוי וכדומה, וא"כ כיון שאפשר שיעבור עבירה עם החפץ שנתתי לו צ"ל התלויה

באמת, אבל בהזמנה כיון שהוא אינו עובר העבירה עם החפץ שלו והקשר שיש לי עם העבירה היא רק הדיבור שאמרתי לו לבוא, א"כ מספיק שיש יכולת לעשותו בהיתר דאמירה שלי יכולה להתקיים בהיתר וחלק האיסור אינו עושה בשליחותי רק על דעת עצמו, ומצינן סברא כעין זו בשו"ע סי' רנ"ג, דמותר לומר לנכרי לעשות לו דבר של היתר אע"פ שבדרך ממילא יעשה גם איסור באופן של פסיק רישא, אעפ"כ כיון שהשייכות של האמירה שלי היא עשי' של היתר והאיסור שנעשה ע"י נכרי אין לו קשר עם האמירה שלי מכיון שלא צויתי אותו על האיסור אין קשר בין האיסור להזמין, אע"פ שאינו ראייה ממש שבסי' רנ"ג הנ"ל אין להישראל אחריות על המעשה של גוי רק על מה שצויה אותו, ועל חלק האיסור אע"פ שישראל הוא הגורם אין איסור בדבר שהגוי אינו מצווה על שבת ומותר לעשות מלאכה. אבל בנדר"ד שהישראל הוא הגורם שיעשה ישראל האחר את האיסור אע"פ שלא ציווהו, ישראל האחר נצטווה על האיסור, והיינו אע"פ שיש צד להזמנה גרע ממושיט כמו שכתבנו בסעי' ז' הנ"ל, אעפ"כ אפשר שכשיש תלוי' לקולא מקילין יותר ממושיט מצד הסברא שחלק האיסור אינו בשבילו. ויש לעיין בזה.

ואדרבה יש להביא ראיי' להיפך מדין הנ"ל של המכה את בנו שהרי עבירה של בנו אינו נעשה עם איזה חפץ שהאב נתן לו, והבן עושה מדעת עצמו והאב עשה רק הסתה לזה ע"ד ההזמנה בנדר"ד דגם שם יש תלוי' דהלא גם שם אפשר שלא יכה אותו בנו ואעפ"כ נקרא לפני עור ובפשטות משמע שהוא חמור יותר ממסייע, וזהו לכאורה ראייה לשיטת הגר"מ כנ"ל דאמירה גרע מהושטה גם במקום שיש תלוי'. או אפשר דהסתה גרע מאמירה דזה מגרה אותו והוי כמו ודאי משא"כ כאן אינו מחייבו כלום.

קיצור חוקר בדין אם יכולים לתלות שיעשה בהיתר ואם צריך תלויה של רוב או לא ואם יש חילוק שבהזמנה יספיק אפי' אם רק יש יכולת, ומביא ראייה להיפך מדין המכה בנו ומחלק בדרך אפשר בין אמירה להכאה שהיא הסתה ביותר.

(ט) לשון התשובות והנהגות: "נראה שיסוד האיסור דלפני עור הוא דומיא דעור שמכשילו, אבל אם כוונתו רק לטובת עצמו לא נקרא מכשיל, אלא כמו שרופא

מנתח לא נקרא מכה חבירו כך כאן הלוא אין כוונתו להרע לו או ליעץ לו עצה שאינה הוגנת, אלא שמקוה בזה להדריכם ולקרבתם לדרך האמת. ומה שחבירו מחלל שבת עי"ז אינו אלא עושה רעה לעצמו, ולכן אין בזה איסור לפני עור. וכיון שאינו מצוה אותם לנסוע, ואדרבה הודיע להם שמצטער בכך, תו אין כאן חיוב ערבות להפרישם במחללי שבת בפרהסיא, ועל כן נראה שגם איסור לפני עור אין בזה שכוונתו לטובתם."

והנה ביו"ד סי' קפ"א סעי' כ' "אשה אינה במצות הקפה וי"א אע"פ שמתרת להקיף פאת ראשה אסורה להקיף פאת ראש האיש כו", וכ' שם הרעק"א וז"ל: לענ"ד דזהו לכאורה לכו"ע יהיה אסור משום לפני עור דמכשלת להא שניקף ואף היכא דהוה מצי לגלח בעצמו, מ"מ הוי אסור דרבנן כמ"ש תוס' ריש שבת, ואולי י"ל דבזה ליכא איסור מדין מצוה להפרישו, דאדרבה במה שהיא מגלחת אותו בזה מפרישתו דאם לא היתה מגלחת אותו היה מגלח בעצמו והיה עובר בב' לאוין דניקף ומקיף וכיון שהיא מגלחת מפרישתו מלאו דמקיף עיי"ש.

ועי' בשדי חמד אות ויו כלל כ"ו שמביא חולקים על דברי רעק"א.

והרמ"א באו"ח סימן קס"ג סעיף ב' כ' ואסור להאכיל למי שלא נטל ידיו משום לפני עור, וכ' המג"א בס"ק ב' נ"ל דוקא כשנתן לו משלו אבל אם הפרוסה של האוכל רק שהוא מושיטו לו שרי וכו', ואפשר דמ"מ איכא מסייע כו', ועיי"ש במחצית השקל דהקשה דספיקות המג"א לכאורה הוא מחלוקת הראשונים ברמ"א ביו"ד קנ"א הנ"ל, אבל כבר השיג הש"ך דאין כאן מחלוקת ובישראל לכו"ע אסור ורק בגוי ומומר מותר, וא"כ מהו ספיקות המג"א, ומתרץ המחצית השקל, דכונת המג"א היא דנותנו לתוך פיו של חבירו דאין דין של נטילה כ"כ חמור כשאינו נוגע בהאוכל אע"פ שגם עכשיו מחויב בנטילה, והכונת הנותן להצילו מעון חמור יותר לאכול וליקח בעצמו בלי נטילה "די"ל דזה לא מקרי מסייע ידי ע"ע אדרבה מצילו מן האיסור שאם לא יאכילנו הוא יאכל הוא בעצמו ויעשה איסור יותר חמור". עכ"ל.



(י) ועוד מצינו סברא כעין זו באו"ח סי' שמ"ג במג"א ובדברי אדמוה"ז סעיף ח' וז"ל: כל דבר שהוא משום חינוך מצוה מותר לספות לו איסור בידים כגון להאכיל פסח לקטן שהגיע לחינוך אע"פ שלא נמנה עליו ואין הפסח נאכל אלא למנויו, אעפ"כ כיון שמתכוין לחנכו במצות מותר. עכ"ל.

וזה למרות שאדמוה"ז נקט בסי' הנ"ל סעיף ה' שלספות איסור בידים לתינוק אסור מן התורה, וגם לפי המנ"ח סוף מצוה ז', דסבר שמותר רק אם אביו מנאו להמנין ה"ט משום דאם לאו אין זה חינוך לפי דעתו כיון שכשיגדיל יהיה אסור לאכול בלא להיות ממנויו אבל גם הוא מודה דאם יש בו משום חינוך מותר, עיי' כ"ז באריכות בליקוטי שיחות חלק כ"ו עמוד 69 ואילך ובהערה 32.

ואע"פ שיש לחלק הרבה בין הדין דספינן ליי' בידים לנידון דידן, דשם האיסור הוא על הגדול להאכיל ולא על הקטן ע"כ אמרינן אם הכונה היא למצוה שפיר דמי כיון שסוף סוף לא הכשיל קטן כיון שהקטן אינו מצווה בכלל, אבל בנידון דידן הנכשל, דהיינו האורח הבא עם המכונת, הוא מצווה ועובר, אע"פ שכונת הנותן היא לטוב. עכ"ז יש מזה סמוכין הרבה לרעק"א והמחצית השקל הנ"ל דסוף סוף רואין דבמקום שיש איסור שאחד מכשיל חבירו אם הכונה רצוי', ואדרבה זה נעשה כדי לחנכו או להצילו, לא נקרא כשלון. ע"כ מצינו סברת רעק"א והמג"א לפי המחצית השקל מדברים במסייע ולא בלפני עור ממש ואדה"ז שמדבר בלפני עור ממש אין ראי' כ"כ כנ"ל

(יא) ובאמת מצינו סברות כאילו יותר מפורש גם כשהוא לפני עור ממש בתרי עברי דנהרא. בטור או"ח סי' קס"ט כ' ואסור ליתן לו (לשמש) פרוסה אא"כ יודע בו שנטל ידיו, וכ' הב"י ע"ז וכ' הרבינו יונה בס"פ אלו דברים יש למידין מכאן שאין ראוי לתת לאכול אלא למי שיודע בו שיברך, ונראה שכיון שמתכוין לעשות מצוה שנותן בתורת צדקה מותר ע"כ. ואין דבריו נראין, דהא ליתן לשמש נמי מצוה כו' עכ"ל. והב"ח כ' וז"ל: ורצונו לומר שביודע שלא נטל כו' עובר משום לפני עור כו' אבל במי שאינו יודע אם יברך אם לאו בשעה שנותן לו אינו עובר כלום אלא אדרבה מקיים מצות צדקה ואם אינו מברך אינו עובר בזה על לפני עור

בשעת נתינה וקיום מצות צדקה ואפי' יודע בו שהוא ע"ה גמור ולא יברך כלל לא מפני כך יבטל מצות צדקה, ומה שהשיג ע"ז הב"י הנ"ל אינו השגה. עכ"ל.

וכן פסק הרמ"א שם סעי' ב' ויש מקילין אם נותן לעני בתורת צדקה. ועי' מג"א שם שכ' דאם יודע בודאי שלא יברך אסור, ומצטט חלק הראשון מהב"ח דמחלק בין נטילה לברכה אבל אינו מביא סוף דברי הב"ח שכ' בפירוש ואפי' יודע בו שהוא ע"ה גמור כנ"ל, ומסביר המחצית השקל דהמג"א חולק על הב"ח כשיודע בבירור שלא יברך וכ' שהשל"ה מסכים עם המג"א, אבל בא"ר כ' דלא פליגי כלל דע"כ לא כ' השל"ה שלא יתנו לו, אלא למי שיודע לברך ואינו רוצה לברך משום רשעתו אבל אם אינו יודע גם להשל"ה מותר, והט"ז בס"ק ג' מחלק בין שמש לצדקה באופן אחר וז"ל ונ"ל דהשמש נכנע תחתיו ולא ירע לבבו אם יזהירונו תחילה על הנטילה משא"כ באחר שמתוך כך יקצוף ולא ירצה לקבל ויתבטל מצות צדקה עכ"ל.

קיצור דברי הרבינו יונה, הב"ח, הט"ז, ואל"י רבה, רעק"א, ואדמוה"ז נוטין הרבה לסברת שו"ת תשובות והנהגות הנ"ל, דכשכוונתו לחנכו או להצילו מאיסור חמור יותר מותר.

יב) והגם שלפי המג"א והב"י אפשר דאסור, הנה יש לחלק יותר דשם יש טובה רק בגשמיות להעניי וטובה רוחניות לזה שנותן שמקיים מצות צדקה, אבל בנידון דידן שמקרבין אותו ליהדותו ויגיע להמקבל הנאה רוחניות על כל ימי חייו אפשר שכולם יסכימו דמותר. ואפשר שזה דומה להדין באו"ח סי' ש"ו לחלל שבת כדי להציל בתו מהשמד. ובודאי שח"ו לסמוך על דין זה לחלל שבת רח"ל בכל בית חב"ד על חשבון זה כדי לקרב יהודים, אבל בנידו"ד שהוא רק לפני עור או מסייע בודאי שהסניף הזה מסייע הרבה לסברת הב"ח והט"ז והרעק"א הנ"ל. ומה גם שיש ספק גדול שכשלא יבא אצלינו יחלל עוד יותר כהדין של רעק"א והמחצית השקל הנ"ל או עכ"פ באותו מדה וא"כ לא עבר על ידי המסייע כלום. וזה ודאי שבמקרה שלנו אי אפשר לנו להזהירם שלא יבואו במכוננית שבודאי הם לא נכנעו תחתינו כלשון הט"ז הנ"ל.

ועיי' עוד בטורי אבן בחגיגה הובא בשדי חמד הנ"ל דשואל סתירת הש"ך על הרא"ש בלי להביא את הרמ"א והש"ך, ומתוך לחלק בין אפשר להפרישו ללא אפשר להפרישו דבלא אפשר אין אחריות עלינו, והרבה אחרונים מדחיקים זה בדברי הש"ך והדגול מרובה הנ"ל שאין כונתם מומר או מזיד, רק אלו שאי אפשר להוכיחם, וא"כ בנידו"ד אע"פ שהם תינוקות שנישבו ובשביל זה מקילים הרבה שלא להחשיבם בכלל מומרים, אעפ"כ א"א להוכיחם ואין איסור של מסייע. ועיי' שו"ת צ"צ הנ"ל דכ' ויש לעיין היכא שקרוב שא"א להפרישו אם זה מותר לסייע כדי שיה' המסייע טובה מזה עכ"ל.

וזה ע"ד הטורי אבן הנ"ל עם צירוף שיה' טובה מזה להמסייע כ"ש בצירוף הסברות הנ"ל שזה טובה גדולה לכל חייו של המקבל, ויש עוד להאריך אבל אין הזמן גרמא.

קיצור: מצרף עוד סברת הטורי אבן והצ"צ והט"ז כשאי אפשר להפרישן ושאפשר שזה סברת הש"ך ג"כ דגם תינוק שנשבה ואינו מומר, אעפ"כ אם א"א להוכיחו אין עלינו האחריות על הסיוע על דברים כאלו שגם בלי ההזמנה הם בספק שיחלל שבת בדברים אחרים.

יג) והנה זה ברור שכל העולם המסחר כהיום סומכין על כל ההיתרים הנ"ל דהיינו שמוכרים כלים ליהודים כאלו שיבשלו בהם בשבת וכל מסעדה יש לו קונים שאינם נוטלין ידים ואינם עושים ברכות גם במקרה שאינו צדקה כלל כי עשירים הם וכו' ואין פוצה פה ובודאי שמספיק פי הרבה יותר להתיר בנידו"ד.

אחר שכתבתי רוב רובן של הדברים, הראני תלמיד ישיבתנו הת' הנעלה יהושע טובי' שי' בערקאוויטש נ"י, שכבר כ' אודות ענין זה הרב לוי"צ שי' ראסקין דיין בלונדון באריכות גדול כיד ה' הטובה עליו בספרו "נתיבים בשדי השליחות". גם אח"כ צטטי איזה דברי אחרונים מספרו הנ"ל, אעפ"כ לא נמנעתי מלכתוב ולהשלים את הענין מפני הרבה דברים ומקורות חדשים שנתוספו פה. ואין בית המדרש בלא חידוש.

## כל שעתיד להתערב רואין אותו כאילו הוא מעורב

הרב חיים שיחי' שפירא

מנהל בית מדרש מנחם להוראה

כתב המחבר ביו"ד סי' צ"ב סעיף ב' בשם הרמב"ם - בהמשך לטיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר בתוך הקדרה, שהדין הוא שהכל מצטרף לבטל טעם החלב אם הוא בתוך הרוטב ואם הוא חוץ לרוטב אותה חתיכה אסורה - "וכן אם נפל לתוך המרק או לחתיכות ולא נודע לאיזו חתיכה נפל נוער את הקדירה כולה עד שישוב ויתערב הכל אם יש בקדרה כולה טעם חלב אסורה ואם לאו מותרת וכו' "

וכוונת המחבר והרמב"ם בפשטות הוא שאם נפל על חתיכה אחת ולא נודע על איזה נפל, מותר לנער כל החתיכות בתוך הרוטב ויתערב טעם החלב בכל הקדירה ויתבטל בששים.

והקשה הטור: הלא אותה חתיכה שנפל עליה החלב, נאסר ונעשית נבילה, ומה יועיל אם מנערה אח"כ? (ראה ב"י מה שתירץ בשם מהר"י בן חביב).

וביארנו הש"ך והט"ז (מיוסד על דברי המגיד משנה) שכאן מותר לנער אח"כ החתיכות ולא נעשית אותה החתיכה נבילה כלל. והוא עפ"י מ"ש המחבר בסי' קי"א ס"ז בשם הרשב"א וז"ל היו כאן שתי קדירות של היתר ונפל איסור לתוך אחת מהן ואין ידוע לאיזו נפל ואין באחת כדי לבטל האיסור, ויש בשתייהן כדי לבטלו שתייהן מצטרפות לבטלו עכ"ל. ודין זה נקרא בשם הפוסקים כל הנכנס לספק מסייע לבטל או כל שעתיד להתערב רואין אותו כאילו הוא מעורב.

ולפי"ז ביארו שה"ה בנידו"ד שיש לפניך כמה חתיכות (דוגמת שתי קדירות) ואין ידוע על איזה חתיכה נפלה, דכמו שבסי' קי"א שום אחת מהקדרות לא נאסר ושתייהן מצטרפות לבטל האיסור שנפל, ה"ה כאן שום חתיכה לא נאסרה, וכולם מצטרפות לבטל הטיפה (וליתר ביאור פרטי ההלכה כאן ראה ש"ך וט"ז באורך).

וכתב הפרמ"ג משב"ז ס"ק ו' בסופו, שהדין הנ"ל שכל הנכנס בספק מסייע לבטל הוא רק באיסור דרבנן, שהם אמרו שאם לא נודע לאיזה קדרה נפל שתיהן מצטרפות, אבל אם נפל איסור דאורייתא לאחד משתי הקדרות, אסורים שתיהן ונעשים נבילה, וא"כ כאן דהוה איסור בשר בחלב דהוה דאורייתא א"א לומר שהחתיכות יצטרפו לבטל החלב, ואיך כתב הרמב"ם שמצטרפות יחד לבטל החלב?

ומבאר הפרמ"ג שגם כאן לא הוה אלא איסור דרבנן משום שמדובר שיש לפחות שלש חתיכות בקדירה זו ומה"ת חד בתרי בטל, ולכן אותה חתיכה שנאסרה אינה אסורה מה"ת רק מדרבנן, ובאיסור דרבנן הרי אמריןן שהכל מצטרף לכתחילה לבטל החלב, ולכן כולם מותרים (עיי"ש באורך).

והנה הרמ"א כאן בסעיף ב' כתב "ויש חולקין וסבירא להו דאינו מועיל מה שניער הקדירה, אם לא שניער מיד שנפל האיסור".

וכתב הש"ך הטעם שהרמ"א חולק על דין הנ"ל, משום שהדין שכל הנכנס בספק מסייע לבטל מיירי דוקא במין במינו, משא"כ במין בשאינו מינו אין אומרים כל הנכנס בספק מסייע לבטל. ועפ"ז מובן שיטת הרמ"א שכאן הרי מדובר באינו מינו (חלב שנפל על בשר) ולכן א"א להתיר מטעם כל הנכנס בספק מסייע לבטל, שהרי בנידו"ד האיסור הוא אינו מינו של ההיתר.

אמנם הפמ"ג הנ"ל בסופו כתב "גם הגהת רמ"א אתי שפיר דאיהו לשיטתי לקמן קי"א דדוקא בהפסד מרובה אומרין דהוה כמעורב, לא בענין אחר" כלומר הט"ז אינו מסביר למה חולק הרמ"א על המחבר, ועל זה כתב הפמ"ג דגם הגהת הרמ"א אתי שפיר משום שאזיל לשיטתי בסוף סי' קי"א שכתב על הדין דכל הנכנס בספק מסייע לבטל, "ויש מחמירים דאפי' באדם א' אין להקל ולצורך הפסד יש להתיר", שה"ה כאן אין אומרים שכל החתיכות מצטרפות לבטל באין הפסד מרובה, ולכן חולק הרמ"א ואוסר. ולפי"ז בהפסד מרובה יסכים הרמ"א להמחבר שהחתיכות מצטרפות לבטל, דכל סברתו להחמיר הוא לשיטתו שבאין הפסד אין החתיכות מצטרפות. ויוצא לפי"ז שבהפסד אכן כולן יצטרפו.

ולכאורה אינו מובן הרי גם הט"ז עצמו בסי' קי"א ס"ק ז' כתב שבאינו מינו אין אומרים כל הנכנס בספק מסייע לבטל, ממש כמ"ש הש"ך כאן (בטעם הרמ"א כנ"ל), ואיך כותב הפמ"ג שבהפסד מרובה יסכים הרמ"א להמחבר, הרי כאן מדובר באינו מינו כנ"ל ולדעת הט"ז אין אומרים כלל כל הנכנס בספק מסייע לבטל?

וראיתי בספר פרי הדר על הפמ"ג משב"ז אות ע"ב שכתב דאכן מה שכתב כאן הפרמ"ג שהרמ"א סמך עצמו על שיטתו בסי' קי"א שבאין הפסד מרובה אין אומרים כל הנכנס בספק מסייע לבטל, הוא רק לרווחא דמילתא, אבל לאמיתו של דבר חולק הרמ"א גם בהפס"מ משום שהוא אינו מינו. אבל מובן שזה דוחק גדול לומר בדברי הפמ"ג שלמעשה אסורה בכל אופן אף בהפס"מ, ובפרט שאין בזה שום רמז בדבריו, ואדרבה.

