



קובץ

חידושים וביאורים



גליון ג

י"א ניסן תשפ"ד

ישיבה קטנה תומכי תמימים ליובאוויטש
בית שמש

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ

חידושים וביאורים

וכו חידושים, הערות וביאורים בנגלה, חסידות גאולה
ומשיח ובתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

גליון ג

לדגל י"א ניסן ה'תשפ"ד
יום הולדת המאה עשרים ושנים
לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

יוצא לאור על-ידי

ישיבה קטנה תומכי תמימים ליובאוויטש - בית שמש
רח' בן עזאי 4 בית שמש, אה"ק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים וארבע לבריאה
ח' תהא שנת פלאות דגולות
קכ"ב שנה להולדת כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מערכת

חידושים וביאורים

חברי המערכת:

הרה"ת מנחם מענדל שי' הכהן כהן
הת' השליח יוסף יצחק שי' הלוי באשה

סייעו בעריכה:

הת' השליח שניאור זלמן שי' גורליק
הת' השליח שניאור זלמן שי' מיפע

יו"ל ע"י מערכת 'חידושים וביאורים'

שע"י ישי"ק תורת"ל בית שמש

נדפס בארץ הקודש ת"ו

ה'תשפ"ד 5784

פתח דבר

הלל והודאה להשי"ת, הננו להגיש לנשיאנו כ"ק אד"ש מה"מ, ולקהל מחבבי התורה ולומדי', את קובץ חידושים וביאורים היוצא לאור באופן מיוחד לרגל י"א ניסן, יום מלאות מאה עשרים ושנים שנה להולדת כ"ק אד"ש מה"מ, ובו נדפסו מ"ה (גימט' גאולה) חידושים הערות וביאורים במאמרים ולקוטי שיחות של כ"ק אד"ש מה"מ, בענייני גאולה ומשיח, נגלה וחסידות ובכל מקצועות התורה, אשר עיקרם נכתבו ע"י התמימים, ורבני הישיבה - ישיבה קטנה תומכי תמימים חב"ד ליובאוויטש בית שמש.

כידוע וכמפורסם, ענין כתיבת חידושי תורה והוצאתם לאור הוא אחד מהעניינים שנשיא דורנו בדור השביעי עורר אודותיו פעמים רבות, עד שהפך למנהג של קבע בישיבות חב"ד ליובאוויטש.

גודל מעלת כתיבת חידושי תורה והפצתם נתבאר בארוכה בתורתו של כ"ק אד"ש מה"מ, בשיחותיו ובאגרותיו, בהבהרת ובהסברת גודל ההשפעה העצומה שיש בהדפסת קבצים אלו, הן בהוספה ניכרת בחיות ותענוג בלימוד בין כתלי הישיבה¹, והן בהעלאת ישיבות הקודש 'תומכי תמימים' על נס, כשיבות שמצמיחות פירות משובחים בלימוד התורה², ועוד והוא העיקר, אשר על ידי זה מזרזים ומקרבים את קיום היעוד - "תורה חדשה מאתי תצא" בהתגלות כ"ק אד"ש מה"מ בקרוב ממש³.



בראש הקובץ: **שער דבר מלכות** - שיחת קודש על סיום מס' בבא בתרא, אשר נדפסה בלקוטי שיחות חלק כ"ו שיחה א' לפרשת משפטים. וכן בקשר ל"א ניסן מובא מאמר ד"ה 'ביום עשתי עשר יום' תשל"א - עם פענוח המראי מקומות - הקשור באופן מיוחד עם יום הולדת מלכינו משיחינו.

בהמשך לזה, חידושי תורה וביאורים מאת התלמידים ורבני הישיבה וכו' אשר נחלקו לג' שערים:

א. שער הנגלה - ובו הערות וחידושים מהמסכת הנלמדת בשנה זו בישיבות תומכי תמימים ברחי תבל - מס' בבא בתרא - וכן ממסכתות הש"ס, מהרמב"ם, מפשוטו של מקרא, ומשאר חלקי נגלה דתורה.

ב. שער הלכה ומנהג - ובו שקו"ט ובירורי הלכה ומנהג למעשה בפועל.

¹ שיחת ט"ו בשבט תשמ"ח.

² שיחת ש"פ משפטים תשד"מ. ובכ"מ.

³ דבר מלכות ש"פ לך-לך. ספה"ש תשנ"ב ח"א, ע' 70 ואילך.

ג. שער גאולה ומשיח - ובו חידושים וביאורים בענייני גאולה ומשיח שבתורה, ובפרט בתורתו של נשיא דורנו.

ד. שער חסידות - ובו ביאורים בפנימיות התורה, תורת החסידות שהיא הכנה לתורתו של משיח - תורה חדשה מאתי תצא, וכהבטחת הבעש"ט למלך המשיח שע"י הפצת המעיינות 'אתי מר' - משיח צדקנו⁴. וכן ביאורים ועיונים בתורת כ"ק אד"ש מה"מ - 'תורתו של משיח' ויה"ר שע"י הלימוד בתורתו - "הנה בזה היא ההתקשרות" אליו, שע"י "אותי אתם לוקחים"⁵. ועוד ועיקר שהיא "תורתו של משיח" לה אנו זוכים כבר עתה בזמן הגלות, כהכנה וטעימה מתורה חדשה מאתי תצא שיגלה כ"ק אד"ש מה"מ בגאולה האמיתית והשלימה.



עת הוצאת קובץ זה לאור לכבוד יום הולדת כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח היא הזדמנות מתאימה עבורנו, תלמידי התמימים - "דעם רבין'ס קינדער" - לבקש ולתבוע מריבוננו של עולם שתסתיים כבר התקופה הנוראה אשר "החושך יכסה ארץ"⁷, ותבוא הגאולה האמיתית והשלימה.

וכל' כ"ק אד"ש מה"מ אודות יום הולדת משיח צדקנו: "היות שביום הולדתו של אדם "מזלו גובר" . . מתגבר מזלו של משיח צדקנו והוא יום מסוגל עבור הגאולה האמיתית והשלימה"⁸.

ואע"פ שבדורנו זכינו להפצת המעיינות חוצה ע"י כ"ק אד"ש מה"מ "די מחסורו אשר יחסר לו", ויתירה מזו באופן של "עשירות" ו"בזבז האוצרות" בבחינת "תורה חדשה מאתי תצא"⁹; הרי אין אנו מסתפקים בזה, שהרי ההעלם והסתר הנוכחי איננו לפי טבענו ורגילותנו "בנים הסמוכין על שולחן אביהם"¹⁰, וכל רגע במעמד ומצב זה הוא עבורנו בבחי' "עבודת פרך"!

וכל' כ"ק אד"ש מה"מ¹¹ הנראית מתאימה ביותר למצבנו:

"פשיטא דלבן יחיד של מלך מלכי המלכים הקב"ה, הרי העניין דהסתר אסתיר הוא היפך טבעו ורגילותו, והוא העבודת פרך הכי גדולה . . וגם זה שנמצא בארמון וקיסון של מלך,

⁴ כתר שם טוב בתחילתו. וראה לקו"ש ח"ל ע' 170. ועוד.

⁵ היום יום כ"ד סיון. לקו"ש חכ"ז ע' 24. ועוד.

⁶ ל' כ"ק אד"ש מה"מ על תלמידי התמימים - בברכת התמימים, ערוהכ"פ תשי"ב.

⁷ ישעי' ס, ב.

⁸ דבר מלכות ש"פ דברים, שבת חזון, תשעה באב נדחה ה'תנש"א.

⁹ ישעי' נא, ד.

¹⁰ ראה ברכות ג, א.

¹¹ במאמר ד"ה אלה תולדות נח ה'תשמ"ב (התוועדיות ה'תשמ"ב ח"א ע' 349). ההדגשות אינן במקור.

ואעפ"כ בזה גופא ישנו העניין דהסתר אסתיר, נחשב הוא לעבודת פרך, כי הוא היפך טבעו ורגילותו".

"והיינו דגם כשיש לו דברים המוכרחים . . ויש לו גם עשירות . . אוצרות הגנוזים של המלך, אשר מעולם לא השתמשו בהם . . בכל זאת גם זה נחשב לעבודת פרך כי ישנו העניין דהסתר אסתיר, שעדיין לא נתגלה בחי' פנימיות עתיק".

ויה"ר שתיכף ומיד נראה בעיני בשר את כ"ק אד"ש מה"מ "מלך ביופיו"¹² מוליכנו קוממיות לארצנו ו"שמחת עולם על ראשם"¹³, ו"לא עיכבן אפי' כהרף עין"¹⁴, ובפשטות - נא!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

המערכת

ימות המשיח¹⁵,
יום הבהיר י"א ניסן ה'תשפ"ד (ה' תהא שנת פלאות דגולות),
מאה עשרים ושתיים שנה להולדת כ"ק אד"ש מה"מ,
ע"ד שנה לנשיאותו,
בית שמש, אה"ק.

¹² ישע'י לג, יז.

¹³ שם נא, יא.

¹⁴ פרש"י שמות יב, מא.

¹⁵ ראה ספה"ש תשנ"ב ח"א ע' 173.

תוכן עניינים

5..... פתח דבר

דבר מלכות

17..... מאמר ד"ה 'ביום עשתי עשר יום' תשל"א - עם פענוח המראי מקומות
47..... לקוטי שיחות חכ"ו שיחה א' לפ' משפטים

שער נגלה

59..... א. כגדר נגיחה רביעית
הרה"ח הרב משה שי' לידר
ראש הישיבה

61..... ב. עניין 'נזיפה'
הרב חנניה שיחי' כהן
ר"מ בישיבה

69..... ג. מעלת דוד המלך בלימוד התורה.
הנ"ל

73..... ד. ביאור הראשונים מדוע מחייבים את השותפין לעשות כותל, ויובן עפ"י הלשון
"לעשות מחיצה"
הרב מנחם מענדל שי' הכהן כהן
ר"מ בישיבה

78..... ה. הסבר שיטות הראשונים בהכנת קושיית הגמ' 'פשיטא'
הנ"ל

87..... ו. "זה נהנה וזה לא חסר", שיטת הרמב"ם בסוגייתנו
הת' יוסף יצחק שי' הלוי באשה
שליח בישיבה

- 90.....ז. סמכות הגבאי לשנות הצדקה מהמטרה שלשמה נתרמה
הנ"ל
- 105.....ח. גדר גירי דיליה, ע"פ שיטות הראשונים.....
הנ"ל
- 107.....ט. סוגיית 'מאי חנוכה' ע"פ נגלה ופנימיות.....
הנ"ל
- 114.....י. כמות ואיכות ברחבי הש"ס.....
הנ"ל
- 122.....יא. החידוש בדברי המשנה "השותפין שרצו לחלוק" ע"פ תוס' והנמוק"י.....
הת' מיכאל שי' רינגל
תלמיד בישיבה
- 125.....יב. האם למסקנא נפשט ספק הגמ' "הן וסידן או דילמא הן בלא סידן".....
הנ"ל
- 128.....יג. סברת רבה כריה דרכא בקושייתו.....
הת' מאיר ישראל צבי שי' הלוי סגל
תלמיד בישיבה
- 130.....יד. ביאור דברי רש"י על "כי איתרצאי לך באוירא" ע"פ הגדרת הרמב"ן ל"אוירא".....
הת' ישראל אריה לייב שיחי' וואגעל
תלמיד בישיבה
- 133.....טו. הסבר בדברי תוספות ד"ה "אמר אביי".....
הת' מאיר ישראל צבי שי' הלוי סגל
תלמיד בישיבה
- 135.....טז. ביאור בדיוק דרכ נחמן בר יצחק.....
הת' ישראל אריה לייב שי' וואגעל
הת' מיכאל שי' רינגל
תלמידים בישיבה
- 137.....יז. ביאור בדברי הרשב"א.....
הת' מנחם מענדל שי' סקורי
הת' יוסף יצחק שי' שניאורסון
תלמידים בישיבה

- 139..... יח. האם למסקנא נפשט הספק.....
 הת' משה דב שי' יהושע
 הת' שניאור זלמן שי' ירחי
 תלמידים בישיבה
- 142..... יט. האיסור בהריסת בית הכנסת.....
 הת' מנחם מענדל שי' בן משה
 הת' שניאור זלמן שי' משי זהב
 הת' מנחם מענדל שי' קירשנזפט
 הת' יוסף שי' קליינמן
 תלמידים בישיבה
- 145..... כ. הטעם שהוסיף רש"י "דילמא מתרמי אונס".....
 הת' שמואל שי' דהאן
 הת' מנחם מענדל שי' סקורי
 תלמידים בישיבה
- 147..... כא. "דירתיה דאינשי לא מזכני" – דין או סכרא.....
 הת' מנחם מענדל שי' גולד
 הת' מנחם מענדל שי' ועקנין
 תלמידים בישיבה
- 149..... כב. צ"ע בסוגיית הנמרא "מאי חזית".....
 הת' שניאור זלמן שי' משה
 תלמיד בישיבה
- 150..... כג. ה'דין' ברישא לשיטת הראשונים.....
 הת' משה דב שי' יהושע
 תלמיד בישיבה
- 152..... כד. האם צריך שטר בשנים שעשו הוצא.....
 הת' מנחם מענדל שי' ועקנין
 תלמיד בישיבה
- 155..... כה. הקושי והכיאוור בסיפור רבי ור' יונתן בן עמרם.....
 הת' שניאור זלמן שי' משי זהב
 תלמיד בישיבה

- 157..... כו. הגדרת 'עושה פירות תדיר' לדש"י ורכינו גרשום.
 הת' מנחם מענדל שי' גולד
 תלמיד בישיבה
- 161..... כז. כביאור קושיית הקובץ שיעורים.
 הת' מנחם מענדל שי' סקורי
 תלמיד בישיבה
- 162..... כח. כביאור דעת ר"י בר מרדכי.
 הת' מנחם מענדל שי' בן משה
 תלמיד בישיבה
- 164..... כט. ביאור במהלך התוספות "אלא מעתה"
 הנ"ל
- 166..... ל. שיטות הראשונים ב"חזקה שאין עמה טענה".
 הת' מנחם מענדל שי' ועקנין
 תלמיד בישיבה
- 170..... לא. הסבר בדברי רש"י "שלשה חדשים".
 הת' מנחם מענדל שי' סקורי
 תלמיד בישיבה
- 172..... לב. החילוק בין מחאה לחזקה.
 הת' משה רב שי' יהושע
 תלמיד בישיבה
- 176..... לג. הגדרת ה'מחאה' לשיטת הרמב"ן.
 הת' שניאור זלמן שי' ירחי
 תלמיד בישיבה
- 179..... לד. קושיית אביי "נתת דבריך לשיעורין".
 הת' שמואל שי' דהאן
 תלמיד בישיבה
- 183..... לה. ביאור תשובת רבא "שתא קמייתא מחיל".
 הת' מיכאל שי' דינגל
 תלמיד בישיבה

- 188.....לז. שיטות הראשונים בתשובת רבא "שתא קמייתא מיזדהד איניש בשטרי".....
 הת' יוסף יצחק שי' שניאורסון
 תלמיד בישיבה

שער הלכה ומנהג

- 195.....לז. חיוב ברכת התורה לשיטת הרמב"ם והראשונים.....
 הת' יוסף יצחק שיחי' הלוי באשה
 שליח בישיבה
- 200.....לח. ברכת כשמים בהבדלה.....
 הנ"ל
- 205.....לט. אמירת הפסוקים קודם "יהיו לרצון" השני בתפילת שמו"ע.....
 הת' מנחם מענדל שי' לוזון
 והת' שחר מנחם מענדל שי' מסקוביץ
 תלמידים בישיבה

שער גאולה ומשיח

- 209.....מ. אודות מעלת לידת משיח צדקנו.....
 הת' חיים מכלוף שי' הכהן איבערט
 שליח בישיבה
- 225.....מא. "יום שכולו שבת", ו"דיקן כישן ה" - הגאולה העתידה, התכללות או המשכה.....
 הנ"ל

שער חסידות

- 233.....מב. הערה בתניא פכ"א.....
 הת' שניאור זלמן שי' מיפעי
 שליח בישיבה

235.....מגן. זמן התחלתו ועיקרו של הנס דפורים

הת' שניאור זלמן שי' הוד

תלמיד בישיבה

238.....מד. חידוד ההכרל בין גזירת פרעה לאחשוורוש

הת' יוסף יצחק שיחי' קרסו

תלמיד בישיבה

240.....מה. ביאור הקושי של כ"ק אד"ש מה"מ על חנוך

הת' מאיר ישראל צבי שי' הלוי סגל

תלמיד בישיבה



דבר מלכות



בס"ד. י"א ניסן ה'תשל"א

צמ

ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר¹, ואיתא במדרש² כל השבטים לשם גאולתן של ישראל ולשם שבחן נקראו שמותם, ואשר נקרא שמו לשם גאולתן של ישראל כמה דתימא³ ואשרו אתכם כל הגוים כי תהיו אתם ארץ חפץ חפץ אמר ה' צבאות, ולשם שבחן כמה דתימא⁴ אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלקיו, אין אישורן של ישראל אלא על שבחרו בהקב"ה להיות להם לאלקים⁵ והקב"ה בחר בהם להיות לו לעם סגולה, ולפיכך כשבא נשיא אשר להקריב, הקריב קרבנו ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בישראל מכל האומות, כמה דתימא⁶ ובך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה. וצריך להבין, דבתחלת הענין אומר דאישורן של ישראל הוא שבחרו בהקב"ה (וזה שממשיך שהקב"ה בחר בהם הוא לכאורה כמו דבר נוסף)⁷, ולאח"כ אומר דאשר (על שם אישורן של ישראל) הקריב קרבנו על שם הבחירה שבחר הקב"ה בישראל. גם צריך להבין, דבחירה שייך דוקא בשני דברים ששניהם שוים, או שבכל אחד מהם יש מעלה שאין בזולתו, אבל בנוגע להקב"ה ולהבדיל אלקי הנכר⁸, האיך שייך לומר שישראל בחרו בהקב"ה. ועד"ז בזה שהקב"ה בחר בישראל, הרי ישראל הם נעלים באין ערוך מכל האומות, ומהו שהקב"ה בחר בישראל. גם מ"ש בתניא⁹ דבנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם, צריך ביאור, דזה שהגוף דישראל נדמה (בחיצוניות) לגופי אומות העולם אין זה ביאור (לכאורה) בנוגע להקב"ה.

ב) ויובן זה בהקדים מ"ש¹⁰ חלקי הוי"ו אמרה נפשי, ואיתא במדרש¹¹ משל למלך שנכנס למדינה והיו עמו דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין כו', חד אמר אנא נסיב דוכסין לגבי חד אמר אנא נסיב איפרכין לגבי וחד אמר אנא נסיב איסטרטילוטין לגבי, ה' פקח אחד לשם אמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, כן אוה"ע

(8) ראה פרש"י תבוא שם, „הבדלתי לך מאלקי הנכר“.

האמרת והאמירך: אין להם עד מוכיח במקרא. ולי נראה שהוא לשון הפרשה והבדלה, הבדלתי לך מאלקי הנכר להיות לך לאלקים, והוא הפרישך אליו מעמי הארץ להיות לו לעם סגולה.

ומצאתי להם עד והוא לשון תפארת, כמו יתאמרו כל פועלי און.

(9) פמ"ט (ע, רע"א).

(10) איכה ג, כד.

(11) איכ"ר עה"פ.

(1) נשא ז, עב.

(2) במדב"ר פי"ד, י.

(3) מלאכי ג, יב.

(4) תהלים קמה, טו.

(5) ראה תבוא כו, יז.

את ה' האמרת היום להיות לך לאלקים וללכת בדרכיו ולשמר חקיו ומצותיו ומשפטיו ולשמע בקלו.

(6) ראה יד, ב.

(7) להעיר גם מזה שמביא שם הפסוק „אשרי

העם שה' אלקיו" שהוא ע"ד „(שבחרו בהקב"ה)

להיות להם לאלקים“.

מהן עובדין לחמה ומהן עובדין ללבנה כו' אבל ישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הה"ד חלקי הוי' אמרה נפשי. וידוע הדיוק בזה¹², דלכאורה, הרי גם מי שאינו פקח ואפילו תינוק קטן¹³ יודע שהמלך הוא גדול יותר מהדוכסין וכו', ומה צריכים לפקחות בכדי לבחור בהמלך. וגם, הרי גם אם הדוכסין וכו' לא היו מתחלפין הי' מובן בפשטות שהמלך הוא גדול מהם [ובפרט לפי הידוע¹⁴ בפירוש הכתוב¹⁵ משכמו ומעלה גבוה מכל העם, שגם שכמו של המלך, היינו המדות שנמשכים מהשכל שבראש ולמטה ממנו, הוא גבוה יותר מהראש (השכל) של כל העם, שבזה (כל העם) נכללים גם השרים הכי גדולים], ולמה¹⁶ צריך להטעם דכולהו מתחלפין.

מעלה מהשרים, אלא מפני שלא רצה לטרוח א"ע בביטול וקבלת עול תורה ומצות, ע"כ בחר לקבל לו מאיוזו שר שמשם נמשך השפע בחנם ובקל בלא שום טורח, ועוד כמ"ש בת"א בד"ה בשלח פרעה שהם מקבלים מבחי' כמה ארך אפים לפניו שהוא מבחי' ורב חסד כו' והיינו מחיות אלקי שנפל בשבה"כ וע"כ מקבלים שלא ע"פ חשבון מעשה ודעת כו', ולכן לזה צריך פקחות.

13) כ"ה באוה"ת ובסה"מ תר"ס שם.

14) ראה אוה"ת וירא כרך ד תשסד, ב[8]. שה"ש כרך ב ע' תיד[2].

[א] מלוכה דשאל נמשכה עפ"י חכמה, להיות כי שאלו הי' צריך להיות מלך על ישראל כי הי' האדם הגדול בישראל, כי שאלו בחיר ה' וכתוב בו משכמו ולמעלה גבוה מכל העם, שבחי' כתפי' שלו שהוא בחי' אחוריים היו גבוהים במדריגה ממוחזן דכללות נש"י.

[ב] תנו רבנן חמישה נבראו מעין דוגמא שלמעלה, שמשון בכחו, שאלו בצוארו כו'. ופי' רש"י, שאלו בצוארו [בצוארו], ויגבה מכל העם משכמו ומעלה. ופי' במ"ע אופן רמ"א וז"ל, שהיתה נשמתו מסטרא דבינה שאלו מרחובות הנהר. וזה סוד משכמו ומעלה גבוה מכל העם בש"א ס' ט' שהוא למעלה מעולם הבנין עכ"ל.

והיינו שבכל אדם הראש מורה על ג' ראשונות והגוף ז' תחתונות, והוא ארוך בדורו הוה עד שהגוף שלו שהן ז' תחתונות שבו הם לבד כמו ראש וגוף של כל אדם, והיינו לפי שכל אדם נשמותיהם מעולם הבנין, וגם הראש הוא מרישא דז"א, אבל שאלו הי' מרחובות הנהר מהבינה, לכן משכמו ומעלה גבוה מכל העם.

וזהו שאלו בצוארו, שצוארו הי' מבחי' ג' ראשונות ממש. וזהו ענין מעין דוגמא שלמעלה בחי' נעשה אדם בצלמנו.

15) שמואל"א ט, ב.

16) ראה גם סה"מ תר"ל שם.

ראה הערה 12, א.

12) בד"ה את הוי' האמרת להצ"צ (אוה"ת תבוא ע' תתרעב. שם ע' תתרפג) ולאדמו"ר מהר"ש (סה"מ תר"ל ע' רצא)[8]. ביאוה"ז להצ"צ ע' רמח ואילך[2]. סה"מ תר"ס ע' יא.

[א] הי' שם פקח א' אמר אנא נסיב למלכא, מה צריך לזה פקחות כ"כ, שהרי אפי' מי שאינו פקח יודע ג"כ שטוב לעבוד למלך מלדוכס.

וגם מה שא' הטעם דכולא מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, שהרי אפי' בלא טעם זה יש לו ליקח את המלך יותר, לפי שהמלך הוא גדול הרבה מהדוכסין ואיפרכין שהם ג"כ עבדים לו, וטוב יותר לעבוד את המלך עצמו מלעבוד למשרתיו, ולמה לו לטעם מפני שהם מתחלפין ומלכא אינו מתחלף.

[ב] היה שם פקח אחד. דלכאורה א"צ לזה שום פקחות כלל ואיזה סכל שיעלה על דעתו שיותר טוב ליקח לו דוכס או איפרכ מליקח את המלך. . . ופי' ע"ז בסידור ע"פ אל תבטחו בנדיבים שהענין כי בקדושה נצרך אתעדל"ת בבחי' העלאת מ"ן בעבודת ה' באהו"ר וביטול אז יוכל להמשיך עליו גילוי אור ה', והיינו לפי שאור א"ס ב"ה אינו שורה אלא במקום הביטול.

. . . משא"כ ההשפעה מסט"א הוא במגנא ורקניא היינו שאין מצטרך יגיעה בביטול אמיתי רק תיכף כשיכניע מעט ישפיע לו השר והכוכב ההוא, והטעם י"ל כמ"ש באגה"ת פרק ו' בענין אין בידינו משלוות הרשעים כי ע"י זה שנמשך אחריהם ממשיך להם שפע מלמעלה כי יקב חבל נחלתו עד"מ כמו חבל שראשו אחד למעלה וראשו אחד למטה. . . ולכן נק' הקליפות נדיבים שהם משפיעים במגנא ורקניא, משא"כ בקדושה צריך השתדלות רב וטהרה וקדושה עד שישרה בו השפעת הקדושה עליונה. וזהו אל תבטחו בנדיבים והטעם שאין לו תשועה וכמ"ש בסידור שם.

ומזה יובן המדרש דאיכה, שחד אמר אנא נסיב דוכס לגבי, אף שהכל יודעים שהמלך הוא הקב"ה הוא למעלה

ג) והנה לכאורה ה' אפשר לבאר זה ע"פ הידוע¹⁷ שבדורות הראשונים, אלו שעבדו לכוכבים ומזלות, ידעו שהשפע שנשפע בארץ ע"י הכו"מ (ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים¹⁸) הוא (לא שהם עצמם משפיעים, אלא) שהקב"ה משפיע על ידם, אלא שטעו וחשבו שהשפע שנשפע ממנו ית' ע"י הכו"מ הוא בבחירתם, ולא ידעו את האמת שאין להם בחירה כלל, והם רק כגרזן¹⁹ ביד החוצב²⁰. ולכן השתחוו להכו"מ

ביטול נפשם וצורותם כלל ולזאת עושים אותם לבחי' יש, כאשר בחיצוני' נראו גלגל השמש וירח וכה"ג ליש ודבר, ולהיותם הולכים אחרי חיצוני' מעיני בשר לבד שהוא בחי' התגברות החומר על הצורה ע"כ ישימו כלי הגלגלים ליש ודבר כנ"ל. וז"ס אלקים אחרים, כי שם אלקים מורה על הכלים המלבישים את האור רק שהכלים הם בביטול להאורו' כנ"ל, ואמנם ע"י ריבוי הצמצומים נעשה בחי' אלקים אחרים המסתירים לגמרי. [ב] ראה מילואים א (ע' רצא).

18) ברכה לג, יד.

19) ע"פ ל' הכתוב – ישע"י, י, טו.

היתפאר הגרזן על החוצב בו אם יתגדל המשורר על מניפו כהניף שבט ואת מרימו כהרים מטה לא עץ. 20) ראה גם ד"ה את הוי' האמרת תרע"ח פ"ג (סה"מ תרע"ח ע' תיד)^[כ]. ד"ה כל המאריך תרפ"ו פ"ד (סה"מ תרפ"ו ע' קנו ואילך)^[ג]. ד"ה מים רבים ה'תשי"ז פ"ד (סה"מ מלוקט ח"א ע' נד). ושם, שטעות זו (שהם משפיעים בבחירתם) הוא לא ע"ז אלא שיתוף, משא"כ הטעות שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ (דלקמן בפנים) הוא ע"ז. עיי"ש בארוכה.

[א] אמרו רז"ל ג' שותפין באדם, אב ואם והקב"ה נותן בו נשמה. והרי העיקר הוא חלק הקב"ה, שהרי בצאת הנפש מן הגוף נשאר חלק אב ואם כאבן דומם, דכלי השכל אינו משכיל והעין אינו רואה והאזן אינו שומע כו' שמתבטל הכל, וגם בחלק אב"א גופא העיקר הוא הכח האלקי, וכמארוז"ל אין צור כאלקינו אין צייר כאלקינו שצר צורה בתוך צורה, וכללות ענין ההולדה הוא על ידי כח הא"ס, וכמ"ש זכר ונקבה בראם כו' ויברך אותם כו'. וכמו שרואין בחוש שיש כמה בנ"א שמצד הטבע אין שום מניעה להולדה ואינם מולידים, והוא מפני שההולדה היא בכח הא"ס.

ומ"מ נק' אב ואם שותפים והוא הצווי בעשרת הדברות לכבדם, כמ"ש כבד את אביך ואת אמך כו'. וזהו מפני שהם בעלי בחירה, וכמו שאמר בן עזאי ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה כו', הרי דסיבת מציאותו מכל מקום תלוי באב ואם שהן בעלי בחירה בזה, ועל

17) ראה סה"מ צ' להצ"צ, ו' א ואילך^[כ]. וראה עד"ז רמב"ם הל' ע"ז בתחלתו^[ג]. וראה לקמן הערה 75.

[א] ענין הטעות הגדול של דורות הראשונים בעבדם לשמש וירח וכל צבא השמים, כמו דורו של אחאב וכה"ג, ונמשכו אחר דור אנוש שבימיו הוחל לקרוא בשם ע"ז. וכמ"ש הרמב"ם בפ"א מה' ע"ז, בימי אנוש טעו העם טעות גדול ונבערה עצת חכמי הדור ההוא, אמרו ראוי לחלוק להם כבוד כו', ור"ל לפי שראו שכל בחי' שפע למטה נמשך ע"י צבא השמים.

וזהו ה' ג"כ ענין דור הפלגה, שהגם שידעו היטב שמשתחיים תמיד ועי"ז דוקא נמשך להם כח זה להשפיע, מ"מ מרוב חשקם בגשמיות דוקא עבדו להם כדי שלא יצטרכו לבטל עצמם, שממדת הקדושה א"א לקבל כ"א ע"י ביטול . . והם רצו לילך בשרירות לבם הרע ושאעפ"כ יהי' להם השפעת טובה . . ולזאת עבדו למזלות ולכל צבא השמים המשפיעים בעוה"ז כנ"ל.

ואמנם מ"מ ה' בזה גם טעות, והוא שלא הבינו האמת היות כל צבא השמים בידו ית' כגרזן ביד החוצב בו בלבד, וא"כ לא ה' מועיל כלל העבודה והכבוד אליהם, כמו שלא יתכן כבוד לגרזן הדומם שבידי אדם. וזהו שרש טעם היסוד החמישי שבי"ג עקרים שהביא הרמב"ם בפ"י המשניות פ"י דסנהדרין, שאין ראוי לשומם אמצעים בין בני אדם להקב"ה, אלא שיכוננו כל המחשבות לנגדו ויתרחקו מזולתו, כי אין לכל הנמצאים העליונים בחירה כלל להשפיע כך או כך, כי הוא ית' הוא המשפיע על ידם כגרזן ביד החוצב בו כנ"ל. וגם באמת הרי אין עוד מלבדו והכל בטל במציאות ממש כזיו השמש בשמש . . והם טעו בזה ודימו אותם ליש קצת לומר שהם המשפיעים בבחירה, עם היותם יודעים שמשתחיים ומקבלים ג"כ . . ולרוב חושקם בתאוות עוה"ז עבדו להם.

ומהם שנתפקרו עוד יותר ואמרו עזב ה' את הארץ . . והסירו ההשגחה לגמרי, וכמו שהאריך הרמב"ם בפ"א מה' ע"ז. והצד השוה שבהם שהם עושים את הטפל עיקר והיינו בחי' הסתר הגוף של צבא השמים על האור ונפש שבתוכו, שלהיות כי בעיני בשר לא נגלה

ועבדו אותם, כי לפי טעותם (שהשפע שנשפע ע"י הכו"מ הוא בבחירתם) ראוי להודות להם על זה, ע"ד חמרא למרא טיבותא לשקיי²¹. וגם כי לפי טעותם שהכו"מ הם בעלי בחירה חשבו שע"י שיעבדו אותם ישפיעו להם יותר. ומזה נשתלשל אח"כ שבאו לטעות גדולה יותר, שחשבו שעזב ה' את הארץ בידי הכוכבים ומזלות, והנהגת הארץ תלוי' רק בהם. ובדוגמת מלך שמינה שרים להנהיג את המדינה, דהגם שזה שבכחם להנהיג את המדינה הוא מפני שהמלך מינה אותם על זה, מ"מ, לאחרי שנתמנו, הנהגת המדינה היא ע"י השרים, ואין המלך מתערב בזה (מלבד לפרקים רחוקים, בשביל צורך גדול). [ויש

רק כלים אל ההשפעה העליונה, א"כ צריך להשתדל בכל מיני השתדלות שיהי' הכלי בתכלית ההכשר, והיינו שתהי' ראוי' לברכת הוי' כו'. וכמו עד"מ הגרזן שבו ועל ידו הוא חוצב אבנים מן ההה הרי צריכים ללטש אותו שיהי' מלוטש היטב ואז דוקא יכול לפעול פעולתו כראוי, הנה כמו"כ מאחר שהדברים הגשמיים שהוא עוסק בהם הם כלי אל ברכת הוי', צריך שתהי' בתכלית ההכשר ע"פ תורה, דאז היא כלי ראוי' אל הברכה, וכמה בני אדם אינם מקבלים הברכה הראוי' להם בפרנסה טובה בריוח גדול מפני סבת אי הכשר הכלים שלהם, וההשפעה מתעכבת ואינה באה כו', או שהולכת השפע למקום שאינו ראוי.

ע"כ צריך האדם להשתדל להיות הדברים הגשמי' שהוא עוסק בהם כלים ראויים לברכה, ולא יהי' ח"ו משוקע ומוטרד בזה, ולא ירכיז ראשו היינו המוחין שלו בזה, שלא יהי' לו שום בלבול ושום מונע ומעכב מתפלה בצבור וקביעות עתים לתורה בכלל, ובפרט לימוד ההלכות לידע את המעשה אשר יעשה בדינים והנהגות האדם ע"פ התורה, ולימוד האגדות שמתוך זה מכיר האדם את מי שאמר והי' העולם, ומתחזקת האמונה בהוי' הנותנת כח ועוז בקיום המצות, ואדרבא עיקרו יהי' נתון לעניני אלקות, ובהדברים הגשמי' גופא יהי' כוונה אלקית שיוכל לעשות מצוה ולהדריך בניו בדרך הוי', ועל ידי זה ממשיך גילוי ה' אחה, היינו שיהי' גילוי אלקות בעולם. וזהו ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ, דישראל ע"י עבודתם בתורה ומצות בענינים הגשמיים דוקא, ה"ה ממשיכים בחי' אחד הוי' בארץ הלזו הגשמי'.

(21) ב"ק צב, ב.

אמר ליה רבא לרבה בר מרי, מנא הא מילתא דאמרי אינשי חמרא למריה טיבותא לשקיה - מהו המקור לפתגם זה השגור בפי אנשים: 'היין שייך לבעליו, אך הכרת הטוב היא למי שמוזגו'. אמר ליה, דכתיב וסמכת את ירך עליו, למען ישמעון ויראון כל עדת בני ישראל, וכתיב ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את

כן נק' שותפים כו'. ואם כן מובן מזה דבמה שלא יש הבחירה חפשית ופועל בדרך הכרח אין לתאר לו ענין השיתוף. וכמו הארץ שממנה יוצא לחם, דכשזורעין חטה בארץ וירדו גשמים מצמיח כח הצומח שבארץ, הרי אין הארץ בעל בחירה בזה שלא יצמחו החטים, דמכח הצומח שבארץ שזהו מאמר האלקי תדשא הארץ ממילא מצמיח כשזורעין בה, וכן מ"ש ממגד תבואת שמש וממגד גרש ירחים הרי אין זה בבחירת השמש והירח, וכמ"ש האומר לתרס ולא יזרח, שלא יש בבחירת השמש שלא להזריח אור או שהאור לא יהי' חם, וכן באור הלכנה שלא יהי' קר.

ועל כן הגם שההשפעה היא על ידם אין לתאר להם ענין השיתוף, שה"ה כגרזן ביד החוצב בו, וכמו הגרזן שחוצב אבנים מן ההר אין לתאר לו שותפות בהמלאכה, שהרי אין לו שום דבר בזה, רק מה שהאדם חוצב ע"י. וכמו"כ השמש והירח וכל צבא השמים מאחר שאינם בעלי בחירה כלל, ה"ה רק כגרזן כו' ואין לתאר להם ענין השיתוף.

[ב] היוצא מזה משלילת השיתוף הוא, כי באו"א הגשמי' שהם עכ"פ נק' שותפים מפני הבחירה שלהם, א"כ הרי הם סבת מציאות, ולכן צריכים לכבדם. אבל בשלילת השיתוף מהשרים והמזלות דהמזלות וכוכבים, הרי אין להם שום בחירה בההשפעה ואין להם שיתוף כלל בזה, ממילא לא יכבד ולא יחשוב אותם, וכמו שאינו צריך לכבדם ולחשוב אותם לאיזו מציאות, לפי שהם רק כגרזן ביד החוצב בו בלי שום בחירה ושיתוף כלל, הנה כמו"כ לא יחשוב את הדברים הגשמיים שהוא עוסק בהם, מאחר שאין זה סבת השפעתו כ"א האלקות הוא המשפיע לו, כי הוא ית' הנותן לך כח לעשות חיל, והדבר הגשמי הוא רק כלי שעל ידי זה עובר ההשפעה כגרזן ביד החוצב בו.

ולהיות שהדברים הגשמיים שהוא עוסק בהם הרי ע"י רק עובר ההשפעה, כמו שחציבת האבנים הוא ע"י הגרזן, והיינו דהדברים הגשמיים שהוא עוסק בהם הם

קא

לומר, דזה שאומות העולם קוראין אותו ית' בשם אלקא דאלקייא²² נכללים בזה שני הסוגים. שגם אלו שחושבים שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ קוראין אותו ית' בשם אלקא דאלקייא, דנוסף לזה שהוא ית' גבוה מהם ושליט עליהם, הנה גם בזה גופא שהכו"מ הם „אלקייא“ (לדעתם), היינו שיש להם כח להנהיג את הארץ ולהשפיע בה, הוא לא מצד עצמם אלא מפני שהקב"ה נתן להם כח על זה, בדוגמת שרי המלך שמנהיגים את המדינה מפני שהמלך מינה אותם על זה. ולאידך, גם הטעות שהשפע שנשפע מהקב"ה ע"י הכו"מ הוא בבחירתם נכלל (בדקות²³) באלקא דאלקייא, כי גם זה שיכולים לעשות כרצונם (להשפיע או לאו) הו"ע של שליטה, אלקייא, ושליטת הענין דאלקים אחרים²⁴ בתכלית הוא דוקא ע"י הידיעה שכל הממוצעים הם רק כגרזן ביד החוצב]. ועפ"ז הי' אפשר לבאר פקחותו של זה שאמר אנא נסיב מלכא (בהנמשל), דזה שישאל יודעים את האמת שכל הממוצעים שעל ידם באה ההשפעה הם רק כגרזן ביד החוצב, הוא מצד גודל הדעת שלהם, שהם רואים את הפנימיות. שהרי בחיצוניות נראה²⁵ דזה שההשפעה היא ע"י הכו"מ, הוא מפני שיש בהם מעלה שמצד זה הם ראויים להיות ממוצעים, וזה שישאל יודעים שהם רק כגרזן ביד החוצב הוא מצד גודל הדעת שלהם.

ד) **אמנם** מזה שהמדרש מביא משל על זה ממלך ודוכסין, אף שבהמשל, הדוכסין הם בעלי בחירה, שלכן מסתבר לומר שהבחירה בהדוכסין (אנא נסיב דוכסין) יכולה לגרום שישפיעו יותר לאלו שבחרו בהם [ודלא כבהנמשל, שהעבודה להכו"מ אינה מועלת כלל, מאחר שאינם בעלי בחירה], מובן, שזה שהפקח אמר אנא נסיב מלכא הוא מפני שעבודת המלך היא חשובה אצלו יותר מהתועלת (ההשפעה) שיהי' לו ע"י השרים. ומזה מובן גם בהנמשל, דעיקר הטעם על זה שאוה"ע עובדין לחמה וללבנה וכו' וישאל אינם עובדין אלא להקב"ה, הוא (לא מפני שאוה"ע טועים שהכו"מ הם בעלי בחירה וישאל יודעים את האמת שהם רק כגרזן ביד החוצב, אלא) מפני שאוה"ע,

אלקא דאלקא ומכירים בה', אלא שטועים לחשוב שיש אלקים נוספים המושלים תחתיו.

23) אבל בכללות, ענין „אלקא דאלקייא“ הוא רק באלו החושבים שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ, משא"כ הטעות שהם בעלי בחירה, כמפורש בהמצויין בהערה 20.

24) להעיר מאוה"ת יתרו ע' תתק"ח בפירושו לא יהי' לך אלקים אחרים: „אלקים תואר למושל“. ובהמשך הענין שם, שהכו"מ אינם כמו שליח ששייך לתת לו כבוד ע"ד „טיבותא לשקיי“ אלא כגרזן ביד החוצב.

25) להעיר מסה"מ תרע"ח ע' שנו „נבראים השפלים שאין דעת ותבונה להם ישפטו רק למראה עיניהם ומחשבים את הממוצעים“.

ידיו עליו וישמעו אליו כל בני ישראל וגו' [תלה החכמה והגדולה במשה כאילו הוא נותנה ליהושע והיא אינה אלא מפי הקב"ה. רש"י].

22) מנחות קי, א.

אמר רבי אבא בר רב יצחק אמר רב חסדא, ואמרי לה אמר רב יהודה אמר רב, מצור ועד קרטיגני [שם מקום] מכירין את ישראל ואת אביהם שבשמים, ומצור כלפי מערב ומקרטיגני כלפי מזרח אין מכירין את ישראל ולא את אביהן שבשמים.

איתביה רב שימי בר חייה בר רב, והלא כתוב ממזרח שמש ועד מבואר גדול שמי בגוים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה ומשמע בבירור שבכל העולם מכירים את ה'. אמר ליה, שימי את [בתמיה, אתה הוא שימי חכם גדול ומוקשה לי דבר זה. רש"י], דקרו ליה

העיקר אצלם הוא שיקבלו ההשפעה, ואצל ישראל העיקר הוא לעבוד את המלך²⁶. והענין הוא, דעיקר הטעם על זה שעבדו לכו"מ הוא (כמבואר בהדרושים²⁷), כי בכדי לקבל השפעה מהקדושה צ"ל בביטול, ולהיות שלא רצו לבטל את עצמם, לכן עבדו להכו"מ, שבכדי לקבל ההשפעה מהם אין צריך לביטול, וכדאיתא בזהר²⁸ דרוח מסאבא

קב

אין החיות נחשב למדרי' בפ"ע, ובכללותם הוא עשר היינו הכלים עם האור והחיות שבהם כו', אבל בסט"א אין האור והחיות מתלבש בתוכם בפנימיות לפי שאינם כלים לאלקו', כי בכדי להיות כלי להאור האלקי צ"ל בטל דוקא, וכידוע דאין אוא"ס שורה אלא במי שבטל דוקא, אבל מי שהוא בבחי' ישות אין אני והוא יכולים לדור כו'. ולכן בסט"ד דקדושה שהכלים בטלי' בתכלית באלקות, ה"ה כלי להאור והחיות דאוא"ס שמתלבש בתוכם ממש ומתאחד עמהם, אבל בסט"א שהם בתכלית הישות ואין בהם בחי' הביטול, הרי אינם כלי' להאור האלקי שיתלבש בתוכם, כ"א מאיר עליהם בבחי' מקיף ומזה הם מקבלים חיותם כו'. וזהו"ע מה שבסט"א הן י"א כתרין, היינו המקיף דלבונה זכה שהוא החיות שלהם שעומד בפ"ע ומקיף עליהם מלמע' כו'.

וזהו שא' במד"ר . . ח"א אנא נסיב דוכסין כו', היינו שבחרו בהע"ש ורצו לקבל מע"ס דנוגה דוקא הנק' ספרים החיצונים, ר"ל ספי' דנוגה שהם חיצונים כו', וכוונתם בזה הוא לפי שלשם נמשך בלי חשבון ובלי דכיותא דגרמי' שלא ע"י ביטול, כמ"ש בזהר תרומה דקכ"ח ע"א. וזהו כל חפצם ורצונם להיות בבחי' תכלית הישות ושלא להיות בטל לאלקו' כלה, כ"א בבחי' הישות והפירוה, ומ"מ יומשך להם שפע חיות גשמי ע"י המקיף כו'. אך הפקח הבין מ"ש אל תבטחו בנדיבים בנן אדם שאין לו תשועה, נדיבים המה הקלי' והסט"א שנק' נדיבים, כמ"ש בזהר תרומה הנ"ל דרוח מסאבא איהו אזדמן תדיר במגנא ובריקנייא כו', דמע"ס דקדושה אינו בנקל כ"כ להמשיך בחי' גילוי אור בנפש, כ"א באשתדלותא רב ובמס"נ ובהזדככות החומר כו', ובהיפך בסט"א הן ע"ס דקלי' שנמשך מהם השפע בלי עמל ויגיעה.

. . והענין י"ל דהנה ידוע דעתיק הוא בחי' פנימיות הכתר דמשם נמשך למקום הראוי דוקא, דזה שמבחי' המקיף דכתר יכולים הכל לקבל דכחשיכא כאורה כו', היינו מבחי' חיצוניות המקיף שהוא בחי' חיצוניות הכתר, אבל מבחי' פנימיות המקיף שהוא בחי' פנימיות הכתר, אינם יכולים לקבל כ"א הראויים לקבל בלבד, והטעם מבו' במ"א דמחיצוני' הכתר נמשך האור בבחי' מקיף לבד, ובדרך מקיף יכולים הכל לקבל גם שהוא

26) להעיר מסה"מ תרפ"ו ע' קלו, שמדבר שם בענין ההתחכמות בעסק, שהוא דוגמת המשתחווה לכו"מ כי חושב שמהם באה ההשפעה, ובהמשך הענין שם (ע' קלו) „כל מחשבותיו הם רק לטובת עצמו, כלומר גופו הונו ורכושו". דמזה משמע, שלא רק המחשבה בנוגע ס'בת הפרנסה, אלא גם המחשבה „רק לטובת עצמו" היא דוגמת עבודת כו"מ.

ראה מילואים ב (ע' רצא).

27) שבהערה 12 (אווה"ת שם ס"ע תתרעב ואילך^[א]). שם ע' תתרפד^[ב]. סה"מ תר"ל שם ע' רצב ואילך^[ב]. ביאורו"ז שם^[ג]. סה"מ תר"ס ע' יא ואילך^[ג]. וראה גם סידור (עם דא"ח) קמב, ג^[ד]. סה"מ צ להצ"צ ו, א^[ד]. ובכ"מ.

[א"ב] ראה מילואים ג"ד (ע' רצא ואילך).

[ג] ההפרש שבין סטרא דקדושה לסט"א, שבסט"ד קדושה הוא הכל בבחי' ביטול, לפי שהם מקבלים את האור בבחי' פנימי' וא"א לקבל בחי' או"פ כ"א ע"י ביטול, משא"כ סט"א הם בבחי' יש ודבר נפרד ומגביהים ומנשאים א"ע בחוצפא וגסות, לפי שהם מקבלים רק מבחי' או"מ לבד ע"כ אינם בטלים כלל להאור כו'. . והנה מובן מזה המאמר דמע"ס דקדושה אינו בנקל לאדם להמשיך בגילוי אור בנפשו כ"א באשתדלותא רב ובמס"נ אמיתי ובהזדככות החומר ובהתפשטות הגשמי' כו'. . וההיפוך מזה בסט"א בע"ס דקליפה, שבחנם ובלא עמל ויגיעה ממשיך האדם מהם שפע כמו שהיו כל עובדי ע"ז שמיד שהיו מזבחין ומקטרין למלאכת השמים היו פועלים מהם מיד בחי' המשכת והתפעלות רבות, וכמו שטענו ומאו חדלנו לקטר למלאכת השמים כו'.

וזה ה' טענת ישראל זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם, חנם בלא מצות ובלא עמל ויגיעה כלל.

[ד] ראה הערה 12, ב.

