

ב"ה

קובץ חידושי תורה

קרית מלך רב

גליון ב (צט)

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

י"א ניסן ה'תשע"ז

קובץ חידושי תורה
'קרית מלך רב'
"קרית-גת: אתהפכא דאל תגידו בגת
(שמואל-ב א, כ) - שתהי' קרית מלך רב".
מכתב כ"ק אדמו"ר
חמשה עשר באב תשמ"ה

כתובת המערכת:
ישיבת תורת"ל קרית-גת
אליהו הנביא 5, 8208505
פקס: 08-6885562
דוא"ל: KiryatMelechRav@gmail.com



חברי המערכת:
הת' מאיר שלום שיחי' הלוי הבר
הת' חיים ישראל אפרים פישל שיחי' הניג
הת' שניאור זלמן שיחי' סלונים

סיוע למערכת:
הת' עקיבא שיחי' שיינברגר

פתח דבר

פוס יְשׁוּעוֹת אִשָּׁא וּבָשִׁם יְהוָה אֶקְרָא:

(תהלים קטז, יג)

"וכמ"ש במ"א בארוכה בענין כוס ישועות, דהתורה היא כוס ישועות וכוס של ברכה, להיות כי בה על ידה נמשכה הברכה העליונה דההמשכה הכללית..."
(מאמר ד"ה 'ביום השמיני עצרת' תרצ"ה)

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

את המעלה הגדולה שבחידושי התורה, ניתן ללמוד מדברי אדמו"ר הזקן שנכתבו בתניא - אגרת הקודש (סי' כו): "ולכן באים העליונים לשמוע חידושי תורה מהתחתונים, מה שמחדשים ומגלים תעלומות החכמה שהיו כבושים בגולה עד עתה".

בדורנו זה הוסיף כ"ק אדמו"ר נדבך נוסף, אשר בנוסף לחידוש שמתווסף ללומד, אל לו למנוע בר ולאצור במוחו את אשר נתחדש לו, וכי ישנה מעלה מיוחדת בכתיבת חידושי התורה והדפסתם. וכלשונו: "גם לפרסם בכתב או בדפוס החידושי-תורה".

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

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

הקובץ שלפניכם אוצר בתוכו אסופת מאמרים ומערכות פלפולים בנגלה ובחסידות, בהלכה. ענינים אלו נכתבו ברובם ע"י תלמידי התמימים דישיבתנו הק', וחלקם על ידי רבני הישיבה שליט"א.

ראוי לציין, אשר חלק נכבד מהקובץ עוסק במס' כתובות, הנלמדת בשנה זו בשיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי העולם.

כלל גדול לימדנו רבינו (ראה ס' 'איי המלך' ע' קז ואילך), אשר בכדי להדגיש את האחדות בין חלקי התורה יש להציב את החידושים ע"פ סדר שמות התלמידים ולא ע"פ הנושאים השונים. אולם ע"מ להקל על המעיין, הצבנו בראש הקובץ 'מפתח נושאים' המאפשר לקורא למצוא את אשר ליבו חפץ.

בקשר ליום הבהיר י"א ניסן - יום הולדתו של נשיאנו, הצבנו בראש הקובץ 'דבר מלכות' - שיחה לחודש ניסן, מלקוטי שיחות חל"ב, המדברת אודות אמירת הנשיאים בחודש ניסן, וכן את הקשר המיוחד בין הנשיא לכלל בני".

בראש הקובץ הובא פלפול שנמסר ע"י ראש הישיבה ורב העיר קרית גת הרה"ג הרה"ח הרב משה הבלין שליט"א, בענין יום הכפורים שחל להיות בשבת, והמסתעף מכך לענין עונג שבת ומצות עינוי ביוהכ"פ וכו' - ע"פ מ"ש בשו"ת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק.

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

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

בברכת התורה
המערכת

ימים הסמוכים ליום הבהיר י"א ניסן, ה'תשע"ז.
קט"ו שנים להולדת כ"ק אדמו"ר, וס"ז שנים לנשיאותו.
קרית-גת, ארץ-הקודש תובב"א.

תוכן הענינים

דבר מלכות

- 11..... לקוטי שיחות חלק ל"ב - שיחה לחודש ניסן
- הערות וחידושי תורה**
- 25..... יום הכפורים שחל להיות בשבת
- 37..... דין עדות קידוש החודש
- 45..... מנין לחזקה ג' שנים - משור המועד (ב)
- 53..... אין בכור נוטל פי שניים במלווה
- 61..... טעם וגדר 'כיוון שהגיד אינו חוזר ומגיד'
- 63..... כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים
- 71..... רבי ורבנן בטעם ירושת הבכור פי שניים
- 74..... מחיית עמלק ע"י ביטושים
- 76..... קביעות ראש השנה בימי השבוע
- 80..... יעקב אבינו לא מת - בפשש"מ
- 83..... אין אדם משים עצמו רשע
- 99..... הזכרת ברית בברהמ"ז

105 המתענה בר"ה - תענוג הוא?
116 הקדמת נעשה לנשמע
120 חשש יעקב מהירידה למצרים
126 חיוב הישראל להתברך בברכת כהנים
134 "באומרת ברי לי" - ביאור שיטת רש"י
140 עצת יתרו במינוי השופטים
146 אשר הכינותי
149 "עקשות פה ולזות שפתים" - חשש צדדי או בעיה מהותית.
154 תפיסה לאחר שנולד הספק
165 האם נאמן בהפה שאסר כשמושים עצמו רשע
172 נאמנות עד אחד
175 שינו בדבר מפני השלום
177 בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן (גליון)..
186 דרגת יעקב לגבי בניו
190 'שם' וגילוי המהות
194 מינקת מן העבריות
197 כחצות הלילה
200 הנס דחנוכה
204 לעולם בהם תעבודו - עשה או ל"ת
206 חדא הגדה היא

מפתח נושאים

דבר מלכות

11..... לקו"ש חל"ב, שיחה לחודש ניסן

תורת רבינו

37..... דין עדות קידוש החודש

הגה"ח הרב ישראל מנחם מענדל שיחי' גרוןר

76..... קביעות ראש השנה בימי השבוע

הת' מאיר שלום שיחי' הלוי הבר

120..... חשש יעקב מהירידה למצרים

הת' שמעון מנחם רפאל שיחי' מלכי

126..... חיוב ישראל להתברך בברכת כהנים

הנ"ל

140..... עצת יתרו במינוי השופטים

הת' שניאור זלמן שיחי' סלונים

197..... כתצות הלילה

הת' מרדכי שיחי' שיף

200..... הנס דחנוכה

הנ"ל

חסידות

- 74 מחיית עמלק ע"י ביטושים
הת' מנחם מענדל שיחי' גרוזמן
- 116 הקדמת נעשה לנשמע
הת' מנחם מענדל שיחי' לוינזון
- 186 דרגת יעקב לגבי בניו
הת' מרדכי שיחי' קנטור
- 190 'שם' וגילוי המהות
הנ"ל

נגלה

- 45 מנין לחזקה ג' שנים – משורר המועד (ב)
הת' יצחק בצלאל שיחי' אדרעי
- 53 אין בכור נוטל פי שניים במלווה
הנ"ל
- 61 טעם וגדר 'כיוון שהגיד אינו חוזר ומגיד'
הנ"ל
- 63 כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים
הרב יעקב שיחי' בלינוב
- 71 רבי ורבנן בטעם ירושת הבכור פי שניים
הת' אהרן אליהו שיחי' בק

- 83 אין אדם משים עצמו רשע
הת' חיים ישראל אפרים פישל שיחי' הניג
- 134 "באומרת ברי לי" – ביאור שיטת רש"י
הת' שניאור זלמן שיחי' סלונים
- 149 "עקשות פה ולזות שפתים" – חשש צדדי או בעיה מהותית
הת' יצחק שיחי' סנדומירסקי
- 154 תפיסה לאחר שנולד הספק
הרב אברהם מענדל שיחי' פרידלאנד
- 165 האם נאמן בהפה שאסר כשמשים עצמו רשע
הנ"ל
- 172 נאמנות עד אחד
הת' מנחם מענדל שיחי' קופרמן
- 206 חדא הגדה היא
הת' ישי יוסף שיחי' שרגא

הלכה ומנהג

- 25 יום הכפורים שחל להיות בשבת
הגה"ח הרב משה הבלין שליט"א
- 99 הזכרת ברית בברהמ"ז
הת' מנחם מענדל שיחי' הכהן ווייספיש
- 105 המתענה בר"ה – תענוג הוא?
הרב שניאור זלמן שיחי' ירוסלבסקי

204 לעולם בהם תעבודו – עשה או ל"ת
הת' ישי יוסף שיחי' שרגא

פשוטו של מקרא

80 יעקב אבינו לא מת - בפשש"מ
הת' מנחם מענדל שיחי' הלפרין

146 אשר הכינותי
הת' שניאור זלמן שיחי' סלונים

175 שינו בדבר מפני השלום
הת' מנחם מענדל שיחי' קליין

194 מינקת מן העבריות
הת' מנחם מענדל שיחי' קרליבך

שונות

177 בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן (גליון)
הת' מנחם מענדל שיחי' קליין

דבר מלכות

לקוטי שיחות חלק ל"ב - שיחה לחודש ניסן

שביחוד עם ימי הפסח שלאח"ז "יצא רוב החדש בקדושה"⁶ - אין אומרים תחנון כל חדש ניסן²).
וצריך להבין:

א. מר"ח ניסן עד י"ב בו "נוהגין לקרות פ' הנשיא שהקריב בו ביום"¹. ומטעם זה נוהגין שאין אומרים תחנון בימים אלו², מפני ש"בא³ בניסן (יום הקמת המשכן במדבר⁴) התחילו הנשיאים להקריב את קרבניהם לחנוכת המזבח נשיא א' ליום⁵ עד י"ג בניסן וכל נשיא ביום שהקריב קרבנו הי' יו"ט שלו" (ומכיון

ולהעיר דמ"ש שם "מנהג ספרד" * - מוכרח לומר שאינו שולל שאר בני ישראל, כי סידור אדה"ז הוא שוה לכל נפש (ראה שער הכולל בהקדמה), לא רק לספרדים, ובמכ"ש עבור ההולכים בדרכיו והגרים במדינתו של אדה"ז (שרובם לא היו ספרדים). אלא י"ל ש"מנהג ספרד" בא להוסיף הדגשה מיוחדת בזה. ואכ"מ.

³ שו"ע אדה"ז שם ס"ט. ממסכת סופרים פכ"א ה"א-ב. טור או"ח שם.

⁴ פקודי מ, יז.

⁵ נשא ז, יא.

⁶ שו"ע אדה"ז שם. מב"י לטור שם. מג"א או"ח שם סק"ג.

¹ שו"ע אדה"ז או"ח סתכ"ט ס"ו. משל"ה מס' פסחים קמ, ב. וראה גם ליקוטי עמק ברכה להשל"ה ס"ג. אלי' רבה או"ח סתכ"ט סק"ו. אלי' זוטא שם סק"ד. באה"ט שם סק"ו. חק יעקב שם סק"י. סידור רי"ע דיני ניסן ס"ז. ועוד.

וביום י"ג ניסן אומרים הפרשה דואת חנוכת המזבח עד כן עשה את המנורה (סידור תורה אור וסידור תהלת ה'. ועוד), שהוא נגד שבט לוי (שו"ע אדה"ז וליקוטי עמק ברכה שם). וראה שיחת י"ג ניסן תשמ"ה. ועוד.

² טוש"ע או"ח סתכ"ט ס"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ח. וכן הוא בסידור אדה"ז (לפני "למנצח גו' יענך") בהימים שאין אומרים בהם תחנון.

(* ולהעיר משער הכולל (פי"א אות יח), דמשמע שמפרש "מנהג ספרד" על הימים שנוהגים שא"א בהם תחנון.

אמירת¹⁰ תחנון¹¹ (ועד למשך חדש שלם)!

ב. גם באופן של זכר זה מצינו חידוש:

לאחרי אמירת ה"נשיא" נוהגין לומר "יהי רצון¹². וז"ל: יהי רצון מלפניך ה' אלקי ואלקי אבותי שבאם אני עבדך משבט (פלוגי) שקראתי בתורתך פרשה של הנשיא היום, אזי יאירו נא עלי כל ניצוצין קדישין וכל האורות הקדושות הכלולות בקדושת זה השבט להבין ולהשכיל בתורתך וביראתך לעשות רצונך כל ימי חיי אני וזרעי וזרע זרעי מעתה ועד עולם אמן.

כלומר, כאו"א מישראל (לא רק יחידי סגולה) מתפלל אשר "יאירו נא עלי כל ניצוצין קדישין . . הכלולות בקדושת זה

אע"פ שכל עניני (וסיפורי) התורה הם נצחיים⁷, מ"מ, לא מצינו שיתקנו בסדר התפלה (וכיו"ב) זכר לדורות על כל מאורע שבתורה, כ"א רק בענינים מסויים-מים — שהם ענינים כלליים ויסודיים, כמו "זכר ליציאת מצרים"; "זכר למקדש" וכיו"ב [וגם בנוגע ל"מקדש" אין עושים זכר לכל העבודות שנעשו במקדש (אפילו עבודות שנעשו הרבה פעמים)];

ומדוע עושים זכר לדורות לקרבנות הנשיאים לחנוכת המזבח — שהיו (א) חד פעמיים⁸, (ב) במשכן (היינו, שקדם בזמן לא רק לגלותנו זה האחרון, אלא גם ל-מקדש שני, גלות בבל ולמקדש ראשון)!

ובזה גופא — זכר כפול⁹: (א) אמירת פרשת הנשיא, (ב) אי

⁷ ראה תניא רפי"ז.

⁸ להעיר מרמב"ם הל' מעשה הקרבנות ספ"ב.

⁹ נוסף על זכר לזה בימי חנוכה ע"י קריאת פ' הנשיאים בציבור (משנה מגילה ל, ב ובפרש"י. וראה לקו"ש ח"כ"ס ע"ע 378 ואילך. וש"נ) — זכר שונה לגמרי — כדמוכח גם מזה שביום הח' קורים מנשיא הח' ועד גמירא.

¹⁰ גם לא ביום השבת — בנוגע לאב הרחמים וצדקתך צדק (מג"א או"ח סרצ"ב סק"ג. שו"ע אדה"ז שם ס"ח. סידור אדה"ז במקומו).

¹¹ וי"ל שיש בזה גם ענין חיובי — כי בימים אלו שאין אומרים בהם תחנון, משמע שנמשכות אז אותן המשכיות וההשפעות שנמשכות בימים אחרים ע"י אמירת תחנון, כמדובר כמ"פ (ראה לקו"ש חט"ו ע' 546. ועוד).

¹² מקדש מלך לזח"ג קצו, ב. ס' קב הישר פפ"ח. סידור תורה אור וסידור תהלת ה'. וראה "היום יום" א' ניסן.

בעבר), אלא היא פעולה נצחית, ועד כדי כך — שמאירים "כל ניצוצין קדישין וכל האורות הקדושות הכלולות בקדושת זה השבט" בפועל (כנ"ל) "להבין ולהשכיל בתורתך וביראתך לעשות רצונך כל ימי חיי אני וזרעי וזרעי מעתה ועד עולם!"

שזהו חידוש גם לגבי עניני "זכר" שמדברי סופרים. דעם היות שכל הפעולות והתפלות כו' הבאות לשם זכר לדבר מסויים ("זכר ליציאת מצרים" וכיו"ב, כנ"ל) אינן סתם זכר בעלמא, אלא שע"י זכר זה "נעשה" מעין הדבר הנזכר — מ"מ, פעולה כזו לא מצינו דוגמתה בתפלות (ועניני "זכרון") דכל השנה¹⁷.

ג. זאת ועוד — ובהקדם השאלה:

כיצד יתכן שכאו"א מישאל יאמר פרשת "כאו"א מהי"ב נשיאים עם ה"יהי רצון"

השבט", ועוד זאת — שהארה זו לא תשאר בהעלם והסתר, אלא תשפיע על עבודתו בפועל "להבין ולהשכיל בתורתך וביראתך לעשות רצונך (ועוד זאת) כל ימי חיי אני (ועוד זאת) — וזרעי וזרעי מעתה ועד עולם!"

ויתירה מזו: כיון שאין מתפללין על מעשה נסים¹³, עכצ"ל שתפלה זו (של כאו"א מישראל) יכולה להתקיים בדרך הטבע, בחשך כפול ומכופל של זמן ה-גלות! ועוד, בכלל — תפלת ישראל מת-קיימת בפועל, ובפרט תפלה ע"י רבים, כמ"ש¹⁴ "הן א-ל כביר ולא ימאס". ובפרט שמסיימים ה"יהי רצון" באמירת "אמן" (מלשון אמת¹⁵), הנותן חיזוק מיוחד בהברכה, פועל גמר ה"נצחון"¹⁶.

ונמצא שהזכר לדורות לקרבנות הנשיאים "לחנוכת המזבח" (שע"י אמירת פ' הנשיאים) אינו רק זכר (למאורע שאירע

¹³ ראה ירושלמי תענית פ"ג ה"ב. ברכות ס, א. ועוד.

¹⁴ איוב לו, ה. ברכות ח, רע"א.

¹⁵ ראה שבועות לו, א ובפרש"י שם. שו"ע אדה"ז אר"ח סקכ"ד ס"ט. אנציקלופדי' תלמודית (כרך ב) ערך אמן.

¹⁶ ראה נזיר בסופה.

¹⁷ וגם התפלות הדומות לה (כמו ה"יהי רצון" לאחרי תשליך, ודהושע"ר, ולאחרי בדיקת חמץ, וה"רבונו של עולם" דספה"ע) שמתפללים על המשכות מלמעלה וכו' — אין זה בדומה כלל לבקשה זו שהוא לכל ימי חיי כו' ועד עולם! ועוד ש"יאירו נא עלי כל ניצוצין קדישין כו' הכלולות בקדושת זה השבט", ושזה יפעול בעבודת האדם בפועל — "להבין ולהשכיל בתורתך וכו'", כפנים.

כו' וכל האורות וכו' שבקדושת זה השבט כו', מכיון שאפשר הדבר²⁰ שיש לו שייכות לכל השבטים²¹.

וע"ד הוראת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע²², שאפילו כהן ולוי יאמרו הנשיא וה"יהי רצון" בכל יום (אף שוודאי שהם משבט לוי²³) - "כי זה שייך לעיבור", ומצד "עיבור"²⁴ אפ"ל שייכות לכל שבט ולכל השבטים.

ועפ"ז, מכיון שכאו"א מישראל אומר פרישות כל הנשיאים וה"יהי רצון" של כאו"א - והקב"ה ממלא בקשות אלו - הרי שבגמר אמירת הנשיאים (בי"ב ניסן) מאירים בכאו"א מישראל "כל ניצוצין

(שיאירו עליו האורות וכו' שבקדושת שבט זה) - והרי כל אחד מישראל הוא רק משבט אחד [כמובן מה"יהי רצון" עצמו שהוא בלשון של ספק - "באם אני עבדך משבט (פלוגי) כו"¹⁸, כי יתכן שאינו משבט זה], ונמצא, שמתוך י"ב פעמים של אמירת הנשיאים, הרי בי"א מהם אומרים תפילה שאינה שייכת להמתפלל!¹⁹

ועכצ"ל, שכאו"א מישראל (אפשר שיהי') כלול משאר כל ישראל (ה-שבטים), ועד שכאו"א מישראל אפשר שיקבל האורות של כל השבטים, שאז אמירת הנשיא וה"יהי רצון" אפשר שתהי' על הוודאי - ש"יאירו נא עלי כל ניצוצין

¹⁸ כ"ה הנוסח במקומות שבהערה 12.

¹⁹ ולהעיר מדעת האחרונים שאין אומרים "באם אני כו'" (ראה מורה באצבע (להחיד"א) ס"ז סקצ"א. שו"ת מנחת אלעזר - הובא בדרכי חיים ושלום סתקל"ח).

²⁰ ומה שאומר "שבאם אני עבדך משבט (פלוגי) כו'" (אף שיש בו מכל שבט ושבט כפנים) - ה"ז מפני שבאם כפשוטו הוא משבט פלוגי, מקבל מהאורות דשבט זה בגלוי יותר ביתר שאת ויתר עז (משא"כ אם הוא משבט אחר מקבל רק מעין כו').

ויש לומר, שע"י שמתפלל "שבאם אני עבדך משבט כו'", ה"ז גופא מסייע לגלות שייכותו לשבט דיום זה. ולכן גם כהן או לוי מתפלל בנוסח זה כי ע"י התפלה מתגלה שייכותו לשבט פלוגי. ועצ"ע.

²¹ גם שבט לוי, כמובן מזה שאומרים בי"ג ניסן הפרשה שכנגד שבט לוי (אבל להעיר שאין אומרים לאח"ה ה"יהי רצון") - כי שבט לוי נתונים נתונים המה לו מאת בני ישראל" (במדבר ג, ט), "הלויים באים תחתיהם ובשליחותם" של כל בני" (פרש"י שם, ח).

²² "היום יום" א' ניסן.

²³ ועד שהכהן מברך ברכת כהנים, והלוי יוצק מים על ידיו (ב"י לטור או"ח סקכ"ח ד"ה ורבינו סובר (ע"פ זה"ג קמו, ב). שו"ע או"ח שם ס"ו. שו"ע אדה"ז שם ס"י).

²⁴ ראה תניא ספי"ד.

חנוכת המזבח היא היסוד וההתחלה של עבודת כל ישראל במשך כל הדורות.²⁸ וכידוע²⁹ דחנוכת המזבח ענינה כמו ענין החינוך, שכשם שהחינוך מעמיד את היסוד של כל עבודת המחונך במשך כל ימי חייו³⁰, כן ע"י חנוכת המזבח הועמד היסוד לעבודת המשכן, שהיא תכלית כל עבודת האדם (ובמשך כל הדורות)³¹ - "ועשו³² לי מקדש ושכנתי בתוכם"³³.

ומטעם זה (א) כל השבטים השתתפו בחנוכת המזבח - כי בהם נכללים כל הסוגים (פרטיים) שבעבודת ה' (כנ"ל), (ב) הקרבנות לחנוכת המזבח הובאו ע"י

הרוחנית כל אחד לשבטו כל ימי עולם כו' ובקריאת הפרשה הוא מעורר קדושת היום כו'".

²⁹ ראה תו"א וישב כט, ד. לקו"ת נשא כט, א. לקו"ש חכ"ה ע' 383 ואילך. וש"נ.

³⁰ כמ"ש (משלי כב, ו) חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה. וראה מקומות שבהערה הקודמת.

³¹ ראה מכתב "בימים שבין יו"ד וט"ו בשבט" תשמ"ז (נדפס בלקו"ש חכ"ו ע' 412 ואילך. ובתרגום ללה"ק - חל"א ע' 235 ואילך). סה"ש תשמ"ז ח"א - ש"פ תרומה תשמ"ז. ועוד.

³² תרומה כה, ח.

³³ שציווי זה כולל גם הציווי על המקדש, ראשון שני ושלישי (רמב"ם הל' ביהב"ח בתחלתו. וראה לקו"ש חט"ז ע' 302 ואילך. חכ"א ע' 149 ואילך).

קדישין וכל האורות הקדושות הכלולות "בכל שבט ושבט - שבהם נכללים כל ניצוצות הקדושה שבכל העולם כולו - (שנברא "בשביל ישראל"²⁵), וכידוע²⁶ ש- "ב השבטים כוללים כל אופני עבודה האפשריים²⁷ (י"ב אופנים כלליים).

ומזה מובן גדול הפעולה של אמירת הנשיאים ב"להבין ולהשכיל בתורתך וב- יראתך לעשות רצונך כו'" - מכיון שבאה ע"י כל "ניצוצין קדישין" של כל השבטים.

ד. ויש לבאר הטעם לחידוש זה שב- קרבנות הנשיאים והאמירה לזכר שלהם:

²⁵ פרש"י ר"פ בראשית. וראה תניא פל"ז (מח, א).

²⁶ ראה פע"ח בהקדמה לשער התפלה. עמה"מ ש' עולם הבריאה פי"א בהגהה. לקו"א להה"מ סקל"ג. מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תקפא ואילך. שער הכולל בהקדמה. וש"נ. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 54 הערה 14. וש"נ.

²⁷ ולכן "כל אחד ואחד הקריבו לפי דעתו" (במדב"ר פי"ג, יד), וכמפורש במדרש פרטי הכוונות דכל נשיא (במדב"ר שם, ואילך. פי"ד, איא. וראה של"ה שבהערה 1).

ולהעיר ממ"ש במקור חיים (לבעהמ"ס חות יאיר) או"ח רסתכ"ט: מ"ש בשל"ה דנכון לקרות בי"ב ימי ניסן הקרבת י"ב נשיאים. . ול"נ גם כוונתם בהקרבתם ע"פ דרו"ל ברבה.

²⁸ ראה של"ה שם שאומרים הנשיא "כי כל נשיא ונשיא הי' לו סודות גדולות אשר המשיכו שפע

הדורות) מובן, שמהענינים המיוחדים של חודש ניסן הוא – ההדגשה בענין (א) הנצחיות של נשיאי ישראל³⁶, כי כל נשיא בדורו כנשיא הראשון בדורו³⁷, (ב) ההתקשרות וכו' של כאו"א מישראל (בכל דור ודור) לנשיאי ישראל הנמשכת מההתקשרות וכו' – שהייתה בזמן חנוכת המשכן – התקשרות וכו' נצחית.

וי"ל אשר השייכות (דהנצחיות) דנשיאי ישראל לחודש ניסן מודגשת ביותר בנוגע לנשיא דורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר:

ב' ניסן הוא יום ההילולא של הנשיא כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, ויום התחלת

הנשיאים דוקא – "כי הנשיא הוא הכל"³⁴ (כל השבט שלו, ועי"ז – כל השבטים (בנ"י) כולם).

ועפ"ז מובן הטעם שעושים זכר לדורות לקרבנות הנשיאים (ע"י אמירת פ' הנשיאים ואי אמירת תחנון) – אף שההקרבה שלהם היתה חד פעמית, ולפני אלפי שנה, ובמקום זמן מסויימים – כי קרבנות הנשיאים לחנוכת המזבח הי' ענין נצחי לכל הדורות³⁵, ענין הנמשך ומשפיע בפועל בעבודת כאו"א מישראל, כולל גם בחושך כפול ומכופל דהגלות – שמאירים "כל הניצוצין כו' להבין כו' כל ימי חיי כו' מעתה ועד עולם".

ה. ע"פ האמור לעיל (שקרבנות הנשיאים הם ענין נצחי הנמשך בכאו"א בכל

³⁴ פרש"י חוקת כא, כא.

³⁵ להעיר מדברי חז"ל שהעגלות והפרות שהביאו הנשיאים "ניתן להם הוי' שיהיו קיימים לעולם" (במדב"ר פי"ב, יח).

³⁶ וראה משנה ר"ה בתחלתה, שבאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים – למלכי ישראל (שם ג, א).

ולהעיר שלימוד זה (ע"ד נצחיות הנשיא בעבודתו במשכן ופעולתו על ישראל בכל הדורות) מבואר גם בלקו"ת פרשתנו ("חסיד'ישע פרשה" של השבוע דיום אמירת שיחה זו) – ד"ה ויקרא אל משה: "התורה היא נצחית ושייך בחינות אלו (ד'ויקרא אל משה" באהל מועד שבמשכן) גם עכשיו" מצד

"אתפשטותא דמשה שבכל אדם" (ראה תקו"ז תס"ט (קיב, א. קיד, א). אגה"ק בסוף הביאור לסי' זך), ואתפשטותא דמשה שבכאו"א פועל עליו "ליראה את ה' אלקיך" (עד שלגבי בחי' זו "יראה מילתא זוטרתה היא" – ברכות לג, ב (בע"י). תניא רפמ"ב), "ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את ה' א"גו' לשמור את מצוות ה' גו'" (עקב י, יב ואילך).

³⁷ להעיר מקהלת יעקב (לבעהמ"ס מלוא הרועים) מערכת רבי שנישא ר"ת ניצוצו של יעקב אבינו.

פירוש הדברים⁴²: "צדיקים דומין לבוראם"⁴³, וכשם שהקב"ה "נתן (הכניס) את עצמו" בתורתו, כמחז"ל⁴⁴ "אנא נפשי כתבית יהבית", עד"ז בצדיקים, ש"נותנים" (ומכניסים) את עצמם בדברי תורתם.

וזהו הכוונה בדברי אדמו"ר נ"ע "איך גיי אין הימל די כתבים לאַז איך אייך" – שעי' (לימוד) כתביו (תורתו) שהלימוד מביא לידי מעשה בפועל ועד להפצתם חוצה, מתקשרים וכו' עמו בעצמו (מכיון שהכניס את עצמו בכתביו), עצמו – כפי שנמצא במצב של עלי' השמימה.

מרעיתם, הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד אל רם ונשא, להגן על עם ישורון" (נוסף על המבואר באגה"ק סי' זך וביאורו). ולהעיר ממחז"ל בנוגע למושה: מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש (סוטה יג, סע"ב).

⁴¹ הועתק במכתב זקני אנ"ש – נדפס באגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"א ע' קיג.

⁴² ראה גם לקו"ש חכ"ו ע' 24 ואילך. ועוד.

⁴³ ב"ר פס"ז, ח. רות רבה פ"ד, ג. ועוד.

⁴⁴ שבת קה, א (כגירסת הע"י). לקו"ת שלח מה, סע"ד.

הנשיאות של (בנו ממלא מקומו³⁸) כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו³⁹.

ובשניהם מצינו ענין הנצחיות (גם) בגשמיות העולם, והתקשרות דכאו"א מ- הם הנצחית לכל ישראל⁴⁰ (וכן – דכל ישראל אליהם):

ידועים דברי כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע לפני הסתלקותו⁴¹ – "איך גיי אין הימל, די כתבים לאַז איך אייך" (אנכי עולה השמימה, ואת הכתבים (כתבי החסידות) הנני משאיר לכם).

³⁸ ראה רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ז: המלכות ירושה כו' ולא המלכות בלבד אלא כל השררות. . ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם (ובספרי שופטים יז, כ: כל פרנסי ישראל).

ולהעיר שכ"ק מו"ח אדמו"ר הי' בן יחיד והנשיאות עברה אליו בדרך ממילא, ובן מלך אין צריך משיחה, כי משיחת אביו היא משיחתו (ראה רמב"ם הל' כלי המקדש פ"א הי"א. הל' מלכים שם הי"ב. צפע"נ (המלוקט) להל' כלי המקדש שם).

³⁹ ולהעיר שסיום ימים אלו הוא י"ג ניסן – יום ההילולא דאדמו"ר הצ"צ, ואולי י"ל – גם יום התחלת הנשיאות של ממלא מקומו אדמו"ר מהר"ש (ראה גם לקו"ש ח"ו ע' 409. וש"נ).

⁴⁰ כדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר בנוגע לאביו אדמו"ר נ"ע (אגרות קודש שלו ח"א ע' קמא) – שרועי ישראל "הנה לא זה בלבד שלא יפרדו מעל צאן

בהמאמר שם מבאר, דעניני קדושה קיימים ב"קיום עצמי (ונצחי)", כמו "ה-מצות⁵⁰ שנתלכשו בענינים גשמיים קלף הגשמי וצמר הציצית וכהאי גוונא וכל מה שברצונו ית' כלים ראויים להארת האור העליון ה"ה קיימים בבחי' קיום עצמי", וממשיך "וי"ל שזהו"ע קדושה לא זזה ממקומה⁵¹, ותשמישי קדושה⁵² בקדושתן הם עומדים כו".

כלומר: מכיון שכל עניני קדושה נמשכים ממקור הקדושה – הקב"ה בעצמו, לכן, כשם שהוא ית' קיים בקיום עצמי (ונצחי⁵³) (שהרי מציאותו מעצמותו כו'), כמו"כ קדושתו ואורו (שהוא דבוק

ומכיון שה"כתבים" נמצאים למטה ב-גשמיות העולם – הרי על ידם נמצא אדמו"ר נ"ע בגשמיות העולם, היינו, ש-זוהי התקשרות נצחית בגשמיות בין ה-נשיא אדמו"ר נ"ע וכל ישראל.

וכן הוא בנוגע לבנו ממלא מקומו⁴⁵, נשיא דורנו – שע"י כתביו, ספריו ונכסיו וגם הגשמיים (כדלקמן) – מתקשרים עמו בעצמו ובגשמיות⁴⁶.

ו. ויש לומר שכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו הדגיש זאת תיכף במאמרו (תורתו) הראשון⁴⁷ (בתור נשיא⁴⁸) – שמזה מובן שזוהי התחלה ועיקר ויסוד בנשיאותו – ד"ה ראשית גוים עמלק ואחריתו גו'⁴⁹:

⁴⁸ שנאמר בש"ק פ' צו אחר מנחה*, יום האחרון של השבעה אחרי אביו אדנו"ע.

⁴⁹ נדפס בסה"מ תר"פ-תרפ"א בתחלתו.

⁵⁰ סה"מ שם ע' יוד.

⁵¹ ראה ע"ח שער ד פ"ג. של"ד פ"ג. של"ה פ"א. אגה"ק ביאור לסי' זך (קמז, א).

⁵² ראה מגילה כו, ב. רמב"ם הל' ס'ת פ"י ה"ד. וראה תו"א צ, סע"ב. שערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פ"ה ואילך ופע"ז ובקיצורים לשם. וראה לקו"ש ח"ב ע' 135. וש"נ.

⁵³ התואר "נצחי" כאן הוא שם המושאל – כי לשון "נצחיות" אינו נופל כ"א בבחי' וגדר זמן, שיומשך

⁴⁵ בנו יחידו – שירש הכל (ראה לעיל הערה 38), ויורש ה"ה המוריש עצמו (ולא רק במקום המוריש) – ראה ב"ב קנט, א. שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א סקי"ח. ווארשא ח"ב סקי"ח. מילואים יג, א. מהד"ת יט, א. ובלשון הכתוב – "תחת אבותיך יהיו בניך" (תהלים מה, יז. ב"ב שם).

⁴⁶ נוסף על זה שע"י "זרעו בחיים", "אף הוא בחיים" (תענית ה, ב).

⁴⁷ שהוא (מיוסד על) מאמר האחרון של אביו אדמו"ר נ"ע (פורים בסעודה, פר"ת*), בהוספות רבות וכו' ובשינויי לשונות בכ"מ. – ולהעיר ממארו"ל (מדרש תהלים בתחלתו): ממקום שחתם זה פתח זה. ובארוכה – ב"ר פ"ק, יב. וש"נ.

* נדפס בסה"מ פר"ת ע' רצו ואילך.

(* כן נרשם בראש המאמר - בכתי"י לא נודע למי.

והביאור בזה מובן ביותר ע"פ המדובר ומבואר בהמאמר שם – שענין האמור (ע"ד נצחיות מקום עבודתו כו' של הצדיק) בא בהמשך להמבואר שם "בענין הכלים שע"י דבקותם והתאחדות האור בהם הרי גם הם בבחי' קיום עצמי" (כמו האור⁵⁵), שמזה מובן, שהקיום הנצחי של קדושת המקום הגשמי וכל כליו שהשתמש בהם (הצדיק) – ל"צרכי העבודה" – הרי "גם לאחר עלותו מחיי הגופות" הוא ע"ד ובדוגמת הקיום העצמי (ונצחי) של הכלים דעשר ספירות (מצד ביטולם והתאחדותם עם האור).

וי"ל יתירה מזו – שזהו (לא רק בדוגמת, אלא) אותו הענין ממש, היינו שהקיום הנצחי ש"במקום התורה והעבודה של צדיק כו' וכל כליו שהשתמש כו" הוא באותה הדרגה של קיום נצחי דכלים של עשר ספירות (דעולם האצילות). וי"ל שזה מובן גם ממש"כ בתניא⁵⁶ בביאור

בהמאור ומעין המאור) – קיים בקיום עצמי ונצחי.

ובהמשך לזה כותב שם:

ומקום התורה והעבודה של צדיק בקדושתו הוא גם לאחר עלותו מחיי הגופות לחיים האמיתיים והארת אור עבודתו נשאר במקומו, די"ל שהמקום שבו למד ועסק בתורה וכל כליו שהשתמש בהם לצרכי העבודה קדושתו עליהם מחלקי בירורו בעולם.

ומביא על זה (ביאור –) סיפור מאבינו⁵⁴ "וראיתי פעם כי כ"ק אאמו"ר הרה"ק הכ"מ נכנס לחדר אביו כ"ק אאזמו"ר וצוקללה"ה זי"ע והיו עוד סדרי החדר כמו שהיו בחייו (זה הי' בערך בשנת מ"ה או מ"ו) ונכנס לבוש בחגורה ועמד אצל השולחן למול כסא שבתו, ושפתיו נעות כמדבר, ובכה הרבה".

⁵⁵ היינו לא רק הדביקות וקיום שבכלים מצ"ע (דאיהו וגרמוהי חד (תקו"ז בהקדמה – ד, ב), שהוא לא כמו האחדות דאיהו וחייהי חד – ראה המשך מים רבים תרל"ז פל"ב. המשך וככה תרל"ז פק"ז. המשך תרס"ו ע' קצ. ובכ"מ), כ"א גם בחי' קיום עצמי של האור.

⁵⁶ פכ"ג. פל"ד. פל"ט.

זמן בלי סוף, אבל מה שאינו בבחי' וגדר הזמן לא שייך בו המשך הזמן כו' (לקו"ת שבת שובה סז, ג).

⁵⁴ במ"א (ראה ספר השיחות תש"ד ע' 6 ואילך. ועוד) סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר בפרטיות יותר, שבהיותו ילד קטן הי' רגיל להכנס לחדר היחידות של כ"ק אדמו"ר מהר"ש. ופעם אחת ראה שהדלת נפתחת, ונפל עליו פחד והסתיר עצמו, וראה שאביו נכנס כו' – כההמשך שנעתק בהמאמר.

מהסיפור הנ"ל – ש"נכנס לחדר אביו. והיו עוד סדרי החדר כמו שהיו בחייו כו' ונכנס לבוש בחגורה ועמד אצל השולחן למול כסא שבתו, ושפתיו נעות כמדבר, ובכה הרבה" – היינו "כמו שהי' בחייו" כשהי' נכנס ליחידות [שי"ל שענינה – התאחדות של ה"יחידה" של הנכנס ליחידות ושל ה"יחידה" של הרבי] – בחיים חיותו של אדמו"ר מהר"ש!

וע"פ פתגם אדמו"ר נ"ע הנ"ל "איך גיי אין הימל, די כתבים לאַז איך אייך" – מובן, שע"י ההתקשרות לנשיא הדור – ע"י ה"התקשרות" עם כתביו, ספריו וכו', שבהם הכניס את עצמו כנ"ל – נמשך מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, לכל ההולכים "בדרך" 62

מחזו"ל⁵⁷ "האבות הן הן המרכבה", שבכל עניניהם היו מרכבה דאצילות, שעד"ז בצדיקים ונשיאים שהם דוגמתם.

ז. המורם מכל הנ"ל – שחיי הצדיק הם נצחיים⁵⁸, ולא רק ברוחניות הענינים אלא גם – בנוגע למקום הגשמי וכליו הגשמיים (שולחנו וכסאו כו') – וכדיוק הלשון "קדושה לא זזה ממקומה"⁵⁹, המקום הגשמי ב"חדר אביו" (נוסף על המקום הרוחני – מעלה ומדרגה⁶⁰) – כי קדושתו של הצדיק חודרת בכל עניניו (גם במקום ובכלים שהשתמש בהם לצרכי העבודה⁶¹); וכדברי המאמר "המקום שבו למד ועסק בתורה וכל כליו שהשתמש בהם לצרכי העבודה קדושתו עליהם".

ויתירה מזו: קדושת המקום והכלים כו' של הצדיק (גם לאחר הסתלקותו) היא באותו האופן כהזמן שהצדיק השתמש בהם בפועל, נשמה בגוף; וכמובן

⁵⁷ ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו. – "אפילו בשינתם" (מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תקמ).

⁵⁸ ראה אגה"ק סי' זך וביאורו.

⁵⁹ והדיוק בזה יובן עוד יותר מזה שלשון "ממקומה" לא הובא בע"ח של"ד ושל"ה שבהערה 51.

⁶⁰ ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב ה"ו. מו"נ ח"א פ"ח. נת' בס' החקירה להצ"צ עד, סע"ב ואילך.

⁶¹ ולא רק כשנשאר לאח"ז רק לקדושה בלבד, כמו השולחן ועמוד (שטענדער) של הצדיק שממנו עשו הארון שבו נגזו הצדיק, שכל מציאותו רק ארון וכלי להצדיק, וי"ל כמו ארון וכלי ללוחות הברית (להעיר ממחזו"ל "קשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה כשברית לוחות" – ירושלמי יומא פ"א ה"א ובקה"ע שם. תנחומא (באבער) אחרי יוד. הובא בפרש"י עקב יו"ד, ו).

⁶² אגה"ק סכ"ז (קמו, א).

— וזה פועל "להבין ולהשכיל בתורתך" — נגלה תורה ופנימיות התורה, כולל תורתם של רבותינו נשיאינו, וגדול תלמוד שמביא לידי מעשה⁶⁵ — לעשות רצונך דהקב"ה כל ימי חיי — קיום המצוות בפועל,

ובפרט קיום המצוות וההוראות בענינים שהזמן גרמא: "מבצע פסח", להכין את עצמו, את בני אחיו ואת כלל ישראל — לחג הפסח, להשתדל ולדאוג שכא"א מישראל יהי' לו כל צרכי החג, הן בגשמיות, והן (ובעיקר — המעשה אשר יעשה) — צרכיו הרוחניים, ידיעת הלכות פסח ומצוות החג, החל מההתחלה (הלכות ערב פסח) ומליל הסדר.

ט. כל הנ"ל שייך במיוחד להענין שדובר אודותו לאחרונה⁶⁶ ע"ד "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" — שהכח על ה- עבודות כל ימי המשכן בא מחנוכת המזבח שע"י קרבנות הנשיאים (כנ"ל סעיף ד) — ו"כל מקום שנאמר לי אינו זו לעולם"⁶⁷,

ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באור- חותיו נצח סלה ועד"⁶³.

ובפרט ע"י לימוד הכתבים והספרים, והבאת הלימוד במעשה בפועל, הן בעצמו והן — ע"י הפצת המעינות (דהכתבים והספרים) חוצה.

ועי"ז מאירים אצלו "כל ניצוצין קדישין וכל האורות הקדושות הכלולות" בנשיא הדור — שכולל "הכל", כי הנשיא הוא הכל⁶⁴, וזה פועל "להבין ולהשכיל בתורתך [כולל ובפרט בנדו"ד — הכתבים וספרים של הנשיא] וביראתך לעשות רצונך כל ימי חיי אני וזרעי וזרע זרעי מעתה ועד עולם (נצחי)".

ח. ההוראה בנוגע לפועל:

צריכים להתקשר עם נשיאי ישראל שבכל דור ודור, ובדורנו — בנשיא דורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר, ועי"ז מקבלים מה"נצחיות" של הנשיא.

⁶⁶ ראה שיחת ש"פ תרומה תשמ"ז ס"ח. וש"נ.

⁶⁷ ויק"ד פ"ב, ב. נת' בשיחת ש"פ תרומה שם ס"ו ואילך. לקו"ש חל"ז ע' 123 ואילך.

⁶³ ו"כל מקום שנאמר נצח סלה ועד אין לו הפסק עולמית" (עירובין נד, א).

⁶⁴ פרש"י חוקת כא, כא.

⁶⁵ ראה קידושין מ, ב. ב"ק יז, א.

ו(להבדיל) קופת-צדקה, וכן – "הגדה של פסח" 72 (עם ציורים 73),

שעיכ"ז עושה חדרו, שולחנו ומטתו כו' – "מקדש מעט", כלי לקדושה, ונמשך (כנ"ל) קיום עצמי בחדר הגשמי וכלים הגשמיים ובכל הבית, כי "קדושה לא זזה ממקומה".

ונכנסים שם "לבוש בחגורה" ועומדים "אצל השולחן", באופן של "דע לפני מי אתה עומד" 74, ומדברים, עם דמעות של שמחה, כבן המדבר לאביו, בן יחיד להורים זקנים 75, ישראל (בנים אתם לה' אלקיכם) 76 לאבינו שבשמים, שזה גורם תענוג גדול להאב, ותענוג הבורא נעשה תענוג הנברא 77.

עד שזה בא בתכלית הגילוי ושלמותו ב"מקדש גדול", ביהמ"ק השלישי, ושם

שכל ישראל, אנשים נשים וטף, יעשו ביתם וחדרם כו' – ע"ד "מקדש מעט" 68, בית תורה תפלה וגמ"ח (צדקה), עד שהבית הגשמי וכליו הגשמיים (השולחן, כסא וכיו"ב) ייעשו כלים לקדושה (תורה, תפלה וצדקה), שיהי' "בית מלא ספרים" 69 וכו',

וכמודגש גם בחג הפסח – "אשר" 70 פסח על בתי בני ישראל".

ושימת לב מיוחדת בנוגע לחינוך הילדים, שהם מראשי המשותתפים בסדר של פסח (ועד שעושים בשבילים כמה ענינים עוד לפני הפסח, ועושים שינויים בכדי שלא ישנו התינוקות ובכדי שישאלו התינוקות 71), כולל גם – שכל ילד וילדה יהי' להם (– שלהם) סידור, חומש

68 ראה מגילה כט, א.

69 ע"ד מרו"ל – ירושלמי סנהדרין פ"י ה"א. ונחומא קרח ב. במדבר פ"ח, ג.

70 בא יב, כז.

71 ראה שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס תעב. סתע"ג סי"ד-טו. סל"ח. ס"מ. ועוד.

72 ראה שיחת פורים תשמ"ז.

73 שעי"ז "לא ישנו התינוקות וכו'".

74 ראה ברכות כה, ב.

75 כמאמר הבעש"ט: יעדער איד איז טייער ביי דעם אויבערשטן ווי א בן יחיד וואָס איז געבאָרן ביי עלטערן לעת זקנותם, און נאָך טייערער (כש"ט הוצאת קה"ת) הוספות סקל"ג. וש"נ.

76 ראה יד, א. וראה תניא רפ"ב.

77 ראה המשך וככה תרל"ז פי"ב. פט"ו. וראה שיחת ש"פ ויק"פ תשמ"ז.

— בקודש הקדשים, יחידה שבמקום
(שבעולם), ששם היחידה של כל נפש
מישראל מתקשרת עם בחי' יחידה של-
מעלה, יחידו של עולם,



תש"ב ע' 51. ס' הליקוטים — דא"ח דהצ"צ ערך
משיח. וש"נ.

⁷⁸ רמ"ז לזח"ג רס, ב (נדפס במק"מ קצ, ב). ל"ת
להאריז"ל בראשית עה"פ ויתהלך חנוך. ועוד. וראה
אוה"ת נצבים ע' א'רעו. סה"מ תרכ"ז ע' טז. תר"ל
ע' י ואילך. תרנ"ה ס"ע יט ואילך. תרצ"ט ע' 207.

יום הכפורים שחל להיות בשבת

הגה"ח הרב משה הבלין שליט"א
ראש הישיבה, רב העיר קרית גת
וחבר בית דין רבני חב"ד בארה"ק

.א.

פסק הרשב"א בתשובותיו

בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן תריד) מופיעה שאלה גבי מ"ש הרמב"ם בהל' שבועות (פ"א ה"ו) בדיני שבועת שווא. וכן כתב הרמב"ם: "[שבועת שווא היא] שנשבע לבטל את המצוה, כיצד . . . ולא יאכל מצה בלילי הפסח, או שיתענה בשבתות ובימים טובים וכן כל כיוצא בזה", הרי מוכח מפורשות מהרמב"ם שדין אכילה בשבת הוא מצוה, כפי שאכילת מצה בליל ראשון של פסח היא מצוה.

ומקשה שם בשו"ת הרשב"א על דברים אלו, האם אדם עובר על לאו של שבועת שווא כאשר הוא נשבע לבטל דברים מחיוב של דרבנן. ומביא לכך ראי' מפסק הרמב"ם הנ"ל, ככאשר אדם נשבע לא לאכול בשבת, הוא עובר על חיוב של שבועת שווא, אע"פ

שאיסור תענית בשבת הוא מדרבנן¹. אך בתשובה דוחה זאת הרשב"א ומבאר דאין זה מוכח, משום דאפשר לומר שחיוב אכילה בשבת הוא מדאורייתא², ומפנ"ז יש בשבת ענין מיוחד שרק התם עוברים על איסור של שבועת שווא (כשנשבעים לבטל את המצוה), אולם אין להוכיח משם לכל המקומות.

ב.

עיון ע"פ דברי הרשב"א ותשובת המהרלנ"ח

הנה מצינו בשו"ת אדמו"ר הצמח צדק (אורח חיים סימן לו) דנשאל: ע"פ פסק זה של הרשב"א לכאורה יש לעיין – דלפי ריש לקיש חצי שיעור מותר מן התורה³, וא"כ אפ"ל דכשיוהכ"פ חל בשבת ניתן לאכול כזית פת, שהרי כזית זה חצי מככותבת, וממילא לא יעברו על שום איסור, מכיון שחצי שיעור (כזית – חצי מככותבת) מותר לאכול מהתורה. והרי לנו – גם מצות אכילה בשבת (שהוכח לפנ"ז שהיא מן התורה), וגם מצות עינוי ביוהכ"פ. ומדוע לא מצינו שיאמרו כן?

וביאר זאת הצמח צדק בתשובתו ע"פ מ"ש בתשובת המהרלנ"ח⁴:

דהנה כתב המהרלנ"ח בתשובותיו, דלפי ריש לקיש – שחצי שיעור מותר מן התורה – הנה באם אדם נשבע לאכול חצי כזית נבלה, לכאורה יש מקום לומר שעליו לאכול

¹ עיין בביאור הלכה על השו"ע שכתב בדין תענית בשבת (אורח חיים סימן רפח ס"א): "ואיסור תענית בשבת יש דעות בפוסקים אם הוא רק מדברי קבלה מדכתיב וקראת לשבת ענג או הוא מדאורייתא [מדכתיב אכלוהו היום וגו']", ומסיים שם דבריו: "ונראה פשוט דתענית עד ר' שעות לכו"ע מדרבנן".

² ומוכיח זאת הרשב"א מהגמ' במס' ברכות (מט, ב), דאיתא שם: "אמר רב אידי בר אבין אמר רב עמרם אמר רב נחמן אמר שמואל: טעה ולא הזכיר של ראש חדש בתפלה – מחזירין אותו, בברכת המזון – אין מחזירין אותו. אמר ליה רב אבין לרב עמרם: מאי שנא תפלה ומאי שנא ברכת המזון . . . תפלה דחובה היא – מחזירין אותו; ברכת מזונא, דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל – אין מחזירין אותו". וע"כ מקשים: "אלא מעתה, שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל, הכי נמי דאי טעי הדר – אמר ליה: אין", ומוכח מפורשות דבשבת ויו"ט ישנו חיוב לאכול פת (שלכן צריך לחזור אם טעה בברהמ"ז).

³ עיין במס' יומא דף עד, א.

⁴ סימן ק"ג. דף קלא, ע"ב וע"ג.

את הנבלה, משום שבאם אינו אוכלה הרי הוא עובר על איסור דאורייתא ("לא יחל דברו ככל היצא מפיו יעשה"⁵), אך באם אוכלה, הנה הוא גם מקיים את שבועתו (שנשבע לאוכלה), וגם הוא לא עובר על שום איסור, משום שחצי שיעור מותר מן התורה. ומדוע אין אומרים כך לפי ריש לקיש.

אך מבאר זאת המהרלנ"ח, דלמרות שמן התורה חלה השבועה ועליו לקיים זאת, אעפ"כ אסור לו לאכול את הנבלה, משום שחכמים העמידו דבריהם במקום תורה בשב ואל תעשה. היינו, השבועה - לאכול את הנבלה - היא "עשה" (ובאם לא יקיים את השבועה יעבור על ביטול של "כל היוצא מפיו יעשה"), אולם היות וחכמים העמידו וקיימו דבריהם במקום "שב ואל תעשה", ע"כ הכא אומרים לו - שלא יאכל ("שב ואל תעשה"), ולא יעבור על ציווי חכמים (אכילת הנבלה)⁶.

[וממשיך הצמח צדק, דהמהרלנ"ח מוכיח זאת מתשובות הר"ן (סימן עג): דהנה מצינו גבי אדם שנשבע לשלם בהלוואה אבק ריבית, דלכאורה י"ל שעליו לשלם באופן כזה, משום שיש עליו חיוב דאורייתא לקיים שבועתו (משא"כ אבק ריבית, שזה הוי רק איסור מדרבנן), אולם גם הכא אמרינן דחכמים העמידו דבריהם במקום שב ואל תעשה, ולכן אסור לו לשלם את האבק ריבית, אף שבכך הוא יעבור על איסור דאורייתא (ביטול שבועתו)].

⁵ מטות ל, ג.

⁶ ולהעיר מדברי הש"ך ביו"ד סימן רלט ס"ק כ. דביאר שם גבי הא דפסק השו"ע (סימן רלט סעיף ו): "הנשבע על דבר מצוה דרבנן, כגון שלא להדליק נר של חנוכה או שלא לקרוא המגילה השבועה חלה. אבל אם נשבע לעבור על מצות לא תעשה, אפילו היא דרבנן, לא חלה עליו שבועה". ועל דברים אלו כתב הש"ך: "תמיה לי דלעיל סימן רל"ח ס"ד פסק כרמב"ם דנשבע לאכול פחות מכזית נבלה חייב בשבועה אף על גב דחצי שיעור אסור מן התורה כיון שאין לוקין עליו מה"ת וכאן פסק דאפילו באיסור דרבנן לא חלה השבועה"?

ומבאר זאת הש"ך: "יש לומר כמ"ש בתשובת מהר"ן ל' תביב. . דדבר דרבנן חמיר טפי מחצי שיעור שאסור מן התורה - דכשהוא אסור מן התורה הוי מרבו' דכל דוקא, וליכא לאו מיוחד לאיסורו, וכל שאין איסורו מפורש חל עליו שבועה (כמו דבר שהוא מה"ת שאינו אלא מדרש חכמים ואינו מפורש בתורה). מה שאין כן כשהוא אסור מדרבנן דאיכא לאו דלא תסור". ומפורש מדבריו דאיסור דרבנן חמיר טפי מחצי שיעור, מפני שאיסור דרבנן נתפרש בתורה (שופטים יז, יא: "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך"), משא"כ חצי שיעור.

ועפ"ז יובן גם אצלינו, דאע"פ שמן התורה מותר לאכול כזית פת ביוהכ"פ שחל בשבת – לפי ריש לקיש, שהרי חצי שיעור מותר מן התורה, אולם מפני שאכילת הפת היא אסורה מדרבנן, ע"כ אמרינן דחכמים העמידו דבריהם במקום שב ואל תעשה (דאי אכילה ביוהכ"פ הוי שב ואל תעשה), ולכן אסור לו לאכול את הפת (אף שבגלל זה יבטל את מצות אכילת בשבת, שהיא מן התורה).

ג.

דחיית תשובת המהרלנ"ח

אך לאחר שמביא הצ"צ את החידוש הנ"ל של המהרלנ"ח מבאר הצ"צ דלכאורה אין צורך לבאר באופן כזה, שהרי: יוהכ"פ יש בו גם עשה⁷ וגם לא תעשה⁸, ולפ"ז גם אם נאמר שמצות אכילה בשבת היא מצות עשה מדאורייתא, הרי אין שום מקום לומר שמצות עשה (שבת) תדחה גם עשה וגם ל"ת (עינוי ביוהכ"פ) [ואע"פ שהעשה והל"ת הם מדרבנן]?]

[ומוכיח זאת הצ"צ ממצות תקיעת שופר בראש השנה, דהטעם לכך שאסור לתקוע בר"ה שחל בשבת הוא מפני שמצות תקיעת שופר היא עשה מן התורה, ואילו יו"ט הוא עשה ול"ת, ולכן אין מקום לומר שעשה (שופר) ידחה את ל"ת ועשה (יו"ט)⁹].

⁷ אמור כג, כז: "אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפורים הוא מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשותיכם".

⁸ שם, פסוק כט: "כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה".

⁹ וכדאיתא במפורש בגמ' במס' ראש השנה (לב, ב), גבי הא דשנינו: "שופר של ראש השנה – אין מעבירין עליו את התחום", ומבאר ע"כ הגמ': "מאי טעמא? שופר עשה הוא. ויום טוב עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה".

ומבואר בהדיא דדין זה אזיל אף על דינים שהם שבות דבריהם. ועיין בכסף משנה שפי' על דברי הרמב"ם (הלכות שופר וסוכה ולולב פ"א ה"ד): "שופר של ר"ה אין מחללין עליו את יום טוב וכו'. ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, פי' וחכמים עשו חזוק לדבריהם הכא כשל תורה דכיון דלא דחי מלאכה דאורייתא אף שבות דבריהם לא ידחה" (ועיין גם בדברי הצ"צ דמוכיח זאת מהמשך דברי הגמ' בר"ה שם, ועיי"ש בדבריו).

ומובן, דאין שייך לפ"ז לומר שמותר לאכול כזית פת ביוהכ"פ שחל בשבת, שהרי כנ"ל - לפי סברא זו א"א לדחות את המצות עינוי דיוהכ"פ, דהוי עשה ול"ת, ע"י המצות עונג דשבת, דהוי מצות עשה. וא"כ אי"מ ביאורו של המהרלנ"ח [ואפילו לפי ר"ל - דחצי שיעור מותר מן התורה, אמרינן בכגון דא דלא ניתן לדחות את איסור העינוי דיוהכ"פ]!?

ד.

ביאור הצמח צדק למסקנא

ולאחר אריכות הביאור בכ"ז מביא הצמח צדק ביאור נוסף לטעם ענין זה:

דאף אם נאמר שביוהכ"פ הי' רק מצות ל"ת (ולא הי' בו מצות עשה), גם אז לא הי' מקום לומר דמצות עונג שבת תדחה את מצות העינוי דיוהכ"פ, מפני שביוהכ"פ כתוב במפורש שצריך להתענות¹⁰, והיות והתורה ציוותה במפורש להתענות ביוהכ"פ, ממילא דבר זה הוא בתוקף אף כשיוהכ"פ חל בשבת (ואין יוהכ"פ נדחה), ומצות עונג שבת מתבטלת כבי' בשבת שחל בה יוהכ"פ.

ביאור הענין: בכל מקום שפוסקים דעשה דוחה את הל"ת, ה"ז רק כשא"א לקיים את המצות עשה, אלא"כ פוסקים שהל"ת יידחה ואז העשה יקויים, אולם אין בכך ביטול מצות הל"ת לגמרי [ולדוגמא: כלאיים בציצית - דכל טעם ביטול הל"ת (כלאיים) הוא רק מפני שא"א לקיים את המצות עשה דציצית, אלא"כ נדחה הל"ת דכלאיים, ולכן פוסקים שיקויים העשה דמצות ציצית ויבטל הל"ת, אולם הל"ת לא נדחה לגמרי, אלא רק במקרה זה שאין אפשרות אחרת. וכן הוא גם במילה כשישנה צרעת - דפוסקים אנו שיידחה הל"ת (דכריתת הסימן צרעת) ויקויים העשה דמילה, וזהו מפני שגם הכא אין כל אפשרות אחרת בשביל קיום מצות מילה, ולכן פוסקים שהל"ת יידחה, אולם ג"כ הכא לא אומרים שהל"ת יבוטל לגמרי, אלא רק כשא"א לקיים באופ"א את מצות העשה].

¹⁰ עיין לעיל הערה 7.

אולם גבי יוהכ"פ שחל בשבת, באם נאמר שיוהכ"פ יידחה ע"מ לקיים את מצות עונג שבת, הרי מתבטל לגמרי כל הל"ת (דעינוי ביוהכ"פ), ומפנ"ז א"א לומר שיבוא עשה (עונג שבת) וידחה את הל"ת (עינוי ביוהכ"פ).

וא"כ יוצא, שמצות העינוי דיוהכ"פ עוקרת כבי' את מצות עונג שבת, וכשחל יוהכ"פ בשבת אין כל מצוה דעונג שבת. ולכן, מי שאוכל כזית פת ביוהכ"פ [דיש מקום לומר שאינו עובר על איסור דאורייתא (לפי ר"ל – דחצי שיעור מותר מן התורה)], לא רק שאינו מקיים שום מצוה, אלא אף עובר על איסור דאורייתא, מפני שאין כל מצוה דעונג שבת כשיוהכ"פ חל בשבת (אולם קיימת המצוה דעינוי נפש).

ה.

הוכחת הצמח צדק לביאורו

ומוכיח זאת הצמח צדק ממ"ש בשו"ע המחבר בהל' שבת (סימן רפח סעיף ג): "אדם המתענה בכל יום ואכילה בשבת צער הוא לו מפני שינוי וסת (פי' דבר קבוע), י"א שראו כמה חסידים ואנשי מעשה שהתענו בשבת מטעם זה, וכן אמרו שכך היה עושה הר"י החסיד ז"ל".

וכן כתב אדה"ז בשולחנו (סימן רפח סעיף ב): "אבל מותר להתענות תענית חלום בשבת כשחלם בו ביום שיפה תענית לחלום לבטל הגזר דין . . אם מתענה בו ביום . . ועוד לפי שאין כאן ביטול עונג שבת לגמרי כיון שנפשו עגומה עליו בשביל חלומו אם לא יתענה ואם יתענה בטוח הוא שיקרע גזר דינו א"כ הרי התענית הזו תענוג הוא לו".

וא"כ מוכח, דכל גדר האכילה בשבת הוא עקב היותה עונג לאדם, אולם מי שהאכילה מזיקה לו, וגורמת לו היפך התענוג, הרי אסור לו לאכול בשבת, היינו – המצוה דאכילה בשבת מתבטלת עקב הצער שיש לאדם. וכן הוא גם הכא דעקב המצוה דעינוי ביוהכ"פ, הרי המצוה דעונג שבת מתבטלת, ע"מ לקיים את מצות העינוי¹¹.

¹¹ וכן מצינו גם במס' פסחים (סח, ב): "מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא", וזאת מפני שהאכילה היתה מזיקה לו וגורמת לו היפך העונג (חוץ מימים מיוחדים המנויים שם בגמ' שאכל עקב טעמים מסויימים).

והנה הביא הצמח צדק בתשובתו כהוכחה לביאורו את דברי הגר"א. דכתב הגר"א גבי מ"ש בשו"ע המחבר בסימן קס"ז (סעיף כ): "אפילו בשבת, שהוא חייב לאכול פת, לא יברך לו חבירו ברכת המוציא, אם אינו אוכל; ולא שרי לברך לאחרים אף על פי שאינו טועם, אלא ברכת המוציא דמצה בליל ראשון של פסח, וברכת היין דקידוש, בין של לילה בין של יום".

ובביאור טעם הלכה זו, כתב המג"א בהגה: "ויש לאכול הפרוסה שבצע עליה קודם שיאכל פת אחר, שתהא נאכלת לתאבון, והוא משום חבוב מצוה".

דהנה מצינו חילוק בין ברכות המצוות לברכות הנהנין¹²: דברכות המצוות – אפשר להוציא אחר י"ח בברכה אע"פ שלא נהנה מהמצוה¹³, אולם ברכות הנהנין – א"א להוציא אחר י"ח בברכתו אלא"כ נהנה מהדבר שמברכים עליו. ומפנ"ז א"א להוציא י"ח בברכת הפת בשבת באם אין האחר טועם ממנה, דהיות והמצוה בשבת היא העונג – ההנאה, ולכן אם אין לו כל הנאה מהמצוה – שאינו אוכל, א"א להוציא י"ח בברכה¹⁴.

ועל דברים אלו הוכיח התם הגר"א, דמכך שא"א להוציא אחר י"ח בברכת הפת באם אינו נהנה, היינו – שאין עליו כל מצוה (דלכן אינו יוצא י"ח בברכה). וא"כ מוכח מפורשות, דכל המצוה בשבת היא עונג שבת, אולם באם אין לו כל עונג באכילה, אין לו שום מצוה לאכול בשבת. וכמו"כ מובן לעניננו גבי יוה"כ פ"שחל בשבת – דאין שום מצוה דעונג שבת, משום שצריך להתענות, ואז כל המצוה דאכילה בשבת מתבטלת כבי'.

¹² עיין בשו"ע הרב או"ח סימן קסז סעיף כג.

