

קובץ חודשי

הצרות התמימים ואני"ש



ד (רלא)

שבט 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
זעוקללה"ה נבג"מ זי"ע



ד (רלא)
שבט 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

'הערות התמימים ואנ"ש'

ת.ד. 28 כפר חב"ד 60840

מלפקם: 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 (ד-רל"א) לחודש שבט, שכקודמיו גם הוא מלא וגדוש בדברי תורה, חידושים 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 שיחת כ"ק אדמו"ר בסוגיית 'זה נהנה וזה לא חסר' המתבארת במסכת בבא בתרא שנלמדת כעת בישיבתנו הק', השיחה (לא הוגהה ע"י כ"ק אדמו"ר), נאמרה בהתוועדות ש"פ בשלח י"א שבט ה'תשמ"ה (שנערכה בקשר לי' שבט יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר מהור"י צ"נ"ע). ונתבארו בה שתי חקירות בגדר 'זה נהנה וזה לא חסר', והוראה נפלאה בעבודת השי"ת הנלמדת מכך, בקשר עם שמותיו ועבודתו של בעל ההילולא.

הקובץ הבא יצא לאור בעזה"י בחודש אדר א' הבעל"ט, בהתאם לתוכניתנו להוציא לאור קובץ מידי חודש בחודשו. אשר ע"כ מבקשים אנו מכל אשר יש לו תחת ידו חידו"ת והערות קצרות, לשלוח אלינו כפי הכתובת המצוינת לעיל.

עומדים אנו בחודש שבט הוא החודש שביום י' בו החל כ"ק אדמו"ר להנהיג נשיאותו ברמה, וביום כ"ב בו לפני עשרים שנה הסתלקה זוגתו הרבנית הצדקנית נ"ע זי"ע וכדברי רבינו (כ"ב שבט התשנ"ב) החלה ביום זה "תקופה חדשה בנשיאותו של נשיא דורנו", דומה שאין מתאים מחודש זה לחיזוק התקשרותנו לאבינו רוענו כ"ק אדמו"ר ולקיום הוראותיו, שביניהם נכללת הוראתו לה"ל קבצים אלו.

יה"ר שהוצאת קובץ זה, יחד עם שאר מע"ט של בני", יזרזו ויביאו את קיום היעוד 'הקיצו ורננו שוכני עפר', ומלכנו נשיאנו בראשם בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

המערכת

תוכן הענינים

| | |
|----|---------------------------------------|
| 9 | דבר מלכות |
| 13 | קנין משיכה ומסירה |
| 18 | גדר דמיגו למפרע |
| 23 | לשון 'הרוג' כסיפור דברים!? |
| 24 | רוח צפונית מהי? |
| 25 | תשובת יעקב לעשו |
| 26 | חטא מלכות בית חשמונאי (גיליון) |
| 27 | בגדר זה נהנה וזה לא חסר (ג) |
| 32 | בגדר היזק רא' (ב) |
| 38 | סיבת שמירת השטר ימים רבים |
| 39 | "שמיר" בבנין הבית (ב) |
| 44 | סופר מתא מהו אליבא דרש"י |
| 45 | לרוקן (לגמרי) את מצרים |
| 47 | באומר בשכונני גוואי הוואי |
| 50 | עביד איניש דפרע בתוך זמנו |
| 52 | חוזר מפטור לפטור כשלא באו עדים |
| 55 | שכונני גוואי |
| 61 | חזקה שלא עביד איניש דפרע בגו זימניה |
| 65 | 'השותפין' - דיני נזקין או דיני שותפין |

| | |
|-----|--------------------------------------|
| 69 | הו"א מסיפס בעלמא |
| 72 | יוסף - עבד נאמן לה' |
| 75 | העושה סוכתו בראש עגלתו |
| 82 | מהות המחאה דחזקת ג' שנים לדעת הרמב"ן |
| 86 | טענת אוה"ע והמענה לזה |
| 88 | השני נח לי הראשון קשה הימנו |
| 93 | סירוק הזקן (גיליון) |
| 94 | בעניין תוכ"ד בנר חנוכה |
| 103 | תיקון טעות - בדא"פ |

דבר מלכות

בגדר זה נהנה וזה לא חסר והוראה בעבודת השי"ת

בלתי מוגה

בשיעור הרמב"ם¹ השייך ליום ההילולא² - נתבארו כו"כ פרטים בדיני שכנים. וכפי שכבר נסמנו וצויינו בפרטיות בספר "מראי מקומות על הרמב"ם"³ המקורות לכל פרטי דינים אלו - במסכת בבא בתרא, מסכת שיש עלי' ריבוי ספרים ופירושים בראשונים ואחרונים, ובמילא, יכולים לעיין וללמוד כו'. אמנם, ליפטר בלא כלום אי אפשר - ולכן, נתעכב על ענין מסויים בשיעור דיום ההילולא, ובעיקר - לכאר זאת בעבודת האדם, בקשר ובשייכות להמזכר לעיל אודות אופן עבודתו של בעל ההילולא, כדלקמן.

בשיעור דיום ההילולא: "וכופין אותו כו' שזו מדת סדום, וכן כל דבר שזה נהנה בו ואין חבריו מפסיד ואין חסר כלום, כופין עליו"⁴.

יש לחקור בדין זה:

א) מה הדין כאשר "זה נהנה וזה חסר", אלא שחסרון זה יהי' גם לולי הנאת חבריו, וכל החילוק אינו אלא אם חסרון זה יהי' מיד או לאחר זמן, ובנוגע לחבירו - אם יהי' החסרון מיד, יהנה חבריו, ואם יהי' לאחר זמן, לא תהיה לו מכך שום הנאה - האם גם במקרה זה כופין אותו: ומחד גיסא יש סברא לומר, שמכיון שבלאו הכי יהי' חסר

1. הלכות שכנים פרקים ד' - ט'.

2. ר' שבט יומא דהילולא כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע.

3. הוצאת 'קה"ת' ה'תשמ"ה.

4. הלכות שכנים פ"ו ה"ח.

לאחרי זמן - יש לכופו הקדים חסרון זה כדי שיהנה חבירו, דזיל בטר טעמא, שאין לו לעכב הנאת חבירו שאינה גורמת לו לחסרון (שהרי החסרון יהי גם לולי הנאת חבירו); ולאידך, יש סברא להיפך, שהדין דכופין אותו אינו אלא כאשר הנאת חבירו אינה קשורה עם חסרון שלו, ובנדו"ד, מכיון שבפועל ממש קשורה הנאת חבירו עם חסרון שלו, לכן אין כופין אותו.

ב) מה הדין בנוגע לקבוצה שלימה, שבקבוצה זו עצמה מהנים זה את זה, אלא שאינם רוצים להנות אחרים שמחוץ לקבוצה שלהם - האם יש לכופם להנות מישהו שאינו נמנה על קבוצתם, שהרי אינם חסרים כלום, מכיון שבלאו הכי יצטרכו להוציא ממון זה, וגם בזה שייך הדין ד"כופין על מדת סדום", שכן, אנשי סדום בינם לבין עצמם היו מהנים זה את זה, אלא שהתנכלו לכל מי שבא מבחוץ, שלא הי' מאנשי סדום; או שמא אין לכופם מכיון שסוכ"ס מהנים זה את זה . .

וההוראה מעניין זה בעבודת האדם - בפשטות - עד כמה נוגע וחשוב לגרום הנאה לאדם, עד כדי כך, שיש מקרים שכופין על ענין זה.

ויש להוסיף, שהחיוב דצדקה הוא אפילו אצל בני-נח (שלכן, אנשי סדום נענשו באופן הכי חמור על ש"יד עני ואביון לא החזיקה"5), ומה שלא נמנה חיוב זה במנין ז' המצוות דב"נ - יש לומר: (א) במנין המצוות דב"נ נימנו רק ענינים ד"שב ואל תעשה", (ב) מצות צדקה נכללת במצות "דינין", שתוכנה - ישוב העולם6.

ומובן, שבזה נכלל הן צדקה גשמית והן צדקה רוחנית - וזהו הקשר להמדובר לעיל7 אודות עבודתו של בעל ההילולא, ששמו "יוסף יצחק", שעבודתו היתה (א) בענין ד"יוסף ה' לי בן אחר"8, לפעול על יהודי להתעלות לדרגא נעלית יותר עד שיהי' "בן אחר", וכן לעשות מ"אחר" "בן"9 - שזהו תוכן הענין דצדקה רוחנית, (ב) וכן בענין ד"כל השומע יצחק ליי"10, לשמח את כאור"א מישראל, בכל מצב שהוא, בענינים שהם לפי-ערך מעמדו ומצבו, עד לשמחה בענינים גשמיים כפשטם - צדקה גשמית.

5. יחזקאל טז, מט. וראה בארוכה לקו"ש ח"ה עמ' 155 ואילך.

6. ראה לקו"ש שם ס"ע 157 ואילך. וש"נ.

7. בהתוועדות - ראה תו"מ התוועדיות שם עמ' 1109 ואילך.

8. בראשית ל, כד.

9. אוה"ת ויצא רכ, א ואילך. ועוד.

10. בראשית כא, ו.

וזוהו גם תוכן ההוראה מדברי הזהר¹¹ - שיהודי צריך להשתדל לכלול את עצמו עם כללות עם ישראל, היינו, שאינו יכול להסתפק בכך שדואג לעצמו, או עכ"פ לסביבתו הקרובה, אבל לא ליהודי שנמצא בעיר או במדינה אחרת, אלא יש לו לדאוג ולסייע לכל בני" בכל מקום שהם,

ולא עוד, אלא שענין זה צריך להיות באופן ד"פתוח תפתח" ו"נתן נתן"12 - "אפילו מאה פעמים"¹³, ומובן, שאין הכוונה ל"מאה פעמים" דוקא, כי אם לשון של ריבוי, עד לריבוי הכי מופלג, והנהגה זו היא לטובתו - כדברי הזהר¹⁴: "לא לבעי לי' לאיניש לאתפרשא מבין עמא לעלם, דבכל זמנא רחמי דקוב"ה על עמא כלהו כחד", היינו, שדוקא עי"ז שמתאחד עם כלל ישראל (שדואג ומסייע לכל יהודי באשר הוא שם) זוכה בעצמו להמשכת ברכותיו של הקב"ה בכל המצטרך לו.

משיחת ש"פ בשלח י"א שבט ה'תשמ"ה
(תו"מ התוועדויות תשמ"ה ח"ב עמ' 1117 ואילך)



11. פ' בשלח מד, ב. הובא ונתבאר לעיל בהתוועדות סי"ט - ראה תו"מ התוועדויות שם עמ' 1116.

12. דברים טו, ח - י.

13. ספרי עה"פ.

14. שם.

קנין משיכה ומסירה*

הגאון החסיד ר' משה לייב שפירא ע"ה
ראש ישיבת תורת-אמת חב"ד בעיה"ק ירושלים ת"ו
ובעמח"ם 'טבעות זהב' על קצוה"ח

א.

הרמב"ם פ"ג ממכירה ה"ג: הספינה הואיל וא"א להגביהה ויש במשיכתה טורח גדול ואינה נמשכת אלא לרבים לא הצריכה משיכה אלא נקנית במסירה וכן כל כיוב"ז ואם אמר לו המוכר לך משוך וקנה אינו קונה הספינה עד שימשכנה כולה ויוציאנה מכל המקום שהיתה בו שהרי הקפיד המוכר שלא יקנה זה אלא במשיכה עכ"ל.

ופסק כשמואל דמשיכה אינה אלא עד שימשכנה כולה כדאמר כב"ב ע"ו: כמ"ש
הה"מ, ומ"מ צריך להבין כיון דע"כ מיירי הכא בר"ה, דבסימטא ל"ק מסירה כמ"ש

* נדפס בפרסום ראשון מגוכת"י הגאון המחבר, נמסר ע"י נכדו העוסק בהוצאת כתביו לאור, הרה"ח ר' בנימין שי' רבינוביץ, וזכות הרבים תלוי' בו. מחמת חביבות הענין, לא שינינו מאומה, והשארנו כפי שנכתב ונחתם ע"י הגאון המחבר ע"ה.

ל"ק בפ"ד ה"ג וא"כ כשאמר עד שימשכנה כולה הול"ל לסימטא דמשיכה בר"ה לא קני וכאמר בגמ'.

והנה לק' בפ"ד ה"ד כ' וז"ל דבר הנקנה במשיכה אם היה בר"ה ומשכו הלוקח לרשותו או לסימטא כיון שהוציא מקצת החפץ מר"ה קנה עכ"ל, והראב"ד כ' וז"ל א"א נ"ל שאין זה הדין בחפץ דהא קיי"ל בספינה כשמואל דאמר עד שימשוך את כולה כו' עכ"ל, והה"מ כ' דבאמת הרמב"ם פוסק נמי כשמואל כדלעיל פ"ג אלא דזהו דוקא בסימטא שמשיכה קונה בה, אבל בר"ה שאין משיכה קונה והיה צריך להוציאה משם וכיון שכבר משכה כולה סגי אפילו אם מקצתה הוציאה מר"ה עכת"ד, וכ' הלח"מ דמ"ש הה"מ לעיל שצריך להוציא כולה מהמקום שאין המשיכה מועלת ולהכניסה במקום שהמשיכה מועלת (דהיינו שיוציאנה כולה מר"ה ויכניסה לסימטא) משום דאירי שעומדת סמוך לסימטא ולכך מוכרח להכניסה כולה לסימטא, אבל אם היתה עומדת באמצע ר"ה ומשכה שם עד הסימטא כיון שהמשיכה כולה די שיכניס מקצתה לסימטא, עכת"ד.

והנה עצם חידוש זה שמרכיבים שני דברים דמה שמושך אותה כולה בר"ה ואח"כ מכניסה במקצת לסימטא מהני, צריך לדון בזה, דאם עצם המשיכה צריך להיות בכל החפץ ומשיכה לא מהני בר"ה וא"כ ע"כ צריך שכל פעולת המשיכה תהיה במקום הראוי למשיכה, דהיינו שימשכנה בסימטא בכללה, ומאי מהני משיכתה בר"ה להשלים להמשיכה בסימטא.

ב.

ונלע"ד להקדים מה שהק' על הרמב"ם דכאן פסק דמשיכה אינה קונה בר"ה, ובפ"ג מגניבה ה"ב בגנב כיס ומגרר ויוצא דחייב שבת וגניבה באין כא' דמשיכה קונה בר"ה, ונתבאר אצלנו בסוגיא דרוכב ומנהיג דמחלוקת ר"א ורבינא דרבינא ס"ל דמשיכה אינה אלא יציאה מרשות בעלים, ור"א ס"ל דדוקא אי מכניסה אח"כ לרשות הקונה, ולפיכך אע"ג דפסק כרבינא הוא משום דהוציאו מרשות הבעלים, אבל מר"ה לר"ה גם רבינא מודי דל"ק משום דלא הוציאה מרשות בעלים, ומיושבים דברי הרמב"ם ע"ש היטב.

וא"כ יש להסביר מחלוקת רב ושמואל בספינה, דשמואל סבר דמשיכה בסימטא צריך להוציאה לגמרי מרשות בעלים שהמקום שהיתה עומדת היא של המקנה וא"כ צריך למשכה כולה ולא סגי כשמכניסה מקצת לרשות שלו כיון שמקצתה עומדת ברשות המקנה, ורב י"ל דס"ל דכיון דמכניסה מקצת לרשותו ויצאה מקצתה מרשות המקנה סגי, או דיי"ל דס"ל דהגדרת המשיכה היא באופן אחר, דאינה משום יציאת רשות, אלא כיון דעושה בה פעולה ומנענע את כל הספינה זהו פעולת המשיכה, ומ"מ בר"ה לא מהני משום דבענין נמי שיצא קצת מרשות המקנה לרשות הקונה.

וא"כ לשמואל היה צריך לחלק במשיכה דדוקא בסימטא בעינן שימשכנה כולה משום דבעינן שיוציאנה כולה מרשות הקודם, אבל מר"ה לסימטא סגי שיכניסה במקצת לסימטא כיון דאין מקצתה ברשות המקנה דהא עומדת בר"ה שאינה לשניהם, וי"ל דסגי במה שמכניסה במקצת לרשותו, אבל לפמ"ש הה"מ והלח"מ אינו כן דהא כ' דבעינן שימשכנה כולה מר"ה ולהכניסה במקצת לסימטא, ולדברינו היה מספיק אפי' כשעמדה בר"ה סמוך לסימטא שימשכנה במקצת לסימטא ונכנסה לרשותו סגי, וגם דברי הרמב"ם מוכיחין כן וכיון דכ' דספינה נקנית במסירה ע"כ בר"ה הוא ומ"מ כ' עד שימשכנה כולה ויוציאנה מכל המקום שהיתה בו, וע"כ שהכניסה לסימטא דמשיכה אינה קונה בר"ה וכדאמר בגמ' וא"כ הד"ק לדוכתא.

ג.

ונלפע"ד דהנה בתוס' שם בד"ה ספינה היא ומחלוקת ר"ת ור"י במסירה ומשיכה, דר"ת סובר דמסירה עדיפא ממשיכה דמסירה הוי מיד ליד וקונה בין בר"ה בין בסימטא, ורשב"ם ור"י ס"ל דמשיכה עדיפא, ובר"ה דלא אפשר קונה מסירה אבל בסימטא דאפשר במשיכה ל"ק מסירה ע"ש היטב.

וני"ל לחדש דמסירה נקרא אם הביאה לרשות קונה, ומשיכה הוי היציאה מרשות מקנה, ולפיכך לא מהני בסימטא אחזה בטלפה דאע"ג דנמסרת מקצת לרשות קונה כיון דעומדת בסימטא שהוא ברשות מקנה לא מהני מה שנכנסה במקצת לרשות קונה, אבל בר"ה שאינה ברשות מקנה סגי באחזה בטלפה דכיון דאינה ברשות מקנה סגי מה

שהכניסה לרשות קונה ונמסרה במקצת עליו לקנותה, ובסימטא לא מהני אלא משיכה שהיא היציאה מרשות המקנה ולפיכך בעי להוציאה כולה.

ונלע"ד לומר דטעמו של הרמב"ם דס"ל בפ"ד ה"ד דדבר הנקנה במשיכה אם היה בר"ה ומשכו הלוקח לרשותו או לסימטא כיון שהוציא המקצת קנה אין זה בתורת משיכה אלא בתורת מסירה, דכמו אם הבהמה בר"ה ואחזה בטלפה הוי מסירה משום דבאה מבצקתה ליד הקונה, כמו"כ אם היא באה לסימטא דהוי רשות קונה הוי מסירה משום דאין השאר נמשך ברשות מקנה דהא הוי בר"ה וזה אינו כלל בתורת משיכה ואפילו דבר הנקנית במשיכה אע"פ שאינה נקנית במסירה זה דוקא אם לא משכה כלל, אבל כאן שיש בה גם משיכה הוא קונה משום דיש כאן גם מסירה.

ד.

ומיושב היטב דברי הרמב"ם בספינה, דבאמת שאר חפצים אינם נקנים כלל במסירה אלא במשיכה וא"כ חפץ הנמצא בר"ה אין לו תקנה אלא שיכניסנה כולה לרשותו דבזה בודאי יוצאת מרשות בעלים, אבל במה שיכניסנה במקצת לרשותו לא סגי דאע"ג דאינה עומדת ברשות מקנה כיון שלא יצאה מרשותו כגון שהיה מוציאה מרשותו לר"ה אינו קונה במה שמכניסה מקצתה לרשותו, אא"כ מכניסה כולה לרשותו דבזה ודאי יוצא מהרשות בעלים, אבל בספינה דבמשיכתה יש טורח גדול, מסירה נמי קונה וסגי במה שמושכה במקצת לסימטא או שיאחז בחבל שלה דסגי במסירה, אבל כשאמר משום וקנה דהמוכר מקפיד שלא יקנה אלא במשיכה, אינו קונה אלא שימשכנה כולה ויציאנה מכל המקום שהיתה בו דהיינו שיכניסה כולה לסימטא ואפי' היתה עומדת סמוכה לסימטא לא סגי במה שיכניסה במקצת דזהו מדין מסירה, אלא שיכניסה כולה לסימטא דבזה ודאי יצאה מרשותו וקני במשיכה, ונמצא מזה דבסימטא שמושך את כולה ה"ז משיכה ומסירה שהוא מוציאה מרשות המקנה וגם מכניסה לרשות הקונה, ומשיכה לבד אינה אלא כשמוציאה מרשות נעלים לר"ה כמו בכתבות.

ה.

ובזה נרויח ליישב קו' עצומה שק' השעה"מ בפ"ג מגניבה גבי הא דאמרו בשבת צ"א : דמוקי הא דמגרר ויוצא בנסכא דכיון שמקצתן בפנים ל"ק עד שיוציא כל הכיס, דהניא לשמואל דבעינן עד שימשוך כולה, אבל לרב דסגי בכ"ש הדק"ל, אלא דאיכא לשנויי דרב סבר דאגב כלי ל"ש אגד ומתוקמא בכיס של מעות דאיסור שבת וגניבה באין כאחת, אבל להרמב"ם שפסק דכיון שהוציא מקצת החפץ לר"ה קני א"כ מאי משני דאיירי בנסכא וכן כשהוציאו דרך שוליו, דמ"מ איסור גניבה קדים כשהוציא מקצת קנה ואיסור שבת ליכא עד שיוציא כולה כיון דאגב כלי שמיה אגד דפסק כן בפ"ב מה' שבת.

אבל לפמ"ש (דהרמב"ם מוקי בהוציא לר"ה ובודאי צריך להוציאה כולה ואפי' היה מוציאה לרשותו - תיבות אלו תלויות היו כאן בין השורות ואיני ידוע לאן הם שיכים - המעתיק). בהוצאת מקצת אינה אלא מטעם מסירה ולא מטעם משיכה כ"ש דהכא בגניבה בודאי ל"ק מסירה דמאן מסר לו דליקני, וע"כ אינו קונה אלא כשיוציאנה כולה לרשותו, וגם אין דין מסירה בשאר מטלטל, ובאל"ה ל"ק דכה"ג גם בשל חבירו ל"ק דהא ביארנו דלהכי ל"מ מסירה אלא בר"ה משום דבעינן שלא יהיה ברשות מקנה וא"כ הרי לא מהני אלא מר"ה לסימטא משום דהמקצת לא נשאר ברשות בעלים, אבל הכא שמוציא מרשות בעלים ע"כ ל"ק לכ"ע אלא כשמוציאה כולה, וזהו באמת תירוצו של השעה"מ ומבואר ע"פ דרכנו.



גדר דמינו למפרע

הת' יעקב ש" בעלינאו
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' מס' בבא בתרא דף ל', "ההוא דאמר ליה לחבריה, מאי בעית בהאי ארעא, אמר ליה, מפלניא זבינתה דאמר¹ לי זנבנה מינך, אמר ליה, את לאו קמודיך לי דהאי ארעא דידי הוא, ואת לא זבינתה מינאי, זיל לאו בעל דברים דידי את, אמר רבא דינא קאמר ליה".

פי' אחד שראה את חבריו בשדה, שאלו מה רצונך בשדה זו? אמר לו קניתי שדה זו מחברי (אשר אמר לי שקנה א"ז ממך)², ענהו חבריו הרי הנך מודה ששדה זו שלי היתה, וכן אתה מודה ששדה זו לא קנית ממני, א"כ לאו בעל דברים שלי אתה, צא מהשדה, אמר רבא שצדק המרא קמא³ בדבריו ואכן המחזיק את השדה יאלץ לצאת ממנה.

בהסבר פסק רבא, מבאר הרשב"ם (בד"ה אמר ליה מפלניא זבינתה דזבנה מינך), כדי שהשדה הזו תישאר אצל המוחזק צריך שיהי' ב' ענינים, א' אשר המחזיק יחזיקו ג' שנים, ב' שהמחזיק יטען או (א) שמכירת שדה זו ממר"ק למוכר לו, נעשתה בפניו, וממילא יש לו מיגו שיכל לטעון שקנה א"ז מהמר"ק ולכן נאמן אבל אם אין לו ג"ש הרי לא יכל לטעון שקנה א"ז ממנו כי לא הי' נאמן כי לא היו לו כלל שני חזקה, או (ב) שיביא עדים דדר המוכר לו את השדה, יום אחד בשדה, וממילא ב"ד טוענים ללקוח שהמוכר קנה א"ז, ומביא ראי' מהגמ' דלקמן דף מ"א ע"ב. ועי' ברשב"ם שמאריך ואכ"מ.

התוס' בד"ה "לאו קמודית לי דהאי ארעא דידי הוא" חולקים על הרשב"ם, וסוברים שאם טען שהמכירה מהמר"ק למוכר לו, נעשתה בפניו אינו צריך ג"ש, ואף ללא ג"ש יש לו מיגו שיכל כלל לא להודות שהמערער הי' אי פעם מר"ק, והרי מדובר אצלנו שאין

1. עיין בב"ב שיש שלא גורסים המילים "דאמר ליה".

2. עיין הערה קודמת.

3. עיין בתוס' ד"ה מפלניא זבינתה האם המר"ק אף צדק במה שאמר "לאו בעל דברים דידי את".

לו עדים שהוא מר"ק, והראי' שהוא טען "את לאו קמודית לי", ואם נאמר שיש לו עדים למה הוא צריך להגיע להודאתו, אלא ודאי מדובר שאין עדים, וכל הבסיס של ב"ד שאכן הוא כאן מר"ק זה מדברי המחזיק, הרי יכל כלל לא להודות אשר יש מר"ק אחר ולכן ב"ד מאמינים לו.

ממשיכים התוס' ומקשים על עצמם, דאם כדבריהם אשר נאמן אף ללא ג"ש, מדוע אצלינו בגמ' לא יכל לטעון קמי דידי אחר שאותו מר"ק אמר לו ששדה זו שיכת לו?

ומתרצים התוס' בהקדים חידוש דין, "מיגו למפרע", פי' אם טען טענה אחת לאחר זמן בא וטען טענה שני', לא נאמין לו בטענתו השני' ע"י מיגו שיש לו בטענתו הראשונה.

דוגמא לדבר, המקרה שאנו מדברים עליו, הוא טען טענה ראשונה, שהוא קנה א"ז מחבירו אשר חבירו קנה א"ז מפלוני, ולאחר שהמר"ק טען לאו בעל דברים וכו', קם המחזיק וטען את טענתו השני', שהמכירה מהמר"ק לחבירו אשר מכר לו נעשתה בפניו, ואנו רוצים להאמין לטענתו השני', משום שיכל במקום טענתו הראשונה, טענה יותר טובה אשר אינו מכיר כלל את המר"ק, כזה דבר לא אומרים, אילו הי' אומר א"ז בטענה אחת אכן הי' נאמן אך מכיוון שטען א"ז בשתי טענות אינו נאמן. זהו הפי' דמיגו למפרע.

מדוע אכן לא נאמין לו במיגו למפרע? אומרים התוס' "דלא הוה מסיק אדעתיה שהי' זקוק לטענה זו".

פי' דבריו מביא ה"דרכי דוד" דאין לפרש דכוונת התוס' היא דאמרינן שאתמול היה דובר אמת והיום הוא דובר שקר⁴, דאם נאמר דזוהי כוונת התוס' צלה"ב, א' איך פשט זה מתישב בלשון תוס' דלא הוה וכו', ועוד דהול"ל בקיצור דאמרינן דעכשיו עלה בדעתו לשקר.

לכן מבאר ה"דרכי דוד" פשט חדש בתוס', ובהקדים מה פשר דין מיגו וכי מי הכריח אשר שקל בדעתו איזה טענה היא טובה יותר, ואולי אם הי' אכן שוקל, הי' טוען טענה אחרת אשר הי' טובה יותר, אלא הביאור בזה הוא (מביא זאת בשם הש"ך), שכאשר

4. ואכן התומים בכללי מיגו אח ק"ט ועוד כן מסבירים כך.

נמצאים בפני ב"ד, אכן שוקלים טוב איזה טענה לטעון⁵, כדי לצאת מב"ד זכאי.

אך במקרה דנן אשר הוי "מיגו למפרע", הרי את טענתו הקודמת טען בינו לביין חבירו, לכן במקרה זה אין הוכחה, מזה דלא טען טענה היותר טובה, דאיכא למימר דהא דלא טען הטענה היותר טובה, הוא משום שלא שקל בדעתו האם יש לו טענה טובה יותר לטעון, ולכן לא שייך לומר מיגו אף במקרה זה. ע"כ תוכן דבריו.

אך לכאור' אפשר להקשות לביאור, א. מנין לו שטוען טענה זו מחוץ לבה"ד, ויותר מזה האם כל דין דמיגו למפרע הוא דוקא מחוץ לב"ד, הרי אחת ההוכחות שתוס' מביא לדין זה דלא אמרינן מיגו למפרע, זה מאשה שהוציאה שטר בב"ד וטענה אח"כ פרוע, ולא הימנה רב נחמן, הרי יכלה כלל לא להוציא, אלא הוכחה שלא אומרים מיגו למפרע, ושם הרי הוצאת השטר היתה בפני ב"ד, והיא כן היתה צריכה לשקול האם יש לה טענה טובה יותר, א"כ מדוע שם לא אמרינן מיגו⁶?