ונראה לבאר דברי הפמ"ג שאכן לדברי הט"ז מותר בהפס"מ, כדמשמע מפשט לשני' דהפמ"ג.

ובהקדים, דהנה כבר כתבנו לעיל דהן הש"ך והן הט"ז סוברים דבמין בשאינו במינו אין אומרים כל הנכנס בספק מסייע לבטל, אמנם כשנעניין בדבריהם משמע טעמם שונים זמ"ז, ויהי' ביניהם נפקא מינה.

דהנה כתב הש"ך בסי' צ"ב ס"ק ו' בסופו (וכבר הזכרנו לעיל) דבמין בשאינו במינו כיון דאפשר למיקם עלה דמילתה, א"כ לא נכנס הכל בספק, שהרי יודע הדבר ע"י שיטעום העובד כוכבים כל חתיכה וחתיכה בפני עצמה" וכ"כ בסי' ק"ז ס"ק א' "במין בשאינו במינו כיון דאיכה למיקם אטעמא מתחילה לא נכנס הכל בספק, דהא הי' אפשר לבא לידי בירור, וכמ"ש בסי' צ"ב ס"ק ח' ". ומשמע מדבריו דבמין בשאינו מינו אי אפשר לומר כל הנכנס בספק מסייע לבטל, משום שאין כאן ספק אמיתי כדי שנאמר שיצטרף הכל לבטל, משום שאפשר לברר היכן נפל האיסור ע"י טעימת גוי.

ונמצא לפי זה דאין נפק"מ בין אם האיסור דאורייתא או דרבנן, דבכל אופן אין הכל מצטרף במין בשאינו במינו, משום שאין כאן ספק אמיתי שאפשר לברר היכן נפל האיסור. וגם י"ל שאם האיסור הי' איסור דאורייתא והי' ספק אמיתי, אין סיבה שלא נאמר כל הנכנס בספק יצטרף לבטל. (לדוגמה איסור שנתערב בהיתר

מין במינו, ובקדרה אחת ליכא אפי' רוב, ובצירוף שניהם יש ששים, הדין יהי' ששניהם מצטרפים, שהרי כאן אי אפשר לברר היכן נפל, שמדובר במין במינו, ולכן יצטרפו). וכ"כ באמת הדגול מרובה בסי' קי"א על ש"ך ס"ק ט"ז. וגם בפמ"ג שפ"ד ט"ז, עיי"ש.

אמנם הט"ז סי' קי"א סוף ס"ק ז' כתב הטעם שבמין שאינו במינו אין הכל מצטרף "דהתם הוי מין באינו מינו, הדג טמא.. וע"כ צריך מן התורה ששים, וכאן לא אמרין בכל הסימן אלא היכא דמותר מן התורה". משמע דהסיבה דאין אומרים כל הנכנס בספק מסייע לבטל במין בשאינו מינו, הוא רק משום דהוה ספק איסור דאורייתא.

נמצא שהט"ז יש לו שיטה הפוכה מהש"ך, היינו שאם הוא ספק איסור דאורייתא אין אומרים כל הנכנס בספק מסייע לבטל אפי' אם הוא מין במינו שאי אפשר לברר היכן נפל האיסור, אפ"ה אין אומרים דיצטרף, מכיון דהוה ספק איסור דאורייתא. ומשמע נמי דאם אין כאן רק איסור דרבנן, יצטרפו אפילו אם הוא מין בשאינו במינו, שהרי לא כתב הט"ז כלל הסברא שבמין באינו מינו אינו נחשב לספק אמיתי, משמע שאפילו מין באינו מינו נחשב לספק אמיתי (אלא שאם הוא ספק איסור דאורייתא אין מצטרפין), והטעם הוא (לכאורה) שלדידן אין סומכים על טעמי קפילה אפי' לחומרא (ראה פמ"ג צ"ח משב"ז סוף ס"ק ג').

ולפי זה יוצא שדברי הפמ"ג הם בדיוק רב. לדעת הש"ך, אכן חולק הרמ"א על המחבר משום שחלב בבשר הוא מין באינו מינו, וכנ"ל סובר הש"ך, שבמין באינו מינו אף באיסור דרבנן אין מצטרפים, ואינו נחשב כספק כלל. משא"כ לדעת הט"ז, בנדו"ד שהוא רק איסור דרבנן (שהרי לפנינו לפחות ג' חתיכות), לכן כולם יצטרפו, וכנ"ל שלדעת הט"ז באיסור דרבנן אף מין באינו מינו יצטרפו. ולפי זה קשה מאיזה טעם חולק הרמ"א על המחבר לסברת הט"ז?

ולכן כותב הפג"מ דהסיבה היחידה שחולק הרמ"א על המחבר לדעת הט"ז הוא לשיטתו בסי' קי"א שבאין הפסד מרובה אין אומרים כל הדין של הצטרפות, ולכן חולק כאן. ולפי"ז יוצא שאכן לדעת הרמ"א (לפי הט"ז) בהפסד מרובה יסכים הרמ"א להמחבר שכל החתיכות מצטרפות אף שחלב בבשר הוה אינו מינו, משום שהוא רק איסור דרבנן, וכנ"ל.

## הביאור דישהה ויחשוב לפני התפילה

הת' יהושע שיחי' בערקאוויטש  
תלמיד בישיבה

במתני' ריש פ"ה דברכות איתא "אין עומדים להתפלל אלא מתוך כבוד ראש, חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים". והנה בשהייה זו האריכו הראשונים, ופסק הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ד הט"ז) דדין זה הוא חיוב על הכל "לישב מעט קודם התפילה", וכן כתוב בטור (ריש סי' צ"ג) וז"ל "ישהה מעט קודם שיקום להתפלל, ובשו"ע דין זה נקבע בסי' צ"ג עם הכותרת "קודם שיתפלל צריך לישהות".

והנה בסימן צ"ח סעיף א' כתב הרמ"א וז"ל "ויחשוב קודם התפילה מרוממות האל יתעלה ושפלות האדם ויסיר כל תענוגי האדם מלבו (רבינו יונה ר"פ אין עומדים)", ולכאורה דין זה דצריך לחשוב קודם התפילה אינו מצוי בשום מקום, ואף בהר"י הנ"ל לא מופיע הלשון יחשוב וגם לשון שפלות האדם לא נמצא, וז"ל "הרי וודאי כך הוא הפירוש שיכוונו שיהיה לבם שלם בעבודת המקום ויבטלו מלבם תענוגי העולם הזה והנאותיהם כי כשיטהרו מהבלי העולם הזה ויהיה כוונתם ברוממות השם תהיה תפלתם רצויה וכו'". [והנה מצאתי (במבוא למהדורת מורשה להנחיל שכתב הרב חיים דביר) שהציונים בהרמ"א לא נכתבו ע"י הרמ"א בעצמו עיי"ש].

ועתה יש לבאר החילוק בין ישהה ליחשוב ועי"ז נבין מאיפה חידש הרמ"א דין זה, ומדוע.

ולהבין תוכן הדין דשהייה: צריך להקדים מחלוקת הראשונים בהפי' דכבוד ראש ובמה היו החסידים הראשונים שוהין לפני התפילה, רוב מפרשים (תוס' הראש תוס' ר"י הרא"ה רש"י ועוד) סוברים דשהייה זו היתה לכוון לבם באימה כו', וכובד ראש הו"ע של הכנעת הלב יראה ופחד, ושאר הראשונים (הובא בריש



הר"י דלעיל ספר הנר מפ"י רב נתן אב הישיבה) סוברים דשהייה זו היתה בכדי להתיישב מטרדות המחשבה.

והנה המאירי מתווך שני הפירושים, וז"ל "היו שוהין וכו' כדי שתזדכך מחשבתו ממה שחשבו בו כל היום ותתיחד לעבודה ביראה והוא עניין כדי שיכוונו לבם למקום" עכ"ל שהפירוש הוא שזיכוך המחשבה הוא כדי לכוון הלב באימה כו'.

ותוס' הרא"ש כותב וז"ל "חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת שע"י כך היו מכוונים לבם ומחשבים ביראת שמים כדי שתתחונן דעתם עליהם". ולכאורה כאן מתעוררת הקושיה הידוע מה הקשר בין מחשבה (לחשב במוח) ליראה (מדה בלב)?

ולהבין דברי הראשונים בדין זה יש לומר דשהייה (המוזכר במשנה), זה ע"ד התבוננות שלפני התפילה שנוהגים החסידים (בזמן הזה) ושכל הרביים עוררו במאמרים ובישיחות שלהם. ועתה נבין דברי הראשונים ז"ל, דההתבוננות שלפני התפילה היא בכדי לעבור את מיצר הגרון מהמוח אל הלב שיביא לידי יראת ה', ובכדי לעשות זה צריך לתקוע מחשבתו בחוזק (כלשון אדמוה"ז בתניא סוף פ"ג עיי"ש), ופשוט שההקדמה לזה היא ע"י ישוב הדעת מכל מחשבות הטרדות (דא"א לתקוע ענין זה כשיש מחשבות אחרות שמבלבלים אותו ואולי זוהי כוונת המאירי הנ"ל), והתבוננות זו צ"ל באופן שהלב יוכל לקבל (דהיינו שכל השייך אל המידות), ומעתה יובן לשון תוס' הראש הנ"ל "שמחשבים ביראת שמים וכו'".

(ולפי"ז יצא שעניין ההתבוננות קודם התפילה אינו ענין של חסידות דוקא אלא דין מפורש בראשונים ובשו"ע, וכמ"ש רבינו באחד ממכתביו (נדפס באגרות קודש חלק טז עמ' ק"ה עיי"ש). ומש"כ שחסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת משמע שזה מתייחס רק לחסידים הראשונים ולא לכל אדם, וגם מדוע החסידים (דעכשיו) מאריכים ומשפיעים על אחרים להאריך? אז אפשר לומר דמ"ש הכס"מ "דא"א לשהות שעה אחת כחסידים הראשונים" מיוסד על הגמ' דברכות (דף ל"ב ע"ב) וז"ל הגמ' "מאחר ששוהין תשע שעות בתפילה תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית, אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת", מזה משמע דזה דאין מאריכים אינו מצד דאין ביכלתינו להאריך אלא מפני דאין

לנו זמן כ"כ, אבל אם יש זמן טוב להאריך, וכן משמע מלשון הרמ"א "די שעה מועטת" משמע אבל אם אפשר יותר הרי זה משובח, וכן משמע מלשון הפרישה וז"ל "לפחות כל אדם צריך לשהות מעט".

ועתה יש לבאר הדין דיחשוב: הפי' דיחשוב הוא ענין שכלי (ע"ד לימוד) שיחשוב לפני התפילה (וכמוכח מהלשונות בשו"ע בסי' צ"ח ס"א [דשם מופיע דין זה] "התגברות כח השכל" וכו'). משא"כ ישהה, הוא בדברים המסורים ללב לכוון הלב לתפילה (וכדמוכח בסי' צ"ג [דשם מופיע דין זה] דמדבר בעיקר בדברים המסורים ללב עיי"ש).

ולסיכום: הענין דיחשוב הוא ענין שכלי, והענין דישהה הוא דברים המסורים ללב.

ועתה יצא חידוש, דהרמ"א ס"ל דצריך לחשוב (ללמוד) קודם התפילה אודות "רוממות הא-ל ושפלות האדם" כגון קבלה מוסר וחסידות (ועיי'ן אגרות קודש ח"א עמ' ר"ל). וי"ל דדין זה דצריך לחשוב קודם התפילה כתב מדעת עצמו ואינו מביא מקור לדבריו, ואולי י"ל דהרי הוא היה מהלומדים קבלה ופילוסופיה (שהיה חולק עם רבנים אחרים כהמהרש"ל וכו' כידוע ואכמ"ל) וכמ"ש בשו"ת הרמ"א תשובה ז' וז"ל "אבל לא אסרו ללמוד דברי החכמים מחיקירהם במהות המציאות וטבעיהן, כי אדרבא ע"י זה נודע גדולתו של יוצר בראשית ית' וכו'" עיי"ש ולכן ס"ל דצריך לחשוב כנ"ל.

וי"ל דזהו ע"ד החידוש של מוסר וחסידות בדורות האחרונים, דבדורות הראשונים היו מסתפקים בהתבוננות כללית, משא"כ בדורות האחרונים צריך להתבונן בדברים פרטיים דווקא (וכמ"ש בקונטרס התפילה באריכות), וזהו "יחשוב ברוממות הא-ל ית' ושפלות האדם".



## הקורא ק"ש בלא ציצית ותפילין כמעיד עדות שקר בעצמו

הת' שד"ב שיחי' טייכטל  
תלמיד בישיבה

איתא בשו"ע רבינו הזקן בסימן ח' ס"א "כל הקורא קש בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו", ומצוין בהגה שם מ"א סי' כד סק"ג בשם הזוהר פ' שלח וכו', וז"ל המגן אברהם "כתוב בזוהר פ' שלח לך עמוד תנה הקורא קריאת שמע בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו".

והנה לכאורה בסימן סו ס"ג כתב רבינו וז"ל "אם שכח להניח ציצית ותפילין י"א שיכול להפסיק בין הפרקים להניחן ולברך עליהן, וי"א שתפילין מפני שחובה לקרות ולהתפלל בהן כדי לקבל מ"ש שלמה מפסיק להניחן ולברך ג"כ, אבל ציצית אינה חובת הגוף שאם אין עליו טלית פטור מציצית ויכול לקרות ואינו כמעיד עדות שקר וכו', עכ"ל. וכן ראה מחבר ושם הרמ"א שכך פסק, והמגן אברהם על אתר מבאר טעם הרמ"א, ע"ש.

ובגמ' בברכות דף י"ד ע"א "אמר עולא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו", ולא מוזכר ציצית כלל. ועוד יותר קשה ע"פ ביאור המהרש"א מהו הטעם שמעיד עדות שקר בעצמו, דמביא פי' המפרשים ד"ג' אותות נתן לנו הקב"ה מילה, שבתות ויו"ט, ותפילין, שהן לנו אות ועדות שאנחנו עמו, ועפ"י שנים עדים יקום דבר, וע"כ בשבת לא בעי תפילין דסגי בשבת ומילה, אבל בחול אם אינו מניחם וקורא ק"ש הרי מעיד עדות שקר בעצמו". וביאור זה אינו שייך כלל בציצית דאינה אות (ועדות), וא"כ משמע שאינו מעיד עדות שקר בקורא ק"ש כשאין לו ציצית.

ולכאורה יוצא מכל הנ"ל פלוגתא בין הגמ' לזוהר, וסתירה בדברי רבינו עצמו<sup>1</sup>.

ולבאר כל זה נקדים את הידוע דמצות ציצית אינה חיוב מעיקר הדין אלא מידת חסידות, שאינה חובת הגוף אלא חובת מנא, דכשיש לו טלית בת ארבע כנפות רק אז מחוייב בציצית, אלא שמידת חסידות היא, וכמש"כ הטור בסי' כד וז"ל "אע"פ שאין אדם חייב לקנות טלית בת ארבע כנפות כדי שיתחייב בציצית אלא דוקא אם רוצה להתכסות בטלית בת ד' כנפות חייב להטיל בה ציצית, מ"מ טוב ונכון להיות כל אדם זהיר וזריז במצוות ציצית שיהיה לו בגד קטן מצוייץ שילבש אותו כל היום וכו'".

ובהמשך כתב הטור לשונות חמורים בעניין לבישת ציצית "וגדול עונש המבטל עתה ממה שהיה עונשו בזמן שהיה תכלת מצוי, שאז לא היתה מצויה כל כך ולא היה כל אדם יכול לחזר עליה משא"כ עתה וכו'". וכך במחבר סי' כד סק"ג "גדול עונש המבטל מצוות ציצית ועליו נאמר לאחוז בכנפות הארץ וגו', והזהיר במצוות ציצית זוכה ורואה פני השכינה" ומובא ג"כ בשלחן רבינו הזקן סי' כד ה"ח. ומכל זה מובן דמצוות ציצית אינה חיוב מעיקר הדין, אלא שמ"מ היא ממילי דחסידותא וצריך להיזהר בה מאוד.

ועוד יש להקדים אחד מהביאורים שבהעיון יעקב (שבספר עין יעקב) תחילה, מהו הטעם דמי שקורא ק"ש בלא תפילין מעיד עדות שקר בעצמו, וז"ל "ועי"ל ע"ד דאמרינן ריש סנהדרין דמי שמעיד ע"ע שעשה איזה עבירה עם חבירו אין אדם משים עצמו רשע, ופלגינן דיבורא ונאמן על אחרים ולא על עצמו, כי אין אדם משים עצמו רשע, א"כ זה שקורא ק"ש שכתוב בו הנחת תפילין ואחרים מניחין והוא עצמו אינו מניח הוי כמעיד עדות שקר בעצמו שפלגינן דיבורא, וק"ל", עכ"ל. כלומר, דמכיון דאין אדם משים עצמו רשע, בשעה שקורא ק"ש (אומר עדות) ואינו מניח תפילין (וממילא משים עצמו רשע), לא נאמן ועדותו עדות שקר.

1. ובהגהה בסי' ח' סעי' א' מביא בסוגריים וז"ל: "ואולי ר"ל אם לבש טלית בלא ציצית ע"ל רס"י כ"ד וסי' ס"ו ס"ג וכ"מ לשון הזוהר שם", אלא שזהו דוחק קצת (ולהעיר שהגהה זו נשמטה מהשו"ע בהוצאה החדשה). המערכת.

והנה בגמ' כתובות דף י"ט ע"א מביאה הגמ' פלוגתת ר"ח ורבא בשיטת ר"מ דס"ל ד"העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו, אין נאמנין לפסלור" דלכאורה מאי טעמא דר"מ "נימא הפה שאסר הוא שהתיר" (לשון רש"י על אתר), ולכן אומר רב חסדא דקסבר ר"מ "עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יתמו שקר", וא"כ בשעה שמעידין שחתמו שקר, משימין עצמן רשעים ואינם נאמנין. א"ל רבא "אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו ולא תתקטלין דאמר מר אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים בלבד השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתימתו", והיינו דס"ל לרבא דאם מעידין דחתמו אפי' הכי אין משימין עצמן רשעים.

ובשיטמ"ק בשם הרמב"ן מבואר סברת פלוגתתם שהיא עפ"י מידת חסידות ד"אעג דקי"ל שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא ע"ז וכו' מ"מ מצד מידת חסידות ליקטלו ואל יחתמו שקר, ואי לא עבדי הכי משוו נפשי כרשיעי, וקסבר ר"מ (לפי ר"ח) שגם במקרה כזה אין אדם משים עצמו שאינו חסיד, אבל רבא ס"ל ד"כיון דמודי שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש וכו' וממילא אם יגיעו אלינו נורה להם לא לחתום, וא"כ בשעה שחתמו איך משותי להו רשעים". ז"א שמחלוקתם היא האם אפי' במידת חסידות משוו נפשייהו רשיעי או לא, וק"ל.

ולפי זה אפשר לבאר לענינינו עפ"י הא דכתב העיון יעקב בענין "הקורא ק"ש בלא תפילין, דמעיד עדות שקר כי משים עצמו רשע", דהכא נמי בציצית דהקורא ק"ש בלא ציצית משים עצמו רשע מצד מילי דחסידותא (ולא כתפילין דמשים עצמו רשע מעיקר הדין), וכדלעיל דמצוות ציצית היא לא מעיקר הדין אלא מצד מידת חסידות.

ועפ"י יובן הא דבגמרא ברכות לא מוזכר הא דקורא ק"ש בלא ציצית דמעיד עדות שקר משא"כ בזוהר, כי בזוהר מיירי עפ"י מידת חסידות (לפי שיטת ר"ח), ובגמרא עסקינן מעיקר הדין או שמירי גם עפ"י מידת חסידות אלא שהיא לפי שיטת רבא דאינו משים עצמו רשע ואינו מעיד עדות שקר.

ושוב יובן ג"כ דאין שום סתירה בדברי רבינו הגדול, דבסי' ח' מיירי במלכתחילה שצריך להתנהג עפ"י מידת חסידות (ולפי שיטת ר"ח ד) כל הקורא ק"ש בלא ציצית

מעיד עדות שקר בעצמו שמשים עצמו רשע, משא"כ בסי' סו דהתם מיירי בענין "האם אפשר להפסיק בין הפרקים" התם מקילים ולא יברך, דבדיעבד אם קרא בלא ציצית אינו כמעיד עדות שקר לפי שיטת רבא, והכל על מקומו בא בשלום.