¹³ ולדוגמא: כפי שכתב השו"ע גבי ברכת היין דקידוש, דניתן להוציא אחר י"ח אף אם לא נהנה ולא שתה מהיין דקידוש.

¹⁴ ועיין במג"א שם (ס"ק מא) דהאריך בביאור ההלכה, וז"ל: "מדאיבעי' להו בברכת המוציא של מצה אם רשאים לברך לאחרים מכלל דבכל שבת ויו"ט פשיטא לן דאין מברך לאחרים (ב"י) וטעמא משום דאכילת שבת ויו"ט אינו חובה על האדם אלא משום הנאתו דהא מצטער פטור לאכול וא"כ אם אינו יודע הברכה אמרי' ג"כ לא ליתנהי דאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה משא"כ במצה ויין קידוש שהם חובה על האדם וחייב לצער עצמו לאכול הוי כברכת המצות".

אולם יש להבין בדברים אלו של הצמח צדק, מדוע הוא מביא את דברי הגר"א כהוכחה לדבריו והרי: א. כבר התבאר לפניו בארוכה הענין שכשיוהכ"פ חל בשבת מתבטלת ממילא המצוה דעונג שבת, ומדוע הו"ל לצ"צ להביא הוכחה זו? ב. גם אם הצ"צ הי' צריך להוכיח לדבריו, הרי הוא כבר הוכיח זאת לפניו מן הנכתב במפורש בשו"ע המחבר, ומה נתוסף ע"י ההוכחה שמביא מדברי הגר"א?

.1

דברי האדה"ז בקונטרס אחרון ודעת הכתב סופר

בכדי להבין את דברי הצמח צדק הנ"ל יש להקדים תחילה מ"ש אדה"ז בשולחנו.

דכתב אדה"ז בהל' יו"ט (סימן תצח סעיף כז): "אם הכניס מערב יום טוב עפר הרבה . והוא כנוס וצבור במקום אחד מותר לטלטלו לפי שאינו מוקצה כלל שכל זמן שהוא צבור דעתו עליו לכל מה שיצטרך". והיינו, דרק אם יש לאדם עפר מוכן מערב יו"ט, יהי' מותר לו לשחוט ולכסות את הדם, משא"כ אם אדם לא הכין עפר מערב יו"ט, הרי שהעפר נחשב 'מוקצה', ואסור לטלטל אותו ביו"ט (אע"פ שהטלטול הוא לצורך 'אוכל נפש').

ועל דברים אלו כתב אדה"ז בקונטרס אחרון שם, דהט"ז סובר¹⁵ שאפילו אם אין לאדם עפר מוכן מערב יו"ט, בכ"ז מותר לטלטלו ביו"ט – "כדי שלא לבטל משמחת יום טוב". ומבאר אדה"ז, שהט"ז אזיל כשיטת רבא שסובר דיו"ט הוי רק ל"ת ואינו עשה, ומשו"ז אתי שמחת יו"ט (דהוי עשה) וידחה את הל"ת דיו"ט, ומותר לשחוט אף כשאין לו עפר מוכן מערב יו"ט (משא"כ לפי המ"ד שיו"ט הוי גם עשה וגם ל"ת, ה"ז דוחה את המצוה דשחיטה).

ולאחמ"כ כותב אדה"ז: "ואף שרש"ל פ"ב [ב] דביצה חלק עליו, מכל מקום מודה דאין מצות עשה זו דוחה את שום לא תעשה, כיון שהיא תלויה בדעת האדם, שהרי מותר להתענות תענית חלום ביום טוב משום דהתענית עונג לו כמ"ש בסי' רפ"ה, וכל מצוה

¹⁵ עיין בט"ז על שו"ע אורח חיים סימן תצח, ס"ק יז.

שתלויה בדעת האדם אינה דוחה את לא תעשה, כדאיתא בפ"ג דכתובות גבי אונס ומפתה".

דהנה במשנה במס' כתובות (לט, ב) מצינו דין גבי אונס אשה, אשר מחוייב הוא לשאת אותה – "ולו תהיה לאשה"¹⁶, ואפילו אם יש בה פגם מסויים ("אפילו היא חיגרת, אפילו היא סומא ואפילו היא מוכת שחין"), משא"כ באם היא אסורה עליו משום איסור ערוה, אסור לו להתחתן עמה, מפני שצריך שתהיה אשה הראוי' לו.

ועל דברים אלו הקשו בגמ' (מ, א), דלכאורה יבוא עשה – "ולו תהיה לאשה", וידחה את הל"ת – כשאסור לו להתחתן עמה משום ערוה (כש"אינה ראוי' לבוא בישראל"), ובכ"ז יתחתן איתה? ומתמצים ע"כ, דדחיית הל"ת ע"י העשה הוי רק כשלא ניתן לקיים את העשה, אלא"כ דוחים את הל"ת מפניו (כגון: מילה בצרעת), אולם הכא אין כלל מצות עשה שצריך לדחות את הל"ת מפני' [כמ"ש רש"י שם (ד"ה מי איתיה לעשה כלל): "מלמדין אותה לומר איני רוצה", שלכן אין כלל קיום עשה הכא].

וא"כ מוכרח, דכאשר אפשר לקיים גם את העשה וגם את הל"ת, הרי עדיף לקיים את שניהם, מאשר לדחות את הל"ת מפני העשה.

אולם האדה"ז פליג על דברים אלו, וכותב: "וכל מצוה שתלויה בדעת האדם אינה דוחה את לא תעשה" [דאינו נוקט כביאור רש"י שם בסוגיא ש"מלמדין אותה לומר איני רוצה", אלא-] דהיות וקיום המצוה תלוי בדעת האדם, ע"כ א"א לומר ש'יבוא עשה וידחה ל"ת'.

אך הנה מצינו בשו"ת כתב סופר (אורח חיים סימן עא) שכתב ביאור אחר מדברי אדה"ז: דהשיב הכתב סופר על קושיא גבי אדם שאין לו בשבת אלא פת של איסור – האם אומרים יבוא עשה (דאכילת שבת) וידחה את הל"ת (דאכילת איסור), ויהי' מותר לו לאכול את הפת. ולכאורה יש סברא לומר בדין זה כעין מה ששנינו לעיל במס' כתובות – דניתן לומר שהאדם יאמר שאין ברצונו לאכול פת זו, וא"כ אין עליו שום מצות עשה, ומפני' אין שום מקום לומר דהל"ת יידחה, שהרי אין שום עשה שידחה את הל"ת (מפני

¹⁶ תצא כב, יט.

שמחל על קיום העשה), וכפי שבמס' כתובות האשה יכולה למחול על קיום העשה (כנ"ל בארוכה).

אולם דוחה זאת הכתב סופר, דיש לחלק בין הדין דאנוסה ומפותה להכא: דבאנוסה ומפותה, הרי קיום העשה שם הוא לטובת האשה ולהנאתה, ומפנ"ז יש ביכולתה למחול על קיום עשה זה – היינו, שמוחלת על עשיית טובה בשבילה. משא"כ הכא, הרי מדובר על אכילת מצוה, וא"כ אין לומר שביכולת האדם למחול על קיום מצוה שהיא חובה בשבילו¹⁷. ולכן פוסק הכתב סופר, דאמרינן שיבוא עשה – דאכילת שבת (דהוי עונג שבת לאדם), וידחה הל"ת – דאכילת איסור, ומותר לאדם לאכול את הפת האסורה.

וא"כ מוכח, דהכתב סופר סובר אחרת מדעת אדה"ז, ומחלק בין הסוגיא בכתובות למצות עשה דשבת הכא. וצלה"ב מהו הביאור בשיטת אדה"ז?

ז.

ביאור דברי אדה"ז ותשובת הצמח צדק

ואולי אפשר לבאר את דברי אדה"ז, ועפ"ז יש לומר גם בביאור דברי הצמח צדק:

כשאדם צריך לקיים שתי מצוות, כשכל אחת מהם היא קיום רצון העליון, ולדוגמא: כלאיים בציצית – הרי הרצון העליון הוא גם שהאדם ילבש ציצית, וגם שהאדם לא ילבש כלאיים, וכן גם במילה בצרעת וכו'. וא"כ כשיש מצב כזה לאדם, הרי ישנם מספר כללים בקיום שתי המצוות ("עשה דוחה ל"ת", "אין עשה דוחה ל"ת ועשה" וכו').

אולם כשמדובר על שני עניינים, האחד הוא קיום רצון העליון, ולאידך גיסא האדם רוצה לקיים את רצונו הפרטי, הרי אין שום סכרא שרצונו הפרטי של האדם ידחה ויבטל ח"ו את קיום רצונו העליון של הקב"ה.

¹⁷ משא"כ תענית חלום דמותר לאדם להתענות בשבת ולא לקיים המצוה, משום שאי"ז עונג בשבילו לאכול, אלא קיום העונג שבת שלו זה להתענות (כפי המבואר לעיל בגוף ההערה).

ולכן, באם ישנה מצוה שהאדם צריך לקיימה, ואילו מצד רצונו ותענוגו הפרטי אין הוא מעוניין בקיומה – הרי מובן שרצונו מתבטל וכלל לא חשיב לגבי קיום רצון העליון.

וזה הפשט בדבר "מצוה התלוי" בדעת האדם – דבאם יש רצון של הקב"ה בקיום מצוה, ורצון פרטי של האדם, הרי ברור שהרצון של האדם אינו יכול לנגד ח"ו לרצונו של הקב"ה. וא"כ מוכרח, שאם צריך לקיים מצוה, הרי רצון האדם אינו סותר בשו"א (וברור שבצורה כזו א"א לומר על האדם שהוא לא מעוניין בקיום המצוה, כי שני הרצונות אינם פוגעים אחד בשני, אלא משתלבים יחד).

וזהו הביאור בדברי אדה"ז שבכל מצוה שתלוי" בדעת האדם, אין אומרים שעשה דוחה את ל"ת, מכיון שכל ההיבט במצוה הוא רק העונג של האדם, ולכן אם אין לאדם עונג במצוה, אין שום 'עשה' שניתן לדחות עמו את הל"ת.

וזהו גם הביאור בכך שהצמח צדק מוכיח את דבריו מביאור הגר"א על השו"ע, כי הצמח צדק רוצה להוכיח ולהוסיף עומק יותר בכך שיש הבדל בין הברכה שבמצות אכילת שבת לבין הברכה שבאכילת מצה בפסח:

דבברכה שעל אכילת מצה בפסח האדם מקיים מצוה, וא"כ גם לולא הברכה עדיין הוא מקיים את המצוה של אכילת מצה. אולם באכילת שבת, היות וזה תלוי בהנאת האדם, הרי באם הוא לא מברך על המצוה, הרי היות והוא נהנה בקיום המצוה, א"כ אסור לו לאכול, מפני שכל קיום המצוה תלוי אך ורק בהנאתו, ובאם הוא לא יכול לברך את ברכת ההנאה על המצוה, הרי שאין כאן רצון ה' בקיום המצוה, וממילא כל הנאתו מתבטלת. ולכן לולא הברכה אין הוא מקיים שום מצוה, ואינו יוצא י"ח בברכת אחר.

וזהו כל החידוש בדברי הצמח צדק גבי השאלה ביוהכ"פ שחל להיות בשבת: דבכך שהתורה כתבה ביוהכ"פ "תענו את נפשותיכם", הרי שלא שייך כאן לומר שיש לאדם עונג באכילת שבת, מפני דהנאתו מתבטלת כבי' לגבי הרצון העליון שבקיום מצות עינוי ביוהכ"פ (ואין שייך לומר שהנאתו תסתור ח"ו לקיום מצות עינוי).

ומפני שביהכ"פ אין כל מצוה של תענוג לאדם, אלא רק ענין של עינוי, לכן מובן ביאורו הנ"ל של הצמח צדק מדוע א"א לומר שביהכ"פ שחל להיות בשבת האדם יקיים גם את הנאתו – ויאכל כזית פת (משום אכילת שבת), וגם את מצות העינוי דיוהכ"פ

(דכזית הוא חצי שיעור, דמותר מן התורה לר"ל), מפני שביוהכ"פ אין כל ענין של תענוג לאדם אלא רק קיום הרצון העליון – "תענו את נפשותיכם".



דין עדות קידוש החודש

הגה"ח הרב ישראל מנחם מענדל שיחי' גרונר
מראשי הישיבה

א.

שיחת כ"ק אדמו"ר בביאור המחלוקת בעדות קרובים בקידה"ח

במתני' (ר"ה כב, א) איכא פלוגתא בעניין כשרות קרובים להעיד את עדות החודש: "אב ובנו שראו את החדש - ילכו. לא שמצטרפין זה עם זה, אלא שאם יפסל אחד מהן - יצטרף השני עם אחר. רבי שמעון אומר: אב ובנו וכל הקרובין - כשרין לעדות החדש".

בלקו"ש חכ"א, שיחת ש"פ בא, ב (אות א) מביא כ"ק אדמו"ר את ביאור כ"ק אדמו"ר מהר"ש בדעת רבי שמעון (מובא כאן בתרגום חפשי): ". . . מכיוון שאפילו בלי העדות, ב"ד הרי יודעים על פי החשבון מתי הוא ראש חודש - וע"ד מה שישנו אצלנו, ש"עכשו שאין מקדשין על פי הראיה. . . אנו סומכין על החשבון" - יוצא, שהעדות אינה דבר ש"בלעדם לא היו יודעים כלל", ולכן גם קרובים כשרים לעדות זו".

וממשיך בזה: "צריך להבין: הרי הפסול דקרובים אינו דבר שמצד חשש שמא ישקרו, אלא "גזירת מלך הוא" - א"כ מה נשתנה ע"י זה שב"ד יודעים על פי החשבון את אמיתת העדות? וי"ל הביאור בזה: עדות, אינה (רק) בירור (עפ"י שכל), אלא זהו דין ועשיית (גמר) דבר (וגזירת הכתוב) - "על פי שניים עדים. . . יקום דבר", וכפי שהרמב"ם מבאר, ש"נצטוונו לחתוך את הדין על פי שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שיעידו שקר כו". ואותו הדבר הוא גם בקצה השני: זה שקרובים פסולים לעדות, הוא, כנ"ל, אפילו כשאין כלל חשש שהם ישקרו - מכיון שתוקף העדות אינו (רק) מצד בירור (שכלי) שנעשה ע"י זה, אלא מצד התוקף של דין תורה, שתוקף זה לא נתנה התורה לקרובים. ומכיוון שבכדי לקבוע את החודש אין הכרח בתוקף של העדות (כך היא דעת ר"ש. הערת המעתיק), אזי מספיק הבירור השכלי שעל פי החשבון - שבזה כנ"ל "עכשו שאין מקדשין על פי הראיה. . . אנו סומכין על החשבון" - לכן, גם בעדות החודש

נדרש (לדעת ר"ש) רק הבירור שע"י העדות. ובמילא, במקום שאין כלל חשש שמא ישקרו – כנידון דין ש"אינם נוגעים בדבר" – גם קרובים כשרים לעדות".

עפי"ז מוסיף כ"ק אדמו"ר ומבאר את דעת רבנן שחלקו על ר"ש ופסלו קרובים לעדות קידוש החודש (אות ג): ". . . זה גופא שהתורה אמרה שמוכרחים להיות (עדי) ראיה – "כזה ראה וקדש"

– דלכאורה: מכיוון שב"ד יודעים את הזמן של מולד הלבנה על פי החשבון, ויותר מכך: הם גם היו סומכים (גם) על חשבון זה, אפילו בזמן שמקדשים על פי הראיה (שהרי אם "ידעו בחשבון שאינו נראה ובאו עדים והעידו שנראה . . . אין סומכין על דבריהם") – א"כ מדוע צריכים (גם כן) עדי ראיה?

מכך יוצא, שהתורה רוצה להוסיף על עניין החשבון. ולכן למדו רבנן, שהתורה רוצה להוסיף, שהקביעות של ר"ח תהיה לא רק על פי (חשבון, שהוא) בירור, אלא גם מצד התוקף של דין עדות, ש"על פי שני עדים . . . יקום דבר". עכלה"ק.

ב.

דברי הגמ' בעניין קידוש החודש כשראוהו ב"ד

במס' ר"ה (כה, ב) איתא במשנה, גבי קידוש החודש: "ראוהו בית דין בלבד, יעמדו שניים ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש. ראוהו שלושה והם בית דין, יעמדו שניים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש, שאין היחיד נאמן על ידי עצמו".

היינו, דכשישבו ב"ד הגדול (הסנהדרין שבבית המקדש, שבו היו שבעים ואחד דיינים) וראו כולם יחד את מולד הלבנה, ולא היה אחד אחר עמהם, הנה בשביל לקדש את החודש הם יצטרכו ששניים מהם יעמדו ויעידו בפני השאר על שראו את המולד, ולאחר מכן שאר הדיינים ששמעו את העדות יאמרו יחד כבית דין "מקודש מקודש". ובמקרה שראוהו רק שלושה מתוך כל הדיינים, אזי יעמדו שניים מתוך אותם שלושה, ובמקומם ישבו שניים אחרים מהסנהדרין (מאותם אלו שלא ראו את מולד הלבנה), ויעידו אותם שניים שראו בפני השלושה היושבים על כך שראו את מולד הלבנה, והיושבים יאמרו

כבית דין: "מקודש מקודש". הצורך להושיב שניים אחרים במקום אותם שניים שראו את המולד וקמו להעיד, הוא משום שאל"כ יוצר מצב שבו קידוש החודש נעשה ע"י דיין יחידי - הדיין השלישי שראה את המולד ונותר לשבת. דבר זה אינו אפשרי, שהרי הדין הוא שאין הדיין יכול לפסוק דין במקרה כזה לבדו, ולכן בהכרח שבמקרה השני, יושיבו שניים אחרים אצל אותו דיין שנשאר לשבת, ורק לאחמ"כ יעידו בפניהם העומדים ויקדשו שלושת היושבים את החודש.

בגמ' (שם), הקשו על המקרה הראשון (ד"ראוהו בית דין בלבד"): "ואמאי (צריכים השניים ולקום ולהעיד בפני השלישי), הא לא תהא שמיעה (ששמע הדיין השלישי את עדות השניים האחרים על מולד הלבנה) גדולה מראייה (שראו את החודש, ולשם מה יש צורך בעדות זו שיעידו השניים בפני השלישי)? - א"ר זירא, כגון שראוהו בלילה (דלמחרת, "אי לאו שמיעה, על מה יקדשו" (רש"י), משום שבית דין אינו שייך בלילה)".

ג.

ביאור הרש"י בסוגיא, והקושיות לפי ביאור כ"ק אדמו"ר

וביאר רש"י את קושיית הגמ' (ד"ה "ואמאי"): "יעמדו שנים ויעידו, הלא ראוהו כולן, יקדשוהו בראיתם, דלא תהא שמיעה ששומעין מפי עדים גדולה מראייה, דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות, אלא כזה ראה וקדש". מכך עולה, דלפי רש"י הסברא לכך ש"לא תהא שמיעה גדולה מראייה" היא משום שבדיני קידוש החודש אין צורך בעדות כלל, דכתיב "כזה ראה וקדש" (-קדש ע"י ראייתך, ואין צורך בעדות בכדי לקדש החודש). אמנם, במקרה שלא ראו הדיינים את מולד הלבנה, אזי יעידו בפניהם עדים שראו את המולד, והדבר יהווה תחליף לראיית הדיינים. אך מעיקר דין קידוש החודש - א"צ בעדות, ולכן קשה "לא תהא שמיעה גדולה מראייה". וממילא, בשאר דינים, כגון ממונות וכיו"ב, אין, לרש"י, את סברת "לא תהא שמיעה גדולה מראייה". שהרי כל הטעם לסברא זו הוא רק משום שבדיני קידוש החודש א"צ כלל עדות ("שמיעה"), וסגי בראייה, אולם בשאר דינים, שיש צורך בשמיעה, היינו, שמצד גדרי אותם דינים יש צורך בעדות בכדי לפסוק דין, לא שייך להקשות "לא תהא שמיעה גדולה מראייה". דשם שמיעה הוא דבר המוכרח לפסק הדין, משא"כ הראייה.

אך לפי ביאור כ"ק אדמו"ר יש להבין בשיטת רש"י, דכיצד יתאימו הדברים לדעת רבנן, שסוברים שבקידוש החודש ישנו צורך בעדות. ורש"י הרי פירש שבקידוש החודש לא כתיב עדות?

כמו כן יש להבין בביאור כ"ק אדמו"ר בדעת רבנן גופא, דאם דעת רבנן היא שיש צורך בעדות בקידוש החודש, הנה מדוע הדין הוא שאם ב"ד ראו את מולד הלבנה ביום, אין הם צריכים לעדות ויכולים לקדש את החודש על פי ראייתם (כמוכח מדברי רב זירא בגמ' (ר"ה כה, ב, יובא לקמן), שכל הסיבה לכך שדיינים שראו את מולד הלבנה צריכים עדות ע"כ, הוא רק כאשר ראוהו בלילה. אך אם ראוהו ביום - א"צ עדות)?

ד.

שיטת התוס', והקושיות שהקשו (התוס' והראשונים) על רש"י

התוס' חלקו על רש"י, וכתבו (ד"ה "לא תהא שמיעה"): "פירש בקונטרס דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות, אלא כזה ראה וקדש. ובחנם דחק, דאפילו בדיני נפשות אמרינן הכי בפרק החובל (ב"ק צ, ב, ושם) אם ראוהו ביום". כלומר, דלתוס' הסברא ב"לא תהא שמיעה גדולה מראייה" היא שבכל מקרה, ולא רק בדיני קידוש החודש, הנה אם ראו הדיינים את הנעשה, וודאי הדבר שלא יצטרכו עדים ע"כ, ודלא כפי שביאר רש"י, שהכוונה היא דווקא לדיני קידוש החודש. בכדי להוכיח את דבריהם הביאו התוס' את דברי הגמ' בב"ק, דכשראו ב"ד אחד שהרג את חברו, יכולים הם לפסוק דין בו במקום אף בלא עדים. זאת משום, שהם עצמם ראו את המעשה, ו"לא תהא שמיעה גדולה מראייה". מכך מוכח, שאף בשאר דינים, ולא רק בקידוש החודש, אומרים אנו שבשעה שב"ד ראו את המעשה, א"צ עדים. וקשיא לשי' רש"י.

כמו כן הוסיפו כמה מהראשונים (ריטב"א ורשב"א, ב"ב) להקשות על שיטת רש"י, מהמובא בגמ' (ב"ב קיג, ב) גבי ב"ד שבאו לבקר שכניב מרע, שיכולים לפסוק למי תלך הירושה, על פי דברי החולה, גם כשאין עדים שיעידו בפני אותם דיינים על כך שחולה זה צווה לחלק לפלוני חלק כזה מנכסיו ולפלוני חלק אחר. מכך משמע שוב, שאף בשאר דינים, אמרינן "לא תהא שמיעה גדולה מראייה", וכשראו ב"ד את המעשה יכולים הם מיד לפסוק דין על פי ראייתם, אף אם לא העידו עדים בפניהם על הדבר.

אמנם, על הקושיא הב' יש המיישבים, דבמקרה זה כן ישנם עדים. משום ש"הודאת בעל דין (ובעניינו - השכיב מרע) כמאה עדים דמי", ולכן יכולים הב"ד לפסוק דין ולחלק את ירושת החולה, דיש עדות.

אף תירוץ זה אינו מתאים לקושיא הא' שהקשו התוס', משום ששם אין מדובר בבעל דין שמודה, כי אם בכך שב"ד ראו מעשה מסויים ופוסקים דין על סמך ראייתם גרידא. ויש להבין מה יתרץ רש"י על קושיא זו.

עוד יש להבין, דמדוע נקטו התוס' כלפי דעת רש"י את הלשון: "ובחינם דחק כן". דמשמע שביאור הרש"י אפשרי, אם כי דחוק. והרי לכאורה, עפ"י הוכחת התוס' משמע באופן חד משמעי שדברי רש"י אינם מתיישבים כלל ועיקר, דהסיבה לכך ש"לא תהא שמיעה גדולה מראייה" אינה כלל וכלל מצד הדין ד"כזה ראה וקדש", כי אם משום שזוהי סברא כללית בכל המקומות בהם פוסקים ב"ד פסק כלשהו. ויש להבין מדוע נקטו התוס' לשון קלה זו, שלפיה נראה שיש נתינת מקום כלשהי לשיטת רש"י.

ה.

הביאור ברש"י

הצמח צדק בחידושים על הש"ס (ר"ה פרק א, משנה ז) מביא את דברי הגמ' בעניין "ראוהו שלושה והם ב"ד" (הנ"ל כה, ב), דאין המומחה לרבים נאמן לקדש את החודש על פי עצמו, משום ש"אין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממושה רבינו, וקאמר ליה הקדוש ברוך הוא: עד דאיכא אהרן בהדך, דכתיב "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם". היינו, שבקידוש החודש ישנו צורך בשניים שיקדשו, ולכן יחיד מומחה אינו נאמן, אפי' אם מדובר במומחה כמושה רבינו. ומקשה הצ"צ: ". . מוכח דפי' החודש הזה לכם שמושה ואהרן כשרים להיות דיינים לקידוש החודש, וממילא דכשרים להיות עדים, דכל הכשר לדון כשר להעיד. . ולרבנן (דדף כא, שאמרו שאין הקרובים כשרים לעדות החודש) עכצ"ל שאינן יכולים להיות דיינים יחד (דאהרן ומשה אחים היו). וא"כ לפ"ז סוגיא דגמרא רפ"ג (שמובא שם שאהרן ומשה הם אלה שיקדשו את החודש, על אף שהם היו אחים) אזלא כר' שמעון".

ויש להוסיף בעניין זה מדברי כ"ק אדמו"ר בתחילת השיחה הנ"ל, שהביא את הפסוק "וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה וְאֵל אַהֲרֹן . . .", וביאר שעל כך מסתמך ר"ש בכך שמתיר לקרובים להעיד בעדות החודש, שהרי משה ואהרן היו אחים (כפי שבגמ' דלעיל). והמשיך, שלרבנן שאין קרובים כשרים לעדות החודש, "דער פסוק מיינט אז "עדות זו תהא מסורה לכם" - אז א ב"ד איז מקבל די עדות און מקדש דעם חודש". היינו, שלמשה ואהרן תימסר תורת קידוש החודש והם יעבירוהו לכל ישראל, ולא שהם יחד יהיו ב"ד לקידוש החודש.

דזהו פירוש הפסוק לשיטת רבנן. אמנם בגמ' לא הסבירו כך, משום שהסוגיא אזלא רק כר"ש.

א"כ יוצא, שהסוגיא דידן שביארה את הפסוק "וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה וְאֵל אַהֲרֹן . . .", אינה לדעת רבנן, שהרי לדעתם יש צורך בעדות בקידוש החודש וקרובים פסולים, אלא היא כדעת ר"ש. עד"ז אפ"ל גם בסוגיא שלפני כן גבי "ראוהו ב"ד", וממילא לא קשיא לשיטת רש"י מה שהוקשה לעיל עפ"י שיחת כ"ק אדמו"ר (שכיצד מבאר רש"י שא"צ עדות בקידוש החודש, והרי לרבנן ישנו צורך בתוקף עדות וכו'). משום שמה שפירש שם רש"י שאין צריך עדות בקידוש החודש (ד"כזה ראה וקדש"), הוא משום שלשיטתו הסוגיא אזלא כר"ש, כפי שהסוגיא שבהמשך העמוד (הנ"ל בצ"צ, המבארת את הפסוק "וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה וְאֵל אַהֲרֹן . . .") אזלא לר"ש ולא לרבנן, כפי שביאר הצ"צ. וכן משמע מלשון הצמח צדק, שכתב "וא"כ לפ"ז סוגיא דגמרא ריש פרק ג' אזלא כר' שמעון" (דיש לדייק, שלא רק הסוגיא שבהמשך העמוד, היינו הסוגיא דמשה ואהרן, שמופיעה לאחר הסוגיא הראשונה ד"ראוהו ב"ד", אזלא כר"ש. אלא אף הסוגיא שבתחילת הפרק ממש - "ראוהו ב"ד" - אזלא כר"ש. כשיטת רש"י המבוארת לעיל).

.ו

הביאור בדעת רבנן, ויישוב שאר הקושיות ברש"י

כמו כן יש לבאר את שדרש ביאור עפ"י דברי כ"ק אדמו"ר בדעת רבנן (דמדוע לרבנן מצינו שאפשר לפסוק דין ולקדש החודש אף בלא עדות), והוא, עפ"י דברי התוס' ב"ק צ, ב, ד"ה "כגון שראוהו בלילה": ". . . דראייה כקבלת עדות . . .". היינו, שבכך שהדיינים רואים את הדבר עליו הם דנים, ה"ז נחשב כעדות גמורה. היינו, דבעדות ישנם ב' פרטים:

א. הגדת העדות. ב. קבלת העדות ע"י הב"ד. ב' פרטים אלו מוכרחים, ובמקרה שאחד מהם חסר (כגון שהעדים העידו שלא בפני הב"ד, דאיכא הגדה וליכא קבלה), לא הוי עדות. אמנם, במקרה שראוהו ב"ד ביום, הנה אז שייכים ב' פרטים אלו, על אף שלא היו עדים רגילים שהעידו בפני הב"ד. זאת משום שהדבר שאותו ראו הב"ד, הוא כביכול המעיד בפניהם ומשלים את הפרט הראשון דהגדת עדות (וכנראה בדומה לדברי בעל העיטור, שביאר שזהו ע"ד הפסוק "השמים מספרים כבוד א-ל", דמולד הלבנה שאותו רואים הב"ד, הוא כביכול המעיד בפניהם. והוא הדין בשאר הדברים שבית דין רואים ופוסקים על פי ראייתם אף אם אין עדים המעידים), וישנו גם את הפרט של קבלת העדות ע"י הב"ד, דכשרואים – הרי ישנה קבלה ע"י הדיינים שרואים.

לכן לרבנן, כשראוהו ביום – מקדשים ב"ד את החודש גם ללא עדים, כנ"ל, וישנו דין עדות.

לפי"ו נמצא גם שלא קשיא מידי מה שהקשו הראשונים על רש"י מהמקרה דבית דין שבאו לבקר את החולה. משום ששם מדובר אליבא דרבנן, שלדעתם אין חילוק בין קידוש החודש לשאר דינים (דלומדים את הפסוק באופן אחר, כנ"ל ס"ה בשיחת כ"ק אדמו"ר), ובכולם יש צורך בעדות, מה שישנו ע"י ראיית הב"ד אף בלא עדים חיצוניים, כנ"ל. וא"כ כשאמרו "לא תהא שמיעה גדולה מראייה" – היינו בכל פסק בית דין, ולא דווקא בקידוש החודש. ממילא אין להקשות מהגמ' שם על פירוש רש"י, דשם הוא אליבא דרבנן, וכאן (לשי' רש"י, הגמ' היא) אליבא דר"ש.

לפי"ו יובן אף מדוע נקטו התוס' בלשון קלה "ובחינם דחק כן". שהרי פירושו מתאים לדעת ר"ש, וסוגיא זו היא אליבא דר"ש.

ונראה לומר שרש"י ביאר שהסוגיא היא כר"ש ולא כרבנן, על אף הסברות הנ"ל שבתוס', משום שהיותו והסוגיא שבהמשך העמוד (גבי משה ואהרן וכו') היא בוודאי לר"ש ולא לרבנן, כמבואר בדברי הצ"צ, א"כ מסתבר ומתאים יותר לומר שהסוגיא שבתחילת העמוד שדנה בעניין קידוש החודש, אף היא כר"ש ולא כרבנן. משום שאם הסוגיא שבהמשך הגמ' סוברת שפירוש הפסוק "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן . . ." הוא שמשה ואהרן הם עצמם יהיו הדיינים שיקדשו החודש, מה שמלמדנו בהכרח שאין צורך בעדות בקידוש החודש (שהרי הכשר לודן כשר להעיד, כמבואר בצ"צ) – אזי מתאים

יותר לבאר שהסוגיא שבתחילת הפרק סוברת אף היא שאין צריך עדות בקידוש החודש (ד"כזה ראה וקדש"), והכל אזיל כר"ש¹.

נמצא, שדעת רבנן ברורה ומזוקקת, ושכל הקושיות תורצו, גם ברש"י ובתוס', ומהלך הסוגיא מחוור לפי כל השיטות והדעות.



¹ משא"כ אם הפירוש בפסוק היה כפי שהובא (אפשרות לכך) בלקו"ש הנ"ל, שאין הכוונה שמשה ואהרן יהיו בעצמם הדיינים, אלא שתורת קידוש החודש תהיה מסורה להם – אזי היה מוכח שישנו צורך בעדים בקידוש החודש, וממילא גם רש"י היה מודה שהביאור המתאים יותר בסוגיא שבתחילת הפרק ד"ראוהו ב"ד" הוא כתוס', ש"לא תהא שמיעה גדולה מראיה" הוא גם בכל שאר הדינים ולא רק בקידוש החודש, משום שהן בהם והן בו יש צורך בעדים, ואין לחלק שבזה הסברא נותנת ש"לא תהא שמיעה גדולה מראיה" ובזה לא.

מנין לחזקה ג' שנים – משור המועד (ב)

הת' יצחק בצלאל שיחי' אדרעי
תלמיד בישיבה

א.

הקדמה: סברות הרמב"ן והתוס' בסוגייתנו

בקובץ הקודם הבאנו את שיטות התוס' והרמב"ן בסוגיין והסברנו שיטתם בשתי החלקים הראשונים של הסוגיא (א. הלימוד משור המועד וקושיית ותירוץ הגמרא בנגיחה רביעית. ב. קושיית ותירוץ הגמרא בחזקה שאין עמה טענה), דיסוד מחלוקתם הוא, איזה גדר חזקה נלמד משור המועד: א. 'דין'. ב. 'ראיה'. אופן א' - הדין הוא שאחר שלושה שנות חזקה בשדה השדה נהיית של המוחזק. אופן ב' - ע"י חזקתו של האדם בשדה במשך שלושה שנים זוהי ראיה שהשדה שלו.

הרמב"ן ס"ל דגדר חזקה הוא 'דין' כי הלימוד משור המועד הוא דכמו שבשור המועד ע"י ג' נגיחות השור נהי' בחזקת נגחן והדין הוא שיוצא מחזקת תמות, כך הדין יהיה בחזקת שדה דיוצא מרשות המוכר (ומ"מ החזקה לא מכניסה לרשותו של הלוקח מכיון שאין לו ראיה שהשדה שלו אך יכול לומר "המוציא מחבירו עליו הראיה").

ולאידך התוס' ס"ל דגדר חזקה הוא 'ראיה' כי הלימוד משור המועד הוא שכמו שבשור המועד ע"י ג' נגיחות מוכח שהשור הוא נגחן ועד"ז יהיה החזקה אצל הלוקח, דאם השדה הייתה ג' שנים אצל הלוקח ולא הגיע ערעור מהמוכר מוכח שהשדה של הלוקח.

ב.

שיטת הרמב"ן

ובהמשך הגמ' (עמ' ב) איתא "מתקיף לה רב עירא: אלא מעתה, מחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה, דומיא דשור המועד, מה שור המועד - בפניו בעינן, אף הכא נמי -

בפניו בעינינו! התם והועד בבעליו כתיב, הכא חברך חברה אית ליה, וחברא דחברך חברה אית ליה".

ומשמע מלשון הגמרא "אלא מעתה" דמכיון שלמדנו את חזקת שלוש שנים משור המועד ע"כ יוקשה מדוע אין צריך למחות בפני הבעלים, דהרי ההעדאה שבשור המועד צריך לומר זאת בפני הבעלים, א"כ גם המחאה גבי החזקה תהי' מחאה רק כשתהי' בפני הבעלים, ולכא' הדין הוא אחרת שגם מחאה שאינה בפני הבעלים הוי מחאה, כמ"ש בהמשך הגמרא (לח, א) "א"ר אבא בר ממל אמר רב, לעולם קסבר: מחאה שלא בפניו הויא מחאה".

וצריך ביאור בפשט קושיית הגמרא מדוע קושיית הגמרא תקפה רק כאשר נאמר שלומדים חזקה משור המועד, דהרי גם אם לא נלמד את החזקה משור המועד (ונאמר שאחר ג' שנים הבעלים 'קפיד' וכיו"ב), יהי' אפשר להקשות את קושיית הגמרא מסברה דכמו שבשור המועד שמטרת העדאה היא שהבעלים ישמור את שורו, וכדי שהבעלים ידעו שצריכים לשמור על השור בעינינו 'בפניו', כך גם נאמר בחזקה דידן דמכיון שהמחאה היא כדי שהבעלים ידעו לשמור את השטר, א"כ רק אם ימחו בפניהם הם ידעו להיזהר בשטרותיהם.

והרמב"ן חש לקושיא וכתב וז"ל "ותו אקשינן אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תהוי מחאה. כלומר בשלמא אי לאו משור המועד גמרינן דלמא טעמא משום דטפי מתלת שנים קפיד אינש וכיון דלא קפיד ודאי מכרה והאי הא קפיד. אלא אי משור המועד מה התם בפניו בעינינו דליעודי גברא אתי וכל שלא בפניו לא מיעד מימר אמר אי אמריתו לי הוה מזדהרנא ביה, הכא נמי נימא אי מחית בי הוה מזדהרנא בשטרי".

הסבר דבריו: שאם לא היינו לומדים חזקת שלוש שנים משור המועד, היינו אומרים שהטעם שמחאה מועילה משום שהאדם מראה שמקפיד, דחזקת המחזיק הייתה תלוי' בכך שהמערער לא יקפיד, דאם לא הקפיד מוכח שהשדה לא של המערער, והקפדתו לא צריכה להיות בפני המחזיק משום שההוכחה שהשדה היא של המחזיק היא משום שהמערער לא הקפיד, אך אם יהי' ראייה שהבעלים הקפידו, לא תהי' חזקה למחזיק, ולא ישנה אם המחאה היתה בפניו או לא משום שהחזקה תלוי' בקפידת הבעלים ותו לא.

ואולם אחר שלמדנו חזקה משור המועד, איננו יכולים ללמוד שהטעם שהמחאה מבטל את החזקה הוא משום שהבעלים הקפידו, משום דזה אפ"ל רק אם טעם החזקה הוא שהמחזיק הי' בשדה שלוש שנים ללא הקפדת המערער, היינו דהלימוד משור המועד מלמדינו שאין אנו לומדים חזקה מטעם 'קפיד' ותו לא. וע"כ צריכים אנו לומר שטעם המחאה בשור המועד הוא להיזהר בשטר, ומכיון שטעם המחאה היא כדי שהבעלים יזהרו בשטרותיהם, א"כ מצד הסברה נאמר שצריך שהמחאה תהי' בפני הבעלים כדי שידעו לשמור את השטר.

ולכאורה צריך ביאור בדבריו דהרי לומד שחזקת שלוש שנים הנלמד משור המועד הוא, דכמו ששם הדין הוא שע"י שלוש שנים יש חזקה, כך הדין כאן, ולפ"ז פשוט הטעם לכך שמחאה עוזר כנגד החזקה משום שהדין נותן שהמחאה מבטלת את החזקה, ולאידך בדבריו כאן משמע שהטעם לכך שהמחאה עוזר כנגד החזקה הוא מצד הסברה שבדבר ולא משום שכך הדין.

הן אמת דהרמב"ן מוכרח ללמוד כך, משום דאם ילמד שהמחאה עוזר כנגד החזקה משום שכך הדין נותן שמחאה מבטלת את החזקה, הי' צריך להיות הדין שגם שלא בפניו יועיל המחאה דמ"מ מבטל את החזקה, אך עדיין פירוש זה נראה סותר במקצת את מהלך שיטתו בפירוש הסוגיא, וצ"ב.

ג.

שיטת התוס' ע"פ המהרש"א

והנה התוס' בד"ה אלא מעתה מחאה כתב וז"ל "פירש ר"י כי היכי דילפת משור המועד דהוי חזקה בשלשה זימני הכי נמי נילף מה שור המועד צריך העדאה בפניו ולא אמר קלא אית ליה ותועיל הכי נמי מחאה שלא בפניו אית לן למימר דלית ליה קלא ולא תהא חזקה אף על פי ששמע החזקה כיון דאין קול למחאה מה היה מועיל אם מוחה כיון שלא תגיע למחזיק מחאתו ואף על גב שמחאה באה לבטל החזקה וההעדאה באה לקיים מ"מ פריך שפיר".

תוכן דבריו בהשקפה ראשונה: דס"ל דקושיית הגמרא היא דכמו שלמדנו חזקת שלוש שנים משור המועד כך נלמד מחאה בדומה לשור המועד - דכל שלא ימחה בפניו לא

תחשב כמחאה וע"כ לא תהוי' חזקה, ולכאורה צ"ב דאם מחיית המערער לא תחשב כמחאה, המחזיק זכה בשדה וחזקתו 'חזקה' שפיר, ומדוע כתבו התוס' שאם לא תועיל המחאה "לא תהא חזקה".

ואכן מהרש"א הקשה קושיא זו וז"ל "בד"ה אלא מעתה כו' דלית ליה קלא ולא תהא חזקה אף על פי ששמע כו' עכ"ל לכאורה אין פירושו מכוון כפי המובן בפשיטות ובפי' רש"י דאית לן למימר כיון דהמחאה לית ליה קלא תהא חזקה וכמו שפר"י גופיה לקמן פירכא דאביי דמיירי כשהן בעיר א' ופריך דלא תהא המחאה ותהא חזקה ונראה לומר דודאי פירכא דאביי ליכא לפרושי אלא דפריך דלא תהא המחאה ותהא חזקה וכשהן בעיר אחת כפר"י מדקאמר דא"ל אי מחית באנפאי הוה מזדהרנא כו' דהיינו שהמחזיק אומר כן אבל הכא לא קאמר הכי וליכא למימר משום דלר' ישמעאל קיימינן הכא דהחזקה בג' אכילות לאו משום זהירות שטר הוא אלא דגמר משור המועד כיון דקפיד איניש בשלש אכילות וזה לא קפיד שהרי לא מיחה א"כ ודאי מכרה לו דא"כ מאיזה טעם קאמר אף הכא בפניו אלא דע"כ לר' ישמעאל גמי מחאה בפניו לשמירת שטרו היא באה עד דאכיל שלשה פירי כמ"ש הרמב"ן בספר המלחמות וכפי' רש"י אלא דאית לן למימר דלא קאמר תלמודא הכא כדקאמר אביי בפירכא דלקמן לרבנן משום דהכא לאו המחזיק אומר כן ועיקר קושייתו דלא תהא חזקה שלא בפניו ומיירי הכא כשהמערער בעיר אחרת ופריך כיון דלית קלא למחאה שלא בפניו לא תהא לו חזקה דודאי אינו צריך לבא בעיר אחרת לבא לפני המחזיק ולמחות כמ"ש התוס' לקמן ומיהו ודאי דה"מ גמי הכא למפרך כשהן בעיר אחת דלא תהא המחאה ותהא חזקה והוא שכתבו ובלא שור המועד ה"מ למפרך דלא תהא מחאה כדפריך כו' אלא דהכא כיון דיליף ליה משור המועד ניחא ליה למיפרך דומיא דהכא דשלא בפניו לא הוה חזקה וזהו שכתבו דאע"ג דאינו דומה ממש דמחאה באה לבטל החזקה וההעדאה באה לקיים מ"מ פריך שפיר דהמכוון מהם דומיא דבשניהם שלא בפניו לא הוי חזקה ותו לא מידי ודו"ק". עכ"ל.

תוכן דבריו: דבעמוד הבא (כט, א) ישנה שקו"ט ע"ד כאן "אלא אמר רבא: שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטריה, תרתית ותלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר. אמר ליה אביי: אלא מעתה, מחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה, דאמר ליה: אי מחית באפאי הוה מיזדהרנא בשטרא! דאמר ליה: חברך חברא אית ליה, וחברא דחברך חברא אית ליה". רק שההבדל הוא דבעמ' כט מוספיה הגמרא בקושייתה "דאמר ליה: אי מחית באפאי הוה מיזדהרנא בשטרא".

ותוס' ד"ה 'אלא מעתה' למדו דקושיית אביי איירי כשהמערער והמחזיק באותו העיר, ורק כשהן בעיר אחת אפשר להקשות דמכיון שאין מחאה יש חזקה, משא"כ כשהמערער לא באותו העיר של המחזיק הקושיא תהי' דאם אין מחאה אין חזקה למחזיק דלא מצריכינן למערער לבוא לעיר אחרת, וז"ל התוס' "אור" דליכא לאוקמי פירכא דאביי אלא כשהן בעיר אחת דאי בעיר אחרת היכי פריך דלא תהא מחאה ותהא חזקה אדרבה כיון דלא הויא מחאה לא הויא חזקה דהא אינו צריך לבא בעיר אחרת לפני המחזיק ולמחות כדמוכח לקמן".

ועפ"ז לומד המהרש"א דגם בדף כח וגם בדף כט המחאה היא להיזהר בשטר א"כ צ"ל שאם מחה לא בפניו אין זה מחאה, ומ"מ למדו תוס' שישנו הבדל בין השאלה בדף כח (דבדף כח כתב דהקושיא היא שאם אין מחאה אין חזקה), לקושיית הגמרא בדף כט, מכיון שבגמ' בדף כט מובא דהמחזיק טוען "אי מחית באפאי הוה מיזדהרנא בשטראי" דטענתו היא דמכיון שאין מחאה ע"כ יש לי חזקה בשדה, ובדף כח לא מובא טענה זו, ע"כ מובן שבדף כח לא שייך שהמחזיק יטען "אי מחית באפאי הוה מיזדהרנא בשטראי", והסיבה לכך היא דכאן איירי בשני ערים וע"כ הדין הוא שאם אין מחאה אין חזקה, דלא מצריכינן לבוא לעיר אחרת, ולמחות בפני המחזיק.

ד.

קושיות בהסבר המהרש"א ודברי הפנ"ש בעניין

וצריך להבין בהסבר המהרש"א: א. הרי לפי שיטתו של תוס' דכל הלימוד משור המועד הוא שע"י חזקת שלוש שנים ישנו הוכחה שהשדה של המחזיק, ולפ"ז פשטות עניין המחאה הוא שאין למחזיק הוכחה שהשדה שלו מכיון שהמערער 'קפיד', ולפי' המהרש"א תוס' למדו שהמחאה היא בשביל שיזהר בשטר, ולא כפי המובן מפשטות שיטתו. ב. המהרש"א העמיד שבדף כח איירי בשני ערים, דאם היה מדובר באותו העיר קושיית הגמרא היתה, גם לשיטת התוס' - כשיטת רש"י - דאם אין מחאה יש חזקה, אך לפי פשטות שיטתו דטעם המחאה הוא משום שהמערער קפיד, ע"כ גם אם נעמיד דאיירי שהמערער והמחזיק בעיר אחת, נוכל לומר דאם אין מחאה אין חזקה, כקושיית התוס' בדף כח, דמכיון שאנו לומדים דטעם המחאה הוא משום שהמערער קפיד, לא הי' הבדל בין עיר אחת לשני ערים מכיון שהמחאה תלוי' אך ורק בקפידתו. ג. ויתרה

מזו קשה להיסוד בהסבר המהרש"א בשיטת התוס' (- שבדף כח איירי בשני ערים) לא מוזכר כלל בתוס' והעיקר חסר מן הספר'.

והנה גם לפי ההסבר בשיטת התוס' דהלימוד משור המועד הוא 'חזקת ראייה' (דלא כהמהרש"א), קשה כמו שהקשה הפני שלמה! וז"ל "ולפי"ז לכאורה קשה מאי פריך הכא מחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה, הרי כיון שמיחה אף שלא בפניו, עכ"פ גילה דעתו שהוא מקפיד". ומתוך "וצ"ל לדעת התוס' דאף אם החזקה היא מטעם שזה לא הקפיד, מ"מ פריך שפיר דהסברה נותנת במחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה. דהרי עכ"פ הלוקח יכול לומר הרי אני קניתי ממך, ומה היה לי לעשות כשלא שמעתי המחאה אלו הייתי שומע המחאה הייתי נזהר בשטרי", ואע"פ שדבריו נאמרים בטעם, מ"מ אינו נכנס בלשון התוס' מכיון דלפי' טענת המחזיק היא, ש"המחאה אינה מחאה ויש לי חזקה", והרי קושיית תוס' היא "מחאה שלא בפניו . . לא תהא חזקה".

ה.

הביאור בשיטת התוס' בהיצמד ללשונם

וי"ל הביאור בתוס' דקושיית הגמרא מבוססת ע"ז שחזקה היא הוכחה, וטעם המחאה הוא לא משום שיוהר בשטר, אלא דהמערער מראה שהוא מקפיד, ומה שהי' קשה למהרש"א מדוע תוס' הקשה 'דאם אין מחאה אין חזקה', אינו קשה לשיטת התוס', דמכיון דס"ל שחזקה היא הוכחה ולכן גם מחאה שלא בפניו הוי מחאה, ע"כ אינו יכול לסבור 'דאם אין מחאה יש חזקה', מכיון שגם אם לא מחה בפניו (אין מחאה) המחאה עומדת בתקפה, ולכן למדו התוס' 'דאם אין מחאה אין חזקה'.

ולפי"ז צ"ב מהי אכן קושיית הגמ' לשיטת תוס' "מחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה" הרי גם אם מחה בפניו הוי מחאה:

ונראה לבאר דהתוס' ס"ל דיש שני חלקים בקושיא: א. מוכח משור המועד מזה שההעדאה צריכה להיות בפני הבעלים שאין קול להעדאה ועד"ז מוכח שאין קול למחאה. ב. מכיון שהאדם יודע שאין קול למחאתו הוא חושב שמחאתו לא תעזור (אע"פ

¹ ד"ה מתקף לה רב עזרא מאמות הנה דעת ד כנ"ל ע"ד מוכר מדעת התוס'.

שאם היה מוחה מחאתו תבטל את החזקה גם אם הוא לא בפני המחזיק), ולכן אין לומר דהוי חזקה מכיון שלא מחה, כי זה שלא מחה הוא משום שחשב שמחאתו לא תעזור, ומ"מ המערער מקפיד, ולפ"ז אין חילוק בין עיר אחת לשני ערים, דאפי' בעיר אחת לא הוי חזקה אע"פ שלא מחה כי זה שלא מחה הוא משום שחשב שלא יעזור מחאתו ומ"מ המערער מקפיד ולכן חזקת המחזיק אינה חזקה, דאין הוכחה שהשדה שלו אע"פ שהם בעיר אחת.

והסבר הנ"ל נכנס היטב בלשון התוס' דמה שכתב "פירש ר"י כי היכי דילפת משור המועד דהוי חזקה בשלשה זימני הכי נמי נילף מה שור צריך העדאה בפניו ולא אמר קלא אית ליה ותועיל הכי נמי מחאה שלא בפניו אית לן למימר דלית ליה קלא", דכאן הביאו התוס' את הלימוד הא' משור המועד שלומדים משם רק דאין קול למחאת האדם, ומוכח גם מדיוק לשון התוס' דגבי העדאה בשור המועד כתב "ולא אמר קלא אית ליה ותועיל", היינו דלא רק שאין להעדאה קול אלא שמכיון שאין קול לכן צריך להעיד בפניו, וגבי המחאה כתב "הכי נמי מחאה שלא בפניו אית לן למימר דלית ליה קלא" ותו לא, היינו שהלימוד משור המועד לחזקה דידן הוא רק שאין קול למחאה.

והמשך לשון תוס' "ולא תהא חזקה" היינו דיש דין שחזקה שלא בפניו הוי חזקה, וקושיית הגמרא היא דלכאורה צ"ל הדין דאע"פ שלא מחה לא תהא חזקה, והטעם לכך הוא, דמכיון שהתוס' ס"ל שחזקה דידן זה חזקת הוכחה ובשביל שיקרא מחאה צריך רק להראות שמקפיד, ע"כ מועיל גם לא בפניו, ולכן אפי' שלא מחה כלל אבל מכיון שיש לו סיבה למה לא מחה כי חשב שמחאתו לא תועיל ומ"מ בליבו הוא מקפיד, הלכך נחשב כאילו מחה והדין הוא שלא תהא חזקה, ובלשון התוס' "ולא תהא חזקה כיון דאין קול למחאה מה היה מועיל אם מוחה כיון שלא תגיע למחזיק מחאתו", היינו דמכיון שאין קול למחאה, ע"כ האדם חושב שמחאתו לא תועיל, לכן לא תהא חזקה כי מ"מ בליבו מקפיד.

ומקשים "ואע"ג שמחאה באה לבטל החזקה וההעדאה באה לקיים", היינו איך לומדים מחאה מהעדאה הרי הם עניינים הפוכים דהעדאה בשור המועד בא לקיים החזקה, וגבי מחאה אנו באים לבטל את החזקה, ומתריך "מ"מ פריך שפיר", מכיון שאנו לומדים משור המועד רק שאין קול למחאה ע"כ לא מצריכין שגם הפעולת של שניהם יהיו שוות משום דלומדים את הרעיון לכך שלמחאה אין קול.

ובהמשך דבריהם: "והא דנקט מחאה ולא נקט חזקה", דלפי שיטתו דיסוד הקושיא היא על חזקה שלא בפניו דלא תהא חזקה, קשה מדוע הגמרא לא מקשה את הקושיא בבירור "אלא מעתה חזקה שלא בפניו לא תיהוי חזקה", וע"ז עונים התוס' "דחזקה נשמעת טפי מהעדאה אבל מחאה אינה נשמעת יותר", והיינו דאם הגמרא הייתה מקשה את הקושיא באופן הנ"ל, לא היינו לומדים שהקושיא היא דמכיון שאין מחאה אין חזקה, אלא הי' מובן שהקושיא היא דכמו שבשור המועד בשביל שיהיה שור מועד צריך להעיד בפני בעה"ב כך במחאה צריך למחות בפניו, ולקושיא זו הי' אפשר לתרץ בפשטות דבשור המועד אין קול, ולכן בעינן בפניו, משא"כ בחזקה יש קול ואין צריך בפניו.

אך מכיון שהגמרא רוצה להקשות קושיא יותר חזקה לכן כתבה הגמ' "אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תהא מחאה" והיינו דאיירי על מחשבת האדם שחושב שמחאה שלא בפני המחזיק לא מועילה ומכיון שהמערער מקפיד אלא שהסיבה שלא מחה, כי חשב שלא יועיל מחאתו, לכן חזקה שלא בפניו אע"פ שלא מחה בכ"ז הדין צריך להיות שלא תהא חזקה.

ומוסיף תוס' "ובלא שור המועד הוי מצי למיפרך דלא תהא מחאה כדפריך אליבא דרבנן", דלפי הנ"ל אם לא היינו לומדים את החזקה משור המועד – שהחזקה היא הוכחה, קושיית הגמרא הייתה כמו בדף כט (- "אליבא דרבנן") וכשיטת רש"י בדף כח, דמכיון שטעם המחאה הוא שישמור את השטר א"כ כשמחה שלא בפניו אין המערער יודע שצריך להיזהר בשטרו ולכן הדין צ"ל שלא תהא מחאה, אך אחר שלמדנו חזקה משור המועד קושיית הגמרא כאן שונה מדף כט – דאם אין מחאה אין חזקה, כנ"ל באריכות.



אין בכור נוטל פי שניים במלווה

הני"ל

א.

סוגייתנו

בב"ב (קכד, א) איתא גבי נטילת הבכור פי שניים מאחיו בירושה: "אין בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן; רבי אומר, אומר אני: בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן, אבל לא בשבח שהשבחו יתומים לאחר מיתת אביהן. ירשו שטר חוב - בכור נוטל פי שנים".

ופירש הרשב"ם (ד"ה "ירשו שטר חוב"): "היינו מלוה בשטר, בכור נוטל פי שנים. כיון דמוחזק בשטר ועל פי השטר גובין את המלוה, הרי הוא כאילו השטר השביח, דהיינו נכסים ששבחו ממילא. ומיהו אליבא דרבנן אינו נוטל פי שנים. ומסקנא דמילתיה דרבי היא, והכי מוכח לקמן בשמעתין. ודוקא מלוה בשטר אבל מלוה על פה ואפי' בעדים כיון דליכא שטרא ומצי למטען פרעתיה לך, דהמלוה את חברו בעדים אין צריך לפרעו בעדים, אפי' רבי מודה דלא שקיל פי שנים. דהא אין מוחזקין מחוב זה כלל דנימא הנכסים שבחו מעצמן".

היינו שדעת הרשב"ם בפירוש הדברים הוא, שהשטר עצמו נקרא גוף הנכס, ואילו הפירעון, שעוד לא היה בזמן מות האב, מוגדר כשבח הגוף.

לקמן בגמ' (שם, ב) הביאו את דברי רב יהודה בשם שמואל, ד"אין בכור נוטל פי שנים במלוה". והקשו: "למאן? אילימא לרבנן, השתא שבחא דאיתיה ברשותיה - אמרי רבנן: לא שקיל, מלוה מבעיא? אלא לרבי. ואלא הא דתניא: ירשו שטר חוב - בכור נוטל פי שנים בין במלוה בין ברבית, מני? לא רבי ולא רבנן!". ויישבו למסקנא ש"לעולם לרבנן, ואצטריך, סלקא דעתך אמינא: מלוה כיון דנקיט שטרא כמאן דגביא דמיא, קא משמע לן".

ובהמשך הגמ' (שם) איתא: "שלחו מתם: בכור נוטל פי שנים במלוה אבל לא ברבית. למאן? אילימא לרבנן, השתא שבחא דאיתיה ברשותיה - אמרי רבנן דלא שקיל, מלוה מבעיא? אלא לרבי. ולרבי, ברבית לא? והתניא, רבי אומר: בכור נוטל פי שנים בין במלוה בין ברבית! לעולם רבנן היא, ומלוה כמאן דגביא דמיא".

ב.

דברי הרשב"ם והקושיות ע"כ

הנה יש להבין בדברי הרשב"ם, דהנה בדף קכד, א (המובא לעיל), גבי הדין דירשו שטר חוב, כתב: "דכיון דמוחזק בשטר ועל פי השטר גובין את המלוה, הרי הוא כאילו השטר השביח, דהיינו נכסים ששבחו ממילא", דמזה משמע שהבכור מוחזק בגוף ההלוואה, היינו השטר, ומכוח זה מוחזק בשבח ההלוואה שמשבתח מחמת גוף זה, היינו הפירעון (שלמעשה נחשב כשבח הכלול בגוף בכוח, רק שלא בא לידי פועל), כדוגמת היות הבכור מוחזק בוולד הנמצא במעזי הבהמה ע"י שמוחזק בהמה עצמה.

ולאידך בעמוד שלאחריו, גבי הבנת דברי רב יהודה בשם שמואל, כתב (ד"ה "מלוה"): "דאינו מוחזק כלל במעות אלא בשטר, דהוה ניירא בעלמא מיבעיא". דמכך משמע בהיפך מהנ"ל, שהשטר עצמו הוא ניירא בעלמא, ואינו גורם לשום מוחזקת בפירעון ההלוואה.

וכמו כן מצינו גם בהמשך, גבי הבנת דברי ה'שלחו מתם', שפירש הרשב"ם (ד"ה "הא דשלחו מתם"): "פליגא אהך דרב יהודה אמר שמואל דלעיל, ותרוייהו אליבא דרבנן. מר משוי ליה מוחזק כיון דנקיט שטרא, ומר לא חייש לשטרא דניירא בעלמא הוא". כלומר, שלפי רב יהודה בשם שמואל דלעיל, סברת רבנן היא שהבכור אינו מוחזק בשבח השטר, היינו בפירעון, משום שהשטר הינו נייר בעלמא, ולכן אמר רב יהודה בשם שמואל שלרבנן אין הבכור מקבל פי שניים בפירעון המלוה, ולפי ה'שלחו מתם', אזי הבכור כן מוחזק בפירעון השטר, היינו בשבח, מחמת היות השטר בידו, ד"מלוה כמאן דגביא דמי". ויש להבין כיצד יתאימו דברי הרשב"ם זל"ז, דעל פניו ה"ז סתירה גמורה!?

כמו כן הנה בתוס' הקשו קושיא אחרת על פירוש הרשב"ם ב"ירשו שטר חוב", שהשטר הוא גוף והפירעון הוא שבת, וז"ל (שם, ד"ה "אין הבכור"): "כרבנן מוקי לה,

ובמלוה בשטר. מה שפירש הקונטרס לעיל גבי ירשו שטר חוב בכור נוטל פי שנים, שהשטר הוא הגוף ומלוה הוי שבח, אין נראה. דא"כ אמאי אמרי רבנן דאין הבכור נוטל פי שנים, דכיון שיחלקו שטרות ויטול בשטרות פי שנים שהן הגוף יטול גם השבח שיבא אח"כ שהיא המלוה דהא פשיטא דאחר שיחלקו כל השבח שיבוא מחלקו שהוא שלו". היינו, דהתוס' ס"ל שאין הפירוש כפי שפי' הרשב"ם לעיל, שהשטר עצמו הוא הגוף והמלוה שבו הוא שבח. זאת משום שאם אכן כך הם פני הדברים, מדוע רבנן הכא סוברים שאין הבכור נוטל פי שניים במלוה זה, והרי יירש הבכור את השטר, שהוא גוף ההלוואה, והשבח, היינו הפירעון, יבוא ברשותו ממילא. דכל סברת רבנן שאין נוטל הבכור פי שניים בשבח, הוא בשבח ששבח שלא ברשות הבכור. אך אם שבח ברשותו - וודאי שאף רבנן מודים שהשבח לו.

ג.

יישוב הקושי ברשב"ם

ונראה לומר, דמכך שבפירושו בהקטע ד'שלוח מתם', הדגיש הרשב"ם ש"תרוויהו אליבא דרבנן", נמצא שיש ליישב את הקושי דלעיל בסתירה שבין דברי הרשב"ם בד"ה "ירשו שטר חוב" (קכד, א, שהשטר הוא גוף והפירעון הוא השבח), לבין דבריו בד"ה "מלוה" (קכד, ב, שהשטר הוא ניירא בעלמא ואינו מהווה שום מוחזקות). דיש לומר, שמה שפירש רשב"ם בד"ה "ירשו שטר חוב" שהשטר הוא גוף הגורם למוחזקות בפירעון, הוא משום ששם דיבר אליבא דרבי¹. שדעתו היא אכן שהשטר הוא גוף והפירעון הוא שבח, דלכן סובר שנוטל הבכור פי שניים בפירעון. משא"כ המדובר בד"ה "מלוה" בכך שהשטר הוא ניירא בעלמא ואינו מהווה כל מוחזקות, היינו לדעת רבנן, שסוברים שבאמת אין השטר מהווה מוחזקות בממון כלל, דלכן סברו רבנן שאין הבכור מקבל פי שניים בפירעון המלוה.

לפי"ז עולה, דרבי ורבנן פליגי האם השטר נחשב כגוף, וממילא הפירעון נחשב כשבח המוחזק בידי הבכור מחמת הגוף, דלכן יקבל הבכור בשבח זה פי שניים (רבי), או שמא

¹ הגם שד"ה זה אינו מוסב כלפי דעתו של רבי, ד"ירשו שטר חוב" הוא ציטוט מהברייתא המובאת בגמ', עוד קודם שניסו להתאים את הברייתא בדעת רבי. אך מ"מ, מחמת ההכרח עולה שלכך נתכוון הרשב"ם.

אין השטר כלום, וממילא הפירעון אינו מוחזק אצל הבכור כלל, ולכן לא יגבה הבכור פי שניים בפירעון.

וביותר יש לעיין ולבאר:

דהנה לפי המבואר לעיל מהעולה מדברי רשב"ם, נמצא שסיבת החילוק בין רבי לרבנן הוא הוא האם השטר נחשב גוף או שלא. והרי לכאורה, גם אם רבנן יסברו שהשטר כן נחשב גוף, והפירעון שבח, מ"מ עדיין הם יחלקו על רבי. דלדעתם בשבח שאינו נמצא כעת בידי הבכור, כדוגמת דמי השכירות והחכירה של הבהמה, ובשבח שנמצא בשטר, אזי אין הבכור מקבל פי שניים. ומהיכי תיתי ליה להרשב"ם להגיע לכך שלרבנן אין השטר נחשב גוף כלל, בשעה שהמחלוקת בין רבי לרבנן קיימת ומובנת בלאו הכי?