ב. ועוד והוא העיקר, דהנה דין זה דמיגו למפרע מובא אף בתוס' במס' כתובות דף פ"ה ע"א, ושם כותב כך וז"ל לא מהימנא השתא דבאותה שעה שאמרה וכו' **סבורה היתה שהיא טענה מעולה** ולא היתה יודעת שהיא צריכה לטעון דתבעינהו מינה מחיים מדלא טענה מעצמה עכ"ל.

משמע מהא דלא רק שלא שקלה בדעתה האם הוי טענה טובה או לא, אלא היא היתה בטוחה אשר טענה זו היא טענה מעולה⁷, וא"כ מוכח מפה אשר לא כפי' הדרכי דוד.

וביאור המהרש"ל בזה, במס' כתובות דף פ"ה ע"א בזה, וז"ל ומ"מ אי לאו דאמרינן

5. ויש להוסיף בזה הביאור הידוע שרק בפני ב"ד מתעוררים כל הטענות.

6. אף שאפשר לישב עכ"פ בדוחק, דשם עצם הבאת השטר לב"ד זוהי ההגעה לב"ד, במילים אחרות, לא הוי איזה זמן שעמדה לפני ב"ד ויכלה כלל לא להביא, אך הנה גם שאר ההוכחות בתוס', כההוכחה דאחד בא לחבירו בפני עדים ואמר לו מנה לי בידך, ואמר לו הן, ולמחר אמר לו תנהו לי, ואמר לו נתתיו לך, אומר תוס' דהוי מיגו למפרע, ולכאור' העמידה לפני עדים גם פועלת חיוב, וא"כ הוי צריך לשקול בדעתו האם יש טענה טובה יותר, ואעפ"כ אומר התוס' דהוי מיגו למפרע, ואפשר עוד לשאול עד"ז, אבל אין כאן המקום להאריך בדבר.

7. ויש עוד להקשות בזה אך אכ"מ, ותן לחכם ויחכם עוד.

שסברה שטענה מעולה⁸ וכו' היתה טוענת וכו'".

הפי' בזה דאכן כן אמרינן כפי' הנדחה ע"י ה"דרכי דוד", אך תוס' מוסיף בזה קצת הסברה.

ביאור הדברים: דאמרינן דבזמן דטען טענתו הראשונה הי' דובר אמת, ולא עלה בדעתו לשקר, ועתה - בשעת טענתו השני' - כן משקר, אך הי' ק"ק לתוס', דמזה שהי' אתמול דובר אמת נאמין לו אף עכשיו, לכן מוסיף בזה התוס', דלא אמרינן סתם כך דבשעת טענתו הראשונה הי' דובר אמת ובזמן טענתו השני' הוא דובר שקר, אלא יש סיבה לכך והיא משום "שלא הוה מסיק אדעתי" וכו', וכלשון התוס' בכתובות "סבורה היתה שהיא טענה מעולה", דבשעת הטענה הראשונה לדוגמא שאמר "מפלניא זבינתך" הוא חשב שיאמר א"ז ויספיק⁹, כי לא ידע שהמוכר לו, לא קנה שדה זו, ולכן לא הי' זקוק לשקר, אך עכשיו לאחר שהמר"ק טוען לו טענה וכו' הוא משקר.

אך אפשר להקשות בזה, דכיצד אמרינן שלא אמרינן מיגו משום דחושב דטענתו מעולה, הרי למשל במקרה דהובא לעיל באשה שהוציאה שטר, א"א לומר שעלה בדעתה, שאף ללא טענת מזויף, יפטר הלוח דהרי יש שטר.

וכן דהודה למלוה בפני עדים, דחייב לו שחשב שיפטר עי"ז, ללא טענת נתתיהו לך, וא"כ אין שם טענה מעולה, ולפיט דברי המהרש"ל, באתרא דא"א לומר, דחשב שטענתו היא טענה מעולה, אמרינן מיגו, ולא הוי למפרע א"כ במקרים דבובאו לעיל, צ"ע מדוע

8. המקרה בגמ' שם הוא באותה אשה שהי' בידה תיק מלא בשטרות בתורת פיקדון, ולאחר זמן מת המפקיד, באו היתומים לאשה ותבעו ממנה שתחזיר את התיק, אמרה האשה, אשר זה תפוס בידה משום חוב שאביהם הי' חייב לה, הלכו אתה היתומים לב"ד של רב נחמן, שאל אותה ר"נ, האם יש לך עדים שאביהם תבע א"ז ממך ואל הבאת לו, דאז דוקא יש הוכחה לדבריו, ענתה האשה שאין לה, אמר ר"נ אם אין לך עדים, החזירי התיק ליתומים.

וע"ז מקשים בתוס' בד"ה "אית לך סהדי דתבעינהו מחיים", מדוע דרש ממנה ר"נ עדים, נאמין לה במיגו, דהיתה יכולה לטעון מלכתחילה דלקוחים הם בידי, וע"ז מתי' דהוי מיגו למפרע וכו'. (לא הבאתי תי' זה בגוף הערה למען ירוצו בזה עיני הקורא).

9. מלשון תוס' שם משמע דלא חשב שיהי' זקוק לטענה שע"י תיווצר מיגו, פי' למשל בקרה בכ"ב, דטען מפלניא זבינתה לא עלה בדעתו שצריך לטעון דזבנה מינך קמי דידי דעי"ז הי' לו מיגו, ולא הפי' דלא עלה עלה בדעתו לטעון דלהד"ם, אך הענין הוא אותו הענין, ועי' בארוכה בתוס' בכתובות, והבין. ועיין בהמשך.

אכן אומרים דהוי מיגו למפרע?

ולענ"ד אולי אפשר לישב, שאכן אין הפי' דבכל מקרה צ"ל שטענתו הראשונה היא טענה מעולה אלא רק במקרים מסוימים.

והביאור בזה די ש מקרים שבהם טענתו הראשונה היא הודאה וטענתו עכשיו היא אשר אינו מודה¹⁰, דאז לא אמרין דצריך להיות שטענתו הראשונה היא אמת, אלא אף בלא זה הוי מיגו למפרע, משום דקודם דיבר דברי אמת ועכשיו מדבר דברי שקר, ואין סיבה להאמין לו בכוח טענתו הראשונה, משום דעכשיו טוען טענה חדשה שאינה שייכת לטענתו הראשונה, וא"כ מדוע שנאמר לו בטענתו השני' משום שבטענתו הקודמת דיבר אמת.

אבל במקרה דהוי המשך לטענתו הראשונה, בדוגמא מקרה דב"ב, דטען מפלניא זבינתה, ובטענתו השני' טוען, קמי ידי, הרי הוה המשך הטענה, או במקרה דכתובות, דטענה דהוה תפוס בידה, ועכשיו טוענת דאף הי' תביעה מחיים, הרי הוה המשך, ונאמר בזה מיגו, לזה צריך, סיבה לומר, דהטענה הראשונה לא תעזור, ולא רק דאז הי' דובר אמת וכעת הינו שרקן, אלא צ"ל יותר מזה דחשב דטענתו מעולה וכו'.

ועפ"ז יובנו דברי התוס' בתוספת טעם, דתוס' (בכתובות) מבארים דלא הוי מיגו משום שלא עלה בדעתו לטעון הטענה השני' שע"י תיווצר מיגו, ולא אומר שלא עלה בדעתו לטעון הטענה הטובה גופא (וביתר ביאור עיין בהערה מס' 8), משום שבא לשלול א"ז דהוי המשך לטענתו השני', משום שלא עלה בדעתו לטעון טענה זו¹¹.

ולאחרי כל הביאור, ישאל המעיין אם אכן יש ב' סוגים ואופנים למיגו למפרע, א"כ איך תוס' מביאים (הן בב"ב והן בכתובות), ראי' מאופן מיגו אחד, לאופן מיגו שני?

10. לאו דוקא שטוען דטענתו הראשונה אינה נכונה אלא שטוען שאינה תקיפה כעת, כסיפור ההודאה בפני עדים, ובטענתו השני' טוען ששילם כבר.

11. וזהו מתישב בלשון המהרש"ל דאומר "ומ"מ אי לאו דאמרין שסברה טענה מעולה היתה א"כ בטענה ראשונה שטענה מחיים תפיסא היתה טוענת דתבעניהו דאל"כ אין זו תפיסה כיון דבתורת פקדון בא לידו ע"כ אומר שסברה טענה מעולה היא ומספיק וכו'".

אך הביאור בזה עכ"פ בדוחק דסו"ס הענין הוא אחד, דהיכא דלא דטוען טענה שני' לא אמרינן מיגו למפרע, מטענתו הראשונה משום שנאמר שאתמול דיבר אמת וכעת אינו כן, ולפעמים צריך בזה תוספת הסברה, אך עדין צע"ק.



לשון 'הרוג' כסיפור דברים!?

הת' יעקב ש" בעלינאוו

הת' אלחנן יהודא ליב ש" רייצעם

תלמידים בישיבה

בלקו"ש חט"ז שיחה א' לפרשת בשלח מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה את דברי רש"י 'מכאן הי' ר"ש אומר כשר שמצרים הרוג, טוב שבנחשים רצוץ את מוחו'.

ומבאר בזה, דר"ש מדבר אך ורק בהמצרים שהיו **באותו דור**, והיינו שאי"ז ציווי לכל הזמנים (כיון שזהו היפך הצדק והיורש) כ"א הסברת הדבר מפני מה הגיע לכל המצריים שבאותו הדור העונש החמור של מיתה וטביעה בים סוף ועד ש'לא נשאר בהם עד אחד', דזה שנתנו את בהמותיהם לפרעה בשביל המרדף אחרי בני"י, הרי אי"ז עדיין סיבה מספקת שיקבלו עונש כה חמור.

וע"כ מסביר ר"ש שזהו מפני שאפי' 'הכשר שבמצרים' צריך לקבל את העונש ד'הרוג', וזאת, מפני ששנאתו לעם ישראל היתה כשל שאר המצרים. עיי"ש בהביאור הנפלא בהליקוט.

וצריך להבין, דלפום ריהטא עפ"י פשטות הלשון, הרי הלשון 'הרוג' הוא לשון ציווי ולא לשון סיפור דברים - דאפי' ה'כשר שבמצרים' **קיבל** את העונש ד'הרוג' - וכפי שביאר הרבי על המשך הלשון 'טוב שבנחשים רצוץ את מוחו' דזהו הלימוד וההוראה אלינו מהא

ד'כשר שבמצרים הרוג'.

וא"כ, מדוע כאן מבאר שבלשון זה מתכוון רש"י אך ורק לבאר את מה שאירע אז?

ונשמח לראות את דעת המעיינים בזה.



רוח צפונית מהי?

הת' יוסף שי' גרייזמאן
תלמיד בישיבה

הגמ' בבא בתרא דף כ"ה ע"א אומרת: והא אמר רב חנן בר אבא אמר רב ד' רוחות מנשבות בכל יום ורוח צפונית עם כולן שאלמלא כן אין העולם מתקיים אפילו שעה אחת. ומפרש רש"י: רוח צפונית מנשבת עם כל אחת - מהרוחות לפי שהיא רכה ומתוקה וצלולה כדאמר ביבמות וממתקתן. ע"כ.

בהמשך העמוד אומרת הגמרא: תזל כטל אמרתי זו רוח צפונית שמזלת את הזהב. רש"י על המקום: שמזלת את הזהב - שמחממת ומביאה שרב ורעבון בא וזההב זל. ע"כ. ובעמוד הבא כתוב: ממזרים קרה זו רוח צפונית. ופרש"י שהדופן מוזרת ופרוצה (וכענין זה פירש תוס') - היינו שלכן היא קרה כי הדופן מוזרת ופרוצה.

א"כ מהי בדיוק רוח צפונית? ממתקת, חמה או קרה?

תוס' ביבמות (דף ע"ב ע"א) אומר שהרוח הצפונית "נוחה היא וטוב לנחבלים אלא שמפזרת העננים. . לפי שמפזרת את העננים והגשמים נעצרים התבואה כיוקר ולכך הזהב בזול".

ועפ"ז אפשר להסביר שהרוח היא קרירה (וכפירוש רבינו גרשום: קרה - חורף אבל

אינו קריר כ"כ) והיא ממתקת ומעדנת את שאר הרוחות והתכונה שמחממת אין הכונה שהרוח עצמה מחממת אלא שכתוצאה מפיזור העננים בא חום, שרב ורעבון לעולם. ואין שום מניעה שהרוח צפונית תהיה חמה, קרה וממתקת כאחד. וק"ל.



תשובת יעקב לעשו

הנ"ל

תלמיד בישיבה

בפרשת וישלח, פרק ל"ג פסוק י"ב, לאחר שנפגשו יעקב ועשו, אומר עשו ליעקב "נסעה ונלכה ואלכה לנגדך". מפרש רש"י: "ואלכה לנגדך: בשווה לך, טובה זו אעשה לך שאאריך ימי מהלכתי ללכת לאט כאשר אתה צריך וזהו לנגדך בשווה לך". ובפסוק י"ג עונה יעקב לעשו "אדוני יודע כי הילדים רכים והצאן והבקר עלות עלי ודפקום יום אחד ומתו כל הצאן". ומפרש רש"י: "ודפקום יום אחד: ואם ידפקום יום אחד ליגעם בדרך במרוצה ומתו כל הצאן".

ולכאורה תשובת יעקב לעשו אינה מובנת בפשוטו של מקרא (משא"כ הביאור ע"פ חסידות¹. ואכמ"ל), משום שעשו אומר ליעקב שילך במהירות הנחוצה לו מפני הילדים והצאן, וכמו שמדייק רש"י "ללכת לאט כאשר אתה צריך", ומדוע עונה לו יעקב שאם ילכו במהירות ימותו הצאן, וכדברי רש"י "ליגעם בדרך במרוצה"?

(וא"א לתרץ שיעקב התכוון בתשובתו שאינו רוצה לעכב ולהטריח את עשו, כי ענין כזה היה צריך להיות כתוב בפס' או בפרש"י.) וצ"ע.



1. במאמר כ"ק אדמו"ר לפרשת זו, יום הבהיר י"ד כסלו ה'תשמ"א - ספר המאמרים מלוקט ח"ב עמ' קצ"ג.

חטא מלכות בית חשמונאי (גיליון)

הרב מנחם מענדל שי"ה הראל
ר"מ ומשגיח בישיבת הח"ל צפת

בגיליון האחרון (רל) הביא הת' ש.ש. את דברי הירושלמי והרמב"ן בענין לא יסור שבט מיהודה, שציווי יעקב אע"ה הי' שמעת שימלוך דוד אזי לא יסור שבט מיהודה, וכל משפחה אחרת שתמלוך עוברת בלאו וזה הי' חטא בית חשמונאי כו'.

ובסיום דבריו שואל: א. האם הרמב"ן סובר כרבי יהודה ענתוריא או כרבי חייא. ב. מה הי' חטא בית חשמונאי לדעת ר"י שהרי לא נמשכו בשמן המשחה.

והנה להבנת הדברים ראוי להקדים, את הסדר כפי הרמב"ן על פסוק זה, שלפ"ז יתורצו השאלות הנ"ל.

פי' זה מחולק לכמה ענינים:

א. מבאר את פשט הכתוב, לא יסור שבט מיהודה, שכוונתו מאז שימליכו את דוד תשאר המלוכה בשבט יהודה ולא תעבור לשבט אחר.

ב. המלכים שמלכו משבטים אחרים עשו נגד רצון יעקב אע"ה.

ג. בזה חטאו בית חשמונאי שמלכו והסירו המלכות מיהודה.

ומוסיף: ואפשר שהי' חטאם בזה שכהנים שעניינם לעבוד לפני ה' נטלו המלוכה.

ד. מביא ראי' לדבריו שהמלוכה שייכת לשבט יהודה מהירושלמי.

ה. בסיום מבאר את דברי הירושלמי.

היינו במה ששאל א. כיצד סובר הרמב"ן אי כר"י אי כר"ח, נ"ל: הרמב"ן בפירושו מתייחס לעצם העובדה שרצונו של יעקב אע"ה הי', שהמלוכה על ישראל תשאר רק אצל

שבט יהודה. כל אדם משבט אחר שמלך ובכללם בני חשמונאי שהחזיקו במלוכה עברו על ציווי יעקב אע"ה. ואין בזה נפ"מ בין ר"י לר"ח מאחר ולשנים המלוכה צריכה להשאר אצל שבט יהודה.

בסנגון שונה - הרמב"ן בפירושו אינו מתייחס לטעם ההלכתי, מדוע אין להמליך משבט אחר (שבזו חולקים ר"י ור"ח), אלא לעצם הענין שהמלכות צריכה להשאר אצל שבט יהודה.

ב. דברי רב יהודה בירושלמי, נאמרו על עצם האיסור למשוח את הכהנים למלוכה אך לא נאמרו ביחס לבית חשמונאי, שהובאו בדברי הרמב"ן.

לשיטת הרמב"ן עצם זה שמלכו והחזיקו במלוכה, בזה חטאו, כפי שביאר זאת באריכות, עוד קודם שהביא את דברי הירושלמי.



בגדר זה נהנה וזה לא חסר (ג)

הת' אליהו צבי שי" יעקובוביץ

תלמיד בישיבה

בקובץ האחרון שעצא לאור בישיבתנו הק' הבאתי מחלקות ראשונים במקרה ד"הדר בחצר חבריו שלא מדעתו צריך להעלות לו שכר... משום שחרוריתא דאשייתא¹. דהתוס'² כתבו: "ומחמת כן חייב לשלם מה שנהנה אע"פ שלא חיסר כל כך... כדאמרינן לעיל

1. ב"ק כ. ואילך.

2. שם כא. ד"ה "ויהבי".

משום שחרוריתא דאשייתא³. וכן משמע משא"ר. משא"כ הנימו"י כתב⁴: "כיון דכל מאי דמפסיד ל' דהיינו שחריתא דאשיתא פרע ל', משום דהשתא ליכא תועלת משום שאי שתהי' עולה כנגד הפסד השחרות. מכל מקום אינו מחויב לתת לו יותר ממה שעולה אותו הפסד. זה הוא דעת רמ"ה ז"ל...".

היינו דלמ"ד ד"זה נהנה וזה לא חסר פטור", נחלקו הראשונים ב"זה נהנה וזה חסר", דלתוס' חייב על כל ההנאה, משא"כ לרמ"ה משלם רק מה שחיסרו. דלרמ"ה א"א לחייב על הנאה, ולכן משלם רק על החיסרון. משא"כ לתוס' חייב על ההנאה, רק ש"כופין אותו על מדת סדום", ולכן כשחיסרו משלם על כל ההנאה, דאז לא כופין אותו. וישנן בזה כמה פלוגתות בראשונים, וכבר נתבארו בקובץ הקודם. וכן כמה פלוגתות רש"י ותוס', דאזלי לשיטתם, עיי"ש, ואכ"מ.

והוספתי שם דעדיין יש לברר את שיטת רש"י היאך ס"ל. דגם אם נאמר דלרש"י א"א לחייב על הנאה שלא גרמה לחיסרון ורק כשיש חיסרון חייב עלי', ולא כתוס', דחייב מצד הדין גם ללא חיסרון רק שכופין אותו על מדת סדום, עדיין י"ל דהנאה שגרמה לחיסרון מועט תחייב על כל ההנאה.

ט.

והנה בסוגי' דמקיף וניקף, איתא במתני⁵: "המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל".

ובב"ק⁶ מביאים משנה זו ומנסים להוכיח: "...ואת השלישית, אין מחייבין אותו, הא רביעית מחייבין אותו, שמע מינה זה נהנה וזה לא חסר חייב, שאני התם דאמר ליה את גרמת לי הקיפא יתירא. תא שמע: 'א"ר יוסי אם עמד ניקף וגדר את הרביעית מגלגלין

3. וכן בכתובות ל: ד"ה "לא צריכא".

4. בב"ק ט. בדפי הרי"ף.

5. בב"ב ד:

6. שם.

עליו את הכל' טעמא דגדר ניקף, הא מקיף, פטור. שמע מינה זה נהנה וזה לא חסר פטור, שאני התם דאמר ליה לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא".

ונחלקו רש"י ותוס' היכן גדר. דרש"י⁷ פי': "וגדר, ראובן את הראשונה סמוך לשדה שמעון לבד מחיצות חיצונות שהיו לו בינו לשאר הבקעות". ומקשים התוס'⁸: "מתוך פירוש הקונטרס משמע דמיירי בגדר שבין שדהו לשדה ניקף. וקשה: דהיכי חשיב ליה זה נהנה וזה אין חסר, הואיל שכל אותו הגדר לא נעשה אלא להפסיק בין שדותיו לשדה ניקף... אלא נראה שמבחוץ סביב לד' רוחות הקיף". והרמב"ן⁹ תי' קושית התוס' על רש"י, וז"ל: "שמקום שלא נהגו לגדור הוא, ולא מיקרי חסר, כיון דלא חשיב להו היזק. ומשום השם הזה ודאי פטור הניקף, ואין חיובו אלא שהוא נהנה בגדר משום היזק שן ורגל הוא. והי' פרוץ לרשות הרבים, ואין הלה חסר בהנאתו דאלו משום הנאת היזק ראי' שהי' גיזוק, אינו חייב כלום, דהא מקום שלא נהגו לגדור הוא". עכ"ל. ור"ל, דלרש"י "חסר" הפי' שההנאה של הב' גורמת לבעה"ב חיסרון, וכאן הרי בנה לצורך עצמו, ובמילא זה שנחסר אי"ז מצד הנאת השני. ולכן הגדירה זאת הגמ' "זה נהנה וזה לא חסר". דההנאה שלו לא היא החיסרון של הב'.

ובפשטות דברי הרמב"ן, נראה דס"ל דכאן אי"ז נחשב דנחסר בגללו, כיון דההיזק ראי' שישנו בבקעה אינו נחשב להיזק המחייב בניית כותל. וא"כ הוי "זה נהנה וזה לא חסר". דזה שהא' מחשיבו להיזק ראי' אי"ז גורם שנאמר שהב' החסירו, אלא שהוא נחסר בגלל הב', ולכן פטור כיון דלא הב' החסירו. והב' נהנה מצד היזק שן ורגל, ולכן מצדו הוי "זה נהנה וזה לא חסר" דהרי לא החסירו (ומה שנחסר מעצמו לא אכפת ל' לב').

וחזינו מדברי הרמב"ן דס"ל לרש"י דלמרות דבנה המחיצות בגלל שכנו, מ"מ כיון ד"דלא חשיב להו היזק", פטור. היינו, דכדי לחייב ב"זה נהנה וזה חסר", אי"ז מספיק שבעה"ב נחסר בגלל אותו א' שנהנה, אלא צריך שאותו נהנה הוא זה שיגרום לבעה"ב את

7. ד"ה "וגדר".

8. ד"ה "את".

9. ב"ב ד: ד"ה "מתניתין".

החיסרון. משא"כ לתוס', דהקשו על רש"י מובן דכיון דנחסר בגללו שפיר הוי "זה נהנה וזה חסר", ואי"צ שהוא יגרום לו את החיסרון.

ולפי דבריו לכאור' נ"ל דס"ל לרש"י כשיטת הרמ"ה, דלעולם א"א לחייב על הנאה. דאם הי' סובר דאפשר לחייב על הנאה שגרמה לחיסרון, כאן הי' חייב, כיון דלמרות שאין חיוב לבנות שם, מ"מ הוא בנה בגלל הב', ולכן צריך לחייב את הב' על הנאתו. דהגם דהחיסרון של המקיף הוא מיד כשמתחיל לבנות, וההנאה של הניקף היא רק כשגומר את המחיצה הד'. מ"מ הרי הכותל הזה שהמקיף נחסר בגללו הוא כעת גורם הנאה לניקף, וצ"ל חייב. אלא ע"כ דס"ל כרמ"ה דא"א לחייב על הנאה ולכן פטור. ולא כנ"ל דס"ל דהחיוב הוא על ההנאה, רק שכדי להיות חייב על ההנאה צריך להיות "חסר".

משא"כ התוס' ס"ל כנ"ל דיש חיוב ממון בהנאה לבדה, ומצד הדין הי' צריך להיות חייב, אלא ד"כופין אותו על מדת סדום", ולכן גם אם לא אותו אדם עשה את החיסרון אלא דבא בגללו, כבר לא כופין את בעה"ב.

ומביאור הרמב"ן בשיטת רש"י כאן מובן דגם במשנה דלעיל, גבי הגבי' למעלה מד' אמות, ע"כ א"א לומר דנחשב "זה נהנה וזה חסר". דכיון דאין חיוב לבנות שם, לכן הא דבנה בגלל הב', אי"ז גורם לחיוב, כיון דלא הב' גרם לו לבנות שם, דהרי אין חיוב לבנות למעלה מד' אמות, ולא אכפת לן בהא דבנה בגללו.

י.

ולפי כל הנ"ל ע"כ צ"ל דהא דכתב רש"י "מגלגלין עליו את הכל, דגלי דעתיה דניחא ליה בהגבהה דהיאך", כוונתו, דלרמות דכאן אי"ז חסר, מ"מ חייב מצד גלי דעת' (והגר"נ פרצוביץ¹⁰ הסתפק בשיטת רש"י. דמחד אפשר לבארו דס"ל כהריטב"א והרשב"א¹¹, דאינו נחשב נהנה, ולכן צריך לומר ד"גלי דעת' כדי לחייבו. ומאידך אפשר לפרש דס"ל כתי' הא' בתוס' דהוי נהנה, וזה שצריך לטעם ד"גלי דעת'"), הוא כיון ד"לא חסר". ולפי

10. חידושי ר' נחום סעי' צ"ד.

11. הריטב"א ד"ה "בחזקת", דכתב: "ותימה משום דסמך כותל למה יתחייב לפרוע בו שהרי עדיין לא נהנה... והנכון כיון דברשותו עומד כיון דגלי דעת' דניחא לי' זכתה לו חצירו ונתחייב בו...". ועד"ז כתב הרשב"א.

הנ"ל אין מקום להסתפק, כיון דע"כ א"א דהוי חסר).

אבל יש לדחות, די"ל דכוונת הרמב"ן היא דבאמת ס"ל לרש"י דהחיוב הוא על ההנאה, וכאן א"א לחייב כיון דכדי לגרום לחיוב ממון צריך שאותה הנאה תגרום לחיסרון אצל הב', וכיון שכאן המקיף בנה מצד היזק ראי', והניקף נהנה מצד היזק שן ורגל, במילא אין ההנאה קשורה לחיסרון, ושפיר פטור.

וגם אם נאמר כך, עדיין י"ל לגבי הא ד"סמך לו כותל אחר", דרש"י ס"ל דהא דצריך את ה"גלי דעתי" הוא כיון דאי"ז נחשב חיסרון. כיון דהחיסרון של הא' הוא מצד היזק ראי', וההנאה של ב' היא מצד דכעת זה חלק מביתו, ולכן הוכרח לומר רש"י דחייב כיון ד"גלי דעתי" (וא"כ גם לפי צד זה נפשט ספיקו של הגר"נ פרצוביץ דלעיל בשיטת רש"י).

ולפ"ז אפשר לחזור לביאור הראשון בפלוגתת רש"י ותס', דשניהם מודים דהחיוב הוא על ההנאה, רק דנחלקו אמאי צריך את ה"חסר" כדי לחייב על ההנאה, דרש"י ס"ל דלולא החיסרון לא הי' שייך לחייב על הנאה מעיקר הדין, ולכן גם כאן דהחיסרון לא הגיע ע"י ההנאה א"א לחייבו. משא"כ לתוס' יש חיוב ממון בהנאה לבדה, ומצד הדין הי' צריך להיות חייב, אלא ד"כופין אותו על מדת סדום", ולכן גם כאן דהחיסרון לא בא ע"י ההנאה, לא כופין אותו. דכיון דנחסר בגללו, אי"ז מדת סדום לגבות ממנו ממון.

י"א.

והנה הגר"ח על הש"ס¹² כתב ליישב שיטת רש"י, וביאר דבכל "זה נהנה וזה חסר" שייך לחייבו מצד שחיסרו, אבל כאן הרי הניקף לא עשה כלום. וא"כ בשלמא לגב ההנאה שפיר שייך לומר דאמדינן דעתי' דנהנה וכאילו עשה מעשה שגרם להנאתו. אבל לגבי החיסרון הרי לא חיסרו כלום, אלא המקיף חיסר את עצמו. והגם שנחסר בגללו, עדיין לא הוא החסירו. ובזה יישב שיטת רש"י, דלכן אי"ז נחשב לחסר. ולפ"ז ביאר דתי' הגמ' "את גרמת לי הקיפא יתרתא", הוא דכאילו אכל חסרונו של חברו, ולכן חייב.