## דיוק בלשון אדמוה"ז בענין הנחת וחליצת התפילין

הת' ל. י. הלוי שיחי' לאבקהאוסקי  
תלמיד בישיבה

כותב רבינו הזקן בשלחנו סימן כ"ח סעיף ג', וז"ל "כשחולץ תפילין, צריך לחלוץ של ראש תחילה, שאם יחלוץ של יד תחלה, נמצאת מונחת עליו תפילין של ראש בלבדה, והתורה אמרה והיו לטוטפות בין עיניך ודרשו חכמים כל זמן שבין עיניך, יהיו שתים, שלכך נאמר והיו לשון רבים, ולא נאמר וקשרתם לאות על ירך ולטוטפות וכו' עכ"ל.

והנה בסימן מ"ג סעיף ט' כותב וז"ל "אם שכח תפילין בראשו, ועשה בהן צרכיו וכו' ויוצא, וחולץ של יד ושל ראש, וחוזר ונכנס" עכ"ל, דלכאורה זה היפך הסדר שכתוב בסימן כ"ח סעיף ג' כנ"ל, ובפרט דלשון זה ("וחולץ של יד ושל ראש"), אינו כתוב לא בטור ומחבר (סימן מ"ג), ולא ברמב"ם (הלכות תפילין פ"ד הלכה כ') [דהלשון שם הוא "וחולץ" סתם]. ועוד דלפי מש"כ "וחולץ של יד ושל ראש" משמע דהש"י והש"ר היו מונחים עליו, וצ"ע מדוע כתוב בריש הסעיף "אם שכח תפילין בראשו וכו'", לכאורה הול"ל אם שכח תפילין סתם וכיוצא.

וכן בסימן מ"ה סעיף ג' כותב וז"ל "בבית המרחץ, בבית החיצון, שכל העומדים בו הן לבושים, מותר להניח שם תפילין על ראשו וזרועו לכתחילה" עכ"ל, דגם זה היפך הסדר לכאורה, ובפרט דלשון זה נמי אינו כתוב לא בטור ומחבר (סימן מ"ה

סעיף ב'), ולא ברמב"ם (הלכות תפילין פ"ד הלכה כ"ב) [דהלשון שם הוא "ומותר להניחן" סתם]. וצ"ע למה הוסיף רבינו הזקן לשון זה.

ואולי י"ל ברוחק שאדמוה"ז רוצה לחדש דצריך לחלוץ לא רק הש"ר אלא גם הש"י וכן במרחץ שמותר להניח שם לא רק הש"י אלא גם הש"ר ולכן נקט החידוש קודם.

ואבקש מקוראי הגיליון להעיר לי בזה.



## כמה אנשים צריכים לעמוד ליד הבימה בעת קריה"ת

הת' יצחק שיחי' לרמן  
תלמיד בבימ"ד מנחם להוראה

ראיתי בכמה בתי כנסיות שבשעת קריאת התורה מקפידים שיהיה מישהו על שני צדים מהבימה, ז.א. שיהא ארבעה אנשים סביב הבימה: א) הבעל קורא. ב) העולה. ג-ד) ואיש אחד משני צדדי הבימה (הרבה פעמים א' מהם היא הגבאי).

אבל לכאור' זה בכלל ללא לצורך, וכדלקמן. הנה מקורו על זה שבכלל צריכים אדם אחר לעמוד שם מצאינו בב' מקומות. הראשון היא בטור סימן קמ"א, ס"ד. וכתב שם: "ואם ש"צ רוצה לברך ולקרות צריך שיהא אחד עומד אצלו. דתניא בתוספתא, חזן העומד לקרות אחד עומד ומחזן עליו עד שיקרא. וגרסינן נמי בירושלמי, רב שמואל בר רב יצחק על לבי כנישתא וחזא חזנא דקרא ולא קאי בר אינש תחותיה. א"ל אסור לך, כשם שניתנה ע"י סרסור<sup>1</sup> כך אנו צריכין לנהוג בה ע"י סרסור<sup>2</sup>". ע"כ. היינו דלפי הטור צריך שיהא רק שתי אנשים ליד הבימה.

1. משה, דכתיב "אנכי עומד בין ה' וביניכם". (משנ"ב בסימן קמ"א אות ט"ו).

2. כתוב הב"י שמקורו הוא מהרי"ף והראש בפ"ק דברכות.

והשני היא במס' סופרים (פרק י"ד הי"ד) שמביא טעם אחר למנהג זה, וכתוב: "אינו מן המובחר שיעמוד החזן יחידי לפני התיבה, אלא שיעמדו עמו אחד לימינו ואחד לשמאלו כנגד אבות". ע"כ. היינו שצריכים שלשה אנשים אצל הבימה.

אבל במשנ"ב בסימן קמ"א אות ט"ז מביא מהלבוש שגם לסברת הטור צריך ג' אנשים<sup>3</sup>, וז"ל: "נוהגין שהגבאי או הקונה המצות עומד אצל ס"ת... כדי שיהי' ג', היינו שהסגן הוא כביכול במקום הש"י שהוא מצוה לקרות לכל מי שירצה, והקורא הוא הסרסור במקום משה, והעולה הוא המקבל במקום כל ישראל... ובאמת זהו מנהג הקדמונים... כמ"ש במס' סופרים... אלא ששם איתא טעם אחר לזה. ע"כ.

לפי כל הנ"ל מובן שאין צריכים להיות אצל הבימה רק שלשה אנשים<sup>4</sup>. ולא באתי אלא להעיר.



3. ועד"ז הוא ברע"א (וכן הובא בכף החיים בשמו בסימן קמ"א אות כ"א) והעטרת זקנינים על השו"ע שצריכים ג' אנשים.

4. וכן כתוב בקצות השולחן סימן כ"ה, ס"א. וכן כתב בספר זאת התורה. ומביא ג"כ ממגינת ורדים (קו' ג"ה סי' נ"א), ומאמת ליעקב (בדין קה"ת לש"צ או' ו'), ומלדוד אמת (סימן ז' סעי' ו').



## בענין חזקה העשוי' להשתנות לפי שיטת אדמו"ר הזקן

הת' משה שיחי' מיימן  
תלמיד בישיבה

איתא בשו"ע דאדמו"ר הזקן בהלכות ציצית סי' ח' סעיף י"ג וז"ל: "בכל יום ויום . . . צריך שיעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים שמא נפסקו מהם איזו חוטין וכן צריך לעיין . . . שמא נפסק חוט א'. ואע"פ שבדק הציצית אתמול, צריך לחזור ולבדקם למחר. ואין אומרין העמידן על חזקתן, שהן עכשיו כמו תמול שלשום. משום דאם לא יבדקם בשעת הברכה לא יבדקם לעולם. ובודאי א"א להעמידן לעולם בחזקת כשרות, כיון שדרכן לפסוק...." עכ"ל.

והנה הצ"צ בשו"ת אבה"א סי' ע' שי שקו"ט בענין חזקה העשוי' להשתנות. וכתב שם בסעיף ד' דאם אין כאן חזקה כנגד החזקה העשוי' להשתנות הוא חזקה מעלייתא. וממשיך לבאר בסעיף ה' דזהו רק אם גבול להחזקה. וז"ל: "ומאצתי ישוב דבריו מלשונו הטהור של כאאזמו"ר הגאון בשולחנו הטהור סי' ח' סי"ג וז"ל דאם לא יבדקם בשעת הברכה לא יבדקם לעולם. ובודאי א"א להעמידן לעולם בחזקת כשרות, כו'. וא"כ לק"מ מנדה, דהתם יש גבול דהיינו ל' יום לראייתה שהוא עונה בינוני' כאי'.... עכ"ל. כלומר: אם החזקה הוא עד ל' יום כמו בנדה דיש שם ל' יום לראייתה שהוא עונה בינוני', דאז אומרים דיש חזקה. אבל אם היה צריכים להמשיך החזקה לעולם, אין החזקה חזקה מעלייתא, ד"בודאי א"א להעמידן לעולם בחזקת כשרות".

ויש לעיין במדריגה אמצעי אם אומרין כאן שהוא חזקה או לא. ובהקדם: דהנה יש ג' מדריגות בזמן החזקה א) דהחזקה הוא לזמן מוגבל, כמו ל' יום. ובאופן זה מועיל החזקה בזמנו. או ב) דהחזקה הוא לעולם ועד, דבאופן זה אינו מועיל החזקה כיון ד"בודאי א"א להעמידן לעולם בחזקת כשרות". ויש אופן ג) שהוא

דרגא האמצעי. דזמן החזקה הוא לזמן היותר ארוך, ואינו ידוע הגבול אבל ידוע דיש גבול (אבל אינה ידוע זמן הגבול). דאין זה חזקה לעולם, כיון דיש גבול. אבל אין זה חזקה מוגבלת ממש כיון שאינה ידוע הגבול, וגם דהחזקה הוא לזמן ארוך. דבחזקה זה יש לעיין אם הוא מועיל או לא. דמצד אחד י"ל דכיון שהוא לזמן ארוך ובפרט דאינה ידוע הזמן, אין זה חזקה דגם כאן יש הסברא ד"בוודאי א"א להעמידן לעולם בחזקת כשרות". או י"ל דרק אם אין כאן גבול וקצבה כלל וכלל, אומריין דאין זה חזקה. אבל כאן דיש גבול (אלא דאינה ידוע זמן הגבול) י"ל דחזקה באופן זה מועלת.

ולפום ריהטא חשבתי לומר, דבלשון הצ"צ ואדמו"ר הזקן משמע, דבאופן זה מועיל החזקה. דבשו"ע כתב "ובודאי א"א להעמידן לעולם בחזקת כשרות" ובצ"צ כתב "דהתם יש גבול", דמשמע מלשונם דדוקא אם אין כאן גבול, ודוקא אם החזקה הוא לעולם, אומרים דין החזקה מועלת. אבל כאן יש גבול (אלא דאינה ידוע זמן הגבול), וגם אינה לעולם. דבאופן זה י"ל דמועלת החזקה.

אמנם באמת אינו כן (ובאופן זה החזקה מועלת). דהנה בשו"ע דאדמו"ר הזקן בהלכות נדה סי' קפ"ח אות כ"ב כתב וז"ל: דדם נדה וכו' ואע"פ שאשה זו יש לה מכה המוציאה דם שממנה וכו' ועוד וכו' משום דבכהאי גוונא לא אמרינן סתם מכה מוציאה דם כיון וכו' וכי לעולם תהיה מוליצאה דם, וכי אין המכה עשויה להתרפאות לעולם.

דבמקרה זה יש כאן גבול (אלא דאינה ידוע זמן הגבול). והוא מקרה דחזקה השוי' להשתנות כמ"ש וכי אין המכה 'עשויה להתרפאות' לעולם. וזה שהוא עשויה להשתנות הוא רק ליתן גבול על החזקה (אבל אין זה גבול ממש, דידוע זמן הגבול. דאם היה ידוע הגבול, היה מועלת החזקה). והחשוב הוא מצד זה דיש גבול להחזקה ובמילא אינה מועלת החזקה כיון שאין לומר שהחזקה הוא לעולם. וזהו מדריגה הג' דלעיל. ורואים בהדיא דאינה מועלת חזקה כזו. ומילה לעולם הא לא רק דאין כאן גבול, אלא הוא גם באופן דיש כאן גבול אלא דאינה ידוע מתי הוא הגבול.



## כלי ראשון שהוסר מהאש

הת' פסח גבריאל שיחי' קליין  
תלמיד בבית מדרש מנחם להוראה

בסי' ס"ט סעיף ט' כתב המחבר: בשר שנמלח בלא הדחה אחרונה צריך שיהא בתבשיל ששים כנגד אותו בשר. והוסיף הרמ"א כתב שאפילו נתבשל בכלי שני אסור, כיון שמלח וציר חום מצטרף עם החום שבכלי שני ומתבשל. וכתב הט"ז שמשמע מדברי הרמ"א שבכלי שני מתבשל רק עם מלח, אבל בכלי ראשון אף שהוסר מהאש אפילו ללא מלח אסור.

ובתורת חטאת מביא ראייה שהרא"ש (פרק כירה) על גמרא דמותר לתת מלח בקדירה שהוסרה מעל האש, הסיבה לכך דמליחה צריכה בישולא כבישרא דתורא. משמע דבישרא דתורא לאו בשלה בכלי ראשון שהוסר מהאש ומותר לתת בשר חי לתוך כלי הראשון שהוסרה מהאש. ומיהו אי מלח ישן הוא אפשר דאסור דממהר להתבשל ואפילו נמלח מחדש נהי דבשר מתבשל אבל הלחלוחית והדם שבתוכו מתבשל ונבלע בבשר ואסור עכ"ל. והטור באו"ח סי' שי"ח: כלי ראשון מבשל אפילו לאחר שהוסר מהאש, הלכך אסור ליתן בו בשר אפילו בשר שור שצריך בישול רב ואינו מבשל מ"מ הלחלוחות מבשל.

וכתב בתורת חטאת שם: דאף דמשמע מהרא"ש דדוקא בנמלח מתבשל הלחלוחית כי המליחה מועילה, מ"מ אין לחלק בהכי כיון שהטור בהאו"ח כתב אפילו בלא מליחה כלל. והט"ז חולק עליו וכותב שהרא"ש לא מיירי מאיסור שבת אלא מאיסור דם ולכך הצריך מלח, משא"כ הטו"ר מיירי באיסור שבת ולכך אין צריך מלח. ולכן סיים הט"ז ואמר שיש חילוק בן מלוח ללא מלוח, כלומר אם נמלח אז תבשל הבשר עצמו, שאז יש כח להבליע הדם בבשר, ואם אינו מלוח רק הלחלוחית מתבשל ואינו מבליע. אבל הטור מיירי לענין שבת, כי בשבת חייב אפילו רק הלחלוחית מתבשל.

(ואפשר לפרש ולתרץ ת"ח לשיטת הרא"ש (פרק כל הבשר) שאין כח המלח להבליע רק להבליט, אם כן אי אפשר שיאמר שהרא"ש סובר שכח המלח להבליע. וכל שכן מלח חדש).

ויש לתרץ השאלה של הטור דתורת חטאת הוכיח רק מהרא"ש ממליח חדש.

ובהקדים, שהרי כתבו הט"ז בסי' ס"ט ס"ק מ"ו והש"ך בסי' צ"א ס"ק י"א, שמלח להוציא הדם פסק כוחו לאחר שיעור מליחה. ולפי זה י"ל שמ"ש הרא"ש שאי מלוח חדש, כלומר להוציא דמו, הרי לשיטתו פסק כח המלח ואינו חם עוד, ומוכרחים לומר שהלחלוחית מתבשל ואסור בשבת. והא דהזכיר הרמ"א דם כלל, רק לומר דאף אם בישל בשוגג או במזיד לאחרים עדיין אסור במוצאי שבת משום איסור דם. אבל באמת כוונתו כמ"ש הטור שהלחלוחית מתבשל ועבר על איסור בישול בשבת.

וזה שכתב הרא"ש מלוח ישן, מיירי שמלחו פעם שני' אחר מליחה הראשונה להוציא דמו, וזה נשאר רותח אף לאחר שיעור מליחה. וע"ז כתב הרא"ש שממהר לבשל וא"צ לשהות עד שיתבשל.



## בדין איסור בקשת צרכיו בשבת

הת' מנחם מענדל שיחי' ראטשטיין

הת' שוקי מתנא-ל שיחי' סעדון

תלמידים בישיבה

בנוגע למי שטעה בשבת בתפילה והתחיל ברכות אמצעיות דחול, ונזכר באמצע הברכה, פוסק רבינו הזקן בשולחנו סי' רס"ח ס"ב וז"ל "צריך לגמור כל אותה הברכה וכו' לפי שמן הדין גם בשבת ויו"ט היה ראוי לתקן כל ברכות אמצעיות כמו

בחול ולהזכיר קדושת היום בעבודה כמו בר"ח וחוה"מ אלא שמפני כבוד שבת ויו"ט לא הטריחוהו חכמים ותקנו ברכה אחת אמצעית לקדושת היום, "עכ"ל.

ובסימן רצ"ד ס"א כותב רבינו הזקן בנוגע להבדלה בתפילה במוצ"ש וז"ל "ותקנוה בברכת חונן הדעת מפני שהבדלה שאדם מבדיל בין קודש לחול חכמה היא לו, לפיכך קבועה בברכת חכמה, ועוד מפני שאסור לתבוע צרכיו במוצ"ש קודם הבדלה כמו שאסור בשבת עצמו, לפיכך קבועה קודם שאלת צרכיו שבברכות אמצעיות". עכ"ל.

והנה לכאורה לפי מש"כ בס' רצ"ד, דהטעם לאמירת הבדלה באתה חונן הוא מפני שאסור לתבוע צרכיו במוצ"ש קודם הבדלה כמו בשבת, קשה הא דכתב אדמוה"ז לעיל בס' רס"ח ש"מזן הדין היה ראוי לתקן כל ברכות אמצעיות כמו בחול וכו' ורק מפני הטורח תקנו ברכה אחת" והרי אסור לתבוע צרכיו בשבת?

ואמנם בס' קפ"ח סעיף ד' בהלכות ברכת המזון בשבת, מבאר אדמוה"ז הטעם שאין חוששים לאיסור בקשת צרכיו בשבת, וז"ל "... שהרי אומרים פרנסנו וכלכלינו ואין חוששין לאיסור שאילת צרכיו לפי שטופס הברכה כך היא", והיינו שבנוסח ברכת המזון שמוזכר בו בקשת צרכים אין לחשוש, מפני שזהו הנוסח שתיקנו חכמים ואין לשנותו. וכן בירושלמי שבת פ' ט"ו הלכה ג' 'טופס ברכות כך הן' כותב קרבן העידה על אתר "ואין לשנות שמה יתבלבל בברכתו", עכ"ל. והפני משה על אתר וז"ל "ואין לשנותן ומה שאסרו זה רק להוסיף בתחנונים כמו שעושה בחול" עכ"ל.

והיוצא מכל הנ"ל שכל מה שנמצא בנוסח שתיקנו חכמים אינו בגדר שאילת צרכים, והאיסור חל אך ורק על בקשות פרטיות שהוא מוסיף בעצמו.

ולפי זה היה אפ"ל גם בעניינינו, כיוון שי"ח הברכות הן טופס ברכות, לכן היה ראוי לומר אותן בשבת מבלי לחשוש לאיסור בקשת צרכיו בשבת, וכמו שמביא האדה"ז בעצמו בסימן רפ"ח סעיפים ח'ט' "ולא אסרו לומר תחנונים בשבת אלא לבקש בהם על צרכיו כגון פרנסה ורפואה לחולה שיש לו ביתו וכו'" עכ"ל אלא שבפועל "לא הטריחו חכמים". וכן בסימן תפ"ז ס"ב "אלה שהקלו חכמים על האדם ולא הטריחוהו ביו"ט להתפלל כל ח"י", עכ"ל.

ולכאורה נראה מכל הנ"ל דהטעם לתקנת הברכה האמצעית בשבת היא מפני הטורח ולא מצד איסור בקשת צרכיו. אלא שלפי זה אינו מובן הטעם הנ"ל (רצ"ד ס"א) שמבדילים באתה חונן כדי שלא יבקש צרכיו לפני הבדלה, שהרי ברכות האמצעיות הן טופס ברכה ואינן נחשבות כבקשת צרכיו, ואין באמירתן שום איסור?

ואין נראה לתרץ דאע"פ שאין איסור בברכות עצמן מ"מ ישנו החשש שישכח ויוסיף בתחנונים, ומה"ט התקינו הבדלה באתה חונן, ומכמה סיבות: א) שהרי אותו החשש קיים גם בשבת, ואעפ"כ הטעם שהתקינו ברכה אחת בשבת במקום ח"י ברכות אינו מצד החשש אלא מפני הטורח. ב) מלשונו של רבינו הזקן "קודם שאלת צרכיו שבברכות אמצעיות" מובן שהברכות עצמן הם בגדר דשאלת צרכיו. ג) האדמוה"ז בסימן רצ"ד מעיר מהירושלמי ברכות פ"ה ה"ב בסוף "אמר ר' יצחק בר אלעזר מבדיל ואח"כ אומר מטבע ברכה וכו' זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה וכו' ודכוותה אסור לו לאדם לתבוע צרכיו עד שיבדיל" עכ"ל. וכותב הפנ"י על אתר "עד שיבדיל, והיינו טעמא דמבדיל ואח"כ אומר מטבע ברכה" עכ"ל, משמע שמבדילים קודם סוף הברכה (חננו מאתך) שהוא מטבע הברכה דהיינו טופס ברכה שתקנו חכמים, מכיוון שזה בקשת צרכיו. וכן פירוש מבעל ספר חרדים על אתר וז"ל "דאין לתבוע צרכיו עד שיבדיל ודעת אחד מצרכיו הוא".

ושוב נראה מכל הנ"ל בבירור שהברכות עצמן נחשבות כבקשת צרכיו, והדרא קושיא לדוכתא איך אפשר לומר שמן הדין היה ראוי לאומרן בשבת ורק בקשות כמו פרנסה ורפואה והוספות פרטיות נחשבות כבקשת צרכיו?