וניתן לבאר ובהקדים, דהנה מה שפירש רשב"ם: "דאינו מוחזק כלל במעות אלא בשטר, דהוה ניירא בעלמא" בא על דברי רב יהודה בשם שמואל: "אין הבכור נוטל פי שניים במלווה", דעל זה הקשו בגמ': "למאן? אילימא לרבנן, השתא שבחא דאיתיה ברשותיה - אמרי רבנן: לא שקיל, מלוה מבעיא?". כוונת הדברים היא, שלא זו בלבד שבמקום שבו ישנה סיבה שתגרום לשבח לבוא, סוברים רבנן שאין הבכור נוטל פי שניים בשבח - אלא מלווה הינו גרוע מכך, שבו (לרבנן) אין אפילו סיבה שתגרום לכך שיבוא השבח אי פעם, משום שהשטר אינו נחשב כגוף, בשונה מבהמה המוחכרת ומושכרת, שהבהמה עצמה נחשבת כגוף, ודמי השכירות נחשבים כשבח. וממילא, היות והשטר אינו גוף כלל, וודאי (במכ"ש ממקרה שבו כן ישנו גוף) שלרבנן אין הבכור מקבל פי שניים בהלוואה.

לפי"ז מובן מה הכריח את הרשב"ם להסביר שלרבנן הנה לא זו בלבד שהם חולקים על רבי בכך שבמלווה אין הבכור מקבל פי שניים מחמת שלדעתם אין הבכור מקבל פי שניים בכל שבח שהוא, אף אם הוא מוחזק בגוף - אלא עוד זאת, דמהגמ' משמע שרבנן מעצימים את מחלוקתם עם רבי וסוברים שהשטר אינו נחשב גוף כלל (כמוכח מכך שהגמ' התייחסה לכך שדברי רב יהודה בשם שמואל אינם מתאימים לדעת רבנן במכלל - שכן משבח דאיתיה בעלמא, דבהלוואה אדרבה, שהרי ליתיה בעלמא). לכן פירש הרשב"ם בדעת רבנן ש"אינו מוחזק כלל במעות אלא בשטר, דהוה ניירא בעלמא".

אך לכאורה עדיין יש להבין דאמנם מהגמ' משמע שלפי האופן הראשון בדברי רבנן, אומרים שהשטר הוא ניירא בעלמא, אך מדוע היה צריך הרשב"ם בהמשך, כשהביא את החילוק בין האופן הראשון ברבנן ששטר לאו כגבוי דמי, לאופן השני שכגבוי דמי, כתב שהטעם לכך שכגבוי דמי הוא משום שהשטר הוא ניירא בעלמא "מר משוי ליה מוחזק כיון דנקיט שטרא, ומר לא חייש לשטרא דניירא בעלמא הוא"? מדוע הוא הוזקק לבוא לכך, הרי היה יכול לומר שהשטר אמנם אינו נייר בעלמא ויש שם גוף וכן שבח, אך בכ"ז אינו כגבוי כי אין פה כסף ממש?

אלא יש לומר, שרשב"ם הדגיש זאת משום שרצה לתרץ את הקושיא שהקשו עליו התוס'. דהנה התוס' הקשו שמכיוון שבגוף שטר עצמו כן מקבל הבכור פי שניים (אף לרבנן), אז גם בשבח שיבוא אח"כ יטול פי שניים. זאת בא הרשב"ם לתרץ בכך שביאר שלדעת רבנן לא רק שאין הבכור נוטל פי שניים בשבח, אלא עוד זאת, שכאן אין כלל גוף, דהשטר אינו נחשב גוף כי אם כניירא בעלמא, ואין כאן שום חלוקה של גוף ושבח, וממילא קושיית התוס' אינה קשה כלל. דהן אמת שאילו היה הבכור יורש פי שניים בשטר כגוף הממון, אזי היה מקבל פי שניים אף בשבח, דשבח ברשותו. אך היות והשטר אינו גוף לפירעון ההלוואה כי אם ניירא בעלמא, אזי כאשר יורש הבכור פי שניים בשטר אין הדבר גורם לכך שיקבל בעתיד גם פי שניים בפירעון, דמה שירש פי שניים בשטר אינו קשור כלל לפירעון, דהשטר עצמו הוא רק ניירא בעלמא שאינה גורמת למוחזקות, ואין בינה לבין הפירעון קשר אמיתי. לכן, אע"ג שכבר חילקו את השטר עצמו, בכ"ז לא יטול פי שניים בשבח שיבוא אח"כ.

ד.

הסבר נוסף בדעת הרשב"ם

אמנם ראיתי להוסיף ולבאר באופן אחר את שיטת הרשב"ם בדעת רבנן. דהנה, גבי מה שאמר רב יהודה בשם שמואל "אין הבכור נוטל פי שניים במלווה", ביארנו בגמ' שוודאי הדבר שלא מדובר בדעת רבנן, משום שלרבנן "השתא שבחא דאיתיה ברשותיה - אמרי רבנן: לא שקיל, מלווה מבעיא?". בפירוש המושג "שבחא דאיתיה ברשותיה" הביא הרשב"ם (ד"ה "שבחא דממילא") דוגמא מ"כגון חפורה והווי שובלי, שמוחזק קצת באותן הנכסים". היינו, כגון שחת שלא הביאה שליש בחיי האב, ולאחר מות האב גדלה

ונעשית שבלים. ובהכוונה ב"מלווה מיבעיא" כתב (ד"ה "מלווה"): "דאינו מוחזק כלל במעות אלא בשטר, דהוה ניירא בעלמא".

ויש לומר על פי זה, דב' הדברים שפירש רשב"ם גבי מלווה בדעת רבנן עולים בקנה אחד. דנכון הדבר שהשטר נחשב כגוף והפירעון לשבח, אך אין זה דומה לגוף ושבח שבשחת שנעשית שבלים. דשחת שגדלה, הנה אמנם קודם לכן לא היו השבלים קיימות כי אם רק השחת, אך ס"ס השחת שהייתה היא עצמה חלק המרכיב את השבלים שבאו לאחר מכן. ובכ"ז, היות והשבלים לא היו קיימים כמות שהם בזמן מות האב, סברו רבנן שאין הבכור נוטל פי שניים בשבלים אלו כשיגדלו, היינו בשבח, אע"פ שהגוף שממנו באו השבלים היה קיים כבר בזמן חיי האב. אך במלווה, אע"פ שהשטר מהווה גוף לפירעון, שהרי מחמת השטר בא הפירעון, אך מ"מ ה"ה גרוע מהגוף דהשחת לגבי השבלים. ששם, השבלים באו ממש מהשחת, משא"כ במלווה, שהשטר לא הכיל בתוכו את הפירעון, כי אם שהיה סיבה והוכחה לפירעון חיצוני ממנו שאמור להתבצע. לכן רשב"ם גם התייחס לשטר כ"ניירא בעלמא", כי בשטר אין את דמי ההלוואה בשונה משחת שהשבלים מתחילים להיות כבר בשחת. וזאת ביארו בגמ', שאם בגוף השחת, שהשבח בא ממנו ממש, סברו רבנן שאין הבכור נוטל פי שניים בשבח - כ"ש בגוף המלווה, שהשבח כלל אינו יוצא מגוף השטר עצמו, ולכן דומה השטר ל"ניירא בעלמא", וודאי הדבר שיסברו רבנן שאין הבכור נוטל פי שניים בשבח זה, היינו בפירעון.

ויש להוכיח עניין זה, מכך שהרשב"ם כאשר מחדד את החילוק שבין ב' האופנים בדעת רבנן, דלראשון שטר לאו כגבוי דמי ולשני כגבוי, כתב בדעה ש"לאו כגבוי דמי" את עניין ה"ניירא בעלמא", לעומת הדעה השניה שכגבוי דמי. ומכיון שכתב זאת מול הדעה השנייה מובן שאין הכוונה שהשטר ניירא בעלמא, אלא מדובר רק באופן יחסי לדעה השניה - שהיא סוברת שכגבוי דמי, דזאת שוללים ואומרים שאין זה כגבוי, אלא ניירא בעלמא והיינו שאין פה כסף ממש אלא נייר. אך באמת, השטר הוא גוף, ומלווה הוי שבח אלא שלא ניתן לומר שזה כגבוי דמי.

לפי זה יוצא שהחילוק בין רב יהודה בשם שמואל לבין ה'שלחו מתם' הוא, כפי שיוצא מדוייק בלשון רשב"ם לעיל שפירש החילוק ביניהם, דלרב יהודה בשם שמואל סוברים רבנן שאע"פ שהשטר כן נחשב גוף, אך זהו יחסית לפירעון. אולם באופן יחסי לגוף שבשחת, ששם השבח יוצא ממש מהגוף, הנה השטר נחשב כניירא בעלמא. משא"כ

ל'שלחו מתם', השטר כן נחשב גוף ממש ולא רק באופן יחסי לפירעון, אלא גם באופן יחסי לגוף שבשחת, ד"העומד לגבות כגבוי דמי". ולכן, אע"פ שהפירעון אינו יוצא מהגוף עצמו כבשחת, מ"מ ישנה מעלה מיוחדת שקיימת בגוף השטר, מה שאינו בשחת ושבלים, שהעומד ליגבות כגבוי דמי, ולכן אינו נחשב כניירא בעלמא כלל².



דעת התוס' בביאור הסוגיא, והקושיות ע"כ

התוס' (הובא לעיל אות א) הקשו על פי' הרשב"ם ב"ירשו שטר חוב" (שהשטר הוא גוף והפירעון הוא שבח), דמדוע לרבנן הבכור לא יירש פי שניים בפירעון החוב, והרי יכול הבכור לירש בשטר עצמו פי שניים, ואז כאשר יבוא הפירעון - הוא יקבל פי שניים. ומדוע נזקקים אנו לכך שהבכור יירש מלכתחילה פי שניים בשבח (הפירעון), דמחמת זאת חלקו רבנן על רבי וסברו שאין הבכור נוטל פי שניים? ע"כ קושייתם.

אך לכאורה יש להבין את דברי התוס'. שהרי אם סברתם בכך שבשטר חוב אף רבנן מודים שהבכור יירש פי שניים, היא משום שהשבח שבח ברשותו של הבכור ובוהו גם רבנן מודים שמקבל פי שניים, הנה מדוע חלקו רבנן על רבי בשאר נכסים ששבחו לאחר מות האב, וסברו שבשבח זה אין הבכור מקבל פי שניים (כגון בפרה המוחכרת ומושכרת וכדו')? והרי סברא זו שהביאו התוס' שייכת אף שם, היינו שיירש הבכור את גוף הפרה וכדו', וממילא השבח יבוא ברשותו שלו, ואזי יהיה שלו לכו"ע. ומדוע בכך רבנן חלקו על רבי וסברו שאין הבכור מקבל פי שניים בשבח ששבח לאחר מות האב?

(בסגנון אחר: מדוע הקשו התוס' את קושייתם על פירוש הרשב"ם בהלוואה שבשטר, בשעה שלפי סברתם זו הרי היו צריכים להקשות על דברי רבנן עצמם בשאר נכסים

² זהו רק במסקנא ד'שלחו מתם', שלפי רבנן, ו"העומד לגבות כגבוי דמי". אך גם בהו"א שלהם (היינו, בהשקו"ט בגמ' בפירוש דבריהם) היה זה כרב יהודה בשם שמואל (שהשטר הוא כניירא בעלמא), שהרי גם אצלם הציגו בתחילה את האפשרות להעמיד את ה'שלחו מתם' לפי רבנן כ"השתא שבחא דאיתיה ברשותיה - אמרי רבנן דלא שקיל, מלוה מבעיא?".

ששבחו לאחר מות אביהם, שבהם לכו"ע הפירוש בדברי רבנן הוא שהבכור אינו מקבל פי שניים בשבח זה?)

עוד זאת יש להבין בדברי התוס', דבמה שחלקו על הרשב"ם שסבר שהשטר הוא הגוף והפירעון הוא השבח כנ"ל, הנה ביאר המהר"ם (על אתר) את סברת התוס' בפשט דברי הגמ': "רצה לומר אלא ודאי אין בשטר שום גוף אלא כולו שבח, דאינו אלא נייר בעלמא. ולכך ס"ל לרבנן דאין הבכור נוטל פי שנים וק"ל". אמנם לפי זה אין מובן, דאם השטר הוא רק שבח ואין בו גוף כלל, הנה מדוע לרבי נוטל פי שניים? הרי אין לבכור שום מוחזקות בדבר, כי אם כולו שבח הבא בעתיד, והדין הוא ש"אין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק" (דבמוחזק נוטל פי שניים, מה שאין כן בראוי שאינו מוחזק, שבו אינו נוטל כי אם חלק אחד)³.

אמנם, על אף העיון הרב, הנה לע"ע לא מצאתי ביאור יפה לדבר. וה' יאיר עיני.



³ היינו, דמה שנוטל הבכור פי שניים בשבח, הוא בשבח שיש לו גוף, ובגוף מוחזק הבכור. אך אם אין גוף וממילא אין הבכור מוחזק כלל בנכס, דהכל שבח שישביח בעתיד, הנה הרי זה ראוי גמור, דבזה אינו נוטל פי שניים.

טעם וגדר 'כיוון שהגיד אינו חוזר ומגיד'

הני"ל

בגמרא כתובות (יח, ב) איתא גבי דין עדות: "אמר ליה רבא . . כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". היינו, דלאחר שהעד העיד את עדותו, אינו יכול לחזור ולהגיד שוב עדות בנידון.

הנה במקור דין זה מצינו ד' שיטות במפרשים:

א. כתוב (ויקרא ה, א): "אם לא יגיד ונשא עונו". ולכאורה, מדוע כתוב "יגיד" ולא "הגיד", אלא דורשים, ש"כיוון שלא הגיד שוב אינו חוזר ומגיד". היינו, דמה שלא הגיד בהגדה הראשונה, אינו יכול לחזור ולהגידו לאחר מכן (ריטב"א כתובות יח, ב, ד"ה אמר ליה רבא).

ב. הדין הוא שהמעיד עדות ונשבע בשקר, חייב בקרבן שבועת העדות. ואם הדין הוא שיכול לחזור ולהגיד, א"כ אין שייך שיתחייב בקרבן, שהרי תמיד יכול לחזור בו ממה שאמר קודם לכן¹ (ריטב"א שם).

ג. כתוב (דברים יט, טו) ש"על פי שניים עדים . . יקום דבר". כלומר, שעדות העדים גורמת שהדבר אותו הם מעידים יתקיים ואין לערער עליו. אך אם נאמר שיכול לחזור בו מעדותו, א"כ מדוע "יקום דבר", הרי יכול לחזור והדבר יבטל (ריטב"א שם).

ד. "אם לא יגיד ונשא עונו" (ויקרא שם) משמע, שאם כן יגיד – לא ישא עונו ואין חטא. ואם נאמר שלאחר שהגיד יכול שוב לחזור ולהגיד, לא יהיה שייך שייחשב לו לחטא. שהרי תמיד יוכל לחזור ולהגיד, ולא ישא עונו (שטמ"ק על דברי הריטב"א ועוד שם).

¹ וצריך ביאור, שהרי הקרבן הוא על שבועת השקר, ולא על העדות. ומזה א"א לחזור, וממילא גם אם יכול לחזור ולהעיד, מ"מ הדבר לא ימנע חיוב קרבן שבועת העדות, וצ"ע. וראה עוד שהקשה שם הריטב"א על ביאור זה.

וראיתי להתאים שיטות אלו לחקירה אחרת שחקרו המפרשים (ראה ברכת שמואל ב"ב סמ"ב, ג, וסמ"ד, ב, שמביא הדעות ומבארם באריכות), האם האיסור לחזור ולהגיד הוא דווקא כאשר כשחוזר בו לחלוטין מדבריו הראשונים, אך אם רק בא להוסיף עליהם ולא לעוקרם – יכול להגיד, או שהדין שהאיסור הוא לחזור ולהגיד מ"מ, בין אם משנה לחלוטין מדבריו הראשונים ובין אם רק מוסיף עליהם.

ויש לומר, שההסברים השני, השלישי והרביעי מתאימים לאופן הב' בחקירה, שהאיסור הוא רק לחזור בו מדבריו לגמרי אך אין איסור להוסיף עליהם.

והוא: (לאופן השני) דווקא בחזרה הפוטרת אותו מקרבן שבועת העדות, אינו יכול לחזור. אך כשמוסיף באופן שאינו פוטרו – אין איסור. (לאופן השלישי) משום שהדבר אותו העידו, קיים בוודאי ואינו יכול להיבטל. אולם להוסיף אין בעיה, משום שאינו גורם שמה שכבר העיד עליו לא יהיה קיים. (לאופן הרביעי) אינו יכול לחזור חזרה הגורמת לו שיפטור מהחטא ומהעוון. אך כאשר החטא קיים בלאו הכי, ורק מוסיף עניין נוסף (כמובן באופן שאינו פוטרו) – אין טעם לאסור עליו לחזור ולהעיד.

אך האופן הראשון מתאים לצד בחקירה שאינו יכול כלל לחזור, ואפי' להוסיף. משום שמשם משמע שבמקרה שכבר העיד, הנה אין לו שום אפשרות לחזור ולהעיד, ואין משנה אם זו חזרה מהקודם או הוספה.



כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים – דברי אדמוה"ז בזה*

הרב יעקב שיחי' בלינוב
ר"מ בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

איתא בגמ' מס' כתובות (כב, ב) "אמר אביי תרגמה (את דברי רבי יוחנן שהובאו בגמ') בעד אחד (ולא כמפורש בדברי רבי יוחנן 'שנים אומרים'¹), עד אחד אומר מת הימנוהו רבנן כבי תרי, וכדעולא דאמר עולא כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים'.

והנה דברי עולא המובאים בש"ס כמה וכמה פעמים², מובנם הוא, שאם הגיע עד אחד במקום שנאמן מהתורה³, ואח"כ הגיע עד אחד מכחישו, לא נאמר שהרי"ז אחד

* הדברים נכתבו לע"נ זקני הרה"ג מוה"ר מרדכי בן חוה ושמואל דוד ע"ה, דור שביעי לאחיו של כ"ק אדמוה"ז – הגאון הצדיק רבי מרדכי זצלה"ה אב"ד אורשא, אשר יגע וטרח רבות בבירור וליבון לשונו הזהב של אדמוה"ז בשולחנו. נלב"ע י"ד טבת ה'תשע"ו.

¹ ברש"י ד"ה בעד אחד משמע שאביי משנה את הגי' בדברי רבי יוחנן, אך עיין בדברי הריטב"א בד"ה אמר אביי מבאר 'אמר אביי תרגמא בעד אחד – פירוש והא דאמר שנים אומרים, אחד משנים קאמר. אי נמי משום דעד (ראשון) הימנוהו רבנן כבי תרי כדאיתא בסמוך, נקט בה שנים ונקט בה אידך אגב דידיה'. ויל"ע על הטעם השני דלכאור' אינו שייך לדברי אביי (או רב פפא, עיין בגי' הראשונים בזה) בדף כ"ג ע"א, דשם איתא 'תרגמה' על דברי הבריתא, אך שם אין דין של הרי כאן שנים. ודו"ק.

² עיין במצויין במסורת הש"ס כאן.

³ בדין עגלה ערופה, שמעיד ע"א שראה את ההורג, שאין עורפים את העגלה (סוטה מ"ז ע"ב), בסוטה, שיש ע"א שנטמאה אין משקים אותה מים המרים (סוטה ל"א ע"ב), בעיגונא, שמעיד ע"א שמת בעלה. (כמבואר בסוגיין. ובה חלקו הראשונים אם הוי דין תורה או דרבנן כפי שיובא לקמן).

נגד אחד⁴, אלא העד הראשון ייאמן, משום שהוא כשניים ואין דבריו של אחד במקום שניים⁵.

תוס' בסוגיין (בד"ה אי הכי לכתחילה נמי) מביא את דברי הגמ' ביבמות (ק"ז, ב) ובסוטה (לא, ב) שדברי עולא נאמרו רק בבאים זה אחר זה⁶, אזי העד השני אינו יכול להכחיש את העד הראשון, אבל בבאים בבת אחת הרי"ז הכחשה (והדין בזה תלוי במחלוקת הראשונים המובאת בהע' 4).

ב.

דברי אדמוה"ז בזה – ודיוק בדבריו

והנה מצינו בשו"ע אדמוה"ז הל' שחיטה סי' א' בקונטרס אחרון סקט"ו שדן אדמוה"ז בדין זה דעולא. שם מיירי בדין שוחט שיש ע"א שטוען על השחיטה שאינה כהוגן, והשוחט טוען שהשחיטה כשרה להלכה. אזי הדין הוא שמותר לאכול משחיטה זו (רק העד לא יוכל לאכול משחיטה זו משום דשוי אנפשיה חתיכה דאיסורא).

ובדין זה דן אדמוה"ז בקונטרס אחרון, ומקשה הרי עד אחד נאמן באיסורים, א"כ יש כאן ע"א שהשחיטה פסולה, ואכן ע"א זה מוכחש, אזי לפי הדעות שע"א בהכחשה לאו כלום הוא - פי' שאפי' ספק אינו יוצר - א"כ הרי לנו בהמה שחווטה סתם שאין עלי' עוררין שניתן לאוכלה, אך לפי השיטות שע"א בהכחשה עכ"פ יוצר ספק, וספיקא דאורייתא לחומרא, אזי יש להחמיר שלא לאכול בהמה זו?

⁴ שאזי הוא עד אחד בהכחשה, דבגדרו חלקו הראשונים. עיין בקונטרס אחרון לאדמוה"ז בהל' שחיטה סקט"ו המצויין לקמן שמביא פלוגתא זו. ועיין בדברי תרומת הכרי סי' ל"א שתולה בזה מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשייכות לסוגייתנו. והאריכו בזה האחרונים בסוגיין.

⁵ וידועה בזה קושייתו של ר"ח הלוי מבריסק מדוע צריך לחידוש זה דעולא, הרי הראשון מעיד על דבר שהתורה האמינתו, והשני תי' השני אזי עולא לומד שדין זה נאמר בין בבת אחת ובין בזה אחר זה, רק רבי חייא מחלק בספרו על הרמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש פ"ט הי"ד.

⁶ ועיין בתוס' שלפי תי' השני אזי עולא לומד שדין זה נאמר בין בבת אחת ובין בזה אחר זה, רק רבי חייא מחלק בדין זה בין באו בבת אחת לבאו זה אחר זה. וגם לשיטת עולא זה רק בדין דאורייתא, אך בדברנן (עייגונא) זהו רק בבת אחת.

מתי' אדמוה"ז – כיון שהתורה האמינה את השוחט (ואפי' להוציאה מחזקתה, משום דהוי בידו) ה"ה כשנים ואין דבריו של אחד במקום שניים. ומביא את הסוגיות בגמ' שדנות בזה, וממשיך – אלא אם כן באו להעיד בבית דין בבת אחת אבל לא בזה אחר זה, משום שכיון שהאמינה תורה לע"א לומר שנטמאה (בסוטה) הרי כאן שנים וכו'.

ואח"כ מביא שיטת החולקים ולומדים שהכלל של עולא לא נאמר באיסורים, שם לא אמרינן שה"ה כשנים, רק בעדות אשה, סוטה ועגלה ערופה אמרינן שהוי כשנים (ומבאר הטעם לחלק, ולקמן נדבר בזה) וחוזר שוב, שבמקומות אלו שהאמינה תורה לע"א כשנים, זהו דוקא בבת אחת, אבל בבאו בזאח"ז לא אמרינן כן. ומבאר הטעם לחלק בין בבת אחת לזאח"ז. (ועיין שם שמביא ב' טעמים בזה, ויש לדון בזה ואכ"מ).

ובידוע גודל דיוקן של אדמוה"ז, יש להעיר בדבר בולט הדורש ביאור, אדמוה"ז מביא פעמיים את החילוק בין בבת אחת לזאח"ז, גם בשיטה הראשונה שגם באיסורים אמרינן שע"א ה"ה כשנים, וגם בשיטה השני' שלא אמרינן באיסורים ה"ה כשניים. ואעפ"כ ביאור הטעם לחלק בין בב"א לזאח"ז מזכיר אדמוה"ז רק בפעם השני' שמזכיר זאת בשיטה שבאיסורים לא אמרינן ה"ה כשנים, ולא בפעם הראשונה בשיטה שבאיסורים אמרינן ה"ה כשנים. והדבר דורש ביאור, הרי לכאורה אין לחלק בין השיטה הראשונה לשני' בביאור החילוק בין בבת אחת לזאח"ז, ומדברי אדמוה"ז נראה שכן יש חילוק וצ"ב.

ג.

דברי הריטב"א בסוגייתנו – והתמיהה בזה

להבין זאת נקדים בדברי הריטב"א בסוגיין, התמוהים למעיין. ואלו דבריו: דאמר עולא כל מקום וכו' – יש שפירשו שבעדות האשה לא האמינו עד אחד. . ומ"ש שהאשה נשאת בעד אחד שמת בעלה אינו אלא מדרבנן שהקילו משום עגונה ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, וכי אמרינן שהאמינה התורה עד אחד כב' זהו בשאר איסור שעד א' נאמן בהם מן התורה ורבנן נמי כבי תרי בעדות אשה. ולפ"ז אפילו באיסורין דעלמא אם באו שני עדים בזה אחר זה אין דבריו של שני במקום ראשון, וראשון נאמן אפילו להקל וכו'. ע"כ דבריו.

פי' דבריו – שיטת רוב הראשונים (כן שיטת תוס' בסוגיין) דהא שע"א מעיד על בעלה ה"ה נאמן זהו דין דרבנן (אך שיטת הרא"ה, רבו של הריטב"א שזהו דאורייתא⁷, וראה בריטב"א בהמשך דבריו), על פי דבריהם צריכים אנו לומר בדברי עולא שכל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים, זהו גם בשאר איסורין, ולא דוקא בדבר שבערוה.

והדברים דורשים ביאור רב בפשטות, מהי השייכות בין העניינים. הרי מבאר הריטב"א ביבמות (פ"ח ע"ב) מבאר 'נראין הדברים כדברי ר"י ז"ל דדוקא בעדות דבר שבערוה⁸ דבעי שנים שהאמינה לזה כשנים, אבל באיסורין דעלמא דסגי בחד כיון שלא האמינהו אלא כחד וכו'.

ואדמוה"ז שם מבאר הדבר באריכות "דלא אמרינן כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים אלא בדבר שצריך שנים מן התורה. . שהדין היה נותן להצריך ב' עדים שאין דבר שבערוה פחות משנים. . אם כן מצינו שהאמינה תורה עד אחד כב' . . אבל בשחיטה ושאר איסור והיתר שעד אחד נאמן בהו מן התורה. . לא מצינו שהאמינתו כב' כלל, אלא שגם אחד נאמן בכל כיוצא בזה".

א"כ מבוארת הסברא בזה, דבמקום שע"פ דין בעינן ב' ויש פרטים מסויימים דע"א נאמן אזי שייך לומר הרי כאן שנים. אך באיסורים כלל לא מצינו שצריך ב' עדים, סמכינן על ע"א⁹.

⁷ ועיין בריטב"א ביבמות פח, א שמביא בארוכה את שיטת רבו שהו דאורייתא, ומבאר לשיטתו את דברי הגמ' משום עיגונא אקילו בה רבנן .

⁸ ועי' בש"ך יו"ד סי' קכ"ז סק"ד מק' מעגלה ערופה, הרי שם לא הוי דבר שבערוה ואיתא בגמ' בפירוש (סוטה מז, ב) דאמרינן שהו כשניים. ועיין בשב שמעתתא שם שמביא דבדיני קרבנות בעינן ב' עדים, ולכן שמחדשים שדי בע"א י"ל שה"ה כשניים. וראה במהדיר על הריטב"א בהוצאת מוסד הרב קוק ביבמות פח, ב שכותב על דברי הש"ש שאינו יודע מה מקורו דלחייב קרבן בעינן ב' עדים, ובמשכנות הרועים בסוגייתו אות תרעח מביא מקור לדברי בספרי פרשת שופטים.

⁹ וידוע אריכות הדברים בזה האם הפי' הוא שע"א נאמן מדין עדות, או מדין נאמנות, ראה באריכות רבה ובפרטות עם מראה מקומות רבים בזה וגם בדברי רבותינו נשיאנו בזה, בספרו של אמור"ר שליט"א 'שערי מישור' ח"א סי' ל"ג בבהירות ובבקיאות.

ועפ"ז תמוהים ביותר דברי הריטב"א בסוגיין, הרי איירינן בדבר שבערוה דמן הדין מעינן ב' עדים, ואם הקילו חכמים לסמוך על ע"א מסתבר שכוחו כשנים. אך בשאר איסורים אכן כוחו כאחד. ומנ"ל לריטב"א דאם אמרינן שמדרבנן הקילו בעיגונא עלינו לומר שכ"ה בכל האיסורים!?

ויש להוסיף, דחזינן בדברי הצ"צ במילואים על מס' יבמות (פ"י סוף קטע המתחיל כל מקום שהאמינה תורה) דמסיק ע"פ דברי הריטב"א בסוגיין, אזי אנן דפסקינן שע"א אומר מת בעלה הוי רק דרבנן, אזי גם הריטב"א יודה דע"א נאמן בכל האיסורים (ולא כדבריו ביבמות). וצריך ביאור בדברים אלו!

ד.

שאלות על השיטה דגם באיסורים ע"א נאמן כשניים

הבאנו לעיל (בדברי אדמוה"ז) את השיטה שגם באיסורים אמרינן דהרי כאן שניים. וצלה"ב הרי סברת הריטב"א ביבמות דלעיל מובנת היא, מניין לומר דבאיסורים הרי כאן שניים, הרי אין כלל מקור לומר שבאיסורים יש כח של שני עדים, והסברא הפשוטה היא שהתורה האמינה לע"א והסתפקה בע"א.

ועוד ובעיקר צלה"ב קושיית השב שמעתתא (בש"ו פ"כ) הרי כפי שבואר לעיל מה שמחדש ומוסיף לנו הדין של 'הרי כאן שניים' שאם יבוא עד אחד להכחישו לא נתייחס לדבריו. והנה בדין דעדות אשה נאמן העד לומר 'מת בעלה' (משום דהיא מלתא דעבידא לאיגלויי או משום דאשה דייקא ומינסבא¹⁰) משא"כ לומר 'בעלה לא מת' לא מצינו שהאמינוהו, כי הקילו משום עיגונא רק להקל. וכן בסוטה נאמן לומר נטמאה (כי רגלים לדבר¹¹), אך אין נאמנות לומר לא נטמאה. אך באיסורים ע"א נאמן גם לאסור וגם להתיר, א"כ מה שייך לומר ע"א הרי כאן שניים, הרי גם העד המכחיש נאמן מן התורה,

¹⁰ כדברי הגמ' ביבמות דף צג, ב.

¹¹ כדברי הגמ' בסוטה ג, א.

אזי גם הוא כשניים, ומה הועיל שהראשון נאמן כשניים!? ע"כ צריך לומר שדוקא הראשון שהגיע לב"ד נאמן כשניים וצריך להבין הטעם בזה.

ה.

ביאור הגדר ד'הרי כאן שניים'

על-כן נראה לומר דשיטה זו (שבאיסורים גם אמרינן הרי כאן שניים) למדה דפי' דברי עולא 'כל מקום שהאמינה תורה הרי כאן שניים' הם לא שהעד נאמן מצד עצמו כשניים, אם הוא עד אחד הרי הוא נאמן כעד אחד. רק פי' דברי עולא הם כך – עד אחד מעיד, ואנו פוסקים על פי דבריו, פסק זה כוחו כפסק ברור ומוחלט, כשני עדים. זה לא שהעד עצמו יש לו נאמנות כשניים. רק הפסק שנעשה על פי הע"א הרי הוא פסק סופי והחלטי כעדות של שניים, ולא כדבר הנתון בספק. כמובן מזה שניתן לעשות מעשה על פי עד אחד זה, אזי חזינן שהפסק הוא ברור ומוחלט. אזי אין דברי עולא באים להגביר את נאמנותו של ע"א, משום שהוא ע"א הרי הוא אחד, אלא בא להגדיר את הפסק שנעשה ע"פ ע"א. ובמילים אחרות: לא שאמרה תורה (או רבנן) שעד נאמן מצד עצמו כשניים, אלא נתנה כח לדיינים לפסוק ע"פ עדותו, ואזי הפסק הוא החלטי וברור¹².

אף שהדבר קצת תמוה, אם הפסק הוא החלטי, אזי באופן ממילא העדות של העד היא החלטית, אך אין זה כך, כי חדשה התורה (או רבנן בעיגונא) שיהיה נאמן, ויש לומר שהתורה חידשה שניתן לפסוק ע"פ ע"א, אך לא חידשה שע"א מצד עצמו נאמן כשניים.

וכד דייקת שפיר בדברי עולא 'כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שניים', לא אמר בדבריו הרי הוא כשניים, אלא הרי כאן שניים, שפי' לא שהעד מצד עצמו הוי כשניים, אלא שיש 'כאן' ע"פ דבריו, שזהו הפסק שנפסק על פי דבריו. ומשום כך ע"א אינו יכול להכחיש, משום שיש 'פסק' שכוחו כדבר מוחלט אין ע"א יכול להעיד ולהכחיש זאת.

¹² ומצאתי בדברי המהדיר על הריטב"א פ"ח ע"א בהע' 136 שדן בסברא מעין זו, ומציין שם כמה מ"מ לסברא זו. ע"ש.

ומשום כך למדה שיטה זו ש'הרי כאן שניים' נמדד במי שהגיע ראשון לב"ד, כי הכח של שניים נעשה ע"י ה'פסק', וה'פסק' כמובן נעשה ע"פ דברי הראשון שהגיע לדין לכן השני לא יוכל להעיד נגד, כי אין נאמנות לע"א מצד עצמו, רק ע"י פסק, והעד השני לא נפסק על פיו דבר.

ובזה גם דברי אדמוה"ז שם, שלשיטה זו תלוי מי גורם ה'פסק' אם ה'פסק' נעשה ע"פ ב"ד אזי הראשון שיגיע לב"ד יהיה נאמן, אך בדברים (כשאר איסורים) שנאמן ללא ב"ד, אזי תלוי בראשון, ולא דוקא בראשון שיגיע לב"ד. כי תלוי מהו הפסק, האם פסק של ב"ד או גם ללא ב"ד.

ועפ"ז מיושבות הקושיות דלעיל על שיטה זו, גם באיסורים שייך לומר שהרי כאן שניים, כי אין זה תלוי במקום שצריך שניים כדבר שבערוה, אלא אם יש פסק ע"פ זה, אזי כוח של פסק זה הוא מוחלט, וגם באיסורים שייך לומר כך.

וגם השאלה השני' מיושבת, כי מובן בפשיטות שהכול תלוי בראשון שאומר את דבריו.

ו.

ביאור הדיוק בדברי אדמוה"ז

ועפ"ז, מובן בפשיטות שכל זה שייך דווקא בזה אחר זה, שאזי יש פסק ע"פ דבריו של ע"א, אך אם באו בבת אחת הרי אין כלל פסק, וממילא לא שייך לומר הרי כאן שניים. ולכן כשמבאר אדמוה"ז את שיטה זו שגם באיסורים אמרינן ע"א כשניים, שאזי הביאור הוא כדלעיל שהפסק הוא החלטי, אין צורך לבאר כלל מהו החילוק בין בבת אחת לזה אחר זה. רק לשיטה השניה שע"א בשאר איסורים אינו נאמן, הפי' הוא שהעד מצד עצמו נאמן כשניים, אזי צריך ביאור מה החילוק בין בבת אחת לזה אחר זה, וע"ז מבאר שם אדמוה"ז את הטעמים בזה.

ואולי עפ"ז יש גם לבאר - בדרך הפלפול עכ"פ - את דברי הריטב"א ביבמות (פח, ב) שמביא את דברי ר"י שבאיסורים לא אמרינן הרי כאן שניים, וטרחו האחרונים למצוא את מקור דברי ר"י אלו. ואולי יש לומר שמקור דברי ר"י זה בתוס' בסוגיין, שמבאר ר"י לדברי עולא הרי כאן שניים לשיטת עולא זה בין בבת אחת לזה אחר זה, אם ר"י לומד

שיש סברא לומר כן גם בבת אחת, על כרחינו צריכים לומר שאין זה תלוי ב'פסק' אלא נאמנות של העד מצד עצמו, ולכן צריך לומר שבאיסורים לא שייך לומר כן כמבואר לעיל.

ואולי עפ"ז יש גם לבאר בדברי הריטב"א בסוגיין דאם אמרינן דעיגונא הוא דרבנן, אזי יש לומר שגם באיסורים נאמן כשנים. ויש לפרש - דברבנן לא שייך לומר שהעד מצד עצמו כשנים¹³, כי סו"ס הוא ע"א, אלא הפי' הוא שהפסק החלטי כשניים (וכמו שמביא הריטב"א 'אפקעינהו'), ומזה שהגמ' מביאה את דברי עולא על עיגונא שהוי דין דרבנן, משמע שדינו של עולא הוא לא להאמין לעד כשניים, אלא שה'פסק' החלטי, ומשום כך יש לומר כן גם בכל האיסורים, ולכן לומד הריטב"א שאם נאמר שעיגונא דרבנן אזי נלמד שבאיסורים גם הרי הוא כשניים.



¹³ ועיין בדברי הריטב"א ביבמות פח, א שמקשה כיצד רבנן הקילו בדין אשת איש, ומשמע מדבריו דאם אמרינן שהוי מדרבנן צריך לומר שהוא מדין אפקעינהו, ומקשה שם על שיטה זו, ולומד שהוי מדאורייתא וע"ש בדבריו. ודבריו מתאימים למבואר כאן שלמ"ד דהוי מדרבנן אזי הפי' הוא שרק בנוגע לפס"ד הוי כשניים אך לא נאמנות העד מצ"ע. ודו"ק.

רבי ורבנן בטעם ירושת הבכור פי שניים

הת' אהרן אליהו שיחי' בק
תלמיד בישיבה

במס' בבא בתרא (קכד, א) פליגי רבי ורבנן בדין קבלת הבכור פי שניים מאחיו בירושת האב, האם זהו גם בשבח ששבחו הנכסים לאחר מות האב או לא: "ת"ר, אין בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן; רבי אומר, אומר אני: בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן. . ירשו שטר חוב - בכור נוטל פי שנים. יצא עליהן שטר חוב - בכור נותן פי שנים, ואם אמר: איני נותן ואיני נוטל - רשאי".

ובהמשך הגמ': "מאי טעמייהו דרבנן ("דאפי' בשבחא דממילא לא שקיל חלק בכורה" - רש"י)? אמר קרא: לתת לו פי שנים, מתנה קרייה רחמנא, מה מתנה עד דמטיא לידיה ("דנותן" - רש"י), אף חלק בכורה עד דמטיא לידיה (והיותו ושבח זה לא היה בידי הנותן, שהרי הנכסים שבחו רק לאחר מיתת האב (-הנותן), אזי אין הבכור מקבל בשבח זה פי שניים). ורבי אומר, אמר קרא: פי שנים, מקיש חלק בכורה לחלק פשוט, מה חלק פשוט אף על גב דלא מטא לידיה ("דכל ראוי שבעולם הבן יורש מאביו דהא לא איקריא ירושה מתנה דנימא אינו נוטל חלק פשוט אלא במוחזק אף חלק בכורה נמי" - רש"י), אף חלק בכורה אף על גב דלא מטא לידיה. ורבנן נמי הכתיב: פי שנים! ההוא, למיתבא ליה אחד מצרא. ורבי נמי הכתיב: לתת לו! ההוא, שאם אמר: איני נוטל ואיני נותן - רשאי".

היינו, דלרבנן הגם שחלק הפשוט דינו כירושה, שמקבל אף בראוי ("אע"ג דלא מטי לידיה" דנותן), מ"מ שונה חלק הבכורה, שדינו כמתנה. ולכן אין מקבל פי שניים בשבח ששבחו הנכסים לאחר מיתת האב, כבמתנה ששייכת רק כש"מטי לידיה" דנותן. משא"כ לרבי, דין חלק הבכורה כדין החלק הפשוט, דאת שניהם מקבל הבכור מדין ירושה. ובירושה - אין צורך שיבוא ליד הנותן קודם שיקבל הירוש, ולכן אף בחלק הבכורה מקבל הבכור פי שניים גם בשבח ששבחו הנכסים לאחר מיתת האב.

הנה לכאורה יש לעיין מהם סברות המחלוקת בין רבנן לרבי, ואוי"ל ובהקדים, דישנם ב' אופנים לבאר מהי מעלת הבכור לגבי שאר האחים:

א. הבכור אכן שווה לשאר האחים מצד עיקר הדבר. אמנם, מעלתו היא בכך שעצם האב קיים בו בכמות הגדולה יותר מבשאר האחים, דמשום זה יש לו יותר קשר עם האב, מה שלשאר האחים יש בהגבלה יותר (דלכן אף יש ציווי על האחים לכבד את הבכור, דיש בו יותר מעצם האב משיש בהם).

ב. מעלתו של הבכור היא מחמת הייחודיות החיצונית שבו. דמחמת שהוא ראשון, הרי שיש לו חשיבות מיוחדת בעיני האב, ונתפס בעיניו באופן נעלה יותר משאר האחים. היינו, שאין זה עניין עצמי שקיים אצל כל האחים, רק שאצל הבכור קיים יותר, אלא עניין חיצוני שאינו מהותי, ואינו קיים אצל אח אחר, גם לא במעט.

ולפי"ז אפ"ל, דדעת רבי היא כהאופן הא'. שהמעלה המיוחדת בבכור היא מחמת היותו קשור יותר לעצם האב. ומכיוון שירושה עניינה שהבן קם במקום האב, הנה ככל שהבן שייך יותר בעצם מהותו ומציאותו לאב, הרי הוא יותר קם במקומו (דהוא יותר חלק האב). ממילא, גם חלק הבכורה בא לבכור בתור ירושה, כחלק הפשוט. משום שחלק הבכור בא מחמת תוספת הקשר העצמי שיש לבכור עם אביו, שהוא בדומה ממש לסיבת בוא החלק הפשוט, דקם הוא במקום האב, רק שבכמות גדולה יותר משאר האחים. לכן מקבל הבכור פי שניים אף בשבח ששבחו הנכסים בחלק הבכורה, דגם זה הוא מדין ירושה ומקבל בו בראוי כמוחזק.

משא"כ לרבנן, מעלת הבכור על פני שאר האחים היא כהאופן הב', שהוא מחמת חביבות מיוחדת הקיימת אצל האב לבנו בכורו, אך אין זה קשר עצמי מיוחד יותר והיות הבכור יותר חלק האב משאר האחים. ולכן סיבת בוא חלק הבכורה אינו כסיבת בוא החלק הפשוט, דאינו שייך לעצם הקשר שבין אב ובנו (עניין הירושה, שהבן קם במקום אביו), אלא לדבר חיצוני, מחמת חיבת האב, דבזה שייך מתנה שהיא ג"כ עניין חיצוני (באופן יחסי לירושה), ע"ד המובא בגמ' כו"כ פעמים בעניין המתנה, שאם המקבל לא היה עושה מעשה שגרם לנותן נחת רוח, לא היה הנותן נותן לו את המתנה. ממילא אין הבכור מקבל פי שניים בשבח ששבחו הנכסים לאחר מות האב בחלק הבכורה, דאין זה מדין ירושה כי אם מתנה, ובזה אינו נוטל בראוי כבמחוזק, דבמתנה צריך שיהיה "מטי לידיה דנותן".

א"כ עולה שמחלוקת רבי ורבנן היא האם חלק הפשוט הוא אחד עם חלק הבכורה, או שהם ב' חלקים נפרדים ודין שונה לכאו"א מהם. וזהו מתאים להמבואר בהמשך הגמ', ד"א"ר פפא: דיקלא ואלים (דקל קטן שהניח להם אביהם "שנתעבה אחרי כן"), ארעא ואסיק שירטון ("הניח להן ארעא ואסקא אחרי כן שירטון וזבל ונתייפתה בכך") - דכ"ע לא פליגי דסקיל ("דעדיין שמו עליו"), כי פליגי - בחפורה והוה שובלי, שלופפי והוה תמרי ("שחת הניח להן ונעשו אחרי כן שובלי וכן שלופפי דקלים שהפריחו פירות ונעשו אחרי כן תמרים בכי האי גוונא שבחא דממילא פליגי"), דמ"ס: שבחא דממילא, ומר סבר. אישתני". דכאשר השבח הינו חלק ממה שלפני כן ממש, ולא נשתנה שמו - אזי לכו"ע מקבל הבכור פי שניים. אך כאשר נשתנה, פליגי האם חלק הבכורה נחשב כירושא וממילא דינו שאף בשינוי זה מקבל הבכור פי שניים, כפי שמקבל פי את שהשתנה בחלק פשיטותו, דהכל חלק אחד, או שדין חלק הבכורה אינו כדין חלק הפשיטות, ובשבח ששבח לאחר מות האב לא מקבל הבכור פי שניים, בשונה מהחלק הפשוט.



מחיית עמלק ע"י ביטושים

הת' מנחם מענדל שיחי' גרוזמן
תלמיד בישיבה

בהתוועדות ש"ק פרשת זכור תשכ"ו (תו"מ התוועדויות חמ"ו עמ' 123) הקשה כ"ק אדמו"ר בעניין מחיית עמלק, דלכאורה "אינו מובן כיצד יכול להיות עניין המלחמה למחות את עמלק (והמן) בעבודת האדם?! בשלמא כאשר ההתנגדות היא ע"פ שכל, אזי יכולים לפעול ע"י הסברה שכלית באופן ההפכי; אבל כאשר ההתנגדות אינה ע"פ שכל, היינו, שכל כוונתו אינו אלא לנגד לקדושה, גם אם זה היפך השכל - כיצד יכולים לפעול עליו?! ומה שמבואר בתניא¹ שישנו העצה היעוצה ש"מבטשין ליה"² להרעים עליו בקול רעש גדול ורוגז כו' - הרי זה רק בנוגע לשלוש קליפות הטמאות, שאינם משנים את תפקידם, ואינם יכולים לעבור על רצונו ית"ש³, ולכן יכולים לפעול עליהם ע"י הביטוש כו'; אבל עצה זו אינה מועילה בנוגע לקליפת עמלק ש"יודע את ריבונו ומכוין למרוד בו". וא"כ, איך אפשר לפעול את העניין דמלחמת ומחיית עמלק בעבודת האדם?".

וביאר אז כ"ק אדמו"ר שזהו טעם הקריאה דפרשת זכור שע"ז מתעורר הזיכרון דמחיית עמלק שע"י מרע"ה, שבנפש האדם הו"ע התעוררות נקודת היהדות שישנה תמיד בשלימות אצל כאו"א, שע"ז יכול להילחם בעמלק שכל התנגדותו מגעת רק בכוחות הגלויים.

ולכאורה קושיית כ"ק אדמו"ר צריכה לביאור נוסף, דהנה בד"ה זכור תרס"ה (סה"מ תרס"ה עמ' ריט, וכ"ה בד"ה זה תשח"י (סה"מ תשי"ז-י"ט עמ' 383) ובתוספת הדגשה) מבואר בענין מחיית עמלק אשר "העצה לזה הו"ע הביטושים שיבטש א"ע בקול רעם

¹ פכ"ט.

² זח"ג קסח, א.

³ ראה תניא פכ"ד.

ורוגז משוקץ ומתועב רע גמור וקשה כזה כו', והביטוש פועל בו עכ"פ ההכנעה בכלל שיהי' רע בעיניו וידאג כו'. דהנה עמלק נמשל לכלב⁴ ומה דרכו של כלב לרדותו במקל כו', והו"ע ההרגזה הנ"ל, וכמו באיש העז והחצוף העצה אליו לבזותו בכל מיני בזיון ועי"ז הוא נופל, דע"ה שהוא שפל בעצם ויודע שפלותו ופחיתותו והגבהתו הוא מצד עצם העזות כנ"ל ומ"מ אנו רואים בחוש כשצועקים עליו בקול גדול ומבזים אותו ה"ה נופל ממהותו, ודוקא לא ע"פ טעם כמו שאם יאמרו לו איך תעיז לאיש גדול כזה לא יועיל כ"א הרגזה לבד זה דוקא מועיל לו, וכמו"כ הוא ברוחניות הביטושים מועילים לפעול הכנעה כללית עכ"פ, עכ"ל.

וא"כ נראה ברור, דאף אשר מחלק (בהמאמר) בין ביטושים שע"פ טעם ובין 'הרגזה לבד', שביטושים שע"פ טעם אכן לא יועילו ורק 'הרגזה לבד' יכולה להועיל - מ"מ הרי מה ששלל כ"ק אדמו"ר (בהתוועדות הנ"ל) את עניין הביטושים הוא לאחר שכבר שלל עניינים שע"פ טו"ד, וא"כ בהכרח שהשלילה כאן היא גם בנוגע לביטושים באופן של 'הרגזה לבד', ועכ"פ אינו מובן מדוע אאפ"ל המחייה ע"י אופן ביטוש זה.

ואשמח לראות חו"ד המעיינים בזה.



⁴ פסיקתא לפ' זכור (יל"ש ס"פ בשלה ועוד). שמו"ר פ"ט, ב.

קביעות ראש השנה בימי השבוע

הת' מאיר שלום שיחי' הלוי הבר
תלמיד בישיבה

בשיחת יום א' דראש השנה תשי"א (תו"מ ח"ב, עמ' 3) מקשה כ"ק אדמו"ר על מה שישנו כלל ד"לא אד"ו ראש" (ראש השנה אינו יכול לחול בימים א', ד' או ו' בשבוע), שהרי לכאורה ראש השנה הראשון היה ביום השישי למעשה בראשית, יום בריאת האדם (שהרי יום הראשון למע"ב, בו נבראו שמים וארץ, היה ביום כ"ה באלול)?

ומביא לתרץ דהכלל הנ"ל חל רק כאשר כאשר מקדשים את החודשים עפ"י החשבון, משא"כ בזמן שקידשו עפ"י הראיה היה שייך שר"ה יחול בימי אד"ו, ודוחה זאת עפ"י הרס"ג שסובר שאף בזמן שהיו מקדשים עפ"י הראיה, הנה היה זה בהתאם לחשבון וכו', עיי"ש.

משו"ז בא לתרץ כ"ק אדמו"ר, וכהלשון בתו"מ: "ובהקדם מ"ש הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ז, ה"ז) "מפני מה אין קובעין בחשבון זה בימי אד"ו . . לפיכך עשו יום קביעה ויום דחי' כדי לפגוע ביום קיבוץ האמיתי", והשיג עליו הראב"ד ש"לדבריו אין ראוי לקובעו לעולם ביום מולדו, ומה חטא אד"ו שלא יהי' בו המולד לעולם באמיתי ולעולם ידחה, ומה זכה בג"ז שיהי' ולא ידחה".

וממשיך בשיחה: "ויש לומר, שהרמב"ם לא פירש הטעם לדחיית אד"ו דווקא (וכתב טעם קלוש), כיוון שהטעם האמיתי הוא ע"פ קבלה (כדלקמן), והרמב"ם שהי' מקובל גדול, נזהר ביותר שלא לגלות ענייני קבלה אפילו ברמז (כמו רש"י ז"ל), כיוון שהי' אז זמן סכנה לגלות ענייני קבלה אפילו ברמז.

. . וביאור הטעם לדחיית אד"ו דווקא – עפ"י קבלה: ימי אד"ו שייכים לקו ההסד: יום א' – ספירת החסד, יום ד' – ספירת הנצח, ענף החסד, ויום ו' – הוכפל בו טוב, שמורה על חסדים. וכיון שענינו של ראש השנה הוא המשכת מלכותו ית' ע"י קבלת עול דוקא, קו הגבורה, לכן נדחה קביעותו מימים אד"ו השייכים לקו החסד, ונקבע בימים בגה"ז: יום ב' – ספירת הגבורה, יום ה' – ספירת ההוד, ענף הגבורה, או לכל הפחות ביום ג'

שהוא ספירת התפארת, קו האמצעי. ועפ"ז יש לבאר החילוק בין הקביעות דראש השנה בכל השנים לראש השנה הראשון - כי, הטעם הנ"ל לדחיית אד"ו שייך רק עכשיו (לאחרי ראש השנה הראשון), שענינו של ראש השנה נעשה ע"י עבודת האדם (עכשיו באתערותא דלתתא תליא מילתא), משא"כ בראש השנה הראשון שכל הענינים היו מצד כי חפץ חסד הוא, היתה קביעותו ביום ו', שהוכפל בו טוב, קו החסד".

אך לכאורה יש להבין, שהרי אם המעלה המיוחדת שביום ו' הגורמת לו להיות בקו החסד, היא מחמת זה ש"הוכפל בו כי טוב" - הרי טעם זה שייך אף ביום ג', שגם בו 2

- ובפרט, ששניהם אינם שייכים בצורה ברורה לאחד מהקווים. דיום ג' הוא ספירת התפארת (קו האמצעי), כמו גם יום ו' שהוא ספירת היסוד (ג"כ קו האמצעי). ויל"ע מהו החילוק ביניהם.

אמנם הנה מצאתי שישנו חילוק בין כפילות הטוב בין היום השלישי ליום השישי. דביום השלישי הוכפלו ב' פעמים המילים "וירא אלוקים כי טוב" (בראשית א, י-יב). משא"כ ביום השישי, הנה בפעם הראשונה נכתב אכן "וירא אלוקים כי טוב" (שם, כה), אולם בפעם שניה נכתב "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד" (שם, לא).

על ההדגשה ביום השישי "והנה טוב מאוד", מבאר כ"ק אדמו"ר (סה"ש תשמ"ט, א, ש"פ בראשית, אות ד עמ' 25) את העניין הפנימי שבזה: ". . . ועפ"ז יש לומר דער טעם פארוואס דווקא ביום השישי שטייט "טוב מאוד": אין די ערשטע חמישה ימים זיינען אלע נבראים באשאפן געווארן דורך דעם אויבערשטן אין אן אופן פון "על מליאתו נברא", בתכלית הטוב והשלמות, ווי עס שטייט בכל יום "וירא אלוקים כי טוב"; אבער דאס איז א טוב וואס איז אזוי באשאפן געווארן מלכתחילה, מצד למעלה, משא"כ ביום השישי אז באשאפן געווארן דער אדם מיט א יצר הרע, וואס כוונתו איז בכדי ברענגען צו מעלת התשובה, וואס טוט אויף דער יתרון האור, "טוב מאוד", וע"ד די מעלה פון עבודת התשובה לגבי עבודת הצדיקים. און וויבאלד אז די גאנצע וועלט איז באשאפן געווארן צוליב דער אדם, איז דורך דעם "טוב מאוד" ע"י תשובת האדם, טוט זיך אויף

"טוב מאוד" בכל העולם – דעריבער ווערט דורך דעם – "כל אשר עשה" אלוקים "טוב מאוד" . . .¹.

כמו כן העירני ח"א על דברי כ"ק אדמו"ר בשיחת י"א ניסן תשד"מ (תו"מ תשד"מ, עמ' 1423): ". . . בנוגע למעלת יום השלישי אמרו חז"ל שהוכפל בו כי טוב. ומעלה זו ישנה גם ביום השישי, שגם בו נאמר 'טוב' ב' פעמים: 'וירא אלוקים כי טוב', ואח"כ נאמר 'וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד'. ואדרבה – ב'טוב' דיום השישי ישנו עילוי לגבי ה'טוב' דיום השלישי. וכמה פרטים בדבר:

(א) ביום השישי נאמר (בפעם הב') "טוב מאוד", שזהו למעלה מ'טוב' סתם. (ב) ביום השישי נאמר "והנה טוב מאוד". היינו, שזהו דבר הגלוי לכל ללא צורך בהתבוננות [משא"כ "כי טוב" פירושו – שכאשר מתבוננים בדבר רואים שזהו טוב], ועד לגילוי כזה המביא לידי שמחה – כמובא בפירוש רש"י על התורה (בפשוטו של מקרא) ש"הנה" הוא לשון שמחה. (ג) "והנה טוב מאוד" – שגם המעלה ד"טוב מאוד" היא בתכלית הגילוי, "והנה טוב מאוד".

ועוד מעלה עיקרית ב"טוב" דיום השישי – שעניין זה קאי (לא רק על הבריאה הפרטית דיום השישי, שעז"נ "וירא אלוקים כי טוב", כי אם) על כל ששת ימי בראשית, כפשטות הכתוב: "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד", היינו, שכל הבריאה כולה שנבראת בששת ימי בראשית היא באופן ד"והנה טוב מאוד". ונמצא, שמלבד העילויים הנ"ל, ישנו עוד דבר נפלא ב'טוב' דיום השישי – שעניין ה'טוב' הוא שבעה פעמים: "וירא אלוקים כי טוב" – "טוב פעם אחת", "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד" – "טוב מאוד" ששה פעמים (כל ששת ימי בראשית) . . .".

¹ תרגום חופשי: "בחמשת הימים הראשונים (למעשה בראשית) כל הנבראים נבראו ע"י הקב"ה באופן של 'על מליאתו נברא', בתכלית הטוב והשלימות, כפי שכתוב בכל יום 'וירא אלוקים כי טוב'; אמנם זהו טוב שנברא כך מלכתחילה, מצד למעלה, משא"כ ביום השישי נברא האדם עם יצר הרע, שהכוונה בכך היא לבוא למעלת התשובה, שנעשה ע"י יתרון האור מן החושך, 'טוב מאוד', ע"ד המעלה של עבודת התשובה לגבי עבודת הצדיקים. ומכיוון שכל העולם נברא בשביל האדם, הנה ע"י עשיית ה"טוב מאוד" בעבודת התשובה של האדם, נעשה "טוב מאוד" בכח העולם – ואזי נעשה ע"י זה – "כל אשר עשה" אלוקים "טוב מאוד".

לפי"ז תתורץ הקושיא הנ"ל, דה'טוב' שביום השישי אינו דומה ל'טוב' שביום השלישי. משום שהוא שייך לטוב האמיתי שלשמו נברא העולם, היינו הטוב שהעולם הוא המטרה לו ("שזהו תכלית ושלמות הטוב"), ולא רק טוב שמצד חפץ חסד הוא, עולם על מילואו נברא. וכן משום שהוא טוב הנגלה, ואף ה'מאוד' שבטוב זה נגלה. כמו כן משום ש'טוב' זה קאי על כל ימי המעשה, כך שישנם שבעה פעמים את עניין ה'טוב' ביום השישי. לכן דווקא היום השישי שייך לקו החסד, משא"כ היום השלישי.²



² ולהעיר משחת ש"פ עקב, כ' מנ"א תשמ"ג (תו"מ תשמ"ג, עמ' 1912): ". . בהמשך למדובר אודות יום השלישי שהוכפל בו כי טוב – הרי כאן המקום לבאר מה שהוזכר לאחרונה כמה פעמים שעילוי זה מצינו גם בנוגע ליום השישי, שלאחרי שנאמר בו "וירא אלוקים כי טוב" (בראשית א, כה) נאמר פעם נוספת (שם, לא) "והנה טוב מאוד" – ב"פ טוב, ויתרה מזו: "טוב מאוד".

. . (עמ' 1913) מדוע לא מצינו במדרז"ל שהעילוי דב"פ כי טוב שייך גם ליום השישי? והביאור בזה: ע"ד הפשט – הנה מכיוון שפסוק זה קאי (לא על סיום הבריאה הפרטית דיום שישי, כי אם) על סיום כללות מעשה בראשית, כמ"ש "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד", ולכן, אי אפשר לומר שביום השישי ישנו העילוי דב"פ כי טוב, כי הפעם הנוספת אינה שייכת ליום השישי בפ"ע, כי אם בנוגע לכללות מעשה בראשית. משא"כ בנוגע ליום השלישי, שנאמר בו ב"פ "כי טוב" בקשר ובשייכות לדברים שנבראו ביום זה – מלאכת המים שנסתיימה ונשלמה ביום השלישי (שהרי רק התחלתה הייתה ביום השני), והמלאכה העיקרית דיום זה – "תדשא הארץ גו".

. . אבל אעפ"כ, מצד פנימיות העניינים – הנה מכיוון שכל ענייני התורה הם בתכלית הדיוק, לכן, כאשר רואים שסוכ"ס נאמר פסוק זה בחלק הפרשה השייך לסיפור הבריאה דיום השישי [אף שמפני שייכותו לכללות מעשה בראשית מקומו – לכאורה – לאחרי התיבות "ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי"], מובן, שבפנימיות העניינים שייך גם ביום השישי העילוי דב"פ טוב. והביאור בזה – ע"ד הביאור בנוגע לעילוי דיום השלישי: מבואר בקבלה ובחסידות שהעילוי דיום השלישי שהוכפל בו כי טוב הוא – מפני היותו כנגד ספירת התפארת, שהיא בקו האמצעי. ועפ"ז – הרי גם יום השישי, שכנגד ספירת היסוד, שייך לקו האמצעי, ולכן גם בו ישנו העילוי שהוכפל בו כי טוב. ובפרט עפ"י המבואר בכ"מ שספרת היסוד נקראת "כל" – מפני שכוללת בתוכה את כל האורות והגילויים של הספירות שלמעלה ממנה, שלכן ספירת היסוד היא סוף העולמות הא"ס, וממנה באה ההמשכה לספירת המלכות, שרגלי' יורדות כו".

יעקב אבינו לא מת - בפש"מ

הת' מנחם מענדל שיחי' הלפרין (ברי"מ)
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ ויחי תשמ"ז (תו"מ תשמ"ו ח"ב ע' 317) מתעכב כ"ק אדמו"ר על דברי רש"י הידועים בעניין מיתת יעקב, "ויגוע ויאסף אל עמיו - ומיתה לא נאמרה בו, ואמרו רז"ל יעקב אבינו לא מת"¹. ומקשה² כיצד ניתן להסביר בפשוטו של מקרא (באופן המובן גם לבן חמש למקרא) ש"יעקב אבינו לא מת" - בה בשעה שמפורש בכתוב "ויגוע ויאסף אל עמיו", שפירושו, כפי שמפרשים לבן חמש למקרא, העדר החיים!?

ו(ככלל שבוע) בשיחה שלאח"ז מבאר הקושיה ע"פ הכלל הידוע דרש"י סמך על דבריו במקום אחר (קדום יותר) - בעניין חנוך, שגם בו לא מוזכרת מיתה, ושם ביאר שהוא משום ש"מיהר הקב"ה וסילקו והמיתו קודם זמנו"³. ומכאן למדים שיכול להיות ענין של העדר החיים, "איננו בעולם", ואעפ"כ, אין זה בסתירה לכך שלא נאמר בו הלשון הרגיל "וימת" - מכיון שהעדר החיים יכול להיות בכמה אופנים, ולדוגמא (בנוגע לחנוך): בזמנו (מיתה) או קודם זמנו (ואיננו). ומזה מובן גם בנדו"ד, ש"ויגוע ויאסף אל עמיו" אינו בסתירה לכך שלא נאמרה בו מיתה ("יעקב אבינו לא מת") - מכיון שהעדר החיים דיעקב לא הי' באופן של מיתה (וכדלקמן).

וממשיך שם דא"כ צריך להבין במה נשתנה העדר החיים דיעקב שלכן לא נאמרה בו מיתה? (דבחנוך הוא מטעם דמת קודם זמנו, אבל ביעקב אינו (וכפי שמבאר שם באריכות)). ומיישב דגם זאת יבין ה'בן חמש למקרא' מהנאמר קודם לכן, שבפרשת בראשית (בעניין חטא עה"ד) נתפרש דהטעם לכללות ענין המיתה בעולם הוא - ענין החטא. ועפ"ז מובן מה שאצל יעקב אבינו "מיתה לא נאמרה בו" שמצד גודל מעלתו

¹ בראשית, מט, לג.

² הלשון - בהיצמד לנכתב בשיחה.

³ שם, ה, כד.

וצדקתו, העדר החיים אצלו לא הי' שייך לענין חטא עץ הדעת (ובהמשך מבאר במה נתייחדה צדקתו של יעקב משאר האבות שבהם כן נכתבה מיתה). עכת"ד.

ולכאורה: התירוץ שיעקב אבינו לא היה שייך להחיסרון דחטא עה"ד - אמנם מיישב הפרט שלא הוזכר בו תואר 'מיתה' אולם - מעלה תמיהה ברורה: מדוע איפה נגזר על יעקב אבינו כללות העניין ד'העדר החיים'?

ולכארה היה אפשר לבאר⁴ זה ע"פ מאמר חז"ל "ד' מתו בעטיו של נחש" (ב"ב, יז, ב) ופירש"י שם "כלומר לא היו ראויין למות אלא שנגזרה גזירת מיתה על כל תולדותיו של אדם הראשון בעצתו של נחש". ובלקוטי שיחות חכ"ד (ע' 134) מבאר בזה כ"ק אדמו"ר אשר חטא עה"ד פעל בד' צדיקים אלו חיסרון שהביא למיתתם. אולם גורם החיסרון אינו הצדיקים עצמם כי אם הנחש שהביא 'זוהמא' בעולם⁵. וא"כ יש לומר הפשט בנדו"ד דגם יעקב מצד מעשיו וצדקתו לא היה שייך לחטא עה"ד, אך מצד ה'זוהמא' דהנחש נגזרה גם עליו מיתה.

