

קובץ
הערות התמימים ואנ"ש

קרית מלך רב

גלין ו' (ע"ב)



אייר ה'תשס"ט
- שנת הקהל -

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
קרית גת - ארץ הקודש תובב"א

קובץ
הערות התמימים ואנ"ש

קרית מלך רב

יו"ל ע"י מערכת
הערות התמימים ואנ"ש
דישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
קרית גת, ארץ הקודש תובב"א

שנת חמשת אלפים שבע מאות שישים ותשע לבריאה
- שנת הקהל -
מאה ושבע שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ונ"ט שנים לנשיאותו

חברי המערכת:

הת' מנחם מענדל שיחי' אלבז

הת' בנימין שיחי' גליס

הת' דב בער שיחי' ירוסלבסקי

כתובת המערכת:

ישיבת תורת"ל קרית-גת

אליהו הנביא 5, 82106

פקס : 08-6885562

אימייל : haore@chabadkg.org

פּתח דבר

בשבח ובהודי' להשי"ת, הננו להגיש בפני קהל שוחרי התורה קובץ חידו"ת – השישי לשנה זו, ובו הערות והארות בכל מקצועות התורה, מפרי עטם של תלמידי ישיבתנו הק'.

פעמים רבות עורר כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש נשיא דורנו אודות אופן לימוד התורה, שצריך להיות כזה אשר יביא "לאפשא לה", לחדש בתורה. וכן הדגיש כי מוכרח הדבר "גם לפרסם בכתב או בדפוס החידושי-תורה".

בשנים האחרונות הדגיש כ"ק אדמו"ר כי חידושי התורה מהווים הכנה לביאת משיח צדקנו, אזי יקויים היעוד "תורה חדשה מאתי תצא", ובלשונו הק' (ש"פ נשא, י"ב סיון ה'תנש"א):

"ההוראה למעשה לפועל שהזמן גרמא היא בהכנה (מעין ודוגמא, והכנה בפועל ממש) לקיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא". ובפשטות - התחדשות והוספה בלימוד התורה מתוך חיות ותענוג עד שמחדש חידושים בתורה".

* * *

בקובץ זה נדפסו הערות והארות, חידושים וביאורים הן בגליא שבתורה והן בפנימיות התורה – תורת החסידות, שנכתבו ע"י תלמידי התמימים בישיבתנו הק'. דגש מיוחד ניתן על הערות וביאורים בתורת רבינו, אשר היא "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", שהרי הזמן גרמא.

מרבית ההערות בסוגיות הש"ס, עוסקות בסוגיות ממסכת כתובות, הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל - חב"ד ברחבי העולם.

* * *

שם הקובץ "קרית מלך רב" לקוח מלשון קודשו של כ"ק אדמו"ר שכתב לגבי הישיבה¹ בקרית גת וז"ל: "קרית גת: אתהפכא דאל תגידו בגת (שמואל ב א, כ) - שתהי' קרית מלך רב".

* * *

כידוע אשר "פותחים בדבר מלכות", ומאחר ובימים אלו מסיימים קהל ישראל את לימוד המחזור הכ"ז בלימוד "משנה תורה לרמב"ם", בחרנו להציב בראש הקובץ חלק מהתוועדות כ"ק אדמו"ר מש"פ קדושים ה'תשד"מ, שם מדבר הרבי בארוכה אודות המעלה המיוחדת שבלימוד הרמב"ם היומי, ופרטיה המעשיים של התקנה.

לימוד זה מתחלק לשלושה מסלולים: מסלול ראשון (המיועד בעיקר לבני הישיבות), בו לומדים ג' פרקים ליום, וכך מסיימים את כל הי"ד החזקה במשך שנה אחת. בכ"ז באייר תשס"ט נתחיל אי"ה את המחזור הכ"ט, שיסתיים בי' באייר תש"ע.

מסלול שני, בו לומדים פרק א' ליום, ובכך מסיימים את כל הי"ד החזקה במשך שלוש שנים. בכ"ז באייר תשס"ט נתחיל אי"ה את המחזור העשירי, שיסתיים בח' באדר תשע"ב.

ומסלול שלישי, (המיועד בעיקר עבור נשים וילדים), בו לומדים את ספהמ"צ לרמב"ם, כאשר בכל יום הנושאים הנלמדים בו תואמים את הנושאים הנלמדים לפי מסלול של ג"פ ליום.

ניתן להשיג לוח לימוד יומי לשלושת מסלולי הלימוד, במטה לימוד הרמב"ם היומי, שע"י צעירי אגודת חב"ד באה"ק, בטל' 072-2770100. או באתר האינטרנט www.chabad.org.il.

* * *

כמו"כ, ע"פ הוראתו של כ"ק אדמו"ר להנהלת ישיבת תות"ל המרכזית – 770, לא חולקו החידו"ת לפי נושאים, כ"א לפי סדר השמות, וזאת ע"מ להדגיש שכל התורה אחת היא. ומה מתאים הדבר במיוחד בשנה זו - שנת הקהל, וכלשון כ"ק אדמו"ר: "הקהל בלימוד התורה - לקבץ את כל החלקים שבתורה - פשט, רמז, דרוש וסוד ולאחדם עד לאחד ממש".

¹ בהערה למכתבו לכינוס השלוחים לאה"ק ט"ו במנ"א ה'תשמ"ה.

אנו תקווה כי קובץ זה יתקבל כקודמיו בחיבות אצל שוחרי התורה ולומדי' ויעלה על שולחנם של מלכים - "מאן מלכי רבנן", ובוודאי יגרום נח"ר לרבינו נשיאינו.

ויהי רצון שתהא פעולה זו הפעולה האחרונה וה'מכה בפטיש', לזירוז והבאת הגאולה האמיתית והשלימה. ובעומדנו בשנת הקהל נזכה לכינוס הקהל הגדול בביהמ"ק השלישי, באופן ד"קהל גדול ישובו הנה", ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין אַ גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו.

בברכת התורה, המערכת

כ"ו אייר ה'תשס"ט.

ק"ז שנים להולדת להולדת כ"ק אדמו"ר, ונ"ט שנים לנשיאותו.

קרית גת, אה"ק תובב"א.

תוכן ענינים

דבר מלכות

ש"פ קדושים, מבה"ח אייר ה'תשד"מ 11

הערות התמימים ואנ"ש

בגדר חובת הלימוד בדרך (גליון) 17

מיגו לגריעותא – אמרינן או לא 19

שיטת רש"י בגדר הנתינים 20

הטעם שנגזרה כליה על בני"י (גליון) 36

שלוחי מצוה אינן ניזוקין (גליון) 40

אשה ששכחה להדליק נר 53

בשיטת המאירי אודות איסור נתינים 64

ביאור בתוד"ה "מפני מה אמרה תורה" 66

אמנם חיובא מיהו איכא (גליון) 68

בדין זה נהנה וזה לא חסר, ומחילה בלב 69

יום חתונתו זה מ"ת – שבועות או יוה"כ 74

האם שייך בגשמיות רעב וצמא בבת אחת? 75

כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין (גליון) 76

79	 תרי ותרי בדינא, מיגו, חזקה וכו' .
97	 חידוש דין בהתראה? .
99	 ינוקא – במקרא ומשנה (וקבלה) .
101	 נוסח רבינו ב"הקדמת המלקט" לתניא .
102	 תיקוני טעויות .

מפתח נושאים

תורת רבינו

- 17 בגדר חובת הלימוד בדרך (גליון)
- 36 הטעם שנגזרה כליה על בני"י (גליון)
- 68 אמנם חיובא מיהו איכא (גליון)
- 74 יום חתונתו זה מ"ת – שבועות או יוה"כ
- 76 כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין (גליון)

חסידות

- 75 האם שייך בגשמיות רעב וצמא בבת אחת?

נגלה

- 19 מיגו לגריעותא – אמרינן או לא
- 20 שיטת רש"י בגדר הנתינים
- 40 שלוחי מצוה אינן ניזוקין (גליון)
- 64 בשיטת המאירי אודות איסור נתינים
- 66 ביאור בתוד"ה "מפני מה אמרה תורה"
- 79 תרי ותרי בדינא, מיגו, חזקה וכו'
- 99 ינוקא – במקרא ומשנה (וקבלה)

97 חידוש דין בהתראה?

הלכה ומנהג

53 אשה ששכחה להדליק נר

69 בדין זה נהנה וזה לא חסר, ומחילה בלב

שונות

101 נוסח רבינו ב"הקדמת המלקט" לתניא

102 תיקוני טעויות

דבר מלכות

מהתועדות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - ש"פ קדושים, מבה"ח אייר ה'תשד"מ:

בלתי מוגה

א. בהמשך להמדובר בהתועדות דאחרון של פסח אודות ההצעה לקבוע שיעור יומי בספר "משנה תורה" י"ד החזקה" להרמב"ם – הרי כאן המקום להוסיף ולהשלים כמה פרטים בהצעה זו, כדלקמן.

ובהקדים – כמה פרטים בנוגע לטעם והסברה דהצעה זו:

לכל לראש – יש בכך ענין של אחדות ישראל, שהרי כאשר רבים מישראל לומדים שיעור קבוע בענין אחד בתורה – הנה מכיוון שבמקום שמחשבתו של אדם שם הוא נמצא¹, מתאחדים כולם יחדיו ביחוד אמיתי ונצחי, כשם שהתורה (שעל ידה נפעלת אחדותם) היא נצחית².

ועוד שענין זה בא לידי ביטוי גם בפשטות – כאשר רבים מישראל לומדים ענין אחד, יכולים הם למצוא שפה משותפת בפלפול ושקו"ט בענין זה, ולכן, אף ש"אין דיעותיהם שוות"³, הרי סוכ"ס נעשה קירוב ואחדות ביניהם, כמאמרז"ל⁴ בפירוש הפסוק⁵ "את והב בסופה", שנעשים אוהבים זה לזה כו'.

ומובן גודל העילוי הנפעל ע"י אחדותם של ישראל – שע"ז מקרבים את הגאולה, דמכיוון שסיבת הגלות היא היפך הענין דאהבת ישראל⁶, נמצא, שע"י אהבת ישראל ואחדות ישראל מבטלים את סיבת הגלות, ובמילא – בטל המסובב.

¹ כש"ט (הוצאת קה"ת) הוספות סל"ח. וש"נ.

² תניא רפי"ז. ובכ"מ.

³ ראה ברכות נח, א. סנהדרין לח, א. ועוד.

⁴ קידושין ל, ב.

⁵ חוקת כא, יד.

⁶ יומא ט, ב.

ואף שאחדות זו נעשית ע"י לימוד כל ענין בתורה – הנה מכיוון ששלימות העם היא על ידי שלימות התורה (ישראל מתקשראן באורייתא⁷), מובן, שיש מעלה מיוחדת כאשר האחדות היא ע"י לימוד הכולל את כל התורה כולה.

ולכן: העצה לזה – לקבוע שיעור יומי בספר "משנה תורה" ("יד החזקה") להרמב"ם, שכן, ספר זה "מקבץ לתורה שבעל פה כולה"⁸.

ב. מעלה נוספת בלימוד ספר הרמב"ם – בנוגע לכללות המצוה דלימוד וידיעת התורה:

בהל' תלמוד תורה לרבינו הזקן⁹ איתא: "מ"ע של ת"ת על כל אדם לעצמו ללמוד כל התורה שבכתב ושבע"פ כולה", היינו, לא רק הדינים הנוגעים למעשה בפועל בזמן הזה, לדעת את המעשה אשר יעשון ואלה אשר לא תעשינה, אלא גם הדינים שאינם נוהגים בזמן הזה, כמו "הלכות כל הקרבנות בשלימות וכל העבודות שבמקדש והלכות המקדש וכל כליה"¹⁰.

ולכן, כדי לקיים מצות לימוד התורה בשלימותה, ללמוד את כל דיני הלכות התורה כולה (גם המצוות שאינם נוהגות בזמן הזה) – הנה בימינו אלו, קשה ביותר לקיים מצוה זו כי אם ע"י לימוד "משנה תורה" להרמב"ם, כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו ש"בזמן הזה תקפו הצרות כו'", וקשה ללמוד ולדעת את כל דיני התורה מדברי הגמרא והגאונים וכו', "שהם צריכין דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך כו'", משא"כ בלימוד ספרו – ש"מקבץ לתורה שבע"פ כולה עם התקנות והמנהגות [דרך אגב: לשון הרמב"ם אינו "מנהגים", כי אם "מנהגות", לשון נקבה] והגזירות כו'", "בלשון ברורה ודרך קצרה" ("לשון צח וקצר כלשון המשנה"¹¹), "עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול כו'". וכידוע שספר זה הוא היחידי שכתבו הרמב"ם בלשון הקודש, כדי שיהיה בתכלית הדיוק כו'.

ונמצא, שע"י לימוד שיעור קבוע ברמב"ם – הנה מלבד מעלת האחדות, יקיים כאו"א מהלומדים מצות לימוד וידיעת התורה בשלימותה.

ואף שספר זה מקבץ הלכות פסוקות בלבד, ללא השקו"ט שבגמרא (ובלשון הרמב"ם "בלא קושיא ובלא פירוק") – הרי דווקא "הלכות" נקראים בשם "תגא וכתרה של תורה"¹²,

⁷ זח"ג עג, א.

⁸ לשון הרמב"ם בהקדמתו לספר היד.

⁹ רפ"ב.

¹⁰ שם סי"א.

¹¹ כס"מ בהקדמה.

¹² מגילה כח, ב.

וכמבואר באגה"ק¹³ שכתר הוא בחינת רצון העליון, וגילוי הלכות העליון הוא בהלכות דווקא.

והרי הספר היחידי שמקיף את כל הלכות התורה הוא – "משנה תורה" להרמב"ם, משא"כ בנוגע לחיבורים של שאר גדולי ישראל שכתבו ספרי הלכות, כמו בעל הלכות גדולות, הריף, ועוד, וכן ה"שולחן ערוך", שבו מופיעים רק ההלכות השיכים בזמן הזה.

ג. והנה, מצד הטעם הראשון (מעלת האחדות) – יש מקום שאחדות זו תהיה ע"י חלוקת הרמב"ם (ע"ד שעושים חלוקת הש"ס), אף שגם בענין זה יש מקום לומר שכאשר כולם לומדים ענין אחד ממש (לא רק אותו ספר) אזי האחדות היא באופן נעלה יותר.

אמנם, מצד הטעם השני ידיעת כל הלכות התורה – מובן, שדבר שייך רק כאשר כאו"א לומד בעצמו את כל ספר הרמב"ם, ולא באופן שמחלקים את הספר בין כל הלומדים.

יתירה מזו:

לימוד הרמב"ם צריך להיות על הסדר דווקא – שהרי ידוע כללו של הרמב"ם¹⁴ בחיבורו שמבאר על אתר את כל המוכרח לענין זה, מלבד מה שביאר כבר בהלכות שלפנ"ז שאינו חוזר על זה פעם נוספת מפני שסומך על מה שכתב לפנ"ז, ולכן, כדי שהלימוד יהיה לאשורו ולאמיתתו, בהכרח ללמוד בהתאם לסדר שבו נכתב חיבור זה, שהרי אם יקדים לימוד ההלכות המאוחרות לפני המוקדמות, יחסרו אצלו אותם ענינים שהרמב"ם לא היה זקוק לפרשם מפני שסמך על מה שכתב בהלכות שלפנ"ז.

ונמצא, שאם יחלקו את הרמב"ם – הנה לא זו בלבד שחסר הענין ידיעת ולימוד כל התורה כולה, אלא יחסר אפילו בהבנת חלק זה, מכיוון שלא למד את ההלכות שלפנ"ז.

בנוגע ללימוד הש"ס, הנה אף שיש טעם מדוע נשנית מסכת פלונית אחרי המסכת שלפניה (כמבואר בהקדמת הרמב"ם לפיהמ"ש שלו¹⁵) – הרי בנוגע להלכה לא קיים כלל שמסדר הש"ס סמך על מה שכתב במסכת שלפנ"ז¹⁶, ולכן יכולים ללמוד מסכת מסוימת לפני שלמדו את המסכת שלפניה. ואף שלימוד במסכת הקודמת מוסיף בהבנת מסכת זו – אין זה מפני שכל התורה כולה היא "תורה אחת", ולכן, כל ענין בתורה, גם המאוחר יותר, מוסיף בהבנת שאר עניני התורה;

¹³ סימן כט.

¹⁴ יד מלאכי כללי הרמב"ם כו' אות ו'. הובא ב"כללי הרמב"ם ז"ל" – נדפסו בריש ספר היד. וש"נ.

¹⁵ ד"ה והחלק הששי.

¹⁶ ראה ב"ק קב, א. תוס' ריש מס' ב"מ. ועוד.

משא"כ בלימוד הרמב"ם – אין זה ענין של תוספת הבנה בלבד (שדבר זה ישנו גם כאשר ילמד את ההלכות שלאח"ז), אלא שבהרבה מקומות נוגע הדבר להבנת גוף הענין, ועד לענין של הלכה, מכיוון שהרמב"ם סומך על מ"ש בהלכות שלפנ"ז.

ומזה מובן שאין לחלק את ספר הרמב"ם בין כל הלומדים (כבחלוקת הש"ס), כי אם שכאו"א יסיים בעצמו את כל ספר הרמב"ם.

ד. בנוגע לכמות השיעור היומי – כדאי ונכון לקבוע שילמדו ג' פרקים בכל יום, כך שיוכלו לסיים את לימוד כל הספר לקראת יום הולדתו של הרמב"ם – בערב פסח הבעל"ט. . . ומהנכון שבגמר הלימוד – יעשו סיום וסעודה לגמרה של תורה¹⁷, וברבים – "ברוב עם הדרת מלך"¹⁸.

ומכיוון שבערב פסח עצמו אין אפשרות לעשות זאת באופן המתאים מפני טרדות החג – יסדרו זאת בימים הסמוכים לערב פסח (יום הולדתו של הרמב"ם).

ולמטרה זו ידפיסו "מורה שיעור" שבו יחלקו את ספר הרמב"ם לימי השנה – ג' פרקים בכל יום ויום, כך שגם אלו שיצטרפו במשך הזמן יוכלו לדעת בדיוק היכן אוחזים ביום זה, כל שיוכלו להצטרף ללימוד הרבים, ובמשך הזמן – ישלימו מה שהחסירו מהתחלת הלימוד. ומובן, ששיעור זה הוא בהוספה על השיעורים הקבועים וכאו"א לפום שיעורא דילי'.

ה. מכיוון שמפני צוק העיתים לאו כל מוחא סביל דא ללמוד ג' פרקים מידי יום ביומו – הנה אלו שאין יכולים, ילמדו עכ"פ פרק אחד בכל יום, כך שיסימו את הספר כולו במשך ג' שנים.

דהנה, בנוגע לקריאת התורה (תורה שבכתב) – פוסק הרמב"ם¹⁹:

"המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת .. ויש מי שמשלים את התורה בשלוש שנים" [וכפי שמצינו חלוקת התורה לק"ע פרשיות, למשך ג' שנים] – כמו כן מובן בנוגע ללימוד "משנה תורה", שיש בזה ג' אופנים: (א) להשלים במשך שנה אחת, (ב) במשך שלוש שנים.

אמנם, כשם שבקריאת התורה "המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת", וטעם הדבר – בפשטות – דמכיון שיש אפשרות להוסיף ריבוי בתורה בוודאי שיש לנצל ולתפוס אפשרות זו, "כל המרבה הרי זה משובח", כמו כן מובן בנוגע ללימוד "משנה

¹⁷ ראה שהש"ר פ"א, ט. רמ"א יו"ד סרמ"ו סכ"ו.

¹⁸ משלי יד, כח. וראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו. וש"נ.

¹⁹ ה"ל תפלה רפ"ג.

תורה" ["משנה" לתורה שבכתב], שהעיקר בזה הוא – הלימוד באופן שישלימו את הספר כולו בשנה אחת, ורק מי שאינו מסוגל כו' – ישלימו במשך ג' שנים.

ו. כדי לאחד בלימוד זה את כל בני ישראל, "מנער ועד זקן טף ונשים"²⁰, "בנערינו ובזקנינו וגו' בבנינו ובבנותינו"²¹ – כדאי ונכון שגם הנשים והקטנים (לפני בר מצוה ובת מצוה) ישתתפו בענין הנ"ל, כדלקמן.

ובפרט שגם נשים חייבות בלימוד הלכות הצריכות להן – כפס"ד אדמו"ר הזקן בהל' ת"ת שלו²², ומכיוון ש"אחכה לו בכל יום שיבוא" – יש לומר, שבזה נכללים גם כו"כ דינים בהלכות קורבנות (ולדוגמא: קרבן פסח) וכיו"ב. וכמו כן חייבות הן במצוה ד"ואהבת לרעך כמוך" – אהבת ישראל ואחדות ישראל.

ומעלה מיוחדת בענין האחדות ביחס לקטנים וקטנות – ע"פ מש"נ²³ "והשיב לב אבות על בנים", על ידי בנים²⁴, היינו, שבכוחם של הקטנים והקטנות לפעול שגם הוריהם יתנהגו באופן של אהבת ישראל ואחדות ישראל, כפי שרואים במוחש אצל הורים שכדי למלא את רצון ילדיהם משנים את הנהגתם! ועד"ז בעניננו – שכאשר יפעלו את ענין האחדות אצל הקטנים והקטנות, ישתדלו הם (הקטנים והקטנות) לפעול הנהגה זו אצל הוריהם, ואפילו אם בתחילה יעשו זאת ההורים רק כדי למלא את רצון ילדיהם – הרי מתוך שלא לשמה בא לשמה²⁵.

והנה, מכיוון שספרו של הרמב"ם נכתב בלשון "צח וקצר כלשון המשנה" – נמצא, שלימוד ספרו של הרמב"ם שייך (לא רק ל"בן חמש עשרה לגמרא", כי אם) גם ל"בן עשר למשנה"²⁶.

אבל לאידך – בגיל עשר שנים צריכים הם להתחיל ללמוד משנה, ועד שיסיימו את לימוד המשנה כולה – יעברו כמה שנים. ומה גם שצריכים לדאוג גם לאלו שלפני הגיל ד"בן עשר למשנה".

ולכן, העצה היעוצה – למצוא ענין דומה השייך לספר "משנה תורה", שבו ילמדו כל אלו שאינם שייכים עדיין ללימוד הספר "משנה תורה" (הן קטנים בשנים, והן קטנים בידעיות).

²⁰ ל' הכתוב – אסתר ג, יג.

²¹ בא י, ט.

²² ספ"א.

²³ מלאכי ג, כד.

²⁴ פרש"י שם.

²⁵ פסחים נ, ב. וש"נ. ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז. רמב"ם הל' ת"ת פ"ג ה"ה. הל' תשובה פ"י ה"ה.

טשור"ע יו"ד סרמ"ו ס"כ. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג.

²⁶ אבות ספ"ה.

ואין צורך לחפש ענין כזה בנרות (בלשון הגמרא²⁷: "חיפוש מחיפוש ונרות מנר") – שהרי ידוע לכל שגם מלבד הספר "משנה תורה" ישנו גם "ספר המצוות" להרמב"ם, שספר זה מהווה "פתיחה"²⁸ לספר "משנה תורה", והחילוק שביניהם – שבספר המצוות נכתבו כל מצוות ודיני התורה בקיצור, ובספר "משנה תורה" – נתבארו כל ענינים אלו בארוכה.

ולהעיר, שספר המצוות חיבר הרמב"ם בלשון הגרי (לא כחיבורו הגדול שכתבו שלשון הקודש) – כדי שיוכלו ללמדו ולהבינו גם אלו שאינם שייכים עדיין ללשון הקודש, היינו, שלימוד ספר זה שייך גם לקטנים בדיעה, כולל גם קטנים כפשוטם, קטנים בשנים.

ואח"כ תורגם ספר המצוות ללשון הקודש – ע"י ר' משה בר שמואל בר יהודה אבן תבור, והרי ידוע שהרמב"ם עצמו העיד שתרגומו בתכלים הדיוק כו'.

וכדי לאחד את כל הלומדים (הן אלו שילמדו ספר "משנה תורה", והן אלו שילמדו ספר המצוות) – כדאי שילמדו את המצוות (לא לפי הסדר במנין במצוות, כי אם) בהתאם לסדר ההלכות שבספר "משנה תורה", כך שכולם ילמדו את אותם המצוות באותו פרק זמן: הגדולים – בספר ה"יד" (בארוכה), והקטנים (בשנים או בדיעות) – בספר המצוות (בקיצור).

ז. ויה"ר שהצעה הנ"ל תתקבל בכל מקום ומקום,

- כמדובר כמ"פ שכאשר מדובר אודות הצעה טובה, אין כל נפק"מ מי הוא זה שהציע הצעה זו, זה שמציע אינו אלא "משפך" כו' –

ולמוד זה יקרב וימהר עוד יותר את קיום היעוד המובא בסיום וחותם ספר "משנה תורה" ו"יד החזקה" – "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

וע"י קבלת החלטה טובה זו – הנה עוד לפני קיומה בפועל זוכים כבר לביאת משיח צדקנו, ומשה ואהרן עמהם, וכן הרמב"ם עמהם, ובמילא – יפתור הרמב"ם עצמו את כל הענינים הדורשים ביאור בלימוד ספרו.

וכל ענינים אלו – כפי שמסיים וחותם הרמב"ם – באופן ד"ברוך רחמנא דסייען".

(התוועדויות תשד"מ ח"ג עמ' 1595 ואילך)

²⁷ פסחים ז, ב.

²⁸ הקדמת הרמב"ם לסהמ"צ.

בגדר חובת הלימוד בדרך (גליון)

הת' ישעיהו שי' אבני
תלמיד בישיבה

בקובץ קרית מלך רב דישיבתנו הק' (גליון ע"א) העיר הת' י.א. שהלשון "דבר הלכה" מורה בפשטות על מיגרס (ובשנים: א. "דבר" – פי' דיבור. ב. הלכה – שבד"כ פי' פסוקה – מיגרס). וביאר שם מה שאעפ"כ מובא בלקו"ש חל"ה לפר' ויגש – על יסוד המפרשים – שמ"ש בגמ' תענית "אל תרגזו בדרך. . אל תתעסקו בדבר הלכה" – דבר הלכה קאי על עיון, והוסיף שכאשר מגיע הלשון דבר הלכה בהמשך ללשון תתעסקו אז מוכרחים לומר שקאי על עיון. ועפ"ז שואל מדוע הביאור – בהמשך השיחה – בדברי התוס' (בתענית שם) שכותב "אל תפסיקו מדבר הלכה" הוא שדבר הלכה קאי על עיון והרי פה אין לשון תתעסקו, ולכן לכאורה איפכא מסתברא – שקאי על מיגרס כנ"ל. ונשאר בצ"ע.

והנה בגמ' במס' ברכות (לא, ב) מובא ברייתא "ת"ר אין עומדין להתפלל. . ולא מתוך דבר הלכה אלא מתוך הלכה פסוקה", ומבאר רש"י שם "הלכה פסוקה –

שאינה צריכה עיון שלא יהא מהרהר בה בתפילתו", משמע שהלשון "דבר הלכה" – גם ללא הקדמת לשון 'עסק' – מורה על "הלכה שצריכה עיון".

וכן מצינו בסוגי' זו בטור (או"ח ס"ג ס"ג) שכתב: "אין עומדין להתפלל . . אלא מתוך שמחה . . שעוסק בדברי תורה, ותניא אין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה". וכתב ע"ז בב"ח שם: "שעוסק בדברי תורה, וכדי שלא נבין דה"ה דבר הלכה נמי שרי שהרי הדינין וההלכות הם עיקר התורה, ע"כ אמר תניא אין . . הלכה פסוקה" – ומשמע שלולא התניא ה' מובן שגם דבר הלכה – שבפשטות מורה על עיון – נכלל בד"ת שעוסקין בהם וע"כ צריך למעט שדווקא הלכה פסוקה – מיגרס, ולא דבר הלכה – עיון.

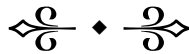
והפרישה כתב שם: "ר"ל דמלת הלכה ידובר על מילתא דפסיקא ולא על הדבר שצריך עיוני דההוא תלמוד מקרי". דלכאורה נראה שחולק וסובר שלשון 'הלכה' כן מורה על לימוד למיגרס, ועיון הוא בלשון 'תלמוד' דווקא. אלא שבפשטות יש לחלק ולומר שגם הוא מודה בלשון "דבר הלכה" דקאי על עיון, משא"כ לשון הלכה **סתם** קאי על מיגרס, וכן מצינו בהמשך הטור שם שמביא הירושלמי שכותב "אלא מתוך הלכה" (ולא כותב הלכה פסוקה) ומפרש בעל הטורים שכוונתו להלכה פסוקה¹, ומפה אנו רואים שיש לחלק בין לשון דבר הלכה שקאי על עיון, ללשון הלכה (סתם) שקאי על מיגרס.

אולם בשו"ע או"ח ס"ג ס"ג כתב: "אין עומדין להתפלל . . ולא מתוך הלכה שלא יהא ליבו טרוד בה (אלא מתוך הלכה פסוקה)". ובלשון זו כתב גם אדמוה"ז בשו"ע שלו. וכאן רואים שאפי' הלשון הלכה סתם (ללא הוספת "דבר") מורה על לימוד לעיון, ויוצא לכאורה שישנה מחלוקת בין הירושלמי – כפי פירוש בעל הטורים – והפרישה, למחבר ואדמוה"ז בנקיטת הלשון הלכה סתם.

עכ"פ בלשון דבר הלכה מצינו כ"מ שפירושה הלכה לעיון וכן י"ל בשיחה הנ"ל והלשון עסק ("תתעסקו") רק **מוסיף** תוקף שמדובר לעיון, וכן משמע דיוק לשון רבינו שם שכתב (שם אות א'): "וזהו **גם** דיוק הלשון אל תתעסקו . . דלשון עסק מורה על העיון והפלפול", אבל לא שלשון העסק היא המכריחה שמדובר בעיון.

¹ כדי שיהי' ניחא טפי שלא חולקין הבבלי והירושלמי – הב"ח שם.

ועפ"ז מובנת גם תמיהתו¹ הנ"ל בהערה – שבאות ד' כותב רבינו בגירסת התוס' במדרש – "אל תפסיקו מדבר הלכה" – "דהיינו לעיונא" (-גם ללא הלשון עסק).



מיגו לגריעותא אמרינן או לא

הת' בועז בנימין משה שי' בן יעקב
תלמיד בישיבה

בתוס' ד"ה "ואי" במסכת ב"ב לג, ב בסופו, מבאר שבמקרה שאדם טוען שקנה קרקע ויש לו עדים רק על אכילת שנתיים (ובמילא אין לו חזקה), הרי שצריך להחזיר הקרקע עם הפירות שאכל, ואינו יכול לטעון מכח המיגו שאילו היה רוצה לשקר היה אומר "לפירות ירדתי", שהרי בא לתבוע גם הקרקע. כלומר, היות ואם היה טוען כן, היה זוכה רק בפירות, והוא רוצה לזכות גם בקרקע אין זה מיגו. דהיינו "מיגו לגריעותא לא אמרינן".

ובדף קלד, ב מבואר שבעל נאמן לומר "זה בני" ולפטור את אשתו מיבום (לאחר מיתתו) הואיל ויש לו מיגו דבידו לגרשה. ובתוס' שם (ד"ה "הואיל") מבאר שלמרות שזה מיגו לגריעותא, שהרי אם היה מגרשה היה פוסלה לכהונה (וא"כ היה ראוי שלא נתחשב במיגו זה), מ"מ חשיב מיגו לפוטרה מיבום. דהיינו ש"מיגו לגריעותא בד"כ לא אמרינן", אבל לגבי "זה בני" "אמרינן".

והנה, במסכת כתובות (טז, ב) כתב התוס' בד"ה וליחוש, שאפי' למ"ד הסובר שהטוען אחר מעשה בי"ד לא אמר כלום, יהי' לבעל הפסד אם האשה תגבה את כתובתה בעדי הינומא ותשאיר את הכתובה אצלה (והוא יאבד את השובר), מפני,

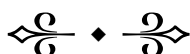
¹ וגם מ"ש שם שרבינו שאל זאת בהערה – הנה רבינו משתמש בלשון "בכלל הלשון דבר הלכה פירושה הלכה פסוקה" ולכן לא יוקשה מידי. ובפרט שבהמשך ההערה רבינו מוכיח ממק"א שמפרשים לשון זו לאו דווקא להלכה פסוקה.

