

הקובץ הבא יצא לאור בעז"ה
לקראת פורים קטן ה'תשס"ח

חברי המערכת:

הת' מנחם מענדל הלוי שיחי ברוד
הת' אליהו הלוי שיחי חפר
הת' יוסף יצחק שיחי נאבול
הת' נחום דובער הלוי שיחי קפלן

סייעו בעריכה:

הת' יוסף יצחק שיחי אסולין
הת' יוסף יצחק שיחי גולדשטיין

כתובת המערכת:

רח' חב"ד 6 ת.ד. 5669
מגדל העמק 23038
פקס': 04-6440507

דוא"ל: migdaldovid1@gmail.com

יוצא לאור על-ידי

מערכת "מגדל דוד"

ישיבת תומכי תמימים
חב"ד ליובאוויטש
מגדל העמק

קובץ
הערות וביאורים
מגדל דוד
גליון ג (לא)



יום הגדול והקדוש י' שבט ה'תשס"ח
ישיבת תומכי תמימים חב"ד ליובאוויטש מגדל העמק, אה"ק ת"ו

פתח דבר

הלימוד בתורתו וקיום הוראותיו הק', נזכה תיכף ומיד ממש – ובלשון הרב¹
– "זעהן זיך מיטן רבין דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים, והוא
יגאלנו".

המערכת

ימים הסמוכים ליו"ד שבט ה'תשס"ח
מגדל העמק, ארה"ק תובב"א

ברגשי גיל והודיה להשי"ת הננו מוציאים לאור את קובץ "הערות וביאורים –
מגדל דוד" חלק ל"א, הקובץ השלישי שרואה אור בשנה זו.

בקובץ מתפרסמות הערות וביאורים בכל מקצועות התורה שעלו בבית
מדרשנו, ישיבת "תומכי תמימים" בעיר מגדל העמק, במשך החודש האחרון.

כן מופיעים בקובץ כמה ענייני הלכה מאת מספר רבנים ששלחו אלינו מדברי
התורה שבאמתחתם. וכאן שטוחה שוב בקשתנו לפני קהל אנ"ש והתמימים, אשר
כל מי שתחת ידו חידושי תורה, ישלחם אל כתובת המערכת, ואנו נשמח
לפרסמם, ובכך להגדיל תורה ולהאדירה.

בהקשר זה מופיעה בתחילת הקובץ¹ שיחת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שנאמרה
בהתוועדות ט"ו בשבט תשמ"ח, ההתוועדות האחרונה לע"ע שנערכה בימות
החול, בה מעורר הרבי בחזקה ע"ד הדפסת חידושי תורה בכל מקום ומקום,
בפרט בתקופתנו זו, סיומא דעקבתא דמשיחא, בה נדרש בהוספה מיוחדת בעידוד
והוספת חיות בלימוד התורה.

הקובץ יו"ל בימים הסמוכים ליו"ד שבט, יום אשר בו יתעוררו לבבות קהל
אנ"ש והתמימים בתוך כלל בית ישראל, לחזק את התקשרותם ודביקותם באילנא
דחיי, ויה"ר אשר ע"י חיזוק ההתקשרות האמיתית² לכ"ק אדמו"ר, בהגברת

¹ ראה להלן עמ' 7.

² ראה מכ' כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע. נדפס באג"ק שלו ח"ה עמ' צד. נעתק ב"היום יום" לכ"ד
סיון.

¹ סיום מאמר "באתי לגני" יו"ד שבט תשי"א. נדפס בתו"מ סה"מ מלוקט, חלק שני, עמ' רסג.

תוכן הענינים

דבר מלכות 7

נגלה

חיוב חטאת בדין שני שבילין 11

בטעם החיוב למחות בפני עדים 15

ביאור המחלוקת ב"היזק ראיה" דבאים בחנות 22

החידוש ב"שותפין" ללישנא קמא 27

חזקת ג' שנים 33

"אבל שית אין לך מחאה יותר גדולה מזו" 35

החילוק בין חזקת שדה כשמוברי באגי לחנותא דמחוזא 36

חזקה בלא טענה מצד המערער 39

עדות השכנים – לשיטת הרשב"ם 42

בי' מח' ר"נ ורבא בשכונני גוואי לשי' הרשב"ם 47

בהא דטפי מג' שנין לא מיזדהר איניש בשטרי' 49

בגדר אתרא דמוברי באגי 52

חסידות

ביאור במאמר 'באתי לגני' תשכ"ח 54

לשון נוכח בתורה – עצמות אוא"ס 61

בפי' "עיקר שכינה בתחתונים היתה" 63

עיקר סילוק השכינה הוא מהארץ לרקיע 65

"כל העוסק כו' בגמילות חסדים" 67

העילוי ביצחק על שאר הצדיקים 68

ג' דרגות בדעת 71

הלכה

נשיאת כפיים כל יום בא"י 73

הדלקת נרות חנוכה במקומות ציבוריים בברכה 79

בגדר דברי חולין המותרים בביהכנ"ס 81

בדין קניית זר פרחים ועציצים בשנת השמיטה 82

תשובה בענין אוצר בי"ד 90

פשוטו של מקרא

כל מילה שצריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה ה"א בסופה 98

דבר מלכות

משיחת חמשה עשר בשבט ה'תשמ"ח

א"כ לאחרי כו"כ תנאים המוכיחים שחידושים אלה מכוונים לאמיתתה של תורה כו".⁴

אבל מפני ירידת הדורות, עד לדורנו זה, שצריכים לעודד ולחזק ולהוסיף בכל הקשור בלימוד התורה – כדאי ונכון ויש צורך לעודד ולזרז את אלה השייכים לחדש בתורה,⁵ אשר, גם אם אינם בטוחים לגמרי שחידושיהם מכוונים לאמיתתה של תורה,⁶ הנה, לא זו בלבד שלא ימנעו

כשם שגילוי פנימיות התורה בדורות האחרונים, עד לגילוי והפצת תורת החסידות באופן ד"באר את התורה", "בשבעים לשון", הוא מתקן ירידת הדורות,¹ "אכשור דרי" (בתמי")² – הרי, בגלל ירידת הדורות צריך לחפש דרכים ועצות לעודד ולחזק ולהוסיף בלימוד התורה בכלל. ומהעצות לזה – עידוד להוציא-לאור ולהדפיס קובצי חידושי תורה:

בדורות שלפנינו נזהרו בנוגע לחידושי תורה (אפילו כשאננם בהלכה למעשה, אלא בדרך פלפול בלבד), הן בנוגע לכתיבה, ועאכו"כ בנוגע לפירסום בדפוס, והתנהגו באופן של "לא כל הרוצה כו' יטול",³

¹ ראה לקו"ש י"ט כסלו שנה זו ס"ב. וש"נ.

² יבמות לט, ב (ובפרש"י). וש"נ.

³ לשון המשנה – ברכות טז, ב.

⁴ ראה קונטרס עץ החיים פכ"ז ואילך.

⁵ ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ב, שבחייב ד"תלמוד" נכלל גם "לחדש חידושי הלכות רבות לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו". וראה זח"א יב, ב: "לאפשא לה". וראה גם אגה"ק סכ"ו (קמה, א): "כל איש ישראל יוכל... לחדש... הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר, כפי בחי' שרש נשמתו, ומחויב בדבר".
⁶ להעיר מירושלמי סוף ברכות: פיטטיא דאורייתא טבין.

מלכי רבנן"¹⁰, לאחרי שיעברו ביקורת ע"י ה"מערכת", בבחינת "עשה לך רב".

ולהעיר, שאף שהתענוג שבלמוד זה הוא לכאורה לפעמים באופן ד"שלא לשמה" – הרי, גם בענין זה ישנה הוראה בשיעור היומי ברמב"ם¹¹: "אמרו חכמים¹² לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה", היינו, שסוכ"ס יבוא מזה ללימוד התורה לשמה, מאהבת ה', "בדעת שידעהו".

...ויה"ר שע"י ההוספה בלימוד התורה, כולל הענין ד"פלפול התלמידים", כולל גם הענין ד"המחכים את רבו" – יקויים דבר המשנה באבות ד"מביא גאולה לעולם" (המעלה המ"ח – האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם"), החל מגאולה באופן ד"אכתי עבדי אחשוורוש אנן"¹³

¹⁰ ראה גיטין סב, סע"א. זח"ג רנג, ב – ברע"מ.

¹¹ הל' תשובה פ"י הלכה ה.

¹² פסחים נ, ב. וש"נ.

¹³ מגילה יד, א.

מכתיבתם, אלא אדרבה – ישתדלו לכותבם, ויתירה מזה – לפרסמם בדפוס (בקובץ מיוחד בפ"ע, או בקובץ הכולל גם חידושי תורה של אחרים), ולא רק בין חבריהם ותלמידיהם, אלא גם בין לומדי תורה בכלל, וטעם הדבר – מכיון שרואים במוחש, מעשה רב,⁷ שע"ז ניתוסף חיות ותענוג בלימוד התורה (הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע לאחרים – "קנאת ספרים תרבה חכמה"⁸), שזוהי הבחינה המאמתת את הצורך וההכרח שבדבר.

ולכן, בעמדנו ב"ראש השנה לאילן", יש לעורר ולזרז ע"ד ההשתדלות להוסיף גם בשטח של הוצאה-לאור דקובצי חידושי תורה, וכפי שראו בפועל בעבר – ע"ז יתוסף בשקידה והתמדה, עיון ויגיעה כו', אצל לומדי התורה, וע"ז יתוסף ג"כ (יגעת ומצאת)⁹ ביכולתם לחדש בתורה ולהעלות חידושיהם בכתב ובדפוס, חידושים שיהיו ראויים לעלות על שולחן מלכים – "מאן

⁷ שבת כא, א. וש"נ.

⁸ ב"ב כא, סע"א. כב, רע"א.

⁹ מגילה ו, ריש ע"ב.

(כגאולת פורים, שממנה למדים הענין ד"מביא גאולה לעולם"), ותיכף "מיסמך (סמיכה כפשוטה) גאולה לגאולה"¹⁴ — גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"¹⁵.

ואז, יהי גם הענין ד"עץ השדה", בתכלית השלימות — "אפילו אילני סרק עתידין לעשות פירות"¹⁶, כ"בימי אדה"ר"¹⁷, אלא — שאילני סרק יתהפכו לעץ פרי, העילוי דאתהפכא חשוכא לנהורא, ודוגמתו בעבודת האדם — "האדם עץ השדה" — שלימות התשובה¹⁸, באופן דאתהפכא — "זדונות נעשו לו זכיות"¹⁹, ועד לעבודת התשובה דצדיקים²⁰ —

¹⁴ שם ו, סע"ב.

¹⁵ מיכה ז, טו.

¹⁶ כתובות בסופה. תו"כ בחוקותי כו, ד.

¹⁷ תו"כ שם.

¹⁸ להעיר שביעור היומי ברמב"ם — סוף (גמר ושלמות) הלכות תשובה, פרק עשירי — מספר השלם.

¹⁹ יומא פו, ב.

²⁰ וי"ל שגם זה נכלל בהענין ד"יוסף ה' לי בן אחר", לעשות מ"אחר" "בן" — כי, גם מי שנמצא כבר במעמד ומצב ד"בן", ה"ה עדיין בבחינת "אחר" לגבי דרגא נעלית יותר. ובסגנון אחר קצת: ע"י גילוי בחינת התענוג

"משיח אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא"²¹.

ובפשטות ממש — גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, אשר, "קהל גדול"²², ובהדגשה יתירה בשנה זו — שנת הקהל, "הקהל את העם האנשים והנשים והטף"²³, שנעשים מציאות של "קהל" אחד, ובאופן כזה — "ישוּבו הנה"²², לארצנו הקדושה, כפי שהיא בשלימותה, היינו, ש"ירחיב ה' אלקיך את גבולך"²⁴, נוסף על ארץ שבע אומות (כנגד שבעה מינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל), גם ארץ קיני קניזי וקדמוני — ארץ עשר אומות, ודוגמתו בעבודה — לא רק העבודה דבחי' המדות, אלא גם העבודה דבחי' המוחין, חכמה ובינה וכתר²⁵ (כולל

שבתורה ("יצחק") באופן נעלה יותר, מתעלה לדרגת "בן" בעילוי יותר כו'.

²¹ הובא בלקו"ת דרושים לשמע"צ צב, ב. ועוד. וראה זח"ג קנג, ב.

²² ירמי' לא, ז.

²³ וילך לא, יב.

²⁴ שופטים יט, ח ובפרש"י.

²⁵ ד"ה אל תצר את מואב לאדהאמ"צ (מאמרי אדמו"ר האמצעי ע"ס דברים ח"א בתחילתו).

גם פנימיות הכתר — ענין התענוג²⁶, ו"כספם וזהבם אתם"²⁷, החל מכסף וזהב רוחניים, אהבת ה'²⁸ ויראת ה'²⁹, הכוללים כל עניני התורה ומצוותי³⁰, ומתוך שמחה, ובהדגשה יתירה בשנה זו — שנת תשמח, עד לשלימות השמחה — "שמחת עולם על ראשם"³¹, שירה העשירית³².

ולימוד התורה בתכלית השלימות דבחינת התענוג — "ישקני מנשיקות פיהו"³³, "סוד טעמי" ומסתר צפונותי³⁴, גילוי טעמי תורה ע"י משיח צדקנו, שילמד תורה לכל העם, ויתירה מזה — "ולא ילמדו עוד איש

²⁶ להעיר, שתענוג פועל הרחבה ("ירחיב" גוי') אפילו ב"עצם" כו' — "שמועה טובה תדשן עצם" (משלי טו, ל. גיטין נו, ב).

²⁷ ישעי' ס, ט.

²⁸ להעיר ששיעור היומי ברמב"ם — התחלת ספר אהבה — הוא במצות ק"ש, שענינה — אהבת ה', השורש לכל רמ"ח מ"ע (תניא פ"ד), כולל המ"ע דיראת ה', שהיא שורש לכל שס"ה מל"ת (תניא שם).

²⁹ ראה תו"א ר"פ וישב. לקו"ת בהעלותך לב, ד. ובכ"מ.

³⁰ ראה תניא פ"ד. שם חינוך קטן.

³¹ ישעי' לה, יו"ד. נא, יא.

³² מכילתא בשלח טו, א. תנחומא שם יו"ד.

ועוד.

³³ שה"ש א, ב.

³⁴ פרש"י עה"פ.

(נדפס בסה"ש תשמ"ח ח"א עמ' 243 ואילך)

³⁵ ירמי' לא, לג.

³⁶ ישעי' יא, ט.

³⁷ סיום וחותרם ספר הי"ד. וראה גם הל'

תשובה ספ"ט (סיום השיעור דערב ט"ו בשבט) — "שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה', ונאמר ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו".

נגלה

חיוב חטאת בדיון שני שבילין

הרב אהרן שי' מושקוביץ
נו"נ ביישוב

כתב הרמב"ם בהל' שגגות¹: "מי שהיו לפניו שני שבילין אחד טמא ואחד טהור, הלך בראשון וחזר והלך בשני, ובעת שהלך בשני שכח שהלך בראשון ונעלמה ממנו טומאה זו ונכנס למקדש או אכל קדש חייב. אע"פ שלא היתה לו בתחילה ידיעה גמורה לטומאה אלא מקצת ידיעה, שהרי לא ידע שהלך בשני שבילין שבהילוך שניהן י' הי' טמא בודאי ואעפ"כ חייב חטאת שמקצת ידיעה ככל ידיעה".

כלומר: אע"פ ש"שינוי יש בשגגת טומאת מקדש וקדשיו"² שבשונה משאר מצוות צריך שי' ידיעה קמייתא לפני החטא שידע שנטמא וזה קדש או זה מקדש ואח"כ ישכח ויחטא ויחזור ויוודע לו ורק אז יתחייב בקרבן, וכאן לכאורה לא היתה לו אף פעם ידיעה ודאית על טומאתו, מ"מ עשו מקצת ידיעה כידיעה וצירפו את שני צדדי הספק (שביחד נוצר מהם וודאי) דהוא הרי ידע (בזמנים שונים), ונחשב זה כידיעה קמייתא גמורה.

¹ פי"א הל' ו'.

² שם בתחילת הפרק.

וממשיך הרמב"ם בסיום ההלכה: "הלך בראשון ונכנס למקדש או אכל קדש פטור מפני שהוא ספק טמא". ואח"כ ממשיך³: "הזה שלישי ושביעי וטבל אחר שנכנס למקדש והלך בשני וחזר ונכנס למקדש חייב, שהרי הוא נכנס כשהוא טמא למקדש בודאי או בפעם ראשונה או בשנייה, ואע"פ שכל ידיעה מהם ספק ידיעה היא שהרי כל שביל מהם ספק הוא, כאן בטומאת מקדש וקדשיו עשו ספק ידיעה כידיעה".

והנה לכאורה ביאור זה מסביר איך יש כאן ידיעה קמייתא אע"פ שאף פעם לא ידע בוודאות שהוא נטמא, כיון שספק ידיעה כידיעה, אך מה שעדיין צריך ביאור הוא עצם חיוב חטאת על טומאה זו.

דהנה פסק הרמב"ם⁴: "שני שבילין אחד טמא ואחד טהור והלך באחד מהן ואין ידוע באיזה מהן הלך ועשה טהרות ונאכלו והזה שלישי ושביעי וטבל וטהר והלך בשני ועשה טהרות, הרי אלו טהורות, אם קיימות הראשונות אלו ואלו תלויות שבודאי שאחד מן הטהרות – טמא" כו'. עיי"ש.

ובהל' ב' שם כתב: "שני שבילין אחד טמא ואחד טהור הלך באחד מהם ועשה טהרות ובא חברו והלך בשני ועשה טהרות, אם באו ונשאלו זה אחר זה מורין לכל אחד מהם בפני עצמו שהוא טהור, באו שניהם כאחת או שבא האחד ושאל עליו ועל חברו ואמר שנים היינו ובשני השבילין הלכנו ושתי טהרות עשינו הרי שניהם טמאים וטהרות שעשו נשרפות".

והיוצא מדברי הרמב"ם שבין בשני בני אדם שבאו לשאול בזה אחר זה ובין באדם אחד שבא לשאול בזה אחר זה, כיון שהזה וטבל בינתיים וטהרות שעשה כבר נאכלו ומאי דהוה הוה, מורים לו לכתחילה שהוא טהור וטהרותיו טהורות ומותר באכילת קדשים ובכניסה למקדש.

ואף שלפי זה יצא שודאי באחד משניהם הי' טמא, הרי מכיוון שאין אנו צריכים עכשיו להורות כלום בנוגע לטהרות הראשונות שכבר נאכלו ואין אנו

³ בהל' ז'.

⁴ בהל' שאר אבות הטומאות רפי"ט.

מתייחסים עכשיו אלא למצב כעת שהוא ספק והרי ספק טומאה ברה"ר – טהור, פסקינן ל' שהוא טהור ומותר לכתחילה במקדש וקדשיו.

וא"כ כיצד נחייב אותו חטאת, כדלעיל, על כניסה זו? והגם שהייתה לו ידיעה קמייתא וכו', מ"מ הרי לו יצויר שלא הי' שוכח שנטמא מספק ו הי' בא לשאול על טומאתו היינו מורים לו שהוא טהור, ולמה כששכח ונכנס ובא לשאול אם צריך כפרה נצריכו על השוגג, מה שהתרנו לו לכתחילה במזיד.

ואף שבפשטות יש לתרץ דכשאין מתחייב על הליכתו הראשונה והטהרות שעשה אחריה חיוב חטאת (כגון שלא אכל קדשים בטומאת הגוף אלא רק נגע בהם או אכל תרומה ושאר טהרות, או אם ידע שהלך ולא שכח שאז לא שייך חיוב חטאת) אזי אינו בא לשאול אלא על השביל השני ומטהרין ל' מספק, אבל כשהלך בשניהם בשגגה ובא לשאול בנוגע לחיוב חטאת, הרי הוא נחשב כבא לשאול על שניהם בבת אחת ואיננו יכולים לטהר שניהם, וממה נפשך הוא מחויב חטאת.

אך מ"מ צריך ביאור שיוצא מכאן דבר חידוש, שאדם שיבוא לבי"ד לשאול אם מותר לו להכנס למקדש או לאכול קודש ויתירו לו לכתחילה, ואם לא ישאל ויכנס בשגגה יתחייב חטאת.

ואף שמצינו מקומות שמתירים דבר לכתחילה ואפשר להתחייב עליו לאח"כ חטאת, כמו אשה שנשאת ברשות בי"ד, שהעיד לה ע"א שמת בעלה ואח"כ בא בעלה, שהדין הוא שחייבת חטאת⁵ ואע"פ ש הי' לה רשות בי"ד ואפילו נשאת ע"פ שני עדים חייבת בקרבן ו"אין זה אונס להיפטר מן הקרבן דאיבעי ל' לאמתוני⁶ (ולכאורה כן יהי' הדין בכל רוב וחזקה וספק ספיקא וע"א וכיו"ב שסמך עליהם להתיר איסור ולאחמ"כ נתבאר שבאמת אסור).

⁵ בריש פרק האשה רבה (יבמות דף פז ע"ב) ושם בדף צב ע"א אמר צעירי ליתא למתני' שבין ברשות בי"ד ובין שלא ברשות בי"ד חייבת בקרבן, וכן פסק הרמב"ם בהביא, בפ"ה מהלכות שגגות הלכה ה' דבין באו עדים ונשאת ע"פ עצמה בין ע"פ בי"ד חייבת בקרבן.

⁶ רש"י ד"ה שלא ע"פ בי"ד יבמות דף פז ע"ב.

אך כ"ז הוא כשנתברר לאחמ"כ האיסור בוודאות וכל מה שהתרנו ע"פ הברורים ההלכתיים כמו עדים, ע"א, רוב, חזקה, ס"ס וכיו"ב, הוא כשלא ידענו בוודאות שהדבר אסור, אך כשנתברר למפרע שהדבר אסור בוודאות צריך להביא עליו כפרה, אבל בנדו"ד השביל השני הוא עדיין בגדר ספק ופסק ההלכה הוא שספק טומאה ברה"ר טהור, וא"כ היאך אנו מצריכים לו לכפרה על דבר ש הי' מותר לו לכתחילה?

ועוד יש להקשות, דאף אם הכא הוי כבא לשאול על שניהם כאחד ולהכי מחייבין ל' בחטאת, הרי כבר כתבו התוס'⁷ דהוא רק מדרבנן, דמדאורייתא אפי' בבת אחת טהורין⁸.

ולפי"ז צריך ביאור ביתר שאת, שאם כל מה שבבת אחת טמא הוא רק מד"ס, מה שייכות יש להביא קרבן על טומאה דרבנן והרי כל זמן שלא נתברר על שביל מסוים שהוא טמא וודאי נשאר מצבו כספק ודינו של ספק טומאה ברה"ר הוא שהוי טהור מן התורה.

עוד צ"ל מה שכתב הרמב"ם⁹ בנוגע למי שנכנס למקדש אחרי ההליכה רק בשביל אחד – פטור מפני שהוא ספק טמא" והרי ספק טומאה ברה"ר הוא טהור והול"ל מפני שהוא טהור ולא הי' לו לקרותו "ספק טמא".

עוד יש להקשות, דהנה התוס'¹⁰ כתבו דהא דאיתא בברייתא שאם הלך בראשון וכו' – פטור הוא דווקא ברה"ר, כי ברה"י הי' חייב גם אם הלך רק בשביל הראשון כיון שספק טומאה ברה"י – טמא.

וגם הרמב"ם, אף שלא הזכיר בפירוש בנדו"ד¹¹ דאיירי ברה"ר, מ"מ הנה גם בהל' אבות הטומאות כתב שני שבילין ולא הזכיר שמדובר ברה"ר, למרות ששם

⁷ בפ"ק דפסחים דף י ע"א ד"ה בבת אחת.

⁸ ועי' משנה למלך פ"ט מהלאה"ט שהכריח דבריהם מכמה מקומות בש"ס.

⁹ בסוף הל' ר'.

¹⁰ ד"ה הלך שבועות דף יט ע"א.

¹¹ בהל' שגגות.

וודאי מדובר ברה"ר כמבואר שם, וכמ"ש המל"מ שם שדווקא גבי השרץ והצפרדע הוצרך הרמב"ם לפרש שמדובר ברה"ר אבל בנוגע לשבילין לא הוצרך לזה כי סתם שבילין הו"ר¹².

וצריך ביאור שאף שספק טומאה ברה"י הוא טמא, מ"מ טומאתו היא רק מספק, ולא מצינו בכל התורה חיוב חטאת על ספק ואיך יתחייב על הליכה בשביל אחד, דילמא טהור הוא ומייתי חולין לעזרה.



בטעם החיוב למחות בפני עדים

הת' מנחם מענדל שי' אייזנברך
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ'¹³: "ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ביתא אמר ליה מינך זבינתיה ואכלית שני חזקה, א"ל אנא בשכונא גוואי הוא, אתא לקמיה דרב נחמן אמר ליה זיל ברור אכילתך, אמר ליה הכי דינא המוציא מחבירו עליו הראיה".

והנה ישנם ב' שיטות בהסברת דברי הגמרא ("אנא בשכונא גוואי הוא"): א. הרשב"ם (וכן תוס' והרא"ש) – "בחדרים הפנימיים היתה עיקר דירתו והייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי ולכך לא מחיתי". ב. רמב"ן (וכן הרשב"א, רבינו יונה, ועוד) – "מגוואי" פירושו מקום מרוחק [בצפון, והמחזיק נמצא בדרום], ופליגי רבא ור' נחמן על מי להביא ראיה – על המחזיק או על המערער, דר"נ סבר שעל המחזיק להביא ראיה (שלא שמע על

¹² וכ"מ במשנה בטהרות, עי"ש בארוכה.

¹³ בבא בתרא דף כט ע"ב.

המחאה), וטענת המערער (שלא מיחה כיון שהי' במקום רחוק או במקום חירום) הו"י טענה. משא"כ רבא סובר שעל המערער להביא ראיה (שלא שמע על החזקה).

ונחלקו הרא"ש ושאר הראשונים (ובניהם הרמב"ן, הרשב"א, ועוד) לגבי הדין של "שכונא גוואי": הראשונים פוסקים כר' נחמן, שעל המחזיק להביא ראיה ומוכיחים הראשונים את סברא זו מהא דאיתא לקמן בגמ' (ל' ע"א) "ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ביתא, א"ל מינך זבינתה ואכלתי שני חזקה, אמר ל' אנא בשוקי בראי הוא, אמר ל' והא אית לי סהדי דכל שתא הוה איתת תלתין יומי, א"ל תלתין יומי בשוקאי הוה טרידנא, אמר רבא עביד איניש דכל תלתין יומי טריד בשוקא", היינו שרואים מהגמ' עצמה שבמקרה הדומה¹⁴ ל"שכונא גוואי" (בכך שבשניהם אנו מסופקים במשמעות שתיקתו של המערער¹⁵) – על המחזיק להביא ראיה כר' נחמן. אולם הרא"ש¹⁶ סבר שבמקרה כזה (היינו כמו שהראשונים העמידו את מקרה של "שכונא גוואי") – על המערער להביא ראיה. ואף דלכאורה מהסוגיא ד"שוקי בראי" מוכח שעל המחזיק להביא ראיה, מ"מ יש לחלק בין המקרים: דב"שוקי בראי" יש למערער עדים שהי' בשוקי בראי ולא הי' יכול למחות, ולכן על המחזיק להביא ראיה, משא"כ ב"שכונא גוואי" – אין למערער עדים או הוכחה שלא שמע על החזקה, ולכן על המערער להביא ראיה (אם נעמיד את "שכונא גוואי" כהראשונים).

ב.

והנה, גבי יסוד ה"חזקה (קרקע)" מצינו ב' שיטות: א. רמב"ן, ריטב"א, ועוד – "חזקה" מיוסדת ונובעת מראיה משתיקתו של ה'מרא קמא'. ב. קצוה"ח

¹⁴ "דומה" – אך לא ממש, עיין להלן בדעת הרא"ש.

¹⁵ שהרי לשיטת הראשונים גם ב"שכונא גוואי" המקרה הוא: המערער הי' במקום רחוק וטוען שלא שמע על חזקה של ראובן.

¹⁶ הרא"ש מעמיד את סוגייתנו כהרשב"ם (דלעיל) ופוסק כרב נחמן (כפי שהעמיד הרשב"ם את "שכונא גוואי").

(ומוכיח שכך סוברים התוס', רמב"ם, (רא"ש¹⁷)) – חזקה מיוסדת על תקנת חכמים (שתקנו משום "פסידא דלקוחות", כיון ש"תלת שני מיזדהר איניש בשטריה, טפי לא מיזדהר כו'"). והנה, לפי ב' אופנים הנ"ל ב'חזקה', ת'הי' נפק"מ ביניהם גם במשמעות המושג 'מחאה': דבאם חזקה מבוססת על **ראייה** משתיקתו של המערער (כאופן הא'), א"כ 'מחאה' משמעותה היא **אי-ראייה** לטענת המחזיק. אך אם החזקה מבוססת על **תקנת חכמים** (כהאופן הב') – א"כ מחאה משמעותה היא סיבה לאי חלות תקנת חכמים. וההבדל שביניהם: לאופן הא' – החזקה כלל לא מתחילה כאשר לא שמע אודותיה ה'מרא קמא' (המערער). אך לאופן הב' – גם אם לא שמע המערער הוי חזקה, אלא שלמערער יש טענה **נוספת** הבאה **לסתור** את החזקה (**הקיימת כבר** מתקנת חכמים). והנפק"מ ביניהם: כאשר טוען המערער שלא שמע על החזקה, על מי להביא ראיה: לאופן הא': כיון שאי-שמיעתו מטילה ספק **בחזקה** (שהרי כאשר לא שמע המערער אין החזקה מתחילה כלל כנ"ל) הרי שעל המחזיק להביא ראיה. אך לאופן הב', כיון שהחזקה כבר קיימת, ואי-שמיעתו של המערער היא טענה **נוספת** הבאה **לסתור** את החזקה, הרי שעל המערער להביא ראיה.

