

ב"ה

קובץ חידושי תורה

קרית מלך רב

גיליון ב' (צד)

יו"ל ע"י תלמידי התמימים
דישיבה גדולה תומכי-תמימים
ליובאוויטש קרית-גת

ניסן ה'תשע"ה

קובץ חידושי תורה
'קרית מלך רב'
"קרית-גת: אתהפכא דאל תגידו בגת
(שמואל-ב א, כ) - שתהי' קרית מלך רב".
(לשון כ"ק אדמו"ר בברכתו לישיבה)

כתובת המערכת:
ישיבת תות"ל קרית-גת
אליהו הנביא 5, 82106
פקס: 08-6885562
דוא"ל: KiryatMelechRav@gmail.com



חברי המערכת:
הת' לוי יצחק הלוי שיחי' הבר
הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' הבר

סיוע בעריכה:
הת' שניאור זלמן שיחי' סלונים
הת' שלום דובער שיחי' פעוונזנער

פתח דבר

בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לַעֲזֵי:

(תהלים קיד, א)

..ומכיון שהקב"ה הוציא אותו לחירות מכל הענינים הבלתי רצויים, עניני מצרים, והעמידו במצב של חירות.. הרי אין מתאים לו להיכנס שוב לעניני מצרים, ולכן לא רק שאינו מקבל את דברי היצר הרע.. אלא עוד זאת, הוא בורח ממנו..

(משיחת כ"ד אלול ה'תשמ"ה)

ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר, הנשנית בריבוי מענות ושיחות קודש, ובעמדנו שבועות מספר קודם יום הבהיר י"א בניסן – יום הולדתו של רבינו, הננו להגיש בזאת את קובץ 'קרית מלך רב' גליון צד, השני לשנה זו.

מעלתם של חידושי התורה – כבר נודעה בשער בת רבים, הלא הם דברי אדמו"ר הזקן באגרת הקודש (סי' כה): "ולכן באים העליונים לשמוע חידושי תורה מהתחתונים, מה שמחדשים ומגלים תעלומות החכמה שהיו כבושים בגולה עד עתה".

ובדורנו זה הוסיף כ"ק אדמו"ר נדבך נוסף, אשר מלבד היות החידושים גנוזים במוח הלומד, ישנה מעלה גם בכתיבת חידושי התורה והדפסתם. וכלשונו: "גם לפרסם בכתב או בדפוס החידושי-תורה".

ברבות השנים, כ"ק אדמו"ר חזר על דרישה זו פעמים רבות, וכתרים הרבה קשר לה: ע"י כתיבת והדפסת החידושים, נוספת חיות מיוחדת בלימוד, ובקנאת הסופרים – שמרבה חכמה. כן חידושי התורה מהווים הכנה לגאולה שבה יקוים היעוד "תורה חדשה מאיתי תצא".

וע"כ שמחים אנו להגיש קובץ זה, הרואה את אור הדפוס שבועות מספר קודם יום הבהיר י"א בניסן, יום הולדתו של רבינו נשיאנו, אשר בו מזלו ומזל כל אנשי הדור גובר, וסמוכים ובטוחים אנו אשר קובץ זה יגרום לו לנח"ר רב.

כידוע, סדר בתורה – תורה הוא, ובעריכת קובצים אלו הורנו רבינו כלל גדול, שיש לכתוב את החידושים ע"פ סדר שמות התלמידים ולא ע"פ הנושאים השונים, וזאת בכדי להדגיש את האחדות בין כל חלקי התורה. אולם ע"מ להקל על המעיין, הצבנו בראש הקובץ 'מפתח נושאים' שיקל על המעיין למצוא את אשר ליבו חפץ.

ראוי לציין, שחלק נכבד מהקובץ עוסק במס' גיטין, הנלמדת בשנה זו בישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי העולם.

בקשר לחג הפורים דאזלינן מיניה הצבנו בראש הקובץ 'דבר מלכות' – מאמר חסידות שהשמיע רבינו בהתוועדות ש"פ תשא ה'תשכ"ח, ואף הוגה על ידו (ונדפס כ'הנחה' בסה"מ מלוקט ח"א). לחביבותא דמילתא, הבאנו קודם המאמר תצלומים מעלי ההגהה – בפרסום ראשון.

במדור 'דובב שפתי ישנים' הבאנו תשובה בהל' תפילין שכתב הגה"ח ר' הלל פעוונזנער ע"ה – רב קהילת חב"ד בצרפת ואב"ד בי"ד 'ועד רבני ליובאוויטש - צרפת'. תודתינו נתונה לבנו – הגה"ח ר' אברהם ברוך שיחי' פעוונזנער, רב קהילת חב"ד בצרפת, אשר הוסיף בזה נופך מדיליה, והואיל לשגר לנו כתבים אלו.

כבר כתב דוד המלך בספר התהלים "שגיאות מי יבין". ובאשר ע"כ, על אף שנעשה מאמץ רב בהגהתו של הקובץ מכל שגיאות וטעויות דפוס ותוכן, הנה לא ימלט שיתכנו אי אלו דיוקים. ובזאת אנו פונים לכל אשר באמתחתו השגות או הוספות על הנכתב כאן – שיחיש לשלחם לשולחן המערכת, יען נוכל לפרסמם בקובצים הבאים אי"ה.

אנו תקוה כי קובץ זה יתקבל בחביבות אצל קהל שוחרי התורה ולומדיה די בכל אתר ואתר, ויהי רצון שתהא פעולה זו הפעולה האחרונה וה'מכה בפטיש', לזירוז והבאת הגאולה האמיתית והשלימה, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין אַ גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו.

בברכת התורה
המערכת

ימים הסמוכים ליום הבהיר י"א בניסן.
קי"ג שנים להולדת כ"ק אדמו"ר, וס"ה שנים לנשיאותו.
קריית-גת, ארץ-הקודש תובב"א.

תוכן העניינים

דבר מלכות

17..... מאמר ד"ה 'כי תשא וגו'.....

דובב שפתי ישנים

27..... תשובה בנוגע למקום הנחת תש"י.....

הערות וחיידו"ת

37..... גדר חיוב ההסיבה.....

41..... גדר תקנת 'בפני נכתב ובפני נחתם'.....

51..... טעם ר"א בדין המביא גט מהמובלעות.....

58..... בענין פלגינן דיבורא.....

65..... ה'רצועה' לסימניה.....

68..... יראת מלך כמשל.....

70..... עצבות הנופלת באמצע עסקיו.....

71..... מדוע "גנאי הוא למשה וששים רבוא".....

74..... ביאור שיטת הר"י מיגאש במחלוקת ר"ש ור"מ.....

79..... יסוד מחלוקת הראשונים בדין אמירה לנכרי.....

86..... דין אדם העומד כדופן לסוכה.....

89.....	גדר הגזירה על פת הכותים.....
100	יהי רצון - שיבנה בית המקדש
104	עציץ וגט הבאים בעלייה
108	מסירות הנפש של נחשון בן עמינדב
110	מעלת ישוב א"י על מילה.....
112	שטיחת עשבים בחג השבועות (גיליון).....
119	ביאור מחלוקת התנאים ב'שייר קרקע כל שהוא'.....
124	בעניין החידושים בפנימיות התורה.....
128	עיון ברשב"א לענין פלגינן דיבורא.....
131	מהות תקנת 'בפני נכתב ובפני נחתם'.....
134	כוונת התוס' 'שלא תחלוק במדינת הים'
136	"תפול עליהם אימתה ופחד" כנבואה
138	פנימיות אבא - פנימיות עתיק
148	המלוכה כמשל ליראה.....
150	זמן כתיבת הספר 'דרך מצוותיך'.....
153	'דעת עליון' ו'דעת תחתון' - בעולמות
158	עפר חו"ל הבא בספינה לארץ.....
164	שיטת רש"י באומר כל נכסי לעבדי.....
167	יגיעה כתנאי ל'יחוד הנפלא' הנפעל בלימוד התורה.....
171	מציאה - האם נחשבת מעשה ידיים?.....
176	בענין החילוק בין 'ידענו' ל'בפני נכתב ובפני נחתם'.....

VII

181	שיטת רש"י ותוס' בסוגיא דפלגינן דיבורא
185	ב' התקופות לע"ל - לשיטת הרמב"ן
187	ביטול בב' סוגי המצות
189	מצרים ככור הברזל
191	האם חלות שיעבוד נכסים חל ע"י שטר דווקא או סגי בקול
204	עציץ נקוב המונח ע"ג יתדות
217	'עיגונא' בשטר שחרור עבד
221	בירור תאריך ב'ספר הזכרונות'
224	דין אונס במכשירי מצוה
230	בירורים בדין רודף ובן סורר ומורה
234	כפירת פרעה באלוקי ישראל
236	שומע כעונה בברכת כהנים
241	ביאור שיטת רש"י בעבד שהביא גיטו
247	ביאורים ועיונים במס' גיטין

מפתח נושאים

תורת רבינו

37.....	גדר חיוב ההסיבה
68.....	יראת מלך כמשל
71.....	מדוע "גנאי הוא למשה וששים רבוא"
100	יהי רצון - שיבנה בית המקדש
108	מסירות הנפש של נחשון בן עמינדב
124	בעניין החידושים בפנימיות התורה
136	"תפול עליהם אימתה ופחד" כנבואה
187	ביטול בב' סוגי המצות
189	מצרים ככור הברזל
234	כפירת פרעה באלוקי ישראל

חסידות

70.....	עצבות הנופלת באמצע עסקיו
110	מעלת ישוב א"י על מילה
138	פנימיות אבא - פנימיות עתיק
148	המלוכה כמשל ליראה
153	'דעת עליון' ו'דעת תחתון' - בעולמות
167	גיעה כתנאי ל'יחוד הנפלא' הנפעל בלימוד התורה

משיח וגאולה

185 ב' התקופות לע"ל - לשיטת הרמב"ן

נגלה

41 גדר תקנת 'בפני נכתב ובפני נחתם'

51 טעם ר"א בדין המביא גט מהמובלעות

58 בענין פלגינן דיבורא

65 ה'רצועה' לסימניה

74 ביאור שיטת הר"י מיגאש במחלוקת ר"ש ור"מ

79 יסוד מחלוקת הראשונים בדין אמירה לנכרי

89 גדר הגזירה על פת הכותים

104 עציץ וגט הבאים בעלייה

119 ביאור מחלוקת התנאים ב'שייר קרקע כל שהוא'

128 עיון ברשב"א לענין פלגינן דיבורא

131 מהות תקנת 'בפני נכתב ובפני נחתם'

134 כוונת התוס' 'שלא תחלוק במדינת הים'

158 עפר חו"ל הבא בספינה לארץ

164 שיטת רש"י באומר כל נכסי לעבדי

171 מציאה - האם נחשבת מעשה ידיים?

176 בענין החילוק בין 'ידענו' ל'בפני נכתב ובפני נחתם'

181 שיטת רש"י ותוס' בסוגיא דפלגינן דיבורא

191 האם חלות שיעבוד נכסים חל ע"י שטר דווקא או סגי בקול

204 עציץ נקוב המונח ע"ג יתדות

217 'עִיגוֹנָא' בשטר שחרור עבד

224 דין אונס במכשירי מצוה

230 בירורים בדין רודף ובן סורר ומורה

241 ביאור שיטת רש"י בעבד שהביא גיטו

247 ביאורים ועיונים במס' גיטין

הלכה ומנהג

86 דין אדם העומד כדופן לסוכה

112 שטיחת עשבים בחג השבועות (גיליון)

236 שומע כעונה בברכת כהנים

דרכי החסידים

150 זמן כתיבת הספר 'דרך מצוותיך'

221 בירור תאריך ב'ספר הזכרונות'

פאקסימיליות מכת"ק אדמו"ר

החיות הנת' קאת אמר.

נס"ד ש"פ תשא, מ"ז אדר תשכ"ח.

כי תשא גר', הנה בפרשה זו מבואר בליקוי ענין הקבורה בכסוף ובקרב
 דאקרי משכן, ובפרש סבוכה-בגד ענין מעשה הקטרת, וזה הי'
 הקבורה הקטרת במשכן, ואע"פ טגס בפרשה הקודמת, פ' הצוה, פרובר
 מענין הקטרת, וכן בפ' הבאה, פ' ויקהל, אבל שם נדובר רק בכללות,
 ובפ' זו מבואר הענין בפרטות, דהיינו ההכנות לזה, וזמנה שהיחה
 הקטרת נעשית, וכן גודל הענין שבזה, והלאוים הקטורים בזה והזכר
 הענין שבזה ועד לענין של היפך החיים להעובר עליהם, אשר גם ענין
 זה דהיפך החיים מבואר דוקא בפרשה זו מאחר שכאן מבואר תוכר
 הענין, והגם שגם בקרבנות ישנם כו"כ לאוים כמו חולין בעזרה
 ושומרי חוץ וכו', אך אין זה מגיל לקטרת שחמורה ב"כ עד לענין
 של היפך החיים היעולה למנוח.

והנה כללות ענין הקרבנות ומעשה הקטרת עולה לעבודת המשכן, וכפ"י
 בסאך דגום ההילולא שיעקר העבודה במשכן ומקדש הו"ע
 עבודת הקרבנות (על פי מלכה הקטרת) ולכן הי' המשכן מעצי ששים
 דוקא (כמבואר שם) ועליו נעשה הושכנתי בתוכם, דהנה כללות ענין
 הקרבנות הו"ע קירוב כל הבמות (ספר בהיר סמ"ו), ועד להקירוב
 אשר רזא וקורבנא עולה עד רזא דא"ם (זח"ב דלט, א. זח"ג כו, ב)
 אך ישנו חילוק בין קרבנות סתם למעשה הקטרת, דקרבנות נקראים
 אהילת וכמ"ש אח קרבני לחמי לאשי גב', ולכן נקראים ישראל רעים,
 דפי' רעיהי שרנסתי, וכדאיתא במדרש (שהש"ר א' ע"ג לסוטה), זח"ג
 ז, ב) ישראל מפרנסין לאביהם שבשמים, מטא"כ מעשה הקטרת הו"ע
 הריח, ואע"פ שמצד ענין ההתכללות שבקדושה הנה גם בקרבנות ישנו
 ענין הריח, וכמ"ש ריח ניתנת לה' (על פי רש"י ורמב"ם) וכן נקראת הענין
 האכילה, וע"כ הי"ך מתלקים ביה' ששקא הימנית לפרשקא הסטאלית,
 גבי קטורת דוקא, כיון שדוקא בקטרת הנה עיקר ענינה הוא הריח,
 וע"כ הנה כחה הקטרת דוקא הוא להפך הלעו"ו, דהנה הקרבנות צ"ל
 מן המותר בפיר דוקא, מטא"כ בקטרת ישנו גם ענין המור שזהו"ע
 הלעו"ו וכמו שמבאר אדה"ו (בתו"פ דרושי תפוחים) בענין ששה
 חדשים בשמן המור, ולא רק ששה חודשים הוא מלעו"ו, אלא שכל אחד
 ואחד מסמני הקטרת עוקר עם ענין הלעו"ו, שהרי בקטרת י"א
 סמנים, שכל אחד מסמני הקטרת הוא אחד מן י"א, ש"א הוא ענין
 הלעו"ו שאינו (כמו בקדושה ששם הוא) עשר ולא אחד עשר, ועוד
 שהרי י"א סמנים אלו הם כנגד י"א אלופי עשיר, דהיינו שכל אחד
 מסמני

תצלום מספר 1 (מוקטן מהגודל המקורי)

השמיר לא יכלכלוך ואף כי הגיח הזה, שזו היא המיהה קיימת, אך לאחר שרצחתי את רגלי, אז איך האב זיך אכגיוואסען מלהיות מתלבט בבית המקדש, א"כ איככה אשפם כו'.

דאע"פ שגם בזמן הגלות ישנו ענין הקרבנות והפלות במקום קרבנות תקנום וכמו"כ ישנו גם ענין הקטרת עשיו, שזהו"ע הפלה המנחה, שלק' מנחה קטרה, וכמבואר בהדרוסים המבארים מעלת תפלה המנחה על אשר התפלות, דאלו' לא נענה אלא בתפלה המנחה, כמ"ס בהפטרות דכתת זו, אך ההמשכה שע"י התפלה היא רק בפנימיות העולמות, וידוע שהמשכה ג"ל בחיצוניות העולמות כמבואר בענין התורה ש"ל למוציאיהם בפה דוקא, וכמו שמארין אה"ז בחגיגא, וכן במצוות צ"ל מעשה המצוות דוקא, ועד שכללות ענין החומ"צ הוא דוקא למטה בעוה"ז ולמצרים ירדנם, ובקרבנות אמנם כן הוא שעל ידם הוא גילוי ההמשכה גם בחיצוניות העולמות, משא"כ ע"י התפלות דבמקום קרבנות תקנום ההמשכה היא רק בפנימיות העולמות כ"ל, ולהיות דבמק"י המצוות ההמשכה היא בחיצוניות העולמות, הנה גם ע"ז עונה כנס"י פשטי"א את כתנתי וגו' שא"ל הם הלבוסים דמעשה המצוות, סקו"ל המצוות אינו כמ"ס סצורין להיות ובסימנח, וא"כ איככה אלבטנה.

וע"ז ממשין בהפסוק, דודי שלח ידו מן החור, והיינו שהגם דרוה"ק מסיבה כסם הקב"ה רחצתי את רגלי איככה אשפם, אבל מצד הענין דדודי שלח ידו, אשר דודי הו"ע האהבה עצמית של הקב"ה לנשמות ישראל (וכמו שמבאר אה"ז בהמאמר עה"פ קמתי אני לפתוח לדודי, ונתבאר בשיח"כ כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע - בתורת שלום ליל סמח"ת חרס"ו - בהנחת כ"ק מו"ח אדמו"ר) ומצד האהבה עצמית, הנה שלח ידו מן החור, דחור הוא מל' חור כרפס וכן מל' חרות וע"ז נעשה המהתי לי, ולאחר הפתחי לי הד' דרגות דאחרתי רעיתי יונתי חמתי, סאלו הן ד' מדרגות בין בעבורה בענין האהבה, דלית פולחנא כפולחנא דרחימותא, ובין בעבורה דקיום המצוות, דד' מדרגות אלו הן כנגד ד' אותיות דסם הוי' (וכמבואר בלקו"ה ובמאמר דאדמו"ר מוהר"ט רשנת חוב"ת) וע"ז הנה לי הוריס יתה אורה ושמחה ושכון ויקר, אטר בד"א י"ל שהד' ענינים דאורה ושמחה וגו' הם ג"כ כנגד הד' איתיות ושם הוי', דאורה זו תורה וכמ"ס כי נר מצוה ותורה אור, שזהו"ע ספי' התכ', שמחה הו"ע מועדים לשמחה, כהו"ע ספי' הבינה, ושכון זו מילה סיהו"ע ספי' היסוד שהוא יקר הז"א, ויקר אלו הפלין טהם בחי' המלכות וכמבואר במשפטים דסערי אורה בענין התפלת טהם הכמה הגאה וכמו שהיא בשרשה הנחת חת' בלתי מוגה.

תצלום מספר 3 (מוקטן מהגודל המקורי)

-7-

בעצמות א"ס ב"ה, שהו מש"כ כזהר חדר, שהתפלגן הם דיוקנאה
 דהתמלי" דמלבא עילאה, דדיוקנא הו"ע פלי" המלכות, דחפליגן הם
 דיוקנאה דתחמלי" דמלכא עילאה היינו מלכות ממנ ענושסת
 בעצמות א"ס, והיינו שעל ידי תפחלי לי נמשך אהר" אותיות
 דסס הוי" בעבודה, וכן בהאורה ושמה וכו'.

וזהו גם כן מש"כ ליהודים היתה אורה וכו' וכמ"ש בזמ"ג
 דכל הכופר בע"ז נקרא יהודי, והיינו שקודם ישנו
 ענין המסי"ג סבזה עמדו או בימי הפורים, וזהו"ע התחלו
 לי פתח כחודה של פתח שהו"ע המסי"ג, ואח"כ הן חד" מדריגות
 דאורה ושמה ושטון ויקר, וזהו ג"כ מש"כ איס יהודי הו"
 בשטון הבירה ושטו מדרכי, דמדרכי מן התורה ענין סזאמר
 מר דוד, ומתרגמינן מירא דכ"א, וכמבואר בהו"א, ויהודי
 הו"ע המסי"ג כנ"ל, דיהודי הוא מלשון הודאה שלמעלה מסו"ד,
 וזה פעל ככולם את ענין המסי"ג. שהו היפך מצבם הקודם
 שהשתחו לאנדרטי" כמסופר במטרא, ואח"כ נמשך ממסי"ג זה
 בהר" אותיות דסס הוי", אורה ושמה וכו' ועד לאורה ושמה
 ושטון ויקר למטה מעטרה שפתים, כשטונו של מקרא.

שם
 ה'ב'ר'
 ה'ג'
 ה'ד'
 ה'ה'

הנחת ה" בלתי טובה

דבר מלכות

מאמר ד"ה 'כי תשא וגו'

בס"ד. ש"פ תשא, ט"ז אדר, ה'תשכ"ח*.

(הנחה)

כי תשא גו', הנה בפרשה זו¹ מבואר ענין העבודה במשכן ובמקדש דאקרי משכן², ענין מעשה הקטרת, שזה הי' מהעבודות העקריות במשכן, ואעפ"י שגם בפרשה הקודמת, פ' תצוה³, מדובר מענין הקטרת, וכן בפרשה הבאה, פ' ויקהל⁴, אבל שם מדובר רק בכללות, ובפרשה זו מבואר הענין בפרטות, דהיינו ההכנות לזה, וממה שהי' הקטרת נעשית, וכן גודל הענין שבזה, והלאוים הקשורים בזה וחומר הענין שבהם ועד לענין של היפך החיים להעובר עליהם, אשר גם ענין זה דהיפך החיים מבואר דוקא בפרשה זו מאחר שכאן מבואר חומר הענין, והגם שגם בקרבנות ישנם כו"כ לאוים כמו חולין בעזרה ושחוטי חוץ וכו', אך אין זה מגיע לקטרת שחמורה כ"כ עד לענין של היפך החיים להעושה במתכונתה.

והנה ענין הקרבנות ומעשה הקטרת ה"ז עבודת המשכן, וכמשנ"ת במאמר דיום ההילולא שעיקר העבודה במשכן ומקדש הו"ע עבודת הקרבנות (שכולל גם מעשה הקטרת), ולכן הי' המשכן מעצי שטים דוקא וכו' (כמבואר שם) ועיכ"ז נעשה הושכנת

* המאמר הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר, ונדפס בסה"מ מלוקט א'.

¹ ל, לד ואילך.

² עירובין ב, א. וש"נ.

³ ל, ז ואילך.

⁴ לז, כט.

בתוכם, דהנה כללות ענין הקרבנות הו"ע קירוב כל הכחות⁵ ועד להקירוב אשר רזא דקורבנא עולה עד רזא דא"ס⁶, אך ישנו חילוק בין קרבנות סתם למעשה הקטרת, דקרבנות נקראים אכילה וכמ"ש⁷ את קרבני לחמי לאשי גו', ולכן נקראים ישראל רעית⁸, דפי' רעיתי פרנסתי בשני תמידין כו' וכדאיתא במדרש⁹ ישראל מפרנסין לאביהן שבשמים, משא"כ מעשה הקטרת הו"ע הריח, ואע"פ שמצד ענין ההתכללות שבקדושה הנה גם בקרבנות ישנו ענין הריח, וכמ"ש ריח ניחוח לה¹⁰ אך בעיקר הקרבנות הם ענין האכילה, וע"כ היכן מחלקים בין נוקבא דפרדשקא הימנית לפרדשקא השמאלית, גבי קטרת דוקא, כיון שדוקא בקטרת הנה עיקר ענינה הוא הריח, וע"כ הנה בכח הקטרת דוקא הוא להפך הלעו"ז, דהנה הקרבנות צ"ל מן המותר בפ"ך דוקא, משא"כ בקטרת ישנו גם ענין המור שזהו"ע הלעו"ז וכמו שמבאר אדמו"ר הזקן¹¹ בענין ששה חדשים בשמן המור ומרדכי מירא דכיא, ולא רק שהמור הוא מלעו"ז, אלא שכל אחד ואחד מסממני הקטרת קשור עם ענין הלעו"ז, שהרי בקטרת דוקא י"א סממנים (ואם חסר א' כו'), היינו שכל אחד מסממני הקטרת הוא אחד מן י"א, שי"א הוא ענין הלעו"ז שאינו (כמו בקדושה ששם הוא) עשר ולא אחד עשר, ועוד שהרי י"א סממנים אלו הם כנגד י"א אלופי עשו, דהיינו שכל אחד מסממני הקטרת הוא כנגד אחד מאלופי עשו, וא"כ כל אחד מן הי"א סממנים קשור עם ענין הלעו"ז, שענין הקטרת הוא להפך את הלעו"ז לקדושה, והכח לזה הוא מאחר שקטרת הו"ע הריח שמגיע למעלה יותר מקרבנות.

והנה מעלת הריח הוא שמגיע בעצם הנפש, וע"כ בכח הריח, ודוקא ריח חזק, לעורר מהשינה, שזה בכח הריח דוקא ואי"ז בכח האכילה, ואדרבה, שאכילה גורמת לשינה, וע"כ איתא במס' יומא¹² שהכ"ג צריך למעט באכילתו בערב יוה"כ, מפני שהמאכל מביא

⁵ ספר הבהיר סמ"ו.

⁶ זח"ב רלט, א. זח"ג כו, ב.

⁷ פנחס כח, ב.

⁸ שה"ש א, ט.

⁹ שהש"ר א' ע"פ לסוסתי. זח"ג ז, ב.

¹⁰ עטרת ראש לו, ב. ד"ה וירח ה' את ריח הניחוח תרד"ע ואילך (המשך תער"ב ח"א ע' תלו ואילך). זח"ג קל, ב. רפט, א.

¹¹ בתו"א דרושי פורים (צב, א. צט, א).

¹² יח, א.

את השינה, משא"כ ריח מעורר מהשינה, מאחר שמגיע בעצם הנפש, וזהו מה שעבודת הכה"ג ביוה"כ אחת בשנה היתה בקטרת דוקא שהו"ע הריח, דכמו באדם למטה הנה הריח בכחו לעורר את עצם הנפש, כמו"כ הוא במקדש שעבודה בריח הוא בקה"ק, ואע"פ שהי' נכנס לשם גם עם דם הקרבנות, אך עיקר העבודה בקה"ק היתה בקטרת, וחידוש מעשה הקטרת ביוה"כ הוא בקה"ק, ומצד מעלת ענין הקטרת ע"כ וכל אדם לא יהי' באהל מועד וגו'¹³, וגם בכל השנה (שבחסידות מבואר ענין זה לגבי יוה"כ¹⁴ — אבל כן הוא בכל השנה¹⁵ מצד מעלת הקטרת), שהו"ע הריח שמגיע בעצם הנפש, והנה כמו שבגשמיות בכח הריח דוקא לעורר מהשינה כמו"כ הוא ברוחניות שבכדי לעורר מהשינה הוא ע"י הריח דוקא, והנה ענין השינה נתבאר במאמר דפורים¹⁶ בענין מש"כ¹⁷ אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק וגו', והיינו שהגם דכנסת ישראל ישנה בגלותא, אך מאחר שלבי ער, דהיינו שהיחידה שבנפש היא בשלימות וער אצל כאו"א, ע"כ קול דודי דופק פתחי לי, בכדי שיהי' אחותי רעיתי יונתי תמתי (והנה במאמר הנ"ל נתבאר פסוק זה דאני ישנה וגו' והמשך הפסוקים פשטתי את כתנתי וגו', אשר הביאור בהם הוא דלאחר הקול דודי דופק) הנה ע"ז עונה כנסת ישראל פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה, ומביא אדמו"ר מהר"ש ואדמו"ר הצ"צ ברשימותיו לשה"יש (עה"פ¹⁸ דודי שלח ידו וגו') דבמד"ר שה"ש עה"פ פשטתי את כתנתי וגו' איתא, דקאי על בגדי כהונה ובגדי מלכות שפשטו ממנו בגלות, דלכאורה אינו מובן השייכות דבגדי כהונה וכו' לכאן, ומבארים, דמאחר שאני ישנה בגלותא וקול דודי דופק לעורר מהשינה, ע"כ התשובה ע"ז היא דפשטתי את כתנתי, שחסרים לה הבגדי כהונה כו', ולכן אי אפשר שתהי' עבודת הקרבנות שנק' ריח ניחוח לה', ובפרט מעשה הקטרת שהו"ע הריח, והריח מעורר מהשינה, ומאחר דפשטתי בגדי כהונה ואין ריח הקרבנות והקטרת, א"כ איככה אלבשנה להתעורר בבחי' אחותי רעיתי כו', וע"ז משיבה רוח הקדש בשם הקב"ה רחצתי את רגלי איככה אטנפם, דהנה

¹³ אחרי טז, יז.

¹⁴ אוה"ת יוה"כ ד"ה וכל אדם (ע' א'תקנה ואילך).

¹⁵ יומא מד, א.

¹⁶ ד"ה בלילה ההוא פ"ב ואילך (לעיל ע' קלב ואילך).

¹⁷ שה"ש ה, ב.

¹⁸ שם, ד.

ביהמ"ק נקרא¹⁹ הדום רגליו של הקב"ה, ובביהמ"ק הי' השראת השכינה, כמ"ש²⁰ הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה, שזו היא תמיהה קימת, אך לאחר שרחצתי את רגלי, אז איך האב זיך אפגעוואשן מלהיות מתלבש בבית המקדש, א"כ איככה כו'.

ואע"פ שגם בזמן הגלות ישנו ענין הקרבנות דתפלות כנגד קרבנות תקנום²¹, וכמו"כ ישנו גם ענין הקטרת עכשיו, שזהו ענין תפלת מנחה, שנקראת מנחת קטרת, וכמבואר בהדרושים המבארים מעלת תפלת המנחה על שאר התפלות, ואף אלי' לא נענה אלא בתפלת המנחה²², כמ"ש בהפטרה דשבת זו²³. אך ההמשכה שע"י התפלה היא רק בפנימיות העולמות, וידוע שההמשכה צריכה להיות גם בחיצוניות העולמות כמבואר בענין התורה שצריך להיות למוציאיהם בפה²⁴ דוקא, וכמו שמאריך אדמו"ר הזקן בתניא²⁵, וכן במצוות צריך להיות מעשה המצוות דוקא, ועד שכללות ענין התורה ומצות הוא דוקא למטה בעוה"ז דלמצרים ירדתם²⁶, ובקרבנות אמנם כן הוא שעל ידם הוא גילוי ההמשכה גם בחיצוניות העולמות, משא"כ ע"י התפלות דבמקום קרבנות תקנום ההמשכה היא רק בפנימיות העולמות, ולהיות שע"י המצוות ההמשכה היא בחיצוניות העולמות, הנה ע"ז עונה כנסת ישראל פשטתי את כתנתי וגו'.

וע"ז ממשיך בהפסוק, דודי שלח ידו מן החור, והיינו שהגם דרוה"ק משיבה בשם הקב"ה רחצתי את רגלי איככה גו', אבל מצד הענין דודי שלח ידו, אשר דודי הו"ע האהבה עצמית של הקב"ה לנשמות ישראל (וכמו שמבאר אדמו"ר הזקן בהמאמר על הפסוק קמתי אני לפתוח לדודי, ונתבאר בשיחת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע²⁷), ומצד

¹⁹ דברי הימים א כח, ב.

²⁰ מלכים א ח, כו.

²¹ ברכות כו, ב.

²² ברכות ו, ב.

²³ מלכים א יח, לו.

²⁴ עירובין נד, א.

²⁵ פל"ז.

²⁶ שבת פח, סע"ב.

²⁷ בסה"ש תורת שלום ליל שמח"ת תרס"ו - בהנחת כ"ק מו"ח אדמו"ר (ע' 59 ואילך).

האהבה עצמית, הנה שלח ידו מן החור, דחור הוא גם מל' חור כרפס וכן מל' חרות²⁸ ועי"ז נעשה הפתחי לי, ולאחר הפתחי לי הד' דרגות דאחותי רעיתי יונתי תמתי, שאלו הן ד' מדריגות בין בהעבודה בענין האהבה, דלית פולחנא כפולחנא דרחימותא²⁹, ובין בעבודה דקיום המצוות, דד' מדריגות אלו הן כנגד ד' אותיות דשם הוי"ו³⁰, ועי"ז הנה ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר³¹, אשר בד"א י"ל שהד' ענינים דאורה ושמחה וגו' הם כנגד הד' אותיות דשם הוי", דאורה זו תורה³² וכמ"ש³³ כי נר מצוה ותורה אור, שזהו"ע ספירת החכמה, שמחה הו"ע מועדים³² לשמחה, שהו"ע ספירת הבינה, וששון זו מילה³² שזהו"ע ספירת היסוד שהוא עיקר הז"א, ויקר אלו תפלין³² שהם בחי' המלכות וכמבואר בסוף דשערי אורה³⁴ וכמו שהיא בשרשה בעצמות א"ס ב"ה, שזהו מש"כ בזהר חדש³⁵ שתפלין הם דיוקנאה דחותמי' דמלכא עילאה, דדיוקנא וחותרם הו"ע ספירת המלכות, והיינו שע"י הפתחי לי נמשך הד' אותיות דשם הוי"ו בעבודה, וכן בהאורה ושמחה וגו'.

וזהו ג"כ מש"כ ליהודים היתה אורה וגו' וכמ"ש בגמרא³⁶ דכל הכופר בע"ז נק' יהודי, והיינו שקודם ישנו ענין המס"נ שבוה עמדו אז בימי הפורים, וזהו"ע הפתחו לי כחודה של מחט שהו"ע המס"נ, ואח"כ הן הד' מדרי' דאורה ושמחה וששון ויקר, וזהו ג"כ מש"כ³⁷ איש יהודי הי' בשושן הבירה ושמו מרדכי, דמרדכי מן התורה מנין שנאמר³⁸ מר דרור, ומתרגמינן מירא דכיא³⁹, וכמבואר בתו"א⁴⁰, ויהודי הו"ע המס"נ כנ"ל, דיהודי

²⁸ רשימות הצ"צ (אוה"ת שה"ש ח"ב ע' תקכט).

²⁹ ראה זהר ח"ב נה, ב. ח"ג רסז, א. לקו"ת שלח מב, ג.

³⁰ וכמבואר בלקו"ת שה"ש (לד, א ואילך) ובמאמר דאדמו"ר מוהר"ש דשנת תרכ"ח (ע' פב ואילך).

³¹ מגלת אסתר ח, טז.

³² מגילה טז, ב.

³³ משלי ו, כג.

³⁴ מו, ב ואילך.

³⁵ שה"ש עט, ב.

³⁶ מגילה יג, רע"א.

³⁷ מג"א ב, ה.

³⁸ תשא ל, כג.

³⁹ חולין קלט, ב.

⁴⁰ מג"א צ, ד.

הוא מל' הודאה שלמעלה מטו"ד, וזה פעל בכולם את ענין המס"נ שכולם נק' יהודיים דוקא וכבמרז"ל שזוהו היפך מצבם הקודם שהשתחוו לאנדרטי' כמסופר בגמרא⁴¹, ואח"כ נמשך ממס"נ זה בהד' אותיות דשם הוי', אורה ושמחה וששון וגו' ועד לאורה ושמחה וששון ויקר למטה מעשרה טפחים, כפשוטו של מקרא.

כי תשא גו', הנה בפרשה זו⁴² מבואר ענין העבודה במשכן ובמקדש דאקרי משכן⁴³, ענין מעשה הקטרת, שזה הי' מהעבודות העקירות במשכן, ואעפ"י שגם בפרשה הקודמת, פ' תצוה⁴⁴, מדובר מענין הקטרת, וכן בפרשה הבאה, פ' ויקהל⁴⁵, אבל שם מדובר רק בכללות, ובפרשה זו מבואר הענין בפרטות, דהיינו ההכנות לזה, וממה שהי' הקטרת נעשית, וכן גודל הענין שבזה, והלאוים הקשורים בזה וחומר הענין שבהם ועד לענין של היפך החיים להעובר עליהם, אשר גם ענין זה דהיפך החיים מבואר דוקא בפרשה זו מאחר שכאן מבואר חומר הענין, והגם שגם בקרבנות ישנם כו"כ לאוים כמו חולין בעזרה ושחוטאי חוץ וכו', אך אין זה מגיע לקטרת שחמורה כ"כ עד לענין של היפך החיים להעושה במתכונתה.

והנה ענין הקרבנות ומעשה הקטרת ה"ז עבודת המשכן, וכמשנ"ת במאמר דיום ההילולא שעיקר העבודה במשכן ומקדש הו"ע עבודת הקרבנות (שכולל גם מעשה הקטרת), ולכן הי' המשכן מעצי שטים דוקא וכו' (כמבואר שם) ועיכ"ז נעשה הושכנתי בתוכם, דהנה כללות ענין הקרבנות הו"ע קירוב כל הכחות⁴⁶ ועד להקירוב אשר רזא דקורבנא עולה עד רזא דא"ס⁴⁷, אך ישנו חילוק בין קרבנות סתם למעשה הקטרת, דקרבנות נקראים אכילה וכמ"ש⁴⁸ את קרבני לחמי לאשי גו', ולכן נקראים ישראל

⁴¹ מגילה יב, א. תוד"ה שלא ע"ז ג, א.

⁴² ל, לד ואילך.

⁴³ עירובין ב, א. וש"נ.

⁴⁴ ל, ז ואילך.

⁴⁵ לו, כט.

⁴⁶ ספר הבהיר סמ"ו.

⁴⁷ זח"ב רלט, א. זח"ג כו, ב.

⁴⁸ פנחס כח, ב.

רעית⁴⁹, דפי' רעיתי פרנסתי בשני תמידין כו' וכדאיתא במדרש⁵⁰ ישראל מפרנסין לאביהן שבשמים, משא"כ מעשה הקטרת הו"ע הריח, ואע"פ שמצד ענין ההתכללות שבקדושה הנה גם בקרבנות ישנו ענין הריח, וכמ"ש ריח ניחוח לה'⁵¹ אך בעיקר הקרבנות הם ענין האכילה, וע"כ היכן מחלקים בין נוקבא דפרדשקא הימנית לפרדשקא השמאלית, גבי קטרת דוקא, כיון שדוקא בקטרת הנה עיקר ענינה הוא הריח, וע"כ הנה בכח הקטרת דוקא הוא להפך הלעו"ז, דהנה הקרבנות צ"ל מן המותר בפ"ך דוקא, משא"כ בקטרת ישנו גם ענין המור שזהו"ע הלעו"ז וכמו שמבאר אדמו"ר הזקן⁵² בענין ששה חדשים בשמן המור ומרדכי מירא דכיא, ולא רק שהמור הוא מלעו"ז, אלא שכל אחד ואחד מסממני הקטרת קשור עם ענין הלעו"ז, שהרי בקטרת דוקא י"א סממנים (ואם חסר א' כו'), היינו שכל אחד מסממני הקטרת הוא אחד מן י"א, שי"א הוא ענין הלעו"ז שאינו (כמו בקדושה ששם הוא) עשר ולא אחד עשר, ועוד שהרי י"א סממנים אלו הם כנגד י"א אלופי עשו, דהיינו שכל אחד מסממני הקטרת הוא כנגד אחד מאלופי עשו, וא"כ כל אחד מן הי"א סממנים קשור עם ענין הלעו"ז, שענין הקטרת הוא להפך את הלעו"ז לקדושה, והכח לזה הוא מאחר שקטרת הו"ע הריח שמגיע למעלה יותר מקרבנות.

והנה מעלת הריח הוא שמגיע בעצם הנפש, וע"כ בכח הריח, ודוקא ריח חזק, לעורר מהשינה, שזה בכח הריח דוקא ואי"ז בכח האכילה, ואדרבה, שאכילה גורמת לשינה, וע"כ איתא במס' יומא⁵³ שהכ"ג צריך למעט באכילתו בערב יוה"כ, מפני שהמאכל מביא את השינה, משא"כ ריח מעורר מהשינה, מאחר שמגיע בעצם הנפש, וזהו מה שעבודת הכה"ג ביוה"כ אחת בשנה היתה בקטרת דוקא שהו"ע הריח, דכמו באדם למטה הנה הריח בכחו לעורר את עצם הנפש, כמו"כ הוא במקדש שעבודה בריח הוא בקה"ק, ואע"פ שהי' נכנס לשם גם עם דם הקרבנות, אך עיקר העבודה בקה"ק היתה בקטרת, וחיודוש מעשה הקטרת ביוה"כ הוא בקה"ק, ומצד מעלת ענין הקטרת ע"כ וכל אדם לא

⁴⁹ שה"ש א, ט.

⁵⁰ שהש"ר א' ע"פ לסוסתי. זח"ג ז, ב.

⁵¹ עטרת ראש לו, ב. ד"ה וירח ה' את ריח הניחוח תרד"ע ואילך (המשך תער"ב ח"א ע' תלו ואילך). זח"ג קל, ב. רפט, א.

⁵² בתו"א דרושי פורים (צב, א. צט, א).

⁵³ יח, א.

יהי' באהל מועד וגו'⁵⁴, וגם בכל השנה (שבחסידות מבואר ענין זה לגבי יוה"כ⁵⁵ — אבל כן הוא בכל השנה⁵⁶ מצד מעלת הקטרת), שהו"ע הריח שמגיע בעצם הנפש, והנה כמו שבגשמיות בכח הריח דוקא לעורר מהשינה כמו"כ הוא ברוחניות שבכדי לעורר מהשינה הוא ע"י הריח דוקא, והנה ענין השינה נתבאר במאמר דפורים⁵⁷ בענין מש"כ⁵⁸ אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק וגו', והיינו שהגם דכנסת ישראל ישנה בגלותא, אך מאחר שלבי ער, דהיינו שהיחידה שבנפש היא בשלימות וער אצל כאו"א, ע"כ קול דודי דופק פתחי לי, בכדי שיהי' אחותי רעיתי יונתי תמתי (והנה במאמר הנ"ל נתבאר פסוק זה דאני ישנה וגו' והמשך הפסוקים פשטתי את כתנתי וגו', אשר הביאור בהם הוא דלאחר הקול דודי דופק) הנה ע"ז עונה כנסת ישראל פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה, ומביא אדמו"ר מהר"ש ואדמו"ר הצ"צ ברשימותיו לשה"ש (עה"פ⁵⁹ דודי שלח ידו וגו') דבמד"ר שה"ש עה"פ פשטתי את כתנתי וגו' איתא, דקאי על בגדי כהונה ובגדי מלכות שפשטו ממנו בגלות, דלכאורה אינו מובן השייכות דבגדי כהונה וכו' לכאן, ומבארים, דמאחר שאני ישנה בגלותא וקול דודי דופק לעורר מהשינה, ע"כ התשובה ע"ז היא דפשטתי את כתנתי, שחסרים לה הבגדי כהונה כו', ולכן אי אפשר שתהי' עבודת הקרבנות שנק' ריח ניחוח לה', ובפרט מעשה הקטרת שהו"ע הריח, והריח מעורר מהשינה, ומאחר דפשטתי בגדי כהונה ואין ריח הקרבנות והקטרת, א"כ איככה אלבשנה להתעורר בבחי' אחותי רעיתי כו', וע"ז משיבה רוח הקדש בשם הקב"ה רחצתי את רגלי איככה אטנפם, דהנה ביהמ"ק נקרא⁶⁰ הדום רגליו של הקב"ה, ובביהמ"ק הי' השראת השכינה, כמו"ש⁶¹ הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה, שזו היא תמיהה קימת, אך לאחר שרחצתי את רגלי, אז איך האב זיך אפגעוואשן מלהיות מתלבש בבית המקדש, א"כ איככה כו'.

⁵⁴ אחרי טז, יז.

⁵⁵ אוה"ת יוה"כ ד"ה וכל אדם (ע' א'תקנה ואילך).

⁵⁶ יומא מד, א.

⁵⁷ ד"ה בלילה ההוא פ"ב ואילך (לעיל ע' קלב ואילך).

⁵⁸ שה"ש ה, ב.

⁵⁹ שם, ד.

⁶⁰ דברי הימים א כח, ב.

⁶¹ מלכים א ח, כז.

ואע"פ שגם בזמן הגלות ישנו ענין הקרבנות דתפלות כנגד קרבנות תקנום⁶², וכמו"כ ישנו גם ענין הקטרת עכשיו, שזהו ענין תפלת מנחה, שנקראת מנחת קטרת, וכמבואר בהדרושים המבארים מעלת תפלת המנחה על שאר התפלות, ואף אלי' לא נענה אלא בתפלת המנחה⁶³, כמ"ש בהפטרה דשבת זו⁶⁴. אך ההמשכה שע"י התפלה היא רק בפנימיות העולמות, וידוע שההמשכה צריכה להיות גם בחיצוניות העולמות כמבואר בענין התורה שצריך להיות למוציאיהם בפה⁶⁵ דוקא, וכמו שמאריך אדמו"ר הזקן בתניא⁶⁶, וכן במצוות צריך להיות מעשה המצוות דוקא, ועד שכללות ענין התורה ומצות הוא דוקא למטה בעוה"ז דלמצרים ירדתם⁶⁷, ובקרבנות אמנם כן הוא שעל ידם הוא גילוי ההמשכה גם בחיצוניות העולמות, משא"כ ע"י התפלות דבמקום קרבנות תקנום ההמשכה היא רק בפנימיות העולמות, ולהיות שע"י המצוות ההמשכה היא בחיצוניות העולמות, הנה ע"ז עונה כנסת ישראל פשטתי את כתנתי וגו'.

וע"ז ממשיך בהפסוק, דודי שלח ידו מן החור, והיינו שהגם דרוה"ק משיבה בשם הקב"ה רחצתי את רגלי איככה גו', אבל מצד הענין דודי שלח ידו, אשר דודי הו"ע האהבה עצמית של הקב"ה לנשמות ישראל (וכמו שמבאר אדמו"ר הזקן בהמאמר על הפסוק קמתי אני לפתוח לדודי, ונתבאר בשיחת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע⁶⁸), ומצד האהבה עצמית, הנה שלח ידו מן החור, דחור הוא גם מל' חור כרפס וכן מל' חרות⁶⁹ ועי"ז נעשה הפתחי לי, ולאחר הפתחי לי הד' דרגות דאחותי רעיתי יונתי תמתי, שאלו הן ד' מדריגות בין בהעבודה בענין האהבה, דלית פולחנא כפולחנא דרחימותא⁷⁰, ובין בעבודה דקיום המצוות, דד' מדריגות אלו הן כנגד ד' אותיות דשם הוי"ו⁷¹, ועי"ז הנה

⁶² ברכות כו, ב.

⁶³ ברכות ו, ב.

⁶⁴ מלכים-א יח, לו.

⁶⁵ עירובין נד, א.

⁶⁶ פל"ז.

⁶⁷ שבת פח, סע"ב.

⁶⁸ בסה"ש תורת שלום ליל שמח"ת תרס"ו - בהנחת כ"ק מו"ח אדמו"ר (ע' 59 ואילך).

⁶⁹ רשימות הצ"צ (אוה"ת שה"ש ח"ב ע' תקכט).

⁷⁰ ראה זהר ח"ב נה, ב. ח"ג רסו, א. לקו"ת שלח מב, ג.

⁷¹ וכמבואר בלקו"ת שה"ש (לד, א ואילך) ובמאמר דאדמו"ר מוהר"ש דשנת תרכ"ח (ע' פב ואילך).

ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר⁷², אשר בד"א י"ל שהד' ענינים דאורה ושמחה וגו' הם כנגד הד' אותיות דשם הוי', דאורה זו תורה⁷³ וכמ"ש⁷⁴ כי נר מצוה ותורה אור, שזהו"ע ספירת החכמה, שמחה הו"ע מועדים³² לשמחה, שהו"ע ספירת הבינה, וששון זו מילה³² שזהו"ע ספירת היסוד שהוא עיקר הז"א, ויקר אלו תפלין³² שהם בחי' המלכות וכמבואר בסוף דשערי אורה⁷⁵ וכמו שהיא בשרשה בעצמות א"ס ב"ה, שזהו מש"כ בזהר חדש⁷⁶ שתפלין הם דיוקנאה דחותמי' דמלכא עילאה, דדיוקנא וחותרם הו"ע ספירת המלכות, והיינו שע"י הפתחי לי נמשך הד' אותיות דשם הוי' בעבודה, וכן בהאורה ושמחה וגו'.

וזהו ג"כ מש"כ ליהודים היתה אורה וגו' וכמ"ש בגמרא⁷⁷ דכל הכופר בע"ז נק' יהודי, והיינו שקודם ישנו ענין המס"נ שבזה עמדו אז בימי הפורים, וזהו"ע הפתחו לי כחודה של מחט שהו"ע המס"נ, ואח"כ הן הד' מדרי' דאורה ושמחה וששון ויקר, וזהו ג"כ מש"כ⁷⁸ איש יהודי הי' בשושן הבירה ושמו מרדכי, דמרדכי מן התורה מנין שנאמר⁷⁹ מר דרו, ומתרגמינן מירא דכיא⁸⁰, וכמבואר בתו"א⁸¹, ויהודי הו"ע המס"נ כנ"ל, דיהודי הוא מל' הודאה שלמעלה מטו"ד, וזה פעל בכלום את ענין המס"נ שכולם נק' יהודיים דוקא וכבמרז"ל שזהו היפך מצבם הקודם שהשתחוו לאנדרטי' כמסופר בגמרא⁸², ואח"כ נמשך ממס"נ זה בהד' אותיות דשם הוי', אורה ושמחה וששון וגו' ועד לאורה ושמחה וששון ויקר למטה מעשרה טפחים, כפשוטו של מקרא.

⁷² מגלת אסתר ח, טז.

⁷³ מגילה טז, ב.

⁷⁴ משלי ו, כג.

⁷⁵ מח, ב ואילך.

⁷⁶ שה"ש עט, ב.

⁷⁷ מגילה יג, רע"א.

⁷⁸ מג"א ב, ה.

⁷⁹ תשא ל, כג.

⁸⁰ חולין קלט, ב.

⁸¹ מג"א צ, ד.

⁸² מגילה יב, א. תוד"ה שלא ע"ז ג, א.

דובב שפתי ישנים

תשובה בנוגע למקום הנחת תש"י

מאת הגאון החסיד הרב ר' הלל פעוונזנער ע"ה

תולדות חייו

הגה"ח ר' הלל פעוונזנער ע"ה נולד בשנת תרפ"ב בעיירה מינסק, לאביו הרה"ח ר' אברהם ברוך הי"ד (השליח הראשון של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ לערים). זכה להשתתף בהתוועדות האחרונה של כ"ק אדמו"ר הריי"צ ברוסי' בשמח"ת תרפ"ח. במשך שנותיו למד במחותרת בנדודים מעיירה לעיירה ברחבי רוס', שם קנה לו ידיעות רחבות בנגלה ובחסידות. לאחר מכן יצא ב"בריחה הגדולה" בשנת תש"ז, וע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר התיישב בפאריז, שם הוסמך לרבנות ע"י הגה"ח ר' שנ"ז גרליק, הגה"ח ר' נחום שמריהו ששונקין והגה"ח אברהם אליהו פלאטקין ע"ה.

כאשר היגר הרב זלמן שמעון דווארקין לניו יורק בשנת תשי"ג מונה ר' הלל לרב קהל עדת חסידי חב"ד בצרפת. ברבות השנים כינהו כ"ק אדמו"ר מספר פעמים בהתוועדויות בתואר "דער פאריזער רב". ר' הלל זכה לכהן במשך כשני עשורים כר"מ ביישיבת תות"ל ברינוא. נפטר בד' תשרי ה'תשס"ט, ולו מאות תלמידים וצאצאים העוסקים בתורה ובמצוות, בחסידות ובשליחות.

לפנינו 'תשובה' שכתב במענה לשאלה על דבר מקום הנחת תפילין. כדרכו של הכותב, ה'תשובה' נכתבה בתמצות יחסית, דבר המקשה על המעיין המצוי להבינה כראוי. ביריעה שלפניכם, נוספו ביאורים וקטעי קישור ע"י יבלחט"א בנו וממלא מקומו ברבנות – הגה"ח ר' אברהם ברוך שיחי' פעוונזנער, וע"כ תודתינו נתונה לו.

שאלה

מהו מקום הנחת התפילין בקיבורת, והאם משערים זאת כשהיד כפופה או פשוטה והאם המעברתא צריכה להיות על הקיבורת.

רצוני לשאול בדין תפילה של יד שצריך להניחה למטה מחצי פרק הזרוע, ומנהג כל ישראל שלא לחוש להשו"ע והרמ"א ולהקל כהגר"א שאפשר להניח אותה על הקיבורת כולה, והיא צריכה להיות לגמרי על הקיבורת דהיינו בשר התפוח [ואע"פ שיש המקילין שאם רובה על הקיבורת, די בזה, דאמרינן רובו ככולו. אבל רוב אחרונים מחמירים בזה], יש להסתפק כיצד מודדין את חצי הפרק, של הזרוע מבחוץ או לצד הגוף.

ואם נחמיר שצריך למדוד בפנים הזרוע היינו כשהיא כפופה, תצא בעיא גדולה. שהרי לרוב פוסקים צריכה התפילה להיות לגמרי בחצי התחתון של העצם שמן הכתף עד המרפק, ובתפילין רגילים הגדולים שלנו אם מניח כולה על בשר התפוח והיינו רחוק מן המרפק, לא יהא כולה בחצי התחתון של העצם.

יש סופר אחד בברוקלין שעושה רעש בזה, שהרבה אנשים, ובפרט בחורי בר מצווה, אינם יוצאים מצוות תפילין של יד לרוב הפוסקים בתפילין הרגילים שלנו, כי הוא מחמיר (עכ"פ מספק דאורייתא לחומרא) שצריך לקבוע תחילת מקום הקיבורת כשהזרוע כפופה לגמרי, וממילא כדי להיות לגמרי על הקיבורת וגם לגמרי בחצי התחתון של העצם יש רק מקום קטן מאוד. והוא מוכר מטעם זה תפילין של יד קטנים מאוד מאוד באורך וברוחב, אבל בגובה הם כמו התפילין הרגילים שלנו כדי שיוכלו להכניס לתוכן פרשיות מהודרות שלנו. אבל לא שמענו מגדולי הדורות שנהגו כן.

עוד יש להסתפק אם גם המעברתא צריכה להיות בחצי התחתון של העצם.

אבקש מכתר"ה בכל לשון של בקשה, לברר לי כל הנ"ל בהקדם האפשרי כי הדבר נחוץ מאוד למעשה.

יצחק אהרן פענפיל, ליקווד, ארה"ב.

תשובה

יום ו' ערב שבת קודש לסדר 'כלביא יקום (עיין פירש"י)¹... 'יתנשא' י"ג תמוז תש"נ.

להאי מרבנן. חריף ושנון. במצוותיו חפץ מאד. זרוע אף קדקוד (כמאמר רז"ל²) שלמי' יסגא.

א) בענין מקום הנחת תפילין של יד, איתא בגמרא: (מנחות ל"ז ע"א) על ירך – זו קיבורת. ומביא על זה (שם ע"ב) ג' לימודים, א. במקום גובה כתפילין של ראש. ב. ורבי אליעזר אומר: אינו צריך (ללימוד זה) שבתפילין של יד גופא כתוב "לך לאות ולא לאחרים", והיינו למעלה מהקובד"ו (המרפק) ששם מכסים (כמ"ש רש"י שם בד"ה במקום לך, וז"ל: מקום שרוב בני אדם אין נראה לאחרים, דהיינו קיבורת כו'. עכ"ל. וראה שיטה מקובצת שם אות א'). ג. ור' יצחק אומר אינו צריך, דכתיב ושמתם גו' על לבבכם. כנגד הלב. וכתב רש"י קיבורת כנגד הלב היא. ואחר כך מביא בגמרא ענין הטיית התפילין של יד כנגד הלב. ובשולחן ערוך או"ח סי' כ"ז ס"א אין מודגש שזה שיהי' נגד הלב הוא גם טעם על ההנחה בקיבורת וז"ל: מקום הנחתן, של יד בזרוע שמאל בבשר התופח שבעצם שבין הקובד"ו ובית השחי. ויטה התפילה מעט לצד הגוף בענין שכשיכוף זרועו למטה יהיו כנגד לבו, ונמצא מקיים "והיו הדברים האלה על לבבך". הגה. וצריך להניח בראש העצם הסמוך לקובד"ו אבל לא בחצי העצם הסמוך לשחי [סמ"ק]. עכ"ל.

אבל בשולחן ערוך הרב שם סעי' ב' כתב בזה הלשון: "לא יניחנה למעלה מהקיבורת דהיינו שלא יניחנה למעלה מחצי הפרק וכו' [שבין המרפק לכתף] ואפילו בחצי התחתון של זה הפרק לא יניחנה בתחתיתו ממש למטה מהקיבורת, שנאמר 'ושמתם'...

¹ וז"ל: כשהן עומדין משינתם שחרית הן מתגברים כלביא וכארי לחטוף את המצוות... ולהניח תפילין.

² המובא ברבינו בחיי סוף פר' מטות וז"ל: וכענין שדרשו רז"ל וטרף זרוע בזכות תפילין שבורוע אף קדקוד בזכות תפילין שבראש. וראה רא"ש הלכות קטנות הלכות תפילין סט"ו. לקו"ש ח"ט שיחה א' לפר' דברים סעי' י"א.

שתהא שימה כנגד הלב וזהו קיבורת שהוא מכוון ממש כנגד הלב. לכן צריך שיטה התפילין של יד וכו'".

והנה הרב כתב בדבריו הנ"ל שלמעלה מחצי הפרק זהו למעלה מהקיבורת, היינו שקיבורת לענין תפילין נקרא רק המקום הגבוה בקיבורת (קבוץ הבשר) (כמ"ש בתוס' מנחות שם עמ' א' ד"ה קיבורת)) ולא המקום שיש בו רק קצת תפיחת הבשר, אחר שמתחיל ל'שפ'ע ולהתמעט.

ולפי זה מבואר שמה שכתב השימושא רבא שמקום התפילין הוא רק בפלג זרוע, ופירש בהגהת סמ"ק שזה בחצי התחתון כמובא בבית יוסף וז"ל: כתוב בסמ"ק וצריך להניחם במקום גובה של זרוע וזהו בעצם שבין האציל שקורין קובד"ו ובין השחי.. וכתוב בהגהה על זה, ומיהו אין כולו כשר להניח כי אם חצי הזרוע של צד קובד"ו כדאיתא בשימושא רבא פלג זרוע. ובבדק הבית שם: ואין לסמוך על זה ולהניח בו תפילין בכל חצי הזרוע, כי אם במקום התפוח... שהוא בלשון הגמ' זו קיבורת. עכ"ל,

- זהו פירוש מה שכתוב בגמרא "קיבורת" היינו שלדברי הרב בשו"ע (ומקורו מהמג"א שם סק"ב) שמה שכתב הגהת סמ"ק בשם שימושא רבא שלא יניחנו למעלה מחצי הפרק הכוונה בזה שבקיבורת עצמה יניחנה רק במקום הגבוה, ולא למעלה מזה, הרי נמצא שהשימושא רבא בא לפרש מהי הקיבורת שבגמ' לענין תפילין. שלולי דבריו היינו מפרשים שלענין תפילין כשרה כל הקיבורת וע"ז בא השימושא רבא להשמיענו שאין זה כן ורק המקום הגבוה שבקיבורת הוא הנקרא קיבורת לענין תפילין וכנ"ל.

ומה שכתב הגר"א (בהגהותיו לשו"ע שם) שכל הקיבורת כולה כשרה לתפילין של יד, ולפי זה כתב לפרש דברי השימושא רבא דלא כהגהת סמ"ק שפירש חצי הזרוע התחתון אלא ש"פלג זרוע" כלומר חלק הזרוע, דהיינו בהקיבורת כולה. לא זכית להבין שהרי לפי זה נמצא שהשימושא רבא סתם ולא פירש באיזה חלק, ואם סמך על מה שכתוב בגמרא קיבורת, ויודעים מה זה קיבורת. אם כן מה הוסיף לנו במה שאמר פלג, חלק, מהזרוע.

וגם מה שכתב הגר"א בסעיף ז' שהמחבר כתב בשולחן ערוך כפי מה שטעה בהבנת דברי הגהת הסמ"ק, ובבדק הבית חזר בו. אינו מובן שהרי גם בסתם עדים מתרצים דבריהם שלא יסתרו זה את זה (כדאיתא בשו"ע חו"מ סי' ל"ב, עיי"ש, ובפרט בסופו, וז"ל: כל מקום שנוכל ליישב דברי העדים שאין מכחישים זה את זה, מיישבין דבריהן וכמו שנתבאר סי' כ"ט ס"א, [עיי"ש] עכ"ל). והמגן אברהם בס"ק ב' הנ"ל כבר תירץ וכמ"ש בלבושי שרד שם. עיי"ש. וצריך עיון).

ומה שכתב השואל "שמנהג כל ישראל שלא לחוש להשולחן ערוך והרמ"א ולהקל כהגר"א" אין לזה שום מקום. והגע בעצמך שהרי לפי דברים אלו נמצא שמהשולחן ערוך (ובודאי גם קודם לזה) עד שנדפסו הגהות הגר"א ואיבדו בעלמא, הרי נהגו כל ישראל כהשולחן ערוך. ופתאום עזבו בני ישראל, ושבקו לה לחסידתייהו, והתחילו להקל כהגר"א, ולמה לא ימשיכו במנהגם ולצאת ידי כולם.

וגם, מתי היתה השקלא וטריא והכרעת חכמי ישראל לנהוג כהגר"א, אדרבה, הקרוב אליו החיי אדם, כתב שלא לסמוך על זה לענין ברכה³.

(ב) והנה יש מהגדולים ודבריהם מיוסדים על מ"ש המשנה ברורה בביאור הלכה (סי' כ"ז קרוב תחילתו) שרצו להביא ראי' לדעת הגר"א מגמרא מפורשת, ערכין י"ט ע"ב (ואם כן פלא שהגר"א לא הביא ראי' זו) והנה אמרה שם, שמי שאמר משקל ידי עלי, זה עד מרפיקו – האציל (לפירוש רש"י בית השחי, ולר"ת-ר"י עד הקוד"ו – איילנבוין מרפק).

ובגמרא (אחר שקלא וטריא) מקשו ודאורייתא עד הפרק [של היד. חיבור הכף והזרוע] והא גבי תפילין דתיב: "ידך" ותנא... ידך זו קיבורית. ומשני דאורייתא קיבורית כולה, בנדרים הלך אחר לשון בני אדם. (היינו עד האציל, לכל חד וחד כפי פירושו) אם כן, הרי אמרו בפירוש, בענין תפילין קיבורת כולה. אבל באמת אין מכאן שום ראי'. שמה שכתוב

³ הגהה מהמחבר לאחר זמן: כל מה שנכתב בסעיף זה אינו מדוייק, אלא שמקדמת דנא נהגו כסברת הגר"א ועוד פוסקים, שלא החמירו כשולחן ערוך ורמ"א.

בגמרא דאורייתא הוא כעין הענין דלשון בני אדם. שאם אחד יחייב את עצמו משקל ידו כמו שבתורה נקרא יד, אז יהי' הדין בקיבורית כולה.

אבל לענין תפילין, אף שמזה שמניחים בקיבורת מוכרח שקיבורת בכלל היד ולא רק כף היד, והרי אין זו מההלכות שההלכה עוקבת ועוקרת את המקרא (ראה סוטה ט"ז ע"א). אבל אין מוכרח שכל הקיבורת היא מקום תפילין מפני שבזה יש עוד פרטים. נגד הלב וכו' שמצד פרטים אלו לא כל הקיבורת כשרה לתפילין.

במילים אחרות: מזה שמניחים תפילין על הקיבורת מוכח שהקיבורת כולה היא בכלל היד, אבל אין מזה שום הוכחה שהנחת תפילין כשרה על כל הקיבורת, כי בזה צריך לא רק שיהי' על היד, אלא עוד פרטים, כגון כנגד הלב, שמצד פרטים האלו (או, כמו שנת"ל, שכך קיבלנו ממושה רבינו ע"ה) יש חלקים בקיבורת שאינם כשרים לתפילין של יד.

ואדרבא, כד דייקת שפיר, יש להוסיף ראי' להיפך. שלמה הוצרך להביא קיבורת כולה, וכי כאן המקום ללמדנו דין בהלכות תפילין, כשהברייתא שבהל' תפילין כתבה קיבורת סתם, וסמכה על המבין. אלא ע"כ שמכיון שלענין תפילין אין כל הקיבורת מקומן. לכן הוצרך לומר שלשאר ענינים, כגון משקל ידי (דאורייתא) עלי וכל הקיבורת כולה בכלל. [ובלשון בני אדם ידי היינו עד האציל, הקוד"ו לפירוש התוספות. ובית השחי לפירוש רש"י. (למעלה מן הקיבורת מעט. עיין שם)].

ג) ונחזור לדברי הגמרא במנחות, שפשוט שאין בין שלושת הלימודים שום נפקא מינה למעשה. ועל כן אמרו אינו צריך, כלומר יש לימוד יותר קרוב (מתפילין של יד גופא) ופשוט וגלוי, שימה כנגד הלב. ולכאורה קשה, אם קיבורת הוא דווקא המקום הגבוה. וגם נגד הלב הוא ממש, שזהו מקום הקיבורת הנ"ל, איך יכולים ללמוד זה המקום בדיוק משני הלימודים, דתנא קמא ורבי אליעזר. "גובה", ו"לך לאות" וכו' הרי הגובה שביד והמקום המכוסה וכל פרק הזרוע ולא רק חלק מהקיבורת (וגם אם נלמוד כהגר"א שכל הקיבורת כשרה, אבל הרי גם לפי זה לא מניחים למטה ממש. ואיך נלמדה מ"לך" וכו'.

ונ"ל שצריך לומר שהלימודים לראי' על מקום הנחת תפילין של יד, הם כהלימודים בגמרא סוכה (ל"ה ע"א בענין אתרוג. ל"ב ע"ב בענין הדס) על אתרוג וכו'. שמעולם לא פקפק ונסתפק אדם מהו פרי עץ הדר. שכך ראינו ממשוה רבינו ע"ה, אלא שחיפשו רמז במקרא. וכמו שכתב הרמב"ם בפירושו המשניות בהקדמה (בדפוסים הנפוצים דף נ"ד טור א').

וכן הוא גם לענין מקום הנחת תפילין שכתב הרמב"ם בפירושו המשניות במנחות (רפ"ד) שעניניהן נהוגים וידועים ביד כל העם וכו', ורק שחיפשו רמז במקרא, וכעין אסמכתא. (ועל כן, גם מה שכתוב בתפילין של יד לך לאות ולא לאחרים לאות. הוא לאו דווקא. ויכולים להיות בגלוי, ורק המקום גורם כמבואר במנחות שם ל"ז ע"ב. ולמה לא נפרש שצריכים להיות מכוסים דווקא. אלא שכנ"ל שאין זה דרשה גמורה, ולכן לענין שיהי' מכוסה ממש אין אנו דורשים זה. ודרשינן זה רק לענין מקום הנחת תפילין דידעינן בלאו הכי).

אלא שצע"ק מברכות י"ג ע"ב שלענין הלכה אמרו שפסוק "ושמתם על לבבכם" מיבעי לי' לשימה כנגד הלב. אם כן משמע שהיא דרשה גמורה. אבל מצינו כמה פעמים שגם לענין אסמכתא צריך שיהי' מופנה⁴. ומכיוון שיש תנא שדורש מפסוק זה האסמכתא, שמע מינה שלא דרשו לענין הלכה, לדין כוונה בקריאת שמע וכו'.

* * *

ד) ועל עצם השאלה, נ"ל שחצי הפרק צריך למדוד כמו שהוא בחוץ ולא לצד הגוף, ולפי זה יתוסף קרוב לכאצבע בשיעור החצי התחתון של פרק הזרוע.

ועוד. נ"ל שאף על פי שהמשנה ברורה כתב סי' כ"ז ס"ק ל"ד (בשם אחרונים) שגם המעברתא צריך להיות במקום ראוי לתפילין, אבל לא מצאתי אלא בקיצור שולחן ערוך סי' י' ס"ג, ולא לפניו. (אבל לא ראינו אינו ראי'...).

⁴ אמר העורך: עדיין לא מצאתי את המקומות הללו. ואבקש מהקוראים להודיעני, ושכמ"ה. ועוד חזון למועד בעזה"י.

ואף על פי שלכאורה יש להביא רא' שצריך שגם המעברתא תהי' במקום הכשר, ממ"ש הרא"ש בתחילת סדר תיקון תפילין (בדפוסים הנפוצים קכ"ג, ג' ואילך). והעתיקו הב"י סי' ל"ב ד"ה וכה יעשה, לענין מקום יש בראש וכו'. שגם התיטורא והמעברתא הם במקום זה והוא בענין מידת אורך ורוחב הבתים, שהרא"ש שם בשם הב"י כתב להוכיח שזהו יותר מכאצבע (עיי"ש), והשימושא רבא כתב שזה צ"ל ב' אצבעות והרא"ש מסיק וז"ל: והאידינא שאין עושים רחבים ב' אצבעות, לפי שהתיטורא והמעברתא רחבים, ואם היו הבתים רחבים ב' אצבעות מלבד התיטורא והמעברתא לא הי' מקום בראש להניח ב' תפילין, וחזינא בפרק המוצא תפילין (עירובין צ"ה ע"א) דעם התיטורא והמעברתא יש מקום בראש להניח ב' תפילין, הלכך נהגו לעשות אורך ורוחב הבתים בלא שיעור. עכ"ל. הרי שפתיו ברור מללו שגם המעברתא צריכה להיות במקום תפילין. אבל יש לדחות רא' זו, כי י"ל שכוונתו למעברתא לא של התפילין שלצד העורף (שהיא יכולה להיות מחוץ למקום התפילין אלא),

- היינו שגם המעברתא של התפילין שלצד המצח צריך להביא בחשבון, מכיון שהתפילין שאחוריהם לצד העורף. צריך שלא יהיו מונחים (הם והתיטורא שלהם) על המעברתא (של התפילין שלצד המצח) אלא על הראש. ולכן הזכיר את המעברתא אבל לא מצד המעברתא בעצמה. והטעם, שאף על פי שמעברתא הלכה למשה מסיני (מנחות ל"ה ע"א). זה דין בקשירת התפילין, שלא תהי' (הקשירה) ברצועה שעל גביהן אלא ברצועה העוברת בתוך התפילין ומחוברת עמהן.

אבל אין דין המעברתא חמור מדין הרצועה בעצמה, שאין מוכרח שתהי' דווקא במקום הראוי לתפילין. ובלבד שעל ידי הרצועה יהיו התפילין קשורים במקום הראוי להם (לדוגמא, הרי מתירים למי שאינו יכול להעביר הרצועה בין הזרוע והגוף (מפני שמוכרח שהזרוע תהי' מהודקת להגוף ומינה לא תזווע) להעביר את הרצועה סביב לכל הגוף, ועל ידי זה לקשור את התפילין של יד על היד⁵).

⁵ הגהה מהמתבר לאחר זמן: זה פסק דין שלי והרה"ג הרה"ח ר' זלמן שמעון דבורקין ז"ל (מד"א דקראון הייטס) הסכים לזה בפשטות.

וגם אין מוכרח כלל שתהי' המעברתא שטוחה על היד ועל הראש, וגם אם תהי' המעברתא זקופה ואינה נוגעת ביד ובראש גם כן היא כשרה, ויכול להיות שזו תהי' גם כן תשובת השימושא רבא על הקושיא בענין מקום יש בראש וכו'. דלכאורה איך זה אפשר, וכקושיית הרא"ש הנ"ל, ש"אם היו הבתים רחבים ב' אצבעות מלבד התיתורא והמעברתא" אין מקום בראש להניח ב' תפילין. ולפי הנ"ל אפשר ל"ל שגם מעברתא רחבה קצת (כדי שתיכנס בה הרצועה שיש לה שיעור) אינה תופסת אלא מקום כלשהו, כי אפשר לעשותה זקופה (והתיתורא אפשר לעשותה בשיעור משהו) ולפי זה צריך לומר שמקום הנחת תפילין הוא קצת יותר מד' אצבעות. (ואכמ"ל).

ויועיל זה לענין מה שכתב הוא (היינו השואל) בעצמו שצריך להניח דווקא בחצי התחתון שלא קאי על המעברתא... אבל הבתים צריך ליהזר כהשולחן ערוך וגם התיתורא שבזה מצינו בפירוש, לענין השל ראש, ומזה נלמד לש"י וכנ"ל.

וכל הזהיר במצוות תפילין מאריך ימים (מנחות מ"ד סע"א). וגם הוא, השואל יהיו ימיו ארוכים וגדולים ומלאים בתורה מצוות ומעשים טובים, בעזרת ה' יתברך.



גדר חיוב ההסיבה

הגה"ח ר' משה הבלין שליט"א
ראש הישיבה ומרא דאתרא

בלקו"ש חי"א שיחה א' לפרשת וארא (עמוד 14) חוקר כ"ק אדמו"ר בגדר חיוב הסיבה,
וז"ל:

"ויובן כל הנ"ל בהקדים בירור כללי בגדר דין הסיבה – די"ל בב' אופנים:

א) הסיבה אינו חיוב בפני עצמו, אלא הוא פרט ותנאי בהמצוה דאכילת מצה ושתיית
ד' כוסות וכו', והיינו כשם שישנם פרטים ותנאים בנוגע לכמותה ואיכותה של אכילת
המצה ושתיית הד' כוסות, כך יש תנאי באופן האכילה והשתי' – צ"ל דרך הסיבה.

ב) הסיבה היא מצווה כללית בפ"ע – האדם צריך להראות בליל פסח הנהגה דרך
חירות, ומראה זה ע"י ההסיבה, באכילה ע"י הסיבה ושתי' ע"י הסיבה – אינו יוצא ידי
חובתה של ההסיבה כ"א באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות וכו'; ז.א. שאכילה ושתי'
זו ה"ה פרטים במצוות ההסיבה.

והנפקותא ביניהם: באם אכל את הכזית (לקיים מצות אכילת) מצה בלא הסיבה, אם
יצא ידי מצות אכילת מצה: אם נאמר שההסיבה היא תנאי לעיכובא במצות אכילת

המצה, הרי אם לא היסב לא קיים גם מצות אכילת מצה (מדרבנן) מכיון שההסיבה מעכבת בה; אבל אם אכילת הכזית מצה היא פרט בהסיבה, הרי באם לא היסב בה לא קיים מצות הסיבה, אבל אין חסרון בקיומה של מצוות אכילת מצה.

והנפ"מ בין שתי סברות החיוב שבהסיבה להלכה למעשה: באם אכל את הכזית בלא הסיבה שאז צריך לחזור ולאכול בהסיבה, האם מחויב הוא לחזור ולברך "על אכילת מצה": אם החיוב לחזור ולאכול הוא רק בכדי לקיים מצוות הסיבה (אבל מצות אכילת מצה כבר קיים בשלימות) – אין לברך שנית "על אכילת מצה"; אבל אם החיוב באכילה השני הוא לקיים מצות אכילת מצה (שלא קיימה כאשר אכל בלא הסיבה), צריך לחזור ולברך "על אכילת מצה".

