

קובץ חודשי

העזרות התמימים וצאנ"ש



ח (רלה)
אייר ה'תשס"ח

ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש המרכזית
כפר-חב"ד, ארצנו הקדושה ת"ו

ב"ה
קובץ חודשי

הערות התמימים ואנ"ש

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



ח (רלה)
אייר ה'תשס"ח

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

הודפס בבית"ס לדפוס

יד החמישה'

כפר חב"ד

מערכת

'העדות התמימים ואנ"ש'

ת.ד. 28 כפר חב"ד 60840

טלפקס: 03-9607370

פתח דבר

מתוך שבח והודיה להשי"ת, ועל פי הוראות נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, מגישים אנו בזאת בפני ציבור שוחרי התורה ולומדיה, את קובץ הערות התמימים ואנ"ש (ח - רלה) לחודש אייר, שכקודמיו גם הוא מלא וגדוש בחידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, שנכתבו על ידי התמימים תלמידי ישיבתנו הק' בזמן האחרון, לנח"ר כ"ק אדמו"ר.

ע"פ הכלל 'פותחין בדבר מלכות', הובאה בתחילת הקובץ חלק משיחת כ"ק אדמו"ר הקשורה הן לחג השבועות והן לדיני 'בר מצרא' המבוארים בחלקם במסכת בבא בתרא, הנלמדת כעת בישיבה, השיחה נדפסה בלקו"ש תח"י שיחה לחג שבועות ומובאת כאן בתרגום חופשי ללה"ק.

כמידי שנה בשנה יצא לאור בעזרת ה' יתברך בסמיכות ליום ההילולא ג' תמוז ספר הפלפולים 'פלפול התמימים חכ"ג' כל אשר יש תח"י פלפול ומעוניין לפרסמו בספר זה יכול לשלוח זאת לכתובת המערכת.

כמו"כ מבקשים אנו ממי שיש תח"י שיעורים או פלפולים מרבני חב"ד שאינם בין החיים נשמח לפרסם זאת בספר ויהי זה לעילוי נשמתם.

יה"ר שהוצאת קובץ זה, יחד עם שאר מע"ט של בני, יזרזו ויקרבו את קיום היעוד 'הקיצו ורננו שוכני עפר', ואבינו רועינו כ"ק אדמו"ר בראשם בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

המערכת

כ"ט אייר

ער"ח סיון ה'תשס"ח

כפר חב"ד, אה"ק ת"ז

תוכן הענינים

9	מפתח נושאים
11	דבר מלכות
19	בגדרי קדימה בירושה
28	יכול יהא קודם לבן - לשיטת הריב"ם
30	'אייתי סהדי' מי? - לשיטת הרשב"ם
35	הביטוי "אם אפשר" בסידור אדמוה"ז (גליון)
37	בענין הנ"ל
38	תגובת הכותב
43	מחלוקת רבינו יונה והמאירי בגדרי ירושת הבן
47	יד ימין או שמאל (גליון)
48	הדיוק במידות הארון כהוכחה ל'ריבוע הלוחות' (גליון)
49	תגובת הכותב
50	גאולה - גולה בתוספת א'
53	בגדר הנאמנות דע"א
63	בגדר קידוש בליל הסדר (גליון)
67	"דברים בטלים" (בדעת הרמב"ם)
69	פסיקה מתוך ספרי הפוסקים דווקא
70	הערות ברשימת "כל ישראל"
73	פירושי רש"י עה"כ "לחם אלקיו"

79	בענין הנהגת רבותינו נשיאינו (גליון)
80	ישראל מתקשרין באורייתא (גליון)
82	בכפל ד' אחי האם' ו'בני אחות- אחיות'
86	דיני איטר לשיטת אדמוה"ז והצ"צ (גליון)
94	בחירת הקב"ה בנש"י
95	מקומות ההפסקה באמצע העברת הפרשה שמו"ת (גליון)
98	בענין לימוד לפני בדיקת חמץ וקרי"ש בערבית
99	"דאי בעי הווה זבין להון ומסלק ליה בזוזי"
101	גדרה של סדר הירושה
107	בענין קרבן פסח
109	שלח לך - לדעתך
111	אי הלכה כרבי מחבירו - מחלוקת תוס' והרשב"ם
113	ב' המשלים באופן התלבשות האורות בכלים
114	בני 'אחות' או 'אחיות'?
117	פעולת ב' סוגי ה'אין'
119	בענין תוך כדי דיבור כדיבור דמי (ג)

מפתח נושאים

משיח וגאולה

- 50 גאולה - גולה בתוספת א'.
- 70 הערות ברשימת כל ישראל

תורת רבנו

- 35 הביטוי אם אפשר בסידור אדה"ז (גליון)
- 37 בענין הנ"ל
- 38 תגובת הכותב
- 48 הדיוק במידות הארון כהוכחה ל'ריבוע הלוחות' (גליון).
- 49 תגובת הכותב
- 50 גאולה - גולה בתוספת א'.
- 63 בגדר קידוש בליל הסדר (גליון).
- 67 דברים בטלים (בדעת הרמב"ם).
- 69 פסיקה מתוך ספרי הפוסקים דוקא
- 70 הערות ברשימת כל ישראל
- 107 בענין קרבן פסח
- 109 שלח לך - לדעתך.

נגלה

- 19 בגדרי קדימה בירושה
- 28 יכול יהא קודם לבן - לשיטת הריב"ם.
- 30 אייתי סהדי מי ? - לשיטת הרשב"ם
- 43 מחלוקת רבינו יונה והמאירי בגדרי ירושת הבן
- 53 בגדר הנאמנות דע"א

82	בכפל ד'אחי האם' ו'בני אחות - אחיות'.
99	"דאי בעי הווה זבין להון ומסלק ליה בזוזי".
101	גדרה של סדר הירושה.
111	אי הלכה כרבי מחבירו - מחלוקת תוס' והרשב"ם.
114	בני 'אחות' או 'אחיות'.

חסידות

80	ישראל מתקשרין באורייתא (גליון).
94	בחירת הקב"ה בנש"י.
109	שלח לך - לדעתך.
113	ב' המשלים באופן התלבשות האורות בכלים.
117	פעולת ב' סוגי האין.

הלכה ומנהג

35	הביטוי אם אפשר בסידור אדה"ז (גליון).
37	בענין הנ"ל.
38	תגובת הכותב.
47	יד ימין או שמאל (גליון).
63	בגדר קידוש בליל הסדר.
79	בענין הנהגת רבותינו נשיאנו (גליון).
86	דיני איטר לשיטת אדמוה"ז והצ"צ (גליון).
95	מקומות ההפסקה באמצע העברת הפרשה שמו"ת (גליון).
98	בענין לימוד לפני בדיקת חמץ וקרי"ש בערבית.
119	בענין תוך כדי דיבור כדיבור דמי (ג).

פשיט"מ

73	פירושי רש"י עה"כ "לחם אלקיו" (אמור כא, יז-כא).
----	--

דבר מלכות

טענת המלאכים ומענה משה

כלום אתם עושים מלאכה .. משה ומתן יש ביניכם .. אב ואם יש לכם .. קנאה יש ביניכם יצה"ר יש ביניכם .. מיד הודו לו להקב"ה וכו'."

ומבואר בספרים⁶, שיסוד טענתם - ע"פ הלכה - של המלאכים "תנה הודך על השמים" הוא הדינא דבר מצרא:

הדין הוא⁷, שכאשר אדם רוצה למכור

א. אודות מתן תורה מסופר בגמרא¹: "בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מה לילוד אשה בינינו. א"ל לקבל תורה בא. אמרו לפניו חמודה גנוזה שגנוזה וכו' אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, מה אנוש כי תזכרנו וגו' תנא הודך על השמים³. א"ל הקב"ה למשה החזיר להן תשובה וכו'. אמר לפניו רבש"ע תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה' אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. א"ל למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם תורה למה תהא לכם. שוב מה כתיב בה' לא יהי' לך אלקים אחרים, בין עמים אתם שרויין שעובדין עבודה זרה (ועד"ז ענה להם משה בנוגע ליתר הדיברות):

1. שבת פח, ב ואילך.

2. תהלים ח, ה.

3. תהלים שם, ב.

4. יתרו כ, ב.

5. יתרו שם, ג.

6. בס' שתי ידות (להר"א חזקוני. אמשטרדאם תפ"ו) ר"פ תרומה מביא זה בשם המדרש. ובס' שארית יעקב (להר"י אלגאזי. קושט' תקי"א. ליוורנו תק"נ) פ' במדבר כשם "כת הקודמי" ז"ל, "ראשונים". ובפני דוד (להחיד"א) פ' יתרו דהוא "שוגרת ומשוגרת". ושקו"ט בזה בהרבה ספרים - ומהם (נוסף על הנ"ל): באר יצחק (להר"י שאנגי. שאלוניקי תצ"ה) פ' יתרו דרוש ב'. ראש דוד (להחיד"א) פ' יתרו. חסדי אבות לאבות (להנ"ל) פ"ג מ"ד. מערכי לב (להר"י חזן. שאלוניקי תקפ"א) ערך מ"ת דרוש י"ב. ברית אבות (להר"א בורייאט. ליוורנו תרכ"ב) פ' יתרו. שפת אמת עה"ח פ' יתרו. פתח שער לנחל יצחק ח"א וח"כ. וראה אנציקלופדיא תלמודית מע' בר מצרא.

7. ב"מ קח, א. רמב"ם הל' שכנים פי"ב ה"ה. טוש"ע

ולהפרכת⁶ טענת המלאכים מצינו
במפרשים⁷ כמה תירוצים - ומהם :

(א) דינא דבר מצרא שייך רק בקרקע
ולא במטלטלין⁸, ותורה איננה קרקע⁹.

(ב) דינא דבר מצרא הוא רק במכירה,

מטרתא למה לי - ע"ד כתובות קי, א (משא"כ בדוכין
לעכו"ם (כ"מ שם, ב)). (ב) החיוב שעל הלוקח - מטיל
על המוכר האיסור דלפני עוור. (אבל עפ"י צ"ע - דסו"ס
יש על המוכר איסור (אף - שאינו איסור דבר מצרא),
משא"כ הפוכי מטרתא - טרחא בעלמא).

* וראה לקו"ש ח"ט ס"ע 55 ואילך.

** במערכי לב שם כ' דהקב"ה גילה להם שטענתם
היא רק כלפי משה. אבל עפ"י צ"ל. שידעו דין דב"מ -
לבד כללות ענינו שהוא על הלוקח!

6. לכאורה אפשר לומר, שתוכן תשובת משה היא
שהתורה אינה שייכת בשמים בכלל, ובמילא אין בזה
מצרא וב"מ - אבל ראה לקמן בפנים ס"ה,
שטענת המלאכים היתה (לא על חלק הפשט, כ"א)
על חלק הסוד שבתורה.

7. כהתירוצים שהובאו לקמן - ראה בס' שנשמנו
בהערה 4.

8. העיטור ח"א אות מ' מכירת קרקעות* - הובא
במ"מ הל' שכנים פ"ג ה"ד. הר"י ברצלוני - הובא בטור
שם. שו"ע שם סנ"ג.

* בעיטור שם: אפי' מטלטלין. אבל במ"מ שם: לבר
ממטלטלי. וראה שער החדש לעיטור שם אות קסח.

9. להעיר מתניא (פ"ד) "ומשם נסעה וירדה כו'".

בס' ברית אבות כ', שלתורה דין קרקע יש לה כי
היא קיום העולם והעולם נברא על ידה. אבל צ"ע: א)
סוף-סוף התורה עצמה היא דבר המטלטל, ומאי נפק"מ
שע"י הוא קיום העולם. (ב) העולם נברא בשביל התורה
ולא להיפך, ח"ו. (ג) זה שע"י הוא בריאת קיום העולם
הוא רק בחי' אחוריים שבה ולא בחי' פנים (תניא קו"א
ד"ה דוד זמירות. וככ"מ). וראה לקמן הערה 54.

את שדהו, יש לבר מצרא שלו, השכן
שלו, זכות לקחת את השדה מהלוקח,
משום שזו טובה לבר מצרא שיהיו
שדותיו ביחד¹ ולא מפוזרים והתורה
אמרה² "ועשית הישר והטוב בעיני
ה'". וזאת היתה טענת המלאכים: כיון
שהתורה היא גנוזה³, כלומר, נמצאת
במרום (בשמים)⁴, והם נמצאים בשמים,
חל עליהם הדין של "בר מצרא" לקבל
את התורה, ולכן - "תנה הודך על
השמים".

[ועפ"ז מובן איך רצו המלאכים
לקבל את התורה והרי כבר כתוב בה
"צו את בני ישראל", "דבר אל בני
ישראל" (וכיו"ב) - כי הדין דבר מצרא
הוא, שגם לאחר המכירה, יש בכח הבר
מצרא לסלק את הלוקח מהשדה ונותנים
את השדה לבר מצרא⁵].

חומ"מ סי' קעה ס"ו.

1. רש"י ב"מ שם. רמב"ם שם.

2. ואתחנן ו, יח. ובתשובות מיימוניות לס' קנין (סי'
טז) שהוא קרוב למ"ע.

3. ועפ"ז יומתק זה שלא אמרו בקיצור חמודה
שגנוזה.

4. אבל ראה בר"פ פ"א, ד.

5. ואדרבה, עיקר דינא דב"מ הוא על הלוקח שצריך
להסתלק, ולא על המוכר (פרש"י ב"מ שם, בד"ה
עכו"ם. ועוד*). וראה בס' מערכי לב שם, שמטעם
זה אמר הקב"ה למשה שהוא יחזיר להם תשובה ולא
השיב להם בעצמו, כי טענת המלאכים היתה על משה
(הלוקח). ומה שהמלאכים טענו להקב"ה** - י"ל: א)
כיון שסו"ס צריך משה להחזירה לשמים א"כ הפוכי

ולא במתנה¹, והתורה ניתנה במתנה.

ג) בני ישראל קרובים להקב"ה, כמש"נ² "מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו". זאת ועוד: בני ישראל הם "בנים למקום"³, ובנוגע לקרובים⁴, ו(עאכו"כ) בנים⁵, לא חל הדין דבר מצרא.

ד) על משה רבינו נאמר⁶ שהי' "איש האלקים", ומבואר במדרש⁷ "מחציו ולמטה איש מחציו ולמעלה האלקים", וא"כ הרי שגם משה רבינו הי' "בר מצרא" לתורה שהיא בשמים.

ה) על הפסוק⁸ "ויעמוד העם על משה מן הבקר ועד הערב" אמרו חז"ל⁹, שמשה רבינו הי' "דן דין אמת לאמיתו" ו"כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה

בראשית". והדין הוא¹⁰, שאם הלוקח הוא שותפו של המוכר לא חל עליו דינא דבר מצרא¹¹.

ב. לכאורה יש להקשות על ב' התירוצים האחרונים: הרי משה קיבל תורה מסיני¹² לא רק לעצמו אלא לכלל¹³ בני ישראל¹⁴?

יש מפרשים שתירצו:

א) שכל בני ישראל הם בני מצרא לתורה, כי נשמות בני ישראל "גזורות מתחת לכסא הכבוד"¹⁵.

ב) בשעת מתן תורה היו כל בני ישראל שותפים להקב"ה, מצד זה שקבלו עליהם מצות שבת במרה¹⁶ (לפני מתן

10. רמב"ם שם פי"ב ה"ה. רא"ש ב"מ שם סל"א. נמוק"י שם. טושו"ע שם סמ"ט.

11. תי' זה הוא אליבא דמ"ד (זבחים קטז, א) יתרו קודם מ"ת בא (כמ"ש בס' באר יצחק).

12. אבות פ"א מ"א. ובשבת שם: תורה שאתה נותן לה.

13. חוץ מפילפולא דאורייתא שניתנה למשה אלא שנהג בה טובת עין ונתנה לישראל (נדרים לח, א).

14. ופשוט דאין לומר שהאדם ב"מ לשמים (יותר מהמלאכים) מצד זה שהוא מורכב "מן העליונים" (ב"ר פ"ח, יא. פי"ב, ח), ובג' (ד) דברים דומה (רק - דומה) למלאכי השרת (חגיגה טז, א. אדר"נ פ"ז, ב. ב"ר פ"ח (שם).

15. זח"ג כט, רע"ב. וראה הנסמן בנצוצי זהר לזח"א קיג, א.

16. סנהדרין נו, ב.

1. ב"מ שם, רע"כ. רמב"ם שם פי"ג ה"א. טושו"ע שם סנ"ד.

2. ואתחנן ד, ז.

3. אבות פ"ג מ"ד. ראה יד, א. שמות ד כב-כג.

4. כגירסת הבה"ג (הובא בב"י - בשם הר"ן - לטור חו"מ שם ד"ה ואפילו. ד"ה וכתב עוד) בב"מ שם, ד"ק רוב ות"ח לית בהו משום דינא דב"מ.

5. תשובת הר"ן הובא בשטמ"ק לב"מ שם. ובש"ך חו"מ שם סק"ל: ולזה הדעת נוטה לכאורה, וצ"ע.

6. ר"פ ברכה. תהלים צ, א.

7. דב"ר פי"א, ד. מדרש תהלים (באכער) מזמור צ. וראה ספרי ר"פ האזינו (ועד"ז בת"י ותיב"ע שם. נתחומא שם ב): משה קרוב לשמים.

8. יתרו יח, יג.

9. שבת י, א. וש"נ.

מטלטלין אפשר לקנות במקום רחוק ולהביא למקומו³. טעם זה לא שייך לגבי התורה⁴ - התורה היא דבר שהיא אפשר להשיגה בשום מקום⁵.

3. ומ"ש בסמ"ע (חו"מ שם סקצ"ז) "דדוקא בקרקע שהוא קנין עולם תקנו דין מצרנות כו' ולא בהני" - היינו לפי ששם איירי שא' מן השותפין רוצה למכור ובזה לא שייך טעם המבואר בפנים. והא דמפרש (וכן בפרישה לטור) שבשו"ע איירי בנדרן דשותפות* - י"ל, כי בלא"ה פשוט שאין שייך במטלטלין דרב"מ מטעם המבואר בפנים.

* ואף שזה תלוי בקיום התורה, היינו קיום המצות הכתובות בתורה (שזהו פי' מרז"ל בראשית בשביל התורה ועוד), במעשה המצות של התחתונים (תניא וקו"א שם) - הרי (לולא הטעם דלקמן) זהו מפני שהתורה ניתנה למטה, שהרי פשוט

שכשביקשו המלאכים תנה הודך על השמים - גם קיום המצות כלול בזה (אלא שהוא ברוחניות). ולהעיר ממרז"ל (ראה תניא פ"ד פ"ב) דאהוי"ר הם שרש כל מ"ע ומל"ת - ואהוי"ר ה"ה עבודת המלאכים וכו'. וראה תניא רפ"ט.

4. ואין להקשות דא"כ שוב בטל הדין דבר מצרא, שהרי דינא דב"מ הוא רק אם הלוקח יכול לקנות שדה במק"א - כי בקשת המלאכים תנה הודך על השמים פשיטא דהיינו שתהי' רק כמ"ש בלקו"ת תזריע (כג, ב. ובאות"ה (שם כרך ב' ע' תקלא ואילך)) - הלימוד (בעולם המלאכים) יצירה, והוא עתה בלימוד תנ"ך ורז"ל בכתהאריז"ל (ליקוטי תנ"ך והש"ס שלו וכו'), (ורק) באופן כזה ילמדוהו ג"כ בני"י נשמות בגוף בעוה"ז, אבל אז עיקרה בשמים כי (למטה ידועה רק מציאות הרוחניות ולא מהותה. ואפילו אם גם בזה ישתוו עם המלאכים - בכ"ז) קל יותר הבנתה למלאכים, שהם יותר רוחניים, ובני"י יצטרכו ליגיעה יותר (ולמשלים מהגשם - דוגמת קניית במק"א).

5. כי לאחר שניתנה תורה למטה - "לא בשמים היא" (ב"ב נט, ב).

תורה), וארז"ל¹ "כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו וכו' כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית".

ג. אבל - צ"ע בכל התשובות המוזכרות לעיל, כי העיקר חסר מן הספר - באף אחד מהביאורים דלעיל אינו מובא מענה משה רבינו עצמו למלאכים².

ואדרבה: בשלשה התירוצים האחרונים משתמע, לכאורה, להיפך מטענת משה רבינו: בתירוצים אלו מודגש עד כמה משה (וכאו"א) קרוב(ים) להקב"ה, שייך לשמים, ושותף להקב"ה; ומהגמרא משמע להיפך: שהתורה קשורה עם ירידה למצרים וכו'; הדגשת הגשמייות של הלוקח, ועד "לקנאה", "יצה"ר" וכו'.

ד. כן מוקשים גם שני התירוצים הראשונים (נוסף על התמי' הכללית הנ"ל):

א) בתירוץ הא': זה שאין במטלטלין דינא דבר מצרא הוא משום שכל הטעם דבר מצרא - שיוכל לאחד את שדותיו במקום אחד - אינו שייך במטלטלין, כי

1. שבת קיט, רע"ב.

2. ומ"ש במפרשים, בדזה שא"ל הקב"ה למשה "אחוז בכסא כבודי" רמז לתשובה (דלעיל ס"ב) דנשמות גזורות מתחת כסא הכבוד - אינו מובן, שהרי דבריו משה אין כל רמז לזה. וראה מ"ש במפרשים הנ"ל - ע"ד הפלפול - בכמה תירוצים דלעיל.

דבר מצרא.

ה. תירוצ' נוסף מצינו (המתאים לכאורה ללשון הגמרא), בהקדים ביאור המפרשים⁸ שטענת המלאכים היתה על חלק הסוד שבתורה : גם המלאכים יודעים שלחלק הפשט (עשי') שבתורה אין להם שום שייכות. ובמילא היתה טענתם מצד דינא דבר מצרא על חלק הסוד. ומכיון שלבני ישראל ניתנה כל התורה, והמלאכים יכלו לקבל רק חלק אחד - הנה הדין הוא⁹ ש"מכר כל נכסיו לאחד לית בה משום דינא דבר מצרא".

וגם יש דין נוסף בבר מצרא¹⁰, שאם הבר מצרא צריך את הקרקע . להרוחה והלוקח צריך אותה משום ש"דחיקא ליי שעתא", לא חל במקרה זה הדין דבר מצרא. וכן הוא בנדר¹¹ : זה שבני ישראל זקוקים לתורה הוא בדוגמת "דחיקא ליי שעתא", כי התורה היא החיות של

ב) בתירוצ' הב' : על התורה מצינו ג' לשונות : א) "ירושא"¹ - כדכתיב² "תורה צוה לנו משה מורשה וגו'". ב) "מכירה" - כמרז"ל³ "אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורתי כו'". ג) "מתנה" - כמחז"ל⁴ "ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל תורה כו'". וכנוסח התפלה : זמן מתן תורתנו⁵. וג' לשונות אלו מורים על ג' אופנים של שייכות התורה לבני ישראל, כמבואר בכמה מקומות⁶. וא"כ, כיון שיש לתורה גם דין ד"מכר", הרי כבר בה⁷ שייך דינא

1. ונוגע להלכה - ראה סנהדרין נט, א.

2. ברכה לג, ד.

3. שמו"ר פל"ג, א. וראה ברכות ה, א : בא וראה שלא כמדת הקב"ה כו' אדם מוכר חפץ כו'.

4. ברכות שם. וראה ב"ר פ"ו, ה : ג' דברים נתנו מתנה לעולם. וראה שמו"ר פכ"ח, א : במתנה נתנה לו. ועד"ז שם פל"ג, ב. וראה שבת קה, א : אנא.. ייבית.

5. ראה המשך וככה תרל"ז פ"א : וי"ל מתן תורה הוא בחי' מתנה שבתורה. בנוגע לנוסח ברכת התורה - ראה לקו"ש ח"ג ע' 115 הערה 23.

6. ראה בכ"ז בארוכה : המשך וככה ששם פס"ו. סח. ד"ה אם רוח המושל תר"ל פ"ג. ד"ה תורה צוה תרנ"ד. ד"ה אם רוח המושל תרצ"ה פ"ד ואילך (סה"מ קונט' ח"ב שסא, א ואילך). ד"ה תורה צוה תש"ב. לקו"ש שם ס"ב ואילך.

7. במכ"ש מהא דמתנה שיש בה אחריות יש בה דינא דב"מ (ראה בהמצוין בהערה 17). וגם לפמ"ש הרשב"ם (ב"ב נא, א ד"ה הג במס'. וראה תוד"ה ולמה קידושין כו, א) דהיא שכתב בשטר לשון מכר ומתנה לית בה דינא דבר מצרא - הרי מפורש שם הטעם כי "במתנה ביקש ליתנה לו ולמה כתב לו בלשון מכר כדי ליפות

כחו". אבל בתורה הרי ישנם ב' ענינים ואופנים נפרדים דמכר ומתנה, ומצד המכר שייך בזה דרב"מ.

8. אלשיך לתהלים מזמור ח. חדא"ג שבת כאן. ועוד. וראה בכמה מהס' שנסמנו בהערה 6. וראה אוה"ת בשלח ע' תרמו ואילך.

9. ב"מ קח, ב. רמב"ם שם פ"ב ה"ו. טוש"ע שם סל"ו.

10. רש"י ב"ב ה, א ד"ה ארבעה. בעה"מ לב"מ שם, הובא בנמוק"ב ב"מ שם. העיטור אות מ' מכירת קרקעות. רמ"א בשו"ע שם סמ"ט. ופליגי על התוס' ב"ב שם ד"ה ארבעה. רמב"ן במלחמות ב"מ שם. הג"מ שם פ"ב ה"ג. דיעה הב' ברמ"א שם.

בני ישראל ("הם חיינו"), וע"י התורה יכולים להתגבר על היצה"ר כמרז"ל¹ "בראתי יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין" ; משא"כ המלאכים שרצו את חלק הסוד שבתורה, ולהם אין יצה"ר, הרי זה ע"ד להרוחה.

אבל גם בתירוץ זה צ"ע: זה שמשו רבינו ענה "למצרים ירדתם.. כלום אתם עושים מלאכה .. מו"מ .. או"א .. יצה"ר יש ביניכם" - שלמלאכים אין שייכות לחלק הפשט והעשי' שבתורה, לא הי' בגדר חידוש לגבם, המלאכים ידעו זאת היטב ולכן כבר מלכתחילה בקשו רק את חלק הסוד שבתורה. והתירוץ על זה ש"מכר כל נכסיו לא' לית בה משום דינא דבר מצרא", או שהתורה היא חיותם של בני ישראל - אינו מוזכר אפי' ברמז בדברי משה ?

נזוה שהתורה היא "דחיקא לי' שעתא" לגבי בני ישראל. מצד מלחמת היצר הוא הסבר של המצב ש"יצה"ר יש ביניכם" ; אבל מלשון תשובת משה רבינו והאריכות בזה "כלום אתם עושים מלאכה .. משא ומתן .. אבואם יש לכם" משמע, שמענה משה למלאכים הוא (לא כ"כ מצד הענין של מלחמת היצר, אלא) מצד כללות הענין, שחלק הפשט והעשי' שבתורה לא שייך במלאכים].

1. והביאור בזה :

תכלית התורה הוא, שע"י נפעל ומתממש כוונת הבריאה של "נתאוה² הקב"ה להיות לו (ית'³) דירה בתחתונים". וידוע⁴ הדיוק בלשון "דירה", שכשם שהאדם נמצא בדירתו עם כל עצמותו, כך נתאוה הקב"ה שעצמותו ית' תהי' נמשכת ב"תחתונים". וענין זה נפעל ע"י התורה, כי ע"י התורה "אותי אתם לוקחים"⁵.

ומצד זה מופרכת טענת המלאכים מדינא דבר מצרא : הדין הוא⁶, שאם הבר מצרא רוצה את הקרקע בשביל לזרוע אותה, והלוקח רוצה את הקרקע על מנת לבנות לו בית, נותנים את השדה ללוקח, משום ש"ישוב עדיף ולית בה משום דינא דבר מצרא". ועד"ז בעניננו⁷: כיון שתכלית הכוונה

2. תנחומא נשא טז. ועוד. תניא פל"ר.

3. כן הי' מוסיף (פעמים רבות) כ"ק אדמו"ר (מורה"ש"ב) נ"ע - נתבאר בלקו"ש ח"ט ע' 27 ואילך.

4. אוה"ת בלק ר"ע תתקצו. המשך תרס"ו בתחילתו (ס"ע ג'). ובכ"מ.

5. ויק"ר פ"ל, יג (לענין מצות). וראה שמו"ר ר"פ תרומה. פל"ג, 1. תנחומא תרומה ג. וראה תניא מ"ז. ועוד.

6. ב"מ שם. רמב"ם שם פי"ד ה"א. טושו"ע שם

סכ"ו.

7. ראה עד"ז בס' שארית יעקב (שבעה ע"ה), שמכיון שבתורה נברא העולם, ותנאי התנה הקב"ה במע"ב אם

1. קידושין ל, ב.

בנתינת התורה הוא, לעשות לו ית' דירה ("בית") בתחתונים, שוב נופלת טענת המלאכים מצד דינא דבר מצרא.

וזהו מה שמשה רבינו ענה להם "למצרים² ידרתם .. כלום אתם עושים מלאכה .. משא ומתן יש ביניכם וכו'": התורה שייכת לבני ישראל כי זה קשור לישובו של עולם, עוה"ז הגשמי (בין עמים .. קנאה יש) דוקא (כי התורה ניתנה בשביל לעשות לו ית' דירה בתחתונים)³.

ישראל מקבלים תורתי מוטב ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו, הר"ז דוגמת הדין דארעא לבתי עדיף משום דישוב עדיף לן. אבל טעם זה אינו מספיק, כי: (א) גם החיות של עולמות העליונים תלו' בתורה* (ראה תניא רפכ"ג. קו"א ד"ה דוד זמירות. ובכ"מ). (ב) זהו רק בחי' אחוריים שבתורה ולא בחי' "פנים" שבה (קו"א שם). (ג) ועיקר: זה שקיום העולם הוא ע"י התורה אינו נרמז כלל בתשובת משה.

משא"כ עפ"מ"כ בפנים, שתשובת משה היא כי התכלית של נתינת התורה הוא לעשות לו ית' דירה בתחתונים - דוגמת ישוב וחיזוק העולם. ובוהו מתבטא עצם ופנימיות התורה - ראה לקמן ס"ח והערה 65. * ובפרט שבמקור הדין (נסמן בהערה 15) לא נזכר שאיירי בנדון דשותפות. וראה השקו"ס בב"י לטור שם ד"ה אבל לא במטלטלין.

1. להעיר מהמבואר (ד"ה בשעה שהקדימו תשי"ב. ד"ה יבחר לנו תשכ"ג) שהכוונה דדירה בתחתונים (שמושרשת בעצמותו ית'), היא הסיבה (וע"ד) מה שכל אדם יש לו רצון מוחלט בעצמותו לבנות בית.

2. מל' מיצר וגבול, בחי' העלם והסתור (תו"א מט, ד. ועוד) - כללות עוה"ז שאינו מאיר שם גילוי אלקותו ית' שלמעלה מן הטבע (ראה שם, ג, ב - לענין זמן הגלות).

3. וראה מדרש תהלים מזמור ח: א"ל אינה ראוי'

ז. זה שהתורה לא ניתנה למלאכים, אין זה מצד זה שהעליונים אינם זקוקים להמשכת העצמות שע"י התורה - כי גם בעולמות העליונים מאיר בהם מצד עצמם רק הארה מאלקותו ית', והארה זו היא "ירידה מאור פניו ית'";

אלא שע"י עבודת התחתונים נפעל המשכת העצמות, "דירה לו ית'" גם בעליונים, ובכל סדר ההשתלשלות;

וכידוע⁶ המשל בזה: שכאשר רוצים להרים בנין ע"י "כלי ההגבהה הנקרא ליוע"ר" (מין מנוף), צריך להניח את הליוע"ר מתחת ל"חלקים התחתונים שבו דוקא", כי אם יגביהו "מאמצע כו' לא הי' מגבי' התחתונים".

ולכן נתן הקב"ה את התורה דוקא למטה בעוה"ז "התחתון כו' שאין תחתון למטה ממנו"⁷, כי דוקא עי"ז מתעלה כל ה"בנין" של סדר ההשתלשלות.

וזהו גם מה שמשה רבינו הדגיש בתשובתו "קנאה יש ביניכם יצה"ר יש ביניכם" - בשביל להדגיש את ענין התחתון שבעולם "התחתון במדריגה

להתקיים בכס.. והיכן היא מתקיימת בתחתונים שנאמר אנכי עשיתי ארץ ואדם עלי' בראתי.

4. תניא פל"ו. וראה ד"ה באתי לגני ה'תשי"א פ"ד.

5. להעיר מד"ה נ"ח תרמ"ג ספ"א [נרפס ב"התמים" ח"ג ע' מז].

6. תו"א ד, א.

7. תניא שם.

שאינ תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' כו' עד שהוא מלא קליפות כו"ו¹.

ח. ועדיין צריך ביאור: אמנם, כדי לעשות לו ית' דירה בתחתונים צריך את התורה כאן למטה - אבל אין זה מיישב את טענת המלאכים מצד דינא דבר מצרא: סוף סוף הם בני מצרא והם רוצים לעשות "דירה" ("בית") - עכ"פ - בעליונים?

ובהכרח לומר, שענין הדירה לו ית' - המשכת העצמות - אינו יכול להתממש כלל (אפי' לא בעליונים) ע"י עבודת המלאכים²; דוקא ע"י עבודת התחתונים יש את היכולת להמשיך את עצמותו ית' ובכל סדר ההשתלשלות.

ביאור וטעם לדבר: כח העצמות שבתורה מתגלה בפועל רק בעבודת הנשמה המלוכשת בגוף גשמי ובמצרים וגבולים של עוה"ז³. הנשמה יורדת לעולם "מלא קליפות וס"א שהן נגד הוי' ממש", ובעולם זה עצמו נלחמת היא ביצה"ר, גוברת על כל ההעלמות

1. תניא שם.

2. ראה אוה"ת ויצא תתנה, ב. וראה ג"כ אוה"ת בשלח שבהערה 45.

3. ראה בארוכה קונטרס ענינה של תורת החסידות סי"ט (בביאור מרז"ל - קידושין ל, ב - בראתי יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין), דעצם התורה שמיוחדת בעצמותו ית' מתבטא דוקא בזה שהיא תבלין להיצה"ר.

והסתרים, ומהפכת חשוכא לנהורא ; ענין זה - אתכפיא ואתהפכא של קליפות "שהן נגד הוי' ממש" לענין של קדושה- הוא ענין של חידוש, עושים מה"יש" (וישות) - אין, וכח ההתחדשות הוא בעצמותו ית', שהוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא (לחדש) יש מאין⁴, והוא נותן את הכח לעשות מיש אין⁵.

וגם מעלה זו של כח ההתחדשות מרומזת בתשובת משה - "אב ואם יש לכם":

ידוע⁶ שענין ההולדה הוא מעין ההתחדשות מאין ליש, שלכן הוא רק בכח הא"ס. וכח זה אין במלאכים⁷; וזה הי' טענת משה, שכח ההתחדשות נמצא רק בנשמות ישראל למטה, שע"י עבודתם הם "מולידים" - לוקחים ענינים תחתונים ועושים מהם (ועי"ז מכל סדר ההשתלשלות) דירה לעצמותו ומהותו ית'.

4. אגה"ק סי' כ (קל, רע"ב).

5. ראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 23 ואילך. חיי"ב ע' 74-75. וש"נ.

6. המשך שמח תשמח תרנ"ז ע' 3 ואילך. וראה לקו"ת שה"ש מ, א.

7. לקו"ת שם (לט, ד ואילך). ביאור"ז ה, ד.

בגדרי קדימה בירושה*

הרב יעקב גולדשמיד שליט"א
ר"מ ומשגיח בישיבה

א.

בריש פרק יש נוחלין לומדת הגמ' מ'שאר' שזה האב ומקשה הגמ' מדוע האב לא קודם לבן. ונחלקו הראשונים בביאור השאלה: לרשב"ם ולתוס' הפירוש שיקדים לכולם, היינו שבהו"א חשבנו שמן הגילוי של 'שאר' אנו חושבים שבמילה שארו יש משמעות של קירבה הכי גבוהה שישנה, ולכן יקדים לכולם. אך הריב"ם לומד שכבר עכשיו חשבה הגמ' שהאבא באמצע והקושיא שיקדים לבן ולא לאח.

ובהמשך מביאה הגמ' שיש פסוק 'הקרוב וכו', ולכן האב קודם רק לאחד מהם. ושוב מקשה הגמ' אולי האח קרוב יותר? ונחלקו פה בהבנת השאלה, התוס' והרשב"ם. לרשב"ם חשבה הגמ' שאולי האח יותר קרוב מן הבן, ולכן יהיה הסדר אח, בן, אבא.

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נכתב ע"י אחד התמימים, ללא אחריות כלל וכלל.

ואילו מהתוס' משמע (עיין מהר"ם שיף) שבהו"א חשבנו שיהיה הסדר אח, אבא, בן. היינו לתוס' הפסוק 'קרוב' מלמדינו שהאב מתקרב רק באחד ותו לא, ולכן כל הדיון מי לפניו ומי אחריו, אך ברור שהאב בתוּך. אך מן הרשב"ם משמע שברגע שלמדנו שהקרוב קרוב, למדנו שאל לנו להסתכל על הפסוקים כלל, אלא כל דיני ירושה נמדדים לפי מהות הקירבה, ולכן לפי הקירבה האב הוא בסוף. ורק שבמסקנא מקשה הגמ' מה מלמדינו 'שאר' ומסבירה שזה להקדים [ולכן לפי הרשב"ם אחרי הפסוק 'הקרוב' היה מקום לשאול מדוע האב לא בסוף, שלכאורה איך ישנה הו"א שהאב בסוף, שהרי אם הוא בסוף מה מלמדינו 'שאר'? אלא ע"כ עפ"י הנ"ל ברור שעכשיו למדה הסוגיא שהכל לפי הקירבה].

ועכ"פ למדנו שלפי התוס' 'הקרוב' מלמדינו רק שהאב לא הוקדם יותר מאחד, היינו דין וסדר הקדימה והקירוב. אך לרשב"ם מן הפסוק הזה למדנו יסוד חדש, שדין ירושה וסדרה בנוי על קורבה והיא זו שקובעת.

ויותר מזה:

הא גופא שאנו אומרים שקראי לא כסדרן כתיבי, משמע מן התוס' שכל הענין הוא הכרח שנלמד מן הפסוק של אחי האב וכו', ואין בזה ענין סברתי. אך מן הרשב"ם משמע¹ מפורש שרק ההכרח הוא מן אחי האב, אך הטעם הוא שהפירוש שזה לא כסדרן הוא: ש'הקרוב קרוב' אומר שהקירבה היא הקובעת.

ובזה תתיישב קושיית הראשונים על הרשב"ם איך היתה הו"א שהאח יקדים לבן, הרי זה נגד הפסוקים. וא"א לומר שזה בגלל שקראי לא כסדרן, מאחר שכל דין קראי לא כסדרן נאמר רק לגבי ירושת האב, ולא לגבי ירושת הבן והאח. אכן לפי הנ"ל כל זה תלוי במחלוקת הרשב"ם והתוס'. דלהתוס' אכן כל דין 'שלא כסדרן' אינו רק על הירושה של האב. אך לרשב"ם ברגע שיש 'הקרוב קרוב', כל הפרשה לא משמעותית ורק הקירבה קובעת. ולכן אם נחליט שאח קרוב יותר, הוא יורש קודם.

1. קט, א. ד"ה קראי.

ועכ"פ מחלוקת מפורשת בין הרשב"ם והתוס' במהות הלימוד שלמים מן הפסוק 'הקרוב קרוב קודם', וצ"ב בשורש פלוגתתם.

ב.