ונבקש מקוראי הגיליון להעיר לנו בזה.





**שער פשוטו  
של מקדא**



## שני נעריו עמו

הת' יצחק שיחי' לרמן  
תלמיד בבימ"ד מנחם להוראה

בפרשת בלק (כב, כב) כתוב "ויחר אף אלקים בי הולך הוא ויתיצב מלאך ה' בדרך לשטן לו והוא רכב על אתנו ושני נעריו עמו". וכתב רש"י בד"ה "ושני נעריו עמו": "מכאן לאדם חשוב היוצא לדרך יוליך עמו שני אנשים לשמשו וחוזרים ומשמים זה את זה". הנה לכאורה מקורו של רש"י הוא, כמו שכתב בחומש מהדורת גוטניק, ממדרש תנחומא (סימן ז') דשם כתב אודות ענין זה.

אבל לכאורה זה אינו. דהנה במדרש תנחומא שם כתוב רק ש"זה דרך ארץ, אדם חשוב היוצא לדרך כו" ולא כתוב שמכאן אנו יודעים דרך ארץ. ואדרכא, בפרשת אמור (סימן ב') הביא המדרש משמואל א' (כח, ח) "וילך הוא ושני אנשים עמו וכו' ומי היו, אבנר ועמשא. למדה תורה דרך ארץ, שלא יצא אדם<sup>1</sup> לדרך לבדו, שכל היוצא לבדו לדרך, נעשה עבד לעבדים". וממשיך "אמר רבי איבו, שני בני אדם נהגו דרך ארץ, אברהם ושאול. אברהם כתיב בו "ויקח את שני נעריו אתו וגו'". וכאן "וילך הוא ושני אנשים עמו". משמע שמשאול המלך אנו לומדים דרך ארץ, ולא מבלעם.

אבל לפי זה קשה לרש"י, למה אינו לומד כהמדרש. ויותר אינו מובן, דהנה הטעם ע"ז שלא הזכיר בהמדרש שגם בלעם עשה כהוגן, כתוב המרז"ו (בבראשית רבה פרק נה, ח): "ונראה כמ"ש היפ"ת שאברהם לא הי"ל להוליך ב' נערים אחר שהולך לעקור את בנו ולא רצה שיראו בו כמ"ש שבו לכם פה וגו' ודי הי"ל בנער אחד ולשמשו. וכן שאול אחר שהולך אצל בעלת אוב בהחבא הי"ל למעט ודי

1. צ"ע למה שינה הלשון מאדם חשוב לאדם סתם, ואיך לומד דרך ארץ של אדם סתם ממלך (לכא"ר  
רה אפשר שדין זה הוא רק במלך). ועיין עד"ז לקמן בפנים.



לו באחד אלא שנהגו בדרך ארץ שאין לפחות מב'. ולכן לא חשב לבלעם שעשה כהוגן גם אם הי"ל יותר משנים. ע"ש". לפי זה קשה עוד יותר לרש"י איך למד מבלעם דרך ארץ.

אולי י"ל, דידוע הכלל ד"דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן<sup>2</sup>", וכדמפרש רש"י<sup>3</sup> "מדברי קבלה - נביאים וכתובים". ולפיכך לא רצה רש"י ללמד הדין משאול, ולפיכך דחק ללמד דין זה מבלעם. אבל עדיין אינו מובן למה אינו רוצה ללמוד דין זה מאברהם אבינו?

ובהקדים: הנה לגבי אברהם אבינו כתיב בפרשת וירא (פרק כב, פסוק ג) "וישכם אברהם בבוקר... ויקח את שני נעריו אתו" ומפרש רש"י בד"ה את שני נעריו: "ישמעאל ואליעזר, שאין אדם חשוב רשאי לצאת לדרך בלא ב' אנשים, שאם יצטרך האחד לנקביו ויתרחק, יהיה השני עמו". משמע שבאמת לא צריכים שני אנשים, רק אחד, אלא כיון שא"א בענין אחר (שלא יצטרך אחד לנקביו) צריך שנים. אבל לפי מה שכתב רש"י בפרשת בלק משמע שצריכים שנים לשמש זה את זה, וגם, לפירושו בפרשת וירא משמע שיש חיוב לצאת עם שנים (אין אדם חשוב רשאי לצאת). משא"כ בפרשת בלק משמע שהוא רק דרך ארץ<sup>4</sup>?

הנה בשפתי חכמים בפרשת בלק) על התיבות" ומשמשים זה את זה ("מתרץ בב' אופנים: אופן הא': וז"ל: "כלומר אם יצטרך אחד לנקביו יהיה השני משמש שלו ושל חבירו, וכן פירש"י בהדיא בפ' וירא על פסוק... ואין להקשות והלא כבר למדנו זה מאברהם? וי"ל, דאי לאו האי קרא הו"א דוקא ת"ח אסור, כדאמרינן אסור לת"ח לילך יחידי בלילה מפני החשד, ואברהם ת"ח היה<sup>5</sup>. אבל איניש אחרינא, אע"פ שהוא אדם חשוב, לא. משום הכי כתב כאן. ואי לאו קרא דהתם, הו"א דרך

2. בב"ב: ב: חגיגה י: נדה כג.

3. בב"ב: שם.

4. עיין בגור ארי' פרשת בלק שתירץ "דכאן אין לפרש שאם יתרחק יהיה השני עמו, דהא בלאו הכי יש לו שמירה שהיו אנשים הרבה עמו, ולכן הטעם שיהיו חוזרים ומשמשים זה את זה. והא דפירוש לעיל שאם יתרחק כו' ולא פירוש שיהיו חוזרים ומשמשים זה את זה, משום דעדיפא קאמר דאפי' אסור לילך בלא שנים עמו משום סכנה שאם יתרחק לא יהיה אחד עמו אבל היכי שיש שאר בני אדם עמו לא הוי אסור רק דרך ארץ ולכן כתב לעיל אין רשאי כלומר שהוא אסור". ע"כ.

ארץ בעלמא הוא אבל איסורא ליכא, להכי צריך למכתב קרא דאברהם". ע"כ. דהיינו, דמזה שכתב רש"י "וחוזרים ומשמישים זה את זה" הפירוש הוא כפירושו בפ' וירא, רק מאיזה סיבות צריך הקרא ללמד עוד הפעם.

ואופן הב': "ועי"ל... משום דגבי אברהם כתיב "וישכם אברהם בבוקר", דלשון "וישכם" משמע קודם אור הבוקר, ר"ל קודם שיאיר היום ועדיין היה לילה. ולכך פרש"י שאם אחד יצטרך לנקביו ישאר יחידי, ואסור לצאת יחידי בלילה. ולכך נקט רש"י שאין אדם חשוב רשאי לצאת בלתי שני נערים משום סכנה, וסכנה חמירא מאיסורא. אבל גבי בלעם לא כתיב "וישכם", אלא "ויקם בבוקר", משמע שהאיר היום. ולכך לא היה סכנה אף אם ישאר יחידי, ולכך מפרש משום ד"א. וק"ל". עכ"ל. דהיינו, דמאברהם אי אפשר ללמוד הדין דאדם חשוב היוצא לדרך צריך להוליך עמו שני אנשים, כיון ששם היה משום סכנה. רק דוקא מבלעם יכול ללמד שהוא מצד דרך ארץ.

על כל פנים לפי אופן הב' דהשפתי חכמים מובן דלרש"י אי אפשר ללמוד דין זה מאברהם אבינו ולפיכך שינה ממ"ש במדרש תנחומא וכתב דלומדין דין זה מבלעם.




---

5. ומלך היה (רש"י בראשית יד, יז).



# **שונות**



## מענה הרבי בענין הנזהר ממשהו חמץ בפסח

הת' יוסף יצחק שיחי' מלול  
תלמיד בישיבה

בהגדה של פסח עם לקוטי מנהגים וביאורים (ע' ג') מביא רבינו בפסקה "ביעור חמץ" וז"ל "...האריז"ל כתב הנזהר ממשהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה (באה"ט רסתמ"ז), ואולי הכוונה שלא יאונה לו כל און בשוגג שהרי בודאי בעל בחירה הוא גם אז".

מסופר שהרב א"א יאלעס ע"ה שאל פעם את הרבי ע"ז איך זה מתאים עם המסופר בגמ' (שבת י"ב ע"ב) "לא יקרא לאור הנר שמא יטה א"ר ישמעאל בן אלישע אני אקרא ולא אטה, פעם א' קרא ובקש להטות אמר כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר, ר' נתן אומר קרא והטה וכתב על פנקסו אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה", והרי דבר ברור הוא שריב"א נזהר ממשהו חמץ בפסח וא"כ איך קרה שנכשל בשוגג? (לפי ר' נתן). וענה לו הרבי ש"כנראה הסיפור הנ"ל אירע בשבת של פסח" (התוכן ברור האותיות בספק), כלומר שעד ע"פ זה היה לו ההבטחה שלא יחטא (מובטח לו) מזהירותו ממשהו חמץ בפסח שעבר, וממוצאי פסח זה יהיה מובטח שלא יחטא כל השנה מזהירותו ממשהו חמץ בפסח זה, אבל בפסח עצמו אינו מובטח שלא יחטא ולכן היה יכול לקרות שר"י בן אלישע נכשל בשוגג.

ואולי יש להוכיח זאת מהלשון כל השנה שמזה מובן, א) שההבטחה היא לכל שנה בנפרד, ב) ובמילא שההבטחה ד"לא יחטא" אינה כוללת את ימי הפסח הבא. דאם ת"ל שימי הפסח הבא כלולים בהבטחה א"כ לא היה צריך להזהר ממשהו חמץ אלא שנה אחת בלבד ובמילא יהיה מובטח גם בפסח הבא שלא יחטא בחמץ, ומכיון שלא יחטא במשהו חמץ בפסח ממילא מובטח לו גם על עוד שנה כולל ימי הפסח וכן הלאה, ואין לדבר סוף.

[ואולי היה אפשר לומר שאכן ימי הפסח כלולים בהבטחה, אלא שאעפ"כ צריך להזהר ממהו חמץ בכדי לקבל ההבטחה על שנה הבאה, כדמצינו גבי יעקב אבינו ע"ה שאע"פ שהבטיח לו הקב"ה "והנה אנכי עמך" וגו' (בראשית כ"ח, ט"ו), מ"מ התפלל לפני שנפגש עם עשו ואמר "קטונתי מכל החסדים ומכל האמת וגו' כי ירא אנכי אותך" (בראשית ל"ב, י"א-י"ב), "שמא משהבטחתי נתלכלכתי בחטא ויגרום לי להמסר ביד עשו" (רש"י), הרי מכאן שאע"פ שהיה מובטח מ"מ הוצרך להתפלל. ובנדוד"ד שהגם שמובטח שלא יחטא מ"מ צריך להזהר שמא גרם החטא (במזיד, אם נזהר ממהו חמץ בפסח שעבר הובטח שלא יחטא בשוגג).

ועוד ועיקר דמהלשון עצמו "הנזהר" ולא מי שלא חטא במשהו חמץ וכיו"ב משמע שהכלי להבטחה שלא יחטא כל השנה הוא הזהירות ממהו חמץ, כלומר שאפילו אם בפועל לא חטא במשהו חמץ אבל מצידו לא נזהר ממהו חמץ אין לו את ההבטחה שלא יחטא, כי הכלי להבטחה הוא הזהירות בזה.

אלא שמתשובת הרבי לר' יאלעס הנ"ל מוכח שימי הפסח אינם כלולים בהבטחה, ולכן צריך להיות נזהר ממהו חמץ בכל שנה מחדש ואז מובטח לו שלא יחטא (בשוגג) עד ע"פ של שנה הבאה.].

ויש להעיר (בנוגע לתשובת הרבי לרב יאלעס שכנראה הסיפור הנ"ל אירע בשבת של פסח), שבאותו עמוד שמובא הסיפור של ר"י בן אלישע (שבת י"ב, ע"ב) ישנו תוס' עם תשובה בסגנון דומה, דהנה איתא בגמ' (שם י"ב, סע"א) "ת"ר הנכנס לבקר את החולה בשבת אומר שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא, ור"מ אומר יכולה היא שתרחם, ר' יהודה אומר המקום ירחם עליך ועל חולי ישראל", ובתוס' בריש העמוד ד"ה רבי יהודה אומר המקום ירחם עליך כו' וז"ל "קשה לר"ת מה מועלת תפילה לר"מ ור"י דקאמר בפ"ק דר"ה (ד' ט"ז ע"א שם) הכל נידונים בר"ה וגזר דין שלהם נחתם ביוה"כ דברי ר"מ, ר' יהודה אומר הכל נידונים בר"ה וגזר דין של כאו"א נחתם בזמנו וכו' ואדם ביוה"כ, ר"י אומר אדם נידון בכל יום ואמר התם אמר רב יוסף כמאן מצלינן האידינא וכו' כו' יוסי משמע דלר"מ ולר"י לא מהניא צלותא, וי"ל דהכא בשבת שביין ר"ה ויוה"כ איירי, ע"כ לשון התוס'. ולא באתי אלא להעיר.





# **הוספות**



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

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, נ. י.

By the Grace of G-d  
7th of Teves 5740  
Brooklyn, N. Y.

Newark, N. J. 07112

Greeting and Blessing:

Following our recent brief personal meeting, I take this first opportunity after Chanukah to convey to you my feelings in connection with your warm response and generous contribution towards the latest Lubavitch Project in our Holy Land. I was both gratified and impressed by the spirit of your response. For, since I characterized the project as a seemingly "Wild Project," your response in fulfillment of a "Wild Thought," as you described it, is truly a response in kind. The official receipt is enclosed herewith.

The term "wild" in this context can best be explained in terms of the teachings of Chanukah, when the Project was announced:

It is significant that the Chanukah Menorah has eight lights, although it reflects the Miracle of the Oil which occurred in connection with the re-kindling of the Menorah in the Beis Hamikdosh, which had only seven lamps. As explained in our sacred sources, there is an inner symbolic significance in the numbers seven versus eight. Seven represents the natural order, since G-d created the world in six days and rested on the seventh, thus completing the natural order in seven days and imbuing it with the holiness of Shabbos. Eight, on the other hand, represents the supra-natural, the extra-ordinary. Thus, the seven-lamp Menorah, corresponding to the seven days of the week, symbolized the natural world order, which is geared to, and must be perpetually illuminated by, the light of the Torah and Mitzvos during each and all of the seven days of the week. Chanukah, on the other hand, recalls a very extraordinary situation in Jewish history, when the Jewish people faced a crucial challenge that threatened them not with physical, but with spiritual extinction, to be engulfed by the pagan Hellenistic culture that had swept the world at that time. The danger was all the more insidious because it happened while the Jewish people were in their own land, the Holy Land, and the Beis Hamikdosh was in existence; and the enemy did not aim to destroy the Beis Hamikdosh, nor to put out the Menorah, but "merely" to contaminate them with their own ideas and mores. This extraordinary situation therefore called for an extraordinary response in terms of real Mesiras Nefesh. Hence Chanukah is celebrated for eight days, and the lighting of eight lights, in a manner of increasing them in number and brightness each night of Chanukah until all the eight lights of the Chanukah Menorah shine brightly on the eighth night of Chanukah.



We find the same thing in other aspects of Torah and Jewish life. For example, the dedication of the Mishkon and Mikdosh took eight days - because the idea of a House of G-d for the Divine Shechinah (Presence) within the confines of a measured and limited space is most extraordinary, as King Solomon, the builder of the first Beis Hamikdosh, expressed it: "Surely, the earth and all the heavens cannot contain You, yet this House will!"

This is also the inner significance of Shemini Atzers, the Eighth Day (following the seven days of Succos), which is the culmination and retention of the Divine service of Rosh Hashanah and Yom Kippur, the essence of which is Teshuvah - that extraordinary Divine gift whereby a Jew breaks through all natural limitations, both within and without, and rises to the highest degree of spiritual achievement.

In all these instances (and others, too numerous to mention here) the number eight is not just one more than seven, or an additional 24 hours, but it symbolizes the extra-ordinary, supra-natural and infinite, as distinct from the ordinary and natural, hence limited, as symbolized by the number seven.

It is in this sense that I characterized the new Project as seemingly "wild" - not <sup>only</sup> in the ordinary sense of being wild and far-fetched from the viewpoint of practical consideration, but in the sense of being extraordinary also from the viewpoint of sacred considerations. By this I mean that, at first glance, considering our responsibilities for the existing institutions, especially the educational institutions, struggling with deficits and having to be not only maintained but also expanded, for what could be more vital than Chinuch? - one would think that these institutions command top priority on all our resources. Yet, I am convinced that the present world situation, and the Jewish situation in particular, is so extraordinary that ordinary means cannot cope with it, and a "wild" approach is required. Hence the said Project, as a first step. It will reflect, emphasize and demonstrate in a concrete and tangible way our profound Bitochon and trust in the eternal strength of Yiddishkeit to overcome all difficulties, and in the wholeness and inviolability of Eretz Yisroel as the Divinely given eternal inheritance of our people, and of Jerusalem, our Holy City, which belongs to all our Jewish people everywhere, with every Jew having a share in it, as also emphasized by the fact that while the whole Land of Israel was divided among the twelve tribes - ירושלים לא נחלקה לשבטים, Jerusalem was not divided among the tribes, but every Jew has an equal share in it. And this we proclaim not merely in words and protestations, but by concrete action, in a manner which is understood by all, namely by the fact that American Jews, especially successful businessmen, who are known for their acumen and practical knowhow in business affairs, are willing and ready, and do indeed, invest substantial resources in building a Shikun for Jews permeated with Yiddishkeit precisely in Jerusalem, our Holy City, in our Holy Land, thereby also involving the cooperation of Governmental agencies in this "wild" project, though the Government has other vital projects connected with defense, which ordinarily command top priority.

I trust, indeed I am quite confident, that this "wild" Project will bring forth G-d's blessings in a correspondingly "wild" and extraordinary measure, so that the Project will be implemented and completed much sooner than expected, and that it will serve as a living testimony to the vitality and strength of our Jewish people transcending all limitations and bounds; living testimony to Jews and non-Jews alike.

I have not yet embarked on a public campaign for the said project for various reasons, one of which being that I waited for a "Nachshon" - like Nachshon ben Aminodov who at the crucial moment jumped into the sea and caused it to part asunder for all the Jews to follow. It is your great Zechus to be this Nachshon, and this Zechus will certainly stand you and all your family in good stead in all your needs, including the fulfilment of the prayerful and confident wish which I expressed to you, that G-d should bless you and enable you to double your contribution by next year, with joy and gladness of heart, in happy circumstances of affluence both materially and spiritually. And I do not mean "double" in the strict sense, but, as above, in the sense of the symbolic number "eight," i. e. above all ordinary calculations.

May G-d grant that - as expressed during the Farbrengen - ~~that~~ in the Zechus of Chanukah and the lighting of the eight Chanukah Lights, symbolizing the light of the Torah and Mitzvos, we should all be Zocheh to see the Lights of Zion in the third and eternal Beis Hamikdosh, at the complete and true Geulah through our Righteous Moshiach.

With esteem and blessing

*M. Schreiber*

P. S. I trust you understand why I constrained myself from taking "public" note of your letter and enclosure when you handed it to me. I was not sure whether those present with you knew of its content, or that you wished it to be known, and thought it wiser to leave to your own discretion.

יט

PP.S. As usual, I am sending this letter through our mutual friend, Rabbi M. Herson, your confidant in these matters, not knowing if your mail reaches you directly.