ולפי הראשונים דלעיל (הרמב"ן, הרשב"א וכו', המפרשים את דברי הגמ' "בשכונני גוואי" כמקום מרוחק [בניגוד להרא"ש, ועוד]) י"ל, שזהו גם יסוד המחלוקת בין רב נחמן לרבא: רב נחמן סבר ש'מחאה' היא אי-ראייה לטענת המחזיק, ועל כן – על המחזיק להביא ראיה (כאופן הא'). ורבא סבר ש'מחאה' באה כדי לסתור את החזקה (הקיימת כבר), ועל כן – על המערער להביא ראיה (כאופן הב').

ג.

אך עפ"ז שיטת הרמב"ן דורשת ביאור: ע"פ הנ"ל, ש'מחאה' משמעותה היא אי-ראייה לטענת המחזיק (ועל כן כאשר טוען המערער שלא שמע על החזקה –

על המחזיק להביא ראיה), אינו מובן: למה צריך המערער למחות בפני עדים (שיוכיחו על מחאתו), והרי (להרמב"ן) כאשר יש ספק במחאה (וכגון דא, אם ימחה המערער **בלא** עדים) – על המחזיק להביא ראיה, כי (כנ"ל) טענת מחאה מטילה ספק **בחזקה** (עד שהחזקה לא מתחילה כלל), ולמה, אפוא, צריך המערער למחות בעדים?

והביאור בזה, י"ל בשני אופנים, ונראה שאלו הם שני התירושים שברבינו יונה: א. בפשטות, הטעם שאנו מצריכים את המערער למחות בפני עדים הוא מסיבה **טכנית**, היינו, שמצד האמת ה' צ"ל שהמחזיק יביא ראיה, אלא שאם נטיל עליו להוכיח שלא מחה המערער – תהי' זו משימה בלתי אפשרית, שהרי אין עדים שהיו צמודים אל המערער במשך כל ג' השנים יום ולילה. ולכן, אף שהחוב להוכיח מוטל על המחזיק (להרמב"ן), מ"מ, חייבו חכמים את המערער להוכיח שלא שמע על החזקה (מפני שהי' במקום רחוק, חירום, וכיו"ב). ב. תי' ה"קובץ שיעורים" דכיון ש"אין ספק מוציא מידי וודאי". ובפשטות, כוונת ה"קובץ שיעורים" בדבריו אלו היא: מה שבטוח לב"ד ("ודאי") הוא שלשמעון (המחזיק) יש חזקה, כי ראינוהו ג' שנים משתמש מקרקעו של ראובן (ה'מריא קמא'), ולא מחה ראובן ע"ז. ובמילא, עכשיו כשראובן (המערער) רוצה לשנות את תפיסת הב"ד לגבי מוחזקות קרקע זו בטענה שאין עליה עדים (טענת **"ספק"**) – **עליו** להוכיח זאת, ולכן על המערער להביא ראיה, אף להרמב"ן דס"ל שחזקה מתבססת על שתיקתו של המערער, כיון ש"אין ספק מוציא מידי וודאי". כן נראה כוונתו בפשטות.

[ומוכיח זאת ה"קובץ שיעורים", דמצינו במקרה שהתקיימה מכירה בעדים, ועכשיו טוען המוכר שהציב תנאי על המכירה (שהלוקח לא קיימו), אך אין עדים על תנאי זה, והלוקח טוען שלא הי' תנאי על המכירה – דלדינא המכירה מתקיימת, מפני ש"אין ספק מוציא מידי וודאי". ומזה מוכח שאף כאשר ישנו ספק בתנאי – הרי זה ספק במכירה (וה"ודאי" לא מתחיל כלל), אעפ"כ אמרין "אין ספק מוציא מידי וודאי".]

¹⁷ הקצוה"ח אינו מוכיח את סברתו מהרא"ש, אך נראה שמוכרח שזהו דעת הרא"ש - עיין לעיל הערה 24.

ד.

אך תי' זה של ה"קובץ שיעורים"¹⁸ דורש ביאור¹⁹: הרי לשיטת הרמב"ן, שכאשר מוחה המערער יוצר הוא אי-ראייה למחזיק (משתיקתו), שפועלת שהחזקה כלל לא תתחיל, וא"כ, איך מונח בב"ד שהחזקה של שמעון היא "וודאי" בשעה שכל חזקתו מתבססת רק על שתיקתו של המערער, ועכשיו שטוען המערער שהוא אכן מחה (ואין ראייה משתיקתו), נמצא שה"וודאי" של ב"ד לא מתחיל כלל, והדרא קושיא לדוכתי: מדוע לא נאמן המערער כשטוען שמחה (בלא עדים)?

[ועפ"ז גם ההוכחה שהביא ה"קובץ שיעורים" אינה מוכרחת: דבמקרה שהביא (על מכירה שהתקיימה בעדים וטוען המוכר שהי' תנאי על המכירה בלא עדים) – הרי סוכ"ס ה"תנאי" וה"מכירה" הם שני דברים נפרדים, כי הקנין נעשה ע"י המכירה, ולא ע"י התנאי²⁰. משא"כ בסוגייתנו: שתיקת ה'מרא קמא' – היא היא החזקה, ואם קיימת מחאה אזי (לא רק שמתבטלת החזקה, אלא) החזקה לא מתחילה כלל, ואין כאן שום "וודאי". ונמצא שאין לדמות כלל סוגייתנו לסוגיא דהתם.]

ועל כן נראה לפרש דלא זו הייתה כוונת ה"קובץ שיעורים", אלא כוונתו בדבריו "ואין ספק מוציא מידי וודאי" היא (לא שהב"ד בטוח במשמעותה של שתיקת ראובן [דהוי חזקה], אלא) שהב"ד בטוח שהמקרה (המצב) הוא: ג' שנים אכל שמעון מקרקעו של ראובן ולא שמענו שמחה ראובן ע"ז. וזוהי תפיסת ב"ד (ה"וודאי"): העובדה שלא שמענו על מחאת ראובן.

¹⁸ אם כוונתו היא כנ"ל, כמובן בהשקפ"ר מדבריו.

¹⁹ נוסף ע"ז שה"קובץ שיעורים" רק הוכיח (ולא הסביר) את דבריו.

²⁰ אלא שאי-קיום התנאי מבטל את המכירה [ואף אם נאמר שאי-קיום התנאי עוקר למפרע את המכירה, הנה עדיין המכירה כשלעצמה וודאי שמתקיימת, והא ראייה, שכאשר לא קיים תנאי – בכ"ז מתקיימת המכירה. לא כן הוא בנדו"ד (להרמב"ן), שכאשר לא קיימת ראייה משתיקתו של המ"ק – לא מתקיימת החזקה. ככפנים].

ועפ"ז אתי שפיר כדברי ה"קובץ שיעורים", דיש לחלק: כאשר ראובן טוען שלא שמע על החזקה – תתקבל טענתו גם בלא עדים (להרמב"ן), ויצטרך המחזיק להביא ראייה ששמע ראובן על החזקה. וטענה זו אכן תתקבל, כי טענה זו לא משנה את תפיסתם של הב"ד במקרה הזה (שראובן לא מחה), אלא מסבירה את משמעותה של שתיקת ראובן משך ג' השנים, כי הוא לא שמע על החזקה. משא"כ כאשר טוען ראובן (ששמע על החזקה, ו) שמחה (אלא שלא הי' בפני עדים) – טענה זו משנה את תפיסתו של הב"ד (ה"וודאי" של ב"ד) על המקרה הזה, כי אצל ב"ד מונח שראובן לא מחה. ובסגנון אחר: בטענת 'מחיתי' רוצה ראובן לחדש מציאות שלא הייתה מוכרת לב"ד, שהרי המציאות (כפי שמניח ב"ד) היא שראובן לא מחה, וראובן רוצה לחדש פעולה (ע"י טענתו). ולכן כשראובן טוען שהוא אכן מחה – עליו להוכיח זאת, כי "אין ספק מוציא מידי וודאי". כך אפ"ל בביאור דבריו.

ה.

המורם מהנ"ל: דכאשר טוען ראובן (המערער) טענה שמסבירה את משמעות שתיקתו – נאמן בטענתו (אף בלא עדים), ועל המחזיק להביא ראייה. ועפ"ז נמצא, שאין לחלק בין מקרה שטוען המערער שלא שמע על החזקה, למקרה שטוען המערער (ששמע על החזקה אך ש) לא מחה כיון שהי' במקום רחוק, שהרי בשני המקרים המערער מסביר את משמעות שתיקתו, כך שבשני המקרים אין שום ראייה משתיקתו.

וכן מבואר מדבריהם של כו"כ מהראשונים: הרמב"ן (על סוגייתנו): "...ואני שמעתי בפירוש הא עובדא דשכוני גואי שהוא מקום רחוק כו' וקא טעין האי ש הי' במקום שלא שמע החזקה או שלא הי' יכול למחות דמקום חרום הוא וכו'". הרשב"א (על סוגייתנו): "...והפי' הנכון בשכוני גואי, בארץ מרחקים עמדתי כל אותן שני החזקה ולא שמעתי בחזקתך, או שלא יכולתי למחות, וכדתנן כו' וא"ל רב נחמן זיל ברור ש הי' עמך במדינה בסוף השלש שנים של שני חזקה". וכן משמע מהרבה ראשונים המפרשים את סוגייתנו.

אבל הרא"ש²¹ כתב: "ויותר נראה שאין צריך להביא [המחזיק] ראייה כיון שזה החזיק בשופי שלש שנים והחזקה נשמעת אפילו במדינה אחרת כדמוכח לקמן עליו לברר ש'ה' במקום שלא היתה מחאתו נשמעת אם ה' מוחה ולכך נמנע מלמחות". ופי' הקצוה"ח²², שכוונת הרא"ש היא **לחלק** בין שני המקרים שהובאו לעיל: כאשר טוען המערער שלא שמע על החזקה, אזי על המחזיק להביא ראייה, כי טענתו של המערער היא שהחזקה לא נשמעה למרחוק, וא"כ טענתו מטילה ספק בחזקה. משא"כ כאשר טוען המערער ששמע על החזקה אך לא מחה בגלל ריחוקו ממקום החזקה, **עליו** להביא ראייה (שהי' במקום רחוק וכו'), כי אם החזקה נשמעה למרחוק (כדבריו של המערער – **ששמע** על החזקה) – ה"אמתלא" עכשיו היא על המחאה, ועל כן על המערער להביא ראייה (שלא יכל למחות). וע"פ הנ"ל ב"קובץ שיעורים" (ובהסבר דבריו) אינו מובן: מהו ההבדל בין שני הטענות הנ"ל, הרי שניהם **מסבירות** את משמעותן של שתיקת המערער על החזקה²³ (כנ"ל), וא"כ, גם כשטוען המערער ש(שמע על החזקה, אך) לא יכל למחות – יהא על המחזיק החיוב להוכיח?

ויש לומר, דהרא"ש אזל לשיטתי, דסובר שחזקה מיוסדת על תקנת חכמים שתקנו משום "פסידא דלקוחות" (כהקצוה"ח), ולכן הדין בשני המקרים משתנה, דתלוי הוא על מי תקנו ב"ד: כאשר טוען המערער שלא שמע על החזקה, היינו, שהחזקה כאן לא נשמעה – על המחזיק להביא ראייה, כי תקנת חכמים הייתה שהמחזיק יחזיק באופן שהמערער ישמע ע"ז, ואם (לטענת המערער) חסר בפרט זה (כי המערער לא שמע) – על המחזיק להביא ראייה, כי פרט זה (שעליו אנו דנים במקרה הזה) שבתקנה להחזיק – מוטלת על המחזיק, ולכן עליו להביא ראייה. משא"כ אם טוען המערער ששמע על החזקה, אך לא יכל למחות, הרי שעל המערער להביא ראייה, כי פרט זה שבתקנה – **למחות** – מוטל **עליו**, ובמילא כאשר ישנו חסרון בזה – עליו מוטל החיוב להוכיח (שהייתה כאן סיבה לאי-

²¹ בסוגייתנו, ס"י ר'.

²² בס"י קמ"ג, סק"ב.

²³ וההבדל שבין שני הטענות הוא רק בהסבר השתיקה: או מפני שלא שמע, או מפני שלא הי' יכול למחות.

הקיום של התקנה). ולכן סבר הרא"ש (ע"פ הסברו של הקצוה"ח) שיש הבדל בין שני הטענות, כי סובר שחזקה מיוסדת על תקנת חכמים²⁴, כנ"ל.

[אך חילוק זה קיים רק לשיטת הרא"ש (הסובר כהקצוה"ח), אולם לשיטת הרמב"ן, שהחזקה מיוסדת על שתיקתו של המערער – אין לחלק בין המקרים, כי (כנ"ל) בשני המקרים אין ראייה משתיקתו²⁵].



ביאור המחלוקת ב"חזקת ראייה" דבאים בחנות

הת' לוי יצחק שי' אפשטיין
תלמיד בישיבה

ברמב"ם הלכות שכנים²⁶ פוסק: "לא יפתח אדם חנות כנגד פתח חצר חברו שזה חזק קבוע תמיד, שהרי בני רה"ר עוברים וזה יושב בחנותו כל היום ומביט בפתח חברו". ומשמע דס"ל שראית הבאים בחנות אינה נחשבת להיזק²⁷, כ"א רק ראיית בעל החנות.

²⁴ וכן יש להוכיח דהרא"ש סובר כדברי הקצוה"ח, ממה שפסק [בניגוד לכמה מהראשונים] שכאשר אנו בטוחים שלא שמע המחזיק על המחאה (וכגון: אם העדים אומרים בפירוש שלא סיפרו לאיש על המחאה) – לא הוי מחאה. ואם סובר הרא"ש כהרמב"ן – שחזקה נובעת משתיקתו של ה'מרא קמא' – יוקשה: אמאי לא הוי מחאה, והרי אם מעידים העדים שמחה המ"ק – שוב אין מתחילה חזקתו של המחזיק, שהרי התברר (וע"י עדים) שהמ"ק לא שתק? אלא מחזור שסובר הרא"ש כדברי הקצוה"ח (שחזקה מיוסדת על תקנת חכמים), ועל כן לא הוי מחאה (אם בטוחים אנו שלא שמע המחזיק), כי התקנה הייתה שהמחאה תגיע לאוזני המחזיק ותגרום לו להזהר בשטרו, וכיון שבטוחים אנו שלא שמע המחזיק על המחאה – לא הוי מחאה.

²⁵ כנ"ל בהערה 23.

²⁶ פ"ה ה"ז.

²⁷ ומודגש יותר בדבריו "שבני רה"ר עוברים ושבים וזה יושב" כו' דמשמע שבמילים "שבני רה"ר עוברים ושבים", נכללים גם הבאים בחנות שגם הם הרי עוברים ושבים, ורק בעל החנות יושב כל היום ועי"ז מביט.

והנה לאידך מצינו ברשב"א²⁸ על דברי הגמ' "אבל פותח הוא פתח כנגד פתח ברה"ר (- דהיינו) "דווקא פתח של חצר או של בית (שי"ל "הא קא בעית לאיצנועי מבני רה"ר") אבל פתח חנות לא, שהבעה"ב יושב שם תדיר ואינו יכול להישמר ולהיצטנע ממנו ומן הבאים בחנותו" היינו דס"ל דהבאים בחנות חשיב היזק²⁹.

ונראה לבאר סברת מחלוקתם³⁰ דתלוי הוא במחלוקת עיקרית ביניהם בגדר היזק ראייה, והוא: דבמס' בבא בתרא על דברי הגמ'³¹ גבי שתי חצרות זו למעלה מזו שצריך התחתון לסייע לעליון בבניית כל המחיצה ביניהם, שואלים התוס'³²: "ותחתון למה יסייע לעליון, דכי מטי לארבע אמות ולא יוכל התחתון לראות בחצר העליון, יבנה העליון, ואומר ר"ת כגון שחצר התחתון אינו נמוך אצל חצר חברו של עליון אלא מצד א' הוא גבוה ומצד א' הוא גבוה כחצר העליון, שיוכל לראות שם, ור"י מפרש דהתחתון מזיק לעליון, כי קאי עליון, כדאמרין לעיל כי קאימנא חזו לי, ולכן צריך לסייע עד ד' אמות בחצר העליון". והיינו דר"י ור"ת חלוקים בדעותיהם בפ"י דברי הגמ' שם "בני רה"ר כי קאימנא חזו לי את בין כי קאימנא ובין כי יתבינא" דר"י שהסביר שהתחתון מזיק לעליון כי קאי עליון, היינו דסברי (בפ"י הגמ') דכי קאימנא הוא היזק (אלא שהוא מועט ולכן נקטו בגמ' בלשון דבני רה"ר אינם מזיקים דכי קאימנא – בלבד חזו – חזו לי ואת בין כי קאימנא ובין כי יתבינא ולכן אתה חייב), משא"כ ר"ת סבר (בפ"י הגמ' דטוען) שכי

²⁸ בבא בתרא דף ס' ע"א בד"ה אבל.

²⁹ ומוכח הוא, מהא דבבביתא שמביא כראיה לשיטתו (מתוספתא דמכילתין פ"ה ה"ב) "אבא שאול אמר לא יפתח אדם חנות כנגד חנות חברו כדי שלא י' הי' יושב בחנותו ורואה בחצרו של חברו" לא מוזכרים הבאים בחנות בתור היזק, ובכ"ז כותב שחלק מהטענה היא על ההיזק דבאים בחנות, ומשמע דס"ל שגם הבאים נחשבים היזק.

³⁰ שלכאורה הוא תמוה, מהי סברת הרשב"א שיש יתרון בהיזק דבאים בחנות על ההיזק דעוברים ושבים ברשות הרבים, ואם הבין בכ"ז דשייך היזק יותר, למה לא פסק הרמב"ם כך, ולא החשיב ההיזק דהבאים בחנות, משמע דס"ל ששווים לעוברים ושבים ברה"ר.

³¹ דף ר' ע"ב.

³² בד"ה שתי חצירות.

קאימנא אינו היזק כלל, ואולי אפשר לתרץ שהתחתון מזיק כי קאי עליון, ולכן מתרץ תי' אחר.

ובמחלוקת זו נחלקו גם הרמב"ם והרשב"א, דהרמב"ם סובר כר"ת דכי קאימנא כשלעצמו לא חשיב היזק כלל, ולכן פסק³³ דאין התחתון צריך לסייע לעליון "אלא בונים שניהם מלמטה ובונה העליון לבדו מכנגדו ועולה", ודלא כר"י הסובר שתמיד צריך התחתון לסייע, דחזי להעליון כי קאי.

והרשב"א³⁴ פסק כר"י שתחתון בונה מכנגדו ועולה "ואפי' עד שלא יוכל לראות כשהעליון עומד, צריך לסלק ממנו היזק ראייתו וכמו שאמרו למעלה, בני רה"ר, כי קאימנא חזו לי" ומסיים "אלמא, אפי' בכי הכי מקפידין", ומוכח דס"ל כר"י ד"כי קאימנא חשיב היזק" ומקפידין עליו, אלא שהיות וגם בני רה"ר מזיקים את אותו ההיזק, א"א לתבוע תשלום נזק זה משכינו.

והנה, בדברי הרמב"ם בענין היזק ראייה³⁵ ניתן לדייק ב' דיוקי לשונות:

א. שלומד שנוגע להיזק ראייה דב' גגות, דהיינו (דווקא) כ"שיהיו גגיהן עשוין לדירה", ונ"ל דהוא היות וסברי שענינו של ההיזק הוא שמבטל מהגג שם דירה³⁶ דרואהו כשמשמש, וכן מצינו בחנות לעיל שלא יפתח אדם חנות כנגד פתח חצר חברו שזה היזק קבוע **תמיד**, שזה יושב בחנותו כל היום ומביט בפתח חברו, והיינו דמבטל שם דירה (ולכן אא"ל 'הא קא בעית לאיצטנועי מבני רה"ר' דהם אינם מבטלים שם דירה וכדלהלן).

³³ בהלכות שכנים פ"ג ה"ז.

³⁴ דף ר' ע"ב ד"ה ואמר רב הונא.

³⁵ הל' שכנים פ"ג ה"ה.

³⁶ ודלא כר"י שמסביר בד"ה בשני צידי רה"ר בגמ' שם, שההיזק הוא שאינו יכול להסתתר מחברו כשעולה בגגו, שלכן בין גג לגג אי"ז היזק ראייה היות ויכול להיזהר. (ויש להסתפק אם יש חילוק בין דעת הרמב"ם לר"י (גם) בענין זה, היינו שלדעת הרמב"ם גם כשיכול להיזהר מחברו היות וחברו מצידו רואהו תמיד וכן להיפך, או שהוא שווה ומקביל, שכשרואהו תמיד הכוונה - שא"א להשאר, וכשאין זה תמיד, היינו שיכול להישמר.

ב. שלומד שטענטו של בעל הגג שבני רה"ר "אין רואים אותי אלא ביום, בעת שאעמוד על גג, ואתה רואה אותי תמיד" (ולא כותב בין כי קאימנא ובין כי יתיבנא כלשון הגמ' שם), ונ"ל דס"ל דהדיוק בהיזק שם הוא, שהוא היזק תמיד ולא רק בעיתים מסוימות.

והא בהא תליא, דכשאין היזק הראיה תמידי אלא לעתים, אי"ז מבטל שם דירה דעדיין יכול להשתמש בה, רק שאין השימוש בקל אבל נשאר דירה, משא"כ כשרואה תמיד ה"ז מבטל מהגג שם דירה, ומאחר ששכנו יכול לראותו (ורואהו בפועל) בכל עת, לא חשיב דירה.

והיינו דלדעת הרמב"ם יש כמה גדרים בהיזק ראייה:

א. היזק דלא חשיב כלל (כגון כי קאימנא). ב. היזק תמידי המבטל שם דירה (וכגון חנות), ויש להוסיף עפ"ז: ג. היזק ממוצע דחשיב היזק, אבל אינו תמידי ואינו מבטל שם דירה (וכגון בית ובני רה"ר וכדלהלן), והיינו מה שפסק הרמב"ם³⁷ ש"אחד מן השותפין שביקש לפתוח לו חלון בתוך ביתו לחצר, חברו מעכב עליו מפני שמסתכל בו ממנו, ואם פתח יסתום... אבל פותח אדם לרה"ר פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון, מפני שא"ל הרי אני כא' מבני רה"ר שרואים אותך", והיינו דההיזק שנעשה ע"י בית הוא היזק שאפשר לחייב עליו את שכיני בבניית גדר, דאף שאינו מפקיע שם דירה הוא בכ"ז מזיק, רק היות והוא שווה בגדר ההיזק (היזק שאינו תמידי) להיזק דבני רה"ר שגם הם הוי מזיקים אבל עוברים ושבים, וא"ז תמיד, לכן, כשיש אפשרות לומר "הא קא בעית לאיצטנועי מבני רה"ר" – פטור.

ולסיכום דעת הרמב"ם, דיש כמה גדרים בהיזק ראייה, היזק דלא חשיב (כי קאימנא) היזק דאינו תמיד (ולא מפקיע שם דירה – וכגון בית) ומתחלק לב', כשיכול לתלותו בבני רה"ר פטור מגדר וכשא"א חייב, והיזק תמידי המפקיע שם דירה (בחנות) וא"א לתלותו ברה"ר – דחייב.

ועפ"ז יובן בפשטות דעת הרמב"ם שהבאים בחנות לא מיחשיב היזק, כיון שבגדר היזקם (היזק, רק שאינו תמידי) שווים לבני רה"ר העוברים ושוים, שהוא גם גדר היזקם כדלעיל, ולכן הוא כבית, שהיות ויכול לומר לו "הא קא בעית לאיצטנועי מבני רה"ר" אי אפשר לחייבו משום הנכנסים לחנות, והטענה היחידה שיכולה להיות לו, היא כלפי המוכר שיושב ורואהו תמיד, דהוא גדר אחר מהעוברים ברחוב.

אבל בדעת הרשב"א לא מצינו חילוקים בגדר היזק ראייה (אם הוא תמידי המפקיע שם דירה או לא), ונראה לומר דס"ל שההיזק מוגדר לפי רמת הנזק בפועל, אלא שסובר שרמת הנזק ד"כי קאימנא" ודבית, שווה להיזק דבני רה"ר שכולם רואהו אך בלא שימת לב יתירה, ולכן כשיכול לטעון "הא קא בעית לאיצטנועי מבני רה"ר" – פטור, משא"כ כשלא יכול לטעון, יכול לחייבו דהרי מזיק לו, משא"כ גבי חנות סובר שרמת הנזק גבוהה יותר, ולכן אסור, וא"א לתלות בבני רה"ר ולומר שרמת הנזק שלהם גבוהה יותר. ואין רמת ההיזק הגבוהה דחנות נובעת מסבה שרואהו תמיד כהרמב"ם, אלא – כמדויק בלשון הרשב"א – בטענת בעל החצר "איני יכול להישמר ממך ומן הבאים בחנותך", היינו דעיקר הדגש הוא ע"ז שאינו יכול להישמר ממנו³⁸, משא"כ ב"כי קאימנא" שיכול להישמר ממנו ע"י שיושב וכיו"ב.

ולכן סבר הרשב"א דהבאים בחנות חשיב להיזק, דלדעת הרמב"ם הרי אף שפשיטא שהבאים בחנות מתעכבים יותר מבני רה"ר, הרי בגדרם הם שווים, דשניהם הם בסוג היזק שאינו מפקיע שם דירה, אבל לרשב"א שסובר שתלוי ברמת הנזק בפועל, הרי אינו יכול לומר גבי הבאים בחנות – "הא קא בעית לאיצטנועי מבני רה"ר", דא"ל, בני רה"ר עוברים ושבים, והבאים בחנות מתעכבים יותר, ולכן לדעת הרשב"א גם אם אין בהמצאותו של המוכר כל היזק, עדיין יכול לאסור עליו לקיים חנות בפתח חצירו משום העוברים ושבים.



³⁸ וראה דעת ר"י המובאת בהערה 36, וזהו ספק האם הרמב"ם חולק עליו וא"ל דגם בזאת חולקים הרמב"ם ורשב"א, ואינו מוכרח.

³⁷ הל' שכנים פ"ה ה"ו וה"ז.

החידוש ב"שותפין" ללישנא קמא

הת' ראובן שי' זאיאנץ
תלמיד בישיבה

א.

שנינו במשנה ריש מסכת בבא בתרא: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע". ובגמרא: "מאי מחיצה גודא כו', טעמא דרצו, הא לא רצו אין מחייבין אותו, אלמא היזק ראי' לאו שמ' היזק, ואימא מאי מחיצה פלוגתא... וכיון דרצו [לחלוק את החצר בין שניהם] בונין את הכותל בעל כרחו, אלמא היזק ראי' שמ' היזק".

היינו, שללישנא קמא "היזק ראי' לאו שמיה היזק", ובונים את הכותל רק באם הסכימו ורצו שניהם בזה, אך ללישנא בתרא "היזק ראי' שמיה היזק", ובאם הם חולקים את החצר, חייבים הם לבנות כותל.

והנה ידועה הקושי, מדוע נקט התנא במשנה דווקא במקרה של "שותפין" (שאינו שכיח כ"כ), ולא שנה בפשטות "השכנים שעשו מחיצה בונין את הכותל באמצע" שחייבים הם לבנותו כמנהג המדינה וכו' ³⁹ ⁴⁰?

והנה, ללישנא בתרא (הסוברת ש"היזק ראי' שמ' היזק") – פשוט הביאור בזה: די"ל, דזה שכאשר הסכימו לבנות כותל – אפשר לכופם על גויל וגזית (כמנהג המדינה) – בזה אין חידוש (כ"כ) ללישנא בתרא, כי כל חידושה של המשנה הוא שאפי' כאשר הם (רק) רצו להתחלק – אעפ"כ אפשר לכופם לבנות

³⁹ היינו, דלכאורה מהו ההבדל בין שותפין לאחר שכבר רצו לעשות מחיצה, לשכנים רגילים? וא"כ יכול ה' התנא לשנות בפשטות שהשכנים שעשו מחיצה – אפשר לכופם לבנותו מגויל וגזית כמנהג המדינה.

⁴⁰ ושמעתי תי' בזה ע"ד הצחות, בהחידוש גבי שכנים שהכוונה היא ב"השותפין שרצו לעשות מחיצה"? – בתמיה! – איך יכול להיות ששני אנשים שהיו שותפין (שבזה התמיהה היא יותר תקיפה מאשר בשכנים), ואעפ"כ שניהם (לא רק יעשו, אלא) ירצו לעשות מחיצה?!

כותל, ולא יכול השותף השני לטעון שכאשר הסכים להתחלק לא התכוון להתחייב לבנות כותל ⁴¹.

אך כאמור, זהו הסבר רק ללישנא בתרא, אך ללישנא קמא אין לומר כן, דוודאי אם הסכימו לבנות כותל (שזהו הסבר דברי המשנה לל"ק) – יצטרכו "לבנות את הכותל", והחידוש הוא רק בזה שעכשיו אפשר לכופו לבנות מגויל וגזית כמנהג המדינה (כמבואר בגמ'), ואין בזה משום חידוש אם הם שותפין או שכנים.