אולם ממשמעות הדברים בלקו"ש שם (ובנאמר לפנ"ז) נראה שאין להפריד בין זוהמת הנחש לכללות עניין חטא עה"ד. ובשיחת ש"פ ויחי הנ"ל דייק לומר שאין שייכות (כלל) בין העדר החיים דיעקב לחטא עה"ד.

ונראה לבאר בזה ובהקדים: דבלקו"ש שם עוסק בביאור החילוק בין מאמר חז"ל הנ"ל - "ד' מתו בעטיו של נחש", לבין דברי האריז"ל⁶ בהספדו על הרמ"ק: "'וכי יהיה באיש חטא משפט מוות'; פי' שיחסר (חטא מלשון חיסרון) טעם משפט מוות כי לא פעל רע ולמה ימות, 'ותלית אותו על עץ' מחמת עץ הדעת שגזר מיתה בשביל כך מת".

⁴ אמנם שלא ע"פ פשש"מ אולם בפשטות דברי כ"ק אדמו"ר בתירוץ הינם אליבא דכולא פרד"ס.

⁵ ראה שבת, קמו, רע"א - "שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא". ועל פניו הוא בכל תולדות אדם וחוה. אולם ראה להלן בפנים.

⁶ יערות דבש ח"ב. ועוד - ראה בלקו"ש שם.

ומחלק שם דמאמר חז"ל הנ"ל עוסק ברע – עצתו של הנחש לעניין החטא, ואילו בדברי הארז"ל הנ"ל הוזכר רק גורם החטא – עץ הדעת. דהעץ מצד עצמו אינו עניין שלילי ואדרבה כמוכח גם משמו – "עץ הדעת" (ע"ש). ומוסיף לבאר בסגנון אחר (וע"פ לשון המדרש⁷): בשעת הבריאה חישב הקב"ה שיהיה עניין המיתה בעולם. אלא שרצה הקב"ה שהגזירה בפועל תבא ע"י האדם. שע"כ העמיד הקב"ה את האדם בנסיון העץ. וממשיך שמצד פנימיות העניינים היחס להעדר החיים הוא לא כדבר הקשור אל הנחש (ועניין החטא שבמאורע) אלא כעניין הנובע מניסיון שניסה הקב"ה את האדם מצד רצונו וכוונתו בבריאה.

ומכאן יוצא דניתן לחלק בין פרט החטא שנגרם מצד אדם הראשון, לבין כללות המאורע שארע ברצון הקב"ה ומהווה חלק מהכוונה.

ועפ"ז יש לדייק בנדו"ד דלעניין החטא שארע ע"י עה"ד לא היה שייך יעקב אבינו, מצד גודל מעלתו וצדקתו כנ"ל. ולכן "מיתה לא נאמרה בו". היינו שישנם ב' עניינים: מיתה – שנגזרה על כל באי עולם (כצאצאי אדם הראשון בתור עונש על חטאו). ובעניין זה היה יעקב יוצא מן הכלל ולא היה שייך לכך. אולם בעניין העדר החיים שהוא רצונו וכוונתו של הקב"ה⁸ היה יעקב כלול. ובשל כך – "ויגוע ויאסף אל עמיו".

ויש להוסיף ולהמתיק בסיבת העדר החיים דיעקב – ע"פ המבואר בהע' 28 בלקו"ש שם – שהעדר החיים הנובע רק מצד הכוונה הוא עניין חיובי. ובלשונו הק' "שאצל הצדיק נרגש שכל עניין המיתה הוא רק העילוי הבא עי"ז". וע"ד ביאור כ"ק אדמו"ר אודות רשב"י (תו"מ ח"ג ע' 220) ש"הסתלקותו אינה עניין של מיתה, אלא פועלת זימתקו המים' גם במקום המיתה, כיוון שעניינו הוא להמשיך 'חיים עד העולם'. יוצא א"כ דלא זו בלבד שככלות הכל מובן טעם העדר החיים דיעקב, אלא הוא עניין 'מתבקש' כביכול – שלב ב'חיי' הצדיק ועילוי בו.



⁷ תנחומא, וישב, ד.

⁸ הגם שבא ע"י הניסיון, אך החטא לא היה באשמת' הקב"ה כביכול.

אין אדם משים עצמו רשע

הת' חיים ישראל אפרים פישל שיחי' הניג
תלמיד בישיבה

א.

הצעת סוגיית אאמע"ר

איתא במסיכתין (יח, ב) "מתני'. העדים שאמרו: כתב דינו 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 נאמנים".

ובגמ' "אמר רמי בר חמא: לא שנו (דאם כתב ידן יוצא ממקום אחר - רש"י) אין נאמנים. אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון, אבל אנוסים היינו מחמת נפשות - הרי אלו נאמנים. אמר ליה רבא: כל כמיניה? כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד . . . אלא כי אתמר - ארישא אתמר: הרי אלו נאמנים, אמר רמי בר חמא: לא שנו אלא שאמרו אנוסין היינו מחמת נפשות, אבל אמרו אנוסין היינו מחמת ממון - אין נאמנים; מאי טעמא? אין אדם משים עצמו רשע".

ההסבר (בפשטות) בל"ק בדברי רמב"ח הוא, דמש"כ בסיפא "אבל אנוסים היינו . . . אינן נאמנים", איירי כשאמרו שאנוסים היו מחמת ממון, ומכיון שמעיד על עצמו שעשה מעשה רשע (- משים עצמו רשע), לא יהא נאמן ד"אין אדם נאמן לשים עצמו רשע", אך אם יאמרו העדים שאנוסים היו מחמת נפשות אע"פ שכתב ידן יוצא ממק"א יהיו נאמנים דאינם משימים עצמם רשעים.

ולאידך ברישא דמתני' (-דכשאין כתב ידן יוצא ממק"א) העדים יהיו נאמנים גם בטענת 'אנוסים היינו מחמת ממון', דהדין "אין אדם משים עצמו רשע" נאמר רק כשאין

לו מיגו אך אם יש לו מיגו נאמן לשים עצמו רשע, ומכיון שיש להם מיגו "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" ע"כ נאמנים¹.

והל"ב (רבא) חולקת על הל"ק וס"ל דגם במקום מיגו "אין אדם נאמן לשים עצמו רשע", וכשאומרים שאנוסים היו מחמת ממון לא יהיו נאמנים, ולאידך אם יאמרו שאנוסים מחמת נפשות יהיו נאמנים, מכיון שיש להם מיגו.

וגם בסיפא דמתני' חולקת וס"ל דגם כשאמרו אנוסים היינו מחמת נפשות אינם נאמנים דאע"פ שאינם משימים עצמם רשעים מ"מ מכיון שהם חוזרין ומגידין אינם נאמנים (וברישא דמתני' אם יאמרו אנוסים היינו מח"נ נאמנים מכיון ש"עלייהו סמכינן כולה חדא הגדה היא דהא באותו דבור [בכדי] שאילת שלום קאמרי²).

ב.

קושיות בפשט הסוגיא

והנה מלשון הגמרא משמע דהמחלוקת הנ"ל נובעת משאלת רבא "כל כמיניה כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", היינו דהל"ב (רבא) ס"ל שאם יטענו העדים 'אנוסים היינו מחמת נפשות' (אם כתב ידן יוצא ממק"א) הוי 'חוזר ומגיד' וע"כ אינם נאמנים, וע"כ מקשה רבא על הל"ק (-דס"ל שנאמנים) "כל כמיניה כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" ואיך יהיו נאמנים. ומכך משמע דהל"ק ס"ל דלא אמרינן חוזר ומגיד בעדות שבשטר (וכי"ב), וע"כ העדים נאמנים דאינם חוזרים ומגידין.

ולכאורה קשה: א. דלא נראה קשר בין שני מחלוקות הנ"ל, דגם אם נסבור ש(גם) בעדות שבשטר ישנו הדין דאינו חוזר ומגיד כטענת הל"ב (היינו שהעדים לא יהיו נאמנים לומר אנוסים היינו כשכתב ידן יוצא ממק"א), עדיין נוכל לסבור שאדם יהיה

¹ ההסבר הוא ע"פ פרש"י בסוגיא.

² לשון רש"י ד"ה כיון.

נאמן לשים עצמו רשע במקום מיגו, וא"כ מדוע הל"ב חולקת על הל"ק גם במקרה שאמרו אנוסים היינו מח"מ ברישא כשיש מיגו³.

ב. ועוד יש להבין מהו יסוד וסברות מחלוקת הל"ק והל"ב בדין מיגו במקום שמישים עצמו רשע, דהל"ק ס"ל דנאמן והל"ב ס"ל דאינו נאמן, וביותר יש להבין לדעת הל"ב ע"פ פרש"י, דכתב בפירושו בל"ק דהטעם דאאמע"ר הוא משום "דקרוב הוא אצל עצמו" וקרוב פסול לעדות, ומ"מ כשיש לו מיגו יהי' נאמן לשים עצמו רשע, ובפשטות הוא משום שאינו בא בכח עדותו אלא בא בכח טענתו עם המיגו וע"כ נאמן, ולפ"ז קשה לל"ב דמדוע לא יהיה נאמן (כשמישים עצמו רשע) גם כשיש לו מיגו⁴.

ג.

הסבר ר' שלמה איגר

ור' שלמה איגר תירץ על קושיות הנ"ל⁵, וז"ל "וע"כ נ"ל דהטעם דנתן רבא דא"נ מחמת ממון דאאמע"ר רצה בזה לא דמש"ה א"נ אלא כיון דאאמע"ר ממילא שוב א"נ מטעם כיון שהגיד כו' והוא למ"ש רש"י ז"ל בפירוש קושית רבא כיון שהגיד כו' בזה"ל אבל רישא באכ"י יוצא ממ"א כו' כולה חדא הגדה הוא, ומדלא כתב בפשוט דרישא לא מטעם עדות נאמנים מה שמגידיים שנית אלא משום המגו דאית להו משמע דס"ל לרש"י דכל דשייך ביה כיון שהגיד כו' גם במגו א"נ לחזור ולהגיד, וי"ל מעתה דהענין כך דכל שהגדתם השניה היא בגדר עדות שייך ביה לומר כולה חדא הגדה, אבל אם בהגדה השנייה הוסר גדר העדות ל"ש ביה כולה חדא הגדה, דהגדת עדות לחוד ודבור שאינו

³ כשאלת רש"א וההפלאה כאן, וז"ל (ההפלאה) "לכאורה יפלא דהא רבא לא סתר אלא סברת רמי בר חמא באנוסים מחמת נפשות דלא מהימני בלא מיגו, אבל בהא דמחמת ממון נאמנים במיגו לאשווי נפשייהו רשיעי לא סתר ומי הכרחו לחזור בשניהם".

⁴ ואין לומר (לשיטת רש"י) דהל"ב פליגי על הבנת הל"ק - דהל"ק ס"ל שאין אדם משים עצמו רשע הוא משום שקרוב הוא אצל עצמו ולכן פסול לעדות, והל"ב ס"ל שהוא מטעם כללי יותר - שמעיד נגד חזקת כשרות של עצמו, וכיו"ב - מכיון שגם בשיטת הל"ב פירש"י וז"ל (ד"ה אין) "אינו נאמן לפסול את עצמו מחזקתו דקרוב הוא אצל עצמו וקרוב פסול לעדות".

⁵ מטרת כתיבת הערה זו היא לבאר (בדא"פ) את שיטת הצ"צ בסוגיא ולא את שיטות רש"א ורעק"א, ע"כ הובא מהסברם רק מה שנוגע לביאור שיטת הצ"צ.

עדות לחוד, וע"כ מה שא"ר דא"נ מחמת ממון דאמע"ר, היינו כיון דבהגדה זו דבר נוגע על עצמו ולעצמו הוא קרוב, ואין לדבור זה גדר עדות ול"ש לצרפו אל דבור ראשון שהוא עדות לומר דכוליה חדא הגדה, וממילא נפל שוב תחת סוג כיון שהגיד כו'.

ומיושב מה שנתקשינו בהבנת דברי רש"י שפירש אאמע"ר משום דקרוב לעצמו דאה"נ דלאו מטעם זה א"נ לגבי השטר. לדבר דל"ש דהוא קרוב לו נאמן ובפרטות הכא דאית ליה מגו דנאמן אלא דאאמע"ר גורם שלא יהיה דבור זה הגדת עדות וממילא א"נ כיון שהגיד, ובוה גם מגו אינו מועיל כמו שדקדקנו מדברי רש"י דלעיל מיניה. ומיושב מה דנטה רבא גם בזה מדברי רמב"ח וסבר דמחמת ממון גם במגו א"נ אף דלא הקשה על זה מאומה די"ל דבקושייתו כיון שהגיד כו' מוקשה גם חלק זה של דברי רמב"ח, דהא גם רמב"ח ס"ל אאמע"ר דמש"ה אמר דמחמת ממון א"נ בסיפא אלא דברישא ס"ל דמ"מ נאמן במגו, וע"ז בעצם לא היה קשיא לרבא דגם הוא מודה דמגו מועיל גם היכא דמע"ר אבל הוא מעצמו מופרך בפרכת כיון שהגיד כו' דכיון דמודה רמב"ח דאאמע"ר שוב לא הוי חדא הגדה. עכ"ל.

נמצא מדבריו דלכו"ע נאמן אדם לשים עצמו רשע במקום מיגו, רק דפילגי האם ע"י שמשים עצמו רשע בהגדתו השניה הוי 'חוזר ומגיד' מהגדתו הראשונה ולא הוי כחדא הגדה, דהל"ק ס"ל שגם כששם עצמו רשע בהגדתו השניה לא הוי חוזר ומגיד וע"כ נאמנים באנוסים מח"מ ברישא, והל"ב ס"ל שכיון שמשים עצמו רשע בהגדתו השניה לא הוי חדא הגדה ולכן הוא חוזר ומגיד ולכן אינם נאמנים. היינו שיסוד מחלוקתם הוא בגדר עדות, אם כששם עצמו רשע בעדותו אם עדיין 'שם' הגדת עדות כדיבורו (ל"ק), או שלא נקרא גדר עדות כדיבורו וע"כ הוי חוזר ומגיד, דאין יכול להצטרף ולהיות כחדא הגדה סתם דיבור עם הגדת עדות (ל"ב). ולפי פירוש זה מתורצות שתי קושיות הנ"ל. וק"ל.

אמנם נראה שהצ"צ (בחידושו על הש"ס ד"ה הרי אלו נאמנים) חולק ביסוד הבנה זו ולא ס"ל כרשא"א שלכו"ע אמרינן שנאמן אדם לשים עצמו רשע במקום מיגו, אלא דס"ל דבוה פילגי הל"ק והל"ב אם מועיל מיגו כשמשים עצמו רשע, ויש לבאר סוגיא זו באופן אחר ולתרץ קושיות הנ"ל ע"פ שיטת הצ"צ.

ד.

שיטת רעק"א בסוגיא

ובהקדים דברי רעק"א בסוגייתנו (ד"ה אבל) על הל"ב ע"פ פירוש רש"י בסוגיא (שאאמע"ר הוא משום שקרוב הוא אצל עצמו): דמקשה דגם אם נאמר שאינם יכולים לשים עצמם רשעים ולהעיד שחתמו מחמת אונס ממון, מ"מ נאמין להם בעדותם על עצם הסיפור שהחתימה שנחתמה בשטר נחתמה מחמת אונס (ממון) והשטר אינו כשר, דהרי בחלק זה של העדות אינם מדברים אודות עצמם וא"א לומר ע"ז "קרוב הוא אצל עצמו" ויהיו נאמנים מחמת המיגו שיש להם, וגבי מה שאמרו שהאונס היה מח"מ "אמרינן פלגינן דיבורה". וכלשונו ". אבל בזה דאומרים דהמלוה אנסם לחתום והשטר פסול בעצמותו שלא נעשה מדעת הלוה וראוי להאמינם במגו, א"כ מה בכך דאינו נפסל עפ"י עצמו מ"מ נהמני' להו שהמלוה אנסם והשטר פסול בעצמותו".

ומכך מוכיח רעק"א (דלא כשיטת רש"י) דלמסקנת הגמרא (ל"ב) שאינם נאמנים כשאמרו נאנסו מחמת ממון, אינו רק משום שמעידים ע"ע (דא"כ בחלק העדות שלא מעדים ע"ע יהיו נאמנים), אלא שבב"ד לא ישמעו כל עדות המעידה שהעדים המעידים עשו מעשה רשע, וכלשונו ". מזה מוכח דכללא דא"א מע"ר לאו בדוקא שאין דנין אותם לפסולי עדות אלא דהב"ד אין שומעים לדבריהם שעשו כך וכך מעשה רשע".

נמצא מדבריו דהל"ב ס"ל שב"ד אינם שומעים כל עדות הסופר שם מעשה רשע בעדים המעידים, ולכאורה לפ"ז צ"ל דהל"ק ס"ל שב"ד יכולים לשמוע חלק עדות זו. ולפ"ז י"ל דלכו"ע אין להאמינם באותו חלק בעדות שמשמים עצמם רשעים⁶, רק דפליגי גבי החלק בעדות שאינם משימים עצמם רשעים אם להאמינם (ע"י מיגו) או לא, דהל"ק ס"ל שנאמנים והל"ב ס"ל שאינם נאמנים.

⁶ (וגם) בזה פליגי על רש"א, דרש"א ס"ל ש(גם) בחלק זו בעדות פליגי אם נאמנים ע"י המיגו.

ה.

שיטת הצ"צ דלא כרש"א ודלא כרעק"א

והנה הצ"צ על אתר (ב'חידושים וסוגיות בש"ס' ד"ה הרי) מקשה על שיטת הל"ב ונראה שקושייתו היא באופן אחר מרע"א וז"ל "ובגמרא דדוקא כשאמרו אנוסים היינו מחמת נפשות אבל אם אמרו אנוסים היינו מחמת ממון אינן נאמנים מ"ט אין אדם משים עצמו רשע. ויש להבין דהא דהטעם דאין אדם משים עצמו רשע הוא משום דקרוב הוא אצל עצמו וקרוב פסול לעדות כדפרש"י כאן וכמ"ש בגמרא סנהדרין (דף ט' סע"ב ודכ"ה ע"א) וביבמות (דכ"ה). וא"כ זהו דוקא שאינו נאמן לסמוך על דבריו לבד כמו שמאמינים לשאר עד. אבל הכא דל נאמנותו מהכא הרי יש לו מיגו דהפה שאסר הוא הפה שהתיר. כיון שאין כת"י יוצא ממקום אחר. והיכא דאיכא מיגו מהני אפילו בטענה שאין נאמן עליה שהרי זהו פעולת המיגו. ואפילו בעל דבר עצמו דקרוב הוא אצל עצמו נאמן כשיש לא מיגו. ומדוע יגרע ענין זה דמשים עצמו רשע משאר טענה גרוע שאין נאמנים עליה. כמו לומר פרעתין נגד שטר. ואעפ"כ כשיש מיגו כגון שאין השטר מקוים קי"ל דנאמן לומר פרוע אף שמודה בשטר שכתבו. א"כ ה"נ יהי' נאמן להשם עצמו רשע אף שרוב הוא אצל עצמו ואינו נאמן מדין עדות יהי' נאמן מדין מיגו מעליא דהפה שאסר כו". עכ"ל.

תוכן קושיית הצ"צ: דאע"פ שב"ד לא ישמעו כלל את עדותם (גם העדות שאינם מדברים אודות עצמם), עדיין נוכל להאמינם מחמת המיגו שיש להם ככלשונו "דל נאמנותו [- עדות] מהכא הרי יש לו מיגו דהפה שאסר הוא הפה שהתיר. . והיכא דאיכא מיגו מהני אפילו בטענה שאין נאמן עליה שהרי זהו פעולת המיגו", היינו שנאמין להם כסתם טענה עם מיגו ללא קשר לעידות, כמו כל בע"ד הטוען טענה ע"ע עם מיגו.

משמע מדברי הצ"צ שאינו מקשה כקושיית רעק"א שנאמין לחלק מעדותו שלא משים עצמו רשע (ע"י המיגו), אלא קושייתו היא גם אחרי תשובת רעק"א – שב"ד אינם שומעים עדות המעידה שהעדים (שמעידים עדות זו) רשעים⁷, היינו שהצ"צ ס"ל

⁷ בסגנון אחר: ". שאלתו היא על פירוש רעק"א דגם אחר פירושו יש להקשות . .".

ש"לכו"ע אין להאמינם גם בחלק העדות שאינם מדברים אודות עצמם, ולפ' רעק"א בזה פליגי הל"ק והל"ב.

ומתרץ הצ"צ וז"ל "וצ"ל דענין משים עצמו רשע טענה גרועה היא יותר מדאי דאפילו במקום מיגו לא מהני. משא"כ טענת פרוע אע"ג דאינו נאמן בלא מיגו לומר פרוע מ"מ עדיפא מטענה הנ"ל משום דלפרעון הוא עומד וכמבואר בש"ע סי' פ"ב סעיף יו"ד. וכה"ג אשכחן כמה טענות גרועות שאין נאמנים עליהן אפילו ע"י מיגו כמו הטוען תמורת המנהג דאפילו שיש לו מיגו אינו נאמן כמ"ש בש"ך בדיני מיגו סיעף ב'⁸. וכן מיגו נגד חזקה הוא בעיא בגמ", עכ"ל לעניינו.

ומתירוצין הצ"צ נראה שלא ס"ל כשיטת רש"א הנ"ל דמפרש דלכו"ע (הל"ק והל"ב) ס"ל שנאמנים לשים עצמם רשעים במקום מיגו, ופליגי האם כשמישים עצמם רשעים בהגדתם השניה אם הוי חוזרים ומגידים⁹. אלא שהל"ק ס"ל שכשאדם משים עצמו רשע בטענתו אינו גורם שתהי' טענה גרועה יותר מדאי (והוי כטענה גרועה רגילה שנאמנת עם מיגו), והל"ב ס"ל שכשאדם משים עצמו רשע בטענתו גורם גריעות יתר בטענתו

⁸ הסבר המושג טוען תמורת מנהג המדינה: בגמרא (ב"ק קי, א) מובא ע"ז הדוגמא מאריס שירד לעבוד בשדה, ואחר סיום עבודתו טוען ש"למחצה ירדתי" ובעה"ב טוען "לשליש הורדתי", ולבעה"ב ישנו מיגו "דאי בעי אמר לקיטי ושכירי הוא ששכרתיו לימים או לחודשים" (- לשון נמי" על אתר), ומנהג המדינה הוא שמורידים אריס לשדה בעד חצי שדה, ובגמרא יש מחלקות האם נאמן הבעה"ב (ר' יהודה) או שהכול כמנהג המדינה (ר' נחמן), ופסקינן כר"נ ש"הכל כמנהג המדינה", נמצא שמיגו לא מועיל כנגד מנהג המדינה.

ובהסבר מדוע מיגו לא מועיל נגד מנהג המדינה מביא הש"כ (בדיני מיגו סי' ב) [שלשם ציין הצ"צ] כמה מפרשים שמסבירים מדוע (ובמה) אינו נאמן, וז"ל "כתב הנ"י שם ע"ז וז"ל, ומהא שמעינן דלא אמרינן מיגו לבטל מנהג המדינה משום דלגבי מנהג הוי כמיגו במקום עדים וכן כתבו הגאונים ז"ל וכל המפרשים ז"ל עכ"ל וכ"כ בהג"ה אשרי פרק הפועלים [סי' א' ד"ה דהולכין] וז"ל, וכתב הרב רבינו ברוך בשם רבינו חננאל ושערים דרב האי גאון [משפטי השבועות, ח"א, שער ה'], לשנות המנהג אפילו במיגו אינו נאמן, ואפילו תפוס לא מהני לשנות המנהג אם טוען שעשו מעשה ושינו המנהג, אבל אם טוען שנאנסו ולא עשו המנהג לזה תפיסה מהניא מאור זרוע [ב"מ סי' רפ"א] ע"כ. ובמרדכי פרק המקבל [סי' שצ"ז] כתב וז"ל, רב נחמן אמר הכל כמנהג המדינה כתב רב האי גאון בשערי שבועות כל הטוען תמורת המנהג עליו להביא ראיה ואם אין ראיה והוא טוען כמנהג המקום עליו שבועת היסת שלא שינה ממנהג המקום וזה עיקר גדול בדין".

⁹ ההסבר בצ"צ הוא למסקנת הגמרא (ל"ב), אך מיתוך דבריו שמסביר את שיטת הל"ב, מובן במה נחלקו הל"ק והל"ב.

וגם במקום מיגו אמרינן שלא מהני, נמצא שפילגי אם העדים נאמנים לשים עצמם רשעים במקם מיגו (דלא כרש"א)¹⁰, וצ"ל מהי סברת ויסוד מחלוקתם.

.ו.

נסיון ביאור ודחייתו

ולכאורה היה מקום לתרץ, ובהקדים החקירה הידועה¹¹ דיש (בכללות) שני אופנים בהסברת הכח שניתן מהמיגו: א. 'נאמנות' ב. 'כח הטענה'. ד'נאמנות' פירושו שיש לו נאמנות בטענתו שלא משקר וטוען אמת, דאם היה משקר, כבר יכל לטעון את הטענה היותר טובה (אע"פ שמשקר בה) ובה היה נאמן, נמצא דניתן לו בטענתו כח נאמנות בטענתו העכשיות. ו'כח הטענה' פירושו שניתן לו כח בטענתו העכשיות כמו הכח של הטענה שיכל לטעון, וזאת משום שאם היה רוצה היה טוען את הטענה החזקה יותר שבא היה נאמן.

ועפ"ז י"ל דהמחלוקת בין הל"ק להל"ב הוא בכח הניתן מהמיגו: דהל"ב ס"ל כאופן הא' שהמיגו נותן נאמנות בטענה העכשיות וא"כ מכיון שטוען את טענתו נגד חזקת אאמע"ר אע"פ שנאמר 'מה לי לשקר' מ"מ הנאמנות שניתנת היא נאמנות בטענה, וא"א לתת נאמנות לטענה שמשים עצמו רשע, דמ"מ א"א שיהי' נאמן דאין נאמנות למי שמשים עצמו רשע.

והל"ק ס"ל כאופן הב' שהנאמנות שניתן מהמיגו הוא 'כח הטענה', וכשטוען שהוא רשע אינו רוצה שנאמין לו בטענתו שהוא אכן רשע מכך ש'מה לי לשקר', אלא שיהי' לו כח בטענתו כמו הטענה שיכל לטעון - שהיה שותק, ומכיון שאם היה שותק לא היינו נכנסים מעיקרא לבעיה שהוא העמיד עצמו כרשע, נמצא שהכח שמקבל בטענתו היא כח הגובר על חזקת אאמע"ר, מכיון שניתן לו נאמנות שעוקפת את חזקת אאמע"ר.

¹⁰ ומשמע שהצ"צ מסתייג גם מפירוש שפירש בשיטת הל"ב דהטעם שאינם נאמנים גם כשיש מיגו הוא משום שמשוימים עצמם רשעים ואינם נאמנים ע"ע משום קורבא, והצ"צ כתב שהוא משום דהל"ב ס"ל "דענין משים עצמו רשע טענה גרועה היא יותר מדאי".

¹¹ ראה קו"ש סי' ג' אות ד'.

ואע"פ שהסבר זה אפ"ל כהסבר במחלוקת הל"ק והל"ב בנאמנות מיגו נגד חזקת אאמע"ר, מ"מ קשה להכניס הסבר זה בלשון הצ"צ דמלשונו משמע שאינם פליגי בכח המיגו אלא דפליגי בכח החזקה של אאמע"ר, וכדלקמן.

.ז

הביאור בדברי הצ"צ

וי"ל הביאור בדברי הצ"צ: בהקדים הסבר התיבות 'טענה גרועה' ו'טענה גרוע יותר מדאי', דהפירוש ב'טענה גרועה' הוא לא שעצם הטענה היא טענה גרועה היינו שהגרועות היא בעצם זה שאומר שהוא רשע דלומר 'אני רשע' היא טענה שאינה מתקבלת (- דהגרועות היא לומר שרשע הוא), אלא הגרועות שישנה בטענה היא משום שהטענה נטענת כלפי סבירות שאומרת ההיפך מהטענה, ולכן הטענה נקראת טענה גרועה, היינו גרועות הסבירות בטענה, ומשום כך, נפחת כח הנאמנות שישנה בטענה.

וא"כ כשהטענה נטענת כנגד סתם סבירות (ע"ד טענת פרוע כשישנו שטר), בכזו טענה נקראת הטענה 'טענה גרועה' שהמיגו עוזר לה (- פרוע מיגו דמזוייף) דאע"פ שהטענה היא גרועה וללא המיגו אינו נאמן בטענה זו, מ"מ פעולת המיגו גורם שנאמין לו בטענתו משום שיכל לטעון טענה אחרת ובא היה נאמן.

אך אם הטענה היא כנגד סבירות גבוה יותר היינו נגד 'חזקה' (היותר סברתית והגיונית מכל 'חזקה' רגילה), הטענה היא גרועה יותר משום שהיא ממש אינה סבירה, א"כ גם כשיהי' לו מיגו לא יהא נאמן משום שלא נוכל להאמין לו בטענתו משום שטוען נגד חזקה כזו שכאילו נאמר שטוען נגד המציאות (או כנגד עדים וכיו"ב)¹², ובטענה נגד סבירות חזקה (כגון נגד הנהגות המדינה) גם אם יש לו נאמנות שאין לו סיבה לשקר, מ"מ לא יהי' נאמן, משום שהכח שניתן מהמיגו ('דמה לי לשקר') יעזור רק נגד חשש

¹² גם למאן דס"ל שניתן לו נאמנות במיגו מצד 'כח הטענה' (היינו שלא רק שניתן להם נאמנות בטענתם משמשים א"ע רשעים, אלא ניתן את כח הנאמנות כאילו שותקים), מ"מ עדיין י"ל שלא יהי' נאמן, משום שי"ל דכשטוען טענה המופרכת מעיקרא אין המיגו יוכל לתת נאמנות משום שאין טענה כביכול (ע"ד חזקה ללא טענה שהדין הוא שאין חזקה), (וכל הקושיא של הצ"צ היא דאע"פ שלא נאמין מצד עדות מ"מ נאמין בטענה עם המיגו). וראה בזה בפנים לקמן.

הב"ד שמא משקר¹³, ובטענה נגד מנהג המדינה (וכיו"ב) צריך שיביא ראיה (או עדים וכיו"ב) כדי שנאמין לו.

ויש עוד להקדים ולומר שישנם שני סוגי חזקות (המובאות בדברי הצ"צ) החלוקים כדיניהם דבאחד המיגו עוזר בשני אין המיגו עוזר, שבהם אין מחלוקת לכו"ע, שמשמע מדברי הצ"צ דפליגי היכן לשייך חזקת אאמע"ר.

דשני המקרים הם: א. לטעון פרוע נגד שטר עם מיגו דמזוייף דכו"ע ס"ל דנאמן, ב. לטעון נגד 'חזקת המדינה' עם מיגו דכו"ע ס"ל דלא נאמן, וחזקת אאמע"ר אפשר להסבירו כשני החזקות הנ"ל.

והל"ק והל"ב פליגי בכח חזקת אאמע"ר ומשום כך חולקים להיכן שייך חזקה דאאמע"ר - לטענת פרוע נגד שטר או לטענה נגד חזקת המדינה¹¹, דהל"ק ס"ל שחזקת אאמע"ר הוא כמי שטוען פרוע נגד שטר דלולא המיגו אינו נאמן, ומ"מ עם המיגו - נאמן, והל"ב ס"ל שחזקת אאמע"ר דומה לטוען נגד חזקת המדינה.

ובסברת מחלוקתם י"ל דנחלקו בטעם מדוע אין אדם יכול לשים עצמו רשע דישי לפרשו בב' אופנים: א. אין סבירות לומר שאדם ישים עצמו רשע משום שכל אדם מעוניין להצדיק את עצמו, ואם בכ"ז אומר ע"ע שהוא רשע חוששים שמשקר בטענתו, דשמא יש לו 'אינטרס' לומר זאת ואולי טענתו אינה נכונה. אך אם יש לו מיגו דמה לי לשקר' יהי' נאמן דמוכח שדובר אמת, וזהו בדומה לטענת פרוע נגד שטר, דאם ישנו שטר הסבירות אומרת שאינו פרוע דא"כ מדוע השטר נמצא ביד המלוה (ואין שובר ביד הלוה) וכשטוען פרוע חוששים שמשקר בטענתו, ומ"מ כשיש לו מיגו דמה לי לשקר' יהי' נאמן דמוכח שדובר אמת.

¹³ ומ"מ חשש הב"ד גורם שאם אין לו מיגו אינו נאמן כלל (ולא יהי' ספק וכיו"ב).

ב. כשאדם טוען ואומר ע"ע שהוא רשע, הוא טוען נגד 'חזקה', מכיון שלכל יהודי יש 'חזקת כשרות'¹⁴, וגם כשיש לו מיגו לא יהי' נאמן דהוי כמיגו נגד חזקה¹⁵, ומיגו נגד חזקה בעי דלא איפשטא¹⁶.

ועפכ"ז י"ל דהל"ק ס"ל שחזקת אאמע"ר הוא כמו האופן הא' הנ"ל והוי כ'טענה גרועה' רגילה, ולכן עם יש לו מיגו יהי' נאמן וזה בדומה לטענת פרוע נגד שטר. והל"ב ס"ל

¹⁴ חזקת כשרות שיש לאדם מופיע בכמה אופנים שונים, בטור (יו"ד קיט, א) גבי כשרות האדם באוכליו וז"ל "החשוד לאכול דברים האסורין בין אם הוא חשוד באיסור תורה בין אם הוא חשוד באיסור דרבנן אין לסמוך עליו בהן ואם נתארח עמו לא יאכל משלו מדברים שהוא חשוד עליהם בד"א בחשוד אבל בסתם כל אדם הוא בחזקת כשר ויכול לאכול עמו". ומופיע גם ברמב"ם גבי כשרות עדות (- החודש) (הל' קידוש החודש ב, ב) וז"ל "דין תורה שאין מוקדקין בעדות החדש, שאפילו קדשו את החדש על פי עדים ונמצאו זוממין בעדות זו הרי זה מקודש, לפיכך היו בראשונה מקבלין עדות החדש מכל אדם מיישראל שכל ישראל בחזקת כשרות עד שיועד לך שזה פסול". ובעוד כ"מ. ובפנים ההערה איירינן גבי כשרות האדם שאינו רשע.

¹⁵ מלשונו של הצ"צ משמע ש(לשיטת הל"ב) ישנם שני אפשרויות להשוות את חזקת אאמע"ר בכדי לומר שאינו נאמן גם עם מיגו; א. מיגו נגד מנהג המדינה. ב. מיגו נגד חזקה. וז"ל "וכה"ג אשכחן כמה טענות גרועות שאין נאמנים עליהן אפילו ע"י מיגו כמו הטוען תמורת המנהג דאפילו שיש לו מיגו אינו נאמן כמ"ש בש"ך דיני מיגו סיעף ב'. וכן מיגו נגד חזקה הוא בעיא בגמ", ובפנים ההערה כתבנו והסברנו כאפשרות הב' הנ"ל.

וגבי האופן הא' י"ל (בדא"פ עכ"פ) דהל"ב ס"ל שחזקת כשרות הוי כחזקת הגוף, וגבי חזקת הגוף כתב השב שמעתתא (א, טו) וז"ל "ומבואר שם בסוגיא [כתובות עה, א-ב] דחזקה דגופא ודאי עדיפא מכל החזקות לכ"ע", ומביא שם דאע"פ שיש חזקה נגד חזקת הגוף, חזקת הגוף גובר וז"ל "והשתא מייתי שפיר דאזיל ר' יהושע בתר חזקה דגופא דהעמידנו בחזקת שלא היה בו נגע, אף על גב דאיכא חזקה דהעמידנו בחזקת טומאה כנגדו" (וראה שם דמשווה לחזקת כשרות בטומאה), והטעם לכך שחזקה זו "עדיפא מכל החזקות" ומבואר (בספר יסודות וחקירות), דמכיון שהיה בעבר כשר, א"כ ודאי כשר הוא, והוי כמו הוכחה ברורה שהוא אדם כשר, א"כ בכדי שנפסוק בהיפך מהחזקה בעינן הוכחה חזקה והגייונית כנגד. וי"ל שעד"ז ס"ל להל"ב בחזקת אאמע"ר (ב'חזקת כשרות), שמכיון שבעבר לא שיקר והוי כהוכחה שהוא אדם שלא משקר א"כ כשמשקר עכשיו הוי כמו שטוען נגד 'המציאות'//דרך העולם' וכמו נגד עדים - כחזקת מנהג המדינה.

וראה גם אפיקי ים (ח"א יג, ג-ד) שמסביר שלדעה דס"ל שיש חזקת הגוף ומשום כך פוסקת שחזקת האם (גבי כשרות לכהונה) מועילה לחזקת הבת, ס"ל שחזקה זו היא מבררת את המציאות שאכן האם כשירה, ובמילא גם הבת כשירה (ע"ד חזקת אומדנא).

¹⁶ ושוב ראיתי בשיעורי ר' דוד (יבמות כה, ב) וז"ל "התם בכתובות הרי אינם נאמנים מדין עדות . . . וכל נאמנותם הוא רק מהמת מיגו שהיו אומרים אין זה כתי", ולכן בזה שפיר מבואר התם דאין שומעין ומקבלים דבריהם כלל כשאומרים ע"ע שעשו מעשה רשע, ומשום דאיכא חזקת כשרות שאינם רשעים והו"ל מיגו נגד חזקה".

שחזקת אאמע"ר הוי כהאופן הב' הנ"ל והוי כ'טענה גרועה יותר מדאי', ולכן גם כשיש לו טענה עם מיגו, המיגו לא יועיל, וזה בדומה לטענה נגד מנהג המדינה (ולטענה עם מיגו נגד חזקה).

ח.

ביאור קושיא הב' בשיטת הצ"צ ע"פ ההפלאה

ע"פ הנ"ל נתבאר סברות המחלוקת בין הל"ק לל"ב גבי נאמנות העדים כשאמרו אנוסים היינו מח"מ כשיש להם מיגו. אך עדיין נשאר לישיב את הקשר בין המחלוקת אם נאמנים העדים כשאמרו אנוסים היינו מח"מ (כשיש להם מיגו), לבין המחלוקת אם בעדות שבשטר ישנו הדין דאינו חוזר ומגיד, דמשמע מהגמרא דהא בהא תליא.

בפשטות ניתן לתרץ שנאמרה מימרא בביהמ"ד בשם רמב"ח שמחלק במתני' בין אונס מח"מ לאונס מח"נ, ובהתחלה ניסתה הגמרא להעמיד זאת בסיפא דמתני', ודחתה זאת, ולמסקנת הגמרא איירי ברישא דמתני', והסבר זה משמע מלשון הגמרא "אלא אי אתמר ארישא אתמר"¹⁷.

¹⁷ ראה דעד"ז תירץ ה'חמדת שלמה' על אתר (ד"ה ובוה י"ל). ראה נמוק"י הגרי"ב שציין לסוגיא בשבת נ, א ובתוס' (דה"א אלא) וז"ל "אלא אי איתמר כו' - אין גירסא זו נכונה דלכאורה משמע שלרבא עצמו היה מקשה וטפי הוי ניחא אי הוה גרס אלא אמר רבא", היינו שאם משמע מלשון הגמרא ששואלים את האמורא בפניו אין לגרוס "'אלא אי איתמר".

וצייין גם לדברי המהרש"ל לקמן עג, א-ב ושם איתא "קטנה שלא מיאנה והגדילה, עמדה ונישאת - רב אמר: אין צריכה גט משני, ושמואל אמר: צריכה גט משני . . אמר רבה: מחלוקת [דרב ושמואל - רש"י] - בטעות שתי נשים, אבל בטעות אשה אחת - דברי הכל אין צריכה הימנו גט. אמר (ליה) אביי: והא מתניתין דטעות אשה אחת היא, וקמותבינן תיובתא מיניה! אלא [אי אתמר הכי אתמר], אמר רבה: מחלוקת - בטעות אשה אחת כעין שתי נשים, אבל בטעות אשה אחת גריתא - דברי הכל אינה צריכה הימנו גט". וראה דהמהרש"ל גרס "אלא אי אתמר הכי אתמר" וע"כ מחק את התיבה "ליה" בקושיית אביי, ואולי יש לומר ג"כ כאן דמכיון דגרסינן "אלא . . צריך למחוק תיבת "ליה".

אך הנה רבים מהאחרונים¹⁸ לא הסתפקו בתירוץ זה (ואי"ל דאינם מתרצים כך משום ככתוב בגמרא "אמר ליה - ראה הערה 17), ולמדו הקשר בין המחלוקת באופנים שונים, וע"כ נראה לתרץ את קושיא הנ"ל לדברי הצ"צ באופן אחר.

הנה ההפלאה (בד"ה אלא) תירץ קושיא זו וז"ל "ונלענ"ד די"ל דהא בהא תליא דצריך להבין מנ"ל באמת לרבא באנוסים מחמת נפשות דהוי לי' חוזר ומגיד דילמא קרא דאינו חוזר ומגיד היינו בפשטות כשאומרים שקר העדנו בלא טעם אונס נפשות. וצ"ל דלזה אין צריך קרא דפשיטא דאינו נאמן לעשות עצמו רשע. ואין לומר כיון דהוי אמינא דיכול לחזור אינו רשע כמו בתוך כדי דיבור דיכול לחזור מהאי טעמא, ז"א דהתם מבטל לגמרי דבריו הראשונים בתוך כדי דיבור משא"כ הכא אפי' אי הוי אמינא דחוזר ומגיד מ"מ הוי לי' כתרי ותרי ומועיל תפיסה, דלמה יאומן בדבריו האחרונים יותר מן הראשונים וא"כ משוי עצמו רשע ואינו נאמן כלל, וע"כ צ"ל דקרא מיירי באומר אונס מחמת נפשות וכיוצא בו שוגג או מוטעה ואפ"ה אינו חוזר ומגיד. ונראה לי דמטעם זה עצמו ס"ל לרמי בר חמא דנאמן לעשות עצמו רשע במקום מיגו דלפי שיטתו דבאנוסים מחמת נפשות לא הוי לי' חוזר ומגיד וקרא דאם לא יגיד ע"כ בלא אונס קמיירי, ע"כ צ"ל דנאמן אדם לעשות עצמו רשע במקום מיגו, וקמ"ל קרא דאינו חוזר ומגיד אפי' במקום מיגו, משא"כ במיגו דמתני' דלא הוי לי' חוזר ומגיד כמ"ש רש"י ותוס' דכולה חדא הגדה היא כיון דעל פיהם נתקיימו, שפיר נאמן אפי' לעשות עצמו רשע, נמצא שפיר הא בהא תלי' דכיון דס"ל לרבא דקרא באנוסים מחמת נפשות הדינן לסברא פשוטה דאין אדם משים עצמו רשע אפי' במקום מיגו ודוק. ועמ"ש לקמן בזה". עכ"ל.

תוכן דבריו: דלכו"ע הסברה הפשוטה היא שאין אדם נאמן לשים עצמו רשע גם במקום מיגו, רק דפליגי אם הדין דאינו חוזר ומגיד נאמר באונס מחמת נפשות, דרבא (ל"ב) ס"ל דהדין דאינו חוזר ומגיד נאמר כשטוען שהיה אונס מחמת נפשות, דא"א לומר ד'חוזר ומגיד' נאמר כשאדם שם עצמו רשע משום "דלזה אין צריך קרא דפשיטא דאינו נאמן

¹⁸ ראה רש"א הנ"ל. ההפלאה כדלקמן בפנים. הח"ס כדלקמן בפנים (ובלשונו "רבים תמוהים..."). ועוד רבים.

לעשות עצמו רשע¹⁹, א"כ "הדרינן לסברא פשוטה דאין אדם משים עצמו רשע אפי' במקום מיגו".

ורמב"ח (ל"ק) ס"ל שבאונס מחמת נפשות אפשר לחזור ולהגיד, א"כ חייבים לומר דהדין דאינו חוזר ומגיד נאמר במקרה בו אדם משים עצמו רשע, דא"כ גבי איזה מקרה מחדשת התורה דאינו חוזר ומגיד²⁰, וע"כ צריכים לומר ש(לולא הדין דחוזר ומגיד) נאמן לשים עצמו רשע במקום מיגו, ומכיון שברישא דמתני' אינם חוזרים ומגידיים יהי' נאמנים דיש להם מיגו.

ודבריו אינם מחוברים היטב עם דברי הצ"צ מכיון דלפי דברי ההפלאה מעיקרא כו"ע ס"ל דנאמן אדם לשים עצמו רשע במקום מיגו, ולפי הצ"צ בזה פליגי הל"ק והל"ב²¹.

ואו"ל ע"ד מש"כ ההפלאה רק שהיסוד נובע ממחלוקת חזקת אאמע"ר²², דהל"ב דס"ל דאם משים עצמו רשע אינו נאמן גם במקום מיגו, צ"ל דמה שכתוב בקרא הדין

¹⁹ יש לעיין בדבריו מה יסוד מחלוקת ל"ק ול"ב, אם יסוד הל"ב בכך שאינו נאמן כששם עצמו רשע, הוא משום "דלזה אין צריך קרא דפשיטא דאינו נאמן לעשות עצמו רשע", או שהיסוד הוא "דס"ל לרבא דקרא באנוסים מחמת נפשות", דבהסבירו את סברת הל"ק משמע שהיסוד הוא כהאופן השני, ובתחילת דבריו כשמסביר את הל"ב משמע כהאופן הראשון. ויל"ע.

²⁰ מ"מ הא גופא טעמא בעי מדוע ס"ל דבאונס מח"נ לא נאמר הדין דאינו חוזר ומגיד (וא"א לומר דנחלקו בזה גופא האם פשיטא לומר שאינו נאמן לשים עצמו רשע במקום מיגו, משום דמדבריו משמע ההפך דהטעם דהל"ק ס"ל שאינו נאמן לשים עצמו רשע במקום מיגו הוא משום דס"ל דהדין דאינו חוזר ומגיד' לא איירי באונס מחמת נפשות). וצע"ק.

²¹ ודוחק לומר שגם הצ"צ ס"ל שמעיקרא כו"ע ס"ל דנאמן אדם לשים עצמו רשע במקום מיגו, רק דכתב דבריו כאחר דברי ההפלאה כהסבר מדוע למסקנא נחלקו באאמע"ר במקום מיגו מכיון ש: א. משמע מדברי הצ"צ שמעיקרא חלקו האם נאמן אדם לשים עצמו רשע במקום מיגו. ב. קצת דוחק להעמיד כך בתוכן דבריו (של הצ"צ) ולומר דהל"ק מעיקרא ס"ל כהל"ב בגדר חזקת אאמע"ר ובגין שס"ל ש'חוזר ומגיד' נאמר על אונס מחמת נפשות, חזר בו מסברתו בגדר חזקת אאמע"ר והעמיד את גדר חזקת אאמע"ר באו"א. ג. [והוא העיקר] דלשיטת הצ"צ החילוק בין הל"ק ל"ב נובע מסברות העמדת חזקת אאמע"ר, ולפירוש ההפלאה המחלוקת נובעת אם אמרינן חוזר ומגיד באונס מחמת נפשות (- כך יותר משמע מפשטות סוף דבריו, וראה הערה הקודמת).

²² וישוּב זה דחוק במקצת משום דמלשון הגמרא משמע שיסוד המחלוקת הוא בדין דחוזר ומגיד, כמ"ש ההפלאה. ומ"מ ראה רש"א בתחילת דברינו שגם הוא תירץ ע"ד זה - שיסוד המחלוקת הוא לא בדין חוזר ומגיד,

ד'אינו חוזר ומגיד' איירי באונס מחמת נפשות, ובאונס מחמת ממון אין צריך לקרא מכיון שסברה פשוטה היא שאינם נאמנים, והל"ק דס"ל דמוח"מ עם מיגו נאמן, ע"כ צ"ל דהדין דאינו חוזר ומגיד נאמר במקרה זה²³.

ט.

ביאור קושיא הב' בשיטת הצ"צ ע"פ הח"ס

ונראה לבאר את דברי הצ"צ באופן אחר משום דהשוואת המחלקות ע"פ הנ"ל הוא בדומה למה שהיה ניתן לומר בפשטות (ראה תחילת אות ח'), דלפי הנ"ל השוואת המחלקות אינה נובעת מעצם סברות המחלוקת בגדר חזקת אאמע"ר, אלא מגיעה בעקיפין ממחלוקת זו.

ובהקדים דברי הח"ס בהסבר שאלת רבא "כל כמיניה? כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", [דאע"פ שגם דבריו אינם מחוברים עם דברי הצ"צ, מ"מ נראה דאפשר לקחת חלק מדבריו ולפ"ז לבאר את דברי הצ"צ].

וז"ל ". . . אלא דהוה ס"ל [דמב"ח] כיון שעדיין לא בא השטר לפני הב"ד עד עתה עדיין לא הוה הגדה דנימא כיון שהרי עדיין לא הגידו ומה שחתמו חוץ לב"ד זה לא מקרי הגדה ודחי רבא דהחתימה בעצמה היא החקירה בב"ד בכל מקום שהיא וזה הוא האמת.

אלא כי אתמר ארישא אתמר רבים תמוהים, הלא לא נדחו אלא דברי רב"ח במה שהי' רוצה לומר דשייך חוזר ומגיד אבל במה שאמר דמגו מועיל לשוויי' נפשי' רשעי' מזה לא נדחו דבריו, וא"כ הכי הו"ל בין באונסי' מחמת נפשות ובין מחמת ממון לעולם מועיל מגו ברישא, ובסיפא לעולם לא מהימנא משום דהוה חוזר ומגיד, ומה שנ"ל פשוט דהא תלי' בהא דרמי ב"ח לפי סברתו דעדים החתומי' על השטר לא הוה כמי שנחקה עדותן

אלא האם כשמשים עצמו רשע בהגדה השניה גורם שההגדה השניה לא הוי הגדה וממילא הוי חוזר ומגיד ואא"ל דהוי חדא הגדה, וא"כ נראה שאפשר (ומ"מ קצת דחוק) לתרץ תירוץ הנ"ל.

²³ דכשיש שני אפשריות להעמיד הדין ד'אינו חוזר ומגיד', אונס מח"נ או אונס מח"מ, עדיף להעמיד על אונס מח"מ משום שמשים עצמו רשע ויש (קצת) חשש שמשקר (וצ"ל דחשש זה ישנו גם אחר המיגו, רק בחלישות יותר דאינו יכול נגד הטענה). ועיל"ע בכ"ז.

בב"ד לפי אותה סברא ראוי לומר דלא מקרי חוזר ומגיד, ונאמן בסיפא במחמת נפשות, וה"ה ברישא במחמת ממון דפלגינן דבורא אפי' לפסול השטר כיון דלא הוה מן התורה כנחקר בב"ד, ולבתר דדחי לי' רבי דהוה כנחקר בב"ד וה"ל חוזר ומגיד מאותו הטעם בעצמו לא יאומן ברישא דלא נימא פלגי' דבורא לפסול השטר וק"ל . . א"כ [לרמב"ח] מוכח דמועיל מגו לשוויי' רשע וגולן אפי' בלא פלגינן דבורא ומכ"ש במחמת ממון דפלגינן מיהת דבורא למפסל שטרא וש"מ נמי דשטרא לאו כנחקר בב"ד מדפסלי' שטרא ע"י מגו, וממילא לא שייך בי' משום חוזר ומגיד וא"ש וק"ל".

תוכן דבריו: דהל"ב ס"ל דמכיון שהעדים החתומים בשטר הוי כנחקרו עדותן בב"ד, א"כ השטר הוי הגדה וכשמעמידים עצמם כרשעים (/קטנים/פסולי עדות) הוי חוזרים ומגידים. והל"ק דס"ל דהעדים החתומים בשטר לא הוי כנחקרו עדותן בב"ד, א"כ אינם חוזרים ומגידים, דאין הגדה הראשונה מיקרי הגדה (ונחלקו אם כשחתמו מחוץ לב"ד מיקרי הגדה), ומוסיף "וש"מ נמי דשטרא לאו כנחקר בב"ד מדפסלי' שטרא ע"י מגו וממילא לא שייך בי' משום חוזר ומגיד", נמצא שבכח המיגו לפסול השטר, ולא הוי כחוזר ומגיד.

ועפ"ז י"ל לדברי הצ"צ, דמכיון דהל"ק ס"ל שהמיגו גובר על חזקת אאמע"ר, היינו דפסלינן שטרא, א"כ המיגו גורם שלא הוי חוזר ומגיד, נמצא דהא דלא אמרינן במקרה דידן דהוי חוזר ומגיד נובע מעצם הסברה בחזקת אאמע"ר. והל"ב דס"ל דאין נאמן לשים עצמו רשע גם במקום מיגו וא"כ עדיין לא נפסל השטר, וההגדה הראשונה הוי הגדה א"כ כשטוענים שהשטר פסול הם חוזרים ומגידים, נמצא דהא דאמרינן דהעדים חוזרים ומגידים בעדותן השניה נובע מעצם הסברה בחזקת אאמע"ר.



הזכרת ברית בברהמ"ז

הת' מנחם מענדל שיחי' הכהן ווייספיש
תלמיד בישיבה

א.

איתא במתני' בפרק מי שמת (ברכות כ, א-ב) "נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפילין, וחייבין בתפילה ובמזוזה ובברכת המזון".

ובגמרא "אמר ליה רבינא לרבא: נשים בברכת המזון, דאורייתא [דכתיב ואכלת ושבעת, (דברים ח')] והוה ליה מצות עשה שאין הזמן גרמא – רש"י] או דרבנן? [דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך (דברים ח'), והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק, ואי משום בנות צלפחד – חלק אביהם הם דנטלו, שהיה מיוצאי מצרים – רש"י] למאי נפקא מינה – לאפוקי רבים ידי חובתן. אי אמרת (בשלמא) דאורייתא – אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, (אלא אי) אמרת דרבנן – הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר – אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. מאי? – תא שמע, באמת אמרו: בן מברך לאביו, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה; אבל אמרו חכמים: תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. אי אמרת בשלמא דאורייתא – אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אלא אי אמרת דרבנן – אתי דרבנן ומפיק דאורייתא? – ולטעמיה, קטן בר חיובא הוא? – אלא, הכא במאי עסקינן – כגון שאכל שיעורא דרבנן, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן".

היינו שאישה חייבת בברכת המזון, והגמרא מבררת האם חייבת מדאורייתא או מדרבנן ומביאה נפק"מ לכך, ומ"מ אינה מסיקה האם חיוב האישה בברהמ"ז הוי מדאורייתא או מדרבנן.

והנה ההגהות אשר"י (מגילה א, ד) פסק וז"ל "ונשים חייבות בברכת המזון מן התורה אבל אינן מוציאות את האנשים שאינן יכולין לומר ברית". שאע"פ שהן חייבות מהתורה מ"מ אינם מוצאים ידי חובה את האנשים משום שאינם חייבות בברית ע"כ אינם יכולים להוציא את מי שחייב בברית.

ורעק"א מקשה על פסק ההגהות אשרי"ו ז"ל "לכאורה תמוה הא אמרינן בסוגיין נ"מ לאפוקי רבים יד"ח. הרי דאם חייבות מדאורייתא יכולין להוציא אנשים". ומתריך וי"ל דס"ל דזהו ודאי דאין נשים חייבות בהזכרת ברית ותורה, אלא דהאיבעי' אם מכח זה פטורים מכל בהמ"ז או דמ"מ חייבות לברך מה"ת בלי הזכרת ברית ומה שאמר נ"מ לאפוקי רבים יד"ח היינו דהרבים יאמרו ברית ותורה בעצמם ובשאר הבהמ"ז יהיו יוצאים בשמיעה מהנשים, ומ"ש בהג"א אבל אין מוציאות את האנשים היינו בהזכרת ברית".

שיח השדה (שער ברכת ה' סי' ד סע' ג) אחר שדן באריכות שאין יכולים לצאת ידי חובה בשמיעת חצי ברכה, מביא את רעק"א הנ"ל, ומקשה וז"ל "הנה ס"ל בפשיטות דשייך להוציא בחצי ברכה, ובעיני תמי' לי מדברי הרי"ף והתוס' הנ"ל בפ' ג שאכלו דמפורש דאין לחלק ברכה א' שחציו אמר בעצמו וחצי ישמע מאחר?"

ב.

ויש לבאר ולתריך שיטת ההגהות אשרי"ו ובהקדים, דאיתא בברכות (מח, ב) "תניא, רבי אליעזר אומר: כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה, בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים - לא יצא ידי חובתו; נחום הזקן אומר: צריך שיזכור בה ברית [בברכת הארץ, שעל ידי ברית נתנה לאברהם בפרשת מילה (בראשית י"ז) ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו - רש"י]. רבי יוסי אומר: צריך שיזכור בה תורה" [שאף בזכות התורה והמצוות ירשו את הארץ, שנאמר למען תחיון ורבייתם ובאתם וירשתם את הארץ - רש"י]. ומסיקה הגמרא (מט, א) "וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים - לא יצא ידי חובתו".

וכן פוסק הרמב"ם (הלכות ברכות ב, ג) "ברכת הארץ צריך לומר הודייה בתחלתה ובסופה וחותרם בה על הארץ ועל המזון, וכל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו, וצריך להזכיר בה ברית ותורה".

והלח"מ הקשה על הרמב"ם וז"ל "קשה למה בארץ חמדה ובמלכות בית דוד משיחך כתב רבינו ז"ל כל מי שלא אמר לא יצא ידי חובתו ובברית ותורה לא אמר כן אלא צריך להזכיר ברית ותורה לבד והא בגמרא (דף מ"ט) בכולהו אמר ואם לא הזכירן לא יצא י"ח

ואף על גב דרב אמר שם לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא לית הלכתא כוותיה כדמשמע שם . . [ומסיים] ולא ידעתי למה".

ויש לברר מהי קושיית הלח"מ דלכאורה הרמב"ם נקט כלשון הגמרא שהובא לעיל שלגבי ברכת הארץ נקטה הגמרא "לא יצא ידי חובתו", ואח"כ נחום הזקן הוסיף שצריך להזכיר גם ברית, ור"י הוסיף שצריך להזכיר גם תורה. וי"ל בפשטות שהא גופא קושיית הלח"מ, דהנה בהמשך מסיקה הגמרא "וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים - לא יצא ידי חובתו", ואפ"ל דקושיית הלח"מ היא, דמכיון שפוסקת הגמרא שאם לא הזכיר ברית ותורה לא יצא ידי חובתו מדוע כתב הרמב"ם ש"צריך להזכיר" ולא כתב, לא יצא ידי חובתו, היינו מדוע לא נקט לשון הגמרא כשמסכמת את הדברים שאם לא הזכיר אחד מהדברים הנ"ל (ברית ותורה) לא יצא ידי חובתו, אלא כלשון הגמרא בתחילת דבריה.

ודחוק לומר בביאור דיוק הרמב"ם שמתכוון לומר דאע"פ שלא הזכיר ברית או תורה מ"מ יצא ידי חובתו מכיון שהזכיר עיקר הברכה, היינו שמש"כ "צריך להזכיר" זהו רק לכתחילה וכיו"ב¹. וההוחכה לדברינו הוא ממש"כ הב"י על הטור (סי' קפז) וז"ל הטור "תניא ר' אליעזר אומר כל מי שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו נחום הזקן אומר צריך שיזכיר בה ברית . . רבי יוסי אומר צריך להזכיר בה תורה . . וכל מי שמשנה המטבע או שלא הזכיר מה שחייבו חכמים להזכיר לא יצא י"ח", היינו שמביא את כל הלשונות שתקינו להזכיר בברכת הארץ, וכתב בסוף דבריו שמי שלא הזכיר אחד מלשונות אלו לא יצא ידי חובתו.

ועל דברים אלו העיר הב"י "ומ"ש רבינו ונראה לי כיון דברכת המזון דאורייתא לעיכובא קאמר וצריך לחזור. יש לדחות דנהי דברכת המזון דאורייתא המטבע שלה הוא דרבנן וכיון שאינו משנה אלא מטבע שהוא מדרבנן אפשר דיצא אבל מדברי הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ג) משמע דלעיכובא קאמר וכדברי רבינו, וגם הרא"ש כתב בפרק שלשה

¹ ומה שכתוב בגמרא (שם) "וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים - לא יצא ידי חובתו", היינו שלא יצא ידי חובתו בתופסת של ברית אך בעיקר הברכה יצא ידי חובתו.

שאכלו (סי' כב) כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ . . לא יצא ידי חובתו". ומוכח להדיא מהב"י שהרמב"ם ס"ל שאם לא הזכיר ברית או תורה לא יצא כלל בברכת הארץ.

ואו"ל בביאור הדיוק בלשון הרמב"ם דס"ל שיש הבדל בין עיקר הברכה שהיא ברכת הארץ ("ארץ חמדה טובה ורחבה"), לתוספת שבברכה שהיא ברית ותורה², וההבדל הוא שאם לא הזכיר עיקר הברכה לא יצא וצריך לחזור, אך אם לא הזכיר ברית או תורה יוכל להזכיר אחר סיום ברכת הארץ ויצא ידי חובת הברכה.

ונראה דהמנ"ב סבר כהרמב"ם, דהנה המחבר פסק (סי' קפז סע' ג) "אם לא הזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, אפי' אם לא חיסר אלא אחד מהם, מחזירין אותו" וכתב ע"ז המשנה ברורה (סק"ו) וז"ל "אם לא הזכיר וכו' - והא דלא הזכיר המחבר אם לא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה דמחזירין אותו כדאיתא בש"ס דהא מלתא דפשיטא היא דהיא עיקר ברכת הארץ אלא אפילו לענין ברית ותורה נמי מחזירין אותו". וכן כתב (שע"צ סק"ח) וז"ל "נראה לי דהיינו דוקא כשזוכר אחר שהתחיל רחם נא, דלא עדיף מהזכרת יעלה ויבא בברכת רצה כששכח דיכול לומר קודם שהתחיל תיבת מודים, והכי נמי יזכיר ברית ותורה קודם רחם נא". ומוכח מדבריו דיש לחלק בין ברית ותורה לעיקר הברכה 'ארץ חמדה טובה ורחבה', לכן סבר (בשע"צ) דאפשר להזכיר ברית ותורה אחר סיום הברכה (ולפני תחילת ברכה הבאה).

ועפכ"ז מובן מדוע נקט הרמב"ם הלשון שצריך להזכיר ברית ותורה, ולא שאם לא הזכיר לא יצא ידי חובתו, משום שהלשון 'לא הזכיר לא יצא ידי חובתו' משמע שהוא לעיכובא שלא יצא כלל ידי חובתו, ולאידך הלשון 'צריך להזכיר ברית ותורה' משמע דאע"פ שאם לא יזכיר לא יצא ידי חובתו מ"מ יוכל לצאת ידי חובתו אם יזכיר אחר סיום ברכת הארץ, וכמ"ש במשנה ברורה.

² כפשוטו פירוש הברכה דפירושה היא הודאה על הארץ הטובה ורחבה שנתן לנו הקב"ה. וההוספה של ברית הוא משום שהארץ ניתנה ע"י הברית לאברהם, וההוספה של תורה הוא משום שע"י התורה והמצוות ירשו את הארץ (כפרש"י בגמרא שם), היינו שתוספות ברית ותורה הם תוספות על עיקר הברכה. וק"ל.

ג.

ואם כנים הדברים אפשר לתרץ גם את קושיית השיח שדה על רעק"א;

דהגהות אשר"י ס"ל דנשים חייבות מהתורה, לכן יכולים להוציא את האנשים ידי חובה ומ"מ אינם מוצאים ידי חובה בברית (כביאור רעק"א). אולם הרמב"ם פסק (הל' ברכות ה, א) ש"נשים ועבדים חייבין בברכת המזון, וספק יש בדבר אם הן חייבין מן התורה לפי שאין קבוע לה זמן או אינם חייבין מן התורה, לפיכך אין מוציאין את הגדולים ידי חובתן", היינו שמכיון שספק אם הנשים חייבות ע"כ אינם מוצאים את האנשים.

ומ"מ גם ההגהות אשר"י למד כחילוק שהבין הרמב"ם בין עיקר הברכה לתוספת רק שהוסיף ולמד מחילוק זה שלא רק שהאיש עצמו יוכל לחזור אחר סיום הברכה ברית ותורה ולצאת ידי חובה, אלא שגם הנשים (- דס"ל שחייבות מדאורייתא) יוכלו להוציא ידי חובה את האנשים בעיקר הברכה³.