[ה] ידוע ההפרש בין קדושה לס"א, דבקדושה יש ע"ס עשר ולא תשע ולא י"א, ובסט"א הן י"א כתרין דמסאבותא. וידוע הטעם מה שבסט"א יש יותר מבקדושה הוא דכל המוסיף גורע, והיינו דבקדושה מאיר החיות בפנימיות בהכלים ומתאחד עמהם, ולכן

אזדמן תדיר במגנא ובריקנייא, כמ"ש²⁹ אשר נאכל במצרים חנם, דההשפעה מלעו"ז (מצרים) היא חנם. ועוד טעם על זה שרצו לקבל השפעתם מהכו"מ³⁰, כי גם ההשפעה עצמה (הנמשכת ע"י הכו"מ) היא גדולה יותר. דמכיון שיניקת הסט"א הוא מהמקיף שלמעלה מהשתלשלות, שההשפעה משם היא שלא ע"פ חשבון, הרי ההשפעה היא ריבוי גדול³¹. ומזה מובן גודל השבח והפקחות דישאל שאינם עובדין אלא להקב"ה, דהגם שבכדי לקבל מהקדושה צריך לעבודה ויגיעה, וגם אז ההשפעה היא (מלכתחילה) במדידה והגבלה לפי מדת העבודה, מ"מ, הם מוותרים על ריבוי השפע (בגשמיות) [אף

דישוי מדוריה עמיה. ועכ"ד דיהך בארץ מישר, דלא יסטי לימינא ולשמאלא, ואי לאו, מיד אסתלק מניה, ואתרחק מניה. ולא יכיל למרווח ליה כדבקדמיתא - ורוח הקדושה אינו כן, אלא בתשלום שלם, ובעבודה מרובה וגדולה, בטהרת גופן, ובטהרת משכנו, וברצון ליבו ונפשו. והלוואי שיוכל להרוויח אתו שישרה מדורו עמו. ועם כל זה צריך גם שילך בדרך ישרה, שלא יטה ימין ושמאל. ואם לא - מיד נסתלק ממונו רוח הקדושה ומתרחק ממונו, וקשה להשיגו כבתחילה.

[ב] ראה מילואים ה (ע' רצב ואילך).

(29) בהעלותך יא, ה. ולהעיר מספרי (הובא

בפרש"י^[8] עה"פ: חנם מן המצוות.

[א] אשר נאכל במצרים חנם: אם תאמר שמצריים

נותנים להם דגים חנם, והלא כבר נאמר ותבן לא ינתן לכם, אם תבן לא היו נותנין להם חנם, דגים היו נותנים להם חנם. ומהו אומר חנם, חנם מן המצוות.

(30) כ"ה להדיא בביאורו"ז להצ"צ שם (ע' רמט).

ראה הערה 12, ב.

(31) ראה בארוכה תו"ר ר"פ בשלח (סא, א)^[8].

קונטרס ומעין מאמר ח' פ"ב ואילך^[8].

[א] עכו"ם מקבלים שפע וחיות עולם הזה מקדושתו של הקב"ה, וכדכתיב ואתה מחיה את כלם, הוא מבחינת ארץ אפים ורב חסד, דהיינו מפני שהוא ית' כל יכול ומחיה ומשפיע בבחינת רב חסד אף במקום שמכסה ומסתיר על קדושתו ית' וקרו ליה אלקא דאלקיא כו'. ולכן יש להם עושר וכבוד שלא ע"פ חשבון ומעשה ודעת, כי יניקתם מחיות אלקי שנפל בקליפות בשבירות הכלים כידוע ליודעי חן, והוא מוסתר ומכוסה אצלם. . שאינו מאיר אצלם בהתגלות כ"א בחשך כפול ומכופל עד שמכחשים בה', אמר נבל בלבו אין אלקים, ונראים ליש ודבר בפני עצמו.

משא"כ בסטרא דקדושה שהם מקבלים חיות מגילוי אור פני ה', והוא מתגלה בירידת והשתלשלות סדר המדרגות בעשר ספירות הקדושות שהן הם מדותיו ית',

בבחי' ישות ופירוד כו' כנ"ל, אבל מבחי' פנימיות הכתר נמשך האור בבחי' פנימי דוקא, ולכן נמשך במי שבטל דוקא, אבל מי שהוא בבחי' יש אינו כלי כלל לאור זה, אדרבה משם נמשך ענין ולמלשינים אל תהי תקוה כו', וכל אויבך יכרתון.

[1] ענין טעות דורות הראשונים בעבדם לשמש וירח וכל צבא השמים, כמו דורו של אחאב וכה"ג, לפי שראו שכל בחינת שפע למטה בגשמיו' נמשך ע"י צבא השמים. . גם שידעו שמקבלים מאור האלקי המאיר בנפשם וצורתם בבחי' ביטול גדול.

[2] ראה מילואים א (ע' רצא).

(28) ח"ב קכת, א^[8]. וראה בארוכה סידור (עם

דא"ח) עה"פ אל תבטחו בנדיבים (נו, ד)^[2].

[א] כתוב בספר הכשפים שלימד אשמדאי (מלך

השדים) לשלמה המלך:

כל מאן דבעי לאשתדלא לאעברא מניה רוח מסאבא ולאכפייא רוחא אחרא, ההוא עובדא דבעי לאשתדלא ביה, בעי למקני ליה באגר שלים, בכל מה דיבעון מניה, בין זעיר בין רב - כל מי שרוצה להשתדל להעביר ממונו את רוח הטומאה ולהכניע את הרוח האחר, אותו המעשה של המצווה שהוא רוצה לעסוק בו, צריך שיקנה אותו בתשלום מלא, בכל מה שיבקשו ממונו, בין מעט בין הרבה.

בגין דרוח מסאבא, איהו אזדמן תדיר במגנא ובריקנייא, ואזדבן בלא אגרא, ואניס לבני נשא למשרי עלייהו, ומפתי לון לדיירא עמהון בכמה פתויין, בכמה ארחין, סטי לון לשוואה דיוריה עמהון - לפי שרוח הטומאה מזומן תמיד בחינם ובריקם ונמכר ללא תשלום, והוא מכריח את בני האדם לשרות עליהם, ומפתה אותם לדור עמהם בכמה פיתויים, ובכמה דרכים הוא מטה אותם כדי לשים ידירתו עמהם.

ורוח קודשא לאו הכי, אלא באגר שלים, ובאשתדלותא רב סגי, ובאתדכאותא דגרמיה ובאתדכאותא דמשכניה, וברעותא דלביה ונפשיה. ולואי דיכיל למרווח ליה

שגם ישראל יכולים לקבל (לפי שעה) שפע מלעו"ז³², ולא עוד אלא שהם נוטלים חלק בראש³³, מ"מ הם מוותרים על זה] וחביב להם יותר ההשפעה המצומצמת שנמשכת מהקדושה.

ה) והנה הטעם של הפקח (לזה שבוחר בהמלך ולא בהשרים) הוא מפני דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף. ולכאורה ה' אפשר לומר הכוונה בזה, שההשפעה הבאה מלעו"ז (עם היותה בריבוי יותר מההשפעה הבאה מהקדושה) הוא דבר המתחלף שאין לו קיום. כי לאחרי הבריור, כשיתבררו הניצוצות שנפלו בקליפות (שמוזה הוא החיות

שהם בחינת כלים להמשכת גילוי אלקותו ית'.

. . משא"כ בחי' ואלה המלכים כו' שמקבל חיות מקדושתו של הקב"ה מבחינת רוב חסד שלמעלה מהצמצום, ע"י נפילת האור והחיות וירידתו בסתר המדרגות ממדרגה למדרגה להתלבש בבחינת הסתר פנים ולא בגילוי כלל וכלל, עד לעתיד לבא שיקוים בנו מקרא שכתוב ואת רוח הטמאה אעביר מן הארץ, וכתוב כי עין בעין יראו וגו'.

[ב] ההשפעה מבחי' רב חסד היא השפעה בריבוי, וזהו מה שיש להם עושר וכבוד בריבוי מאד שלא ע"פ חשבון כלל, כמ"ש . . כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול וגו', והיינו שמקבלים שלא ע"פ החשבון . . מצד אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות שם אין דין וחשבון, לפי שאינו תופס מקום מעשה התחתיים ונמשכת ההשפעה גם לעוברי רצונו בריבוי השפע שלא ע"פ החשבון כלל. וזהו הטעם אשר דרך רשעים צלחה, לפי שהוא מאריך אף, שמקבלים מבחי' ארך אפים שלמעלה מבחי' חשבון, שנמשך להם ההשפעה גם שאינם ראויים, וממילא נמשך ריבוי השפעה לפי שהיא מבחי' בלי גבול.

(32) ראה קונטרס ומעין מאמר ו' בסופו^[א]. מ"ז פ"ד^[ב]. מ"א פ"ב^[ג].

[א] ראה מילואים ו (ע' רצג).

[ב] המורם מכל האמור שפנימית רצה"ע נמשך ע"י התומ"צ רק לישראל, ולהס"א נמשך תמצית השמרים והפסולת דחיצוני' רצה"ע, הנה לפי"ז מובן דמה שהאיש החוטא ממשיך ר"ל תוספת חיות ויניקה לסט"א, הוא מצד שבעצם שייך אל הפנימית, ואף שנוטל חלק בראש בכל זה הנה נפסק ואדרבה הסט"א נוקמים ממנו. והיינו דאע"פ שחטא ישראל הוא ומצד נשמתו הוא מפנימי' הקדו', וע"י המצו' שקיים קודם שחטא הרי המשיך בחי' פנימי' רצה"ע בטטרא דקדושה, הנה כשחוטא ר"ל ה"ה ממשיך תוספת הארה מבחי' הפני' אל הקליפות וסט"א . . והוא נוטל חלק בראש בהשפעות גשמיות לפי שהוא

הוא הממשיך להם תוספת ההארה.

אבל לכל זמן ועת, וכאשר כבר אבד ר"ל חלק נשמתו וחלק הטוב שבו ה' ישמרנו, אז אינו מקבל עוד מהם שפע חיות, כי בעצם מצד היותו ישראל צ"ל אופן קבלת חיותו מבחי' הפנימיות דרצה"ע דוקא, היינו מבחי' הפנים דרצה"ע שנמשך בעולמות ע"י תומ"צ כני"ל וכמשי"ת, אלא שע"י שנפל בקליפות ר"ל ע"י החטא ה"ה מקבל על ידן מהתוספת חיות שהמשיך להם כנ"ל. וזה רק לפי שעה אבל אח"כ אינו מקבל על ידן, שאין זה מקומו לקבל מבחי' אחוריים כ"א עכו"ם מקבלים תמיד שפעם משם, אבל ישראל החוטא ר"ל רק לפי שעה נוטל מהם חלקו שהמשיך להם, ה' ישמרנו מזה, אבל אח"כ אינו מקבל מהם שפע חיותו ובהכרח שתופסק ההשפעה.

[ג] ראה מילואים ז (ע' רצג ואילך).

(33) ראה אגה"ת ספ"ו^[א]. קונטרס ומעין מאמר ז' שם^[ב].

[א] יעקב חבל נחלתו כתיב. עד"מ כמו החבל שראשו א' למעלה וראשו השני למטה, אם ימשוך אדם בראשו השני ינענע וימשך אחריו גם ראשו הראשון כמה שאפשר לו להמשך. וככה ממש בשרש נשמת האדם ומקורה מבחי' ה"א תתאה הנ"ל, הוא ממשיך ומוריד השפעתה ע"י מעשיו הרעים ומחשבותיו עד תוך היכלות הסט"א כביכול. שמשם מקבל מחשבותיו ומעשיו. ומפני שהוא הוא הממשיך להם ההשפעה, לכן הוא נוטל חלק בראש וד"ל.

וזהו בחי' גלות השכינה כביכול להשפיע להיכלות הסט"א אשר שנאה נפשו ית'. וכשהאדם עושה תשובה נכונה אזי מסלק מהם ההשפעה שהמשיך במעשיו ומחשבותיו. כי בתשובתו מחזיר השפעת השכינה למקומה. וזהו תשוב ה"א תתאה מבחי' גלות וכמ"ש ושב ה' אלקיך את שבותך, כלומר עם שבותך וכמאמר רז"ל והשיב לא נאמר וכו'.

[ב] ראה הערה 32, ב.

שלהם) יתבטלו³⁴ לגמרי³⁵. [ומכ"ש בנוגע לישראל, שגם עכשיו, זה שישראל יכולים לקבל חיות מהלעו"ז, הוא רק לפי שעה³²]. וכן הוא לאידך גיסא, דזה שההשפעה הבאה מהקדושה היא במדידה והגבלה, הוא רק עכשיו, אבל לאחרי שיתגלה השרש דבחנית הפנימיות, ששרשו הוא מפנימיות המקיף, ההשפעה מהקדושה תהי' בריבוי גדול יותר מהריבוי שנשפע מחיצוניות המקיף (השייך גם להשפיע בקליפות), כמאמר רז"ל³⁶ אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. אבל, ביאור זה אינו מספיק, דלפי זה,

בטל לאלקות ויקבל את ההשפעה בבחי' פנימי, ומה גם שההשפעה חיצוני' שמקבלים מכור"מ אין זה בכח עצמן כו', רק שהם שלוחי השפעה לבד והם כגרזן ביד החוצב, והשמש עצמו אינו יודע איך הוא משפיע כי אין זה ברצון עצמו כלל רק שממילא נשפע ממנו כו' ברצון ה', וע' בפ' רש"י ע"פ אשר חלק בפ' ואתחנן ד' י"ט. וע"כ הפקח א' אנא נסיב למלא, אף שהם מקבלים עתה השפעה יתירה בגשמי' ובלא ביטול רק למגנא, אך אעפ"כ כולם מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, כי אח"כ שנגמר הפרי העיקר הוא הפרי, והקש והתבן זורקין לחוץ ונטלין את הפרי.

[ג] בקל' וסט"א אין החיות מתאחד עמהם כלל, דגם הניצוץ שבתוכם אינו בבחי' התלבשות כ"א בבחי' גלות, שהוא ג"כ רק מקיף שאינו מתערב עמהם. וכ"ש המקיף דלבונה זכה הוא בבחי' מקיף לבד כו'. ולכן נק' מתים גם בעת קיומן לפי שאין קיומן מצ"ע כ"א מצד המקיף, וכשמבררי' אותם היינו שלוקחין החיות שבתוכן מתבטלים ומתאבדים לגמרי.

36 נדרים נ, סע"ב. מס' מכות בסופה. וראה תו"א בשלח סא, ג.^[8]

[א] ר"ע כשראה כרך של עכו"ם שחק ואמר, אם לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. פי' שהשפעת חיות ושפע עולם הזה לעכו"ם שהם נקראים עוברי רצונו, שעובר על הרצון מבחי' למעלה מהרצון, כי שם אין העונות מפסיקים ומעכבים את השפע, כי אם צדקת מה תתן לו ורבו פשעך מה תעשה לו. אלא אחר שנתהווה בחי' רצון, ורצון אותיות צנוה, שהוא מעבר התגלות שפע וחיות אלקי דרך צמצום והשתלשלות סדר המדרגות על פי מדותיו ית', ששם הוא על פי דרכי התורה אם בחקתי תלכו וגו'. אבל למעלה הוא כחשיכה כאורה, ומשם הוא יניקת עכו"ם דרך נפילת האור שמרחוק כנ"ל, אף שהם רחוקים מאור פניו ית' המתגלה כנ"ל.

וכ"ש לעושי רצונו, דהיינו העושים הרצון וממשיכין שפע וחיות אלקי דרך צנוה המתגלה בהשתלשלות

34 ראה סידור (עם דא"ח) נו, סע"א ואילך, דוהו מ"ש אל תבטחו בנדיבים גו' (הם הקליפות, כי כאשר) תצא רוחו (רוח הקדושה מרפ"ח ניצוצין שנפלו בהם) גו' אבדו עשתונותיו.

ראה מילואים ה (ע' רצב ואילך).

35 ראה דרושים שבעה ערה 12 (אוה"ת תבוא ע' תתרע. שם ע' תתרפה^[8]. סה"מ תר"ל ע' רצד^[9]. תר"ס ע' יג^[10]).

[א] הפקח הבין מ"ש אל תבטחו בנדיבים בנן אדם שאין לו תשועה, פי' תשועה הוא נמשך מבחי' דלית שמאלא בהאי עתיקא, והישועה והכח הוא בימין כמ"ש הושיעה ימינך כו' ותושע לו ימינו כו' ימינך דוקא, אבל אוה"ע מסטרא דשמאלא אין להם תשועה הנ"ל והו"ע מארז"ל במד"ר באסתר בד"ה אחר הדברים האלה גדל המלך, משל לחמורה וסייחה וחזירה והי' נותן לחזירה שעורים בלי מדה כו' אנו שעושים מלאכה של בעה"ב כו' תבא שעה ותראה שהוא לרעתה כו', לפי שאין להם תשועה כי הושיעה ימינך דוקא, ואמר הטעם דכולהו מתחלפין והמלך אינו מתחלף והוא כמ"ש הסתיו עבר והגשם חלף והלך לו, והוא ג"כ כמארז"ל שהתבן הקש והחטה מדיינים וע"ז, שבתחלה הצמיחה בימות הגשמים נראה עיקר הצמחיה התבן כו' לכשתבא הכרי והמירוח אז זורקים הקש והחטה והפרי העיקר כו' והו"ע קליפה קדמה לפרי שמקבלים החיות מעולם התהו כו', אבל כאשר הגשם חלף כו' והי' יצי"מ בחדש האביב והפרי נש"י ומצות עיקר הצמחיה כו', וגדולה מזו מבואר במד"ר ריש קהלת שכל מה שנברא בשי"ב סופו להבל וכליון כי שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה וחפרה הלבנה ובושה החמה א"כ כל מה שעובדין לחמה כו' הרי כולהו מתחלפין, ומלכא הוא בחי' ז"א דאצי' אינו מתחלף כי הוא שם הוי'.

[ב] הי' שם פקח אחד אמר אנא נסיב למלא . . . וזהו שנק' פקח לפי שאף שכדי לקבל מהקדושה צריך אתדכיותא דגרמי' וביטול יתירה, משא"כ מסט"א הוא למגנא בלא ביטול, מ"מ הוא בוחר זה דוקא שיהי'

גם בחירתו של הפקח בהמלך הוא בשביל ההשפעה שתהי' לו עי"ז, והחילוק בינו ובין אלו שבחרו בהשרים (דוכסין וכו') הוא שהם חושבים רק במצב ההוה, והפקח חושב מה שיהי' בעתיד, ע"ד מארז"ל³⁷ איזהו חכם הרואה את הנולד. אבל מזה שאומר במדרש, דזה שישראל אין עובדין אלא להקב"ה הוא מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי, מוכח, דזה שהפקח בוחר בהמלך הוא לא מפני התועלת שיהי' לו מזה, אלא מצד המלך³⁸. והיינו דזה שישראל בוחרים בהקב"ה, אף שעכשיו ריבוי ההשפעה היא לעוברי רצונו הוא (לא מפני שאח"כ תהי' ההשפעה לעושי רצונו גדולה יותר, אלא) מפני שההשפעה לעושי רצונו היא מפנימיות רצונו ית' וחפצו האמיתי, וההשפעה לעוברי רצונו היא כמאן דשדי בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו³⁹, ולכן רוצים הם דוקא בההשפעה לעושי רצונו, עם היותה השפעה מצומצמת, להיותה נמשכת מפנימיות רצונו ית'. ומה שאומר דכולהו מתחלפין כו', הכוונה בזה היא⁴⁰, דמזה שהם מתחלפין אח"כ מוכח שגם עכשיו אינם מציאות אמיתית. וזה שיש בהם חיות להשפיע חיות לבע"ח ולאווה"ע, הוא לא מצד עצמם ח"ו אלא מפני שהם יונקים מהקדושה⁴¹, ומכיון שהחיות דקדושה שבהם אינו מתאחד עמהם (ואדרכא הוא בכחי' גלות בתוכם), הרי מצד מהותם הם בחינת מות⁴². [ועד"ז הוא גם אלו

קג

בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו, רק כדי להעניש את הרשעים ולתן שכר טוב לצדיקי' דאכפין לס"א, וזה נקרא בחי' אחוריים דרצון העליון ב"ה. והנה רצון העליון בבחי' פנים הוא מקור החיים המחיה את כל העולמות, ולפי שאינו שורה כלל על הס"א, וגם בחי' אחוריים של רצון העליון אינו מלוכש בתוכה ממש אלא מקיף עליה מלמעלה, לכך היא מקום המיתה והטומאה ה' ישמרנו, כי מעט מזער אור וחיות שיונקת ומקבלת לתוכה מבחי' אחוריים דקדושה שלמעלה הוא בבחי' גלות ממש בתוכה, בסוד גלות השכינה הנ"ל.

[ב] ראה מילואים ח (ע' רצד ואילך).

(40) ועפ"ז מובן האריכות והפרטים בהמצויין

בהערה 35.

(41) תניא פכ"ט (לז, ב).

אין שום ממשות כלל בס"א, שלכן נמשלה לחשך שאין בו שום ממשות כלל וממילא נדחה מפני האור, וכך הס"א אף שיש בה חיות הרבה להחיות כל בעלי חיים הטמאים ונפשות אומות עכו"ם וגם נפש הבהמית שבישראל כנ"ל, מ"מ הרי כל חיותה אינה מצד עצמה ח"ו אלא מצד הקדושה כנ"ל, ולכן היא בטלה לגמרי מפני הקדושה כביטול החשך מפני האור הגשמי.

(42) תניא פכ"ב שם^[א]. סה"מ תר"ס שם^[ב]. ובכ"מ.

[א] ראה הערה 39, א.

[ב] ראה הערה 35, ג.

המדרגות, שהרי הם עליונים וקרוכים יותר למקורם ושרשם, אלא מאחר שנמשכין מאור פניו ית' בדרך התפשטות האור בסדר המדרגות והשתלשלות שלא בדרך נפילה ח"ו, א"א להיות השמחה בהתגלות אורה כנ"ל. אבל לעתיד כשיתעלו הנצוצות הנפולים כנ"ל, הרי גם בחינת אור וחיות שהיתה בתוך הנפילה שהיא מבחי' למעלה מהרצון, מתגלה בתוספת אורה ושמחה בגלוי רב ועצום ביתר שאת.

(37) תמיד לב, א.

(38) כנ"ל סעיף ד.

(39) תניא פכ"ב (כו, ב)^[א]. נח' בקונטרס ומעין מ"ב

פ"ב ואילך^[ב].

[א] גברו ועצמו הצמצומים והסתר פנים העליונים, עד שיוכלו להתהוות ולהבראות גם דברים טמאים וקליפות וס"א, ולקבל חיותם וקיומם מדבר ה' ורוח פיו ית' בהסתר פנים וירידת המדרגות. ולכן נקרא אלקים אחרים, מפני שיניקתם וחיותם אינה מבחי' פנים, אלא מבחי' אחוריים דקדושה.

ופי' אחוריים, כאדם הנותן דבר לשונאו שלא ברצונו, שמשליכו לו כלאחר כתפו כי מחזיר פניו ממנו משנאתו אותה, כך למעלה בחי' פנים הוא פנימית הרצון העליון וחפצו האמיתי, אשר חפץ ה' להשפיע חיות לכל הקרוב אליו מסטרא דקדושה. אבל הס"א והטומאה היא תועבת ה' אשר שנא, ואינו משפיע לה חיות מפנימית הרצון וחפצו האמיתי אשר חפץ בה ח"ו, כ"א כמאן דשדי

שמקבלים השפעת החיות מהם, כמבואר בתניא⁴³, דזה שרשעים בחייהם קרויים מתים⁴⁴ הוא מפני שחייהם נמשכים ממקום המות והטומאה]. וזהו אנא נסיב מלכא משום דכולהו מתחלפין, שאינו רוצה בהשפעה שנמשכת ממקום המות והטומאה עם היותה השפעה בריבוי, ורוצה דוקא בההשפעה שמצד הקדושה עם היותה השפעה מצומצמת.

ו) וצריך להבין, דלכאורה, גם לביאור זה שבחירת הפקח בהמלך היא לא מצד התועלת שיהי' לו מזה אלא מצד מעלת המלך, שלכן הוא מוותר על ריבוי ההשפעה הבאה על ידם, בחירתו בהמלך היא מצד השכל⁴⁵, דמכיון שכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף ראוי לוותר⁴⁶ על ריבוי ההשפעה הבאה ע"י השרים ולבחור בההשפעה המצומצמת שבאה מהמלך, ומזה שמקשר במדרש ענין זה (אנא נסיב מלכא) עם חלקי הוי' אמרה נפשי, משמע, דזה שישראל בוחרים בהקב"ה הוא מצד הנשמה (שהיא חלק הוי') שלמעלה מהשכל. ונקודת הביאור בזה, דשכל האדם כמו שהוא מצד עצמו מכריח לרצות רק בזה שטוב לו. דזהו שאומות העולם בוחרים בהשרים, אף שגם הם יכולים להבין שהמלך הוא העיקר (דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף), כי להיותם בבחינת יש, אינם רוצים לוותר על התועלת שיהי' להם ע"י שיקבלו מהשרים. וזה שבישראל ישנה ההכרה שצריך לוותר על התועלת והמציאות שלהם ולבחור באלקות, הוא מצד הנשמה⁴⁷ (חלק הוי') שבחירתה באלקות היא בחירה עצמית שלמעלה מהשכל (דבחירה

קד

דזה שנשמת האדם רוצה לידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה הגם שתהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי, הוא טבע שלמעלה מהשכל. דהגם שזה שרוצה לידבק בה' הוא מפני שהוא, חיי החיים "תכלית העילוי), מ"מ, מכיון שהוא יהי' עי"ז אין ואפס, הרצון לידבק בשרשו הוא טבע שלמעלה מהשכל.

ואולי יש לומר דמ"ש בלקו"ת שם שהסיבה לרצון זה הוא, דעת חזק"ן [ובפרט שבלקו"ת גופא מציין לתניא שם] – הכוונה היא, דהרצון שמצד טבע הנשמה פועל על השכל, כדלקמן בפנים.

[א] נר ה' נשמת אדם. פי' שישראל הקרויים אדם נשמתם היא למשל כאור הנר שמתנענע תמיד למעלה בטבעו, מפני שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה ולדבק בשרשו למעלה ביסוד האש הכללי שתחת גלגל הירח כמ"ש בע"ת, ואף שעי"ז זה יכבה ולא יאיר כלום למטה וגם למעלה בשרשו יתבטל אורו במציאות בשרשו, אעפ"כ בכך הוא חפץ בטבעו.

כך נשמת האדם וכן בחי' רוח ונפש חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה, הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי ולא ישאר ממנה מאומה ממהותה

(43) אגה"ת פ"ז (צז, סע"א). וראה גם תניא ח"א פי"ט (כה, ב) [כ].

[א] כלל בכל סטרא דקדושה, שאינו אלא מה שנמשך מחכמה שנק' קודש העליון הבטל במציאות באור א"ס ב"ה המלוכב בו ואינו דבר בפני עצמו כנ"ל, ולכן נקרא כ"ח מ"ה, והוא הפך ממש מבחי' הקליפה וס"א שממנה נפשות אומות העולם דעבדין לגרמייהו ואמרין הב הב והלעיטני להיות יש ודבר בפני עצמו כנ"ל הפך בחי' החכמה, ולכן נקראים מתים כי החכמה תחיה, וכתוב ימותו ולא בחכמה. וכן הרשעים ופושעי ישראל.

(44) ברכות יח, ב.

ראה מילואים ט (ע' רצה).

(45) כמובן גם מזה שנק' בשם פקח.

(46) גם מצד השכל. ולהעיר מלקו"ת תזריע (ב, ב) [כ] שאהבה רבה (שרוצה בעצמות אוא"ס ולא בהזיו אף שעי"ז יתבטל ממציאיותו) „נק' דכר שהוא דעת חזק"ן, שבוחר העיקר ולא הטפל", ואהבה זוטא (שרוצה בהזיו בכדי שישאר במציאותו) נק' „בשם נקבה שדעתה קלה, שעושה את הטפל עיקר בשביל הלגרמי' שלו". וראה הערה הבאה.

[א] ראה הערה 47, ב.

(47) להעיר מתניא פי"ט [כ] (הובא בלקו"ת שם [ב]),

זו היא לא מצד העילוי דאלקות, שמלכא לא מתחלף, אלא מצד העצמות), וזה פועל על שכלם⁴⁸, שגם השכל מכיר דמכיון שאלקות הוא האמת שחי וקיים בקיום נצחי (מלכא לא מתחלף), צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות.

ז) **ואולי יש להוסיף, דע"י שהבחירה דהנשמה שלמעלה מהשכל נמשכת ופועלת בהשכל, מיתוסף בה עילוי נעלה יותר מכמו שהיא מצד עצמה. ויובן זה בהקדים המבואר בסידור ד"ה עבדים היינו לפרעה במצרים⁴⁹, בענין ההשפעה הנמשכת**

והחיות בכח' פנימי', מאחר שחפץ באותו הדבר בכח' פנימי', אבל במה שאינו חפץ בכח' פנימי' רק בכחית אחוריי' וחיצונית, אינו מגיע לשם ההשפעה והחיות רק בדרך אגב כמאן דשדי בתר כתפי' כו'.

ויובן זה עד"מ כאשר המלך עושה סעודה ומשתה לכל שריו ועבדיו ומוציא ממון רב מאוצרותיו על המשתה הזאת, שבוודאי אין כוונתו ורצונו הפנימית בפזיור הגדול רק בשביל השרי' הגדולי' ועבדים החשובים שיאכלו וישתו וישכרו ויתענגו מכל מאכל שלחן המלך מכמ' מיני מעדני מלכים כו'.

והנה וודאי ימצאו למשתה גם פחותי ערך כמו עבדים ושפחות הקטנים שאחרי הרחיים שיאכלו מן השירי' שישתירו מסעודת חשובי השרים, או כמו העצמו' שמשליכים למטה שאוכלי' הכלבים וכה"ג, הרי א"א לומר שהיתה כוונת הפזיור הגדול הזה בשביל שיריים הללו שיאכלו פחותי העבדים והשפחות שאחר הרחיי' והכלבים וכה"ג, הלא בוודאי לא כיון המלך להוציא בשבילם אפי' פ"א [- פרוטה אחת], רק כאשר כבר פיזר ממון רב ברצון וחפץ פנימי' בשביל סעודות השרי' החשובים, אזי נשפע ג"כ בחי' חיצונית שהם השיריי' גם לעבדים הקטנים, וה"ז נקרא השפעה שבאה בבחי' חיצונית בדרך אגב בלבד, כמאן דשדי בתר כתפי' כו'.

והנמשל מכ"ז יובן למשכיל למעלה, בהיות שבחי' פנימית שברצון העליון שבעצמות אור א"ס הוא המאיר לישראל דוקא, כמ"ש יאר הוי' פניו אליך, פניו דוקא, ונקר' בחי' פנים דא"א (שכולל מצחא ותרין תפוחין כו') והיינו ע"י בחי' המשכות בחינת רצון העליון המאיר בתומ"צ דוקא.

. . אך כאשר כבר נמשך בחי' הפנימי' רצון לישראל ע"י התומ"צ כנ"ל, נמשך ג"כ בחי' אחוריי' וחיצונית הרצון העליון שנק' בחי' עורף ולא פנים לאוה"ע ששרשם מע' שרים העליונים דבי"ע שמקבלים השפע בבחי' חיצונית ואחוריי', וע"כ נקרא אלקים אחרים

ועצמותה הראשון, אעפ"כ זה רצונה וחפצה בטבעה. וטבע זה הוא שם המושאל לכל דבר שאינו בכח' טעם ודעת, וגם כאן הכוונה שרצון וחפץ זה בנפש אינו בכח' טעם ודעת ושכל מושג ומובן, אלא למעלה מהדעת ושכל המושג והמובן, והיא בחי' חכמה שבנפש שבה אור א"ס ב"ה.

[ב] האהבה רבה היא ליבטל וליכלל באור א"ס ב"ה ממש ולאשתאבא בגופא דמלכא שלמעלה מעלה מבחי' זיו והארה, והגם שבבחי' זו א"א להיות ע"ד יושבין ונהנין מזיו כ"א אדרבה בחי' ביטול במציאות וכביטול והתכללות הנר באבוקה ((וכמ"ש בסש"ב פי"ט) הגם שתהי' אין ואפס ותבטל שם במציאות לגמרי כו'. משא"כ בחי' יושבין ונהנין שמהותה ועצמותה כמו שהוא כו'), אעפ"כ זה רצונה וחפצה להתבטל במהותו ועצמותו מלהיות נהנין רק מזיו כו'.

ואהבה זו נק' בחי' דכר כמו מעלת הזכר על הנקבה, כי נשים דעתן קלות משא"כ הזכר שהוא בר דעת. וזהו שבחי' אה"ר הנ"ל נק' דכר שהוא דעת חזק שבוחר העיקר ולא הטפל הגם שלא יהי' בבחי' יש כו', ואינו חפץ הטפל אף שיהי' נשאר על מהותו נהנין מזיו כו', ואע"פ שגם בחי' זו נק' מקור חיים וכדאי כל יסורים דגיהנם בשביל ליתי לג"ע, אפ"ה הוא רק בחי' עמך כנ"ל ואינו ערוך כלל לגבי אור א"ס ב"ה, כי ביו"ד נברא העוה"ב, שכל בחי' העוה"ב אינו אלא בחי' נקודה. ולכן לא יחפז לעשות הטפל עיקר בשביל הלגרמיה שלו. . . משא"כ בחי' יולדת נקבה זהו בחי' אהבה זוטא שהאהבה היא על מנת לקבל פרס בג"ע, דהיינו שחפץ קרבת אלקים ולדבקה בו, דהיינו שתשאר עצמות ומהות הנפש כמו שהיא דבוקה בו ית' בג"ע.

48) ראה גם סה"מ תר"ס ע' טו, מצד הדביקות שמעצמות הנפש. . . לכן יש לו הנטי' בכח חכמתו להבין את הטוב דאלקות ולבחור בטוב.

49) רצו, סע"ד ואילך.

הכלל, דבבחי' פנים של רצון שם נמשך ונשפע האור

לעוברי רצונו⁵⁰ שהיא רק בדרך אגב כמאן דשדי בתר כתפוי, שהוא בדוגמת מלך⁵¹ שעושה סעודה ומשתה בשביל השרים הגדולים ועבדים החשובים ומוציא על זה ממון רב, ומהשיריים של הסעודה מקבלים גם פחותי הערך כמו עבדים ושפחות שאחרי הרחיים, ועד שגם הכלבים אוכלים את העצמות שמשליכים למטה. שבטח לא כיון המלך להוציא בשבילם הוצאות, וזה שנשפע להם שיריים (שגם השיריים של הסעודה הם הון רב) הוא רק בדרך אגב. ועד"ז הוא בהנמשל שההשפעה לעוברי רצונו היא רק בדרך אגב, כמאן דשדי בתר כתפוי, כמבואר שם בארוכה. ויש לומר, דזה שמביא שני דוגמאות שההשפעה להם היא רק בדרך אגב (ואינם יושבים בשולחן המלך), עבדים ושפחות וכלבים, ושני דוגמאות באלו שיושבים בשולחן המלך, שרים גדולים ועבדים חשובים, הוא, בהתאם לד' דרגות בהנמשל. שדרגא הכי תחתונה הם הכלבים שאינם עובדים את המלך ורצונם הוא שיושפע להם גשמיות, עוד ועוד, כמ"ש⁵² הכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה. ויש לקשר זה עם הידוע⁵³ שכלב הוא מלשון כולו לב. דטבע האדם בתולדתו וטבע יצירתו שהמוח שליט על הלב⁵⁴, וזה שהוא בבחינת כלב הוא בקצה ההפכי. דלא רק שהלב שליט על המוח, אלא יתירה מזו שהוא כולו לב. ולכן כל⁵⁵ ענינו הוא למלאות תאות לבו. ולמעלה מזה הם העבדים הפחותים⁵⁶ (העבדים והשפחות שאחרי הרחיים), שהם עובדים את המלך אלא שעבודתם היא רק מצד ההכרח (מפני אימת הכאת השבט)⁵⁷,

קה

ולית זכירה אלא במוחא. וע"ד זכור לזכר ושמור לנקבה. מוחא דאיהו דכורא, רכיב ושלטי על הלב [- מתבונן הייתי: השמירה בלב היא בודאי, והלב של האדם הוא כדוגמת הלב העליון (מלכות), ועל כן השמירה היא בלב ולא במקום אחר. זכירה בזכר (ז"א), במוח שרוכב ושולט על הלב, ואין זכירה אלא במוח. ועל כן הציווי "זכור את יום השבת" מתייחס לזכר (ז"א) והציווי "שמור" לנקבה, מפני שהשמירה היא בלב (נוק) והמוח שהוא הזכר רוכב ושולט על הלב].

[ב] המוח שליט על הלב [כמ"ש בר"מ פ' פינחס] בתולדתו וטבע יצירתו, שכך נוצר האדם בתולדתו, שכל אדם יכול ברצונו שבמוחו להתאפק ולמשול ברוח תאותו שכלבו שלא למלאות משאלות לבו במעשה דבור ומחשבה, ולהסיח דעתו לגמרי מתאות לבו אל ההפך לגמרי, ובפרט אל צד הקדושה.

(55) כל דוקא, מכיון שכולו לב.

(56) ראה סידור שם (רצה, א), „פחותי העבדים“.

ראה פענוח להערה 49.

(57) ראה סהמ"צ להצ"צ פג, ב^[א]. אוה"ת משפטים

ע' א'קכח ואילך. אלא שהביאור שם הוא באופן אחר קצת.

[א] בחי' עבד כנעני הוא מ"ש רז"ל עליו עבדא

בהפקירא נחא ל' (גיטין י"ג א'), שהנחת שלו הוא

כו', וענין קבלתו הוא רק בבחינת דרך אגב בלבד, דהיינו עד"מ הנ"ל במשתה השרים דלאחר שכבר נמשך השפע למי שראוי שבו פנימית הרצון, אז יקבלו גם מי שאינו ראוי מבחי' השיריים בדרך אגב גם שלא היה הכוונה אליהם כלל.

. . זהו שארז"ל שר"ע שחק ואמר אם לעוברי רצונו שמקבלים מבחינת התמצית ואחוריים דרצון נמשך כ"כ ריבוי תענוגים, לעושי רצונו שמאיר אליהם מבחי' פנימיות רצון על אכ"כ, כי אין ערך כלל חיצונית הרצון הבא בדרך אגב לפנימיות הרצון.

(50) ראה שם רצה, ג.

ראה פענוח להערה 49.

(51) ראה גם תו"ח שמות קנו, א ואילך^[א]. סהמ"צ

להצ"צ עט, א. קונטרס ומעין מאמר ז' בתחלתו. ובכ"מ.

[א] ראה מילואים י (ע' רצה).

(52) ישע"י נו, יא. וראה זח"פ, סע"א ואילך^[א].

[א] ראה מילואים יא (ע' רצה).

(53) מאורי אור בערכו.

(54) זח"ג רכה, א (ברע"מ)^[א]. תניא פ"ב (יו, א)^[ב].

[א] אמר רבי פנחס, מסתכל הוינא שמירה בלב איהו

ודאי, (ולב דוגמא דלב עלאה), וע"ד שמור בלב ולא

באתר אחרא. זכירה בזכר, במוחא דרכיב ושלטי על הלב,

היפך הרצון והתענוג שלהם, דעבדא בהפקירא ניחא לי⁵⁸. ומכיון שהרצון והתענוג שלהם הוא בתאוות עוה"ז, וזה שאינם עוברים על רצונו ית' הוא מפני יראת העונש, מקומם הוא מחוץ לשולחן המלך. משא"כ עבדים החשובים, עבודתם את המלך היא ברצון וחשק. דהגם שעיקר עבודתם היא מצד קבלת עול [כידוע⁵⁹ החילוק בין בן לעבד, דזה שהבן עושה רצון אביו הוא מפני האהבה וזה שהעבד ממלא רצון אדונו הוא בדרך קבלת עול], מ"מ, זה גופא הוא ברצון וחשק, שרוצים לקבל עליהם עול מלכות שמים. ולכן מקומם הוא בשולחן המלך. ולמעלה מהם הם השרים, שיש להם ידיעה בהנהגת

אסור העבד בה, אדרבה הרי הוא מתירו בבת חורין. עבדא בהפקירא ניחא ליה ומעדיף הוא שפחה כנענית על פני בת חורין, שכן זילא ליה [זוללה היא בעיניו לזולל בה לכל תאוותו. רש"י]. שכחא ליה ופריצה ליה [מתנהגת עמו בפריצות. רש"י].

(59) תניא פמ"א (נו, א)^[60]. המשך תרס"ז ס"ע שח ואילך^[61]. ובכ"מ.

[א] מאחר שמקבל עליו מלכות שמים וממשיך עליו יראתו ית' בהתגלות מחשבתו ורצונו שבמוחו . . . הרי התורה שלומד או המצוה שעושה מחמת קבלה זו ומחמת המשכת היראה שבמוחו, נקראות בשם עבודה שלימה ככל עבודת העבד לאדונו ומלכו. משא"כ אם לומד ומקיים המצוה באהבה לבדה כדי לדבקה בו על ידי תורתו ומצותיו, אינה נקראת בשם עבודת העבד, והתורה אמרה ועבדתם את ה' אלקיכם וגו', ואותו תעבודו וגו', וכמו שכתוב בזהר [פ' בהר], כהאי תורא דיהבין עליה עול בקדמיתא בגין לאפקא מיניה טב לעלמא כו', הכי נמי אצטריך לב"נ לקבלא עליה עול מלכות שמים בקדמיתא כו'. ואי האי לא אשתכח גביה, לא שריא ביה קדוש' כו' [ובר"מ שם ד' קי"א ע"ב], שכל אדם צ"ל בשתי בחי' ומדרגות, והן בחי' עבד ובחי' בן. ואף דיש בן שהוא ג"כ עבד, הרי אי אפשר לבא למדרגה זו בלי קדמיתא היראה עילאה.

[ב] בחי' בן יובן עד"מ כמו הבן אל אביו, שיש בהבן בטבעו אהבה אל אביו ובאה"ר ועצומה ונמשך אחריו וחפץ מאד מה שהוא רצון האב, דמה שהוא רצון האב הוא ג"כ רצון הבן ומה שהוא נגד רצון האב ה"ז ג"כ נגד רצון הבן בתכלית, ועוד זאת דמה שהוא רצון האב מחייב שכל הבן שכן צריך להיות, ובד"כ מתאים שכל הבן אל שכל האב דכמו שמחייב שכל האב כן מחייב שכל הבן, וה"ה עושה כפי רצון האב בכל פרט. וגם עובדו בעבודה בפר"מ בעבודה תמה בכל לבו ונפשו.

. . . אבל הנה יש עוד מדרג' שנק' בחי' עבד, והוא ג"כ בנשי' מצד הגופים, כמ"ש כי לי בניי עבדים כו',

בפריקות עול והעבודה עליו משא גדול, אבל אעפ"כ מוכרח לעבוד שלא ברצונו מחמת אימת רבו שלא יכהו בשבט, כמ"כ חלק אלוקה השורה בנפש החיונית דנוגה, כשאין בהשראה בהתגלות השכל ומדות של הנפש אלקית אלא שכלו ומדותיו בתאוות העולם שזהו כל הנח"ר שלו, ואעפ"כ עובד ה' במעשה בפר"מ בסומוע"ט מאימת רבו יראת עונש שלא יכהו בשבט, זהו הנק' עבד כנעני, שכל נפשו האלקית כמעט בגלות בנפש הבהמית וזולת בחי' עשי' בפועל ממש כנ"ל. ומכלל זה לא יצאו גם הרשעים שעוברים על מצות ה' גם בעשי', והם כמו עבד כנעני החוטא לרבו שאעפ"כ כאשר אח"כ רבו מכהו בשבט מוכרח לחזור לעבודתו. כמ"כ ארו"ל (הובא ר"ח שער היראה פ"ג) רשעים מלאים חרטות, והיינו מחמת השבט הוא בחי' הארת האלקות שמאיר על נפשו בבחי' מקיה, כמארו"ל אכל [בי'] עשרה שכינתא שריא (סנהדרין ל"ט א'), שכשמכהו בו ומאיר בו איזו גילוי הארה כענין מזל' חזי שהזכרתי מצוה מ"א פ"ב, אזי הוא שב לה' ומתחרט על חטאיו, וזהו סיבת ההרהורי תשובה שנופלים פתאום לבעל עבירה כידוע.

ועבד עברי שמבחי' יצירה, היינו שמאיר בחי' מדות של הנפש אלקית בגילוי בנפש הבהמית ויש לו אהבה לה' להמשך אחריו ולא ניחא לי' כלל בפריקת עול, אע"פ שכשבאים לו עניני עוה"ז הוא מתענג מהם אבל אין רצונו להמשך בהם לכתחלה, וכשבאים פתאום ונתפעל בהם מאד, הוא במרירות על ההתפעלות, נמצא שאין עניני עוה"ז עיקר רצונו להמשיך עצמותו אליהם כמו עבד כנעני הנ"ל שבהפקירא ניחא לי'.

(58) גיטין יג, א.

בברייתא: א"ר אלעזר, אמרנו לו למאיר, והלא זכות הוא לעבד שיוצא מתחת ידי רבו לחירות. אמר לנו חוב הוא לו, שאם היה עבד כהן פוסלו מן התרומה.

. . . ושואלים: תינח עבד כהן, עבד ישראל מאי איכא למימר ומה חוב יש לעבד בזה. אמר רבי שמואל בר רב יצחק מפני שמפסידו משפחה כנענית שכשמשחררו

המלוכה [שלכן כו"כ ענינים בהנהגה מתנהגים על פיהם], וגם יש להם השגה במעלת המלך ומפני זה יש להם אהבה אליו, ועבודתם היא לא רק מצד קבלת עול אלא גם מצד אהבה. ובשרים גופא ישנם כו"כ דרגות, שנחלקות בכללות לשתיים. שרים (סתם) ושרים גדולים. ויש לומר, דג' סוגים אלו שנמצאים בשולחן המלך [עבדים חשובים, שרים ושרים גדולים] הם בהתאם לג' הסוגים שבמדרש, דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין, שנמצאים יחד עם המלך, כלשון המדרש „והיו עמו“, בדוגמת עבדים החשובים והשרים שנמצאים בשולחן המלך. ועפ"ז יש לומר, דהגם שהכוונה (בפשטות) בדוכסין וכו' היא להע' שרים דנוגה (כמובא לעיל מהדרושים)⁶⁰, מ"מ, זה שמדייק שהדוכסין „היו עמו“ הוא בכדי לרמז שמדבר כאן [לא רק בהע' שרים, שהם יש ודבר בפ"ע⁶¹, דוגמת עבדים הפחותים שמקומם הוא מחוץ לשולחן המלך, אלא] גם במלאכים שהם בטלים לאלקות, ולמעלה יותר – בספירות דאצילות שאיהו וחייהו וגרמוהי חד⁶², שהם תמיד עם המלך.

ועפ"ז מובן עוד יותר גודל פקחותו של זה שאמר אנא נסיב מלכא, דנוסף לזה שאינו רוצה לקבל ההשפעה בדוגמת הכלבים וגם לא כעבדים הפחותים שמחוץ

. . לכך אע"פ שידועים ומשיגים את בוראם אין בהם התפעלות הביטול ממציאותם כלל אלא יהיה ליש ודבר נפרד בפ"ע, מפני שהיש מסתיר האין ונראה להם היש בלבה, אבל האין האלקי אינו בהם אלא בבחי' השגה מרחוק בלבד כו', וזהו מדריגות הע' שרים דקרו ליה אלקא דאלקיא.

[ב] שמים וארץ וכל אשר בהם בארצות עו"ג, כולם כלא ממש חשיבי לגבי השרים שהם חיותם וקיומם. והשרים כלא ממש חשיבי לגבי החיות הנמשך להם מהניצוץ מדבר ה' המאיר עליהם מלמעלה, ואעפ"כ החיות הנמשך לתוכם מהארה זו הוא בבחי' גלות בתוכם, שלכן נקראי' בשם אלקי' אחרים, וקרו ליה אלקא דאלקיא, שגם הם הן בחי' אלקות. ולכן העו"ג הנשפעים מהם הם ע"ז ממש, עד עת קץ שיבולע המות והסט"א ואז אהפוך אל עמים כו' לקרוא כולם בשם ה'. ונקרא גם כן בשם גלות השכינה, מאחר שחיות זה אשר בבחי' גלות בתוכם הוא מהארה הנמשכת להם מהניצוץ מדבר ה' הנקרא בשם שכינה.

(62) ע"ח שער מזו (שער סדר אבי"ע) פ"ב^[8]. ובכ"מ. אגה"ק ס"כ בתחלתו^[9].

[א] מ"ש בתקונים כי י"ס דאצילות איהו וגרמוי חד בהון, פי' כי אין אור א"ס נבדל מהון ע"י מסך כלל. אבל הבריאה, לאו איהו וגרמוי חד בהון, כי אין א"ס עובר שם רק דרך מסך.

[ב] ראה מילואים יב (ע' רצה).

והוא כמו מעשה העבד לאדון, שאנו רואין שעיקר ענין העבודת אינו רק בבחי' עול, והיינו שאינו רוצה כלל בהעבודה וכל עבודתו הוא בבחי' עול גדול שמוטל עליו מאימת האדון לעבוד כל עבודה קשה וכבידה ביותר אף שמאד נגד כחו ורצונו כו', ותכבד עליו העבודה עד שתקצר רוחו ונפשו עליו, וגם בלילה לא ינוח בשינה ויכביד עליו עולו עול ברזל לעבודתו, כמו להקיצו משינתו המועטת לעבודה ולא יתנהו השב רוחו כלל, ועכ"ז יקבל העבד עבודה זו מצד עול האדון אע"פ שבע"כ הוא, ונעשה אצלו כמו טבע בנפשו ממש לשאת העול והמשא והטורח הגדול בעבודה קשה, כמו שהורגל השור לעול והחמור למשא, וקבלת העול הזה נקנה אצל העבד כטבעיות ממש.

(60) וכמובן גם מזה שממשיך במדרש מהן עובדין לחמה ומנהן ללבנה.