ובשלמא אם הלישנא קמא הייתה סוברת ש"היזק ראי' שמ' היזק" – אתי שפיר, די"ל שיש חידוש בענין זה (לחייבם לבנותו כמנהג המדינה) בשותפין, דאם איתא גבי שכנים, סלקא דעתך אמינא שדווקא גבי שכנים הוא שחייבה התורה את השכנים לבנות כמנהג המדינה (בעל כרחם), כיון שעד עכשיו חצר זו הוגדרה כבר כחצר שמתחייבת משום היזק ראי', ועכשיו שרוצה א' מהשכנים לבנות כותל – מסתבר לומר ⁴² שיכול לכופ את שכנו לבנותו כמנהג המדינה, כיון שחצר זו עד עכשיו גם הייתה "עומדת" לחיוב בהיזק ראי'. משא"כ גבי שותפין (לאחר שחלקו) הוא אמינא למימר, דכיון שעד עכשיו כל א' מהשותפין ראה בעסקיו של חבירו, אי אפשר לכופם לבנותו כמנהג המדינה, כיון שעד עכשיו לא הייתה חצר זו מתחייבת משום היזק ראי' (כיון שהיו שותפין), ועכשיו שחלקו – פחות מסתבר לומר שאפשר לכופם לבנותו כמנהג המדינה.

אך זאת הי' אפשר לומר רק אם ללישנא קמא "היזק ראי' שמ' היזק", אולם סברת הל"ק (כפי שנת' בגמ') היא ש"היזק ראי' לאו שמ' היזק", וא"כ הקושיא בעינה עומדת: מהו החידוש דשותפין גבי שכנים שעשו מחיצה – ללישנא קמא?

⁴¹ ועייג"כ במסיכתין, ב' ע"ב, תור"ה "וכיון דרצו כו'".

⁴² עכ"פ יותר מבשותפין כלהלן.

ב.

ויובן זה בהקדים, דהנה יש להסתפק האם דין זה שבמשנה – שכל אחד מהשותפין חייב לתת חלק שווה בכותל, הוא דווקא כאשר שני החצרות שוות בגודלם, אך כשאחת מהן גדולה מהשני' אזי כל אחד יתן כפי ערך גודל חצרו, היינו, שאם לראובן יש שני שלישים בקרקע יתן (בגוויל) ד' טפחים ברוחב בכותל (הן בקרקע והן באבנים) ושמעון שיש לו רק שליש אחד יתן ב' טפחים בלבד בכותל), או שגם במקרה כזה לא נתחשב עם גודל החצר, ונחייב את שני השותפין להשתתף בכותל בחלק שווה?

והנה הרשב"א⁴³ כתב דהדין בזה הוא שתמיד מתחלקים הם בשווה בהוצאות הכותל, וזהו גם באופן שרשותו של האחד גדולה מרשותו של השני.

והרש"ש הקשה על כך שלכאורה זה תלוי בגודל החצר של כ"א מהם, ובאם חצרו של אחד גדולה משל חברו, צריך הוא להשתתף יותר בבניית הכותל. (ומה שחזינן הכא שמתתפים הם בכותל בשווה, צ"ל – כהסבר הרש"ש – שהוא משום שהכא איירי שרשותם הייתה שווה, ולכך משתתפים הם בשווה).

והנה בשלמא אם נלמד כמו שרוצה להעמיד הרש"ש י' הי' מובן, דשפיר שצריך כ"א לשלם כפי שנהנה. אבל ע"פ מה שכתב הרשב"א לכא' צ"ב, דמדוע אכן אין כל אחד נותן לפי ערכו, והרי בפשטות נראה שכאשר אחד נהנה יותר מחברו, צריך הוא לשלם על זה יותר ממנו. ובנדו"ד, באם ראובן נהנה מכותל זה יותר משמעון (דאי הנזק שלו גדול יותר – שהרי חצרו גדולה יותר) צ"ל שישקיע בכותל זה יותר משמעון?

ובפרט ע"פ מה שרוצה הרש"ש להוכיח שזהו (לא רק סברא, אלא) גם דין מפורש, דאיתא בגמ' לקמן⁴⁴ שכאשר לשני שכנים יש בתים בחצר, ורוצים הם לעשות 'בית שער' לחצר כדי להינצל מהיזק ראיית הרבים, הדין הוא שבאם לאחד מהם יש יותר בתים מהשני, (היינו, שנהנה הוא מ'בית שער' זה יותר משכינו)

⁴³ וכן כתב הירמיה ובשיטה מקובצת. וכ"ה להלכה.

⁴⁴ דף ד' ע"ב.

חייב הוא לשלם יותר משכינו על בניית ה'בית שער', וא"כ מדוע לשיטת הרשב"א, משלמים הם בכל אופן בשווה?

והנה בשיטה מקובצת⁴⁵ הביא תי' בזה בשם ה'גליון', שהטעם על זה שתמיד מתחלקים הם בכותל בשווה מבלי להתחשב עם גודל החצר, הוא מפני שלגבי ההיזק שניהם שווים. וכוונתו היא, שלגבי דיני מזיק שניהם שווים, כי הסיבה לבניית הכותל היא מכיון שכ"א מזיק את חברו בהיזק ראייתו, וכשמדברים על דיני היזק, הרי שניהם מזיקים הם בשווה. ומשום"ה בכל אופן משלמים הם בשווה על הכותל, דמצד הסיבה לבניית הכותל – שכ"א מזיק את השני בראייתו – שווים הם. ועפ"ז יש לתרץ את קושיית הרש"ש הנ"ל מבית שער, שהרי בדין 'בית שער' מדובר שבונים אותו (לא משום שכ"א מהם מזיק את חברו – מדיני מזיק, אלא) משום שהשכנים אינם רוצים להיות ניזוקים מאנשי רה"ר וכדו', ולכן בונים הם 'בית שער' – כניזוקין, ושם אכן שייך לומר שמי שאי ההיזק מהנה אותו יותר משכנו יצטרך להשקיע יותר ב'בית שער', שהרי לגבי מניעת ההיזק שווים הם. אך במקרה דנן שמשלמים מדיני מזיק, הרי בזה שווים הם. ולכן על כל אחד מהם לשלם חלק שווה בכותל.

[והגר"א מוכיח את שיטת הרשב"א – שתמיד משתתפים הם בשווה – מהא דאיתא לקמן במשנה⁴⁶ שהמקיף את שדה חבירו מג' רוחותיו וגדר את ג' רוחות אלו, ועמד הניקף וגדר את הרוח הרביעית, הרי עכשיו חייב הניקף לשלם בעד ג' המחיצות הראשונות שהקיפו המקיף, דעכשיו – ע"י שגדר בעצמו את הרביעית – גילה דעתו שחפץ להיות מוקף מכל ד' רוחותיו. וא"כ ניחא ליה גם ג' המחיצות שהקיפו המקיף. ומוכיח משם הגר"א שאם נאמר שההשתתפות במחיצה היא כפי ערך החצר דכ"א, א"כ כאשר למקיף יש שלש שדות ולשני שדה אחת בלבד, אז הי' צ"ל הדין שהמקיף ישלם על המחיצות יותר מהשתתפות הניקף, דהרי הוא נהנה מזה יותר מהניקף – ששומרים המחיצות בשבילו על ג' שדות לעומת שדה אחת של הניקף. ומדוע מצינו שמתתפים הם בזה תמיד בשווה.

⁴⁵ בסד"ה "השותפין שרצו כו'".

⁴⁶ ד' ע"ב.

אלא מהא מוכח דההשתתפות במחיצות אינה תלויה בגודל החצר. ומשתתפים הם בזה תמיד בשווה.]

ג.

אך תירוצו זה הוא רק באם נעמיד את המשנה כפי הל"ב בגמ' שלשיתתה 'היזק ראייה שמיא היזק' והכותל הוא אכן מדיני מזיק, אך לפי הל"ק משמע שהמשנה עוסקת בדיני **ניזק**, שהרי אליבא דהל"ק (מעיקר הדין 'היזק ראייה לאו שמיא היזק', ואין אחד מזיק את חברו ע"י ראייתו, וא"כ אין מדובר כאן מדיני **מזיק**) וכל מה שבונים הם כותל הוא במקרה **שרוצים** הם לעשות מחיצה, היינו, שכ"א מהם נתרצה לבנות כותל בגלל שהוא **ניזק** מחברו (כלומר, דאכן לא חייבוהו לבנות כותל (כי 'היזק ראייה לאו שמיא היזק'), אלא שמכיון שהוא ניזק מראיתו של שותפו, לכך הסכים לבנות ביחד את הכותל)?⁴⁷

ואוי"ל, שכאשר שניהם מסכימים שכל אחד יחשב ניזק מהשני, אזי זה נחשב שקבלו על עצמם לשאת ב'תואר' של 'מזיקים', וקבלו על עצמם שאע"פ שאינם חייבים לבנות כותל – שהרי 'היזק ראי' לאו שמיא היזק' (לל"ק) – מ"מ הם מקבלים על עצמם להיקרא כ'מזיקים' (היינו, שיקרא 'שמיא היזק'), ולהתנהג ככל הדינים שחלים על מזיק ע"פ התורה.⁴⁸ וא"כ, התירוצו הנ"ל שייך גם לל"ק. דגם ללישנא זו, כשמתרצים לעשות כותל נחשב זה שקיבלו ע"ע שכ"א מזיק את חברו, ובונים את הכותל מדיני מזיק.

⁴⁷ ולהעיר, ששאלה זו קיימת רק לגבי המפרשים את דברי הגמרא, אך לגבי השו"ע אפ"ל שפוסק הוא כהל"ב.

⁴⁸ היינו, שעד עכשיו וודאי שכל אחד הי' ניזוק מהשני, אך (לל"ק) לא הי' בהיזק זה כדי לחייבם מדיני מזיק (שבזה נכלל בניית כותל, וכמנהג המדינה, עם כל פרטיו), כיון ש'היזק ראי' לאו שמיא היזק'. אך כאשר הסכימו לבנות כותל – הרי כאילו קבלו הם על עצמם שאפי' ש'היזק ראי' לאו שמיא היזק', מ"מ הם **מתחייבים** (כ'מזיקים') משום היזק זה, ככפנים.

ד.

ועפ"ז ניתן לבאר עניין נוסף במשנתנו, דלכאורה אפשר להקשות קושיא פשוטה: מדוע מאריכה כ"כ המשנה דבמקום שנהגו בגויל יבנה בגויל, ו'הכל כמנהג המדינה' כו', ועובי הגויל צריך להיות בצורה כזאת כו', דלכאורה אליבא דהל"ק שאיירי הכא ב'שותפין שרצו לעשות מחיצה' – אזי שיעשו הם איך שנתרצו ואיך שסיכמו ביניהם, שהרי פשוט שבאם מדובר בהסכם בין שני שותפין או שכנים אין מקום לכל הכללים הנ"ל? אך ע"פ הנ"ל אפ"ל, שזהו מה שרוצה המשנה לחדש, שמהרגע ששני השותפין הסכימו להיקרא כ'מזיקין' (כנ"ל) – אזי חלים עליהם כל דיני מזיק איך שהם ע"פ תורה (שמקום שנהגו בגויל יבנה בגויל, ו'הכל כמנהג המדינה' וכו').

ומעתה, על יסוד האמור לעיל (דכאשר שניהם הסכימו לישא בתואר "מזיקין" וקבלו על עצמם ש'היזק ראי' שמיא היזק", כדלעיל סעיף ג') יש לבאר גם בעניינינו, שהחידוש ב'השותפין' גבי שכנים ללישנא קמא יהי', דאם איתא גבי שכנים היינו חושבים שדווקא גבי שכנים חייבה התורה את השכנים לבנות כמנהג המדינה (בעל כרחם), כיון שעד עכשיו חצר זו כבר הוגדרה כחצר שמתחייבת משום היזק ראי', ועכשיו שרוצה א' מהשכנים לבנות כותל – מסתבר לומר שיכול לכוף את שכנו לבנותו כמנהג המדינה. משא"כ גבי שותפין (לאחר שחלקו) הוא אמינא למימר, דכיון שעד עכשיו כל א' מהשותפין ראה בעסקיו של חברו, אי אפשר לכופם לבנותו כמנהג המדינה, כיון שעד עכשיו לא הייתה חצר זו מתחייבת משום היזק ראי' (כיון שהיו שותפין), ועכשיו שחלקו – פחות מסתבר לומר שאפשר לכופם לבנותו כמנהג המדינה (כמבואר לעיל – סעיף א').⁴⁹ וזהו חידושה של המשנה (אף ללישנא קמא), שאפי' **"שותפין שרצו לעשות מחיצה – בונין את הכותל כו"** (בעל כרחם), כמנהג המדינה.



⁴⁹ כלומר, כל הטעם שנמנענו מלתרץ כך (בסעיף א') הוא משום שלל"ק 'היזק ראי' לאו שמיא היזק'. ומעתה, שגם לל"ק (כאשר קבלו על עצמם השותפין) 'היזק ראי' שמיא היזק' – אתי שפיר (כנ"ל ס"א).

חזקת ג' שנים

הת' שמואל לוי יצחק שי' חכמון
תלמיד בישיבה

איתא בגמ'⁵⁰: "איתיביה רבא לרב נחמן, אמר ר' יהודה לא אמרו שלוש שנים אלא כדי שיהא באספמיה, ויחזיק שנה, וילכו ויודיעוהו שנה ויבוא לשנה אחרת". ומכאן מקשה רבא על רב נחמן שסובר ד"מחאה שלא בפניו הוי מחאה", שבאם הוי מחאה, מדוע א"כ צריך המערער לילך מאספמיה לארץ ישראל, דיכול לישוב באספמיה ולמחות, ומתרץ ר"נ, שבאמת יכול למחות באספמיה ולא חיישינן שמא לא ידע המחזיק מחאתו, כי מיחה כהוגן (דהרי מחאה שלא בפניו הוי מחאה), ומה שאמר ר"י שיבוא לא"י וימחה, הוא רק מכיון דאם ימחה באספמיה בפני עדים אזי י' ה' לו טורח אח"כ להוציא את הפירות שאכל, כי קשה גזל הנאכל, אבל אם ילך בעצמו בתחילת ג' וימחה בפניו, יוציא ממנו את הקרקע והפירות ללא טורח, כך מפרש הרשב"ם⁵¹ את דברי ר"נ. ומכאן משמע, שלומד שמחאה שלא בפניו יכולה להיות גם במצב שלא שמע המחזיק את מחאתו, ולמרות זאת תתבטל חזקתו דהמחזיק, מכיון שמיחה כהוגן.

אבל בתוס' על אתר⁵² הקשה, מדוע לא תירץ רב נחמן על שאלת רבא, שבאמת מחאה שלא בפניו הוי מחאה, ומה שצריך לילך לארץ ישראל, הוא מכיון דהמחאה אינה נשמעת מאספמיה, אבל לא צריך להיות בפניו דהמחזיק ממש, ומשאלת התוס' משמע שלמד שמחאה שלא בפניו מועילה, רק במצב שנשמעת למחזיק.

ויש לקשר מחלוקת זו עם מחלוקת הרמב"ם ורבינו יונה בגדר חזקה, דלדעת הרמב"ם⁵³ חזקה נעשית ע"י שאוכל בשופי ג' שנים, ועי"ז נעשה מוחזק, והמחאה

⁵⁰ דף ל"ט ע"א.

⁵¹ ד"ה "ומשני עצה טובה קמ"ל".

⁵² ד"ה "ליתבי אדוכתיה ולמחות".

⁵³ ד"ה "אלא אמר רבא שתא קמיתא מיזדהר איניש בשטרי".

הוי כדי לתפוס מהמוחזק ולהראות שזהו גזל בידו, ועפ"ז רק באם מיחה והגיע לאזניו דהמחזיק הוי מחאה, דמכיון ששמע המחזיק ולא שמר את השטר, הוי הוכחה שזהו גזל בידו, ולכן חוזרת השדה למרא קמא, משא"כ כשמיחה ולא הגיע לאזניו לא ה' לו להיזהר בשטרו לאחר ג' שנים, כי לא שמע את המחאה, ויתכן שאכן קנה את השדה ואירכס שטרי', ולכן נשאר מוחזק, ולא מוציאין השדה מהמוחזק.

אמנם לדעת רבינו יונה⁵⁴, חזקה הוי ראיה, והוי החזקה כבר בתוך ג' שנים, דכיון ששתק ולא מיחה מיד בזה הוי חזקה, כי הראה בזאת שהשדה אינה שלו, דהשתיקה הוי ריעותא למריה קמא, רק שעדיין ישנה ריעותא למוחזק עד ג' שנים, שבאם קנה את השדה, כפי שטוען, שיראה את השטר (דבתוך ג' שנים הוי' לי' ליזהר בשטרי'), אבל לאחר ג' שנים אין לו להיזהר בשטר, ולא יכול לטעון לו המערער שיראה את שטרו, וכבר אין ריעותא למחזיק. ומכיון שכל החזקה נוצרת ע"י שלא מיחה המרא קמא, דזוהי ראי' שאינה שלו, הרי בשעה שמיחה ביטל את הריעותא שלו, ע"י עצם המחאה שסותרת את הראי' נגדו, ולכן גם אם לא הגיעה המחאה לאזניו דהמחזיק, נתבטלה חזקתו.

ונמצא שהרמב"ם שאומר שלא הוי חזקה רק אם הגיע לאזניו דהמחזיק אזיל כשיטת התוס', ואילו רבינו יונה שנתבטלה החזקה, אפילו שלא הגיעה המחאה לאזניו דהמחזיק, סבירא לי' כהרשב"ם.



⁵⁴ ה' טוען ונטען פי"א ה"ה.

"אבל שית אין לך מחאה יותר גדולה מזו"

הת' דוד שי' יאמפולסקי
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' דף ל' ע"ב: "ההוא דאמר ליה לחבריה, מאי בעית בהאי ארעא, אמר ליה, מפלגיא זבינא ואכלתיה שני חזקה, אמר ליה, והא נקיטנא שטרא דזבני ליה מיניה הא ארבעי שני, א"ל מי סברת שני חזקה תלת שני קא אמינא, שני חזקה טובא קא אמינא. אמר רבא, עבידי אינשי דקרו לשני טובא שני חזקה, וה"מ דאכלה שבע דקדים חזקה דהאי לשטרא דהך, אבל שית אין לך מחאה גדולה מזו".

ובתוד"ה אבל אכלה שית שניין כו' כתבו וז"ל: "הקשה ר"י בר מרדכי אפילו לא אייתי סהדי אלא דאכלה שלוש שניין, יהא נאמן לומר לקחתיה קודם מינך, במיגו דאי בעי אמר מינך זבינתה, ואומר ר"י דאין זה מיגו, דמעיקרא לא יטעון כלל מינך זבינתה, דאין יודע אם יש לזה שטר שקנאה ממנו".

ולכאורה קשה תירוץ ר"י, ע"פ מה שכתב הרא"ש בסוגייתנו¹: "והוא שהמכר הי' בשטר, דאית ליה קלא, אבל בעדים ללא שטר לית ליה קלא", היינו דכדי שתחשב מכירת המרא קמא בתוך השלש שנים כמחאה, מוכרח הוא להיות ע"י שטר, ומכאן משמע שהמחזיק יודע מהשטר, שלכן דווקא המכירה למערער נקראת מחאה, וא"כ יוקשה מדוע כותב התוס' שהמחזיק לא ידע שיש למערער עליו שטר? וכן הקשה הב"ח, הטור², והש"ך³.

ואולי יש לבאר, שאה"נ דהמחזיק ידע שהמערער קנה את הקרקע בשטר, אלא שלא ידע את התאריך המדויק בו נכתב השטר, ולכן חושש דאם יטען מינך

¹ פ' חזקת הבתים אות ח'.

² חו"מ ס' קנ"ו ס"ק ל"ב.

³ ס' קמ"ו ס"ק י"ט. וכן הקשה גם בתורת חיים על התוס'.

זבינתה, יתברר שמהתאריך שכתוב בשטר, עדיין לא עברו שלוש שנים, ואין לו עדיין חזקה.

ועפ"ז הפשט בתוס' במה שכתב "דאי"ז מיגו, דמעיקרא לא יטעון כלל מינך זבינתה דאין יודע אם יש לזה שטר [המחזיק] קנאה ממנו [מהמערער]", הוא לא רק כדפירש הרא"ש הפשט בסוגייתנו שלא י' הי' נאמן המחזיק במיגו "דאין זה מיגו טוב, דבשעה שטען מפלגיא זבינתה לא ידע ש הי' ביד זה שטר קנייה, ו הי' ירא שאם יאמר שלקחו ממנו, יתבענו המוכר לדין", שהחשש הוא, שהמחזיק לא יודע אם למערער יש שטר שקנה מהמוכר, אלא כוונת התוס' היא שחושש שלפי התאריך שכתוב בשטר, אין לו, המחזיק, שלוש שני חזקה, ולכן לא הי' טוען מינך זבינתה, וע"כ סר המיגו.

ואולי זוהי גם כוונת ה"פולא חריפתא" על הרא"ש שכתב "... ומיהו בתוס' ליתא להא ד'ו הי' ירא", כי החשש לדעת תוס' אינו מזה שיבוא המוכר ויתבענו על שמשקר, אלא על שאין לו שני חזקה, כנ"ל.



החילוק בין חזקת שדה כשמוכרי באגי לחנותא דמחוזא

הת' מנחם מענדל הכהן שי' כץ
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' בבא בתרא⁴: "אמר רב הונא שלש שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות". דהיינו שלש שנים שאמרו לענין חזקת קרקעות צ"ל מיום ליום בלי הפסק כלל למשך ג' שנים רצופות. וממשיך בגמ': "ומודי ר"ה באתרי דמוכרי באגא" שבמקום שהמנהג הוא לזרוע שנה ולהוביר שנה מודה ר"ה דאין צריך מיום ליום וחזקתו חזקה אף אם זרע רק בשנה ראשונה שלישית וחמישית ובשנים

⁴ דף כ"ט ע"א.

שביניהם הובירה. וממשיך בגמ'⁵: "ומודה ר"ה בחנותא דמחוזא דליממא עבידא לליליא לא עבידא", דאף שבד"כ ס"ל לר"ה שבעי חזקה מיום ליום ואף בלילה, הנה בחנותא דמחוזא שהמנהג הוא שבלילות לא עובדים לא צריך לעבוד בלילה ואף אם עבד רק ביום חזקתו חזקה.

ובתוד"ה ומודה ר"ה הק': "וא"ת א"כ פשיטא במודה ר"ה כדפריך לעיל גבי באגי". והיינו שאם מדובר במקום שנוהגין שלא לעבוד בלילות מה הסברא בכלל שלא יהא חזקה מעלייתא ולמה צריכה הגמ' לחדש שבזוה מודה ר"ה שהוי חזקה והתוס' תירצו מה שתירצו. ובבית הלוי כתב דלהרשב"ם אי"ז קושיא כי הרשב"ם ס"ל דבאתרא דמוברי באגי כדי שיהא חזקה צריך גם לעשות בשדה ניר בשנים שאינו זורעה ובלשון הרשב"ם: "שאע"פ שלא זרעתי הייתי עושה בה ניר שאחר הקציר". ואם הובירה ולא עשה כלום בשדה בשנים שאין המנהג לזרעה לא הוי חזקה. משא"כ בחנותא דמחוזא כדי שיהא חזקה לא צריך לעשות שום פעולות מיוחדות ואפי' אם לא עשה כלום בחנויות בלילה לא הוי חזקה. וא"כ שפיר מובן מה החידוש בהחנויות שאף שלא עשה כלום בחנות בלילה עדיין הוי חזקה.

ולכאורה צ"ב דהא גופא טעמא בעי, דמה הטעם דבבאגי צריך לעשות פעולות מסוימות בקרקע בשנים שמובירה כדי שיהא חזקה ואילו בחנותא אף שלא עשה כלום בלילה עדיין הוי חזקה.

ואוי"ל הביאור בזה ע"פ מה שביאר הבית הלוי שם דיש לחקור מה החיסרון במפוזר שלכן בעי רב הונא רצופות די"ל בב' אופנים: א. דהוי חסרון בעצם החזקה, דאם לא נשתמש בה ג' שנים רצופות לא נקרא שהחזיק בה. ב. דאף שהחזיק כמו שצריך ישנו חיסרון צדדי והוא דמכיון ש'הי' זמן באמצע שלא הי' דהשדה יכול הבעלים לטעון שהטעם שלא מחה הוא מפני שהגיע באמצע וראה שאינו נמצא שם ולכן לא מחה. ובביה"ל שם נקט דר"ה ס"ל כאופן הא' דאם לא החזיק ג' שנים רצופות לא נקרא דהחזיק כלל.

⁵ דף כ"ט ע"ב.

ועפ"ז בבאגי שמודה ר"ה דלא בעי רצופות צ"ל דס"ל שאף שלא הי' רצופות עדיין נקרא שהחזיק בחזקה מעלייתא, ומדויק בלשון הרשב"ם "באתרא דמוברי באגי... דהא אחזיק בה כדמחזקי אינשי". והיינו, דהטעם שבד"כ אם לא החזיק ג' שנים רצופות הוי חסרון בעצם החזקה הוא מפני שלא הראה שהוא הבעלים האמיתיים כיון שלא החזיק בה כדרך הבעלים, אבל בנדו"ד מכיון שדרכה בכך, אין חסרון בחזקתו ושפיר הראה וגילה לכל כי הוא הבעלים האמיתיים.

וזהו גם הטעם שזה שבחנותא דמחוזא מודה דלא בעינן שיעשה פעולות בלילה, כי הטעם שבד"כ בעי רצופות הוא משום דהוי חסרון בעצם החזקה שלא נשתמש בה כדרך הבעלים, משא"כ בנדו"ד הרי נשתמש בה כדרך הבעלים ושפיר הוי חזקה.

אלא שסו"ס, אף שאין חסרון בחזקה עצמה הרי עדיין יכול הבעלים לטעון שמכיון שלא הי' המחזיק באותן שנים בבאגי או בחנות לכן לא מחה. ולכן יש חילוק בין באגי לחנותא דבבאגי כדי לשלול טענה זו צריך המחזיק לעשות ניר בשדה בשנים שמובירה שאז אין להבעלים שום טענה שהרי נשתמש המחזיק בהשדה והי' שם כל הזמן והי' יכול למחות. משא"כ בחנותא, א"א להבעלים לבא בשום טענה, כי מכיון שאין הדרך להיות בחנות בלילה א"א להבעלים לטעון שרציתי למחות ולא הי' שם, כי למה י הי' שם, והרי גם הבעלים עצמו לא הי' נמצא בלילה בחנות.

ולכאורה מדויק כן בלשון הרשב"ם: "חזקה מעלייתא היא שאין דירתם אלא ביום", שבזה כוונתו לומר כי מכיון שאין דירתא אלא ביום אין הבעלים יכולים לטעון שרצה למחות ולא הי' שם.



חזקה בלא טענה מצד המערער

הת' מנחם מענדל שי' מרינובסקי
תלמיד בישיבה

א.

בגמ' דף ל' ע"א גבי דין מערער שאין לו עדים שהיתה הקרקע שלו, והמחזיק בקרקע (שאין לו חזקת ג' שנים) מודה לו שהיתה שלו, "מפלוגי זבינתה דזבנה מינך קמי דידי", נחלקו הרשב"ם והתוס', דהרשב"ם¹ ס"ל שבלא חזקת ג' שנים לא יזכה המחזיק בקרקע בטענה הנ"ל. ולדעת התוס'² יהא המחזיק נאמן בטענתו, במיגו דאי בעי אמר לא הייתה שלך מעולם.

והנה מצינו מחלוקת לעיל בדף כ"ט ע"ב, במעשה דשכוני גוואי, די"ל שסברות המחלוקת בשני המקומות שוים הם.

וביאור הדברים, דהנה ברי"ף שם מביא ב' פ' לפרש את המעשה הנ"ל דשכוני גוואי.

דאיכא מאן דמפרש שבמעשה דשכוני גוואי לא היו למערער עדים שהיתה שלו, אלא שהמחזיק מודה לו שהיתה שלו וטוען מינך זבינתה ואכלתי שני חזקה. ולדיעה זו, הנה לרבא המחזיק זוכה בקרקע משום שנעשה עלי' מוחזק מדין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", ואילו המערער הוא המוציא מחבירו ועליו הראי', ולדעת ר"נ "אע"ג דלית לי' להאי סהדי דהאי ארעא דילי' היא, אבל כי קא מודה הלוקח דלילי' הוות, ואמר דזבנה מיני' ואכלה שני חזקה בעי (המחזיק) לאתויי סהדי".

ואח"כ מביא הרי"ף פ' שני בזה, דאיכא מאן דאמר שלא יתכן לפרש כך את הגמ' (כפי' הדעה הא'), משום שבאופן כזה וודאי שהמחזיק הוא מוחזק גמור,

¹ ל' ע"ב ד"ה 'אמר ליה מפלוגי זבינתה דזבנה מנך'.

² שם ע"א ד"ה 'לאו קמודית'.

אפי' בלא חזקת ג' שנים, שכן זהו דין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", ולית מאן דפליג על דין זה וא"א לומר שיחלוק ר"נ בדבר זה, וס"ל להרי"ף כדעה זו.

ונמצא שדעת התוס' היא כדעת הרי"ף, ודעת הרשב"ם היא כשיטת ר"נ — כפי שנתפרש ע"י הדעה הא' שמובאת ברי"ף).

ב.