ד.

והנה נראה שדעת אדה"ז אינו כהגהות אשר"י דפסק (סי' קפו סע' א-ב) "נשים חייבות בברכת המזון וספק הוא אם חייבות מן התורה . . . וספק של תורה להחמיר לענין שהן אינן מוציאות ידי חובה את האנשים החייבים מן התורה כי שמא הן פטורות מן התורה וכל מי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן" כמ"ש הרמב"ם (הל' ברכות ה, א). ונראה שגם לא פסק כהרמב"ם - דיש חילוק בין עיקר ברכת הארץ ולתוספת של ברית ותורה, דלא נקט לשון הרמב"ם אלא כתב (סי' קפז סע' ד) "ואם חיסר אחד מכל אלה שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה או שלא הזכיר ברית או תורה בברכת הארץ או מלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו".

ונראה שע"ד מה שהשיג ה'עמק ברכה' על המג"ב הנ"ל וכתב (ברכת המזון, ב) וז"ל "לענ"ד נראה דאין ללמוד לשאר הזכרות דהוי דברים בפ"ע ואינם מגוף הברכה אלא דלכתחילה קבעום לאומרם בתוך הברכה, משא"כ הזכרת ברית ותורה דאינם דברים

³ וצ"ל שהאיש היוצא ידי חובתו מהאשה בברכהמ"ז יצטרך לומר את ה'ברית' דאחרת לא יצא ידי חובתו בברכת הארץ כדמוכח ממ"ש בגמרא לעיל.

בפ"ע אלא מגוף הברכה של ברכת בהארץ, וא"כ אינו שייכה אלא לתוך הברכה, ולא מהני הזכרתם לאחר חתימת הברכה, וזה ברור, וי"ל שעד"ז ס"ל לאדה"ז שלא מהני הזכרת ברית ותורה אחר סיום הברכה, ולאידך בתוספות שבברכות שאינם מעצם הברכה (כגון 'ותן טל ומטר'), אע"פ שאם לא יאמר זאת לא יצא ידי חובתו, מ"מ אם לא אמר זאת בתוך הברכה יוכל לומר זאת אח"כ (סי' קיד סע' ז).

ולפי הנ"ל יצא שאדה"ז פליגי על המנ"ב, דאדה"ז ס"ל שאם לא הזכיר ברית בברכת הארץ יוכל להזכיר אח"כ ולצאת ידי חובה, ולאידך אדה"ז ס"ל שאינו יוצא ידי חובה וכדמשמע מלשונו שחתם זאת בצורה החלטית "ואם חיסר אחד מכל אלה שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה או שלא הזכיר ברית או תורה בברכת הארץ או מלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו ומחזירים אותו לראש ברכת המזון".

ולא באתי אלא להעיר ולעניין הלכה למעשה יש לשאול רב מורה הוראה.



המתענה בר"ה - תענוג הוא?

הרב שניאור זלמן שיחי' ירוסלבסקי
ראש 'מכון סמיכה' בישיבה ורב קהילת חב"ד בעיר אלעד

א.

הקדמה: סוגיית עונג יו"ט - רשות או מצווה

איתא במס' פסחים (סה, ב) "מתני'. אלו דברים בפסח דוחין את השבת: שחיטתו, וזריקת דמו, ומיחוי קרביו, והקטרת חלביו. אבל צלייתו והדחת קרביו - אינן דוחין את השבת. הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום, וחתיכת יבלתו - אין דוחין את השבת. רבי אליעזר אומר: דוחין. אמר רבי אליעזר: והלא דין הוא: מה אם שחיטה שהיא משום מלאכה - דוחה את השבת, אלו שהן משום שבות [הרכבתו והבאתו] - לא ידחו את השבת? אמר לו רבי יהושע: יום טוב יוכיח, שהתירו בו משום מלאכה ואסור בו משום שבות. אמר לו רבי אליעזר: מה זה יהושע? מה ראה רשות למצוה" ע"כ לענייננו.

היינו שר"א עשה ק"ו, אם התירו מלאכה דאורייתא להקרבת קרבן הפסח, כ"ש שיהי' מותר מלאכה דרבנן (שבות) להקרבת קרבן הפסח, ר"י הביא ראיה לפרוך את הק"ו דביו"ט אע"פ שהותר מלאכה דאורייתא (לצורך אוכל נפש), ומ"מ אם היה יכול לעשותה מבעוד יום, אפי' מלאכה דרבנן (שבות) יהי' אסור לעשותה, ור"א דחה פרכה זו דאין להשוות עשיית מאכלי החג שהם רשות להקרבת קרבן פסח שהיא מצווה (וחובה).

סברת רבי יהושע (שס"ל שאין להתיר מלאכה דרבנן מכ"ש) אינה מוסברת במשנה, אך בגמרא (סח, ב) מוסבר דעתו "רבי יהושע לטעמיה, דאמר: שמחת יום טוב נמי מצווה היא. דתניא, רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. רבי יהושע אומר: חלקהו, חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש [נמצא שר"י ס"ל שבכ"א חייב אדם לשמוח ביו"ט באכילה ובשתיה]. ואמר רבי יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר עצרת לה' אלהיך, וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם. רבי אליעזר סבר: או כולו לה' או כולו לכם. ורבי יהושע סבר: חלקהו, חציו לה' וחציו לכם".

בהמשך לדברי הגמרא בביאור מחלוקת ר"א ור"י ביו"ט מביאה הגמרא זמנים בהם כולם מודים "דבעינן נמי לכם", ("עב"ם סימן) אמר רבי אלעזר: הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם. מאי טעמא - יום שניתנה בו תורה הוא. אמר רבה: הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם. מאי טעמא - וקראת לשבת ענג. אמר רב יוסף: הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם - מאי טעמא ימי משתה ושמחה כתיב ביה. [ובהקשר לכך מביאה הגמרא מעשה בנושא זה] מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא, לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי¹. עצרת - יום שניתנה בו תורה, פוריא - ימי משתה ושמחה כתיב, מעלי יומא דכיפורי - דתני חייא בר רב מדפתי: ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש וכי בתשעה (הם) מתעניין? והלא בעשירי מתעניין! אלא לומר לך: כל האוכל ושותה בתשעה בו - מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי".

ב.

המתענה ביו"ט אי מצריכינן לעסוק בתורה - מח' המהרי"ו והרמ"א

והנה גבי מי שמתענה (תענית המותרת) ביו"ט (או תענית (תשובה) בר"ה)² שלדעת ר"י אינו מקיים את ה"חציו לה' וחציו לכם", האם בכל אופן יוכל לעשות מלאכה לצורך אוכל נפש ביו"ט לא לצורכו (- שיבשל לאחרים), כתב ע"ז מהרי"ו (חידושי דינין והלכות סי' נה) וז"ל "הר"ר שמעון ז"ק שאל אותי מי שמתענה בר"ה אם יכול לאפות ולבשל לאחרים והשבתי לו דאסור כיון דאינו יכול לאפות ולבשל לעצמו אינו יכול לבשל לאחרים ואין להתיר מטעם הואיל ויכול לשאל על נדרו דלא אשכחנ' דמותר מטע' הואיל אלא היכא דמותר לבשל לעצמו בלא הואיל כגון לאפות חלה היכא דאיכא כהן קטן בעיר, וכן האופה מי"ט לחול". ובסי' נו כתב עוד טעם וז"ל "ועוד אומר אני מי שמתענה בר"ה צריך ללמוד כל היום או לומר תחינות כיון דהאי גברא אינו מקיים חציו להשם וחציו לכם צריך לקיים כולו להשם דבהא מודה רבי יהושע לרבי אליעזר".

¹ ולכאורה קשה דמשמע שבנו של רבינא היה מתענה גם בשבת, והרי לפ"כ אמרה הגמרא שלכו"ע "בשבת דבעינן נמי לכם", ראה לקמן בזה באות ה'.

² ישנו מחלוקת האם מצווה להתענות בר"ה, ופסקינן שאסור להתענות בר"ה תענית תשובה, ומ"מ ישנם אופנים בהם יכול (או צריך) להתענות בר"ה, ראה כל הנ"ל בשו"ע אדה"ז סי' תקצו סע' א, ג-ה.

היינו דישנם ב' טעמים מדוע המתענה ביו"ט אינו יכול לבשל לאחרים; א. דמכיון שאינו יכול לבשל לעצמו אינו יכול לבשל לאחרים, ומתי שמותר לבשל לאחרים מטעם 'הואיל' (כמו בעירוב תבשילין), זהו רק מתי שאין דבר המונעו מלבשל עכשיו (לעצמו) כמו בעירוב תבשילין, משא"כ הכא צריך לשאל על נדרו. ב. מכיון שצריך ללמוד כל היום (דצריך לקיים כולו להשם), אסור לו להתעסק בכישול (דאז מתעסק בעיסוקיו ואינו מקיים כולו להשם).

הרמ"א ב"דרכי משה" (סי' תקכ"ז ס"ק ו') מביא את דברי המהרי"ו, ומביא רק את טעם הא' וז"ל: "כתב מהר"י ווייל (דינין והלכות אות נה) מי שמתענה ביום טוב³ אסור לו לבשל לאחרים דכיון שאינו יכול לבשל לעצמו אסור לבשל לאחרים כמי שלא הניח עירוב דאסור לבשל לאחרים". וזהו משום שבסי' תקכ"ט (בדיני עונג ושמחת יו"ט) ס"ק ב' דחה את אופן הב' ע"י ב' טעמים וז"ל: "כתב מהר"י ווייל מי שמתענה ביום טוב צריך ללמוד כל היום או לומר תחינות כיון דהאי גברא לא מקיים חציו לה' וחציו לכם דבהא מודה רבי יהושע לרבי אליעזר דבעי כולו לה' עכ"ל ולא נהירא חדא דהא מתענה לה' והרי הוא כולו לה' ועוד דכתבתי לעיל סימן רפ"ח (אות ב) דהא דמותר להתענות היינו משום דהוה ליה עונג ואם כן זהו תענוגו ואם כן מיקרי כולו לכם דמה לי עונג זה או עונג אכילה ושתייה כן נ"ל" עכ"ל. והרמ"א (בהגה סי' תקכז סע' כ) אוסר לבשל לאחרים מטעם הא' וז"ל "ומי שמתענה ביו"ט, אסור לבשל לאחרים אפילו לצורך בו ביום, דהוי כמי שלא הניח עירוב שאינו מבשל לאחרים (מהרי"ו)⁴".

³ בגרסא שלפנינו המהרי"ו כתב את דבריו גבי ר"ה, וצ"ל או שלרמ"א היה גרסא שאירי גם גבי יו"ט, או דס"ל שלשיטת המהרי"ו לא שנא בין ר"ה ולשאר יו"ט, ראה בהמשך דבריו בענין זה.

⁴ והמ"א (סי' תקכז סע' כ) מביא נפק"מ בין הטעמים וז"ל "אסור לבשל לאחרים - כיון שאינו יכול לבשל לעצמו ואין להתיר מטעם הואיל ויכול לשאול על נדרו דלא אשכחן דמותר לבשל מטעם הואיל אלא היכא דמותר לבשל לעצמו בלא הואיל כגון לאפות חלה וכן האופה מי"ט לחול ועוד אומר מי שמתענ' בר"ה צריך ללמוד כל היום כיון דאינו מקיים חציו לכם צריך לקיים כולו לה' דבזה מודה ר"י לר"א עכ"ל דיני מהרי"ו סי' נ"ה ולפי מ"ש ס"י תקי"ב לא שרי לכתחלה משום הואיל ועיין בתוספת פ"ג דפסחים ומשמע מזה דאפי' משרתת אסורה לבשל דלא כמ"ש הלבוש סימן תקצ"ז עמ"ש שם ובי"ט שחל להיות ע"ש אסור לבשל מי"ט לשבת ואפי' ע"י עירוב לא מהני אלא מטעם הואיל ואי מקלעי אורחים כמ"ש ס"א והכא כיון שהוא אסור לבשל לאחרים לא שייך ה"ט ומ"מ אחרים אופין ומבשלין לו".

נמצא מכל האמור דהמתענה ביו"ט לכו"ע (מהרי"ו והרמ"א) אינו יכול לבשל לאחרים למהרי"ו משום ב' טעמים הנ"ל, ולרמ"א רק משום טעם הא' (שאינו יכול לבשל לעצמו), וגבי הצורך להתעסק כל היו"ט ב'כולו להשם' חולקים המהרי"ו והרמ"א, אם המתענה ביו"ט צריך לעסוק (רק) בלימוד וכיו"ב (- מהרי"ו) משום שאינו מקיים חציו לכם, או שאינו צריך לעסוק בלימוד (- רמ"א) דממ"נ או דמקיים חציו לכם משום שעונג הוא לו להתענות [או דמקיים כולו לה' (ע"י התענית)].

ג.

המתענה בר"ה אי מצריכינן לעסוק כל היום בתורה - מח' המ"א הלבוש

והנה המ"א בהלכות ר"ה (תקצ"ז סק"א) מביא הסתייגות בדברי הרמ"א גבי ר"ה, וז"ל המ"א י"ש מקומות וכו' - המתענה א"צ ללמוד כל היום דכיון שמתענה מקרי כולו לה', ועוד דהטעם דמותר להתענות תענית חלום דהתעני' עונג הוא לו א"כ מקרי לכם עכ"ל ד"מ סי' תקכ"ט וזה הטעם השני ל"ש במתענ' בר"ה שלא מחמת חלום לכן טוב להחמיר עמ"ש סי' תקכ"ז סס"כ דלכ"ע אסור לבשל ע"ש דלא כלבוש שתלאן זה בזה ומכח זה כ' ויש מתירין למשרתת וכו' דליתא ולא עיין במהרי"ו ול' הגמ"נ אטעית' ע"ש דאשה דנקט לאו דוקא". היינו דס"ל שהמתענה תענית תשובה בר"ה לא הוי עונג, לכן מצד הטעם השני שהביא הרמ"א (שעונג הוא לו להתענות) צריך לעסוק כל היום בכולו להשם, ואע"פ שמצד הטעם הראשון (מכיון שמתענה מיקרי כולו להשם) המתענה בר"ה אינו צריך לעסוק כל היום בכולו להשם, מ"מ מכיון שכשהתיר הרמ"א (לא לעסוק כל היום בכולו להשם) הביא ב' טעמים, ובר"ה ישנו רק טעם אחד לכן טוב להחמיר לעסוק כל היום בכולו להשם.

הלבוש בסי' תקצ"ז בהלכות ר"ה פוסק כהבנת המ"א ברמ"א וז"ל "והמתענה בראש השנה אסור לו לעשות מלאכה כגון לאפות ולבשל לאחרים, אלא יעסוק כל היום בתפלה

דהנפק"מ היא האם למשרתת המתענה ביו"ט מותר לה לבשל לצורכי הבית או לא, דלטעם הב' מותר, משום שהמחוייבות של המשרתת בשירות הבית אינה פוגמת בכולו לה', דהשירות אינו עניין לעצמה וא"כ מצ"ע כולה לה'. ולאידך לטעם הא' אסור, משום דאינו משנה מפני מה מבשלת אלא דאסור לה לבשל מ"מ, דהאיסור הוא שאינה יכולה לבשל כל עוד אינה יכולה לבשל לעצמה.

ובתחנונים או ילמוד כל היום, משום דכיון שאינו מקיים חציו לה' וחציו לכם צריך לקיים כולו לה'".

נמצא עד כאן: דהמתענה בשאר יו"ט פליגי המהרי"ו והרמ"א אם צריך לעסוק כל היום בכולו להשם. המהרי"ו ס"ל שכך והרמ"א ס"ל שלא. והמתענה בר"ה המ"א והלבוש ס"ל שצריך לעסוק כל היום בכולו להשם, רק דלדעת המ"א הוא משום החמרה - "טוב להחמיר", (מכיון שיש עוד טעם ברמ"א להתיר לא לעסוק בכולו להשם). ולדעת הלבוש הוא מעיקרא דדינא.

ד.

האליה רבא בהסבר הרמ"א דלא כהמ"א

ה'אליה רבא' חולק על המ"א ומסביר את שיטת הרמ"א (בדברי הלבוש הנ"ל) באופן אחר, וז"ל "אלא יעסוק וכו' דכיון וכו' - כ"כ מהרי"ו סי' נו, והוא הדין שאר ימים טובים. אבל בד"מ חולק דכיון שמתענה מיקרי כולה לה'. ועוד דהטעם תענית חלום הוא משום תענוג, א"כ מיקרי לכם ע"כ. ומטעם זה נראה שהשמיטו הרמ"א. וכתב המ"א זה טעם השני לא שייך במתענה בר"ה שלא מחמת חלום, לכן טוב להחמיר ע"כ. אבל בכלבו דף ס"ו ע"ב דמתענה מחמת תשובה וחסידות נמי תענוג. ועיין ב"י סי' רפח שהביא נמי דברי כלבו והוא בדף נט עיין במקורן ודו"ק". היינו דחולק על המ"א בהסבר דעת הרמ"א, ולפי שיטתו הרמ"א חולק על הלבוש, והרמ"א יסבור דהמתענה ביו"ט של ר"ה א"צ לעסוק כל היום בכולו להשם, ומביא את דעת הכלבו דס"ל שהמתענה מחמת תשובה תענוג היא, ולשיטתו כך יסבור הרמ"א.

ויסוד מחלוקתם (המ"א והאליה רבא) הוא האם הרמ"א ס"ל שהמתענה מחמת תשובה נמי תענוג וא"כ גם בר"ה יסבור שא"צ לעסוק כל היום בכולו להשם (- האליה רבא), או

דס"ל שתענית תשובה אינה תענוג ע"כ ס"ל שהמתענה בר"ה טוב שיחמיר לעסוק כל היום בכולו להשם⁵.

וצ"ל לשיטת המ"א: א. דלפי דברי המ"א שתענית תשובה אינה עונג, ולכן צריך לעסוק כל היום בכולו להשם, הרמ"א היה צריך להביא הסתייגות זו בדיני ר"ה (סי' תקצז), וזה ראייה לשיטת האליה רבא, דמכיון שהרמ"א לא הביא את הדין שכתב הלבוש הוא משום דס"ל שתענית תשובה תענוג היא⁶. ב. האליה רבא הביא מהכלבו ראייה מוכחת שתענית תשובה עונג היא, ג. מה ההבדל בין בתענית תשובה שבה אין תענוג, ולאידך כותב הרמ"א (כשדוחה טעם השני של המהרי"ו), שהמתענה ביו"ט (תענית חלום) יש לו תענוג בתענית זו דמאי שנא אהדדי.

ה.

קושייות בהבנת האליה רבא

ובהקדם הביאור בשיטת המ"א יש להקדים תמיהה באליה רבא דהנה במקור שציין ה'אליה רבא' לב"י שמביא את דעת הכלבו (שתענית תשובה תענוג היא לו), מובא גם עוד מפרשים החולקים על הכלבו ומשמע דס"ל שתענית תשובה אינו כתענוג, וא"כ לא מובן כלל ראיית ה'אליה רבא' כנגד המ"א, דאפ"ל דהמ"א ס"ל כהחולקים על הכלבו, ויתרה מזו הרמ"א בד"מ כותב דס"ל כהדעות החולקים על הכלבו? כדלקמן.

דבגמ' מסכת פסחים (סח, ב) הנ"ל בהמשך למחלוקת אי בענין כולו לה' כולו לכם או חציו לכם וחציו לה', מובא ד"מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא, לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי" היינו דכל השנה היה יושב בתענית ומשמע מכך

⁵ גם בר"ה מחוייבים בעונג (ראה שוע אדה"ז סי' תקכט סע' ה וז"ל "ב' מצות אלו שהן כבוד ועונג הן נהוגות גם כן בראש השנה שהרי נאמר בו מקרא קדש"), ומ"מ מפני התשובה שישנו ביום זה התיירו (באופנים מסויימים) תענית תשובה אע"פ שאין בה עונג.

⁶ עדיין לא מצאתי תירוץ המיישב בטוב טעם קושיא זו, וה' יאיר עניי. וראה בפנים בסוף אות ה' שע"ד קושיא זו קשה גם על האליה רבא ממקום אחר.

שגם בשבת היה מתענה, ולכאורה איך ישב בתענית בשבת, דהרי בעינן שהי' עונג בשבת?

והב"י (רפח, ב-ו) מביא כמה שיטות בעניין תענית תשובה בשבת המיישבות קושיא זו:

א. "כתב הכל בו סימן נ"ח (יז ע"ד) אפשר לומר דדוקא להתענות מחמת עסקיו או מחמת יאוש שמחת יום טוב הוא שאסור אבל המתענה מחמת תשובה וחסידות תעניתו לו תענוג ומותר ומכל מקום אין ראוי לאדם להרגיל על זה ולא תמצא מי שמופלא בחסידות שמתענה בשבתות וימים טובים".

ב. ה"הגהות מיימוניות" כתב (בפ"א מהלכות תענית אות ב) וז"ל "אדם המתענה בכל יום ואכילה בשבת צער הוא לו מפני שינוי וסת ראינו כמה חסידים ואנשי מעשה שהתענו בשבת מטעם זה וכן שמעתי על רבי יהודה החסיד שהיה עושה כן וכן אמרינן בפסחים (סח:): מר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולי שתא בר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכפורי אבל בלא כהאי גוונא אסור". כלומר שמר בר רבינא ישב בתענית מפני שינוי וסת שכיון שהיה רגיל בתענית צער גדול הוא לשנות את וסתו בבת אחת ע"כ התענה בשבת.

ג. הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' רסב) "דההיא דמר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא וכו' בתענית חלום דוקא הוא דאי לאו הכי אסור וכן צריך לפרש כדי שלא יחלוק אכולהו תנאי ואמוראי ואת"ל דבתענית דעלמא קאמר לא שבקינן כולהו תנאי ואמוראי ועבדינן כיחידא וכל שכן בשל תורה". היינו שהטעם לכך שהיה מותר לבנו של רבינא לצום בשבת כי הוא צם תענית חלום, ואת"ל שלא התענה תענית חלום אלא סתם תענית (דדוחק לומר שכל ליל שבת חלם חלום המצריך תענית) - ומשמע אפי' תענית תשובה, אנו לא נפסוק כמותו אלא ככל האמורים הכתובים לפנ"כ בגמרא הסוברים שאין להתענות בשבת אלא תענית חלום.

ומשמע ממ"ש הגהות מיימוניות והרשב"א שפליגי על הכלבו וס"ל שתענית תשובה אינה עונג, ולכן מביאים תירוצים אחרים להסביר מדוע בנו של רבינא התענה בשבת, ונראה שישנם ראשונים החולקים על הכלבו וס"ל שתענית תשובה אינה תענוג, ולפ"ז קשה על האליה רבא, שמשמע מדבריו שהעמיד דברי הרמ"א כהכלבו.

וגם קשה דבאם לפי האליה רבא שהרמ"א ס"ל שתענית תשובה מותר להתענות בשבת, הרמ"א היה צריך לציין זאת בשו"ע המחבר בסי' רפח דשם כותב הב"י וז"ל "אדם המתענה בכל יום ואכילה בשבת צער הוא לו מפני שינוי וסת", ולפי הרמ"א לכאורה מותר גם תענית תשובה ולא רק תענית משום שינוי וסת, ומדוע לא ציין זאת - כדרכו בהגהותיו.

ויתרה מזו קשה, דהרמ"א בד"מ (הקצר) בתחילת דברי הב"י כתב וז"ל "כתב המרדכי ריש פרק ב' דביצה (סי' תרסט) דאסור להתענות ביום טוב ומר בריה (דרב אשי) [דרבינא] דיתב כולא שתא בתעניתא סבירא ליה כרבי אליעזר דסבר או כולו לה' או כולו לכם ואנן לא סבירא לן הכי עכ"ל". ובסוף שיטת הרשב"א כותב וז"ל "וכן משמע מדברי המרדכי שכתבתי (סק"ב)". משמע מדבריו שאסור להתענות בשבת כל תענית (אפי' תענית תשובה), ומה שמצינו דבנו של רבינא התענה בשבת אנו לא פוסקים כמותו, ואם היה ס"ל לרמ"א שתענית תשובה מותר להתענות בשבת היה צ"ל שבנו של רבינא היה מתענה תענית תשובה ואפשר לסוב כמותו.

וע"פ כהנ"ל מובן שיטת המ"א בדברי הרמ"א שמחלק בין כל יו"ט שא"צ בהתעסקות בכולו להשם לבין ר"ה דבעינן התעסקות בכולו להשם⁷, ואינו מובן שיטת האליה רבא.

.ו

ביאור בכל הנ"ל ע"פ שו"ע אדה"ז

והנה בשו"ע אדה"ז (סי' רפח סע' ב) לכאורה משמע דלא כהמ"א וז"ל "אדם שהאכילה מזקת לו שאז עונג הוא לו שלא לאכול אין צריך לאכול כלל וכמעט שאסור לו לאכול שלא יצטער בשבת וכן מי שמתענה בכל יום ואכילה בשבת צער הוא לו מפני שינוי וסת יכול להתענות גם בשבת שמצות סעודות שבת אינה אלא בשביל עונג אבל בענין אחר אסור להתענות בשבת אפילו מחמת תשובה וחסידות אף על פי שיש לו תענוג בתענית זה אין לו להחליף עונג חכמים שתקנו בג' סעודות בעונג אחר שאינו מוכרח שיהיה בשבת ולא התירוהו חכמים". ולכאורה משמע מדברי אדה"ז שתענית תשובה יש בה

⁷ רק שצ"ל מאי שנא בין תענית תשובה לתענית מפני שינוי וסת ותענית חלום.

עונג (אלא ש"אין לו להחליף עונג חכמים . . בעונג אחר שאינו מוכרח שיהיה בשבת"),
 דלא כהמ"א שכתב שאין בה עונג, אלא כהאליה רבא שכתב כהכלבו שבתענית תשובה
 יש עונג.

משא"כ בסי' תקצז סע' ג כתב וז"ל "המתענה בראש השנה צריך ללמוד כל היום או
 לומר תחינות שהרי כל יום טוב צריך לחלק חציו לה' וחציו לכם כדי לקיים שני פסוקים
 שבאחד כתוב לה' ובאחד כתוב לכם וזה שהוא מתענה ואינו מקיים המקרא שנאמר בו
 לכם צריך לעשות כולו לה' כדי לקיים המקרא שנאמר בו לה' ולא נאמר בו לכם ומשמע
 שכל היום יהיה לה' לבדו". ולכאורה משמע מכאן שהמתענה מחמת תשובה (- תענית
 ברה"ה), לא הוי כעונג ולכן צריך ללמוד כל היום דאינו מקיים חציו לכם דאין לו עונג
 בתעניתו ולכאורה הוי כסתירה למש"כ בסי' רפח סע' ב.

וי"ל הביאור בזה ועפ"ז להסביר סברות מחלוקת אליה רבא והמ"א:

שאכן לכו"ע גם בתענית תשובה יש עונג! ומ"מ אינו כעונג של תענית חלום, דיש
 תענוג גשמי ויש תענוג רוחני. דהתענוג שבתשובה הוא תענוג רוחני והתענוג שבתענית
 בחלום (ובתענית מפני שינוי ווסת) הוא תענוג גשמי - תענית חלום משום דירא
 מחלמו, ותענית מפני שינוי ווסת דצער הוא לו אם לא יתענה.

ולפ"ז י"ל דהמ"א ואדה"ז למדו ברמ"א שגם בתשובה יש תענוג אך התענוג שהתירו
 חכמים הוא תענוג גשמי (כדמשמע מפשטות לשון הגמרא "בעינן לכם"), לכן מותר
 תענית חלום, ולאידך גבי תענוג רוחני לא התירו חכמים להתענות משום שאם מחפש
 הינך תענוג רוחני (תענית תשובה) כלך לך תענוג הרוחני שחכמים תקנו. ועפ"ז גם מובן
 שהרמ"א ס"ל שתענית חלום (ותענית מפני שינוי ווסת) בשבת וביו"ט מותר להתענות,
 משא"כ תענית תשובה בשבת דס"ל שאסור להתענות, דתענית חלום (ותענית מפני
 שינוי ווסת) הוי תענוג גשמי ותענית תשובה הוי תענוג רוחני, ובר"ה התירו תענית
 תשובה (מפני שיום זה ראוי לתשובה) ומ"מ מכיון שאין בתענית תשובה תענוג גשמי
 (- חציו לכם) צריך לעסוק כל היום בכולו להשם.

והמ"א ואדה"ז ס"ל שהגהות מימוניות והרשב"א חלוקים על הכלבו אם תענוג רוחני הוא תענוג שנתיר תענית זו מפני שמקיים 'חציו לכם', דהכלבו ס"ל שגם בתענית תשובה מקיים חציו לכם והגהות מימוניות והרשב"א ס"ל שלא⁸.

ולפ"ז י"ל שה'אליה רבא', לא חילק בין כל סוגי התענוגות וס"ל שגם בתענית תשובה שענוג היא לו לכן המענה בר"ה א"צ (לשיטת הרמ"א) לעסוק בכולו להשם מכיון שמתעסק (גם) בתענוגו - 'חציו לכם'.

וי"ל שנחלקו בדברי הרמ"א שכתב (סי' תקכ"ז ס"ק ו') "מה לי עונג זה או עונג אכילה ושתייה", דה'אליה רבא' הבין במשפט זה שהרמ"א לא חילק בין כל סוגי התענוגות, משא"כ המ"א ואדה"ז חילקו דמש"כ הרמ"א זה רק בנוגע לתענוג הדומה לאכילה ושתייה - תענוג גשמי⁹.

ומתורצות קושיית על ה'אליה רבא' דמכיון שס"ל שאין לחלק בין התענוגות, לכן לפי שיטתו לא משמע מהפוסקים שחלקו על הכלבו שתענית תשובה לא הוא עונג, משום שלמד שכל השיטות (- כל הפוסקים שבב"י בסי' רפח) ס"ל שאין לחלק בין התענוגות ולכן כו"ע ס"ל שבתענית תשובה יש בה תענוג שיקרא כ'חציו לכם'.

ונחלקו גבי התרת תענית תשובה גם בשבת, דהכלבו ס"ל שמותר להתענות תענית תשובה גם בשבת, והגהות מימוניות והרשב"א (והמרדכי) ס"ל דאע"פ שתענית תשובה הוא תענוג שמצד התענוג שבו נתיר תענית זו בשבת, מ"מ מכיון שאפשר לדחות את

⁸ והסבר זה גם מדויק מלשונו של אדה"ז דכתב בתחילת סע' ג' "המתענה בר"ה . . .", שכל מה שכתוב בסע' ג' "צריך ללמוד כל היום . . . הוא רק גבי ר"ה, ומשא"כ סע' הבא כתב "המתענה בראש השנה או בשאר יום טוב אסור לו לבשל או לעשות שאר מלאכות אוכל נפש לצורך אחרים כמו"ש בסי' תקכ"ז עיין שם הטעם", דזה שהמתענה אסור לו לבשל לאחרים הוא גם ביו"ט וגם לשיטת הרמ"א, דגם ביו"ט אינו יכול לבשל מטעם שאינו יכול לבשל לעצמו, ראה בתחילה דבריניו.

משא"כ החיוב ללמוד כל היום הוא רק בר"ה ולא ביו"ט מכיון שהתענית שהתירו ביו"ט (חלום וכיו"ב) הוא תענית עם תענוג גשמי ולכן מקיים את ה'חציו לכם' ואינו צריך לעסוק כל היום ב'כולו להשם', משא"כ תענית תשובה בר"ה הינו תענוג רוחני ובתענוג רוחני אינו מקיים 'חציו לכם' לכן צריך לעסוק כל היום ב'כולו להשם', משום שוראה בתחילת דבריניו.

⁹ ואולי י"ל בטעמים, דהחציו לכם מתבטא בתענוג גשמי דוקא.

התענית לאחר השבת לא התירו תענית זו בשבת¹⁰ (חוץ מתענית ווסת או תענית חלום שלא שייך לדחותם), לכן אסרו להתענות תענית תשובה, ומשא"כ בר"ה התירו תענית תשובה מפני התשובה שישנו ביום זה.

נמצא שגם האליה רבא מסכים עם מש"כ אדה"ז (בסי' רפח סע' ב) שיכול להתענות בשבת מפני שינוי וסת, ולאידך גבי תענית תשובה "אין לו להחליף עונג חכמים שתקנו בג' סעודות בעונג אחר שאינו מוכרח שיהיה בשבת", היינו שכו"ע (אדה"ז והאליה רבא) אינם פוסקים כהכלבו לעניין זה שנתיר תענית תשובה בשבת, מ"מ לעניין אי החילוק בין התענוגות (שיותר מודגש בלשון הכלבו) ס"ל האליה רבא שכו"ע (הפוסקים שבב"י בסי' רפח) מסכימים שמיקרי תענוג, היינו שיקרא כ'חציו לכם', ולכן מותר להתענות תענית זו בר"ה.



¹⁰ ואולי משום דעדיין יש איזשהו צער בתענית זו.

הקדמת נעשה לנשמע

הת' מנחם מענדל שיחי' לוינזון
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה רני ושמחי בת ציון (סה"מ מלוקט ח"ד ע' רפג) מביא את מש"כ בתו"א בהסברת המאמר שמובא במדרש¹: "משל למלך כו' לא זו מחבבה עד שקראה בתי כו' לא זו מחבבה עד שקראה אחותי כו' לא זו מחבבה עד שקראה אמי", דעניינים אלו בעבודת האדם הם קיום המצוות ועסק התורה ועבודת המס"נ, וממשיך לבאר עניינם ואיך כל עבודה מתבטאת בשמה. עיי"ש.

ובהמשך המאמר מבאר דאע"פ שבפשטות נראה שהעבודה דמס"נ (אמי) היא נעלית יותר מהעבודה דקיום המצוות (בתי), מ"מ יש מעלה בעבודה שע"י קיום המצוות על העבודה דמס"נ, ובתחילת אות ג' מבאר המעלה דקיום המצוות מצד ההמשכה שנמשכת ע"י, ההמשכה זו היא "מעצמות אוא"ס" ולאידך מס"נ ממשיכה רק עד היכן שהאתעדל"ת מגיעה.

ובהמשך מבאר דיש מעלה גם בעצם עבודת האדם (- בביטולו), דהביטול דמס"נ אע"פ שזהו ביטול שמבטל את כל מציאותו ע"ד הביטול באמירת 'נעשה ונשמע', מ"מ מכיון שהאדם עצמו ביטל א"ע ישנה עדיין איזשהו מציאות שעדיין לא התבטלה לגמרי, משא"כ בביטול שנעשה ע"י קיום המצוות הוא יותר נעלה, דמכיון שמקיים את המצוות (רק) מפני שהאדון צווה, לכן הביטול שנעשה הוא מצד האדון ולא מעורב כלל בעבודתו איזשהו מציאות.

וממשיך, דאמת ביטול זה נעשה בשעת מתן תורה בחר הקב"ה את בני' שיהיו עבדיו (וביטול זה הגיע אחר אמירת 'נעשה ונשמע', דבאמירת נעשה ונשמע עדיין לא הגיעו לשלימות הביטול שנעשה בשעת מ"ת).

¹ שמו"ר ס"פ פקודי.

והנה בנוגע לעניין הידוע שמובא בגמ' (שבת פח, א) שהקב"ה כפה על בני" את ההר כגיגית כדי שיקבלו את התורה (- "ואם לאו שם תהא קבורתכם") מובא ע"ז במאמר בהערה 32 את מש"כ בכתר שם טוב (סימן מז. ז, ד) וז"ל "[דמה שהקב"ה כפה עליהם את התורה הוא] ללמד שגם כשאינו חושק בתורה ועבודתה, מ"מ אינו בן חורין ליבטל, רק יעשה על כרחו וידמה כמו שכופין אותו לעשות בע"כ".

ומכאן מוכיח הרבי את עניין הנ"ל בהבדל בין הביטול שנעשה מצ"ע לביטול שנעשה ע"י הקב"ה; דהרי לכאורה אינו מובן מדוע אחרי אמירתם 'נעשה ונשמע' ישנו קס"ד שכשיהי' במצב שאינו חושק בתורה - הוא יבטל ממנה, הרי באמירתם נעשה ונשמע התחייבו לקיום התורה והמצוות ללא הבדל במצבים שונים.

ומסביר הרבי דמכיון שבאמירתם 'נעשה ונשמע' הביטול נעשה מצ"ע, ע"כ סוכ"ס כשיבואו לידי מצב שאינם חושקים בתורה (ולא יוכלו להתגבר ע"ז מכיון שאדם הוא מוגבל וכח התחייבותו באיזו רמה שהיא סוכ"ס היא מוגבלת), ומכיון שאונס רחמנא פטרי' - יוכלו לעבור על התחייבותם כשאמרו נעשה ונשמע. וע"י כפיית התורה ע"י הקב"ה נגרם שגם כשאינם חושקים בתורה ובמילא מצידם אין להם הכח להתגבר מ"מ ניתן להם הכח שיוכלו לעשות בעל כרחם.

והנה במאמר ד"ה אני לדודי תשכ"ו (סה"מ מלוקט ח"ד ע' שסד) מסביר את המשל הידוע שמביא אדה"ז בתו"א בעניין המלך שנמצא בשדה וכו', ומסביר (אות ג') דהמציאות המלך בשדה אינה מעוררת להקביל את פניו, אלא הוא רק נתינת כח להקביל את פניו, וע"ז מוסיף דזהו דיוק הלשון במשל כל מי שרוצה להקביל את פני המלך וכו' דמי שיוצא להקביל את פני המלך הוא משום שהוא רוצה בכך (ולא שעוררו אותו לכך).

ועל עניין זה מביא הרבי בהערה 13 את את הסברו של אדה"ז² בתו"א (מג"א צח, ד) על מש"כ בגמרא (שם) שהקב"ה "כפה עליהם הר כגיגית . . .", וז"ל "דכיון שהקדימו נעשה לנשמע מצד הגילוי מלמעלה ולא מצד עצמם - אין זה בבחירה ורצון, כפה. ודוקא בימי אחשוורוש, זמן של הסתר, קבלו ברצון גמור, רצון שמצד עצמם".

² בצורה תמציתית, ובמקצת מוסיף הסבר בעניין.

היינו שר"ל דמש"כ בפנים המאמר דזה שיוצאים להקביל את פני המלך מצד רצונם מוכח שלא היה התעוררות מלמעלה ע"כ, דאם היה גילוי והתעוררות ע"כ מלמעלה - יציאתם להקביל את פני המלך לא היה זה בבחירתם וברצונם. כמו במ"ת דהקדמת נעשה לנשמע היה מצד הגילוי מלמעלה (כפה), ע"כ לא היה לבני בחירה בכך, היינו שהקדמת נעשה לנשמע במ"ת לא היה מצ"ע.

ולכאורה ההסברים בשני המאמרים (- תו"א בביאור הרבי, ומאמר רני ושמחי) בהקדמת נעשה לנשמע נראים כסותרים; דבמאמר 'רני ושמחי' שהקדמת נעשה לנשמע היה קבלת התורה מציידים, וע"י כפיית הקב"ה נפעל שקבלת התורה תהי' (גם) מצד הקב"ה כנ"ל בארוכה³.

ולאידך במאמר 'אני לדודי' מובא שע"י כפיית הקב"ה את התורה על בני נפעל שבני הקדימו 'נעשה לנשמע' היינו שהקדמתם 'נעשה לנשמע' לא נפעל מצדם ולא היה בבחירתם אלא (רק) מצד כפיית הקב"ה⁴.

וי"ל דגם אם נאמר שהקדימו נעשה לנשמע היה מצד כפיית הקב"ה מכיון שהי' גילוי אהבה העליונה, ובנ"י היו מוכרחים בהחזרת אהבה לקב"ה, וע"כ הכח (- וההבטחה "נעשה ונשמע") לקיום התומ"צ הוא לא מצדם, מ"מ לגבי הביאור הב' בכפה עליהם הר

³ וראה בלקו"ש חל"ז (שמות ב' עמ' 10 ואילך), שגם שם מובא ע"ד כאן - שהביטול שנעשה בבנ"י בשעת מ"ת הוא ביטול נעלה יותר מהביטול שקבלו ע"ע במצרים (דמטרת יציאת ממצרים היה להגיע למ"ת), ומה שכפה עליהם הר כגיגית אינו מהווה כסתירה להנ"ל אלא להיפך, שהביטול שנעשה בבנ"י ע"י כפיית הקב"ה הייתה ביטול יותר נעלה מביטול בני עצמם (ראה לעיל במאמר רני ושמחי).

ומוסיף עוד יותר "וענין זה [הביטול שנעשה מצד הקב"ה] אפשרי רק לאחרי שהי' אצל בני הביטול דהתשוקה הגדולה לקבלת התורה, שע"ז הגיעו לביטול גמור שמצד האדם להיות עבדי ה', ועד שהקדימו נעשה לנשמע, הנה אז כאשר כפה עליהם הר כגיגית נמשך ונפעל בהם הביטול שמצד הקב"ה שלמעלה מציאותם וחדר לתוך פנימיותם". היינו שהקדמת 'נעשה לנשמע' היה גם כהקדמה וכגורם לכפיית הקב"ה את התורה.

⁴ שאלה הנ"ל היא במשמעות העניין בהקדמת 'נעשה לנשמע', היינו האם זה היה מצ"ע או מצד הקב"ה, וכמובן שעדיין יש להבין דלכאורה מתו"א משמע שכפיית הקב"ה היה לפני (וגורם ל) הקדמת 'נעשה לנשמע', ובגמרא משמע כושיית התוס' (שם ד"ה כפה) שהקדמת 'נעשה לנשמע' היה לפני כפיית הקב"ה. וראה הערה 5.

כגיגית (המובא בכתר שם טוב) - אהבת בני" לקב"ה כתוצאה מגילוי אהבה העליונה - הוא מצד בני".

מכיון דמה שמובא במאמר 'אני לדודי' שהכח לקיום תורה ומצוות לא הגיע מצדו, הוא לגבי בחירתם ורצונם דלא בחרו בכך, ומ"מ אהבה שלהם לקב"ה הוא מצד מציאותם והגבלתם (דאהבה העליונה פעלה שהם יאהבו את הקב"ה), וע"כ הכח שמגיע מכך לקיום התומ"צ הוא כח מוגבל, ולא ידך במאמר 'רני ושמחי' מבאר שבכפיית התורה ע"י הקב"ה נגרם שהכח לקיום התומ"צ לא יהי רק מצדו - היינו מצד זה שהאדם מעוניין בדבר (גם כשהגיע ע"י הכרח), אלא מצד שהקב"ה רוצה בקיום התומ"צ, ולכן הכח שניתן לאדם בקיום התומ"צ הוא מצד רצון הקב"ה - גם כשאינו חושק בתורה⁵.



⁵ ומה דלכאורה מתו"א משמע שכפיית הקב"ה היה לפני (וגורם ל)הקדמת נעשה לנשמע, ובגמרא משמע כקושיית התוס' (שם ד"ה כפה) שהקדמת נעשה לנשמע היה לפני כפיית הקב"ה ראה לקו"ש ח"ג (עמ' 166-7) מובא מכתב כתשובה לשואל מתו"א הנ"ל שמשמע שכפה היה לפני הקדמת נעשה לנשמע, ובמדרש תנחומא כתוב מפורש שהקדמת נעשה לנשמע היה לפני 'כפה'. מסביר הרבי שישנם מדרשות חלוקות. וז"ל "תו"א ד"ה חייב איניש לבסומי השני (צה, סע"ד): שע"י שכפה עליהם הר כגיגית באו להקדמת נעשה לנשמע, ובמדרש תנחומא ובתוס' (שבת פח, רע"א) מוכח דהקדמת נעשה לנשמע הי' קודם כפיית ההר. מדרשות חלוקות הן. וכמש"כ בתו"א כן הוא במדרש תהלים א, ד. ובמכילתא דרשב"י".

חשש יעקב מהירידה למצרים

הת' שמעון מנחם רפאל שיחי' מלכי
תלמיד בישיבה

א.

בלקו"ש ח"ל (שיחת ויגש ג', עמ' 229) מביא את הפסוק (בראשית מו, ג): "ויאמר אנוכי הא-ל אלוקי אביך אל תירא מרדה מצרימה כי לגוי גדול אשימך שם". ומביא שרש"י מעתיק התיבות "אל תירא מרדה מצרימה" ומפרש: "לפי שהיה מיצר על שנוקק לצאת לחוצה לארץ".

ומדייק בזה, דבפירוש זה משנה רש"י ב' פרטים מכפי הנראה בפשטות מלשון הפסוק. א. בפסוק נאמר "אל תירא", ואילו רש"י מפרש "שהיה מיצר" (והרי מורא וצער הינם ב' עניינים שונים. דמורא הוא דאגה מדבר שלילי העתיד להיות, וצער הוא אף על דבר ההווה). ב. בפסוק נאמר "מרדה מצרימה", היינו שהמורא של יעקב היה מההגעה למצרים, ורש"י פירש "על שנוקק לצאת לחוצה לארץ", היינו שהצער היה מהיציאה מהארץ, ולא מההגעה למצרים. וממשיך ותולה ב' שינויים אלו זב"ז, ואכ"מ.

ומסיים: "אבל צ"ע, מנ"ל לרש"י להוציא את הכתוב מפשוטו?".

בהמשך הדברים מביא שם את דברי הפרקי דר"א: "שמע יעקב על יוסף שהוא חי והיה מהרהר בלבו ואמר איך אעזוב ארץ מאבותי ואת ארץ מולדתי ואת ארץ ששכינתו של הקב"ה בתוכה ואלך אל ארץ בני חם בארץ שאין יראת שמים ביניהם". ומבאר שזהו, בפשטות, מקורו של רש"י לכך שהחשש של יעקב הוא מהביאה למצרים.

אך מוסיף ומקשה: "הרי גם הפדר"א (בפירושו ש(הוא גם) ע"ד הדרש) לא הסתפק בחשש היציאה מהארץ לחוד – שהיה יעקב "מהרהר בו" איך אעזוב את ארץ אבותי כו" – אלא ממשיך שהרהר ודאג גם על מקום הליכתו "ואלך אל ארץ בני חם בארץ שאין יראת שמים ביניהם". והיינו בהתאם למפורש בקרא שיעקב ירא "מרדה מצרימה",

ודווקא רש"י, שלא בא לפרש אלא פשוטו של מקרא, לא הזכיר כלל מדאגתו לרדת מצרימה, כ"א אך ורק הצער כו' על היציאה (מן הארץ) לחו"ל!¹.

בהמשך ס"ב מוסיף להקשות: "לפי פרש"י צ"ע, איך מתיישב המשך הכתוב, שהקב"ה הסיר את צערו של יעקב ע"י שהבטיח לו "כי לגוי גדול אשימך שם". לפי הפרקי דר"א הנ"ל שיעקב היה ירא לירד למצרים מפני שאין יראת שמים ביניהם וחשש של יתערבו בניו בין המצרים וילמדו ממעשיהם כו', מובן, שכאשר אמר לו הקב"ה "לגוי גדול אשימך שם" נחה דעתו, כי בזה הבטיח לו שלא יתערבו ביניהם. אבל לפי פרש"י, שיעקב היה מיצר על שנזקק לצאת לחו"ל – אינו מובן: איך הופג צערו זה של יעקב ע"י ההבטחה "כי לגוי גדול גו", שאינה שוללת לכאורה סיבת צערו?².

מכך עולה, שההבטחה "לגוי גדול אשימך שם" (שפועלת שלא יתערבו בין המצריים) הניחה את דעתו של יעקב ממה שחשש לירד מצרימה, היות וברור לו שלא יתערבו בניו עם הגויים.

ב.

ובהמשך השיחה (ס"ג) מביא אופן להסביר את הסיבה לכך שרש"י פירש שהחשש של יעקב היה מהיציאה מהארץ ולא מהביאה למצרים (ששם יתערבו בין הגויים): "כשאמר יוסף לאחיו 'מהרו ועלו אל אבי ואמרתם אליו גו' רדה אליו גו' והיית קרוב אלי אתה ובניך ובני בניך גו' כי עוד חמש שנים רעב", הודיע ליעקב שיקבע עבורו מקום מיוחד במצרים לגור שם - וישבת בארץ גושן גו' וכלכלתי אותך שם". דפשוטות המשמעות

¹ ולהעיר, דבפשוטות היה אפשר לומר שלפי הפדר"א החשש של יעקב היה רק מהירידה למצרים (כמשמע מפשוטות הכתובים). ומה שכתב: ". איך אעזוב ארץ מאבותי ואת ארץ מולדתי ואת ארץ ששכניתו של הקב"ה בתוכה. . הוא רק בכדי להעצים את החסרון שבארץ מצרים (דככל שמגדיל במעלת א"י - אזי ממילא מתבהר יותר חסרון ארץ מצרים). אולם יש לדחות סברא זו, דמהלשון ". ארץ אבותי. . מולדתי. . משמע שמתמקד במעלת א"י דווקא, בדברים מיוחדים שיש בה (ולא רק בחסרון שבמצרים, דלכך סגי שיביא מעלות שישנן בשאר ארצות, ולא רק בא"י, ובמצרים אין). מכך שמביא מעלות שישנם בא"י מחמת היותה מיוחדת מצד עצמה, מוכח שלשיטת הפדר"א החשש של יעקב היה גם מהיציאה מא"י, ולא רק מהירידה למצרים.

² בזה ראיתי דיש להעיר, שאף לפי הפדר"א קיים קושי זה, שהרי גם לדעתו חלק מהחשש של יעקב היה מהיציאה מהארץ, ולא רק מהביאה למצרים (אמנם מקשה לפרש"י, דלשיטתו הקושי גדולה יותר, שהרי זה היה כל חששו של יעקב, וד"ל).

שיהיה להם מקום לגור בפני עצמם. . ולכן מובן בפשטות שאין מקום לירא מהנהגת המצרים, מאחר שלא יגורו עמם יחדיו כי אם בארץ שלהם, ארץ גושן".

אך דוחה זאת: "אבל דוחק גדול לומר שזה מכריח להוציא את הכתוב מידי פשוטו (ולפרש דמש"נ "אל תירא מרדה מצרימה" אין הכוונה לדאגה על הירידה למצרים כ"א שהיה מיצר על היציאה מא"י לחו"ל), כי הגם שאין לדמות מצבם של יעקב ובניו - שבעים נפש ויותר - במצרים למצבם של אברהם ושרה בירידתן למצרים (עד שהוצרך פרעה לשלחם משם), מאחר שיעקב ובניו ישבו בארץ גושן - מכל מקום, מובן בפשטות, שהירידה לארץ מצרים, שאנשיה מפורסמים בהתנהגותם הגרועה ביותר היפך בתכלית מיראת שמים. . יש בה לעורר דאגתו ויראתו של יעקב. ואעפ"כ מוציא רש"י את הכתוב מפשוטו, ומפרש שיעקב היה מיצר על היציאה מא"י לחו"ל!".

לכאורה יש להבין, דהנה מכך עולה בהיפך מהמשתמע מהמובא לעיל (מס"א), דשם ביאר (הפדר"א) שהבטחה ליעקב כי בניו לא יתערבו בין הגויים ("כי לגוי גדול אשימך שם", שפועל שיהיו נפרדים) הניחה את דעתו ממה שדאג לירד מצרימה.

ואילו כאן מסביר שעל אף שנאמר לו מפורשות כי המקום בו ישכנו הוא ובניו יהיה נפרד משאר העם המצרי, ארץ גושן, ולא יתערבו בהם - בכל אופן, מחמת שסו"ס מדובר בארץ מצרים, חשש יעקב שזרעו יושפע מההנהגה הרעה של העם?³

ג.

וראיתי ליישב זה בכמה פנים:

א. החילוק בין המובא בס"א למובא בס"ג הוא, דבס"א מדובר בהבטחה על התוצאה, היינו שבנ"י לא יתערבו בגויים ("לגוי גדול אשימך". שהרי אם יתערבו - לא יהיה זה גוי גדול בפ"ע⁴).

³ ולא ראיתי לחלק בים פרש"י להפדר"א אם בתוכן העניין יש סתירה.

⁴ היינו: לגוי גדול אשימך אינו רק הבטחה שבני ישראל יהיו עם גדול בכמות, אם כי אפשר שיתפזרו. אלא גם שיהיו עם גדול בפני עצמו, נפרד משאר העמים. היינו עם שגדולתו והיותו עם אחד ניכרת לעין כל. ממילא נמצא, שהבטחת "לגוי גדול אשימך" מתייחסת ממש לייעוד לו ציפה יעקב, ולא רק לאמצעים שיגרמו את

דלמעשה מה שיקרה הוא שבנ"י יאשרו כעם נפרד בפ"ע, ולא ילמדו ממעשה יושבי הארץ. משא"כ בס"ג מדובר בהבטחה שיהיה אמצעי שימנע את התערבות בני"ג בגויים, היינו שישבו בארץ גושן, מקום נפרד מכל הארץ. אך אין זה מכריח שלפועל תישמר חלוקה זו, היינו שהתוצאה של שימור החלוקה בין בני"ג ליושבי הארץ לאו דווקא תתממש, וייתכן שאע"פ שמקום מושבם של בני"ג נקבע בארץ גושן, מ"מ יבואו להיות מושפעים מטומאת הארץ, שהרי סו"ס מדובר בארץ מצרים, ערוות הארץ, מלאת זימה וכו' כמובא שם בשיחה.

ב. וגם אם נאמר שההבטחה "לגוי גדול אשימך" היא אמצעי ולא הבטחה, י"ל שהמדובר בס"א הוא שההבטחה ליעקב כי בניו לא יתערבו בין הגויים באה מאת הקב"ה - "כי לגוי גדול אשימך שם".

משא"כ בס"ג מדובר שההתחייבות כי בני"ג יגורו במקום נפרד מהגויים כך שלא יתערבו בהם, באה מיוסף. לכן בס"א מבאר שמחמת הבטחה זו, חדל יעקב מלחשוש מלירד למצרים, דהיה סמוך ובטוח שההבטחה תתקיים. היות שהבטחת הקב"ה היא, שאינה חוזרת ריקם.

משא"כ בהטחת יוסף שהוא בו"ד, מי ערב שאכן יצליח לממש את רצונו, ולא יהיו מונעים ומעכבים (ולפ"ז נמצא דאין הבדל תוכני בין הבטחת הקב"ה להבטחת יוסף, ולכאורה משמע מפשטות לשון הכתוב (- "לגוי גדול אשימך") שישנו הבדל תוכני. וצ"ע)⁵.

היעוד הזה, כבהטחת יוסף, ששם ייתכן שעל אף האמצעים שנעשו, הייעוד לא יבוא מסיבות שונות, כמובא בשיחה.

⁵ בפשטות היה אפשר להוסיף ולתרוץ באופן אחר, דגם אם ברור היה ליעקב שהבטחת יוסף תתממש, דסו"ס צדיק היה ובוודאי ישמור דברו, והיה משנה למלך שהכוח בידו, מ"מ חשש למה שעתידי לקרות לאחר מותו של יוסף. דמי ערב שהשליט שישלוט אז לא יסלק את בני"ג מארץ גושן ויגרום להם להתערב בשאר העם? משא"כ בהבטחת הקב"ה.

אמנם מפשטות לשון השיחה לא משמע שזה היה החשש של יעקב. דהלשון הוא: ". מכל מקום, מובן בפשטות, שהירידה לארץ מצרים, שאנשיה מפורסמים בהתנהגותם הגרועה ביותר היפך בתכלית מיראת שמים

ג. עוד י"ל דאע"פ שנפרש שהבטחת הקב"ה (- "לגוי גדול אשימך") היא כאמצעי, מ"מ יהי' הבדל תוכני בין ההבטחות.

דהנה בלקו"ש ח"ה (עמ' 95) מובא ג' אופנים בהבדלות ומניעת השפעה מהסביבה:

א. "ע"י כך שהוא מתגבר ע"ע שלא יושפע מסביבתו. ב. "ע"י כך שהוא מנותק ונעלה מסביבתו". ג. ע"י כך שככל שתהא סביבתו ירודה, הוא משפיע עליה ומעלה אותה לדרגה שלו".

ועפ"ז י"ל דבהבטחת יוסף שבנ"י יהיו בארץ נפרדת, הבדלות זו דומה לדרגת ההבדלות הא' הנ"ל, ולכן עדיין חשש יעקב מלרדת למצרים, וכלשון השיחה "מובן בפשטות, שהירידה לארץ מצרים, שאנשי' מפורסמים בהנהגתם הגרועה ביותר היפך בתחלית מיראת שמים".

ושם בהע' 20 "מגיד שמעשיהם שלח מצרים מקולקלים מכל האומות ואותו מקום שישבו בו ישראל מקולקל מן הכל", היינו שמכיון שכדי שלא יושפעו צריך התגברות תמידית, ע"כ יעקב חשש.

משא"כ הבטחת הקב"ה היא ע"ד דרגת הבדלות הב' הנ"ל, דבהבטחת הקב"ה (- "לגוי גדול אשימך") אין זה רק שלא יושפעו ע"י התגברות בכך שיהיו נפרדים ועם אחד,

. . יש בה לעורר דאגתו ויראתו של יעקב . . היינו דאין זה חשש מהעתיד להיות לאחר מותו של יוסף, כי אם כבר מהעלול לקרות במהלך הזמן ההווה.

אלא שיהיו מרוממים מהמצרים וממילא לא יושפעו מהם, ולכן יעקב לא חשש מלרדת למצרים דאם יהיו מרוממים מהמצרים, אין כל חשש⁶ שיושפעו⁷.



⁶ ומה שמשמע בכמה שיחות (לקו"ש ח"ט פ' תולדות שיחה א אות ח, וכן בחלק ה בהוספות לפ' ויחי, וח"א פ' וישלח - י"ט כסלו, ועוד, ויש להאריך בזה ואכ"מ) שאופן פעולת הברור של יעקב היה כאופן הג' (ובזה גופא באופן מסויים) אינו סותר למבואר בפנים, משום שהאופן הג' כולל את אופן הב' ובשביל למנוע החשש די באופן הב' (ולאידך אופן הב' והא' סותרים).

⁷ עוד ראיתי להעיר על המובא בהמשך השיחה, דהנה סדר הכתובים הוא שבתחילה מובא רצונו של יעקב לירד מצרימה - "ויאמר ישראל רב עוד יוסף בני חי אלכה ואראנו בטרם אמות", לאחמ"כ יורד יעקב בפועל למצרים - "ויסע אברהם וכל אשר לו מצרימה", ורק אחרי זה חושש יעקב מהשהיה בארץ מצרים, שעל כך אמר לו הקב"ה "אל תירא . . כי לגוי גדול אשימך שם".

ע"ז מקשה בשיחה שם (ס"ה), דלכאורה החשש של יעקב מהירידה למצרים היה צריך להיות בזמן בו חשב לעשות צעד זה, או עכ"פ בזמן הירידה עצמה, ומדוע חששו של יעקב מתחיל רק לאחר זמן הירידה, כשכבר נמצא במצרים? - שם בהערה מס' 31 מביא ליישב: "ברד"ל (לפדו"א שם אות א) דזה שהסכים כבר לילך מקודם שאמר אלכה ואראנו היינו שילך רק לראותו ולשוב לא"י מיד, וכיון שנאמר לו אל תירא אז הוא שכתוב ויקם יעקב וגו' וישאו וגו' בעגלות וגו' ויקחו את מקניהם וגו'. אבל צ"ע דהרי נאמר כבר לפניו "ויסע ישראל וכל אשר לו ויבא בארה שבע גו'". ודוחק גדול לומר שהכוונה ב"וכל אשר לו" היינו רק מה ששייך ליעקב ולא לכל משפחתו". עכ"ל בהערה.

ונראה לחדד הדבר, דמה שדוחק ליישב כנ"ל ש"וכל אשר לו" היינו רכושו של יעקב עצמו ולא של משפחתו כולה, הוא מצד ב' סיבות: א. מדברי הכתובים - אם המדובר הוא שיעקב עצמו ירד למצרים, מה ראה הכתוב לפרט שיעקב לקח עימו גם את כל חפציו שלו? הרי פשוט הוא הדבר שההולך למקום כלשהו לצורך סידור ענייניו, הרי הוא לוקח עימו את כל הנדרש (משא"כ אם מדובר על חפצי משפחתו, מובן הדבר. משום שהייתור הוא בכדי ללמדנו שאף כל משפחתו ירדה עימו). ב. מסברא - אם ירד יעקב למצרים בגפו ולזמן קצר, מדוע היה עליו לקחת עימו את כל אשר לו? וכי מה צורך יש בלקיחת כל חפציו עימו, בשעה שבכוונתו לילך לבדו למצרים ולחזור מיד?

חיוב הישראל להתברך בברכת כהנים

הנ"ל

א.

איסור נשיאת כפיים בזר

איתא במס' שבת (ק"ח, ב): "אמר רבי יוסי: מימי לא עברתי על דברי חברי. יודע אני בעצמי שאיני כהן, אם אומרים לי חברי עלה לדוכן - אני עולה".

והנה כתב התוס' על אתר (ד"ה "אילו"): "לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן, אם לא משום ברכה לבטלה, שלכהנים אמרה תורה לברך את ישראל".

מדברי ר"י משמע, שמלבד העניין של ברכה לבטלה אין שום איסור על הישראל שיעלה לדוכן ויברך את העם כהכהנים.

אך הקשו האחרונים (רמ"א, הפלאה ועוד. יובאו להלן) על דברי ר"י, שהרי במס' כתובות (כד, ב) נאמר להדיא שזר הנושא את כפיו עובר בעשה. וביאר רש"י שם (ד"ה "דאיסור עשה"), שהאיסור הוא מחמת דכתיב "כה תברכו (במדבר ו, כג) - אתם ולא זרים, ולא הבא מכלל עשה עשה". א"כ יש להבין, מדוע נקט ר"י שהאיסור לזר לישא את כפיו הוא רק מצד ברכה לבטלה, בשעה שמצינו במפורש בגמ' שישנו איסור עשה גמור בכך?

ביישוב קושיא זו מצינו ריבוי הסברים. העיקרי שבהם הוא תירוץ הרמ"א, שכתב (דרכי משה או"ח סי' קכח, סק"א) וז"ל: "ואפשר דר"י לא קאמר אלא כשעולה עם כהנים אחרים. אבל לבד הוא עובר בעשה. וצריך עיון". והיינו, דדברי הגמ' - שיש בנשיאת כפיים איסור עשה, אמורים רק כאשר הכהן עולה לדוכן לבדו (דבהא אמרינן "אתם -

ולא זרים"). אולם ר' יוסי דיבר במקרה של כהן שעולה לדוכן יחד עם כהנים נוספים, שבכך שייך רק איסור דברכה לבטלה, אך לא איסור עשה¹.

אף ההפלאה תמה על תירוץ זה. דמהי הסברא לחלק בין כאשר עולה לדוכן לבדו, שאז עובר על איסור עושה, לכאשר עולה יחד עם כהנים אחרים, שעובר רק על ברכה לבטלה בלבד?²

לכן ביאר ההפלאה ביאור אחר בחילוק שבין ב' הסוגיות. שעל האדם ישנה חובה להתברך מפי הכהנים, והדבר נחשב למצוות עשה (ואין הכוונה לאיסור שרק הכהנים יברכו ולא ישראלים, כפי שפירש רש"י). וממילא – כאשר עלו לדוכן כהנים רבים, אזי זה הישראל שעולה עמהם מונע עצמו מהלתברך מאת הכהנים, שהרי "עם שאחורי הכהנים אינם בכלל הברכה"³, והדבר נחשב לו כאיסור עשה⁴, וזהו המדובר בסוגיא דכתובות. משא"כ כאשר עולה הישראל לבדו ואין כהנים אחרים עימו, הרי הוא אינו מונע מעצמו כלל מלהתברך מהכהנים, שהרי אין שום כהן המברך. במקרה זה, הפגם הוא רק בכך שמברך ברכה לבטלה. וזה מה שביאר ר"י בדברי ר' יוסי.

(ומביא דוגמא לדבר מיבם המיבם את יבימתו. דאף שהחיוב שבתורה הוא על היבם, מ"מ ליבמה יש חובה להשתתף בזה ולהתיבם, בכדי להשלים את מצוות היבום).

¹ ראה בחת"ס כתובות כד, ב, שביאר תירוץ הרמ"א (והמג"א).