(61) ראה סידור רפז, סע"ב ואילך^[8]. ובכ"מ. ולהעיר גם מאגה"ק סכ"ה (קלט, ב)^[9] שהחיות הנמשך להשרים „הוא בבחי' גלות בתוכם“.

[א] מדריגה התחתונה שבכולם הן הע' שרים שכללותם המה י' כתרין דנוגה כידוע, שמכירים את בוראם שמהוה אותם מאין ממש ואעפ"כ יכול להיות יש ודבר בפ"ע כו' בבחי' נפרד כע"ז דכו"ם, והוא לפי שכת האלקי מצומצם בהם מאד מאד בריבוי הסתרות והעלמות, דהיינו שמשגיגים רק השגות מציאותו ית' ולא ממהותו כלל, והיינו דקרו להו אלקא דאלקיא

קו

לשולחן המלך (הגם שההשפעה שנשפץ להם היא בריבוי גדול) ורוצה להיות בשולחן המלך, אלא שאינו רוצה גם בהדוכסין וכו' (מלאכים, ספירות דאצילות ולמעלה יותר), אלא בהמלך, אנא נסיב מלכא. וכתורת הבעש"ט⁶³ הידועה עה"פ⁶⁴ תפלה לעני כי יעטוף ולפני הוי' ישפוך שיחו, שאינו מבקש שום דבר ותפלתו היא שלפני הוי' ישפוך שיחו. ולזה צריך פקחות גדולה. ובדוגמת מלך בו"ה, שבכדי ליכנס להקיטון שבו נמצא המלך ולראות את פני המלך, צריך לעבור תחילה דרך כמה וכמה היכלות שבכל אחד מהם יש הון יקר, וישנם כאלו שכשרואים את ההון יקר שבהיכל החיצון, הם מתענגים מזה בתענוג נפלא ומתעכבים שם. ויש כאלו שמתענגים בהיכל פנימי יותר. ודוקא מי שהוא חכם גדול, גייט אים ניט אן החשיבות והיוקר של ההון עצום הנמצא גם בהיכל הכי פנימי, וכל רצונו ותשוקתו היא ליכנס להקיטון בו נמצא המלך ולראות את פני המלך.

ח) ויש לומר, שענין זה הוא האהבה דמי לי בשמים ועמך לא חפצתי⁶⁵, וכלשון אדמו"ר הזקן⁶⁶, "איך וויל זע גאָר ניסט איך וויל ניט דאיינ ג"ע איך וויל ניט דאיינ עוה"ב כו' איך וויל מער ניט אז דיר אליין". דהגם שהגילויים שבג"ע ומכ"ש הגילויים דעוה"ב הם גילויים נעלים ביותר, ואדמו"ר הזקן היתה לו השגה בזה, השגה אמיתית באופן שהשכל נתאחד עם המושכל⁶⁷, אעפ"כ אינו רוצה לא בהגילויים דג"ע ולא בהגילויים דעוה"ב, וכל רצונו הוא רק בהעצמות, דיר אליין. ויש להוסיף, דעיקר הפקחות בזה שאינו רוצה בהדוכסין וכו' (המדריגות שבסדר ההשתלשלות, וגם שלמעלה מהשתלשלות) הוא, דהגם שהספירות (מלשון ספירות ובהירות⁶⁸) אין מסתירים על אוא"ס, דבההשפעה

הלשון ממורינו ורבינו נ"ע בדביקותו שהי' אומר בזה"ל איך וויל זע גער ניסט איך וויל ניט דאיינ ג"ע איך וויל ניט דאיינ עוה"ב כו' איך וויל מער ניט אז דיר אליין).

67) תניא פ"ה (ט, ב).

הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך, יהיה הפסק ביניהם כך וכך. . הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים, הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא ביה ולא ברצונו וחכמתו כי אם בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו וגם שכלו מלוּבש בהם, והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות, להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה.

68) ראה גם אוה"ת חיי שרה קו, ב ואילך. ובכ"מ. נקראו ספירות ע"ש בהירות, דהינו לומר שהאורות המלוּבשים בתוכם אינם מכוסים ומוסתרים על ידם, כ"א הם מאירים ומתנוצצים על ידם שאין הכלי מסתיר על האור. . ואמנם הכלי דאצילות אינו מסתיר על האור, רק אדרבה מגלים אותו כמו שהגילוי מגלה המחשבה.

63) כש"ט (הוצאת קה"ת) סי' צו (יג, ג)^[8]. אור המאיר פ' וישלח.

[א] פ"פ' תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו, ע"פ משל שהכריז המלך ביום שמחתו כל מי שיבקש דבר מן המלך ימלא לו בקשתו, ויש מי שביקש שררה וכבוד ויש שביקש עושה, ונתנו לכ"א מבוקשו, והי' שם חכם א' שאמר ששאלתו ומבוקשו שידבר המלך בעצמו עמו ג"פ ביום, והוטב מאד בעיני המלך מאחר שדבורו חביב עליו מן עושר וכבוד, לכן ימלא בקשתו שיתנו לו רשות ליכנס בהיכלו לדבר עמו ושם יפתחו לו האוצרות שיקח מן עושר וכבוד ג"כ. וז"ש תפלה לעני וגו' לפני ה' ישפוך שיחו שזה מבוקשו.

64) תהלים קב, א.

65) תהלים עג, כה.

66) הובא בשרש מצות התפלה להצ"צ פ"מ

(קלח, סע"א).

שרש ענין אהבה דבחי' ועמך לא חפצתי, שלא לחפון שום דבר זולתו ית', ולא אפי' שמים וארץ שהם ג"ע עליון ותחתון כי רק ביו"ד נברא כו', אלא תהי' האהבה רק לו ית' לבד דהיינו למהו"ע ית' ממש (וכך הי' נשמע

שנמשכת ע"י הספירות (הכלים) נראה בגילוי שהשפעה היא לא מהספירות עצמם ח"ו אלא שאוא"ס משפיע על ידם⁶⁹, וביותר הוא בהאורות דהספירות, שעל ידם מתגלה האור שלמעלה מהם⁷⁰, ומכ"ש בהמדריגות שלמעלה מאצילות⁷¹, שע"י האור מתגלה כל מה שאפשר להתגלות מהמאור, מ"מ, אינו רוצה בהם אלא בהמלך, אנא נסיב מלכא. ויש לומר, שזהו גם דיוק לשון אדמו"ר הזקן, „איך וויל ניט דאין ג"ע איך וויל ניט דאין עוה"ב", דהגם שהג"ע והעוה"ב הם „דאין ג"ע“, „דאין עוה"ב“, דנוסף לזה שהגילויים דג"ע ודעוה"ב עצמם הם גילויים נעלים ביותר מתגלה על ידם כל מה שאפשר להתגלות מהמאור, מ"מ אינו רוצה בהם, וכל רצונו הוא רק בהעצמות, דרך אל"ן.

ט) ויש לומר, דפירוש זה באנא נסיב מלכא שאינו רוצה בהדרגות (דקדושה) שלמעלה קו אלא בהעצמות, והפירוש דאנא נסיב מלכא כפשוטו (שאינו עובד להכו"מ), שייכים זה לזה. ויובן זה ע"פ הידוע⁷² שהאהבה דמי לי בשמים שאינו רוצה בהגילויים

ומסתיר כלל על העצמי, ולא כמו בחי' הכלים שהם מעלימים על עצם האור שמגלים בו, וגם בחי' פנימי' הכלים ה"ה בבחי' כלים עכ"פ ואינו מאיר העצמי כמו שהוא בו, משא"כ בבחי' האור שאין בזה העלם והסתר כלל ומגלה עצם האור כמו שהוא.

71) ראה בארוכה המשך הנ"ל פק"א ואילך^[8].
וראה שם פק"ג (ע' רלט)^[2].

[א] ראה מילואים יג (ע' רצה ואילך).
[ב] אוא"ס להיותו רק בחי' גילוי לבד ה"ה בבחי' לבוש בו, ומ"מ ה"ה בבחי' גילוי העצם דהיינו דמה שיכול להתגלו' מן העצם ה"ז מתגלה ע"י האור, דהרי האור הוא מעין המאור ממש ומה שאפשר להתגלו' מן המאור מתגלה ע"י האור בו, וזהו לגבי העצמו' שגם ההוד הוא בחי' לבוש, אבל במדרי' דאוא"ס ה"ז בחי' אור עצמי . . וע"כ עיקר ענין הספירו' והבהירות הוא באוא"ס שלמע' מאצי', והיינו בבחי' האור שבבחי' א"ס ובל"ג שהוא בבחי' גילוי מן העצם ממש, דכל מה שיכול להיות בבחי' התגלו' מהעצם ה"ז בא בגילוי ממש.

72) לקו"ת תוריע כ, סע"א ואילך^[8]. שרש מצות התפלה להצ"צ שם^[2].

[א] נודע שכנ"י נק' בשם אשה והקב"ה נק' בשם איש, וכמ"ש ביום ההוא תקראי אישי בו, והנה כמו שבאיש ואשה עד"מ אשה מזרעת תחלה יולדת זכר, כך הנה בכנ"י עם הקב"ה כשהאשה היא כנ"י מזרעת תחלה היינו בחי' אתעדל"ת מלמטה למעלה בחי' ואל אישך תשוקתך שהוא ענין הנקרא בלשון הקבלה בשם העלאת מ"נ ואח"כ נמשך אתעדל"ע והמשכת מ"ד אזי יולדת זכר, דהיינו שמולדת בחי' אהבה בנש"י שמבחי'

69) המשך תער"ב ח"א פק"ו (ע' רד"רה). ובכ"מ. והדוגמא מזה יובן למעלה, דהכלים דאצי' אין ענינם להעלים ולהסתיר ח"ו, כ"א תכלית ענינם הוא לגלות אוא"ס. ועש"ז נק' ספי', ל' ספירות ובהירות בו, וכמ"ש כמראה אבן ספיר דמות כסא, דכמו אבן ספיר הוא אבן טוב המזוהיה כך עד"מ דמות כסא שהיא בחי' המל', דעם היות שהיא בחי' היותר אחרונה שבאצי' והיא שרש ומקור ב"ע שבאצי' ושם הוא עיקר ענין הכלים ובבחי' הגבלת דבר בבחי' מספר בו וכמשנת"ל פ' פ"ה, ומ"מ אינה מסתרת ומעלמת האורות דאצי' לגמרי.

. . וענין הגילוי דבחי' מל', הוא, דהנה נודע דעשרה מאמרות הן ע"ס דמל' שהוא בחי' דבור העליון ויאמר אלקי' יהי אור הוא בחי' חסד שבמל' בו, אין הכוונה שנראה כאלו המא' נמשך מספי' החסד שבמל' עצמו ממש ח"ו, כ"א עצמו' אוא"ס ב"ה מאיר הארתו ע"י ספי' חסד שבמל' שיהי' התהוות האור, ואין הכלי דבחי' חסד שבמל' מסתרת כלל על אוא"ס ב"ה שיהי' נראה ח"ו שהשפעה נמשך מהספי' ממש. ועש"ז נק' ספירה שאינה מסתרת על האוא"ס ב"ה, רק מה שע"י נמשך האור במדרי' שלמטה להוות ולהחיות עולמו' ב"ע בו, וה"ה מחברת אוא"ס ב"ה עם העולמו' בו, אבל ההמשכה וההתגלו' מה שמתגלה ע"י הוא בחי' אוא"ס ב"ה.

70) ראה בארוכה המשך הנ"ל פק"ט ואילך.
ענין ספיר ל' ספירות ובהירות דהנה האור הוא ג"כ בבחי' לבוש . . והיינו דלגבי העצמית הוא בחי' לבוש לבד, שהרי אינו עצמי רק גילוי לבד וכל גילוי הוא בחי' לבוש, וכנודע דאור ושם ולבוש הכל א' שהכל הוא הארה . . אמנם הוא בחי' לבוש אור שאינו מעלים

דג"ע אלא בעצמות אוא"ס, אף שבג"ע ישאר במציאותו ויהי' לו השגה ותענוג באלקות (נהנים מזיו השכינה⁷³) משא"כ מצד הגילוי דעצמות אוא"ס יתבטל ממדריגתו, מ"מ, מכיון שהגילוי דג"ע הוא רק הארה בלבד (זיו השכינה), שבאין ערוך לגבי עצמות אוא"ס, הוא בוחר בהעיקר ולא בהטפל. ומזה מובן, דכאשר הוא בוחר בהגילויים דג"ע (שהם כלא חשיב לגבי עצמות אוא"ס) בשביל הלגרמי' שלו⁷⁴, בכדי שישאר במציאותו ויהנה מזיו השכינה, אפשר שיבוא מזה (ע"י ריבוי השתלשלות וכו') דהגם שיודע שההשפעה שע"י הע' שרים היא נמשכת ממקום המות (כנ"ל סוף סעיף ה), מ"מ ירצה בהשפעה זו יותר מבההשפעה שמהקדושה, בכדי שיהי' לו שפע בריבוי. ועד"ז הוא גם בנוגע להטעות של העובדים לכו"מ שמחשבים אותם למציאות (שההשפעה באה מהכו"מ עצמם, או שיש להם בחירה עכ"פ להשפיע). דמזה שרוצה בהגילויים דג"ע ולא בעצמות אוא"ס, היינו שהוא נותן חשיבות לענין שמחוץ להעצמות, אפשר שיבוא מזה (ע"י ריבוי השתלשלות וכו') שיתן חשיבות, להכו"מ, שיש להם בחירה בהשפעתם, ויתירה מזו שההשפעה היא מהם עצמם ח"ו. ויש להוסיף, דגם כשרצונו בג"ע הוא מפני שהוא ג"ע של הקב"ה („דאיין ג"ע"), גם אז אפשר שיבוא מזה הטעות שיש להם (להכו"מ) בחירה להשפיע ועד להטעות שההשפעה היא מהם עצמם, מכיון שגם לפי טעות זו הכח שיש להם להשפיע הוא (לא מצד עצמם אלא) מפני שהקב"ה מינה אותם על זה כנ"ל ס"ג (בדוגמת „דאיין ג"ע"). ובכדי שלא יהי' שום נתינת מקום לאנא נסיב דוכסין וכו' הוא ע"י שיעורר אצלו (מעין ושמן עכ"פ, שזהו בכחו של כאו"א מישראל, כדלקמן) שלא לרצות אפילו „דאיין ג"ע", כ"א „מער ניט אַז דיך אליין".

ו"ש (יר"ד) ו"ש להוסיף ביאור בהשייכות דאנא נסיב מלכא להאבה דמי לי בשמים שרוצה באוא"ס, בהקדים שעיקר הענין דעבודת כו"מ הוא שחושבים דבר שהוא רק אמצעי לעיקר. הן בנוגע להכו"מ, דהאמת הוא שאינם אלא אמצעי (גרזן) שעל ידם נמשכת ההשפעה, והעובדים לכו"מ חושבים שהם עיקר, והן בנוגע להשפעות הגשמיות

[א] מרגלא בפומיה דרב [לא כעולם הזה העולם הבא] העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו [שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו. רש"י].

(74) כ"ה הלשון בלקו"ת שם.

בחי' נפשי אויתך כאדם המתאוה לחיי נפשו כו', ולכן בוחר יותר בבחי' הפרס שהוא רק זיו והארה ביר"ד נברא כו' כדי לישאר על מהותו ועצמותו של הנפש, ואינו חפץ לאשתאבא וליבטל כהתכללות נר באבוקה בעצמיות אור א"ס ביה, ונק' בחי' אהבה זוטא זו בשם נקבה שדעתה קלה, שעושה את הטפל עיקר, דהיינו

דכר דהיינו בחי' אהבה רבה שהיא בחי' מי לי בשמים ועמך לא חפצתי, פי' אפילו מה שעמך בקרוב לך, והיינו מ"ש כי עמך מקור חיים שהם חיי העוה"ב ותענוג אלקי שנמשך לנשמות בג"ע להתענג על ה' מחמת השגתם והשכלתם בהשגה והשכלה מופלאת מאד, ועכ"ז אין השגה זו מגעת אלא בבחי' עמך שהוא דבר הטפל ובטל אצלך ולא אתה ממש, כי לית מחשבה תפיסא בי' כלל אלא השגתם הוא בבחי' זיו השכינה זיו והארה בעלמא, ואי לזאת ועמך לא חפצתי אלא האהבה רבה היא ליבטל וליכלל באור א"ס ב"ה ממש ולאשתאבא בגופא דמלכא שלמעלה מעלה בבחי' זיו והארה.

[ב] ראה פענוח להערה 66.

(73) ברכות יז, א.

הנשפעות על ידם, שהשפעת הגשמיות היא בכדי שישתמשו בהם לעבודת ה', והעובדים לכו"מ מחשבים את הגשמיות לעיקר (שלכן הם רוצים בההשפעה מהלעו"ז, בכדי שיהי' להם ריבוי שפע גשמי, כנ"ל סעיף ד). והנה הגילויים, גם הגילויים הכי נעלים, התכלית הוא לא בהם עצמם, והם רק אמצעי שעל ידם תושלם הכוונה הפנימית דדירה בתחתונים. ולכן, כשרוצה בהגילויים (ולא באוא"ס), היינו שמחשיב אותם לעיקר, אפשר להיות נתינת מקום שיחשיב גם האמצעים (הכו"מ והשפע הגשמי) לעיקר. ועפ"ז יש לומר, דזה שאוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן ללבנה וישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הוא, כי השרש דאוה"ע הוא מחיצוניות הרצון (שרוצה באיזה דבר בשביל ענין אחר), והבחינה דחיצוניות הרצון (כמו שהיא מקור לאוה"ע) היא באופן שאין נרגש בה שהרצון הוא בשביל ענין אחר אלא שזה גופא הוא התכלית, ולכן מסתעף מזה שאוה"ע מחשבים את הממוצעים דכו"מ לעיקר⁷⁵. והשרש דישראל הוא מפנימיות הרצון, שמצד פנימיות הרצון אין נתינת מקום לאיזה ענין אחר, ולכן יש לישראל ההכרה שהכו"מ הם רק אמצעי כגרזן ביד החוצב (וכן השפע הגשמי הוא רק בשביל עבודת ה'), ולכן אינן עובדין אלא להקב"ה, אנא נסיב מלכא.

יא) ועפ"ז יש לבאר גם המעלה בזה דבחירת ישראל בהקב"ה היא לא רק מצד הרצון דהנשמה שלמעלה מהשכל אלא גם מצד השכל (כנ"ל סעיף ז), כי זה שהשרש דישראל הוא בפנימיות המקיף (פנימיות הרצון) הוא מפני שישראל הם בחינת פנימי, וכידוע דשרש הפנימי הוא בפנימיות המקיף, ולכן, עיקר העילוי דבחירת ישראל בהקב"ה הוא כשהרצון דהנשמה שלמעלה מהשכל (מקיף) נמשך ופועל גם בהשכל (פנימי), שע"ז דוקא נמשך מעצם הנשמה (פנימיות המקיף), שלמעלה גם מהרצון שלמעלה מהשכל (חיצוניות המקיף). ויש לומר, דזהו גם מ"ש¹⁰ חלקי הוי' אמרה נפשי (חלקי דוקא), דחלק הוא בחינת פנימי (כידוע⁷⁶ בענין מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו), והעילוי דבחירת ישראל בהקב"ה הוא כשהבחירה דהנשמה נמשכת בפנימיות, בהבנה והשגה, ובאופן שזה פועל במחשבה דיבור ומעשה, שע"ז הוא ההמשכה דפנימיות המקיף.

ע"מ לקבל פרס בשביל הלגרמיה שלו.

76) ראה סד"ה אשרנו ה'ש"ת. ובכ"מ.

ומה יפה ירושתנו, שהוא נקודה העצמית שבנפש שהוא חי בעצם שאין לו הפסק כלל, והוא נקודת היהדות, דאס פינטעלע איד שהוא חי בחיות נצחי, ואמר בזה התואר יפה שהוא המעלה הט"ו בהט"ו מעלות דאמת ויציב. וגורלנו הוא החיות כללי, ואמרו נעים שהו"ע התענוג שהוא כח כללי. וחלקנו הם הכחות פרטים, ותוארו טוב שהו"ע הגילוי. וחשיב אותם בסדר מדריגתם בדרך מלמטלמ"ע, דעם היות שירושה הוא דבר הבא ממילא, אבל הכוונה האמיתי' הוא שגילוי

75) ראה רמב"ם הל' ע"ז בתחלתו, דזה שטעו שצריך לחלוק כבוד להכו"מ הוא (לא מפני שצריך להודות להם ע"ד „טיבותא לשקיי", כמובא לעיל, אלא) מפני שהקב"ה „חלק להם כבוד" ושזה (שיחלקו להם כבוד) הוא „רצון הא"ל". ואולי יש לומר שהסיבה לטעות זו היא כי בחיצוניות הרצון (כמו שהוא מקור לאוה"ע) נרגש שזהו הרצון הפנימי.

ראה מילואים א (ע' רצא).

יב) ויש לקשר זה עם מ"ש במדרש תהלים עה"פ⁷⁷ למנצח לדוד להזכיר, משל למלך שהי' לו צאן וכעס עליהם גירש את הצאן והתיר את הדיר והעביר את הרועה, אחר זמן כנס הצאן ובנה את הדיר ולרועה לא הזכיר, אמר הרועה הרי הצאן מכונסות והדיר בנוי ואני איני נזכר. כך אמר דוד למעלה מן המזמור⁷⁸ כי אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה, הרי הדיר בנוי, וישבו שם וירשוה וזרע עבדיו ינחלוה ואוהבי שמו ישכנו בה, הרי הצאן מכונסות, ואני איני נזכר, לכך למנצח לדוד להזכיר. וצריך להבין, הרי זה שכנס הצאן לאחרי שכעס עליהם (ולא היו מרוצים לפניו) הוא מפני שנתעורר שוב הרצון אליהם, ולמה לא הזכיר (מעצמו) להרועה, וצריך לבקשה מיוחדת על זה. והענין הוא, דרצון הוא מקיף, ואפשר שהמשכת הרצון יהי' בחיצוניות. וזהו שבקש דוד שהרועה יהי' נזכר, דרועה הו"ע השפעה פנימית (כידוע⁷⁹ החילוק בין רועים לנסיכים). וכל זמן שלא ישנה ההשפעה פנימית (הרועה), חסר העיקר. כי המשכת המקיף עצמו היא מחיצוניות המקיף, ושרש הפנימי הוא מפנימיות המקיף. והגם שכשהצאן מכונסות נותנים להם כל צרכיהם, והאיך שייך לומר שאין להם רועה, יש לומר, דההמשכה פנימית שע"י הרועה הוא לימוד התורה⁷⁹, ומכיון שהתורה דעכשיו היא הבל לגבי תורתו של משיח⁸⁰, נמצא שחסר עדיין אמיתית הענין דרועה (פנימיות). והגם שהמדובר כאן הוא לאחרי שאלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה וגו' שזה יהי' בגאולה העתידה, הרי עיקר הגילוי שיהי' בגאולה העתידה הוא הגילוי דעצמות אוא"ס שלמעלה מהשגה, וזו היתה בקשתו של דוד (דוד מלכא משיחא), וע"י בקשתו נעשה זה, שיהי' גם הענין דרועה, הבנת והשגת התורה בתכלית השלימות.

(78) סוף מזמור סט.

(79) תו"א מקץ לג, ד ואילך.

אשור כי יבא בארצנו וכו' והקמונו עליו שבעה רועים ושמנה נסיכי אדם, ובגמ' דסוכה (דף נב:) פי' שבעה רועים אברהם יעקב משה כו'. ושמונה נסיכי אדם ישי ושאל כו' ומשיח ואלהו . . . והענין כי הנה רועה יש בו ב' פירושים. הא' לשון מפרנס לאחרים כמו רוענו זוננו. והב' שהוא רועה את עצמו, ר"ל שמתפרנס, כמו והאתונות רועות על ידיהן וכן בגמ' רועה בשדות וכיוצא. וכן בענין השבעה רועים יש ב' בחי' אלו כי הן המפרנסים כנ"י. אברהם באהבה, כמ"ש אברהם אוהבי שרשו מחסד עליון שהוא בחי' אהבה ומשפיע מבחי' זו לכנס"י. ומרע"ה משפיע בחי' דעת כו'. ונקרא רעיא מהימנא שמפרנס את האמונה על ידי שמשיך דעת ה'. ויעקב משפיע רחמים.

ואמנם הנה עי"ז שמפרנסים לכנס"י הם מתפרנסים ג"כ. כי מודעת זאת שא"ס ב"ה מרומם ומתנשא לאין קץ מבחי' חכמה ומדות, כמאמר דלאו מכל אינון מדות איהו

נקודת הנפש תהי' ע"י עבודת האדם בכח עצמו, שזהו דוקא ע"י העבודה בסדר והדרגה מלמטלמ"ע, דתחלה היא העבודה בקבעומ"ש ואח"כ בהעבודה דהשגה בעילוי אחר עילוי, וזהו אשרנו מה טוב חלקנו בעבודת הלב, ומה נעים גורלנו בעבודת המוח, ומה יפה ירושתנו לראות ולהרגיש האלקות בכל דבר ולהשלים הכוונה העליונה לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

(77) תהלים מזמור ע*.

(*) ע"פ המנהג לומר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו (מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ה, נדפס בקובץ מכתבים ע"ד אמירת תהלים^[8]). אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"י ס"ע נג) – התחילו ב"א ניסן שנה זו (תשל"א) לומר מזמור ע שבתהלים.

[א] (וידוע המנהג שקיבל אדמו"ר הזקן) . . . מרבו בשם רבו מורנו הבעש"ט, לאמר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו, אחר תפלת שחרית קודם אמירת השיעור תהלים בכל יום כנהוג.

יג) וע"פ כל הנ"ל יש לבאר הקשר והשייכות דבחירת ישראל בהקב"ה ובחירת הקב"ה בישראל, דבחירת הקב"ה בישראל להיות לו לעם סגולה, שרצונו הפנימי דהקב"ה הוא בישראל (ולא שהם אמצעי לענין אחר), הוא השרש והנתינת כח לבחירת ישראל בהקב"ה, כנ"ל בארוכה דזה שישראל בוחרים בהקב"ה הוא מפני ששרשם הוא בפנימיות הרצון. [ויש לומר, דזה שהבחירה בישראל הוא בהגוף, מזה נמשך להם הכח, שגם בענינים הגשמיים יהי' הגילוי דפנימיות הרצון, שע"ז נרגש בהם שגם הגשמיות הוא בשביל עבודת ה']. ועפ"ז יש לבאר זה שהקרבות של אשר היו על שם הבחירה

רועה ע"ד משה כו', ואעפ"כ נמצא בו מעלה יתירה שהיה תמים עד שמת רק בעטיו של נחש כו'. ומהם נמשך ג"כ כח לנש"י בעבודה בדרך בחי' מקיף, מה שאין כן מהרועים נמשך בבחי' פנימיות ונק' מזון כנ"ל. אבל מהנסיכים נמשך רק בבחי' מקיף. וכמו הנסיך שהוא ענין מלוכה שהוא בחי' מקיף ששמו נק' על האנשים שבמדינתו כו'. ואינו השפעה בפנימיות ממש (רק הוא עד"מ כמו אחד מתפעל מתפלת אדם צדיק המתפלל בדו"ר ומס"נ שע"ז מתפעל גם הוא. והיא הארה מבחינת המקיף שהרי לא קבל ממנו בפנימית השכלה וחכמה ע"י דבור שהוא השפעה בפנימית, כ"א שנתפעל מצדקתו והרי צדקתו ואהוי"ר שלו הוא בבחינת ריחוק ממנו בחי' מקיף).

אך נודע שהמקיף הוא מבחי' גבוה יותר מהפנימי, כי המקיפים שרשן מסוכ"ע והפנימים מבחי' ממכ"ע. וכעד"ז ארז"ל גדולה שמושה יותר מלימודה. הגם שהלימוד הוא השפעה פנימית והשימוש הוא חיצוני, אעפ"כ מקבל ע"ז יותר יראת שמים כו'. והוא כענין המשכה בבחי' מקיף (כי מה שיכול להיות נמשך בשכל התלמיד בבחי' פנימיות אינו רק הארה לבד משכל הרב. ולכן לא קאים אינש אדעתא דרביה כו').

ולכן נאמר אשר כי יבא כו' והקמונו עליו שבעה רועים ושמונה נסיכי אדם, שע"י שמונה נס"א ידחו הרע בבחי' א' יותר מע"י הרועים, כי הרועים שהם המשכה בבחי' פנימיות הנה ברבוי השתלשלות המדרגות יוכל לימשך מזה יניקה לחיצונים עד"מ מצפורני ידים לא כאברהם שיצא ממנו כו'. וכן בהשגת התורה ארז"ל למשמאילים בה כו'. וכל האומר אין לי אלא תורה כו'. וצ"ל ג"כ המשכה משמונה נס"א בחי' מקיפים שהמקיף מסמא עיני החיצונים כו'. וזהו ענין תורה וגמ"ח שע"י התורה נמשך בחי' מזון. וזהו בחי' הרועים. וע"י גמ"ח נמשך בחי' לבוש ומקיף וזהו בחי' המשכה שע"י נס"א גדולה שמושה כו'.

[80] קה"ר פ"א, ח. ועינין ג"כ שם פ"ב, א'.

כלל. וכדי שיומשך גילוי אור א"ס ב"ה במדות עליונות הוא כפום עובדיהון דב"נ, שע"י אתעדל"ת באהבה אזי כמים הפנים נמשך למעלה ג"כ גילוי אור א"ס ב"ה במדת אהבה וחסד להיות אהבתי אתכם כו'. ונמצא ע"י שהשבעה רועים משפיעים אהוי"ר לנש"י. נמשך תוספת אור וגילוי מא"ס ב"ה בהמדות עליונות שהם שרש בחינת הרועים, והרי א"כ הם מתפרנסים ע"ז כו'. וזהו אכלו רעים, שהם הרועים שהם רעים למקום.

והנה כמו"כ יש למעלה ג"כ, כמאמר ישראל מפרנסין לאביהם שבשמים כו', שפרנסה זו הוא שיומשך אור א"ס להיות בבחינת כמראה אדם והיינו ע"י התורה, וכמ"ש לכו לחמו בלחמי, שהתורה היא ג"כ בחי' לחמי כביכול, דכמו שע"י הלחם יחיה האדם ותתחבר נשמתו עם גופו, כך הוא המשכת אוא"ס ע"י התורה שהיא בחי' ח"ע שבה שורה אוא"ס ב"ה, ובה ועל ידה נמשך ומתלבש במדות חסד דרועא ימינא כו', וגם נמשך מזה מזון לנפש כמ"ש ותורתך בתוך מעי.

והנה בחי' זו של הרועים היא המשכה בבחי' פנימית, שזהו ענין ותורתך בתוך מעי, וכמו השגת התורה שיהיה מושג ונתפס בשכלו פסק הלכה, וכן בהתבוננות שיהיה מושג גדולת הבורא ית' כמ"ש וידעת היום כו' דע את אלקי אביך כו', ולפי השכל כך יהיה האהבה כו'. וזהו כמשל הרועה שמאכיל ומשקה את הצאן שזהו השפעת החיות בפנימיות, וכן בכל דור הם ראשי אלפי ישראל המלמדים אותם תורה. וכמאמר משה שפיר קאמרת שנק' רבא משה ע"ש שהיה מלמד תורה כו', וכן מה שהרועים מתפרנסים ע"ז הוא ג"כ השגה בפנימיות, וכמו ע"ד ומתלמידי יותר מכולם. וכן למעלה מעלה הוא גילוי אוא"ס בח"ע שזהו ענין אכלו רעים כו'.

אך ענין הנסיכי אדם היינו שאינן בחי' רועים ומלמדים לישראל כמשה והאבות, רק הם צדיקים תמימים כמו ישי שמת רק בעטיו של נחש. ולא מצינו זה אפילו במשה רעיא מהימנא. ועכ"ז הרי משה הוא רבינו. וכתוב זכרו תורת משה, משא"כ בישי שלא היה

שבחר הקב"ה בישראל, אף שאין אישורן של ישראל אלא על שבחרו בהקב"ה, כי עיקר העילוי דישראל הוא (לא זה שיש בהם מצד למעלה, אלא) זה שפועלים ע"י עבודתם, ובזה דוקא (מה שפועלים ע"י עבודתם) הוא עיקר הנחת רוח והתענוג דהקב"ה, אלא שבכדי שיהי' להם הנתינת כח על זה הוא ע"י ההמשכה והגילוי דבחירת הקב"ה בישראל, וגילוי זה נמשך ע"י הקרבנות שהקריב אשר. דנוסף להכח שבכ"א מישראל מצד שרשו בפנימיות הרצון, הנה ע"י הקרבנות דאשר, נמשך כח זה בגילוי יותר. ויש לומר דע"י שאמר אדמו"ר הזקן איך וויל מער ניט אַז דיך אַליין, ובפרט לאחרי שנתפרסם זה ע"י הצ"צ, ניתן הכח (עוד יותר) לכאו"א מישראל, ובפרט לההולכים בעקבותיו ובדרכיו, דהגם שיש לו ריבוי רצונות, ועד לרצונות שמצד נה"ב, שכל הרצונות שלו יהיו בלא לב ולב, ועיקר רצונו יהי' להשלים כוונת העצמות לעשות לו ית' דירה בתחתונים (ע"ד ומעין שהי' אצל אדמו"ר הזקן שלא רצה מער ניט אַז דיך אַליין), וגם רצונו בגשמיות יהי' (בעיקר) בכדי לעשות את הגשמיות כלי לאלקות. ועי"ז יומשך לו גם ריבוי השפעה בגשמיות, כמאמר אדמו"ר הזקן⁸¹ אַז דער אויבערשטער גיט אידן גשמיות און אידן מאַכן פון די גשמיות רוחניות, דמזה מוכן, דכשהקב"ה נותן לישראל ריבוי גשמיות עושים ישראל ריבוי רוחניות, ריבוי בכמות וריבוי באיכות, ועד לתכלית השלימות, ועד שמתקשרים ומתאחדים בהקב"ה, ישראל (אורייתא) וקוב"ה כולא חד⁸². וכל זה נעשה מתוך שמחה וטוב לבב, בימי ההכנה לזמן חירותנו, וזה מביא גם את זמן חירותנו בפועל, גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

ק

רוחניות. הפירוש של גשמיות יהודית היא כאשר הגשמיות היא על פי דיני התורה, הן הגשמיות של עסק ומסחר והן הגשמיות של אכילה ושת' ושאר צרכי בני אדם כשזה הכל ע"פ תורה שאז מונחה האדם ע"י הכוונה העליונה, אז נעשה מהגשמיות רוחניות.

(82) ראה זח"ג עג, א.

ג' דרגין אינון מתקשרן דא בדא - שלש מדרגות נקשרות זו בזו: קב"ה אורייתא וישראל, וכל חד דרגא על דרגא סתים וגליא - וכל אחת מהן דרגא מעל דרגא, נסתרת וגלויה, קב"ה דרגא על דרגא סתים וגליא, אורייתא הכי נמי סתים וגליא, ישראל הכי נמי דרגא על דרגא.

[א] ראה מילואים יד (ע' רצו).

(81) ראה „היום יום" כז טבת (אגרות-קודש כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"ב ע' רסה)^[א]. סה"מ ה'ש"ת (הוצאת תשמ"ו) ע' עח^[ב].

[א] [תרגום]: רבינו הזקן אמר: גשמיות יהודית היא רוחניות, הקב"ה נותן לנו גשמיות, אנו נעשה ממנה רוחניות. לעתים כאשר לרגע זה לא כך, צריך לתת להקב"ה אפילו מנחת עני והוא נותן בשפע.

[ב] [תרגום]: העולם הוא רצון הבורא, הנה במילא הרצון עצמו הוא התכלית, ובתכלית יש כוונה, והיא שהאדם יעשה מגשמיות רוחניות. כיצד עושים מגשמיות רוחניות, הרבי אמר שגשמיות יהודית היא

סיכום

"ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר", ומבואר על-זה במדרש שאשר נקרא כן על שם "אישורם של ישראל" שבחרו בקב"ה. ומסיים המדרש: "כשבא נשיא אשר להקריב, הקריב קרבנו ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בישראל מכל האומות".

ויש לדייק:

(א) מן המדרש מובן, שעיקר קריאת שם 'אשר' הוא על שם בחירת ישראל בקב"ה. למרות זאת, את קרבנו הוא הקריב על בחירת הקב"ה בישראל. וצריך להבין טעם הדבר.

(ב) המושג בחירה מתאפשר דוקא כשלוש הבחורות הבחורות עומדים שני דברים שווים. ואילו כאן מדובר בבחירה בין הקב"ה, ובין להבדיל, אלוקי הניכר? ועל זו הדרך יש לשאול אודות בחירת הקב"ה בישראל, מהי ההשוואה בין ישראל לאומות? (א)

על הפסוק "חלקי ה' אמרה נפשי" מביא המדרש משל ממלך שנכנס למדינה בלווית כל (סוגי) שריו, ובעוד שכל בני המדינה חפצו להתקשר בשרים, הפיקח חפץ במלך. ישראל נמשלו לפיקח זה, שמדלגים על כל הממוצעים (כוכבים ומזלות - ואף גילויים אלוקיים) וחפצם הוא במלך עצמו (עצמותו יתברך).

מדרש זה חסר ביאור: למה נדרשת פקחות לבחור במלך, בעוד שאף תינוק קטן מבין את מעלתו על פני שאר השרים. יתר על כן תמוה: הפיקח מטעים את בחירתו לפי שאין המלך מתחלף, בניגוד לשריו - ולכאורה זהו טעם צדדי.

מהשימוש של המדרש במשל בשרים שהם בעלי בחירה, מוכח שפקחותו של הפיקח איננה בהבנה שהממוצעים הם רק כגרזן ביד החוצב, אלא בכך שהערך הנעלה ביותר הוא (לא התגמול שיקבל, אלא) עבודת המלך.

ובהתאם לזה גם נימוקו - "כולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף": אין הפירוש שהתועלת שתצמח לישראל איכותית יותר משל העכו"ם, אלא שהעדר השינוי בשפע שישראל מקבלים מצביע על חפץ ורצון פנימי של הקב"ה בשפע זה. ובזה היא פקחותם של ישראל (ב"ה).

אך עדיין דרוש ביאור:

לכאורה, אף שהחלטה כזו מביעה פקחות מרובה - סוף סוף מספקת פקחות לשם כך. אם כן מדוע נדרשת לכך בחירת הנשמה שלמעלה מהשכל, כפי שנאמר במדרש שזהו לפי ש"חלקי ה' אמרה נפשי"?

והביאור בזה: לולא חלק ה' בנשמה המורה לשכל לבחור באלוקות - שכל האדם ילך תמיד אחר טובתו האישית. דווקא בשכלם של ישראל, אשר בו מאיר 'חלק הוי"ו' תתכן בחירה אמיתית באלוקות (מבלי תערובת הישות שבשכל).

בפרטיות יותר:

בישראל - להיותם פנימיות רצונו של הקב"ה, המטרה שלשמה הכול נברא - מוטבעת היכולת להבחין בין אמצעי (חיצוניות הרצון - ממוצעים) למטרה (פנימיות הרצון - עצמותו ית'). לפיכך, ההמשכה מאמירת הנשמה ("אמרה נפשי") לגדרי השכל (פנימי) אינה רק לצורך זיכוך השכל, אלא זוהי השלימות של ביטוי מקור בחירתה של הנשמה (פנימיות המקיף) (ו"א).

"אין אישורן של ישראל אלא על שבחרו בקב"ה". מכל מקום, "כשבא נשיא אשר להקריב, הקריב קרבנו ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בישראל מכל האומות", משום שבחירה זו היא שנותנת לישראל את הפקחות לבחור בקב"ה (ג).

מילואים

הערות 17; 75

א. [רמב"ם:] בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה, ונבערה עצת חכמי אותו הדור, ואנוש עצמו מן הטועים היה. וזו הייתה טעותם, אמרו הואיל והאלקים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו, ראויין הם לשבחם ולפארום ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו וזהו כבודו של מלך.

כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להן קרבנות ולשבחם ולפארום בדברים ולהשתחוות למולם, כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה. וזה היה עיקר עבודת כוכבים. וכך היו אומרים עובדיה היודעים עיקרה. לא שהן אומרים שאין שם אלוהא אלא כוכב זה.

הוא שירמיהו אומר מי לא ייראך מלך הגוים כי לך יאתה כי בכל חכמי הגוים ובכל מלכותם מאין כמוה, ובאחת יבערו ויכסלו מוסר הבלים עץ הוא, כלומר הכל יודעים שאתה הוא לבדך, אבל טעותם וכסילותם שמדמים שזה ההבל רצונך הוא.

הערה 26

ב. [סה"מ תרפ"ו:] ההשתחואה בכלל הו"ע ההתקשרות בעניני העולם בלב ונפש שוקקה, והן הן הרבות מחשבות שהאדם מוטד בהם כל היום יומם ולילה לא ינוח, ושוכח על ה' כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל וברכת ה' היא תעשיר. דאם ה' מוסכם ומוחלט אצלו האמת הגמור כמו שהוא אשר ברכת ה' היא תעשיר, הרי אז הנה

ממילא אין מקום כלל להריבוי מחש' ותחבולות, וכמ"ש רבות מחש' בלב איש ועצת ה' היא תקום. אבל מפני ששוכח על ה' ומדמה שכחו ועוצם ידו כו', הנה מזה באה לו הטרדא הזאת בריבוי מחש' והרהורים, יומם ולילה יחשוב מח' ומעיין ומפלפל ברעיונו בכמה סברות ובכמה טענות ותביעות ובכמה תחבולות של שקר ומרמה כי אין מעצור לרוחו כלל, ואינו עולה על דעתו אם הוא דבר המותר ואם הוא ע"פ יושר, ומכש"כ שאינו חושב כלל אם הוא ע"פ תורה, רק עיקר כל מחשבותיו הם רק לטובת עצמו, כלומר גופו הונו ורכושו, אשר זהו כל העצמות שלו.

הערה 27

ג. [אוה"ת:] על עו"ג נאמר רם על כל גוים כו', כמו הארץ שלמטה הוא חיה טמאה שמקבל חיות כו' רק בבחי' מקיף מלמעלה כמו לבונה כו', ויעקב יו"ד עקב הוי' אלקינו כו', הגם שיו"ד הוא הארה מצומצמת, הלא מצער היא (ע"ד לעולם ילמד אדם לתלמידו בדרך קצרה, בבה"ז פ' אחרי דע"ט ע"ב) ויכולה ליכנס בפנימיות.

. . והענין כי ע"י החיות שנמשך בקדושה הנה כתיב וצבא השמים לך משתחווים שהם בטלים כו' משא"כ הקליפות כו', אך כיצד הם חיים כו' זהו"ע לבונה כו' שהוא אור המקיף עליהם. . וע' בפ' נח בד"ה הן עם אחד ד"ט ע"א ואמנם הם ידעו אשר לקבל מעולם התיקון הוא ע"י ביטול היש, והם לא רצו בזה, ושאעפ"כ יומשך להם השפעה טובה כו', ע"כ אמרו הבה נלבנה לבנים כו' ותהי להם הלבנינה לאבן, להמשיך מהאותיות בבחי' מקיף, דוגמת לבונה. . משא"כ בסט' דקדושה שמקבלים חיות מגילוי אור פני ה' כו'.

. . וזהו שאמרו אנא נסיב דוכס פלוני היינו

ואעפ"כ יקבלו רבוי השפעה גשמיות מאלקות, והוא ע"י ע"ס דנוגה.

הערות 28; 34

ה. [סידור (עם דא"ח):] אל תבטחו בנדיבים
בבן אדם שאין לו תשועה. פי' נדיבים יובן ע"פ
מ"ש בזוה' פ' תרומה (דקכ"ח ע"א) דרוח מסאבא
איהו אודמן תדיר במגנא וברי קנייא ואזדבן בלא
אגרא, ואנס לבי' למשרי עליהו, ומפתי לון
לדיירא עמהון בכמה פיתויין כו', ורוח קודשא
לא"ה אלא באגרא שלים ובאשתדלותא רב וסגיי,
ובאתדכאותא דגרמיה ובאתדכאותא דמשכניה
וברעותא דלבא ונפשיה, ולואי דיכול לפרוח
ליה [- שרוח הטומאה מזומן תמיד בחינם ונמכר
ללא תשלום, והוא מכריח את בני האדם לשרות
עליהם, ומפתה אותם לדור עמהם בכמה פיתויים
כו' ורוח הקדושה אינו כן, אלא בתשלום שלם,
ובעבודה מרובה וגדולה, בטהרת גופן, ובטהרת
משכנו, וברצון ליבו ונפשו. והלוואי שיוכל
להרוויח אתו שישרה מדורו עמו] כו' ע"ש.

והנה מובן מזה המאמר דמע"ס דקדושה אינו
בנקל לאדם להמשיך בגילוי אור בנפשו, כ"א
באשתדלותא רב ובמס"נ ובהזדככות החומר
בהתפשטות הגשמי כו'. וההיפוך מזה בסט"א
בע"ס דקליפה, שבחנם ובלא עמל ויגיעה
ממשיך האדם מהם שפע, כמו שהיו כל עובדי
ע"ז שמיד שהיו מזבחין ומקטרין למלכת השמים
היו פועלים מהם מיד בחי' המשכות והתפעלות
רבות, וכמו שטענו ומאז חדלנו לקטר למלכת
השמים כו', וזהו היה טענת ישראל זכרנו את
הדגה אשר נאכל במצרים חנם, כי פי' חנם בלא
עמל ויגיעה כלל, כמ"ש במאמר הנ"ל דרוחא
מסאבא אודמן תדיר במגנא ואזדבן בלא אגרא,
וכך בקליפת מצרים הי' מגיע להם השפע בחנם
בלא דכיותא דגרמיה ומשכניה כו'. וזהו היה ג"כ
טענת כל ע"ז שטוב להם יותר לקבל השפע
מכוכבים ומזלות, שאין צריך להכניע א"ע במס"נ
וכו', שלא רצו להכניע א"ע במס"נ בדכיותא
דגרמי כו' לגבי הקדושה לקבל משם השפעה

מהם עובדים לחמה כו', ור"ל שקרו לי' אלקא
דאלקייא בבחי' רם, אבל בבחי' אלקי' שיומשך
להם ההשפעה על ידם רצו לקבל דוקא מע"ס
דנוגה הנקראים ספרים החיצוני, ר"ל ספי' דנוגה
שהם חיצוניים ואינו כמו ע"ס דקדושה, וכוונתם
לפי שלשם נמשך בלי חשבון, כי החשבון נמשך
מבחי' חכ' הקו"מ ובלוי דכיותא דגרמי', שלא ע"י
ביטול.

ד. [אוה"ת:] כנודע שבקדושה הן ע"ס עשר ולא
תשע, עשר ולא אחד עשר, ובקליפה הן י"א כתרין
דמסאבותא שנגד זה הוא י"א סממני הקטורת
לברר הקליפות שמקבלים החיות אלקות מבחי'
מקיף לבונה זכה, והו"ע דור הפלגה שבנו העיר
והמגדל כו', שידועים היו שהשפעת החיות נמשך
מאלקות רק שצ"ל ביטול היש וכלי לאלקותו
ית, והם לא רצו בזה כי רצו לילך בשרירות לבם
בתאוות ותענוגי עוה"ז ושאעפ"כ יומשך להם
השפעת גשמיות, ע"כ נתחכמו לעשות העיר
והמגדל ונעשה לנו שם כו', הוא להמשיך בחי'
מקיף לבונה זכה בחי' מקיף דנוגה הממוצע בין
ע"ס דקדושה לעשר כתרין דמסאבותא, וע"י
בחי' המקיף שהוא בחי' רם על כל גוים כו' יקבלו
רבוי השפעת טוב גשמיות אף אם לא יהי' להם
הביטול ועבודת הש"י.

. . וע"ד כ"ז יובן שהאוה"ע אומרים רם על כל
גוים כו' שמקבלים החיות אלקות מבחי' מקיף
דלבונה כו' ושרש המשכה זו הוא מבחי' ומדרגה
גבוה דרך נפילת האור בשבה"כ . . ולכן מקבלים
שלא על פי חשבון ומדה דיקדוק כלל והוא בדרך
נפילת האור השפעה חיצונית, משא"כ בסטרא
דקדושה שמקבלים חיות מגילוי אור פני הוי'
בבחי' חכמה עילאה שנק' חשבון . . מפני שלהיות
כלי לגלוי אור אין סוף בפנימית צריך להיות
ביטול היש ודכיותא דגרמי' . . והיינו להיות כלי
לגלוי אלקות בפנימית א"א בלי דכיותא דגרמי'
וביטול היש.

והו"ע מארז"ל הי' שם פקח אחד, כי אוה"ע
מהן בחרו לחמה כו' ומהן לכוכבים, כי רצו לילך
בשרירות לבם בתאוות גשמיות להיות יש נפרד,

גשמיות, כי בסטרא דקדושה אי אפשר בלתי הכנעה גדולה במס"נ.