12. ב"ק "בעניין זה נהנה וזה לא חסר".

הנה לפי סברת הגר"ח ודאי דרש"י ס"ל כרמ"ה, דאם הי' סובר דהחיוב הוא על ההנאה, א"כ מה אכפת לן בכך שלא חיסרו בידים, הא כיון דיש חיסרון שפיר חייב על ההנאה. אלא ע"כ דס"ל כרמ"ה.

משא"כ התוס' דהקשו, ס"ל כנ"ל דהחיוב הוא על ההנאה, ושפיר חייב אף אם לא חיסרו, ומספיק שבגללו נגרם חיסרון. ועוד נראה לומר: דמזה שהרמב"ן לא אמר כביאור הגר"ח (דפשוט הוא), נראה דס"ל ככל הנ"ל, דלרש"י החיוב הוא על ההנאה ולא על החיסרון (כרמ"ה), ולכן לא יכל לומר כביאור הגר"ח, דמדבריו מובן דרש"י ס"ל כרמ"ה.



בגדר היזק רא"י (ב)

הת' אליהו צבי ש"י יעקובוביץ
הת' יוסף יצחק ש"י רבינוביץ
תלמידים בישיבה

בקובץ הערות האחרון שיצא בישיבתנו הק' נתבאר לגבי החיוב דבנית כותל הנובע מהיזק רא"י, דנחלקו בזה הראשונים. דבשיטת התוס' נתבאר דס"ל דהוא מדיני שותפות, דחלק מדיני שותפות הוא לבנות כותל בין שניהם כדי למנוע היזק רא"י, ובשיטת הרא"ש נתבאר דס"ל הוא מדיני הרחקת נזיקין דכל א' צריך להרחיק את נקו, דכל א' מזיק לחצר חבר, דמונע ממנו תשמישי הצנע בחצרו. ובשיטת הנמו"י נתבאר דס"ל כהרא"ש דהוא מדיני הרחקת נזיקין, אבל לא כהרא"ש, דלהרא"ש הוא מדיני הרחקת נזיקין שלא יזיק לחצירו, משא"כ לנימו"י הוא מדין הרחקת נזיקין שמזיק לאדם עצמו.

ולפי יסוד זה נתבארו כמה וכמה פלוגתות בראשונים דאזלי לשיטתייהו, עיי"ש ואכ"מ.

ו.

והנה לגבי מחילה כתב הרא"ש: "אבל אם יש עדים שמחלו השותפין זה לזה על היזק ראי' שוב אין יכולין לחזור בהן. אע"פ שהאומר לחבירו קרע כסותי ושבר כדי יכול לחזור בו ויתחייב חבירו בהיזקו אחר שחזר בו, שאני הכא דתביעת ממון יש ביניהן שנתחייב כל אחד לחבירו לסייעו בבנין הכותל והוי כמו שנתחייב לו מנה ומחל לו עליו שזכה במחילתו בלא קנין".

ומובן מדברי הרא"ש דלמרות שחיוב בניית הכותל הוא חיוב שחכמים חייבו אותו כדי למנוע היזק ראי', מ"מ חכמים חייבו אותו לבנות כותל דווקא (ולא שחייבו אותו למנוע היזק ראי' והוא יבחר באיזו דרך לעשות זאת) והיות וכעת חל עליו חיוב בניין הכותל, ע"ז הוא יכול למחול, ולא יועיל לו אם יחזור בו, מאחר וכבר מחל על החיוב ממון שיש כאן. ואי"ז דומה לקרע כסותי ושבור כדי דשם אין חיוב ממון שחייב לו וע"ז מוחל, אלא שנתן לו רשות לקרוע ולשבור, ולכן יכול לחזור בו.

משא"כ אם היינו אומרים דחכמים חייבו אותו למנוע היזק ראי' והוא יחליט באיזה אופן (שלכן יבנה כותל), במילא כשהי' מוחל הי' מתיר לו את ההיזק ראי', וא"כ שוב הי' יכול לחזור בו, כיון דאז התיר לו את ההיזק ראי' של אותו רגע, וכעת אוסר עליו. וכמו קרע כסותי ושבור כדי, דיכול לחזור בו.

ולפ"ז לכאור' דברי הרא"ש סתורן אהדדי, דהא דפסק דרשאי לכנוס לתוך שלו ולבנות הוצא ודפנא, מוכח דהתקנה היא שימנע היזק ראי', ולכן כשמנע הגם שלא בנה כותל, שוב אינו צריך. דאם היינו אומרים דבניין הכותל הוא חיוב ממון שיש ביניהם, לא הי' מועיל לכנוס בתוך שלו ולבנות הוצא ודפנא, כיון דיש עליו חיוב ממון של כותל. וקשה להנ"ל דמחילה מהניא דמוכח דהחיוב הוא חיוב ממון.

אבל לפהנ"ל דס"ל לרא"ש דהיזק ראי' הוא היזק לחצר, א"ש דכשאינן כותל החצר שווה פחות, ולכן כיון דמחל לו, מחל לו על ההיזק שהיזק לחצירו, ושוב אינו יוכל לחזור

בו, כיון דכבר מחל לו על שהזיק לחצירו.

והנה החזו"א² כתב ליישב דברי הרא"ש דב"ק רע כסותי"ו ו"שבור כדי" לא זכה בכלום, ולכן יכול בעל הכסות והכלים לחזור בו. משא"כ הכא דמחל לו אהיזק ראי' הרי זכה בחוב בניית הכותל, ושפיר הוי חיוב ממון דבו זכה (דזכה בחצר שימוש שיש בו היזק ראי') ולכן מהניא מחילה. ומייתי ראי' מהא דאף בקוטרא ובית הכסא הוה מהניא מחילה אם לא הטעם דמצי למימר "סבור הייתי דאפשר לי לקבל".

ולכאו' הרי גם בקוטרא ובית הכסא אפ"ל דזכה בשימוש בבית הכסא ובקוטרא במקום זה שמזיק לאדם שגר סמוך. ואמאי לא מהניא מחילה. כדמהניא גבי היזק ראי'. ומה מועיל הטעם "סבור הייתי שאפשר לי לקבל" מאחר וכבר זכה בזה. אלא ע"כ דכיון שיכול לטעון "סבור הייתי שאפשר לי לקבל" לא שייך לומר דזכה בשימוש בזה, וא"כ גם בחצר לא זכה בשימוש, דהרי גם בחצר יכול לטעון "סבור הייתי שאפשר לי לקבל".

אבל לפי הנ"ל א"ש דכיון דכבר הזיק בהיזק ראי', דכעת החצר שווה פחות מצד מניעת תשמיש, לכן מהניא מחילה, משא"כ קוטרא ובית כסא, דהעשן והריח הם כל רגע מזיקים מחדש, דשם ודאי יכול לטעון "סבור הייתי שאפשר לי לקבל", דעד זמן זה יכל לקבל וכעת אינו יכול לקבל. משא"כ בחצר דכבר הזיק ומחל אהיזק.

ז.

ולפי הנ"ל נראה לבאר הא דהצריכו חכמים לבנות שיעורים גדולים כ"כ גם לשיטת הרא"ש. די"ל: זה שצריך לבנות כותל הוא כדי שלא יזיק לחצירו בהיזק ראי'. אמנם, לולא תקנת חכמים אם הי' חבירו אומר לו שרוצה לבנות כותל הי' אומר לו שרוצה לבנות סוג אחר של כותל, דאם הי' אומר לו שרוצה לבנות הוצא ודפנא, הי' חבירו אומר לו שרוצה לבנות רק גויל, ואינו רוצה לבנות הוצא ודפנא כיון דיפול ואינו רוצה לבזבז את כספו על דבר שיפול במהרה. ואם הי' אומר לו חבירו לבנות גויל יאמר לו שרוצה לבנות רק הוצא ודפנא כיון דגויל עולה יותר ממון. ולכן חכמים היו צריכים לתקן סוג מסוים של כותל,

2. בבא בתרא סי' א' סק"ט.

ואת סוג זה יוכל לכפות את חבירו לבנות. וכיון דכל עניין ההיזק ראוי הוא רק לחצר האדם ולא לאדם עצמו, לכן תקנו חכמים שיוכל לחייבו לבנות כותל כמנהג המדינה, וכיון דחצר המוקפת כותל מהוצא ודפנא, שווה פחות מחצר המוקפת מכותל גויל, לכן חייבו חכמים דבמקום שנהגו לבנות בגויל יכול לכפותו לבנות גויל. והיות וכבר בונה גויל, דזה סוג יקר של כותל, ואם יבנה גויל פחות מו' יעמוד זמן מועט לאין ערוך מגויל ו', לכן תקנו חכמים שיבנה גויל ו', כיון דדאגו לממון האדם. וכלשון הרא"ש³: "איני רוצה לעשות מעותי אנפראות". דאם בניית הכותל היתה מצד צערא דגופא, הי' שייך לומר דכדי שלא יהי' צערא דגופא ישקיע ממון אע"פ שיפול הכותל במהרה. אבל כיון דכל חיוב בניית הכותל הוא מצד מניעת תשמיש, היינו דהוא הזיק ממוני, אין שום סכרא לומר דיבזבו את ממונו כדי שחצר חבירו לא תנזק במניעת תשמיש (דהוא היזק ממוני).

[אמנם אי מנהג המדינה הוא הוצא ודפנא, אינו יכול לחייבו לבנות גויל, דלמרות דאז החצר שוה יותר, מ"מ חכמים לא חייבו אותו לתקן את חצר חבירו, אלא רק למנוע את ההיזק ראוי שלו לחצר חבירו, ולכן אינו יכול לחייבו לבנות יותר ממנהג המדינה].

ובסגנון אחר: יש כאן ב' פרטים. ד(א) גם לולא תקנת חכמים באופן בניית הכותל הי' חייב לבנות כותל כדי שלא יזיק לחצר חבירו, דחכמים דאגו לממונו, ו(ב) כיון דדאגו לממונו, לכן חייבו אותו לבנות כסוג הבניין שבו הוא מנהג המדינה, כיון דאז החצר שווה יותר.

ולפ"ז א"ש גם לשיטת הרא"ש הא דהצריכו חכמים שיעורים גדולים כ"כ לבניית הכותל.

ולפ"ז א"ש ג"כ ביתר ביאור, דאי "כנס לתוך שלו ובנה הוצא ודפנא", אינו יוכל לומר לו לסתור ולבנות כמנהג המדינה, כיון דכל תקנת חכמים לבנות כמנהג המדינה הוא במקום שחייב לבנות כותל מצד היזק ראוי, וכדי שיוכל לכפותו לבנות כותל תקנו חכמים דהכותל יהי' כמנהג המדינה, משא"כ במקום שאין היזק ראוי (דכבר בנה הוצא ודפנא

3. שם סי' ה'.

בתוך שלו), שם תקנת חכמים לא מתחילה, כיון דכל תקנת חכמים היא כשיש היזק ראי', ולא כשאין.

ח.

ולפי הנ"ל נראה לבאר דיוק לשון בין לשון הרא"ש ללשון הנמו"י. דהנה הרא"ש דלעיל כתב דהוי "מנהג גרוע". משא"כ הנמו"י דלעיל כתב בכ"מ דפחות משיעורים שקבעו חכמים הוי "מנהג טעות".

ונראה לבאר, דהנה לשיטת הרא"ש נתבאר כעת דכיון דלא חיישינן להיזק ראי' עתידי, דלכן מועיל לכנוס לתוך שלו ולבנות הוצא ודפנא, לכן ע"כ דיש כאן ב' שלבים. א: עצם בניית הכותל. ב: דיהי' כמנהג המדינה. משא"כ לשיטת הנמו"י כיון דחיישינן להיזק ראי' עתידי (דהרי כעת אין היזק ראי', דאינו נמצא כעת בחצר וס"ל דהיזק ראי' הוא צערא דגופא), מובן דהא דצריך לבנות שיעורים גדולים כ"כ הוא כיון דאל"כ יש היזק ראי' בעתיד. ולכן אם בנה פחות ממנהג המדינה אי"ז נחשב שמנע את ההיזק ראי', דהרי זה יפול במהרה.

ולפי הנ"ל א"ש דאם מנהג המדינה הוא לבנות גויל ה', לנמו"י הוי "מנהג טעות", ד"טעות" הפי' דאי"ז מועיל כלום אלא דזה טעות, דכיון דחיישינן להיזק ראי' עתידי ואם ישקיע ממון רב לבנות גויל, ויבנה רק ה', אי"ז מצדיק את ההשקעה, לכן זה "טעות", דאי"ז נחשב שמנע את ההיזק ראי' (לפי ערך השקעתו).

משא"כ לשיטת הרא"ש דלא חיישינן להיזק ראי' עתידי, אלא רק להיזק ראי' דיש כעת, והא דהצריכו חכמים לבנות גויל ו' (במקום שנהגו גויל ה'), הוא רק כיון דאין שווה להשקיע בגויל אם הוא פחות מו', לכן גם אם יבנה פחות מו' אי"ז "מנהג טעות", דהרי זה מגן מהיזק ראי', רק שיש בעי' צדדית דאין ההשקעה שווה את התוצאה, ולכן הוי "מנהג גרוע".

ט.

והנה הרש"ש על המשנה כתב: "לכאן ה"נ דו"א אלא כשחלקיהן שוין אבל כשחלק א' גדול משל חבירו נותנין לפי הערך שיש לכאן"א חלק בו ודומה להא דלקמן דגובין לפי ממון וע"ש בתד"ה לפי קירוב. וזה משמע לן התנא באמרו באמצע לומר דמיירי בחלקים שוים אבל לא כן כתב הטוש"ע בסי' קנ"ז ס"ד".

ולכאן דבריו סתרו לדברי הראשונים דהנה כתב היד רמ"ה⁵: "ולא תימא הני מילי היכא דשוו חולקי להדדי אלא אפילו היכא דלא שוו חולקי להדדי, כגון בכור ופשוט שבאו לחלוק תרווייהו כי יהבי בין במקום הכותל בין בבנין כהדדי יהבי, דהאי כותל כי מתעביד לאו לאשבוחי לחולקיה דכל חד מינייהו מתעביד כי היכי דתימא כל חד מינייהו לפום מאי דמטי ליה בחולקיה מהאי שבחא הוא דיהיב, דהא לאו אשבוחי משבח אלא מגרע קא גרע, דקא ממעיט בין באוירא בין בתשמישתא כדאמרינן בגמ' בהדיא בריש פרקין (להלן ע"ב), אלא כי מתעביד לסלוקי היזק ראייה מהדדי הוא דמתעביד, וכיון דתרווייהו בהאי הזיקא כהדדי נינהו דתרווייהו מזקי אהדדי ומיחייבי כהדדי לסלוקי היזק ראייה מהדדי, דינא הוא דיהבי ביה כהדדי".

ומובן דשניהם נותנים בשוה, ולא מתייחסים בגודל השדה שיש לכל אחד.

אבל ע"פ הנ"ל דתוס' ס"ל דבניין הכותל הוא מדיני שותפות, צ"ל דלשיטתם כל אחד יבנה ביחס לגודל שדהו, וכמו שאמר הרש"ש.

וכך נראה לדייק, דהנה בשטה מקובצת כתב: "בגויל זה נותן שלשה טפחים וזה כו'. איכא למידק אמאי לא קאמר בגויל ששה טפחים. ועוד דאמאי אצטריך למיתני מדת גויל וגזית כיון דתני הכל כמנהג המדינה כן יעשו... ועוד יש לומר דאתא לאשמועינן דלא נימא בונין באמצע דוקא כשיש להם חלקים שוים בחצר...".

4. ד"ה "בונין...".

5. סי' א'.

והנה התוס'¹ כתבו על קושי' הא': "והא דלא קאמר בגויל ו' טפחי משום דלא נטעי למימר ו' לכל אחד". ועל הקושי' הב' כתבו כנ"ל דזה כיון דאם נהגו ביותר אי"צ. ומזה שלא כתבו דכל א' נותן בשוה, י"ל דס"ל דאליבא דאמת אין נותנים בשוה, אלא כל אחד כפי גודל שדהו. וכמו שכתב הרש"ש².



סיבת שמירת השטר ימים רבים

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

הגמ' (בבא בתרא כ"ט, ע"א) מסבירה את דברי ירמ' לישראל בתור עצה טובה ומוכיחה "תדע דכתיב ונתתם בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים".

רש"י מסביר על כך שמפסוק זה מוכח שנתן להם עצה טובה והיא מקום גניזת שטרותיהם היכן מתקיימים יותר.

רבינו גרשום על אתר מסביר ע"כ פשט אחר וז"ל: **תדע** דמשום עצה טובה קאמר להו **דכתיב ונתתם** לשטרות **בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים** דאי משום חזקה הוא לא צריך ימים רבים כי אם עד שיעברו שני חזקה. עכ"ל.

בפשטות כוונתו היא, שאם תאמר שהסיבה לכך שצריך שטר זה הוא, מכיון שאין חזקה, א"כ מדוע צריך לשמור את השטר ימים רבים, והרי מספיק לשומרו עד שיעברו שני חזקה, ומכך שאומר להם "למען יעמדו ימים רבים", משמע שרק עצה טובה יעצם,

1. שם.

2. מיהו אי"ז מוכרח, דאפ"ל דלמרות שלמדו התוס' דאיירי מדין שותפות, עדיין אפ"ל דהואיל וחיוב השותפות (דחלק מדיני השותפות הוא לבנות כותל) הוא מתחיל מהיזק ראי', וכ"א הוא מזיק, לכן חיוב בניית הכותל הוא בשוה.

שהגם שיש חזקה מ"מ ישמרו שטרותיהם בכדי שלא יצטרכו לחפש את העדים.

ותימא, דמכיון שצריך ג' שני חזקה ע"י הישיבה והאכילה בקרקע, א"כ כאשר גלו עדיין לא הייתה חזקה, היות וגלו רק בשנה השניה, (ואף שיעברו ג' שנים לאחמ"כ, מ"מ היות ולא אכלו אין זה חזקה), וא"כ מובן וגם פשוט מדוע צריך להשטר ימים רבים?!

ואולי נראה לומר בדוחק למ"ד ששכירות הוי כאכילת פירות, שע"י שהשכירו את השדות לשארית הפליטה, ה"י יכול להיות חזקה תוך ג' שנים.

אך דוחק לומר כך ובמיוחד שלא מצינו זאת מוזכר בפשטות הכתובים.

ודוחק לומר שהטעם שצריך לעשות הוא מפני ש'למען יעמדו ימים רבים', דהא זה נאמר כטעם לזה שצריך להשים בכלי חרס, ולא בשביל כתיבת השטר.

ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



ה"שמיר" בבנין הבית (ב)

הת' משה לוי יצחק ש"י לאופר
תלמיד בישיבה

א.

בגיליון הקודם (רל - ג) הבאתי¹ מ"ש רבינו בלקו"ש חכ"ז שיחה ב' לפ' אמור, וז"ל² בתרגום חופשי: גדרה של מצוה ע"פ הלכה היא פעולת האדם ולא דבר הנעשה ע"י הקב"ה (אפילו כשהסיבה לזה היא פעולת האדם); ופשיטא לא דבר שנעשה ע"י נס, כיון

1. עמ' 56 ואילך.

2. עמ' 170.

שהתורה ומצוותי' לא ניתנו באופן ("זיינען ניט אויסגעשטעלט") שיקוימו ע"י נס.

והוסיף (בהערה 15 על סיום הדברים שם) וזלה"ק: וי"ל שזהו אחד מהטעמים שבהל' ביהב"ח (פ"א הי"ד) לא הביא הרמב"ם ענין השמיר בבנין הבית (ראה כס"מ שם). ועד"ז במה שפסק בהל' מלכים (רפי"א ובסופו) דמשיח בונה המקדש - ולא שיתגלה ויבוא משמים (אף שכן הוא בכו"כ מדרשים, וכפרש"י ותוס' סוכה מא, סע"א (ראה לקו"ש חי"ח עמ' 418 ואילך. לקמן ע' 204. וש"נ)).

והקשיתי שם שלכאורה הציון לדברי הרמב"ם בהל' ביהב"ח פ"א הי"ד, צריך ביאור, ובשתים: א. לכאורה הו"ל לציון לה"ח - גבי מח' ר' יהודה ור' נחמי³ דר"י ס"ל "שמיר (ש)בו בנה שלמה את ביהמ"ק" והיינו שסיתות אבני ביהמ"ק נעשה ע"י השמיר ור"נ ס"ל ד"מסתתן מבחוץ ומכניסן בפנים" והיינו דס"ל שסתתו ע"י ברזל, ופסק הרמב"ם כר"נ דנבנה בברזל ולא כר"י דנבנה ע"י השמיר - ברי' ניסית, שלזה הכוונה בפשטות. ב. מהי השיכות לציון להי"ד, דהרי שם אין שום קשר לענין השמיר (ע"ש בארוכה). ותירצתי מה שתירצתי בשם ראש ישיבתנו הגר"י כ"ץ שליט"א. ע"ש. והעירני הגר"א לנדא שליט"א, מראשי ישיבתנו, דאפשר ליישב קושיות אלו באו"א ועל פיו מתורצות כל השאלות שהקשיתי, ואלו דבריו.

ב.

ראשית כל יש לומר שמדויק מאד מה שלא ציין רבינו לדברי הרמב"ם לה"ח, דהשמיענו בכך דיוק גדול בדברי הרמב"ם בה"ח, אגב אורחא.

ואדרבא, אילו באנו להראות נפלאות מתורת רבינו עד כמה כל דיוק היה פרוש לפניו כשמלה גם בהיותו ענין אחר בתורה, וכמו בדרך אגב בהערה, היתה הערה זו אחת הדוגמאות הנפלאות.

דהנה מה שהקשה הכס"מ בה"ח למה הניח הרמב"ם דברי ר' יהודה ופסק כר' נחמי' - באמת צ"ע. ומעולם הוקשה לי מאי קשיא ליה. דהא בפשטות מחלוקת ר' יהודה ור' נחמי'

3. סוטה מח, ב.

היא רק בפירוש הפסוק המתאר בנית שלמה ביהמ"ק הראשון, ומאי דהוה הוה, ולא באו לחלוק כלל להלכה ולמעשה איך יהי' הדין, אי צריך לבנות ביהמ"ק ע"י שמיר דוקא או דלמא שרי לסתת בברזל.

ויש להביא ראי' לזה, דהלל מאז חורבן הבית השני אין לנו שמיר⁴ ואעפ"כ המצווה לבנות ביהמ"ק (בעת שתהי' לנו יכולת לכך) קיימת, ואיך יבנו לדעת (הכס"מ בדעת) ר' יהודה? הליטתו אין מצוה כיום לבנות ביהמ"ק? ודברי הכס"מ צ"ע.

מ"מ הרמב"ם אינו מחוייב להכנס ולסבור כפי' זה ויפרש שפיר בפשטות דמחלוקתם היא רק כפי' הכתובים ותו לא. ולדינא כו"ע סברי דכשאין שמיר בונין שפיר בכלי ברזל מבחוץ, וכן פסק הרמב"ם כדברי הכל ולא כחד שיטה. ופסק כן הרמב"ם, כיון דלא איירי בסיפור דברים האין בנו **בעבר** ביהמ"ק, דאז הי' צריך ליכנס ולהכריע במח' ר"י ור"נ, אלא פסק הלכה למעשה, ובלשונו: "**כשבונים** ההיכל והעזרות **בונין** וכו'". ובנוגע לזה וודאי ולכו"ע היכא דאין שמיר בונין שפיר בברזל מבחוץ.

ג.

משא"כ בהי"ד, הרי עם היות שעיקר דבריו שם הן על אבני המזבח דפסולים בפגימה - דשם אין שייך שמיר, דהרי שמיר עביד פגימות כמבואר בדברי התוספות⁵. מ"מ, לשונו שם לשון עבר, דפתיחתו שם במילים: "מהיכן היו מביאין וכו'", וכן בסיום ההלכה כ': "וכן אבני ההיכל והעזרות **שלימות היו**", והיינו שבסוף ההלכה נוגע הרמב"ם בענין אבני ההיכל והעזרות (ולא אבני המזבח), וביחד עם זה מדבר עליהם בלשון עבר, היאך היו בביהמ"ק.

ומאחר שהזכיר "שלימות היו" - די"ל דבזה כיוון לדרשת ר"י מהפסוק "אבן **שלמה** מסע נבנה" שמסייע לשיטתו ע"ד הבני' בשמיר דווקא, "אבן שלמה"⁶, א"כ הכא הי' לו לרמב"ם להזכיר כיצד תיתכן מציאות של "שלימות" - דזהו ע"י השמיר, ומזה דייק רבינו

4. ראה משנה סוטה מח, א. איכא - גיטין סח, א.

5. הנ"ל הערה קודמת.

6. ראה רש"י ד"ה דברים ככתבן - סוטה מח, א.

דהרמב"ם לא הזכיר השמיר בבנין הבית, דהכא הוי מקומו, שפיר.

ונמצא דהרמב"ם פסק אכן (בנוגע לעבר) כר' יהודה ד"שלמות היו"ע ע"י שמיר ואזדא לה קושיית הכס"מ, והסבר רבינו ניצב במקומו ולכן לא הזכיר הרמב"ם ענין השמיר.⁷

בוא וראה עד כמה נפלאים דברי רבינו, שבהבלעת הקולמוס בציון להל' י"ד דוקא השמיענו תירוץ לקושיית הכס"מ בה"ח.

ד.

ומעתה יש לעיין בדבר נוסף בענין זה, דמפשטות משמעות השיחה משמע דחשיב השימוש בשמיר - כמעשה נסים. וזה לכא' צ"ע, דנראה לומר דהוא דבר טבעי ממש, שטבע השמיר לבקע אבן והוא הטבע שהטביע בו הבורא ית"ש.

והראי' - שהרי קודם שהי' השמיר בידי שלמה הי' בידי תרנגול הבר שהשתמש בשמיר בכדי לבקע אבנים כדי לזרוע שם מזונותיו (וכמבואר בגמ' גיטין). וזה מן התימה לומר דהתרנגול הי' מלומד בנסים!

ואולי יש לומר שהמיוחד בשמיר אינו שהוא בגדר נס, כ"א שהוא דבר הנעשה ממילא, ולא מעשה הנעשה בידי אדם ישירות, ע"ד כבסיתות בברזל שכל פעולת חיתוך האבן - תוצאה ישירה היא מהכאת האדם ופעולתו, משא"כ בשמיר האדם מניחו והפעולה נעשית ממילא.

ומש"כ רבינו דגדר המצוה היא פעולת האדם ולא מעשה הקב"ה אפי' בסיבת פעולת האדם - היינו גם מה שעושה הקב"ה עפ"י טבע. וכגון "זורה ורוח מסייעתו". ומש"כ ע"י נס" אינו לענין השמיר, כ"א לענין המדובר בשיחה לענין קידוש ה', ע"ש בהשיחה.⁸

7. אלא דמ"מ זהו "א' הטעמים" שלא הזכיר הרמב"ם זה, כיון דאפ"ל טעמים נוספים - דמאי דהוה הוה ואי"ז נוגע להלכה. אלא דעצע"ק, לביאור זה, מדוע ציין רבינו לכס"מ בהי"ד שם, שלכא' משמע דלא כנ"ל, ואוי"ל דציין לזה כהערה דהכס"מ לא למד כן.

8. ובענין מ"ש בגליון הקודם בע' 60 הע' 2 ד"יומתק ביותר ע"פ חידושו של רבינו בשיחת ש"פ ויחי תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 232 ואילך) שלע"ל יתברר גם בחי' הרע שבברזל ש"מקצר ימיו של אדם" (פרש"י יתרו כ, כב - ממכילתא), שע"פ משנ"ת בפנים שישתמשו גם בברזל אע"פ שיהי' שמיר" - העיר הרב לנדא שאינו מתאים

ה.

ועפ"ז יש לדון דאולי זה גם נ"מ להלכה למעשה בדבר ביקוע אבני ביהמ"ק שיבנה במהרה בימינו ע"י קרן לייזר. דבאופן פעולתה דומה היא בפרט זה לשמיר. דמחד, ברור שאין בכך כל נס, ומאידך, אין החיתוך נעשה בידי אדם ממש, אלא שהאדם מביאו אל הדבר והוא נחתך מאליו.

אבל באמת כד דייקת שפיר זה אינו, דהרי כוונת רבינו לומר דמה שלא הזכיר הרמב"ם ענין השמיר היינו הלכה שאסור לחתך האבנים ע"י שמיר? וכ"ת הכי נמי - א"כ נמצא ששלמה המלך ע"ה לא כדין בנה ביהמ"ק ואעפ"כ שכינה שרתה בו? פשיטא דאין לומר כן. דאפילו נאמר שבביקוע האבנים ממש, לא הי' ממש קיום המצוה בידי אדם כיון שנעשה ממילא - רק ע"י מעשה הנחת השמיר. וכי משו"ה לא קיים מצות בניית ביהמ"ק כהלכתה? ! אלא ודאי גם אם באמת כך היה שנבנה ביהמ"ק באבנים שנבקעו ע"י השמיר, וכדברי ר' יהודה, מ"מ הרמב"ם בהל' ביהב"ה, שענינו הלכה למעשה, לא כתב בתור הלכה שנעשו ע"י שמיר, ורק מרמו שבפרט זה, ביקוע האבנים ע"י השמיר, אינו בגדר מצוה⁹.