שאם לא תהיה לה כתובה ותתבע את הבעל פעם נוספת, ובפעם הנוספת לא תמצא די הינומא, הבעל יהי' נאמן לומר פרעתי מנה המיגו דאי בעי אמר אלמנה נשאתיך. ואומר ע"ז המהרש"א (ובספר אמרי בינה מבאר מהו ההכרח של המהרש"א ללמוד כך בתוס') "ר"ל במאי דאמר פרעתי כולו יהא נאמן מיהת על מנה במיגו דאלמנה כו" עכ"ל. וא"כ מיגו לגריעותא (-מיגו על חצי הטענה) אמרינן!

ולגבי תוס' בב"ב (קלד, ב) י"ל שדווקא ב"זה בני" אמרינן מיגו לגריעותא כי שם לא נוגע לו ה"גריעותא", מפני שלא איכפת לו שתהי' אסורה לכהן, ועיקר רצונו הוא שלא תצטרך לבוא לידי יבום (וראה שיטמ"ק שם).

[ואולי אפשר לחלק שבב"ב לג, ב (עיקר) טענתו היא על הקרקע ולכן א"א לו לטעון מגו על הפירות, משא"כ בכתובות טענה אחת היא שהוא לא חייב לשלם לה ולכן אפשר לתת לו מיגו על חצי הטענה (כלומר: מיגו לגירעותא מצ"ע מועיל רק כאשר הוא על דבר שזה לא עיקר טענתו לא אומרים), אבל לא נ"ל כ"כ סברא זו, ועוד שבב"ב (לג, ב) כותב **תוס'** "כיון שתובע **גם** הקרקע" משמע שתובע [גם הקרקע ו]גם הפירות].

ואבקש מאחי התמימים שיאירו את עיני.



שיטת רש"י בגדר הנתינים

הת' **בנימין** שי' **גליס**
תלמיד בישיבה

א.

דברי רש"י ותוס'

שנינו בכתובות (כט, א): "אלו נערוות שיש להן קנס: הבא על הממזרת, ועל הנתינה, ועל הכותית...".

ופירש רש"י: "נתינה - מן הגבעונים והיא אסורה לקהל דדוד גזר עליהם כדאמרינן ביבמות (ד' עח:): ועל שם ויתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים וגו' (יהושע ט) קרי להו נתינים. כותית - קסבר גירי אריות הן וישנן בלאו דלא תתחתן בהם (דברים ז)".

ומשמע מדברי רש"י אלו דאיסור הנתינה לבא בקהל הוא מטעם גזירת דוד, היינו שאיסור הנתינים הינו מדרבנן ולא מדאורייתא.

ועל דברי רש"י אלו נעמדו התוס' ונתקשו בדבריו הרבה.

ומהלך דברי התוס' [בפשטות] כך הוא: דבתחילה מקשים דהנה מצינו ג' מקומות בגמ' בהם מוכח דנתינה הוא דאורייתא:

א. מהגמ' בע"ב שם חולקים רבי שמעון בן מנסיא ושמעון התימני בביאור הפס' "ולו תהי' לאשה", ולדברי שמעון התימני ממעט הפסוק רק אשה שאין תופסין בה קידושין, אע"ג דישנה בלאו. ואומרת הגמ' דלפי"ז "ממזרת ונתינה איכא בינייהו", שלשמעון התימני אף דישנם בלאו, מ"מ כיון שקידושין תופסין יש לה קנס. אך לר"ש בן מנסיא כיון שסוכ"ס אינה ראויה לקיימה – בכתוב ממעטה מקנס.

היינו, שנתנה איסורה מדאורייתא, דהרי חולקים במיעוט דקראי (האם כולל חיבי לאוין, והדוגמא לחיבי לאוין אלו היא נתינה).

ב. ביבמות (פה, ב) אמרינן "ממזרת ונתינה איכא בינייהו... הא נמי דאורייתא...". וא"כ מצינו מקור מפורש שנתנה הוא דאורייתא.

ג. דתנן במכות (יג, א) "אלו הן **הלוקין** ממזרת ונתינה לישראל...", ומשמע דמדובר על מלקות דאורייתא (ולא מכת מרדות) ככל אותם המנויים שם.

ומתריץ תוס' דבשלשת מקומות אלו ניתן לומר דנקט נתינה אגב ממזרת.

אמנם אעפ"כ תוס' אינו מקבל את שיטת רש"י ומביא הוכחה נוספת (ועיקרית) לדבריו: דהנה הגמ' בפרק הערל² דנה בפ' האיסור ד"ולא תתחתן בהם" אי קאי לגבי ז' עממין בגיותן או דקאי לאחר שנתגיירו. דבסברא ראשונה אומר רבא דקאי על "גיותן", ואילו לאחר שנתגיירו אסורים רק מדרבנן. ולמסקנה מסיק רבא דקאי על "גירותן", היינו דאף לאחר שנתגיירו חל עליהם איסור חתנות מהתורה.

¹ ד"ה הבא על הנתינה.

² יבמות עו, א.

וא"כ הרי לנו מקור מפורש בו דנה הגמ' בשאלה זו ומכריעה כשיטת התוס'! וכיצד איפוא יסתדר רש"י עם גמ' זו?

נוסף על כך מקשים התוס', שמשיתת רש"י משמע דאסורים בחתנות מדרבנן, **מאחר** וניתנו לעבדים. ואם הינם עבדים ומחמת זה נאסרו בחיתון - מאחר ונכללו בלאו של "לא יהיה קדש"¹ - א"כ מדוע כלל יש להם קנס, והרי לשפחה אין קנס? ועוד, מדוע שנינו שחרורי ונתיני מותרים לבא זב"ז והלא חרורי אסור בשפחה, ומאחר ונתינים דינם כעבדים (עפ"י רש"י) ה' צריך לאסור נישואי חרורי ונתיני?

ועל שאלות אלו מתרץ התוס' דהעבדות שגזר עליהם אינה עבדות ממש עד שנכללו בלאו של לא יהיה קדש.

ועכ"פ מסיק התוס' דלא כרש"י, כ"א שאיסורן לבא בקהל הוא מדאורייתא, ומה שדוד גזר עליהם הוא שעבוד, כי מאחר והיו אומה שלימה חשש שלא יטמעו בבנ"י.

ובהמשך מביא תוס' ירושלמי² בו משמע כשיטת רש"י: "דקאמר התם נתינים יהושע ריחקם כלום ריחקם אלא משום פסול משפחה דא"ת משום פסול עבדות אלא מעתה הבא על הנתינה לא יהיה לה קנס". ומשמע שאסורין לבא בקהל מחמת גזירת יהושע³ דוקא, ולא מלאו דאורייתא.

ומתרץ תוס' דלדברי הירושלמי ניתן לומר שחולק על מסקנת רבא אצלנו וסובר כהס"ד, שהלאו ד"לא תתחתן" קאי בגיותן.

ועוד י"ל דריחקן שכתב הירושלמי הוא שלא יטמעו בהם. משא"כ רש"י שכותב מפורש "אסורה לקהל דדוד גזר עליהם".

זהו מהלך הדברים הנוגעים לענייננו בתוס'.

ומעתה נשוב לראשית התוס' ונעיין ונדון וניישב דבר דבר במקומו בעזה"י.

¹ דברים כג, יח. ובאונקלוס: "ולא יסב גוברא מבני ישראל אתא אמא".

² פרק עשרה יוחסין.

³ וגזרת יהושע ודוד הכל גזירה אחת (תוס').

ב.

תירוצי השיטה בקושיות הראשונות דתוס'

הנה על ג' קושיות הראשונות דתוס', דמוכיה מכמה סוגיות בגמ' שממזרת ונתניה הינם דאורייתא, תי' התוס' בדוחק דנקט נתניה אגב ממזרת.

אמנם, בשיטה מקובצת מתעכב על דבריו ומיישב ב' קושיותיו הראשונות באופן נפלא וז"ל: "והקשה ר"ת ז"ל על רש"י ז"ל דמדאמרן לקמן משמע דנתניה הוא מדאורייתא דקאמר ממזרת ונתניה איכא [בינייהו] למאן דאמר ראויה לקיימה וכו'. וכיון דממעטינן לה מקרא משמע דאיסורה מן התורה.

"ויש לתרץ דאנן הכי קאמרין למעוטי הנך דאינם ראויים לקיימם ואפי' דהויא דרבנן מ"מ הא אינה ראויה לקיימה ואנן אינה ראויה לקיימה הוא דקא ממעטינן ואפילו שיהיה מדרבנן . . ועוד הקשו בתוספות דבריש יש מותרות אמרין ממזרת ונתניה איכא בינייהו מאן דאמר דאורייתא הא נמי דאורייתא ויש לתרץ כל זה דלאחר שגזר עליהם דוד עבדות דמכח זה נאסרו לבא בקהל הדר איסוריהו דאורייתא דהא עבדים פסולים מדאורייתא ומיהו אכתי קשיא דתנן אלו הן הלוקין¹..."

[ומאריך שם בביאורו מדוע לא ניתן ליישב בסגנון זה או בדומה את קושייתו השלישית דתוס']

היינו דביאר בשיטת רש"י שמאחר וגזר דוד עליהו עבדות חזרו להיות נכללים ב"אינה ראוי לקיימה" מדאורייתא², ונאסרו לבא בקהל מדאורייתא. אמנם התוס'

¹ וממשיך בביאור תי' התוס' דנקט נתניה אגב ממזרת, וז"ל: "ותירצו בתוס' דבכל הנהו נקט נתניה אגב ממזרת. וכתב הריטב"א ז"ל, וליכא למימר דאגב ממזרת תני נתניה דרבנן כדקתני גרושה וחלוצה דבשלמא חלוצה דדמיא לגרושה קתני אמטולתא אבל נתניה מה שייכא בממזרת. ע"כ. וכתוב בקונטרסין נקט נתניה אגב ממזרת פ' דאית בה מכת מרדות מדרבנן כך פ' שנץ ע"כ. ואכתי לא מיישבא שפיר.

"ויש לתרץ דדמי נתניה לממזרת דאיסורה איסור עולם וא' זכרים ואחד נקבות ואיסורם מדברי סופרים ובה איסורי ביאה וכו'. ע"כ."

² וראה במשנה למלך פ"א מהלכות נערה ה"ה: "ולדידי מה שהכריחו לרבינו ז"ל לומר דאפילו באיסורים דרבנן לא ישאנה הוא מההיא דאמרין בר"פ אלו נערות מאי איכא בין שמעון התימני לרשב"מ ותירצו ממזרת ונתניה איכא בינייהו. והדבר מבואר דלדעת רבינו איסור הנתינה הוא מדרבנן וכמ"ש בהלכות איסורי ביאה ואפ"ה אמרין דלר"ש בן מנסיא דדריש לקרא דולו תהיה לאשה בראויה לקיימה אימעיטא הנתינה משום דאינה ראויה לקיימה ושמעינן נמי מינה דכי היכי דאימעיטא מנישואין אימעיטא נמי מקנס לדידיה דס"ל דקנס תלוי בנישואין דהא התם בקנס קא מייירי שמעון התימני ור"ש בן מנסיא ואמרין דלרשב"מ

כנראה לא קיבל סברא זו, ולמד דמאחר והוא מדרבנן לא נכלל בגדר ד"אינה ראוי לקיימה" מדאורייתא, וכמו"כ איסורן לבא בקהל נשאר בגדר דאיסור דרבנן.

ג.

צ"ע לדברים אלו מהמשך התוס'

אך לכאורה דברי השיטמ"ק הנ"ל ק"ק, שהרי מהנ"ל יוצא דלהשיטה, לאחר הגזירה דרבנן נכללו בהלאו דאורייתא, ולתוס' לא אמרין הכי.

אמנם, לקמן מקשה תוס' לשיטת רש"י דעבדים גמורים ניהו ונכללו בלאו ד"לא יהי' קדש" וא"כ כיצד יש להם קנס, והלא לשפחה אין קנס?

וצריך לעיין כיצד מתאים זה עם שיטתו דלעיל. דבקושיותיו הראשונות פליג על השיטה וס"ל דאין האיסור מדרבנן מחזירים לאיסור דאורייתא ולא נכללים בפס' בהגדר ד"אינה ראוי לקיימה", ואילו כאן נקט דהעבדות דגזרו עליהם דרבנן מחזירים להיכלל בפס' ד"לא יהי' קדש"?

אמנם לתירוצו דתוס' אתי שפיר דאזיל לשיטתו ולומד דאף שגזרו עליהם עבדות לא עבדים ממש ניהו ואינם נכללים בלאו ד"לא יהי' קדש". אך עדיין צריך להבין במה חלוקה היתה סברתו כאן על סברתו דלעיל?¹

האונס את הנתינה פטור מקנס משום דלא קרינן בה ולו תהיה לאשה ולדידי ראייה זו היא ראייה שאין עליה תשובה לדעת הסוברים דאיסור הנתינה הוא מד"ס.

והיינו, שאכן למד בשיטת רש"י והרמב"ם דמוכרחים לבוא לביאור זה של השיטה ע"מ ליישב דבריהם.¹ והיה נראה לתרץ בדא"פ, דהנה, ניתן לומר בכללות שיטת התוס' דלאחר שגזרו רבנן נכלל הדבר בלאו דאורייתא (ובענייננו, לאחר גזירת דוד נכללו בלאו ד"לא יהי' קדש"). אמנם, בגמ' בע"ב מדובר בנוגע לציווי התורה ד"ולו תהי' לאשה", וע"כ אף אם נכללו בלאו ד"לא יהי' קדש", עדיין יש סברא לומר שלא נכללו בגדר ד"ראוי לקיימה", מאחר ומדאורייתא חל עליו ציווי לישא אותה (מאחר והיא ראוי לו מדאורייתא), ובגזירה זו באים רבנן לעקור מצוה מן התורה.

ולדברי השיטה מקובצת נימא די ש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה. וראה מש"כ בשיטה מקובצת: "דבר שאסרו אותו חכמים, ומתבטלת על ידי כך מצוה של תורה, כתבו אחרונים שאין המצוה דוחה את איסורם, אפילו אם קיום המצוה הוא בבת אחת ("בעידנא") עם העבירה על האיסור שמדבריהם". ולכאורה נראה שכן היא דעת השיטה לפי ביאור זה.

וממשיך: "ויש שנראה מדבריהם שדוקא אם האיסור והמצוה אינם באים בבת אחת עקרו חכמים מצוה מן התורה, כגון שופר של ראש השנה שנמצא בראש האילן, שאין עולים על האילן בראש השנה לקחתו⁶¹, שהעולה על האילן ועובר בכך על איסור שבות* דרבנן, אינו מקיים באותה שעה את המצוה של תקיעת

ד.

יישוב צ"ע הנ"ל ע"פ דברי הפנ"י

והנה הקשה בפנ"י על דברי התוס': "יש לתמוה טובא בלשונם דנראין דברי ר"ת כסותרין זה את זה דממאי דקשיא ליה מעיקרא משמע דפשיטא ליה דלפירוש רש"י איסור נתינה מדרבנן ומש"ה מפרש דבכל הנך נקט נתינה אגב ממזרת ועל זה כתבו מ"מ אין נראה לר"ת פירוש, והקשו ועוד קשה כיון דעבדות ממש גזר נאסרו משום לא יהיה קדש וא"כ משמע דלפרש"י נמי איסור נתינה מיהא מדאורייתא."

ומתריך: "והיה נראה לי לכאורה דבאמת לשון התוספות אינם מסודרים בזה הדיבור אלא כמו לשון מסורס הוא דמעיקרא הוי משמע ליה לר"ת דלשיטת רש"י נתינה אסורה מדאורייתא משום לא יהיה קדש והוי קשיא ליה כל הנך קושיות אמאי לא תפסי בה קדושין ואמאי יהבינן לה קנס ולבתר דמסיק ומיהו י"ל דלאו עבדות ממש גזר עלייהו אלא איסורא דרבנן בעלמא בתר הכי קשיא ליה לר"ת כל הנך

שופר⁶², אבל אם האיסור מדרבנן והמצוה מן התורה באים ביחד, אין לחכמים כח להעמיד את דבריהם במקום ביטול מצוה, וזה הטעם, לדעתם, שכשגזרו חכמים על תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת לא מפני איסור תקיעה בשבת גזרו - אלא מטעם אחר גזרו על הדבר - כיון שבשעה שתוקע הוא מקיים את המצוה של תקיעת שופר, ובאופן זה אין כח לחכמים להעמיד את דבריהם במקום ביטול מצוה. ולפי הנ"ל נראה שזוהי שיטת התוס', ומאחר וכאן בשעה שנושא אותה הוא מקיים את המצוה, ובאופן זה אין כח לחכמים להעמיד דבריהם, שלא תהי' ראויה לו, במקום ביטול מצוה.

אמנם, קשה לבאר כן מכמה סיבות: א. לא ברור אם נכנסים כאן כלל לענין ביטול מצוה וכו', מאחר ויתכן שבגזירה זו נכנסה האשה לגדר של "לא ראוי" **מהתורה ממש**, וא"כ אין כאן כלל עקירת מצוה.

וראה במשנה למלך פ"א מהל' נערה ה"ה: "הנה נא מצינו בכמה מקומות שהחכמים העמידו דבריהם במקום תורה אף היכא דליכא לא משום סייג ולא משום גדר ובידורן של דברים הוא כמ"ש מרן ז"ל דכל היכא דהכתוב כתב סתם כגון הכא גבי אונס דכתיב ולו תהיה לאשה ובלא למעט שאם אינו ראוי לקיימה אינה נושאה אין חילוק בזה בין אם יהיה האיסור דבר תורה או יהיה האיסור דרבנן דהכתוב הקפיד שאם אינה ראויה לקיימה שלא יקחנה וא"כ כל שאינו ראוי לקיימה אפילו מד"ס שפיר ממעטינן לה מקרא ולמ"ד דהקנס תלוי בנישואין ממעיט נמי מקנס וכמו שיתבאר."

ולפי דברים אלו נראה דאכן כוונת השיטה היא דבהיותה "אינה ראויה" מדרבנן, נכללה בכוונת הכתוב - **דהכתוב** התכוון לכל אישה שאינה ראויה, בין מדרבנן ובין מד"ס. וא"כ לא נכנסים כלל לדין דביטול מצוה (היינו שמהתורה מצווה לישא אותה ואילו מדרבנן אמרו שאינה ראויה). ועצ"ע בדבר.

ב. תירוצ זה יפה להקושיא הראשונה דתוס' (מהגמ' כט, ב), להבין החילוק בינה לבין הכא ב"לא יהי' קדש". אך בנוגע לקושיא השני' מה נימא?

קושיות דמקשי ליה מעיקרא דהא ודאי בכמה סוגיות משמע דהוי מדאורייתא. כך היה נראה לי לכאורה וכדמשמע קצת מפ' התוספות בפרק הערל¹.

והנה, לפי דברים אלו אתי שפיר. דאכן דברי התוס' מסורסים הם וקושיא זו הינה תחילת מהלכו דתוס'. ובתחילה חשב כסברת השיטה מקובצת דע"י הגזירה דרבנן חזרו לאיסור דאורייתא. אמנם, מחמת כמה קושיות שנתעוררו לו לפי הסבר זה, מסיק דאע"פ דגזרו עליהם עבדות אי"ז עבדות ממש להכניסם בהלאו מדאורייתא.

ולפי מסקנא זו יוצא דלשיטת רש"י הויא איסור דרבנן בלבד, ללא כל צד איסור דאורייתא. וא"כ קשיא לי' מכל המקומות דמשמע שהוא איסור דאורייתא, כגון מהגמ' בע"ב דמשמע שנכלל בגדר ד"אינה ראוי' לקיימה" דקרא. ולא ניתן לומר שחזר לגדר זה כפי שהסיק התוס', וע"כ קישא לי'.

וא"כ אתי שפיר דאזיל התוס' לשיטתו.

ה.

שיטת רש"י במקומות נוספים בש"ס

לאחר שהקשו התוס' כנ"ל ותירצו בעצמם דנקט נתינה אגב ממזרת, אומר תוס' דמ"מ אין נראה לר"ת פי' דרש"י, וזאת מחמת הוכחתו הנוספת כמבואר בסעיף א', דמסיק רבא בהערל דהלאו של "לא תתחתן במ" קאי על גירותו וא"כ מפורש דז' עממין שנתגירו קיימין בלאו ד"לא תתחתן במ" מדאורייתא. וכיצד זה אומר רש"י דהוא רק איסור מדרבנן.

והנה הקשה הפנ"י על תוס' דכיצד ניתן לומר כן בדעת רש"י והלא כתב רש"י מפורש בכ"מ דאיכא לאו ד"לא תתחתן במ" מדאורייתא בנתינים, והם:

רש"י בסנהדרין (נא, א) ד"ה "כותי נתין וממזר" כותב: "אף על פי שאסורין לבא בקהל יש להם קידושין, והרי היא אשת איש דקדושין תופסין בחייבי לאוין. . . כותי איכא לאו דלא תתחתן במ" (דברים ז) וכן נתין, דהוא מן הגבעונים.

ובמכות (יג, א) בד"ה "נתינה" כתב: "מן הגבעונים היא ומלקות משום לא תתחתן במ" (דברים ז)".

¹ וממשיך שם בפנ"י דבאמת אי"צ לכל זה ומיישב באופן אחר, אמנם לעניננו נוגע דוקא אופן תירוק זה דהפנ"י.

וא"כ לא ניתן לומר בשיטת רש"י דס"ל שהוא מדרבנן בלבד. ומאידך, טפי הו"ל לאקשוויי על פרש"י מדידה אדידה, דנראה שסותר את עצמו (וביאר שם מה שביאר, ולמד דעת רש"י כאן באופן אחר, כדלקמן אות ט').

ותירוצו נמצא בשיטה מקובצת דחילק בפשטות וז"ל: "ודע שרש"י ז"ל פי' בפרק אלו הן הלוקין נתינה מן הגבעונים היא והמלקות משום לא תתחתן בם ע"כ. משמע דבעי לפרושי דמתני' דהלוקין מיירי בגיותן ולמאי דאסיק אדעתיה רבא קרא דלא תתחתן בם מיירי בגיותן וכדכתיבנא ולרש"י ז"ל הכי הוא הלכתא כדאסיק רבא אדעתיה".

היינו, דאכן שיטת רש"י היא שלאחר דנתגייירו איסורן הינו רק מדרבנן. אמנם, בגיותן ישנם בהלאו דאורייתא, ומעמיד המשנה דמכות בגיותן.

ו.

הקושי בביאור השיטה הנ"ל

אמנם, תי' זה קאי על דברי רש"י במכות דמפרש נתינה במשנה, וניתן לומר בפירוש דבריו, דהתנא דמשנה זו ס"ל כהס"ד דרב פפא. אמנם לדברי רש"י בסנהדרין לכא' קשה לפרש כן, דאף את"ל דהמדובר שם הוא בגיותן, הרי שם מבאר פי' "נתין" המובא במהלך הגמ'.

ז.

יישוב המשנה למלך לשיטת רש"י והרמב"ם

ולתרץ קושיא זו צריך להקדים תחילה:

דהנה מצינו שהרמב"ם (פי"ב מהל' איסורי ביאה הכ"ב) ס"ל כרש"י [דנתינים איסורן מדרבנן], וז"ל: "מי שנתגייר משבעה עממין אינן אסורין מן התורה לבוא בקהל, והדבר ידוע שלא נתגייירו מהן אלא הגבעונים ויהושע גזר עליהם שיהיו אסורים לבא בקהל אחד זכרים ואחד נקבות...".

והנה קושיא העיקרית דתוס' דמסיק רבא בהערל דהלאו ד"לא תתחתן בם" קאי בגירותן, ומתרץ על קושיא זו בהמגיד משנה: "דעת רבינו בזה כדעת קצת המפרשים ז"ל שאמרו שבכ"מ שהזכירו בגמרא נתינה אצל ממזרת הוא אגב גררא דומיא דחלוצה אצל גרושה ואין איסור הנתינה אלא מדבריהם וסמכו על הסוגיא שבפרק

הערל שאמרו אר"ח בר אדא נתינים דוד גזר עליהם ומפרש התם משום מעשה שבקשו שיהרגו בני שאול ופירש"י ז"ל גזר עליהם שלא יבאו בקהל. . וסובר רבינו דהך סוגיא פליגא אדרבא דאמר דקרא דלא תתחתן במ אגירותן קאי ואין הלכה כרבא¹.

היינו, שבפשטות מוריד את קושינו העיקרית דתוס' ללא כל פלפולים וסברות (כשאר הראשונים והאחרונים). ומתרץ באופן נפלא את שיטתם דרש"י והרמב"ם².

ח.

יישוב דברי רש"י בסוגיות הש"ס עפ"י הנ"ל

¹ ובדעת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בשיטת רש"י, נראה בשטחיות כדברי המשנה למלך (היינו, שבגירותן איסורין הוא רק מדרבנן, ולא כביאור הפנ"י), דהנה בלקו"ש חי"ד שיחה ב' לפר' נצבים, בהערה 15, כותב כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק: "לכאורה ה' מקום לומר, שכנענים אף שנתגייירו, כנ"ל, חל עליהם איסור "ולא תתחתן במ" (אתחנן ז, ג), אף שאיסור ד"ולא תח' כל נשמה" (שפטים כ, טז) לא חל עליהם, כפירש"י (שם, יח) "אם עשו תשובה והתגייירו אתה רשאי לקבלם". . וכדמוכח לכאורה מזה שבנוגע "ולא תתחתן במ" לא פרש"י דאם עשו תשובה כו' כמו שפי' בנוגע "ולא תח' כל נשמה" שלאחריו (ואין לומר שסומך א"ע על מ"ש אח"כ) . . אבל אינו, כי ב"לא תתחתן במ" **לא הוצרך** רש"י לפרשו: ב"ולא תח' גו" כתוב "**למען אשר לא ילמדו** וגו", היינו שצ"ל **ודאי שלא ילמדו** גו' ואפילו כשעשו תשובה כו' – מידי ספק לא יצא; משא"כ ב"ולא תתחתן במ" כתוב **כי יסיר** את בןך מאחרי וגו", היינו שצ"ל **ודאי יסיר** את בןך גו', ובעשו תשובה כו' הרי אפשר שיהי' גר צדק".

ומשמע מדברים אלו שדעת כ"ק אדמו"ר בשיטת רש"י היא דאין איסור מדאורייתא כלל לאחר שנתגייירו והוא רק גזירה דרבנן [ולא כפי' הפנ"י, דאף לשיטת רש"י הוי איסור דאורייתא, אלא דמחלק בין דור ראשון וכו'].

ולפי"ז ניישב קושיית התוס' כהמגיד משנה (בשיטת הרמב"ם), דבש"ס דידן קיי"ל כהס"ד דרבא. אמנם, ניתן להבין בדברי רבינו, שרק דוחה הראי' מפירש"י עה"ת – שזוהי שיטתו, מאחר ואם נרצה **נוכל** ללמוד בשיטת רש"י דאיסורין מלכתחילה הוי דרבנן, ונאמר שלא ה' צריך לכתוב דאם עשו תשובה, מחמת טעמא דקרא וכו'. וצ"ע.

² והא דהתוס' לא תירצו כן, לכאורה ה' נראה לומר דהוא מאחר ולא רצו ללמוד ב' סוגיות אלו כסותרות, והעדיפו ליישבם ולומר, שדוד גזר עליהן עבדות גרידא, ללא כל קשר לאיסורין.

אך קשה לבאר כן, משום דאף אי נימא דכן למדו התוס', ולא רצו לחלק בין הסוגיות, אעפ"כ בשיטת רש"י יכלו לומר כן. היינו, דמאחר ונשארו בקושיא עצומה כזו על שיטת רש"י, יכלו לומר **שרש"י** למד הסוגיות כסותרות, ובד-בבד עם זה לחלוק עליו, ולבאר דברי הגמ' כשיטתם שאין הסוגיות סותרות כלל. ומדוע העדיפו להשאיר דבריו סתומים ותמוהים?

והנה לפי ביאור זה ניתן לכאורה לתרץ קושיא הנ"ל. דהנה לדעת רש"י סתמא **דהגמ'** חולקת על מסקנת רבא בהערל, וס"ל דהלאו ד"לא תתחתן במ" קאי על גיותן. וא"כ אף בסנהדרין אין כל קושיא, מאחר ונעמיד כאן כפי שכתב השיטה במכות, דאיירי בגיותן, ובגיותן איכא לאו דאורייתא. והא דהקשנו שהוא בפשט הגמ' ולא כבמכות דהוא להתנא דמתניתין, אינו קשה מאחר וגם לפשט הגמ' קיי"ל כדאסיק רבא מעיקרא, דהלאו איירי בגיותן.

ואולי י"ל שזהו עומק כוונת השיטה דכתב "ולמאי דאסיק אדעתיה רבא קרא דלא תתחתן במ" מיירי בגיותן וכדכתיבנא ורש"י ז"ל **הכי הוא הלכתא** כדאסיק רבא אדעתיה". דיתכן לומר ככוונתו **דהגמ'** פסקה שלא כדמסיק רבא. וכפי שמצינו בעוד מפרשים¹ דכתבו כן. ואתי שפיר.

ט.

ביאור הפנ"י בשיטת רש"י

הנה בפנ"י הנ"ל כתב לתרץ קושייתו דתוס', מהא דמסיק רבא בהערל, בב' אופנים:

באופן הראשון מבאר דרש"י אכן למד כדמסיק רבא בהערל דלאו ד"לא תתחתן במ" קאי בגירותן, אמנם מחלק בין ביאה בדרך אישות לביאה בדרך זנות, והוא מדברי הגמ' בע"ז (לו, א) דמחלקת כן בגיותן, וא"כ ניתן ללמוד בכ"ש לגירותן. ומאחר ובמשנתנו מדובר שבא עלי' דרך זנות (שע"כ חייב קנס) א"כ ליכא לאיסור ד"לא תתחתן במ" בכל אופן (וא"כ אין מניעה כנ"ל ללמוד בשיטת רש"י כמסקנת הגמ'). ועיי"ש אריכות הדברים בזה².

ובאופן השני כתב: "עוד נראה לי ליישב שיטת רש"י בדרך אחר יותר נכון שהוא דרך האמת לענ"ד". וביאר גם לאופן זה, דלמד רש"י כדמסיק רבא דבגירותן אית להו לאו דלא תתחתן, אמנם הוא רק לדור ראשון, ואילו לדורות – דוד גזר עליהם. ומוסיף

¹ ים של שלמה עמ"ס קידושין פ"ד ס' א. בית יוסף אה"ע ס' ט"ז אות א' ד"ה "גוי" – "ולפי"ז לא קיי"ל כרבא". ועוד.

² ולתי' זה צ"ע, דבד"ה כותית כתב רש"י מפורש דאיכא בלאו דלא תתחתן, ולכא' מוכח גם שם דבא עלי' בדרך זנות (דע"כ חייב קנס) ולפי ביאור זה דמחלקין בין בא עליה דרך זנות לבא עליה דרך אישות, בין בגירותן בין בגיותן, מאי איכא למימר הכא, דזהו דרך זנות ומדוע ישנם בלאו?!

שם דלאחר שגזר עליהם דוד חזרו ונכללו בלאו דלא תתחתן. היינו דאף לשיטתו איסור חתנות בנתינים הוי מדאורייתא.¹

י.

שקו"ט בתוקף תירוצים הנ"ל

והנה בס' "הערות במסכת כתובות"² הקשה על תירוצן זה ברש"י, שרצו ליישב שיטת רש"י ע"פ דברי הרשב"א כו,³ וזהו תוכן דבריו:

דהנה בד"ה כותית כתב רש"י: "גירי אריות הן וישנן בלאו דלא תתחתן בס". ומהכא מוכח דס"ל לרש"י שהלאו דלא תתחתן קאי על גיותן, דהרי כתב רש"י שהכותים אינם גרי אמת, והינם בגדר ד"גיותן", ואעפ"כ ישנם בלאו דלא תתחתן. וא"כ צריך לומר דסבירא לרש"י כהסלקא-דעתין מעיקרא דרבא בהערל, שהלאו קאי על גיותן.⁴ ועפ"ז לא יתכן לומר כדברי הפנ"י, שרש"י סובר כהמסקנא דרבא בהערל.⁵

והנה על דברי תוס' אלו כבר העיר הפנ"י גופא ולפי"ז אתיא שפיר שיטתו וליכא קושיא כלל וכלל, וז"ל שם: "בד"ה ועל הכותית פי' בקונטרס דקסבר כותים גירי אריות הן כו'. וזהו לפי שיטתו כדס"ד מעיקרא בהערל עכ"ל. ולענ"ד משום הא לא איריא דרש"י ז"ל מפרש דהא דמסקינן בהערל דבגירותן לית להו חתנות היינו דלשון לא תתחתן לא שייך בגיותן ומש"ה הדר ביה רבא וקאמר דקרא דלא תתחתן איירי

¹ וזהו ע"ד שיטות הראשונים בגדר דנתינים.

² להגרי"ש שי' אלישיב.

³ תירוצו השני דהפנ"י.