ונקדים מחלוקת נוספת בין בעלי התוס':

דהנה בתוס' ד"ה יכול (הב') מתקשה התוס' מדוע כתבה התורה אחי האב? ותירץ שמזה למדנו שקראי לא כסדרן, דאילו לא כתב אחי האב היינו אומרים שהאבא אחרי האב. ודווקא שנכתב אחי האב ידוע לי שזה לא כסדרן וממילא שקודם גם לאב. הרשב"א בתוס' הקשה עליו שגם לולי שכתב אחי האב הייתי יודע שזה לא כסדרן, שאפילו אם לא היה כותב אחי האב, הייתי יודע ששאר בא להקדים, דאל"כ לשם מה כתב 'שאר', ואלא מי יירש, מושל העיר? וברור שאבא יורש, ולמה כתב? ע"כ להקדימו לאחין, ולשם מה כתבה התורה אחי האב?

ור"י בתוספות לא הקשה קושיא זו ורק שהעיר שכל ביאור זה הוא למאן דאמר קראי לא כסדרן, אך מה נעשה למאן דאמר כסדרן.

וצ"ב, א. מה יענה הריב"ם על קושיית הרשב"א? ב. מדוע לר"י לא היתה קשה קושיא זו?

ג.

ולהבין כל זה נקדים עוד מחלוקת בין הרשב"ם והראשונים.

לקמן בדף קיא, א. למדנו שדעת רבי זכריה שכן ובת שווין בנכסי האם. ומהו הפירוש שווין, פירש רשב"ם שיירשו יחד, היינו שיחלקו ביניהם את הירושה. והנה מקור הדין שכן יורש בנכסי האם הוא מק"ו, מה בת שלא קודמת בנכסי האב יורשת בנכסי האם, בן שיורש בנכסי האב ק"ו שיירש בנכסי האם. ולפי"ז צ"ע בק"ו הסדר הוא שהחמור לא גורע את הקל, אלא מתחבר אליו אך לא יכול לגבור ולגרוע ממנו, וא"כ בנדו"ד צ"ע דהרי לולי הק"ו הבת היתה יורשת לבד הכל, וא"כ ע"י הק"ו לא ייתכן שהיא תפסיד את דין הקדימה

שלה, ולפי הרשב"ם שיורשים ביחד, יוצא שע"י הק"ו הפסידה הבת את דין הקדימה שלה. ולכן לומד תוס' הרא"ש שכוונת הגמ' שגם הבן יירש אבל ברור שדין הקדימה הוא לבת, וכשאינן בת אז יירש הבן. וצריך ביאור במאי פליגי הרשב"ם ותוס' הרא"ש?

והביאור ובהקדים:

ידועה המחלוקת לקמן (דף קל) בין ריב"ב וחכמים, האם אדם יכול לסלק את בנו מן הירושה, לחכמים אי אפשר, ולריב"ם אפשר. וכתב בתשובות הרשב"א שכ"ז שמסלק בן בין הבנים, אך שמסלק בן ורוצה שבת תירשנו זה לא יעזור אפילו לריב"ם. ובביאור שיטתו כתב הקובץ הערות¹.

ובהקדים: ידועה שיטת התוס' שא"א להסתלק מדין יורש ורק שאפשר להסתלק מן הנכסים. ונפקא מינה שאפשר להסתלק מחלק מן הירושה כיוון שכל מה שאדם מסלק או מסתלק, אין לו כוח לגרום סילוק וניתוק דין הירושה בירושה דאורייתא, ורק שאפשר (או א"א) להסתלק מן הרכוש עצמו.

עפ"י שאדם בא ואומר שבני לא יירש אותי אין בכוחו לבוא ולומר שבן לא יהיה עליו דין יורש שהרי א"א לסלק מן הדין יורש, ורק שיש בכוחו (לריב"ב) לסלקו מן הרכוש, וכמו שיש בכוח למכור את כל רכושו ולא יהיה לו מה לרשת, הוא הדין שיכול לסלקו מן הרכוש שלא יירשנו. במה דברים אמורים, במקרה שהירושה תעבור ליורש אחר היינו לבן אחר שאז בפועל הירושה חלה בשאר היורשים, אך במקרה שאין לו בנים אחרים ורק בנות, סבירא ליה לרשב"א שיורש מאוחר נחשב לנוכרי ביחס לירושה זו ואין הוא בגדר יורש ולכן הוא לא יורש את הרכוש, שהרי א"א לאבא ליצור לעצמו דין ירושה, שהרי הבן הוא היורש ולכן נחשב כאילו לא אמר כלום. דוגמא לדבר: אם היורש נאסר בהנאה מאביו על כל רכושו, אזי, אם נאמר (יש בזה מחלוקת) שאי אפשר לרשת איסורי הנאה, אזי ברור שהבת לא תירש, שהרי הבן הוא היורש ורק מסיבה כל שהיא אינו יכול לזכות בירושה, אבל ברור שהוא היורש ואין בלתו. ואם א"א לו לרשת אין שום סיבה שתירש הבת, שהרי

1. סימן מ.

כשיש בן היא נחשבת נוכריה, ולכן כשאומר על בת בין הבנים שתירש מאחר שאין היא בגדר יורש, לא אמר כלום.

ועכ"פ שיטת הרשב"א שדין קדימה פירושו שהיורש המאוחר אין עליו דין יורש כלל.

אמנם לא כל המפרשים ס"ל בדיעה זו (וכפי שהוכיח בקובץ הערות שם). דהנה מה יהיה הדין בספק בן ובת וודאית, האם נאמר שחל על הבת דין "דאין ספק מוציא מידי וודאי" ותירש הכל? למדנו בראשונים (רמב"ן ביבמות) שאכן כך יהיה הדין שכיוון שגם שהגם שהבן קודם, מ"מ הבת יורשת אפילו שיש בן, ורק שהתורה הקדימה שהבן יורש קודם (אך אם אינו יכול לירש כגון באיסורי הנאה, או שהאב סילקו מן הירושה, אזי ברור שהבת תירש), ולכן במקום שיש בן ספק ובת וודאית, אין הבן הספק מוציא מיד הבת שהיא וודאי יורשת.

ועכפ"י למדנו מחלוקת בראשונים במהות דין קדימה בירושה, הרשב"א ס"ל שהמאוחר נחשב לנכרי ממש, והרמב"ן ס"ל שהוא יורש, אך מאוחר.

ד.

ועתה נברר מהי שיטת הרשב"ם בזה, ובהקדים, דבר מענין (אך אינו מוכרח כלל):

ידוע שישנו דין בירושת הארץ, שבת היורשת חלק בארץ חייבת להינשא אך ורק למשפחת אביה, כדי שלא תיסוב נחלת הארץ משבט לשבט. ומפורש בגמ'¹ שדין זה נאמר אלא לדור המדבר, שנאמר: "זה הדבר אשר צווה ה'"² רק לדור זה.

מאידך, מוכיח הר"י פערלאו שהרב סעדיה גאון במנין הלאווין שלו מביא את האיסור של 'לא תיסוב נחלה', למרות שדבר שלא נוהג לדורות, לא נמנה במנין הלאווין?

ומבאר שם ובהקדים: הרמב"ן על התורה כותב שבפרשה שם יש שני פרטים, יש עשה

1. קכ, א.

2. במדבר לו, ו.

שבת היורשת תינשא למשפחת בית אביה וזה מצווה לפנויות שירשו חלק בארץ. ויש עוד איסור למי שנשואה כבר לאחד משבט אחר, שאם היא תירש את אביה, בנה ובעלה לא יירשוה אלא רק אחיה ומשפחת בית אביה, וזהו חידוש גדול (הרמב"ן כתב זאת ע"ד הפשט). ועל פי זה כתב שהגאונים למדו שמה שנאמר רק לדור המדבר זהו רק המצוות עשה, אך הלאו שבת לא מעבירה נחלה לבנה או לבעלה, זהו דין שנוהג לדורות (למרות שהרמב"ן מפורש לומד שזה רק לדור המדבר). ומה שכתוב בגמ' שבת יורשת את אביה ומעבירה נחלה לשבט בניה זה בגלל שיש לה אפשרות עקרונית לרשת, אך בגלל הלאו - בנה ובעלה לא יירשוה. ובהמשך הדברים מוכיח הר"י פערלאו שהרשב"ם ס"ל כפשטות הדברים שהאיסור לא נוהג לדורות, והלאו הוא נתינת טעם ולא איסור נפרד.

ומעתה נתבונן, הרי ברור שכל איסור הסבת נחלה אינו אלא על ארץ ישראל, אבל על סתם רכוש או קרקע אין שום איסור בזה. ועל פי זה לו יצוייר שבת הנשואה לשבט אחר ירשה את אביה ומתה, עתה מה נעשה עם רכושה, הרי לשיטות הסוברות (הרשב"א) שירוש מאוחר הוא כנכרי, הרי בפועל בנה יורשה ורק שיש סיבה האומרת שחלק הארץ שבירושה לא יכול בנה לרשת, ולכן הולך החלק לאחיה שהוא מאוחר בנחלה. ולכאורה כיוון שאחיה אין עליו שם יורש א"א שהוא יירש, ואלא מי יירש? זה יהיה הפקר ואזלה לה כוונת התורה של 'לא תיסוב'? שהרי אין שום הגיון לומר שאחיה שהוא בגדר נוכרי יקבל את חלקה בארץ, וממילא החלק יהיה הפקר ושוב לא נשארה הנחלה בחלק השבט.

ועל כרחק שהגאונים שלמדו כן, לא למדו כשיטת הרשב"א, אלא כשיטה החולקת - שכל היורשים יש עליהם שם ירושה ורק שיש דין קדימה לקודמים, ואם נותר מהקודמים יירשו הם, ואתי שפיר.

ולפי זה אולי מוכח מכאן שהרשב"ם ס"ל שכל המאוחר בנחלה אינו בגדר יורש כלל, ולכן לא קיבל הרשב"ם את שיטת הגאונים.

ה.

ולפי שאין מזה הכרח להבנת שיטת הרשב"ם, נביא עוד הכרח שזו היא שיטתו, וההוכחה היא שאם נלמד שאכן זוהי שיטת הרשב"ם הנה על פי זה תתיישב קושיית התוס' הרא"ש על הרשב"ם בדין דרבי זכריה שהבן והבת שווין בנכסי האם. דהוקשה לתוס' הרא"ש דאיך ע"י הק"ו הורע כוחה של הבת, שהרי לולי הק"ו היה לה דין קדימה ולשיטת הרשב"ם ע"י הק"ו לא רק שהבן יורש, אלא הוא ביטל את דין קדימת הבת.

ועפ"י הנ"ל אפשר לומר לולי הק"ו שבן יורש בנכסי האם היה הדין שהבן לא ראוי ליורשה, והבת היורשת את אמה יש לה שני פרטים, א. היא ראויה לרשת. ב. היא הראשונה. ולכן ברגע שאתה לומד בק"ו שגם הבן יורש, אתה יכול ללמוד רק את הפרט הא' שגם הבן ראוי ליורשה, אך אין פה שום סיבה ואפשרות לומר שלכן הבת תפסיד את מעלתה השניה, והבן והבת יירשו ביחד, דהא מנלן? ולכן חייבים ללמוד שהבת יורשת קודם וכשאינן בת יירש הבן. אך כ"ז אם נלמד שאכן גם יורש רחוק הוא בעצם יורש, ורק שחסר לו דין קדימה. ולכן בבת שיש לה את שני המעלות שגם יורשת וגם קודמת, אין אתה יכול ללמוד בק"ו לבן אלא רק את הפרט הא'. אבל אם נאמר שיורש דינו או שהוא יורש ואז הוא ראשון, או שהוא כלל לא יורש. היינו שאין פה שני פרטים, אלא היורש יורש ומי שלא קודם אינו נחשב גדר יורש. אם כן ברגע שלמדנו שהבן הוא גם יורש אין הכוונה שאנו גורעים ממעלת הבת אלא אנו מגלים שלבת יש עוד מישהו שצריך לרשת וממילא יורשים יחד. (לשיטה שיורש מאוחר לא בגדר יורשה, א"כ הק"ו לומר שהוא יורש. ויורש פירושו מוקדם שהרי אם הוא לא מוקדם הוא לא יורש.)

וא"כ כדי ליישב את הרשב"ם מוכרח לומר ששיטת הרשב"ם שיורש מאוחר הוא כנוכרי, והתוס' הרא"ש למד שיורש מאוחר הינו בגדר יורש רק שהקדימו יורשים אחרים לפניו.

ועל פי זה שלמדנו ששיטת הרשב"ם שדין קדימה הוא במהות הראוי ליורשו, י"ל: לכן למד הרשב"ם שמה שנלמד מן הפסוק 'הקרוב קרוב קודם' הוא ענין מהותי, שהתורה לא באה ללמד פרט מדיני הקדימה (כמה קודם), אלא דין מיוחד שבעצם כל סדר הירושה,

ומיהו היורש זהו נמדד לפי מצב הקורבה, והקרוב קרוב הוא היורש והשאר הם בגדר נוכרים. אבל התוס' למד (כשאר הראשונים) שדין קדימה אינו משנה את מהות הירושה ובעצם כולם בגדר יורשים, ולכן אין הפסוק 'הקרוב קרוב' משנה את סדר הפרשה. דהיינו, בפשטות הפרשה, כל מי שנכתב בה הוא בגדר יורש והפסוק 'הקרוב' בא ללמדינו רק סדר ודין קדימה. ולכן לשיטת הרשב"ם הפסוק לא רק מסדר את הסדר של הכתובים אלא אומר שקראי לא כסדרן והוא קובע ומשנה את כל הפרשה, כיוון שבעצם הוא בא לומר שמי שנכתב בפרשה אינו יורש אלא רק הקרוב הוא זה שיוורש. אבל לשאר הראשונים כולם יורשים ורק שהפסוק 'הקרוב' בא ללמד דין קדימה, ולכן כל ענינו רק להקדים את האב ותו לא.

ו.

ואם כנים הדברים אולי עפ"ז יתבארו גם מחלוקת הרשב"א (בעל התוס'), ריב"ם ור"י, ובהקדים: לקמן דף קטו (א). נחלקו שוב ר"י ורשב"א (בעלי התוס') מהיכן לומדים שבני בנים הרי הם כבנים לגבי דין ייבום. ר"י למד שזה נלמד מדין נחלה, שהרי ירושה וייבום קשורות אחת בשניה. וברשב"א שם משמע שפליג על ר"י. והנה מקור סברת ר"י הוא מן הגמרא ביבמות¹ שאומרת שייבום קשור בנחלה. ונחלקו שם רש"י והראשונים מהו הפירוש בקשר בין נחלה לייבום, רש"י פירש² שהייבום תלוי בירושה, היינו שמי שיוורש הוא גם המייבם. ונתקשו הראשונים, הרי זה להיפך שמי שמייבם הוא זה שיוורש, ולא שמי שיוורש הוא המייבם. היינו לרש"י הקמת שם לנחלה זה הסיבה והשורש של הייבום, ולראשונים הייבום גורם שהוא יירש את הנחלה (ובאמת דין זה שהמייבם יורש, מופיע ברמב"ם בהלכות נחלות, ואילו בטושו"ע זה מופיע בהלכות ייבום, ומשמע שהרמב"ם סובר כהראשונים והטושו"ע כרש"י). ועל פי זה נאמר שר"י בתוס' לקמן (קטו) למד כרש"י (והרשב"א כראשונים).

ונראה לומר שמחלוקת זו תלויה בחקירה הנ"ל. אם נאמר שהיורש הוא המייבם

1. יז, ב.

2. שם, ד"ה 'והא מהיכא'.

(כרש"י) ונלמד שיורש מאוחר אינו בגדר יורש יוקשה לנו א"כ מדוע האח מייבם, הרי יש פה אבא וכשיש אבא האח אינו בגדר יורש. אלא על כרחך שגם האח נחשב ליורש כי המאוחר נחשב ליורש ורק שבדיני נחלה יש לו דין קדימה, אך בדיני ייבום אין לו דין קדימה. אך אם נלמד שהמייבם הוא יורש, א"כ שפיר אפשר לומר שמי שהוא מרוחק בירושה אינו בגדר יורש, ואכן האח במקום האב אינו בגדר יורש כלל, ורק שדיני ייבום לא קשורים לנחלה, ומצוות ייבום אינה על היורש ולכן האח מייבם, ורק כשהאח מייבם חידשה התורה שהוא מקבל את הירושה (כשכר לייבום). ואתי שפיר שרש"י ס"ל שהמאוחר בירושה הוא בגדר יורש, והראשונים נחלקו עליו. ולפי"ז ר"י לומד שהמאוחר הוא בגדר יורש, ורשב"א (בעל התוס') ס"ל שהמאוחר אינו בגדר יורש.

ז.

ועל פי זה אולי יש לומר:

הרשב"א הקשה על ריב"ם מדוע צריך לכתוב אחי האב, הלא גם לולי זאת ברור שהאבא קודם לאחים דאמל"כ למה כתבתו תורה.

ומקום לומר שלולי כתבה התורה אחי האב במפורש הייתי אומר שאחרי שבן ובת ואח יורשים, מעבירה התורה את הירושה לאבא ולאחיו בחדא מחתא, דמי אמר שאחי האב יש להם דין ירושה עצמי לאחר האב, אולי ברגע שנגמרו הבנים והאחים יורשים כל הקרובים והאבא ואחיו יירשו יחד, וזה בדיוק כוונת התורה ב'שאר' שכולם יורשים? ולכן כתבה התורה אחי האב בנפרד שאין הם חלק מן ירושת האב, וממילא שהאב קודם ושוב ברור שקודם גם לאחין. אמנם סברא זו שייכתן שהאבא ואחיו יירשו יחד אינה אלא במקרה שנלמד שגם הרחוקים הם בגדר ירושה, ואז למרות שברור שיש קדימה סברתית לאבא, מכל מקום זה לא מופרך שהוא ואחיו יירשו יחד. אך אם נלמד שהקרוב הוא היורש ומי שאינו קרוב אינו בגדר ירושה כלל, א"כ לא תהיה הו"א לומר שהאבא הקרוב יירש יחד עם אחיו הרחוקים יותר. ולכן הר"י והריב"ם לא נתקשו בקושיית הרשב"א, שלדידם חייבים לכתוב אחי האב שלא נחשוב שאחי האב יורשים עם האב. אך הרשב"א לומד שיורשים רחוקים הם בגדר נוכרים, ולכן לדעתו אין שום הו"א שיירש מישהו אחר חוץ

מהאבא, וזה כוונתו 'וכי יירש מושל העיר', הרי אחי האב הם בגדר מושל העיר שהרי הם החשבים כנוכרים.

ועכ"פ בדא"פ אולי בזה יתבארו שיטות ר"י ריב"ם והרשב"א.

יכול יהא קודם לבן - לשיטת הריב"ם

הת' שניאור זלמן שי' בלוי
תלמיד בשיבה

בגמרא בבא בתרא¹ שנינו: "תנא שארו זה האב מלמד שהאב קודם לאחין, יכול יהא קודם לבן ת"ל 'הקרוב'² הקרוב קודם" דהיינו הגמ' דנה לגבי ירושה מי מבין הבן, האבא והאח יורש קודם, ובפשטות דהפסוקים בתורה הוא שהבן קודם, אחריו האח ולאחר מכן האב³. ומהפסוק 'שארו' הברייתא לומדת שבא לומר שהאבא קודם לאח. והגמ' שואלת על זה 'יכול יהא קודם לבן' ומתרצת 'הקרוב' כלומר מהפסוק 'שארו' הקרוב' לומדים שהקרוב קרוב קודם.

ובפירוש ההווא אמינא ותירוצי הגמ' נחלקו הרשב"ם, התוס' והריב"ם.

הרשב"ם לומד שההווא"א היתה שהאב יהיה הראשון לירש כלומר אולי הפסוק שארו בא לרבות שהאב יהיה קודם גם לבן (שעד עכשיו חשבנו שירש ראשון), וע"ז מתרצת הגמ' 'ת"ל הקרוב' שהולכים לפי סדר הקרבה וממילא הסדר הי"ה צ"ל בן, אח, אב(כיוון שבן קם תחת אביו לייעוד ולשדה אחוזה, והאח לייבום, והאב לא מצינו שקם תחת בנו

1. קח, ב.

2. במדבר כז, א.

3. אע"פ שכתוב אחרי אחי האב, אין שום סכרא לומר שירשו אחיו לפניו.

בשום ענין), ובגלל שכתוב 'שאר' מקדימים את האב לאח והסדר הוא בן, אב, אח.

תוס' לומד ההו"א כהרשב"ם (שאולי שארו מקדים את האב גם לבן) ואילו את התירוץ לומד כך: ת"ל 'הקרוב' - הקרוב קודם כלומר יש משהו אחר קרוב מהאבא ולכן אי אפשר להקדים את האבא שירש הראשון, אלא צריך להיות משהו לפניו, ואז דנה הגמ' מי קרוב יותר מבין האח והבן, ומסיקה שהבן קודם, ולכן הסדר הוא בן, אב, אח.

הריב"ם² למד שאין אפילו הו"א לומר שאב יירש ראשון כי שארו מקדים אותו, רק במקום אחד קודם למה שהיה עד עכשיו וממילא הסדר הוא בן, אב, אח. ושאלת הגמ' יכול יהא קודם לבן היא - 'לבן ולא לאח' כלומר שהאח יהיה לפני האב ואחרי האב הבן וכך יוצא שהאב לא יורש ראשון. וע"ז עונה הגמ' - ת"ל 'הקרוב' הקרוב קודם כלומר שאמנם האב תמיד שני אבל מי יהיה ראשון ומי שלישי זה תלוי בקורבה. ואח"כ מסיקה הגמ' שהבן יותר קרוב מהאח וממילא הסדר הוא בן (כיוון שיותר קרוב), אב (כיוון שצריך להיות שני), אח.

תוס' שואל על הריב"ם שלשיטתו (שאינן אפילו הו"א שהאב יירש ראשון) בשביל מה צריך את הפסוק 'הקרוב', הרי זה שהבן יורש ראשון נלמד מסברא. ונשאר בצ"ע.

המהר"ם שיף מקשה על הריב"ם שלשיטתו מה ההו"א שהאח יהיה ראשון, מדוע לשנות סדר הכתובים. כלומר: שבתורה הסדר הוא בן, אח, אב. ו'שאר' מלמדנו שהאב קודם לאח, כלומר: שהסדר הוא בן, אב, אח. ולמה שיהיה הו"א לומר שהאח יהיה ראשון. ונשאר בצ"ע.

ואולי יש לומר שהריב"ם הביין שכשהגמ' ראתה שהתורה מקדימה את האב לאח, היא הבינה שסדר הירושה הוא כבר לא כמו שכתוב בתורה, ושאלת בהו"א יכול יהא קודם לבן' דהיינו: אם הסדר לא כמו שכתוב, למה הבן ראשון והאח אחרון, אולי איפכא? (ואי

1. ד"ה 'יכול' הראשון, בסופו.

2. בתור"ה 'יכול' הראשון בתחילתו.

אפשר לומר שהאב יהיה ראשון כיוון שכל זה שידועים שהאב קודם למישהו זה מ'שאר' של שיטת הריב"ם יכול להקדים רק לאחד, או לבן או לאח. ובמילים אחרות איזה עליונות יש לבן על האח שהוא ראשון והאח שלישי אחרי שאני יודע שהאב בטוח שני?

וע"ז עונה הגמ': ת"ל 'הקרוב' - הקרוב קרוב קודם. כלומר שחוץ מהאב הולכים לפי סדר הקרובה, ומסיקה הגמ' שהבן יותר קרוב מהאח וממילא יורש ראשון ואחריו האב (מכוח 'שאר' שמקדימו מלהיות שלישי), ולאחר מכן האח.

ולפי זה מובן מהי ההווא"א לשנות את סדר הכתובים (כיוון שהסדר כבר איננו סדר) ומתורצת בזה לכאורה שאלת המהר"ם שיף. וכן מובן מדוע צריך את הפסוק 'הקרוב' - כדי לומר שהולכים לפי סדר הקרובה חוץ מהאב שעליו יש את הפסוק 'שאר' שמקדימו, ומתורצת לכאורה שאלת תוס'.

'אייתי סהדי' מי? - לשיטת הרשב"ם

הת' יעקב שי' בלינוב
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמרא מס' בבא בתרא, דף לג ע"ב "ההוא דאמר לי' לחברי' מאי בעית בהאי ארעא, אומר לי' מינך זבני ואכלתי' שני חזקה, אזל אייתי סהדי דאכלה תרתי שני, אמר רב נחמן הדרא ארעא והדרי פירי".

פירוש הדברים, ראובן הגיע לשדה, וראה ששמעון נמצא שם, שאלו מה אתה עושה כאן, ענהו שמעון - קניתי שדה זו ממך ואף אכלתי בה שני חזקה (ג' שנים), וטוען שיש לו עדים שאכן אכל שני חזקה, אך לפועל מצא שני עדים על שני שנים בלבד, ללא השנה

השלישית.

פסק רב נחמן שהקרקע צריכה לחזור לראובן, וגם הפירות שאכל, יצטרך שמעון להחזיר.

והנה צריך ביאור¹, מי הביא את העדים על הב' שנים? האם שמעון חפש עדים על ג' שנים, ולפועל מצא רק על ב' שנים. או שראובן הביא עדים ששמעון חי בשדה ב' שנים.

וכן צריך ביאור, מה העדים של הב' שנים העידו? האם יודעים ששמעון היה בשדה ב' שנים ולא יותר! או ששמעון היה בשדה ב' שנים, ועל השנה השלישית הם לא יודעים?

לכאורה הא בהא תליא, אם נאמר שראובן הביא את העדים מסתבר לומר שהעדים העידו שהוא חי רק ב' שנים, כי הרי ראובן חפץ להוציא את שמעון מהשדה, ואם יביא עדים שהוא חי רק ב' שנים והשאר אינם יודעים, יכול להיות ששמעון ימצא עדים על השנה השלישית, וממילא ראובן רק יפסיד מכך, ולכן מסתבר לומר שאם ראובן הביא עדים, הוא הביא עדים ששמעון חי בשדה רק ב' שנים ותו לא.

ואם נאמר אשר שמעון הוא זה שהביא את העדים, מוכרחים לומר, שהעדים העידו שהי' ב' שנים ועל השנה השלישית הם אינם יודעים, כי שמעון לא יביא עדים שיעידו שהי' רק ב' שנים ולא יותר, כי הרי חפץ להביא עדים שהי' לו שני חזקה. כפשוט.

ולאחר ביאור השאלה, ננסה לבררה.

ב.

והנה לכאורה בדבר זה ישנה סתירה ברשב"ם, דבדף ל"ג ע"ב - שזהו מקור דברי רב נחמן - אומר רשב"ם בד"ה "אזיל ואיתי סהדי": ועדיין חי' מחזר לבקש עדות של שנה שלישית ולא מצא. עכ"ל. בפשטות משמע, אשר למד ששמעון הביא את העדים, וע"ז אומר שעדיין מחפש עדים לשנה שלישית, כ"א נאמר אשר ראובן הביא העדים, לא אתי שפיר לשון הרשב"ם ועדיין חי' מחזר וכו', הרי זה לא עדיין אלא חי' צ"ל והוא חי'.

1. אף דזה ללא נפק"מ לדינא, אך עכ"פ צריך לדעת הסיפור איזה.

מחזר, ולא עדיין, שמשמע שאותו אחד שהביא את העדים על ב' שנים הוא עדיין מחזר וכו'. ועוד דאם ראובן הביא העדים, אז כפי שהסברנו לעיל, מסתבר לומר שהי' מביא עדים שהיה שמעון בשדה רק ב' שנים ולא יותר, ואם שמעון יחזר ויביא עדים על השנה השלישית, הוי תרי ותרי, וממילא יש לדון האם זה יעזור לו העדים, או לא, ובעזה"י נדון בהמשך.

ולכן, לכאורה מוכרח שהרשב"ם פה לומד ששמעון הביא אתה עדים, וממילא מדובר שהעידו על שנתיים והשאר אינם יודעים כדלעיל.

אך ברשב"ם בדף כ"ט ע"א, ששם הגמ' מביאה את דברי ר"נ בתוך דיון הדברים שם, אומר בד"ה "אלמה אמר רב נחמן" לקמן בשמעתין גבי מחזיק בקרקע חבירו ואזיל אידך ואייתי סהדי דאכלן תרתין שני ולא יותר, ואמר ר"נ הדרא ארעא והדרי פירי של שתי שנים. עכ"ל. ולכאורה כאן משמע, דראובן הביא עדים מזה שאומר "המחזיק בשדה של חבירו ואזיל אידך", שמזה משמע שראובן הביא את העדים, ועפ"ז צריך לומר שהביא עדים שהי' רק ב' שנים ולא יותר, ולכאורה זה מה שאומר הרשב"ם "ולא יותר", שהביא עדים שהי' רק ב' שנים ולא יותר, סתירה בדברי הרשב"ם בביאור הדברים.

ג.

וננסה לפשוט זה מכיוון אחר.

הרשב"א בדף ל"ג ע"ב מקשה לפי' הרשב"ם "פר"ש ז"ל וכשמעידים שאכלה שתי שנים ולא יותר, והזיקו לרבנו ז"ל לפרש כן וכו', ואינו מחזור בעיני, דכיון דאמרינן אייתי סהדי משמע שהמחזיק הביאם לבי"ד ואילו היום הם מעידים שלא אכלה אלא שתי שנים בשופטני עסקינן שמביא עדים להרע חזקתו, ואי אפשר לפרש אייתי סהדי המערער שא"כ הי' לו לפרש וכו'", פי' מביא את דברי הרשב"ם בדף כ"ט ע"א "ולא יותר", ומבאר שם מדוע הוזקק להגיע לפי' זה. ועיי"ש באריכות.

וממשיך ומקשה ע"ז, דצ"ל דהמערער הביא עדים, דא"א לומר דהמחזיק הביא את העדים, כי אטו בשופטני כו' לא מסתבר שהמחזיק יביא עדים על ב' שנים ולא יותר, כפי

שכבר בארנו לעיל בארוכה, אלא צ"ל שהמערער הביא, וזה קשה לומר כי א"כ הי' לי' לפרש, ולכן חולק על הרשב"ם. עיי"ש.

וא"כ יצא לנו בדעת הרשב"א שלמד ברשב"ם אף בדף ל"ג ע"ב שהעדים העידו על ב' שנים ולא יותר, פי' שלא הי' שם יותר, וממילא כפי שאומר הרשב"א צריך לומר שראובן (המערער) הביא את העדים, ועפ"ז צריך לכאורה לדחוק בלשון הרשב"ם, בהפי' ועדיין הי' מחזור, ולומר שעל ב' שנים הביא המערער עדים ועל שנה שלישית הי' מחפש המחזיק עדים.

ויש לדון מה יהי' הדין אם אכן יצליח להביא עדים על שנה שלישית, הרי זה תרי ותרי המכחישים זא"ז, דהרי ב' עדים אומרים שהרי רק שנתיים, וב' עדים אומרים שהי' גם שנה שלישית, ולכאורה ישנו הכלל אשר כבר הובא בתוס' ד"ה "והלכתא כוותי' דרבה בארעא", מנכסי דבר שטיא (כתובות ז, ב) שתרי ותרי אוקמא בחזקת מר"ק, וממילא אף ימצא עדים על שנה שלישית לא יעזור לו כי הקרקע תהי' בחזקת ראובן אשר הוא המר"ק. אך אפשר לומר שעכ"פ זה יעזור לו בנוגע לפירות שלא יהי' צריך להתיר כי זה ישאר בחזקתו ולא יוציאו ממנו.

ד.

והנה שיטת הצ"צ בדברי הרשב"ם היא אחרת מהרשב"א, הצ"צ בחידושים על הש"ס, כאן בב"ב, מביא את פי' הרשב"ם בד"ה "והדרי פירי", שהרשב"ם מבאר דהא דאמר ר"נ הדרא ארעא והדרי פירי, זה דוקא שהי' עדים שאכל אבל אם לא הי' עדים, אלא משום שהוא הודה, ישבע שבוע היסת ולא ישלם, כי יש לו מיגו שהי' יכול לומר שכלל לא אכל.

מקשה ע"ז הצ"צ מדוע אומר הרשב"ם שצריך עדים, לכאורה יספיק אף אם יביא עד אחד, וכבר אין לו מיגו, וכמו שמצינו סוגי' בנסכא דר' אבא ששם מדובר בחד סהדא לתרתי שני ולפירי, שע"א העיד דאכל פירות שתי שנים, שחייב לשלם אף על הפירות, וא"כ מדוע בדף ל"ג ע"ב מצריך הרשב"ם ב' עדים ולא מסתפק בע"א.

ומבאר בזה הצ"צ שיש הבדל בין ב' המקרים, דהמקרה של ע"א מדובר שמעיד שאכל רק ב' שנים ולא יותר¹, ממילא הגיע העד בשביל להרע למחזיק, וממילא יחייב אותו, משא"כ בדף ל"ג ע"ב, העדים העידו שעל ב' שנים יודעים שאכל ועל השאר אינם יודעים, וממילא ע"א לא יחייב, כי לא יהי' קיים פה הכלל של מתוך שאינו יכול להשבע משלם, כי העד לא מגיע להרע למוחזק, אלא רק להיטיב לו אז אין שייך שהמחזיק יתחייב.

א"כ יוצא שהצ"צ למד ברשב"ם (עכ"פ בדף ל"ג ע"ב) שהעדים העידו על ב' שנים והשאר אינם יודעים וממילא ע"כ צריך לומר שהמחזיק הביא את העדים דלא מסתבר כלל שהמערער יביא כאלו עדים, ובלשון הרשב"א "בשופטני עסקינן".

אך עפ"ז צריך ביאור בדברי הרשב"ם בדף כ"ט ע"א, וע"כ נהי' צריכים לדחוק ולבאר שם שהאידך זה המחזיק אף שזה דחוק בלשון.

והא דדייקנו "לא יותר" זה אינו מוכרח כי אפשר לומר שהכוונה היא שהעידו על שנתיים ולא יותר, פי' שאינם יודעים.

ה.

ועוד שמעתי ביאור בזה, שהרי אין נפק"מ בדין², ולכן בדף כ"ט ע"א ששם מדובר על המערער מתי הוא מוחל ומתי לא וכו', לכן ביאר שם הרשב"ם את דברי ר"נ מצד המערער, ובדף ל"ג ע"ב ששם מדובר בסוגי' על המחזיק איך הוא מוכיח את חזקתו לכן ביאר הרשב"ם שזהו מצד המחזיק.

אך זה דחוק, כי דברי ר"נ חד הם, והרי לא יגרע אם הי' מסביר כהסבר אחד בב' המקומות, ולכן לראי' לא הו"ל לשנות.

1. ועיין מחנה יהודה סי' קמה ס"ע ה. ועוד עיין מאירי ד"ה מערער (א).

2. וראה הערה מספר 1.

לסיכום הדברים

שיטת הרשב"א ברשב"ם - מדובר שהמערער הביא את העדים על ב' שנים ולא יותר, וממילא קצת דחוק לשון הרשב"ם בדף ל"ג ע"ב.

שיטת הצ"צ - מדובר שהמחזיק הביא את העדים על ב' שנים והשאר אינם יודעים, ודחוק לשון הרשב"ם בדף כ"ט ע"א, או שנאמר שהצ"צ למד שכל מקום ביאורו באופן אחר.

הביטוי "אם אפשר" בסידור אדמוה"ז (גליון)

הנ"ל

בקובץ לכבודו של מלך (כרך יו"ד עמ' 157) הקשה אמו"ר שליט"א מדוע מביא אדמוה"ז בסידורו בנוגע לברכת התורה לניעור כל הלילה רק את הדין "מברך כשיאור היום", ואינו מביא את מה שהביא בשולחנו (סי' מ"ז סעי' ז) "והרוצה לצאת ידי ספק ישמע ברכת התורה מאחר ויתכוין לצאת ידי חובתו אם אפשר ואם לאו יברך בעצמו".

והביא ע"ז הת' מ.מ.כ. בקובץ האחרון דישיה"ק (הערות התמימים ואנ"ש - זבחי תודה' ז - רלד), את דברי כ"ק אדמו"ר בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים, דהטעם ע"ז שלא כתב אדמוה"ז בהגדה "ואם אפשר טוב שלא ימזוג הבעה"ב בעצמו אלא אחר ימזוג", הוא משום "דכיון שאי"ז אלא אם אפשר לא העתיקו בסידור".

ועפ"ז תי' את קושית אמו"ר, דהטעם שלא הביא אדמוה"ז בסידורו דאם אפשר ישמע מאחר, משום דזה רק אם אפשר לא העתיקו.

1. יו"ל ע"י תלמידי ישיבת תות"ל קרית גת, תשס"ז.

והנה בסידור אדמוה"ז בנוגע לטלית שהי' בו קרע מפולש (במקום דגע"ג שקושרים הציצית) רחב יותר מרוחב אצבע ומחצה, מכיון שאין גע"ג שלמים הרי"ז פסול, ואף אם חזר ותפר עדין פסול, משום דהתורה אמרה תעשה ולא מן העשוי, וזה כבר עשוי כי הציצית כבר תלוי' בו.

ממשיך אדמוה"ז "אבל להתיר הראשונה ולחזור ולתלותה או ציצית אחרת יש מכשירים ויש פוסלים ואומרים שאין תפירה מועלת בקרע מפולש מצדו אחד שבתוך ג' אצבעות שיעור הכנף ויש לחוש לדבריהם במקום שאפשר".

הנה לנו מפורש אדמוה"ז בסידורו מביא "במקום שאפשר", וא"כ צלה"ב הא דכתב הרבי "דכיון שאי"ז אלא אם אפשר לא העתיקו בסידור"?

אלא הביאור בדברי הרבי בפשטות הם שאדמוה"ז לא הביא בסידורו רק אם אפשר, אבל אם הביא דין שהאם אפשר הוא חלק בדין כן הביאו אדמוה"ז, ועפ"ז מובן בפשטות מדוע מביא אדמוה"ז אם אפשר בנוגע לטלית, משום שזהו חלק מהדין, אבל בהגדה שהאם אפשר הוא אינו חלק מדין, "דכיון שאי"ז אלא אם אפשר לא העתיקו", זהו רק אם אפשר ולא דין חוץ מזה ולכן לא העתיקו.

ועפ"ז חוזרת קושית אמו"ר מדוע בנוגע לברכת התורה אין מביא אדמוה"ז אם אפשר ישמע מאחר הרי שם זה לא רק אם אפשר אלא זה חלק מדין, וכמו שראינו שמביא בנוגע לציצית שמעתיק אדמוה"ז את האם אפשר, כן היה צ"ל אם אפשר גם בנוגע לברכות התורה.

ועיין ביאור אמו"ר זה בקובץ דהוזכר לעיל.

בענין הנ"ל

הת' שניאור זלמן ש" קוביטשעק

תות"ל 770

ידוע השינוי בפסקי אדמו"ר הזקן לגבי אדם שניעור כל הלילה, שבשולחן ערוך¹ כותב: "הרוצה לצאת ידי ספק ישמע ברכת התורה מאחר ויתכוין לצאת ידי חובתו אם אפשר, ואם לאו יברך בעצמו", ואילו בסידור כותב אדה"ז: "ברכת התורה... ואם נייעור כל הלילה מברך לכשיאור היום כמו כל ברכת השחר", ואינו מוסיף שאם אפשר שישמע הברכה מאחר.

והנה בקובץ הקודם דן בזה הת' מ.מ.כ. וציין לביאורו של הרב יוסף יצחק בלינוב שליט"א², שביאר באריכות הסיבה שאדה"ז חזר בו וכתב בסידור (שהוא המשנה האחרונה) שגם אם אפשר אין צורך לשמוע הברכה מאחר.

והת' הנ"ל כתב ביאור נוסף לענין ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר³ על זה שאדה"ז לא כותב את ביאורה של התיבה קדש (בשונה משאר התיבות של הסימנים קדש ורחץ וכו') שזהו "מפני שאין כל חידוש בפירוש תיבות אלו". ואף שבשולחן ערוך כותב אדמו"ר הזקן "ואם אפשר טוב שלא ימזוג הבעה"ב בעצמו אלא אחר ימזוג לו" (הרי שיש חידוש בפירוש התיבה) "י"ל דכיון שאין זה אלא אם אפשר לא העתיקו בסידורו".