והנה בס' חידושי ר' נחום לב"ב³ ביאר סברות המח' הנ"ל ע"פ חקירה בגדר דין הפה שאסר. שלפי התוס' פירושו נאמנות, דהיינו שהאדם נאמן בכל דבריו שהרי מפיו אנו חיים, ולפיכך נאמן הוא לומר מינך זבינתה גם ללא חזקת ג' שנים.

משא"כ לפי הרשב"ם אין זו נאמנות, רק שיש בכוחו להתיר את מה שאסר ותו לא. ולפי"ז במודה שהיתה הקרקע של המערער וטוען שלקחה ממנו, נשאר — גם לדברי המחזיק — המערער מוחזק בקרקע, משום שההודאה פעלה שיהא המערער מרא קמא, והקרקע בחזקת בעלי' עומדת, ומה שטוען שלקחה ממנו, הרי למרות שהיו זו טענה טובה, בכ"ז אין בכוחה להוציא את הקרקע מהמרא קמא, משום שבטענה לבד — ללא חזקת ג' שנים — א"א להוציא קרקע מהמ"ק⁴.

ועל הבנה זו בדעת הרשב"ם, הקשה בחידושי ר"נ שם מהמשנה בכתובות⁵ ד"האומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתי ממנו נאמן". וקשה, שלפי הנ"ל בדעת הרשב"ם הי' צריך אותו שמודה לו להעשות למוחזק⁶, ומדוע מצינו שנאמן שם המחזיק.

³ אות נ"ד ונ"ט.

⁴ עיי"ש בביאור סברא זו.

⁵ ריש פ"ב.

⁶ עיי"ש בדבריו מ"ש לתרץ בזה.

ג.

וי"ל שהדברים מתבארים ע"פ דברי רש"י שם על המשנה⁷ "זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה", דיש לומר שכוונת רש"י להדגיש דמי שאינו יודע שהשדה היתה של אביו אינו נעשה מוחזק בה, כי הטענה היא ענין מהותי בחזקה, וללא טענה ותביעה אין הוא מוחזק כלל.

ובמילים אחרות: כל דין חזקת ג' שנים עניינו הוא להפקיע את חזקת המרא קמא המערער, אך מ"ק שאינו יודע מצד עצמו שהוא מ"ק, ולא בא לב"ד לתבוע את הקרקע לא הוי מוחזק כלל, ואין צורך בחזקת ג' שנים ע"מ להפקיע ממנו הקרקע.⁸

משא"כ בענייננו שהמערער בא ותובע "מאי בעית בהאי ארעא" והמחזיק מודה לו שהיתה שלו, הופך המערער למוחזק,⁹ ושוב א"א להוציא ממנו הקרקע בטענה לבד, אלא זקוקים לצרף לה גם חזקת ג' שנים.

(ואע"פ שהגמרא שם בכתובות¹⁰ מקשה "וליתני באומר לחבירו שדה זו שלך היתה", שבאומר לחבירו יש מקום לומר יודע שהיתה שלו וא"כ מדוע המחזיק נאמן, הנה רש"י גם שם חוזר ומדגיש את המשנה כיון דטעמא משום דאין שחוט לפניו הוא, "שלא הי' אדם תובעו, מה לי של אביו מה לי שלו", כלומר שגם באומר לחבירו מיירי שאין הלה תובעו ולכן המחזיק נאמן).

ואכן התוס' שם¹¹ חלקו על רש"י ולדעתם גם אם הלה תובעו נאמן המחזיק במיגו דלא היתה שלך לעולם, כי אזלי שם התוס' לשיטתם בעניננו, שלעולם נאמן המחזיק במיגו. והרשב"ם בסוגייתנו ס"ל כרש"י הנ"ל בכתובות.

⁷ דף ט"ז ע"א.

⁸ וראה גם רש"י שם ד"ה 'הכא'.

⁹ לדעת הרשב"ם ורש"י.

¹⁰ דף י"ז ע"ב.

¹¹ דף ט"ו ע"ב, ד"ה 'ומודה'.

ד.

ואם כנים הדברים בהבנת שיטת הרשב"ם ורש"י – שאין אדם נעשה מוחזק בלא טענה, הרי לנו פ"י חדש בהבנת דברי המשנה¹² "כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה", שע"פ פשט פירשו שלמחזיק אין טענה ולכן אין לו חזקה, וע"פ דברינו אוי"ל שכוונת המשנה היא גם על המערער, שאם אין לו טענה ותביעה לבעלות על הקרקע מצד עצמו, אין לו חזקה עליה אף שהמחזיק מודה שהיתה שלו, ותישאר הקרקע ביד המוחזק אף בלא חזקת ג' שנים.

[ולהעיר, שרבינו יונה מבאר ש"חזקה שאין עמה טענה" פירושה **שאינו טוען מאומה**, ולכך מוציאים את השדה מידו. ומתאים הוא להמבואר לעיל.]



עדות השכנים – לשיטת הרשב"ם

הת' שלום הלוי שי' סגל
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא¹³: "תנן חזקת הבתים, והא בתים דביממא ידעי בליליא לא ידעי? אמר אביי, מאן מסהיד אבתים שיבבי, שיבבי מידע ידעי ביממא ובליליא. רבא אמר, כגון דאתו בי תרי, ואמרי אנן אגרינן מיניה ודרינן ביה תלת שנין ביממא ובליליא. . אמר מר זוטרא, ואי טעין ואמר ליתו תרי סהדי לאסהודי ליה דדר ביה תלת שני ביממא ובליליא, טענתיה טענה".

ופי' רשב"ם¹⁴ "מילתא באנפי נפשה היא, דפשיטא ליה למר זוטרא דאע"ג דבעו כל הנך אמוראי לעיל ג' שנים רצופות, אפ"ה, אין מחייבין את המחזיק

¹² ב"ב מ"א ע"א.

¹³ דף כ"ט ע"א.

¹⁴ ד"ה אמר מר זוטרא אי טעין כו'.

להביא עדים שיעידו בפירוש על כל הימים והלילות, אלא יעידו סתם שראוהו דר ג' שנים, ומסתמא אם בימים דר בבית, אף בלילות דר בו, וקאמר מר זוטרא דאי טעין מערער ואמר אייתי סהדי כו' טענתו טענה, וצריך שיבואו עדים של לילות וימים, דכיון דטעין טענת ברי, דקאמר אני ראיתיו שלא דר בלילות בביתי ולכך לא מחיתי ואין חזקתו חזקה, ולכך אני אומר אייתי סהדי דדר ביה תלת שנים בין ביממא בין בליליא, הלכך צריך להביא עדים להכחישו ולומר לו ש הי' לו למחות".

וברבינו יונה פירש "פי' אתא מר זוטרא לאשמעין, דכי אמר דבעי סהדותא דתלת שנים דיממא ודלילה, דוקא אי טעין מערער, אבל אי לא טעין מערער לא טענינן ליה אנן, אלא כיון דסהדי דדר ביה מחזיק תלת שנים סתם, זכה מחזיק, כך פי' ר"ש והרב ר"י הלוי זצ"ל . . ועל עיקר הפירוש שכתבנו תמיה לן טובא, כיון דעיקר חידושי' דמר זוטרא לאשמועינן דאי לא טעין לא טענינן ליה, ה"ל למר זוטרא למימר הכי, אי לא טעין ליתי סהדי ולסהדי דדר ביה תלת שנים בימים ובלילות, לא טענינן ליה. ואפשר לדחות דמר זוטרא לאו אסוגיין קאי, אלא אמתני' דחזקת הבתים אמרה, ואמר דאי טעין ליתו סהדי כו' טענתיה טענה.

ונראה בעיני דה"פ, אי טעין ליתו סהדי ולסהדו, לפי שהעמידו משנתינו בב' ענינים, בעדות שבבי ובעדות שוכרין, בא מר זוטרא ואמר, דאי טעין מערער ואמר ברי שהי' יוצא משם בלילות, הלכך אין לקבל עדות שכנים ולסמוך על מה שלא הרגישו בטלטולו מן הבית בלילות, אלא יבואו עדים ויעידו, שהם עצמן דרו שם תלת שנים ביממא ובלילה שומעין לו, אע"ג דסתמו של דבר מרגישין שכנים, אם מטלטל כליו משם בלילות אין סומכין על הסתם כיון דאיכא טענת ברי, דמרעי ליה לסתמא".

ומבואר מדבריהם, דהרשב"ם למד, שמר זוטרא מחדש (לא על סוגייתנו אלא על המשנה) שללא טענתו אין צריך עדות גם על הלילות, ורק אם יטען טענת ברי שלא דר בלילות – רק אז צריך עדות על כל השלש שנים ביום ובלילה - או על ידי השכנים, או על ידי השוכרים. ועדות השכנים פי', שהשכנים מעידים, שלא הרגישו ש הי' יוצא משם, ומוציא כלי תשמישו בלילות, אלא שראוהו כפי נוהג

העולם, נכנס בערב לביתו ויוצא ממנו בבוקר. ולא שיהו צריכים להעיד שידעו בוודאי שדר בביתו כל הלילה.

ושיטת רבינו יונה היא שמר זוטרא מחדש, שאם יטען טענת ברי ש הי' יוצא משם בלילות, צריך עדות שוכרים, ואין לסמוך על עדות השכנים, שמן הסתם היו יודעים אם הי' מטלטל כליו. אבל לדעת רשב"ם (כפי שלמדו רבינו יונה), תמיד סגי בעדות שכנים.

והרא"ש בסי' ב' כתב "אמר מר זוטרא, אי טעין ואמר ליתי סהדי דדר ביה תלת שנים ביממא ובליליא, כלומר וודאי אי לא טעין המערער להעיד על ימים ולילות, והעידו העדים בסתם שדר ביה שלש שנים, מסתמא העידו על ימים ולילות, ואין אנו זקוקים לדרוש ולחקור העדים אם העידו על ימים ולילות, דמסתמא הוי כאילו חקרנום כל זמן שאין המערער טוען, אבל אי טעין המערער טענת ברי, אני ראיתיו שלא הי' דר ביה בלילות טענתו טענה, וצריך להביא עדות על ימים ולילות, על פי עדות שכנים כדאביי, או על פי שוכרים כדרבא, ואי טעין ראיתיו יוצא זמן גדול בלילה אחר שהלכו השכנים לישון, אז אין מועיל אלא השוכרים". ומבואר מדבריו שבדברי מר זוטרא יש שלשה דינים – א. כל שהעדים מעידים בסתם – ה"ז עדות לחזקה. ב. אם טוען ברי שלא דר בלילות – צריך להביא עדות השכנים, כדאביי. ג. אם טוען ברי ש הי' יוצא משם בלילות – צריך להביא עדות שוכרים דוקא, כדרבא.

והנה לכאורה, דעת הרא"ש דיש ג' דינים – אינה כשיטת הרשב"ם, ששיטתו בדברי מר זוטרא היא, לכאורה, שיש ב' דינים – א. כל שהעדים מעידים בסתם – ה"ז עדות לחזקה. ב. אם טוען ברי שלא דר בלילות – צריך להביא עדות השכנים כדאביי, וכמו שהבין בשיטתו הרבינו יונה. ז"א, שעדות השכנים שלא הרגישו ש הי' יוצא ומוציא כלי תשמישו מועילה, ואף אם יטען ברי ש הי' יוצא משם בלילות לא תועיל טענתו.

וגם משיטת הרבינו יונה נראה לכאורה שאינה כשי' הרא"ש, דהרי שי' הר"י בדברי מר זוטרא היא לכא', שאפילו אם לא טוען ברי כלל, צריך עדות השכנים, ואם טוען ברי ש הי' יוצא משם בלילות, אין מועילה עדות השכנים אלא צריך לעדות השוכרים, ז"א שתמיד צריך את עדות השכנים אפילו אם לא טוען. ונראה

א"כ ששיטת הרא"ש היא שיטה שלישית, צירוף שיטת הרשב"ם ושיטת הרבינו יונה.

וכן פסק בשו"ע סי' ק"מ סעיף ח' "בתים שהם לדירה צריך להביא עדים שדר בו או השכירו ג' שנים רצופות ומשהביא עדים שדר בו או השכירו ג' שנים רצופות הוי חזקה, ואם יטעון המערער אני יודע שלא דר בו בלילות אז צריך המחזיק להביא עדים שיעידו בפירוש גם על הלילות, ועל פי השכנים שיעידו שלא הרגישו בו שיצא בלילות אלא כפי ניהוג העולם ראינו נכנס בערב ויוצא בבוקר, ואם יוסיף לטעון ראיתו שיצא ממנו בלילות אחר שישנו השכנים, לא

הוי חזקה אא"כ יביא עדים שיאמרו שכרנו ממנו הבית ודרנו בו ימים ולילות". והיינו דכתב בשו"ע כדברי הרא"ש, שיש בזה ג' דינים.

אמנם מדברי הרמ"א נראה שלמד, דהרשב"ם עצמו סובר שישנם לג' הדינים הנ"ל.

דהנה כתב הרמ"א "הג"ה ור"ת והרא"ש חולקין על כל זה..." ופירש הסמ"ע "ור"ת והרא"ש חולקין על שיטת רשב"ם".

ולפי זה נראה מדברי הרמ"א, שדברי הרא"ש הנ"ל שהובאו גם בשו"ע, שיש בזה ג' דינים, אינם שיטת הרא"ש עצמו, אלא שכתב כן בשיטת הרשב"ם.

וצ"ע, מהיכן הוציא הרא"ש דין זה מדברי הרשב"ם? ונראה שלמד כן בפשטות, דמכיוון שבעה"ב בא וטוען ברי לי שיצא ממנו בלילות שומעין לו, ואין מועילין השכנים אלא השוכרים.

אבל בביאור הגר"א על השו"ע ביאר באופן אחר, וז"ל: "הוא שיטת הרשב"ם... ואם יוסיף כתירוף דרבא, דלא פליג אאביי, דשניהם דוקא בטענת ברי, דמר זוטרא אשניהם קאיי, ז"א שמר זוטרא מחדש, שדברי אביי ורבא הם דוקא בטענת ברי, דאביי קאי כשטען לא דר בלילות, ורבא קאי כשטען שיצא ממנו בלילות.

ובנתיבות המשפט¹⁵ כתב בזה עוד ביאור, דהרא"ש נתקשה בשיטת הרשב"ם, שפירש בדברי מר זוטרא, שאביי ורבא מיירי דוקא כשטוען ברי, וא"כ הול"ל "הני מילי אי טעין"? ולכן, למד הרא"ש בשיטת הרשב"ם, שמר זוטרא חידש, שבאם המערער יוסיף לטעון, ויאמר שאפי' שכנים לא יועילו כי ראה שיצא ממנו בלילות, טענתו טענה. ולמדנו מדבריו, שרק אם טען שומעין לו, וללא טענה די בעדים המעידים בסתם, והיוצא מהביאור דהנחה"מ, שהרא"ש סבר בדין דמר זוטרא, שמייירי אם יוסיף לטעון שיצא ממנו בלילות, דזהו ממש כשיטת הרשב"ם.

ויוצא לסיכום שישנם שתי דעות בשיטת הרשב"ם: דעת רבינו יונה שלמד בשיטת הרשב"ם, שיש ב' דינים, וכנ"ל, אבל הרמ"א ועוד אחרונים למדו בדעת הרא"ש שהבין בדברי הרשב"ם שישנם ג' דינים, ות' הי' מזה נפק"מ לדינא, האם תועיל עדות שכנים נגד טענת ברי דראיתי שיצא בלילה, שלפי העמדת הרבינו יונה ברשב"ם יועיל, משא"כ להעמדת הרמ"א לא יועיל. וצ"ב מהו יסוד החילוק בדבריהם?

ונראה שנחלקו מהו התוקף של עדות 'שלילית' שמבוססת על טענה שלא שמעו קול רעש שיצא מן הבית, האם הוי עדות גמורה שמועילה אפילו נגד טענת ברי, או שזוהי עדות שמסתמכת על הסתברות, ולכן לא תועיל כנגד טענת ברי.

וכעין נדו"ז מצינו בכללות דין חזקה, שמבוססת על ראי' 'שלילית' שלא שמענו את המרא קמא שמחה, האם אי מחאתו של המרא קמא, הא דיכול למחות ולא שמענו שמחה, האם נאמר שהוי ראייה חזקה שהוא לא הבעלים, או שמה שלא מיחה אינה ראי' מוכחת שאינו הבעלים, אלא רק שרגלים לדבר, או שחזקה הוי תקנת חכמים.



¹⁵ סי' קמ סעיף ח ס"ק ה.

בי' מוח' ר"נ ורבא בשכוני גוואי לשי' הרשב"ם

הת' שמואל שיחי' סלאווין
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא¹: "ההוא דאמר ליה לחברי' מאי בעית בהאי ביתא, אמר לי', מינך זבינת' ואכלית שני חזקה, אמר לי' אנא בשכוני גוואי הוואי, אתא לקמי' דרב נחמן, א"ל (למחזיק) זיל ברור אכילתך, אמר לי' רבא, דינא הכי, המוציא מחברו עליו הראי'".

ופירש הרשב"ם, דהמערער טוען ש"בחדרים הפנימיים הייתה עיקר דירתי, והייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי, ולכך לא מחיתי", ולכן אמר רב נחמן למחזיק "זיל ברור אכילתך" – "הבא עדים שגרת לבדך ג' שנים". ורבא אמר ד"המוציא מחברו עליו הראי'", היינו דהיות ולמחזיק יש עדים שגר בחצר ג' שנים, לכן הוי הוא המוחזק, ובאם המערער רוצה להוציא בטענה שלא גר בחצר ג' שנים לבדו, עליו מוטלת החובה להביא ראי' שלא גר המחזיק בחצר ג' שנים לבדו.

וצ"ל סברות המחלוקת² דרב נחמן ורבא ע"פ שיטת הרשב"ם (מכיון דלכאורה באם המחזיק אכן נקרא המוחזק בחצר היות וגר ג' שנים, ויש עדים על כך, א"כ מדוע סובר רב נחמן שהוא הצריך להביא ראי' דהרי לכו"ע המע"ה, ובאם למד ר"נ שלא הוי מוחזק, מכיון ש הי' עובר דרך עליו, מהי א"כ סברת רבא שחולק עליו)?

ונראה לבאר בפשטות סברות מחלוקתם:

דרב נחמן סבר שהיות וצריך חזקה גמורה (ובלשון הרשב"ם ש"צריך להביא עדים שהחזיק בה חזקה גמורה") וחזקה גמורה הוי רק בשעה שהביא המחזיק עדים שגר בחצר ג' שנים לבדו, ולכן כל עוד שלא הביא עדים שגר לבדו, לא הוי

¹ דף כ"ט ע"ב.

² וכבר האריכו באחרונים לבאר סברות מחלוקתם באופנים שונים.

מוחזק, וממילא הוא זה שצריך להביא ראי', אבל רבא סבר (ע"ד שאלת המאירי על הרשב"ם), דמכיון שהביא המחזיק עדים שגר ג' שנים, הרי שאמרינן אנא דמסתמא גר ג' שנים לבדו, וממילא נ הי' למוחזק, ולכן באם המערער רוצה להוציא צריך הוא להביא ראי', דהמוציא מחברו עליו הראי'.

וניתן לבאר מחלוקתם גם באופן אחר, דגם רב נחמן סובר שבאם יש עדים שמעידים בסתמא שגר המחזיק בחצר ג' שנים אמרינן דמסתמא גר לבדו והוי מוחזק, אבל סבר ר"נ שאם מגיע המערער וטוען שלא גר כאן המחזיק לבדו, מעתה לא סגי בעדות דסתמא שגר כאן ג"ש, וצריך על כך עדות מפורשת (ע"ד שלעיל³ אמר מר זוטרא גבי עדות על חזקת בתים, דסגי בעדות סתמא שדר בבית ג"ש, ואמרינן שמסתמא דר בלילות כמו בימים⁴, אך באם המערער טוען בפירוש שלא דר בלילות, נצריכו עדים שיעידו בפירוש שדר בלילות, ולולא זה לא תועיל חזקתו). אבל רבא סובר דבעדות רגילה שמעידים על ג' שנים כוונתם בעדות זאת גם לכך שגר כאן ג' שנים לבדו, ולכן כאן שהעידו כבר העדים, שגר בחצר ג' שנים כבר נכלל בעדותם גם פרט זה שגר ג' שנים לבדו, ולכן הוי מוחזק, גם גבי טענה זו שלא גר כאן לבדו. וע"כ סובר רבא שעל המערער להוכיח את טענתו.



³ דף כ"ט ע"א.

⁴ ועי' בתוד"ה אמר מר זוטרא טעין ואמר כו' דאפי' אם יאמרו העדים דאין יודעים על הלילות אמרינן אנו שמסתמא כיון שדר בימים דר נמי בלילות.

בהא דטפי מג' שנין לא מיזדהר איניש בשטרי'

הת' מנחם מענדל שי' צייטלין
שליח בשיבה

א.

בטעמא דמילתא דחזקת בתים וקרקעות הוי ג' שנים, איתא בגמ' בבא בתרא¹:
"אמר רבא שתא קמייטא מיזדהר איניש בשטרי', תרתי ותלת מיזדהר, טפי לא
מיזדהר". ובקצה"ח סי' ק"מ ס"ק ב' הביא ב' שיטות בגדר החזקה לפי רבא:

א. "דעיקר טעמא דחזקה משום דשתק רגלים לדבר דמסתמא מכרו לו, אלא
דתוך שלש איתרע משום דאמרינן ליה אחוי שטרך, ולבתר שלש דלאו ריעותא
הוא משום דטפי לא מיזדהר אמרינן חזקה מדשתק ודאי מכרו לו".

ב. ד"עיקר חזקה דג' שנים אינו אלא תקנת חכמים משום תיקון העולם",
עיי"ש בארוכה.

ומביא רא' לשיטה הב' מתוס' ד"ה לפירי אחתי² שכתבו שם וז"ל: "אין
לפרש דרב אשי סובר דלעולם נאמן לומר לפירות הורדתיך, דא"כ קשה מ"ט
דרבנן דבעי שלש שנים מיום ליום, דהא לדידי' ליכא למימר כדמפרש רבא בריש
פרקין דעד שלש שנים מזדהר איניש בשטרי' טפי לא מזדהר דהא לעולם צריך
לשומרו פן יאמר לפירות הורדתיך".

והיינו, שאם נגיד שהמערער נאמן לעולם לטעון לפירות הורדתיך ללוקח
ולעולם גוף הקרקע שייך לי, אינם מובנים דברי רבא בריש פרקין שעד ג' שנים
מיזדהר איניש בשטרי' וטפי לא, כי באם נאמן לעולם לטעון לפירות הורדתיך הוי
לי' ללוקח לשמור שטרו יותר מג' שנים "פן יאמר לפירות הורדתיך".

¹ דף כ"ט ע"א.

² דף ל"ה ע"ב.

ושואל ע"ז הקצה"ח וז"ל: "וכי הא דלא מזדהרי איניש בשטרא טפי משלש
היינו דסמכי בראיית חזקה שלש שנים, דא"כ החזקה סיבה שלא יזדהרו טפי
משלש שנים, ואדרבה הא דלא מזדהרו טפי משלש הוא סיבה לחזקה והיינו
משום דסברי כיון שיושבין בהשקט ושופי שלש שנים שוב לא יבא עוד עורר
ומש"ה לא מיזדהרי, ומזה בא דינא דחזקה שהאמינו בחזקת שלש ... וא"כ מה
קשיא להו דצריך ליזהר בשטרו שלא יאמר לפירות הורדתיך, כיון דסברי שלא
יצאו עוד שום עירעור ועורר על שדהו".

פירוש: שקשה להקצה"ח דמדברי התוס' יוצא שהטעם שמיזדהר איניש
בשטרא ג' שנים הוא משום שלאחר מכן כבר יש לו חזקה וכבר אינו צריך את
השטר ולכך קשיא להו הרי עדיין אינו מוחזק לגמרי דהרי נאמן המערער לטעון
לפירות הורדתיך. ושואל הקצות: הרי אדרבה, בדיוק להיפך, כיון שג' שנים
מיזדהר בשטרא וטפי לא, לכן כאשר עברו ג' שנים הוי מוחזק ונאמינו גם בלא
שטר דאין כאן הריעותא ד"אחוי שטרך".

ומזה מכריח הקצה"ח "דתוס' סברי טעמא דחזקה הוי משום תקנת חכמים
שלא יפסיד המחזיק כיון דאינו נזהר בשטרי טפי משלש". ולפי"ז הפי' בתוס' הוא
דאם נאמן לטעון לפירות הורדתיך גם אחר ג' שנים א"כ "מה הועילו חכמים
בתקנתם הא לעולם צריך שמירת השטר שלא יאמר לפירות הורדתיך, וכיון דלא
הועילו בתקנתם למה מהני חזקה". עכת"ד בקצרה.

ב.

והנה לכאורה יש ליישב דברי התוס' גם לשיטה הא'.

דהנה בהא דמיזדהר איניש בשטרי' עד ג' שנים לא פחות ולא יותר, יש לבאר
בב' אופנים.

א. דתלוי בהרגשתו דהלוקח, דבזמן הקרוב למכירה הלוקח עדיין חושש שמא
המוכר אינו ישר ויערער על השדה ולכן שומר את השטר, אך ככל שהזמן חולף
החשש פוחת והולך עד שמתבטל לגמרי. ושיערו חכמים שאחרי ג' שנים כבר אין
הלוקח חושש יותר ואינו שומר את השטר.

ב. דאינו תלוי בהרגשת הלוקח, אלא דהוי חשבון בדעת המערער, דהלוקח אומר דכיון שעד ג' שנים קפיד איניש, לכן באם המערער רוצה שיאמינו דבריו הרי הוא יערער כמו שדרך העולם לערער כשהוא אמת, וגם הוא יבוא בתוך ג' שנים. ולכן אחר ג' שנים שלא הי' עירער, הלוקח אינו נזהר בהשטר.

ובלשון הרשב"א³: "דהאי טעמא דשלש מיזדהר טפי לא מיזדהר לאו כהלכתא בלא טעמא נקטינן לי, אלא בטעמא תליא, והוא משום דכיון דרובן של בני אדם מקפידין באכילת פירות של ג' שנים וכאידך טעמא דרבא, ובפחות מכאן לא קפדי, אף לוקח זה חושש ונזהר בראיותיו כל שלש, דמימר אמר שמא יבוא היום או מחר ויערער עלי, אבל לאחר שראה שזה שותק כל ג' בוטח שלא יערער עוד ושוב אינו נזהר בשטרו"⁴.

ג.

ועפ"ז י"ל שהקצה"ח סבירא ליה כאופן הא' שזה ענין התלוי בהרגשתו דהלוקח ואינו תלוי בקפידא דהבעלים וגם אם המערער יכול לטעון אחר ג' שנים, אינו נזהר בהשטר. ולכן הוא שאל על תוס' שגם אם נאמן לטעון לפירות הורדתיך אחר ג' שנים, הלוקח אינו שומר השטר אחר ג' שנים.

אבל התוס' סובר כאופן הב' (כהרשב"א), ששמירת השטר עד ג' שנים הוי מפני שדרך כלל המערער אינו מערער אחר ג' שנים של חזקה, ולכן מובן סברת התוס' דהרי טענת לפירות הורדתיך אינו כשאר טענות דטוענים דוקא בתוך ג' שנים כיון דקפיד, אלא טוענים גם אחרי ג' שנים, שהרי הוא טוען שהורדתי לעבוד בשדה שלי לג' שנים או יותר, וזה רגיל ונשמע אמת דאין כאן הסברא

³ בחידושי עמ"ס ב"ב דף כט ע"א ד"ה אלא אמר רבא.

⁴ וראה בהערות הר"ר קצנעלנבויגן על הרשב"א (הוצאת מוסד הרב קוק) שמסביר דבריו כנ"ל, דהמערער בשקר כיון שרוצה שיאמינו דבריו הרי הוא מערער כמו שדרך העולם לערער כשהוא אמת. וכיון דהיכא דירד אדם לשדהו בגזלנותא אין אדם מאחר מחאתו יותר משלש שנים, אף הבא לערער בשקר אינו עושה כן, ועל זה סומך הקונה שאינו שומר שטרו יותר.

דקפיד, וא"כ המערער שרוצה שדהו בחזרה, יטעון לפירות הורדתיך גם אחרי ג' שנים.

ולכן אומרים תוס' דאם רב אשי סובר דנאמן לטעון לפירות הורדתיך גם אחר ג' שנים, הוה צריך לעולם לשמור השטר פן יאמר לפירות הורדתיך, דהרי לפי סברת הרשב"א שמירת השטר תלוי בדעת המערער אם הוא יבוא ויערער.

ואתי שפיר דברי התוס' גם לשיטה הא' בקצה"ח.



בגדר אתרא דמוכרי באגי

הת' פנחס יעקב שי' רוזנברג
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' דף כ"ט ע"א: "אמר רב הונא שלש שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות... ומודי רב הונא באתרא דמוכרי באגי. פשיטא, לא צריכא דאיכא דמוכר ואיכא דלא מוכר, והאי גברא מוכרה". היינו, דהמערער טוען ש הי' צריך המחזיק לעבד השדה ולא להוכיר, שלכן חשב שהתחרט המחזיק מתפיסתו בשדה ולכן לא מחה, ובהא מודה רב הונא דהוי חזקה על אף שיש הפסק של הוכרה.

והנה הרא"ש בסוגיין הביא לשון הגמ', אבל גרס דאיכא דמוכרי ואיכא דזרעי". וצריך ביאור מהו תוכן החילוק בין ב' הלשונוות - איכא דמוכר ואיכא דלא מוכר - כג' הגמ' אצלינו, לבין ג' הרא"ש איכא דמוכרי ואיכא דזרעי.