⁴ וראה בשיטה מקובצת (ד"ה "ועל הנתינה") שמכריח ג"כ לומר דרש"י קאי להס"ד דרבא, ומכוח זאת מד"ה נתינה, וז"ל: "דאם לא כן ל"ל לרש"י ז"ל למימר הכא דדוד גזר עליהם, אי לאו למימר דאינן אסורין לקהל - אלא משום דדוד גזר עליהם. וכן פירשו כל המפרשים ז"ל לשון רש"י ז"ל".

אמנם, כ"ז אתיא לשיטתם בלבד, ולפי ביאור הפנ"י שהובא לעיל (-לחלק בין דור ראשון לשאר דורות) ליכא קושיא כנ"ל, דרש"י הביא מילים אלו מאחר והיום איסורן הוא מחמת גזירת דוד, אמנם ניתן לומר דסובר כדמסיק רבא, וכנ"ל.

⁵ ולהעיר דיסוד הוכחה זו - דשיטת רש"י היא כהס"ד דרבא - אינה חידוש של מחבר ספר זה, כ"א כבר קדמו התוס' (בד"ה "ועל הכותית"): "פירש בקונטרס דקסבר כותים גירי אריות הן וישנן בלאו דלא תתחתן וזהו לפי שיטתו כדסלקא דעתין מעיקרא בהערל (יבמות דף עו. ושם) דבנכרותן אית להו איסור חתנות".

נמל¹ בגירותן אבל לעולם דמילתא דפשיטא היא דאיירי נמי בגיותן כיון דאפילו לאחר שנתגיירו אסור כ"ש קודם שנתגיירו.

וא"כ לפי שיטתו אף במסקנא למדנו דבגיותן הינם בכלל הלאו דלא תתחתן, אלא דהוספנו שאף בגירותן ישנם בלאו זה, וא"כ אין מדברי רש"י אלו כל הוכחה, ונפלה קושיתו מעיקרא².

יא.

שיטת התנא דמשנתנו בגדרם דהכותים

אמנם עדיין יוקשה לשיטת רש"י קושיית התוס' דמוכח שהמשנה סברא דכותים גירי אריות הם וז"ל התוס': "ועוד דבגמרא מוקי מתני' כר"מ ור"מ אית ליה דגירי

¹ וראה רש"י בהערל שם: "לאו מילתא היא דאמרי - דאוקימנא קרא בהיותם עובדי כוכבים דבהיותם עובדי כוכבים לית להו חתנות אלא ודאי קרא בגרים כתיב". וכוונתו כנ"ל (לא ד"קרא בגרים כתיב" היינו רק בגרים, כ"א) דמלשון הקרא מוכח דכוונתו אינה רק בהיותם עובדי כוכבים, אלא גם לאחר שנתגיירו.

² והיה נראה ליישב ברש"י עוד, דאף את"ל כשיטת התוס', דלמסקנת הגמ' הלאו דלא תתחתן ישנו רק בגירותן, ואעפ"כ ליכא קושיא מדבריו ב"גירי אריות", וניתן ללמוד בשיטת רש"י כדמסיק רבא, והוא מדברי המאירי (עה"ד): "והכותית . . . ויש שואלין (-תוד"ה כותית) ואם לדעת גירי אריות נאמרה היכי יהיבין להן קנס . . . ואינה שאלה שמכל מקום הואיל וישנה בכלל מצות **לאו גיות** מקרי...".

ולפי"ז אתי שפיר אף להבנה זו בדברי רבא, דשייך לומר דס"ל לרש"י כהמסקנא דקאי על גירותן, ואעפ"כ גירי אריות נכללים בלאו זה, מחמת ואינם נחשבים ב"גיותן" (אע"פ שאינם גם ב"גירותן" מושלם).

וראה בשיחת כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חיד"ש שיחה ב' לפר' נצבים) שכתב וזלה"ק: "בפשוטו של מקרא **מוכח** ש"חוטב עציץ עד שואב מימך" הם חלק מעם ישראל, כי הרי תומ"י מפרש הכוונה של כל "אתם" ה"נצבים" (שבהם כלולים **כל** הסוגים הנמנים בקרא) שהיא "לעברך בברית ה' אלקיך ובאלתו אשר ה"א כורת עמך היום וגו'", היינו ברית לקיום המצוות – ומזה **מוכח** שה"חוטבי עציץ וגו'" או שהם בכלל בנ"י או שהם בכלל גרים, דאל"כ (אלא שהם עבדים וכיו"ב) אין להם שייכות – ע"פ דרך **הפשט** – לעבור בברית של **כל** המצוות.

היינו, דאי ישנם בכלל מצוות אינו שייך לקרותם "גוים" ממש, וכנ"ל.

אמנם, לכא' לא ניתן לבאר כן, דפי' הפסוק "לא תתחתן בם" ניתן ללמוד בב' אופנים: **א.** להו"א דרבא, דהאיסור קאי על גוים, אלא שבזה גופא ניתן לחלק אי קאי רק על ז' עממין, כדמשמע מפשטות הכתובים, או דכולל גם שאר אומות, וכדמוכח מטעמא דקרא, ד"ולא יסיר...". **ב.** למסקנת רבא, דקאי על ז' עממין בגירותן.

וברור שאין כל דעה שגר שאינו מז' עממין יהיה באיסור דלא תתחתן. ולפי"ז כותים, שבדאי אינם מז' אומות, שהרי סנחריב הביאם וכו'. ואזי, אם הם גרים, א"כ כשרים הם לכל דבר. ואם אינם גרים, אזי אינם בהלאו דלא תתחתן, מאחר והוא רק בד' עממין שנתגיירו.

אלא, צ"ל כהביאור הנ"ל, כפי שלמד הפנ"י במסקנת רבא, ש"בכלל מאתיים מנה", וגם בגויים איכא לאו דלא תתחתן.

אמת הן. ואע"ג דכולה מתניתין לא אתיא כר"מ דהא בתו אמר בגמרא דלא אתיא כוותיה מ"מ בהא דסבר דגירי אמת הן אתיא כוותיה דהא בשור שנגח ד' וה' (ב"ק דף לח: ושם) מסקינן דשור ישראל שנגח שור של כותי פטור משום דקנס הוא דקנים רבי מאיר בממונם אע"ג דמן הדין חייב דגירי אמת הם ופריך ממתני' דהכא דכותית יש לה קנס ואי ס"ד דקנס הוא שקנס ר"מ בממונם ה"נ לקנוס כו' אלמא דמתניתין דהכא סברה דגירי אמת הן".

ולקושיא זו השיב המאירי: "ואע"ג דמיתוקמא מתניתין אליבא דר' מאיר ואיהו הוא דאמר גירי אמת הן כדאיתא בבבא קמא ל"ח ע"ב מכל מקום הסוגיאות מתחלפות בכמה מקומות".

וא"כ סרו קושיות התוס' לשיטת רש"י הן בפ"י נתינה והן בפ"י כותית.

יב.

יישוב קושיות תוס' בהא דגזר עליהו עבדות

והנה בהמשך תוד"ה "נתינה", מקשה עוד על שיטת רש"י (כנ"ל אות א) דמשיטת רש"י משמע דאסורים לבא בקהל מדרבנן מאחר וניתנו לעבדים. וע"כ מקשה תוס' דאם נפסלו לחיתון מדין עבדים - היינו שנכללו בלאו של "לא יהיה קדש"¹ - מדוע יש להם קנס, והרי לשפחה אין קנס? ועוד, מדוע חרורי ונתיני מותרים לבא זב"ז, והלא חרורי אסור בשפחה?

וכתב התוס' דלא ניתן לתרץ "משום דנתינה מנטרא נפשה" מאחר ו"אמרינן בירושלמי דשפחה אפילו משומרת אין לה קנס".

ומתרץ התוס' דלא גזר עליהם עבדות ממש, להכלילם בלאו של לא יהיה קדש. ובשיטה מקובצת כתב דתירוצ זה שייך רק בהקושיא השני' דתוס' דחרורי ונתיני מותרים לבא זב"ז, אך אינו שייך בקושיא הראשונה, דהו"ל ליפטר מקנס, עיי"ש. וכתב לתרץ לקושיא הראשונה כדכתבו התוס' "משום דנתינה מנטרא נפשה", ועל הא דהקשו מירושלמי כתב לחלק: "דשאני שפחה דסתם שפחה אינה משומרת

¹ עיין בפנ"י (הובא לעיל), דמשמע מדברים אלו שלשיטת רש"י הוי איסור מדאורייתא, וא"כ נראים דברי ר"ת כסותרים זא"ז? ויישב בב' אופנים, א. דדברי התוס' מסורסים, כנ"ל. ב. דהא גופא קשיא לי' לר"ת. עיי"ש.

ולהכי לא חלקו חכמים בהן ואמרו דכל שפחה אין לה קנס אבל נתינה דהוה אומר שלימה וסתמייהו דמנטרי נפשייהו ולא הוה בחזקת הפקר כמו השפחות אלא שדוד גזר עליהם עבדות הילכך אין לנו להוסיף ולפטור הבא עליהן מקנס".

יג.

דיון במהות גזירת רבנן על הנתינים - תירוץ נוסף להנ"ל

ולכאו' ניתן לתרץ קושיא זו באופן נוסף ובהקדים:

דהתוס' כתבו: "ומיהו בירושלמי משמע כפי' הקונט' בפ' עשרה יוחסין דקאמר התם נתינים יהושע ריחקם כלום ריחקם אלא משום פסול משפחה דא"ת משום פסול עבדות אלא מעתה הבא על הנתינה לא יהיה לה קנס משמע משום דיהושע גזר עליהם נפסלו מלבא בקהל וגזרת יהושע ודוד הכל גזירה אחת היא כדמוכח בהערל (שם דף עט.)..."

והקשה המהרש"א דאף שמהירושלמי נראה בפרט א' כשיטת רש"י, אך בפרט שני נראה דאינו כשיטתו. דהן אמת שמשמע מדברי הירושלמי שם דאיסור נתינים הוי מדרבנן, אך במהות הגזירה נראה דחולקים, דרש"י למד שהוא משום "פסול עבדות", ואילו הירושלמי למד שהוא משום "פסול משפחה", ולא עוד, אלא שדחי לי "אלא מעתה לא יהיה לה קנס".

וביאר המהרש"א בזה הלשון: "ונראה דרש"י לא פירש בהדיא דמשום איסור עבדות גזר עליהן דוד אלא דהכי הוה משמע להו מפירושו דגזר עליהן עבדות ע"ש ויתנם חוטבי עצים וגו' והשתא כיון דבירושלמי מפורש דהך גזירה דיהושע ודוד שהיה גזירה אחת ולא משום עבדות אלא משום שאר פסול משפחה ה"נ יש לקיים פירש"י דגזירת דוד לא הוה משום עבדות אלא משום פסול משפחה ודו"ק".

היינו, דר"ת הבין בשיטת רש"י דהוא משום פסול עבדות, וכלשון התוס': "פי' בקונטרס דדוד גזר עליהם שלא לבא בקהל - והיינו משום עבדות". אמנם, שיטת רש"י אינה מוכרחת כן, ואפשר שלומד כהירושלמי דהוא מטעם פסול משפחה.

ולפי"ז תתבאר אף קושיא דלעיל דתוס', דא"כ לא שייכי בהו קנס (והוא כדחיית הירושלמי ללימוד דגזר עליהו עבדות). וכן הקושיא דכיצד מותרים חרורי ונתיני לבא זב"ז. והוא מטעם דלא גזר עליהם עבדות כ"א איסור חתנות.

יד.

עומק דברי התוס'

ונ"ל דזהו עומק תירוצו **דהתוס'**, דבתחילה הסיק התוס' דעבדות גזר עלייהו. ולבסוף (בתשובתו "לאו עבדות ממש") נקט דאכן אין זה גזירה דפסול עבדות ממש, כ"א אסורין לבא בקהל משום פסול משפחה.

ולפי"ז יתבאר אף הא דלא הקשה ר"ת בעצמו קושיית המהרש"א, דלכאוף קושיא זו זועקת היא, וכיצד הביא ירושלמי זה בפשטות לחזק שיטת רש"י (שנגד שיטתו), ולא מזדעק על פרט זה. אלא דלפי הנ"ל אתי שפיר דהוא מאחר וחזר בו מהבנתו הנ"ל בשיטת רש"י.

ויש לומר עוד, דזהו עומק כוונת המהרש"א גופא. דלא בא המהרש"א לחלוק על דברי התוס', וכנ"ל, דא"כ הי' צריך ר"ת בעצמו להזדעק על דבר זה, וכיצד הביא ירושלמי זה לחזק דברי רש"י. אלא דכוונת המהרש"א לומר, דאכן **התוס'** חזר בו מהבנתו הראשונה בשיטת רש"י, ולמד כעת את שיטתו כפי דברי הירושלמי.

טו.

בטעם השיטה מקובצת דלא ביאר כן

אמנם השיטה הרי לא תירץ כן, אלא חילק כנ"ל בין שפחה לנתינה. ונראה דלשיטתו לא ניתן לתרץ כן, כדלקמן.

דהנה, על קושיא זו דהמהרש"א (בהקבלת דברי הירושלמי ורש"י) נעמד השיטה ומתרץ באופן אחר, וז"ל: "ואף ע"ג דלשיטתו של רש"י ז"ל פיסולם היינו משום עבדות וכמו שכתבו התוספות ז"ל ובירושלמי אמרין היינו משום פיסול משפחה מכל מקום שמעינן מהא דאין איסורן מדאורייתא וכמו שפי' ר"ת ז"ל אלא דיהושע ריחקם ופסלם מלבא בקהל וכמו שפירש רש"י ז"ל".

ולפי"ז קאי דשיטת רש"י היא אכן מטעם פסול דעבדות, וע"כ הי' צריך לתרץ באופן אחר¹.

¹ אמנם תירץ שם השיטה באופן נוסף, ולתירוצו השני נראה דניתן לומר כדכתבנו לעיל, וז"ל: "אי נמי יש לפרש דהכי קאמר כלום ריחקם אלא משום פיסול משפחה פי' דהוי פגם משפחה כיון דנראין כעבדים ושום אחד לא יתחתן בהם משום קצת עבדות שבהם דאי תימא דהוו כעבדים גמורים ופסולים כשאר העבדים

טז.

ביאורים נוספים בשיטת רש"י

ובחת"ס כתב ליישב באופן נפלא וז"ל: "ונ"ל מ"ש רש"י בשמעתין נתינים דוד גזר עליהן מישך שייך לדבור שאח"ז שכ' כותים גירי אריות הן וישנו בלאו לא תתחתן בם. ורצונו כי הנתיני' גזר עליהם דוד שלא יהי' גרים גמורים והכותים דס"ל להאי תנא שהם גירי אריות בשניהם משום לא תתחתן בם"¹.

היינו, שאף בסוגייתנו כתב רש"י מפורש שהוא דאורייתא. וד"ה "נתינה" וד"ה "כותית" הם חדא מילתא.

ביאור נוסף: הנה בשיטה הביא גירסא ברש"י דלא גרסינן "דדוד" אלא "ודוד". ולפי"ז הכי הוא לשון רש"י: " - מן הגבעונים והיא אסורה לקהל. ודוד גזר עליהם..."². ולפי"ז אתי שפיר וליכא קושיא כלל. דאף לשיטתו היא איסור דאורייתא.³

ויהי רצון שבקרוב ממש נזכה לקיום היעוד⁴ "אף לעתיד לבוא הקב"ה מרחקן דכתיב⁵ והעובד את העיר יעבדוהו".

דיהושע עבדות גמור גזר עליהם אלא מעתה וכו' והיינו כפירוש רש"י ז"ל דהא כתבו התוספות לעיל דלשיטת רש"י ז"ל לאו ממש עבדות גזר עליהו ליאסר בלא יהיה קדש כנ"ל.

ונראה שהוא כדכתבנו להכניס סברא הנ"ל בדברי התוס'. וצריך לעיין.

¹ וכתב עוד שם: "ואל תשיבני איך כייל רש"י לא תתחתן דנתינה וכותית בחדא מחתא הא נתיני' עכ"פ אית בהו קצת גרות דהא לאו עבדי' גמורי' נינהו ושייך שפיר חיתון משא"כ כותי' דגירי אריות הם וממ"נ אי שייך חתנות בגיותן כס"ד דרבא לא קאי אגרות וכן בהיפוך י"ל כבר כ' במגיני שלמה דשיטת רש"י דגם למסקנא דרבא שייך חתון בתרווי' בגירותן וגם בגיותן, אלא מעיקרא הוה ס"ד דרבא דלא קאי קרא רק בגיותן והדר אמר רבא דא"כ לא ה"ל לקרא למנקט לשון חתון אע"כ דקאי נמי אגרותן ומשום כן נקט לשון חתון אבל אה"נ דגם בגיותן עבר בהאי לאו מק"ו דגרותן..."

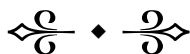
היינו דביאור זה שייך לדעת המגיני שלמה (הובא לעיל בשם הפני") דאף להמסקנא דרבא קאי הלאו אף על גיותן. משא"כ לדעת התוס' דלמסקנא דרבא שייך איסור זה רק בגירותן.

² אמנם השיטה גופא למד שם דבכ"מ לא יתרץ זה שיטתו, ונוכח ללמוד שזהו מדרבנן, מאחר ואם לא כן לא הי' צריך רש"י להוספה זו כלל. אמנם לפי תי' הפנ"י (מהרמב"ן והרשב"א) לחלק בין דור ראשון ולאחריו, אתי שפיר הא דהוצרך רש"י להוסיף קטע זה, כמבואר לעיל, ונוכל לתרץ לפי גירסא זו שהביא, ולחבר ב' הביאורים.

³ ירושלמי קידושין ה"א (מב, ב).

⁴ יחזקאל מח, יט.

⁵ ובפני משה שם: "והעובד עיר יעבדוהו. הנתינים, שהוא עובד העיר שניתנו לחוטבי עצים ולשוואבי מים, ישארו בעבדותן ובריחוקן".



הטעם שנגזרה כליה על בני"י (גליון)

הנ"ל

א.

בקובץ 'דבר בקדשו' (גליון רמא) דישיבת תות"ל המרכזית כפ"ח הביא הת' ש.ד.ל. כמה מביאורי רבינו בענין חטאם של ישראל בימי אחשורוש, והתקשה בהשוואה ביניהם, כדלקמן.

בלקו"ש ח"א בשיחה על פורים, מבאר רבינו שע"פ טבע היו ישראל בתכלית השלימות, ובטוחים ביותר. ואעפ"כ דוקא בתקופה כזו באה עליהם גזירת כליה ר"ל. ותמוה הדבר.

ומספרת הגמ' שסיבת הגזירה היתה מחמת שנהנו מסעודתו של אותו רשע. וממשיך רבינו, שמזה רואים במוחש שמציאותם של ישראל ומציאות הטבע הם ב' דברים נפרדים. והנהגה עם בני"י אינה לפי חוקי הטבע, אלא היא תלוי' בקיום התומ"צ. וע"כ מבלי הבט ע"כ שמצד הטבע לא היה מקום כלל לגזירה כזו, מ"מ, כשנהנו מסעודתו של אותו רשע, שע"ז נעשו שייכים לדברים בלתי כשרים, באה עליהם גזירת כליה ר"ל.

והנה, בלקו"ש חל"א שיחה א' לפורים, הקשה רבינו ע"כ שהטעם שנגזרה כליה על בני"י הוא מחמת "שנהנו מסעודתו של אותו רשע". ולכאורה מה כ"כ חמור בחטא זה שעליו התחייבו כליה ר"ל?

ומבאר רבינו וזלה"ק: "ויש לבאר זה בהקדם משארז"ל שבנ"י נמשלו ל"כבשה (אחת) העומדת בין שבעים זאבים", ו"גדול הרועה (הקב"ה) שמצילה ושומרה". והיינו שהמצאם של ישראל בין האומות הוא לפעמים באופן שקיומם הוא נסי למעלה מן הטבע, בדומה ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבין", שאין מקום בטבע לקיומה, אלא שבחסדו של הקב"ה ("גדול הרועה") מצילים ושומרים בהנהגה נסית שלמעלה מן הטבע.

אמנם, במה דברים אמורים שבנ"י נשמרים בהשגחה מיוחדת ואין ה"שבעים זאבים" יכולים לנגוע בהם – כאשר הנהגתם היא בהתאם לזה, שסומכין על הקב"ה שיצילם וישמדם. אבל כשהם "מנגדים" לשמירה זו, על ידי שמחשיבים (בהנהגתם) את ה"זאבים" וכוחותיהם הטבעיים – הרי הם מפקיעים את עצמם ח"ו מהשמירה הנסית, ומכניסים עצמם תחת הנהגת הטבע.

. . ועפ"ז יש לבאר זה ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע" גרם לגזירת כלי' – כי אינו בגדר של עונש על חטא, אלא שזו היתה תוצאה **טבעית** מהנהגתם:

מעמד ומצבם הטבעי של בני ישראל לאחר ש"גדל המלך . . את המן . . וינשאהו . . מעל כל השרים גו'", היה בדומה ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבים", והנהגתם . . באופן של "נהנו מסעודתו כו'" – שללה השמירה הנסית ד"גדול הרועה"..." עכלה"ק.

והקשה הנ"ל דלכאורה צריך עיון כיצד יתווכו ב' המקומות. דבח"א משמע שמצד הטבע לא היה מקום לגזירת כליה, ורק מצד למעלה מן הטבע נתחייבו כליה. ואילו בחל"א משמע (לכאורה) להיפך, שמצד הטבע היה נתינת מקום לכליה, רק שהקב"ה שומר עליהם מאחר ובוטחים בו, וכשהראו שמחשיבים את הזאבים, הוריד הקב"ה את שמירתו מהם, ומיד נתחייבו כליה מצד הטבע.

ונשאר בצ"ע.

ב.

ונראה לבאר בפשטות דכוונת רבינו כך היא: אכן מצד מצבם הטבעי של בני"הם ככבשה אחת בין שבעים זאבים, ומצב זה הוא בכל זמן, כולל בהזמנים שנראה דטוב לישראל בגשמיות. אך הקב"ה מגין ושומר עליהם, וע"כ מצבם טוב וכו' (ואין זה סתירה לכך שבאותו זמן עדיין הינם ככבשה בין שבעים זאבים, אלא שמאחר והקב"ה שומר עליהם, אזי אין הזאבים מזיקים להם, ולא עוד אלא שנראים כאוהבים). אמנם, כאשר ישראל "מנגדים" לשמירה זו ומחשיבים את הזאבים למציאות, אזי מפקיעים הם את עצמם מהשמירה הנסית של הקב"ה, ומכניסים עצמם תחת הנהגת הטבע, וממילא מיד נראה בגלוי איך שהם ככבשה בין שבעים זאבים.

וא"כ, אין הפשט (לכאורה) בדברי רבינו בח"א שמצד הטבע באמת אין מקום לגזירה זו, כלומר, שישנם זמנים שבהם אינם ככבשה בין שבעים זאבים, ומצבם הוא

טוב אף ללא השמירה. (דמדבריו נראה שהבין, שישנם זמנים שמצבם הוא טוב ללא השמירה, אמנם כאשר המצב אינו טוב, אזי נזקקים לשמירה). אלא כוונתו לומר שהטבע אצל בנ"י הוא לפי הנהגתם. דכאשר הנהגתם כראוי, הקב"ה שומר עליהם, ומשום כך הטבע אצלם הוא באופן טוב. אך כאשר מחשיבים את ה"זאבים" מפקיעים עצמם מהשמירה, וממילא חוזר להיות מצבם הטבעי ככבשה בין זאבים.

ולפי"ז חיבור ב' הביאורים כך הוא: בחל"א ביאר רבינו שבנ"י מצ"ע הם ככבשה בין זאבים, אך כאשר הנהגתם ראוי, הקב"ה שומר עליהם. וא"כ מצד הטבע שייך שיהי' גזירה על ישראל.

ובח"א ביאר רבינו את היסוד והבסיס לכל עניין זה ולביאור זה, דאם נראה את הטבע כפשוטו לגבי בנ"י, לא יובן כיצד התהפך עליהם מצבם מן הקצה אל הקצה. וע"כ מבאר שמצבם תלוי בהנהגתם (וכאן מתחבר הדבר להביאור בחל"א), דבאמת מצד הטבע אין שייך שיהי' מצבם באופן טוב. אלא דכאשר הנהגתם ראוי, הקב"ה שומר עליהם.

ולחדד הדבר יותר נ"ל, דכאשר הנהגתם ראוי, הקב"ה שומר עליהם, **והופך את הטבע** למציאות טובה לבנ"י. אך כאשר אין הנהגתם כראוי, חוזר הטבע לעניינו הראשון.

ומדויק מדברי רבינו בחל"א שם: "מעמד ומצבם הטבעי של בני ישראל לאחר ש"גדל המלך . . את המן . . וינשאהו . . מעל כל השרים גו", היה בדומה ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבים". היינו, דמצבם הטבעי של בנ"י ככבשה בין זאבים הי' **לאחר** שגדל המלך וכו', היינו, לאחר שנהנו מסעודתו של אותו רשע. משא"כ לפני"כ הי' מצבם **הטבעי** שלא ככבשה בין זאבים (אע"פ שבעצם מלכתחילה כן הוא), כי שמירת הקב"ה הופכת את מציאות הטבע.

וע"כ מבאר (בח"א), שמצד הטבע לא היה מקום לגזירה כזו, **דהטבע** כעת הי' עפ"י שמירתו של הקב"ה. אמנם כאשר התבטלה השמירה, חזר **הטבע** להיות במציאות כזו שיכולה להיגזר גזירת כליה ר"ל על בנ"י.

ג.

והמשיך הנ"ל להקשות דברשימות (רשימת פורים, ש"ת) מבאר רבינו באריכות הטעם שנתחייבו כליה, דהוא מחמת שנהנו מסעודתו של אותו רשע, שהיה זה חמור

מצד האיסור דהרחקת ע"ז ואביזרייהו, וסעודת אחשורוש היתה חמורה יותר מסתם סעודת עכו"ם. ועוד, שבמעשה זה גילו שחזרו לסורם – שעבדו ע"ז בזמן נבוכדנצר – או שלא היתה תשובתם מעיקרא בשלימות. עיי"ש בדברי קדשו.

והקשה ע"ז הנ"ל דמשמע מהכא מפורש שהא ד"נהנו מסעודתו של אותו רשע" הי' סיבה מספקת לחייבם כליה היל"ת. ובחל"א משמע שאין זה סיבה מספת לחייבם עונש כליה (וכתב עוד שלדעתו מתאים זה עם המבואר בח"א, ולא כ"כ עם המבואר בחל"א). ונשאר בצ"ע.

ונקודת הביאור בזה היא, דברשימות מדבר רבינו מצד עניין הע"ז שהיה בסעודה זו¹. משא"כ בחל"א מדבר רבינו מצד עצם ההנאה מהסעודה, וכדלקמן.

דנה, כל המעיין בשיחה בחל"א יראה דמבאר רבינו שמצד עוון דע"ז הי' שייך עונש דכלי, ושאלתו היא על העוון ד"נהנו מסעודתו", מדוע על עוון כזה יתחייבו כליה?

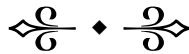
ומבאר שם רבינו דבמעשה זה ביטאו שמחשיבים הם את אחשורוש ומציאות הטבע, ומשום כך ניתן להם עונש דכלי. ועומק הדבר הוא לכאורה, שבמעשה זה היה בדקות ענין של ע"ז, שנותנים מקום למציאות נוספת על פני הבורא ב"ה.

וכן נראה מלשון קודשו של רבינו שם בהמשך השיחה: "וזהו התוכן (הפנימי) במה שאמרו שחטאם של בני ישראל הי' בזה ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע": השתתפותם בזעודה זו לא היתה מפני כבוד המלכות וכיו"ב, אלא מפני שהחשיבו את אחשורוש עד כ"כ שטעו לחשוב שקיומם תלוי בחסדו של (המלך אחשורוש) רשע – היינו אדם שהוא הפכו של קיום רצון בורא העולם!...".

ועכ"פ ברשימות שם מדבר ג"כ מצד עניין החטא דע"ז שישנו בהשתתפות בסעודה זו, ולא מחמת עצם ההשתתפות בסעודה (-וכהביאורים המובאים בלקו"ש חל"א, שהוא מצד אכילת מאכלות אסורות שבסעודה זו, או מחמת וע"י השתתפות

¹ וראה בקובץ "קריית מלך רב" דישיבתנו הק' (גליון ס"ז) שהבאתי שם דברי רבינו בלקו"ש חט"ז (שיחה ג' לפר' תשא) שם כותב כ"ק אדמו"ר שמצד החטא דע"ז עצמו לא שייך עונש דכלי, אם לא מצד ה"חרון אף" שהי' בחטא העגל. והביאור בזה פשוט, כפי שמצינו בספרי (ראה יג, יח. והובא גם בפרש"י עה"פ): "כל זמן שע"ז בעולם חרון אף בעולם", והיינו שביאור רבינו הוא כללי לגבי כל מקום, דמאחר וישנו חטא דע"ז, ממילא ישנו חרון אף, וע"כ נתחייבו כליה.

זו מראים ששמחים על חורבן הבית). ומצד החטא דע"ז שישנו בסעודה זו שייך עונש דכליה.



שלוחי מצוה אינן ניזוקין (גליון)

הת' משה חיים שי' חנונו
תלמיד בישיבה

שמחתי בראותי מש"כ ידידי הת' י.ר. שיחי' בקובץ הערות התמימים ואנ"ש תות"ל כפ"ח (רמ), אודות מדש"כ בחיבורי שי"ל בקובץ קרית מלך רב (ע) בענין "שלוחי מצוה אינן ניזוקין"¹, המסתעף לביאור הגמ'² בדין "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא, הרי זה צדיק גמור", ומצאתי שדן וחידד דברי "וממילא רווחא שמעתא"³.

וכדרכה של תורה באתי להשיב לו תשובות על השגותיו בחיבורי הנ"ל, ויש בידי אף לדחות את ראיותיו, ולאידך לחזק את דברי.

היות שגליון זה מוגש לרבנן דעסקי באותו ענין, קיצרתי בשקו"ט הנידון בקבצים האחרונים⁴, אלא אציין את דברי ידידי הת' הנ"ל בקיצור נמרץ, ושוברם בצידם. ואת הנראה לענ"ד בביאור הסוגיות.

הורו רבותינו בירושלמי⁵ "כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה", ולכך השתדלתי בחיבורי האחרון (קרית מלך רב, קובץ ע), ובחיבורי זה לחפש עד מקום שידי מגעת,

¹ דאירי בפסחים ח, א. ועוד.

² הובא בפסחים שם. ר"ה ד, א. ב"ב י, ב.

³ ראה ב"מ פד, א.

⁴ קובץ הערות כפ"ח – רלח, קרית מלך רב – ע, קובץ הערות כפ"ח – רמ.

⁵ שבת פי"ה א.

ולהביא לכל ענין וענין מראי המקומות שמהם דליתי את דברי, והם מרבותינו הראשונים אשר כל דבריהם אמת לא ישוב ריקם. ובדבר שאינו ברור כל צורכו השתדלתי להרבות בראיות לחזק הדבר ולאפשי גברי נמי, וכדאמרינן בירושלמי¹ "כל מילתא דלא מחוורא מסמכין לה מן אתרין סגיאין". ולכך מילתי אמורה לפני הקורא אשר במקום שציינתי מ"מ לא יסיק דבר ממש"כ אלא א"כ ראה הדבר במקומו. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

א.

הובא חקירה לבאר מה הטעם ששלוחי מצוה אינן ניזוקין שיש לבאר זאת בב' אופנים: א. שלוחי מצוה אינן ניזוקין משום שהמצוה מגינה על עושיה באופן סגולתי. ב. מפני דהוי שלוחיו של הקב"ה (מצוה המצוה), ושלוחו כמותו, והוא מקור הטוב ולכך לא שייך שינזקו וכתבתי לבאר כאופן הא' שהמצוה מגינה באופן סגולתי.

והבאתי לדברי בית אב מהגמ' בסוטה (כא, א), ומספר יד המלך (הלכות תשובה פ"י ה"ד), ובספר שדי חמד (מערכת "שין" כלל "חן"), [ראה בחיבורי אות ו].

אך הת' הנ"ל בחר לבאר כאופן הב' (דאינם ניזוקין מחמת שייכותם למשלח), וציין שכעין חקירה זו חקר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש² בנוגע לתורה, וכך פירש שם את האופן הב', וז"ל "הלימוד פועל שינוי בהאדם העוסק בתורה, דכאשר טרוד ועסוק בת"ת, נעשה שינוי גברא ע"י שהתורה מתאחדת עמו (בלשון רבינו הזקן, שנעשה "יחוד נפלא . . לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה" דשכל האדם ודחכמת התורה), ובמילא הרי הוא מוגן ושמור מכל דבר המזיק (כמו התורה). וע"ד מאמר חז"ל "ת"ח אין אור של גיהנם שולטת בהן . . שכל גופן אש דכתיב הלא כה דברי כאש נאום ה'". וכתב שה"ה לעניינינו לגבי מצות.