.. תצא רוחו וישב לאדמתו כו'. פי' בא ליתן עוד טעם נכון שאין לסמוך ולבטוח בנדיבים הנ"ל. דהנה שרש קליפו' נוגה נפל מז' מלכין קדמאין דתהו, דכתיב בהו וימלך וימת כו', וכל עיקר חיותן הוא מבחי' רפ"ח ניצוצין שנפלו בשבירה ונתלבשו בהם, והוא בחי' הטוב שבנוגה כו'. וע"כ יש בהם גם מבחי' אור ושפע האלקי מצד רפ"ח ניצוצין דתהו דקדוש' כו'. אך זהו דו' [דווקא] קודם הביורור שמתבררין רפ"ח ניצוצין כו', אבל לאחר שיתבררו מהם רפ"ח ניצוצין . . הרי אז לא ישאר בנוגה שום אור וחיות מסטרא דקדושה האלקית כו', כי יצא מהם כל הטוב שנפל בהם בשבירה כו', וא"כ אין לבטוח בהם כלל.

הערה 32

וזהו תצא רוחו. פי' רוח הקדושה מרפ"ח ניצוצין שנפל בהם. ישוב לאדמתו, שישב אל עצם מדריגתו שהוא בלי טוב כלל כו', והוא הנקרא אדמה, ה"ג דמלכות הבלתי נמתקות, מלשון אודם, והן ה' דמים טמאין שבאשה כו'. והיינו ג"כ מ"ש ביום ההוא אבדו עשתנותיו. פירוש ביום ההוא, לאחר תשלום כל הביורורים דרפ"ח כו', דהיינו לעתיד כמו דכתיב ביום ההוא יצאו מים חיים כו', ואת רוח הטומאה אעביר כו', ואזי אבדו עשתנותיו שמלוכב בו מבחי' הטוב כו', וד"ל.

אשרי שא"ל יעקב בעזרו שברו על ה' אלקיו. פי' אחר שהזהיר ואמר אל תבטחו בנדיבים דנוגה מטעם שאין להם אור וחיות אלא לפי שעה בלבד, דהיינו קודם הבירור, אבל לאחר הבירור' אז תצא רוחו וישב לאדמתו כנ"ל. ואח"כ אמר דבסטרא דקדושה היא ההיפוך מכ"ז, דישי לבטוח ולסמוך על קיום אור וחיות שבא מע"ס דקדושה, מפני שהע"ס דאצי' הם בבחי' התיקון שמתקנים לבחי' התהו, והוא בחי' יעקב שנקרא בעל עולם האצילות, הוא בחי' התכללות אורות בכלים מכלים שונים ע"י שם מ"ה כו' וכידוע.

והוא נהירו דחכמתא כו' כידוע. ויעקב הוא בחי' אחוריים דאור אבא, ולכן נק' יעקב י' עקב שמלביש לנה"י דאבא. אך בשבת מתגלה, בחי' פנימיות אבא הנקרא א"ל יעקב, כי בחול הוא זיווג יעקב ורחל שהוא מבחי' אחוריים דאב' בלבד כו'. וזהו אשרי שא"ל יעקב בעזרו, דהיינו בחי' פנימיות שם מ"ה דאבא, שהוא מקור בחינת התיקון, שבו התגלות אור א"ס בתמידות.

ו. [קונט' ומעין:] והתברך בלבבו לאמר שלום יהי' לי, אע"פ שבשרירות לבי אלך מ"מ שלום יהי' לי. למען ספות הרוה את הצמאה, שיחבר הרוה אל הצמאה והיינו שימשיך חיות מצמאה לרוה בסוד רגלי' יורדות מות. וכמשנת"ל (מ"ה פ"ג) שמורידים בחי' ההשפעה מה"א תתאה בחי' ה' דהצמאה אל הי"ס דנוגה, ונמשך השפע ומתלבשת בהע' שרים שזהו בחי' רוה, ומשם נמשך ההשפעה גם לאיש החוטא, וכמ"ש באגה"ת (פ"ו) דלאחר החורבן שגרמו בעוונותיהם שירדה השפעת בחי' ה' תתאה כנ"ל, אזי יכול גם החוטא ופושעי ישראל לקבל חיות לגופם ונפשם הבהמית כמו שארי בע"ח ממש כמ"ש (תהלים מט יג) נמשל כבהמות נדמו.

ובאמת אפשר שיהי' לו שלום, אבל זה אינו כ"א בעובדי כו"ם שהם מקבלים שפעו ית' מאחוריים, כמאן דשדי בתר כתפוי, אבל על ישראל נאמר לא יאבה ה' סלוח לו, דהיינו המשכת הרצון, וכידוע שז"ע הסליחה שהוא המשכת והטיית הרצון אליו. ועז"א לא יאבה ה' סלוח לו, כי אדרבא אז יעשן אף ה' וקנאתו כו' והיינו שנמשך עליו הכעס שהוא סילוק הרצון ממנו ר"ל. והגם שבאגה"ת פרק הנ"ל כ' שהאיש החוטא יכול ג"כ לקבל חיות כו', ומבואר שם בסוף הפרק דמפני שהוא הוא הממשיך להם ההשפעה לכן הוא נוטל חלק בראש, ומ"מ י"ל דסוף כל סוף בהכרח שתופסק ההשפעה.

ז. [קונט' ומעין:] עכו"ם יכולים לקבל מבחי' חיצוני' המקיף, לפי שכל עיקר יניקתם הוא

אשרי שא"ל יעקב בעזרו שברו על ה' אלקיו. פי' אחר שהזהיר ואמר אל תבטחו בנדיבים דנוגה מטעם שאין להם אור וחיות אלא לפי שעה בלבד, דהיינו קודם הבירור, אבל לאחר הבירור' אז תצא רוחו וישב לאדמתו כנ"ל. ואח"כ אמר דבסטרא דקדושה היא ההיפוך מכ"ז, דישי לבטוח ולסמוך על קיום אור וחיות שבא מע"ס דקדושה, מפני שהע"ס דאצי' הם בבחי' התיקון שמתקנים לבחי' התהו, והוא בחי' יעקב שנקרא בעל עולם האצילות, הוא בחי' התכללות אורות בכלים מכלים שונים ע"י שם מ"ה כו' וכידוע.

אשרי שא"ל יעקב בעזרו שברו על ה' אלקיו. פי' אחר שהזהיר ואמר אל תבטחו בנדיבים דנוגה מטעם שאין להם אור וחיות אלא לפי שעה בלבד, דהיינו קודם הבירור, אבל לאחר הבירור' אז תצא רוחו וישב לאדמתו כנ"ל. ואח"כ אמר דבסטרא דקדושה היא ההיפוך מכ"ז, דישי לבטוח ולסמוך על קיום אור וחיות שבא מע"ס דקדושה, מפני שהע"ס דאצי' הם בבחי' התיקון שמתקנים לבחי' התהו, והוא בחי' יעקב שנקרא בעל עולם האצילות, הוא בחי' התכללות אורות בכלים מכלים שונים ע"י שם מ"ה כו' וכידוע.

ופי' א"ל יעקב היינו בחי' פנימיות אור אבא

שאין לו שום זכות כלל ר"ל, אבל אם יש לו איזה זכות ובכלל ישראל יחשב א"א לו שיקבל השפעתו בלי חשבון כ"א הכל הוא בחשבון דוקא מצד בחי' הפנימי' דשם הוא שרשו ומקורו.

הנרה 39

ח. [קונט' ומעין:] מה שמראה לו ומסיתו מטוב הדבר ההוא, הרי באמת להיותו מדברים האסורים ה"ז מות ורע ממש, וכמ"ש (דברים ל. טו) ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע, ומוריד ומאבד נפשו ר"ל בזה שמורידה בשאול תחתית ובמקום הקליפות וסט"א משלש קליפות הטמאות לגמרי, ועוד למטה מהם, וכמ"ש בסש"ב באריכות, דהנה הקליפות וסט"א מקבלים ג"כ חיותם וקיומם מדבר ה' ורוח פיו ית', אבל הוא בבחי' הסתר פנים וירידת המדרי', ולכן נקראים אלקים אחרים מפני שניקתם וחיותם אינה מבחי' פנים, אלא מבחי' אחוריים דקדושה, ופי' אחוריים כאדם הנותן דבר לשונאו שלא ברצונו שמשליכו לו כלאחר כתפו, כי מחזיר פניו ממנו משנאתו אותו.

כך למעלה בחי' פנים הוא פנימית הרצון העליון וחפצו האמיתי אשר חפץ ה' להשפיע חיות לכל הקרוב אליו מסט' דקדושה, אבל הסט"א והטומאה היא תועבת ה' אשר שנא, ואינו משפיע לה חיות מפנימית הרצון וחפצו האמיתי, אשר בה חפץ ח"ה, כ"א כמאן דשדי בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו (רק כדי להעניש את הרשעים וליתן שכר טוב לצדיקים דאכפייין לסט"א) ולפי שבחינת פנים דרצה"ע אינו שורה כלל על הסט"א וגם בחי' אחוריים של רצה"ע אינו מלוכב בתוכה ממש אלא מקיף עלי' מלמעלה, לכך היא מקום המיתה והטומאה ה' ישמרנו, כי אמיתת החיות הוא אלקות שהוא בחי' אלקים חיים וכמ"ש (ירמי' י. י) וה' אלקים אמת הוא אלקים חיים כו', פי' להיות שהוא אלקים אמת הרי הוא אלקים חיים.

דהנה אמת הוא שאינו נפסק לעולם ומה שיש

מבחי' [אחוריים וחיצוני' דוקא, אבל ישראל עיקרם ושרשם מבחי' הפנימי' ומשם הם מקבלים השפעתם ואינם מקבלים מבחי' חיצוני' . . ונמצא מה שיתברך בלבבו לאמר שלום יהי' לו כי בשרירות לבו ילק, והיינו שיקבל מחיצוני' המקיף כמו הקליפות וסט"א שמגביהים א"ע לקבל משם . . שנמשך ריבוי השפעה משם בלי חשבון, כן ידמה בנפשו להיות כמוהם, הוא שקר גמור ואינו אלא רק מה שהוא מטעה את עצמו, ער נארט זיך אליין אפ וואס ער רעכענט אז ער וועט אויך מקבל זיין די השפעה פון חיצוני' המקיף -] הוא מרמה את עצמו בכך שחושב שגם הוא יקבל את ההשפעה מחיצוני' המקיף, כי ישראל א"א לקבל השפעה מבחי' חיצוני' המקיף כ"א מבחי' הפנימי' דסדר השתלשלות (ובשרשו מבחי' פנימי' המקיף כנ"ל), ושם ההשפעה היא בבחי' דין וחשבון, וממילא בהכרח שיופסק.

וכן אנו רואים במוחש אשר כמה רשעים שמצליחים בתחלה ואח"כ נפסקת הצלחתם ועשרם כי הכל לפי החשבון, ומה שמצליחים בתחלה הוא לב' טעמים, הא' שזהו ע"י איזה עשי' טובה מאותם שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב, והב' . . דכל זמן שלא נאבד חלק הטוב שלו הרי הקליפות יונקות ע"י תוס' חיות מן הקדושה והוא נוטל חלק בראש כנ"ל, ומזה נמשך לו ריבוי השפעה בגשמיות, ואח"כ נפסקת ההשפעה ונעשה עני' ובעל יסורים ומרוחק מן הבריות.

כי רוב עשירים הם בעלי מדות לא טובות או גם רעות באהבת עצמו וגסות הרוח, וכ"ז שהוא בעשרו הנה רבים אוהבי עשיר, ואף שהרוב מהם יודעים כי את עשרם יכבדו ולא אותם, אבל עם זה הנה ככה המה מוטעים במהותם עד אשר יעזו בהוותם, אבל כאשר אובדים את עשרם ונעשים עניים אז הם מכירים במהותם המלא ממומי בנ"א וחסרונותיהם. להיות כי ההשפעה לישראל הוא מבחי' הפנימי' שבא בדין וחשבון, אם לא שהוא מאלה שנאמר עליהם (דברים ז. י) ומשלם לשנאיו על פניו להאבידו כו', והיינו

גדולה בלא שיריים היוצאים לאיבוד ולכלבים וכה"ג, אך מה שהעו"ש [- שהעבדים ושפחות] שאחר הרחיים אוכלים השיריים, נכלל יותר ברצון ואינו חיצוני כ"כ.

הערה 52

יא. [זהר:] "אל תהיו כסוס כפרד אין הבין" פירושו שלא יתנהגו בני האדם כסוס ופרד השטופים בזימה, שאם כן נענשים בעונש, בגזרה שווה, שישלטו בהם מלאכי חבלה שנאמר עליהם "והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה והמה רעים לא ידעו הבין".

ומבאר: והמה רועים, מאי רועים, אליו אינו מדברי ומנהגי לבר נש בגיהנם - אלו הם המולכים ומנהיגים את האדם בגיהנם. לא ידעו שבעה, כד"א לעלוקה שתי בנות הב הב, בגין כך דאינון - ומפני שצועקים מלאכי החבלה הב הב, לא ידעו שבעה.

הערה 62

יב. [תניא:] איהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד בהון. (פי' ע"ס דאצילות חיוהי הן האורות וגרמוהי הן הכלים שכולן אלקות משא"כ בב"ע כו').

הערה 71

יג. [המשך תער"ב:] עיקר ענין בהירות הוא בבחי' הכתר, הן בבחי' הכלים כידוע דכלים דאצי' הן עד"מ אותיות הכתר שמעלימים על האור להיותם מהות אחר, גם בחי' פנימיות הכלים, וכלים שבכתר עד"מ אותיות החקיקה, דעם היות שמשחירים, היינו שבהכלים אינו מתלבש עצמות האור, אבל אינם מעלימים על האור המתלבש בהם. וי"ל דזהו בהע"ס הכלולים בכתר ועצם הכתר בחי' אור, אור בהיר גילוי העצם, דאורות דאצי' הן ע"י צמצום א"כ אינו אור בהיר ממש, ואינו מגלה ממש האוא"ס, ולעתיד יהי' גילוי ש' הוי' דלעילא ממש, זהו שמלמעלה יהי' ההתגלות

בו הפסק נקרא כזב, וכמו נהרות המכזבין (משנה ט פ"ח דפרה) שנקראים כזב לפי שנפסקים לפעמים, כי אמת הוא דבר שאינו נפסק לעולם, וזהו ג"כ הנקרא חיים, דמשו"ז נהרות המכזבין פסולים לקידוש מי חטאת שאינן נקראים מים חיים, דדוקא דבר אמיתי שאינו נפסק לעולם הוא הנק' חי . . . וכל הדבוק לאלקות הוא ג"כ בבחי' חי, לפי שהאלקות מאיר בתוכו בגילוי ומתייחד בו, והוא בטל אל האלקות המתלבש בתוכו ודבוק בו.

הערה 44

יד. [מסכת ברכות:] והמתים אינם יודעים מאומה, אלו רשעים שבחיייהן קרויין מתים, שנאמר ואתה חלל רשע [על צדקיהו הוא אומר. ועדיין בימי יחזקאל חי היה וקורוהו חלל. רש"י] נשיא ישראל. ואי בעית אימא מהכא, על פי שנים עדים או (על פי) שלשה עדים יומת המת, חי הוא, אלא המת מעיקרא.

הערה 51

יז. [תו"ח:] מלך שעשה משתה לשריו ועבדיו החשובים שזהו פנימי' רצונו, יקראו גם לפחותים הרבה שיאכלו גם הם ויהנו, ומקבל המלך שמחה מאשר הכל שמחי' בשמחתו גם קטני הערך, הגם שאין זה ערך לתענוג שמחתו מקרוביו ואוהביו רואי פניו, עכ"ז חל מזה הרצון והתענוג גם על פיזור הוצאות משתה לכל פחותי הערך לעשות כרצון איש ואיש דוקא, משום שנכלל הכל כאחד חיצוני' עם פנימי'.

ואין זה נק' אחוריים וחיצוני' ממש, גם שאין כל פנימי' התענוג בזה שאוכלים כנ"ל ושמחים, מ"מ ג"ז נגרר אחר פנימי' התענוג ממש כמו העורף שנמשך ונגרר אחר הפנימי' והיו לאחדים ממש, שהרי גם זרים ושונאים שאוכלים ושמחים בשמחתו יקבל תענוג ושמחה כו'. וגם השיריים הנופלים מן הסעודה ומשתה לאיבוד או לכלבים וכה"ג שלא הי' בזה רצון כלל וכלל, ג"ז נכלל ברצון בדרך אגב דאגב, מפני שא"א לסעודה

אמר, כל התורה שאת למד בעוה"ז הבל הוא לפני
תורה שבעולם הבא, לפי שבעולם הזה אדם למד
תורה ושוכח, אבל לעתיד לבוא מה כתיב תמו,
נתתי את תורתך בקרבם.

באופן כזה, ואור הא"ס שאינו ע"י צמצום ה"ז
אור בהיר ממש, ומגלה עצם האור.

הערה 80

י"ד. [קהלת רבה:] ר' חזקיה בש"ר סימון בר זבדי

משפטים*

רבי יוחנן: אף-על-פי שקילס רבי ישמעאל את בן ננס – הלכה כמותו (כרבי ישמעאל).

לאחר מכן ממשיכה הגמרא ואומרת: איבעיא להו בחנוק מה לי אמר רבי ישמעאל (=התעוררה אצלם הבעיה מהי דעתו של רבי ישמעאל לגבי הדין במקרה של המבטיח לחברו ממון כדי שהלה יפסיק לחנוק אדם אחר). (ומבאר רשב"ם: דלמא משום צערא דחבריה שנחנק נמי גמר ומקנה, או דלמא מתכוין הוא להצילו מחניקה ומצוה הוא דקא עביד ולא מידי חסריה ולא הוי ערב. כלומר: שמא משום צער החבר הנחנק אכן החליט המציל לשלם ממון זה, וחייב לשלמו, או שמא כוונתו היא רק להצילו מן החנק, ועושה בכך מצוה, והחנוק אינו מפסיד בכך דבר, ולכן המציל אינו נחשב כערב). תא שמע (=הוכחה לכך) דאמר רבי יעקב, אמר רבי יוחנן: חלוק היה רבי ישמעאל אף בחנוק. (ושואלת על כך הגמרא:) הלכה כמותו (לגבי הדין במקרה של חנוק) או אין הלכה כמותו? תא שמע דכי אתא (=כאשר הגיע) רבין, אמר רבי יוחנן: חלוק היה רבי ישמעאל אף בחנוק, והלכה כמותו אף בחנוק.

אך הגמרא מסיימת ואומרת: „אמר רבי יהודה, אמר שמואל: חנוק וקנו מידו – משתעבד, מכלל דערב בעלמא לא בעי קנין (=מכך נלמד שערב רגיל,

א. „הרי החנוק... ומצאו חברו ואמר לו הנח לו”

בסיום מסכת בבא בתרא, במשנה האחרונה¹, נאמר: ערב היוצא לאחר חיתום שטרות גובה מנכסים בני חורין. מעשה ובא לפני רבי ישמעאל, ואמר: גובה מנכסים בני חורין. אמר לו בן ננס: אינו גובה לא מנכסים משועבדים ולא מנכסים בני חורין. אמר לו: למה? אמר לו: הרי החנוק את אחד בשוק, ומצאו חברו ואמר לו: הנח לו [ואני אתן לך]² – פטור, שלא על אמונתו הלווה, אלא איזהו ערב שהוא חייב? הלווה ואני נותן לך – חייב, שכן על אמונתו הלווה.

ומסיימת המשנה: ואמר רבי ישמעאל: הרוצה שיחכים, יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן³, והן כמעייני הנובע. והרוצה שיעסוק בדיני ממונות, ישמש את שמעון בן ננס.

על מחלוקת זו במשנה, נאמר בגמרא⁴: אמר רבה בר בר חנה, אמר

* וסיום מס' ב"ב – בבלי וירושלמי.

1 קעה, ב.

2 כ"ה במשנה שבבבלי, שנתוסף בחצאי רבוע. וליתא במשנה שבמשניות. וראה שינויי נוסחאות למשניות. וש"נ.

3 כ"ה גירסת הב"ח. וכ"ה במשנה שבמשניות וירושלמי. ובמשנה שבבלי – בתורה יותר מהן.

4 קעו, סע"א.

על הלוואה, אינו צריך קנין כדי לתת תוקף לערבותו) .. והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין, אחר מתן מעות בעי קנין⁵. כלומר, במקרה של חנוק הרי האדם ש"אמר הנח" נעשה משועבד לדבריו רק אם נעשה קנין. עד כאן דברי הגמרא בתלמוד הבבלי.

ב. בתלמוד הירושלמי – מסקנה שונה

בתלמוד הירושלמי נאמר שם: רבי יסא בשם רבי יוחנן אמר, אף על פי שקילסו רבי ישמעאל את בן ננס – על מדרשו קילסו. אבל אינה (הלכה) כבן ננס. שמעון בר ווה בשם רבי יוחנן: אף בחנוק הלכה כרבי (ישמעאל⁶). אך בתלמוד הירושלמי אין מובאים דבריו של שמואל, שדוקא במקרה של חנוק וקנו מידו – משתעבד, וכן אין מובא שם המשך הדברים עד "והלכתא ערב בשעת מתן מעות... אחר מתן מעות בעי קנין...". ובמקום זאת נאמר בסיום הדברים בתלמוד הירושלמי: אמר רבי יוסי ואת שמע מיניה (=ומכך מוכח), בר נש דהוה צייד לחברי' בשוקא (=אדם שהיה תופס את חברו

בשוק, בכוונה להורגו), אתא חד ומר שבקיה ונא יהב (=ובא אדם אחר ואמר "הנח לו ואני אשלם"), מן אהן גביי ומן אהן לא גביי (=מאדם זה, אשר הבטיח לשלם, גובה המלוה, ומן הלווה אינו גובה).

ומסביר בעל "פני משה", שדברי רבי יוסי הם "כמתמיה": אם סוברים ש"אף בחנוק הלכה כרבי ישמעאל", יוצא מכך, שכאשר אדם "צייד לחבריה בשוק (מלשון⁷ צודה לקחת נפשו)" ואדם אחר אומר "שבקיה ואנא יהב לך", צריך המלוה לגבות את הממון לא מן הלווה, אלא מהאדם אשר "אמר שבקיה" – וכיצד ניתן לומר כך?! שהרי "במה נעשה זה בעל חוב שלו, דלא היה מתכוון אלא להציל את זה, וקסבר מצוה קעביד⁸".

לפי פירושו יוצא, שהמסקנה בתלמוד הירושלמי בענין זה היא כמו המסקנה בתלמוד הבבלי, כדברי בעל "מראה פנים" שם, שלגבי חנוק ההלכה איננה כרבי ישמעאל, האומר, שמשמעבד ללא קנין⁹.

(7) ע"פ ל' הכתוב – ש"א כד, יב.

(8) לשון הפני משה שם.

(9) כ"ה במראה הפנים שם בירושלמי, ובהכי אולא המסקנא דהכא כדהתם דאין הלכה בחנוק כמוותו". וכנראה מפרש דלר' ישמעאל בחנוק אין צריך קנין. והוא כבשטמ"ק ב"ב בסופו. אבל מפייהמ"ש להרמב"ם כאן, נמוקי יוסף, מאירי (במשנה) ועוד* משמע, דלר' דמתני' בחנוק בעי

(5) ומסיים "ערב דבית דין לא בעי קנין דבהדיא הנאה דמהימן ל' גמר ומשעבד ל'". וראה רשב"ם, תוד"ה והלכתא (בסוף המס') ופיהמ"ש להרמב"ם (ובהוצאת קאפה – בהערה) – בשתי הגירסאות בסיום המסכת. וראה ח' הצ"צ על הש"ס כאן סוף המס'. ואכ"מ.

(6) כצ"ל, כדפוס קושטנדינא. וכ"ה בפני משה שם.

(* וכן משמע ברע"ב במשנה. וראה תו"ט שם.

בענין „חנוק“ משתעבד המבטיח בלי קנין, כדלהלן. כלומר, בתלמוד הירושלמי המסקנה היא, שלא כבתלמוד הבבלי – שבענין „חנוק“ הרי מי ש„אמר שבקיה“ משתעבד גם ללא קנין.

ויש לומר, שהמחלוקת בין התלמוד הבבלי לבין התלמוד הירושלמי, אם ערב צריך קנין לאחר מתן מעות, כרוכה במחלוקת כללית לגבי עצם ההגדרה והנימוק של שעבודו של ערב.

ג. **שעבוד הערב – מפני הסתמכות המלוה עליו, או מפני קבלת הנאה**

בענין ערב בשעת מתן מעות אומר רש"י¹², „בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה“ (=הערב משתעבד מפני הנאתו מכך שהמלוה מאמין לו), ובפשטות הכוונה היא, כפי שמובן מדברי מספר פוסקים¹³, שההנאה של הערב מעובדת היותו מהימן מספיקה כדי לגרום לו ל„משתעבד נפשיה“¹⁴.

אך בעל „נימוקי יוסף“ אומר בסיום

אך דחוק ביותר לפרש באופן זה את דברי רבי יוסי בתלמוד הירושלמי: אף אם נאמר ש„אף בחנוק הלכה כמותו“, והאדם שאמר „שבקיה“ משתעבד לשלם, אך מנין לנו שהכוונה היא שהוא משתעבד עד כדי כך שהוא הופך להיות „בעל החוב“, שגובים את ההלוואה ממנו ולא מן הלווה, כפי שמפרש בעל „פני משה“ את תמיהת רבי יוסי, ולא כפי שמובן מן הסוגיא, שהוא משתעבד כערב, כלומר, שהחוב מוטל גם לאחר מכן על הלווה, והמלוה צריך לתבוע את החוב בראש ובראשונה מידי הלווה, כפי שמפורטים במשנה¹⁰ פרטי הדינים בנדון.

זאת ועוד: לפי הסברו של בעל „פני משה“, הרי תמיהת רבי יוסי מבוססת על הנימוק, ש„לא היה מתכוין אלא להציל את זה“, וזהו בדיוק הנימוק שמביא בן ננס במשנה: „הרי החונק את אחד בשוק...“ – ובמה, אפוא, חידושו?

ולכן סביר יותר לומר, שדברי רבי יוסי בתלמוד הירושלמי באים כהמשך לנאמר לפני כן, ש„אף בחנוק הלכה כרבי ישמעאל“¹¹,

רבי יוסי מתכוון להסביר מדוע גם

12 קעג, ב.

13 ראה ריטב"א קדושין ז, רע"א. וראה גם ריטב"א ב"ב שם.

14 וכמו ב„מתנה שומר שכר להיות כשואל“, דאין צריך קנין ד, בההיא הנאה דקא נפיק לי' קלא דאיניש מהימנא הוא גמיר ומשעבד נפשי" (ב"מ צד, א).

קנין דליגבי מבני חורין, ולבן ננס לא מהני אפילו בקנין. וראה גם ריטב"א (בלוי, תשי"ד. ירושלים, תשל"ז) בסיום ב"ב. ח' הצ"צ כאן במשנה. ועוד. 10 בבבלי קעג, סע"א ואילך ובירושלמי ה"ח. 11 ראה גם מהר"א פולדא ושדה יהושע לירושלמי כאן.

המסכת, לגבי ערב בשעת מתן מעות, שזה שהערב „משתעבד בלא קנין” היא „כיון דעל פיו הוציא מעותיו מתחת ידו”. וביתר הרחבה הוא מסביר זאת בסוגיא קודמת¹⁵: „ואף-על-פי שאין שם קנין אלא באמירה בעלמא, משתעבד ליה, דמצי (=שהרי יכול) אמר לו המלוה אם לא היית אתה, לא הייתי מלוה אותו כלל”. ובדומה לכך מסביר רבינו גרשום בסוף המסכת: „דמצי אמר ליה (=שיכול לומר לו) אי לאו את לא נפיק זוי (=לולא אתה לא היה יוצא הכסף) מתחת ידי”. ולגבי דברי רב אשי ש„בהאי הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה” אומר בעל „גימוקי יוסף”¹⁶, שזוהו הסבר לכך ש„לא הוי אסמכתא”¹⁷.

ולפי זה יוצא, שניתן להסביר בשני אופנים את הנימוק לכך שהערב משתעבד בלי קנין¹⁸:

15 לדרך קעד, א ד"ה אמר רב הונא. שם.

17 וכפשטות המשך הגמ' (שם קעג, ב) דדברי רב אשי באו לתרץ „הא מעשים בכל יום דאסמכתא לא קניא” (ועד"ז הוא בטור חו"מ ר"ס קכט). וראה לשון הרשב"ם (שם בסופו) ד"ה גמר „בלב שלם” (וממשיך: ושליחותא דערב קא עביד מלוה כאילו הוא עצמו הלוה). וראה מחנה אפרים הל' ערב ס"א.

18 וראה עוד הסברות בגדר ערב – בראשונים (ומפרשים) קידושין ז, רע"א. שם ה, ב. וראה ר"ן (קידושין שם ה, ב) ד"ה וכתב הרמב"ן בקדושין מדין ערב וכיו"ב – אם הוא דוקא „בהוציא ממון מרשותו לרשות אחר בן דעת לפי שבכותו של זה מתחייב זה מדין ערב” או שמספיק גם ההיא הנאה שהוציא ממון על פיו – גם כשזרקו לים.

א) הערב אינו משתעבד מפני שהוא מקבל הנאה וכדומה, אלא בעיקר מפני ש„על פיו הוציא מעותיו”, ובכך גרם הערב לחסרון ממון של המלוה. וכפי שמוכן מן הגמרא בפשטות, שחובת הערב אינה נובעת מגרימת נזק כספי על ידו וכדומה (וכאילו עצם גרימתו לנתינת הממון מטילה עליו את החובה¹⁹), אלא, זוהי הסיבה המביאה להשתעבדותו של הערב: עצם העובדה שהמלוה נתן את ממונו על סמך דברי הערב, דבר המוכיח שהמלוה סומך על אדם זה, היא הגורמת לכך שהערב משתעבד.

ב) הערב משתעבד מפני „בההיא הנאה דקא מהימן ליה”, מפני שהערב מקבל הנאה מכך, וקבלה זו עצמה נחשבת כקנין²⁰, אשר בגללו „גמר ומשעבד נפשיה”.

ההבדל הנובע משני הסברים אלו לגבי הלכה למעשה הוא בענן „חנוק”: אם הגורם לשעבוד הוא עצם נתינת הממון, יוצא, שכאשר „אמר שבקיה” במקרה של „חנוק”, הרי „לאו מידי חסריה” (=לא הויק לו כלום), שהרי המלוה לא נתן את הממון ללווה עקב

19 כדמשמע לכאורה מפשטות הלשון בנמוקי יוסף שם. ועד' מראה דינר לשולחני דחייב (שו"ע חו"מ סי' שו ס"ו (וראה ש"ך שם סק"ב)). וראה שם סי' קכט בש"ך סק"ז. אבל ראה סמ"ע שם סק"ז. נתייה"מ שם סק"ב. ביאור הגר"א שם סק"א סי'. ועוד.

20 ראה ריטב"א קידושין ז, רע"א. מחנה אפרים שם ד"ה אבל ובהל' ריבית סי"א.

דברי הערב, ולכן אין כאן כל כך הסתמכות של המלוה על הערב, ולכן הוא איננו „גמר ומשעבד נפשיה“, ובמקרה כזה הוא משתעבד רק על ידי קנין.

אך אם השעבוד נגרם עקב קבלת הנאה, יש לומר, שגם במקרה של „חנוק“ הרי האדם אשר „אמר שבקיה“ משתעבד, כאמור, כי גם עצם השפעתו למניעת סבל חברו שנחנק²¹ מהווה עבורו קבלת הנאה, ולפיכך הוא משתעבד²².

ד. המחלוקת בין הבבלי לבין הירושלמי כרוכה בנימוק לשעבוד הערב

לפי זה יש לומר, שעל כך מתבסס ההבדל בין המסקנה בתלמוד הבבלי, ש„חנוק בעי קנין“, לבין המסקנה בתלמוד הירושלמי, שאין צורך בקנין:

שיטת התלמוד הבבלי היא, כפירוש רבינו גרשום ובעל „נימוקי יוסף“, ש„בההיא הנאה דקא מהימן ליה“ אינו נימוק מספיק לכך שהערב ישתעבד, אלא הוא יכול להיחשב כאסמכתא בלבד, כי הנאה כזו, שהערב נחשב מהימן, אין כוחה יפה

לגרום לשעבודו של הערב²³. והגורם לשעבוד הוא הוצאת הממון של המלוה על-פי דברי הערב, וגרימתו בפועל להפסד כספי. ולכן, במקרה של „חנוק“, כאשר „לאו מידי חסריה“, אין קיים הגורם לשעבוד, ולכן יש צורך בקנין.

לעומת זאת, שיטת התלמוד הירושלמי היא, שהגורם לשעבוד הערב בשעת מתן מעות אינו ההפסד הכספי של המלוה, אלא קבלת ההנאה של הערב, „דקא מהימן ליה“, והנאה מעין זו קיימת אצל הערב גם במקרה של „חנוק“ לאחר מתן מעות.

ויש לומר, שאת זאת מסביר רבי יוסי בתלמוד הירושלמי בדבריו: ואת שמע מיניה בר נש דהוה צייד לחבריה בשוקא, אתא חד וזר שבקיה ונא יהב, מן אהן גביי ומן אהן לא גביי:

דברי רבי יוסי „מן אהן גביי ומן אהן לא גביי“ אינם קביעת מסקנה, שהמלוה תובע את החוב ממי ש„אמר שבקיה“ ואינו גובה כלל מן הלווה²⁴,

23 משא"כ ב„ערב דבית דין“ דבההיא הנאה דהב"ד מהימן ליה, הוי הנאה חשובה יותר מזה דמהימן ליה המלוה. ולהעיר מרמב"ם הל' מלוה ולוה פכ"ה ה"ב שכתב בההיא הנאה כו' רק לגבי ערב דב"ד ולא לגבי ערב בשעת מתן מעות.

24 דלפי"א אי"ז בגדר ערב – ראה מאירי ב"ב כאן ד"ה חכמי נרבונה שאם „אמר הערב שלא בשעת מתן מעות פטור את הלווה .. שאינו צריך קנין, ואין זה צריך לפניו שהרי זה אינו נכנס בכלל תורת ערבות אלא חוב הגמור“. אבל ראה חידושי תלמיד הרשב"א קידושיין שם (דכיון דהשתא הוא

21 או בההיא הנאה דקא מהימן ליה ושביקי' מלחנך.

22 ראה רשב"ם (קעו סע"א – הובא לעיל ס"א) ונמוקי" סוף ב"ב.

אלא²⁵, זהו הסבר ונימוק לשעבוד הערב: כיון שבדבריו „שבקיה ונא ירב” הוא גורם לכך שהמלוה לא ידרוש ויציק ללווה, ובמקום זאת הוא יתבע את החוב אצל הערב, לפחות באותה שעה, הרי בעצם אמירה זו הוא מקבל מכך הנאה, ו„בההיא הנאה” הוא משתעבד.

ה. עם ישראל בארץ ישראל – ציבור מאוחד

ויש להסביר את האמור לעיל, שהדבר תלוי בהבדל כללי בין בני בבל לבין בני ארץ ישראל:

שעבודו של הערב תלוי כמובן בדעתם ובמנהגייהם של בני אדם, כפי שמוצאים בהלכה, ש„אם נהגו הסוחרים להתחייב בלא קנין אפילו שלא בשעת מתן מעות, מנהגם

חסר שמעון ממונא ע”פ ראובן בשעת מתן מעות מיקרי .. וכן דנו דין חכמי גרבונה”. ריטב”א במשנה ד”ה ואמר לו ובסוף המסכת. רמ”א חו”מ סקכ”ט ס”ג (ממדרכי פרק איהו נשך* ותוספתא). וראה שו”ת הצ”צ חו”מ ס”כ. ובהערה הבאה. (25) וראה נועם ירושלמי לירושלמי כאן ובס”פ איהו נשך.

ולהעיר מרא”ש ב”מ פ”ט סמ”ג כפי הירושלמי (גבי חנוני על פנקסו) ובפלפולא חריפתא שם. תומים ס”י קבו סק”ה. ועוד. ואכ”מ.

(* ובמדרכי שם (ס”י שלד) ממשך: ועוד לאו מטעם ערבות הוא דלא שייך אלא במקום שאין הלוה נפטר לגמרי אבל הכא שמתלקט כו’ הרי הן חייבין גמורין ולא מטעם ערבות.

מנהג²⁶, ולפי זה יש לומר, שהבדל זה בין התלמוד הבבלי לבין התלמוד הירושלמי תלוי ב„דעת בני אדם”, בהתאם להבדלים בין המקומות השונים – בכל וארץ ישראל:

נאמר בגמרא²⁷, שעצם קיום הערבות בין ישראל, שיהודי אחד ערב לחברו, נוצרה כאשר עברו בני ישראל את הירדן, ונעשו בארץ ישראל מעורבים ומאוחדים. ולכן „לא²⁸ ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן”²⁹. ומסביר הגאון הרוגוטשובי³⁰, שכיון ש„כל ישראל הוה כמו מין יחיד .. לא בגדר נפרד .. לכך מהני ערבות”, ולא כן כאשר אין הם מציאות אחת, שאז אין קיימת ערבות.

וזהו ההבדל בין ארץ ישראל לבין בבל: נאמר בגמרא³¹, ש„אין אוכלוסא בבבל”, „ורצה לומר דליכא (=שאינן) צירוף”³⁰, ו„אין תענית ציבור בבבל”³². ולעומת זאת, בארץ ישראל נעשו ישראל למציאות של ציבור אחד, „ולכן³³ רק כשעברו הירדן, אז

26) כנסת הגדולה חו”מ סקכ”ט (הגהות לטור אות ל’) – הובא בבאר היטב שם סק”ב.
27) סנהדרין מג, סע”ב (ובפרש”י שם ד”ה עד שעברו). פרש”י נציבים כט, כה.
28) סנהדרין שם.
29) וראה ירושלמי סוטה פ”ז סוף ה”ה – הובא בתוד”ה עודם (סוטה לד, א).
30) צפע”ג לסנהדרין שם.
31) ברכות נח, א.
32) פסחים נד, ב.
33) צפע”ג שם. וראה צפע”ג למכות כד, א ובהמובא שם.

היה כמו מציאות אחת, וחל עליהם ערבות³⁴.

אמנם, לאחר שעברו את הירדן וקבלו עליהם ערבות, הרי מאז קיימת הערבות אצל ישראל תמיד³⁵ ובכל מקום, ולכן יכול יהודי להוציא את חברו בכל זמן ובכל מקום בברכת המצוות³⁶, בכל זאת, מכך ש„אין תענית ציבור בבבל“, כיון ששם אין קיים מושג של ציבור בשלמותו, מובן, שעיקר מושג הערבות קיים בשלמותו דוקא אצל יהודים הנמצאים בארץ ישראל³⁷.

ולכן: בתלמודה של בבל, שבה אין הערבות והאחדות של ישראל קיימת כל כך בשלמות³⁸, נוטים יותר לומר, שכדי לגרום לערבות של יהודי אחד

עבור רעהו דרוש מעשה בפועל³⁹ – אם בשעת מתן מעות, כאשר הערב גורם באמירתו לכך שהמלוה יתן את הממון בפועל, ואם לאחר מתן מעות, כאשר „לא מידי חסריה“, רק אם הערב משתעבד רק על ידי קנין בפועל ממש.

לעומת זאת, אצל האמוראים של התלמוד הירושלמי, תלמודה של ארץ ישראל, אשר בה כל ישראל הם כציבור, בערבות ובהתאחדות³⁸, ברור ששעבוד ערב אינו חייב להיעשות דוקא על ידי פעולה שתתן תוקף מעשי לערבות, ודי בהנאה שהערב מקבל.

1. כאשר ישראל נמצאים במקומם הם כגוף אחד

ובדרך המוסר, ובהמשך לאמור לעיל בסעיף ד':

כאשר ישראל נמצאים במקומם, בארץ ישראל, שבה הם כקומה אחת שלמה⁴⁰, ציבור אחד ומאוחד – אז⁴¹ די

34 להעיר מחדא"ג (ב"ב פח, ב ד"ה ואר"ל בא) דלכן לא נתייבו בערבות עד ערבות מואב בשנת המ' „מטעם שאז הוי כערב בשעת מתן מעות שכבר התחילו בכיבוש א"י קצת ארץ סיחון ועוג“.

35 אף שבנוגע לנסתרות איתא בירושלמי סוטה שם „ביבנה הותרה הרצועה יצתה בת קול ואמרה אין לכם עסק בנסתרות“ וראה דעת ר"ג סנהדרין שם (הובא בפרש"י נצבים שם).

36 פרש"י ר"ה כט, סע"א. שו"ע אדה"ז או"ח סו"ס קסז.

37 ראה צפע"נ מהד"ת צ, ב: גדר צבור מציאות תוארי לא הל רק על ישראל לאחר מ"ת ורק נשתן בא"י.

38 להעיר גם מהחילוק דת"ח שבא"י מנענימין זה לזה בהלכה ות"ח שבבבל מחבלים זה לזה בהלכה (סנהדרין כו, א).

39 ראה מרדכי ב"מ שם: שעת מתן מעות טעמא מאי דכיון דאדיבורי' דיד' קא סמיך ונשה מעשה שהלוה המעות משתעבד כו'.

40 ראה תניא פל"ב. לקו"ת נצבים בתחלתו. וראה לקו"ת (בהעלותך לג, ג. אוה"ת בראשית (כרך ה) תתקפא, א ואילך) שזהו"ע מה שכל ישראל ערבים – מנוברים – זב"ז.

41 להעיר דאבא לגבי ברי' משתעבד גם בלא קנין (ב"ב קעד, ב). אבל לדעת הרמב"ם (הל' מלוה ולוה פכ"ה ה"ו) הוא דוקא בקנין.

וראה לקו"ת שה"ש (לה, ד. אוה"ת בראשית שם) דמי שהוא משרש אחד או מענף אחד הוא ערב בעד חבירו יותר מכל ישראל שכולם ערבים זה בזה.

אלה הם שלשה חלקים של מסכת אחת.

הענין של „נזיקין” ברוחניות מצביע על גלות. אז משפיעים ה„מזיקים”, של לעומת־זה, המפריעים ליהודי בעבודת ה' ⁴⁵. ומסכת „נזיקין” – הלכות נזיקין בתורה – הוא הלימוד המבטל את המזיקים ⁴⁶, ועל ידי כך מתבטלת הגלות ובאה הגאולה.

ויש לומר שזהו ההסבר בפנימיות התורה לכך שמסכת נזיקין מורכבת משלושה חלקים, כי הם (כמובן מן הוזהר ⁴⁷) כנגד „ג' גאולות” ⁴⁸, הקשורות לשלושה בתי מקדש ⁴⁹. ולכן כל מסכת נזיקין, תדא מסכת היא, כי, כאמור מספר פעמים ⁵⁰, שלושת בתי המקדש אינם בתים שונים, אלא זהו אותו בית אשר „נאבד” והקדוש־ברוך־הוא מחזיר אותו,

כדברי רש"י על הפסוק ⁵¹ „אלה פקודי המשכן משכן העדות” – „רמו

בכל דבר הפוגע ביהודי אחד, ואפילו רק גרימת צער וכדומה ⁴², כדי לגרום לכך שיהודי אחר יתמסר וישתעבד כדי למנוע צער זה, עד כדי כך שווהי הנאתו שלו, שהוא הנהנה ממניעת צער של הזולת, כי הוא והזולת אינם שני דברים שונים, אלא כמציאות אחת. כנאמר בתלמוד הירושלמי במקום אחר ⁴³, שהם כשתי ידיים של גוף אחד.

לעומת זאת, בבבל, שבה אחדות ישראל כציבור אחד אינה כל כך בגלוי, הרי כדי שיהודי אחד ישתעבד ויתמסר למען יהודי אחר, יש צורך דוקא בגרימת נזק ממשי ליהודי האחר. אך במקרה שבו „לא מידי חסריה”, או יש צורך דוקא במעשה גלוי, קנין, שיוכיח שאכן הוא מתכוון להשתעבד עבור הזולת. ורק אז מחליט המלוה לסמוך על שעבוד הערב עבור הלווה.

ז. בבא בתרא – גלות אחרונה

משמעות הדברים בעבודה הרוחנית:

- ידוע הכלל לגבי שלש „בבות” – בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא – ש„כולא נזיקין חדא מסכתא היא” ⁴⁴ –

פשע גו” (פרשתנו כב, ח). וראה סה”ש תשנ”ב ח”ב ע’ 370 ואילך ובהערות שם.

(45) להעיר מזה”ג שם.

(46) להעיר ממרו”ל משכהו לביהמ”ד (קידושין ל, ב. סוכה נב, ריש ע”ב).

(47) זה”ג שם.

(48) ראה לקו”ת מטות פג, ג (מזה”א קסט, סע”א): שלשה גאולות הן.

(49) ראה לקו”ש [המתורגם] ח”ט ע’ 28 הערה 13. וש”נ.

(50) ראה לקו”ש [המתורגם] חכ”א ע’ 180. וש”נ.

(51) ר”פ פקודי.

(42) ראה נמוקי יוסף סוף מס’ ב”ב במשנה (בשם הגאון בשעריו) „פי’ ה’ חונק הוא שמחזיק בבעל חובו שיפרעו”. והיינו רק שמצערו ולא ענין של חונק.

(43) נדרים פ”ט ה”ד.

(44) ב”ק קב, סע”א. ע”ז ז, א. ולהעיר מזה”ג (קצת, א) שכולם מרומזים בפסוק „על כל דבר

ח. סיום הגלות – „חנוק“, הקדוש־ברוך־הוא משתעבד וגואל

וזהו ההסבר בפנימיות למחלוקת שלעיל בין התלמוד הבבלי לבין התלמוד הירושלמי:

כידוע, דוקא בסוף הגלות, בעקבתא דמשיחא, הרי חושך הגלות הוא כפול ומכופל, כפי שמתארת הגמרא בהרחבה, בסוף מסכת סוטה, את החושך הרוחני והחושך הגשמי בסוף הגלות.

וזהו הרמז בכך, שבסיום מסכת בבא בתרא עוסקים בענין של „חנוק“, שזהו מצבם של ישראל בסוף תקופת הגלות ר"ל, כאשר חושך הגלות מתחזק כל כך, אשר חשים כחנוקים ר"ל לגמרי על ידי חושך הגלות.

ועל כך אומרת הגמרא, שהן לפי התלמוד הבבלי והן לפי התלמוד הירושלמי, ברור ש„אף בחנוק הלכה כרבי ישמעאל“, שהערב משתעבד וגובים את הממון מן הערב. ומשמעות הדברים ברוחניות היא: בלי להתחשב בכך שלפי מדת הדין יש מקום לומר שישראל צריכים לשלם את ה„חוב“ בעצמם, הרי הלכה היא כרבי ישמעאל – כהן (גדול)⁵⁵, איש חסד⁵⁶, שהקדוש־ברוך־הוא משתעבד עבור

למקדש שנתמשכן בשני חורבנין: הענין של „חורבנין“ איננו שהמקדש מתבטל ח"ו, אלא באופן של „משכון“ בלבד, שנשאר בשלמותו, אלא שהוא נמצא באופן זמני ברשות המלוה⁵².

לפי זה יוצא, שמסכת בבא בתרא היא כנגד גלות זו האחרונה.

וזהו ההבדל בין תחילת המסכת לבין סופה:

תחילת המסכת היא בענין „השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר“: ברוחניות הקדוש־ברוך־הוא וישראל הם „שותפים“, כביכול, והגלות היא כמחיצה בין השותפים⁵³, והיא מפרידה „ביניכם לבין אלקיכם“⁵⁴.

לעומת זאת, סיום המסכת, סיום הגלות, הוא בענין דיני ערב, הרומז לאחזות אשר תתגלה אז בין הקדוש־ברוך־הוא לישראל: על ידי התנהגותם הבלתי רצויה בתקופת הגלות נעשים ישראל משועבדים ר"ל לצד הנגדי, אך מפני שישראל הם עם קרובו, נעשה הקדוש־ברוך־הוא „ערב“ עבור ישראל, ונוטל את השעבוד על עצמו, כביכול, כדי לתת לישראל את הכוחות הדרושים להשתחרר משעבוד הצד הנגדי (הלעומת־זה).

55 חולין מט, סע"א. וראה לקו"ש ח"א ע' 107 (ועוד). וש"נ.
56 זח"א בהשמות רנו, סע"ב. ובכ"מ. תניא רפ"ג.

52 וראה לקו"ש שם ע' 291 ואילך. וש"נ.
53 ע"ד הקבלה ראה – לקוטי לוי' צ' לוח"ג שם (ע' תא).
54 ישעי' נט, ב. אגה"ת פ"ה.

ישראל, ו"משלם" את חובותינו, כביכול.

ההבדל הוא רק לגבי האופן שבו נגרם ה"שעבוד":

מצד התלמוד הבבלי, שבו חושך הגלות הוא בתוקף, ולכן האחדות והערבות שבין הקדוש-ברוך-הוא לבין ישראל אינה כל כך בגלוי, דרוש "קנין": ישראל צריכים לדרוש מהקדוש-ברוך-הוא, כביכול, שהוא "יזדהה" עם מצבם של ישראל ו"ישתעבד", כביכול.

לעומת זאת, התלמוד הירושלמי, המסמל מצב של "אור", הרי ה"שותפות" שבין הקדוש-ברוך-הוא לבין ישראל ברורה וגלויה יותר, ולכן צריך רק "להזכיר" לקדוש-ברוך-הוא את "צערא דחבריה"⁵⁷, הצער שנגרם

לישראל עקב המיצר והשביה של הגלות, המתבטא בתפלתם ובתביעתם "עד מתי?!", וכנאמר בסליחות⁵⁸, "אל תתנו דמי לו עד יכונן ועד ישים את ירושלים תהלה בארץ" – ובכך די והותר כדי לגרום לקדוש-ברוך-הוא להשתעבד לעם קרובו⁵⁹, ולהביא מיד את הגאולה על ידי משיח צדקנו,

שיבנה מקדש (השלישי וה"בתרא") במקומו⁶⁰, ו"גדול"⁶¹ יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון"⁶², ובמהרה בימינו ממש.