ואולי יש לדייק מכך, שהרא"ש לומד את דברי הגמ' באופן שונה, דכאשר נגרוס איכא דמוכר ואיכא דלא, הכוונה היא שבאותה השדה יש ב' אפשרויות, להוכירה או שלא להוכירה, ואי"ז מוכרח להוכירה רק דע"י ההוכרה עבדי טפי. אבל לגירסת הרא"ש, "איכא דמוכרי ואיכא דזרעי", היינו שהשדה חייבת שיעשו בה הוכרה, וכולי עלמא מוכירים מדי פעם, רק שיש כאלו שבשנה זו אינם מוכירים אלא שזורעים.

ובאם כנים הדברים הרי שיש נפק"מ להלכה בין ב' הגירסאות, דלפי הרא"ש בשדה שאינה חייבת בהוכרה רק דעי"ז עבדי טפי, לא יוכל המחזיק לטעון שנהג כאותם שמוכרים, דלא הי' צריך להוכיר, ולכן לא החזיק, דלא הוי רצופין.



חסידות

ביאור במאמר 'באתי לגני' תשכ"ח

הת' יוסף יצחק שי' נאבול
תלמיד בישיבה

במאמר 'באתי לגני' תשכ"ח, מבאר הרבי, שישנן שתי בחי' ב"רצון":

א. רצון שיש בו טעם. וכיון שבטעם (שכל) שייך שינויים, לכן יכול להשתנות גם בחי' הרצון.

ב. רצון שלמעלה מטעם (שאינן לו אפילו טעם כמוס). בבחי' זו של רצון לא שייך שינוי.

ומבאר את הכתוב "וגם נצח ישראל לא ינחם כי לא אדם הוא להנחם" – שלא שייך שינוי ונחמה בנצח ישראל. זאת, כיון שהשורש של נצח ישראל הוא בבחי' רצון שלמעלה מטעם.

וכדי להבין זאת בפרטיות, מקדים הרבי ומביא את שני האופנים בהם ניתן לבאר את ב' בחינות הרצון האלו, כפי שמבאר אותם אדמו"ר הרש"ב במאמריו:

אופן א' – לפעמים מבואר¹ שרצון שאין לו טעם כמוס הוא יותר נעלה מרצון שיש לו טעם (כמו שמבואר במאמר באתי לגני).

אופן ב' – לפעמים מבואר² שרצון שאין לו טעם הוא חיצוניות המקיף, ורצון שיש לו טעם הוא פנימיות המקיף (פנימיות הרצון).

ומבאר בזה, שמה שמבואר שרצון שיש לו טעם הוא למעלה מרצון שאין לו טעם – הכוונה בזה, לא טעם ושכל, אלא "טעם" שנרגשת בו פנימיות הכוונה, שהרצון הוא בישראל דווקא. שמצד רצון שאין בו טעם הכל שוין – איני יודע באיזה מהן חפץ. ורצון שיש בו טעם הוא רצון שנרגשת בו פנימיות הכוונה, שחפץ במעשיהן של צדיקים דווקא.

עניין זה מבואר גם כן במאמר ד"ה 'חייב איניש' תשח"י, שברצון יש ב' אופנים:

א. חיצוניות הרצון – רצון סתם. (שלמעלה מחכמה ובינה) שאין טעם לרצון, אלא, כך הוא רוצה.

ב. פנימיות הרצון – נק' בשם חפץ. היינו, שיש טעם כמוס לרצון, אך אין זה טעם של חכמה ובינה שהם למטה מהרצון, אלא טעם מלשון 'טעמו וראו' שהו"ע העונג. ורצון שקשור עם טעם ועונג הוא נעלה יותר מרצון שלמעלה מטעם.

כמו כן, מבאר שעניין הטעם קיים בכל סוג של רצון. ומביא שתי ראיות המכריחות זאת:

א. כיון שזהו רצון האדם. והרי אדם הוא שכל. לכן, בהכרח לומר שכל ענייניו – כולל הרצון שבו שהוא למעלה מהכוחות הפנימיים – קשורים עם שכל.

ב. רצון שאין בו טעם – על אף שלכאורה לא שייך שי' בו שינוי כיון שהוא למעלה משכל – יכול גם הוא להשתנות. ועד שיכול אפילו להתחלף. ומבאר שיש

¹ ראה המשך תרס"ו ע' לה. ועוד.

² ראה סה"מ תרנ"ח עמ' קלח.

ברצון זה טעם כמוס עכ"פ. ולכן, במשך הזמן, טעם כמוס זה יכול להימשך בגלוי, ויכולים להיות בזה שינויים.

ולכאורה צריך ביאור לגבי שתי הראיות שמביא, שבשתיהן לא מובן מדוע זו ראייה מוכרחת:

לראיה א' – הרי מבואר שרצון שיש בו טעם, הוא באופן נעלה יותר. כלומר, שנרגשת בו פנימיות הכוונה. דבר זה לא קשור כלל עם עניין הטעם שבשכל. אם כן, איך מביא ראי' לעניין הזה מזה שהאדם הוא שכלי?!

לראיה ב' – מזה שרואים שינויים ברצון, סימן שיש טעם. והרי לכאורה במאמר בא לבאר שיש טעם נעלה יותר, היינו פנימיות הכוונה, ואין זה שייך לטעם שכלי וא"כ לכאורה הוכחה זו לא שייכת לענין הטעם הנעלה יותר?!

[כמו"כ צ"ל, מדוע הקדמת הביאור שיש ב' אופנים ברצונות אלו, נוגע להבנת העניין ששורש "נצח ישראל" הוא למעלה משינויים, כמו שכתוב במאמר "וביאור הענין בפרטיות יותר" היינו שזה מוסיף הבנה בעניין.

ואולי י"ל זאת, על ידי הקדמת המבואר במאמר 'באתי לגני'. שהטעם לכך שבבחי' אדם שייך ניהומין וחרטה, הוא, שאדם הוא מוחין ומדות. והיינו, שהמדות שבו הם ע"פ שכל והשכל שבו שייך למדות.

ולאחרי זה מבאר, שמה שכתוב במאמר – שאדם הוא מוחין ומדות, ושהמוחין ומדות שבו שייכים זה לזה – זה לא רק כדי לבאר את הטעם שבאדם שייך נחמה, אלא גם בכדי לבאר את גודל העילוי של האדם. ועי"ז יובן יותר גודל העילוי של בחי' לא אדם' שהוא למעלה גם מהעילוי של 'אדם'.

וכדי לבאר זאת, מביא, שהאדם כלול מכל המדרגות. והיינו, נוסף לזה שהוא כלול מכל המדות לעומת בע"ח שיש לכל א' מהם מדה אחת, בנוסף לכך הוא כלול גם מכל המדרגות. ולכן מוחין בפ"ע או מדות בפ"ע אינם ענין אדם, וענין אדם הוא מוחין ומדות. והיינו, שכל ענין שבו – הן השכל והן המדות – הוא מצד נקודת השלימות שלו שכוללת את שניהם. ולכן הם שייכים זל"ז. ולזה מביא במאמר שאדם הוא מוחין ומדות כו', כי בזה ניכר גודל העילוי של האדם – נקודת השלימות של עליונים ותחתונים.

ולכאור' ההסברה בזה – כיון שהאדם הוא 'אדמה לעליון', לכן, כמו שבאצילות 'אדם העליון' כל הספירות הם מצד שלימותו, עד"ז גם אצל האדם נרגש שכל ענייניו הם מצד שלימות האדם, שכלול מעליונים ותחתונים. ולכן צריך להיות חיבור בין המוחין ומדות, מצד מעלת האדם שכלול מעליונים ותחתונים.

ועפ"ז, ההסבר לכך ששייך חרטה ושינוי באדם, הוא, כיון שהאדם הוא מוחין ומדות והמדות הם ע"פ שכל מצד שלימות האדם, לכן כשיש שינויים בשכל משתנה המדה.

ועד"ז צ"ל ברצון. שהסיבה שברצון שייך ניהומין וחרטה, הוא, כי גם הרצון הוא בכלל ציור אדם, מוחין ומדות, ולכן גם ברצון יש המדות שבו והמוחין שבו. לכן ע"י שינוי בשכל שבו משתנה הרצון. אבל זה ברצון שיש בו טעם, אבל ברצון שלמעלה מטעם אין שייך בו שינוי.

והיוצא, שגם רצון – כיון שיש לו הגדרה – יש לו כבר שייכות לבחי' אדם. וכיון שאדם כלול מהעליונים ומהתחתונים, לכן יש ברצון שייכות לשכל ומדות, עד שהם קיימים ברצון. לכן שינוי בהם פועל שינוי ברצון. אך כל זה הוא ברצון, כיון שיש בו איזה ציור. משא"כ בבחי' שלמעלה מציור וגדר לא שייך שינויים.

והיינו, תענוג – בחי' שקשורה עם העצם. ולכן מביא, שזה שמבואר שרצון עם טעם נעלה יותר, הכוונה לפנימיות הרצון, תענוג, שזהו העצם שמובדל מכל הכוחות, ולכן אינו משתנה ע"י. ובחי' זו לא קשורה לשאר הכוחות של האדם ולכן לא שייך בזה שינוי וחרטה.]

והנה לאח"ז מביא מה שאיתא בכתבי האריז"ל שתפילין נקראים 'מוחין'. שפירוש 'מוחין' הוא תענוג. ומבואר שעניין התענוג שבתפילין הוא בשניים: הן התענוג של הקב"ה מזה שאנו דבוקים בו, והן התענוג של ישראל שאנו דבוקים בהקב"ה (תפילין שלנו ותפילין שלו). ותענוג זה (הגם שנק' מוחין) אינו מורכב מטעם, אלא הוא תענוג עצמי שלמעלה מטעם, ואף למעלה מטעם כמס. ועניין ה"מוחין" שבו – שנרגשת בו הכוונה הפנימית, שהתענוג הוא בישראל דווקא.

(והיינו שהשורש של ישראל הוא בתענוג עצמי דפנימיות ועצמות ואו"ס וע"י מצוות תפילין נמשך עניין זה בגלוי).

ועל פי זה י"ל, שלמרות שרצון שיש בו טעם (פנימיות הרצון) נעלה יותר מרצון שאין בו טעם, בכל זאת, אופן התגלותו הוא בעניין שקשור עם טעם. והסיבה לזה, כיון שהטעם קשור עם תענוג, אזי התגלות התענוג הוא בפנימיות בשכל. וע"ד המבואר ש"התגלות עתיק הוא בבינה" שהכלי להכיל את התענוג שהוא למעלה מרצון הוא דווקא שכל, שהוא פנימי, כיון שעניין התענוג הוא גם פנימי. משא"כ, הרצון – הוא חיצוני ומקיף, ולכן אופן התגלותו הוא גם באופן של מקיף. (ועי' בהמשך תרס"ו סד"ה לך לך שמשמע שבחי' הרצון שיש בו טעם כמס לפני התגלותו אחרי התגלותו הוא מתלבש בטעם גלוי).

ועי' בתרע"ב עמ' תו וכמו"כ בד"ה ביום השמיני תש"כ, שמשם מובן, שקיים הפרש בין אופן גילוי העתיק (תענוג) ברצון או בחכמה. שהמשכת התענוג ברצון הוא בבחי' מקיף. וזה מתבטא בזה שהתענוג לא פועל בגלוי על הרצון. לכן, גם אם לא י' הי' תענוג, זה לא יפעל חלישות על הרצון.

(וע"ד המבואר, שיש רצון עצמי בבני" – "אהבתי אתכם אמר ה'", ויש תענוג מצד תומ"צ. וגם כשיש חסרון בתענוג מפאת העדר קיום התומ"צ, מ"מ לא נחסר ברצון לבני").

ומזה רואים שגילוי התענוג ברצון הוא בבחי' מקיף, ולא פועל עליו. משא"כ גילוי התענוג בחכמה, הוא בפנימיות. לכן, רואים שכשיש תענוג לאדם, מתוסף גם בשכל. ויותר מזה, התענוג מוסיף גם בעמקות השכל, כיון שהמשכת התענוג בשכל הוא באופן פנימי.

ועפ"ז מובן גם כן, כמו שמבואר במאמרים, שבחכמה – נמשך פנימיות התענוג יותר ממה שנמשך ברצון כי פנימי נמשך בפנימיות.

וההסבר לזה בעומק יותר – כיון ש'רצון' שעניינו 'מרוצת הנפש', סותר לעניין התענוג. משא"כ שכל הוא לכאורה, אינו עצמי בנפש כמו רצון, אלא קיימת סיבה בנפש שגורמת לשכל להיות. וענין זה (סיבה זו) הוא התענוג. (כיון שהתענוג הוא העצם של הכוחות) ואם כן, יוצא שמהות השכל מגיעה מתענוג

(ועוד יותר מובא במאמרים הלשון, שמהות השכל היא מהות תענוג ובעצם מהותו הוא תענוג) לכן בשכל מתגלה התענוג בפנימיותו.

ואם כן, המבואר לגבי הרצון שיש לו טעם, שהוא נעלה יותר מרצון שאין בו טעם. היינו פנימיות הרצון שנרגשת בו הכוונה שזהו התענוג. ותענוג נעלה יותר מרצון שאין בו טעם. אעפ"כ, בהתגלותם, פנימיות הרצון מתגלה דווקא בשכל שהוא למטה במדרגה מאשר הרצון, כיון שרצון הוא מעצם הנפש. משא"כ שכל. ודווקא בשכל שהוא פנימי, נרגש התענוג שלמעלה מרצון.³

ולכן בד"ה 'חייב איניש' כשמוכיח שיש בכל רצון טעם, מביא ראיה מזה שהאדם הוא שכלי, וגם מזה שיכול להיות שינוים, שזה מכריח שהרצון מתלבש בשכל. ועניין זה שהרצון מתלבש בפנימיות מגיע מצד השורש מזה שיש פנימיות הכוונה (פנימיות הרצון).

וע"ד המבואר במאמר 'חייב איניש' בעבודת האדם. שתכלית העבודה – בבחי' למעלה מטעם ודעת. אך לא באופן שלא שייך לפנימיות, אלא שעם היותו למעלה מטעם ודעת יש בו טעם (היינו תענוג). וזה צריך לבוא בהרגש פנימי. ועי"ז גם אם יהי' לאדם רצוא בשלימות, שזהו עניין הרצון, זה יהי' כפי הכוונה העליונה כיון שנרגש בו הפנימיות.

³ אמנם עי' בתרס"ו עמ' עו שמבאר בחי' רצון העליון שבמצות "שהרצון שבהם הוא רצון עצמי שאינו מורכב בשום דבר ואין טעם לרצון זה כלל גם לא בחי' טעם כמוס ונעלם ולא בחי' עונג נגלה כלל (הכוונה בנגלה אינו בחי' התפשטות והתגלות ממש אלא אף לא בבחי' המשכה נעלמת כלל כו') אמנם בהעלם בעצמותו כבי' יש בזה תענוג בבחי' רצון זה אלא שהוא בחי' נעלם ועצמי ממש .. ומה שבא בהתגלות עכשיו הוא בחי' הרצון בלבד ולעתיד יתגלה בחי' התענוג העצמי שברצון שמעשה"צ מה שנח"ר לפני כו' יבא לעתיד בבחי' גילוי ממש כמו שהוא בעצם לנשי' שמקימים תומ"צ בכו"מ",

היינו, שיתכן שיש דרגות בבחי' התענוג, יש בחי' של תענוג שמתגלה בשכל ע"ד המבואר שיש טעם כמוס בשכל שזה כמו שהתענוג בא בטעם כמוס, שזה יכול לרדת לשכל גלוי. ויש בחי' של תענוג עצמי שהוא נעלה מהכל ולא שייך להתגלות כלל אבל כשזה יתגלה לע"ל זה יהי' באופן נעלה הרבה יותר (וע"ד שיש תענוג המורגש ותענוג הבלתי מורגש). ולכא"ו עפ"ז מדוע מבאר שרצון שיש בו טעם הוא נעלה יותר והרי בחי' זו הוא תענוג ששייך לגילוי וא"כ הוא נמוך יותר מרצון עצמי שלמעלה מטעם לגמרי כמו הרצון של תומ"צ וצ"ל שכל בחי' של טעם ועונג שהוא הארה מהתענוג העצמי יש בו עילוי על בחי' הרצון בזה כיון שהוא קשור עם בחי' התענוג והתענוג העצמי ממש יתגלה לע"ל.

וזה גם מה שמבואר בבאתי לגני תשכ"ח, שרצון שיש בו טעם הוא נעלה יותר – שהכוונה בזה שנרגש בו פנימיות הכוונה. ולאח"ז מבאר עניין התפילין שהוא מוחין. וע"פ הנ"ל מובן. כיון שהטעם הוא נעלה יותר מהרצון מאחר שהוא התענוג, אזי מצד זה גופא, התגלות עניין זה הוא בפנימיות בשכל ומוחין.

ועי' בלקו"ש⁴ שמביא המבואר "בלקו"ת (במדבר יח, ב ואילך) ובדרמ"צ מב, א ואילך) ובכ"מ, שבחי' רצון העליון אין בה התחלקות. לכן הרצון המלוכב במצוות כולל כל המצוות בשווה כו'. אבל העונג העליון ב"ה המלוכב במצוות יש לכל מצווה תענוג פרטי, כי העונג הוא פנימי המכוון המלוכב ברצון כו', ע"ש בארוכה. ואולי י"ל שזהו כפי שהעונג הוא כבר בבחי' המשכה בהדבר (ע"ש "כמו עד"מ בפנים הרי התענוג שבראי' מלוכב בעינים כו'") וחיצוניות הרצון, אבל התענוג כפי שהוא בעצמותו, הרי אין שייך לומר עניין התחלקות וריבוי. וראה המשך תרס"ו עמ' סג ואילך, המשך תער"ב שם. או י"ל לאידך דדווקא מצד פנימיות התענוג כמו שהוא בעצמותו בא ונמשך פרטי התחלקות התענוג (משא"כ מצד הרצון). וע"ד המבואר בכ"מ (ראה תו"ח ד"ה ויהי כל הארץ פכ"ז ואילך. ד"ה מי מדר תרס"ב ועוד) עניין ההתחלקות וריבוי הבא דווקא מצד אחדות הפשוטה. ולהעיר ממשנ"ת (לקו"ש ח"ט ע' 248 בנוגע לחיות פרטיי". ע"כ.

מהערה זו מובן, שדווקא פנימיות התענוג מתבטאת בריבוי התחלקות. משא"כ הרצון – לא שייכת בו התחלקות.

וי"ל הביאור בזה. מכיון שהתענוג הוא הפנימיות והחיות של כל הכוחות כולם, ואופן פעולתו בכל הכוחות, שהם עצמם נעשים ומשתנים בהתאם לתענוג, כי בכל בחי' שהתענוג נמשך – הרי זה הוא. ולכן, יכול להיות בריבוי התחלקות ג"כ, כי ההתחלקות היא לא דבר נפרד ממנו. משא"כ רצון – מוגדר בבחי' מקיף. כך שפעולתו בכל הכוחות, נעשית באופן של שליטה, שהרצון שולט בכוחות ומכריח אותם להתנהג כפי רצונו, והכוחות לא משתנים ע"י הרצון. לכן גם לא

⁴ ח"ט עמ' 414 הערה 48.

יכול להיות בריבוי התחלקות, כי ההתחלקות זה כבר משהו אחר, זה לא הרצון עצמו.

וזהו ע"ד המבואר לעיל שדווקא רצון שיש בו טעם **ועונג** (היינו התענוג) נמשך ומתלבש בשכל גלוי, וכמו"כ המבואר בלקו"ש ח"ט שמציין הרבי לגבי חיות פרטי ע"ש.



לשון נוכח בתורה – עצמות אוא"ס

הת' לוי יצחק שי' אפשטיין
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "לא תהי' משכלה" ש"פ משפטים תשי"ב (בלתי מוגה) מבאר הכתוב "ועבדתם את ה' אלוהיכם... והסירותי מחלה מקרבך", דמ"ש "ועבדתם את ה' אלוהיכם" גו' קאי על בחי' אריך שורש הנאצלים ומ"ש "והסירותי" (דלכאורה לפני"ז כתוב "ה' אלוהיכם" בלשון נסתר וכאן כתוב "והסירותי" בלשון נוכח) קאי על עצמות אוא"ס שלמעלה מאריך והוא אומר שכאשר ועבדתם את דרגת הוי' אזי יהי' "והסירותי" ע"י עצמות אוא"ס.

וממשיך: "ובזה יובן מה שנאמר כאן והסירותי מחלה ולא כמ"ש לפני"ז כל המחלה אשר שמת' במצרים לא אשים עליך גו', כי בפסוק כל המחלה גו' מדובר רק אודות אפשרות למחלה והברכה היא שאפשרות זו לא תבוא לידי פועל. אבל בפסוק והסירותי מחלה גו' יש חידוש גדול יותר, שגם כשישנה מחלה בפועל (לא רק אפשרות למחלה) ת הי' הסרת המחלה. ובשביל הסרת המחלה שכבר ישנה בפועל יש צורך בכח עליון יותר. ועז"נ והסירותי בלשון נוכח שקאי על עצמות ומהות א"ס ב"ה".

ולכאורה תמוה הרי גם בפסוק "כל המחלה" גו' כתוב "לא אשים" בלשון נוכח ואיך אפ"ל שבפסוק זה מדובר על דרגא נמוכה יותר מעצמות אוא"ס?

ונראה לבאר בדרך אפשר דבקטע הנ"ל גופא, מבאר השאלה הנ"ל, דלכאורה "לא אשים" הוא ג"כ לשון נוכח ולמה מביא דווקא הפסוק ד"והסירותי", ועז"ז כתוב "ובזה יובן מה שנאמר כאן והסירותי מחלה ולא כמ"ש לפני"ז כל המחלה אשר שמת' במצרים לא אשים עליך גו' (דלכאורה גם לא אשים הוא לשון נוכח דקאי על העצמות, ועז"ז מבאר שבפסוק לא אשים אף שהוא לשון נוכח לא קאי על העצמות) כי בפסוק כל המחלה גו' לא אשים גו' מדובר רק אודות אפשרות למחלה והברכה היא שאפשרות זו לא תבוא לידי פועל (ולכן א"צ לעצמות) אבל בפסוק והסירותי מחלה גו' יש חידוש גדול יותר שגם כשישנה מחלה בפועל לא רק אפשרות למחלה ת הי' הסרת המחלה, ובשביל הסרת המחלה שכבר ישנה בפועל יש צורך בכח עליון יותר ועז"נ והסירותי בלשון נוכח דקאי על עצמות ומהות א"ס ב"ה "

והיינו, דאף שגם הפסוק "לא אשים" נאמר כלשון נוכח, מ"מ לא קאי על עצמות א"ס ב"ה מכיון שאי"צ לומר כן, דהמדובר שם הוא רק שהמחלה לא תבוא בפועל.

משא"כ בפסוק "והסירותי" וגו', מכיון שמדובר שם בהסרת מחלה שקיימת כבר, לכן יש לפרש שהלשון "והסירותי" בלשון נוכח קאי על עצמות א"ס ב"ה, מחמת גודל הפעולה. ועדיין צריך ביאור.

ויומתק יותר, דהלשון "ובזה יובן כו'" קאי על מה שכתוב לפני זה שהעבודה דועבדתם קאי על העבודה דאתכפיא שהיא דווקא הנוגעת בעצמות, ועז"ז כתוב **דבזה** יובן מה שהביא הכתוב ד"והסירותי", דהלשון נוכח שבו קאי על עצמות היות ומדובר שם על העבודה דאתכפיא (מחלה שכבר ישנה וצריך להסירה) ולא הכתוב ד"לא אשים" דהלשון נוכח שבו לא קאי אעצמות היות ואין מדובר על העבודה דאתכפיא (אלא על אפשרות למחלה). עי"ש.

כל זה הוא בדרך אפשר ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



בפי' "עיקר שכינה בתחתונים היתה"

הת' משה שי' דורון
תלמיד בישיבה

בד"ה באתי לגני תשי"א¹ מבאר כ"ק אדמו"ר דיוק לשון המדרש² "עיקר שכינה בתחתונים היתה" שקאי על עיקר ופנימיות השכינה, והיינו ראשית התגלות אוא"ס.

ומבאר הטעם שדווקא אור נעלה זה – "עיקר שכינה" – הי' בתחתונים: "כי האור שנתלבש בעולמות ה"ה בא בסדר והדרגה. ולמעלה מאיר בגילוי יותר, וכל מה מה שנמשך ומשתלשל מתמעט האור. וכן הוא בכלל באור דסדר השתלשלות".

והיינו שהאור שמתצמצם ומתלבש בעולמות, מאיר בעולמות העליונים יותר מהעולמות התחתונים. ולכן דווקא ראשית התגלות אוא"ס שלמעלה לגמרי מסדר השתלשלות מאיר בתחתונים יותר מהעליונים.

וממשיך: "ואף שקודם חטא הי' גם למטה האור בגילוי, מ"מ הי' גם אז גילוי האור יותר למעלה. וכמארז"ל "נטה ימינו וברא שמים נטה שמאלו וברא ארץ". אלא הכוונה על האור שלמעלה מעולמות, עיקר שכינה".

פירוש: דאף שקודם חטא עה"ד הי' גם למטה גילוי אלוקות, מ"מ גם אז הי' יותר גילוי בעולמות העליונים, מכיון שהבריאה מלכתחילה היתה באופן כזה שבעולמות עליונים יש יותר גילוי אור וכמארז"ל "נטה ימינו" וכו', דהיינו שבריאת השמים (שקאי על עולמות העליונים) היתה ע"י "ימינו" שמורה על גילוי, ובריאת הארץ (שקאי על עוה"ז התחתון) היתה ע"י "שמאלו" שמורה על העלם.

¹ תו"מ סה"מ מלוקט ח"ב עמ' רסג.
² שהש"ר ה', א.

ולכאורה קשה, כיצד ניתן לומר שהבריאה מלכתחילה היתה באופן כזה שלמעלה יש יותר גילוי אור מלמטה, והרי למדנו ד"עיקר שכינה בתחתונים היתה" וא"כ אדרבה, למטה מאיר בגילוי הרבה יותר.

אך יש לומר בפשטות ע"פ המבואר בד"ה איכה תשל"א³ בפי' "עיקר שכינה בתחתונים היתה" וז"ל⁴: "והנה בתחילת הבריאה עולם על מילואו נברא, עיקר שכינה בתחתונים היתה, שפירוש עיקר שכינה הוא בחי' אור הסובב... והגם שהמשכת אור הסובב נעשה ע"י עבודת אדה"ר ונש"י דוקא כנ"ל, מ"מ הנה מיד בתחילת הבריאה עולם על מילואו נברא, פירוש (לא ש הי' המשכת עיקר שכינה בפועל, שהרי זה נעשה ע"י עבודה, כ"א) שנברא באופן שיהי' מוכשר וראוי לגילוי אור דעיקר שכינה". עכלה"ק.

והיינו שפי' עיקר שכינה בתחתונים היתה, אינו שהי' הגילוי דעיקר שכינה בפועל, כ"א שהעולם נברא באופן שהינו ראוי ומוכשר לגילוי זה. אך לעולם הגילוי בפועל בתחילת הבריאה הי' בעולמות העליונים יותר מאשר בעולם הזה התחתון. וא"כ, דברי המדרש "דעיקר שכינה בתחתונים היתה" אינם בסתירה לכך שבתחילת הבריאה האיר בפועל גילוי אלוקות בעולמות העליונים יותר מאשר בעוה"ז התחתון.



³ תו"מ סה"מ מלוקט ח"ד עמ' קס.
⁴ סעיף ב'.

עיקר סילוק השכינה הוא מהארץ לרקיע

הת' ראובן שי' זאיאנץ
תלמיד בשיבה

במאמר ד"ה "באתי לגני" ה'תשי"א מבאר כ"ק אדמו"ר⁵ את דברי המדרש⁶ ש'עיקר שכינה בתחתונים היתה', ש'תחתונים' קאי על עוה"ז הגשמי. וממשיך שעיקר הסילוק (שנעשה ע"י החטאים) הוא סילוק השכינה מהארץ לרקיע (הא') – שנעשה ע"י חטא עץ הדעת. דלבד זאת שסילוק זה נוגע לנו, הנה זהו גם עיקר הסילוק (משום ש'עיקר שכינה' מתגלה דווקא כאן - בעוה"ז הגשמי, כנ"ל).

וממשיך: "וזהו ג"כ הטעם שאינו מצרף (בהמאמר [ד"ה באתי לגני תש"י]) חטא עה"ד עם החטאים דקין ואנוש וחושב זה בפ"ע, לפי שבהחטאים דקין ואנוש נסתלקה השכינה מרקיע לרקיע, מה שאין כן בחטא עה"ד שנסתלקה מארץ לרקיע, שלבד זאת דהסילוק מהארץ, זה בעיקר נוגע לנו, הנה זהו גם עיקר ענין הסילוק". עכ"ל.⁷

אך כשמעיינים בד"ה "באתי לגני" ה'תשי"א רואים שלא רק חטא עה"ד נמנה בפ"ע, אלא גם החטא דדור המבול נמנה כן (בפ"ע). ובלשון המאמר: "דעיקר שכינה בתחתונים היתה, ועל ידי חטא עץ הדעת נסתלקה השכינה מארץ לרקיע, וע"י חטא קין ואנוש נסתלקה השכינה מרקיע א' לב' וג', ואח"כ בדור המבול נסתלקה מרקיע ג' לד', וכדאיתא כו". עכ"ל.