ועוי"ל¹ נפ"מ למעשה: אם אכל את הכזית מצה בלא הסיבה, ואח"כ נשתנה המצב באופן ששוב אינו מחוייב בהסיבה – כגון שעכשיו יושב לפני רבו – אם צריך לחזור ולאכול שלא בהסיבה: אם לא קיים מצות אכילת מצה כשאכל בלא הסיבה (שדינו כאילו לא אכל מצה), הרי מחוייב הוא עכשיו במצות אכילת מצה (אף שתהי' בלא הסיבה, מאחר שאינו מחוייב בהסיבה עתה) שלא יצא ידי חובתה עדיין; אבל אם בפעם הראשונה כבר קיים מצות אכילת מצה, אלא שלא יצא ידי חובת הסיבה – ומצוה זו הלא הוא פטור בשעה זו שהוא יושב לפני רבו, אין מקום שיחזור ויאכל כזית מצה וכו". עכ"ל².

ובהערה 13:

"אפ"ל דכיון שלא יצא י"ח מצה מדרבנן מפני שאכלה שלא בהסיבה, לא חייבוהו חכמים לחזור ולאכול כיון שגם עתה יאכל שלא בהסיבה "ולא ירויח כלום". ולהעיר מהדעות בנוגע ליעלה ויבוא, באם לא הזכיר יעו"י במנחה של ר"ח ובלילה אינו ר"ח האם

¹ ולהעיר, שנפק"מ זו לא נאמרה בהתועדות, אלא נתוספה אחרי כן בשיחה המוגהת.

² ועיין חידושי הגרי"ז על הרמב"ם שחוקר ג"כ חקירה זו, וראה שכתב האופן הב' באופן אחר קצת, שכתב שזהו חיוב כללי של חירות, אבל אינו שייך דווקא לאכילת מצה ושתיית ד' כוסות.

ובביאור מ"ש כ"ק אדמו"ר שחיובה הוא באכילת מצה ושתיית ד' כוסות, י"ל, שתיקנו חכמים שהחיוב שיהא אדם מתנהג דרך חירות – הסיבה – היא מוגדר בדבר מסוים, והמיסב בשאר הסעודה הרי זה רק "מצווה מן המובחר".

צריך לחזור ולהתפלל ערבית שתיים, אף שלא יאמר בה יעו"י, דכיון שלא יצא במנחה ה"ז כאילו לא התפלל כלל (ראה שו"ע אדה"ז סק"ח סי"ז. וש"נ). עכ"ל.³

ובשו"ע שם:

"טעה במנחה של שבת והתפלל י"ח ולא הזכיר של שבת אע"פ שלא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולהתפלל אם הוא נזכר מבעוד יום מכל מקום אם לא נזכר עד שחשכה א"צ להתפלל ערבית שתיים שהרי בערבית ג"כ לא יתפלל רק י"ח של חול כמו שהתפלל במנחה ולא ירויח כלום בתשלומין אלו ויש אומרים שכיון שלא יצא במנחה ה"ז כאלו לא התפלל כלל שצריך להתפלל ערבית שתיים והדבר מוכרע ולצאת ידי ספק יתפלל הב' בתורת נדבה וא"צ לחדש בה דבר שכיון שמתפלל על הספק אין לך חידוש גדול מזה כמו שנתבאר בסי' ק"ז".

וכן אם לא הזכיר יעלה ויבוא במנחה של ראש חודש ובלילה אינו ראש חודש אבל אם בלילה ג"כ ראש חודש צריך להתפלל ערבית שתיים לדברי הכל שהרי ירויח הזכרת יעלה ויבוא בתפלת תשלומין וכן הדין בליל יו"ט ב'.

וה"ה אם שכח ותן טל ומטר או משיב הרוח שירוויח אותם בתפלת תשלומין". עכ"ל.⁴

והנה, צריך להבין במ"ש כ"ק אדמו"ר בהערה 13, דהרי סברא זו ד"לא ירוויח כלום" היא רק אם נאמר שהסיבה היא חיוב בפ"ע, ואילו ידי חובת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות כבר יצא, ומה שצריך לחזור ולאכול הוא רק כדי לצאת ידי חובת הסיבה, וכיון שעתה אינו יכול להסב ו"לא ירוויח כלום" – ע"כ אין לו לחזור ולאכול. ואילו כאן מובאת סברא זו אפי' אם נאמר שזהו חלק מחיוב אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, ואיך יתכן לומר שא"צ לחזור כיון ש"לא ירויח" את ההסיבה, הרי לא יצא יד"ח אכילת מצה ושתיית ד' כוסות?⁵!

וי"ל, דמלבד ב' האופנים בגדר החיוב שהובאו בשיחה, י"ל באופן שלישי:

³ מדרבנן עכ"פ, "דדוחק גדול לומר דבאכל בלא הסיבה אפקוה רבנן (שציוו להסב) מגדר אכילת מצה ולא קיים מצוות אכילת מצה מה"ת".

הסיבה [אינה חיוב בפ"ע, ואינה ג"כ פרט בחיוב הסיבה, אלא] היא תוספת שהוסיפו חכמים על אכילת מצה ושתיית ד' כוסות דאורייתא, שמצוות אלו יעשו באופן דחירות, אמנם אין זה חיוב בפ"ע.

ולפי אופן זה, בנדון שיושב לפני רבו – א"צ לחזור כי היות שכבר קיים את המצוה, ואת התוספת שתיקנו חכמים לא יוכל לקיים, "ולא ירוויח כלום".

וחקירה זו יש לחקור גם ביעו"י ובשאר הזכרות שבתפילה⁴:

א. ההזכרה היא פרט בחיוב התפילה, ואם לא הזכיר לא יצא ידי חובת תפילה.

ב. ההזכרה היא חובת היום אלא [כדי שיהא החיוב כללי מוגדר בדבר מסוים] קבעוה בתפילה.

ג. ההזכרה היא תוספת שהוסיפו חכמים על התפילה שזה נקרא תפילת שבת או יו"ט או ר"ח.

ונפק"מ (לבד מהמובאת בשו"ע): אם התפלל ולא הזכיר יעו"י וחזר והתפלל, ובתפילה השני' לא הזכיר משיב הרוח: אם נאמר שההזכרה היא פרט בחיוב התפילה, הרי כיון שבכל אחת מהתפילות החסיר פרט – לא יצא ידי חובת תפילה. אבל אם נאמר שהיא חובת היום או שהיא תוספת, כיון שהזכיר וכמו"כ התפלל בתוספת שתיקנו חכמים א"צ לחזור.

ויש גם נפק"מ בין אם היא חובת היום או תוספת בתפילה שזה נקרא תפילת שבת או יו"ט או ר"ח באשה שפטורה למשל ביו"ט ממצוות היו"ט, וחייבת רק בל"ת באם לא הזכירה יעלה ויבוא במנחה האם צריכה לחזור? באם זה חובת היום היא פטורה, אבל באם זה תוספת בתפילה זוהי התפילה של יו"ט והיא חייבת בתפילה, לכן צריכה לחזור.



⁴ וראה בחידושי הגר"ח על הש"ס (סטנסיל) כו, ב, שכתב שיעלה ויבוא אינו חיוב בפ"ע אלא הוא פרט בתפילה.

גדר תקנת 'בפני נכתב ובפני נחתם'

הת' שמחה בונם שיחי' אברמוביץ
תלמיד בישיבה

א.

יסודות ומקורות העיון

איתא בריש מסכתין (גיטין ב, א) "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. . המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו", ובגמרא: "מ"ט? רבה אמר - לפי שאין בקיאיין לשמה, רבא אמר - לפי שאין עדים מצויין לקיימו".

והנה מצינו מחלוקת בראשונים בדין גט שהשליח שהביאו לא אמר 'בפני נכתב ובפני נחתם', כדלקמן.

ולקמן בגמרא איתא (ה, ב) "תניא כוותיה דרבי יוחנן: המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם - יוציא והולד ממזר, דברי רבי מאיר. וחכ"א אין הולד ממזר, כיצד יעשה, יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה בפני שנים ויאמר בפני נכתב ובפני נחתם", וביארה הגמרא בטעמי המחלוקת "ר"מ לטעמיה, דאמר רב המנונא משמיה דעולא: אומר היה ר"מ כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין יוציא והולד ממזר".

היינו דר"מ ס"ל דכיון שהשליח שינה ממטבע שטבעו חכמים ולא אמר בעת נתינת הגט 'בפני נכתב ובפני נחתם', הרי שלא היה כאן גירושין ועליה לצאת והולד ממזר. ואילו חכמים לא סברי כזאת, וס"ל שאין הולד ממזר.

והנה סוגיא זו דנה במפורש בקושיה לה נדרשו הראשונים דלעיל, ויש לעיין במה שונה קושייתם מהא דאיירי בסוגיא זו.

ובדברים הבאים יבואר חילוק ושני נדונים שונים בגדר הדין, ולא באתי לחדש חידושים ולפסוק הלכות, אלא לברר ולסכם דברים ידועים וברורים לגבי ענין וגדר גט הגירושין אחר שתקנו אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם'. אין במסגרת זו די לסכם את הפרטים כולם, ונבוא בזה לבארם רק בכללות הענין.

ב.

דברי האחרונים בנידון

הנה האחרונים ראשי הישיבות¹ חוקרים בגדר תקנת 'בפני נכתב ובפני נחתם', האם היינו תקנה בדרך הגירושין - דהדרך לגרש אשה בגט הבא ממדינת הים היא באמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם', או דהיא תקנה מפני החשש למזויף, ואמירה זו הוי עדות שהגט כשר.

היינו: האם אין כל חשש אמיתי לזיוף אלא רק לערעור הבעל, וע"כ תקנו הגירושין באופן כזה דבאמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' מונעים את ערעור הבעל, או שבאמת חיישינן שהגט מזויף, וע"י אמירת השליח מתברר שהוא גט כשר². ועיין בדבריהם שהביאו ראיות לכאן ולכאן.

ונבוא בזה להוציא שיטת הראשונים היאך למדו דין זה, ומזה יעלה גדר התקנה ושייכות השיטות זו לזו.

ג.

בירור בענין טענין לבעה"ד

הנה בגמרא (ג, א) איתא דמדאורייתא "עדים החתומים על השטר - נעשו כמי שנחקרה עדותן בב"ד", דבעת שמגיע שטר לקיימו בב"ד לא חיישינן לזיופא, דהעדים

¹ עיין בחידושי ר' נחום ושיעורי ר' שמואל.

² ועיין לעיל בגמרא (ב, ב) שרש"י ותוס' נחלקו מעין זה גבי שיטת רבה דאמר דתקנת 'בפני נכתב ובפני נחתם' היינו משום 'לפי שאין בקיאין לשמה', ובדברים אלו נדונים השיטות לפי שיטת רבא דאמר 'לפי שאין עדים מצויין לקיימו'.

החתומים כמי שנחקרו, ואף אם יבוא בעה"ד ויטעון מזויף אין מקבלים את ערעורו. אמנם התקינו רבנן דבאם בעה"ד טוען מזויף חיישינן לערעור, ועל המחזיק בשטר לקיימו.

ובראשונים נחלקו האם חיישינן למזויף אף כשהלווה אינו בפנינו, וטענינן ליה מזויף. יש מהראשונים³ שסוברים דאף אם הלוה אינו בפנינו, טענינן ליה מזויף ועל המחזיק בשטר לקיימו, ויש הסוברים⁴ דאילולי ערעור הבעל לא טענינן מזויף, והוי כמקום.

ד.

ביאור בענין טענינן לבעה"ד

וברשב"א ביאר המחלוקת דפליגי בגדר טענינן. דטענינן היינו דכל מה שיש ביכולת בעה"ד לטעון טענינן ליה אף שאינו בפנינו, אך האם דין זה כולל גם טענת מזויף וע"כ טענינן לבעה"ד אף כשאינו בפנינו, או שדין טענינן אינו כולל טענת מזויף כיון שאינו מצוי ולא שכיחי שיזייפו שטר, וע"כ מצריכים קיום רק כשבעה"ד בא בפנינו וטוען מזויף.

היינו דמ"ד דלא טענינן מזויף לבעה"ד כשלא בפנינו, ס"ל דכיון דטענת מזויף אינה שכיחי, וע"כ אינה בכלל הטענות שטוענים לבעה"ד. ואילו המ"ד דס"ל שטוענים מזויף לבעה"ד, ס"ל דבדין טענינן נכללים גם טענות שאינם מצויות, כטענת מזויף.

ולפי"ז יוצא שהתקנה היתה רק שאם הלוה טוען מזויף שמקבלים את טענתו ואעפ"כ מצד דין טענינן היה לכאורה צריך להיות הדין שגם כשהלוה לא טוען כשהדין שלא בפניו אעפ"כ טענינן שאולי הגט מזויף אלא דנחלקו הראשונים מצד זה שטענת מזויף זה טענה שלא שכיחא.

³ שיטת התוס' בסוגיין ושיטה ב' בתוס' בכתובות (צב, ב). וכן שיטת ר"ת מובאת ברשב"א.

⁴ שיטה א' בתוס' בכתובות הנ"ל, ושיטת הר"י ברשב"א.

ה.

ביאור שיטת התוס' ואופן הא' בענין טענין לבעה"ד

והנה התוס' בכתובות (צב, ב. ד"ה 'דינא הוא') מביא המחלוקת הנ"ל, ומשמע דס"ל דנחלקו בגדר תקנת חכמים: האם תקנת חכמים המצריכה קיום היא רק כשבא בעה"ד וטוען מזויף היא דרך משום דברי בעה"ד ש'ברי' ליה שהשטר מזויף, מקבלים את דבריו וע"כ לא טענין לבעה"ד שלא בפנינו, או דהתקנה היא דאנן חיישינן לשטרא אי הוי מזויף, ואף אם בעה"ד אינו בפנינו, טענין ליה מזויף⁵.

דבביאור המ"ד דתקנת חכמים היא רק בערעור הבעה"ד כתב התוס': "ואל תתמה א"כ לא שבקת חיי לכל בריה שהרי מן התורה אין צריך שום שטר קיום עדדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד . . . הלכך כי תקינו רבנן קיום כנגד טענת שטר מזויף ה"מ כי אמר ליה דקים ליה בגויה אבל יתמי ולקוחות כנגד טענת של זיוף לא הצריכו חכמים עדי קיום הואיל ולא קים ליה בגויה אם הוא מזויף אם לאו".

היינו דלמ"ד זה היות ומלכתחילה לא צריך קיום בשטרות כלל, דהרי העדים החתומים נעשו כמי שנחקרו, אמנם כאשר קים ליה לבעה"ד דהשטר מזויף, תקנו רבנן לקיימו. אך מלכתחילה לא תקנו לחשוש לזיוף ולטעון מזויף כשבעה"ד אינו בפנינו.

ואחר כן נדרש התוס' לביאור המ"ד דהוא משום דחיישינן לזיפא, וכותב "ועוד קשה הדבר אם לא חשו להפסיד יתומים ולקוחות שיוכל כל אדם להוציא מידם ע"י זיוף ועל כן נראה לומר שטוענין להם מזויף הוא", היינו דלמ"ד זה חיישינן להפסד היתומים והלקוחות, וע"כ תקנו שטוענין להם מזויף⁶.

וכן נראה מהתוס' בסוגיין (ד"ה 'ואם יש עליו עוררין') דס"ל "בממון טענין מזויף לנפרע שלא בפניו ומיתומים ומלקוחות", דכתב שהטעם הוא משום "דאל"כ לא שבקת

⁵ אף ביאור זה הובא ברשב"א בנוסף לביאור הראשון.

⁶ ולגבי שלא בפניו לכאורה יש לומר שגם שייך לחשוש שיוכל כל אדם להוציא שטר מזויף ולגבות מנכסיו אלא שבתוס' משמע שכל החשש הוא רק ביתומים ולקוחות, וצ"ל דהיות וביתומים ולקוחות חיישינן, לכך תקנו שבי"ד חושש מכל שטר שאינו מקוים, שמא הוא מזויף, וממילא גם כשלא בפניו חיישינן.

חיי לכל בריה שיוכל כל אדם לכתוב שטר מלוה ולהחתים עדים מעצמו ולטרוף שלא בפניו מיתומים ומלקוחות".

לפי ביאור זה בענין המחלוקת בגדר תקנת קיום השטר מפני הערעור, עולה, דהנודן במחלוקת הוא רק בגדר תקנת חכמים, אך לא בגדר דין טענין.

וביאור בזה למה אין נידון מצד דין טענין, דאם ס"ל דתקנת חכמים היתה דחיישינן לזיופא גם כשבע"ד אינו בפנינו, הרי לא קאתינן כלל לדין טענין, ואם ס"ל דתקנת חכמים היתה רק כאשר בעה"ד מערער על השטר, אזי גם מדין טענין לא נטעון כן, דרק כשביכולת בעה"ד לטעון טענה מדאורייתא אמרינן דין טענין בזה אף כשאינו בפנינו, אך כאשר טענתו עולה רק מדרבנן הנה ליתא כלל לדין טענין, דכשחכמים תקנו לחשוש לזה חיישינן, וכאשר לא תקנו כזאת לא חיישינן וטענין ליה כלל⁷.

.1

סיכום המחלוקת ואופני ביאורה

העולה מכל האמור לעיל: ישנם ב' דיעות בענין טענת מזויף לבעה"ד שלא בפניו:

א. טענת מזויף מתקבלת רק בטענת בעה"ד ואנו איננו טוענים לו כן שלא בפניו.

ב. טענת מזויף מצריכה קיום אף כשאין בעה"ד טוען לה, ובי"ד טענין ליה מזויף אף שלא בפניו.

ובטעמי מחלוקת זו מצאנו ב' אופנים:

א. נחלקו בגדר טענין: טענין היינו דכל מה שביכולת בעה"ד לטעון טענין ליה אף שאינו בפנינו, אך האם דין זה כולל גם טענת מזויף וע"כ טענין לבעה"ד אף כשאינו

⁷ אמנם ברשב"א דלעיל מבואר שגם כשהכח לטעון הוא רק מדרבנן, והם תקנו רק כשהבעל דין טוען מ"מ מצד דין טענין טוענים גם כשלא בפניו. וצריך לעיין מהו יסוד המחלוקת.

בפנינו, או שגדר טענינן אינו כולל טענת מזויף כיון שאינו מצוי ולא שכיחי שיזייפו שטר, וע"כ מצריכים קיום רק כשבעה"ד בא בפנינו וטוען מזויף.

ב. נחלקו בגדר התקנה: האם תקנת חכמים המצריכה קיום היא רק כשבא בעה"ד וטוען מזויף היא דרך משום דברי בעה"ד ש'ברי' ליה שהשטר מזויף מקבלים את דבריו וע"כ לא טענינן לבעה"ד שלא בפנינו, או דהתקנה היא דאנן חיישינן לשטרא אי הוי מזויף, ואף אם בעה"ד אינו בפנינו, טענינן ליה מזויף.

ז.

ביאור התוס' בדברי רבא

הנה במשנה בריש מסכתין כתוב "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם . . המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו", ובגמרא מופיעה מחלוקת בביאור טעם אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' "רבה אמר - לפי שאין בקי אין לשמה, רבא אמר - לפי שאין עדים מצויין לקיימו".

והנה לפי טעם זה יקשה לרבא המ"ד דאף בלא טענת בעה"ד שטענינן מזויף, דא"כ אף המביא גט מארץ ישראל יצטרך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם', דהרי חיישינן שמא השטר מזויף הוא.

ולזה מבאר התוס' (סוגיין ד"ה 'ואם יש עליו עוררין') דמשום עיגונא אקילו בה רבנן, דמטעם זה המביא גט בא"י אינו צריך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם'.

וטעם החילוק בין מדינת הים דטענינן מזויף לארץ ישראל דלא טענינן מזויף מבאר רבא דבא"י עדים מצויין תדיר, דבאם יבוא הבעל ויטעון לזיוף בנקל אפשר למצוא עדים שיקיימו הגט, ואי משום דטענינן מזויף גם כשלא בפניו משום עיגונא הקלו ולא טוענים מזויף שלא בפני הבעל.

משא"כ בגט שבא ממדינת הים אין העדים מצויין לקיימו כשיבוא הבעל ויערער, ולכן בזה לא יועיל עיגונא שבי"ד לא יטענו מזויף אף שלא בפני הבעל מכיון שעדיין יש מקום לחשוש שהבעל יבוא ויערער ולא יהיו עדים לקיים, לכך בי"ד לא מקלים משום עיגונא

וטוענים מזויף, ומשום זה הצריכו שליח המביא גט ממדינת הים לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם' ע"מ לקיים הגט⁸.

ת.

תיווך משיטות הראשונים לחקירה בגדר תקנת 'בפני נכתב ובפני נחתם'

ומזה ניתן להוציא לענין החקירה דלעיל (סעיף ב') אם תקנת 'בפני נכתב ובפני נחתם' היא תקנה בדרך הגירושין או שהיא תקנה משום חשש זיופא. ומדברים אלו עולה דלמ"ד דטענין מזויף אף שלא בפני הבעל הנה לרבא טעם אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' הוא משום שבי"ד טוענים שהגט מזויף, כצד הב' בחקירה.

אמנם לפי הראשונים דס"ל דרק כאשר הבעל טוען מזויף מצריכין לקיום הגט ולא טענין מזויף שלא בפני הבעל, הנה לכך המביא גט בא"י אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, והטעם שהמביא גט ממדינת הים צריך שיאמר 'בפני נכתב ובפני נחתם' היינו משום דחיישינן שמא יבוא הבעל ויערער ולא יהיה עדים לקיימו.

ומזה ניתן להוציא לענין החקירה דלעיל (כנ"ל), דלדיעה זו גדר תקנת 'בפני נכתב ובפני נחתם' הוא תקנה בדרך הגירושין - דהדרך לגרש אשה בגט הבא ממדינת הים היא באופן שמונע מהבעל לערער דהיינו באמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' ולא משום דיש חשש אמיתי לזיוף אלא רק לערעור הבעל, כצד הא' בחקירה הנ"ל.

העולה מהאמור בשיטת רבא, דמ"ד דלא טענין מזויף אלא היא טענת הבעל, ס"ל דתקנת אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' הוי תקנה בדרך הגירושין ולא חשש אמיתי לזיוף (צד א' בחקירה). ומ"ד דטענין מזויף לבעל אף שלא בפניו, ס"ל דתקנת אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' היא משום חשש אמיתי שהגט מזויף (צד ב' בחקירה).

⁸ ואין מסתבר לומר שגם במדינת הים לא טוענים מזויף משום עיגונא והטעם שצריך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם' שמא יבוא הבעל ויערער, דאין מסתבר שבי"ד לא יטען מזויף משום עיגונא כשוה לא יועיל, כי עדיין יש חשש שמא יבוא הבעל ויערער.

ט.

נפק"מ בין השיטות

ומזה עולה נפק"מ לדין שליח שהביא גט ממדינת הים ולא אמר 'בפני נכתב ובפני נחתם', דלמ"ד דטענינן מזויף שלא בפני הבעל והתקנה היא מפני דחיישינן שמא הגט הוא מזויף, הרי כיון שהשליח לא אמר 'בפני נכתב ובפני נחתם' לא קיים את הגט, והוי הגט פסול משום דחיישינן שמא הוא מזויף.

ואילו למ"ד דלא טענינן מזויף לבעל שלא בפניו, והתקנה היא רק מפני דחיישינן שמא יבוא הבעל ויערער ולא תמצא לקיימו, הרי אין בזה פסול בהגט, ואף שהשליח לא אמר 'בפני נכתב ובפני נחתם' הוי הגט כשר.

י.

החילוק בין חקירת הראשונים למבואר בסוגיית הגמרא

והנה עד כאן הנדון מה דין הגט בשליח שהביא גט ממדינת הים ולא אמר 'בפני נכתב ובפני נחתם'. עתה נבוא לבאר הסוגיא דלקמן בגמרא (ה, ב) דבה מצינו מחלוקת זו "תניא כוותיה דרבי יוחנן: המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם - יוציא והולד ממזר, דברי רבי מאיר. וחכ"א אין הולד ממזר, כיצד יעשה, יטלנו הימנה ויחזור ויתנו לה בפני שנים ויאמר בפני נכתב ובפני נחתם".

דהנה בזה מחדשת הגמרא ענין חדש, דכשחכמים התקינו לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם' אין זה דבר נוסף על מעשה הגירושין - מעשה הגירושין הוא הנתינה, ועליה יש להוסיף אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' לקיום הגט או למניעת ערעור הבעל⁹, אלא תקנה זו הוי חלק ממעשה הגירושין - מעשה הגירושין מורכב מנתינת גט ואמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם'.

⁹ לכאורה גם אם לומדים שהתקנה היא בדרך הגירושין, שיעשה גירושין באופן שימנע מהבעל לערער, יש לומר שזה דבר נוסף על הנתינה ולא חלק ממעשה הגירושין.

ונחלקו ר"מ וחכמים בדין כשחסר במעשה הגירושין, דלר"מ הוי כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים הוולד ממזר, ואילו חכמים פליגי עליה וס"ל דיוציא, ומ"מ אין הולד ממזר.

יא.

העולה מהאמור

לסיכום יוצא דבשליח המביא גט ממדינת הים ולא אמר 'בפני נכתב ובפני נחתם' יש ב' נידונים:

א. דין הגט: האם טענינן דהוי מזויף והוי גט פסול, או דלא טענינן והוי גט כשר. והוא תלוי במחלוקת הראשונים דלעיל.

ב. דין מעשה הגירושין: יש חסרון במעשה הגירושין, והגמרא דנה האם בזה הוי הולד ממזר או לאו. והוא תלוי במחלוקת ר"מ ורבנן בסוגיית הגמרא דלעיל.

יב.

מבואות בשיטת רש"י בנידון

בסוגיית הגמרא גבי שליח שהביא גט ולא אמר 'בפני נכתב ובפני נחתם' כתב רש"י (כפי שמבארו הפנ"י) שמחלוקת ר"מ ורבנן היא רק אם השליח לא אמר 'בפני נכתב ובפני נחתם' בשעת הנתינה ממש אלא חזר ואמר זאת אחר משך זמן. אמנם אם לא אמר כלל 'בפני נכתב ובפני נחתם' גם רבנן יודו שהולד ממזר.

וצ"ל שהטעם הוא משום שלמד כמ"ד דלעיל דבלא אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' טענינן מזויף, כהראשונים שסוברים שטענינן מזויף אף כשהבעל אינו בפנינו.

ונראה לומר שדברים אלו חלוקים אם טעם המחלוקת הוא האם טענינן לזיופא או לא הוא משום דפליגי בגדר טענינן או משום דפליגי בגדר התקנה (כנ"ל).

דלהטעם דפליגי בגדר התקנה וטענינן מזויף משום שחכמים תקנו שחוששים לזיופא כשהשטר אינו מקוים, הרי זהו רק חשש שמא הגט מזויף, וכשהשליח לא אמר 'בפני נכתב ובפני נחתם' לא אמרינן שהולד ממזר, כי הגט הוי רק ספק מזויף.

אמנם לפי הטעם דפליגי בגדר טענינן, דאף שזיוף אינו מצוי מ"מ טענינן לזיופא אף כשהבעל אינו בפנינו, י"ל דהכא מזויף הוי כעין טענה ודאית, וכמו שהבעל עצמו טוען מזויף, ולכך הגט פסול והולד ממזר¹⁰.



¹⁰ ולכאורה הדבר תלוי בהנידון של הראשונים בבבא בתרא, האם טענינן הוי כטענת 'ברי' או כטענת 'שמא'.

טעם ר"א בדין המביא גט מהמובלעות

הת' בצלאל שיחי' אדרעי
הת' יוסף שיחי' מן
תלמידים בישיבה

.א.

הסוגיא בגמרא ודברי התוס'

במסכתין איתא (גיטין ד, א) בהא דתנן (ב, א) "המביא גט ממדינת הים, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, רבן גמליאל אומר: אף המביא מן הרקם ומן החגר, ר' אליעזר אומר: אפילו מכפר לודים ללוד", דהדיעות שבמשנה איירי בעיירות הסמוכות לארץ ישראל ובעיירות המובלעות בתחומה, ופליגי במחלוקת דלעיל (ב, ב) בטעם לאמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' "רבה אומר: לפי שאין בקיאין לשמה, רבא אומר: לפי שאין עדים מצויין לקיימו".

היינו דהגמרא קס"ד להעמיד דת"ק דאמר "המביא גט ממדינת הים, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם" סבר ד'בפני נכתב ובפני נחתם' הוא משום 'לפי שאין בקיאין לשמה', וע"כ דין זה הוא רק במביא גט מחוץ לארץ לארץ ישראל ולא בעיירות הסמוכות והמובלעות משום ד'הני גמירי' בדין דלשמה, ואילו ר"ג דאמר "אף המביא מן הרקם ומן החגר" סבר שהוא משום 'לפי שאין עדים מצויין לקיימו', וע"כ אף המביא מן הסמוכות יצטרך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם', משום שגם בהן צריכים עדים לקיים את הגט 'והני נמי לא שכיחי'.

ולמסקנא מעמידה הגמרא את סברת המחלוקת באופן אחר "רבה מתרץ לטעמיה, דכולי עלמא - לפי שאין בקיאין לשמה, והכא בהא קמיפלגי, ת"ק סבר: הני כיון דסמוכות מיגמר גמירי, ואתא רבן גמליאל למימר: מובלעות גמירי, סמוכות לא גמירי, ואתא רבי אליעזר למימר: מובלעות נמי לא, שלא תחלוק במדינת הים. רבא מתרץ לטעמיה, דכולי עלמא - לפי שאין עדים מצויין לקיימו, ותנא קמא סבר: הני כיון

דסמוכות מישכח שכיחי, ואתא רבן גמליאל למימר: מובלעות שכיחי, סמוכות לא שכיחי, ואתא רבי אליעזר למימר: מובלעות נמי לא, שלא תחלוק במדינת הים", עיי"ש.

ובתוס' ד"ה 'ומר סבר לפי שאין עדים מצויין לקיימו' מפרש להו"א דהגמרא בשיטת ר"א וכתב 'וטעמא דרבי אליעזר לא משום דקסבר דמובלעות נמי לא שכיחי אלא שלא תחלוק במדינת הים כדמשמע בסמוך".

היינו שאין לומר בהו"א דקיימינן דת"ק ור"ג פליגי במחלוקת רבה ורבא, דרבי אליעזר נמי ס"ל כר"ג דהטעם ד'בפני נכתב ובפני נחתם' הוא 'לפי שאין עדים מצויין לקיימו' אלא שס"ל שאף המובלעות אינם שכיחי. אלא ר"א הולך כבשיטתו במסקנא שהוא מדין 'שלא תחלוק במדינת הים', ולכן שליח המביא גט מן העיירות הסמוכות והמבולעות לארץ ישראל יתחייב לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם'.

ב.

ביאורי המפרשים בטעמו של התוס'

ובמהרש"א על אתר כתב דההכרח בתוס' לבאר גם בהו"א את שיטת רבי אליעזר כהעמדתו במסקנא הוא "משום דאי לדברי המקשה הוה ניחא ליה דטעמא דר"א משום דמובלעות נמי לא שכיחי מי הכריח למתורץ לאוקמא טעמא דר"א במילתא אחרייתא דהיינו משום שלא תחלוק במדה"י".

היינו שאם בהו"א היינו אומרים שטעמו של רבי אליעזר הוא משום שבני המובלעות נמי לא שכיחי, אין טעם לשינוי סברא זו במסקנא לומר דטעמו הוא משום 'שלא תחלוק במדינת הים', וע"כ הוכרח לבאר התוס' שגם בהו"א אחז רבי אליעזר בסברת 'שלא תחלוק במדינת הים'.

ובמהר"ם ביאר את הכרח התוס' באופן אחר, וז"ל "אי הוה סבר דפליגי בהא דר"ג ס"ל דמובלעות שכיחי ור"א ס"ל דמובלעות לא שכיחי, אם כן מאי פריך מת"ק ור"ג במאי פליגי דאימא ה"נ דת"ק ס"ל דסמוכות ומובלעות שניהם שכיחי ור"ג ס"ל דסמוכות לא שכיחי וא"כ מאי פליגי עליה דרבא, וכן רבה יכול לתרץ ע"פ דרך זה דפליגי אי גמירי כדמשני התרצן, לכן כתבו התוס' דלא עלה על דעת המקשן שיפלו שום תנאים באיזה

מקום אי הוא שכיח או לא אלא הוה ס"ל דת"ק ור"ג פליגי בטעם הדבר ור"ג ור"א שניהם ס"ל דמובלעות שכיחי אלא דס"ל לר"א שלא תחלוק במדינת הים, עכ"ל.

היינו שאם בהו"א הוה סבירא לן בטעמא דר"א שהוא משום דמובלעות נמי לא שכיחי וחזינן דיש מחלוקת במציאות אם המקום שכיחי או לא שכיחי, א"כ מדוע לא אמר כבר אז דאף ת"ק ור"ג פליגי בזאת, דלת"ק סמוכות שכיחי ולר"ג סמוכות לא שכיחי ומובלעות שכיחי, ולר"א אף מובלעות לא שכיחי, כשם שביאר מחלוקת ת"ק ור"ג במסקנא. אלא דע"כ לא הוה קס"ד להמקשן שיפלגו התנאים במציאות (בגדר המקומות), ומשום זה ביאר התוס' שגם בהו"א טעמא דרבי אליעזר הוה משום 'שלא תחלוק במדינת הים'.

ג.

שיטת המהרש"א בדעת ר"א בהו"א

ובמהרש"א הוסיף והקשה בפירוש התוס', דאם אמרינן דאף בהו"א הוה פשיטא לן דטעמא דר"א הוה משום 'שלא תחלוק במדינת הים', א"כ מדוע הוצרך במסקנא לבאר גם את שיטת ר"א, ולכאורה היה ניתן רק לבאר את מחלוקת ת"ק ור"ג ושיטתו של ר"א כדקיימא.

ומכח קושיא זו מבאר המהרש"א דברי הגמ' באופן אחר מתוס', ואומר ש"לולי דבריהם היה נראה לי לומר דלפי סברת המקשה טעמא דר"א נמי משום דמובלעות לא שכיחי אבל לדברי המתרץ דפלוגתא דתנא קמא ור"א בסמוכות אי שכיחי אי לא אין סברא לומר דפלוגתא דרבן גמליאל ור' אליעזר נמי במובלעות אי שכיחי אי לא דאם כן ה"ל סברת ת"ק וסברת ר"א רחוקה זו מזו דלת"ק אפילו סמוכות שכיחי ולר"א אפילו מובלעות לא שכיחי ודו"ק".

היינו דבהו"א אמרינן שר"א ס"ל בדעתו משום דמובלעות לא שכיחי, אמנם סברא זו אינה עומדת בקיומה אף במסקנא, דא"כ עולה דכל הדעות פליגי באותו ענין: אי שכיחי או לא, וא"כ סברת ת"ק ור"א קיצוניות זו מזו, דלת"ק שכיחי אפילו בסמוכות, ולר"א אף במובלעות לא שכיחי.

ולכן במסקנא אמרינן שטעמו של ר"א הוא משום 'שלא תחלוק במדינת הים', וא"כ אינו חולק באותו ענין עם שאר התנאים, דפליגי במציאות המקומות אי שכיחי או לא, דר"א סבר דמובלעות שכיחי כת"ק ור"ג רק דחולק בטעם הדבר (דמובלעות לא נפקי מכלל מדה"י) ואומר שלא תחלוק במדינת הים.

היינו שמהרש"א חולק על התוס' וס"ל להמהרש"א שבהו"א ס"ל להגמרא דטעמו של ר"א הוא משום דמובלעות לא שכיחי.

ד.

קושיות בביאורו הנ"ל של המהרש"א

והנה, בהשקפה ראשונה קושייתו זו של המהרש"א על התוס' וביאורו באופן אחר אינם מובנים כ"כ. דהנה על קושייתו דאם דעת ר"א בהו"א ובמסקנא אחת היא מדוע הוצרך לבוא ולבאר במסקנא, בזה יש לתרץ בפשטות, דאע"ג דבהו"א סבירא לן כך בדעת ר"א, מ"מ אין הכרח לומר שטעם זה עומד בתוקפו גם במסקנא, ולכך הוצרך לפרטו במסקנתו.

והיינו, דאף שבהו"א הוה פשיטא לן שיטת ר"א דס"ל דין 'שלא תחלוק במדינת הים' (משום דאמרינן דפליגי בטעמי הדינים), מ"מ כיון שבמסקנא אמרינן דת"ק ור"ג פליגי במציאות העיירות – אי שכיחי בהן או לא, ישנה סברה לומר שר"א החולק עמהם אזל באותו היסוד, דס"ל שבני המובלעות נמי לא שכיחי, וחוזר בו מסברתו בהו"א ד'שלא תחלוק במדינת הים' (משום דבמסקנא אמרינן דפליגי במציאות המקומות ולא בטעמי הדינים). ולשלילת זה הוצרכו להביא במסקנא דר"א ס"ל דין 'שלא תחלוק במדינת הים' (דאל"כ הוי המחלוקת מן הקצה אל הקצה כנ"ל), אך אין זה משום שלא סבר כן אף בהו"א אלא שבמסקנא הוצרך לשלול טעות ולכן פירט.

וכמו"כ יש להקשות אף בפירושו שנאמר מכח קושיא זו (דהמהרש"א), דאי אמרינן בהו"א דר"א ס"ל דמובלעות לא שכיחי ורק למסקנא ס"ל דיש דין 'שלא תחלוק במדינת הים', א"כ קשה (לכן יוצא קושיא זו מדברי המהר"ם), דהיות ובהו"א ר"א סבר דינו משום דמובלעות אינן שכיחי, כן יש לומר דבזה חולקים גם ת"ק ור"ג, דלת"ק סמוכות

שכיחי ולר"ג לא (וא"כ לא היה קשה רבה ורבא), אלא דע"כ לא הוה קס"ד שיפלגו התנאים במציאות המקומות.

ה.

דברי המהדו"ב והעיון בו

ויובן בהקדים קושיית חתן המהרש"א במהדו"ב על יסוד דברי המהר"ם, שבהו"א לא העמידו את דברי ר"א בשכיחי דא"כ ניתן לתרץ בזה גם את מחלוקת ת"ק ור"ג, הנה כשם שבמסקנא לא העמדנו את כל השיטות בשכיחי ע"מ שלא להרבות המחלוקת, אלא דת"ק ור"ג פליגי בענין שכיחי ור"א מדין 'שלא תחלוק במדינת הים', א"כ היה ניתן לפרש כן גם בהו"א ולומר דטעמו של ר"א הוא מענין שכיחי, ומ"מ ע"מ שלא להרחיק המחלוקת יהא טעמם של ת"ק ור"ג מענין אחר (בטעם דין דלשמה), ושוב ניתן להעמיד בהו"א שיטת ר"א בשכיחי גם בלא להעמיד כן שיטות שאר התנאים. ומהו הכרחו של המהר"ם לפרש משום כן דאף בהו"א ס"ל לר"א דין 'שלא תחלוק במדינת הים'?

אמנם לכאורה יש לעיין בקושיא זו, דמהיכי תיתי לומר שבהו"א נקט בענין שלא להרחיק המחלוקת שבמסקנא, דהרי למסקנא אין את השאלה (דמאי לאו בהא קמפלגי ורבה ורבא תנאי היא, וע"כ יכול למעט המחלוקת. משא"כ בהו"א אין לומר דטעמו של ר"א הוא משום דשכיחי ות"ק ור"ג פליגי בענין אחר, דא"כ הוה לן דמחלוקת רבה ורבא היא המחלוקת דת"ק ור"ג שבמשנה, ועדיפא לן למימר דהן ת"ק והן ר"ג ור"א פליגי בענין שכיחי, דאף אז הוי מחלוקת מן הקצה אל הקצה, מ"מ הרי בזה עולה דרבה ורבא אינם פליגי במחלוקת שבמשנה.

אלא ע"כ בהו"א לא היתה סברא לומר דהתנאים שבמשנה פליגי בענין שכיחי, ורק במסקנת הגמרא שנתחדש ענין זה לכן אומרת הגמ' דת"ק ור"ג פליגי אי סמוכות שכיחי או לאו. אמנם בכ"ז לא אמר כן אף בשיטת ר"א דא"כ הוי מחלוקת מן הקצה אל הקצה, וטפי עדיפא להעמידו באופן אחר – 'שלא תחלוק במדינת הים'.

(ועיין ברמב"ן (סנהדרין עב, ב) שמבאר דאין דרך התלמוד להישאר בקושיא וטפי עדיפא לתלמוד לדחוק (רק ע"מ שלא תהא מחלוקת רחוקה) בנדו"ד).

.1

היוצא מהנ"ל בשיטות המהרש"א והמהר"ם

המורם מכל האמור, דהמהר"ם ס"ל דאילו היה ניתן לתרץ בהו"א דכל התנאים פליגי בענין שכיחי, טפי עדיפא לן למימר הכי אף דאז היה יוצא מחלוקת במציאות מן הקצה אל הקצה, דאל"כ היה יוצא דרבה ורבא פליגי במחלוקת תנאים. אלא דהסברא דמחלוקת במציאות נתחדשה במסקנת הגמרא, ובזה שפיר יש לפרש שיטת ר"א בטעם אחר כדלעיל.

אמנם המהרש"א ס"ל דאף אי נימא בהו"א דר"א פליגי בענין שכיחי, אין לומר דגם ת"ק ור"ג פליגי בזה כדי שלא תהא המחלוקת במציאות מן הקצה אל הקצה, אף דעי"ז היה יוצא דרבה ורבא פליגי במחלוקת ת"ק ור"ג.

וע"כ למד המהרש"א את הגמרא באופן אחר, ובהו"א העמיד את ר"א דס"ל דמובלעות לא שכיחי, דהמהרש"א ס"ל דאף אם נאמר כן בדעת ר"א, אין להעמיד בזה גם את שיטות ת"ק ור"ג כדי שלא להעמיד מחלוקת במציאות מן הקצה אל הקצה, אף שע"ז יעלה דרבה ורבא לא פליגי במחלוקת תנאים, וא"כ נופלת הקושיא על ביאורו.

.2

ביאור בקושיות לפי שיטת המהרש"א

ובזה דאמרינן (דבכל מקרה לא אמרינן מחלוקת מן הקצה אל הקצה) יש לתרץ גם את קושייתינו לעיל על קושיית המהרש"א בדברי התוס'. שקושיית המהרש"א היתה (לפי שיטתו) דאי נימא (לדברי התוס') דטעם ר"א בהו"א הוא משום שלא תחלוק במדינת הים, ואמרינן הכי כדי שלא תהיה המחלוקת במציאות המקומות כיון דאפשר להעמיד את ר"א באופן אחר, כמו"כ במסקנא, מדוע שנחשוב שר"א פליגי במציאות המקומות אם אפשר להעמיד את ר"א באופן אחר, ולא הוצרכה הגמרא לפרש כן.

והגמרא הוצרכה לפרש במסקנא שיטת ר"א דבהו"א טעמא דר"א משום דלא שכיחי, משא"כ במסקנא לא אמרינן הכי (כדי שלא תהא מחלוקת במציאות מן הקצה אל הקצה) אמרינן דטעמא דר"א הוא משום שלא תחלוק במדינת הים, ואז מובן הא דבהו"א לא

פירשה, וע"כ למד המהרש"א את הגמרא באופן אחר (כדלעיל). אלא שלשיטת התוס' (היינו המהר"ם) אם נלמד כהמהרש"א א"כ נופלת קושיית הגמרא דמאי לאו בהא קמפלגי, כיון דקס"ד דאין לנו בעיה בכלל עם המחלוקת במציאות מן הקצה אל הקצה כלעיל.

ח.

טעם שינוי השיטות דהמהר"ם והמהרש"א

אמנם אחר כל זה יש לעיין מהי סברת המהרש"א דהעדיף לומר דלא אמרינן מחלוקת במציאות רחוקה זו מזו, ועל סמך זה חלק על תוס' ומהר"ם.

והביאור בזה בדא"פ, דהנה בקושיית הגמ' מאי לאו בהא קמפלגי אפשר ללמוד בפשטות וכן למד תוס' (והמהר"ם) שזהו ע"ד לימא כתנאי רגיל, דהיתכן דאמורים נחלוק במחלוקת תנאים (שיוצא מזה דרבה לא אתי כר"ג ורבא לא אתי כת"ק), וע"כ אי הוה קס"ד בהו"א דאיכא כזה דבר שפליגי במציאות המקומות הוה נקטינן ליה לתרוצי קושיית הגמרא אף דעי"ז יצא דהוי מחלוקת במציאות רחוקה זו מזו טפי הוה ניחא לן למימר הכי מלומר דרבה ורבא תנאי אלא דלא קס"ד הכי.

משא"כ המהרש"א למד דאי"ז לימא כתנאי רגיל, דא"כ הוה ליה לגמרא למימר לימא כתנאי, אלא דהגמרא ביררה האם יוצא מכאן דרבה ורבא פליגי במחלוקת תנאים (ואיכא מקומות דאמרינן הכי אפילו גבי לימא כתנאי (וביאור הדברים מדוע אי"ז קושיא) משום שאפשר לומר דהאמוראים לפרושי טעמא דתנאי קאתי וכ"ש הכא דהגמרא רק אמרה מאי לאו בה קמפלגי, וע"ז אין לנו הכרח לומר מחלוקת במציאות רחוקה זו מזו וע"כ מצינו למימר בהו"א דטעמא דר"א הוא משום דמובלעות לא שכיחי, ואעפ"כ אפשר לגמרא לומר כן דרבה ורבא לפרושי טעמא דתנאי אתו (אלא דפו"מ לגמ' נתחדש הסבר במחלוקת המציאות).

ועצ"ע למה לאמיתו של דבר (לפי המהרש"א) בהו"א טעמא הוא משום דלא שכיחי ולא בגלל דלא נפקי מכלל מדה"י.



בענין פלגינן דיבורא

הת' צבי שיחי' בירנהאק
תלמיד בישיבה

א.

ביאור ענין פלגינן דיבורא

בגמ' סנהדרין (ט, ב) איתא "אמר רב יוסף: פלוני רבעו לאונסו - הוא ואחר מצטרפין להרגו. לרצונו - רשע הוא, והתורה אמרה אל תשת רשע עד. רבא אמר: אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע", היינו דרב יוסף ס"ל דהנרבע לרצונו הרי הוא רשע ואינו מצטרף להעיד להרוג הרובע, ואילו רבא ס"ל דאין אדם משים עצמו רשע, וע"כ מצטרף עם עד נוסף להעיד על הרובע.

וברש"י על אתר מבאר סברת רבא ד"אין אדם נפסל לעדות בהודאת פיו, דאדם קרוב אצל עצמו, הלכך אין אדם יכול לשום עצמו רשע, כלומר על עדות עצמו אינו נעשה רשע, שהרי תורה פסלה קרוב לעדות, ונהרג הרובע, דפלגינן דיבורא ומהימנינן ליה לגבי חבריה, ולא מהימנינן ליה לגבי ידיה לפסול לעדות", היינו דפלגינן דיבורא, ועדותו שנרבע לרצונו אינה מתקבלת שהרי משים עצמו רשע, אמנם נאמן בעדות זו להעיד על הרובע ולהורגו.

ויש לעיין בדבר זה, ובתרי:

א. רב יוסף אומר שלא נאמן משום שהוא רשע! ואין זה שייך כלל לענין פלגינן דיבורא. דלפי סברא זו הרי מאמינים לו בעדותו - שמתוך זה אומרים שהוא רשע, והטעם שאינו מרשיע הרובע הוא משום שרשע אינו מעיד.

ב. אם רוצים להוכיח שרב יוסף ס"ל דלא פלגינן דיבורא הול"ל דאין אדם משים עצמו רשע ולא נאמן, דמשום זה אינו נאמן להרוג הרובע - דבוה רואים במוחש שלא פלגינן דיבורא, וכיון שלא נאמן בחלק אחד אינו נאמן גם בשאר העדות.

ובכדי להבין זה יש להקדים ב' אופנים המבוארים בקובץ שיעורים (ח"ב סי' ג' אות י"ז) בענין 'פלגינן דיבורא':

א. פלגינן דיבורא גבי העדות, דחצי מהעדות מתקבלת וחציה לא.

ב. פלגינן דיבורא גבי הנאמנות, דמקבלים את כל עדותו אבל משליכים את תוצאותיה רק לגבי ענין אחד ולא לגבי ענין שני, וכגון הכתוב ברמב"ם (הל' נחלות פ"ז ה"א) גבי עד אחד המעיד לאשה שמת בעלה, דמקבלים עדותו רק לגבי נישואיה לאחר, אך לא לגבי ירושת קרובי המת בנחלותיו.

והנה גבי פלגינן בנאמנות לא מצאנו מחלוקת בדבר, אלא כו"ע סברין דפלגינן בנאמנות (וכנ"ל ברמב"ם גבי המעיד שמת בעלך, דלית מאן דפליג בדין זה).

לפ"ז יש לומר דרב יוסף מבאר דהכא אין לומר פלגינן בנאמנות, דא"כ הרי מקבלים את כל עדותו של העד ומשליכים מהם רק לענין הריגת הרובע, והרי לדבריו הוא פסול לעדות דרשע הוא, והכיצד מתקבלת עדותו.

(ולהעיר, דאף שלגבי המעיד 'הרגתי את בעלך' ופלגינן בנאמנות ואין הורגים אותו על פי עדות זו, ומ"מ נאמן להשיא האשה אף שלדבריו רשע הוא, היינו משום דהקילו בה רבנן דמשום עיגונא נאמנת להנשא בעדות פסול).

ואילו רבא חולק על רב יוסף וסובר דאף שלא פלגינן נאמנות, מ"מ פלגינן דיבורא לגבי קבלת העדות, דמאמינים רק לחלק מעדותו, וע"כ יאמן לענין שפלוני רבעו אך לא יאמן לענין שנרבע לרצונו, דאין אדם משים עצמו רשע, וע"כ כשר לעדות. אמנם רב יוסף ס"ל דלא פלגינן בעדותו וע"כ לא נאמן כלל בכל העדות. ביאור זה הובא ב'קובץ הערות' על מסכת יבמות¹.

¹ הערת המערכת: ביאורו של ה'קובץ הערות' נידון בקובץ זה בכ"מ – עיין ב'ביאור שיטת הר"ם מיגאש במחלוקת ר"ש ור"מ' וב'שיטת רש"י באומר כל נכסי לעבדי'.

ב.

חילוק נוסף בענין 'פלגינן דיבורא'

בבבא בתרא איתא (קלד, ב) דבעל האומר שמגרש את אשתו - נאמן, הואיל ובידו לגרשה. אך אם אמר גירשתי את אשתי - למפרע, אינו נאמן, דאינו בידו. ובגמ' מספקי אם במקרה דאמר גרשתי את אשתי - למפרע, אם יהא נאמן לגבי להבא. היינו האם פלגינן דיבורא או לא.

ומביאה הגמ' מחלוקת רב מארי ורב זביד, דחד אמר פלגינן וחד אמר לא פלגינן, ומוסיפה הגמרא "מאי שנא מדרבא, דאמר רבא: איש פלוני בא על אשתי - הוא ואחר מצטרפין להורגו, להורגו ולא להורגה? בתרי גופי פלגינן, בחד גופא לא פלגינן", היינו דאפילו לרבא דסבר פלגינן דיבורא היינו רק כשעסקינן בב' גופי, אך בחד גופא מודה דלא פלגינן.

והנה קשה מהא דמצינו במשנה דלעיל גבי המעיד שמת בעלך, דלכו"ע פלגינן דיבורא אף שאיירי בחד גופא, דקאי על אותה המת הן לענין השאת אשתו והן לענין ירושת קרוביו, והכיצד מצינו בזה דפלגינן דיבורא?

ויש לומר להגמרא בבבא בתרא איירי גבי חד גופא בענין אחד, אמנם גבי חד גופא בתרי ענינים יש לחלק ולומר דפלגינן דיבורא, וענין ירושת המת והשאת האשה הם כל אחד בפ"ע, ובזה פלגינן דיבורא.

מ"מ המורם מהאמור הוא דיש אופן נוסף בענין פלגינן דיבורא, דבגוף אחד בענין אחד מודה רבא דלא פלגינן דיבורא, ופליג רק לגבי שני ענינים או בב' גופים.

ג.

קושיא בהנ"ל ונסיון העמדה

והנה הגמ' בגיטין (ח, ב) מביאה מחלוקת בדין עבד שהביא גיטו, "ת"ר: עבד שהביא גיטו, וכתוב בו עצמך ונכסיי קנויין לך - עצמו קנה, נכסים לא קנה. איבעיא להו: כל נכסיי קנויין לך, מהו? . . אמר אביי: מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו. א"ל רבא:

בשלמא נכסים לא ליקני, מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא, אלא עצמו ליקני, מידי דהוה אגט אשה! אלא אמר רבא: אחד זה ואחד זה - עצמו קנה, נכסים לא קנה".

וקשה, דלכאורה הכא איירינן גבי ענין פלגינן בנאמנות כדלעיל, דכיון שמאמינים לכל השטר הוי מקוים, אמנם מוציאים מזה רק לגבי שחרור העבד. והרי במשנה דלעיל גבי המעיד שמת בעלך, אמרינן דלכו"ע פלגינן נאמנות, ומ"ט הכא ישנה בזה מחלוקת בין אבי רבא?

ואפ"ל ובהקדים, דרש"י מבאר הכא דאיירי בעבד שהביא גיטו ממדינת הים, וע"כ צריך לומר בפני נכתב כאשה המביאה גיטה, ואילו בתורי"ד מבאר דמדובר שהעבד מביא לבי"ד שטר שאינו מקוים.

ומקשה הרעק"א על רש"י מדוע דחק עצמו לומר דאיירי בהעבד שהביא שטר ממדינת הים, דבזה יש לדחוק ולהעמיד שהאדון התנה את שחרור העבד עד שיגיע לבי"ד בא"י (דאל"כ א"צ לומר בפני נכתב ובפני נחתם, דכיון שמחזיק הגט סתם בידו סברינן שמשוחרר הוא ואין צריך לקיום הגט כלל), ומדוע לא ביאר בפשטות כהתורי"ד.

ומתרץ הרעק"א דרש"י ס"ל דבשטר שאינו מקוים שהגיע לבי"ד דינו אינו מתקשר כלל עם ענין פלגינן, דבאם הוא מקוים יאמן בכולו, ואם מערער האדון חיישינן לכולא שטרא, והא דהכא מקבלים רק את שחרור העבד ולא אמרינן שאינו משוחרר משום חשש לזיופא היינו משום דדומה לגט ובו הקלו משום עיגונא, והנכסים אינן יוצאין עמו משום דחיישינן לזיוף, אך אין חילוק בנאמנות בין העבד לנכסים.

ומשום זה מפרש רש"י דאיירי בעבד המביא גיטו ממדינת הים, דבזה צריך לאמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם', דקיום זה עוזר אפי' אם יבא האדון ויערער, ובזה שייך שפיר ענין פלגינן, דמקבלים את העדות רק לגבי עצמו ולא לגבי נכסים. ולפ"ז אפשר לתרץ הקושיא לענין פלגינן בנאמנות כנ"ל, דליתא לקושיא כלל כיון דאף הכא איירי כעין פלגינן דיבורא.

דהנה יש אופן אחר בביאור פלגינן בנאמנות. דיש לו רק רוב מהימנות אך לא כולה, דבזה סגי לענין אחד, אך לענין אחר בעינן לנאמנות שלמה. וכגון המעיד שמת בעלך, דרוב נאמנותו סגי ע"מ להשיאה, אך כדי להוציא הנכסים בעינן לנאמנות שלמה.

אמנם הכא איירי דנאמנותו שלמה, ומצד נאמנותו ראוי לקנות עצמו ונכסים. אמנם מדין פלגינן דיבורא קונה רק עצמו ולא נכסים, ובוה שפיר פליגי אביי ורבא, כנ"ל.

וזהו שמוסיף הרעק"א דהכא אם יבא האדון ויערער לא יהא נאמן, כיון שנאמנות השליח שלמה היא ללא ספק כלל, ובוה כוון לומר דהכא מיירי בענין פלגינן דיבורא ולא בנאמנות, כנ"ל.

ד.

דחיית העמדה הנ"ל

אמנם קצת קשה לומר דפלגינן בנאמנות היינו שיש לו רוב נאמנות, דלפ"ז אין מובן הלשון 'פלגינן' דהרי לא חילקנו בוה בשום ענין, אלא רק אין נאמנותו שלמה.

וע"כ שוב אית לן למימר דענין פלגינן בנאמנות היינו שמאמינים לו על כל דבריו, אבל משליכים מזה רק לגבי ענין אחד. ולפ"ז הדרא קושייתנו לדוכתא שסוגייתנו דומה לפלגינן נאמנות, ומ"ט אביי חולק על רבא (כנ"ל).

עוד קשה מהא דלקמן (דף ט) מביאה הגמרא משכיב מרע שכתב כל נכסיו לעבדו, דאם הבריא חוזר בנכסים אך לא מהעבד, ומדמה זאת למחלוקת אביי ורבא הכא בענין פלגינן. ולכאורה בוה לא שייך כלל ענין פלגינן בנאמנות.

וכן קשה מה שלקמן בסוגיין מדמה הגמרא מחלוקת ר"מ ור"ש אודות קנין שטר לחצאין, למחלוקת אביי ורבא, אף דלכאורה מחלוקת זו אינו שייכת עם ענין פלגינן נאמנות.

ה.

גדר רביעי בענין פלגינן

ומשום כל קושיות אלו מחדש ה'קובץ הערות' (כא, יב) דהכא איירי בפלגינן מסוג רביעי, ואינו שייך לענין פלגינן המבואר מגמרא דסנהדרין.

ובהקדים, דגבי 'כל נכסי נתונים לפלוני' ישנה חקירה האם הוי בקנין אחד, וכל נכס משל עצמו נקנה משום שהוא כלול בקנין ההוא, או דאף שכל הנכסים נקנים בשטר אחד, מ"מ כל חפץ נקנה בקנין לעצמו.

וזו מחלוקת אביי לרבא, דאביי ס"ל שקנין זה הוא אחד על כל הנכסים, וכל חפץ נקנה משום שהוא כלל בקנין זה, וע"כ אין לומר פלגינן נאמנות ויהא נאמן רק על עצמו ולא על הנכסים, דהרי שניהם באים כאחד ובקנין אחד, ולא שייך לחלק ולומר דלענין אחד יועיל הקיום ולאחר לא, אלא שניהם באים בקנין כאחד, וכן לגבי קיום הדבר (במחלוקת ר"מ ור"ש) אין לומר שיכול לזכות בזה בלא זה, אלא שניהם באים כאחד.

משא"כ רבא חולק עליו וסובר שהקנין על כל חפץ הוא בנפרד, וממילא גם בעבד אפשר לומר פלגינן נאמנות, דמאמינים לו רק לגבי עצמו ולא לגבי הנכסים², וכן לגבי קיום הדבר (במחלוקת ר"מ ור"ש) ס"ל שיכול לזכות בחלק מהנכסים, דכל אחד יש לו קנין לעצמו ואין האחד תלוי בשני³. ולפי"ז אתי שפיר הקשר בין מחלוקת אביי ורבא למחלוקת ר"מ ור"ש, וכן הדמיון לשכיב מרע. ולפי ה'קובץ הערות' יוצא שהסוגיה בגיטין לא קשורה בכלל לשאר הפלגינן בש"ס, אלא זו פלגינן מסוג אחר.

ו.

תיווך ביאור זה למחלוקת הרשב"א והנוב"י

הנוב"י באה"ע (תשובה ע"ב סי' ק') מביא את הרשב"א שס"ל דבאומר אשתך זנתה עמי אמרינן פלגינן דיבורא, וכשאומר אני זנית עמי אשתך לא פלגינן דיבורא, דכיון שאין מאמינים לתיבותיו ד'אני זנית', הרי לא נותרה עדות כלל.

² ואף ששניהם תלויים באותו השטר והוא מקוים ואינו מזויף, מ"מ אינם תוצאה אחד מהשני אלא שני דינים נפרדים התלויים בענין אחד, וע"ד המעיד שמת בעלך, דאף שנישואיה וירושת הקרובים תלויים במיתת הבעל, מ"מ הרי הם שני ענינים נפרדים ואינם קשורים זל"ז.

³ ובעד אחד שמעיד באשה שנשואה, מודה רבא לאביי דמתוך שנאמן לאסור על בעלה נאמן גם להפסידה כתובתה, דלכו"ע לא אמרינן פלגינן נאמנות, דאף שלכאורה אינו נאמן בכתובתה משום דהוי עד אחד בממוני, מ"מ לא פלגינן בזה כיון שהפסדת כתובתה באה משום איסורה על בעלה.

ואפשר לבאר סברת הרשב"א דס"ל שפלגינן דיבורא היינו שמחלקים ממש את דבריו, ולכן יש חילוק באופן אמירת מילותיו, ולא בכל פעם אפשר לומר פלגינן דיבורא.

ובנוב"י חלק עליו וסבר דמ"מ אמרינן פלגינן דיבורא, דפלגינן דיבורא אינו במילותיו אלא בתוכנם, דיש מהם שמתקבלים ויש שאינם. ומביא ראיה מהגמ' בגיטין (ח, ב) דאמרינן פלגינן אע"פ שא"א לחלק את המילים לחצי, אלא שמחלקים את התוכן.

ואולי אפשר לתרץ הרשב"א ע"פ ה'קובץ הערות' הנ"ל, דהרשב"א ס"ל כמותו וממילא לא קשיא מידי, דהכא לא שייך ענין פלגינן דיבורא סתם אלא פלגינן בנאמנות, דתלוי בהחילוק אם הוא כמה קנינים או קנין אחד כנ"ל.

ואפשר להוסיף דהנוב"י למד כהרעק"א דדחיין לעיל, דקאי בכעין פלגינן דיבורא כנ"ל. אמנם דוחק לומר שהגמ' בגיטין מדברת כעין פלגינן דיבורא, כקושיות בזה דלעיל.



ה'רצועה' לסימניה

הת' מנחם מענדל שיחי' גרוזמן
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (ז, ב) בענין גדר ארץ ישראל "היה מהלך מעכו לכזיב מימינו למזרח הדרך טמאה משום ארץ העמים ופטורה מן המעשר ומן השביעית עד שיודע לך שהיא חייבת, משמאלו למערב הדרך טהורה משום ארץ העמים וחייבת במעשר ובשביעית עד שיודע לך שהיא פטורה", ומבאר אביי ד"רצועה נפקא". היינו "שרצועה קצרה יוצאת עוד מעכו לצד צפון [עד לכזיב] והיא מא"י".

ומקשה הגמרא "ויהיב תנא סימנא הכי?", ומתרצת "אין, קרא נמי יהיב סימנא דכתיב 'ויאמרו הנה חג ה' בשילו... מזרחה השמש למסלה העולה מבית אל שכמה...' ואמר רב פפא למזרחה של מסלה".

ובביאור קושיה זו ותירוצה נחלקו הרש"י והתוס'.

דהנה התוס' (ד"ה ויהיב) הביא את פירשו של רש"י, הקשה בו, ובא לבאר הדברים באופן אחר:

"פי' בקונטרס ומי חשיבא חדא רצועה לאתנוחי בה סימנא". דדעת רש"י היא שקושיית הגמרא 'ומי חשיבא חדא רצועה' היתה על התירוץ שהובא קודם לכן 'רצועה נפקא', דאינו מובן מדוע ניתנים סימנים וגבולות למקום כה קטן ושולי כרצועה דגן.

ובביאור רש"י זה הקשה התוס':

א. "וקשה, וכי אין לתנא לציין גבולי ארץ ישראל?", אף שמדובר ברצועה קטנה, עלינו לדעת את כל גבולות הארץ הקדושה!

ב. "ועוד, מאי ראייה מייתי מרב פפא דאמר למזרחה של מסילה התם יהיב קרא סימנא לשילה אנה היא על ידי מסילה". דלפי פירושו זה אינו מובן תירוץ הגמרא, דהרי הפסוק

שהובא ('ויאמרו הנה חג ה' בשילו כו') אינו בא לציין את מקום ה'מסלה העולה מבית אל', כבנדוד'ד שישנו סימן גבולות לרצועה, אלא בא לסמן את מקום העיר שילו – ע"י הרצועה, ועיקרו נסוב אחר העיר שילו, שהיא בעלת חשיבות ומשמעות שלא בערך לרצועה קטנה דידן.

וע"כ הביא התוס' את פירוש רבינו שמואל, שביאר את קושיית הגמרא באופן אחר:

"ומפרש רבינו שמואל דלאו אשינויא פריך אלא אבריייתא דקתני למזרח הדרך ולמערב הדרך, וכי דבר מועט כמו דרך שייך למימר בו מזרחו או מערבו דהוה ליה למימר מימינו למזרח סתם, ומייתי מדרב פפא דאמר למזרחה של מסילה דמזכיר מזרח אמסילה".

היינו דקושיית הגמרא לא היתה על התירוץ ד'רצועה נפקא', אלא על לשון הבריייתא 'מימינו למזרח הדרך'. משמאלו למערב הדרך', דדחוק לציין ולהגדיר צידי הדרך כ'מזרח הדרך' ו'מערב הדרך', ולא סגי בנקיטת 'מינו למזרח' ו'שמאלו למערב' סתם.

וע"כ הביאה הגמרא הוכחה מהפסוק 'ויאמרו הנה חג ה' בשילו'. מזרחה השמש למסלה העולה מבית אל שכמה...', שבזה נראה במוחש שנסוב 'מזרח' אחר מקום קטן כ'מסלה'.

אמנם נראה ליישב ולהעמיד דברי הרש"י מקושיית התוס', ובהקדים דיוק בלשונו:

דהנה ברש"י נקט "ויהיב תנא סימנא. אתמוהי מתמה מי חשיבא חדא רצועה לאתנוחי תנא סימנא עלה". דנקט בקושיית הגמרא לשון 'אתמוהי מתמה', ולא כדרכו בשאר מקומות שנוקט שאלת הגמרא על התירוץ בלשון 'ופריך'.

ולפי"ז יש לבאר, דהנה לשון רש"י שלפנינו חלוקה מנוסחו המופיע בתוס', דבתוס' נקט בשיטת הרש"י "ומי חשיבא חדא רצועה לאתנוחי בה סימנא", ואילו ברש"י שלפנינו איתא "מי חשיבא חדא רצועה לאתנוחי תנא סימנא עלה". ולפי"ז נראה לומר, דכוונת הרש"י מתחילה היתה כבמסקנת התוס' דהשאלה היא על הבריייתא, דמציינת את גבולות ארץ ישראל וגם חו"ל, אמנם הקושיא היא כיצד נדרשים לציון גדר וגבול חו"ל ע"פ דרך שהיא דבר פעוט ושולי, והרי דרך זו אינה מקום חשוב לתלות בה ענין אחר.

והוא לשון 'לאתנוחי תנא סימנא עלה', שהדרך אינה חשובה להניחה כסימן ולהשתמש בה כנקודת הציון למקום חו"ל.

ובזה היא הוכחת הגמרא מ'ויאמרו הנה חג ה' בשילו . . מזרחה השמש למסלה העולה מבית אל שכמה...', דמכאן מוכח שהמסלה מהוה סימן עבור העיר שילו, אף שהמסלה אינה חשובה כלל.

וכלשון רש"י בהוכחה 'קרא נמי יהיב סימנא. רצועה כגון מסילה' – הרצועה היא הסימן, דההוכחה לרצועה שמהוה סימן הוא ממסילה, שאף היא מהוה סימן לעיר שילו. אמנם אילו היה פירושו כהמובא בתוס' דהקושיא היא מדוע ניתנים סימנים וגבולות בדבר קטן, הול"ל 'קרא נמי יהיב סימנא ברצועה', שבזה עולה שהסימן הוא ברצועה, ולא כלשונו דמשמע שהרצועה היא הסימן למקום אחר.

ולפי"ז א"ש הא דנקט רש"י בלשונו 'אתמוהי מתמה', ולא כדרכו בשאר מקומות 'ופריך', כיון שאין זו פירכא כלל על תירוצו של אביי, אלא תמיהה גרידא על לשון ונוסח הברייתא (כבתוס').



יראת מלך כמשל

הנ"ל

בד"ה אני לדודי ה'תשל"ב¹ (באות ד') מסביר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, את ההבדל בין יראה עילאה ליראה תתאה, דיראה תתאה היא מגדולתו ית' בבריאת והתהוות העולמות, דהביטול שביראה זו הוא ביטול היש. ויראה עילאה היא מגדולתו ורוממותו ית' שלמעלה מעולמות ד"כולא קמי' כלא חשיב", דהביטול שביראה זו הוא ביטול במציאות.

ומביא בהערה 24 מה"סידור" (עם דא"ח) שיראה תתאה היא כיראה מ"מלך גדול ונורא", ויראה עילאה היא יראת בושת "כמו שיש בושא לפני אדם גדול בדורו וצדיק". ומבאר דזה שיראת מלך היא משל על יראה תתאה, הוא מכיון ש"אין מלך בלא עם", וא"כ בהכרח שלעם יש תפיסת מקום לגבי המלך. ואין זה כיראה עילאה שהוא ביטול ש"כולא קמי' כלא חשיב" - ביטול במציאות.

ובהמשך ההערה: "אבל בספר המאמרים תרס"ה². . יראת מלך הוא משל על יראה עילאה, כי 'לגבי גדולת ורוממות המלך אינו תופס מקום כלל וכלל, כי הוא מובדל בערך לגמרי".

ביאור הדברים, דלכאורה אין הדברים עולים בקנה אחד, דבסידור הוא ממשיל את יראת המלך ליראה תתאה, ואילו בסה"מ תרס"ה הוא ממשיל את יראת המלך ליראה עילאה.

וי"ל בדא"פ³: בסידור מדבר על גדולת המלך בענייני הנהגת המדינה - "מלך גדול". משא"כ בסה"מ תרס"ה מדבר על גדולתו העצמית של המלך - לא בענייני מלוכה (אף

¹ תורת מנחם ספר המאמרים מלוקט על סדר חודשי השנה ח"ד עמוד רכד.

² עמוד רב.

³ ראה ספר השיחות תש"ה עמוד 15 דהרשב"ץ גער בחסיד ר' נ"ט על שיישב צ"ע של הצ"צ: "דער רבי זאגט וצ"ע און דו ווילסט דאס פארענטפערן?". [תרגום חפשי: הרבי אומר וצ"ע, ואתה רוצה ליישב?]. אך לא זו

שיתכן שבגללם זכה למלוכה). וראה בסה"מ תרס"ה הנ"ל "והיראה מהמלך אינו מפני תוקף השליטה שבו . . . העיקר הוא היראה מצד עצם גדולתו לבד אף לא מצד העדר תפיסת מקום כ"א מה שעצם גדולתו ורוממותו גורם היראה".

היינו דבסידור קאי בגדולת המלך מחמת הנהגת המדינה, ובזה הוי 'יראה תתאה' לעומת יראת הצדיק שהיא 'יראה עילאה' מחמת 'שיש בושא לפני אדם גדול בדורו וצדיק'. אמנם בסה"מ תרס"ה קאי בגדולתו העצמית של המלך, ובזה 'אינו תופס מקום כלל וכלל, כי הוא מובדל בערך לגמרי', וע"כ הוי 'יראה עילאה' דהיא נעלית יותר מיראת הצדיק שאינה מחמת גדולתו העצמית כי אם מצד היותו נעלה יותר ושלא בערך במדרגה.

ולפי זה א"ש הא דבגוף המאמר מבאר דעניין יראה תתאה היא כנ"ל "גדולתו ית' בבריאת והתהוות העולמות", ועניין יראה עילאה הוא "גדולתו ורוממותו ית' שלמעלה מעולמות". דגדולתו בבריאת והתהוות העולמות ה"ז גדולתו בעניין המלכות, וגדולתו שלמעלה מעולמות הוא עניין גדולה עצמית שזה יכול להיות משל על יראה עילאה. ואת שתי העניינים ממשיל במלך: דיראה תתאה היא כתוצאה מהגילוי ד"מלך בשדה" (אלול), ויראה עילאה היא כתוצאה מהגילוי ד"היכל מלכותו" (ר"ה).

ומדויק הלשון "בר"ה . . . נרגש הרוממות שלו שהוא מרומם ומובדל מהעם . . . גילוי הרוממות דאוא"ס שלמעלה מעולמות", דזהו משל על יראה עילאה, כנ"ל.



היתה שיטתו של כ"ק אדמו"ר נשי"ד, ראה ד"ה פדה בשלום תשי"ב: "פנימיות התורה שאין צריך לחדש בה חידושים . . . כ"א להסיר ההעלמות והסתרים שבזה וכמו ורמינהו והדומה".

עצבות הנופלת באמצע עסקיו

הנ"ל

בתניא פכ"ז מאריך אדמו"ר הזקן לבאר הגריעותא שבעניין העצבות, אפי' ממילי דשמיא, וזלה"ק: "אך העצבות ממילי דשמיא צריך לשית עצות בנפשו ליפטר ממנה . . . אם נופל לו עצב ודאגה ממילי דשמיא בשעת עסקיו בידוע שהוא תחבולת היצר" וראייתו "שאם לא כן מאין באה לו עצבות אמיתית מחמת אהבת ה' או יראתו באמצע עסקיו".

ולכאורה צריך ביאור:

דהנה בריבוי מקומות בחסידות מבואר באופן אחר, דכתיב¹ "ונוזלים מן לבנון" דלבנון הוא עצם הנשמה בחי' ל"ב נו"ן . . . הם נוזלים, דנוזל ונוטף בהארת הנשמה המלובשת בגוף, משום זה נופלים הרהורי תשובה בהארת הנשמה שבגוף, והן הרהורי תשובה שבאים פתאום וכמו שאנו רואין במוחש דכמה בני אדם אשר נופלים להם הרהורי תשובה בלי שום הכנה כלל דבעת הלכו ועסקו או בהיותו טרוד בשווקים ורחובות הנה לפעמים הרי פתע פתאום נופלים לו הרהורי תשובה ומתמרמר בנפשו על מעמדו ומצבו הלא טוב" וכו'.

נמצא מבואר ד"אנו רואין במוחש" אשר ישנו שב"פתע פתאום" נופלים לו לאדם הרהורי תשובה הגורמים לו ש"מתמרמר בנפשו", והמקור על זה הוא עצם הנשמה, וא"כ מהי הוכחת אדה"ז ד"מאין באה לו עצבות אמיתית", - "ונוזלים מן לבנון", היא הגיעה מעצם הנשמה, ואדרבה, זהו דבר טוב שיביא לתוצאות מבורכות (כמבואר שם).

ויש לעיין וליגע להביא ליישוב הדברים, ועוד חזון למועד.



¹ ד"ה וייצר ה' אלוקים ה'תש"ח סה"מ ה'תש"ח עמ' 60.