אלא שממקום שבאת יש להשיב, שהרי טעם זה שייך בתורה בלבד, שרק בתורה שייך לומר שתגן על האדם הלומדה משום הקשר שיש בין הלומד לתורה, וכפי שהאריך רבינו הזקן בתניא³ שע"י לימוד התורה מתקשרת ונתפסת התורה באדם

¹ ברכות פ"ב ה"ג.

² חל"ה עמ' 203.

³ פ"ה.

הלומד באופן של "יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות" וכו', ונעשית התורה חלק מהאדם הלומדה, ולכך שיך לומר דהטעם שהתורה מגנא ומצלזא זהו משום היותו קשור לקב"ה "נותן התורה" וגדול כוח דברי תורה שקולטין אפי' ממלאך המות¹, משא"כ במצות דאף שענינם צוותא וחיבור אינם כלל כערך התורה. וא"כ משמע שבמצוות הטעם הוא כאופן הא' שהוא סגולה, [ובדוגמת זה כתבתי בחיבורי אות ז].

ב.

והנה איתא במסכת סוטה² ש"מצוה, בין בעידנא דעסיק בה, בין בעידנא דלא עסיק בה - אגוני מגנא" ומזה הוכחתי שהטעם לכך ששלוחי מצוה אינן ניזוקין הוא משום הסגולה שבדבר, אלא שהקשה הת' הנ"ל כמה קושיות ע"ז, ואבוא בזה לישבם.

א. הקושיא: בנדו"ד הצלתו של השליח הוה רק מחמת המצוה, משא"כ בסוטה מדובר על הגנה משום המצוה עצמה, ואין לימוד הדברים (מהפסוקים) שבשני הסוגיות שוה. היינו שאין לקשר כלל הגמ' בסוטה לנדו"ד.

אך ודאי שאין לומר כן מאחר שכבר מצינו לכו"כ מרבותינו הגדולים שקשרו סוגיות אלו, ומהם: המהרש"א בחידושי אגדות עמ"ס קידושין³ ע"ש. ובפני יהושע (שם⁴). רבינו חח"מ בעל השדי חמד מערכת "שין" כלל "חן" ע"ש, ועוד. וכן נראה פשוט.

והנראה לבאר בדעתם לקשר ב' סוגיות אלו, אמנם הגמ' דידן עוסקת בהלכה והגמ' בסוטה באגדה, אך שניהם עולים בקנה אחד וענין אחד לשניהם, והוא בכוחה

¹ מכות י, א (ע"ש המעשה ברב חסדא). ולהעיר ממצע בדוד המלך "ההוא יומא דבעי למינח נפשיה קם מלאך המות קמיה ולא יכיל ליה, דלא הוה פסק פומיה מגירסא" (שבת ל, ב). וכן מצינו לגבי רבה "לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה, מדלא הוה קא פסיק פומיה מגרסיה" (ב"מ פו, א ע"ש), [הובא בתניא פ"א (עמ' ה)]. ומהאי טעמא אמרינן בגמ' (כתובות עז, ב) דריב"ל כריך בבעלי ראתן ועסק בתורה "אמר 'אילת אהבים ויעלת חן' אם חן מעלה על לומדיה, אגוני לא מגנא?" ואף דהוי מילתא דקביעא הזיקא לא חש להא.

² כא, א.

³ לט, ב. ד"ה בחזירתו.

⁴ בחידושי על תוס' ד"ה שאם היתה.

של המצוה בהגינה מן הפורענות. ועיקר מה שהבאתי הגמ' בסוטה הוא רק להוכיח שכוח המצוה בהגינה על עושיה הוי באופן סגולתי, שלכן אפי' בעידנא דלא עסיק בה מגנא, וממילא אף דברים הבאים מחמת המצוה אופן הגנתם היא בצורה סגולתית, אך בעלמא דברי הלכה מדברי אגדה לא ילפינן¹.

ב. הקושיא: משמע מהגמ' בסוטה שהמצוה מגינה רק מהיסורים ולא משאר נזקים, משא"כ בנדוד"ד.

דחיה: מפורש כתב רש"י שם² שהמצוה מגינה עליו מיסורים רבים ומפורענות³, (אך אין המצוה מצילה מן החטא, ע"ש. ובין כך לא בהא עסקינן).

ג. הקושיא: בסוגיתנו מפורש דרך בעת שליחותו ניצל מכל היזק ולא לאחר שליחותו, משא"כ בגמ' סוטה (שאף לאחר חזרתו אינו ניזוק), וא"כ נמצא שיש מחלוקת סוגיות בידינו. ואפוי בפלוגתא לא מפשינן.

דחיה: כבר הקשה כן השדי חמד [והבאתי קושיתו בחיבורי אות ח'] וישב הסוגיות, וכבר דן בכך בספר באר אברהם (פסחים ח, א), ותירצתי הקושיא הנ"ל בחיבורי (שם) ע"פ דברי המהרש"א בשבת⁴. ואשנה התירוץ שוב בקיצור - בהזק הבאה מחמת המצוה לא ינזק השליח כלל, אפי' בעידנא דלא עסיק בה, ובהא איירי הגמ' בסוטה. אך היזק בעלמא שאינו מחמת המצוה שייך שינזק. ע"ש כי קיצרתי.

ומדבריו של הת' הנ"ל בהערותיו (אות ג) ניכר שלא עיין מספיק בדברי השדי חמד, ולכך לא הבין קושיותו כל הצורך. וראה לקמן אות ז.

ג.

איתא בגמ'⁵ "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא, הרי זה צדיק גמור", וביאר הת' הנ"ל דכוונת האומר הוא לש"ש ולצורכו גם יחד.

¹ ראה אגרות הרמ"ה סי' כ"ב.

² ד"ה אמר רב יוסף.

³ ד"ה בעידנא.

⁴ קיח, ב.

⁵ ר"ה ד, א.

והוכחתי בדברי שאין כוונת הנותן כלל לש"ש אלא לצורכו בלבד (אות ב, ע"ש), והנפתי ידי שנית ושלישית להוכיח זה. שכך למד הגר"א וסרמן בקוב"ש¹ (אות רכ"ד), והגר"ש לנדאו (בנו של הנודע ביהודה) בספרו אהבת ציון² (דרוש י' דט"ז סע"ד). ועפ"ז מבואר שפיר הגמ' בר"ה³ בנוגע לכורש שהחמיץ לסוף ימיו (אות ד), [וראה לקמן סוף אות ה].

ומש"כ רש"י (בר"ה) "ומתכוין אף להנאת עצמו" אין בדבריו לומר שכוונת האדם היא אף לשם מצוה, אלא **שכלפי שמים** נחשב הוא כעושה מצוה, ואי"ז משום מחשבתו הגלויה שהיא הרי אינה לש"ש⁴.

ועוד ועיקר שלפי דבריו אין מחוורים תחילת דברי רש"י, דכתב רש"י וז"ל "הרי זה צדיק גמור - בדבר זה, **ולא אמרינן שלא לשמה עושה** . .". בשלמא לשיטתי נחא דהטעם שחשיב לשמה אי"ז משום מחשבתו (שהיא אינה לש"ש) אלא משום שכלפי שמיא גליא שעשה מצוה באופן המובחר [לגבי מצות צדקה⁵], אך לשיטתו קשיא, הרי כיון שיש במחשבתו אף על ההנאה שתצמח לו מנתינה זו א"כ אי"ז לש"ש, ומדוע א"כ חשיב כעושה לשמה.

[ואין לומר דמשום מחשבתו אף לש"ש חשוב כעושה לשמה שהרי "אינו מתכוין להשלים רצון יוצרו שצוהו על כך" אלא אף להנאתו, ואי"ז ענין המצות שהרי "לאו ליהנות ניתנו"⁶.

וכן מוכח מדברי הפורת יוסף (עמ"ס יבמות), דאמרינן בגמ' יבמות⁷ "אבא שאול אומר הכונס את יבמתו לשם נוי, ולשום אישות, ולשום דבר אחר - כאילו פוגע בערוה, וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר"¹

¹ בחיבורי אות ג.

² שם עמ' 50 הערה 1.

³ ד, א.

⁴ ובפרט דאם נאמר שכוונתו אף לש"ש, נמצא בידינו שמי שאין כוונתו כלל לש"ש לא קיים מצות צדקה, וכבר הוכחתי (אות יג-יד) שישנה סברא דאף מי שלא כיוון כלל לש"ש, שפיר עבד מצות צדקה.

⁵ וכ"ז שעשה המצוה ע"מ לקבל שכר אי"ז חשוב חסרון במצות צדקה שבה מותר לנסות לקב"ה.

⁶ עירובין לא, א.

⁷ לט, ב.

ופירש הפורת יוסף דאם כוונתו לשם מצוה ולשם נוי ה"ה עובר על איסור ערוה, ומוכיח דבריו מהגמ' בב"מ² דאמרינן התם שיש מצוה על מוצא אבידה לבקרה ולבדקה בכדי שלא תפסד מאליה ולכך כל ל' יום עליו לנערה ולשוטחה ע"ג המיטה לצורכה אך **לצורכו ולצורכה אסור** והוי בדוגמת לשמה ושלא לשמה ואסור³. [וכן פסק הרמב"ם בהלכות גזילה ואבידה פי"ג הי"א].

אמנם לא אחד כי ראיתי בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' קל"ה) דכתב שהמתכון לשם נוי ולשם שמים אין קפידא, ולא בהני עסקינן בגמ' אלא על הבוהל לשם נוי גרידא. אך המעיין בדבריו ימצא שבהדיא כתב שהעושה כך ה"ז חשיב **שלא לשמה** ומ"מ מותר כיון שמתוך שלא לשמה בא לשמה].

ואנה ה' לידי וראיתי שזכיתי לכוון לדברי קדשו של כ"ק אדמו"ר בלקו"ש⁴ וז"ל "און ע"ד ווי די גמרא זאגט בנוגע לצדקה (וואס צדקה איז עיקר המצות): "האומר סלע זו לצדקה **בשביל שיחי בני**... הרי זה צדיק גמור", אז כאטש בחיצוניות טוט ער די מצו המיט א פני', וויבאלד אבער בפנימיות איז "לבו לשמים" [ווארום **יעדער** איז איז "רוצה הוא לעשות כל המצות"] - איז ניט נאר וואס די **מעשה הצדקה (כשלעצמה)** איז בשלימות, נאר נאך מער, זי טוט אויף אויך אין דעם **מענטשן, ובפנימיותו** - הרי זה (דורך דער מעשה) **צדיק גמור**".

[תרגום - בדומה לדברי הגמרא על צדקה, אשר היא עיקר המצוות: "האומר סלע זו לצדקה **בשביל שיחיה בני**... הרי זה צדיק גמור", שלמרות שנראה שהוא מקיים את המצוה עקב פניה אישית, הרי כיון שבפנימיותו "לבו לשמים", שהרי **כל** יהודי "רוצה הוא לעשות כל המצוות" - הרי לא רק **מעשה הצדקה כשלעצמו** הוא בשלמותו, אלא יותר מכך, הוא משפיע גם על **האדם**, אשר על ידי מעשה זה הוא **בפנימיותו צדיק גמור**].

¹ ועד"ז מצינו בקידושין ע, א. "כל הנושא אשה לשום ממון - הויין לו בנים שאין מהוגנים", ועיין בשו"ת הריב"ש (סי' טו) דמיירי באשה הפסולה לו, ואולי י"ל שבכה"ג איירי נמי אבא שאול, וצ"ע.

² ל, א.

³ ולהעיר מסוכה מה, ב. "כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם, שנאמר בלתי לה' לבדו".

⁴ ח"ה עמ' 248.

ובהערה 54 שם הוסיף כ"ק אדמו"ר "שמטעם זה "מצות אין צריכות כוונה", כי גם כשאנו מכוון בגילוי יש לו כוונה **מצד נפשו**, כמבואר בלקו"ש ח"ד עמ' 1130. עיי"ש עכלה"ק.

ובדבריו מפורש אשר הטעם לכך שנקרא צדיק גמור אי"ז מצד מחשבתו (שהיא הרי לשם פניה אישית), אלא כיון שבפנימיותו "לבו לשמים", וה"ז ממש כדברי דהטעם לכך שנחשב צדיק גמור, ה"ז משום ש"כלפי שמיא גליא", ואין בודקין מן הקדוש ולמעלה.

ד.

וביאר הת' הנ"ל לשיטתו דקס"ד הגמ' בדברי רב אשי דשליח מצוה היינו שכל מציאותו בטלה למשלח וכוונתו בקיים המצוה היא לצורך המשלח בלבד, וקמ"ל דאפי' אם מתכוון להנאתו (בשביל איזה צורך בקיום המצוה) ויחד עם זה מתכוון לעשות מצוה הוי שליח מעלי.

וכבר הקשתי על דבריו בחיבורי (אות ו) דאם משום שעסוק בענין נוסף יצא מגדר שליח, הרי ברגע זה עצמו עסוק הוא גם במצוה, ואם מפני שגמר בדעתו שאף אם לא יעלה בידו חמץ אלא מחט, בכ"ז ירים הוא את ידו, יצא מגדר שליח, וכי מפאת מחשבה זו תפגם שליחותו ויצא מגדר שליח.

ה.

קשה¹: כיצד משווה הגמ' בין צדקה לשאר מצות הרי צדקה אפשר לעשות אף לצורכו (ומותר לנסות בכך לקב"ה²) משא"כ בשאר מצות.

וחזיתי הוויות לכו"כ מרבותינו שעמדו לתרץ קושיא זו, ומהם: הגאון מהראנ"ח באמרי שפר פר' משפטים (דף פ"ז ע"ב), בספר פרשת דרכים דרוש ג' (דף י"א ע"ג, ד"ה וראיתי) הביא דברי המהרימ"ט בדרשותיו (פר' קדושים), ועוד.

¹ כבר הקשה כן הר"ן בפסחים, ובספר דבר שמואל, ועוד.

² ראה תענית ט, א.

וכתבתי ליישב שהדברים ק"ו הם, ומה צדקה שאף בעשיה לצורכו גרידא חשיב מצוה, עאכו"כ בשאר מצות שמתכוון למצוה אלא שעושה אף לצורכו ודאי יחשב כשליח מצוה.

ועוד י"ל ע"פ מש"כ בהאחרונים דזה שמותר לנסות לקב"ה היינו דווקא לתת צדקה ע"מ להתעשר, אך ע"מ שיחיה בני וכו' אסור לנסות לקב"ה, כ"כ הרב משנת חכמים הל' יסודי התורה דף י"ז ע"א (עמ' ל"ב ד"ה זולת), וכ"כ בפתחי תשובה יו"ד רמ"ז סק"א, והביא ספר פרשת דרכים בדרך האתרים דרוש ג', וע"ע בשדי חמד מערכת "נ" כלל "טז".

והקשה הת' הנ"ל על דברי דמלשון ר"א בגמ' "אתי לעיוני בתרה" משמע שיחפש (עכ"פ בחלק מהחיפוש) **רק** לצורך המחט, ולא יהיה זה בזמן שמחפש אחר חמצו.

והדברים אינם כן, שהרי לא אזלינן בתר מעשיו אלא בתר כוונותיו, שהרי מעשיו תמיד שווים, שמחפש אחר חפצים שבחור ההוא, אך כוונתו היא גם על חמצו וגם על מחטו, וכשימצא אחד מהם ישמח שנתמלא חלק ממשאלתו [ונניח שימצא המחט, הרי מרגע זה ועלה תהיה דעתו רק על חמצו בלבד]. ונמצא שכל זמן חיפושו ומישושו בחור דעתו על שניהם, ולא שבאמצע חיפושיו יחפש רק אחר מחטו.

ועוד הקשה על דברי האחרונים, דנמצא אשר ס"ל לרב אשי דמקיים מצות צדקה גם כשמכוון לצורכו בלבד, ובבדיקת חמץ שמכוון לצורכו ולצורך המצוה ודאי הוי שליח מצוה, א"כ גם אליבא דמסקנת הגמ' ש"בתר דבדק אתי לעיוני בתרה" ודאי יחשב כשליח מצוה משום שכבר עשה המצוה, ומכאן והלאה תגן עליו המצוה מכל נזק.

אך האמת ניתנה להאמר דבמסקנא מסקינן דהיכא שהסיח דעתו מהמצוה ומתעסק בדבר שאינו מחמת המצוה כלל, אין המצוה מגינה עליו.

בשלמא כשמתעסק בצורכו ויחד עם זאת מתעסק במצוה, אזי שפיר הוי בגדר שליח מצוה כיון דמשום מחשבת עצמו לא ביטל גדר השליח ממנו, אך זה שהתעסק בצורכו בלבד אין בכח המצוה להגן עליו אלא רק בדברים הבאים מחמתה אך בעלמא לא.

ועוד ועיקר שהסכימו האחרונים שדברי הגמ' (שבמצות צדקה אי"צ כוונה) הם בנוגע למצות צדקה בלבד, משא"כ בשאר המצות כן צריך כוונה, ואף שלמדנו שבמצות צדקה אפי' כשמכוון לצורכו בלבד הוי בגדר שליח מצוה, מ"מ בשאר מצות

שונה הדבר שכן המכוון לצורכו בלבד וגרע לגמרי ממחשבת המצוה וודאי אינו כשליח מצוה, ומהם כבר ציינתי בחיבורי: ספר אהבת ציון הנ"ל, שו"ת שערי דעה ח"א סי' נ"ז, והחיד"א בספרו פתח עינים ב"ב (ח, ב), ובשו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תמ"א, וע"ע בספר בן איש חיל (בקונטרס נוה צדיקים דמ"ד ע"ב), בספר מערכי לב ח"א (דרוש לו דף עז ע"ב). ורובם הוכיחו דבריהם מהגמ' בר"ה "האומר . . ע"מ שיחיה וכו'" דמשמע שבמצות צדקה אי"צ כוונה כלל והוי חיזוק לדברינו למעלה (אות ג). וכן משמע בלקו"ש ח"ג עמ' 908 ובכתר שם טוב בהוספות אות ריד, ואי"ז סותר לדברי כ"ק אדמו"ר לעיל דאזיל מצד כוונתו הפנימית.

ו.

ולפום ריהטא היה נראה שיש משום כך סתירה בדברי, דמחד כתבתי (אות ט) ששליח מצוה הוי מי שכל כולו עסוק במצוה, ומאידך ס"ל שהמצוה מגינה באופן סגולתי כך גם אם אין השליח כולו עסוק במצוה חשיב כשליח מצוה משום שס"ס יש מצוה בידו שתגן עליו.

והנה להבהרת הדברים הבאר תחילה מהו הגדר שהמצוה מגינה באופן סגולתי: אי"ז שהמצוה משמשת כקמיע, שבשעה שהוא בידיו ה"ה מוגן, ועד השעה שבא לידי אפשר שינזק, אלא שכוחה של המצוה בהגינה על עוסקיה ה"ז באופן סגולתי, שיש בעשית המצוה סגולה שמשום כך נשמר הוא מכל פגע רע, [ובלי הבט האם בשעה זו הוא כשלוחו של מקום ושלוחו כמותו וכו'], וכשבא האדם לעשות מצוה בעוה"ז אין שייך שהעולם ימנע זאת בעדו כיון שזו גם תפקידו של העולם (מלבד במקום שקביעא או שכיחא היזקא שאז המצוה אינה בגדרי העולם ובשביל לקיימה צריך שידוד מערכות הטבע).

כלומר, דזה שיש בכוח המצוה להגן עליו הוא פרט אחד אך לא מצד היותו שליח מצוה, אלא מצד כוחה של המצוה, אך בכדי שישמר השליח מזמן יציאתו לדרכו ועד חזרתו עליו להיות בגדר שליח בכדי שסגולת המצוה תגן עליו עוד לפני שיעשה אותה (כמבואר לקמן), ואם אין כל מציאות השליח עסוקה במצוה ה"ה אינו נחשיב כשליח מצוה, [וכמ"ש בחיבורי עמ' 58 הערה 3, שזהו ע"ד העוסק במצוה פטור מן המצוה].

ז.

הבאתי בחיבורי (אות ח) קושיית השדי חמד, דבגמ' סוטה משמע שיש בכוח המצוה להגן אפי' לאחר זמן, ואילו בגמ' פסחים למדנו שאין מחייבין אותו לחפש חמצו בחורים ובסדקים מטעם שמא תאבד לו מחט ואחר שיחפש חמצו יבוא לחפש מחטו ובשעה זו כבר אינו בגדר שליח מצוה ויבא לידי היזק. וקשה, הרי כיון שקודם חיפושו אחר מחטו קיים מצות בדיקת חמץ, מדוע לא תגן עליו המצוה שלא ינזק כשבא לחפש מחטו. ותירץ השדי חמד שינויא דחיקא והניח בצריך לישב. ותירצתי בחיברי קושיא הנ"ל ע"פ דברי המהרש"א בשבת¹.

והביא הת' הנ"ל קושיית השדי חמד, אלא שלא הניח ליבו לבדוק דבריו ממקורם וטעה בביאור קושייתו [ומשום הכי לא הבין תשובתי לקושיא הנ"ל]. וכך ביאר קושייתו: מדוע בנדו"ד לא הוי שליח מצוה מאחר וכל הימצאותו במקום זה היא עקב המצוה שקיים, והדין הוא דשליח מצוה אף בחזרתו אינו ניזוק, ואי"ז כך, שלא נכנס השד"ח לגדר הענין דשליח מצוה, דזה שאינו בגדר שליח מצוה זהו פשיטא כיון שעזב בעת חיפושו אחר המחט את עיסוקו במצוה, אלא הקשה שא"כ תגן עליו המצוה משום שקיים בעבר מצוה (ומגנא אפי' בעידנא דלא עסיק בה) ולא משום שליח מצוה.

והביא תשובתי ע"פ המהרש"א דכל האי ששליח מצוה אינו ניזוק הוא רק מחמת המצוה, אך בנדו"ד שייך היזק בגלל שחיפושו אחר המחט בא לאחר בדיקת החמץ ואי"ז מחמת המצוה.

ולכך הקשה על דברי דלכאורה כל הימצאותו במקום הסכנה הוי מחמת המצוה, דאם לא בשביל המצוה לא היה נמצא כלל במקום זה, ולא היה בא לחפש אחר חפציו. וא"כ צ"ל שגם בעת שמחפש חמצו יוגן בזכות המצוה משום דהוי מחמת המצוה.

ונמצא מדבריו אלו שלא ירד לעומק דברי המהרש"א, דכוונת המהרש"א שאין שייך שינזק בגלל (ע"ל מחמת) עסקו במצוה היינו שממעשה המצוה שעשה לא יבא לו נזק לעולם, ובשעה שמחפש מחטו אחר חמצו אי"ז בגלל עסקו קודם במצוה אלא

¹ קיח, ב.

הוא כדבר בפני עצמו, ואף שנמצא הוא במקום המצוה אי"ז כלום, משום שעזב המצוה (לגמרי) בכדי להתעסק בצרכיו, ואין לך עזיבה גדולה מזו.

וביאור הדברים ביתר שאת: אם בשעה שהתעסק בחור ע"מ לחפש חמצו בלבד הכישו נחש או עקרב אזי לא שייך שינזק ע"י הכישה זו משום שזהו נזק הבא מחמת המצוה, ויתירה מכך מובן שאין שייך כלל שיוכש על ידם (ואם בכ"ז הוכש וודאי שלא ידע כל רע). וכן עד"ז לא שייך שבזמן הליכת השליח מצוה ינקע את רגלו, משום שעצם הליכתו למקום פלוני ה"ה מחמת המצוה.

אך בנדו"ד הרי בשעה שמחפש אחר המחט אי"ז משום שקודם לכן חיפש אחר חמצו, אלא מכיון שכבר הגיע למקום זה (משום מצוה) נוח לו לחפש אחר מחטו, אך אי"ז נחשב כלל מחמת המצוה, [וכיצד ע"פ דברי המהרש"א מתישבת קושיית השדי חמד ראה לעיל אות ב].

ח.

והסיק לשיטתו [ששליח מצוה אינו ניזוק הוי מחמת קשר השליח למשלח] דהטעם לכך ששייך שינזק בחיפושו אחר מחטו (למסקנה) הוי משום שברגע זה אין מציאותו קשורה למשלח, ולכך שייך שיבא אצלו היזק אפי' מחמת המצוה.

ולפי דבריו לא יתישב כלל דברי הגמ' בשבת¹, דגרסינן התם "אמר רבי יוסי יהא חלקי ממתי בדרך מצוה", והוקשה למהרש"א הרי קי"ל שלוחי מצוה אינן ניזקין וא"כ לא שייך שימות בעת עסקו במצוה. ולפי מה שביאר דברי המהרש"א נמצא שכל זמן שקשור הוא עם מציאות המשלח לא שייך שינזק, וא"כ דברי רבי יוסי לבטלה נאמרו, משום שלא שייך שימצאוהו היזק בעת עסקו במצוה, כי דעתו עם המשלח. [ובפרט האי גברא רבה כרבי יוסי].

ט.

כתב הת' הנ"ל דהטעם שאין שייך שיהיה שליח למצות צדקה מצד החפצא (בלי כוונת האדם) כיון שאז אינו בגדר שליח מצוה, שמציאות **הגברא** קשורה למשלח.

¹ שם.

[ומהאי טעמא במקרה שאבד לו כספו, מוצאו עני והתפרנס בו, אינו בגדר שליח מצוה].

והקשתי ע"כ בחיבורי [אות ז] שאין לומר דהטעם לכך שאינו ניזוק הוא משום הקשר הקיים בין השליח למשלח, כיון שקשר זה הוא קיים בכל זמן, וכל אדם העוסק במצוה אפילו מדעת עצמו [וכן כל מעשה מצוה שעושה האדם אפי' ע"י חפציו, ולא דווקא בעצמו] נחשב הוא ברגע זה שליחו של הקב"ה, למלא רצונו בעולם, כיון שע"ס נעשה דירה לו ית'.

ונראה שהת' הנ"ל לא ירד לסוף דעתי וביאר קושייתי על דבריו באופן אחר, והבין שכוונתי היא **לכל מעשי האדם** וכל הדברים שעושה במשך ימי חייו ה"ה עושה אותם כשליחו של הקב"ה, [מצד ההשגחה פרטית המלווה כאו"א], ולפום חורפיה לא עיין בה.

ולא כך אמרתי, אלא רק במעשי המצוה שהם **רצונו** ית' שנפעלים ע"י חפציו, בהם ה"ה כשליחו של הקב"ה לפעול **רצונו** ית' בעולם, ולא על שאר דברים שהם רק **מהשגחתו ית' הפרטית** על כאו"א¹.

ולפי הבנתו זו הקשה ג' קושיות על דברי, ואף שאין צורך לבאר זאת משום שיסוד הטעות שחל הובהר וממילא סרות כל קושיותיו, ובכ"ז בשביל נחות הקוראים אציין את קושייתו, ואת הטעות שחל בה לפי הבנתו הוא, ובכך יתיישבו שפיר כל קושיותיו.

א. הקשה: בכל דבר אם מתכוון לעשות מעשה לצורכו אינו בגדר שליח מצוה, משא"כ בנוגע לעצם מעשה המצוה אפי' בלי כוונתו אלא שעושה רק להנאתו מחשיבה זאת התורה כשליח מצוה.

והדבר יראה לעיניים דנכונים דבריו בנוגע **לכל דבר** (ומהם דברי חולין), שהעושה לצורכו אינו בגדר שליח מצוה, אך בנוגע למעשי מצוה שנעשים בלי כוונת העושה, או ע"י חפציו, נחשב הוא כשליח מצוה, [אמנם לא מובטח שמשום כך ישמר ויוגן, שאין כוונתי בהגדרה שליח מצוה למש"כ לפנ"כ, אלא שבזמן שחפציו עושים מצוה

¹ וראה בלקו"ש ח"ה עמ' 6 ובהערה 24, דביאר כ"ק אדמו"ר שישנם דברים הבאים כתוצאה מהשגחה פרטית, וישנם דברים שבנוסף להשגחה פרטית יש שם רצונו ית' [כגון כשעושה צדקה, ה"ז בהשג"פ ובמקיים בכך רצונו ית', אך כשאדם גוזל אף שזה בהשגחה פרטית, מ"מ ה"ז היפך רצונו ית'].
~ 51 ~

משמש הוא כשליחו של הקב"ה בעולם להשלים כוונת הבריאה, ונמצא שאף בשעה שאינו מחשב במצוה כלל נחשב הוא כשלוחו של הקב"ה ואי"צ לשם כך לחשוב בדעתו על היותו מתבטל במציאות המשלח וכד'.

ועוד נפלא נפלא על מש"כ שהעושה מצוה אפי' בלי כוונה אלא רק להנאת עצמו, נחשב הוא ע"פ תורה כשליח מצוה. והרי לשיטתו אי"צ כך, כיון שאם אין בכוונתו להתבטל למשלח ושמציאותו תהיה מציאות המשלח אינו בכלל שליח מצוה. ב. כתב שדווקא במעשה המצות מקיים פנימיות רצון העליון, משא"כ בשאר דברים הוא רק אמצעי לקיום תו"מ.

ג. ביאר שדווקא בנוגע למצות ישנה השליחות במ"ת וציווי המשלח לקיימם, משא"כ בשאר עניני החול.

ומוכח שב' קושיות הנ"ל נבעו מאותה טעות, והמבואר לעיל על קושיה א' שייך גם בנוגע אליהם.

י.

הקשה הת' הנ"ל הרי הגמ' בפסחים מקשה "וכי מאחר דאפילו בחזירה בהליכה למה לי" כלומר - אם אמרין שהשליח בחזרתו אינו ניזוק, למאי אצטריך קרא למילף שאף בהליכתו אינו ניזוק, שזהו פשיטא.

והקשה הרי בגמ' סוטה כתוב שהמצוה מגינה מן הפורענות אפי' לאחר זמן. ולפ"ז אין מובן שאלת הגמ' בפסחים הרי זה שבחזרתו אינו ניזוקין זהו משום שמכאן ואילך יש את זכות המצוה המגינה עליהם, משא"כ בהליכתו אין בידי השלוחים את זכות המצוה שתגן עליהם, ולהכי אצטריך קרא שאף בהליכתו לא ינזק, וא"א ללמוד מחזרתו על הליכתו.

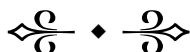
ונראה לתרץ ע"פ דברי המהרש"א בשבת דמחמת המצוה אין שייך שינזק לעולם, אך לא מחמת המצוה אלא סתם נזק מעלמא שייך שינזק. ואין לך מחמת המצוה גדול ממי שהולך לעשות מצוה, ומש"כ בגמ' סוטה קאי על זכות המצוה עצמה ולא אל הבטיה לפני ואחרי הבאים מחמת המצוה.

ומה שהבאתי הגמ' שם היה להוכיח שהגנת המצוה הוי כסגולה שלכן המצוה עצמה מגינה עליו אפי' לאחר זמן, אך אי"צ קשור להגנת השליח מחמת עסקו בדבר

מצוה, שמשעת הליכתו והילך נחשב הוא כמתעסק במצוה ושומר מצוה לא ידע דבר רע. [וראה מש"כ לעיל אות ב].

ויתירה מזו י"ל שיש מעלה נוספת בשעת הליכתו לדבר מצוה מבשעת חזרתו, דקי"ל בקידושין¹ "מחשבה טובה (הקב"ה) מצרפה למעשה", ונמצא שבשעת הליכתו לדבר מצוה ה"ה מחשב בעסק המצוה ומחשבה זו אין לו בשעת חזרתו שאז אינו עסוק במחשבת המצוה ובמקצת הוי דרך הרשות, ומסתברא שבשעת הליכתו חשיב טפי מחמת המצוה מבשעת חזרתו.

וזוהי קושיית הגמ' אם בחזרתו שאינו מחשב בעסק המצוה (אף דהוי מחמת המצוה) נחשב הוא כשליח מצוה, ומחמת המצוה אינו ניזוק, כ"ש בהליכתו לדבר מצוה שאז מחשבתו על עסק המצוה אינו ניזוק וה"ה בכלל שליח מצוה, ולמאי איצטרך קרא על הליכתו².



אשה ששכחה להדליק נר

הנ"ל

א.

עמדתי ואתבונן מה דינה של אשה ששכחה להדליק נר בע"ש, ולאחר כניסת השבת הדליק נכרי נר **מדעתו**, האם יכולה האשה (או האיש) לברך על נר זה. ובסגנון אחר קצת: **מתי** שייך שידליק הנכרי נר בשבת ויכולה האשה לברך עליו מדין מצות הדלקת נר שבת.