² ראה בדבריו שכתב: "והרמ"א באו"ח בריש סי' קכ"ח כתב דס"ל דהכא איירי בלא כהנים ובשבת מיירי עם כהנים אחרים ולכן לא ידע ר"י מה איסור יש". וע"כ מקשה: "וקשה דמנ"ל לחלק, ותו הקשה הט"ז דבאמת איך קאמר ר' יוסי דהי' עולה הא כיון שידוע דאינו כהן הא קי"ל דאין כח ביד חכמים לעקור בקום ועשה ולמה ישמע להם לעבור בעשה. ותו קשה לי, דקאמר הכא משום עשה ולא קאמר משום ברכה לבטלה דאיכא לא תעשה דחמיר טפי מיני".

³ ראה זאת בסוטה (לח, א), ולמדו שם מהפסוק: "אמור להם - כאדם האומר לחבירו פנים כנגד פנים". ועיין בדבר אברהם על ההפלאה (אותיות ב, ג) ש מקשה דהרי הוא איסור דרבנן, וא"כ אין שייך לומר שזה איסור עשה.

⁴ ומביא לכך הוכחה מספר חרדים (מ"ע פ"ד אות י"ח): "ישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה' הם נמי בכלל המצוה, ממנין תרי"ג".

ב.

ההבנה בהפלאה והקושיות ע"כ

בפשטות משמע, שהכוונה בדברי ההפלאה בכך שיש חיוב עשה על ישראל להתברך מהכהנים, הוא מחמת שלולא ישראל – לא יוכלו הכהנים לברך, דלא יהיה להם את מי יברכו. כך שהישראל מוכרח בכדי שיקיים הכהן את המצוה שנצטווה, ומשום זה חובה עליו לסייע לו ולהתברך. וכן משמע ג"כ בס' משכנות הרועים (עמ' תק"י) בביאור ההפלאה.

א"כ יש לעיין, דבמקרה שבו ישנם עוד ישראלים אחרים שיתברכו מהכהנים. האם יש חיוב על ישראל לבוא ולהתברך, שהרי הוא נכלל בברכה ובמצוה כנ"ל, או שמא לא, משום שבלאו הכי הכהנים יכולים לקיים את מצוותם, וממילא שום חובה לא תחול עליו, דמה יש לו להשלים?

לכאורה משמע שאין חילוק בין אם יש מתברכים אחרים ובין אם לא. משום שאם אכן היה חילוק כזה, היה ההפלאה מביא אותו בכדי ליישב את הסתירה בדבר האיסור שיש לזר בנשיאת כפיים (והיה מבאר שהחילוק הוא שבכתובות מדובר שאין ישראל אחר, ולכן ישנו איסור עשה, שהרי בלעדי ישראל זה העולה להתברך לא יכולים הכהנים לקיים את מצוותם, והוא מוכרח לקיום המצוה. ובשבת דיבר ר' יוסי על מקרה שישנם ישראלים אחרים, דאז בלאו הכי יקיימו הכהנים את מצוותם, ועל אותו ישראל אין שום איסור לישא כפיו, שהרי אינו מונע מהכהנים את המצוה. והאיסור הוא רק מחמת ברכה לבטלה כו', כפי שביאר ר"י). מכך שלא יישב ההפלאה כך, מוכח שהחובה על ישראל להתברך קיימת אף כשישנם מתברכים אחרים⁵. ויש להבין כיצד הביאור בפשטות דברי ההפלאה (וכפי שמשמע במשכנות הרועים, ועוד) יתאים עם זה שאחרי הביאור בהפלאה שהחיוב הוא כדי להשלים את החסר אצל הכהנים, דבפשטות אי"ז שייך כאשר כבר יש ישראלים המתברכים.

⁵ אולי יש להוכיח גם מלשון החרדים, דכתב: "... ישראל העומדים לפני הכהנים", לשון רבים. ואינו מוכרח.

עוד יש להבין, דבספר משכנות הרועים (שם) הביא מקור מפורש לכך שיש מצוה להתברך מהכהנים (או עכ"פ לקבל ברכתם בשעה שהם מברכים) – מירושלמי מס' מגילה (הובא ג"כ בתוס' ד"ה "בכהנים", חגיגה טז, א), שאסור להסתכל בכהנים בשעה שהם מברכים את העם משום היסח הדעת. והרי רק אם נאמר שיש מצוה על הישראל עצמו להתברך, אזי מובן למה צריך שלא להסיח דעתו. ויש להבין מדוע ההפלאה לא הביא מכך מקור לדבריו, על אף שהביא מס' חרדים – הי' לו להביא מהתוס' והירושלמי.

ג.

ביאור הפשט בהפלאה עפ"י שיחת כ"ק אדמו"ר

ויובן הדבר, ובהקדים:

בלקו"ש חי"ז, שיחת ש"פ קדושים, ד (סעיפים ד-ו), דן כ"ק אדמו"ר בעניין החובה שיש על אדם או חפץ שהוא הכרחי לקיום מצוה ע"י אחר, לסייע לאותו אחר במה שתלוי בו. וחוקר בדבר, ומביא ב' אופנים לבאר מהי הכוונה בכך שעל האחר יש חובה לסייע: א. זהו עניין טכני. שהיות והאחר זקוק לאדם או חפץ זה בכדי לקיים את המצוה אותה הוא צריך לקיים, אזי אדם זה מצווה לסייע לו לקיים את המצוה. ב. אין זה רק כחובה להשלמת ציווי של האחר, אלא שאותו אחד שקיום המצוה תלוי בו, נעשה חלק מהמצוה של המקיים הראשון, ונחשב זה כאילו הוא עצמו נצטווה במצוה⁶.

⁶ ראה לקו"ש ח"כ, שיחת ש"פ ויצא, ג, ס"ד (מובא כאן בתרגום חפשי): ". . . ולדגומא – דברי הר"ן הידועים, שלמרות שהאשה אינה מצווה במצות פרי' ורבי', "מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו"; ובזה גופא אפשר ללמוד בב' אופנים (כמדובר פעם בארוכה):

א. "יש לה מצוה (סתם)" – מכיוון שהיא מסייעת לדבר מצוה, יש לה מצוה – סתם, כלומר שאין זה גדר מיוחד במצות פרי' ורבי';

ב. מכיוון שהיא מסייעת לבעל" לקיים את המצוה שהוא מצווה בה, פו"ר, הנה המצוה שלה היא בגדר מצוה רבה של פו"ר . . .". ולהבהיר שאף האופן השני בזה אינו כהאופן השני שבפנים דברינו, משום שהאופן הב' שבפנים הוא שיש למסייע חובה ומצוה מצד עצמו, ולא רק שיש לו חובה להשלים את מצותו של האחר (ואף אם זה מצוה רבה).

או בסגנון אחר: היהודי או החפץ שמשלים את קיום המצוה, היינו החפצא שעל ידו מקיימים את המצוה, נחשב כחלק מאותו אחד המקיים את המצוה שנצטווה בה (הגברא), מחמת שאחד זה אינו יכול לקיימה ללא סיוע מאדם וכדו' זה, או שעל החפצא המסייע עצמו (-האדם או החפץ המסייעים) יש חובה לקיים את המצוה, מלבד החובה שיש על הגברא שנצטווה במצוה זו).

ומביא את דברי הר"ן גבי מצות פרו ורבו, שלמרות שמצוה זו חלה על הבעל ולא על האשה, "מכל מקום יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו". דבכך, אין הכוונה שבאשה עצמה יש עניין במצוה, אלא כל הדגש הוא על הבעל, רק שמחמת שאין הבעל יכול לעשות את המצוה לבדו, אזי גם לה יש ציווי לסייע לו (כהאופן הא'). משא"כ במצות חינוך, ששם אין השתתפות הקטן המתחנך מהווה רק השלמה לכך שהאב מחוייב לחנכו, דלכן בהכרח שהוא יתחנך, בכדי שהאב יקיים את המצוה וייצא ידי חובה. אלא שישנו עניין גם בנן עצמו שיתחנך, ואי"ז כחלק בציווי על האב, וממילא נקרא זה שהקטן חייב במצוה זו (כהאופן הב'). (ועיי"ש בהמשך השיחה, שמביא דוגמא להאופן הב' ממצוה דאורייתא של שמחה ברגל).

בהערה 55 כתב: "עוד דוגמא לנדו"ד "ברכת כהנים", שגדר המצוה הוא שכהנים מברכים לישראל. ועפ"ז תובן דעת החרדים . . וההפלאה . . שיש מצות עשה על הישראל שיתברך. ובהפלאה שם: וכן מצינו בכל מקום אע"ג דבתורה אינו מפורש הציווי אלא על העושה, המצוה על שניהם, כגון ביבם יבוא עליה והמצות עשה גם עליה כו' (ולא הביא דברי הר"ן הנ"ל בפו"ר, כי האשה במצות יבום היא יותר מאשר בפו"ר)".

מדברי כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל משמע שלומד שההפלאה סובר כהאופן הב' בחקירה⁷. דע"י הבנה זו דייק כ"ק אדמו"ר שהסיבה שהביא ההפלאה את הדוגמא מיבם יבמה ולא מפו"ר כפי שהביא הר"ן, הוא משום שרצה לחדד את גדר החובה של הישראל המתברך לסייע לכהן המברך. שאין זה רק חובה שמצד הכהן ומחמת ההכרח כוללת את הישראל, כהאופן הא', אלא שעל הישראל ישנה חובה בפ"ע (כפי שהדבר בולט בחינוך

⁷ וראה כמה מהאחרונים (משכנות הרועים (כפי שעולה מדבריו שיבואו לקמן ס"ד), ועוד) שביארו בהפלאה שסובר כהאופן הא'.

קטן כנ"ל). דלכן הביא ההפלאה את הדוגמא מיבם ויבמה, שבה מודגש גודל החיוב שיש ליבמה במצוה, שזה כהאופן הב', ודלא כפי שנראה בפו"ר.

ומובא בשיחה, שחיוב האשה במצוה דפו"ר הוא כהאופן הא'. וע"מ להדגיש שהחיוב של ישראל להתברך מהכהן הוא כהאופן הב' (דהיינו, לא רק עניין טכני, שא"א בלעדיו (שמשלים את חובת הגברא המקיים – הכהן), אלא שנעשה חלק מהמצוה באופן כזה שהוא כשלעצמו חלק מהמצוה (בתורת חפצא בפני עצמו)), הביא את הדוגמא מיבם ויבמה ולא מפו"ר.

ולפי"ז, אמנם היה יכול להביא את הדוגמא מפו"ר, והיינו יודעים מכך שישנו חיוב על ישראל להתברך. אלא שרצה לחדש ולחדד שהחיוב על ישראל במצוה הוא כהאופן הב' בחקירה הנ"ל, ולכן הביא את הדוגמא מיבם ויבמה.

בפרטיות יותר יש להסביר, דזה שהביא ההפלאה את הדוגמא מיבם ויבמה ולא מפו"ר, אינו רק מחמת שרצה לחדד הגדר. כי אם יותר מכן – לא היה אפשרי לדעתו להביא את הדוגמא מפו"ר. משום, שאם היה מביא את הדוגמא מפו"ר, היה משמע כהאופן הא' כנ"ל, שהחובה על השני הוא רק בכדי להשלים את החסר בראשון, וכלול בחובתו של הראשון ואינו חייב בפ"ע. א"כ הדין היה נותן שבברכת כהנים, כאשר ישנם ישראלים אחרים שיתברכו, כך שאין עוד דבר שיש להשלים בכהנים, כבר לא היה עניין יותר שהישראל יתברך. דכל הגדר בו הוא השלמת החסר בכהן. וכשאין חסר – א"צ להתברך. אך ההפלאה חולק על עיקרון זה, כמוכח בדיוק לעיל (ס"ב) שסובר שאף כשישנם ישראלים אחרים המתברכים, חובה על ישראל זה לבוא ולהתברך אף הוא. דזה שייך רק להאופן הב', שיש עניין בשני עצמו, היות וביכולתו להוסיף עצמו לעניין שיוצר הראשון (ובעניינו – הכהן), על אף שאין חסר בראשון כלום אם לא יסייע לו שני זה (וכדלעיל), שיש עוד חפצא שחל עליו המצוה).

לפי"ז נמצא מובן כל שהיה דרוש בירור בתחילה. דבאמת הסברא בדעת ההפלאה היא כהאופן הב', שישנו עניין במי שמחבר עצמו לראשון המקיים את המצוה גם אם הראשון אינו זקוק לו. ולכן סבר שאף כשיש ישראלים אחרים המתברכים מהכהנים, עדיין יש חיוב על ישראל האחר להתברך. דמצד עצמו יש חיוב, ולא רק כהשלמה לכהנים. ג"כ מובן מדוע לא הוכיח מהירושלמי שהביא במשכנות הרועים, משום ששם ההוכחה היא

מכך שיש להיזהר מהיסח הדעת, וזה אינו משמע כהאופן הב', מכיוון שאפ"ל שבאמת הפשט הוא כהאופן הא', וזה שאסור להסיח דעתו הוא משום שהדבר יגרום שהוא – המתברך – לא ישלים את המצוה שיש לכהנים. אך אי"ז עניין בו עצמו. לכן הביא ההפלאה את המקור שיש חיוב להתברך מהכהנים מהחרדים (ששם מובא שיש רק חיוב להתברך, ואינו נכנס לבאר באיזה אופן הוא חיוב זה), ומביא את הדוגמא מיבם ויבמה, דשם מתבאר שהחיוב הוא כהאופן הב' בחקירה, כנ"ל.

ד.

דעת הריטב"א ומחלוקת החרדים (וההפלאה) עימו

ובזה יש לבאר גם את דברי הריטב"א (סוכה לא, ב, ד"ה "מאי לאו"): "וכענין שמצינו כהן שעולה לדוכן שאינו מצווה אלא לברך פעם אחת, כדאמרינן התם בפרק ראוהו, דאי בעי מצלי ואי לא בעי לא מצלי, לומר שאין הכהנים מצווין לברך את ישראל בעשה אלא פעם אחת, ואף על פי כן אי בעי הדר ומצלי אין בזה משום בל תוסיף. וליכא למימר שעושה להוציא לאחרים, דליכא חיובא אישראל להתברך, מצוה דכהן הוא". דמכך בפשטות משמע שחולק על החרדים וההפלאה וסובר שאין מצוה כלל במי שמשלים המצוה מחמת שאינה יכולה להתקיים בלעדיו. אך המשכנות הרועים ביאר שלא דווקא שחולק עליהם. משום שגם לדעתם אין חיוב על הישראל לחזור אחר הכהן שיברכו, ורק כאשר ישנו כהן הבא לברך – מחוייב הישראל לסייע לו ולהתברך. וכאן, היות והכהן כבר בירך פעם אחת, אזי לא חלה עליו החובה לברך שוב, וממילא הישראל אינו חייב כלל להתברך מפיו, ד"ליכא חיובא אישראל כלל".

והמשיך המשכנות הרועים (שם, הערה ג) דנראה שבכ"ז חולקים ההפלאה והחרדים על דברי הריטב"א, משום שמההפלאה משמע שיש חיוב לחזור אחר הכהנים, משא"כ לריטב"א א"צ לזה לאחר שכבר בירך הכהן פעם אחת. ואינו מבאר מהיכן לו שחולקים ומהם סברות המחלוקת. אך בפשטות, לדעתו בשיטת החרדים וההפלאה, שסוברים כהאופן הא' בחקירה – אין כל סברא לומר שחולקים על הריטב"א, משום שלדעתם החובה אינה על המתברך מצד עצמו, כי אם שעליו לסייע לכהן להשלים את חובתו (של הכהן). וממילא אם הכהן אינו חייב לברך בפעם השניה – אין סברא שיצטרך הישראל

להתברך מהכהן (אלא אם נאמר שחולקים על עקרון הריטב"א שחובת הכהן לברך היא רק בפעם הראשונה, ויש לעיין).

אמנם לפי המבואר לעיל, אזי מוכרח שישנה מחלוקת בין הריטב"א להחרדים וההפלאה. דלשיטתם אי"ז רק שהישראל משלים את שחסר לכהן, אלא שיש בו עניין מצד עצמו (כאופן הב' בחקירה דלעיל). וממילא, גם אם הכהן בירך כבר פעם אחת – יש על הישראל חיוב לחזור אחר כהן שיברכו. ודלא כהריטב"א.



"באומרת ברי לי" – ביאור שיטת רש"י

הת' שניאור זלמן שיחי' סלונים
תלמיד בישיבה

א.

מחלוקת רש"י והר"ן בביאור הגמ'

איתא במס' כתובות (כב, ב): "ת"ר: שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת, שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה - הרי זו לא תנשא, ואם נשאת - לא תצא, רבי מנחם בר יוסי אומר: תצא. אמר רבי מנחם בר יוסי: אימתי אני אומר תצא? בזמן שבאו עדים ואח"כ נשאת, אבל נשאת ואח"כ באו עדים - לא תצא".

ומקשה הגמ' על דברים אלו: "מכדי תרי ותרי נינהו, הבא עליה באשם תלוי קאי" ["באשם תלוי: בא על ספק כרת. רש"י]. ומתרצת: "א"ר ששת: כגון שנשאת לאחד מעדיה" ["לאחד מעדיה: שאמרו מת דאין אשם תלוי אלא למי שלבו נוקפו וזה אומר ברי לי". רש"י]. וא"כ קשה: "היא גופה באשם תלוי קיימא", אלא: "באומרת ברי לי".

ובביאור תירוץ הגמ' "באומרת ברי לי", כתב רש"י: "אין לבי נוקפי שברי לי אילו היה קיים היה בא". ויוצא מדבריו, דאין המדובר בגמ' שהאשה אומרת ברי ממש (שיודעת בוודאות גמורה שבעלה מת), אלא ברי דשמא - שהאשה בטוחה שאם בעלה הי' קיים הוא הי' מגיע אלי' (והיות והיא ראתה שהוא לא הגיע, מוכיחים הדברים שהוא מת).

ועל דברי רש"י אלו כתב הר"ן (על הרי"ף) וז"ל: "ונראה שהזקיקו לומר כן דאילו באומרת ברי לי שמת תיפוק לי שהאשה שאמרה מת בעלה נאמנת כדאיתא ביבמות [דף קיד ב]". דמבאר הר"ן את הכרחו של רש"י לבאר שהברי שבסוגייתנו אינו ברי ממש אלא ברי דשמא, דבאם הברי הכא הוא ממש, א"כ האשה צ"ל נאמנת בעדותה שמת

בעלה (כפי שמוכח במשנה במס' יבמות¹), ומכך שרואים בסוגייתנו שהאשה אינה נאמנת בעדותה (שהרי לכתחילה אמרינן דלא תנשא) מוכח מפורשות שהברי כאן הוא לא ברי ממש, ומפנ"ז אסור לאשה להנשא לכתחילה.

אולם הר"ן גופא פליג על רש"י, ומבאר בגמ' שהברי הוא ברי ממש – שהאשה מעידה בוודאות שבעלה מת.

וז"ל הר"ן: "ואין פירושו מחזור דודאי כיון שאינה יודעת הדבר בכירור [אלא רק "אין ליבי נוקפי", הרי דינה צ"ל-] באשם תלוי קיימא"². ולכן חולק הר"ן וסובר: "אלא ודאי הכי פירושו באומרת ברי לי שראיתיו שמת. וכי אמרינן שהאשה שאמרה מת בעלי נאמנת, היינו בדליכא עדים דמכחשי לה" [משא"כ בגמ' הכא שיש עדים שמעידים אחרת מדברי', ולכן אינה נאמנת לכתחילה להתיר עצמה להנשא].

ב.

ביאור הפני יהושע בשיטת רש"י

והנה הפני יהושע מבאר באריכות (ע"פ דברי הרשב"א במס' קידושין³), שכשהאשה אומרת ברי לי, הרי היא נאמנת רק בעדותה לגבי עצמה, אך לא בעדות לגבי אחרים⁴.

¹ וכן איתא שם (פט"ו משנה א): "האשה שהלכה היא ובעלה למדינת הים, שלום בינו לבינה ושלום בעולם, ובאתה ואמרה מת בעלי - תנשא, מת בעלי - תתיבם".

² ועיין בריטב"א שפי' בסוגייתנו כשיטת הר"ן, והקשה על רש"י, דלכאורה אע"פ שאין חיוב קרבן אשם תלוי למי שאין ליבו נוקפו, אך בכ"ז עדיין ישנו עצם האיסור מדאורייתא, והיות וכל דיון הגמ' הכא הוא רק לגבי עצם האיסור (אך לא לגבי חיוב הקרבן), א"כ אי"מ לפי רש"י מהו תי' הגמ' "באומרת ברי לי" – והרי הקושיא "באשם תלוי קאי" (שייכות עצם האיסור) עדיין נשארת?

אולם מהר"ן גופא משמע שמודה לשיטת רש"י דבאם אין חיוב קרבן אשם תלוי לא שייך גם עצם האיסור מדאורייתא, אך ס"ל דגם כשאין ליבו נוקפו איכא אשם תלוי, וע"כ מקשה כנ"ל בפנים.

³ דף סו, א.

⁴ ונאמנות האשה היא אפילו לפי המ"ד ביבמות (לא, א – במקור המחלוקת האם 'תרי ותרי' הוי ספיקא דאורייתא או ספיקא דרבנן) שהספק ב'תרי ותרי' [שני עדים מעידים באופן אחד, ושני עדים אחרים מעידים אחרת] הוא רק מדרבנן, אך מדאורייתא מעמידים את האשה בחזקת אשת איש. דלכאורה באם יש לאשה חזקה

ומכיון שלגבי עצמה היא נאמנת להעיד, לכן אמרינן בגמ' ד"אם נשאת - לא תצא", היינו שהיא מותרת להנשא לעד שהתיר אותה.

אולם מקשה הפני יהושע על דברים אלו, דלכאורה לפי המ"ד ד'תרי ותרי' הוי ספיקא מדרבנן, ומדאורייתא מעמידים אותה בחזקת אשת איש (דלהלכה נפסק כפי דיעה זו⁵), הרי היא חייבת מיתה באם נשאת למישהו אחר (שהרי יש לה חזקה שאוסרת עלי' להתחתן עם א"א), וא"כ מה יועיל הא ד"אומרת ברי לי"?

וע"כ מבאר הפני יהושע, דאליבא למ"ד ד'תרי ותרי' הוי ספיקא מדאורייתא אזלינן בתר חזקה רק כשיש לאדם ספק בדבר ובכ"ז הוא עבר ועשה (ולכן מעמידים דבר על חזקתו), אולם באם אדם טוען טענת ברי כנגד חזקה, הרי במקרה כזה האדם יהי' נאמן, מכיון שע"פ טענותיו הרי הוא לא עבר על שום איסור, ויש סברא לומר שהוא דובר אמת בעדותו, ומפנ"ז אין בי"ד נזקקין לו ויהי' נאמן⁶.

ברורה דאשת איש, כיצד ניתן להאמין לה בעדותה שאומרת ברי לי?! אלא מכיון שמדובר בעדות לגבי עצמה, ע"כ אמרינן שעדות זו תועיל אפילו נגד חזקה ברורה מדאורייתא.

⁵ עיין בתוס' בסוגייתנו (ד"ה הבא עליה באשם תלוי קא"), שכתב: "דהא מסקינן בפרק ד' אחים (יבמות דף לא. ושם) דתרי ותרי ספיקא דרבנן ומדאורייתא אוקמה אחזקה".

⁶ וטענת הברי נגד החזקה תועיל אפילו לפי המ"ד שבחזקת ממון (וכן באיסורים) לא מועיל טענת ברי כנגד טענת שמא, באם יש לטענת השמא חזקת הגוף (וזאת למרות שיש לטענת ברי (באיסורים) חזקת כשרות), דכל הטעם לכך שהברי לא מועיל התם הוא רק בשביל להאמין לעדות לגבי אחרים, אולם הכא מדובר בנוגע להאמנת עדות לגבי עצמו, ובהא אמרינן דטענת הברי מועילה.

ועיין בזה בשערי יושר שערו ו פרק יח (ד"ה ונראה), שדן בענין זה שם בארוכה, וז"ל: "ונראה לענ"ד דראשונה עלינו לבאר דלענין הנהגת אדם בדבר שיש לספק בו אם רשאי לעשות הדבר או לא, צריך לו שני אופני עדות, עדות העיקרית הוא שידע לעצמו אם מותר לו הדבר או לא . . . ועדות שניה צריך לצאת ידי בי"ד . . . ואם לפי דעת בי"ד הוא דבר אסור, עליהם לכופו ולהכותו עד שתצא נפשו, אף אם יאמר להם שברי לו שהוא רשאי לעשות כן, ולהנצל מכפית בי"ד עליו להביא עדות המועלת לענין זה, והיכא שהאדם יודע שהוא דבר המותר, ולבי"ד הוא בתורת ספק, אין צריך בזה שום עדות דמה שנוגע לו לעצמו לצאת ידי שמים, כל שיודע ידיעה ברורה שרשאי להשתמש שהדבר מותר לו, בודאי אין צריך לעדות שלא תהא שמיעה גדולה מראיה, ומה שנוגע להנצל מכפית בי"ד ג"כ אין צריך עדות, כיון שהוא טוען ברי לי שהדבר מותר ולבי"ד הוא בתורת ספק, בכה"ג ברי ושמא ברי עדיף, ואין לבי"ד שום כח למנוע את הנידון בזמן שהוא טוען ברי, והם טוענים שמא אסור עליך

ועפ"ז מבאר הפני יהושע, שזהו הטעם להכרחו של רש"י לפרש בדברי הגמ' "באומרת ברי לי" - שאין ליבה נוקפה (ולא כפי שפירש הר"ן - ברי לי ממש), דמאחר וזה שהאשה נאמנת לגבי עצמה היא סברה פשוטה שאין מקום לחלוק עלי, א"כ באם נפרש שהטעם של רבנן בברייתא - ש"אם נשאת - לא תצא" - הוא מפני שאומרת ברי לי ממש, יוקשה:

א. מדוע ר' מנחם בר"י חולק על רבנן וסובר ש"אם נשאת - תצא", והרי בי"ד צריכים להאמין לאשה שמעידה דברי לה בוודאות שבעלה מת, והיא יכולה להנשא לאחר ולא תצא ממנו? אלא ע"כ - מכך שר' מנחם בר"י פי' שתצא מנישואי, מובן ופשוט שאין האשה מעידה שברי לה ממש אלא הוי ברי דשמא, ומפנ"ז שפיר שייך לחלוק ולומר שבהא אין בי"ד מאמינים לה, ולכן תצא מנישואי'.

ב. גם אם נאמר ששייך לחלוק על סברא זו וניתן לומר שהאשה אינה נאמנת לגבי עצמה, אך עדיין אי"מ מדוע ר' מנחם בר"י מודה לרבנן במקרה שנשאת ואח"כ באו עדים - שאז לא תצא, והרי מכיון שהוא פסק [לגבי באו עדים ואח"כ נשאת] שטענת ברי של האשה אינה מבטלת חזקת אשת איש [ולכן "אם נשאת - תצא"], א"כ אותה הדין צ"ל גם באם נשאת ואח"כ באו עדים - שאין לה כוח ע"י עדותה לבטל חזקה זו (שלכאורה היא קיימת גם ללא עדים), ומדוע הוא מודה לרבנן (ו"לא תצא")?

ולכן פירש רש"י שהמדובר הכא בסוגייתנו הוא בברי לי באופן ש"אין ליבי נוקפי", ועפ"ז מובן שפיר טעמו של ר' מנחם בר"י לחלוק על שיטת רבנן שסבירא להו דיש חזקה באשה ד"דייקא ומינסבא" [ומפנ"ז אם הי' ליבה נוקפה - היא לא היתה נשאת, שהרי אולי היא לא דוברת אמת], וחזקה זו "מרעא לה" [מחלישה] את החזקה דאשת איש [שנישואי' הוו בגדר ספק אשת איש וע"כ אין שום חזקה. ולכן פסקינן דלא תנשא לכתחילה (ע"מ שלא להכנס לידי ספק), אולם "אם נשאת - לא תצא"];

הדבר". ומוכח כנ"ל, דעקב טענת הברי של האדם, הרי שמאמינים לו ואין בי"ד נזקקין לו כלל (משום דנאמן ע"י טענתו).

ולהעיר, דהמהרש"א במס' יבמות (פח, ב. ד"ה ואר"י) הביא גם ביאר זה, וז"ל: "איכא למימר . . . דלא אמרינן בפרק ד' אחין דבתרי ותרי אוקמה אחזקה אלא למאן דמספקא ליה אבל לגבי העד הזה שאומר ברי לי לא אוקמה אחזקה".

אך ר' מנחם בר"י חולק וסובר שהחזקה לא "מרעא" את החזקה דאשת איש [מפני שדיבורה בטל לגמרי לעומת כוח החזקה דאשת איש], ולכן ס"ל ש"אם נשאת - תצא", היות והיא מוחזקת כאשת איש, ואין עדותה (ש"אומרת ברי לי") מבטלת חזקה זו. משא"כ במקרה שהיא נשאת לאחר ורק לאחמ"כ באו עדים והעידו עלי', הרי ע"י נישואי' היא מבטלת ומוציאה את עצמה מן הספק דאשת איש, ולכן גם אם באו אח"כ עדים והעידו עלי', הרי ש"אם נשאת - לא תצא". ועפ"ז יובן מדוע מודה ר' מנחם בר"י לרבנן במקרה שנשאת ואח"כ עדים.

אולם מקשה הפני יהושע על ביאור זה, דלכאורה עדיין יש מקום לעיין מדוע פליג ר' מנחם בר"י במקרה ש"שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה" – דלכאורה בדין זה ודאי מדובר שהאשה טוענת ברי לי ממש, מפני שמעידה על עצמה שהיא קיבלה את הגט מבעלה (וברור שלא שייך לומר בזה "אין ליבי נוקפי" כמו עדות על מיתת בעלה, שאולי בעלה מת)?

ומבאר הפנ"י, דגם בדין זה שייכא טפי "אין ליבי נוקפי", וכגון שבעלה זרק לה גיטה, ושני עדים מעידים שהגט הי' קרוב לו, ושני עדים מעידים שהגט הי' קרוב לה, והיא טוענת שברר לה שהעדים שהעידו שהגט הי' קרוב לה העידו עדות אמת (אך לא מעידה עדות ברורה שנתגרשה)⁷, ומפני ששייך גם הכא "אין ליבי נוקפי", ע"כ פליג ר' מנחם בר"י על רבנן גם במקרה של גירושין וסובר ש"אם נשאת - תצא".

ג.

ביאור דברי רש"י בסוגיא

וע"פ כהנ"ל ניתן להמתיק את דברי רש"י בסוגייתנו. דהנה על דברי ר' מנחם בר"י בברייתא: "רבי מנחם בר יוסי אומר: תצא. אמר רבי מנחם בר יוסי: אימתי אני אומר

⁷ ולהעיר, דכן מצינו גם בתוס' במסכתין ב"ב כג, א (ד"ה תרווייהו בפנויה קמסהדי), וז"ל: "וי"ל כגון שאנו יודעים שזרק לה קדושין ומספקא לן אי קרוב לו או קרוב לה והני ב' סהדי חד אמר קרוב לו וחד אמר קרוב לה כיון דודאי זרק לה הקדושין לית לן למימר אוקמה אחזקה להתירה לכתחילה".

תצא? בזמן שבאו עדים ואח"כ נשאת, אבל נשאת ואח"כ באו עדים - לא תצא", כתב רש"י בד"ה שבאו עדים: "שאמרו לא מת".

ויש לדקדק מדוע נקיט רש"י בפירושו רק את הדין דשניים מעידים על אשה שמת בעלה, והרי בפשטות ר' מנחם בר"י פליג על רבנן גם לגבי המקרה שבסיפא דברייתא - "שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה", שגם התם סובר ר' מנחם בר"י ש"אם נשאת - תצא", ומדוע לא הביא זאת רש"י בפירושו?

אולם ע"פ ביאור הפני יהושע הנ"ל יובן היטב, דלגבי גירושין לא שייך שום מקרה שר' מנחם בר"י יודה בו לשיטת רבנן (ש"אם נשאת ואח"כ באו עדים - לא תצא), שהרי כנ"ל בדברי הפני יהושע אמרינן דטענת הברי לי שהאשה טוענת בגירושין הוא - שהיא מעידה על העדים [שהעידו עלי' קודם לכן שנתגרשה] שהם דוברי אמת. וא"כ מובן ופשוט דאין מקום לומר במקרה כזה שהאשה קודם נשאת לאחר, ורק אח"כ באו עדים והעידו עלי', שהרי האשה מעידה על העדים שהעידו עלי' לפני"כ.

וברור ומובן היטב מדוע נקיט רש"י רק "שבאו עדים - ואמרו לא מת", ולא הביא גם "שאמרו לא נתגרשה", משום דמקרה זה לא שייך כלל לפי שיטת רש"י (אליבא דביאור הפני יהושע) בדעת ר' מנחם בר"י כשמודה לרבנן, כמבואר לעיל.

ואף שלולא ביאור הפני יהושע בשיטת רש"י (שגם לגבי גירושין ניתן לפרש - לפי שיטת רש"י - את מחלוקת רבנן ור' מנחם בר"י בברי לי ש"אין ליבי נוקפי") ג"כ ניתן לפרש בדוחק שרש"י נקט חד מינייהו. אך לפ"ז אי"מ כלל מדוע נחית רש"י להביא דוגמא למקרה ש"באו עדים" ["שאמרו לא מת"] אע"פ שדברים אלו נאמרו כבר קודם לכן בסוגיא זו גופא. וממילא צ"ל בפשטות כנ"ל בדברי רש"י ע"פ ביאור הפני יהושע, ואתי שפיר היטב ללא שום קושיא ופירוק.



עצת יתרו במינוי השופטים

הנ"ל

א.

בלקוטי שיחות חט"ז – שיחה ב' לפ' יתרו¹ מבאר הרבי בארוכה את הטעם לכך שדוקא יתרו יעץ למשה רבינו למנות שופטים נוספים לעם ישראל, ולא עלתה עצה זו למשה רבינו בעצמו.

דהנה, משה רבינו רצה להעלות ולרומם את עם ישראל שיוכלו ללמוד תורה כפי שהיא בדרגתו (שקיבלה מפי הגבורה באופן של "ראי"), ומפנ"ז דוקא רק משה רבינו הי' יכול לשפוט את עם ישראל, ע"מ שיקבלו את השפעת התורה כפי שהיא בדרגתו.

אולם יתרו שהגיע ממקום רחוק, ולא הי' מודע לענין זה – של עליית בני" לדרגת משה, ע"כ ראה הוא את עם ישראל כפי שהם בדרגתם הם, וממילא אין ביכולתם להתרומם לדרגת משה, וללמוד את משפטי התורה כפי שהם באופן². ולכן יעץ יתרו למשה להעמיד ולמנות שופטים נוספים שיקלו מעל משה את המלאכה, וע"י כך יוכלו עם ישראל לקבל את עניני המשפט מהשופט מהשופטים הנוספים.

¹ ע' 203 ואילך.

² ומחלק שם הרבי בין ענין המשפט – שבנ"י לא יכלו להתרומם לדרגת משה (ולכן הי' צורך למנות שופטים נוספים), לבין לימוד התורה – שבכך כן מצינו שבנ"י התרוממו לדרגת משה (שלמדו ממנו תורה כפי שהיא בדרגתו, באופן של "ראי"). די"ל, שרק בלימוד התורה, עקב זה שבנ"י באים ללמוד "את החוקים ואת התורות". את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון", אזי פועל הדבר את פעולתו, ובנ"י מתרוממים לדרגת משה, ולומדים את התורה כפי שהיא בדרגתו.

אולם כל זה הוי רק לגבי לימוד התורה, משא"כ בנוגע לעניני משפט, שבנ"י באים אל משה רבינו ע"מ לדון בנוגע לעסקיהם, הרי שלא שייך שיתרוממו ויקבלו את דיני המשפט כפי שהם בדרגת משה רבינו.

ומבאר הרבי, דאע"פ שבעצם התייצבות בעלי הדינים אצל משה רבינו, הרי כבר נפעלה בהם פעולה של רוממות מדרגתם, עד כדי כך שיכלו (בזכות התייצבותם לפני משה) לקבל וללמוד את משפטי התורה כפי שהם בדרגת משה;

אולם בכ"ז מצינו שהקב"ה הסכים וקיבל את הצעת יתרו למנות שופטים נוספים, וזאת מפני שהי' צורך להבטיח את מצב בני"י לאחר כניסתם לארץ ישראל – כאשר משה רבינו יסתלק, וימונה במקומו מנהיג אחר לעם ישראל, שגם במצב כזה צריך שבני ישראל ילמדו תורה ע"י המנהיגים שבאותו הדור, אע"פ שלא ילמדו תורה מפי משה ולא יתרומו לדרגתו.

אולם משה רבינו בעצמו לא סבר כן (מלכתחילה) והי' צריך שיתרו יציע לו זאת, מפני שאצל משה רבינו לא הי' מקובל מצב שבו הוא לא מכניס את עם ישראל לארץ ישראל, שהרי הי' זה לפני שחטא (ונגזר עליו שאין הוא מכניס את עם ישראל לא"י)³, ובאם הוא הי' מכניס את עם ישראל לא"י היתה זאת גאולה שלימה שאין אחרי' גלות (ולא היו מתמנים מנהיגים נוספים לעם ישראל⁴), וודאי הדבר שאז בני"י היו לומדים תורה באופן של "ראי"⁵.

ולכן סבר משה שעליו מוטלת המשימה לשפוט את ישראל, בלי לחשוב אודות מה שיארע לאח"ז, ורק יתרו יכל ליעץ לו אודות מינוי שופטים נוספים.

³ ולהעיר מפרש"י עה"פ "תבאמו ותטעמו בהר נחלתך" (בשלח טו, יז): "תבאמו - נתנבא משה שלא יכנס לארץ לכך לא נאמר תביאנו". ועצ"ע.

⁴ כפי הידוע ש"משה הוא גואל ראשון - הוא גואל אחרון".

⁵ עיין בלקוטי תורה פ' ואתחנן (ב, ד ואילך), דמבואר שם בארוכה ש"משה רבינו רצה להכניס את בני"י לארץ ישראל, מפני שאז הי' נפעל בהם ענין ה"ראי", ועיי"ש באריכות [ומבאר הרבי בשיחה (בהערה 39), דמכיון ש"משה רבינו לא פעל זאת, לכן הוא אמר לדור שנכנסו לא"י "ועתה ישראל שמע גו" - שנפעל בהם רק ענין השמיעה, אך לא המעלה ד"ראי""].

ב.

ויש לעיין בביאור זה של הרבי:

דבאם מצד משה רבינו הי' מקובל שאין הוא צריך להעמיד שופטים נוספים כי הוא מכניס את בני' לארץ ישראל, ואז תהי' גאולה שלימה כנ"ל (ובנ"י ילמדו תורה כפי דרגתו של משה), מדוע הסכים הקב"ה לעצתו של יתרו למנות שופטים נוספים, והרי מאורע זה הי' לפני חטאו של משה – שאז נגזר עליו שאין הוא מכניס את עם ישראל לארץ ישראל.

וא"כ במצב זה אין שום מקום לחשוש למה שיארע לאחר הסתלקות משה, שהרי אז עוד לא נגזר עליו ענין זה – והי' מקובל שהוא יכניס את בני' לא"י (ולא יהיו עוד מנהיגים לאחמ"כ)? ואי"מ ביאורו הנ"ל של הרבי.

ג.

אמנם, בפשטות י"ל דאצל הקב"ה הכל גלוי וידוע ולפניו הי' הוה ויהי' כאחד⁶, וא"כ אצל הקב"ה כבר הי' ענין זה – שמשה חוטא ואין הוא מכניס את בני' לארץ ישראל. ומפנ"ז הסכים הקב"ה לעצת יתרו, ע"מ להבטיח ולוודא את מצב בני' לאחר הסתלקות משה, ולאחר שימונה במקומו מנהיג אחר לעם ישראל.

[ואין להקשות, דא"כ - שאצל הקב"ה כבר הי' ענין זה שמשה חוטא ואין הוא מכניס את עם ישראל לארץ ישראל (ולכן צריך לדאוג לשופטים נוספים), מדוע הי' צורך להמתין עד שיבוא יתרו והוא יציע הצעה זו למשה, והרי הו"ל להקב"ה בעצמו לצוות על משה למנות שופטים נוספים, עקב החשש הנ"ל (שימונה מנהיג חדש לבני' לאחר הסתלקותו)?

⁶ וכלשון התניא בשער היחוד והאמונה פ"ז: "שהוא למעלה מן הזמן שהוא היה הוה ויהיה ברגע א"י" (ע"פ הזהר ח"ג (ברעיא מהימנא) רנו, סע"ב).

ויותר מכך, דלכאורה משמע שבאם יתרו לא הי' מגיע ומחדש זאת למשה, הרי שלא היו מתמנים שופטים נוספים לעם ישראל, וזאת למרות שאצל הקב"ה כבר הי' ענין זה - שיש צורך להבטיח את מצב בני" לאחר הסתלקות משה. וזה פלא הוא!?

אך הביאור בכך פשוט הוא, דאע"פ שאצל הקב"ה כבר הי' גלוי וידוע ענין זה שנגזר על משה שאין הוא מכניס את בני" לארץ ישראל, וימונה אחריו מנהיג חדש לעם ישראל, ולכן צריך למנות שופטים נוספים ע"מ להבטיח את מצב בני" - אך בכ"ז ענין זה הי' צריך להתעורר ע"י המטה דוקא (באופן של אתערותא דלתתא), ומפנ"ז אע"פ שענין זה כבר הי' גלוי וידוע למעלה, אך הקב"ה לא ציווה ואמר זאת למשה, אלא המתין עד שבא יתרו ועורר ע"כ, ואז הסכים הקב"ה לעצתו].

ד.

אך עדיין יש לעיין בביאור זה מהא דמבואר בלקוטי שיחות חי"א - שיחה א' לפ' תצוה⁷, דמבאר שם הרבי בארוכה את הפרש"י הראשון בפ' תצוה: "ואתה תצוה. זך" - "בלי שמרים וכו".

ומוכיח שם הרבי שרש"י בא לחדש בלשון הפסוק "ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור". דהנה בפשטות יש לפרש בפסוק שהמילה "זך" קאי על המילה "זית" - שצ"ל זית זך שממנו יעשו את השמן להדלקת המנורה⁸. אך את זאת דוחה רש"י בפירושו, ומחדש שהמילה "זך" שבפסוק מכוונת כלפי "שמן" - שהשמן צ"ל שמן זך ללא תערובת שמרים.

⁷ ע' 127 ואילך.

⁸ וז"ל הרבי בשיחה [בביאור הפשיטות לומר שהמילה "זך" קאי על המילה "זית"] (אות ב): "בכתוב נאמר 'שמן זית זך כתית למאור'. והנה תיבת 'כתית' מוסבת על תיבת 'זית', היינו שהזית צ"ל כתית; ולפי"ז קשה לפרש דתיבת 'זך' האמורה בין 'זית' ל'כתית' מוסבת על תיבת 'שמן' (האמורה לפנ"ז) והול"ל 'שמן זית כתית זך' - היינו שהשמן צ"ל: (א) של זית כתית (זית הכתוש במכתשת), (ב) זך . . ומכיון שנאמר 'שמן זית זך כתית וגו' צריך לפרשו . . ד'זך' קאי על הזית, והיינו, שהזית צ"ל 'זך' (ו'כתית'). עכלה"ק.

⁹ וכלשון האבן עזרא על פסוק זה: "הגגרים שאין בהם עפוש, או שלא נאכלה קצתם, וממנו יעשו שמן למאכל המלכים".

ולפ"ו מבאר הרבי את לשון הד"ה שברש"י זה, דלכאורה יוקשה - מדוע הביא רש"י בד"ה את המילים "ואתה תצוה" אף שלא נחית לבאר אלא את המילה "זך" ("בלי שמרים"), אמנם לפי הביאור הנ"ל יובן היטב: דהציווי "ואתה תצוה וכו'" נאמר לבנ"י בהיותם במדבר (מקום שלא גדלים עצי זית), ומוכרח לומר שבנ"י הדליקו את המנורה בהיותם במדבר משמן שלקחו עמם ממצרים¹⁰. וא"כ, הרי בשמן שהביאו עמם ממצרים לא ניתן להכיר האם הוא נעשה מזית זך או לא, אך ניתן להבחין האם השמן הוא "שמן זך" (ללא שמרים) או שלא. וזוהי הסיבה שמעתיק רש"י את המילים "ואתה תצוה" - שבכך מרמז שציווי זה הי' עוד בזמן שהות בנ"י במדבר (ששם הי' שייך רק הענין ד"שמן זך"), ומוכרח שה"זך" שבפסוק זה אזיל כלפי ה"שמן" (ולא כלפי ה"זית").

אמנם, עדיין יש מקום לתלמיד ממולח להקשות, הרי מ"מ עדיפא טפי לפרש שהמילה "זך" שבפסוק מכוונת כלפי ה"זית" (שצ"ל זית זך), ואת הביאור הנ"ל ניתן ליישב ולומר שה'זית זך' שבפסוק מדבר כלפי הזמן שבו בנ"י יכנסו לארץ ישראל (שאז מוטל עליהם להביא 'זית זך' להדלקת המנורה), משא"כ בהיותם במדבר, שאז אין עליהם חיוב להביא 'זית זך'.

ומבאר הרבי, שגם זה מבואר בכך שנקט רש"י בפירושו התיבות "ואתה תצוה" - "אין צו אלא מיד ולדורות", ומוכח שהציווי חל כבר בהיותם במדבר, ולא רק כשיכנסו לא"י (ומכיון שלא ידעו להבחין האם השמן שהביאו עמם ממצרים נעשה מזית זך, עכצ"ל שה"זך" קאי כלפי ה"שמן").

והנה על ביאור זה כותב הרבי בהערה 17: "אבל אין להביא ראי' ממ"ש 'זיקחו אליך (משה)' שהציווי הי' רק למדבר - כי עדיין לא נגזר עליו שלא יכנס לא"י". והיינו, דהתלמיד ממולח אינו יכול להקשות הנ"ל (שהציווי הי' רק לזמן שהות בנ"י במדבר) מהפסוק 'זיקחו אליך' - שיביאו את השמן למשה, ולכאורה ענין זה שייך רק במדבר,

¹⁰ דמוכח שם הרבי שא"א לומר שבנ"י לקחו עמם זיתים ממצרים, ומהם הפיקו את השמן כל זמן שהותם במדבר. ומביא הרבי (בהערה 13) ראיות לכך מהמקרא, ממ"ש ב' תרומה (כה, ג-1): "וזאת התרומה אשר תקחו גו' שמן למאור", וכן מ"ש ב' ויקהל (שם, כז-כח): "הנשאים הביאו גו' ואת השמן למאור", והנה מפורש שהביאו את השמן להדלקת המנורה, אך לא כתוב בפסוקים שהחכמי לב עשו את השמן לפני הבאתו (אלא הי' להם שמן מוכן מלפנ"ו).

מפני שמושה רבינו לא נכנס לארץ ישראל, שהרי בזמן הציווי עדיין לא הי' גזירה על משה שהוא לא יכנס לא"י, וא"כ הציווי הנ"ל תקף גם לזמן שבנ"י יבואו לארץ ישראל.

ומוכח מפורשות, דבזמן זה - שמושה רבינו נצטווה על מלאכת המשכן, עדיין לא נגזר עליו שהוא לא יכנס לארץ ישראל. וא"כ יש עוד מקום לעיין בביאור הנ"ל של הרבי בחט"ז - והרי עצת יתרו היתה באותו זמן של ציווי מלאכת המשכן¹¹, וא"כ מדוע גבי ציווי מלאכת המשכן נוקט הרבי שעוד לא הי' הגזירה על משה רבינו (שהוא לא יכנס לארץ ישראל), ולגבי עצת יתרו כותב הרבי שכבר הי' למעלה הענין דגזירה על משה שהוא לא מכניס את בנ"י לארץ ישראל (וימונה מנהיג אחר במקומו)?

ועוד יש לעיין בכהנ"ל, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



¹¹ דשניהם היו למחרת יוהכ"פ. כפי שכתב רש"י בפ' יתרו [בפרשת מינוי השופטים] (יח, יג): "מוצאי יום הכיפורים היה", וכן גבי מלאכת המשכן כתב רש"י בפ' תשא (לא, יח): "וביום הכפורים נתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל, ולמחרת התחילו בנדבת המשכן".

אשר הכינותי

הנ"ל

א.

על הפסוק¹ "הנה אנכי שולח מלאך לפניך . . ולהביאך אל המקום אשר הכינותי" מפרש רש"י: "אשר הכינותי – אשר זימנתי לתת לכם".

והנה בלקוטי שיחות חכ"א – שיחה ב' לפ' משפטים² מבאר הרבי פי' רש"י זה, דלכאורה תמוה: מפירוש רש"י משמע (וכפי שביארו מספר מפרשים³) דבא לתרץ הא דנכתב בתורה "הכינותי" סתם ללא ביאור למי הכין הקב"ה את המקום, וזאת רש"י מתרץ בפירושו: "אשר זימנתי לתת לכם" (ולא הכנה בשבילו). אולם לפ"ז יוקשה: דא"כ הו"ל לרש"י לומר בקיצור "אשר הכינותי – לכם", ומדוע מאריך רש"י בלשונו "אשר זימנתי לתת לכם"⁴?

ומבאר הרבי, דרש"י בא לבאר את פירוש המילה "הכינותי". דהנה המושג 'הכנה' בכל מקום מתפרש כפעולת הכשרה ושינוי בדבר, המכינה ומביאה אותו שיהא ראוי ו'מוכן'.

והנה בפרשתנו אין אנו מוצאים שום שינוי שנעשה בארץ ישראל⁵, וע"כ מיד מתעוררת השאלה – מהו ה"הכינותי" שמבשר הקב"ה שהוא עשה בארץ ישראל?

¹ משפטים כג, כ.

² ע' 133 ואילך.

³ עיין ברא"ם, בדבק טוב ושפתי חכמים.

⁴ וביותר מכך מקשה הרבי, דרש"י גם משנה מלשון הפסוק – "הכינותי" – וכותב "זימנתי"!

⁵ ואדרבה: מהמשך הפרשה מודגש (שמות כג, כג-כח) שהארץ אינה מוכשרת לקבלת עם ישראל, כפי שכתוב בפסוקים שם שצ"ל קודם "והכחדתיו" ו"אגרשנו", ורק אח"כ הארץ תהי' מוכשרת לקבל בתוכה את בני".

וע"כ מבאר רש"י, שפירוש 'הכנה' זו הוא (לא הכנה מעשית – פעולה של ממש, אלא) "אשר זימנתי לתת לכם", פעולת הזמנה (בדיבור), הקב"ה מזמין את ארץ ישראל ע"מ לנותנה ליהודים לאחמ"כ⁶.

ב.

ולכאורה יש לעיין לפי ביאור זה בפרש"י, בהא דכתב "אשר הכינותי – אשר זימנתי לתת לכם", והרי לפי ביאורו הנ"ל של הרבי לא נחית רש"י לבאר אלא את המילה "הכינותי" (שהיא אינה מובנת בפשוטו של מקרא), ומדוע כתב רש"י בד"ה (וגם בפירושו גופא) את המילה 'אשר' שאינה מוסיפה כלום בהבנת הענין [והו"ל לרש"י לכתוב "הכינותי – זימנתי לתת לכם", ותו לא]?

ולפענ"ד נראה לבאר בזאת, דהמילה "אשר" בפסוק זה באה להדגיש דפעולת ה'הכנה' של הקב"ה הוי פעולה שנעשתה בעבר. היינו, בכדי שה'בן חמש למקרא' לא יחשוב שמדובר על פעולת הכנה שנעשית כעת בארץ ישראל, ע"כ מוסיף רש"י בד"ה (וגם בפירושו) את המילה "אשר", ע"מ לחדש דההכנה – הזימון שעשה הקב"ה בא"י, הוי פעולה 'אשר' נעשתה כבר לפני"כ (ואין כל מקום לקושיא מדוע לא מוצאים אנו בפרשה זו על דבר פעולת זימון הקב"ה לא"י). וה'בן חמש למקרא' כבר יודע ולמד לפני"ז שהקב"ה הבטיח לאברהם אבינו (בברית בין הבתרים) שהוא ייתן לבניו את ארץ ישראל⁷.

[ויש להוסיף, דהנה מצינו בשיחה שם בהערה 16 שמציין הרבי למדרש לקח טוב שכתב: "אע"פ שעתיד, כאילו זכינו לפי שגזירת מלכו של עולם משאמרה כבר נעשית". ומוכח במפורש, שהבטחה בלשון עבר מועילה גם על העתיד, שלכן הבטחת הקב"ה "משאמרה כבר נעשית", ושפיר יובן היטב לשון רש"י שכתב "אשר" – לשון עבר, המוכיח על העתיד.

⁶ ועיין בגוף השיחה, דמבאר שם הרבי שעקב הקושי שקיים בפירוש זה, הוזקק רש"י להביא פירוש נוסף על הפסוק. ועיי"ש באריכות.

⁷ ראה פ' לך לך (טו, יח) דכתוב שם: "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת".

ועי"ש עוד, דבהמשך ההערה מציין הרבי לרש"י בפ' לך לך (טו, יח) גבי ברית בין הבתרים שאז הובטח לאברהם אבינו נתינת ארץ ישראל לבניו, וכתב התם רש"י: "לזרעך נתתי - אמירתו של הקדוש ברוך הוא כאילו היא עשויה". וכנ"ל מוכח, שאמירה שנאמרה בעבר מועילה גם על העתיד (וזוהי כוונת רש"י אצלינו להוכיח במילים "אשר הכינותי" - שזימנתי לכם בעבר)⁸].



⁸ אולם עיין שם בהמשך ההערה, דמחלק הרבי בין מ"ש רש"י (והמדרש הלקח טוב) בפ' לך לך לבין הנידון אצלינו: דאילו התם מדובר גבי נתינת הארץ - ולגבי נתינת ארץ ישראל אין צורך בפעולה ניכרת בארץ, משא"כ אצלינו שמדובר על הכנת הארץ, שאז יש צורך בפעולה ניכרת בארץ, ולא תספיק 'הכנה' בעלמא. ועוד ישל"ע בזה, ואכ"מ.

"עקשות פה ולזות שפתים" - חשש צדדי או בעיה מהותית

הת' יצחק שיחי' סנדומירסקי
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

כתובות כב, ב: "אמר רבי יוחנן: שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת - הרי זו לא תנשא, ואם נשאת - לא תצא; שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה - הרי זו לא תנשא, ואם נשאת - תצא".

וע"כ מבררת הגמ': "מאי שנא רישא [דאם נשאת לא תצא], ומאי שנא סיפא [דאם נשאת תצא]"? ומתרצת: "אמר אביי: תרגמה - בעד אחד¹, עד אחד אומר מת - הימנוהו רבנן כבי תרי . . . והאי דקאמר לא מת הוה ליה חד, ואין דבריו של אחד במקום שנים".
וא"כ קשה: "אי הכי, אפי' לכתחלה נמי [תינשא²]?", אלא: "משום דרב אסי, דא"ר אסי: הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים הרחק ממך", ועקב דרשתו האמורה של רב אסי אמרינן דרק בדיעבד תנשא ע"מ להסיר ממנה כל ריננות אפשרית שתבוא עלי' מהבריות.

והנה כתב רש"י בסוגיא: "דרב אסי - בימות ב' שני", דשם הוא מקור דרשה זו. ויש להבין, מה בא רש"י לחדש בדברים אלו (דעל פניו, אין נקיטת מ"מ זה מוסיפה כלום בפ' הגמ')?

¹ "בעד אחד: ולא שנים איתמר אלא עד אומר כו' ועד אומר כו'" - רש"י.

² רש"י ד"ה אפי' לכתחלה נמי.

ב.

דברי הגמ' ביבמות ופי' רש"י התם

ויש לבאר זאת, ובהקדים דהנה מצינו בתוס' בסוגיינו שכתב על דברי רב אסי (ד"ה משום דרב אסי וכו'): "פסוק הוא אלא דרב אסי רגיל להביאו". ובביאור כוונת דברי התוס' כתב הריעב"ץ³ וז"ל: "נ"ב ע' פרש"י ביבמות שם [וכ"ה כוונת רש"י כאן]". ויש להבין מהי כוונתו בביאור זה?

הנה מצינו במשנה במס' יבמות (כד, ב): "הנטען" על השפחה ונשתחררה, או על העובדת כוכבים ונתגיירה - הרי זה לא יכנוס, ואם כנס - אין מוציאין מידו".

ובגמ' איתא על דברים אלו: "הא גיורת מיהא הויא; ורמינהי: אחד איש שנתגייר לשום אשה, ואחד אשה שנתגיירה לשום איש, וכן מי שנתגייר לשום שולחן מלכים, לשום עבדי שלמה - אינן גרים. . . עד שיתגיירו בזמן הזה; בזמן הזה ס"ד? אלא אימא: כבזמן הזה [שלא יתגיירו מחמת סיבה]. הא איתמר עלה, א"ר יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: הלכה כדברי האומר כולם גרים הם", ומשו"ז נחשבים הם כגרים לחומרא, ומותר להתחתן עמם.

וע"כ מקשים: "אי הכי, לכתחלה נמי" [ומדוע אמרינן במשנה דלכתחילה "לא יכנוס"]? אלא: "משום דרב אסי, דאמר רב אסי: הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים וגו'", ולכן רק בדיעבד מותר לכנוס אך לא לכתחילה.

ופי' רש"י התם על אתר: "דאמר רב אסי - טעמא דמתניתין משום דכתיב הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים הרחק ממך דאתו לאחזוקי לקלא קמא". היינו, שבא לבאר דכל הבעי' במשנה (ש"לא יכנוס") הוא משום שאם תנשא עמו, יאמרו עליו שהקול

³ הובא בילקוט מפרשים החדש על הגמ'.

⁴ "הנטען - חשוד כלומר שטוענים עליו דברי לעז" - רש"י.

הראשון שיצא (שטענו עליו דברי לעז) הוא קול נכון⁵, וע"כ מבארים ע"פ דרשת רב אסי דעקב חשש צדדי זה אין אנו מתירים לו להנשא.

ועפ"ז מובן מדוע מפנה הריעב"ץ אצלינו לגמ' ביבמות, דבא לבאר - ע"פ ביאור רש"י התם, דרב אסי בדרשתו בא לחדש בדברי הגמ' (ואין זה סתם פסוק), משא"כ לפי התוס' בסוגייתנו, הרי זה "פסוק . . דרב אסי רגיל להביאו".

ג.

מחלוקת רש"י והריטב"א בביאור הגמ' ביבמות

ההביאור בזה: הנה ישנה מחלוקת בגמ' הנ"ל ביבמות מה החשש בנישואי הגיורת. לפי רש"י, חוששים קול שיצא עליו לפנ"כ, ובאם הוא יתחתן עמה יאמרו שאמת הי' הקול הראשון. ואילו לפי הריטב"א, ישנו חשש שמא יאמרו שהיא לא התגיירה לשם שמים, וכל מטרתה בגירותה הי' אך ורק ע"מ להתחתן עמו, והיות ואין זה גיור אמיתי - אסור לו להתחתן עמה.

ויש לפרש בזאת, דהמחלוקת היא האם הבעי' היא בעצם המעשה - שהיא אסורה עליו מפני שהיא לא התגיירה כראוי (ריטב"א), או שמא י"ל שזו בעי' צדדית שתסתעף מהנישואין - שיאמרו שהקול הראשון שיצא עליו (שטענו עליו דברי לעז) הי' קול נכון.

וע"פ מחלוקת זו ניתן לבאר את פלוגתתם גבי ביאור דרשת רב אסי בגמ': דלפי רש"י - ע"מ שלא יהיו שמועות רעות ("עקשות פה ולזות שפתים") אסור לו (לכתחילה) להתחתן עמה, וכנ"ל דאין זה בעי' בעצם הדבר אלא בעי' צדדית המסתעפת מהנישואין. אולם לפי הריטב"א - כוונת הגמ' בדרשת רב אסי היא שאסור לעשות מעשה מגונה, שכתוצאה ממעשה זה יהי' לזות שפתים, ומפנ"ז אסור לו להתחתן עמה (בעי' בעצם המעשה).

⁵ ועיי' בחידושי הריעב"ץ התם על הסוגיא שביאר את כוונת רש"י, וז"ל: "נ"ב עי' פרש"י, ויש להסביר עוד דס"ד הא דקאמר קרא הסר ממך וגו' ה"פ - שתנקה עצמך לפני הבריות, ותתנצל באמתלא להסיר ממך החשד לברר ששקר הוא, אבל לא למנוע מחמת כן מלישאנה. קמ"ל".

ועפכ"ז ניתן לבאר מחלוקת המובאת ברא"ש על הסוגיא הנ"ל במס' יבמות (אות ו), וז"ל: "בנטען על הפנויה יש דעות חלוקות יש אומרים דלא יכנוס משום לזות שפתיים ויש אומרים דמצוה לכנוס כדאשכחן באונס ומפתה ולו תהיה לאשה", ומסיים: "ואני אומר דנהי דחייבתיה תורה לכונסה אחר שנפגמה ה"מ בודאי אבל קול בעלמא אין להחזיק הקול ולפגום שניהם".

ויש לומר - ע"פ מחלוקת רש"י והריטב"א הנ"ל: דבאם הבעי' בנישואין היא רק עקב חשש צדדי שיווצר מהנישואין שיצא עליו קול (רש"י), ממילא חשש זה קיים בכל מקרה, ולכן אמרינן דבכל מקרה לא יכנוס - הדיעה הראשונה ברא"ש. אולם אם מסבירים שיש בנישואין בעי' בעצם קיומם (ריטב"א), הרי שחשש זה ישנו רק במקרה זה של הגמ', אולם בפנוי' הרי שמצוה לכנוס - הדיעה השני' ברא"ש.

ד.

ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בסוגייתנו

ולפ"ז ניתן לבאר את דברי רש"י בסוגייתנו: "דרב אסי - ביבמות בפ' שני". דלפי רש"י הבעי' בנישואין בגמ' הכא היא עקב חשש צדדי - שמא יצא על האשה קול שבעלה לא מת (ואסור לה להנשא), אך אין בעי' מצד עצם הדין. וא"כ מובן מה מוסיף רב אסי בדרשתו, דמפני החשש שעקב הנישואין יהי' "עקשות פה ולזות שפתיים" [שיצא עלי' קול], לכן אסורה להנשא (לכתחילה).

אולם לפי התוס' בסוגיין, הבעי' בנישואין אלו היא מצד עצם הדין - דהא דבי"ד מתירים אותה להנשא ע"פ עד אחד הוא דבר מגונה ובלתי ראוי, שלכן אסור לה להנשא (לכתחילה). ולפ"ז יש לבאר, דרב אסי בדרשתו לא הוסיף כלום ע"י דבריו, אלא רגיל הי' להביא פסוק זה, והוא נוגע לעניינו, כי הכוונה בפסוק זה היא לא לעשות שום דבר מגונה (שזהו פי' התוס' בסוגיא כנ"ל).

ה.

קושיית התוס' אליבא דשיטתו וביאורה לפי שיטת רש"י

ואולי יש להוסיף ביאור ע"פ כהנ"ל בשיטת רש"י, דלפי פירושו - יתורצו קושיות התוס' הכא.

דהנה הקשה התוס' וז"ל: "וא"ת והא דתנן בהאשה שלום (יבמות דף קיז: ושם) עד אחד אומר מת וניסת ובא עד אחד ואמר לא מת לא תצא, ופריך בגמרא טעמא דניסת הא לא ניסת לא תנשא, והאמר עולא כל מקום כו', ומאי פריך - והא עולא לא קאמר אלא בדיעבד, אבל לכתחלה מודה דלא תנשא משום דרב אסי". ומבאר התם התוס' קושיא זו, עיי"ש⁶.

אמנם, לפי שיטת רש"י יובן הדבר היטב ללא שום קושיא ומקום לפירוק: דהנה לפי רש"י - כנ"ל באריכות, הבעי' בסוגייתנו אינה בעצם הדין, אלא בעי' צדדית המסתעפת מן הנישואין, ולפ"ז יובן דאין כל מקום להקשות, שהרי מצד עצם הדין מותר לה להנשא (ורק הכא רב אסי מעורר בעי' צדדית), ולכן הקשתה הגמ' ביבמות "טעמא דניסת הא לא ניסת לא" - דלכתחילה מותר לאשה להנשא, ואין כל מקום לדרשת רב אסי על דברי הגמ' התם.

משא"כ לפי שיטת התוס' דחשש הנישואין בגמ' הכא הוא בעצם הדין, ומפנ"ז יש מקום להקשות על הגמ' התם מדברי רב אסי, היות והחשש קיים בכל מקום ובכל מצב, שלכן האשה צריכה להנשא בדיעבד אך לא לכתחילה. וע"כ הקשה התוס' וביאר ע"פ שיטתו.