מדוע "גנאי הוא למשה וששים רבוא"

הת' לוי יצחק שיחי' גרינברג
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"א שיחה א' לפרשת יתרו (עמ' 74 ואילך) מביא כ"ק אדמו"ר את מאמר רז"ל¹ על הפסוק (יתרו יח, י) "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם": "גנאי הוא למשה וששים רבוא שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר ברוך ה'".

ומעמיק הרבי בביאור הדברים, שהרי משה ובני ישראל אמרו שירה על הים עוד קודם שבא יתרו, ומהו 'גנאי הוא למשה וששים רבוא שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו'?

ומקדים את דברי הוזהר² על הפסוק הנ"ל, שע"י שאמר יתרו 'ברוך ה' פעל ד"אסתלק יקרא דקוב"ה ביקרי' עילא ותתא ולבתר יהיב אורייתא בשלימו", היינו שע"י כך פעל את נתינת התורה.

ומבאר כ"ק אדמו"ר דכיוון שיתרו הכיר בכל הע"ז שבעולם³ ע"כ דוקא על ידו נפעל ענין "אסתלק יקרא דקוב"ה", דהרי "יתרון החכמה מן הסכלות", ודוקא ע"י יתרו שהכיר את ה'חכמה' דלעומ"ז, הנה אמירתו "ברוך ה'... מכל האלוהים" פעלה יתרון בקדושה ועד לחכמה דקדושה והמשך משם את התורה - שמדריגתה בחכמה. משא"כ משה ובני ישראל, דאינם שייכים לדרגות הלעומ"ז.

ועיין בשיחה שם שיתרו הכיר דרגת ה'חכמה' דלעומ"ז משום שהכיר גם בשורש ממנו התחיל כל עניין הע"ז, וכדברי הרמב"ם (ריש הלכות ע"ז) "שאמרו הואיל והאלוקים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם כו' ראויין הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם

¹ סנהדרין צד, א.

² ח"ב סו, ב. סח, א.

³ פרש"י יח, ה.

כבוד, וזהו רצון הא-ל כו", שיתרו הכיר גם בהם, ואף בכל המלאכים וכו' שבכל העולמות, דרכם נמשך שפע לעולם.

ומוסיף שזהו ענין "ברוך ה'", שהוא מלשון הברכה והמשכה, שבאמירה זו המשיך יתרו אור אלוקי גבוה ביותר עד למטה ממש.

ע"כ תוכן השיחה.

אמנם יש לעיין בדברים אלו, דהעולה הוא שבנ"י לא המשיכו אלוקות למטה ממש, עד שבא יתרו ואמר 'ברוך ה' ובוה המשיך אלוקותו ית' בתחוננים, אמנם אין הדברים מתיישבים עם הלשון 'גנאי הוא למשה וששים רבוא', דהרי לא פעלו ענין זה משום שאין להם שייכות לע"ז, וכ"ש שלא הכירו בעבודה זרה שבמדרגת החכמה דלעומ"ז, וא"כ זוהי מעלה ולא 'גנאי' ח"ו.

ולהעיר שאין לומר שהכוונה ב"גנאי" אינה כפשוטו אלא הכוונה היא לבושה וכיו"ב, שהרי בגמ' שם הובאה מימרא זו בהמשך למימרא "גנאי הוא לחזקיה וסיעתו שלא אמרו שירה כו", ובוה אומר רש"י "גנאי – דבר מגונה עשו", ולאחמ"כ ממשיכה הגמרא "כיוצא בדבר אתה אומר, גנאי הוא למשה וששים רבוא כו".

ולכאורה יש לתרץ דענין ה'גנאי' הוא משום שלמשה וישראל אכן הייתה שייכות לעניין.

דהנה במצרים היו ישראל שקועים במ"ט שערי טומאה⁴ ועובדי עבודה זרה, וכידוע דבעת שעמדו ישראל על הים אמרה מידת הדין לפני הקב"ה "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה"⁵. ולפי"ז הרי אחר היציאה ממצרים וההכרה בקב"ה היה על משה לעורר אותם על ענין 'ברוך ה' . . מכל האלוהים' כיתרו בשעתו, ובכך לפעול למתן תורה.

⁴ זוהר חדש ר"פ יתרו, ת"ז תל"ב.

⁵ עיין במכילתא וילקוט שמעוני וכן במדרשים ובאגדות פ' בשלח.

ואף שאמרו שירה על הים, מ"מ אין שבח זה מעין הענין, שהרי היללו את הקב"ה כענין בפ"ע ולא כיתרון החכמה מן הסכלות. וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בהמשך השיחה (אות ה') שהטעם לביאת יתרו הוא מפני שראה שלמרות קריעת ים סוף יכול היה עמלק לבוא ולהילחם בישראל, דמזה למד שהעולם עדיין לא נתברר, וע"כ בא ואמר "ברוך ה'".⁶



⁶ ואף שיתרו פעל בחכמה דקדושה משום שהכיר בחכמה דלעומ"ז, ולכאורה לא מצינו דרגה זו בבנ"י, מ"מ גם בבנ"י היה מעין זה, וכיון שבהשתלשלות העניינים כל עניין מעשה העבודה זרה יונק מהחכמה דלעומ"ז, הרי אם היו אומרים 'ברוך ה'' היה הבירור תופס במעין עניין החכמה דלעו"ז, ובמילא היה פועל יתרון בחכמה דקדושה והיו פועלים את נתינת התורה.

וע"כ 'גנאי הוא למשה וששים רבוא שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר ברוך ה'', דאף שהיה ביכולתם לברר החכמה דלעומ"ז ולגלות חכמה דקדושה, לא עשו זאת ונפעל ענין זה רק ע"י יתרו.

ולהעיר, דאף שלכאורה משה לא הכיר הע"ז דמצרים, מ"מ כיון שהיה מנהיג האומה ולא עוררם לומר 'ברוך ה'', ע"כ הגנאי נתלה גם בו.

ביאור שיטת הר"י מיגאש במחלוקת ר"ש ור"מ

הת' לוי ברוך הלוי שיחי' דיימונד
תלמיד בישיבה

א.

שיטות ר"מ ור"ש בהכותב נכסיו לעבדו

איתא בגמרא גיטין דף ח, ב "הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין, שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין, ר"ש אומר לעולם הוא בן חורין עד שיאמר כל נכסי נתונין לפלוני עבדי חוץ מאחד מריבוא שבהן".

ומביא היד רמה¹ את דעת הר"י מיגאש מהגמ' בבבא בתרא דף קמט, ב ד"ה 'שייר', וז"ל היד רמה 'והרב ר' יוסף הלוי איבן מיגאש ז"ל פי' דהיינו טעמא דר"מ דאם שייר קרקע כל שהוא לא יוצא לחירות, משום דכיון דכתב לו כל נכסיו וכלל גופו עם שאר נכסיו עשאן כאילו הכא גוף אחד כיון שכולן בכלל אחד, וכיון שכן כשחזר ושייר אח"כ כלום בנכסים ה"ל כמאן דשייר בגוף העבד כאילו אמר הרי את בן חורין חוץ מרגלך דלאו כריתות הוא, ור"ש אומר לעולם הוא בן חורין דקסבר ר"ש פלגינן דיבורא ונכסים ששייר בהם שייר אבל עבד דלא שייר בה לא שייר וקנה העבד עצמו עם שאר נכסים חוץ ממה ששייר הרב לעצמו עיי"ש.

ומבואר מדבריו דהמחלוקת בין ר"מ (ת"ק) לר"ש בשייר קרקע הוא: אי אמרינן שהשייר בקרקע חשיב ג"כ שיור בגופו של העבד ואינו כריתות ולא פלגינן דיבורא, או דהשיור בקרקע לא חשיב כשיור בגוף העבד כיון דפלגינן דיבורא, עכת"ד היד רמה.

¹ וכן מובא ברמב"ן והריטב"א כאן.

היינו דהר"י מיגאש ביאר דר"מ ס"ל דלא פלגינן דיבורא ושיוור בקרקע הוי כשיוור בגוף העבד ממש ואינו כריתות ולא יצא לחירות, ואילו ר"ש ס"ל דפלגינן דיבורא והשיוור הוא כשלעצמו ואינו בגוף העבד וע"כ יצא לחירות.

ב.

ביאור טעמי יסוד המחלוקת

והקשו האחרונים² ביסוד זה, דלכאורה אינה מובנת סברת הר"מ, דמהיכי תיתי לומר ששיוור בקרקע הוי כשיוור בגוף העבד, והרי האדון אמר מפורש שרצונו הוא לשייר הקרקע.

ובחידושי ר' אריה לייב ביאר דההקנאה שהאדון מקנה לעבד ע"י השטר אינה כהקנאה של פרטים מרובים, דכל נכס נחשב להקנאה בפ"ע, אלא הכל נחשב כהקנאה אחת, וגם הקנאת העבד לעצמו (שחרורו) והקנאת הנכסים חשיבי כענין אחד, וע"כ צריך שבהקנאה זו שמשחרר בה את העבד יתקיימו כל דיני שטר השחרור, כגון שיכתב 'לשמה' וכו'. וכיון שמעשה ההקנאה לנכסים ולעבד אחד הוא, הנה כשם שאם שייר בהעבד לא יצא לחירות כיון שאין זה 'גט כריתות', ע"כ גם במעשה הקנאה זה, כיון ששייר בו פרט מסוים – אף שאינו בעבד ממש אלא בקרקע, אין ההקנאה ראויה לשחרר בה את העבד, ולא יצא לחירות.

וע"כ לר"מ דס"ל דלא פלגינן דיבורא, באם שייר במעשה ההקנאה אין העבד יוצא לחירות.

ובטעם דר"ש מובא ביד רמה ב"ב (קנ, א) "ור"ש סבר פלגינן דיבורא ושיוורא דשייר בנכסים לאו כמאן דשייר בגופו של עבד דמי אלא אע"ג דבריו כשלא הוא דאקני ליה גופן בכלל הנכסים פלגינן דיבורא והוי להו בשני הקנאות", היינו דר"ש דס"ל דפלגינן דיבורא הרי חשיב הרשאתו לשני הקנאות שונות, ואף אם היה שיוור בקרקע אין זה פועל

² עיין בחידושי ר' אריה לייב סימן מ'.

כלום למעשה ההקנאה של העבד, ו'עצמו קנה'. ענין זה אינו מפורש בדברי היד רמה בגיטין, אך לכאורה כך צ"ל ג"כ בסוגיין דלר"ש חשיב כב' הקנאות שונות³.

עד הנה הן טעמי ביאורו של ר' אריה לייב מאלין ביסוד המחלוקת.

ג.

ביאור נוסף במחלוקתם

אמנם לכאורה אפשר לבאר באופן אחר, דאף אם נאמר דאין הכרח לומר דר"ש ס"ל דקנין זה חשיב כב' מעשי הקנאה נפרדים. (ומלשונו של הר"י מיגאש ב"ב דף קנ, א משמע שאפילו לר"ש אי"ז ב' מעשי הקנאות שונות, וכן בלשונו של היד רמה בגיטין דף ח, ב – ט, א).

הנה יסוד המחלוקת לפי ביאורו של ר' אריה לייב מבוסס על ב' פרטים:

א. ר"מ ור"ש נחלקו האם מעשה ההקנאה חשיב לאחד או כב' הקנאות נפרדות.

ב. אפילו אם מגרעת הקנין היא רק במעשה ההקנאה ולא בחלות השחרור של העבד, הרי זה פועל חסרון בכריתות העבד שבשטר זה ולא יצא לחירות, דדין 'גט כריתות' הוא בכלל ההקנאה ולא רק בשחרור העבד עצמו.

ולפי"ז מבוארת מחלוקת ר"ש ור"מ (ת"ק), דגם אם נאמר שמעשה ההקנאה הוא א' הרי השיור היה וודאי בקרקע ולא בעבד, ורק כיון שכללם יחד וחשיב כמעשה הקנאה א' הוי השיור כבעבד. אמנם לכאורה השיור הוא רק במעשה ההקנאה ולא בחלות השחרור של העבד, ומדוע א"כ נאמר שזה שיש שיור במעשה ההקנאה (שכיון שהכל חשבי הקנאה אחת לכן כשמשיר משהו אפילו שזה קרקע זה פועל שכל מעשה הקנין לא יהיה בשלימות) פועל שיור בחלות של השחרור של העבד עד כדי כך שחשיב שאי"ז

³ ביאור זה בסוגיא הוא ע"ד מה שביאר הקובץ הערות בסוגיא של פלגינן דיבורא עיי"ש סימן כ"א.

הערות המערכת: ביאורו של ה'קובץ הערות' נידון בקובץ זה בכ"מ – עיין 'בענין פלגינן דיבורא' וב'שיטת רש"י באומר כל נכסי לעבדי'.

כגדר כריתות בשלמא במעשה ההקנאה חשיב שאינו מעשה שלם אך חלות השחרור של העבד לכאורה הוא טוב ושפיר חשיב כריתות.

ולזה חידש ר' אריה לייב שלפי ר"מ אפילו שרק מעשה ההקנאה הוא לא בשלימות זה עצמו פועל חסרון בכריתות של העבד ולכן העבד אינו משוחרר, ועפ"י י"ל שביאור המחלוקת היא שלכו"ע חשיב מעשה ההקנאה א' ונחלקו האם זה שיש שיור במעשה ההקנאה פועל שיהיה חיסרון של כריתות בעבד היינו שבחלות השחרור של העבד יש ג"כ שיור דלפי ר"מ שפיר חשיב זה שיש שיור במעשה ההקנאה של העבד כשיור בחלות הקנאת העבד שע"ז נאמר כריתות והדין של כריתות צ"ל גם במעשה ההקנאה ולא רק בחלות.

משא"כ בשיטת ר"ש היא שזה שיש שיור במעשה ההקנאה לא פועל שיור החלות של הקנאת העבד ואינם קשורים זל"ז כיון שפלגינן דיבורא ולכן נהי דבמעשה ההקנאה יש בו שיור אך ר"ש סובר שזה שיש שהאדון משייר במעשה ההקנאה אי"ז חסרון בנוגע לחלות השחרור של העבד היינו שאין כאן חיסרון בכריתות של העבד.

ד.

אופן נוסף בביאור מחלוקתם ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר

ונראה לבאר אופן נוסף במחלוקת ר"ש ור"מ ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ד שיחת 'אלול', דבשיחה זו מבאר הרבי מחלוקת ר"ג ורבנן בדין (שבועות לח, ב) 'טענו בחיטין והודה לו בשעורין', דרבנן סוברים שענין זה אינו נחשב כמודה במקצת הטענה היות ולא הודה לו במה שטענו, ודין חיוב מודה במקצת חל רק על מודה ממין הטענה ממש, משא"כ ר"ג סובר שגם מקרה זה נכלל בגדר דין מודה במקצת ומתחייב שבועה דאורייתא.

ומבאר הרבי יסוד מחלוקתם⁴, דחכמים אוחזים שהעיקר בכל דבר הוא חומר וכמות הדבר. ועד"ז בנדו"ד, העיקר הוא 'חומר' הטענה; ובמילא יוצא שבחלק של 'טענו חטין והודה לו בשעורים' אינו מודה במקצת הטענה; משא"כ ר"ג אוחו שמדובר ב'איכות'

⁴ ע"פ הביאור הכללי בשיחה שם בנוגע למחלוקת נוספות ביניהם, עיי"ש ואכ"מ.

הטענה שהוא ערכה ושוויה, והיא שווה הן אצל החיטים והן אצל השעורים – ובזה היא הודאה במקצת, אפילו כשאינה "ממין הטענה" (מצד 'חומר' הטענה).

וע"פ ביאור זה של כ"ק אדמו"ר ניתן לכאורה לבאר גם את ביאורו של הר"י מיגאש במחלוקת ר"מ ור"ע בסוגיין גבי הכותב כל נכסיו לעבדו.

דר"מ ס"ל כר"ג דאזלינן בתר איכות הדבר, והאיכות היא שווה בקרקע ובעבד, וע"כ כשהאדון משייר קרקע ברשותו, הרי שייר חלק מן השווי ברשותו ואינו חפץ לשחררו, וע"כ גם העבד לא יצא לחירות. ואף ששייר בקרקע ולא בעבד, הרי כשם שלסברא זו שעורים הוי "ממין הטענה" של חיטין, אף שלכאורה טענו בחיטין והודה לו בשעורים, הנה כן הוא הכא דאפילו ששייר את הקרקע, מצד איכות הדבר השיור הוא גם בעבד, וע"כ לא יצא בן חורין.⁵

משא"כ ר"ש ס"ל כרבנן דאזלינן בתר הכמות, היינו החומר, ובזה אין הקרקע והעבד חד זה עם זה, ובאם האדון שייר לעצמו קרקע אין הדבר פוגם בשחרורו של העבד כיון ששניהם הם בגדר שונה זה מזה, והשיור חל רק על הקרקע ואינו פוגם בחלות שחרור העבד, ויוצא לחירות.

וביאור זה הוא דוקא אי נימא דלכו"ע הוי השטר מעשה הקנאה אחד, דבאם הוו ב' הקנאות נפרדות אין מקום לומר שהשיור בהקנאה אחת פועלת ברעותה אף ששניהם הוא באיכות הדבר. ודוקא במעשה הקנאה אחד ניתן לחלק בין האיכות לכמות, ולפי"ז אם השיור בקרקע הוא גם בעבד או לא, כנ"ל.



⁵ ולפי"ז יוצא שירד ר"מ לשיטתו של ר"א שהולכים אחרי האיכות של הדבר ויומתק ע"פ המבואר בגמרא ב"מ דף ק, ב. הגמרא מעמידה שם שבמקרה שהיה שני עבדים או שני שדות אחת גדולה ואחת קטנה הקונה אומר גדולה והמוכר אומר קטנה ישבע המוכר שקטן מכר ושואלת הגמרא הרי מה שטענו לא הודה לו ומה שהודה לו לא טענו ולאחר דיון שלם מסיקה הא מני ר"מ היא ושואלת ואכתי מה שטענו לא הודה לו ומה שהודה לו לא טענו ומתרצת סבר לה כר"ג שמחייב במקרה של טענו בחיטין והודה לו בשעורין ולפי"ז יוצא שר"מ ס"ל כר"ג דאזלינן בתר איכות החפץ.

יסוד מחלוקת הראשונים בדין אמירה לנכרי

הנ"ל

א.

ביאור השיטות בענין היתר אמירה לנכרי לצורך מצוה

איתא בגמרא בגיטין (ח, א) "ת"ר: בשלשה דרכים שוותה סוריא לארץ ישראל, ובשלשה לחו"ל; (סימן: ע"ב ב"ר ר"ק) עפרה טמא - כחו"ל, והמוכר עבדו לסוריא - כמוכר בחו"ל, והמביא גט מסוריא - כמביא מחו"ל; ובשלשה לא"י: חייבת במעשר ובשביעי' - כא"י, והרוצה ליכנס לה בטהרה - נכנס, והקונה שדה בסוריא - כקונה בפרוארי ירושלים".

ובגמרא מבואר ענין "הקונה שדה בסוריא - כקונה בפרוארי ירושלים", "למאי הילכתא? אמר רב ששת: לומר, שכותבין עליו אונו ואפילו בשבת. בשבת ס"ד? כדאמר רבא: אומר לעובד כוכבים ועושה, ה"נ אומר לעובד כוכבים ועושה; ואע"ג דאמירה לעובד כוכבים שבות, משום ישוב א"י לא גזור רבנן". דהקונה בארץ ישראל יכול לומר לנכרי לכתוב לו את שטר הקנין בשבת, אף שכתובה הוי מלאכה דאורייתא ואמירה לנכרי הוי משום שבות. וסוריא דינה כא"י לענין זה.

והנה התוס' (ד"ה 'אע"ג') כתב דכל מה שהיתר אמירה לנכרי לצורך מצוה הוא רק באיסורי דרבנן, אך באיסורי דאורייתא אין היתר לומר לנכרי לעשותם בשבת, אף לצורך מצוה. ובסוגיין יש טעמא אחריני דהתירו לומר לנכרי אף איסור כתיבה שהוא מדאורייתא.

ועפ"ז מבאר התוס' הא דאיתא בעירובין (סח, א) "ההוא ינוקא דאישתפוך חמימיה, אמר להו רבא: נישיליה לאימיה, אי צריכא - נחים ליה נכרי אגב אימיה", דקאי בתינוק ביום מילתו וצריך למים חמים, וחימומם כשגשתפכו הוי לצורך מצוה.

היינו דדוקא לנכרי התירו לחמם המים לתינוק אגב אימיה, דבישראל אסור משום שיוולדת אחרי ז' ימים אפילו אומרת 'צריכה אני' אין מחללין עליה את השבת, ומשום שהאיסור הוא מדרבנן התירו לעשותו ע"י נכרי. ומהגמרא שם מוכח דהיתר זה הוא דוקא אגב אימיה, אך לא התירו לחמם המים לתינוק עצמו, היות והיתר אמירה לנכרי בזה הוא רק בדרבנן, אך לא באיסורי דאורייתא. ולפי"ז י"ל דהאיסור להרבות בשיעורין הוי איסור דרבנן, ומשום זה התירו לומר לנכרי להרבות בשיעורין בשביל התינוק.

אמנם הבה"ג חולק על שיטת התוס' וס"ל דהיתר אמירה לנכרי בשבת הוא אף באיסורין דאורייתא. וא"כ ההיתר לומר לנכרי לכתוב שטר קנין הקרקע בא"י בשבת אינו היתר מיוחד לדין זה, אלא הוא בכל דיני אמירה לנכרי, שבכולם התירו אף מלאכות דאורייתא.

ועפי"ז מבאר הבה"ג¹ סוגיית ינוקא דאישתפוך חמימיה, דהא דהתירו להרבות בשיעורין ולחמם לתינוק אגב אימיה היינו בישראל, דבנכרי הותר אף איסור דאורייתא וחימום המים לכתחילה עבור הינוקא.

ב.

שיטת הר"ן

והנה הר"ן (ביצה פ"ב, סוגיית ממלאה אשה חבית מים) ס"ל דאף להרבות בשיעורין הוי איסור דאורייתא. וע"כ מבאר סוגיית ינוקא דאישתפוך חמימיה דמיירי בנכרי, דמ"מ אסור להיעשות ע"י ישראל דממ"נ הוי איסור דאורייתא.

והקשה הגאון הרעק"א² דאי ס"ל להר"ן דלהרבות בשיעורין הוי איסור דאורייתא, למה הוצרכו שהנכרי יחמם המים לתינוק אגב אימיה, דממ"נ פ' יכולים לומר לו לחמם לתינוק

¹ עיין במהרש"א ובמהר"ם על התוס'.

² בחידושיו בעירובין סח, א.

עצמו, ומאי אולמיה האי מהאי³. אלא י"ל דאיסור דאורייתא דלהרבות בשיעורין אינו כשאר איסורי דאורייתא, וכדלקמן.

העולה מכך הן ג' שיטות בענין איסורי דרבנן ודאורייתא ואמירה לנכרי:

א. שיטת התוס' דלצורך מצוה התיירו לומר לנכרי לעשות איסור דרבנן.

ב. שיטת הבה"ג דלצורך מצוה שרי לומר לנכרי לעשות אף איסור דאורייתא.

ג. שיטת הר"ן דלצורך מצוה התיירו רק האיסור דאורייתא דלהרבות בשיעורין.

וצ"ב ביסודות טעמיהם וחלוקתם איש מרעהו.

ג.

חקירת הר"י ענגיל באיסורי שבת

ונראה לומר הביאור בכל זה, דהנה ר"י ענגיל בספרו 'אתון דאורייתא' חקר באיסורי שבת⁴, האם גדרם הוא שהאיסור הוא על החפצא והמעשה עצמו הוא האסור, וכגון שאסור שהנר יודלק בשבת, או דהאיסור הוא על הגברא, שעליו נאסר להדליק נר בשבת⁵.

וי"ל בהנ"מ שהוא בנוגע לדין אמירה לנכרי, דאי נימא שאיסורי שבת הוו איסור בהחפצא, הרי אף אם חילול השבת נעשה ע"י גוי שאינו מחויב בדיני שבת, מ"מ ה'חפצא' של האיסור נפעל בעולם והוי חילול שבת. אמנם הגוי לא יתחייב משום שאינו חייב בדיני השבת, אך מ"מ האיסור נפעל באמירת הישראל לגוי.

³ עיין בקובץ שיעורים ביצה אות מט שנדרש לבאר דבר זה, ואכ"מ.

⁴ עיין עוד בשערי יושר ש"א, בשו"ת תורת חסד סימן ש"א אות ה', שו"ת צפנת פענח סל"ג, תניא פ"ח, לקו"ש ח"ח ע' 55.

⁵ עיין בתו"ט שבת פ"ז משנה ח', שדייק בלשון המשנה דכתב זורע היינו בגברא ולא זריעה בחפצא.

אמנם אי נימא שהאיסור אינו על עצם המעשה אלא הוא איסור על הגברא, הרי גוי שעשה כזאת בשבת לא הוי חילול שבת כלל, שהרי הוא אינו מחויב באיסור גברא זה כלל. וא"כ אין בזה שום צד איסור, לא מצד עצם המעשה ואף לא מצד עושהו, דהוא אינו מחויב בציווי זה.

ד.

תיווך המחלוקת ע"פ חקירה זו

ולפי"ז י"ל דמחלוקת הראשונים דלעיל תלויה בחקירה זו.

דשיטת התוס' היא שאיסורי שבת הם על החפצא ועצם המעשה, ולכן, אף דלצורך מצוה התירו אמירה לנכרי, לא התירו אלא אמירה בענין איסורי דרבנן דמלכתחילה הווי איסור רק על הגברא, היות ודיני דרבנן אינם פועלים על החפצא של האיסור על רק אוסרים על הגברא, ע"כ בעשייתם ע"י הנכרי אין כל צד איסור, דהרי בזה אינו מצווה, וגם עצם המלאכה אינה אסורה. אמנם במלאכות דאורייתא אף בעשיית הנכרי יש צד איסור, שהרי עצם המעשה הוא האסור, ולכן לא התירו בהם אמירה לנכרי.

ומשום זה ס"ל להתוס' בסוגיית ינוקא דאישתפוך חמימיה דלצורך המצוה הותרה אמירה לנכרי רק לחמם המים לתינוק אגב אימיה, כיון שהאיסור להרבות בשיעורין הוי איסור דרבנן, ובעשייתו ע"י הנכרי ליכא צד חיוב כלל.

אמנם הבה"ג ס"ל שאיסורי שבת הם על הגברא, ולכן, לצורך מצוה התירו אמירה לנכרי אף באיסורין דאורייתא, דמ"מ לא נפעל שום צד איסור כיון שהגוי אינו מצווה בדבר ועצם המעשה אינו נאסר.

ומשום זה ס"ל בסוגיית ינוקא דאישתפוך חמימיה דלצורך המצוה אף לישראל הותר לחמם המים לתינוק אגב אימיה, ולגוי הותר לחמם אף לתינוק עצמו, שהרי לגוי אין כל נפק"מ בין איסורי דאורייתא לאיסורי דרבנן ובשניהם ליכא צד חיוב כלל.

ואילו הר"ן ס"ל ביסודו כהתוס' דאיסורי שבת הם על החפצא ועצם המעשה, ולכן אף דלצורך מצוה התירו אמירה לנכרי, לא התירו אמירה בענין שיעבור על איסורי דאורייתא, דיש בזה צד איסור כנ"ל.

אמנם גבי סוגיית ינוקא דאישתפוך חמימיה ס"ל דאף שגם חימום המים אגב אימיה
הוי איסור דאורייתא, מ"מ עדיפא ליה למיעבר על האיסור באופן כזה ולא לחמם המים
לתינוק עצמו.

והביאור בזה, דהר"ן ס"ל דאף שכל איסורי שבת הוו איסור על החפצא, מ"מ ענין
להרבות בשיעורין הוי איסור גברא. ולכן התירו לנכרי לעשות איסור דאורייתא זה
להרבות בשיעורין, כיון דבזה אין איסור עליו משום שאינו מצווה, ואין בזה צד איסור
כלל כיון שאיסורו הוא על הגברא.

ובטעם החילוק בין האיסור להרבות בשיעורין לשאר איסורי דאורייתא י"ל, דבענין זה
הוי איסור החפצא קיים בעולם, ורק מוסיף עליו בשיעורו לרבותו, ואינו פועל דבר חדש
בעצם המעשה, וע"כ איסור זה הוי רק על הגברא משא"כ שאר איסורי דאורייתא שפועל
בהם איסור דהווי על עצם המעשה - חפצא.

ה.

תיווך נוסף בישוב המחלוקת

אמנם אפ"ל באופן אחר, דחלוקת הדיעות בדין ההיתר דאמירה לנכרי, נובעת
מחלוקתם בטעם לדין איסור אמירה לנכרי.

דהנה בשו"ע אדמוה"ז (רמג, א) בכותבו דין אמירה לנכרי יש למצוא כמה טעמים⁶:

א. מדין שליחות: "שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישראל ואע"פ שאין
אומרים שלוחו של אדם כמותו מן התורה אלא בישראל . . . מכל מקום מדברי סופרים
יש שליחות לנכרי לחומרא". והוא כשיטת רש"י (ע"ז כא, א) שכתב בע"א "והרואה
שמחממין בשבת אומר שהבלנים שלוחין של ישראל הן".

ב. מדברי סופרים: "ועיקר האיסור אמירה לנכרי בין בשבת בין ביו"ט אינו אלא
מדבריהם כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבאו לעשות בעצמן". והוא כשיטת

⁶ עיין שיחת כ"ק אדמו"ר חג השבועות תשכ"ד שמבאר הצריכותא שבטעמים אלו.

הרמב"ם (הל' שבת פ"ו ה"א) שכתב "אסור לומר לגוי לעשות לנו מלאכה בשבת . . .
ודבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן".

ג. 'ממצוא חפצין ודבר דבר': בשו"ע הרב סימן ש"ז משמע טעם נוסף, דמביא גבי האומר לחבירו לעשות לו מלאכה למחר "אמירה זו מועלת לעשייה שלמחר שע"י אמירה זו עושה חבירו למחר ונמצא שהוא מוצא חפציו בשבת ע"י אמירה זו שאומר לחבירו ואסור משום ממצוא חפצין (ודבר דבר)", וחילק בין 'ממצוא חפצין' ל'ודבר דבר', ובהמשך הסימן שם (סעיף ז) "אבל מותר לומר לנכרי איזה ציווי שיבין ממנו לעשות מלאכה אחר השבת או לרמוז לו מלאכה לעשותה אחר השבת שלא נאסר אלא דיבור בלבד שנאמר ודבר דבר"⁷.

משא"כ כשאומר על עצמו שיעשה דבר פלוני למחר אין לאסור משום ממצוא חפצין שאינו מוצא חפציו ע"י אמירה זו שאף אם לא היה אומר כן בשבת היה יכול לעשות כן למחר אעפ"כ אסור משום ודבר דבר שלא יהא דיבורו בשבת כדיבורו בחול ואפילו לומר מצוה פלונית אעשה למחר אסור אם הוא מצוה שאסור לעשותה בשבת ולא אמרו שחפצי שמים מותר לדבר בהם בשבת אלא כשיש צורך למצוה כדיבור זה אבל כאן אין אמירתו מועלת כלום לעשייה שלמחר:

ולפי"ז עולה שביאור המחלוקת דלעיל אתי שפיר לפי הטעם הראשון בדין אמירה לנכרי - דין שליחות, דכיון שמעשה הנכרי משתייך אחר משלחו, בזה ניתן לחלק אם האיסור הוי על הגברא או על החפצא.

אמנם אם טעם האיסור הוי משום דברי סופרים או משום 'ממצוא חפצין ודבר דבר', הרי בזה לא ניתן לחלק בין איסורי שבת בהגברא או בהחפצא, והדרא קושיא לדוכתא.

וע"כ נראה לבאר המחלוקת באופן נוסף, דג' טעמים אלו בטעם אמירה לנכרי הן יסודות מחלוקת הראשונים הנ"ל:

⁷ ויש לעיין ולהעיר בביאור זה עם מה שהוסיף אדמוה"ז בעת שמבאר ב' הטעמים הראשונים דלעיל "ויש רמז לאיסור זה בשבת ויו"ט מן התורה שנאמר ביו"ט כל מלאכה לא יעשה בהם משמע אפילו ע"י אחרים שאין מצווים על השביתה ביו"ט וקל וחומר לשבת ומכל מקום אין זו אלא אסמכתא בעלמא".

תוס' ס"ל כטעם הא', דאיסור אמירה לנכרי הוא מדין שליחות לחומרא, ולצורך מצוה התירו רק מלאכות דרבנן, דכיון דלחומרא הוי כמעשה המשלח, אין להקל אף באיסורי דאורייתא.

והבה"ג ס"ל דטעם איסור אמירה לנכרי כטעם הג' הנ"ל, איסור עצם האמירה מדין 'ממצוא חפציה דבר דבר', ע"כ בעת שהתירו אמירה לנכרי אין לחלק בין אופני המלאכות, דממ"נ האיסור הוא מדין האמירה, ובעת שהותרה אין לחלק בין אמירה לאיסורי דרבנן לבין אמירה באיסורי דאורייתא.

והר"ן ס"ל כטעם הב' דלעיל, דהאיסור הוא גזירת סופרים כדי שלא תהא שבת קלה בעיניך, וע"כ אף שהתירו לומר לנכרי והוא צריך לעשות מלאכות דאורייתא, מ"מ כדי שלא תיקל השבת עדיף שיחמם המים לתינוק אגב אימיה ולא לצורך עצמו, אף שבשניהם האיסור הוא שווה מדאורייתא.

ובזה אתי שפיר תיווך שלושת הדיעות בהיתר אמירה לנכרי עם שלושת הטעמים באיסור האמירה.



דין אדם העומד כדופן לסוכה

הת' יחיאל יהושע שיחי' דרוק
תלמיד בישיבה

א.

חקירה אי אדם העומד לדופן חשיב כעומד בסוכה

כתב המחבר¹ בסי' תר"ל סי"ב בדיני דופן סוכה, וז"ל: "יכול לעשות מחבירו דופן לסוכה, להכשירה; ואפילו בי"ט, ובלבד שלא ידע אותו שהועמד שם שבשביל מחיצה הועמד שם; אבל בחול, אפי' אם הוא יודע, שפיר דמי". וכן כתב הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ד הט"ז).

ויש לדון בדין העומד בעובי המחיצה, אי חשיב כעומד בסוכה ומותר לאכול, או לא.

ב.

דברי ה'ברכת ראובן שלמה' בפשיטת החקירה

והנה בשו"ת ברכת ראובן שלמה² דן בשאלה זו, ובשני אופנים:

א. אם הדופן (ובנדו"ד, האדם) יכול להחשב בתור שני דברים, גם להיות גבול הסוכה, וגם להחשב כתוכה.

ב. אם שייך לחלק באדם עצמו, דרק חוצו הוי דופן, וא"כ שאר גופו ופיו ובית בליעתו הוי כתוך הסוכה.

¹ ובשו"ע הרב חסר סימן זה.

² ח"ח ע' קי"ט.

ודוחה אופן הא', וז"ל: "איך שייך לומר דכל עובי האדם (הדופן) נמצא בתוך סוכה כשירה, הלא עובי האדם לצד חוץ - אין לו דופן, ולא שייך כאן (לומר שהסוכה והדופן) באין כאחת, שהרי במציאות חסר דופן מאחורי האדם".

ובאופן הב' נוטה להחשיב האדם כחלק מהסוכה, וראיתו מרש"י (שבת ו, ב ד"ה קמ"ל) גבי גדר גבוה י' ורחב ד' "וכן גדר, דאמרינן מארבעה צדדין גוד אסיק (- נעלה את -) פני המחיצה על ראשו, ונמצא ראשו מוקף מד' צדדין וחללו ד". וכתב בט"ז (סימן שמ"ה ס"ק כ) דהא דנקט רש"י פני המחיצות, הוא להורות שצידו החיצון עולה ואסיק מחיצות, וא"כ נמצא שעובי המחיצות הם בכלל החלל שבין חוצו מצד זה לחוצו שכנגדו, וכן גם בענייננו דצידו החיצון של האדם עושה המחיצה, ושאר גופו הוה בתוך המחיצה. אך דוחה שם (בשו"ת) דאינו שייך באדם (ראה דבריו שם בארוכה), ומסיק דהאדם שהועמד למחיצה אינו נחשב כעומד בסוכה (אפילו אם פניו לפניו) ואסור לאכול אכילת קבע, וכיו"ב.

ג.

דברי ה'כלי שרת' בפשיטת החקירה

והנה, איתא בגמ' סוכה (ד, א) "היתה גבוהה מעשרים אמה, ובנה בה איצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה, ויש בה הכשר סוכה - כשרה" ופרש"י "כשרה. כל הסוכה, שיש לה ג' דפנות, והאי הכשר סוכה אפילו מן האיצטבא והלאה, דמנינן חללה מראש האיצטבא ומעלה, ונמצא דופן אמצעי כולו כשר, ודפנות הצדדים ברחב האיצטבא הוכשרו בה - הרי כאן סוכה קטנה כשרה, ואמרינן לקמן (סוכה יט, א): "פסל היוצא מן הסוכה - נידון כסוכה", ומפרשינן ליה: אם יש הכשר סוכה ביחד, ועוד יש בסוכה משם והלאה פסל, היינו סכך. . ויוצא מהכשר סוכה, שאין לו הכשר דפנות - נידון כסוכה, הלכך, כל הסוכה כמות שהיא גדולה כשרה".

ביאור הדברים: סוכה שהיא גבוהה מעשרים אמה פסולה. ואם בנה בתחתית הסוכה פסל צמוד לדופן האמצעי ועל פני כל ארכו, ויש ברוחב הספסל שבעה טפחים (שזהו שיעור סוכה כשירה) - הסוכה כשירה. שכן, הדין הוא שסוכה כשירה (בעלת ג' דפנות) שהסכך שלה יוצא ונמשך גם מחוץ לדפנות, הרי המקום שתחת הסכך (והוא הנקרא "פסל") - נידון כסוכה, אע"פ שאין שם דפנות. וע"כ גם בנדון זה, כיון שיש תחת הסכך

שיעור סוכה כשירה שהוא למטה מעשרים אמה, הרי הוא מכשיר גם שאר הסוכה אע"פ שהיא גבוהה מעשרים אמה.

ועפ"ז פשט בשו"ת כלי שרת³ ספק זה, וז"ל: "ולענ"ד שפיר יוצאין אף דאינן יושבים בין הדפנות כיון דכבר נתכשרה הפסל (- סכך בלי דפנות הצמוד לסוכה הכשירה -) מחמת הסכך שיש לה דפנות, וא"כ שוב הסכך עצמה בהכשרה לצאת בה, וה"נ שפיר יוצאים הבני אדם שנעשין לדפנות שהרי הם יושבים בסכך שיש להם דפנות, ולא גרע מהיושב תחת הפסל שיוצא ידי חובתו".

ד.

תימה על דבריהם, ותירוץ החקירה

ותימה על דבריו, דלא היה צריך לדחוק ולומר סברא מחודשת זו (כפי שיבואר לקמן), ובפרט דאיכא למיפרך,⁴ דהתם הסכך הוכשר לכל הנמצא בו, משא"כ אצלינו, היות והסכך כשר לגבי היושב בו, אינו כמו שכתב שהוא "מחמת סכך", אלא בגלל האדם העומד, אבל כלפי האדם העומד יש רק שתי דפנות, ודו"ק.

וביישוב הספק י"ל בפשטות על פי הגמרא בשבת (צט, ב) "אמר רב מישא, בעי רבי יוחנן: כותל ברשות הרבים גבוה עשרה ואינו רחב ארבע, ומוקף (- מקיף -) לכרמלית, ועשאו (לכרמלית) רשות היחיד. וזרק (חפץ מרה"ר) ונח על גביו, מהו? מי אמרינן: כיון דאינו רחב ארבע - מקום פטור הוא, או דילמא: כיון דעשאו רשות היחיד - כמאן דמלי (רשות היחיד את הכותל) דמיא. אמר עולא: קל וחומר, לאחרים עושה מחיצה - לעצמו לא כל שכן?" וי"ל דה"ה בנוגע לעניננו, דכיון שהאדם עושה דופן הסוכה לאחרים, וודאי שגם לעצמו יעשה מחיצה. וא"כ תימה מה שדחה ה'ברכת ראובן שלמה' אופן הא', דהא חזינן הכא להדיא דהוי גם מחיצה לאחרים וגם כלול בעצמו בתוך המחיצה.

ומיהו יש להסתפק אם כן הוא רק כשפניו לפנים הסוכה, או גם כשפניו לחוץ.

³ הובא בנטעי גבריאל הלכות חג הסוכות עמ' ק'.

⁴ נוסף על כך שרבו התמיהות על הרש"י שממנו הביא ראייתו.

גדר הגזירה על פת הכותים

הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' הבר
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

גיטין י, א: "מתני. כל גט שיש עליו עד כותי פסול, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים. מעשה שהביאו לפני ר"ג לכפר עותנאי גט אשה, והיו עדיו עדי כותים, והכשיר. גמ'. מזני מתני' לא ת"ק ולא ר"א ולא רבן שמעון בן גמליאל. דתניא: מצת כותי מותרת, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח; רבי אלעזר אוסר, לפי שאין בקיאין בדקדוקי מצות; רשב"ג אומר: כל מצוה שהחזיקו בה כותים - הרבה מדקדקין בה יותר מישראל".

אודות הנאמר בגמ' שמצת כותי מותרת כתב רש"י:

"מצת כותי מותרת. בפסח לאכילה ולא חיישינן שמא החמיצה: ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. משום חובת לילה הראשון, שהוא חייב לאכול מצה המשתמרת כדכתיב (שמות יב) בערב תאכלו מצות, ואפי' ידעינן בה דלא החמיצה - לא נפיק בה, אלא אם כן עבד לה שימור לשם חובת מצה, דכתיב (שם) ושמרתם את המצות. וכותים בקיאין הן שצריכה להשתמר לשמה, ועושין לה שימור: ר"א אוסר. אף באכילה כל ימות הפסח, דחשדינן להו שמא מחמצין: כל מצוה שהחזיקו בה כו'. ובהכל שוחטין מפרש דאתי ר"ש לאוסופי אתנא קמא אף מצוה שהיא מדברי סופרים ואינה כתובה בתורה - אם החזיקו בה סמכינן עלייהו".

והקשו התוס' על דברי הגמ' (בד"ה מצת כותי מותרת):

"ואם תאמר: הלא גזרו על פתן, כדאמרינן בפירקי דרבי אליעזר (פ' לח) לפי שהיו מבטלין בנין בית המקדש בימי עזרא, וקתני התם: מכאן אמר רבי אליעזר כל האוכל פת כותי - כאילו אוכל בשר חזיר. ותניא נמי בפ"ק דחולין (דף יג.) גבי מין, פתו - פת כותי.

ואור"ת דמיירי בעיסת ישראל שעשה כותי מצה ממנה. וא"ת: אמאי יוצא בה ידי חובה, דילמא לא שמרה לשם מצה - דחשידי אלפני עור וגו'. וי"ל: כגון דקים לן דאין לכותי מצה אחרת שיוכל לצאת בה ידי חובתו. כדמשמע בריש חולין (דף ד.) קוטע ראשו של אחד מהן ונותנו לו. אכלו - מותר לאכול משחיטתו".

מבואר מדברי התוס', שהנאמר בפדר"א "מכאן אמר רבי אליעזר כל האוכל בשר כותי כאוכל בשר חזיר" - הוא דווקא במקרה בו העיסה שייכת לכותי.

ב.

עיון בשיטת רש"י

הנה יל"ע בשיטת רש"י כיצד יבאר את הסתירה מהנאמר בפדר"א לנאמר בסוגיין שמצת הכותי מותרת. ובהשקפ"ר היה נ"ל דרש"י ס"ל כהתוס', דהנידון בסוגיין הוא שהעיסה של ישראל והכותי רק אופה אותה.

אמנם ראה מ"ש רש"י במס' קידושין (עו, א): "מצת כותי מותרת. לאכלה בפסח, ואין בה משום חששא דחימוץ: ואדם יוצא בה. בלילי י"ט הראשון - שהמצה חובה. ויוצא בה, דלא הוי כקמחין ובציקות של עובדי כוכבים שלא חמצו, דקי"ל (פסחים דף מ.) אדם ממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה אחרת באחרונה, משום דבמצת מצוה בעינן שימור לשם מצוה. אבל מצת כותי א"צ לאכול מצה אחרת באחרונה, דבקיאי במצות שימור".

היינו שמחלק בין דין הקמחין והבציקות של עובדי כוכבים שלא חמצו לבין מצת כותי, דאילו בהם אדם אינו יוצא י"ח מצה כיון דבעינן שימור לשם מצווה, אך במצת הכותים יוצא י"ח, היות שבקיאין בשימור לשם מצווה.

ומדיוק לשונו נראה שהחילוק בין הקמחין והבציקות של עובדי כוכבים למצת הכותי הוא רק בדין ("דלא הוי כקמחין ובציקות של עכו"ם שלא חמצו.. אבל מצת כותי אין צריך לאכול מצה אחרת באחרונה"), ואילו בין המקרים אינו מחלק, וע"כ נראה לומר דס"ל שכשם שהקמחין ובציקות שייכים לעובדי כוכבים - עד"ז גם העיסה של מצת הכותי שייכת אליו ולא לישראל.

אכן התוס' שם ג"כ ס"ל הכי (באופ"א ממ"ש בסוגיין¹), וז"ל (ד"ה מצת כותי מותרת):

"פ"י²: מותרת לאכלה בפסח, ואין בה משום חששא דחימוץ, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח בלילי יו"ט ראשון - שאכילתה חובה. ולא היא כקמחין ובצקות של עובדי כוכבים דקיימא לן (פסחים דף מ.) דאדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. וא"ת: והא אמרי' (בפרקי דר"א פל"ח) כל האוכל פת כותי כאילו אוכל חזיר.

וי"ל: היינו דווקא פת שהכותי לש ועושה בביתו. אבל העיסה שהכותי עושה בביתו של ישראל - מותר. ונראה הא דקאמר ואדם יוצא בה ידי חובתו היינו דוקא שגם הכותי יאכל ממנה, דאל"כ לא יצא ידי חובתו - דהא לית להו לפני עור לא תתן מכשול".

מבואר מדבריהם, שהנאמר בפרד"א ש"כל האוכל בשר כותי כאילו אוכל חזיר" נאמר רק כאשר הכותי לש ועושה בביתו, דלא כפי שביארו בסוגיין שדין זה נאמר רק כאשר העיסה שייכת לכותי. ונראה לומר שהא דלא העמידו את הפדר"א כפי שהעמידו בסוגיין, היות דס"ל התם כרש"י שהעיסה של הכותי - כשם שהקמחין ובציקות הם של העובדי כוכבים, ולכך הוכרחו לפרש שמייירי שהכותי לש ועושה בביתו.

נמצינו למדים דאין לומר בשיטת רש"י דס"ל דהדין דמצת כותי מותרת נאמר במקרה שהעיסה של הישראל, והדר יל"ע בשאלה שהבאנו בריש דברינו - כיצד יבאר רש"י את הסתירה מהפרד"א. ואף דאפ"ל דרש"י ס"ל כתירוץ התוס' שם - שאיירי שהכותי לש ועושה בביתו. אך מחמת שרש"י לא כתב ואף לא רמז זאת בדבריו, נראה שסובר באופן אחר.

¹ וראה מ"ש המהרש"א במס' פסחים (כו, א. תוד"ה עד שיהא בו) על מעין זה: "ואין זה תימ' שהתוס' כתבו כן במקום אחד ובמקום אחר לא כתבו כן, שכן דרכם בכמה מקומות".

² בכמה מנוסחאות הגמ' נמצא שהתוס' כתבו "פירש הקונטרס" (ראה במהדורת 'עוז והדר' מדור 'הגהות וצינונים' שם).

ג.

ביאור שיטת רש"י ודחייתו

ונראה לבאר שיטת רש"י בזה עפמ"ש התוס' במס' חולין (ד, א. בד"ה מצת כותי מותרת) וז"ל: "וא"ת: והלא גזרו על פתן, לפי שהיו מבטלין בנין בית המקדש בימי עזרא כדאמר בפירקין דר"א (פ' לח). וליכא למימר דהיינו בכותים ראשונים דכתיב בהם ואת אלהיהם היו עובדים, דהא קאמר התם מכאן אמר ר"א כל האוכל פת כותי כאילו אוכל בשר חזיר, ותנינא נמי לקמן (דף יג.) שחיטת צדוקי לעבודת כוכבים פתו פת כותי..".

וראה בריטב"א שם שתיריך קושיית התוס' באופ"א ומחודש, וז"ל (בד"ה דתניא מצת כותי מותרת): "ומיירי הא קודם שגזרו על פיתם כדאיתא בפירקי ר' אליעזר..³".

לפ"ז י"ל דרש"י ס"ל כהתירוץ הראשון בריטב"א, שהנאמר בפרקי דר"א הוא קודם שגזרו על פיתם של הכותים, ואכן רש"י מודה שלאחר שגזרו – לא אמרינן דמצת הכותי מותרת.

אמנם דחיקא מילתא תירוץ זה, היות שחידוש הוא לומר שהמובא בכ"מ בסוגיות הש"ס אזלי קודם שגזרו, ובפרט שרש"י לא רמז לזה בדבריו. ומסתימת לשון רש"י בזה נראה שסובר באופן אחר.

ד.

מקור מחלוקת רש"י והתוס'

ונראה לבאר שיטת רש"י ע"פ מחלוקתו עם התוס' במס' חולין (יג, א). דאיתא שם בגמ' "שחיטת מין לעבודת כוכבים, פיתו פת כותי, יינו יין נסך, ספריו ספרי קוסמין, פירותיו טבלין וי"א אף בניו ממזריין".

³ אמנם דבריו צ"ב, שהרי דוחק לומר שהנאמר בפירקי דרבי אליעזר הוא לאחר שגזרו על פיתם, היות שהפרד"א הוא מקור קדום. וי"ל דס"ל כשיטת התו"ט (שביעית פ"ח מ"י), שמ"ש "מכאן אמרו כל האוכל בשר כותי כאילו אוכל בשר חזיר" לא הכוונה שאמרו זאת אז, אלא שגזרו זאת לאחמ"כ.

על דברי הגמ' ש"פיתו פת כותי" כתב רש"י (בד"ה שחיטת מין) "בסדר זרעים שנינו אומר היה רבי אליעזר פת כותי כבשר חזיר במסכת שביעית (פ"ח מ"י)". העולה מדבריו, דלשיטתו מקור דברי הגמ' הוא במשנה במס' שביעית.

אולם התוס' כתבו (בד"ה פיתו פת כותי) וז"ל: "בפירקי דרבי אליעזר (פ' לח) יש דעזרא וזרובבל בן שאלתיאל ויהושע בן יהוצדק נידו אותן בשלש מאות כהנים ובשלש מאות תינוקות ובשלש מאות ספרי תורה, והיו תוקעין והלויים משוררים ומסיימים בה. מכאן אמרו כל האוכל פת כותי כאילו אוכל בשר חזיר". העולה מדבריהם, דלשיטתם מקור דברי הגמ' הוא בפירקי דרבי אליעזר.

ונראה לומר ששיטת רש"י והתוס' בסוגיין נעוצה במקורם לדברי הגמ' בחולין:

דהנה לשיטת רש"י מקור דברי הגמ' הוא במשנה במס' שביעית, דאיתא שם (פ"ח משניות ט-י): "אמרו לפני רבי עקיבא, אומר היה רבי אליעזר.. אמר להם, שתוקו. לא אומר לכם מה שרבי אליעזר אומר בו. ועוד אמרו לפניו, אומר היה רבי אליעזר, האוכל פת כותים כאוכל בשר חזיר. אמר להם, שתוקו, לא אומר לכם מה שרבי אליעזר אומר בו".

היינו דנחלקו במשנה בשיטת רבי אליעזר. דהיו שאמרו בשמו "שהאוכל פת כותים כאוכל בשר חזיר", ואילו רע"ק פליג ע"ז, וס"ל שרבו (רבי אליעזר) סובר באופן אחר. נמצא דמהמשנה אין הכרח ללמוד שרבי אליעזר סובר שהאוכל פת כותים כאוכל בשר חזיר, ואפשר ללמוד בדבריו כרע"ק.

אך לשיטת התוס' מקור דברי הגמ' הוא מהפירקי דרבי אליעזר, וכך כתוב שם (פל"ח): "וכשעלה עזרא מבבל וזרובבל בן שאלתיאל ויהושע בן יהוצדק והתחילו בונים בהיכל ה', שנאמר באדין קמו זרובבל בר שאלתיאל וגו', ובאו עליהם השמרונים למלחמה ק"פ אלף. וכי שמרונים היו, והלא כותיים היו, אלא על שם העיר שומרון נקראו שמרונים. ועוד, שבקשו להרוג את נחמיה, שנאמר לכה ונועדה יחדיו בכפרים וגו'.

ועוד, שבטלו מלאכת שתי שנים והיה עד שנת היובל. מה עשה עזרא וזרובבל בן שאלתיאל ויהושע בן יהוצדק, קבצו את כל הקהל אל היכל ה', והביאו ג' מאות כהנים וג' מאות תנוקות וג' מאות שופרות וג' מאות ספרי תורה בידם, והיו תוקעין, והלויים

משוררים ומזמרים, ומנדין את הכותים בסוד שם המפורש ובכתב הנכתב על הלוחות, ובחרם בית דין העליון ובחרם בית דין התחתון שלא יאכל אדם מישראל פת כותי עד עולם. מכאן אמרו, כל האוכל פת כותי כאלו אוכל בשר חזיר..".

מדבריו נמצא להדיא דלשיטת רבי אליעזר (מחבר הפדר"א) כל האוכל פת כותי כאלו אוכל בשר חזיר⁴.

ה.

ביאור מחלוקתם

ע"פ כהנ"ל נראה לומר דבזה נחלקו רש"י והתוס':

לשיטת רש"י שמקור דברי הגמ' לגבי המין ש"פתו כפת כותי" הוא המשנה במס' שביעית – נמצא דאין דברים אלו לכו"ע, אלא רק לדברי האומרים שכן סובר רבי אליעזר. אך לשיטת התוס' שמקור דברים אלו הוא הפירקי דרבי אליעזר – נמצא שדברי הגמ' אזלי לכו"ע, ולית מאן דפליג עליה.

⁴ אמנם יל"ע לגופם של דברים, כיצד יתכן שרע"ק יסבור בשיטת רבי אליעזר היפך הכתוב להדיא בפירקי דרבי אליעזר (אותו חיבר רבי אליעזר עצמו). וצע"ג.

ואולי יש לבאר זאת עפמ"ש בספר 'הגהות וביאורים על פרקי דר"א' (למהרז"ו איינהורן), שמקשה ממה שמצינו בפרד"א שמובאים שמות של תנאים שחיו לאחר זמנו של רבי אליעזר, וכיצד יתיישבו הדברים עם הידוע שספר זה נכתב ע"י רבי אליעזר עצמו. עוד מקשה ממה שמצינו בכ"מ שמובאים עניינים בשם רבי אליעזר עצמו, למרות שכנ"ל הספר נכתב על ידו. ומניח שם, שלאחר כתיבת הספר נוספו בו עניינים ע"י תלמידיו של רבי אליעזר, כאשר העניינים המובאים ללא שם הם עניינים שנכתבו ע"י רבי אליעזר עצמו עוד קודם לכן, ואילו העניינים המובאים בשמו הם הוספה של תלמידיו.

לפ"ז נמצא דאין כל הכרח שרע"ק ילמד כפי הנכתב בפרד"א, היות שאלו דברים שנכתבו בשם תלמידיו – הסוברים שכן היא שיטתו, ואילו רע"ק סובר ששיטת רבי אליעזר היא באופן אחר.

ויש לתת לזה תוספת חיזוק והוכחה מהנוסחאות השונות בפירקי דרבי אליעזר. דהנה בכמה מהנוסחאות בפרד"א נמצא כתוב "מכאן אמר רבי אליעזר כל האוכל פת כותי כאילו אוכל בשר חזיר". ואכן זוהי הנוסחא המובאת בתוס'. אמנם בנוסחא שלפנינו איתא "מכאן אמרו כל האוכל פת כותי כאילו אוכל בשר חזיר". ואוי"ל שהיא שעמדה לפני רע"ק, שמשמעותה היא שאין אלו דברים שנאמרו על ידי רבי אליעזר כי אם ע"י תלמידיו הסוברים שכן היא שיטתו, אך רע"ק ס"ל בשיטת רבי אליעזר באופ"א. ויש עוד להאריך בזה, ואכ"מ, וצע"ע.

לפ"ז מובן מדוע לא הוקשו לרש"י דברי התוס', ומדוע בחר להתעלם מכך, היות שלשיטתו ליתא מעיקרא קושיית התוס', היות שדברי הגמ' בחולין לקוחים מדברי המשנה במס' שביעית – שלא אזלי לכו"ע, וע"כ אין כל הכרח לומר שהגמ' בסוגיין ס"ל כדברים האלו, ואפשר דס"ל כשיטת רע"ק.

ובטעם הדבר שרש"י ס"ל שדברי הגמ' לקוחים מהמשנה בשביעית ולא מהפרד"א – י"ל בפשטות, היות שדברי הגמ' מבוססים בד"כ על דברי המשנה יותר מאשר על מקורות אחרים (שהרי הגמ' באה כביאור המשנה)⁵.

מאידך, לשיטת התוס' קושיא איכא, היות שס"ל שמקור דברי הגמ' בחולין לקוחים מדברי הפרד"א – עליו אין חולק, ולכך הוצרך להעמיד את הגמ' בסוגיין באופ"א.

ובטעם הדבר שהתוס' לא למדו שמקור דברי הגמ' הוא מהמשנה בשביעית – י"ל משום דס"ל שכיון שהפירקי דר"א נכתב על ידו, ע"כ מסתבר לומר שכן הם דבריו, ולא כפי שסובר רע"ק. ובפרט שבגמ' הובא דין זה ד"פתו כפת כותי" ללא עוררין ע"כ, דמזה משמע שלכו"ע כן היא שיטתו דר"א.

ונראה שהדברים אף מדוייקים בלשון התוס'⁶, שכתבו: "ואם תאמר: הלא גזרו על פתן, כדאמרינן בפירקי דרבי אליעזר (פ' לח) לפי שהיו מבטלין בנין בית המקדש בימי עזרא, וקתני התם: מכאן אמר רבי אליעזר כל האוכל פת כותי - כאילו אוכל בשר חזיר". ולאחר שהקשו התוס', מוסיפים להוכיח דבריהם: "ותניא נמי בפ"ק דחולין (דף יג.) גבי מין, פתו - פת כותי".

ולכאורה לשם מה עליהם להביא את דברי הגמ' במס' חולין גבי מין, ולא סגי במה שהוכיחו מהפרד"א. ובפשטות הכוונה בזה לחזק את הנאמר בפרד"א, בכך שישנה הוכחה שהגזירה נשארה אף לאחמ"כ. אך ע"פ הנ"ל א"ש טפי, דבזה באים להוכיח שמכך

⁵ ראה ב'אוצר מפרשי התלמוד' עמ"ס גיטין (י, א) שהביא קושיא לאידך גיסא – מדוע התוס' הביא דברי מהפרד"א ולא מהמשנה. והביא שם את תירוצו של המהריב"ן שעדיפי לתוס' להביא מהפרד"א – ששם לית מאן דפליג עליה, מאשר להביא את המשנה - שם רע"ק פליגי ע"ז. אך מקשה שם, דלפ"ז אי"מ קושיית התוס' – דאפשר שהגמ' דידן ס"ל כשיטת רע"ק. ולפי מה שביארנו בפנים א"ש.

⁶ כפי שהעיר בזה בספר 'אמרי בנימין'.

שהנאמר בפרד"א הובא בגמ' בפשיטות, משמע שכן היא שיטתו של רבי אליעזר, ודלא כדברי רע"ק במס' שביעית⁷.

ו.

עיון בשיטת התוס'

כפי שהובא עד כה במהלך דברינו, ישנם ג' בעלי תוס' הפזורים בש"ס שדנים באותה השאלה – כיצד ניתן לומר שמצת הכותי כשרה באכילה (והדיון הוא רק האם כשרה לפסח) בשעה שנאמר בפרד"א ש"כל האוכל פת כותי כאוכל בשר חזיר".

ואלו הם דברי התוס':

א. בסוגיין (בד"ה מצת כותי מותרת) כתבו: "ואם תאמר: הלא גזרו על פתן, כדאמרינן בפירקי דרבי אליעזר (פ' לח) לפי שהיו מבטלין בנין בית המקדש בימי עזרא, וקתני התם: מכאן אמר רבי אליעזר כל האוכל פת כותי - כאילו אוכל בשר חזיר. ותניא נמי בפ"ק דחולין (דף יג.) גבי מין, פתו - פת כותי. ואור"ת דמיירי בעיסת ישראל שעשה כותי מצה ממנה".

ב. במס' חולין (ד, א. ד"ה מצת כותי מותרת) כתבו: "וא"ת: והלא גזרו על פתן, לפי שהיו מבטלין בנין בית המקדש בימי עזרא כדאמר בפירקין דר"א (פ' לח). וליכא למימר דהיינו בכותים ראשונים דכתיב בהם ואת אלהיהם היו עובדים, דהא קאמר התם מכאן אמר ר"א כל האוכל פת כותי כאילו אוכל בשר חזיר, ותניא נמי לקמן (דף יג.) שחיטת צדוקי לעבודת כוכבים פתו פת כותי. ואומר ר"ת, דמיירי הכא בעיסה דישאל שעשה הכותי ממנה מצה".

ג. במס' קידושין (עו, א. ד"ה מצת כותי מותרת) כתבו: "פ"י: מותרת לאכלה בפסח, ואין בה משום חששא דחימוץ, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח בלילי יו"ט ראשון -

⁷ עפ"ז מתורצת בפשטות קושיית היעב"ץ, שהקשה כאן על שאלת התוס' דלכאורה אינה שאלה - כיון שאפ"ל דס"ל לגמ' הכא כשיטת רע"ק במשנה דשביעית. ולפי המבואר בפנים אין מקום לשאלה זו, היות שהתוס' ס"ל שמוכרחים לומר ששיטת רבי אליעזר היא כפי שמובאת בפרד"א.

שאכילתה חובה. ולא היא כקמחין ובצקות של עובדי כוכבים דקיימא לן (פסחים דף מ.). דאדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. וא"ת: והא אמרי' (בפרקי דר"א פל"ח) כל האוכל פת כותי כאילו אוכל חזיר. וי"ל: היינו דווקא פת שהכותי לש ועושה בביתו. אבל העיסה שהכותי עושה בביתו של ישראל – מותר".

ונראה לומר שלא ראי זה כראי זה. ובהקדים, דיש לחלק את ג' התוס' הללו לב' חלוקות:

א. התוס' בסוגיין והתוס' בחולין – בשניהם התירוץ הוא שמצת הכותי מותרת היות שמייירי שהפת של ישראל.

ב. התוס' במס' קידושין – שמתרץ באופ"א מהנ"ל, וס"ל שמצת הכותי מותרת היות שמייירי שהכותי לש ועושה בביתו של ישראל.

אמנם יל"ע מדוע התוס' בקידושין לא תירצו כהתוס' בסוגיין ובחולין, וכן יש להבין לאידך גיסא – מדוע התוס' בסוגיין ובחולין לא תירצו כהתוס' בקידושין.

ז.

ביאור מחלוקתם

ונראה לומר⁸ דבעלי התוס' נחלקו במהות גזירת חכמים – האם גזרו שהחפצא של פת הכותים תהיה אסורה, או שמא הגזירה הייתה שהגברא יהיה אסור – היינו שבשביל שלא יתקרבו אל הכותים חכמים גזרו שלא לאכול מפת שנאפתה בביתו של הכותי.

⁸ ונראה לבאר מחלוקתם באופן נוסף, ובהקדים שאלה על כללות המבואר בפירקי דרבי אליעזר: דלכאורה מהו הקשר בין מעשיהם של הכותים (המתוארים שם בארוכה – ראה בביאורנו באות ד') לבין הא דגזרו עליהם – שלא יאכלו פיתם. ונראה לומר הביאור בזה בפשטות, שטעם הגזירה הוא משום שחכמים רצו להעניש את הכותים על מעשיהם, ועל כן נידו והחרימו אותם (כמבואר שם בארוכה), וע"כ גזרו ואמרו ש"האוכל פת כותי כאוכל בשר חזיר" – על מנת לעשות כמין מחיצה ולהרחיק את הכותים מהיהודים.

ובזה גופא ניתן ללמוד בב' אופנים – עד היכן ובאיזה אופן יש להתרחק מהכותים:

התוס' בסוגיין ובחולין ס"ל דגזירת חכמים הייתה על החפצא – היינו שחל איסור על עצם פת הכותים⁹. ולכך ס"ל שאם העיסה של ישראל – לית לן בה. אך התוס' בקידושין ס"ל דגזירת חכמים הייתה על הגברא – היינו שבכדי שלא יתקרבו אליהם גזרו שלא לאכול מפת שנעשית בביתם, ולכך ס"ל שכאשר הפת נעשית בביתו של ישראל – לית לן בה¹⁰.

לפ"ז ניתן אולי להבין את ההבדל הלשוני ביניהם: התוס' בסוגיין הקשו "ואם תאמר: הלא גזרו על פתן, כדאמרין בפירקי דרבי אליעזר (פ' לח) לפי שהיו מבטלין בנין בית המקדש בימי עזרא...". ועד"ז הקשו בחולין: "וא"ת: והלא גזרו על פתן, לפי שהיו מבטלין בנין בית המקדש בימי עזרא כדאמר בפירקין דר"א...". היינו שהשאלה מבוססת בעיקרה על כך ש"גזרו על פיתם".

אך התוס' בקידושין כתבו: "וא"ת: והא אמרי' (בפירקי דר"א פל"ח) כל האוכל פת כותי כאילו אוכל חזיר". ולא הזכירו דגזרו על פיתם.

ונראה לומר דכיון דהתוס' בסוגיין ובחולין ס"ל שהגזירה הייתה על החפצא של פת הכותים – ע"כ הקשו מהא "דגזרו על פיתם" – היינו מכך שחכמים גזרו על החפצא של

א. י"ל שעיקר הגזירה הייתה לשמור על ישראל – שלא יתערבו בכותים, ולכן גזרו שלא לאכול מעיסה שנעשתה בבתיהם, בשביל למנוע מצב בו היהודים יתקרבו אליהם. ב. י"ל שעיקר הגזירה הייתה להעניש את הכותים על מעשיהם, ולכן גזרו שלא לאכול כלל מהעיסה שבבעלותם על מנת שיפסידו מכך.

ונראה לומר דבזה פליגי בעלי התוס': התוס' בסוגיין ובחולין ס"ל שעיקר הגזירה הייתה על מנת להעניש אותם, ועל כן אין לאכול מזהפת שלהם. ולפ"ז, כאשר העיסה של ישראל והכותי רק אופה אותה – לית לן בה. אך התוס' בקידושין ס"ל שעיקר הגזירה הייתה על מנת לשמור על היהודים שלא יתקרבו אליהם, ועל כן אסרו לאכול פת שנאפתה בבית הכותים. ולפ"ז, כאשר העיסה נאפית בביתו של ישראל – לית לן בה.

⁹ סימוכין לפשט זה ניתן למצוא לכאורה בדברי ה'חפץ ה'" (חולין ד, א.), שביאר שהטעם לכך שגזרו על פיתן דווקא (למרות שנלשיטתו) לא היה אז איסור להתחתן איתם), כיון שהלחם הוא מצרך מרכזי בחיים הגשמיים, וע"כ כאשר גזורים ע"כ זה יוצר הבדלה מרכזית מהם. משמע מזה שגזרו בעיקר על עצם החפצא של הפת – שתהיה אסורה, ולא רק על הגברא – שזו פת של כותים.

¹⁰ הדברים מקבלים משנה תוקף לאור העובדה שמתואר שם באריכות (ראה בבאורנו – אות ד') ההכנות הרבות והתוקף הגדול שבו גזרו על פיתן, די"ל שהוא משום שרצו להראות בזה שיש להתרחק מהכותים.

הפת. ואילו התוס' בקידושין הקשו מעצם העניין שאמרו "כל האוכל פת כותי כאוכל חזיר" – היינו משום שלשיטתם האיסור הוא רק מצד הגברא – שהפת של כותים¹¹.



¹¹ ויש להמתיק ביאור זה ע"פ הנוסחאות המובאות בתוס': בתוס' בסוגיין ובמס' חולין הובא "מכאן אמרו כל האוכל פת כותי כאילו אוכל בשר חזיר", ואילו בתוס' במס' קידושין הובא "מכאן אמרו כל האוכל פת כותי כאילו אוכל חזיר". די"ל דלשיטת התוס' בסוגיין ובחולין עיקר הדגש הוא על האיסור בחפצא של הפת, ועל כן נאמר כנגד זה "כאילו אוכל בשר חזיר" – היינו שמדגישים שהאיסור בחזיר הוא מצד עצם החפצא שלו, ואילו לשיטת התוס' בקידושין עיקר הדגש הוא על האיסור לאכול פת של כותים, ועל כן נאמר כנגד זה "כאילו אוכל חזיר" – היינו שמדגישים שהאיסור הוא מצד עצם אכילת דבר שאסרוהו.

יהי רצון - שיבנה בית המקדש

הת' חיים ישראל אפרים פישל שיחי' הניג
תלמיד בישיבה

בריבוי מקומות בתורת החסידות מובא החילוק שבין תפילה לברכה¹: דענין התפילה הוא המשכת רצון חדש שלא היה לפני² בעולם, וע"י התפילה ממשיך האדם את הרצון בעוה"ז³ (כדוגמת תפילה על חולה שיתרפא, או תפילה שמברכים את השנה וכדו'). משא"כ ברכה שענינה הוא המשכת שפע שכבר נמצא למעלה, וע"י ברכת האדם נמשך השפע למטה.

ובמאמר 'להבין ענין נרות חנוכה' תשכ"ו⁴ מבאר הרבי את הפסוק 'יודוך ה' כל מעשיך וחסידך יברככה'⁵, דההמשכה שע"י 'חסידך' היא בדרגה נעלית כזו שלא שייך שם השגה אלא הודאה בלבד, שזהו 'יודוך ה'".

ובכדי לבאר גודל המשכה זו, מקדים הרבי בביאור החילוק הנ"ל שבין ברכה לתפילה, ומבאר שם הרבי דבכל אחד מהם יש מעלה על זולתו: המעלה בברכה על תפילה היא, דברכה היא בדרך מלמעלה למטה, שהמברך נמצא למעלה מהשורש שממנו נמשכת הברכה, ומשם ממשיך אותה למטה (למתברך). משא"כ תפילה שהיא בדרך מלמטה למעלה, דהאדם נמצא למטה ומבקש שישפיעו לו מלמעלה את השפע שהוא מבקש.

וממשיך הרבי, דהמעלה בתפילה על ברכה היא, דבברכה ממשיך האדם השפעה שכבר נמצאת לפני⁶ במקור ואינו פועל דבר חדש. משא"כ בתפילה שהאדם פועל השפעה

¹ ראה לקו"ת ראה, י"ט א'. וכן בספר המאמרים תרכ"ט, ד"ה אריב"ל. ובהנסמן שם.

² ומוסבר בחסידות דזהו הטעם ע"כ שאם נגזרה פורענות ח"ו על עם ישראל, היא יכולה להשתנות ע"י תפילה, מכיוון שע"י התפילה ממשיך האדם רצון חדש שע"י ניתן לבטל את הפורענות שנגזרה למעלה על ישראל.

³ י"ל מוגה בשנת תשנ"ב, ונדפס בספר המאמרים חלק ו'.

⁴ עפ"י ביאור אדמו"ר הרשב"ב במאמר 'פדה בשלום' תער"ב.

חדשה שלא נמצאת למעלה. ובלשון המאמר: "וענין התפילה הוא בקשה מהקב"ה שגם באם לא ישנה ח"ו ההשפעה גם בהמקור, ולא עוד אלא שנגזר עליו שיהיה 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 שיהיה רצון חדש".

ויש להקשות בהנ"ל: דהנה הובא במס' אבות (פ"ה, משנה כ'): "יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקינו בתורתך", ואומרים זאת בכל יום לפני תפילת שחרית, וכן בסיום כל תפילת שמו"ע. והנה ידוע דבית המקדש מוכן ומזומן בשמים וצריכים אנו להמשיך אותו ללמטה, לעוה"ז הגשמי. וא"כ תימה, דעפ"י ביאור הרבי במאמר, הנוסח "יהי רצון" שייך בנוגע לתפילה, מכיוון שתפילה היא יצירת השפעה חדשה ולא המשכת דבר שכבר קיים למעלה. ואילו כאן נראה מפורש דעל ביהמ"ק שצריכים להמשיך אותו מלמעלה (שזהו ענין של ברכה) אומרים "יהי רצון"?

ולכאורה אפשר לבאר בזה עפ"י שיחת הרבי בש"פ ראה תשמ"א⁵: דמקשה שם הרבי על המשנה הנ"ל במס' אבות, דפותחת המשנה במאמר "יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגיבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים. הוא היה אומר עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן", ומסיימת המשנה "יהי רצון מלפניך... שיבנה בית המקדש וכו'". ולכאורה אינו מובן, מה הקשר והשייכות בין הבקשה לבנין המקדש לבין תוכן המשנה "הוי עז כנמר וכו'"⁶?

⁵ נדפס בשיחות קודש תשמ"א, חלק ד', עמ' 528 ואילך.

⁶ ומביא שם הרבי את ביאור הרמב"ם למשנה: דבהמשך לנאמר "ובושת פנים לגן עדן", אז מבקשים מהקב"ה דכשם שזכינו למעלה הנפלאה של בושת פנים, כך נזכה לבנין בית המקדש במהרה בימינו. ולכן הביאו את הבקשה לבנין המקדש לאחרי הנאמר במשנה. אך דוחה שם הרבי: דלפי ההסבר הזה נראה שלרמב"ם הייתה גירסא אחרת במשנה "הוא היה אומר... בושת פנים לגן עדן כך יהי רצון מלפניך שיבנה בית המקדש כו'", דדווקא עפ"י הגירסא הזו ניתן לבאר את המשנה לפי הסבר הרמב"ם. משא"כ לפי גירסת המשניות שהובאו בסידור אדמוה"ז, שלא כתוב שם המילה 'כך', ולכן אין משמע דהבקשה על בנין המקדש היא המשך לנאמר לפני"ז. וא"כ עדיין יוקשה מהו הקשר בין בקשת בנין המקדש לתוכן המשנה?

ומבאר שם הרבי: ובהקדים, דבמילים "יהי רצון" ישנם ב' פירושים: לשון בקשה ולשון הבטחה (שאומרים יהי רצון וכו', אז בטוחים שכך יהיה). ורבי יהודה בן תימא רוצה להראות לתלמידיו שבאם יקיימו את ההוראה של "עז כנמר, רץ כצבי וכו'", אז יפעלו בעולם את הענין של "לעשות רצון אביך שבשמים", שזהו ענין בנין המקדש. ומאריך שם הרבי בכיארור, ועיי"ש בארוכה.