ועד"ז בענינינו, שאכן יש לומר שגם לדעת אדמו"ר הזקן בסידור אם אפשר- עדיף לשמוע הברכה מאחר, אלא שאדה"ז לא הביא זאת דכיון שאין זה אלא אם אפשר לא העתיקו בסידורו. ועפ"ז מסיים הת' הנ"ל ש"לכאורה צריכים לנהוג למעשה אם ערים כל הלילה שעדיף לשמוע הברכות מאחר - באם אפשר".

1. סמ"ז ס"ז.

2. הובא בקובץ לכבודו של מלך (קרית גת) כרך יו"ד עמ' 57.

3. בהגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים

אולם לאחר העיון נראה שאין הנדון דומה לראיה, דלגבי 'קדש' השאלה היא רק מדוע לא מביא אדמו"ר הזקן דין זה (שאחר ימזוג לו), וע"ז מסביר כ"ק אדמו"ר שכיוון שאין זה חיוב לא הביא זאת אדה"ז. אך בנדון דידן כותב אדה"ז להיפך (שאם ניעור כל הלילה יברך בעצמו), ואם ס"ל לאדה"ז בסידורו כבשו"ע (שכשאפשר ישמע הברכה מאחר) וודאי שהוא היה אומר זאת במפורש (ועכ"פ אין לזה ראייה מדברי הרבי בהגש"פ).

זאת ועוד: ידוע שבסידור שינה אדה"ז הרבה פעמים מהשו"ע מפני שפסק שם גם ע"פ קבלה (משא"כ בשו"ע), ומצינו מפורש¹ שע"פ קבלה הניעור כל הלילה יברך בעצמו ברכת התורה.

וא"כ נראה פשוט (כמו שכתב רב מורה הוראה - הרב בלינוב שליט"א) שהניעור כל הלילה יברך בעצמו ברכת התורה בכל אופן.

תגובת הכותב

הת' מנחם מענדל הכהן שי" כ"ץ
תלמיד בישיבה

בהגדה עם ליקוטי טעמים ומנהגים כותב כ"ק אדמו"ר:

"בכל תיבות של הסימן קדש ורחץ הביא אדה"ז בכאו"א במקומה וגם פירוש התיבה וכמו ורחץ, ונוטל ידיו ואינו מברך וכה"ג, מלבד בתיבת קדש, הלל, נרצה. וי"ל הטעם מפני שאין כל חידוש בפירוש תיבות אלו. ואף שבשו"ע שלו (סי' תעג) העתיק מ"ש הרמ"א (שם) וכתב "ואם אפשר טוב שלא ימזוג הבעה"ב בעצמו אלא אחר ימזוג לו שיביא לו כמשרתו, כלומר דרך חירות ושררות זכר ליצי"מ". י"ל דכיוון שאין זה אלא אם אפשר, לא

1. ראה כף החיים סמ"ו אות מט, ועוד.

העתיקו בסידורו". עכלה"ק.

פי' הפשוט הוא דכיוון שאין הדין הזה אלא 'אם אפשר' לא העתיקו - לשון יחיד - בסידורו.

והנה בסידור אדה"ז בנוגע לטלית שהיה בו קרע מפולש (במקום הג' על ג' אצבעות שקושרים בציצית) רחב יותר מרוחב אצבע ומחצה, מכיוון שאין גע"ג שלמים הרי זה פסול, ואף אם חזר ותפר עדיין פסול. וממשיך אדה"ז "אבל להתיר הראשונה ולחזור ולתלותה או ציצית אחרת, יש מכשירים, ויש פוסלים ואומרים שאין תפירה מועלת בקרע מפולש מצדו אחד שבתוך ג' אצבעות שיעור הכנף ויש לחוש לדבריהם במקום שאפשר¹".

והקשה (לעיל) הת' יעקב שי' בלינוב דהנה מפורש שאדה"ז מביא בסידורו "במקום שאפשר", א"כ צלה"ב הא דכתב כ"ק אדמו"ר דכיוון דאין זה אלא 'אם אפשר' לא העתיקו בסידורו?

ותי' הת' הנ"ל שהחילוק הוא שבציצית ה'אם אפשר' הוא חלק מהדין, ולכן מביאו אדה"ז בסידור משא"כ בהגדה מדובר בפרט מסוים שאינו חלק מדין, אלא הוא דבר בפ"ע, ולכן לא העתיקו אדה"ז.

ולפענ"ד אין נראה לומר כן, שהרי בסידור - בסדר מכירת חמץ, כותב אדה"ז "נכון הדבר אם אפשר שיהיה הערל הקונה עומד בצד וסמוך להחדרים שהחמץ בהם בשעה שמוסר לו המפתחות". והכא ה'אם אפשר' אינו חלק מהדין ומ"מ מעתיקו אדה"ז בסידורו, א"כ א"א לבאר כמו שחילק הת' הנ"ל שבציצית ה'אם אפשר' הוא חלק מהדין, משא"כ בהגדה הוא פרט בפני עצמו, ומשום הכי לא הביאו בסידורו.

ונראה לומר שהחילוק בין ההגש"פ (שאין אדה"ז מעתיק 'אי אפשר') לבין הלכות ציצית וסדר מכירת חמץ (שמעתיק) הוא שהיות ש'אם אפשר' הוא חלק מכל סדר מכירת חמץ - לכן כתבו אדה"ז, כמו"כ בהלכות ציצית שהוא הלכה מהלכות ציצית - לכן כתבו

1. ד"ה אבל הג' במהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז ח"א עמ' תריג.

אדה"ז. משא"כ ההגדה שאינה סדר ואינה הלכות, אלא הנהגות בודדות משום כך אינו מעתיק 'אם אפשר'.

וזה יומתק ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר¹ שבהלכות שבסידור יש ב' סוגים:

א. קונטרסים שלמים שחיבר אדמו"ר הזקן להכניס בסידור כחטיבה בפני עצמה, והם בפסקי דין בקיצור נמרץ בענינים הרגילים ושווים לכל נפש, וצריכים להיות מצויים גם תחת ידו של זה שאין לו שולחן ערוך על שולחנו, ונקראים בשם סדר או הלכות.

ב. הנהגות (ולא דינים) בודדות השייכות לאמירת תפילה או ברכה פרטית.

והנה בהגדה לא כתב אדמו"ר הזקן קונטרס, כי אם הביא בסידור הנהגות הנחוצות לדעת בשעת מעשה.

נמצא שרבינו בעצמו כבר הבדיל בין ההגדה לבין הלכות ציצית וסדר מכירת חמץ, שבהגדה היא רק הנהגות הנחוצות לדעת בשעת מעשה, משא"כ הלכות ציצית וסדר מכירת חמץ הם פסקי דינים.

ועל פי זה יובנו דברי רבינו שבכל התיבות של הסימנים קדש ורחץ וכו' הביא אדמו"ר הזקן בכל אחת ואחת גם את פירוש התיבה, פי' - הנהגות הנחוצות ואז אינו כותב 'אם אפשר' 'כיון שאין זה אלא 'אם אפשר' לא העתיקו', משא"כ בהלכות כגון הלכות ציצית וסדר מכירת חמץ כותב אדמו"ר הזקן 'אם אפשר'.

ולכן בברכת התורה (שאינו קונטרס שלם ואינו נקרא סדר או הלכות) מביא אדמו"ר הזקן רק הנהגות הנחוצות (שאם ניעור כל הלילה יברך בעצמו) ולכן אינו מעתיק הדין הברור בשו"ע שלו ש"אם אפשר ישמע ברכת התורה ע"י אחר".

* * *

ומ"ש הת' שניאור זלמן שי' קוביטשעק שאם ס"ל לאדה"ז בסידורו כבשו"ע,

1. אגרות קודש חלק ב' ע' שדמ.

שכשאפשר ישמע ברכה מאחר, וידאי שהוא היה אומר זאת במפורש משום שכבר כתב שאם ניעור כל הלילה יברך בעצמו.

לכאורה נראה לומר דלא צדקו דבריו, ויש להביא כמה ראיות לכך:

א. בשו"ע סי' תע"ז (סעיף ג') כתב אדה"ז: "ועכשיו שאין לנו פסח, צריך כל אחד לאכול כזית מצה זכר לפסח - וממשיך - ולכתחילה טוב לאכול שני זיתים אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח, ואם קשה עליו לאכול שני זיתים, על כל פנים לא יפחות מכזית". ובסידורו כתב "ואח"כ יקח האפיקומן, ויחלקו לכל בני ביתו, לכל אחד כזית".

הנה לפי סברת הת' הנ"ל היה צ"ל שמשום שכתב אדה"ז בפירוש שצריך לאכול רק כזית אחד, הרי אם ס"ל לאדה"ז בסידורו כבשו"ע וידאי שהוא היה אומר זאת במפורש. ומכך שלא אמר זאת - נמצא שחזר בו אדה"ז ממ"ש בשו"ע שטוב לאכול ב' זיתים.

אך אי"ז נכון דהרי כ"ק אדמו"ר בהגדה שלו מעתיק צפון כו' - כזית. ומפרש "בשו"ע (תעז ס"ג) כתב ולכתחילה טוב לאכול ב' זיתים אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח". עכ"ל. היינו שמזה שלא כתב אדה"ז בפירוש להחמיר - אין מכך ראייה שלא להחמיר.

ב. בשו"ע סימן תעז (ס"ו): "צריך ליהזר לאכול האפיקומן קודם חצות לילה... ולכתחילה טוב להקדים את עצמו לגמור את ההלל שאחר ברכת המזון קודם חצות". ובסידורו כתב: "ואח"כ יקח האפיקומן ויאכל בהסיבה וצריך לאכלו קודם חצות.

ולפי שיטת הת' הנ"ל צריכים לומר שמכיון שאדה"ז כותב מפורש 'וצריך לאכול' רק באפיקומן קודם חצות, ולא פירש בנוגע להלל, פי' שחזר בו אדה"ז ממ"ש בשו"ע!

אך בהגדה מפרש כ"ק אדמו"ר על ענין זה "בשו"ע שלו, שלכתחילה טוב לגמור את ההלל קודם חצות". עכ"ל. היינו שמזה שלא כתב אדה"ז בפירוש להחמיר - אין מכך ראייה שלא להחמיר.

ג. בשו"ע סי' תלב (ס"ח) פסק אדה"ז לענין בדיקת חמץ:

"חובת הבדיקה היא על בעה"ב . . אבל אם בעה"ב רוצה לעשות בני ביתו שלוחים . . הרשות בידו . . ומכל מקום נכון הדבר שיבדוק הוא בעצמו".

ובסידור כתב:

"ויעמיד מבני ביתו אצלו . . שיבדקו איש במקומו" ולא הביא שעדיף שיבדוק בעצמו.

ועל זה כתב כ"ק אדמו"ר להרב טובי' בלוי שליט"א¹ שרצה לדייק בשינוי זה בהסידור, וזלה"ק:

"ואת"ל שהדיוק בסידור נכון הוא (ולא שהועתק הל' משו"ע. ולא נחית בסי' להעתיק פרטי דינים), י"ל הטעם . .".

הרי שגם כאשר אדה"ז כתב במפורש בסידורו לקולא (שיכול להעמיד מב"ב), ובשו"ע שלו כתב להחמיר, ובכ"ז אומר כ"ק אדמו"ר שאפ"ל שהוא משום שלא נחית לפרטי דינים.

* * *

נמצא

א. מזה שלא כתב בפירוש להחמיר, אין כוונתו שלא להחמיר. ובנידון דידן מכך שלא כתב בפירוש להחמיר לשמוע ברכת התורה מאחר, אין כוונתו שלא להחמיר בכך.

1. אג"ק חט"ו עמ' קנז.

ב. ובפרט שכבר הקדים לנו כ"ק אדמו"ר שמשום שהוא רק 'אם אפשר' לא העתיקו בסידורו.

ולכן בענין זה שהוי חשש ברכה לבטלה - באם אפשר לשמוע מאחר - ולא מוכרח כלל וכלל שאדה"ז חזר בו צריך להחמיר.

ולענין הלכה בפועל צריך לנהוג ע"פ הוראתו של רב מורה הוראה הלא הוא הגה"ח הר"ר חיים ע"ה נאה שלא הביא 'חזרה' זו בפסקי הסדור, היינו שלא סבר דהוי פסק מחודש של הסידור.

ולהעיר שגם סב רבינו הגה"ח וכו' הר"ר אברהם דוד לאוואוט נ"ע לא הביא 'חזרה' זו בספרו 'שער הכולל'.

מחלוקת רבינו יונה והמאירי בגדרי ירושת הבן

הת' לוי יצחק ש"י דרוקמן
תלמיד בישיבה

א.

בבא בתרא דף קח ע"ב : תניא 'שארו' זה האב מלמד שהאב קודם לאחין, יכול יהא קודם לבן ת"ל 'הקרוב' הקרוב קרוב קודם (פי' מן הפסוק 'שארו' לומדים שהאב קודם לירש, אך מן הפסוק 'הקרוב' לומדים שהקרוב קודם לאב ומכאן שהבן קודם לאב והאב לאח), ומה ראית לרבות את הבן ולהוציא את האח, מרבה אני את הבן שכן קם תחת אביו ליעדה ולשדה אחוזה. אדרבה, מרבה אני את האח שכן קם תחת אחיו ליבום, כלום יש ייבום אלא במקום שאין בן, הא במקום שיש בן אין ייבום (פי' מעלת האח היא בכך שיכול לייבם, ומעלת הבן היא בכך שיכול ליעד את אמתו של אביו, וכן אם פודה את

שדה אחוזה של אביו חוזר לאביו ביובל ולא לכהנים, וכן גם שכל מעלת האח הוא דווקא במקום שאין בן, וע"כ בן עדיף), וכו'.

ב.

והנה צ"ל מה היתה ההו"א של הגמרא באמרה "אדרבה, מרבה אני את האח שכן קם תחת אחיו לייבום", וכי הגמ' לא ידעה שייבום הוא רק במקום שאין בן, וא"כ מה היתרון בזה על הבן דהרי הגמ' חיפשה יתרון של האח על הבן וזה אינו יתרון.

והנה ידועה שיטת הגאון הרוגוצ'ובר¹ שירושת הבן גדרה היא שממש ברא כרעיה דאבוה הוא ובעצם אי"ז ענין של העברת רכוש אלא שממש הבן עומד במקום האבא וכאילו הוא קיים, משא"כ בשאר היורשים ואפילו בבת שאין לה הקשר העצמי עם האב, וזהו מפני הקשר העצמי שיש לבן עם אביו, משא"כ בב"נ שאצלם הבן והבת שוין דזהו מפני שאצלם אין לבן קשר עצמי עם אביו מפני שיש לו הפסק שהרי יכול להתגייר, וי"ל דזהו עיקר מעלת הבן שיש לו קשר עצמי עם האב ולכן פוטר מייבום. וזהו הסבר תירוצו הגמ' "כלום יש ייבום אלא במקום שאין בן" דזהו מפני שבבן יש לו קשר עצמי עם אביו והרי הוא קם תחתיו ממש שזהו עיקר מעלתו וגם ללא מעלת הייעוד אומרים שקודם להאח.

ג.

והנה י"ל דזהו דיוק הלשון בדברי הרבינו יונה²: "כי זה שהבן פוטר מן הייבום הוא עיקר הקורבה הנמצאת בבן, שאנו רואים את האב כאילו הוא קיים" ונמצא דהם ממש דברי הרוגוצ'ובר לעיל שלבן יש קשר עצמי עם האב וכאילו עומד במקומו וזהו עיקר הקורבה בו שע"כ פוטר מן הייבום, וממשיך הרבינו יונה "וכיוון שהבת שווה לבן בקורבה זו, לענין נחלה נמי כי הדדי נינהו", והנה בהערות לר' משה הרשלר על הרבינו יונה כאן העיר וז"ל: יש לבאר אמאי צריך למיתלי בת בבן, הא כיוון דבת פוטרת מן

1. עיין בשו"ת צפנת פענח תשובה שי"ג ועוד.

2. קט, א. ד"ה ומהדרינן

הייבום וזו גדולה שבקורבה מן האב והאח אם כן מטעם זה עדיפה מנייהו , וכעין זה תמה בתורת חיים, עכ"ל. דהיינו שמקשה דהרי גם בבת אפ"ל שזה עיקר קורבתה דגם היא פוטרת מן הייבום ואולי גם היא קמה תחת האב, ובמילא ל"צ ללמוד מהבן, אך ע"פ שיטת הרוגוצ'ובר לעיל דכן הוא שיטת הרבינו יונה נראה שאין מקום כלל לקושית האחרונים הנ"ל דבבת אי אפשר לומר שזה שפוטרת הייבום זהו עיקר קורבתה כיוון שלה אין את הקשר העצמי עם האב כלהבן¹ ולכן מסביר הרבינו יונה שלמרות שלבת אין את המעלה הזאת ואת הקשר העצמי הזה עם האב, ואינה עומדת במקום האב, אך כיוון שמצינו שבייבום בן ובת שווין כמו"כ לענין נחלה.

ד.

והנה י"ל להגמרא בהו"א עדיין לא למדה את החידוש הזה שלבן יש קשר עצמי עם האב וזהו כל מעלתו, אלא למדה שבעצם ענין יבום אצל האח זה עניין צדדי, וכן גם הבן שפוטרת מיבום זה עניין צדדי, ובכ"ז יש מעלה לאח על הבן בכך שהוא פוטר איסור ערוה של אשת אחיו. משא"כ בבן אי"ז פוטר איסור אלא שלא מצריך ייבום, ואילו לאח יש מעלה על הבן בכך שפוטרת איסור אשת אח, דהיינו שבהו"א הגמרא למדה שבן ואח שווין שלבן יש ייעוד וכמו"כ לאח יש ייבום ומעלתו בייבום על הבן שזה פוטר לו איסור ערוה אשת אח. וע"כ הגמ' מתרצת למסקנא שעיקר מעלת הבן היא בכך שיש לו קשר עצמי עם האב וע"כ פוטר מייבום ומסיבה זו גדלה מעלתו בהרבה מן האח, וקורבתו גדולה אשר ע"כ יורש לפני אח אביו. ועוד י"ל בדיוק הלשון עיקר מעלת הבן - היינו שאפילו אם לא הייתה לו מעלה בייעוד אלא רק בייבום הייתה קורבתו גדולה מן האח. דמפני הקשר העצמי שיש להבן עם האב - קודם לכל, ומפני סיבה זו גם פוטר מייבום וגם יורש קודם (דהיינו שאף לולא זאת שהיה ייבום הרי קם תחת האב ועומד במקום האב ומפנ"ז דווקא יורש קודם, רק שזה מוכיח מייבום שקם תחתיו).

1. ואולי י"ל דהסיבה לכך שלבת אין קשר עצמי עם האב כבהבן דזהו מפני שלהבן אין הפסק כלל מהאב שהקשר נמשך, משא"כ בבת אנו מוצאים שהקשר נפסק, וכגון בת כהן שנשאת לישראל ויש לה זרע דנפסק כהונתה וכיו"ב.

ה.

אמנם עיין במאירי¹: "דברים שמצינו בהם בתורה שהבן קודם לאח לגמרי, רוצה לומר שאין לאח בהם שום זכות אף במקום שאין בן, והוא ייעוד אמה העבריה כו' ויש דבר שמצינו בתורה זכות לאח ולא לבן כלל והוא הייבום" ומבואר מדבריו שאינו לומד כהרבינו יונה דלעיל, אלא סובר שעדיין אין מעלה לבן על אח ביבום ואין לו הקשר העצמי עם האב, אלא רק שקודם לבן כבהמשך דבריו, וממשיך "נמצא שהבן מעלתו גדולה בזה שזכותו מתפשטת אף במקום אח ואילו זכות האב אינה מתפשטת אלא במקום שאין בן. היינו שלפי המאירי כל הסיבה בכך שקורבת הבן קודמת לאח - אין זה מפני שלבן יש יותר זכות על האב דהרי ביבום אין לו כלום, אלא קורבתו היא שאין האב עוצר זכותו היינו שיכול לייעד אפי' כאשר האב קיים, משא"כ האב אינו יכול לייבם במקום שקיים הבן, אך אי"ז שלבן יש מעלה בייבום כלל וכלל.

ונמצאנו למדים שיש מחלוקת בין המאירי להרבינו יונה בעצם דין ירושת הבן - שלפי המאירי הבן יורש מפני שקרוב לאב יותר מן האב, דהיינו שבעצם יש להם אותו קורבה, רק שאנו מוצאים מעלה בבן בזה שכאשר הוא קיים אין להאב את סיבת קורבתו, שהבן עוצרו מלייבם. ואילו הרבינו יונה סובר שירושת הבן אי"ז ככל היורשים, אלא ממש כאילו קם תחת אביו בנכסיו, דיש לו הקשר העצמי עם האב. ובזה יורש קודם אפילו לפני האב².

1. קת, ב. ד"ה דברים.

2. וראה בקובץ "שיעורי התמימים" על הל' נחלות מאת הרב מאיר צבי גרוזמן שליט"א מראשי ישיבתנו הק' שהאריך לבאר (עמ' 9 ואילך) מחלוקת זו דהמאירי ור"י בדף קנט. וי"ל שמחלוקתם מתחילה מהגמ' כאן כמבואר בפנים.

יד ימין או שמאל (גליון)

הרב יוסף צבי הלוי האבערפעלד שליט"א
ראש כולל סמיכת חכמים
ירושלים ת"ו

בהערות הת' ואנ"ש לחודש אדר שני (קובץ ו' - רלג) הקשה ידידי הרב גמליאל רבינוביץ שליט"א סתירה בלשון שולחן ערוך הרב מסימן מ"ג לסימן ג' במהדורא בתרא.

דבאורח חיים בסימן מ"ג (סעיף ג') כתב: אבל אם אוחזן (לתפילין) בבגדו בידו מותר אפילו לעשות בהן צרכיו בבית הכסא קבוע, וצריך שיאחזן בימינו כנגד לבו, אבל לא בשמאלו שמא יקנח בה, אבל בימין אין מקנחין. עכ"ל. ובסימן ג' (במהדורא בתרא) כתב: ומי שאינו איסטניס ומקנח באצבעותיו ממש לא יקנח ביד ימין אלא בשמאל וכו'. עכ"ל. משמע שמי שמקנח ע"י נייר ולא באצבעותיו ממש, יכול גם לקנח ביד ימין. ע"כ קושייתו.

הנה כ"ז עדיין אינו מוכיח שאנו חוששים שמא יקנח בימין, דהנה בס' מ"ג איירי מאדם מיושב בדעה ומתנהג ע"פ ההלכה, ובכל זאת באם נצרך לביה"כ קבוע, ואין לו מי שישמור תפיליו, התירו לו ליכנס בביה"כ קבוע ובתנאי שיאחזן בבגדו בידו, ולהיכר שלא יבוא לקנח יחזיקנו ביד ימינו כנגד לבו, ובזה יצא שיהא זהיר עתה לקיים ההלכה הצרופה לקנח בשמאל, וזה סגי להיכרא, אמנם במהדורא בתרא בסימן ג' מדבר באדם שאינו כ"כ מיושב עד שאינו איסטניס ומקנח ביד, לזה צריך מעיקר הדין לקנח דווקא בשמאל ולא בימין, ואה"נ יש ללמוד מזה דבמקנח ביד קיל הדבר, ובכ"ז יש בזה זהירות שלא לקנח אלא בשמאל דלפעמים גם ע"י נייר נוגע ידו בצואה, כנ"ל לחומר הנושא.

הדיוק במידות הארון בהוכחה ל'ריבוע הלוחות' (גליון)

הת' ישעיהו ש" וויסבערג
תלמיד בישיבה

בקובץ הערות דישיבתנו "זבחי תודה" (ז- רלד) - קובץ עיונים וביאורים בתורת רבינו, השיב הרב יחזקאל סופר שליט"א על מה שהקשה הת' י.ג. בקובץ ה- רלב, וזוהי תורף קושייתו: הוכחת כ"ק אדמו"ר לרבוע הלוחות מסתמכת על העובדה שכל שטח קרקעית הארון היה מנוצל לחלוטין. ולפי"ז בהכרח לומר, שכל אחד מהלוחות היה ריבוע ששה טפחים על ששה טפחים ובלא חצאי עיגול, כי חצאי העיגול יוצרים "שטח מת" ובלתי מנוצל - וזה היפך משמעות הגמרא. אלא מוכרחים לומר שהלוחות רבועות היו, ומלאו את כל מקום הארון באופן שלא נשאר בו שום מקום חלל, ולכן מתאים הלשון שהלוחות היו 'אוכלות' את הארון¹.

והקשה התמים הנ"ל מדעת ר' מאיר בגמ' שם², שנותרו טפחיים ריקים כדי להכניס ולהוציא את הספר תורה שהיה מונח בצד הלוחות. ויוצא, שלכל אורך הארון היו הטפחיים מיותרות! ומכאן ראייה שלא כל שטח קרקעית הארון חייב להיות מנוצל, ובמקרה שדרושה תוספת של טפחיים בנקודה מסויימת בארון, הארון רחב בטפחיים לכל ארכו אפי' שאין בכך צורך. ואולי אכן עגולות היו הלוחות, והחלל הריק שנוצר כתוצאה מכך הכרחי?

ע"כ קושייתו.

והנה, הוכיח הרב שליט"א באותות ובמופתים, שדווקא טפחיים אלו מכריחים אותנו לרבע את הלוחות עיי"ש בדבריו, וישרים הם.

אבל -

1. התועדויות תשמ"ב עמ' 274 ואילך.

2. ב"ב דף י"ד.

בגופה של קושיא לא נגע ולא פגע ! הוכחת הרבי היתה כדלעיל - ההקפדה שכל קרקעית הארון תהיה מנוצלת, והרי לנו טפחיים לא מנוצלים ! שהרי את הלוחות לא מצינו שהיו מכניסים ומוציאים ! ומה שציין לירושלמי¹, ומשם הוכיח שהיה צורך לאחוז בלוחות - המדובר שם הוא במתן תורה - מתן הלוחות - לפני הכנסתם לארון הברית, ולא מצינו שיוציאו את הלוחות מהארון לאחר הושבתם בו ! ובגמ' ב"ב לא נזכר כלל ע"ד הוצאת הלוחות !

(ואדרבא, תוד"ה 'שלא' בב"ב שם תמה על הצורך בשני הטפחים אפי' להוצאת הס"ת, דהא אסור להכנס בבית קדשי הקדשים, ותי' שנכנסו "כדי לתקן ספר תורה שלא יתעפש ויתקלקל" או שבזמן שחרב בית המקדש היו מוציאים הס"ת לעיין בו - והני טעמי לא שייכי בלוחות).

ועצ"ע.

תגובת הכותב

הרב יחזקאל סופר שליט"א

ירושלים עיה"ק

לגבי המ"מ לירושלמי צדק הכותב ונשתרעבה טעות בידי וצ"ל ירושלמי סוטה לו, א. וותן ארכן של לוחות לרחבו של ארון. נשתייר שם שלשה טפחים חצי טפח מיכן וחצי טפח מיכן לשילוט. ומקום שמניחין בו ספר תורה טפחיים כלומר, החידוש בירושלמי שמסביר שאף שבמקום הס"ת הוצרכו אמנם טפחיים חלל, אבל לכאורה בהמשך ארכו, ניתן היה לחסל החלל הריק מבלי לפגוע בקו הישר של דופן הארון - וזאת ע"י שבהמשך

1. תענית פרק ד' ה"ה.

יהיה נעבה את עוביין-הפנימי של הכתלים [במקום חצי טפח כותל] לעובי טפח ומחצה וייסגר החלל-הפנימי המיותר? ולכן פירש שמלבד הטפחיים שהוצרכו באיזור הס"ת, הותרנו גם באיזור הלוחות את הכתלים בעובי חצי טפח בלבד - לשילוט [שניתן] יהא לשלוט בהוצאת והכנסת הלוחות] ומה בכך שהוצרכו לזה רק בעת מתן הלוחות פעם ראשונה, מ"מ הוצרכו ואינם מיותרים¹.

גאולה - גולה בתוספת א'

הת' בנימין זאב שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

בשיחת שבת פרשת אחו"ק, י"ג אייר ה'תנש"א², מבאר כ"ק אדמו"ר פירוש המילה 'גאולה', שהרי ידוע שבשם של כל דבר מתבטא ענינו, ולכאורה המילה גאולה מורכבת מהמילה 'גולה' (בתוספת אות אחת - אל"ף) שהיא ההיפך לגמרי מענינה של הגאולה? והרבי מסביר שבגאולה לא ישתנה שום דבר רק שהגולה עצמה - ע"י גילוי אלופו של עולם ('א') שבכל ענין - תיעשה משוחררת מהגלות. והרבי שואל על כך שעדיין צריך ביאור מדוע ענין זה הוא כ"כ עיקרי ועד שזה שמה של הגאולה, ולכאורה אינו אלא פרט בגאולה?

ומבאר בזה שענין זה יובן על פי המשנה המתחלת "הסתכל בשלושה דברים ואין אתה בא לידי עבירה"³ - ולכאורה נשאלת שאלה פשוטה, "מנינא למה לי" - מדוע צריכה

1. הערת המערכת: את המילה 'שילוט' בירושלמי שם, מבארים המפרשים רק ביחס לס"ת, מלבד הפני משה, וגם הוא רק לגירסא מסוימת שאינה תואמת את הגמ' בב"ב. כך שעדיין צע"ק.

2. ספר השיחות ה'תנש"א ע' 504

3. אבות פרק ג, משנה א.

המשנה לכתוב שישנם שלושה דברים הרי כ"א יכול לראות זאת בעצמו?

אלא שמכאן ישנה הוראה לכאן"א שצריך להתבונן בכך שישנם שלושה דברים, דהיינו לא רק מציאות האדם ומציאות הקב"ה, אלא שישנה מציאות שלישית - העולם, וצריך לעבוד עם העולם דווקא ולעשותו דירה לקב"ה ועל ידי זה נעשית שלימות גם באדם שהרי "זה כל האדם ותכלית בריאתו" וגם נפעלת שלימות בהקב"ה (כביכול) שהרי "נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים". וענין זה נוגע כ"כ לאדם עד שהיה צריך לשם כך להוריד את נשמתו למטה - שמזה מובן גודל העילוי דדירה בתחתונים. ועבודה זו פועלת גם בנשמה שנוסף לגילוי תוקף הנשמה שע"י הירידה, מקבלת הנשמה שייכות להגילוי דעצמותו ית'. ועפ"ז מובן שנוסף לכך שעושה מעצמו דירה לקב"ה, צריך לעשות גם מהעולם דירה להקב"ה, ועל ידי זה מגיע לכך ש"אין אתה בא לידי עבירה" - אפילו לא לידי האפשרות לעשות עבירה.

עפ"ז מסביר הרבי מדוע נקראת הגאולה בשם זה: היות והגאולה ענינה הוא שמכניסה ומגלה בגולה את האלופו של עולם - שזהו התוכן דלעשות לו ית' דירה בתחתונים - שמגלים את אלופו של עולם בתחתונים כפי שהם נמצאים בגלות. וזהו כל ענינה של הגאולה "גילוי אור א"ס ב"ה בעולם הזה הגשמי". ע"כ תורף דבריו הק'.

בהשקפה ראשונה נראה דהפ' הפשוט בשיחה הוא כך:

ע"פ הביאור ב"הסתכל בשלושה דברים" מובן שעיקר ותכלית עבודת האדם היא לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ודווקא בתחתונים דעולם. ועפ"ז מובן שעיקר ענינה של הגאולה הוא לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ובעולם כמו שהוא דווקא, ולכן נקראת דווקא בשם 'גאולה' - גולה בתוספת א'. אך ע"פ זה אינו מובן, מה מתווסף ע"פ הביאור בדברי המשנה דווקא, ומדוע צריך להאריך כ"כ, והלא מספיק להסביר שהיות והכוונה היא לעשות לו ית' דירה בתחתונים, מובן מדוע נקראת בשם גאולה?

אלא, דכד דייקת שפיר ניתן לראות עד כמה מדויקים דבריו הק' של רבינו ואין דווקא ע"פ הביאור באריכות בדברי המשנה ניתן להבין היטב מדוע נקראת הגאולה בשם

'גאולה'. דהנה הביאור במשנה הוא שיהודי צריך לדעת שישנו ענין שלישי והוא העולם, וזוהי תכלית בריאתו של האדם - לעשות לו ית' דירה בתחתונים, וענין זה נוגע לשלימות ב' העינים - הקב"ה והאדם, ועד כדי כך שבשביל זה היתה ירידת הנשמה למטה. ועי"ז מגיע לעילוי כ"כ גדול - שנפעל בעולם גילוי עצמותו ית'.

וממשיך כ"ק אדמו"ר וזלה"ק (בתרגום ללה"ק): "עד שהעילוי נמשך ונפעל גם בהנשמה (שירדה למטה), שנוסף על זה שהנשמה מגיעה לדרגא נעלית יותר (שלמעלה מהמקום שמשם ירדה), גילוי התוקף והנשמה, מקבלת הנשמה גם שייכות להגילוי דעצמותו ית' שנפעל ע"י (עבודת הנשמה למטה בעשיית) הדירה בתחתונים".

ובהערה 47 שם מציין ללקוטי שיחות חלק ט"ו, ונקודת הדברים שם היא שמצד ירידת הנשמה למטה - עבודת התשובה - מתגלה התוקף והנשמה אך זה שייך עדיין לציוור של הנשמה, וממילא זהו גילוי מוגבל. אך כאשר מתעסק עם העולם - לעשות דירה להקב"ה - שלשם כך צריך כוח מיוחד ובלתי מוגבל והוא גילוי עצמותו ית' - ממילא נעשית הנשמה שייכת לגילוי עצמותו ית'.

לאחר מכן אומר הרבי שזוהי הוראת המשנה, שמבלי הבט על גודל העילוי דנשמתו של יהודי, ונוסף ע"כ שעושה מגופו דירה להקב"ה, צריך לעשות דירה מהעולם להקב"ה.

ובסוף הענין אומר כך (בתרגום ללה"ק): "זאת אומרת: נוסף לזה שה(עליה הגדולה דה)גאולה באה ע"י הירידה בגלות [ע"ד גילוי תוקף אור הנשמה ע"י ירידתה למטה], נעשית גאולה מגולה (בתוספת אל"ף) עצמה - הדירה לעצמותו נפעלת בתחתונים עצמם [ע"ד העילוי שנפעל בנשמה ע"י הדירה בתחתונים]."

וע"פ כהנ"ל כנראה דהפי' בשיחה הוא שע"פ המשנה מובן שלא מספיקה העבודה דעשיית הגוף דירה להקב"ה, אלא צריך להתעסק דווקא עם העולם - ולעשות דווקא אותו דירה לו ית'. ועפ"ז מסביר שהגאולה ענינה הוא לעשות דירה באופן הכי נעלה ומהעולם דווקא, ובעולם כמו שהוא.

ויתירה מזו - מדמה את הגאולה לירידת הנשמה למטה - שמצד ירידת הנשמה למטה מתגלה רק התוקף דהנשמה - ועד"ז ע"י הירידה בגלות באה הגאולה, וכמו שבירידת הנשמה ישנו אופן נעלה הרבה יותר, שע"י שמתעסק עם דירה בתחתונים, מתעלה הנשמה עד כדי כך ששייכת לגילוי עצמותו ית', עד"ז בגאולה העילוי הכי גדול הוא דווקא כאשר מהגולה עצמה נעשית גאולה - דירה לו ית' בתחתונים.

ומובן עד כמה מדויק לימוד ענין זה דווקא מהביאור באריכות בדברי המשנה.

בגדר הנאמנות דע"א

הת' אליהו צבי ש' יעקובוביץ
תלמיד בישיבה

בספר מגדל דוד שיצא לאור בשנה האחרונה בישיבת תות"ל מגדל העמק¹, הארכתי רבות בביאור העניין דע"א נאמן באיסורין בכמה וכמה סוגיות ארוכות בש"ס.

ועתה נזדמן לי בעזה"י לראות מ"ש הגר"י ענגיל בספרו ציונים לתורה, דחקר בגדר הנאמנות דע"א. ולפ"ז נראה לבאר כמה מפלוגתות הראשונים דכתבתי עליהם שם. וכדלקמן.

ולתועלת הקוראים אכתוב בקובץ זה מקצת מן הביאורים שנתחדשו לי בראית חקירה זו, ופעמים שאזכיר כמה פלוגתות, ולא אבארם דיו, כיון דכבר ביארתי שם, ועתה אכתוב רק הדברים שנתחדשו לי כעת. ופעמים שאזכיר בקצרה מקצת מן הביאורים שכבר ביארתי שם, למען לא יחסר המזג. ואני תקוה דע"י כן יובנו דברי.

1.. עמ' 123-159.

א.

הסוגי' דשליח המביא גט ממדינת הים

גרסי' ריש פרק המביא קמא¹: "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם". ובגמ'²: "מאי טעמא, רבה אמר: לפי שאין בקיאתן לשמה. רבא אמר: לפי שאין עדים מצויין לקיימו". ומקשים בגמ'³: "ולרבה דאמר לפי שאין בקיאתן לשמה, ליבעי תרי מידי דהוה אכל עדיות שבתורה". ועונים: "עד אחד נאמן באיסורין". ומקשים "אימור דאמרין עד אחד נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא, אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים".

ובביאור הסוגי', אמאי כשמעיד על גט הוי אתחזק איסורא, ואמאי הוי דשב"ע, יש לדון בכ"מ שמעיד העד על דבר שאינו דשב"ע אך ע"י עדותו יש נפק"מ בדשב"ע. וכן בקושיות הגמ' "הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה" נחלקו הראשונים אי הוה חדא תיובתא, או חדא ועוד קאמר. ובביאור כל הנ"ל, ולפ"ז ביאור כמה סוגיות חמורות בש"ס, וביאור סתירה בדברי רש"י, ועוד כמה וכמה פלוגות דאזלי לשיטתם, עיין במגד דוד שם, ואכ"מ.

ב.

הסוגי' דשליח המביא גט ממדינת הים

והנה בתוס'⁴ כתבו: "מידי דהוה אכל עדיות שבתורה - בדלי"ת גרסינן כגון עדות דיני ממונות ודיני נפשות ואית דגריס עריות ברי"ש ולא נהירא דאם כן מאי משני עד אחד נאמן באיסורין מה לו להזכיר איסורין והא ערוה נמי איסור הוא והכי הוה ליה למימר לא

1.. גיטין ב. ואילך.

2.. שם, ואילך.

3.. שם, ב.

4.. ד"ה "מידי".

דמי לשאר עריות והוה ליה ליתן טעם".

ונראה ליישב הגירסא "מידי דהוה אכל עריות שבתורה" ע"פ הגמ' דדנו אם אדם צריך להחזיר גט שמצא, ורבה ניסה לפשוט מהא דתנן: "כל מעשה ב"ד הרי זה יחזיר". "אמר לי' רב עמרם לרבה: היכי פשיט מר איסורא מממונא".

ומקשים התוס': "וא"ת טפי אנן מחמירין בממונא, דהא אין אנו הולכים בממון אחר הרוב, ובאיסורא אזלינן בתר רובא אפי' היכא דאיכא חזקה דאיסורא כנגד הרוב ולא חיישינן שמא במקום נקב קא שחיט. וי"ל דמ"מ באשת איש החמירו דמים שאין להם סוף ולא תנשא לכתחילה אע"פ שרובם מתים".

ולפ"ז י"ל דזה הי' ההו"א של הגמ' "ליבעי תרי מידי דהוה אכל 'עריות' שבתורה", דהפסוק "על פי שני עדים" מדבר על ממונות, ולכן שאלה הגמ' דאם הגט הי' נחשב לאיסורים, הי' אפ"ל דאי"צ ב' עדים דרך בממון הצריכו ב' עדים כי חמור הוא (דאין הולכים בממון אחר הרוב) אבל איסורין שזה יותר קל מממון לא צריך ב' עדים. אבל היות וכאן מדובר ב'עריות' שזה יותר חמור מממונות, א"כ ודאי שיצטרכו עדים.