(משיחת ט"ו בשבט תשמ"ה)

58) דשבעה עשר בתמוז (מישעי' סב, ז).

59) ראה לעיל הערה 41.

60) רמב"ם הל' מלכים ספי"א.

61) חגי ב, ט.

62) בב"ב בתחלתה (ג, סע"א ואילך) – דהאחרון קאי אביהמ"ק השני. אבל בוח"א (כת, א) דקאי אביהמ"ק השלישי. וראה לקו"ש [המתורגם] ח"ט ע' 29 הערה 29 התייך בין שני הפירושים.

57) ל' הרשב"ם (ונמוק"י) ב"ב שם – הובא לעיל סעיף א.





שער נגלה



בגדר נגיחה רביעית

הרה"ח הרב משה שי' לידר

ראש הישיבה

א

איתא במסכתין¹ "אמר ר' יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה ג' שנים משור המועד מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק לי' מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד ה"נ כיון דאכלה תלת שנים נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח".

כלומר, הולכי אושא למדו דין חזקת ג' שנים מג' נגיחות שור המועד. ומקשה הגמ' מספר קושיות, והראשונה שבהן: "אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית לא מחייב (בנזק שלם) ה"נ עד שנה רביעית לא קיימא ברשותיה" (אף כאן עד גמר שנה רביעית לא היא חזקה. רש"י).

וכבר נתקשו התוס'² בפשטה של שאלה זו, שהרי בהשוואתם לא נתכוונו הולכי אושא כ"א למספר הפעמים הנדרש על מנת להפקיע חזקה³ - וכשם שדי לשור בג' נגיחות להפקיע חזקת תמות שבו ולהעמידו בחזקת מועד (והנגיחה הרביעית אינה אלא 'מימוש' של העדאתו שמכבר) כך תצא השדה מרשות המרא קמא ותקום בחזקת המוחזק בג' אכילות, וכפי שלמעשה עונה הגמ'. אך סו"ס הדברים תמוהים: מעיקרא מאי קסבר המקשן בקושייתו⁴? ואכן את דבריהם חתמו התוס' בהא דשאלה זו מהווה "מילתא בלא טעמא". והדוחק נראה לעין.

ויש לעיין בשיטת רש"י (ודעימיה) שנראה שכלל לא נתקשה בזה.

ב

ואולי יובנו הדברים בהקדים המבואר בלקו"ש⁵ בענין החילוק שבין חזקת אישה קטלנית (אישה שמוחזקת ש"מעינה גורם" שימותו בעליה) - שבגמ'⁶ פסקו דבתרתי היא חזקה,

¹ ב"ב כח, א.

² ד"ה "עד נגיחה רביעית".

³ או לחילופין ליצור חזקה חדשה, וכנראה שהוא נתון למחלוקת הרמב"ן וסיעתו (ובכללם רש"י לכאורה) לתוס'. והמעין יחכם.

⁴ ולהעיר שמתוס' (ד"ה אי מה שור המועד, עיי"ש) עולה כי לו הייתה דעה בש"ס הנותנת שהשור ישלם נ"ש בנגיחה הג' היינו מכריעים הלכה כמותה מכח קושיא זו. וכמעט מפורש שאין זו שאלה המחדדת גרידא (וכמו שרצו לומר כמה מן האחרונים) כ"א קושיא של ממש.

⁵ ח"ה עמ' 221.

⁶ יבמות סד, ב.

לשור המועד (דבתלת זימני הוה חזקה). שההבדל הינו כה פשוט עד שרש"י (עה"ת. עיי"ש) אינו נדרש להסבירו אפילו לבין חמש למקרא וזלה"ק:

"כאשר מדובר במקרה שבו קובעת החזקה שאותן תוצאות מוכרחות להגיע שוב, כי עצם המציאות של הדבר המוחזק מחייבת אותן וגורמת להן - כפי שהדבר לגבי 'קטלנית' שבהיותה "מוחזקת שימותו אנשיה" נקבע ש"מעינה גורם בטבעו למות - אז די בפעמיים כדי ליצור חזקה.

אך כאשר מדובר במקרה, שגם לאחר שהוא מוחזק כגורם לתוצאות אלו, עדיין תלוי הדבר בגורמים נוספים [וכך הדבר לגבי שור המועד, שגם לאחר החזקה, אין השור הופך לדבר שעצם מציאותו מחייבת באופן טבעי נזק של נגיחה (כקטלנית שגרימת המוות אצלה הוא ענין טבעי, בלי תלות ברצונה), אלא יש כאן צורך גם בפעולת הנגיחה, וזה תלוי בכל אופן בביטוי מסוים של 'רצון' מצד השור] כאן התוצאה פחות הכרחית, ולכן אפשר להבין, שבמקרה כזה נקבעת החזקה רק לאחר הפעם השלישית". עכ"ד כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש.

כלומר, הרבי מחלק בין מוחזקות שעצם הדבר המוחזק מחייבת אותו, ואינו נצרך לגורמים נוספים, שאז החזקה תהיה כבר לאחר הפעם השניה, לבין מוחזקות שעצם הדבר אינו מחייבו, אלא תלוי בגורמים נוספים, שאז החזקה תהיה רק לאחר הפעם השלישית.

ואולי בחילוק זה יש כדי לפרש סברת המקשן. דאחר שהקישו הולכי אושא ג' שנים להעדאת שור המועד - נתקשה לגופה של השוואה: בעוד שעצם היות השור מועד אינו מזיק אף אחד ומימושה של החזקה בפועל תלוי בידי "גורמים נוספים" (הנגיחה הד'), בחזקת ג' שנים חזקת המוחזק היא שמחליטה השדה בבעלותו בלא שום צורך בגורם נוסף באמצע⁷ (וכפשוט, שחזקת ג"ש אינה מקילה עליו את התפיסה בשדה וכיו"ב כ"א היא כשלעצמה מהווה סיבה מספקת להיותו בעלים).

וא"כ - טוען המקשן - אם כדבריכם הולכי אושא ש"למדנו חזקת ג"ש משור המועד" היה לנו לחכות לתומה של השנה הרביעית שהרי הנגיחה בה מקבלת חזקת שור המועד את מימושה הסופי בלא שום צורך בגורם נוסף באמצע היא נגיחה הד'. ודו"ק היטב.



⁷ ע"ד אישה קטלנית שחזקת קטלנית שבה היא עצמה קוטלת בעליה.

עניין 'נזיפה'

הרכ חנניה שיחי' כהן

ר"מ בישיבה

פתיחה

העניין המרכזי של מס' מו"ק הוא כשמו - חול המועד, ועל מנת להבדילו מסדר מועד שבש"ס הכולל כל המסכתות המדברות בענייני המועדות כולם קראו שמו 'מועד קטן, ו'מועד' סתם יקרא התנא לימי חול המועד¹.

במסכת זו שלושה פרקים בהם מתבאר דיני חול המועד וכן העבודות בשמיטה, דיני אבל, דיני הנידוי והחרם.

המפרש הנדפס בסדר הש"ס בשם רש"י נראה שאינו מרש"י² אלא מא' מרבתינו הראשונים האחרים [יש שמייחסים אותו לרבינו גרשום מאור הגולה] ובכמה הוצאת נדפס גם 'רש"י מכת"י' שהוא מיוחס יותר לרש"י עצמו.

א. מביא סוגיית הגמ' אודות הנזיפה

בדף ט"ז דנה הגמ' אודות דיני נידוי ובקשר לזה מביאה הגמ' גם את דין 'נזיפה' - 'ת"ר אין נידוי פחות מל' יום ואין נזיפה פחות מז' ימים'. ועניין נזיפה פירש במיוחס³ לרש"י⁴ שהוא 'גערה'. וכן כתב המאירי⁵ וז"ל: 'וענין נזיפה⁶ הוא שהרב גוער את הנוזף ואומר דברים המראים שאין דעתו להתקרב עמו⁷'.

¹ רמב"ם בפירוש המשניות כאן.

² ראה הגהות וציונים בש"ס הוצאת 'עוז והדר' בריש המסכת.

³ ראה הגהות וציונים לש"ס הוצאת 'עוז והדר' ריש מס' מו"ק וש"נ.

⁴ ד"ה נזיפה.

⁵ בסוגייתנו.

⁶ וכך הם דברי הריטב"א כאן: 'פי' נזיפה לא שיהא חייב לנהוג כענייני מנודה כלל אלא שינהוג ריחוק בעצמו לנהוג עצמו כנוזף ונכנע ולהתבודד בביתו, ואין הנזיפה צריכה לא היתר ולא פיוס, כי הנזיפה שהוא נוהג ונכנע בעצמו זהו הפיוס, כדכתיב הלא תכלם שבעת ימים, כאדם שהוא מוכלם ועומד בביתו ומתחבא מפני אדם וממעט בעסקיו ובדיבורו ובשחוקו כמי שהוא מרוחק מגדול ממנו, אבל בשאר דברים אינו אסור, וכן כתב הראב"ד ז"ל. עכ"ל.

⁷ לשלימות העניין מובאים לקמן דברי התוס' רא"ש בזה, וז"ל: ולא נתברר לי מהו עניין הנזיפה אם הוא כעין נידוי או לא, לפי שאנו רואין הא דאמר' בתעניות ובשאלת שלום שבין אדם לחבירו כבני אדם הנוזפין למקום, וכן במס' חולין לקרייה לרבא רבא נוזף הוה, אלמא איכא בנזיפה מניעת הדיבור ומניעת שלום, ואיני מוצא על שאר הדינין מה היא.

ונראה מדבריו עד כאן שבנזיפה יש מניעת דיבור ושאלת שלום, וממשך:

ואף אילו י"ל שאני נוזף לשמים דחמיר, מ"מ מנזיפתו של ר' חייא למדנו שלא בא למדרשו של רבי שלשים יום, אלא מלמד היה לרב בביתו, והכי איתא בירושלמי הלין תלתין יומי' יליף רב מר' חייא כל כללא דאורייתא

ומקשה הגמ' על כך שאין נזיפה ז' ימים אלא יותר מכך, ומוכיחה זאת ממעשה שארע עם רבי שמעון בנו של רבי שלמד יחד עם בר קפרא תלמידו של רבי והתקשו בלימודם, ואמר ר"ש שבכדי להבין סוגיא זו צריך לרבי אביו שיבארה. אמר לו בר קפרא: ומה רבי אומר בדבר זה, כלומר מה יכול רבי לומר בדבר זה? אין רבי בעולם שידוע דבר זה⁸.

והלך ר"ש וסיפר לאביו מה שאמר בר קפרא, כאשר הגיע בר קפרא לבקר את רבי⁹ אמר לו רבי: איני מכירך מעולם ורמז לו בזה שאינו רוצה לראותו¹⁰, הבין בר קפרא שרבי מקפיד עליו ונהג נזיפות בעצמו שלוש יום.

ומעשה נוסף שממנו נראה שנזיפות היא ל' יום: פעם אחת גזר רבי שלא ילמדו תורה לתלמידים בשוק ודרש זאת מהפסוק¹¹ "חמוקי ירכיך כמו חלאים" מה ירך בסתר אף דברי תורה - שעליהם נאמר בהמשך הפסוק הנ"ל "מעשה ידי אומן" שהתורה היא אומנותו של הקב"ה¹² - צריך להיות בסתר. יצא רבי חייא ולימד תורה לשני בני אחיו בשוק.

וכאשר בא רבי חייא לבקר את רבי¹³, אמר לו רבי: 'עייא ראה מי קורא לך בחוץ' היינו לשון גנאי¹⁴ וגם שכוונת רבי בזה הייתה שיצא ממנו¹⁵. והבין מזה רבי חייא שרבי אינו רוצה לראותו ונהג נזיפות בעצמו שלוש יום.

ביום השלושים שלח רבי לקרוא לרבי חייא שיבוא¹⁶, אך מיד לאחמ"כ שלח לו שלא יבוא. והסיבה לכך מסבירה הגמ': כי בהתחלה סבר רבי שמקצת היום ככולו, ולבסוף סבר שלא

ושמעתיא דבבלאי ודומה שהוא ענין הכלמה כדכתיב הלא תכלם כאדם שהוא מוכלם ועומד בביתו ומתחבא מבני אדם ואינו מראה פנים למי שנכלם ממנו ואינו עומד בגילוי הראש מפני שנכלם אצלו, וממעט בדבורו ובשחוק ובעסקיו כפי שהוא מרוחק מגדול ממנו שהוא צריך שיצטער בעצמו לעיני רואיו.

אבל ריחוק בני אדם ממנו לא באכילה ולא בשתיה ולא בישיבה ולא בשאלת שלום ולא בעטיפה ולא בגיהוץ ותספורת ולא בנעילת הסנדל לא מצינו לו איסור, ודומה שהנזיפה אינה צריכה היתר שלא מצינו לבר קפרא ולמר עוקבא שהותרו, והא דשלח ליה רבי לר' חייא תא, לאו משום שצריך היתר אלא להודיעו שמקצת היום ככולו, ועוד משום חיבתו של ר' חייא שהיה מתאוה לראותו, והנזיפה אינה צריכה פיוס שלא מצינו לכל אלו הנזופין שהזכר שם שום פיוס אלא שהנזיפה שהן נוהגין בעצמם ומדעתם היא עיקר הפיוס. ע"כ.

⁸ מיוחס לרש"י ד"ה מה רבי.

⁹ ושם ד"ה לאיתחזויי כתב: לבקר את רבי שהיה חולה שקיבל עליו יסורים. ע"כ. וצלה"ב מה נוגע זה שבא לבקרו מחמת שהיה חולה והלא תלמידו הוא ודרך תלמיד להראות לפני רבו כפשוטו.

¹⁰ מיוחס לרש"י ד"ה אמר לו בר קפרא איני מכירך.

¹¹ שיר השירים ז, ב.

¹² ע"פ המיוחס לרש"י שם ע"ב ד"ה אף דברי תורה בסתר.

¹³ ראה לעיל הערה 9. וצלה"ב גם כאן מהו ההכרח לכך שבאו לבקרו רק כי היה חולה ולא כדרך תלמיד הבא ללמוד מרבו?

¹⁴ המיוחס לרש"י ד"ה עייא.

¹⁵ שם ד"ה ראה מי קורא לך.

¹⁶ נראה מכאן חביבות מיוחדת שהיתה לרבי חייא אצל רבי שהרי לא מצינו אצל בר קפרא ששלח רבי לקרוא לו משא"כ לרבי חייא שלח לקרוא. וראה לעיל הערה 7 בדברי הרא"ש.

אומרים מקצת היום ככולו¹⁷. אך לבסוף הגיע רבי חייא, כאשר שאל אותו רבי "למה באת?" אמר לו רבי חייא: "כי מר שלח לקרוא לי". שאל אותו רבי: 'והרי שלחתי לך שלא תבוא?!' א"ל רבי חייא: 'את המסר הראשון קיבלתי ואת השני לא'.

אמר על זה רבי את הפסוק¹⁸: ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישרים אתו, שאף שרבי לא רצה לראותו בכל זאת מן השמיים גלגלו שיבוא אליו בעל כרחו¹⁹.

בהמשך מסבירה הגמ' את סברתו של רבי חייא ללמד תורה בשוק דווקא מן הפסוק²⁰: "חכמות בחוץ תרונה ברחובות תתן קולה" היינו שצריך להיות לימוד התורה בחוץ דווקא. והסביר רבי שפסוק זה מדבר על אדם שלומד תורה בצניעא והקב"ה²¹ מפרסמו בגלוי.

ונראה ממעשי בר קפרא ורבי חייא שנזיפות היא שלושים יום ולא שבעה ימים!?

מתרצת הגמ': יש הבדל, סתם נזיפות היא ז' ימים, אך נזיפות מנשיא היא שלושים יום ולכן נהגו בר קפרא ורבי חייא נזיפות שלושים יום כי נזופו מרבי יהודה הנשיא.

ב. מקשה על המעשה עם בר קפרא ורבי חייא

ועתה נבוא לעיין בעז"ה כמה עיונים בזה.

ראשית צריך ביאור: מה שרבי שמעון בן רבי הלך לאביו ואמר לו את דברי בר קפרא, והלא יש בזה משום לשה"ר, וח"ו לאותו צדיק שיכשל בזה²².

והנה במיוחס לרש"י פירש²³: לפי תומו ולא משום לישנא בישא. היינו שסיפר זאת 'לפי תומו' ולא התכוון לומר לשה"ר. ולכאורה אינו מובן הרי גם אם לא התכוון לזה עדיין יש בזה איסור²⁴!?

ועוד: שעל רבי היה לומר לו "כלך מלשון הרע" כמו על דבריו בנוגע לגט מקושר²⁵ שהיו החתימות בין קשריו, ואמר רבי שמעון לרבי לא אני כתבתי גט זה אלא יהודה חייטא כתבו,

¹⁷ למעשה זו מחלוקת תנאים לקמן [בדף יט ע"ב] בדיני אבילות בין אבא שאול לחכמים, וראה לקמן בפנים.

¹⁸ משלי טז, ז.

¹⁹ המיוחס לרש"י ד"ה ברצות ה'.

²⁰ משלי א, כ.

²¹ ויש מפרשים: שהתורה עצמה שלומד היא מפרסמת ומכרזת את חכמתו בגלוי. שיטה לתלמיד ר"י מפריש.

²² ועוד שכתוב במפורש בתלמוד.

²³ כאן ד"ה א"ל לאבוה.

²⁴ ראה בספר חפץ חיים לשון הרע בכלל ג' ס"ג ובח"ב - רכילות כלל א' ס"ג ובבאר מים חיים שם הביא ראיות לזה עין שם.

²⁵ בבא בתרא קס"ד ע"ב.

ואמר לו על זה רבי "כלך מלשון הרע הזה"²⁶ ופירש רשב"ם²⁷: כלומר לא היה לך להטיל אשמה עליו, היה לך לומר איני²⁸ כתבתיו.

ועוד: שהרי אסור לקבל דברי לשה"²⁹ וקשה א"³⁰ כיצד קיבל רבי את דבריו³¹?

ועוד: שקשה לומר שבר קפרא התכווין בדבריו לזלזל ברבי שהיה רבו מובהק³² ונשיא בישראל. ואם אכן התכווין לזלזל בו אין מקום לנזיפה אלא לנידוי ממש³³, אלא ודאי שלא היה בזה ח"ו זלזול. אך עדיין קשה כל הנ"ל.

ועל כן נראה לומר שלא היה בדברי רבי שמעון בנו של רבי על בר קפרא לשון הרע כלל, וכפי שיתבאר להלן, ובהקדים שאלות נוספות בהמשך הסוגיא במעשה עם רבי חייא ורבי.

דהנה זה עצמו מה שהלך רבי חייא ולימד תורה בשוק היפך הוראת³⁴ רבו - רבי יהודה הנשיא - שלא ללמד תורה לתלמידים בשוק, צריך הבנה. שהרי לא יתכן לומר שהלך רבי חייא וחלק על רבי שהוא רבו³⁵ שהרי אמרו רז"ל³⁶: כל החולק על רבו כחולק על השכינה³⁷. ועל כן צריך ביאור מדוע רבי חייא הלך ועשה היפך הוראת רבי?

²⁶ להעיר מהשינוי מהמובא בתניא פרק ל' דבגמ' שם איתא: "א"ל לאו אנא כתבתי ר' יהודה חייטא כתביה א"ל כלך מלשון הרע הזה. ובתניא שם: דאר"ש לאביו רבינו הקדוש לאו אנא כתבי' אלא יהודא חייטא כתביה וא"ל כלך מלה"ר. השמיט תיבות 'רבי' ו'הזה' וגרס 'כתבי'ה' ולא 'כתבתי'ה'.

²⁷ שם ד"ה כלך.

²⁸ וי"ג: אני לא.

²⁹ גם אם נאמר שהיה כמסיח לפי תומו.

³⁰ ראה בכל זה גם חפץ חיים לשון הרע - באר מים חיים כלל ז ס"ק יח.

³¹ ועוד שלא מצינו שהגמ' אומרת האם רבי הסביר את הקושיא, אלא מניחה את הדבר כך. ואף שאפשר לומר שאין זה מעיקר הסוגיא אם הסביר או לא, ועל כן הגמ' לא הביאה זאת. אך מ"מ אם ידע, למה לא מובא שהסביר?! ואם לא ידע, צדק א"כ בר קפרא בדבריו ולמה הקפיד עליו?!

³² כנראה מכמה מקומות בש"ס, וראה בספר מבוא התלמוד [מהדו' שוטנשטיין] בערכו.

³³ ראה להלן הערה 19 וש"נ.

³⁴ להעיר מהלשון 'גזר רבי' ולא 'דרש' וכיו"ב.

³⁵ כן נראה בכללות וכן כתב רש"י במס' נדה דף יד ע"ב ד"ה מאי לאו. וראה בתוס' שם ד"ה מאי לאו שמסיק שהיה תלמיד חבר לרבי. וראה בסה"ד בערכו. ואף אם היה תלמיד חבר עדיין חייב בכבודו שהרי למד ממנו, ועוד שהיה הנשיא.

³⁶ סנהדרין קי ע"א.

³⁷ ודבר זה צריך ביאור, דהנה רש"י שם בד"ה חולק פירש וז"ל: חולק על רבו - חולק על ישיבתו. ע"כ. וכן פסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פרק ה"א וז"ל: אמרו חכמים מורא רבך כמורא שמים, לפיכך אמרו כל החולק על רבו כחולק על השכינה שנאמר בהצותם על ה'. וממשיך שם: איזהו חולק על רבו זה שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו ורבו קיים ואף על פי שרבו במדינה אחרת.

והקשו על הרמב"ם מה המקור שלו בדבריו 'איזהו חולק על רבו זה שקובע לו מדרש וכו' דלכאורה לא מצינו שם במס' סנהדרין דבר זה [ראה דברי הרמ"ך בהל' ת"ת שם].

ומסבירים המפרשים [לחם משנה ועוד] שהמקור הוא דברי הגמ' במס' ברכות דף כז ע"ב: החולק על ישיבתו של רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל. ומסביר שהכוונה ב'ישיבתו של רבו' היא 'שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו' שהוא פשט הכוונה 'חולק על ישיבתו'. ועיין לקמן בפנים.

ועוד אינו מוכן: שהרי אם הלך ועשה היפך הוראת רבו - חולק על רבו. ועוד שלימד תורה בשוק ובפרהסיא מה מקום יש לנזיפה, והרי מעשה זה צריך אולי אף נידוי ממש³⁸ ולא רק נזיפה. שהרי נזיפה באה על קפידא של דבר קטן ואילו דבר גדול כזה שחולק על הוראת רבו והולך ללמוד תורה בשוק אולי יש מקום לנידוי ממש ולא רק נזיפא גרידא!?

ג. תירוץ והסבר מעשי בר קפרא ורבי חייא

ואולי יש לומר בזה:

בדברי בר קפרא "מה אומר רבי בדבר זה", וכן במעשה רבי חייא שלימד תורה בשוק, לא היה במכוון שום זלזול בכבודו של רבי ח"ו, ועל כן אין צורך בנידוי. ומה שבכל זאת נהגו בעצמם נזיפה, יובהר על פי המתבאר להלן.

דהנה מה שאמר בר קפרא: 'מה אומר רבי בדבר זה - אין רבי בעולם היודע דבר זה'³⁹. כוונתו לומר בכללות שדבר זה הינו מוקשה מאד לכל מי שלמד ומלמד תורה לאחרים, ואף הוא - בר קפרא - שהינו כבר רבי ויש לו ישיבה בפרוד⁴⁰ אינו יודע ביאור בדבר זה.

אח"כ הלך רבי שמעון בנו של רבי וסיפר לאביו על הקושיא שהיתה לו בלימודו עם בר קפרא, וברצותו להוסיף בגודל הקושיא אמר לאביו שבר קפרא אמר שקושיא זו כל כך קשה עד שאין רבי בעולם שיודע להסביר אותה, וללא כוונה לספר לשון הרע על בר קפרא, כי אכן לא היה כאן מלכתחילה כוונה בדבריו של בר קפרא לזלזל בכבוד רבי, אלא לתאר את גודל הקושיא.

וזהו דיוק לשון של המפרש שפירש⁴¹: 'לפי תומו ולא משום לישנא בישא', היינו לפי תומו של רבי שמעון, איך שהבין דברי בר קפרא שאין בזה ח"ו כוונה לזלזל בכבוד רבי, וממילא אין בזה לישנא בישא⁴².

אלא שרבי הרגיש שיש בדברים אלו כזלזול בכבודו, והקפיד על בר קפרא. ולא היה בזה משום קבלת לשון הרע, כי מלכתחילה גם רבי הבין שלא היה כאן כוונה לזלזול בכבודו מצד

³⁸ שהרי עשה היפך הוראת רבו בפרהסיא והוי כעין זלזול ממש, וראה מ"ק טז ע"א. ברכות יט ע"א. רמב"ם הל' תלמוד תורה פ"ו הל' יב-יד. פ"ז הי"ג [ושם כ' בפירוש שאם ביזהו בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו]. שו"ע יו"ד סי' שלד סמ"ז. והנה ברמב"ם פרק ו' הלכה יא כ' וז"ל: "עוון גדול הוא לבזות הת"ח וכו'" ובטח שאינם בכלל עוון כזה ח"ו.

³⁹ מיוחס לרש"י ד"ה מה רבי.

⁴⁰ עפ"י סדר תנאים ואמוראים. וראה עבודה זרה לא, א. ובפרש"י שם ד"ה פרוד.

⁴¹ המיוחס לרש"י הנ"ל הערה 4.

⁴² ועפ"י אפ"ל גם דאין מכאן שאלה בנוגע ללשה"ר לפי תומו עיין לעיל הערה 11, כי זה שאין דברי רבי שמעון לשון הרע לא בגלל שהוא היה כמסיח לפי תומו, אלא שמלכתחילה לא היה בדברים כוונה לזלזול בכבודו של רבי.

בר קפרא, אלא שאף על פי כן לא מתאים לומר כך לבנו של רבי הנשיא שבישראל, ועוד בחיי רבי⁴³!

וכשבא בר קפרא לבקר את רבי⁴⁴ אמר לו רבי 'איני מכירך מעולם'⁴⁵, והבין בר קפרא שרבי מקפיד עליו ונהג בעצמו נזיפה ל' יום.

ועל דרך זה אולי אפשר לבאר גם במעשה דרבי חייא:

ובהקדים מה שאומרת הגמ' על רבי חייא⁴⁶ שבתחלה כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה, חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה, חזרה ונשתכחה עלו רבי חייא ובניו ויסדוה.

וידועה שאלת המפרשים⁴⁷ במה נשתכחה תורה בזמן רבי חייא והלא היו שם גדולי הדור כרבי ותלמידיו?

והסבירו המפרשים⁴⁸ הכוונה בזה למה שאיתא בגמ' במס' בבא מציעא⁴⁹ שאמר רבי חייא על עצמו שעשה שלא תשתכח תורה מישראל ע"י שהיה עושה פעולות כדי ללמד את ילדי ישראל תורה, וגדלה מעלתו כל כך עד שאמר רבי שמעלתו גדולה יותר ממנו עצמו⁵⁰!

ועפ"ז מובן שענינו של רבי חייא הוא ללמד תורה כמה שיותר, כדי שלא תשתכח תורה מישראל, ועל כן לאחר ימי השמד שהיו לישראל אחר חורבן הבית ובפרט לאחר מרד בן כוזיבא שמלכות רומי הרשעה גזרה שלא ללמד תורה, ירד הלימוד והעיסוק בתורה בקרב העם. ועל כן יצא רבי חייא ללמד תורה בשוק ובפרהסיא להראות שאין כל מורא ופחד ללמוד וללמד תורה לתלמידים.

⁴³ ועפ"ז מובן, שאכן אין נוגע כאן אם רבי אכן ענה על הקושיא או לא, כנ"ל הערה 12, כי עיקר העניין הוא שרבי הרגיש בזה כולוול בכבודו ועל כן הקפיד ומזה באה הנזיפה.

⁴⁴ וצ"ע מה שאומרים המפרשים שבא לבקרו בעת חוליו, ולכאורה מה ההכרח לומר שהביקור היה דווקא בעת חוליו ולא בזמן שהיה רבי בריא, ובא לבקרו כדרך תלמיד המבקר את רבו וכיו"ב?

⁴⁵ ונראה מגי' המיוחס לרש"י וכן ברש"י כת"י שלא גרסו התיבה "מעולם".

⁴⁶ סוכה כ ע"א.

⁴⁷ ראה ריטב"א בסוכה שם.

⁴⁸ ריטב"א שם בתי' הב' ועוד, וראה גם ערוך לנר שם.

⁴⁹ דף פ"ה ע"ב.

⁵⁰ ואף לפי המפרשים כרש"י שם ועוד שהכוונה בזה היא לאו דווקא לכל התורה כולה אלא אפילו על הלכה אחת, כמו שמצינו בהלל הזקן שלימד הלכה שנשתכחה בדין קרבן פסח שחל בשבת, מ"מ פשיטא שאין זה גורע ממעלתו של רבי חייא שעשה שלא תשתכח תורה מישראל, ועוד גדלה מעלתו כל כך כמסופר בגמ' בב"מ שם בארוכה.

ועוד שהיה לו דרשה מפסוק על כך שהרי אחר שנפגשו רבי ורבי חייא, שאל רבי את רבי חייא מדוע לימד תורה בחוץ? וענה לו רבי חייא: שנאמר⁵¹ 'חכמות בחוץ תרונה' ומשמע שהחכמה צריכה להישמע בקול - לשון 'תרונה'⁵² - בחוץ. ולכן לימד תורה בשוק.

ואין במעשה של רבי חייא זלזול ח"ו ברבי כלל, כי הנה נאמר בגמ'⁵³ החולק על ישיבתו של רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל. והכוונה ב'ישיבתו של רבו' היינו⁵⁴ שקובע ישיבה לעצמו בעוד שרבו קיים.

וכתבו הראשונים כמלאכים⁵⁵ שאם חולק על רבו בראיות ברורות וכדי להוסיף בלימוד התורה לתלמידים מותר ואין מחלוקת זו בגדר החולק על ישיבתו של רבו.

ועפ"ז מובן עוד יותר מה שרבי חייא יצא ללמד תורה בשוק לתלמידים ולא היה בזה זלזול ברבי כי היה לו ראייה מפסוק שכך ראוי לנהוג. אלא שרבי הקפיד עליו על שעשה ההיפך מהוראתו, אך לא היה בזה כדי שיהיה בנידוי אלא רק שנהג בעצמו נזיפה כי הכיר בכך שרבי מקפיד עליו בדבר הנ"ל.

ועל פי זה יובן גם כן שינוי הלשון בין הנזיפה בבר קפרא להנזיפה ברבי חייא. דהנה לבר קפרא אמר רבי 'איני מכירך מעולם'. ואילו לרבי חייא אמר: 'עייא ראה מי קורא לך בחוץ'.

ולכאורה תמוה מדוע שינה הלשון?

וכן כיצד הבינו שנוזף בהם על המעשה שהיה דווקא?

אלא שהעניין הוא שבכל אחד מהם אמר הלשון על המעשה שהיה, כי הנה בר קפרא אמר 'ומה רבי אומר בדבר זה, כלומר מה יכול רבי לומר בדבר זה? אין רבי בעולם שיודע דבר זה' היינו שיש בדבריו משמע כאילו אינו מכיר את רבי ואת כוחו בישוב התלמוד, ועל זה אמר לו רבי "איני מכירך" לשון גופל על לשון.

⁵¹ משלי א, כ.

⁵² מלשון 'ויעבור הרינה במחנה' [מלכים א - כב, לו]. ופירושו: העברת הקול במחנה. כן פירושו המפרשים על הפסוק, ראה מצו"ד ועוד. והנה המשך הפסוק הוא 'ברחובות תתן קולה' ומדוע לא הביא גם את ההמשך הפסוק?

ואפשר לומר שמע פירוש רבותיו על תחילת הפסוק, ולכן דרש רק על תחילתו. אך קצת קשה לומר כן, כי מתשובת רבי אם קראת לא שנית וכו' משמע שלא שמע פירוש פסוק זה מרבותיו. וצ"ע בזה.

ואו"ל באופן אחר: א. יתכן שהביא את תחילת הפסוק וממילא גם ההמשך. ב. אפשר שההמשך אינו הוכחה כל כך כי אפ"ל שרק הקול ישמע ברחובות אך עצם הלימוד יהיה בביהמ"ד, משא"כ בתחילה הפסוק 'חכמות בחוץ תרונה' משמע שהחכמה עצמה תהיה בחוץ.

⁵³ ברכות כז, ב.

⁵⁴ ראה בכל זה לעיל בהערה 37.

⁵⁵ ראה בשו"ת הרא"ש כלל נה סי' ט. ובשו"ת מהרי"ק החדשים שורש יב להדיא מהמובן מסוגייתנו. וראה עוד באנציקלופדיה תלמודית כבוד רבו וש"נ.

וכן רבי חייא שהלך ולימד בחוץ היפך גזירת רבי, אמר לו רבי "ראה מי קורא⁵⁶ לך בחוץ"
ששלח אותו החוצה על שלמד בחוץ היפך הוראתו.



⁵⁶ ויש לדייק בלשון 'מי קורא לך בחוץ' 'קורא' לשון קורא ולומד בחוץ.

מעלת דוד המלך בלימוד התורה

הנ"ל

א. מביא סוגיית הגמ' בדוד המלך ומעלתו בלימוד תורה

הגמרא בסוגייתנו⁵⁷ דורשת פסוקים הנוגעים בדוד המלך וביניהם נדרש גם הפסוק⁵⁸ אָלֶּה שְׁמוֹת הַגְּבֻרִים אֲשֶׁר לְדָוִד יֵשֵׁב בְּשֵׁבֶת תַּחְכְּמֵי רֹאשׁ הַשְּׁלֵשִׁי הוּא עֲדִינוּ הֶעָצְנִי עַל שְׁמֹנֶה יָמֹת חָלָל בְּפֶעֶם אֶחָת: אמר רבי אבהו: אלה שמות גבורותיו של דוד - יושב בשבת - בשעה שהיה יושב בישיבה לא היה יושב על גבי כרים וכסתות אלא על גבי קרקע, כי כל זמן שהיה רבו של דוד עירא היאירי⁵⁹ קיים, היה עירא יושב על גבי כרים וכסתות ומלמד תורה⁶⁰, וכאשר נפטר עירא ודוד נהיה לראש הישיבה היה מלמד תורה כשהוא יושב על גבי קרקע, אמרו לו החכמים שישב על גבי כרים וכסתות כמנהג ראשי הישיבה, אך דוד לא קיבל מהם והמשיך ללמד כשהוא יושב על גבי קרקע.

וממשיכה הגמ': אמר לו הקב"ה לדוד - הואיל והשפלת את עצמך תהא כמוני, שאני גוזר גזרה - ואתה מבטלה. ראש השלישים - תהא ראש לשלשת אבות⁶¹. ע"כ.

ב. מקשה שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול

צריך להבין: מדוע לא רצה דוד לשבת על גבי כרים וכסתות והרי כך הוא המנהג⁶² וזו היא כבודה של תורה ולמה נמנע מכך?

ולאיך - אם המנהג לשבת על גבי כרים וכסתות אינו הגון, מדוע שאר ראשי הישיבות לא נמנעו מכך⁶³?

⁵⁷ דף טז, ב.

⁵⁸ שמואל-ב כג, ח.

⁵⁹ אף שרבו של דוד הוא מפייבושת, כפי שנראה מהגמ' בברכות דף ד, א. שכל דינים שהיה דן היה נמלך במפייבושת רבו, וכאן מביא שרבו של דוד הוא עירא היאירי. וכתב בספר סדר הדורות סדר ימות עולם שנת ב' אלפים תתצ"ב שרבותיו של דוד הם מפייבושת ואחיתופל, ואילו רבו המובהק של דוד הוא עירא היאירי. וראה במס' עירובין דף סג, א. ובתוס' שם.

⁶⁰ ראה המיוחס לרש"י ד"ה עירא היאירי וז"ל: עירא היאירי - הוה מתני לדוד אגבי כרים וכסתות, ודוד הוה מתני לרבנן על גבי קרקע. ע"כ. וצלה"ב אם משמע מזה שדוד היה יושב לפני רבו ע"ג קרקע ואחרי שהיה שומע מרבו היה מלמד לתלמידים כשהוא יושב ע"ג קרקע. או שמפרש כאן רק את אופן הלימוד של כל אחד בדורו.

⁶¹ ופירש במיוחס לרש"י ד"ה ראש וז"ל: ראש לשלשה אבות - שהוא הולך לפנייהם לעולם הבא.

⁶² ומנהג זה רווח מאות בשנים כדאיתא טובא בזמן הש"ס שהיו ראשי הישיבות יושבים ע"ג כרים וכסתות, ראה לדוגמא מעשה דרבי יוחנן ורב כהנא בבבא קמא דף קיז, א ואילך. ועוד הרבה בש"ס.

⁶³ ומזה שדוד קיבל על זה שכר גדול "תחכמוני" - תהא כמוני, "ראש השלישים" ראש לשלשת אבות כדפירש במיוחס לרש"י שם, נראה שהיה זה מעלה גדולה שלא ישב ע"ג כרים וכסתות, אלא שעפי"ז צלה"ב לאיך גיסא ככפנים.

ועוד צריך להבין: אמנם רב שמחל על כבודו - כבודו מחול⁶⁴, אך מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול⁶⁵, וכיצד היה יכול דוד המלך למחול על כבודו ולא לשבת על גבי כרים וכסתות?

ג. ניסיון לתירוץ שהיה בזמן אחר

והיה אפשר לומר שאולי היה זה לפני שהיה מלך, ועל כן לא מחל על כבוד מלך. אף שעדיין יהיה קשה מדוע שינה מהרגיל ולא ישב על כרים וכסתות, וכמנהג רבו ושאר ראשי הישיבות כנ"ל.

ובפרט שמכל מקום אין נראה כן מפשט הסוגיות והכתובים, דהנה הגמ' בעירובין⁶⁶ דורשת מן הפסוק⁶⁷ עירא היארי היה כהן לדוד שכל הנותן מתנותיו לכהן אחד - מביא רעב לעולם, שנאמר עירא היארי היה כהן לדוד, ושואלת על זה הגמ': רק לדוד הוא היה כהן, ואילו לכולי עלמא לא? אלא: שהיה דוד משגר רק לו את מתנותיו. ובפסוקים שלאח"ז בנביא כתוב⁶⁸: ויהי רעב בימי דוד.

ומסמיכות הפסוקים נראה שגם זה גרם לרעב שהיה אז. ונראה מכאן שעירא היה בימי מלכותו של דוד, ואחר פטירתו של עירא בעוד דוד מלך לימד תורה לתלמידים בישיבה במקום עירא.

ד. ישוב הדברים בדרך אפשר

אך אולי אפשר לבאר זה בהקדים המובא במשנה במס' סוטה⁶⁹ שאגריפס המלך במעמד ההקהל בעזרת נשים בבית המקדש, עמד וקבל את הס"ת וקרא בו כשהוא עומד, ושבחוהו חכמים. ושאלו על זה בגמ'⁷⁰ מזה שנאמר ששיבחוהו חכמים על כך שקרא מעומד משמע שעשה טוב, והרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול⁷¹, והיות ויכול לשבת בעזר"נ בזמן הקריאה ובכל זאת עמד הרי זה ירידה בכבודו, ומדוע שבחוהו חכמים על כך?

ומתרצים: "מצווה שאני" כלומר שהיות ויש בזה מצווה, אין בעיה של מחילת כבוד המלך, ועל כן שבחוהו חכמים כי בעמידתו בקריאת התורה, הרבה את כבוד המצווה.

⁶⁴ קידושין לב, א.

⁶⁵ שם ע"ב וש"נ.

⁶⁶ שם.

⁶⁷ שמואל-ב כ, כו.

⁶⁸ שם כא, א.

⁶⁹ דף מא, א.

⁷⁰ שם ע"ב.

⁷¹ אף שאגריפס לא היה ממש מלך כדאיתא בסוטה שם, מ"מ היו נוהגין בו כבוד כמלך גמור. וכ"כ התוס' ד"ה מלך בכתובות שנסמן להלן.

והקשו התוס' ⁷² ממ"ש במס' כתובות ⁷³ מעשה שהיה עם אגריפס המלך שעבר מלפני כלה ⁷⁴, ושבחוהו חכמים. ושאלו על זה: והרי אסור לו לעבור מלפני הכלה כי המלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול?! ותירצו: שאין הכוונה ששהה מלעבור עד שתעבור הכלה, אלא שהיה זה בפרשת דרכים והכלה הלכה לאן שהיתה צריכה, ואילו הוא פנה והלך למקום אחר, ולא היה ניכר בזה שעובר מלפני הכלה.

ושואלים בתוס' מדוע לא תירצו אף כאן מצווה שאני?!

ומתרצים: שיש הבדל בין הגדון בסוטה ששם יש מצוה למלך לחלוק כבוד לתורה החשובה ממנו, אבל כאן לגבי העברה מלפני הכלה אין מצוה, כי כבודו עדיף מכבוד הכלה, ולכן לא תירצו מצווה שאני ⁷⁵.

ונראה מכאן דכשיש כבוד התורה הרי הוא חשוב יותר ומלך שמחל על כבודו בשביל תורה וכבודה - כבודו מחול ⁷⁶!

ועל כן היה יכול דוד המלך למחול על כבודו ולא לשבת על גבי כרים וכסתות עבור כבוד התורה ⁷⁷ אף שהיה כבר מלך. וכבוד זה הוא יותר במלך, שלמרות גדולתו משכמו ומעלה

⁷² שם ד"ה מצווה שאני. וכן בסנהדרין יט, ב. ד"ה מצווה.

⁷³ יז, א.

⁷⁴ בתחילה הבינה הגמ' שאגריפס המלך חיכה לכלה שתעבור ורק אח"כ עבר הוא ופמלייתו.

⁷⁵ וכ"ה בריטב"א שם וז"ל: ומה שאמרו (שם ב') מצוה שאני, התם הוא לכבוד התורה שאף המלך חייב לעשות לה כבוד מה שאין כן בזו דכבודו עדיף מכבוד כולן. ע"כ.

⁷⁶ וצ"ע קצת ממה שכתב הריטב"א - הובא לעיל - שמצוה שאני הוא לכבוד התורה. ומשמע שזהו רק במצווה של כבוד התורה ולא במצוות אחרות ומדוייק יותר בלשון השיטה מקובצת מסכת בכתיבות דף יז עמוד א שהביא בשם הריטב"א וז"ל: ושמעינן מינה דאפילו למחול על כבודו לדבר מצוה כי האי אין לו למחול ומה שאמרו מצוה שאני התם הוא לכבוד התורה שאף המלך חייב לעשות לה כבוד מה שאין כן בזו דכבודו עדיף מכבוד כולן. עכ"ל.

וקשה דהרי מצינו בגמ' בסנהדרין שם שתירצו כן בתוס' גם על מצווה שאין בה כבוד התורה כחליצה ולשי' רבי יהודה שהמלך חולץ ליבמתו ואין בזה מחילה על כבודו כי יש בזה מצווה וכפי שאיתא להדיא בסנהדרין שם!?

ואולי צריך לומר שמה שתירצה הגמ' הוא רק לשי' רבי יהודה אך לשי' חכמים במשנה שם אין המלך חולץ, והטעם שאין זה כבודו ושפיר.

⁷⁷ אך לכאורה צ"ע שהרי מה כבוד התורה יש שאינו יושב על כרים וכסתות? ולכאורה איפכא מסתברא דכשיושב על גבי כרים וכסתות איכא כבוד טפיי?!

ואולי יש לומר שזהו דומיא דעומד, שכאשר עומד הרי זה מפני התורה וכבודה, כך כשאינו נוהג עידונים בעצמו ואינו יושב דרך עונג על גבי כרים וכסתות, יש בזה כבוד התורה שמכבדה ויושב בלימודה בקבלת עול ובאימה דרך תלמיד. וצ"ע.

גבוה מכל העם⁷⁸ בכל זאת הוא עצמו מראה שאימת שכינה עליו⁷⁹, ועל זכה בזה להיות ראש לשלשת אבות וכו' שכיבד התורה והשכינה ביותר במעשה זה⁸⁰.



⁷⁸ שמואל-א ט, ב.

⁷⁹ כהלשון בתוס' שם.

⁸⁰ ויש עוד לעיין בזה: א. מדוע א"כ לא נלמד להדיא מהא דדוד שמלך שמחל על כבודו מחול אם זה בכבוד התורה וכיו"ב והוא עדיפא מאגריפס כפשוטו. ב. לכאו' סותר פסק הרמב"ם במלכים פרק ג ה"ג שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול ועל כן אינו חולץ ליבמתו, ואילו בפ"ג מחגיגה כתב שאם קרא מעומד הרי"ז משובח. וראה מש"כ בספר תורה תמימה דברים פרק יז הערה עז. ואכמ"ל ועוד חזון למועד.

ביאור הראשונים מדוע מחייבים את השותפין לעשות כותל, ויזכר עפ"י הלשון "לעשות מחיצה"

הרב מנחם מענדל שי' הכהן כהן
ר"מ בישיבה

א

איתא במסכתין⁸¹: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בונין את הכותל באמצע". ובגמרא הובאו ב' לישנות להסברת המשנה, ולפי הלישנא קמא הפירוש "מחיצה" הינו "גודא" - כותל ועל כך כתוב במשנה "השותפין שרצו" - שעצם בניית הכותל תלוי ברצונם ואינו חיוב חכמים כיון ש"היזק ראייה אין שמיה היזק".

הגמרא⁸² מקשה על לישנא זו מלשון המשנה - "בונין את הכותל בונין אותו מבעי ליה" - כיון שהלשון מחיצה משמעותה כותל היה למשנה להמשיך ולומר "בונין אותו" ולא לשנות בדיבורה ולומר "כותל".

ומתרתת הגמרא: "אי תנא אותו הוה אמינא במסיפס בעלמא קמ"ל כותל".

ופירש רש"י⁸³ וז"ל: "מיירי מתני' דאיהו נמי מחיצה איקרו ". כלומר, שאם היה כתוב "אותו" היינו חושבים ש"מחיצה" משמעותה מסיפס - יתדות תקועות בארץ - ולא כותל ממש, שאף הוא נכלל בלשון "מחיצה" (דבר שחוצץ⁸⁴).

ומדגיש רש"י שלפי הו"א זו ה"רצו" לא הולך על בניית המסיפס - כיון שבנייתו אינה תלויה ברצון השותפין אלא זוהי חובה לבנותו בין ב' חצירות בכדי שיהיה הבדלה כל שהיא, אלא "ורצו דקתני אחלוקה קאי וכשאיין בה דין חלוקה" - מוכרחים להעמיד את המשנה בחצר שאין בה דין חלוקה ועצם חלוקתה תלוי ברצון השותפין ועל כך אומרת המשנה "רצו" - אך לאחר רצון זה חייבים לבנות ה"מחיצה" - מסיפס.

והקשה המהר"ם⁸⁵: "יש לדקדק יהי כך דנימא דמחיצה הוה מסיפס ומה נפסיד בזה הא השתא בהאי לישנא סבירא ליה דהיזק ראייה לאו שמיה היזק ואין צריך לבנות כותל אלא

⁸¹ ב, א.

⁸² ב, ב.

⁸³ ד"ה "הוא אמינא במסיפס".

⁸⁴ בפשוט על אף שהלישנא קמא סוברת ש"מחיצה" הינו "גודא" אין הכוונה שמשמעות המילה היא כותל דווקא - אלא משהו שחוצץ - ולאפוקי מדעת הלישנא בתרא שהכוונה לחלוקה, אך בדבר שחוצץ גופא אין הכרח מהלשון מהו.

⁸⁵ "ד"ה "רש"י ד"ה ה"א".

היכא שנתרצו לעשות כותל וא"כ יהי כך דנימא דמתניתין איירי באין בו דין חלוקה ונתרצו לחלוק . . .".

כלומר, כיון שלפי הלישנא קמא אין דין מהותי בבניית הכותל - שאין זה חיוב אלא רצון השותפין א"כ מאי נפקא מינה אם נעמיד את המשנה במסיפס או בכותל, דבלאו הכי לא התחדש דבר (כי לא נדע שאם רצו השותפין לבנות כותל בונים?) ומה פשט דברי הגמרא ש"קמ"ל כותל" - מה חידוש יש בזה⁸⁶. עיין בדבריו מה שתירץ בב' אופנים.

והנה, על אף שבדברי רבותינו הראשונים לא מצינו שהקשו קושיא זו בפירוש, מתוך עיון בדבריהם נראה שחשו בשאלה זו וביארוה - מי בפירוש ומי ברמז.

דבר נוסף שיש לבאר - לכאורה ניתן כעת לשאול את שאלת הגמרא בצורה הפוכה - מדוע לא נאמר במשנה "השותפין שרצו לעשות כותל בונים אותו באמצע" - וכך לא הייתה משנה המשנה בדבריה ולא היה מקום לטעות.