ואם כוונת הרבי היא לדייק ממה שחטא עה"ד נכתב בפ"ע והחטאים דקין ואנוש נכתבו יחד, א"כ צ"ב, דהרי גם החטא דדור המבול נמנה בפ"ע וא"כ מהי הראי' דעיקר הסילוק הוא מהארץ לרקיע מהא דנמנה חטא עה"ד בפ"ע⁷?

⁵ בסעיף ב.

⁶ מד"ר שה"ש פ"ה פס' א'.

⁷ ואין לומר דמה שנמנה החטא דדור המבול בפ"ע הוא מחמת סיבה מיוחדת, להיותו חטא של דור שלם ולא (רק) של אדם פרטי (משא"כ בחטא עץ הדעת שהחטא הי' של אדם פרטי – ואפ"ה נמנה בפ"ע) משום שגם בחטא עה"ד ישנו טעם שמחמתו צריך להמנות בפ"ע. כי בחטאים דקין

ונראה לומר בפשטות, שכוונת הרבי היא (לא לדייק מהא שנמנה חטא עה"ד בפ"ע, אלא) מסגנון הלשון שם. שבלשון כ"ק אדמו"ר הרי"צ משמע שהם שני ענינים נפרדים. דהלשון בהמאמר דתש"י היא: "ועל ידי חטא עה"ד . . . ועל ידי חטא קין ואנוש . . . ואח"כ בדור המבול . . . דמלשון זו (שגבי חטא עה"ד והחטאים דקין ואנוש כותב וע"י, אך על החטא דדור המבול כותב ואח"כ) משמע שחטא עה"ד והחטאים דקין ואנוש חלוקים זמ"ז, אך החטא דדור המבול הוא באותו סוג סילוק של החטאים דקין ואנוש (ולכן בהחטא דדור המבול אינו כותב וע"י – שמרמז על סוג סילוק חדש, אלא ואח"כ – שזהו בהמשך ובאותו הסוג דהחטאים דקין ואנוש)⁸. ומהא דייק הרבי שאכן כל חטא פעל ענין אחר לגמרי, דחטא עה"ד פעל הסילוק מהארץ לרקיע, משא"כ שאר החטאים (מתחיל מהחטא דקין ואנוש) שפעלו סילוק מרקיע לרקיע ברקיעים עצמם.

ומעתה לא קשה מידי, כי הלשון שבמאמר כשמונה את חטא דור המבול היא: "ואח"כ בדור המבול נסתלקה מרקיע ג' לד"י היינו, שחטא דור המבול הוא כהמשך לחטאים של קין ואנוש, ואינו ענין בפני עצמו כנ"ל ואין לדייק מעובדה זו כלל".⁹



ואנוש מוזכר שם החוטא (וכ"ה גם בדור המבול) משא"כ בחטא עה"ד שמוזכר רק שם החטא ולא שם החוטא. ובפרט שלא מרמז הרבי לכל זה.

⁸ ובפרט מודגש זה כשמעיינים בלשון המד"ר שם כשמביא הו' חטאים הנ"ל וז"ל: "חטא אדה"ר ונסתלקה . . . חטא קין . . . חטא אנוש . . . ובלשון זה מפרט את כל הו' חטאים. דחזינן שכל הלשונות הנ"ל שמוזכר בהמאמר ('ע"י' 'ואח"כ') אינם מוזכרים כלל בהמדרש והם מלשון כ"ק אדמו"ר הרי"ץ. וא"כ מהא דכאן כותב 'וע"י' וכאן 'ואח"כ' משמע שישנם חילוקים בסוג הסילוק שע"י החטאים. כבפנים.

⁹ ומה שבכל זאת נמנה חטא דור המבול (לא כענין) בפ"ע, י"ל מפני הסיבה שצוינה בהערה הקודמת או מפני סיבה אחרת.

"כל העוסק בו' בגמילות חסדים"

הנ"ל

בשיחת י"ט כסלו ה'תשכ"ד¹⁰ מזכיר כ"ק אדמו"ר את הידוע, שגאולת כ"ק אדמוה"ז היתה בקשר עם הפסוק "פדה בשלום נפשי" וגו'. וממשיך¹¹: "אע"פ שע"פ דברי הגמ' בפירוש הפסוק "פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי", יש בו ג' עניני עבודה: "העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור" שעל ידם נעשה הענין ד"פדאני לי ולבני מבין אומות העולם" - אעפ"כ, בנוגע לגאולתו של אדמוה"ז הקשורה עם הפסוק "פדה בשלום נפשי" וכו', הנה מכל ג' ענינים הנ"ל, הי' בפועל רק אמירת הפסוק "פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי" כו'".

ובהמשך לזה מוכיח הרבי: "ובפשטות, הנה אמירת הפסוק "פדה בשלום גו'" אינה בגדר "העוסק בתורה", וגם לא "העוסק בגמ"ח", וגם לא "מתפלל עם הציבור": אין כאן מתפלל עם הציבור - שהרי בשעה שאמר פסוק זה (בהיותו במאסר) הי' יחיד בחדרו, ומה גם שאין זה ענין של תפילה. ואין כאן העוסק בגמ"ח - שהרי באותה שעה לא הי' בחדר אחר זולתו שיוכל לגמול עמו חסד. וכמו"כ בנוגע ל"העוסק בתורה" . . ומזה מובן בנדו"ד, שאמירת תהלים של אדמוה"ז בפירוש המילות ובדביקות כו', אינה מגעת לאופן שבו הי' עוסק בתורה".

ושואל הרבי: "ולכאורה: איך מתאים כללות הענין שרבותינו נשיאנו במאמרי י"ט כסלו מקשרים את ענין הגאולה עם דרשת חז"ל על הכתוב "פדה בשלום נפשי" כו' "כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור" . . כאילו פדאני כו' - בה בשעה שהענין שהביא את הגאולה בפועל הוא לא הענין ד"העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור"?".

¹⁰ י"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק לש"פ וישב שנה זו.
¹¹ בסעיף כ"ב שם.

ומתוך הרבי¹² שבתהילים ישנם ב' הענינים (וביחד) דתורה ותפילה, דמצד א' הוא "שירות ותשבחות" (תפילה) ומצד שני הוא א' מכ"ד ספרים שבתורה, היינו שהוא חלק מהתורה. ומסיים: "ונמצא, שהענין דאמירת תהלים הו"ע של תפילה כפי שקשור עם תורה, והיינו, שעושים מתפילה תורה ומתורה תפילה" (וממשיך שם בביאור הענין).

והנה, לא מצינו בכל השיחה שהרבי יבאר איך הי' הענין דגמ"ח בהיות אדמוה"ז במאסר, אלא רק התייחס לתורה ולתפילה (ורק הזכיר הענין דגמ"ח בהקשר לדבר אחר לגמרי).

ואו"ל, דע"פ מה שביאר הרבי בהמשך השיחה, שתורה ענינה המשכה מלמעלה למטה, הנה אף שבפשטות ענין זה הוזכר כדי לבאר ענין אחר (איך מחברים את התורה עם התפילה), מ"מ י"ל שעפ"ז מתורץ גם איך הי' הענין דגמ"ח בהיות אדמוה"ז במאסר, כי גם גמילות חסדים ענינו הוא המשכה מלמעלה למטה כידוע וכמבואר בארוכה בכ"מ.



העילוי ביצחק על שאר הצדיקים

הרב דוד שי' מונצרש

כולל אברכים ליובאוויטש מגדל העמק

בלקו"ש ח"ה פ' ויצא¹³ מוכיח הרבי שיצחק נתעוור בעינו משום שלא יכול הי' לסבול ע"ז, היינו את העשן שהיו מקטירות נשות עשיו לע"ז, ועי"ז יצה"ר פסק ממנו¹⁴.

¹² בסעיף כ"ג שם.
¹³ עמוד 139.

וממשיך הרבי "כהסיפור" ¹⁵ הידוע על הרה"ק ר' נחום מצ'רנוביל אשר פעם א' הגישו לו בטעות חלב עכו"ם והוא לא ראה חלב זה". והסביר על כך "כי הוא אינו רואה מה שאינו צריך לראות".

וקשה: א. לכאורה מעשה זה דהרב ר' נחום מצ'רנוביל אינו דומה למקרה דידן (דיצחק), שהרי משמע מסיפור המעשה הנ"ל, שגופו הגשמי של ר' נחום מצ'רנוביל לא נפגם כלל כתוצאה מכך, וכלל לא ראה דבר שרצון נפשו מנגד לראותו.

ולכאורה, יש לחלק בין מקרה ר' נחום מצ'רנוביל שלא נפגמה ראייתו, לבין המקרה דיצחק ¹⁶ שנפגמה ראייתו.

ב. אינו מובן מה מוסיף מעשה זה דר' נחום מצ'רנוביל בהבנת השיחה.

ונראה לבאר, בעניין יצחק אבינו, דהנה על הבעש"ט מסופר ¹⁷, שבשעה שעלה לעולם היצירה, ה' גופו שרוי למטה, גם בשעה שעלה. משא"כ גבי יצחק, דע"י ש ה' שרוי בג"ע, גם בגופו, בשעת העקידה, הרי שמצב זה של שהייה בג"ע, השאיר את רישומו ביצחק גם בהיותו אח"כ למטה, וגרם לכך שת ה' אצלו השראת ענייני ג"ע למטה בגשמיות.

והיינו, דיצחק בהיותו למטה בעוה"ז הוי עבודתו באופן כזה שראייתו את גשמיות העולם הייתה פנימית ולא חיצונית, והיינו, שיחסו של יצחק אל כל העניינים הגשמיים הוא מצד שרשם הרוחני. ולכן רצה לברך את עשיו, ש ה' נראה לו ראוי לכך מצד שרשו ומקורו ¹⁸. ולכן איתא שלע"ל ייאמר על יצחק (דוקא) "כי

¹⁴ ועי' בגוף השיחה שזהו בדומה לרב יוסף שגרם לעצמו להתעוור כי לא יכל להגיע לידי המנעות מהסתכלות מחוץ לד"א, ר"ן ורמב"ם בקידושין ל"א ע"א.

¹⁵ ד"ה כי נער ישראל תרס"ו עמי תקנ"ז (ותשט"ז).

¹⁶ ורב יוסף.

¹⁷ לקו"ש ח"א עמ' 50, וש"נ.

¹⁸ לקו"ש חט"ו עמוד 197, וע"ד "איזה חכם הרואה את הנולד", לקו"ש ח"י"ז עמ' 175.

אתה אבינו" – מכיון שחיו היו בדוגמא דלעתיד ¹⁹. וה"ז בדוגמת המבואר גבי "ולא יתבוששו" ²⁰.

והנה, אפשר אולי לדמות הא דנתייסמו עיניו, לזה שמצינו גבי אברהם ²¹, שקודם ירידתו למצרים לא ידע ששרה יפת מראה "למרות שראה אותה גם לפני כן" ²². וכמובא בס' "מאור עיניים" ²³ בשם הבעש"ט שאברהם אבינו ה' "מקושר במחשבתו תמיד שלא במקום הראיה הגשמית". וזו הסיבה לכך, שלא ראה ששרה יפת מראה למרות שראה אותה גם לפני כן, שאברהם ש ה' מרכבה לאלוקות, כל עניינו היו בדרך קבלת עול למלאת רצון הבורא ²⁴.

ואם כן הוא גבי אברהם, הרי לגבי יצחק זהו הרי עיקר ענינו – "פחד יצחק" (באופן נעלה משאר האבות) – ביטול וקבלת עול ²⁵.

וזהו גם הסיבה לכך שר' נחום מצ'רנוביל לא ראה את חלב העכו"ם, "שהוא ע"י קבעומו"ש שעי"ז אינו רואה" ההיפך מאלוקות "דקבעומו"ש הו"ע שעבוד ²⁶ (לאלקות).

ונראה בדרך אפשר, שלכן מביא הרבי את המעשה דר' נחום מצ'רנוביל בשיחה הנ"ל, כדי לשלול סברה שעלולה להיווצר מענין "ותכהין" (שיצחק נתעוור בעיניו משום שלא ה' יכול לסבול ע"ז, עד כדי כך ש"ותכהין" – נתייסם בעיניו), שהוי מצד איזה חסרון או גרעון ש ה' ביצחק ח"ו, ולכן מדמה הרבי זה למעשה דר"נ מצ'רנוביל שלא ראה את החלב עכו"ם שממעשה זה מובן, ש ה'

¹⁹ לקו"ש ח"א עמוד 48.

²⁰ ש ה' קודם חטא עץ הדעת (בראשית, ב, כה), לקו"ש ח"ה (עמ' 119) ודוגמת ר' יוסי (שבת קיח, ב) שאמר: "מימי לא קריתי לאשתי אשתי ולשורי שורי – אלא לאשתי ביתי ולשורי שדי" ומבואר בלקו"ש (ח"י"ז עמ' 174) – שראה את עיקרם ותכליתם.

²¹ לך לך ופירש"י שם (י"ב י"א).

²² לקו"ש ח"ה עמ' 302, (הערה 2).

²³ ס"פ שמות ד"ה "וזהו רבות מחשבות" – מובא בכש"ט בהוספות.

²⁴ לקו"ש ח"ה, עמ' 320.

²⁵ לקו"ש ח"א, עמ' 51.

²⁶ ד"ה כי נער ישראל תרס"ו עמ' תקנ"ז. ד"ה זה תשט"ז.

עד"ז ביצחק ולא קשור לחסרון, ואדרבא היות יצחק סומא, הוא מצד מעלתו, והיינו ש"לא הי' יכול לסבול", למעליותא.²⁷



ג' דרגות בדעת

הת' יוסף יצחק שי' עובדי'
תלמיד בישיבה

במאמר "ואלה המשפטים" תשי"א מבאר הרבי שבבחינת הדעת ישנם ג' דרגות, וז"ל: "אך עניין הדעת הוא מלשון התקשרות והכרה והרגשה, שהם ג' מדרגות בדעת זו למעלה מזו, דבתחילה מקשר עצמו עם העניין, ועי"ז הוא בא לידי הכרה בהעניין, ועד שבא להרגשה, היינו שהכרתו בעניין זה הוא בתוקף כ"כ, עד שאין זו רק הכרה במוח, אלא שמרגיש את העניין בליבו שזה הוא העניין".

אבל במאמר "באתי לגני" תשי"ב מבאר הרבי את ג' הדרגות בדעת, לכאורה באו"א, וז"ל: "דעניין הדעת... שהוא בחי' התקשרות והתחברות בהדבר... ולמעלה יותר עניין הדעת הוא בחי' ההרגשה שמרגיש את הדבר, ולא רק שמרגיש את הדבר במוחו כ"א שמרגיש גם בליבו, דזהו אמיתית עניין הדעת... ולמעלה יותר הוא עניין ההכרה כי הרגשה אפשר שתהי' גם בדבר שאינו בגלוי אצלו... והכרה היא כשבא בגילוי עד שיתאמת אצלו כאילו רואה מממש...".

ולכאורה יש להבין דבמאמר "ואלה המשפטים" מביא דהדרגא הב' בדעת זוהי הכרה במוח, ודרגא הג' היא הרגשה בלב, ובמאמר "באתי לגני" מבואר שהדרגא הב' היא הרגשה שמרגיש הדבר ולא רק במוחו כ"א שמרגיש גם בליבו,

²⁷ שפי' "סגי נהור" – הוא ריבוי אור. ופי' סגי נהור מתבאר בסה"מ תרפ"ד.

והדרגא הג' היא ההכרה בבחי' ראייה, וצריך להבין טעם ותוכן הביאור בב' המאמרים?

ואולי אפשר לבאר בזה בדרך אפשר:

דמה שכתוב במאמר "ואלה המשפטים", שהסדר בדעת הוא התקשרות הכרה והרגשה, אי"ז שונה ממה שמבאר במאמר "באתי לגני", דאפ"ל דגם במאמר באתי לגני הנ"ל מדבר באותו הסדר, **ולאח"ז** מוסיף בזה עוד ענין, דמה שכתוב (במאמר באתי לגני) "ולמעלה יותר עניין הדעת הוא בחי' ההרגשה שמרגיש את הדבר, ולא רק שמרגיש את הדבר במוחו", הכוונה היא על ההכרה במוח שביאר במאמר ואלה המשפטים, וממשיך "כ"א שמרגיש גם בליבו", וזוהי דרגת ההרגשה שמבוארת בואלה המשפטים, אלא דלא נחית לבאר זה כאן בפרטיות כב' דרגות וכוללם יחד, ואח"כ מוסיף עוד ענין, "ולמעלה יותר הוא עניין ההכרה, כי הרגשה אפשר שתהי' גם בדבר שאינו בגלוי אצלו", דבא כאן לבאר, דיש עוד אופן בסדר הדרגות בדעת, שההרגשה בלב באה מיד לאחר התקשרות בעניין, ללא הכרה במוח לפניו, שיכול להיות שירגיש העניין, אך אי"ז הרגשה אמיתית אשר תפעל עליו, מפני דהרגשה זו (ללא הקדמת הכרה לפניו) אינה בפנימיות ורק עניין חיצוני, ורק כאשר יקדים את עניין ההכרה במוח להרגשה, אזי ההרגשה בלב תהי' אצלו באמת באופן פנימי.²⁸

אך עדיין דרוש ביאור בעניין, ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



²⁸ **הערת המערכת:** אבל ע"פ המבואר בפנים עדיין אינו מבואר כל צרכו, מדוע כותב בדרגא הג' "ולמעלה מזה", שהרי לפי המבואר בפנים הרי"ז עוד אופן, אבל לא נעלה יותר, ואולי אפשר לבאר בזה בפשטות, דלאחרי שמביא ג' הדרגות כמו שמבוארים בואלה המשפטים, מוסיף דרגה נעלית יותר: הכרה כזו שאינה רק שמרגיש הענין בליבו, אלא שבא בהתאמתות גמורה בבחי' ראייה, שלמעלה מהרגשה בלב.

הלכה

נשיאת כפיים כל יום בא"י

הרב ישראל יוסף הכהן שי' הענדל

שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק מד"א דק"ק חב"ד מגדל העמק
ומשגיח ראשי בישיבה

בהמשך למ"ש כבר¹ כמה פעמים:

א. שהבדלי המנהגים אם נשיאת כפיים כל יום אינו בין א"י לחו"ל אלא בין הב"י והספרדים הנוהגין לפי פסקיו והרמ"א והאשכנזים שנוהגין כפסקיו, כי טעמי המנהגים שייכים בכל מקום.

ב. מ"ש אדמו"ר הזקן בשו"ע סי' קכ"ח סעיף נ"ז מהב"י "ישר כח לבני ארץ ישראל וסביבותיהם שנושאים כפיים כל יום" הכוונה לבני ארץ ישראל הספרדים שהיו בזמנו בארץ ישראל ולא לאשכנזים.

ג. בחג הסוכות תשכ"א בסעודה² שאל רב כפר חב"ד הרב שניאור זלמן גורליק ז"ל מהרבי אם להנהיג נשיאת כפיים כל יום בכפר חב"ד וענה הרבי שהיות וכבר הנהיגו נשיאת כפיים בשבתות שימשיכו כיון שיש מקור שיש שמחה

¹ קובץ שי למורא, קובץ מגדל דוד ז', פרס חב"ד 17, 16.

² המלך במסיבו ח"א עמוד סא, תורת מנחם חלק כ"ט עמוד 40.

בשבת כמ"ש בספרי וביום שמחתכם אלו השבתות אבל לא כל יום, כי לפי הרמ"א נ"כ רק כשיש מתוך שמחה.

ד. המנהג שיש היום בארץ ישראל שאשכנזים נושאים כפיים כל יום, הנהיג הרב ישראל משקלאב בעל פאת השולחן.

ה. הקהילה האשכנזית הראשונה שהתבססה בירושלים וקיימת עד היום הזה שאפשר לומר עליהם מנהג המקום הוא עדת הפרושים בירושלים, בראשות בעל פאת השולחן.

וע"ז העיר הרב ט. שי' בלוי³:

א. שמ"ש אדמו"ר הזקן, בשם הב"י ישר כח לבני ארץ ישראל שנושאים כפיים כל יום כולל גם האשכנזים שהיו בארץ ישראל משך כל הדורות ונשאו כפיים כל יום, ולכן צריכים האשכנזים גם היום לעלות לנשיאת כפיים כל יום.

ב. מכחיש מה שנאמר בסעודת חג הסוכות תשכ"א.

ג. שמשנה אחרונה של הרבי (בברכת עיו"כ תנש"א) שצ"ל גם אצל האשכנזים בארץ ישראל נשיאת כפיים כל יום ועכ"פ בשבתות.

ד. שזה לא נכון שבעל פאת השולחן הוא זה שהנהיג שאשכנזים נושאים כפיים כל יום בארץ ישראל.

ה. זה לא נכון שעדת הפרושים הם הקהילה האשכנזית הראשונה בירושלים, ושהספר היחיד שמוסמך בנושא זה הוא ספר חכמי ירושלים.

ו. וכן כתב הרב ט. שי' בלוי סקירה היסטורית על נשיאת כפיים בארץ ישראל ומנסה להוכיח שבכל הדורות ובכל התקופות עלו אשכנזים לא"י ונהגו לעלות לנשיאת כפיים כל יום.

ולכן הנני בזה להבהיר ולהוכיח שכל מה שכתבתי אמת ויציב וכו'. וד"ל.

³ בפרס חב"ד 18, 17.

א.

1. כבר הוכיח באריכות בשו"ת בית אפרים סי' ו' שמ"ש הב"י ויישר כח לבני ארץ ישראל ומלכות מצרים שנושאים כפיים כל יום הכוונה לספרדים שנשארו בארץ ישראל ולא יצאו לגולה, וז"ל: "ובזה נחה שקטה דעתי בחילוק שבין בני ארץ ישראל ומלכות מצרים לבין בני הגולה שבמדינות אלו משום דבני ארץ ישראל ומלכות מצרים שביתתם במקומם כמאז גם עתה ולא היה טלטול הגירושין ובגולה לא הלכו רק כל הגלים והמשברים שעברה עליהם היו בקביעתם במקומם, משא"כ אכן בני מדינות אלו ומדינות אשכנז שהורקנו מכלי לכלי ומגולה לגולה..." עכ"ל.

וכן בשו"ת מנחת יצחק חלק ח' סימן א' כתב וז"ל: "והנה הא פשיטא דכל מ"ש בבית אפרים בבני ארץ ישראל ששביתתם במקומם כמאז גם עתה וכו' כנ"ל זה שייך רק על יהודים הספרדים שישבו בארץ מדורי דורות, אבל לא שייך בבני חו"ל בני אשכנז שעלו לארץ ישראל והתיישבו שם כנ"ל..... ולכן כל הטעם שלא נושאים כפיים כל יום בחו"ל לפי מ"ש הבית אפרים לא נפקע מהם בעלותם לא"י דכיון שנעשו עדה בני עצמה לא נתבטל לגבי עדה הספרדית, עכ"ל.

וכן כתב בספר חקרי זמנים ח"ג עמוד שצ"ד, שהב"י התכוין רק לספרדים שהיו בזמנו בארץ ישראל.

2. בשנים ה'רצ"ו ועד ה'של"ה שחי הב"י בארץ ישראל לא היתה קהילה אשכנזית עצמאית בכל ארץ ישראל.

וכן מוכח גם בסקירה ההיסטורית הנ"ל.

וא"כ מובן בפשטות שהכוונה "יישר כח לבני ארץ ישראל..." היא לספרדים בלבד.

ב.

בנוגע להנאמר בסעודת חג הסוכות תשכ"א, הרי התפרסם כבר מכו"כ הנחות וזה גופא מוכיח על אמיתת הדברים, ואף על פי שישנם שינויים קלים זה רגיל, כשכמה וכמה כותבים אותם דברים.

וזה לא היה סתם דו שיח בדברי תורה אלא שרב כפר חב"ד שואל את הרבי איך לנהוג בפועל בכפר חב"ד והרבי עונה לו בפני למעלה ממניין יהודים ואיך אפשר להכחיש את זה רק מצד הסברא, וד"ל.

נוסף לזה שמעתי משלשה עדים נאמנים שהיו נוכחים בסעודה וחזרו בפני את הדברים האלו.

הרב אברהם צבי הכהן כהן ז"ל ששמעתי ממנו בחורף תשכ"ט בכפר חב"ד.

וע"ז מעיר הרב הנ"ל ששמע מבנו רא"ל שי' שלא היה נוכח בסעודה, ועוד ראייה שזה לא נכון שהרי הוא בעצמו נשא כפיים כל יום עד סוף ימיו, ע"כ.

אבל אני שאלתי אותו אם היה נכח בסעודה וענה לי שכן, וזה שהוא עצמו נושא כפיים כל יום אינו סותר הנ"ל כי הוא נהג ככה כבר לפני"ז.

הרה"ת משה סלונים ז"ל שמעתי ממנו הנ"ל ושהוא היה נכח והוא גם כתב את זה בקובץ ח"ת תשמ"ג כפר חב"ד.

וע"ז מעיר הרב הנ"ל שהיות והעד הזה היה צעיר לימים לא יכול להיות ששמע ובפרט בסוכה שא"א לשמוע רק מקרוב ממש ולכן א"א לסמוך עליו, ע"כ.

אבל האמת היא שכ"א יכול לראות גודל המרפסת שעליו היה סוכת כ"ק אדמו"ר הרי"צ שבקושי נכנסו בו עשרה אנשים וכל מי שישב שם היה קרוב ויכול לשמוע.

הרב שמואל הלוי שי' חפר, ששמעתי ממנו שהיה נכח בסוכה, וכן הוסיף עמ"ש בהנחה הנ"ל שהרבי הוסיף בסוף שכל מי שנוהג כמו אצל מו"ח אדמו"ר תבוא עליו ברכה.

וע"ז מעיר הרב הנ"ל שהיות ושמעתי ממנו רק לאחרונה אינו נאמן להעיד, ואבקש מכת"ר שיואיל בטובו להראות את המקור לדין החדש שחידש, ואיך החי יכול להכחיש את החי?

ג.

מ"ש שהרבי אמר בעיו"כ תנש"א שגם אשכנזים צריכים לנ"כ כ"י או עכ"פ בשבתות בא"י אינו נכון כלל וכלל,

כי זה לא נאמר בלשון הוראה שככה צריך לנהוג אלא שהיות ונהוג לפועל בארץ ישראל עכ"פ בכמה מקומות שנושאים כפיים כל יום או עכ"פ בכל שבת ולכן מתאים להתחיל את הברכה עם הנוסח של ברכת כהנים.

ועוד שבהערה 8 מציין הרבי "ראה שו"ע אדמוה"ז שם סנ"ז מב"י יישר כחם של בני א"י וסביבותיהם שנ"כ כל יום כתיקון חכמים וכו'", וכמו שהוכחנו לעיל בארוכה שהכוונה של הב"י בני ארץ ישראל הוא לעדת הספרדים שהיו בימיו בארץ ישראל ואם כן אי אפשר להביא מזה שום הוראה חדשה לאשכנזים איך לנהוג.

[ולגופו של עניין הרי הרב הנ"ל סותר את עצמו שמצד א' אומר שהן אדמוה"ז והן הב"י מתכוונים גם לאשכנזים בארץ ישראל שצריכים נשיאת כפיים כל יום. ומצד שני אומר משנה אחרונה של הרבי שכל מקום לפי מנהגו דהיינו שהאשכנזים בצפון צריכים נשיאת כפיים רק בשבתות ולא כל יום ואף שהרבי מציין בהערה לשו"ע אדמוה"ז.]

ד.

הפאת השולחן כותב בעצמו בספרו סימן ב' ס"ק כ"ג, וז"ל "ובכוללנו מיום שזכינו לקבוע ישיבתנו בארץ ישראל ובירושלים עיה"ק מנהגינו שהכהנים נושאים כפיים כל יום".

הרי כל בי רב דחד יומא מביין ממילים אלו שמיום שהגיע לארץ ישראל [קודם לצפת] ולירושלים הנהיג נשיאת כפיים כל יום,

וכך גם כתב המנחת יצחק בשו"ת חלק ח' סימן ב' וז"ל: "גם מדקדוק דבריו בזה"ל ובכוללנו מיום שזכינו לקבוע ישיבתנו בארץ ישראל ובירושלים מנהגנו שנשיאת כפיים כל יום כו' מוכח דרק בכוללנו מנהגנו אבל לא נהגו כן במקומות אחרים..." עיי"ש בארוכה וכן יש עדות מבין דורו ר' מ"מ מקמניץ שהיה אתו

בצפת וכותב בספרו קורות העיתים ח"ב שמנהג כולל הפרושים בצפת שנושאים כפיים כל יום,

וכן כתב בספר חקרי זמנים ח"ג עמוד שצ"ד שהפאת השולחן הנהיג שהאשכנזים יעלו לנשיאת כפיים כל יום בארץ ישראל,

ה.

הבאתי מספר תולדות הדורות⁴ שמתבסס על ספר חכמי ירושלים, (שהוא בעצמו כותב שהוא המוסמך היחיד לנושא זה),

שהיישוב האשכנזי הראשון שהצליח להתבסס בירושלים וקיים עד היום הזה הוא עדת הפרושים בירושלים, אמנם היו כו"כ נסיונות משך השנים לייסד קהילה אשכנזית בארץ ישראל אבל לא התקיים יותר מכמה שנים, ולכן אפילו אם היינו מבררים שהיו נושאים כפיים כל יום (- כי לע"ע אין לנו שום מידע איך התנהגו -) א"א לומר ע"ז שזה מנהג המקום כיון שהקהילות האלו התבטלו.

ו.