⁶ וכך תירצו התוס': "ואומר ר"י דהתם דייק טעמא דניסת הא אם לא נשאת לא תנשא ואם נשאת תצא דהכי משמע מתניתין דוקא נשאת ואחר כך בא העד לא תצא הא בא העד קודם שנשאת ואחר כך ניסת תצא משום הכי פריך מדעולא".

תפיסה לאחר שנולד הספק

הרב אברהם מענדל שיחי' פרידלאנד
ר"מ בישיבה

א.

דברי הגמרא

במסכת כתובות (יט, ב) מובאת ברייתא "ת"ר 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 והחזוק בב"ד, אין אלו נאמנים".

ומקשה הגמרא על הסיפא [דאין אלו נאמנים] "ומגבינן ביה כבשטרא מעליא, ואמאי, תרי ותרי ניהו". היינו עדי השטר והעדים שמעידים שהיו פסולים באותו שעה. ולאחר שו"ט מסיקה הגמרא (כ, א) "אלא אמר רב נחמן אוקי תרי להדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מריה" ["בחזקת הלוה. ואם קרקע היא תעמוד בחזקת המוכר". רש"י (ד"ה ואוקי)].

ב.

פירוש רש"י בתירוץ רב נחמן

והנה לכאורה קשה על תירוץ רב נחמן, דבברייתא כתוב "אין אלו נאמנים" [לפסול את השטר] א"כ נמצא שהשטר כשר וגובין בו, והמזון נשאר בידו של המלוה, ורב נחמן מתרץ ד"אוקי תרי להדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מריה" דהיינו הלוה.

וע"ז מתרץ רש"י (שם) "ודקתני בברייתא אין נאמנים, לא דליהוי שטרא מעליא למיגבי ביה אלא דלא קרעינן ליה, ואי תפיס מידי והדר אתי האי ותבע מיניה לא מפקינן מיניה, דאמרינן אוקי תרי לבהדי תרי וממונא בחזקת היכא דקאי".

היינו שהממון שבשטר יש לו דין ספק ונשאר בידו של הלוח, והא דקתני אין נאמנים אין הכוונה שגובים בו אלא שלא קורעים אותו¹, ואם תפס המלוה לא מפקינן מיניה.

ג.

קושיית ותירוצי התוס' בסוגיין

התוס' (כ, א ד"ה ואוקי) מקשה על פירוש רש"י מהסוגיא דתקפו כהן (ב"מ ו, ב), דבסוגיין משמע [עפ"י פרש"י] דתפיסה לאחר שנולד הספק מהני ואילו בסוגיא דתקפו כהן איתא "גבי ספק בכור, תקפו כהן מוציאין אותו מידו, אלמא תפיסה דלאחר ספיקא לאו כלום היא".

ומתרץ התוס' ג' תירוצים:

א. "י"ל דשאני גבי בכור שכהן תופס מספק, דאין יודע אם [הבהמה] בכור הוא, אבל הכא שטוען ברי מהניא תפיסה".

ב. "ועי"ל דהכא מיירי כשתפס קודם שנולד הספק"². דהיינו קודם שבאו העדים שפסלו את עדי השטר.

¹ הריטב"א מדייק מפירש"י ד"משמע דברישא כיון שנאמנין מקרע נמי קרעינן ליה". ועיין בראשונים שנחלקו בזה ואכ"מ.

² הצמח צדק (פסקי דינים חו"מ סי' כה) מפרש החידוש שבתירוץ זה ותוכן דבריו הק' הן, לאחר שבאו העדים [אחרי התפיסה] ואמרו אנוסים היינו ה"ה פוסלים [מספק] את השטר למפרע, וא"כ הרי זה דומה ממש לתקפו כהן, שהתגלה למפרע שתפסו מספק, ואעפ"כ כיון שבשעת התפיסה לא נודע לנו שהיה ספק, ה"ל תפיסה מעליא ואין מוציאין מידו. עפ"י ביאור זה מובן היטב מדוע הרשב"א [שבתוס'] ושאר התירוצים לא תירצו כן, דס"ל שגם בכה"ג מוציאין מידו.

ואין זה דומה להדין דמרתף המובא בתוס' בב"ב (קה, א) דשם נכנס בהיתר ממש והתפיסה היתה ע"י שב ואל תעשה, משא"כ בסוגיין התברר למפרע שהתפיסה הייתה בספק, רק שבעת התפיסה עדיין לא ידעו מהספק.

ג. "ורשב"א³ נראה לו להעמיד הברייתא בשובר, ולהכי אין נאמנין, דאוקי ממונא בחזקת מריה ומחזיקין עדי שובר בכשרים ולא יפרע".

ד.

עיון בתירוץ רשב"א

דייק היטב בתירוצי התוס', שבב' תירוצים הראשונים מחלק בין ב' הסוגיות, ולפי דבריהם לפעמים פוסקים מפקינן מיניה ולפעמים לא מפקינן מיניה. אולם בתירוץ הג' [דהרשב"א] משמע שהסכים עם ההוכחה מבבא מציעא ופסק כן לחלוטין, ולא ניחא ליה בהחילוקים שבתירוצים הראשונים של התוס'. ומה"ט מעמיד את סוגיא דידן בספק דתרי ותרי בשובר, שבכה"ג הפירוש ד"אין נאמנין" הוא כפשוטו שהשטר כשר ואין נאמנים עדים אחרונים לפוסלו ואין גובים ממנו החוב [פעם נוספת], דהמוציא מחבירו עליו הראייה, ולא איירי בתפיסה דמלוה כלל.

ולהעיר דפשטות קושיית הגמרא "ומגבינן ביה כבשטרא מעליא ואמאי תרי ותרי נינהו", מראה שברור להגמרא דאיירי בשטר מלוה ולא בשובר, דלא כהרשב"א. וצ"ל שהרשב"א חידש דאיירי בשובר רק לאחר שהגמרא הסיקה דהוי תרי ותרי, משום שהלשון "ואוקי ממונא בחזקת מריה" משמע לחזקת הלוחה ולא לחזקת המלוה לאחר תפיסה⁴.

³ הוא רבינו שמשון משאנץ, כפי שכותב החיד"א הק' ב'שם הגדולים' 'רבינו שמשון בן אברהם משאנש תלמיד ר"י הזקן בעל התוס' . . הוא המוזכר בתוס'".

⁴ אולם אין תירוץ זה חלק כ"כ, משום דהו"ל להתרצן לפרש כן, כיון שהתרצן פירש המשנה אחרת מהמקשן. וי"ל דמה"ט נמנעו רש"י ושאר תירוצי התוס' מלפרש כהרשב"א.

ה.

תירוצי התוס' בב"מ

במסכת בבא מציעא (שם ד"ה פוטר) עומדים התוס' על קושיא הנ"ל ותירצו וז"ל "צ"ל שתפס קודם שבאו עדים לפסול השטר, דהיינו קודם שנולד הספק. ועי"ל דאין נאמנין דלא מקרעינן ליה ולא מגבינן ביה, ולא לעניין תפיסה".

יש לשים לב שכאן (בב"מ) השמיטו התוס' את התירוץ שמחלק בין תפיסה בטענת ברי לתפיסה בספק, וכן השמיטו תירוץ הרשב"א. ולאידך הוסיפו תירוץ חדש, דהא דאמרינן בכתובות אין נאמנים לא נאמר לעניין תפיסה ללמדנו דלא מפקינן מיניה אלא לעניין דלא מקרעינן ליה לשטרא, והא דאמר רב נחמן דאוקי ממונא בחזקת מריה זהו כפשוטו, דאפילו תפס המלוה מפקינן מיניה ומחזירין ללוה, "ואין נאמנין" היינו רק לעניין דלא קרעינן השטר.

עיי' בנחלת דוד שעומד על התירוץ האחרון [דתוס' ב"מ] ומקשה שאם לא מהני הספק לעניין תפיסה מהו התועלת בהא דלא קרעינן להשטר הרי אפי' אם יתפוס יוציא ממונו.

ולכאורה י"ל שכונות התוס' היא דבעלמא קורעין השטר מיד, וכאן לא קורעין כלל דילמא יבואו עדי הזמה או עדים אחרים שיפסלו את השטר בדרכים אחרות.

ו.

שאני ספק דתרי ותרי

והנה מדלא הביאו התוס' במסכת ב"מ את התירוץ הראשון של התוס' בסוגיין, שמחלק בין תפיסה בטענת ברי לטענת שמא משמע שאין תירוץ זה מקובל עליהם. ועד"ז משמע דשאר תירוצי התוס' בסוגיין (דכתובות) לית להו תירוץ זה⁵. וצריכים להבין מ"ט, ובמה תלוי מחלוקת זו אם תפיסה בטענת ברי שונה מתפיסה בטענת שמא.

⁵ ובמיוחד הרשב"א, שמשנה הפשט בברייתא כדי לתרץ קושיא זו, לית ליה חילוק זה של תירוץ הראשון. אולם יתכן לומר דלא ניחא ליה להרשב"א לפרש "אין נאמנים" "ואוקי ממונא בחזקת מריה" לענין תפיסה.

וי"ל שעיקר הטעם דתוס' בב"מ לא חילק בתפיסה בטענת ברי לתפיסה בטענת שמא הוא משום דאיירינן בסוגיין בספק דתרי ותרי, וס"ל להתוס' דב"מ [וכן לשאר תירוצי התוס' בסוגיין] שאין לחלק בין טענת ברי לטענת שמא בספק דתרי ותרי.

וטעם הדבר, דס"ל שאין טענת ברי מחזק טענתו בספק דתרי ותרי. וע"ד דמצינו שבספק דתרי ותרי לא אזלינן בתר מיגו, רוב וחזקה שיסודה סברא [כמבואר בשו"ת רעק"א (מה"ק סי' קלו) ושב שמעתתא (ש"ו פכ"ב)] כך לא אזלינן בתר טענת ברי בתרי ותרי.

.ז

ביאור הצמח צדק

אולם עיין בצמח-צדק (פסקי דינים חו"מ סי' כה) שג"כ מחלק בין ספק דעלמא לספק דתרי ותרי, אולם מחלק לאידך גיסא, דאפי' אי בעלמא לא אזלינן בתר טענת ברי, בספק דתרי ותרי כן אזלינן בתר טענת ברי, משום שיש לו לתופס ב' עדים שמעידים כמותו.⁶

ולפ"ז ס"ל לתירוץ הראשון של תוס' בסוגיין דרק⁷ בספק דתרי ותרי מחזקת טענת הברי את טענתו ותפיסתו ואין מוציאיים ממנו, משא"כ בשאר ספיקות לכו"ע מוציאין ממנו אפי' בטענת ברי.

⁶ ויתכן לומר שהטעם שהצמח צדק לא קיבל את הסברא הנ"ל [דברי לא מחזק טענתו בספק דתרי ותרי] הוא משום דאין מעלת ברי סברא שהחפץ שייך להתופס אלא בתפיסה, שא"א להוציא ממנו כשטוען ברי, וכיון שכן אין שייכות בין הדינים דתרי ותרי וחזקה או רוב לתרי ותרי וברי, דענין רוב וחזקה [המבוססת על סברא] הוי הכרעה ע"י סברא לצד אחד של הספק, ואילו ברי ענינו הוי חיווק התפיסה שא"א להוציא ממון שמחזיק בטענת ברי. ובעזה"י בביאור הסוגיא דאומרת ברי לי נשוב ונפרש סוגיא זו דתפיסה בטענת ברי ביתר שאת.

⁷ טעם הדבר כמבואר בצמח צדק, שבתרי ותרי יש לו טענה חזקה להתופס, שטוען שעדים מעידים כמותו והם העדים האמיתיים, וכיון שהצד ג"כ בספק א"א להוציא מידו, משא"כ בשאר ספקות.

ולאידך הרשב"א [בתוס'⁸] ושאר תירוצי התוס' (בכתובות ובבא מציעא) לית להו דתפיסה מהני גם בטענת ברי ותרי ותרי.

ח.

שיטת הרמב"ן

והנה הרמב"ן ג"כ מחלק בין ספיקא דתרי ותרי לספיקא אחרת אולם מטעם אחר.

דבמסכת בבא מציעא מקשה הרמב"ן כקושיית התוס' [מסוגיין לסוגיא דתקפו כהן] ומתרץ [בתירוץ הג'] "אבל י"ל דכל תרי ותרי לא אמרינן אוקי ממונא בחזקת דמרא קמא אלא מאן דתפס תפס במטלטלי, דספיקא דאורייתא הוא, וכל ספיקא דאורייתא אפילו גבי איסורא נמי לא⁹ אמרינן אוקמינן אחזקה, כדפרישינן בקידושין בפרק האומר. ובוה כל השמועות מתחורות, דגבי . . קטנים היו משום דתרי ותרי ספיקא דאורייתא ולא מפיקינן מטלטלי מידי תופס". ע"ש שממשיך לבאר שאר הסוגיות בענין תפיסה [ואכ"מ].

עיינן קונטרס הספיקות (כלל ב סעי' א) שנקט דהרמב"ן ס"ל דתרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא, [והיינו דבספק דתרי ותרי לא מעמידין אחזקה מעיקרא]. וכן הוא פשוט משמעות דברי הרמב"ן.

ע"ש שמפרש שהתוס' דלא תירצו כהרמב"ן אזלי לשיטתייהו¹⁰, דסברי דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן [היינו דמדאורייתא מעמידים אחזקה דמעיקרא ומחמירים רק מדרבנן].

⁸ דמסתבר לומר בשיטת הרשב"א דלית ליה תירוץ זה דמחלק בין טענת ברי לטענת שמא, דאי ס"ל כן מדוע צריך להעמיד הברייתא בשובר [אלם ראה ההערה בזה לעיל]. ומסתבר ג"כ לומר שגם שאר תירוצי התוס' שלא תירצו כן לית להו תירוץ זה, ובפרט התוס' בבבא מציעא שלא הביאו תירוץ זה כלל.

⁹ וצ"ל לשיטת הרמב"ן דאע"פ דתרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא ותפיסה מהני, מ"מ מעמידים הקרקע אחזקת מרא קמא, כפי שמצינו אצל בר שטיא. ויש להאריך בזה, וקיצרנו.

¹⁰ עיינן בתוס' (כב, ב ד"ה הכא) שכתבו "דהא מסקינן בפרק ד אחים (יבמות לא, א) דתרי ותרי ספיקא דרבנן ומדאורייתא אוקמה אחזקתיה".

ובגוף המחלוקת אי תרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא או דרבנן, עיין מסכת יבמות (לא, א).

ובכללות הדיון יש לדייק מדברי הרמב"ן דנקט דלמ"ד תרי ותרי ספיקא דרבנן [עם היות דלא פוסק כוותיה¹¹ אולם ס"ל דלפי שיטה זו] לא מהני תפיסה גם לא בטענת ברי ובספק דתרי ותרי [וכ"ש בספק רגיל]¹², ודלא כשיטת רש"י¹³ ותוס' בסוגיין.

ט.

שיטת הרמב"ם

והנה הרמב"ם (הל' בכורות פ"ב ה"ו) פוסק לעניין ספק בכור "ואם תפסו כהן אין מוציאין מידו".

הכסף משנה מקשה, דבסוגיא דתקפו כהן ס"ל לרבה ורב חנניא דתקפו כהן מוציאין מידו והברייתא מסייע להם, ודלא כדברי רב המנונא שם, וא"כ קשה "למה דחה רבינו דברי רבה ורב חנניא וברייתא ופסק כרב המנונא". ומתריך "וי"ל דהא דאמר רבה לעולם אימא לך תקפו כהן מוציאין מידו ואפ"ה אסור בגיזיה ועבודה וכו' סובר רבינו דדחיה בעלמא היא".

ע"ש שמביא רשב"א שכותב על דברי הרמב"ם "גם לי נראה פשיטותא של הלכה כן [דמוציאין מידו], אלא דבעינן למשוכי נפשין אדרבינו לחזר אחר זכותו ולהשתדל להראות פנים לדברי רבינו". [ביטוי מאד מעניין של הרשב"א על הרמב"ם].

הלחם משנה מפרש שיטת הרמב"ם עפ"י סוגיא דידן, דקשה היה להרמב"ם קושיית התוס' הנ"ל מהסתירה מסוגיא דידן להא דתקפו כהן מוציאין מידו, ומחמת קושיא זו

¹¹ אולם אנו קיימא לן דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן ומדאורייתא מעמידים אחזקה דמעיקרא.

¹² וכ"כ הצמח צדק בפסקי דינים (שם אות ה ד"ה והא) דלשיטת הרמב"ן למ"ד תרי ותרי הוה ספק דרבנן "אין לחלק בין ספק דתרי ותרי לשאר ספק ובכולם לא מהני תפיסה".

¹³ דבפשוטו פסק גם רש"י כרוב הפוסקים דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן, וכפשוטו מסקנת הגמרא בפ"ד דיבמות, כפי שכתבו התוס' בפירקין (כב, ב ד"ה הכא).

פסק כסוגיא דידן דמשמע שתפיסה מהני. ולפ"ז להרמב"ם אין הכרח להחילוקים המובאים בתוס'.

ניתן לחבר דברי הכסף משנה והלחם משנה יחד ולומר דמחמת סוגיין ס"ל להרמב"ם שאם תפס מוציאין מידו, ומה"ט גופא פירש בב"מ דדברי רבה הוי דחיה בעלמא ולא פסק דין.

חידושו של החידושי הרי"מ בביאור מחלוקת רש"י ותוס'

י.

ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בספק דתרי ותרי

והנה רש"י ביאור סוגיין דאינו נאמן היינו דלא קרעינן להשטר ואי תפיס מהני. והתוס' שו"ט בדין זה מחמת הקושיא מסוגיא דתקפו כהן, ומשמע שנוטים התוס' לומר דאי תפיס מפקינן מיניה כהסוגיא דתקפו כהן, רק במקרים מסוימים מודים התוס' דלא מפקינן מיניה מחמת סוגיין דמסכת כתובות. ומהרשב"א [בתוס'] משמע יותר מזה שבכל אופן מפקינן מיניה והברייטא איירי בשובר, דאוקי ממונא בחזקת הלוח.

החידושי הרי"מ מבאר בביאור נפלא את מחלוקת רש"י ותוס'¹⁴, דלשטתייהו אזלי.

דהנה לקמן (כב, א) פליגי רש"י ותוס' בתרי ותרי שמעידים על דין שיש לו חזקת כשרות [אלו פוסלים ואלו מכשירין] האם הוא בבחינת ספק כשר או מעמידים אותו אחזקת כשרות וה"ה כשר. שיטת רש"י (שם ד"ה תרי ותרי) היא שהוא מוגדר ספק פסול

¹⁴ לא מיבעיא שיטת הרשב"א [בתוס'] שברור הדבר שחולק על רש"י, אלא אפי' סתמא דתוס' שעשו תנאים בהא דאי תפס לא מפקינן מיניה [דתפס בטענת ברי או קודם שנולד הספק], משא"כ רש"י פירש הגמרא כפשוטו ומפרש ד"אוקי תרי לבהדי תרי וממונא בחזקת היכא דקאי" דהיינו [בלי תנאים] ביד התופס.

אולם עיין לעיל בהערה שכתבנו דיתכן לומר שהרשב"א ושאר תירוצי התוס' לא פירשו כרש"י משום שדוחק לומר שכוונת הברייטא בהא דקתני "אין נאמנים" "ואוקי ממונא בחזקת מריה" דהיינו המלוה אם תפס מהלוה, ולפ"ז יתכן שאינו חולק על רש"י [חידוש].

[ולא מעמידים אותו אחזקה דמעיקרא], ואילו תוס' (ד"ה תרי ותרי) ס"ל דמעמידים אותו על חזקתו וה"ה כשר.

עפ"י מפרש דרש"י ותוס' בסוגיין אזלי לשיטתייהו. רש"י דס"ל בסוגיין דלא מהני חזקת ממון להכריע הספק ואין מוציאין מיד התופס, אזיל לשיטתו דבתרי ותרי שמעידין על דיין נשאר בבחינת ספק ולא מעמידים אותו על חזקתו. ואילו התוס' דס"ל ש[בעצם¹⁵] מוציאים הממון מהתופס משום דמעמידים את הממון אחזקת מרא קמא אזלי לשיטתייהו שבתרי ותרי מעמידים את הדיין על חזקתו א"כ כמ"כ בממון.

יא.

עיון בשיטת רב הונא בדין שתי כיתי עדים המכחישות זא"ז

הנה במסכת שבועות (מוז, ב) נחלקו רב הונא ורב חסדא בשתי כיתי עדים המכחישות זא"ז, רב הונא אמר זו באה בפ"ע ומעידה וזו באה בפ"ע ומעידה. ורב חסדא אמר בהדי סהדי שקרי למה לי.

ובמחלוקת הנ"ל פסקינן כרב הונא, כמבואר ברמב"ם (הל' עדות פכ"ב ה"א) לכן צריך לפרש שיטת דרש"י ותוס' הנ"ל (כב, ב) אליבא דרב הונא דפסקינן כוותיה.

שיטת התוס' (כב, א) דס"ל דמעמידים הדיין על חזקתו גם כשמעידים עליו תרי ותרי בפשטות מתיישבת היטב כרב הונא, דטעמו של רב הונא דאמר זו באה בפ"ע כו' הוא משום דמעמידים כל כת עדים אחזקתה¹⁶, א"כ כמ"כ מעמידים הדיין שמעידים עליו התרי ותרי על חזקתו.

אולם לשיטת רש"י דס"ל שהדיין הוי בבחינת ספק, קשה כיצד מתיישבים דבריו עם רב הונא דס"ל שמעמידים אם העדים אחזקתם, וכקושיית התוס' שם על רש"י.

¹⁵ ורק מחמת דין טענת ברי או הוי תפיסה קודם שגולד הספק לא מוציאין ממנו, ולהרשב"א בכל אופן מוציאין ממנו, ואיירינן בשובר.

¹⁶ כפי שכתב התוס' שם "דזו באה בפ"ע ומעידה דאית לן למימר אוקי גברא אחזקתיה".

הב"ח (סי' לד סעי' מב) מתרץ שיטת רש"י וכותב "דבשני כיתי עדים ומכחישות זו את זו ליכא מאן דמסהיד עלייהו דפסול הוא, אלא אנן חזינן דלפי דבריהם חד מינייהו מסהיד שיקרא, מוקימנן כל כת וכת מינייהו אחזקתיה, אבל הכא דקא מסהדי דהאי גברא פסול הוא כי האי גוונא לא מוקימנן ליה אחזקתיה, דכל תרי ותרי אף על גב דאית ליה חזקה דכשרות ספיקא דרבנן הוא".

והיינו דכאשר העדים פוסלים ישירות את הנידון לא מעמידין אותו על חזקתו דמעיקרא, ובוה נאמר הכלל דתרי ותרי ספיקא דרבנן הוא, דהיינו שיש חומרא דרבנן בכה"ג לפוסלו, אבל כשאין העדים פוסלים את הנידון ישירות, כגון בדיון דרב הונא ורב חסדא שמכחישים זא"ז לעניין נידון אחר ושוב כתוצאה מזה מתעורר ספק בב"ד לעניין כשרות העדים גופא, בזה מעמידים כל כת עדים על חזקתה דמעיקרא ולא מחמירין מדרבנן.

יב.

ביאור הקשר בין הסוגיות

ולפ"ז ניתן להבין בעומק יותר הקשר בין ב' הסוגיות (בדף כ, א ובדף כב, א):

דהנה הנידון בסוגיין דתרי ותרי (כ, א) לעניין כשרות חתימות השטר דומה להנידון לקמן (כב, א) לעניין כשרות הדיין, שבב' המקרים יש תרי ותרי שמעידים ישירות על הנידון, בסוגיין (כ, א) העדים מעידים ישירות על חתימת העדים, אלו פוסלים ואלו מכשירין, ולקמן (כב, א) העדים מעידים ישירות על כשרות הדיין, אלו פוסלים ואלו מכשירים. וא"כ, כשם שרש"י ותוס' חולקים לקמן (כב, א) כך הם חולקים בסוגיין (כ, א).

ולפיכך ס"ל לרש"י שבמצב שיש תרי ותרי שמעידין ישירות על חתימות השטר יש כאן ספק ישיר בגוף השטר, ומתבטלת החזקת מרא קמא של המזמון כלפי החוב בשטר זה, על דרך שלקמן מתבטלת החזקת כשרות. לפיכך אי תפיס לא מפקינן מיניה, דאוקי ממונא בחזקת היכא דקאי.

ואילו לתוס' נשאר הממון בחזקת מרא קמא כשם שלקמן מעמידים את הדיין בחזקתו דמעיקרא. ולכן ס"ל להתוס' שבעצם מפקינן מיניה, רק מחמת דהוי מקרה מסוים דברי או תפיסה קודם שנולד הספק לא מפקינן מיניה, והרשב"א [בתוס'] ס"ל יתירה מזו דבכל אופן מפקינן מיניה, מטעם הנ"ל שמעמידים הממון בחזקת מרא קמא וחזקה זו מכריעה את הספק ומפקינן מיניה.



האם נאמן בהפה שאסר כשמשים עצמו רשע

הני"ל

א.

ב' לשונות בדברי רמי בר חמא

במסכת כתובות בפ' האשה שנתארמלה (יח, ב) קתני במשנה "העדים שאמרו כתב דינו 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 נאמנים".

ובגמרא יש שני לשונות:

א. "אמר רמי בר חמא לא שנו [דבסיפא אינם נאמנים] אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון, אבל אמרו אנוסים היינו מחמת נפשות הרי אלו נאמנים".

ב. "אמר¹ רמי בר חמא לא שנו [דבסיפא נאמנים] אלא שאמרו אנוסין היינו מחמת נפשות, אבל אמרו אנוסין היינו מחמת ממון אין נאמנים, מאי טעמא אין אדם משים עצמו רשע".

¹ בלישנא בתרא דרמי בר חמא איתא "אלא כי אתמר ארישא אתמר הרי אלו נאמנים אמר רב"ח וכו'" ואילו בלישנא קמא מפרש רמי בר חמא את הרישא בלי תוספת התיבות אין נאמנים. וצ"ל שהיה ברור בלישנא קמא דקאי אסיפא וא"צ לפרש.

ועי"ל כיון שהלישנא בתרא שינה את דברי רמי בר חמא, הוצרכה הגמרא להוסיף "הרי אלו נאמנים" כדי להבהיר את כוונתו.

ב.

נפק"מ בין ב' הלשונות

והנה, אעפ"י דללישנא קמא רמי בר חמא מפרש את הסיפא, אולם מסתבר לומר שמפרש את הרישא והסיפא של המשנה באותו אופן, וא"כ גם ברישא איירי לל"ק באנוסים היינו מחמת ממון.

עפ"ז עולה נ"מ לדינא בין ב' הלשונות, האם נאמן בהפה שאסר כשעושה עצמו רשע, לל"ק נאמן כשאין כתב ידו יוצא ממקום אחר אף שעושה עצמו רשע, שהרי מפרש את המשנה באנוסים היינו מחמת ממון, ואעפ"כ ס"ל דכשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר נאמנים. ואילו לל"ב אינו נאמן בהפה שאסר כשעושה עצמו רשע, שהרי מפרש את הרישא דוקא באנוסים היינו מחמת נפשות אבל אנוסים היינו מחמת ממון אינו נאמן, מטעם דאין אדם משים עצמו רשע.

וצ"ל במאי פליגי, ובאיזה סברות חולקים ב' הלשונות.



ביאור א' בשורש המחלוקת

ג.

חקירה בגדר הפה שאסר הוא הפה שהתיר

הנה המגיד משנה (הל' גירושין פי"א ה"א) עומד על הדין דאשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני, שנאמנת מחמת הדין דהפה שאסר הוא הפה שהתיר (כתובות כב, א), וחוקר האם נאמנת לחזור ולומר אבל גרושה אני גם לאחר כדי דיבור [מהדיבור דאשת איש הייתי]. ומביא מחלוקת ראשונים בעניין, ומשמע שהמגיד משנה עצמו נוטה לומר שיכולה לחזור ולומר גרושה אני גם לאחר כדי דיבור.

עיינן במחנה אפרים (הל' איסורי ביאה פי"ח הט"ו) שביאר המחלוקת עפ"י חקירה [המבוססת על דברי הראשונים] האם גדר הנאמנות ד'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' הוא מטעם מיגו, והוי בירור שהטוען הוא נאמן בטענתו, או הוי דין שא"א להאמינו במקצת, דכיון שאנו מאמינים לו לאיסור מוכרחים להאמינו גם להיתר.

המ"ד שאינה יכולה לחזור בה לאחר כדי דיבור ס"ל דגדר הנאמנות ד'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' הוי מטעם מיגו, ומטעם בירור ונאמנות אתנינן עלה, לפיכך אינה נאמנת לאחר כדי דיבור, דמגו למפרע לא אמרינן [כמבואר בתוס' מסכת בבא בתרא (לד, א)].

ואילו המ"ד דיכולה לחזור בה לאחר כדי דיבור ס"ל דגדר הנאמנות ד'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' הוא משום שמוכרחים לקבל כל מה שאמרה, ואינו מדין מיגו אלא דין מחודש שנאמנת משום שהיא אסרה והיא שרי לה, לכן גם כשחלק ההיתר נאמר לאחר כדי דיבור ג"כ נאמנת.

ד.

ביאור המחלוקת עפ"י החקירה

עפ"ז י"ל דשורש המחלוקת דל"ק ול"ב הוא בגדר הנאמנות של הפה שאסר הוא הפה שהתיר.

דלישנא קמא דס"ל דנאמן בהפה שאסר אפי' כאשר עושה עצמו רשע נקט כאופן הב', וא"כ אעפ"י שכלל גדול בידינו דאין אדם משים עצמו רשע, אולם הני מילי בעלמא, אבל במקרה דידן שיש לו הסברא דהפה שאסר הוא הפה שהתיר נאמן, דא"א אפשר לתפוס את המקל בקצה אחד בלבד לומר שנאמנים בכתב ידינו הוא זה והשטר מקוים,

ולאידיך לומר שאינם נאמנים באנוסים היינו². וע"כ שמקבלים את כל דבריהם "כתב דינו הוא זה אבל אנוסים היינו מחמת ממון" והשטר נשאר לא מקוים [או נפסל³].

ואילו לישנא בתרא דס"ל שאינו נאמן בהפה שאסר כשעושה עצמו רשע ס"ל כאופן הא', דהוי מטעם מיגו, ואינו נאמן משום שהדין [או החזקה⁴] דאין אדם משים עצמו רשע מתגבר על המגו והבירור דהפה שאסר הוא הפה שהתיר.

•

ביאור ב' בשורש המחלוקת

ה.

חקירה בגדר אין אדם משים עצמו רשע⁵

הנה דנו הראשונים וגדולי האחרונים אם "אין אדם משים עצמו רשע" הוי דין בעדות או דין כללי גם לעניין טענת בעל דין.

² יש להבהיר הענין [בקיצור]: לפי הפשט, כוונת הלישנא בתרא דרמי בר חמא דבמשים עצמו רשע אין נאמנים בהפה שאסר, היינו שאינן נאמנים לקלקל הקיום באמירת אנוסים היינו כו', ונשאר השטר מקוים ע"י דבריהם שאמרו כתב ידינו הוא זה. עיין בר"ן שכותב כן במפורש "דמהימנין להו במאי דקאמרי כתב ידינו הוא, אבל לא מהימנין להו במאי דקאמרי דאנוסים היינו מחמת ממון".

אולם הלישנא קמא ס"ל דכיון שגדר הפה שאסר הוא הפה שהתיר הוא דין מחודש, ומקבלים הכל או לא מקבלים כלום, א"כ א"א לקבל מקצת דבריו דכתב ידינו הוא זה ולא לקבל מקצת דאנוסים היינו כו', אעפ"י שמשים עצמו רשע.

³ שחקרו המפרשים במקום שנאמנים לומר כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו, האם התבטל הקיום דכתב ידינו הוא זה בלבד או אף נפסל השטר, ובעזה"י נקבע לזה ביאור בפ"ע.

⁴ ראה לקמן בגדר "אין אדם משים עצמו רשע".

⁵ ראה ג"כ בבצרוך החיים חלק לו שהרחבנו בחקירה זו אם אין אדם משים עצמו רשע הוי דין מסויים בעדות או גם בטענת בעל דין.

מרש"י משמע דהוי דין בעדות, שכותב (בד"ה אלא) "דלאו כל כמינייהו לשוויי נפשייהו רשעים בעדות פיהם. . דאדם קרוב אצל עצמו, ואינו נאמן על עצמו לא לזכות ולא לחובה בדיני נפשות ובפסולי עדות להעשות רשע ופסול על פיו". שאינו נאמן לפסול את עצמו משום שהוא קרוב אצל עצמו. לפ"ז לא אמרינן כלל זה דאמע"ר בבעל דין.

אמנם עיין בהגהות אשר"י (פ' הגוזל אות יח) שכתב "מעשה בפרג"א בראובן שנתן מעות לשלוחו לקנות לו סחורה ידועה, והלך וקנה לו סחורה אחרת, וטען שקנה לעצמו ולכך שינה. ודן הריב"ם שכל הריוח לשליח ונשבע שלכך נתכווין. ויתיישב לפי דברי רבינו שאומר דלמיפטר נפשיה ממונא אדם משים עצמו רשע, כמו הכא שאומר ששינה וקנה לעצמו ומשוי נפשיה גזלן. [שוב מביא חולק ע"ז] ואבא מורי אומר דאין אדם משים עצמו רשע כלל, והכא משום הכי נאמן, שלפי דעתו שרוצה לשלם לראובן מעותיו התיירא עבד". משמע דאמרינן אאמע"ר גם בטענת בעלי הדין, וא"כ מסתבר לומר דגדר ההלכה הוי חזקה וסברא, ולכן אמרינן גם כן בבעל דין שאינו עד.

עולה מזה שנחלקו גדולי הראשונים בדיון הנ"ל אם בעל דין יכול לשים עצמו רשע להרוויח בטענתו. ויש לומר דנחלקו בגדר אין אדם משים עצמו רשע, האם הוי מחמת חזקה וסברא שאדם מוחזק בחזקת כשרות, או נימא דהוי דין שאין ביכולתו לפסול את עצמו.

.1

ביאור המחלוקת עפ"י החקירה

וי"ל דהמחלוקת בין לישנא קמא ללישנא בתרא דרמי בר חמא תלוי בחקירה הנ"ל, לישנא קמא דס"ל דנאמן בהפה שאסר אעפ"י שעושה את עצמו רשע ס"ל דאין אדם עושה עצמו רשע הוי מחמת חזקה וסברא, וא"כ באופן שיש הפה שאסר נגד החזקה אמרינן דעדיף כח הפה שאסר מחזקה זו.

דלא מיבעיא אם גדר הפה שאסר הוי דין שא"א לקבל חלק מדבריו דעדיף מחזקה, אלא אפי' אם גדר הפה שאסר הוא ברור, י"ל דבריר דהפה שאסר עדיף טפי וגדול כוחו מהחזקה והסברא דאין אדם משים עצמו רשע.

ואילו לישנא בתרא דס"ל דאינו נאמן בהפה שאסר לעשות עצמו רשע ס"ל דגדר אין אדם משים עצמו רשע הוי דין, וא"כ לפי הגדרה זו אין הפה שאסר יכול להכשיר עדותו כדי לפסול עצמו, שהרי זה דין תורה שא"א לפסול את עצמו משום דאדם קרוב אצל עצמו.



ביאור ג' בשורש המחלוקת

ז.

עיון בנאמנות דרישא האם הוי מדין הפה שאסר או מדין עדות

עוד יש לחקור, במהות נאמנות העדים [ברישא] שאומרים "כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו", האם הנאמנות היא מדין עדות או הוי אך ורק מדין הפה שאסר הוא הפה שהתיר.

ונחלקו בזה הגאון רבי עקיבא איגר עם בנו הרב הגאון שלמה איגר. רעק"א ס"ל שאין הנאמנות מדין עדות, דאי משום עדות, כיון שהגיד בשטר בלי פסלות שוב אינו חוזר ומגיד לומר פסולים היינו, אלא הנאמנות היא מדין מיגו. וס"ל לרעק"א שהדין כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד נאמר רק לעניין הגדה דעדות ולא באמירה ע"י מיגו.

ואילו הגאון הרב שלמה איגר ס"ל שהנאמנות היא מדין עדות ולא מדין מיגו. וס"ל שגם במיגו נאמר הדין דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. והא דנאמן ברישא, היינו משום שעדיין אין השטר מקוים, והעדים באים לקיים חתימות השטר, נמצא שעדיין אין כאן הגדה בשטר. לכן כאשר אומרים "כתב ידינו הוא זה" ובתוך כדי דיבור אומרים "אבל פסולים היינו", נחשב שעדיין לא התקיים השטר קודם אמירת "אבל פסולים היינו" ואין כאן חזרה ממה שכתוב בשטר.

ע"ש בדברי הרב שלמה איגר חידוש נוסף בדבריו, דלא שייך להאמינו במיגו, אפילו אם האמירה ד"פסולי עדות היינו" היתה תכ"ד של העדות ד"כתב ידינו הוא זה", משום שאין האמירה "פסולין היינו" שנאמרת במיגו מתאחדת עם האמירה "כתב ידינו הוא

זה"ל לומר דהוי מקשה אחת, וא"כ הוי כתב ידינו הוא זה לחוד, ומיגו לחוד, וכיון שכן אין נאמן במיגו משום הוי חוזר ומגיד⁶.

ת.

ביאור המחלוקת עפ"י החקירה⁷

וי"ל דמחלוקת הנ"ל בין לישנא קמא ללישנא בתרא דרמי בר חמא תלוי בחקירה זו, דלישנא קמא דרמי בר חמא ס"ל דנאמנות העדות ברישא כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר הוא מדין הפה שאסר, לפיכך אעפ"י שעושים עצמם רשעים נאמנים לפסול את השטר. והיינו דאעפ"י שמצד עדות אינו נאמן לעשות עצמו רשע, מ"מ מחמת ענין צדדי הברור דהפה שאסר נאמן הוא לעשות עצמו רשע.

ואילו לישנא בתרא דרמי בר חמא ס"ל שנאמנות העדות ברישא כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר היא מדין עדות, לפיכך מקלקל הדין דאין אדם משים עצמו רשע את עדותם, וכפי שרש"י מסביר באריכות דאדם קרוב אצל עצמו ואינו נאמן בעדות לעשות את עצמו רשע.



⁶ הביאור לא כתוב מפורש בדבריו אולם מובן מתוך ביאורו.

⁷ ביאור זה מתקשר לביאור ב' אולם נקודת הביאור שונה, דייק היטב.

נאמנות עד אחד

הת' מנחם מענדל שיחי' קופרמן
תלמיד בישיבה

בשו"ע חו"מ, הל' עדות, סל"א ס"א: "שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו, שבא עד אחד מכת זו ועד אחד מכת זו והעידו בעדות אחרת, אין כאן עדות, שהרי בוודאי אחד מהם שקר. באה כת זו בפני עצמה והעידה עדות, ובאה כת זו והעדיה עדות אחרת בפני עצמה, מקבלין כל אחת מהן בפני עצמה".

ובש"ך על אתר (ס"ק א): "וצל"ע איך הדין בשני עדים שמכחישין זה את זה דג"כ חד מנייהו משקר, אי נאמר ג"כ דפסולין לעדות אחת ביחד או לא, הלא בסימן ל בטור (סעיף ג ו) ובכל הפוסקים (בשו"ע שם סעיף ב ג) כתבו שני עדים המכחישין זה את זה איך הדין לאותה עדות, אבל לעדות מזה לא הזכירו, רק בשתי כיתי עדים כתבו דין לעדות אחרת, דמשמע, שבשני עדים המכחישין זה את זה לא פסולים לעדות אחרת (אפי' ביחד. הערת המעתיק), כיוון שכל אחד אינו מוכחש בשניים, וצ"ע. ע"כ לשון חכם אחד. ואמר, שדבר זה נפלה בו מחלוקת גדולה בק"ק בריסק במעשה שארע שם כן, ונחלקו הלומדים מאוד בדבר, והניחו בצ"ע" (וממשיך הש"ך שם ומכריע דאינם מצטרפין לעדות אחרת, עיי"ש).

הנה לכאורה קשה, מה סברא היא זו לומר דמצטרפין כיוון שאינו מוכחש אלא רק מאחד? דלכאורה מ"מ אנן, הבית דין, סהדי שעד אחד מהם שקר העיד, ונפסל¹.

ונראה דיש לבאר בזה, ובהקדים:

בלקו"ש ח"ג, שיחת ש"פ מצורע, סעיף ה, מבואר (מובא כאן בתרגום חפשי): "החילוק בין עד אחד לשני עדים הוא: שני עדים, מאמר עדותם תלוי בב"ד. לולא הב"ד, עדותם אינה עומדת. ולכן הדין נותן שכל זמן שלא העידו בפני הב"ד, יכולים הם להתחרט ולהעיד אחרת ממה שאמרו קודם. משא"כ עד אחד, עדותו אינה תלויה בב"ד, כי אם

¹ בכדי לתרץ קושיא זו, האריך הנתיבות המשפט שם (ס"ק א), עיי"ש.

עדותו קשורה עם ה'כשרות' שיש לנפש האלוקית שלו ובאמונה שיש בו. משום שכל היהודים הינם בחזקת כשרות"².

עפ"יז נראה ליישב את הקושיא הנ"ל בסברת חכמי בריסק: כיוון שעדות של שני עדים תלויה בב"ד, היינו שהב"ד מקבלים אותה ורק מחמת זה יש לה תוקף, ואי"ז מחמת חזקת הכשרות שלהם וכיו"ב, הנה כאשר שני כיתי עדים מכחישים זה את זה, ב"ד מוכרחים לקבל את עדות שניהם. ומשום שעדויות אלו אינן יכולות להתקיים יחדיו, אזי מוכרחים הב"ד שלא להכריע בדין, כי אם לנהוג על פי החזקה דמעיקרא שבמקרה (ואין לומר שב"ד מכריעים הדין בתורת בירור והוכחה, שהרי שני עדים הם כוח שמחמת גזה"כ ד"על פי שניים עדים. . יקום דבר", ואין החזקה דמעיקרא אלא כתוספת ראייה בדין, שאינה יכולה כלל להכריע כנגד שני עדים³).

וכן הדין נותן שאם "באה כת זו בפני עצמה והעידה עדות, ובאה כת זו והעידה עדות אחרת בפני עצמה, מקבלין כל אחת מהן בפני עצמה" (שו"ע הנ"ל). דאע"פ שבעדות האחרת ישנו את אותו הספק בכשרות העדים, שהרי שני עדים הכחישום בעבר, מ"מ היות ויש לעדים אלו חזקת כשרות דמעיקרא, אף כאן הנהיגה התורה שיש לנהוג על חזקה דמעיקרא זו, ויהיו נאמנים⁴.

² עיין צמח צדק בחידושים על הש"ס, כתובות כב, א: "עכ"פ כל זה לא שייך רק בעדים דכתיב בהו 'הגדה', ד"כיוון שהגיד כו". אבל באיסורין, שאין צריך כלל הגדה בב"ד, לא שייך זה לשלא יהיה חוזר ומגיד ע"י אמתלא אם הדבר הוא בחזקת היתר". וב'קיצור' שם: "רק בעדים שצריכין הגדה בב"ד אמרינן 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד' ואף ע"י אמתלא. אבל בעד אחד באיסורין שאין צריך הגדה בב"ד, יוכל לחזור בו ע"י אמתלא".

אמנם אין מוכרח שביאור זה הוא אף בעד אחד בדיני ממונא וכיו"ב, דיתכן לומר שיכול לחזור ולהגיד כו' דווקא באיסורין.

³ ביאור זה הובא בשו"ת רעק"א (סי' קלו, ע"פ תוס' ב"ב לא, ב, ד"ה "וזה במיגור"). וראה שם שהביא עוד כמה אופנים בדבר, ואינם מתיישבים לביאורנו דלהלן בשיטת חכמי בריסק.

⁴ כדעת רב הונא (ב"ב לא, ב, דכמוהו נפסק להלכה). אמנם רב חסדא חלק ע"כ, וסבר ש"בהדי סהדי שקרי למה לי". היינו, שמכיוון שישנה חזקה דמעיקרא גם למקרה שבדין, ולא רק לעדים, אזי עדיפה החזקה שבמקרה מהחזקה שבעדים (עפ"י רשב"ם שם, ד"ה "וזה באה"), ומבחי' חזקה זו, עדים אלו שקרנים.

אמנם, כאשר "בא עד אחד מכת זו ועד אחד מכת זו והעידו בעדות אחרת, אין כאן עדות" (שו"ע הנ"ל). היות ואין ספק לב"ד האם חד מנייהו שקר מסהיד (שאז היינו מעמידים על חזקת הכשרות דמעיקרא), דקודם לכן קיבלו ב"ד את עדותם באופן שסותרו זה את זה.

אולם, שני עדים (בודדים) המכחישין זה את זה, הרי אין מאמר עדותם תלוי בב"ד כנ"ל, אזי אין הב"ד מקבל עדותם כלל, משום שלשניהם ישנה חזקת כשרות, והי מינייהו עדיפא? לכן אין הב"ד מתייחסים כלל לעדותם⁵, וממילא כאשר יבואו בעתיד ויעידו יחד, הדבר לא יחשב בעיני הב"ד כ"סדהי שקרי", משום שאף פעם לא קיבלו הב"ד הכחשה על אחד מהם, וה"ז כשני עדים ש"שכל זמן שלא העידו בפני הב"ד, יכולים הם להתחרט ולהעיד אחרת ממה שאמרו קודם" (לקו"ש הנ"ל), דאין כל משמעות מבחי' הב"ד למה שאמרו ולא נתקבל בב"ד.

אך הדעה החולקת שבין חכמי בריסק מיושבת היטב עפ"י דברי הש"ך, וכן התומים (על השו"ע שם, ס"ק א), עיי"ש.

נמצא, שסברות ב' הדעות במחלוקת חכמי בריסק מחוורות, בס"ד.



⁵ עיין רמב"ם (פי"ב מהל' גירושין): "באו שניים כאחד, זה אומר מת וזה אומר לא מת . . . ה"ז לא תינשא, ואם נישאת תצא, מפני שהוא ספק. ואם נישאת להעד המעיד והיא אומרת ברי לי שמת, לא תצא". וראה מגיד משנה שם, דלהרמב"ן ס"ל שתצא גם בנישאת לאחד מעדייה ואומרת ברי לי. וראה תרומת הכרי סל"א, שהעמיד הדבר במחלוקת, האם עד אחד בהכחשה לאו כלום הוא, ולפי"ז נמצא שהמבואר בפנים אינו לכו"ע, ועיין.

שינו בדבר מפני השלום

הת' מנחם מענדל שיחי' קליין
תלמיד בישיבה

בפרשת ויחי כתוב (נ, טו-יח): "ויראו אחי יוסף כי מת אביהם ויאמרו לו ישטמנו יוסף וגו' ויצוו אל יוסף לאמר אביך צוה לפני מותו לאמר: כה תאמרו ליוסף אנא שא נא פשע אחיך וגו' וילכו גם אחיו ויפלו לפניו ויאמרו הגנו לך לעבדים".

ועל דברים אלו מפרש רש"י: "ויצוו אל יוסף . . ויצוו אל שלוחם להיות שליח אל יוסף לומר לו כן. ואת מי צוו את בני בלהה שהיו רגילין אצלו, שנאמר והוא נער את בני בלהה¹: אביך צוה. שינו בדבר מפני השלום כי לא צוה יעקב לו כן שלא נחשד יוסף בעיניו . . וילכו גם אחיו. מוסף על השליחות".

וצלה"ב בדברי רש"י אלו מה שמפרש "שינו בדבר מפני השלום", דלכאורה הרי מצינו שמותר רק לשנות בדבר מפני השלום, אך לא לשקר ממש מפני השלום², ואילו כאן מה ש"אביך צוה" הרי זה (לכאורה) שקר גמור, מפני שיעקב לא חשב אפילו לצוות על כך, שהרי לא נחשד יוסף בעיניו. וא"כ כיצד אמרו אחי יוסף דברים אלו?

ויש לבאר זאת בפשטות, שאין כאן אלא שינוי דבר, שהרי אחי יוסף לא אמרו לו "אביך צוה", אלא שלחו שלוחים על כך (בני בלהה) שהם יאמרו לו "אחיך שלחו אותנו לומר לך שאביך צוה כך וכך" - שאי"ז שקר, מפני שהאחים באמת שלחו אותם לומר כך. וכן

¹ וישל"ע האם כוונת רש"י היא גם לבני זלפה המוזכרים בפסוק זה, או שמא דוקא בני בלהה שהיו יותר רגילים אצל יוסף מבני זלפה, שלכן הובאו ראשונים בפסוק "והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה" (וישב לו, ב). ואכ"מ.

² כמובא בכ"מ לגבי המובא במד"ר על אהרן הכהן שהי' אוהב שלום ורודף שלום - שהשכין שלום בין ב' בעלי מריבה. שהי' מגיע אל א' ואומר לו 'ראה כמה חבירך מתחרט' וכן אמר לרעהו, ועי"ז השלימו ביניהם. ומבואר ע"כ שבאמת אין זה שקר, כי בפנימיות ודאי שחבירו מתחרט על כך, רק שיצרו אנסו כו'.

מה שהאחים אמרו לבני בלהה "תאמרו ליוסף שאביו צוה כו" אי"ז שקר, שהרי רק אמרו להם איזה מיילים לומר. ומ"מ יש שינוי בדבר, שזה מותר מפני השלום.

ולפ"ז תומתק ההבנה מדוע בכלל שלחו האחים שלוחים על כך ולא אמרו הם עצמם ליוסף – ע"מ שלא לעבור על איסור שקר [אע"פ שיש מקום לומר שיוסף ישמע לשלוחים, יותר מאשר אם ישמע זאת ישירות מאחיו שיאמרו על עצמם וכו'].



בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן (גליון)

הנ"ל

א.

צדיקים אינם נכשלים באכילת איסור

בקובץ 'דרך תמים' - גליון ג' (י"ל לקראת ימי הקיץ דשנת תשע"ו) הובא ביאור במדור 'דרכי נגלה' מאת הרב י.מ.ה.נ. בענין 'איסורי חפצא' ע"פ פנימיות הענינים, כפי שמבואר בספרי חסידות חב"ד.

ומובא שם ביאור מכ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות ח"ה - שיחה ב' לפ' וישב, בהערה 23 (ע' 187). דמבאר שם הרבי את דברי התוס' במס' חולין (ז, א) גבי מאמר חז"ל בהא דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים. וכן איתא בגמ' שם: "השתא בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כל שכן"¹. ובהמשך הגמ' שם איתא: "מאי בהמתן של צדיקים? דרבי פנחס בן יאיר . . . אקלע להווא אושפיזא, רמו ליה שערי לחמריה לא אכל . . . אמר להו: דלמא לא מעשרון? עשרינהו ואכל".

ומבאר התם התוס' גבי דברים אלו: דאע"פ שמצינו בדברי חז"ל כמה מעשים אודות צדיקים שנכשלו באיסור בשוגג² [והיאך אמרינן ד"צדיקים עצמן לא כל שכן" - שאין נכשלין באיסור?], מ"מ השמירה המיוחדת לצדיק היא רק לגבי איסורי אכילה, אך לא לגבי שאר איסורים. ואף שמצינו צדיקים שנכשלו אף באיסורי אכילה בשוגג [וכגון ר'

¹ מאמר זה נעתק במספר מקומות בגמ': עיין במס' חולין בדף ה, ב ובדף ו, א. וכן במס' גיטין ז, א. ועוד.

² וכפי שתוס' מביא מהגמ' במס' שבת (יב, ב) גבי ר' ישמעאל שקרא והטה את הנר, וכן במס' חגיגה (טז, ב) גבי יהודה בן טבאי שהרג עד זומם וכו'.

ירמי' ששכח וטעם קודם הבדלה³], מבאר התוס', דהשמירה לצדיקים היא רק לגבי אכילת דבר אסור, אך לא לגבי אכילת היתר בזמן איסור (כבמעשה דר' ירמי').

והנה הרב הנ"ל, לאחר שהביא שם את חומרת איסור אכילת מאכלות אסורות ביחס לשאר האיסורים (ע"פ חסידות) שהם גורמים טמטום המוח והלב, רצה לבאר שזהו ג"כ ההסבר בדברי התוס' שהשמירה לצדיקים היא רק לגבי מאכלות אסורות, מצד חומרתם הנ"ל (אך לא לגבי אכילת דבר היתר בזמן אסור, שאינו גורם (כ"כ) טמטום המוח והלב).

אך הנה הביא שם את ההערה הנ"ל בלקו"ש שמבאר שם הרבי וז"ל: "ויש להטעים זה עפ"י המבואר בתניא פ"ח אשר "מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מברו". וע"פ המבואר בתניא (פ"ז וח') שמאכלות אסורות הן בגקה"ט - יומתק מ"ש בתוס' שם שיש הפרש אם האיסור הוא בהמאכל עצמו או שהוא רק בשעת האיסור".

היינו, דמאחר והמאכל יונק את חיותו משלוש קליפות הטמאות, וכאשר האדם אוכל נעשה המאכל דם ובשר מברו, נמצא א"כ שעצם גוף האדם מתהווה מג' קליפות הטמאות, וזו היא החומרא המיוחדת שישנה באיסורי אכילה לגבי שאר האיסורים. ומפנ"ז גם שייכת שמירה זו בצדיקים רק באכילת אסור, אך לא באכילת היתר בזמן איסור, מפני שמאכל זה - שנאכל בזמן אסור - אינו יונק את חיותו מג' קליפות הטמאות⁴.

ומביא שם הרב הנ"ל בהערה 17 בביאורו, דיש להעיר על דברים אלו, דהנה מבואר בגמרא דאף בהמתם של צדיקים אינה אוכלת מאכלות אסורות, ומכאן למדים בגמ' דכ"ש שצדיקים עצמן אינם נכשלים באכילת אסור. ולכאורה קשה: מה שייך ענין זה - דמאכל אסור נעשה דם ובשר כבשרו, ולכך שאין הצדיקים נכשלים באכילת בהמתם, דמה בכך שהבהמה תקבל חיותה מג' קליפות הטמאות? [וביותר יוקשה, לפי הביאור הנוסף שהביא - דהוא מצד 'טמטום המוח והלב', וכי מה נוגע 'טמטום המוח והלב' בבהמה?].

³ פסחים קו, ב.

⁴ וכפי שמשמע גם מן המקורות שהביא הרב הנ"ל בהערותו (בנוגע לאיסורים זמניים), עיין שם בהערה 30.

ומקשה שם [דהגם שלפי הביאור של הרבי ניתן לומר שבכ"ז אינו ראוי שבהמתן של צדיקים תירד מדרגת קליפת נוגה לג' קליפות הטמאות, אך אי"מ-] דהרי בגמ' נאמר ענין זה לגבי חמורו של רבי פנחס בן יאיר (ואף הוכיחה זאת משם), וא"כ מוכח שאין המדובר אמור רק לגבי בהמה טהורה, אלא אפילו גבי בהמה טמאה שקיום גופה הוא משלוש קליפות הטמאות (כמבואר בתניא), וא"כ מה בכך שבהמה זו אוכלת מאכל שיניקתו הוא מג' קליפות הטמאות?

וע"כ מבאר שם, דלכאורה צריך לומר שמ"מ יש תוספת חיסרון בכך שממונו של הצדיק משתייך לג' קליפות הטמאות, יותר ממה שמחוייב מצד עצם טבעו ותולדתו, ויל"ע.

ב.

תירוץ נוסף על הקושיא הנ"ל

וניתן לבאר זאת⁵ ע"פ המבואר בכ"מ בתורת החסידות⁶ שחמורו של רפב"י הי' מבחי' הבהמות דלעת"ל, ולפ"ז יובן היטב מהי החומרא הגדולה בכך שבהמה זו אוכלת מאכל שמקורו הוא בג' קליפות הטמאות – שגורם לה נפילה גדולה ממדרגתה.

[ולהעיר, דבמאמרי אדה"ז אתהלך – ליאזנא (ע' ס') מוסיף: "שנשתיירה מן הבהמות שלפני החטא [חטא עה"ד]⁷, דמלשון זו משמע שהעילוי המיוחד שבחמורו של רפב"י

⁵ יש לציין, דהנה הרבי בהערה האמורה כתב "יומתק מ"ש בתוס", והיינו, שהביאור בתוס' מובן בפשטות גם לולא ביאור זה, אולם ע"פ ביאור זה מיתוספת מתיקות בהבנת הענין (דמצד ההבנה הפשוטה בתוס' ליתא לקושיא הנ"ל מלכתחילה, ו"תן לחכם ויחכם עור"). ועכ"פ ודאי שיש להבין גם לפי הביאור הנ"ל של הרבי כיצד יתיישבו הדברים עם פשטות הגמ', וק"ל.

⁶ עיין באריכות בהמשך וככה תרל"ז פי"ט-כ"א (ע' תכד ואילך). ובכ"מ.

⁷ ומובן ופשוט דענין זה הוא אותו ענין המבואר בכ"מ (שבהערה הקודמת ועוד) שחמורו דרפב"י היתה מבחי' הבהמות דלעת"ל, שהרי הבהמות דלעת"ל יהיו באותה מדרגה כפי שהיו לפני חטא עץ הדעת (כמבואר בהמשך וככה הנ"ל).

הי' שלא מצד רפב"י, אלא - גם מצ"ע (וגם לפני שהיתה אצל רפב"י הי' בה עילוי מיוחד).

אך לפ"ז צלה"ב מהי הוכחת הגמ' הנ"ל במס' גיטין "השתא בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כל שכן", והרי לכאורה חמורו של רפב"י (שממנה מוכיחה הגמ' ש"בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן") לא אכלה את החיטים [לא מפני שהיתה בהמה של צדיק - רפב"י, אלא] מצ"ע, וא"כ אי"מ מהו הכ"ש שמוכיחה הגמ' בנוגע לצדיקים עצמם?

ולכאורה ניתן הי' לומר, שהק"ז שלומדת הגמ' אינו לימוד מרכושו של הצדיק לגבי הצדיק עצמו, אלא לימוד מן הבהמה במדריגה גבוהה כו' שממנה למדים לגבי אדם במדריגת צדיק.

אך לכאורה קשה לבאר כן, דהרי הגמ' מדברת בפשטות על תקלה שתהי' לצדיק ע"י שבהמתו תאכל תבואה שאינה מעושרת, אך אין הגמ' מדברת אודות הבהמה עצמה. וכלשון הגמ' הנ"ל "אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן" - שמדובר על תקלה לצדיקים עצמם ע"י בהמתם, אך לא "תקלה להן" - שמשמע תקלה לבהמה שבדרגה גבוהה וכו' (ואפשר לומר, דבאמת לא שייכא כלל תקלה לבהמה שאינה שייכת לקיום התומ"צ, כמובן ופשוט). אך בכ"ז עדיין שייכא לומר גבי בהמה "תקלה להן", כשנופלת מדרגתה הרוחנית (שכנ"ל שייך לבהמה), כמובן מהמאמר הנ"ל גופא בחילוק בין הבהמות בזה"ז לבין הבהמות לעת"ל (וא"כ זהו חילוק לא רק בין בהמות טהורות ובהמות טמאות, אלא גם חילוק באותה בהמה כפי שהיא כעת לכפי שתהי' לעת"ל).

ומוכח הדבר מהא דמציינו בהמשך הגמ' בחולין שם (ז, ב): "והתניא: הלוקח פירות מן השוק לאכילה, ונמלך עליהן לבהמה - הרי זה לא יתן לא לפני בהמתו. . . אלא אם כן עישר", והיינו דבאם אדם לקח תבואה שבתחילה חשב עלי' למאכל אדם, וממילא היא נתחייבה במעשרות (ואסורה משום טבל), ולאחמ"כ הוא נמלך עלי' ליתנה לבהמה, אעפ"כ אסור ליתנה גם לבהמתו (עד שיעשר). ומוכח א"כ מפורשות, שיש איסור לצדיק לתת טבל (מאכל אסור) לפני בהמתו, ובאם נתן לפני' - עובר עבירה. ולפ"ז מובן הק"ו, דבאם אין לצדיקים תקלה אפילו בהאכלת בהמתם מאכל אסור, כ"ש שאצלם גופא אין

שום תקלה באכילת מאכל אסור (שהמאכל – ששורשו מג' קה"ט - נעשה דם ובשר כבשרם, ומטמטם ג"כ את מוחם וליבם כנ"ל).

אך לפ"ז יש להבין את הביאור הנ"ל של הרבי בדברי התוס' – שישנו חילוק בין אכילת דבר אסור (שאז המאכל יונק את חיותו מג' קליפות הטמאות) לבין אכילת היתר בזמן איסור (שאז המאכל אינו יונק את חיותו מג' קליפות הטמאות, וצדיק יכול להיכשל באכילה זו), דלכאורה, כשמאכיל את בהמתו מאכלות אסורות, הרי אין זה נעשה אצלו דם ובשר כבשרו, אלא אצל בהמתו, ואם כן מוכח שהקב"ה לא מביא תקלה לצדיקים – לא רק ממאכלות אסורות, אלא גם ממאכלות בכלל, כמו שמצינו שאין לצדיקים תקלה באכילת איסור ע"י בהמתם (וממילא אפ"ל דענין זה הוא מפני שחיות מאכלות אלו באה מג' קליפות הטמאות)!!

אמנם ע"פ ההוכחה שמובאת מחמורו של רפב"י יובן הדבר היטב, דאין מדובר התם שרפב"י האכיל בעצמו את חמורו מאכל אסור [שאז ה' מקום לומר שאין תקלה לצדיקים גם בהאכלת בהמתם, דלפ"ז יוקשה על דברי התוס' (ע"פ ביאור הרבי)], אלא מדובר שהמארח האכיל את החמור, ולמרות זאת החמור החמיר על עצמו לא לאכול (אע"פ שמדובר במארח של בעליו, ואינו אוכל ישירות על ידי רפב"י).

ולפ"ז מובנת ההוכחה שפיר, דעקב היות חמורו של רפב"י בבחי' הבהמות דלעת"ל, הרי כפי שמצינו שהבהמות דלעת"ל יהיו כפי המצב שהי' לפני חטא עץ הדעת – שהבהמות והחיות היו בביטול לאדם, ומפנ"ז חמורו של רפב"י לא אכל חטים שאינן מעושרות, מכיון שהשיג שהוא צריך להיות בטל לרפב"י לגמרי, ולכן אסור לו לאכול אפילו ע"י המארח של רפב"י, מפני שבכך הוא פועל נגד רצונו של רפב"י, שברצונו להחמיר שלא להאכיל חטים שאינם מעושרות אפי" ע"י מארח (שאוילי הוא בגדר שליח לרפב"י, ונחשב כאילו אוכל על ידו וכו').

וכלשון אדה"ז (בהמשך המאמרים הנ"ל): "חמורו של רפב"י שהי' בה דעת להבחין שאינו מעושר ולא אכלה . . מפני שהי' בה דעת שיש בורא עילת העילות ור"פ הוא מרכבה ובטל אליו כו' אך היא אינה בערך זה אלא זאת תהי' עבודתה שתהי' בטילה בגשמיות לר"פ שירכב עלי' . . אלא הכירה את מקור חוצבה שהיא בחי' בהמה לבד

ועבודתה רק להיות מרכבה גשמיות לאדם הבטל באמת לאלקות⁸ אבל זאת העבודה גופה שתהי' מרכבה הי' בה בבחי' ביטול קצת כביטול אברים הנשמעים לחיות האדם בטבעם כן הי' טבע נפשה להבטל בגשמיות לעבוד עבודת האדם בכל אשר יצטרך וד"ל עד"ז הי' הבהמות והחיות בחי' מרכבה וביטול לאדם כשהי' הוא מרכבה לפנימיות אדם דאצילות קודם החטא ולכן הי' אסור לאכלם מאחר שגם הם היו יודעים את ה' כמוהו רק שהם בחי' בהמה בביטולם".