¹ מ, א.

² ואוי"ל שאם לא היה לגמ' לימוד אחר ללמוד מפסוק זה, היתה מתרצת אשר "מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא" (קידושין ד, א. וש"נ).

[ולפום ריהטא היה נראה שישנה נפקא מינה לדינא נוספת: כתב המהרי"ל¹, [הובא בשו"ע אדה"ז סי' רס"ג ס"א] אם שכחה האשה להדליק באיזו שבת שהיא נר (ולא מאונס) עליה להוסיף בכל שבת נר נוסף כדי שתזכור ולא תבוא לשכוח שוב, וא"כ כאן כשבירכה על נר שהדליק הנכרי נמצא שלא ביטלה מצוות הדלקת נר בשבת זו.

אך נ"ל שבזה ודאי תצטרך להדליק בשבת הבאה נר נוסף (לפי דברי המהרי"ל), משום שהטעם לכך שבכל שבת (מכאן ולהבא) צריכה להוסיף נר, זהו בכדי שיהיה לה היכר וזכרון להיות זהירה בכבוד שבת, ולא תבא לידי שכחה. ובנדו"ד הרי שכחה בשבת זו להדליק נר, ובכדי שלא תשכח שוב עליה להדליק מכאן ולהבא נר נוסף].

ב.

ומרישא ניזיל ונגמור יסודי הדינים:

דין א' - בסי' רס"ג ס"ט - כתב רבינו הזקן שמי שמדליקים עליו נר שבת בביתו (ונמצא שיש לו שלום בית בביתו), אך אין מדליקים **מנר שלו**, לא יצא י"ח נר שבת, ולפי דרכינו למדנו שמחויב הדלקת נרות שבת הוא שיהיה זה מנר שלו.

[הן אמת שמוכח בסי' רס"ג שחייב הדלקת נרות שבת הוא חובת חפצא ולא חובת גברא, היינו שבבית זה יהיו נרות דולקים, ועי"ז יהיה שלום בית², ולא יכשל אדם בעץ ואבן³ ואי"ז שעלי יש חובה להדליק נרות. כגון:

א. בס"ה כתוב "אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות **בבתיהם** נר דלוק בשבת" ולא כתב חייבים להדליק נר שבת.

¹ הל' שבת פ"א.

² נראה שזהו הטעם שיש להדליק נר במקום שאוכל (ראה סי' רס"ג ס"א), ומדויק הדבר ממש"כ רבינו (שם ס"ד) וז"ל "משום שלום ביתו שמצטערין בני ביתו לישב בחשך ולאכול", וע"ע בסי' תקכ"ז סכ"ט דכתב "מפני שלום בית שלא יאכל בחשכה".

³ נראה שזהו הטעם שאפשר להדליק נר אף במקום שמשותמש שם כל שימוש מלבד אכילה, וכדמוכח מלשון רבינו (שם ס"ט) וז"ל "הדלקת נר בשבת חובה אף בלא אכילה כדי שלא יכשל בעץ ואבן" [וראה עוד בסי"ג], וי"ל שג"ז בכלל שלום בית (שאם יפול וינזק כבר אין שלום בביתו, וראה בסי' תקכ"ז שם).

ב. בס"י, איכא למ"ד שאם הדליק ראשון בחדר אי"צ השני להדליק בחדר זה, ואם מדליק יתכן שיברך ברכה לבטלה, והטעם לכך הוא משום שיש כבר אורה מרובה **בחדר זה** מנרות הראשון.

ג. נפסק בס"ט שאם יש לאורח חדר מיוחד משל עצמו, חייב שם בנר שבת, משום שיש לו חפצא שלו, (ואינו נפטר בנרו של בעה"ב).

[ומש"כ בסמוך (סט"ו) שאם סמוך על שולחן בעה"ב נפטר בנרו אע"פ שיש לו חדר מיוחד משל עצמו. זהו משום שנחשב כאחד מבני ביתו של בעה"ב, וכמו שאין צריכים בניו של בעה"ב להדליק בחדרם משום שנפטרים בנר של אביהם, כמו"כ אורח זה מכיון שסמוך על שולחן בעה"ב, מגלה בכך דעתו שה"ה כאחד מב"ב של בעה"ב, וזה שיש בידו חדר משל עצמו אי"צ מוציאו מלהיות כאחד מבני הבית].

אך הענין כך הוא, בכדי שיחול **עליו** חובת גברא להדליק נר **משלו**, צ"ל לפנ"כ חפצא [בית או חדר מיוחד] שעליו יחול החובה. היינו שעליו מצ"ע אין חובה להדליק, אך כשיש לו חפצא [בית] יחול **עליו** חובה להדליק שם נר **משלו**.

ובדומה לזה מצינו (בסי' כ"ד ס"א) בנוגע למצות ציצית, שכל זמן שאין לו טלית אינו מחוייב בציצית, אך כשיש לו טלית ורוצה להתלבש בה, חל עליו החיוב להניח בחפצא של המצוה [הטלית] ציצית¹.

וא"כ כל ספק זה הינו כשהדליק הנכרי נר של ישראל ששכח להדליק, מאחר שאם הנר שייך לנכרי ודאי שאינו יכול לברך.

דין ב' - בסי' רמ"ג ס"א - מוסבר שאיסור אמירה לנכרי בשבת הוא גם במלאכה שכל איסורה הוא משום שבות. ושם בס"ב מוסיף אדה"צ "והפליגו חכמים באיסור זה וגזרו בו גזרות, כגון אם עשה הנכרי מעצמו **בשביל ישראל** אסרו ליהנות בשבת ממלאכתו, ולמוצאי שבת עד בכדי שיעשה, משום גזרה שמא יאמרו לו לעשות בשבת. וכן אם רואהו עושה מלאכה בשבת בשבילו פעמים שצריך למחות".

דין ג' - בסי' רע"ו מבואר כו"כ דינים בנוגע לנר של ישראל שמדליק הנכרי **בשביל ישראל**, ומהם: א. אסור לישראל להנות מנר זה ומדת חסידות להפנות ראשו מהנר. (סע' א-ב). ב. יש למחות **מחאה אמיתית** בנכרי הרוצה להדליק נר לישראל. (סע' ג,

¹ וכשם שמצינו במצות ציצית שאין חובה עליו לקנות טלית ע"מ להתחייב בציצית, כמו"כ בנ"ש אין חובה שיהיה לו חדר מיוחד ע"מ שיתחייב שם בנ"ש.

ה) ג. אם לא התחשב הנכרי במחאתו מותר לישראל להשתמש בנר זה, (אך אם נכרי זה הוא משרתו, עליו לגרשו מביתו) (משום מראית עין) על שאינו משגיח במחאתו). (ס"ג).

דין ד' - עוד למדנו בסי' רע"ו (ס"ו) שאם הדליק נכרי נר אפי' משל ישראל, אך מוכח מילתא דלצורכו ולהנאתו הדליק את הנר, או לצורך נכרי אחר [בשביל שגופו ייהנה בגוף מלאכת ההדלקה¹], אזי מותר לישראל להנאות מנר זה, ואי"צ כלל למחות בו².

ואשתדל כבעל הקורה להיכנס בעובי הקורה, ולדון עד מקום שידי (יד כהה) מגעת.

ג.

ראשית כל, מצינו שיכולה האשה לברך על נר שהודלק עבורה ע"י נכרי בבין השמשות, ואף אם הדליק הנכרי מבעוד יום.

ותבט עיני בשורי בבדי השולחן לגרא"ח נאה [סי' ע"ד סק"כ] שלמד כן מדברי רבינו הזקן, והוסיף שיש צורך שיהיה ניכר בהדלקת הנכרי שזהו לצורך מצוה, ומסתברא שכך היה דרך לימודו.

הנה כתב אדה"ז בסי' רס"ג סי"א וז"ל – "ומכל מקום, בדיעבד ששכחה ולא הדליקה קודם בין השמשות ונזכרה בבין השמשות, יש להתיר לה לצוות לנכרי להדליק, **ושתברך** היא קודם שתהנה לאורן, (דכיון שעיקר מצות הדלקת נר שבת אינה ההדלקה בלבד אלא ההנאה והתשמיש לאורה היא עיקר המצוה, אלא שההדלקה היא התחלה והכנה למצוה זו ולכן מברכים עליה, וזו ששכחה ולא בירכה בתחלת המצוה **יכולה לברך** קודם עיקר המצוה דהיינו קודם שתהנה לאורן)".

ומוכח מכאן שאין הברכה תלויה בהדלקת האשה, וא"כ ה"ה בנדו"ד שתברך האשה, שהרי בשני מקרים אלו אין הישראל רשאי להדליק הנר, ואעפ"כ כשהדליק הנכרי יכול הישראל לברך על ההדלקה ולצאת בה י"ח.

¹ ראה שם ס"א.

² וע"ע שם בסי"ב שמוכח כך, וראה עוד בקונטרס אחרון שם סק"ד, וע"ע בסי' שכ"ה סט"ז.

ד.

אך סברין למימר דלא דמי הנדו"ד להאי דהתם משום: דהתם איירי שהדליק הנכרי את הנר בשליחותו של ישראל, וכיון שמשמש כשלוחו ה"ה כמותו ממש, ולכך יכול הישראל לברך **"להדליק"** נר של שבת, דחשיב כאילו הוא עצמו הדליק. משא"כ בנדו"ד דאיירי שהדליק הנכרי מדעתו, א"כ איך יוכל ישראל לברך **"להדליק"** ולא הוא ולא שלוחו הדליק הנר.

אך אליבא דאמת אינו כן, דזה שיכול לברך **"להדליק"** אע"פ שלא הדליק, אי"ז משום שהנכרי הוא כמותו דהמשלח (הישראל). אלא משום שעיקר מצות ההדלקה הוא התשמיש לאורה וההדלקה היא רק הכנה לעיקר המצוה, (כמובאר לעיל באריכות). וודאי אי"ז מדין שליחות, משום שאין שליחות לנכרי.

דאיתא בסי' רמ"ג ס"א – "שלוחו של אדם כמותו, ומה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, אבל הנכרי אינו בתורת שליחות מן התורה. מכל מקום מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא" [וע"ע בקונטרס אחרון לסי' רס"ג סק"ח ד"ה והענין הוא].

[לחומרא היינו לאיסורים, שאם יאמר לנכרי לעשות עבורו בשבת דבר איסור נחשב זה כאילו עשהו בעצמו מדין שלוחו של אדם כמותו, ויתחייב ע"כ].

ונפקא מהנ"ל דזה שיכולה האשה לברך על נר שהדליק נכרי בבהי"ש עבורה אי"ז מדין שליחות, אלא כאמירה בעלמא.

וכמו"כ בנדו"ד כשהדליק הנכרי את הנר מדעתו ודאי שאין שייך דין שליחות בכל הנ"ל כיון שאי"ז לחומרא, אדרבה זו היא שליחות לדבר חיובי - לצורך מצוה - ואפשר שבכה"ג לא אסרו חכמים **אפי' לומר** לנכרי בהדיא להדליק הנר לצורך שבת ויכולה לברך על נר זה.

ה.

ועיני דשפיר חזי שכבר הביא רבינו הזקן בסי' רע"ו ס"ח כעין זה, וז"ל "בקצת מקומות נהגו רבים להקל באמירה להנכרי להדליק נרות לצורך סעודה כשנכבו הנרות ואי אפשר לאכול בחשך, ויש שלמדו זכות על שלא מיחו בידם חכמים לפי שסומכין על מי שאומר שלא גזרו על שבות של אמירה לנכרי במקום מצוה אפילו לומר לו לעשות מלאכה גמורה של תורה...".

אך לדינא כתב אדה"ז (שם) לא כך, וז"ל "כל אדם צריך להחמיר לעצמו שלא לומר לנכרי להדליק נר אע"פ שיושב בחושך ואינו יכול לאכול סעודת שבת, לפי שרבו האומרים שלא התירו שבות במקום מצוה אלא שבות דשבות כמו שיתבאר בסי' ש"ז¹ ודבריהם עיקר לפיכך אין להקל כלל בזה אפילו לצורך גדול". ומובן בפשטות שאסור לומר לנכרי להדליק נר בשבת אפי' שאין שליחות לנכרי.

ו.

ובלאו הכי י"ל דאפי' לדעות המתירות לומר לנכרי להדליק עבורם נר בשבת ולברך עליו (כגון שלא היה להם נרות כלל לפנ"כ), הכא שאני שאין נר זה חשיב נר של מצוה, משום שכשהדליקו הנכרי **מדעתו** לשם חולין הדליקוהו [ואפי' אם הדליקו בשביל ישראל שראהו יושב ואוכל בחשיכה, מ"מ לא לשם מצוה הדליקו, אלא לאורה בעלמא], ודוחק גדול לומר שלאחר שיברך עליו יחשב נר זה למפרע כנר שהודלק לצורך מצוה, משא"כ בנידון לעיל איירי שאמרו לנכרי להדליק נר עבורם (ועל דעתם הוא מדליק, והיא לצורך המצוה), ואז מסתברא טפי שיש באפשרותם לברך על נרות אלו (אם לא היה להם נרות כלל לפנ"כ).

אך נראה שע"פ דברי הגרא"ח נאה לעיל שהתיר לברך על נר שהדליק הנכרי מבעוד יום מדעתו, אלא שהצריך שיהיה ניכר שהדליק זאת לצורך מצוה, כגון שהמקום העמדת הנר הוא במקום שמקיים שם מצות הדלקת נר שבת, ואף שלא הדליק הנכרי לצורך מצוה שכן מדעתו הדליק את הנר. מ"מ אפשר לברך על נר זה, וא"כ נמצא שאף נר שלא הודלק לצורך מצוה אלא לצורך חולין מותר לברך עליו.

והמורם מכל הנ"ל לע"ע: א. שייך שיהיה נר שיוודלק ע"י נכרי, ולא מדין שליחות, ויברך ע"כ הישראל ויצא בו י"ח. ב. יש איסור מפורש לישראל לומר לנכרי להדליק נר עבורו בשבת, [אפי' כשאין כלל נרות על שולחן שבת, ואפי' לצורך גדול כל שהוא].

ז.

מציאות המקרה בנדו"ד:

¹ סי"ב.

נתבאר לעיל (דין א) שצ"ל הנר של ישראל, וע"פ המובא בדין ג' יוצא שאם מדליק הנכרי נר של ישראל בשביל ישראל צריך הישראל למחות בו, רק שכשלא השגיח הנכרי במחאתו והדליק הנר, מותר לישראל להנות מנר זה.

זהו פשיטא שאין לומר שכבר ראה שהדליק הנכרי את הנר ועכשיו רוצה לברך עליו, משום שבכה"ג אסור לו להנות מנר זה (כמובא לעיל דין ג' פרט א'), ויתירה מזו ממדת חסידות עליו להפוך פניו מהנר.

אלא שנראה לדון בכה"ג שרואה הנכרי בא להדליק נר [תכף כשהדליק], ואז מועילה מחאתו להנות מהנר (כמובא לעיל דין ג' פרט ב'). ואין נפק"מ בנדו"ד אם נכרי זה משרתו או לא דממ"נ אף שצריך לגרשו מביתו (כמובא לעיל דין ג' פרט ג') מ"מ הנר נשאר דולק במקומו.

ח.

תחילה יש לדון מהו גדר הנאה בנר שבת, מעיקרא סלקא אדעתין דאי נימא שיש לישראל עוד נרות מלבד מה שהדליק הנכרי אלא שנרות אלו לא הדליקם לצורך מצות נרות שבת, אין לברך על הנר שהדליק הנכרי [אם נניח שמותר לברך], משום שיש לו כבר שלום בית בביתו, ואין לו חסרון בעונג סעודת השבת. אף שלא בירך על נרות אלו, מ"מ קיי"ל¹ "ברכות אינם מעכבות".

אלא נראה להוכיח להפך, שכן מצינו פסק רבינו בסי' רס"ג ס"י אשר ב' או ג' בעלי בתים שאוכלים על שולחן אחד אע"פ שיש כבר אורה מרובה מהנרות שהדליק הראשון, מ"מ פסק רבינו "שכל מה שניתוספה אורה בבית יש בה שלום בית ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זווית" ולכך יכול כאו"א לברך על נר שלו.

וכמו"כ נאמר בדין שאע"פ שכבר יש לו נרות על שולחנו, אך מכיון שאינם נרות המיועדות למצות הדלקת נ"ש שייך שיברך על נרות אלו.

ט.

ובלאו הכי י"ל שבנדו"ד ליכא איסור, דמכיון שצריך לנר זה בשביל מצוה ולא בשביל הנאתו הפרטית (אפי' היכא דאין לו נרות בנוסף למה שהדליק הנכרי), אזי

¹ ברכות יב, א.

הגם שנהנה בכך אין איסור משום הא דקיי"ל¹ "מצות לאו ליהנות ניתנו" ואף על גב שיש איסור הנאה בנר זה, הכא שרי.

אך נראה שעדיין צריכים אנו לדיון לעיל, די"ל לאידך גיסא, שמכיון שהטעם למצות הדלקת נר שבת הוא בכדי שיאכל לאורה ולא יחסר לו בעונג שבת, ועכ"פ צריך הוא לאיזה שהיא הנאה בנר זה [ואם הדליק ולא נהנה הרי בירך לבטלה²], נמצא שההנאה מהנר ה"ז מגדרי המצוה, וכיון שנאסר בהנאה א"א לו לצאת י"ח בנר זה³.

[ואף שיש לו עוד נרות על שולחנו מלבד מה שהדליק הנכרי וא"כ אין כ"כ הנאה מנר הנכרי, אך כבר ביארנו לעיל שע"י עוד נר מיתווסף שמחה בבית].

ואף שלדינא ס"ל לרבינו⁴ שמותר להנות מנר שהדליק הנכרי מדעתו, לא רק אם יש עוד נרות על השולחן מלבד נר הנכרי, אלא אפי' אם כבו הנרות שע"ג השולחן ונותר רק הנר שהדליק הנכרי מותר, משום שעונג שבת תלוי בהם⁵.

אך אין דבריו קשורים לנדו"ד משם דהתם איירי שבתחילה הדליק הנכרי את נרו יחד עם נרות ישראל וכבו נרות ישראל, אזי מותר להנות מנר הנכרי, דמכיון שבתחילה היה מותר להשתמש בנר זה, לא יצא מידי התרו לעולם.

אך אנן בדידן איירי נמי בכה"ג שלא היה לישראל נרות בתחילה, כך שלא היה נר הנכרי בידי התר מעולם, ומסתברא שישאיר באיסורו.

ונמצא דנר שהודלק ע"י נכרי לצורך ישראל אם לא מחאה בו אסור להנות מנר זה, ולכך אין לברך עליו.

¹ עירובין לא, א.

² ראה סי' שס"ג סי"ג.

³ משא"כ הדלקת נר חנוכה (לדוגמא) בשמן העשוי באחד מאיסורי הנאה (כגון בשר וחלב), איכא למ"ד (שו"ת תורת חסד או"ח סי' ס', ופת"ש יו"ד סי' פ"ז סק"ד ע"ש) שמותר להדליק בשמן זה, משום שאין ההנאה מגדרי המצוה, ואדרבה "אין לנו רשות להשתמש בהם אלא לדאותם בלבד" (מסכת סופרים פ"כ ה"ד). וזה שנהנה בכך שע"י מקיים מצוה, אי"ז חשיב הנאה משום ש"מצות לאו ליהנות ניתנו".

⁴ סי' רע"ו סע' ח', יד.

⁵ זו היא דעת הט"ז שם סק"ד.

י.

הנה עליך לדעת שהמחאה המדוברת צ"ל מחאה אמיתית, כלומר שלא יערים במחאתו ויעשה עצמו כאילו מוחה¹ בעוד שכוונתו להשתמש בנר זו [ומכיון שחכמים אמרו שצריך למחאות יקיים חובתו, ועי"כ יותר לו להשתמש בנר זה], אלא ימחה בו ויתכוון במחאתו שישמע הנכרי למחאתו ולא ידליק הנר כלל.

ולפ"ז יש לדון בנדו"ד האם שייך כאן מחאה אמיתית, הרי כיון שצריך את נר זה בשביל לצאת בו י"ח נ"ש נמצא שכאשר מוחה אין מחאתו אמיתית.

אך נראה שיש לדחות דמכיון שרוצה להשתמש בנר זה לצורך **מצוה** ולא לצורכו אין לו פניה במחאה זו, ושפיר נחשבת מחאתו אמיתית.

ועכ"פ י"ל דאם כשמחה לא היה זכור שלא הדליק נ"ש, ואח"כ נזכר בכך שלא הדליק אזי כשמחה באמת מחה, ויכול להשתמש בנר זה ולברך עליו.

וע"פ הנ"ל עולה שאם מחאה בנכרי קודם שבא להדליק, וכ"ש אם בשעת מחאתו לא היה זכור שצריך לנר זה, כך שאין חשש שלא מחאה בו באמת, מותר ליהנות מנר זה ולכך יכול לברך עליו.

יא.

הנה כל הנדון לעיל איירי שהדליק הנכרי את הנר בשביל ישראל, אך עתה יש לדון במקרה שניכר שהדליק הנר **בשביל עצמו** [או לצורך נכרי אחר], שבכה"ג אי"צ כלל למחות בו, ויכול להשתמש בנר כדרכו (כמובא לעיל דין ד'), וא"כ נראה שבכה"ג יכול לברך על הנר.

אך עדיין אינו מחוורא למימר הכי, דאנה ה' לידי וחזיתי דברי רבינו הזקן בסימן רח"צ ס"ז - לענין ברכת הנר במוצאי שבת, וז"ל "אין מברכים על האור שלא שבת בשבת ממלאכת עבירה, כגון נר שהודלק בשבת אין מברכים עליו במוצאי שבת

¹ ונ"ל שהטעם לכך הוא, משום שאם יערים במחאתו, ישגיח הנכרי בכך וימשיך במלאכתו, וא"א להטעותו במחאה שאינה אמיתית. ע"ד מש"כ כ"ק אדמו"ר לגבי רב שרואה בתלמידיו שמתרשלים בלימודם, עליו לרגוז ולכועס עליהם **ממש** (ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד הי"ט), ואין די בהעמדת פנים גרידא, וזהו משום שא"א להטעותם, (ראה ליקוט פירושים לאגה"ת עמ' קנא הערה 53, ובלקו"ש חכ"ו עמ' 57 הערה 64).

הואיל ונעשה מלאכת הבערה בשבת באור זה בעבירה, ואפילו הדליקו נכרי **לצורך עצמו** כיון שאם היה ישראל מדליקו היה עובר עליו הרי זו מלאכת עבירה".

ולפי"ז י"ל בנדו"ד שאסור לברך על נר שהדליקו נכרי בשבת, משום שזהו נר שהודלק ע"י מעשה עבירה ממש.

יב.

ואם לחשך אדם לומר דאין דומה דין ברכת הנר במוצאי שבת לנדו"ד, משום שבמוצאי שבת אי"צ לחזר אחר הנר כבשאר כל המצות (סי' רח"צ ס"א), משא"כ בנר של ערב שבת יש חובה לחזר אחריו, וחשוב הוא ביותר שהוא עונג סעודת הלילה (ראה סי' רס"ג ס"ב).

אמור לו זיל בתר טעמא, דהטעם שאי"צ במוצ"ש לחזר אחר הנר הוא משום שכל האי שמברכים עליו הוא "לפי שלא תקנו ברכה זו אלא **לזכר שנברא האור במוצאי שבת**, שנטל אדם הראשון ב' אבנים והקישן זו בזו ויצא מהן אור (ו)כיון שנאסר בשבת והותר במוצאי שבת הרי זה כאלו נברא עתה מחדש ומברכים עליו בשעת בריאתו".

משא"כ בנוגע לנר של ערב שבת כתוב בסי' רס"ג ס"א שהוא "משום שלום בית [שמצטערין בני ביתו לישב בחשך ולאכול" (שם ס"ד)] (ו)שלא יכשל בעץ או באבן, זה בכלל עונג שבת הוא". ושם בס"ב ביאר "שזהו בכלל עונג סעודת הלילה שכשאוכלה בלא נר אין לו עונג ממנה כל כך וסעודת הלילה היא מעיקר סעודות השבת". ומכיון שחייב האדם מדברי נביאים לכבד השבת ולענגה (כמובא בסי' רמ"ב ס"א), חייב הוא בנר שבת.

ונמצא א"כ דכל האי שאינו חייב לחזר אחריו זהו משום שהוא רק זכר לדבר, ואעפ"כ נר שהודלק במלאכת עבירה אין יכול לברך עליו, וכ"ש נר של ע"ש אין יוכל לברך עליו.

יג.

אמנם מצינו בסי' רח"צ ס"ז לאחר שהבהיר רבינו שאין לברך על נר שהודלק בשבת **במלאכת עבירה**, הוסיף, וז"ל "אבל אם הדליקו נכרי לצורך חולה שאין בו

סכנה, או אפילו ישראל לצורך חיה או שאר חולה שיש בו סכנה, אין זו מלאכת עבירה ומברכים עליה במוצאי שבת".

ועכ"פ נקוט לך מיהא פלגא בידך, דאם הדליק הנכרי נר בשבת לצורך חולה אפי' שאין בו סכנה, [וכ"ש לחולה שיש בו סכנה], ויתירה מזו, אפי' נר שהדליק הישראל בעצמו אלא שהיה זה לצורך חולה שיש בו סכנה או יולדת, מותר לברך על נר זה ויצא בו י"ח נר שבת.

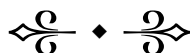
יד.

אך באמת שיש חילוק הכרחי בין דין נר של מוצ"ש לנר של ע"ש.

הנה כ"ז שהדין נותן אשר נר שהודלק בשבת במלאכת עבירה אין מברכים עליו במוצ"ש הוא משום שזהו נגד כל הענין שמשום כך מברכים על הנר, שהוא "זכר (לכך) שנברא האור במוצאי שבת . . . (ו)נאסר בשבת והותר במוצאי שבת הרי זה כאלו נברא עתה מחדש ומברכים עליו בשעת בריאתו", ונר זה שהודלק בשבת בעבירה ה"ז היפך ענין הברכה על הנר. משא"כ בנר של ערב שבת אין כלל דין זה.

ועכ"פ אם נכונים דברינו עד עתה נמצאנו למדים, דאם הדליק הנכרי נר לצורך עצמו אין בכך משום מלאכת עבירה ויכול לברך עליו, ויתירה מזו אם יצטרך ישראל להדליק נר בשבת בהיתר [וכ"ש נכרי לדבר המותר] מסתברא שייכול להנות מנר זה, ולכך יוכל ג"כ לברך עליו ולצאת בו י"ח נ"ש.

[וכ"ז כתבתי בכדי לעורר דעת המעיין, ולהלכה יש לשאול אצל רב מורה הוראה].



בשיטת המאירי אודות איסור נתינים

הת' דוב-בער שי' ירוסלבסקי
תלמיד בישיבה

א.

יסודות הדיון אודות גדר הנתינים

תנינן במתניתין (כתובות כט, א) "אלו נערוות שיש להן קנס . . ועל הנתינה".
ונחלקו הראשונים בגדרם של הנתינים, ובטעם איסור ההתחתנות עמם.
והנה, יסודות הדיון דהראשונים הם:

א. משנתינו, שעפ"י דברי' אודות נתינים מוכרחים אנו לומר שאיסורן הוא איסור
לאו, אך מ"מ אינו מפקיעם מן הקנס (כלאו דגוי' ושפחה שמפקיען).

ב. ב' סוגיות אודות הנתינים בגמ' יבמות הנראות כסותרות זו לזו:

(א) בדף עו, א מבארת הגמרא שרבא נסתפק, ובתחילה הווה ס"ד שאיסורן יהי'
רק בגיותם אך בגירותם לית להו איסור דאורייתא. משא"כ במסקנתו, שגם לאחר
גירותם הוה איסור מד"ת.

ו(ב) לאידך בדף עט. אומרת הגמ' "נתינים – דוד גזר עליהם וכו'", ומשמע שאינם
אסורים מד"ת.

ב.

שיטת המאירי בגדר הנתינים

ובביאור העניין (מה הוא גדרם של הנתינים וכיצד ייושבו הסוגיות) נחלקו
הראשונים. והמאירי חידש¹, שהן אמת דאזלינן (הן בהסוגיא דדף עט והן במשנתינו)
כהמסקנא, ואיסורן מד"ת גם בגירותן. אך טעם איסורן אינו ככל איסור אומה –

¹ עיין בשיטתו ובשיטות שאר המפרשים, שיש בשיטתו חידוש גדול על שיטותיהם (לכאורה), ואכמ"ל.
ובעזה"י בקובץ הבא נאריך בביאור השיטות.

שאסורין בני' מצד היותן בני אומה זו, ואפי' אם נתגיירו לגמרי. אלא טעם איסור הנתנים הוא משום שגירותן מלכתחילה לא היתה באופן מושלם כיון שעשו זאת דרך שיקרות, ולכן קבעה התורה שלא תתפוש כלפי כל העניינים, וע"ה מחוייבין בתרי"ג מצוות, מ"מ אסורין בהתחתנות.

ועפי"ז מבאר בב' אופנים דברי הגמ' דיבמות בדף עט, א: א. שדוד רק הזכיר איסורן. ב. "ומכל מקום דוקא הם עצמם ותולדותיהם שכיוצא בהם אבל כל שחזרו ביניהם ונתגיירו מתחלה הרי הם מן התורה כשאר גרים שאין להם איסור דורות משנתגיירו לשם ישראלות לגמרי ואיפשר במה שאמרו שדוד גזר שפירשו שחזר וגזר עליהם לאיסור דורות אף כשחזרו ונתגיירו מתחלה". היינו בפשטות; כיון שהבעי' מלכתחילה היא בסוג הגירות שלהם, הרי, שאם יתגיירו שוב הרי יותרו, וע"כ תיקן דוד – שאפילו אם יתגיירו שוב – מ"מ לא יועיל זה להם לענין נישואין¹.

ג.

דיוק בלשון המאירי

והנה בפשטות, ענין זה – שאם יתגיירו שוב יותרו – ה' מקום לאומרו גם באותם גרים נתינים ראשונים, שהרי גם בהם כל הבעי' נובעת מאופן גירותם, ולפי"ז צריך ביאור הלשון "שאינן להם איסור דורות"² – וכי איסור דור א' יש להם³?

ואולי אפשר לבאר בדוחק שמה שכותב המאירי "איסור דורות" אינו לומר שאיסור דור א' יש להם, אלא להורות על מהות האיסור, שאין זה איסור מצד העם או המשפחה כמשפחה, אלא רק מצד הקלקול דגירותן, ואם יתקנוהו – יתוקן ויותרו (אא"כ נאמר שע"כ גזר דוד).

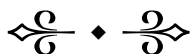
¹ ובאמת נראה, שאם לא יועיל זה לאיסור חתנות, לכא' אין דבר נוסף – למעשה בפועל – שהגיור החוזר יביא להם, כיון שבתרי"ג מצוות הרי הם מחוייבים בלאה"כ. אך מ"מ אולי אפ"ל שסו"ס משנה זה את איכות הגיור (כלומר: מבטל הטעם – שעשו גירותן בשיקרות) ופועל א"כ דבר בנשמתם, אך עדיין לא מצאתי מקור לדבר זה.

² אם נאמר כן (שבדור הראשון גם גירות חוזרת לא תועיל), לכא' יש אולי מקום לתקן ולגרוס "אבל כל שחזרו בניהם" – ולא "ביניהם".

³ ועל דברי שאר המפרשים לא יוקשה כן, ובעזה"י נאריך בזה בקובץ הבא.

[ועד"ז לכאן הוא הפשט בתוס' סד"ה "ועל הכותית" שכותב: "דהכא לא חשיב אלא פסולי קהל" – שמדבר על כל פסולים מצד תולדותם (ולא מצד מעשה שעשו לאחמ"כ וכיו"ב, אע"פ שאינם מ"עם" או "משפחה" של פסולי קהל – כממזרים)].

וכפשוט, אשמח לשמוע דעת הלומדים בזה.



ביאור בתוד"ה "מפני מה אמרה תורה"

(כתובות יח, א)

הת' שמואלשי' מנדלזון
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (כתובות יח, א) "אמר רבה: מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע? חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, והאי בכולה בעי דלכפריה, והאי דלא כפר ליה - משום דאין אדם מעיז פניו הוא. ובכולה בעי דלודי ליה, והאי דלא אודי ליה - כי היכי דלישתמיט ליה, וסבר, עד דהוה לי זוזי ופרענא ליה, ורחמנא אמר: רמי שבועה עליה כי היכי דלודי ליה בכוליה".