## בענין יחוד הספירות במאצילן

הרב משה גוראריי ז"ל<sup>1</sup>

הוא היודע הוא הידוע והוא המדע (לשון הרמב"ם) ודבר זה אין ביכולת האדם להבינו על בורי' כו' שהוא מפליאות כח הא"ס הבל"ג ב"ה ולא שייך שום משל ודוגמא ע"ז. ומ"ש בשה"י פ"י לשכך האוזן בדרך משל ומ"מ הוא בדרך רחוקה ונפלאה כו' מה שיכול להיות במשל במשל יחוד של שני ענינים אור ומאור ומתיחדים שהם עצם אחד ממש (עם גוף המאור) ומ"מ למטה הם שני ענינים המיוחדים אבל למעלה הוא ביטול במציאות ואפס ממש אפס בלתך כו' והנה המשל רחוק מהנמשל אי"ע כלל בל"ג ממש רחוק ונפלא. אבל כל ענין של המשל למצוא דוגמא על ענין יחוד שני ענינים ומתיחדים ממש והיינו איך שהאור בטל וכולל ואינו עולה בשם בהיותו כלול במאור (בפ' ל"ג מאיר ומתפשט וביתר שאת) אבל הנמשל הוא יחוד הספי' כמו שנאצלו מאתו ית' והתלבשות אורות בכלים שבמשל כוחות הנפש הוא הכוחות כמו שבאים להיות כוחות פעילים בכלים וגוף האדם שהן הכוחות שהם כלי הנפש והן הכוחות כמו שבאים בהתלבשות ממש הם כלים להנפש עד שנק' בשם תיקונים. והם רחוקים בהתגלותם מן הנפש ומתקשרים כ"כ בהנפש ע"י אופני ההשתל' מן הנפש עד להיות בכלים ממש. ולמעלה שהריחוק בל"ג וא"ס מן שרשם ומקורם אור הקו אחה"צ ומכ"ש לגבי לפה"צ ומ"מ מיוחדים ממש והוא היודע כו' ואין ע"ז משל כנ"ל אלא רזא דהימנותא כו' והנה ביאור ענין

1 נולד בשנת תרנ"ט. ה' משכיל נפלא וחכם גדול ביותר בתורת החסידות וה' הוגה ולומד בהם בשקידה עצומה. גם אחר עלייתו לא"י הרביץ תורה וחסידות בפני תלמידים שברבות הימים הפכו בעצמם למרביצי תורה וחסידות. הוא ה' מחסידיו הנאמנים של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע וה' מעושי דברו בארץ הקודש. נשא בתפקידים שונים, כגון: חבר הנהלת אגודת חסידי חב"ד, ו'מבקר' מטעם הרבי על ישיבת תורת אמת בירושלים. בשנת תש"ח נסע לניו יארק לחצרות קדשנו, לשהות במחיצתו של כ"ק אדמו"ר הרי"צ. פעם נוספת נסע בשנת תשי"ב ועשה במחיצתו של הרבי. באותה תקופה זכה לשמוע את המאמר המפורסם "לא תה' משכלה" שנאמר בש"פ משפטים, והמאמר הארוך והמיוחד הותיר עליו חותם עמוק, ויצוין שלמרות שתוכן המאמר הוא ברובו עבודה ונאמר מתוך בכיות עצומות, המאמר "קנה" את החסיד המשכיל. (שטורעם). לעילוי נשמת בנו הרה"ח ר' שלום בער ז"ל נפטר ביום ח' סיון ה'תשס"ט.

המשל של אור ומאור שהוא המשל שיכול להיות יותר מכון עד"מ משום שכל מה שיש במשלים יחוד והתכללות הוא ששני דברים מיוחדים ומתכללים ע"ד ענין שהאחד תלוי בענינו בהשני וכ"א משלימו וע"ד ריחוק כוחות הכלולים העצמים בנפש שכוללים גם סוף הגילויים עד תכליתם ממש שמ"מ נמצאים מהם (שתואר נמצא להסביר שהוא רק בדרך נמצא, ומ"מ נמצא מהם, שהם ע"ד שורשי הגילויים) וכמו שיש מן השורש בהגילויי כמ"כ יש בהשורש גם הגילויי בדרך ריחוק רב שעש"ז נק' היולים עצמים וכלולים (וכל הכלול בעצם כמו העצם) שכל שם מבאר ומסביר ענין מיוחד ומגלה לנו המשל במה שהם היולים וכלולים ועצמים. והב"ת להיות שיש מן הגילויים בהשורש ע"כ יש הכלול העצמי בהגילויי בדרך רחוקה בענין הגילויי אבל מתיחדים בענין של מציאות המציאות במהות המהות שהוא ענין אחד רק זה מהות וזה רק מציאות של המהות וכמו שאין מציאות בלי מהות כי הוא מציאות של המהות וכלי מהות אין מציאות כלל כמו שא"א להיות האיך בלי המה כמ"כ גם המהות יש בו וממנו ענין המציאות שכל מ"ה יש האיך בו רק שהאיך כמו שמצטיר מן המהות הוא רק מציאותו לבר. שכמו שהכוחות הכלולים נמצאים בהעצם שהרי כלולים בו (במהותם והמציאות בטל ואינו ניכר כלל אבל בכ"ז ישנו גם המציאות) היינו מהות הכוחות בעצם הנפש (וכמ"ש במאמרי תרע"ב (בד"ה בשעה שהקדימו) והם נמצאים כלולים בו לא שהם אור הנפש) כמו"כ המציאות הגלויי כלולה בהעצמים. ועכ"פ מובן לנו מכ"ז שכוחות הו"ע מהותי אבל יש קישור פנימי ועצמי של הכוחות בנפש עצמו וקישור מהותי של מציאות הכוחות בהעצמים הכלולים. וא"כ הם שני ענינים ומהותים המתיחדים ומתכללים אבל מהמשל של אור ומאור (וכמ"כ מחיות הנפש בגוף וביותר מכמו אור ומאור) יכולים להבין התייחדות והתכללות ממש כאילו הם עצם אחד ממש. דהנה כאשר מתבוננים בענין האור ומאור אנו רואים שכל היותו הוא מציאות לבר והמהות שלו הוא המאור. הקב"ה ברא ברצונו ית' מהות ענין של האור שהוא שלימות ותכלית ענין שיכול להיות באור וממילא נושא גם הלהאיר כי מהותו שלם בכל ענינו האור הן בענין מאור והן בענין הזיו (שיש בו השלימות של הזיו כמ"ש בד"ה וילך איש ס"ו אבל אם לא יהיה הפו"מ היינו שיכלול גם הלהאיר את החושך ממש א"כ אינו נמצא השלימות עצמו אלא הזיו כלול בו (השלמותן) עד שהזיו ממש בטל לגמרי

ומ"מ ישנו. ומאיר ומתפשת בו וביתר שאת ויתר עוז שה"ה בקירוב ממש ומ"מ והבה"ת בטל לגמרי וא"כ המהותי של אור הוא המאור לא רק שהם רחוקים זמ"ז אלא הזיו הוא רק שלימות מהות האור בכל אופניו ואחד מהם הוא גם להאיר שבהיותו נמצא בחלל העולם מהפך את החושך לאור עד שא"א לתאר איך יכול להיות חושך בעולם (ומי שלא ראה את החושך לא יבין מן האור שיכול להיות לא אור אלא חושך) כי האור הוא מהות של אור שאין בו אופנים וגדרים, (שכל אופנים הוא חיוב ושלייה עד כמה ואיך להאיר) וכמו שהיותו של האור הוא ממילא כי אינו דבר לעצמו שרק נמשך מן העליון ממנו אלא הוא המאור עצמו המאיר ורק המאיר שבו וממנו הוא זיו שלימות גם בהלהאיר וכאשר גזרה חכ' ית' שיהי' אור בעולם נתן אותם ברקיע השמים וממילא נתמלא חלל העולם באור כמו"כ האור מאיר את העולם בדרך ממילא שאינו כענין משפיע ומקבל שלא נמשך השפעה מן המשפיע אל המקבל ולא שנתקבל בהמקבל ההשפעה מן המשפיע אלא כמו שנאמר המשפיע עצמו כאן היינו המאור שהזיו הוא עצמו כלומר מציאותו של מהותו והאור שישנו כאן אינו שיש מה שהוא מציאות ובו נמשך ונמצא השפעת העליון. וע"כ בהסתלוק המאור לא נשאר כלום וכאלו לא הי' כלל מעולם כי המאיר הוא המאור (ומה שאומרים האור מאיר הפי' הוא המאור מאיר אבל המאיר הוא אור והבהקה לבד) וכאשר נסתלק הרי אינו ואיך יהי' נמצא עוד אור שלא שהי' מי שקבל את האור ומחזיקו בכלי שלו (וע"ד המבואר בהפרש של הרצון והחכ' שהרצון עד"מ הוא רצון הנפש וכאשר הנפש מסלק א"ע מרצונו אין מציאות הרצון משא"כ החכ' שנמשך מהות כלומר מהות האור של השכל נמשך בהכלי ע"כ גם בהיותו לבד ואינו קשור בהמשפיע, חסר רק האור של השכל אבל השכלי נשאר. רק בענין הרצון להיות תנועת העצם א"א אפילו לגלותו, אפשר לגלות שרוצה אבל מה ענין רוצה ואיך רוצה לא בא בהמשכה אבל האור שהוא זיו ומציאות של מהות מאור רואים ויודעים את מהות המאור אבל יודעים אותו בהלהאיר אבל מה הוא מהות אור לא יודעים רק תופסים המאור מהאור לבד וביותר עד"מ ורחוק ונפלא למע'. והמשל מחיות הנפש שבנפש חי בהגוף והגוף המת ודומם נהפך לחי והוא גילוי רצוני ושני המשלים משלימים זא"ז ושניהם יחד עד"מ רחוק ונפלא להנמשל. וא"כ כל ענינו של האור מה שאינו מהות עצמו אלא כולו זיו שבטל וההבקה של המאור

ובזה ועי"ז הוא נמצא וא"כ מה ענינו ביטולו כאלו נאמר שמגלה שיש מציאות מאור בעולם והוא רק זיו ומה שיש שלימות היו שגם חושך יהפך לאור וא"כ אין ענין של להאיר חושך שאין ענין מהותי. רק המהותי הוא מאור בלי הגדרות וממילא יש גם הלהאיר ומה הוא מהותו של הלהאיר המהות אור עצמו והוא מגלה שיש מציאות של מאור ובזה שיש מציאות אור בעולם הרי ממילא נעשה אור ממה שהוא נמצא רק בחלל העולם ורחוק במהותו מהיות מהפך חושך כי במקומו אין סברה לחושך אבל בהיותו במקום החושך בזה שהחושך עד"מ יודע ממנו מתהפך החושך לאור ומתבטל ונדחה (לא ע"ד ביטול מציאות הבטילה אלא נדחה כי חושך אינו כבר בנמצא כי גם מקודם לא הי' מהות בזה שהוא היפכו של אור אלא ברי' שברא הש"י שאין מהות המחשיך ע"כ נדחה וכאלו לא הי'. ואינו כענין כאשר יודעים שיש מציאות שכל בעולם עי"ז כבר יהי' השכלה ובידיעת מציאות השכל יהי' איזה קבלה כי השכל הוא ענין מהותי ובהמשכתו נמשך מהות האור. ורק מה שיש ענין נוסף בהשפעה מה שהמקבל רואה הפלאת המשפיע מההשפעה ואיך שהוא מבין בהתאמתות ובהתעצמות ממש ואיך שנובע אור ושכל אצלו שכ"ז משפיע עליו מאד וגורם להתבטל ועי"ז גם לקבל בפנימית יותר זהו באמת אור השכל של המשפיע שלא בא בהשפעה ממש אלא שבדרך מקיף ואח"כ מסתלק ורק הרשימה ניכר ויש מה שלמעלה מזה ראית המשפיע אורו העצמי כו'. ומכ"ז יובן עד"מ ורחוקה ונפלאה מאד עינינו של האור למעלה שלמטה הנה המאור עצמו הוא גם להאיר ע"י האור ונברא בכדי להאיר וע"כ הזיו הוא שלימות המאור וע"כ מבואר בדא"ח שגם בהיות האור כלול בהמאור הוא להאיר את החושך אבל בהיותו במקום המאור בטל וכאילו אינו כל ענינו של החושך שגם הלהאיר עצמו בטל וכ"ש פעולתו אבל כמו שהזיו ישנו מצד שלימות המאור יש גם הלהאיר החושך כי זהו שלימות הזיו ועי"ז וממילא שלימות המאור. ובכדי להבין יותר הנמשל יש מה שמוכן מהנפש שהוא חי בעצם והגילוי רצוני דוקא (וצריך הסבר ענין ממילא ורצוני אבל אינם הפכים אלא זהו פי' רצוני לא ע"י הרצון ועד"מ מזה באי"ע למעלה) וכל פעל הש"י בכדי שיהי' משל על ענין למעלה שכלום יש גדר לאמור ח"ו שבכדי שיהי' אור בעולם נברא מאור ואם הי' רצונו שיהי' אור הי' בורא אור וכענין האומר לחרס ולא יזרח כו' אבל בכדי להבין עד"מ ברא הקב"ה ברצונו

הפשוט לטובת הנבראים אור ע"י מאור כדי שנבין עד"מ למעלה ואיך שבאמת אינו לגמרי מכון אלא לשלול החיוב ושלילת השלילה ולבוא לקצת הכרה כו' שבאמת שלילת השלילה הוא שלילה אין קץ ולמחת"כ אבל גם הידיעה איך שא"א לתפוס הוא ידיעה עצמית מאד ומהמציאות של המציאות אפשר לבוא עד מהות המהות שהעצם רחוק אין קץ ותכלית ולדעת איך שהעצם לית מחתב"כ שכל מה שרואים את העצם הוא אורו וזיוו לבד שהוא רק מציאות המציאותו ומה שהוא עצמו אינו בגדר התפיסה וכמ"ש במ"א שמעלת החכ' שמשגיג איך שא"א להשיג (וכמ"ש בענין זה בד"ה כי חלק הוי' כו' עיי"ש) ואפ"ל לכאורה שלמטה הנה ענין ידיעת המציאות כלומר לידע רק שישנו אינו שום השגה עדיין אלא מציאות המציאות הוא גילוי המהות בדרך מציאותו לבד אבל למע' בזה שיודעים שאלקות נמצא בזה גופא כבר מתבטלים מפני שלמעלה ידיעת אלוקותו ית' הוא מה שכ"א מישאל מצד מעלת הנשמה יודע ובוטח ומתפלל ומתחנן להש"י. ומהות אלקות אינו ידוע גם לנאצלים עליונים כמבואר כ"ז בדא"ח ובד"ה חכמות בחוץ תרונה כו' והכל עשה בחסדו הגדול עלינו בכדי לידע ולהאמין איך שהכל נמצא ממנו בכח הכל יכול עולמות אי"ס ונבראים לאין תכלית ולמעלה עא"ק ולמטה א"ת שבכל מקום מאיר א"ס הבל"ג וחושך לא יחשיך כו' ורק ברא את החושך וההסתר בכדי להמשיך אור ע"י עבודת אדם ולהיות נ"ר לפניו ית' בשבירת ההסתר והלהאיר את החושך ע"י תומ"צ ושיהי' לו ית' דירה בתחתונים ממש לו ית' ממש וזהו רצונו הפשוט שאינו משיגים אלא יודעים מהתורה שזהו רצונו הפשוט ית' עד שלמטה יאיר ממש איך שבאמת קוים שקולים ובל"ג הוא גם בגבול והוא בל"ג ובא בגבול שהוא השלמת הבל"ג עד שלימותו ממש שבאמת הכל חד ויחיד ואין עוד מלבדו שאין אפילו העוד לאמור שאין עוד אלא ישנו רק כח הכל יכול ואורו הבל"ג למטה ולמעלה ובאמת קוים שקולים. ולמע' מן עצמית אור הבל"ג עצם האור ממש שמאיר ע"י התורה משל הקדמוני איך הוא הבל"ג של הבל"ג שעכשיו הוא בהלבשה ולעיתיד יתגלה אלקים זולתך שגם ההסתר כביכול הוא אין זולתו ומעלת התורה חכמתו ורצונו ממש שהוא וחכמתו ורצונו אחד ממש כו' שההגבלות והדקדוקים דוקא בתו"מ הוא בל"ג א"ס וככה הוא חכמתו ית' רצון פשוט א"ק עד גם שהגבלת העולם שהוא מצד חיצונית הרצון אבל באמת חיצונית הרצון הוא מצד הפנימיות

(וכמ"ש שהוא רצון פנימי שמצות הוא לפי נושא העצמות ב"ה) ומה שנשמות בג"ע משיגים רק זיו תורתם לעתיד יתגלה המהות איך שהזיו והמהות כולו חד כי בל"ג הוא א"ק א"ס ובל"ג ותומ"צ בהגבלתם לא יתבטל ח"ו רק מתבטל שיהי נראה בגילוי ביטולם שהוא הגבול של א"ס והוי' ימלוך ל"ו עא"ק וא"ס עליות א"ק לפניו ממש וע"י האמונה עכשיו זה הוי' שקוינו לו באמונה הטהורה ולימוד התורה ופנימי' התורה שנתגלה ע"י הבעש"ט וע"י רבותינו הקדושים נזכה לזה הוי' בגילוי מה שרק קוינו לו יהי' בגילוי ממש זה הוי'. ובחר הקב"ה ברצונו הפשוט להיות הרצון הפשוט כביכול לרצות שיהי' החושך וההסתר עד שיכול ח"ו להיות למרות רצונו ית' ח"ו שהיש הזה שכל היותו ומציאותו רק בכח המהוה אותו ותמיד מחדשו והקב"ה עומד עליו אתו ממש וח"ו למרות רצונו שזה כח נפלא מאין עוד יותר כלומר זה הוא הכח העצום של א"ס לא לבד שיהי' מציאות לעצמו אלא ח"ו למרות עיני כבודו והוא פלא והפלא א"ק רק בכח הא"ס הבל"ג וע"י אתכפיא סט"א דוקא אסתלק יקרא דקודשא בריך הוא. וזהו הפי' שאין אנו יודעים הטעם אלא לית מחת"כ שכל הידיעה הוא רק ע"ד זיו בכח התורה נתגלה לנו מה הוא רצונו ית' מ"ע ומצות ל"ת ככה הוא הרצון בזמן ומקום דוקא. והפי' של הניח הקב"ה את העליונים ומיחד מלכותו ית' עלינו והנה הוי' ניצב עליו ממש ורוצה וחפץ שאנחנו הנבראים השפלים שבטלים באמת ע"י יתגלה מלכותו ית' ומביט עליו ובוהן כליות ולב אם עובדו כראוי כמ"ש בתניא. ובאמת מהתבוננות בזה צריך לפול אימה ופחד אבל הסתיר הש"י את האור שבלתי יאיר רק אתכפיא וביטול הרצון ועבודת הבירורים וע"י נסיונות דוקא האור שברוך נפילה יאיר האור למטה עוד יותר מכמו למעלה שבזה גופא שלמטה מאיר אור הרצון הפשוט של א"ס א"כ הוא למטה יותר אבל אין מעלה ומטה אלא אוא"ס וכלי גבול ממש והנה במאמר כי עמך ש"ת בפ"ב מבאר כ"ק אדמו"ר ענין התפיסה בהעצם ע"י הזיו שיודעים מציאותו ובביאור למה אין אומרים משיגים כו' ומבאר שהרי זה ידיעת מציאות המהות. נראה אשר הכונה לבאר ענין האוא"ס שלפה"צ שלגבי אחה"צ הוא עצם ולא כענין אור ומאור וע"כ הוא רק ידיעת המציאות ולא השגת המהות שזהו"ע שהאור א"ס גם אחה"צ הוא א"ס ורק בא ע"י הצמצום להאיר במדה וגבול אבל הוא תמיד דבוק שזהו אחד מעיני סוד הצמצום שאין ע"ז משל מכוון שהמובן מהמשל של משפיע ומקבל



שפנימית שכל הרב נמצא בההשפעה והראי' שקאים אדעתא כו' ובאמת גם יותר ממה שהי' בגילוי בדעתו נמצא בההשפעה שהרי המקבל יכול להגיע יותר ממה שהי' בדעתו ע"י ההשפעה שבגילוי וע"י מה שישנו דעתו דרבי' אבל בגילוי הוא השפעה מוגבלת ובלתי מוגבל שלפ"ע בנעלם לגמרי. משא"כ ענין הבל"ג של האוא"ס הוא מצד הדביקות ואור ה"ה דבוק וכמ"ש במאמר שלח ע"ב שלגבי האוא"ס גם דביקות כדביקות השערות עד"מ מספיק להיות האור מעין המאור כו' שבנמשל ענין הסילוק לגמרי הו"ע בל"ג ריחוק (שהמשל מהמטה הוא רק דוגמא) ומ"מ הדביקות הוא ג"כ בדרך מופלא ובל"ג שענין הבל"ג ממש של האוא"ס ב"ה שיהי' גם בדרך סילוק לגמרי ובכ"ז דבוק כי אור הוא דביקות אין ע"ז במשל. והבל"ג של האור הוא ענין (בד"א) ידיעת המציאות וע"ד ענין שני ההפכים בקו של אוא"ס וכ"ש ענין התורה כו' והאוא"ס בא בבחי' הארה והארה דהארה וכו' ע"ד ענין מציאות המציאות עד חיוב השכל בנבראים שאין הדבר עושה א"ע וחי מעצמו והציץ עליו בעל הבירה כו' והכל בכדי שיושלם הרצון והכונה להיות לו ית' דירה בתחתונים שוקיו זה העולם כו' שיכול להיות הסתר האור לגמרי בכח הא"ס שהוא פלא עצום שאין בכח הנבראים להשיג איך יכול להיות הא"ס במוסתר כי הוא לבדו ואין זולתו וכאשר עלה ברצונו העלים וגם הסתיר אורו הגדול כו'. והנה בענין אור ומאור למטה זיו השמש יש במשל ובדרך דוגמא רחוקה ונפלאה עד"מ מה שהאור בא ע"י הנרתק (עיי' בד"ה ושבתה אור הנרתק) שא"ז רק שע"י הנרתק נראה האור למציאות יותר מכמו שהי' בקירוב היינו אור וזוהר מבהיק ביותר אלא שענין הנרתק שמשנה ענין האור שיהי' בבחי' זיו המאיר. והענין דורש עיון רב והעמקה גדולה. ומבואר בלקו"ת תקעו הב' ובדרושי תרנ"ו ובסידור מאמר בעת ההיא בדרושי המילה (ואין המאמרים תח"י בשעה זו אבל הכל בקיצור ואיני יודע דברי הרב בהסברים ע"ז) וכ"ז עד"מ שברא הקב"ה להיות משלים בדרך רחוקה ונפלאה מאד. ויש ע"ז דוגמא באור החיות של הנפש שאחר כל ההתלבשות בכ"ז הוא ענין של חיות שבא דוקא מן החי בעצם שאינו דומה לענין אור השמש שמהפך החושך שאינו מציאות כנ"ל שאין ענין המחשיך ע"ד מאור המאיר (והפ"י של השני הדעות אם חושך הוא מציאות ולפי האמת שנאמר בורא חושך שהכונה שאינו רק היפך האור שגם היפך האור הוא מציאות שאין הכרח ח"ו. ע"ד כמו שהוא בנבראים