וע"ז ענו הגמ' "עד אחד נאמן באיסורין". דאין להשוות בין חזקת רוב, לבין נאמנות דע"א. דהא דאזלינן בתר רובא אי"ז ודאי שכך הוא, אלא שהתורה אמרה דכיון שאיננו יודעים מה המציאות, לכן נלך אחר הרוב. משא"כ בע"א, הרי זה שנאמן זה כיון שאנו יודעים שמה שאומר זה אמת, ולכן אין שום חילוק בין איסורים לעריות, אלא דכיון שהפסוק "על פי שנים עדים" מדבר רק על ממונות, א"א ללמוד ממנו לגבי דברים אחרים, וזה שעריות יותר חמור מממון אי"ז סברא לומר דלא נאמין לע"א (אלא אדרבה, מהא דכתב הר"מ ז"ל²: "שאימת האיסורין על הרשעים ואין אימת הממון עליהם", רואים שדווקא כיון שדשב"ע זה יותר חמור לכן יותר מסתבר שיהא נאמן). ועדיין לא יודעים הג"ש "דבר" "דבר" מממון.

1.. ב"מ כ:

2. פי"א מהל' עדות ה"ח.

ואת זה דוחה הגמ' דכל זה אם לא הי' גזירה שוה "דבר" "דבר" מממון, אך כיון שיש גזירה שוה, לכן גם בעריות אין ע"א נאמן (ולא משום שחמור יותר, אלא דילפינן מממון)¹.

ג.

יבאר סברות פלוגתתם ע"פ חקירת הגר"י ענגיל

אך לפ"ז צריך להבין לאידך גיסא, אמאי הקשו התוס'. ובפשטות י"ל, דהוא כיון דס"ל דא"כ (דתי' הגמ' דע"א שאני מרוב, דהוא מצד נאמנות) העיקר חסר מן הספר. אך לפ"ז עדיין צריך להבין סברות פלוגתתם.

1.. אך לפ"ז לא יובן תירוץ הגמ' "רוב בקיאים הן", דהרי בעריות לא אזלינן בתר רובא. ואפ"ל ע"פ התוס' ביומא (פ"ה. ד"ה "לא צריכה"), דמשם משמע דאם שור של ישראל נגח שור שאין ידוע אם של ישראל הוא או של גוי, אזלינן בתר רובא, ומבאר בשב שמעתתא (ש"ד פ"ו) ע"פ הרמב"ן (קידושין שם) והריטב"א (שם), דזה שאין הולכין בממון אחר הרוב, זה רוב התלוי ברצון האדם, דאז אין הולכין אחר הרוב, כי אולי אותו אדם הוא מהמיעוט שרוצה אחרת. משא"כ ברוב התלוי בטבע העולם שם הולכין אחר הרוב, ולכן אומרים ששור זה שאיננו יודעים של מי הוא הולכים אחר הרוב. אך כל זה הוא לשיטת כמה ראשונים, וכן היא שיטת התוס' בסנהדרין (ג: ד"ה "דיני ממונות").

אמנם התוס' בב"ק (כ"ז: ד"ה "קמ"ל") חולקים ע"ז, וס"ל דכל רוב אין הולכין בממון אחריו. וכן דעת המגיד משנה (פט"ו מהל' איסורי ביאה, הל' כ"ו), ולשיטתם צריך להבין איך יבארו בסוגיין, הא דהולכים אחר הרוב. ואפ"ל ע"פ מ"ש בש"ש (שם פ"ח) דגם לשיטת הראשונים האלו עדיין לא בכל רוב אין הולכין אחריו, אלא יש חילוק בין רוב שבא לפני האיסור, דאז אזלינן בתר רובא, וכמו ע"א שמעיד על חתיכה שהיא חלב, ואח"כ אדם אחר אוכלה – שלוקה (רמב"ם פט"ו מהל' סנהדרין הל' ו') לבין רוב שבא לאחרי האיסור דאז לא אזלינן בתר רובא (וכמו ע"א שהעיד על החתיכה שהיא חלב לאחר שאכלו אותה שאין מלקין על ידו). ולפ"ז אפ"ל גם בסוגיין דאחרי דכאן כיון שאנו דנים על הגט לפני שמגרש, א"כ אזלינן בתר רובא, ואנו אומרים שכיון שרוב בקיאים הם, א"כ בקיא כתבו, ואח"כ יכול לגרש בגט זה כיון שהרוב עוד לפני הגירושין.

והנה בביאור הטעם דכשמעיד על הגט מעיד על דשב"ע כתב הגר"ש שקאפ (גיטין סי' א') דכיון דגט זה הוא רק לאשה הזו, א"כ מכתבת הגט נפעל ריעותא באשה, דעד השתא היתה אישה דא"א לגרשה, וע"י הגט נעשית אשה דאפשר לגרשה, ובמילא הגט מרע לחזקת האישות שלה.

והיינו, דכשמעיד על הגט, נעשה כאילו מעיד דאשה זו יכולה להיות אשה מגורשת, ושפיר הוי נגד חזקת א"א, ודשב"ע.

ולפ"ז יוקשה, דלכאור' גם כאן נצטרך לומר שכשדנים על הרוב הרי זה נחשב שדנים על רוב בדשב"ע. וצ"ע.

ונראה לבאר ע"פ חקירת הגר"י הגר"י ענגיל¹ דכתב: "דע שיש להסתפק בכ"מ שע"א נאמן אם הוא באמת ראי' קלושה העדאת הע"א ואכתי בגדר ספק הוא אלא שכך הדין לעשות כפי דבריו או דלמא במקום שע"א נאמן בירור גמור הוא כב' עדים".

ולפ"ז נראה לבאר, דהגורסים "מידי דהוה אכל עריות שבתורה", ס"ל דע"א הור בגדר נאמנות גמורה שהתורה האמינתו, וא"ש תי' הגמ' דשאני ע"א דסמכי' עלי' מדין נאמנות, ואי"ז נוגע חומר האיסור.

משא"כ התוס' אפ"ל דס"ל דהא דסמכי' אע"א, אי"ז נאמנות גמורה, ואכתי הוה ספק, אלא דהתורה גזרה דנאמין לו.

ולפ"ז ליכא כל חילוק בין הא דסמכי' אע"א, לבין הא דאזלינן בתר רובא, דבשניהם אי"ז ודאות גמורה דכך הוא, ולכן הקשו התוס' "דא"כ מאי משני ע"א נאמן באיסורין", הא הכא איירי בעריות דחמור מאיסורין.

ד.

יבאר סברות פלוגתתם ע"פ חקירת הגר"י ענגיל

ולפי הנתבאר כעת דהתוס' ס"ל דהא דסמכי' אע"א אינו בגדר נאמנות גמורה, אלא דהתורה גזרה דנלך לפיו, י"ל דהתוס' אזלי לשיטתם בעוד פלוגתא. וכדלקמן.

דהנה במקור להא דע"א נאמן באיסורין, נחלקו הראשונים, ביבמות² פירש"י: "והא ודאי פשיטא לן דסמכי' עלי' כל זמן שלא נחשד דאי לאו הכי אין לך אדם אוכל משל חברו ואין לך אדם סומך על בני ביתו"³.

1.. ציונים לתורה כלל ה'.

2. יבמות פ"ח: ד"ה "ואמר ברי לי דשומן הוא דמהימן".

3. ובתוס' ישנים (שם, ד"ה "מידיי") הקשו על פירוש רש"י שם: "ותימה ומה לנו בזה הדבר יזהר במה שיאכל. ונ"ל דנפקא לן דמהימן מנדה דכתב וספרה לה לעצמה".

ובחולין¹ פירש"י² דהמקור להא דנאמן הוא "דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה, 'וזבחת מבקרך ומצאנך'³ 'ושחט את בן הבקר', ואכלי כהנים על ידו, ולא הזקיקו להעמיד עדים בדבר. ולא הצריכה תורה עדים אלא לעונש ממון, או מיתת בית דין, ולעריות דגמרינן (גיטין צ.) דבר דבר מממון".

ובגיטין⁵ כתב רש"י⁶: "שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב".

והתוס'⁷ למדו: "דילפינן מנדה דדרשינן בפרק המדיר (כתובות דף עב.) וספרה לה לעצמה"⁸. וכן בחידושי הר"ן לומד כתוס'. והריטב"א לומר כרש"י.

1. י'.

2. ד"ה "עד אחד נאמן באיסורין".

3. דברים י"ב, כ"א.

4. ויקרא א, ה.

5. גיטין ב:

6. ד"ה "ומשני ע"א נאמן באיסורים".

7. גיטין שם, ד"ה "ע"א נאמן באיסורים".

8. והנה בשיטת רש"י לכאור' צלה"ב דכיון דאין צריך פסוק כדי ללמוד דע"א נאמן באיסורין, א"כ למה כותב הפסוק לגבי נדה "וספרה לה", ואפ"ל דס"ל כתי' התוס' (גיטין שם, ד"ה "הוי"), דאם לא הי' כתוב "וספרה לה" הוה חשבי' נדה לדשב"ע.

ועוד אפ"ל ע"פ הרמב"ן דהקשה על התוס' "וק"ל התם הא איתחזק איסורא שאפילו פירסה נדה עמו במטה או שילדה סופרת לעצמה ונאמנת על טבילתה, וניגמר מינה דעד אחד מהימן אפילו איתחזק איסורא, אלא שאני התם שמתוך שנאמנת לעצמה נאמנת נמי לבעלה אבל בשאר עדיות מנא לך, אי נמי התם אי אפשר שתביא עדים לפסיקת זיבתה ונודותה ולספירתה ולטבילתה לפיכך האמינתה תורה ואין למידן ממנה לשאר עדיות כלל שאין דנין אפשר משאי אפשר", ואפ"ל דכך למד רש"י. ואליבא דאמת לא היינו חושבים שהיא נחשבת לדבר שבערוה, רק שאם לא הי' פסוק היינו חושבים שבמקום שאתחזק איסורא לא תהי' נאמנת.

ה.

יבאר דנחלקו בהבנת הפסוק

והנה רש"י בחולין אינו מביא פסוק המלמדינו דע"א נאמן, אלא דלא מצינו שאינו נאמן. ולתוס', ילפי' מנדה דנאמנת.

ומובן דאי לא הוה שום פסוק דאיירי באיסורין, לרש"י ע"א הוה נאמן, דלא מצינו שהצריכה תורה וכו', משא"כ לתוס' אינו נאמן, דלא מצינו שהאמינתו תורה. וצריך להבין במאי קמיפלגי.

ו.

מחלו' הראשונים בטעם שהצריכה התורה ב' עדים

והנה פסק המחבר בשו"ע¹: "הודאה בפני עד אחד, הויה הודאה, בין לישבע על פיו אם כפר, בין לפרוע, אם הודה שהודה בפניו". וכתב ע"ז בספר קצות החושן²: "ודעת בעל המאור והראב"ד, דהודאה בפני עד אחד לא מהני. . והעלה הש"ך בדבריו דס"ל דכה"ג מהני הודאתו, ודוקא בעד אחד ס"ל למאור דלא מהני הודאה אבל בשני עדים אפילו בזה אחר זה ואפילו אינו אומר בפני ובפני עוד עד אחר נמי הוי הודאה כיון שהודה נמי בפני השני. . ואתפלא בזה דכיון דהודאה בפני עד אחד לאו כלום הוא ואינו אלא מילי דכדי ולא מחשיב הודאה אלא בשביל שהודה עוד בפני אחר וכיון שהודה שני פעמים מסתמא לאו השטאה היא, ואנן מנא ידעינן שהודה זה שני פעמים דשמא לא הודה אלא בראשונה ולהשטאה כיון דהוי בפני אחד ואח"כ שוב לא הודה, ואי משום דקאמר העד השני, שקורי משקר דהא עד אחד לא מהני לחיוב ממון. . ". וכתב ע"ז בנתיבות המשפט³: "עיין ש"ך ס"ק כ"ב שחולק על המחבר וסבירא ליה דלא מהני הודאה בפני עד אחד, אבל כשמודה בפני שנים זה שלא בפני זה מהני. ובקצוה"ח [סקי"א] הקשה דניחוש דילמא

1.. חו"מ סי' פא ס"ק י"ז.

2.. ס"ק י"א.

3.. ביאורים סימן פא ס"ק ו.

אחד משקר ולא נשאר רק [עד] אחד בהוראה ולא כלום הוא. ולא קשה מידי, די"ל דגזירת הכתוב הוא כיון דמצרפין עדותן לא חיישין לשום אחד דמשקר . . .". ובמשובב שם: " . . . משא"כ בנידון דידן כל אחד מעיד על דבר אחר, וכל אחד הוא עד בפני עצמו על חצי דבר אם נאמר שהאחד משקר והשני אינו משקר, ומשום הכי לא מהני כלום כמ"ש בקצוה"ח, ע"ש".

ומובן דנחלקו אמאי אין ע"א נאמן בממון, דלקצוה"ח הוא כיון דחד חשוד לשקר, משא"כ לנתבה"מ הוא גזירת הכתוב דבעינן ב' עדים (ועי' בתוס' הרא"ש¹, דכתב "יש שרוצים לדקדק מכאן דמה שהצריכה תורה שני עדים, לאו משום דחד חשוד לשקר, אלא גזירת מלך היא . . . ונראה דאין רא' מכאן . . .").

אך כ"ז צריך עיון, דהנה בקצוה"ח עצמו² כתב: "ונראה לפי מ"ש בתשובה המיוחסת להרמב"ן בסימן צ"ד . . . וא"כ ניחא כיון דעד אחד נמי אינו חשוד למשקר אלא דהתורה פסלו ואפילו קושטא קאמר וכמו שאמרו (ב"ב קנט, א) גבי קרובים דלא מהני אפילו קושטא קאמרי כמשה ואהרן . . .", ולכאור' סותר למ"ש לעיל דחד חשוד לשקר. וצ"ע.

ועוד קשה דהנתה"מ³ עצמו כתב: "וע"כ הא דע"א אינו נאמן בעלמא, הוא משום דלא דייק ואומר בדדמי", ולכאור' סותר למ"ש לעיל דהא דאין ע"א נאמן הוא גזירת הכתוב. וצ"ע.

אך עכ"פ חזינן דפלוגתא זו היא מחלו' ראשונים, דהקצוה"ח שהובא כעת, הוכיח מהרמב"ן דהוא "גזירת מלך". ובספר החינוך⁴ כתב דחד "לא דייק". ואכ"מ.

1.. גיטין י: ד"ה "אי לאו".

2.. קצוה"ח סי' ל' ס"ק ט' ד"ה "והנראה".

3.. נתיב"מ סי' ל"א (ס"ק ט, ד"ה "ולפענ"ד").

4.. ספר החינוך מצוה רס"ו.

ז.

עפ"ז יבאר סברות המחלוקת בין רש"י לתוס'

ולפ"ז נראה לבאר סברות המחלוקת בין רש"י לתוס' אם הפסוק "ע"פ שני עדים" מדבר על כל התורה כולה עד שיהי' פסוק מפורש המאמין לע"א (תוס'), או שהפסוק מדבר רק על ממונות, ולאיסורין מלכתחילה אין צורך בפסוק כדי שנדע שע"א נאמן (רש"י).

די"ל להתוס' למדו דזה שהצריכה התורה ב' עדים, הוא משום סברא דחד חשוד לשקר, ולכן מובן דאחרי שגילתה לנו התורה סברא זו, לכן בכל מקום נאמר דחד חשוד לשקר, עד שיהי' פסוק האומר שאחד נאמן. ולכן אם לא הי' לנו פסוק מנדה שרואים שנאמנת, היינו מצריכים גם באיסורין ב' עדים.

משא"כ רש"י למד דגם אחרי שהתורה הצריכה ב' עדים, אין לנו שום סברא לזה, אלא דזו גזירת מלך, ולכן אין לך בו אלא חידושו, וא"א ללמוד ממנו על איסורין, ואין צריך פסוק כדי שנדע שבאיסורין ע"א נאמן¹.

1.. ומכל זה מובן דבב' עדים לכו"ע לא חיישינן למשקר, ופולגתם היא רק אי ע"א חשוד למשקר, או שלא חשוד ובכ"ז גזרה התורה שלא יהא נאמן. אך הגה הר"מ ז"ל (פרק ז' מהל' יסודי התורה הל' ח') כתב "כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר", ומובן דס"ל דגם בב' עדים חיישינן למשקר רק שגזירת הכתוב שיהיו נאמנים.

והנה אם הר"מ ז"ל הי' לומד כשיטת התוס' דילפינן מפסוק דע"א נאמן הי' אפ"ל דכשם שגזרה התורה בממונות וכו' דרק ב' נאמנים, כך גזרה דבאיסורין ע"א יהי' נאמן. אבל הר"מ ז"ל בבארו החילוק דבאיסורין ע"א נאמן, ובממונות לא, כתב (פי"א מהל' עדות ה"ח): "לפי שאימת האיסורין על הרשעים ואין אימת הממון עליהם". ולא הביא פסוק ואפ"ל דכוונתו דכיון שבאיסורין ישנה אימת הרשעים, פשיטא דע"א נאמן, משא"כ בממונות, עריות (דילפינן ממון) ונפשות, דשם אין אימא לרשעים, לכן לא צריך להאמין אפי' לא לב', ולכן צריך גזירת הכתוב כדי שנדע שב' נאמנים.

ואפ"ל דגם לסברת הר"מ כשב' עדים מעידים אנו מאמינים שמדברים אמת (וכשע"א מעיד על ממונות בזה נחלקו הקצוה"ח והנתייה"מ), ומה שכותב שזה גזירת הכתוב כוונתו לזה שתמיד מאמינים לב' עדים, למרות שיש מקומות שאין מסתבר להאמין להם, ובכ"ז אמרה התורה דנאמין להם.

וגם לפי מה שכתבתי בקובצים הקודמים שיצאו לאור בישיבתנו הק' דלר"מ ז"ל ב' עדים המעידים הוא דין, ולא בירור, י"ל דאי"ז סותר, כיון דב' עדים הוו דין, כיון דגם במקום שאין סברא להאמין להם אנו מאמינים, אך במקום

[אך יש לדחות, דגם לרש"י י"ל דעדים הוו סברא, דחד חשוד לשקר, אלא דסברא זו שייכא רק בממונות, ולא באיסורים].

ח.

יבאר דאזלי לשי' בב' הפלוגתות

ואם כנים הדברים דס"ל לתוס' דהא דע"א אינו נאמן בממונות, הוה סברא דחד חשוד לשקר, ולכן בעינן פסוק המלמדנו דבאיסורין ע"א נאמן, י"ל דגם לאחר הפסוק, אכתי אי"ז נאמנות גמורה, אלא דהתורה גזרה דהגם דחיישינן דמשקר, אזלי' בתר פיו.

ולפ"ז י"ל דאזלי לשי' הכא, דע"א אינו נאמנות גמורה ושפיר הקשו "דא"כ מאי משני ע"א נאמן באיסורין", הא הכא איירי בעריות.

ט.

יבאר השקו"ט בדברי התוס'

והנה איתא במשנה ריש פרק המקנה': "המקנא לאשתו רבי אליעזר אומר מקנא לה על פי שנים ומשקה על פי עד אחד או ע"פ עצמו רבי יהושע אומר מקנא לה על פי שנים ומשקה ע"פ שנים". ובגמ' שם: "עד כאן לא פליגי אלא בקינוי וסתירה אבל בטומאה עד אחד מהימן".

והקשו התוס': "תימה אדרבה איכא למימר איפכא אבל בטומאה בעינן בי תרי ומשום דאוסרתה איסור עולם".

ותירצו: "דעדיפא ליה טומאה מקינוי וסתירה אף על גב דאוסרתה איסור עולם משום דרגלים לדבר".

וצריך להבין החילוק בין ההו"א דבתוס', דהטעם דאוסרתו איסור עולם גובר על

שיש סברא להאמין הוו בירור. ודו"ק.

1.. סוטה ב. ואילך.

הרגלים, לבין מסקנת התוס', דהרגלים גוברות על הא דאוסרתו איסור עולם.

ונראה לומר ע"פ חקירת הגר"י ענגיל דלעיל. דבהו"א למדו התוס', דהא דע"א נאמן במקומות שבהם האמינתו תורה, אינו בירור גמור דכך הוא, אלא ראי' קלושה, ועכ"ז גזרה התורה דנאמן לו. ולכן כיון דאוסרתו איסור עולם, כאן הי' יותר סברא דלא נאמן לו.

משא"כ במסקנת התוס', הא דע"א נאמן, הוי בירור גמור, דבמקומות אלו גזרה התורה דיהי' נאמן, ולכן כיון דאיכא רגלים לדבר, הרי פשיטא דמסתבר טפי להאמינו. הגם דאוסרתו איסור עולם, כיון דהע"א נאמן לומר דכך הוה, ובפרט דאיכא רגלים לדבר. ודו"ק.

בגדר קידוש בליל הסדר (גליון)

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' ב"ץ
תלמיד בישיבה

בשיחת ליל ב' דחג הפסח ה'תשכ"ה מבאר כ"ק אדמו"ר חידוש בגדרה של מצות קידוש בליל הסדר, ומסביר שאין קידוש לילה זה חלק מתקנת חכמים לקדש בכל יו"ט ורק שהוסיפו שהוא ג"כ א' מהד' כוסות ומשום הכי א"א לקדש מבעוד יום, אלא שחכמים עקרו דין קידוש שבכל שויו"ט וקבעו דין חדש של קידוש דפסח. וראי' לדבר מהא דבליל הסדר אסור לקדש בהזמן דתוספת יו"ט אפי' כשמקדש (בשעת הדחק) על הפת, דאת"ל דקידוש בליל הפסח הוא מדין קידוש דכל יו"ט (וזה שאסור לקדש מבעוד יום הוא מצד זה שהוא ראשון לד' כוסות) א"כ כשאינו מקיים בקידוש מצות ד' כוסות, כגון שמקדש בפת, הי' יכול לקדש מבעוד יום.

ובגליון הקודם האריך הת' מ.י.ט. שיחי', וביאר שהחילוק בין קידוש לילה זה לשאר

לילות יו"ט ושבת הוא שבכל יו"ט הקידוש שייך לקדושת יו"ט ואילו בלילה זה שייך לקדושת ליל הסדר, ולכן אסור לקדש מבעי"ו כיון שלמרות שבזמן תוספת יו"ט יש קדושת יו"ט הרי אין בה את קדושת ליל הסדר. והקשה דלפי זה אינו מובן הא דיש דין תשלומין למי שלא קידש בלילי הפסח לקדש ביום, והסיק דע"כ צ"ל שחכמים עקרו דין קידוש היום דיו"ט ותיקנו גדר חדש - קידוש שיש בו משניהם - הן קידוש על מעשה לילה זה והן קידוש היום על היו"ט, ע"ש מה שהאריך בזה.

ולפענ"ד נראה דאין זה כוונת רבינו, ונראה לבאר זה באופן אחר, ובהקדם:

בלקו"ש ח"א (ע' 20-21) מבאר רבינו מה שאדה"ז בשו"ע שלו (סי' תעב סי"ד) שינה בהסדר דד' לשונות של גאולה מכפי שהם בפסוק. ומבאר שהי' אפ"ל דבד' כוסות יש עוד ענין חוץ מזה שהם זכר לגאולה וחירות שהרי "צריך" לשנות הד' כוסות על הסדר. . והיינו לפי שכל כוס תקנו על דבר מיוחד", וזה בא אדה"ז לשלול בזה שמשנה מסדר הפסוק בכדי לבאר שכל כוס וענינו המיוחד קשור עם גאולה וחירות, והיינו שכוס ראשון אומר עליו קידוש היום ובקידוש אומר זכר ליציאת מצרים שהוא כנגד והוצאתי וכו', עיי"ש.

ועפ"ז מובן הכונה בשיחה הנ"ל - שעקרו דין קידוש שבכל יו"ט וקבעו דין חדש של קידוש דפסח - שקידוש בליל הסדר הינו אך ורק זכר לגאולה וחירות - כנגד והוצאתי. בסגנון אחר, שהכוס והקידוש שניהם מהווים חלק מזכירת יציאת מצרים - והוצאתי - שבלילה זה ולכן ענין זה צ"ל דוקא בעיקר היו"ט ולא בתוספת יו"ט, משא"כ בשבת ויו"ט ענינו הוא להזכיר מעלת היום.

ובמה שהקשה הת' הנ"ל מדין תשלומין למי שלא קידש בליל הפסח, כמש"כ בשו"ע סי' קע"א סעיף ט"ז: "אע"פ שמצווה מן המובחר לקדש סמוך לכניסת השבת מ"מ נמשך עיקר מצותו כל הלילה ואם שכח או עבר ולא קידש יש לו תשלומין למחר כל היום", נראה שאינו קשה ואדרבה ראייה לדברי כ"ק אדמו"ר שהרי דינו של תשלומין בליל פסח אינו כמו בכל שבת כדלהלן.

דהנה כתב הרמב"ם (הל' שבת פכ"ט ה"ד) "עיקר הקידוש בלילה, אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד מקדש והולך כל היום כולו ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר ומבדיל והולך עד יום שלישי".

ומסגנון דברי הרמב"ם שכלל הדין דמי שלא קידש בזמנו והדין דמי שלא הבדיל בזמנו בהלכה ובהמשך אחד, מדייק כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חל"א ע' 104-103) שס"ל להרמב"ם שגם בהבדלה אין זה רק בגדר תשלומין אלא שגם ימים אלו זמנו הם (ורק שעיקר ההבדלה הוא בליל מוצ"ש, וכמו קידוש שזמנה כל השבת ורק שעיקר הקידוש הוא בלילה).

ובהערה 42 שם מציין לשד"ח¹ שחילק בדין תשלומין להבדלה בין יום א' ליום ב' וג', דביום א' זמנו הוא ולכן יש תשלומין אפילו למזיד אבל ימי ב' וג' תשלומין נינהו ויכול להשלימו רק במקרה ששגג קודם לכן. וממשיך שם "אבל מזה שאדה"ז בשו"ע או"ח סרצ"ט ס"ח כתב דכולהו חד דינא להו משמע דס"ל בדברי הרמב"ם וכולם בכלל זמן הבדלה". והיינו דמזה שאדה"ז ס"ל דגם בהזיד ולא הבדיל מבדיל והולך עד יום ג' מוכח דס"ל דכולם זמנה נינהו.

נמצא שלדעת אדה"ז ההבדל בדין אם תשלומין הוא מפני שהוא זמנו, או תשלומין להחיוב שהיה עליו קודם הוא. שאם הוא זמנו יכול להשלים בין בשוגג בין במזיד, ואם הוא תשלומין להחיוב שהיה עליו מקודם, אז הוא יכול להשלים רק בשוגג ולא במזיד.

ולכן גם בהל' שבת (סי' רעא סט"ז) כותב אדה"ז, "ואם שכח או עבר ולא קידש בלילה יש לו תשלומין למחר כל היום ויאמר כל הקידוש של לילה מלבד פרשת ויכולו שאינו ענין לאמרה ביום לפי שבלילה היתה גמר מלאכתו של הקב"ה, עכ"ל. והיינו דכיון דכל היום זמנו הוא כנ"ל לכן יש לו תשלומין גם אם הזיד ולא קידש בלילה.

ולאחר כל זה נראה לבאר, דהנה בסי' תעג (ס"ג) כותב אדה"ז, "אם שכח לקדש בלילה יש לו תשלומין למחר כמו בקידוש של שבת דהיינו שלמחר ביום יברך בורא פרי הגפן ואח"כ יברך ברכת הקידוש אשר בחר בנו כו' אבל מי ששכח לומר ההגדה אין לו תשלומין

1. אסיפת דינים, מערכת ה אות טו, עמוד תתקפח, ב. ואילך.

ביום שנאמר בעבור זה וגו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך לשם חובה דהיינו בלילה הראשון אבל מכאן ואילך אכילת מצה היא רשות".

וי"ל שאדה"ז דייק בלשונו הזהב וכתב רק "אם שכח" ולא "או עבר" כמ"ש בהל' שבת¹, והיינו שמזה נפק"מ ברורה בין שבת לפסח, שאם הזיד - בשבת יכול להשלים, משא"כ בפסח, נמצא לפי הנ"ל ששונה קידוש בליל הפסח מכל שאר ימות השנה ואין זמנו אלא בלילה, ולכן אין דין תשלומין דפסח דומה לתשלום קידוש דשבת, כיון שבשבת גם בזמן התשלומין ה"ז זמנו, אבל בליל הסדר אין התשלומין מדין זמנו, כ"א שחכמים תקנו דין תשלומין (ולא זמנו) לקידוש דפסח שהוא דרך חירות - "והוצאתי".

וממשיך בלשונו הזהב וכותב "כמו בקידוש של שבת דהיינו שלמחר ביום יברך בורא פרי הגפן ואח"כ יברך ברכת הקידוש אשר בחר בנו כו' אבל מי ששכח לומר ההגדה אין לו תשלומין ביום שנאמר בעבור זה וגו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך לשם חובה דהיינו בלילה הראשון אבל מכאן ואילך אכילת מצה היא רשות".

וע"פ זה יומתק לשון אדה"ז שכותב 'דהיינו', ולא כמו שכותב בהלכות שבת שאינו כותב 'דהיינו'. וגם ע"פ הנ"ל שכל שבת ויו"ט בקידוש ענינו זכירת שבח וקידוש, משא"כ בפסח שאינו זכירת שבח וקידוש אלא הוא זכר ליציאת מצרים, יובן למה בהלכות דיני קידוש של שבת כותב 'אע"פ' וכו', משום שהקידוש לשבח בשבת ויו"ט, א"כ עיקר ענינו הוא בכניסתו. משא"כ בפסח אדה"ז אינו כותב 'אע"פ' וכו' משום שבקידוש אינו לשבח היו"ט, אלא זכירת יציאת מצרים שענינו הוא כל הלילה ואין הבדל בין תחילה כניסתו לכל הלילה (וזה שמצוה למהר ולהתחיל הסדר, הוא ענין בפני עצמו בשביל התינוקות).

וי"ל דכונתו לשלול דלא תימא דכמו שיש תשלומין לקידוש ה"ה דיש תשלומין להגדה וכפי שאכן כותב העולת שבת (אינו תח"י - הו"ד בח"י סק"א), ולכן כותב כמו בשבת היינו דכמו בשבת אינו אומר פרשת ויכולו ביום שאינו ענין לכאן הרי הוא הדין

1. ודרכו של אדה"ז לא לסמוך על מה שכתוב לעיל (לקו"ש חלק טו עמוד 373, חלק לב עמוד 206).

והוא הטעם דאין תשלומין למי ששכח לומר ההגדה בלילה דאין ההגדה ענין ליום. וע"פ הנ"ל לא רק שאינו קושיא כ"א ראייה לדברי רבינו. ואם קשה למה תקנו תשלומין רק על הכוס ולא על הגדה, כבר כתב ה'שדי חמד' ש"לא מצינו שאמרו חכמים דין תשלומין, אין לנו לומר מדעתנו דהיכא דתקון תקון דהיכא דלא אשכחן דתקון רבנן בהדיא לא אמרינן מסברא דיש דין תשלומין".

והכל על מקומו יבא בשלום.

"דברים בטלים" (בדעת הרמב"ם)

הרב מרדכי מנשה לאופר שליט"א

שליח כ"ק אדמו"ר ורב רובע י"א אשדוד

ב'התועדויות תשמ"ב'¹ אומר כ"ק אדמו"ר: כאשר הדברים נשארים בעולם הדיבור, ואינם פועלים פעולתם בנוגע למעשה בפועל, הרי זה נחשב ל"דברים בטלים". עכ"ל.^ק

ב"דברים בטלים" - נאמר באותה שיחה - אין הכוונה לדברים אסורים וכו', דהרי בפירוש המשניות מונה הרמב"ם את סוגי הדיבור שאינו רצוי, דיבורים אסורים, דיבורים מאוסים וכו' ב, ואינו מונה ביניהם את הענין ד"דברים בטלים" - עד כאן בנוגע לענייננו.

בהשקפה ראשונה נדרש הסבר:

1. כרך א' עמוד 490.

הרי בפירוש המשניות¹ איתא: "החלק השלישי - הוא הדיבור הנמאס אשר אין בו תועלת לאדם בנפשו לא זכות ולא חובה במה שאירע ובמה שהיה... ואלו קוראים אותם החכמים שיחה בטלה, והחסידים השתדלו בעצמם להניח זה החלק מן הדיבור... ונאמר על רב שלא שח שיחה בטלה מימיו..."

בהכרח שכוונת כ"ק אדמו"ר היא אדרבה להיפך: בעוד שהרמב"ם מדבר על "מה שאירע ומה שהיה..." הנה חידושו של כ"ק אדמו"ר שגם כשמדובר בענינים דמכאן ולהבא - כלומר, ששייכים למעשה בפועל, הנה אם אין בכוונת השומעים לבצע זאת (ואכן "מבצעים" זאת) למעשה בפועל - הרי זה בגדר "דברים בטלים" ייחשב.

אמנם, לכאורה, גם הענין הזה דשלילת דברים בטלים נכלל בדברי הרמב"ם - ראה שם ב: "החלק החמישי - והוא המותר, והוא הדיבור במה שמיוחד לבני אדם... אין אהבה בו ולא מיאוס... אם ירצה - ידבר בו מה שירצה, ואם ירצה - לא ידבר, ובזה החלק ישובת האדם כשימעט הדברים". וממשיך שגם "המצוה בו" (החלק הראשון - קריאת התורה ולימודה) ו"האהוב" (החלק הרביעי - הדיבור בשבח המעלות השכליות או המידות)... צריך להזהר משני דברים, (א) שיהיו מעשיו מסכימים לדבריו... "נאים הדברים כשהן יוצאין מפי עושיהן"... "ולא המדרש עיקר אלא המעשה". (ב) הקיצור: "ושישתדל להרבות הענינים במעט דברים..."

כלומר: האדם נדרש שהדברים - שאותם לומד או מדבר בדברי תורה - ירדו למעשה בפועל, וימעט בדיבורים וכו'.

וא"כ דברי הרמב"ם מתאימים לתוכן הפתגם והענין דשלילת "דברים בטלים" - שאינם פועלים פעולתם ב"מעשה בפועל". שלפי זה צריך ביאור (קצת) הנאמר בשיחה שאין הרמב"ם מונה את הענין ד"דברים בטלים".

ויש לומר (בדוחק עכ"פ) שהכוונה בשיחה (שהיא בלתי מוגהת) שהרמב"ם לא מנה במפורש "דברים בטלים" בתור ענין בפני עצמו. ועצ"ע.

1. מסכת אבות פרק א' משנה ט"ז.

* * *

ומדי דברי בו, אציין כי מקור הפתגם דשלילת "דברים בטלים" נזכר בכמה הזדמנויות בשם הרה"צ וכו' רמ"מ מקוצק¹.

פסיקה מתוך ספרי הפוסקים דווקא

הנ"ל

בלקוטי שיחות² הובא: "והרי פסק דין הלכה למעשה הוא דווקא בספרי הפוסקים... ואפילו לא בסוגיות חמורות שבש"ס..."

ומוסיף עליו בשיחה אחרת³: "לא זו הדרך להכריע פסק דין למעשה שנחלקו בו ראשונים ואחרונים - על ידי ראיות מש"ס, ששני המאן-דאמר לא אשתמיט להו".

החידוש בדברים אלו הוא על דברי המהר"ל מפראג ב'נתיבות עולם'⁴: "כי יותר ראוי ונכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד, ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת ולא יפסוק הדין לאמיתו שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו ו"אין לדיין רק מה שענינו רואות". והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חיבור אחד ולא ידע טעם הדבר כלל שהלך כמו עיוור

1. בשיחות עם אדמו"רים - ראה 'בצל החכמה' בסיום יחידות ה'לב שמחה' זצ"ל בשנת תשל"ח, ענין זה הובא בשו"ת 'ארץ צבי' - להרה"צ וכו' רא"צ פרומר הי"ד - אב"ד קאז'יגלוב, אה"ק תשל"ה ח"ב סימן כ"ה, ושם בשם הרה"צ וכו' ר"פ מקוריץ.

2. חלק ה' עמוד 149 הערה 51.

3. חלק ז' עמוד 306.

4. נתיב התורה פרק ט"ז.

בדרך".

[והנה דברי המהר"ל נסובו על הרמב"ם והטור, אבל גם אחרי חיבורו של הבית יוסף על הטור, וכן השולחן ערוך - עדיין היה חסר חיבור שיקיף "הלכות בטעמיהן", ובא לו בעל ה"לבושים" - שגם בו היה חסר הרבה, עד לאדמו"ר הזקן שבא להשלים את הדבר].

ומכל מקום, פוסק כ"ק אדמו"ר, שפסק דין הוא דווקא בפוסקים!

הערות ברשימת "כל ישראל"

הת' ישראל אריה ליב שי' לאופר
תלמיד בישיבה

א.

ברשימת כ"ק אדמו"ר "פרקי אבות, שב"ת"¹ מביא המשנה² "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר³ ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר". ומקשה דלכאורה סיום הפסוק "נצר מטעי מעשה ידי להתפאר" אינו שייך לכאן, ולא הול"ל להמשנה להעתיקו, כיוון שהראיה שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, היא מחלקו הראשון של הפסוק "ועמך כולם צדיקים" (שעם ישראל כולם צדיקים) "לעולם יירשו ארץ" (שיירשו את העוה"ב שנקרא 'ארץ'), ומדוע העתיקה המשנה גם את סיום הכתוב.

1. 'רשימות' חוברת מו עמוד 6 ואילך.

2. סנהדרין קד, ב.

3. ישעיה ס, כא.

ומתרץ שם - בהקדם קושיא נוספת. דלכאורה ביותר יקשה הא דכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שהרי השכר, שהוא חלק בעולם הבא, הוא במדריגה נעלית ביותר, ואפילו לגבי מקיימי תורה ומצוות שכר זה הוא באין-ערוך לגבי העבודה, ואיך ייתכן שזוכים לשכר זה.

לאחר מכן מבאר רבינו בהרשימה שיש בכללות ב' ענינים: א. עשיית יש מיש, והוא בדוגמא לדבר הנעשה ע"י אומן שהוא בסדר מסודר בכל הפרטים (לפי תוכנית האומן), אבל הוא ענין שבגבול וערך (להדבר שהיה קודם); ב. בריאת יש מאין, שדוגמתו בעוה"ז היא צמיחה שבאה מהזריעה באופן של אין-ערוך ומעין בלי-גבול, אבל אין הצמיחה מסודרת לפי רצון הזורע, כנראה ומובן,

וגם בתחיית המתים יש ב' ענינים אלו: א. "צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם" - בחינת מקיף שהוא בלי גבול; ב. "נהנין מזיו השכינה" - בחינת פנימיות, אבל מדוד ומוגבל. ושני סוגי שכר אלו הן בשביל שתי סוגי עבודה בעוה"ז: א. "בכל מאדך" - למעלה מהגבלה, מסירות נפש; ב. "בכל נפשך" - כוחות הנפש, אורות ככלים. עד כאן תוכן דברי רבינו בהרשימה (ע"פ פענוח חברי מערכת "אוצר החסידים").

לאחרי זה ממשיך רבינו וכותב, וזלה"ק: "ונמצאו ב' הענינים בבני, כי הם: נצר מטעי, נטיעת אילן שהוא באין ערוך ביותר לגבי הזריעה (לקו"ת דעוד). וע"ד מרז"ל¹ שיראת שמים אינה בידי שמים, ובסוכה² אף הק' תמה עמהם, ובב"מ³ נצחונו בני, וגם מעש"י שמקיימים כל דקדוקי התורה בדיוק". עכלה"ק.

והנה בהשאלה שמקדים רבינו, פירשו המפענחים באופן זה⁴: "ובהקדמה - דלכאורה ביותר יקשה הא דכל ישראל (אפילו קל שבקלים ועם הארץ שחסר אצלם בתומ"צ) יש להם חלק לעולם הבא, שהרי זהו ענין שבאין ערוך גם לעושי תומ"צ (אגה"ק סי' ח')

1. ברכות לג, ב.