ובתוס' (ד"ה מפני מה) מפרש שקושית רבה הינה "אמאי לא מהימן בלא שבועה במגו דאי בעי כפר הכל, או נילף מהכא דלא אמרינן מגו, ומשני דאין זה מגו דאין אדם מעיז לכפור". לאחמ"כ מביא התוס' ביאור נוסף בדברי רבה, "דרבה אתא לפרושי מפני מה אמרה תורה מודה מקצת ולא כופר הכל, וקאמר חזקה דאין אדם מעיז לכך נאמן כשכופר הכל".

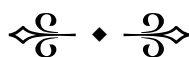
והנה מב' ביאורים אלו נמצא ב' נפק"מ לדינא: א. מה דינו של הכופר בכל במקרה שאדם מעיז פניו, לביאור הראשון פטור משבועה, כיון שלא הוצרכנו לטעם של אין אדם מעיז פניו ע"מ לפטרו משבועה, וכל כחה של חזקה זו היא לבאר מדוע המודה במקצת חייב שבועה ולא נפטר במיגו שיכל לכפור בהכל. ולביאור הב' חייב שבועה,

כיון שכאן אין את הטעם הפוטרו בד"כ. ב. מה דינו של המודה במקצת כשיש לו מיגו שיכל לכפור בהכל, לביאור הראשון פטור משבועה מחמת המיגו, שהרי בד"כ חייב שבועה רק מפני שאין לו מיגו, ולביאור הב' חייב שבועה, שהרי תמיד החיוב אינו מפני שאין לו מיגו (ונראה שישוד מחלוקתם הוא האם אומרים מיגו לפטור משבועה¹).

והנה בתוס' מקשה על הביאור הב' וז"ל: "אם כן, במקום שיכול להעיז אפילו כופר הכל חייב, ובסמוך אמרין איפכא לרבנן דבבנו מעיז - ופטור אף מודה מקצת הטענה משום דמשיב אבידה הוא, מגו דאי בעי כפר הכל".

וביאור דבריו בפשטות: בהמשך הגמ' שם מבואר שנחלקו ראב"י ורבנן בדין זה של רבה, האם תקף הוא גם בבנו של הבע"ח שגם בו אין הלוה מעיז פניו, או שרק בבע"ח עצמו אין אדם מעיז פניו אבל בבנו מעיז ומעיז. לכן, ראב"י שסובר שגם בבנו של הבע"ח אין אדם מעיז פניו פוסק שכשאדם מודה במקצת לבנו של הבע"ח חייב שבועה, וחכמים שסוברים שבבנו של הבע"ח אדם מעיז פניו פוסקים שכשיודה לו במקצת יפטר משבועה. ועפ"ז מוכיח תוס' כביאור הראשון שהטעם לחיוב השבועה הינו מפני שאין אדם מעיז פניו, ובמקום שאדם מעיז פניו נפטר משבועה.

וע"פ המבואר לעיל ב' הנפק"מ לדינא בין ב' הביאורים בגמ', יש לומר, שבדבריו אלו מקשה התוס' לא רק על הדין הראשון (מה דינו של הכופר בכל כשאדם מעיז פניו), ונקט את המקרה של מודה במקצת כדי להדגיש את החילוק בין תוצאות הביאור הב' לבין הגמ', שלפי ביאור זה צריך להיות הדין שכשאדם מעיז פניו חייב בכ"מ (בין כופר הכל ובין מודה במקצת), ומהגמ' משמע שכשאדם מעיז פניו פטור בכ"מ. אלא להוכיח גם את הדין השני (שהמודה במקצת יכול להיפטר ע"י מיגו), ולכן מוסיף הוא את הטעם שהמודה במקצת פטור "מיגו דאי בעי כפר הכל", כדי להורות לנו שגם למודה במקצת מועיל מיגו (דהיינו שאומרים מיגו לפטור משבועה).



¹ הערת המערכת: ראה רמב"ן גיטין נא, ב, שתלה ביאור זה בשיטה האומרת שאין מיגו לפטור משבועה.

אמנם חיובא מיהו איכא (גליון)

הת' יוסף שי' מעטוף
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בפ"ח מהלכות חמץ ומצה הל' י', וז"ל: "ויש לו למזוג כוס חמישי, ולומר עליו הלל הגדול, והוא, מ"הודו לה' כי טוב" עד "על נהרות בבל". וכוס זו איננה חובה כמו ארבעה כוסות". עכ"ל.

ובלקו"ש חכ"ד עמ' 48 מדייק כ"ק אדמו"ר מאריכות לשונו של הרמב"ם שאמנם חיוב אין בכוס זו, אך מצוה (לפנים משורת הדין) יש בה, שהרי אם אפילו מצוה לא היה בכוס זו, היה הרמב"ם כותב וכוס זו איננה חובה, ובהוספתו את המילים 'כמו ארבעה כוסות' בא ללמדנו שרק חיוב גמור כמותם אין, אך מצוה יש ואין זה רק רשות.

והנה כתב רבינו הגדול בשולחנו גבי הבדלה (סרצ"ו ס"ו), וז"ל: "אין צריך להטעים מכוס של הבדלה להשומעים, כמו שצריך בכוס של קידוש, אלא המבדיל רגיל לשתותו כולו".

ובקובץ דבר בקדשו (דישיבת תות"ל המרכזית כפ"ח) ביקש הת ש.ז.מ. לדייק בזה, שבדברי אדמוה"ז כמו שצריך בכוס של קידוש בא להודיענו שיש צורך בטעימת השומעים מן כוס ההבדלה, רק שאינו בכוס של קידוש, ועפ"ז נשאר בצ"ע מהו הצורך והרי גם בקידוש אין זה חיוב גמור.

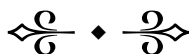
אך בבואנו לבדוק בעיקרי הדברים נראה שאין קשה כלל וכלל, והשוואת שני דינים אלו רחוקה יותר מענין שמיטה אצל הר סיני, הרמב"ם בעסקו בהלכות עריכת הסדר כותב את דיני הכוס החמישית, ורק לאחר סיומם מוסיף "וכוס זו איננה חובה כמו ארבעה כוסות". ואילו אדה"ז מדי דברו בזה שאין חובה על שומעי ההבדלה לשתות מהכוס מוסיף ואומר "כמו שצריך בכוס של קידוש", וחוזר ומסיים "אלא המבדיל רגיל לשתותו כולו".

ובזה נמצא לנו חילוק יסודי בין שני הלכות אלו, והוא, אשר הרמב"ם במילים "אינו חובה כמו ארבעה כוסות" בא ללמדנו דין, ועל כן מספיק היה שיאמר 'אינו חובה' ויודעים אנו פירושה של חובה, ומאריכות לשונו עלינו לדייק מהי רמת החיוב,

אך אדה"ז במשפט "כמו שצריך בכוס של קידוש" בא לתת דוגמא (דלכאורה מהיכא תיתי להטעים למסובים), וכיצד נסיק מזה בנוגע לרמת החיוב של השתייה.

והנה בלקו"ש חט"ו עמ' 374 מבאר כ"ק אדמו"ר שדרכו של הרמב"ם בספרו היד, היא, שאינו חוזר לעולם על דין ב' פעמים, אלא כותב כל דין פעם אחת בלבד ובמקום המבטא את גדרו של הדין. משא"כ אדה"ז נוהג לכתוב הדינים בכל מקום שנוגעים הם למעשה, וכמדויק בשם ספרו שולחן ערוך, שערוך לפני כל מי שבא לבקש את ההלכה, ופעמים אף כותב הוא דין מסוים שלא לצורך אלא כהקדמה לדין אחר (לקו"ש חל"ה עמ' 200).

ועפ"ז יומתק יותר הא דאריכות לשונו של הרמב"ם אינה יכולה להתפרש כדוגמא, אלא באה ע"מ להבהיר ולהגדיר את דינה של הכוס החמישית, אך אריכות לשונו של אדה"ז אינה מוכרחת להתפרש כדיוק בדין אלא אפשר לפרשה כדוגמא (ואו"ל עוד שנוגע זה למעשה ביקנה"ז).



בדין זה נהנה וזה לא חסר, ומחילה בלב

הת' אלחנן משה שי' נחמנסון

שאלה: ראובן נרשם להסעה שהתארגנה לנסיעה לשמחה של חבר, ולאחר ששילם על הנסיעה הלך ושוב נתברר לו שביכולתו להשתתף רק בנסיעה הלך אך לא בחזור. כשנודע הדבר למארגן ההסעה הוא העלה להסעה בחזור את שמעון ברשותו של ראובן. בשעת מעשה ראובן לא הזכיר מאומה אודות תשלום. כעת שאלתו היא, האם זה שלא הזכיר מאומה אודות הכסף מוכיח שהוא מחל, או שעדיין ביכולתו לתבוע ששמעון ישתתף איתו בחצי ממחיר הנסיעה?

תשובה: א. ראובן רשאי לדרוש תשלום למרות שלא הזכיר כן במפורש בשעת מעשה. ב. אך אם מחל בליבו בשעה שנתן את מקומו (ואחר כך התחרט), אינו רשאי

לדרוש תשלום למרות שלא מחל בפיו. ג. אם מחל בליבו לא בשעת מעשה, מן הדין רשאי לחזור בו, אך ירא שמים יימנע מכך.

א.

דהנה כתב השלטי גיבורים¹ "אדם שהציל ספרי חבירו עם ספריו, וצריך ליתן מפני ההצלה, שמא אין לו ליתן אפילו שכר טרחו, דהא דשפך זה יינו כו' אין לו אלא שכרו, התם דקא ידע דקטרח בשל חבירו, אבל הכא נתכוין לטרוח בהצלת ספריו ואינו יודע אם מציל ספרי חבירו ומשמיא רחימו עליה, עד כאן לשון רבינו יחיאל מפריש".

כלומר, אדם שנשברה לו חבית שמן, וקדם חבירו ושפך את היין שבחביתו כדי להציל את השמן של חבירו, דינו שמקבל שכר על ההצלה (אך לא את שווי היין), מפני שכוונתו היתה להציל את ממון חבירו. אך אדם שמתחילה נתכוין להציל את הספרים **שלו בלבד** והוציא על זה ממון, ודרך אגב הציל גם את ספרי חבירו, לא יקבל תשלום כלל, משום שלא נתכוין בשביל חבירו, ואת הכסף הוציא בלאו הכי בשביל עצמו, אם כן הוי זה נהנה וזה לא חסר. וכן פסק הרמ"א².

אמנם מדברי הר"ן³ המובאים בהמשך הרמ"א משמע לכאורה אחרת, דז"ל: "וכן כל אדם שעושה עם חבירו פעולה או טובה, לא יוכל לומר בחינם עשיתה עמדי הואיל ולא צויתך, אלא צריך ליתן לו שכרו". כלומר, רשאי אדם לדרוש תשלום עבור טובה שעשה לחבירו, למרות שעשאה בלא שנתבקש על ידי חבירו. ומסתימת לשונו: "וכן כל אדם שעשה...", משמע שבמקרה זה לא יהיה הבדל בין אם נתכוין בתחילה רק לצורך עצמו או גם בשביל חבירו, וטעמא בעי מהו פשר החילוק שבין המקרים.

ומדברי הנתיבות שעל אתר⁴, מובן שיש חילוק בסיסי בין הדברים, וכוונת הרמ"א במה שכתב "וכן כל אדם שעושה עם חבירו פעולה או טובה", נסובה על מקרה

¹ על המרדכי בבא קמא פ' הגוזל סי' קסח.

² חושן משפט סי' רס"ד ס"ד.

³ כתובות, דף ס"ג ע"א מדפי הרי"ף.

⁴ משה"א סק"ז.

שמקבל הטובה יוצא נשכר בתוספת של ריוח והנאה, ולא על הצלה מהפסד וכיוצא בזה. ודוקא אז רשאי המהנה לדרוש תשלום. מה שאין כן בתחילת דבריו, שמדובר על מניעת נזק ("מי שהציל ספריו וספרי חבירו"), אזי כשירד בתחלה על דעת עצמו אינו רשאי לדרוש תשלום. ובלשונו: "והיינו שהשביחו, כגון שאמר לו אכול עמי או דור עמי, חייב לשלם, אבל כשמצילו מן ההיזק, דינו כמבריה ארי וכהשבת אבידה"¹.

ואם כן בנדונינו, שמדובר על עשיית טובה ולא על הצלה מהפסד, יוכל ראובן לתבוע תשלום על מקומו שהתפנה בהסעה².

ב.

אמנם יש לדון מה יהיה הדין אם בתחילה ראובן ויתר **בליבו** על התשלום, האם יהיה רשאי לחזור בו ממה שמחל ולתבוע את שמעון, שהרי לא מחל בפיו במפורש?

דהנה כתב הרש"ל³, שאדם שמחל לחבירו אפילו במחשבתו, שוב אינו יכול לתבועו, כי מחילה במחשבה הוי מחילה. והקצות¹ השיג עליו על פי דברי המהרי"ט,

¹ וכן משמע בט"ז ובהגהות הגר"א.

² והנה בהגהת הרמ"א לחושן משפט (סי' שס"ג ס"י), כתב בשם התשב"ץ, וז"ל: "האומר לחבירו דור בחצרי, אין צריך ליתן לו שכר". כלומר, מדובר על אדם שעושה **טובה** לחבירו ולא על הצלה מהפסד, ואעפ"כ סובר התשב"ץ שהוא לא יוכל לדרוש תשלום על כך שנמנע ממנו להשכיר את החצר לאחרים.

ובב"ח (שם סק"ז) הבין שזוהי מחלוקת ראשונים, כי המהרא"י בתרומת הדשן חולק על התשב"ץ, וסובר שכשמדובר על מצב ש"זה נהנה וזה חסר" האדם אינו מוחל על ההפסד וראשי לדרוש תשלום. ומסיק הב"ח, שמאחר שדין זה תלוי במחלוקת יכול המוחזק לטעון "קים לי" (כהתשב"ץ או מהרא"י), ולא יוכלו לנוציא ממנו את הממון. (ועי' בש"ך שם סק"ג, ובתשובות החת"ס חו"מ סי' קי"ט, שממשמעות דבריהם מובן שלמעשה יש לקבל את הכרעת הב"ח ולא להוציא ממון).

ולפי"ז לכאורה גם בנדוד, למרות שמדובר על עשיית טובה, מ"מ ראובן לא יוכל לדרוש משמעון להשתתף בתשלום על ההסעה, כי שמעון יטען קים לי כהתשב"ץ?

אך עיין בשו"ת מהרש"ג (ת"ג סי' ק"ב) שכתב, שהמעין בתוך דברי התשב"ץ יווכח שדבריו נאמרו רק ביחס לחצר **שאינה עומדת להשכרה**. ונמצא, שלעולם גם לדעת התשב"ץ (וכמו"כ היא דעת הרמ"א שהביא את דבריו להלכה, ש)העושה טובה עם חבירו יכול לדרוש תשלום למרות שלא התנה כן במפורש, ורק במקרה שמדובר על שכירות בית וחצר שאינם עומדים להשכרה נוכל לומר שהוא התכין למחול, משום שזה נהנה וזה **לא חסר**. ואם כן ברור שבנדוד ראובן כן יוכל לדרוש תשלום על מקומו בהסעה (עיין בשו"ת הנ"ל, שבדרך זו יתווכו דברי הרמ"א כאן ובסי' רס"ד. וראה בס' הלכות מתווכים – לר"י גולדברג – במבוא, שהאריך בביאור ענין זה).

³ והובאו דבריו בקצות סי' י"ב סק"א.

שלא אזלינן בתר המחשבה אלא במקרה שהיא ניכרת וגלויה לכל מתוך מעשיו, וכגון אדם שלא מחה על זה שהחזיקו בקרקעו למשך תקופה של שלוש שנים, דהוי מחילה. אך כשאין דעתו ניכרת לכל בבירור, אזי גם כשמחל במחשבתו יכול לחזור בו. ובלשונו: "דהיכא דידוע לכל העולם מה שבלבו, כגון שלש שנים דחזקה מחיל, לא הוי דברים שבלב. אבל היכא שאינו ידוע לכל מחשבתו, הוי ליה דברים שבלב ולא מהני".

נמצא שלפי המובא בקצות יוכל ראובן לדרוש משמעון השתתפות בתשלום על ההסעה, משום שלא מחל במפורש בפיו.

אכן בנתיבות² פירש בזה, שדברי הקצות נסובים רק במחילה על חוב שכבר היה קיים, וכמו מלוה שרוצה למחול על הלואה שכבר נתן, שבזה לא תועיל מחילה במחשבה, אך במקרה שהמחילה נעשית מיד בשעה שהחייב נוצר, וכגון אדם שהזמין את חברו לאכול עימו **ובשעת מעשה** היה בדעתו שלא לדרוש ממנו תשלום על הסעודה, שבזה תועיל המחילה שבמחשבה ושוב יהיה אסור לו לדרוש ממנו את דמי מה שאכל. כי מאחר שהמחילה נעשתה באותה שעה עצמה שהיה אמור להתחייב לו, נחשב הדבר כאילו הוא נתן לו את הסעודה במתנה, שאינו יכול לחזור בו.

ובלשונו: "נראה דדוקא מחילה על הדבר שכבר נתחייב לו לא מהני, אבל בדור עמי או אכול עמי, שאומר שהיה בדעתו למחול לו ודאי מהני מחשבתו, דהוי כנתנו למתנה בשעת מעשה, ופשוט".

ולפי זה בנדון דידן, אם ראובן מחל בשעה שנתן את מקומו בהסעה, שוב אינו יכול לחזור בו מהמחילה, דהוי כנתינת מתנה בשעת מעשה. אך אם בשעת מעשה חשב לקחת כסף, או אפילו לא חשב כלל על ענין התשלומין, יוכל לחזור ולתבוע את שמעון שישתתף במחצית מהסכום ששילם³.

¹ סק"א.

² סי"ב משה"א סק"ה.

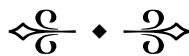
³ ולפי זה פשוט, שמה שכתב הרמ"א שהמטיב עם חברו יכול לדרוש שכר, זהו דוקא כשלא מחל או אפילו בסתמא, אך אם מחל בשעת מעשה אינו יכול לתבוע ממון.

ג.

והנה כתב אדה"ז¹, "וירא שמים יש לו לקיים אפילו מחשבות לבו... אם גמר בלבו לעשות איזו טובה לחבירו ויש בידו לעשותה". ולפי זה נמצא, שאפילו אדם שמחל לחבירו **שלא בשעת עשיית הטובה**, וגמר בלבו שלא לקחת תשלום על הטובה שכבר עשה לו **מקודם**, למרות שעל פי דין אין זה מחילה², מכל מקום אם הוא ירא שמים יש לו להתנהג לפנים משורת הדין ולא לתבוע את מה שחשב למחול עליו³.

לסיכום:

- א. אדם שנתכוין להציל את ממון חבירו ולא נתכוין לעשות זאת בחינם, רשאי לדרוש תשלום למרות שלא הזכיר זאת במפורש בשעת מעשה.
- ב. אך אם חשב רק על ממונו אלא שבדרך אגב הועיל גם לחבירו, אינו יכול לדרוש תשלום, דזה נהנה וזה לא חסר.
- ג. אדם שהועיל והטיב עם חבירו (תוספת ריוח), רשאי לדרוש תשלום עבור ההטבה למרות שבשעת מעשה חשב רק על עצמו.
- ד. מחילה בלב אינה מחילה אלא אם כן נעשתה בשעת מעשה (שאז נחשבת כמתנה).
- ה. ירא שמים יש לו לנהוג לפנים משורת הדין ולא לתבוע ממון שמחל עליו בלבו אפילו שלא בשעת מעשה.



¹ ח"ו הלכות מכירה ומתנה ס"א.

² כמו שנתבאר לעיל מהנתיבות.

³ ונראה לדייק, שזהו דוקא כאשר החליט באופן ברור שברצונו למחול, ולא סגי במה שעלתה בליבו כזו מחשבה. שהרי אדה"ז כותב "אם גמר בלבו", שמשמעו החלטה גמורה, (אלא שלאחר מיכן נתהפך ליבו במחשבה אחרת).

יום חתונתו זה מ"ת – שבועות או יוה"כ

הת' יהושע שי' פיש
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "שיר המעלות" (מלוקט ד'¹) איתא: "דבחהג"ש הוא החתונה דקב"ה וישראל כמארז"ל (תענית כ"ו ע"ב במשנה) ביום חתונתו זה מ"ת ובל"ג בעומר הוא הקישורי תנאים וכו'".

והנה כשמסתכלים במשנה בתענית שם "צאינה וראינה בנות ציון המלך שלמה בעטרה שעטרה לו אימו ביום חתונתו וביום שמחת ליבו, יום חתונתו זה מ"ת ויום שמחת ליבו זה בנין ביהמ"ק שיבנה במהרה בימינו". ומפרשים רש"י והברט נורא על המקום: "יום חתונתו, זה מ"ת – יום הכיפורים שבו ניתנו לוחות אחרונות".

ולכאורה אינו מובן, כיצד מוכיח הרבי בפשטות ממשנה זו שיום חתונתו קאי על חג השבועות, בה בשעה שהפירוש דמשנה זו הוא דיום חתונתו הוא ביוה"כ²?

והביאור בזה בפשטות הוא: דהנה הפירוש הפשוט כאשר אומרים "מ"ת" הוא שמתכוונים לחג השבועות. אמנם, לשון המשנה שם בתענית הוא כך: "אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים...". וכן הוא אומר צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו ביום חתונתו זו מתן תורה וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו אמין".

ומשמע מהמשנה שמביאה פסוק ולימוד זה בנוגע ליום הכיפורים, ותמוה הדבר, דהרי מה שייכות יש בין מ"ת ליוה"כ? וע"כ מפרשים רש"י והברטנורא שמ"ת יכול להתפרש כאן בנוגע ליום הכיפורים (אף שבד"כ אין זה הפירוש), מאחר ואז ניתנה התורה – ניתנו לוחות אחרונות.

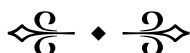
כלומר, דיום חתונתו קאי על מ"ת, ומ"ת בפשטות הוא חג השבועות. אמנם, יש כאן ענין נוסף, והוא שגם ביוה"כ יש (מעין) מ"ת, שע"כ גם הוא יכול להיקרא בשם "יום חתונתו"¹.

¹ עמ' רנ"א הערה 6.

² ובשיחות רבינו גופא מביא בכ"מ משנה זו ומבארה בפשטות דקאי על יוה"כ.

היינו, שהשאלה שנשאלה בתחילה צ"ל באופן הפוך. זה ברור שמ"ת (שהוא יום חתונתו) קאי על מ"ת, וא"כ כיצד מביאה המשנה לימוד זה בנוגע ליוה"כ? וע"כ מבאר רש"י דגם ביוה"כ ישנו מ"ת, שאז ניתנו לוחות האחרונות.

וא"כ, "יום חתונתו זה מ"ת" קאי הן על חג השבועות והן על יוה"כ, ובכל אחד לפי הדרגא שלו בקבלת התורה.



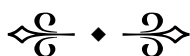
האם שייך בגשמיות רעב וצמא בבת אחת?

הת' שמואל שי' פיש
תלמיד שליח בישיבה

בהמשך תרס"ו עמ' רל"ו כותב כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע על הפסוק: "רעבים גם צאים נפשם בהם תתעטף": "דלכאורה בגשמיות אינו מובן איך שייך לומר בב"א רעב וצמא". ומסביר שהפסוק מתכוון ברוחניות והם ב' מיני אהבה: אהבה כמו רעב ללחם, ואהבה בבחי' צמאון שזה בתוקף יותר.

ולכאורה לא מובנת השאלה שבגשמיות לא שייך רעב וצמא בבת אחת, דבשלמא אם אומר שהצימאון נרגש יותר מהרעב ניחא אבל מה הפירוש שלא יכול להיות גם רעב וגם צמא, הרי נראה בחוש שיכול להיות?

ולאידך גיסא: אין יתכן ב' מיני אהבה – שהוא ענין שבלב – בבת אחת, גם אהבה כרעב ללחם וגם אהבה בחחי' צימאון?
ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



¹ ועוד, שביוה"כ ישנו עניין נעלה יותר, דבו ניתנו לוחות האחרונות, כמבואר בלקו"ש חי"ד עמ' 158.

כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין (גליון)

הת' שמואל שי' פרוש
תלמיד בישיבה

א.

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבת תות"ל המרכזית כפ"ח (גליון רלט), העיר הת' י.ב. על המבואר באג"ק (כרך א', אגרת פ"א), שם מכריח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לומר¹ שקידוש השמן של נרות המנורה הי' נעשה ע"י כלי המדידה של חצי לוג שהי' בבית-המקדש, ולא ע"י המנורה עצמה. כיון שבכל יום נרות המנורה לא היו מלאים עד הסוף, שהרי נרות המנורה היו בגודל של **יותר** מחצי לוג², ושיעור השמן שבכל לילה היה רק חצי לוג (ללילות טבת הארוכים)³, ולכן מוכרחים לומר שהשמן נתקדש ע"י הכלי מדידה.

וע"ז הקשה הת' הנ"ל, דלכאורה מהי ההוכחה, הרי זה ש"אין מקדשין אלא מלאין", אין הכוונה כפשוטו מלאין עד סופן, אלא שהשיעור צריך להיות שלם למצוות⁴. וכיון ששיעור השמן – הוא חצי לוג, הרי כשמילאו במנורה חצי לוג הוי שיעור שלם, והיה אמור לכאורה להתקדש ע"י המנורה, ומהו הצורך לכלי המדידה?

ב.

ובקובץ דבר בקדשו⁵ (דישיבת תות"ל כפ"ח, גליון רמ"א) הביא הת' הנ"ל תי' על שאלתו בשם זקנו הרב מרדכי בלינוב שליט"א, אב"ד דק"ק חב"ד צרפת, וזהו תוכן דבריו:

¹ ראה מנחות פח, א - פט, א.

² שם.

³ שם.

⁴ רש"י זבחים פח, א ד"ה "ואין מקדשין אלא מלאין".

⁵ לשלימות הבנת הדברים המובאים לקמן, יש לעיין לכל דבר ודבר לגופו במקורו, מאחר ווהדברים הובאו כאן בקיצור נמרץ וללא כל מקורות.

הנה, במכתב שם ממשיך כ"ק אדמו"ר: "ותימה לאיזה צורך היו הנרות גדולים יותר מחצי לוג, וי"ל ע"פ מה בירושלמי דהובא בתוד"ה "ושיעורו" (שם), שאם לא מצאו אלא פתילה גסה היו מוסיפים במידת השמן". עכלה"ק.

ופי' דבריו: מקשה, לשם מה נצרך כלי השמן במנורה להיות גדול יותר מחצי לוג? ומתרץ, שבאם ימצאו רק פתילה גסה יצטרכו להוסיף שמן יותר מחצי לוג, מאחר וחצי לוג לא יספיק למשך הזמן הדרוש.

ומבאר עפ"י הנ"ל, שאין זו הוספה שולית, כ"א ביאור לדברי רבינו דלעיל. דמאחר ולפעמים היו צריכים יותר מחצי לוג, א"כ אין מידה זו נחשבת כשיעור השלם, וממילא אינה יכולה להתקדש במנורה. אלא ע"כ שהשמן נתקדש בכלי מדידה של חצי לוג ולא במנורה עצמה. עד כאן תוכן דבריו.

אך לכאורה עדיין אינו מובן, ובשתיים: א. מדוע זה שהשיעור השלם אינו קבוע, מונע מהמנורה לקדש את השמן שבתוכה. והרי שיעור זה הינו שיעור שלם הנצרך לאותו הלילה, ומה נוגע כאן שיתכן ובלילה אחר לא יהיה שיעור זה שיעור השלם?

ב. ואף את"ל כביאור זה, עדיין לא ברור החילוק בין המנורה לבין הכלי שרת. דאם אין המנורה יכולה לקדש החצי לוג מאחר ואינו שיעור השלם (כנ"ל), א"כ גם בהיותו בהכלי שרת אינו שיעור השלם, וכיצד נתקדש? ואף את"ל עוד שלגבי הכלי מדידה נחשב זה כשיעור שלם מאחר ותפקידו למדוד את החצי לוג, עדיין יקשה בנוגע להימים שבהם נצרכו ליותר מחצי לוג, כיצד נתקדש השמן אז? דאז לכאורה אין כל מקום לומר שנתקדש בכלי, דבכלי מדדו חצי לוג תחילה (כגודלו של הכלי), ולאחמ"כ מדדו כמות נוספת, כפי הצורך. ונצטרך לומר דבימים אלו נתקדש השמן דוקא ע"י המנורה.

ג.

ובקובץ הנ"ל הביא הת' ש.ז.מ. תירוץ נוסף לקושיא זו, והוא ע"ד התירוץ הנ"ל, שבא לומר דהשיעור של חצי לוג אינו שלם מאחר וניתן להוסיף, אמנם אינו נכנס לגדר ד"שיעור השלם", כ"א מבאר בנוגע לשלימות פעולת הכלי, וזהו תוכן דבריו:

הביא שם דברי רגמ"ה (מנחות פ"ט א) וז"ל: "וה"ה הכי אי בעי לי' לשווי בכל לילה בנר יותר מחצי לוג הרשות בידו". היינו, שמבאר ר"ג דלפי הדעה שמלמעלה

למטה שיערו - והוא מחמת שאין עניות במקום עשירות - ניתן להוסיף על השיעור של חצי לוג, ואין צורך לדקדק כ"כ, מאחר ואין עניות במקום עשירות.

וע"פ זה ביאר הנ"ל, שכיון שניתן להוסיף במידת השמן, נמצא שהנר אינו עושה את פעולתו בשלמות, מאחר וניתן להוסיף (לפנ"כ מאריך הנ"ל בביאור שהכלל ד"כ"ש אין מקדשין אלא מלאין).

הכוונה היא שכל עוד והכ"ש לא עושה את שלימות פעולתו, אינו יכול לקדש, ולא הארכתו כאן בדברים אלו, והרוצה לעיין יעיין). ומתרגן עפ"ז, שמאחר וניתן להוסיף שמן, א"כ לא פעל הכלי פעולתו בשלימות, וע"כ אינו יכול לקדש, ונצרך השמן להתקדש בכלי המדידה.

וגם תירוץ זה דחוק הוא: דכמו שבכך שניתן להוסיף לא נהפך ה**שיעור** ליותר מחצי לוג, כך שלימות פעולת הנר נשארה ג"כ במידה של חצי לוג. וזה שניתן להוסיף הוא (כפשטות לשונו) "**תוספת**"! ולא חלק מהשיעור או מהפעולה המקורית (ובלשונו דר"ג: "הרשות בידו", ואי"ז חלק הנצרך לפעולה). וא"כ יוצא, שגם מצד שלימות הפעולה, עדיין הי' תמיד בשלימות.

ד.

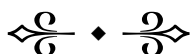
ותירוץ נוסף לקושיא הנ"ל הביא הת' מ.מ.פ. בקובץ 'קרית מלך רב' דישיבתנו הק' (גליון ע"א), ותוכן דבריו כך הוא:

שיתכן לומר, אשר באגרת זו למד כ"ק אדמו"ר כשיטת הרמב"ם, דמצות הדלקת הנרות היא מצוה [המשכית] אחת שמתקיימת בשני זמנים שונים (בהדלקה בבוקר, ובהדלקה בין הערבים). וא"כ שיעורה של המצוה הוא לא רק חצי לוג, ששיערו חכמים רק **ללילות** טבת הארוכים, כי ישנו גם החלק הנצרך להדלקת היום, ויוצא שהמנורה אף פעם לא היתה מלאה בשיעורה (ללילה ויום יחד), בכדי שיתקדש עי"ז

השמן. וע"כ צריך לומר, שהוא דשמן המנורה מתקדש הוא ע"י הכלי שרת, שבו היו מודדין¹.

אמנם, גם תי' זה דחוק הוא בלשון רבינו, ונראה שהוא כמעט בלתי אפשרי להכניס זאת בלשונו הק', אף שטרח לעשות זאת ככל יכולתו².

ושאלתי להרה"ג הרה"ח ר' אברהם מענדל שי' פרידלאנד, ר"מ בישיבתנו הק', וביאר לי בפשטות יותר, ובאופן נפלא, ומאחר וקצרה היריעה וקצר הזמן, אכתוב בעזה"י בגליון הבא את דבריו.



תרי ותרי בדינא, מגו, חזקה וכו'

– ביאור שיטת התוס' –

הרב אברהם מענדל שי' פרידלאנד
ר"מ בישיבה

א.

שקו"ט של התוס' בסיפא של המשנה

¹ וכמו"כ ישמו דוחק נוסף, שנצטרך לומר לפי ביאור זה, שבמנורה נחשב השיעור השלם רק השיעור המספיק ללילה וליום יחדיו. ואילו בכלי שרת, שבו נתקדש השמן, נחשב השיעור של הלילה בפ"ע לשיעור שלם, והשיעור של היום בפ"ע לשיעור שלם.