אבל האיסור להלכה הוא רק שלא יסתתו האבנים בברזל בפנים. א"כ גם כשבקעו ע"י שמיר קיימו שפיר מצוות הבני', אלא שהביקוע הזה אינו מעשה מצוה, ותו לא.

אך אם לדון למעשה, הנה החקירה הנ"ל בחיתוך ע"י הקרן לייזר יהיה נפ"מ כגון בעשיית רבוע של תפילין ע"י קרן לייזר. וזה עדיין צ"ע. ואכ"מ להאריך בזה.



שהרי שם איירי בדעת ר' נחמי' דהוא איירי בזמן הגלות. וממילא מאי מתיקוּתא איכא.
 9. וזה א"ש לפמשנת"ל (ס"ד), שחיתוך ע"י שמיר אינו בגדר נס, אלא דנעשה מאליו. אבל לו היינו אומרים דהוא בגדר נס - הרי ידוע מ"ש רבינו דגם ההכנה למצוה צ"ל בדרך הטבע - ראה לקו"ש ח"ה ע' 80. וראה גם חל"א ע' 48 ואילך.

סופר מתא מהו אליבא דרש"י

הת' לוי יצחק שי' מגדלזון
תלמיד בישיבה

הגמ' בבבא בתרא דף כ"א ע"א מסיקה שא"א לשכן למחות ביד מלמד תינוקות על הרעש שמקימים בחצר משום תקנת יהושע בן גמלא, והגמ' שואלת ע"ז ממשנה שמעכבין על א' מבני החצר שביקש לעשות מלמד תינוקות. שמתרצים שמדובר במלמד עכו"ם. ובהמשך מביאה הגמ' ראי' מברייתא "לא ישכירנו . . . ולא לסופר יהודי ולא לסופר ארמאי". (ולא ניתן לתרץ על סופר יהודי שהינו מלמד תינוקות נכרים). והגמ' מת' שמדובר ב'סופר מתא'.

ובפירוש המילים 'סופר מתא' נחלקו רש"י ותוס'. רש"י מפרש ש'סופר מתא' הוא מלמד תינוקות של כל העיר ולכן לא ישכירנו לסופר מתא שעושים רעש גדול. ואילו תוס' מפרש 'סופר מתא' הוא סופר שכותב שטרות.

בהמשך הסוגיא (בע"ב) אומר רבא שישנם אמנים שהינם תמיד 'מותריין ועומדים' על הנזקים שיגרמו . . . 'סופר מתא'. ומפרש שכללו של הדין הוא: "פסידא דלא הדר - מותרה ועומד הוא". וגם כאן נחלקו רש"י ותוס' בפירוש 'סופר מתא' דתוס' אזיל לשיטתיה, דסופר מתא הוא שכותב שטרות, ואילו רש"י מסביר שפסידא דלא הדר: ... והסופר כתב ספר תורה בטעות.

ולכאורה קשה להבין ברש"י מדוע חילק בין סופר מתא שבברייתא לסופר מתא ש'מותרה ועומד', שבברייתא פי' מלמד תינוקות של כל העיר, וב'מותרה ועומד' פי' סופר סת"ם.

והנה ניתן לומר בדרך אפשר שהסיבה שרש"י לא הסביר שת' הגמ' שסופר יהודי היינו סופר מתא משמעו הוא סופר סת"ם הוא משום שא"כ, אינו מובן סופר ארמאי, דלכאורה הוא כמו סופר יהודי, והרי גוי אינו שייך בסת"ם (משא"כ ע"פ הסברו של רש"י,

שאו מוכן שישנו מלמד תינוקות שהוא ארמאי שמלמד תינוקות נכרים).

והטעם שרש"י לא נקט בדברי רבא שסופר מתא הוא פסידא דלא הדר שכוונתו בזה היא למלמד תינוקות - הוא פשוט. דהרי, רבא (שחולק על דברי רב פפא ו) סובר שגריס ולא דייק עדיף משום שמרובה הספקו והטעות תיתקן בבוא היום. וא"כ מוכן שלרבא מלמד תינוקות שלימדם טעות אינו פסידא דלא הדר.

אמנם עדיין אינו מוכן לי מאי טעמא דרש"י לא סבר כתוס' - שסופר מתא הוא כותב שטרות, שאז לא צריך לחלק. ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



לרוקן (לגמרי) את מצרים

הת' רפאל דובער הכהן שי' פרידמאן
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל"א שיחה א' לפרשת בא מביא כ"ק אדמו"ר את מדרשי רבה ותנחומא על הפסוקים "ויט משה את ידו וגו' ויהי חושך אפילה בכל ארץ מצרים שלשת ימים, לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים ולכל בני ישראל הי' אור במושבתם. דכתבו במדרש¹ "וכן במצרים הענן מאיר לישראל ומחשיך למצרים שנאמר לא ראו וגו' ולכל בני ישראל היה אור והיה מאיר לישראל ומראה להן כל כלי כסף וזהב ושמלות וכל טוב מצרים ומה שבתבות ובחביות ובמטמוניות היה מראה להן והיו שואלין ונותנין להן בעל כרחן שהיו אומרים להם ישראל הרי לך במקום פלוני כלי כך וכך".

רש"י על פסוק זה פירש "ולמה הביא עליהם חושך שהיו... ועוד שחפשו ישראל וראו את עליהם וכשיצאו והיו שואלין מהן והיו אומרים אין בידינו כלום אומר לו אני ראיתיו

1. לשון מדרש תנחומא.

בביתך ובמקום פלוני הוא".

בפשטות נראה שהמדרש ורש"י חד הם אך מבאר כ"ק אדמו"ר שרש"י שינה בלשונו בדווקא מהמדרש, כי לשיטת רש"י הי' כאן נס אחד והוא - החשוך שהביא הקב"ה על המצרים אלא שהטעם שהביא עליהם את החשוך הוא מכיון "שע"י החושך ניתנה היכולת לבנ"י לחפש בבתי המצריים ולראות מקום עליהם, אבל לא הי' בזה נס נוסף שבנ"י יוכלו לראות מה שנמצא בבתי המצריים". משא"כ לשיטת המדרש, הקב"ה עשה אור נסי לישראל "שכל מקום שהי' יהודי נכנס היה אור נכנס ומאיר לו".

ומוסיף הרבי בביאור הענין, וזלה"ק "משא"כ ע"פ פש"מ (דרך רש"י בפירושו עה"ת) לא הי' כאן אור נסי, כ"א רק שהחשוך לא החשיך לבנ"י, ובמילא היו יכולים לראות מה שיש בבתי מצריים (באור רגיל וטבעי), ולכן הוצרכו **לחפש** וכו' עד שראו את כלי המצרים (ועפ"ז יש לומר, **שאפשר שלא** מצאו בנ"י את כל הכלים שהיו טמונים במטמוניות וכו'). עכלה"ק.

ולכאורה צע"ק דבהמשך השיחה מבאר הרבי דלשיטת המדרש ראו את כל המטמוניות ע"י אור נסי - מיוחד שהאיר על כל המקומות ההסתר, וממשיך הרבי "משא"כ אם היו רואים רק את הכלים שבחוץ וע"י שחפשו בבתי המצריים, לא היו יכולים לקיים ציווי זה **לרוקן** את מצרים".

בפשטות זה הולך לשיטת רש"י וצ"ע דהרי מקודם אומר הרבי **שאפשר** שלא מצאו את כל המטמוניות, וכאן אומר הרבי באופן מוחלט "**שלא** היו יכולים לקיים ציווי זה לרוקן את מצרים" היינו שא"א לרוקן את מצריים.

ואולי נראה לומר ובהקדים:

לפעמים יש מציאות ספק היינו שאין יודעים אם אדם יוכל לעשות דבר מסויים או לא, וע"כ כשנשאלים על מציאות זו אם יוכל לקיימה או לא, התשובה לכך היא **שאינ יודעים** מה תהיה המציאות היינו אם יוכל לעשותה. אך אם נשאלים אם אפשר לצוות על כך, התשובה היא **שלא**, דהרי א"א לצוות משהו שספק במציאות אם אפשר לקיימו, ואם בכ"ז

ציוו על כך, כשנשאל את האדם האם קיים ציווי זה יענה שלא דאין הוא יכול לקיים ציווי אם הוא אינו יודע את המציאות.

וע"כ נראה לומר דלשיטת רש"י שלא היה אור מיוחד להאיר, ע"כ יש ספק במציאות אם ראו את כל הכסף והזהב שהיה במצרים או לא. ולכן כשמדובר בשיחה אודות המציאות שהייתה במצרים, אומר הרבי **שאפשר שלא** רוקנו את כל מצרים - דא"א לדעת אם מצאו הכל. אך כשמדובר אודות הציווי אומר הרבי, וזלה"ק: "**שלא** היו יכולים לקיים ציווי זה לרוקן את מצרים", היינו שא"א לדעת אם קיימו המעשה או לא וע"כ אין ביכולתם לקיים הציווי, דלא שייך קיום ציווי בדבר שאין יודע אם אפשר לקיימו או לא.



באומר בשכונני גוואי הוואי

הת' שמואל ש"י קופרמן
תלמיד בישיבה

א.

ב"ב כ"ט ע"ב: ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ביתא אמר ליה מינך זבינתיה ואכלית שני חזקה אמר ליה אנא בשכונני גוואי הוואי, אתו לקמיה דרב נחמן אמר ליה (למחזיק - רשב"ם) זיל ברור אכילתך אמר ליה רבא הכי דינא המוציא מחברו עליו הראיה (ויביא המערער עדים - רשב"ם).

הרי"ף בשמעתין (כאשר המחזיק והמערער מתווכחים אם יש חזקה למחזיק או לא), מביא פירוש השולל את האפשרות לומר שמדובר שהיה למערער עדים שהוא בעל הקרקע, מכיוון שאם נאמר שהי' עדים לא יהיה מובן מדוע מקשה רבא שיצטרך המערער להביא עדים מכיוון שהמוציא מחברו עליו הראיה והרי המרא קמא פה מוחזק ולא הוא

מוציא, וכך אומר רבא בדף כ"ט ע"א שבמקרה כגון זה הלוקח צריך להביא עדים שישב שלוש שנים.

ממשיך הרי"ף ומביא הסבר אחר שמסביר שלא היה למרא קמא עדים שהשדה היתה שלו, אך מוסיף שקשה גם על הסבר זה מן הסוגיית בכתובות וכך שולל את פירוש זה.

ממשיך הרי"ף ומביא את שיטתו שמדובר שהמרא קמא טוען שבכלל לא ידע מהמכירה, ובזמן המכירה לא היה במקום זה וידוע בעדים שהקרקע היתה שלו, ומחלוקתם של רבא ורב נחמן היא שלשיטת רב נחמן המחזיק יצטרך להביא עדים שביום המכירה היו ביחד, ולשיטת רבא המערער יביא עדים שביום המכירה לא היו יחד מפני שהמוציא מחברו עליו הראיה ופה המחזיק מוחזק מפני שישב שלוש שנים וישיבה זו יצרה לו מוחזקות.

ולכאורה אם ידוע על ידי עדים שהקרקע היתה של המערער לא מובן מהי טענת רבא שהמוציא מחברו עליו הראיה, והרי במקרה זה המערער לא מוציא כי יש עדים שזה שלו ואדרבא הוא המוחזק. ומה ההבדל בין פרוש הראשון שהביא הרי"ף לפרוש שהביא למסקנא.

ב.

ויש לחלק בין המקרים שבפירוש הראשון המובא ברי"ף המערער שולל את החזקה וטוען שהמחזיק בכלל לא מוחזק כי עבר על דרכו כל הזמן והשתמש עמו (ולכך לא ראה צורך למחות - רשב"ם) ולכן במקרה שיש לו עדים שהיה שלו אז הוא יהיה המוחזק וממילא יהיה סתירה מרובא לרבא. אבל במקרה של הרי"ף שהוא לא טוען שלא היה חזקה אלא טוען שלא היה מכירה אבל מוחזקות לכו"ע יש פה, ע"כ גם אם היו עדים שהיה שלו הוא המוציא מחברו דהרי הוא מודה למחזיק שהוא המוחזק ע"י הישיבה שלוש שנים, משא"כ במקרה שבעמוד הקודם אין למחזיק עדים על החזקה, וא"כ לא יסתור את רבא.

ויובן עפ"י מחלוקת הראשונים מהי פעולתה של חזקה האם יצירת מוחזקות או ראי' לטענה, שלפי החילוק הנ"ל אפשר לומר שפעולת החזקה היא יצירת מוחזקות כי דנן פה שטוען שלא מכר ויותר מזה שלא היו יחד בזמן המכירה ויש למערער עדים שהיה שלו

ולכאורה הטענה מתבטלת (כפי שמוסבר ברשב"ם (דף לא ע"א ד"ה אמר ליה) שמכיון שיש עדים שטוענים נגדו לכן זה חזקה שאין עמה טענה כי זה טענת שקר והטענה מתבטלת) ובכ"ז טוען רבא שהמחזיק מוחזק מכיוון שיש לו חזקה משמע שהחזקה יצרה לו מוחזקות וע"כ אפילו אם הטענה נפלה החזקה קיימת, משא"כ אם חזקה תפקידה היה להביא ראיה לטענה ברגע שהטענה נפלה גם החזקה היתה נופלת, ורבא לא היה יכול להביא את הדין המוציא מחברו עליו הראיה לטובת המחזיק.

ג.

ואין להקשות שא"כ יוצא שהחזקה טובה אף ללא טענה והרי למדנו במשנה "חזקה שאין עימה טענה - אינה חזקה". אינו קשה כלל דנ"ל שבמקרה דנן אמנם החזקה נפלה אך רק מצד המערער אבל המחזיק מצידו החזקה קיימת.

ויובן יותר על פי הסבר המפרשים בשיטת הרשב"ם שאמנם חזקה היא הבסיס לטענה אבל הסיבה שצריך את הטענה היא כדי שיהיה חיבור בין החזקה לקרקע.

וא"כ מובן יותר מדוע מספיק שיש טענה רק מצד המחזיק, א. מפני שהחיבור כבר נעשה, ב. מכיוון שהסיבה לצריכות הטענה היא בשביל המחזיק ופה למחזיק יש טענה שטוען שקנה.



עביד איניש דפרע בתוך זמנו

הת' אפרים מאיר שי' רבינוביץ
תלמיד כשיבה

א.

בגמ' ב"ב דף ה' ע"ב, איתא: אביי ורבא אמרי תרוויהו, עביד דאיניש דפרע בגו זימניה כי הכי דלא ליטרדן". ובתוד"ה "כי היכי דלא ליטרדן" הביא מהגמ' בב"ק קב ע"ב, דמשמע משם שבפדיון בכור ובמשכיר ושוכר יודו אביי ורבא שלא אומרים "עביד איניש דפרע בגו זימניה" דבבכור חיישינן שמא ימות בתוך ל' יום. ולכן לא ישלם את הפדיון כשאינו בטוח שצריך לשלם את הפדיון. ובמשכיר ושוכר ג"כ חיישינן שבתוך ימי השכירות ייפול ביתו של המשכיר ויצטרך השוכר לצאת, ולכן לא ישלם רק בגמר הזמן המלא של השכירות.

היינו שבמקרים כאלו כפדיון בכור ושכירת בית שהפירעון אינו תלוי בדעת המתחייב (האב / השוכר) דיתכן שימות בתוך ל' יום או שיפול הבית, גם אביי ורבא יודו שהוא לא משלם בתוך זמנו, אבל במקרים שהדבר תלוי בדעתו כגון בהלוואה, סוברים אביי ורבא דעביד איניש דפרע בגו זימניה, מכיון דחייב לו ואיתרמי ליה זוזי פורע תוך הזמן דלא ליטרדן.

ב.

ועפ"ז מבאר המהרש"א דאין להקשות על שאלת הגמ' לקמן "ת"ש בחזקת שלא נתן עד שיביא ראיה שנתן. . אלא לאו דאמר ליה פרעתיך בתוך זמני, אלמא לא עביד איניש דפרע בגו זימניה" מדוע שואלת על אביי ורבא, הרי גם הם יודו הכא שלא עביד איניש דפרע מצד הספק שמא לא יבנה (וה"ז כפדיון בכור וכשכירת בית) ?

דע"פ המבואר לעיל שכשתלוי בדעתו אין ספק וג"כ כאן שבניית הכותל תלויה בדעתו ואין דבר שמעכב ממנו ולכן עביד איניש דפרע בגו זימניה.

ג.

אך עדיין יש להקשות ע"כ וכמו שהקשה רעק"א בהגהותיו על המשניות אות ה' דגם הכא יש חשש אונס שלא יוכל להמשיך לבנות, והדרא קושיא לדוכתא.

ותי' על קושיית המהרש"א, ובהקדים דשיטת הנימו"י בכך שבסמך כותל מגלגלין עליו לשלם הוא מצד שע"י סמך כותל גלי דעתיה דניחא ליה בכותלו של חצירו ה"ז פועל קניין בחצי הכותל. ובאמת גם קודם לסומך בפועל כותל, אם יודע בעצמו דניחא ליה מתחייב לשלם. אלא דאנן דלא ידעינן דעתיה אין מגלגלין עליו אלא בסמך הכותל דאז ידוע לנו דניחא ליה.

(ואע"פ שמחוייב ממתי שניחא ליה שזה יתכן עוד קודם סמך הכותל בפועל, אין זה נקרא לאחר זמנו אלא לאחר שהתחייב בבי"ד זהו לאחרי סמך, דכל עוד שלא יתחייב בבי"ד ה"ז תוך זמנו).

ועפ"ז מיישב רעק"א קושיית המהרש"א, דמכיוון שידוע בעצמו דניחא ליה בכך אף אם בפועל לא סיים בעל הכותל את בניית הכותל מ"מ הוא חייב לשלם אם מודה על האמת בבי"ד דניחא ליה בכך. וא"כ ה"ז "דבר התלוי בדעתו" ועביד איניש דפרע בגו זימניה, וע"כ הקשתה הגמ'.

ד.

אך עדיין צריך ביאור לדעת התוס' (בד"ה אע"פ) הסובר ש"כיוון דגלי דעתיה דניחא ליה בהוצאה¹ חייב" היינו שמתחייב ע"י שבונה את הכותל השני. וכן לדעת רבינו גרושום (בד"ה אע"פ) שמתחייב לשלם ע"י שקובע קונדסין בקיר שבנה חבירו, ולכאורה לדבריהם שהתחייבותו של ה"סומך את הכותל" היא רק כשבונה בפועל ולא כש"יודע בעצמו דניחא ליה" נשאר קושיית המהרש"א דגם אביי ורבא מודים שלא חוששים שיפרע בתוך זמנו?

1. ע"פ הגהת החת"ס שמסביר דע"י שבנה כותל גלי דעתיה דניחא ליה להוציא הוצאות עיי"ש.

ואולי י"ל החילוק: בשוכר ומשכיר עדיין לא סיים המשכיר ליתן לשוכר את ה"הנאה" המגיעה לו, וכמו"כ בפדיון הבן לא נסתיים הזמן שמחייב אותו לשלם, ולכן לא ישלם כל עוד יש חשש נפילה או מוות.

משא"כ בכותל, השותף הראשון מצידו נתן כבר את כל ההנאה (הכותל) לשותפו ה"סומך" ולכן לא חיישינן לאונס וממילא לא דומה לשוכר ומשכיר ולפדיון בכור שרק שם יסברו אביו ורבא שלא עביד איניש דפרע בגו זימניה, ולכן מקשה עליהם הגמ' מכותל "ת"ש. . אלא לאו דאמר ליה פרעתין בתוך זמני, אלמא לא עביד איניש דפרע בגו זימניה".



חוזר מפטור לפטור כשלא באו עדים

הת' אפרים מאיר שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א.

איתא בשמעתין (ב"ב לא, א): "זה אומר שלי ואכלתיה שתי חזקה וזה אומר של אבותי. האי אייתי סהדי דאהבתיה היא והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה. . הדר א"ל אין דאהבתך היא וזבינתה מינייהו והאי דאמרי לך דאבהתי דסמיך לי עלה כדאבהתי" (הייתי סומך ומובטח על קרקע זו כאילו היא של אבותי לפי שהחזקתי בה בשופי ובעדים וקנייתה מאבותיך. רשב"ם). וממשיכה הגמ' ומסתפקת האם "טוען וחוזר וטוען" - היינו האם יכול אדם לטוען בבי"ד ואח"כ לחזור ולתקן דבריו הראשונים. ונחלקו בזה עולא ונהרדעי: דעולא סבר שטוען וחוזר וטוען משא"כ נהרדעי ס"ל שאין חוזר וטוען.

ב.

ועל מחלוקתם זו אומר הר"י מיגאש שהיא "דוקא היכא דלא הדר מטענתיה קמייתא אלא לבתר דאתו סהדי ואכחישו ביה בהאי טענה קמייתא דק אטעין מעיקרא, דהא ודאי מתמת סהדותא דמסהדי הוא דקא הדר ביה טענתיה קמייתא וקא הדר וטעין האי טענה אחריתי מיניה..." היינו שכל מחלוקתם היא רק לאחר שהביא עדים שהיא של אבותיו שאז סוברים נהרדעי שאינו יכול לחזור ולטעון. אבל במקרה שעדיין לא הביא גם נהרדעי מודו שיכול "לאפוקי טענתיה מפטור לפטור".

וכ"כ הרמב"ם בפ"ז מהל' טו"נ ה"ח: יש לטעון בבי"ד לחזור ולטעון טענה אחרת להכחיש הטענה הראשונה וסומכין על טענתו האחרונה. . עד שיביאו העדים אבל מאחר שיביאו העדים ויכחישו טענתו האחרונה שסמך עלי' אינו יכול להשיאה טענה אחרת".

ג.

ויש לחקור בזה עד מתי יכול לחזור בו, האם בשעה שראה עדיו של השני באים להעיד אע"פ שלא העידו עדיין כבר אינו יכול לחזור בו, דיתכן שבגלל שראה את העדים באים וירא שיכחישוהו שינה טענתו¹, או שיהי' נאמן עד שיעידו העדים.

ד.

ויובן זה בהקדים ביאור דין זה :

הר"י מיגאש ביאר שהוא "משום דאמרינן מיגו דאי בעי קאי אטענתיה קמייתא ומיפטור דהא ליכא סהדי דמכחשי ליה, כי עקר נמי להאי טענתיה קמייתא וקא טעין הך טענה אחריתי ומקבלינן ליה מיניה ומיפטור". היינו שיכול לחזור בו במיגו שיכל להשאר בטענתו הראשונה. אך בקצוה"ח סי' פ סק"ג הקשה ע"כ דמשמע בכ"מ שכשבאים העדים וסותרים דבריו הראשונים מתבטל המיגו ומדוע שיהיה נאמן? ולכן מסביר שדין זה

1. וכדתנן (שבועות מט, א) "ראה עדים שממשמשין ובאין אמר גנבתי אבל לא טבחתי ולא מכרתי אינו משלם אלא קרן" וברש"י שם "רבותא אשמועינן דאע"ג דמחמת ביעתותא דעדים אודי וחייב עצמו בקרן. . אפי' הכי היא הודאה ונפטור מן הכפל...".

שחוזר מפטור לפטור אינו מטעם שנאמן במיגו אלא משום דהוי כנגד הודאת בע"ד שזהו רק כשמתחייב מחמת טענתו הראשונה שזהו רק כשבאו עדים משא"כ כשלא נתקבלה הודאתו כבי"ד לחייבו (שלא היו עדים) יכול לחזור בו מהודאתו דאין זה סותר טענתו הראשונה (שג"ז הייתה פטור) וכמו בעדים שלא נחקרה עדותן שיכולים לחזור בהם.

ה.

ואולי י"ל ששתי האפשרויות בזמן שלא יכול לחזור בו שהבאנו לעיל תלויות בב' ביאורים אלו:

דלאופן הא' שדין זה הוא מטעם מיגו י"ל שכשרואה את העדים "שממשמשין ובאין" ירא מהם שיכחישוהו ולכן חוזר בו מטענתו הראשונה וממילא בטל המיגו (שהי' מבוסס ע"כ שיכל להשאר בטענתו הראשונה משא"כ כאן שלא יכול להשאר בטענתו זו (הראשונה) והראי' שמשנה לטענה אחריתי כשרואה עדים שבאים) ולא יוכל לחזור ולטעון כבר שרואה העדים אע"פ שעדיין לא העידו². משא"כ לאופן הב' (קצוה"ח) שיכול לחזור בו כשאין עדים שאז אין זה כנגד הודאת בע"ד, הרי גם במקרה שרואה שממשמשין ובאין הרי העדים עדיין לא העידו והכחישו אותו ואי"ז הודאת בע"ד (התחייבות) עד שיעידו שאז לא יוכל לטעון (אבל כל עוד שרק "ממשמשין ובאין" טוען וחוזר וטוען).

ו.

ואולי י"ל שכ"ז תלוי במחלוקת ראשונים³:

המאירי ועוד ראשונים למדו במקרה זה - שראה עדים ממשמשים ובאים - שאינו יכול לחזור ולטעון דכל הטעם שטוען וחוזר וטוען הוא מצד מיגו (כשיטת הר"י מגאש

2. וכ"ה לכאור' במה שהסבירו אחרונים (חי' ר' שמואל סי' ח' אות ה' ובחי' ר' נחום אות פ"ט) שהוא צירוף של הודאת בע"ד עם מגו שאז כשכבר רואה את העדים בטל המיגו עיי"ש. וכן י"ל ברעת התומים (כללי מגו אות קל"ג) והנתה"מ (סי' ע"ב סקל"ד) שכתבו בטעם שחוזר מפטור לפטור שהוא מצד שכשטוען טענת פטור לא דקדק בדבריו כ"כ דמה לי אם פטור מפני שלא לזה או מפני שלוה ופרע ובחי' ר' שמואל (שם אות ז') כתב שגם לדבריהם צריך לומר המיגו עיי"ש באורך. ולפיי"ז י"ל ג"כ לשיטתם שכשראה העדים אינו חוזר וטוען שהרי בטל המיגו.

3. בהבא לקמן ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך טוען ונטען (חוזר מפטור לפטור) - חי"ט עמ' שלג.

דלעיל) ולכן אינו יכול לחזור ולטעון כיון שהודה מחמת יראתו מהעדים וממילא בטל המיגו (דטענתו הב' אינה מצד נאמנותו אלא מיראתו) משא"כ לרב האי גאון (תשובת ר"ה גאון בשו"ת מהר"מ בר"ב ד"פ סי' תנז) הסובר שיכול לחזור ולטעון אף שראה עדים ממשמשין ובאין ומוכיח מכך שהלכה כחכמים החולקים על ר' אלעזר ברבי שמעון וסוברים שאף כשהודה בקנס מחמת שראה העדים ממשמשין ובאין פטור מהקנס אף שהודה מחמת פחדו מהעדים. ולכאור' י"ל טעמו ע"פ מ"ש לעיל מהקצוה"ח שאף שרואה את העדים עדיין אינו נגד הודאת בע"ד.



שבועי גוואי

הת' יוסף יצחק שי' רבינובין
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ' ב"ב פרק חזקת הבתים (כט, ב) "ההוא דאמר ליה לחבריה, מאי בעית בהאי ביתא? אמר ליה מינך זבינתיה ואכלית שני חזקה. אמר ליה אנא בשכונאי גוואי הוואי (ואין לך חזקה של שלוש שנים), אתא לקמיה דרב נחמן אמר ליה (למחזיק) זיל ברור אכילתך (תוכיח שיש לך חזקה) אמר ליה רבא דינא הכי? המוציא מחבירו עליו הראיה (על המערער להוכיח שהמחזיק לא מוחזק)".

ובהמשך מקשה הגמ' סתירה בדברי רבא ור"נ ממקרה דבי בר סיסין, דסבר ר"נ שם דעל המערער ראייה בניגוד לנדר"ד דעל המחזיק להביא ראייה ועד"ז סבר רבא שם דעל המחזיק להביא ראייה בסתירה למה שאמר קודם דעל המערער להוכיח.

ומתרצת הגמ' "דרבא אדרבא לא קשיא, התם מוכר קאי בנכסיה (המערער המוכר

מוחזק), הכא לוקח קאי בניכסיה (הלוקח מוחזק), דר"נ אדרב נחמן נמי לא קשיא . . אבל הכא לא יהא אלא דנקיט שטרא אי לא אמרינן ליה קיים שטרך וקום בניכסי (כמו שבשטר על המחזיק להביא עדי קיום עד"ז גם בנדו"ד על המחזיק להביא עדי שני חזקה) "ע"ש.

