

קובץ

הערות התמימים זאנ"ש

תזת"ל המרכזית – 770

הערות זביאורים
בתורת כ"ק אדמו"ר,
בנגלה ובחסידות

יוצא לאור על ידי

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה
מאה וארבע שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



יוצא לאור על ידי

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית – 770

דוא"ל : haore770@gmail.com

הקובץ הבא י"ל בעז"ה לקראת יום הבהיר ה' טבת
הערות יתקבלו עד ליום כ"ו כסלו

תוכן הענינים

משיח וגאולה

קדושה שני' ובית שני בנוגע לבירור מלמטלמ"ע 5

תורת רבינו

גדר מצות מילה דאברהם 13

"באר דיצחק" ושייכותה לאברהם 15

רצון פנימי גם אצל אינם-יהודים 16

"מעשה אבות סימן לבנים" 18

ב' סוגי מכשול בגוי 19

חפידות

ב' אופנים ב"יש מאין" 20

חילוקים באופן הברירה העולם 27

בענין מעלת הגוף על הנשמה 32

בענין החידוש שנפעל ע"י התפילה 34

נגלה

בדין עדות בשטר להרמב"ם 37

בענין סתמא לשמה קא מסהיד 40

שיטת רש"י בחששא דזיוף 43

בגדר הא דאצרכו רבנן קיום בשטרות 48

מאי שנא לשמה דאין בקיאין 59

שיטת ר"י ב"פסיל ליה" 63

בהא ד"אין אשה ממונו של בעל" 65

בגדר מדינת הים לר"ת ור"י 67

69 הוכחת רש"י שר"א מכשיר מדרבנן

71 שוטים דרומי

רמב"ם

73 איסור שימוש בעץ בבניית בית המקדש

הלכה ומנהג

80 בטעם הרקיקה דעלינו

82 בענין הגבהת הקול יותר מהמברך באיש"ר

פשוטו של מקרא

86 'בני האדם' או 'בני האלוקים'

89 "סבורות היו שכל העולם נחרב"

91 מלאכים בגדר דלוט

92 "ותצחק שרה"

משיח וגאולה

קדושה שני' ובית שני בנוגע לבירור מלמטלמ"ע

הת' שמואל שי' גליצנשטיין
תות"ל המרכזית – 770

בענין ה"בירור" שמגיע מצד ה"מטה", מצינו כו"כ חילוקים בשיחותיו הק' של הרבי. מצד אחד רואים אנו, ששלימות הבירור הוא בירור שבא מצד המטה (ולכן פועל הוא נצחיות בהדבר), ומצד שני רואים, שהבירור שבא מצד המטה הוא לא שלימות הבירור (ולכן אינו פועל נצחיות). כדלקמן. בתחילה נביא מקור שהבירור מצד ה"מטה" הוא שלימות הבירור, ולאחמ"כ נביא מקור שהבירור מצד ה"מטה" אינו מספיק.

א.

כתב הרמב"ם ספ"ז מהל' ביהב"ח: "ולמה אני אומר במקדש וירושלים, שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לעניין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן, לא קידשה לעתיד לבוא? לפי שקדושת המקדש וירושלים – מפני השכינה, ושכינה אינה בטילה... אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות, אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים; וכיון שנלקחה הארץ מידיהם – בטל הכיבוש, ונפטרה מן התורה מן המעשרות

ומן השביעית, שהרי אינה ארץ ישראל. וכיון שעלה עזרא וקידשה, לא קידשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה; ולפיכך כל מקום שהחזיקו בו עולי בבל, ונתקדש בקדושת עזרא השנייה – הרי הוא מקודש היום, ואף על פי שנלקחה הארץ ממנו, וחייב בשביעית ובמעשרות.”

בביאור הטעם מדוע הקדושה הראשונה קידשה רק לשעתה והקדושה השנייה לעל, מבאר הרבי באריכות רבה ע"פ נגלה, בלקו"ש חט"ו (לך–לך, ה).

בהמשך מבאר זאת הרבי ע"פ חסידות (להלן תרגום חפשי מתוך חידושים וביאורים להל' ביהב"ח, סי' טז ס"ט): ". בזמן קדושה הראשונה היו ישראל (בכלל) במדריגת צדיקים, ובזמן הקדושה השנייה – במדריגת בעלי תשובה.

מהחילוקים שבין שתי המדריגות: עבודת הצדיקים היא (בעיקר) בדרך מלמעלמ"ט – הם פועלים בירור ועלי' בהתחתון ע"י שהם ממשיכים קדושה (בכח תורת השם) – אלוקות מלמעלה. מאחר שהפעולה היא מצד למעלה, אי"ז קשור (כל כך) עם המטה, ולכן יכול להיות בזה שינוי והפסק.

בדוגמת הקדושה הראשונה שבאה ע"י כיבוש, הבא ע"י ההתגברות על הצד שכנגד, אבל מ"מ הוא נשאר מציאות ולכן יכול הכיבוש ליבטל אח"כ.

. . משא"כ בעל תשובה, שעבודתו היא בדרך מלמטלמ"ע, שהוא עוסק בכירור וזיכוך התחתון עד שהוא נעשה כלי לקדושה, לכן גילוי אלוקות בהמטה הוא באופן שיש לו קיום, שאינו נפסק.

. . בדוגמא להקדושה השני' שבאה ע"י חזקה, שגם לאחר שמפני חטאינו גלינו מארצינו חוזרים היהודים לא"י – לא כאל ארץ שהם צריכים לכבשה עתה (שאינה שייכת להם), אלא כאל ארץ שהיא שלהם לעולם.”

משיחה זו מצינו, שהסיבה לנצחיות בקדושת הארץ, היא מצד הכירור בדרך מלמטלמ"ע, דכיון שה"מטה" נעשה כלי לקדושה, לכן, יש לו קיום נצחי.

ב.

בהסברת הטעם לנצחיותו של ביהמ"ק השלישי, מקדים הרבי לבאר (לקו"ש ח"ט דברים, ג), ששלושת בתי המקדשות (שנקראים גם בשם "ראשון", "שני" ו"שלישי") הם

כנגד אברהם, יצחק ויעקב (חסד, גבורה ותפארת).

אברהם ענינו חסד - מלמעלמ"ט ("ראשון", מצד הקב"ה), יצחק ענינו גבורה - מלמטלמ"ע ("שני", מצד העולם), ויעקב ענינו תפארת - החיבור ביניהם ("שלישי", מציאות שלישית הכוללת שניהם יחד).

להלן תרגום חפשי של השיחה מתוך חידושים וביאורים בהל' ביהב"ח (שיחה ו, ס"ז):
 ". . וזהו החילוק בין ג' בתי המקדש:

בזמן הבית הראשון היו ישראל, בכלל ובעיקר, צריכים להיות בבחינת צדיקים, שהם ממשיכים אלוקות מלמעלה למטה - ומאחר שההמשכה היתה מצד למעלה, לא היתה קשורה כל כך עם המטה, ולכן הי' אפשר שיהי' בזה הפסק;

בזמן הבית שני, מאחר שהוא הי' לאתר חורבן בית ראשון ולאחר התיקון על החורבן, היו ישראל במדריגה דבעלי תשובה, שענין התשובה הוא זיכוך ועליית המטה. ולכן הי' הגילוי דבית השני שייך להעולם באופן יותר חזק, שלכן נאמר "גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", שהבית שני הי' קיומו בהעולם זמן ארוך יותר מהבית ראשון. אבל מ"מ, מאחר שכללות הענין של "עולם" הוא מדידה והגבלה, הרי גם הבית שני (למרות שענינו הוא מצד המטה) היתה לו מדידה והגבלה;

ובזה הוא החידוש של הבית השלישי, שמאחר שענינו הוא התאחדות המעלה והמטה ביחד - לכן יהי' קיים בקיום נצחי, כי ה"גבול" של העולם גופא יהי' בלי גבול".

משיחה זו מצינו, שהבירור בדרך מלמטלמ"ע אינו מספיק בכדי לפעול נצחיות, ולזה צריך מציאות "שלישית".

ג.

והנה, בפשטות נראה לומר התווך בין הדברים, ע"פ המבואר במאמר ד"ה גדול יהי' וכו' ('תורת מנחם' סה"מ מלוקט ח"ד ע' 112), דמבאר שם בנוגע לבנין ביהמ"ק השלישי, שמעלתו על ביהמ"ק הראשון (וכן השני) היא גם באם היה ביהמ"ק הראשון באופן נצחי, כי הנצחיות דביהמ"ק השלישי נעלית יותר מהנצחיות דביהמ"ק הראשון (כמ"ש "גדול יהי' הבית הזה" דקאי (גם) על ביהמ"ק השלישי), וזה נעשה ע"י החורבן דבית ראשון ושני, שע"ז נהייתה האפשרות לנצחיות יותר גדולה בבית שלישי.

וממשיך לבאר שם "וע"ד המעלה דבעלי תשובה על צדיקים, דעבודת הצדיקים (גם צדיקים שאין להם יצר הרע, שלכן אין שייך שיהי' אצלם חטא, ועבודתם היא באופן דקיום נצחי) מגעת בהשתלשלות, ועבודת הבעלי תשובה בלמעלה מהשתלשלות. וזהו עלה ארי' והחריב את אריאל על מנת שיבוא ארי' ויבנה אריאל, וידוע דיבוא ארי' [זה הקב"ה, דכתיב ב' ארי' שאג מי לא יירא] הוא התגלות הכתר שלמעלה מהשתלשלות. ויש להוסיף, שגם לפי מארז"ל שכשעלו מבבל הי' ראוי להיות בנין זה (ביהמ"ק השלישי), מ"מ, בית שלישי שיהי' לע"ל (לאחרי בית שני) יהי' גדול יותר. דהגם שגם כשעלו מבבל (לאחרי חורבן בית ראשון והתיקון על זה) היו בדוגמת בעלי תשובה, הרי בתשובה יש ריבוי דרגות, ולכן הי' גם חורבן בית שני, בכדי שע"י העבודה בהגלות שלאחרי חורבן בית שני יגיעו לשלימות התשובה, ועי"ז יהי' גדול כבוד הבית הזה האחרון בתכלית השלימות".

ומשמע, דבית שני הי' צ"ל - לכאורה - בקיום נצחי מצד ענין התשובה (בירור מלמטה), אבל כיון שבתשובה יש ריבוי דרגות, לכן הי' צ"ל חורבן בית שני, בכדי לבוא אח"כ (ע"י התיקון) לשלימות התשובה (שתהיה בבית שלישי), כי בבית שני עצמו עדיין לא הי' שלימות התשובה.

משא"כ בנוגע לקדושת הארץ בקדושה שני' י"ל, דאיירי בשלימות התשובה, שלכן נפעלה הקדושה באופן נצחי.

ד.

ויש להביא סימוכין לדבר, משיחת ש"פ ואתחנן תשכ"ח (נדפס בלקו"ש ח"ט ואתחנן ג), שמבאר החילוק בין ביהמ"ק הראשון לביהמ"ק השני, שזהו ע"ד החילוק דצדיקים ובעלי תשובה.

והביאור בזה (ע"פ השיחה שם):

בכל אחד מבתי המקדשות היתה מעלה שלא היתה בשני. בביהמ"ק הראשון היתה המעלה שהגילוי הי' נעלה יותר (ע"ד צדיקים שהם כלים לאלוקות יותר מבעל תשובה), ולכן ישנם כו"כ עניינים בנוגע לגילוי שהיו חסרים בביהמ"ק השני (כמו תק"ש בר"ה שחל בשבת, ה' דברים שחסרו וכו'). אבל לאידך, כיון שהי' זה גילוי נעלה, לכן לא חדר כ"כ בגשמיות (כהמשל הידוע (כפי שמציין שם בהערה) שהאש נאחזת רק בדברים הנאחזים, כגון פתילה או עצים כו', משא"כ באבנים. וכמוכן גם בפשטות, דמכיון שהצדיק לא חטא

מימיו, הרי שלא ירד לדרגות תחתונות דבעל תשובה, ולכן אינו יכול לבררם).

משא"כ ביהמ"ק השני, עם היות שהגילוי לא הי' כ"כ נעלה כבבית ראשון, אבל אעפ"כ, הגילוי חדר לתוך הגשמיות (ע"ד בעל תשובה שזדונות נעשו לו כזכויות). ולכן, בענייני גדרי העולם, הי' בבית שני קיום יותר מבית ראשון (שהי' גדול ב"בנין" ו"בשנים" - גדרי העולם).

וזהו גם הטעם שקדושת א"י בזמן בית ראשון נתבטלה לאחר החורבן (כי הקדושה לא חדרה כ"כ בגשמיות העולם, וענין הקדושה בארץ עניינה הוא קדושה בגדרי העולם), משא"כ קדושת א"י, שבזמן בית שני קיימת גם לאחרי החורבן (מכיון שענין זה תלוי בזיכוך התחתון, לכן חדר זה בגדרי העולם (כפי שמצינו גם שכורש שהוא מלך גוי נתן להם הרשיון לשבת בארץ ואפי' סייע בבנין בית שני, שזה מדגיש עוד יותר את ענין בירור התחתון). ע"כ מתוכן השיחה שם.

בשיחה זו מוצאים אנו, שהרבי מביא את ענין הקדושה השני' ביחד עם ענין ביהמ"ק השני, וכן קדושה ראשונה ביחד עם ענין ביהמ"ק הראשון, שמה מובן שיש קשר ושייכות ביניהם. אבל אעפ"כ יש הבדל בין בית שני לקדושה שני'.

דבבית שני, מה שחדר בגדרי העולם הי' ה"בנין" ו"שנים" (שהי' יותר מבית ראשון), אבל לא שהי' קיים באופן נצחי. משא"כ בענין קדושת א"י, מה שחדר בגשמיות העולם הוא שנפעל הנצחיות בקדושה.

וזהו הסימוכין לענייננו, שבשיחה זו י"ל (אע"פ שלא נכתב זה בפירוש כלל), שדרגת התשובה (בירור מלמטה) בבית שני היתה בדרגה נמוכה יותר מדרגת התשובה (בירור מלמטה) דקדושת א"י.

ה.

ואולי י"ל יתירה מזו, שאי"ז בתור שתי דרגות בבירור מלמטה, אלא שניהם הוא אותו בירור. רק שישנו חילוק ביחס למה בא כאן הבירור. דבנוגע לקדושה שני', הבירור מלמטה פעל את הנצחיות, כיון שאין דרגא שלמעלה מזה. משא"כ בבית שני, הבירור לא פעל נצחיות (אף כי פעל בגשמיות, כנ"ל), כיון שבנוגע לביהמ"ק יש דרגות נעלות יותר (בית שלישי), שלכן, ביחס לדרגא הנעלית מבית שני, הרי שהבירור דבית שני הוא לא מספיק.

וכדלקמן.

בחסידות מציינו עד"ז ריבוי דוגמאות. למשל, החילוק בין עבודת האבות לפני מ"ת לעבודת בני"י לאחרי מ"ת. שאחד החילוקים בזה הוא, שהאבות יכלו להגיע רק עד לשורש הנבראים, משא"כ לאחרי מ"ת - שהי' החיבור דעליונים ותחתונים, כל יהודי יכול להגיע למעלה מהשורש שלו (מצד ציווי המצוה).

ומבאר בזה הרבי, שכיון שכיום (לאחרי מ"ת) ביכולתנו להגיע למעלה משורש הנבראים, הרי שכעת העבודה הנדרשת מאתנו היא להגיע לדרגות אלו.

זאת אומרת, שע"י העבודה בה אנו עוסקים כיום (שאותה עשו גם האבות), ניתן להגיע לדרגות גבוהות יותר. והטעם לזה הוא, מכיון שיש דרגות גבוהות יותר משורש הנבראים, לכן העבודה עד לשורש הנבראים לא מספיקה (ואם לא יוסיף בעבודה ה"ז גרעון ח"ו בעבודה).

וכפי שמצינו במאמר ד"ה וידבר אלוקים וכו' (תורת מנחם' סה"מ מלוקט ח"ב ע' 341): "דלימוד התורה וקיום המצוות של האבות קודם מתן תורה, כיון שעבודת האבות הגיעה רק עד שורש הנבראים, דלגבי שורש הנבראים יש תפיסת מקום להנבראים, לכן הביטול שלהם לא הי' ביטול בתכלית. וזהו מ"ש באברהם ואנכי עפר ואפר, שגם אפר הוא מציאות. והביטול שע"י לימוד התורה וקיום המצוות שלאחרי מתן תורה הוא ביטול בתכלית, בדוגמת הביטול דמשה (מקבל התורה) דכתיב בי' ונחנו מה".

ועד"ז בפשטות במצות צדקה, באם למשל הסכום לצדקה הוא 100 ש"ח, הרי זה תלוי בנותן. דכאשר מדובר אודות איש אמיד, הרי סכום זה פעוט לגביו, וממנו נדרשת מצות הצדקה ביד רחבה יותר, משא"כ לגבי איש פשוט, הרי סכום זה הוא המירב שיכול לתת. וכן בדרגות באלוקות, דמזה שיש לו יותר כוחות, נדרשת עבודה גדולה יותר וכו'. ועד"ז בכו"כ עניינים.

ו.

ולענייננו:

בנוגע לביהמ"ק, הרי הבירור שהי' מלמטה בבית שני אינו מספיק, מכיון שיש ענין נעלה יותר - הבית השלישי. ויש לבאר המעלה דבית שלישי שהוא חיבור שני עניינים (כפי

שמבאר בכו"כ שיחות, כנ"ל), ועפ"ז נבין הטעם שבית שני לא הי' מספיק.

ובהקדים הביאור בכללות הענין ד"מעלה" ו"מטה":

דהנה, בלקו"ש ח"ה (לך-לך ב ס"ט) מבאר הרבי את החילוק שבין העלאה מלמטלמ"ע (עניינו של יצחק), להמשכה מלמעלמ"ט (עניינו של אברהם);

בשעה שהבירור הוא מצד המטה עצמו, שהתחתון מתעלה - הרי שהתחתון מאבד את הציור שלו (בתור תחתון) ונעשה הוא עצמו ענין אלוקי. זאת אומרת, שעם היות שהבירור הוא בהתחתון ממש, אבל לאחרי ההעלאה שלו אי"ז כבר גדר של 'תחתון'. יוצא א"כ, שיש כאן חסרון בכך שאין האלוקות חודרת למציאות התחתון כפי שהוא תחתון, כיון שהוא עצמו נתעלה.

משא"כ בהמשכה מלמעלמ"ט, הרי ההמשכה היא בהתחתון כפי שהוא בציור דתחתון, כי התחתון עצמו נשאר תחתון, ובו נמשכת ההמשכה.

[דוגמא לדבר: ניתן למשוך מים למקום שומם במדבר ממק"א - דוהי המשכה מלמעלמ"ט, כיון שהמקום במדבר שאליו משכו את המים, נותר בגדרו מדבר, אבל אעפ"כ, בתוך גדר התחתון יש את העליון, שבהמדבר עצמו (כפי שהוא מדבר שומם) יש את המים. משא"כ באם חופרים במדבר עצמו ומגלים שם מים - הנה זוהי העלאה מלמטלמ"ע, הרי מקום זה יצא מכללות גדר 'מדבר' וכעת יש כאן מעין וכו', זאת אומרת, שאין כאן המציאות דתחתון כי הוא כבר נתעלה].

ובכל אחד מהאופנים יש מעלה וחסרון; דבההמשכה מלמעלמ"ט אין זה בירור כ"כ מצד התחתון עצמו, ולאידך, בהעלאה מלמטלמ"ע, הבירור לא חודר בציור ד'תחתון' (כי הוא כבר אינו), כנ"ל. ע"כ מתוכן השיחה שם.

ועפי"ז י"ל, דזהו החידוש דבית שלישי, שבו יהי' החיבור דשני העניינים. ואע"פ ששני העניינים הם בסתירה (כפי שממשיך בהשיחה שם, חידושים וביאורים בהל' ביהב"ח שיחה ו ס"ח, וכן שם שיחה ה סוס"ח, ועוד), מ"מ, לע"ל מצד גילוי העצמות, הרי שהגבול ובל"ג נעשים ענין אחד.

ולהעיר, שבהשיחה בלקו"ש ח"ה מבאר החילוק בין אברהם ליצחק, שכנגדם הוא בית ראשון (אברהם) ובית שני (יצחק), כנ"ל מהשיחות.

ז.

ועפ"ז מובן, שמצד גודל המעלה שתהי' לע"ל (החיבור דשני העניינים, כנ"ל), לכן, בבית שני לא היה השלימות בהבירור שמצד המטה.

משא"כ בנוגע לקדושת הארץ הרי"ז מספיק, כיון שהבירור נעשה בתחתון עצמו ואין מציאות שתוכל לנגד (כמובן מהשיחה שם (חידושים וביאורים סי' טז ס"ט), שקדושה שני נצחית היא כי אין לה מנגד "אלא . . ארץ שהיא שלהם לעולם", משא"כ קדושה ראשונה לא היתה נצחית כיון שהיה מציאות של 'תחתון' שיכול לנגד).

וי"ל, שזהו החידוש בהמאמר ד"גדול יהי' וכו'", שמבאר שם, כנ"ל, שהמעלה דבית שלישי על בית ראשון ושני, דאף באם היו נצחיים, הרי הוא נעלה בעצם הנצחיות. כי ע"פ הנ"ל מובן, שמצד הענין דבירור התחתון, הי' צ"ל לכאורה נצחיות בבית שני, ורק מצד גודל העילוי דנצחיות שבבית שלישי, לכן הי' החורבן.

ועפ"ז מובן גם הלשון בשיחה דלעיל (חידושים וביאורים בהל' ביהב"ח שיחה ו, סוס"ז), בענין חסרון דבית שני; "אבל מ"מ, מאחר שכללות הענין של "עולם" הוא מדידה והגבלה, הרי גם הבית שני (למרות שענינו הוא מצד המטה) היתה לו מדידה והגבלה". ומשמע מכאן, שאין חסרון כלל בענין הבירור מלמטה, כי מצד זה הי' צ"ל נצחיות, רק שלגבי העילוי דלע"ל, הרי כללות העולם הוא מדידה והגבלה, שלכן נעשה החורבן. וכפי שממשיך לבאר "החידוש של הבית שלישי, שמאחר שענינו הוא התאחדות המעלה והמטה ביחד - לכן יהי' קיים בקיום נצחי, כי ה"גבול" של העולם גופא יהי' בלי גבול".



תורת רבינו

גדר מצות מילה דאברהם

הת' ניתאי לייב שי' אבל

תות"ל המרכזית – 770

ידוע שכל המצוות שהאבות קיימו לפני מ"ת, הם סימן ונתינת כח לבנים - היינו, לקיום המצוות שלאחרי מ"ת, ואינם חדרו בגשמיות. שונה משאר המצוות היא מצות מילה שקיים אברהם אבינו, דהיא לא היתה רק סימן לבנים, אלא היתה ממש תחילת החדרת הקדושה בעוה"ז הגשמי.

וכמו שמבואר בלקו"ש ח"ג (שיחת פרשת לך לך), דהמצוה היחידה שנשארה אצל האבות גם לאחר זמן היתה מצות מילה, וזאת מפני שחדרה בגשמי, ועד שנצטוה עליה אברהם במיוחד מהקב"ה. וכל זאת משום שמצוה זו היא ממש בדוגמת המצוות שלאחר מ"ת, שצריך עליה נתינת כח מלמעלה כדי להחדירה בגשמיות.

ויש להעיר, דבלקו"ש ח"ה (פ' וירא) מובא ג"כ ענין הנ"ל דמילת אברהם, אך הרבי מעיר שהמצוה לא חדרה ממש בהגשמיות, ויתירה מזו, "גם בגוף מקיים המצווה" לא חדרה;

עורלתו חל עליו הכלל של המפר בריתו של אברהם אבינו, דמצוה זו גם עכשיו נמשכת "מבריתו של אברהם אבינו".

(1) ועד כדי כך קשורה מצווה זו עם המצוות שלאחר מ"ת, עד שפסק הרמב"ם (הלכות מילה פ"ג ה"ח) "המושך

ומציין לעמוד 89 הערה 24, ששם כתוב: דזהו מכיון שבזמן האבות לא היתה הקדושה כמו שהיתה לאחר מתן תורה, והוא מכיון ש"ושמי הוי' לא נודעתי להם". ובכללות מבאר שם, שעדיין לא בטלה הגזרה שבין עליונים ותחתונים.

והנה ע"פ כל הנ"ל צריך תוספת ביאור מהו בדיוק הגדר של מצות מילה דאברהם, דאם מצוה זו היא ממש בדוגמת המצוות שלאחרי מ"ת (דנצטוה מהקב"ה), מדוע לא חדרה ממש בהגשמיות.

לכאורה אפשר לבאר זאת בהקדים המובא בלקו"ש חט"ו, ביאור ההפרש בין המצוות שקיים אברהם לבין המצוות שמקיימים לאחרי מ"ת: דהמצוות דאברהם הם עד"מ מתלמיד שמקבל השפעת דבר שכל מרבו, דהתלמיד אמנם מקבל הדבר שכל כדבעי, אך אין זה פועל בו שיוכל אח"כ ללמוד בכח עצמו (דברים שלא שמע מרבו). דהנמשל הוא, שאצל אברהם אבינו וכן אצל שאר האבות חדרו המצוות ממש בגשמיות והאיר אלוקות בגשמיות, ע"ד זה ששכל התלמיד נהיה ממש כשכל הרב, אלא שהחסרון בסוג מצוות אלו שהאור האיר בגשמיות אך לא זיכך אותו. משא"כ המצוות שקוימו לאחר מ"ת הוא, הנה לא רק שהמצוות חדרו בגשמיות, אלא התחתון מצד עצמו נתברר ונזדכך, ע"ד תלמיד לאחר שכבר קיבל מהרב וכעת הוא מחדש שכלים חדשים כמו הרב, דזהו לא רק מצד מה שהרב השפיע לו, אלא זה בא ומתחדש אצל התלמיד מצ"ע - שהתלמיד נהיה בגדר הרב. ז.א. זה שבזמן האבות האור אלוקי חדר בהמצוות זהו מצד האור שהמשיכו, אבל הגשמי לא השתנה ונשאר גשמי, משא"כ לאחר מתן תורה הגשמי מצ"ע השתנה ונהיה קדוש.

ולבאר זאת ביתר ביאור בדא"פ, ע"פ המבואר² בהפרש שבין אופן הבירור שהיה בזמן שלמה לאופן הברור דלע"ל: דבזמן שלמה הבירור היה בדוגמת ענין התענוג ולא בדוגמת הרצון, וההפרש ביניהם הוא - שברצון הדבר שחוץ ממנו נדרש בפועל, ובתענוג לא נדרש והמתענוג לא נמשך בדבר שמחוצה לו. ועד"ז אצל שלמה לא הוצרך לצאת ממקומו לברר אלא כולם באו אליו, ובעומק יותר ענין התענוג הוא שנעשה כל מהותו וזהו ענין פנימי אצלו, אך עדיין ישנו חסרון באופן בירור זה, והוא, שניכר בתחתון שהגילוי שבו הוא דבר נוסף עליו - דבר שחוץ ממנו, והראיה שזהו גילוי שנמצא בו ופועל בו את ענין התענוג. אך לע"ל יהיה גילוי העצמות, שזה בירור מצד התחתון עצמו שהמציאות שלו גופא היא אלוקות.

(2) ד"ה להבין ענין נרות חנוכה סה"מ מלוקט ח"ו.

ועד"ז אפשר להסביר בנדו"ד: דאצל אברהם הקדושה חדרה בגשמיות, אך מ"מ לא הוקבעה במטה מצ"ע, דאף שזה נעשה כל מציאותו מ"מ ניכר שזה בא מלמעלה וזה דבר נוסף עליו. משא"כ לאחר מ"ת, שהמציאות גופא של המטה זה עצם מציאותו, דהיינו, שהמטה עצמו הוא אלוקות ודבר קדוש. ולכן, מילת אברהם היא סימן לבנים בכך שהחדיר אלוקות במטה, אך זהו סימן ונתנית כח בלבד כי עדין לא חדר הקדושה במטה מצד עצמו באופן שלא יהיה ניכר שזהו דבר נוסף עליו.



”באר דיצחק” ושייכותה לאברהם

הת' בן-ציון ב. שיחי' בוטמן

תות"ל המרכזית – 770

בלקוטי שיחות חט"ו (וירא ב), מבאר הרבי באריכות בהסבר ב' אופנים בקבלה (הרמ"ז, ור' לייזיק) בתיווך מאמר הזהר "באר דיצחק" עם הפסוק המובא ע"ז "בעבור תהי' לי לעדה" שנאמר ע"י אברהם. עיי"ש באורך.

ולאחר שמבאר כיצד גם פי' הרמ"ז מתאים לפי תורת החסידות, מוסיף (להלן בתרגום חפשי): _____:

ויש להוסיף: בזהר שם אין מדובר לגבי הבאר עצמה, אלא כפי שהיא "עדות" – ולכן קוראה "באר דיצחק", כיון שהענין של עדות הוא לפעול את ה"קיום" של הענין שעליו הוא מעיד. . וענין הקיום של הבאר נפעל על ידי יצחק כנ"ל. ע"כ.

ולכאורה, ביאור זה נדרש יותר לפי הביאור של ר' לויק – שהבאר בעצם שייכת לאברהם ורק שבפועל נקראה על שם יצחק מסיבה צדדית – ולפי זה צריך ביאור, מדוע אכן משתמש הזהר בלשון "באר דיצחק" כשיכול הי' לקרוא לבאר באר דאברהם והכל הי'

בא על מקומו בשלום. משא"כ לפי ביאור הרמ"ז, שהבאר בעצם שייכת ליצחק, מובן הדבר גם בלי ה"ויש להוסיף".

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

ומדי דברי בשיחה זו זכור אזכרנה עוד, לטעות הדפוס שלפענ"ד נפלה בה, בסוף הקטע השני בסעיף ב: "דערפאר איז דער פסוק מייחס דעם באר צו יצחק'ן". ונראה שצריך להיות "דער זהר" במקום "דער פסוק".



רצון פנימי גם אצל אינם-יהודים

הנ"ל

בלקוטי שיחות חט"ו (וירא ג) שואל הרבי: מה הועיל אברהם בכך שהכריח את העוברים ושבים לברך למי שאמר והי' העולם, הלא בסתר ליבם לא האמינו בזה (שלכן לא הסכימו לברך מעיקרא דמילתא) ומה פעלו מילים שנאמרו מן השפה ולחוף?

ומביא ע"ז דברי ה"יפה-תואר", ש"אף כי יכול להיות שהם מכזבים לו ובאונס דברו לו כאלה, מ"מ, אברהם עשה זאת רק לצאת ידי חובתו נגד ה', ואם המה רמוהו העון תלוי בהם ולא בו".