כן יש להבין למסקנא - "קמ"ל כותל" - באם אכן פירוש המילה "מחיצה" משמעותה גם למסיפס - מדוע אנו מחייבים אותו לבנות כותל - מניין לנו שלזה התכוון או שיש סיבה אחרת לחייבו בכותל.

ב

רבינו יונה מקדים ומבאר מהו אותו מסיפס: "נראה בעיני דבמסיפס עשרה דכיון שנתרצו וקנו זה מזה לעשות מחיצה אין מחיצה פחותה מעשרה. ולקמן בשמעתין נמי אמרינן מאי לאו כותל לא מסיפס. ופירוש מסיפס עשרה דהא קיימא לן כרב נחמן לקמן דבעי מחיצה עשרה לנתפס כגב".

והקשה רבינו יונה: "ואם כן היכי הוה אמינא במסיפס בעלמא סגיא והא קתני בגויל זה נותן ג' טפחים ולמסיפס בעלמא ודאי אין צריך לו רוחב ששה".

כלומר, איך היה ניתן להבין מדברי המשנה שמדובר במסיפס בעלמא והרי בהמשך המשנה מפורש עובי ה"מחיצה" - וודאי שמסיפס י' טפחים אינו זקוק לעובי כזה.

וביאר בב' אופנים: "י"ל סיפא דקתני במקום שנהגו דכיון שנהגו שותפין החולקין את החצר לבנות גויל גזית להשמר מהיזק ראייה וכופין זה את זה על כך נותנים ששה טפחים בין שניהם מן הקרקע במקום שבונים השותפין בגויל".

כלומר, שהחלק השני במשנה שמפרט את גודל הכתלים מדבר רק במקומות שנהגו להקפיד בהיזק הראייה.

⁸⁶ בפשטות קושיא זו היא קושיא יסודית לפי הלישנא קמא - מה באה המשנה לחדש ולהוסיף על רצונם, הרי רצו לבנות כותל. ואף שבפשטות ניתן לומר שהחידוש הוא בחיוב לבנות "באמצע" וכדברי הגמרא בהמשך - אמנם החידוש הוא רק בפרט של הבאמצע ולא בעצם הבנייה וראה ברבינו גרשום שם.

"ועוד נ"ל דאף על גב דמסיפא שמעינן דלא סגי במסיפס מכל מקום ראוי לי לתנא להשמיענו תחילה דכי קנו על סתם מחיצה בונין כותל גבוה ולא סגי במסיפס ואחר כך ראוי להשמיענו דהואיל וצריכין לבנות כותל גבוה בעינן כותל רחב בגויל".

היינו, שעל אף שמוכח מהמשך המשנה שמדובר בכותל היה לתנא לפתוח את דבריו בלשון ברורה.

ובסוף דבריו הוסיף והקשה: "ואם תשאל עוד היכי הוה אמינא במסיפס בעלמא סגי אם כן מאי איריא רצו אפילו לא רצו נמי דהא קיימא לן כרב נחמן דאמר לקמן דבין גג לגג זקוק למחיצה עשרה שיהא נתפס עליו כגנב אף על פי שאין בגגין משום היזק ראייה".

הרי שמסיפס עשרה הוא חובה לדברי רב נחמן ואינו תלוי ברצון השותפים ואם אכן מדובר במשנה על מסיפס - מדוע כתוב "רצו", ומהא גופא מוכח שאין כוונת המשנה למסיפס.

ומבאר: "י"ל אי תנא בונין אותה קאי אמחיצה כיון דסתם מחיצה עשרה הוה אמינא לית לן כרב נחמן דבעי עשרה לנתפס עליו כגנב ולפיכך בעי ריצוי למחיצה עשרה וכל כמה דלא רצו במסיפס משהו סגי".

כלומר, שהא גופא מחדשת המשנה, ולולא הייתה כותבת "כותל" היינו מבינים שמסיפס עשרה אכן תלוי ברצונם דלא כרב נחמן, והחיוב המקורי הוא רק על מסיפס משהו על מנת להבדיל.

מדברי רבינו יונה נראה בפשטות שה"רצו" הולך על המסיפס - החובה היה מסיפס כל שהוא וה"רצו" היה על מסיפס עשרה.

ומבאר רבינו יונה את ה"קמ"ל": "קמ"ל כותל דמשמע כותל גבוה וטעמא דמילתא דאמדינן מסתמא להשמר מהיזק ראייה נתכוונו כשקנו לעשות מחיצה סתם".

כלומר, רבינו יונה מבאר את הטעם לחיוב בכותל - אנו יורדים לדעתו שמסתמא הריצוי היה למנוע היזק ראייה - ולזה צריך כותל גבוה.

ואם כן ודאי שיש במשנה חידוש - מהו ריצוי סתם של מחיצה - דאם היה כתוב "אותו" הו"א שהכוונה למסיפס י, קמ"ל כותל שהרצון בפשטות הינו על כותל גבוה שמונע היזק ראייה⁸⁷.

ג

הרשב"א ביאר את דברי רש"י באופן אחר וז"ל: "הוה אמינא במסיפס בעלמא פירש רש"י ז"ל מסיפס ראשי יתירות וכו' תקועות בארץ. ונראה לי פירוש לפירושו דאי לא רצו די להם

⁸⁷ כמו"כ נראה שהא גופא חידוש שמסיפס עשרה אינו תלוי ברצונם אלא חיוב חכמים, ואם אכן היה כתוב "אותו" הייתה אומר שגם המסיפס תלוי ברצון השותפין.

בראשי יתירות נמוכות בעשרה טפחים ליתפס עליו כגנב וכשרצו לעשות מחיצה עושין ראשי יתירות גבוהים ארבע אמות לסלק היזק ראייה דאף היא מחיצה נקראת משום הכי תנא כותל דמשמע כותל אבנים או לבנים".

היינו, שה"רצו" במשנה אכן הולך על ה"מחיצה" - דעל אף שיש חיוב לעשות מחיצה - זוהי רק מחיצה כל שהיא נמוכה - אך באם "רצו" לעשות מחיצה שתמנע היזק ראייה . .

לפי זה הרצו הולך על המסיפס - ולא על החלוקה - שרצו במסיפס גדול יותר⁸⁸.

ונראה מדבריו שהרצון של השותפין היה למנוע היזק ראייה - ולא פירשו בפירוש מה יעשו לשם כך, ולכאורה היה ניתן לומר שניתן לעשות יתדות גבוהות ארבע אמות ובזה למנוע את ההיזק ראייה, ומחדשת המשנה "כותל" - שהדרך למנוע היזק ראייה היא ע"י כותל דוקא⁸⁹.

לפי זה מובן היטב החידוש של המשנה - כיון שהרצון לפי הלישנא קמא אינו רצון ברור על כותל - אלא למנוע היזק ראייה⁹⁰ והחידוש של המשנה (החיוב של חכמים) הוא מה נכלל ברצון זה - בניית כותל דוקא.

לפי זה ניתן להבין בפשטות גם את הטעם שהמשנה השתמשה בלשון "השותפין שרצו לעשות מחיצה" ולא "שרצו לעשות כותל" - כיון שאם אכן הרצון היה בפירוש לכותל - אין חידוש, כל החידוש הוא שהשותפין התנו בלשון "מחיצה" - שבלשון זה נכלל גם מסיפס - "איהו נמי מחיצה איקרו" - והחידוש הוא שכיון שכוונתם הייתה למנוע היזק ראייה, הרי זה ע"י כותל דוקא.

ד

הרמב"ן⁹¹ ביאר את רש"י באופן אחר וז"ל: "פרש"י ז"ל מסיפס יתדות תקועות בארץ ורצו דקתני משום פירוש לפירושו הו"א דהכי קתני מתניתין השותפין שרצו לעשות מחיצה בונין אותה כמה שהתנו ביניהם אם ואם לא פירשו יבנו נבנה כותל יבנו כותל פירשו ואמרו מסיפס שאף הוא בכלל מחיצה והיזק ראייה לא שמיה היזק ואם פירשו לבנות כותל בונין אותו כמנהג המדינה מקום וקמ"ל כותל דכיון שיכולין לכופף זה את זה וכו' שנהגו פרש"י כותל".

כלומר, שאם התנו מחיצה - בונים מסיפס והמשך המשנה מדבר במקרה שהתנו בפירוש לבנות כותל שבונים כפי מנהג המדינה.

⁸⁸ ראה בשיטמ"ק (גיליון) שאין זה כנוסחאות שלנו ברש"י.

⁸⁹ להעיר מהנימוקי יוסף והרא"ש.

⁹⁰ להעיר מרבינו יונה.

⁹¹ וכן הובא בר"ן.

ובקמ"ל של הגמרא כתב הרמב"ן וז"ל: "וקמ"ל כותל דכיון שיכולין לכוף זה את זה לחלוק במסיפס ואפילו בלא רצו כדאמרינן לקמן, לא ריצו זה את זה וקנו זה מזה אלא לכותל בנין".

כלומר, שהחידוש במשנה הוא מה נכלל ברצונם, דעל אף שהשתמשו בלשון מחיצה שמשמעה גם מסיפס - כיון שמסיפס בלאו הכי חייבים לבנות אנו אומדים בדעתם שהריצוי היה על דבר שלא נכלל בהתחייבות הרגילה - כותל.

וכעין זה כתב הר"ן בדעת רבינו חננאל והערוך שפרשו את הלשון "מסיפס" באופן אחר: "אבל לפי פירושו של ר"ח ז"ל שפי' דמסיפס היינו כותל חלול עשוי חלונות חלונות למאי דהוה אמינא דכמסיפס בעלמא סגי מתוקמא מתנ' שפיר דגויל וגזית וכל הני אף במסיפס שייכי והוה אמינא דהכי קתני השותפין שרצו לעשות מחיצה בונין אותה באמצע כמו שנהגו גויל גזית כפסי' לבני' ומיהו חלונות חלונות בונין אותה".

וביאר הר"ן בקמ"ל: "קמ"ל כותל דכיון שרצו זה את זה אמרי' מסתמא לכותל שלם נתרצו דאילו למסיפס לא היו צריכין רצוי וזה הפי'".

לפי זה החידוש של המשנה הוא מה נכלל ברצונם - בריצוי, וא"כ מובן מדוע כתבה המשנה "מחיצה" - כיון שהיא גופא החידוש שכותל נכלל במילה "מחיצה" על אף שמשמעותה הינה גם מסיפס⁹².

ומובן היטב הקמ"ל - דכיון שמסיפס הינו חובה יורדים אנו לדעתם שהריצוי הינו בכותל. ובכך מובנים דברי רש"י.



⁹² לכאורה אפשר להוסיף בזה גם את החידוש כעין רבינו יונה - שהיא גופא החידוש שמסיפס הינו חובה וא"כ הריצוי הולך על הכותל.

הסבר שיטות הראשונים בהכנת קושיית הגמ' 'פשיטא'

הנ"ל

א

איתא במסכתין⁹³: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע" - חכמים חייבום לבנות את הכותל, ומסיימת המשנה שכיון שחכמים חייבום מתחילה לבנות - "לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם". ופירש רש"י⁹⁴: "הואיל ובתחלת הבנין חייבום חכמים לבנות בין שניהם אם נפל הכותל לאחר שנים רבים אין האחד יכול לומר כל הכותל נבנה בחלקי ומשלי היו האבנים".

ובגמרא⁹⁵ הקשו על כך: "לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם - פשיטא". כלומר, שדין זה שנופל הכותל, יהיו חלוקים בשווה באם נפל לרשות שניהם, הוא פשוט ולא היה למשנה להשמיע לנו אותו.

ובפירוש שאלת הגמרא "פשיטא" מצינו ב' שיטות בראשונים, דהנה בדרך כלל השאלה פשיטא באה לומר שיש קטע במשנה שאינו נצרך והייתי יודע אותו לבד, ובפשטות במשנתנו הכוונה היא שגם בלי שהמשנה הייתה אומרת לי שאם נפל הכותל, המקום והאבנים של שניהם הייתי מבין זאת לבד מדעת.

וכפי שפירש הר"י מיגאש: "פשיטא. כלומר כיון שמן הדין הוא שיבנה הכותל באמצע והוצאת הבנין על שניהם הדבר ידוע שאם נפל, המקום והאבנים של שניהם ואין אחד מהן יכול לטעון ולומר שלי לבדי עד שיביא ראיה לדבריו".

כלומר, לאחר שהמשנה אמרה לנו שיש חיוב לבנות כותל, הרי שבדעתנו נבין לבד שבעקבות כך מוכח שהוא של שניהם ואין האחד יכול לטעון שהוא לבדו בנה, ולא היה למשנה לכתוב זאת בפירוש, והוספה זו מיותרת.

ובמילים אחרות, אכן במקרה שנפל לרשות שניהם (שכך מבינה הגמרא בהו"א) צריך לטעם של חיוב חכמים, שכיון שחייבום מתחילה מסתמא כך בנו, ושאלת הגמרא היא שגם לולא הייתה המשנה אומרת בפירוש משפט זה ("לפיכך") הייתי מבין זאת.

⁹³ ב, א.

⁹⁴ ד"ה "לפיכך".

⁹⁵ ד, א.

אמנם רש"י⁹⁶ פירש באופן אחר: "פשיטא. דהאבנים של שניהם דאפי' לא פסק לן דינא דמתני' המלמדנו שמתחלה בין שניהם עשאוה על כרחם היו חולקין בשוה האבנים שהרי ברשות שניהם מונחים ויד מי מהם תגבר".

כלומר, ששאלת הגמרא היא שגם לולי סברא זו שמופיעה במשנה הייתי פוסק שיחלקו **מסברא**, וא"כ לא רק שמשפט זה מיותר אלא יתירה מזו שאינו נכון, המשנה תולה את הטעם לחלוקה בכך שחייבום חכמים ולכאורה זה לא מטעם זה אלא מטעם אחר.

ב

ויש לבאר שיטותיהם בכל מהלך הגמרא ביתר פרטות וכן את שיטת הנימוקי יוסף:

המקרה שהגמרא מבינה בהו"א הוא שהאבנים נפלו לרשות שניהם, ובמקרה זה הדין יהיה שיחצו, ובטעם הדבר נחלקו רש"י, הנימוקי יוסף והר"י מיגאש:

רש"י ביאר (כנ"ל) שהטעם שיחצו את האבנים הוא מפני ש"ברשות שניהם מונחים ויד מי מהם תגבר" ובפשטות נראה שלדעת רש"י במצב כזה אין סברא לחלק ביניהם וגם ה'חזקה' עצמה מה שמונח ברשות שניהם לא מוכיחה שהוא של שניהם, אלא שכיון ש'יד מי מהם תגבר' לאף אחד אין הוכחה על חבירו הרי שנשאיר את המצב כמו שהוא וישאר ברשות שניהם.

לעומת זאת ה'נימוקי יוסף' כתב: "פשיטא. אפילו לא שמעינן דינא דכפייה ידעינן שפיר דשניהם שוין בה דאיזה מהם תגבר כיון שהחצר של שניהם מסתמא הוא הדין הכותל".

כלומר, שיש כאן סברא שגורמת לנו להכריע שהאבנים של שניהם כיון שהכותל (בעודו קיים) היה בין הרשויות שלהם וא"כ מסברא פשוטה מסתבר שגם הכותל שביניהם שייך לשניהם.

בפשטות לפי זה כן יש כאן הכרעה בסברא ואין זה קשור לחזקה העכשווית (למרות שיש לומר שסברא זו אינה חזקה מספיקה ורק מועילה לחזקה)⁹⁷. וגם לשיטת הנימוקי יוסף השאלה היא על התלייה בדין הראשון "אפילו לא שמעינן דינא דכפייה".

אמנם לשיטת הר"י מיגאש עצם זה שנמצאים ברשותם אינו מועיל כלל, ואף אינו מסתפק בסברת ה'נימוקי יוסף' שהכותל נמצא בין שניהם, והטעם שיחצו הוא רק מפני שחייבום חכמים סברא וראיה ברורה אגן סהדי שהאבנים שייכים לשניהם.

⁹⁶ וכן ביאר תוס' (ב, א ד"ה "לפיכך").

⁹⁷ אולי להוסיף בפשטות שלדעת רש"י ברשות שניהם בלבד מועיל להחשיב כדררא דממונא, אולם לשיטת הנימוקי יוסף אין זה מועיל אם לא הסברא של הכותל - היינו שהכותל הוא זה שגורם לדררא דממונא בין שניהם וממילא תועיל חזקתם - דאם לא הכותל היינו אומרים כל דאלים גבר. ולשיטת הר"י מיגאש גם זה לא יועיל להחשיב כדררא דממונא אלא רק הוכחה ברורה.

ג

והנה, על אף שבלשון הגמרא "פשיטא" דברי הר"י מיגאש מתיישבים במשמעות הפשוטה של המילה, הרי שבסברא צריך להבין מדוע לא די בסברת רש"י ומדוע הוזקקנו להגיע ל"לפיכך" אף במצב שנפל לרשות שניהם, דלכאורה "יד מי מהם תגבר" ובאיזה אופן הייתי מכריע לולא סברא זו?

ובחידושי ר' נחום ביאר: "וכנראה דהר"י מיגאש ס"ל שבנידו"ד ליכא דררא דממונא וכמו"כ ס"ל דבעלי החצירות אינם מוחזקים בכותל, ומשו"ה אלמלא דינא דלפיכך היה הדין כל דאלים גבר וכל קו' הגמ' היא רק דראית הלפיכך היא פשוטה ומ"ט הוצרך התנא להשמיענו דבר זה".

ונראה לומר הסבר אחר בדברי הר"י מיגאש⁹⁸.

ד

ונראה לבאר זה ובהקדים הביאור בתשובת הגמרא לפי השיטות הנ"ל, דהנה במסקנא אומרת הגמרא שהחידוש הוא במקרה שהאבנים נמצאים ברשות אחד מהם או שנפלו לרשותו או שפינם לרשותו ובמקרה כזה הייתי חושב לולא המשנה שהאבנים יישארו אצל המוחזק (ולא יחצו).

והנה, לשיטת רש"י לכאורה ההו"א שבזה ברורה, כיון שכל הטעם לחצות במקרה שנפל לרשות שניהם הוא רק משום שללא ראייה נשאר את המצב כמות שהוא והרי הוא ברשות שניהם, אך במקרה שנמצא ברשות אחד מהם הרי ש: א. כאן אין טעם לחלוק (היינו שהטעם לחלוקה קודם אינה סברא, אלא השארת מצב וא"כ אין מה שיגרום כאן לחלוק).

ב. מהא טעם גופא שמקודם חלקנו השארת המצב הדין כאן צריך להיות שיהיו של ההוא שנפל לרשותו כלומר שיישאר ברשות מי שנמצאים אצלו.

לכאורה גם לפי זה הטעם שהיינו משאירים אצל המוחזק הוא 'דין' ואינו סברא.

אמנם לדעת ה'נימוקי יוסף' לכאורה צריך להבין, שהרי לשיטתו ישנה סברא שמראה שהאבנים של שניהם כיון שהכותל בעודו בנוי היה בין שניהם, וא"כ מדוע כאשר נפל לרשות אחד מהם לא נתחשב בסברא זו.

שהרי בפשטות הדבר ברור שחזקה זו שמחזיק בהם כיון שנפלו לרשותו אינה מוסיפה סברא לזה שהוא שלו, וכיון שיש סברא ראייה אל מול החזקה שלו מדוע לא תועיל להוציאם מרשותו?

⁹⁸ להעיר שלכאורה הדין ד'כל דאלים גבר' נאמר רק כאשר אינם מוחזקים (גם כשאין דררא דממונא).

ומבאר ה'נימוקי יוסף': "מהו דתימא כיון דלא ידיע לן בבירור שיהא הכותל של שניהם והספק נולד כשהן כרשות אידך נימא דליהוי בהן מוחזק".

כלומר, הסברא הנ"ל שכשהכותל בין שניהם מסתבר שהוא של שניהם אינה סברא חזקה כל כך, ובפשטות ההסברה בזה היא: שסברא זו אמנם חזקה דיה בכדי להשאיר את האבנים במקומם כאשר הינם מוחזקים (לתת להם שייכות לאבנים) אך אין ביכולתה להוציא מידי חזקה כשנמצאים ברשות אחד מהם.

ומוסיף ה'נימוקי יוסף' שהספק נולד ברשות אחד מהם, היינו שאין הכי נמי שאם ספק זה (למי שייך הכותל) היה נולד בעוד הכותל עומד היינו פוסקים שהוא של שניהם מכח סברא זו, אך כיון שבפועל לא נולד אז הספק אלא כעת כשהוא ברשות אחד מהם לא תועיל 'הכרעה' זו⁹⁹.

גם במהות חזקה זו נראה שהיא בעיקר השארת המצב כפי שהוא ולא שהיא הגורמת לסברא שהוא שלו, אלא שכן מוסיפה קצת סברא לערער הסברא הקודמת.

ה

אמנם, לדעת הר"י מיגאש צריך להבין, שהרי לשיטתו הגמרא ידעה כבר בהו"א את הטעם של ה'לפיכך' (ורק שאלה שההדגשה בזה מיותרת) וא"כ צריך להבין מה הטעם שבמקרה שנפל לרשות אחד מהם תועיל חזקתו אל מול הטעם של ה'לפיכך', מדוע ללא הדגשת המשנה הייתה הו"א להכריע בזה ששייך לאחד מהם?

והנה בחידושי ר' נחום¹⁰⁰ ביאר: "וצ"ל דהרי מיגאש סבירא ליה דראית "לפיכך" לא הוי אנן סהדי גמור ומשו"ה אלמלא חידוש המשנה הו"א שבנפל לרשותא דחד מינייהו תהניא תפיסתו ולא תועיל הראיה דלפיכך להוציא את הממון מידו"¹⁰¹.

היינו שלדעת הר"י מיגאש סברא זו לא חזקה דיה אל מול החזקה.

ו

אמנם נראה לבאר באופן נוסף את ההו"א של הגמרא במקרה שנפל לרשות אחד לשיטת הר"י מיגאש, ומדוע לא תועיל הסברא שחייבום חכמים:

⁹⁹ וראה תוס' הרא"ש.

¹⁰⁰ אות נג.

¹⁰¹ המשך דבריו: "וביתר ביאור נראה, דהרימ"ג ס"ל דהך ראייה ד"לפיכך" ל"ה בגדר "ראייה" אלא רק בגדר "סתמא" דכל היכא ששניהם מחויבים לבנות כותל אין סיבה להסתפק שמא א' בנאה לבדו, ומשו"ה אי"ז שייך אלא בנונא דליכא מוחזק דבכה"ג נקטינן בסתמא שהאבנים שייכים לשניהם, אבל באופן שא' מהם מוחזק בממון לא מהני הך סתמא להוציא מידו דלהוציא ממוחזק בעי' דוקא ראייה ו"לפיכך" אינו בגדר ראייה ודו"ק".

דהנה בפירוש ההו"א של הגמרא מבאר הר"י מיגאש: "ומתרצינן לא צריכא דקדים חד מינייהו ופניניהו לרשותו וטוען ואומר שלי לבדי היה ואני פניתיו, אי נמי בתר דנפל זבנינהו מחבריה, מהו דתימא כיון דברשותיה קיימי להוי אידך המוציא מחבריו עליו הראיה".

כלומר, הר"י מיגאש אינו מזכיר בתשובת הגמרא את הפרט "שנפל לרשותא דחד מינייהו" אלא רק את הפרט שהוא עצמו פינה (כדלהלן), ונראה שמעשה הפינוי הוא הבסיס לטענתו של המוחזק.

ומדבריו נראה שיש כאן ב' טענות אפשריות הטענה השנייה: "בתר דנפל זבנינהו מחבריה" טוען שקנה לאחר נפילת הכותל כלומר, שלא סותר את הסברא הראשונה ה"לפיכך" שחייבום חכמים אלא טוען שעל אף שבנו יחד כחייב חכמים אבנים אלו שלו כיון שקנאם, ולזה מועילה לו החזקה שנמצאים ברשותו, דבאם אינו מוחזק (כגון שנפל לרשות שניהם) פשוט שאין להתחשב בטענה זו וא"כ החזקה שנמצא ברשותו היא המוכיחה את טענתו שקנה האבנים.

הטענה הראשונה: "שלי לבדי היה" ומוסיף הר"י מיגאש "ואני פניתיו" הנה בזה לכאורה יש להבין מהי טענתו של המחזיק, כיצד טוען הוא ש"שלי לבדי היה" אל מול ה"לפיכך" שמוכיח לנו שהכותל הינו של שניהם, ומהי ההו"א להתחשב בדבריו (ומה לנו בכח שפינה למקומו)¹⁰².

ז

והיה נראה לומר בפשטות שכיון שהוא המודה שפינה הרי שללא דבריו לא היינו יודעים כלל שהכותל של שניהם, ובהקדים:

הנה לפי שיטת הר"י מיגאש תשובת הגמרא היא: "קמ"ל דשותפין כה"ג לא מחזקי אהדדי משום דלא קפדי אהדדי, כי ההיא דגרסינן בריש פרק הבית ועליה ואיבעית אימא דשותפין כה"ג לא קפדי אהדדי".

כלומר, חזקה כזו ששותף מחזיק ברשותו חפצי חבריו אינה חזקה שמוכיחה¹⁰³ כיון ששותפים לא מקפידים האחד על השני ומה שלא מיחה בו כיון שלא חשש להקפיד.

ויש להבין כיצד ענין זה נכנס בדברי המשנה "לפיכך אם נפל הכותל" שמדבר על סברת חיוב חכמים ואיך נכנס בזה ענין השותפים (במילים אחרות, כיצד ע"י כך שהמשנה אמרה קטע "מיותר" של הלפיכך יצא לנו דין זה).

¹⁰² אולי י"ל שהפינוי בעצמו מועיל להוכיח וכפי שמשמע ברשב"א: "ומיהו בזה יש לומר כגון שנפלו תחילה אותן אינו מיירי ומחר ראינו מקום קאי, ומכל בידי עדים ובפני בטענת מנפשייהו מתחת ידו של שמעון לקוחות הן ברשותו של ראובן יוצאות מחזור דלאו".

¹⁰³ להעיר שבחזקה טכנית לכאורה זה לא קיים.

וכפי שהקשה הרשב"א: "דאי הוי טעמא משום דשותפי לא מחזקי אהדדי הוה ליה למימר קא משמע לן שותפי כהאי גוונא לא קפדי אהדדי כדאמרינן בריש פרק הבית והעליה"¹⁰⁴.

ונראה לומר בפשטות שהא גופא ה"לפיכך" הוא זה שגורם לחזקה להתבטל ככל חזקת השותפים כלומר, שהחידוש של המשנה אינו ששותפים לא מקפידים, אלא בהא גופא שנחשבים שותפים.

דהנה, לכאורה מה בכך ששותפים אינם מקפידים זה על זה והרי הוא טוען שמעולם לא היו שותפים!

והן אמת שבטענה השניה מודה הוא שהיו שותפים והוא רק קנה את האבנים (וא"כ חזקתו לא תועיל לו להוכיח שכבר אינם שותפים) אך לכאורה יכול לטעון מכח מיגו שהרי אם אין עדים על כך שהם שותפים, יכול לטעון שלא היו שותפים מעולם וא"כ נאמינהו במיגו שקנה.

כפי שמפורש בהמשך דברי הר"י מיגאש שכשאין עדים שהיו האבנים וכו' נאמן: "ודוקא היכא דאיכא סהדי דהווא שעתא דאתו לבי דינא חזינהו להנהו אבנים ואשתמודענהו דהנהו אבנים דהאי כותל נינהו . . . אבל אי ליכא סהדי דמסהדי הכי אע"ג דקא מודו דברשותיה נינהו כיון דקא טעין ואמר דידי נינהו ולית לך בהא מידי אי נמי דזבנתניהו מינך אמרינן בכי הא מילתא מיגו דאי בעי אמר לא היו דברים מעולם אי נמי אהדרינהו ניהלך מהימן כי אמר ליה דידי נינהו אי נמי זבנתניהו מינך מהימן ובשבעה".

ועפ"ז יש לומר שהא גופא משמיעה המשנה הטענה אל מול המיגו שלו הוא ש"חייבום חכמים" וא"כ לא היה יכול לטעון שאינם שותפים¹⁰⁵, וכאילו יש עדים שמעידים לנו ששותפים הם וא"כ שוב אינו יכול להחזיק בחפצי חברו.

ונמצא שהדין של "לפיכך" הוא המביא אותנו למצב של "שותפים" וממילא כיון דשותפין לא קפדי אהדדי אין חזקתו חזקה.

ח

והנה, הרשב"א הקשה על שיטה זו דלכאורה גם ללא עדים (ובפשטות גם ללא סברת ה"לפיכך") פשוט שהוא של שניהם: "ויש מי שפירש דפנינהו שלא בעדים אלא שאנו רואין אותן עכשיו יוצאות מתחת ידו ומכירין אנו אותן שהן אבני אותו כותל וטוען לקוחות הן בידי דבעלמא ודאי נאמן, אבל הכא אנן סהדי דשותפי נינהו ושותפין לא מחזקי אהדדי, וכן נראה שפירשה הרב אלפסי ז"ל בהלכות.

¹⁰⁴ אלא שהרשב"א הקשה על לשון הגמרא, ולכאורה קשה כן גם מהמשנה.

¹⁰⁵ אלא שאם אין עדים שהיה כלל כותל שוב אין הוכחה, וצ"ע.

וגם זה אינו מחזור בעיני דמתניתין לא מיירי בטענת לקוח הוא בידי אלא בטענת כולה שלי . . .

ועוד דאם איתא מאי שנא משום דשותפי לא קפדי אהדדי אפילו בעלמא נמי דלאו שותפי דינא נמי הכי, דאילו כותל הידוע ששייך לראובן החוצץ בין חצירו לחצירו של שמעון ונפל והרי למחר אבניו יוצאות מתחת ידו של שמעון ויש עדים שמכירין אותן וטוען לקוחות הן בידי אינו נאמן".

נראה בדבריו ב' קושיות: א. במשנה לא מדובר על טענת "לקוח הוא בידי" אלא על טענת "אני בנית". ב. גם לולא הסברא של שותפים לא שייך להחזיק בכותל שידוע ששייך לשניהם.

ונראה שאכן הר"י מיגאש בטענה הראשונה שמביא אינו מדבר על טענת לקוח אלא שטוען אני בנית, וכפי המבואר לעיל היה נראה לומר שגם בזה יש לו נאמנות (בהו"א) כיון שאין ידוע שהם שותפים וטוען ואומר שלא היו שותפים מעולם.

ט

אמנם בזה צריך להשיב על שאלתו השניה של הרשב"א, דלכאורה גם במצב זה ברור לנו שכול הכותל היה של שניהם בעודו קיים ולא שייך בזה חזקתו של השני.
אלא שבזה יש לחלק:

מה שהכותל נמצא בין שניהם הרי כבר בואר בדעת הר"י מיגאש שלא מועיל להחשיבם כמוחזקים (וכפי שמבאר הרשב"א עצמו לפני כן שכיון שלא באו לב"ד בעוד הכותל קיים לא מהני, אלא שנראה שלדעת הר"י מיגאש גם בעוד הכותל קיים יש להסתפק).

אלא שיש להבין דלכאורה כיון שלדעת הר"י מיגאש כבר בהו"א ידעה הגמרא את טעם ה"לפיכך" כיצד היה יכול לטעון שהוא לבדו בנה את הכותל בעוד ש"אנן סהדי" שהכותל של שניהם.

ולכאורה שאלה זו קשה גם על הטענה השניה שקנה לאחר הנפילה דלכאורה גם בזה הוא מיגו במקום עדים גם בהו"א, דכיון שידוע לנו ה"לפיכך" אנן סהדי שהכותל נבנה ע"י שניהם ושוב לא היה יכול לטעון שהוא לבדו בנה וע"כ גם כעת לא נאמינהו שקנה.

וע"כ היו שביארו (וכפי שהובא לעיל) שלדעת הר"י מיגאש ה"לפיכך" אינו ראייה גמורה (ולא הוי אנן סהדי) ולכן היה הו"א שתועיל טענתו, וכן כתב בחידושי רבי נחום:

"ובביאור הקמ"ל כתב הר"י מיגאש דקמ"ל דבעל החצר ל"ה מוחזק באבנים דשותפים לא קפדי אהדדי, ומדבריו אלו נראה שגם למסקנה לא חזרה בה הגמ' בזה דראית "לפיכך" ל"ה ראייה גמורה להוציא ממון, וכל תי' הגמ' הוא רק דכיון דשותפים לא קפדי אהדדי א"כ נמצא שבעל החצר ל"ה מוחזק באבנים כלל ואין כאן הוצאת ממון".

אמנם לכאורה נראה לומר שהא גופא ה"קמ"ל של הגמרא היינו, אכן בהו"א הבינה הגמרא שה"לפיכך" אינו ראייה גמורה, ולא הוי כעדים (אנן סהדי) אל מול המיגו, וע"כ הו"א דכיון שפינה לרשותו וטוען שבנה נאמין לחזקתו, או שטוען שקנה נאמינהו במיגו דאמר לא היו שותפים מעולם.

ועל זה באה המשנה ואמרת "לפיכך" היינו שה"לפיכך" הינו סברא מוחלטת והוי כאנן סהדי וע"כ שוב אינו יכול לטוען שבנה או קנה כיון שאנן סהדי ששותפים הם ו"שותפין כהאי גוונא לא קפדי אהדי!" וא"כ נמצא שמתיישב גם בדברי המשנה ובלשון הגמרא.

,

עפ"י כל הנ"ל יש לבאר בפשטות גם בהו"א של הגמרא לשיטת הר"י מיגאש, דהנה לעיל הוקשה דלכאורה מדוע בהו"א של הגמרא במקרה שנפל לרשות שניהם צריך לסברא של "לפיכך" על מנת להכריע שהוא של שניהם ולא די בסברת רש"י והנימוקי יוסף (שנמצא ברשות שניהם, הכותל בין שניהם מוחזק של שניהם).

אמנם לפי המבואר לעיל נראה שלשיטת הר"י מיגאש בהו"א אין מדובר כלל על מקרה שנפל לרשות שניהם (בדוקא), ובהקדים הקושיא דלכאורה מדוע חשבה הגמרא בהו"א שמדובר על מקרה שנפל לרשות שניהם בשווה שבפשטות הוא מקרה דחוק שקורה לעיתים רחוקות ביותר שהרי בשעה שלא נפל לרשות שניהם במדויק שוב נחשב כאילו נפל לרשות אחד מהם (שהרי כעת הוא מוחזק ברוב האבנים ומקבל יותר מחלקו בכותל).

ואכן כתב הרשב"א: "והא דאקשינן מעיקרא פשיטא לאו למימרא שהיה סבור המקשה דמסתמא נחבס הכותל ונפל תחתיו ולא נתפזרו האבנים חוץ ממקום הכותל כי זה אי אפשר בשום פנים, אלא שבא להשמיענו דרך קושיא ותירוץ דאפילו יטוען עליהן אותו שהן ברשותו שהם שלו אין שומעין לו . . .".

אמנם בדברי הר"י מיגאש נראה שלא גרס כלל בתשובת הגמרא "לא צריכא דנפל לרשותא דחד מינייהו" שמשמע שהפרט שהתחדש כעת בגמרא הוא שמדובר שנפל לרשות אחד, דאינו מזכיר זה כלל אלא רק את טענת "פיניתיו" וזלה"ק: "ומתצינן לא צריכא דקדים חד מינייהו ופנינהו לרשותו וטוען ואומר שלי לבדי היה ואני פניתיו, אי נמי בתר דנפל זבנינהו מחבריה".

וע"כ נראה לומר בפשטות שאכן לדעת הר"י מיגאש גם בהו"א ידעה הגמרא שמדובר גם על מקרה שנפל לרשות אחד מהם, והקשתה "פשיטא" דכיון שהשמיע לנו המשנה שצריך לבנות הכותל יחד פשוט שיהיה של שניהם אף שנפל לרשות אחד מהם.

ועל פי זה מובן מדוע צריך להגיע לסברת ה"לפיכך" ולא די בהסבר רש"י והנימוקי יוסף כיון שמדובר גם על מקרה שאחד מוחזק, ולזה צריך ראייה גמורה "לפיכך".

ובמסקנא אומרת הגמרא שמדובר שפינה וטוען שהם שלו כי בנה או קנה ולזה הו"א שתועיל חזקת ה"פינוי" (ובכלל לעצם זה שטוען ולא סתם "מוחזק") שלו וה"לפיכך" אינו חזק דיו וקמ"ל שהלפיכך הינו סברא גמורה והוי כאנן סהדי.



”זה נהנה וזה לא חסר”, שיטת הרמב”ם בסוגייתנו

הת' יוסף יצחק שי' הלוי באשה¹⁰⁶

שליח בישיבה

א שיטות הראשונים באיזה גדר מדובר

איתא במסכתין¹⁰⁷: ”המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל”.

ונחלקו הראשונים באיזה גדר מדובר¹⁰⁸, לפי שיטת רש”י¹⁰⁹ מדובר שהקיף במחיצות פנימיות וז”ל: ”ראובן את הראשונה סמוך לשדה שמעון לבד מחיצות חיצונות שהיו לו בינו לשאר הבקעות”¹¹⁰.

אך לפי שיטת תוס’¹¹¹ מדובר שהקיף במחיצות חיצוניות וז”ל: ”אלא נראה שמבחוץ סביב לד’ רוחות הקיף”¹¹².

ב שיטת הרמב”ם בסוגייתנו

והנה שיטת הרמב”ם¹¹³ בסוגייתנו וז”ל: ”אבל אם היה הכותל של זה שבנה ובחלקו בנה יראה לי שאין מגלגלין עליו אלא דבר מועט כמו שיראו הדינין שהרי אינו יכול להשתמש בכתלים”.

והראב”ד¹¹⁴ השיג על דברי הרמב”ם וז”ל: ”א”א זה המשפט מעוקל שאם הרויח לו המקום וגדר אותו שיפחות לו ההוצאה ומה שאמר שאינו יכול להשתמש בכותלים כן ישתמש אלא המקום לו יהיה ויהיה לו שטר על זה שאם יפול הכותל האבנים והעפר לשניהם והמקום שלו עכ”ל”.

¹⁰⁶ מתוך שיעור הסוגיות שנמסר בישיבה.

¹⁰⁷ ב”ב ד, ב.

¹⁰⁸ ב”ק כ, ב.

¹⁰⁹ שם ד”ה ”גדר”.

¹¹⁰ וכן הוא שיטת הרמב”ם הל’ שכנים פ”ג ה”ג. בעל המאור, ריטב”א בסוגייתנו.

¹¹¹ שם ד”ה ”את גרמת”.

¹¹² וכן שיטת הר”י מגא”ש, רמ”ה, רמב”ן בסוגייתנו.

¹¹³ הלכות שכנים פ”ג ה”ד.

¹¹⁴ שם.

כלומר, מדברי הרמב"ם יוצא, שחייב לשלם על חצי מן הכותל, רק כאשר יכול להשתמש בו, אך כאשר אינו יכול להשתמש בו, אלא יש לו רק הנאת שמירה, משלם רק כדי הנאת שמירה. אך הראב"ד השיג עליו, וסובר: שלעולם יש לו הנאת תשמיש מן הכותל.

ויש להבין מהי סברת הרמב"ם, והרי המקיף מתרצה שהניקף ישתמש בכותל, וא"כ מדוע לא ישלם חצי מן הכותל?

ומבאר זאת המגיד משנה¹¹⁵ וז"ל: "ודעת המחבר שאין מחייבין אותו בחצי ההוצאה אלא מפני שזוכה בחצי הכותל לפי שנבנה במקומו וכמ"ש למעלה בחצר לפיכך כל שלא נבנה במקומו ואם ירצה הלה אפילו בפריעת חצי ההוצאה אינו זוכה בחצי הכותל עכשיו אם המקיף רוצה אינו זוכה בחצי הכותל ואינו פורעה אלא מה שהנהו זה נראה לדעתו ז"ל".

כלומר, שכוונת הרמב"ם שחייב לשלם על חצי מן הכותל, אינה בגלל שנהנה, שא"כ היה חייב לשלם רק דמי שמירה, ואלו דמים מועטים. אלא החיוב משום שהניקף זוכה בחצי מן הכותל שנבנה בחלקו.

אך קשה לבאר כך מכמה סיבות, ונעמוד רק על ג' מתוכם: א. הרמב"ם כתב מפורש שהטעם שאינו משלם מחצה, משום שאינו יכול להשתמש בכתלים, ולא משום שלא קנה הכותל? ב. מניין לנו, שהניקף רוצה לקנות הכותל? ג. אך אפשר להוכיח ש"זה נהנה וזה אינו חסר חייב", והרי כן חסר, בכך שקנה חצי מן הכותל¹¹⁶?

ומחמת קושיות אלו, יש להסביר בשיטת הרמב"ם, שהחיוב אינו משום שקנה חצי מן הכותל (כמ"ש המ"מ) אלא משום שנהנה מן הכותל. ולכן שיטת הרמב"ם היא שכל עוד הניקף לא גילה דעתו שרוצה לזכות להשתמש בכותל אינו חייב לשלם לו חצי מן הכותל. בין אם המקיף בנה הכותל ברשותו, שאז הניקף ישלם רק דמי שמירה, ובין אם המקיף בנה הכותל ברשות הניקף, שאז הניקף ישלם רק על שיכול להשתמש, ולא חצי מן הכותל.

אמנם וודאי שאחרי שמשלם לו חצי מן הדמים, יש לו קניין זכות בגוף הכותל. והראב"ד משיג וסובר שגם אם לא גילה דעתו בפועל, אלא יש לו רק זכות שימוש, כבר אפשר לחייבו על חצי מן הכותל¹¹⁷.

ואולי י"ל ששורש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בגדר "היזק ראיה", האם היזק ראיה היא רק כאשר מזיק ישירות, או שגורם שלא יוכל לעשות תשמישו בהמשך, לפי הרמב"ם היזק ראיה, זהו היזק ישיר, ולכן סובר שכל עוד לא גילה דעתו שרוצה להשתמש בכותל, אין מחייבים אותו, אך הראב"ד סובר שגדר היזק ראיה היא גם כאשר גורם שבהמשך לא יוכל

¹¹⁵ שם ד"ה "אבל".

¹¹⁶ ועיין בחידושי הגר"ש שקאפ סי' ד אות ג'.

¹¹⁷ ועיין בחידושי ר' נחום אות פ"ז.

לעשות תשמישו, ולכן סובר שגם כאשר הניקה לא גילה דעתו שרוצה להשתמש בכותל,
מחייבים אותו.



סמכות הגבאי לשנות הצדקה מהמטרה שלשמה נתרמה

הנ"ל

הקדמה

בסוגייתנו¹¹⁸ אומרת הגמרא עיר שיש בה ישראל, חייבים בני העיר להעמיד להם 'גבאי צדקה' ותפקידם מתחלק לשניים: **א.** לגבות מבני העיר פעם אחת בשבוע ולהניח הכסף 'בקופת הצדקה', ואח"כ מחלקים הגבאים את הצדקה לעניי העיר כך שהכסף יספיק להם למשך שבוע שלם. **ב.** לגבות מבני העיר בכל יום מזון מוכן לאכילה, וגביה זו נקראת בשם 'תמחוי' (היינו קערה גדולה הנקראת בשם 'תמחוי' והגבאים מסתובבים איתה והאנשים מניחים בקערה זו מזון מוכן לאכילה) ואח"כ מחלקים הגבאים את המזון בכל יום לעניים הנמצאים באותה העיר (גם אם אלו עניים שאינם גרים בעיר זו, בשונה מן ה'קופת צדקה' שמתחלקת רק לעניים הגרים באותה העיר).

ואומרת הגמרא שבאם רצו הגבאים לשנות ולעשות 'קופה תמחוי' כלומר - לחלק לעניי העולם (אף שלא גרים בעיר זו) מן המעות הנמצאים 'בקופת הצדקה' משום שהמזון ש'בתמחוי' נגמר, וישנם הרבה עניי עולם הנמצאים בעיר, וכן להפך לעשות 'תמחוי קופה' כלומר - לחלק לעניים הגרים בעיר זו בלבד, מן התמחוי, וכן לשנות את 'הקופה' או 'התמחוי' לכל מה שירצו (בפשטות הכוונה גם לצורכי הרשות, וכפי שנדון על-כך בהמשך) הדין הוא: שהגבאים רשאים לשנות.

ונחלקו הראשונים בכוונת הגמרא "ורשאים בני העיר.. ולשנותה לכל מה שירצו". וצדדי הספק הם: האם הכוונה שבני העיר יכולים לשנותה ממש ואפילו לדבר שאינו של מצווה (כגון לקנות מנורה לבית הכנסת, לקנות דוחן תפילין וכדומה) או שהכוונה שאפשר לשנותה לכל צורכי עניים אך לא לכל דבר (היינו באם היו מביאים להם אורז, יביאו להם קוסקוס, וכדומה, אך לשנות לצורכי הרשות אי אפשר).

והביאו הראשונים מספר סוגיות המוכיחות שבני העיר אינם יכולים לשנות הצדקה, כאשר הצדקה כבר נמצאת ביד הגבאים, אך באם הצדקה עוד לא הגיע לידם (כגון שהניחו הצדקה בבית הכנסת, ואח"כ הגיעו גבאי הצדקה) יכולים לשנות הצדקה וכפי שיבואר להלן.

וכך כותבת הגמרא בערכין¹¹⁹ "אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר רב: האומר סלע זו לצדקה - מותר לשנותה, בין לעצמו בין לאחר, בין אמר עלי בין אמר הרי זו. ת"ר: סלע זו לצדקה, עד שלא באתה ליד גבאי - מותר לשנותה, משבאתה ליד גבאי - אסור לשנותה."

¹¹⁸ ב"ב ח, ב.

¹¹⁹ א, ו.

ובגמרא בבא מציעא¹²⁰ משמע שאינו יכול לשנות כלל את מטרת הצדקה שלשמה תרם וז"ל: דתניא: מגבית פורים - לפורים, מגבית העיר - לאותה העיר, ואין מדקדקין בדבר".

וכן משמע מהגמרא במסכת ב"ק¹²¹ (לו, ב) המספרת שאדם 'תקע' (רש"י בד"ה "התוקע" מביא ב' פירושים: פירוש א' שנתן לו מכה על יד האוזן. פירוש ב' שצעק לו בתוך האוזן) לחברו והתחייב לתת לו חצי זוז, וכששמע המוכה, שחייב לו רק חצי זוז, אמר שיהיה זה לצדקה, אך אח"כ אמר שיביאו לו כדי שיקנה לעצמו אוכל, ואמר לו רב יוסף, שאינו יכול לשנות, 'שאנן יד עניים אנן' (רש"י בד"ה "אנן יד" כותב שרב יוסף היה גבאי צדקה) וממילא זכו כבר העניים בחצי הזוז. וז"ל: תנן התם: התוקע לחבירו - נותן לו סלע, ר' יהודה אומר משום ר"י הגלילי: מנה.. אמר ליה ההוא גברא: הואיל ופלגא דזוזא הוא לא בעינא, נתביה לעניים. הדר אמר ליה: נתביה ניהלי, איזיל ואברי ביה נפשא. א"ל רב יוסף: כבר זכו ביה עניים; ואף על גב דליכא עניים הכא, אנן יד עניים אנן".

מסוגיות הגמ' הנ"ל משמע שבאם הצדקה נמצאת ביד הגבאים, בני העיר אינם יכולים לשנות הצדקה, אך באם אין הצדקה עדיין בי ד הגבאים, יכולים לשנות בני העיר את מטרת הצדקה.

ויש לדון: א. מהו גדר האיסור לשנות את מעות הצדקה, לאחר שבאו כבר ליד גבאי הצדקה. **ב.** איך יכולים לשנות בני העיר את מעות הצדקה לאחר שכבר באו לידי גבאי הצדקה, וכפי שמוכח בסוגייתנו. **ג.** האם שינוי האסור זהו גם לצורך הלואה, אע"פ שאח"כ יחזיר את חובו לעניים, או שהאיסור הוא רק לצורך שימוש בדברים אחרים (כנ"ל שינוי רק לצורכי העניים, או אף לדבר הרשות).

א. מהלך סוגיית הגמרא מסכת בבא בתרא

גמרא:

"תנו רבנן: קופה של צדקה נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה, נגבית בשנים - שאין עושים שררות על הצבור פחות משנים, ומתחלקת בשלשה - כדיני ממונות; תמחוי נגבית בשלשה ומתחלקת בשלשה, שגבויה וחלוקה שוים; תמחוי - בכל יום, קופה - מערב שבת לערב שבת, תמחוי - לעניי עולם, קופה - לעניי העיר; ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה, ולשנותה לכל מה שירצו; ורשאים בני העיר להתנות על המדות ועל השערים, ועל שכר פועלים, ולהסיע על קיצתן. אמר מר: אין עושין שררות על הצבור פחות משנים. מנא הני מילי? אמר רב נחמן, אמר קרא: והם יקחו את הזהב וגו'. שררות הוא דלא עבדי, הא הימוני מהימן, מסייע ליה לרבי חנינא, דאמר רבי חנינא: מעשה ומינה רבי שני אחין על הקופה. מאי שררותא? דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לפי שממשכנין על

¹²⁰ עח, ב.

¹²¹ לו, ב.

הצדקה ואפילו בע"ש. אינני? והא כתיב: ופקדתי על כל לוחציו, ואמר ר' יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: ואפי' על גבאי צדקה! לא קשיא: הא דאמיד, הא דלא אמיד. כי הא דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי, ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה".