מהסקירה ההיסטורית הזאת מוכח כמ"ש שאעפ"י שבמשך הדורות היו אשכנזים בארץ ישראל אבל היו יחידים ולא קהילה עצמאית מאורגנת עם מנהגים משלהם, אעפ"י שהיו כו"כ נסיונות לייסד קהילה עצמאית ולכלל היותר התקיים רק כמה שנים, ולכן התערבו בקהילות הספרדים ונהגו כמותם בנשיאת כפיים כל יום ואם כן אי אפשר להביא מזה הוכחה למנהגי אשכנז,

וכן מה שקובע הרב הנ"ל שהחסידים הם שהנהיגו בצפת והגליל נשיאת כפיים רק במוסף של שבת, אין לזה שום מקור, ועד היום הזה לא ידוע מי הנהיג את זה.

ולסיכום:

⁴ ח"ג עמוד 3-382.

אחזור על מסקנתי הראשונה,

א. שאין לשנות מנהג המקום.

ב. כל יחיד יכול לנהוג כמנהג רבותינו נשיאנו ובתנאי שאינו גורם למחלוקת.

ג. כשמייסדים קהילה חדשה בארץ ישראל יש לנהוג כמנהג רבותינו נשיאנו.



הדלקת נרות חנוכה במקומות ציבוריים בברכה

הת' חיים זעליג שי' אלטהויז
תלמיד בישיבה

בנוגע להדלקת נרות חנוכה במקומות ציבוריים שיש המסתפקים האם חייבים לברך, מובא בספר "חקרי מנהגים"¹ הצד שאין לברך על הדלקה זו משום שענינה של ההדלקה במקומות ציבוריים הוא רק לפרסומי ניסא כדי להפיץ את אור החנוכה אך אינו מצווה ממש שניתן לברך עליה שהרי עיקר המצווה הוא להדליק בביתו.²

ובהערה שם³ מוסיף: "... וכן ממבצע פרסומי ניסא העולמי שעשו בשנים האחרונות שהדליקו נרות חנוכה בברכה באותו זמן בכמה מקומות בעולם וראו זאת בכמה מקומות ע"י לוויין, וגם כ"ק אדמו"ר נכח בהדלקה זו ב - 770 וגם מזה אין להוכיח מאומה שכן הרבי לא הורה לברך, ומי שבירך עשה את זה על דעת עצמו. ושיטת רבותינו הק' לדורותיהם היא שאינם מתערכים במה שאחרים עושים אפי' בביהכנ"ס שלהם, וכן אמר כ"ק אדמו"ר על עצמו כו"כ פעמים שאינו מתערב בגבאות כידוע". עכת"ד לעניננו.

¹ להגרא"י שי' גור ארי', ח"א עמ' רח.
² ראה רמ"א או"ח סי' תרע"א סעיף ז.
³ הערה 5.

אכן מנהג רבותינו נשיאנו הוא שלא להתערב במנהגי ביהכנ"ס כפי שכותב כ"ק אדמו"ר⁴ "...ובמ"ש איך נהגו בזה בליובאוויטש שמעתי פעם מכ"ק מו"ח אדמו"ר שהיו כמה מנהגים בבית המדרש שאינם מתאימים אלא שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב לא הי' מתערב בזה", אולם בנוגע לעניין הנ"ל (פרסומי ניסא העולמי ע"י הלוויין) לכאורה אין להגדירו "כעניני גבאות" וכיו"ב, דהמדובר הוא בברכה לבטלה שהי' היפך ההלכה ממש וענין חמור במיוחד. ומה גם שדבר זה נעשה בפרסום עצום בכל העולם (ע"י הלוויין) ובאם הי' מנוגד להלכה הי' גורם חילול ה' וחילול שם ליובאוויטש וא"כ אין להוכיח לכאורה מהמכתב הנ"ל שאם הי' מנוגד להלכה כ"ק אדמו"ר לא הי' מתערב בזה. [ובפרט שכ"ק אדמו"ר ענה אמן על הברכות הללו (כפי שניתן לראות בבירור בוידאו)].

ויש להוסיף דבשיחת כ"ק אדמו"ר בי' שבט ה'תשכ"ג⁵ בנוגע למה שברכו ב - 770 במנין של הרבי ברכת הגומל בקריה"ת קודם קדיש, אמר כ"ק אדמו"ר שבד"כ אינו מתערב בענינים כאלו, אך כיוון שנעשה במניין שלו חייב למחות ע"ז שלא יאמרו שהדבר נעשה בהסכמתו. ולאחמ"כ הוסיף הרבי שאפי' אילו לא הי' עולה לתורה במנין ההוא מ"מ כיון שהדבר נעשה במנין שלו הוא צריך למחות ע"כ כיון שזה היפך השו"ע (עיי"ש).

ואם שם הוצרך הרבי למחות עאכו"כ כשהדבר מתפרסם בפירסום הכי גדול ע"י לוויין.

וא"כ, העובדה שכ"ק אדמו"ר נכח בשעת הלוויין ב - 770 ולא העיר ע"כ, מוכיחה לכאורה שאין זה היפך השו"ע וניתן לברך על הדלקת נרות חנוכה במקומות ציבוריים.⁶



⁴ אג"ק ח"י"ג עמ' קנד. וראה גם בס' היכל מנחם ח"ג עמ' רמה מיחידות של הרב יעקב יוסף רסקין ע"ה "...דרכם של רבותינו נשיאנו שלא היו מתערכים אפילו בעניני ביהכנ"ס (כל זמן שלא נשאלו ע"כ)".

⁵ שיחת קודש תשכ"ג עמ' 190 סעיף ט.

⁶ ועי' בקובץ העו"ב מגדל דוד גיליון ב (ל) (כסלו ש"ז) שהורה כן הגרי"י שי' הענדל מד"א דקהילת חב"ד במגדל העמק, משיחת כ"ק אדמו"ר זאת חנוכה תשל"ד.

בגדר דברי חולין המותרים בביהכנ"ס

הנ"ל

כתב בשו"ע סי' קנ"א⁷ "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהם קלות ראש כגון שחוק והתול ושיחה בטילה ואין אוכלים ושותים בהם..." ומה שאין נזהרין בבתי כנסיות ומדרשות של ימינו מאי אכילה ושתיה, ונוהגין לערוך בהם סעודות מצוה וכיו"ב, כתבו בזה ב... שבונים הבתי כנסיות על תנאי שלא יחולו עליהם דיני קדושת ביהכנ"ס⁸, ולכן שפיר מה שנהגו בבתי כנסיות ובתי מדרשות דימינו באכילה ושתיה וכו'.

אמנם כתבו באחרונים⁹ דמה שהתירו הוא רק גבי אכו"ש ושיחה, אבל בשאר דברי חול לא התירו, אף בבתי כנסיות דימינו.

ועפ"ז צריך ביאור לכאורה מה שאירע כמ"פ בביהכנ"ס וביהמ"ד ליובאוויטש שבליובאוויטש - 770 שבשעה שהתקיימו בביהמ"ד כינוסי צ"ה לילדי ישראל, בנוכחות כ"ק אדמו"ר, הופיע במהלך הכינוס ליצן ששיחק לפני הילדים¹⁰, ודבר זה הי', כמובן, בהסכמתו של כ"ק אדמו"ר, ועד שפ"א¹¹ התייחס לכך בפירוש באופן חיובי, וצ"ל דלכאורה ה"ז ענין של חולין שלא הותר בביהכנ"ס, וגם ע"פ מה שכתב בשו"ת דברי חיים¹² דבתי מדרשות של צדיקים אינם נבנים מלכתחילה לשם ביהכנ"ס כו' בלבד, כ"א שגדרם הוא "בית ועד לחכמים", וע"כ אין נזהרים מלאכול ולשתות ולהשיח בהם, אך מ"מ הותר זה רק גבי אכו"ש כו' כבכל בהיכנ"ס, ובשאר דברי חולין לא התירו?

⁷ סעי' א'.

⁸ וראה מה שכתבו בזה בשו"ת קרן לדוד סי' ל"ז דאין מעכב מה שלא עושים התנאי בפירוש דלב ב"ד מתנה עליהם, ואי"צ להתנאי שעשו בבבל. עיי"ש.

⁹ ועי' בס' "מנהג ישראל תורה הוא" ח"א עמ' רע"ט שאיסף הדיעות בזה.

¹⁰ ראה בגיל' התקשרות חוב' ע"א עמ' 14.

¹¹ ראה שם חוב' ע"ב עמ' 12.

¹² חו"מ סי' ל"ב.

ואוי"ל בזה, דבהכינוס ב - 770, שהופעת האומן נועדה כדי למשוך את לבם של הילדים להשתתף בכינוס ולהקשיב להענינים דתורה תפילה וצדקה המדוברים בכינוס, א"כ כיון שזה נועד כדי לגרום להוספה בחינוך ילדי ישראל, אין להגדיר מופע זה כענין של חול שאסור לעשותו בביהמ"ד. היינו, דמה שאסרו לעשות בביהכנ"ס, הוא רק בענינים דקלות ראש ושחוק והתול בפ"ע, משא"כ כאן שהוא לצורך חינוך.

ועפ"ז יש מקום להתיר עשיית מופעים לילדים הנהוגים במחנות הקיץ, שנערכים כמ"פ במקום התפילה הקבוע כל השנה, מכיון שמטרתו הכללית דהמחנה קיץ היא חינוך ילדי ישראל בחינוך הכשר, וענינים אלו נחשבים כמסייע למטרה זו.

אבל אולי יש לחלק, בין כשהדבר נעשה כחלק (וטפל) מכינוס דתורה תפילה וצדקה כפי ש הי' בכינוס בבית חיינו, לבין עריכת תוכנית בפ"ע להנאת הילדים בביהכנ"ס, שכאן הוי הצד להתיר רק משום שמסייע למטרתו הכללית דהמחנה קיץ וכיו"ב.

ולענין מעשה יש לשאול אצל רב מורה הוראה.



בדין קניית זר פרחים ועציצים בשנת השמיטה

הרב מרדכי שי' ביסטריצקי

מד"א דק"ק חב"ד בעיה"ק צפת ת"ו ומנהל מחלקת הכשרות בעיר

אחת השאלות הנפוצות בשנת השמיטה היא האם מותר לקנות לשבת וחג או לשמחות פרחי נוי ועציצים.

שאלה זו יש לחלק לשתיים: 1. ההבדל בין פרחי נוי ובין עציצים. 2. עציצים גופא מה הדין לגבי קניה ומה הדין לגבי קבלת מתנה וכד'.

בכדי לענות על כך יש לבאר:

מהי צורת גידול הפרחים והעציצים במשתלה.

האם יש עליהם דין של קדושת שביעית.

מהם הבעיות ההלכתיות היכולות להיות בקניית פרחי נוי ועציצים בשנת השמיטה במקומות שאין שום פיקוח הלכתי.

צורת הגידול

1. **פרחים:** ישנם שלוש שיטות גידול.

גידול פרחים בשטח פתוח, כגון: כלניות, נרקיסים, סייפנים.

גידול פרחים בחממה, כגון: ציפורן, גיפסנית.

גידול פרחים במצע מנותק בחממה כגון: וורדים.

2. **עציצים:** לאחר שתילת העציץ מניחים אותו על שולחן העשוי מאלומיניום בגובה מטר מהאדמה, מתחת השולחן יש משטח של PVC צמוד המשמש כבריכת מים ובתוכו מונח העציץ וממנו יונק את המים.

מתחת השולחן הרצפה כולה מכוסה בכרכור ועליו ניילון, שבילי ההליכה בתוך החממה מצופים בטון [וזאת משום שהשורש אינו יכול לחדור את הבטון אא"כ יש סדק לעומת זאת באספלט השורש יכול לחדור] כך שהעציץ מעולם לא רואה את האדמה.

ישנם שני סיבות לכך שהשתיל נמצא על מצע מנותק. 1. בכדי שלא ישריש לתוך האדמה מפני שלא יוכלו לנתקו לפני השיווק. 2. האדמה אינה סטרילית ויש בה כל מיני מזיקים הפוגעים בשתיל ובכדי לשמור על השתיל מנתקים אותו מהאדמה.

יש המנתקים בצורה הנ"ל אלא שהיא שיטה מיוחדת ויקרה [שיטה זו נקראת שיטה הולנדית] ויש המנתקים בצורה שהעציץ מונח ע"ג בלוקים וכד'.

מזמן השתילה עד השיווק עוברת תקופה של חצי שנה עד שנתיים תלוי בסוג העציץ.

לכן, **נכון לתקופה זו** [המאמר נכתב בחודש חשוון תשס"ח ותקף לתקופה זו בלבד] העציצים הנמצאים בחנויות הינם גידול של שנה שישית ואין בעיה מבחינת שמיטה, אלא שעדיין ישנה בעיה להוציא את העציץ מהחנויות החוצה ולאחר מכן להכניס את העציץ לתוך הבית כדלקמן.

האם יש עליהם דין של קדושת שביעית

1. **בפרחים:** יש שכתבו שמצד החשיבות שהאנשים מחשיבים את פרחי הנוי יש לנהוג בהם קדושת שביעית, ולכן פרחים בעלי ריח היות והם חשובים יש לנהוג בהם קדושת שביעית, אבל אלו שהם ללא ריח גם לשיטה זו אין בהם קדושה כלל.

ויש שכתבו שמעולם לא מצינו שחשיבות לבד יכולה לתת על צמח קדושת שביעית והראיה מעצים המיועדים להסקה [חימום] שאין בהם דין קדושת שביעית היות שאין הנאתם וביעורם שווה, וזאת למרות שחשיבות העצים לחימום הבית היא רבה ואעפ"כ אין בהם קדושה ולכן גם בנדו"ד.

ולמעשה נפסק שפרחי נוי שאין בהם טעם וריח אין בהם קדושת שביעית, והגרש"ז אויערבאך פסק שאף אם יש בהם ריח אין קדושת שביעית חלה עליהם כי עיקר הגידול הוא לנוי ולא לריח.

2. **בעציצים:** עציץ שאינו נקוב, וכן עציץ נקוב העומד ע"ג דבר המפסיק בינו ובין הקרקע כמו צלחת וכד' אם עומד בבית תחת גג מקורה אין בו קדושת שביעית.

כדי לקבוע מה נחשב על פי ההלכה לעציץ שאינו מנוקב חובה להדגיש כי: יש להניח תחת העציץ דבר חוצץ העשוי ממכתת או פלסטיק ולא מעץ או חרס.

מי שגר בקומות העליונות יש מקילין שאין צורך בעשיית הפסק זה.

פרחים שנזרעו בשביעית יש לדון לאיסור מכמה טעמים:

איסור **ספיחין**: נחלקו הפוסקים האם יש דין ספיחין במקום שאין קדושת שביעית. לדעת הגרשז"א זצ"ל¹ איסור ספיחין חל רק כאשר יש דין קדושת שביעית. ואילו לדעת הגר"ב זילבר שליט"א² איסור ספיחין נוהג גם כשאין קדושת שביעית. וא"כ בפרחי נוי יש איסור ספיחין גם אם למעשה נפסוק להקל מצד קדושת שביעית עיי"ש. וכן בשו"ת משנת יוסף³.

ובספר שמיטה כהלכתה⁴ תמה על דברי ה"ברית עולם" הנ"ל, וכתב דזהו פלא שיהא איסור ספיחין ליהנות במראה לנוי, דלכאורה בראייתן לחוד לא חשיבה הנאה ומיהו יש חוששים לאיסור נעבד [כדלקמן] ולכן אף אם לא נחשב להנאה גמורה מ"מ כיון שעמד לכך אסור – שמיטה כהלכתה⁴. ועוד כתב שם דפרחים עם ריח יש בהם קדושה ואיסור ספיחין.

איסור **מסייע ידי עוברי עבירה**: אותם מגדלים עברו על איסור "זריעה" "חרישה" ועוד מלאכות שאין להם שום היתר, כי גם "היתר מכירה" לא תוקן על פרחים [יש לציין כי יש אומרים שאכן תקף גם לפרחים], וגם מי יודע אם גינות אלו נמכרו בכלל. ולכן יש לאסור. וי"א שאפילו אסור לקבל מתנה מצד מראית עין שהרואה בביתו יחשוב שקנה פרחים אלו באיסור והחזיק ידי עוברי עברה – שו"ת משנת יוסף שם.

עוד איסור דהיות **ונזרעו באיסור** אסורים כמו לגבי פירות שנזרעו באיסור דאסור לאכול הפירות משום לא תאכל כל נבלה, ולכאורה ה"ה בפרחים, הגם שכל הנאתם ממראה בעלמא, מ"מ כיון שלצורך כך נזרעו ונמכרו, יש לאוסרם משום נזרע באיסור – שו"ת משנת יוסף שם.

ע' בשו"ת אז נדברו⁵ בענין "**שמור**" בפרחי נוי דכתב בסיום דבריו דיש להקל בדבר שאינו אלא לריח משום איסור שמור מטעם ספק ספקא, אך מצד איסור "**נעבד**" אין להקל ואסור עכ"פ משום ספיחין דאינו תלוי בדין קדושת שביעית כנ"ל, אך לדעת הגרשז"א זצ"ל מותר דאיסור ספיחין אינו חל כשאין קדושת שביעית כנ"ל. וראה מש"כ לגבי נעבד בס"א בשם השמיטה כהלכתה.

ובשם ה"שבט הלוי" מובא בספר "שמיטת קרקעות"⁶ דהואיל ורוב המקומות שמגדלים פרחים עובדים בהם עבודות איסור, מזבלים ומעדרין וכו', ואפילו העבודות שעושים לקיום שהם מותרים עפ"י ההלכה מ"מ בפרחים יש להם דין שונה, כי ללא אותם מלאכות הפרח אינו גדל וא"כ הוי כזריעה ממש, ולכן אע"פ ש ה' מותר לקנות בהבלעה, הוי חשש מסייע ידי עוברי עבירה חוץ ממה שהם עושים באיסור.

לאור כהנ"ל אכן ישנה בעיה לקנות פרחי נוי לפחות מצד "מסייע לדבר עבירה" ולכן במקומות שאין פיקוח מהו מקור אספקת הפרחים אין לקנות שם⁷.

ובענין קבלת מתנה, לכאורה אין לחשוש היות וכל האיסור הוא מצד "החזקת" עוברי עבירה וכאן הרי לא קנה מהם ולא חיזק אותם, אלא שאולי יש לחשוש שאם יקבל את המתנה, אז נותן המתנה יקנה פעם נוספת פרחים כאלו, ויחזק את אותם עוברי עבירה, אלא שאז יכול מקבל המתנה לומר לנותן אני מקבל את המתנה אבל אבקש ממך לא לקנות שוב כדי לא לחזק את אותם עוברי עבירה ואז מותר. [וראה שו"ת משנת יוסף הנ"ל דכתב דאכן לכאורה יש לאסור מצד מראית עין, אלא שניתן כנ"ל לפתור חשש זה].

⁵ ח"ד סימן נ"ד.

⁶ פ"ג סעיף ס"א הע' ע"ה.

⁷ אגב מעדות שקיבלתי מסוחר פרחים עולה כי הדרך הבטוחה היא לקנות מחנות שקונה ישירות מהמגדל הנכרי, מאחר וישנם סיטונאים שמציגים סחורה "כביכול" של נכרי, אלא שהם – הסיטונאים הערבים – קונים חלק מהפרחים ממגדל יהודי שלא שומר שמיטה. לכן יהודי ירא שמים ההולך לקנות מגוי אינו יכול להיות בטוח שאכן זה רק יכול נכרי ולא נקנה מיהודי ונמכר כעת ע"י הגוי, אלא אם אכן קונה מהמגדל הגוי בעצמו.

¹ בספר מעדני ארץ סימן ג' סוף אות ט', וכן בקובץ הערות שבסוף הספר סימן ח' סוף אות י"א.

² בספר ברית עולם סימן ג' ס"ז ועיי"ש בהערה.

³ ח"א סל"ד.

⁴ פ"ב הערה י"ב.

מתי כן מותר לקנות?

במקרה והפרחים גדלים אצל נכרי.

פרחים הגדלים בחממה על מצע מנותק מהאדמה.

מה הדין לגבי עציץ?

כהקדמה לתשובה יש לבאר כי ישנם שני סוגים בעציץ. 1. עציץ נקוב. 2. עציץ שאינו נקוב.

כאשר העציץ מנוקב הרי הוא נחשב כמחובר לקרקע, ולכן דין הגדל בו כדין הגדל בקרקע ממש, משא"כ כשאינו מנוקב הרי הוא מנותק מהקרקע.

אך המכנה המשותף בין שני סוגים אלו שבשניהם הדין זהה בנוגע לאיסור הוצאה מהבית [תחת קורת גג] החוצה [תחת כיפת השמים].

סיבת האיסור היא:

מצד התועלת שיש לגידול הצמחים בכך שיש יותר אוויר, שמש, וגשם ממה שיש בבית, ובכך כאשר אדם מוציא עציץ החוצה הרי הוא משפר את תנאי הגידול.

סיבה נוספת לאסור את ההוצאה מהבית היא לא משום התועלת שיש לצמח אלא כי עצם זה שמעביר את הצמח ממקום שאינו שדה למקום שהוא שדה היא פעולה אסורה.⁸

קניית עציצים בחנות או במשתלה

לאור הנ"ל, צמח הנשתל בשנת השמיטה באדמה או בעציץ נקוב אסור לקנותו. ואם נשתל בעציץ שאינו נקוב אין צורך לעוקרו כדין מה שנשתל באיסור, אך עדיין נשאר החשש של מסייע לעוברי עבירה.

⁸ ראה כרם ציון הר צבי סי' ט"ו עמ' צ"ב, ושם בפסקי הלכות פ"ג גידולי ציון סק"ג וסק"ה.

ובמקרה ויודע שאכן נשתל בעציץ שאינו נקוב או במצע מנותק יהא מותר לקנות, אא"כ נחשוש לעצם ההוצאה מבית לחצר [ראה מש"כ בענין העברת דירה בהמשך].

אלא שלאור העובדה שנתבארה לעיל באופן גידול העציצים במשתלות והזמן שעובר בין השתילה בחממה לבין הקניה של האדם הפשוט בחנות, ניתן לומר שנכון לתקופה זו [המאמר נכתב בחודש חשוון תשס"ח ותקף לתקופה זו בלבד] העציצים הנמצאים בחנויות הם גידול של שנה שישית ואין בעיה מבחינת שמיטה, אלא שעדיין ישנה בעיה להוציא את העציץ מהחנות החוצה ולאחר מכן להכניס את העציץ לתוך הבית.

קבלת עציץ במתנה

יש הפוסקים שהיות והעציץ נשתל וגדל באיסור, אסור גם לקבלו במתנה, ויש שפסקו דמותר ורק מצד חשש של איסור "נעבד" יהא אסור.

העברת דירה

א"כ לפי מה שנתבאר לעיל, כאשר אדם עובר דירה יהא אסור לו להעביר את העציצים שיש בביתו כי אינו יכול להוציאם ממקום שהוא תחת קורת גג למקום שהוא תחת כיפת השמים.

אלא שכאן נחלקו הפוסקים יש שכתבו⁹ שהיות ואינו מתכוון לתועלת עבור הצמח לכן מותר להוציאו כשמעביר דירה. ויש פוסקים שאסרו לגמרי.

ולמעשה ניתן להקל ע"י שמכסה את העציץ כגון בניילון או בתוך ארגז ואז אינו נמצא תחת כיפת השמים. ויש שכתבו להגביהו י' טפחים מהקרקע היות ואז י"א שנחשב כתלוש והרוצה להחמיר עד שיצא הספק מלבו יהדר לסתום את הנקב — שו"ת מנחת שלמה שם, ובספר משפטי ארץ שביעית¹⁰ מובא מכתב מהגרשז"א

⁹ הגרשז"א איערבאך שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' מ"א.

¹⁰ עמ' 304.

והוא משנה אחרונה בנושא העברת עציץ, כל זמן שניכר שהוצאה מהבית אינה לשם השבחה מותר בכל עניין.

צמח הגדל במים

כיום ישנו להיט - הגדל בחו"ל - והוא קנה במבוק ירוק ללא עלים הגדל בתוך מים בלבד ללא אדמה, ובמשך הזמן מוציא עלים מיוחדים.

בדין זה נחלקו הפוסקים האם דין הגדל במים כמו הגדל באדמה או לא?

לדעת רוב הפוסקים דין הגדל במים שונה ולכן את הצמח הזה יהא מותר לקנות ולקבלו במתנה וכו'. – [ע"י בספר שביתת השדה פ"ח סעיף ט"ו במראי מקומות בהרחבה, ובשו"ת אז נדברו ח"ד סימן נ"א].

אקווריום

אגב נושא זה אזכיר גם את הצמחים הגדלים בתוך האקווריום:

ישנו דיון הלכתי בפוסקים האחרונים בדורנו האם הכנסת חומרים כימיים ומינרלים לתוך המים משווה את דינם לדין הגדל בתוך עפר או לא?

לפי דיון זה יש מקום לדון גם בנוגע לצמחים הגדלים באקווריום, צמחים אלו דורשים טיפול מתמיד כגון תאורה מספקת וכו' או הכנסת חומרים מיוחדים לתועלת הצמיחה¹¹.



סיכום הדברים למעשה:

פרחים: אין לקנות פרחים שלא גדלו במצע מנותק או יכול נכרי משום מסייע לעוברי עבירה,

עציצים: גם כאשר גדל על מצע מנותק וכו' עדיין ישנה בעיה של הוצאה מתחת קורת גג למקום ללא קורת גג.

¹¹ עיין בספר מנחת ירושלים עמ' ס"ד.

[לעיון בנושא בהרחבה, ראה: שו"ת משנת יוסף ח"א סימן ל"ד, שו"ת מנחת שלמה ח"א סימן מ"א אות ג', משפטי ארץ שביעית בכמה מקומות ובתשובות מהפוסקים המובאות בסוף הספר, שמיטה כהלכתה פ"ב, מנחת ירושלים שם].



תשובה בענין אוצר בי"ד

הרב שניאור זלמן שי' רווח

יו"ר המכון למצוות התלויות בארץ ורב במועצה מקומית גזר

להלן תשובה שכתבתי על שאלה ששלח אלי ידידי ת"ח חשוב, והרי היא לפניכם ככתבה וכלשונה:

קיבלתי את מכתבך בענין אופן שיווק תוצרת "אוצר בית דין" ובהם הערות לגבי השיווק ברשתות השיווק [שהם בכשרות "מהדרין"] של תוצרת זו לאחר שלכאורה יש לחשוש שנראה הדבר כסחורה ותמכת דברך מדברי התוס' עמ"ס סנהדרין (דכ"ו ע"א בד"ה ימכרו), שכתבו התוס' שם שמכירה בשוק כעין חנות הוא איסור סחורה, ורק דרך אקראי מותר. ועוד הוספת לשאול מדין מכירת פירות שביעית לע"ה ונכרי לאחר שגם הם קונים במקומות אלו.

ואענה על ראשון, ראשון.

בדין חלוקת התוצרת בשוק

הנה לענין מ"ש מדברי התוס' בסנהדרין, אני תמה מדוע כב' הרחיק עד התוס' שם, הרי זו משנה ערוכה במס' שביעית (פ"ז מ"ג) שלא יקח אדם ירקות השדה ומוכר בשוק, וא"כ מדוע כב' לא יקשה ממשנה זו? אלא האמת שמכל זה לא רק שאין קושיא לנדו"ד אלא ההיפך ממש. שהרי המשנה אומרת שם: "לא יהא לוקח ירקות שדה ומוכר בשוק, אבל הוא לוקט ובנו מוכר על ידו. ודעת רוב הראשונים שבנו המוכר על ידו יכול למכור אפילו בשוק. וכן אם לקח לעצמו והותיר, יכול

למכור בשוק, וכן פירש להדיא הר"ש משאנץ על המשנה שם, שמותר למכור בשוק שהוא לא ליקטם, או אף אם ליקטם לאכילה ליקטם ונותר.

וכן מתבאר בפירוש הרא"ש על המשנה שם ובפי' הריב"מ"ץ על המשנה שם, ועוד רבים מהראשונים. [וכן פי' הרש"ס על המשנה שם ועוד מפרשים רבים]. וכן מבואר להדיא בתוס' עמ"ס סוכה (דל"ט ע"ב בד"ה ולית"ב). ואולי אף אפשר לבאר כך בתוס' עמ"ס ע"ז (דס"ב ע"א בד"ה נמצא) שהקשו סתירה מהרישא של המשנה דידן, שמשמע דוקא לוקח אסור בשוק, משמע שלוקט מותר. ובסיפא משמע שגם לוקט אסור? וע"כ משיבים התוס', שהרישא ט"ס, וגרסי' בשניהם לוקט, ושזין דבשניהם אסור למכור בשוק. ומבארים התוס' שהטעם למה אסור למכור בשוק, שכשמעמיד חנות בשוק דומה יותר שמשתכר בפירות שביעית, עכ"ל. ולענ"ד שגם בדברי התוס' הללו אין הכוונה רק ללוקח וללוקט עצמו, אולם לבנו או אפילו לעצמו אם לקח והותיר, מותר אפילו בשוק, וכדברי התוס' עמ"ס סוכה שם. [ואפשר שאין כן דעת התוס' ר"י מפאריש, עי' מש"כ עמ"ס ע"ז בדף ס"ב ע"א ודו"ק].

ועוד עי' מש"כ החזו"א (שביעית סי' יג אות יז בד"ה ובתוס') להעיר על דברי הר"ש, והוסיף שבלוקח לעצמו והותיר, מותר לו למכור אפי' בשוק, ואע"ג דאמר בירושלמי שבמקום שמוכר כל שנה אסור, מ"מ אפשר דמוכרו בשוק במקום שאין מוכרין בכל שנה, עכ"ל.