ומכך מובן לעניננו: דאין כל קושיא מהכתוב במאמר שהלשון "יהי רצון" זה לשון תפילה, מפני שאמירת "יהי רצון... שיבנה בית המקדש" היא בלשון הבטחה. דהיינו, שאין הכוונה באמירת "יהי רצון... שיבנה בית המקדש" לבקש מהקב"ה שיבנה את ביהמ"ק, אלא שבנ"י מבטיחים שבוודאי יבנה בית המקדש במהרה בימינו. ואין כל מקום לקושיא.

אלא דעדיין קשה: דכאמור את ה"יהי רצון... שיבנה בית המקדש" אומרים בעת התפילה, וא"כ משמע: דענין זה שייך במיוחד לתפילה, וקשה לבאר שענין הנאמר בתפילה הוא לשון הבטחה שכך יהיה. וע"כ מוכרחים לומר דה"יהי רצון... שיבנה בית המקדש" הוא לשון בקשה מהקב"ה שיבנה ביהמ"ק. וא"כ הדרא קשיא לדוכתא: דהרי צריך להמשיך את ביהמ"ק לעולם, ולא לפעול דבר חדש?⁷

ואולי יש לבאר בכל זה: דהבקשה מהקב"ה "יהי רצון... שיבנה בית המקדש" היא לא בנוגע לבנין המקדש בעוה"ז, אלא: לפעול אצל הקב"ה רצון חדש שיבנה את ביהמ"ק⁸. ומפני שהרצון הזה הוא דבר חדש שלא קיים עדיין, אז שייך לומר עליו לשון תפילה,

⁷ ולהעיר: דב'ביאורים לפרקי אבות" מובאת השיחה הנ"ל של הרבי משיחות קודש, ומביאים שם את ביאורו של הרבי על המילים "לעשות רצון אביך שבשמים", והקשר ביניהם לבין הבקשה שיבנה ביהמ"ק: ומוסבר שם, דכשם שמ"ש "לעשות רצון אביך שבשמים" זה מדובר בנוגע לעשיה גשמית (שהאדם כפשוטו יקיים את רצון הקב"ה), כן "יהי רצון" שנאמר במשנה הוא ענין של עשיה רוחנית. והיינו: שבקשת בני" מהקב"ה שיבנה את ביהמ"ק היא בקשה רוחנית, ולא בנין ביהמ"ק בגשמיות בעוה"ז. ולפי זה גם יהיה קשה: דברור ומובן שלמרות שהמדובר ב"יהי רצון" זה עשיה רוחנית, הרי התכלית בבקשת בני" היא להמשיך את ביהמ"ק ללמטה – לעוה"ז. וא"כ עדיין יוקשה, מדוע נאמרה בקשת בני" בלשון תפילה, ולא בלשון ברכה?

⁸ ובדוגמת חולה, שכשמתפללים להקב"ה, אז פועלים רצון חדש שהחולה יבריא, וכן גם בברכת השנים.

ולא לשון ברכה (דמפני שלא יודעים מתי ייפעל הרצון הזה אז בני" מתפללים ואומרים "יהי רצון": שהרצון ייפעל אצל הקב"ה "במהרה בימינו", ו"יבנה בית המקדש").

ויש להמתיק בכל זה עפ"י המחלוקת הידועה מי יבנה את בית המקדש: דהרמב"ם סבר שמלך המשיח יבנה את ביהמ"ק (יחד עם כל בני ישראל), דכתב⁹: "אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו... הרי זה משיח בודאי". משא"כ במדרש מובא¹⁰ שהקב"ה יבנה את ביהמ"ק, והוא יירד לעוה"ז בנוי ומוכן מלמעלה.

ובכמה שיחות מתווך הרבי באופנים שונים את שתי הדיעות הנ"ל בבנין בית המקדש¹¹, ואחד מהביאורים הוא¹²: דבני" יבנו את ביהמ"ק יחד עם מלך המשיח, ובמקדש שלמטה (שיבנה ע"י בני") יתלבש המקדש שלמעלה (שיבנה ע"י הקב"ה).

ועפ"י"ז אפשר לבאר: דמה שאומרים "יהי רצון... שיבנה בית המקדש" הוא מכוון כלפי המקדש שלמעלה, שעליו בני" מתפללים ואומרים "שיבנה... במהרה בימינו". ולכן זה כתוב בלשון תפילה, שהרי עפ"י הביאור הנ"ל בני" מתפללים להקב"ה שיזמשך הרצון לבנות את ביהמ"ק בעוה"ז, ולפי ביאור הרבי בשיחה ניתן לומר, שתפילת בני" היא שיופעל רצון חדש אצל הקב"ה שהמקדש שלמעלה יתלבש במקדש שלמטה. ומובן וברור מדוע אומרים "יהי רצון" כלפי בנין בית המקדש.



⁹ הלכות מלכים, פי"א, ה"ד.

¹⁰ ראה בתנחומא בראשית, יז (בסופו). וכן פירשו רש"י והתוס' (ראה בסוכה מא, סע"א. ועוד מקומות).

¹¹ ראה בלקו"ש חי"א (עמ' 98, הערה 61), דמבאר הרבי: דביהמ"ק יירד מוכן משמים, אך את הדלתות יעמידו בני", והדין בהלכה הוא שמי שהעמיד את הדלתות זה נחשב כאילו הוא בנה את כל הבית. ובחי"ג (עמ' 84, הערה 36) מבאר הרבי עפ"י הגמ' בסנהדרין: דזה תלוי במצב בני", דאם זכו – יבנה ע"י הקב"ה, ואם לא זכו – ע"י ישראל.

¹² לקו"ש חח"י (עמ' 418). וראה שם דמתוון הרבי באופן נוסף: דהחלק המבואר והכתוב (במס' מדות ובספר חזקאל) יבנה ע"י בני". אך הפרטים שלא מבוארים ולא כתובים מפורש, יבנו ע"י הקב"ה.

עציץ וגט הבאים בעלייה

הת' אהרן יחזקאל שיחי' וואגעל
תלמיד בישיבה

במס' גיטין (ז, ב) מביאה הגמ' סתירה בין ב' ברייתות: "תנא חדא המביא גט בספינה כמביא בא", ותנא אידך כמביא בחו"ל". ומתמצת ע"כ: "הא ר' יהודה הא רבנן, דתנן עפר חו"ל הבא בספינה לארץ חייב במעשר ובשביעית, א"ר יהודה אימתי בזמן שהספינה גוששת אבל אין הספינה גוששת פטור".

היינו שהברייתא דתנא 'המביא גט בספינה כמביא בא' היא כשיטת חכמים דעפר הספינה חייב כנזרע בארץ, ואילו הא דתנא דהוי כמביא בחו"ל היא כשיטת רבי יהודה דכשאין הספינה גוששת דין הצומח בה הוא כצומח בחו"ל לכן גם במביא גט אצ"ל בפ"נ.

והקשו בתוס' (בד"ה הא ר"י), דאינו מובן מהי ההשוואה בין דיני גיטין לדיני מעשר, האם נאמר שלשיטת ר"י המביא גט בעלייה שבא"י יצטרך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם', דהרי לפי חילוקו בין ספינה גוששת לשאינה ודאי שהצומח בעלייה אינו יונק מן הקרקע, ולפי"ז במביא גט בעלייה צריך לומר בפ"נ כחו"ל, וזהו דבר תמוה.

ותירצו ע"כ התוס', "ואומר ר"י, דלא דמי, דעלייה קרקע שתחתיה בר זריעה היא וראויה להתחייב במעשר ובשביעית, משא"כ בספינה", היינו, דדין עלייה וספינה שאינה גוששת אינם שווים זל"ז, דכיוון שבעלייה יש שם א"י על הקרקע שתחתיה להתחייב במעשר דבר זריעה הוא, ע"כ גם העלייה עצמה שע"ג יש לה שם א"י, ולכן גם המביא גט מן העלייה אינו צריך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם' שהרי הביא את הגט ממקום שיש עליו שם א"י.

משא"כ בספינה שאינה גוששת אין על הקרקע שתחתיה שם א"י, דהיינו שאינו בר זריעה ולכן גם הספינה למעלה אין בה שם א"י וגם לגבי גיטין אין לה שם א"י (דהיינו מצד הסברא שלא תחלוק במדינת הים נחשבת היא מדינת הים, אבל בעלייה כיון שיש שם א"י או אינו בגדר שלא תחלוק במדינת הים).

והנה יש לעיין דלשיטת התוס' מה דין חיוב מעשר לגדל בעלייה דהנה מצינו בדבריהם ב' שיטות: א. שחייב במעשר בעלייה ב. שאינו חייב (מצד זה שאין לה יניקה מהקרקע אינו חייב במעשר אבל יש לה שם א"י).

דבמהרש"א מהדורא בתרא כתב "לכן עלייה חייבת במעשר משא"כ בספינה". הרי דס"ל דלתוס' חייב הגדל בעליה, אמנם המהר"ם שיף הקשה דלקמן כשר' זירא אומר "עציץ נקוב באנו למחלוקת ר"י ורבנן" היינו דמדמה עציץ מונח ע"ג יתידות לספינה, ומדוע לא דחו הגמ' דבריו דע"כ לא קאמר ר"י דספינה הוי הפסק דקרקע שתחתיו לאו בר זריעה, ואילו עציץ קרקע שתחתיו בר זריעה. ותירץ שדברי ר"י בעציץ הוא גם שהעציץ נמצא ע"ג מים המפסיקים בינו לבין הקרקע, שאינו בר זריעה בקרקע שתחתיו, ולכן אפשר לדמותו שפיר לספינה.

אלא שתירוצו קשה, שהרי לקמן בדברי רבא אלו שחולק על ר"ז במפורש "עד כאן לא קאמרי רבנן... אבל עציץ דמפסיק אוירא לא", ומוכח בעציץ זה דאין הפסק מים בין העציץ לקרקע (כמ"ש המהר"ם שיף), אלא הפסק אויר? וא"כ הדרא קושית המהר"ם שיף לדוכתי'.

ובאמת המהר"ם שיף שם כ' תירוץ נוסף: "דדוקא בענין דמקרא שם א"י עליו לענין גט כיון דשם א"י עליו לענין זריעה על גבי קרקע שתחתיו בזה יש לחלק אבל לענין חיוב מעשה גופי' לא"י דהיינו כיון שהדיון בר"ז הוא לענין חיוב מעשר בעציץ נקוב אין מקום לחלק אם יכולין לזרוע בקרקע שתחתיו או לא, ומה שנוגע הוא רק אם זה נקרא על המקום שם א"י או לא (אבל לענין חיוב מעשרות צ"ע). ודוקא לענין המביא גט יש לחלק מאחר שאין שם כל אפשרות בפועל להתחייב במצות הארץ גורם שאין שם א"י עליה ולכן כדי שלא תחלוק במדנה"י צ"ל בפ"נ, ואם יש שם א"י עליו לא צריכים לומר בפ"נ (אבל עדיין לא חייבים במעשרות).

היוצא מדבריו דאף שעליה באמת פטורה ממעשרות, אלא מכיון שהקרקע שתחתיה בר זריעה דיינו לחשבו כמו לפוטרו מבפ"נ. אמנם תי' זה מספיק רק לשיטה הסוברת שעלי' פטורה ממעשר, אבל לפי דברי המהדורא בתרא דלעיל שחייבת במעשר ז"א שתולים לגמרי חיוב המעשרות בדיני בפ"נ א"כ הקושיא של המהר"ם שיף חוזרת למקומה (מדוע לא דחה רבא את דברי ר"ש כנ"ל).

וגם בלא"ה קשה לפי פירושו מדוע באמת חייבים מעשרות בעלי' כשאינן שם יניקה.

והנראה לתרץ בפשטות, דכל מה שכ' שחייבים היינו רק מדרבנן, אבל מדאורייתא הגדל בעלי' פטור (שהרי אין סברא לומר שחייב מדאורייתא, שהרי אין שם יניקה). ובזה יתורץ קושיית המהר"ם שיף, שאין מקום לחלק בין עציץ לספינה מאחר שמדאורייתא דינם שווה, וכל ההבדל ביניהם הוא רק (גזירה) מדרבנן, וכן משמע מדברי רש"י (בד"ה דאינם) שכתב "ולרבי יהודה לא חייב במעשר מדאורייתא עד דמנחא אארעא" משמע דאף לר"י מודה דמדרבנן הגדל בעציץ חייב במעשר, וכל מחלוקתם רק בדין תורה.

אבל יש לעיין בדברי רש"י (ד"ה באנו למחלוקת) "לרבנן אורא כמאן דמנחא דמי ולרבי יהודה לא מיחייב במעשר מדאורייתא עד דמנחא אארעא". דמשמע שמדרבנן אף לר"י חייב הגדל בעציץ במעשרות, ומהי דעתו בגדל בעליה? האם ככה"ג יתחייב מדרבנן או לא. האם רש"י למד כן גם בעליה שחייב מדרבנן או דוקא בעציץ.

ולכאורה זה תלוי בהסברת דברי רש"י הקטע שלפניו בביאור גוף הכריתות דספינה דהתם לא מצינו שרש"י מחלק בפטור שפטור גם מדרבנן. וצריך להבין טעם החילוק בין ספינה לעציץ.

ויש לבאר בב' דרכים א. דבעציץ מאחר והקרקע שתחתיו חייב אז זה גורם שגם למעלה יתחייב מדרבנן (גזירה מדרבנן), אבל בספינה שאינו בר זריעה למטה לכן למעלה פטור אפילו מדרבנן. ב. המשנה למלך אומר שאין חילוק בין עפר חו"ל לעפר א"י [אבל הרימ"ץ כותב שדוקא עפר חו"ל הבא בספינה פטור אבל עפר א"י חייב, וההסבר הוא שאם זה יונק אז עפר חו"ל נעשה עפר א"י, אבל בספינה שאין יניקה אז עפר חו"ל אינו חייב במעשר אפילו מדרבנן]. בעציץ רש"י יכול ללמוד שעציץ מדובר בעפר א"י, ולפי שאין זה יונק אינו חייב מדאורייתא אבל מדרבנן חייב (גזירה מדרבנן).

היוצא שגם להמהרש"א במהדו"ב העליה פטורה ממעשרות מדין תורה, וכל החיוב הוא רק מדרבנן. וא"כ אין מקום להקשות על ר"ן לומר "דע"כ לא אמר ר"י אלא בספינה שקרקע תחתיה אינה בר זריעה משא"כ בעציץ שקרקע שתחתיה בר זריעה, דבאמת מדאורייתא לענין מעשרות אין משמעות בכך שקרקע תחתיה בר זריעה דסוכ"ס אין יניקה (ישירה) מהקרקע ולכן הגדל בעליה פטור (מהת') ממעשר הגם שקרקע תחתיה חייבת.

[י"ל (בדוחק עכ"פ) שהוא לפי המ"ד ברש"י שגם ר"י סובר שיש יניקה למעלה, אלא שאינו "מונח אארעא". אבל לאחר שאמרנו שכיון שיש היכי תמצי למה שבר זריעה ע"כ יש שם א"י עליו (גם לגבי מעשר), ועל כן נעשה מונח אארעא לעצמו.

ומה שמדאורייתא אינו חייב במעשר הוא מפני שיש לו רק היכי תמצי אך בפועל אי"ז כך זה שיש שם א"י בעליה אם העפר תחתיו הוא בר זריעה הוא רק מדרבנן.

ולפ"ז הא דר"י סובר שבעציץ פטור מדאורייתא (גם בעלייה) הוא לפי שמדאורייתא אין עליו שם א"י (ובספינה אין היכי תמצי אין שם א"י עליה כלל) אז אפילו מדרבנן פסול].



מסירות הנפש של נחשון בן עמינדב

הת' חיים אלימלך שיחי' וילהלם
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"ג פרשת בשלח (עמוד 885) מבאר כ"ק אדמו"ר את עניינם בעבודת ה' של הד' כתות שהיו בבני ישראל בעמדם לפני ים סוף, ושכל ארבעת הדרכים אינם נכונות, אלא ההנהגה שצריכה להיות היא "ויסעו". וז"ל: "דער חילוק צווישן דער הנהגה פון די פיר סברות און דער הנהגה פון "ויסעו" איז אויך אין דעם וואס די פיר סברות קומען פון דעם שכל פון די אנשי הכתות אבער אויף דער סברא פון "ויסעו" האט זיך קיינער ניט געכאפט ביז משה רבינו האט עס געזאגט אין דעם אויבערשטנס נאמען. (א ראי' דערצו איז אויך פון דעם וואס אין מכילתא ווערט גערעדט נאר וועגן פיר כתות, אויב עמעצען וואלט איינגעפאלן די סברא פון "ויסעו", וואלט דאך געווען אויך א פינפטע כתה)". עכלה"ק.

תרגום חפשי: "החילוק בין ההנהגה של ארבעת הסברות וההנהגה של "ויסעו" הוא גם בזה שארבעת הסברות מגיעות מהשכל של ארבעת הכתות, אבל על הסברא של "ויסעו" אף אחד לא חשב עד שמשה רבינו אמר אותה בשם הקב"ה. (וראי' לזה גם מזה שבמכילתא מדובר רק אודות ארבע כתות, ואם למישהו היתה נופלת הסברא של "ויסעו", הרי היו חמש כתות)".

וצריך ביאור:

בלקו"ש ח"א יו"ד שבט (עמוד 135) מבאר כ"ק אדמו"ר את עניין המס"נ והביטול המוחלט של נחשון בן עמינדב, שאע"פ שהם היו הרוב, וע"פ טו"ד הי' צריך לשמוע לדעתם, מ"מ לא התחשב בדעתם, אלא ידע שרצון ה' הוא שימשיכו ליסוע לכיוון הר סיני וקבלת התורה, ולכן לא התפעל אלא המשיך (לתוך הים), ועי"ז פעל קריעת ים סוף עבור כל בני ישראל.

הרי מבואר להדיא שכן היתה אצל בני"ה הסברא של "ויסעו"?

וי"ל הביאור בזה, ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ח ג' תמוז (עמוד 129), אודות מה שכ"ק אדמו"ר הריי"צ מסר נפשו ברוסי' אפי' על עניינים כאלו שע"פ דין אין חיוב למסור נפשו. ואדרבה, "יעבור ואל יהרג", ומבאר שם כ"ק אדמו"ר שזה הגיע מצד עוצם ביטולו והתקשרותו להקב"ה, שאין זה כמו שני דברים נפרדים שנתחברו, כ"א מלכתחילה מציאות אחת. ולכן כל עניין של תומ"צ, איזה שלא תהי' - ה"ה מוסר נפשו עליה, כי זו המציאות שלו, ואינו עושה חשבון אם למסור נפשו אלא עושה זאת בדרך ממילא.

ועפ"ז יש לבאר בענייננו:

זה שאצל נחשון בן עמינדב היתה הנחה זו, שלא להתחשב עם הד' כיתות, אלא להמשיך בקיום רצון ה' ("ויסעו") בלי שום חשבונות, הרי אין זה דעה וכיתה בפ"ע, כי אין זה הדעה שלו, וזה לא נבע מדעתו וחשבונות ע"פ שכל וטו"ד, אלא מעוצם ביטולו להקב"ה, הונח אצלו בדרך ממילא ש"ויסעו" שכן זהו רצון ה'. [וכמו שממשיך כ"ק אדמו"ר בשיחה בח"ג שם, שבאופן זה (של המס"נ של נחשון בן עמינדב) הי' גם אופן המס"נ של כ"ק אדמו"ר הריי"צ ברוסי', ומטעם זה הי' יכול לתבוע מס"נ גם מחסידיו - אף שלכאו' (ע"פ טו"ד) אין לתבוע דבר כזה מהזולת - כי זה הי' שליחות מלמעלה ו"שכינה מדברת מתוך גרונו"].

משא"כ אצל שאר בני' (חוץ מנחשון), רק אחרי ועי"ז שמשה רבינו אמר להם "ויסעו" הונח גם אצלם במחשבתם ענין זה (דמס"נ), וא"כ המס"נ היא מצד ציווי מלמעלה ולא כ"כ מצד מציאותם¹, ואילו מצד מציאותם ושכלם יש להם סברא אחרת, כל כיתה וסברתה.



¹ כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בהערות על מאמרי חג הפסח תש"ט (ספר המאמרים תש"ט, עמוד 121 ואילך) את הדרגות במס"נ שבנש"י. עיי"ש.

מעלת ישוב א"י על מילה

הנ"ל

איתא בסוגיין (ח, ב) גבי סוריא, דהקונה שם בית, דינו כקונה בית בארץ ישראל שמוטר לו לומר לנכרי לכתוב שטר מכירה בשבת, דאיסור אמירה לנכרי הוא מדבריהם (שבות), ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו בו רבנן.

ובתוס' שם (ד"ה אע"ג) איתא, דזהו היתר רק לגבי ישוב א"י, אבל לצורך שאר מצוות – אסור לומר לנכרי לעשות מלאכה, אפילו דרבנן, אמנם לצרכי מצוות מילה שהיא עצמה דוחה שבת – מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה דרבנן.

ולכאורה, צריך להבין מדוע הקילו במצוות ישוב ארץ ישראל שלצרכה התיירו לומר לנכרי לעשות מלאכה דאורייתא, יותר מבמצוות מילה שלצרכה לא התיירו לומר לו לעשות אלא מלאכה דרבנן. דהנה – אף שידועים מארז"ל על חשיבות קיום מצווה זו, ואפילו אם נאמר שמצוות ישוב ארץ ישראל היא מן התורה¹, – מ"מ, מצוות מילה יש בה חיוב כרת, ושקולה כנגד כל המצוות, ונכרתו עלי' שלוש עשרה בריתות וכו' וכו'², וא"כ במה גדלה מעלת מצוות ישוב ארץ ישראל על מצוות מילה.

וי"ל בפשטות העניינים, דהטעם להיתר גבי קונה בית בא"י הוא, כי אם לא עכשיו אימתי, דהרי הגוי רוצה לילך לדרכו³, וע"כ אין לדחותו אלא יש לעשותו בכל אופן שיהי' ואפי' בשבת, משא"כ גבי מילה דאפשר לעשותה גם לאחר זמן.

ואולי יש לבאר זה גם ע"פ פנימיות העניינים:

¹ ראה השיטות בזה באנציקלופדי' תלמודית כרך ב' עמ' רכג ואילך.

² כמבואר ברמב"ם סוף הל' מילה.

³ רש"י ד"ה אפי' בשבת.

בנוגע לתוכן מצוות מילה נתבאר⁴, שהיא שייכת לכללות קיום המצוות, והג' פרטים שבה: א. עצם פעולת המילה; ב. שיהיה מהול; ג. שלא יהי' ערל – רומזים לג' עניינים כללים בעבודת האדם: א. הפעולה על הנה"ב והיצה"ר; ב. עשה טוב; ג. סור מרע. וכן, על ידי מילה היא כניסת נפש הקדושה באדם⁵, וממוצא דבר אתה למד שהיא מורה על קיום התומ"צ בכח הנפש האלקית.

משא"כ בנוגע לא"י נתבאר⁶, שתוכן הכניסה לא"י בעבודת ה' הוא הפיכת הדברים הגשמיים לקדושה, ע"י שמגלים בהם את הבחירה שבחר הקב"ה דווקא בהם ע"ד הבחירה בא"י משאר ארצות, דנתאוהה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, בענייני עולם הזה דווקא.

והנה, מבואר בכ"מ בחסידות⁷, מעלת הגוף על הנשמה, שדווקא בו הוא בחירת העצמות, משא"כ הקשר לנשמה הוא יותר מצד עניין הגילויים, כמו אהבת אב לבן.

ועפ"ז יש לבאר בענייננו, שיש מעלה בישוב א"י המורה על העבודה בענייני עוה"ז הגשמיים, לגבי מילה המורה על העבודה בכח הנה"א.

ולא באתי אלא להעיר, ובדרך האפשר.



⁴ לקו"ש ח"ג עמ' 761 ואילך.

⁵ שו"ע אדה"ז או"ח סי' ד' (במהדורא בתרא), סע' ב.

⁶ לקו"ש ח"ג, עמ' 40. וראה לקו"ש ח"ח עמ' 409, חט"ו עמ' 100.

⁷ ראה בארוכה מאמר ד"ה כל ישראל, ספר המאמרים מלוקט ח"ד עמ' קעז ואילך.

שטיחת עשבים בחג השבועות (גיליון) בירור מנהג חב"ד

הת' מנחם מענדל שיחי' ויסברג
תלמיד בישיבה

ראה ראיתי למי מהתנמימים שהשיג על דברים שכתבתי בגליון הקודם של במה זו, בהם ביארתי אודות מנהג שטיחת עשבים בביה"כ בחג השבועות, ואת שהביא הגה"ח ר' אלי' יוחנן גורארי' בספרו סימוכין מדברי ה'מנחת אלעזר' דלמנהגנו אין שוטחין עשבים, והערתני בזה דאף שלכאורה אין המנהג כן בפועל, מ"מ ב'לוח כולל חב"ד' ובשו"ע אדמוה"ז מופיע מנהג זה במפורש.

והוכחתי שמנהגי חב"ד נקבעים אך ורק ע"פ 'לוח כולל חב"ד' ו'ספר המנהגים', וזאת ע"פ דברי הר"ט בלוי ששמע מכ"ק אדמו"ר זי"ע אודות המנהגים ב770 "הרי ישנו לוח כולל חב"ד ויש רשימות לקוטי מנהגים ועל פיהם יש לנהוג", וכן מייחס כ"ק אדמו"ר זי"ע ל'לוח כולל חב"ד' חשיבות רבה לסמכות הלכתית בחב"ד, ומכך שהגיהו פעמיים.

והארכתי לבאר שאין להוכיח מכך שלא נוהגים כן ב-770:

א. מכו"כ שיחות שנפרטו בהערתי הקודמת, עיי"ש.

ב. דהנה הר"ט בלוי מספר שאמר לו כ"ק אדמו"ר זי"ע ביחידות "מה שנוהגים כאן ב-770 אין להוכיח מזה", וגם שכ"ק אדמו"ר זי"ע לא התעסק בגבאות, ככל רבותינו נשיאנו; וע"כ אין להוכיח דבר מהנהוג ב-770.

והשיג הכותב הנ"ל על דברי בשני הנחות:

א. אפשר להוכיח ממה שהיה נהוג ב-770. ב. לא כל הנכתב בלוח כולל חב"ד הוא מנהג חב"ד.

להלן השגותיי על דבריו.

א.

הנהוג ב-770.

א. המגיב סבור שהנהוג ב-770 הוא מורה דרך למנהגי חב"ד, ועל כך מביא כמה הוכחות. להלן יבואר שאין אף הוכחה מהמקומות שהביא לדבריו, ואדרבה.

תחילה מביא המגיב מכתב שכתב אדמו"ר זי"ע לרש"י זי"ן אודות אחדים שמגביהים את הס"ת בביהכ"נ שלו כמנהג 770, ולא כמנהג זקני אנ"ש.

וז"ל המכתב:

"במ"ש אודות מנהגי הגבה וכו' - כנראה ממכתבו כבר הנהיגו זה בביהכ"נ איזה פעמים, ובטענה שכן נוהגים בביהכ"נ בו התפלל כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע. - והנה אף שלכתחלה אולי צדקו טעמי כת"ר לשלילת שינוי המנהג, ובפרט שכן נהגו זקני אנ"ש בדורות שקדמו בבואם לאה"ק ת"ו. אבל הבעיא עתה - האם יש לנגוע בנקודת ההתקשרות של מי שהוא לרבותינו נשיאינו, אפילו באם מתבטאת היא ביותר על המדה.

ויש לקשר לזה גם סיפור חז"ל (סוכה לב סוף ע"ב) מהדר כו' הואיל דנפיק מפומי' - אף שבודאי בעל הפס"ד עצמו, רב כהנא, לא הידר שיהי' דוקא תרי וחד, אלא רק דנפק מפומי', ולכן על תלמידו להדר לנהוג מתאים לדבריו, שזה מתבלטת השייכות, וכש"כ בנדו"ד, ענין שבפועל. ועוד, הרואה - השינוי יעורר אותו לשאול הטעם ויקבל המענה, שזהו מנהג אבותינו נשיאינו כו', וכמרו"ל עד חברון. וכנ"ל עיקר הנקודה בהאמור הוא, להחזיר עתה המנהג לכמו שהי' ה"ז מחליש העמדה שצריך להשתדל להתנהג במנהגי ביהכ"נ של כ"ק מו"ח אדמו"ר".

ומהכא מסיק המגיב שיש עניין לנוהג כב-770. וכנראה שהנ"ל לא עיין במ"ש בזה הר"ט בלוי בספרו 'על מנהגים ומקורותיהם' (עמ' נד-נה) ואצטט חלק מהנכתב שם:

"ובכן: המדובר כאן הוא בקשר לזמן עשית ה"הגבה", אם לפני קריאת התורה או לאחריה (הדבר תלוי במחלוקת בין המחבר לרמ"א). אחב"י הספרדים, וכן חלק מחסידי

פולין, נוהגים להגביה את ספר התורה לפני קריאת התורה, וכך נהגו גם חלק מחסידי חב"ד בירושלים, כנראה על פי מסורת מהחסידים בדורות עברו.

כאשר הצטרפו לציבור המתפללים (בביהכנ"ס חב"ד בשכונת מאה שערים) עוד מאנ"ש, שינו את המנהג והנהיגו להגביה את ספר התורה בסיום הקריאה, בטענה שכך נוהגים בבית הכנסת של הרבי. כאשר גילה הגרש"י זווין את השינוי, כתב על כך לרבי וטען שצריך להחזיר את המנהג לקדמותו.

"על כך כתב לו הרבי שלכתחילה צדקו דבריו בגלל מנהג זקני אנ"ש וכו', אך כיון שכבר השתנה המנהג הרי שאין מקום לשנות המנהג בחזרה, כי החזרת המנהג תביא פגיעה בהתקשרות וכו'. הרבי חוזר על כך ומדגיש זאת בסיום המכתב שוב: הבעייתיות בהנידון היא להחזיר ולשנות מנהג שכבר הונהג. אך מובן ופשוט שאין כאן צל של ראייה או הוראה שצריך לשנות מלכתחילה מנהג הנהוג על סמך ההנהגה בבית הכנסת של הרבי"¹.

ב. עוד מצטט המגיב את מ"ש ב'המלך במסיבו' (ח"א עמ' סא-ד): "חז"ל מדגישים בכ"מ את גודל העניין שתלמיד צריך לנהוג כרבו, וממילא יש להשתדל לנהוג כמנהגי רבותינו נשיאנו [כולל הנהגות שנהגו בד' אמות שלהם – ובהסכמתם וכידוע בגודל הענין ד'מעשה רב']".

ברם (לבד מכך שקשה ללמוד הלכה למעשה משיחה 'בלתי מוגה'², ובפרט שקשה לדקדק במה שנדפס בספר זה³), לענ"ד הפשט בשיחה שם הוא באופן אחר לחלוטין.

כוונת רבינו פשוטה ש"הנהגות שנהגו בד' אמות שלהם ובהסכמתם", הנהגות אלו יש עניין לחקות, אך על כך בדיוק הבאתי שמנהגים שנהגו ב-770 אינו נחשב כמנהג בהסכמה – ומה א"כ ההוכחה?

¹ ראוי לציין שהרב בלוי הוסיף שם ציון למכתב מיום כ"ד אדר תשמ"ג (נדפס בספר 'מקדש מלך', ח"א, עמ' 61): "כיון שיש פס"ד בשו"ע אין לשנות ח"ו".

² ראה בספר של ר"ט בלוי 'על מנהגים ומקורותיהם' עמ' מג-מט בהרחבה.

³ שם עמ' מז-מט בהרחבה.

ג. בסופו של דבר מביא ציטוט ממ"ש בהערתי המדוברת: "והנה בטעמיו אשר אין לראות במנהגים הנהוגים ב770 מקור למנהג חב"ד, מתבסס בעיקר על דבריו של הר"ט בלוי ב'קובץ הערות התמימים ואנ"ש - כפ"ח' גיליון רי"ט, שם כותב שאמר לו כ"ק אדמו"ר זי"ע 'מה שנוהגים כאן ב770 אין להוכיח מזה'".

ועל כך כתב המגיב שיש לראות את הסיפור במלואו, והביאו מדברי הר"ט בלוי:

"[במענה לרשימת מנהגים שהכנסתי לקודש פנימה שבה נכללו מנהגים שלא פורסמו בכלל אך ראיתי אותם נהוגים בפועל ממש ב770, ועל כך הואיל לומר כ"ק אדמו"ר שליט"א (הלשון בערך ולא מדויק כלל):]

"בשעתו הורה לי כ"ק מו"ח אדמו"ר להכליל פיוט מסוים בין הפיוטים הנאמרים אצלנו וכשאמרתי לו ששמעתי מפי חסידים שהיו בליובאוויטש אצל כ"ק אדמו"ר נ"ע, אביו של הרבי, ששם לא היו אומרים את הפיוט, ענה לי: דער טאטע האט זיך נישט גימישט אין גבאות"

[והמסקנה היתה ברורה]."

ולאחר הבאת הסיפור כתב: "והנה מהסיפור כפי שסופר במלואו רואים בפירוש שאין מדובר בשלילה גורפת אלא בהסתייגות מפירסום רשימת מנהגים בה כל מנהג הופך לעובדה שרירה וקיימת".

אך יש לתמוה ע"כ: בספר 'על מנהגים ומקורותיהם' (עמ' נג) מעיד בעל המעשה הר"ט בלוי שהרבי אמר לו ביחידות: "מה שנוהגים כאן בביהכ"נ אין להוכיח מזה". האם אין הדבר פשוט לכל ילד כבן חמש למקרא שפירוש דברי הרבי שאין להוכיח על אף מנהג (גם שטיחת עשבים) מכך שב-770 לא נהגו כן?

ובעיקר, בהמשך מציין שם הר"ט בלוי: "הרבי דיבר גם בפומבי (ש"ק פרשת מטות- מסעי תש"מ, שיחות קודש תש"מ ח"ג, עמ' 655) על כך שאינו לוקח אחריות על הנעשה בשעת התפילה ב-770".

ואחזור כאן על ההוכחות שכתבתי ואוסיף עליהם עוד:

א. בשולחנו של רבינו הזקן נפסק⁴: "נוהגין לשטוח עשבים בבית-הכנסת ובבתים בשבועות וזכר לשמחת תורה... נוהגין להעמיד אילנות בבית הכנסת ובבתים כדי להזכיר שבעצרת נידונין על פירות האילן ויתפללו עליהם".

ב. בסעודות חג השבועות תשי"ג נשאל הרבי על ידי אחד המסובין האם אומרים בשבועות "אקדמות"? והשיב לו הרבי: "שמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר, שאינו יודע הטעם שבליובאוויטש לא אמרו אקדמות". וממשיך הרבי: "יתכן שכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע רצה שכן יאמרו – אך בכלל הוא לא התערב בענייני ה"גבאות" בבית הכנסת⁵."

ג. מהמכתב הבא מוכח שיתכנו אף מנהגים שאינם ראויים ובכל זאת לא ראינו שהתערבו בזה, וכך כותב הרבי⁶: "...ובמ"ש איך שנהגו בזה בליובאוויטש, שמעתי פעם מכ"ק מו"ח אדמו"ר, שהיו כמה מנהגים בבית המדרש שאינם (ההדגשה במקור – המעתיק) מתאימים אלא שכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) לא היה מתערב בזה...".

ד. בספר 'לקוטי סיפורי ההתוועדויות' נכתב את שסיפר הרב גרינגלאס ע"ה (עמ' 323): "... [אדמו"ר הרש"ב אמר:] מהנהגה בליובאוויטש אין ראייה, שכן שם כל הרוצה מתנהג כרצונו, והראיה – בתפילת מנחה של ט' כסלו ערב יו"ד כסלו אומרים תחנון בליובאוויטש, למרות שידוע לי שאין צריכין לומר אז".

ה. בספר 'היכל מנחם' (ח"ג, עמ' רמה) מצינו על מנהגים שנהגו בתפילה: "הרביים אינם מתערבים ואינם מערערים כל זמן שאין הם נשאלים על כך, ורק כששואלים אותם הם מחווים דעתם".

ו. ובשיחה שנשא הרבי בפומבי בשנת תשמ"ג אמר בזה דברים ברורים באופן שאינו משתמע לשני פנים, וז"ל (תורת מנחם תשמ"ג ח"א עמ' 308):

⁴ שו"ע אדמו"ר סימן תצד, יד-טו.

⁵ ראה כל זה ב"המלך במסיבו" ח"א עמ' מז וראה גם שם בעמ' קטו מה שאמר הרבי: "משם (ליובאוויטש) אין ראי' שכן צריך לנהוג – כי אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע לא הי' מתערב בענייני בעלי בתים וכיו"ב.

⁶ 'אגרות קודש' ח"ג עמ' קנד. אגרת ד'תכה.

"ולכן, צריכים להבהיר [על אלה המסירים את הכתר של ספר התורה עוד קודם שעלה הס"ת על הבימה] שידעו שמנהג זה הוא "שלא ברצון חכמים"! ואם ישנם כאלו שאימצו לעצמם מנהג זה, באומרם שהיות שכך נוהגים ב-770 הרי בוודאי שמנהג זה הוא בכלל "מנהג ישראל תורה הוא" – אזי יידעו הם שמנהג זה הוא "שלא ברצון חכמים"! כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר אודות מנהג מסויים שנהגו בביהכנ"ס בליובאוויטש – מנהג שאביו לא היה מרוצה ממנו, ואעפ"כ לא רצה להתערב בזה (מאיזה סיבה שתהיה), באמרו שהאחריות אודות מנהגי ביהכנ"ס אינה חלה עליו אלא על גבאי ביהכנ"ס! ומזה מובן גם בנוגע לעניינים נוספים – שמזה שאין מעירים על הדבר אין להוכיח שזוהי הנהגה נכונה וכו"ל!

ב.

'לוח כולל חב"ד'

המגיב מצטט את מה שנדפס ב'מלך במסיבו':

"רש"ג: האם לוח כולל חב"ד מדויק?

כ"ק אדמו"ר שליט"א: כן. אביו של כותב הלוח, שהוא היה מייסד הלוח – הרב אברהם חיים נאה – הי' דייקן.

רש"ג: אם כן, מדוע אין נוהגים במנהג שכתוב שם להדליק נר להזכרת נשמות?

כ"ק אדמו"ר שליט"א: לא ראיתי שכ"ק מו"ח אדמו"ר ינהג כן.

אמנם, בשיחה זו אין אף רמז לכך שאנו חסידי חב"ד צריכים לבדוק בכל מנהג האם כן נהג הרבי, אלא שהרש"ג שאל מדוע לא נוהג בפועל להדליק נר נשמות, ועל כך השיב הרבי מפני שאדמו"ר מוהרי"צ לא נהג כן.

כלומר, אנו לא מדליקים נר לא מפני שאדמו"ר מוהרי"צ לא נהג כן, אלא מפני שהרבי אמר שהנהגת אדמו"ר מוהרי"צ מחייבת אותנו – במקרה זה – יותר מהלוח, אבל אין מכאן אף הוכחה שכל מנהג שהרבי הרי"צ (או הרבי) נהג אחרת מהלוח הוא מנהג חב"ד. וק"ל.

ובפרט שכבר כתבתי לעיל שקשה לדעת מה בדיוק נאמר בסעודת החגים שם ואין לפסוק הלכה למעשה מספר זה (כאשר בניגוד לכללים ההלכתיים הברורים שאמר הרבי). ושני הנחות אלו מתחזקות לאור דברי הרבי על ה'לוח':

א. בשיחת שבת חנוכה התבטא הרבי: "לא מספיק לעיין בשולחן ערוך ושקו"ט אלא צריך לראות היכן שכתובים ענינים בפועל... בלוח של כולל חב"ד".

ולפי דברי הת' אינו מובן ב"לוח כולל חב"ד כתובים "ענינים לפועל" – והרי בכל פעם יש לנו לבדוק ולחקור כיצד נהג הרבי ואך עפ"י הנהגות הרבי ננהג. אלא ע"כ שחסידי חב"ד מחויבים למ"ש בלוחו כולל חב"ד.

ב. בשיחת יום ב' ר"ה תשנ"ב התבטא הרבי: "הלוח דכולל חב"ד שבו לוקטו בקיצור הדינים והמושגים בענינים שהזמן גרמא כדי שיהיו חקוקים בזכרון כל אחד ואחד ולא יצטרך לשאול אצל חבירו".

ומהכא ברור שהלוח הוא המחייב את חסידי חב"ד, ואליבא דהמגיב לא מובנים דברי הרבי ש"לא יצטרך לשאול אצל חבירו", והרי בוודאי יש לנו לחקור ולשאול כיצד נהג הרבי, ומדוע "לא יצטרך לשאול אצל חבירו"?

המורם מכל האמור:

א. המנהג ב-770 אינו מחייב את חסידי חב"ד מכיון שהרבי לא לקח אחריות על הנעשה שם.

ב. לאור דברי הרבי בכמה מקומות מוכח שלוח כולל חב"ד מחייב את חסידי חב"ד על כל פרטיו השונים.



ביאור מחלוקת התנאים ב'שייר קרקע כל שהוא'

הת' שניאור זלמן שיחי' ונקרט
תלמיד בישיבה

בגמ' מסכת גיטין (ח, ב) הובאה מחלוקת בין אביי לרבא גבי הא דת'ר "עבד שהביא גיטו וכתוב בו עצמך ונכסיי קנויין לך עצמו קנה נכסים לא קנה. איבעיא להו כל נכסיי קנויין לך מהו? אמר אביי מתוך שקנה עצמו קנה נכסים... אמר רבא אחד זה ואחד זה עצמו קנה, נכסים לא קנה".

ורב אדא בר מתנה מקשה על רבא ממחלוקת במשנה בפיאה: דתנן¹ "הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין, שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין. ר"ש אומר לעולם הוא בן חורין עד שיאמר כל נכסיי נתונין לפלוני עבדי, חוץ מאחד מריבוא שבהן". דר"מ ור"ש חולקים במקרה שהאדון כתב שטר שחרור לעבד, שכתוב בו שהאדון מקנה את כל נכסיו לעבדו חוץ מקרקע מסויימת. דלר"מ העבד לא משוחרר, ובטעם הדבר מבאר רש"י לפי דאמרינן דמדשייר בנכסים שייר נמי בעבד. משא"כ לר"ש העבד לא קונה רק את הקרקע שהאדון שייר לו, אך את עצמו (ושאר הנכסים) העבד קונה.

ומדברי משנה זו מוכיח רב אדא בר מתנה דמוכח בשיטת ר"ש דפלגינן דיבורא, דרואים שבדיבור אחד עצמו קנה אך נכסים לא קנה. וכפי שמבאר רש"י (ד"ה 'עד שיאמר') דלר"ש בכל אופן העבד יצא בן חורין, דמהא דנקט ר"ש "לעולם הוא בן חורין" מוכח דבין שקנה עצמו ושאר נכסים, ובין שלא קנה שאר נכסים (דבכל חד איכא למימר דשייר) מ"מ יצא בן חורין, וממילא מוכח דלר"ש פלגינן דיבורא. ויוצא מכך דר"מ פליג עליו וסובר דלא פלגינן דיבורא. ומאחר שרב נחמן פסק דהלכה כר"מ שלא פלגינן דיבורא (ולא כר"ש), קשה על רבא שסבר כר"ש דפלגינן דיבורא?

¹ פיאה, פרק ג', משנה ח'.

אך למסקנא דוחה זאת הגמ' ואומרת: "אלא אמר רב אשי התם היינו טעמא משום דלאו כרות גיטא הוא". דלכו"ע 'פלגינן דיבורא'. והפסול בשטר זה לר"מ הוא: לפי ששטר שחרור עבד הוא צריך כריתות בין העבד לאדון (כגט אשה²). ומבאר זאת רש"י דמאחר שבשטר זה האדון כתב לעבדו כל נכסי חוץ מקרקע פלונית, אז אפשר לומר שכשם שהקרקע לא קנויה לעבד כן גם העבד לא קנוי לעצמו (ולכן הוא לא משוחרר). ולכן נחשב שאין זה שטר כריתות הכורת בין העבד לאדון, ומפנ"ז העבד לא יצא בן חורין³. ואילו ר"ש לא חייש להא. ולפי"ז יוצא דר"מ ור"ש נחלקו רק בסברא הזו.

אלא שלפי ביאור מהלך השקו"ט מהגמרא נשאר קשה, דהרי כל סברת רב אדא בר מתנה בנויה מהלשון: "ר"ש אומר לעולם הוא בן חורין"⁴. והתוס'⁵ דייק מהמילה "לעולם" דר"מ ור"ש פלגינן גם בדין ד'פלגינן דיבורא'. ואילו לפי תירוץ רב אשי (שהמחלוקת היא ב"כרות גיטא") מהו הביאור בהוספת תיבה זו?

ואולי י"ל, דיש לחלק בין הפשט במשנה ובתוספתא בהסברת המחלוקת דר"מ ור"ש: דגם למסקנת הגמ' נחלקו ר"מ ור"ש גם בדין 'פלגינן דיבורא' או לא 'פלגינן דיבורא'. וכל ביאורו של רב אשי שנחלקו בסברת "לאו כרות גיטא הוא" הוא ביאור רק בדברייהו בתוספתא⁶.

² שהרי לומדים בגז"ש עבד מאשה: דכתוב באשה "וכתב לה ספר כריתות" וכתוב בעבד "חופשה לא ניתן לה", וכשם שבגט אשה צריך שיהיה כריתות בין האשה לבעל, כך גם בשטר שחרור עבד צריך שיהיה דבר שכורת בין העבד לאדון.

³ משא"כ במקרה שהאדון כתב לעבדו כל נכסי ולא שייר כלום או העבד משוחרר, מפני שיש כריתות בין העבד לאדון (דמוכח מפורש שהאדון משחרר את העבד).

⁴ ראה ברש"י ד"ה 'עד שיאמר'.

⁵ ד"ה: 'לעולם הוא בן חורין'.

⁶ ויש להוסיף ביאור בזה: דאיתא בדף ז, ב: "תנא חדא המביא גט בספינה כמביא בא", ותניא אידך כמביא בחו"ל. א"ר ירמיה לא קשיא: הא ר' יהודה הא רבנן. דתנן עפר חו"ל הבא בספינה לארץ חייב במעשר ובשביעית, א"ר יהודה אימתי, בזמן שהספינה גוששת, אבל אין הספינה גוששת פטור". ותוס' התם (ד"ה: 'אמר ר' יהודה אימתי') שואל: דלכאורה משמע מהברייתא, שכשר' יהודה אומר 'אימתי' הוא בא לחלוק על שיטת רבנן (דמכיוון שהוא מובא לאחרי שיטת חכמים, או משמע שהוא בא לחלוק על שיטתם). ולכאורה: הרי מצינו בכמה מקומות (כפי שמובאים בתוס' שם) שכשכתוב 'אימתי' זה בא לפרש, ואיך ניתן לומר בסוגייתנו ש'אימתי' דר'

ובהקדים: דהמעיין בגוף התוספתא בפאה, יראה שלרוב הגירסאות חסר כל המשפט של "לעולם הוא בן חורין". ועד"ז במס' ב"ב (קמט, ב) דלא מובאים המילים הללו?⁷

ולכאורה עפי"ז יש לבאר את מהלך השקו"ט בגמ' באופן חדש, ולפי דרך זו תתורץ גם קושייתנו: שבפשטות רב אדא בר מתנה בא להקשות על רבא. ולפי"ז דברי קושייתו מסתיימים רק לאחר דברי רב נחמן בסוגיא, ואז תירוץ הגמ' נפתח בדברי רב אשי. אך לדרכינו אפשר לבאר במהלך השקו"ט בגמ' באופן אחר: דרב אדא בר מתנה בא לסייע לדברי רבא, ולכן הוא מביא את המשנה בפאה ואת דברי ר"ש שפלגינן דיבורא. ואין בדבריו כל קושיא על דעת רבא, אלא איפכא: דבא רק לסייע לשיטת רבא, מדברי ר"ש הסובר כשיטת רבא ש'פלגינן דיבורא' (ואינו מתייחס כלל לדברי ר"מ שחולק על ר"ש).

ורק לאחמ"כ מקשה הגמ' על שיטת רב נחמן דסתרין דבריו אהדדי: דמצד אחד פסק דבמשנתנו ההלכה היא כשיטת ר"מ (ומביא סייעתא מהמשנה). וא"כ ס"ל דלא פלגינן דיבורא, וכדאמרינן בגמ' "אמר רב נחמן אע"פ שקילס רבי יוסי את רבי שמעון, הלכה כר' מאיר". אך לאידך רואים במקום אחר דלשיטת ר"נ פלגינן דיבורא, דכתיב בגמ' "אמר רב נחמן שכיב מרע שכתב כל נכסיו לעבדו ועמד, חוזר בנכסים ואינו חוזר בעבד: חוזר בנכסים, מתנת שכיב מרע הוא. ואינו חוזר בעבד, שהרי יצא עליו שם בן חורין". ומוכח דלשיטת ר"נ אמרינן 'פלגינן דיבורא'? וע"כ מתרץ רב אשי: "התם היינו טעמא משום דלאו כרות גיטא הוא".

ולפי החילוק הנ"ל יש לומר כך: דכל מה שפסק ר"נ ד'פלגינן דיבורא', לפי שבפשט המשנה ר"מ ור"ש נחלקו בדין 'פלגינן דיבורא', והלכה בהא היא כר"ש דפלגינן דיבורא. משא"כ הא דפסק ר"נ דההלכה כר"מ, הוא בהמשך לדברי הברייתא, וכדמשמע מלשונו "אע"פ שקילס כו", שקילוס זה נמצא רק בתוספתא, ובמחלוקת זו פסק ר"נ כר"מ.

⁷ יהודה זה בא לחלוק? ומסקנת התוס' היא: דכשכתוב במשנה 'אימתי' זה בא לפרש, אך כשכתוב בברייתא 'אימתי' (כבגמ' שם) זה בא לחלוק.

ויוצא מכך: שרואים שאפילו באדם אחד שאומר במשנה את דבריו כך, ובברייתא את דבריו כך, בכ"ז זה לא מפריע ללמוד את דבריו בצורה שונה. וממילא הוא הדין אלינו: שגם כאן ניתן לומר, שכשמדובר במשנה אז מפרשים את דברי התנאים בצורה מסוימת, אך כשמדובר בברייתא צריכים לבאר את דבריהם בצורה שונה.

⁷ וביותר מכך: דאפילו בשינוי הנוסחאות שם, לא מובא דיש שגורסים את המילים "לעולם הוא בן חורין".

וההסבר בכך הוא, דמאחר ובתוספתא נחלקו בדין כרות גיטא, ולא בדין פלגינן דיבורא. ועפ"ז מובן דאין כל מקום לקושיא דאע"פ דר"נ סבירא ליה ד'פלגינן דיבורא', יחד עם זאת הוא פסק במקום אחר כשיטת ר"מ.

והביאור בזה דדוקא בגירסת המשנה דפאה, דנקטינן התם את המילים "לעולם הוא בן חורין", שמזה דייקו רש"י ותוס' שר"מ ור"ש נחלקו גם בדין 'פלגינן דיבורא'. אך משא"כ אצלינו בברייתא שאין גורסים את המילים "לעולם הוא בן חורין", מפני דלרב אשי אין הכרח להוסיף עוד מחלוקת, ולדעתו נחלקו רק ב'כרות גיטא' (האם "כרות גיטא" בגט שחרור עבד או לא).

וממילא: מה שרוב אשי נקט "התם לאו כרות גיטא", כוונתו היא על הברייתא ולא על המשנה, מפני שהמשנה נשארת בפלוגתא של "פלגינן דיבורא", אך רק בברייתא שינו את הפשט במחלוקת ר"מ ור"ש והסברנו בגמ' שהם נחלקו בנוגע ל"כרות גיטא".

ולפי דברינו, אולי ניתן לפרש בזה את פירוש הרע"ב על המשנה דפיאה, דכתב: "שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין: דכיון דאין מתקיים דיבור כל נכסי דהא אתא חוץ ובטל ליה, דלא פלגינן דבורא, והוי בטל לגמרי. ולא קנה לא עצמו ולא נכסים". "ר"ש אומר לעולם הוא בן חורין: ולא אמרינן דבמה שאמר חוץ בטל דבורו שאמר כל נכסי, דפלגינן דבורא, ומקיימינן ליה בעבד ויצא בן חורין". דפירש הרע"ב את מחלוקת ר"מ ור"ש בדין האם "פלגינן דיבורא" או לא.

ורעק"א בהגהותיו על המשנה מקשה עליו: דלכאורה זהו היפך המבואר בסוגיא דידן (דגיטין), דבגמ' הכא מסיקה דר"מ ור"ש נחלקו בדין "לאו כרות גיטא", ולא במחלוקת האם 'פלגינן דיבורא' או לא, ואיך פירש כן רע"ב? ונשאר בצ"ע.

ועפ"י הסבר ביאור זה ניתן לבאר גם שיטת הרע"ב: דמאחר והרע"ב בא לבאר את דברי המשנה, הנה גם למסקנא דסוגיינתו עדיין במשנה נחלקו גם בדין 'פלגינן דיבורא' ולא

בנוגע ל"כרות גיטא". ולכן ביאר הרע"ב את פלוגתת ר"מ ור"ש דווקא בדיון 'פלגינן דיבורא'⁸.

ואפשר להוסיף בזה, דבזה אפשר גם לבאר סתירה בפירוש רש"י: דהנה פירש רש"י לקמן בגמ' (מב, א) משנה זו דר"מ ור"ש נחלקו בסברת 'פלגינן דיבורא'. וראה כן גם ברעק"א שהעיר מזה בסתירה למה שמבאר רש"י הכא בסוגייתנו: דמדוע נקט רש"י התם שלא כהסבר הגמ' אצלינו למסקנא, והסביר את המשנה כפי הסבר הגמ' בהו"א (שנדחה)?

ואולי אפשר לתרץ בזה (בדוחק גדול מאוד): דמאחר שרש"י התם מפרש את המשנה, וביאור המשנה הוא כנ"ל בפלוגתא: האם 'פלגינן דיבורא' או לא.

ומה שרש"י אצלינו מפרש את מחלוקת ר"מ ור"ש, דנחלקו בטעם: "לאו כרות גיטא הוא". מפני שרש"י אצלינו מבאר את דברי רב אשי שמתייחסים לביאור הברייתא⁹, ולכן ביאור המחלוקת הוא לפי הפשט של "לאו כרות גיטא הוא", כמדובר לעיל.



⁸ אך לכאורה קשה: דמסיים הרע"ב את פירושו במילים: "ואין הלכה כר' שמעון". וצע"ג דהרי ההלכה היא ד'פלגינן דיבורא' (מפני דזהו שיטת רבא והלכה כמותו)? ואולי י"ל: שר"מ סובר דפלגינן דיבורא, אך במקרה שבמשנה שלנו (ד"שייר קרקע כל שהוא") או ר"מ יסבור שלא פלגינן דיבורא. ועוד יש לעיין בזה.

⁹ וזה קצת דוחק לומר כן, כי א"כ רש"י היה צריך לומר זאת במפורש.

בעניין החידושים בפנימיות התורה

הנ"ל

בריבוי מקומות בתורת החסידות בכלל ובתורתו של רבינו בפרט, הובאו התייחסויות רבות ומגוונות בעניין חידושי התורה בפנימיות התורה. ביריעה זו, ננסה לתווך מספר מקורות הנראים כסותרים זה לזה, על פי המבואר במקורות נוספים.

א.

סתירה בעניין חידושים בחסידות

בלקו"ש ח"ל שיחה לי"ט כסלו מביא הרבי הוראה (ע' 175): "ומזה מובן, שגם מי שלפי דעתו לימוד פנימיות התורה, ובפרט באופן של "חב"ד" (לימוד בהרחבה, הבנה והשגה, "יתפרנסון") אינו מוכרח להחיות נפשו. . איך יפטור עצמו מלימוד זה, כשפסק דין ברור הלכה למעשה בנגלה דתורה (בהלכות ת"ת של "הרב", אדמו"ר הזקן) שכל נפש מישראל חייב ללמוד כל התורה כולה, "הן בפשטי ההלכות הן ברמזים ודרשות וסודות (ויתירה מזה מ"ש במק"א¹ שכל נפש מישראל מחוייב "לחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר"). ועל ידי "יפוצו מעינותיך חוצה" – פירסום והפצת מעיינות החסידות, בכל מקום ומקום.. נזכה בקרוב.. לקאתי מר דא מלכא משיחא, שאז יקויים היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, ובמהרה בימינו ממש".

ובהערה שם (54) מבאר הרבי "שמזה מובן שגם הנסתר צריכים ללמוד באופן של חב"ד, דאל"כ אא"פ "לחדש שכל חדש", כפשוט".

העולה משיחה זו, דלימוד פנימיות התורה צריך להיות באופן של חב"ד, ועד כדי בחינת "לחדש שכל חדש", ועי"ז נזכה לגאולה העתידה.

¹ אגה"ק סכ"ו (קמה, א).

והנה במאמר 'פדה בשלום' דשנת תשי"ב (תו"מ ח"ד ע' 173) נאמר גבי הבדלי הלימוד בין נגלה דתורה לפנימיות התורה: "...שבנגלה דתורה אופן הלימוד הוא שעיקר כוונת הלומד היא להכניס את שכלו בסוגיא הנלמדת ולהשיג ולהתייגע ולחדש בתורה כפי שורש נשמתו. . ולא עוד אלא שהוא מחויב לייגע את שכלו עד כמה שידו מגעת...".

"משא"כ בפנימיות התורה הרי עיקר אופן הלימוד הוא ללמוד את דברי הרב. . אלא שדורשים ממנו שיבינו וישיגו, אבל גם ההבנה והשגה אינה עיקר העבודה. וכ"ש וק"ו שעיקר העבודה אינו שיחדש בזה. . שהרי עיקר ענין החסידות הוא לשנות טבע מדותיו כפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר, וכן עיקר ענין חב"ד הוא בשביל המדות, ובמילא אינו נוגע כ"כ החידוש שלו...".

משמע קצת ממאמר זה דעניין החידוש בתורה הוא בעיקר בנגלה דתורה, אך בפנימיות התורה אין עניין בזה כ"כ, ואין בזה תוכן עיקרי בלימוד החסידות.

וצ"ע בתיווך הדברים זה עם זה.

ב.

תיווך וביאור הדברים

ויש לתווך את הדברים, ובהקדים המבואר בתחילת השיחה שם², שישנם שני טעמים בירידת תורת החסידות לעולם:

א. מפני נמיכות הדור. גודל הירידה והתמעטות הלבבות מהווה הכרח לגלות חכמת פנימיות התורה, ע"מ לעורר את הכוחות הנסתרים שבנשמת האדם להתעורר לעבודת ה'.

ב. הכנה לימות המשיח. ליישר את ישראל ולהכין ליבם לעסוק בימות המשיח בהשגת "דעת בוראם", ע"י גילוי פנימיות התורה בדורות האחרונים.

² וראה עד"ו בלקו"ש ח"כ שיחה ל"ט כסלו.

ומבאר שם הרבי, שלטעם הא' די בגילוי מפנימיות התורה באופן של קיצור בלבד, ואילו לטעם הב' יש לגלות בהרחבה ובביאור, באופן של "יתפרנסון".

ובהערה 46 מעיר הרבי ששני ענינים אלו מתקשרים לשני הענינים שבלימוד פנימיות התורה: א. שמביאה ללב שלם, בירור המידות. ב. הלימוד והידיעה דפנימיות התורה מצד עצמו (שלמעלה מבירורים).

ועפ"ז יש לתווך וליישב גם את הדברים: המבואר במאמר שאין להתעסק בחידוש בפנימיות התורה - היינו מצד טעם הא' שבירידת החסידות שהוא מפני נמיכות הדור, דבזה ענינה הוא שמביאה ללב שלם ובירור המידות. וע"כ אין להתעסק בחידוש שכל חדש, שהרי להבאת לב שלם סגי במה שמקבל מרבו, וכהלשון במאמר "שהרי עיקר ענין החסידות הוא לשנות טבע מדותיו כפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר, וכן עיקר ענין חב"ד הוא בשביל המדות, ובמילא אינו נוגע כ"כ החידוש שלו", דמזה מוכח שקאי על ענין הלימוד כמו שהוא לברר המדות.

משא"כ המבואר בשיחה - היינו על טעם הב' שבירידת תורת החסידות, שהיא מהווה הכנה לימות המשיח, דבזה יש ללמוד בהרחבה ובעיון באופן של "יתפרנסון", דבזה היא מעלת לימוד פנימיות התורה מצד עצמו. וכהלשון בשיחה "הרי מובן, שזוהי הוראה לכאו"א מישאל, שחייב להכין את עצמו ל"אותו הזמן" ש"לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" - על ידי לימוד פנימיות התורה באופן של הבנה והשגה דוקא, דמזה מוכח שקאי על ענין הלימוד שהוא כהכנה לביאת המשיח.



בכללות העניין, נראה לומר שאכן אין לחדש כלל בפנימיות התורה, וכל עניין החידוש הוא לחדש רק בהבנת הדברים ולא בהוספת דרגות וכה"ג. כפי שניתן לראות - למשל - במענה כ"ק אדמו"ר המופיע באג"ק (חכ"א ע' תנו)³:

³ וראה ג"כ באג"ק חח"י ע' תקכה: "והלואי היו מדפיסים מאז ענינים היינו בהסברות בענייני חסידות שהיה נותן זה חשק מיוחד להתלמידים וגם להעומדים על גביהם, ובעיקר שהיה ממשיך כמה ללימוד החסידות כדבעי, ולא רק מפני שסדר הישיבה מכריחם..".

.. ע"ד הרגיל אפילו בטבע האנושי, צריכים היו להיות כו"כ, שיבינו ענינים בחסידות בהסברה מתאימה, אשר הבחינה בזה, שיכולים להסביר זה באותיות עצמיים שלהם (מיט אייגענע אותיות) ולא רק שיאמר בעל פה בלשון האמור במקום פלוני ואין לו שייכות להתוכן שבדברים.

.. מהאמור מובן, שכאשר באה ההצעה, אשר יו"ל קובץ פלפול התלמידים, ושבהתחלה מספיק עכ"פ שבעה מהם, היה צ"ל הקושי: מבין כל הנ"ל השייכים, באיזה מהם יבחרו בתור שבעה הראשונים..".

וכן המבואר בשיחה שישנה חשיבות לכתובת חידושי תורה – הכוונה בזה לחידושים הקשורים להבנת הדברים. ונראה שהדברים אף מדוייקים בלשון המאמר שהובא לעיל: "והאכו"כ שאין עיקר העבודה שמוכרח לחדש בזה, ואינו צריך אלא להסיר את ההעלמות וההסתרים שהו"ע הקושיא ורמינהו כו'..". משמע שהעניין הוא רק להסיר ולבאר עניינים שאינם מובנים.

ויש עוד להאריך בכ"ז, ועוד חזון למועד.



עיון ברשב"א לענין פלגינן דיבורא

הת' אברהם משה שיחי' חנוכה
תלמיד בישיבה

בגיטין ח' ע"ב, גבי מחלוקת אבבי ורבא אי פלגינן דיבורא "א"ל רב אדא בר מתנה לרבא, כמאן - כר"ש דאמר פלגינן דיבורא. דתנן הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין ר"ש אומר לעולם הוא בן חורין עד שיאמר כל נכסיי נתונין לפלוני עבדי חוץ מאחד מריבוא שבהן". היינו דמת"ק משמע דלא פלגינן דיבורא. ולבסוף תירצו ע"כ: "..אלא אמר רב אשי התם היינו טעמא משום דלאו כרות גיטא הוא".

וברש"י (ד"ה עד שיאמר) מאריך לבאר את קושיית הגמ' מדברי ר"ש, וז"ל: "..ומדקאמר ר"ש לעולם הוא בן חורין אשמעינן לא שנא היכא דקנה שאר נכסים עמו.. ולא שנא היכא דלא קנה שאר נכסים.. אפ"ה הוא בן חורין, דהוא לאו קרקע הוא, ולא שיריה. אלמא פלגינן דיבורא, דהא כל נכסי קאמר ליה ולא קנה אלא את עצמו. ואת נמי דקאמרת עצמו קנה נכסים לא קנה כר' שמעון סבירא לך".

וכבר תמהו הראשונים¹ על פרש"י, דמנא ליה לרש"י דת"ק דר' שמעון לית ליה האי דינא דפלגינן דיבורא, דלמא טעמא דת"ק דבין במשייר קרקע מפורש ובין קרקע סתם - משום דנחית לשוירא הוא, ולעולם בעלמא פלגינן דיבורא אית להו".

קושיא זו מופיעה ברבים מספרי הראשונים.

אמנם ברשב"א (ובחי' המיוחסים להריטב"א) הוסיפו קושיא נוספת על פרש"י (מה שלא נמצא בשאר הראשונים) וז"ל: "..ועוד, דאף לדברי רש"י ז"ל מודה ר"מ במשייר שדה פלונית ואין לו אלא אותה שדה דיצא לחרות, דכיון דלית ליה אלא אותה שדה א"א לומר דשייריה אפי' לעבד, דא"כ כל נכסי דקאמר ליה במאי מיתוקם. וא"כ, אף לפירושו

¹ רמב"ן ועוד.

האי תוספתא תיובתא". היינו דמהתוספתא (שהובאה גם בתוס' שעל אתר) מוכח שנחלקו גם בכה"ג, והרי לסברת רש"י צ"ל שלכו"ע (גם לר"מ) יצא לחירות.

ולאחר מכן נעמד על תירוץ הגמ' [אלא אמר רב אשי התם היינו טעמא משום דלאו כרות גיטא הוא], ושוב מביא את השו"ט הנ"ל, וז"ל: "ולתא פירושא איצטריכינן לפרושי דדוקא בשיש לו נכסים רבים ושייר בהם כל שהוא - הוא דאמר ר' מאיר דלא יצא לחירות, אבל במשייר שדה אחת או עיר אחת ואין לו אלא היא, דליכא למימר ביה דנחת לשוורא ושייריה נמי לעבד - מודה ר' מאיר לר' שמעון דיצא לחירות. וזה כפירושו שכתבנו למעלה, וכבר כתבנו מה שיש עליו מן הקושיות".

איברא דהדברים צ"ב, שהרי לפי ההו"א בגמ' ר"מ ור"ש נחלקו בסברת פלגינן דיבורא, וא"כ יש ליישב בפשטות את פרש"י, דמה שס"ל לר"מ דלא יצא לחירות אי"ז מחמת השויר, אלא מפני סברתו שלא פלגינן דיבורא.

ובפרט שהתוס' ג"כ הקשו על רש"י מתוספתא זו (בד"ה כרות גיטא). אלא שהתוס' הקשו זאת רק לתירוץ רב אשי - שלכו"ע פלגינן דיבורא, ואילו הרשב"א הקשה זאת כבר בהו"א של הגמ'. ומכך שקושיא זו באה לאחר הקושיא הראשונה - י"ל לכאורה, דכשם שהקושיא הראשונה היא על ההו"א בגמ', לכאורה גם הקושיא השנייה באה על כך. וכדמוכח גם מזה שהרשב"א לקמן בתירוץ של רב אשי חוזר על קושייתו מהתוספתא, ומציין למ"ש לעיל. א"כ, הרי לנו לכאורה שקושייתו כאן אזלא (גם) להו"א.

אכן בגוף דברי רש"י צ"ב, שכאשר מחדש (בד"ה עד שיאמר) שר"מ ור"ש נחלקו בשני מקרים - וממילא מוכיח שנחלקו גם בשתי סברות בסברא דשויר ובסברא דפלגינן דיבורא - הוא מוציא סברא זו מהמקרה דהאומר לעבדו "כל נכסי נתונים לפלוני עבדי חוץ מבית כור קרקע" סתם דאז לא זוכה בשווי נכסים, והקשו עליו התוס' נגד דין זה.

ולכאורה מדוע רש"י לא הביא את המקרה המפורש בתוספתא דפאה ודב"ב - המובא ג"כ בתוס' דידן - דיש לו רק שדה אחת ואומר לעבדו חוץ משדה זו דגם בזה באנו למחלוקת ר"מ ור"ש אי פלגינן דיבורא.

ולכאורה מכך שרש"י לא הביא זאת משמע קצת דס"ל דאי"ז קשור לדין פלגינן דיבורא. אך הדבר דורש הסבר – כיצד ניתן לומר שאי"ז קשור לדין פלגינן דיבורא. ונראה דכאשר נוכל להבין זאת – יסורו התמיהות הנ"ל מדברי הרשב"א, היות דס"ל שהמובא בתוספתא אינו קשור לדין פלגינן דיבורא.

אך צ"ע בסברא זו, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



מהות תקנת 'בפני נכתב ובפני נחתם'

הת' שלום דב-בער הכהן שיחי' כהנא
תלמיד בישיבה

כתב הרמ"א (סי' קמב ס"ק יד): "בעל שמביא גט לאשתו, והוא בעצמו הוליכו ממקום שכתבו אותו עד מקום הנתינה, צריך למסרו לה כשליח, וצריך לומר: בפני נכתב ובפני נחתם, כמו השליח, כדי שלא לבא לטעות גם בשליח אחר, מאחר שעכשיו אינן בני תורה".

והקשה עליו הבית שמואל, וז"ל ". ואין נראה לי, דא"כ בשנים המביאים גט יש לחוש אטו שליח אחר, דהא בש"ס איתא אחר שלמדו ומ"מ חד ואשה צ"ל בפני נכתב, שמה יחזור דבר לקלוקלו וכדי שלא תחלוק בשליחות. ומ"מ כשמביא הבעל או שנים הגט - לא גזרינן אטו שליח אחר, ולא אמרינן לא תחלוק בשליחות, ואצ"ל בפני נכתב"

וי"ל בביאור סברת פלוגתתם:

דהרמ"א ס"ל דקודם שלמדו - התקנה חלה גם על הבעל, ולאחר שלמדו נשארה אותה התקנה, אלא שישנו תיקון נוסף שבעל ושניים אין צריכים לומר בפ"נ ובפ"נ. אבל אם יחזור הדבר לקלוקלו, גם בעל ושניים יצטרכו לומר בפ"נ ובפ"נ, כיון שלא ביטלו את התקנה אלא שהוסיפו בה תיקון שבמקרה מסוים הדין יהיה שונה.

משא"כ הבית שמואל ס"ל שלאחר שלמדו בטלה התקנה הקודמת לחלוטין, ותיקנו תקנה חדשה שבה בעל ושניים אין צריכים לומר בפ"נ ובפ"נ. ולכן, אם יחזור דבר לקלוקלו - ישאר הדין כן שבעל ושניים אצ"ל, כי היות שהתקנה הקודמת בוטלה, וכעת אנו נמצאים לאחר חתימת הגמ', ואין בנו כח לתקן תקנה.

ומיהו דברינו אין עולים לכאורה בקנה אחד עם ביאורו של החתם סופר בסוגיין.

דהנה הקשה הבית שמואל על הדין הנ"ל שכתב הרמ"א, וז"ל (בקושייתו הא'): "ולכאורה דין זה תמוה, דהא כבריייתא איתא בעל שהביא גט אצ"ל בפני נכתב ובפני נחתם, כמ"ש ריש גיטין דף ה'.

"ובארחות חיים כתב בזה הלשון: כדי שיוכל הבעל לומר בפני נכתב ובפני נחתם כיון שהבעל עצמו מביא, כדאמרינן ריש גיטין: הבעל עצמו (אחר שלמדו - אין צריך לומר בפ"נ ובפ"ג, ואעפ"כ עתה צ"ל) כי בעונותינו אין בנו בני תורה כמו הראשונים וכו'.

"ונ"ל דהארחות חיים ס"ל כראב"ד דס"ל הלכה כרבה, דאמר הטעם שצ"ל השליח בפני נכתב ובפני נחתם משום דאין בקיאין לשמה ומשום דאין עדים מצויין לקיימו. (וא"כ) ס"ל דכל הסוגיא שם איירי אחר שלמדו, שאז אצ"ל בפני נכתב ובפני נחתם. וכן הא דתניא "שנים שהביאו גט" וכן "חרש ונתפקח" דאצ"ל בפני נכתב ובפני נחתם, איירי אחר שלמדו שאז אצ"ל בפני נכתב. וכן הבעל (אצ"ל בפ"נ ובפ"ג) דוקא אחר שלמדו. א"כ, השתא בעונותינו דאין בנו בני תורה כמו הראשונים, משום הכי אפי' הבעל צ"ל בפני נכתב, (כיון) דהוי כמו קודם שלמדו.

"אבל לדין דקי"ל כרבא דאמר הטעם (הוא רק) משום קיום, אם כן הבעל (גם) קודם שלמדו) אצ"ל בפני נכתב כיון שהוא בעצמו הביא הגט לא מהני ערעור שלו, וגם הוא אינו חשוד להכשילה במזיד כמ"ש בתוס'".

ובתירוץ קושייתו הביא החת"ס (גיטין ד, ב ד"ה רבה) וז"ל: "ולהנ"ל ניחא, דהרי הא דלא קיי"ל כרבה, כתבו הראשונים (שהוא) משום דשינוי דש"ס (לתרץ הפירכות על שיטת רבה, הוא) שינוי' דחיקא ולא סמכינן עלה. והנה בכלל זה (היינו הפירכות על רבה, כלול) ג"כ הא דמשני הש"ס בבעל עצמו, "מנקיט נקיט לי' בידיים וערעורי קמערער?! לית לן הך סברא.

"אך רבא ס"ל, שאז היו הכל בקיאין. ולפ"ז בזמן הזה דליכא בקיאין, גם לבעל חיישינן דמינקט בידי' ואפ"ה יערער. ודפח"ח [=ודברי פי חכם חן]."

העולה מדבריו דלרבא זוהי גזירה חדשה, וא"כ אין לתרץ הרמ"א כדברינו הנ"ל.

ועוד קשה על דברינו, דאם נאמר (לשיטת הרמ"א) שכל התקנה לאחר שלמדו היא רק תיקון בתקנה הקודמת, ואם יחזור הדבר לקלוקלו - התקנה תחזור להיות כדמעיקרא, א"כ מדוע לאחר שלמדו הצריכו לומר בפ"נ ובפ"נ מפני החשש שמא יחזור דבר לקלוקלו, הלא אם יחזור דבר לקלוקלו תחזור גם התקנה.

וי"ל בדוחק שתיקנו בכדי שלא תשתכח התקנה.



כוונת התוס' 'שלא תחלוק במדינת הים'

הנ"ל

איתא בגיטין ז, ב "תנא חדא המביא גט בספינה כמביא בא", ותניא אידך כמביא בחו"ל. א"ר ירמיה: לא קשיא, הא ר' יהודה הא רבנן. דתנן: עפר חו"ל הבא בספינה לארץ - חייב במעשר ובשביעית. א"ר יהודה: אימתי - בזמן שהספינה גוששת, אבל אין הספינה גוששת פטור".