שאם יש מציאות ישנו גם היפכו כי במציאות נברא הנה המציאות נושא גם הפכו וככה בראם הקב"ה אבל בנברא הנברא ברצונו ית' ברא את האור ואת החושך שאין לנו לתפוס איך הי' הענין לא אור ולא חושך אבל אחר שברא ית' האור ואת החושך ברא את האור מן מאור המאיר ואת החושך במציאות נמצא כזה שהאור דוחה אותו ולא בדרך מלחמה אלא מתבטל בדרך ממילא. אבל אור הנפש המחיי' את הגוף הנה מהפך את הגוף הדומם והמת למציאות חי ואין זה שהחי חי בתוכו אלא הוא חי ממש שהעדר החיות של הגוף אין רק היפך החיים כמו ע"ד הישך אלא דומם ממש שנהפך למדבר ממש ואחרי צאת הנשמה מהגוף ח"ו הוא מטמא טומאה הכי חמורה אבי אבות ומטמא באהל כו' ולכד כ"ז הנה חיות הוא ענין עצמי שאינו בגדר הציור של הגוף ואין שום תפיסה באותיות ההסבר מהו חיים. האור השמש אינו משנה בעצם ואינו מוסיף שום דבר בעולם על מה שנמצא רק מה שכבר נמצא בעולם מתגלה ע"י משא"כ חיות. עד ענין ששניהם הנפש והגוף נעשים למציאות חדשה לא מורכבה משני ענינים שמקודם הוא בשר אדם ונפש אדם ובהתלבשות הנפש בגוף נעשה אדם. שאפשר לאמר שאי"ז ענין של צמצום בעצם אלא ע"ד קטנות וגדלות של הגילויים (וכענין תינוק בן יומו חי כעוג מלך הבשן) כידוע שבעצם ענין החיים אין שינוי בין קטן וגדול ואין הצמצום בעצם ענין החיות רק ריבוי ומיעוט של המציאות לבד כי חיות אינו בגדר הצמצום שהו"ע עצמי וכל עצם בלתי מתחלק בעצם אלא בכל מקום ובכל ענין הוא עצם לא לבד מה שאין מה שיצמצם אותו אלא אינו בגדר הצמצומים שבמקומו לא יתואר אופנים כלל אלא בכל אופן של גדלות וקטנות ה"ה העצם ממש. ועד"ז י"ל כל מה שנאמר בענין העצם שעניני שינוי המשכה והתפשטות אינם מסוג ענין הנפש העצמי שבענינו מדובר בענין מופלא מההארה ששם יש או התפשטות אלא העדר התפשטות ושניהם בערך זל"ז ובענין העצם אין מסוג ענין הגילוי ואין להגילוי להעריך בערך ערכו. וע"כ מובן שיכול להיות ענין ירידת הנשמה בגוף שהנשמה היא עצם חלק אלוקה ממעל ויש ענין של בע"כ חי ובע"כ מת ויש ענין של עליות ודביקות שכ"ז אינו שינוי אלא אדרבה דביקות העצם בעצם שאין הפירוש כמו שהגילוי מעריכו אינו משתנה כי הוא דבר שלם אלא מה שהוא שלם ולא מחולק הנה ענין השלימות או החילוק מדובר בענין מופלא מן הגילוי ועד"ז הסבר הענין נצחית החיים שאינו

משתנה שנצחית אינו כלל כענין תמידית שתמידית הוא יוצא מענין זמנית ואין הזמנית נגד הנצחית שבמקום הנצחית אין מקום להיות באופן נמצא תמיד או שמשתנה אלא בכל אופן של גילוי ישנו הוא והוא עצמו בכל עצמותו. וי"ל שענין בע"כ הפי" בע"כ בענין הגילויים שבו ובעצם הוא רצונו העצמי ורק מתואר ענין הירידה שהבע"כ שבגילויים מ"מ זה הוא עצו"מ ממש. ועד"ז להבין ענין מה שהנפש מתפעל מענין הגוף עד יחידה שבנפש כמ"ש בד"ה והריחו ביראת אלקים כו' ובתניא פמ"ב אפילו השכלית והאלקית היא מתפעלת ממאורעי הגוף וצערו כו' שענין הכאב של איזה אבר שכואב בהרגש הנפש הנה רוחניות הענין ששלימות הכלי והאבר נוגע להשלמת כונת הירידה של הנפש בגוף וע"כ קלוקל הכלי שמגיע עד הנפש המלוכב ועד הנשמה ויחידה ממש ההתלבשות ממש וכ"ז בענין הרוחני מצד קישור הנפש בגוף ע"י כי הדם הוא הנפש שכל חלקי הנפש בהחמשה דרגות נפש רוח כו' מקושרים ודבוקים יחד ממש שהענין בנמשל שאלקות סוכ"ע אף שמתלבש ממש ממכ"ע אבל בעצם אינו משתנה ח"ו והוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו אבל בגוף ונפש הגוף מקומו כו' אבל כ"ז הו"ע רוחנית הנפש שאחרי שהקב"ה מקשר רוחנית בגשמית בכח מפליא לעשות להיות הנפש שהיא חלק אלוקה ממעל נמצא בגוף גשמי וכלים של הגוף שע"ה שיש השתות של רוחנית שבגשמית לגשמית שברוחנית אבל הרוחנית והגשמית רחוקים מאד במהות ענינם והכח המפליא לעשות מביא את הנפש למקום הגוף ואז שייך לאמר שההתלבשות בא ע"י ההשתות הזו ואולי י"ל שהכח המפליא לעשות שנמצא תמיד להתחברותן הו"ע מה שהנפש מקבל ענין סוכ"ע יפה שעה אחד כו' שע"ז נעשה מהלך אחרי צאת הנפש הילוך בל"ג לגבי ענין אשר עמדתי לפניו וא"כ לכאורה מהו"ע בע"כ אתה חי כו' אלא זהו"ע עצמי שלגבי גילויים הוא ע"ד הכרח (וצ"ל עפ"י ענין המבואר בד"ה כל השונה הלכות ס"ו שדוקא עצמות אפשר להכריח ולכאורה הכרח אינו מענין העצמות ואדרבה אור וגילוי כו' אלא הכונה סיבת הגילוי הוא גילוי כמהותו וכח עליון מכריחו כמו ענין אין לך דבר עומד בפני הרצון שמבואר ענינו שהרצון פועל על הכוחות ככח עליון ואינם עומדים נגדו אבל גם אינם מושפעים בענין הגילוי והו"ע הכרח לגבם אבל העצמות למעלה מן גילוי והעלם שהגילויים אינם תופסים מקום שיעמדו נגדו כלל וכלל ואם בכח המפליא לעשות

מורידו למקום הגוף מתבטלים עניני גדרי הגילויים ולהיות שכל הפעולות ע"י הגילויים דוקא ע"י הכוחות והלבושי של הנפש אינם מתבטלים הגילויים אלא כמו שני הפכים של גילוי בע"כ אתה חי ובע"כ כו' והוא רצון עצמי לחיות ולא למות שבגילויים הוא כמו שני תנועות וברצון עצמי הוא ענין אחד דוקא כו' ולגבי העצמי אין מנוע כלל ואינו מענין ההכרח שמדברים בסוג עניני הגילויים שאז היינו בגילויים מציאותו כשהוא בגילויים שזהו מהותו וענינו אבל בהעצמי ענין הגילוי וההעלם הוא מסוג עצמי דוקא. וצע"ג להבין כ"ז והש"י יאיר עינינו. ועפי"ז יש להבין מה שהנפש נמצא בהגוף לכאורה מה שיין ברוחני אלקי לאמור שנמצא בד"א הללו מקומו של אדם ובגבולי של הגוף אלא שלגבי הנפש הרוחני הנה המקום הוא ענין הגוף גופו של ראובן עד"מ מהותו של הגוף במה שהוא ישלים כונת הבורא שעלה ברצונו וידיעתו כביכול שהאדם הזה יהי' השליח להאיר חלקו בעולם וישלים כונה של דירה בתחתונים והקב"ה הגדיר את כונתו ית' בגוף הזה של ראובן בהגבלה של גבול ומקום זה דוקא והנפש ירד ומוגדר בהגוף ומתלבש בו והוא כאלו נגדר במקום הזה דוקא והיינו שכל הנבראים שנבראו במקום הנה ענינם ומהותם נמצא גם במוגדר של המקום הגשמי שהמקום הגשמי הוא דוקא מה שעלה ברצונו להיות לו ית' דירה בתחתונים והמקום הוא נברא בששה קצות ודוקא בו ענין סוכ"כ ותומ"צ (וגופו של איש ישראל אינו ברשותו אלא ברשות בוראו א"ס ב"ה) ובנו בחרת מצד הגוף כמ"ש בתניא ועשרה מישראל עדת ישראל שכינתא שרי' וכמ"ש באגה"ק פכ"ג מעמד עשרה בישראל אף שאינם מדברים בד"ת שעשרה מישראל נשמות בגופים דוקא (ואפשר שזהו הפי' בפ"ו וכל בי עשרה שכינתא שרי' לעולם שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה אבל עשרה כנ"ל לעולם ועדיין צ"ע) כי באמיתית כל אחד יהי' מה שיהי' משלים הכונה והכל ידוך והכל ישבחוך אלא הזוכים לקיים תומ"צ משלימים כונת ירידת נשמתם בקיום מצות ולימוד התורה תמיד בשכתך בביתך ובלכתך בדרך תמיד תומ"צ (שבאמת אין רשות או מצוה או כו' אלא לגבי חיוב ופטור מ"ע ומל"ת הו"ע רשות אבל אין רגע של רשות כי אין יוצאים מרשותו של בעל הרשות

\*כענין האור שיש בו בענינו העלם

\*ע"י הירידה בגוף והתלבשות

וגילוי

רק בדעתם והרגשתם לבד בכדי שיהי' אתכפיא כו' אבל תמיד כ"א ברשות היחיד יחידו של עולם ב"ה וכל אחד משלים הכונה בע"כ או ברצונו וכל פעל הש"י למענהו ואפילו רשע ליום כו' לעשות יום כו' ע"י התשובה ולא ידח ממנו נידח כו' והענין צריך ביאור אבל החוש של טועמי חסידות אומר שאין מוריד במלך רק מה שבחירתו בחר ח"ו אבל א"א לצאת להפקר כי הכל ברשותו ית' ואין שום סתירה מבחירה חפשית ואינו מכריח כלל, ועיקר התירוץ של ידיעה ובחירה נרגש הנאמר בדברי כ"ק אדמו"ר נבג"מ (ובקיצור) שבכח הכל יכול כמו שנברא בכח המפליא כמ"כ יש לו להאדם מישראל דוקא (ומפני יבחר לנו כו') הענין שיכול להיות בוחר ברצונו שמבואר שם כמו שנברא יש מאין בכח המפליא של כח הכל יכול יכול להיות שיהא הידיעה ומ"מ לא הכריח כלל את הבחירה של האדם כי הכל הכח הכ"י כו' שלכאורה מי ומה הוא לבחור ולרצות כי הרי תמיד מקבל חיות ותמיד בכל מהו"ע במקומו אלוקתו ית' שמלא כל הארץ כבודו אבל מהכח הכ"י מקבל חיות וחי תמיד במקום שממלא כבוד הוי' ממש ואין לך דבר חוץ ממנו ואין מקום פנוי ח"ו אלא הכל ממולא אוא"ס ב"ה ורק בכח הכ"י יכול להיות רוצה ח"ו בבחירתו החפשית למרות עינו כבודו שמביט עליו ובוחר מעשיו ורוצה במעשי הטוב אבל בחר ברצונו הפשוט ותכלית הפשיטות שיהי' בחירת חפשי והוא פלא והפלא א"ק וא"ת ולפ"ז אין מקום להקושיא של ידיעה ובחירה לא שהתירוצים מתרצים. ואמת גם שהתירוצים מתרצים היינו מה שהענין בא בגילויים ממש להיות מתורץ כמו טבעו של הגילוי שמתישב בו ע"י גילוי דוקא וע"כ התירוצים של הי' הוה ויהי' כאחד אמת ויציב מצד שורש הגילוי ומצד הפנימית של האור של הגילויים התירוץ שמעשי האדם קדום להגילוי ע"ד עבודה צורך גבוה כי גם העולם נתן כו' וזהו התירוץ שלכאורה חי תמיד מאלקות גם ברגע שמוריד ח"ו ומי הוא העושה ה"ה האין האלקי החיות אשר מחי' אותו (ע"ד ענין ולך הוי' חסד כמעשהו כאלו הוא הי' העושה כי אין בלתו ית') אבל האדם מישראל קדום בענינו אל החיות וכל מה שמתגלה בהבנת ענינים ע"פ תורה הכל אמת וקיים לעד בכל מקום וענין גילוי אבל אין קושיא על העצמי כו' והכל בכדי להשלים הכונה העליונה והנשמה יודעת ע"ד ונפשי יודעת מאד שכל מה שהוא נמצא הוא רק הכונה ותמיד אין רגע פנוי ח"ו ועל כל רגע עתיד לתת דו"ח ויתחרט נורא על כל רגע ממש כי עבר ח"ו על

השליחות וחזקה שליח עושה שליחותו מצד תוקף הנפש האלקי כו' וחפץ הש"י שיאיר האור למטה ביתר שאת כו' למטה (כמ"ש בפל"ו) שע"י הברורים משתוה המטה והמעלה וע"י הנסיונות דוקא ישנו ענין של למטה דוקא וזהו"ע והאלקים ניסה את אברהם כמ"ש במאמר אחרי בספר דרך מצויתך משם הרמ"מ נ"ע שעיקר נסיון אתמול אמרת כו' (שלגבי יצחק אבינו שידע מזה והנסיון שלגבי א"א ע"ה שלגבי יצחק אבינו הי' ענין של תומ"צ עפ"י נביא אליו תשמעון והנסיון לגבי אברהם דוקא ראש לכל המאמינים כו' רק באמונה לבד ואולי פי' הדבר קח נא (לא ציווי) כו' וירושה לנו למס"נ על מצות הש"י. אולי מה שאמר א"א אתמול אמרת הי' אחרי העקידה שעמד בנסיון הי' מקום כו' אבל בעת הנסיון הי' בענין בל"ג וקוים שקולים ומלמעלה מזה א"ק. הש"י ירחם ויכפר כי מי הוא אשר הרשה לעצמו לאמר אפילו בדרך אפשר אבל בר"ר יכופר בע"ה) והנה שני המשלים של חיות הנפש ואור מן המאור משלימים את המבוקש לתפוס בשכלינו ע"ד דוגמא ומשל רחוק ונפלא ענין ביטול העולמות והנבראים איך שאינם נחשבים כלל ליש ומציאות כי באמת הם רק דברי הוי' ב"ה שאמר ויהי והנברא הוא אמירתו ומחשבתו לבד והוא אור שנתמצצם בכח הכל יכול להיות נראה למציאות ונרגש לעצמו ובאמת הוא אין ועשה את אינו ישנו והוא רק אור וגילוי של דיבור העליון כביכול ובאמת הרי כלול ובטל ונמצא תמיד במקורו וא"כ הוא אפס ממש. וכנ"ל ממשל אור ומאור שכל מציאותו של האור הוא רק מה שיש בשלימות בריאת האור שיהי' גם כזה שיאיר את החושך וע"כ ברא ית' בדרך אור ומאור שבמקום המאור יש רק אור וע"כ ממילא גם להאיר. והאור רק מציאות והמהות הוא המאור וע"כ כלול האור ובטל רק למטה שניהם מציאות רק תלוי האור בהמאור וכמו שיש ענין של מאור שהוא מהות דבר ממש מעולה ומשובח כמ"כ בו ממש היינו כי זה מהותו אם לא השלמות גם בהלהאיר אבל למעלה שאין שום שלימות רק שלימות העצמי האמיתי והמוחלטי ואין בלתו כלל ורק עצומ"ה ית' נמצא במציאות בלתי נמצא בגדר נמצאים ומה שיש גילויים הרי זה לא שלימות הגילוי אלא שלימות העצמי ב"ה שאין לשלול גם שיהי' האמת האמיתי שאין בלתו גם בגילוי וא"כ אין העלם וגילוי אלא העצמי שלמע' מבל"ג וא"ס ומכל גדר וע"כ יש גם בגילוי שהוא לבדו ואין זולתו וא"כ באמת יש רק היש האמיתי העצמי מהועצ"מ ית' ואין עוד מלבדו. והאמת הזה שרק

הוא הנמצא האמיתי גם בגילוי זהו כל העולמות ונבראים המספרים ומגלים כבודו אל ית' שאין רק הוא לבדו ואין עוד. כלומר אין באמת הסתר על האמת אלא גילוי האמת בכל אופני גילוי שגם ההסתר הוא גילוי לגלות שהנברא הזה שמרגיש עצמו כאלו הוא ח"ו מציאות באמת גם הנמצא הזה רק המגלה מהו מציאותו הויתו קיומו וחיותו רק הבורא ב"ה שרצה ובחר ברצונו לרצות שיתגלה ויתקדש שמו ית' בכל אופנו הגילויים עא"ק וא"ת והכל א"ס שבטל וגם זה שהמה בטלים זה ג"כ ענין של גילויים לבד ובאמת אין עוד והכל הוא רק הנושא הכל כלומר בל"ג אופני גילויים בההעלמות והגילויים עד שיהי' יש בהרגשתו תכלית הירידה וההיפך של האמת ח"ו של הוא לבדו ודוקא ע"י יתגדל ויתגלה שמו ית' שבאמת הוא לבדו בכחו ויכולתו והוא לבדו ואין בלתו והוא לבדו ממש בכחו ויכולתו להיות יש מאין וא"כ רק לבדו בעצם והוא לבדו גם בגילוי וע"כ נברא גם יש ומציאות בכח הכ"י של הוא לבדו. ולפנינו המוגבלים והמגדירים באמת שכך הי' תשוקתו ורצונו לברוא עולם ומלאו שיספר כבודו ית' נראה שיש מציאות האומר ומספר אבל באמת יש רק האמת עצמו הוא מציאותו האמיתי וממילא אין בלתו ואין עוד מלבדו. וכל טעמי של הבריאה זהו אופני גילויים והכל אמת ויציב הוא ית' חפץ חסד ורחום על השפלים וכוחותיו שלימית בתכלית של כל שלימות אור וגילוי ולמעלה מכל אור וגילוי. ומה שנתגלה הוא אור שאור הוא גילוי ע"כ ?אם נתגלה ומה שלמע' מן הגילוי אינו בגילוי אבל כמו שהגילוי הוא רק זיו ובטל כמו"כ כל טעמי הבריאה א"ק ורק אלינו נתגלה בחסדו הגדול שרוצה בנו ולקיים מצויותיו ולהיות בטלים ולעבדו ית' במצוי הנפש ובמס"נ להבטל ממש במציאות ובחר כביכול בדירה בתחתונים שאנו השפלים בתכלית השלפות ממש אין שיעור וקץ וגבול להשיפלות וקדשנו במצוותיו להיות נחשבים למה שהוא נמצא וקיים מה שבאמת אינו קיים רק ברצונו שנתן את הקיום וכאשר בחר בנו ונתן לנו את תורתו שגילה כביכול את רצונו בתורה וגילה רצונו שכולא חד במצויותיו בזה בחר וחפץ וזהו כל הבריאה תומ"צ. וכמו דלית מחתב"כ כן ברצונו וחכמתו כמ"ש בתניא פ"ד אבל גילה לנו בחסדו ורחמיו מה הוא רוצה ובמה נהי' עבדיו לעבדו ית' והכל כאשר לכל גילוי אוא"ס מה שבאמת למעלה עא"ק ולמטה עא"ת. וא"כ נתגלה גם הלמטה כו' אבל באמת לאמיתו אין מעלה ומטה אלא רק א"ס ובל"ג ופשיטות הא"ס בתכלית