ומקשה: א. באם רמוהו, מה פעל אברהם? ב. המדרש-רבה כותב, שעל הנהגתו זוי של

אבל, בעומק יותר יש לומר, שכיון שדברי המדרש-רבה באים בהמשך לאריכות כל המדרש, הרי שהדברים מדברים גם על החלק השני של המדרש (אם-כי לא בהכרח שמדברים על כל אותם האנשים שבחלק השני, וכפי שעולה ממסקנת דברי הרבי בשיחה. יעו"ש ואכ"מ). וראה עוד להלן בזה.

(1) הדבר צריך ביאור, כיון שבפשטות אפשר לומר, שדברי הקב"ה אלו מדברים על אותם האנשים שהסכימו לברך מיד. שכן בפשטות, המשך דברי המדרש אודות האנשים שאמרו לו שהם אינם מאמינים והוא דרש מהם תשלום וכו', מדבר אודות מתי מספר. וא"כ, אין שום הכרח ש"הכרת אותי בכריתתי" הכוונה לכל אחד ואחד מאלו שנכנסו לפונדק.

אברהם אבינו אמר לו הקב"ה "מעלה אני עליך כאילו אתה שותף עמי בברייתו של עולם".
 "אני לא הי' שמי ניכר לבריות והכרת אותי בבריותי". נמצינו למדים, שהקב"ה אכן הכיר
 ב"כפיה דתית" זו כ"הכרת אותי בבריותי".

ולכאור' בהשקפה ראשונה צריכה להשאל שאלה הרבה יותר מהותית. וכי זו דרכו של
 אברהם אבינו? "אברהם עשה זאת רק לצאת ידי חובתו נגד ה'!!? זאת ועוד, וכי לא ידע
 ש"המה רמוהו"? לפי שיטת ה"יפה-תואר", יש כאן הן חסרון ביראת שמים והן חסרון
 בפקחות, ושניהם לא היו חסרים אצל אברהם אבינו אבי האומה.

בפועל, מאופן השאלות נראה, שבעצם הרבי מסכים עם שיטת היפ"ת, ורק צריך ביאור
 בפרטים מסויימים. וצריך ביאור, היתכן?!

אמנם, בעיון עמוק יותר בדברי הרבי עולה שאין הכי נמי. לפי אריכות הביאור
 בשיחה:

– שגם אצל גוי שייך לעורר משהו יותר פנימי ועמוק ע"י שבירה. ברם, לא בהכרח
 שהענין יתעורר (כמו אצל יהודי ש"כופין אותו", כיון ש"רוצה הוא לעשות כל המצוות
 ולהתרחק מן העבירות"), וזוהי רק "יכולת" ואפשרות להתעוררות (ועיין בשיחה
 באורך) –

אפשר להכניס הסבר זה בתוך דברי היפ"ת (ודלא כהמובן בפשטות, מעיון שטחי,
 שההסבר של הרבי שונה מהסבר היפ"ת). כיון שענין השבירה שפעל אברהם אבינו אצל
 אותם גויים, רק גילה אפשרות להתעוררות ההכרה בבורא עולם, פשיטא שהיו כאלו שלא
 ניצלו יכולת זו ונשארו במריים. ואצל אנשים אלו "המה רמוהו".

ואם כי, עדיין אין מובן כל כך הלשון "אברהם עשה זאת רק לצאת ידי חובתו נגד
 ה'", שהרי לפי ביאור הרבי בשיחה, בפועל גם היו מכך פירות בריאים, בדוגמת אנשים
 שהשבירה פעלה בהם את ההכרה במי שאמר והי' העולם, בכ"ז עצם הביאור נראה היטב
 בתוך דברי היפ"ת, ואפשר אף לדייק בלשונו "אף כי יכול להיות שהם מכזבים לו" (ודלא
 כשאלתנו בתחילת הדברים, שפשיטא שכל מי שבירך רק לאחר שנדרש לשלם, עשה זאת
 מן השפה ולחוץ).

ויש לדייק כן גם בלשון השיחה ובכ"מ. א. אופן וסגנון השאלות. הרבי מביא את

השאלות בלשון של "וצריך ביאור", ולא כבכ"מ "וביאור זה אי"מ". ב. בתחילת הביאור, אין הלשון "נאר דער ענין אין דעם איז" המורה על אופן חדש בביאור, אלא "וועט מען דאס פארשטיין", המורה שהוא ביאור על הנאמר קודם. ולפי זה א"ש כהנ"ל. ודייק.



”מעשה אבות סימן לבנים”

הת' מרדכי שי' בערמאן

תות"ל המרכזית – 770

בלקו"ש ח"ג (לך-לך) מבאר כ"ק אדמו"ר, שהמצוות שאנו מקיימים עכשיו הן בדרגא נעלית יותר מהמצוות שקיימו האבות, מפני שקיום המצוות ע"י האבות היה בכח עצמם, ולכן לא היה בכוחם להחדיר קדושה בדברים שבהם וע"י קיימו את המצווה; משא"כ המצוות שאנו מקיימים לאחרי מ"ת ניתנו מהקב"ה, ולכן ניתן הכח להחדיר את קדושת המצוות בגשמיות העולם ולקדש את הגשמיות. אך בכ"ז – מוסיף הרבי – בכדי שיהיה באפשרותנו לקיים את המצוות עתה, צריכים את המצוות שקיימו האבות משום ש"מעשה אבות סימן לבנים" - שמעשה האבות הרי"ז סימן ונתנת כח, שעל ידם יש לנו את האפשרות לקיים את המצוות בגשמיות.

וצלה"ב, דהרי מבואר בריבוי מקומות שהמעלה של המצוות שלאחרי מ"ת היא שניתן בהם כח הא"ס "אנכי הוי' אלוקיך", שבכח זה בטלה הגזירה המפרידה בין עליונים לתחתונים כך שניתן להחדיר קדושה ורוחניות בגשמיות. וכמשל הידוע של חיבור עליונים ותחתונים (ממלך רומי שגזר וכו'). וא"כ מהו שמבאר הרבי בשיחה זו שהכח לקיים מצוות בגשמיות ניתן ע"י קיום המצוות של האבות שלפני מ"ת.

ולבאר זה יש להקדים מה שמבואר בלקו"ש (חט"ו לך-לך ב) במעלת קיום המצוות של

האבות על קיום המצוות שלאחרי מ"ת, שבמ"ת ניתן אמנם כח וגילוי נעלה ביותר, אך גילוי זה היה באופן של מלמעלה למטה - שהמטה מצ"ע איננו כלי מוכשר לגילוי זה. משא"כ הגילוי שע"י קיום המצוות של האבות היה באופן דמלמטה למעלה. ז.א. שהאבות בכח עצמם נתעלו ונודדכו, ולפי עבודתם כך נמשך האור, וע"כ הם היו כלים ראויים לגילוי אור שהאיר להם.

ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר, שזוהי הסיבה שהאבות היוו הכנה למ"ת, דבכדי שהאור הנעלה של מ"ת יתגלה ויתאחד עם התחתון - על התחתון להיות כלי ראוי לגילוי האור, ועבודה זו פעלו האבות, שזיככו את העולם שיהיה ראוי שימשך בו אור שלמעלה מגדרי העולם (וממשיך שכמו"כ היא ההכנה של כל אדם לפני קיום התומ"צ גם לאחר מ"ת).

ועפ"ז ניתן להבין מה שמבאר הרבי בח"ג שדווקא ע"י קיום המצוות של האבות ניתן הכח לקיום המצוות בגשמיות - דאף שדווקא במ"ת נמשך האור הבל"ג, מ"מ גם האור הנעלה שהאיר במ"ת לא הי' יכול מצ"ע להתאחד עם הגשמיות באופן נצחי, אלא רק לפי שעה, שהרי לא התאחד עם העולם.

ובכדי שתהיה התאחדות נצחית בין אלוקות לעולם, צריך את כח האבות שזיככו את המטה ע"מ שיוכל להתאחד עם האור שנמשך במ"ת.



ב' סוגי מכשול בגוי

א' התמימים

תות"ל המרכזית – 770

כ' המנ"ח בנוגע לאיסור ד"לפני עוור לא תתן מכשול", דלהכשיל גוי באיסור כו"ע מודין דאסור, אך חלוקים באם יש איסור להכשלתו בגשמיות.

הנה י"ל ההבנה בחילוק הנ"ל, וכדלקמן.

בלקו"ש ח"ה ע' 159 [בתרגום ללה"ק] בענין ז' מצוות בני נח, וז"ל: העולם כולל (כמובן), מין המדבר, נברא "בשביל ישראל ובשביל התורה". דכיוון שקיומם של בני נח הוא למען ישראל והתורה, הנעלים מהעולם, מובן שגם המצוות שבני נח חייבים בהם לא ניתנו למען בני נח עצמם, כמצוות שנצטוו ישראל, אלא הן נקבעו "בשביל ישראל ובשביל התורה". למען ישראל ולמען התורה הכרחי לקיים בעולם מצב של "לשבת יצרה" (ישוה העולם), שלא תהי' סביבה והשפעה בלתי רצויה . . ולכן חייבים בני נח לקיים את המצוות שלהם . . כי בכך הם מכינים את העולם . . משום כך חייב בן נח העובר על אחת ממצוותיו במיתה, שהרי כל קיומם של בני נח הוא כדי להביא לידי כך שישוב העולם יהיה כראוי, ולפיכך, כאשר הם פועלים להיפך מכך ע"י אי-קיום מצוותיהם, מתבטל הבסיס לקיומם בעולם, וכאשר בטלה הסיבה בטלה התוצאה".

וע"פ ביאור זה ניתן לבאר החילוק בין הכשלת נכרי באיסור לבין הכשלתו בגשמיות, וזאת בב' אופנים:

- א. כאשר מכשיל נכרי באיסור מבטל את כל זכות קיומו, ועל כך יש איסור, משא"כ כשמכשילו סתם.
- ב. כאשר מכשילו באיסור, מפריע לתכלית הבריאה דלשבת יצרה, כיוון שע"י שהנכרי עובר איסור, העולם אינו מתוקן ומוכשר למען ישראל, וא"כ אינם יכולים לעבוד עבודתם בשלימות.



חמידות

ב' אופנים ב"יש מאין"

הת' מנחם שי' אייזנמאן
תות"ל המרכזית – 770

בד"ה באתי לגני תשל"א ס"ג מבאר ההוכחה דהסיבה לבריאת העולמות היא דוקא לפי שנתאוה כו', כיון שלהטעם ד"יתגלו שלימות כוחותיו ופעולותיו" הי' מספיק התהוות עולמות עליונים, דכיון שגם עולמות העליונים הם בבחינת מציאות ולכן התהוותם היא בדרך התחדשות (יש מאין), הרי שע"י שאוא"ס מהווה אותם, מתגלה הכח שבו (שבכחו להוות דבר חדש). ומוסיף: ויתירה מזו יש לומר, שעיקר גילוי שלימות כוחותיו הוא דוקא בהתהוות עולמות עליונים, דכיון שהתהוות עולמות תחתונים (בי"ע) הוא ע"י שהכח אלקי שמהווה אותם מתעלם מהם, הרי בפעולה זו דהכח (התהוות בי"ע) אין מתגלה הכח. ומכש"כ שאינו מתגלה בהתהוות עוה"ז התחתון - שההעלם דכח המהווה הוא עוד יותר.

ומסיים - ומזה שנתהוו (גם) עולמות בי"ע הרוחניים, ומכש"כ מההתהוות דעוה"ז הגשמי שאין בו (מצד עצמו) שום מעלה, ובלשון אדה"ז 'תחתון שאין תחתון למטה ממנו', מוכח, שתכלית כוונת הבריאה היא (לא מצד הטעם, אלא), לפי שכך נתהווה שעה"ז התחתון יהי' דירה לו יתברך - לו לעצמותו. ע"כ.

והיינו, שההתגלות דכוחו ית' להוות יש מאין, מתגלית בעולמות עליונים דוקא ולא בבי"ע. ובהערה 28 שם: להעיר, שהענין ד"יש מאין" שבהתהוות בי"ע, הוא יותר מהענין

ד"ש מאין" שבהתהוות האצילות. ועפ"ז השלימות דגילוי כוחותיו הוא דוקא ע"י התהוות הנבראים. ע"כ.

היינו, דאם ענין "יש מאין" הוא בהתהוות ביי"ע יותר מאשר באצילות, א"כ נמצא, שגם מצד הטעם דיתגלו שלימות כוחותיו יש צורך אף בהתהוות דביי"ע - שעל-ידה דוקא מתגלה הכח דיש מאין יותר מאשר בהתהוות דאצי".

וממשיך שם: אבל ראה סהמ"צ להצ"צ (קלד, א ואילך), דשם משמע, דענין "יש מאין" בנבראים שאינו בנאצלים הוא שהנבראים נראים ליש, וחידוש זה (שהנברא נראה ליש) הוא אדרבה מצד התעלמות הכח, כדלקמן בפנים. ע"כ.

והיינו, מכיון שענין יש מאין שניתוסף בהתהוות ביי"ע הוא ע"י התעלמות הכח (שעי"ז הם נראים ליש), אי"ז משלים את הכוונה דיתגלו שלימות כוחותיו.

ולכאורה צריך להבין: מכיון שבכחו ית' להוות אף יש מאין הנראה ליש, וזהו עוד יותר "יש מאין" לגבי "יש מאין" דבעולמות עליונים, וכח זה אינו מתגלה בהתהוות עולמות עליונים, א"כ הרי לכאורה בהתהוות עולמות עליונים חסר בהתגלות שלימות כוחותיו.

ובענין מה שמבאר דמכיון שנראה ליש ע"י התעלמות הכח, דלכן אי"ז משלים הכוונה דיתגלו כוחותיו, אף בזה צריך ביאור לכאור', שהרי סו"ס ע"י התהוות זו בא לידי פועל כוחו להוות יש מאין הנראה ליש, שענין זה קודם הי' רק בהעלם ובכח, וא"כ מדוע אי"ז נחשב לגילוי כוחו ית'.

והנה מסיים בהערה שם: ומה שמבואר שם (קכח, ב ואילך) שגילוי כח הא"ס הוא דוקא בהתהוות הנבראים - יש לומר, כי שם מדבר (בעיקר) בענין כח העצמות שבבריאה יש מאין.

וצריך להבין - מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, שהרי הביאור בהערה הינו, שהחידוש דיש מאין בעולמות ביי"ע נעשה ע"י התעלמות הכח - נראה ליש, וא"כ אי"ז מגלה כחו ית', ומקשה ממ"ש בסהמ"צ שם, שהתגלות כח הא"ס הוא דוקא בדרגא הזו דיש מאין כזה, ומבאר, שמדבר בענין כח העצמות שבבריאת יש מאין. ולכאורה צריך ביאור, היאך מתורץ הענין עיי"ז שמדובר אודות כח העצמות - שהרי סו"ס ההתהוות היא ע"י התעלמות הכח.

ואולי י"ל נקודת הביאור בזה:

דהנה מבאר במאמר שם, שטעמי הבריאה שכתבו הזהר והע"ח, ה"ה גבי בריאת העולם כפי שהיא מצד בחינת הגילויים, וכיון שהגילויים - גם הגילויים הכי נעלים - ה"ה מוגדרים באיזה גדר, הרי שרצונם בעשיית איזה דבר הוא מפני שאותו דבר הוא בהתאם לגדרם הם (- טעם). משא"כ במארו"ל (דנתאוה דירה בתחתונים) ה"ז טעם לבריאה שמצד עצמות א"ס, ומכיון שעצמות א"ס אינו מוגדר באיזה גדר, לכן הרצון לבריאת העולמות שבהעצמות אינו מפני שיש עליו כלשהו בהבריאה, אלא לפי שכך נתאוה - למעלה מטעם. ע"כ.

והיינו, שהטעם שיתגלו שלימות כוחותיו הוא מצד בחי' הגילויים, ולא מצד בחי' העצמות.

והנה מבואר בכ"מ (ד"ה כי המצוה תרס"ו בסופו, ד"ה מן המיצר תרס"א בתחילתו), דישנם ב' אופנים ביש מאין: אופן הא' - מצד "אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות הע"ס דאצילות" - "בחי' הכתר", ואופן הב' - רק בכח העצמות (שבספי' המלכות).

ומבאר (בתרס"ו שם) החילוק ביניהם: מצד בחי' הכתר מתהווים רק ספירות דאצי', אך נבראים דבי"ע אינם מתהווים אלא בכח העצמות (ע"י המלכות).

ומבאר, שהתהוות ספירות דאצילות אי"ז ענין יש מאין ממש, שהרי גם כלים דאצי' אינם בחי' יש דה"ה בבחי' אלוקות ממש, ועוד טעם לכך שאי"ז יש מאין ממש, מצד האין המהווה, שאינו אין ואפס המוחלט ממש, כיון שענין הכלים ישנו עוד קודם התהוות ספי' דאצי'. א"כ הע"ס דאצי' בכלל (האורות והכלים) ה"ה בחי' אדמה לעליון.

אמנם התהוות ביי"ע ה"ז יש מאין ממש, דהן מצד היש הרי הנבראים דבי"ע הן בבחי' יש ממש, והן מצד האין המהווה, הרי בחי' מלכות דאצי' היא בבחי' אין ממש, כיון שבמלכות דאצי' אין שייך כלל וכלל המציאות יש דבי"ע. ומכיון שזהו יש מאין ממש, לכן ההתהוות היא דוקא ע"י ספי' המלכות, דבה נעוץ כח ההתחלה - כח העצמות.

ואולי יש לבאר זה ע"פ המבואר בכ"מ (ראה ד"ה גדול יהי' תשכ"ב ס"ד): ישנם ג' אופנים בהתהוות דבר ממקורו: א. עילה ועלול; ב. כח ופועל שע"ד יש מאין; ג. יש מאין ממש.

והחילוק בין ג' האופנים: בעו"ע העלול בערך העילה ומשום כך נרגשת העילה בהעלול, וכן בשכל ומדות שהשכל נרגש בגלוי במדות, זה שאוהב הדבר הוא מחמת אהבתו לטוב שבדבר (היינו המושכל שממנו באה המדה), וא"כ אין המדות דבר חדש לגבי מקורם, אלא ע"ד התפשטות המקור.

משא"כ בכח ופועל - הפועל באין ערוך להכח, דהכח הוא רוחני והפעולה היא גשמית. ובוזה הדמיון ליש מאין - מכיוון שהפעולה באין ערוך להכח, הרי"ז דבר חדש לגבי המקור ואינה "התפשטות" וגילוי המקור.

ונקודה נוספת: הן אמת דגם עלול מעילה וגם פעולה מכח שניהם "מתחדשים" ממקורם, מ"מ חלוקים הם: דבעלול - מכיון שהוא בערך עילתו - הרי שהעילה היא מקור למציאותו, וא"כ אי"ז שמ"אינו" נעשה "ישנו", כי כבר ישנו מכבר מקור ע"ז. משא"כ בפעולה הבאה מכח, הפעולה באין ערוך להכח, היינו - קודם התהוותו אין "מקום" למציאותו.

ונמצא שהפעולה מצ"ע אין לה מקום, ואעפ"כ מצד הכח, הרי שיש בכחו לפעול פעולה שבאין ערוך אליו (ע"ד ענין אור בל"ג שמתפשט למקום שאין לו ערך אליו) שעי"ז יתהווה.

אבל אעפ"כ, מכיון שהכח מתלבש בהפעולה להוותה, א"כ נרגש בהפעולה (לא הרוחניות שבכח, אבל נרגש) שישנו כח שמצדו נפעלה הפעולה (אף שמצ"ע הפעולה אין לה מקום).

וא"כ גם זה אי"ז אמיתית הענין שמ"אינו" נעשה "ישנו" - כי אמנם מצד הפעולה אין "מקום" ע"ז, אבל מצד הכח - מה שבכחו לפעול - הרי ישנו "מקום" להפעולה, והפעולה רק מביאה כח זה לידי פועל.

אבל בהתהוות הנבראים שאין נרגש בהם האין האלקי, ולכן נראים ליש ובהם ישנו ההרגש דמציאותו מעצמותו, אין כח ההתהוות מלוכש בהנבראים (ד"ה פתח אליהו תש"טו), ונמצא שב"מקום" ההתהוות אין שום סיבה להתהוות, ואעפ"כ מתהווים הנבראים.

היינו, שכאן לא רק שאין מקום להתהוות מצד הפעולה, אלא שגם א"א לומר שמצד הכח יש מקום ע"ז, דבשלמא כשהכח "בא" ומתלבש בהפעולה, מובן מה שהכח פועל הפעולה, אבל כשהנברא אין מתלבש הכח, א"כ, כאן - בהפעולה, אין גם כח ע"ז שתהי' ההתהוות, היינו שאין שום "מקום" ע"ז, ואעפ"כ נהי' - וזה יש מאין ממש שמ"אינו" נעשה "ישנו".

ואולי יש להביא דוגמא גשמית לחילוק בין כח ופועל ליש מאין - מכח הזריקה. דהנה פעולת הזריקה היא שהאבן תעלה מלמטלמ"ע, ומבואר (ד"ה גדול יהי' שם), דמכיוון שפעולה גשמית דזריקה היא באי"ע לגבי כח הזריקה הרוחנית, לכן לא מתגלה בהזריקה כח הזריקה הרוחנית (ומה שיודעים הכח ע"י הפעולה, היינו לא שהפעולה עצמה מגלה

זאת, אלא מכיון שדבר ידוע הוא שטבע האבן להישאר למטה, הנה ע"י שרואים שעולה היפך טבעו - מן ההכרח לומר שישנו כח, אבל אי"ז שהפעולה עצמה מגלה זאת), אך אעפ"כ דבר פשוט הוא שבכדי שיפעל כח הזריקה על האבן שתעלה למעלה, ה"ז רק באם יתלבש הכח באבן, אבל כל זמן שנשאר כחו בידו ולא אחז באבן וזרקה כלפי מעלה, ודאי שלא תתפעל האבן ממה שבכח היד לזרקה, והוא, כי בכדי שיבוא לידי פועל, נצרך הכח להיות ב"מקום" הפועל ועי"ז יפעל עליו.

ואולי יש להביא גם דוגמא גשמית ע"ד יש מאין ממש - הנה מובא בלקו"ש בכ"מ הא דמבואר בירושלמי (נדרים פ"ו ה"ח), והובא להלכה (שו"ע אדה"ז הל' נדה סי' קפ"ט סקכ"ג), דכאשר ב"ד מעברין את השנה - בתול"י חוזרים.

והנה פס"ד דתורה לכאור' ענין רוחני הוא, וב"עולמו" של הגשמי אין הפסק "נמצא" כלל, וא"כ אין כל הסבר וסיבה לשינוי הנ"ל דבתול"י חוזרים, הן מצד הגשמי והן מצד הכח הרוחני (דבשלמא בכח הזריקה הרוחנית, הרי נתלבש בתוך הפעולה הגשמית ונרגש בה ולכן פועל בה, אך כאן) שאינו מלובש בהגשמי, וממילא לגבי הגשמי אינו נמצא כלל, הנה אעפ"כ נהי' כן, ע"ד יש מאין.

[וזהו מה שמבואר בחסידות דאין נק' ע"ש שאינו מושג בהיש ולא דבר וכו', דאי"ז שישנו מקור להיש (ומצד סיבה צדדית נק' אין), אלא דע"י שאינו מושג ולא דבר ע"פ אמת - אין שום מקור על היש].

ועפ"ז מובן קצת מה שבשביל יש מאין ממש צריך לכח העצמות דוקא, דבבחי' הגילויים, אפילו בגילוי אור בל"ג וכל יכול, הרי כל גילוי יש לו איזה גדר, ובאור בל"ג וכל יכול - גדרו הוא מה שיכול ואין קץ להתפשטותו. וא"כ כל דבר שיבוא ממנו יהי' ענינו מה שהוא ביטוי של ה"כל יכול", ודבר שאינו מבטא ענין זה לא יבוא ממנו.

והיינו כמ"ש בד"ה באתי לגני שם, שמדבר מוגדר יבוא רק מה שבהתאם לגדרו, וא"כ מגילוי שמוגדר ממש, יבוא דבר באותו גדר (ממושכל על דבר שטוב הוא, תבוא אהבה). מגילוי מופשט מגדר ויכול הכל, יבוא ממנו אפילו דבר שאינו בערך אליו, דזה מגלה איך שאינו מוגדר בגדר, אבל זה גופא צריך להיות נרגש בו - שזה שנמצא אע"פ שאין לו ערך הוא מצד כח בל"ג.

אבל דבר שלא נרגש בו ענין זה (שבא מצד מקורו הבל"ג), לא יבוא גם מבחי' "כל יכול", והטעם פשוט - כי גם הגילוי המופשט מוגדר בגדר זה שענינו מה שהוא בל"ג

ומופשט, והדבר שבא ממנו צריך להיות בהתאם לזה, והיינו שיתבטא ויתגלה בו ענין הבל"ג.

וא"כ יש כזה שלא נרגש בו האין, ביכלתו לבוא רק מכח העצמות שאינו מוגדר בשום גדר, גם לא גדר הבל"ג ו"כל יכול", וממילא יכול להיות "נמצא" בהיש להוותו גם כשבגדרי המציאות "אינו נמצא", היינו שאין שום ביטוי למציאותו. וזהו מה שהעצ' הוא "מציאות בלתי מציאות נמצא", וזהו שיש מאין הוא "ישנו" מ"אינו", כי בגדרי המציאות אין מקור על היש.

ולפ"ז מובן קצת מ"ש בהמאמר דמצד הטעם דהתגלות שלימות כוחותיו לא היו מתהווים נבראים דבי"ע, ולעיל שאלנו, שאם הכח להוות יש מאין דבי"ע הוא יש מאין עוד יותר מיש מאין דאצי', הרי שבהתהוות אצי' לבד "חסר" בהתגלות שלימות כוחותיו, ועפהנ"ל מובן, דהנה הטעם דיתגלו שלימות כוחותיו ה"ה טעם שמצד בחי' הגילויים, וא"כ, אפילו כשמדברים באור הכי מופשט מגדר וכו', סו"ס מוגדר הוא בגדר גילוי עכ"פ, וא"כ לא "חסר בשלימותו" מה שלא באים ממנו דברים שאינם בגדר גילוי. בסגנון אחר: בבחי' הגילויים אי"ז מעלה ושלימות שיבוא ממנה דבר שהיפך ענין הגילוי.

[ואולי יש להביא דוגמא ע"ז מהמבואר בד"ה בשעה שעלה משה למרום תשכ"ה ס"ה, וז"ל שם: "זה שבדבר הפשוט נראים כל הציורים, הוא דוקא כשהגוונים והדבר הפשוט הם באותו הסוג, היינו ששניהם הם גשמיים (כמו המים והפנים שמסתכלים בהם), או ששניהם הם רוחניים [ע"ד סברא פשוטה, שמצד פשיטותה היא יכולה להצטייר הן בציור דחסד והן בציור דגבורה]

- כהסברא "כל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום" שהוא טעם לחוב "אמחה", וסברא זו היא טעם המזכה, כמ"ש "כי יצר לב האדם רק רע מנעוריו" (ולכן) לא הוסיף להכות (הערה 35 שם) -

ששניהם (הסברא והציורים דחסד וגבורה) הם רוחניים], אבל אין שייך שבדבר פשוט יהיו נראים ציורים של סוג אחר [כמו סברא שכלית, שאין שייך שנוצייר לובן באודם (גשמיים), וכן לאידך, שאין שייך שמים הגשמיים יהיו נראים הציורים של חסד וגבורה] עיין שם באורך. והיינו, שאין חסר בבל"ג ובלי הגדרה שלו, מה שלא בא ממנו דבר שהוא בכלל לא בסוג שלו ודו"ק.

וכמו"כ מובן, שב' השאלות האחרונות מבוארים אף הם, דהרי בכדי שנאמר שמתגלה הכח, ה"ז צריך להיות נרגש בדבר עצמו, אבל בנבראים דבי"ע שמרגישים א"ע ליש, אין

כאן התגלות שלימות כוחותיו וכנ"ל. ומה שמביא שבהתהוות יש מאין בבי"ע מתגלה כח א"ס, ומבאר שקאי על כח העצמות, הרי ודאי שאין הכוונה למה שנקרא התגלות בגדרי הגילויים, שהרי ביש אינו נרגש כח העצמות אלא התגלות מסוג אחר, ועצ"ע בזה.

ויש להעיר עוד דבר בד"ה כי המצוה תרס"ו שהובא לעיל, שמבאר אודות יש מאין דכתר שמתהווים כלים דאצילות וז"ל: "ה"ה בבחי' אלקות ממש ואינו בבחי' יש ח"ו אלא שאופן התהוותם אינם בבחי' קירוב ואינם בבחי' דביקות ניכרת במקורם, וה"ז בדוגמת יש מאין. והיינו, כמו בלי שום עילה וסיבה אחרת הקודמת כו', אבל מ"מ אין זה מציאות יש".

והיינו, שישנו ענין דיש מאין בכלים דאצילות שאינו באופן אחר בהאורות, דהאורות הם בבחי' דביקות ניכרת במקורם, אין בהם ענין זה ד"בלי שום עילה וסיבה", ודוקא בכלים יש ענין זה. היינו, שגם באורות יש ענין דיש מאין כמו שמבאר שם, שהרי ציור מפשיטות ה"ז יש מאין (איירי שם להשיטה שאורות מצויירים), אלא שענין זה דאין לו עילה וסיבה כו', זה ישנו רק בכלים. וצריך ביאור, דמשמע שענין יש מאין ממש שהאין אינו נרגש בהיש ואינו מתלבש בו - ישנו גם מצד הכתר בהתהוות כלים דאצילות.

אלא שאינו, שהרי מובא בד"ה גדול יהיה שם, שגם כח ופועל הם בבחי' כח נעלם ואינו מתגלה בהפועל, וכנ"ל. וזהו ע"ד הענין דאין לו עילה וסיבה שביש מאין ממש, אבל סו"ס מתלבש הכח בהנפעל ונרגש בו, וכמו כלים דאצי' שאיהו וגרמוהי חד וכו', ע"ש בד"ה גדול יהיה באורך.



חילוקים באופן הבירור דהעולם

הת' לוי שי' העכט

תות"ל המרכזית – 770

.א.

במאמר "פדה בשלום" ה'תשכ"ו מבאר הרבי שישנם כמה אופנים בבירור העולם, ובכללות הם: א. בירור בדרך מלחמה ממש – היינו, שצריך להתלבש בדבר המתברר

ולבררו. ב. בירור בדרך מלחמה דהמשכן – היינו, שאין זה מלחמה ממש, משום שאין הביור בדרך התלבשות ממש בדבר המתברר, אלא, רק צריך המברר לבא למקומו של המתברר – ואז הביור נעשה בדרך ממילא. (וכהמשל מקירוב האבוקה אל הניצוץ שאז הניצוץ נמשך במילא אל האבוקה), וע"כ נסע הארון במדבר. ג. בירור בדרך מנוחה לגמרי – היינו, שאין המברר יורד ומתייחס אל המתברר כלל, ורק שהביור נעשה בדרך ממילא לגמרי – הביור ע"י ביהמ"ק.