וביאר רשב"ם⁴ (ד"ה אנא בשכוני גוואי הואי) טענת המערער "אנא בשכוני גוואי הוואי" וז"ל "בחדרים הפנימיים היתה עיקר דירתי והייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי, ולכך לא מחיתי".

ומבאר הרא"ש (סי' ד, ה) את דברי הרשב"ם "פירש רשב"ם שהיה דר בבתים פנימים והיה עובר דרך עליו, וכיון שהיה משתמש עמו בדריסת הרגל לא היה חושש למחות, אתא לקמיה דר"נ אמר ליה זיל ברור אכילתך שלא היה עובר דרך עליך ומיירי שהיה ידוע שהיה שרוי בשכוני גוואי⁵ אבל לא היה ידוע איזה דרך היה יוצא, דאילו לא היה ידוע כלל שהיה בשכוני גוואי אמאי קאמר ליה רב נחמן זיל ברור אכילתך אטו צריכין העדים להעיד שלא היה המערער באותו בית כל שלש שנים ואם אמר המערער אני הייתי עמך שבוע או שבועיים ואין לך עדיין שלוש שנים שלימים והעדים אינם יודעים תבטל חזקתו", אמר ליה רבא דינא הכי המוציא מחבירו עליו הראיה".

ב.

והנה כבר נתקשו כמה מן הראשונים בדברי הרשב"ם, ובכמה:

א. הקשה הרי"ף על אתר סתירה בדברי רבא דהכא אמר על המערער להביא ראיה

4. ועי' בביאורם של הרי"ף ורמב"ן החולקים דברי הרשב"ם.

5. ועי' בחי' ר"נ (אות מח) ובש"י ר"ש אות ח' כתבו דאוקמי הרשב"ם דברי הגמ' במקרה דאין ידוע שהמערער גר בשכוני גוואי, ואם הוי כטענת המוכר בדאמת נמצא בשכוני גוואי אוקמי כשישנה רק דרך אחת להגיע לחדרים הפנימים ע"י העברה בחדרים החיצונים וע"י כך לבטל את חזקת המחזיק. ולכאורה דבריהם הם נגד דברי הרא"ש המפורשים (בכוונת הרשב"ם) "מיירי שהיה ידוע שהיה בשכוני גוואי". ועוד אם אוקמינן את דעת הרשב"ם הכי הדר קושיית התוס' (ד"ה בשכוני גוואי) לדוכתא "דאטו יש להם לעדי חזקה לידע שלא היה המערער באותו בית כל שלוש שנים" (עי' שם ועד"ז גם ברא"ש המובא לעיל). ועי' עוד בראייתו שם בדברי הרשב"ם דאינו מוכח כ"כ דעתו לחלוק על דברי התוס' ולאפושי מחלוקת ברשב"ם נגד התוס' לא מפשינן.

6. ועד"ז גם בדברי התוס' ד"ה שכוני גוואי.

ולהוכיח בכדי לבטל את חזקת המחזיק. ולעיל (כט, א) בדברי רבא במקרה שהמוכר המערער על חזקת המחזיק וטוען דאין לו חזקה הואיל ואינו גר שם בלילות על המחזיק להוכיח ולהביא עדים על חזקתו.

וברמב"ן הקשה:

א. דגם יוכיח המערער שעבר דרך החיצון לא יפסיד המחזיק את חזקתו "מפני שהדין נותן שלא יפסיד חזקתו בשביל כך וכי אין אדם עשוי למכור בית החיצון ומשייר לעצמו הפנימי ודרך, ואעפ"כ כיון שזה לבדו דר למה לא יעלה לו חזקה".

ב. "ועוד אם כן מאי טעמיה דרבא והלא כל זמן שלא הביא ראיה שדר לבדו לא הביא עדי חזקה שאין חזקה למי שדר עם הבעלים".

ג. ולשון הגמ' עצמו אינו נוח להתפרש כן שאין בלשון בשכונני גוואי שוהאי שיבור ויצא דרך על החיצון, אלא משמע הלשון ששם היה כל זמן הזה ולא שיצא משם".

ג.

ואולי אפשר לבאר כ"ז ובהקדם קושיית האחרונים ברשב"ם, דכתב הרשב"ם (ד"ה המוציא מחבירו) בדעת רבא דעל המערער להביא ראיה וז"ל "דהיינו מוכר (צריך להביא ראיה) שהרי לוקח מוחזק" וקשה איך אמרינן דהלקוח הוא מוחזק, והרי על זה גופא מערער המוכר, דטוען דאינו מוחזק הואיל ו"אנא בשכונני גוואי הואי" ולכן אין לך חזקה, ואיך אפ"ל דזוכה המחזיק בדין מדין מוחזק, והרי חזקתו גופא מוטלת בספק?

ובחי"ר"נ (אות מ"ז) ושי"ר שמואל (אות ח') כתבו לבאר חזקה זו מדין סתמא דהואיל ומסתמא בלי טענת המערער הוא חזקה למחזיק, לכן י"ל דגם עכשיו הוא חזקה מדין סתמא. ולכן הוא המחזיק מוחזק מדין סתמא ועי"כ זוכה בדין נגד טענת המוכר דהמוציא מחבירו עליו הראיה.

ובתירוצם תמיה לי טובא, דהרי עכשיו מערער המערער על חזקת המחזיק, מוטל המוחזקות של המחזיק בספק לבי"ד, ואיך אפשר לומר דלאחר עירעורו הוא מוחזק וזוכה

בכך בדין, הרי על זה גופא הדיון בבי"ד אי הוי מוחזק אי לאו, ומה עוזר עכשיו החזקתו לפנ"כ בלי טענת המערער?

וכן בסוגיא דידן אמר ר"נ "אבל הכא לא יהא אלא דנקיט שטרא מי לא אמרינן ליה קיים שטרך וקום בניכסי" ובדיוק כמו דאמרינן בשטר דאע"פ דאם לא ערער המערער לא צריך לקיים את שטרו, אעפ"כ לאחר ערעור בשטר צריך בעל השטר לקיים השטר ולהביא עדי קיום למרות שישנה כבר 'סתמא' מקוים של בעל השטר בלי טענתו של המערער, ומהיכי תיתי לחלק במקרה של שטר עדי חזקה?

ועוד קשה ממש"כ לעיל בגמ' (כט, ב) דאמרינן התם דאע"פ ד'סתמא'¹ אמרינן דהמחזיק גר בבית גם בלילות, אם מערער המוכר בטענת ברי דלא גר המחזיק בלילות כתב רבא דעל המחזיק להביא ראייה² (ע"ד קושיית הרי"ף לעיל).

וצ"ע בדבריהם, והדרא קושיא לדוכתא איך קרינן למחזיק מוחזק הואיל ועל זה גופא ספק בי"ד.

ד.

ואולי אפשר לתרץ את חזקת המחזיק לדעת הרשב"ם ע"פ קושיא ראשונה של הרמב"ן ובהקדים.

דהנה הקשה הרמב"ן לעיל דגם את"ל דעבר המערער בבית המחזיק תהיה אעפ"כ חזקת שלוש שנים למחזיק, דעדיין אפ"ל דהא דלא מיחה המערער אינו בגלל שלא היה צריך למחות מאחר שלמחזיק אין חזקה, אלא בגלל ששייר דרך לעצמו וחזקת המחזיק הוי חזקה.

1. עי' דרך מבואר בדעת הרא"ש ובסוגיא דידן אזלי בשיטת הרשב"ם.

2. ומה שכתב בחי' ר"נ לחלק דהתם הוי ספק בעצם החזקה דלא השלים חזקתו הואיל ולא גר בלילות משא"כ הכא הוי רק דבר צדדי (דירתו של המערער) המבטלת את חזקתו צ"ע מהיכי תיתי לחלק בדין סתמא בשתי המקרים דהדין סתמא שווה בשניהם, ועוד דגם שם הוי דיון על גוף החזקה מאחר שחזקת המחזיק בנויה על אי מחאתו של המערער.

ולכאורה ע"פ דבריו יוצא דספק בי"ד הוי בתרתי א. בכלל אם עבר המערער (הנמצא בשכונני גוואי) במקום דירתו של המחזיק (החדרים החיצוניים). ב. גם את"ל דעבר עדיין מסתפקים אם עקב כך לא מיחה הואיל ולא היה צריך למחות דאין למחזיק חזקה או דלא מיחה בגלל ששייר דרך לעצמו ולא עבר כלל ברשותו של המחזיק ואם רוצה לבטל חזקתו צריך למחות (ומאחר שלא מיחה שלש שנים ישנה למחזיק חזקה).

ועפ"ז נראה לבאר את דברי הרשב"ם במוחזקות של המחזיק, דמאחר דספק בי"ד היא בשתים, עכשיו כשדנים בבי"ד על הספק הראשון אם עבר המוכר ברשותו של המחזיק, עדיין הוי המחזיק מוחזק דאפשר לומר דאע"פ שעבר המוכר ברשותו היה צריך למחות הואיל ולא עבר כלל דרך המחזיק ורק שייר דרך לעצמו.

ויש גם לדייק קצת דכך ס"ל הרשב"ם ממש"כ "ולכך לא מחיתי" דמשמע דנחלקת טענת המערער לשנים עצם העבר ברשותו של המחזיק וגם דלכן לא מיחה, דהטעם דלא מיחה אינו בגלל שהיא של המחזיק ושייר לעצמו דרך כנ"ל.

ולפי זה י"ל דסובר רבא דתמיד על המחזיק להוכיח את חזקתו דגר בבית ג' שנים אם יביא המערער עדים דגר בבית בשכונני גוואי יהי' מוטל על המחזיק להביא ראיה משתיקתו של המערער (דלא מיחה) והואיל ועכשיו הדבר בלתי אפשרי מאחר שטוען המחזיק דסיבת שתיקתה היתה שלא היה צריך למחות נתבטל חזקת המחזיק והדר הקרקע למרי קמא (דקרקע ברשות בעליה עומדת).

ועפ"ז צריך לבאר את דעת ר"נ דכתב "שאינו מוחזק דסבר דאזילנן בטר **טענתם** של המחזיק והמוכר שבוה ספיקו של בי"ד הוי בחדא אם הוי של המחזיק או של המוכר, דאם כנים דברי המוכר דעבר דרך המחזיק ליתי לטענת המחזיק דטוען שלא עבר המוכר ברשותו של כלל. ולפ"ז נמצא ספקו של בי"ד הדבר אחד אם צודק המחזיק בטענתו או הוי כטענת המוכר³.

3. ועפ"ז א"ש קושיית הרמב"ן בדברי ר"נ לרשב"ם ועי' בחידושי הרי"ם על אתר.

ה.

ועפ"ז צריך לבאר סדר הדברים המובאים בגמ' דבהו"א הבינה הגמ' דסבר רבא דעל המערער להביא ראייה (המוציא מחבירו עליו הראייה) מטעם שעשה המחזיק כל התלוי בו בתקנת חכמים של שני חזקה ולפ"ז הקשה הגמ' דדברי רבא סתרי אהדדי דאף שעשה המחזיק לפי תקנת חכמים עליו להביא ראייה ולהוכיח נגד טענת המוכר⁴. ובמסקנת הגמ' תירץ הגמ' שמה שאמר רבא שעל המערער להוכיח היא מדין מוחזקות של המחזיק (כמבואר לעיל)⁵.

ולפ"ז א"ש דברי הרשב"ם בקושייתם של הראשונים לעיל, דדברי רבא לא סתרי אהדדי (הרי"ף) דהתם שהמחזיק צריך להביא ראייה דדר נמי בלילות דיונו של ב"ד היא על עצם החזקה משא"כ הכא דגם את"ל דעבר המערער אולי היא בגלל ששייר לעצמו דרך. וגם סובר רבא דעל גוף החזקה צריך המחזיק להוכיח ע"ד קיום של השטר דעל בעל השטר להוכיח [ובקושיא האחרונה של הרמב"ן דלשון 'שכונני גוואי' משמעותה דנמצא המערער בדירתו ולא שעבר המערער בשטח של המחזיק. י"ל בדא"פ דזה גופא בא לבאר הרשב"ם במש"כ "בחדרים הפנימיים היתה עיקר דירתו" דפירוש שכונני גוואי היא שהיתה עיקר דירתו בחדרים הפנימיים דדוקא אז אפ"ל דלכך לא היה צריך למחות ועפ"ז אפ"ל דמה שעיקר דירתו הוי בחדרים הפנימיים הוי חלק מטענת המחזיק ופירוש של שכונני גוואי ועדיין צע"ק].



4. ואף שלפ"ז אפשר לגמ' להקשות גם בדברי רבא לעיל (כט, א) דכתב דעל המחזיק להביא ראייה דגר בלילות, וכקושיית הרי"ף, י"ל דעדיף להקשות מבי בר סיסין הואיל ולפ"ז מקשינן גם מדברי ר"נ וגם דלשון דבי בר סיסין דדברי רבא ("דינא הכי המוציא מחבירו עליו הראייה") היא אותו לשון שמוכר הכא.
5. דוודאי בהו"א ליתי לדין מוחזקות כלל דא"כ במאי קשיא דבי בר סיסין.

חזקה שלא עביד איניש דפרע בגו זימניה

הנ"ל

תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ' (בבא בתרא דף ה ע"א) "אמר ריש לקיש הקובע זמן לחבירו ואמר לו פרעתוך בתוך זמני אינו נאמן ולואי שיפרע בזמנו".

וכתבתי בגליון רכט (בענין 'אנן סהדי') דנראה לומר דחלקו כאן רש"י ותוס' במהות של החזקה, דס"ל רש"י וסייעתו גדר חזקה נקבעת ע"פ מנהג הרוב, היינו שמאחר שכך **מנהג העולם** דלא פרעיה בגו זימניה (ולואי שיפרע בזמנו) אמרינן נמי הכא לגביו דלא פרע על פי מנהגם (דרוב). משא"כ לתוס', מהותו החזקה הוי סברא (דאינה נקבעת ע"פ הרוב אלא), דהואיל ובתחלת ההלוואה קבע זמן פירעון, אמרינן, דבזה גלי דעתיה דלא יפרע בינתיים ומצד סברא זו הוי חזקה דלא יפרע בגו זימניה.

והנה סברת פלוגתם מצינו בהדיא במחלוקת הראשונים בדין סתם הלוואה (דלא קבעי ליה זמן פירעון). דאמרינן במכות דשלושים יום הוי יום פרעונו, ואעפ"כ לא אמרינן דתוך שלושים יום לא עביד איניש למיפרע ולהווי חזקה דלא פרע בתוך שלושים.

כתב רבינו יונה וז"ל "כיון שלא פירש לו המלווה זמן לא נתייבא מן הפרעון בתוך שלושים יום, והלווה בוש ממנו שמא צריך למעות".

ועד"ז גם בדברי הרשב"א "דכיון שלא קבע לו זמן שלושים יום בפירוש מיכסף ופרע תוך שלושים".

ומדבריהם משמע ד"חזקה לא עביד איניש דפרע בגו זימניה" נקבעת ע"פ מנהג

העולם, דבחוב דקבע ליה זמן רוב אנשים נוהגים לא לפרוע בגו זימניה משא"כ בסתם הלוואה נהגינן לפרוע בגו זימניה¹.

כתב הסמ"ע (סי' עח סק"א וסקי"ט) שהטעם דבעלמא אין אדם פורע בתוך הזמן היא דכיון שביקש תחילה זמן מהמלווה גילה דעתו שצריך המעות עד סוף הזמן. משא"כ בסתם דלא גילה דעתו על זמן הפירעון אין שייך חזקה זו.

וכעין גם הנחלת דוד בשם הראש בתשובה (כלל עו סי' ג) וז"ל "לא אמרינן לא עביד איניש דפרע בגו זימניה אלא בקובע זמן שידע שלא היה יכול לפרעו קודם הזמן, אבל בסתם הלוואה זימנין דמיתרמי ליה זווי ופרע אפי' בו ביום".

ולפי הנ"ל נמצא פלוגתתם של רש"י ותוס' בסברת חזקה דלא עביר איניש דפרע בגו זימניה בהדיא במחלוקת הראשונים.

ב.

והנה בדעה השניה המובאת לעיל (רא"ש וסמ"ע) דטעם החזקה תליא בגילוי דעתיה של הלוחה במה שגילה זמן הפירעון נתקשו האחרונים טובא.

הקשה הקצהו"ח (סי' עח סק"ח) דאינו מובן לפי"ז סברת החזקה לגבי הא דאמרינן בגמ' חזקה זו נמי לגבי פדיון הבן דבתוך שלושים יום אם מת האב חזקה דלא פרע בגו זימניה (בכורות דף מ"ט, ע"א). ובגמ' בבא מציעא (דף ק"ב, ע"ב) מובא גם חזקה דלא פרע גם בשכירות דבתוך ימי שכירות לא פרע הלוחה וכן במתניתין דנדוד' (דף ה' ע"א) מובאת חזקה ש'לא יפרע' כותל דאינו מחוייב לבנות, דמקשינן התם דתוך זמן הבניה לא נאמן אחד לומר דפרע חצי הוצאות הכותל דחזקה דלא פרע בגו זימניה (לפני סיום בניית הכותל). דלפי סברת הסמ"ע והרא"ש דטעם החזקה היא דגלי דעתיה דלא יפרע אלא בזמן הפירעון אינו מובן כל המקרים המובאים לעיל דבכולהו מילתא² אין גילוי דעת על יום

1. ועיין עוד ברשב"א דכתב במסקנת דבריו שגם בסתם הלוואה רובא דאיניש לא פרעי בגו זימניה ולכן גם בסתם הלוואה אמרינן חזקה דלא פרע בגו זימניה.

2. פדיון הבן, שכירות וכותל חצר.

הפרעון (ועיי' בתומים סי' עח סקי"ב ובחתם סופר על אתר מה דביארו והקשו על זה).

וע"פ מחלוקת רש"י ותוס' במהות גדר חזקה אי הוי ע"פ מנהג העולם או מסברא לעיל יש לתרץ קושיא הנ"ל ובהקדים שאלת האחרונים.

דהנה הקשו האחרונים בדין חזקה דלא עביד איניש לפרעיה בגו זימניה דהוי מחמת הרוב 'איניש', והרי בממון אין הולכים אחר הרוב, וא"כ קשה איך אמרינן הכא דהוי הרוב חזקה גם בממון והרי אין הולכים אחריהם בממון?

ותירצו האחרונים ובכמה:

רע"א כתב (שו"ת סוף סי' קצ"ז) דרוב זה אינו רוב לבד, דישנו כמו גם בצירוף חזקת חיוב, כלומר, דיודעים בוודאי דהתחייב הלווה בהלוואה זו. לכן בצירוף שני דברים אלו (חזקת חיוב והרוב), מחמת שניהם אפשר להוציא גם אצלינו בדיני בממון (אע"פ דאין רוב בממון).

ובמהרי"ט (אהע"ז סי' כז³) כתב לתרץ דרוב זה הוי גם ע"פ סברא ולכן רוב בסוג זה מהני להוציא גם ממון. ויש לבאר בשיטתו דכוונתנו במש"כ ברוב דמהני מחמת הסברא פירושו ע"פ המבואר לעיל (דעת הסמ"ע והרא"ש) מחמת גילוי דעתו של הלווה דגלי בדעתיה דלא יפרע עד יום הפירעון ולא בימים שבנתיים.

ולפ"ז אפ"ל דפליגי רש"י ותוס' בגדר הרוב דאמר ריש לקיש (עביד איניש וכו'), סבר רש"י כמו הדרך הראשון (רע"א) דרוב כאן הוי בצירוף לחזקת חיוב (חזקה קמייתא, העמד דבר על חזקתו) ולכן מהני. וחלקו בו התוס' וסוברים דרוב היא מחמת הסברא דגילוי דעת הלווה.

ויש לדייק קצת בלשונו של רש"י דכך סבר, דהנה במתניתין דסוגיין (דף ה' ע"א) תנן "כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות בחזקת שנתן עד שיביא ראיה שלא נתן, מד' אמות ולמעלן אין מחייבין אותו, סמך לו כותל אחר אע"פ שלא נתן עליו

3. שו"ת נחלת דוד סי' כו.

את התקרה מגלגלין עליו את הכל, בחזקת שלא נתן עד שיביא ראיה שנתן".

ופרש"י (ד"ה בחזקת עד שלא נתן) "אם בא הראשון ותבעו לדין לאחר שסמך את כותלו לכותל ראשון ואומר לו תן לי חלקך במה שהגבהתי וזה אומר נתתי חלקי אינו נאמן אלא בעדים שאין משפט זה גלוי לכל ועד שיחייבהו ביד אינו עשוי ליתן".

ומשמע מדבריו בדין למעלה מד' אמות דאמרינן במתניתין 'בחזקת שלא נתן', שטעמו הוא מדין 'רוב', והואילו ואין דין חייבו ידוע לכל לכן 'אינו עשוי ליתן' ו'בחזקת שלא נתן' (ואע"פ שאין הולכים בממון אחר הרוב? הכא ישנה בנוסף לרוב גם חזקת חיוב דישנה עדים שבנה האחר לבדו כל הכותל וישנה חיוב על חבריו לשלם את הוצאותיו).

ולעיל בגמ' (דף ה' ע"ב) מדמינן דין חזקת שלא נתן דמתניתין להלוואה בתוך זמנו, ולפ"ז יוצא מדבריו דדין הפרעת חוב בתוך זמנו הוא מדיני רוב (בצירוף החזקת חיוב).

ג.

וע"פ כהנ"ל יש לבאר את דברי תוס' והסמ"ע לעיל, הנה בתוס' ('מארבע אמות ולמעלה אין מחייבין אותו כו' בחזקת שלא נתן) כתב וז"ל "איירי כגון דידעינן דקדם חד וארציה לחבריה והיה מסרב כשמשמע לישנא אין מחייבין אותו ולכן היא בחזקת שלא נתן".

ובטעם תוס' דאוקמי מתניתין במקרה דסידב האחד לשלם בבי"ד (דלא הסתפק לומר כמו שאר הראשונים דיש עדים לראשון דבנהו לבדו או שתבעו ולא שילם) י"ל דרצה לבאר הגילוי דעת דשייכי הכי (ובזה לתרץ שאלות הקצות לעיל דהקשה שבכותל אין גילוי דעת), דגם במתניתין בדין כותל שייך גילוי דעתו של אחד. דמאחר שהיה האחד מסרב לבנות י"ל דבזה גילה דעתו דלא ישלם בלי שיכריחהו ביד, וממילא יוצא דדין החזקה דהכא הוא ע"פ סברא ולא ע"פ מנהג העולם והיא ע"פ שיטתו לעיל².

ובשאר קושיותיו של ה'קצות' (פדיון הבן, ושכירות דאמרינן נמי בהו חזקה שלא יפרע

1. עיין נחלת דוד על אתר. ועיין עוד בשטמ"ק שכתב לבאר באופן אחר.
2. ועפ"ז א"ש שאלת האורים ותומים סי' עח סק"ב עיין שם.

בגו זימניה אע"פ דאין בהו גילוי דעת) יש לבאר ע"פ תוס' (ד"ה כי היכי דלא ליטרדון) דגם בהם הוי חזקה ע"פ הסברא ולא ע"פ רוב גרידא. דכתב התוס' בדבדין שוכר ובכור שייך הסברא שלא יתן, גבי בכור מאחר ולא התחייב כלל בחיוב ממון עד לאחר ל' יום ועוד שמא ימות בתוך ל' יום ויפטר ולא יצטרך לשלם כלל. ובשוכר שמא יפול ביתו של המשכיר ויצטרך השוכר לצאת מביתו³. והיוצא מדברי תוס' אלו דישנה סברא שלא יפרע עד סוף זמן הפירעון. [ושמא"ל גבי כותל דלא שייך כ"כ הסברא הנ"ל דשמא יפול הכותל. א. מחוייב הוא לבנות מעיקר הדין (לאחר שגילה בדעתו רצון בכותל) ולא שהוא מחייב על עצמו את החיוב תשלומין. ב. לא חיישינן שמא יפול הכותל עצמו וכמו"כ בשוכר לא חיישינן שמא יפול ביתו של השוכר אלא שבשוכר חיישינן שמא יפול ביתו של המשכיר (וכדמוכח מתוס'). ג. בכותל דעכשיו בנוהו י"ל דחזק הוא יותר ולא חיישינן שמא יפול].



'השותפין' - דיני נזקין או דיני שותפין

הת' מנחם מענדל (ברא"י) ש"י רבינוביץ

תלמיד בישיבה

תנן בריש בבא בתרא "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע".

ולקמן בגמ' (ב, א) אוקמי בלישנא בתרא (שכך מפסק ההלכה) להך מתניתין בחצר שאין בו דין חלוקה (שאיין ד' אמות לכ"א), ואעפ"כ הסכימו ('רצו') השותפין לחלוק, ולכן מחייבים אותם בבניית הכותל מדיני היזק ראייה שנוצר עכשיו לאחר חלוקתם.

3. וכמו"כ כתב החתם סופר.

והנה כבר ידוע חקירת האחרונים⁴ בחיוב בניית כותל למנוע היזק ראייה, דאפשר לומר בב' אופנים:

א. דאפשר לומר שהוא חיוב בהרחקת נזיקין, דלאחר שנפסק שהיזק ראייה שמהי היזק וממילא מזיק כל שותף לשותפו ע"י ראייתו, ועליו להרחיק את הניזק דעל המזיק להרחיק את עצמו (ואף שסבר ר"י דעל הניזק להרחיק את עצמו הכא איירי בגירי דיליה] היזק ישיר שמגיע ממנו] דאפי' ר"י מודה בהיזק זה דעל המזיק להרחיק את עצמו) ומאחר דהכא שניהם מזיקים, על שניהם מוטל החיוב של בניית הכותל.

ב. אפשר לומר שהוא חיוב מדיני שותפות, דהשותפין מוטל החיוב של דאגת כל צרכי החצר, ומאחר דהיזק ראייה שמהי היזק, נעשה בניית הכותל באמצע, המנוע היזק ראייה חלק מצרכי החצר וממילא מוטל על שניהם החיוב מדיני שותפים לבנות את הכותל באמצע.

ובחקירה זו כבר דשו רבים ומצאתי רק לנכון להעיר בזה כמה דיוקים שאפ"ל בדא"פ בדעת הראשונים.

א. כתבו התוס' בריש פירקין בטעמו שסדר משנה זו לאחר משניות של מס' ב"מ וז"ל "ואור"י דהיינו טעמא משום דהך פירכא דלעיל הבית והעלי' של ב' שנפלו חולקים בעצים כו' וקרי להו התם בגמ' **שותפין** וקתני נמי ב' גנות (ב"מ קיח, ב) זו ע"ג זו וירק בינתים דהוי ענין **שותפות**.

ומדבריו משמע בדין המשנה הכא מיירי בדיני שותפות של כן הובא בהקשר של דיני שותפות המובאים לפנ"ז בב"מ.

ב. ברש"י ריש פירקין (ד"ה השותפין) כתב וז"ל "וכל החצירות ששנו חכמים לפני הבתים הן, ורוב תשמישן בחצר".

וביאר המהר"ם (על אתר) בדבריו דהואיל ועסקינן בדיני היזק ראייה ובחצר שלאחר

4. אבן האזל פ"ב מהל' שכנים הט"ז, ובחי' ר' ראובן סי' א' אות ו' ועוד.

הבתים לא שייכי בהו כ"כ דיני היזק ראייה מאחר שלא נעשית בהן 'רוב תשמישן', לכן כתב רש"י דאירי דוקא בחצר שלפני הבתים (ועיין בשטמ"ק דכתב לבאר באופן אחר.

ולכאורה אפשר קצת לדייק מדבריו דמסתברא למימר חיוב מדיני הניזקין, דמאחר דאי מיירי בדיני נזיקין צ"ל דהיזק ראייה דהכא איירי באופן דגירי דיליה דהיינו היזק חזק יותר, לכן מסתבר לחלק כסברת רש"י בין חצר שלפני הבתים לחצר שלאחריה דבחצר שלפני הבתים ישנה היזק ראייה באופן של גירי דיליה (ומשא"כ לאופן השני שחייב מחיוב שותפות, לכאורה בלפני ולאחרי הבתים שייך היזק ראייה קצת ויהי עליהם לבנות כותל מחיובי שותפות). ועצ"ע.

ג. תנן לקמן (ד, ב) "המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השנייה ואת השלישית אין מחייבין אותו..."

והנה נחלקו רש"י ותוס' בחצר ובדין המדובר במתניתין.

דרש"י כתב דחצרות דמתניתין איירי בחצירות הפנימיים בין המקיף לניקף, וכתב המאירי בדבריו דעסקינן הכא במתניתין (אין מחייבין אותו ולקמן בדברי ר"י מגלגין עליו את הכל) בדיני היזק ראייה (עייין ברשב"ם רשב"א ורמב"ן דלחקו עליו).