סיכום: מביאה הגמרא ג' חילוקים בין גביית 'קופה של צדקה' לבין גביית מזון מוכן לאכילה הנקרא 'תמחוי'. חילוק א' - גביית קופת צדקה נגבית בשני גבאים, ומתחלקת לעניי העיר בשלושה גבאים. אך גביית התמחוי נגבית בשלושה גבאים, ומתחלקת לעניים בשני גבאים. חילוק ב' - גביית קופת צדקה נגבית פעם אחת בשבוע, משא"כ גביית תמחוי נגבית בכל יום. חילוק ג' - קופת צדקה מתחלקת לכל העניים הנמצאים בעיר זו (גם באם לא גרים בה), משא"כ תמחוי מתחלקת רק לעניים הגרים בעיר זו בלבד.

וכן רשאים בני העיר לשנות הצדקה שתרמו, ולהקטין או להגדיל כמות המידות היינו שמדת 'סאה' בעירם תהיה קטנה או גדולה משאר הערים, ועוד מספר דברים שמונה הגמרא שיכולים בני העיר לשנות.

וכן רשאים גבאי הצדקה לכפות אנשים שאינם רוצים לתת, ודין זה רק באם הוא עשיר, אך באם הוא עני אינם רשאים לכפותו.

רש"י:

מפני שהוא כדיני ממונות - "לעיין ולתת לכל אחד כפי טפלים התלויין בו". **שגבויה וחלוקה שוה -** "בכל יום מדי יום ביום כדקתני לקמיה לפיכך אין גבויו בשנים שלא יצטרכו לטרוח ולבקש את השלישי לחלק". **לעשות קופה תמחוי -** "לחלק לעניי עולם אם ירבו עליהן". **להתנות על המדות -** "להגדיל סאת העיר או להקטין". **ועל השערים -** "שער חטין והיין שלא ימכרנה שנה זו יותר מכך וכך דמים". **להסיע על קיצתם -** "לקנוס את העובר על קיצת דבריהם להסיעם מדת דין תורה". **הא הימוני מהימן -** "יחיד להיות גזבר". **שני אחים -** "לגבי המנותא כחד דמו" **מאי שרותיה -** "דקופה דקאמרת עלה לפי שאין עושין שררה על הצבור כו". **אפילו בע"ש -** "שיש פתחון פה לבעה"ב לומר טרוד אני". **ופקדתי וגו' -** "אלמא אסור למשכון". **אמיד -** "עשיר".

תוס':

ומתחלקת בג' מפני שהיא כדיני ממונות - "וא"ת מהאי טעמא נמי תהא נגבית בג' ופר"ת לפי שהיה ידוע סכום של כל אחד ואחד כמה יתן".

ביאור: הטעם שקופה של צדקה נגבית בשניים ולא בשלושה, אע"פ שנחשבת כדיני ממונות? מכיוון שידוע סכום כל אחד כמה צריך לתת, ולא היה צורך לדון בזה.

ולשנותה לכל מה שירצו - "נראה לר"ת דיכולים לשנותו אף לדבר הרשות אף על גב דאמרינן בערכין בפ"ק (דף ו: ושם) האי מאן דנדב שרגא לבי כנשתא אסור לשנותה לדבר הרשות ואמר נמי התם האומר פרוטה זו לצדקה עד שלא באה ליד הגבאי מותר לשנותה

משבאה ליד הגבאי אסור לשנותה לדבר הרשות הכא שבני העיר משנים אותה שאני לפיכך מותר לשנותה אפילו לדבר הרשות ואפילו באה ליד הגבאי וכן היה ר"ת נוהג לתת מעות הקופה לשומרי העיר לפי שעל דעת בני העיר נותנים אותם".

ביאור: מבארים תוס' שדווקא אם בני העיר רוצים לשנות את צורכי הקופה יכולים, ואפי' לדבר הרשות. והטעם מכיוון שהמעות ניתנו על דעת בני העיר. אך הגבאי בעצמו אינו יכול לשנות. ומבארים תוס' שע"פ הנ"ל אין קושי מהגמרא בערכין הכותבת שאין משנים לדבר הרשות. מכיוון שבגמרא בערכין מדובר שהגבאי רוצה לשנות, ולכן כותבת שאינו יכול. אך בסוגייתנו מדובר שבני העיר רוצים לשנות, לכן כותבת שיכולים.

כי הא דרבא אכפיה - "אחר היה עמו דאין עושין שררה על הצבור פחות מב' ולא חשיב ליה מפני כבודו של רבא".

ביאור: כיוון שלמדנו שאין 'שררה' על הצבור פחות משניים, לכן כאשר כפה רבא את רב נתן ונטל ממנו 400 זוזים לצדקה, היה אחר עמו. והטעם שהגמרא לא הזכירה זאת, משום כבודו של רבא.

ב. ג' דעות בנידון שינוי מעות הצדקה¹²²

דעה א'- דעת התוס': והנה התוס'¹²³ מחלק בין בני העיר הרוצים לשנות את מעות הצדקה, לבין גבאי הצדקה הרוצים לשנות. באם זה בני העיר רשאים לשנות גם לדבר הרשות, אך באם זה גבאי הצדקה אינם רשאים לשנות, ובכך מבאר מדוע אין קושי מסוגיית הגמרא בערכין על סוגייתנו. ועוד מבאר¹²⁴ שבאם תרם אדם מנורה או נר לבית הכנסת, ורוצה לשנותה לדברים אחרים, מחלק בין יהודי שתרם, לגוי שתרם. ובין לדבר מצווה או לדבר הרשות. שבאם יהודי תרם ורוצה לשנות לדבר הרשות אינו רשאי, אך באם רוצה לשנות לדבר מצווה רשאי. אם באם גוי תרם מנורה או נר לבית הכנסת ורוצה הגבאי לשנות, הדין שאינו רשאי לשנות. ובטעם הדבר שבאם ישנה יצעק הגוי על השינוי, בשונה מיהודי שלא יצעק על השינוי.

וכתבו התוס' שר"ת היה נוהג לתת מעות הצדקה לשומרי העיר, משום ששומרי העיר היו נותנים המעות לגבאי הצדקה על דעת בני העיר, ולכן מותר לשנותם גם לאחר שהגיעו לגבאי הצדקה.

דעה ב'- דעת הר"י מיגאש¹²⁵ הר"י מגאש חולק על התוס' הנ"ל וסובר שהשינוי שמותר לבני העיר לשנות במעות הצדקה, הוא רק לצורך עניים בלבד. אך לדברים אחרים שאינם

¹²² עיין בארוכה במבי"ט שו"ת ח"ג סי' טו.

¹²³ ב"ב ח, ב ד"ה "ולשנותה".

¹²⁴ ע"פ הגמ' בערכין.

¹²⁵ שם ד"ה "ת"ר קופה".

צורכי העניים, אינם רשאים לשנות. משום שכל מה שנגבה לעניים שייך לעניים. ואפי' המעות שנותרו בקופה. וכך גם מבואר מדברי התוס'¹²⁶ בשם ר' משה מאוירא, שכתב שאסור לשנות כלל המעות אפי' לצורך מצווה אחרת, ואפי' אם עדיין לא הגיעו המעות ליד הגבאי.

וז"ל: לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה. "שאם גבו לקופה והותירה ולא הספיק להם התמחוי שגבו רשאי לקנות ממותר הקופה מה שצריך לתמחוי וכן נמי אם גבו לתמחוי והותר והקופה שגבו אינה מספקת מוכרין מותר התמחוי ולוקחין מה שצריך לקופה. ודוקא מקופה לתמחוי ומתמחוי לקופה שהכל צורך עניים אבל אם רצו לשנותם לדברים אחרים שאינן מצרכי עניים אסור הגזל עניים הוא והיינו דתנן במסכת שקלים מותר עניים לעניים מותר שבויים לשבויים ואמרינן נמי (לקמן בסמוך) עביד חד כיסא ואתני ושמעינן מינה טעמא דאתני הא לא אתני לא אפילו מעניי העיר לעניי עולם וכיון דאביי ריש מתא הוא אם כן הוא דאפילו לדברים אחרים שאינן צרכי עניים יכולין לשנותן כ"ש דהוה יכול לשנות לעניי עולם בלא תנאי אלא לאו שמע מינה דהא דקתני ולשנותן לכל מה שירצו לצורך עניים הוא אבל שלא לצורך עניים אין להם לשנותן כלל".

דעה ג' - דעת רבינו ברוך¹²⁷ רבינו ברוך כתב שמותר לשנות מעות הצדקה למצווה אחרת, כל עוד לא הגיע ליד הגבאי, אך באם הגיע לידו אינו רשאי לשנות. והקשו עליו תוס': שלא משמע מהלשון 'לשנותה' שהכוונה גם למצווה אחרת, משום שלעיל¹²⁸ הובאה מימרת "רב נחמן אמר רבה בר אבהו האומר סלע זו לצדקה מותר לשנותה" וסברו התוס' שהכוונה שמותר לשנות לו ולא לאחר. (היינו לצורך מצווה אחרת) ודחו, שבאמת מותר לשנות לו ולאחר, והכוונה 'לשנותה' להלוואה, שלהלוות כסף של צדקה מותר, רק שצריך אח"כ להחזיר.

וז"ל: "רבינו ברוך פירש מותר לשנותה ממש למצווה אחרת ואם נדר אדם סלע לצדקה לעניים יכול לעשות ממנו מצווה אחרת כל כמה דלא אתאי ליד גבאי אבל לישנא לשנותה לא משמע כן כך מצאתי כתוב בתוספות הר"ר משה מאוירא מכתובת אחיו ופירש לא משמע לשנותה למצווה אחרת דלעיל קאמר מותר לשנותה בין הוא בין אחר היינו ללוותה ותו מדאמר והא רבי ינאי יזיף משמע דללוותה קאמר הילכך נראה לומר דללוותה קאמר אבל לשנותה ודאי אסור כי נמי לא באתה ליד גבאי אבל ללוותה קאמר ומשבאת ליד גבאי אסור ללוותה והא דקאמר פ"ק דב"ב (דף ח:): רשאי בני העיר לעשות קופה תמחוי היינו ברשות בני העיר אבל גבאי עצמו אסור ואומר ר"י דהתם רשאי לשנותה שלא לדבר מצווה רק שיהא צרכי צבור ויש ליהזר מללוות מעות צדקה העיר משבאתה ליד גבאי ואפי' ברשות הקהל נמי כיון שאין זה צורכי צבור כך מצאתי כתוב".

¹²⁶ ערכין ו, ב ד"ה "עוד".

¹²⁷ ערכין שם מובא בתוס' ד"ה "עוד".

¹²⁸ א, ו.

לסיכום: ג' שיטות בשינוי מעות לצדקה: דעת התוס': בני העיר רשאים לשנות מעות הצדקה לכל מה שירצו הן למצווה אחרת, והן לדבר הרשות. אך באם הצדקה הגיע ליד גבאי הצדקה, אינם רשאים לשנות. דעת הר"י מגאש: בני העיר רשאים לשנות מעות הצדקה רק לצורך עניים, אך לשאר הדברים אפי' לדברי מצווה אחרים אינם רשאים (ובטח שלא לדבר הרשות). דעת רבינו ברוך: בני העיר רשאים לשנות מעות הצדקה רק לצורך מצווה אחרת (גם אם לא צורך עניים) אך אינם רשאים לשנות לדבר הרשות. וזהו רק כאשר מעות הצדקה לא הגיעו ליד גבאי הצדקה, אך באם הגיעו לידם, אינם רשאים לשנות אפי' לצורך מצווה אחרת.

ג. ב' הוכחות הר"י מגאש לשיטתו, ודחייתם ע"פ הראשונים

הר"י מגאש הביא ב' הוכחות לדבריו:

הוכחה א': ממה ששינונו במסכת שקלים "מותר עניים לעניים, מותר עני לאותו עני". ומוכח שבאם נשאר כסף מקופה של צדקה יש ליתן את המעות לעניים, ואסור להשתמש בהם לצרכים אחרים, וזהו שלא כדברי ר"ת הסובר שמותר לשנות את המעות אפי' לדבר הרשות.

אך הראשונים¹²⁹ דחו את דבריו והביאו מדברי הירושלמי האומר על משנה זו: "ואין מוחין ביד הפרנסים". כלומר - שבאם באו פרנסים לטול מעות ממותר העניים לשאר צרכי ציבור, אין מוחים בידם. ומה שכתוב במשנה בשקלים "מותר עניים לעניים, מותר עני לעני" שמשמע שאפשר להשתמש רק לצורכי העניים, ולא לשאר צרכי ציבור, פירשו הראשונים בכמה אופנים:

רבינו יונה פירש: שהמשנה במסכת שקלים מדברת שאפשר להשיג מעות אחרות בשביל צרכי ציבור, ולכן אין לקחת המעות מקופת הצדקה, אך הירושלמי מדבר שאין אפשרות להשיג מעות אחרות, וזהו צורך שעה, ולכן אפשר לטול המעות מקופת הצדקה.

עוד כתב: שהמשנה במסכת שקלים מדברת שהגבאים רוצים לשנות מדעתם ולא הסכימו עמם בני העיר, אז אומרים 'מותר עניים לעניים', אך באים בני העיר יסכימו עם דעתם של הגבאים יוכלו לשנות מעות הצדקה.

וז"ל: "ובירושלמי אמרו על משנה זו, ואין ממחין ביד הפרנסים. פי', שאם הסכימו לשנות מותר עניים לצרכי צבור רשאים. אבל אם הסכימו הצבור להרבות בצדקה בזמן התענית ובימי התשובה, כדי לחלק את הכל לעניים, ודאי אין רשאים לגזול את העניים, ולשנות מעות הצדקה לכל צרכיהם.

¹²⁹ רבינו יונה עמ' מג'. שו"ת הרשב"א ח"א סי' תריח, וח"ה סי' רסט.

וכשהן רשאין לשנות ולעשות התמחוי קופה, לפי שלא גבו התמחוי אלא כדי ליתן לעניי עולם כדי פרנסתם לב' סעודות, וכשהותירו רשאין לשנות לכל מה שירצו, וכל זמן (שבאו) [שיבואו] עניי עולם חוזרין וגובין להם תמחוי. ואם גבו בני העיר לקופה של צדקה, כדי ליתן דבר קצוב בכל שבוע לעניי העיר, רשאין לשנותה לצרכיהם. וכשיצטרכו העניים יחזרו ויגבו להם כמשפטם, ואין חוששין לפשיעה שמא יתעצלו מלגבות להם לעת הצורך. ובמס' ערכין אמרו אר"נ אמר רבה בר אבוא אמר רב האומר סלע זו לצדקה, עד שלא בא ליד גבאי אין לו רשות בה, וגם בני העיר אין להם [רשות] ללוות צדקה שהתנדבו היחידים מעצמם, והביאו ליד גבאי עד שיבואו עניים ויתנו להם. כיון שלא נגבית על דעת צבור מה זכות יש להם בה..."

הרשב"א פירש: שבאם מדובר בעיר שבני העיר דואגים בצורה תדירה למעות הצדקה של העניים, אז מותר לשנות המעות לצרכים אחרים, משטם שבאם יחסר ישובו ויגבו עבורם. אך באם בני העיר אינם דואגים בצורה תדירה למעות הצדקה, אינם רשאים לשנות המעות לצרכים אחרים.

וז"ל: "ואינו דומה למה שאמרת ורשאין לעשות תמחוי קופה ולשנות לכל מה שירצו. דהתם מיירי בצדקה שהיא נגבית בכל יום. וכל הנותן על דעת הגבאים הוא נותן והגבאין גובים לפרנס את העניים ליום או יומים כדי ספוקם. ואם יצטרכו יותר יחזרו ויגבו. וה"ה למה ששנינו (בערכין ו' ע"ב) מי שהתנדב נר או מנורה לבית הכנסת משנשתקע שם בעליה מותר. דהתם דוקא כשיספיק לבית הכנסת יותר מזה. אבל בזמן שאין הצבור מספיקים צורכי עניים לגמרי ואינו ממלאין חסרונם ועמד היחיד והקדיש לעניים ולהוסיף על קצבתם אין ספק שאין הרשות ביד הצבור לשנות ההקדש זה לדברים אחרים. ואם עשו כן גזולין את העניים. וזהו ששנינו (בשקלים סוף פ"ב) מותר עניים לעניים. מותר עני לאותו עני. מותר שבויים לשבויים. מותר שבוי לאותו שבוי. וכזה כתבו גדולי האחרונים ז"ל."

הרא"ש פירש¹³⁰: שהמשנה במסכת שקלים עוסקת שגבו מעות צדקה לצורך מסוים כגון לקנות מלבושים לעניים וכדומה, ולכן אסור לשנות את המעות לצרכים אחרים. אך סוגייתנו מדברת שגבו גבייה כללית לצדקה, וכן אפשר לשנות גם לדברים אחרים.

וז"ל: "ונ"ל דאין ראייה ממה שהביא מההיא דשקלים דהתם לא איירי במעות של קופה אלא ע"י מקרה שהוצרכו לגבות מעות לצורך עניים כגון מלבושים או שבאו שם עניים הרבהל דומיא דשבויים ובהא הוא דאמר דמה שהגבו לשמם לא ישנוה ליתנו לעניים אחרים. מ אבל בני העיר שעשו קופה בסתם לדעתם עשאוה. ולשנותן לכל מה שירצו ולכשיצטרכו מעות לעניי עירם יגבו פעם אחרת. כן משמע לישנא דלכל מה שירצו. דאי לאשמועי' דלצורך עניים דוקא יכולין לשנותה כיון דאשמועי' כבר דיכולין לשנות תמחוי שהוא לעניי עולם ליתנן לעניי העיר וקופה שהיא לעניי העיר ליתנו לעניי עולם ואין בו משום גזל שנותן מה שנגבה לעניי זה לעניי אחר כ"ש מה שנגבה לאותן עניים שיכול לשנותן ממעשה למעשה. וגרסינן בירושלמי

¹³⁰ סי' כט.

דשקלים מותר עניים לעניים מותר שבויים לשבויים ואין ממחין ביד הפרנסים. כלומר אם ראו שיש צורך בדבר ובאו לשנות אין ממחין בידן על כן נראה דברי ר"ת":

הוכחה ב': מהמבואר בגמרא להלן¹³¹ שרבה עשה ב' קופות צדקה אחת לעניי העיר, ואחת לעניי עולם, וכיוון ששמע מה שאמר שמואל לרב תחליפא בר אבדימי, שיעשה קופה אחת ויתנה עם הציבור לחלק את מעות הצדקה לכל מי שבא לעיר, לכן אף הוא נהג כך, והתנה עם בני העיר שיחלקו המעות לכל מי שרוצה.

ומוכח שאסור לשנות מעות צדקה, לצרכים אחרים, שבאם מותר, מדוע היה צריך להתנות עם בני העיר שיוכל לחלק אף לעניי עולם, והרי אף בלא תנאי רשאים פרנסי העיר להחליט ולשנות מעות הצדקה לצרכים אחרים.

אך הרמב"ן¹³² דחה הוכחה זאת: שהרי אף אם נאמר כדבריו שאין רשאים לשנות מעות הקופה לצרכים אחרים. עדיין קשה שהרי שנינו שרשאים בני העיר לשנות קופה לתמחוי, ותמחוי לקופה, אף שהקופה היא לעניי העיר, והתמחוי לעניי עולם, וא"כ מדוע הוצרך רבה לעשות תנאי עם בני העיר כדי שיוכל לחלק לעניי העולם, והרי אף בלא תנאי היה יכול לעשות זה.

וז"ל: "ומה שהביא ראיה מדאמר אביי מריש הוה עביד מר תרי כיסין וכו', וקאמר אי ס"ד דהא דקתני ולשנותה לכל מה שירצו ואפילו לדבר שאינו לצורך עניים, כיון דאביי ריש מתא הוה למה ליה לאתנויי, ולא חזינא לה להך ראיה שאפילו כשתמצא לומר בדבריו למה ליה לאתנויי הא הכל לעניים ותנאי רשאים לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה, אלא מאי אית לך למימר דהאי שינוי עקירת שם בעי ותנאי בני העיר בעי, כי ההיא דאמרינו (ב"מ ע"ח ב') מגבת פורים אין העני רשאי ליקח מהן רצועה אלא אם התנה במעמד אנשי העיר, ולשנותן לכל מה שירצו נמי כששינו אותו במעמד אנשי העיר קאמר, וקסבר נמי רבה דכי קאמרינו ולשנותן לכל מה שירצו הני מילי כשהוצרכו אחר כך לשנותן אבל שיתנו עליו מתחלה לא, דבעי כיס מזומן לכל אחד ואחד, וכיון דחזיא לרב תחליפא דמתני עם אנשי העיר ומודיעין איהו נמי מתני"...

אלא ע"כ י"ל ששנוי זה שעושים מקופה לתמחוי, ומתמחוי לקופה אין הכוונה שמעיקרא ניתנו המעות גם לצורך קופה וגם לצורך תמחוי. אלא מעיקרא ניתנו המעות רק לצורך קופה, ובאם רוצים לגבות מהם תמחוי, צריך לעקור שם קופה מהם, ולהחיל שם תמחוי, ודבר זה נעשה במעמד בני העיר ובהסכמתם.

וא"כ שוב אין הוכחה לשיטת הר"י מגאש, משום שאף שמותר לשנות מעות הצדקה לשאר הצרכים, אין הפרוש שמעיקרא ניתנו המעות על דעת שישנו אותם לכל מה שירצו, אלא באם התעורר צורך לשנות, משנים את יעוד המעות במעמד אנשי העיר, ובהסכמתם.

¹³¹ סוף ח, ב.

¹³² ד"ה "לשנותה".

ולפיכך הוצרך רבה להתנות שיתן המעות גם לעניי עולם, משום שהיה אסור לו לשנות מדעתו ולתת מקופת עניי העיר לעניי עולם כנ"ל.

לסיכום: הר"י מגאש הוכיח את שיטתו שאפשר לשנות מעות צדקה רק לצורכי עניים בלבד, הוכחה א: מדברי המשנה "מותר עניים לעניים, מותר עני לעני". והראשונים דחו דבריו ע"פ הירושלמי שאומר שאין מוחים בידי הפרנסים, היינו שאפשר להשתמש גם לשאר צורכי ציבור. וביאור המשנה במסכת שקלים במספר אופנים. הוכחה ב': מכך שרבה עשה קופה אחת והתנה עם בני העיר שיוכלו לגבות גם עניי עולם, והראשונים דחו שהרי למדנו שרשאים בני העיר לשנות קופה לתמחוי ותמחוי לקופה. אלא ע"כ שהמעות מעיקרא לקופה, וכדי שיהיה אפשר להשתמש גם לתמחוי, צריך לעקור שם קופה, ולהחיל שם תמחוי, וזה נעשה ע"י בני העיר ובהסכמתם.

ד. שיטת הרא"ש והכנת האחרונים בדבריו

הרא"ש¹³³ הוכיח כשיטת ר"ת שרשאים להשתמש במעות צדקה גם לצרכים אחרים, כהוכחת הראשונים הנ"ל מדברי הירושלמי. ומחמת הוכחה זו פסק הרא"ש כשיטת ר"ת.

וכתב הב"י¹³⁴ שנראה שדעת הרא"ש בדברי הירושלמי "ואין ממחים ביד הפרנסים" היינו שמותר לשנות, נאמרו רק בדבר שהוא צורך עניים, אך לדבר הרשות אסור לשנות בין הפרנסים ובין בני העיר.

וז"ל: "נראה שדעתו לומר דההיא דירושלמי דשקלים בבאין לשנות לדבר שהוא צורך עניים דוקא היא אבל לדבר הרשות אין רשאים לשנותן לא הפרנסים ולא הציבור. וכ"כ נמוקי יוסף (ו). בשם הר"ר יונה (עליות דר"י ח: ד"ה עלה בידינו) וז"ל אם הסכימו הציבור להרבות בצדקה לחלק בתעניות ובימי התשובה אין רשאים לגזול ולשנות מעות הצדקה לצרכיהם וההיא דירושלמי דאין ממחין ביד הפרנסים היינו כשהסכימו לשנות מותר עניים לצרכי צבור וכן בקופת תמחוי לא גבו אלא כדי ליתן להם כדי פרנסתן וכשהותירו רשאים לשנות עכ"ל".

וכתב הדרכי משה¹³⁵ שדברי הב"י צ"ע שהרי מדבריו יוצא שלדעת הרא"ש לצורך עניים אפשר לשנות גם מעות שנגבו לצורך מסוים. והרי הרא"ש כתב במפרוש שבאם המעות נגבו לצורך מסוים, אינו רשאי לשנות כלל אפי' לצורך עניים אחרים. ואיך כתב הב"י שלדעת הרא"ש גם שגבו לצורך מסוים רשאי לשנות ואין ממחים בידם.

וז"ל: "וצ"ע דהא רבינו כתב דאפילו לצורך עניים אחרים אסור".

¹³³ שם.

¹³⁴ יו"ד סי' רנו, סק"ד ד"ה "ומ"ש בשם הרא"ש".

¹³⁵ אות ג'.

ומתרץ הש"ך¹³⁶: שכוונת הב"י היא: שהרא"ש מעמיד את דברי הירושלמי 'מותר עניים לעניים' בגביה חד פעמית לצורך דבר מסוים, ובזה אמרו שאי אפשר לשנות לדברים אחרים, אפי' לצורך מצווה. והמותר שייך רק לעניים.

ומחדש הרא"ש שגם במקרה כזה אם רואים הפרנסים שיש צורך לשנות לצרכי מצווה רשאים. ועל זה כתב הב"י שנראה דעתו ברא"ש שכל ההיתר הוא רק לצורך מצווה, ולא לדבר הרשות.

וז"ל: "כתב ב"י נראה שדעת הרא"ש לומר דההיא דירושלמי דשקלים בבאין לשנות לדבר שהוא צורך עניים דוקא הוא אבל לדבר הרשות אין רשאין לשנותה לא הפרנסים ולא הציבור עכ"ל ובד"מ כתב ע"ז וצ"ע דהא הטור כתב דאפילו לצורך עניים אחרים אסור עכ"ל ולק"מ דהא בהדיא כתב הרא"ש וגרסינו בירושלמי מותר עניים לעניים כו' ואין ממחין ביד הפרנסים כלומר אם ראו שיש צורך בדבר ובאו לשנות אין ממחין בידם עכ"ל והא הך דמותר עניים לעניים מוקי לה הרא"ש התם בהדיא באירע מקרה שהוצרכו לגבות לצורך עניים כו' אלא ודאי בירושל' קאמר כשרואין הפרנסים שיש צורך בדבר והיינו שכ' הרא"ש כלו' אם ראו שיש צורך בדבר כו' ר"ל אף על גב דאינו יכולים לשנות באירע דרך מקרה כו' אפי' לדבר מצוה מ"מ כשרואין הפרנסים שיש צורך בדבר יכולים לשנות לדבר מצוה ועל זה כ' הב"י נראה שדעתו לומר דההיא דירושל' דשקלים בבאין לשנות לדבר שהוא לצורך עניים דוקא הוא ולכך יכולים הפרנסים לשנות כשרואין שיש צורך בדבר אבל לדבר הרשות לא וזה ברור".

והבינת אדם¹³⁷ ביאר בדעת הרא"ש מכפילות הדברים במסכת שקלים: "מותר עניים לעניים, מותר עני לעני". "מותר המתים למתים, מותר המת ליורשיו", ולכאורה מדוע ישנה כפילות, והרי מה החילוק בין אם יש כמה מתים או מת יחידי? אלא מוכרח לומר שהמשנה מלמדת אותנו ב' דינים: דין א': גבייה לצורך עני מסוים, וזהו 'מותר עני', ולכן זכה אותו עני בכסף, והמשנה ממעותיו עובר בגזל, ולכן 'מותר המת ליורשיו'. דין ב': גבייה כללית עבור העניים, ועל זה עסקה המשנה באומרה 'מותר עניים לעניים', ומכיוון שאין מי שיגבה מייד את הכסף לאחר שגבו לעניים, לכן היורשים לא מקבלים.

וז"ל: "והנה בענין השינוי יש שלושה שיטות דעת רשב"א דנדבת יחיד אף על פי שמסר לגבאי העיר אסור לשנות מדעת הנותן כמו שכתב הבית יוסף בשמו בסימן רנ"ט ודעת הרא"ש דמותר ורמב"ן חולק בדבר דאם מינה הוא בעצמו גבאין אסור לשנות אפילו בני העיר שלא על דעתם נתן אבל אם נתן ליד גבאי העיר אם כן נתן על דעת שבעה טובי העיר, עיין שם בבית יוסף וכן כתב רמ"א בסימן רנ"ז סעיף ד

והנה מהרי"ק בשורש ו' כתב דיש לפסוק כרא"ש דהוא בתרא דרשב"א ור"מ שבמרדכי גם כן סבירא להו כרא"ש ואם כן הם רבים ותמוה מאד שהרי בנידון דמהרי"ק היחידים מינו גזברים

¹³⁶ שם.

¹³⁷ שער משפטי צדק כלל קמח, אות יב ד"ה "והנה".

ואם כן בזה אדרבה דעת רמב"ן ורבינו יונה שהביא הבית יוסף שם ורשב"א לאיסור ואם כן הם רבים שהרי שכמו שכתב כיון דהר"מ מסכים לרא"ש ור"מ הוא רבו של רא"ש ואם כן גם כן רמב"ן ורבינו יונה היו רבותיו של רשב"א

עוד כתב שם לחלק בין אם נתן לחלק מיד לעניים ידועים דאסור לשנות וזהו מתניתין דמותר עניים כו' אבל אם מחלקים רק מידי שנה אם כן לא זכו בהם עניים דבודאי לא נתכוונו שיזכו בהם העניים מיד דאם כן לא היו יכולין ליתן שוב לעניים אחרים הבאים אחר כך עיין שם גם זה תמוה דבודאי דעת הנותנים ליתן לאותם עניים שהם שם בחיים ואם ימותו יתנו לאחרים וכאלו התנו לומר ק' מנה לפלוני ואחריו לפלוני ובאמת חילוק זה לא מצאנו בשום אחד מראשונים וכן הבית יוסף ורמ"א אף על פי שהביא דבריו בדרכי משה מכל מקום בשולחן ערוך כתב סתם דאם מינה גבאים לעניי עיר אסור לשנות ואם מינה בעצמו גבאים אסור לשנות ולא חילק כמו שחילק מהרי"ק ומה שהביא מהרי"ק ראייה דאם לא כן קשה למה נבנו במקרה כתב רא"ש דאסור לשנות ולמה בהתנדב מנורה מותר לשנות ונכנס לרחוקים גדולים וכבר כתב הט"ז בסימן רנ"ט נמי בזה ס"ק ה' דתירוצו אינו מתישב כלל וחילוק הט"ז הוא ברור דכאן אין מי שיזכה אלא הפרנסים ולכן מותרים לשנות

ובאמת המעיין במהרי"ק יראה דכל זה רק לרווחא דמילתא בדרך משא ומתן אבל כל סמך שלו היה בנידון דידיה שאחד מינה גבאים לעניי ירושלים ושאלו אם מותר ליתן מזה לבנות בית הכנסת שבירושלים וכתב דמותרים לשנות שגם זה הוא צורך עניים אבל בנידון דידן אין ספק דגם למהרי"ק אסור לשנות שהרי כתב וכן מוכח מתשובת מהרי"ו הביאו בדרכי משה סימן רנ"ו סימן ד' ובט"ז שם ס"ק ד' דלא מחלק בהכי ודלא כמהרי"ק ועיין במהרי"ק שורש קכ"ח שם מוכח להדיא דאסור לשנות ולפי זה בנידון דידן שגבו לצורך עניים הידועים ונקרא הצדקה על שמם ואם כן תיכף כשבא ליד הגובה זכו בהם אותן עניים ואסור לשנות אפילו לפדיון שבויים ולא מבעיא במקומות שהשלוחים בעצמם מינו הגבאים ואם כן הם שלוחים מהם ולא משבעה טובי העיר דהוי נדבת יחידים אלא אפילו במקומות שהשבעה טובי העיר מינו גבאים מכל מקום כיון שאין זה מן הצדקות הנוהגים בכל מקומות רק להפצרת הגבאים הכוללים לפי זה שהם אינם מכירים מי ראוי למנות לכן בקשו משבעה טובי העיר ונמצא דשבעה טובי העיר הם רק שלוחים מגבאים הכוללים והמתמנה מהם הוא שליח מהגבאים הכוללים ודומה ממש ליחיד המתמנה גבאי ולעניים ידועים דאסור לשנות לכולי עלמא".

לסיכום: ב' הבנות בשיטת הרא"ש בהבנתו את דברי הירושלמי: לפי הב"י: שרשאים לשנות רק לצורכי עניים, ולדבר הרשות אינם רשאים, ולפי הבינת אדם: רשאים לשנות גם לשאר צרכים, באם גבו עבור כלל העניים.

ה. שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם¹³⁸ וז"ל: "עני שגבו לו כדי להשלים מחסורו והותירו על מה שהוא צריך הרי המותר שלו, ומותר עניים לעניים, ומותר שבויים לשבויים, מותר שבוי לאותו שבוי, מותר מתים למתים, מותר המת ליורשיו". והנה הרמב"ם העתיק את לשון המשנה במסכת שקלים (פ"ה מ"ה) אך השמיט את ההמשך שאומר הירושלמי (שקלים פ"ה ה"ה) "ואין ממחים ביד הפרנסים".

והנה בשו"ת אחיעזר¹³⁹ כתב: שהרמב"ם סובר כשיטת ר"ת שמותר לשנות מעות הצדקה גם לדבר הרשות, והוכיח את דבריו ממה שהרמב"ם כותב בפירוש המשניות (שקלים פ"ב מ"ה) שגבאי הצדקה רשאים לשנות מעות הצדקה, ודבר זה הוא בבחירתם, וכותב: "וכן נראה מגמרתינו" שהכוונה לדברי הגמרא ב"ב הכותבת: "ורשאים בני העיר.. לשנותה לכל מה שירצו".

וז"ל: "ושיטת הרמב"ם נראה הוא כשי' הנמוק"י והראשונים שכתבו דהא דרשאים לעשות קופה תמחוי ולשנותם לכל מה שירצו המבואר בב"ב עם הא דאין ממחין ביד הפרנסים המבואר בירושלמי שקלים הכל אחד הוא וראי' לזה שכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה דשקלים וז"ל וממה שראוי שתדע כי גבאי צדקה כשרואין מדרך התקון ובתנאי זה שיהי' תיקון אנשי העיר שצריכים לשנות אלו המותרות כו' שהרשות בידם והבחירה וכן נראה מגמרתנו ובירושלמי אמרו ג"כ בזה המקום אין ממחין ביד הפרנסים בכך כו' עכ"ל הרי שהשוה בזה רבינו שיטת הבבלי והירושלמי ומ"ש וכן נראה מגמרתנו הוא בודאי מה שאמרו ב"ב ולשנותם למה שירצו וזהו מה שאמרו בירושלמי אין ממחין ביד הפרנסים וא"כ הרמב"ם שקבע להלכה שם בפ"ט הלכה ז' רשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה ולשנותן לכל מה שירצו מצרכי צבור א"כ הרי נכלל בזה דין דאין ממחין ביד הפרנסים וא"צ להכפיל הדין באותו פרק וכיון דהרמב"ם משוה להדדי ואינו מחלק כחילוק הרא"ש בין דבר קבוע ובין הבא במקרה א"כ כמו דרשאי לעשות מקופה תמחוי אף דהוי שינוי מעניי העיר לעניי העולם כן גם במותר עניים ידועים יש לשנות לעניים אחרים".

לסיכום: כותב האחיעזר ששיטת הרמב"ם כשיטת ר"ת שמותר לשנות מעות צדקה גם לדבר הרשות.

ו. מה חמור יותר שינוי במעות הצדקה, או להלוות במעות הצדקה

והנה במב"י ט נשאל כמו פוסקים להלכה מבין ג' הדעות בעניין שנוי מעות הצדקה: א. דעת התוס' שאסור לשנות לכל דבר, ומותר רק ללוות ולשלם לאחר זמן. ב. דעת ר"ת שמותר לשנות גם לאחר שבאו ליד הגבאי. ג. דעת ר' ברוך שמותר לשנות למצווה אחרת.

¹³⁸ מתנות עניים פ"ט הי"ח.

¹³⁹ ח"ב סי' כג, אות ד'.

והשיב: שלכאורה ישנה תמיהה גדולה בעניין זה, הטור פסק¹⁴⁰ וז"ל: "האומר סלע זו לצדקה או שאומר הרי עלי סלע לצדקה והפרישו עד שלא בא ליד גבאי, יכול לשנותו ללוותו לצרכו ויפרע אחר תחתיו משבא ליד גבאי אסור בין לו בין לגבאי ללוותו ולפרוע אחר תחתיו, אבל יכולין לשנותו מהדבר שנדר אותו לצרכו לצורך מצוה אחרת(א) אפי' לא יפרעו אחרת תחתיה".

כלומר: שלדעת הטור מעות הצדקה שהגיעו ליד גבאי הצדקה אסור להלוות במעות אלו, אך לשנות את המעות לצרכי מצווה אחרים אפשר. משמע שלהלוות במעות הצדקה יותר חמור מאשר לשנות המעות. ואילו לפי שיטת התוס'¹⁴¹ מעות הצדקה קודם שהגיעו ליד גבאי הצדקה אפשר להלוות במעות אלו, אך לאחר שהגיעו המעות ליד גבאי הצדקה אסור להלוות במעות, אך לשנות מעות אלו לצרכי מצווה אחרים, אסור בין הגיעו ליד גבאי הצדקה, ובין לא הגיעו לידם. משמע שלשנות מעות הצדקה יותר חמור מאשר להלוות במעות.

לכן אומר המבי"ט שישנו בהלוואה צד חמור יותר בשינוי, וישנו בשינוי צד חמור יותר מהלוואה. היינו: מצד אחד הלוואה יותר קלה משום שחוזר ופורע את הלוואה, ובסופו של דבר המעות חוזרות לצורך המטרה שלשמה נתרמו. אך מאידך הלוואה יותר חמורה משינוי, משום שבהלוואה משתמש עם המעות לדבר הרשות, ואילו בשינוי אמנם אינו המטרה המקורית, אך מכל מקום משתמש במעות רק לצורך מצווה ולא לדבר הרשות. ולכן פסק הטור להפך מדברי התוס'. משום שלשיטתו הלוואה חמורה יותר משינוי במעות, משא"כ לשיטת התוס' שינוי במעות חמורים יותר מאשר להלוות במעות הצדקה.

ואם נתפוס את חומרות שניהם יוצא: שאסור ללוות בין לדבר הרשות, ובין לדבר מצווה.

ולכן פוסק המבי"ט: שלפי כולם מותר ללוות את המעות הצדקה לצורך מצווה, ולחזור ולפרוע, משום שבאופן זה מתקיימות ב' החומרות: גם המטרה המקורית מתקיימת, וגם השימוש במעות הם לדבר מצווה, ולא לדבר הרשות. אך לשנות שלא ע"מ לפרוע אסור, והטעם: משום שהמטרה שהצדקה הראשונה שנדר לה תתבטל, ויעבור על האיסור של "בפיך זו צדקה".

וז"ל: "וראיתי את שאלותיך ה' ובאורח צדקה התהלכת בראשונה וממנה אתחיל להשיבך על מה שכתבת מי שנדר בקונם לצדקה ורוצה לשנותה למצוה אחרת קודם שתבא ליד גבאי שיש מי שפסק כרבינו ברוך שכתבו התוספות פ"ק דערכין שיכול לשנותה למצוה אחרת ויש מי שפסק כבעלי התוס' שאינו רשאי כי אם ללוות' בלבד ויש מי שהאריך המידה ופסק דאפי' אחר שבאו ליד גבאי יכול הנודר לשנותה וכו' ילמדנו רבינו על איזה פסק נסמוך למעשה ע"כ לשינוך.

¹⁴⁰ יו"ד סי' רנט.

¹⁴¹ ערכין ו, ב ד"ה "משבאת" בתירוצם השני.

ואני ראיתי כמה חילוקים אחרים בענין זה מכמה סברות מיו"ד ובב"י באיזה שנוי יהא מותר ובדבר רשות באיזה רשות ותמהתי על זכות שכלך שלא הרגשת מה שיש קושי בענין זה בין הפוסקים כי אתה כתבת כי לרבי' ברוך שיכול לשנותו למצוה אחרת קודם שתבא ליד גבאי ולבעלי התוספות שאינו רשאי כי אם ללוותה בלבד וכמו שכתבו התוספו' הילכך נראה לומ' דללוותה קאמר אבל לשנותה ודאי אסור כי נמי לא באת ליד גבאי כו',

ורבינו יעקב סימן רנ"ט כתב משבא ליד גבאי אסור בין לו בין לגבאי ללוותו ולפרוע אחר תחתיו אבל יכולין לשנותו למצוה אחרת אפי' לא יפרעו אחרת תחתיו ע"כ והרי כאן סברא הפוכה שהוא דוחק גדול כי לדעת התוס' לשנותה אסור בין באת ליד גבאי בין לא באת וללוות' כי לא באת הא באה ליד גזבר מיהא מותר נראה כי יש יותר קולא בהלואה מהשינוי ולרבי' יעקב יש יותר קולא בשינוי יותר מבהלואה שכתבו משבא ליד גבאי אסור לכל ללוותה ויכולין לשנותה.

ועל זה צריך לתרץ כי יש צד בהלואה שיהיה יותר קל משינוי מפני שחוזר ופרוע לקיי' הראשונה ובשינוי אינו חוזר לפרוע לקיים הראשונה ויש בהלואה צד חמור שהוא משתמש במעות לדבר רשות מה שאין כן בשינוי וכן בשינוי קולא וחומרא חומרא שמשנ' המצוה של צדקה לצדקה אחרת ולא יוכל ללוות לדבר רשות וקולא שאינו צריך לפרוע לצדקה הראשונה ועל זה סומך כל אחד סברתו אף על פי שתהיה הפוכה ואם נחזיק לחומרות של שניהם יהיה אסור בין ללוות לאי זה רשות שיהיה בין לאי זו מצוה שתהיה.

אבל ענין שאלתך היא פרטית על מי שנדר כך וכך לצדקה ורוצה לשנותה למצוה אחרת כי סתם צדקה היא לעניים ומצדקת עניים יש כמה מיני מצוה לאכילה או למלבוש או לנישואין ויש מצוה אחרת שאינו לעניי' כמו לבית הכנס' או לס"ת ותכשיטיו או ת"ת וכיוצא בזה ונראה לי כי לדעת כולי עלמא יהיה מותר לשנות למצוה אחרת שצריכין /שצריכין/ אותה לפי שעה ולפרוע אחר כך לצדקה ובזה יש שינוי והלואה השינוי הוא למצוה וההלואה לחזור ולפרוע הרי חוזרת מצות הצדקה למקומה ואם כן שאלתך אם הוא רוצה לשנות למצוה אחרת עד שיגבו לאותה מצוה אחרת ויפרעו לצדקה הראשונה לכ"ע מותר שהרי שמש צדקתו לשתי מצות אבל אם השינוי הוא שהצדקה הראשונ' שנדר לה תבטל במצוה אחרת אפי' שתהיה האחרת גדולה מן הצדקה שנדר אליה לא יוכל לבטל דברו ממה שנדר דכתיב בפיך זו צדקה ואם השינוי הוא בצדקת עניים והכל לעניים בין אכילה או מלבוש או נשואין אף על פי שמזון קודם למלבוש אם רואי' כי אין צריכין אז העניים מזון כי לא יחסר להם ובמלבוש יחסר להם אם לא יעשו עתה יהיה מותר לשנות אפילו בלא פרעון אבל במצוה שאינה לעניים לא יוכל לשנות."

ז. הלכה למעשה

בפוסקים מצינו כמה חילוקים בהיתר שנוי הצדקה, בספר בינת אדם¹⁴² כתב שבעניין השנוי בצדקה ישנן שלוש דעות: א. דעת הרשב"א¹⁴³ (ח, ב ד"ה "ולשנותן"): שיש חילוק בין צדקה שהתנדב יחיד שאז הדין שאין לשנות ללא דעתו, לבין צדקה שהתנדבו בה רבים, שאז מותר לשנות לכל מה שירצו¹⁴⁴. ב. דעת המהרי"ק¹⁴⁵: שגם בנדבת יחיד מותר לשנות¹⁴⁶. ג. דעת הרמ"א (יו"ד סי' רנו, ס"ד): שבאם מינה בעצמו גבאים, בני העיר אינם יכולים לשנות שלא על דעת הנותן, אך באם מסר את המעות ליד הגבאים הממונים על הציבור יכולים לשנותן.

השו"ע פסק¹⁴⁷: שמותר לבני העיר לעשות קופה תמחוי, ותמחוי קופה ולשנותם לכל מה שירצו מצרכי הציבור. ואע"פ שלא יתנו כן משעה שגבו. והטור כשהביא את דברי הרא"ש שהוא המקור להיתר לשינוי המעות גם לדבר הרשות, הוסיף: שההיתר לשנות הוא רק בצדקה שנגבית באופן קבוע כמו קופה ותמחוי, שבאופן כזה לא יגרם נזק לעניים, שבאם יחסר להם יוכלו לגבות פכם נוספת, אך בגבייה שנגבתה לצורך מסוים כגון שהוצרכו לגבות לצורך כסות או שבאו הרבה עניים וגבו לצורכם, אסור לשנות לצורך דבר אחר ואפי' לצורך עניים אחרים.

וז"ל: "התמחוי נגבית בכל יום, והקופה מערב שבת לערב שבת. התמחוי לעניי עולם, והקופה לעניי אותה העיר בלבד. רשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי, ותמחוי קופה, ולשנותם לכל מה שירצו מצרכי צבור, ואף על פי שלא התנו כן בשעה שגבו. ואם היה במדינה חכם גדול שהכל גובים על דעתו, והוא יחלק לעניים כפי מה שיראה, ה"ז יכול לשנותו לכל מה שיראה לו מצרכי צבור. הגה: וה"ה לגבאי הממונה מבני העיר. וה"ה ביחיד שהתנדב צדקה ונתנה לגבאי. אבל אם מינה בעצמו גבאים, אין בני העיר יכולים לשנותה, דלא על דעתו התנדב. וכן אם פירש הנותן ואמר שיתנו לעניי העיר או לעני פלוני, אין להם לשנות אפילו לתלמוד תורה. בני העיר שמינו גבאי ונתפרדה החבילה ונפרדו זה מזה, ועדיין מעות צדקה ביד הגבאי, אם היה רשות ביד הגבאי בתחלה לעשות מה שירצה, גם עתה יעשה מה שירצה. ואם בתחלה הוצרך לימלך בבני העיר, גם עכשיו יעשה כן. ואם א"א לימלך, או שאינן יכולין להשוות דעתם, יעשה הגבאי מה שירצה ובלבד שיעשה בו דבר מצוה".



¹⁴² שם, הובאו דבריו באות ד'.

¹⁴³ ח, ב ד"ה "ולשנותן".

¹⁴⁴ וכן הביא גם הב"י (יו"ד סי' רנט) בשם הרשב"א.

¹⁴⁵ שו"ת שורש ה'.

¹⁴⁶ והוכיח שכך סוברים גם הרא"ש והמהר"ם רוטנברג.

¹⁴⁷ יו"ד סי' רנו, ס"ד.

גדר גירי דיליה, ע"פ שיטות הראשונים

הנ"ל¹⁴⁸

א

איתא במסכתין¹⁴⁹: "מרחיקין את האילן מן הבור עשרים וחמש אמה ובחרוב ובשקמה חמשים אמה בין מלמעלה בין מן הצד אם הבור קדמה קוצץ ונותן דמים ואם אילן קדם לא יקוצץ ספק זה קדם וספק זה קדם לא יקוצץ ר' יוסי אומר אע"פ שהבור קודמת לאילן לא יקוצץ שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו".

כלומר, נחלקו חכמים ור' יוסי בהרחקת נזיקים על מי להרחיק את הנזק, לפי חכמים על המזיק להרחיק, ולפי ר' יוסי על הניזק להרחיק¹⁵⁰.

אך ישנם ב' מקרים שבהם ר' יוסי יודה לחכמים שעל המזיק להרחיק. מקרה א': במקרים שהינם גירי דיליה, כלומר שהנזק מגיע ישירות מהמזיק כגון תחילת הפרק¹⁵¹: "לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חברו"¹⁵².

ב. במקרה של גרמא דגירי וז"ל הגמ': "מרחיקין את הסולם מן השוכך ארבע אמות כדי שלא תקפוץ הנמייה ואת הכותל מן המזחילה ד' אמות כדי שיהא זוקף את הסולם, לימא מתניתין דלא כר' יוסי דאי ר"י הא אמר זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו אפילו תימא ר' יוסי הא אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא הוה אמר מודי רבי יוסי בגירי דידיה ה"נ זמנין דבהדי דמנח ליה יתבא בחור וקפצה".

היוצא מכל הנ"ל: במקרים שאינם גירי דיליה נחלקו חכמים ור' יוסי, לפי חכמים על המזיק להרחיק, ולפי ר' יוסי על הניזק להרחיק. אך במקרים שהינם גירי דיליה, או גרמא דגירי גם ר' יוסי מודה שעל המזיק להרחיק¹⁵³.

¹⁴⁸ מתוך שיעור 'סוגיות' הנמסר בישיבה.