ולפ"ז י"ל דהוכחת הגמ' היא, דאם גבי בהמתן של צדיקים מצינו שהקב"ה לא מכשיל את הצדיקים שבהמתם תאכל מאכל איסור (על ידם), מפני שאז (גם) הבהמה נופלת מדרגתה לקבל חיותה מג' קליפות הטמאות (מלבד האיסור שיש לצדיק), וא"כ כ"ש גבי הצדיקים עצמם שאין הקב"ה מביא להם תקלה באכילת איסור, שהרי אז הם בעצמם יקבלו חיותם מג' קליפות הטמאות. וא"כ אתי שפיר אף שהוא תקלה לצדיקים – בהאכלת בהמתם מאכל טבל שהוא אסור (וכנ"ל בהוכחה מהמשך הגמ' שם), אך בכ"ז הק"ו הוא רק לגבי המאכלות האסורים מצ"ע שבהם דוקא אין תקלה לצדיקים, מאחר וע"י אכילתם נשפע לאוכלם חיות מג' קליפות הטמאות. משא"כ גבי מאכלות היתר

⁸ דענין זה [שהבהמות הם בדרגת מרכבה לאדם הבטל לאלקות] שייך דוקא בצדיק גמור (עיי' בלקוטי אמרים תניא סוף פ"י – ע' טו, א ואילך) אך לא בכל צדיק, ועפ"ז י"ל דהשייכות של חמור זה (שהי' עוד קודם לכן במדרגה גבוהה) לרפב"י היא – היות ורפב"י הי' צדיק גמור, ולכן בהמתו היתה בטלה אליו.

[ולהעיר מהזהר ח"ג דף ר"מ ע": "ברתיה דר' פנחס בן יאיר חסידא", ובנוגע לדרגת 'חסיד' עיי' במאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ו (סה"מ מלוקט ח"ו ע' טו ואילך) שהוא ע"ד דרגת הצדיק גמור שמבואר בתניא בפ"י (וכשם שבתניא גופא מובא גבי צדיק גמור מאמר הזהר: "איזהו חסיד המתחסד עם קונו – עם קן דיליה", ומבואר זה בתניא שם, ובמאמר זה באריכות, עיי"ש), אמנם במאמר שם מבאר גבי רפב"י (ע' מח) דהי' בדרגה אחרת, אך זהו רק לגבי פעולתו בעולם, ועצ"ע ואכ"מ. ומ"מ ודאי משמע (כפי שמבואר בכ"מ) שרפב"י הי' בדרגת צדיק גמור].

ואמנם מצינו דישנם כו"כ צדיקים גמורים – ובפרט בדורו של רפב"י, שהיו להם בהמות, וככ"ז הם לא היו מבחינת הבהמות דלעת"ל, ואולי י"ל דרפב"י זכה לזה מצד איוו סיבה צדדית (ולא מצד דרגתו לבד). ואף שבמאמר הנ"ל (אתהלך – ליאונא) כתוב שחמורו של רפב"י חיפש להיות בטל לאדם הבטל לגמרי לאלקות, שזה שייך בכל צדיק גמור ולא רק אצל רפב"י? אמנם י"ל שזוהי מעלה שמצד החמור עצמו, ואילו בשביל לזכות לכך שבהמתו של הצדיק תהי' מבחי' הבהמות דלעת"ל צריך להיות לזה זכות מיוחדת (בדרגת הצדיק גמור גופא). וצ"ע בזה.

בזמן אסור, דלא שייכא כלל לומר הענין הנ"ל (שנשפע לאוכלם מג' קליפות הטמאות וכו'), ואם לבהמתם אין נפילה עי"ז כ"ש שלצדיקים עצמם אין שום נפילה.

(אמנם, לפי הביאור הראשון שהביא הרב הנ"ל בהערה שם – שהחומרה שבמאכלות אסורות הוי מצד שע"י נגרם לאוכלם טמטום המוח והלב, אי"מ מהו הק"ו מבהמתן של צדיקים (שלומדת הגמ'), והרי שם הוי הדבר רק בגדר תקלה לצדיקים גרידא ולא ענין של טמטום המוח והלב, וא"כ מ"מ"נ – או שהקב"ה לא מביא לצדיקים תקלה בשום דבר ואפילו אצל אכילת בהמתם, או שרק לגבי אכילת צדיקים עצמם אין הקב"ה מביא שום תקלה (שיכשלו באכילת איסור) אך לא לגבי אכילת בהמתם).

ג.

טעם האיסור באכילת בהמתו

אך הנה יש להבין מהו טעם האיסור להאכיל לבהמתו, ואפילו לבהמתו הטמאה [גם בהמות של שאר צדיקים, שאינם כבחי' הבהמות דלעת"ל (שהרי הגמ' מדברת בפשטות בכל צדיק וצדיק)]?

אך הנה לבאר זאת יש להקדים בקושיא הנ"ל בדברי התוס', אליבא דביאור הרבי בדבריו – שביאר דדוקא באכילת מאכלות אסורות אצל צדיקים מצ"ע אין להם תקלה, והרי מוכח כנ"ל שגם באכילת בהמתם של צדיקים (אע"פ שלא שייך הענין ד"נעשה דם ובשר כבשרו") אין לצדיקים תקלה בזה (ובהמתם לא אוכלת מאכל אסור), ומדוע הביא התוס' שרק באכילת צדיקים עצמם אין שום תקלה??

אך אולי י"ל, דמצד החומרא הגדולה שיש לצדיקים עצמם באכילת מאכלות אלו, הרי נוסף גדר וסייג מיוחד שאפילו בהמתם לא תיכשל באכילת דבר זה, והטעם לכך, דהנה יש מקום לחשוש דמתוך שיאכילו את בהמתם דברים אלו, הרי לבסוף הם יאכלו זאת

9 דמה שמבואר לעיל – שע"י שהבהמה אוכלת מאכל אסור נגרם לה נפילה ממדרגתה, אי"ז ביאור מדוע בכך אין תקלה לצדיק עצמו.

בעצמם¹⁰ באם המאכל ראוי גם לאדם¹¹. ולכן שייך שפיר לומר בכך ק"ו, דבאם אין לצדיקים תקלה אפילו בדבר שהוא סייג וגדר עבורם שלא יאכלו מאכלות אסורות, כ"ש במאכל האסור עצמו שאינם נכשלים ואין להם שום תקלה בדבר. משא"כ במאכל מותר בזמן אסור, דאין מקום לומר ביאור זה (שהרי מותר להאכיל זאת לבהמתו), ועוד ישל"ע בזה.

ולפכ"ז יובן היטב מהו טעם האיסור להאכיל לבהמתו ואפילו טמאה, שהרי כנ"ל ישנו חשש שבסוף יבוא גם הוא לאכול מן המאכל האסור וכו'.

ואולי יש עוד לבאר בטעם האיסור - ע"ד החסידות, דע"י אכילת הבהמות הטמאות מאכל אסור, הרי בנוסף לטבעם ותכונתם שהוא רע מצ"ע (שמגיע משורשם מג' קליפות הטמאות), נוסף בהם רע יותר ע"י אכילת המאכלים האסורים שאוכלים¹², וענין זה הוא

¹⁰ ובמיוחד מצד הדין ד"אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו" [הובא בגמ' ברכות דף מ, א. וכן כתב הרמב"ם בהל' עבדים פ"ט ה"ח: "ומקדימין מזון הבהמות והעבדים לסעודת עצמן" (ועיין בעין משפט ע"מ ברכות שם שביאור החילוק בין דברי הגמ' לדברי הרמב"ם, ואכ"מ ועיי"ש)], די"ל שאז נקל יותר לאכול בשגגה ממה שכבר נתן לפניו לבהמתו לאכול, וק"ל.

¹¹ ולהעיר מפ"י הברטנורא ע"מ תרומות (פי"א מ"ט), דכתב: "כרשיני תרומה - עיקרם למאכל בהמה, דאי עיקרם למאכל אדם היה אסור להאכילן לבהמה. ומכל מקום חזו קצת למאכל אדם, דאי לא הוה חזו כלל לאדם. . אין מפרישין עליו תרומות ומעשרות". ומוכח מפורשות דיש מקום לחשוש באכילת טבל רק כאשר המאכל הוא ראוי גם לאכילת אדם, בנוסף לאכילת בהמה. אך במאכל הראוי רק לבהמה, אין איסור להאכיל לבהמה בלי לעשר, מפני דלא שייך בזה ענין תרומות ומעשרות. ועפ"ז אפשר להוכיח המבואר בפנים, דהטעם לכך שאסור להאכיל טבל לבהמה הוא מצד - שמא יבוא בשגגה ליטול ולאכול בעצמו.

¹² ויש להעיר מדברי רש"י עה"ת בפ' שמיני (יא, ב): "זאת החיה - לשון חיים, לפי שישראל דבוקים במקום וראויין להיות חיים, לפיכך הבדילים מן הטומאה וגזר עליהם מצות, ולאומות העולם לא אסר כלום. משל לרופא שנכנס לבקר את החולה וכו', כדאיתא במדרש רבי תנחומא". ומוכח במפורש, שמאכלות אסורות פועלים ירידה וטומאה גם באוה"ע, אף שחיותם מצ"ע היא מג' קליפות הטמאות (כדאיתא בתניא פ"א).

והביאור בזה, דהיות והחיות שבמאכלים שהם דומים [דומם שבצומח - במאכלים שמהצומח. דומם שבחי - במאכלים שבאים מהחיה] היא חיות יותר מצומצמת מהחיות שבהמות, וכ"ש מהמדבר, ע"כ שורש חיות זו היא מדרגה יותר נחותה בג' קליפות הטמאות גופא, ופועלת ירידה בגויים ובבהמות טמאות ע"י שאוכלים את המאכל האסור.

כבי' 'השחתה' בבהמה (שמשחיתה בכך שמורידה להיות בטבע רע)¹³. ועצ"ע ובירור בכ"ז¹⁴.

[ויש להעיר מהא דמצינו גבי עורב שאכזרי על בניו שנוטשם אחר שמולידם כו'¹⁵, והקב"ה מוציא יתושין מצואתן שמהם ניזונים, דהנה בביאור ענין זה י"ל להיות וזהו כל עיקר מזונם, לכן מצינו דוקא בהם ענין של אכזריות (ובפרט שבמאכלות אסורות גופא הרי הם אוכלים יתושין, שמצינו גבי יתוש "שמכניס ואינו מוציא"¹⁶ [שאוכל ואינו מוציא פסולת]¹⁷, וכפי שכתוב בתניא פכ"ד: "שהיא קליפ' היותר תחתונה ורחוקה מבחי' הקדושה");

ומוכח מענין זה, שאפילו גבי בהמה טמאה שייך ענין של ירידה ע"י אכילת דבר הנחות ממנה, וזאת למרות שחיותה היא מג' קליפות הטמאות (שבזה גופא יש כמה דרגות עד כמה החיות האלוקית מתצמצמת ונעלמת וכו').]



¹³ וענין זה הוא ע"ד מ"ש בתניא פמ"א (הובא שם בשינוי קצת ממ"ש בזהר פר' בהר) ד"כהאי תורא דיהבין עליה עול בקדמיתא בגין לאפקא מיניה טב לעלמא". וגם הכא - דע"י שהצדיק יוריד את הבהמה מדרגתה היא לא תשמש אותו כדבעי.

¹⁴ האם גם בבהמות שייך לומר שיש בהם ירידה באופן שמשום כך יהי' אסור לצדיקים להאכיל את בהמתם, או שזה שייך דוקא באומות העולם, מפני שבהם ישנו הענין דטמטום המוח והלב. אך לכאורה י"ל דבדואי גם בבהמה טמאה נפעלת ירידה גדולה יותר מעצם חיותה מג' קליפות הטמאות, כשם שבאומות העולם יש ירידה גדולה יותר (כמוכח מרש"י הנ"ל בהערה הקודמת), והדיון כאן הוא רק - האם שייך לומר דבר זה כטעם לאיסור האכלת בהמתו.

¹⁵ עיין במס' כתובות מט, ב, שמוכיחה זאת הגמ' התם מן הפסוק "ולבני עורב אשר יקראו" - שבני העורב קוראים בקול גדול עקב נטישת אביהם אותם. ועיין בילקוט שמעוני לפ' יתרו (רמז רחצ) הטעם לכך שנוטשם.

¹⁶ במדבר רבה לפ' קרח, פרשה יח.

¹⁷ ועיין במס' גיטין (נו, ב) דאיתא שם: "בריה קלה יש לי בעולמי ויתוש שמה, אמאי קרי לה בריה קלה? דמעלנא אית לה ומפקנא לית לה". ופירש רש"י התם על דברים אלו (ד"ה מפקנא): "מוצא דרך בית הרעי".

דרגת יעקב לגבי בניו

הת' מרדכי שיחי' קנטור
תלמיד בישיבה

א.

ביאור כ"ק אדמו"ר בעניין החילוק שבין יעקב לבניו

בלקו"ש (ח"כ, שיחת פ' ויחי, א') מביא כ"ק אדמו"ר את דרשת חז"ל (פסחים נו, א. הובא בפרש"י עה"פ) על הפסוק (בראשית מט, א): "ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים" – "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה". ומקשה ע"ז, דלכאורה אינו מובן, מדוע רצה יעקב לגלות לבניו הקץ, והרי הדבר היה יכול לגרום להם חלישות בעבודת ה', מכך שידעו שהקץ רחוק כ"כ?

ומבאר (אותיות ו-ז), דהסיבה לכך שנסתלקה השכינה מיעקב כך שלא יוכל לגלות לבניו את הקץ, הוא משום שהעבודה הנכונה היא עבודה בכוח עצמו של האדם, לשם קיום רצון ה' ותו לא. ואילו יעקב היה מגלה לבניו את הקץ, הרי שהם היו עובדים את ה' מתוך כוונה להביא לביאת המשיח באופן של 'אחישנה', ולא לשם קיום הרצון העליון. וממשיך (אות ח), דמה שיעקב בכל אופן רצה לגלות את הקץ, הוא משום שעבודת יעקב הייתה בדרגת האצילות, עולם האחדות ו'לאחר הבריור'. שם, גילוי הקץ אינו גורע בשלימות העבודה, ואדרבה, מוסיף שלימות בעבודה. עיי"ש¹.

¹ אמנם יש לעיין כיצד זה יתאים עם המובא במדרש אגדה (דברים ו, ד): "בשעה שבא [יעקב] לגלות את הקץ, דכתיב האספו ואגידה לכם (בראשית מט, א), וכשרצה לגלות את הקץ נסתלקה ממנו רוח הקודש, מיד התחיל להצטער, אמר בני שמא יש בכם פסול, או יש במטתי פסול, כשם שהיה [בן] רשע לאברהם, והוא ישמעאל ובני קטורה, וכן ביצחק עשו ואליפז, ולכך נסתלקה ממני שכינה, מיד אמרו לו [בניו] שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, פתח הזקן ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". דהנה ידוע שעניין "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" הוא יחודא עילאה, ו"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא יחודא תתאה (ראה הקדמה לשעוהיה"א). ובריבוי מקומות בחסידות מבואר, דיחודא עילאה הוא כעניין עולם האצילות, עולם האחדות, דהעניין של שניהם הוא שהעולם אינו תופס מקום כלל, אלא העיקר הוא רק קיום הרצון העליון. משא"כ מצד יחודא תתאה,

ב.

התאמת הדברים עם המבואר בכו"כ מקומות בתורת רבינו

ואולי יש לקשר זאת ג"כ עם המבואר בלקו"ש ח"ט, שיחת ש"פ עקב, ב (עמ' 83). שם, מבאר את החילוק שבין פרשת שמע (שמפרשת ואתחנן) לפרשת והיה אם שמוע (שמפ' עקב). ד"שמע", הוא בחי' שישנו גילוי אור מלמעלה ('ואתחנן' - לשון 'מתנת חנים'), עניין הראי' (שהאדם רואה את הדבר עצמו, היינו גילוי אלוקות מלמעלה באופן של פשיטות). משא"כ "והיה אם שמוע" עניינו מעמד ומצב שבו אין גילוי אור מלמעלה (ע"ד ה"עקב", שבו אינו מאיר מגילוי חיות הנפש של האדם. וזהו עניין השמיעה, היינו שבעבודת האדם באופן זה, אזי אלוקות אינה מציאות בפשיטות כי אם בהתחדשות, ע"ד השמיעה שבה הדבר אינו מקובל באופן ברור ופשוט כבראי').

ומבאר בזה (מובא כאן בתרגום חפשי): "וזהו הביאור בכמה וכמה שינויים בין הפרשה השניה דק"ש, של פרשת עקב, לגבי הפרשה הראשונה דק"ש, של פרשת ואתחנן: בשעה שמאיר גילוי אור מלמעלה שהוא נעלה מההגבלות של בני האדם, ואור זה נרגש, בעיקר, בכוחות המקיפים, בחי' יחידה, הוא פועל בו שהוא ייצא מההגבלות שלו. משא"כ כאשר האור בא ע"י עבודת האדם, האור קשור עם כוחותיו הפנימיים של האדם, ובמילא גם האהבה שבאה היא במדידה ובהתיישובות. . ועפ"ז מובן גם למה שהעניין של שכר ועונש נכתב דווקא בפרשה השניה דק"ש: בשעה שהאדם אוהז בראיית אלוקות, אזי הוא מקיים את המצוה מצד הציווי של הקב"ה (גם אם לאדם לא יבוא שכר על קיום המצוה, ולא יבוא לו עונש בעוברו על המצוה), משא"כ כאשר עומדים במצב של 'עקב', וצריכים לפעול שמצד האדם יהיה "תשמעון גו' ושמרתם ועשיתם אותם", מוכרחים להזכיר דברים שמשפיעים עליו, ולכן מדובר אודות שכר ועונש - שהם משפיעים עליו".

הנה לכאורה זה מתאים עם הנ"ל בתחילה, היינו שמחמת שיעקב היה בדרגה נעלית כ"כ, שבו ישנו גילוי אור מלמעלה ו'אלוקות בפשיטות' (עניין הראי', פרשה ראשונה

הנה העולם תופס מקום ונחשב למציאות. ומכיוון שבני יעקב אמרו "שמע ישראל. . .", ה"ז מתאים לדרגת יחו"ע, ומה שאמר יעקב "ברוך שם. . ." - מתאים ליחו"ת, דוהו בהיפך מהמבואר בשיחה דלעיל בפנים, ויל"ע.

דק"ש), לא היה משפיע מבחינתו עניין כזה כמו גילוי הקץ, שהרי אופן עבודתו אינו תלוי כלל בעניין שכר ועונש בעוה"ז, כנ"ל. משא"כ אצל בניו אופן העבודה היה כעניין "והיה אם שמוע", היינו עבודה ע"י הכוחות הפנימיים ללא גילוי אור עליון מלמעלה כבהאופן ד"שמע", אזי ענייני העולם כשכר ועונש נגעו להם, וממילא גילוי הקץ היה גורם לחיסרון בתמימות עבודתם העצמית, שהרי היו מערבים את המטרה דהקץ בעבודתם (והדבר הרי מתאים לדרגתם), וממילא היה חסר בשלימות עבודת האדם שמצד עצמו, כפי הנדרש.

כמו כן נראה דיש לקשר זה עם המובא במאמר ד"ה "שובה ישראל" תשל"ז (הובא בסה"מ מלוקטים, תשרי - חשוון, עמ' צג), בהערה מס' 45: "ולהעיר מברכות לה, ב, הרבה עשו כר"י ועלתה בידן, הרבה עשו כרשב"י ועלתה בידן. דמזה מוכח שעניין "עושיני רצונו של מקום" הוא רק ביחידי סגולה - והרי "עושיני רצונו של מקום" הוא כשישנה גם האהבה דבכל מאודך". וי"ל לפי הנ"ל, דיעקב היה בדרגה ד"עושיני רצונו של מקום" (אופן אהבה ד"בכל מאודך"), ולכן גילוי הקץ לא היה עניין שלילי בעבודה, ואדרבה. משא"כ בניו לא היו בדרגה זו, דענייני עוה"ז והייעודים הגשמיים תפסו מקום אצלם, ולכן גילוי הקץ היה פוגם בהיות עבודתם 'עבודה עצמית'.

כן מתאים הדבר עם המובא בלקו"ש ח"כ, שיחת ש"פ ויגש, ב (עמ' 222), גבי המחלוקת בין הגמרא לפרקי דר"א כיצד יש למנות את מניין השבעים נפש שירדו למצרים. האם יעקב השלים את המניין או שהקב"ה השלים לשבעים (מובא כאן בתרגום חפשי): ". . . אבל הדעה השניה מוסיפה - ובפדר"א כתובה רק דעה זו - שהקב"ה השלים עמהם את המניין: מכיוון שכל העניין בגלות מצרים הוא בכדי שתימשך מדריגת האבות, ובכללם ובעיקר - בחי' יעקב בחיר שבאבות - לכל נשמה, אפילו שבמדריגה הכי תחתונה, אין זה יכול להיות באופן שבגלות מצרים נמשך (עכ"פ - בהעלם) בחי' של יעקב, עולם האצילות. מכיוון שאז, הגלות אינה העלם אמיתי, וממילא אי אפשר לממש את תכלית עניין הגלות כנ"ל. משא"כ השלמה ע"י הקב"ה - סובב כל עלמין - יכול הוא להיות עם היהודים בגלות, נכנס עמהם במניין . . .²

² עוד עד"ז ראה בלקוש חכ"ה, שיחת ש"פ ויגש, א (עמ' 256, מובא כאן בתרגום חפשי): "אמנם האבות היו מרוממים בעצם מענייני העולם. ומכיוון שמדריגתם בעבודת ה' הייתה באופן שכולו אור וקדושה, ללא כל

ג.

המעלה שבדרגת עבודת השבטים דווקא

ע"כ יש להוסיף, דעל אף שהעולה מכהנ"ל הוא שהשבטים היו בדרגה נחותה יותר מדרגתו של יעקב, שהיו בדרגת שמיעה ולא ראייה כו', בכ"ז יש מעלה באופן העבודה שלהם. כמובא בלקו"ש ח"כ, שיחת ש"פ ויחי שם, אות ז (מובא כאן בתרגום חפשי): "עניין עמוק בזה: זה ששילמות הגאולה באה ע"י זה שהעבודה של היהודים היא במצב של סילוק השכינה ובמילא ביגיעת עצמם כנ"ל – אין זה רק בשביל צד שייכות שיש לאופן עבודה זה עם הגאולה, אלא בשביל שדווקא באופן עבודה זה תלוי ה"קץ" של גאולה כזו (נצחית, שאין אחריה גלות): כדי שהגאולה תהיה נצחית, בלי שינויים, צריכה להיות העבודה של היהודים (שמביאים את הגאולה) להיות מעין זה – באופן של "לא שנית", בלי שינויים. ולכן בשעה שהעבודה נעשית מצד הסיוע מלמעלה ולא ביגיעת עצמו, אזי אין כלל "נצחיות" בעבודה – וכאשר הסיוע מלמעלה מתעלם, יכול האדם לירד ממדרגתו, ר"ל. דווקא בשעה שהעבודה באה מצד אתערותא דלתתא (בכוח עצמו), היא "דבר המתקיים" ולכן תביא גאולה קיימת (נצחית) שאין אחריה גלות. . .".

ולכאורה זהו מתאים לעניין המובא בלקו"ש ח"א, שיחת ש"פ תזריע אות טו (עמ' 236), בעניין "אשה מזרעת תחילה יולדת זכר", שזכר' הוא עניין הגאולה העתידה שהיא נצחית ומתקיימת, באופן שאין אחריה גלות, וזה מגיע דווקא ע"י העבודה בכוח עצמו, כמובא בהמשך שם (אות טז) שעניין ה'אשה' הוא העבודה העצמית שבכל כוחותיו, הפנימיים והמקיפים, ודווקא זהו הגורם ל"וילדה זכר" הנ"ל.

וכמו שמבאר גם כן בלקו"ש ח"ט, שיחת ש"פ עקב אות ו (עמ' 82), שעל אף שהעבודה באופן של ראייה נעלית יותר מהעבודה באופן של שמיעה, מ"מ ישנה מעלה בעבודה

תפיסת מקום לחושך של ענייני העולם, אזי במילא היה זה כך גם בחייהם הגשמיים, שהם היו רועי צאן – נעלים מענייני העולם.

ועד"ז אצל יעקב: אפילו בזמן שהיה בגלות בבית לבן לא היה שייך אצלו כלל עניין של חושך העולם, והוא נשאר בהבדלה וברוממות מהגלות, ולכן, גם כפשוטו – רועה צאן. . .". (ומוסיף להביא שם כמה דוגמאות בעניין).

באופן של שמיעה, שבה מדובר יותר בעבודה שמצד האדם, ולא רק מחמת הדבר החיצוני אותו הוא ראה. דבשמיעה, העניין נתפס וחודר אצל האדם, ונהיה מאוחד עימו. משא"כ בראיה, שהדבר האחר מאיר, ובשעה שאותו דבר כבר לא יהיה במקום - הנה אז לא יאיר העניין. ולכן שמיעה הוא עניין העבודה בכוח עצמו, דזהו ענינם ומעלתם של בני יעקב על פני אופן העבודה של ראיה, ולכן מוטב היה שלא ישמעו את הקץ, דאז עניין עבודתם יפגע וכו' כמבואר לעיל.



'שם' וגילוי המהות

הני"ל

בלקו"ש חט"ז, שיחת ש"פ שמות (- כ"ד טבת), מבאר כ"ק אדמו"ר (אות ה-ו) את השייכות שיש בין עניין ה'גלות', לעניין ה'שם'. ששניהם מתאימים לעצם ולגילויים, אך הקשר שביניהם לעצם נראה בגילוי, והקשר ביניהם לגילויים של העצם, הוא בהעלם. כלומר: גלות, היא שאין רואים את גילוי האור האלוקי בעולם. אמנם, בזמן הגלות בא לידי ביטוי הקשר שבין יהודי לקב"ה שע"י המס"נ. היינו, קשר של עצם הנשמה באלוקות (שמסוגל למסור נפשו לה' ללא חשבונות, שזהו דבר ששייך רק לעצם הנשמה שלמעלה מחשבונות וכיו"ב), ולא קשר שתלוי בגלויים כאלו ואחרים (כפי שבזמן הגאולה, שאז ישנו גילוי אלוקות בעולם, כך שהא"ס מתבטא בעניינים שאינם עצמיים כי אם גילויים). כמו כן עניין השם. שמצד אחד, מוצאים אנו ששם קשור לעצם האדם, דלכן כאשר אדם מתעלף, הנה אם יקראו לו בשמו - יקום מיד, דהקריאה בשם מעוררת את עצם הנשמה. אך מאידך, התכונות והמהות של בעל השם, על אף שהשם מראה אף עליהם ומתאים להם, אך מ"מ אין זה בגילוי. שהרי ייתכן שיהיו ב' אנשים עם שמות זהים, אולם תכונותיהם (הנראות) יהיו שונות זה מזה בתכלית. דמזה מובן ששם, הגם שקשור באמת לגילויים ולתכונות, מ"מ קשר זה אינו גלוי כ"א נעלם. ולכן התכונות הנראות - גילויים של עצם האדם - אינן נראות תלויות ומתאימות דווקא בשם.

אך לכאורה יש להבין, דהנה בהמשך השיחה (אות ח), מבאר כ"ק אדמו"ר את שמו של אדמו"ר הזקן - שני-אור - שהוא מלמד ומראה על תכונותיו וענייניו המיוחדים של אדמו"ר הזקן, שהפיץ את תורת הנגלה והחסידות וכו'. ולכאורה, זה מראה ע"כ שהקשר של השם לתכונות בעל השם אינו בהעלם, אלא בגילוי (כהקשר שבינו לעצם בעל השם), עד שהנהגה של אדמו"ר הזקן והתורה שהפיץ - עניין של התנהגות חיצונית, גילוי מהנפש, הבאה באופן הנראה ונגלה לעין - בא בהתאם לשמו. וזהו, על פניו, היפך מהנ"ל, ששם היה משמע ששם קשור בגילוי רק לעצם הנפש, ולא לגילויים. שבהם הקשר לשם הוא בהעלם?

מכך מובן, שישנו קשר גלוי בין השם לבין מהות הדבר שהוא שמו. ובכדי להבין זאת, יש להבין תחילה הקשר שבין עצם לגילוייו, וכדלהלן.

ויש לבאר, ובהקדים:

בלקו"ש חט"ו, שיחת ש"פ בראשית, ג, מביא כ"ק אדמו"ר את תורת הרב המגיד המפורסמת, בעניין מעלת אדם הראשון בכך שידע לקרוא לחיות בשמות. דהנה הקשה השל"ה (בהקדמה בית המקדש, יד, א), מהי המעלה בכך, וכי לקרוא לדבר בשם כלשהו סתם כך, הוא מעלה? - וביארו, שחכמתו המיוחדת של אדם הראשון הייתה בכך שידע להבחין בכל חיה לאיזה כוח וכדו' בעולמות העליונים הוא מתאים, כגון ד' רגלי המרכבה פני שור פני אריה וכו', ובהתאם לכך קרא להם בשמותם. בזה הסביר הרב המגיד, דחכמתו של אדם הראשון לא הייתה רק בכך שידע לקרוא לכל חיה בשם כפי הכוח הדומה לה למעלה, אלא יתר על כן - הוא גילה שלא רק שחיה זו למטה וכוח זה למעלה זהים ודומים, אלא שהם קשורים זה לזה ממש, כך שהחיה למעלה משתלשלת ונמשכת מאותו הכוח שלמעלה. דהאריה נמשך מפני אריה שבמרכבה, ולא רק שדומה לו, וכן בכולם. ולכן קרא להם בשמותם אלו. ומבאר כ"ק אדמו"ר שם, שעניין זה, של גילוי הקשר שבין הדבר כפי שהוא בשורשו לכפי שהוא בא בגלוי בעוה"ז, ה"ז נעשה ע"י משה רבינו, שהוא עשה זאת ע"י התורה.

מכך עולה, שבאמת בכל דבר יש קשר בין השם שבו (כדוגמת החיות שלמעלה) למהות שלו (החיות כפי שנמשכו משורשם למעלה ללמטה בעוה"ז) באופן השייך לגילוי. היינו, שקשר זה אינו נעלם, אלא אפשר לגלותו. וגילוי קשר זה הוא דווקא ע"י התורה, כפי שהיה עם משה רבינו.

ויש לקשר זה עם מש"כ בלקו"ש ח"ו, שיחת כ"ד טבת, הערה 11: "כי השם שקורין לאדם אביו ואמו "אינו באקראי ובהזדמן, כי אם הקב"ה משים בפיו השם ההוא המוכרח אל הנשמה ההיא כו', והשם הזה נרשם למעלה בכסה"כ כנודע, ולכן אמרו רז"ל שמא גרים". וכן שם הערה 13: "וי"ל, שכאשר נותן השם נתכוון לזה. . עניינו של נושא השם הוא בגילוי בהשם, משא"כ בהשאר הוא בהעלם. ועפ"ז יובן מה ש"ר' יהודה ור' יוסי לא הו דייקי בשמא (יומא פג, ב) - אף ש"בכמה דוכתין נתנו חכמים טעם לשמות כפי

העניין . . - כי כאן הוא בהעלם. ושאינו ר' מאיר (מלשון אור) שהיה עניינים של נושאי השם גם בהשמות שבבחי' העלם".

דמכל זה עולה, שבאמת ישנו קשר גלוי (בכוח) בין השם לבין הגילויים של האדם הנושא את השם, היינו שגם העצם - השם - קשור לגילויים באופן שיכול להיות גלוי ונראה. אולם, קשר זה מצד עצמו אינו נגלה, דלכן לא כל אחד יכול לראותו (אלא רק אחד כר' מאיר, מלשון אור וכו'). ובכדי להביא את עניינו של השם שיבוא גם לידי גילוי, היינו שהקשר בין העצם לגילוייו יהיה נגלה ולא נעלם - זהו נעשה ע"י התורה, תורה אור (ראה הערה 13 הנ"ל). כפי שמושה רבינו, ע"י התורה, הביא לידי גילוי את הקשר שבין שמות הכוחות שלמעלה, עניין העצם, עם הגילוי שלהם למטה, היינו החיות והבהמות בעוה"ז.

לפי"ז יובן מה שהוקשה בלקו"ש חט"ז הנ"ל גבי שמו של אדמו"ר הזקן. דהן אמת שהקשר בין השם לגילוי והתכונות אינו נראה ונגלה, כגלות. אמנם, זהו רק כאשר ישנו העלם המכסה על הקשר שבין העצם לגילוי. אך כאשר מסירים העלם זה - ע"י התורה - נראה בילוי שהגילויים מתאימים לשם, ולא רק שהעצם מתאים לשם. ולכן אצל אדמו"ר הזקן, היות ועסק בתורה, ה"ז גרם לכך שגם בההתאמה בין שמו, שהוא עצם נפשו, לבין הגילויים שלו, הנהגתו וכו', באה לידי גילוי, עד שרואים ששמו שני-אור מתאים למה שעשה בימי חייו, שעסק בתורת הנגלה ובתורת החסידות וכו'.

וראה גם עד"ז בסוף השיחה דח"ו הנ"ל (אות ז), שאופן הגילוי של תורת החסידות הכללית ע"י הבעש"ט והמגיד היה באופן שלמעלה מהשכל. אך אדמו"ר הזקן חידש בתורת חסידות חב"ד, שעניינים שלמעלה מהשכל יהיו מונחים בשכל. דזהו עניין של חיבור העצם, למעלה מהשכל שאינו שייך שהקשר שלו לגילויים יהיה בגילוי, עם השכל שהוא הגילוי של אותו עניין שלמעלה מהשכל. וזה פעל אדמו"ר הזקן ע"י התורה כנ"ל.



מינקת מן העבריות

הת' מנחם מענדל שיחי' קרליבך
תלמיד בישיבה

א.

בפ' שמות מסופר כיצד הטמינה יוכבד את משה רבינו בתוך תיבה והטילה אותו ליאור, לאחר שכלו שלושת החודשים הראשונים ללידתו. ולאחמ"כ מספרת התורה שבת' הגיעה לרחוץ ביאור ומצאה את משה, ולאחר נסיונותי' הכושלים להניק את משה, הגיעה אלי' מרים – שצפתה במתרחש מהצד, ויעצה לה להביא לתינוק מינקת עברי'.

וז"ל הפסוק (פרק ב פסוק ז): "ותאמר אחתו אל בת פרעה האלך וקראתי לך אשה מינקת מן העברית ותינק לך את הילד".

והנה מצינו ברש"י על אתר דמבאר מדוע אמרה מרים לבתי' שהיא תלך ותביא לה מן העבריות בדוקא, וז"ל: "מן העברית - מלמד שהחזירתו על מצריות הרבה לינק ולא ינק, לפי שהיה עתיד לדבר עם השכינה".

[ובפשטות, מקורו של רש"י הוא מן הגמ' במס' סוטה (יב, ב), דאיתא שם: "ותאמר אחתו אל בת פרעה האלך וקראתי לך אשה מינקת מן העבריות - ומאי שנא מעבריות? מלמד, שהחזירוהו למשה על כל המצריות כולן ולא ינק, אמר: פה שעתיד לדבר עם השכינה יינק דבר טמא? והיינו דכתיב: את מי יורה דעה וגו', למי יורה דעה ולמי יבין שמועה? לגמולי מחלב ולעתיקי משדים"].

ב.

והנה, יש להקשות על פירוש רש"י זה (ועל הנאמר בגמרא בסוטה), מהא דאיתא מפורש במס' כתובות:

דהנה הגמ' בכתובות (ס, א) מביאה מחלוקת גבי אשה המניקה את בנה – מהו הזמן שבו הבן מכיר את אמו, ואינו יכול לינוק מאשה אחרת: "אמר רבא אמר רב ירמיה בר

אבא אמר רב: שלשה חדשים, ושמואל אמר: שלשים יום, ורבי יצחק אמר ר' יוחנן: חמשים יום."

וא"כ מצינו מספר דיעות בזמן הכרת הבן לאמו, אולם יוצא לפי כו"ע דלאחר שלושה חודשים הבן ודאי מכיר את אמו¹. ולפ"ז ניתן להקשות, מדוע הו"ל לרש"י (ולגמ' בסוטה) להעמיד הטעם דמשה לא ינק מן המניקות הנכריות משום דהי' עתיד לדבר עם השכינה, והרי רש"י יכל לבאר טעם זה בפשטות – דהוא מפני שיוכבד הטיילה את תיבת משה ליאור לאחר שלושה חודשים מלידתו, והרי בזמן זה הוא כבר הכיר את אמו, ומשום זה הוא לא רצה לינוק משאר המניקות?

ג.

ויש לבאר זאת (בדא"פ עכ"פ), דלכאורה יש להוסיף עומק חדש בביאור הטעם מדוע לא רצה משה לינוק מן כל המניקות הנכריות שבתי' סיפקה לו, דדבר זה הי' מצד שני טעמים: א. כפי שמביא רש"י – "לפי שהיה עתיד לדבר עם השכינה"; ב. מפני שהכיר את אמו לאחר שלושה חודשים, ולכן לא רצה לינוק משום מינקת אחרת.

והא דמצינו בדברי מרים לבתי' שאמרה לה רק הטעם הראשון, יש לומר בזה: דבכך שמשה כבר הכיר את אמו ומפנ"ז הוא לא יכל לינוק משאר המניקות, הנה סיבה זו ידעה רק מרים, אולם בתי' לא ידעה מכך (שהוא לאחר שלושה חודשים), ולכן לא שייך שמרים תאמר זאת לבתי'.

משא"כ זה שמשה עתיד לדבר עם השכינה, הנה זה הי' גם בידיעת בתי', כפי שרש"י מפרש עה"פ לפנ"ז "שראתה עמו שכינה", וא"כ מפורש שראתה דבתינוק זה ישנו ענין מיוחד שלכן אינו יכול לינוק משאר המניקות. ומפנ"ז אמרה לה מרים "וקראתי לך מינקת מן העברית – לפי שהיה עתיד לדבר עם השכינה", דסיבה זו בתי' ידעה וקיבלה².

¹ ולפ"ז מוכיחה הגמ' בכתובות, דהתינוק צריך לינוק מאמו אפילו אם היא נתגרשה, דאל"כ הוי סכנה לתינוק.

² ראה ביאור בדומה לכך בפרדס יוסף ע"מ סוטה שם.

אולם יש להקשות על ביאור זה, דבאם נאמר שמשה רבינו לא ינק מהמניקות עקב הכרתו באמו (בנוסף לכך ש"עתידי לדבר עם השכינה"), הנה אי"מ מדוע לא אמרה זאת מרים ישירות לבתי' – דמשה כבר הכיר את אמו, ולכן אינו יכול לינוק משאר המניקות?

אך קושיא זו אזיל מעיקרא, דמרים לא רצתה לגלות לבת פרעה שאמה הצפינה את משה שלושה חודשים בביתם, מכיון שהי' זה בניגוד לגזירת פרעה (אבי בתי') "כל הבן הילוד היארה תשליכהו"³. ובנוסף, באם היתה מרים אומרת זאת לבתי', אולי י"ל דבתי' היתה חוששת שמשה יילקח לצמיתות אל אמו – יוכבד (מכיון שמכירה) ומרים לא תחזיר אותו אלי', ומרים הבינה זאת, ולכן שינתה ולא אמרה את הטעם שמשה מכיר את אמו ואינו יכול לינוק ממניקות אחרות.

וברור ומובן מדוע הביא רש"י רק את הטעם "לפי שהיה עתיד לדבר עם השכינה", דרק טעם זה אמרה מרים לבתי', אולם לא אמרה לה את הטעם השני לסירוב משה – שכבר הכיר את אמו. ועיל"ע בכל הנ"ל.



³ שמות א, כב.

כחצות הלילה

הת' מרדכי שיחי' שיף
תלמיד בישיבה

א.

בלקוטי שיחות חכ"א – שיחה א' לפ' בא¹ מבאר הרבי את מ"ש בתורה² "ויאמר משה
כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים", דהנה יש להבין בדברי משה מדוע אמר
"כחצות הלילה" ולא "בחצות הלילה".

ומביא הרבי את פי' רש"י על אתר, דמפרש: "כחצות הלילה - כהחלק הלילה, כחצות,
כמו (מלכים א' יט כה) כעלות, (תהלים קכד ג) בחרות אפם בנו, זהו פשוטו לישבו על
אופניו, שאין חצות שם דבר של חצי. ורבותינו דרשוהו כמו בחצי הלילה (שמות יב כט)
ואמרו, שאמר משה כחצות, דמשמע סמוך לו או לפניו או לאחוריו, ולא אמר בחצות,
שמא יטעו אצטגניני פרעה, ויאמרו משה בדאי הוא".

ולאחר שמאריך הרבי בשקו"ט בפי' רש"י זה, מבאר הרבי את הכרחו של רש"י לפרש
דוקא באופן כזה: דהנה במכת בכורות מצינו דבר נפלא שלא הי' כמותו בכל שאר המכות,
דבמכה זו הודיע ה' למשה את זמן פעולת המכה – "כחצות הלילה אני יוצא בתוך
מצרים", ובלימוד פסוק זה עולה מאלי' השאלה – מדוע דוקא במכה זו הודיע הקב"ה
את זמן המכה, מה שלא מצינו בשאר המכות?

וע"כ פי' רש"י דבגילוי זמן המכה נוסף ענין מיוחד במהות ואיכות המכה, אשר אז
נתגלה ש"אני יוצא" – הקב"ה בכבודו ובעצמו יוצא להביא את המכה על מצרים. וגילוי
ענין זה תלוי בשני פירושי רש"י: א. "כהחלק הלילה" - בדיוק כשנחלק הלילה לשנים
אז יוצא הקב"ה להכות במצרים, ודבר זה הוא נפלא, ואינו יכול להיעשות ע"י בני אדם;

¹ ע' 55 ואילך.

² בא פרק יא פסוק ד.

ב. "שמא יטעו אצטגניני פרעה" – ובשביל שלא יטעו, וע"מ שידעו ש"אני יוצא", אמר משה דוקא "כחצות הלילה" ("דמשמע סמוך לו").

ב.

ונתקשיתי להבין בביאור הרבי הנ"ל מספר פרטים:

א. הנה בתחילת ביאורו (אות ד) מביא הרבי דמכת בכורות שונה מכל שאר המכות בכך שדוקא במכה זו נתגלה זמנה של המכה, מה שלא מצינו בשאר המכות. ובגוף השיחה מבאר הרבי דלמרות שמצינו במכת ברד ש"משה אמר לפרעה "כעת מחר"³, ומפרש ע"כ רש"י "שרט לו שריטה בכותל", וא"כ מוכח שגם במכת ברד הי' גילוי זמן המכה!⁴ אלא, שבמכת ברד הי' טעם מיוחד לגילוי זמנה – ע"י השריטה בכותל, משום שבמכה זו "הירא את דבר ה'" הי' צריך להכניס את עבדיו ומקנהו אל הבתים (להצילם מהמכה), ובכדי שיידעו כמה זמן נשאר להם להציל את חפציהם, הודיע זאת משה ע"י ש"שרט לו שריטה בכותל".

אך יש להקשות על דברים אלו, דהנה בלקוטי שיחות חל"א – שיחה ד' לפ' וארא⁵ מבאר הרבי באריכות גדולה ונפלאה את דברי רש"י הללו "שרט לו שריטה בכותל", ובאות ג' בשיחה שם שולל הרבי את הפי' שהשריטה היתה ע"מ להודיע למצרים כמה זמן נשאר להם, בשביל שיוכלו להציל את חפציהם. ומוכיח זאת הרבי, דאל"כ מדוע עשה משה את השריטה דוקא בבית פרעה – כך שא"א מהמצרים לא יכול לראות

³ וארא פרק ט פסוק יח.

⁴ וגבי מכות דבר וארבה שמצינו שנאמר בהם "מחר" [במכת דבר (פרק ט פסוק ה) "מחר יעשה ה' הדבר הזה בארץ". ובמכת ארבה (פרק י פסוק ד): "הנני מביא מחר ארבה בגבלך"], מבאר הרבי דהתם נאמר רק שהמכה תהי' 'מחר', אך לא נאמר באיזו שעה תהי' המכה. ועוד חילוק (מובא בשיחה בהערה 30): דבמכות אלו נאמר הזמן לפרעה ע"מ לזרוז, שאין לו זמן לשהות בהחלטתו האם לשלוח את בני, ולכן נאמר "מחר" – שאם לא יוציאם עד למחרת, תבוא עליו מכה זו, משא"כ במכת בכורות שנאמר לו סתם "כחצות הלילה", אך לא נאמר באיזה לילה, וא"כ ברור שהדבר לא נאמר ע"מ לזרוז את פרעה בהחלטתו לשלח את בני.

⁵ ע' 41 ואילך.

ולהבחין בזאת⁶ (והכרחי לומר, שע"י שריטה זו בא לידי ביטוי כוחו הגדול של ה' שהתחיל את המכה בזמנה המדויק, ולכן ה' זה אך ורק בשביל פרעה עצמו).

וא"כ קשה ביותר, כיצד מבואר בחכ"א שהשריטה בכותל היתה ע"מ ליידע את המצרים מתי מתחילה המכה, בעוד שבחל"א הרבי שולל פי' זה?

ב. בגוף ביאורו של הרבי יש להבין, דלפי הפי' השני בדברי רש"י "שאמר משה כחצות, דמשמע סמוך לו. . ולא אמר בחצות, שמא יטעו אצטגניני פרעה, ויאמרו משה בדאי הוא", והרי בכך שמשה לא הדיע את זמנה המדויק של המכה (בחצות הלילה), לא ידעו האיצטגנינים אימתי תתחיל בדיוק המכה, וא"כ כיצד עי"ז יכולים הם לדעת ולהבין את כוחו הגדול של ה' – שדוקא "אני יוצא" (כפי ביאורו הנ"ל של הרבי), והרי משה אמר להם זמן שהוא סמוך לתחילת המכה, ולא זמן מדויק?

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



⁶ ומכריח זאת הרבי שם בשיחה, דגם אם משה רבינו ה' אומר סתם "הנני ממטיר מחר ברד" וללא סימן על השעה המדויקת, גם אז ה' יכלו המצרים להציל את מקניהם ועבדיהם. כפי שמצינו במכות ערוב ודבר שמושה רבינו אמר סתם "מחר", ובכ"ז "הירא את דבר ה'" שהניס את עבדיו ומקנהו זכה שיינצל רכושו, וממילא גם הכא, דבאם כל מטרתו של משה היתה ע"מ ליידע את המצרים שהם יכולים להציל את רכושם, לא ה' שום צורך בסימון השעה המדויקת (אלא "מחר" ותו לא).

הנס דחנוכה

הני"ל

בלקו"ש חל"א - שיחה א' לחג הפורים (עמ' 170 ואילך) מסביר הרבי באריכות את הנאמר במסכת מגילה (יב, א) "מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה. . . מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע", דלכאורה אינו מובן "וכי אכילת מאכלות אסורות חמורה כ"כ שבגללה יתחייבו כלי' היל"ת"?! ומבאר הרבי שבנ"י נמשלו לכבשה בין שבעים זאבים "וגדול הרועה שמצילה ושומרה", וכל זה בתנאי שסומכת על הרועה, וכך בני"י כששמים מבטחם על הקב"ה הוא מגינם ומצילים, אך כאשר מכניסים את עצמם להנהגת הטבע נפקעת מהם השמירה הניסית ע"י הקב"ה, ובדרך הטבע אין מקום לקיום בני"י.

וממשיך הרבי להסביר ביתר ביאור ובעומק יותר, ובהקדים, דהנה מצינו שאמרו חז"ל¹ שאין סומכין על הנס - "וברכך ה"א בכל אשר תעשה"², שתהי' עשי' שלך דוקא, ולא ידך גיסא הרי נאמר "ברכת ה' היא תעשיר"³!?

וההסבר הוא, שאכן צריך להתנהג בדרכי הטבע אך צריך לדעת שזהו רק כלי והעיקר הוא ברכת ה', ומסביר הרבי בעומק שלא רק פרנסתו של היהודי היא למעלה מהטבע ותלויה רק בקב"ה, אלא שכל הנהגותיו של היהודי אינם מונהגים ע"פ דרך הטבע, אלא רק בדרך ניסית, וזה שצריך להתפרנס בדרך הטבע הוא משום שכך רצה הקב"ה - שהנהגה ניסית זו תתלבש בלבושי הטבע.

ובהערה 42 כותב וז"ל: "משא"כ בניסים שאינם לבושים בטבע, ובמועדי השנה - הגאולה דפסח".

¹ ראה שבת לב, א. פסחים סד, ב.

² ראה טו, יח.

³ משלי י, כח.

נמצא שההנהגה הטבעית של יהודי היא בעצם הנהגה ניסית שהקב"ה רוצה שתתלבש בדרכי הטבע, וההנאה של בני" בסעודת אחשוורוש ביטאה שההנהגה של בני" היא טבעית.

וע"כ אופן ההצלה היה בדרך כזו שידגיש שהטבע של בני" הוא בעצם הנהגה ניסית המתלבשת בדרכי הטבע, ובזה נשתנה נס פורים מנס חנוכה דנס פורים היה נס המלובש בדרכי הטבע, משא"כ נס חנוכה (המלחמה "שמסרת גיבורים ביד חלשים") היה נס שאינו מלובש בדרכי הטבע. ע"כ תוכן דברי הרבי לענינו.

ויש להבין, דאם לפי הסבר הרבי שנס דחנוכה היה נס שאינו מלובש בדרכי הטבע, מדוע בהערה 42 כשהביא הרבי דוגמא לנסים שאינם מלובשים בדרכי הטבע כתב רק "הגאולה דפסח", ולא כתב גם את הנס דניצחון המלחמה של חנוכה, שגם הוא אינו מלובש בדרכי הטבע?

והנה לכאורה יש להקשות גם מהמובא במאמר ד"ה ואתה ברחמיך הרבים תשמ"ח (סה"מ מלוקט ח"ה עמ' קג) דמבאר שם שהמס"נ שפעלו מתתיהו ובניו היה "גילוי היחידה כמו ששיכת לכוחות הגלויים וכלן גם האור שלמעלה מהשתלשלות שנמשך ע"י המס"נ שלהם, הנס דמסרת גיבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים, הי' מלובש בדרכי הטבע", ומוכח מכאן שהנס דחנוכה (הנס דניצחון המלחמה⁴) היה מלובש בדרכי הטבע, ולאידך בשיחה הנ"ל מובא שהנס דניצחון המלחמה דחנוכה לא היה למעלה מהטבע ולא התלבש בו⁵.

וי"ל דהנסים שמועדי השנה מחולקים לשלושה, הנסים בגאולת פסח ("הנסים שהיו בארץ מצריים הפיכת מים לדם וכו' וכן הנס דקריעת ים סוף) הם נסים שאינם מלובשים כלל בדרכי הטבע, והנס דפורים הוא התלבש ממש בדרכי הטבע, והנס דניצחון המלחמה

⁴ לגבי הנס שפך השמן דלק שמונה ימים, ראה שם במאמר שכותב שהיה נס שאינו מלובש כלל בדרכי הטבע.

⁵ וראה גם במאמר ד"ה כימי צאתך תשל"ח (מלוקט ה' עמ' שו) וז"ל "דביסטים יש בכללות שני סוגים נסים שלמעלה מהטבע [כהנסים שהיו בארץ מצריים הפיכת מים לדם וכו' ועד להנס דקריעת ים סוף שנהפך ים ליבשה], ונסים המלובשים בדרכי הטבע . . כנסים דחנוכה ופורים". ובעוד מקומות עד"ז.

דחנוכה הוא נס - שמצד אחד היה ניצחון ניסי שלמעלה מדרכי הטבע (רבים וחזקים ביד מעטים וחלשים), ולאידך גיסא התלבש בדרכי הטבע הדנצחון היה ע"י מלחמה טבעית.

וראיה לדברינו ממש"כ במאמר ד"ה להבין ענין נרות חנוכה תשכ"ו (סה"מ מלוקט ח"ו עמ' עג) וז"ל "כי המס"נ דמתתי' ובניו היתה שגם שהיו חלשים ומעטים מ"מ לחמו נגד גיבורים ורבים. דזה שעשו פעולה בדרכי הטבע (מלחמה) בכדי לנצח את היונים, הגם שע"פ טבע אין מקום שחלשים ומעטים ינצחו גבורים וחזקים, הוא, כי הי' מונח אצלם שגם הטבע הוא אלוקות". היינו שעשו פעולה בדרכי הטבע, אע"פ שאין מקום בדרכי הטבע שינצחו, ולכן גם הנס היה בדרכי הטבע (מצד שני) למעלה מהטבע.

ועפ"ז יובן מה שבשיחה הנ"ל שבהערה 42 הביא רק את הנסים דפסח, הוא מכיון שבא לשלול הנסים המלוכשים בדרכי הטבע ולא הביא את הנס דניצחון המלחמה דחנוכה, מכיון שהנס דחנוכה הי' בו איזו התלבשות בדרכי הטבע, ולאידך בהמשך השיחה

⁶ ולכאורה יש לעיין בהבדל בפעולת הנס שנעשה בחנוכה ע"י אסתר ובפעולת הנס שנעשה בפורים ע"י מתתיהו ובניו, דגבי הנס דפורים מובא בשיחה הנ"ל שפעולתה היתה להראות שהטבע הוא רק עניין חיצוני ('בלבוש'), ובעצם עם ישראל מונהג בצורה נסית, וגבי הנס דפורים מובא במאמר שפעולת מתתיהו ובניו היתה לגלות שהטבע עצמו הוא אלוקות, היינו שישנו טבע (ולא רק באופן חיצוני) רק שהטבע הוא מאוחד עם אלוקות (כמבואר עניין זה לפנ"כ במאמר). דהרי לכאורה הן אסתר והן מתתיהו ובניו פעלו גם בלבושי הטבע וגם באופן שלמעלה מהטבע, דאסתר מצד אחד צמה (למעלה מהטבע) ומצד שני הלכה לאחשוורוש (בלבושי הטבע), וכן מתתיהו ובניו מצד אחד לחמו באופן טבעי (בלבושי הטבע), ומצד שני באו נגד גבורים ורבים וניצחום (למעלה מהטבע).

וי"ל בפשטות, שישנו הבדל בפעולתם, משום שאסתר פעולתה היתה שלכול לראש הוכיחה שהנהגת בני"ה היא הנהגה ניסית (למעלה מהעולם), ורק אח"כ פעלה ע"י השתדלות בדרך הטבע ללכת אל אחשוורוש, וכלשון הרבי בשיחה "ולכן לכל לראש זקוקים לתפילה ותענית כדי להיות ראויים לנס זה; אולם מאחר שרצה הקב"ה שההצלה נסית דלמעלה תהי' לה אחיזה בדרכי הטבע, לכן ציווה עלי' מרדכי בדבר ה' - ללכת לאחשוורוש", ודרך זו מראה שהנהגת בני"ה היא באופן נסי והטבע הוא רק עניין חיצוני. משא"כ מתתיהו ובניו לכול לראש פעלו בדרך הטבע - הלכו למלחמה, רק שאצלם היה מונח שהטבע עצמו הוא אלוקות ומשום כך לא התפעלו שבדרכי הטבע אין מקום שינצחו (ע"כ נצחו במלחמה), ועדיין יל"ע בכ"ז.

כשהבדיל את הנס דחנוכה מנס דפורים החשיב את הנס דחנוכה כנס המלוכש בדרכי הטבע משום שסוכ"ס המלחמה היתה בלבושי הטבע.⁷



⁷ ומדוייק גם מלשון השיחה בתחילת אות ו' זו"ל: "ע"פ הנ"ל יבואר היטב גם אופינו המיוחד של נס ההצלה בימי פורים, שבו נשנתה מנס ההצלה בימי חנוכה (ועאכו"כ - בגאולת מצרים), דאחר שאומר שישנו הבדל בין הנס דחנוכה להנס דפורים, מדגיש שלגבי הנס דחג הפסח זהו "עאכו"כ".

לעולם בהם תעבודו – עשה או ל"ת

הת' ישי יוסף שיחי' שרגא
תלמיד בישיבה

בתרומת הדשן סימן קח, הובאה שאלה שנשאלה: האם בני היישובים שאין להם מנין במקומם, והם הולכים אל העיירות הסמוכות בשביל לשמוע מהם את המגילה במנין – צריכים להקדים את ביאתם ע"מ שיוכלו לשמוע גם את קריאת פרשת זכור במנין (שהיא סמוכה לפורים), או לא?

והשיב ע"כ תרומת הדשן: "יראה דאדרבה צריך טפי שישמע קריאת פרשת זכור בצבור ממקרא מגילה". ומבאר את הטעם לכך: "אף על גב דמקרא מגילה עדיפא וכל מצות נידחית [נידחות] מפניה, מ"מ לדעת רוב הפוסקים נקראת היא ביחיד, אבל קריאת פרשת זכור כתב האשירי [הרא"ש] פ' שלשה שאכלו, דעשה דאורייתא הוא לקרות בעשרה, ודוחה ל"ת דלעולם בהם תעבודו. להכי שיחרר רבי אליעזר עבדו, כדי להשלימו לעשרה".

ומוכח מדבריו, דהיות וקריאת פרשת זכור הוי מצות עשה מדאורייתא, ע"כ דוחה היא את המצוה דשחרור עבדים – שהיא ל"ת (ומותר לאדם לשחרר את עבדו ע"מ שישלים למנין של קריאת פרשת זכור).

ובראותי דברים אלו התפלאתי ביותר ו"אשתוממתי כשעה חדא", בהא דכתב התרומת הדשן "ודוחה ל"ת דלעולם בהם תעבודו" – והרי המצוה ד"לעולם בהם תעבודו" הוי מצות עשה, כפי שכתוב בגמ' במס' ברכות במפורש (מו, ב): "והאמר רב יהודה: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר: לעלם בהם תעבדו¹", ומהיכן לקח התרומת הדשן את מקור דבריו!?

ויש להוסיף, דגם הרא"ש שציטט התרומת הדשן, נוקט בחידושו ד"לעולם בהם תעבודו" הוי מצות עשה (מס' ברכות פ' שלושה שאכלו, סי' כ), וז"ל: "והאמר רב יהודה

¹ ויקרא כה, מז.

כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו . . דאלים עשה דרבים
 דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל² . . אפ"ה דחי עשה דיחיד". והיינו, דהרא"ש ס"ל
 שהמצוה ד"לעולם בהם תעבודו" היא מצות עשה, אלא שהיא בגדר עשה דיחיד, והעשה
 של רבים ד"ונקדשתי" אלים טפי ממצות עשה דיחיד.

ויוקשה ביותר, מהיכא נקיט לי' לתרומת הדשן ד"לעולם בהם תעבודו" הוי מצות ל"ת,
 שמפנ"ז ניתן לשחרר עבד ע"מ להשלים למנין דקריאת פרשת זכור?

[ולחזוק הדברים ראה ראיתי להביא את דברי שו"ע המחבר (יורה דעה, סימן רסז
 סעיף עט) דכתב במפורש: "המשחרר את עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו". וכן
 כתב אדה"ז בשולחנו (סימן צ סעיף יז): "שהרי מותר לעבור על מצות עשה של תורה
 ולשחרר עבדו כדי להשלימו לעשרה". ולא עלה בידי למצוא שום מקור להא דמצוה זו
 הוי מצות ל"ת³?!].

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



² ויקרא כב, לב.

³ ולהעיר, דגם הרמב"ם כתב במנין מצוות עשה (מצוה רלה) את המצוה ד"לעולם בהם תעבודו". וכן גם כתב
 בהל' עבדים (פ"ט ה"ו): "וכן אסור לאדם לשחרר עבד כנעני וכל המשחררו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם
 תעבודו".

חדא הגדה היא

הני"ל

איתא בכתובות (יח, ב) "העדים שאמרו: כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו - הרי אלו נאמנים". המשנה איירי כשאין כתב ידם יוצא ממקום אחר, והשטר מתקיים באמירת העדים - "כתב ידינו הוא זה", ומשום כך אנו מאמינים לעדים, שבשעת כתיבת השטר היו הם אנוסים וכו', ד'הפה שאסר הוא הפה שהתיר'.

התוס' (בד"ה הרי) הקשו על דברי המשנה וז"ל "וא"ת ולמה נאמנים? והא מגו במקום עדים! הוא דאנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות".

המהרש"א ביאר את קושיית התוס' וז"ל "וי"ל דדבריהם הכא לפי המסקנא דלקמן דתרי ותרי נינהו ואוקי ממונא בחזקת מריה אמאי קאמר הכא דנאמנין לפסול השטר לגמרי וקרעינן ליה נימא דתרי ותרי נינהו [ולא מגבינן] ולא קרעינן ליה". תוכן דבריו; מדוע המשנה פוסקת שהעדים נאמנים, היינו שמאמינים להם שאנוסים הוו וקרעיים את השטר, הרי לכאורה הדין במשנה היה צריך להיות כדין תרי ותרי, דמכיון שיש ב' עדים (עדי השטר/חזקה) שמעידים שעדי השטר לא היו אנוסים, ולא פסולי עדות, הרי אף שלאמירתם "אבל אנוסים היינו" יש דין עדות, מ"מ הדין צ"ל כתרי ותרי ש"לא מגבינן בי' ולא קרעינן ליי" כמ"ש בגמרא בהמשך?

נמצא שהמהרש"א למד שיש לעדים שאומרים 'אנוסים היינו' דין עדות, משא"כ רעק"א (בד"ה תוס' ד"ה הרי) סבר "דאין נאמנים כלל לחזור ולהגיד", כלומר: הרעק"א סובר שהנאמנות של העדים ברישא (לפי המסקנא) אינה מדין עדות, אלא רק מדין הפה שאסר, מכיון שהם חוזרין ומגידין.

וכדי שלא יוקשה על שיטת המהרש"א מדוע ברישא העדים נאמנים כשאומרים אנוסים היינו הרי הם חוזרין ומגידיים, צריך לומר כדברי הרש"א בשיטת רש"י (ברעק"א בד"ה וחשבת) שברישא הם לא חוזרין ומגידין מכיון שאמירתם 'אבל אנוסים היינו' היא בתוך כדי דיבור לאמירתם 'כתב ידינו הוא זה' ומשום כך זה נחשב כ'חדא הגדה' ואינם

חוזרין ומגידין, וא"כ אתי שפיר הבנת התוס' בקושייתו שלעדים האומרים אנוסים היינו יש דין עדות, מכיון שאינם חוזרים ומגידיים.

ולכאורה לפי זה לא ניתן להבין את שאלת התוס' לפי המהרש"א - "נימא דתרי ותרי נינהו" דהרי לפי המהרש"א מוכרחים לומר כנ"ל שברישא זה 'חדא הגדה' כי אחרת יוקשה מדוע אינם חוזרים ומגידיים, וא"כ כיצד "נימא דתרי ותרי נינהו", הרי פשוט שלא שייך תרי ותרי בחדא הגדה, דאם נסבור שאמרינן ברישא שהגדתם היא אחת א"א לומר שיש תרי ותרי, דתרי ותרי יכול להיות רק כשישנם שתי הגדות?

יוצא א"כ, שהמהרש"א מוקשה ממה נפשך: אם נגיד שזה לא חדא הגדה, יוקשה מדוע יש להגדה השניה דין עדות הרי הוא חוזר ומגיד, ואם זה כן הוי כ'חדא הגדה' מדוע "נימא דתרי ותרי נינהו"? וצ"ע.



לזכות

הנהלת ישיבתנו הק'

הרה"ג הרה"ח ר' משה הבלין שליט"א

הרה"ח ר' משולם זוסיא אלפרוביץ שליט"א

הרה"ח ר' ישראל מנחם מענדל גרונר שליט"א

הרה"ח ר' שניאור זלמן מושקוביץ שליט"א

הרה"ח ר' אליעזר הלוי ירס שליט"א

להצלחה רבה ומופלגה בעבודת הקודש

•

ולזכות

ההנהלה הגשמית דישיבתנו הק'

מנכ"ל המוסדות

הרב לוי יצחק שיחי' הבלין

ומנהל הישיבה גדולה

הרב לוי יצחק שיחי' גרונר

להצלחה רבה ומופלגה בכל מעשה ידיהם

לזכות

התלמידים השלוחים

שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לישיבתנו הק'

הת' שלום דובער שיחי' אייזנבך

הת' לוי ברוך שיחי' הלוי דיימונד

הת' מנחם מענדל שיחי' וולף

הת' אהרן שיחי' פורסט

הת' מנחם מענדל שיחי' צירקוס

הת' מיכאל שיחי' ריבקין

להצלחה רבה ומופלגה בעבודת השליחות

לזכות

קהילת חב"ד-ליובאוויטש

קאזאן, רוסיא

•

לזכות

דן (לאריאן) בן שרה מרינא

וזוגתו רות (אינא) בת שיינא חי'

להצלחה רבה ומופלגה בכל מעשה ידיהם

•

לזכות

הרה"ח השליח שניאור זלמן בן גיטל לאה

לרפו"ש וקרובה ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו

*

ולע"נ

הרבנית גיטל לאה ב"ר ישראל ע"ה סלונים

נלב"ע ביום חמשה עשר באב ה'תשע"ד

תנצב"ה