2. נב, א.

3. נט, ב.

4. המודגש - דברי כ"ק אדמו"ר, והשאר דברי הקישור והפיענוח.

והנה לפי זה נמצא דלא תורצה כלל שאלה זו, שהרי זה שמביא בסיום הרשימה ש"נמצאו ב' הענינים בבנ"י" אינו מענה, לכאורה, בנוגע לקשב"ק וכו' - שהרי איזה ענין שבא"ע יש בהם לגבי פעולת הקב"ה.

ומעיון בתוכן הדברים שבאים כביאור לשאלה הנ"ל מוכח שהשאלה מתייחסת רק לסוג דעושי תומ"צ בבנ"י, שלגביהם זהו עניין שבאין ערוך¹; דלפי המוסבר בגוף הרשימה שמצינו גם באדם עבודה שתוכנה הוא באין ערוך ולמעלה מהגבלה ע"ד ובדוגמת הצמיחה שהיא באין ערוך ביחס לפעולת הזריעה, שכן הוא באדם (שבנ"י הם "נצר מטעי") שע"י נטיעתם נתווסף עילוי שבאין ערוך לגבי פעולת הקב"ה.

וזהו שמביא כו"כ דוגמאות לאופן עבודה זה: "בכל מאדך", למעלה מהגבלה, מסירת נפש²; יראת שמים (שאינה בידי שמים); מחז"ל³ "צדיקים נדמה להם יצר הרע כהר גבוה" וכו'. ונמצא שהעילוי דתחיית המתים נפעל ע"י עבודה דווקא, שהיא בדוגמת ומעין כנ"ל.

ב.

לאחרי שמבאר פרטי ב' הענינים דעשיית יש מאין ועשיית יש מיש בשכר דתחיית המתים (עטרותיהם בראשיהם, נהנין מזיו השכינה) מביא איך הוא בעבודת האדם: "והוא שכר בשביל: בכל מאדך - למעלה מהגבלה... ובשביל בכל נפשך - כוחות הנפש".

וממשיך שם: "ונמצאו ב' הענינים בבנ"י, כי הם: "נצר מטעי", נטיעת אילן שהוא באין ערוך ביותר לגבי הזריעה... וגם "מעשה ידי" שמקיימים כל דקדוקי התורה בדיוק".

1. ולכאורה מה שכתבו המפנחים שם דהשאלה מתייחסת גבי כל ישראל "אפילו קל שבקלים ועם הארץ שחסר אצלם בתומ"צ" (וכ"ש גבי עושי תומ"צ), הבינו זה מהלשון "שבאין ערוך גם לעושי תומ"צ", ואולי אפ"ל שכוונת כ"ק היא להקשות על כללות השכר דתחה"מ, אלא שמוסיף דזהו בא"ע גם לעוסקי תומ"צ והא גופא מה שבא לבאר, ככפנים. וצע"ק.

2. וזה ש"אפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה'" (תניא פ"ח) הרי"ז: (א) בכח; (ב) מצד עצם נקודת היהדות כמבואר בריבוי מקומות, ואי"ז דבר הנפעל ע"י עבודה (ועד שתיחשב "עילוי שבאין ערוך" לגבי מעשה הקב"ה).

3. (סוכה נב, א)

ומסדר הדברים נראה שכוונתו אינה לבאר טעם נתינת השכר (כפי שפענחו שם: ב' העניינים - "עטרותיהם בראשיהם" וגם "נהנין מזיו השכינה") שהרי עניין זה כבר הוסבר לפנ"ז, ולא בא רבינו אלא ליתן טעם ע"ז שמצינו בכללות העניין ב' אופנים (הן בנוגע לעבודה והן בנוגע לשכר) וזהו שממשיך ומבאר.

ויש להוסיף עוד בכהנ"ל. ועוד חזון למועד אי"ה.

פירושי רש"י עה"ב "לחם אלקיו" (אמור בא, יז-כא)

הת' משה לוי יצחק שי' לאופר
תלמיד בישיבה

א.

על הפסוק¹ "איש מזרעך לדורותם אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב לחם אלקיו", מעתיק רש"י בפירושו את המילים "לחם אלקיו" ומפרש: "מאכל אלקיו. כל סעודה קרויה לחם, כמו: "עבד לחם רב"².

כמה פסוקים לאחר מכן, על הפסוק³ "כל איש אשר בו מום מזרע אהרן הכהן לא יגש להקריב את אשי ה' מום בו את לחם אלקיו לא יגש להקריב", חוזר שוב רש"י ומעתיק את המילים "לחם אלקיו", ומפרש שוב "כל מאכל קרוי לחם".

וכבר הקשו מפרשי רש"י⁴ מה ראה רש"י לחזור שוב על הסברו בפסוק השני כאשר

1. אמור בא, יז.

2. דניאל ה, א.

3. אמור שם, כא.

4. רבי אליהו מזרחי (הרא"ם), מהר"ל מפראג בפירושו 'גור-אריה', 'שפתי חכמים', ועוד.

מהפסוק הראשון ברורה כוונתו.

ובלשונם¹: "מאחר שפירש זה למעלה בסמוך "לחם אלקיו - מאכל אלקיו, כל הסעודה קרויה לחם" מה טעם לכתבו פה שנית?"

ותירצו, שכוונת רש"י בפסוק הראשון היא ללמד על קרבנות התמיד שקרויין לחם (אם מפני שקריבין עמהם מנחות² ואם מפני שקרבים כליל ונקראים³ "לחמי לאשי"), משא"כ בשאר הקרבנות הוא אמינא דאין קרויין לחם, וקמ"ל רש"י בפירושו הב' ד"כל מאכל קרוי לחם".

ומקור פירושם הוא ב'תורת כהנים' פרשתנו⁴, דאיתא התם: "לא יקרב להקריב לחם אלקיו - אין לי אלא תמידים שהם קרויים לחם, שנאמר "את קרבני לחמי לאישי", ושאר כל הקרבנות מניין, ת"ל שוב "לחם" ע"כ.

אמנם ידועים דברי רש"י בפירושו על מטרת כתיבת פירושו לתורה⁵: "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא", וביאר רבינו נשיאנו בזה⁶, שרש"י כתב פירושו באופן פשוט המובן אפילו ל"בן חמש שנים", המתחיל ללמוד מקרא, כפסק המשנה⁷.

ולפ"ז צ"ע תירוץ המפרשים הנ"ל, שכן מחד גיסא בן החמש עדיין לא למד 'תורת כהנים', ומאידך, פירוש זה אפילו אינו רמוז בתורה ואף רש"י בפירושו אינו מזכיר אף מילה בקשר לסוגי קרבנות שונים.

1. לשון הרא"ם.

2. פי' הגר"א.

3. פנחס כח, ב.

4. פ"ג, ג.

5. בראשית ג, ח. ג, כד. ועוד.

6. ראה ספר 'כללי רש"י' (קה"ת תנש"א - לסבי הגה"ח הר"ר טוביה בלוי שליט"א) פ"א כלל 4, ושם נסמן, ובמקומות נוספים בספר זה.

7. אבות סוף פ"ה.

ב.

אשר לכן, נראה לומר פירוש נוסף בדברי רש"י, ובהקדים כו"כ תמיהות ודיוקים על דברי רש"י אלו.

בפירש"י הא' צריך ביאור: א. מדוע מצטט בד"ה את המלה "אלקיו", ומפרש "מאכל אלקיו", והלא לכאורה בא להסביר רק תיבת "לחם" ולא תיבת "אלקיו"? ב. קושיית ה'שפתי חכמים': מדוע רש"י מפרש רק פה את צמד המילים "לחם אלקיו" כאשר בפרק זה עצמו מופיעים לפני כן כמה וכמה פעמים צמד המילים הללו: "ולא יחללו שם אלקיהם כי את אשי ה' לחם אלקיהם הם מקריבים"¹, "וקדשתו כי את לחם אלקיו הוא מקריב"²? ג. בדרך כלל רש"י אינו נוהג להביא ראיות לדבריו מפסוקים ומאמרי חז"ל³, מדוע כאן בחר להביא פסוק כראיה לדבריו? ד. אם לרש"י יש צורך בהוכחה מפסוק, מדוע בחר דוקא פסוק זה, והרי בפירושים קודמים על המושג "לחם"⁴ הביא רש"י פסוקים נוספים לכך, כגון: "נשחיתה עץ בלחמו"⁵, "לשחוק עושים לחם"⁶? ה. גם כאשר רש"י כבר בוחר בפסוק זה, לכאורה היה לו להעתיק רק את המילים "עבד לחם" בכדי להראות מקום שמדובר בסעודה שנקראת לחם⁷, ומדוע הוסיף להעתיק את המילה "רב"⁸?

כן צריכים ביאור כמה שינויים בין דברי רש"י בפסוק הראשון לדבריו בפסוק השני: ו. בראשון הלשון היא "כל סעודה קרויה לחם" ובשני "כל מאכל קרוי לחם". ז. ועוד, שהרי

1. אמור שם, ו.

2. שם, ז.

3. ראה "כללי רש"י" פרק י' בתחלתו (עמ' 121), ושם נסמן.

4. ויצא לא, נד. ויקרא ג, יא.

5. ירמ' יא, ט.

6. קהלת י, יט.

7. ואין לומר שדוקא מהמילה "רב" מוכח שלא מדובר בלחם כפשוטו, כיון שגם כאשר כתוב "לחם רב" ניתן לפרש שזה לחם כפשוטו (והמשמעות היא: הרבה לחם, לחם גדול, וכיו"ב), וע"כ רק בא להראות מקום שכן"ל בפנים. (ההכרח שם לפרש שלא מדובר בלחם כפשוטו הוא כנראה מנבואת ישע"י - ראה רש"י עה"פ שם).

8. ראה "כללי רש"י" עמ' 122, ושם נסמן.

בפסוק הראשון גופא מקדים רש"י ומפרש "מאכל אלקיו" ולא סעודה. ח. בראשון מקדים פירוש: מאכל אלקיו. ובשני לא. ט. ועוד קשה, אם רש"י מפרש פעמיים את המילים, מדוע כאשר התורה חוזרת שוב ואומרת (בפסוק כב) "לחם אלקיו" אין רש"י מפרש דבר?

עד כאן הדיוקים והתמיהות בפירושי רש"י הנ"ל.

ג.

וליישב כל-זה נראה לומר: רש"י בפירוש הראשון לא בא כלל לפרש מה הפירוש "לחם אלקיו", כיוון שזאת יודע כבר בן החמש. ולכן רש"י לא פירש עד עתה את צמד-מילים אלו, כיוון שמשמעותם מובנת מאליה למביני לשון-הקודש (את"ל - מפני שרש"י פירש כבר את המושג "לחם אשה לה" בפרשת ויקרא¹).

רש"י בפירושו בא לענות על תמיהה כללית בקשר לצמד-מילים זה, והיא - סיבת תדירות הביטוי הזה בפרשתינו, כלומר: פשר הביטוי אכן מובן, אך מדוע דווקא בפרשה זו התורה מכנה את הקרבנות בשם זה דווקא, (בפרשתינו מופיע הביטוי חמשה (!) פעמים כאשר עד כה הוא אינו מופיע כלל - "קדשים יהיו לאלקיהם ולא יחללו שם אלקיהם כי את אשי ה' לחם אלקיהם הם מקריבים והיו קודש", "וקדשתו כי את לחם אלקיו הוא מקריב קדש יהיה לך וגו'", "איש מזרעך לדרתם אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב לחם אלקיו", "כל איש אשר בו מום מזרע אהרן הכהן לא יגש להקריב את אשי ה' מום בו את לחם אלקיו לא יגש להקריב", "לחם אלקיו מקדשי הקדשים ומן הקדשים יאכל"²), זוהי התמיהה אותה בא רש"י לפתור.

וכאן הבן שואל: א"כ, מדוע בחר רש"י לענות על שאלה זו בדיוק בפסוק הזה, והלא לכאורה היה לו לפרש זאת בפסוק הראשון או בפסוק האחרון?

התשובה לכך היא: ביאורו של רש"י לתמיהה על השימוש המוגבר של התורה בצמד-מילים זה, בא בקשר וכהקדמה לפירושו של רש"י על הפסוק הבא.

1. ג, יא.

2. אמור כא, כב.

ד.

ובהקדים: רצף הפסוקים כאן הוא: "וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל אהרן לאמר איש מזרעך לדורותם אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב לחם אלקיו. כי כל איש אשר בו מום לא יקרב איש עור או פסח או חרום או שרוע". על פסוק זה האחרון מעתיק רש"י את המילים "כי כל איש אשר בו מום לא יקרב" ומפרש: "אינו דין שיקרב כמו "הקריבהו נא לפחתך"¹". כלומר: רש"י מפרש את דברי הפסוק "כי כל איש אשר בו מום לא יקרב" כנתינת טעם והסברה², מדוע אסור לכהן בעל מום להקריב קרבנות בבית המקדש, ומפרש שהטעם הוא מפני שאין זה מתאים ומכובד שבעל מום מקריב להקב"ה, וכמו "הקריבהו נא לפחתך" שמדבר על קרבן בעל מום שאינו קרב מאותה סיבה, שכן אפילו אם תקריבהו לשר, לא ישעה אליך כלל.

בכך שרש"י מסביר את הביטוי לחם אלקיו בסמוך ובצמידות לפסוק זה ולפירושו, הוא מבאר בעצם את התמיהה המוזכרת. תשובתו של רש"י עליה היא שהתורה רצתה להדגיש את הסיבה לכל האיסור של כהן בעל מום, שהוא מכיון שהקרבנות הינן "לחם אלקיו" - "מאכל אלקיו", ומוסיף להדגיש שזהו כבוד וענין מכובד, כמו "כל סעודה קרויה לחם", שסעודה היא כינוי לארוחה מכובדת ומשביעה - "סעודה", וזוהי כוונת הכתוב באומרו "לחם אלקיו".

ורש"י אינו מסתפק בזאת, ומוסיף להביא הוכחה לכך, ומביא דוקא הפסוק "עבד לחם רב" דמיירי גבי סעודה של מלך, וכלשון הכתוב לפנ"ז "בלשאצר מלכא עבד לחם רב", וגם מלת "רב" שמדגישה גודל הסעודה ומכובדותה. וממילא זה בזיון למלך שהמגשים לסעודה יהיו בעלי מומים.

זוהי מטרתו של רש"י בפירוש הראשון, ולכן מצטט גם את המלה "אלקיו" כי זה מדגיש את הסיבה לכך - כיון שמדובר במלך מלכי המלכים הקב"ה.

1. מלאכי א, ח.

2. עיין בפירוש הרא"ם על פסוק יח.

ה.

אמנם כאשר בפסוק כא מוסיפה התורה ואומרת "כל איש אשר מום בו מזרע אהרן הכהן לא יגש להקריב את אשי ה' מום בו לחם אלקיו לא יגש להקריב", ומפרש רש"י: "כל איש אשר מום בו - לרבות שאר מומין". והיינו שבפסוק זה מוסיפה התורה שגם שאר מומים שלא נכתבו במפורש בתורה פוסלים, מתעוררת אצל בן החמש (למקרא) שאלה פשוטה:

בשלמא הטעם שהביא(ה התורה ו)רש"י לעיל שהוא מפני שאי"ז מכובד - טעם זה שייך רק כאשר מדובר במומים קשים וחמורים כמומים המפורשים בתורה, זה מובן שאי"ז מכובד כאשר לסעודתו המפוארת של המלך יגישו עבדים עם מומים קשים כל כך.

אבל כאשר התורה מוסיפה שכל שאר מומים ג"כ אסורים, ובהם ישנם מומים שאינם חמורים כל כך, ואינם פוגמים ונראים לעין כל¹, א"כ מהי הסיבה שגם את אלו אוסרת התורה, הלא בהם לא שייך כל כך לכאורה, הטעם דלעיל?

ולכן מוסיף רש"י בסיומו של פסוק זה, מעתיק שוב את המילים "לחם אלקיו" ומפרש: "כל מאכל קרוי לחם", היינו לא רק "סעודה" (כבד"ה הקודם) שהיא דבר מכובד ומאד נעלה קרויה לחם וחשובה לפני המלך ולכן אין ראוי שישמשו בה בעלי מומים, אלא גם כל מאכל שיהיה ולו קטן ביותר, קרוי לפני המלך בשם "לחם" על שם החשיבות, ולפני המלך הכל צריך להיות חשוב, וכל פרט צ"ל הכי מכובד, ובזה מתרץ בדרך ממילא מדוע גם שאר מומים אסורים כיון שלפני המלך הכל צריך להיות מכובד בשיא השלימות².

אמנם בפעם השלישית אין צורך כלל לפרש שוב פירוש כלשהוא כיון שאין כאן כל הוספה בתורה המחייבת תירוצן בפשוטו של מקרא.

1. וכן איסור הקרבה במום עובר המפורש גם הוא בפירוש רש"י על פסוק זה - ראה 'משכיל לדוד' כאן.

2. כעת, לאחר פירושו השני של רש"י נראה כי רש"י בפירושו השני בא רק למנוע טעות בפירושו הראשון, ובאמת גם בפירושו הראשון כוונתו לדבריו בפירוש השני, אלא שהוצרך שם להשתמש במלה "סעודה" כמשנת"ל בפנים.

בענין הנהגת רבותינו נשיאינו (גליון)

הרב יהושע מונדשיין שליט"א
ירושלים עיה"ק

במה שהביאו בגליון ב (רל) לענין פרטי ההנהגה במשיכת האוון אחר העיטוש, יש להעיר בכמה דברים:

[א] מ"ש בשם הגה"ח ר"א לנדא – יבלחט"א – בשם אביו הגה"ח ר"י ע"ה, בשם כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע למשוך בשתי אזניו וכו'.

הנה ברשימותיי משנת תשכ"ז מצאתי בשם הגר"א שי' לנדא, שהמשיכה היתה רק באוון אחת, וכשהראה לו אדנ"ע את אופן המשיכה עמד הגר"י משמאלו של הרבי, וכפי הנראה משך הרבי באוון שמאלו, אא"כ סובב הרבי את ראשו ביותר לכיוון שמאלו (גם אני שמעתי ככל הנ"ל, כעבור כמה שנים, מהגר"י לנדא עצמו, שגם נטה לומר שהרבי הראה זאת באזנו השמאלית).

ואם נהג הגר"י למשוך בשתי אזניו, הרי שהיה זה רק מצד הספק.

[ב] מ"ש בשם הרה"ח ר"ש חאסקינד ע"ה בשם כ"ק אדמו"ר בשם כ"ק מו"ח אדמו"ר, הנה ברשימותי הנ"ל כתבתי את ששמעתי ממנו בעצמי, שההוראה היתה לאחוז בחלקה העליון של האוון (ולא זכר אם אוון ימין ביד ימין או אוון שמאל ביד שמאל). ולא אמר מאומה על שהרבי הורה לו גם לומר הפסוק לישועתך וגו'. וקרוב לומר שלא היה שותק מזה אילו כך הורה לו הרבי.

[ג] ומה שהביאו ממה שכתבתי בעתון כפ"ח גל' 1028 (מרשימותיי) שהרבי התעטש בהתועדות – לא דייקו. לא היה זה בהתועדות אלא בש"פ קדושים (מברכים חודש אייר) תשכ"ז, בשעת אמירת התהלים שלפני התפילה, ובתפילת המנחה ב"ג אייר של אותה שנה, ושוב ביום חמישי י"ד סיון תשכ"ז, אחרי שהרבי עלה לתורה וסיים את אמירת

הברכה האחרונה.

אך מהרה"ח ר' יקותיאל פרקש שמעתי, שבעצמו ראה (בחדש סיון של אחת השנים שבין תשמ"ט לתשנ"א, בשעה שהרבי לא היה עטוף בטלית, אולי בקבלת שבת) כיצד הרבי התעטש – כשהיה שעון על הסטענדער וראשו כפוף – ואז, מבלי להרים את ידיו לאזניו כופף ראשו מעט לצד אחד ומשך קלות בתנוך האוזן, וקרוב לוודאי שעשה כן בשתי אזניו.

[ד] לענין אי-אמירת הפס' לישועתך וגו', כ"כ גם בכף החיים סי' קע אות ג. אבל בס' השל"ה (דף סה, א) כתב, שמנהג יפה לומר בעיטוש לישועתך קויתי ה'.

ישראל מתקשרין באורייתא (גליון)

הת' בניהו ש"י מזרחי
מכון סמיכה רחובות

בגליון א' דשנה זו – קובץ הערות התמימים ואנ"ש שיו"ל ע"י תות"ל 770, הבאתי השאלה הידועה בתניא פ"ה, על דברי אדה"ז "והוא יחוד נפלא וכו'", דלכאורה בכל שכל יש יחוד הזה. והביאור הידוע (משיחת ליל נר ה' דחנוכה תשי"ז) דבשאר שכל, הנה הדבר עצמו נשאר חוץ להאדם והיחוד הוא רק עם השכל וההבנה שבו; משא"כ בתורה הרי מתייחד עם הדבר עצמו – חכמתו ית', שהוא וחכמתו א'. והעירותי, דלכאורה ביאור זה צריך לביאור נוסף, כי עדיין – עם השכל של אותו דבר יש יחוד כמו בתורה, ובמה היחוד דתורה נעלה שמעלה זו אינה בשום דבר אחר.

והוסבר שהחידוש ביחוד דתורה הוא, שהשכל דתורה והאדם הם ב' דברים שאינם בערך זל"ז. ולכן בשאר שכל, הנה כשמשכיל הדבר, הרי הוא כלי לשכל זה בפנימיות.

והסיבה – כי בעצם, השכל לא נעלה ממנו באין ערוך אלא רק קצת למעלה מעליו (גם קודם שהשיגו), ולכן כשמשכילו נעשה זיכוך בכלי שכלו ומתאחד עם השכל. משא"כ בתורה, הנה כיון שבעצם היא חכמה נעלית באין ערוך לגמרי משכל האדם, הרי גם לאחר שמשיגה, האדם והתורה נשארים ב' דברים (בהכרח, שהרי האדם עדיין נשאר בגבולו, וגם התורה נשארה בעצם בל"ג), וזה שאעפ"כ ה"ה מאוחדים – זהו "יחוד נפלא" כו', עיי"ש שהוא מדויק בדברי אדה"ז.

ועכשיו ראיתי שזהו לכאורה כוונתו בהמשך תער"ב (אות קע"ה), וזלה"ק: דהנה ידוע מאה"ז [מאמר הזוהר] תלת קשרין מתקשרין דא בדא קוב"ה אורייתא וישאל, והנה התקשרות שייך בשני דברים שהם מובדלים זמ"ז דאם הם דבר אחד אינו שייך התקשרות . . וזהו שישראל מתקשרין באורייתא, דהנה הנשמה כמו שירדה לבי"ע ה"ה יש ומציאות דבר . . והתורה היא חכמה אלוקית חכמתו ורצונו ית' כו', ומ"מ הרי בשעת עסקו בתורה . . כחות נפשו מתאחדים ומתכללים באותה דבר הלכה שעוסק בה, וכמ"ש בשס"ב ח"א פ"ה שבעסק התורה נעשה מוקף ומקיף . . והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמי' להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופינה כו' . . וה"ז כמו שצוררין דבר בדבר וקושרין אותן יחד עד שמתאחדין כו'. עכ"ל.

ולכאורה משמע שההפלאה היא בכך, שיש כאן ב' דברים ואעפ"כ הם מתאחדים ממש.

בכפל ד' אחי האב' ו'בני אחות- אחיות'

הת' מנחם מענדל ש"י מן
תלמיד בישיבה

א.

תנינן בריש פרק "יש נוחלין" יש נוחלין ומנחילין, ויש נוחלין ולא מנחילין, מנחילין ולא נוחלין, לא נוחלין ולא מנחילין. ואלו נוחלין ומנחילין: האב את הבנים והבנים את האב והאחין מן האב, נוחלין ומנחילין. האיש את אמו והאיש את אשתו ובני אחיות, נוחלין ולא מנחילין. האשה את בניה והאשה את בעלה ואחי האם, מנחילין ולא נוחלין. והאחין מן האם לא נוחלין ולא מנחילין.

תוד"ה "האב את הבנים והבנים את האב" מקשה: תימה האב את הבנים היינו הבנים את האב, שאם האב נוחל את בנו א"כ בנו נוחלו. ומתוך ר"י: דאיתר למידק מיניה בנים ולא בנות... וכן משמע בגמ' [ק"י ע"א] דקאמר הבנים את האב מנלן, אמר קרא "ובן אין לו" הא יש לו בן, בן קודם לבת. משמע דמתניתין לאקדומי בן לבת איצטריך. אבל מרישא דקתני האב את הבנים ליכא למידק הכי דהאב מנחיל בנים ולא בנות דהא לא מייתר. ומקשה תוס': וא"ת דקתני בני אחיות, ודייק בגמ' עלה [קט"ו ע"א] ולא בנות אחיות אע"ג דלא מייתר [דמשמע דדרשינן בני ולא בנות אחיות אף "ללא צריכותא"]. עד כאן קושייתו.

ובמהרש"א שם הקשה וז"ל: קצת קשה דאימא כיון דבני אחות ואחי האם חדא מכלל חברתא אתמר כדלקמן [ק"י ד ע"ב] אית ליה לתלמודא, דלאו אגב גררא אתמר כפי' רשב"ם לקמן¹. [שם ד"ה "אף האשה את בנה"]. אלא דכולא משנה דצריכא, ואיתר ליה

1. דא"ג. נראה דכוונת המהרש"א היא דכיון דבני אחות ואחי האם זה היינו תך ואעפ"כ כתיבי, אית לן למידק מיניה דמאי דכתיב בני אחות היינו ולא בנות אחות. ולא כפי' הרשב"ם שם ד"ה "אף האשה את בנה", דפי' דזה שכתב גם בני אחות וגם אחי האם אע"ג דלא צריכא, היינו אגב גררא דכפל את האיש את אמו והאשה את בניה, וכן האיש את אשתו והאשה את בעלה דצריכי [כמובא בגמ' שם] כפל גם את בני אחות ואחי האם. (ולא למידק מיניה בני

הרישא דבני אחות לדייק ולא בנות אחות]וא"כ משמע ש"יש צריכותא" לגמ' בדף קט"ו לדייק בני אחיות ולא בנות אחיות אחיות].

ומתרץ המהרש"א: דכל היכא דאייתר לן חדא בבא לא אמרינן דהרישא אייתר לדיוקא אלא הסיפא אייתר. והכא מסיפא דאחי האם ליכא לדיוקא ולא בנות וק"ל.

וממשיך המהרש"א ושוב מצאתי בחידושי הרמב"ן שמתרץ קושיית התוס' כמו שכתבתי וע"ש.

ב.

לכאורה אפ"ל בשאלת התוס' מהגמ' בדף קט"ו ע"א, דזה שלא מתרץ כרמב"ן וכקושיית המהרש"א, הינו משום דלא סבר כשיטתם וכדלקמן:

יובן בהקדים: א. מה שכתב הרשב"ם על המשנה בד"ה "ולא מנחילין", דמביא שתי גרסאות בדברי המשנה "בני אחיות". א. "בני אחיות", דהיינו שהבן יורש את אחות אמו. ב. "בני אחות" דהיינו שהבן יורש את אח אמו.

וממשיך שם הרשב"ם וז"ל: וזה נראה בעיני, משום דקתני סיפא האשה את בנה והאשה את בעלה ואחי האם, מנחילין ולא נוחלין. וכל הנך תלתא שמעינן להו מהנך תלת דהך בבא דנוחלין ולא מנחילין, כדאמרינן בגמ' [ק"ד ע"ב], דהיינו הך דקפריך בגמ' [שם] דאחי האם היינו דבני אחות, והלכך גרסינן בני אחות דהיינו דאחי האם מנחילין את בן אחותם ולא נוחלין.

וממשיך הרשב"ם:

ואי נמי גרסינן "בני אחיות", איכא לפירושי בבני אחות, כלומר 'בני אחיותיו של אדם'

אחות ולא בנות אחות). ובהגהות והערות מהדורת עוז והדר על המהרש"א שם מציין: דכוונת המהרש"א היא לפי הרשב"ם שם ד"ה "האשה את בנה למה לי" (ולא לד"ה "אף האשה את בנה") ונראה דלא פסקו בדברי המהרש"א במילים "אית ליה לתלמודא דלאו אגב גררא אתמר כפי' הרשב"ם לקמן" דלפי זה משמע דכוונת המהרש"א היא לפרש כדברי הרשב"ם ד'לאו אגב גררא איתמר'. ואין נראה, דאדרבה הרשב"ם בד"ה "אף האשה את בנה" כתב דאגב גררא אתמר כדלעיל.

נוחלין אותו אבל לא מנחילין שהוא אינו יורשן. ומעיר הגהות הב"ח ע"ז: דלקמן דף קי"ד ע"ב פיר' בענין אחר [לכאורה נראה כוונתו למה שכתב הרשב"ם שם בד"ה "האשה את בנה למה לי" דמבאר שם המשנה גם לדעת הגירסא דבני אחיות, ומפרש שם דהיינו 'אח אמו'].
 .

ב. גמ' בדף קי"ד ע"ב: "האשה את בנה [והאשה את בעלה] וכו'" שואלת הגמ' הא תו למה לי, הא תנא ליה רישא האיש את אמו והאיש את אשתו. אמר ר' ששת הא קמ"ל דאשה את בנה דומיא דאשה את בעלה. מה אשה את בעלה אין הבעל יורש את אשתו בקבר, אף אשה את בנה אין הבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחין מן האב.

רשב"ם שם ד"ה "האשה את בנה למה לי" למיתנא מנחלת ולא נוחלת, היינו רישא דקתני האיש את אמו נוחל ולא מנחיל. והאשה את בעלה נמי דקתני מנחלת ולא נוחלת, היינו נמי רישא האיש את אשתו נוחל ולא מנחיל.

וממשיך שם הרשב"ם וכן אחי האם דקתני דמנחילין לנכדם [דהיינו] בני אחותם ולא נוחלין היינו נמי רישא דקתני בני אחות של איש נוחלין דודיהן ולא מנחילין. ולמאן דתני נמי במתניתין "בני אחיות" הך סיפא נמי היינו בני אחיות, דכי היכי דהאיש נוחל את דודתו ואינו מנחיל, הכי נמי נוחל את דודו ואינו מנחיל.

ג.

והנה יוצא מדברי הרשב"ם ששאלת הגמ' היא לא רק מהכפל דהאשה את בניה והאשה את בעלה וכו', והאיש את אמו והאיש את אשתו וכו' אלא גם מהכפל דאחי האם, ובני אחות וכו'. וכן משמע מדבריו דף ק"ח ע"א ד"ה "ולא מנחילין" בסופו דמוכיח שם דגרסינן בני אחות, מקושיית הגמ' כאן, דמקשה דדהנך תלת דרישא דסיפא היינו הך דסיפא דרישא, דמשמע דבני אחות היינו "אחי האם", דיותר משמע לפרש בני אחות דהיינו "אח אמו", מאשר בני אחיות דמשמע אחות האם.

ולכאורה בגירסת הגמ' שלפנינו לא מצינו בשאלת הגמ' הכפל דאחי האם ובני אחות. אך מדברי הרשב"ם משמע דגרס בשאלת הגמ' גם אחי האם [ובני אחות], וכן היא גירסת

רבינו גרשום דגרס בגמ' האשה את בנה והאשה את בעלה "ואחי האם" מנחילין ממונם, האשה לבעלה והאשה לבנה "ואחי האם" לבני אחותו אינם נוחלין את ממונם, וכו'.

ד.

והנה מדברי המהרש"א משמע שגרס בגמ' כגירסת הרשב"ם ששאלת הגמ' היא גם על הכפל דאחי האם ובני אחות. ולכן סבר כהוכחת הרשב"ם בד"ה "ולא מנחילין" שגורסים בני אחות, דלכן סבר דיש צריכותא במשנה כיון דבני אחות היינו אחי האם. ולכן הקשה על תוס' דאולי זה שהגמ' דייקא בני אחות ולא בנות אחות זה משום שיש פה צריכותא מיוחדת. וכן נראה דסבר הרמב"ן שם. אך מדברי תוס' ד"ה "האב את הבנים והבנים את האב" משמע דגרס בנות אחיות דהיינו "אחות" אמו, דזה לאו היינו ד"אחי" אמו, ולכן תוס' שאל שרואים שאין פה צריכותא מיוחדת ובכ"ז מדייקת הגמ' הגמ' בני אחיות ולא בנות אחיות [דמזה משמע שלא צריך לימוד מיוחד כדי לדייק בנים ולא בנות, ולפי דבריו לעיל משמע שצריך לימוד מיוחד כדי לדייק בנים ולא בנות].

ה.

ולפי זה מתורצת קושיית המהרש"א ששאל על דברי התוס', דלכאורה יש פה 'צריכותא' מיוחדת, ולכן הגמ' בדף קטו דייקה 'בני אחות' ולא 'בנות אחות', דזה שיש פה צריכותא מיוחדת זה רק לשיטתו דגרס 'בני אחות', דזה אכן משמע מהדין דאחי האם.

אך לשיטת התוס' דגרסי 'בני אחיות' דהיינו 'אחות אמו' זה הרי לא נלמד מהדין דאחי האם, וא"כ אין צריכותא לשיטתו.

ואתי שפיר כל הנ"ל.

1. וצריך לומר דתוס' לאו סבירא ליה מה שהרשב"ם ד"ה "והאשה" כתב בסופו דדודו היינו דודתו, שלומדים אותם אחד מהשני. [ובמיוחד שהרשב"ם גופא הרי חוזר בו ממה שכתב בדף ק"ח ע"א בד"ה "ולא נוחלין בסופו כנ"ל דשם כתב דאחי האם לא היינו דאחות אמו].

דיני איטר לשיטת אדמוה"ז והצ"צ (גליון)

הת' יצחק אלכסנדר שי' נוב

תלמיד בישיבה

בספרו "נתיבים בשדה השליחות" שי"ל לאחרונה, כתב¹ הגה"ח הרב לוי יצחק שי' ראסקין "הנהגות לאיטר יד² לפי הכרעות אדמוה"ז והצ"צ". ויש להעיר בכמה עניינים בנושא זה:

א.

נקט בפשיטות שדעת אדמוה"ז והצ"צ היינו הך. ולעניין נעילת הנעליים (לדוגמא) ינעול קודם ימין ידי' (שמאל כל אדם) ואח"כ שמאל ידי' (ימין כ"א).

אולם נראה דעדיין יש לדון בכך דבשלמא דעת הצ"צ³ משמע מדבריו שיקדים ימין ידי' דנוטה לדעת הטור שגם במנעלים ינעול האיטר ימין ידי'.

1. עמ' מג ואילך.

2. צריך להוסיף "ורגל". דלעניין נעילת המנעלים כתב בבכור שור: "ומינה שאם הוא איטר רגל וכ"ש איטר יד ורגל ינעול תחילה ימין כל אדם..." היינו שזהו דווקא באיטר רגל. ובמשנ"ב כתב (סי' ב' סק"ו): "ואיטר יד יקדים ימין אף לקשירה" אף שמקורו הוא מהבכ"ש שכתב שהוא דווקא באיטר רגל. וראה בשו"ת מנח"י (ח"י סי' א' אות ב') שהגיה בדברי המשנ"ב כמו הבכ"ש. וראה בס' שמירת הגוף והנפש (סי' ע' ס"א) שכן הורה לו הגרש"ז אורבאך שאיטר יד (בלבד) יעשה כמו כל אדם ודלא כהמשנ"ב. וא"כ אף שהצ"צ לא ניחא לי' בדברי הבכ"ש ה"ז לכאור' רק לסדר הנעילה אך לא על כך שהוא רק באיטר רגל וכ"ש יד ורגל (ובפרט להמבואר בפנים שאולי אדה"ז ס"ל כהבכ"ש).

ובעניין מהו איטר רגל הנה ברש"י בכורות מה: ד"ה איטר רגל כתב "שכשמהלך עוקר רגל השמאל תחילה מה שאין דרך ב"א כך". וכ"ה במרדכי (הל' קטנות תתקס"ב): "איטר ברגליו ורגלא דשמאלא עקר ברישא" ("דרך ביאתו בשמאל דעלמא" – חידושי רע"ק בסי' רפ"ט בשם המרדכי). ובפתחי תשובה (על סדר חליצה סק"ט) בשם ס' זכור לאברהם שבדקין אותו ע"י שאומרים לו להכות בכותל ברגלו, והרגל שע"י מכה היא החזקה או ע"י עלי' במדרגות או בדילוג ע"ג קרקע. ועד"ז ב'פחד יצחק' ערך איטר. וראה בשו"ת חת"ס אה"ע ח"ב סי' צ"א ובשו"ת מנח"י ח"א סוס"י ל"ה.

3. שו"ת צמח צדק או"ח סי' ה' סוף אות ח'.

וכמו שכתב בס' הנ"ל (בהע' 3).

אמנם בדעת אדמוה"ז אפ"ל באו"א דהנה בנעילת המנעלים, לבישת הבגדים, רחיצה וסיכה לא הביא דין האיטר. וכן בנט"י לא הביא דין האיטר. וטעמא בעי.

וכבר כתבו (בס' 'פלפול התמימים' ח"ח' ובהעו"ב חו' תשעא) החילוק בזה מסברא דלפעמים ניתנה חשיבות לימין מצד חשיבותה בתורה וכל' אדה"ז – "לפי שהימין חשובה בתורה", ולפעמים צריך שיעשה הדבר ביד החשובה באדם (ובאיטר היא ימינו - שמאל כ"א).

ולדוגמא: בסי' קפ"ג ס"ז גבי כוס של ברכה כתב רבינו: "מקבלו בשתי ידיו להראות חביבות הכוס שהוא חושק לקבלו בכל כוחו וכשיתחיל לברך נוטלו בימינו לבדו ולא בב' ידיו כדי שלא יהא נראה כמשאוי עליו והימין היא חשובה יותר לכבוד הכוס". היינו שכאן נוגע כבוד הכוס שלכן, באדם רגיל נוטלו בימינו אבל "אם המברך איטר אוהז הכוס בימין שלו שהוא שמאל כל אדם שהיא חשובה אצלו". משא"כ בנעילת המנעלים שאין שייך שם עניין הכבוד להדבר שנועל נמדד ע"פ מה שחשוב בכל התורה. היינו שלא תלוי בגוף האדם הנועל (אם אטר או לא) ולכן ינעול בימין דעלמא (החשובה בתורה)², ויקשור בשמאל ידי' ("שלקשירה יש לחלוק כבוד לשמאל שהיא חשובה בתורה לענין קשירת תפילין" - מהדו"ב סי' ב' ס"ד), ויחלוץ ככל אדם (שמאל דעלמא) דהטעם הוא מצד כבוד הימין שלא תהא חלוצה ושמאל נעולה.

וראה עוד מ"ש שם לפי יסוד זה החילוק בין דעת אדה"ז להצ"צ בכמה דינים³.

1. עמ' 378 ואילך.

2. וכן פסק במשנ"ב סי' ב' סק"ו. ולפי"ז יתכן שגם בנט"י יהי' דעת אדמוה"ז לא כהצ"צ אלא כרוב הפוסקים (הפמ"ג סי' קנ"ח בא"א סק"א ובמשנ"ב ס"ד סקכ"ב ובשו"ת באר משה סי' ג' אות ג') שאוליין בתר ימין דעלמא. וראה בס' ימין משה סי' ט' שביאר שאף אם הטעם דנט"י בימין הוא (לא מצד הסוד שאז פשיטא שאיטר ככ"א אלא) מצד חשיבות, כאן אוליין בתר עלמא.

3. ולענין מעשה - אם נאמר שבאמת כן הוא דעת אדמוה"ז וא"כ חולק הוא עם הצ"צ (אלא שהצ"צ לא הזכירו) - אם כאדה"ז או כהצ"צ: ראה מ"ש הרשב"י לוי' ב'התקשרות' גל' עדר עמ' 18 שאולי בכל מקום שנתפרש בדברי אדה"ז עושים כדבריו ובכל מקום שלא נתפרש עושים כהצ"צ. וראה הערת המערכת שם שמכיוון שהצ"צ

ב.