ובתוס' (ד"ה הא ר"י): "אע"ג דרקעית המים הוא כארץ ישראל, גרע הכא ממובלעת דלעיל".

ביאור דבריהם: ת"ק דמתני' ס"ל, דלא רק המביא בארץ ישראל א"צ לומר בפ"נ ובפ"נ, אלא אפי' המביא מערים שהם בחו"ל אלא שהם סמוכות או מובלעות בגבול ארץ ישראל, ג"כ אינו צריך לומר בפ"נ ובפ"נ. ר' גמליאל ס"ל שהערים הסמוכות אין להם דין ארץ ישראל וצריך לומר, אבל במובלעות מודה דאין צריך. ור' אליעזר ס"ל דאע"פ שלמובלעות יש דין ארץ ישראל – מ"מ צריך לומר "כדי שלא תחלוק במדינת הים". ולכאורה הי' נראה לומר דהתנא שאומר שהמביא בספינה כמביא בארץ ישראל (היינו ר"י) – ס"ל כר"א, דאפילו הערים שיש להם דין ארץ ישראל, מ"מ צריך לומר כדי שלא תחלוק". וע"ז מבאר התוס', שהתנא מצי סבר אפילו כתנא קמא, כי המביא בספינה גרע ממובלעת.

והנה בהמשך הסוגיא, גבי מחלוקת ר"י ורבנן בעציץ נקוב המונח ע"ג יתדות, כתבו התוס' (בד"ה עציץ נקוב) "דנהי דהיכא דאינה גוששת לר' יהודה מדהויא חו"ל לענין מעשר חשיבא נמי חו"ל לענין גט, היינו משום דשם חו"ל על המקום צ"ל בפני נכתב, ואע"ג דשכיחי וגמירי כדי שלא תחלוק במדינת הים".

העולה מדברי התוס', דאליבא דר"י המביא בספינה עדיף הרבה ממובלעת, ואליבא דת"ק דמתני' – לא הי' צריך לומר בפ"נ ובפ"נ, ור"י ס"ל כר"א דאע"פ שיש לה דין א"י מ"מ צריך לומר כדי שלא תחלוק.

ולכאורה סתרי אהדדי, דבד"ה הא ר"י משמע דקאי אפי' לת"ק דלא ס"ל "שלא תחלוק במדינת הים", ובד"ה עציץ משמע דלא קאי לת"ק, אלא רק לר"א דס"ל "שלא תחלוק".

ויש לומר הביאור בזה בדא"פ, שהתוס' בד"ה עציץ נקוב קאי אפי' לת"ק דמתני', וסברת התוס' בכתבם "שלא תחלוק במדינת הים" אינה אותה הסברא המובאת בגמ' (דסברא זו אינה אליבא דת"ק) אלא סברתו היא, דאפילו אם לא נימא דגרע ממובלעות – מ"מ צריך לומר בפ"נ ובפ"נ דחיישינן שאנשים יבואו לידי טעות, על כן התקנה תקפה רק כאשר מדובר במקום אחד שנוהגים בו שני דינים שונים א' כא"י וא' כחור"ל ובמקום זה עלולים בני האדם לטעות, ובגדוד"ד היינו, שעלולים לטעות ולהקיש מדין מעשר שלגביו דין הספינה הוא כחור"ל, לדין גט שלגביו הוא כא"י והיו באים לומר שאף לענין מעשר הוי כא"י, וע"כ אין חולקין במדינת הים ואף לענין גט יהיה דין הספינה כחור"ל.

משא"כ בד"ה הא ר"י – אין מדובר על מקום א' עם בית דינים, אלא על שני מקומות עם אותה הגדר (ששניהם חור"ל) שדיניהם שונים, והטעות שיכולה להיות היא מספינה זו למקום אחר ואין זה דומה כלל להטעות מדין מעשר לדין גט וע"כ לא שייך בזה סברת התוס' "שלא תחלוק במדינת הים".



והעירני הת' יוסף שיחי' מן, שאם זו היתה סברת התוס', הוה להו לכתוב "אטו מדינת הים" וכיו"ב, ולא "שלא תחלוק במדינת הים" דמשמע [מפשטות הלשון, וכן הוא להדיא ברש"י ד, א ד"ה שלא] דאע"פ דיש לדון במקום זה דין א"י, מ"מ כיון שהוא במדינת הים, לא חלקו חכמים בתקנתם.

ועוד, כיון דאמירת בפ"נ ובפ"נ אינו תלוי בא"י ובחור"ל, אלא בשכיחי וגמירי, אין סיבה שיטעו וישוו בין דין מעשר – שתלוי בא"י, לדין גט – אינו תלוי.



"תפול עליהם אימתה ופחד" כנבואה

הנ"ל

בלקו"ש חל"ו (עמ' 66) מחלק כ"ק אדמו"ר בין ענין "תפול עליהם אימתה ופחד" שבשירת הים להפסוקים שלפניו בשירה שם, ד"ב בפסוקים הקודמים נאמר "שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת. אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמוגו כל יושבי כנען", שבוזה כבר מתוארים היראה והפחד שנפלו על כל האומות".

והחידוש בכתוב דידן "תפול עליהם אימתה ופחד גו" הוא:

בכתובים הנ"ל הכוונה היא לסיפור דברים (בלשון עבר) שלאחרי קריעת ים סוף, שמעו עמים ירגזון חיל אחז גו' [ואע"פ שבפשטות לא נודע לכל האומות הנ"ל ע"ד קריעת ים סוף עד לאחרי זמן, ואת שירת הים אמרו בני" תיכף בצאתם מים סוף – הרי השירה נאמרה ברוח הקודש (וכמובן מפרש"י (ממכליתא) שבעת קרי"ס בכבודו נגלה עליהם כו' ראתה שפחה כו' מה שלא ראו נביאים), וזהו שאמרו ברוח הקודש אשר בשמוע עמים ע"ד קרי"ס יגרום זה לרוגו וכו'].

משא"כ בכתוב דידן נאמר "תפול" לשון עתיד, כי זהו ענין של תפילה או נבואה על העתיד, כמפורש בהמשך הכתוב ("תפול עליהם אימתה ופחד גו' ידמו כאבן) עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית", היינו שבנ"י ביקשו או ניבאו שיראה ופחד אלה (מהנס דקריעת ים סוף) ימשכו עד לאחרי שיעברו בני" את הירדן ויכנסו לארץ ישראל".

כה דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה.

וגבי הא ד'תפול עליהם אימתה ופחד' "זהו ענין של תפילה או נבואה על העתיד" משא"כ הפסוקים שלפנ"ז "שאמרו ברוח הקודש" יש לבאר ולחדד הענין, דבשלמא אם 'אימתה ופחד' זהו תפילה ובקשה – דבנ"י מבקשים שהיראה והפחד ימשכו עד לאחרי הכניסה לארץ, מובן החילוק בין ענין זה להכתוב בפסוקים שלפנ"ז. משא"כ אם הוא ענין נבואה, אינו מובן החילוק בין "אימתה ופחד" לענינים המוזכרים קודם לכן, ובין הפסוקים לפנ"ז?

ונראה לבאר ג' חילוקים בזה, דמשום כן בשאר הענינים שייך לנקוט בלשון עבר אף בדבר שעתידי להתרחש, ואילו ענין 'אימתה ופחד' שונה מהם בקיומו:

א. ענין 'אימתה ופחד' שימשך עד הכניסה לארץ אינו מחוייב כלל שיתקיים בפשטות, שהרי לאו דוקא שירתעו מבנ"י עד בואם לארץ המובטחת. משא"כ הפסוקים שלפנ"ז הם דברים המחוייבים שיתקיימו ע"פ השכל ומציאות גדרי העולם, וע"כ שייך בהם טפי לשון עבר, שהרי וודאי בידינו שהוא יתקיים יותר מאשר ענין ה'אימתה ופחד'.

ב. ענין נבואת 'אימתה ופחד' הוא לעתיד רחוק – עת הכניסה לארץ שארעה שנים רבות לאחר מכן, משא"כ שאר הענינים הם נוגעים למשך הזמן הסמוך, וענינם הוא בזו העת ממש, וע"כ שייך בהם טפי לשון עבר דעומדים ממש להתקיים, משא"כ ב'אימתה ופחד' כנ"ל שענינו זמן רב לאחר מכן.

ג. אולי יש לבאר עוד בדא"פ, דהכתובים הנ"ל נאמרו ב'רוח הקודש', ואולי י"ל שהיא שונה מ'נבואה' דענין 'אימתה ופחד'. דאולי נבואה שונה מרוח הקודש שהיא רק בדרך משל ואינה מוחשית כ"כ שתתרחש, משא"כ רוח הקודש שהיא ראיית המציאות ממש וכאילו נתקיימה כבר. אך מ"מ אין מובן, דהלא "ראתה שפחה על הים" קאי גם על "אימתה ופחד", וא"כ גם בזה מצינו ענין רוח הקודש.



פנימיות אבא - פנימיות עתיק*

הת' אברהם אבוש שיחי' לאופר
תלמיד בישיבה

א.

ביאור המושג

ידוע המאמר המובא בתורת החסידות¹ בשם העץ חיים "פנימיות אבא פנימיות עתיק". הפירוש שבזה הוא, שיש קשר וחיבור בין פנימיות החכמה דלמעלה ('פנימיות אבא') לבין פנימיות התענוג דלמעלה ('פנימיות עתיק').

ומובאת דוגמא לזה² מאדם הרוצה לבנות בית או לצייר ציור, שעיקר המכוון שלו הוא מה שיתענג בגמר המלאכה - כאשר ידור בבית או כאשר יסתכל בציור. והתוצאה המוגמרת על כל פרטיה תהיה כפי שעלה במחשבתו בתחילה, ולולי שהיה חושב בתחילה ע"פ שכל בפרטי הרצון לא היה יכול להתענג מזה לאחמ"כ, ואפשר אפילו שימאס בזה.

דוגמא זו ממחישה לנו שישנם ב' מיני תענוגים: א. תענוג כללי לבניית הבית או לציור; ב. כהסתעפות מכך מגיע התענוג בפרטי הדבר - שיהיה באופן מסוים דווקא. ולאחמ"כ

* במקומות רבים בתורת החסידות, הובאו התייחסויות שונות ומגוונות לכך ש'פנימיות אבא - פנימיות עתיק'. אמנם מחמת שנתפרסו על פני מאמרים רבים יוקשה על המעיין המצוי להגיע לתמונה השלימה שבאה ע"י העיון בכל אותן מקורות. ביריעה זו, נעשה ניסיון לסכם וללבן עניין זה בסדר מסודר כשולחן הערוך ומוכן לסעודה. כמו"כ נוספו פרטים שלא הובאו במקורות והובאו כאן בדא"פ.

¹ לקו"ת נצבים מ"ט, ד'.

² סה"מ תרמ"ח ע' קפא - קפב.

כאשר הושלמה המלאכה – התענוג הפרטי חוזר כביכול למקורו בתענוג הכללי, דבר הגורם לאדם תחושת עונג מכך שנשלמה המלאכה על כל פרטיה.

כך גם מתפרש המאמר הנ"ל ש"פנימיות אבא - פנימיות עתיק": ישנה שייכות בין ספירת החכמה לפנימיות עתיק, בכך שהתענוג נשלם דווקא ע"י הפרטים הבאים ע"י ספירת החכמה.

ליתר ביאור³:

ידוע הכלל ההלכתי⁴ "אידי דטריד למבלע – לא פליט" [הטרוד לבלוע – אינו פולט]. מלבד היותו כלל הלכתי, הינו גם כלל בסדר ההשתלשלות: כל סדר ההשתלשלות מורכב ובנוי באופן של 'משפיע' ו'מקבל', כך שכל דרגה מקבלת מהדרגה שלמעלה הימנה, ומשפיעה לזו שלמטה ממנה. והיות שהיא בבחינת 'טריד למבלע' מהדרגה שלמעלה ממנה, והיא גם באין ערוך לדרגה שלאחריה, ע"כ הדרגה הנמוכה אינה יכולה לקבל מפנימיותה של הדרגה הקודמת כי אם מחיצוניותה, שהוא זיו והארה בלבד.

ומובאת דוגמה לזה מרב ותלמיד: שכלו של הרב הינו באין ערוך לשכלו של התלמיד, עובדה הגוררת השלכות מצד המשפיע ומצד המקבל:

א. מצד המשפיע - במידה והרב היה משפיע לתלמידו באותו האופן כפי שהדבר מונח אצלו, התלמיד לא היה יכול לקבל זאת. על מנת שהמושכל יונח בשכלו של התלמיד ישנו צורך שהרב יצמצם את שכלו וישפיע רק מחיצוניותו.

ב. מצד המקבל – בשעת קבלת ההשפעה על התלמיד להימצא בביטול מוחלט כלפי הרב, באופן כזה שאינו חושב על הבנת העניין כי אם שכל-כולו מונח בקבלת השכל.

ועל דרך זה הוא בסדר ההשתלשלות:

³ לכללות העניין – ראה בהמשך תרס"ו ו'ויצא וישלח' תרס"ז, ובהנסמן שם ע' קכו הערה 24 (בהוצאה החדשה).

⁴ ראה חולין קח, א.

כל דרגה מורכבת מפנימיות וחיצוניות, כאשר החלק הפנימי מקבל מחיצוניותה של הדרגה שלמעלה הימנו וחלקה החיצוני משפיע לדרגה שלמטה ממנו.

הסיבה לכך שהחלק הפנימי אינו יכול להשפיע לדרגה שלמטה ממנו היא כאמור (גם מפני שהדרגה שלמטה אינה 'כלי' לאור נעלה שכזה, ולכן ההשפעה תיתכן רק על ידי חיצוניות הדרגה הקודמת. ובלשון התניא⁵ "שבחי' ראש ומוחין של מדריגות תחתונות הנ"ל הן למטה מבחי' עקביים ורגלי מדריגות עליונות מהן וכמאמר רז"ל 'רגלי החיות נגד כולם".

אמנם כל הנ"ל הוא בסדר השתלשלות, אך למעלה מסדר השתלשלות אינו כן. כלומר, שבניגוד לסדר ההשתלשלות בו ההשפעה היא ע"ד השפעת הרב לתלמידו (כנ"ל) - למעלה מהשתלשלות (בעתיק) הוא עד"מ טיפת מוח האב - שמשפיע בזה את כל עצמותו - היות שהעצם הוא בלתי מתפשט, ועוד שאינו נקרא מקבל מפני שהוא דרגה התחתונה שבמאציל, ואינו נקרא משפיע היות שהוא משפיע את פנימיות עתיק. ולכן לא שייך לחלק בו, וכאשר הוא מתפשט או מתגלה - הרי זה בכל עצמותו.

וממילא מובן, שלא שייך לומר שהוא נחלק לפנימיות וחיצוניות היות שהעצם הוא פשוט. וכהלשון הידוע⁶ "העצם שאתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו". וזהו עניין ומעלת העצמי - שתמיד נשאר כפי שהוא⁷.

לכן דרגת 'עתיק' שהיא למעלה מסדר השתלשלות (כפירוש המילות 'עתיק' - נעתק ונבדל מסדר ההשתלשלות), הינה דרגה עצמית, שלא ניתן לומר שיש בה חלק 'חיצוני' כנ"ל שמקבל מהדרגה שלמעלה הימנה (מהחלק ה'פנימי'). וע"כ לא שייך הכלל "אידי דטריד למבלע לא פליט" היות ואינו טרוד בקבלה, ולכן משפיע לחכמה את פנימיות עצמותו ולא רק חיצוניות.

⁵ ספי"ג.

⁶ הוספות לכתר שם טוב אות רכו, היום יום יג כסלו. וראה המשך תער"ב (ח"א ע' טטו) ש"מקצת מהעצם" קאי על עתיק.

⁷ אך מ"מ ישנם חילוקי מדריגות בין כפי שהוא לעצמו לבין אחר שירד, ואכ"מ.

ב.

שייכות ה'עצמי' לפנימיות וחיזונית

אך לכאורה הדברים טעונים ביאור: לפי המבואר עד עתה שה'עצמי' אינו מתחלק, כיצד ניתן להסביר את המאמר הנ"ל ש'פנימיות אבא - פנימיות עתיק' בשעה שהעצמי מופשט מגדר פנימי או חיזוני, וא"כ מה שייכותו לספירת החכמה שבסדר ההשתלשלות.

הדברים יובנו⁸ ע"י שניצמד לדוגמה שהבאנו בתחילת דברינו, מאדם הרוצה לבנות בית, שלאחר שעלה במחשבתו רצון זה עליו לחשוב ע"פ שכל פרטי הדבר, ולהניב רעיונות ודרכי ביצוע מתאימים. והכוח והמקור המוליד את השכל הוא כוח התענוג, ודווקא על ידו ניתן להגיע לפרטי הדבר.

אך ישנם ב' שלבים בתענוג בבניית הבית: בשלב הראשון – כאשר עלה במחשבתו הרצון לבנות בית, זהו רק חיזונית התענוג. רק בשלב השני – לאחר שיבנה את הבית בפועל ותושלם כוונתו אזי יגיע לפנימיות התענוג. אך אעפ"כ, ההבדלים הללו אינם פועלים שינוי בשכל – שהוא באותו האופן בדיוק כפי שהיה קודם וכפי שיהיה לאחר בניית הבית.

ועד"ו יובן גם בנמשל: למרות שעתיק הינו 'עצמי' שהוא למעלה מגדר התחלקות, מ"מ על מנת להשלים את הכוונה העליונה, הדבר כרוך בהתערבות פרטים שרק באמצעותם ניתן להגיע למימוש הרצון. אך גם פרטים אלו נובעים ממה שעלה ברצון העליון – כשם שרק באמצעות פרטי התענוג ניתן להגיע לבניית הבית, אך גם פרטים אלו נובעים מרצונו להתענג מהבית, וכשם שלא ניתן לחלק (בנוגע לפרטים) בין פנימיות התענוג לחיזוניתו כנ"ל, כך (בנמשל) לא ניתן לחלק בין פנימיות עתיק לחיזוניתו (שממנו באו הפרטים). לכן בשלב זה ניתן לומר ש'פנימיות אבא - פנימיות עתיק', היות שבעת שיורד לנאצלים הוא שייך לפרטים – כמו חיזונית ופנימיות, שהשפעתו לפנימיות החכמה היא מחיזוניתו, אך אעפ"כ הדבר אינו מוריד ממדריגתו

⁸ סה"מ תר"ס (שם).

– שמעלתו נשארת כפנימיות עתיק – כשם שאין הבדל בשכל בין השלב שעלה במחשבת האדם לבנות בית לאחר בנייתו בפועל.

ג.

שייכות ה'עצמי' להעלאת מ"ה וב"ן

ע"פ הביאור הנ"ל ניתן להבין עניין נוסף: ידוע⁹ שבכל השפעה על המקבל לעורר את רצון המשפיע שירצה להשפיע לו, וכהלשון הידוע "אתערותא דלתתא – אתערותא דלעילא". ובלשון העץ חיים "העלאת מ"ן – המשכת מ"ד". אמנם כ"ז הוא בסדר ההשתלשלות (כפירוש המילות 'השתלשלות' – כשלשלת שכל חולייה שזורה בחולייה שלמעלה ממנה ובחולייה שלמטה ממנה), אבל למעלה מסדר ההשתלשלות – בעתיק (שכשמו – נעתק ונבדל מסדר ההשתלשלות) אין דרגות בבחינת משפיע ומקבל, היות שהעצם הוא פשוט. ולפ"ז צריך להבין לכאורה כיצד יתעורר להשפיע.

ואיתא הביאור בזה¹⁰, שבעתיק עצמו ישנה העלאת מ"ן והמשכת מ"ד. כלומר: בניגוד להעלאת מ"ן והמשכת מ"ד שבסדר ההשתלשלות – שהעלאת מ"ן היא בבחינת משפיע והמשכת מ"ד היא בבחינת מקבל – למעלה מסדר ההשתלשלות העלאת מ"ן והמשכת מ"ד הם בעתיק עצמו.

להבנת הדברים יש להביא עניין בדומה לזה – גבי כללות בריאת העולם, שקודם שהיה אדם לעבוד את האדמה לא היה מי ש'יעורר' כביכול את הרצון לבריאת העולם. וגם כאן יש לשאול – כיצד הייתה בריאת העולם. ומבואר בזה¹¹, שהייתה העלאת מ"ן והמשכת מ"ד מיניה וביה – שעלה במחשבתו התענוג שיהיה לו בצדיקים ("ועמך כולם צדיקים") לאחר הבריאה, ותענוג זה 'עורר' אותו לברוא את העולם.

⁹ לקו"ת ד"ה 'להבין כו' שאתערותא דלעילא כו", ובכ"מ.

¹⁰ דרמ"צ מצות פו"ר, ובכ"מ.

¹¹ יו"ט של ר"ה תש"ג (בשם הע"ח), ובכ"מ.

ועד"ז מצינו בעבודת האדם. דהנה ידוע מ"ש בלקו"ת שה"ש (כד, סע"א ואילך) שלכל אתערותא דלתתא ישנה אתערותא דלעילא שקדמה לה. כלומר שלפני כל התעוררות בנפשו של יהודי לקיים את רצון ה', קדמה התעוררות ותשוקה כביכול אצל הקב"ה, שעלה במחשבתו התענוג ממה שהיהודי יקיים את המצווה, וזה מה שנותן ליהודי את ההתעוררות לכך¹² (ולאחר שקיים אותה בפועל ישנה אתעדל"ע כתוצאה מכך).

וכמו"כ יובן בעתיק, שכפי שהובא לעיל משל לזה מאדם שעלה ברצונו לבנות בית, שבתחילה הדבר מעורר רק את חיצוניות התענוג, והוא זה שמעוררו לבנות את הבית. וכן הוא בנמשל, שבחי' חיצוניות עתיק (בחי' ב"ן) היא המעוררת אותו (העלאת מ"ן) להשפיע.

אמנם צלה"ב איך יכול להיות העלאת מ"ן מיניה וביה – הרי לשם כך צ"ל שני מציאויות שונות?

וניתן לבאר זאת ע"פ משל מאופן טיסת החללית¹³, שבכדי להמריא באויר ישנם ב' אופנים: א. כאשר הדבר קל יותר מהאויר, בדרך ממילא הוא 'יצוף' מעל האויר כשם שיכול לצוף ע"ג המים היות שהוא קל מהם. ב. ע"ד מעוף הציפור, שדוחקת את האויר בכנפיה ועי"ז עפה. אמנם כ"ז הוא דווקא במקום שיש אויר. אך יש לשאול לגבי מקום שאין אויר (או עכ"פ שמציאות האויר מופחתת) כיצד ניתן לעוף בו. מכך שאפשר לטוס בחלל, מוכח שאפשר שיהיה בדבר עצמו כוח הדוחף את עצמו ללא שום גורם חיצוני.

לפ"ז ניתן להבין כיצד אפשר שתהיה העלאת מ"ן מיניה וביה: למרות שאופן ההמשכה בסדר ההשתלשלות הוא שהתחתון מקבל את ההשפעה ע"י שמעורר את העליון שישפיע עליו – בדוגמת הציפור שעפה בכוח שדוחפת כביכול את האויר (העלאה), ועי"ז מתרוממת למעלה (המשכה). אמנם בעתיק ששם לא שייך משפיע ומקבל (כנ"ל בארוכה), שהוא בדוגמת החלל שאין שם אויר במידה מספקת, ההעלאת מ"ן שם הוא

¹² וראה סה"מ מלוקט ח"ד (ע' נה, הערה 30), שהאתדל"ע שלפני האתדל"ת היא בב"ן דעתיק, והאתדל"ע שלאחר האתדל"ת במ"ה דעתיק.

¹³ משל שהביא כ"ק אדמו"ר בנוגע לעניין זה – ראה שיחת ש"פ ויגש תשכ"ט. ויש לציין שכמה מהפרטים המבוארים כאן בנמשל לא נאמרו בשיחה, ונכתבו בדא"פ בלבד.

מיניה וביה, ע"י שיש בעתיק עצמו שני עניינים הפכיים, שמצד אחד¹⁴ הוא עצמי שאינו בגדר גילוי (מ"ה), אך מאידך כאשר הוא מתגלה בעצמו (ב"ן) - הרי זה בכל עצמותו - בדוגמת כוח החללית שהכוח הדוחף נמצא בה מצ"ע.

והדוגמה מזה בעבודת האדם, שבדרך כלל קיום רצון ה' הוא ע"י שהיהודי מתגבר על המנגד - בדוגמת הציפור שעפה למעלה ע"י שדוחפת כביכול את האויר, והוא ע"ד מעלת 'אור חוזר' שהוא בתוקף יותר מ'אור ישר', כי עי"ז שיש מנגד והוא שובר אותו הוא נעשה בתוקף יותר (כידוע המשל לזה מאור השמש, שבארץ מתגלה אורה בתוקף יותר). אך יש לשאול כיצד תיתכן העלייה לע"ל כאשר יקויים הייעוד "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ". וע"פ הנ"ל הדבר מובן - שאפשר שתהיה עלייה מיניה וביה, היינו שע"י העבודה לע"ל בב' כוחות הפכיים (חסד וגבורה) תתגלה מידת התפארת - שתהיה עלייה בקדושה עצמה.



ד.

פנימיות בינה - פנימיות עתיק

בהמשך הידוע (הגדול) 'וככה' תרל"ז, מספר אדמו"ר מהר"ש שראה דרוש בכת"י של אדמו"ר הצ"צ שכתוב בו בזה"ל: "כשם שפנימיות אבא פנימיות עתיק - כך גם פנימיות בינה פנימיות עתיק". ועד"ז כותב אדמו"ר מהורש"ב נ"ע: "וכמדומה לי שמצאתי ברור ששמעתי (וראיתי) מאאמו"ר [מהר"ש] זצלה"ה נ"ע זי"ע דכשם שפנימיות אבא פנימיות עתיק כמו"כ פנימיות בינה פנימיות עתיק. אח"כ מצאתי זה בד"ה וככה תרל"ז פי"א".

והנה, ידוע מאמר הזוהר¹⁵ עה"פ "ועבד הלוי הוא" (במדבר ח"י, כג) - "דא עתיק - התגלות עתיק בבינה". ובפשטות הכוונה בזה לבינה דווקא ולא לחכמה. ובבינה - לאו

¹⁴ ראה אג"ק לאדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ח"ג ע' רא.

¹⁵ קרח קע"ח ע"ב.

דווקא לפנימיות בינה אלא גם ובעיקר לחיצוניות בינה¹⁶. ולכאורה יל"ע כיצד יתיישבו הדברים עם המבואר בהמשך הנ"ל, שם משמע שהשייכות בין עתיק לבינה הוא ע"ד ש'פנימיות אבא פנימיות עתיק'.

ובמאמר ד"ה 'שמח תשמח' תרנ"ז בתחילתו מבאר הכוונה בכך שהתגלות עתיק הוא בבינה – שהכוונה בזה היא לעניין השמחה, שכאשר האדם מבין דבר-שכל על כל פרטיו יש לו שמחה מזה.

אמנם בהמשך הנ"ל מבואר להיפך – שהפירוש במאמר הזוהר הנ"ל (שהתגלות עתיק הוא בבינה) הוא שפנימיות אבא ופנימיות בינה – עניינם הוא פנימיות עתיק. נמצא שישנם ב' פירושים למאמר הזוהר הנ"ל: א. הפירוש הפשוט שקאי על השמחה הבאה במורגש; ב. הפירוש המובא בהמשך 'וככה' שקאי על בחינת פנימיות בינה שהיא פנימיות עתיק.

אך יש להבין לגופו של עניין, כיצד יתכן לומר ש"כשם שפנימיות אבא פנימיות עתיק – כך גם פנימיות בינה פנימיות עתיק", הרי ידוע שספירת החכמה נעלית באין ערוך מספירת הבינה (ולכן דווקא היא כלי לאו"ס, וכמ"ש בתניא בפל"ה בהגהה "פירוש שאו"ס אינו מתייחד אפילו בעולם האצילות אלא ע"י התלבשותו תחילה בספירת החכמה, והיינו משום שא"ס ב"ה הוא אחד האמת שהוא לבדו הוא ואין זולתו וזו היא מדרגת החכמה"), וכיצד יתכן לומר שגם פנימיות בינה היא פנימיות עתיק.

על מנת לבאר זאת בדא"פ, יש להקדים את עניין 'ייחוד או"א' [ייחוד אב ואם], שהפירוש שבזה הוא שבינה עולה ומתייחדת עם חכמה, ועי"ז יכולה לקבל מאו"ס כמו חכמה. ולכאורה יש להבין, כיצד יתכן שבינה – שענינה הוא הבנה והשגה הקשורה למציאות יש, תתייחד עם החכמה – שהיא למעלה מהבנה והשגה ועניינה הוא ביטול.

ונקודת הביאור בזה¹⁷, שחכמה עניינה הוא ראייה והשגת המהות, משא"כ בינה עניינה הוא שמיעה הקשורה להשגת המציאות, והאדם אינו יכול להכיר במהות רוחנית כי אם

¹⁶ תר"ח נח – מזו ג' לך – פא, ב'.

¹⁷ ראה בתו"ח נח (שם) באריכות.

בדרך השלילה, ע"י שמפשיט הדברים מגשמיותם, וע"י ההפשטה יוכל להכיר במעט במהות הרוחניות, וזהו עניין פנימיות בינה דלמעלה שהיא כלי לפנימיות חכמה. ונמצא שפנימיות בינה אינה מציאות יש כחיצוניותה, אלא נמצא בה מעין הביטול דחכמה, ולכן אפשר להיות יחוד או"א.

כעת ניתן להבין כיצד ניתן לומר ש'פנימיות בינה - פנימיות עתיק', כיון שבפנימיותה של הבינה - אינה מציאות יש כפי שהוא בחיצוניותה, אלא היא מעין החכמה.



ה.

פנימיות עתיק - לעתיד לבוא

הנה¹⁸ למרות שבמאמרי חסידות הובא המאמר הנ"ל ('פנימיות אבא - פנימיות עתיק') בשם הע"ח¹⁹, שם נמצא להיפך - ש'פנימיות אבא - חיצוניות עתיק'. ולכאורה עניין זה סותר לכהנ"ל המבואר בריבוי דרושי חסידות ש'פנימיות אבא' הוא 'פנימיות עתיק'.

והביאור בזה, דהנה ידוע ש"יש בכל בחינה ומדרגה ממדרגות הקדושה כמה בחינות פנים לפנינים מפנים וכמה בחינות אחוריים ואחוריים לאין קץ וכו'²⁰". וכן יש לומר בנידון זה, דמ"ש בריבוי דרושי חסידות ש'פנימיות אבא - פנימיות עתיק', אין הכוונה בזה לג' ראשונות (חב"ד) דעתיק, אלא לחג"ת דעתיק, שלגבי נה"י דעתיק נחשב ל'פנימיות'. ומ"ש בספרי הקבלה ש'פנימיות אבא - חיצוניות עתיק' הכוונה בזה שלגבי ג' ראשונות (חב"ד) דעתיק נחשב 'פנימיות אבא' ל'חיצוניות עתיק'.

¹⁸ ע"פ הערת כ"ק אדמו"ר בסה"מ ת"ש ע' 49-50.

¹⁹ להעיר, שלפעמים מובא בשם הע"ח ולפעמים בשם הפע"ח. ובהמשך 'זככה' (בהוצאה החדשה) ביארו שישנם ב' הנחות ממאמרי אדה"ו - של אדמו"ר האמצעי שנמצא בשם הע"ח ואילו בהנחת אחיו הר"מ נמצא בשם הפע"ח.

²⁰ לשון אדה"ו באגה"ק סי' כט.

ולמעיר, שלמרות המבואר בריבוי דרושי החסידות שפנימיות עתיק מתגלה בפנימיות אבא, מ"מ כעת אין מאיר גילוי זה, והוא יתגלה רק לע"ל (וגם כשיתגלה זהו רק חג"ת נה"י דעתיק - כנ"ל).

לפ"ז יובן מה שמצינו מדרשות חלוקות בעניין העולם הבא: במדרש אחד נאמר²¹ שהקב"ה יעשה סעודה לצדיקים ויביא את שור הבר והלוייתן וכו'. אך מצד שני נאמר בגמ'²² שהעולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו'.

והביאור בזה, שסעודת שור הבר והלוייתן זהו תענוג המורגש (חג"ת דעתיק), וזהו עניין טעמי התורה שיגלה מלך המשיח, שדרגה זו תתגלה בעלייה הא' דעוה"ב. ואילו בעלייה הב' דהעולם הבא יהיה גילוי התענוג שאינו מורגש (ג' ראשונות (חב"ד) דעתיק). וכן תהיה לנו בקרוב ממש אכי"ר.



²¹ מד"ר ויקרא פי"ג, ב"ב עד ע"ב.

²² ברכות יז, א.

המלוכה כמשל ליראה

הנ"ל

בס"ב פמ"ג מבוארות ב' מדרגות ביראה: יראה תתאה וחיצונית, ויראה עילאה ופנימית. והחילוק ביניהם, שיראה תתאה באה כתוצאה מהתבוננות בגדולת ה' דאיהו ממכ"ע ומהארץ לרקיעה מהלך ת"ק שנה וכו', משא"כ יראה עילאה נמשכת מפנימיות האלוקות שבתוך העולמות וכו'.

ובהערה לתיקון חצות (והיא תוספת ביאור למ"ש בלק"א פמ"ג) מביא שני משלים לשני מדרגות הנ"ל:

יראה עילאה ופנימית: משל מבושת אדם מגדול שבדורו, כמו היראה והפחד ממלך גדול ונורא וכו'. יראה תתאה וחיצונית: משל מגדולת המלך, שהיא מבחינת חיצוניות – התפשטות מלכותו על ארצות ומדינות רבות ורבי רבבות אנשים וכו' (עיי"ש באריכות).

ובד"ה 'אני לדודי' תשל"ב (הערה 24): "ומזה משמע לכאורה דיראת המלך (באיזה אופן שתהיה) היא משל על יראה תתאה" (בשונה מהמבואר במאמר שם דקאי ביראה עילאה), ומבאר שהיות ואין מלך בלא עם – בהכרח שיש לעם תפיסת מקום לגבי המלך. ואח"כ מעיר בסה"מ תרס"ה (עמוד רב) "משל ליראה עילאה כי לגבי גדלות ורוממות המלך אין תופס מקום כלל וכלל, כי הוא מובדל בערך לגמרי", עכ"ל.

אמנם בכמה מאמרים מצינו שיראת המלך היא משל על יראה עילאה.

ואולי י"ל בדרך אפשר ע"פ מ"ש בד"ה מגילה נקראת עת"ר בענין ההפרש בין בן כרך שראה את המלך לבן כפר שראה את המלך, ובשנים:

א. בן הכפר מתפעל מחיצוניות המלוכה, מריבוי העם, הרכב והפרשים, ואילו בן הכרך אינו מתפעל מהענינים החיצונים לבד אלא גם מעצם ענין המלוכה.

ב. התפעלות בן הכפר היא בחיצוניות בלבד, ואילו התפעלות בן הכרך הינה בפנימיות ולא רק בחיצוניות.

ולפי"ז א"ש, דהיות ובמלך ישנם ב' ענינים א. עצם המלוכה. ב. התפשטות מלכותו, וכמה בנ"א מתפעלים מעצם המלוכה וכמה רק מחיצוניות¹, ולכן לפעמים מובא המשל מיראת המלך על יראה תתאה ולפעמים על יראה עילאה.

ויש לקשר זה למ"ש במאמר ד"ה אני לדודי הנ"ל, דשם מביא המשל לענין חודש אלול דהמלך בשדה ולר"ה מהמלך בהיכל מלכותו, ומבואר בזה שבחודש אלול העבודה היא ביראה תתאה, ואילו בר"ה העבודה היא ביראה עילאה. ולכאורה יש להתאים זה לענינו, דהמלך בשדה שהוא ענין יראה תתאה הוא ע"ד בן הכפר שרואה את המלך, וענין המלך בהיכל מלכותו שהוא יראה עילאה הוא ע"ד ענין בן הכרך שרואה את המלך².

ולהוסיף, דהנה ע"פ דיוקו של כ"ק אדמו"ר במשל זה ד'יוצאין אנשי העיר', דלכאורה קאי באנשי השדה ולא באנשי העיר, ומבאר שבאמת כל ישראל הם ענין אנשי העיר, אלא שנמצאים לפי שעה בשדה – בגלות הנה"ב. ומוסיף לדייק שלמרות שבמשך איירי בחודש אלול מ"מ מדבר בעבודה דר"ה ומבאר שהעבודה דחודש אלול צריכה להיות כהכנה לעבודה דחודש תשרי.



¹ ולהעיר מאגה"ק סי' כ"ד "ומתגלה לכל א' לפי שכלו ושרש נשמתו וכו' ומלכותא דרקיע כאין מלכותא דארעא כו'".

ולהעיר מד"ה ועשית חג שבועות תרמ"ד, ושם מבאר ענין יראה תתאה ע"פ משל יראת המלך שעושה רצונו אע"פ שאינו רואהו מצד התפשטות שמו על המדינה ולכן מתירא ממנו ומבטל רצונו ויראה עילאה "עד"מ כשבא לפני המלך והמלך מדבר עמו פב"פ ה"ה מתבטל ממציאיותו לגמרי ומתפעל מאד מעוצם גדולת ורוממות המלך העצמי בחכמתו וכו', ומזה נראה שישנם שני הענינים בכל א"א.

² הערת המערכת: ראה למה שכתב הת' מנחם מענדל שיח"י גרומזן בהערותו "יראת מלך כמשל' המתפרסמת בגליון זה שביאר באופן אחר.

זמן כתיבת הספר 'דרך מצוותיך'

הנ"ל

בשנת תש"ו נדפס בהוצאת הספרים 'קה"ת' הספר 'דרך מצוותיך', ובהקדמה לספר – שנכתבה ע"י כ"ק אדמו"ר נשי"ד, נכתב שההוצאה הראשונה נדפסה בגותי"ק אדמו"ר הצ"צ 'ובוודאי בסדר שהיו כתובים על ידו', וע"פ הנחה זו מסיק שהספר נכתב בין השנים תקע"ד – תקפ"ח, היות ובמצוה הראשונה מציין לאגה"ק שנדפסה לראשונה בשנת תקע"ד, ובאחת המצוות האחרונות (פרה אדומה) מציין לדברי אדמו"ר האמצעי בתואר 'שיחי', וכידוע שכ"ק אדמו"ר האמצעי נסתלק בשנת תקפ"ח.

והנה ב'ספר התולדות - אדמו"ר המהר"ש' שנדפס בשנת תש"ז ונערך ע"י כ"ק אדמו"ר נשי"ד מתוך רשימותיו, שיחותיו ומאמריו של חמיו כ"ק אדמו"ר הרי"צ, מסופר (ע' 10) שהצ"צ הראה לאדמוה"ז בשנת תקס"ו את הביאורים שכתב ואת סהמ"צ שלו שנכתבו אצלו בערך משנת תקס"ד (!).

לכאורה היה אפשר לומר, שבתחילה כתב שהספר נדפס בסדר שנכתב ע"י הצ"צ - ע"פ ההשערה, ואחר שראה כן ברשימות חמיו הרי"צ כתב בספר התולדות באופן אחר.

אולם בשנת תשי"ג נדפס הספר 'דרך מצוותיך' בהדפסה שנייה ע"י הוצאת קה"ת, ושם העתיק רבינו את הקדמתו להוצאה הראשונה (בתיקונים קלים, כמציין שם), ונראה שלא חזר בו מהנחתו שנכתבה בשנת תש"ו. והקדמה זו שנדפסה בשנת תשי"ג נדפסת עד עתה אף בהוצאות 'דרך מצוותיך' מהשנים האחרונות.

ולהעיר שכמעט כל המצוות שבספר, מיוסדות על מאמרי אדה"ז מהשנים תקס"ב¹ (שאו החל כ"ק אדמו"ר הצ"צ לכתוב נגלה ודא"ח) ועד שנת תקס"ו – שאז ראה כ"ק אדה"ז את הספר.

והנה, המקור לסיפור הנ"ל בספר התולדות הוא מאג"ק כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע², ושם: "מקובל אצלנו אשר הדרוש שרש מצות התפילה ובכלל סהמ"צ שלו ראה רבינו הגדול (ונמצאים עדיין אצל מי שהוא בכי"ק הצ"צ והגהות רבינו הגדול)".

וכיון שלא מצינו הגהות מאדה"ז לספר הנמצא בידינו, א"כ מוכח שהספר שלפנינו אינו הספר שהראה לכ"ק אדה"ז, אלא מהדורא בתרא, ולפי"ו לק"מ.



בהוספה לדרמ"צ נדפס ראשי פרקים מתולדות הצ"צ (מאת כ"ק רבינו), ושם כותב שבשנת תקס"ז³ בא לידי כ"ק אדה"ז שרש מצות התפילה (כנראה מהדו"ק).

ונראה לבאר ההכרח לזה שאינו זה הנמצא לפנינו (מלבד מה שלא מצינו הגהות מאדה"ז כנ"ל).

היות וכבר בתחילת הדרוש (פ"ה) מזכיר את אדה"ז בתואר 'נ"ע', ומציין פעמים רבות לאגה"ק (שכאמור לעיל, נדפס בשנת תקע"ד), וכן מציין לסידור (עם דא"ח) שנדפס בשנת תקע"ו (ח"א).

¹ היום יום י"ג ניסן – מגיל 12. וראה בראשי פרקים מתולדות הצ"צ (שנדפס בהוספות לדרמ"צ) שהיה זה בשנת תקס"א. ויש ליישב זה עפ"י המובא ב'התמים' חוברת ב עמ' כה ועוד, שישנו ספק האם נולד בערב ר"ה של שנת תקמ"ט, או ער"ה של שנת תק"נ.

² ח"ב עמ' שכב.

³ צ"ע מהמובא לעיל מספר התולדות שהמעשה ארע בשנת תקס"ו ואולי יש ליישב על דרך מה שנתבאר בהערה 1.

לפי זה מובן יותר מה שחסרים שני פרקים מהדרוש (לו, לז) ובמקומם בגוכתי"ק⁴ ישנם כמה עמודים ריקים. ולפי דברינו שהדרוש שלפנינו הוא מהדו"ב, כנראה שהעתיק מממהדו"ק ומאיזה סיבות דילג על הפרקים הנ"ל.



⁴ נדפס ב'תשורה' מחתונת מרינובסקי-חיטריק.

'דעת עליון' ו'דעת תחתון' - בעולמות

הת' דב בעריש שיחי' ליפקין
תלמיד בישיבה

א.

עניין ד"ע וד"ת

ידוע המושג המובא בריבוי מקומות בתורת החסידות שיש 'דעת עליון' ו'דעת תחתון'. הפירוש שבזה ע"ד הפשט הוא: 'דעת עליון' – היינו שלמעלה הוא 'יש' ולמטה הוא 'אין', ו'דעת תחתון' – הוא שלמטה הוא 'יש' ולמעלה 'אין'.

ליתר ביאור:

'דעת עליון' – הפירוש שבזה הוא, שבידיעה זו נרגשת המציאות האלוקית בוודאות גמורה, ואילו המציאות הגשמית אינה נרגשת כי אם באופן של חידוש. כך גם מתפרש הנאמר לגבי ידיעה זו ש"למעלה יש ולמטה אין" – היינו שהמציאות האלוקית ('למעלה') נרגשת אצלה ('יש'), ואילו המציאות הגשמית ('למטה') אינה נרגשת (אינה תופסת מקום).

'דעת תחתון' – הפירוש שבזה הוא, שבידיעה זו נרגשת מציאותו הגשמית של הנברא בוודאות גמורה, ואילו המציאות האלוקית שמחיה אותה אינה נרגשת בו ואף אינו משיגה. כך גם מתפרש הנאמר לגבי ידיעה זו ש"למטה יש ולמעלה אין" – היינו שהמציאות הגשמית ('למטה') מורגשת בוודאות גמורה ('יש'), ואילו המציאות האלוקית ('למעלה') אינה נרגשת (אינה נתפסת בידיעה).

חשוב לציין, שהשוני שבין ב' הדיעות הללו אינו בהנחת הדברים – שבשניהם ברור ופשוט שהמציאות האלוקית היא המציאות האמיתית. השינוי הוא רק ב'הרגש' – שבדעת עליון המציאות שנרגשת היא האלוקות, ובדעת תחתון המציאות שנרגשת היא הגשמיות.

ב.

היש האמיתי, ב' דרגות באין, והיש הגשמי

בכללות, קיימים במושגים הנ"ל ד' אופנים:

א. כפי שמתבטאים בעולמות ובספירות, בצמצום ולאחריו, ובעצם בכל סדר ההשתלשלות¹.

ב. בעבודת האדם את קונו.

ג. התכללותם של דעת עליון ודעת תחתון בדעת עליון².

ד. התכללותם של דעת עליון ודעת תחתון בדעת תחתון³.

ביריעה זו נעסוק בעניין הא', כפי שנתבאר במאמרי החסידות. וקודם שנרחיב בזה, יש לתת רקע לכללות העניין:

מבואר בד"כ שישנם ג' דרגות: "יש, אין, יש" – היינו היש הנברא, האין של היש הנברא, והיש האמיתי. אך ג' דרגות אלו הם רק בכללות, ובפרטיות יותר ישנם ד' דרגות, וזאת משום שגבי ה'אין' גופא יש ב' מדריגות – האין של היש הנברא והאין של היש האמיתי⁴.

על מנת להבין היטב את ד' הדרגות הללו, מובאים בתורת החסידות מספר משלים⁵:

¹מאמר ד"ה ביום השמיני תשט"ו.

²מאמר ד"ה פתח אליהו תשט"ו.

³מאמר ד"ה ברוך שעשה ניסים תשט"ו.

⁴ראה הערה 1, ובתו"ח ויגש פ"ז.

⁵שערי אורה שער הפורים.

א. משל מתהומות המים שמתחת לאדמה, שיש בהם ד' פרטים: א. התהום עצמו; ב. הנחילים שיוצאים ממנו במעבה האדמה; ג. נביעת המים אל פני הקרקע; ד. היווצרות הנהר בקרקע.

ב. משל מהשפעת הרב לתלמיד, שיש בו ד' פרטים: א. עצם שכל הרב; ב. מה שהרב מצמצם את שכלו ע"מ שיוכל להעביר לתלמיד; ג. מה שהתלמיד מקבל מהרב, אך הדברים עדיין מונחים אצלו באופן של ביטול דחכמה; ד. לאחמ"כ דברים אלו כבר חודרים להכרתו, עד שיוכל אפילו להעביר אותם הלאה.

ג. משל מכוח הצומח שבארץ, שיש בו ד' פרטים: א. עצם כוח הצומח הכללי; ב. הארת כוח הצומח הנותן כוח לצמיחה לכל סוגי הצומח; ג. חיותו של כל צמח פרטי; ד. הצמח עצמו.

וככל המשלים הללו יובן ג"כ בנמשל: א. מקור כל הנבראים הוא היש האמיתי; ב. האור הנמשך מהיש האמיתי נחשב כאין לגביו, היות שאינו כמו העצם ממש; ג. לאחר ש'יצא' מהיש האמיתי, נהיה כמקור ליש הנברא, שלגבי היש הנברא נחשב כאין; ד. לאחר מכן מגיע היש הנברא – שהגיע כתוצאה מכהנ"ל.

וכן הוא גם בעניין ד"ע וד"ת, שדעת עליון – הוא היש האמיתי והאין שנמשך מהיש האמיתי, ודעת תחתון – הוא האין שממנו מגיע היש הנברא והיש הנברא עצמו.

ג.

ביאור ב' סוגי ה'אין'

החילוק בין ב' סוגי ה'אין' – האין של ד"ע והאין של ד"ת – מתבטא גם חילוק שבין האורות לכלים: האין של ד"ע הוא כמו האורות הדבוקים במקורם, והאין של ד"ת הוא כמו הכלים שאינם שייכים לכך.

על מנת להבין זאת יש להקדים תחילה מספר גורמים לביטולו של האור למאור:

א. כיון שהאור נעלה ממנו ע"כ הוא בטל אליו - בדוגמת חכם קטן שכאשר עומד ליד חכם גדול הרי הוא מתבטל בפניו.

ב. כיון שהאור דבוק במקורו, ע"כ הוא מרגיש את מקורו ומתבטל אליו - כיון שהוא זה שמשפיע אליו.

ג. כיון שהאור מרגיש שכל מציאותו היא מהמאור ובלעדיו לא יהיה לו מציאות כלל, ע"כ הוא דבוק בו.

המשותף לג' הגורמים הללו, הוא שהם קשורים למציאותו של האור, שמציאותו היא הגורמת לכך שהוא מרגיש שעליו להתבטל אליו. אך ישנה דרגה נעלית מזו - שהאור בטל למאור מחמת שהוא משקף אותו. ולדוגמה - באור השמש: כל עניין האור הוא לבטא את השמש - שאינה יכולה להתגלות בעולם כפי שהיא, ועניין זה מדגיש שהאור בטל למאור - השמש - לא מחמת מציאותו אלא מחמת שכל עניינו הוא ביטוי השמש. ועד"ז י"ל בנדו"ד שכאשר האור האלוקי משקף את המאור - הרי שעליו להתבטל אליו.

אך כל הדרגות הללו שייכות דווקא באור, אך בכלים לא שייך עניין של דביקות וביטול, היות שהם נפרדים.

לפ"ז ניתן להבין את ההבדל בין ד"ע לד"ת: האין של ד"ע הוא כמו האור שדבק במאור - שהוא מחמת שהוא משקף אותו, משא"כ האין דדעת תחתון הוא כמו הכלים שאינם שייכים לדביקות במאור.

ד.

האין האמיתי והאין הגשמי - בעולמות

כ"ז הוא כפי שד"ע וד"ת באים לידי ביטוי באורות וכלים. וכן הוא גם בעולמות:

ישנה אפשרות להשוות בין האין דד"ע לבין האין דד"ת להבדל שבין אצילות לבי"ע, שבעולם האצילות האלוקות נרגשת בגילוי, אך בעולמות בי"ע אין הדבר כן. ועד"ז היה נראה לומר שבאין דד"ע נרגש האלוקות בגילוי ואילו באין דד"ת אין הדבר כן.

אך אין לומר כן, היות שא"א לומר שד"ע שייך רק לעניין עולם האצילות, שהרי ככלות הכול עולם האצילות על עשר הספירות שבו הוא 'עולם' - מלשון העלם, ואילו ד"ע הוא למעלה מזה.

ולכן יש לומר דיש אפשרות להשוות בין ד"ע לד"ת להבדל שבין חכמה דאצילות לשאר הספירות שבו. וכידוע שחכמה דאצילות אינה מצויירת כשאר הספירות – שכבר הצטיירו כ"א בגדרו הוא. וכן הוא ד"ע – השווה בעניינו לחכמה דאצילות, ולעומתו ד"ת – שווה לשאר הספירות שבו.

אך עדיין אין השוואה זו דומה במלואה לנדו"ד, היות שא"א לומר שד"ע שייך רק לחכמה דאצילות, היות שעולם האצילות עניינו הוא עשר ספירות דווקא (וכידוע מעניין "עשר ולא תשע כו'"), משא"כ ד"ע הוא למעלה מזה.

ולכן יש לערוך השוואה בין ד"ע לד"ת להבדל שבין אצילות ללמעלה מאצילות, שעולם האצילות שייך לד"ת, היות שבאצילות מתחיל מושג של עולמות, משא"כ למעלה מאצילות שייך לד"ע.

אך עדיין אין השוואה זו דומה במלואה לנדו"ד. וי"ל בדא"פ הטעם בזה היות שעצם האמירה "למעלה מאצילות" מוכיחה שישנה שייכות (בדרך שלילה עכ"פ) לעולם האצילות, אך עניין ד"ע הוא למעלה מזה.

ועד"ז דרגא למעלה מדרגא מבואר עניין ד"ע וד"ת, ויש עוד להאריך בכ"ז, ועוד חזון למועד⁶.



⁶ וראה בסה"מ תרס"ט.

עפר חו"ל הבא בספינה לארץ

הת' יוסף יצחק שיחי' מוזס
תלמיד בישיבה

א.

המחלוקת דעפר הבא בספינה

איתא במסכתין (ז, ב) "תנא חדא המביא גט בספינה כמביא בא", ותניא אידך כמביא בחו"ל. א"ר ירמיה לא קשיא: הא ר' יהודה הא רבנן, דתנן עפר חו"ל הבא בספינה לארץ חייב במעשר ובשביעית, א"ר יהודה אימתי בזמן שהספינה גוששת אבל אין הספינה גוששת פטור". היינו דר' ירמיה מפרש דהברייתא דתנא 'המביא גט בספינה כמביא בא' קאי כרבנן, דעפר הבא בספינה חייב בדיני הזרעים, ואילו הא דתניא כמביא בחו"ל היינו כר' יהודה דס"ל דרק אם הספינה גוששת יתחייבו הצומחים בה בדיני הזרעים, ובענין גיטין ס"ל דרק בספינה גוששת הוה כארץ ישראל, אך כשאין הספינה גוששת המביא ממנה גט יתחייב באמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם'.

ובהמשך הגמרא שם איתא: "א"ר זירא עציץ נקוב המונח על גבי יתדות באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן, אמר רבא דילמא לא היא עד כאן לא קאמר ר' יהודה התם אלא בספינה העשויה לברוח אבל עציץ שאינו עשוי לברוח לא, אי נמי עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא בספינה דלא מפסיק אוירא דמיא כי ארעא סמיכתא דמיא אבל עציץ דמפסיק אוירא לא".

ב.

שיטות בביאור המחלוקת

והנה בביאור הא דא"ר זירא דעציץ נקוב שע"ג יתדות תלוי במחלוקת זו דרבי יהודה ורבנן גבי עפר הבא בספינה נחלקו במפרשים באופן העמדתה.

דברש"י ביאר ד"לרבנן אוירא כמאן דמנחא דמי ולרבי יהודה לא מיחייב במעשר מדאורייתא עד דמנחא אארעא". היינו דלרבנן דס"ל דבעפר הבא בספינה אף כשאין הספינה גוששת חייב במעשרות, הרי דס"ל דאור אינו הפסק, וע"כ גם בעציץ נקוב המונח ע"ג יתידות אין האויר נחשב הפסק ויתחייב במעשרות מכיון שהספינה נחשבת כמונחת בארץ. ולרבי יהודה דס"ל דחיוב מעשרות בעפר הבא בספינה הוא רק כאשר הספינה גוששת, דהיינו דהאויר הוי הפסק, ע"כ ס"ל בעציץ נקוב שע"ג יתידות דהאויר הוי הפסק ואינו חייב במעשרות עד שיהא מונח על הקרקע.

ובחידושי ר' נחום הוסיף ביאור בדברי הרש"י, דיש לומר דרש"י ס"ל דהן לרבנן והן לרבי יהודה יש יניקה דרך האויר, אמנם פליגא האם בזה הוי 'כמאן דמנחא' ואם די ביניקה זו ע"מ שיהא כגידולי קרקע ולחייבו בדיני הזרעים. דרבנן ס"ל דאף ביניקה זו הוי כמנחא וסגי בזה לחייבו במעשרות, וע"כ הצומח בספינה שאינה גוששת ובעציץ שאינו נקוב המונח ע"ג יתידות יתחייב במעשרות. אמנם רבי יהודה ס"ל דביניקה זו לא הוי כמנחא אארעא, ולא די בה לחייב בדיני הזרעים, וע"כ צריך שהספינה תהא גוששת והעציץ הנקוב יהא מונח ע"ג הקרקע ע"מ לחייב הצומח בהם במעשרות.

והריטב"א ביאר באופן אחר מרש"י, וז"ל "אמר ר' זירא עציץ המונח ע"ג יתדות - פי', ייש בו עפר חו"ל - באנו למחלוקת ר"י ורבנן, דרבנן יונק ואפילו למעלה מי', ולר"י דווקא למטה מי' אבל לא למעלה", וכן משמע מהמאירי.

ובחידושי ר' נחום מבאר שיטה זו, דיסוד מחלוקת ר"י ורבנן הוא האם יש יניקה דרך הפסק אויר או מים, דרבנן ס"ל דיש בזה יניקה, וע"כ הצומח בספינה ובעציץ נקוב שע"ג יתידות יתחייב בדיני הזרעים, ואילו רבי יהודה ס"ל דבזה אין יניקה מן הקרקע, וע"כ הצומח בספינה שאינה גוששת ובעציץ נקוב המונח ע"ג יתדות לא יתחייב במעשרות עד שתהא הספינה גוששת והעציץ מונח ע"ג הקרקע. ובריטב"א הוסיף חילוק נוסף בגדר גוששת האם הספינה למעלה מי' טפחים או בפחות מזה.

ובשיטת הריטב"א והמאירי הדגישו ענין 'עפר חו"ל', דהיינו לומר דהמחלוקת היא רק לגבי 'עפר חו"ל' הבא בספינה' (כן כותב בספר 'שיעורי ר' שמואל'), דאילו אם הוה עפר ארץ ישראל אף שהוא בספינה שאינה גוששת מודה רבי יהודה דהצומח בה יתחייב במעשרות.

ג.

דברי המשנה למלך וקושיה בהן

והנה ברמב"ם (הלכות ביכורים ב, ט) כתב גבי הבאת ביכורים ש"הגדל בעציץ אע"פ שהוא נקוב, והגדל בספינה אינו מביא ממנו כל עיקר, שנאמר "בארצם".

ובמשנה למלך על אתר מבאר ענין דין עציץ נקוב ושאינו נקוב, וז"ל: "רבינו פסק דספינה אין דינה כארץ כי אם בגוששת וס"ל ג"כ שדין זה הוא מוסכם לא נחלק בו אדם וכמ"ש בפ"י המשנה פ"ב דחלה דאימתי דרבי יהודה לפרש דברי ת"ק קא אתי ואילו בפ"ק דערלה סתם לן תנא ולא הצריך שתהיה גוששת וא"כ הני תרי סתמי סתרי אהדדי".

היינו דס"ל בהרמב"ם דהדין נפסק כר"י, דאין דין הספינה כארץ אא"כ הוי גוששת, דר' יהודה מפרש דברי רבנן ואינו חולק עליהם¹. אמנם קשה מהנאמר גבי ערלה דסתם מתניתין לא הצריך שתהא הספינה גוששת, והווי תרי סתמי סתרי אהדדי.

ומביא ביאור לתרץ הסתירה "וכי תימא אימא דשאני התם שהיה עפר ח"ל ומש"ה בעינן שתהיה גוששת אבל אם היה עפר הארץ לא בעינן גוששת ומש"ה סתם לן תנא הכא גבי ערלה דהנוטע בספינה חייב אף בשאינה גוששת", דשמא אפ"ל דגבי עפר הספינה הוה עפר חו"ל, וע"כ בעינן שתהא הספינה גוששת, אולם גבי ערלה קאי בעפר ארץ ישראל, וע"כ סתם דאין צורך שתהא הספינה גוששת.

אמנם דוחה המש"ל ביאור זה "הא ודאי ליתא דלא מצינו שיהיה חילוק בין עפר ח"ל לעפר הארץ ועפר ח"ל שבא לארץ דינו כארץ ועפר הארץ שבא לח"ל דינו כח"ל וזה פשוט אין צורך להביא ראיה לזה ואם תעיין היטיב בפ"ק דגיטין תמצא שהדבר מוכרח כמו שכתבנו", היינו דאין לתרץ כן דלא מצינו בשום דוכתא חילוק בין עפר חו"ל לעפר

¹ עיין בתוס' ד"ה אמר ר' יהודה אימתי (גיטין ז, ב). ומשמע מהמשנה למלך פה שחולק הרמב"ם על שיטת התוס' וס"ל שר' יהודה פה בא 'לפרש' ולא כמו שיטת התוס' שאומר ש'אימתי' דר' יהודה בא לחלוק.

הארץ, דעפר הארץ שבא לחו"ל דינו כחו"ל ועפר חו"ל שבא לארץ דינו כעפר ארץ ישראל. והוסיף דבסוגיין גיטין תמצא שהדבר מוכרח.

ומוסיף לבאר דחיה זו "ומאי דנקט במתניתין עפר חו"ל הוא לאשמועינן דאם היא גוששת דינה כארץ אף שינק מעפר חו"ל אבל לעולם שאם אינה גוששת אף שהיא מעפר הארץ אין דינה כמחובר אלא דינו הוא כדין עציץ שאינו נקוב", דהא דתנן במתניתין 'עפר חו"ל הבא בספינה' אינו לומר שדין זה הוא בעפר חו"ל דוקא, אלא לאשמועינן דבספינה גוששת אפילו אם הוי עפר חו"ל דינה כמחובר, ובאם אינה גוששת אף אם הוי עפר א"י אין דינה כמחובר.

ועיי"ש שמוסיף לבאר דברי הרמב"ם ותירוץ קושייתו באופן אחר, ואכ"מ.

עכ"פ העולה מדברי המשנה למלך שהובאו לעיל, דאין כל חילוק בין עפר חו"ל לעפר א"י, והעיקר הוא הקרקע שתחתיו. אמנם יש לעיין מנין ראה המש"ל בסוגיין דע"י 'תמצא שהדבר מוכרח', דמנין מצא הכרח בסוגיין לומר שאין חילוק בין עפר חו"ל לעפר א"י, ופרט שבראשונים דלעיל מצינו חילוק בין עפר חו"ל לעפר א"י, והכיצד 'בפ"ק גיטין תמצא שהדבר מוכרח'?

ד.

תירוץ הקושיא במשנה למלך - ה'הכרח' בסוגיין

ולכאורה יובנו הדברים מדברי התוס' בסוגיין (ד"ה עציץ נקוב) שכתב גבי חציצת הספינה עצמה אף שהיא גוששת "אבל בגוששת לר' יהודה ולרבנן אפי' בשאינה גוששת כיון דשם א"י על המקום אע"פ שמחמת הכלי אינו חייב במעשר בשביל כך לא יחשב כחוצה לארץ לענין גט".

היינו דכיון דשם חו"ל על המקום (לרבי יהודה בספינה גוששת, ולרבנן אף בשאינה גוששת), אף שמחמת חציצת הספינה אינו חייב במעשר, עכ"פ לא יחשב כחו"ל.

ומהא יש להוכיח דברי המש"ל, דמכאן למדים שקאי אחר הקרקע שתחת הספינה ואין נוגע אם העפר הוא מחו"ל או מא"י, דהרי לענין גיטין כתב התוס' שהחיוב תלוי בשם המקום אי הוי א"י או חו"ל.

ה.

'הכרח' נוסף מסוגיין

ואולי יש לבאר 'הכרח' נוסף מסוגיין לומר דאין חילוק בין עפר חו"ל לארץ ישראל, דהנה בסוגיין גבי עציץ נקוב המונח ע"ג יתידות כתב בחידושי ר' חיים "עציץ נקוב דחשיב כמחובר בודאי דהחיבור הוא על הגידולים אבל על העפר שבעציץ לא חשיב כמחובר וממילא דאין להעפר קדושת הארץ, ויהא בין הגידולים כמו שגדלו בארץ ובחוץ לארץ טבל וחולין מעורבים, צ"ע".

וביאור דבריו בהקדים שיש ב' אופנים בעציץ נקוב או בספינה להגדירם כארץ ישראל או כחו"ל:

א. הצמח גדל גם מכח הקרקע שתחתיו, ואף אם היה בו עפר חו"ל, הרי כיון שיניקתו היא גם מקרקע א"י דינו כצומח בארץ.

ב. העפר שתחת הצמח בטל לקרקע שתחתיו, ואף אם היה בו עפר חו"ל, הרי עפר זה בטל לגבי הקרקע שתחתיו והוי אף הוא כא"י.

והנה הגר"ח בשאלתו ביאר כאופן הא' - דהצמחים גדלים מכח הקרקע שתחתיהם למרות ההפסק ביניהם. וע"ז הקשה מדוע אינו הוי כגדל מעפר א"י וחו"ל ויהא דינו טבל וחולין מעורבים, ומדוע הוכרע בזה דכולו כגדל מא"י ולא מעורב מא"י ומחו"ל.

אמנם אם יבואר כאופן הב' תוסר קושייתו מעיקרא, דכיון שאף העפר שתחת הצמח בטל לקרקע, הרי הוי כא"י ואין כל טעם לדונו כגדל בחו"ל.

ועל קושיית הגר"ח זו ביאר ה'אפיקי ים' בב' אופנים:

א. יניקת העפר הוי כמאן דליתא, ואין כאן יניקה מעפר חו"ל וקרקע א"י אלא רק יניקה מקרקע א"י, דעיקר היניקה הוא מהקרקע ולא מן העפר.

ב. ע"י הנקב בטל ממנו דין כלי לענין זרעים, והכל בטל אגב הקרקע. ובפשטות הוא כאופן הב' דלעיל דהעפר בטל אל הקרקע שתחתיו.

ושמא יש לומר דכקושיית הגר"ח גבי עציץ נקוב יש להקשות גם גבי עפר חו"ל הבא בספינה, דהרי לכאורה בזה יש יניקה מעפר חו"ל ועפר א"י גם יחד, והול"ל להיות 'טבל וחולין מעורבים', ובזה יש לתרץ כב' התירוצים שבאפיקי ים, כנ"ל.

וע"כ אולי יש לומר דלהמשנה למלך הוקשה קושיית הגר"ח, והוא ס"ל כתירוץ הב' - הכל בטל לגבי הקרקע, וע"כ ס"ל דאין חילוק בין עפר חו"ל לעפר א"י, שהרי מ"מ אזלינן בתר הקרקע שתחתיו, ואף העפר שבספינה בטל אליו. וכן משמע מהמש"ל "ועפר חו"ל שבא לא"י דינו כא"י ועפר א"י שבא לחו"ל דינו כחו"ל" דהעפר הולך אחרי הקרקע והמקום שתחתיו.

ומכח דברים אלו מצא המש"ל שענין זה 'מוכרח' מסוגיין, דמהא מוכח דלא אזלינן בתר העפר אלא בתר הקרקע, כנ"ל.

העולה הוא שישנה מחלוקת בין הריטב"א והמאירי להמש"ל, דלהריטב"א והמאירי יש חילוק אם העפר שבספינה הוא עפר חו"ל או עפר א"י, ואילו להמש"ל אין בזה כל חילוק כלל, והעיקר הוא הקרקע שתחת הספינה.



שיטת רש"י באומר כל נכסי לעבדי

הת' יחיאל מיכל שיחי' מרזל
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (ט, א): "תנן: הכותב כל נכסיו לעבדו - יצא בן חורין, שייר קרקע כל שהוא - לא יצא בן חורין; ר"ש אומר: לעולם הוא בן חורין, עד שיאמר כל נכסי נתונין לפלוני עבדי חוץ מאחד מריבוא שבהן".

רש"י: "עד שיאמר. סתם חוץ מדבר מועט, ולא יפרש מה הוא משייר, דהתם אמרינן דאחד מריבוא דקאמר - היינו עבד, ואיהו [האדון] לא חשיב ליה אלא כאחד מריבוא בנכסים, אע"ג דשוי טפי. ומדקאמר ר"ש לעולם הוא בן חורין, אשמעינן: [אפי'] היכא דלא קנה שאר נכסים - כגון שלא הזכיר שם הקרקע ששייר, דכתב ליה: "חוץ מבית כור קרקע", דהשתא לא קנה שום קרקע, דבכל חד וחד איכא למימר - היינו ההוא דשייר, אפ"ה הוא בן חורין".

והנה, התוספות (ד"ה לעולם) הקשו על רש"י: "קשיא, אע"ג דלא הזכיר שם קרקע, מ"מ קנה כל קרקע דאית ליה, אלא שיד העבד על התחתונה ויקח האדון לעצמו בית כור מעידית שבנכסים. כדתנן בפרק בית כור (ב"ב קז, ב): "חצי שדה אני מוכר לך" - ניח לו חצי שדהו" ומפרש התם, דלוקח נוטל כחוש דיד בעל השטר על התחתונה". ופליגי ארש"י וס"ל, דקנה העבד כל הנכסים חוץ מקרקע אחת, ומיהו אותה הקרקע ששייר האדון לעצמו לוקח מעידית, דהמוציא מחברו עליו הראי', וא"כ על העבד להביא ראי' שלא שייר לעצמו עידית.

והנה, צריך להבין¹:

¹ בביאור דברי רש"י נתבארו כמה דרכים:

א. הר"י מיגאש מבאר שרש"י ס"ל שהמוכר צריך לסיים ולהגדיר ללוקח בדיוק איזה חלק קונה. ואפי' אם לא בירר לו בדיוק, אלא אמר לו בכללות איזו קרקע ומידתה - קנה. ולכן בבבא בתרא דמיירי שאמר לו "שדה זו -

א. מהי סברת רש"י דמספק אינו מקבל כלום? ב. כיצד יתיישב פירש"י עם הגמ' בבבא בתרא?

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

ב"קובץ הערות" (אות קמה) חוקר בקניין שטר זה² ("הכותב כל נכסיו לעבדו"), די"ל בב' אופנים:

א. זהו שטר אחד שכולל הרבה קניינים, דהיינו: כל נכס ונכס מכלל נכסיו נקנה בקניין בפני עצמו, אלא שנכללו כל הקניינים בשטר אחד;

ב. זהו קניין אחד שקונה וכולל כל הנכסים, וכל נכס הוא חלק מהקניין.

וי"ל שזוהי סברת הפלוגתא בין רש"י לתוס':

רש"י ס"ל כאופן הא', וע"כ פירש דלא קנה כלום, דהיות ויש נכס אחד דלא קנה, וכל נכס נקנה בקניין בפ"ע, אזי על כל נכס בפ"ע יש ספק אם זהו הנכס דשייר (והמוציא מחברו עליו הראי'), וכן משמע מדיוק לשונו "דבכל חד וחד איכא למימר היינו ההוא דשייר".

משא"כ התוס' ס"ל כאופן הב', וע"כ פירש שאע"פ שפרט אחד לא קנה, מ"מ, שאר הנכסים קנה, דהא אין ספק על כל נכס בפ"ע, אלא הספק הוא על קרקע אחת מתוך כל

חצי ממנה", הנה אע"פ שלא סיים לגמרי, מ"מ כיון שסיים גדר כל שהוא – סגי. משא"כ בסוגיין לא סיים לו כלל.

[ובמגיד משנה (וכן בשיעורי ר' שמואל) הקשו על ביאור זה, ע"ש].

ב. הפנ"י מבאר, שהיות וקניין שטר ילפינו מ"ספר מקנה", א"כ צריך שיהי' הכל בדומה לספר, היינו שבשעת המכירה יהא ברור מה בדיוק קונה, ולכן בסוגיין שקונה (רק) בשטר ולא מוגדר בברור מה קנה – לא קנה. משא"כ בב"ב, אע"פ שלא קנה בשטר, יכול לקנות בעוד קניינים: כסף, חליפין וכיו"ב. וע"כ אע"פ שלא מוגדר בברור מה קנה – קנה).

² הערת המערכת: ביאורו של ה'קובץ הערות' נידון בקובץ זה בכ"מ – עיין 'בענין פלגינן דיבורא' וב'ביאור שיטת הר"י מיגאש במחלוקת ר"ש ור"מ'.

הקרקעות, וכיון שלקח האדון קרקע אחת (עידית, דממון המוטל בספק - המוציא מחברו עליו הראי', כנ"ל), מקבל העבד כל שאר הקרקעות.

ועפ"ז לא יקשה לרש"י מב"ב, דהכא מיירי בנכסים רבים, ומספקא לן על כל אחד ואחד אם זהו ששייר ולא קנה או ש"לאו היינו ההוא דשייר" וקנה, ומספק לא קנה כלום. משא"כ בבבא בתרא מיירי על נכס אחד (שנקנה בקניין אחד), והיות דמספקא לן איזה חצי קרקע קנה - יד בעה"ב על העליונה [דהמוציא מחברו עליו הראי'].

ולחביבותא דמילתא יש להוסיף, דמשיטת רש"י יש ללמוד הוראה בעבודת ה': יש לשלול הרע בתכלית בלי שום נתינת מקום, שכן כאשר "משיירים" ונותנים מקום ליצה"ר אפי' בפרט אחד - הרי הוא מכניס את כל העניינים לספק (גימטריא 'עמלק') וקרירות.



יגיעה כתנאי ל'יחוד הנפלא' הנפעל בלימוד התורה

הת' מרדכי שיחי' סטמבלר
תלמיד בישיבה

א.

בתניא¹ פ"ה מבאר את מעלת לימוד התורה על קיום המצוות: "והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה. וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה", יחוד של "המושכל עם השכל והמשכיל".

ויש לעיין האם בכדי לפעול יחוד נפלא זה ד"המושכל עם השכל והמשכיל" דרושה יגיעה בלימוד התורה, דהרי כתוב בתחילת הפרק "שלומדה היטב בעיון שכלו עד שנתפסת בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים" דבפשטות זהו מכוון ליגיעה בתורה, או שסגי בזה ששכלו תופס את המושכל גרידא ללא יגיעה כלל, וגם בזה נעשה יחוד של "המושכל עם השכל והמשכיל"²?

והנה בלשון התניא לא כתוב במפורש שצריך יגיעה³, ובפרט כלשון כ"ק אדמו"ר בהתוועדות מוצ"ש פ' בשלח י"א שבט תשכ"ח (סכ"ב) ש"רואים במוחש, שיש כאלו

¹ תודתי נתונה לאבי מורי הרה"ח ר' מאיר צבי (בר"ז) סטמבלר שליט"א שיגע רבות על הערה זו, ואשר לא היתה יוצאת בלעדיו.

² וצ"ע אם מ"ש בתניא פ"ה "מה שאפשר לו לתפוס ולהשיג מידיעת התורה, איש כפי שכלו וכוח ידיעתו והשגתו" הוא שיעור למטה.

³ העיון דלקמן אינו בהמבואר בפ"ה בתניא, אלא כענין כללי גבי היחוד הנפלא דלימוד התורה.

שלומדים תורה ללא יגיעה, ומי שהוא בעל כישרונות טובים, ואין לו עניינים המבלבלים, יכול להצליח ולהשיג ידיעות רבות בתורה, מבלי להתייגע".

והנה מאותה ההתועדות משמע שיש קשר בין "יחוד המושכל עם השכל והמשכיל" לבין "מציאה", דרך באם יהיה 'געתי' אזי יגיע לידי 'מצאתי', ומדגיש כ"ק אדמו"ר שמדובר ביגיעה שיוצא מהגבלותיו.

ואלו דברי כ"ק אדמו"ר:

"ואם כן גם לאחרי שהקב"ה נותן לו את התורה, הרי היא עדיין תורתו של הקב"ה, ועדיין לא נעשה היחוד של המושכל עם השכל והמשכיל על ידי ההבנה וההשגה בתכליתה; ולהגיע לזה, אי אפשר (לכאורה) גם על ידי יגיעה, כי ככל שתגדל יגיעתו, הרי זו יגיעה של נברא מוגבל, ואין ביכלתו "ליקח" ענין שאינו בהגבלה..."

ואילו כאן - הנה "תורתו" "נתן לנו" ובאופן שכאשר לומד "למיגרס", נקראת "תורת ה'", וגם על זה מברך ברכת התורה, אבל עדיין אינה "נקראת על שמו"; וכדי שתהא "תורתו" - הרי זה רק באופן של מציאה שלא בערך היגיעה.