וא"כ מצינו הכא הוכחה אשר דעת המאירי ברש"י (וכן נראה מהמהר"ם), שרש"י סבר דהיזק ראי' הוי דין מדיני נזיקין, משום דהמאירי כתב הכא דהוי דין בדיני היזק ראייה אע"פ שאינם שותפין.

וחלק עליו התוס' וביאר חצירות דמתניתין בחצירות החיצוניים, וביאר הנחלת דוד בדבריו דהכא איירי בדיני הזק במות דאתי מרה"ר לרשותו.

ואפשר לומר דבחקירה זה פליגי רש"י ותוס'.

דלשיטת רש"י דמתניתין בריש פירקין איירי בדיני נזיקין של היזק בין שניהם לכן גם הכא עסקינן בדיני הרחקה בניזקין של היזק ראייה.

משא"כ לשיטת התוס' דאיירי בדיני שותפות ודיני היזק ראייה המובא במתניתין הוי פרט צדדי בדיני השותפות לכן גם הכא עסקינן בדיני שותפין של בניית הכותל ולא בדיני היזק ראייה.

ד. תנן לקמן (ה, א) "כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות בחזקת שנתן עד שיביא ראייה שלא נתן...".

ובגמ' מקשינן בדין זה דמתניתין על דעת ר"ל דאין אדם עשוי לפרוע תוך זמנו, דמוכח ממתניתין דאיירי בתוך זמנו (דאם מדובר לאחר זמנו פשיטא) ואמרינן במתניתין 'בחזקת שנתן' דעשוי לפרוע בתוך זמנו, ומתריצין בגמ' "דכל שפא ושפא זימניה הוא" (כל שורה ושורה של הכותל הוי זמן פירעון) וממילא הוי פירעון שלאחר שמנו שמודה ר"ל שעשוי לפרוע.

והנה הקשו בעליות דרבינו יונה בקושיית הגמ' דאינה מוכן למה קרינן חיוב הוצאות הכותל תוך זמנו והרי חיובו וגם פירעונו הוי דוקא בתחילת הבניה וממילא צריך להיות לאחר זמנו.

ותירץ בשנים :

א. שלא נתחייב להוציא כל הוצאות לחבירו מיד בתחילת הבנין אלא להוציא עמו בהוצאת בניית הכותל דבר יום ביומו וממילא זמן פירעון דיום זה הוי לאחר זמנו.

ב. מאחר שהתחיל האחד לבנות משלו הוי כמו שהאריך לו זמן פרעונו של החוב עד סוף בניית הכותל והוי בתוך זמנו.

ונראה לומר דשני התירוצים הנ"ל חלקו בחקירה דלעיל.

דאם נאמר שחיוב המשנה הוי מדיני הרחקה בניזיקין י"ל דחיובו היא באופן פרטי בכל יום לבנות את הכותל השייך לבניה באותו היום בכדי למנוע את ההיזק ראייה, דהואיל ואין לו חיוב בכותל עצמו אלא במניעת היזק ראייה שלכן בונה כותל, לכן כל יום חיובו הוא במניעת ההיזק ראייה שאפשר למנוע ע"י אותו יום.

משא"כ אם נאמר דחייב דמתניתין הוי מחיובי שותפות, חייב הוא מיד בבניית כל הכותל בשותפות וממילא מתרצינן דהא דלא הוי לאחר זמנו הוא מאחר שהסכים להאריך עליו את פרעון החוב.

ואפשר לומר חילוקים נוספים בזה ע"פ חקירה זו, (כמפורט ומבואר בספרי האחרונים).
ואכמ"ל.



הו"א מסיפס בעלמא

הת' שניאור זלמן שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א.

במסכת בבא בתרא דף ב' ע"ב דנה הגמ' בביאור המשנה "השותפין שרצו לעשות מחיצה בונים את הכותל באמצע" האם המילה מחיצה המופיעה במשנה פירושה כותל או שפירושה חלוקה ושואלת הגמ' למ"ד שמחיצה הוי גודא (כותל) מדוע כתוב במשנה השותפין שרצו לעשות מחיצה בונין את הכותל לכאורה היה צריך לכתוב בונין אותו וכי הרי בתחילת המשנה אומר מחיצה ופירושה כותל ומדוע לחזור על כך. והגמ' מתרצת שאילולא היה כתוב בונין אותו הו"א מסיפס בעלמא קמ"ל כותל.

והנה רש"י בסוגיין דהכא ד"ה "וטעמא דרצו" כותב שמסיפס פירוש "מחיצה נמוכה של חתיכות עצים" והראשונים בסוגייתנו (הרמב"ן, הרשב"א ועוד) השיגו עליו ואמרו שאין לומר שמסיפס הוי יתירות עצים כי א"כ זה יפול ויצטרך לקחת אותו שוב לבי"ד

(יתעצמו בדיון) אלא מסיפס הוא כותל מלא חלונות וצריך להבין מהי שאלת הראשונים על הרש"י הרי רש"י מדבר רק בהו"א ואולי בהו"א באמת זכותו לעשות יתירות עצים אפיו שיכול ליפול וזה גופא משמע במסקנא שבנין את הכותל דוקא (ולא בנין אותו) כדי שלא יבנה מסיפס שיכול ליפול¹.

ב.

רבינו יונה שואל איך יתכן לומר במשנה שאם רצו דווקא בונים את הכותל (ובהו"א אומר שאם רצו בונים מסיפס), והרי גם בלי המשנה חייב לעשות מחיצה עשרה כי הרי ק"ל כר"נ בדף ו' ע"ב שמחייב לעשות מחיצה עשרה שלא יהא נתפס עליו כגנב מתרץ רבינו יונה שהסוגיא כאן חולקת על הסוגיא בדף ו' ע"ב ולא סוברת כר"נ².

הרשב"א חולק על רבינו יונה ואומר שהגמ' אצלינו סוברת כר"נ ומה שכתוב שדווקא אם רצו בנין את הכותל הפשט הוא שאם לא רוצים לבנות כותל שבונים מסיפס עשרה טפחים כר"נ, ואם רוצים לבנות כותל (החוצץ מפני היזק ראייה) בונים ד' אמות וכן כתב הראב"ד שאפי' לא רצו בונים כותל י' טפחים³.

ולכאורה גם כאן צריך להבין מדוע רבינו יונה לא תירץ על ברשב"א ומה מכריחו לומר שהסוגיא דידן חולקת על רב נחמן.

והנה בתוס' ד"ה "הו"א" מביא שתי דעות מהו מסיפס ללישנא קמא מסיפס הוא מגויל וגזית רק שהוא כותל מלא חלונות (ולכן נקרא מסיפס ולא כותל) וללישנא בתרא מסיפס הוא פחות מ"י (מפני שאינו גבוה נקרא מסיפס) והנפק"מ בין שתי הלשונות בתוס' היא האם ר"נ סובר כהסוגיא דידן או לא. לפי לישנא קמא ר"נ יכול להסתדר אצלנו בסוגיא כי

1. וע"ד שאלת המהר"ם בסוגייתינו מה הבעיה לומר בהו"א שבונה מסיפס בעלמא הרי מדובר פה שהיזק ראייה לאו שמיה היזק אז מה מפריע שיהיה מסיפס.

2. נראה ברמב"ם הלכות שכנים פ"ב הט"ז ובמשנה למלך שם. שגם סבירא ליה שהסוגיא דהכא אינה כר"נ דבעי י' טפחים שלא יתפס כגנב. והראב"ד שם משיג עליו ואולי אפ"ל דפליגי נמי במחלוקת הרשב"א ורבינו יונה ככפנים.

3. מכאן ישנה עוד הוכחה למש"נ בהערה הקודמת שהראב"ד סובר כרשב"א.

יש לומר שבלי שירצו לבנות צריך לבנות כותל עשרה מלא חלונות וכשירצו לבנות בונים כותל ד' אמות מלא חלונות אבל לפי הלישנא בתרא שמסיפס הוי פחות מעשרה א"כ לא שייך לומר שסוברים כאן כר"נ כי הרי ר"נ מצריך עשרה טפחים גם כשלא רוצים.

א"כ נמצאנו למדים ד' שיטות בדברי הראשונים מהו מסיפס בסוגייתנו א. רש"י - יתדות עצים. ב. תוס' בלישנא קמא, הרשב"א והרמב"ן - כותל מלא חלונות. ג. תוס' בלישנא בתרא - שלא רוצים לבנות מחלקים בפחות מ' וכשרוצים לבנות בונים י' טפחים. ד. רבינו יונה - מסיפס הוי י' טפחים.

ג.

ו"ל שיסוד המחלוקת בסוגיא הוא בביאור המילה 'מסיפס'.

לפרש"י מסיפס הוא יתדות עצים היינו דבר הכי פשוט שמפריד בין השכנים וכמו שאומר רש"י שלולא היה כתוב בונין את הכותל הייתי אומר שמסיפס נמי "מחיצה" איקרי היינו שלרש"י הפירוש מחיצה שכתוב במשנה זהו דבר החוצץ ולא אכפת לך מהו, משא"כ שאר הראשונים למדו שלשון מחיצה במשנה מחייב משהו בר קיימא ולכן שואלים על רש"י הרי מסיפס מעצים סופו ליפול ויתעצמו בדין ולא זה המחיצה שהמשנה דורשת ולכן לשיטתם מחיצה הוי מאבנים דווקא.

ורבינו יונה סובר שמסיפס הוא י' טפחים⁴ דווקא כי אין מחיצה פחות מעשרה (וכמו שכתוב בעליות דרבינו יונה בסוגיין, ומ"ש בעירובין דף ע"ב ע"א מחלוקת במסיפס אבל במחיצה עשרה דברי הכל כ"י משמע שמסיפס הוא לא י' הרי כבר כתב רבינו יונה שזה שמסיפס הוא י' זה בגלל שכתוב מחיצה במשנה משא"כ בעירובין שלא כתוב הלשון מחיצה גבי מסיפס וכן יש לחלק בין מסיפס שכתוב שם למסיפס "בעלמא" שכתוב אצלינו). ובמילא לא שייך לתרץ כמו הרשב"א שר"נ סובר ג"כ כהסוגיא דידן כי אין לומר שבלי שירצו לבנות חייבים לבנות עשרה וכשירצו יעשו ד' אמות כי מסיפס הוא דווקא

4. ואף שבדף ג' הגמ' אומרת שגם בלי שרוצים חייב לבנות י' טפחים (וכמו ששואל תוס' ד"ה הו"א בסופו) משמע מדברי רבינו יונה ששם שזה למסקנת הגמ' כן סוברים כר"נ.

בעשרה ובמשנה כתוב שזהו רק כשרצו.

אבל הרשב"א סובר שמחיצה הוא דווקא מאבנים (כמו הראשונים שחולקים על רש"י) ולכן יכול לומר שי' טפחים כותל מלא חלונות הוי גם בלי שרוצים וכשרוצים לבנות יבנו ד' אמות כותל מלא חלונות וא"כ ר"נ מסתדר בגמרא אצלינו היינו שלשיטת הרשב"א זה שהוא נקרא מסיפס ולא כותל זה בגלל שיש בו חלונות (כלישנא קמא בתוס') ולא מצד זה שהוא נמוך (כלישנא בתרא בתוס') אבל רבינו יונה לא סובר שזה שנקרא מסיפס הוא מצד זה שיש בו חלונות אלא מצד הגובה שלו שהוא דווקא י' טפחים ולא יותר (וגם לא פחות כי צריך להחשב מחיצה). היינו שיטה אמצעית שמצד אחד נקרא מסיפס מצד זה שהוא נמוך ומאידך גופא צריך להיות דווקא י' כדי שיקרא מחיצה.



יוסף - עבד נאמן לה'

הנ"ל

תלמיד בישיבה

א.

בהמשך תרס"ו במאמר ד"ה "ומקנה רב" (עמ' שי) מבאר כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע את הבחינות עבד פשוט ועבד נאמן. ומסביר, שעבד פשוט עבודתו היא בקבלת עול ובלי תענוג משא"כ עבד נאמן ששמח ומתענג מעבודתו ועובד עבודתו מצד התקשרותו לאדונו שבאה מכך שמכיר גודל מעלת האדון והפלאותו ומשום זה משעבד עצמו וגופו לשרתו בשירות השייך לכבוד האדון והאדון ג"כ סומך עליו, מאמין לו ומכבדו, דכל אשר להאדון ברכושו בכלי כסף וזהב וכל הון ביתו נותן לידו.

ומביא לזה שתי דוגמאות:

א. כמו אליעזר עבד אברהם שהיה זקן ביתו מושל בכל אשר לו כו'.

ב. כיוסף שהיה מצליח בבית אדונו שיש מעבד כזה ברכה מרובה בבית האדון בכפלי כפליים וכו'.

ולכאורה יש לתמוה דבשלמא אליעזר שהיה בטל לאברהם והיה עבד נאמן מובן שהי' זה מצד שהכיר את גודל מעלת האדון והפלאתו אבל יוסף מנ"ל שהי' עבד נאמן לפוטיפר, שהרי איזו מעלה הייתה בפוטיפר שבגללה התבטל יוסף כלפיו והפך לעבד נאמן, הרי לכאור' יוסף היה עבדו רק בגלל שקנה אותו ולא מצד מעלת ורוממות פוטיפר, וא"כ מה מביא דוגמא מיוסף בבית פוטיפר להסברת הבחי' של "עבד נאמן"?

ב.

בפשטות היה ניתן לחלק ולומר שמביא את יוסף רק כדי להגדיר את הפרט השני בעבד נאמן שפוטיפר נתן לו את השליטה על כל ביתו מצד שהאדון סומך על העבד, ואילו את אליעזר מביא בשביל הפרט הראשון בעבד נאמן שעבד נאמן לאדונו מצד שמכיר את גודל מעלת האדון והפלאתו.

אך באמת אין לומר כן שהרי אם פוטיפר נתן ליוסף את השליטה על ביתו לא בגלל היות יוסף עבד נאמן (שהרי לא הכיר באדונו מצד "גודל מעלתו והפלאתו"), מדוע א"כ מביא במאמר הוכחה מיוסף לעבד נאמן?

ועוד ועיקר שבהמאמר הביא בדיוק להפך, שבאליעזר מביא את הפרט שאברהם נתן לו שליטה בכל וכיוסף לא מביא פרט זה אלא שבית אדונו נתברך בגללו ואם התי' כנ"ל הרי העיקר ("ויפקידהו על ביתו וכל יש לו נתן בידו") חסר מן הספר, דהי' לו לפרט ולומר בראיתו מיוסף שהוא מצד שקיבל שליטה בכל?

ג.

ואולי י"ל בדא"פ ביאור אחר ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חכ"ה שיחה ג לפרשת וישב¹, שמבאר שם את ההפרש בין מצבו של יוסף בהיותו עבד לפוטיפר שאז היה מציאות לעצמו ורק ידו היתה משועבדת לאדונו לבין מצבו בהיותו בבית האסורים שהיה בטל במציאות לגמרי.

וממשיך שם ומבאר שכמו שהיה עבד בבית פוטיפר כך היה עבד לה' שכל מציאותו זה מציאות האדון, ולכן כיון שהיה בטל לקב"ה (ובהערה שם מוסיף שהיה בבחי' עבד נאמן) ולכן כתיב 'ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח . . ה' איתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו".

ועפ"ז י"ל שכשמביא במאמר שיוסף היה עבד נאמן כוונתו שהיה עבד נאמן לה' וכתוצאה מכך נתקיים בו "שהיה מצליח בבית אדונו" שכ"ז נבע מכך שהכיר וידע במעלת האדון (אדונו של עולם) והפלאתו.

אלא שכיון שזה הגיע ע"י ובאמצעות פוטיפר² לכן זכה ונתברך גם ביתו (של פוטיפר) ובכפלי כפליים.

ואולי יש להוכיח זאת מכך שמביא בהמשך (עמ' שיב) ראייה לכך שיתכן שהבית מתברך כתוצאה מהעבד העובד בו מיוסף שנתברך בגללו ביתו של פוטיפר, ומכאן מוכח שהקשר בין יוסף לפוטיפר הוא רק בכך שנתברך הבית בגללו וכל הראיה מיוסף שהביא קודם (בעמ' שי) לגדרו של עבד נאמן (לפני שהסביר שהבית מתברך בגלל העבד) הייתה (לא שיוסף היה עבד נאמן לפוטיפר אלא) מכך שהיה עבד נאמן להקב"ה ועי"ז נתברך ביתו של פוטיפר.

1. עמ' 214.

2. כפנים השיחה.

ד.

ועפ"ז יומתק הלשון במאמר:

א. מה שמביא שהיה מצליח בבית אדונו אף שלא דיבר במאמר אודות זה קודם, אלא רק בהמשך (עמ' שיב) ולכאור' הרי אין כאן מקומו ה"ז מפני שזה המסובב מכך שהיה עבד נאמן להקב"ה שה' הצליח בידו.

ב. זה שאינו מביא במאמר שפוטיפר הפקיד ביד יוסף את כל אשר לו ("ויפקידהו על ביתו וכל יש לו נתן בידו") כי אינו בא לומר שהיה עבד נאמן לפוטיפר'.



העושה סוכתו בראש עגלה

הת' שניאור זלמן שי' רבינוביץ

הת' אפרים מאיר שי' רבינוביץ

תלמידים בישיבה

א.

הגמ' במסכת סוכה דף ז' ע"ב מביאה ברייתא וז"ל: "העושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה רבן גמליאל פוסל ור"ע מכשיר". ע"כ.

תוס' על אתר (ד"ה העושה סוכתו) מביא את דעת ר"ת ור"ח שלא גורסים כאן "בראש העגלה" אלא רק "בראש הספינה" וזאת משום שבדף כ"ג ע"א הגמ' מסיקה שהמח' בין

1. אף שאין מקרא יוצא מידי פשוטו וודאי שהיה עבד לפוטיפר, אבל המבואר במאמר לגבי עבד נאמן הוא לא לגבי פוטיפר עצמו אלא שע"י פוטיפר הגיע להיות עבד נאמן לה' ולכן נתברך ביתו של פוטיפר בזכות אותו "איש מצליח", דא"ה נ"א אם באמת היה בא לומר שיוסף היה עבד נאמן לפוטיפר היה צריך להדגיש פסוק זה וכמו שכתב גבי אליעזר עבד אברהם קודם לכן.

ר"ג לר"ע היא האם סוכה העומדת ברוח מצויה בארץ ברוח מצויה בים אינה עומדת כשרה או פסולה וזה אינו שייך בראש העגלה ורק במשנה בדף כ"ב ששם פוסקת המשנה שסוכה שע"ג ספינה כשרה כותבת המשנה גם בראש העגלה וההסבר בזה פשוט שאם בשיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים כשר ודאי שבראש העגלה שזה על הארץ כשר.

וממשיך תוס' ומיהו יש לדחות שגם בראש העגלה חולקים ר"ג ור"ע כי גם בראש העגלה אפשר לומר שאינה דומה רוח מצויה בארץ לרוח מצויה שבראש העגלה כיון דניידא. וכן אומר רש"י בפשטות שחולקים גם בראש העגלה דכיון דניידי מתחזיא כעראי.

וע"ז מקשה תוס' ב' קושיות:

א. באם נאמר שחולקים בדין סוכה ניידת אם פסולה, נדד שמחזי כעראי או כשירה. ומדוע צריכים להגיע למקרה של סוכה העומדת ברוח מצויה דיבשה ואינה עומדת ברוח מצויה דים שיחלקו בסוכה שבראש העגלה שהיא ניידה ואינה קבע וכפי שמצינו (סוכה כג, א) שחולקים אי בעינן בסוכה דירת קבע או לא.

ב. לפי הסברא כיון דניידי הרי הספינה היא גם ניידה ובספינה גופא יכולים לחלוק מצד שאינה קבע ולא מצד שיכולה לעמוד ברוח מצויה בארץ ולא ברוח מצויה דים ומתרץ תוס' וז"ל "ומיהו יש ליישב כמו שאפרש לקמן בריש הישן גבי סוכה שסמכה בכרעי המיטה".

ב.

והנה לקמן (דף כ"א עמ' ב') מביאה המשנה מחלוקת בדין הסומך את סוכתו בכרעי המיטה, לת"ק כשרה ולר"י פסולה. ובטעמו של ר"י שהסוכה פסולה חולקים ר' זירא ור' אבא בר ממל, חד אמר מפני שאין לו קבע וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה. ורש"י בד"ה שאין לה קבע מסביר שכיון שכרעי המיטה מטלטלים ע"י המיטה אינה כשרה דר"י לטעמיה דאמר סוכה דירת קבע בעינן.

ובתוס' שם (דף כ"א ע"ב) ד"ה שאין לה קבע כתבו לתרץ דלפי סברא זו מצינו למימר דפליגי נמי בסוכה שבראש העגלה וגריס שפיר (רש"י) לעיל בפרק קמא (דף ז' ע"ב) ולקמן בפירקין דף כ"ג ע"א (ששם גם מביאה הג' ברייתא זו וכדלהלן), "בראש העגלה" גבי פלוגתא דר"ג ור"ע בראש הספינה (בראש העגלה נמי פליגי) והא דמודה רבן גמליאל בראש הספינה שכשרה היא דיכולה לעמוד ברוח שאינה מצויה דיבשה כאמרינן לקמן (כ"ג ע"א) אע"ג דמטלטלת ע"י הספינה (היינו לפי הא דאמרינן שחולקים גם בקבע ועראי איך אם עומדת ברוח שאינה מצויה דיבשה כשרה הרי יש לזה עוד בעיה שזה מטלטל והוי עראי) והרי ר"ג מצריך דירת קבע) שאני ספינה דאורחא בהכי וחשיבא קבע אע"ג דמטלטלת.

וע"פ תוס' זה יש לתרץ קושיית התוס' בדף ז' ע"ב מדוע לא פליגא בספינה מדין עראי בזה דמטלטלת אלא משום דיכולה לעמוד ברוח מצויה בים ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה ביבשה משום דמצד הא דמטלטלת לא חשיב עראי באורחא דהכי.

אבל עדין קשה הקושיא הראשונה של תוס' ובריש דף כ"ג תוס' ד"ה דתניא כותב שפיר גרס בברייתא בראש העגלה דפליגי נמי בראש העגלה כדפרישית לעיל (דף כ"א ע"ב) ולא כמו שפי' ר"ת בפ"ק (דף ז' ע"א) ולכאורה מאי פשיטא לתוס' דגרסינן בראש העגלה הרי עדין יש להקשות דליפלגו בראש העגלה כיון דניידא מתחזיא כעראי (ולא משום שיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה שבראש העגלה).

ג.

ולהבין זה יש להקדים הסוגיא דדף כ"ג ע"א דשם המשנה פוסקת "העושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה כשירה". ואומרת הגמ' "מני מתניתין ר' עקיבא היא דתניא העושה סוכתו בראש הספינה רבן גמליאל פסול ור"ע מכשיר מעשה בר"ג ור"ע שהיו באין בספינה עמד ר"ע ועשה סוכתו בראש הספינה למחר נשבה רוח ועקרתו אמר לו רבן גמליאל עקיבא היכן סוכתך".

ואביי מסביר את מחלוקתם "דכולי עלמא היכא דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה

דיבשה לא כלום היא יכולה לעמוד בשאינה מצויה דיבשה כו"ע לא פליגי דכשירה כי פליגי דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים" (לפי גרסת תוס' בדף ז' ע"ב) רבן גמליאל סובר סוכה דירת קבע בעינן וכיון דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים לא כלום היא ר"ע סבר סוכה דירת עראי בעינן דיכולה לעמוד הרוח מצויה דיבשה כשירה.

ולכאורה גם כאן צריך להבין מדוע כאן כשבגמ' לא גורסים אלא העושה סוכתו בראש הספינה ותו לא רש"י שגורס בראש העגלה לא מעיר ע"ז ואומר הכי גרסינן (כמו הת' שכתב דף ז, ב), ותוס' כותב שפיר גריס כבריייתא בראש העגלה ואילו בדף ז' ע"ב שמובאת ברייתא זו ובגמ' כן גורסים בראש העגלה לרש"י פשיטא שגורסים "בראש העגלה" ותוס' מסתפק.

אלא שיי"ל שבדף כ"ג שמובאת ברייתא זה ושם באמת דנים בגוף המחלוקת מה סברתו של כל אחד מובא דווקא בראש הספינה לפי שהכי הוי מעשה שנסעו בספינה ולכן גם מחלוקתם היא דווקא בראש הספינה.

ולכן אף שגורסים בראש העגלה שם בגמ' זה לא מובא משא"כ בדף ז' ע"ב שהברייתא מובאת אך ורק בשביל להביא ממנה ראייה.

ולפי"ז מתורצת גם השאלה הראשונה של תוס' מדוע לא חלקו בראש העגלה ומדין עראי דעגלה היא נייד ומטלטלת. משום דהכי הוי מעשה (היינו שהמחלוקת היא בספינה דוקא כי כן היה המעשה ביניהם).

ד.

אבל עדיין צריך להבין א. השינויים בתוס' כדלעיל מדוע פה כותב שפיר גרס ושם מסתפק עוד שבגרסת הגמ' הוי איפכא. ב. הרי התוס' בדף ז' ע"ב כותב שהשאלות יתורצו ע"י תוס' בדף כ"א ע"ב ולכאורה תירוץ זה (דזה שחולקים בספינה ולא בעגלה מצד דהכי הוי מעשה) יכולים להבין גם לולא התוס' בדף כ"א ומה מוסיף לנו הסברא של תוס' בדף כ"א שרק אז נוכל לתרץ את השאלה הראשונה.

ואין לומר שבתוס' בדרך כ"א שכותב שספינה זה שמטלטלת אורחא בהכי ולכן לא חשיב עראי מתוך גם על העגלה שגם היא צריכה להטלטל ולכן לא חשיב עראי ובמילא המחלוקת גם בספינה וגם בעגלה הוי מצד שיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים (או ברוח מצויה בראש העגלה) ואז מוכן ג"כ שמובא ספינה בגלל שהכי הוי מעשה.

אבל אין לומר כך מפני שרש"י שגורס בראש העגלה מסביר הן בכרייתא (בדרך ז' ע"ב) והן במשנה שמחלוקתם היא מצד זה שניידי ומתחזי כעין עראי והסברא בזה (מדוע ספינה שמטלטלת נחשבת כקבע ועגלה שמטלטלת נחשבת כעראי) היא פשוטה דספינה מטלטלת בכל רגע ללא הפסק דאין שייך בה מנוחה כל עוד היא על הים כי הים אינו שקט לרגע לכן אורחא בהכי ונחשב ליה כקבע אבל עגלה ששייך בה מנוחה ואין לה שום הכרח להטלטל לא נחשב שאורחא בהכי ותחשב כקבע בגלל שלפעמים מטלטלת אלא להיפך בזה שמטלטלת לפעמים משמע שקביעותא הוא עראי.

ולפי"ז אפשר להסביר את שיטת ר"ת שלא גורס בראש העגלה י"ל דר"ת אזיל לשיטתיה דאמרינן בכל מקום כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו ובמילא גם אם העגלה עכשיו במצב מנוחה שבכל שעתא ראויה להטלטל הוי כאילו מטלטל גם עתה ובמילא כמו שבספינה אין לומדים עראי מצד מטלטל כך גם בעגלה הא דמטלטל לא נחשב כעראי כי אורחא בהכי ולומר שיש חילוק בין רוח מצויה דיבשה לרוח מצויה שבראש העגלה לא סבירא ליה.

(וכן משמע שאפי' רש"י דכן גרס בראש העגלה לא סבירא ליה הכי דהרי מחלק בין הטעם של סוכה בראש הספינה לבין הטעם של סוכה שבראש העגלה ואומר שבראש העגלה הטעם מצד דמטלטל והוי כעין עראי וגם בזה הסברא פשוטה שבמציאות הרוח המצויה ביבשה אינה שונה כל כך בראש העגלה לעומת איך ששונה ברוח מצויה דים.)

ה.

ועפ"ז יש ליישב ג"כ הקושיות דלעיל מדוע רק השתא לאחר התוס' בדף כ"א אין להקשות מדוע לא פליגי בראש העגלה ומדין עראי כיון שמטלטל (הקושיה הראשונה של תוס' בדף ז' ע"ב) וכן מדוע פשיטא ליה לתוס' הכי ובתוס' דף ז' ע"ב שהגמ' גורסת בראש העגלה לא פשיטא ליה.