ומבאר, שהחילוקים באופן הביור נובעים מהחילוקים בדרגת המברר. שככל שהאור שמתגלה הוא יותר נעלה, הרי שהתחתון תופס אצלו פחות מקום, ובמילא הביור נעשה בפחות התעסקות עם התחתון המתברר. ומוסיף, שהחילוקים בגילוי האור גורמים (לא רק לחילוק באופן הביור, אלא גם) לחילוק בהביור עצמו – שככל שהגילוי אור נעלה יותר כך פועל הוא ביטול וביור עמוק יותר.

ולפי"ז מוציא, שכאשר הגילוי אור נעלה עד כדי כך שהתחתון אינו תופס מקום כלל ואינו צריך לרדת למקום המתברר, אז הביטול של התחתון הוא בתכלית. משא"כ כאשר הגילוי אור הוא בדרגה כזו שהתחתון תופס קצת מקום וצריך לרדת למקום המתברר, אז הביטול איננו בתכלית.

אך מוסיף שיש לומר בעומק יותר - שישנה דרגה כזו שהמברר איננו צריך לירד למקום המתברר, וגם אז לתחתון יש תפיסת מקום לגביו, והביטול איננו בתכלית (ועפי"ז ניתוסף ביאור בהמשך המאמר).

ב.

והנה צריך להבין ולבאר דוגא זו, שמוסיף בקצרה במאמר, שאף שאינה צריכה לירד למקום המתברר ומבררתו ממקומה, בכ"ז יש לתחתון תפיסת-מקום. דהרי לכאורה כל תוכן הענין שהמברר איננו יורד למתברר הוא, מכיוון שאין תפיסת מקום דהמתברר שצריכים לירד אליו. וא"כ יוקשה ביותר, איך אפשר לומר, שבדרגא זו - מצד אחד המתברר לא תופס מקום (דע"כ אין המברר צריך לירד להמברר), ויחד עם זה הרי יש תפיסת מקום דהמתברר ואיננו מתבטל בתכלית.

ג.

ולבאר זה, יש להקדים המבואר במאמר בענין הקשר בין דרגת הגילוי שהאיר במשכן ופעל את הבירור לדרגת אריך, ובין דרגת הגילוי שהאיר בביהמ"ק דשלמה ופעל את הבירור לדרגת עתיק.

ונמצא, שהבירור שהי' במשכן - אריך - שזהו שורש הנאצלים, הרי יש לו שייכות לעולמות, וא"כ המברר הי' צריך לירד להתברר, והמתברר תופס מקום לגביו אך לא לגמרי (כאור הממלא). משא"כ הבירור שהיה במקדש - עתיק - זהו בחינה התחתונה שבמאציל, והרי"ז למעלה משייכות לעולמות לגמרי (גם לא באופן של מקיף וסובב), ובדרגא זו המתברר אינו תופס מקום לגמרי.

והנה, מזה שמובאים בהמאמר (כנ"ל) שני אופני בירור בדרגת האור שיש לתחתון תפיסת מקום לגביו: אופן הא' - שיוורד למקום המתברר - משכן; ואופן הב' (שמוסיף בקצרה במאמר) - שנשארו במקומו ואינו יורד למקום המתברר (בשונה מאופן הבירור דמקדש) (לא רק שאינו יורד למקום המתברר, אלא) התחתון אינו תופס מקום כלל וכלל לגביו), משמע, שבדרגת אור זו גופא דאריך יש ב' דרגות, שמצד ב' דרגות אלו מגיעים ב' אופני בירור שונים (שהרי כנ"ל אופן הבירור תלוי בדרגת המברר).

ויש לבאר זה, דהנה המשל לדרגת אריך בנפש האדם הרי"ז "רצון". והנה ברצון ישנם ב' אופנים: "רצון הגלוי" ו"רצון הנעלם". רצון הגלוי - ענינו הוא, שהאדם לא רק שהחליט לרצות בדעתו, אלא שגם נמשך אל הדבר בפועל ובגלוי, היינו, שהדבר כבר נדרש בפועל. משא"כ רצון הנעלם - ענינו הוא, שאין לו לאדם משיכה בפועל ובגלוי להדבר - ואין הדבר נדרש בגלוי, אלא, יש רק את ההחלטה הקרה בדעתו הנעלמת מהזולת - שהריהו רוצה את הדבר.

ולפי"ז יוצא, שבדרגת הרצון יש יחס ותפיסת מקום להזולת, ורק שמשנתנה היחס בין ב' דרגות הרצון. שברצון הגלוי - הזולת לא רק תופס מקום בעצם המצאותו, אלא מציאותו של הזולת תופסת מקום עד כדי כך שגורמת שמציאות האדם דורשת את הזולת ההוא, ובלעדיו מציאות האדם חסירה, וגורמת לאדם שיצא ממקומו להימשך בפועל אל הזולת, היינו, שבדרגא זו הזולת תופס מקום הרבה יותר עמוק, בשונה מדרגת ה"רצון הנעלם", שלגבי דרגא זו - הזולת רק תופס מקום בעצם המצאותו, אך אין הוא גורם שום התפעלות ואין מציאות האדם חסירה ממנו, ולכן אינה דורשת את הזולת.

וא"כ לפי"ז אפשר לבאר את ב' הדרגות שבאריך התואמות במשל לב' הדרגות שיש ברצון: שבב' הדרגות יש תפיסת מקום להתברר, ובכ"ז לגבי הדרגה הנמוכה באריך התפיסת מקום דהעולם היא עד כדי כך שנתפס בגדר התחתון, וא"כ יוצא ממקומו אל התחתון כדי לפעול את הביורר בהמתברר - הרצון הגלוי. ולגבי הדרגה הגבוהה יותר באריך, אין המתברר תופס מקום עד כדי כך שגדרו תופס מקום בהמברר, וע"כ אין המתברר גורם להמברר לרדת אליו ואל דרגתו ולבררו, אלא ממקומו הוא פועל ביורר בהתחתון. אך גם אז הרי התחתון תופס מקום כפי שהזולת תופס מקום - ברצון הנעלם.

ד.

והנה, בכדי להבין החילוק בב' הדרגות שבאריך, גם בדרגת הביטול שנפעל במתברר, יש להוסיף ביאור: דהנה מבואר בחסידות, שההבדל בין היחס של הכוחות הפנימיים לזולת לבין היחס של הרצון לזולת (הרצון הגלוי) הוא, שכאשר מדת החסד והאהבה נמשכת לזולת, נמשכת היא לא רק לעצם מציאותו, אלא לתוכן ולציוור הפרטי שיש לזולת זה. היינו, שהיחס הוא בין הכח אל הערך והמעלה שיש בזולת. דמזה מובן, שענינו הפרטי של הזולת תופס מקום.

משא"כ ברצון, הרצון אינו נמשך אל התוכן והמעלה הפרטית שיש בזולת, אלא לעצם מציאותו בלבד, שהרי כל ענין הרצון, הוא לא משיכה אל הדבר מצד הטוב שבו, אלא כל ענין המשיכה הוא שהזולת ישלים את רצון האדם הנמשך לדבר זה החסר לו, וא"כ, אין כאן היחס אל הערך הפרטי שיש להזולת ההוא, שהרי אין הענין בו ובמעלתו הפרטית, אלא אדרבה, הענין הוא - נפשו ורצונו של האדם הנמשך, שיושלם חסרונו, והיחס לזולת הוא רק אל עצם מציאותו.

ועפ"ז מבואר, שהביטול של הזולת כלפי דרגת הרצון הוא באופן כזה, שהזולת מרגיש שאין לו שום ערך ותוכן פרטי, וכל ענינו זה עצם קיומו בלבד - כדי להשלים לנפש את חסרונה. ולכן מבואר בהמאמר, שהביטול שמצד דרגת אריך הוא איננו ביטול בתכלית, משום שלגבי הרצון אמנם אין הוא מרגיש את ערכו ומעלתו, אך בכ"ז מרגיש הוא את מציאותו, ואדרבה, מרגיש הוא שמציאותו נדרשת והיא המשלימה את הנפש החסרה.

ועפ"י הנ"ל יתוסף ביאור בב' אופני היחס והביורר שמצד הרצון - אריך, דביארנו לעיל, שבדרגת "הרצון הנעלם" אין דרישה ומשיכה בפועל להזולת, אלא רק התייחסות

קלושה, והיא רק בהחלטה קרה/מחשבתית שרצונו הוא להזולת, ואין שום משיכה ודרישה בפועל. וא"כ, ברור שכאשר הזולת לא נדרש ואיננו משלים את הנפש הנמשכת, הרי מציאותו נרגשת הרבה פחות מאשר ברצון הגלוי - שהזולת נדרש בפועל ומשלים את הנפש הנמשכת.

לפי"ז מובן הנאמר במאמר שיש באריך דרגא שנתפסת יותר בגדר התחתון והתחתון מתבטל פחות - שהרי מציאות התחתון נרגשת. ודרגא שאין נתפסת בגדרי התחתון והתחתון מתבטל יותר כלפי דרגא זו (אף שגם בדרגא זו יש לתחתון תפיסת-מקום כלשהי), שהרי אין התחתון נדרש. ובמילא מובן, שהחילוק בב' הדרגות שבאריך, הוא לא רק בדרגת הגילוי של המברר, אלא גם בדרגת הביטול שנפעלת בהמתברר שנמשכת מיחס המברר להמתברר*.



ההבירור שבימיו הי בדרך מנוחה . . היה זה בעיקר ע"י הגילוי שהאיר בביהמ"ק".

משמע, שאף שבזמן שלמה היה גילוי נעלה ביותר, בכ"ז בזמן ביהמ"ק היה גילוי נעלה יותר. וע"כ אפשר לומר, שבזמן שלמה (עצמו לפני שנבנה ביהמ"ק), התגלתה המדרגה הנעלית דאריך, ו(לאחמ"כ) בזמן ביהמ"ק התגלתה המדרגה דעתיק.

ונראה להוכיח כן, ממה שמוסיף בסוף אות ט' "כי אמיתית הענין דמנוחה [ושלום] הוא כשהמנגד מתבטל בתכלית", ובהערה שם מוסיף "ויש לומר, דזהו החילוק בין מנוחה לשלום: מנוחה הוא שאין לו מלחמות (גם לא ה"מלחמה" הדליכה למקום האויב), אבל זה שיש מנגד (בהעלם) שאינו לוחם - אין זה היפך מנוחה; ושלום הוא - שאין מנגד (גם לא מנגד בהעלם. ועפ"ז יומתק מ"ש (דברי הימים - א כב, ט) "הוא יהיה איש מנוחה גו", (ואח"כ מוסיף) שלמה יהיה שמו ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו".

והנה יש לומר, שההבדל שבין מנוחה לשלום הוא ההבדל בין הדרגה הנעלית דאריך לדרגה דעתיק: בדברגא הנעלית דאריך אין צורך ב"הליכה למקום האויב", אך "יש מנגד (בהעלם) שאינו לוחם" - מנוחה. ולאידך, הדרגה דעתיק "שאינו מנגד (גם לא מנגד בהעלם)" - שלום.

(* הערת המערכת: הנה אף שמובא במאמר רק בנוגע לשני אופני הבירור באיזו תקופה היו - שהדרגא דאריך שיוודת לברר היתה בזמן המשכן, ואופן הבירור דעתיק היה בזמן ביהמ"ק. ולגבי הדרגה הנעלית דאריך, שבדרגא זו אינו צריך לדרת למקום המתברר כדי לברור, אינו מביא בהמאמר באיזו תקופה היה אופן בירור זה.

ולוא דמיסתפינא אפשר לומר, דבזמן המשכן עצמו התקיימו ב' הדרגות, דבנוסף לזמן זה שהמשכן היה יוצא למדבר כדי לברר - שהוא כהאופן דאריך - שהמברר צריך לירד להמתברר, הנה היה זמן שהמשכן היה במקומו הוא (בזמן שילה, הגלגל וכדו'), ומוכרחים לומר דגם אז פעל בירור בעולם, וא"א לומר שהיה זה כאופן דאריך (המובא במאמר בנוגע למשכן), שהרי בדרגא זו צריך לירד להמתברר כדי לברר. וא"א לומר שאז התגלה אופן הבירור דעתיק, דאופן בירור זה התגלה רק בזמן בית המקדש (כמובא בהמאמר), וע"כ צריך לומר, שכאשר היה המשכן במקומו התגלתה הדרגה הנעלית דאריך.

ואפשר לומר באופן אחר: שבזמן שלמה עצמו היו ב' תקופות, דכתוב במאמר אות ד' "ולהוסיף דזה שבימי שלמה היה גילוי נעלה ביותר, הוא גם לפני שנבנה ביהמ"ק", ובתחילת אות ח' כותב "והנה זה ששלמה היה איש מנוחה,

בענין מעלת הגוף על הנשמה

הת' דניאל שי' סטוליאר
תות"ל המרכזית - 770

במאמר ד"ה כל ישראל תשל"ג (סה"מ מלוקט ח"ד), מבאר הרבי את מעלת קיום המצוות על לימוד התורה: שהיא מפני שקיום המצוות הוא רצון העליון, משא"כ התורה שהיא חכמתו יתברך, והרי רצון הוא למעלה מחכמה, שבדרגא זו (בשונה מחכמה) אין חילוקים. ולכן בקשר עם הקב"ה שע"י המצוות אין חילוקים בעם ישראל וכולם מחויבים בשווה, לעומת זאת בחיוב לימוד התורה יש הבדלים בין יושבי אהל לבעלי עסקים.

וז"ל " . . אבל בשרשם, המצוות הם נעלים יותר. דהתורה היא חכמתו ית' והמצוות הם רצונו ית', רצון שלמעלה מחכמה . . שבחיוב דקיום המצוות כל ישראל הם שוים, ובהחיוב דלימוד התורה יש כו"כ מדריגות: דיושבי אהל - שיש להם פנאי החיוב דוהגית בו יומם ולילה הוא כפשוטו; בעלי עסקים - יוצאים ידי חובתם בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית".

וממשיך ומבאר: שהנשמה והגוף הם ע"ד התורה והמצוות. היינו, שהקשר דהגוף נעלה מהקשר דהנשמה. ואף שהקשר דהנשמה הוא אהבה טבעית כביכול, ע"ד אהבת אב לבנו, עכ"ז ההתקשרות לקב"ה ע"י הגוף דישאל נעלית יותר והיא מצד זה שהקב"ה בחר בבחירה חופשית, שבחירה זו היא מעצמותו ית' בגוף דישאל.

וז"ל: "האהבה וההתקשרות דהקב"ה לישראל מצד נשמתם . . הוא ממדרגה ששייכת שם תפיסת מקום דהנאהב, ואינה מעצמותו ממש. משא"כ האהבה וההתקשרות דהקב"ה לישראל מצד הגוף שלהם, היא (לא מצד מעלת הגוף, גם לא המעלה דבן, מעלה עצמית, אלא) מצד זה שהקב"ה בחר בהגוף דישאל, בבחירה חפשית, שבחירה זו היא מעצמותו".

והנה במאמר ד"ה תורה צוה תשכ"ג (סה"מ מלוקט ה') ס"ו, מבאר הרבי את מעלת הקשר דהנשמה על הגוף,, וז"ל: "ויובן זה בהקדים מ"ש יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב גו', שאומר כאן שני ענינים: יבחר לנו - ענין הבחירה; ואת נחלתנו - ענין הירושה. ויש לומר, דענין הבחירה שהקב"ה בחר בישראל הוא - שבחר לרצות בהם; וענין הירושה,

שהיורש עומד במקום המוריש הוא - שישראל מושרשים בהעצמות עצמו. והגם דענין הבחירה הוא מצד העצמות שאינו מוכרח בשום דבר ויכול לרצות ולא לרצות, מ"מ ענין הבחירה הוא בנוגע להרצון שלו, דזה שבחר בישראל הוא שבחר לרצות בהם".

שמזה משמע, שהענין של בחירת העצמות הוא ענין "חיצוני" לגבי העצמות עצמו, ולא עוד, אלא שבחצ"ע"ג מבואר "שגם הבחירה עצמה היא הפלאת העצמות, ולא העצמות עצמו", שמכאן ראייה ברורה שהקשר של הנשמה עם העצמות הוא העצמות ממש, משא"כ הקשר של הגוף.

והנה, אפשר לבאר הנ"ל ע"פ מה שמוסיף (סוס"ג): שכמו שזה שמצוות הם למעלה מתורה רואים ע"י זה שהתורה היא פירוש וביאור על המצוות, כמו"כ גם בגוף ונשמה, דזה שהגוף הוא למעלה מהנשמה, רואים ע"י שהנשמה כל ענינה להחיות את הגוף, וז"ל: "וזה גופא שהנשמה נמשכת להחיות את הגוף הוא, מפני העילוי של הגוף מצד שורשו (כדוגמת זה שהתורה מפרשת ומבארת המצוות, מפני שהמצוות הם למעלה מהתורה)".

והנה, יש דרגא בהנשמה שאין ענינה כלל להחיות הגוף, כמבואר במאמר ד"ה אז ישיר ה'ש"ת ס"ג, שמבאר שיש שתי דרגות בנשמה: עצם הנשמה והארת הנשמה, וז"ל: "שלפעמים משמע דתורה למעלה מישראל ולפעמים אי' דישראל גבוהים מהתורה. דאי' בתדב"א . . וכ"ה במד"ר בראשית, שבעה דברים קדמו לעולם וחשיב בהם תורה, ואומר, מחשבתן של ישראל קדמה לכל, דישראל עלו במחשבה - הרי שישראל גבוהים מהתורה . . אך הענין הוא, דשניהם אמת ואלו ואלו דא"ח, דהנה בהנשמה הרי יש ב' מדרגות: עצם הנשמה והארת הנשמה, דלא כל הנשמה מתלבש בגוף, דמה שמתלבש בגוף הוא רק הארת הנשמה ומקצת הנשמה, ועיקר הנשמה נשארת למעלה, בכללות ענין התלבשות הנשמה בגוף הוא בכוח א"ס המפליא לעשות . . מ"מ זהו רק בכחי' נר"ן שבנשמה, אבל עצם הנשמה אינה בגדר התלבשות בגוף . . דזהו ההפרש בין הנשמה הנשארת למעלה להנשמה המתלבשת בגוף, דהנשמה הנשארת למעלה יש בה מעלת עצמי שהיא הנשמה עצמה".

והנה מכל הנ"ל יוצא, שבהמאמר ד"ה כל ישראל מדבר אודות הארת הנשמה - דהיא דוקא ענינה להחיות הגוף. וזהו שמבאר מעלת הגוף לגבי הנשמה - זהו רק לגבי הארת הנשמה, אך לגבי עצם הנשמה אינו מחדש זאת.

אך א"א לומר כן, משום שממ"ש שם בהערה 33 מוכן, שמדובר אודות עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בעצמות, וז"ל: "ואף שגם שרש הנשמה הוא בהעצמות - יש לומר,

דכיון שאהבת הקב"ה לישראל היא כמו אהבה טבעית, לכן, לגבי הענין דבחירת העצמות בגוף, הוא דוגמת ענין הגילויים. ועצ"ע".

לסיכומו של ענין ניתן לשאול שתי שאלות:

א. איך אפשר לעשות חילוק בהעצמות, בין שורש הנשמה לבין בחירת העצמות בהגוף?

ב. ואחרי הכל, אף אם נאמר שבהעצמות גופא הנשמה היא דוגמת הגילויים (לגבי הבחירה דעצמותו בהגוף) דעצמות, איך הוא שמזה שאנו אומרים שהנשמה היא דוגמת הגילויים דעצמותו, מגיעים אנו לומר שיש חסרון בגילויים אלו, הרי חסרון יכול להיות רק בגילויים ממש, אבל בהעצמות אין שייך לומר שיש חסרונות, אף לא במה שאנו קוראים הגילויים דהעצמות?

ואולי ע"ז נאמר בהערה "ועצ"ע".



בענין החידוש שנפעל ע"י התפילה

הת' ישראל דוב שי' קיל

תות"ל המרכזית - 770

במאמר ד"ה "פדה בשלום" תשכ"ו (סה"מ מלוקט ו), מבאר כ"ק אדמו"ר את החילוק שבין ברכה לתפילה, ומעלתם זה על זה. דבברכה ישנה מעלה, והיא - דהמברך הוא למעלה מהשורש שממנו נמשכת הברכה, ולכן ודאי שתומשך ההשפעה, משא"כ בתפילה שהיא בדרך בקשה ואין ודאות שהתפילה תתקבל; ולאידך בתפילה ישנה מעלה על ברכה, דבעצם ההמשכה שע"י הבקשה דתפילה נמשכת השפעה חדשה מלמעלה מהשתלשלות, שעל ידה משתנה גזר דין וכיו"ב, וכמו שאומרים 'יהי רצון' - שיומשך רצון חדש.

ומבוארים הדברים באריכות, וז"ל: "ובכדי להבין גודל העילוי דהמשכה . . . מקדים

בהמאמר החילוק בין ברכה לתפילה, שבכל אחד מהם יש מעלה לגבי זולתו . . דענין הברכה הוא, כי בכדי לברך צריך המברך להיות למעלה מהשורש שממנו נמשכת הברכה, ומזה מובנת המעלה בברכה לגבי תפילה, דבתפילה שהיא בקשה שימשיכו את ההשפעה אין ודאות שתתמלא הבקשה, ובברכה שהיא בדרך ציווי ודאי שתומשך ההשפעה, כיון שהמברך בכוחו לצוות. והמעלה בתפילה לגבי ברכה היא בההמשכה עצמה, דההמשכה שע"י תפילה היא נעלית יותר.

דענין הברכה הוא להמשיך מה שכבר נמצא בהמקור ולא דבר חדש, וענין התפילה הוא בקשה מהקב"ה, שגם באם לא ישנה ח"ו ההשפעה גם בהמקור, ולא עוד אלא שנגזר עליו שיהי' חולה ח"ו וכיו"ב, מ"מ תומשך לו השפעה חדשה מאוא"ס שלמעלה מהשתלשלות. דזהו שאומרים בכמה תפילות יהי רצון, דפירוש יהי רצון הוא שיהי' רצון חדש. והטעם על זה שהמשכת אור חדש היא ע"י תפלה דוקא, כי 'למעשה ידיך תכסוף', ולכן ע"י התפילה - עבודת המטה, מגיעים לאוא"ס שלמעלה מהשתלשלות". עכ"ל.

עכ"פ, היוצא מהנ"ל, שע"י התפילה נמשך רצון והשפעה חדשה.

הנה בלקו"ש חט"ו עמ' 97 (לך לך ד) מבאר כ"ק אדמו"ר את מאחז"ל "אדם לעמל נברא", ומביא כמה סוגי עמל: א. עמל שיחה; ב. עמל תורה. ומסביר החילוק ביניהם, וז"ל: "אמנם עמל שיחה - עבודת התפילה - גורם להתעלות הנעלית מן הבריאה, אך בכל זאת לא יכול להיעשות על ידי כך חידוש אמיתי בבריאה, שהרי ההתעלות שבאמצעות התפילה נעשית ע"י האדם בכוחות עצמו, והלא האדם הוא מוגבל ולכן גם ההתעלות מוגבלת, לפיכך, גם לשינוי שנוצר ע"י כך בעולם יש עדיין קשר לדרגת הבריאה ואין זה חידוש ממש.

לכן המסקנא בגמ' היא שלעמל תורה נברא. התורה, גם כאשר ירדה למטה היא תורתו של הקב"ה - בלתי מוגבלת, נעלית לחלוטין מן הבריאה, לפיכך בכוחה לגרום לשינוי מוחלט בעולם עד לכדי יצירת מציאות חדשה ממש".

העולה מהנ"ל - דיהודי ע"י עבודתו גורם אמנם התעלות בעולמות, ולמדרגה נעלית מן הבריאה, אך אין זה חידוש אמיתי בבריאה, כיון שנעשה זה ע"י האדם שהוא במדידה והגבלה, ולכן גם הנעשה על-ידו - התעלות העולמות - גם זה מדוד ומוגבל. משא"כ התורה שאינה מצד (ובגדרי) האדם פועלת מציאות חדשה ממש.

הנה צריך בהנ"ל לבאר, דמה שכתוב בד"ה פדה בשלום הוא - דתפילה פועלת המשכה

שלמעלה מהשתלשלות, ובשיחה הנ"ל נתבאר, שהעלאת העולמות ע"י תפילה היא באופן שעדיין בערך לגדרי הבריאה (שייך לסדר ההשתלשלות).

הנה נ"ל הביאור בזה, דהנה מה שהמשכה שע"י תפילה למעלה מהשתלשלות מוכח מזה שתפילה (דאפילו בצדיק המושל במקור ההמשכות דההשתלשלות ישנו ענין התפילה) היא בקשה - היינו, דבהשתלשלות כשלעצמה אין המשכה זו, ולכן על אף שנגזר על אי-מי שיחלה, הנה ע"י התפילה נעשה בריא. הרי שבפרטיות, כלפי העולם אין העולם מכיר בהמשכה זו אלא מבקש שתינתן לו מלמעלה - למעלה מסדר ההשתלשלות. אך כשבאים לדון מצד עצם היחס בין המשכה שע"י תפילה לעולמות בהם נמשכת לאדם המשכה, הרי זה בדרך העולמות ולא מציאות חדשה: א. הדרישה להמשכה ומי שפועל זאת הרי זה במדידה והגבלה - אדם מוגבל ומוגדר, לכן גם המשכה תהיה כההתעוררות אליה - במדידה והגבלה, לפי ערך העולם. ב. בכללות (היינו, גם באם האדם לא היה במדידה והגבלה) - בדרגא בה יש מציאות אחת שהיא האדם המבקש שהוא תופס מקום, ויש מציאות נוספת - המשכה, הרי שהמשכה מתייחסת ונמשכת לאדם - להשתלשלות. כיון שההשתלשלות תופסת מקום לגבי המשכה, אזי לא יתכן שהמשכה תהיה מציאות חדשה כלפי העולם.

אמנם הנ"ל הוא מצד "הסתכלות" המשכה, אך מצד העולם - הרי ע"י תפילה נמשך במי שנגזר עליו חולי (ע"פ סדר השתלשלות) שנעשה בריא ושלם, יהי רצון. וק"ל*.



האדם הוא מוגבל . . לפיכך . . אין זה חידוש ממש", היינו פרט הא' שבהגבלת המשכה. ופרט הב' מהמאמר (אות י"ב קטע השני) "כי בתפילה שהיא בקשת האדם שישפיעו לו מלמעלה, נרגש שהאדם המתפלל אינו אלוקות".

*הערת המערכת: ב' פרטים הנ"ל מדויקים מלשון השיחה ומאמר הנ"ל שמחלק בין תורה לתפילה. דבשיחה (שמחלק בין תורה לתפילה) כתב "שהרי ההתעלות שבאמצעות התפילה נעשית ע"י האדם ככח עצמו, והלא

נגלה

בדין עדות בשטר להרמב"ם

הרב שניאור זלמן הלוי שי' לאבקאווסקי*
ראש הישיבה

כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' עדות ה"ד) וז"ל: "דין תורה שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים, שנאמר 'על פי שנים עדים' מפיהם ולא מכתב ידם, אבל מדברי סופרים, שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר אף על פי שאין העדים קיימים, כדי שלא תנעול דלת בפני לווין".

והקשה עליו הרמב"ן (בסהמ"צ שורש שני), איך אפשר לומר שמה"ת אין עדות שבשטר קיימת, הרי במפורש רואים בדיני גיטין "שהאשה המוציאה לפנינו גט חתום מקיימין אותו בחותמיו, ומתירין אותה להנשא על פי עדות השטר, וזה לדברי הכל". וכפי שאכן רואים שפסק כך הרמב"ם שעדי החתימה כרתי בגיטין. וא"כ קשה, איך אפשר לומר שמדאורייתא אין העדות שבשטר מועלת, ועכ"ז דנים באיסורי התורה ובפרט באיסורים חמורים כא"א על פי עדות שבשטר.

ומקשה עוד מהגמרא בסוגיין (ג.), ד"בדין הוא דבקיום שטרות נמי לא ליבעי תרי,

(* מתוך שיעור שנמסר בישיבה.)

כדאמר ר"ל, עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"ד ורבנן הוא דאצרוך, והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן", היינו, שמפורש הוא בגמרא להיפך מדברי הרמב"ם, שהרי אדרבה לא רק שהעדות שבשטר קיימת מה"ת, אלא עוד זאת שגם לא צריך מדאורייתא קיום של עדות הזו.

ובנתיבות כתב לתרץ את דברי הרמב"ם, דאכן מדאורייתא אין מקבלים עדות שבכתב, ואין להקשות מגיטין דבגיטין שאני, שאין העדות דשטרות גיטין על גוף הגירושין, שהרי הם מוסרים השטר לבעל והבעל מוסרו לה בפניהם, אלא העדות שבשטר היא רק ע"ז שהבעל שלחם לכתוב הגט ונכתב הגט בשליחותו. והעדות על גוף הגירושין שנפעל במסירת הגט, ע"ז אנן סהדי שמדי הבעל בא לידה. וא"כ מבואר שפיר הא דבגיטין האשה שהוציאה לפנינו גט חתום מתירים אותה להנשא, משום שכאן אין הגירושין מתקיימין מהעדות הכתובה בשטר (דמדאורייתא אין להתיר איסור בעדות הכתיבה), ורק שכאן האשה ניתרת מכח העדות של ב"ד, ד"אנן סהדי" שכאשר הגט חתום בעדים כשרים מסתמא בהכשר נעשה ומידי הבעל בא לידה.

אך קשה בדברי הנתיבות, דהיוצא מדבריו, שעדים החתומין על השטר אינם מעידים על גוף הפעולה אלא רק על כשרות השטר, ובפעולה עצמה יש "אנן סהדי" המברר ומעיד על הפעולה. א"כ, אפשר לכאור' לומר כן גם בשטרי ממונות, דמה ראה לחלק בזה בין שטרי גיטין לשאר שטרות של ממון, שהרי גם בשטר הלוואה אפשר לומר שכאשר ראינו שיצא מתחת ידי המלווה שטר חוב החתום בשני עדים כשרים, כותבים את השטר ללווה, והם מעידים רק שבשליחות הלווה כתבו בכשרות, ו"אנן סהדי" שמסתמא בא להמלווה מידי הלווה. וא"כ, העדות על החוב עצמו נפעלת ע"י ב"ד ולא ע"י העדים החתומין. וא"כ, מדוע היה צריך הרמב"ם לומר שהנאמנות של העדים בשטרי ממון היא רק מדרבנן, הרי לא צריך להגיע לזה, והדין בשטרי ממון יהיה כהדין בשטרי גיטין, שהשטר טוב מצד "אנן סהדי".