אבל אימתי מזמינים לו את המציאה - כאשר ישנו ענין היגיעה: "געתי ומצאתי"; וללא יגיעה - לא יתכן ש"בתורתו יהגה", ותהיה "נקראת על שמו"...

וטעם הדבר - מובן בפשטות: כדי שהקב"ה יתן לו את התורה באופן שתהא "נקראת על שמו", צריך להיות אצלו מעין הענין שרוצה לקבל. ולכן, כל זמן שהוא מוגבל, וגם לימודו הוא לפי שכלו והבנתו, כך שלא יצא מהגבלותיו - הרי זה ענין שלא בערך יותר מאשר "פילא דעייל בקופא דמחטא"; ...

ורק כאשר יוצא מהגבלותיו כפי שהדבר ניכר בענין היגיעה, שמתייגע בלימוד התורה יותר מרצונו, יותר מההתמדה שמצד הטבע, וכפי שמבאר רבינו הזקן דברי הגמרא במסכת חגיגה אודות מעלת - מי ששונה פרקו מאה פעמים ואחד, לגבי מי ששונה פרקו מאה פעמים בלבד (כפי שהיתה הרגילות ביניהם), מפני שזהו יותר מרגילותו, כה"משל משוק של חמרים שנשכרים לעשר פרסי בזווא, ולאחד עשר פרסי בתרי זוזי, מפני שהוא

יותר מרגילותם", שלכן "זאת הפעם המאה ואחת היתירה על הרגילות שהורגל מנעוריו, שקולה כנגד כולן ועולה על גביהן ביתר שאת ויתר עז כו"

הנה יגיעה זו לשבור את טבעו, שעל ידה יוצא מהגבלתו, ופועל בעצמו תנועה שלמעלה מהגבלה [ואף על פי שלגבי זולתו שמתייגע שלא בערך יותר, נחשבת יגיעה זו להגבלה, הנה אצלו הרי זה היפך טבעו] - פועלת את ענין המציאה בנוגע לתורה ("מצאתי"), שתורתו של הקב"ה תהיה "נקראת על שמו, "בתורתו יהגה".

כה דברי כ"ק אדמו"ר בהתוועדות הנ"ל.

העולה מהנ"ל הוא, שדרושה יגיעה בלימוד התורה, ובלימוד גרידא אין כדי להגיע ליחוד "המושכל עם השכל והמשכיל".

וצ"ע אם יש מקום לאמר כי בשיחה זו אינו מסביר את פ"ה אלא מדבר בענין אחר (תורת הוי' שעדיין אינה נקראת על שם הלומד - ותורתו שנקראת על שמו של הלומד) ורק דרך אגב הזכיר את "היחוד של המושכל עם השכל והמשכיל" - לשון הדומה ללשון פ"ה בתניא אך לא ממש לשון התניא, או שי"ל שיש להוכיח משיחה זו גם הפירוש בפ"ה בתניא ואכמ"ל.

ב.

והנה, באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ג ע' קכב כותב: "ומה שהעיר בתניא פ"ה שכתוב שם: "השכל תופס כו' והמושכל נתפס כו'... בלימוד התורה זהו באמת חידוש גדול למאד דגם הלומד שלא לשמה ואפילו זה שעליו נאמר ולרשע אמר אלק' מה לך לספר חקי ונעשית לו סם המות הנה בכ"ז אם רק שכלו תופס כו' הרי המושכל נתפס כו' ונעשה דם ובשר כבשרו ולהעיר ג"כ מהל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ג".

משמע לכאורה שגם אצל רשע שלומד שלא כראוי נפעל יחוד של "המושכל עם השכל והמשכיל", מאידך משמע שלא פשיטא ליה שכל מי שלומד ומשיג "אם רק שכלו תופס כו' הרי המושכל נתפס כו' ונעשה דם ובשר כבשרו כו'" נפעל בו היחוד, ולפ"ז לכאורה בפשטות י"ל שיש כמה תנאים לפעול את היחוד הנ"ל כגון:

א. ללמוד בעיון ויגיעה - "לשבור את טבעו, שע"י שיוצא מהגבלתו, ופועל בעצמו תנועה שלמעלה מהגבלה".

ב. ללמוד ביר"ש - "זכה נעשית לו סם חיים".

וע"ז כותב הרבי באג"ק: "זהו באמת חידוש גדול למאד" שאף שבפשטות י"ל שאצל הלומד תורה שלא לשמה ובפרט זה שעליו נאמר "ולרשע אמר אלק' מה לך לספר חקי" ו"נעשית לו סם המות", לא נפעל אצלו היחוד הנפלא, הנה אדמוה"ז מחדש בפ"ה בתניא "חידוש גדול למאוד" ש"אם רק שכלו תופס כו' הרי המושכל נתפס כו' ונעשה דם ובשר כבשרו כו'".

אמנם, בסיום האג"ק כותב כ"ק אדמו"ר: "ולהעיר ג"כ מהל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ג" ושם כותב אדה"ז על לימוד תורה של רשע: "אבל אם אינו מקיים מה שלומד נקרא רשע ועליו אמר הכתוב ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי וגו' וכל תלמיד חכם המזלזל במצות ואין בו יראת שמים הרי הוא כקל שבצבור וגרוע מעמי הארץ שזדונות נעשים להם כשגגות ולזה נעשים שגגות כזדונות ועליו אמרו חכמים לא זכה נעשית תורתו לו סם המות..".

"וכך אמרו חכמי הקבלה שכל התורה ומצות שאדם עושה בעודו רשע אף שמוסיף כח בקליפות לפי שעה מכל מקום כשיחזור אח"כ בתשובה בגלגול זה או בגלגול אחר כמ"ש כי לא ידח ממנו נידח אזי מוציא מהקליפה כל התורה והמצות וחוזרים לקדושה בחזרתו. ולפיכך אין לו למנוע מלעסוק לעולם".

ואולי י"ל שלפי"ז יוצא שבלימוד של רשע כל זמן שלא עשה תשובה באמת אין את היחוד הנ"ל ורק "כשיחזור בתשובה בגלגול זה או אחר כמ"ש כי לא ידח ממנו נידח אזי בחזרתו מוציא מהקליפה כל התורה והמצות וחוזרים לקדושה בחזרתו" אזי יפעל את היחוד הנ"ל? וצ"ע.



מציאה – האם נחשבת מעשה ידיים?

הת' שניאור זלמן שיחי' סלונים
תלמיד בישיבה

א.

איתא במתני' דב"מ (דף י"ב ע"א): "מציאת בנו ובתו הקטנים... הרי אלו שלו. מציאת עבדו ושפחתו העברים... הרי אלו שלהן". ונחלקו האמוראים בגמ' בטעמם של שני הדינים דלעיל.

בתחילה מבאר הגמ' את טעם מציאת הקטן ששייכת דווקא לאביו: "אמר שמואל מפני מה אמרו מציאת הקטן לאביו? שבשעה שמוצאה מריצה אצל אביו, ואינו מאחר בידו". דמכיוון שהקטן מוליך את כל מציאותיו לאביו ולא משאירם אצלו, אז כשהוא מגביה מציאה, הוא מגביה זאת לצורך אביו (שאביו יקנה זאת)¹. וא"כ לפי שמואל, אין לקטן דין זכיה לעצמו².

וממשיכה הגמ': "ופליגא אדר' חייא בר אבא, דאמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לא גדול גדול ממש, ולא קטן קטן ממש. אלא גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן, קטן ואינו סמוך על שולחן אביו זהו גדול". וממילא לשיטתו, זה שנקטה המשנה בלשון 'קטן' ו'גדול' זה לא קטן וגדול כפשוטו, אלא תלוי בסמיכות הבן על שולחן אביו (האם אביו מפרנס אותו או לא): דאם הבן אינו סמוך על שולחן אביו, אז מציאתו לעצמו, ואפי' בקטן (דזהו 'גדול' שנקטה המשנה, שמעשיו לעצמו). אך אם הבן סמוך על שולחן אביו

¹ עפ"י הסבר רש"י התם. אך ראה בריטב"א שביאר באופן אחר (עפ"י דברי הגמ' שלפנ"ז): דמכיוון שרבנן תיקנו שיש מציאה לקטן מפני דרכי שלום, אז גם תיקנו שהגבהת מציאה של קטן תחשב כהגבהת אביו. והאריכו בכך האחרונים וע"ש באריכות.

² והאריכה שם הגמ' בביאור שיטתו של שמואל על הא דלקטן אין דין זכיה, שזהו דווקא לפי התנא דמתני' (הסובר דמציאת קטן לאביו). אך משא"כ שמואל בעצמו לא סבירא ליה הכי, ומוכיחה זאת הגמ' ממקום אחר.

(דזהו 'קטן' שנקטה המשנה, שמעשיו של אביו), אז מציאתו שייכת לאביו, כיוון שאם הוא לא יביא את מציאתו לאביו תיווצר איבה בינו לאביו (שאביו לא ימשיך לפרנסו).

וכן פסק השו"ע להדיא (חו"מ סי' ע"ר, סעיף ב'): "מציאת בנו ובתו הסמוכים על שולחנו, אף על פי שהם גדולים, ומציאת בתו הנערה אף על פי שאינה סומכת על שולחנו... הרי אלו שלו. אבל מציאת בנו שאינו סומך על שולחנו, אף על פי שהוא קטן... אינם שלו". וכן פסק הרמב"ם במפורש³.

משא"כ לשיטת שמואל, ש'קטן' ו'גדול' שנקטה המשנה זה בדווקא. ולא שייך טעם האיבה במציאת קטן, אלא "מציאתו לאביו" מטעם אחר, כנ"ל.

ב.

לאחמ"כ ממשיכה הגמ' בביאור המשך דברי המשנה: "מציאת עבדו ושפחתו העברים הרי הוא של עצמן". ושואלת ע"כ הגמ': "אמאי, לא יהא אלא פועל, ותניא מציאת פועל לעצמו. במה דברים אמורים בזמן שאמר לו נכש עמי היום עדור עמי היום, אבל אמר לו עשה עמי מלאכה היום מציאתו לבעל הבית". ומוכח, דכששכר בעה"ב את העבד לסתם מלאכה (כבמשנתינו) אז הוא כשכיר בעלמא, ומציאתו היא של בעל הבית. ומדוע פוסקת כאן המשנה דעבד קונה את המציאה לעצמו?

ומתרצת הגמ': "אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, הכא בעבד נוקב מרגליות עסקינן שאין רבו רוצה לשנותו למלאכה אחרת".

דבמשנה מדובר על עבד שהוא נוקב מרגליות, והאדון לא רוצה שהעבד יתבטל ממלאכתו כדי להגביה מציאה, מפני שבד"כ ערך המציאה הוא פחות מהערך של ניקוב מרגליות, ואם העבד יתבטל ממלאכתו כדי להגביה את המציאה אז יהיה הפסד לאדון (ואם בכ"ז העבד הגביה מציאה באמצע מלאכתו, אז הוא יצטרך לשלם לאדונו את שכר ביטול המלאכה). אך אם אירע מקרה שהעבד הגביה מציאה שערכה הוא יותר מערך

³ רמב"ם הל' גזילה ואבידה, פ"ז הי"ג.

ניקוב מרגליות, אז פוסקת כאן המשנה דבכזה מקרה "הרי הוא של עצמן", והעבד לא צריך להביא את המציאה לאדונו.

וממשיכה הגמ' בביאור נוסף: "רבא אמר במגביה מציאה עם מלאכתו עסקינן": דבגלל שהעבד לא ביטל כלום מהמלאכה. אלא, הגבהת המציאה הייתה אגב מלאכתו, אז הוא קונה את המציאה לעצמו.

ו"רב פפא אמר כגון ששכרו ללקט מציאות. והיכי דמי דאקפי אגמא בכוריי". דמ"ש שמציאת העבד לבעה"ב זה רק ששכרו במפורש לכך⁴ (וכדוגמא שמביא מנהר). אך במשנתנו לא מדובר בכזה מקרה, ולכן המציאה היא שייכת לעבד⁵.

ג.

וביארו במפרשים את סברות טעמי מחלוקת האמרואים בנוגע למציאת עבד. ומחלוקתם תלויה בדיון: האם מציאה היא מעשה ידיים – מלאכה גמורה, או לא?

דלשיטת ר' יוחנן (ורבא), מציאה נחשבת מעשה ידיים. ולכן: כשהעבד מגביה מציאה, אז צריך שלא ייגרם בכך שום ביטול באמצע מלאכתו, כי הגבהת המציאה עצמה היא מלאכה ממש. ולכן, רק כשהעבד מגביה את המציאה באופן שלא נגרם הפסד לאדון מביטול מלאכתו (או שמדובר בעבד נוקב מרגליות שמצא מציאה ששווה יותר ממלאכתו. או בעבד שהגביה את המציאה אגב מלאכתו), אז המציאה שייכת לעבד ולא לאדון, כי לא היה ביטול מלאכת העבד בהגבהת המציאה.

משא"כ לשיטת רב פפא, הגבהת המציאה אינה נחשבת מעשה ידיים (שזה סתם הקראה שהגיעה שאדם מצא והגביה באמצע הדרך, אך לא גדר מלאכה). ולכן, צריך שהאדון יאמר לעבד בפירוש שהוא שוכר אותו בשביל ליקוט מציאות (כ"אקפי אגמא בכוריי"), שרק אז המציאה שייכת לאדון. אך כשהאדון לא אמר במפורש לעבד שהוא

⁴ וכן פסק השו"ע בסי' ע"ר, סעיף ג'. וברמב"ם הל' שכירות, פ"ט הי"א.

⁵ וראה שם בתוס' (ד"ה: "ששכרו ללקט מציאות") דמסביר את הברייתא של "מציאת פועל לעצמו" עפ"י שיטת רב פפא: דרק במלאכה שהיא 'נכש עמי', עדור עמי – היום' (דאינה בענין מציאות), אז המציאה היא של הפועל. אך כשהאדון אמר לפועל 'עשה עמי מלאכה היום' וזה מלאכה של מציאות, אז המציאה היא של בעה"ב.

שוכר אותו בשביל ליקוט מציאות (כגון: "נכש עמי – עדור עמי"), אז המציאה שייכת לעבד.

ד.

ואולי יש להוסיף עפ"י ביאור המפרשים הנ"ל, דר' יוחנן אזיל לשיטתו גם במחלוקת שלפנ"ז בנוגע למציאת קטן, ושמואל סובר כשיטת רב פפא:

דלשיטת שמואל מציאה היא לא מעשה ידיים – כרב פפא. ולכן לא שייך איבה בקטן, מפני שזה לא מלאכה שהוא צריך להביאה לאביו מחשש שתיווצר ביניהם איבה, אלא זה סתם הקראה שהקטן מצא בדרך. וא"כ: טעם המשנה על הא דמציאת קטן שייכת לאביו זה מפני "שבשעה שמוצאה מריצה אצל אביו ואינו מאחר בידו". (ולכן 'קטן' ו'גדול' שכתובים במשנה זה קטן וגדול ממש, ולא תלוי בסמיכותם על שולחן אביהם).

משא"כ ר' יוחנן סובר כשיטתו, דמציאה היא מעשה ידיים ונחשבת לגדר מלאכה גמורה. ולכן: אם הקטן לא יוליך את המציאה לאביו עלול להיווצר ביניהם איבה (דקטן הסמוך על שולחן אביו צריך להביא את כל מלאכתו לאביו⁶), ומפנ"ז תיקנו רבנן שמציאת הקטן שייכת לאביו. וא"כ: 'קטן' ו'גדול' שכתובים במשנה זה לא קטן וגדול ממש, אלא תלוי האם סמוכים על שולחן אביהם (דאז עלול להיווצר ביניהם איבה). וממילא רואים במפורש דר' יוחנן אזיל לשיטתו גם הכא דמציאה נחשבת מעשה ידיים גמור.

ה.

ויש להמתיק כל הנ"ל עפ"י מחלוקת רש"י ותוס' התם בסוגיא: דנחלקו רש"י ותוס' בטעם הדין דמציאת קטנה לאביה. דרש"י כתב (ד"ה: "מציאת בנו ובתו הקטנים כו"):

⁶ ויש לעיין בלשונו הק' של אדמוה"ז, דכתב בשולחנו (חו"מ, הל' הפקר והשגת גבול, ס"ט): "מציאת בנו ובתו הסמוכים על שולחנו אף על פי שהם גדולים, הרי היא שלו – חכמים תקנו לו מפני דרך שלום הואיל וזנן משלו. אבל אם אין בנו סמוך על שולחנו אף על פי שהוא קטן מציאתו לעצמו... אבל בתו עד שתיבגר מציאתה לאביה אף על פי שאינה סמוכה על שולחנו, וכן מעשה ידיה. וכן מציאת אשתו ומעשה ידיה". ונראה מפורש, דבהנוגע לבתו ואשתו פסק אדמוה"ז מפורש דמעשה ידיהם שייך לאבא/לבבל. משא"כ בבנו (הסמוך על שולחנו) לא כתב אדמוה"ז בנוגע למעשה ידיו האם הם של הבן או של אביו. וצ"ע.

"בתו הקטנה ילפינן לה מקראי דקטנה ואף נערה כל שבח נעוריה לאביה". דמפני שכתוב בפסוק "בנעוריה בית אביה" – שכל שבח נעורים לאביה, אז גם מציאת הקטנה שייכת לאביה.

משא"כ התוס' סובר (ד"ה: "רבי יוחנן אמר לא גדול גדול ממש"): "ובתו אפילו נערה ואינה סמוכה על שולחן אביה מציאתה לאביה משום איבה, דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין כדאמר בפרק נערה". דמפני דבקטנה יש איבה, לכן תיקנו שמציאתה לאביה?⁷

וצריך להבין את סברת המחלוקת ביניהם, וכן מדוע רש"י לא סובר כשיטת התוס' (שפירושו מובן יותר ע"ד הפשט)?

אלא דעפ"י כל הנ"ל יש להסביר דרש"י ותוס' חולקים במחלוקת הנ"ל - האם מציאה היא נחשבת מעשה ידיים או לא: דרש"י סובר כשיטת שמואל, דמציאה אינה מעשה ידיים (וסבירא ליה לרש"י דמציאת קטנה נלמדת מפסוק). ולכן רש"י לא למד כשיטת התוס', מפני שלפי רש"י גם באם הקטנה לא תביא את מציאתה לאביה לא שייך בה שום איבה, מפני שמציאתה אינה נחשבת גדר מלאכה. ורק מלאכת הקטנה ממש שייך לאביה.

משא"כ תוס' סובר כשיטת רבי יוחנן, דמציאה היא כן מעשה ידיים. ולכן אם קטנה לא תביא את מציאתה לאביה, אז יהיה איבה בינה לבין אביה, משום דקטנה צריכה להביא את כל מלאכתה לאביה, ומציאה היא גם נחשבת מלאכה.

וברור ומובן כל סברות המחלוקת.



⁷ ותוס' אינו מקבל את שיטת רש"י, ומקשה עליו: דהגמ' בכתובות (מ"ו ב) אומרת: דלא ניתן ללמוד מהפסוק "בנעוריה בית אביה" בנוגע לדיני ממון מפני שהפסוק מדבר בנוגע לדיני איסור - הפרת נדרים. וא"כ כיצד למד רש"י מהפסוק הנ"ל דין בנוגע למציאה, שהרי מציאה היא דין ממון? וראה ב'בית אהרן' שתי' את שיטת רש"י, וע"ש בביאורו.

בענין החילוק בין 'ידענו' ל'בפני נכתב ובפני נחתם'

הת' יצחק שיחי' סנדומירסקי
תלמיד בישיבה

א.

סוגיית הגמרא והעיון בה

איתא במסכתין גיטין (ב, ב) בענין המביא גט ממדינת הים שצריך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם' " רבה אמר לפי שאין בקיאתין לשמה, רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו", ובהמשך "מאי בנייהו? . ממדינה למדינה בארץ ישראל (דסלקא דעתא השתא דלא שכיחי שיירתא לרבה דלא חייש לעירעורא דנימא מזוייף הוא לא בעי למימר הואיל ובקיאתין כל בני ארץ ישראל לשמה לרבא בעי למימר דהא אין שיירות מצויות. רש"י)".

ובגמרא (ד, ב) מקשי בשיטת רבא "הא ממדינה למדינה בארץ ישראל לא צריך, לרבה ניחא לרבא קשיא! . . לעולם ממדינה למדינה בארץ ישראל נמי לא צריך דכיון דאיכא עולי רגלים מישכח שכיחי, תינח בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מאי איכא למימר? כיון דאיכא בתי דינין דקביעי מישכח שכיחי".

ומוסיפה הגמרא ומקשה בשיטת רבה "תנן רבן שמעון בן גמליאל אומר אפילו מהגמוניא להגמוניא ואמר רבי יצחק עיר אחת היתה בארץ ישראל ועססיות שמה והיו בה ב' הגמוניות שהיו מקפידין זה על זה לפיכך הוצרכו לומר מהגמוניא להגמוניא, לרבא ניחא לרבה קשיא", ומתוצי "רבה אית ליה דרבא! (דממדינה למדינה בארץ ישראל היכא דקפדי ולא שכיחי עדים צריך למימר אבל רבא לית ליה דרבה דאי שכיחי עדים לא חיישינן לאין בקיאתין דכולהו בקיאתין. רש"י)".

ובתוס' (ד"ה 'רבה') הקשה: "וא"ת אמאי צריך לרבה בפני נכתב מהגמוניא להגמוניא והא רבה לא חייש לאיחלופי כיון דידענו לא מהני", ותירץ "דמתחילה לא היו מתקנין בפני נכתב משום איחלופי אבל כיון דתקינו משום לשמה במדינת הים תקנו שיאמר בכל מקום אף בארץ ישראל".

ויש לעיין בדבריו, מדוע באמת בענין 'קיום' לא מהני אמירת 'ידענו', דמהי הסברא בדבר זה.

ב.

ביאורי הקושיא המובאים בתוס'

ויש לבאר בהקדים הא דאיתא בגמרא לקמן "תנן המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו . . . לרבא ניחא לרבה קשיא, הכא במאי עסקינן לאחר שלמדו", ומוסיפה הגמרא להקשות "אי הכי יכול נמי? גזירה שמא יחזור דבר לקולו".

ובתוס' נדרש לביאור קושיית הגמרא 'אי הכי יכול נמי?', וביארה בארבעה אופנים:

א. פירוש ר"ת: לרבה, אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' עדיפה על פני קיום בחותמיו, דבזה מעיד גם שנעשה לשמה, ואחר שלמדו ואף ביכול סגי בקיום חותמיו, מדוע צריך אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' ולא די בקיום הרגיל שע"י החתימות.

ב. פירוש ר"י: אחר שלמדו, כאשר אין צריך לקיום השטר ס"ל לרבה דאין צורך כלל באמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם', דבזה החשש הוא רק מדין לשמה, ואחר שלמדו אין חוששין לזה עוד.

ג. פירוש רש"י 'מתחילה': הקושיא היא להו"א דרבה לית ליה דרבא, וס"ל רק דין לשמה, וא"כ מדוע יכול צריך לאמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' לאחר שלמדו.

ד. אופן נוסף הנשלל בתוס': אף יכול לא יצטרך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם' אחר שלמדו, דלרבה ד'ידענו' לא מהני אין חשש דאיחלופי, ואין טעם לאמירת 'בפני נכתב

ובפני נחתם'. אמנם דוחה זאת התוס' דהרי לקמן מוכח דכיון שתיקנו 'בפני נכתב ובפני נחתם' משום לשמה, מודה דצריך לאומרו אפילו אחר שלמדו משום איחלופי.

ג.

עיון בפירוש רש"י המובא בתוס' ויסודות טעמו

יש להוסיף דהא דרש"י שהובא בתוס' פירש דשאלת הגמרא היא קודם ענין 'רבה אית ליה דרבא', היינו משום שביאר דלמסקנא אין עדיפות בקיום החתימות על אמירת השליח, וע"כ אין לומר ששאלת הגמרא היתה אחר המסקנא ד'רבה אית ליה דרבא', דא"כ מדוע יתקיים בחותמיו ולא באמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם'.

וע"כ הוכרח רש"י לבאר ששאלת הגמרא באה על ההו"א ד'רבה לית ליה דרבא', ובזה שפיר יש עדיפות ל'בפני נכתב ובפני נחתם' על קיום, דהרי בזה לרבה אין ענין קיום כלל.

ולפי"ז עולה דרש"י ס"ל ביסוד המובא קודם לכן בתירוצו של הר"ת בתוס', דאין לקיום החתימות עדיפות על אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם'. דאילו לתירוץ ר"ת שפיר ישנה מעלה באמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' על קיום החתימות.

ד.

העמקת העיון בביאורי ר"ת ורש"י המובאים בתוס'

יש לעיין מהי סברת הר"ת דבקיום החתימות יש מעלה על אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם', דמשום כן בעינן דאף יכול יהא סגי בקיום בלבד ולא באמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם'.

ובמהר"ם שיף תירץ דקודם שלמדו לא הועיל קיום החתימות אלא רק אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם', ומשום זה ס"ל דאף אחר שלמדו לא יועיל קיום החתימות, וע"ז הקשתה הגמרא דאם איירי באחר שלמדו, א"כ אף ביכול סגי בקיום חותמיו ומהי העדיפות באמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם'.

וא"כ כן הוא גם אחר המסקנא ד'רבה אית ליה דרבא', דאפילו דאף רבה ס"ל דצריך קיום, מ"מ אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' עדיפה על קיום החתימות, ו'ידענו' לא מהני.

אמנם לפירוש רש"י דס"ל שאין עדיפות לקיום החתימות על אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם', הרי כן הוא גם במסקנא ד'רבה אית ליה דרבא', דכאשר צריך רק לקיום השטר סגי באמירת 'ידענו' ואין צריך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם'.

וכתוצאה מהחילוק בענין 'אי הכי יכול נמי' האם ישנה עדיפות ל'בפני נכתב ובפני נחתם' על קיום החתימות, עולה דישנו חילוק בתשובת הגמרא 'הכא במאי עסקינן לאחר שלמדו', דלרש"י היינו דכעת אין עדיפות כלל ל'בפני נכתב ובפני נחתם' על קיום החתימות, דשניהם שווים בענינם שהוא לקיום השטר (דלענין לשמה לא חיישינן), ואילו לתוס' גם אחר שלמדו יש ל'בפני נכתב ובפני נחתם' עדיפות על קיום החתימות, אמנם אין עדיפות זו באה לייחוס בפועל.

(ויש להעיר שבוזה גם תבואר מחלוקת רש"י ותוס' בביאור שאלת הגמרא "אלא מאי בינייהו", דלרש"י קושיא זו היא גם על הביאור הראשון שבגמרא שם, ואילו לתוס' זוהי קושיא רק על המסקנא, דהיות ורש"י ס"ל דלרבה כאשר אין צריך לשמה סגי ב'ידענו', ע"כ אין שינוי בין תירוץ הגמרא בה"א למסקנא, ואילו התוס' דס"ל ד'רבה אית ליה דרבא' אינו שמסכים עם רבא אלא סברה חדשה שגם בקיום לא סגי ב'ידענו' וצריך לאמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם', ע"כ קושיית הגמרא היא רק על מסקנא זו ולא על ההו"א).

ה.

יסוד המחלוקת דלעיל

ויש לומר דמחלוקת זו מבוססת על מחלוקת רש"י ותוס' בענין 'ידענו', דלרש"י "מה לי בפני מה לי יודע אני", ואילו לתוס' "אטו כי אמרי ידענו שנים מעלמא שיקימו גט זה מי לא מהימני" (עיי' בקובץ 'קרית מלך רב' גליון צ"ג עמ' 121, דשם הארכתי לבאר בנדון, יעו"ש), דלרש"י עד אחד נאמן לומר שמכיר החתימות משום שלרבא אין חילוק בין 'בפני נכתב ובפני נחתם' לקיום החתימות ('ידעתי'), ואילו לתוס' דוקא תרי עדים

נאמנים בזה, שהרי בהם לא חיישינן שישקרו, משא"כ ב'פני נכתב ובפני נחתם' שסגי בעד אחד.

ובזה יש לומר שחולקים גם גבי החשש ד'אתי לאיחלופי', דלרש"י היינו דחיישינן שמא יבואו לטעות בשטרות אחרים שיועיל עד אחד, היינו טעם חיובי לחשש, ואילו לתוס' זהו רק טעם להסרת החילוק ביניהם.

ובתוס' ד"ה 'מאן תנא' כותב דלרבה לא מהני 'ידענו', וליכא למימר דהוא משום חשש דאיחלופי כנ"ל, דכיון שצ"ל 'בפני נכתב ובפני נחתם' מדין לשמה, לא אתי לאיחלופי. אמנם כל טעם זה הוא רק בשיטת התוס' דשמא איחלופי הוא רק הסרת הטעות, וכשיש חילוק ביניהם – דאמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' מדין לשמה, לא אתי למיטעי.

משא"כ לרש"י ד'ידענו' הוא טעם חיובי לאיחלופי בין גט לשאר שטרות דבשניהם יהיה סגי בעד אחד, אזי אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' אין בה מעלה, כיון שכבר יש טעם לדמות ביניהם.

.1

'לשיטתייהו' דרש"י ותוס' ע"פ הדברים דלעיל

וכעין זה אפשר לומר גם בתוס ד"ה 'אתי לאיחלופי' (ג, א) דמקשה "כיון דאין צריך לומר בפני נכתב אלא משום איחלופי אמאי פסיל בריש פ"ב (לקמן דף טו, א) בפני נכתב חציו אחרון טפי מחציו ראשון", דכיון שלתוס' אתי לאיחלופי הוא רק טעם לאי הבדל בין גט לשאר שטרות, ע"כ סגי בהבדל מסוים לחלק ביניהם, ולמאי נפק"מ איזה חציו בגט ראה. ובזה עונה התוס' דהחציו השני אינו נחשב כלל, עיי"ש.

משא"כ לרש"י שאיחלופי הוא טעם חיובי לטעות ביניהם, לא סגי בראיית כתיבת החציו השני, כיון שבזה אתי למיטעי בינו לשאר שטרות, דוודאי שהחציו הראשון יש בו יתרון על החציו השני, שהוא עיקר הגט, וע"כ לרש"י סגי בזה לשלול הטעות ד'איחלופי'. אמנם לתוס' לא די שיש בו איזו חשיבות אלא צריך שלא יהא נחשב כלל, ורק בזה פוסלים הרואה את החציו השני.



שיטת רש"י ותוס' בסוגיא דפלגינן דיבורא

הנ"ל

א.

הצעת הסוגיא

איתא במסכתין (ח, ב – ט, א) "ת"ר עבד שהביא גיטו (ממדינת הים), וכתוב בו עצמך ונכסי קנויין לך - עצמו קנה (דנאמן), נכסים לא קנה (דאינו נאמן וצריך קיום בעדים). איבעיא להו: כל נכסי קנויין לך, מהו?".

ופרש"י: כל נכסי מהו. מי אמרינן עצמך ונכסי תרי דבורי נינהו, אבל כל נכסי כיון דבחד דיבורא אתו ליה שחרור עצמו ומתנת נכסים, כדקיימא לן לקמן: "הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין" שהוא בכלל נכסים – הילכך, אי מהימן אהאי מהימן אהאי, [וקנה שתייהם] דלא פלגינן דיבורא, או דלמא פלגינן [וקנה רק את עצמו ולא את הנכסים].

ובהמשך הגמ' "אמר אביי: מתוך שקנה עצמו קנה נכסים. א"ל רבא: בשלמא עצמו ליקני, מידי דהוה אגט אשה, אלא נכסים לא ליקני, מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא!

הדר אמר אביי: מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו. א"ל רבא: בשלמא נכסים לא ליקני, מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא, אלא עצמו ליקני, מידי דהוה אגט אשה! אלא אמר רבא: אחד זה ואחד זה - עצמו קנה, נכסים לא קנה.

א"ל רב אדא בר מתנה לרבא: כמאן (כמי אתה סובר)? כר"ש דאמר פלגינן דיבורא, דתנן: הכותב כל נכסיו לעבדו - יצא בן חורין, שייר קרקע כל שהוא - לא יצא בן חורין; ר"ש אומר: לעולם הוא בן חורין, עד שיאמר כל נכסי נתונין לפלוני עבדי חוץ מאחד מריבוא שבהן (ראה לקמן פירושי רש"י ותוס' כיצד משמע מדברי ר"ש דפלגינן דיבורא);

ו(הרי אין הלכה כמותו ד) האמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: אע"פ שקילס רבי יוסי את רבי שמעון, הלכה כר' מאיר; דתניא: כשנאמרו דברים (של ר"ש) לפני ר' יוסי, קרא עליו המקרא הזה: שפתים ישק משיב דברים נכוחים.

ומי אמר רב נחמן הכי (שהלכה כר"מ דלא פלגינן דיבורא)? והאמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: שכיב מרע שכתב כל נכסיו לעבדו ועמד, חוזר בנכסים ואינו חוזר בעבד; חוזר בנכסים - מתנת שכיב מרע הוא, ואינו חוזר בעבד - שהרי יצא עליו שם בן חורין! אלא אמר רב אשי: התם (במחלוקת ר"ש ור"מ, אין הטעם משום פלגינן דיבורא (דהא ר"מ נמי ס"ל דפלגינן), אלא) היינו טעמא, משום דלאו כרות גיטא הוא (ראה לקמן פירושי רש"י ותוס' מהו 'כרות גיטא')."

ב.

שיטות רש"י ותוס' ב"אינו חוזר בעבד"

על הדין דרב נחמן גבי שכיב מרע, הקשו בתוס' (ט, א ד"ה ואינו): למה יוצא העבד לחירות, הרי אינו משתחרר אלא בשטר, והאדון שחררו רק אחר מיתתו, ואין שטר שחרור אחר מיתה.

ותירצו התוס' דמיירי שכתב לו "מהיום", היינו שאם ימות יקנה עצמו למפרע מלפני מיתה. א"נ, דכיון שדעתו לשחררו הרי התכוון שיקנה עצמו בשעה הראוי' לכך - היינו, קודם מיתה.

ורש"י (ד"ה שהרי) פירש¹ ש"אסור להשתעבד בו" ובאמת לא קנה עצמו בן חורין.

ג.

שיטות רש"י ותוס' רי"ד בפלגינן דיבורא

ונראה לבאר סברת מחלוקתם, ובהקדים: בביאור הברייתא (בתחילת הסוגיא) דעצמו קנה נכסים לא קנה, נחלקו רש"י ותוס' רי"ד:

רש"י (ד"ה עבד, עצמו, נכסים) פירש דכיון דהביא שטר שחרורו ממדינת הים, דינו כגט אשה וצריך לומר בפ"נ ובפ"נ, ולכן: על השחרור נאמן, דהא תקנת חכמים היא דסגי באמירת בפ"נ ובפ"נ, משא"כ על הנכסים אינו נאמן דבעינן קיום, ולא סגי ב'בפ"נ ובפ"נ'.

¹ ובוה תירץ קושיית התוס'.

היינו, דלא מיירי הכא גבי עצם השטר, דהא עצם השטר קיים לכל מילי, ולא שייך לחלק בעצם אמיתת השטר, אלא מיירי הכא אי חיישינן לזיופא, דגבי שחרור לא חיישינן וסגי באמירתו, משא"כ גבי נכסים לא סגי באמירתו ובעינן קיום.

משא"כ בתוס' רי"ד פירש, דאין צריך לומר בפ"נ ובפ"נ, דנאמן על השטר שרבו נתנו לו, אבל על נכסים אינו נאמן, וצריך קיום. היינו שמחלק בעצם קיום השטר, דגבי שחרורו הרי הוא קיים, אבל לגבי הממון אינו קיים.

ד.

שיטות רש"י ותוס' בהא דר"ש ס"ל דפלגינן דיבורא

והנה, הקשה רב אדא בר מתנה לרבא, ממחלוקת ר"ש ור"מ, דר"ש ס"ל דפלגינן דיבורא, ואין הלכה כמותו. ונחלקו רש"י ותוס' בביאורם היכא משמע בדברי ר"ש דפלגינן דיבורא.

רש"י (ד"ה עד שיאמר) פירש, וז"ל: "מדקאמר ר"ש: "לעולם הוא בן חורין" אשמעינן: לא שנה היכא דקנה שאר נכסים עמו, כגון שפירש השויר, ששייר חוץ מקרקע פלוני, דהשתא קנה עצמו ושאר נכסים חוץ מן השויר; ולא שנה היכא דלא קנה שאר נכסים, כגון שלא הזכיר שם הקרקע ששייר, דכתב ליה: "חוץ מבית כור קרקע" דהשתא לא קנה שום קרקע, דבכל חד וחד איכא למימר: היינו ההוא דשייר, אפ"ה הוא בן חורין, דהוא לאו קרקע הוא ולא שייירה. אלמא פלגינן דיבורא, דהא כל נכסי קאמר ליה - ולא קנה אלא את עצמו".

אבל התוס' (ד"ה לעולם) פליגי על רש"י², ומפרשים באפון אחר, וז"ל: "'לעולם' דר' שמעון בא להוסיף, אפילו אין לו אלא אותה העיר או אותה שדה (ששייר) . . ואין מתקיים דבור כל נכסי אלא בעבד לבדו, וה"א כשאמר חוץ - מבטל דבורו מה שאמר כל נכסי, קמ"ל דאפ"ה יצא לחירות דפלגינן דיבורא".

² דהא בנדון דרש"י, קנה העבד כל הנכסים, ומשייר האדון עידיית שבקרקעותיו לעצמו, דיד בעל השטר על התחבונה.

וי"ל דרש"י אזל לשיטתו דלא פלגינן בעצם (שטר וה)קנין, והתוס' אזלו בשיטת התוס' רי"ד, דפלגינן בעצם הקנין.

ה.

שיטות רש"י ותוס' ב'כרות גיטא'

והנה, בפירוש כרות גיטא נחלקו רש"י ותוס'. רש"י (ד"ה התם) פירש, וז"ל: "כיון דאיכא למימר דשייריה, דהא נחת לשיורא, והוא לא הוזכר בתוך המתנה דלא כתב ליה 'עצמך ונכסי קנויין לך' - לאו כריתות גמור הוא, אבל היכא דלא שייר כי הכא הוי כריתות". והתוס' (ד"ה הלכה) פירשו, וז"ל: "דאין זה כריתות, כיון שיש שיור בדיבור שהוא משתחרר בו, דאמר: "כל נכסיי" ואינו מתקיים כולו".

וי"ל דאזלי לשיטתייהו:

רש"י פירש דהכריתות לא קאי על עצם הדיבור שמשחרר בו (אלא על מה שאפשר לפרש מדיבורו). והתוס' פי' שהכריתות קאי על עצם הדיבור.

וע"פ כל הנ"ל יש לבאר סברת פלוגתתם בשכיב מרע ששחרר עבדו, דרש"י ס"ל דאי אפשר לחלק בעצם הדיבור אלא בתוצאותיו, שאסור להשתעבד בו, משא"כ תוס' ס"ל שפלגינן בעצם הדיבור והשחרור עצמו קיים.



ב' התקופות לע"ל - לשיטת הרמב"ן

הת' אהרן שיחי' פורסט
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"ו שיחה לפ' בחוקותי מחדש רבינו בשיטת הרמב"ם שיהיו בימות המשיח ב' תקופות. דהנה כתב הרמב"ם¹ שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד, וידועה שיטתו² שהעולם הבא הוא נשמות ללא גופים, וזהו תכלית השכר.

ולכאורה יל"ע לשיטתו מתי יתקיימו כל הייעודים שיש בהם משום שינוי מנהגו של עולם, ובראשם תחיית המתים – שהוא שינוי גדול ממנהגו של עולם.

ולכך מחדש רבינו שלשיטת הרמב"ם יהיו בימות המשיח ב' תקופות, כאשר בתקופה הראשונה לא ישתנה דבר ממנהגו של עולם, ואילו בתקופה השנייה יחלו כל השינויים ממנהגו של עולם.

והנה, שיטת הרמב"ן³ היא שתכלית קבלת השכר הוא לנשמות בגופים. ועפ"ז כל הייעודים שיש בהם משום שינוי מנהגו של עולם יהיו בעולם הבא, ובימות המשיח לא יחול שינוי ממנהג העולם.

והנה בלקו"ש חט"ו שיחה לעשרה בטבת בהערה 56 מביא רבינו את הדברים הנ"ל שלשיטת הרמב"ם יהיו לע"ל ב' תקופות. וממשיך: "הוכחה זו היא רק לשיטת הרמב"ם שעוה"ב הוא רק לנפשות (ולא עולם התחי') שלפ"ז עכצ"ל שתחה"מ היא תקופה

¹ הל' מלכים פי"ב ה"ב.

² הל' תשובה פ"ח.

³ שער הגמול.

בימוה"ש גופא". משא"כ לדעת הרמב"ן.. שעוה"ב הוא עולם התחי' – אין הכרח מענין דתחה"מ שיש תקופה שניה בימוה"ש עכ"ל.

ולכאורה יש לדייק בדברים אלו, שאין הוכחה "מענין דתחה"מ" אבל בכללות יש מקום לומר שיהיו ב' תקופות גם לשיטת הרמב"ן.

ואף שיש לפרש בפשטות שאין הכרח שיהיו ב' תקופות אלא לשיטת הרמב"ם, ואילו לרמב"ן התקופה השנייה תהיה רק בעולם הבא, מ"מ נראה לדייק מדיוק הלשון בהערה, וכדלקמן בזה:

דהנה בלקו"ש ח"ה שיחה ב' לפרשת ויגש מבאר הרבי שבעוה"ב ישנם ב' עניינים: א. עוה"ב מצ"ע, שהו"ע גילוי התענוג מהמצוות שהאדם עושה בעוה"ז – תענוג הנברא. ב. גילוי נעלה יותר שהוא מהמצוות עצמם – תענוג הבורא. ע"ש באריכות הביאור בזה.

ובשיחה הנ"ל דחט"ו נראה שמביא ג"כ ב' עניינים אלו, רק במילים אחרות⁴: א. סעודת שור הבר והלויית; ב. עוה"ב אין בו אכו"ש. ומבאר הרבי, שהדרגה הראשונה היא התענוג מהשגת טעמי תורה שיתגלו אז, והדרגה השנייה הוא גילוי עצמותו ית' שלמעלה מכל הגילויים. ולכאורה זה מתאים עם ב' הדרגות הנ"ל בלקו"ש ח"ה – עוה"ב מצ"ע ועוה"ב בהגילוי הנוסף עליו.

וממשיך שם הרבי (בחט"ו): "שעד"ז – ב' הדרגות בעוה"ב – הוא החילוק בב' התקופות בימות המשיח – שבתקופה הראשונה הוא עניין "פנויין בתורה וחכמתה" – עניין של גילויים, ובתקופה השנייה – שאז יהיה ביטול מנהגו של עולם – מצד עצמותו ית'".

לפ"ז נראה לומר, דכמו שבכדי להסביר את ב' התקופות בימות המשיח לשיטת הרמב"ם מדמה זאת לב' הדרגות בעוה"ב, כמו"כ י"ל לאידך שעניין ב' התקופות יהיו בעולם הבא, וב' דרגות אלו הם ע"ד ב' התקופות בימות המשיח, נמצא דמבואר עניין ב' התקופות גם לשיטת הרמב"ן.

⁴ סעיף טו.

ביטול בב' סוגי המצות

הת' שלום דובער שיחי' פעוונזנער
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ז שיחה ד' לפ' בא (סעיף ה' ואילך, עמ' 124) מבאר כ"ק אדמו"ר את עניינם של לחם עוני ומצה עשירה ע"פ פנימיות העניינים, וז"ל (בתרגום חופשי) "שלחם עוני הוא עיסה שנעשתה רק מקמח ומים - שמים אין להם (ואינם נותנים) טעם; מצה עשירה היא מעיסה שנילושה עם מי פירות שנותנים טעם.

"העניין בעבודה: לחם עוני היא העבודה של קבלת עול (לא מצד תענוג): אע"פ שאין לו הסברה בשכלו, וממילא אין לו תענוג בענייני אלקות - מ"מ הוא עובד ה' מצד קבלת עול; "מצה עשירה" היא העבודה מצד טעם ודעת, שבעבודה יש "טעם", תענוג.

"כאשר העבודה של יהודי היא רק מצד קבלת עול בלי ה"טעם" של שכל ומדות, הוא הרי במצב שמצד שכל ומדות יש אצלו מקום לא לעשות כך, לרע, רק עם כח הקבלת עול הוא כופה את הרע (אתכפיא) ועובד ה', אבל כאשר העבודה היא מצד טעם ודעת, (ובשלימותה), אזי השכל ומדות שוללים את האפשריות לעשות היפך רצון ה' - אין מקום לרע (אתהפכא)". ע"כ תוכ"ד.

ולכאורה צריך להבין, דהרי ידוע (לקו"ש ח"א פ' בא, ובכ"מ) שעניינה של מצה בכללות הוא ביטול, ואילו מהמבואר בשיחה זו - הרי שמצה עשירה מורה על היפך עניין הביטול - שנגשת מציאותו (תענוגו והשגתו) של האדם. ויש לעיין כיצד יתיישבו הדברים זה עם זה.

ולכאורה יש לבאר זה ע"פ משנ"ת בלקו"ש ח"ט (שיחה א' לפ' עקב), וז"ל (בתרגום חופשי) "בנוגע להבדל בין זמן הבית לזמן הגלות, שיהודי שמקיים מצוה כאשר מאיר אצלו אלוקות בגילוי, ויש לו תענוג בעבודתו, ממילא מעורבת כאן גם המציאות שלו, והביטול שלו לקב"ה אינו מתבטא כ"כ. משא"כ בקיום המצוות בזמן החשך, לא מתערבת מציאות האדם, ובא לידי ביטוי הביטול של האדם.

"ואע"פ שבזמן הגלות "אין אנו יכולים . . להשתחוות לפניך", שדווקא בזמן הבית כשהי' אלוקות בגילוי "ליראות" - הראי' הביאה להשתחוואה בבחי' פנימיות, "בטל רצונך מפני רצונו" שרצונו הפרטי התבטל לגמרי, משא"כ בזמן הגלות - שאין "ליראות" וממילא אין "להשתחוות", וההשתחוואה שכן ישנה, היא רק בבחי' חיצונית, שיש לו רצון אחר ומחשבה אחרת בפ"ע, אלא שהוא "מכניע את הגוף שלא ימרוד".

"אמנם כל זה הוא בנוגע לכמות הביטול, שהביטול שבזמן הבית חודר בכל מציאות האדם עד ש"אין לו רצון וחפץ אחר כלל", ובזמן הגלות, האדם איננו חודר בביטול, הוא נשאר "דבר בפ"ע" והוא רק מכניע את עצמו בפני הקב"ה.

"אבל בנוגע למהות הביטול - אדרבה: ההכנעה שבזמן הגלות, היות שכנ"ל אינה קשורה עם מציאות האדם, ה"ז ביטול אמיתי, החסרון שיש בזה הוא שהביטול לא חדר בו, והוא נשאר מציאות יש, אבל הביטול שכן ישנו (בחיצוניות) הוא ביטול אמיתי. משא"כ הביטול שבזמן הבית שבא מצד הגילוי אור, עצם הביטול הוא לא ביטול לגמרי היות שהביטול גופא קשור עם המציאות שלו, כנ"ל. ע"כ תוכ"ד.

ועפ"ז יש לבאר בענייננו: הן מצה עשירה והן לחם עוני עניינם ביטול, אך במצה עשירה הביטול מתבטא בכמות - שהביטול חודר באדם, אמנם מצד מהות (ואיכות) הביטול הרי אי"ז ביטול לגמרי. משא"כ בלחם עוני אע"פ שהביטול לא חדר בו מ"מ עצם - מהות - הביטול, ה"ז ביטול אמיתי.



מצרים ככור הברזל

הנ"ל

במאמר ד"ה 'הבאים ישרש יעקב' (תשמ"ח, נדפס בסה"מ מלוקט ד' ע' קכז) מבאר כ"ק אדמו"ר שע"י גלות מצרים, כור הברזל, נצרפו ישראל להיות בחינת "ארץ חפץ".

ובהערה 20 שם מביא מקור לזה מירמיהו (יא, ד) "אשר צויתי את אבותיכם ביום הוציאי אותם מארץ מצרים מכור הברזל".

וצ"ל מדוע הביא כ"ק אדמו"ר את הפסוק המופיע בספר ירמיה ולא את הפסוק המופיע קודם לכן בפ' ואתחנן (דברים ד, כ) "ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה", דגם ממנו יש מקור לענין כור הברזל דמצרים.

ואולי יש לבאר הדברים ע"פ הידוע שיציאת מצרים היתה ההכנה למ"ת, וכמ"ש (שמות ג, יב) "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה".

וכמו שמצינו מבואר בתו"א (שמות מט, א) שהקושי של גלות מצרים הוא ענין 'כור הברזל' - שמצרפין ומנקים אותו ע"י אש דוקא, וזה ענין ההכנה למ"ת.

ובלקו"ש חי"ח (ע' 409) מבואר שבמ"ת בחר ה' בכלל ישראל, ובחירה זו פעלה בשני מישורים:

א. התקשרות עצמית בין הקב"ה ובנ"י ובחירתו בגופים שלהם.

ב. קדושת בנ"י ע"י קיום התומ"צ שע"ז נפעלת הבחירה בפנימיות בנ"י.

ועפ"ז י"ל שמפני שכ"ק אדמו"ר מדבר במאמר שם בענין יציאת מצרים כמו שהוא הכנה לקיום התומ"צ שאחרי מתן תורה - ענין הב' דלעיל, וע"כ נקט דוקא לשונו מן הפסוק "אשר צויתי את אבותיכם ביום הוציאי אותם מארץ מצרים מכור הברזל", דפסוק זה קאי לענין קיום מצוות התורה, וכהמשך הפסוקים שם שהם תוכחות הנביא לבנ"י על שאינם מקיימים התומ"צ.

משא"כ הפסוק דואתחנן "אתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה", היינו על ענין הא' דלעיל - בחירת הקב"ה בבני ישראל, דבהמשך הפסוקים שם מדובר על איסור ע"ז שהוא קשור עם עצם ההתקשרות של בני"ו והקב"ה.



האם חלות שיעבוד נכסים חל ע"י שטר דווקא או סגי בקול

הרב אברהם שיחי' פרידלאנד
ר"מ בישיבה

א.

המקור

במס' גיטין ג, ב. קאמר ר' אלעזר שע"י עדי מסירה בשטר "גובה מנכסים משועבדים", ובתוד"ה 'גובה' מביא מחלוקת בין ר"ת להר"ח בדין מלוה בשטר: ר"ת ס"ל שגם במלוה בשטר ע"י עדי מסירה גובה מנכסים משועבדים, ואילו הר"ח ס"ל דאין גובין מנכסים משועבדים במלוה בשטר ע"י עדי מסירה, ולפי הר"ח כוונת ר' אלעזר במ"ש 'גובה מנכסים משועבדים' היינו שגובה הכתובה מנכסים משועבדים מחמת תנאי כתובה או ע"י גוף הכתובה.

עיי' ג"כ ברש"י שמביא ב' לשונות בביאור דברי ר' אלעזר ש'גובה מנכסים משועבדים': הלישנא קמא ס"ל דאיירי בגט, וגובה כתובתה ע"י תנאי כתובה [או ע"י הגט גופא כדלעיל בביאור רש"י] מנכסים משועבדים דווקא, ומשמע שבשטר מלוה בעדי מסירה אינו גובה מנכסים משועבדים. אך הלישנא בתרא ס"ל דאיירי בשטר מלוה, ומשמיענו שגובה מנכסים משועבדים בעדי מסירה.

ב.

מחלוקת הר"ח והל"ק ברש"י עם ר"ת והל"ב ברש"י

וי"ל דהר"ח והל"ק ברש"י ס"ל שהטעם שא"א לגבות מנכסים משועבדים בשטר שנעשה בעדי מסירה, הוא משום דס"ל שאין קול ע"י עדי מסירה, ותנאי עיקרי בחלות שיעבוד נכסים הוא שצ"ל ש'אית ליה קלא', כמבואר במס' ב"ב (קעו, א) שהטעם שיש

חילוק בין מלוה בשטר שגובה מנכסים משועבדים למלוה על פה שאינו גובה מנכסים משועבדים הוא משום דמלוה בשטר 'אית ליה קלא' ואילו מלוה על פה 'לית ליה קלא'.

עיין ברש"י יא, א. (ד"ה לית) שכותב "דסהדי דחתימי אשטרא אינון מפקי לקלא". לפ"ז מובן היטב הטעם שהר"ח והל"ק ברש"י ס"ל שאין גובין מנכסים משועבדים בשטר שיש בו עדי מסירה בלבד, משום שלית ליה קלא. ולכאורה צ"ל דלשיטת ר"ת שגובין בשטר בעדי מסירה מנכסים משועבדים דס"ל שגם עדי מסירה מוציאים קול, ולפ"ז יוצא דהר"ח ור"ת וב' הלשונות ברש"י פליגי במציאות¹ האם יש קול לשטר שנעשה בעדי מסירה.

ג.

שטר בעדי חתימה מהו לענין נכסים משועבדים לשיטת ר"ת אליבא דר"א

אמנם יש להתעמק בדבר, שהרי גם עדי חתימה מוציאים קול, כדמוכח מהא דר"מ ס"ל דגובין מנכסים משועבדים בשטר דעדי חתימה, וכדברי רש"י הנ"ל אליבא דר"א "דסהדי דחתימי אשטרא אינון מפקי לקלא", וא"כ נימא שגם בשטר מלוה בעדי חתימה גובין מנכסים משועבדים לר"א – שהרי אית להו קלא.

ונראה לומר דא"נ, דלשיטת ר"ת אליבא דר"א גובין גם בשטר בעדי חתימה מנכסים משועבדים, משום שיש לו קול, והחידוש דר"א במשנה הנ"ל הוא שגם שטר חוב בעדי מסירה גובין מנכסים משועבדים.

ועיין בתפארת שמואל² ובק"נ שעמדו על דברי הרא"ש בפרק המגרש שפסק שבשטר קניין בעינן עדי מסירה דווקא, וס"ל למפרשים הנ"ל דשאני שטר מלוה שמועיל בו בין

¹ לכאורה דוחק לומר דפליגי במציאות. אולם י"ל [כפי המקובל לתרץ בסוגיות נוספות] שאינם חולקים אם יש קול או שאין, אלא חולקים האם סגי ב'איכות' הקול שיש לעדי מסירה שבביל לטעון כלפי הלוקח "אינהו נינהו דאפסידו אנפשיהו" (- כלשון הגמ' במס' ב"ב) דשמא בעינן קלא מעלי טפי.

² התפארת שמואל והקרנן נתנאל עומדים על דברי הרא"ש שם - כדרכם בקודש. אך לענין הדין דשטר מלוה בעדי מסירה ס"ל דלא כמובא בדבריו, דהתפארת שמואל חולק עליו, והקרנן נתנאל מגיה דבריו ועי"ז משתנה הדין, כדלקמן בזה באריכות.

עדי חתימה ובין עדי מסירה. נמצא שמצד אחד פסקינן כר"א שהשטר נעשה בעדי מסירה וגובין בו מנכסים משועבדים, אך לאידך גם בשטר שנעשה בעדי חתימה בלבד גובה מנכסים משועבדים [ובהמשך נבוא לעיין בשיטת הרא"ש גופא].

ובהמשך להנ"ל יש להבהיר, שהן ר"ת והן הל"ב ברש"י אינם שוללים [במפורש] מלוה בשטר בעדי חתימה לגביית נכסים משועבדים, אלא קובעים דשטר מלוה בעדי מסירה גובין מנכסים משועבדים. ויתכן שזו הוספה למפורסם שגם שטר בעדי חתימה גובה מנכסים משועבדים, אולם עדיין אין הדבר ברור לגמרי בדבריהם.

ד.

עיון בשיטת הרא"ש

אמנם דייק ברא"ש (פרק המגרש ס"ז) שכותב "וכן הלכתא בין בשטרי מכר ומתנה בין בשטרי הלואות בעינן עדי מסירה". ומפשטות לשונו משמע דבשביל להטיל שיעבוד על הנכסים לא סגי בעדי חתימה ובעינן עדי מסירה דווקא. ויש לעיין מדוע לא מהני עדי חתימה – הרי גם בעדי חתימה נפיק קלא.

ובדוחק י"ל³ דס"ל להרא"ש דלר"א שעדי מסירה כרתי בכל דיני התורה לא חשובים עדי חתימה להוציא קול, משא"כ לר"מ דעדי חתימה נחשבים לעדות בשטר בכל דיני התורה, ה"ה דמוציאין את הקול, וא"כ אין להקשות על הרא"ש ממה שמצינו בעדי חתימה דעדי חתימה מוציאים קול לר"מ, כיון דר"מ לחוד ור"א לחוד.

וי"ל דס"ל להרא"ש אליבא דר"א שעיקר שם שטר נעשה בעדי מסירה, וכפי שס"ל כן גבי שטרי גיטין וקידושין, וא"כ אע"פ שיש קול לשטר בעדי חתימה מ"מ אינו גובה מנכסים משועבדים משום דאין שם שטר עליו והוי כמלוה על פה.

³ לא מצינו ביאור זה באחרונים המפורסמים, ונראה לומר שהוא משום שקשה להם ללמוד דר"א ור"מ פליגי במציאות האם נפיק קלא – דלר"א עדי מסירה אית להו קלא ולא עדי חתימה, ואילו לר"מ עדי חתימה אית להו קלא ולא עדי מסירה.

ויתכן לומר שגם ר"ת ס"ל כהרא"ש דגבייה ממשעבדי נקבעת לפי השטר ולא בקול לחוד, ובעינן דווקא עדי מסירה, משום שיש קול ושטר, משא"כ בעדי מסירה שלשיטת ר"א אין בו שם שטר כלל. אולם ר"ת לא הביע את דעתו בזה בפירושו.

ה.

תירוץ לקושיית הקובץ ביאורים

עיינן בקובץ ביאורים (אות ב) שמקשה "מיהו בעיקר הדבר קשה לי, דמה עניין גביית נכסים משועבדים למחלוקת ר"מ ור"א, דממ"נ אי אית ליה קלא לשטר בעדי מסירה לחוד, א"כ גם לר"מ ליגבי מנכסים משועבדים.. ואי לית ליה קלא גם לר"מ לא ליגבי, ומאי מהני [לר"א] דעדי מסירה כרתי".

ולפי שיטת הרא"ש מבואר העניין כפתור ופרח, דס"ל שאע"פ שיש קול לעדי חתימה גם לשיטת ר"א, מ"מ רק שטר בעדי מסירה מחיל שיעבוד, משום דרק בכה"ג חל שם שטר עליו, ולאידך אמרינן לשיטת ר"מ דאע"פ שיש קול גם לעדי מסירה, מ"מ אין שם שטר עליו אא"כ יש בו עדי חתימה, ולפיכך לא גבי ממשעבדי כ"א בעדי חתימה.

נמצא לפ"ז דהן לשיטת הרא"ש והן לשיטת ר"ת [אי אית ליה סברת הרא"ש] ר"מ ור"א אינם חולקים במציאות אם נפיק קלא אם לאו, אלא שכאו"א אזיל לשיטתיה. דלשיטת ר"מ דעדי חתימה פועלים את השטר ס"ל דדווקא שטר בעדי חתימה נחשב לשטר לעניין גבייה מנכסים משועבדים, ואילו ר"א דס"ל דעדי מסירה פועלים את שם שטר ס"ל דדווקא שטר בעדי מסירה נחשב לשטר לעניין גבייה מנכסים משועבדים.

אמנם אע"פ שתירצנו את קושיית הקובץ ביאורים, עדיין ישנם מראי מקומות בדבריו הדורשים עיון, ולא לחינם נשאר הגאון ר' אלחנן וסרמן הי"ד בצ"ע, וכלדקמן בזה. ועוד, שפירושו הנ"ל הוא לפי שיטת הרא"ש דבעינן עדי מסירה דווקא, וכן לר"ת אי ס"ל כהרא"ש, אמנם לשיטות הראשונים דס"ל דעל מנת להחיל שיעבוד מועיל אחד משניהם – או עדי מסירה או עדי חתימה ע"ד שיטת הרמב"ם [ועוד ראשונים] עדיין קשה מה עניין גביית נכסים משועבדים למחלוקת ר"מ ור"א – הרי לשיטתם גובים גם בלא שם שטר, ובקול שנעשה ע"י חתימה גם לר"א.

1.

עיון בשיטת הר"ח

ע"ד הדיון הנ"ל לשיטת ר"ת, יש להתעמק ג"כ בשיטת הר"ח שנקט דבעדי מסירה לא מגבינן כ"א מבני חורי, כ"א בעדי חתימה מגבינן מנכסים משועבדים, דיש מקום להסתפק האם כוונת הר"ח שאין לעדי מסירה שום חשיבות לעניין גבייה ממשועבדים בלבד ורק ע"י העדי חתימה בלבד גובין, או נימא שכוונתו שע"י העדי מסירה לחוד אין גובין, ורק ע"י העדי חתימה בצירוף לעדי המסירה גובין, אבל עדי חתימה בלבד לשיטת הר"ח [אליבא ר"א] הוי כמלוה על פה ולא מגבינן מנכסים משועבדים.

אמנם אע"פ שיש עדיין להסתפק כנ"ל, ואין סתירה לכך מגוף דברי הר"ח, לכאורה לא משמע כן מפשטות לשון הראשונים המביאים את דברי הר"ח, ומשמע מדבריהם דלפי הר"ח גובין מנכסים משועבדים בעדי חתימה בלבד.

וצריך לומר דלהר"ח שטר מלוה בעדי חתימה יש לו שם שטר והו"ל מלוה בשטר גם לשיטת ר"א, משום דעל שטר ראייה חל שם שטר ע"י עדי חתימה בלבד, וכדלקמן בזה.

2.

חילוק בין שטר קניין לשטר ראייה

ביאור העניין: התוס' לקמן (ד, א. ד"ה דקיימא לן) נקטו דלר"א בעינן עדי מסירה דווקא ולא מהני עדי חתימה [ושללו בזה את שיטת הרי"ף דס"ל דלר"א "אפילו עדי מסירה כרתי", אמנם גם עדי חתימה כרתי.

אולם משמע מלשונם דרק לעניין שטר מכר וכדומה אמרינן כן, וז"ל: "וכן שטר מתנת קרקע או שטר מכר שהוא לקנין קרקע ואינו לראיה אין מועיל כלום לר' אלעזר אם ידוע שלא נתנו בפני עדים".

דייק היטב בלשונם שמוציאים את שטר הראייה – דהיינו שטר מלוה – מהכלל. משמע דשטר מלוה נחשב לשטר גם בעדי חתימה. ודבריהם מתיישבים היטב עם שיטת

הר"ח לפי הביאור הנ"ל דבשטר ראייה מלבד שנפיק להו קלא ע"י עדי החתימה נקרא ג"כ שטר מלוה ע"י עדי החתימה.

ובטעם הדבר לחלק בין שטר קניין לשטר ראייה י"ל דס"ל אליבא דר"א לתוס' דרק שטר שעניינו קניין וצריך ספר כריתות או ספר המקנה על מנת לפעול חלות קידושין או קניין – אין חלות שם שטר אלא ע"י עדי מסירה, אבל שטר ראייה שעניינו לראייה בלבד ואינו נקרא ספר כריתות או ספר המקנה – בזה שפיר נחשב לשטר ע"י עדי חתימה.

נמצא לפי הנ"ל שלשיטת הר"ח גם אליבא דר"א יש שם שטר על שטר ראייה, ושפיר גובה מנכסים משעבדים בעדי חתימה.

ח.

הרא"ש ור"ת [אי ס"ל כהרא"ש] פליגי

ביאור הנ"ל לחלק בין שטר קניין לשטר ראייה הוא אליבא דהר"ח דס"ל דגובין מנכסים משועבדים ע"י עדי חתימה בלבד. אך הרא"ש הנ"ל חולק, וס"ל שניתן לגבות ע"י עדי מסירה בלבד מנכסים משועבדים.

א"כ יוצא שהרא"ש פליגי על החילוק בין שטר קניין לשטר ראייה, וס"ל שאין חלות שם שטר גם על שטר ראייה א"כ יש בו עדי מסירה. לפ"ז הרא"ש בפרק המגרש שאינו מחלק בין שטר קניין לשטר ראייה פליגי על דברי התוס' ד, א.

אולם י"ל דלשיטת הרא"ש שטר מלוה נחשב כשטר קניין משום שגובין בו מנכסים משועבדים, משום שע"י השטר מזכה הלוה למלוה קניין שיעבוד בנכסים כדלקמן. אך יתכן שלעניין שטר שאין בו אחריות נכסים מודה הרא"ש שחל שם שטר עליו בעדי חתימה בלבד, וטעון ביאור בכ"ז.

⁴ עיין בבית מאיר (אהע"ז סי' קלג) ובקובץ שיעורים (ב"ב אות תרכח) שהקשו מדברי הרא"ש הנ"ל על דברי הרא"ש בפ"ק, דמשמע שלשטר ראייה סגי בעדי חתימה.

ט.

דברי התפארת שמואל וביאור דבריו

הנה [כמובא לעיל⁵] הרא"ש כותב "ור"י פוסק דהלכה כרבי אלעזר אף בשטרות... וכן הלכתא בין בשטרי מכר ומתנה ובין בשטרי הלוואות בעינן עדי מסירה".

התפארת שמואל⁶ עמד על דברי הרא"ש דבעינן לשטר מלוה דווקא עדי מסירה, והקשה על דבריו – שהרי הא דעדי מסירה כרת⁷ ולא עדי חתימה, היינו "בשטרי הקנאות שעיקר המקח ומתנה נעשית ונגמר בשטר, אבל הנקנה בשטר קנינים ושטר עומד לראיה פשיטא דכשר אף בלא עדי מסירה".

ומתוך "דשטרי הלוואה נמי איכא למימר דאיירי לעניין טירפא ממשעבדי, דכל זמן שלא נמסר אין דין שטר עליו אלא חספא בעלמא ואינו טורף ממשעבדי". והיינו דשטר מלוה הוי בבחינת שטר הקנאה משום שע"י משתעבדים הנכסים, ושפיר ס"ל להרא"ש שבעינן עדי מסירה בשטר מלוה, ולא מהני עדי חתימה כמו שטרי גיטין וקידושין.

ולאחר מכן התפארת שמואל מקשה על דברי הרא"ש ב' קושיות:

א. "לפי מאי דקיי"ל שיעבודי דאורייתא ואפילו מלוה על פה היה ראוי לטרוף ממשעבדי אלא דלית ליה קלא וא"כ הכא דאיכא עדי חתימה דמפקי לקלא שפיר גובה מנכסי משעבדי". והיינו שכיון שנפיק קלא ע"י עדי החתימה א"כ אפילו נימא שאין כאן

⁵ לעיל מובאת שיטת הרא"ש והשוואת דבריו לראשונים אחרים. בהמשך הביאור הובא פסק הרא"ש עם דברי התפארת שמואל והקרבן נתנאל שהקשו עליו, והובא ע"כ תירוץ ושו"ט בעניין.

⁶ בדפוס שלפנינו בתפארת שמואל איתא "דשטרי הלוואה נמי איכא למימר דאיירי לעניין טירפא ממשעבדי". ונראה דטה"ד הוא וצ"ל "ושטרי הלוואה". דייק היטב שזה משלים את כוונתו [בפירוש דברי הרא"ש] לחלק בין שטר קניין לשטר הלוואה, וע"ז קאמר "ושטר הלוואה נמי איכא למימר דאיירי לעניין טירפא ממשעבדי" ונחשב לשטר קניין ולא לשטר ראייה, דייק היטב.

⁷ באופן כללי דרך התפארת שמואל היא לפרש ולתרוץ את דברי הרא"ש, אך בנידון זה הוא משיג וחולק עליו כדלקמן. עיין בקרבן נתנאל שהקשה ג"כ על הרא"ש, אולם מבאר אותו על ידי שמגיה דבריו, שלפ"ז שיטת הרא"ש מוצגת באור חדש, דס"ל דעדי מסירה מהני לשטרי הלוואות אולם גם עדי חתימה מהני, ולא בעינן עדי מסירה דווקא, ובעזה"י לקמן נציג דבריו בפרטיות יותר.

שם שטר, מ"מ חל השיעבוד בצירוף ב' העניינים א. שיעבודא דאורייתא שחל ע"י גוף הדין תורה. ב. נפיק קלא ע"י עדי החתימה, דשוב אין יכול הלוקח לטעון דלא ידע.

ב. "ועוד אני אומר לעניין מלוה ודאי לא פליג ר"א ואמר דבעינן עדי מסירה אלא שאף עדי מסירה מועילין כמו עדי חתימה, אבל עדי חתימה לבד פשיטא שיועיל, בשלמא לעניין ערוה שאינו פחות משניים, א"כ כל זמן שלא נמסר בפני שנים לא הוי כריתות כמו שכתב הרא"ש ז"ל, אבל שטר [ממון] מאי טעמא לא יועיל עדי החתימה.

[ומסיק] ואף בטור לא מצאתי דין זה כל עיקר דבעינן עדי מסירה אלא שאף בשטר הלוואה מהני עדי מסירה, וכן עיקר". היינו שברור לתפארת שמואל דלעניין שטר מלוה אליבא דר"א דאף⁸ עדי מסירה מחילים שיעבוד, אבל גם עדי חתימה מהני לזה, דלא כהרא"ש דבעינן עדי מסירה דווקא.

י.

תירוץ לקושיא הראשונה של התפארת שמואל

הנה מה שקבע התפארת שמואל דהא דבעינן עדי מסירה בגט היינו מחמת דבר שבערוה, ועפ"ז חילק בין שטרי גיטין וקידושין לשטרי ממון וס"ל דמהני גם עדי חתימה, ומה"ט הקשה על הרא"ש - נ"ל בשיטת הרא"ש דלא כוותיה, אלא ס"ל להרא"ש שאין הטעם שצריך עדי מסירה לר"א משום שאין דבר שבערוה פחות משניים בלבד, אלא משום שבכדי לעשות שטר צריך ב' עדים, לא שנא שטר גט ולא שנא שטר מלוה, וכמו

⁸ והיינו ע"ד שיטת הרי"ף לעניין עדי גיטין דאמרינן דאף עדי מסירה כרתי, אך עדי חתימה ג"כ כרתי ודומה לזה בשטר מלוה, ואע"פ שהרא"ש חולק על הרי"ף גבי שטר גיטין, אמנם בשטר מלוה מודה הוא דאמרינן דאף עדי מסירה כרתי וק"ו דעדי חתימה כרתי.

ויתכן לומר שגם התפארת שמואל נקט דשטר לחוד ודבר שבערוה לחוד, וכונתו במה שמחלק בין גט ל[שטר] ממון הוא, דכיון שיש גם דבר שבערוה בגיטין וקידושין שוב בשביל ליצור את גוף השטר בעינן עדי מסירה דווקא. ולכן א"א ללמוד שטר ממזונות משטר גיטין וקידושין. אולם אין הסברא מוחלטת, ובוודאי יהיה הדבר מובן אי נימא ששטרי גיטין וקידושין הוי כשטר קניין במזונות, והדבר שבערוה שבגיטין וקידושין הוא דבר נוסף על גוף השטר.

דבשטר גט בעינן עדי מסירה גם לעשות את גוף השטר, כמו"כ בשטר מלוה בעינן עדי מסירה בכדי לעשות את גוף השטר.

ומה שכותב דבגט עדי מסירה לחוד כרתי משום דבר שבערוה, הדברים ברורים דעשיית שטר לחוד ודבר שבערוה לחוד, ואין הטעם דבעינן עדי מסירה לעשיית גוף השטר גט מחמת דהוי דבר שבערוה, אלא הטעם הוא שלעשיית גוף השטר גט בעינן ב' עדים, ובנוסף לזה יש ג"כ דין דבר שבערוה, שע"ז ג"כ בעינן ב' עדים – כשיטת ר"ת בזה (ד, א. תוד"ה דקיימא לן). ומה שמביא מהרא"ש שכתב "כל זמן שלא נמסר לפני שניים לא הוי כריתות". דייק שם שכתב "ומדקאמר בכל דוכתא עדי מסירה כרתי משמע שהכריתות תלוי רק בעדי מסירה וזולתה אינו גט כלל".

וכוונתו אינה לומר שעשיית גוף השטר הוי בשניים משום דהוי דבר שבערוה דווקא, אלא כוונתו היא להוציא משיטת הרי"ף דס"ל שאף עדי מסירה כרתי, וגם מהני עדי חתימה – גם לשיטת ר"א. וע"ז קאמר דכל זמן שלא נמסר בפני שניים לא הוי כריתות.

אך בגוף הטעם דבעינן עדי מסירה דווקא בגירושין, לשיטת הרא"ש הדבר מתחלק לשניים:

א. על מנת לעשות שטר בעינן שניים. ב. על מנת לפעול כריתות – דהוי דבר שבערוה – בעינן שניים [ומטעם הב' ס"ל לר"ת דמודה ר"מ דבעינן ב' עדי מסירה עבור הדבר שבערוה אע"פ דס"ל לר"מ דלעשיית גוף הגט עדי חתימה כרתי].

ומשום דבעינן שניים לעשיית שטר גט [העניין הא'], ס"ל להרא"ש דה"ה בשטר מלוה דבעינן עדי מסירה דווקא, דדין כל השטרי קניין שווים ושטר מלוה נחשב לשטר קניין מחמת השיעבוד נכסים כנ"ל בדברי התפארת שמואל.

יא.

דברי הקרבן נתנאל

בקרבן נתנאל עומד ג"כ על דברי הרא"ש שכותב דבשטרי הלוואות בעינן עדי מסירה, ומקשה ע"כ ה' קושיות, וז"ל:

א. "ותימה, דהא בתוס' לעיל דף ד' כתבו למסקנא דבגיטין בעינן עדי מסירה ולא סגי בעדי חתימה, מ"מ לענין ממון סגי בעדי חתימה במקום הודאת בעל דין כמאה עדים דמי".

כוונת דבריו היא למ"ש בתוס' (ד"ה דקיימא לן) "מיהו יש לחלק, דלענין ממון דמהניא הוצאת בעל דין כמאה עדים סגי בעדי חתימה במקום הודאת בעל דין. אבל בקידושין וגרושין לא מהניא הודאת בעל דין משום דמחייב לאחרים". ומכך מקשה הק"נ על דברי הרא"ש – היתכן לומר דלא מהני עדי חתימה, הרי במקום דמהני הודאת בעל דין מהני עדי חתימה – כמפורש בתוס' הנ"ל.

ב. "ועוד, לא אישתמט תנא בשום דוכתא למתני גבי שטרות אין עדים חותמין על השטר אלא משום תיקון עולם כדקתני גבי גט".

לכאורה כוונתו היא, דמהא דמקובל מימי קדם שיהיו עדי חתימה על השטר מלוה, מובן דמהני עדי חתימה לשטר מלוה, שא"א לומר דהטעם שיש עדי חתימה על השטר הוא מחמת תקנת ר"ג ומשום תיקון העולם, שהרי לא מצינו תקנה זו אלא בגיטין ולא בשטר מלוה.