עוד כתב גבי אחיזת הציצית בעת קריאת שמע שיאחזם בשמאל כל אדם (היות והמצווה היא שיאחזם כנגד לכו' שלכן יכסה את עיניו ביד ימין של כ"א – הע' 14 שם). אך בשוע"ר סי' ס"א סעיף כ"ד כתב: "מנהג יפה הוא למשמש בתפילין.. כשמזכיר מצוות בקריאת שמע דהיינו שימשמש בתפילין של יד כשאומר וקשרתם לאות כו' ובתפילין של ראש כשאומר והיו לטוטפות כו'..." ונהג כ"ק אדמו"ר זי"ע לנשק לאחר מכן. אך איטר אם מחזיק הציצית ביד שמאל (של כ"א) ותפילין בימין (כ"א) א"א למשמש בתפילין ככו"ע. ושמעתי העצה בזה שלאחר פסוק ראשון דק"ש יאחז הציצית ביד ימין (עם התפילין) ויטה אותה כנגד ליכו וביד שמאל ימשמש בתפילין וינשק.

ג.

עוד הביא שם הדין דהטית הראש בסיום תפילת העמידה² אך לא הביא:

1. דין האיטר המפורש בשוע"ר כמה סעיפים אח"כ (ס"ה) גבי עקירת הרגלים שבכ"א

לא הביא במפורש את דברי אדה"ז אין לנו לפסוק כמותו כמו שבמחלוקת לגבי איטר יד אי זולנין בתר כוח או בתר כתיבה נהגו אנ"ש כאדה"ז (יגדי"ת נ"י. חו' לח). וראה ב'התקשרות' גל' תסז דאולי יש לחלק כשדברי הצ"צ הם בדרך שקו"ט, ותשובת הר"י שי' פרקש בזה ותו"ד שכשמביא הצ"צ דברי זקנו ונחלק עליו פוסקים כמותו משא"כ כשאינו מביא כלל את דברי אדה"ז. העו"ב חו' תתצ. וראה ג"כ העו"ב חו' תתסט ומה שציין להערת הר"י שי' מונדשיין בשו"ת 'זכר יהודה', מהדורת תנש"א, מבוא עמ' 31 הערה 54 בנוגע למהרי"ל בטלן, מחסידי הצ"צ: "לענ"ד לא רק מחמת אי-שלימותן של התשובות אין בכתבי הגרי"ל הלכה פסוקה. וקורב בעיני לומר שהיו אלו שיטתו ודרך לימודו שמנעו ממנו לעתים להגיע לכלל החלטה והכרעה בין הספיקות, שגברו והלכו ככל שהעמיק בחקירותיו בשיטות הש"ס...". וכתב שם (הר"ב שי' אבערלאנדר) שאולי יש להבחין גם בין כמה סוגי תשובות של ה'צמח צדק'.

1. אמנם מובא בכמה ספרים דיש שינוי באיטר באיברים הפנימיים: בשו"ת ארץ צבי סי' קטו שנשאל מבחור א' שליבו בימין לעניין הנחת תפילין. וראה ג"כ בשו"ת משנה הלכות מהדו"ת א"ח א', לג, ובס' 'לב אברהם' (תשל"ו) עמ' מד. ובס' ימין משה עמ' ג' ציין לכמה ספרים ומהם: בשו"ת חבצלת השרון (אה"ע ס' פ"א) הביא מס' 'כנפי יונה' יו"ד סי' מ"ו "שמביא בשם המחקרים שבאיטר האיברים הפנימיים ג"כ מהופכים. היינו שהכבד הוא משמאל והטחול מימין. וכתב בשם שעמדו בזה על הנסיון". וב'פסקי תשובה' סי' קנ"ט בהערה וראה בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' ל"ב סק"ט).

2. שוע"ר סי' קכ"ג ס"א.

"עוקר רגל שמאל תחילה לפי שדרך הליכת האדם בסתם היא לעקור רגל ימין תחילה לכן עוקר כאן רגל שמאל תחילה להראות כאלו כבד עליו ליפטר מלפני המקום ומטעם זה אטר רגל עוקר תחילה שמאל שהוא ימין כל אדם".² כן לא הביא דין האיטר גבי כתיבת סת"ם¹ 3. ודין הסיבה דליל סדר של פסח² המפורשים בשוע"ר.

ד.

ולגבי חליצת התפילין – אמנם בשוע"ר לא כתב במפורש דין האיטר בזה, אבל מכיוון שהטעם ש"יש מהחכמים שהיו נוהגין לחלוץ תפילין של ראש ביד שמאל" הוא בגלל "שהיא יד כהה כדי להראות שקשה עליו חליצתן.." א"כ איטר, כדי להראות ש"קשה עליו חליצתן" יחלוץ בשמאל ידי' (ימין דכ"א) שהיא היד כהה שלו³.

ה.

ולעניין אחיזת המאכל בשעת הברכה - כתב בשוע"ר סי' ר"ו ס"ח: "כל דבר שמברך עליו לאכלו או להריח בו או לעשות בו מצוה צריך לאחוז בימינו כשהוא מברך". ובמשנ"ב שם (סקי"ח) פסק ש"באיטר יד אזלי' בתר ימין ושמאל ידי' ולא בתר עלמא..." וכ"נ מצד הסברא דלעיל שבדבר זה שצריך להראות חשיבות הדבר אצלו יתפוס בימין ידי' כמו בכוס של ברכה.

ובס' 'פלפול התמימים' הנ"ל כתב⁴ להוכיח מהמשך דברי אדמוה"ז בסעיף הנ"ל שכוונתו על ימין דעלמא דכתב: "ויש מי שאומר שעל דרך הקבלה אין לתחוב הפרי

1. שוע"ר סי' ל"ב ס"ז. ובמשנ"ב שם (סקי"ח) שסופר הכותב בימין ועושה כל מלאכתו בשמאל או להיפך כתב הפמ"ג שנכון לכתחילה שלא לקבלו לסופר. אך אדה"ז לא הביא זה.

לגבי סדר הנחת הפרשיות של ראש בבתים כתב בשוע"ר סי' ל"ד ס"א שבאיטר אין הולכים אחר ימין ושמאל שלו אלא אחר ימין ושמאל של הקורא. ולגבי מקום הנחת התש"ר ותש"י בכיסם, ומקום הנחת של רש"י ור"ת (לכל אדם ו)לאיטר ראה השקו"ט בזה - העו"ב גל' תתכז ותתכט.

2. סי' תע"ב ס"ט.

3. וכ"ה במשנ"ב סי' כ"ח סק"ו. ובמחה"ש סק"ג שכ"ה בעושה כל מלאכתו בשמאל וכותב בימין דאף שנחלקו לעניין הנחת תפילין מ"מ לעניין זה הוי איטר לכו"ע וחולץ בימין כדי שלא לעשות במהירות.

4. בעמ' 384.

שמברך עליו בסכין ולאחוז הסכין בימינו כי הם ב' הפכים בנושא אחד שהימין ממנה תוצאות חיים והסכין הוא כחו של עשו המקצר חיים..."

ומביא בס' הנ"ל שאלו דברי האלי' רבה (סק"ו). ובפמ"ג סי' ר"ו (א"א סק"ו) מסופק באיטר יד אם יקח בימין כ"א שהוא עיקר החיים¹ (כדברי הא"ר הנ"ל) או שיקח בימין מצד דברי הלבוש שכ' שיקח בימינו שיכוין לבו ע"ז הפרי² ומשמע לאחוז בימין ידי'. עכ"ת.ד. ומבאר דמכך שאדמוה"ז נקט כדברי הא"ר שבהם אין חילוק בין איטר לכו"ע (דלכל אדם ימין "ממנה תוצאות חיים") משמע שס"ל כדברי הא"ר ולא כדברי הלבוש. ולכן גם באיטר יאחוז בימין דעלמא דלא כהמשנ"ב.

אולם אין נראה כ"כ לומר כן בדברי אדמוה"ז:

א. לפי ההסבר שביאר הו"ע לעיל, שבדבר התלוי באדם (שצריך להראות חשיבות הדבר לו) לוקח בימין ידי' משא"כ בדבר שאין בו עניין זה (כנעילת הנעליים), הרי שכאן שמדובר בברכה על האכילה (היינו דבר מצווה, שהרי לא דיבר כאן על עצם האכילה³) ה"ה כמו כוס של ברכה (סי' קפ"ג ס"ז) שאוחז בימין ידי'. (משא"כ לדבריו יצא שלדעת אדמוה"ז אחיזת הדבר בשעת הברכה היא כנעילת הנעליים).

ב. מסדר הדברים בשוע"ר משמע דבתחילת הסעיף הביא הדין שצריך לאחוז בימינו (ותלוי באדם ולכן באיטר יאחוז בימין ידי' וכמו הצ"צ) ואח"כ מוסיף ש"יש מי שאומר", היינו דעת הא"ר שלא יתחוב הפרי וכו' ואין משום כך היפך דברי הלבוש אלא כ"חומרא" בפ"ע. ולכן גם איטר לא יתחוב הפרי ויאחוז בימין דכו"ע דממנה (גם לו) תוצאות חיים. ועוד דאולי גם הלבוש מסכים לדין זה שהו"ע בפ"ע ומה שכתב הוא רק טעם לגבי אחיזת

1. וכ"ה ג"כ בא"ר עצמו - "עיקר החיים". ומעניין שאדמוה"ז שינה וכתב ש"ממנה תוצאות חיים".

2. אמנם דברי הלבוש (סי' רצ"ו ס"ה): "שכל דבר שמברכין עליו צריך לאחוזו בימינו שהיא החשובה" ולא מזכיר עניין כוונת הלב.

3. מדברי אדמוה"ז משמע שרק בשעת הברכה צריך לאחוז בימינו ולא באכילה עצמה. וכ"כ המור וקציעה (סי' קסז) והוכיח מדברי הירושלמי (ברכות פ"ו ה"א): "רב... הוי טעים בשמאליי" (כשהיה פורס הלחם הי' טועם בידו השמאלית...) פני משה שם)

המאכל בשעת הברכה.

ולפי"ז נמצא שכשמברך על המאכל וכשאוחז דבר לעשות בו מצוה דעת אדמוה"ז הוא לכאור' (וכן להצ"צ) שיאחז בימין ידי' כמו שכתב גבי לולב¹ וכוס של ברכה (וכ"ה במשנ"ב סקי"ח וראה בימין משה סי' ג) ולפי"ז כ"ה בציצית בשעת הברכה² וכמ"ש בס' נתב"ה הנ"ל.

ולגבי נתינת צדקה - באור לצדיקים סי' ס"ו כתב שעפ"י קבלה צריך ליתן בימין ולפ"ז אין חילוק בין איטר לאחר. אך ראה בס' בן איש ימיני (עמ' לה) די"א שהוא ככל דבר מצווה שאוחז בידו (שאז לדעת אדה"ז יהי' - באיטר - בימין ידי').

ו.

לעניין נטילת הציפורניים - הנה בשוע"ר סי' ר"ס ס"ה כתב: "ומתחילין ליטול בשמאל בקמיצה.. ונמצא לסדרן בדאג"ה בימין ודבהג"א בשמאל"³.

וכבר דשו רבים בכוונת אדה"ז שבתחילה כתב "ומתחילין ליטול בשמאל" (היינו שמאל תחילה) ואח"כ "ונמצא.. בדאג"ה בימין" (ימין תחילה). ויש שכתב שיתחיל בשמאל (העו"ב חו' תשפ) ויש מי שכתב שדעת אדה"ז שיכול להתחיל עם איזה יד שירצה (העו"ב חו' תתלד).

1. סי' תרנ"א סי"ד שהוא מצד החשיבות (שהלולב יש בו שלש מצוות) משא"כ בשופר וכמו שדייק בשעה"צ - הובא בס' הנ"ל.

2. וכ"ה לכאור' לגבי אחיזת התרנגול בכפרות (שכתבו שצריך לאחוז בימין - נטעי גבריאל הל' יו"כ עמ' פד) דגם מצד חשיבות הדבר הרי פסק אדה"ז דאזלינן בתר ידי' (ראה בהע' הקודמת). ועיי' בס' ימין משה עמ' לא-ב שהביא הצדדים בזה.

ולגבי נישוק המזוזה - מנהג כ"ק אדמו"ר זי"ע שהניח ידו הק' (לפעמים יד ימין ולפעמים יד שמאל) ולא נישק - 'התקשרות' גל' תסז, ולפי"ז (שאין משהו קבוע - ואולי היה לפי מה שקרוב יותר) לא יהי' הבדל בין איטר לכ"א (ובשו"ת באר משה (ב,ד) כתב שנישק בימין ידי').

3. והאם הוא גם בציפורני הרגלים. בבדי השלחן (ס"ז בסימן ע"ג) כתב: "ומשמע דהקפידא היא רק בציפורני ידיו אבל בציפורני רגליו אין לחוש אם נוטל כסדרן" אך ראה מה שהקשה עליו בס' שמירת הגוף והנפש סי' ס"ח סקי"ד.

ואולי י"ל שבאמת כוונת אדה"ז שיתחיל ביד ימין. דבתחילה הביא דברי הרמ"א שכתב "ויתחיל בשמאל בקמיצה..." ובתחלה לדוד (סי' ר"ס) כתב שאין הכוונה שהיד הראשונה לנטילה היא ימין אלא כתב כן מצד הסימן קשי"א (קמיצה שמאל ימין אצבע - בלי תירוצן היינו דתירוצן הוא סידור וישובם כו' - פמ"ג במשב"ז סק"ב). ובתחלה"ד אומר זאת (שמתחיל מימין) על דברי הרמ"א שגם המשיך "וסימן לזה דבהג"א בשמאלו ובדאג"ה בימין" וא"כ כ"ש דעת אדה"ז ששינה מל' הרמ"א והפך הסדר בסופו וכתב "ונמצא הסימן לסדרן בדאג"ה בימין..." שכוונתו שיטול ימין תחילה וכל מה שכתב "ומתחילין.. בשמאל" הוא מצד הסימן קשי"א¹. וכמו ערוך השולחן והקיצושי"ע (שהביא בהעו"ב חו' תשעט) שכתבו ליטול ימין תחילה.

ובאמת סברא בזה, שהרי כמו בחליצת המנעלים שכתב אדה"ז (מהדו"ק ומהדו"ב סי' ד' ס"ד) שיחלוצן של שמאל דאי"ז כבוד לימין. היינו שאי"ז כבוד לימין שתהא חלוצה ושמאל נעולה. וא"כ כ"ה בנטילת הציפורניים שיקדים של ימין דאי"ז כבוד שתהא יד שמאל נטולה וימין לא.

וא"כ נטילת הציפורנים שהוא לכאן' כמו רחיצה וסיכה ונעילת המנעלים², לדעת אדה"ז (כמבואר לעיל) יטול האיטר ימין דעלמא תחילה, ולדעת הצ"צ יטול ימין ידי' תחילה.

ז.

ולענין הבדלה - כתב בשו"ע"ר (סי' רצו סט"ז): "כל דבר שמברך עליו צריך לאחזו בימינו בשעת הברכה לפיכך בשעת ברכת בורא פרי הגפן צריך לאחזו הכוס בימינו

1. ואדרבה נתייגעו רבים על דעת הכל-בו (סוסי"פ"ז) שכתב שיטול צפרני יד שמאל תחילה. וכתב עליו בערוך השולחן "ולא ידעתי טעמו". וראה בימין משה עמ' כח מ"ש לתרץ דעת הכל בו ושם ציין גם לשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' נג)

2. אמנם אפשר לומר שאי"ז דומה (לנעילת המנעלים) דנטילת הציפורנים הוי מצווה - ראה שיחת ש"פ וישב ה'תשמ"ז (התוועדות ח"ב עמ' 102): "הסרת הציפורנים היא (לא רק מצד בריאות הגוף, אלא גם) ענין של מצוה - "מצוה.. לגלח הציפורנים בכל ערב שבת" ע"כ. ועיי"ש גם טעם במצווה זו. ולכן אולי יותר דומה לאחיזת המאכל בשעת הברכה וכדו' (כדלעיל) שבימין ידי' (לאדה"ז והצ"צ).

ויהיו הבשמים בשמאלו ואח"כ צריך להחליף הכוס לשמאלו והבשמים לימינו ויברך על הבשמים וטוב שיהי' הכוס בשמאלו עד לאחר ברכת בורא מאורי האש כדי שיוכל להסתכל בציפורני ימינו.. ואח"כ צריך להחזיר הכוס לימינו..." וראה הערת המו"ל [סג] למהדורה החדשה.

ובאיטר שאוחז הכוס בימין ידי' (סי' קפ"ג ס"ז) נמצא שהופך כל הסדר ומחזיק הבשמים בימינו (שמאל כ"א) - דעל מה שמברך צריך לאחוז בימין ידי' (כדלעיל) - בשעת ברכת במ"ב.

ולעניין ההבטה בציפורניים שכתב אדה"ז שיביט בציפורני ימינו, באיטר יהי' בימין ידי' (שבשעה זו מחזיק הכוס בשמאלו). אמנם למעשה נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע להניח הכוס¹, ליטול הבשמים ולהביט בציפורני - שתי הידים.

ח.

ובדברים שהם משום "כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין"² כמו: באיזה דרך יעלה לתורה (שו"ע סי' קמ"א ס"ז שאם ב' הדרכים שוים יעלה בפתח ימין ובמשנ"ב שם) ובחזון ההולך עם הס"ת (משנ"ב סקכ"ה) וכ"ה באחיזת הס"ת כתב המג"א בסי' תרנ"א סכ"א: "נ"ל דאיטר יקיף ג"כ כסדר הזה דאזלי' בתר ימין דעלמא". ובפמ"ג (סי' קכ"ח מש"ז סק"א) שכשהוא ברבים אין ראוי לשנות מכו"ע. וכמו שהביא בס' פלפול התמימים הנ"ל. וראה בס' ימין משה סי' יא.

וכ"ה בנר חנוכה שמתחיל מהנוסף כדי לפנות לימין (שו"ע תרע"ו ס"ה), וכ"ה לעניין 'בואי בשלום' בקבלת שבת, וכשמגביה הס"ת וכהן בנשיאת כפים³.

1. ראה ערוך השולחן סי' רצ"ו סי"ז: "ולכן אצלינו אין מחזיקין הבשמים בשעת ברכת היין וכשמברכין על הבשמים מניחין הכוס על השולחן ונוטל הבשמים בימינו אלא דהכוונה היא העיקר לאחוז היין בימין וההדס בימין בשעת ברכתם וממילא דהדבר השני בשמאל אבל אין זה בהכרח". וכ"כ בקצוה"ש סי' צ"ו. ודלא כמ"ש בשו"ת באר משה (ח"ח סי' כח) דיש למחות באלו שמניחים הכוס לגמרי בשעת ברכת הבשמים.

2. סוטה טו,ב.

3. האופן בזה למנהגינו והא דיש שלא נהגו בנשיאת כפים כהצמח צדק - ראה 'התקשרות' ג' עדר שם. ופשיטא

בחירת הקב"ה בנש"י

הרה"ת אלכסנדר שמעון ש" פרידמן
מהאברכים הלומדים בישיבה

מבואר בתניא (פמ"ט) ובכ"מ שהקב"ה בחר בהגוף החומרי דישראל. ובמאמר ד"ה 'ויאמר גו' מחר חודש' ה'תשכ"ח מחדש, שהבחירה דהקב"ה בישראל היא לא רק בהגוף דישראל אלא גם בהנשמות (ואף שאי"ז לכאור' בחירה אלא העדפה מצד מעלת הנשמה כבן, מבאר שם שזה גופא שהנשמות הם בנים בחר הקב"ה בבחירתו החופשית).

ומוסיף: "אלא שבהנשמה שיש בה המעלה ד"בן", ענין הבחירה הוא בהעלם."

ואולי יש לבאר זה קצת ובהקדים:

ידוע שגילוי גורם העלם. וכמבואר בריבוי מקומות בדא"ח שקודם הצמצום העלים הגילוי של אור הבל"ג על אור הגבול, והצמצום פעל (סילוק כח הבל"ג ו) גילוי כח הגבול. וכן כמו שבזמן שנמצאים במדינות שאפשר לעסוק בתומ"צ מתוך הרחבה אין ניכר המס"נ (ד"ה 'אתה תצווה' ה'תשמ"א).

וכ"ה בעניינינו שבנשמה גילוי מעלת ה"בן" שבה מעלים על 'מעלת' הבחירה שבה. ולכן, כדי לגלות זאת נצרכת להתלבש בגוף גשמי שמעלים על הנשמה, ונעלם ה"גילוי" (דבן) שבה ומתאפשר גילוי הבחירה שבה. וזה העניין החיובי שבהסתר הגוף, שמסתיר גילוי ה"בן" שבנשמה ומאפשר גילוי הבחירה שבה.

נמצא שיחס הגוף כלפי הנשמה הוא בשנים:

א. הגוף מסתיר ומעלים על גילוי אלקות והנשמה ע"י עבודה רבה מגלה שורשה (דמושרשת בא"ס). היינו שהגוף הינו אמצעי בשביל גילוי שורש הנשמה. ולפי זה ל"צ

שגם כהן איטר יגיבה ידו הימנית (דכ"א) למעלה מהשמאלית (שוע"ר סי' קכ"ח ס"כ) שהוא ע"פ קבלה.
בענין איטר בעבודה בבית המקדש ראה אנציקלופדיה תלמודית בערכו (תעט) וראה בימין משה סי' ב באורך.

לגוף בשביל קבלת השכר.

ב. הגוף הוא 'העלם חיובי' ולא אמצעי. ע"י העלם זה מתגלה שורש הנשמה. ההתלבשות בגוף הינה מטרה, ולכן מבחי' זו השכר צ"ל דווקא בגוף (בתחה"מ).

מקומות ההפסקה באמצע העברת הפרשה

שמו"ת (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין שליט"א
דומ"צ קהילת ליובאוויטש לונדון

מהדיר 'סדור רבינו הזקן' עם ציונים מקורות והערות

בהמשך להדיון בגליון האחרון של הערות התמימים ואנ"ש (כפ"ח, ניסן תשס"ח) אודות ההפסקה באמירת שנים מקרא ואחד תרגום, והטעם למנהג רבותינו נשיאנו לחזור מן שביעי עד גמירא בש"ק שחרית (לוח 'היום יום' ד' טבת), רציתי להעיר בזה הערות אחדות:

א.

ב'רשימת היום' (עמ' רכא) מסופר על כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע שלפעמים הי' מתחיל להעביר הסדרה ביום ה' ומסיים בש"ק. [וכן מסופר שמה (עמ' שנד) אודות כ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע: "מתחיל אור לועש"ק, ממשיך ביום ו', ומסיים בוקר ש"ק"]. אך על מהות ההפסקות אומר שם "אבל לא באמצע פרשה".

שיש לברר הכוונה ב'פרשה', האם היינו 'שני', 'שלישי' וכיו"ב, או הכוונה להמקומות

שיש בהם הפסק של פתוחות או סתומות.

ומרגלא בפומי דכו"כ [לא מאנ"ש] שהבא להפסיק באמצע שמו"ת יעשה כן רק בפתוחות וסתומות. וכנראה מקורם הוא מהנהגת הגר"א (מעשה רב סנ"ט), שלא היה מערבי הסדרה בבת אחת, כי אם כל יום תיכף אחר התפלה היה "קורא מקצת מן הסדר שנים מקרא ואחד תרגום". ואינו אומר התרגום אחר כל פסוק ופסוק רק אחר כל ענין, כמו פתוחה או סתומה, או אחר מקום שנראה יותר הפסק ענין". הנהגה זו של הגר"א מובאת בשמו בקצור שו"ע (סי' עב סי"א) ובמשנ"ב (סי' רפה סק"ב).

ברם אף בדבריו מבואר שגם ב"מקום שנראה יותר הפסק ענין" יכול להפסיק. והרי ההפסקות שבין העליות כנדפס בחומשים הרי הם ודאי "מקום שנראה יותר הפסק ענין".¹ ומסתבר שמה שבילל ששי נהגו רבותינו נשיאנו לעבור "פרשה אחת או שתיים" (לוח 'היום יום' שם) דהיינו שאמרו עד 'שני' או 'שלישי' (וכמו ה'שביעי' עד גמירא שבהמשך הדברים).²

ולהעיר שפתגם זה הוצב בלוח 'היום יום' בש"פ מקץ, והמיוחד בה [יחד עם פרשת ויצא] שאין בה שום פתוחה או סתומה, כך שהמפסיק בקריאתה מוכרח להפסיק ב"מקום שנראה הפסק ענין".³

ומ"מ מסתבר לסמוך על הנ"ל להקל, במקום שארכה לה עלי' מן ז' העליות והוא מוכרח להפסיק, שיכול להפסיק גם בפתוחה או סתומה, ובאם לאו – עכ"פ יראה להפסיק ב"מקום שנראה הפסק ענין".

1. אף כי הגר"א בעצמו לא נהג כההפסקות הנרשמים בהחומשים "כ"א במקום שהיא פתוחה או סתומה או במקום שנראה יותר הפסק ענין" (מעשה רב סי' קלב).

2. ובדיוק "פרשה אחת או שתיים" הביא בס' אוצר שמו"ת מ'הערות וצינונים' ל'היום יום' שציין לס' צפורן שמיר סנ"ו [ושם שבילל ששי ילמוד רק כ"ו פסוקים שנים מקרא בלי תרגום. והשווה דבריו ל'שער המצוות' פ' ואתחנן ע' פב ו-פד, ואכ"מ]. שבכמה סדרות ישנם כ"ו פסוקים עד 'שני', וברובם עד 'שלישי' יש כבר כ"ו פסוקים.

3. ראיתי מי שציין בנושא זה לגמ' ברכות יב ב, שאסור להפסיק באמצע פרשה, במקום שמשך רבינו לא הפסיק. וכבר עמד בזה המגן אברהם (ריש סי' רפב) דהיינו דוקא כאשר אינו מתכוון לסיים הפרשה. ומוכיח זאת מפרשיות ויצא ומקץ שאין בהן הפסקות כלל, ואילו נאסר להפסיק במקום אחר, איך יקראו בפרשיות הללו ז' קרואים.

ב.

תחלת המסופר ב'היום יום' מקורו בספר השיחות תש"ב ע' 27. אך בציוני כ"ק אדמו"ר זי"ע לשם מציין [רק]: "ש"פ נח תש"ג ברוקלין". וכנראה דהיינו על הנאמר שם בסיום הענין: "ווען עס איז אויסגעקומען צוויי הפטורות, האט מען געזאגט הפטורת הסדרה ביום ששי, און די אנדערע הפטורה (פון שר"ח, מ"ח וכו') שבת", שזה נאמר בש"פ נח תש"ג. ולהעיר, שבספר השיחות תש"ג לא נרשמו שום שיחות לשבת זו (וגם ב'רשימת היום' לא מובא ענין זה). ולהעיר ששבת בראשית תש"ג אירעה בכ"ט תשרי, וא"כ ההפטרה שלה היתה 'מחר חודש'. וכנראה שלשבוע הבא, ש"פ נח, הוסב הדיבור בדבר זה.

ג.

והנה עיקר דבר זה – לומר שתי ההפטרות – נשנה להלן בלוח 'היום יום', בשבת ר"ח תמוז. אלא שכאן פרט יותר, שמנהג הרביים היה לומר הפטרת השבוע בעש"ק, והפטרה המיוחדת – אותה יקראו בביהכ"נ – בש"ק שחרית. וכבר ציין על זה לנכון הרב זליגסון שמנהג זה מקורו בכנסת הגדולה, הובא בכף החיים (סי' רפה ס"ק כט).

והדיוק בזה, שהעברת הפרשה ביום הששי י"ל שהוא למטרת ידיעת התורה שתהא שגורה בפיו, ואילו למאן דמדייק שצ"ל ביום הש"ק שחרית (ראה לקמן) הרי המטרה היא ההכנה לקריאת התורה [אולי יקראוהו לעלות]. וראה בערוך השלחן בסי' רפה ובעוד אחרונים, ואכ"מ. והוא הדין לענין קריאת ההפטרות, שביום הששי יקרא ההפטרה של השבוע, שתהא שגורה בפיו [המבחר של] דברי הנביאים של מחזור ההפטרות, ואילו בש"ק שחרית יקרא ההפטרה שיקראו בביהכ"נ, כהכנה אולי יקראוהו ל'מפטיר' וכו'.¹

1. להעיר מהמסופר ב'שיחות קודש' תשכ"ה ע' 11.

ד.

ומה שנהגו לחזור הרביים על 'שביעי' בש"ק שחרית נ"ל דהיינו לצאת דעת הראשונים¹ שהחיוב "להשלים פרשיותיו עם הצבור" הוא דוקא ביום הש"ק בבוקר, "לא מלפניו ולא מלאחריו". ולכן נהגו 'להשלים' שמו"ת בש"ק שחרית.

בענין לימוד לפני בדיקת חמץ וקרי"ש בערבית

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א
בעמח"ס "גם אני אודך"

בשו"ע או"ח² איתא שאין ללמוד לפני בדיקת חמץ. ע"ש.

והסתפקתי האם מותר ללמוד בהלכות בדיקת חמץ לפני בדיקת חמץ, דלכאורה זה גופא יזכיר להאדם שצריך לבדוק החמץ, וכעין הסברא שאיתא בפסחים³: "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה (בתמיה)"?

ויד"נ הגאון הנפלא הרב ישראל יצחק הייבלום שליט"א (בעמח"ס "משנת ישראל") הוסיף לי עוד, שיש לחקור גם לענין האם מותר ללמוד בהלכות ק"ש לפני שקרא ק"ש בערבית? דסתם לימוד אסור לפני שקרא ק"ש, אלא אם יש לו שומר שיזכיר לו להתפלל, או שמתפלל בציבור⁴, אך כאן שלומד בהלכות ק"ש, זה גופא יזכיר לו לקרות ק"ש, וצ"ע למעשה.

1. מרדכי הל' מזוזה סי' תתקסח, הובא בב"ח סו"ס רפה.

2. סימן תל"א ס' ב'

3. דף י"א.

4. עיין משנה ברורה סימן רל"ה ס"ק י"ז, ובשער הציון שם ס"ק י"ט

ואשמח לשמוע חוות דעת הקוראים הנכבדים שליט"א*.

"דאי בעי הווה זבין להון ומסלק ליה בוזי"

הת' אפרים מאיר שי' רבינובין
תלמיד בשיבה

איתא בגמ' ב"ב קכ"ד: "שלחו מתם בכור נוטל פי שניים בין במלוה בין בריבית.. אמר ליה רב בר רב לרבינא איקלע אמימר לאתרין ודרש בכור נוטל פי שניים במלוה אבל לא בריבית א"ל נהרדעי טעמייהו דאמר רב נחמן גבו קרקע אין לו גבו מעות יש לו ורבה אמר גבו מעות אין לו גבו קרקע יש לו"

היינו ר"נ סובר שנהרדעי שאמרו שבהלוואה מקבל הבכור כפול הרי זה דווקא כשהלוה מחזיר מעות, כיוון שהבכור מקבל כפול רק בדבר שהיה לאבא קודם מיתתו. וסובר, שאם החזיר הלוה מעות מקבל הבכור כפול ואם החזיר קרקע לא מקבל כפול. כיוון שלגבי מעות, האבא שהוא המלוה נקרא מוחזק, שהרי מעות הלוהו ומעות קיבל. משא"כ כשמחזיר לו הלוה קרקע, הרי לא זה מה שהלוהו ואין לו מוחזקות בקרקע. ועל כן בקרקע לא יקבל כפול, כי אביו שהוא המלוה לא היה מוחזק בזה לפני מיתתו.

1. * הערת המערכת: עיין בנטעי גבריאל הל' פסח ח"א עמ' צא שכתב בשם האגודת אוזב אות ד' שמותר ללמוד הלכות זמן וחיוב בדיקת חמץ. ומעיר שם שיש לפקפק בכך דמדברי אדה"ז (בסי' תלא) משמע שאיסור הלימוד קודם זמן הבדיקה אינו רק מחמת שמא ישכח הבדיקה אלא שבזה הזמן (תחילת הלילה) תיקנו חכמים לבדוק (וראה פסקי תשובות ח"ה עמ' ח') וא"כ יהי' אסור ללמוד אפי' הלכות אלו.

(וזה שכתב בשוע"ר שם ס"י שכשיש "חבורות שיש להם שיעור קבוע" שמוותרים לקיים השיעור בלימוד הלכה הוא לכאור' מצד מעלת ת"ת בציבור הגוברת על הבדיקה בזמנה משא"כ ביחיד).

אמנם לגבי לימוד הלכות ק"ש קודם ק"ש עדיין צ"ע.

אך יש להעיר מקור"א לס' תלא בשוע"ר שבלימוד שהוא ע"י "עיון השכל והזיכרון" חיישנן במיוחד לאימשוכא. ולכן לכאור' יש להחמיר.

משא"כ רבה לעומתו סובר הפוך: כשמחזיר הלווה קרקע הרי היה הקרקע משועבדת לאביו לפני מיתתו והיה לו מוחזקות בקרקע. משא"כ במעות, אין לו שום מוחזקות, המעות שהחזיר הם לא אלו שלקח שהרי מלווה להוצאה ניתנה א"כ לא היה לא כלל שייכות ומוחזקות בהם. ולכן, אם החזיר הלווה קרקע, יקבל הבכור כפול. ואם יחזיר הלווה מעות, לא יקבל הבכור כפול.

וממשיכה הגמ' בשאלת אביי לרבה: "אמר ליה אביי לרבה לדידך קשיא לרב נחמן קשיא לדידך קשיא מאי שנא מעות דלאו הני מעות שבק אבוהון קרקע נמי לאו הא קרקע שבק אבוהון ועוד הא מר הוא דאמר מסתבר טעמא דבני מערבא דאי קדים סבתא וזבנא זבינה זביני"

ומפרש הרשב"ם בד"ה "ועוד האמר": איך רבה אומר שבקרקע יש למלווה מוחזקות והרי רבה אמר שמסתבר כבני מערבא בסיפור של סבתא (נכד שהוריש לסבתו את נכסיו לאחר מיתתו והתנה שאחרי שהסבתא תמות הירושה תלך ליורשיו ולא ליורשיה והייתה לו בת נשואה. הסיפור התגלגל לא כצפוי ומתה בתו קודם לסבתו, אחרי מיתת הסבתא בא בעלה של בתו שמתה וביקש את ירושת אשתו ובא הדבר לפני בני מערבא) שפסקו שכיוון שלא היה לבעל מוחזקות בקרקע קודם מיתת שהרי הסבתא יכולה למכור את הנכסים לכן לא יקבל את הירושה אחרי מיתת הסבתא שהרי הוא לא מיורשי הנכד ורק אשתו הייתה מהיורשים הראויים לקבל את הירושה, והיא מתה לפני הסבתא. ומסביר הרשב"ם את שייכות הסיפור של הסבתא למקרה של הלוואה, שכמו בסיפור שכיוון שהסבתא יכולה להתעסק ולמכור אז הבעל נקרא רק ראוי ולא מוחזק. ועד"ז בהלוואה המלווה נקרא רק ראוי בקרקע ולא מוחזק, שהרי הלווה יכול למכור את הקרקע המשועבדת ולשלם למלווה. ולפי"ז יוצא שאין למלווה שבמקרה הזה הוא האבא מוחזקות בקרקע המשועבדת, שהרי הלווה יכול למכור את הקרקע ולשלם לו או לשלם לו ממקום אחר ולהפקיע השיעבוד וא"כ אין לו מוחזקות בקרקע עכ"ד הרשב"ם.

הקוב"ש (שפו) מעתיק את לשון הרשב"ם "דאי בעי לוה הווה זבין להון ומסלק ליה בזווי" ומקשה עליו מהי ההדגשה שיכול למכור הקרקע המשועבדת הרי אין ייחודיות

בזה שימכור את הקרקע המשועבדת דווקא? וא"כ מה הדגשת הרשב"ם שימכור את הקרקע המשועבדת וישלם, הרי היה צריך לכתוב שיכול לפרוע החוב ולהפקיע השיעבוד ומה משנה איזה קרקע ימכור ועם איזה כסף ישתמש? ונשאר בצ"ע.

ואולי יש לתרץ את הרשב"ם דמה שהזכיר את מכירת הקרקע המשועבדת כיוון שלולא זאת היה אפשר לטעות ולחשוב שבכל זאת ישנה מוחזקות מסוימת למלווה בקרקע המשועבדת במקרה שאין ללווה כסף חוץ מהקרקע המשועבדת, וא"כ יש מצב שבו המלווה מוחזק בקרקע. וזה מה שבא לשלול הרשב"ם בהדגישו שגם את הקרקע המשועבדת גופא הוא יכול למכור ולשלם לו כסף, וא"כ אין למלווה כלל שייכות לקרקע המשועבדת.

גדרה של סדר הירושה

הת' יוסף יצחק שי' רבינוביץ
תלמיד בשיבה

א.

תנן במתניתין בריש פרק שמיני דבבא בתרא¹ "יש נוחלין ומנחילין . . ואלו נוחלין ומנחילין האב את הבנים והבנים את האב והאחין מן האב..."

והנה בדין זה מקשה הגמ'² "מאי שנא דקתני האב את הבנים ברישא ליתני הבנים את האב ברישא..."? ויהי' סדר המשנה הבנים את האב ורק לאחר מכן והאב את הבנים.

ומתרצת הגמ' "ותנא אידי דאתיא ליה מדרשא חביבא ליה, ומאי דרשא? דתניא שארו

1. קח, א.

2. שם.

זה האב מלמד שהאב קודם לאחין".

ובדרך לימוד דרשה זו ממשיכה הגמ' לדון "יכול יהא קודם לבן? ת"ל 'הקרוב' הקרוב' קרוב קודם, ומה ראית לרבות את הבן ולהוציא את האב? מרבה אני את הבן שכן קם תחתת אביו ליעדה ולשדה אחוזה. אדרבה מרבה אני את האב שכן קם תחת אחיו ליבום? כלום יש יבום אלא במקום שאין בן האב במקום שאין בן האב במקום שיש בן אין יבום".

והנה בפירוש סדר ומהלך הגמ' בלימוד ירושת האב נחלקו הראשונים, ועיין רשב"ם, תוס' ושיטה מקובצת על אתר בשיטתם.

והנה פירש הריב"ם את דברי הגמ', דבתחילה דרשה הגמ' מ'שאר' דהאב קודם לאחין (ולאחר הבן) והתקשה, דאם מרבים האב דיהי' קודם בחלוקה לאחד הקרובים אפשר לרבות אותו להיות קודם לקירבתו של הבן ולאחר חלוקת האב, ומה מוכרח ללמוד דקרוב יותר לאחיו. ותירצה הגמ' דנלמד מהפסוק 'קרוב' דדוקא האדם הכי קרוב דהיינו הבן הוא זה שירש קודם לאב והקשה הגמ' דעדיין אינו מוכח דהבן קרוב יותר מקירבת האב דבהאב קם תחת אחיו ליבום ולמסקנא פרכא הגמ' את דחיה זו דגם ביבום גופא אם יש בן אין מצוות יבום על אחי המת.

וחזינן מהכא דלמד הריב"ם דבהו"א סברה הגמ' דאפשר לרבות את האב מ'שאר' לאחד הקרובים ולא לשתייהם (משא"כ לשאר הראשונים המובאים לעיל).

ב.

והנה בדברי הריב"ם דרוש ביאור רב, ומכמה:

א. הקשו התוס'² דלשיטתו אינו מחזור למסקנת הגמ' דאיצטריך למיכתב ה'קרוב' (שהוא יתור בלשון הפסוק) ולדרשה דהבן קרוב לפני האב דהרי גם בלעדיו אפשר ללמוד קירבת הבן דהא יתר על האב מסברא המובא בהמשך הגמ' דהבן קם תחת אביו

1. ע"פ תיקון הגהות הב"ח.

2. ועיין עוד בתוס' הרא"ש.