והנה החתם-סופר כתב גם בתירוק קושיית הרמב"ן. ומבאר, שכל מה שהתורה חששה לעדות שצריך שיהיה דווקא מפיהם ולא מפי כתבם, אין זה אלא בעדי בירור, שהם באים רק לראיה שבמקרה כזה אמרה התורה שאין אנו מקבלים אלא ראייה ברורה ושלימה שמתבצעת דווקא בהגדת העדות מפי העדים, שדווקא כך ימנעו מלשקר. משא"כ אם יכתבו, הרי ש"יכולים להמתיק שקר תחת קן הקולמוס, וע"כ מפיהם ולא מפי כתבם". אבל בעדי קיום, ששם אין העדים באים לראיה ולברר את הנאמנות, אלא רק דין הוא שכריתת וקיום הדבר יתבצע ע"י שני עדים, א"כ, במקרה כזה "כתיבה עדיפא, השתא

אם עושה המעשה בפני שני עדים הרואים מהני, כל שכן כשמוסר לו השטר כתוב וחתום בעדים שקיים יותר, דמעשה חתימת ידו עדיף מראייה בעלמא". ובפשטות כוונתו לומר, שכאשר יש דין שהמעשה צריך התערבות של שני עדים (ללא קשר לראיה ובירור), א"כ ככל שההתערבות במעשה תהיה יותר חזקה (ע"י כתיבת שטר), וודאי שעדיף יותר בשביל כריתת וקיום הדבר משאר שסתם ראו את הדבר. ובכך מתרץ מה שאין סתירה בין הנאמר שמן התורה אין העדות שבשטר מתקיימת ועכ"ז בגיטין אמרינן עדי חתימה כרתי, משום שכל הדין של "מפיהם ולא מכתב ידן" נאמר רק בעדי בירור, משא"כ בגיטין שהעדים הם עדי קיום ובזה עדים החתומין עדיפא.

והנה, לאחרי שמביא החילוק בין עדי בירור לעדי קיום, מוסיף החת"ס, שבגט שחתומין בו עדים, הנה לאחרי שהעדים מועילים לקיום הגט, מועילים הם ג"כ לראי' ולבירור על גירושי האשה, שבכל מקום שתוציא גיטה תהי' נאמנת שנתגרשה. ומבאר, שהרי העדים היו נאמנים לקיום הגירושין, וא"כ מן התורה הרי"ז כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ואין כאן חשש זיוף מצד הקיום שהיו עושים. וא"כ "אנן סהדי" שנודע לנו בבירור שהאשה נתגרשה, דאילולי כן, גט זה מנא לה, ובודאי מיד הבעל בא לידה דלא חציף איניש לזיופי.

[ומוסיף, שלפי שיטתו מובן מדוע בשטרי ראייה לא יעזור האנן סהדי של ב"ד שמסתמא הגיע השטר למלוה מידי הלוה. שהרי דווקא כאשר העדין החתומים נאמנים מן התורה להעיד – וזה רק בשטרי קיום – דוקא אז נאמר שהעדים נאמנו מתחילה לקיום ושוב נאמנים הם גם לראייה. משא"כ בשטרי ראייה, שאין העדים נאמנים מן הדין מתחילה, לכן לא נאמר שאנן סהדי על הראייה שבשטר].

ולכאו' דברי התוס' צריכים ביאור, דלכאו', כיוון שכל הבסיס לכך שהעדים החתומין על שטר גט עדותם קיימת, הרי"ז רק מצד שלא באים הם לבירור אלא לקיום הכריתות. וא"כ, איך אפשר לומר שלאחר שמביאים את הכריתות יכולים הם גם להוות כראייה, הרי הא גופא אמרינן שלראייה אין העדות הכתובה מספיקה מדאורייתא. [ועוד יש להקשות, דהרי הוא מביא רק באופן שהקיום של העדים בא לפני הבירור ופועל גם לבירור. אבל הרי מצינו במפורש בגיטין, שיש מקרים שבהם עדי הגט הם מבררים, ורק מצד הבירור הם מקיימים את הכריתות. דהנה שליח המביא גט, נאמן לומר שהבעל שלחו רק בגלל העדים החתומין על השטר].

וי"ל הביאור בכ"ז, דהנה בנוגע לדין העדות אמרה התורה "על פי שנים עדים יקום דבר", ולומדים בזה, שלא הפי' שנאמנות רגילה של שתי אנשים יכולה להכריע דינים, אלא

שזהו דין תורה - שהתורה נותנת תוקף מיוחד לעדים שיכולים להכריע דינים ואיסורים. והנה תוקף זה מקבלים העדים רק כאשר באים הם להעיד בפועל בב"ד, שהרי באם אין לעדותם קשר לדינים בב"ד אין לנאמנותם תוקף, ורק כאשר באים ומעידים בב"ד ונוגעים הם בדינים בפועל, אז מקבלים הם מהתורה דין עדות.

והנה לפ"ז י"ל גם בענייננו, דכאשר התורה אמרה שגט צריך שני עדים שיקיימו את הכריתות (ולא רק שיבררו, אלא) שיעשו את הדין, א"כ ברור הוא, שגם במקרה כזה נותנת התורה לשני העדים תוקף של עדות (ואפי' שעוד לא הגיעו לב"ד), משום שגם כאן נוגעים הם בעדותם בדיני התורה לפעול גירושין (ולא רק כסיפור דברים בעלמא לראיה).

וא"כ לפ"ז אפשר להסביר בדברי החת"ס, שאכן בכל עדי קיום, מכיוון שהם בדיני התורה, א"כ נחשבים כאילו באו והעידו בב"ד. וזהו הפי' שהעדים 'נעשה כמי שנחקרה עדותם בבי"ד', ולכן מקבלים את העדים האלה גם לגבי הקיום. וזה פי' דברי החת"ס שלאחרי שמקבלים את עדות הקיום מהת' מקבלים גם את העדים לגבי הברור, וכל אשה שתביא גיטה ותאמר נתגרשתי, נאמנת.



בענין סתמא לשמה קא מסהיד

הת' יהודה ליב שי' אלטיין

תות"ל המרכזית - 770

במסכת גיטין ב. במשנה, שנינו: "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם". ובגמ' על אתר איתא: "מ"ט, רבה אמר לפי שאין בקיאין לשמה".

ברש"י ד"ה 'לפי שאין בקיאין לשמה' כתב וז"ל: "אין בני מדינת הים בני תורה ואין יודעין שצריך לכתוב הגט לשם האשה. . הלכך אומר השליח בפני נכתב ובפני נחתם, וממילא שיילינן ליה אם נכתב לשמה והוא אומר אין".

בתוד"ה 'לפי שאין בקיאין לשמה' בסופו הקשו על שיטת רש"י, וביארו באופן אחר

ו"ל: "והא דפ"ה דממילא שיילינן ל"י אי הוה לשמה ואמר אין, אין נראה, דלא משתמיט בשום דוכתא שיהא צריך לישאל, ועוד, דא"כ לימא, איכא בינייהו אם צריך לישאל. ואומר ר"י דסתמא לשמה קא מסהיד".

והנה הר"ן בד"ה 'לפי שאין בקיאין לשמה' ס"ל ג"כ כתוס' שאין השליח צריך לומר לשמה בפירושו, וע"ש (וכ"ה ברמב"ן) שמביא בזה ב' פירושים ו"ל: ". כי אמר שליח בפנו"נ די בכך, דמימר אמר האי שליח, למה להו לרבנן למשאל אם נכתב ונחתם בפני, ש"מ שיש כתיבה וחתימה בגט שהיא פסולה, ואילו לא נכתב לשמה, היה אומר, כך וכך אירע מעשה דלאחר נכתב. ועוד, שכיון שהוא שלוחו של בעלה של זו והוא אומר שבפניו נכתב ונחתם, תולין להקל, ואומר שבעלה של זו כתבו וחתמו בפניו ועשאו שליח, ואין חוששים שמא אחר כתבו בפניו ואח"כ מצאו זה ונתנו לו ועשאו שליח - שאין הדבר מצוי כן".

ויש לעיין מהי שיטת תוס' בפ"י סתמא לשמה קא מסהיד, האם לומדים כפי' הא' של הר"ן או כפי' הב'?

ויש להוכיח שהתוס' אינם לומדים כפי' הראשון של הר"ן, מב' טעמים:

א. בתוס' הנ"ל בתחילת הדיבור מפרשים: דבשאר הלכות גיטין בקיאין, אלא דהך דרשה דלשמה אינה נראית להם, ו'אין בקיאין לשמה' פ"י אין חוששין לדרשה דלשמה.

וא"כ, בשלמא לשיטת הר"ן דמפרש 'אין בקיאין' כפשוטו, היינו שאין בקיאין בהלכות גיטין [והא דאין חוששין לשאר פסולים הוא, משום "דשאר פסולין לסופרים הם מסורים, וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי" (ר"ן שם)], מובן שכאשר ב"ד יבקשו מהשליח להעיד בפנו"נ, יבין השליח שהסיבה שחכמים מצריכים שיראה כתיבת הגט היא בכדי שיודיע להם אם נעשה דבר שלא כשורה, ולכן אם ראה שנכתב לשם אחר יאמר להם.

אך לשיטת התוס' שבקיאין בהלכות גיטין אלא שאין חוששין לדרשה דלשמה, א"כ גם אם השליח יבין שהסיבה שחכמים הצריכוהו להעיד היא מפני שצריך להודיע על כל פסול שיראה, מ"מ לא יעיד להם על כתיבת הגט שלא לשמה, כי בעיניו אי"ז פסול (אלא יחשוב שכוונת חכמים כשהצריכוהו להעיד על כתיבת הגט היא בכדי להודיע ע"ד שאר פסולים שיראה, שבעיניו נחשבים לפסול).

וא"כ לכאורה א"א לומר שתוס' מפרשים סתמא לשמה קא מסהיד כפי' הראשון של הר"ן.

ב. בהקדים, נפק"מ בין שני הפירושים של הר"ן, האם באמירת בפנו"נ סתמא יש ראייה גם על שאר פסולים דלא היו בהגט. דלפירוש השני מובן דאין ראייה אלא שנכתב לשמה, משא"כ לפי הראשון כיון דאם הי' רואה שום דבר שלא כשורה הי' אומר, הנה ממה שאומר סתמא, מוכח דשאר פסולים ג"כ לא היו בו. (אמנם הר"ן גופי' ס"ל דלא חיישינן לשאר פסולים כנ"ל, אבל אליבא דאמת, באמירת בפנו"נ יש ראייה גם על שאר פסולים).

והנה המהרש"א ד"ה "לפי שאין" מקשר את ב' החלקים דתוס', וז"ל: "דודאי אי הוה אמרי' דה"ה בשאר הלכות גיטין אינן בקיאינן כדבעי לפרש לעיל, ע"כ דכל הני מילי לאו בכלל בפני נכתב כו' סתמא נינהו, כמ"ש התוס' לקמן גבי שלא לשמה, אלא דהוה לן לפרושי ע"כ כפרש"י דממילא שיילינן ליה אי הוה לשמה ואכל הני מילי. אבל אין נראה כו' ודו"ק", ור"ל, דלאחר שמפרש דבקיאינן בשאר הלכות גיטין ורק בלשמה אין בקיאינן (ז.א. אין חוששינן לשמה), יכולים לפרש דלשמה נכלל בבפנו"נ סתמא.

והשתא, אם תוס' מפרשים סתמא לשמה קא מסהיד כפי' הראשון של הר"ן, מדוע ע"כ דכל הני מילי לאו בכלל בפ"נ סתמא נינהו", הרי שפיר אפ"ל דבאמירת בפ"נ סתמא נכלל גם שאר פסולים כנ"ל, וע"כ (שליטת המהרש"א עכ"פ) הפי' בסתמא לשמה קא מסהיד אינו כפי' הראשון של הר"ן.

אמנם לאידך גיסא, קשה לומר דתוס' מפרשים כפי' השני של הר"ן, כיון דלפירוש זה לא אתי שפיר לשון התוס' "סתמא לשמה קא מסהיד", דפשטות פירושו הוא שהשליח מעיד שנכתב לשמה (אלא שזוהו ע"י שאומר בפ"נ סתמא), ולפי' השני של הר"ן אין השליח מכוון באמירתו שנכתב לשמה (אלא שאנו תולין לומר, דמכיון שהוא השליח וגם נכתב לפניו, מסתמא נכתב ע"י בעלה של זו)¹.

וצ"ע, דא"כ מהו הפי' בסתמא לשמה קא מסהיד לשי' התוס'.

וי"ל הביאור בזה, עפמ"ש המהר"ם שיף בביאור הקשר בין ב' חלקי התוס' (באו"א קצת מהמהרש"א), וז"ל: "אפשר דמקושר, דאם פירושו אין בקיאינן ממש וה"ה לשאר הלכות גיטין, אי אפשר לומר דסתמא אכולהו מסהיד ונכלל בבפני נכתב, כיון דאין בקיאינן

(1) ועד"ז לפי הראשון של הר"ן, אינו מתאים ה' בזה הלשון "סתמא לשמה קא מסהיד".

וי"ל שמהאי טעמא לא נקט הר"ן (שם) לשון זה ד'סתמא

לשמא קמסהיד', כי הלשון אינו מתאים לדידי'.

מסהיד, דהרי אין השליח מכוון באמירתו שנכתב לשמה, אלא שאנו מסיקין כן מכך שלא הודיע לנו אחרת, וקשה לומר

ולא ידעי, דלמא השליח גופא לא ידע דינא², ואין מקום לומר שנתכוין השליח להם באמרן סתם בפני נכתב. אבל לפי ר"ת דבכולהו בקיאיין ואף דין לשמה ידעי רק אין חוששין להך, י"ל שפיר, השליח מסתמא להך נתכוין באומרן בפני נכתב, דע"כ לדבר אחד נתכוין, וחושב מדהצריכו חכמים לומר בפני נכתב ונחתם לא לחנם, ודאי ללימוד שאין אנו חוששין לעיקר".

ז.א. שהפי' בסתמא לשמה קמסהיד הוא, שמכיון שיודע הלכות גיטין – גם הדין דלשמה, שיודע שבני א"י ס"ל דשלא לשמה פסול, לכן, אע"פ שבעיניו אי"ז פסול, אעפ"כ מבין שזה שהצריכוהו חכמים לראות כתיבת הגט הוא כדי להודיע אם לא נכתב לשמה, וכאשר אומר בפנו"נ ואינו מוסיף ע"ז כלום, ה"ז כאילו מעיד בפירוש שנכתב לשמה.

וי"ל, שזוהי ג"כ הכוונה במ"ש הרשב"א (ועד"ז בתוה"ר): "ונראה כמו שפי' ר"י ז"ל דמסתמא לשמא קא מסהיד, דמימר אמר, מ"ט אטרחהו רבנן למימר בפני נכתב, ודאי משמע דצריך לשמה, ועד דידע דנכתב לשמה לא אמר בפ"נ". דלכאורה אינו מובן, איך יבוא למסקנא "ודאי משמע דצריך לשמה" הרי אין בקיאיין, וי"ל דאתי כהפירוש דאין בקיאיין אין חוששין, ולכן יבוא השליח למסקנא, שבודאי זהו הטעם שאטרחהו חכמים למימר בפ"נ, כדי לברר שנכתב לשמה³.



שיטת רש"י בחששא דזיוף

הת' שמואל רחמים שי' באקמאן
תות"ל המרכזית – 770

א.

רש"י (במתני') ד"ה צריך: "ושליח זה הבעל עשאו שליח להולכה". והאחרונים ציינו לדברי הר"ן (ב. בדפי הרי"ף) שביאר דברי רש"י, "וטעמא דמילתא, דכיון דמדינא לא צריך

(3) אלא דקשה לפרש כן בהרשב"א, דלא הזכיר פי' זה באין בקיאיין, ובפרט בתוה"ר דמסיק שלא כפי' זה, ע"ש.

(2) וי"ל דזה שאין מפרשים כאן כמ"ש הר"ן שיודיע ע"ד כל דבר שיראה שלא כשורה, הוא, כי מלשון התוס' סתמא לשמה קמסהיד לא משמע כן, כמ"ש בפנים.

אלא מפני חשש שמא יבא הבעל ויערער, אין לחוש לערעורו אלא כשהוא נותנו לשליח להולכה, לפי שבשעה שהגט יוצא מתחת ידו אינו גומר ומגרש עדיין, לפיכך חוששין שמא ימלך ויערער, אבל כל שהוא נותנו לידה או ליד שליח לקבלה כו' גומר ומגרש כו'".

אבל בפנ"י הקשה על דברי הר"ן "וזה לא יצדק אלא לשיטת התוס' דלקמן, דאנן לא חיישינן לענין לשמה, דרוב בקיאים ולזיוף נמי לא חיישינן, אלא דעיקר החששא שהבעל יערער שלא כדין, משא"כ בשליח לקבלה לא שייך חששא זו כיון דגמר ומגרש. משא"כ לפירש"י לקמן דחששא גמורה היא כמו שאפרש . . קשיא מ"ש שליח קבלה משליח הולכה".

לפיכך כתב לבאר (בשיטת רש"י) באו"א, "ונראה לענ"ד, דכיון דבשליח קבלה נגמרו הגירושים במד"ה עצמו, תו לא חיישינן, כי היכי דלא חיישינן לגיטין שניתנו במד"ה מיד הבעל ליד האשה כו'". [וכע"ז במהר"ם ש"י"ף כאן "דבעשיית האשה השליח לקבלה . . אין כאן מקום הנתינה שיצטרך השליח לומר בפ"נ ובפ"נ"].

ב.

והנה בפשטות נראה בדרכו של הפנ"י (והמהר"ם ש"י"ף), דר"ל, דהתקנה מתחלה לא היתה אלא בשעת נתינה; אבל כדיעבד, שכבר נתן ונגמרו הגירושים, לא תקנו. אמנם באמת י"ל בכ"ז – בפרט למ"ש הפנ"י, דלרש"י "חששא גמורה היא" – בעומק יותר; ועפ"ז יבואר היטב מפני מה רק בשליח להולכה צ"ל בפ"נ ובפ"נ ובשליח לקבלה לא חיישינן (לזיוף).

ובהקדים:

(א) אמרי' בגמ' "מ"ט כו' רבא אמר לפי שאין עדים מצוין לקיימו". ולכאורה צריך להבין: ההבנה בשאלת הגמ' "מאי טעמא" הוא – דכיון דהכא מיירי בגט של איסורי (לא בגט של ממוני, דהא "אין אשה זו ממונו של בעל"), והרי "אין דיני האיסורין כדיני הממונות", א"כ הרי באיסורין עלינו לנקוט דהוי שטר כשר (וכמבואר לעיל), ומפני מה

(1) קצת תימה על הפנ"י, דהרי הר"ן גופי' בא לבאר שיטת רש"י (כמש"כ להדיא בדבריו). ועי' לקמן בסמוך מ"ש בביאור

דברי הר"ן.

המביא גט ממדה"י צ"ל בפ"נ ובפ"נ. והשתא צ"ב מה הועיל רבא בתירוצו "לפי שאין עדים מצויין לקיימו", דלכאורה: כיון דמן התורה בשטר איסורי א"צ למיחש לזיופא, ובעצם גדרו אית לן למינקט שהוא כשר מן התורה, מה בכך שאין מצויין לקיימו? [וה"ז כאילו נאמר, דבשביל ש"אין מצויין לקיימו" נהפכת גט זו (שבא ממדה"י) בעצם גדרו משטרא דאיסורי לשטרא דממוני].

(ב) ועד"ז צ"ע בלשון רש"י במתני' בהא ד"המביא גט בא"י א"צ שיאמר בפ"נ ובפ"נ", שכתב רש"י (ד"ה יתקיים בחותמיו): "ואם אין עליו עוררים מסתמא כשר, דהא בקיאינ לשמה ועדים מצוין תמיד לקיימו". – דהדברים מפליאים לכאורה; דהנה מה שכתב רש"י "מסתמא כשר דהא בקיאינ לשמה" מובן בפשטות (דאם אין בקיאינ לשמה יש לחשוש לכשרות הגט). אמנם המשך דברי רש"י "ועדים מצויין לקיימו" – צ"ע איך חוזרים הם על מ"ש רש"י "מסתמא כשר"²; וכי משום שעדים מצויין תמיד לקיימו לפיכך "מסתמא כשר" ולא מזוייף, והא ממ"נ: אם זהו חשש אמיתי דאורייתא (דחיישינן דילמא הגט מזויף באמת), צ"ע איך באמת נקטינן ד"מסתמא כשר" רק משום ש"מצויין תמיד לקיימו"; ואם תאמר שאינו אלא חשש שמא יבוא הבעל ויערער שלא כדין – אין זה "מסתמא כשר" אלא "לא חיישינן לערעורא" וכיו"ב? ומשמע, דהדין קיום הוא שמכשיר הגט או פוסלו.

ג.

לפיכך נראה לומר בכ"ז, דתקנת חכמינו ז"ל לומר בפ"נ ובפ"נ – לרבא דטעמא משום זיוף – אין זה דין בגירושין, אלא תקנה בשייכות להדין שטר שבגט. כלומר: הא דתקנו לומר בפ"נ ובפ"נ משום דחיישינן לזיוף, לא רצו בזה לנגוע בגירושין שמחוץ לארץ, לומר דגירושין שממדה"י יש בו יותר חשש לזיופא; דמאיזה סברא נאמר דגיטין שממדה"י יהיו מזוייפים יותר מגיטין דהכא (ארץ ישראל), אלא התקנה באה מצד דין שטר שבגט. – וביאור הדברים: "שטר" פירושו: עדות בכתב שכן הוא. ובכך: כמו שבעדות, בעינן שהעדים יהיו "עדים" ואז אפשר לקבל עדותם; כמו כן בשטר, דרק אחרי שהדין "שטר" נתברר על בריו, אז נקטינן באמת שתוכן הכתוב בשטר אמת הוא. ובזה איתרע שטר שבא ממדה"י

שהרי רש"י על כרחך לא בא אלא להודיש חידוש – ש"אם אין עליו עוררין מסתמא כשר" (ובזה מפרש: א) דהא בקיאינ לשמה, (ב) דעדים מצויין תמיד לקיימו כו'.

(2) ולא מסתבר דמ"ש רש"י "ועדים מצוין תמיד לקיימו כדאמר' בגמ' כו", ענין חדש הוא (ואינו חוזר על "מסתמא כשר") –

משטר שמארץ ישראל: שטר שמא"י, כיון דעדים מצויין תמיד לקיימו, הרי השטר הוא שטר עכ"פ, דכיון שאם יהי' ערעור נוכל לקיימו, ה"ז שטר שיש בו יכולת להוכיח נאמנותו. משא"כ שטר שממדה"י, דכיון שאין בו אפילו יכולת קיום (דאין מצויין לקיימו) – אינו שטר. וי"ל שזה דומה לעדים שא"א לחקור אותם, דעדותם בטלה (גם בעדי איסורין)].

וז"ש רש"י בשטר שבא"י "מסתמא כשר" ד"עדים מצויין תמיד לקיימו", דמדגיש בזה, דכל החשש דזיוף מן התורה אינו דבעינן באמת למיחש ולצעוק "מזוייף" בגט שמחוץ לארץ; אלא עצם זה שהשטר "מסתמא כשר", עדים מצויין לקיימו, זוהי ההגדרה של שטר מן התורה, וכנ"ל.

ד.

ובזה יובנו היטב דברי רש"י במשנתנו "ושליח זה הבעל עשאו שליח להולכה", וכבר הובאו דברי הפנ"י, ד"בשליח לקבלה, כיון דכבר נגמרו הגירושין במדה"י תו לא חיישינן" (וההסברה – דבדיעבד לא חששו לזיופא). ולכאורה צ"ב: כיון דלרש"י חשש זיוף במדה"י "חששא גמורה היא" (בההו"א דהגמ'), כמ"ש הפנ"י, דהיינו חשש דאורייתא – למה באמת לא חיישינן גם בדיעבד (שכבר נגמרו הגירושין במד"ה)?

וע"פ הנ"ל יבואר היטב: החשש דאורייתא אינו במציאות דזיוף, אלא זהו דין בדיני שטרות, שהשטר צ"ל בו יכולת קיום³. לפיכך בשליח להולכה, שבא שטר לפנינו ועלינו לקבל עדות השטר כדי לפעול הגירושין, עלינו לברר תחלה שהשטר הוא שטר (ובמילא אם אין מצויין לקיימו ואין כאן "מסתמא כשר", צ"ל בפ"נ ובפ"נ). אבל בשליח לקבלה, אין אנו דנין על השטר, אלא על הגירושין, אם צריך לחוש למציאות דזיוף בגיטין שבמדה"י, ובזה אין שום סברא מן התורה (לחשוש לזיוף במדה"י יותר מבא"י), כי היכי דלא חיישי' לכל גיטין שבמדה"י לומר שמזויפי' הן, כמ"ש הפנ"י.

ה.

וכ"ז בדרכו של הפנ"י, דלרש"י "חששא גמורה היא". אמנם הר"ן פי' ברש"י, דהא

³ "עדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותן בב"ד", ופירש"י: דלא חציף אינש לזיופי. כלומר דמדאורייתא יש עוד דין בשטר, דלא חציף, וממילא דאי"צ יכולת קיום.

(3) ואפי' אם נאמר שדין קיום הוא דרבנן; אמנם יכולת הקיום י"ל דהוא סברא דאורייתא. וזוהי ההו"א דהגמ' (ג, א) – דכיון דאין מצויין לקיימו אינו שטר מדאורייתא. והתי':

דלא תיקנו בפ"נ ובפ"נ בשליח לקבלה, זהו כיון "דמדינא לא צריך אלא מפני חשש שמא יבא הבעל ויערער. . אבל כל שהוא נותנו לידה או ליד שליח לקבלה. . גומר ומגרש כו". והקשה הפנ"י, דלרש"י חששא גמורה היא (ולא רק שהבעל יוציא לעז, אבל מ"מ הגט כשר, כבתוס'), א"כ מה שייך "גומר ומגרש כו", הא דילמא לא גירש כלל אלא הגט מזויף?

אמנם באמת י"ל בכוונת הר"ן בפשטות – דבודאי למד ברש"י, דלרבא חשש זיוף "חששא גמורה היא" לפסול הגט (ולא לעז בלבד כהתוס'), וכמ"ש הפנ"י. אלא דמרש"י מבואר, דזה גופא דבי"ד צריכים לחוש לזיוף ולפסול הגט (אם לא שיאמר בפ"נ ובפ"נ) – זהו גופא משום ערעורא דבעל, "אבל מדינא לא צריך" (אלא מדרבנן. ודלא כהפנ"י, דמן התורה יש חשש פסול דזיוף). וז"ש הר"ן דבשליח לקבלה דליכא למיחש לערעורא דבעל גם רבנן לא פסלו וזהו דא"צ בפ"נ ובפ"נ כו".

ולכאור' כ"מ בהדיא בלשון רש"י כמ"פ: (א) ד"ה לפי שאין עדים מצויין: "אין שיירות מצויות. . שאם יבוא הבעל ויערער כו" (ולא כתב "שמא יבוא הבעל"; הרי דאנן חיישינן, מכיון "שאם יבוא הבעל ויערער" לא נוכל לקיים). (ב) ד"ה אי נמי: "לרבה דלא חייש לערעורא דנימא מזויף" – משמע דלרבא דחיישינן לערעורא, ההגדרה הוא "דנימא (=בית דין) מזויף". (ג) לקמן ד"ה אי נמי: "לרבא דאמר לפי שאין וכו'. ומתני' משום ערעורא דזיוף". [וז"ש רש"י (בסיפא דהמשנה) "ואם אין עליו עוררין מסתמא כשר" ד"מצוין תמיד לקיימו" – דקשה כדלעיל: מה יועיל שמצויין לקיימו; אם מן התורה חיישינן לזיוף, האיך נאמר "מסתמא כשר" כל עוד לא קיימוהו? וע"פ הנ"ל י"ל בפשטות: רש"י בא להדגיש – כמ"ש הר"ן – דאינו פסול מדינא אלא שפסלוהו בי"ד (מחמת ערעורא). וז"ש רש"י דבא"י דמצויין תמיד לקיימו "מסתמא כשר", דר"ל דבכה"ג לא פסלוהו בי"ד ובמילא נשאר בכשרותו שמה"ת. משא"כ בגט שממדה"י, דכיון שאם יבוא הבעל ויערער יפסול הגט – לא השאירוהו אסתמא כשר שמדאורייתא כו'].

ו.

ואע"ג דהבעל בלבד יש לו נאמנות לטעון "מזויף" (כיון דהוא "בעל דבר"), אבל מדינא אין חוששין לזיופא כנ"ל – א"כ מנלן לפסולו? וי"ל בביאור הדבר, דלהר"ן כל גט שיבוא לפנינו ע"י שליח להולכה, ה"ז נושא בתוכו שליחות הבעל שב"ד יערערו "מזויף". כלומר: אע"ג דאין סברא מן התורה לחשוש דבמדה"י חציפי יותר לזייף, מ"מ

כיון שכשיבוא הבעל לטעון מזוייף תהי' לו נאמנות (שהרי הוא "בעל דבר"); הנה בכחו של בעל ובשליחותו טענינן רבנן מזוייף ופוסלים הגט עד שיאמר בפ"נ ובפ"נ.



בגדר הא דאצרכו רבנן קיום בשטרות

הת' חיים יוסף שלמה שי' קעניג
 הת' צבי הירש שי' זלמנוב
 שלוחים בישיבת תות"ל – דעטרויט

תנן בגיטין (ב.): המביא גט בא"י אי"צ שיאמר בפ"נ ובפ"נ, ואם יש עליו עוררין יתקיים בחותמו. וכתבו ע"ז התוס' (ד"ה ואם כו'), דדוקא בדאתי בעל ומערער, אבל כל זמן שלא בא נישאת על פי הגט ולא טענינן מזוייף, דמשום עיגונא אקילו בה רבנן.

ולאח"ז כ' דבשטרי ממון אינו כן, ואף בדלא אתי לזה וטעין מזוייף אנן טענינן מזוייף לגובה מיתומים ומלקוחות שלא בפניו. והכריחו כן, דאל"כ לא שבקת חיי לכל ברי', שכל אחד יזייף שטרות ויבוא לגבות שלא בפני הלזה מיתומים ומלקוחות. ודחו ראייתם ד"מזה אין להוכיח, דאפילו לא טענינן להו מזוייף טענינן להו פרוע", ואף דבכל טענת פרוע זקוקים אנו למיגו דמזוייף (נגד טענת המלוה "שטרך בידי מאי בעי"), והכא ליכא מיגו ליתמי דהא בעינן למימר דלא טענינן להו מזוייף, מ"מ, הא קיי"ל (ב"ב ע.). גבי פקדון הכתוב בשטר, דאם האב יכל לטעון פרוע במיגו דנאנסו, טענינן ליתמי פרוע אף דלא טענינן להו נאנסו, דכיון שאביהם הי' נאמן לומר פרוע במיגו, אף להם טענינן פרוע.