ג. "וע"ק, אם בעינן עדי מסירה בשטרות, מה מהני עדי חתימה, ואי משום שלא יערער הבעל דין – אכתי יערער, דלא אתיהב השטר בעדי מסירה. בשלמא גבי גט כיון שהגט בידה תלינן דבהכשר נעשה גם בעדי מסירה, דאין דבר שבערוה פחות משנים, אבל שאר שטרות מה איכא למימר".

לכאורה כוונתו ע"ד הנ"ל, דמקובל מימי קדם שיהיו עדי חתימה על השטר מלוה, וע"ז מקשה דאי נימא דלא מהני עדי חתימה לגוף השטר – הרי אין תועלת בחתימה זו. ועכצ"ל שעצם החתימה נעשית עבור גוף השטר. ומפרש דבריו, דאי נימא שהעדי חתימה נצרכים בכדי שלא יבוא הנתבע ויערער לומר שהשטר מזוייף, הרי בין כך יערער ויאמר שלא היה שם עדי מסירה, ומה הועילו במה שנהגו העדי חתימה לחתום על השטר מלוה, וע"כ דעדי חתימה מהני עבור גוף השטר, והדינים הקשורים לשטר מלוה כמו שיעבוד נכסים.

ד. "וע"ק, אי בעינן עדי מסירה גם בשאר שטרות, א"כ בפרק זה בורר בהנך תרי גיסי דאתאי לקמיה דרבי יוסף, א"ל זיל ליקנייה בעדי מסירה, מה חידש רב יוסף בהך תקנתא".

פירוש הדברים, דאיתא במס' סנהדרין בפרק זה בורר (כח, ב) "ההיא מתנתא דהוי חתימי עלה תרי גיסי [שבא לפני רב יוסף], אמר ליה [לבעל השטר] זיל קנייה בעדי מסירה..".

משמע מהא שרב יוסף הורה למסור את השטר מתנה בעדי מסירה דבעלמא תמיד לא נוהגין לעשות שטר בעדי מסירה אלא [לפעמים] בעדי חתימה. עוד, דאי נימא דבעינן עדי מסירה דווקא, א"כ במקרה ההוא ג"כ מסרו בעדי מסירה, ומדוע אמר ר' יוסף זיל ליקנייה בעדי מסירה במסירה מחודשת. וע"כ דשטר מומן נעשה גם בעדי חתימה בלא עדי מסירה ובשטר ההוא [דחתימי עלה תרי גיסי] – כיון דהעדי חתימה היו פסולים יעץ לו למסור השטר בעדי מסירה.

ה. "גם לא הזכיר בשום פוסק בשם הרא"ש דבעינן עדי מסירה". היינו שקשה לומר שהרא"ש פוסק בניגוד לכל הפוסקים, דלא מצינו דין זה דבשטר מלוה בעינן עדי מסירה דווקא אצל שום פוסק.

מחמת כל הקושיות הללו מכריח הק"נ שיש להגיה את דברי הרא"ש, וכפי שכותב "מכל הלין ראיות נראה שטעות סופר הוא, וכן צריך לומר 'וכן בשטרי הלוואות מהני עדי מסירה' דלא כתפארת שמואל".

והיינו שבמקום התיבות 'בעינן עדי מסירה' דמשמע שבשטר מלוה לא מהני עדי חתימה ובעינן עדי מסירה דווקא, גורס הק"נ ברא"ש 'מהני עדי מסירה', דמשמע שבנוסף על הפשוט דעדי חתימה מועילים בשטר מלוה מהני ג"כ עדי מסירה.

יב.

תשובה לשיטת הרא"ש

אולם כמפורסם בקושי התיירו להגיה את הגירסא בספרים ולומר שנפלה טעות ללא הסמכות מפורשות, ולכן נראה דיש לתרץ את קושיותיו של הק"נ, כדלקמן בזה.

א. מה שמקשה מהתוס' בדף ד' ע"א – אין כלל קושיא, כיון שיתכן לומר שהרא"ש פליגי על התוס'. ובפרט שהמעייין בתוס' יבחין שהם גופא נקטו קודם החילוק הנ"ל שלר"א בעיני עדי חתימה גם לעניין ממון, כפי שכתבו שם "וכן שטר מתנה או שטר מכר שהוא לקנין ואינו לראיה אין מועיל כלום לר' אלעזר אם ידוע שלא נתנו בפני עדים". ורק אח"כ כתבו (בהמשך לדברי ר"ת) "מיהו יש לחלק".

ב. גם בגוף הסברא ניתן לדון, כדמשמע מדברי התוס' גופא, שבתחילת דבריהם לא ס"ל כן כנ"ל, די"ל דלא⁹ מהני הודאת בעל דין לעניין חלות שם שטר כמבואר בפוסקים דלא מהני כתב ידו לעשות מציאות של שטר, וכמו"כ י"ל דלא מהני הודאת בעל דין בצירוף עדי חתימה בכדי לעשות את גוף השטר.

במה שמקשה מדוע מקובל לחתום בעדי חתימה – הרי לא אישטמיט תנא בשום דוכתא למתני גבי שטרות [בממון] אין עדים חותמין על השטר אלא מפני תיקון העולם כדקתני גבי גט, י"ל דהא דקתני גבי גט שחותמין משום תיקון העולם מתייחס גם לשטרי ממון, וכפשטות לשון המשנה "וגובה מנכסים משועבדים שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם", ומובן היטב הטעם שנוהגים בכל מקום שיהיו עדי חתימה בשטר מלוה¹⁰.

ג. ההכרח שמביא שממנו הוכיח דבריו שא"א לומר שתיקנו לחתום בכדי שלא יטען דלא אתיהב השטר "אם בעינן עדי מסירה בשטרות מה מהני עדי חתימה, ואי משום שלא יערער הבעל דין – אכתי יערער, דלא אתיהב השטר בעדי מסירה". אין זו סברא מוחלטת, שי"ל דגם בשאר שטרות כשיש עדי חתימה אמרינן דהשטר נעשה כהלכתא ובהכשר נעשה ע"י עדי מסירה. כמו דאמרינן לגבי גיטין¹¹

⁹ עיין ג"כ בספר אמרי משה סי' טז אות י' שמתקשה ללמוד שהעדי חתימה עושים את השטר מחמת הודאת בע"ד, ועל כן מפרש העניין באופן אחר.

¹⁰ דייק שהתוס' מחלקים בין שטר קניין לשטר ראייה. אולם הק"נ אינו מקשה מטעם זה אלא מהא דמבואר בתוס' דעדי חתימה מהני במקום שיש הודאת בעל דין.

¹¹ עיין בזה בתוד"ה דקיימא לן ובר"ן פרק המגרש.

ד. מה שמקשה מפרק זה בורר ע"ש ברש"י שמפרש "זיל קנייה בעדי מסירה אם יש לך עדים אחרים שמסר לך שטר זה בפניהם, הביאם ויעידו ותהיה לך". א"כ אין כוונת רב יוסף להורות שימסור מחדש ע"י עדי מסירה, אלא לומר שכיון שהיו עדי מסירה בעבר הביאם וסגי בהכי לגבות מנכסים משועבדים.

ה. מה שמקשה דלא מצינו בשום פוסק בשם הרא"ש דבעינן עדי מסירה דווקא, אינה קושיא כלל, דכיון שהדברים מפורשים ברא"ש אי"צ להוכיח מפוסקים אחרים, וכהלשון הידוע "כיהודא ועוד לקרא" (בתמיה).



עציץ נקוב המונח ע"ג יתדות*

הנ"ל

.א.

המקור

איתא במס' גיטין (ז, ב): "תנא חדא המביא גט בספינה כמביא בא", ותניא אידך כמביא בחו"ל. א"ר ירמיה: לא קשיא, הא ר' יהודה הא רבנן. דתנן עפר חו"ל הבא בספינה לארץ חייב במעשר ובשביעית. א"ר יהודה: אימתי - בזמן שהספינה גוששת, אבל אין הספינה גוששת - פטור. אביי אמר: הא והא ר' יהודה היא, ול"ק, כאן בזמן שאין הספינה גוששת כאן בזמן שהספינה גוששת.

א"ר זירא: עציץ נקוב המונח על גבי יתדות - באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן. אמר רבא: דילמא לא היא, עד כאן לא קאמר ר' יהודה התם אלא בספינה העשויה לברוח, אבל עציץ שאינו עשוי לברוח לא. אי נמי, עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא בספינה דלא מפסיק אוירא, דמיא כי ארעא סמיכתא דמיא, אבל עציץ דמפסיק אוירא לא".

וכתבו התוס' (בד"ה דלמא), דהאמת היא כהדיחוי הראשון ["עד כאן לא קאמר ר' יהודה התם אלא בספינה העשויה לברוח, אבל עציץ שאינו עשוי לברוח לא"], ולפ"ז דין עציץ נקוב כמחובר לכו"ע. ולגבי הדיחוי השני ["עד כאן לא קאמרי רבנן אלא בספינה דלא מפסיק אוירא כארעא סמיכתא דמיא, אבל עציץ דמפסיק אוירא לא"] כתבו "דיחויא בעלמא הוא". נמצא דלשיטת התוס' דלכו"ע עציץ נקוב כמחובר.

* עיקר הדין בביאור שלפנינו הוא לעניין מלאכת שבת (בנוגע לעניין מעשרות וגדר בפ"ג ובפ"ג - נדון בעזה"י בביאורים הבאים), אולם כדרכה של תורה - על מנת לברר נידון זה נצטרך לבאר סוגיות נוספות.

והתוס' ממשיכים להוכיח הנ"ל דעציץ נקוב נחשב כמחובר מבפרק השולח (לו, א) דאמרינן¹ דאין כותבין פרוזבול אלא על עציץ נקוב, ומוקי לה דמנח אסיכי.

ב.

שיטת התוס' לעניין הנחה ע"ג יתדות בשבת

ע"פ הנ"ל הסיקו התוס': "והא דאמר בשבת בפרק המוציא יין (דף פא:): האי פרפיסא² דמנחא אארעא ואנחה אסיכי חייב משום תולש היינו מדרבנן כדפי' התם בקונטרס". נמצא דלפי שיטת התוס' המגביה עציץ נקוב מהקרקע והניחו ע"ג יתדות – פטור מדאורייתא, כיון דהוי מחובר בין בתחילה [על הקרקע] ובין בסוף [ע"ג היתדות]³, ויתחייב רק מדרבנן (כמבואר בתוס' הנ"ל).

התוס' ציינו לרש"י במס' שבת בפרק המוציא יין (פא, ב) שג"כ ס"ל שחייב רק מדרבנן. דהנה איתא שם "אמר ר"ל: צרור שעלו בו עשבים - מותר לקנח בה, והתולש ממנה בשבת חייב חטאת. אמר רב פפי: ש"מ מדר"ל האי פרפיסא שרי לטלטולי. מתקיף לה רב כהנא: אם אמרו לצורך יאמרו שלא לצורך. אמר אביי: פרפיסא הואיל ואתא לידן לימא ביה מילתא היה מונח על גבי קרקע והניחו על גבי יתדות מיחייב משום תולש, היה מונח על גבי יתדות והניחו על גבי קרקע חייב משום נוטע".

ופרש"י "חייב משום תולש. דאינו נהנה שוב מריח הקרקע ול"נ דהאי חייב לאו דווקא אלא אסור משום דדמי לתולש דאי חייב ממש קאמר, לצורך היכי שרי רבנן איסור כרת

¹ הדין הוא ש"אין כותבין פרוזבול אלא על קרקע", כדאיתא במס' גיטין (לו, א) ופרש"י "אם יש ללוה קרקע" ע"ש טעם הדבר, ומבואר בהמשך הסוגיא דעציץ נקוב דינו כקרקע.

² פרש"י: "האי פרפיסא. עציץ נקוב שזרעו בו ובתשובת הגאונים מצאתי שעושין חותלות מכפות תמרים וממלאין אותם עפר וזבל בהמה". (וממשיך להרחיב בזה: "וכ"ב או ט"ז יום לפני ר"ה עושין כל אחד ואחד לשם כל קטן וקטנה שבבית וזורעים לתוכן פול המצרי או קיטנית וקורין לו פורפיסא וצומח ובערב ר"ה נוטל כל אחד שלו ומחזירו סביבות ראשו שבעה פעמים ואומר זה תחת זה וזה חליפתי וזה תמורתו ומשליכו לנהר".

³ דלשיטת התוס' העציץ נקוב נחשב למחובר לכו"ע גם כשהוא מונח ע"ג יתדות.

וסקילה משום קינוח ודומה⁴ לו במסכת סנהדרין (דף סב). הבא על הכותית חייב משום נשג"ז דלאו מדאורייתא היא אלא מדרבנן".

ע"ש בתוס' ד"ה והניחו [דאזלי בשיטת התוס' בסוגיין דמס' גיטין] שג"כ כתבו "מיחייב מכת מרדות מדרבנן". והיינו כנ"ל - דחשיב כמחובר מדאורייתא, ולכן אפילו הניחו ע"ג יתדות - לא מיחייב משום תולש כי אם מדרבנן. והוכחתם לכך היא מדברי ריש לקיש [כדברי רש"י], והיינו מדשרי לקנח בצרור משום כבוד הבריות, דאי הוי איסורא דאורייתא לא היו מתירים זאת עבור כבוד הבריות.

ג.

שיטת הרמב"ם

כל הנ"ל הוא לשיטת התוס', דס"ל שהגבהת העציץ נקוב מע"ג הקרקע והנחתו ע"ג היתדות הוי איסור דרבנן. אולם הרמב"ם (הל' שבת פ"ח ה"ד) חולק על כך [כפי שלומדים רוב נוס' הרמב"ם], וס"ל שחייב מדאורייתא. וז"ל "גבשושית של עפר שעלו בה עשבים הגביהה מעל הארץ והניחה על גבי יתדות חייב משום תולש. היתה על גבי יתדות והניחה על הארץ חייב משום זורע.."⁵.

מכך שהרמב"ם כתב "חייב משום תולש" משמע דס"ל דהוא דין דאורייתא - שהרי כתב בתחילת הל' שבת (פ"א ה"ב) "כל מקום שנאמר בהלכות שבת שהעושה דבר זה חייב הרי זה חייב כרת. ואם היו שם עדים והתראה חייב סקילה. ואם היה שוגג חייב חטאת"⁶.

⁴ רש"י מביא דוגמא להא דאיתא בגמ' הלשון "חייב", והכוונה בזה לחיוב מדרבנן. עיין בצ"צ עמ"ס שבת (ברי"ש פכ"ב) שמבאר את דברי רש"י שם, גבי סחיטת רימונים בשבת שכותב "חייב" דהיינו מדרבנן.

⁵ ובהמשך דברי הרמב"ם "תאנים שיבשו באיבהן וכן אילן שיבשו פירותיו בו. התולש מהן בשבת חייב אף על פי שהן כעקורין לענין טומאה". בהמשך הביאור נחזור לדברים אלו, שמשמע מהם שהתלישה מהחיבור לקרקע מחייבת אע"פ שאינו יונק מהקרקע.

⁶ ואע"פ שיתכן שבגמ' הלשון "חייב" תתפרש חייב מדרבנן כפרש"י הנ"ל, מ"מ שונה הדבר בכללי הרמב"ם. ולהעיר מדברי ה"ד מלאכי' בכללי הרמב"ם (אות ג') "שכל דברי הרמב"ם הם בתכלית הדיק ויש לדקדק

עיין במגיד משנה שמתרץ את הוכחת הרש"י "מצרור שעלו בו עשבים מותר לקנח בה", ומציין ש"רבינו [הרמב"ם] לא הזכיר היתר קינוח שעלו בו עשבים", ומוסיף להסביר כיצד הרמב"ם פירש את דברי הגמ': "ואפשר שדעת רבינו ז"ל היא שההיתר הוא כשהצרור מונח ע"ג יתדות".

כמובא לעיל, התוס' בסוגיין מוכיחים גם מהא ד"אין כותבין פרוזבול אלא על עציץ נקוב", ומוקי לה "דמנחא אסיכי", דנחשב כמחובר. אולם דייק היטב בדברי הרמב"ם בהל' שמיטה שאינו מביא דין זה להלכה.

והיינו דאזיל לשיטתו בעציץ נקוב המונח ע"ג יתדות שנחשב לתלוש, ולכן א"א לכתוב עליו פרוזבול. וכ"כ המנחת חינוך (מוסף השבת מצוה לב ס' ג', מלאכת הקוצר סק"ד).

דייק בדבריו שפשיטא ליה שהרמב"ם ס"ל שאין כותבין פרוזבול ע"ג עציץ נקוב, עד שמתפלא על מה שהביא המחבר (חו"מ סי' סז) את הדין דכותבין פרוזבול על עציץ נקוב המונח ע"ג יתדות, מבלי⁷ להביא את דעת הרמב"ם דאין כותבין [דהו"ל תלוש].

⁷ ולפלפל בדבריו כאשר תוכל לדקדק בגמרא עצמה. ויתכן לומר דלשון הרמב"ם מדויקת טפי מלשון הגמ', היות שבגמ' ניתן לומר דאזיל כמ"ד דלא פסקין כוותיה, ואילו הרמב"ם הינו ספר "הלכות הלכות".

⁷ להעיר, שכ"ק אדה"ז בהל' הלוואה (סעיף לה) מביא את הדין דקרקע בפרוזבול בכללות, ואינו מפרש בפרטיות את הדין של עציץ נקוב. וזלה"ק: "אין פרוזבול מועיל אא"כ יש קרקע כל שהוא ללוה או דבר המחובר לקרקע".

עיין במס' גיטין לו, א. שמובאים שם ב' דוגמאות: א. עציץ נקוב המונח ע"ג יתדות; ב. גידמא דדיקלא. ופרש"י גזע דקל קצוץ, והגזע מחובר בארץ".

וי"ל דכיון שהדין תלוי במחלוקת תוס' והרמב"ם הנ"ל, לפיכך לא פירש. אולם בלא"ה פליאת המנ"ח היא רק על המחבר בשו"ע שבד"כ מביא וסומך על שיטת הרמב"ם. ואילו כ"ק אדה"ז פוסק ע"ד הרמ"א שפוסק כשיטת התוס', וא"כ בדין דרבנן כגון שמיטת כספים בשביעית בזה"ז (כמבואר בסימן לד שם) אין פלא אם הקל כשיטת התוס'.

אולם צע"ק שבאו"ח ס' שלו (סעיף יב) לעניין שבת פסק כ"ק אדה"ז בהחלטיות כתוס' לעניין שבת מבלי להזכיר או לרמז על שיטת הרמב"ם. וצע"ק מדוע לא חש (עכ"פ לחומרא) לשיטת הרמב"ם דס"ל דהוי מלאכה דאורייתא, ונפק"מ טובא – כמבואר בפוסקים.

ד.

כיצד הרמב"ם יתרוץ הסוגיא דעציץ נקוב במס' גיטין

אולם לפ"ז קשה על הרמב"ם מהסוגיא דמס' גיטין, דקאמר ר' זירא דעציץ נקוב המונח ע"ג יתדות – תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבנן, ולפ"ז יוצא דלשיטת רבנן⁸ [דפסיקנן כוותיה⁹] עציץ נקוב המונח ע"ג יתדות נחשב למחובר, וא"כ מדוע פסק הרמב"ם גבי שבת שחייב בגבשושית שהגביה מעל גבי הארץ והניחה ע"ג יתדות.

ובדוחק י"ל דס"ל להרמב"ם כהדיחוי השני¹⁰ ד"עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא בספינה דלא מפסיק אוירא דמיא כי ארעא סמיכתא, אבל עציץ דמפסיק אוירא לא". ולפ"ז בעציץ נקוב המונח ע"ג יתדות הוי תלוש לכו"ע, וחייב אם הגביהו מע"ג הקרקע והניחו ע"ג יתדות.

ה.

תירוץ הגר"ח

והמפרשים תירצו בשם הגר"ח שיש לחלק בין גדר מלאכת קוצר [ע"י הגבחה העציץ מע"ג הקרקע והנחתו ע"ג יתדות] לבין תרומות ומעשרות [הצומחים בעציץ נקוב

⁸ תלמידי הגר"ח הוכיחו שהרמב"ם פסק כחכמים – מהא דפסק בהלכות ביכורים (פ"ב ה"ט) שמביא ביכורים מן הגדל בגג או בחורבה, וא"כ אע"פ דמפסיק אוירא חייב בתרומות ומעשרות.

אולם ראה לקמן שהוכחנו שהרמב"ם פוסק כרבי יהודה, וס"ל דאימתי בא לפרש, וחכמים אינם חולקים על רבי יהודה, וכפי שכותב הכס"מ בהל' תרומות (פ"א הכ"ג) על מ"ש הרמב"ם שם ש"עפר חוצה לארץ בזמן שהספינה גוששת לארץ הרי הצומח בו חייב בתרומות ומעשרות ושביעית כצומח בארץ ישראל, דמשמע כשאינה גוששת שהיא פטורה מתרומות ומעשרות, ע"ש. וכן משמע מגוף הדין ברמב"ם (הל' ביכורים פ"ב ה"ט) שכותב "הגדל בעציץ אע"פ שהוא נקוב והגדל בספינה אינו מביא ממנו כל עיקר שנאמר בארצם".

⁹ אולם עיין לקמן אות יא שעדיין יש מקום לומר שהרמב"ם פוסק כרבי יהודה.

¹⁰ וא"כ נמצא שהרמב"ם ס"ל דלא כהתוס' שהדיחוי הראשון הוא העיקר והשני הוי דיחוי בעלמא, אלא שהדיחוי השני הוא העיקר והראשון הוי דיחוי בעלמא.

המונח ע"ג יתדות], דגדר מלאכת תולש הוי תלישה מהחיבור לקרקע, ובהגבהת העציץ מע"ג הקרקע והנחתו ע"ג יתדות יש תלישה מחיבורו לקרקע.

ומה שהצמחים עדיין יונקים מהקרקע אינו גורע מהתלישה מחיבורם לקרקע. ולאידך – לעניין תרומות ומעשרות החיוב נקבע ע"י היניקה מהקרקע, ולפיכך חייב אע"פ שאינו מחובר לקרקע.

ולכאורה¹¹ יש להביא סיוע לסברא דעיקר מלאכת קצירה הוי ניתוק מהמחובר, ואינו תלוי בהפסקת היניקה מהקרקע, ע"פ מה שפסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ח ה"ד) "...תאנים שיבשו באיביהן וכן אילן שיבשו פירותיו בו. התולש מהן בשבת חייב אף על פי שהן כעקורין לענין טומאה". אמנם עיין בתוס' דמס' שבת (קנ, ב. ד"ה במחובר) ובצפ"נ שדן בלשון הרמב"ם "תאנים שיבשו", ויש עוד לעיין בכ"ז.

.1

ב' ביאורים במחלוקת ר' יהודה ורבנן בעציץ נקוב בתו"מ

וי"ל דמחלוקת הרמב"ם והתוס' מסתעפת מחילוקי הפירושים בסוגיא הנ"ל. דהנה בהא דנחלקו חכמים ור' יהודה [אליבא דר' זירא] בגודל בעציץ נקוב המונח ע"ג יתדות, דלחכמים חייבים בתרומות ומעשרות ולר' יהודה פטורים מתרומות ומעשרות, ישנה לכאורה מחלוקת בין רש"י להריטב"א בביאור טעם המחלוקת. רש"י מפרש "לרבנן אוירא כמאן דמנחא דמי, ולרבי יהודה לא מיחייב במעשר מדאורייתא עד דמנחא אארעא". ואילו הריטב"א מפרש "לרבנן יונק" [וממשיך: "ואפילו¹² למעלה מעשרה ולא אמרינן למטה מעשרה אבל לא למעלה"]. ומשמע מדבריו דר' יהודה שפוטר

¹¹ אמנם אי"ז סברא מוחלטת, היות דיש מקום לדון בזה ולומר שמתנאי חיוב מעשרות שהפרות יגדלו ב'שדה', וגדילה מיניקה לחוד לא נקראת גדילה בשדה, וכפי שכותב האג"ט (מלאכת קוצר ס"ק ו' אות כב) וז"ל "לענין מעשר בעינן נוגע בקרקע, דאויר לא שדה הוא".

¹² החילוק בין למעלה מעשרה לבין למטה מעשרה אינו מובא בסוגיין. וצ"ל שהריטב"א מפרש את החילוק בין ספינה גוששת לספינה שאינה גוששת דהיינו למטה מעשרה [גוששת], ולמעלה מעשרה [אינה גוששת]. ועיין באג"ט מלאכת קוצר ס"ק ו' אות יד שמפרש כן את דברי הריטב"א, ומוסיף שכמו כן גבי עציץ מחלק הריטב"א אליבא דרבי יהודה בין למטה מעשרה ללמעלה מעשרה.

מתרומות ומעשרות חולק וס"ל שאינו¹³ יונק [למעלה מעשרה טפחים]. נמצא דלרש"י רבי יהודה ורבנן חולקים האם הצומח מתוך העציץ נקוב נחשב כמונח ע"ג הקרקע, ואילו הריטב"א ס"ל שחולקים האם הצומח בעציץ נקוב המונח ע"ג יתדות יונק [גם כשהוא למעלה מעשרה טפחים].

ז.

הקשר דמחלוקת הרמב"ם והתוס' לב' הביאורים הנ"ל

לפ"ז י"ל שהרמב"ם פירש את הסוגיא כהריטב"א, דחכמים ס"ל דהגודל בעציץ נקוב המונח ע"ג יתדות חייב במעשרות משום שיונק אע"פ שאינו מונח ע"ג הקרקע, וס"ל לגבי שבת דאע"פ שממשיך לינוק מהקרקע הוא כולו¹⁴. ואילו התוס' פירש את הסוגיא כרש"י – דלשיטת חכמים חייב בתרומות ומעשרות משום "אורא כמאן דמנחא דמי", ולפיכך גם לעניין שבת שנחשב כמונח והמגביהו ומניחו ע"ג יתדות נחשב ככולו מהמחובר.

ח.

עיון בשו"ט של הסוגיא¹⁵

ובגוף הביאור דרש"י והריטב"א הנ"ל דרש"י פירש שר' יהודה ורבנן נחלקו האם הגודל בספינה ובעציץ הוא כמונח ארעא, ואילו הריטב"א פירש שחולקים האם הגודל בספינה

¹³ אך יתכן לפרש ג"כ דלכו"ע יונק למטה מעשרה טפחים, וחולקים האם סגי בכזאת יניקה ע"מ לגדל צמחים, או האם היניקה חשובה כ"כ שיהיה אפשר לקרוא למגביה או למניח "קוצר" או "תולש". ולפ"ז תתורין הקושיא המפורסמת כיצד יתכן לומר שפליגי במציאות. עיין היטב.

¹⁴ דהרמב"ם ס"ל שהגודל בעציץ נקוב המונח ע"ג יתדות לא הוא מחובר, אך אמנם הוא ממשיך לינוק מהקרקע, ולפיכך גבי דיני שבת הגבהת העציץ מהקרקע הוא כולו¹⁵. אולם לאידך – הגודל בעציץ נקוב ממשיך לינוק וחייב בתרומות ומעשרות.

¹⁵ באות זו נדון איזו סברא מתיישבת יותר [דרש"י או דהריטב"א] בשו"ט של הגמ', והטעם דרש"י לא פירש כהריטב"א. וראה באות הבאה שיש לחבר בין ב' השיטות.

ובעציון יונק מהאדמה, יש להעיר מהמשך דברי הגמ' במס' גיטין (ז, ב), וז"ל הגמ'¹⁶:
 "א"ר זירא עציץ נקוב המונח על גבי יתדות באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן. אמר רבא
 דילמא לא היא עד כאן לא קאמר ר' יהודה התם אלא בספינה העשויה לברוח אבל עציץ
 שאינו עשוי לברוח לא. אי נמי עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא בספינה דלא מפסיק
 אורא דמיא כי ארעא סמיכתא דמיא אבל עציץ דמפסיק אורא לא".

ונ"ל בטעם דרש"י מפרש דפליגי אי הוי כמונח ע"ג הקרקע ולא ניחא ליה לפרש
 [כהריטב"א] דהעיקר תלוי ביניקה דווקא, משום דלכאורה אין פירוש זה [דיניקה]
 מתיישב אם הדיחוי השני ["עד כאן לא קאמרי רבנן אלא בספינה דלא מפסיק אורא
 דמיא כי ארעא סמיכתא דמיא, אבל בספינה דמפסיק אורא לא"].

דבשלמא אם הדבר תלוי אם הוי כמונח על הארץ, י"ל דמחמת המים הוי כארעא
 סמיכתא כאילו הגודל בספינה כמונח ע"ג הארץ, אך אם הדבר תלוי ביניקה אי"מ דברי
 הגמ', דמה שייך "כארעא סמיכתא דמי" ליניקה. ואדרבא, דווקא בעציץ נקוב דמפסיק
 רק אורא י"ל שהיניקה "חודרת" לעציץ, משא"כ בספינה דמפסיקים המים י"ל שאין
 היניקה חודרת לספינה.

ויש להוסיף, שגם הדיחוי הראשון ["עד כאן לא קאמר ר' יהודה התם אלא בספינה
 העשויה לברוח אבל עציץ שאינו עשוי לברוח לא"] אינו פשוט כ"כ לפי הסברא
 [דהריטב"א] שהכל תלוי ביניקה – שהרי יניקה שייכת גם בעת הליכתו, ע"ד שמצינו
 במס' פסחים (כה, א) גבי המעביר עציץ נקוב בכרם אם הוסיף מאתיים אסור, משמע
 שגם בעת ההעברה ממשיך לינוק מהצמחים שבקרקע.

ומה"ט לא פרש"י כהריטב"א אלא דהכל תלוי האם נחשב כמונח ע"ג קרקע, שמובן
 שכיון שעשוי לברוח¹⁷ לא נחשב למונח ע"ג הקרקע, משא"כ אי אמרינן דהכל תלוי

¹⁶ על מנת להקל על הקורא חזרנו על לשון הגמ' השייכת לאות זו.

¹⁷ דייק ברש"י שמפרש עשוי לברוח "כלומר מפני שהיא מהלכת כל שעה". והיינו מחמת שמהלכת כל שעה
 אין לה חיבור לקרקע. עיין במפרשים שחקרו בדברי הגמ' – האם הכוונה בספינה העשויה לברוח – שעומדת
 להפליג, אך אינה מפליגה בפועל האם נחשב שפיר כארעא, או הכוונה שיש הפלגה בפועל. מרש"י משמע שיש
 הפלגה בפועל, אולם יתכן לומר דכיון שכל שעה היא מהלכת, א"כ גם כשאין הפלגה בפועל, בכ"ז לא נחשב
 כמחובר לקרקע.

ביניקה לא מובן כ"כ החילוק בין עשוי לברוח לאין עשוי לברוח. אולם בדוחק י"ל דבעשוי לברוח אינו יונק כ"כ כמו בעומד במקום אחד.

ט.

דיוק בלשון כ"ק אדמוה"ז¹⁸

הנה כ"ק אדמוה"ז פוסק (או"ח ס' שלו סעיף יב) כדברי התוס' שפוטר מדאורייתא [אך אוסר מד"ס] בהגבהת העציץ מע"ג הקרקע והנחתו ע"ג היתדות, דלא כדברי הרמב"ם שמחייב בזה מדאורייתא. וצע"ק מדוע אינו חושש לשיטת הרמב"ם¹⁹.

דייק היטב בלשונו הק' שמחבר את ב' הביאורים [דמחובר ויניקה] וז"ל (שם): "התולש²⁰ מעציץ נקוב חייב מפני שהוא כמחובר לקרקע לפי שיונק מן הקרקע ע"י הנקב שמריח לחלוחית הקרקע דרך שם, ואפילו הוא מונח ע"ג יתדות שיש אויר מפסיק בינו לקרקע, הרי הוא כמחובר לפי שיונק קצת מן הקרקע דרך האויר.

ולפיכך אם היה מונח ע"ג הקרקע והניחו ע"ג יתדות אינו חייב משום תולש מן התורה הואיל ועדיין כמחובר הוא, וכן אם היה מונח ע"ג יתדות והניחו ע"ג קרקע אינו חייב משום נוטע מן התורה, אבל מדברי סופרים אסור ליטלו מעל גבי קרקע להניחו ע"ג יתדות משום שדומה לתולש, וכן אם היה מונח ע"ג יתדות אסור להניחו ע"ג קרקע משום שדומה לנוטע...".

¹⁸ גם המבואר באות זו אינו הוספת ביאור בשיטת הרמב"ם או במחלוקת הרמב"ם והתוס', אלא עיון בדברי כ"ק אדה"ז בעניין, וכן בסברת רש"י והריטב"א הנ"ל בביאור גוף הסוגיא, ובאות הבאה בעזה"י נחזור לביאור מחלוקת הרמב"ם והתוס'.

¹⁹ אא"כ נימא דפליגי על המפרשים דס"ל דהרמב"ם מחייב הגבהת עציץ מע"ג הקרקע והנחה מע"ג יתדות.

²⁰ העתקנו את כל פרטי ההלכה היות שהם נוגעים לסוגיין ומבארים בפרטיות יותר את הסברא שהמונח ע"ג יתדות יניקתו נחשבת מהקרקע.

דייק בדבריו שביאר דהצומח בעציץ נקוב "יונק מריח לחלוחית הקרקע", אולם מוסיף שמחמת שיונק "הרי הוא כמחובר". הרי שחיבר בין פרש"י [שמפרש כמאן דמנחא דמי] לפירוש הריטב"א [דיונק], וס"ל דאתי עלה מחמת ב' הביאורים יחד.

היינו שבעינן ב' פרטים יחד לעניין גדר קוצר. דהפטור ממלאכת קוצר הוי משום שעדיין מחובר הוא, אולם הסיבה דנחשב למחובר הוא משום שיונק מהקרקע. ולפ"ז אין הכרח לומר שרש"י²¹ חולק על הריטב"א, ואפשר שס"ל שצריך לב' הפרטים. והיינו דנחשב כמחובר מחמת שיונק.

ע"פ דברי כ"ק אדה"ז שמחבר בין ב' הסברות דרש"י והריטב"א יחד על מנת לתרץ את קושיית המפרשים על רש"י, דרש"י הנ"ל כותב דטעם החיוב בתרומות ומעשרות בעציץ נקוב המונח ע"ג יתדות הוא משום ד"כמאן דמנחא דמי", ואילו בהמשך הסוגיא (ח, א) בדברי רב נחמן בר יצחק פרש"י שרנב"י שולל את הטעם דיניקה מהקרקע. ולכאורה לשיטת רש"י הו"ל לשלול הטעם ד"כמאן דמנחא דמי".

ולפי דברי כ"ק אדה"ז העניין מתורץ היטב, דגם רש"י ס"ל את ב' העניינים ומחייב במעשרות לעיל (ז, ב) מחמת ד"כמאן דמנחא דמי", ואילו רנב"י שולל את מקור וסיבת החיוב, וסובר שאי"ז תלוי כלל ביניקה.

ויש להוסיף, שכ"ק אדה"ז מוסיף על פרש"י "הרי הוא כמחובר". ועפ"ז מתחזק מה שכתבנו לעיל (בהערה) דאין די ביניקה לחייב במעשרות, ובעינן שיהיה נחשב כמונח ע"ג הקרקע על מנת שיקרא עליו "היוצא מן השדה".

וזה דלא כהבנת תלמידי הגר"ח [אולם הביאורים הם בדברי הרמב"ם דאזיל בשיטת הריטב"א בביאור סוגיין].

²¹ אולם לכאורה לאידך הריטב"א כן חולק על רש"י – שהרי לא הזכיר כלל את הסברא דהוי כמונח ע"ג הקרקע, ולשיטת חכמים דמחייבים במעשרות מספיק מה שיונק מהקרקע ואי"צ את ההוספה שכותב רש"י דהוי כמונח ע"ג קרקע.

י"ך"ך²².

ביאור נוסף למחלוקת הרמב"ם והתוס'

ויש לבאר את מחלוקת הרמב"ם והתוס' באופן נוסף. ובהקדים, דמצינו חידוש בתוס' לעניין מלאכת מכבה, דאיתא במס' ביצה (כב, א) "הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר, והמסתפק ממנו חייב משום מכבה". ובתוס' (שם ד"ה והמסתפק) ".. אינו ר"ל מפני שממהר כבוי דלא הוי אלא גרם כבוי וגרם כבוי ביום טוב שרי אע"פ שממהר כבוייה ובשבת נמי אינו חייב אלא היינו טעמא הואיל דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנה מכבה קצת ומכסה אורו דלא יכול לאנהורי כולי האי כי איכא שמן מועט בנר ולכך נראה ככבוי..". היינו דס"ל לתוס' שמלאכת כיבוי אינה כיבוי גמור דווקא אלא אפילו פעולה הגורמת חלישות באור שלא יאיר בחוזקה כמקודם – גם זה נכלל במלאכת כיבוי.

לפ"ז י"ל שמה"ט גופא ס"ל להרמב"ם שהמגביה עציץ נקוב שהיה על הקרקע והניחו ע"ג יתדות חייב, משום שמוריד את רמת היניקה והחיבור לקרקע.

ובזה גופא חולקים הרמב"ם והתוס': הרמב"ם ס"ל שמלאכת קוצר ונוטע דומה למכבה ומבעיר וחייב על תוספת וגירעון היניקה מהקרקע, ואילו התוס' ס"ל שאין להשוות בין ב' המלאכות, דגבי קוצר ונוטע בכדי להתחייב צ"ל ניתוק או חיבור מוחלט מהקרקע [או בקרקע], ולא סגי במיעוט או הגדלת היניקה, ואילו גבי מכבה ומבעיר סגי בחלישות או הגברת האור.

יא.

ביאור נוסף במחלוקת הרמב"ם והתוס'

ונ"ל בביאור מחלוקת הרמב"ם והתוס' באופן אחר, דתלוי הדבר במחלוקתם בכללי התלמוד – האם "אימת" בא לחלוק או לפרש.

²² באות זו אנו חוזרים לבאר את המחלוקת דהרמב"ם והתוס'.

דהנה לשון הברייתא²³ (המובאת בסוגיין) הוא "עפר חו"ל הבא בספינה לארץ חייב במעשר ובשביעית. אמר רבי יהודה, אימתי – בזמן שהספינה גוששת, אבל אין הספינה גוששת פטור". ונתבאר בסוגיין דרבי יהודה ורבנן נחלקו בדין ספינה שאינה גוששת – האם חייב בתרומות ומעשרות.

אולם התוס' (בד"ה אמר) מביא ממש' עירובין וסנהדרין ד"אימתי" בא לפרש ולא לחלוק. ופירשו שנחלקו האמוראים האם אימתי בא לפרש או לחלוק, ע"ש. ועוד תירצו, דדוקא "אימתי" שבמשנה בא לפרש, אבל בברייתא בא לחלוק. יוצא דלשיטת התוס' חכמים [בברייתא המובאת בסוגיין] פליגי על רבי יהודה גם לפי הסוגיא דעירובין וסנהדרין.

עיין ברמב"ם בהל' תרומות (פ"א הכ"ג) שכותב "עפר חוצה לארץ שבא בספינה לארץ. בזמן שהספינה גוששת לארץ הרי הצומח בו חייב בתרומה ומעשרות ושביעית כצומח בא"י עצמה". משמע כשאין הספינה גוששת – היא פטורה מתרומות ומעשרות. ובכס"מ מפרש דהרמב"ם פוסק כרבי יהודה ד"אימתי" בא לפרש ולא לחלק. וממשיך לבאר "ואע"ג דבפ"ק דגיטין (ז, ב) משמע דר' יהודה לחלוק אתא, כבר תירצו שם התוס'". היינו שנחלקו הסוגיות בזה [כפי שכתבו התוס' בריש דבריהם], והרמב"ם פסק כהסוגיא ד"אימתי" בא לפרש.

לפ"ז י"ל דהרמב"ם דפוסק שהמגביה עציץ נקוב מע"ג הקרקע והניחה ע"ג יתדות חייב מדאורייתא, דהעציץ שע"ג היתדות אינו נחשב כמחובר לקרקע אזיל לשיטתו שפוסק דספינה שאינה גוששת פטורה מתרומות ומעשרות.

ואילו התוס' דס"ל שהמגביה עציץ נקוב מע"ג הקרקע והניחו ע"ג יתדות פטור מדאורייתא כיון שעדיין היא מחוברת לקרקע, נקטו כחכמים משום דס"ל להלכה דאימתי בא לחלק ולכן ספינה שאינה גוששת חייב בתרומות ומעשרות היות שנחשבת כמחובר.

²³ ראה מסורת הש"ס שמציין למשנה במס' חלה (פ"ב מ"ב), אולם עיין בתוס' שכתבו דהוי ברייתא, שהרי במשנה לא מסיים "אבל אין הספינה גוששת פטורה".

ומובן היטב הטעם דהרמב"ם השמיט את הדין דכותבין פרוזבול על עציץ נקוב (כנ"ל במנחת חינוך), כיון דפסק כרבי יהודה [ו"אימתי" דר"י בא לפרש], וא"כ עציץ נקוב המונח ע"ג יתדות אינו נחשב כמחובר, וא"א לכתוב עליו פרוזבול. ואילו התוס'²⁴ לשיטתייהו בזה²⁵, דס"ל דלחכמים ספינה שאינה גוששת [דדינה כעציץ נקוב המונח ע"ג יתדות] חייבת בתרומות ומעשרות, ואימתי בא לחלק ולא לפרש.

ועד"ז מובן מדוע הרמב"ם השמיט את הדין דצרור שעלו בו עשבים מותר לקנח בו, דפסק דלא כהסוגיא הנ"ל במס' שבת ס"ל שיש איסור להגביהו מע"ג הקרקע מחמת איסור קוצר, ואזיל בזה לשיטתו שפוטרי עציץ נקוב מתרומות ומעשרות משום שנחשב כתלוש מן הקרקע, וס"ל ד"אימתי בא לפרש".

ואילו התוס' הביאו דין זה דצרור שעלו בו עשבים – אזלי לשיטתייהו דפסקו כחכמים, וס"ל דאימתי בא לחלוק, וכשם שחייב בתרומות ומעשרות משום שנחשב כמחובר – כך פטור מדאורייתא בהגבהת הצרור מע"ג הקרקע.



²⁴ ביאור זה בטעם התוס' דס"ל דהגודל בעציץ נקוב נחשב למחובר, הוא בנוסף לטעם המבואר בתוס' [הובא לעיל] שהדיחוי הראשון בגמ' הוא העיקר ואילו השני הוא דיחוי בעלמא, ועיין לעיל בזה.

²⁵ וכנ"ל שזה נוסף על הטעם דס"ל להתוס' דדיחוי הגמ' הראשון הוא עיקר והדיחוי השני הוא דיחוי בעלמא.

'עִיגוּנָא' בַשְּׁטֵר שַׁחְרוּר עֵבֵד

הת' שמואל שיחי' פריימן
תלמיד בישיבה

איתא במשנה מס' גיטין, דף ט, א: "אחד גיטי נשים ואחד שחרורי עבדים שוו למוליך ולמביא". דמשווה המשנה את גיטי עבדים לגיטי נשים, דבשניהם צ"ל בפ"נ ובפ"נ כששולחים את הגט.

וכתבו התם התוס' (ד"ה 'שוו למוליך ולמביא'): "וא"ת בשלמא באשה הוי משום עיגונא. אבל בעבד מה עיגון יש, דאי משום דאסור בבת חורין ובשפחה לא ליתביה האי שליח לעבד גט זה שהביא ממדה"י ולא יאסר בשפחה? וי"ל דחשוב עיגון הא דאסור בבת חורין ומה שאינו מתחייב במצות". דסבירא ליה להתוס' דהטעם שהצריכו לומר גם בגט שחרור העבד בפ"נ ובפ"נ, הוא מפני שהעבד אסור להתחתן עם בת חורין וכן אין עליו חיוב מצות וזה נחשב עיגון אצל העבד. ובאמירת בפ"נ ובפ"נ בנתינת הגט משחררים את העבד מעבדותו, והוא מותר בבת חורין וחייב במצות. משא"כ באשה שהטעם לאמירת בפ"נ ובפ"נ הוא משום תקנת עגונות.

ולכאורה קשה מהגמ' התם בעמוד ב', דאיתא שם: "עדים שאין יודעים לחתום, מקרעין להם נייר חלק וממלאים את הקרעים דיו; אמר רשב"ג: במה דברים אמורים - בגיטי נשים, אבל שחרורי עבדים ושאר כל השטרות, אם יודעין לקרות ולחתום - חותמין, ואם לאו - אין חותמין". ופי' רש"י (ד"ה 'בגיטי נשים'): "משום תקנת עגונות", דלכן מותר להקל רק בעדים של גיטי נשים. ולכאורה לפי מ"ש התוס' דלעיל, הרי שייך עיגון גם בעבד, וא"כ מדוע לא מקילים גם בעדים של גט שחרור העבד?

והנה מצינו בר"ן שכתב, וז"ל: "ואם תאמר משחרורי עבדים נבעי ב' עדים, דהא בין לרבה בין לרבא גבי אשה משום עיגונא הקילו, ובעבד ליכא למימר הכי, דהא בגמרא תניא: עדים שאין יודעים לחתום מקרעין להן נייר חלק וממלאין את הקרעין דיו. אמר רשב"ג בד"א בגיטי נשים, אבל בשחרורי עבדים ושאר כל השטרות אם יודעין לקרות ולחתום חותמין, ואם לאו אין חותמין. ואתמר עלה בפרק המביא תניין אמר ר' אלעזר

מ"ט דרשב"ג כדי שלא יהו בנות ישראל עגונות אלמא דבשחרורי עבדים ליכא משום עיגון". דמקשה הר"ן מדוע בגט שחרור עבד מספיק רק עד אחד להעיד על כשרות הגט, דהרי באשה יש טעם מיוחד שהקילו בה (משום תקנת עגונות) ולכן עד אחד נאמן להעיד על גיטה, משא"כ בעבד שלא שייך בו עיגון, ולא מובן מדוע התירו להאמין לעד אחד בשטר שחרור עבד?

ומתרץ הר"ן: "י"ל דבמביא גט ממדינת הים אפילו בעבד איכא עיגון, שלפעמים שהאדון שולחו לו בעל כרחו, ומשנתנו השליח לידו: לישא שפחה אינו יכול, בת חורין אינו יכול. אבל בעדים שאין יודעים לחתום גבי אשה, איכא למיחש שמא יילך בעל למדינת הים, אי נמי מאית ומיענגא ויתבה. אבל עבד אם אינו משחררו יכול הוא לישא שפחה".

ויוצא לשיטת הר"ן: דגם בעבד שייך עיגון, מפני שאם האדון שולח לעבד גט בע"כ אז העבד אסור בבת חורין וגם בשפחה, ולכן האמינו אפילו לעד אחד שיעיד על כשרות שטר שחרור העבד. משא"כ כשהאדון לא משחרר את העבד אז העבד אסור בבת חורין, אבל מותר בשפחה. וא"כ מובן מדוע לא מקילים בעדים של שטר שחרור עבד (כבעדים של גט אשה), שהרי בעבד אין שום עיגון, מפני שהוא יכול להתחתן עם שפחה, ולכן אין שום טעם להקל בגיטו כמו באשה.

אך תי' זה הוא רק לשי' הר"ן, מפני שלשיטתו העבד מותר לישא שפחה. משא"כ לשיטת התוס' דעדיין יוקשה, מפני שאפשר לומר שעדיין יש עיגון בעבד, שאינו יכול להתחתן עם בת חורין. וא"כ מדוע לא הקילו בעדי גט עבד כמו שהקילו בעדי גט אשה?

והנה אפשר לבאר בזה, ובהקדים: דהקשה ה'גרש ירחים' על התוס' דלכאורה הא קיי"ל¹ שכל המשחרר עבדו עובר בעשה, מפני שכתוב "לעולם בהם תעבודו". וא"כ אינו מובן איך בסוגייתנו אפשר לומר שהאדון ישחרר את העבד משום עיגון העבד, דהרי יש איסור מפורש?

¹ גיטין לח, ב.

ותירץ ה'נחלת משה': דבסוגייתינו מדובר שהעבד נמצא במדה"י ואין עליו חיוב מצות, ולכן יש מצוה לשחרר את העבד כדי שיתחייב במצות. ועוד י"ל, דמכיוון שהאדון שלח לעבד שטר שחרור ע"י השליח, אז האדון חושב שהעבד כבר השתחרר (דהשליח לקח את השטר שחרור, והאדון סומך על השליח שיקיים את שליחותו ויביא את הגט לעבד). ומפנ"ז האדון לא יבוא להשתעבד בעבד. וע"כ יש מצוה על בי"ד להשתדל שהעבד ישוחרר, כדי שיתחייב במצות.

והיוצא מזה: דאע"פ שיש עיגון בעבד בכך שאינו חייב במצות (כפי שכתב התוס'), יהיה אסור לשחררו מצד האיסור של שחרור עבד. ורק במקרה מסוים לא שייך האיסור (כגון שהאדון שלח כבר את הגט לעבד, ואז מוטל על בי"ד לשחרר את העבד למרות האיסור) ואז התירו משום העיגון לשחרר את העבד.

ועפי"ז י"ל את שיטת התוס': שבעמוד ב' (כשמקילים בעדים שאינם יודעים לחתום) אז וודאי חל האיסור של שחרור עבדים, ולכן אע"פ שיש עיגון בעבד, בכ"ז העיגון לא דוחה את האיסור ולכן לא מקילים בעדי שחרור עבד, והעבד לא משוחרר. ומוכן שיטת התוס'.

ויש להוסיף בכל האמור עפ"י ביאור קול הרמ"ז שהקשה כקושיית ה'גרש ירחים', ותי' באופן אחר: שמדובר במקרה שהעבד לא יכול לישא שפחה, ובמקרה כזה העיגון דוחה את האיסור של "לעולם בהם תעבודו", ומותר לשחרר את העבד.

ויוצא מכך, דכשמדובר בעיגון של לישא שפחה אז דוחים את האיסור של שחרור עבד. משא"כ בעיגון של חיוב במצות אז לא נדחה האיסור של שחרור עבד. וצ"ל מה ההבדל ביניהם?

ואולי יש לחלק בזה: שבעיגון של אינו חייב במצות לא נחסר שום דבר בעבד, מפני שכרגע אין על העבד חיוב לקיים את מצות התורה, אלא רק כשישתחרר. ולכן אין מקום לומר שהעיגון ידחה את האיסור ויהיה אפשר לשחרר את העבד.

משא"כ בעיגון של לישא שפחה, אז יש חיוב על העבד לישא שפחה גם שהוא בעבדותו, ולכן במקרה של כזה עיגון יידחה האיסור של שחרור עבד.

ויש להוסיף בזה: דזה שביארנו שבעיגון של אינו חייב במצות, אז ניתן לתלות זאת בחקירה בנוגע לגז"ש: "לה – לה" שלומדים עבד מאשה. שמכך נלמד שהעבד חייב במצות כאשה.

והסתפק הרעק"א: האם לולא הגז"ש העבד היה חייב בכל המצות, ובגלל הגז"ש ממעטים ממנו חלק מהמצות. או שהעבד פטור לגמרי מהמצות, והגז"ש ריבתה אצלו חיוב מצות כאשה.

ועפי"ז י"ל: דאם מפרשים כפי אופן הא' (שהעבד מצד עצמו חייב במצות, ורק בגלל הגז"ש פוטרים אותו בחלק מהמצות), אז באמת אינו מובן מה ההבדל בין ב' העיגונים, שהרי גם אם העבד לא משוחרר הוא עדיין חייב בכל המצות?²

משא"כ לפי אופן הב' (שאין לעבד חיוב מצות, ורק בגלל הלימוד מאשה או לומדים בו שהוא חייב במצות כאשה) אז אפשר לומר דעפי"ז מובן הטעם שעיגון העבד דוחה את האיסור, מפני שאם העבד לא ישתחרר אז הוא יהיה פטור מכל המצות (כלי לימוד הגז"ש מאשה), ולכן אפ"ל דבגלל זה דוחים את האיסור מפני העיגון, כדי לחייב את העבד בכל המצות.



² ואולי אפשר לבאר: דבלישא שפחה יש גדר של מצוה רבה, שלכן נדחה האיסור מפני העיגון. משא"כ בעיגון של חיוב במצות שלא שייך לומר בכך מצוה רבה, ומפנ"ז לא נדחה האיסור.

בירור תאריך ב'ספר הזכרונות'

הת' שלום דובער שיחי' קוביטשעק
תלמיד בישיבה

בספר הזכרונות ח"א פרק ו'¹, מסופר אודות רבי יוסף - הרב והמגיד בליובאוויטש, אשר הי' בנו של רבה של ליובאוויטש הגאון ר' שלום שלמה, וכאשר נער בשם בנימין נבחן בהצלחה אצל הרש"ש, מסרו לבנו ר' יוסף הנ"ל ע"מ שילמד עימו. כעבור זמן קצר נפטר ר' שלום שלמה ובנו ר' יוסף מילא את מקומו ברבנות ליובאוויטש. ארבע שנים למד הנער בנימין אצל ר' יוסף ואז התחתן, והמשיך ללמוד עם רבו גם אחר נישואיו.

בהמשך נכתב: "רבי יוסף החל לגלות נטיה ללכת בדרך מקורית: מפעם לפעם הי' עוזב את המקום ועורך "גלות". הוא היה שוהה מחוץ לעיר משך מחצית השנה וחוזר לאחר מכן אל כס רבנותו בליובאוויטש. במשך תקופה זו היה תלמידו בנימין ממלא את מקומו".

"עברו עשר שנים, רבי בנימין ישב בינתיים על התורה ועל העבודה במנוחת הנפש, כשאביו מספק לו כל צרכיו. ברם, הגיע השעה שצבי אריה [אביו של ר' בנימין] שבק חיים לכל חי, ור' בנימין נשאר ללא פרנסה. היה זה בערך בשנת תצ"ו" - אז התפטר ר' יוסף מרבנותו ומינו תחתיו את ר' בנימין, ולאחר שנתיים נהיה ר' יוסף ל'מגיד' העיירה].

לסיכום יוצא ע"פ החשבון: לערך בשנת תפ"ב נפטר ר' שלום שלמה ואז ר' יוסף נתמנה לרב העיירה, ארבע שנים למד ר' יוסף עם בנימין אשר נישא בשנת תפ"ו, ולאחר עשר שנים - שנת תצ"ו, נפטר אביו של ר' בנימין, ואז גם מונה לרבה של ליובאוויטש. בין

¹ מהדורת לה"ק, עמ' 24 ואילך. וראה ברשימות המקוריות של כ"ק אדמו"ר הרי"צ - שמהם עובד ספר הזכרונות במתכונתו הנוכחי - כפי שפורסמו ב'בית משיח' גיליונות 45-48, שגם בהם הובאו אותם התאריכים המוזכרים כאן.

השנים האלו (תפ"ו-תצ"ו) היה ר' יוסף עורך גלויות אשר למפרע נתברר שהם היו ביקורים אצל הבעש"ט. לאחר שנתיים – בשנת תצ"ח, נתמנה ר' יוסף למגיד העיירה.

והנה בפרק ז', שבו מדובר אודות הסבת תשומת ליבו וביקוריו של ר' יוסף אל הבעש"ט מסופר, שכאשר עדיין ר' יוסף הי' צעיר, עוד לפני פטירת אביו, 'תפס' אותו אחד מה'נסתרים' לתורת הבעש"ט, ולאחר כחודש הם נסעו לבעש"ט ושהו שם כשנה, אז ר' יוסף נהפך לחסיד נלהב של הבעש"ט.

לאחמ"כ נכתב: "בשנת תצ"ה בא ר' יוסף לראשונה אל הבעש"ט, ורק כעבור 15 שנה, בשנת תק"י, כאשר כבר הי' ר' יוסף ה'מגיד" של ליובאוויטש, הטיל עליו הבעש"ט שליחות מסוימת" [- היה זה לקרב את ר' יששכר דוב מקאבילניק² לחסידות, ולהביאו לליובאוויטש בתור חתן לביתו – וזה הי' בשנת תקי"א].

אם כן, הסתירה ניצבת ממש לנגד עינינו: מכאן משמע מפורשות שבשנת תצ"ה היה ר' שלום שלמה עדיין בחיים! ("עוד טרם פטירת אביו של ר' יוסף 'תפסו' אחד מה'נסתרים', ולאחר כחודש נסעו לבעש"ט"), ואין זה מסתדר עם העולה מהדברים דלעיל שבשנת תצ"ו הי' כבר ר' יוסף רב בליובאוויטש למעלה מארבע-עשרה שנים לאחר פטירת אביו!?

ועלה בליבי תירוץ, שאולי יש לגרוס שם תפ"ה (ולא תצ"ה), ואם נחשב בצורה אחרת את הנאמר בפ"ו, נגיע לתוצאה שבשנת תפ"ה הי' רש"ש עדיין חי. והחשבון הוא: שאין כאן ארבע-עשר שנים אלא עשר בלבד והמילים 'לאחר עשר שנים' כוללות בתוכן את ארבעת השנים שלמד ר"ב אצל ר' יוסף. וא"כ רש"ש נפטר בשנת תפ"ו, ובשנת תפ"ה היתה זו פעם ראשונה של ר' יוסף אצל הבעש"ט.

² יש להעיר על מה שנכתב עליו בספרי הר"ד יצחק אלפסי ('החסידות', עמ' 35, 'החסידות מדור לדור', עמ' 186) שנסתלק בשנת תקמ"ו-תקמ"ז (וככל הנראה, מקורו הוא 'אגרות בעל התניא, סי' יט), שהרי מצינו אגרות משנת תקנ"ב שבהם מוזכר בתואר החיים - הובאו בספר 'יסוד המעלה' (אגרות ס-סא), כפי שכבר העיר הר"ח ר' עמרם בלוי בקובץ 'היכל הבעש"ט - יד'. - ויש להוסיף שבאגרות קודש אדה"ז (ניו יורק, תשע"ב) אגרת לד, נכתב אודותיו: "האי טהור גברא רבה נ"י", ושם בשוה"ג מוכיח הרשד"ב לזין שאגרת זו נכתבה בשנת תקנ"ג.

[וא"כ כל החשבון שבפרק ז' 'זו' אחורה; בשנת תפ"ה (במקום תצ"ה) בא ר' יוסף לראשונה אל הבעש"ט, ורק כעבור 15 שנה, בשנת ת"ק (במקום תק"י), כאשר כבר הי' ר' יוסף ה"מגיד" של ליובאוויטש (משנת תצ"ח כנ"ל), הטיל עליו הבעש"ט שליחות, לקרב את הר' יששכר בער קאבילניקער לחסידות ע"י שיקחו כחתן לביתו היחידה. ובראשית חדש אלול תק"א (במקום תקי"א) הגיע רבי יששכר דוב לליובאוויטש³]

ומפאת קוצר הזמן ומיעוט המקורות בנושא, לא עלה בידי להתעמק בנושא כדי הצורך, ואשמח לשמוע דעתם של הקוראים בעניין.



³ להעיר מליקוטי דיבורים (ח"א, עמ' 152): "הרב הצדיק ר' יששכר דוב מקאבילניק, המגיד מליובאוויטש - אחד מתלמידיו הנסתרים של מורנו הבעש"ט, אצלו למד רבנו הזקן בילדותו - סיפר, שבבואו לליובאוויטש בתור חתן בשנת תפ"ה בערך - מצא את ר' ישראל דער לעבעדיקער, שהיה אז אדם ישיש בן תשעים ואולי יותר, ושר' ישראל היה מתפלל, או חוזר תנ"ך או משניות, היה זה בחיות של אברך צעיר".

דין אונס במכשירי מצוה

הת' מרדכי שיחי' קוט
תלמיד בישיבה

איתא במס' שבת (קל, א) גבי מילה שחלה בשבת: "ר' אליעזר אומר אם לא הביא כלי מע"ש מביאו בשבת מגולה . . כלל אמר ר"ע כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת, ושא"א לעשותה מע"ש דוחה את השבת". דנחלקו ר"א ור"ע בנוגע למכשירי מילה שאפשר להכניס מע"ש, האם הם דוחים שבת או לא, דלר"א מכשירי מילה דוחים שבת, ולר"ע אינם דוחים את השבת¹.

אמנם יש לדון עפ"י שי' ר"ע בנוגע למכשירי מילה שאפשר לעשותם בע"ש, במקרה שארע לאדם אונס והוא לא יכל לעשות את המכשירים בע"ש, או שהכין את המכשירים אך הם נפגמו בשבת. דהאם במקרה כזה יודה ר"ע שניתן לדחות את השבת בשביל הכנת מכשירי המילה, או שגם בכזה מקרה יסבור ר"ע שמכשירי מילה אינם דוחים את השבת?
ויש לבאר בכ"ז, ובהקדים:

דהנה הגמ' ביבמות (ו, ב) לומדת ששריפת בת כהן שזינתה אינה דוחה שבת, ולומדים זאת התם מבישול סממנין שאסור בשבת, דכן הוא גם בישול הפתילה (לשריפת בת כהן בב"ד) שאסור בשבת. ומקשה שם התוס' (סד"ה 'טעמא') וז"ל: "רציחה עצמה כשנתבשלה הפתילה מאתמול או חנק וסייף תדחה שבת מטעם מה לי חומרא רבה מה לי חומרא זוטא", דלכאורה מדוע כשהכינו את הפתילה מע"ש (ולא שייך חילול שבת) א"א לומר ששריפת בת כהן תדחה את השבת?

ומתרץ התוס' "וי"ל דבכל דוכתין משוינן מכשירי מצוה שאי אפשר לעשותה מע"ש כמצוה עצמה כדתנן בפרק רבי אליעזר דמילה (שבת דף קל, א, ושם) אם לא הביא

¹ וגבי מכשירי מילה שא"א לעשותם בע"ש ודאי שמוותרים בשבת, דתנן (שבת קלג) "מוהלין ופרעין", עיין בחדושי הראב"ן, וכן באבנ"ז (סי' של"ח) דמציצה היא חלק ממצות מילה.

ובפסחים פ' אלו דברים (דף סט, ב) כלל אמר רבי עקיבא כו' והכא באי אפשר לעשות הפתילה מע"ש מדאצטריך קרא למעוטי". והיינו: דכיון שכאן לומדים שאין לעשות את הפתילה בשבת, ע"כ גם השריפה עצמה אינה דוחה שבת (מכיוון שהמכשירין הוו כגוף המצווה עצמה, ובאם אחד מהם אינו דוחה את השבת אז גם האחר לא ידחה אותה).

והנה, ניתן ללמוד מקושייתו² בדעת ר"ע שס"ל ד"כל מלאכה שאפשר לעשותה בע"ש אינה דוחה את השבת, וש"א לעשותה בע"ש דוחה את השבת", דבמקרה שארע לאדם אונס והוא לא עשה את מכשירי המילה בע"ש, אז הוא יוכל לעשותם בשבת עצמה³.

וכתבו האחרונים⁴ דמקור התוס' בלימוד זה הוא ממשנה בעירובין (קב, ב), דשניני התם: "קושרין נימא במקדש אבל לא במדינה ואם בתחילה כאן וכאן אסור"⁵, ופירש רש"י התם (ד"ה: 'ואם בתחילה') "שלא היתה שם מעולם דיכול לעשות מאתמול אסור"⁶.

ומוכח מפורש דרק באם האדם יכל לעשות את המלאכה בע"ש והוא לא עשאה אז אסור לו לעשותה בשבת, משא"כ במקרה שארע לאדם אונס אז מותר לו לעשות את המלאכה בשבת⁷.

² כן מבאר בקובץ שיעורים לר' אלהן וסרמן סימן י"ג.

³ וכן הוא ש"י המאירי, שכתב וז"ל: "כל מלאכה שאפשר לעשותה ופשע". ולמדו האחרונים שמשמע מהמאירי דדוקא אם האדם פשע אז אסור לו להכין את המכשירין בשבת, אבל בנאנס מותר.

ועיין במנחת שי שביאר את דעת התוס' רא"ש דחלק על שיטת התוס', וע"ש באריכות.

⁴ ראה בחתם סופר, וכן בגאון יעקב.

⁵ ברש"י שם משמע שמדובר בקשר של קיימא (מדבריו בד"ה 'קושרין נימא', שכתב 'קשר אב מלאכה').

⁶ ועיין בתוס' שם שלמד דהמדובר במשנה הוא אפי' אם נפסקה היום ורצה לשלשלה ולעשותה ללא קשר, וע"כ כתבה המשנה דאסור.

⁷ אך צע"ג לומר דזהו מקורו של התוס'. דהרי מקשה הגמ' שם: "ורמינהו: נימת כנור שנפסקה, לא היה קושרה אלא עונבה" ואיך זה מסתדר עם הכתוב במשנה שבביהמ"ק מותר לקשור נימא לכתחילה? ומתרתת הגמ' (בהו"א): "לא קשיא, הא רבנן והא רבי אליעזר. לרבי אליעזר דאמר: מכשירי מצוה דוחין את השבת קושרה, לרבנן דאמרי אין דוחין עונבה". וקשה מדוע לא מתרתת הגמ' שם דהמשנה היא כשיטת ר"ע, דהרי נתבאר לעיל

אך הנה בירושלמי⁸ משמע שגם באם האדם נאנס והוא לא יכל לעשות את המכשירין בע"ש, אין המכשירים דוחים את השבת. וביארו המפרשים⁹ בתוס' ביבמות, דלשיטתו זוהי מחלוקת הבבלי והירושלמי: שלפי הבבלי אפשר להכין בשבת מכשירים שאפשר היה להכיןם בע"ש אך נאנסו ולא הכינום. משא"כ לפי הירושלמי, שגם במקרה של אונס בע"ש יהיה אסור להכין את המכשירי מצוה בשבת עצמה.

והקשו האחרונים¹⁰ על שיטת התוס' הנ"ל ביבמות מהגמ' בעירובין (סח, א):

"ההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה"¹¹ אתו לקמיה דרבא אמר להו לשיילו לאימיה אי צריכה נחימו ליה אגב אימיה", וא"כ נראה במפורש שמכשירי מצוה שא"א להכיןם מערב שבת (שהרי לא ידעו בע"ש שהמים ישפכו בשבת) אז אסור לעשותם גם בשבת (דרבא לא התיר להם לחמם מים, אלא "אגב אימיה"), ואיך זה יסתדר עם שי' התוס' ביבמות שסבר שגם מכשירי מצוה שלא יכלו לעשותם בע"ש מותר לעשותם בשבת¹²?

ותירצו: דהתוס' ביבמות מדבר בנוגע לעיקר דינא דאורייתא, ולכן מותר לחלל שבת. אבל מדרבנן גזרינן ב"אישתפיך חמימיה" שלא יחללו שבת.

בשיטת ר"ע דאם יכל להכין את המכשירין מע"ש אסור לו להכיןם בשבת עצמה, וזה אתי שפיר כמשנה שכתבה שאסור לקשור נימא (ומדובר במשנה דיכלו להכין זאת המכשירים מע"ש). ומדוע לא תירצה כן הגמ'?

⁸ פסחים פרק ו', סוף הלכה ג'. ועיין רש"י פסחים (פרק י') דמקשה על הצ"ח (פסחים סו, א) מדוע אינו מביא את הראיה הנ"ל מהירושלמי, וע"ש באריכות.

⁹ עפ"י הקובץ שיעורים דלעיל, וראה גם בברית יהושע ועוד אחרונים.

¹⁰ ברית יהושע.

¹¹ שהיו רוצין למולו והחמו לו חמין מבערב ונשפכו היום (רש"י בדף סז, ב. ד"ה 'דאישתפיך חמימיה').

¹² ובשלמא למובא שם (דף סז, ב) ש"אישתפיך חמימיה ולא ערבו", אז ניתן לחלק ולומר שמכיון שלא ערבו הוי כמו פשע ולא הכין מכשירין מע"ש, ולכן אסור. אבל כאן שהגמ' לא מחלקת בין ערבו ללא ערבו מדוע יהיה אסור?

אך קשה על תירוצם: דהרי התוס' מבאר את שיטת ר"ע במחלוקתו על ר"א. ולשיטת ר"א מותר לחלל שבת גם מדרבנן, דסבר "מביאו בשבת" ומשמע מכך דמותר אפילו מדרבנן?

ואולי אפשר לבאר בזה: שרבא סבר שלהרבות בשיעורים זה איסור מדרבנן¹³. ולכן, עדיף לעבור על איסור דרבנן של להרבות בשיעורים ("נחימו ליה אגב אימיה") ולא לעבור על איסור של חימום מים לתינוק, דהוי איסור דאורייתא.

אך עדיין קשה: דמפשטות הגמרא (שרבא אמר "אי צריכה") משמע שלולא ההיתר של "אגב אימיה", היו דוחים את המילה ולא מחללים שבת על התינוק, וממילא כל צד ההיתר הוא רק מפני "אגב אימיה" ולא מפני איסור דרבנן ואיסור דאורייתא, והדרא קשיא לדוכתא!?

ונראה לבאר בכך ובהקדים: דמצינו מחלוקת הראשונים האם יום ב' למילה מסוכן לנימול כיום א' (וג') או לא: דעת רש"י היא¹⁴ שיום ב' מסוכן כיום א'. אך הרמב"ם סבר¹⁵ שיום ב' אינו מסוכן, ורק ביום א' וג' למילה מסוכן לנימול.

וביאר בחתם סופר¹⁶ דעפ"י שיטת הרמב"ם אפשר להסביר את הגמ' של "נחימו ליה אגב אימיה": דמדובר שם בתינוק שמלו אותו בע"ש, ולמחרת נשפכו המים ורבא התיר להם לחמם מים לתינוק רק "אגב אימיה", מפני שזה היה יום ב' למילה, ולשיטת הרמב"ם יום ב' אינו מסוכן לנימול.

ועפ"ז אפשר להסביר את שיטת התוס' ביבמות במקרה של "נחימו ליה אגב אימיה", דאפ"ל שהתוס' סבר כשיטת הרמב"ם שמדובר שם ביום ב' למילה, ויום ב' למילה אינו

¹³ בשיטת המהרש"א בגיטין (ח, ב). אבל הרש"ש סובר שזה איסור דאורייתא ועיי"ש.

¹⁴ עפ"י ביאור הריטב"א בשיטתו (בשבת), וכן סברו ר' יונתן וההשלמה (ספר המאורות).

¹⁵ דכתב הרמב"ם (הל' מילה פ"ב, ה"ח) וז"ל: "מקום שדרכן להרחיץ את הקטן מרחיצין אותו בשבת ביום המילה בין לאחר המילה או בג' שחל בשבת". וא"כ משמע שביום ה' למילה הנימול אינו מסוכן, שהרי כתב הרמב"ם יום א' ויום ג' אחר המילה, והשמיט את יום ה' (חידושי הריטב"א).

¹⁶ גיטין ח, ב.

מסוכן לנימול, וא"כ מובן מדוע רבא לא התיר לחמם מים לתינוק, ולמרות שלא היה אפשר להכניס מע"ש.

והנה פסק אדמוה"ז בשולחנו (סימן של"א סעיף ז) דמכשירי מילה אינם דוחים שבת וגם באם היה אונס, וז"ל: "אין דוחה את השבת אלא מילה בעצמה שא"א לעשותה מע"ש אבל כל מכשירי מילה... כיון שאפשר לעשותם מע"ש אינן דוחין את השבת אפילו אם נאנס ולא עשאן".

ולכאורה: לפי ביאור האחרונים דלעיל בשיטת התוס' ביבמות, הדין הנ"ל הוא תלוי במחלוקת הבבלי והירושלמי (דלבבלי מותר ולירושלמי אסור). והרי ידוע שבבלי וירושלמי הלכה כבבלי, וא"כ כיצד פסק אדמוה"ז כשיטת הירושלמי שאסור להכין מכשירים בשבת?

ואולי י"ל בזה שאדמוה"ז פסק כשיטת הרי"ף שסבר (ס"פ ר"א דמילה) שבאם נשבר האיזמל בשבת אסור להכין איזמל חדש, ומוכח שבמקרה של אונס אסור לאדם לתקן את המכשירים בשבת.

ולכאורה קשה על הנ"ל מיו"ט, שהרי מצינו שמותר לתקן סכין שנפגמה ביו"ט ושפוד שנצרם ביו"ט¹⁷, ונראה מפורש שמותר לתקן את המכשירים במקרה של אונס. ומדוע לגבי שבת פסק אדמוה"ז שאם נאנס אסור?

ומבאר ע"כ בקונטרס אחרון (סימן תק"י, ס"ק ב) דיש לחלק בין שבת ליו"ט בנוגע לאיסור מלאכות:

דגבי שבת אזלינן בתר המלאכה עצמה – חפצא, ומפני שהמלאכה עצמה אסורה אז גם כל דבר שהיה אפשר לעשותו מע"ש יהיה אסור בשבת (דאוסרים כל דבר שקשור למלאכה).

¹⁷ ביצה כח, ב.

משא"כ לגבי יו"ט דאזלינן בתר עושה המלאכה – גברא, ולכן אם עושה המלאכה נאנס בע"ש יהיה מותר לו לחלל את השבת, כי המלאכה עצמה מותרת (ומתייחסים באיסור רק לאדם עצמו).

ועפ"ז אפשר לבאר את סברת התוס' ביבמות, דמה שחילק התם התוס' הוא עפ"י ביאור הקונטרס אחרון: דלשיטת הירושלמי אזלינן בתר המלאכה, ולפיכך יהיה אסור בשבת להכין מכשירי מצוה כשהאדם נאנס בע"ש. אך לשיטת הבבלי אזלינן בתר עושה המלאכה, ולכן כשנאנס האדם בע"ש, יהיה מותר לו להכין את מכשירי המצוה בשבת.



בירורים בדין רודף ובן סורר ומורה

הת' שמואל שיחי' קעניג
תלמיד בישיבה

א.

ביאור שיטת הרמב"ם (ע"פ הרדב"ז) בירושת בן סורר ומורה

איתא בגמ'¹ "הרוגי ב"ד נכסיהן ליורשיהם". ופסק עפ"ז הרמב"ם (הל' ממדין פ"ז הי"ד) וז"ל: "בן סורר ומורה הרי הוא ככל הרוגי בית דין שממונם ליורשיהן שאע"פ שאביו גרם לו סקילה הרי הוא יורש כל נכסיו".

ופירש הרדב"ז "וי"ל דסד"א כיון שאין לו יורש אלא אביו ניהוש שמא עיניו נתן בממונו ולפיכך לא מחל ונסקל וליתקנו רבנן דלא יירשנו אביו משום והייתם נקיים קמ"ל דלא חיישינן להכי ואביו יורשו".

ביאור דבריו: לכאורה צ"ל במה נשתנה בן סורר ומורה מכל הרוגי ב"ד שצריך להדגיש ולומר שהוא "ככל הרוגי ב"ד שנכסיהן ליורשיהן", והביאור בזה הוא, דסד"א דאין נכסיו ליורשיו - היינו לאביו, היות ואביו גרם לו סקילה, דאילו הי' מוחל לו לא הי' נסקל, א"כ, יש לחשוש שמא נתן אביו עיניו בממון בנו, וע"כ לא מחל לו, וא"כ יתקנו רבנן שלא יירשנו אביו. קמ"ל הרמב"ם ש"הרי הוא ככל הרוגי ב"ד" ולא חיישינן להכי.