לשדה אחוזה ולייעוד, וביבום גופא דמצינו קורבת האח דיכול לייבם עדיין קורבת הבן היא יתר מהאח דמה שקם האח תחת אביו היא דוקא באין בן¹.

דבשלמא להשיטות הסוברים² דהו"א קודם הפסוק 'קרוב' דאב יורש לפני האח והבן יחד א"ש דחידשה הכתוב מה'קרוב' דחד מינייהו, הבן או האח יורש, לפני האב אבל לשיטת הריב"ם דמ'שאר' אפשר ללמוד שירושת האב קודם לחד מהקרובים אפשר ללמד קירבת הבן מסברא בלי הפסוק 'הקרוב'?

ב. הקשה הר"י בעליות דגם את"ל דהפסוק ה'קרוב' אינו מיותר דמסברא לא ידעינן דהבן קודם לאח מ"מ אינו מובן מה הוסיפה הגמ' ממה דסברא קודם הפסוק דגם קודם ידענו דהקירבה הראשונה הוא ירש קודם ופשיטא דא"א לומר דהו"א דהרחוק טפי ירש לפני הקרוב?

ג. הקשה המהר"ם שיף³ דאינו מובן הסברא לומר דיהי' האח קודם לבן והרי בסדר הכתובים כתוב הבן לפני האח⁴ ולמה נשנה הכתובים שלא לצורך⁵ ולומר דהאח קדים לבן⁶.

1. ועיין דלדעת כמה מהראשונים (תוד"ה כלום יש יבום) אפשר ללמוד מיבום גופא דקירבת הבן הוה יתר מקירבת האח דהאח צריך פעולת יבום כדי להקים שם לאחיו משא"כ בבן מקיים שם לאביו באופן ממילא.

2. תוס' רשב"ם ושיטה מקובצת.

3. והובא עד"ז גם בשיטה מקובצת.

4. והנה במסקנת הגמ' מובן טפי דלמדה קירבת האח מסברא למרות מש"כ בפסוק ובפרט לפי השיטה דסוברת (עיי' בשטמ"ק) דלמדה דדחיית הגמ' היתה דלא נלמד יתור הלשון של שארו כלל, עיי' שם.

5. ואף דמ"מ הפסוקים הם לא כסדרן דצריך להקדים האב מ'שאר' לאח או לבן, זהו דווקא לענין הקדמת 'שאר' מהדרשה ולא משאר סדר הכתובין.

6. ועיין בפני שלמה דכתב לתרץ סברת הגמ' בהו"א ע"פ הבנת המסקנא דלומדים מ'קרוב' דבעי לאיקומי לחד מינהיי, אח או בן לאב ולשנות סדר הכתובים אף דעדיין לא למדה אז הגמ' כלל. ותירוצו צריך עיון טובא ד: א. דוחק לומר דלא הבין התרצן את שאלת המקשן דתירץ מ'הקרוב'. ב. עדיין קשה יתור לשון הכתוב קרוב (שאלת התוס'). ג. א"כ שיכתוב הגמ' בהו"א את לימוד הפסוק וקרוב.

ג.

ואפשר לתרץ כ"ז בדא"פ ובהקדם החקירה הידועה בגדר ירושה¹ דאפשר לבאר גדרו כב' אופנים:

א. אפשר לומר דדיני ירושה נפעלת ע"י מקבל ונותן, כלומר דישנה העברת הנכסים של המוריש לאחר המיתה לירוש דלפני המיתה בעלות הנכסים היו ברשות המוריש ולאחר המיתה היתה העברת הנכסים לרשות היורש.

ב. אפשר לומר דגדרו של ירושה היא דהיורש עומד במקום המוריש, דלאחר מיתת המוריש ממלא היורש את מקומו, וממילא מקבל את כל נכסיו ולא שיש העברת נכסים לרשות אחר (רשותו של היורש).

וי"ל נפק"מ בדא"פ בין שני האופנים במהות היורש:

דלפי אופן הא' דגדר ירושה הוא העברת נכסים מבעלות המוריש לרשותו דהיורש, י"ל דמהותו של היורש הוא דמינונו להמוריש, דלאחר הסתלקות המוריש מחפשים הקרוב ביותר בתוכנו להמוריש, דנפילת הנכסים מהמוריש היא לאדם שמכיל בתוכו התוכן הדומה ביותר להמוריש² (וקירבתו בזה למוריש היא המזכה דהנכסים יעברו דווקא אליו), משא"כ לאופן הב' דגדר ירושה דהיורש עומד במקום המוריש ועי"כ מקבל בעלות כל הנכסים באופן ממילא, י"ל דמהותו של היורש הוא תליית מציאותו במוריש, דמציאות היורש צ"ל קשורה בהמוריש שלכן יכול למלא את מקום המוריש מאחר ומציאותו עומדת במקומו של המוריש.

והיוצא דלאופן הראשון הירושה היא בדמיון של היורש למוריש משא"כ לאופן הב' הירושה היא בקשר התמידית של מציאות היורש להמוריש.

1. צפע"נ (שו"ת צפע"נ דמינסק סק"ג, ווראשא ח"ב סק"מ, צפע"נ מילואים יג, א). ועיין לקו"ש חכ"ח פנחס (א).

2. ויש להביא קצת משל לזה מנפילת דבר גבוה, נופל הוא דווקא לדבר הכי דומה אליו בגובהו דהוא זה שמקבל עליו את הדבר הנופל (ולדוגמא קומה רביעית דנופלת דווקא על הקומה השלישית ולא לדבר הקשור אליו).

ובסגנון אחר דלאופן הא' הקירבה בירושה נפעלת מצד המוריש דלאחר הסתלקותו מחפשים בהיורש דמיונו להמוריש, משא"כ לאופן הב' הקירבה נפעלת מצד היורש דמציאותו היא התלויה בקירבו להמוריש שיכול למלא את מקומו.

ד.

ואם כנים הדברים יש לבאר מהות ההבדל בקדימת ירושת האח או הבן.

דמחד הדמיון של אח לאחיו היא החזקה ביותר מכל שאר הקרובים דשתיהם שווים במקור לידתם דהם שותפים באותו אבא (ואמא) וקשרם ודמיונם בהתהוותם הוא בשווה¹ משא"כ בבן ואב ישנו הבדל בדמיונם².

ועפ"ז יש לבאר מה דאמרינן בגמ'³ דבנשיאת האשה צריך להסתכל באחיה בכדי לדעת איך יהיו בניו⁴ ולא מודגש כלל בדיקת אב וחזינן דדמיון האח לאחותו היא יתר מאשר לאביה⁵.

ולאידן הקשר בין אב לבן היא חזקה יותר מאשר האח לאחיו, דכל מציאות הבן מקורו במציאות האב ולכן תלויה וקשור למקור התהוותו⁶ גם עכשיו, משא"כ באחים דאין כ"כ קשר במציאותם והתהוותם נפעלת בלי כל קשר אחד לרעהו.

ולכן אם אזלינן כאופן הא' צ"ל האח קודם בירושה ומשא"כ לאופן הב' קדימת הבן

1. ויש להוסיף במקרה וישנה אמא משותפת לשני האחים קשרם אחד לרעהו היא משני ההורים משא"כ בבן ואב שווים אינה מצד האם וד"ל.

2. וכן בחיצוניות סביבתם וגידולם של האחים דומה בד"כ מאחר ולשתיהם אותו סביבה ובית.

3. בבא בתרא ק, א.

4. וראה גם במאירי על אתר ד"ה כלל גדול "דרוב בני אדם דומים לאחי האם".

5. ואפשר לומר דלכן נקראו כל ישראל אחים וכמש"כ בתניא פרק לב "בשגם שכולן מתאימות ואב אחר לכולנה ולכן נבראו כל ישראל אחים ממש מצד שורש נפשם בה' אחד" ד'המתאימות' כלומר הדמיון ושוויון נמצא באחים יותר מכולם.

6. וראה תניא פ"ב דמציאות הבן "עודנה קשורה ומיוחדת ביחוד נפלא ועצום במהותה ועצמותה הראשון שהיה הטפת מוח האב".

קודם.

ה.

ועפ"ז אפשר לבאר את דברי הגמ' לשיטת הריב"ם ולתרץ הקושיות דלעיל.

דלמדה הגמ' מ'שאר' דהאב קודם לאח ולאחר הבן, והקשתה הגמ' דלפ"ז נלמד מ'שאר' דירושה היא כאופן הא' וחידוש ב'שאר' בא ללמד על כל סדרי הירושה ונוציא ע"כ את הכתובים מסדרם ויהיה (דזה גופא נלמד מ'שאר') הסדר קדימת האב לבן והאב כנ"ל וקדימת האב לפני הבן¹, דמאחר ולפי אופן הב' דהיורש עומד במקום המוריש צ"ל האב בסוף סדרי הירושה דגם הבן והאב מצינו ע"פ תורה (יבום שדה אחוזה ויעוד) דמציאותם יכולה לעמוד במקום המוריש משא"כ באב, ולפי אופן זה צריך אתה להוציא את האב מסדרו בירושה ולשנות סדר הירושה באב שלא ע"פ סברא ולכן העדיפה הגמ' טפי ללמוד מ'שאר' לכללות הפסוק דצריך להיות קדימת האב לבן ולהבין עפ"ז את סדרי הירושה ע"פ סברא הא' ובזה יהי' חידושו של הפסוק.

ולפ"ז מובן מדוע לא יכלה הגמ' לתרץ מסברא דקדימת הבן לאח מיבום ושדה אחוזה דכ"ז היא דוקא בקשר של היורש למוריש דעומד תחתיו ולא בדימונו.

ותירצה הגמ' דלומדים מהפסוק ה'קרוב אליו' דקירבת היורשה היא באופן הב'² דאזלינן בתר מציאותו של היורש דצ"ל קרוב אליו דהיינו קשור למוריש³ מציאות היורש צריך להיות קרוב למוריש⁴.

1. וי"ל בדא"פ דלפי אופן הא' האב יהי' קודם לבן דמציאותו דומה יותר לבן מאשר הנכד דהוא מקור של הבן שמציאות הבן נמצא קודם כלול באב ובכלל מנה מאתיים וד"ל.

2. והנה כתוב בשטמ"ק דלאחר דלומדים דהאב לפני האב צ"ל ירושת הבן גם לפני האב דקירבת האב והבן היא דו סטריית ואם ישנה לחד דקודם האב לאח גם ע"ז, ע"כ יהיה גם הבן בירושה לפני האב כמו האב. והנה עפ"י ביאור הנ"ל בריב"ם ליתא לסברתו כלל דכאן צריך להיות תלית מציאות היורש במוריש ואפשר לומר דיהי' האב לפני האב ואעפ"כ הבן יהי' לאחריו ואכה"מ להאריך.

3. וכדאמרין לעיל דלפי אופן זה אזלינן בתר מציאות היורש והמדובר בפסוק היא היורש דצריך להיות קרוב.

4. ואפשר לומר דלימוד זה הוא גם מיתור לשון הפסוק.

וממשיכה הגמ' להקשות דגם את"ל דאזלינן כאופן הב' אפשר עדיין לומר דמציאות האח יהי' קודם לבן דמצינו דדוקא יכול לעמוד תחת אחיו ליבום משא"כ הבן, ואפשר לומר עפ"ז דאזלינן באופן הב' שמציאות היורש עומד במקום המוריש דוקא לפי גדר התורה, ולפ"ז יהי' סדר היורשה אח אב (גזה"כ משארו) ובנ'.

וע"ז תירצה הגמ' כלום יש יבום אלא במקום שאין בן, דעומד הבן במקום האב טפי מאח לאחיו.

וע"פ ביאור הנ"ל בדברי הגמ' דו"ק וליתא לקושיות דלעיל כלל וכלל.

בענין קרבן פסח

הת' מנחם מענדל ברי" רבינובין
תלמיד בישיבה

בערב פסח שנת תש"נ אמר כ"ק אדמו"ר²: "ובפשטות שבערב פסח זה - דשנת תש"נ שנת ניסים וכו' יקריבו קרבן פסח בבית המקדש כיוון שישנו עוד שהות זמן לירידת בית המקדש השלישי למטה ממש, 'ומשה ואהרן עמהם' ותיכף ומיד מקריבים כל בני ישראל קרבן פסח".

ובהמשך השיחה מבואר לגבי זה שעדיין לא היתה הטהרה דפרה אדומה שמכיוון שטומאה הותרה בציבור, ניתן להקריב את הפסח בכל ה'שטורעם' וכו'.

והנה "דברי רבותינו נשיאינו מדויקים הם בתכלית הדיוק"³, וכל ביטוי או אמירה

1. ועיין ברשב"ם שכתב דירושת האב יהי' לבסוף.

2. התועדויות ח"ג עמ' 48. - הבא לקמן הוא תוכן דברי כ"ק אדמו"ר, בלתי מוגה.

3. לקוטי שיחות חלק יד עמוד 314.

שלהם הרי היא מדוייקת בתכלית, ולפי זה צריך להבין דברי רבינו אלה, שהרי בעת אמירת השיחה¹ בבית חיינו, במקום בו עתיד להיבנות המקדש - בירושלים, כבר הי' לאחר השקיעה דליל י"ד, והדין הוא שא"א להקריב קרבן פסח לאחר השקיעה וכפס"ד הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין²: "דם ששקעה עליו החמה ולא נזרק נפסל הזבח ואם זרקו לא הורצה".

ובהלכות מעשה הקרבנות³ כתב: "כל הקרבנות אין מקריבים אותן אלא ביום שנאמר 'ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם' ביום ולא בלילה, לפיכך אין שוחטין זבחים אלא ביום ואין זורקין דמים אלא ביום השחיטה שנאמר 'ביום הקריבו את זבח' ביום הזביחה תהיה ההקרבה, וכיוון ששקעה החמה נפסל הדם".

ועוד צריך להבין, שהרי מי שהיה ביום י"ד ניסן רחוק מירושלים חמשה עשר מיל' בחצות היום - זמן הקרבת הפסח - ולא הגיע קודם השקיעה לירושלים, הרי הוא נדחה מהקרבת קרבן פסח וחייב להקריב בפסח שני? וכפס"ד הרמב"ם בהלכות קרבן פסח⁴: שאף "ו(מי שהיה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו את הדם אף על פי שבא לערב לא הורצה וחייב בפסח שני" !

ואולי יש לומר בדרך אפשר: על זמן הגאולה האמיתית והשלימה נאמר⁵: "ולילה כיום יאיר" (וכפי שהיה בהזמן דמכת בכורות⁶), ובלקוטי שיחות⁸ מבאר רבינו שאפשר לומר שזהו גדר של יום ע"פ הלכה, ועפ"ז אולי יש לומר שכיוון שתבוא הגאולה, הרי יהיה לזמן זה גדר של יום (לפני שקיעת החמה), ויוכלו שפיר להקריב קרבן פסח. כיוון שיש

1. תחילת השיחה היתה לערך בשעה 3:30 אחה"צ.

2. פרק א' הלכה ד'.

3. פרק ד' הלכה א'.

4. כמרחק מודיעין לירושלים - הלכות קרבן פסח פרק ה' הלכה ח'.

5. פרק ה' הלכה ג'.

6. תהלים קלט, יב.

7. זהר ח"ב לח, א.

8. חלק י"ז שיחה א' לפרשת תזריע.

לומר שכל דין זה שאי אפשר להקריב לאחר השקיעה, אינו חלק מגדר הקרבת קרבן פסח. דבעצם היה ניתן להקריב גם בליל ט"ו, אלא שהיות שמהפסוק "ביום צוותו" למדו שאין שוחטין ומקריבין בלילה - גם בקרבן פסח כן הוא. אבל היות שכאמור ללילה דלע"ל יהיה גדר דיום - שפיר יהיה אפשר להקריב קרבן פסח אף בליל ט"ו!

ועוד יש לעיין בזה.

שלה לך - לדעתך

הת' שניאור זלמן ש"י רבינוביץ
תלמיד בשיבה

בספר המאמרים תער"ב ח"א עמ' לב-לג אות כ' כותב:

"שהמרגלים היו בבחי' השגה וגילוי התענוג וכו' וז"ש ויתורו את הארץ פי' ויתורו הוא לשון יתרון וכו' והיינו דהכוונה הוא להיות מזה היתרון בהארץ בבחי' העלאת מ"ן שבכח עצמה להיותה בחי' מדבר כו' ומרע"ה היה בחי' מ"ה שלא רצה בשום תענוג רק בעבודה תמה הנ"ל וכו' ושילוח המרגלים הוא בחי' המשכת מ"ד להיות העלאת מ"ן בהארץ מצ"ע וזהו ויתורו להיות בזה יתרון כו'".

ומשמע לכאורה, שע"פ הכוונה העליונה היה הטעם בשילוח המרגלים כדי שיוסיפו יתרון כוח בעבודה שבבחי' מ"ן ואילו מרע"ה לא רצה זאת מצידו.

והנה בגמ' סוטה¹ משמע להיפך: "אמר ריש לקיש שלך לך מדעתך וכי אדם זה בורר חלק רע לעצמו והיינו דכתיב ויטב בעיני הדבר אמר ריש לקיש בעיני ולא בעיניו של

1. דף לד, ב.

מקום". וברש"י: "מדעתך אני איני מצוה אותך אבל ישראל הם אומרים לך כדכתיב ותקרבון אלי כולכם גו' אני איני מעכב על ירך".

ומכאן משמע ששילוח המרגלים לא היה ע"פ רצון הקב"ה אלא ע"פ רצונו של מרע"ה. ובשלמא לגבי משה י"ל שמצידו (מצד העבודה שלו) לא שייך ענין שילוח המרגלים, אבל כיון שהקב"ה רוצה אזי זה נהיה רצונו והוא שלח את המרגלים מדעתו. אבל איך שייך לומר גבי הקב"ה שכביכול אין זה עפ"י רצונו?

ושמעתי מהמשפיע הגה"ח הר' שניאור זלמן גופין שליט"א לבאר זאת ע"פ מה שהרבי לומד בפרשת המרגלים בכו"כ מקומות¹ שזה שמשה שלח את המרגלים ודאי שעשה זאת עפ"י רצון ה', אלא מה שאמר לו ה': "לדעתך, אני איני מצוה אותך" כיון שתכלית קיום תומ"צ היא להמשיך אלוקות בענינים הגשמיים, ובאופן שהתחתונים יעלו לעליונים ושכל המצוות יהיו באופן של נשמע (הבנה והשגה). ולכן רצה הקב"ה שזה יבוא אצל משה מדעתו ולא מצד ציווי.

ועפ"ז יש לומר שמ"ש במסכת סוטה לא סותר לביאור החסידות ואדרבה שמכאן הוכחה למ"ש במאמר שבאמת מרע"ה אין דרכו בעבודה כזו, והקב"ה רצה בשילוח המרגלים רק שלא ציוה למשה כי רצה שיבוא מדעתו.

1. לקו"ש ח"ג פרשת שלח סוף שיחה א, חכ"ג פרשת שלח שיחה א' סוף אות ג', ספר השיחות תשמ"ח פרשת שלח ועוד.

אי הלכה כרבי מחבירו - מחלוקת תוס' והרשב"ם

הת' חיים ברוך ש" ריון
תלמיד בישיבה

א.

בגמ' ב"ב קכד. מובאות כמה דיעות לעניין ההלכה במחלוקת רבי ורבנן האם בכור נוטל פי שניים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן:

א. רבה בר חנא אמר ר' חייא - "עשה כדברי רבי עשה, כדברי חכמים עשה". ומסבירה הגמ' ש"מספקא

לי' אי הלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו או הלכה כרבי מחבירו ואף מחביריו".

ב. אמר רב נחמן אמר רב - "אסור לעשות כדברי רבי. קא סבר הלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו".

ג. ורב נחמן ידי' אמר "מותר לעשות כדברי רבי. קא סבר הלכה כרבי מחבירו ואפילו מחביריו"

ד. אמר רבא אסור לעשות כדברי רבי, ואם עשה עשוי.

ומסביר הרשב"ם (בד"ה 'אסור לעשות') ש"האי דקאמר (רב) אסור לעשות כן ולא קאמר אין הלכה כרבי, היינו משום דאמר לעיל כי האי לישנא עשה כדברי רבי עשה אמר איהו נמי אסור לעשות".

ועל מה שאמר רב נחמן "מותר לעשות" כתב בשיטה מקובצת (שסבר הרשב"ם) דס"ל לר"נ דהלכה כרבי אפילו מחביריו, ואכן הוה לי' למימר 'הלכה כרבי', וזה שהשתמש בל' 'מותר' הוא משום דהמ"ד הקודם השתמש בלשון איסור.

נמצא דעת הרשב"ם שרב ור"נ ס"ל שכן הוא ההלכה (לרב שלא כרבי, ולר"נ שההלכה

כרבי), ולא שרק אסור (לרב) או מותר (לר"נ).

ב.

והנה בתוס' ד"ה 'מספקא לי' חלק ע"ז ומשמע מדבריו (ע"פ המהר"ם, המהרש"ל והמהרש"א) שכשאמר רב נחמן "מותר לעשות כדברי רבי" כוונתו שהיכא דרבי נחלק על חבריו לא נפסק כלום ולכן מותר לעשות כדברי רבי (אך לא שכך היא ההלכה) והכל לפי ראות הדין.

אמנם לפי"ז קשיא טובא (וכמו שתמה הגרעק"א) מנ"ל לגמרא דרב חייא מספקא לי' האם פסקו שהלכה כרבי מחביריו הא שפיר י"ל שגם הוא סובר דפסקו הלכה כרבי מחבירו ולא פסקו כלום האם גם הלכה כמוהו מחביריו ולכן עשה כרבי עשה כדברי חכמים עשה?

וב'חוסן ישועות' מבאר דמלשונו של רבה בר חנא "עשה כדברי רבה עשה" משמע שמדבר בדיעבד, ומבאר החוס"י דמדובר כשכבר תפס או הבכור או האחים והוי מוחזק. ר' חייא סבר דספיקא דדינא הוא, ולכתחילה אין מוציאין מיד המוחזק, אבל אם עשה (בין כרבי ובין כרבנן) עשוי. משא"כ ר"נ ס"ל שמותר לעשות לכתחילה כדברי רבי ואפי' להוציא מיד המוחזק. ובספיקא דדינא אין אומרים שלא מוציאים מיד המוחזק.

ג.

אמנם הרשב"ם שחלק ע"ז והסביר שהלשון 'מותר' דר"נ משמעותו שההלכה היא כרבי (ולא רק שמותר לעשות כרבי) י"ל שהלך בזה לשיטתו:

דהנה לעיל (לב:) אמרינן הלכתא כוותי' דרבה בארעא והלכתא כוותי' דרב יוסף בזווי. והרשב"ם פי' שם דהוי ספיקא דדינא, ובספיקא דדינא אומרים המוציא מחבירו עליו הראיה.

ובתוס' ד"ה 'הלכתא' כתב דדברי הרשב"ם הם דוחק כיוון שסבירא ליה להתוס' שמספיקא דדינא אין אומרים המוציא מחבירו עליו הראיה ולכן ביאר באו"א עיי"ש.

ועפ"ז י"ל בדא"פ בעניינינו דכיון שלמד הרשב"ם שמספיקא דדינא אין מוציאין מיד המוחזק, לכן לא יכול הרשב"ם ללמוד כמו תוס' שרב נחמן הסתפק מה הדין ובכל זאת אמר שלכתחילה אפשר להוציא מיד המוחזק (וכמו שביאר החוס"י). ולכן למד שרב נחמן באמת פסק כרבי (כדלעיל), אך תוס' שסבר שבספיקא דדינא לא אומרים המוציא מחבירו עליו הראיה אזיל לשיטתו גם בשמעתין.

ב' המשלים באופן התלבשות האורות בכלים

הת' מנחם מענדל שי' רייכער
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה 'צאינה וראינה'¹ מביא כ"ק אדמו"ר נ"ע ב' משלים מה'פרדס' באופן התלבשות האורות בכלים. משל הא': "ממים הנתונים בכלי שגוון הכלי אינו נקנה בעצם המים וכו'" ומשל הב': "כמו אור השמש שעובר ע"י זכוכית שנראה לפי גוון הזכוכית שאין שינוי הגוון בעצם האור".

ולכאורה צ"ב מה הצריכותא בב' המשלים שלכאורה תוכנם אחד, ומה מוסיף המשל מאור השמש על המשל דמים בכלי?

ובפרט עפ"י הידוע דדברי רבותינו נשיאינו מדוייקים הם בתכלית הדיוק בכלל, ובפרט במאמרי חסידות.

ואולי יש לבאר ע"פ מה שכתב בנמשל ד"כמו"כ יובן דגם האור בהתלבשותו בכלי וגם מה שפועל לפי אופן הכלי כ"ז הוא רק מצד הכלי לא מצד האור מצ"ע, דמביא פה ב' ענינים, א. התלבשות האור בכלי ב. שפועל לפי אופן הכלי.

1. תרנ"ט, עמוד קפג.

ועפ"ז י"ל דלכך נצרך לב' המשלים דהמשל ממים הנתונים בכלי הוא על התלבשות האור בכלי, שאינו משנה את האור, כמו שאין הכלי מקנה גוון במים, ומשל הב' הוא על פעולת האור ע"י הכלי כמו אור השמש שעובר דרך הזכוכית ומאיר על ידה, אבל אין שינוי הגוון בעצם האור.

בני 'אחות' או 'אחיות'?

הת' אליהו ש" שוויבה
תלמיד בישיבה

א.

מתניתין ריש פרק יש נוחלין:

"יש נוחלין ומנחילין. ויש נוחלין ולא מנחילין. מנחילין ולא נוחלין. לא נוחלין ולא מנחילין. ואלו נוחלין ומנחילין, האב את הבנים, והבנים את האב, והאחין מן האב, נוחלין ומנחילין. האיש את אמו, והאיש את אשתו, ובני אחיות, נוחלין ולא מנחילין. האשה את בניה, והאשה את בעלה, ואחי האם, מנחילין ולא נוחלין. והאחין מן האם, לא נוחלין ולא מנחילין."

תוס' ד"ה ואחין מן האב כתב וז"ל:

"הקשה ר"י, אמאי לא קתני אחי האב נוחלין ומנחילין שהן כתובין נמי בפרשה.

ותירץ, משום דאחי האב וכל שאר אב, נפקי מהנך האב את הבנים והבנים את האב והאחין מן האב, דכיון שנודע שהבנים קודמין, ואחר הבנים האב, ואחר האב אחין, הרי אחי האב נפקי מכלל זה ע"י משמוש, דאם היה האב קיים היה יורש לבנו, ועכשיו שאינו

קיים הרי הוא יורש בקבר להנחיל לאחיו שהוא אחי אביו של מת. ומשמוש שמעין מדתן בסמוך, בני אחות שמנחילה בקבר נכסי אחיה לבנה . . .

ואם תאמר, אם כן אחי האב נמי ליתני אגב אחי האם דסיפא?

ויש לומר, דאי הוה תני אחי האב תו לא הוה צריך למיתני אחי האם, דמכלל אחי האב שמעין להו.

ועוד דלא שייך למיתני אגב אחי האם, דהיא גופה משנה דלא צריכא היא, כדייקין בגמ' דהיינו בני אחות"עכ"ל.

הקשה המהר"ם שיף בד"ה מכלל דאחי האב שמעין "יש להקשות, דלמא הדיוק אחי האם לא נוחלין ולא מנחילין. ואי משום דמנחילין ידעין מהאיש את אמו, לא נוחלין נמי ידעין מהאשה אינה נוחלת בניה"עכ"ל ונשאר בקושיא על דברי התוס'.

ב.

ואולי נראה לתרץ קושייתו בהקדם דברי הרשב"ם בשמעתין, דהנה כתב הרשב"ם בד"ה ולא מנחילין וז"ל:

"דכשמת הבן אינו מנחיל לאחות אמו, אלא לקרובי אביו, דמשפחת אם אינה קרויה משפחה. ועוד דאחות אמו היאך תירשנו הלא היא באה מכח אחותה, שהיא אמו של זה ולא האם יכולה ליורשו, כדאמרן האיש את אמו נוחל ולא מנחיל, קל וחומר שהיא לא תירש את בן אחותה, ובאחיות מן האב מיירי, אבל אחיות מן האם, אין נכדה בן אחותה יורש אותה, דממשפחת אם הוא.

ל"א, ובני אחות - בני אחותו של ראובן, כגון בני דינה נוחלין אותו, שהרי דינה יורשת את ראובן אחיה, ובניה באין מכוחה. אבל לא מנחילין לראובן, שהרי ראובן מכח אחותו דינה בא לירש אותן, והלא דינה עצמה אין יורשתן, כדאמרן דהאם אינה נוחלת את בנה, אלא קרובי בעלה של דינה יורשין את בניה, דמשפחת אב יורשת ולא משפחת אם.

וזה נראה בעיני משום דקתני סיפא, האשה את בנה, והאשה את בעלה, ואחי האם,

מנחילין ולא נוחלין. וכל הנך תלתא, שמעינן להו מהנך תלת, דהך בבא, דנוחלין ולא מנחילין, כדאמרינן בגמ', דהיינו הך דקפריך בגמ', דאחי האם היינו דבני אחות, והלכך גרסי' בני אחות, דהיינו נמי, דאחי האם מנחילין את בן אחותם ולא נוחלין. ואי נמי גרסינן בני אחיות איכא לפירושי בבני אחות, כלומר בני אחיותיו של אדם נוחלין אותו אבל לא מנחילין דהוא אינו יורשם". עכ"ל.

א"כ נמצאנו למדים ב' לשונות במשנה, האם גרסינן בני אחות או בני אחיות. וצריך להבין מאי נפק"מ בין ב' הלישונות דמאי אכפת לן איך גרסינן, דלכאורה אין הבדל בסברא איך גורסים?

ג.

ונראה לתרץ כ"ז:

דאף אם המשנה הייתה כותבת רק אחי האב היינו מדייקים שאחי האם מנחילין ולא נוחלין, ולא היינו מדייקים לא נוחלין ולא מנחילין, דהרי כתב במשנה בני אחות היינו בני אחותו של ראובן יורשין את ראובן, וא"כ שמעינן שאחות יורשת את אחיה, ולכן אם היה כתוב רק אחי האב היינו יכולים ללמוד לכאורה, דאחי האם מנחילין ולא נוחלין, ולא היינו לומדים שהם לא נוחלין ולא מנחילין, דמבני אחות שמעינן שאחי האם מנחילין.

ולא דמיא להאיש את אמו - שעל זה כותב המהר"ם שיף דאם היו לומדים משם, היו לומדים גם לא מנחילין מהאשה אינה נוחלת את בניה, משום שמהאיש את אמו לא כתוב מפורש שאחי האם יורשין אלא בתוספת סברא - היינו ע"י משמוש, אך לא כתוב מפורש שאחות יורשת אחי'. וזה אינו, דהמשנה היתה צריכה לכתוב במפורש שאחי האם יורשין, אבל מבני אחות כתוב מפורש שאחות יורשת אחי'. ולא קשיא קושיית המהר"ם שיף, ואתי שפיר דברי התוס'.

ד.

והנה כל זה אתי שפיר אי גרסינן בני אחות, משום דאז כתוב במשנה מפורש שאחות יורש אחי'. אך אם כתוב בני אחיות, היינו שאין מדובר באח ואחות אלא בשתי אחיות,

לא שמעינן במשנה בפירוש שאח יורש אחותו (והיה ע"ד הא שכתב המהר"ם שיף דאין למדים מהאיש את אמו).

ואם כן נמצא דלפי גירסת בני אחות אתי שפיר דברי התוס'.

ומדויק בגירסת תוס' ד"ה "ואחין מן האב" שגרס בני אחות, דאזיל לשיטתו שמשם לומדים שאח יורש אחותו.

משא"כ המהר"ם שיף שגורס בני אחיות לא לומד שאח יורש אחותו, ולכן נשאר בקושיא על דברי התוס'.

ולפי"ז מובן מאי נפק"מ אי גרסינן בני אחות או בני אחיות, ואתי שפיר כהנ"ל.

אך עדיין צ"ע מתוס' ד"ה האב את הבנים דגרס בני אחיות, בשונה מתוס' דידן דגרס בני אחות.

פעולת ב' סוגי ה'אין'

א' התמימים

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "ביום השמיני עצרת תהיה לכם" דשנת עת"ר, מביא כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע דישנם שני סוגי 'אין'. א. אין העצמי. ב. אין היורד לפעול ביטול בהיש. ובהאין הב' מבאר במאמר דאין זה אינו האין העצמי שאינו שייך לבירורים אלא אין היורד ונמשך מאין העצמי לעשות ביטול בהיש. וממשיך שם וז"ל: וממילא בחי' ביטול שבאין זה אינו בבחי' העדר המציאות לגמרי, מאחר שהוא היורד לפעול הביטול בהיש בהכרח שהאין בעצם אינו בבחי' העדר המציאות לגמרי, עם היותו בבחי' ביטול במציאות

אבל לא בבחי' העדר המציאות וכו' עכ"ל. ומהנ"ל מובן שדרגת הביטול של אין הב', היא רק ביטול במציאות ולא העדר המציאות.

והטעם לזה דדווקא האין הב' פועל בהיש ולא האין הא' מסביר שם בחצע"ג ז"ל: דמה בבחי' העדר ובחי' אין ממש אינו שייך לפעול דבר כו', ועוד כאשר יאיר בחי' האין ממש יהיה בחי' העדר היש לגמרי לא רק ביטולו כו', ומה שפועל רק בחי' ביטול בהיש זהו שהאין הוא ג"כ בא בחי' העדר המציאות כו'. עכ"ל.

וא"מ דהרי במאמר מבואר בפשטות דאין זה (הב') אינו בבחי' העדר המציאות וכמו שמסביר בתחילת החצע"ג ב' סיבות מדוע מוכרח שאין זה הוא אינו העדר המציאות:

א. דמה שבבחי' העדר אינו שייך לפעול דבר. ב. דאם יאיר בחי' האין ממש (היינו אין בעצמי) יפעל העדר היש לגמרי ולא רק ביטולו. אלא הוא בבחי' ביטול במציאות, ובסוף החצע"ג מובן מדבריו שאין זה הוא העדר המציאות?

ולולא דמיסתפינא הוה נ"ל דאולי היא טעות הדפוס חסר בסוף החצע"ג המילה לא. וצ"ל כתוב: "שהאין הוא ג"כ לא בא בחי' העדר המציאות".

אך שמעתי מאחד המשפיעים בישיבתנו הק' דנראה לומר ובהקדם:

מבואר בחסידות שהאין הב', - שדרגתו ביטולו הוא ביטול במציאות - פועל ביש רק ביטול היש, ונמצא שאם היות שדרגת הביטול של האין הפועל בהיש הוא בדרגא מסוימת, בכ"ז דרגת הביטול של היש שמתבטל ע"י פעולתה אינה בדרגתה. וכן בעניננו, דדרגת הביטול של האין הפועלת הוא ביטול במציאות, ובכ"ז היש המתבטל ע"י אין זה, דרגת ביטולו, הוא רק ביטול היש.

ולפ"ז אינו מובן מה שהובא במאמר בחצע"ג ז"ל "ועוד כאשר יאיר בחי' האין ממש. יהיה בחי' העדר היש לא רק ביטולו", דמזה משמע, שכפי דרגת הביטול בהאין - שפועל ביטול היש - כך תהי' דרגת הביטול בהיש לאחר הפעולה של האין?

ולכן ממשיך בחצע"ג ז"ל: ומה שפועל רק ביטול בהיש זה שהאין ג"כ בא בבחי'

העדר המציאות. עכ"ל. די"ל דכוונתו היא שפעולת האין הזה אינו נרגש כ"כ בהיש (-) בא בבחי' העדר המציאות, פירוש, דאין זה אינו נרגש כ"כ בהיש, ולא כמו שנראה בהשקפה ראשונה שפירוש מילים אלה "העדר המציאות" הוא כבשאר המאמר, ששם כוונתו במילים אלה הוא דרגת הביטול). אלא פועל עליו בבחי' מקיף ולכן למרות שדרגת ביטולו הוא ביטול במציאות, פועל בהיש רק בחי' ביטול היש.

בענין תוך כדי דיבור כדיבור דמי (ג)

הרב אברהם ש"י הכהן
נחלת הר חב"ד

ו.

ובעומק יותר נראה לומר, דהנה איתא בגמ' כתובות דף ל"א ע"א: גופא, אמר רב חסדא מודה רבי נחוניא בן הקנה בגנוב חלבו של חבריו ואכלו שהוא חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבוא לידי איסור חלב. לימא פליגא דרבי אבין, דאמר רבי אבין הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור, שעקירה צורך הנחה היא, הכא נמי הגבחה צורך אכילה היא. הכי השתא, התם אי אפשר להנחה בלא עקירה הכא אפשר לאכילה בלא הגבחה, דאי בעי גחין ואכיל. ולכאורה תמוה, דנימא שם תוך כדי דיבור כדיבור דמי, ובין בזורק חץ למה לי טעמא דעקירה צורך הנחה היא ובין בגנוב חלבו של חבריו ואכלו נימא בתרווייהו תוך כדי דיבור כדיבור דמי ויחשב כבת אחת ונימא קם לי' בדרכה מיני'. וכן בגיטין דף נ"ב ע"ב אמרינן דמנסך קם לי' בדרכה מיני', ואידך כדרכי ירמי' דא"ר ירמי' משעת הגבחה (דאגבהה ע"מ לגזולו, רש"י) הוא דקנה, מתחייב בנפשו לא הוי עד שעת ניסוך, ולכאו' נימא גם שם דתוך כדי דיבור כדיבור דמי ויחשב כאילו ההגבחה והניסוך באו בבת אחת. וכן יש להקשות בכ"מ בש"ס, כמו בב"ק דף קי"ז ע"א

דאמרינן שם הגבהת יין צורך ניסוך הוא. וכן בב"ק דף ע' ע"ב באומר לו זרוק גניבותיך לחצרי (בשבת) ותיקני לי גניבותיך וכו', ופריך כיון דמטיא לחצר ביתו קנה, לענין שבת לא מחייב עד דמטיא לארעא. דעל כולם קשה למה לא תירצו דמצד תוך כדי דיבור כדיבור דמי חשיב כבת אחת.

ואשר נראה לומר בזה, דהיסוד בתוך כדי דיבור הוא דחלות של המעשה לא נגמר אלא עד גמר של תוך כדי דיבור. וברם כל זה הוא רק לגבי בעל המעשה עצמו, דחלות של המעשה שלו עדיין לא נגמרה, וכמו במכירה דאמרינן דגם לאחר מעשה המכירה מ"מ החלות של המכירה לא נגמרה עדיין עד לאחר כדי דיבור, ולכן יש בכחו להוסיף או לבטלה בתוך כדי דיבור, אך כל זה הוא רק לגבי המכירה עצמה או לגבי הקריעה עצמה או לגבי הפרה עצמה ולא לגבי דבר שני שאינו שייך להחלות של הדבר הראשון, והיינו דהכלל של תוך כדי דיבור כדיבור דמי הוא רק לגבי אותה המעשה עצמה שכבר נעשה לפני זה או שרוצה לחזור ממנה, ברם לא לאמר שאם אירע דבר שני בתוך כדי דיבור של הדבר הראשון שיהא נחשב ששניהם באין כאחד, כיון שדבר השני לא שייך לדבר הראשון, כלומר לחלות של דבר הראשון אלא שהוא דבר בפני עצמו רק שאירע בתוך כדי דיבור של הדבר הראשון, וכמו למשל באם גנב ומכר בשבת, דהמכירה בשבת אינה ענין לחלות של הגניבה עצמה, שהרי אינו מוסיף או מגרע וחוזר מעצם הגניבה, ולכן לא מהני בזה תוך כדי דיבור, משום דכל ענין של תוך כדי דיבור הוא רק שהחלות של הגניבה הוא מתחיל משעת מעשה של הגניבה ונמשך בתוך כדי דיבור, ולכן לא מהני תוך כדי דיבור רק לענין חזרה או הוספה במעשה הגניבה עצמה, ולא כשנתוספה להמעשה הראשונה מעשה שני שאין לה שייכות להראשונה. שבוזה לא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור דמי, כדי לחבר ב' דברים זרים זל"ז שיהיו נחשבים כמו דבר אחד, ולכן אם המכירה של הגניבה נעשה אחרי הגניבה אפילו בתוך כדי דיבור של הגניבה אין זה מועיל שיהא נחשב הגניבה והמכירה בשבת בבת אחת כדי שיהא שייך לומר קם לי' בדרכה מיני'.