והוא משום דקודם הסברא דתוס' שבדף כ"א ע"ב מובן שסוכה בראש העגלה וסוכה בראש הספינה דומים אחד לשני ששניהם מטלטלים ובשניהם שייך שהרוח המצויה שלהם אינה כרוח מצויה של יבשה ולפי"ז שואל א"כ תאמר פשוט שסוכה שבראש העגלה לר"ג פסולה משום דמטלטל והוי עראי וכאן אין לומר שאומר שהספינה משום דהכי הוי מעשה כי:

א. המעשה היה בזה שהרוח העיפה את הסוכה ולא מצד מטלטל וכאן שואל שיתלה את המחלוקת בדבר יותר פשוט.

ב. הרי יש את שאלת הגמ' שבאה מיד לאח"ז ובאה כהמשך דלפי"ז אפשר לשאול גם בספינה שיהיה פסול מצד דמטלטל היינו כיון ששניהם אין בהם חילוק כלל במילא אין עיקר השאלה מדוע כותב ספינה ולא עגלה כי הרי אין בזה חילוק אלא עיקר השאלה היא מדוע לא כותב שזהו מצד דהוי מטלטל וכיון שהבנו שזה מצד מטלטל תחילה בעגלה לכן שואל תחילה בעגלה ואח"כ כהמשך שואל שאפשר לומר זאת בספינה ג"כ ומדוע הגמ' הייתה צריכה לתלות את המחלוקת בספינה וברוח מצויה.

אבל לאחר תוס' בדף כ"א שהבנו שיש חילוק גדול בין ספינה לעגלה שבספינה אין את הסברא של מטלטל כי אורחא בהכי משא"כ בעגלה אז נשאלת השאלה מדוע מעמידה הגמ' בדף כ"ג ע"ב את המחלוקת בספינה ומצד שרוח מצויה ביים אינם כרוח מצויה דיבשה שתעמיד במקרה יותר פשוט בעגלה ומצד מטלטל וע"ז דווקא אפשר לענות (כדלעיל) שכיון שמחלוקת היא האם סוכה היא דירת קבע או עראי ובספינה ובעגלה סברות הם שונות שבספינה היא תחשב עראי בגלל שרוח מצויה שבים אינה כרוח מצויה דיבשה

ובעגלה היא תחשב עראי בגלל שמטלטלת (וגם מצד שרוח מצויה שבראש העגלה אינה כרוח מצויה דיבשה (לפי תוס' דווקא שהרי כך שואל בדף ז' ע"ב) אבל בזה אין לשאול למה כותב דווקא ספינה ולא עגלה כי אם זה מצד אותו סברא זה לא משנה מה כותב).

ולכן מובן מדוע מעדיפה הגמ' לכתוב את המחלוקת דווקא מצד הסברא של ספינה כי בהכי הוי מעשה (אבל זה רק לאחר שהבנו שאת הסברא של עגלה לא שייך בספינה).

ולפי"ז מובן מדוע רש"י לא נעמד בדף כ"ג ע"א שהגמ' דנה מה הסברא במחלוקת ולא גורסת בראש העגלה ולאידך גיסא מובן מדוע תוס' כותב בדף כ"ג ע"א דפשטות שפיר גריס בברייתא בראש העגלה וכו' ודלא כר"ת משום שלאחר התוס' בדף כ"א רק אז השאלות של תוס' מובנות.

(ואולי י"ל בעומק יותר שלשיטת תוס' בדף ז' ע"ב שמובן שאפשר לומר גם בעגלה שרוח מצויה בראש העגלה אינה כרוח מצויה דיבשה ובמילא בסברא זו אין חילוק בין עגלה לספינה לכן אומר דווקא בדף כ"ג ע"א שפיר גריס בברייתא בראש העגלה כי מצד הסבר שאומרת הגמ' בדף כ"ג ע"א אין הפרש בין ספינה לעגלה אבל משא"כ לרש"י שהסברנו לעיל שהוא לא סובר שבראש העגלה אומרים שאין רוח מצויה שלה כרוח מצויה דים (ואולי במציאות יש שינוי קל אבל לא כנפק"מ לדינא) לכן לא מתעכב כלל על הגירסא בדף כ"ג ע"א ומובן לשיטתו למה מובא רק ספינה ולא עגלה כי בסברא שם לא שייך לומר בראש העגלה.)



מהות המחאה דחזקת ג' שנים לדעת הרמב"ן

הת' חיים ברוך ש" רזון
תלמיד בישיבה

א.

"חזקת הבתים והבורות והשיחין והמערות והשוברות והמרחצאות ובית הבדין ובית השלחין והעבדים וכל שהוא עושה פירות תדיר חזקתו שלוש שנים מיום ליום שדה בית הבעל (המסתפקת במי הגשמים ועושה פירות פעם אחת לשנה) חזקתה שלוש שנים ואינם מיום ליום ר' ישמעאל אומר ג' חדשים בראשונה ג' באחרונה ושנים עשר חודש באמצע הרי י"ח חודש ר"ע אומר חדש בראשונה וחדש וחדש באחרונה וחדש באמצע".

ובגמרא מובא דעת רבנן שחולקים על דעת ר' ישמעאל ור' עקיבא וסוברים שצריך שלוש שנים ולא סגי ביי"ח חודש או ביי"ב חודש, ובטעמי שיטתם הוסבר בגמרא דדעת ר' ישמעאל ור' עקיבא היא כדעת הולכי אושא שלמדו זאת משור המועד דכמו שבשור המועד צריך שינגח ג' פעמים כדי שיצא מחזקת תם לחזקת מועד עד"ז ע"י שאוכל ג' אכילות חשובות בשדה ובעל השדה שתק עי"ז זוכה בשדה.

ובדעת רבנן אמרה הגמ' שכיון דתלת שנים לא מיזדהר איניש בשטריה ולכן בתוך השלוש שנים בעל השדה יכול לבוא ולראות אם יש לו או אין לו שטר שקנה ממנו. אבל אחרי שלוש שנים לא יכול לטעון כלום, והוי השדה ברשות מי שהחזיקה.

ב.

והנה בדעת הולכי אושא דילפינן משור המועד כתבו התוס' בד"ה עד, דהלימוד הוא דכמו שבשור המועד ע"י ג' פעמים שנגח הוחזק נגחן עד"ז ע"י שהאדם שתק ג' פעמים הוחזק כשתקן והשדה נכנסה לרשות המחזיק ובאם מחה בתוך השלוש שנים והביא עדים שמחה מבואר בגמ' שאינו בחזקת שתקן והחזיר השדה לבעליה, ובחידושי ר' נחום (על אתר) הקשה דלכאורה אינו מובן כלל שהרי כל יסוד החזקה הוא כיון שבעל השדה שתק

ואם בעל השדה מחה אז עקר את כל יסוד החזקה ואם טוען שמחה מדוע צריך להביא עדים על כך דלכאורה כיון שהמחזיק רוצה להוציא מבעל השדה צריך הוא להביא עדים ששתק, ולהעמיד אותו בחזקת שתקן, ובמילים אחרות מאיפה ידענו שבעל השדה לא מחה עד כדי כך שמעמידים אנו את בעל השדה בחזקת שתקן (וראה שם מה שביאר בזה).

בדעת רבנן שבכל שדה צריך שיחזיק ג' שנים, כתב הרמב"ן (מב, ב) דכיון שהיה לו למחות ולא מיחה ה"ז רגלים לדבר שמכר השדה לזה שהחזיק בה אלא, דמתוך השלוש שנים יכול לטעון אחוי לי שטרך ולהוציא השדה מזה שתפסה, אלא דלאחר ג' שנים כיון שבני אדם לא נזהרים הרבה בשמירת השטר, כיון שלא מיחה עד עתה ויש כבר רגלים לדבר שמכר את השדה, ממילא יש רא' שהאדם שתפוס בשדה קנה אותה, אבל אם מיחה בתוך ג' שנים אין השדה בחזקת מי שתפסה.

ומבואר בגמ' דצריך להביא עדים ע"ז שמחה והקשה בקו"ש אות קד, (ע"ד הקושיא שהובאה לעיל) דכיון שכל יסוד החזקה הוא מזה שבעל השדה שתק לכאורה צריך זה שתפס את השדה להביא עדים שלא מחה כיון שבעל השדה טוען שמחה, והאיך נוציא ממנו את השדה!.

ג.

ונראה לבאר בזה בפשטות שאם בעל השדה לא הביא עדים שמיחה ה"ז כאילו לא מיחה וכאילו כל מטרתו הוא רק להציק לזה שהשדה תפוסה אצלו והוא מכר לו אותה

1. בקו"ש שם כתב לבאר דכיון שהחזקה היא ודאית והמחאה ספק כיון שלא הביא עדים אין ספק מוציא מידי ודאי אלא דצ"ע דהרי כל יסוד החזקה תלוי אם שתק ואיז החזקה יש פה אם יש ספק אם מחה או לא ואולי י"ל דבאמת יש לחקור במקרה שמחה בתוך ג' שנים האם מלכתחילה לא היה חזקה או שהיה חזקה אבל לא חזקה כזו שמספיקה לשבור את המחאה א"כ עבר ג' שנים ושמעתי להביא ראיה לצד זה דהנה בגמ' דף ל' ע"ב הביאה הגמ' דההוא דאמר לחבריה מאי בעית בהאי ארעא וא"ל מפלניא זבינתיה דאמר ליה דזבנה מינך וא"ל דכיון שהודית שהאי ארעא דידי ואת לא זבינת ממני זיל לאו בעל דברים דידי את וכתב הרשב"ם שם בד"ה זיל ואני מוחזק בו יותר ממך שאתה לא החזקת שלש שנים ומשמע שגם זה שהחזיק יש לו קצת חזקה אלא שהשני יותר מוחזק ועפ"ז אפשר לומר דכיון שהחזיק בשדה והמחאה ספק אין המחאה מוציא מידי ודאי שהחזיק.

ז"א הרמב"ן למד שכל אדם שלוקחים לו את השדה מגיע לשדה מיד ומסלק את זה שתפס אלא שחכמים אמרו שיכול גם למחות בעדים אבל אם אין לו עדים או שטוען שהיו עדים והם לא נמצאים אז מחאתו אינה מחאה כיון שהיה צריך לדאוג שלפחות יהיו עדים כאלה שיכולו לבוא להעיד וכיון שלא הביא עדים אפי' אם נניח שבאמת מחה מחאתו לא הוי מחאה ואדרבא הוא עושה רעותא ובחזקתו.

וכן בדעת הולכי אושא יש לבאר דכיון שהיה צריך למחות ולדאוג שיהיה (ובסברא שהובאה לעיל שבאמת היה צריך לסלק את בעל השדה) עדים ולא דאג אז אנו מעמידים אותו בחזקת שתקן כיון שגם אם מחה מחאתו לא מחאה אמיתית ואנו מעמידים כאילו מחה והוחזק שתקן.

ויש להביא ראי' ליסוד זה דהנה הקשו בראשונים מה יהיה במקרה ויודעים בבירור שמחאתו לא הגיע לאוזני בעל השדה כגון שהעדים העידו שלא העבירו השמועה הלאה וכתב הרא"ש שכיון שתיקנו חכמים שיכול למחות בפני עדים כי מסתמא תגיע המחאה לבעל השדה (חברא חברא אית ליה) והוא ישמור על שטרו ולכן מחאתו מחאה.

ומהא חזינן בפ"י שמחאת בעל השדה צריכה להיות מחאה כזו שתגיע לאוזני מי שתפס את השדה רק בגלל סיבה חיצונית שהעדים לא העבירו לחבריהם את המחאה לא הגיע המחאה לבעל השדה, אבל במקרה דיצעו שבעל השדה לא מביא עדים על אף שמצד עצמו יכל לדאוג שיהיו עדים ה"ה מוחזק שתקן והוי השדה ברשות מי שתפסה.

ד.

ועוד ראה לבאר דאזיל בזה הרמב"ן לשיטתו במהלך הסוגיא דהנה בהמשך הגמרא דף כ"ג ע"ב שם הגמרא וז"ל:

"ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ביתא אמר ליה מינך זבינתיה ואכליה שני חזקה א"ל אנא בשוכני גוואי הואי (ופירש רשב"ם וז"ל "בחדרים הפנימים היתה עיקר דירתי והייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי ולכן לא מחיתי) אתא לקמיה דרב נחמן אמר ליה זיל ברור אכילתך אמר ליה רבא הכי דינא

המוציא מחברו עליו הראיה".

ומשמע מדברי רשב"ם דאם היה ידוע לנו שהיה עובר דרך החיצון ודאי לא הוי חזקה אלא דרב נחמן ורבא נחלקו מי צריך להוכיח, האם המחזיק צריך להוכיח ששהה לבד בבית ג' שנים או המערער צריך להוכיח שהיה עובר דרך הבית החיצון.

ובחידושי הרמב"ן על אתר הקשה וז"ל "שהדין נותן שלא יפסיד חזקתן בשביל רב וכי אין אדם עשוי למכור בית החצון ומשייר לעצמו הפנימי דרך ואעפ"כ כיון שזה דר לבדו למה לא יעלה לו חזקה".

ה.

והנה קושיא זו צ"ב דהרי פסק שמואל בפ' המוכר את הבית שהלכה כר' עקיבא דמוכר בעין יפה מוכר וממילא כשמוכר לו את הבית מסתמא לא שייר לעצמו דרך ואם כך מדוע העברת הדרך של המערער לא הוי מחאה¹ המבטלת את החזקה ומהי קושית הרמב"ן שאולי שייר לו דרך.

ונראה לבאר בזה דהנה עיקר קושיית הרמב"ן לא מובנת דגם אם נאמר דחישינן שמא ימכור הבית החיצוני ישייר לעצמו דרך נאמר דאה"נ אם המחזיק היה טוען ששייר המוכר דרך לעצמו היו מאמינים לו והעברת הדרך של המוכר לא הוי מחאה אבל כאן הרי מדובר שטוען המחזיק שקנה הכל בלי שיור ואם יוכיח המערער שהיה עובר בדרך הוי מחאה על כל הבית.

1. והנה ראיתי בספר מראה מקומות (אהל תורה) דהביאו פירוש רשב"ם הקצר וז"ל בחדרים הפנימים הייתי דר והייתי עובר דרך עליך ולא נצרכתי למחות כי אין לו מחאה גדולה מזו.

זאי זיבינתיה ניהלך אין לי דרך עליך כדפסק שמואל בפרק המוכר את הבית הלכה כר' עקיבא דמוכר בעין יפה מוכר ולא שייר לעצמו דרך דאי כרבן דאמרי שייר לעצמו דרך אין זו מחאה וחזקתו חזקה והבית שלו חוץ מן הדרך. ובפירוש הארוך השמיט רשב"ם את המחלוקת האם מוכר בעין יפה הוא מוכר או לא וכן בפירוש הארוך כתב שהיה עובר בדרך ומשתמש. ואולי י"ל דבפירושו הראשון למד הרשב"ם כפי קושייתנו ולא קשה קושיות הרמב"ן כי פסקינו להלכה כר' עקיבא אלא דפירוש השני בא לשלול את מה שהסברנו לקמן בקושית הרמב"ן וכתב שהיה גם משתמש וכמו שמבאר הסמ"כ (סי' ק"מ סקי"ג) שכיון שגם השתמש עוקר את החזקה אלא שמדברי הראשונים לא משמע שלמדו כן. ואכתי צ"ע.

ונראה לבאר בזה דהרמב"ם אזיל לשיטתו שנתבארה לעיל דאם טוען שמחה ולא הביא עדים מחאתו לא היתה מחאה ואדרבא זה גופא הוי רעותא בחזקתו דיש לבאר דאמנם הלכה כ' עקיבא שמוכר בעין יפה הוא מוכר אלא דכיון שיכול להיות מציאות כזו שהמחזיק יטען שקנה הבית בלי הדרך היה צריך המערער כשעבר דרך הבית החיצון למחות על כל הבית כי עדין לא יודע מה יטען המחזיק וא"כ גם אם עבר לא הוי מחאתו מחאה ואדרבא רעותא היא וא"ש שתי קושיות הרמב"ן.



טענת אוה"ע והמענה לזה

הת' אלהן יהודה ליב ש" רייצעם
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות ח"ה שיחה א' לפרשת בראשית, מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות את פרש"י הראשון עה"ת' "אמר ר"י לא הי' צריך להתחיל וכו'". ומבאר², דטענת אוה"ע ש"לסטים אתם" (אף שכיבוש מלחמה הוא מקובל ואינו ליסטות) היא, שכיוון שע"י כיבוש הארץ ע"י בני" נפעל הכיבוש לתמיד, ועד שגם כאשר ישלטו אוה"ע על א"י הרי"ז נק' "גלינו מארצנו, ונתרחקנו מעל אדמתנו", והיינו אדמתנו שלנו. וא"כ טוענים כל אוה"ע שזהו גזל, וכפי שמבאר הרבי בהע' 36, שזהו גם הטעם שכל אומות העולם טוענים לישראל ליסטים (אף שארץ ישראל היא רק 'ארץ שבעה גוים') כי בעצם ניטלה הזכות של כל אומות העולם לכבוש יותר את ארץ ישראל.

וע"כ עונים בני"י, ש'כל הארץ של הקב"ה היא', וזאת מכיון ש'הוא בראה'. והדגשת

1. בראשית א, א. וראה בשיחת שמח"ת התשמ"א (הקביעות ד.ש.ז. וכפי המנהג דכו"כ בישראל ללמוד ש.ז. השיחות דתשמ"א). אודות החשיבות לציין מראי מקומות, ובמיוחד הציון בראשית א, א. עיי"ש בארוכה.
2. בסעי' ז'.

בנ"י ב'כל הארץ' היא לא במובן הכמותי (כל העולם) דהרי הטענה היא אך ורק בנוגע לארץ ישראל, כ"א במובן האיכותי, כלומר כל עצם המהות של הארץ שייכת לקב"ה כיון ש'הוא בראה', וכיון שכך, יכול הוא, כביכול, לשנות את מהותה של הארץ לארץ כזו שא"א לכובשה יותר.

אך לאחמ"כ, בסעי' ח', אומר הרבי שעדיין תשובה זו אינה מספקת כיון שאין המדובר כאן רק בנוגע לאומות שחיו בא"י בפועל, כ"א התובעים הם גם שאר האומות, הטוענים שזכותם זו לכבוש כל שטח שהוא בעולם היא זכות עצמאית שלא ניתנה להם, כ"א קיימת מעצמה מצד מהותה של הארץ מתחילת הבריאה.

ולכן מוסיף רש"י התיבות 'הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו', שמיד כאשר ברא הקב"ה את השמים והארץ כבר נתנה 'לאשר ישר בעיניו', והיינו לעם ישראל. וע"כ כבר מלכתחילה שייכת הארץ לבנ"י ולאומות העולם היא ניתנה רק לאחמ"כ, אך הארץ בעצם שייכת כבר לבנ"י.

ולא זכיתי להבין, דלאחרי הביאור אשר כל הארץ של הקב"ה היא, כיון ש'הוא בראה', והיינו שגם עצם המהות של הארץ שייכת לקב"ה ולכן הוא יכול לשנות את מהותה מארץ כזו שכאור"א יכול לכבשה, לארץ כזו ששייכת אך ורק לבנ"י,

הרי כבר עכשיו אין מקום לטענת אוה"ע שיש להם זכות בכח על כל הארצות וזוהי זכות שקיימת מאז בריאת העולם בעצם הארץ, כיון שטענה זו נדחית עי"ז שאומרים ש'כל הארץ של הקב"ה היא' גם באיכות, וע"כ יש ב'אפשרותו' של הקב"ה - כביכול - לשנות את מהותה של הארץ.

ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



השני נח לי הראשון קשה הימנו

הת' אליהו ש" שוויכה
תלמיד בישיבה

א.

בבא בתרא דף ל' ע"ב "ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ארעא, אמר ליה מפלניא זבינתה ואכלתיה שני חזקה, אמר ליה פלניא גזלנא הוא, אמר ליה והא אית לי סהדי דאתאי ואימלכי כך ואמרת לי זיל זבין, אמר ליה השני נוח לי הראשון קשה הימנו, אמר רבא דינא קאמר ליה, כמאן כאדמון³ דתנן⁴ העורר על השדה וחתום עליה בעד, אדמון אומר השני נוח לי הראשון קשה הימנו, וחכמים אומרים איכד את זכותו. אפילו תימא רבנן התם עבד ליה מעשה אבל הכא דבורא עביד איניש דמיקרי ואמר".

הרשב"ם פירש הגמ' שאין עדים דדר ב' חד יומא. אך תוס' הקשה ע"ז וז"ל "מפלניא זבינתיה דזבנה מינך ואכלתיה שני חזקה אמר ליה פלניא גזלנא הוא. פי' יש לי עדים שהוא גזלן ואפי' דר ביה חד יומא הא קמ"ל דגזלן אין לו חזקה, ולא כפ"ה דפירש דאין לו עדים שהחזיק בה המוכר אפילו יום אחד דתו לא הוה מצי טעיין פלניא גזלנא הוא משמע שרוצה לפרש גזלנא הוא לא שיש לו עדים שהוא גזלן אלא כלומר בגזל בא לו הקרקע בידו ואין נראה לר"י דהוה ליה לאסוקי כדמסיק לעיל לא קמודית לי דארעא דידי הוא ואת מינאי לא זבינתיה וכו'".

א"כ נמצאו שתי שיטות:

שיטת הרשב"ם היא שהוא טען שפלונני גזלה ממני, אך לא מביא על כך עדים שפלונני גזלן.

3. שם תנא.

4. כתובות דף קט ע"א.

שיטת התוס'⁵ שהמערער מביא עדים שאותו פלוני גזלן, וע"כ טען שפלוני גזלנא הוא.

ב.

החידושי הרי"ם בשמעתין מבאר היטב את שיטת רשב"ם ומסביר מדוע רשב"ם לא סובר כתוס', וז"ל "ורשב"ם לא ניחא ליה כפי' התוס' דהוחזק גזלן, דא"כ מה מיייתי מרבנן דאדמון דלמא בגזלן כ"ע מודים דשייך שני נוח והראשון קשה כיון שמוחזק גזלן, דמהאי טעמא לא הוי חזקה שירא ממנו כ"ש דשייך שני נח לכ"ע". עיי"ש בארוכה.

וצריך להבין את שיטת התוס'?

ג.

ואולי נראה לומר בדא"פ ובהקדים:

לאחר שהגמ' דלעיל מביאה את המקרה של פלוני גזלנא, מביאה הגמ' "אמר רבא דינא קאמר ליה, כמאן כאדמון" דתנן⁷ העורר על השדה וחתום עליה בעד, אדמון אומר השני נוח לי הראשון קשה הימנו, וחכמים אומרים איבר את זכותו. אפילו תימא רבנן התם עבד ליה מעשה אבל הכא דבורא עביד איניש דמיקרי ואמר".

לכאורה ניתן לפרש קטע זה בב' אופנים:

א. רבא אומר שהדין כהמערער, וע"ז הקשתה הגמ' שלכאורה סובר הוא כאדמון והלא אין הלכה כאדמון, וע"ז עונים ש'אפילו תימא רבנן'.

ב. רבא אומר שהדין הוא כהמערער ומציינת הגמ' ששיטה זו מצינו אצל התנא אדמון, ודוחה זאת הגמ' שאין זה מוכרח ש'אפילו תימא רבנן'.

5. וכע"ז כתבו רבינו יונה הריטב"א והרשב"א.

6. שם תנא.

7. כתובות דף קט ע"א.

ועפ"ז ניתן לתרץ דהרי הרשב"ם כשפירש זאת, פירש כשיטה הא' ולכן אם נאמר שאין עדים א"א להקשות מאדמון דאין הדינים דומים, כנ"ל בחידושי הרי"מ.

אך תוס' סובר שאולי ניתן לומר שרבי אכן סובר כאדמון, והגמ' רק רצתה לדמות זאת למקרה של כתובות, ששם אדמון סובר שאמרינן הראשון קשה הימנו וגם כאן רבי סובר שהראשון קשה, ודוחה זאת הגמ' שאין זה דמיון אמיתי, ומכיון שאין זאת קושיא אלא רק דימוי אפשר לומר שבשמעתין מדובר שיש עדים אע"פ שבכתובות לא הוחזק גזלן.

ד.

וא"ת דהרי בכתובות תוס' סבירא ליה בד"ה אדמון "אע"ג דלית הלכתא כאדמון בהא, דהא לא קתני בה רואה אני את דברי אדמון. . .", וא"כ אין הלכה כאדמון?

אלא דנראה לומר דסבירא לן לתוס' דידן דבהו"א סבירא ליה לגמ' דאין הוכחה מהגמ' בכתובות אם הלכה כאדמון או לא, וממילא אין זה קושיא על רבי.

וימתק ע"פ היד רמה בשמעתין שכתב "כמאן כאדמון. . . ושמעין מיניה דלית להא דאדמון, חדא מדמתמהינן עליה דרביא כמאן כאדמון ואיצטריך רבי לאוקמי טעמא אליביה דרבנן ולא קאמר אין כאדמון וסבירא ליה קמא".¹

ומקשה עליו בהגהה? "יוסף בשבט" אנכי הצעיר לפי קע"ד לא זכיתי לעמוד על דעתו דעת עליון. דאמאי לא הכריע נמי דלית הלכתא כאדמון מההיא דאמרינן שם להדיא בכתובות דכל מקום שאמר רשב"ג רואה אני את דברי אדמון הלכה כמותו ובהא מתניתין לא קתני רשב"ג רואה אני את דברי אדמון ולא מידי, והתוס' בד"ה אדמון אומר הכריחו כן דלית הלכתא כאדמון משום דלא קתני רשב"ג רואה אני את דברי אדמון ועיין מ"ש התוס' בדק"ח ע"ב ד"ה אדמון אומר, ודוחק לומר דכל כוונתו אינו אלא לאשמועין דגם מהכא הדבר מוכרח דלית הלכתא כאדמון אבל לעולם דממאי לא דתני רשב"ג רואה אני

1. ולכאורה קשה עליו דאולי רבי אמנם יכל לתרץ "אין כאדמון" אך בכ"ז העדיף לתרץ שסבירא ליה גם כרבנן.

2. על גיליון היד רמה.

את דברי אדמון דמעינן מינה שפי' דלית הלכתא כאדמון וכעת נ"ל". ע"כ.

ואולי נראה לומר שלשיטת היד רמה אין הוכחה מהגמ' בכתובות שאין הלכה כאדמון.

ולפי"ז נראה לומר שגם תוס' סבר שמכתובות אין הוכחה דאין הלכה כאדמון, אך סבר (דלא כ'היד רמה³) דבסוגיין אין כוונה בהו"א להקשות על רבא כי לשיטתו **דעת ההו"א** סוברת דאין הוכחה מהגמ' בכתובות לשיטת אדמון.

וע"כ אפשר לדמות את הגמ' בכתובות עם סוגיין דאין זה קושיא אלא רק דימוי, כנ"ל.

ה.

וגם אם נאמר שתוס' סבר שהגמ' מקשה על דברי רבא, אפשר עדיין לתרץ שיטתו באו"א, ובהקדים:

אדמון סובר שניתן לומר שהראשון קשה לו, וע"ז חכמים חולקים וסוברים שא"א לטעון זאת, ולכאורה בדברי הטענה שהראשון קשה אין מביאים הטעם מדוע קשה לו, ואולי קשה לו בגלל שהראשון הוחזק גזלן, ובכ"ז חכמים חולקים, ואומרים שאיבד את זכותו, ואם הם היו מסכימים לדברי אדמון במקרה שהוחזק גזלן, היו צריכים לכתוב זאת במפורש, כי בדברי אדמון כלול גם המקרה שהוחזק גזלן. (וכפי שמביאה המשנה בסופה שיש מקרה שבו אדמון יסכים עם חכמים).

ולכן אפשר לומר שיש עדים שפלוגי גזלן ובכ"ז ניתן להקשות על רבא שלכאורה סובר כאדמון, דאין זה משנה לי אם יש עדים או לא, דגם אם הוחזק כגזלן חולקים חכמים וסוברים שאיבד את זכותו, ובכ"ז חזינן דרבא סובר כאדמון? וע"ז מתרצת הגמ' שאין המקרים דומים כלל.

3. ראה הערה 6 דלפי זה נראה לומר דלשיטת תוס' סבירא לן דהא שתירצה הגמ' שרבא כרבנן אין הכוונה רק כרבנן אלא גם כאדמון וגם כרבנן.

ו.

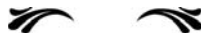
ובעומק יותר נראה לומר:

לגמ' עצמה היה ספק האם חכמים מודים לאדמון במקרה שהוחזק גזלן או לא, בהור"א חשבה הגמ' שאולי אין חכמים מודים לאדמון ולכן הקשתה על רבא וע"ז תירצה שאין המקרים דומים בגלל שכאן זה דיבור ושם עביד מעשה, ובאמת יכלה הגמ' לתרץ שאין המקרים דומים בגלל שכאן הוחזק גזלן ולכן חכמים יודו לאדמון, אך היה עדיף לה להביא חילוק אחר, שהוא חילוק בטוח בין המקרים, משא"כ חילוק זה שהוא חילוק ספק.