אמנם, זה גופא צ"ל, מדוע "לא חיישינן להכי"?

וי"ל הביאור בזה בדא"פ, ע"פ מה דאיתא בפסחים (ב, ב) ששם מבואר אודות דין גנב הבא במחתרת, שמותר להורגו כיון שאם יעכבנו בעה"ב - יהרגנו, אלא אם ברור כשמש שלא בא על עסקי נפשות שאז אסור להורגו. וכתבו התוס' (ד"ה אי) שיש הבדל אם

¹ סנהדרין מח, ב.

הגנב הוא אביו (של בעה"ב) או שהוא משאר אנשים. שאם הוא אביו, כיון דרחמי אב על בנו - לא יהרגהו, אבל בשאר אנשים - יהרוג את בעה"ב. אבל אם יודע בכרוך שאין לבעה"ב שלום עם אביו, מותר להורגו (את הגנב), כי (אע"פ שהוא אביו -) יהרגנו.

אבל רש"י (ד"ה הכי קאמר) פירש דגם אם יודע בכרוך שלבעה"ב אין שלום עם אביו, אסור להורגו כי (אע"פ שאין שלום ביניהם) רחמי אב על בנו ולא יהרגנו.

העולה מדבריהם, דלרש"י אם הבא במחתרת הוא אביו, אסור להורגו אפי' אם ידוע שאין שלום ביניהם, כי מ"מ רחמי אב על בנו ולא יהרגנו. אבל לתוס' אם ידוע שיש שלום ביניהם, אסור להורגו.

ונפק"מ בייניהו בנוגע לבן סורר ומורה, דלתוס' - אם ידוע שיש איבה ביניהם, בי"ד מחוייבים למנוע מהאב לטעון על בנו, או לגרום לאב למחול (ועכ"פ למנוע ממנו לירש את בנו), כי יש לנו לחשוש שמא עיניו נתן בממונו, וכיון שיש איבה ביניהם - אין רחמיו על בנו². אבל אם לא ידעינן דאין שלום ביניהם - ה"ה יורש את בנו. אבל לרש"י לא אמרינן הכי, דלשיטתו רחמי האב על בנו בכל עניין, ולכן הוא לא יוכל לגרום לבנו ליסקל יען כי נתן עיניו בממונו, ואעפ"כ הוא לא ימחל לבנו כי ידוע שכשיגדל ילסטם (ואולי אף יותר מזה) את הבריות, ולכן דן אותו כדין רודף, שמצווה להורגו.

ועפ"ז י"ל דהרדב"ז (והרמב"ם) ס"ל כרש"י דרחמי האב על בנו בכל עניין, ולכן לא חיישינן שמא נתן עיניו בממונו, וממילא נכסיו ליורשיו "ככל הרוגי ב"ד".

וצ"ע לשיטת התוס', מהו ההכרח שכיון שע"ע הי' שלום ביניהם - כן הוא גם עתה, דיכול להיות דכעת נתן עיניו בממונו, וכלו רחמיו. וא"כ מספק יש לנו עכ"פ למונעו מירושתו. וצ"ע.

² וכמו שכתב הפנים יפות (משפטים כב, א) שאם האב בא במחתרת לבית בנו, והוא אכזרי בטבעו - מצווה להרגו, כי יהרוג את בנו אם יעכבנו מליטול ממונו. וכמו"כ בן סורר ומורה חיישינן שמא טבע האב בתוספת חמדת הממון יגרמו לו שלא למחול.

ב.

קושיית הגבורת ארי על הגמ' ביומא

איתא ביומא (פה, א): "מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת? נענה רבי ישמעאל ואמר: "אם במחתרת ימצא הגנב". ומה זה, שספק על ממון בא ספק על נפשות בא, ושפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל - ניתן להצילו בנפשו, קל וחומר לפקוח נפש שדוחה את השבת".

והקשה הגבורת ארי: היכי מצי למילף דפקו"נ דוחה שבת מבא במחתרת, דהא הטעם דבא במחתרת נהרג, אינו משום פקו"נ דבעה"ב, דמאי חזית דדמא דידך (דבעה"ב) סמיק טפי מדמא דחברך (דגנב), ואין פקו"נ דוחה שפיכות דמים³, אלא הטעם הוא משום דהוה לי' הגנב רודף⁴.

ג.

שיטת הר"ן ויישוב קושיית הגבורת ארי

כתב הר"ן בחידושו (סנהדרין עב, א) שכיון שאם בעה"ב לא יעמוד כנגד הגנב להציל ממנו לא יהרגנו הגנב, א"כ הוא הרודף.

³ רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ב.

⁴ בברכת אברהם תירץ קושייתו, בהקדים מה שכתבו הרמב"ם (הל' גניבה פ"ט ה"ו והל' רוצח פ"א ה"ו) דרודף חובה ומצווה להרגו, משא"כ בא במחתרת רשות להרגו.

ועוד ביאר הגרי"ז בשי' הרמב"ם (הל' רוצח פ"א הי"ג) דרודף ובא במחתרת נחשבים לגברא קטילא, וע"כ אפי' אם שפכו דמם (בלא היתר) אין חייבים מיתה בב"ד עליהם, ואעפ"כ עברו על איסור 'לא תרצח' וחייבים מיתה בידי שמים, וזהו מה שחידש הכתוב גבי בא במחתרת ד"אין לו דמים" דנחשב לגברא קטילא.

וא"כ היות דאין דין רודף על בא במחתרת ואין חובה להרגו, ועדיין חל עליו האיסור של לא תרצח, א"כ מה שהתירו להרגם הוא מפני פיקו"נ דבעה"ב.

וצ"ע טובא על דבריו, דהא אם הגנב לא הי' בא לגנוב לא הי' בעה"ב עומד כנגדו כלל. והבעה"ב הוא בביתו ולא יצא ממקומו והנהגתו הרגילים, אלא הגנב הוא זה שנכנס למקום שאינו רשותו, א"כ לכאורה פשוט דהגנב הוא הרודף, וצ"ע על דברי הר"ן.

ומיהו, ע"פ שיטת הר"ן תתיישב קושיית הגבורת ארי, דאין לומר דהתירו להרוג הגנב מפני שהוא רודף, דהרי הבעה"ב הוא הרודף, וא"כ הטעם להיתר הריגת הגנב הוא מפני פקו"נ דבעה"ב (עם היותו רודף⁵).



⁵ וי"ל בדא"פ הטעם לזה, דכיון דאינו ככל רודף דהולך ורודף אצל חבריו, אלא הגנב בא אצלו.

כפירת פרעה באלוקי ישראל

הנ"ל

בלקו"ש חכ"א שיחה ב' לפ' וארא מביא הרבי¹ ג' סוגים בכפירת אוה"ע באלוקות:

א. 'קרו ליה אלהא דאלהיאי', כלומר שכופרים באחדותו ית'. אך בכ"ז מודים במציאותו, וע"כ אינם מורדים בו, וכמאמר בלעם 'לא אוכל לעבור את פי ה'" (במדבר כב, יח).

ב. 'קרו ליה אלהא דאלהיאי', כלומר שכופרים באחדותו ית'. ובנוסף לזה כופרים גם בזה שקיום והתהוות כל הבריאה היא ממנו ית' ומציאותם תלויה בו, ומחשיבים א"ע כשותפים לבריאת העולם, וכמאמר פרעה 'לי יאורי ואני עשיתני' (יחזקאל כט, ג).

ג. כופרים ומכחישים לגמרי את מציאות ה', וע"ד סנחריב ש'חירף וגידף ביותר' ההכחיש את אלוקים ש'אינו אלהא דאלהיאי'.

ומעמיק הרבי ומבאר הגירעון שבקליפת פרעה (ב') אפילו על הכפירה וההכחשה לגמרי, שהוא אינו מייחס כלל חשיבות לאלוקות – אפילו לא לכפור בו, אלא טוען שהוא מציאות לעצמו ודבר נפרד לגמרי.

ומאריך הרבי ומבאר שזוהי ענינה של מכת הצפרדע, שאף שהיא מן בעלי החיים שאין בהם שום תכלית, ואפילו תכונה של היזק אין בה, ודוקא על ידה נפרע מן המצרים, ע"ש.

והנה, בביאור מה שפרעה הוא מן אופן הב' בכפירה באלוקות מביא הרבי ראייה מדבריו שאמר 'לי יאורי ואני עשיתני' – מציאותו מעצמותו. ויש להעיר ולהקשות אשר במקום אחר מצינו בפרעה אף את האופן הג', שהרי נאמר (שמות ה, ב) "ויאמר פרעה מי ה' "

¹ בכללות השיחה ובעיקר בקטע זה - עיין באוה"ת נ"ב ב' עמוד תשפ"א.

אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח",
לדכאורה זוהי כפירה והכחשה לגמרי של מציאות ה'.

ואולי אפשר לבאר:

כתוב בריש פ' וארא 'ושמי ה' לא נודעתי להם', דהיינו שעד זמן משה רבינו אף אחד לא הכיר את הקב"ה בשם הוי' אלא בשם אלוקים. וכידוע המבואר בחסידות דשם אלוקים הוא בגימטריה 'הטבע', ושם הוי' ענינו הוא למעלה מן הטבע.

ויש לומר שפרעה ידע רק משם אלוקים בלבד, וגביו הוא היה בבחינת 'לי יאורי ואני עשיתני'. אמנם גבי שם הוי' לא ידע כלל וכפר והכחישו לחלוטין, וכמו שמתרגם האונקלוס עה"פ (שמות ה, ב) "מי ה' אשר אשמע בקולו" "שמא דהוי' לא אתגלה לי", דהיינו ששם הוי' שענינו הוא למעלה מהטבע - בו לא הכיר וכפר בו לחלוטין.

ונראה לומר הכוונה בזה, דע"פ הטבע קשה לראות שה' מהווה כל פרט ופרט בנבראים, וכמו שאדה"ז בשעהיו"א (פ"ב) מביא את דעת הטועים שאומרים שהקב"ה הוא כאומן היצור כלי שאחר שיצא מתחת ידו אינו קשור אליו ומקיימו עוד, ונשאר בדמותו וצלמו ממש כמו שהיה בידי הצורף.

ובענינו, דעל אף שפרעה האמין באלוקים, מ"מ כפר בזה שהתהוות הבריאה היא ממנו ית' ושהוא מהווה כל נברא ואם הוא יפסיק הכל יהפוך מיש לאין - 'לי יאורי ואני עשיתני'. אך כאשר בא לעניין שם הוי' הוא לא יכול לקבל זאת כלל ואמר 'מי ה' אשר אשמע בקולו'.

אך מ"מ מחמת החידוש הגדול שבביאור הנ"ל, נראה לומר בפשטות יותר ע"פ המבואר בשיחה בהערה גבי עניין אחר (הערה 33): "וי"ל דאצל פרעה היו שינויים מזמן לזמן, וכמו שהיו חילוקים בהנהגתו עם בני", אבל בכללות ועיקר מדריגתו הוא שאומר לי יאורי ואני עשיתני, ועצ"ע".

וכן י"ל בנדו"ד, שמה שאמר 'מי ה' אשר אשמע בקולו" נאמר בזמן אחר, ועיקר דרגתו של פרעה הייתה הדרגה הב' הנ"ל - ש"לי יאורי ואני עשיתני".



שומע כעונה בברכת כהנים

הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' רובן
תלמיד בישיבה

א.

תחילת ענין שומע כעונה וביורר הדין

בדין שומע כעונה מקורו בלולב הגזול (סוכה לח, ב) "אמר רבא: הלכתא גיברתא איכא למשמע ממנהגא דהלילא; . . הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה' מכאן לשומע כעונה . . אתמר נמי, אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: מנין לשומע כעונה - כל דברי הספר אשר קרא יאשיהו מלך יהודה, וכי יאשיהו קראן? והלא שפן קראן, דכתיב ויקראהו שפן (את כל הדברים האלה) לפני המלך אלא מכאן לשומע כעונה".

והנה חקרו האחרונים (צל"ח בברכות כא, ב על תוס' ד"ה 'עד' וכו', אליה רבה עה, ז) בגדר דין שומע כעונה, והביאו בזה ב' אופנים:

א. שמיעה מפי אחר נחשב כאילו השומע אמרו בעצמו.

ב. השומע מפי אחר יוצא ידי חובתו בשמיעה זו, ואין צריך אמירה כלל. ולפי זה צ"ל ד'אשר קרא' היינו שנחשב שיצא השומע כשם שהקורא עצמו יצא.

ונחלקו הראשונים ז"ל בדין המתפלל תפילת העמידה והגיע הש"ץ לקדושה, האם צריך להפסיק באמצע תפילתו ולשמוע. דלשיטת רש"י בשם בה"ג (סוכה שם, ד"ה 'הוא אומר ברוך') צריך להפסיק באמצע תפילתו ולשמוע הקדושה בכוונה ואחר כך ימשיך בתפילתו. ואילו התוס' (שם בד"ה 'אבל לא ענה יצא') סובר שאסור לו להפסיק

מתפילתו לשמיעת הקדושה, משום שאם יפסיק יצא חובתו מדין שומע כעונה, וחשיב הפסק אלא ימשיך תפילתו. וכן היא דעת ר"י ור"ת בתוס' בברכות (כא, ב)¹.

והביאור הוא דהתוס' ס"ל כאופן הא' דלעיל, דהשומע הוי כאילו אומר בעצמו, וע"כ הפסקתו זו אינה נכללת בגדר הפסק שמיעה דלא חשבי הפסק, אלא נחשבת כהפסק דיבור דהוי הפסק.

משא"כ רש"י סובר דשומע כעונה היינו דמהני לצאת ע"י השמיעה אך אינו כמדבר ממש, ובמילא אין זה הפסק, וע"כ ס"ל דצריך להפסיק בתפילתו. והדברים פשוטים.

ב.

ביאור מחלוקת הבית הלוי והנצי"ב בענין שומע כעונה בברכת כהנים

והנה בבית הלוי עה"ת סוף ספר בראשית (בענינים שונים, ענין שומע כעונה, בבר"כ) הקשה על מה שאמר חכם אחד שבברכת כהנים (יברכך וכו'), כהן אחד יכול להוציא שאר הכהנים, והם יצאו מדין שומע כעונה. וז"ל "אמנם עיקר הדברים לא נהירא כלל. דשומע כעונה שייך רק בדבר דאין צריך בו אלא אמירה לחודא. אבל ברכת כהנים, דצריך בקול רם כאדם האומר לחבירו, וכמו דנפקא לן בסוטה (לח, א) מקרא ד'אמור להם'. ובזה לא שייך שומע כעונה, דהרי עניינתו של הכהן השומע הרי אינה נשמעת להעם השומעים. ולא עדיף הך כהן השומע מאם היה אומר מפורש בפה, רק בלחש. דלא יצא. "עכ"ל.

מבואר מדבריו, דשומע כעונה לא מהני בברכת כהנים, משום דבזה צריך לאמר בקול רם, מדין 'אמור להם'. והרי עניינתו של הכהן השומע אינה נשמעת לקהל.

¹ אמנם התוס' עצמו חזר בו בברכות (שם כא, ב) מטעם אחר, וז"ל "וימ"מ נהגו העם לשתוק ולשמוע וגדול המנהג". וכן כתב המרדכי סימן סד שם.

ההשיג עליו בהנצי"ב (שו"ת משיב דבר ח"א סימן מז) דלמה לא נאמר דדין שומע כעונה יועיל גם לגבי ענין קול רם? דכשם שמהני לגבי עצם הברכה יועיל גם כן לגבי קול רם, ועיי"ש שהאריך בזה.²

ונראה לבאר בפשיטות שהדברים תלויים בחקירה הנ"ל.

הנה הבית הלוי ס"ל כהצד הב' בחקירה הנ"ל שאין צריך אמירה וסגי בשמיעה בלבד, ובברכת כהנים שצריך קול רם, אין יוצאים ידי חובתם בשמיעה בלבד.

ואילו הנצי"ב ס"ל כהצד הא' דשומע כעונה הוי כמדבר ממש, וא"כ הוי גם בדין קול רם ויצא ידי חובתו גם בזה, ולכן ס"ל כהחכם הנ"ל.

ג.

ביאור נוסף במחלוקת הביה"ל והנצי"ב

ובעומק יותר נראה לבאר, ובהקדים דברי הגרי"ז הלוי³ בהעמדת דברי בית הלוי מקושיית הנצי"ב, דאף הבית הלוי סובר דשומע כעונה מהני גם לענין קול רם, וגם סובר כהצד הא', אמנם אין זה 'אמור להם' דהשומעים לא שמעו ממנו בברכת כהנים וצריך להשמיע להם, דכתיב 'אמור להם'.

ולכאורה ביאר היטב את הביה"ל, וא"כ יש להבין מה הוקשה להנצי"ב בדברי הבית הלוי?

ונראה לבאר דנחלקו בגדר 'אמור להם', דהגמרא ב'אלו נאמרינן' (סוטה לח, א) כתבו "תניא אידך 'כה תברכו' בקול רם, או אינו אלא בלחש? תלמוד לומר 'אמור להם', כאדם שאומר לחבירו", ויש לעיין האם 'כאדם האומר לחבירו' הוי כדוגמא וסימן לקול רם הנלמד מ'אמור להם', ובאמת צריך רק קול רם, אלא דתמיד שיש קול רם הוי חבירו

² ומפורסמת קושיא זו בשם החזון איש שאף הוא הביאה (או"ח סימן כט ס"ק ג). ומביא ראה מקידוש על הכוס, דהשומעים יוצאים ידי חובתם מדין שומע כעונה אף שאינם אוזנים בהכוס

³ הובאו בסוף ביה"ל על התורה בחידושי מרן הגרי"ז הלוי החדשות אות סה.

שומעו, דא"כ הוא דין בהקול המברך, או שהוא סיבה וטעם לדין זה - דברכת הכהנים צ"ל כאדם האומר לחבירו, שהקהל ישמע, ואם לא, לא הוי 'אמור להם' דהדין דקול רם דכתיב ב'אמור להם' הוי בכדי שהקהל ישמע, וא"כ הוי דין זה שאמירה של קול רם צ"ל באופן שהקהל ישמע.

והביה"ל סבר ש'כאדם האומר לחבירו' הוא סיבה להאמירה בקול רם הנלמד מ'אמור להם' וכתבאר, וא"כ כיון שלא שומעים את הכהנים האחרים חסר בזה הדין ד'אמור להם', ואע"פ שלגבי הכהנים בירכו בקול רם אבל חסר פה שמיעה שזה כל הדין של 'אמור להם' שצריך שהכהנים יברכו בכזה אופן שהקהל ישמעו, ולכן לא יצאו ידי חובתם.

ואילו הנצי"ב סבר דהפשט ב'כאדם האומר לחבירו' הוא כסימן ודוגמא לקול רם, וע"כ אין צריך שהקהל ישמעו מכיון דהיה כאן קול רם והכהנים יכולים לצאת ידי חובתם בברכת חברם⁴.

ואין להקשות שאם כן מאי קמשמע לן, הרי פשוט שקול רם זה 'כאדם האומר לחבירו', דאפ"ל שהאופן של קול רם לא צריך בקול רם גבוה אלא שגבוה הפירוש בכדי שישמע חבירו.

וא"כ גם הנצי"ב הבין בדעת הביה"ל שחסר בשמיעה אצל הקהל, אלא דהוא סבר שדין 'אמור להם' הוא בכהנים ולא ש'אמור להם' צ"ל שהקהל ישמע דוקא, ולכן הקשה שפיר על הביה"ל, והא גופא תירץ הגרי"ז שהביה"ל סבר ש'אמור להם' הוי מעכב שהקהל צריך לשמוע כי 'כאדם האומר לחבירו' הוי סיבה.

אבל באמת קשה שהרי גם להביה"ל ולהנצי"ב שומע כעונה נאמר גם לגבי קול רם (וכדביארנו לעיל בארוכה), א"כ קשה מהיכי תיתי לחדש גם קול רם דמהני בזה שומע כעונה, הרי אין בו אלא חידושו? ונראה לבאר דשומע כעונה הוי דהשומע הוי ממש במקום העונה, וא"כ כמו שהעונה אומרו בקול רם אזי זה גם נחשב כאילו השומע אמרו

⁴ ודלא כגירסת הספרי 'תלמוד לומר אמור להם שיהיה כל הקהל שומע' (המובא בהגהות וציונים אות ג' שם), וסבר שלכן גרסינן 'כאדם האומר לחבירו להדגיש שזה רק סימן.

בקול רם, משום שכשם שהדיבור בו נאמר דין שומע כעונה אז ג"כ הקול רם, דאי אפשר לחלק בין 'קול רם' ל'דיבור'.

ואין להקשות מהצפנת פענח שביאר בענין אמירת עשרת בני המן בנשימה אחת דלא מהני שומע כעונה ואף הקהל צריך לקרותם בנשימה אחת, דמאי שנא מקול רם שכן מהני לגבי הכהנים השומעים עצמם (להנצי"ב לגבי יציאה ידי חובתם ולהביה"ל רק לגבי קול רם ולא לגבי יציאה ידי חובתם משום שאין כאן שמיעה מצד הקהל וכדביארנו) משום שא"א לחלק בין הדיבור לקול רם, דיש לתרץ ולחלק דלא דמי זל"ז, דקול רם הוי דין באמירה ובקול ממש, וא"א לחלק, אמנם בענין נשימה אחת בעשרת בני אדם הוי דין חיצוני מן האמירה, וע"כ גם הקהל מחויבים בו בפ"ע, ולכן נחשב שגם הכהן השומע אומרו בקול רם, דשומע כעונה הוי רק על הדיבור עצמו ולא לדברים חיצונים.



ביאור שיטת רש"י בעבד שהביא גיטו

הת' שלום דובער הכהן שיחי' ראזענפעלד
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגיטין (דף ח' ע"ב): "ת"ר עבד שהביא גיטו, וכתוב בו עצמך ונכסיי קנויין לך - עצמו קנה, נכסים לא קנה. איבעיא להו: כל נכסיי קנויין לך, מהו? אמר אביי: מתוך שקנה עצמו קנה נכסים. א"ל רבא: בשלמא עצמו ליקני, מידי דהוה אגט אשה, אלא נכסים לא ליקני, מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא! הדר אמר אביי: מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו. א"ל רבא: בשלמא נכסים לא ליקני, מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא, אלא עצמו ליקני, מידי דהוה אגט אשה! אלא אמר רבא: אחד זה ואחד זה - עצמו קנה, נכסים לא קנה".

ונחלקו הכא הראשונים, באיזה מקרה מדברת הגמ', דרש"י כתב: "עבד שהביא גיטו - ממדינת הים וצריך לומר בפני נכתב כאשה המביאה גיטה דאמרינן במתני' (לקמן גיטין דף ט') אחד גיטי נשים ואחד שחרורי עבדים שוו למוליך ומביא. עצמו קנה - דנאמן הוא על שחרורו לומר בפני נכתב ואין צריך עדים לקיימו. נכסים לא קנה - דבעי עדים כשאר קיום שטרות". ויוצא לפי רש"י, דמדובר בגמ' על עבד שהביא את גיטו בתורת שליחות לבי"ד, ובכדי לשחרר את עצמו עליו לומר בנוב"נ, ויש לו נאמנות ע"כ. משא"כ על הנכסים, שבשביל שהעבד יוכל לקבלם הוא צריך להביא עדים שיקיימו לו את השטר.

אך הרמב"ם והתוס' רי"ד סברו: דמדובר כאן בגמ' על עבד שכבר השתחרר מלפנ"ז, ומביא את השטר לבי"ד להראות את הקניית הנכסים שיש לו מהאדון. אך הבי"ד מאמינים לו רק על עצמו, ולא על הנכסים (שאינן לעבד נאמנות עליהם).

והקשה ע"כ הרעק"א, מדוע לא סבר רש"י כשיטת הרמב"ם והתוס' רי"ד, דהרי כל הדין דאשה צריכה לומר בנוב"נ הוא רק במקרה מסוים (שהיא באה בתורת שליחות),

ולמה רש"י צ"ל דגם בעבד מדובר דווקא במקרה מסוים כזה. ומה גם דפי' הרמב"ם והתוס' רי"ד מסתדר יותר בפשט הגמ', ומה ההכרח לשיטת רש"י?

ומבאר הרעק"א: דרש"י מסכים עם העיקרון של הרמב"ם והתוס' רי"ד בכך שאם עבד הביא שטר שכבר נשתחרר בו מלפנ"ז וכתוב בו שהאדון מקנה את כל נכסיו לעבד, אז העבד קונה רק את עצמו ולא את הנכסים. אבל היות והפשט הזה לא מסתדר כאן בגמ' (מפני כל הספיקות והדחיות שמביאה הגמ'), לכן היה צריך רש"י להביא מקרה מסוים שיסתדר עם הגמ'¹.

ואולי יש להוסיף בביאור שיטת רש"י בג' אופנים נוספים, מדוע נקט רש"י דווקא מקרה מסוים כזה (של עבד שכבר השתחרר לפנ"ז):

ב.

דרש"י חלק על הנחת היסוד של הרמב"ם והתוס' רי"ד, ולשיטת רש"י דווקא במקרה שהעבד הוא שליח להביא את הגט ממדה"י אז "עצמו קנה ונכסים לא קנה". אך משא"כ במקרה של הרמב"ם והתוס' רי"ד העבד לא יקנה כלום, מפני שלפי רש"י לא משווים עבד לאשה במקרה של הרמב"ם והתוס' רי"ד, ולכן אין קיום לשטר והעבד לא יוכל לקנות כלום!

והביאור בזה: דהנה מצינו בגמ' (ה', ב) על הא דשנים שהביאו גט ממדה"י: "בעא מיניה שמואל מרב הונא: שנים שהביאו גט ממדינת הים, צריכין שיאמרו בפנינו נכתב ובפנינו נחתם או אין צריכין? אמר ליה: אין צריכין". וביאר זאת בספר 'שערי יהודה' (לר' יהודה עבער), דספק הגמ' הוא על מה מסתכלים בעדות שליח: דאפשר לומר מצד אחד שכל מעשה השליח הוא כעין המשלח ממש. וא"כ העדות שמעיד השליח ברי"ד זה כאילו המשלח בעצמו מעיד, ובאופן כזה לא יצטרכו לקיים את השטר מפני שכאילו המשלח בעצמו נמצא ברי"ד ומעיד על אמיתיות השטר. אך אפשר לומר באופן שני, שמעשה השליח זה נעשה ע"י השליח בעצמו, ולא מסתכלים כאן על המשלח וזה גם בעדות

¹ וע"ש באריכות גדולה את ביאורו הנפלא של רעק"א.

בבי"ד. ולכן בנוגע לקיום אז השליח יצטרך לקיים את השטר בבי"ד, כי המשלח לא נמצא בכדי להעיד על קיום השטר.²

ועפ"ז יש לומר דזהו הטעם שרש"י כתב דווקא מקרה מסוים כזה של עבד שהוא שליח להביא את גיטו, משום שרש"י סבר כאופן הראשון בביאור ה'שערי יהודה' - שאם העבד הוא שליח, אז כל עדותו בבי"ד היא כעין עדות האדון בעצמו, ולכן לא צריך לקיים את השטר ו"עצמו קנה" (ורק על הנכסים אין לעבד נאמנות).

משא"כ הרמב"ם והתוס' רי"ד סברו כאופן השני בביאור ה'שערי יהודה', וא"כ שהעבד מביא את הגט מסתכלים על עדות העבד בעצמו, ולכן העבד צריך לקיים השטר וא"א לומר ש"עצמו קנה" (דהאדון לא נמצא בבי"ד בכדי להעיד על השטר). ומובן מדוע לא סבר רש"י כשיטת הרמב"ם והתוס' רי"ד, והביא מקרה אחר ל"עבד שהביא נכסים"³.

² ומאריך שם ה'שערי יהודה' בביאור דברי הגמ' עפ"ז, ואכ"מ וע"ש באריכות.

³ ויש להוסיף בכך ובעומק יותר: דהנה מצינו מחלוקת בין רש"י לתוס' בדף ב' ע"ב, בדין "אתיהוה בי תרי" - שנים שהביאו גט ממדה": דרש"י כתב (ד"ה 'אתיהוה בי תרי'): "הרי הם מצויין לקיימו", דסבר רש"י שהעדים צריכים להיות מצויים בבי"ד עד לאחר שיסיימו לקיים את הגט. משא"כ התוס' סובר שהעדים לא צריכים להשאר כל זמן הקיום בבי"ד, אלא מספיק שהם יהיו בשעת נתינת הגט, ואח"כ הם יכולים ללכת.

וביארנו בכך האחרונים, דרש"י ותוס' חולקים האם חוששים שמא הבעל החתים עדים פסולים: דתוס' ס"ל דלא חיישינן. משא"כ רש"י חושש ולכן הוא מצריך שהעדים יישארו עד לאחר שיסיימו לקיים את הגט, ואם הבעל יטען א"ח שהוא החתים עדים פסולים, אז יהיה קיום לשטר ויוכלו לדחות את טענות הבעל.

ומכאן יש להסיק לכללות שיטת רש"י, דרק כאשר השליח מעיד מכח תקנת רבנן (שהקילו משום עיגונא), אז השליח נאמן לומר שהגט מקויים. אך כאשר העדים באים ונותנים גט שהוא לא מכח תקנת רבנן, אז שפיר חיישינן לדין הגט (שהם עדים פסולים וכדו'). ולכן מצריך רש"י שהעדים יהיו מצויים אח"כ בבי"ד בשביל להוציא מהחשש הזה.

וא"כ זה כסוגייתנו הכא: שרש"י היה חייב להעמיד כאן שמדובר בגדר של שליחות בעבד. כי אז הם סתם גט שחורר שהעבד מביא לבי"ד, אז אין בכח העבד לקיים את השטר במקרה שיש חשש של עדים פסולים (כמו שב'אתיהוה בי תרי"א אין בכח העדים להעיד, אא"כ הם נשארים בבי"ד עד לאחר קיום השטר). ומובן מדוע נקט רש"י דווקא מקרה של עבד שהוא בא בתורת שליחות, דרש"י לשיטתו בדף ב': דכל תקנת חכמים בטעם אמירת בנוב"ג זה כשהשליח הוא שליח המשלח, ואז זה כאילו שהמשלח מעיד ממש בבי"ד. ולכן צריך שהעדים יישארו לקיים את השטר בבי"ד, כי אז הם נחשבים שלוחי האשה, וזה כאילו האשה בעצמה מעידה בבי"ד, ולכן אין שום חשש פסול בגט.

ג.

ויש להוסיף עוד ביאור בשיטת רש"י:

ובהקדים, דיש לקשר זאת עם ביאור נוסף של הרעק"א שהקשה בתחילת הסוגיא: מדוע הביאה הגמ' מקרה שהאדון כתב בשטר 'עצמך ונכסי', ולא מדובר בפשטות שכתוב בשטר רק 'עצמך' לבד, ובוזה גופא הגמ' יכלה לדון האם העבד קונה או לא (דיש לדון במקרה כזה בנוגע לנישואי העבד לבת חורין)? ומתרץ שיש הבדל בין לשון אחת ('עצמך' לבד) לבין שתי לשונות ('עצמך ונכסי'), ואם הגמ' הייתה מביאה מקרה שכתוב בשטר רק 'עצמך' לבד, לא היינו יכולים לדעת שהעבד יקנה את עצמו ולא את הנכסים.

וננסה לבאר את ההו"א והמסקנה של הרעק"א בב' דרכים:

דרך א': בפשטות הבין הרעק"א בשאלתו שניתן להכניס בלשון 'עצמך' גם את העבד וגם את נכסי האדון. אך במסקנה ביאר הרעק"א שהלשון 'עצמך' היא כוללת רק את העבד, וא"א לומר שעיי"ז יקנה העבד גם את נכסי האדון.

דרך ב': אולי יש לבאר את שיטת הרעק"א עפ"י ביאור בשיטת הרמב"ם במקום אחר, ובהקדים: דפסק הרמב"ם (הל' עבדים, פ"ו ה"ז): "כשם שהאשה עצמה מביאה גיטה ואינה צריכה לקיימו, הואיל והגט יוצא מתחת ידה, כך העבד ששטר שחרורו יוצא מתחת ידו, אינו צריך לקיימו". ויוצא מהרמב"ם שאם עבד הגיע מחו"ל עם שטר שחרור שכתוב בו שהאדון מקנה לעבד את כל נכסיו, אז אם העבד כבר השתחרר לפני"ז בחו"ל הוא קונה את כל הנכסים שהאדון הקנה לו, והוא לא צריך לקיים את השטר בבי"ד. ולכאורה הטעם לכך שהעבד לא צריך לקיים את שטרו הוא מפני שלומדים עבד מאשה, שגם היא אינה צריכה לקיים את שטרה. אבל קשה, דבאשה הממון שהיא מוציאה בבי"ד

ועפ"י"ז מובן גם אצלינו, שכשהעבד מגיע לבי"ד בתורת שליחות, אז הוא מגיע במקום האדון ממש, וזה כאילו שהאדון בעצמו מעיד בבי"ד. ומובן מדוע העבד לא צריך לקיים את השטר, מפני שמסתכלים עליו כאילו הוא הגיע במקום האדון ממש. ורש"י הולך לשיטתו במחלוקתו התם וק"ל.

הוא ממון שלה ולכן אינה צריכה לקיים את השטר, משא"כ בעבד שהממון שהוא בא להוציא בבי"ד זה ממון של האדון ומדוע הוא לא צריך לקיים זאת?

ומתריך ע"כ הרדב"ז, שיש להסתכל בעבד שמוציא ממון מהאדון בשני היבטים: האם העבד מוציא את הממון של האדון (בשביל להקנות זאת בשבילו), או שהוא מוציא את הממון שלו מהאדון. והרמב"ם למד שהעבד בא להוציא את הממון שלו שנמצא אצל האדון. ולכן ניתן ללמוד עבד מאשה, כי גם בעבד מדובר בממון שלו שהוא מוציא מהאדון כמו באשה שמוציאה את הממון שלה מהבעל.

ואולי יש לומר דזהו ביאורו של הרעק"א: דבהו"א למד הרעק"א שב'עצמך' מתכוונים לעבד בעצמו, אבל בממון יש ספק האם מדמים את העבד לאשה (והעבד יקנה את הנכסים), או שלא מדמים עבד לאשה (ולא יקנה את הנכסים). אך במסקנה למד הרעק"א שב'עצמך' לבד לא ניתן לדמות את העבד לאשה, כי אשה היא לא ממון של הבעל, ולכן ממונה לעצמה (ולא צריכה לקיים את שטרה). משא"כ העבד שהוא רכוש של האדון, אז א"א לומר בו שהוא יקנה את הנכסים כמו באשה. ולכן הגמ' הייתה צריכה לכתוב 'עצמך ונכסי'.

ועפ"י כל האמור אפשר לומר דזהו טעמו של רש"י שכתב דמדובר בבירייתא בעבד שמגיע להשתחרר בבי"ד: דרש"י סבר שרק באם העבד הגיע עם שטר שחרור מחו"ל אז הוא לא יצטרך לקיים זאת ("ועצמו קנה"), כי אז ניתן להתייחס אליו כעבד שבא להוציא ממון שלו. אך אם נבאר כרמב"ם וכהתוס' רי"ד יוקשה, והרי העבד עוד לא השתחרר, והממון לא נחשב ממון שלו אלא של האדון, ואיך לשיטתם העבד קונה את עצמו ולא יצטרך לקיים את השטר? אך אם נבאר כרש"י תתלבן כל הסוגיא.

ד.

ולהוסיף עוד ביאור אחר ברש"י עפ"י ביאור הראשונים:

דהנה הובא בירושלמי מחלוקת, כשנפלה ירושה לשניים ובאים עדים ומעידים על הירושה, אך התברר שהעדים פסולים לאדם הראשון (משום קורבה וכדו'). ונחלקו שם האם העדים כשרים להעיד לאדם השני?

ר' יוחנן סבר: "עדות שבטלה מקצתה - בטלה כולה", והעדים יהיו פסולים להעיד גם לשני. משא"כ ריש לקיש סבר: "עדות שבטלה מקצתה - לא בטלה כולה", והעדים יוכלו להעיד לשני. ונפסקה שם הלכה כשיטת ר"י. וקשה: דהרי בגמ' כאן נפסקה ההלכה כשיטת רבא ש'פלגינן דיבורא', ושם יוצא (לשיטת ר"י) שלא חולקים בעדות, וא"כ קשה מהלכה להלכה?

ומתרצים הראשונים: דדווקא בעדות צריך לומר "עדות שבטלה במקצתה בטלה כולה". משא"כ ב'פלגינן דיבורא' שזה לא גדר של עדות, אז אין שום סיבה לפסול את החצי הנותר, ולכן נפסקה כאן ההלכה כדעת רבא.

ולכאורה אפשר לבאר דזהו טעם רש"י שהביא מקרה מסוים של עבד שעוד לא השתחרר: מפני שרק במקרה כזה אין גדר של עדות בעבד (אלא שליחות שמביא את גיטו), וממילא זה כשיטת רבא כאן ב'פלגינן דיבורא'. משא"כ לשיטת הרמב"ם והתוס' רי"ד שלשיטתם מדובר כאן בגדר של עדות בעבד, כי מעיד על עצמו שכבר השתחרר לפניו, ולפי זה יוקשה מהירושלמי שם על הסוגיא כאן ב'פלגינן דיבורא'.

ואתי שפיר שיטת רש"י בסוגיא, ואין כלל מקום לשאלה.



ביאורים ועיונים במס' גיטין

מתוך גליונות 'קאכץ זיך אין לערנען' היו"ל בישיבתנו מידי שבוע

ב, א.

סמוכות טפי שמובלעין הן כדאמרינן לקמן בגמרא ודו"ק".

סמיכות ושייכות כפר לודים ללוד

אמנם נראה שאין המהרש"א בא ליישב כלל קושיא זו, דמדבריו משמע שמבאר מדוע דוקא גבי כפר לודים נקט רש"י שהוא סמוך ולא נקט כן גבי רקם וחגר, וע"ז ביאר שכפר לודים הוא סמוך טפי מן הרקם והחגר דאף לקמן אמרינן שהוא מן המובלעות וע"כ סמוך טפי.

תנן במשנתינו "המביא גט ממדינת הים, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, רבן גמליאל אומר: אף המביא מן הרקם ומן החגר, ר' אליעזר אומר: אפילו מכפר לודים ללוד כו", כתב הרש"י "אפילו מכפר לודים - שהיא מחוצה לארץ. ללוד - שהיא סמוכה לה והיא מארץ ישראל ובגמ' מפרש פלוגתייהו".

ולכאורה אין זה נוגע כלל לביאור הא דנקט רש"י בכפר לודים לשון 'סמוכה' ולא 'מובלעת', כנ"ל.

ויש להעיר מהמבואר בגמ' לקמן (ד, א) גבי חילוק הדינים בין רקם וחגר לכפר לודים, דרקם וחגר הן 'סמוכות' לארץ ישראל ואילו כפר לודים הוא מן ה'מובלעות' בתחום ארץ ישראל.

ואולי נראה לתרץ וליישב הדברים, דהנה רש"י חילק בדבריו בב' דיברות וכתב "אפילו מכפר לודים - שהיא מחוצה לארץ", ואח"כ הוסיף "ללוד - שהיא סמוכה לה והיא מארץ ישראל".

ויש לעיין ברש"י מדוע נקט גבי כפר לודים שהיא סמוכה ללוד, אף דבגמרא פלגינן בינו לרקם וחגר שהן מן הסמוכות והוא דוקא מן המובלעות.

ואולי יש לבאר פשט הדברים באופן אחר, דלשון 'סמוכה' שברש"י קאי על לוד - שהיא סמוכה לכפר לודים והיא מארץ ישראל, ובוזו בא לבאר הקירבה

ובמהרש"א כתב בענין זה "רקם וחגר נמי סמוכות מיקרו, אלא שכפר לודים

הבעל ויערער לומר לא כתבתיו שיהו עדים מצויין להכיר חתימת העדים. רש"י) מאי בנייהו איכא בנייהו דאתיהו בי תרי".

וכתב הרש"י בביאור הנפק"מ דאתיהו בי תרי "ושניהם נעשו שלוחים לגרשה והגט יוצא מתחת ידי שניהם לרבה בעי למימר לרבה לא בעי למימר שהרי שנים הם ואם יערער בעל הרי הם מצויין לקיימו".

היינו שהיות והגט נשלח ע"י שני שלוחים, הרי באם יבוא הבעל ויערער מצויין לנו ב' עדים לקיימם את הגט – שני השלוחים.

ובתוס' (ד"ה דאתיהו) הקשו על דברים אלו דלכאורה אין השלוחין מצויין לנו תדיר ומוחזקים תחת ידינו שיהו מצויין לנו בכל עת שיבוא הבעל ויערער, וכלשונו "דאטו בכיפא תלו להו שיהו מזומנין לקיימו כשיבא הבעל ויערער".

ובחתם סופר כתב לבאר קושיא זו ע"פ מש"כ רש"י לקמן שדין זה הוא דוקא כשניהם שלוחים, אבל אם אחד הוא שליח והשני בא עמו להעידו לא מהני, דהרי הוי כשליח אחד הבא עם חבורת אנשים המעידים, ולא חילקו חכמים בין בא לבדו לבא בחבורת אנשים.

שבין כפר לודים ללוד – שהן סמוכות זל"ז.

אמנם לא כיוון בדבריו לומר שכפר לודים הוא מובלעת בתחום ארץ ישראל וקרוב ללוד, דבזה היה נוקט לשון 'מובלעת', וכל כוונתו היתה להדגיש הקרבה והקישור שבין כפר לודים ללוד גופא, ולא לארץ ישראל.

ואולי עפי"ז יש לבאר גם קושיית המהרש"א, דכיון שלא בא לבאר בדבריו את סמיכותן של הערים שבמשנה לארץ ישראל, לא חש לומר שרקם וחגר סמוכות הנה. אמנם גבי לוד נקט סממוכה לכפר לודים, להדגיש מעלת 'אפילו מכפר לודים ללוד'.



שיטת רש"י ב'אתיהו בי תרי'

תנן במשנתנו דשליח "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם".

ובגמרא איתא (ב, ב) בטעם הדבר "רבה אמר לפי שאין בקיאין לשמה (אין בני מדינת הים בני תורה ואין יודעין שצריך לכתוב הגט לשם האשה. רש"י), רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו (אין שיירות מצויות משם לכאן שאם יבא

ולמה לו להבעל לשלוח שנים אם אין צורך בכך?

אלא ודאי י"ל שהכוונה היא שהבעל שלח את הגט ביד שני אנשים שהיו בדרכם לארץ מצד עצמם גם בלעדי שליחות הבעל.

והיות שקאי באנשים שכאלה, הנה ברוב המקרים הם נשארם בארץ למשך זמן מרובה, או אפילו לא חוזרים כלל לחו"ל, שהרי מסע כזה לא עושים בשביל זמן מועט. וממילא מצויין הן תחת ידינו ואם יבוא הבעל ויערער אפשר בנקל לקיים את השטר מפייהם.



קושיות התוס' בשיטת ר"ת בגדר עכו

בענין גבולות א"י איתא ר' יהודה אומר: מרקם למזרח, ורקם - כמזרח, מאשקלון לדרום, ואשקלון - כדרום, מעכו לצפון, ועכו - כצפון, היינו שהמביא גט מגבולות אלו דינו כמביא מחו"ל ועל השליח המביאו לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם'.

והקשה התוס' (ד"ה 'ואשקלון כדרום') על הא דתנן 'ועכו כצפון', שהרי מצינו בכ"מ שעכו היתה מארץ ישראל, והביא את תירוץ ר"ת "דלא קשה מידי דעכו

והביא החת"ס מתשובת מהר"א מזרחי ש"מ"ש רש"י מצויין לקיימו היינו קיומו כיון שאמרו הבעל עשאנו שליח ותרי נאמנים. וא"כ ממילא הרי הוא מקויים שאין הבעל מקלקל האשה במזיד בגט מזויף".

ולכאורה יש להקשות על דבריו, שהרי רש"י כתב במפורש שהטעם ששני שלוחים נאמנים הוא משום ש"אם יערער בעל הרי הם מצויין לקיימו", היינו שמהימנות שתי השלוחים היא מפני שאם יבוא הבעל ויערער אלו נמצאין כאן ומזומנים לקיימם את הגט, וכעמד ניתן לתרץ לרש"י (מהר"א מזרחי בחת"ס) שכיון שהשתים אומרים שהבעל שלחם הרי הגט מקויים?

ואולי ניתן להוסיף בד"א ביאור אחר בדברי הרש"י אשר יסיר ממנו את קושיית התוס'.

דהנה יש לפרש הכא באופן אחר, דהרי באותם הימים התעבורה מחו"ל לא"י היתה בקושי גדול ובמשך זמן ארוך, ומעט אנשים היו עושים מסע זה.

ולכאורה תמוה מדוע הוצרך הבעל לשלוח שני שלוחים, שהרי אף שליח אחד זוהי טרחא גדולה וכרוכה בממון רב,

סיסאי הוא מובלעת בא"י וקרובה לציפורי יותר מעכו, והרי חציה של עכו היא מארץ ישראל ממש ואף שרחוקה מציפורי".

ואילו קושיא הב' כוונה לדברי ר"ת שחציה של עכו היא מחו"ל, וע"ז מקשה מאי 'עכו כארץ ישראל לגיטין לגיטין אין לעבדים לא כל שכן סוריא דמרחקא טובא', והרי דינה של סוריא היא כארץ ישראל ועכו כחו"ל, ומאי 'כל שכן סוריא'.



"בפני נכתב" בשליח קבלה

על דברי המשנה "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם" כותב רש"י "צריך. השליח המביאו לומר כו' . . . ושליח זה הבעל עשאו שליח להולכה".

וכבר עמדו במפרשים ביסוד הא דשליח זה הוא שליח ההולכה ולא שליח הקבלה (האשה עשאתו שליח לקבל גיטה), ובר"ן כתב על הרש"י "ונ"ל שכתב כן משום דאי הוי שליח לקבלה כיון שהאשה נתגרשה בקבלתו אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם . . . דאלמא דכל שנתגרשה כבר אינה צריכה קיום הגט, וטעמא דמלתא דכיון דמדינא לא

היתה חציה בארץ וחציה בחו"ל כדמוכח בירושלמי, והכא מיירי באותו צד שבחוצה לארץ".

ומביא התוס' ב' קושיות על שיטת ר"ת "אך קשה לר"י דאמר לקמן (ו, ב) נכנס לפניו ר' אלעא אמר ליה הלא כפר סיסאי מובלע בתחום ארץ ישראל וקרובה לציפורי יותר מעכו ומה בכך מכל מקום עכו עדיפא אע"פ שהיא רחוקה מציפורי שהיא עצמה חציה מארץ ישראל,

ועוד היכי דייק לקמן (ח, א) דמוכר עבדו לסוריא יצא לחירות מדתנן עכו כארץ ישראל לגיטין לגיטין אין לעבדים לא כל שכן סוריא דמרחקא טובא אדרבה סוריא עדיפא כיון דמתני' איירי בצד של חוצה לארץ דקסבר כיבוש יחיד שמיה כיבוש והויא היא עצמה ארץ ישראל דלהכי מיבעיא ליה אי הוי כמוכר עבדו לארץ ישראל כיון דשמיה כיבוש או דלמא כיון דעפרה טמא כחוצה לארץ דמי".

ואח"כ מביא את שיטת הר"י, יעו"ש.

והנה יש להעיר שב' קושיות התוס' מכוונות להקשות על ב' הענינים שבשיטת ר"ת, דקושיא הא' כוונה לדברי ר"ת שחציה של העיר עכו היא מארץ ישראל, וע"ז מקשה מהי המעלה שכפר

היינו שאמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם' פועלת שהגט יהיה ראוי לפעול את הכריתות וכשר לגרש בו, אך כאשר פעולת הכריתות כבר נתבצעה, כגון בשליח קבלה, אין ענין באמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם'.



ב. ב.

מהימנות השליח שהבעל שלחו

בהא דשליח המביא גט צריך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם' אמר רבא "לפי שאין עדים מצויין לקיימו".

והקשה הראב"ד (בהשגות הראב"ד על הרי"ף) דהואיל ומאמינים לשליח שהבעל שלחו, מדוע עליו לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם', והרי אם הבעל שלחו איננו חוששים לזיופא.

ותירצו בראשונים דרק לאחר שנתקיים הגט נאמן לומר שהבעל שלחו, דכיון שיש בידו גט מקוים מאמינים לו, משא"כ קודם שנתקיים הגט לא יהא נאמן לומר שהבעל שלחו.

אמנם עדיין יש לתמוה שהרי לקיום הגט צריך השליח לנאמנות מיוחדת שהימנהו רבנן כתרי, וא"כ למה לנו

צריך אלא מפני חשש שמא יבוא הבעל ויערער אין לחוש לערעורו אלא כשהוא נותנו לשליח הולכה...", עיי"ש (וראה בפנ"י, מהר"ם שיף ועוד. וראה גם בשו"ת צ"צ סימן רע"ד ורע"ט).

והיינו דהקידושין חלין כבר בעת קבלת השליח את הגט ולא בעת נתינת שליח הקבלה את הגט לידי האשה, ואין צריך לקיום הגט אם לא נתן ע"י שליח (עיי"ש).

ויובנו הדברים ביתר שאת ע"פ המבואר בשיחת כ"ק אדמו"ר מכ"ף מנ"א תשי"ט (נדפסה בתורת מנחם חכ"ו עמ' 183) אודות גדרו של גט, שהוא כלול מב' העניינים שבשאר השטרות, ראיה (כשטר הלוואה וכדו') וקנין (קידושין וכדו'). דגט אשה הוא גם כעין קנין, שהוא הכורת בינו לבינה, וגם ראיה על הגירושין.

ועפ"ז הכא, שליח ההולכה פועל את ענין הקנין שבגט וכורת בינו לבינה ע"י נתינת הגט בידי האשה. אך בשליח קבלה חסר ענין זה כיון שכבר נתגרשה האשה בנתינת הגט בידי שליחה, ונתינתו כעת רק מהווה ראיה ולא פעולת כריתות, שאין הגט פועל כלום בעת זו, ע"כ אין צריך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם'.

האפשרות ד'מגו' להעיד שהיא גרושה, דאף בשני עדים ממש זוהי סיבה צדדית להאמנתם ולא עדות ממש.

ע"כ שפיר אית לן למימר שעדות השליח הוי כעדות שנים רק לענין קיום השטר ולא לענין שהבעל שלחו.



עד אחד במקום שיש חזקה

בטעם דהמביא גט ממדה"י צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם "ולרבה, דאמר לפי שאין בקיאין לשמה, ליבעי תרי, מידי דהוה אכל עדיות שבתורה! עד אחד נאמן באיסורין. אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין. . דלא איתחזק איסורא, אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש כו"ל.

מבואר שהאמנת השליח שהגט נכתב לשמה באמירת בפני נכתב ובפני נחתם אינה מדין עד אחד, כיון שהוא נגד חזקת האיסור דאשת איש, וכשיש כבר חזקה של איסור אין העד אחד נאמן.

אמנם יש לעיין דהנה מצינו לחלק בגדר חזקה בין חזקה להעמדת דבר על חזקתו, לחזקה המכריעה ספק לפנינו ע"פ הא דהוה מעיקרא.

להאמינו כשתים לקיים הגט ולא נאמינו שהוא שליח הבעל ואזי לא נחשוש עוד לזיופא (שאם הבעל שלחו לא יזייף).

ותירץ בריטב"א שניחא לן להאמינו בקיום הגט שהוא מדרבנן (דמדאורייתא עדים החתומין על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בבי"ד), מאשר להאמינו ששליח הבעל הוא ובאם יבוא הבעל ויכחישו לא יהא נאמן מדאורייתא.

וכבר תמהו באחרונים על תירוצו, דהכיצד חיישינן רק למדאורייתא, והרי מדאורייתא סגי בעדי החתימה והשליח נאמן כשבא עם הגט בידו וודאי הבעל שלחו.

ואולי יש לבאר דניחא לן להאמינו על קיום הגט משום דבקיום שטר ב' עדים נאמנים לכתחילה, ורק מעמדים את השליח כשניים.

משא"כ להאמינו שהבעל שלחו אפילו כששנים באים לפנינו לא יאמנו, שהרי הוו נוגעים בדבר ומעידים על עצמם, ומיהמנותם היא רק מטעם 'מגו' שיכולים להעיד שהיא גרושה (כדאיתא לקמן במסכתין ה, א).

אמנם ניחא יותר לומר שלא יהא שליח אחד נאמן להעיד על עצמו, דאף שהימנוהו כתרי מ"מ אין לו את

לפי שאין בקיאין לשמה

בהא דרבה ס"ל שהטעם ששליח המביא גט ממדינת הים צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם הוא "לפי שאין בקיאין לשמה", והטעם דמספיק עד אחד להעיד על כשרות הגט דנכתב לשמה הוא מפני ד"רוב בקיאין הן . . . סתם ספרי דדייני מיגמר גמירי, ורבנן הוא דאצרוך".

ונחלקו הרש"י והתוס' בטעם ד"רבנן הוא דאצרוך". דרש"י סבר "משום דאיכא דאשכח כתוב ועומד כגון שנכתב לשם א' מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה ונמלך מלגרש". אמנם התוס' ס"ל "ואור"י דהא דאצרוך רבנן הכא היינו כדי שלא יערער הבעל ויאמר שכתבו הסופר כדי להתלמד והוא החתים עליו עדים שהוא לא היה בקי לשמה". ובהשקפה ראשונה נראה דמחלוקת רש"י ותוס' היא האם חיישינן לפסול במציאות או רק ללעז דבעל ואי"ז החשש של הבי"ד.

אך קשה: בדברי הגמרא בדף ה' ע"א איתא מפורש דהחשש הוא "דילמא אתי בעל מערער ופסיל ליה", וכן כתב רש"י התם: "טעמא מאי כו' - שינויא הוא כלומר טעמא מאי אצרכוה רבנן לכל שליח לומר כן משום חששא דילמא אתי בעל וכו'". וא"מ כיצד מביא רש"י את טעם התוס'?

ומצינו דברים אלו ברבי עקיבא איגר (כתובות יג, ב) שכתב לחלק בין חזקה ש"לא הי' אצלנו ספק דמה"ת לומר שנשתנה כגון להעיד שנתרם תבואה זו או שמת בעלה", לבין חזקה "במקום שנולד הספק במחצה כשרים ומחצה פסולים. . . דד"ת דמוקמי' אחזקה". ואחר כתבו גדר הב' הוסיף הרעק"א "בזה י"ל דע"א נאמן", דבו איירינן דע"א נאמן לשנות נגד דבר חזקה.

והנה הכא איירינן בגדר הב' בחזקה, דהא קאי שנולד הספק אי הוי גט לגירושין אי לאו, ולא בהעמדתה על חזקתה כדהשתא. וא"כ לפי הרעק"א הנ"ל, מה מקום יש להסברא ד"אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין . . . דלא איתחזק איסורא, אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש כו'", דהא מ"מ הוא "במקום שנולד הספק . . . בזה י"ל דע"א נאמן".

ולפי"ז יש לעיין כיצד יבוארו דברי הגמ' הכא ע"פ השיטה המובאת ברעק"א, ואשמה לשמוע דעת המעיינים בזה.



למיחש שמא לא נסתה לשמה אם יבוא
הבעל ויערער", ונראה מפורש דהר"ן
סבר כפי הסבר ה"דרכי דוד" ברש"י.
וק"ל.



ג, א.

אי לר"א מצריכינן כתיבה לשמה

במחלוקת רבה ורבה אי אמירת 'בפני
נכתב ובפני נחתם' היא משום שאין
בקיאתן לשמה או משום שאין עדים
מצויין לקיימו מקשה הגמרא "ולרבה,
דאמר לפי שאין בקיאתן לשמה, מאן האי
תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה
לשמה?".

ובהמשך שם "אי רבי מאיר, חתימה
בעי, כתיבה לא בעי! . . אי רבי אלעזר,
כתיבה בעי, חתימה לא בעי!".

ואחר כן מנסה הגמרא להעמיד ברבי
מאיר וברבי אלעזר דס"ל דעתם רק
מדאורייתא, אך מדרבנן יצטרכו את
שניהם "וכי תימא, לעולם רבי אלעזר
היא, וכי לא בעי רבי אלעזר חתימה
לשמה - מדאורייתא, מדרבנן בעי, הא
שלשה גיטין פסולין דרבנן, ולא בעי רבי
אלעזר חתימה לשמה! . . ואלא רבי
מאיר היא, וכי לא בעי רבי מאיר כתיבה

ועוד קשה: דבריש מסכתין ביאר רש"י
(ד"ה 'צריך') "ושליח זה הבעל עשאו
שליח להולכה". וביאר הר"ן ההכרח לכך,
דבשליח הולכה האשה מתגרשת רק
כשמגיע הגט לידה, ומפנ"ז הבעל יכול
לבוא ולערער על הגט כל עוד הגט לא
הגיע לידי האשה, והשליח לא אמר
בנוב"נ. משא"כ בשליח קבלה דמיד
שנותן את הגט בידי השליח נתגרשה
האשה (דידו כידה) והבעל לא יכול לבוא
ולערער על הגט, ולכן אין מצריכינן את
השליח לומר בנוב"נ. ולכאורה אם
לשיטת רש"י הטעם הוא לא משדום
ערעור הבעל, מדוע מדובר רק בשליח
הולכה (שאז הבעל יכול לערער)?

ולכן מבאר ה"דרכי דוד" שגם לפי שי'
רש"י ישנו את החשש של התוס'. היינו:
דסתם כך לא חיישינן ללעז הבעל, אך
כשמתעורר חשש על כשרות הגט -
דשמו כשמו ושמה כשמה - אז חוששים
גם ללעז הבעל וא"ש. ומוכיח דכן סבר גם
הרשב"א.

ואולי יש להוסיף בכהנ"ל דהר"ן בעצמו
שמסביר את שי' רש"י, מדוע במשנה
מדובר רק על שליח הולכה ולא על שליח
קבלה, גם הוא סבירא ליה דישנו חשש
מועט של ערעור הבעל דמצטרף עם
החשש לפסול במציאות. דכתב הר"ן:
"ורבנן הוא דאצרוך... אליבא דרבה

אלא יש לבאר מהלך הגמ' באופן אחר, דהקשתה לר"א, אף דאין סברא שרבנן יצריכו חתימה לשמה, אלא אפילו את"ל סברא שמצריך חתימה לשמה, הרי מצינו במפורש בשיטתו שלא מצריך כזאת. משא"כ גבי ר"מ לא תוכל לומר שאינו סובר כן, שהרי בשיטתו שפיר שייך לומר שרבנן יצריכו אף כתיבה לשמה, מחשש דכתיבה אטו חתימה, וע"כ נעמיד תנא דמתניתין כר"מ.

והיינו שאף העמדת הגמרא דלרבי אלעזר יצריכו רבנן חתימה לשמה, אינה אלא כחלק וכהקדמה לכוונה האמיתית של הגמרא: להעמיד שר"מ היא שיטת תנא דמתניתין.



ד. ב.

משנה יתירה דסיפא דלא צריך

גבי מחלוקת רבה ורבא בטעם הא דשליח המביא גט ממדה"י צריך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם' אם הוא משום שאין בקיאיין לשמה (רבה), או משום שאין עדים מצויין לקיימו (רבא), "תנן: המביא גט ממדינה למדינה במדינת הים - צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, הא באותה מדינה במדינת הים - לא צריך, לרבא ניחא, לרבה קשיא! לא תימא: הא

לשמה - מדאורייתא, מדרבנן בעי, והא אמר רב נחמן, אומר היה רבי מאיר: אפילו מצאו באשפה, וחתמו ונתנו לה - כשר! וכ"ת, אנן מדאורייתא קא מתנינן לה, אי הכי, אומר היה ר"מ דבר תורה מיבעי ליה!", ועיי"ש למה שתירצו.

ויש להעיר ע"כ שבתחילת הדברים מנסה הגמרא להעמיד השיטה כרבי מאיר, ואח"כ כרבי אלעזר. ואילו בהעמדה השניה כתבה תחילה גבי רבי אלעזר ואח"כ גבי רבי מאיר, שלא כהסדר שבתחילת הדברים.

ויש ליישב בקל שהוא משום דכיון שקאי בסיום דבריה בתחילה גבי רבי אלעזר, נקטה בו והמשיכה עם שיטתו באופן השני. אולם שמא יש לתרץ באופן אחר, ובהקדים:

דהנה יש לעיין מהי סברת הגמרא שלרבי אלעזר בעי כתיבה לשמה מדאורייתא, והחתימה היא רק מדרבנן, דהרי לקמן אמרינן דלרבי אלעזר א"צ כלל לחתימה ומה טעם שיוסיפו רבנן חתימה לשמה בשעה שאין צריך לה כלל. דהניחא לרבי מאיר, שבגט נצרכים הן לחתימה והן לכתיבה, אלא שהחתימה לשמה היא מדאורייתא, שפיר יש לומר שהצריכו רבנן שאף הכתיבה תהיה לשמה מחשש דחתימה אטו כתיבה.

ובפני נחתם, אבל על הדיוק – שפיר מצי אמרינן דהוא רק בדיעבד.

ובמהר"ם הקשה על התוס' "קשה, דהא רש"י כתב בהדיא 'קמ"ל משנה יתירא דסיפא דלא צריך', א"כ ש"מ דממשנה יתירה שמעינן לה ולא ממה דקתני א"צ, דרש"י נמי ס"ל דא"צ שייך נמי למתניתין אדיעבד, והא דכתב רש"י אי מההיא מדיוקא דרישא משום דאורחא דמילתא היא דהסיפא היא המשנה יתירה דאסיפא שייך לומר שהיא יתירה ולא ארישא והיא אתא לאשמועינן מיתורא מה דלא הוי שמעינן מרישא ולכך נקט לה רש"י בסגנון זה וק"ל".

היינו, שרש"י כתב טעמו בפירוש, דהסיפא הוא היתור דממנו שמעינן דאפילו לכתחילה אין צריך. וא"כ טעמו של רש"י אינו משום שהלשון 'אינו צריך' משמע לכתחילה ולא בדיעבד, דרש"י ג"כ ס"ל ש'אינו צריך' משמע גם בדיעבד, אלא טעמו של רש"י שפירש שאי מההיא קאי אדוקיא דרישא הוא דכן אורחא דמילתא, דהסיפא היא המשנה יתירה דשמעינן מינה מה דלא שמעינן מרישא.

ואולי יש לבאר דברי התוס' בפירוש שיטת רש"י, דמ"ש רש"י "משנה יתירה דסיפא דלא צריך" אינו טעם לזה שהוא

באותה מדינה במדינת הים – לא צריך, אלא אימא: ממדינה למדינה בארץ ישראל – לא צריך. הא בהדיא קתני לה: המביא גט בארץ ישראל, אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם! אי מההיא, הוה אמינא הני מילי דיעבד, אבל לכתחילה לא, קא משמע לן".

וביאר רש"י: "אי מההיא. מדוקיא דרישא. הוה אמינא הני מילי דיעבד. דאי מייתי ממדינה למדינה בא"י ולא נכתב לפניו אין צריך ליפסול שליחותו על כך. אבל לכתחילה. אי הוה מימליך הוה מורינן ליה דליקו עליה. קמ"ל. משנה יתירא דסיפא דלא צריך".

ובתוס' (ד"ה אי מההיא) ביאר כוונת דבריו: "פירש בקונטרס אי מדיוקא דרישא, ופי' כן משום דאסיפא לא הוי מצי למימר הני מילי דיעבד, דהא בהדיא קתני אין צריך – דמשמע לכתחילה". היינו שהטעם שרש"י פירש ד'אי מההיא' היינו מדיוקא 'ממדינה למדינה בארץ ישראל' – לא צריך, דמדיוקא זה הוא אמינא שהוא רק בדיעבד אבל לכתחילה לא, שהרי אי אפשר לומר דקאי על הא דתנן בסיפא "המביא גט בארץ ישראל, אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם!" דכיון דנכתב בלשון 'אינו צריך' משמע דלכתחילה אינו צריך לומר בפני נכתב

לענין גט, היינו משום כיון דשם חו"ל על המקום צ"ל בפני נכתב, ואע"ג דשכיחי וגמירי כדי שלא תחלוק במדינת הים".

מדברי התוס' משמע שאע"פ שבני אותו המקום הינם בקיאים בדין לשמה, מ"מ כיון ששם חו"ל על המקום – צ"ל בפני נכתב ובפני נחתם.

ולכאורה התוס' יכלו לתרץ זאת גם גבי קרקעית הים, שהסיבה לכך שצריך תנאים מיוחדים בשביל שמקום הספינה יהיה פטור מאמירת בפני נכתב ובפני נחתם ולא סגי בכך שקרקעית הים נחשבת כארץ ישראל – הוא משום דשם חו"ל על המקום ואין לחלוק במדינת הים.

ונראה לומר הביאור בזה בדא"פ, שכיון שטעם התקנה "שלא תחלוק במדינת הים" הוא מטעם דחיישינן לאנשים שיבואו לידי טעות, על כן התקנה תקפה רק כאשר מדובר בשני דינים שונים שבאותו המקום ובו עלולים בני האדם לטעות, היינו שעלולים לטעות ולהקיש מהא שלענין מעשר דין הספינה הוא כחו"ל לדין גט שהוא כא"י ולומר שאף לענין מעשר הוי כא"י, וע"כ אין חולקין במדינת הים ואף לדין גט תהיה הספינה כחו"ל.

היתור - משום שהיא משנה יתירה, אלא הוא רק מציין למה כוונת הגמרא באמרה קמ"ל, וק"ל.



ז, ב.

'שלא תחלוק במדינת הים' - אימתי?

"תנא חדא המביא גט בספינה כמביא בא"י, ותניא אידך כמביא בחו"ל. א"ר ירמיה: לא קשיא, הא ר' יהודה הא רבנן. דתנן: עפר חו"ל הבא בספינה לארץ - חייב במעשר ובשביעית. א"ר יהודה: אימתי - בזמן שהספינה גוששת, אבל אין הספינה גוששת פטור".

והקשו התוס' (ד"ה הא ר"י) "אע"ג דקרקעית המים הויא כארץ ישראל, גרע הכא ממובלעת דלעיל".

ולכאורה נראה שהיה לבעלי התוס' לענות ע"כ מדבריהם בהמשך הסוגיא:

דגבי מחלוקת ר"י ורבנן בעציץ נקוב המונח ע"ג יתדות כתבו התוס' (בד"ה עציץ נקוב) "והכא לא מצי לשנויי כאן בשל חרס כאן בשל עץ א"נ כאן בנקובה כאן בשאינה נקובה כדמשני התם, דנהי דהיכא דאינה גוששת לר' יהודה מדהויא חו"ל לענין מעשר חשיבא נמי חו"ל

ובאגלי טל (מלאכת קוצר ה"כ סימן ו' ס"ק כ"ב) מביא ביאור מן הירושלמי בע"א, שטעם החילוק בין ערלה לתרומות ומעשרות הוא דגבי דין ערלה נכתב בתורה לשון 'ארץ' – "וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל", ואילו גבי דין מעשרות כתוב בלשון 'שדה' – "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היצא השדה שנה שנה".

וע"כ יש לומר גם בענייננו, דבמעשר בעינן שיהיה נוגע בקרקע, דאזיר לאו 'שדה' הוא, וע"כ בעינן שהספינה תהיה גוששת ע"מ לחייב את הזרעים במעשרות, משא"כ לענין ערלה דאזיר והפסק מים נמי בכלל 'ארץ' הוא, אף כשהספינה אינה גוששת יתחייב בערלה.

(ולהעיר, דלגבי שביעית (שלגביה פסק הרמב"ם שחייבת בערלה) איתא שם בירושלמי "ובשביעי' צריכה, דכתי' "ושבתה הארץ שבת לה", וכתיב "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור",

היינו שישנו ספק במה הוא גדר השביעית דמצינו בו בפסוק הן את הלשון 'ארץ' והן את הלשון 'שדה', וכפי שכותב הפני משה על הירושלמי שם הדיות והוא ספק נקטינן לחומרא ויתחייב בשביעית כלענין מעשר).

לעומת זאת בנדו"ד – מדובר על טעות מספינה זו למקום אחר ואין זה דומה כלל להטעות מדין מעשר לדין גט וע"כ לא שייך בזה ענין לחלוק במדינת הים.



גדר הזרעים באג"ט ודברי כ"ק אדמו"ר

בהא דעסקינן גבי דיני זרעים הגדלים בספינה שעל גבי הנהר ובעל השולח ממנה גט לאשתו, הנה גבי הפרשת תרומות ומעשרות פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הכ"ג) "עפר חוצה לארץ שבא בספינה לארץ. בזמן שהספינה גוששת לארץ הרי הצומח בו חייב בתרומה ומעשרות ושביעית כצומח בא"י עצמה", וגבי דין ערלה פסק (הל' מע"ש פ"י ה"ה) "הנוטע ברשות הרבים או בספינה . . חייבין בערלה וברבעי".

היינו שהרמב"ם חילק בדיני זרעים הגדלים בספינה בין הפרשת תרומות ומעשרות לדין ערלה, דלגבי הפרשת תרומות ומעשרות חילק בין ספינה גוששת לשאינה, דבאם הספינה גוששת יתחייבו הזרעים בתרו"מ, ובאם אינה גוששת לא יתחייבו, וגבי דין ערלה לא חילק וכתב שבזרעים יחולו דיני הערלה.

וצ"ע טעם הדין והחילוק בין הדינים.

קמ"ל? תנינא: כל גט שיש עליו עד כותי פסול כו'. אי ממתניתין הוה אמינא אפי' תרי נמי, והאי דקתני חד - משום דבשטרות אפי' חד נמי לא, קמ"ל. ותרי לא? והא קתני מעשה והביאו לפני רבן גמליאל לכפר עותנאי גט אשה והיו עדי עדי כותים והכשיר. אמר אביי: תני עדו. רבא אמר: לעולם תרי, ורבן גמליאל מיפלג פליג, וחסורי מיחסרא והכי קתני: ורבן גמליאל מכשיר בשנים, ומעשה נמי שהביאו לפני רבן גמליאל לכפר עותנאי גט אשה, והיו עדי עדי כותים והכשיר".

העולה מהקטע הנ"ל שישנם ב' אופנים כיצד להעמיד את משנתינו:

א. יש לשנות את הכתוב במשנה, ובמקום "עדים" יש לגרוס "עדו" - היינו עד אחד.

ב. יש להסיק שנחסר במשנה קטע שלם, ויש לגרוס את המשנה באופן אחר.

ובפשטות, האופן השני הינו שינוי גירסה במשנה. וכפי שנמצא בריבוי מקומות שהגמ' מסיקה "חיסורי מחסרא והכי קתני".

אך יש לכאורה אין לומר כן, היות שהגמ' מביאה זאת בלשון ארמית - שאינה לשון המשנה: ".. ומעשה נמי

ויש לומר ע"פ הידוע שכל העניינים בנגלה דתורה משתלשלים מפנימיותה, שעד"ז מצינו בפנימיות התורה את החילוק הנ"ל שבין שדה לארץ. וכפי שכותב כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה 'ויהיו חיי שרה' תש"ל (נדפס בספה"מ מלוקט, אות ב'):

"ויובן זה ע"פ המבואר בהמאמר החילוק בין ארץ ושדה, דארץ הוא כללות העולם, ושדה (המובחר שבארץ) הוא הגן עדן. וחילוק זה שבין כללות העולם לג"ע (שכללות העולם נקרא ארץ וג"ע שדה) הוא בשרשם. דהתהוות העולם הוא מבחינת חיצוניות המלכות שנק' ארץ, והג"ע הוא מבחינת פנימיות המלכות שנק' שדה. וממשיך בהמאמר, דכמו שמעלת השדה כפשוטה היא שהוא מקום הראוי לזריעה, עד"ז הוא בנוגע לג"ע, שהוא מקום מוכשר להמשכת הגילוי דאוא"ס (צמיחה) שע"י זריעת המצוות". ולא באתי אלא להעיר.



י. ב.

'חיסורי מחסרא' - שינוי לשונו או תוכני

בענין כשרותם של הכותים לעדויות השונות, איתא "אמר רבי אלעזר: לא הכשירו בו אלא עד אחד כותי בלבד. מאי

שאינן הכוונה לשינוי גירסת המשנה, כי אם לשינוי תוכן הדברים, שיש ללמוד ולפרש את הנכתב במשנה עצמה באופן אחר. ויש עוד לעיין בזה, ואשמח לשמוע חו"ד הקוראים.

שהביאו לפני רבן גמליאל". לכך י"ל שכוונת הגמ' היא לשינוי בתוכן הדברים. ונראה לומר שכן הוא בכ"מ שהגמ' מסיקה "חסורי מיחסרא והכי קתני",



לזכות

הנהלת ישיבתנו הק'

הגה"ח ר' משה הבלין שליט"א

הרה"ח ר' מנחם מענדל גרונר שליט"א

הרה"ח ר' משולם זוסיא אלפרוביץ שליט"א

ומנכ"ל המוסדות הרב לוי יצחק הבלין שליט"א

להצלחה רבה ומופלגה בעבוה"ק

•

לזכות

החתן הת' השליח יוסף שניאור שיחי' לבל

לרגל בואו בקשרי השידוכין עב"ג תחי' בשעטו"מ

יהיה הבנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה

לזכות

החיילת בצ"ה חיה מושקא

בת נחמן ושושנה שיחיו גולדשטיין

לרגל יום הולדתה בשעטו"מ ד' אדר ה'תשע"ה

*

ולזכות

הרה"ח אפרים שיחי' בן חיה,

ומרת שלומית שתחי' בת רחל

ולזכות כל יוצ"ח לבית פריימן

להצלחה בגו"ר

•

לע"נ

הוותיק וחסיד ר' נתן ב"ר חיים יהושע ע"ה

נלב"ע י"ד בטבת ה'תשס"ז

ומרת פריידא זיסל בת אהרן יחזקאל ע"ה

נלב"ע ב' אד"ש ה'תשע"ג

וואגעל

לע"נ

ר' אברהם בן שמעון,

ומרת דינה בת שלמה ע"ה לוי

ולע"נ ר' חביב בן יצחק

ומרת רבקה בת יעקב ע"ה עמרני

•

לע"נ

הת' יוסף יצחק

בן יבלחט"א הר' יונה סלפושניק

נלב"ע כ' אדר שני ה'תשע"ד

*

ולזכות כל משפחתו שיחיו

לאורך ימים ושנים טובות

•

לע"נ

הרה"ת יעקב ב"ר מאיר צבי ע"ה סטמבלר

נלב"ע י"א ניסן ה'תש"ע

•

לע"נ

ר' סלה בן מאיר ע"ה פרג'פור

נלב"ע כ"ט בתמוז ה'תשע"ב