ובהמשך דבריהם הכריחו הא דטענינן אף מזוייף משטרי מכר ומתנה, דהתם לא שייכא טענת פרוע, ועכצ"ל דנטעון להו מזוייף מחמת הסברא דאל"כ לא שבקת כו', וע"כ מוכח דבכל שטרי ממון טענינן אף מזוייף שלא בפני בע"ד. ועוד הוכיחו כן, מהא דרב ושמואל דאמרי תרווייהו (שם קעד): בשכיב מרע שאמר "מנה לפלוני בידי" והלה נקיט שטרא

בידי', דאי לא אמר האב בפירוש "תנו", אמרינן דרק שלא להשביע את בניו אמר כן והשטר עדיין לא נתקיים ע"י האב, ולכן אינו גובה בו מיתמי. דמוכח דטענינן על השטר שבידו דמזוייף הוא, ולהכי לא יוכל לגבות בו מיתמי. וא"א לומר דהתם נטעון רק פרוע, דהא לרב ליכא טענת פרוע כלל בשטרות, כיון דס"ל (כתובות יט.) "מודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו".

ולאח"ז הקשו בתוס' מהא דאיפליגו תנאי בב"מ (יג.) גבי שטר הנמצא, ולרבנן לא יחזירו למלוה, ומוקי לה שמואל בשלא הודה הלוח שהשטר אינו מזוייף. דלכאורה תמוהין דברי רבנן, הא ליכא לחשוש כלל שיגבה המלוה בשטר זה שלא כדין, דהא הלוח יטען מזוייף, ובאם יקיים המלוה שטרו יהי' הצדק עמו ויגבה כדין. ועכצ"ל, דהחשש הוא שיבוא לגבות שלא כדין שלא בפני הלוח ואנן לא נטעון מזוייף, וא"כ מוכח דבשטרי ממון לא טענינן מזוייף שלא בפני בע"ד. ומשני התוס', דהתם בלאו הכי קשה, דהא אפילו אם נאמר דלא טענינן מזוייף, מ"מ ליכא למיחש מידי בהחזרת השטר, דהא פרוע ודאי נטעון להן, כיון שאביהם הי' נאמן לומר פרוע במיגו דמזוייף לשמואל דס"ל "מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו" (ב"ב קנד:), ואיכא טענת פרוע בשטרות. וכנ"ל, דטענינן ליתומים במקום שנאמן אביהם במיגו.

ועל כן חידשו התוס', דעכצ"ל דהתם איכא חשש אחר בהחזרת השטר, כיון דאיכא שם ריעותא מה שהשטר נפל מידי המלוה ואיתרע בנפילתו, והתם אף לכשיביא המלוה עדי קיום עדיין איכא למיחש שזייף כתב ידם, ולזה אין מחזירין השטר למלוה, דחיישינן שיביא עדי קיום ויגבה מן הלוח שלא כדין. והוסיפו ע"ז התוס', דכל זה בשטען כבר הלוח מזוייף, דאז נצטרפה לכאן הריעותא דנפילת השטר לחשוש לזיוף אף כנגד עדים. אבל אי לא הי' הלוח בפנינו לטעון מזוייף, לא סגי בהריעותא לבד, ובאם יביא המלוה עדי קיום נחזיר לו השטר, ושוב אם יבוא הלוח ויאמר מזוייף לא יהי' נאמן נגד שטר זה המקויים שהחזיק בו המלוה בהיתר.

ולכאורה יש להקשות כו"כ תמיהות בדברי התוס' :

א. מ"ש התוס' דמסברת לא שבקת כו' בשטרי מלוה, עדיין לא מוכח דטענינן מזוייף כיון דאפשר לטעון להו פרוע, נראה בכוננתו, דמחמת הסברא דלא שבקת כו' נאמר דטענינן להו פרוע, ותמוה :

(א) איך ייתכן לומר דמחמת שחששו שכל אחד יזייף שטרות ויגבה שלא בפניו

הלוה, הנה לזה יטענו לכל הבא לגבות מיתומים דהשטר שבידו פרוע הוא (היינו שאינו מזוייף)?!

(ב) האחרונים האריכו לבאר בטעם מה שנטעון להו פרוע, אף דליכא מיגו בידם ורק אביהם הי' נאמן במיגו, וזהו מחמת דסבירא לן דהנאמנות דמיגו אינה מדין "בירור" דמה לי לשקר כו' (דזה ודאי אינו שייך בהיתומים שאינם ודאים בשום דבר), אלא הוא "זכות הטענה" שנתנה תורה להאדם, וכיון שלאביהם הי' "זכות הטענה" לומר פרוע, יכולים היתומים לירש ממנו הזכות הלזו, ומטעם זה יכולים לטעון ג"כ פרוע. ועפ"ז תמוה ביותר, מה לזה ולהסברא דלא שבקת כו', הא אין צריך כאן כלל לתקנה מיוחדת שנטעון להו אנן פרוע, ויכולים הם עצמם לטעון כן מן הדין, כיון ששורשים מאביהם זכותו שנתנה לו תורה בהממון לטעון פרוע?!

(ג) במהר"ם על אתר (ועוד) הק', ד"מאי נפקא מינה, סוף סוף לא יוכל להיות נפרע שלא בפניו או מיתומים או מלקוחות, מה לי אם הוי מטעם דטענינן פרוע או מזוייף", וביאר הנפק"מ לדינא בזה, עיי"ש. אמנם לכאורה עדיין דרוש ביאור בזה גופא מה שהתוס' נצרכו להכרח מיוחד לומר דטענינן אף מזוייף, ובלא הכרח זה העדיפו לפרש שמצד לא שבקת כו' טענינן להו פרוע לבד – הא בלאו הכי (אף לכשנטעון להו פרוע) הוא תקנה מיוחדת להציל היתומים מן הזייפנים, וא"כ, מה טעם נטה התוס' להעדיף בתקנה זו דוקא טענת פרוע בדליכא הכרח מיוחד להשתמש אף בטענת מזוייף (ובפרט עפהנ"ל (א) דאדרבה, מן הסברא דלא שבקת כו' מסתבר יותר לטעון להו מזוייף)?

ב. המהר"ם שיף על אתר הקשה, דממה שהוצרכו התוס' להטעם דלא שבקת כו' לומר דטענינן על שטר שהוא מזוייף, מוכח דבלא טעם זה אין הסברא נותנת שנטעון כן כל זמן שלא בא הבע"ד וטען כן. וא"כ תמוה מה שנזקקו התוס' לומר דהא לא חיישינן שהגט מזוייף כל זמן שלא ערער הבעל זהו משום עיגונא, הא הכא ליכא להסברא דלא שבקת כו', וא"כ פשוט שלא נטעון מזוייף מעצמינו, ומהו שכ' התוס' ד"משום עיגונא אקילו בי' רבנן". ותי' ע"ז, דאחר שאיכא להסברא דלא שבקת כו' שוב אין לחלק בין השטרות, ובכולם הוה לן לטעון מזוייף שלא בפני בע"ד, ולהכי הוצרכו התוס' לטעמא דעיגונא. והוכיח המהר"ם שיף כן, דהא אף התוס' מסיק דרק בשטרי מכר ומתנה איכא להסברא דלא שבקת כו' לטעון מזוייף ליתמי, ואעפ"כ הוכיח מזה לכל שטרי ממון, ועל כרחך הטעם משום דאין לחלק בשטרות.

וקשה, דהא גופא טעמא בעי, מהיכי תיתי נחדש לומר כן בכל השטרות, הא כיון שהטעם לחדש הטענה דמזוייף שלא בפני בע"ד הוא מחמת לא שבקת כו', א"כ אין לך בו אלא חידושו, וטענינן דוקא היכא דמוכרחין אנו כדי להציל מן הזייפנים.

ג. גבי מה שהוכיחו התוס' דטענינן מזוייף מהדין דשכיב מרע, הק' המהרש"א על אתר, דאחר שהוכרחו התוס' להוכיח כן משם רק לשיטת רב דליכא טענת פרוע בשטרות (אבל לשמואל מצינן למימר דטענינן שם פרוע לבד), א"כ, אמאי הווקקו התוס' להביא כל הסוגיא דשכיב מרע, הא אפשר להוכיח כן משיטת רב עצמה לבד, דכיון שלרב ליכא טענת פרוע בשטרות, עכצ"ל לשיטתו, דאף בשטרי מלוה נטעון מזוייף מן הסברא דלא שבקת כו', דהא לרב א"א להצילם מן הזייפנים בטענת פרוע לבד (כמו שדחו התוס' לעיל ההכרח משטרי מלוה), דלרב ליכא טענת פרוע בשטרות.

ובחי' רעק"א כאן יישב הקושיא, דבלא שהביאו התוס' הדין דשכיב מרע, הו"א דאכן לשיטת רב ליכא להסברא דלא שבקת כו' (והתוס' שהביא לעיל סברא זו קאי אליבא דשמואל), ולדידי' לא טענינן ליתמי כלום. ולזה הוצרכו התוס' לדברי רב גבי שכיב מרע, דמוכח שאף לשיטתו טענינן ליתמי בבא לגבות מהם בשטר שאינו מקויים, וכיון דלדידי' ליכא טענת פרוע עכצ"ל דטענינן מזוייף.

ובהשקפה ראשונה דבריו צע"ג, דהא כיון שלעיל חזינן בדברי התוס' דהסברא דלא שבקת כו' סברא פשוטה ומוכרתת היא, ועד שמחמת סברא זו הכריחו התוס' לחידוש דין שתיקנו לטעון ליתומים כו', א"כ, במה נשתנית שיטת רב משמואל לענין זה, דנאמר שלדבריו הו"א דלא ס"ל להסברא דלא שבקת, הא כשם שלשמואל מוכרח מן הסברא דאמרינן כן, ה"ה לרב, והתוס' מצו להוכיח דטענינן מזוייף משיטת רב עצמה, כיון שסברת לא שבקת כו' סברא פשוטה היא, ומהיכי תיתי לחדש דרב פליג על סברא פשוטה זו !?

ד. מה שכתבו התוס' בסופו, גבי שטר הנמצא, דאם כבר הוחזר השטר למלוה לא יוכל עוד הלוח לטעון מזוייף, אף שבאם הי' טוען כן קודם שהחזירו השטר הי' נאמן אף נגד עדים (מחמת הריעותא דנפילת השטר) – הוא מילתא דתמיהה, דמה יועיל זה שעכשיו השטר נמצא בידי המלוה, הא השטר כבר איתרע במה שנפל מידיו מקודם, והלוח צ"ל נאמן לומר מזוייף אף נגד עדים.

ויש לומר הביאור בזה, בהקדם מה דאיתא לקמן בשמעתין (ג.), דמן התורה עדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותן, וסמכינן אחזקה דלא חציף איניש לזיופי, ורבנן

הוא דאצרוך קיום. שעפ"ז מובן, דכללות השקו"ט בהתוס' כאן הוא רק מתקנת חכמים, דהא מדאורייתא חשיב השטר למקויים ממש, ואפילו הלוח עצמו אינו יכול לטעון מזוייף כנגד השטר.

והנה, גבי הא דבגט לא חיישינן לזיוף כ"ז דלא אתי בעל ומערער, כתבו כמה מהראשונים (ר"ן, וכ"ה ברמב"ן וריטב"א להלן ט.), דזהו משום שרק בממונות חששו לזיוף, ואשה אינה ממונו של הבעל דניחוש לזיוף. ויל"ע במה שהתוס' נצרך לטעם מיוחד בהא דלא חיישינן בגט, דמשום עיגונא אקילו בה, ומ"ט לא קיבל סברת הראשונים.

והנראה בזה, דאיפליגו כאן בגדר הא דחששו רבנן לזיוף בשטר שאינו מקויים, ולדעת הראשונים הנ"ל הוי חשש אליבא דאמת על השטר עצמו, דמפני הזייפנים חששו חכמים על כל שטר מתחילתו שמא מזוייף הוא וביטלו חזקת כשרותו, ובזה שפיר איכא לחלק, דרק בשטרי ממון חששו שלא לזה מה מעולם, משא"כ בגט אשה שהוא איסור ליכא למיחש לזייפנים. אמנם התוס' ס"ל דחכמים לא חששו כלל על השטר עצמו אחר שהוא מקויים מה"ת, ורק שנתנו רשות ללוח לטעון שהוא מזוייף, ובזה לא שייך לחלק בין השטרות, דהא ניתנה רשות לטעון אף כנגד שטר שחזקה עליו דאינו מזוייף, ועל כן הוצרכו התוס' לקולא דמשום עיגונא.

אמנם עדיין יש לומר, דבזה גופא, מה דאמרינן שהוא "זכות הטענה" לומר מזוייף על השטר, איכא למימר בב' אופנים, ובהקדם ביאור פלוגתת רב ושמואל גבי טענת פרוע בשטרות, אי מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו או לאו. דהנה, שיטת רב הוא לכאורה מילתא דתמיהה, דמה בכך שאחר שאמר פרוע כבר נתקיים השטר ("אין צריך לקיימו"). הא מ"מ טענת מיגו בידו שהי' יכול שלא להודות בהשטר, בטענת מזוייף. וכן הוא בכל מיגו, דאחר שטען הטענה דעתה, כבר סתר הטענה שנאמן מכוחה, ואעפ"כ נאמן כיון שקודם שהודה דהטענה היא אינה אמת, הי' יכול לאומרה. וכמו פרוע במיגו דנאנסו, שאחר שאמר פרוע הודה בהודאת בע"ד דכמאה עדים דמי שלא נאנסו, ואעפ"כ נאמן במיגו כיון שהי' יכול שלא להודות ולטעון נאנסו.

[וא"א לומר ששיטתו הוא מחמת דס"ל שאין טענת מיגו חזקה מטענת "שטרך בידי מאי בעי" (וזהו שהדגיש דהשטר נעשה מקויים, פי' דעכשיו א"א לו להיות נאמן כנגד השטר עצמו שהוא בידי המלוה), דהא רב אית לי' כן אף במקום דליכא טענה כנגדו, וכמו האומר שטר אמנה או פסים הוא זה, דלרב לית לי' מיגו דמזוייף, ואף בזה ס"ל דכיון שהודה בשטר

שכתבו שוב אינו נאמן (כתובות יט.), וכמ"ש התוס' (שם, סד"ה מודה בשטר).]

והנה, קושיא זו בשיטת רב כבר הקשו התוס' בכתובות (שם), מ"ט לא מהימן במיגו דאי בעי אמר מזוייף. ותי' שם בב' אופנים, וז"ל: וי"ל, דשמא ירא לזה לומר מזוייף פן יכחישוהו וליכא מיגו, ופירש הקונטרס במקום אחר, דטעמא משום דדבר תורה א"צ קיום, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזוייף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצריכוהו קיום.

פירוש, דלדרך הא' הא דליכא מיגו לרב הוא מסברא צדדית, ועפ"ז נראה דשמואל רק איפליג אסברא זו, ולכן ס"ל דאיכא טענת פרוע בשטרות מיגו דמזוייף. אמנם להדרך הב' שהביא בשם הקונטרס, איפליגו בכללות גדר תקנת חכמים שהצריכו קיום בשטרות, ורב ס"ל דכל זמן שלא טען הלוח מזוייף לא תיקנו רבנן מאומה על שטר זה, ורק אחר שיאמר טענה זו אז באה לכאן תקנת חכמים "להחליש" העדים החתומים על השטר (דמה"ת א"א לטעון כנגדם מזוייף) ולקבל טענת הלוח, משא"כ באומר פרוע – לא שינו חכמים מאומה מדין תורה, וכיון שמן התורה שטר זה מקויים הוא ואי אפשר לומר עליו מזוייף, שוב אין אדם זה רשאי לומר דהי' יכול לטעון מזוייף, דזה אינו שהרי שטר זה מקויים הוא לגמרי אף אליבא דרבנן שלא שינו כאן מאומה מדין תורה, ורק במי שיטען בפועל טענת מזוייף, תבוא לכאן תקנת חכמים להאינו נגד חתימות שבשטר.

וזהו הפירוש "מודה שבשטר שכתבו אי"צ לקיימו" להדרך הב', דאין ר"ל שבהודאתו (ע"י אמירת פרוע) נתקיים השטר, כ"א ששטר זה הי' מקויים מאז ומעולם כדין תורה, ואף רבנן לא באו והצריכו כאן קיום ("אי"צ לקיימו"), וא"כ אין בידו מיגו, דא"א לו לומר שהי' בכוחו לטעון כנגד השטר שהוא מזוייף (ולכאז' זהו רק לפי מה שהוכיחו האחרונים דנאמנות במיגו הוא מדין "כח הטענה", שמשמש עתה בטענתו בכח טענה היא, כנ"ל. אמנם אי אמרינן דהוא בריר דמה לי לשקר כו', נראה דאף בנדו"ד איכא מיגו. ועצ"ע).

ולדרך זו יש לומר, דשמואל דפליג על רב, ס"ל באופן אחר ומחודש בגדר מה דתיקנו רבנן קיום, דהוא סבר שבכל שטר מתחילתו כבר תיקנו חכמים זכות ביד הלוח לטעון כנגדו שהוא מזוייף, היינו, דאף שלא ס"ל להתוס' כשיטת הראשונים הנ"ל דרבנן חששו על השטר עצמו, והוא רק זכות שנתנו ביד המלוה לטעון כן, מ"מ, לשמואל י"ל דזכות זו אינה מתחדשת רק אחר שיטען כן בפועל אלא הוא נתקן בהשטר מתחילתו, דבכל שטר היוצא לפנינו תיקנו חכמים, דהוי כאילו הלוח כבר עומד בפנינו וטוען מזוייף. ולזה אף

קודם שטען כן בפועל, שפיר אפשר לומר שיש לו ה"כח" דטענת מזוייף ואיכא מיגו בידו, דעוד קודם שפצה פיו כבר באה לכאן תקנת חכמים כאילו עמד וטען מזוייף, ושטר זה כבר "צריך לקיימו" מתחילתו.

(משא"כ להדרך הא' לא בזה איפליגו, אלא רק נחלקו בסברת מיגו. והנה, לרב מוכרחים אנו לומר דגדר התקנה הוא זכות שנתנו חכמים להלוה לטעון מזוייף, אבל לא דאיכא חשש על שטר מעצמו (כשאר הראשונים הנ"ל, או כהדרך הב' דתוספות שם שכבר מתחילתו נחשב שטען מזוייף), דהא אילו הי' כן התקנה, הוי מיגו בידו אף באם נסכים להסברא שירא לומר מזוייף, דהכא הוא בגדר מיגו דאי בעי שתיק, שהי' יכול לשתוק ולא הי' ביכולת המלוה לגבות ממנו מדין התקנה, אלא עכצ"ל, דלרב אף בדרך זו ס"ל דהתקנה מתחדשת רק לכשיטען כן הלוה. וכיון שלדרך זו בהתוס', לא נחלק שמואל על רב בגדר התקנה, אלא רק בסברת המיגו, אי הי' ירא לטעון מזוייף או לאו, נצטרך לומר דאף שמואל ס"ל כרב דהתקנה היתה רק לאחר שטען הלוה, ורק דסבר דאעפ"כ אית לי' מיגו, כנ"ל. ואפשר י"ל, שזהו מכיון דס"ל בגדר הנאמנות דמיגו שהוא מדין בירור דמה לי לשקר).

והנה, המהר"ם כאן כ', דהתוס' בסוגיין אצלו כשיטת שמואל דקיי"ל כוותי', ועפ"ז יש לבאר בכללות דברי התוס' כאן, דהתוס' שקלי וטרי בשיטת שמואל להוכיח דס"ל בדרך חדשה זו בגדר הא דאצרכו רבנן קיום, כהאופן הב' הנ"ל שהביא בכתובות, דלשמואל תיקנו חכמים בכל שטר, דמתחילתו הוי כבר כאילו עומד הבעל דין לפנינו וטוען מזוייף, ונתנו לו חכמים נאמנות, וע"כ צריך לקיים השטר.

וזהו גופא דסברת דין טענינן, דכיון שבכל שטר תיקנו כאילו הלוה עומד וטוען דמזוייף הוא עוד קודם שבא בעצמו לפנינו וטען כן, א"כ, אף לנפרע שלא בפניו מיתומים ומלקוחות טענינן אנן מזוייף, היינו דחזינן כאילו הלוה עצמו עומד וטוען מזוייף, ומצריכין את המלוה לקיים את השטר. אמנם אי נימא דלא זהו מה שתיקנו חכמים בקיום שטרות, ורק תיקנו להאמינו ללוה אחר שטען כן בפועל, ליתא לדין טענינן, דמהיכי תיתי נטען כן מעצמנו ליתומים (אם לא שיתקנו חכמים עוד תקנה אחרת לטעון ליתומים ולקוחות, כדלהלן).

ועפ"ז יש לבאר דברי המהר"ם שיף דלעיל, דאחר שאיכא לסברת לא שבקת כו' אין לחלק בשטרות, שהענין בזה, דמה שהביאו התוס' סברת לא שבקת כו' אין הפירוש בזה להכריח שתיקנו חכמים תקנה חדשה מחמת הזייפנים במקום דלא שבקת כו', אלא זהו גילוי מלתא בגדר תקנת חכמים מה שהצריכו קיום בכל שטרות, דעכצ"ל שהתקנה היתה

בהגדר הנ"ל, דכל שטר היוצא לפנינו (אף קודם שבא הלוה וטען מזוייף) ה"ז כאילו הלוה כבר עומד בפנינו וטוען מזוייף, שלכן נטעון כן גם ליתומים ולקוחות, היינו דגם אז ישנה לתקנת חכמים הכללית דחזינן כאילו עומד הלוה וטוען.

וההכרח לזה הוא מטעם ד"אל"כ לא שבקת חיי לכל ברי", פירוש, דאם לא נפרש כן בכללות תקנת חכמים בשטרות, אלא נאמר דהוא רק זכות להלוה לכשיבוא לטעון כן בפועל, אזי לא יהי' לדין טענינן שלא בפני הלוה, ובאותם המקרים שהביאו התוס' יבוא למצב דלא שבקת כו'. ולומר דהתקנה היתה רק לכשיטען הלוה, ובמקום דלא שבקת כו' נאמר דתיקנו חכמים עוד תקנה נוספת ד"טענינן", זה אינו מסתבר כלל, דהא כל תקנת חכמים שהצריכו קיום הי' מפני שחששו לזייפנים, ואיך אפ"ל דאחר שכבר תיקנו איך ליפטר מן הזייפנים עוד לא כללו בזה למנוע החשש דלא שבקת כו', שהוא ג"כ חשש מן הזייפנים, וב' תקנות תיקנו מפני הזייפנים. אלא מסתברא דזהו גילוי מילתא מה שתיקנו חכמים בכל השטרות, לפרש שבזה תיקנו דכאילו הלוה עומד וטוען, ובזה כבר מנעו כל החששות מפני הזייפנים אף בשאינן הלוה לפנינו. וזהו שכ' המהר"ם שיף דאחר שמצינו לסברת לא שבקת כו' אין לחלק בין השטרות, דהא בזה הוכח דתקנת חכמים שנאמרה בכל השטרות היתה כאילו הלוה עומד וטוען אף קודם שטען, וא"כ אנן טענינן מזוייף שלא בפני בע"ד אף היכא דליכא לסברת לא שבקת כו'.

ובזה מחוויר ביותר דברי הרעק"א הנ"ל, דלרב מסתברא יותר דלא חיישינן כלל לסברת לא שבקת כו', דהא כנ"ל, רב ודאי ס"ל בגדר התקנה שהוא זכות שישנה רק בלוה העומד לפנינו וטוען, ובזה עדיין לא נכלל דאנן נטעון שלא בפניו, ובאם נאמר דאף לרב חיישינן ללא שבקת כו', נצטרך לומר דרבנן תיקנו ב' תקנות מחשש הזייפנים, ולא כללו בתקנתם הראשונה למנוע כל הזייפנים, דלא מסתברא כלל, ויותר נראה דלרב לא חששו כלל בשלא בא הלוה וטען, ולא ס"ל דטענינן ליתמי, אף לא היכא דאיכא לסברת לא שבקת כו'.

וזהו ביאור המשך הדברים בהתוס', דבתחילה כתבו שבשטרי מלוה איכא סברת לא שבקת כו', וא"כ יש לפרש לשיטת שמואל כהדרך הנ"ל, דאיכא גילוי מילתא דתקנת חכמים שהצריכו קיום בכל השטרות הוא אף שלא בפני בע"ד, וא"כ אף בגיטין צ"ל כן, ורק דמשום עיגונא אקילו בי' רבנן באופן מחודש שלא הצריכו קיום כ"ז שלא בא הבעל וטען.

ולאח"ז דחו התוס' דבריהם, ד"מזה אין להוכיח", היינו שבשטרי מלוה ליכא כלל

סברת לא שבקת כו', ונפל כל הגילוי מילתא "להוכיח" בגדר תקנת חכמים בשטרות, כיון דאף אי לא טענינן להו מזוייף, מ"מ, היתומים עצמם יוכלו לטעון פרוע בלא שום תקנה (ולא מצד סברת לא שבקת כו' כלל), אלא מעיקרא דינא רשאים הם בעצמם לטעון כן במה שישורשים מאביהם זכותו בהממון לטעון פרוע במיגו (וכנ"ל בביאור האחרונים בגדר מיגו), וזהו דוקא לשיטת שמואל שלאביהם הי' זכות לטעון פרוע. וכיון שיש בידם טענה אחרת מן הדין, אי"צ כלל לטעון בעבורם מחמת לא שבקת כו', ושוב לא מצינו גילוי מילתא, להכריח בגדר תקנת חכמים בשטרות, שאנן טענינן אף קודם שבא המלוה וטען.

היינו, דנפרש בשיטת שמואל, דאף הוא ס"ל דלא תיקנו חכמים לטעון קודם ביאת הלוה, אלא תיקנו זכות להלוה, ורק דהוא ס"ל שלהלוה איכא אף פרוע במיגו דמזוייף (כהדרך הא' שבתוס' בכתובות שם), ובניו ירשו מן הדין לטעון ג"כ פרוע, וא"כ לעולם לא יבוא למצב דלא שבקת כו'. ובזה נפלו כל התמיהות הנ"ל במה שרצו התוס' לומר דטענת היתומים תהי' פרוע, דאכן אין כוונתו שהוא מתקנת לא שבקת כו', אלא אדרבה, שם תהי' בידם טענה מן הדין (פרוע) ולא נזדקק לשום תקנה מיוחדת שאנן נטעון להו (מזוייף).

וע"ז הכריחו התוס', דעדיין מצינו לגילוי מילתא בגדר תקנת חכמים, משטרי מכר ומתנה, דלא תהי' שום טענה ביד היתומים מן הדין, דהא התם לא שייך טענת פרוע, ועכצ"ל דתקנת חכמים בשטרות הוא, דבכ"מ אנן טענינן אף קודם שיבוא הבע"ד ויטען, ולכן נוכל לטעון אף ליתמי ולמנוע החשש דלא שבקת כו'.

ועוד הוכיחו כן בשיטת שמואל מדברי עצמו גבי שכיב מרע, דשם ג"כ אנן טענינן מזוייף ליתמי, ומה שהביאו להכריח גם מדברי רב, היינו להוכיח דשם מיירי דאנן טענינן להו מזוייף, ולא שנאמר דהם טוענים לעצמן פרוע מן הדין וליכא דין טענינן שם, דהא אף רב אמר שם הדין, ולרב ליכא שום דרך לומר טענה מן הדין, כיון שפרוע ליכא כלל בשטרות, ועכצ"ל דהתם הוא מדין טענינן, דאנן טענינן להו מזוייף, ושוב שפיר הוי הוכחה מדברי שמואל שם דס"ל לדין טענינן, ודעת שמואל בגדר תקנת חכמים בשטרות הוא כהדרך הב' בהתוס' בכתובות.

(ולרב אף שהוא דוחק גדול לומר דתיקנו עוד תקנה דנטעון ליתמי מצד לא שבקת כו', נוסף למה דתיקנו מפני הזייפנים דבכל שטרות איכא זכות להלוה לטעון, אבל משיטתו גבי שכיב מרע חזינן דעל כרחך אף הוא סבר לדין טענינן, ואכן בלא הכרח זה לא היינו מפרשים כן בשיטתו, וכנ"ל מדברי הרעק"א, דלא מסתברא כלל לומר כן אם לא שהוכיחו

כן התוס' מהדין דשכיב מרע).

אמנם, ע"פ כל המבואר יוקשה ביותר המשך דברי התוס', גבי שטר הנמצא, דלפנה"ל דהתוס' ס"ל דאליבא דשמואל הוי תקנת חכמים בכל שטרות דטענינן קודם שבא הבע"ד, א"כ נצטרך לומר, דמה שהקשו התוס' מדעת רבנן הוא קושיא נגד דעת שמואל, דמהתם מוכח דליכא כלל לדין טענינן, ולכן לא נחזיר להמלוה השטר, דחיישינן שיבוא לגבות שלא בפני הלוה, ולא נטעון אנן מזוייף.

וא"כ תמוה ביותר מה שהקדימו התוס' להכריח תירוצם, ממה דבלה"כ קשה למאי חיישו רבנן, כיון שאף אי לא טענינן מזוייף תהי' ביד היתומים טענת פרוע, אליבא דשמואל דאיכא טענת פרוע בשטרות – הא אנן בעינן בהקושיא למימר דרבנן לא ס"ל כשמואל, וא"כ מאי מוכחי לפרש באו"א בשיטת רבנן ממה שאמר שמואל, אדרבה, הקושיא רק תגדל בזה דמוכח עוד יותר דלא כשמואל !

(משא"כ באם לא נאמר כדברינו דהשקו"ט בהתוס' לדון טענינן הוא רק משיטת שמואל בגדר תקנת חכמים, אלא נפרש דהוא שקו"ט בפ"ע, אי טענינן מזוייף לכו"ע מסברת לא שבקת כו', א"כ, קושיית התוס' הוא אדין טענינן דבעי למימר, ושפיר הוכיחו מענין אחר דע"כ אי אפשר להקשות מהתם, כיון דקיי"ל כשמואל, וא"כ נטעון להו פרוע וליכא למיחש בהחזרת השטר, ועכצ"ל דהתם איכא חשש אחר בהחזרת השטר. אמנם לדין, דהקושיא הוא כנגד שמואל בגדר התקנה, מאי מוכחי התוס' מהא דאליבא דשמואל תמוהין דברי רבנן, הא על זה גופא אנו דנין והיא היא קושייתנו, דמוכח דרבנן לא ס"ל כשמואל, והקושיא רק נתחזקה דמוכח דלא כשמואל, ובזה שנתחזקה קושייתנו ליכא שום הוכחה (יותר מקושייתנו עצמה) לחדש התם חשש אחר בהחזרת השטר).