² ראה שם שביאר בדוחק: "ולפי"ז נראה לבאר (בדוחק קצת) בלשון קודשו דכ"ק אדמו"ר כך: "ועכצ"ל כן [שקידוש השמן התבצע ע"י הכלי מדידה], כי גם בכל יום לא היו נרות המנורה מלאים [בשיעור הדרוש להם, שרק כשישנו יכולים הם להתקדש ע"י המנורה, והוא יותר מחצי לוג] כי היו מחזיקים יותר מחצי לוג [שהרי יכלו נרות המנורה להכיל בתוכם את שיעור השמן הדרוש להם, ואעפ"כ בפועל מלאו בהם רק חצי לוג, וא"כ מוכח שהמנורה לא היתה מלאה כשיעור] כדמוכח שם (פט, א) דאמר מלמעלה למטה שיעורו".

איתא בכתובות (יח, ב): "העדים שאמרו כתב ידנו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים ואם יש עדים שהוא כתב ידם או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר אינן נאמנין".

החילוק בין הרישא להסיפא הוא שברישא יש להעדים מגו דאי בעי שתיק [או הפה שאסר], ולפיכך נאמנים לומר אנוסים היינו כו', ואילו בסיפא אין להם מגו שהרי השטר מקוים בלי עדותם, ולפיכך אינן נאמנים לפסול את השטר. וכלשון הגמרא: "כיון שהגיד [העדות שבשטר נחשבת להגדה] שוב אינו חוזר ומגיד [לומר שפסולים היינו]".

בתוס' (ד"ה אין) עומד על הסיפא ומקשה¹ "דלהימנו במגו דאי בעי אמרי פרוע הוא". ומתריך: "דכיון דמקויים הוא הוי מגו במקום עדים כדפירשנו². ועוד דחוזרים ומגידים הם וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, כדאמרינן בגמרא. ועוד דבשני עדים לא אמרינן מגו, [ומסיק] וברישא נאמנים משום דאי בעו שתקי"³.

היינו שעל הקושיא דלהימנו במגו מתריך התוס' בג' אופנים:

א. "דהוי מגו במקום עדים". פירוש: [חתימות העדים ב]השטר נחשב[ות] לעדים המעידים שלא היו אנוסים כשחתמו. וא"כ, טענת אנוסים היינו במגו נחשבת למגו נגד עדים, ולפיכך לא מהימני דמגו במקום עדים לא אמרינן.

ב. "דחוזרים ומגידים הם". פירוש: דכיון שכבר העידו בשטר שוב אין להם היכולת להוסיף או לגרוע מעדותם (ולומר שהעידו בפסול), לפיכך אינן נאמנים.

ג. "דבשני עדים לא אמרינן מגו". פירוש: יסוד דין מגו הוא שנאמן האדם משום שאם היה שקרן הו"ל לטעון טענה טובה יותר וזה שייך רק **באדם אחד** ששולט על טענותיו. אבל בשני עדים "שאינן אחד יודע מה שבלב חבירו" אין ראיה שהוא אמיתי, דשמא פחד לטעון הטענה הטובה שמא חבירו לא יטעון כך.

¹ לשון התוס' הוא "ליכא לאקשווי דלהימנו במגו דאי בעי אמרי פרוע הוא..." וידוע שדרכו של תוס' לתריך את הקושיא מבלי להבליט את גוף הקושיא.

² בד"ה הרי.

³ ניתן לפרש דברי התוס' בב' אופנים: א. במגו דאי בעי שתקי הוי סברא פשוטה לכל, וברור שכל אחד יבין שסברא זו עלה בלב חבירו. ב. דברישא א"צ שניהם לשתוק כדי לקלקל את קיום השטר, דדי אם אחד ישתוק כדי שיחסר בקיום השטר, א"כ לא שייך כאן לומר אין אדם יודע מה שבלב חבירו. עיין פני יהושע ורעק"א שהביא מר"ן כפירוש השני, ונ"מ לדינא.

ועיין לקמן (דף יט, ב ד"ה "ואם") שמביא התוס' סברא זו "דאין אחד יודע מה שבלב חבירו", וכן במסכת בבא קמא (עב, ב ד"ה אין לך) כותב: "דלא שייך מגו אלא באדם אחד, אבל בשני בני אדם לא שייך מגו, דאין דעת שניהם שוה ומה שירצה לטעון זה לא יטעון זה".

ב.

עיון בדברי התוס' לקמן דף יט.

הנה בברייתא לקמן מבואר "שנים חתומין על השטר ומתו ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא אבל אנוסים היו קטנים היו פסולי עדות היו הרי אלו נאמנים ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר משטר שקרא עליו ערער והוחזק בבי"ד אין אלו נאמנים".

הברייתא איירי במקרה שונה קצת מהמשנה שהברייתא איירי בעדים אחרים שהעידו על העדים החתומים בשטר שהיו אנוסים ואילו המשנה איירי שבאו העדים החתומים בשטר בעצמם ואמרו אנוסים היינו, ובב' המקומות [המשנה והברייתא] הדין הוא שאם אין כתב ידם יוצא ממקום אחר נאמנים, ושכתב ידם יוצא ממקום אחר אינם נאמנים.

ובתוס' שם (ד"ה ואם) מקשה [ע"ד תוס' הנ"ל] שיאמינו לעדים האחרונים במגו וז"ל "וא"ת ומכל מקום אמאי אין נאמנים [העדים האחרונים] להימנו במגו דאי בעו אומרים עדיין הם [הראשונים] פסולים" ומתריך [תירוץ אחד] "ואור"י דבשני עדים לא שייך מגו דאין אחד יודע מה בלב חבירו". [ומשמיט את ב' התירוצים המובאים בתוס' דף י"ח דהוי מגו במקום עדים, ו"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד"].

ויש לעיין מדוע בדף י"ח התוס' מתריך ג' תירוצים ואילו התוס' בדף י"ט מתריך רק תירוץ א', ובשלמא לעניין התירוץ השני [כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד] י"ל דסברא זו שייך רק לעדים ששינו מעדות עצמם כדלעיל [דף יח ע"ב]. משא"כ כשעדים אחרים מעידים על עדים שבשטר, לא שייך לומר כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, שהרי הם לא הגידו עדות. אבל קשה מדוע אין התוס' מתריך כתירוץ הראשון "דהוי מגו במקום עדים".

ג.

עיון בדברי התוס' ד"ה אין נאמנים עפ"י רעק"א

וי"ל בהקדם קושיית רבי עקיבא איגר על דברי התוס' בדף י"ח, וז"ל: "לא זכיתי להבין דהא קושייתם לא היה דלהימני מדין עדות אלא מדין מגו, וא"כ מה עניין זה לאין חוזרים ומגידיים והא אנוסים מחמת נפשות יכולים לחזור ולהגיד, אלא כיון דאמרי אנוסים מחמת ממון אאמע"ר".

כלומר: הדין בסיפא "ואם כתב ידם יוצא ממקום אחר אין נאמנים" הרי הוא מבוסס על הדין ד"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", א"כ דבר זה ידוע לתוס' קודם שהקשו דליהמנו במגו, וא"כ מהי קושיית התוס' דלהימנו [במגו] לומר אנוסים היינו.

אלא, קושייתם של תוס' היתה שאעפ"י שאמרינן כיון שהגיד כו' מ"מ יש להאמינם **במגו**, וע"כ צ"ל דלא אמרינן כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, כשיש מגו.

אמנם לפ"ז קשה מהו התירוץ של התוס' דלא נאמנים כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד הרי מוכח מהרישא (כשאין כתב ידם יוצא ממקום אחר) דנאמן במגו לפסול עדותו שבשטר אעפ"י שכבר הגיד, ולא אמרינן כיון שהגיד כו' כשיש מגו.

וע"כ לומד רעק"א את התוס' באופן חדש, וז"ל: "וחשבתי לומר דתיבת 'ועוד' הוא טעות סופר דתרווייהו צריכי להדדי, דאילו היה הדין דחוזרים ומגידיים לא היה מגו במקום עדים, כיון דגם להמגו יש עדים וכמש"ל, ואך מטעם דאין חוזרים ומגידיים הוי מגו במקום עדים".

כלומר: רעק"א מחדש שב' סברות הראשונות בתוס' אינם ב' תירוצים אלא ב' נקודות של תירוץ אחד, דלא גרסינן "ועוד".

ומפרש שבעצם עדים האחרונים צ"ל נאמנים משום דהוי עדים ומגו, נגד עדים [בלי מגו]. ולא שייך לתרוץ דהוי מגו במקום עדים, דהא אין זה מגו בלבד נגד עדים אלא מגו בצירוף לעדים נגד עדים. אמנם מחמת הדין ש"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" נחסר (כח) העדים מהכא, וחוזר הדבר להיות מגו [בלי עדים] נגד עדים - שאין נאמנים. ונמצא שב' תירוצים הראשונים בתוס' צריכים להדדי, וכנ"ל.

ד.

תיווך לב' דברי התוס'

עפ"י דברי רעק"א יתורץ מדוע התוס' לקמן תירץ תירוץ אחד בלבד [על הקושיא דליהמני במגו], משום דלקמן איירינן במגו המצורף לעדים נגד עדים, שהרי לקמן איירינן בעדים אחרים, ואי אפשר לומר "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" בעדים אחרים, כפי שביארנו. וכיון שכן, שוב א"א לתרץ דהוי מגו במקום עדים, שהרי יש כאן **מגו ועדים** נגד עדים, ובכה"ג שפיר נאמנים.

ומתורץ בטט"ד מדוע התוס' בדף יח, ב כותב ג' פרטים¹ לתרץ את הקושיא וליהמנו במגו ואילו התוס' בדף יט, ב מתרץ אך ורק תירוץ אחד.

ה.

ביאור עפ"י הרב ר' שלמה איגר

הנה בספר דרוש וחיידוש לרעק"א מובאת שיטת הרב ר' שלמה איגר שסובר שגם במגו אינו נאמן² לחזור ולהגיד. ועפ"י שיטה זו יש לפרש דברי התוס' דף י"ח [באופן אחר מרעק"א] דבקושיא "דליהמנו במגו" סבר התוס' דלא אמרינן כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד במגו. וע"ז מחדש התוס' [ומתרץ] "דחוזרים ומגידים הוי", דהיינו שגם במגו אמרינן "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד".

ולפי"ז התוס' תירץ ג' תירוצים כפשטות לשונו: **א.** דהוי מגו במקום עדים. **ב.** שגם במגו אמרינן "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". **ג.** בשני עדים לא שייך מגו.

אמנם גם עפ"י ביאור זה יש לחלק בין דברי התוס' בב' המקומות [בדף יח, ב ובדף יט, ב] ע"ד שכתבנו. שבתירוץ הראשון סובר התוס' ג"כ שאינו נאמן במגו נגד עדים משום דהוי מגו (בלי עדים - דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, ואין כאן עדים שיצטרפו למגו) נגד עדים. משא"כ בדף יט, ב דלא שייך לומר שם כיון שהגיד, דאיירינן בעדים אחרים, חוזר הדבר להיות מיגו בצירוף עדים, שנאמנים נגד עדים

¹ אולם רק ב' תירוצים - לביאור רעק"א.

² ומה שברישא כשאין ידם ממקום אחר נאמנים היינו משום דכיון שאין כתב ידם יוצא ממקום אחר עדיין אין כאן הגדה [עד שיעידו] וכיון שכן אמרינן הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ואין כאן חוזר ומגיד כלל.

לשיטת התוס' [עפ"י ביאורנו]. ולא שייך לתרץ שם (בדף י"ט) דהוי מיגו במקום עדים.

ולפיכך תירץ התוס' בדף י"ט רק תירוצו אחד - דבשני עדים לא שייך מגו. [ותירוצו השני ברור שא"א לאומרו בדף י"ט, ב שהרי איירינן בעדים אחרים - "דחוזרים ומגידיהם הם"].

ו.

ביאור שיטת התוס' בבא קמא

הנה בטעם שהעדים נאמנים ברישא (כשאינן כתב ידם יוצא ממקום אחר) לומר "שאנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו" היינו בכללות מטעם הפה שאסר הוא הפה שהתיר.

והנה, במסכת בבא קמא עב, ב (ד"ה אין לך) מקשה התוס' גבי שני כתי עדים המכחישים זו את זו דלהימני בתראי במגו דאי בעו הוו פסלו ליה לקמאי בגזלנותא, ומתירין וז"ל: "ואומר ר"ל¹ דלא שייך מגו אלא באדם אחד אבל בשני בני אדם לא שייך מגו דאין דעת שניהם שוה, ומה שירצה לטעון זה לא יטעון זה. ועוד נראה דקצת דמי האי מגו למגו במקום עדים, שהרי יש עדים כנגד האי מגו להכחישם. ואף על פי שיש כמו כן עדים עם המגו, אין בכך כלום [ועוד]² דלא עדיף מגו מעדים שאם היו עדים מסייעים לאלו לא היה להם כח להכחיש את אלו דהא תרי כמאה וכ"ש מגו".

והיינו, שנוסף על התירוצו דבשני עדים לא אמרינן מגו מפני דאין דעת שניהם שווה, מוסיף תוס' לתרץ³ דמגו לא מהני לעדים להתגבר על עדים אחרים, כפי שמבאר דלא עדיף מגו מעדים. שאפי' אם היו עדים מסייעים לאלו, לא היה להם כח להכחיש את אלו, דהא תרי כמאה. וכ"ש שמגו אינו מסייע לעדים להכחיש את אלו.

ודייק היטב שהתוס' במסכת בבא קמא איירי במגו ועדים נגד עדים. ואעפ"כ תירץ [בתירוצו האחרון] דלא נאמניהו להו מפני דהוי מגו במקום עדים.

¹ ביאור תירוצו זה מובא לעיל.

² יש ב' גירסאות בתוס' אי גרסינן 'ועוד', או דלא גרסינן 'ועוד', והכל תירוצו אחד, וכדלקמן.

³ ביאור ב' הפרטים [או התירוצים] יבואר לקמן.

ולכאורה נראה, דחולק התוס' בבבא קמא על התוס' בכתובות [שאינו מתרץ אלא תירוצ אחד, דרך מגו בלא עדים אינן נאמנים במקום עדים, אבל מגו ועדים שפיר נאמנים במקום עדים].

ונראה דגם מתוס' בב"ק משמע כן, שהרי ר"י אינו מתרץ כנ"ל, אלא שאינם נאמנים משום דלא שייך מגו אלא באדם אחד. ונראה שחולק על התירוצ דהוי מגו נגד עדים. ומודגש יותר בתוס' במסכת בבא בתרא [לא, ב ד"ה וזו], שתירוצ ר"י מובא לאחר תירוצים הראשונים, ומשמע¹ דלא ס"ל כתירוצים אלו.

ז.

ביאור של הגאון רעק"א

וכבר ביאר הגאון רבי עקיבא אייגר בתשובותיו (סי' קלו) טעם המחלוקת² וז"ל: "מספקא להו בהך בתרי ותרי ויש מגו, היינו די"ל כמו דאמרינן לענין חזקה דמדאורייתא מסלקין להעדות ונתקיימה החזקה, ה"נ לענין מגו, או דיש לחלק דלענין מגו הוא דרך הוכחה ובירור, והוי רק כמו אנן סהדי מדלא טעין הכי, ולא עדיף מסהדי ממש ואמרינן דתרי כמאה, משא"כ לענין חזקה דאינו מדרך בירור והוכחה, אלא דכך אמרה התורה דבכל ספק נניח הדבר כמקדם ולא ישונה לאוקמי על חזקתו הראשונה, גם בתרי ותרי אמרינן הכי דהוי ספק מעליא ואוקמי על החזקה הראשונה".

ביאור דבריו העמוקים: הנה במסכת יבמות פסקינן [לפי רוב הראשונים³] כמאן דאמר דבתרי ותרי וחזקה, מעמידים את הספק על חזקתו [דמעיקרא], ולא הוי ספק דאורייתא [אלא ספק דרבנן]. וטעם הדבר כמו שכתב רבי עקיבא איגר שם: "כיון דהוי עדות מוכחשת מסלקין לכל העדות ונתקיימה החזקה".

¹ אולם אין הדבר מוכרח, דייק בדבריו שכותב **ועוד** אומר ר"י.

² רעק"א מבאר ב' התירוצים שבתוס' ב"ק וב"ב במאי קמיפלגי. ועד"ז ניתן לנו לפרש במאי פליגי התוס' דכתובות עם התוס' [דיתרין מגו במקום עדים] בב"ק וב"ב.

³ אולם הרמב"ן ס"ל דפסקינן דתרי ותרי וחזקה הוי ספק דאורייתא. וראה אנציקלופדיה תלמודית ערך חזקה.

עפי"ז יש לומר שגם גבי תרי ותרי ומגו, מסלקין את העדות ונתקיים המגו, וזהו טעם השיטה שבתוס' דאזלינן בתר מגו גם בספק דתרי ותרי.

אולם כד דייקת שפיר בלשון התוס' בכתובות ובבא קמא רואים שיש חילוק בלשון בעלי התוס'. במסכת כתובות (יח, ב ד"ה אין) מפרש ר"י את הרישא וכותב: "וברישא נאמנים משום דאי בעו שתקי", והיינו דהוי **מיגו** חזק. ובאחרונים¹ מפרשים בב' אופנים: **א.** דבמיגו דאי בעו שתקי יודע כל אחד מה שבלב חבירו. **ב.** דברישא סגי אם אחד מהעדים ישתוק, שהרי גם אז לא יהי' קיום לשטר, שהרי א"א לקיים את השטר בעד אחד. וא"כ אין זה דומה כלל להסיפא, שכל אחד מהעדים צריך לדעת מה שבלב חבירו.

ואילו במסכת בבא קמא (עב, ב) מבאר התוס' את הענין באופן אחר, וזה לשונו: "והא דאמר בפ"ב דכתובות שנים החתומים על השטר ואמרו קטנים או אנוסים היינו כו' אם אין כתב ידם יוצא ממקום אחר הרי אלו נאמנים **האי לאו מיגו הוא** שאין השטר מתקיים אלא על פיהם והפה שאסר הוא הפה שהתיר כדאמרין התם בההוא פירקא (כב, ב) מנין להפה שאסור הוא הפה שהתיר ופריך הא למ"ל קרא סברא הוא". דייק שאינו מתרץ משום דהאי מיגו דאי בעי שתיק עדיף משאר מיגו, אלא דהוי בגדר הפה שאסר הוא הפה שהתיר, וכפי שמדייק לכתוב "**האי לאו מיגו הוא**".

ונראה שב' דברי התוס' אזלי לשיטתייהו. דדברי התוס' בכתובות (יח, ב) הוא המשך להתירוץ דבשני עדים לא אמרין מיגו, ולפיכך מבאר את הרישא דנאמנים, משום דהמיגו הוא חזקה, דהוי "מיגו דאי בעו שתקו".

ואילו התוס' בב"ק (עב, ב) הוא המשך לדבריו שלפנ"ז שס"ל שבעדים בעצם לא אמרין מיגו דהוי מיגו במקום עדים [ע"ש הביאור בפרטיות²]. לפיכך אינו מפרש משום דהוי מיגו [חזקה] דאי בעי שתקו, שהרי סו"ס מגו במקום עדים לא אמרין, אלא מפני שהפה שאסר הוא הפה שהתיר שונה לגמרי ממיגו.

דייק ג"כ ברש"י (יח, ב ד"ה כיון) דאזיל בשיטה זו וז"ל: "רישא כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר ועלייהו סמכין כולה חדא הגדה היא דהא באותו דבור בכדי שאילת שלום קאמרי אבל אנוסים היינו אבל הכא לאו אפומייהו סמכין". ועד"ז

¹ כפי שהבאנו בהערה לעיל.

² ולקמן נעמוד על דבריהם.

[בקיצור יותר] לעיל בד"ה הרי אלו נאמנים כותב: "כיון דאין כתב ידם ניכר אלא על פיהם שהפה שאסר הוא שהתיר כי היכי דמהימנת להו אהא הימניהו אהא".

אמנם הר"י ותוס' בכתובות שחולקים, ס"ל שיש לחלק בין חזקה למיגו. וטעם הדבר הוא, דגבי תרי ותרי וחזקה יתכן לומר דמעמידים על החזקה, מפני שאין דין החזקה לברר איזה צד של הספק הוא הנכון, אלא הוי דין תורה לנהוג כחזקה דמעיקרא, ולפיכך מעמידים על החזקה. משא"כ במגו שענינו הוא בירור והוכחה, א"כ אין בכח המגו לברר בספק דתרי ותרי איזה צד של הספק אלים, שהרי אפי' אם נוסף עוד מאה עדים לאחד מהצדדים אין בכחם לברר איזהו הנכון ואלים משכנגדו, וע"כ נשאר הדבר בספק.

בסגנון אחר, כיון דענין המגו הוא "אנן סהדי", לא מהני מגו [ה"סהדי"] לחזק את העדים, שהרי עוד מאה סהדי אינם יכולים לחזקם, ונשאר הדבר כמאה נגד תרי - דהוי כתרי. משא"כ בחזקה שאינו משום 'אנן סהדי', שפיר יש לפסוק על ידה, דהוי עדים וחזקה נגד עדים.

ח.

ביאור בתוס' בב"ק

הנה [כפי שהבאנו] בתוס' בב"ק ובב"ב ישנם ב' פרטים¹ [או ב' תירוצים] בטעם דלא מהני מגו במקום עדים דהיינו שאין ביכולת המגו לחזק כח עדים נגד עדים אחרים:

א. "שהרי יש עדים כנגד האי מגו להכחישם ואע"פ שיש כמו כן עדים עם המגו אין בכך כלום".

ב. "לא עדיף מגו מעדים, שאם היו עדים מסייעים לאלו לא היה להם כח להכחיש את אלו, דהא תרי כמאה, וכ"ש מגו", אעפ"י שהוא מצטרף לעדים.

¹ עיין במהרש"א מסכת בבא בתרא (שם) שכותב שבבבא קמא התוס' מתרין בלי תיבת 'ועוד', וכל דבריו [מלבד תירוץ הר"י] חד תירוצא הוא. ואילו במסכת בבא בתרא מוסיף התוס' תיבת 'ועוד' [דמשמע שיש כאן ב' תירוצים].

אמנם יתכן לומר דאעפ"י דגרסינן 'ועוד' עדיין לא מוכרח שזה תירוץ חדש אלא יתכן לומר דהוא עוד פרט בטעם שהמגו לא מהני בתרי ותרי לפי גירסא זו.

היינו, פרט הראשון מדגיש שאין בכח המגו להכחיש העדים שכנגדו. ופרט השני מדגיש שאין בכח המגו לחזק את העדים שלצידו.

עכ"פ שיטת סתמא דתוס' במסכת בבא קמא [ובבא בתרא] ס"ל דמגו במקום עדים לא אמרין גם באופן שהמגו מצטרף לעדים נגד עדים אחרים ומול שיטות אלו עומד התוס' במסכת כתובות [והר"י במסכת ב"ק וב"ב] דס"ל שבעצם מועיל מגו לחזק עדים נגד עדים [כביאור רעק"א הנ"ל] ומ"מ לא מהני מטעם אחר, משום שאין אחד יודע מה שבלב חבירו, כסברת הר"י.

* * *

ט.

דברי הרמב"ן ותוס' ישנים בענין

הנה ברמב"ן (יט, ב) מביא קושיא הנ"ל - שנאמין האחרונים במגו דאי בעי פסלי לעדים הראשונים [ומביא תירוצ' התוס' דהוי מגו במקום עדים וכותב "ואין צריך לכך"] - ומתירן מדיליה ביסוד גדול בסוגיא: "עדים לא מהימני משום מגו ואם בתורת עדות לא מהימני בתורת מגו לא מימנינן להו שלא האמינן תורה בכך". כלומר, שהטעם שאין האחרונים נאמנים במגו, הוא מפני **שלא ניתן לעדים נאמנות מגו**. דעדים צריכים להיות נאמנים מצד עצמם ולא ע"י סיוע דמגו.

ועיין היטב החילוק בין תירוצ' התוס' לתירוצ' זה של הרמב"ן. שלפי תירוצ' התוס', הטעם שעדים האחרונים אינם נאמנים במגו הוא משום שאין בכח המגו לחזק את העדים, **להתגבר על עדים אחרים** דתרי כמאה. ואילו לשיטת הרמב"ן, הטעם שאין עדים אחרונים נאמנים במגו, הוא גדר בגוף דין עדות, שמעצם הדין לא ניתן נאמנות לעדות אם הם נאמנים מחמת עצמם.

עיין בתוס' ישנים על התוס' (ד"ה ואם) שכותב תירוצ' דומה [קצת] להרמב"ן וז"ל: "אי נמי הא דבתראי מהימני חידוש הוא דמאי חזית דסמכת אהני כו' הלכך אין נאמנין במגו שיכולים לפוסלו בגזלנותא אלא כשאומרים כן בפירוש".

אמנם אין דברי התוס' ישנים דומים ממש לדברי הרמב"ן דהנה לפי התוס' ישנים גדר זה הוא דין בעדים, שצריכים להתגבר על עדים אחרים, ואילו לפי הרמב"ן ה"ז דין בעדות בכלל.

ולהעיר שהתוס' ישנים אינו שולל תירוץ התוס' דהוי מגו במקום עדים, אלא מוסיף עוד תירוץ, בלשון "אי נמי". משא"כ הרמב"ן כותב על תירוץ התוס' "אין צריך לכך", ומשמע שחולק על גוף הסברא.

י.

עיון בדברי הרמב"ן

הנה ידועה החקירה אם נאמנות העדים מבוססת על כח הבירור שבהם, או שנאמנותם מבוססת על דין תורה, ומגזירת הכתוב קובעים את הדין על פי שני עדים¹.

ובלקוטי שיחות חלק כ"א² מבואר: "עדות איז ניט (נאָר) אַ בירור (ע"פ שכל), נאָר ס'איז אַ **דין** ועשיית (גמר) דבר (וגזירת הכתוב) – "על פי שני עדים . . יקום דבר", און ווי דער רמב"ם איז מבאר, אַז "נצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו שקר כו'".

בתרגום חופשי: "עדות אינו (רק) בירור (ע"פ שכל) אלא זהו **דין** ועשיית (גמר) דבר (וגזירת הכתוב) – "על פי שני עדים . . יקום דבר" וכפי שהרמב"ם³ מבאר ש"נצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו שקר כו'".

וי"ל דשיטת הרמב"ן היא כהביאור בשיחה הנ"ל דמחמת זה שכח העדים נובע מגזה"כ ודין, אין לחזקם ע"י מגו שהרי כוחן מיוסד על דין ומחמת גוף עדותם, ולא מחמת כח הבירור שבעדותן.

ועוד י"ל לאידך גיסא, שכוחן של העדים מיוסד על כח הבירור שבהם, והתורה קובעת שיש בעדותם בירור מוחלט להדין שלפנינו, ולפיכך אין לחזקם בבירור צדדי [או במגו], דנחשב לשרגא בטיהרא שאינו מעלה ואינו מוריד.

¹ אע"פ שבעצם אין הדבר ברור לחלוטין.

² שיחה ב' לפר' בא, עמוד 62.

³ הל' יסודי התורה פ"ז ופ"ח ה"ב וראה הל' סנהדרין פכ"ד ה"א.

- נפק"מ בדין -

יא.

תרי ותרי וחזקה [של בירור] מהו

הנה לפי כל הסברות שהבאנו אין חילוק בדין דאין נאמנים העדים האחרונים, אפי' שיש להם מגו, להכחיש את העדים הראשונים. והחילוק הוא רק בנימוק וטעם הדבר, וכנ"ל שיש ד' טעמים בדבר:

- א. דלא אמרינן מגו בעדים, משום שאין אחד יודע מה שבלבו של חבירו (הר"י).
 - ב. אין המגו מחזק את העדים להתגבר על עדים הראשונים (תוס' בב"ק ובב"ב).
- דהוי מגו במקום עדים.**

ג. עדים צריכים להיות נאמנים מצד עצמם (רמב"ן).

ד. עדים שרוצים להתגבר על עדים אחרים, צריכים להיות נאמנים מצד עצמם (תוס' ישנים).

ויש לברר מהי הנפק"מ לדינא מסברות הנ"ל, דמוכרח לומר שדיון עמוק כזה יש לו נפק"מ בדינא. וראשית נברר הנפק"מ בין סתמא דהתוס' [בב"ק וב"ב] והר"י.

וי"ל בהקדים, דהגאון רבי עקיבא איגר בשו"ת (סי' קל"ו) חוקר בדין תרי ותרי וחזקה המבוססת על סברא, כגון אין אדם פורע תוך זמנו, אם אמרינן בכה"ג אוקי תרי בהדי תרי ואוקמי אחזקה, וחייב הלואה לשלם מחמת החזקה דאין אדם פורע תוך זמנו. וכותב רעק"א, דלפי סברת התוס' דאין מגו מחזק עדים (כשמעידים נגד עדים אחרים) מפני דהוי הוכחה (שדומה לעדות), ואין שום הוכחה יכול להוכיח נאמנות העדים, שהרי עוד מאה עדים לא יוכיחו נאמנותם, א"כ כמו"כ אין חזקה מכח ההוכחה יכולה להוכיח ככת אחת של העדים (נגד כת השניה).

לפי"ז יוצא נ"מ ברורה בין שיטת הר"י לשיטת סתמא דתוס' (דב"ק וב"ב). דלשיטת הר"י, דס"ל שבעצם יכול המיגו לחזק עדים, ורק בבי תרי אין המגו מועיל

* בדיון דלהלן אין כוונתנו להציג את הנ"מ בין הסברות בלבד, אלא גם לנתח את גוף הסוגיא ולהסבירה בעומק יותר.

מפני [טעם טכני] שאין אחד יודע מה שבלב חברו, משא"כ בחזקה אין אדם פורע תוך זמנו, דהוי הוכחה ברורה, שפיר מהני לחזק כת אחת של העדים.

אולם לסברת סתמא דתוס' (בב"ק וב"ב) שבעצם א"א לחזק כת אחת של העדים נגד עדים אחרים ע"י הוכחה, שוב דומה חזקה (דאין אדם פורע תוך זמנו) למגו, ואינו מועיל לחזק כת אחת של העדים מול הכת השני'.

וע"ד חילוק זה בין הר"י לסתמא דתוס', כמו"כ ניתן לחלק בין סברת הרמב"ן לתירוצי התוס'. דלשיטת הרמב"ן הא דאין מועיל מגו לחזק את העדים האחרונים היינו משום שעדים צריכים להיות נאמנים מצד עצמם. ולפי"ז כמו"כ נימא דאין העדים מתחזקים ע"י החזקה דאין אדם פורע תוך זמנו.

אולם לר"י שסובר שלא אמרינן מגו בבי תרי אך ורק משום (סיבה טכנית) דאין אדם יודע מה שבלב חברו, א"כ שפיר נאמנת הכת עדים ע"י סיוע של החזקה, וכנ"ל.

יב.

תרי ותרי ורוב

בדומה לזה יוצא נ"מ בתרי ותרי ורוב. דהנה בעל שושנת העמקים¹ מסתפק בדין תרי ותרי, ורוב מכריע לצד כת אחת. ומוכיח מהכחשת תרי ותרי לענין פרעון השטר, שהדין הוא דלא מגבינן אעפ"י שיש חזקה דשטרך בידי מה בעי, וכיון דעדיף חזקה דשטרך בידי מה בעי מרוב (שהרי אין מוציאין ברוב² ואילו בשטרך בידי מה בעי מוציאים ממון (כשאינן כאן עדים דתרי ותרי)). ע"כ אין הרוב מכריע בתרי ותרי בק"ו מחזקה.

ובשו"ת רעק"א (סי' קל"ז) דוחה הראיה שהרי יש לחלק בין ב' הדינים [דחזקה דשטרך בידי מה בעי, ורוב], שהחזקה דשטרך בידי מה בעי הוי הוכחה, וכוחה מטעם אנון סהדי, וא"כ אמרינן דכמו שעוד כת עדים לא מהני להכריע בספיקא דתרי ותרי, שהרי תרי כמאה, כמו"כ חזקה זו [המבוססת על סברא והוכחה] לא מהני. משא"כ רוב הוי דין וגזה"כ [ע"ד חזקה דמעיקרא], ושפיר מכריע את הדין בספיקא בתרי ותרי.

¹ מחבר הפרי מגדים.

² שהרי אין הולכין בממון אחר הרוב.

והיינו דהגאון רעק"א נקט בפשטות דכח 'רוב' מבוסס על דין ולא על כח הבירור, ולפיכך השווה רוב לחזקה דמעיקרא, וס"ל ששניהם מכריעים בספיקא דתרי ותרי.