הרי לך שעצם המכירה בשוק היא אסורה באופן האסור באיסור סחורה, ואז זה חלק מן האיסור, אולם באופן שמותר להסתחר כגון בבנו על ידו או בלקח והותיר, מותר אפילו בשוק, ומכאן שאין כל קושיא מהתוס' בסנהדרין ששם איירי לכאורה באופן האסור ולכן העיר תוס' ויישב שבדרך אקראי אין איסור.

נמצא ממילא שבשיטת חלוקה של אוצר בית דין, שאין בזה איסור סחורה, וכפי שהארכתי בתשובתי האחרת שנדפסה בכמה מקומות (וציינת אליהם במכתבין), א"כ אין כל מניעה למכור בשוק.

אלא שיש לדקדק מדין אחר, שהרי גם המשנה שהתירה בשוק מכל מקום שנינו בגמרא ירושלמי בפ"ז על המשנה שם, בשם רבי יוסי בי ר' בון, "ובלבד

שלא יעשו פליטר שלא יהא מזבין בהוא אתר בכל שנה, ואית דבעי מימור דלא יהא מזבין בכל שעה", עכ"ל הירושלמי. כלומר שלדעת רבי יוסי גם כשמוכר בשוק שלא ימכור במקום שמוכרים בכל שנה, או לאיכא דאמרי, שיעמוד בשוק בדרך אקראי ולא מקום קבוע. (ולזה כווננו דברי החזו"א הנ"ל). וא"כ לכאורה כאשר אוצר ב"ד מחלק את תוצרתו ברשתות השיווק [שהם מיוחדים למכירה ואפשר שדינם כשוק], וכיון שהמקום מיוחד לכאורה יש לשנות מקום. אלא שלענ"ד בכ"ז זיל בתר טעמא, שהנה כל עיקר הטעם שלא ימכור במקום הקבוע כיון שמיחזי טפי כעושה סחורה, וכביאור הגר"א שם ועוד, וא"כ לכאורה בכל שינוי שלא יהי' מיחזי, די בהכי. ולכן לענ"ד באם רשת השווק מיוחדת מקום ששם ת הי' כל התוצרת של אוצר בית דין, ואף יהיו שלטים מיוחדים שהתוצרת היא אוצר בית דין וכו', זה משמש די והותר כדבר הבולט וכבר אינו מיחזי כסחורה.

וראה עוד ברמב"ם שביעית בפ"י ה"ב, שהביא את המשנה דידן ולא הגביל כלל ענין השוק לא לאיסור ולא להיתר. וראה במהר"י קורקוס על הרמב"ם שם, שכתב שבדרך המותרת מותר אפילו בשוק, ולא הזכירו כלל מענין שינוי המקום בשוק. וראה עוד בערוה"ש הל' שמו"י (כה ד') מש"כ לדון שבאם איסור סחורה מה"ת, א"כ מנ"ל לחלק חילוקים, ראה מה שכתב לבאר שם. ועוד ביארו בזה האחרונים בכמה אופנים, עכ"פ הלכה למעשה הוא מש"כ לעיל.

בהחשש שמא תגיע התוצרת לידי ע"ה

לענין הערתך השניה, אודות חלוקה של תוצרת אוצר בית דין במקום שיש עמי ארצות, שאינם יודעים לשמור קדושת שביעית ונכשלים בזה, ולדברך זה היפך התקנה של אוצר ב"ד שלא לתת לע"ה, וא"כ גם על הקופאיות יהי' אסור למדוד ולשקול להם, עכ"ל, ואחמה"ר יש כאן עירוב דברים, ואפרט. תקנת אוצר ב"ד לפי סדר הדברים המובא בתוספתא לא נועדה למנוע מעם הארץ שאינם יודעים לשמור קדושת שביעית, אלא זה התחיל כדי למנוע מעוברי עבירה שרצו לסחור בפירות שביעית, וע"כ נטלו מהם וחילקו לכולם. וענין המדידה והמשקל אינו אסור אלא משום הגבלות סחורה, וציינתי את מקורות הדין בספרי שביתת השדה בפ"ז, ובפי"ג הערה 7. והשתא שבי"ד אינו גובה אלא שכר טרחה

והוצאות, ואין בזה איסור סחורה, אם כן מותר אף למדוד ולשקול, והדברים מפורסמים שכ"כ החזו"א (הב"ד שם) וכ"כ בדרך אמונה פ"ו סוס"ק יט ובהערה מד שם).

ועי' ברמב"ם (שמו"י פ"ו ה"ג) שכתב שאיסור מדידה וכו' שלא 'הי' כסוחר בפירות שביעית, א"כ זה עיקר הטעם. ואמנם יש מהראשונים שהוסיפו הטעם כדי שלא 'בואו' לזלזל בזה ולא ישמרו קדו"ש. (ראה ד"א שם ס"ק כד). אולם מ"מ כל שמכריו בפומבי שזה פירות שביעית ואוצר בידו, אין חשש גם של זלזול כיון שמפורסמים הדברים בהבלטה (עי' בביאה"ל שם).

ואחרי שראינו שאין חשש למדידה ולמשקל, נותר החשש שלך לגבי הא ש"ה יבוא ויקח ויזלזל בקדו"ש. והנה מה שכתבת בהחלטיות שהסיבה שאין מוסרין לע"ה זה משום שהוא יבוא לזלזל בקדושת שביעית, אין הדברים ברורים, וראה מה שכתבתי בספרי שביתת השדה בפ"ג הערה 10, ואביא את הדברים בתמצית. עיקר דברי שם מוסבים על ביד המחלק את תוצרתו, ולכאורה יש חשש שישראל שאינם יודעים ואינם מקפידים על קדושת שביעית ייקחו את התוצרת וינהגו כבשאר השנים, וא"כ מהיכא תיתי להתיר לנהוג כך? ועל כך הבאתי את התוספתא ששינוי (פ"ו ה"א): אין מוכרין פירות שביעית לחשוד על השביעית, אלא מזון שלש סעודות, בד"א בדבר המתקיים [שנשמר לימים רבים] אבל דבר שאין מתקיים אפילו מאה סעודות מותר. עכ"ד. ומבאר שם החס"ד שאיירי בחשוד לאצור ולא לבער, ובמנח"ב שם כתב שאיירי בחשוד להוציא לא לאכילה (כגון לסחורה), ולכן אם מתקיים, נותן רק ג' סעודות, וזה רק לאכילה, ולא יבוא לשמור ולא לסחור, ואם אינו מתקיים אין חשש לשמור או לסחור. והנה לכאורה יש לדון שאפי' ג' סעודות אמאי התירו לו, והרי הוא גם את המעט לא ישמור כדבעי ויקלקל ויפסיד מקדושתם? ועל שאלה זו השיב החזו"א (סי' יב ס"ק יז בד"ה תניא) שקלקול והפסד זה דבר שלא שכיח ולא חששו לזה, משא"כ לאצור ולא לבער זה מצוי ולכן חששו.

והנה את דברי התוספתא השמיט הרמב"ם, אך כן כתב שאין מוסרין דמי שביעית לע"ה (פ"ח ה"י), ובתחילת הפרק הוסיף שלא למכור לחשוד כלים המיועדים לעבודת הקרקע והאילנות. ובהי"ח כתב שהכהנים חשודין על

השביעית, ואסור למכור להם פירות, וכתב המהר"י קורקוס שהכהנים חשודים להשהות הפירות אחר הביעור. ע"כ. ואפשר שהרמב"ם סמך על הלכה זו ולכן גם חשוד אין למכור לו, אם יש חשש שישהה עד אחר הביעור. ומ"מ מכ"ז נראה שלא חישנין שמא יפסיד, שאל"כ איך מותר מזון ג' סעודות, וכ"כ החזו"א וכנ"ל. ואולם המבי"ט (ח"א שאלה כא בד"ה וגם) כתב שאסור למכור לחשוד או לע"ה פירות שביעית, דהא הוא מצווה כמונו לשמור בקדושה, ואנו נותנים מכשול לפניו. וכ"כ הערוה"ש (סי' כה ס"ג), וכ"כ הגר"מ טוקצינסקי (פ"ח אות ג ס"ק א ובהערה 11 שם). והנה אף אם נאמר שלהלכה קיי"ל כוותיהו, מ"מ בנידו"ד שהישראל החשוד נכנס לתחנת החלוקה ולקח הפירות, הרי שהוא זכה בהם, ואין בידו כח למונעו. כמו שאין בידו כח למונעו מלבא ולקטוף לעצמו מפירות ההפקר שבשדה [אע"ג שאפשר לתבוע ממנו דמי טירחא], שהרי פירות שביעית הפקר לכל הם, ואפי' בהמה שבאה לאכול מתחת האילן אין למונעה. ומה גם שאנו מפרסמים להדיא בכל מקום שאפשר, שיש לנהוג קדו"ש בפירות אלו, ומה גם שבד"כ אין דרכם של בני אדם להפסיד פירות, אלא את מה שלא ראוי למאכל אדם, שהפירות בד"כ נאכלין. מכ"ז נראה שאין למנוע ממנו ולקחת מהחשוד פירות שכבר לקח. והגם שכתבתי שם שלמסור לכתחילה לעם הארץ יש להחמיר לשיטתם אף בכמות קטנה, [כי בכמות גדולה שיש חשש שישמור ולא יבער ויאגור, כגון יין וכיו"ב, י' ה' אסור גם לדעת החזו"א].

מכל מקום חושבני שאחר שביה"ד מפרסם בהבלטה כל המגבלות ההלכתיות, ומודיע ברבים אופן המותר והאסור בהשתמשות, יש מקום להתיר לכו"ע, ובוודאי שיש להקל לכתחילה בכמות קטנה של מזון ג' סעודות, שזה בד"כ המציאות שאנשים לוקחים לביתם. [ואפשר שיש לשים את השלט של ההוראות במקום יותר בולט. ולא כמו] שצינת במכתבך ששמו את זה מתחת למדפים שאנשים לא היו מתכופפים לקרוא, ובעז"ה נשתדל לתקן זאת].

בדין החשש שתגיע התוצרת לידי נכרי

ולענין הערתך האחרונה, אודות גויים שנכנסים למקומות אלו, בוודאי שהדבר פשוט להלכה ולמעשה שאסור לתת לגוי פירות שביעית [אא"כ זה "אכסניא" וי"א אף גוי המתארח אצל יהודי]. ודין זה כבר הובא בתוספתא פ"ה

הי"ד] ונפסק ברמב"ם להלכה [שמו"י פ"ה הי"ג], והסמיכו זאת חז"ל על הנאמר "לכם" ולא לנכרים. ולכן ברור שכאשר בי"ד בוחר מקום לשים שם את התוצרת, בוודאי שהוא בוחר מקומות שרובם ככולם יהודים, ובוודאי שאף בוחר רשתות מהדרין שאז יש קיבוץ גדול יותר של יהודים שומרי תו"מ. וסומכים על כך שרוב הלקוחות הם יהודים. ובכה"ג שיש רוב מוחלט של יהודים אין חוששים למיעוט ואין צורך להעמיד על כך שומרים.

ומקור דין זה למדתי מדברי הרדב"ז, וקודם לדבריו ז"ל אקדים דין שהוא יסודי בנידו"ד. שהנה קיי"ל שפירות שביעית הם הפקר לכל, ובוודאי שהם הפקר גם לבהמה וגם לנכרי, ולכן בהמה שכבר נכנסה למטע והחלה לאכול אין למנוע ממנה [ראה רמב"ם פ"ה ה"ה], וה"ה בנכרי [ראה מנח"ש ח"ג סי' קלא], כלומר, מחד התוצרת היא הפקר לכל, אך מאידך מראש מותר למנוע מלתת לגוי להכנס ולקחת פירות שביעית הגם שמהצד הממוני זה הפקר, אך יש למנוע כיון שהפירות קודש, ולא ניתנו לנכרי. אולם נכרי שכבר לקח, זכה בזה וא"א לקחת ממנו.

והנה עפ"י זה צורך שביה"ד יעמיד שומרים ליד כל המטעים שהם הפקר בשנה השביעית כדי שלא יבואו הגויים לקחת כדי שנמנע מהם לכתחילה לקחת? אלא ששנינו ברמב"ם [פ"ד ה"ל]: "עירות ארץ ישראל הסמוכות לספר מושיבים עליהם שומר כדי שלא יפוצו גויים ויבזו פירות שביעית". עכ"ל. הרי שדווקא בעירות הסמוכות לספר יש צורך בהעמדת שומרים, ולא בשאר מקומות. והדברים ברורים מדברי רבינו הרדב"ז על הרמב"ם שם. שהרדב"ז שם כתב להסתפק אם באו גויים בכלל ישראל לזכות בפירות שביעית אם מונעין אותם או אין מונעין מפני דרכי שלום כדאמרינן גבי מתנת עניים. ומסתברא דמונעין אותם דלא דמי למתנות עניים דלית בהו קדושה, אבל פירות שביעית אית בהו קדושה, ואין להביא ראיה ממה שהיו מניחין שומרים בעירות הסמוכות לספר, משמע דבשאר עירות לא היו שם שומרים ובאים אפילו גוים ולקחין מהפירות, ולא היו מונעין אותם, דאי לא תימא הכי בכל המקומות היו צריכין שומרים, ודוחה הרדב"ז הוכחה זו, וז"ל: דאיכא למיסר שלא היו חוששין אלא שמא יבואו הגויים ויבזו כל הפירות, אבל מפני המיעוט הבאים בגלל ישראל לא היו חוששין, אבל

אם היו שם הבעלים לעולם אימא לך שהיו מונעין אותם". [וראה עוד בספרי שביתת השדה פי"א הערה 72. ובפי"ב סעיף ג. ובפי"ג בהערה 10 שם¹² הנה אם כן מחד הרדב"ז מסתפק אם יש למנוע מפני דרכי שלום, ואחרים סוברים שאכן יש למנוע. אולם כל זה כשהוא לא זכה, אולם אם זכה א"א למנוע ממנו. ולכתחילה האם יש לחוש לחלק תוצרת באם יש שם גויים, תלוי הדבר באם זה מקום שיש בו רוב נכרי, ואזי יש לשים שומרים. אבל היכא שהרוב המוחלט הם ישראל, ומיעוט נכרי, בכה"ג אין חוששים למיעוט שבאים ולקחים, ועכ"פ אין חיוב לשים שומרים. וא"כ ה"ה בכ"ז בנידו"ד.

ובסוף דברי, אני רוצה לשוב ולהדגיש כי ודאי הדרך היותר נכונה והיותר בטוחה היא באם היינו פותחים אוצר מיוחד בכל עיר ורק אנשים בדוקים ומוכרים לבית הדין היו באים ליקח את התוצרת, ובפתח האוצר הי' יושב שליח בי"ד ש הי' מונע ממי שאינו ראוי ליקח. אולם מה נעשה ודרך זו איננה מציאותית, אלא בכמויות קטנות, והשתא ב"ה שרבו חקלאים שומרי שביעית עד כדי כך שיש ריבוי תוצרת של עשרות אלפי טונות, שאין כל אפשרות מעשית לחלקם אלא באם נגיע לכל ציבור שומרי השביעית המתגוררים בארץ ישראל.

ואם נתעקש לחלק את התוצרת בנפרד, כפי שמציע כבודו, י הי' הדבר כרוך בהוצאות עצומות, שיתגלגלו בסופו של דבר על הציבור, וכבר הורו גדולי הדור כי אסור לדרוש מהציבור הוצאות יותר ממחיר היכול בשוק. דבר שלא יתאפשר בשום אופן אם נעמיד שומרים ושומרי נשואין את הכל בחנויות מיוחדות וכו'. שאז ההוצאות הם עצומות בכפל כפליים. וכיון שהבית דין פועל מכח הציבור עליו לדאוג לטובת הציבור, ובודאי לא להעמיס עליו הוצאות כספיות מרובות ומכופלות. ומלבד ההגיון וההסתברות שבי"ד הפועל מכח הציבור יש לו

¹² ובירושלמי בפאה פ"א ה"א, נחלקו ר' יוחנן ור"ל במפקיר לישראל ולא לנכרי אם חל ההפקר. ודעת ר"ל דאינו חל, משום שצריך להפקיר כשמיטה, ושמיטה היא הפקר גם לנכרי. ועי' ברכ"י יו"ד סי' של"ד אות ד' ונוב"ק אה"ע סי' נ"ט, דהלכה כר"ל בזה. ע"ש. וגם ר"י מודה דבשמיטה הוא הפקר לגוי נמי, רק ס"ל דהפקר דעלמא לא נלמד משמיטה, וכמבואר בקונטרס תוספת שביעית בסוף בית רידב"ז דף כ"ט ע"ג, דר"ל ור' יוחנן נחלקו אם דין הפקר נלמד משמיטה, דר' יוחנן ס"ל דשביעית הוי אפקעתא דמלכא ולא ילפי' מיניה להפקר דעלמא. ע"ש.

לדאוג לבל יעמים על הציבור הוצאות מרובות יותר, גם הנסיון שצברנו בשמיטות הקודמות לימד אותנו כי אין הציבור חפץ בכך, כשנדרש לשלם יותר מהמחיר הרגיל, וא"כ אין להבי"ד רשות לכך.

ועל כן הדרך היותר נכונה במצב הקיים כדי שלא יישארו פירות הקדושים בקדושת שביעית על העצים לבהמה ולנכרים שגרים באיזור המטעים, היא הדרך להגיע אל הציבור באמצעות הרשתות הנקראות "מהדרין", שהם נקודות ידועות לציבור כנקודות שומרי שמיטה. ובכך גם אפשר להגיע למחירים השווים לכל נפש. שכן לאחר בדיקה שעשינו, לפתוח נקודות מיוחדות לחלוקת אוצר בי"ד עלות אופרציה זו תגיע לעלויות שהם כפול שלש פעמים לפחות מהקיים, ודבר זה לא יתקבל על הציבור השולחים של בית הדין לדאוג להם לתוצרת. ובאופן כזה אם נמצא על כף המאזניים עידוד חקלאים שומרי שביעית [כיון שברור לכל שבאם התוצרת לא תחולק אין אחד כי אם אחד מעיר חקלאי שיסכים להפקיר מטעיו כדין], והגעה במחירים השווים לכל נפש, ודרך החלוקה היא מותרת לחלוטין וכמבואר לעיל, אני מעדיף דרך זו. על פני חומרות ראויות יותר, אשר נזקים גדולים בצדם. כנלענ"ד.



פשוטו של מקרא

כל מילה שצריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה ה"א בסופה

הת' מנחם מענדל שי' שכטר
תלמיד בישיבה

א.

בסוף פרשת תולדות¹, קורא יצחק אבינו ליעקב ומצווה עליו: "קום לך פדנה ארם ביתה בתואל אבי אמך וקח לך משם אשה מבנות לבן אחי אמך".

רש"י על אתר מפרש: "פדנה - כמו לפדן. ביתה בתואל - לבית בתואל. כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה ה"א בסופה" (יבמות יג:).

והנה כשחזרנו על המקרא מצינו בספר בראשית למעלה משלושים פעמים (!) בהם בא לידי ביטוי הכלל; "כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה ה"א בסופה" (לדוגמא: הנגבה - יב, ט. מצרימה - שם, י. סדומה - יט, א. חרנה - כו, מג. ועוד). ורש"י לא טרח לבאר על אתר.

ומאיך ישנם ג' פעמים בהם ראה רש"י לנכון לציין:

המובא לעיל, בסוף פרשת תולדות.

¹ בראשית כח, ב.

בפרשת וישלח עה"פ²: "...ארצה שעיר שדה אדום", מפרש רש"י: **ארצה שעיר** – לארץ שעיר, כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה הכתוב ה"א בסופה".

בפרשת מקץ³ מפרש רש"י: **"בארה שבע"** – כמו לבאר שבע. ה"א בסוף תיבה במקום למ"ד בתחילתה".

ויש להקשות:

הפעם הראשונה שנתקלים בשינוי לשוני זה ("ה"א בסוף תיבה במקום למ"ד בתחילתה"), הוא בפרשת לך-לך⁴ ורק ג' פרשות לאחר מכן (בפר' תולדות) מתעכב רש"י לבאר חילוק הנ"ל, הגם שהוא לאחר עשרה איזכורים של שמות מקום עפ"י הכלל האמור ("ה"א בסוף תיבה" וכו').

וממ"נ: אם ענין זה דורש ביאור הי' על רש"י לבארו כבר בפעם הראשונה. ואם ענין זה אינו דורש ביאור כלל, מדוע מתעכב ע"כ רש"י בפרשת תולדות (ובעוד ב' מקומות)?

ויש להקשות עוד, לאחר שביאר רש"י (לראשונה) בפרשת תולדות, ש"כל מילה שצריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה ה"א בסופה", מדוע נדרש לחזור על כך שוב בשתי מקומות נוספים (בפרשת וישלח ובפרשת מקץ כנ"ל), וזאת עפ"י הכלל, שרש"י אינו חוזר על פירושו אא"כ יש מרחק של ספר ויותר מהמקום בו ביאר את העניין⁵.

² שם לב, ד.

³ שם מו, א.

⁴ שם יב, ט.

⁵ ראה כללי רש"י להר"ט שי' בלוי, קה"ת תנש"א, ע' 105 בכלל [4] סעיף 3 (וש"נ), ובלקו"ש ח"ז ע' 158 הע' 9.

ב.

והנראה לומר בזה לפענ"ד, שסגנון זה (ה"א בסוף תיבה במקום למ"ד בתחילתה) הוא שיגרת לשון בתורה ואין בו חידוש כלל, כמוכח גם מריבוי המקומות. ואין זה עניין חדש בכל תיבה ותיבה שנכתבה באופן האמור (שאו הי' זה מכריח את רש"י לבאר זאת בכל מקום, או עכ"פ את המפרשים להסביר למה אין רש"י מבאר, ופשוט דאינו כן).

ואם כן, דרוש ביאור בג' המקומות בהם התעכב רש"י, מה הכריח את רש"י שם לבאר.

ולכאורה יש לומר כי מה שגרם לרש"י בפעם הראשונה (בפרשת תולדות) לומר את הכלל של "כל תיבה וכו'" הי' זה מכיוון שלשיטתו לא הי' מספיק ברור ל"בן חמש למקרא" היכן יש לכתוב את ה"א, האם על התיבה בית ז"א ביתה או על התיבה בתואל ז"א בתואלה. כי יתכן ו"הבן חמש" רואה שם מקום כמקשה - תיבה אחת ולכן ה"א תנוח לה בסוף 'התיבה' (לדעתו של 'הבן חמש'), היינו בית בתואלה. ומה גם שהוא מעולם לא נתקל בה"א בשם מקום המורכב משתי מילים ואיננו יודע האם יתכן להוסיף ה"א באמצע שם מקום (בין שתי המילים).

ובקצרה: יש כאן קושי שיגרתי ב'פשוטו של מקרא', שהצריך את רש"י להתייחס אליו ולהביא את הכלל מהגמ' ביבמות ש"כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה ה"א בסופה".

[אך ביאור זה מספיק בכדי לבאר את המילים **ביתה בתואל**, ואין די בכך בכדי לבאר מדוע פירש רש"י גם את התיבה **פדנה**. (וא"א לומר שזאת מפני שזוהי הפעם הראשונה ש"הבן חמש" נתקל בכך, מפני שישנם מקומות רבים בהם הבן חמש טרם נתקל עם שם המקום וכבר התורה "מטילה" ה"א בסופה" (למשל בפרשת וישלח⁶. ומיהו בסוף הפס' אומרת התורה את שם המקום 'האמיתי' ללא הוספת ה"א).

⁶ שם לג, יז.

בפשטות יש לומר בזה, שרש"י איננו חוזר על הכלל דיבמות, לעניין **פדנה** שהרי מזכיר את הכלל רק אחרי שמבאר את המילים **ביתה בתואל**. ואומר **"פדנה** – כמו לפדן". ע"ד שנכתב בתורה במקומות רבים (כאמור) באופן זה].

ג.

ההכרח של רש"י להסביר את המילים "...**ארצה שעיר** שדה אדום", הוא:

רש"י סובר שאמנם ה"בן חמש למקרא" יודע כבר מפרשת תולדות שכשיש שם מקום שמורכב מצמד מילים, יש לשים את ה"ה"א הנוספת בסופה של המילה הראשונה, אך הוא יכול לטעות ולחשוב שזה מדובר רק כאשר צמד המילים מורכב משם של בן-אדם (ע"ד בתואל), ולא בכל מקום שישנו שם מקום המורכב מצמד מילים מוסיפים את ה"ה"א בסוף המילה הראשונה.

ע"ד שכתב ה"גור ארי": **"כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה ה"א בסופה** – לאו דווקא כל תיבה. שהרי בשם אדם לא נוכל לומר כך שת ה' ה"ה"א בסוף התיבה כלמ"ד בתחילתה. שאין לומר "ויבוא ראובן שמעונה" במקום "ויבוא ראובן לשמעון". רק אצל שם מקום וארץ שייך לומר כן. והטעם נראה לומר, כי כל מקום שתבוא ה"ה"א בסוף התיבה רצה לומר שבא **לתוך** המקום, ולא שייך זה אלא במקום וארץ שיש להם תוך". עכ"ל.

[אי נמי יש לומר, דהרי מצינו בחומש בראשית שהתורה אומרת **"שעירה"**. ואולי רש"י רצה לשלול טעות בצמד המילים "ארצה שעיר", שלא יאמרו שצ"ל ארץ **שעירה**. אף שהוא דוחק קצת שהרי **שעירה**, הוא בפרק לג בעוד ארצה שעיר הוא בפרק לב. ואכמ"ל].

ד.

וכעת יש לבאר מה הכריח את רש"י לבאר בפעם הג', ומדוע לא יכול ה' הבן חמש' להבין זאת מתוך שתי הפסוקים הקודמים.

⁷ שם, יד.

על פניו לא נראה הבדל מהותי בין "ארצה שעיר" לבין "בארה שבע". אך בעיון מעמיק אפשר למצוא הבדל מסוים.

בהמשך הפסוקים לאחר שנתקלנו במילים "ארצה שעיר" אנו מוצאים שכתוב בנפרד "ארצה"⁸ [וכן שכתוב "שעירה", כנ"ל]. ולכן מתיישב היטב הלשון **"ארצה שעיר"**. ואין זה חידוש שלוקחים "ארץ" והופכים אותה ל"ארצה".

ומכיוון שכן, ובהמשך למה שהסברנו בפעם הראשונה שנעמד רש"י לפרש, (עפ"י דברי ה"גור ארי") שיש חילוק בין שם אדם למילה אחרת, יכולים היינו לחשוב שרק בהתקיים שני כללים אלו: א. שם המקום מורכב משם איש. ב. זהו לשון מצוי ("ארצה"). מוסיפים למילה הראשונה את ה"ה"א ואילו בהעדרם של הכללים הנ"ל מוסיפים את ה"ה"א לתיבה האחרונה. (כי זהו כעין "מילה אריכתא", כפי שהסברנו לעיל, והה"א תתווסף בסוף כבכל מילה אחרת, "סדומה", "גושנה", "אפרתה", "מצרימה" וכד').

וא"כ, ב"בארה שבע" שחסרים שני הפרטים א. אין זה לשון מצוי. ב. אין זה שם אדם, יש אפשרות לטעות, ולכן מגיע רש"י ומעמיד דברים על דיוקם.

וזהו מתאים ככפתור ופרח עם הכלל המובא בכללי רש"י הנ"ל⁹ שכאשר בפעם השני אין העניין דומה ממש, אף שהשוני קל ביותר חוזר רש"י על ביאורו.

וא"כ אתי שפיר מה שחזר רש"י ופירש ג' פעמים מפני שבכל מקום לגופו היתה לו סיבה מספקת לחזור ולומר ביאורו.



⁸ שם, ג.

⁹ כלל [4] סעיף 4.

לזכות

התלמידים השלוחים לשיבתנו הק'

הת' משה שיחי' גורארי'

הת' משה לייב הלוי שיחי' ירם

הת' מנחם מענדל שיחי' מרזוב

הת' מנחם מענדל שיחי' צייטלין

הת' יוסף שיחי' קליין

הת' נחמן שיחי' רוזנברג

שיזכו לראות הצלחה רבה ומופלגה

בעבודת השליחות לנח"ר המשלח כ"ק אדמו"ר

❖ ❖ ❖

לזכות

החתן התמים אחרן שמואל שיחי'

נאבול

לרגל בואו בקשרי השידוכין עב"ג שתחי'

* * *

הוקדש ע"י אחיו הת' יוסף יצחק שיחי' נאבול

לזכות

הרה"ח יעקב הרשקופ

ומשפחתו שיחיו

להצלחה בגו"ר

❖ ❖ ❖

לזכות ילדינו

חי' מושקא, דוד, שמואל בן-ציון,

גולדא בתי', מנחם מענדל, שניאור זלמן,

דובער, יוסף יצחק, שרגא מלך

וישראל שאול

שיחיו

שיזכו לחזק את התקשרותם

ולגרום נחת רוח

לרבי נשיא דורנו

* * *

הוקדש ע"י הוריהם הרה"ח ר' זאב וזוגתו שיחיו קפלן

לזכות

הרה"ת משה וזוגתו נחמה לאה שירה שיחיו

חזן

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

י"ד טבת ה'תשס"ח

יהי רצון שיחי' הבניין בניין עדי עד

על יסודי התוהמ"צ, כפי שהם מוארים

במאור שבתורה, זוהי תורת החסידות

* * *

הוקדש ע"י אבי הכלה הרה"ח ר' יעקב שיחי' הלפרין