אמנם, י"ל הביאור בזה בפשטות, דקושיית התוס' אינה אשיטת שמואל עצמה, אלא ר"ל, דמהתם מוכח לפרש בדעת שמואל כהדרך הא' שבהתוס' בכתובות, דשמואל לא פליג ארב בגדר הא דאצרוך רבנן קיום, ואף לדידי' הוא תקנה המתחדשת רק לכשיטעון כן הלוה, וליכא לדין טענינן כלל, וזהו שהוכיחו ממה דאין מחזירין השטר דליכא דין טענינן, ר"ל דנפרש בדעת שמואל כהדרך הא' שבהתוס'.

ובזה יומתק ביותר מה שאף בקושייתם הדגישו התוס' הא דשמואל הוא דמוקי לי' התם בשאין חייב מודה, דלכאורה תמוה קצת מה שייך זה להקושיא מה דמרא דשמעתי' הוא שמואל, ובלא דברינו, נצטרך לומר דהתוס' הקדימו כן, רק כיון שבהקדמתם להתירוץ

הוכיחו הא דבלאו הכי אינו מובן משיטת שמואל, ולזה הדגישו מה דשמואל העמיד כן שם, אבל עדיין תמוה קצת, דלפ"ז רק בהתירוץ הו"ל להזכיר ענין זה מה דשמואל הוא שהעמיד כן, וקצת תמי' שהזכירו כן בקושייתם, אמנם להנ"ל מחוור ביותר, דהא אף בקושייתם מיירי בשיטת שמואל, ורצונם להקשות דנפרש בשיטתו כהדרך האחרת שפירשו בכתובות.

וע"ז תירצו, דהתם בלאו הכי נצטרך לומר שהוא חשש אחר, דאפילו אי נימא בשיטת שמואל כהדרך האחרת, שלא תיקנו על שטר כל זמן שלא טען הלוה וליכא דין טענינן, מ"מ, הא התם אי"צ לתקנה לשיטת שמואל, ואיכא בידם טענה מן הדין לומר פרוע. וא"כ, ליכא שום הוכחה שלא לפרש בשיטת שמואל כדבעינן למימר עד השתא, שהוא תקנה בכל שטר דטענינן מזוייף קודם שבא הלוה, והתם עכצ"ל, דהוא דין אחר שנתחדש אחר שכבר נתקיים השטר, ושוב ליכא לתקנת חכמים בכל שטרות שנאמרה רק בשאינו מקויים שהצריכוהו קיום, ורק דהכא, כיון שנפל השטר, איתרע במה שאינו ביד המלוה, ונאמן הלוה לומר דמזוייף הוא.

היינו דהתם אינו תקנה על השטר דטענינן מעצמינו, אלא הוא זכות מיוחד ומחודש שנתנו ביד הלוה לטעון מזוייף אף כנגד שטר מקויים, והוא ממש כהדרך האחרת בגדר תקנת חכמים בשטרות, דהכא אף לשמואל הוא מגדר זכות הטענה, ורק לכשיטען הלוה מזוייף תבוא לכאן תקנת חכמים המחודשת (בשטר שנפל) להאמינו.

והשתא מחוור מה שהוסיפו התוס' בהיכא דלא טען, דשוב אינו יכול לטעון, דהא כיון שהוא זכות מחודשת הבאה ליד הלוה רק לכשיטען כן (ולא שחששו על השטר מתחילתו מזמן שנפל ואילך), שפיר אפ"ל דכיון שזכות זו שבידו תלוי' במה שהשטר אינו ביד המלוה, א"כ, בכל פעם שיטען כן הלוה, נזדקק לראות אם בעת זו אין השטר ביד המלוה, לומר דתהא זכות מחודשת זו בידו לטעון מזוייף, ולזה היכא שכבר החזירוהו למלוה קודם שטען, שוב אינו יכול לטעון, דהא בעת שבא לטעון לא נוכל לחדש כאן שתהא בידו זכות זו, כיון שהזכות תלוי' במה שהשטר אינו בידי המלוה.



מאי שנא לשמה דאין בקיאיין

הת' נחום הלוי שי' לויין
תות"ל המרכזית – 770

א.

במסכת גיטין ב. במשנה שנינו: "המביא גט ממדינת הים צ"ל בפני נכתב ובפני נחתם", ובגמ' על אתר איתא טעם לדין זה "מאי טעמא, רבה אמר לפי שאין בקיאיין לשמה" וכו'. ופרש"י "אין בני מדינת הים בני תורה, ואין יודעין שצריך לכתוב הגט לשם האשה. . . הילכך אומר השליח בפני נכתב ובפני נחתם וממילא שיילינן ליה אם נכתב לשמה".

ובתוס' ד"ה 'לפי שאין בקיאיין' (הא') כתבו וז"ל: "וא"ת מאי שנא לשמה דאין בקיאיין משאר הלכות גיטין כגון מחובר ושינה שמו ושמה ונכתב ביום ונחתם בלילה. ואין לומר דנקט לשמה דשכיח טפי, דמשכח גט ששמו כשמו ושמה כשמה ומשדר ליה, וגם הסופר שרגיל לכתוב טופסי גיטין, אגב שיטפיה מישתלי וכתב שמו ושמה, וה"ה שאר הלכות גיטין, זה אינו, דהא אמר לקמן (ט, ב) בג' דרכים שווי גיטי נשים לשחרורי עבדים, ופריך והא איכא לשמה, בשלמא לרבה היינו מוליך ומביא, אלא לרבא קשיא, ותו בין לרבה בין לרבא הא איכא מחובר, אלמא לרבה דוקא נקט לשמה בכלל מוליך ומביא ולא נקט מחובר. ומפרש ר"ת, בכל הלכות גיטין בקיאיין, אלא דהך דרשה דוכתב לה לשמה אינה נראית להם עיקר דרשה, ואין בקיאיין פירוש אין חוששין לדרשה דלשמה. ולאחר שלמדו דלקמן פירוש לאחר שקיבלוה".

וכן מצינו בר"ן שהקשה כקושיית התוס' אך תירץ באו"א, וז"ל "ואם תאמר ומאי שנא דחיישנין טפי בלשמה מכמה דברים הפוסלים בגט. . . וכי תימא נקט לשמה והוא הדין להנך אחריני, דמסתמא כיון דחזי דבעי דלימא בפני נכתב ובפני נחתם אם איתא דאיכא פסולא במילתא מימר אמר ליה, ליתא, דלקמן בפירקין בגמ' אמרי' והא איכא לשמה, בשלמא לרבה היינו מוליך ומביא, אלא לרבא קשיא, ותו דבין לרבא ובין לרבה הא איכא מחובר, אלמא מוליך ומביא לא מפיק אלא משום חששא דלשמה. י"ל פסולין הללו לסופרין הן מסורים, וסתם ספרי דיינייני מיגמר גמירי, וכשחששו דלשמה, לא משום סופר, אלא משום דילמא אכתביה בר מאתיה ויהביה להאי דשמיה כשמיה, ואע"פ שאין חוששין לשני יוסף

בן שמעון אא"כ הוחזקו, כיון דאיכא נמי מיעוטא דמיעוטא דספרי דלא גמירי חיישינן".
 נמצא בפשטות, שהתוס' והר"ן העלו שאלה שווה - במה שונה החשש דאין בקיאין
 בכתיבה לשמה דוקא, משאר הלכות גיטין.

ב.

אמנם כד דייקת שפיר, הרי שצריך ביאור בכמה חילוקים שמצינו בדברי התוס' והר"ן,
 וכדלקמן:

א. ביסוד שאלתם: בתוס' "מאי שנא לשמה דאין בקיאין" משא"כ בר"ן "מאי שנא
 דחיישינן טפי".

ב. תירוציהם שונים: דהתוס' תירץ "בכל הלכות גיטין בקיאין, אלא דהך דרשה דוכתב
 לה לשמה אינה נראית להם עיקר דרשה", ואילו הר"ן תירץ "פסולין הללו לסופרין הן
 מסורים, וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי, וכשחששו בלשמה משום דלימא אכתביה בר
 מאתיה ויהביה להאי דשמיה כשמיה".

ג. דיוק, שבתוס' [בסיום ההוכחה מדף ט:] "אלמא לרבה נקט לשמה בכלל מוליך
 ומביא ולא נקט מחובר", ואילו בר"ן "אלמא מוליך ומביא לא מפיק אלא משום חששא
 דלשמה".

ג.

ויש לבאר זה בהקדים עיון בהו"א של תוס', דהנה התוס' בהו"א כתבו: "[ואין לומר]
 דנקט לשמה דשכיח טפי. . וה"ה שאר הל' גיטין", וצ"ב, דהנה הגמ' בסע"ב מבארת הטעם
 דמן הדין אין לחשוש כלל שלא נכתב לשמה, משום ד"סתם ספרא דדייני מיגמר גמירי".
 וביארו התוס' ד"ה 'ורבנן הוא דאצרוך', שהחשש היחידי הנו, שהסופר כתבו כדי להתלמד
 ומצאו הבעל והחתים עליו עדים שלא לשמה. נמצא, שהפסול היחידי שביכולת הבעל
 כביכול הוא בענין לשמה בלבד. א"כ לכאורה אין מקום לשאלת (ההו"א ד) התוס' ד'לשמה'
 לאו דוקא, שהרי אין מקום לחשש אחר לבד מלשמה.

ואין לומר שמדבר רק מצד ההו"א של הגמ', כיון שמוכיח מדף ט, ואם יש חילוק בין
 ההו"א והמסקנא לענין זה, מה מוכיח מדף ט שמדבר במסקנא.

ד.

ומכח זה יש לבאר חילוקי השיטות והלשונות דתוס' והר"ן, שנחלקו ביסוד דברי רבה שאין בקיאין לשמה:

תוס' לומדים שבני מדינת הים אינם בקיאים רק בכתיבה לשמה, משא"כ בשאר דיני גיטין הם בקיאין, ולכן חוששין דווקא לזה שלא כתב לשמה ולא חוששים לשאר הפסולים דגט. ואילו הר"ן לומד שבני מדינת הים אינם בקיאין בכל דיני הגט, ולכן שווה החשש דלשמה לשאר החששות הפוסלים בגט (שהרי אינו מביא שום סברא לחלק בין לשמה לשאר פסולים), אלא שכיוון דספרי דדייני מיגמר גמירי, ופסולים אלו נתונים ברשותם, הם מונעים מכל פסולי הגט לבוא לידי פועל, ולכן אין חוששים לשאר פסולי הגט, אלא רק לפסול של לשמה "דילמא אכתביה בר מאתיה כו".

וי"ל, שהטעם שהתוס' לא למדו כהר"ן הוא, כי לשיטתם, מצד הטעם דספרי דדייני, אין מקום לחלק בין החשש דלשמה לשאר החששות, וכמו שמצינו בתוס' הרא"ש בשם הריב"א, דס"ל, דלרבה אכן חיישינן לכל הפסולים השייכים בגט. וההסברה בזה: דכיון שכל החשש הוא משום לעז, הרי שבכל החששות שייך לומר שיבוא הבעל ויאמר שהוא עצמו כתב גט זה ולא ידע שפרט מסוים פוסל את הגט!

ומצינו כעין זה בראב"ד וז"ל: "שמא יבא הבעל ויערער ויאמר מפני לחץ השליח לא מצאתי עדים מזומנים וכתבתי אותם בכתב ידי בשם העדים", אלא שהראב"ד איירי לפי האמת, אמנם לר"ת י"ל שילעזו כן.

ואף שגם להר"ן החשש הוא משום לעז, מ"מ אפ"ל, שלשיטתו צריך לעז הבעל יותר אחיזה במציאות. ועצ"ע בביאור החילוק ביניהם.

היוצא מהנ"ל, דלר"ת החשש הוא במה שאין בקיאין גופא, כיון שנחש לבעל להוציא לעז על דין שאין בקיאים בו שאז יאמינוהו יותר. משא"כ להר"ן, דהגם שאכן אין בקיאין בדיני גיטין, אך זה אינו נוגע לחשש לפסול הגט שהוא קיים בדין דלשמה דווקא, כיון שספרי דדיינא מגמר גמירי ומונעים את כל פסולי הגט כנ"ל.

הסברא ד"שכיח טפ"י), דלר"ת, כיון שהחשש אינו אלא משום לעז, הרי שאין שייך לחלק בין החששות, כנ"ל בפנים.

(1) עפ"ז מובן מדוע לא למד ר"ת כהראב"ד שלומד שבני מדינת הים אינם בקיאים בכל הדינים, והטעם שנוקטים דווקא לשמה הוא כיון שהוא חשש מצוי (ובפרט שר"ת מביא

ה.

ע"פ הנ"ל מובן מה שחלוקים בקושיותיהם, שלתוס' הקושיא היא "מאי שנא לשמה דאין בקיאין", משא"כ להר"ן הקושיא היא "מאי שנא לשמה דחיישינן טפי". דלר"ת עיקר העדות היא בשביל מה שאינם בקיאים (ובזה תלוי החשש כנ"ל), ולכן מקשה מדוע דוקא בלשמה אינם בקיאים (שלכן חוששים דוקא בלשמה). משא"כ להר"ן (שאינו דן במה שאינם בקיאים), הרי שהקושיא היא מדוע דוקא בלשמה חוששים.

ובהמשך דבריהם דוחים התוס' והר"ן הו"א זו, מקושיא מהגמ' לקמן (ט:), ובסיכום הדחייה חלוקים המה בלשונם, דר"ת כתב "אלמא לרבה נקט לשמה בכלל מוליך ומביא", ואילו בר"ן כתב "אלמא מוליך ומביא לא מפיק אלא משום חששא דלשמה", שבזה ג"כ מתבטא החילוק האם דנים מצד האין בקיאין או מצד חששא דלשמה.

וע"פ כהנ"ל מובן מדוע מתרצים באופן שונה. ר"ת מתרץ שדווקא בלשמה אין בקיאין כיון שלא קיבלו דרשה זו, משא"כ הר"ן מתרץ דסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי, ולכן החשש היחיד שיכול להיות הוא שנכתב שלא לשמה.

ר"ת לא לומד כהר"ן, משום שלשיטתו, מצד חשש לעז אין חילוק בין פסול דלשמה לבין שאר הפסולים. ועי"ל, שלא ניחא ליה לר"ת לתרץ כהר"ן, משום דלהר"ן נמצא, דבהו"א של הגמ' כבר כלולים כל החששות, ורק בתירוץ הגמ' "סתם ספרי דדייני מיגמר גמירי" מתחדש שכל החשש הוא רק מצד לשמה.

והר"ן לא למד כר"ת, מצד שאלות הרא"ש, שכותב שדוחק להעמיד כן הלשון בקיאין. עיין בתוס' הרא"ש בסוגיין.

* * *

והנה, בבאור הקשר בין חלק זה בתוס' שדנים על מה מעיד לבין החלק השני שדנים איך מעיד, וז"ל בהמשך התוס': "והא דפ"ה דממילא שיילינן ליה ואמר אין, אין נראה. ואומר ר"י דסתמא לשמה קמסהיד", כתב המהרש"א, דאם היינו אומרים שלשמה כולל את כל הפסולין, לא היה שייך לומר שנכללים כל הפסולין במה שאומר בפנו"נ סתמא²,

² בפנו"נ אם איתא דאיכא פסולא במילתא מימר אמר", שמביא סברא זו בנוגע להו"א שנקט לשמה וה"ה לכל החששות.

(2) ולהעיר דסברא זו (שאם 'אינם בקיאין' בכל הפסולים אין שייך לומר סתמא לשמה קמסהיד), היא בסתירה לכאורה לדברי הר"ן (שהובא בפנים), שכתב "כיון דחזי דלימא

אך לאחר שהתוס' מבהירים שבעדותו מעיד על כתיבת הגט לשמה בלבד, אזי שייך לומר דסתמא לשמה קמסהיד.

ואולי אפשר לבאר באו"א קצת, שבהו"א דהתוס' שלומדים שבני מדינת הים אינם בני תורה, מובן שצריך לשאול את העד ולא די במה שמעיד סתמא (ועי' בפנ"י שע"פ סברא זו מבאר החילוק בין רש"י בסוגייתינו שכותב 'דממילא שיילינן ליה' ובין רש"י לקמן (ג). ד"ה גיזי שכותב 'סתמא לשמה קמסהיד'). אך לאחר שר"ת מבאר שהם בני תורה, אלא שלא קיבלו את הדרשה של 'לשמה', א"כ שפיר י"ל שסתמא לשמה קא מסהיד, כיון שאף שלא קיבלו דרשה זו, מ"מ כיון שהם בני תורה יודעים שבני א"י דורשים כן להלכה, ולכן סתמא לשמה קמסהיד.



שיטת ר"י ב"פסיל ליה"

הנ"ל

במסכת גיטין ב: שנינו במשנה: "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפנו"נ". ובגמ' על אתר איתא: "מ"ט רבה אמר לפי שאין בקיאיין לשמה, רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו".

ומקשה הגמ' לב' השיטות "ליבעי תרי" (לרבה "מידי דהוה אכל עדיות שכתורה" ולרבא "מידי דהוה אקיום שטרות"). מתרצת הגמ', דמדאורייתא לא צריך כלל עדות (לרבה משום "רוב בקיאיין הן" ולרבא משום שמדאורייתא "קיום שטרות נמי לא ליבעי", רק ש"רבנן הוא דאצרוך" שיהיו עדים, "ומשום עגונא אקילו בה רבנן" (להאמין לעד א'). ועל כך מקשה הגמ', שאין זה קולא אלא חומרא, שמא יבוא הבעל ויערער ויפסול את הגט, ואם היו ב' עדים הבעל לא היה יכול לפסול את הגט, ומתרצת ש"מעיקרא מידק דייק", ופי' רש"י (בד"ה "מעיקרא מידק דייק") "השליח כשמקבלו מיד הבעל ויודע בו שברצון מגרשה ולא יבא ויערער עוד, ואי נמי עורר אינו נאמן דודאי דק במילתא שפיר".

והנה שיטת התוס' בכל הסוגיא (ד"ה לפי שאין בקיאיין (הב') ובכ"מ) היא, שכל הטענה של הבעל היא משום לעז גרידא ולא שיש חשש בכשרותו של הגט, ולפי שיטתם (ג. ד"ה חד אתי) לומדים התוס', ששאלת הגמ' היא שאם יעיד עד אחד בלבד, נבוא לידי חומרא כאשר יעיד הבעל ואזי יהיה לעז, והלעז יפסול הגט. ועל כך מקשה התוס', שלפ"ז אינה מובנת ההו"א של הגמרא שיביא את הגט רק שליח אחד, הרי הגט מצ"ע כשר. ולשיטת רבא, כל החשש שבשבילו צריך להעיד הוא שמא יבוא הבעל ויערער, וא"כ מה מועיל שיבוא עד אחד, הרי כאשר יערער הוא יפסול את הגט (משא"כ לפי רש"י שלומד שהחשש הוא חשש אמיתי, היינו שבי"ד חוששין שמא הגט אינו כשר, מובן מה ההו"א של הגמ' בהתחלה שמועיל עד א' דהיינו בשביל בי"ד). ור"י לומד (בסיום התוס'), שערעור הבעל לא פוסל את הגט, ולכן מובנת ההו"א שמועיל עד אחד. ושאלת הגמ' שהבעל יבוא ויפסול את הגט, הכוונה היא "שיאמינוהו ללעז", אך מ"מ הגט כשר.

והנה המהרש"א מקשה על תירוץ ר"י, דלפי דבריו שכל החשש שיצא לעז ויאמינוהו אבל הגט כשר, עדיין קשה מה היתה ההו"א של הגמ', הרי כל הסיבה שצריך עדות היא בכדי לבטל את הלעז, ואם השליח אינו יכול לבטל את הלעז מה מועילה עדותו של השליח. ומתוך המהרש"א¹ שודאי שאם יבוא הבעל ויערער לפני שהשליח יאמר בפנו"נ - הגט פסול דחיישין למיעוטא, אלא כאשר בא השליח ומעיד ואח"כ בא הבעל אז יש רק לעז.

נמצא לפי ביאור זה, שלפי שיטת ר"י, ללא עדות השליח יכול הבעל לפסול את הגט, אך כאשר השליח מעיד, אזי הגט כשר ואין הבעל יכול לפוסלו. אמנם עדיין קשה, מדוע לא תיקנו רבנן שיעידו על הגט שני עדים בכדי שלא יהיה לעז אפילו אם יערער הבעל, ועל כך מתרצת הגמ' "מעיקרא מידק דייק" ולכן אין חשש שיבוא הבעל ויערער².

והנה שיטת ר"י בגמ' היא לא רק בשאלת הגמ' על שיטת רבה, אלא גם על שיטת רבא - דאין סברא לחלק מצד שאלותיו, ויתירה מזו, במהר"ם מוכיח שהוא רק על שיטת רבא, עיי"ש.

והנה בהמשך הגמ' (ג.) מבואר, שהטעם שרבה לא למד כרבא הוא, כיון שלפי רבא

(2) ולפי ר"י לא שייך לומר שהכוונה ב"מעיקרא מידק דייק" היא שהשליח מדקדק ואפילו יבוא הבעל לא נאמן (כמו שפי' ברש"י) דזה שהבעל לא נאמן לר"י הוא מצד השליח גם בלי התירוץ מעיקרא מידק דייק רק שעי' שהשליח מדקדק לא יבוא הבעל ללעז.

(1) עיי' במהר"ם שיף שמקשה כקושיית המהרש"א (מה מועיל בפ"נ להו"א) ומתוך שאה"נ שהגט לא פסול רק שעורר שהבעל לא יבוא ויוציא לעז כיון שיש שליח. ולענ"ד קצת דוחק לומר שכל תיקון בפנו"נ הוא רק בשביל דבר שלא פוסל את הגט גם אם יבוא הבעל ויערער.

הטעם שהשליח צריך לומר בפני נכתב הוא בכדי שלא יבואו "לאחלופי בקיום שטרות דעלמא בעד אחד", ואילו לרבה לא מתחלף, כיון ש"הכא בפני והתם ידעינן", ולרבה "אטו הכא כי אמרי ידעינן מי לא מהימני". ומפרש רש"י, שלרבה, כיון שהטעם הוא משום קיום, אין חילוק אם יאמר ידעתי או שיאמר בפני. ובתוד"ה "הכא בפני" ובד"ה "אטו" חולק ואומר שידעתי אין מועיל, "וטעמא, דכשאמר בפנו"נ דייק טפי, דמרע אנפשיה טובא כשאמר בפני נעשה הכל והוא לא ראה מכשיאמר ידעתי". והנה, לכאורה טעם זה שידעתי אינו מועיל כיון שאינו מדייק, אינו מתאים לשיטת ר"י, דהרי לשיטתו בכדי שהבעל לא יפסול את הגט די שיאמר השליח בפ"נ אף שאינו מדייק אלא שעדיין יישאר לעז.

אמנם לאידך גיסא קצת קשה לומר שלפי ר"י ידעתי מועיל רק שעדיף לומר בפ"נ, כיון שבאותו תוס' מתרץ ר"י לשיטת התוס' (דלשיטת רש"י אין צריך טעם מדוע רבה לא למד כרבה, וכמ"ש בתוס' לקמן דלרבה בכל דוכתא נקט לשמה לאו דוקא והוא טעם מספיק לכאורה). וקצת דוחק לומר שמתרץ וליה לא סבירא ליה.

ואולי אפשר לומר, שר"י מבאר כשיטת הרמב"ן, שהטעם שידעתי אינו מועיל אינו מטעם שמרע אנפשיה טובא אלא כיון שמשנה ממטבע שטבעו חכמים. וכן אפ"ל לפי ר"י, דכיון שתיקנו חכמים בפנו"נ שלא יבוא הבעל וילעוז (וזה גופא שתיקנו זה דוקא, י"ל כטעם התוס' שדייק טפי), אזי כאשר לא אמר כן, הרי הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים ולכן פסול.



בהא ד"אין אשה ממונו של בעל"

הת' שניאור זלמן שיחי' מנדלזון
תות"ל המרכזית – 770

איתא במתני' ריש מס' גיטין: "המביא גט בא"י אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמו". ובתוס' (ד"ה ואם יש עליו) כתבו, דבאם

הבעל אינו מערער, אנן לא טענינן דהגט מזויף, "דמשום עיגונא אקילו בה רבנן".

והנה, בר"ן (על הרי"ף) הביא לזה טעם אחר, והוא "לפי שאין אשה זו ממונו של בעל אלא ברשות עצמה היא להנשא, ואנן לא מנעינן לה". וכן כתב הרמב"ם (סוף פ"ז מהלכות גירושין) "כך לא נחוש לא לשליח ולא לאשה עצמה שהגט יוצא מתחת ידה, שאין דיני האיסורין כדיני הממונות".

והנה, האחרונים הקשו על דברי הר"ן מהא דאמרינן (ראה רש"י במשנתנו ד"ה "אם יש עליו עוררים") דערעור הבעל פוסל הגט. והיינו, דהגם שבסתם אנשים מיבעי תרי בכדי לערער, הבעל נאמן לערער (הגם שהוא לבדו). ולפי דברי הר"ן אין זה מובן, דמכיון שאין האשה ממונו של בעל, נמצא דהבעל אינו כלל בע"ד כאן, ומה טעם אמרו שנאמן אף כאשר הוא לבדו מערער.

וכתבו ליישב, דמה שנאמן הבעל בערעורו הוא מצד שהוא 'בעל השטר', דלכן יש לו נאמנות לומר שהוא לא כתב את הגט. אך זהו דין וגדר מחודש שלא מצאנוהו בשום מקום, וכפי שהקשו בעצמם מדברי הגמ' (כתובות צב:) "ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות ואתא בע"ח דראובן וקטריף לה מיניה, דינא הוא דאזיל ראובן ומפצי ליה, ולא מצי אמר ליה לאו בעל דברים דידי את, משום דאמר ליה דמפקת מיניה עלי הדר". ובאם נאמר שאכן ישנו לגדר זה דבעל השטר, מאי טעמא הוצרכו לבוא להטעם ד"מפקת מיניה עלי הדר", והרי ראובן יכול לדון עמו מחמת שהוא בעל השטר. ונשאר בצ"ע.

והנראה לבאר בזה בפשטות, דאין כוונת הר"ן לומר דלבעל אין כלל קנין באשה, אלא כוונתו דאשה אינה כעבד, שכל עצמותו שייכת להאדון (כשאר החפצים השייכים לו), אך ברור הדבר שלבעל יש קנין בהאשה.

ובזה מבאר הר"ן הטעם דלא טענינן מזויף בגט, דמה שטענינן מזויף היינו דווקא בממון, דישנו תובע שבא להוציא מחברו, ובאם היה לפנינו, ודאי שהיה טוען להוציא מיד חברו, דאזי חוששים אנו שמא זייף השטר ובא להוציא שלא כדין. משא"כ בגט, שאינו ממון אלא שעבוד סתם (דאין בזה תובע), הנה ברגע שבא הגט, הרי נפקע השיעבוד, ואין כל סיבה לחשוש.

ועפ"ז קושית האחרונים מעיקרא ליתא, דהגם שבאמת אין האשה ממונו של הבעל,

הנה טעם זה מועיל רק לגבי הטענה דב"ד (דלא טענינן מזוייף), אבל לגבי הבעל – ודאי שהוא נחשב בע"ד, ויכול לערער על כשרות הגט אף כשהוא לבד.



בגדר מדינת הים לר"ת ור"י

הת' משה מנחם מענדל שי' פעוונזנער

תות"ל המרכזית - 770

במסכת גיטין ב. איתא: "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. ר' יהודה אומר מרקם למזרח ורקם כמזרח, מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום מעכו לצפון ועכו כצפון".

בתוד"ה 'ואשקלון כדרום' כתבו וז"ל: "הקשה ר"ת דאשקלון מארץ ישראל היא. . . ואר"ת דעולי בבל לא כבשוה. . . ולכך אין ת"ח מצויין שם ואין בתי דינין קבועין שם. אבל קשה דרקם וחגר משמע הכא דהוה חוצה לארץ. . . , וליכא למימר דלא כבשוה עולי בבל, דבספרי פרשת והיה עקב חשיב רקם וחגר בהדי כרכים שכבשו עולי בבל, וי"ל דתרי רקם וחגר הוה, ואותו רקם וחגר דכתיב גבי אברהם וישב בין קדש ובין שור (בראשית כ) מתרגמינן בין רקם ובין חגרא. . . היה בא"י. . . ואותו רקם וחגר היה במערבו של א"י. . . ורקם וחגר דמתניתין היה במזרח כדאמרינן רקם כמזרח. ועכו. . . חציה בארץ וחציה בחו"ל. . . ואמר ר"י ד[בעכו] אפילו בצד של ארץ ישראל צ"ל בפני נכתב וכו', לפי שהוא בסוף הגבול ורחוק מעיקר ישוב ארץ ישראל ומופלג מן הישיבות ובתי דינים. וכן יש לתרץ גבי אשקלון וגבי רקם וחגר".

הנה בפשטות נראה, שמחלוקת ר"ת ור"י היא בטעם שאומרים בפנו"נ באשקלון, רקם וחגר ועכו. דלר"ת הטעם הוא כיון ש'הוה חו"ל', ולכן המביא גט בעכו שבצד א"י אינו צ"ל

בפנו"נ, ולר"י – הטעם הוא משום 'שמרוחקים מעיקר הישוב', ולכן גם המביא גט בא"י ממקום שמרוחק מעיקר הישוב צ"ל בפנו"נ. ויש להבין מהי סברת מחלוקתם.

ובהקדים חילוק נוסף בין ר"ת ור"י בנוגע למקומות שבהם צ"ל בפנו"נ, ר"ת כותב "אין ת"ח מצויין שם ואין ב"ד קבועין שם". ואילו ר"י כותב "ומפלט מן הישיבות ובתי דינים". וצ"ל טעם הדבר.

ונראה לומר בביאור שיטתם, שיש חילוק בין הסברא של 'אין ת"ח מצויין', ועד"ז 'מופלט מן הישיבות' דקאי על הסברא של רבה – 'בקיאיין לשמה' - כיוון שכתבת הגט נוגע לת"ח ולישיבות שמלמדים את דיני הגט, לבין הסברא של 'אין בתי דינין קבועין שם' דקאי על הסברא של רבא – 'אין עדים מצויין לקיימו' - כיוון שבבתי דינים מקיימים את הגט.

ועפ"ז יש לבאר מחלוקתם, ותחילה שיטת רבה ד'בקיאיין לשמה', שישנם בענין זה ג' מקומות: א. חו"ל – שם אין ת"ח מצויין, וכ"ש ישיבות; ב. ערים המרוחקות מעיקר ישוב א"י (דהיינו ירושלים, ר"ן) – שם אמנם אין ישיבות, אך ת"ח מצויין; ג. עיקר ישוב א"י – בו ישנם גם ישיבות.