הפשיטות עד שיכול להיות ברצונו ית' נראה הלמטה ולמציאות והכל הלמע' עא"ק גילוי שלימותו ? גם בגילוי כמו"כ גם הלמטה עא"ת גילוי שלימותו שאין מקום פנוי ח"ו אין דבר חוץ ממנו כי לית אתר פנוי מני' ית'. והנשמה עצמה הדבוקה בבוראה א"ס אינה צריכה להסברים העצם עצמו אינו צריך לשום הסברים של גילויים אבל רצה הש"י שגם בכל מדריגות הנפש והנשמה עד סוף הגילויים ועד שנפש טבעי יבין בכל מקום יורגש ממש האמת שזהו הלמטה עא"ת גילוי הנפש כוחות בכלים ועד נפש השכלי ובהמי יתהפך מחושך לאור וע"י יתגלה ויתקדש באיתכפיא ויתהפכא וככה הוא רצונו ית'. ובאמת אין מציאות להסתרים אלא כונת (וא"כ זהו מהותם ואמיתתן) הגילוי לבד שבה ע"י הסתר וע"י גילוי ואין רק האוא"ס המאיר והמגלה והמתגלה ב"ה וע"כ ברא משלים שע"י יובן בשכל ממש ויונח באמת שהכל בטל ואין בלתו ואין זולת האוא"ס ושנבין שכל מה שמובן ע"י משלים הוא ע"ד דוגמא ומשל רחוק לבד והתפיסא כמו הזיו בהמאור והאור בהעצם לבד. ובי' לית שום תפיסא תופסים ותופסים מבארים ומסבירים בהסברים אמיתים שבאמת אמת המה אבל רק בשכל והבנה לבד והעצם אינו בא כלל וכלל בהבנה כערך הדומם לגבי השכל. ומ"מ יש ערך והשתות ביניהם אבל להעצם אין שום מבוא. ומ"מ רצה הש"י שנעבוד אותו ע"י שנעמיק דעת ונשכיל בגדולתו ית' שגם השכל יתפוס. והתגלות שלימות כוחותיו ופעולותיו עד השכל ממש. וע"כ בחסד חנם גילה לנו ע"י הנשמות הגבוהות של רבותינו הקדושים גילויים נעלים ומשלים שלימים וענינים מאירים ומזהירים שע"י יובן וע"י יונח בנפש ונשמה גם מה שלמעלה מן השכל בשכל כמ"ש בתניא להתבונן כאשר יוכל בשכלו ומה שלמעלה משכלו (בתניא חלק שני) והכל בכדי להדבק בו ית' בתומ"צ ולגלות ולספר כבודו ית' בהבנה והשגה ובדביקות הנפש באו"י עפ"י השגה ודביקות בו ית' בלמעלה מן השגה ולית מחתב"כ אלא ע"י רעוד"ב אבל ע"י הלמטה מן רעותא דלבא לבוא למה שלמע' ממנה ממש וזהו כונת דירה בתחתונים שיהי' מאיר ומושג גם למטה בגוף ונפש הטבעי ושכלי והגדריו ממש. וע"כ עלינו להתבונן היטיב יתיר ותדיר מכל המשלים של תורת אמת שבהם מאיר הנמשל רק צריכים לגלות (כי באמת המשל והנמשל חד והמשל נברא מהנמשל יש מאין וע"כ בכל היותו משל לכאורה אבל רחוק ונפלא ומ"מ הוא משל וזה כח הא"ס ממש) את המובן לערכינו ולהתעלות



ולהדבק לעלות מעלה מעלה השגות א"ק שכמו שהוא א"ס גם בגילויים של השגה א"ק ממש יהללך סלה ואין תענוג כמו תענוג ההשגה ולבוא מזה למעלה מן ההשגה איך שאין השגה תופס ותמיד בענין השגה וממנו למעלה מן השגה ועליות עא"ק. ולא יכלה ח"ו כי הכל אא"ס בעצם ובגילוי לימוד התו' בג"ע האבות ומרע"ה והנה יש להבין שייכות וקישור כחות הנפש עם הנפש. הנפש היא חלק אלוהי ממעל ממש כמ"ש כאן והנה מהות ועצמות הנפש היא חלק אלוהי שאינו בגדר עשר בחינות שיש להם גדר מיוחד אלא אור פשוט כו' ונאמר בתניא פנ"א כולה עצם אחד רוחני פשוט ומופשט כו' מעלת העצם שנאמר על הנפש מצד שהיא חלק אלוהי כו' שכל מה שהננו מוצאים שמכנים בשם ותואר עצם הוא רק מושאל שלגבי הגילוי הוא בחי' עצם כמו עצם הכח ועצמית השכל וכו' שהו"ע מה שהנפש מתואר בשם עצם אחד רוחני ופשוט כי שלא בא לשלול גשמיות אלא לאמר שהוא רוחני אלקי. רוחני לאמור לא שלילת ענין הנילוים (לבד זהו"ע תיאור שלילי) רק הכונה תוארי החיוב עצמים וענינו של הנפש רוחני אלקי (אינו זוכר בשעה זו איפה נמצא לשון זה אבל כמדומה לי ברור הלשון הזה) שהתיאורים הללו המה תיאורי חיוב עצמים מה שלמע' מענין חיוב שכלית ושלילה שכל תיאורי חיוב ושלילה הוא לתאר ולהסביר עד שבא בגדר הבנה. כלומר הענינים שאינם מובנים באופן ישר ואפילו ע"י משלים וע"י כמה משלים שיש על הענין שכל אחד מתאר בנמשל ענין פרטי עד שמבין כולם באים לידי השגה שכ"ז בענין שיש לו ערך ושייכות ודוגמא רק רחוקים בענינם להיות מושגים והם רק רחוקים ובכדי לקרב הקצות המרוחקים מביאים דוגמאות ומשלים מה שבא בדרך חיוב הבנה מוסברת יותר במשל ומראה על ריחוק הנמשל מהמשל ששוללים הציורים המושגים בהשגה ממש לאמור שע"ה שגם בנמשל הוא ע"ד המשל אבל באופן רוחני ודק בדקות השכל שהשלילה יוצא מהחיוב וגם השלילה מהחיוב ששוללים אחרי הכנת החיוב ואחרי השלילה של השלילה בכ"ז כל השלילות הם היוצאים מהחיוב והוא תחילתן הנה גם השלילה שאח"כ הוא שלילת החיוב שבכל דרגות השלילה נמצא גם החיוב עצמו ונמשך תמיד עם השלילה ושוללים אותו כלומר החיוב נמשך עם כל העליות בהענין (היינו התחילה שהוא החיוב) מצד שבאמת המשלים האמיתיים הנה הנמשל הוא מקור המשל וע"כ באפשריות הענין שיהי' משל אבל להיותו רחוק מאד שהוא רק השורש

ומקור וכל ציור של המשל נמצא בנמשל ורק רחוקים ע"כ מקרבים הענינים ע"י המשל בחיוב ושלילה אבל תמיד עד קצה עליותו בא עולה ונמשך המשל בחיוב עניניו בכל השלילות השלילות וע"כ נאמר שבאים לקצת הכרה כו' וכענין משל כחות הנפש על למעלה כו' שהכונה להסביר ענין מה שרצה הקב"ה שהלמעלה יבוא באופן גילוי עד שיהי' מוסבר ע"י משל מהלמטה. ואבל אח"כ אחרי ההבנה בסדר הזה בהבנת הענין ע"י חיוב ושלילות כנ"ל לאחרי זה (לא רק מהמשל והנמשל אלא הענין מצד ידיעת ואמונת האמת שהקב"ה הוריד כביכול אורו ית' שיהי' לנו לטובתינו האמיתי מקום לאמור שיש לתפוס הענין עד"מ) באים להענין שכל מה שהמשל יכול להיות משל הוא על מה שיש ערך וע"כ מעריכים הנמשל מהמשל אבל אלקות ית' הרי אינו בגדר שייכות לא רק כלא? ערך (כמבואר במאמרי כ"ק נבג"ם זי"ע ההבדל בין ערך לשייכות) וא"כ איך יכול להיות משל אבל אין זה שבאים מהבנת המשלים בכל אופן הפשטתו אלא מצד הידיעה כללית ואמונת הנפש בהחלטית הענין שאלקות ית' אינו בגדר הבנה כלל ורחוק בל"ג. וע"ד הענין הנאמר בשעה"י בפ"א בענין אותיות הדיבור שלמע' כו' שהרי למעלה נברא האדם בעל שכל וחכמה מאותיות של מאמר נעשה אדם או אפילו בהבל העליון כו'. ובאמת גם זה רק עד"מ לבד ויותר מזה אין משל ודוגמא על הריחוק העצום שהענין ששכל ומהות חכמה נתהוו מן הבל העליון ואותיות עד"מ שעפי"ז להבין ריחוק העצום שחכמה ושכל יתהוו מן המתגלה בתואר אות שענין האותיות מבואר בענינים שהם עד"מ דומם כו' לגבי שכל וכ"ש הבל לבד מקור האותיות כו' והרי גם ענין של האותיות עצמם הוא רק עד"מ וא"כ המובן מזה שע"י אותיות נברא השכל מבאר לנו שני הענינים ביחד ריחוק המתהוו מן המהווה שכל ההפלאת ענין השכל נברא רק ע"י אות לבד וע"י זה לבאר פשיטת ענין האותיות מהמובן במשל ענין האותיות שהרי ע"י אות לבד נתהוו וכמ"כ ריחוק אור המהווה שהוא רק עד"מ אות לבד והבל לבד ע"ד אות ה' אתא קלילא דלית בי מששא. ויתר אין במשל כי באמת אין הענינים שנמצאים בהיש יכולים להיות משל על האין שאין השתות כלל וכלל בין יש לאין שאם יש השתות אז הרי גם האין בגדר יש והוא בא דוקא להיות אין שע"י מהווה את היש שאם הי' השתות הר"ז קירוב והתהוות היש הוא דוקא ע"י ריחוקו והיותו אין א"כ איך אפשר להיות משל מהיש על האין רק לאמור שכל מה

שהננו יודעים הפלאת ענינים מהיש נמצא ע"י אין של היש שהש"י הוריד אורו ית' כ"כ בכחו הא"ס והבל"ג שיהי' בדוגמא עד"מ בדרך רחוקה ונפלאה עד שנמשיל משל ואח"כ לבוא מצד ידיעת ענין פשיטת הא"ס שכ"ז נמצא ונתהוה להיות משל ודוגמא (ע"ה שאין שייכות כלל) ולהבין עיכ"ז הפלאת האין בקירוב וריחוק שכל פעולה ע"י הקירוב ע"ה שבאמת רחוק והקירוב והריחוק שניהם בל"ג ממש א"ק. וע"י כ"ז בטובו וחסדו עמנו תמיד לקרבינו אליו ע"י שגם בא בהבנה והשגה ובאמת הנה הענין שנשמה בכלל ובפרט בהתלבשות בגוף תוכל להבין עד"מ ודוגמא אפילו רחוקה נפלאה הוא חסד בל"ג שנתגלה בעת רצון העצמי בהתגלות תורת הבעש"ט נ"ע וע"י הנשמות הגבוהות של רבותינו הקדושים נשמות כלליות שהתפשטותו של משה בכל דרא שנאמר בתורת משה וידעת היום כו' והוא מ"ע ידיעת אלקות שהענין המצות רצון הפנימי של הא"ס ב"ה שבא עד למטה בהתלבשות ממש וע"כ אפשר להיות ידיעת אלקות ע"י קיום המצוה בקב"ע מפני שנתגלה האור כמו בכל מצוה שאין שם הסתר כלל כמ"ש בתניא (והענין לעצמו דורש עיון והעמקה והסבר בגודל ההפלאה והחסד וההתגלות הזו שנשמה נמוכה תוכל להבין הוא ע"י התגלות האור ע"י נשמות הגבוהות ובכללית ופרטית עד פרטי פרטי מצד שהעצם למעלה מן כלל ופרט ע"כ מתגלה בדרך הפלא עד למטה מטה כו' אבל מצד עצם ענין התהות היש מהאין איך יוכל להיות הבנה מאחר שאין השתות ושייכות כלל וכלל ורק בכח הא"ס שאין מעצור והגבלה ח"ו נמצא בגילוי החסד עליון עד ענין של אתה הראת כמבואר במאמרי כ"ק. ובאמת הרי לתמחת"כ שכל מה שתופסים במשלים וחיוב ושלילת השלילות והכרה כ"ז אור וזיו לבד שלא תופסים כלל אפילו מקצת מן המקצת אלא אלא כלל וכלל לא. ובל"ג רחוק ממה שמבינים בהעצם שלא בא בשום השגה. כלומר כל עניני אלקות אפילו כשבא בבחי' אצילות הספי' אבל האמת שאין הפי' שלא תופסים מה שלמעלה מכל ענין האצי' כי העצם עצמו אינו בגדר התפיסא אבל הכוונה לאמור שכל עניני אלקות ית' גם שבכחו הגדול הוריד אורו ית' בגדר לאמור ע"ס דאצי' הרי באמת אלקות היא בל"ג ופשוט וע"ס בלי מה ואיהו ממכ"ע אבל זהו כחו ית' לבוא גם עד"מ ממכ"ע. וע"כ באמת אחרי כל הבנת המשל וכל ההפשטות למתב"כ. כענין שאין משיגים רק הזיו והאור מעין המאור וכל המאור מתגלה ע"י האור ונדמה שרואים את המאור

ובאמת הוא רק זיו והבהקה שבטל וטפל ובמשל הוא רק עד"מ ואינו מגיע אפס קצוה והנמשל שאלקות הוא עצמי ממש ורק בכחו כל יכול וא"ס להיות גם התלבשות התלבשות עד"מ ממכ"ע ולמת"כ. וזהו המבואר במאמר ונקדשתי בלקו"ת שבמשל הנשמה מתלבשת ממש וכנ"ל אפילו המדרי' של המקיפים שענין ירידת הנשמה בגוף נוגע לכל חלקי הנשמה שאם אומרים שיחידה שבנפש יורד להיות בבחי' מקיף אם אינו נוגע לו הגוף ועניניו א"כ אינו שייך לאמור שנמצא כאן אלא נמצא כאן בדרך מקיף שנוגע לו עניני הגוף מצד יפה אחת-כו' כנ"ל וע"כ מתפעל ממקרי הגוף כו' וכמ"ש בתניא פרמ"ב השכלית והאלקית כו' אבל הקב"ה אינו מתפעל כו' ואני הוי' לא שניתי ואיהו ממכ"ע וסוכ"ע איהו ממש אבל זהו ענין הבל"ג והא"ס שלמעלה מן הגבלת הבל"ג וע"כ אם שמתלבש ממש ע"ד ממכ"ע שלגבי המקבל תופס בכלי ממש אבל באמת למת"ב וכמ"ש במאמר ונקדשתי עיקר החיות כלומר החיות מא"ס שמחי' ומהוה גם כשבא בבחי' התלבשות וזהו כחו הבל"ג וא"ס שבא בבחי' גילוי שזהו"ע מתלבש אבל כ"ז הארה לבד והיינו כל ענין הבל"ג כביכול שגם בהיותו באמת כלומר בעצם בל"ג אבל כחו הבל"ג להאיר גם בגבול וא"כ יש בגילוי הגבול ומהו הגבול בל"ג (ואינו כמו המובן לנו לכאורה שהגבול משלים את הבל"ג שלא חסר גם הגבול אלא הפי' גם הגבול הוא בל"ג וזהו הבל"ג שאין עניני גבול ובל"ג (שזה כבר ע"י הצמצום) אלא בל"ג וא"ס ממש שהבל"ג מאיר ומתגלה בכל אופן (ואופנים הוא בערכינו פי' לטובתינו לקבל כערכינו) ואנו מקבלים הבל"ג בדרך זיו לבד מה שיש בכחו ית' גם להאיר בגבול (וכמ"ש בתניא פרכ"ט א"ס ב"ה הממלא כ"ע הי' הוה ויהי' בשוה בענין הזמן המבואר כאן שלא שניתי ובפ"מ איהו ממלא כ"ע בשוה כו') ואיהו תפיס בכולא עלמין וע"כ בא בכלי כאלו תופסים ובאמת לית מאן דתפיס בי' ולמת"כ. ורק בא בבחי' ממלא וסוכב כו' ועפי"ז מבואר מש"כ שענין האמונה רק בסוכ"ע אבל בחי' ממכ"ע מובן עד"מ בגוף הנשמה ממלא כו' והרי באמת סוכ"ע ג"כ מחויב בהבנת השכל שכל הארה מן העצם וכמ"ש שם בענין מבין דבר מתוך דבר וא"כ מוכרח ומחויב הענין של סוכ"ע ממש אבל הענין שאין הפי' של אמונה חיוב הענין אלא ? מה שבא בהבנה כל הענין שהוא עד"מ באמת לית מחת"כ דאיהו ממלא וסוכב וזה בא לא בתפיסא אלא הנשמה דבוקה באלקות ורואה האמת בראי' חושית מצד

הנשמה דלית אתר פנוי מיני' וכולא קמי' כלא חשיב כמ"ש בפכ"ט וכל מה שמבינים ומשיגים (מצד אמונת הנשמה) הוא רק זיו והארה והעצם לא תפיס כלל. וע"כ שייך אמונה בצדיקים גדולים שרואים אלקות ממש כו' וכמ"ש ויאמינו בהוי' ? ? ישראל כו' ובפל"ג בתניא גילת ורנן באמונה זו וירושה לנו כו' אחרי שקודם נאמר יעמיק מחשבתו ויציר בשכלו כו' אח"כ במשלים ביטול האותיות בנפש ואור וזיו השמש כו' (שיש בזה שני ענינים) הנה מה שיש האפשרות להבין ע"י המשלים והשגה הוא מסוד איתן שבנשמה ואמונת אומן החזקה ואחרי כל ההבנה הרי למת"כ והוא אמונה. וע"כ כתוב באה"ק שג' בחי' אלו אהו"י ואמונה שייך בכל העולמות אמונה ויראה ואהבה גם עד רום המעלות והרי איהו וחייהו וגרמוהי חד, ותמיד ? כלומר בכל מדרגה אמונה. ובג"ע גילוי אלקות והשגה ותענוג ההשגה לכן יכול כל הקרוב ותמיד ג' מדות אלו כו' וע"כ נאמר בפמ"ב כדי להשכיל זה היטיב כבר האריכו חכמי האמת וא"כ יש בזה השגה גילוי החסידות בגילוי ממש ובמשלים שהכל תורה ממש משל הקדמוני חכמת תורת אמת אבל ישראל מאמינים כו' לא מצד ההבנה אלא בחי' אמונה וע"כ באמת יש להבין ואפשר להבין ע"י עבודה וקיום מצות ולימוד התורה וצריכים להתעמק עד מיצוי הנפש כי הוא חיינו ואשרינו הנצחי להבין ולהשכיל באמיתותו ית' להודות ולהלל על חסדו הגדול א"ס וא"ק ור"ר דוקא אל השפלים כו' אבל תמיד יש בנפש גילויים ועצמים הבנה ואמונה כו' וזה לכאורה ג"כ הפי' אין לנו עסק בנסתרות שהעסק הוא חקירה אפילו חקירה אלקית הטוב והאפשר תענוג הגדול והנצחי בל"ג אבל באמת הוא אמונה רזא דמיהמנותא סוד האמונה רז וסוד משיגים עד"מ בחסד עליון אבל מצד הרז ונשאר תמיד ברז ובזה חיים וקיימים תמיד נצחי כו' ותמיד נצחי לידע ולהאמין (ואין ? כלשון העולם להאמין הברור מן הספק ח"ו אלא הודאית הברורה והטהורה והחזקה איתן שבנפש מה שלהנשמה טהרת האמונה טהרה) (טהרת המזבח ע"ד והנה על המזבח) עצם עצמותו וע"כ יש בנפש מס"נ ממש כל התקשרותו בגוף בכל הגילויים הטובים והנעימים א"ק אבל מה שנוגע לאמונה אין הפסק כלל ומס"נ האלקי בכל מאדך וק"ה שמו ית' למעלה מכל גילוי כי הגדלת על כל שמך אמרתך ית' ונקדשתי למעלה מכל בחי' שמך גילויים נעלים אפילו יפה אחת גילויים עצמים של תומ"צ שבאמת כולא חד מצות בעשי' וקה"ה מצות ונקדשתי בשמחה ש"מ