עיי' בשב שמעתתא (ש"ו פ' כ"ב) שאעפ"י שבכללות נוקט כסברת רעק"א שכח ההוכחה ובירור אינו מועיל להכריע בספק דתרי ותרי, מ"מ בפרט זה דתרי ותרי ורוב, חולק על רעק"א, וס"ל דגם רוב ענינו הוכחה ובירור, ולא מהני בספיקא דתרי ותרי¹.

ועפ"ז כותב להלכה, שנים אומרים שנמצא יתרת בבהמה ושנים מכחישים ואומרים שלא היה יתרת, כיון דחזקה [דמעיקרא] ליכא, דהא לפי דברי העדים שנמצא יתרת - נולדה טריפה מבטן, והו"ל ספיקא דאורייתא, אע"ג שיש רוב [שרוב בהמות אינן טריפות] מ"מ אין הרוב שמבוסס על הוכחה ובירור מכריע [גם בספק דתרי ותרי] נגד עדים.

ומובן שבדין זה חולקים הר"י וסתמא דהתוס' [דב"ק וב"ב]. דלפי הר"י, שבעצם מועיל מגו להכריע ככת אחת של העדים, ורק מחמת סיבה צדדית [שאין אדם יודע מה שבלב חבירו] לא מהני, ה"ה דרוב מהני להכריע ככת אחת של העדים.

משא"כ לסתמא דהתוס', שחולקים על הר"י וס"ל דלא מהני מיגו להכריע בתרי ותרי, ה"ה דלא מהני רוב לשיטת השב שמעתתא. אמנם לדברי רעק"א, כיון שרוב אינו מיוסד על הוכחה ובירור כ"א על דין וגז"כ (וכמו"כ לשיטת הרמב"ן דלא מהני רוב להכריע בספיקא דתרי ותרי, מפני שהעדים צריכים להיות נאמנים מצד עצמם), מהני רוב להכריע ככת אחת, ע"ד שמהני חזקה מעיקרא שענינו דין להכריע ספיקא דתרי ותרי.

יג.

תרי ותרי ולבעל דין מיגו - מהו

הנה בשער משפט חוקר בתרי ותרי ויש לבעל דין מגו² - מהו?

ולכאורה נראה דחולקים בזה סתמא דתוס' [במסכת ב"ק וב"ב] עם הר"י. דלשיטת סתמא דתוס', אין מגו יכול להכריע בספק דתרי ותרי. לא שנא מגו של

¹ עיי"ש שםסיק "דרוב אינו מכריע במקום עדים כלום משום דתרי כמאה ומכ"ש תרי ותרי ורוב דלא עדיף מתרי [היינו, מעוד תרי עדים]."

² איירינן במיגו שיש בכחו להכריע מצד עצמו אם לא היה כאן ספיקא דתרי ותרי.

העדים, ולא שנא המגו של הבעל דין עצמו. ואילו לר"י, רק בב' עדים לא מהני מגו משום שאין דעת שנים שווה, משא"כ כשיש מגו לבעל דין [שהוא אדם אחד], שפיר מהני מגו להכריע גם בספק דתרי ותרי.

אמנם בשער משפט ס"ל דשפיר מהני מיגו דבעל דין להכריע בתרי ותרי, גם להראשונים דס"ל שאין מגו של עדים גופא מהני, מ"מ מיגו של הבעל דין שפיר מהני¹.

והוא חידוש נפלא, דלשיטת הרמב"ן והתוס' ישנים, באופן דתרי ותרי ולבעל דין מגו, שפיר מהני. כיון שעיקר הסיבה שלא מכריעים ע"י מגו בתרי ותרי להרמב"ן, הוא מצד שהעדים צריכים להיות נאמנים מצד עצמם, א"כ בתרי ותרי ומגו לבעל דין, שאין אנו סומכים על העדים מחמת המגו, אלא על הבעל דין שיש לו מגו, שפיר קובעים נאמנותו ע"י מגו שלו.

אמנם לענין תרי ותרי וחזקה הבנוי על הוכחה² או רוב, לכאורה שווים התוס' והרמב"ן, דלא מהני שום הוכחה להכריע ככת אחת של העדים כפי שביארנו.

יד.

תרי ותרי וברי ושמא – מהו

ועלה בלבי לומר [בדא"פ] ביאור בשיטת הרשב"א³ במסכת כתובות דף כ, א (ד"ה ואוקי). דהנה בתוס' הנ"ל ישנו שקו"ט אם תפיסה מהני בספק ממון. דבמסכת כתובות משמע דתפיסה מהני, ואילו במסכת ב"מ משמע דתפיסה לא מהני. ובאחד מתירוצי התוס' מחלק בין טענת ברי וטענת שמא, דהיינו בספק שתופס בו בטענת שמא, מפקינן מיניה. משא"כ בטענת ברי, לא מפקינן מיניה. שוב בסיום התוס' מובא, שהרשב"א מפרש את הסוגיא בכתובות שממנה היתה ההוכחה דתפיסה מהני, דאיירי בשובר כו', עיי"ש. ולפי"ז יוצא לכאורה, דשיטת הרשב"א היא שתפיסה לא מהני גם בטענת ברי, עיי"ש היטב.

¹ ולקמן נשוב להתעמק בזה.

² כגון חזקה אין אדם פורע תוך זמנו.

³ שבתוס'. שהוא מבעלי התוס', ולא רבי שלמה בן אדרת מחבר חידושי ושו"ת הרשב"א

ונ"ל, שאין הרשב"א חולק על גוף הדין דתפיסה מהני בטענת ברי, ועיקר כוונתו היא לפרש את הסוגיא דכתובות [דאירי בתרי ותרי] באופן דתפיסה לא מהני. דס"ל שבספק תרי ותרי לא מהני ברי, דכשם שלא מהני מגו ורוב [כנ"ל], כמו"כ לא מהני טענת ברי. ואעפ"י דחזקה מעיקרא וחזקת ממון מהני בספק דתרי ותרי, שאני התם דאמרינן אוקמי אחזקה קמייתא, וכנ"ל דהוי דין הנהגה, לנהוג כפי שהי' עד עכשיו. משא"כ טוען ברי, שבא מכח סברא דמסתבר שהטוען ברי צודק, לא מהני בספק בתרי ותרי.

והחולקים על הרשב"א, וס"ל דמהני ברי נגד שמא גם בתרי ותרי לענין תפיסה, ס"ל שיסוד מעלת ברי [נגד שמא] אינו מסברא אלא מכח זכות תביעה, שמי שטוען ברי יש לו יותר זכות בהממון [משא"כ שתובע הטוען שמא], ולפיכך לא מפקינן מיניה.

עיין באחרונים¹ שהרחיבו בביאור גדר הדין דברי ושמא - ברי עדיף [כשאינו מוציא מחזקת ממון²]. האם הוי מחמת סברא, או זכות בהממון. וראה פני יהושע (כתובות יב, ב) שכותב, שגדר מעלת ברי הוא שאין אדם תובע אא"כ יש לו, ואחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן. והיינו, שזה בירור והוכחה שהטוען ברי נאמן. אולם כנ"ל, לא כל האחרונים מסכימים לזה. וראה בקובץ שיעורים (כתובות כו) שכותב, דברי אינו מגדר נאמנות ואינה מבררת את המציאות, אלא הוי הנהגה ופסק דין.

עיין בצמח צדק פסקי דינים (חו"מ סי' כ"ה), שג"כ מחלק בין הסוגיא דמסכת כתובות לבבא מציעא, דבכתובות איירינן בספיקא דתרי ותרי. אולם הצמח צדק מחלק לפי ביאור ראשון בתוס' - ולאידך גיסא - דמה שכותב התוס' דבטענת ברי מהני תפיסא, זהו דוקא בספק דתרי ותרי, כיון ששני עדים מסייעים ליה. ועיין היטב.

¹ ראה בספק קובץ יסודות וחקירות להרב אחיקם קשת שהרחיב בזה.

² שבאופן שמוציא ממון מחבירו פסקינן המוציא מחבירו עליו הראיה ואין ברי עדיף להוציא ממון. עיין מסכת כתובות דף יב, ב והפוסקים שציין להם העין משפט.

טו.

- דיון בשיטת הרמב"ן בעומק יותר -

חילוק בין מגו לחזקה המבוססת על בירור

ונראה להתעמק יותר בדברי הרמב"ן, שיתכן לחלק בין הדינים [דמגו, לחזקה דאין אדם פורע כו'] ולומר, דלענין מגו, לא מהני בתרי ותרי, כפי שכותב במפורש. ואילו חזקה אין אדם פורע תוך זמנו [ורוב], מהני.

וטעם החילוק הוא, שבמגו הכוונה היא לצרף מגו להעדים, ולהוכיח שכת עדים אלו חזקים ונאמנים יותר מהראשונים. וע"ז אמרינן להרמב"ן, שא"א לחזקם ע"י מגו, משום שעדים צריכים להיות נאמנים מצד עצמם. משא"כ בחזקה דאין אדם פורע תוך זמנו, אינו מחזק את העדים, אלא את המלוה שטוען שהלוה לא שילם. ושפיר מוציא ממון בחזקה זו [גם להרמב"ן] בספק בתרי ותרי.

טז.

דיון בגדר הספק דתרי ותרי

אולם י"ל שזה תלוי אם אמרינן תרי ותרי כמאן דאיתא דמי או כמאן דליתא דמי. דאי אמרינן תרי ותרי כמאן דליתא דמי, י"ל סברא הנ"ל, שגם לפי הרמב"ן מהני החזקה דאין אדם פורע תוך זמנו, שהרי אינה מחזקת כת אחת של עדים, אלא מצד עצמה מכריעה את הדין. אבל אי נימא דתרי ותרי כמאן דאיתא דמי, לא מסתבר לומר שחזקה של בירור והוכחה יכריע במקום עדים, גם לסברת הרמב"ן. וזה גופא כוונת הרמב"ן [אי ס"ל להרמב"ן כמאן דאיתא דמי], שעדים צריכים להיות נאמנים מצד עצמם וללא סיוע מגו, וה"ה חזקה, מפני שאין לחזק עדים ע"י שום כח של סברא.

ובגוף הדיון, אם תרי ותרי הוי כמאן דאיתא דמי או כמאן דליתא דמי, י"ל דתלוי בסוגיית הגמרא ביבמות. דבגמרא (לא, א-ב) חולקים אם תרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא (דמדאורייתא לא מעמידים ספק זה על החזקה דמעיקרא), או דהוי ספיקא דרבנן (ומדאורייתא מעמידים תרי ותרי על חזקה דמעיקרא, ורק מדרבנן מחמירים). וי"ל שחולקים בגדר דתרי ותרי, אם העדים כמאן דאיתא דמי או כמאן דליתא דמי.

דלמ"ד תרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא, ולא מעמידים את הספק על חזקה, זהו מפני דתרי ותרי כמאן דאיתא דמי. וכיון שהעדים [נמצאים ו] מעידים כך וכך, א"א לפסוק אחרת ע"י החזקה. ואעפ"י שיש ג"כ עדים שמעידים כהחזקה, מ"מ אין להחזקה כח הכרעה נגד [כח חזק כ] שני העדים שכנגד.

אבל למ"ד דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן, מעמידים אותם על חזקה זו, מפני דתרי תרי כמאן דליתנהו דמי, וכאילו אין כאן עדים, ושפיר שייך להעמיד את הספק על החזקה.

וכיון דפסקין לרוב¹ הראשונים דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן, נמצא דפסקין דתרי ותרי כמאן דליתנהו דמי.

לפי"ז בדין שלפנינו, בתרי ותרי וחזקה המבוססת על סברא [כגון אין אדם פורע תוך זמנו], יתכן לומר שגם להרמב"ן שפיר אזלינן בתר חזקה זו. ואעפ"י דמגו לא מהני להכריע בספק דתרי ותרי, זהו מפני שהמגו מחזק את גוף העדים. וכיון דתרי כמאה, אמרינן ששקולים העדים עם המגו כמאה עדים בלי המגו, ולא יותר. משא"כ חזקה דהוכחה ובירור בספק דתרי ותרי, שפיר אזלינן בתרה, שהרי אינה מחזקת את העדים, אלא את המלוה.

וכל זה אי נימא דתרי ותרי כמאן דליתנהו דמי. משא"כ אי נימא דתרי ותרי כמאן דאיתנהו דמי, וכפי שביארנו.

יז.

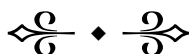
עיון במחלוקת בגמרא אם תרי ותרי הוי ספק דאורייתא או דרבנן

אמנם יש מקום לומר, שהמחלוקת אי תרי ותרי היא ספק דאורייתא או דרבנן, אינה תלויה בדין אם כמאן דאיתא או כמאן דליתא דמי. אלא תלוי בגדר חזקה דמעיקרא, אם הוי מכח הנהגה ודין או מכח הוכחה ובירור.² ומחמת המחלוקת בגדר חזקה דמעיקרא, חולקים אם חזקה דמעיקרא יכול להכריע בספק דתרי ותרי.

¹ תוס' ורוב הראשונים ס"ל דפסקין כמ"ד תרי ותרי הוי ספיקא דרבנן. והרמב"ן פוסק כמ"ד דתרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא.

² ניתן להבהיר שברור הדבר שחזקה אינו הוכחה לצד אחד של הספק אמנם כוונת הדברים היא שחזקה פוסקת ומבררת [מחמת דין התורה] באופן מוחלט לאיזה צד של הספק נקבע הדין.

למ"ד דתרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא, ס"ל שגדר חזקה דמעיקרא הוא בירור וכיון שאין ביכולת החזקה דמעיקרא לברר את הספק דעדים (דתרי ותרי), נשאר הדבר בספק דאורייתא. ואילו המ"ד דתרי ותרי ספיקא דרבנן, ס"ל דגדר חזקה דמעיקרא הוא הנהגה ודין (ולא בירור), ולפיכך אזלינן [מדאורייתא] בתר החזקה דמעיקרא, גם בספק דתרי ותרי¹.



חידוש דין בהתראה?

הת' שמואל שי' קוביטשעק
תלמיד בישיבה

הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ב ה"ב כותב לגבי דיני התראה באחד שעובר על איסור: "וכיצד מתדין בו? אומדין לו "פרוש" או "אל תעשה", שזו עבירה היא וחייב אתה עליה מיתת בי"ד או מלקות. אם פירש – פטור. וכן אם שתק או הרכין בראשו – פטור. . עד שיתיר עצמו למיתה ויאמר: על מנת כן אני עושה [פי': על מנת שיהרגו אותי כשאעשה עבירה זו], ואח"כ יהרג. וצריך שיעבור ויעשה תיכף להתראה בתוך כדי דיבור. אבל אחר כדי דיבור – צריך התראה אחרת".

וצ"ע לשון הרמב"ם כאן: "אם פירש – פטור", והרי לכאורה אין לזה מקום וענין כלל, שהרי זה פשיטא שאם הוא פירש ולא עשה את העבירה – הוא פטור, שהרי אין כלל על מה לחייב אותו. וקצת תמוה מה רוצה הרמב"ם לומר בזה.

¹ ויתכן לומר שגם בדינו של השער משפט, שחוקר ענין תרי ותרי, ומגו להבעל דין. וס"ל דאעפ"י שס"ל לראשונים שאין מיגו מהני בתרי ותרי – היינו מיגו של העדים, משא"כ במיגו של הבעל דין גופא, מהני. וי"ל שזה ג"כ תלוי בהנ"ל. שאם אמרינן תרי ותרי כמאן דאיתא דמי אין מיגו של בעל דין יכול להכריע במקום הרים הגבוהים (דתרי ותרי). משא"כ אי אמרינן כמאן דליתא דמי י"ל דאע"פ שאין המיגו מהני לעדים להתחזק על עדים הראשונים מ"מ יש להמיגו של הבעל דין גופא, להועיל לו ולחזקו להיות נאמן, ולגבור על העדים שכנגדו.

ובדוחק קצת אפ"ל שדבר זה אכן פשיטא הוא, אלא דנכנס בלשון הרמב"ם בדא"ג.

אמנם, בעיקר השאלה נשאלת, שהרי במקורה של הל' זו – בתוספתא (סנהדרין פי"א מ"א) מופיעים כמה פרטים מהלכה זו, וקטע זה כלל לא מוזכר שם. וא"כ מכך שהוסיף הרמב"ם דברים אלו, משמע שבא ללמדנו דבר נוסף (אף שאינו מוכרח). ואולי אפשר ללמוד מכאן חידוש דין בהתראה:

דהנה ניתן לפרש זאת כך: "ואם פירש – פטור", היינו שאם פירש בשעה שהיתרו בו, אף שלאחמ"כ יחזור שוב ויעשה את העבירה – הוא יהיה פטור, אא"כ יתרו בו שוב בשעה שיעשה את העבירה, כי ההתראה שהיתה קודם לכן כבר בטלה. ואף שגם את זה למדים אנו מדברי הרמב"ם בהמשך ההלכה: "וצריך שיעבור ויעשה תיכף להתראה בתוך כדי דיבור, אבל אחר כדי דיבור – צריך התראה אחרת", וא"כ אף לפי זה הפיסקה ד"ואם פירש – פטור" הינה מיותרת, הנה אפשר אולי לחדש כאן, שאפי' אם הוא יחזור ויעשה את העבירה **בתוכ"ד** מההתראה, היות ופרש לרגע אחד מהמעשה, והיינו שראו שהוא שמע את ההתראה ופרש ממעשה זה אפשר לומר שההתראה כבר פעלה את פעולתה ונעקרה כביכול, וממילא אם יחזור ויעשה את העבירה ואפי' בתוכ"ד – כבר יצטרפו התראה אחרת.

אמנם קשה לביאור זה, דמלבד שהוא חידוש גדול, הנה בגמ' (סנהדרין מ, ב) דמבאר ענין ההתראה מובא דהיו שואלים "קיבל עליו התראה . . המית תוך כדי דיבור..." וכדו', בכדי לוודא שלא היה שום צד לפטור אותו. ולא מצינו שישאלו "פירש מההתראה"?

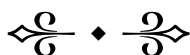
והנה בשו"ת אפרקסתא דעניא¹ חלק ד - עניינים שונים, סימן שסח ד"ה "וכן מוכח", מתייחס לרמב"ם זה ומבאר בפשטות כפי שכתבנו ד"אם פירש" בא ללמד שאף אם חזר ועשה אח"כ – פטור (אלא דלא לומד כהחידוש הנ"ל, אלא סובר שמדובר לאחר כ"ד). וא"כ קשה כדהקשנו לעיל, שהוא כתוב במפורש לאחמ"כ בהמשך ההלכה, וע"ז מתרץ: "ור"ל לענ"ד דזהו גדר של פירש ולא פירש, דאחר כדי

¹ להר"ר דוד ב"ר ברוך קלונימוס שפרבר.

דיבור הו"ל פירש ואינו חייב רק בהתראה מחדש, דקמייתא אזלה לה, ובתכ"ד הוי לא פירש וחייב". ולפי"ז אתי שפיר דברי הרמב"ם¹.

וע"פ הנ"ל ניתן לבאר מדוע לומד באופן זה ולא נקט ד"אם פירש" הוזכר כבדרך אגב, אלא לומד שהוא ענין כללי, והמשך ההלכה הוא פירוש על קטע זה. יתכן דזאת מאחר ובתוספתא (מקור הלכה זו) לא מוזכר פרט זה, וטרח הרמב"ם להוסיפו (וכדהקשנו לעיל).

ועפ"ז לכאורה אין טעם לחידוש הדין הנ"ל [שאם פירש – פטור, גם אם יחזור ויעבור בתוכ"ד], כיון שכבר נמצא פירוש מתאים לדברי הרמב"ם.



ינוקא – במקרא ומשנה (וקבלה)

הת' **יעקב יוסף שי' רסקין**
תלמיד בישיבה

איתא במס' כתובות (ח, ב): "כי הא דרב חייא בר אבא **מקרי** בניה דריש לקיש הוה, ואמרי לה **מתני** בריה דריש לקיש הוה, שכיב ליה **ינוקא**. יומא קמא לא אזל לגביה, למחר דבריה ליהודה בר נחמני מתורגמניה, אמר ליה קום אימא מלתא כל קביל **ינוקא**, פתח ואמר וירא ה' וינאץ מכעס בניו ובנותיו - דור שאבות מנאצים להקב"ה, כועס על בניהם ועל בנותיהם ומתים כשהם קטנים. ואיכא דאמרי: **בחור** הוה...".

ובפשטות לשון הגמ' נראה דבנו של ר' חייא בר אבא הוא שנפטר¹. אמנם, בעיון יעקב כתב דהבן שנפטר הוא בנו של ריש לקיש (היינו, אחד מתלמידי ר' חייא בר אבא). ועיין בדבריו.

¹ ועפ"ז יומתק הא דבגמ' בסנהדרין הנ"ל בענין ההתראה, מובא דהיו שואלים את העדים כמה שאלות, ועכ"ז לא שאלו אותם האם פירש מההתראה, דלפי הנ"ל אין צורך בשאלה זו, כיון שזה כלול בשאלה "המית תוכ"ד", שלדבריו זהו הגדר של "לא פירש".

ולדבריו נראה לומר שמתאימים ב' הפלוגות בגמ'. דהנה בנוגע לתפקידו של ר' חייא בר אבא נחלקו אי הוי "מקרי" או "מתני". ובנוגע לבן שנפטר (שהוא א' מן התלמידים, לדברי העי"י), פליגי אי הוי ינוקא או בחור.

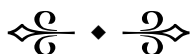
ויש לומר, דלמ"ד שר' חייא בר אבא הוה "מקרי", מתאים הדבר להמ"ד שהנפטר הוה "ינוקא". ולמ"ד שר' חייא בר אבא הוה "מתני", מתאים הדבר להמ"ד שהנפטר הוה "בחור".

דמצינו במסכת אבות (פ"ה, מכ"א): "הוא היה אומר בן חמש שנים למקרא בן עשר למשנה בן שלש עשרה למצות בן חמש עשרה לתלמוד...". ופירש רע"ב: "שלומד מקרא חמש שנים, וחמש שנים משנה". היינו, דמגיל חמש שנים ועד עשר שנים לומד מקרא, ומגיל עשר שנים ועד גיל חמש עשרה שנים לומד משנה.²

וא"כ אי נימא דהוה "מקרי", יש לומר שתלמידו שנפטר הוי "ינוקא". אך אי נימא דהוה "מתני", אתי שפיר לומר דתלמידו הוה "בחור" (דלפי"ז לימד עד גיל חמש עשרה שנים).

אך נראה שאינו מוכרח, דאף ינוקא אפשר דהוי מתני, שכן מצינו בגמ' בב"מ (פ"ה ע"ב) דרבי חייא עשה לתורה שלא תשכח מישראל, וכך עשה "אזלינא ושדינא כיתנא, וגדילנא נישבי, וצידנא טבי ומאכילנא בשרייהו ליתמי, ואריכנא מגילתא וכתבנא חמשה חומשי, וסליקנא למתא ומקרינא חמשה ינוקי בחמשה חומשי, ומתנינא שיתא ינוקי שיתא סדרי, ואמרנא להו עד דהדרנא ואתינא - אקרו אהדדי ואנתו אהדדי". וא"כ מצינו שנקראו "ינוקי", ואעפ"כ הי' שונה להם משניות.

ואוי"ל דמשום שחשש שמא תשכח תורה מישראל לימד להם משניות, אף שראויים היו ללמוד מקרא.³



¹ וכן למד המהרש"ל.

² עיין הל' ת"ת לאדמוה"ז פ"א ה"א.

³ ועד"ז מצינו בזוהר בלק (ג - קפ"ז, א, הובא בתניא פל"ה) שהיה ינוקא (בנו של רב המנונא סבא) שהכיר בתורת הקבלה (ראה משכיל לאיתן על התניא), ובפשטות נראה שזהו אינו ככל עמא דבר, דבעלמא ינוקא שייך במקרא לבד.

נוסח רבינו ב"הקדמת המלקט" לתניא

הת' שמואל שי' שפירא
תלמיד בישיבה

כותב רבינו הזקן ב"הקדמת המלקט" לספר התניא: "ול להיות כי מקרא מלא דיבר הכתוב ארור מסיג גבול רעהו וארור בו קללה בו נידוי וכו'. שלא להדפיס הקונטרסים הנ"ל". עכלה"ק.

והנה מקור הדברים ש"ארור בו קללה בו נידוי וכו'", הוא בגמרא מסכת שבועות (לו, א), ושם איתא בזה"ל: "תנא ארור בו נידוי בו קללה בו שבועה". פירוש: למילה ארור ישנן שלוש משמעויות, ותתפרש המילה בכל פעם, לפי האומר ובאיזה ענין אומר.¹

ובפשטות זוהי כוונת אדמו"ר הזקן, שמי שידפיס חל עליו "ארור", והכוונה היא לקללה ולנידוי,² ולכאורה כוונתו גם לשבועה - שהרי כותב וכו'.³

ולהעיר שבגמ' הנוסח הוא (כנ"ל) "בו נידוי בו קללה בו שבועה" או כגירסת רש"י שם: "בו נידוי בו שבועה בו קללה". וא"כ צריך לעיין מהו המקור לגירסת אדמוה"ז דמקדים "בו קללה" ל"בו נידוי". וכן יש לעיין מדוע לא כתב במפורש גם שבועה, אלא רק כתב וכו'.

ונראה לומר שמקור גירסת אדמו"ר הזקן היא מתנוס' במסכת מנחות⁴ שכותב בזה"ל: "ומיהו קשה דהא אמרינן (שבועות דף לו.) ארור בו קללה בו נידוי". עכ"ל.

¹ לדוגמא: האומר לחבירו שהוא ארור יש בזה משמעות קללה (עיין טושו"ע חו"מ סכ"ז ס"א). דין האומר לבצע"ד שהוא ארור יש בזה משמעות נידוי. וכיו"ב.

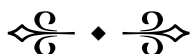
² על אף שהוא לא פוסק זאת כהלכה, היינו אין כוונתו שהוא מנודה עפ"י פסק בי"ד.

³ וכידוע החילוק בתניא בין כו' ל וכו' שכשכותב וכו' - בתוספת וא"ו - הכוונה היא שגם המשך העניין קשור למדובר בתניא משא"כ כשכותב כו' בלי וא"ו.

⁴ דף סד, ב סוף ד"ה ארור.

ואולי עפ"ז נוכל גם לתרץ הנ"ל, דמדוע לא כתב רבינו במפורש גם תיבת "שבועה" ור הזכירה התיבת "וכו", וי"ל שזהו מאחר ומצטט את לשון התוס', ותוס' לא הזכיר לשון "שבועה" בדבריו.

ולא באתי אלא לשום את לבם של המעיינים בזה¹.



תיקוני טעויות

א' התמימים

תלמיד בישיבה

↩ כתב אדמוה"ז בשולחנו הל' שבת סי' ש"כ סכ"ד: "יש אומרים, שכל שהמשקין הולכין לאיבוד אין איסור אפילו מדברי סופרים אלא כשמתכוין לסחוט, אבל כל שאינו מכוין לכך אע"פ שהוא פסיק רישיה מותר, כיון שאין הסחיטה נוחה לו כלל, שהרי אין לו שום הנאה ממנה. ולא אסרו להדק מוכין בפי הפך אע"פ שאינו מתכוין לסחוט, אלא מפני שהמשקין הנסחטין מהמוכין לתוך הפך שמגיע לו הנאה מסחיטה זו".

ולשון "שהמשקין הנסחטין . . שמגיע לו הנאה" תמוה, ולכאורה צ"ל בא' מאופנים אלו:

א. "אלא מפני שהמשקין הנסחטין מהמוכין . . **מגיע** (ולא **שמגיע**)..."

ב. "אלא מפני שהמשקין **נסחטין** (ולא הנסחטין) מהמוכין לתוך הפך ומגיע (ולא **שמגיע**) לו הנאה מסחיטה זו".

¹ **הערת המערכת:** ראה בראשונים שלל אפשרויות בסדר, ונראה דלא הקפידו על הסדר כ"כ. ובנוגע להא דלא הביא רבינו הזקן 'שבועה' במפורש כ"א כתב "וכו", נראה לומר כנ"ל, שבא רק להזהיר (וכלשונו "למשדי גודא רבא") וע"כ לא שייך כ"כ הלשון שבועה (שמקבל עליו), וע"כ כתב "וכו".

ג. "אלא מפני שבמשקין (ולא שהמשקין) הנסחטין . . מגיע (ולא שמגיע) לו הנאה מסחיטה זו".

ועצ"ע.

↩ בחידושי הרמב"ן לכתובות כט, א ד"ה "מתני'" נדפס: "מדמסקינן התם בגיותן ליה להו חתנות". וצ"ל "לית להו חתנות".

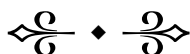
↩ בלקו"ש חי"ב עמ' 94, לאחר אות ה' באה אות ז', והוא טה"ד לכאו', וצ"ל אות וא"ו.

↩ בקונטרס 'עץ החיים' עמ' 17, תיחלת אות ב' נדפס "והו ענין", ולכאו' צ"ל "וזהו ענין", כפשוט.

↩ שם עמ' 19, שו"ה "אתה", נדפס "אין עוד בלבדו", ולכאו' צ"ל "מלבדו", כלשון הפסוק.

↩ שם עמ' 25, שו"ה "והענין", נדפס "לכו לחמי בלחמי", וצ"ל לכאו' "לחמו בלחמי", כלשון הפסוק.

↩ בסה"מ קונטרסים ח"ג, עמ' קכ"ה, שו"ה "ציץ", נדפס "ומלאה פני...". ולכאו' צ"ל "ומלאו", כלשון הפסוק.



קובץ זה נדפס

לע"נ

יורם בן ציפורה

נלב"ע ה' תשרי ה'תשס"ה

ת.נ.צ.ב.ה.

ולהצלחת משפחתו



לרפואה שלימה וקרובה עבור

שרה בת אורו דורת



לזכות

הנהלת ישיבתנו הק'

הגה"ח ר' משה הבלין שליט"א

הרה"ח ר' מנחם מענדל גרונר שליט"א

הרה"ח ר' משולם זוסיא אלפרוביץ שליט"א

ומנכ"ל המוסדות הרב לוי יצחק הבלין שליט"א

להצלחה רבה ומופלגה בעבוה"ק

קובץ זה נדפס

לע"נ הרה"ח ר' רפאל עמוס ב"ר אהרן ע"ה
קרניאל
נלב"ע י"ז טבת ה'תשס"ח
ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ הרה"ח ר' חיים ב"ר שלמה ע"ה
אלבז
נלב"ע ב' סיון ה'תשס"ג
ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ
השלוחים הק'
הרה"ח ר' גבריאל נח בן – יבלחט"א – הר"ר נחמן
ורעייתו מ' רבקה בת – יבלחט"א – הר"ר שמעון
הולצברג
הי"ד
ת.נ.צ.ב.ה.

קובץ זה נדפס

לזכות

החתן התמים בן ציון יעקב יוסף שיחי' ברנדלר
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
עב"ג מ' חיה מושקא תחי' גלים

יה"ר שיהיה זה הבית בנין עדי עד
על יסודי התורה והמצוה

כפי שהם מוארים במאור שבתורה - זוהי תורת החסידות
ויזכו תיכף ומיד, בתוך כלל ישראל,
לקבל פני כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,
בגאולה האמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש.



לזכות

החתן התמים משה יהודה שיחי' פודורובסקי
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
עב"ג מ' רבקה תחי' בנקר

יה"ר שיהיה זה הבית בנין עדי עד
על יסודי התורה והמצוה

כפי שהם מוארים במאור שבתורה - זוהי תורת החסידות
ויזכו תיכף ומיד, בתוך כלל ישראל,
לקבל פני כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,
בגאולה האמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש.

קובץ זה נדפס

לע"נ הרה"ח ר' אברהם דב ב"ר נחמן ע"ה

מנדלסון

נלב"ע י"ז אייר ה'תשס"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ מ' דינה ב"ר מנחם ע"ה

מנדלסון

נלב"ע ז' סיון ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ הרה"ח ר' יעקב ב"ר יצחק ע"ה

קלפר

נלב"ע י"ט אייר ה'תשנ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ מ' בלה ב"ר אריה לייב ע"ה

רבר

נלב"ע ו' תמוז

ת.נ.צ.ב.ה.

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לעילוי נשמת
התמימים היקרים
הת' יונתן ע"ה בן יבלחט"א הרה"ח ר' ציון ביטון
הת' משה ע"ה בן יבלחט"א הרה"ח ר' דוד גולן
והת' לוי ע"ה בן יבלחט"א הרה"ח ר' ישראל יוסף הכהן הענדל

אשר נלקחו מאתנו בחטף ובפתאומיות
בעת שעסקו ב"מבצע חנוכה"
בשליחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויה"ר שבקרוב נזכה לקיום היעוד
"הקיצו ורננו שוכני עפר" והם בתוכם

נלב"ע נר רביעי דחנוכה - כ"ח כסלו ה'תשס"ז

ת. נ. צ. ב. ה.