ולפ"ז י"ל, דר"ת למד, שכאשר ת"ח מצויין, אף שמופלט מן הישיבות מ"מ די בזה בכדי לסמוך שכתבו את הגט לשמה. ולכן מחלק בין עכו לחו"ל, שכאשר מביא גט מחו"ל, מקום שת"ח אינם מצויין בו – צ"ל בפנו"נ. אך כאשר מביא גט מעכו – בצד של א"י – אצ"ל בפנו"נ, כיון שת"ח מצויין שם וממילא בקיאיין.

משא"כ ר"י לומד, שבכדי לסמוך על מקום שכתבו בו את הגט, אין די בזה שתלמידי חכמים מצויין שם, אלא צריך שיהיו שם ישיבות. ולכן ס"ל, שגם החלק שבעכו שהוא א"י, הנה כיון שהוא 'מופלט מן הישיבות', המביא גט משם צ"ל בפנו"נ.

ועד"ז נחלקו בסברת רבא ד'עדים מצויים לקיימו', דניתן להסביר סברא זו בב' פנים: א. כאשר יש ב"ד במקום כתיבת הגט, "איכא לקיימו" מתחילתו ע"י שעדים החתומים בגט מעידים שחתמוהו; ב. הימצאות הב"ד במקום כתיבת הגט אינה מספקת, כיון שהקיום לא נעשה מתחילתו כ"א לאחר שישולח הגט, ולכן צריך שיהיו "שיירות מצויות", בכדי שעדים אחרים – שמכירים את עדי החתימה – יוכלו לבוא ולהעיד שמכירים את העדים.

ובזה נחלקו, ר"ת למד שעיקר הצורך הוא לקיימו מתחילתו, וע"כ כאשר ישנם "ב"ד קבועין" – כמו עכו שבא"י – א"צ לומר בפנו"נ. משא"כ ר"י למד שאף שקיימים ב"ד בכל

א"י, מ"מ הואיל וישנם עיירות המרוחקות מעיקר הישוב ומבתי דינים שישנם שם שבכוחם לקיים את הגט כדבעי, הנה כאשר אין השיירות מצויות ואין מי שיעיד על חתימות העדים כאשר יהיה ערעור צ"ל בפנו"נ¹.

עפ"ז ניתן לבאר גם את סיום התוס', שכתבו גבי עכו "נהי דחשיב כחו"ל לגבי עיקר ישוב א"י, לגבי חו"ל מיהא חשיב כא"י". בפשטות ניתן לבאר זאת, דלמרות ששם חייבים במצוות, (והעבד שיצא לשם לא נפטר ממצוות), מ"מ כיון שמופלג מן הישיבות – מקום התורה, "חשיב כחו"ל לגבי עיקר ישוב א"י", ולכן פוסק הרמב"ם שבעיירות חדשות בא"י צריך לעשות יו"ט שני של גלויות², דאף שנמצאות בא"י – מ"מ כיון שמופלגות ממקום התורה אינם יודעים קביעות החדשים. ולאידך מצינו, שבבל, אף שהוא בחו"ל, מצינו מחלוקת לקמן (ו.) האם הוי כא"י כיון שהוא מקום תורה.

ולפהנ"ל י"ל, שעכו חשיב כא"י לגבי חו"ל – מצד שת"ח מצויין שם, אך לגבי א"י חשיב כחו"ל – כיון שמופלג מן הישיבות.



הזכחת רשיי שרי"א מכשיר מדרבנן

הת' מרדכי שי' בערמאן

תות"ל המרכזית - 770

במסכת גיטין ג: מוכיחה הגמ', שלשיטת ר"א ש"עדי מסירה כרתי" אין צריך חתימה לשמה אפילו מדרבנן, מהמשנה, דתנן: "ג' גיטין פסולים ואם ניסת הולד כשר, כתב בכתב

(2) וכן פסק הרגצ'ובי הלכה למעשה לאחינו שדר בפתח-תקוה, וראה 'המלך במסיבו' חלק ב' (יחידות לר') י.צ.ג.).

(1) אמנם הביאור בסברת רבא דחוק קצת, שהרי בגמ' איירי בקיום שאחר הערעור, וצריך ביאור נוסף.

ידו ואין עליו עדים, יש עליו עדים ואין בו זמן, יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד, הרי אלו שלשה גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר. רבי אליעזר אומר אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנה לה בפני עדים כשר".

רש"י (בד"ה "ואם נישאת הולד כשר") כותב לבאר מהי ההוכחה שלר"א אפילו מדרבנן לא בעי חתימה, וז"ל: "אלמא תק גופיה לא פסיל אלא מדרבנן, ומדפליג ר"א עליה שמע מינה אפילו לכתחילה מכשיר".

ומקשה בגליון הש"ס לרע"א וז"ל: "ק"ל הא י"ל כפשוטו דפליג על הת"ק במה דתולה דווקא שהוא כתב ידו, אבל דכתב סופר ואין עליו עדים אפילו בדיעבד פסול, בזה הוסיף ר"א דאע"פ שאינו כתב ידו ואין עליו עדים כשר בנתן לה בפני עדים, ועיי"ש בהמשך דבריו שמבאר באו"א.

וצלה"ב בקושיית רע"א, והרי ר"א אומר "דאע"פ שאין עליו עדים", משמע שבא למעט את העדים. וא"ת כקושיית רע"א שבא למעט כתב ידו, הול"ל "אע"פ שלא נכתב בכתב ידו אלא שנמסר בפני עדים", שהרי ב"אין עליו עדים" אין ר"א מחדש מאומה. אלא מוכרח כרש"י שר"א חולק על אותו מקרה של חכמים.

והנה בחידושי רע"א על הש"ס מביא קושייתו בביאור יותר וז"ל: "ולא זכיתי להבין, דהא בפשוטו י"ל דבהא פליגי, דת"ק חשיב שלשה דברים, והיינו: או כתב ידו דכמאה עדים; או דיש באמת עדים; או דיש עד אחד עם כתב ידו או בצירוף הסופר; שאלו, כיון דיש עדים הולד כשר, אבל בדליכא עדים הולד ממזר. ובא ר"א להוסיף דאפילו אין עליו עדים כלל כשר, והיינו על ידי עדי מסירה".

והנה, לפי איך שמקשה כאן ניתן לבאר שאלתנו, ש"באין עליו עדים" כוונת ר"א למעט כתב ידו, כיון שהטעם שכתב ידו מועיל לולד שיהי' כשר הוא כיון ש"כמאה עדים דמי", וממילא שפיר ממעט ע"י דברי ר"א "ואע"פ שאין עליו עדים".

אמנם הא דכתב ידו מועיל משום 'כמאה עדים' הוא רק לשיטת התוס' (ד"ה 'שלשה גיטין פסולים' "ואין לך חתימה גדולה מזו"), אך רש"י אינו לומד כן (במשנה לקמן (פו). ד"ה 'ואם ניסת הולד כשר') אלא כותב, שהטעם שכתב ידו מועיל הוא, "כיון דכתב ידו הוא

וכתב ונתן קרינן ביה", ולא משום שנחשב כעדים, א"כ לפ"ז אין בדברי ר"א "ואע"פ שאין עליו עדים" כדי למעט כתב ידו¹. וצ"ע.



שוטים דרומי

א' התמימים

תות"ל המרכזית – 770

גמ' ע"ז ד' ב: בסוגיא העוסקת בענין דלע"ל "נכנסה לפניו מלכות רומי תחילה וכו' אמר להם הקב"ה שוטים שבעולם כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם" עיי"ש בהמשך הסוגיא.

והנה מה שדוקא אצל הרומים אומר הלשון 'שוטים שבעולם' יומתק, ע"פ הגמ' בדף י. (המדברת בנוגע לרומיים) "והתני רב יוסף "הנה קטן נתתיך בגויים", שאין מושיבין מלך בן מלך "בזוי אתה מאוד", שאין להם לא כתב ולא לשון".

ובביאור הדברים כותב בשו"ת חתם-ספר (או"ח סי"ב), הא דאין מושיבין מלך בן מלך הוא, דמכיוון שירושת מלך הוא רק כאשר הבן ראוי ליורשו (בחכמתו וכד'), וכיון שאצל הרומיים (שהם שוטים שבעולם), אין מקרה שהבן יהיה ראוי ליירושה, ולכן אין מקרה שמושיבים מלך בן מלך, ומודגש מפסוק זה שהן שוטים.

אמנם לכאורה קצת סותר, דמהחתם סופר אפשר לדייק שהמלכים עצמם כן היו חכמים רק כשבניהם לא היו ראויים.

(1) אמנם ברש"י שם מובא גם הסברא ד'כמאה עדים דמי', אך כבר כתב הגהות הב"ח שאינו מרש"י אלא מתוס' ברפ"ק.

והנה אפשר לומר, דמהמשך הסוגיא בדף י בחידות ששלח רבי לאנטונינוס, קצת משמע שהמלכים עצמם כן היו חכמים, בשונה מכל הרומאים שהן כן שוטים שבעולם.



רמב"ם

איסור שימוש בעץ בבניית בית המקדש

הת' מנחם מענדל שי' והבה
מח"ס "כרם מנחם" על שו"ע אדה"ז

א.

כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"א ה"ט): "ואין בונין בו עץ בולט כלל, אלא או באבנים או בלבנים וסיד. ואין עושין אכסדרות של עץ בכל העזרה אלא של אבנים או לבנים".

ולכאורה הלכה זו דרושה ביאור, דלאחר שדיבר הרמב"ם ברורות כי אין לבנות עץ בולט כלל במקדש, מדוע הוצרך להוסיף ש"אין עושין אכסדרות של עץ בכל העזרה", והרי פשוט הדבר שגם הם בכלל האיסור.

והנה הראב"ד על אתר פליגי בהא אדרמב"ם, וז"ל: "א"א: והלא לשכת כהן גדול של עץ היתה ובשמחת בית השואבה מקיפין כל העזרה גזוזטרא, אלא לא אסרה תורה כל עץ אלא אצל מזבח ה' והיא עזרת כהנים משער ניקנור ולפנים, אבל בעזרת נשים ובהר הבית - מותר".

ובכסף משנה האריך ליישב דעת הרמב"ם, ובתירוצו האחרון כתב: "ועוד י"ל, דהראב"ד ניהא ל"י לשכת כהן גדול שתהא של עץ, מפני שסובר שלשכה זו היתה בנוי' במקום דריסת

רגלי ישראל ולא אסרו אלא משער נקנור ולפנים, שהוא אצל המזבח. ומקשה לרבינו שסתם דבריו, ומשמע מדבריו שבכל הבית אין בונין עץ, אפילו בעזרת הנשים. ולדעת רבינו יש לתרץ דכל העזרה דקאמר היינו משער נקנור ולפנים, כדברי הראב"ד.

ואם נלך בדרך זו, לכאורה הי' ניתן לתרץ עד"ז קושייתנו בדבר הכפילות בדברי הרמב"ם, די"ל שאכן גם לדעת הרמב"ם אין האיסור להשתמש בעץ בכל המקדש אלא בקרבת המזבח, והוא משום איסור אשרה, הנלמד בספרי (דברים פסקא קמה) מקרא ד"לא תטע לך כל עץ אצל מזבח ה'" (דברים טז, כא). אולם בשאר מקומות שבמקדש ניתן להשתמש בעץ ואף לעשות אכסדראות של עץ, וזהו מה שבא הרמב"ם לשלול בחצ"י השני של ההלכה, שאכסדראות של עץ לא ניתן לעשות גם בשאר מקומות המקדש.

ב.

אולם דוחק גדול הוא ליישב דברי הרמב"ם בדרך זו, ומכמה טעמים:

(א) שכן הרמב"ם הדגיש שאיסור האכסדראות הוא "בכל העזרה" וגם לדעת הכס"מ "היינו משער נקנור ולפנים, כדברי הראב"ד" – שרק שם נאסרו האכסדראות ולא בכל המקומות שבמקדש. אולם מאידך, בהל' ע"ז (פ"ו ה"י) כתב הרמב"ם להדיא, ד"אסור לעשות אכסדראות של עץ במקדש", היינו בכל מקומות המקדש.

(ב) לכאור' דברי הכס"מ בתירוצו זה דחוקים הם, שכן מפשטות לשון הרמב"ם בתחילת ההלכה ד"אין בונין בו עץ בולט כלל", משמע שמדובר באיסור מוחלט ובכל המקדש. ודלא כהראב"ד.

(ג) לדברינו נמצא ממשמעות דברי הרמב"ם, שכביכול ישנם ב' סוגים באיסור השימוש בעץ בביהמ"ק, בניית עץ בולט ובניית אכסדראות של עץ, וצלה"ב מהו החילוק בין איסורים אלו, גדריהם ומקורם.

ג.

ויובן זה בהקדים דיוקים נוספים בדברי הרמב"ם בהלכה זו:

(א) מהו שהוסיף ד"אין בונין בו עץ בולט כלל, אלא או באבנים או בלבנים וסיד", וכן גבי אכסדראות, דאין עושין אותן של עץ "אלא או באבנים או בלבנים". דלכאורה אם עיקר

האיסור הוא משום אשרה, הרי שעיקר הענין הוא שלילת השימוש בעץ, ד"אין בונין בו" כו' ו"אין עושיין" כו', וא"כ, מהו הצורך בהוספה ע"ד החיוב, שיש להשתמש באבנים או בלבנים.

(ב) בהל' ע"ז הזכיר רק האיסור דאכסדראות ולא הזכיר כלל אודות האיסור דבניית עץ בולט במקדש אלא כתבו רק בהל' בית הבחירה.

(ג) גבי איסור בניית עץ בולט כתב הרמב"ם בסתם ד"אין בונין בו" כו', היינו בכל המקדש, ואילו גבי אכסדראות הדגיש בפירוש שהאיסור הוא "בכל העזרה" ולא בכל המקדש.

ד.

ואף כי רבו גם רבו העוסקים בהלכה זו, אמנם לע"ע אינם כולם תח"י, ולכן אומר עתה את אשר נראה לענ"ד בביאור הלכה זו בדרך מחודשת ועוד חזון למועד אי"ה;

דאכן שונה הוא איסור בניית עץ בולט ואכסדראות של עץ במקדש הנזכר בהל' בית הבחירה להנזכר בהל' עבודה זרה, דזה הנזכר בהל' ע"ז מיירי מדיני ע"ז, דבניית האכסדרה במקדש הוי כמו נטיעת עץ אשרה בקרבת המזבח (ואף שאינו כנטיעה ממש עשו הרחקה יתירה, כמבואר ברמב"ם שם).

אולם האיסור דבניית עץ בולט במקדש הנזכר בהל' ביהב"ח, אינו (רק) מדיני ע"ז אלא (בעיקר) מדיני קדושת וכבוד ביהב"ח, שבניינו צריך להיעשות מאבנים או לבנים דוקא ולא מעץ.

ואבאר שיחתי:

דהנה מקורו של הרמב"ם, כמבואר באחרונים (ראה צפנת פענח מהד"ת כד, ד. לקוטי תורה ברכה צט, ד. סידור עם דא"ח כא, רע"ג. ובכ"מ), הוא בגמ' בראש השנה (ד.), שכורש החמיץ שציוה להשתמש בעץ לבנות המקדש, דלא כשלמה, שאף שבנה את "החצר הפנימית [עזרת כהנים ועזרת ישראל. רש"י] שלשה טורי גזית וטור כרתות ארזים" (מלכים א ו, לו), מ"מ "שקעי' בבניינא" ו"סידי' בסידא", שע"ז לא ה' העץ בולט. ע"ש. ומכאן למד הרמב"ם דעיקר האיסור אינו אלא כשהעץ בולט.

ובהגדרת עץ בולט נחלקו האחרונים, וכך ביאר מחלוקת זו בלקו"ש חכ"ח (ע' 220

הע' 21): "בהר המורי" [על הרמב"ם] שם [אות כ] הביא מר"ה (שם) ש'הי' נדבכין די עצי ארז בבנין הראשון ובבית שני, ומשמע שמפרש דעץ בולט היינו בולט מן הכותל לאויר, משא"כ כותל של עצים שרי. וכ"כ במעשה רוקח שם, דאם אינו דרך בליטה דומיא דעץ נטוע היוצא מן הארץ אלא בבנין שרי. . [וכן מוכיח ממ"ש הרדב"ז (שו"ת הרדב"ז ח"ב ללשונות הרמב"ם סי' א'תסז (צד)), ד"לשכת כ"ג, אע"פ שהי' דרך בנין לא הי' בולט אלא כעין תקרת ההיכל", היינו שאף שהיתה של ארזים (ראה מלכים א שם, ט-י), אך לא הי' זה בדרך בליטה דומיא דעץ נטוע. אבל עיין בלקו"ש שם בשוה"ג].

"אבל בצפנת פענח שם, ש(רק) 'שקעי' בבניינא. . סייד' בסידא' (כבר"ה שם) עושה שלא יהי' איסור בולט. וכן מוכח ממ"ש בלקו"ת וסידור שם (וראה תורה אור מד, רע"א. 'מאמרי אדה"ז – הנחות הר"פ' ע' פח), דמרו"ל שכורש החמיץ שציוה לעשות נדבך מעצים ולא שקעי' בבניינא כשלמה. ומשמע מזה ד'עץ בולט' היינו כשהוא ניכר ונראה לחוץ". ע"ש.

וי"ל דמחלוקת זו תלוי' גם אם איסור עשיית עץ בולט הוא מדיני ע"ז או מדיני ביהב"ח, דאי הוי מדיני ע"ז, הרי שרשו בהאיסור דלא תטע לך אשרה, וממילא עיקר האיסור הוא בדוגמת אשרה, היינו בדרך נטיעה, שלכן בליטה שאינה בדרך נטיעה מותרת. אולם אם האיסור הוא משום כבוד ביהמ"ק הרי שעיקר האיסור הוא כהעץ ניכר ונראה לחוץ, משא"כ כשהוא משוקע בלבנים או שמסוייד בסיד.

ה.

ונראה להוכיח דלדעת הרמב"ם איסור בניית עץ בולט במקדש היא בעיקר מדיני ביהב"ח ולא רק מדיני ע"ז,

שכן הלכה זו באה בין ההלכות העוסקות בכבוד הבית ופארו, בענין יוקרם וגודלם של האבנים (ה"ח), יוקר אבני רצפת המקדש (ה"י), והמצוה לחזק הבנין ולהגביהו (ה"א), שביניהם נזכר גם האיסור בהלכה דידן שאין לבנות בו עץ כחלק מכבודו ויקרו של בית הבחירה.

ועיג"כ בלקו"ש שם (הע' 41), שציין לספרי החסידות המבארים איסור השימוש בעץ בבניית המקדש, והוסיף: "וע"פ המבואר שם שזהו מצד תוכן ענין המקדש (שאינ צ"ל בו צומח) – יומתק (בפנימיות הענינים) זה שהרמב"ם הביא דין זה (דאין בונין אכסדראות של

עץ במקדש) הן בהל' ע"ז והן בהל' ביהב"ח".

ומורם מהא תרתי:

(א) דאיסור בניית עץ במקדש הוא מצד ענין המקדש עצמו, ומובן גם ע"פ נגלה, שזהו מצד כבוד המקדש, כנ"ל.

(ב) מציון כ"ק אדמו"ר בסוגריים כי כפילות הדין בהל' ע"ז ובהל' ביהב"ח היא רק לענין האכסדראות, נראה שחש בהחילוק בין אי בניית עץ בולט לעשיית אכסדראות של עץ, כנ"ל.

1.

ומעתה נבוא לתרץ הקושיות דלעיל:

דבהל' ע"ז דיבר רק אודות איסור האכסדראות, כיון שרק הם אסור לעשותם מעץ מצד איסור ע"ז, משא"כ איסור בניית עץ בולט אינו קשור, לדעת הרמב"ם, באיסור ע"ז אלא כדיני כבוד המקדש ולכן כתבו רק בהל' בית הבחירה.

ומטעם זה לשון ההלכה אינה רק לבוא ולאסור השימוש בעץ אלא גם להדגיש החיוב, שיש לעשותו מאבנים או לבנים וסיד, שזהו מצד כבוד המקדש ויוקרו.

ומ"מ חזר הרמב"ם באותה הלכה גם על איסור עשיית האכסדראות מעץ, על אף שאיסורם הוא מצד ע"ז אבל גם בהם האיסור הוא מצד כבוד המקדש, שכן גם בעשיית האכסדראות מעץ חסר בכבוד המקדש ויוקרו.

2.

ובאשר לשינויי הלשונות שנזכרו לעיל הן מהל' ע"ז להל' ביהב"ח והן להלכה זו עצמה שבהל' ביהב"ח - י"ל בפשטות,

דכד דייקת שפיר בלשון הרמב"ם, הנה כבר מראש צורים הראנו ולימדנו אופן חלוקת המקומות בבית ושמותם, וז"ל (הל' ביהב"ח שם ה"ה): "ואלו הם הדברים שהם עיקר בבנין הבית: עושין בו קדש וקדש הקדשים, ויהי' לפני הקדש מקום אחד, והוא הנקרא 'אולם', ושלשתם נקראין 'היכל'. ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו . . וכל

המוקף במחיצה זו . . הוא הנקרא 'עזרה'. והכל נקרא 'מקדש'."

ומעתה ממשיך ומבאר צורת הקדש וקדש הקדשים ומה שבתוכם (ה"ו-ז), ולאחמ"כ מדבר על ענין הכבוד והיוקר שצ"ל "כשבנין ההיכל והעזרה" (ה"ח), ואז ממשיך בהלכה דנן (ה"ט), ש"אין בונין בו עץ בולט כלל", שבכללות המקדש אין בונין עץ בולט, שכן בניית עץ בולט שייך בכל המקום הנקרא מקדש. אמנם אכסדרות לא שייכות אלא בעזרה, ולכן כתב ש"אין עושיין אכסדרות של עץ בכל העזרה", למרות שהאיסור הוא כללי בכל המקדש (כפשטות לשון הרמב"ם). מה גם שכן הוא לשון הגמ' (תמיד כח:) המשמשת מקור לדברי הרמב"ם כאן.

אולם בהל' ע"ז, שם מדבר רק מצד האיסור דע"ז הקיים בעשיית האכסדראות מעץ, ולא דיבר שם כלל בצורת הבית ותבניתו, שאין שם מקומו, לכן כתב בפשטות שהאיסור הוא בכל המקדש, למרות שבפועל בניית האכסדראות היתה בעזרה, ולא ראה צורך לפרט זה אלא בהל' ביהב"ח. וא"ש.

ח.

והנה, בהשקפה ראשונה נראה שהכל בא על מקומו בשלום ומיושבים חילוקי הדינים והלשונית בדברי הרמב"ם. אולם מלבד שדבר זה הוא דבר חידוש, לחלק בין איסור שימוש בעץ בולט במקדש לאיסור האכסדראות, מה שלא מצינו שחילקו בזה נו"כ הרמב"ם, הנה עוד זאת שבלקו"ת (שם) הזכיר אדה"ז גם האיסור דעשיית עץ בולט במקדש וביארו, אבל כתב בהמשך אחד "שאסור לעשות בבנין ביהמ"ק שום עץ בולט ועובר על לאו 'לא תטע' כו'", ומציין שכן "מנה הרמב"ם ז"ל וספר החינוך סי' תצ"ב בלאוין 'לא תטע לך אשרה' כו'". ומבואר להדיא דאף איסור עשיית עץ בולט הוא מצד ע"ז ולא מדיני כבוד המקדש ויוקרו.

אולם יש לומר, דמלבד זאת שדברינו באו בביאור הפשט בדברי הרמב"ם ושיטתו ואילו דברי אדה"ז באו בביאור כללות הענין (וגם) ע"פ פנימיות הענינים, הנה באמת לא מנה כן הרמב"ם במנין המצוות יחד עם לאוין דאשרה (מל"ת יג) ויתכן שכוונתו להמבואר ברמב"ם בהל' ע"ז בביאור לאו זה, ושם דיבר רק באיסור עשיית האכסדרות מעץ וכן בחינוך שם למד מזה רק "שאסור לעשות אכסדראות של עץ במקדש". ולא הזכיר כלל איסור עשיית עץ בולט.

ומיהו, יתכן לומר דגם אם נשתמש בעץ בולט במקדש עובר גם על הלאו ד"לא תטע", דדמי לנטיעה, כמבואר לעיל (אות ד) בשם המעשה רוקח, אך עיקר האיסור הוא מצד כבוד ביהמ"ק ויקרו. ואת"ל אפשר להעמיס כן אף בדברי אדה"ז, שלא כתב שאסור לעשות עץ בולט במקדש משום "לא תטע" אלא שאסור לעשות והעושה כן - "עובר בלאו" כו'. והטעם לזה הוא ע"ד המבואר ברמב"ם בהל' ע"ז שם, ש"אע"פ שהוא בבנין ואינו עץ נטוע – הרחקה יתירה היא, שנאמר 'כל עץ' [שם]."

ט.

וכיון דאתינן להכי יש להעיר דלכאורה מצינו מרגניתא טבא בדברי אדה"ז הללו, במש"כ שאם בנה עץ בולט במקדש עובר בלאו, דלשון הרמב"ם (בהל' ע"ז) בזה הוא ד"הרחקה יתירה היא".

ועי' במנחת חינוך (שם (אות ד)) שעמד לבאר לשון זו אם הכוונה דהוי איסור דרבנן או שהוא איסור דאורייתא, שהתורה עשתה הרחקה יתירה, דבחינוך שם מבואר שזהו "ש"אמרו חכמים לגדר איסור זה", וכן הרמב"ם, מחד לא הזכיר זה יחד עם הלאו המפורש ד"לא תטע", אולם מאידך הביא מס' סדר משנה שהאריך בזה ודעתו שהרמב"ם סובר דאכן עובר עליו בל"ת אלא שאינו לוקה, ולשון הרחקה הוא שהתורה עשתה הרחקה. ע"ש. ומדברי אדה"ז כאן נראה דאכן הוי איסור דאורייתא שכ' דאף הבונה עץ בולט במקדש עובר בלאו.

ולפ"ז יש לבאר מדוע גם כתב בפשטות דאיכא איסור ע"ז בבניית עץ בולט למרות שלפי המבואר לעיל בשיטת הרמב"ם אי"ז עיקר האיסור, אלא דהיינו משום שלמעשה העושה כן עובר גם על הלאו ד"לא תטע", ועי' במנ"ח שם (אות ה) ד"הנה לאו זה ככל הלאוים שבתורה, ואפשר חמור יותר, דהוא לתא דעבודה זרה". וצע"ע.



הלכה ומנהג

במעם הרקיקה דעלינו

הת' ישעיהו דובער שי' גרוס

תות"ל המרכזית - 770

בס' המנהגים ע' 17 כתב: נוהגין בנוסח עלינו לומר: 'שהם משתחוים להבל ולריק' – גם בתפילת מוסף ר"ה אומרים כן – ומדייקים שלא לומר ומתפללים כו'. הרקיקה היא אחר האמירה. טעם הרקיקה, כי מדבור מתהווה רוק, ואין רוצים ליהנות מרוק זה. ובהע' שם: היום יום ט' טבת, וראה ט"ז ס' קע"ט.

ענין זה (רקיקה) מזוכר שם בדרך אגב בהל' מעונן ומכשף: בשו"ע שם איתא: ". הלוחש על המכה או על החולה ורוקק ואח"כ קורא פסוק מן התורה - אין לו חלק לעולם הבא". וכותב ע"ז הט"ז: ורוקק ואח"כ קורא כו': הטעם, דכיון דמזכיר ש"ש על הרקיקה, הוי בזיון ח"ו. ועל כן, אין להקשות ממה שנוהגין ברקיקה קודם ואנחנו כורעים, דשם הכל יודעים שהרקיקה היא לבזיון הגילולים של עובדי כוכבים, והיא כבוד שמים שמזכיר אח"כ. כן נ"ל". ע"כ.

והנה משמע מל' הט"ז, שהטעם על הרקיקה היא בזיון הגילולים של עכו"ם (לכן) לכבוד שמים!

(1) הט"ז הנו המקור היחיד בהלכה (בשו"ע) המזכיר ענין זה, ולכאור' אף המקור הקדום ביותר לכך.

וצריך להבין לכאורה למה לא נקט בס' המנהגים כטעמו של הט"ז (שהובא בכל הפוסקים המביאים הלכה זו)² אינו כותב טעם אחר, מחודש לכאורה – שאין רוצים ליהנות³.

ואולי אפשר לומר, שיש חילוק עיקרי בין שני הטעמים, וכדלקמן:

לפי הטעם שהביא הט"ז, הסיבה היא משום בזיון ומיאוס העו"ג ונכמ"ש כ בספרים ש'וריק' 'לא ל'א' הוא גימטרי' של אותה האיש הנוצרי (לריק) ושל הישמעאלי (לא ל'א), [לא פירשו, מפחד הצנזורה]. וכ"ה הגירסא ב'שלחן הטהור' (סעי' י') "ומשתחוים אל אל לא יושיע ימח שמם וזכרם, ואנחנו וכו'". הוי אומר שמואסים ברע. ואילו הטעם שבס' המנהגים אינו מחמת התיעוב והמאיסה ברע, כ"א שהיהודי לכשלעצמו אינו חפץ להנות מרוק זה⁵.

(י"ל בד"א ע"ד החסידות – שיטת החסידות אינה ההתעסקות בביזוי וביטול הרע - "ומשתחוים אל אל לא יושיע ימח שמם וזכרם" – אלא אין נכנסים עמו בדו"ד כלל ("אין רוצים ליהנות מרוק זה").)

ואולי יש לבאר זה ע"פ פנימיות הענינים (טעם הרקיקה) בד"א למש"כ אדה"ז בתניא פי"ד: "ועוד שהבינוני אינו מואס ברע שזהו דבר המסור ללב ולא כל העיתים שוות, אלא סור מרע ועשה טוב, דהיינו פו"מ במחדו"מ שבהם וכו'", ועוד שם "משא"כ בדבר המסור ללב, דהיינו, שיהא הרע מאוס ממש בלב. . . הנה זה א"א שיהי' באמת לאמיתו". עיי"ש. ובפי"ז "וצדיק שאינו גמור הוא שאינו שונא הס"א בתכלית השנאה, ולכן אינו מואס ג"כ ברע".

ולפ"ז אפשר לבאר מה שבס' המנהגים נקט טעם אחר על הרקיקה, דכיוון שכל עם-

(2) עיין קצוה"ח, פסקי תשובות, מנהג ישראל לתורה. ועיי' – בשל"ה בספרו עמק ברכה (דיני תפלה אות מ') שהק' ע"ז.

(3) ואולי הי' אפשר לחלק שלכאורה הט"ז לא בא לתת טעם לענין הרקיקה, אלא רק להסביר מדוע "אין להקשות" על המנהג המהלכה שאין לרוק אחר אמירת פסוק מה"ת מכיון ש"הכל יודעין וכו'", ולכן בסה"מ מובא סברא וטעם על הרקיקה. אבל זה אינו:

כיון שמשלשון הט"ז משמע שמביא את מנהג העולם (או הקדמונים) ונותן טעם עליו. ומדויק זה בלשון הט"ז:

שהרקיקה היא לבזיון הגילולים ולא כתב שהיא בזיון הגילולים, אם הי' רוצה לכתוב רק מדוע אי"ז קשה. אלא י"ל שנותן טעם למנהג. וכן כך נראה מכל האחרונים המדברים בנדון זה, דהביאו את הט"ז כמקור וטעם לענין, ולא הביאו כל טעם אחר. ועיין בפסקי תשובות.