כולא חד מצות הש"י ועצמית הנשמה המאמינה ומכרת את בוראה ומס"נ אליו ית' בברכה והמשכה, ונשמרתם מאד לנפשכם ומס"נ כולא חד דביקות עצם הנשמה בעצם וע"י הבנת הענין הנ"ל יש לבאר ענין אני הוי' לא שניתי שאין שינוי באקות ח"ו שהענין ידוע לאמיתתו שאין הכונה רק שאין שינוי בעצו"מ ית' אלא בכל מדרי' ועניני התגלות של אלקות בכל שהתגלה אלינו ( להיות בגדר מדריגה) בכל עניני אלקות אין שום שינוי ואני הוי' הוא אוא"ס א"כ בלתי משתנה ? והרי נאמר כל ענין הצמצום הי' אור עליון פשוט ממלא כל מקום המציאות וצמצם כביכול אורו ית' שמאיר רק קו קצר ומצומצם והתלבשות אורות בכלים וענין הארה דהארה עד להחיות עולמות ונבראים עד עוה"ז דצח"מ ובכחי' התלבשות פנימי שהאור מתישב בהכלי ומרגישים זא"ז כו' ומוסבר הענין שכל מה שנמשך נתצמצם ונתלבש ? רק הארה לבד אבל העצם עצמו למעלה מצמצום ולמע' מההתלבשות ולא שייך ענין השינוי שהאמת הפי' האמיתי אלקות ית' אינו בגדר שינוי לבד הענין שכל עצם בלתי משתנה שלימות ומעלות העצם שהוא האמיתי והמוחלטי והמחויב מצד העצם ואינו שייך ענין משתנה ח"ו שהאמת המוחלטי הוא כמו שהוא ולא שייך שינוי. עוד זאת ענין השינוי הוא מאופן היותו להיות באופן אחר ולא שייך ח"ו בהעצם שהוא למעלה מכל גדר ואופן ואין בלתו, עוד זאת שינוי שייך כשיש ענין של זולת והרי באמת ישנו רק הוא ואין למה להשתנות שהרי אין רק הוא לבדו ואין זולתו. וכל הסברי הענין שייכים בענינים של גילויים כלומר אחרי שהא"ס ב"ה רצה להתגלות באופני גילויים לגבינו בכדי לקרבינו אליו ית' ע"י עבודת האדם שנוכל להבין ולהשכיל בשכלינו ממש ולהתעורר באהו"י בכוחות עצמו של הנפש שהוא יהי' המשיג ותופס באלקות שבאמת הוא פשוט ובל"ג מ"מ ישכיל האדם ויתעורר ע"י הבנתו ומכ"ש ענין בגין דישתמודעין שיכירו וידעו גדולתו ית' וכמ"ש בתניא פמ"ה כי זה כל האדם למען דעת את כבוד הוי' ויקר תפארת גדולתו כו' עד ענין אתה עצומ"ה ית' הראת הראת ממש כמ"ש בחסידות כו' ובאמת שצריכים להתבונן בזה הענין עצמו ולהתפעל נורא ועצום מאד בל"ג שבזה עצמו נתגלה לנו כחו ית' הבל"ג עד שיכול להיות שהנברא ממש ישכיל באלקות, הנברא הזה שאין ערוך כלל והוא אין ואפס ואינו שום מציאות כלל שלא נופל באמת גם שום סברה שהוא איזה מציאות ולא משיגים באמת אפיסתו והלא מציאות שלו, הוא ישכיל באלקות

הבל"ג והפשוט א"ק וא"ס שהוא באמת כח הכל יכול כו' והחסד הבל"ג ור"ר של א"ס הרם ונישא שריחם על נבראים השפלים וחנון אותם בחסד חנם שידעו גדולתו ורוממותו האין קץ וסוף ואין קץ לרחמיו הגדולים עלינו, שרואים בזה כח הא"ס ממש, שעצם ענין התהות היש שנתהווה יש מאין ואפס הוא פלא והפלא א"ס להיות נמצא עולמות ונבראים במקום החלל כביכול שמצמם אורו ובאמת הוא לבדו ואין זולתו להיות נמצא זולת בהרגשתו שבאמת האמיתי המוחלט שאין זולת אלקות אין עוד מלבדו אין זולתו כלל ומ"מ יחשוב וירגיש עצמו לזולת בכדי להשלים כונת דירה בתחתונים וכך רצה וחפץ הא"ס ב"ה וכל אשר חפץ עשה שחפץ הא"ס בל"ג שאין לנו באמת השגה הבל"ג של הבל"ג שברצונו ית' הבל"ג ברא גם זולת בהרגשתו מה שבאמת אין שום זולת והוא פלא גדול ונורא מאד כו' אבל שיהי' גם הענין הזה שמצד הבל"ג האמיתי א"ס וא"ק יהי' בהנברא שהוא אפס ממש ואינו שום מציאות ואין לו ערך ומקום מצ"ע כלל יהי' בו ממש הכח להבין ולהשכיל באלקות ובזה הוא חפץ וכל אשר חפץ עשה הוא כח א"ס ממש שאין באותיות ההסבר להסביר כלל אבל כמו שהוא א"ס ממש ולא ידע בר איהו בלחידוהי שהוא המדע כו' כן ממש כשרצה ברא ענין הפלא היו שהבראים שפלים יכירו גדולתו ית' וידעו בהבנתם כמה שהם שפלים ממש שרק בכח הנפלא והנורא נתן להם מקום בגודל גדולתו ית' שיהי' קיימים ונמצאים ועוד זאת שידעו מהא"ס ב"ה ויכירו גדולתו לפום מאן דמשער בלבו. והוא ממש התגלות בל"ג בגבול. ובחסד עליון הנורא מאד ריחם עלינו להסתכל בתפארת גדולתו לראות בעין השכל אפיסתינו ממש ולידע האמת שאין ערוך שהנברא הזה ידע ישכיל ויבין ומ"מ ברא בחסדו ידיעה והבנה בכדי להתחבר ולהדבק כו' ובאמת רואים במוחש שני הפכים רחוקים בל"ג נברא יש ומציאות שאין לו שום ערך ומ"מ יוכל לידע ולהאמין ולהדבק. והאמת שיש בכח הנשמה שהיא חלק אלוקה להדבק עד כלתה ממש בהסתכלותה בו ית'. שרק כח הא"ס ובכח התגלות מצות וידעת היום כי הוי' אלקים וכל מצוה היא בל"ג ציווי הא"ס מה שצוה הוא ית' לנו ואין שום הסתר ח"ו שעל פנמי' הרצון אין שום צמצום והסתר כלל כמ"ש בתניא ואין שם הסתר כלל גם בהרצון שהוא חד עם העצם וגם במה שהי' רצונו ית' וחד ויחיד ממש ר"ל כביכול הרוצה והרצון והנרצה שהו"ע סוד רזא דרזין תומ"צ ובכח הזה שציוה לנו לידע

אותו ית' כביכול נתן לנו המתנה הטובה שאם רק ברצון האדם הוא רואה ומכיר גדולתו ית' (וע"כ גדול העונש ח"ו על העדר קיום מצות וידעת כו' וכל מצוה ומצוה בל"ג אבל מצוה וידעת היא מצוה כללית ועצמית שהיא בכל ובכל זמן בלי הפסק שזו אחת מהמצות הכללית התמידיות תמיד (וכמ"ש בספר החינוך שש מצות תמידיות וסימנם שש ערי מקלט). ועד"ז למטה בגשמיות בהתגלות מלך גדול ורם ואדם נמצא ע"י ממש שנתגלה בכלל ואיליו בפרט ויש בכלול לראות ולהסתכל בגודל גדולת ורוממות המלך והוא מעביר עיניו מכ"ז ואינו רוצה לראות וכ"ש להסתכל וכ"ש אם בפניו ממש שצויה לו לראות ולהכיר ואינו עושה כן וכ"ש וק"ו המלך הגדול והנורא שצויה לנו בחסדו הגדול לעבדו ית' והראת ממש. וכמ"ש בתניא פמ"ו המשל הנפלא החסד הגדול שעשה הוא ית' אתנו השפלים שאין במשל על השפלות ואין במשל גדולתו ית' והקירוב הגדול אליו ית' שהכניס אותנו ממש להיכלתו היכל המלך מלא כל הארץ כבודו ית' ממש החסד הרחמים והאהבה הבל"ג כו') ומצות וידעת וגודל הבל"ג של תורת חיים משל הקדמוני שחכמתו ית' ממש בתוכינו ולמת"כ כ"א תפיסא בתומ"צ שע"י חכמת התורה רואים ומכירים הא"ס ב"ה וכמ"ש באה"ת ספ"ד וגם ההתבוננות להבין ולהשכיל באמיתתו וגדולתו ית' נמשכה מהתורה כו' שענין שיש בכח האדם להבין ולהשכיל באלקות הא"ס ובל"ג האמיתי הוא בכח בחי' יו"ד שבנשמה ובכח התורה דאורייתא מחכמה נפקא כו' ועיין בר"ן נדרים דל"ח ענין שער הנו"ן ידיעת הקב"ה על אמיתתו ונתגלה למשה רע"ה מ"ט שערים וידוע שבעת הסתלקותו ניתן לו גם שער הנו"ן והכל בתורה ומשה קבל תורה ומסרה (והענין עמוק עמוק וירחם הש"י בר"ר ובחסד חנם באהבתו וחמלתו לזכות להבין כו') כו' ועיין ברא"ש ריש פ"ג בנדרים בענין אותיות התורה וברא"ש בדף הנ"ל וכל הגילויים א"ק ואין שיעור למטה עא"ת נשמות נמוכות בגוף הנפש הבהמית ונשמות בג"ע והתגלות התורה בבחי' ראי' ע"י מ"צ בב"א ולעתיד לבוא לעולם ועד א"ס הכל הכל נתגלה בתורה וע"י התורה נתן לנו המתנה הטובה לטעום ולראות כי טוב הוי' ב"ה ובכח מצות וידעת כו' שכל מצוה ומצוה נותנת הכח לקיימה כי כן צוה המלך מלכו ש"ע עוד זאת מצוה וידעת מצוה כללית גם בהתגלות. וכמ"ש בקונטרת אחרון ד"ה להבין מ"ש בפע"ח מצוה רבה ונישאה ואדרבה עולה על כולנה כו'. ואין לשער גודל פליאת הבל"ג בכחו ויכולתו



ית' הכ"י ששכל האדם הנברא שכל ענין שכלו הוא נברא וכנ"ל שנברא ע"י אותיות והבל העליון ובהכח השכל הנברא שהוא יש מאין ממש מתלבש שכל התורה וידיעת הא"ס ממש. (ולכאורה גם חכמת הנה"א ג"כ כמ"ש שם ויפח באפיו מקור החכ' השכל שבנשמת אדם הראשון הכוללת כל נשמות הצדיקים וכו' שהו"ע נה"א. וצריכים להעמיק מאד ולמצוא אמיתית הפשט בדברי רבותינו הקדושים וצע"ג מאד להבינן) ולימוד התורה וקיום המצות מחזק ומקים ומחי' את הנשמה וע"י ברכת התורה שברכה הוא המשכה ממשיכים בנפש ונשמה לידע ולהכיר א"ס ב"ה וכל אחד מישראל מברך ברכת התורה וכל אחד מחויב ללמוד תו' אפילו הפשוט מידיעת התורה וע"ה ממש שאין בכחו לקיים מצות ידיעת התורה אבל מחויב בלימוד התורה עד דרגת אמירת א"ב או ספירת בדיבור ואמירת פרשיות התורה ושמות הש"ס כמ"ש בשל"ה שכל נשמה אלקות חלק אלוהי ממעל. וכל מדריגות העליונית וגבוהות בנשמות נאמר בתניא פ"ד ואף שהקב"ה נקרא א"ס כו' וכן ברצונו וחכמתו כו' ואח"כ בענין כאשר תפיסא באורייתא אזי היא תפיסא כו' כל האורות וגילויים שבעולמות שלמתב"כ בבחי' א"ס עצומ"ה שהעצם אינו בגדר תפיסא כ"א עד"מ כנ"ל שכל המאור נראה ע"י האור ובאמת הוא רק זיו וכאן במשל הוא משל לחוד שמ"מ תופסים כנ"ל ידיעת מציאות המהות או גם במשל את מהות המהות שבמאור יש רק ענין מהות אבל למעלה ענין עצם ממש והמשל רחוק רחוק ומופלא כנ"ל. אבל ע"י ידיעת התורה חכמתו ית' שמיוחד בעצמותו כביכול משל הקדמוני תופסים את . . .





מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לנשיאנו

**כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו**

ונזכה זיך האלטען אין דעם רבינ'ס קליאמקע

ונלך באורחותיו נצח סלה ועד

ומיד ממש ירחם השי"ת ויקויים היעוד

"והקיצו ורננו וגו'" והוא בתוכם ובראשם

\*

מוקדש

לכל יוצ"ח שי' ולכל משפחתינו שי'

וכל הנלוים אלינו ועוזרים במילוי שליחותו של

**כ"ק רבינו הק'**

ליום ההילולא ג' בתמוז

\*

נדפס ע"י **הרב משה הערסאן וזוג'** יחיו

התודה נתונה  
להנגיד הנכבד רודף צדקה וחסד  
אשר נדבה רוחו  
לעניני ישיבתנו הק'  
תומכי תמימים מאריסטאון נ.ד.

**ר' יצחק גנייביש**  
**ומשפחתו החשובה שיחיו**

יה"ר  
שיזכו לרוות נחת יהודי חסידי כרצון כ"ק אדמו"ר נשי"ד  
מכל יוצאי חלציהם  
מתוך אושר ועושר אמיתי ובריאות איתנה  
מתוך אריכות ימים ושנים וטובות  
ושיזכו זיך האלטן בחוזק אין דעם רבין'ס קליאמקע  
ונלך באורחותיו נצח סלה ועד

נדפס ע"י  
**הרב משה הערסאן**  
והנהלת הישיבה

לזכות  
הילדים החיילים בצ"ה  
**יקותיאל זוסמאן שיחי**  
**אליעזר גרשון שיחי**

\*

נדפס ע"י הוריהם  
הרה"ת **צבי אלימלך**  
וזוגתו **מרת העניא חסיא**  
שיחיו  
**ריבקין**

לזכות  
החתן הת' **מנחם מענדל** שיח'  
**גורעוויץ**  
וב"ג הכלה **רבקה** שתחי'  
**זאייאנץ**  
לרגל בואם בקשרי השידוכין

\*

ולרגל נישואיהן בשעטומ"צ ביום י' אלול תשס"ט  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו

\*

ולזכות הוריהם  
הרה"ת ר' **אלעזר** וזוגתו מרת **זיסל** שיחיו  
**גורעוויץ**  
והרה"ת ר' **שמואל** וזוגתו מרת **קייזע** שיחיו  
**זאייאנץ**

לזכות

החתן התמים **מיכאל** שיחי'

**ליפסקר**

וב"ג הכלה **חי' מושקא** שתחי'

**שאנאוויטש**

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום י"ט אייר תשס"ט

נדפס ע"י הורי הכלה

הרה"ת ר' **מאיר** וזוגתו **ליבה גחטא** שיחיו

**שאנאוויטש**

\*

לזכות

החתן הרה"ת ר' **שניאור זלמן** שיחי'

וב"ג מרת **שושנה** שתחי'

**שפירא**

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום א' כ"ב סיון תשס"ט

נדפס ע"י

הרה"ת ר' **אברהם** שיחי'

וזוג' מרת **רבקה** שתחי'

**בערגשטיין**

לזכות  
החתן הת' **לוי** שיחי'  
**שאנאוויטש**  
וב"ג הכלה **דינה** תחי'  
**גורקאוו**  
לרגל שמחת נישואיהן  
ביום י"ד אב תשס"ט  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו

נדפס ע"י  
הורי הכלה

\*

לזכות  
החתן הת' **מאיר** שיחי'  
**ווילשאנסקי**  
וב"ג בכלה **חנה** תחי'  
**קאנעלסקי**  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו

נדפס ע"י משפחת  
**קאנעלסקי**



לעילוי נשמת  
ר' לייב בן ר' משה ע"ה  
ומרת גאלדה בת ר' יצחק ע"ה  
וואטענבארג  
ת.נ.צ.ב.ה.

\*

נדפס ע"י ולזכות  
משפחת פאבי שיחי  
לברכת בני חיי ומזוני רוויחי

לעילוי נשמת  
העלמה **חי' מושקא** ע"ה  
בת - יבלחט"א - הרה"ת ר' **אשר זעליג** שיחי'  
**גאטליכ**

נקטפה בדמ"י ימיה  
ביום ד' פר' נשא י"א סיון תשס"ט  
ת.נ.צ.ב.ה.

ויקוים היעוד "ומחה ה' אלוקים  
דמעה מעל כל פנים"  
"והקיצו ורננו וגו'" והיא בתוכם

\*

נדפס ע"י התמים  
נחום **שמריהו** שיחי'  
**זאייאנץ**

לעילוי נשמת  
הגאון רבי **מאיר**  
בן הרב **שלמה**  
זצ"ל

### **ברנדסדורפר**

מגדולי פוסקי ההוראה שבדור וחבר בד"ץ העדה החרדית  
שפט את ישראל והורה לעם את דבר ה' זו הלכה  
במשך יובל שנים  
נלב"ע לפתע פתאום אור ליום כ' אייר תשס"ט  
ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י ש"ב

הת' **שד"ב** שיחי' **טייכטל**

\*

לעילוי נשמת

ר' **יצחק** ע"ה

בן - יבלחט"א - ר' **מוטל ראובן** שיחי'

**ראטשטיין**

נלב"ע ביום י"ג מר חשון תשס"ט

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י

בן אחיו הת' **מ"מ** שיחי' **ראטשטיין**

לעילוי נשמת  
ר' **צבי הערש**  
בן ר' **אברהם זעליג**  
ע"ה  
ת.נ.צ.ב.ה.  
נדפס ע"י  
משפחת **ווערדי** שיחיו

\*

לעילוי נשמת  
הרה"ת הרה"ח ר' **נחום הלוי**  
בן הרה"ת הרה"ח ר' **ישראל הלוי**  
ע"ה  
וזגתו מרת **איטא**  
בת הרה"ח ר' **עזריאל שלום חיים ברוך**  
**לאבקאווסקי**  
ת.נ.צ.ב.ה.  
נדפס ע"י  
הת' **לוי"צ הלוי** שיחיו **לאבקאווסקי**

לעילוי נשמת  
הרה"ת ר' **שלום** ע"ה  
בן - יכלחט"א – ר' **משה אברהם** שיחי'  
**קראפטשיק**  
נלב"ע ביום כ"ט טבת תשס"ו  
שליח כ"ק אדמו"ר, בעיר ליעדז, אנגליה  
ת.נ.צ.ב.ה.  
נדפס ע"י  
הת' **אליהו הכהן שיחי' כהן**

\*

לעילוי נשמת  
הרה"ת ר' **משה יוסף**  
בן ר' **אברהם ישראל** ע"ה  
**גאלאמב**  
נלב"ע ביום כ' אייר תשנ"ז  
ת.נ.צ.ב.ה.  
נדפס ע"י נכדו  
הת' **יעקב שמואל שיחי' גאלאמב**

In loving memory of  
Sarah and Matthew  
Rosenhaus

**ת.ג.צ.ב.ה.**

Dedicated by their Children and Grand Children

לעלוי נשמת

השליח הרה"ת ר' **גבריאל נח** ע"ה הי"ד

בן - יבלחט"א - הרה"ת ר' **נחמן** שיחי

וזוגתו השלוחה מרת **רבקה** ע"ה הי"ד

בת - יבלחט"א - הרה"ת ר' **שמעון** שיחי

### **הולצברג**

שנעקדו על קידוש השם

בעת מילוי שליחותם

בעיר מומבאיי, הודו

ובקרוב יקויים היעוד "ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים"

"והקיצו ורננו וגו'" והם בתוכם

בביאת משיח צדקינו

בקרוב ממש

\*

ולזכות

בנם הילד החייל בצ"ה

**משה צבי** שיחי

\*

נדפס ע"י תלמידי התמימים

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לנשיאנו

**כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו**

ונזכה זיך האלטען בחוזק אין דעם רבין'ס קליאמקע

ונלך באורחותיו הק' אשר הראנו נצח סלה ועד

ומיד ממש ירחם השי"ת ויקויים היעוד

"והקיצו ורננו וגו'" והוא בתוכם ובראשם

\*

נדפס ע"י

הנהלה ותלמידי התמימים

ישיבת תות"ל, תפארת בחורים ובימ"ד מנחם להוראה

מאריסטאון

\*

"ונזכה זעהן זיך מיטן רבין דא למטה מעשרה טפחים

והוא יגאלנו"



לעילוי נשמת  
הרה"ת ר' **ברוך שמואל**  
בן ר' **שלום**  
ע"ה  
נלב"ע ביום ב' חשון תשס"ה  
ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י  
בנו הת' **שניאור זלמן שיח' בראקמאן**

\*

לעילוי נשמת  
הרה"ת ר' **שלום דב בער** ע"ה  
בן -יבלחט"א- הרה"ת ר' **יוסף שיח'**  
**בלוי**  
נלב"ע ביום כ"ד כסלו תשנ"ד  
ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י  
בן אחיו הת' **ברוך יהודה שיח' בלוי**