וא"כ אתי שפיר שיטת התוס' ושאר הראשונים מפני ג' סיבות:

- א. דסבירא ליה לתוס' דאין קושיא מאדמון אלא דימוי בלבד.
- ב. אם נאמר שהוה קושיא עדיין ניתן לומר דסבירא ליה שחכמים חולקים על אדמון גם במקרה שהוחזק גזלן.
- ג. או דסבירא ליה שהגמ' עצמה נסתפקה בזאת, אך העדיפה לתרץ באו"א.

כמוכן דכל הנ"ל הוא בדא"פ.



סירוק הזקן (גיליון)

א' התמימים

תלמיד בשיבה

בקובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' דישיבתינו לחודש טבת הביא א' התמימים התייחסות כ"ק אדמו"ר בענין סירוק הזקן "שישנם יחידי סגולה שמהדרים ומקפידים על זה, ובלשון המובא - לא נגעו בשערות זקנם"⁴, ומאידך שצ"ל "במסרק המתאים"⁵.

ואישתמיטי' מיני' מ"ש ברשימות חוברת ח' עמ' 23 "אדנ"ע לא הי' סורק זקנו במסרק כ"א שורהו במים". וראה בס' "הדרת פנים זקן"⁶ שקו"ט בדעת האריז"ל ודעות האחרונים בענין הנ"ל.⁷



4. אג"ק ח"כ עמ' קפב. והלשון "לא נגעו" הוא לכאור' ע"פ מ"ש בזה"ק במדבר דף קל ע"ב "פתח ר"ש ואמר ווי מאן דאשיט ידוי בדיקנא...".

5. לקו"ש חל"ב עמ' 249.

6. עמ' תקטו ואילך.

7. ובנוגע לקיפול הזקן ראה שי' אחש"פ תשח"י סל"ה: "וע"ד שדיבר פעם כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בעניין פארקאטשען די בארד, אשר אף שאין בזה איסור, אבל החסרון בזה הוא, שמוודד את הנהגותיו שיתאימו להנחות העולם". ונראה שהוא מתורת שלום-ספר השיחות עמ' 75: "אבער פארקאטשערען די בארד מיד דער כוונה לש"ש - עס זאל זיין גרינג אין הנהגת העולם, דאס איז גענארט און דאס איז א מתנגד צו אלוקות..." וראה בס' "הדרת פנים זקן" עמ' תקכב. וראה "זכרון לבני ישראל" להר"י ע"ה דזייקאבסאן עמ' לו הע' סט: "הת' ר' זלמן הי' לו זקן אדום ומגודל, רק שהיה כופפה כנהוג כעת, וכשנכנס ליחידות לכ"ק אדמו"ר נבג"מ אמר לו שלא יעשה כן. למחר (לאחר היחידות) בא לחצר בזקנו המגודל ולא הכירוהו במבט ראשון".

בעניין תוכ"ד בנר הנוכה

הרב אברהם שי' הכהן
אנ"ש נחלת הר חב"ד

שאלה:

- א. באם אפשר לעשות ברכה אחר הדלקת נרות חנוכה, מדין תוך כדי דיבור כדיבור דמי.
ב. עד היכן מגיע כחו של תוך כדי דיבור.

תשובה:

והנה מראש אמרתי דדבר זה מפורש בשו"ע אורח חיים הל' ברכות ס"י רכ"ז סעיף ג', וז"ל: 'הי' יושב בבית הכסא ושמע קול רעם או ראה ברק, אם יכול לצאת ולברך תוך כדי דיבור יצא (פי' שצריך לצאת משם ולברך וכו', ט"ז ס"ק ב').

אמנם יכול לברך בדיעבד לאחר כדי דיבור, זוהי דעת הט"ז. ומקור הלכה זו הוא מירושלמי ברכות פ"ט ה"ב, הובא ברא"ש ברכות פ"ט ס"י י"ג. הרי דמדין תוך כדי דיבור יכול לברך, וחשיב כמו שעשה ברכה בשעת שמיעה.

אמנם עיין בר"ן פ"א דפסחים דף ד' ע"א שכתב שם: נראה שצריך לברך ברכת השבח אלא בתוך כדי דיבור של רא"י ושמיעה, וכן כתב המחצית השקל שם ס"ק ב', וכן כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בסידור שלו בסוף סדר ברכת הנהנין, ואחר כדי דיבור אין לברך על העבר.

ברם הא מבואר בש"ך יו"ד הל' שחיטה סימן י"ט ס"ק ג' דאנו פוסקים דלא כהגהת אשר"י בפ"ק דחולין סימן ב' שכתב, וז"ל: אם לא בירך קודם השחיטה יכול לברך אחר השחיטה ויוצא ידי חובתה, שכל מצות שלא בירך עובר לעשייתן מברך אחר עשייתן, עכ"ל.

כ"א כהרמב"ם ברפ"א מהל' ברכות ה"ו, שכתב שם, וז"ל: אם שחט בלא ברכה אינו חוזר אחר שחיטה ומברך אקב"ו על השחיטה.

וכן אם כיסה הדם בלא ברכה או הפריש תרומה ומעשרות או שטבל ולא ברך, אינו חוזר ומברך אחר עשי', וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל. ומסיים בש"ך שם, שהטעם דפסקינן כהרמב"ם הוא מפני דקיי"ל כל ספק ברכות להקל.

ובדגול מרבבה יו"ד שם כתב, וז"ל: קיצור דברי הש"ך, דקיי"ל כהרמב"ם שאם שחט בלא ברכה אינו חוזר ומברך משום דספק ברכות להקל, וטעמא משום דאידיחי אידחי, עכ"ל. עיי"ש שהאריך.

ועיין בש"ך שם שכ' וז"ל: והכי משמע בפ' ג' שאכלו (ברכות דף נ"א ע"א), דאמרי' התם אמר רבינא הלכך אפילו גמר מלאכול יחזור ויברך, דתניא טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אקב"ו על הטבילה, ולא היא, התם מעיקרא גברא לא חזי, הכא מעיקרא חזי, והואיל ואידיחי אידחי, ע"כ, אלמא דדוקא גבי טבילה ודכותי' משום דלא חזי מעיקרא, אבל היכא דחזי מעיקרא ולא בירך לא יברך אח"כ, עכ"ל.

ועיין עוד בש"ך שם שכתב, וז"ל: (ועוד) ראייה ברורה, דגרסי' ברפ"ק דפסחים (דף ו' ע"ב) בי רב אמרי כל הברכות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, חוץ מן הטבילה דאכתי גברא לא חזי.

תניא נמי הכא טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אקב"ו על הטבילה. ואם איתא, מאי ראי' מייתי מהך ברייתא, דילמא דוקא טבל ועלה אבל לכתחילה לא, וכרבינא דהוי מפרש לה דיעבד דוקא, דהא בשאר מצות נמי אי לא ברך מעיקרא מברך אח"כ.

אלא ודאי ס"ל לש"ס דאם איתא דלא אמרינן אכתי גברא לא חזי ושורי לכתחלה, א"כ אפילו דיעבד אינו מברך הואיל ואדחי אדחי. עכ"ל.

והנה מדלא חילק הש"ך (והפוסקים) בין תוך כדי דיבור ולאחר כדי דיבור, וכתב סתם שאין לברך אחר עשיית המצוה, משמע שגם בתוך כדי דיבור אחרי עשיית המצוה אין

לברך, ואינו חשוב כשעת עשיית המצוה.

אמנם בתבואות שור סימן י"ט ס"ק ב' כתב (אהא דאיתא בשמלה חדשה שם: השוחט צריך שיברך קודם אקב"ו על השחיטה, ואם שחט ולא בירך יהדר אחר איזה ב"ח וישחוט בברכה ויכוין להוציא גם את זה, ואי לית לי', לא יברך אחר השחיטה, אפי' תוך כדי דיבור (הרמב"ם), דכיון דראוי הי' לברך קודם ודחי נפשי', הואיל ואידחי אידחי).

וז"ל: ז"ל הפר"ח [בקונטרס אחרון סוף ס"ק ג']: ומ"מ מסתברא דאף לדעת הרמב"ם מצי לברוכי בתוך כדי דיבור של אחר שחיטה, משום דתוך כדי דיבור כדיבור דמי לענין ברכה, כדאי בירושלמי ונתבאר באו"ח ס"ס רכ"ז, ע"ש, עכ"ל [הפר"ח].

וממשיך התבו"ש: ולענ"ד ברור דדעת הרמב"ם אינו כן, שהרי כ' הטעם גבי המצוות משום דהואיל ואידחי אדחי [כפה"נ כוונתו לרמב"ם הל' ברכות פי"א ה"ז], והיינו ממש כמו ברכת פת ונהנין, והתם לא אישתמיט שום פוסק לאשכוחי תקנה זו.

וכ"כ בגמ' התם (ברכות דף נ"א ע"א) דקמייתי מטבֵּל ועלה בעלייתו אומר כו', ואם איתא, דילמא התם תוך כדי דיבור איירי וקמ"ל דין הברכה וגם שלא יברך קודם.

ותו, דהפוסקים דס"ל גבי הכניס משקים לתוך פיו בולען ואינו מברך, היינו משום דא"א לברך קודם בליעתן ואח"כ הו"ל דחוי, עיין או"ח סי' קע"ב, ואמאי, יברך תוך כדי דיבור, אלא כל שנדחה מעיקרא, אפי' תוך כדי דיבור אינו מברך. וכ"מ דעת הרי"ף ורבינו יונה שהשוו ברכת המצוות ממש לברכת הפת, ובפת פשוט דלא יברך, וכמ"ש.

ומ"ש פר"ח מהירושלמי שהובא ס"ס רכ"ז, אין ראי' כלל, דהתם גבי רעמים הברכה נתקנה אח"כ, דמעיקרא מי ידע שיהי' רעמים, ולעולם צריך לברוכי אח"כ תוך כדי דיבור, דהירושלמי לשיטתו דאפילו בברכה דקודם הנאה צריך ליהנות תוך כדי דיבור, כמ"ש הב"י סי' ר"ז ופסק כן בשו"ע שם, וכ"כ הב"י סי' ק"מ בשם אבודרהם.

אלא דבעבר לא קי"ל כן, רק אפילו שהה יותר מתוך כדי דיבור לא הוה הפסק, ע"ש, וכ"כ המג"א סי' ר"ו בשמו [הובא דבריו לעיל בקונטרס אות ה']. וצ"ל דהא דבסי' רכ"ז

לא יצא לברך אחר כדי דיבור הוא מטעם שכתב הט"ז שם, אבל לא למימרא דתוך כדי דיבור יועיל לענין עובר לעשייתן.

ע"כ פשוט דליתא להא כלל, וכל שלא בירך עד אחר השחיטה לא מהני תוך כדי דיבור ולא יברך עוד. עכ"ל התבו"ש.

הרי דפליגי הפר"ח והתבו"ש אי יכול לברך תוך כדי דיבור.

והנה מה שדוחה התבו"ש את דברי הפר"ח וס"ל דמהירוש' אין ראי' כלל, מפני שברעמים אי אפשר לעשות הברכה עובר לעשייתן דמעיקרא מי ידע שיהי' רעמים, הנה לכאור' אינו דיחוי, דהרי אפשר לעשות את הברכה לא עובר לעשייתן, כ"א בשעת עשייתן.

דהרי איתא בירושלמי שם (ברכות פ"ט ה"ב), הובא בתוס' סוכה דף ל"ט ע"א ד"ה עובר לעשייתן, שנחלקו ר' יוחנן ורב הונא אי יש לברך על המצוות עובר לעשייתן או בשעת עשייתן.

דז"ל התוס': ובהדיא אמר בירושלמי דברכות פרק הרואה גבי ציצית העושה ציצית לעצמו אומר בא"י אמ"ה אקב"ו לעשות ציצית, נתעטף בה אומר אקב"ו להתעטף בציצית, והיינו טעמא לפי שהמצוה מושכת כל זמן שהוא מעוטף ועומד.

ומ"מ לא לגמרי דמי ללולב, דהתם מברך על נטילת לולב ומשנטל עברה כבר עיקר מצוה, והתם בירו' פליגי מצות מאימתי מברך עליהן רבי יוחנן אמר עובר לעשייתן רב הונא אמר בשעת עשייתן. וא"כ ברעמים שאי אפשר לברך עובר לעשייתן יברך בשעת עשייתן, ואמאי אמרינן שיברך אחר עשייתן בתוך כדי דיבור.

הרי דתוך כדי דיבור חשיב כשעת עשייתן. ואם כן יוכל לברך על הדלקת נר חנוכה אחר הדלקתן בתוך כדי דיבור.

ואמנם הצדק עם התבו"ש, דכיון שלא הזכירו הש"ך והפוסקים תוך כדי דיבור משמע דלא מהני שיהא חשוב כמחו בשעת עשייתן, וכנ"ל.

והביאור בזה הוא, דס"ל להרמב"ם דהברכות לא נתקנו אלא על עשיית המצוות ולא על קיום המצוה, כמו שנתבאר אצלנו במק"א, וא"כ תוך כדי דיבור אינו מועיל שיהא חשוב כאילו הוא עובר לעשייתן או עדיין באמצע עשיית הפעולה, דהמצוה הרי כבר נעשתה, ולזה ס"ל להש"ך דלא מהני תוך כדי דיבור.

ואינו דומה לשמיעת רעמים, דהתם אינו ענין של עשי' אלא בשעה ששומע את הרעם מחוייב בברכה, על זה מועיל תוך כדי דיבור לשמיעת הרעם דהוי כמו שעושה הברכה בשעת הרעם. אבל במקום שצריך עשי', כמו בחנוכה שצריך לעשות מעשה דהדלקה, אינו מועיל תוך כדי דיבור, דאיך יברך וציוונו לעשות והוא כבר עשה.

(וכן נראה משערי תשובה בהל' חנוכה, אהא דאיתא בשו"ע שם סימן תרע"ו סעיף ה': יתחיל להדליק בליל ראשון בנר היותר ימיני, ובליל ב' כשיוסיף נר אחד סמוך לו יתחיל ויברך על הנוסף, שהוא יותר שמאלי, כדי להפנות לימין, וכן בליל ג' כשיוסיף עוד אחר סמוך לשני נרות הראשונות יתחיל בנוסף, ובו יתחיל הברכה, ואח"כ יפנה לצד ימין, וכן בכל לילה וכו'.

וכתב על זה בשע"ת שם ס"ק ה' (אמ"ש בשו"ע ובו יתחיל הברכה), וז"ל: ע' בה"ט [ס"ק ה' שכתב: ואם הדליק ולא בירך יש לו לברך על השאר, וכל זמן שעוסק יש לו לברך, הלק"ט חלק א' סימן ג', ע"ש].

ומ"ש וכל זמן שעוסק כו', משמע קצת דאף לאחר שהדליק כולם אלא שעדיין עוסק שם בתיקון הפתילות וכיוצא בו יכול לברך, וז"א כמבואר ביו"ד סי' י"ט דלהש"ך לא יברך אחר השחיטה כלל כשלא בירך קודם.

ולהפרי"ח מצי לברך תוך כדי דיבור של השחיטה. וכן מבואר לעיל סי' תל"ב דלאחר סיום הבדיקה אין לברך. ועיין סימן קס"ז סעיף ח' ובסימן תרמ"ה ס"ק י"ב ובסימן תרנ"א ס"ק י"ח.

(עיין שם שכת' שאם שכח לברך קודם הלקיחה מברך עדיין. ועיין בפ"ח שם שנת' שיש לה משך זמן שצריך לנענע, ובא"ר כ' דלהרבה פוסקים מיקרי זה עובר לעשייתן,

דכל זמן שהוא בידו עדיין הוא עוסק במצותו, עיין שם.

ואין זה ענין לכאן דהתם טכסיס הברכה על הלקיחה, וכל זמן שהוא בידו חד לקיחה היא, משא"כ כאן שטכסיס הברכה להדליק, וכל שהדליק מיד גמר מצותו.

ואפשר דגם כאן אם העסק בענין שאם לא הי' מתקן הי' עומד לכבות מיד שפירש, יכול לברך, דהו"ל כלא הדליק עדיין כלל, כיון שהיתה עתידה לכבות מהדלקה זו, ובכה"ג ודאי כבתה זקוק לה.

ואפשר דגם הכנה"ג ועט"ז שהביאו בסימן תרע"ג ס"ק י"א מודים בזה דחזור ומדליק בברכה, דהתם כת' הט"ז מדליק במקום שהרוח מצוי' דשמה דמי לשמנים שאין נמשכים אחר הפתילה, עיין שם, והתם ג"כ אינו בירור רק חשש שלא ימשך היטב ויכבה או שלא יעמוד ברוח, אבל עכ"פ ההדלקה עצמה היתה כראוי.

משא"כ בזה דבשעת הדלקה גופא ידוע שלא תהי' דולקת בלא התיקון וברכה לבטלה היא אם אינו מתקן, ובכה"ג מסתברא שיוכל לברך אחר ההדלקה קודם התיקון, דתיקון זה בודאי שייך להדלקה וכאילו לא הדליק דמי).

אך בהלק"ט שם כת' וז"ל: שאלה, אם הדליק הראשון ולא בירך, אם יברך על השאר. תשו': אפשר כל זמן שעוסק בהידור מצוה יש לו לברך, עכ"ל.

ור"ל דהיינו כ"ז שהוא עוסק בהדלקת שאר הנרות שהם הידור המצוה, כדקי"ל המהדרים מוסיף והולך, שפיר מברך, אבל לא מיירי אחר שהשלים הדלקת כל הנרות, דאז לא יברך אף שעדיין ענן[סק בהם, אם לא שעוסק בתיקון הפתילות שידוע שאי אפשר להיות דולקת בלא תיקון זה, וכמש"ל. עכ"ל השע"ת).

ובזה אמרתי לפרש דעת רבינא בברכות דף נ"א ע"א, דאיתא התם: בעו מיניה מרב חסדא, מי שאכל ושתה ולא ברך (לפניהם קאי, אברכת המוציא וברכת היין, רש"י), מהו שיחזור ויברך (לאחר אכילה ושתיה, רש"י). אמר להו, מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף (כדי שיסריח יותר, כלומר יוסיף על סרחונו ויעשה

ברכה לבטלה, רש"י)?

אמר רבינא, הלכך, אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך (כיון דאם נזכר באמצע יכול לברך, אפילו גמר סעודתו נמי יכול לברך, רש"י), דתניא, טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה (אלמא אף על גב דטבל הויא ברכה, רש"י). [ופריך שם:] ולא היא, התם מעיקרא גברא לא חזי, הכא מעיקרא גברא חזי, והואיל ואידחי אידחי (פירש"י: התם מעיקרא לא חזי, דרוב טבילות משום קרי הם, ובעלי קריין אסורים בברכות שהם דברי תורה, כדאמרינן בפרק מי שמתו (דף כ' ב'), ודיחוי מעיקרא לאו דיחוי הוא, ולכי מתקן הדר מברך, אבל האי מעיקרא איחזי, וכיון דגמר אידחי, והואיל ואידחי אידחי. ותמוה, מעיקרא מאי קסבר רבינא.

ונראה דרבינא ס"ל דהברכה היא שבח על גוף האכילה, וכמו בגר שמברך על עצם הטהרה שהוא קיבל ע"י הטבילה, כמו"כ ס"ל לרבינא שגם הברכה על האכילה היא שבח על האכילה, ולכן שפיר יכול לברך גם אחרי האכילה, וכבר ביארתי זה במקום אחר.

על זה דחתה הגמ' דהברכה היא רק על מעשה הטבילה שהולך לעשות, וכן הברכה על האכילה היא על מעשה האכילה שהולך לאכול, ובשניהם הברכה צריכה להיות קודם לעשייתם, אלא דבטבילה גם לאחרי זה לא נקרא דיחוי הואיל דגברא לא חזי, משא"כ באכילה הוי דיחוי, והואיל ואידחי אידחי.

(ועיין בשערי תשובה או"ח הל' ברכות סימן ר"ו, אהא דאיתא בשו"ע וברמ"א שם סעיף ג': צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה יותר מכדי דיבור, וכתב בשע"ת שם אות ב' (השני), וז"ל: ע' בה"ט. וע' מ"ש אא"ז בת"ש סי' י"ט סק"ב, ומבואר שם דאם שכח ואכל בלא ברכה אין לו לברך בתוך כדי דיבור של אכילה.

וע"ש שהביא מדלעיל סי' קע"ב, וצ"ע דהא הרמ"א כ' שם [סעיף א'] דהעיקר שיברך, והיינו לאחר בליעת המשקין, וא"כ גם בשכח ואכל אפשר דמהני לברך תוך כדי דיבור. ונראה שאם יש לפניו עוד מאותו המין יהי' זריז לברך תוך כדי דיבור של האכילה שאכל, ושוב יאכל אח"כ ממה שלפניו ג"כ. וכן גבי משקין דלעיל סי' קע"ב יש לעשות כן.

וע' במג"א דבין ברכה לאכילה אין לו לשאול שלום אפילו תלמיד לרב, ולא דמי לברכת ק"ש, ע"ש, וה"ה דאינו משיב כיון שיש בזה משום ברכה לבטלה כשמפסיק בדיבור. וע' בת"ש סי' [י"ט ס"ק] י"ג דשיחה אפי' מלה אחת שאינה לצורך האכילה שמברך עליו הוי הפסק וצריך ברכה אחרת, ע"ש. עכ"ל השע"ת.

אבל כבר כתבתי (לעיל בהקונטרס) הנראה לפענ"ד דלדין עובר לעשייתן לא מהני תוך כדי דיבור, כנ"ל. ונראה דבהל' חנוכה חזר בו השע"ת מדעתו, כנ"ל ממ"ש השע"ת בהל' חנוכה סימן תרע"ז ס"ק ה').

היוצא מזה, דלאחרי עשיית המצוה לא מהני לברך אפילו בתוך כדי דיבור, כשיטת הרמב"ם והש"ך ותבו"ש, דספק ברכות להקל.

ברם בכל התורה כולה הרי תוך כדי דיבור יש לו שני גדרים: א' הפסק של תוך כדי דיבור לא הוי הפסק, דמבואר בשו"ע או"ח הל' ברכות סימן ר"ו סעיף ג' דתוך כדי דיבור חשוב כמו שלא הפסיק בין ברכה לאכילה, שלכן פסק שם: צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה יותר מכדי דיבור, דמזה משמע דבתוך כדי דיבור לא הוי הפסק, או למצוה, (וכמו שמבואר בזה אצלנו בהקונטרס לעיל).

ב'כל מה שבא בתוך כדי דיבור נקרא המשך מהדיבור. והוא מאי דאיתא בשו"ע שם סימן ר"ט סעיף ב': לקח כוס של שכר או מים ובירך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם בפה"ג, ותוך כדי דיבור נזכר שטעה, ואמר שהכל נהי' בדברו, וכך היתה אמירתו: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם בורא פרי הגפן שהנ"ב, יצא, עכ"ל. והוא מתוס' ברכות דף י"ב ע"א ד"ה לא לאתויי נהמא, וז"ל בא"ד: ופירש רב אלפס כו' אפילו פתח בחמרא וסיים בשכרא יצא. ור"י הי' אומר לחומרא דצריך לברך פעם אחרת. ומיהו היה אומר ר"ח, אם היה יודע בבירור שטעה בדיבורו, שאמר בורא פרי העץ תחת (בורא) פרי הגפן, דבתוך כדי דיבור יכול לחזור בו, עכ"ל.

וכן בשו"ע או"ח הל' פסח סימן תפ"ז סעיף א', שכתב שם וז"ל: ואם אמר [בתפילת חג הפסח] מקדש השבת, וחזר בו תוך כדי דיבור, יצא אחרי שהוא יודע שהוא יום טוב,

עכ"ל. וכן כתב המג"א שם בס"ק ב', אמ"ש בשו"ע אחרי שהוא יודע שהוא יו"ט, וז"ל: רוב הפוסקים ס"ל, אע"פ שלא ידע שהוא יו"ט, יצא, כיון שנזכר וחתם כדין, עכ"ל. וכן כתב באו"ח הל' ר"ה סימן תקפ"ב סעיף ב', וז"ל: אם אמר הא-ל הקדוש, ותוך כדי דיבור נזכר ואמר המלך הקדוש, אינו צריך לחזור; וכן הדין בהמלך המשפט. וכן פסק שם המג"א בס"ק ב', וז"ל: וצ"ע, דהו"ל לפרש דוקא כשידע שהם ימי תשובה וטעה בדיבורו, אבל אם לא נזכר שהם ימי תשובה ונזכר אח"כ לא יצא, כמ"ש סי' תפ"ז וסי' ר"ט. ומיהו אנן קי"ל דבכל ענין יצא כמש"ש.

הרי דתוך כדי דיבור הוא המשך מהדיבור שכבר אמר, אלא שאינו המשך ממעשה או מדיבור כזה שהוא עצמו החלות, וכמו שנתבאר בהקונטרס.

וכמו"כ מי שאמר משיב הרוח ומוריד הגשם בימי הקיץ וחזר תוך כדי דיבור ואמר מוריד הטל, נעקר עי"ז מה שכבר אמר מוריד הגשם, ואין כאן קלקלה. וכן אם אמר ותן טל ומטר, ותוך כדי דיבור חזר ואמר ותן ברכה.

ואין להקשות לפי מה שנתבאר בהקונטרס שבדיבור שהוא עצמו חלות ולא שעושה חלות, כמו במקלל את אביו או בדין יכיר, דאין בו דין תוך כדי דיבור, וכמו שכתב הצפ"ע"נ (כמובא שם) – זה לא שייך הכא, דכאן הוא בקשה על גשם, שבזמן החורף הוא ברכה ובזמן הקיץ הוא קללה, א"כ זהו ג"כ דיבור עם חלות, דהיינו אמירת מוריד הגשם וכן ותן טל ומטר הוא הדיבור והברכה שבזה היא החלות, ולכן שפיר אמרינן גם בזה תוך כ"ד כדיבור דמי. והבן זה. כך נראה לפענ"ד.



תיקון טעות - בדא"פ

הת' אלחנן יהודא ליב ש" רייצעם

תלמיד בשיבה

בלקו"ש חט"ו בשיחה ב' לפ' נח סעי' וא"ו, בפסקה המתחלת "און אזוי", כתוב "וויבאלד אז דער זוהר פארדינט די התפתחות פון חכמות העולם מיט דער התגלות פון (פנימיות) התורה און ניט 'לאעלא בשביעאה'...".

ולכאורה צ"ל 'און מיט 'לאעלא בשביעאה' ולא ניט. ועצ"ע.



לזכות

חברי ההנהלה, הרמז"ם, המשפיעים, המשגיחים

ותלמידי התמימים שיחיו

בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

כפר חב"ד, אה"ק

לעילוי נשמת

הרה"ח הנעלה אי"א נו"נ
עוסק בצ"צ באמונה רב פעלים
מקושר לכ"ק רבותינו נשיאנו זי"ע
הרה"ת ר' אפרים ב"ר בנימין ע"ה
זולף

מנהל מרכז ישיבות תומכי תמימים בארה"ק ת"ז
ובתי ספר למלאכה, יו"ר אגודת חסידי חב"ד,
מרכז לענייני חינוך, מחנה ישראל וקה"ת בארה"ק ת"ז,
ובא כחו של כ"ק אדמו"ר זי"ע נשיא דורינו
בארה"ק ת"ז למעלה מיובל שנים
נלב"ע ביום ד' לסדר "ואנשי קדש תהיון לי"
כ"ז שבט ה'תשס"ג

ת' נ' צ' ב' ה'

יקויים היעוד הקיצו ורננו שוכני עפר'
במהרה בימינו ממש

לעילוי נשמת

ר' רפאל

בן אהרן ע"ה

קבני

נלב"ע ביום הש"ק כ' טבת

יום ההילולא של הרמב"ם

ה'תשס"ח

ת' נ' צ' ב' ה'

יקויים היעוד 'הקיצו ורננו שוכני עפר'

במהרה בימינו ממש

לעילוי נשמות

ר' רפאל בן ר' אברהם הכהן ע"ה

וזוגתו

מרת אסתר בת ר' אברהם ע"ה

ת' נ' צ' ב' ה'

יקויים היעוד הקיצו ורננו שוכני עפר'

במהרה בימינו ממש

נדפס
לחיזוק ההתקשרות
לאבינו רוענו
כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו
זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע

* * * *

לזכרון
הרבנית הצדקנית
מרת חי' מושקא
בת כ"ק אדמו"ר
אור עולם נזר ישראל ותפארתו
צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל
ורבים השיב מעון
מרנא ורבנא
יוסף יצחק
ובת הרבנית הצדקנית
מרת נחמה דינה
ע"ה ז"ל
שניאורסאהן
נפטרה ביום רביעי פ' משפטים
כ"ב שבט ה'תשמ"ח
ת' נ' צ' ב' ה'

*

אשת כ"ק אדמו"ר זי"ע