(4) כלבו פ' קכ"ב, קצוה"ש ס' כ"ד סקל"ט.

(5) ולפמש"כ הרב י.ש.ג. בגל' 'התקשרות' (546) שעיקר הטעם הוא מחמת מיאוס, יוקשה מדוע שינה בסה"מ מהטעם המקובל על כל העולם (ולכן מן ההכרח שאי"ז מטעם מיאוס, וכדלקמן בד"א).

ישראל נוהגים לירוק – היינו, אף לאלו שאינם במדר' בינוני, וכ"ש במדר' צדיק – הרי אין הם שייכים לטעם היריקה (היחס דכחות פנימיים) דמאיסה ברע. נמצא, דעם היות שפעולת הרקיקה היא פעולת מאיסה ברע, אך כלפי טעם היריקה, אין לומר מצד מיאוס ברע, כיון שאינם שייכים למדר' זו, ולכן מדייק בסה"מ, וכותב הטעם דאין רוצים ליהנות מרוק זה דוקא, ולא שזהו בזיון ומיאוס דהרע.

כל הנ"ל נכתב בד"א, ואשמח באם יואילו הקוראים להעירני בזה.



בענין הגבהת הקול יותר מהמברך באיש"ר

הת' שד"ב שי' קוביטשעק

תות"ל המרכזית - 770

א.

במסכת ברכות דף מה: איתא: "אמר רב חנן בר אבא, מנין לעונה אמן שלא יגביה קולו יותר מהמברך, שנאמר גדלו לה' איתי ונרוממה שמו יחדיו". וכן פסק בשו"ע סי' קכ"ד סי"ב.

והנה בשבת קיט: איתא: "אריב"ל, כל העונה איש"ר בכל כוחו קורעים לו גזר דינו" ובתוס' שם (ד"ה כל העונה) כתבו וז"ל: "פי' בכל כוונתו, וכן פי' רש"י. ור"י אומר, דיש בפסיקתא במעשה דר' ישמעאל בן אלישע דקאמר התם, כשישראל נכנסים לבתי כנסיות

(1) והרי"ף גרס "של שבעים שנה". וראה מעדני יו"ט על הרא"ש ברכות כא: דמבאר גירסא זו, דקאי על כל חיי האדם דכתיב ימי שנותינו בהם שבעים שנה.

ואומרים איש"ר בקול רם מבטלים גזירות קשות". נמצא דלשיטת התוס' עניית איש"ר צריכה להיות בכל כוחו ולא די בהגבהת הקול עד קולו של המברך.

וצריך ביאור מדוע בעניית איש"ר לא חל האיסור של הגבהת הקול יותר מהמברך.

ב.

ומעיון בלשון שו"ע אדה"ז בדין זה נראה, דס"ל, שאף לשיטת רש"י הרי שבעניית איש"ר אין איסור הגבהת הקול יותר מן המברך, דהנה בשו"ע סי' נ"ו ס"ב כתב וז"ל: "ויש לכוון היטב באמן יהא שמיה רבא, שכל העונה איש"ר בכל כח כוונתו קורעים לו גזר דינו של שבעים שנה. ויש לענות אותו בקול רם, שקול זה שובר כל המקטרגים ומבטל גזירות קשות".

הנה מפשטות לשונו משמע, שרש"י ור"י לא נחלקו בדין זה, אלא שרש"י פירש בפשטות את דברי ריב"ל בענין הכוונה שתהא "בכל כוונתו", ור"י מוסיף בענין הקול שצ"ל 'בקול רם'. (וכן מובן בפשטות דהרי ר"י לא כתב מדיליה כ"א מביא "דיש בפסיקתא" כו').

ואין לומר שהפירוש 'קול רם' הינו קול גבוה, אך אין הכוונה שקול זה גבוה אף מהמברך, שהרי בהמשך דבריו מביא אדה"ז מ"ש ר' יונה (מובא גם בב"י על הטור): "ומ"מ לא יתן קולות גדולות, שלא יתלוצצו עליו בנ"א ויבואו לידי חטא". הנה ממ"ש שהגבהת הקול באופן שלא יתלוצצו עליו בנ"א, אף שבפשטות החזן מתפלל בקול נמוך יותר מהגדרה זו, מוכח דלדעת אדה"ז לא קיים איסור הגבהת הקול יותר מהמברך, וצ"ב בשיטתו.

(דין זה מובא גם בדברי חמודות על הרא"ש במס' ברכות כא: אלא ששם מוסיף: "וגם לא יגביה קולו יותר מהמברך", וכן מובא במחצית השקל. ומהא דאדה"ז לא הביא דין זה משמע דלא ס"ל כן).

ג.

ויש לומר, דהטעם שלדעת אדה"ז אין איסור הגבהת הקול באיש"ר הוא, משום שכל הדין של הגבהת הקול הוא בסוג של ברכות המשבחות ומגדלות את הקב"ה. וכן הוא משמעות המקור של דין זה – "גדלו לה" איתי ונרוממה שמו יחדיו", שבשעה שמגדלים ומשבחים את הקב"ה, צריכים לרומם את שמו יחדיו, ולא כל אחד בקול שונה.

משא"כ עניית אמן בקדיש היא 'רק' בקשה שיתגדל שמו בעולם וכו"ה לפי שתי הדעות שם כפי' איש"ר: א. יהא שמיה, רבה - יהא שמו, גדול (שעדיין אין שמו גדול כביכול). ב. יהא שמיה רבה מבורך, ששמו הגדול יהיה מבורך, ואינה ענין שבח ורוממות כמו עניית אמן שבשאר הברכות, שבהם מפורש בשו"ע אדה"ז סי' קכ"ד ס"ט דמשמעות 'אמן' היא 'האמנת דברים'².

ובהמשך דבריו כתב בענין אמן שבקדיש ע"ד הנ"ל, וז"ל: "ואמן שאחר שאלות ובקשות כגון אמן שבקדיש וכיו"ב יכוון על העתיד שיאמנו דבריו ובקשותיו של זה ויקוימו במהרה". היינו שעניית אמן שבקדיש וכיו"ב היא שונה משאר עניות אמן שבכל הברכות. ולפי"ז י"ל, שבעניית אמן של בקשות יכול להגביה קולו יותר מהמברך. (והסברא בזה מובנת בפשטות, דענייני בקשות ותפילות שייכים להרגשתו של כאו"א, ולכן אין בזה ענין השוה לכל, אלא כ"א לפי עניינו. משא"כ האמנת דברים שענינה הסכמה, ובענין זה כולם שווים).

ד.

אמנם בדעת המשנה ברורה צריך ביאור, דבכללות כתב בענין זה ע"ד דברי אדה"ז, אך בסו"ס קכ"ד כתב, דאיסור הגבהת הקול הוא גם בזימון ובברכו (ובשער הציון ציין ל"ברכות מה ע"א עיי"ש בגמרא"), ולכאורה הוכחתו היא מדברי רב אסי שלומד שברכת הזימון צריכה שלושה מן הפסוק 'גדלו לה' איתו", דמשמע שאחד אומר לשניים 'גדלו'. ולפ"ז נמצא, שגם הזימון נקרא גדלו לה', ולכן גם בו צריך לרומם את שמו יחדיו, היינו בקול שווה.

וצריך ביאור בטעם החילוק בין 'איש"ר מברך לעלם ולעלמי עלמיא' שאומרים בקדיש - שבו אפשר להגביה את הקול, לבין 'יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם' שאומרים בזימון - שבו אסור להגביה את הקול, אף שבפשטות משמעות שניהם שווה.

(2) ועד"ז הוא בעניית אמן שבברכות אמצעיות ותפילת שמו"ע, אף שהם בקשת צרכיו של אדם, מ"מ גם בהם ישנו ענין השבח וכמ"ש המשנה ברורה (ס"ק כ"ד) בשם הח"א "דיכוון בעניית אמן גם על מה שאמר המברך בא"י, דהיינו ש[נכאשר] א[נ]ר[ם] הש"ץ בא"י מגן אברהם יכוון העונה אמן במהרה. ושיהי' מבורך שם ה' שהי' מגן אברהם". וכ"כ אדה"ז בשו"ע שם: "ובברכות אמצעיות של תפילה ובברכת רצה ושם שלום שחתיתם הוא שבח והודאה לשמו וגם ייחול וקיווי שיקויים דבר זה במהרה, טוב לכוון ג"כ באמן זה ב' הענינים שאמת הוא דבר זה וזהושיאמנו דבריו (של זה) ויקויים דבר זה במהרה.

ויש לתרץ בפשטות, ובהקדים, שבברכת הזימון ישנם שני חלקים, החלק הראשון הוא 'רבתי נברך'; 'יהי שם ה' מבורך . .', וחלק זה תיקנו הוזהר כמ"ש בשו"ע סי' קצ"ב ס"ז וז"ל: "בוזהר הזהירו לומר בפיו קודם ברה"מ . . בואו ונברך לפי שכל דבר שבקדושה צריך הזמנה בפה עובר לעשייתו כדי להמשיך הקדושה ולהעביר מה שכנגדה . . והם עונים יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם" עכ"ל. היינו שזה ע"ד הכנה לברכה בלבד. וחלק זה ענינו בקשה 'יהי שם ה' . .'.

והחלק השני בברכת הזימון הוא תקנת חכמים והוא עיקר הזימון, 'ברשות מרנן . . נברך שאכלנו משלו', 'ברוך שאכלנו . .', וחלק זה ענינו שבח לה'.

ולפ"ז מובן שבחלק הראשון שענינו בקשה, יכול להגביה קולו יותר מהמברך, ע"ד משנת"ל באיש"ר, ואילו החלק השני שענינו שבח הנה ע"ז נאמר "גדלו לה'. . יחדיו", ולכן אסור להגביה קולו יותר מן המברך, ולזה הייתה כוונת המשנה ברורה. ופשוט שאין לפסוק הלכה מכהנ"ל, ולא באתי אלא להעיר.



פשוטו של מקרא

'בני האדם' או 'בני האלוקים'

הת' מנחם מענדל שי' אייזנברג

תות"ל המרכזית – 770

א.

עה"פ (בראשית יא, ד-ה) "ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם . . וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם" מפרש רש"י (בד"ה "בני האדם") "אלא בני מי, שמא בני חמורים וגמלים? אלא בני אדם הראשון שכפה את הטובה ואמר "האשה אשר נתת עמדי", אף אלו כפו בטובה למרוד במי שהשפיעם טובה ומלטם מן המבול".

הנה מקורו של רש"י הוא מהמד"ר בראשית (לח, ט), וז"ל: 'אשר בנו בני האדם': אמר ר' ברכיה: וכי מה נאמר בני חמריא או בני גמליא? אלא בנוי דאדם קדמאה, מה אדם הראשון אחר כל הטובה שעשיתי עמו אמר: 'האשה אשר נתת עמדי וגו'' כך שנתים מדור המבול עד דור הפלגה ויהי כל הארץ שפה אחת".

מלשון המדרש וכתב רק "אף אלו כפו בטובה . . ומלטם מן המבול" - "ל שרש"י לא רצה להתבסס על מדרש שאינו ידוע לבן חמש למקרא - שהפירוש בדברי המדרש הוא - שאילו לא

(1) שינויי הלשון שבין רש"י למדרש מובנים בפשטות - לפשוטו של מקרא די לצטט רק את המילים 'בני האדם' כן אין צורך להביא את שמו של בעל המדרש. וזה ששינה

ולכאורה יש להקשות, מה ראה רש"י להביא את דברי המדר"ר עה"פ ולהוציא את פירוש המילים מ'פשוטו של מקרא', והרי כלל ידוע בפרש"י ש(מפרש או) מביא מדרש רק כאשר יש קושי מסויים בלשון הפסוק, ואילו כאן אין מובן לכאורה מה הוקשה לו. דהנה 'מטבע הלשון' הנאמר בפסוק - "בני האדם" - אינו אלא שם עצם כמו 'אנשים' וכיו"ב (ומ"ש "בני האדם" הוא משום שאין כותבים אדם בלשון רבים אלא באופן כזה).

ב.

אולי ניתן לתרץ, שמכיון ששמות העצם השונים התחדשו ע"י התורה – אזי אם 'אדם' לשון יחיד משמש בתורה כשם עצם, ייתכן ש'בני אדם' אינו כן, ולכן הלשון 'בני האדם' מהווה דיוק שדורש פירוש מיוחד.

אך נראה שאינו כן, ומכמה טעמים: א. לא נראה שיש מקום לחלק בשם-עצם בין ל' רבים ל' יחיד; ב. מכך שבתרגום אונקלוס מתרגם 'בני האדם' - בני אנשא נראה שלומד בפשטות שזהו שם עצם. ואילו היה סבור כרש"י שהפירוש הוא בני אדם הראשון שכפה בטובה. . היה מתרגם 'בני אדם' כפי שמתרגם את שמו של אדם (ראה למשל בראשית ב, טו-טז).

וגם אם נאמר שרש"י נדחק אחרת ולמד ש'בני אדם' מהווה סיבה לדיוק ואינו שם עצם, יוקשה:

בסיום פרשת בראשית מתבטא הפסוק באותו הלשון ורש"י אינו נעמד לבארו: "ויראו בני האלוקים את בנות האדם" (ו, ב), ולאחריו: "אשר יבואו בני האלוקים אל בנות האדם" (ו, ד) ! או שמא גם כאן בנות האדם הכוונה היא לבנותיו של אדם הראשון שכפה בטובה...².

במשכיל לדוד מסביר, שדיוקו של רש"י הוא מכך שכתוב 'בני האדם' בה"א הידיעה, ולא 'בני אדם' - אך לפי"ז גם בפסוקים הנ"ל ישנו אותו הייתור ובכ"ז לא מדייקים שם,

(2) וענין כפיות הטובה כאן ניתן הי' לפרש שהוא על מה שמדבר בהמשך הפסוק - "ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו" (בראשית י, ב) ומפרש רש"י שלקחו גם בעולות בעל והטענה כלפיהם: "בנותיו של אדם הראשון אתן שצריכות הייתן להתנגד לביאת איסור וכופות אתן בטובה שנתן לכן כח ההולדה בהיתור דווקא.

כבש הקב"ה מעיינו של נח עד גיל חמש מאות היה הדור הזה קיים לפני המבול והיה נספה עימם, ולכן כתב בפשטות כפר בטובה שמילטם מן המבול - דאולי הכוונה בזה על כללות הענין שהמשיך את סדר הדורות אף שניחם על בריאת האדם (ראה בראשית ו, ז).

ומכורח זה נראה לומר שהדיוק של רש"י היה שונה³.

ג.

ואולי יש לומר, שדיוקו של רש"י הוא כה פשוט - דיוק שיכול להתעורר אצל בן חמש למקרא, כדלקמן:

על התיבות "ויראו בני האלוקים" מפרש רש"י: "בני האלוקים: בני השרים והשופטים. כל אלוקים שבמקרא לשון מרות, וזה יוכיח: "ואתה תהי' לו לאלוקים". אם כן בן החמש למד בפשטות, כי בן האלוקים הוא לשון של שררה ומרות, ואילו בן האדם או בנות האדם - לשון זו מוסבת על הנשים שתחת מרותם של בני האלוקים. ושואל הוא: איך אנשי דור הפלגה שאמרו "נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה" או "ונעשה לו סמוכות" (רש"י יא, א) אלו שרצו להשתרר לא רק על בני אדם אלא גם על הקב"ה ח"ו אינם מכונים אלא 'בני אדם', ולכאורה מתאים יותר לכנותם 'בני האלוקים'⁴.

ועל כך אומר רש"י - 'בני האדם' - שהולכים בדרכו של אדם הראשון וכופרים בטובה כמוהו⁵.

ד.

ע"ד החסידות ניתן לומר בדא"פ, שהבן חמש למקרא הי' חושב בהו"א שראויים הם אנשי דור הפלגה שייקראו 'בני האלוקים', שהרי אף שכוונתם היתה רעה ורצו להשתרר

לשבעים לשון היא: "למספר בני ישראל" וראה למשל תהילים קז, ח: "ונפלאותיו לבני אדם" - שלשון הפלאה נופלת על בני אדם דוקא. כן יש להוכיח דכך היא שיטתו של רש"י - דביחזקאל נאמר: (ב, א) "ויאמר אלי בן אדם עמד על רגליך ואדבר אתך וגו'" - וברש"י: "... שלא קראו בן אדם אלא בשביל שלא תהא דעתו רחבה עליו מתוך שהי' גס ליבו במראה המרכבה" - עכ"ל. ראינו שאמנם הלשון 'בן אדם' מורה על שפלות! - ואילו הי' רש"י מחזיק בשיטה אחרת יכול הי' לפרש כהרד"ק שקורא לו בן אדם כדי לרמוז ששורשו הוא מבני אדם דוקא.

3 קשה לתרץ שדיוקו של רש"י הינו מעצם הענין - שהפסוק היה יכול להיכתב מבלי שיהיה כתוב 'בני האדם' וניתן לסתום 'אשר בנו' ודי בכך - משום שדרך המקראות היא להוסיף את הגופים הפועלים, וקשה לומר שזהו ייתור כזה שניתן לדייק ממנו - ולמשל - (בראשית ח, כא) "לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם..." רש"י לא מדייק מיתור הלשון אדם - כי ה'פעלים' במקרא אינם מהווים ייתור אלא א"כ מדייקים מהלשון שבה הם כתובים, כדלהלן. ועכ"פ קשה לומר שזהו דיוק כה חזק שמביא לידי קושיא בפשוטו של מקרא!

4 אלא שצ"ע לשון השאלה "שמה בני חמורים וגמלים הם".

5 מה גם שנראה לומר ש'בן אדם' בכל התורה לשון שפלות הוא - ראה דברים לב, ח "בהנחל עליון גויים בהפרידו בני אדם" שבני אדם קאי על דור המבול וכל תכלית ההפרדה

על הקב"ה ח"ו - רואים שבסופו של דבר לא נאבדו מן העולם רק בזכות אחדותם, ושמה משום כך ראויים הם לחשיבות.

בא הפסוק ומלמד - דור כזה שכל תפיסתו היא רק בכך שהוא בן האדם ודי לו שהשפעתו תהי' מהתחתונים - אדם, וסבור הוא שאיננו זקוק להשפעה ממנו ית', הרי הוא ראוי לשמו בני אדם - בנו של אדם הראשון שכפה בטובה. ועונשם, שיתפזרו על פני כל הארץ - להראות את מגבלות האדם.



”סבורות היו שכל העולם נחרב”

הת' ראובן שי' פעוונזנער

תות"ל המרכזית - 770

בפ' וירא (יט, לא) מסופר, איך שלאחר הפיכת סדום ועמורה באו בנות לוט עליו כי "סבורות היו שכל העולם נחרב כמו בדור המבול" (רש"י).

ותמוה: מפורש בכתוב שלוט ובנותיו נמלטו עם ההפיכה לעיר צוער (ורק אח"כ עלה מצוער והתיישב בהר "כי ירא לשבת בצוער"), וא"כ כיצד זה היו סבורות שכל העולם נחרב, אחרי שהן עצמן היו בעיר צוער (וכמפורש ברש"י (יט, כא) לא דייך שאתה ניצול, אלא אף כל העיר אציל בגללך).

אמנם מפשטות הכתובים נראה, כי גם העיר צוער הנה מה שניצולה בגלל לוט הוא רק העיר עצמה (שלא נהפכה), אבל אנשי העיר נספו גם נספו.

דהנה, בפסוק כ"ה פירט ג' דברים בהפיכת הערים: א) ויהפוך את הערים האל; ב) ואת כל הככר; ג) ואת כל יושבי הערים וצמח האדמה. ובפסוק כ"א במענה לבקשת לוט שירשה לו לנוס אל "העיר הזאת-קרובה לנוס", אמר לו המלאך: "הנה נשאתי פניך גם

לדבר הזה לבלתי הפכי את העיר אשר דברת". דהיינו, שנשא פניו רק לענין שלא להפוך את העיר הזאת (פרט הא'), אבל לא לגבי הצלת אנשי העיר (פרט הג'). וגם מדויק בל' הכתוב שגבי הערים כתיב: "את הערים האל", ואילו גבי יושבי הערים כתיב "ואת כל יושבי הערים".

וגם בפשטות, זו היתה כל בקשתו. שעל הצלת אנשי העיר לא ביקש כי מה יועיל לו לענין מנוסתו אם יספו אם לא, רק כל ענין בקשתו היא שלא יהפוך העיר כדי שיוכל לנוס שמה. (ולהעיר גם מהל' הלא מצער היא ותחי נפשי).

(וי"ל שגם ע"פ סברה הוא כן. דלא יתכן לומר שמה שלא פעל אברהם בתפלתו ובקשתו – פעל לוט).

אבל באמת א"א לפרש כן לפרש"י, דכותב (בפ' כ' ד"ה ותחי נפשי): "ופשש"מ הלא עיר קטנה היא ואנשים בה מעט אין לך להקפיד אם תניחנה ותחי נפשי בה".
וא"כ הדרא קשיא לדוכתא.

והנה הסיבה שהביאתו ללכת מצוער ההרה היא "כי ירא לשבת בצוער", ופירש"י: "לפי שהיתה קרובה לסדום". וביאר המהר"ל (בפירושו גור-אריה), שאע"פ שהמלאך הבטיחו "לבלתי הפכי", היינו שלא להפוך את העיר בעצמה, אבל מן המאורעות שיבואו לה מסדום לא הבטיח, והי' ירא שמן הגפרית והאש שהקב"ה מוריד על סדום תבוא שרפה ונזק! ליושבי צוער, או שהי' סבור שנמלטה העיר רק בשביל שעוונותי' מצערים עדין, ושמה יחטאו ותתמלא סאתם, לכך הי' ירא (ע"כ הביאור מהמהר"ל).

ועפ"ז הי' אפשר לומר, שלאחר שעלו ההרה והיו במערה סבורות היו שכבר נתמלא סאתם של אנשי צוער. אבל עדיין לא מוכן מדוע סברו שכל העולם נחרב.

לא המטיר גפרית ואש. וק"ל), כדמשמע מדברים (כט, כב):
"גפרית ומלח שרפה כל ארצה לא תזרע ולא תצמיח ולא יעלה
בה כל עשב כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצבאים אשר הפך
ה' באפו ובחמתו"

מזכיר בפסוק גם אדמה וצבאים והרי עליהם לא המטיר ה'
גפרית ואש, אלא כדלעיל שזוהו המטרה שלאחר הפיכתו.

1) וצ"ע, הרי אחרי שהוריד גפרית ואש – הפכן, א"כ
כיצד יבוא לצוער היוזק מהגופרית שבמעמקי האדמה.

וי"ל שגם אחר הפיכתו שוב שרף הקב"ה את אדמת
המקום בגפרית (כדי שלא יצמח שם שוב שום דבר לעולם
– שלזה לא די בגפרית ואש הראשונים כי (כנ"ל) ה"ה
בטבורה של ארץ (ראה רש"י יט, כח) ומה שהי' למעלה
– עכשיו הוא למטה, ומה שלמטה – למעלה, ולמעלה הרי

וי"ל, שאחר שראו בנות לוט שלמרות שניצולה העיר צוער, בכל-זאת לא נחה דעת אביהם ועקר גם משם, ולא עבר לעיר אחרת אלא עלה וישב בהר – מכך הסיקו שעתה כל העולם נחרב כמו בדור המבול דאל"כ מדוע התיישב אביהם במערה.



מלאכים בגדר דלוט

א' מאנ"ש

תושב השכונה

עה"פ (בראשית יט, א) "ויבאו שני המלאכים סדמה בערב ולוט יושב בשער סדום..." , וברש"י (ד"ה המלאכים) מפרש "ולהלן קראם אנשים, כשהיתה שכינה עמהם קראם אנשים, דבר אחר, אצל אברהם שכחו גדול והיו המלאכים תדירין אצלו כאנשים קראם אנשים, ואצל לוט קראם מלאכים".

ולכאורה צריך ביאור, שהרי בהמשך הפסוקים (פסוק י"ד) קורא אותם אנשים גם אצל לוט.

ורש"י אינו מתעכב כלל בענין זה, ולכאורה זה שקוראם אנשים סותר לגמרי את דבריו הקודמים, ורש"י מוכרח להסביר זאת, דהרי מדובר בבן חמש למקרא, וע"כ צריך לומר שרש"י הסיר שאלה זו עוד כשהביא פירושו בתחלה, כדלקמן.

והוא, דלכאורה מדוע אין רש"י מסתפק בהפירוש הראשון "כשהיתה שכינה עמהם קראם אנשים", ומביא פירוש נוסף? אלא, דבפירוש הב' עונה על שאלה הנ"ל, דהחילוק השני הוא "שאצל אברהם שתדירין קראם מלאכים" ואילו אצל לוט לא היו תדירין, ולכן קוראם מלאכים.

ובנדוד, בפסוקים בהם מוזכרים שם "אנשים", ה"ז לאחרי שהמלאכים נכנסו ויצאו וישבו בביתו ודיברו יחד (כפרש"י פס' ד), א"כ כבר נחשבו תדירין אצלו ולכן כאן קוראם הפסוק אנשים אף בלוט. וק"ל.



י"תצחק שרה"

הנ"ל

פר' וירא י"ח י"ב "ותצחק שרה בקרבה לאמר", וידועה השאלה: מדוע צחקה שרה אמנו ולא האמינה בהקב"ה, והרי בנביאות היא במעלה על אברהם, וביותר צריך להבין, מדוע רש"י לא ביאר זה, דשאלה זו עולה לבן חמש למקרא? ועוד אינו מובן, המשך הדו"ד שבין שרה להקב"ה, שהקב"ה אומר: "למה צחקה שרה", ושרה עונה? "לא צחקתי". והוא פלא, דאין לומר ששרה לכאורה הכחישה את שצחקה, ומהו שהקב"ה עונה לה "לא כי צחקת", ורש"י אינו מתעכב ולא כלום בענין זה.

וע"כ מוכרח לומר שבדברי רש"י הדברים מתורצים, והוא ע"פ מה שמבאר רש"י (יח, יב ד"ה עדנה) "דבר אחר לשון עדן זמן וסת נידות", שמזה משמע, שמכיון שנידה היא ואין לה וסת, לכן לא יתכן ע"פ תורה שיהיה לה ילדים, וזהו מה שצחקה.

וע"פ דברי רש"י אלו, מובן גם מה שהכחישה שרה ואמרה שלא צחקה, והוא ע"פ המבואר בכ"מ (גמ' ב"מ ריש פרק אלו מציאות): דישנם ג' דברים שבהם ניתן לשקר, ואחד מהם הוא צניעות. וא"כ אתי שפיר מה שהכחישה ושיקרה בענין זה*.

אמנם ע"ז ענה לה הקב"ה: "לא כי צחקת", דשאני במקרה דנן (שמביא רש"י) "שהיו אומרות (השרות) לא ילדה שרה אלא אסופי הביאה מן השוק", ולכן במקרה זה, אומר הקב"ה לשרה, שאין מקום לצניעות, אלא צריך לומר דברים כהווייתן, ובריש גלי – דלכן נקרא 'יצחק' ע"ש צחוק זה.

הערת המערכת: ולהעיר שאין הבן חמש למקרא יודע הגמרא שבעניני צניעות מותר לשקר, (דלפי כללי רש"י דרבינו אינו), נראה לומר שהבן חמש למקרא יודע זה מהנהגת בני ביתו.

טענת אברהם "הן לי לא נתת זרע" [גליון]

הת' נחום הלוי שי' לויך
תות"ל המרכזית – 770

בקובץ הערות וביאורים גליון ג' (ש.ז.) כתב הרב ו.ר. עה"פ (בראשית טו, ב-ג) "ויאמר אברם... מה תתן לי ואנכי הולך עירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר", ובפסוק שלאחריו "הן לי לא נתת זרע הנה בן ביתי יורש אותי", והקשה דאלו ב' פסוקים הבאים זה אחר זה ולכאורה כופלים הענין.

ומביא ע"כ ב' תירוצים ממפרשי התורה, ומקשה מדוע לא ראה רש"י צורך לפרשם בפשש"מ. ונשאר בצ"ע.

והנה ברמב"ן פי', וז"ל "והנכון בעיניי כי מתחילה יתאונן, מה יהי' שכרי אחרי שאין לי בנים ואנכי הולך נע ונד בארץ נכריה, יחידי כערער בערבה, אין יוצא ואין בא בביתי זולתי אליעזר איש נכרי אשר לקחתי לי מדמשק, לא מבית אבי ולא מארצי, ואח"כ אמר הן לי לא נתת זרע, כאשר הבטחתני, והנה בן ביתי הנזכר יורש אותי כי זקנתי ויבוא עתי בלא זרע, והנה אני ענוש ויאבד שכרי אשר הבטחתני בו בראשונה". עכ"ל.

וי"ל שפי' זה מונח בפשט הכתובים עד כדי שאין רש"י זקוק לפרשו: הנה לשון "מה תתן לי" מורה שאין באפשריות לתת לאברהם כיון שנמצא במעמד ומצב ד"ערירי" (וכפירש"י: "ערירי - ל' חורבן"), וכן מביין אף הבן חמש למקרא, שכאשר אדם נמצא בצער עמוק הנה כל מה שיתנו לו אינו נחשב לו למאומה.

ובפסוק השני מעלה אאע"ה טענה אחרת - שאפי' באם אכן יותן לו מאת ה' כל-טוב, הרי ש"בן משק ביתי הוא דמשק אליעזר יורש אותי" - יירשני אדם זר ונכרי. וכפרש"י עה"פ (ד"ה הן לי לא נתת זרע) - "ומה תועלת בכל אשר תתן לי". היינו דגם כשיינתן לאאע"ה לא תהי' תועלת בזה (לא מטעם שערירי הוא (ועוד טעם נוסף לעצבוננו - בן משק ביתו הוא דמשק אליעזר), אלא) כיון שזר יירשנו (ולא שמפאת אי-הנוחות והעצבון שבמגוריו עם הנכרי לא יסייע לו במאומה מה שיינתן לו מאת ה').

לע״נ

הרב אפרים יהודה

בן הרב יהושע ע״ה

גולדברגר

נלבי״ע ב' מר-חשון ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות

הרב חיים בן-ציון

ואשתו מרת דבורה האדא שיחיו

חן

שיראו נחת מילדיהם ומנכדיהם

ולהצלחה בגשמיות וברוחניות

לעי"נ
האשה החשובה
מרת **לאה** בת **מרים** ע"ה
קרוגליאק
נלב"ע ח"י תמוז ה'תשס"ו
ת.נ.צ.ב.ה.