וכן הוא בהדין דר' אבין בזרק חץ (בשבת) מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו שפטור מצד קם לי' בדרכה מיני', וחשיב כבאין בבת אחת, שהרי עקירה צורך הנחה היא ומתחייב בנפשו, וצריכין להאי טעמא דוקא משום דתוך כדי דיבור לא מהני

בזה, והוא משום דאין שום שייכות בין ההנחה דשבת לקריעת שיראין, וכנ"ל.

וכן הא דרבי ירמי' בגיטין דף נ"ב ע"ב: דא"ר ירמיה משעת הגבהה הוא דקנה, מתחייב בנפשו לא הוי עד שעת ניסוך, ולא שייך לומר בזה שיועיל מצד תוך כדי דיבור, דהניסוך לא שייך להחלות של הגניבה, דאינו הוספה ולא חזרה מהקנין ומהגניבה. ולכן לענין קם לי' בדרכה מיני' לא שייך לומר תוך כדי דיבור כדיבור דמי, דלא אמרינן כן אלא לענין הוספה וחזרה בהמעשה גופא שנעשה מכבר, שאמרינן שעוד לא נגמר החלות עד אחרי כדי דיבור.

דהגדר כך הוא, דכל קנין או מעשה (כדין קריעה) או דיבור (כמו הפרה) יש לו זמן של חלות, והוא עד אחרי כדי דיבור, ובתוך הזמן הזה אפשר עדיין לסתור או לקיים או להוסיף על הדבר הנעשה, וכמו שכתב בפ' המשניות להרמב"ם הנ"ל, דבזה מתקיים המעשה שנעשה וממילא כמו"כ יכול לחזור בו, וכמו"כ אמרינן לענין צירוף עדות דאחרי שהי' כבר הגדה ע"י עד הראשון מ"מ נמשך החלות עד אחרי כדי דיבור, ובתוך הזמן הזה העיד העד השני, מצטרף הראשון להעד השני להיות נחשב הגדתם לעדות בבת אחת, דכיון שההגדה של העד השני הוא בתוך החלות של ההגדה של העד הראשון, דכל משך הזמן של תוך כדי דיבור הוא קיום של הגדה הראשונה, לכן חשיב בבת אחת, כדאיתא בשבועות דף ל"ד הנ"ל ובענין הזמה במכות דף ו'. אבל דבר חדש שאירע בתוך כדי דיבור, בזה לא אמרינן דבתוך כדי דיבור יהא נחשב כאילו שניהם נעשו בבת אחת, דהדבר החדש לא שייך להמעשה הקודם, ולכן לא שייך בזה תוך כדי דיבור. בקיצור, הכלל בזה הוא, דתוך כדי דיבור לא מהני כ"א להדבר עצמו, ולא לדבר זר שאירע בתוך כדי דיבור של הדבר הראשון, ולפיכך בדין קם לי' בדרכה מיני' הנ"ל לא שייך לפטור מצד תוך כדי דיבור.

ובזה יובן מה שכתב הנתיבות המשפט בסי' נ"ב סק"ב דאם שחט ותוך כדי דיבור אכל נבילות לא פסלינן שחיטתו, וכן אם תוך כדי דיבור להגדת עדות חילל שבת או עשה שאר עבירה לא נפסל עדותו, רק התם (בב"ק דף ע"ג ע"א ואילך) כיון דאיתזמו להו אטביחה איתזמי להו נמי אגניבה, שהעידו תוך כדי דיבור של טביחה) טעמא אחרינא איכא, דכיון

שהגיד שני עדיות ונתבטל האחד מהן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ואפילו אם הגיד ב' עדיות לב' בני אדם והיו קרובים לאחד מהם הביא הרי"ף בפ"ק דמכות פלוגתא אי אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ובכה"ג כו"ע מודים, עיי"ש.

וזהו לפי שיטת המהרש"א ושטמ"ק שם הנ"ל, אבל לשיטת רש"י תמוה. ברם לפי דעתי זה אינו, דכל גדר ויסוד תוך כדי דיבור הוא חלות של המעשה הנמשכת עד אחרי כדי דיבור, כנ"ל, א"כ כל דבר שסותר להחלות מצד גוף המעשה, וכמו טביחה וגניבה, דהחיוב של טביחה תלוי בגניבה, דאם אין גניבה אין טביחה ומכירה, בזה אמרינן דתוך כדי דיבור כדיבור דמי, וכן בכל ב' דברים השייכים זל"ז, אבל בב' דברים זרים שאינם שייכים זל"ז, וכמו בשחט ואח"כ חילל את השבת, הרי אין זה המשך מהמעשה של השחיטה, בזה לא אמרינן תוך כדי דיבור שיבטל המעשה. ועוד יבואר לקמן.

והנה בספר קצוה"ח בסי' רנ"ה מביא דברי תוס' מנחות דף פ"א הנ"ל שכתבו דגבי הקדש לא מהני חזרה בתוך כדי דיבור משום שאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, והקשה הקצוה"ח דהלא גם במסירה להדיוט מהני חזרה בתוך כדי דיבור כמוש"כ בחו"מ סימן קצ"ה סעיף ז', וכן"ל, ומתוך משום דבכל מעשה קנין הנה מלבד הפעולה צריכין ג"כ דיבור של לך חזק וקני, וכיון דהמעשה אינו מועיל בלא הדיבור יכול לחזור ולבטל את הדיבור, ושוב הו"ל כמשיכה או מסירה בלא דיבור, אבל בהקדש אמירה ידי' מעשה הוא כמסירה, ומשו"ה אינו יכול לחזור בו, וכן"ל.

ולא אבין זאת, דאי נימא תוך כדי דיבור כדיבור דמי ונמשך החלות עד אחר כדי דיבור, א"כ עד אחר כדי דיבור עדיין לא הוי כמסירה, וא"כ עדיין לא הוי דיבורו כמעשה, ולמה לא יוכל לחזור בו כמו בהדיוט, ומאי שנא הקדש מהדיוט, דכמו דבהדיוט מתחיל התוך כדי דיבור מאמירה לך חזק וקני, כמו כן בהקדש הוא מההקדש, ברם בכל אחד יש זמן לחזור עד כדי דיבור ועד אז עדיין לא נגמרה המסירה.

וצריך לומר דהקצוה"ח מפרש דתוך כדי דיבור הוא הלכה בחזרה וחלות המעשה היא מיד, ולכן בהקדש דאמירה ידי' הוי כמעשה המסירה הרי כיון שהחלות נעשה מיד, לכן א"א כבר לחזור מזה, ואילו בהדיוט נהי דמהמעשה לא יכול לחזור בו, אבל מהדיבור

של לך חזק וקני שפיר יכול לחזור בו. וכן היא סברת השב הכהן (מהגאון הגדול ר' רפאל הכהן מאה"ו בשו"ת סי' י"ט לפי הרמב"ם) בהגבהה ומשיכה דלא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור דמי (וס"ל דכיון דהעיקר הוא המעשה של הקנין לכן אזלינן בתרי' ולא בתר הדיבור ושוב הו"ל כמו בהקדש), ודלא כמוש"כ בשו"ע חו"מ סימן קצ"ה סעיף ז', ועיין בנימוקי יוסף דב"ב קי"ד שכתב דלא אמרינן תוך כדי דיבור בהגבהה ומשיכה אלא בכסף ובשטר, אבל הריטב"א סובר דאמרינן כן בכל הקנינים, ועיין בב"י שם בשם בעל העיטור.

אך אם כה נאמר שוב יהא קשה מכל המקומות שהקשינו לעיל לפי פירוש זה: א' מהגמ' דב"ב הנ"ל דמתנה בין בתחלה בין באמצע בין בסוף, דהא ניחא בסוף י"ל שחזר מירושה ועשה מתנה, אבל אם אמר בתחלה או באמצע למה יועיל והרי י"ל שחזר ממתנה ועשה ירושה, וכנ"ל.

ותו דהרי כתבו התוס' במכות דף ט"ו ריש ע"ב בלאו הניתק לעשה דלא מיקרי קיום העשה רק כשקיים תוך כדי דיבור של עבירת הלאו, ואם הוא בתורת חזרה מה שייך חזרה בעבירה, וכנ"ל.

אך לפי הנ"ל הביאור בזה כך הוא, דכל מעשה שהוא מצד העושה או המקנה או המקדיש יש בו הלכה דתוך כדי דיבור, דהמעשה והחלות נמשך וחשיב כאחד, ברם אין זה שייך ואינו מועיל לפעולת הקונה ואינו יכול לבטל קנין הקונה, מפני דתוך כדי דיבור כדיבור הוא רק הלכה בדיבורו של המדבר והמקנה ולא בקנינו של הקונה, וכנ"ל דלא שייך לומר קם ל' בדרכה מיני' בגנב ואח"כ מכר בשעת תוך כדי דיבור של הגניבה, דכיון דהחיוב הוא לא בחלות הדיבור של המקנה אלא שהוא מצד הקונה, והתוך כדי דיבור אינו המעשה של הקונה, לכן לא מהני תוך כדי דיבור. וזהו כסברת הראשונים דבהגבהה ומשיכה לא שייך לאמר תוך כדי דיבור כדיבור דמי לבטל מעשה של הקונה. ועיין בספר ושב הכהן הנ"ל שהאריך בזה.

וכן נראה הטעם בהא דתנן בפ"ז דדמאי מ"ו היו לפניו שתי כלכלות של טבל ואמר מעשרות זו בזו, הראשונה מעושרת. של זו בזו ושל זו בזו, הראשונה מעושרת.

(מעשרותיהן, מעשרות כלכלה בחברתה, קרא שם), והיינו דהשני' אינה מעושרת, שכבר נפטרה הראשונה ואין מעשרים ממנה על השני' שעדיין היא חייבת.

ויעויין ברדב"ז על הרמב"ם פ"ז דהל' מעשר הי"א, שכתב שם הרמב"ם: מי שהיו לפניו שתי כלכלות של טבל שנטלה תרומתן ואמר מעשרות זו בזו, הראשונה מעושרת. אמר מעשרות זו בזו וזו בזו, הראשונה מעושרת, שהרי קבע מעשרותי' בשני', ואין השני' מעושרת, שאין מפרישין מעשר מן הראשונה שכבר נפטרה על השני' שעדיין היא חייבת במעשר שתיהן, עכ"ל הרמב"ם. וכתב על זה הרדב"ז: והבא הראשונה לא צריכא אלא משום סיפא מעשרות של זו בזו ושל זו בזו, אפילו אמר כן בתוך כדי דיבור אמרינן הוקבעו מעשרות ראשונה בשני' והרי היא חולין גמורה, ואם יפריש ממנה על השני' הוי מן הפטור על החיוב ומפריש מן השני' עלי' ועל הראשונה וכו', עכ"ל.

ולכאור' תמוה באם אמר מעשרות זו בזו וזו בזו הראשונה מעושרת ולא השני', מ"ט לא נימא דהו"ל כאומר מעשרות שתי כלכלות אלו, מעשר כל אחת מהן קבוע ונמצא בחבירתה, דקרא שם, וקבע מעשרותיהן בהן, וכמוש"כ הרמב"ם בהי"ב שם: אמר מעשרות שתי כלכלות אלו מעשר כל אחת מהן קבוע בחברתה קרא שם, וכבר קבע מעשרותיהן בהן ומוציא המעשרות שלהם ואינו יכול להוציא עליהן מעשרות ממקום אחר. וצריך לומר, דבאומר מעשרות של זו בזו ושל זו בזו לא מהני תוך כדי דיבור משום דבהפרשה ראשונה כבר נעשה פטור ונפקע משם טבל ויצא לרשות אחר, כיון דיצא משם טבל שוב אם יפריש עכשיו על כלכלה השני' הוי מן הפטור על החיוב, דיצא מרשות טבל דהוי רשות אחר, ולא שייך תוך כדי דיבור אלא בעדות ובהפרה ובקריעה, דהיינו הדברים שאינם תלויים במעשה ולא ברשות אחרת שהוא משנה החפצא.

וכן אין להקשות ממקדש שתי אחיות בזו אחר זו, וקידושי שני' הן תוך כדי דיבור לראשונה דאינו נידון כמקדש שתי אחיות כאחת (כדתנן בקידושין דף נ' ע"ב דהמקדש אשה ואחותה כאחת (אמר הרי שתיכם מקודשות לי, רש"י) אינן מקודשות (ואין אחת מהן צריכה גט, רש"י), וכן נפסק להלכה ברמב"ם הל' אישות רפ"ט. שו"ע אה"ע סימן מ"א ס"ב-ג), והיינו מטעם הנ"ל, והוא משום דכיון שקידש את האחת משתי האחיות

נעשית עי"ז אחותה השני' ערוה עליו, ושוב אינו ברשותו לקדשה, ולכן לא מהני ע"ז תוך כדי דיבור כדיבור, דתוך כדי דיבור לא ישנה הרשות, דלגבי הרשות השני' כבר נגמר הדיבור, ולפיכך קידושי הראשונה קיימין וקידושי שני' בטלין.

הגע עצמך מי שמכר חפץ ותוך כדי דיבור מת, האם תתבטל המכירה, פשיטא שלא, והיינו משום דכל דין תוך כדי דיבור הוא חלות של הדיבור באם כל הדבר ברשותו כמו בשעת הדיבור אז אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור, שהחלות הוא אח"כ וכמו שחל בפעם אחת, אבל אם אינו ברשותו ואינו עכשיו כמו שהי' בשעת הדיבור לא אמרינן תוך כדי דיבור.

וכן מבואר בתוס' גיטין דף ה' ע"ב ד"ה יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר כו', וז"ל: מכאן משמע דצריך לומר בשעת נתינה בפני נכתב מדקאמר יטלנו הימנה, וה"ה לאחר נתינה תוך כדי דיבור דמהני, מדקאמר לעיל שנתנו לה כשהיה פיקח ולא הספיק לומר בפני נכתב עד שנתחרש, אבל לאחר כדי דיבור מספקא לר"י אי מהני כל זמן שעסוקים באותו ענין או לאו. מבואר מהתוס' דשליח שנתחרש תוך כדי דיבור לאמירתו בפני נכתב שפיר דמי.

ואין להקשות מהא דב"ק דף ע"ג ע"א הנ"ל דעד שנפסל תוך כדי דיבור נפסלה ג"כ עדותו שהעיד בתוך כדי דיבור, אעפ"י שגם כאן עדותו נוגעת לאחרים, וא"כ נימא גם הכא במת השליח תוך כדי דיבור לנתינת הגט שתפסל הנתינה. ברם זה אינו, דכל שאינו במצב כמו שהי' לא שייך לומר תוך כדי דיבור, דלענין פסלות העדות ע"י שנפסל בתוך כדי דיבור הרי אפשר לומר דעדיין לא נגמרה עדותו עד תוך כדי דיבור, שהרי יכול עוד להעיד עכשיו ולא יצא מתורת עד, לכן מהני לומר תוך כדי דיבור, אבל באם מת השליח הרי יצא ממצבו שהי' בעת מסירת הגט ושוב לא שייך לומר עוד תוך כדי דיבור כיון שאינו כבר במצבו כמו שהי' עד עכשיו, דמת או נתחרש. והביאור בזה הוא, משום דתוך כדי דיבור הוא חלות בהדיבור, שנמשך החלות כל זמן ששייך דיבור, וכשנגמר יכולת הדיבור שהרי מת במילא נגמר כבר גם החלות.

והנה ראיתי בתבואות שור סימן ד' ס"ק ה' שכתב דהא דאמרו בחולין דף ל"ט ריש

ע"ב שחטה ואח"כ חישב עלי' (לזרוק דמה או להקטיר חלבה, רש"י), זה היה מעשה בקיסרי ולא אמרו בה לא איסור ולא היתר, אין פירושו דתוך כדי דיבור חישב, דהא לא הוי מספקא להו דפשיטא דהוי שוחט ע"מ לזרוק ממש (כדאיתא שם לעיל מיני': השוחט את הבהמה לזרוק דמה לעבודת כוכבים ולהקטיר חלבה לעבודת כוכבים, הרי אלו זבחי מתים), דבכל התורה כולה תוך כדי דיבור כדיבור דמי.

והנה אף שלכאור' מדין קריעה והפרה הנ"ל משמע דאמרינן דהמעשה עודינה נמשכת ונגררת כל משך הזמן של תוך כדי דיבור, והוי כאילו עתה נעשה המעשה, וא"כ גם בחישב עלי' אחרי השחיטה לזרוק דמה לעבודת כוכבים הוי כאילו שחטה על מנת כן, אם זה הי' תוך כדי דיבור.

אך לדעתי זה אינו, דמעשה התלוי במחשבה אמרינן שפיר דתוך כדי דיבור כדיבור דמי מפני שיכול לשנות זה כל משך תוך כדי דיבור, אבל מעשה בלא מחשבה איך יכול להיפסל אחר המעשה, והרי המעשה נעשה סתם. והגע עצמך דאם קרע סתם בגד שלא על מת, ושמע תוך כדי דיבור שמת אביו, האם יצא ידי קריעה, ודאי שלא, והיינו מפני שלא הי' קריעה על מת, משא"כ באם קרע על מת אלא שטעה שסבור שאביו מת ונמצא שהוא בנו שמת ולא אביו אמרינן דיצא ידי קריעה, משום דסוף סוף הי' קריעה על מת.

וכן בהפרה, דאעפ"י ששמע תוך כדי דיבור שאשתו היא שנדרה, מ"מ עדיין עומד בדעתו ומחשבתו להפר לה, דאף שאינו רוצה בהפרת אשתו, ברם הרי את ההפרה הוא רוצה ואינו מבטל המעשה אלא שרוצה שההפרה תהי' לא לאשתו כ"א לבתו. משא"כ בשחט בסתם ואח"כ חישב לזרוק, כיון דמעשה השחיטה כבר עברה, א"א לבטלה, וא"כ אי אפשר לצרפה אפילו בתוך כדי דיבור ולומר דהוי כאילו נעשית בשעה שחישב עלי' לזרוק דמה.

וכן יש להוכיח מהא דאיתא בזבחים דף ט"ו ע"א חטאת העוף דפסולה בה מחשבה, לר"ש היכי משכחת לה? (דקיימא לן בפ' קדשי קדשים (לקמן דף סה) דפסל בה מחשבה בהזאת דמה שהוא עיקר עבודתה כו', והך התזה הולכה זוטרתי היא, וכיון דטעמא דר"ש משום דהולכה זוטרא לא פסל בה מחשבה היכי פסל בהך, רש"י), אי דחשיב עלה מקמי

דליפוק דם (דהיינו בהתזתה, רש"י), לא כלום היא (דהא הולכה זוטרתה היא, רש"י), ואי בתר דנפק דם (וניתז מן הצואר חשיב, רש"י), איתעבידא ל' מצותו. דנראה מזה דאפילו תוך כדי דיבור לא מהני מחשבתו. וכן בפסחים דף ס"ג ע"א (אהא דאיתא שם בדף ס"ב סע"ב: תניא, אחרים אומרים הקדים מולים לערלים כשר, ערלים למולים פסול): לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא בסוף כו', הילכך הקדים מולין לערלים – מולין חיילי ערלים לא חיילי. הקדים ערלים למולין – ערלים חיילי מולין לא חיילי. אמר רבה, לא, לעולם קסברי אחרים ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף. והכא במאי עסקינן – כגון שגמר בלבו לתרווייהו, בין למולין בין לערלים, והוציא בפיו לערלים ולא הספיק לומר למולין עד שנגמרה שחיטה בערלים וכו', דמיירי אפילו פחות מכדי דיבור, ומבואר דלא מהני בזה תוך כדי דיבור.

ועיין שו"ת דברי מלכיאל ח"ג סי' פ"ד ס"ק ט' שהקשה על התבו"ש מב"ק דף ע"א ריש ע"ב דמקשה אברייא דלעיל שם ע"א: גנב וטבח בשבת גנב וטבח לע"ז, גנב שור הנסקל וטבחו – משלם ארבעה וחמשה, דברי ר"מ. ומקשה: ור' מאיר אמאי מחייב שוחט לע"ז, כיון דשחט בה פורתא אסרה (משום זבחי מתים וכו', רש"י), אידך איסורי הנאה הוא ולא דמרי' קא טבח, נימא דמיירי שאחר שחיטה תוך כדי דיבור חשב לע"ז ובשעת שחיטה הי' דמרי', עיי"ש.

ז.

ועכשיו נחזור לשיטת הרמב"ם והתוס' דבהקדש לא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור דמי, דכיון דאמירה הוי כמסירה א"כ נכנס כבר הדבר לרשות אחר ושוב לא שייך לומר בזה תוך כדי דיבור כדיבור, דהרי צריך להפקיע רשות האחרת, דכל דבר שהוא מצד המקנה אמרינן בו תוך כדי דיבור, דהיינו דאמרינן שכל משך זמן של תוך כדי דיבור עדיין לא נגמר החלות אף שהדבר נגמר, ברם בדבר שנכנס לרשות אחרת אמרינן שגם החלות נגמר, דכיון שנתן להקדש שוב נסתלק רשות המוכר.

ובזה יובן גם מה שאמרו בנדרים: והילכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי, חוץ ממגדף ועובר עבודת כוכבים ומקדש ומגרש, ולכאור' מהו החידוש, והלא עפ"י המבואר צריך

להיות כן בכל דבר שאינו שייך רק להמקנה אלא גם להקונה שאינו מועיל תוך כדי דיבור, וא"כ מהו החידוש בגיטין וקידושין. וצ"ל דהחידוש הוא, דקס"ד דקידושין הוא דבר שהוא רק מצד המקנה לחוד, והאשה המתקדשת היא רק מפקרת את עצמה שהבעל יוכל לקנותה, וכדברי הר"ן הידועים, וכמו שנתבאר אצלנו במק"א, וכן בגירושין הוא מצד המגרש לחוד, שהרי יכול לגרשה בע"כ, ולכן ס"ד שהם בכלל הדברים שאינם שייכים רק להעושה הפעולה ויועיל תוך כדי דיבור, כיון דהתורה מסרה להם הרשות, קמ"ל דכיון דסוף סוף יש בזה קנין א"כ פעולתן נוגעת להזולת, ובהנוגע להזולת הרי אין מועיל התוך כדי דיבור מצד העושה הפעולה, לכן לא מהני בהם תוך כדי דיבור.

ובע"ז ומגדף י"ל דהחידוש הוא דקס"ד שאינם שייכים רק להעושה הפעולה ושייך בזה תוך כדי דיבור, קמ"ל דלא הוי כשאר איסורים, אלא כמו שכ' החת"ס שחז"ל השתמשו בזה בלשון פושט יד בעיקר, א"כ הוי כדבר שאינו נוגע רק להעושה לחוד, ולא מהני בהם תוך כדי דיבור.

ולשיטת הרמב"ם והתוס' הנ"ל דגם בהקדש ותמורה לא אמרינן תוך כדי דיבור, היינו כנ"ל דע"י האמירה שנעשית הקדש זוהי רשות אחרת ולא שייך לומר בזה תוך כדי דיבור, והא דבגמ' ב"ק דף ע"ג ע"ב הנ"ל הקשו מתמורה שם וס"ל דגם בתמורה אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור, היינו משום דסוגיית הש"ס שם ס"ל דכיון שהוא דבר איסור לא אמרינן בזה אמירה כמסירה, דרק כדיבור של היתר אמרינן כן. ומיושבת קושיית הש"ך על הרמב"ם בחור"מ סימן רנ"ה ס"ק ד' מגמ' ב"ק הנ"ל, די"ל דבסברא זו פליגי סוגיות הש"ס, והרמב"ם פסק כסוגיא דתמורה הנ"ל.

ובאופן שלישי יש לי לבאר הגדר דתוך כדי דיבור, דלא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור דמי במעשה של תורה, דרק בדבר שהאדם עושה בעצמו שייך לומר תוך כדי דיבור. והביאור הוא על דרך זה: הגע עצמך, האם מי שהרג הנפש וכדומה או עשה מצוה, שאכל כזית מצה או למד תורה וכדומה, האם בתוך כדי דיבור יוכל לבטל את המעשה אשר עשה, ישתקע הדבר ולא יאמר, והוא מפני שהמצוה או העבירה גופא היא החלות, מפני שהוא המעשה של תורה. דבמעשה שאדם עושה מעצמו יש מעשה וחלות אחר

המעשה, אבל בדין המחודש מצד התורה היא עצמה היא החלות. לכן ס"ל להרמב"ם והתוס' דבהקדש לא אמרינן תוך כדי דיבור, דהדיבור הוא המסירה להקדש, דהביאור בזה הוא, דדין התורה דכשמקדיש איזה דבר נעשה הקדש, ולא צריך שום מסירה, דע"י הדיבור נעשה הדבר תיכף ברשות ההקדש.

ולולי דמסתפינא הי' נראה לומר, דמה שאמרו חוץ ממגדף ועובד עבודת כוכבים ומקדש ומגרש הפירוש בזה הוא, דבאלו הדברים התורה עושה החלות ולא האדם, כלומר דמעשה הקידושין והגירושין עצמה היא היא החלות, דמעשה הנתינה עושה הקידושין והגירושין, אלא די"ל דכיון דנתנה התורה להאדם רשות לקדש את מי שירצה, שוב הוי כמכירה ומתנה וכל דבר של רשות דאמרינן בהו תוך כדי דיבור כדיבור דמי.

ושוב מצאתי בצפנת פענח הל' ע"ז (דף ד' טור ג'), וז"ל: מגדף שחזר בו בתוך כדי דיבור אינו כלום וכו', רמב"ם הל' ע"ז פ"ב ה"ט. והנה באמת גבי מקלל אביו אם שייך חזרה תוך כדי דיבור, הנה לא שייך תוך כדי דיבור רק אם על ידי דיבורו נעשה אותו הדבר, אז מהני תוך כדי דיבור לבטל הדבר, חוץ מע"ז ומקדש ומגרש דשם דין הוא דלא מהני תוך כדי דיבור. ועיין ברשב"ם ב"ב דף קכ"ז ע"ב דגבי יכיר לא מהני תוך כדי דיבור. וצ"ל גבי מגדף משום דישנו בלב כמבואר סנהדרין דף ס"ה ע"א ע"ש בתוס' סלקא דעתך אמינא דתוך כדי דיבור מגלה שלא גמר בלבו, עיי"ש.

ועוד כתב בצפנע"נ בהל' גירושין דף נ"א טור ב' דמש"כ הרשב"ם ב"ב דף קכ"ז ע"ב דגבי יכיר לא מהני תוך כדי דיבור, אף דבעדות מהני חזרה תוך כדי דיבור כמבואר בכ"מ, כאן גבי יכיר לא מהני, זה הוי גזירת הכתוב דגם במקום עדים מהני, וכיון שכבר עשה הדבר שוב אינו מועיל חזרתו, דכבר עבדא לשליחותי.

ועיין בפ"ט דבכורות דף ס"א גבי קרא לאחד עשר עשירי, ע"ש בתוס' סע"ב ד"ה לט' דר"ל דכיון דיצא העשירי כבר עבדי' לשליחותי' דעשירי מאליו קדוש (ועיין בהך דנדרים דף ח' סע"א לשמותי' (לנדותו) שויוה שליח למישרי לי' לא שויוה שליח), ולכן אמרינן בירושלמי פ"ז דדמאי (ה"ו) דגבי תמורה לא מהני תוך כדי דיבור כיון דאין שאלה בתמורה, ר"ל דאין הדיבור שלו מועיל רק גזה"כ מועיל דאף בטעות הויא תמורה. ועיין

תוס' נזיר דף ס', עיי"ש.

הרי דשני האופנים בגדר תוך כדי דיבור (מג' האופנים שביארתי) נמצאים בקיצור בהצפצ"נ. דבהל' גירושין כתב משום דכיון שכבר עשה הדבר שוב אינו מועיל חזרתו דכבר עבדי' לשליחותי', והוא כאופן הא' הנ"ל.

ואילו בהל' ע"ז נראה שכוונתו להאופן הג' שכתבתי, שהרי כתב דבאמת לא שייך תוך כדי דיבור רק אם ע"י דיבורו נעשה אותו הדבר, אז מהני תוך כדי דיבור לבטל הדבר, חוץ מע"ז ומגדף ומקדש ומגרש דשם דין הוא דלא מהני תוך כדי דיבור, וכנראה שכוונתו שהוא דין תורה ובמילא המעשה היא לא שלו, ובמעשה של תורה החלות בא עם המעשה גופא, שהמעשה עצמה היא החלות.

ושוב מצאתי בשו"ת חתם סופר ח"ג אהע"ז ח"א סימן צ"ז (ד"ה ובחידושי אמרתי) שכתב לתרץ הקושי' הגדולה שהקשה החלקת מחוקק, דבשו"ע אהע"ז סימן ל"ח סעיף ל"ד כתב: המקדש את האשה וחזר בו מיד הוא או היא, אע"פ שחזרו בתוך כדי דיבור, אין חזרתם כלום והרי היא מקודשת.

והוא לשון הרמב"ם בפ"ז מהל' אישות הכ"ב: המקדש את האשה וחזרו בו מיד הוא או היא, אע"פ שחזרו בתוך כדי דיבור אין חזרתם כלום והרי היא מקודשת. ומשמעות הלשון הוא דל"מ חזרה, וכ"כ בחלקת מחוקק ובב"ש שם כגמרא דנדרים דף פ"ז ע"א: והילכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ ממגדף ועובד עבודת כוכבים ומקדש ומגרש, וכגמ' ב"ב, כנ"ל.

והקשה החלקת מחוקק, דמלשון השו"ע אהע"ז בסי' מ"ט סעיף ב' דכתב: המקדש אשה וחזר בו מיד, ואמר שהמעות יהיו מתנה, אפילו תוך כדי דיבור, אין חזרתו כלום וצריכה גט, משמע דאינו אלא מדרבנן, שהחמירו להצריך גט, והוא לשיטת הרשב"ם בב"ב.

וכתב בשו"ת חת"ס שם ליישב, וז"ל: דבסי' ל"ח מיירי שרוצה לחזור לגמרי ושתחזיר לו כסף קידושין שלו (פי' דבכה"ג לא מהני חזרתו מה"ת, דמעשה הקידושין הוי מעשה

וא"א לעוקרו ע"י חזרה), וכן פסק בהלכות גירושין, משא"כ בסי' מ"ט מיירי להדי' שהמעות יהי' מתנה, בזו יועיל תוך כדי דיבור מן התורה, רק מחומרא דאשת איש צריכא גט, עכ"ל.

וכתב שם עוד בד"ה והנה, וז"ל: והנה י"ל בעע"ז ומגדף נמי טעמא כנ"ל דכל אמירה לגבוה כמסירה להדיוט, הן לטוב הן למוטב. והנה המקלל אביו ואמו וחבירו, וחוזר תוך כדי דיבור, מועיל חזרתו לפוטרו, מ"מ בלי ספק במכה אביו ואמו פשוט דלא יועיל חזרתו, וה"ה לגבוה בדיבורו עביד מעשה רע, וחז"ל קרו ל" פושט יד בעיקר. ומשו"ה אמרינן חוץ מעע"ז ומגדף וכו', עכ"ל, עיי"ש.

הרי מבואר דעת החת"ס דבד' דברים המנויים בגמ' דלא אמרינן בהו תוך כדי דיבור כדיבור הוא מפני שנעשה בהם מעשה, כמו בקידושין, וכיון שכן הוא מחדש דיכול לחזור מהחלות של הקידושין, ובכה"ג מה"ת שפיר מהניא חזרה תוך כדי דיבור (ורק מדרבנן הוא דלא מהני), דכיון דאינו חוזר ממעשה נתינת הכסף אלא חוזר מדיבור הקידושין ואומר שיהיו המעות מתנה, בזה מהניא שפיר חזרתו מה"ת. והוא מפרש כפירוש הראשון או השני שכתבנו. ולכן במקלל אביו ואמו יכול לחזור, דאין כאן מעשה.

וזה היפך מדברי הצפ"נ הנ"ל והיפך הפירוש השלישי שכתבנו דדיבור שיש בו חלות יכול לחזור בו, ברם דיבור שהוא דין תורה בזה אינו יכול לחזור, ולכן גם מקלל אינו יכול לחזור, וכן אלו חוץ מקידושין וגירושין הדיבור הוא החלות ולא הדיבור עושה חלות, וכנ"ל, ובאלו אמרינן תוך כדי דיבור לאו כדיבור דמי. ובעיקר הדבר מה שכתב דבמעשה שיש בו חלות יכול לחזור בו מהחלות אפילו בקידושין וגירושין, לדידי לא נראה כך, דהמעשה והחלות הוא דבר אחד כיון דהדיבור א"א בלי המעשה והמעשה א"א בלי הדיבור.

וכן מבואר במהרי"ט קידושין דף נ"ט ע"א בפלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש: לא בא אחר וקידשה, וחזרה בה, מהו. ר' יוחנן אמר חוזרת, אתי דיבור ומבטל דיבור, ריש לקיש אמר אינה חוזרת, לא אתי דיבור ומבטל דיבור.

והקשה ר"ל לר"י: כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה (כגון גולמי כלים דאמר בהכל שוחטין (חולין דף כה) כל שעתיד לשוף לשבץ ולגרר ואמר התם דאכתי חסרון מלאכה הוא וטהורים, ואם חישב עליה שלא לשוף ושלא לשבץ הביאתו מחשבה זו לידי גמר מלאכה מכאן ולהבא, רש"י), ואין עולים מידי טומאתן (משקבלוה, רש"י) אלא בשינוי מעשה (שיעשה בה מעשה לקלקלם, שישברם או ינקבם וכן עד שלא יקבלו טומאה אין עולין מתורת קבלת טומאה שירדו במחשבה זו אלא בשינוי מעשה עד שיתחיל לשוף לשבץ ולגרר, רש"י); מעשה מוציא מיד מעשה (התחיל לשוף ביטל מהם תורת גמר מלאכה לשם כלי בין שירד להו ע"י מעשה שהחליקן וגילה דעתו שאין מחוסרין עוד תיקון בין שירד להו ע"י מחשבה, רש"י) ומיד מחשבה, מחשבה אין מוציאה (חישב עליהן לשוף לשבץ אחר שחישב עליהן שלא לשוף שלא לשבץ אין יוצאין מידי מחשבתן הראשונה, רש"י) לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה. [ופריך:] בשלמא מיד מעשה לא מפקה, דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, אלא מיד מחשבה מיהא תפיק.

והקשה מהרי"ט: ונקשי לי' ר"ל לנפשי' דהא מודה הוא דאתי דיבור ומבטל דיבור דומיא דגט ותרומה. ותי' דלכא' אפילו לר"י ל"ק כלל, שלא המחשבה לבד הורידה להם טומאה אלא שהמעשה הוא שעשאו בית קיבול, אלא שאותו מעשה לבדו לא הספיק מפני שהי' בדעתו לשוף ולשבץ, עכשיו שנמלך שלא לשוף חזרה עשייתן להוריד להם טומאה הואיל ואין כאן מחשבה סותרת.

ואין לומר ותבוא מחשבה אחרת ותוציא מידי מחשבה ראשונה ונמצא מעשה בלא מחשבה, דלא כלום הוא, דכל שנשתתפו דיבור ומעשה כאחת הו"ל מעשה אלימא ואין מחשבה אחרת מוציאה מידו. תדע, דגבי קידושין נמי נתינה ואמירה בעינן ולא אמרינן יבטל הדיבור שאמר לה הרי את מקודשת לי ונשאר נתינה בלא אמירה ולא כלום.

ומיהו לר"י דכל מעשה שאינו נגמר עכשיו אעפ"י שנגמר לאחר זמן לאו מעשה מיקרי אלא דיבור, גם עשיית בית קיבול זה הואיל ואינה מורידה להם טומאה עד שיחשב הו"ל מחשבה וכשחושב אח"כ הוי מחשבה. אבל לר"ל ניהא דעשיית בית קיבול זה כיון דלא מחסר מעשה אח"כ אלא שחישב עליהם לבד לכך חשוב שפיר מעשה כמו נתינת מעות

ליד האשה, עכ"ל המהרי"ט.

הרי מפורש דלא אפשר להפריד הדיבור מן המעשה כיון שהמעשה והחלות הוא דבר אחד ולא אפשר לחזור תוך כדי דיבור על החלות כיון שהמעשה והחלות הוא דבר אחד.

ברם בעיקר הטעם שכתב דלא אמרינן תוך כדי דיבור בקידושין וכו' הצפע"נ מפרש דכשהדיבור גופא הוא החלות כפירוש השלישי שכתבתי, והחת"ס מפרש מפני המעשה קידושין ויש לבטל החלות וישאר המעשה הכסף במתנה, והבן זה.

לעילוי נשמות

הת' יונתן ז"ל ב"ר יבדלחט"א ציון ביטון

והת' משה ז"ל ב"ר יבדחלט"א דוד גולן

נקטפו בדמי ימיהם בעת מילוי רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר זי"ע

בדרכם למבצע חנוכה

גלב"ע כ"ח כסלו תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

בקשר עם יום הולדתם מ' - כ"ח אייר

*

ולזכות חבריהם תלמידי ש"ב ישי"ג ברחבי אה"ק

לעילוי נשמת

יהושע מרדכי עזריאל

בן

אברהם אבא ז"ל

דיאמנט

שמסר נפשו ונפל בקרב על שחרור ירושלים עיה"ק תובב"א

ביום כ"ז אייר תשכ"ז

"הצבי ישראל על במותיך חלל איך נפלו גיבורים"

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמות

הרה"ח מרדכי בן אליהו ע"ה

שוסטערמאן

בעל קורא בבית חיינו - 770 אצל כ"ק אדמו"ר

מעל ל"ט שנים

גלב"ע כ"ב אייר ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.

*

הוקדש ע"י נכדו הת' יוסף שי' גרייזמאן

תלמיד בישיבה

לעילוי נשמת
השליח רב פעלים עסק בצ"צ באמונה
הרה"ת ר' חיים הלל בן צבי הירש ע"ה

נלב"ע כ"ט אייר תשמ"א

וזוגתו
הרבנית השליחה מרת
רישא בת ר' שמואל ע"ה
נלב"ע ר"ח סיון תשס"ה

אזימאוו
מקלימאווויטש

ת.נ.צ.ב.ה.

יקויים היעוד הקיצו ורננו שוכני עפר והם בתוכם
בגאולה האמיתית והשלימה

הוקדש ע"י משפחתם

לזכות התמים הנעלה
מבחירי תלמידי ישיבתנו

אברהם שי'

בן הרה"ת הרה"ח
מנהל סניף המל"ח וקה"ת באה"ק
המסייע להפצת קבצים אלו
ר' מני מנחם מענדל שי'
וואלף

לרגל בואו בקשרי השידוכים עב"ג תחי'

* * *

ולזכות סב הכלה
הגאון החסיד הרב
ר' יעקב דב הכהן שי' כ"ץ
ראש ישיבתנו הק'

יהא הבנין בבנין עדי עד מיוסד על אדני התורה והמצווה
כפי שהם מוארים במאור שבתורה זוהי תורת החסידות.

נדפס
לחיוזוק ההתקשרות
לנשיאנו כ"ק אדמו"ר
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

ולז"נ
הרבנית הצדקנית
מרת חי' מושקא נ"ע זי"ע

* * * *

לעילוי נשמת
הו"ח אי"א נו"מ ובעל מדות
ישראל אריה ליב
בן הרה"ג והרה"ח ומקובל
רב פעלים לתורה ולמצות ורבים השיב מעון
לוי יצחק
דור רביעי לכ"ק אדמו"ר הצ"צ
נפטר י"ג אייר ה'תשי"ב
תנצב"ה
אחיו של כ"ק אדמו"ר זי"ע