¹⁴⁹ כה, א.

¹⁵⁰ וכן עיין בסוגיית הגמ' בדף יח, א סוגיית כוורת והדבורים.

¹⁵¹ פרק שני.

¹⁵² וכן עיין בהמשך הפרק דף כה, א. עם הסיפור של פאפי יונאה.

¹⁵³ ובטעם הדבר מצינו ג' ביאורים האחרונים: ר' אהרון ביאר: (שכנים פ"י סי' א אסק"ו. וסי' ד' ס"ק יב.) שגדר גירי דיליה זהו נזק שמגיע בידיים ממש של המזיק, אך נזק שמגיע ע"י כליו של המזיק אינו נחשב לגירי דיליה. הברכת שמואל ביאר: (סי' יט.) שתלוי היכן עשה המזיק את הנזק, באם עשה ברשותו יכול לעשות מה שרוצה, משא"כ אם עשה מחוץ לרשותו, שאז נחשב לפושע. עד"ז ביאר באבן האזל: (שכנים פ"י ה"ה) שבמקרה של שכנים ישנו 'זכות שכנים' שהניזק יכול להגביל את המזיק, אע"פ שהמזיק נמצא ברשותו. ולכן רק כאשר הנזק מגיע מיידית לניזק, הניזק יכול להגביל את המזיק, אך באים הנזק מגיע לאחר זמן, אין הניזק יכול להגביל את המזיק.

ב

אך עדיין יש להבין מה יגיד ר' יוסי במקרים המובאים בתחילת הפרק, כגון: זרעים או גפת שיש להרחיקם מן הכותל משום שיש להם לחות או הבל המזיק לכותל, שמצד אחד זהו נזק המגיע בידים, אך מצד שני אינו מזיק מיד, אלא לאחר זמן.

ומצינו בזה מחלוקת הראשונים:

שיטת רש"י¹⁵⁴: "דפליג בסיפא דפירקין בנוטע אילן סמוך לבור וטובא מילי איכא במתניתין דודאי לאו כרבי יוסי אלא לימא אף זו דסולם ושובך דלא כרבי יוסי".

שיטת ר"ח¹⁵⁵: "תנן סתמא דלא כרבי יוסי. פר"ח מדקאמר הכא טפי לימא דלא כרבי יוסי ולא קאמר אמשניות דלעיל משמע דכולהו אתי כר"י והוי כולהו גירי דיליה דמההיא שעתא משתכחא היזיקא ולא פליג רבי יוסי אלא באילן וצ"ל לפי דמתניתין דלעיל הוי נמי גירי דיליה דמיד כשסומך הכותל מונע הדוושא: כדי שיהא זוקף את הסולם. כשמכר ונתן לו זקיפת הסולם בחצירו איירי וקמ"ל דבעי ארבע אמות".

כלומר, לפי שיטת רש"י יוצא שבמקרה של זרעים וגפת שיש בהם הבל ולחות, מכיוון שהנזק ממושך אינו נחשב גירי דיליה, ולכן חולק ר' יוסי על מקרים אלו וסובר, שאין על המזיק חיוב להרחיק, אלא על הניזק.

אך לפי שיטת ר"ח (תוס') יוצא שבמקרה של זרעים וגפת שיש בהם הבל ולחות אע"פ שהנזק ממושך נחשב לגירי דיליה. ולכן ר' יוסי אינו חולק על מקרים אלו, וסובר שעל המזיק יש חיוב להרחיק.

והרמב"ן¹⁵⁶ ביאר את שיטת ר"ח שזהו ע"ד גחלת השורפת לאט, שאע"פ שהנזק מתמשך, בכל אופן נחשב שכח הגחלת שהונחה בתחילה מוכן לעשות כל מה שיהיה בהמשך, כך בנזק של זרעים וגפת, שאע"פ שהנזק מתמשך, בכל זאת נחשב לגירי דיליה.

ואולי יש לקשר מחלוקת זו, בחקירת הראשונים בגדר 'הזק', האם זהו דווקא הפסד עכשווי, או מניעת תשמיש, רש"י שסובר שנזק ממושך אינו נחשב גירי דיליה, זהו משום שסובר שגדר נזק זהו הפסד עכשווי, אך ר"ח (תוס') שסובר שנזק ממושך נחשב לגירי דיליה, זהו משום שסובר שגדר נזק זהו גם מניעת תשמיש.



¹⁵⁴ כב, ב ד"ה "לימא". וכן שיטת רמב"ן, רא"ש פ"ב ס' ט"ז.

¹⁵⁵ הובא בתוס' כב, ב ד"ה "לימא". וכן שיטת רב שרירא גאון (כה, ב), חידושי המאירי (יז, ב ד"ה "זהו").

¹⁵⁶ בסוגייתנו.

סוגיית 'מאי חנוכה' ע"פ נגלה ופנימיות

הנ"ל

א. מהלך הסוגיא

איתא במסכת שבת¹⁵⁷ "מאי חנוכה דתנו רבנן בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה תמניא אינון דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה.

אמר רב כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמיה דרבי תנחום נר של חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה פסולה כסוכה וכמבוי, ואמר רב כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמיה דרב תנחום מאי דכתיב "והבור רק אין בו מים ממשמע שנאמר והבור רק איני יודע שאין בו מים אלא מה ת"ל אין בו מים מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו.

אמר רבה נר חנוכה מצווה להניחה בטפח הסמוכה לפתח והיכא מנח ליה רב אחא בריה דרבא אמר מימין רב שמואל מדפתי אמר שמואל והלכתא משמאל כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזווה מימין".

כלומר בחלקה הראשון הגמ' דנה בטעם קביעת ימי חנוכה, ומספרת הגמ' את הסיפור הידוע עם מלחמת היוונים והחשמונאים ואיך שהיוונים טמאו את כל השמנים ומצאו פך אחד של שמן ובפך זה נעשה נס והדליקו שמונה ימים ובשנה הבאה קבעו את ימי החנוכה לשמונה ימים, לימי הלל והודאה.

ובחלקה השני הגמ' דנה על גובהה של הנחת החנוכיה ועל הדימוי של נרות חנוכה לדיני סוכה ומבוי. ואגב זה שהביאו את דבריו של רב כהנא הביאו עוד דבר משמו של רב כהנא שדן בסיפור אחי יוסף שזרקו את יוסף לתוך בור שאין בו מים אבל נחשים ועקרבים יש בו.

ובחלקה השלישי הגמ' דנה מהו מקום הנחת החנוכיה ומבארת שהמקום הוא בפתח הבית ונחלקו רב אחא ורב שמואל באיזה צד, לפי רב אחא בצד ימין מכיוון שכל מצווה צד ימין עדיף בשביל כבוד המצווה ולפי רב שמואל בצד שמאל כדי שיהיה מוקף במצוות, נר חנוכה בשמאל ומזווה בימין.

¹⁵⁷ שבת דף כא, ב.

ב. שאלות הראשונים והאחרונים על מהלך הסוגיא

והנה על חלקה הראשון של הגמ' יש להבין: א. הגמ' מספרת שהכהנים מצאו פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול וכותב רש"י¹⁵⁸ "בהצנע וחתום בטבעתו והכירוהו שלא נגעו בו. כלומר, הכהנים מצאו פך של שמן שהיוונים לא נגעו בו אבל הפך לא היה מוצנע בתוך הקרקע, ובתוס'¹⁵⁹ כתוב "אם כבר גזרו על הנכרים להיות כזבים צ"ל שהיה מונח בחותם בקרקע שלא הסיטו הכלי".

כלומר, הגמ' בנדה¹⁶⁰ אומרת שגזרו רבנן על הנכרים שיהיה דינם כמו זבים ולכן מטמאים אפי' אם נגעו רק בפך השמן ולא בשמן עצמו ולכן מסתפק תוס' האם כבר בימי היוונים גזרו רבנן גזירה זו או לא, ואם נאמר שגזרו נצטרך להעמיד שהכהנים מצאו את פך השמן מוצנע בקרקע, ומשמע מזה שלפי שיטת רש"י שלא מעמיד שהפך היה מוצנע בקרקע משמע שעדיין לא גזרו רבנן את גזירתם.

והרא"ם¹⁶¹ כתב שגם אם רבנן לא גזרו את גזירתם בכל אופן מוכרח לומר שהפך שמן היה מוצנע בתוך הקרקע, מכיוון שבגדיהם של היוונים בחזקת טמאי מת שהרי היוונים לא נזהרים מלגעת במת ולכן אם נאמר שהיה הפך מוצנע לא בתוך הקרקע יוצא שגם פך השמן החתום בחותמו של כהן גדול ניטמא מבגדיהם של היוונים (ואז לא יעזור שהפך שמן חתום בחותמו של כהן גדול) לכן מוכרח לומר שהיה מוצנע בקרקע דווקא.

וצריך להבין: א. מדוע רש"י לא חושש לדברי הרא"ם וכן תוס' חושש רק לשיטה שכבר בזמן היוונים גזרו רבנן?

ב. מה שכותב הרמב"ם¹⁶² "והדלקת הנרות דוחה את השבת ואת הטומאה כקרבנות שקבוע להן זמן שנאמר להעלות נר תמיד".

היינו שהרמב"ם סובר שהדלקת המנורה היא כמו הקורבנות, כשם שקורבנות קבוע להם זמן כך גם הדלקת המנורה יש לה זמן קבוע ודוחה שבת וטומאה, וא"כ צריך להבין בעניינינו מדוע עשה הקב"ה נס בפך השמן אם טומאה הותרה בציבור? והנה הרא"ם¹⁶³ תירץ מכיוון שהשמן הוא רק מכשירי מצווה ולא גוף המצווה לכן אינו דוחה הטומאה. כלומר, דברי הרמב"ם שהדלקת נרות דוחה את הטומאה הכוונה רק לנרות ולא לשמן של הנרות מכיוון שהשמן הוא

¹⁵⁸ בד"ה 'בחותרמו'.

¹⁵⁹ ד"ה 'שהיה'.

¹⁶⁰ דף לד, א.

¹⁶¹ על הסמ"ג הלכות חנוכה ד"ה 'נטמאו'.

¹⁶² ספר עבודה הלכות 'תמידין ומוספין' פ"ג ה"י.

¹⁶³ ד"ה 'ונעשה'.

רק מכשיר מצווה ולכן אינו דוחה את הטומאה. והפנ"י¹⁶⁴ תירץ שבאמת הכוהנים יכלו להדליק בשמן טמא כנ"ל מדברי הרמב"ם, אלא מכיוון שרצו הכוהנים להראות חיבתם לפני הקב"ה ולהדליק בשמן טהור הקב"ה עשה להם נס ופך השמן שאמור היה להספיק ליום אחד הספיק לשמונה ימים.

ג. מה שמקשה תוס' הראש¹⁶⁵ מכיוון שליום אחד כן הספיק השמן, מדוע נקבעו לימי הלל והודאה שמונה ימים? ותירץ הבית יוסף ג' תירוצים: א. שחילקו את פך השמן לשמונה חלקים ובכל לילה דלק שמינית מהשמן וכך נעשה נס כבר בלילה הראשון שדלק כל הלילה ב. בלילה הראשון שפכו את כל השמן במנורה ונעשה נס ובכל לילה דלק שמינית מהשמן ג. לאחר שהדליקו בלילה הראשון מהשמן שבפך נעשה נס ונשאר הכלי מלא ולכן כבר בלילה הראשון ניכר הנס¹⁶⁶. והט"ז¹⁶⁷ דחה את כל תירוצי הבית יוסף וכתב שלא הזכירו חכמים שום דבר בעניין זה שהנס היה כבר ביום הראשון, ולכן הסביר ע"פ דברי הזהר¹⁶⁸ שכדי שיחול נס צריך להיות ממשות מסוימת ולכן התברר למפרע שכבר ביום הראשון היה נס מכיוון שע"י שנשאר קצת מהשמן היה נס להמשך הימים¹⁶⁹.

והנה על חלקה השני של הגמרא יש להבין: א. לכאורה כל הדין של הגמרא שלא להניח את החנוכיה למעלה מ-כ' אמה הוא מפני שאין פירסום הנס בגובה רב כזה וכמו שכותב רש"י¹⁷⁰ "דלא שלטא בה עינא למעלה מ-כ' אמה וליכא פירסומי ניסא". יש לדון מה דין חנוכיה בתוך הבית, שלכאורה אין דין של פירסום הנס, האם אפשר להניח החנוכיה בגובה שלמעלה מ-כ' אמה? ¹⁷¹ והנה הטור¹⁷² הביא בשם ר' יואל הלוי וז"ל "וכתב הר' יואל הלוי דוקא כשמניחה בחוץ אבל כשמניחה בבית אפילו למעלה מ-כ' אמה כשרה, כדאמרינן גבי סוכה אם דפנות מגיעות לסכך אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה דשלטא בה עינא".

כלומר, כל הדין שאם הניח החנוכיה למעלה מ-כ' אמה לא יצא אפי' בדיעבד זהו רק כאשר מניח החנוכיה בחוץ אבל כאשר מניח החנוכיה בפנים אפי' אם הניח למעלה מ-כ' אמה יצא, ומביא הוכחה מסוכה שכל הדין שסוכה למעלה מ-כ' אמה לא יצא זהו רק כאשר אין הדפנות

¹⁶⁴ שבת, ד"ה 'מאי'.

¹⁶⁵ בד"ה 'ונעשה', וידועה קושיא זו בשם הב"י.

¹⁶⁶ ועיין בפרי חדש או"ח סימן תרע' ס"א מה שהקשה ותירץ על תירוץ זה.

¹⁶⁷ או"ח סימן תרע' סק"א.

¹⁶⁸ ח"ג ויקרא לד.

¹⁶⁹ ועיין בשאלתות סוף שאלתא כו' שגורס בגמרא 'ולא היה בו להדליק אפילו יום אחד', ובמאירי ד"ה 'ונחזור' שתירץ שביום הראשון הדליקו על נס הניצחון וההודאה על מציאת פך השמן.

¹⁷⁰ בד"ה 'פסולה'.

¹⁷¹ יש לעיין ברמב"ם הלכות חנוכה פרק ד' הלכה ז' ובדברי המגיד משנה.

¹⁷² סימן תרע"א סעיף ו'.

מגיעות לסכך אבל כאשר הדפנות מגיעות לסכך אפי' אם הסוכה נמצאת למעלה מ-כ' אמה יצא י"ח מכיוון שהעין שולטת ורואה הסוכה. והב"י הביא את דברי מהר"ר יצחק אבוהב שמסביר את הוכחתו של ר' יואל שמכיוון שהאוויר מזיק לעיניים לכן כאשר יש חלל ריק בין הסכך לדפנות לא שלטא בה עינא אך כאשר הדפנות מגיעות לסכך ממילא אין חלל רק ולכן שלטא בה עינא, אך הטור דחה הוכחתו של ר' יואל¹⁷³.

מכיוון שישנו חילוק בין דפנות הסוכה לנרות חנוכה, דפנות הסוכה מכיוון שהאדם מסתכל על סכך הסוכה לכן כאשר הדפנות מגיעות לסכך שלטא בה עינא אבל בנרות חנוכה מכיוון שאדם מסתכל על הנרות לכן כאשר הנרות עומדות למעלה מ-כ' אמה לאדם הרואה לא שלטא בה עינא¹⁷⁴, וא"כ יוצא שלפי הטור אסור להניח את נרות חנוכה למעלה מ-כ' אמה אפי' בתוך הבית, ולפי ר' יואל ור' יצחק אבוהב אפשר להניח נרות חנוכה למעלה מ-כ' אמה בתוך הבית.

והנה ה"ט¹⁷⁵ כתב 'שאפי' שאיני כדאי להכריע', בכל אופן כותב כדברי הטור ודוחה את הסברו של ר' יצחק אבוהב מב' טעמים:

א. המשנה כותבת¹⁷⁶ "סוכה שהיא למעלה מ-כ' אמה פסולה ור' יהודה מכשיר". רבה בגמ' מסביר את הטעם שאם סוכה למעלה מכ' אמה פסולה שכתוב "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל". כלומר שצריך שתהיה ידיעה לאדם שיש כאן סוכה ולכן עד כ' אמה אדם מבחין שיש סוכה אבל למעלה מכ' אמה 'לא שלטא בה עינא'.

ובהמשך, הגמ'¹⁷⁷ מסבירה שכל מה שאומר רבה שאם הסוכה למעלה מכ' אמה לא יצא י"ח זה רק כאשר הדפנות לא מגיעות לסכך אבל כאשר הדפנות מגיעות לסכך 'שלטא בה עינא'¹⁷⁸ ולכאורה יכלה הגמ' להביא התר אחר כאשר יש דופן שהוא סמוך לסכך בגובה כ' אמה ויש דופן פחות מכ' אמה לכן אין אוויר באותו שיעור ולא יזיק לו אח"כ האוויר שלמטה מכ' אמה שאם היה מזיק היה יוצא שסכך שלמה מכ' אמה פסול, ומכך שבגמ' לא הביאה תירוץ זה מוכרח לומר שזה דווקא מתאים לסוכה ולא לנר חנוכה.

¹⁷³ ובפנים מאירות שו"ת ת"א סימן מז' יישב את שיטת ר' יואל ע"פ הגמ' בעירובין דף ג ע"א.

¹⁷⁴ וכאשר הנר בתוך כ' אמה והשלהבת למעלה מ-כ' אמה עיין בפרי מגדים סימן תרע"א.

¹⁷⁵ סימן תרע"א סעיף ו'.

¹⁷⁶ סוכה ב, א.

¹⁷⁷ ב, ב.

¹⁷⁸ ובתוס' ד"ה 'וכיוון דדפנות' כותב שאין הדין כך בנר חנוכה ומבוי מכיוון שגם כאשר הנר חנוכה מעל הקורה מכיוון שהקורה רחבה טפח לכן לא שלטא בה עינא והוא הדין במבוי.

ב. מכיוון שמצווה להדליק בצאת הכוכבים¹⁷⁹ לכן כאשר מניח הנרות למעלה מכ' אמה לא רואה את הדפנות מכיוון שלילה וגם את הנר חנוכה מכיוון שנמצא למעלה מכ' אמה לא שלטא בה עינא, לכן פוסק כדברי הטור כנ"ל.

ואגב דין זה הגמרא הביאה את סיפור אחי יוסף עם הבור, ושאל הריב"א¹⁸⁰ מהיכן למדים שבבור היו נחשים ועקרבים? וביאר מכך שהגמרא הוכיחה מלשון הפסוק 'והבור ריק אין בו מים' ויש כאן ב' מיעוטים ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ודרשו חכמים שבא לרבות נחשים ועקרבים ומרבים נחשים ועקרבים דווקא ולא אבנים וכדומה מכיוון שכתוב¹⁸¹ "המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקב וצימאון אשר אין בו מים" שמשמע שבמקום שאין בו מים יש נחש ועקרב, והנה הרמב"ן¹⁸² כותב שלא מחייב שהאחים ידעו שיש נחשים ועקרבים אלא יכול להיות שהבור היה עמוק ולא ראו מה יש בפנים, כי אם היו רואים שיש נחשים ועקרבים ולא היו מזיקים ליוסף היו יודעים שהוא צדיק והקב"ה מצילו ולא היו נוגעים בו יותר לכן מוכרח לומר שלא ידעו שיש נחשים ועקרבים בבור.

והנה על חלקה השלישי של הגמרא יש להבין את מחלוקת רב אחא בריה דרבא שאומר להניח בצד ימין ורב מצווה אחת שהניח בה המזוזה לכן יש לעשות בה גם מצווה אחרת שהיא נר חנוכה, שמואל אומר שיש להניח החנוכיה בצד שמאל. והנה בשאלתות¹⁸³ מבואר הטעם מכיוון שבצד ימין עשה כבר¹⁸⁴ לכן יעשה בה גם מצווה אחרת, ובשפת אמת¹⁸⁵ כתב שרב לא חולק על שמואל על עניין זה, אלא סובר שרק אם סיימת את אותה מצווה תעשה מצווה אחרת באותו צד אבל באם לא סיימת תעשה בצד אחר, ומכיוון שמצוות מזוזה היא כל הזמן, לכן סובר שיש להניח החנוכיה בצד שמאל.

וטעמו של שמואל שצריך להניח החנוכיה בצד שמאל דווקא, מבארת הגמרא¹⁸⁶ כדי שיהיה מוקף במצוות, נר חנוכה בשמאל ומזוזה בימין. ובחידושי רא"מ הורוויץ¹⁸⁷ כתב שהטעם הוא כדי לדמות נר חנוכה למנורת המקדש וכשם שמנורת המקדש הייתה מונחת בשמאל, כך גם נר

¹⁷⁹ כמו שכתב המרדכי שבת, רמז, תנה.

¹⁸⁰ על התורה בראשית לז, כד, וכן כותב השפתי חכמים.

¹⁸¹ דברים ח, טו.

¹⁸² על התורה לז, כב.

¹⁸³ וישלח שאילתא כו.

¹⁸⁴ ובהגהות מיימוניות חנוכה פ"ד ה"ז וכן הר"ן בד"ה 'אמר' כתבו שהטעם בצד ימין מכיוון שימין עדיף לכבוד מצווה.

¹⁸⁵ ד"ה 'כדי'.

¹⁸⁶ דף כב, א.

¹⁸⁷ ד"ה 'רב שמואל'.

חנוכה יהיה מונח בשמאל, אך כאשר אין מזווה בימין כתב הטור¹⁸⁸ שיש להניח החנוכה בצד ימין, והב"ח¹⁸⁹ הביא בשם הגהות מיימון¹⁹⁰ שהטעם הוא משום שכל דבר של מצווה ימין עדיף, ועוד משום שגם חנוכה הוא בשביל פירסום הנס, וכאשר מניח בפתח במקום שבו אנשים נכנסים ויוצאים ממנו וידוע שכל פניות שאדם פונה יהיו בימין, לכן ימין עדיף¹⁹¹, וכן נפסק בשו"ע שאם אין מזווה מניחו בימין.

ג. ביאור הסוגיא ע"פ פנימיות העניינים

והנה במאמר ד"ה "להבין ענין נרות חנוכה",¹⁹² שואל כ"ק אד"ש מה"מ מספר שאלות על תקנת חכמים שתיקנו להדליק נרות חנוכה זכר הנס שנעשה בנרות המקדש וכך שואל א. מדוע מדליקים שמונה נרות והרי במקדש הדליקו שבעה נרות ב. מדוע מדליקים הנרות בחוץ בעוד שבמקדש הדליקו בפנים ג. מדוע מדליקים לאחר שקיעת החמה בעוד שבמקדש הדליקו מפלג המנחה ד. מדוע מדליקים בצד שמאל בעוד שבמקדש הדליקו בצד ימין (דרום)?

ונקודת הדברים היא שעניינם של נרות חנוכה הוא להאיר את החושך שהרי היונים רצו להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך וממילא נעשה התגברות החושך דלעו"ז וכאשר ניצחו החשמונאים תיקנו להדליק נרות חנוכה כדי להאיר את החושך של הלעומת זה, וכמו שכותב אדמוה"ז¹⁹³ 'וזהו ענין נ"ח שטמאו כל השמנים שבהיכל מצד תגבורת חכמה דקליפה. לכן רצו להשכיחם תורתך וכו'. וע"כ הוצרך להמשיך מבחינה שלמעלה מהחכמה דקדושה והוא מבחינת מקיפים עליונים, וזהו פך של שמן שהיה חתום בחותמו של כה"ג שהוא בחינת רב חסד וכו' כלומר שכל עניינם של היונים הייתה התגברות הקליפה וע"י השמן שהוא בחינת רב חסד אפשרי להפוך את הקליפה.

ולכן מובן מדוע מדליקים דווקא בחוץ, משקיעת החמה, ובצד שמאל, ובעומק יותר מבאר הרבי מה"מ ע"פ החילוק בהמשכה שבין אריך-רצון לבין עתיק-תענוג ופנימיות עתיק-עצמות א"ס כך ישנו חילוק באופן בירורם בעולם אריך-הדבר מתבטל אבל לא נעשה שינוי במציאותו עתיק-לא רק שמתבטל ממציאותו אלא שגם נעשה שינוי במציאותו ופנימיות עתיק-שנרגש

¹⁸⁸ בסעיף ז'.

¹⁸⁹ בד"ה 'וכתב אבי העזרי'.

¹⁹⁰ פרק ד' אות ח'.

¹⁹¹ וכן כותב הפרי חדש ד"ה 'מניחו מימין'.

¹⁹² שנת תשכ"ו ויצא בקונטרס תשנ"ב, הובא במלוקט ו' ובעוד מאמרים ובפרט בתורה אור ד"ה 'ת"ר מצוות ב"ח'.

¹⁹³ תורה אור ד"ה 'ת"ר מצוות ב"ח'.

בכל דבר שהמציאות שלו גופא היא אלוקות, בשונה מעתיק שגילוי העליון בתחתון זה כמו דבר נוסף עליו לכן לא נרגש בכל דבר אלוקות¹⁹⁴.

ועפי"ז מובן שזה היה הגילוי של נרות חנוכה ששמן עניינו גילוי פנימיות עתיק ולכן ע"י שמדליקים שמונה נרות שמרמז על הדרגה שלמעלה מהשלשלות גורמים שלא רק שהחושך התבטל אלא גם שהחושך עצמו יהפוך לאור ועפי"ז מובן עוד יותר מדוע מדליקים דווקא בחוץ ובשמאל ובדווקא משתשקע החמה.

והנה אולי אפשר לומר שהדברים יומתקו ע"פ מה שכותב כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה על חנוכה¹⁹⁵ שם מבאר החילוק בין ג' הסבריו של הב"י על שאלתו מדוע מדליקים שמונה נרות והרי השמן הספיק לשבעה ימים, לפי תירוץ א' הנר היה בתוספת בכמות השמן ולפי תירוץ ב' הנס היה באיכות השמן ולפי תירוץ ג' הנס היה בחיבור שני הפכים חיבור בין הכמות לאיכות השמן, ולכן דווקא תירוץ ג' מבטא את 'נמנע הנמנעות' שזהו ענינם של נרות חנוכה כנ"ל גילוי פנימיות עתיק עצמות א"ס ולכן דווקא ע"י אפשר להפוך את החושך לאור וזה מתבטא במסירות נפש תמידית מצד האדם כמו מתתיהו ובניו שמסרו נפשם ודווקא עי"ז אפשר להפוך את החושך לאור וכעין זה כותב כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה שע"י אור בכלל מגלים בעולם שנברא במאמרו של הקב"ה ובמיוחד ע"י נרות חנוכה שאחד מדיניו שמניחים החנוכה בחוץ שאז מאירים גם מחוץ לביתו של היהודי ברשות הרים ועי"ז מתווסף אור רוחני גם באומות העולם שנמצאים סביבו ועי"ז בכל העולם כולו, ותן לחכם ויחכם עוד.



¹⁹⁴ ובמאמר באותיות ה-ו מבאר שזהו גם החילוק בין צדיק, ישר, לחסיד, צדיק הוא בחינת אריך ישר הוא בחינת עתיק וחסיד הוא בחינת פנימיות עתיק וע"ד היום יום של יד' כסלו בו מחלק בין הנ"ל (ומוסיף שיש דרגת תמים) ובחסיד גופא יש ג' דרגות א. שעניני העולם לא מבלבלים אותו ב. שכל ענייניו הם אלוקות ג. מייחד את הקב"ה עם התחתונים ולא רק מרווה את נפשו הצמאה.

¹⁹⁵ לקו"ש חלק טו' פרשת חיי שרה, שיחה ה'.

כמות ואיכות ברחבי הש"ס

הנ"ל

א. "כמות ו"איכות" - בחסדי עכו"ם

איתא בגמ'¹⁹⁶: "וחסד לאומים חטאת נענה רבי אליעזר . . כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן שאינם עושין אלא להתגדל בו . . נענה רבי יהושע ואמר . . כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים חטא הוא להן שאין עושין אלא כדי שתמשך מלכותן . . נענה רבן גמליאל ואמר . . וחסד לאומים חטאת כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן שאין עושין אלא להתיהר בו".

ופרש"י¹⁹⁷: "ישראל דעתן לשמים בין יחיה בין לא יחיה אינו מהרהר אחר מדת הדין אבל עכו"ם אינו נותן אלא ע"מ כן ואם לאו מתחרט".

ובחילוק דברי רבי אליעזר דאמר "להתגדל בו" לדברי רבן גמליאל דאמר "להתיהר בו", ביאר המהרש"א¹⁹⁸, וז"ל: "אין זה מלשון גדולה וחיבות, דאם כן היינו להתייהר דלקמן, אלא מלשון גדולה בשנים שיאריכו ימים כדמייתי ומצליין לחיי מלכא וגו' ומייתי נמי עלה סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני כו".

כלומר, לפי דברי רבי אליעזר ורבי יהושע מובן ש"חטאת" האומות הוא שעושים צדקה וחסד רק למען שכר. ואילו רבן גמליאל סובר שחטאם הוא בכך שמעשה הצדקה שעושים הם כדי "להתייהר" ומביאים לידי מדה וחטא של גאווה¹⁹⁹.

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ²⁰⁰ שנחלקו בשאלה²⁰¹ מה חשוב יותר, ריבוי הכמות או גודל האיכות²⁰²?

ומקדים לבאר שבמצוות הצדקה ישנם שני חלקים:

¹⁹⁶ בבא בתרא י, ב.

¹⁹⁷ ד"ה כאן בישראל. וכעין זה ביארו התוס' (פסחים ח, ב. ד"ה שיזכה. ע"ז יט, א. ד"ה על מנת).

¹⁹⁸ בחדא"ג כאן, וראה גם הרי"ף ועיון יעקב כאן.

¹⁹⁹ וראה בבית הבחירה למאירי דכ': "הנותן לקנות לו שם ולהתגדל ולפרסם עצמו עליהם וזו אינה מדת ישראל . . ועליה נאמר וחסד לאומים חטאת".

²⁰⁰ לקו"ש חכ"ד עמ' 95 ואילך.

²⁰¹ ראה לקח טוב להר"י ענגל כלל טו-טז. וראה לקו"ש ח"א עמ' 65 ואילך. ח"ב עמ' 126 ואילך. ועוד. וכן עיין במפענח צפונות פרק א, יא (ושם גם בנוגע לכמות ואיכות).

²⁰² ומוכיח זאת ממחלוקתם (ברכות כח, א) האם להכניס מי "שאינו תוכו כברו" לבית המדרש, עייש"ב.

א. עצם מעשה הנתינה לעני - סיפוק צרכיו של העני ב. "איכות" הנתינה - בסבר פנים יפות²⁰³.

לפי ר"א ור"י העיקר במצוות הצדקה הוא ה"חומר" והכמות, פעולת מעשה הנתינה לעני. ומאחר שאו"ה עושים צדקה וחסד למען שכר²⁰⁴, ואם לא יקבלו שכר הם מתחרטים²⁰⁵. ונמצא שיש חסרון בנתינה.

לעומת זאת לדעת ר"ג העיקר במצוות הצדקה הוא ה"צורה" והאיכות. ולכן חסדם של או"ה שעושים זאת כדי "להתייהר" זהו חסרון באיכות הנתינה (שצדקה מועלת היא כאשר ניתנת בסבר פנים יפות - שאין מחשיב את עצמו מעל העני, משא"כ כאשר מתייהר מעליו).

ב. "כמות" ו"איכות" - בחיוב היחיד בתפילה

ועוד שנינו במשנה²⁰⁶: "כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן".

שנחלקו חכמים ורבן גמליאל בחובת היחיד בתפילה, חכמים סוברים כשם ששליח צבור חייב לחזור על התפילה כך כל יחיד חייב להתפלל. ולפי ר"ג אין חובת היחיד להתפלל בעצמו, ויכול לצאת י"ח בתפילתו של הש"ץ.

וכן במחלוקת זו מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהולכים לשיטתם לדעת חכמים מעלת הציבור הוא ריבוי היהודים (הפרטיים) בו, ונמצא ש"הציבור עיקר" - ותקנת הש"ץ היא רק כדי להוציא י"ח את מי שאינו בקי²⁰⁷. ולדעת ר"ג "הש"ץ עיקר" שכולל (ב"איכותו") את כל הציבור - ולכך יכול היחיד לצאת י"ח בתפילת הש"ץ. וכל מה שהיחיד מתפלל הוא כדי להסדיר את תפילת הש"ץ.

ומכריח כ"ק אד"ש מה"מ שישנו צורך בב' המחלוקות, וזלה"ק (בתרגום חפשי): "כבר הוסבר²⁰⁸, שבשעה שמוצאים פלוגתא בין חכמים מצד סברות זהות בשני מקומות (או יותר) - יש חידוש בכל פלוגתא לגבי שאר הפלוגות (אשר משום כך מוכרחים להביא בפירוש כל המחלוקות ואי אפשר ללמוד עליהן זו מזו ובלשון הש"ס "וצריכא"). ועד"ז בעניננו: בכל אחת משתי הפלוגות הנ"ל ישנו חידוש". עכלה"ק.

²⁰³ וכדברי הרמב"ם הלכות מתנות עניים פ"י ה"ד "כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות... אפילו נתן לו אלף זהובים אבר זכותו והפסידה". וכן הוא בטושו"ע ס"ג-ד.

²⁰⁴ אריכות ימים או ש"תמשך מלכותן".

²⁰⁵ ראה בדברי רש"י לעיל "ואם לאו מתחרט".

²⁰⁶ ר"ה לג, ב.

²⁰⁷ עיין שם לד, ב.

²⁰⁸ ראה לקו"ש ח"ו ס"ע 71 ואילך. ח"ז עמ' 115 ואילך. ח"ח עמ' 109 ואילך. ח"ט עמ' 75 ואילך. ועוד.

ובביאור הדברים מבאר שיש מקום לומר שסברת ר"ג - שהעיקר היא האיכות, זהו דווקא בתפילה שעניינה היא "עבודה שבלב"²⁰⁹. אך במצוות הצדקה העיקר הוא קבלת העני, ולכן קמ"ל הש"ס שמחלוקת זו מצויה היא אף גבי צדקה.

ולאידך גיסא, יש מקום לומר שדברי ר"ג גבי צדקה זהו כאשר האיכות אינה מפחיתה בכמות (שהרי ה"איכות" הוא שמביא את אותו הדבר בסבר פנים יפות). משא"כ בתפילה שמתמעטות התפילות (שהרי סומכים על תפלת הש"ץ לבדו), היה הו"א שהולכים אחר הכמות, קמ"ל שהולכים אחר ה"איכות".

ועד"ז מבאר אד"ש מספר מחלוקות ברחבי הש"ס והצריכות בכל אחת²¹⁰.

ג. לקיחת צדקה מעכו"ם

על פי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ שהש"ץ כולל את הציבור ("איכות"). ואילו בכל אחד בפני עצמו מורגש ה"כמות" - נראה לבאר בנידון אחר:

איתא בגמ'²¹¹: "אמר רב נחמן אוכלי דבר אחר²¹² ("מקבלי צדקה מן הנכרים דהוי חילול השם מחמת ממון והוה ליה כרשע דחמס. רש"י²¹³) פסולין לעדות. הני מילי - בפרהסיא, אבל בצינעה - לא. ובפרהסיא נמי לא אמרן אלא דאפשר ליה לאיתזוני בצינעה, וקא מבזי נפשיה בפרהסיא, אבל לא אפשר ליה - חיותיה הוא".

כלומר, שרק הנוטל צדקה מהגוים בפרסום ויכול להמתין עם לקיחתו מהגוים, פסול לעדות.

ופסק הטור²¹⁴: "אסור לישראל ליקח צדקה מגוי בפרהסיא. ואם אינו יכול לחיות בצדקה של ישראל ואינו יכול לקבלה מהגוי בצינעה מותר".

וביאר הדרישה: "והא דכתב אסור לישראל ליקח צדקה מעכו"ם בפרהסיא וכו' משמע דבצינעה מותר לקבל ממנו והכא קאמר דדוקא לעניי עכו"ם ולא לעניי ישראל הואיל שיש לו זכות בקבלת ישראל²¹⁵. נראה לחלק דאע"ג שיש זכות לעכו"ם בקבלתו ממנו מ"מ מכח הנאה שלו שיהיה לו מעות יכול לקבל ממנו, אבל הגבאי שאין לעצמו הנאה בקבלתו ממנו

²⁰⁹ ספרי עקב יא, יג. תענית ב, סע"א. רמב"ם ריש הלכות תפילה.

²¹⁰ ועיין בהמשך השיחה שמביא כ"ק אד"ש עוד מחלוקת בין חכמים לר"ג בהלכה "טענו חיטים והודה לו בשעורים" והצריכות במחלוקת זו, וכן בעניין "תלמיד שאין תוכו ככרו" (ראה הע' 8).

²¹¹ סנהדרין כו, ב.

²¹² בספר כוס ישועות ביאר הא דאוכלי צדקה מהגוים נקראים אוכלי דבר אחר ע"פ דברי הגמ' בב"ב (לעיל בפנים) שאו"ה נותנים צדקה בשביל להתייהר וכן הוא טבע החזיר שפושט טלפיו ומראה שפרסותיו סדוקות, כלומר שטהור הוא (ילקו"ש רמז תתל ד"ה יכרסמנה חזיר מיער).

²¹³ ד"ה אוכלי דבר אחר.

²¹⁴ יו"ד סי' רנד, אות א.

²¹⁵ ומקורו מהגמ' בב"ב שבפנים.

ולכן אינו יכול ליתנה לעניי ישראל שהוא יגרום זכות לעכו"ם מחמת אחרים והא דכתיב וחסד לאומים חטאת היינו אף על גב שצדקה שלהם היא חטאת להם מכח שמתפארים בה מכל מקום זכות יש להם גם כן וקראו חטאת כנגד צדקה של ישראל שכולה זכות".

וביאור דבריו, שישנו חילוק בין עני יחיד לגבאי צדקה, שיחיד יכול לטול הצדקה אף שמרבה לו זכויות אלא שיש לטול בצנעא שלא יהיה חלול ה', אך גבאי צדקה שאין לו הנאה מן המעות אסור לו לחלקם לעניים משום שמרבה לו זכויות של כלל הציבור.

ואילו בט"ז²¹⁶ הקשה על דברי הדרישה וביאר באופן אחר, וז"ל: "וקשה דברישיא התירו לקבל בצנעא ולא איכפת לן במה שיהיה לעובד כוכבים זכות בזה ובדרישה הקשה זה ותירץ שיחיד המקבל כיון שהוא נהנה מותר אבל גבאי שאין לו הנאה אסור לגרום זכות לעובד כוכבים בשביל הנאת אחרים, והוא תמוה²¹⁷ דהיאך נתיר לו להאריך הגלות בשביל הנאתו. . . אלא כשהעובד כוכבים מכין דוקא לעניי ישראל ובה מייקר שם ישראל בזה יש זכות גדול. . . משא"כ ברישא שהעובד כוכבים אין כוונתו דוקא על ישראל אלא הוא מצד טבעו רחמן על כל הפושט יד אין זה זכות גדול".

והמורם, שיש לחלק האם מייעד הגוי את הצדקה לישראל, שאז זכותו גדולה היא. לבין אופן שנותן הן לגוים והן לישראל²¹⁸.

ונראה להעמיד שנחלקו ב"איכות" ו"כמות" במעשה הצדקה, וכביאור כ"ק אד"ש לעיל גבי תפילה בציבור:

שלדעת הדרישה מסתכלים על ה"איכות" ולכן דווקא גבאי צדקה שכולל את כל העניים (ע"ד ובדוגמת הש"ץ שכולל את כל הציבור) יש בו מעלה מיוחדת, וממילא "יגרום זכות לעכו"ם מחמת אחרים".

משא"כ הט"ז מסתכל על ה"כמות" (כל יחיד בפני עצמו), ולכך אינו יכול לקחת צדקה מן הגוי משום שמרבה לו זכויות (אא"כ אינו מיוחד לישראל²¹⁹).

ונמצא, שסברת מחלוקת ר"ג וחכמים לעניין תפילה, היא מחלוקת הפסוקים באיסור לקיחת הצדקה מגוים.

ואם כנים הדברים נראה להמתיק עניין נוסף:

²¹⁶ שם סק"ב.

²¹⁷ ועיין בזרע אמת יו"ד סי' קיב, שביאר את דברי הדרישה.

²¹⁸ ואף בדברי הפוסקים קשה שמצד אחד פסקו (יו"ד שם ס"א) שאין ליטול מן הגוי צדקה ולתנה לישראל כמבואר בסוגייתנו אך לאידך פסקו (שם) שיותר לו לאדם מישראל ליטול צדקה מגוי בצנעא, והנה לפי ב' חילוקים אלו נראה ליישב אף בזה, וק"ל. וראה בדברי המעשה רוקח (מתנות כהונה פ"ח ה"ט ד"ה אסור) שביאר בדרכו. וראה עוד בערוך השלחן (שם) שתירץ באופן נוסף.

²¹⁹ ונראה לטעמו שאז לא מורגש אף כל פרט בפ"ע שהרי לא תורם לאדם פרטי.

דתיֶרֶץ הראשון לציון²²⁰ שיש לחלק בין יכול לקחת צדקה מישראל (שאז אסור לקבל מהגויים), לשאינו יכול לקבל מישראל (דשרי), ולאחמ"כ הוסיף ביאור נוסף, וז"ל: "ובלא תירוץ זה היה נראה לומר דלא חיישינן להא דביבש קצירה תשברנה אלא צדקה שעושים המלך או השרים, דהוו בכללות ויכריע להאריך זמן גאולתם, אבל בצדקה שעושה איזה יחיד יבטל הוא וצדקתו, ובזה מיירי ברישא. ובסעיף ב' מיירי בשר ומלך. . ותירוץ ראשון עיקר". היינו, שבעת שמקבל מהמלך זכות גדול יש בזה לכלל בני המדינה (משא"כ שמקבל מהיחיד).

וע"פ דברי כ"ק אד"ש שהובאו לעיל יובן ביתר שאת, שבעת הקבלה מהמלך הרי "איכות" הנתינה גדולה היא (וע"ד "איכות" הש"ץ שכולל את כל הציבור), ואילו ביחד "איכותו" פחותה יותר ו"יבטל הוא וצדקתו".

ד. מחלוקת התנאים גבי איסור תחומין

וכן נלע"ד לבאר על פי דברי כ"ק אד"ש לעיל שיש "צריכותא" בכל מחלוקת "באיכות או כמות", מספר מקומות נוספים שמצאנו שנחלקו בנידון זה - ובהקדמה:

למדנו בגמ'²²¹ "אל יצא איש ממקומו אלו אלפים אמה", ובדין הנותר חוץ לתחום מצינו מחלוקת תנאים במשנה²²²: "מי שהחשיך חוץ לתחום - אפילו אמה אחת לא יכנס. רבי שמעון אומר: אפילו חמש עשרה אמות יכנס, שאין המשוחות (מודדי התחומין לעיירות, ועושיין סימן לתוך התחום. רש"י²²³) ממצין את המדות (אלא כונסין אותן לתוך אלפים. רש"י²²⁴) מפני הטועין (אין מכירין את הסימן, ופעמים הולכין להלן ממנו וחוזרין. רש"י²²⁵)".

ומבאר כ"ק אד"ש (לקו"ש חי"א עמ' 64' ואילך²²⁶) שנחלקו מה העיקר כמות או איכות²²⁷.

שבעת שאין יכול לילך ממקומו בשבת הרי חסר לו בעונג שבת, וכדברי הטור²²⁸ "מצוה לחזור בין אחר עירובי חצירות בין אחר שיתופי מבואות" שהוא "לצורך הנאתו כדי לטייל

²²⁰ לבעל האוה"ח יו"ד סי' רנד, סק"ב - ג ד"ה ומה.

²²¹ עירובין נא, א.

²²² נב, ב.

²²³ ד"ה המשוחות.

²²⁴ ד"ה אינן ממצין את המדות.

²²⁵ ד"ה מפני הטועין.

²²⁶ שיחה לפרשת בשלח שיחה ג.

²²⁷ ועיין גם בלקו"ש חי"ב שיחה לפרשת בחוקותי שיחה א עמ' 126 ואילך.

²²⁸ וכן השו"ע ר"ס שצה.

או להביא צרכי אכילתו וזה מצוה כמ"ש וקראת לשבת עונג²²⁹, ומובן שהנמצא חוץ לתחום מבטל בכל רגע מצוות עונג שבת.

ולכך ס"ל לר"ש שיש לו חיוב "יכנס" לתוך התחום (ולא רק "רשות") כדי שלא ימשך איסור השבת העונג במשך כל המעת לעת של שבת אף שיתכן שברגע הראשון יעבור על תחום שבת (מדרבנן, שקיצרו את התחום בט"ו אמה), וסברת ר"ש היא שריבוי בכמות (עונג שבת רגעים רבים) מכריע את גודל האיכות (איסור בכניסתו לתחום).

ונראה שישנה צריכות במחלוקת זו על גבי שאר המחלוקות ב"כמות ואיכות", שבמצוות צדקה הכמות עיקר משום שעניינה הוא הנתינה בפועל, ובתפילה הכמות עיקר מאחר שעניין תפילה ב"ציבור" הוא ריבוי יחידים²³⁰. אמנם בעת שעובר על איסור (יציאה חוץ לתחום) היה הו"א שיודה ר"ש לחכמים, לכך קמ"ל שגם במקרה זה מסתכלים על הכמות²³¹.

ה. טעם הרהת בשמים במוצאי שבת

והנה ע"ד זה נראה מה דאיתא בגמ'²³²: "ת"ר אנשי משמר היו מתפללין על קרבן אחיהם שיתקבל ברצון ואנשי מעמד מתכנסין לבית הכנסת ויושבין ד' תעניות בשני בשבת בשלישי ברביעי ובחמישי... בשבת מ"ט לא אמר ר' יוחנן מפני הנוצרים ר' שמואל בר נחמני אמר מפני שהוא שלישי ליצירה ריש לקיש אמר מפני נשמה יתירה דאמר ריש לקיש נשמה יתירה ניתנה בו באדם בע"ש במוצאי שבת נוטלין אותה ממנו שנאמר שבת וינפש כיון ששבת וי אבדה נפש".

וכתבו הראשונים²³³ שזהו הטעם²³⁴ לתקנת חכמים להריח בבשמים בכל מוצאי שבת בכדי להשיב את הנפש שדואבת על איבוד הנשמה יתירה במוצאי שבת²³⁵. אמנם במוצאי שבת שחל בו יו"ט אין מברכים על הבשמים - ונחלקו הראשונים בטעמו של דבר:

הרשב"ם²³⁶ כתב: "שהרי גם ביום טוב יש לנו נשמה יתירה כשבת".

²²⁹ פרישה או"ח ר"ס שצה. וראה גם ב"י שם. וראה עוד בשו"ע אדה"ז סי' רמט סוס"ב "שכשאינו במקום ישוב בטוח אין לו עונג שבת כלל".

²³⁰ עד שיש הו"א שר"ג יודה לחכמים שמסתכלים על הכמות ולא על האיכות.

²³¹ אמנם ראה בשיחה הנ"ל אות ג. שבאיסור דאורייתא יודה ר"ש מאחר שאינו אותו הגדר כלל.

²³² תענית כז, ב. ועד"ז בביצה טז, א (בשינוי לשון קצת).

²³³ וברש"י ד"ה נשמה יתירה ביאר שנשמה זו היא מרחיבה דעתו של אדם, ולכן כאשר יוצאת השבת ויוצאת נשמה זו נחלשת דעתו.

²³⁴ רשב"ם ותוס' פסחים קב, סע"ב. תוד"ה כי - ביצה לג, ב. שו"ת הרשב"א ח"ג סר"צ. ועוד. וכ"ה בזהר ח"ב רח, ב. ח"ג לה, ריש ע"ב.

²³⁵ וכן פסק אדה"ז בשו"ע או"ח ר"ס רצז.

²³⁶ פסחים שם. ד"ה ושמואל אמר ינה"ק.

ותוס' 237 הקשו: "דאם כן במוצאי יום טוב אמאי לא תקינו בשמים (וממשיך) לכך נראה דביום טוב ליכא נשמה יתירה", ומה שאין מברכם על הבשמים ביו"ט שחל במוצאי שבת - "משום דשמחת יום טוב ואכילה ושתיה מועיל כמו בשמים" 238.

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ 239 (לקו"ש חל"א עמ' 191) שנחלקו בפירוש "נשמה יתירה", שמצינו בזה ב' פירושים:

בזהר 240 מפורש דענין "נשמה יתירה" הוא המשכת "נשמה נוספת" מלמעלה ביום השבת.

ובנגלה דתורה מבואר ענין נשמה יתירה באופן אחר - רש"י בפירושו לש"ס (במס' ביצה 241) מפרש "נשמה יתירה" - "רוחב לב למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו" 242.

ושמענין מהא, שפירוש "נשמה יתירה" אינו במובן הפשוט - נשמה נוספת - אלא מצב נפשי הבא כתוצאה ממנוחת השבת ועונג השבת.

לדעת הרשב"א מנוחת יו"ט היא באותו האופן והסוג דמנוחת השבת 243, אלא שהיא פחותה ממנה - שינוי ב"כמות". ולכן יו"ט הבא לאחר שבת נחשב כהמשך למנוחת השבת (וכדברי הזהר לעיל).

משא"כ לדעת התוס', מנוחת שבת הוי חפצא של מנוחה אחרת, ההבדל בין מנוחת שבת ומנוחת יו"ט אינו רק שינוי בכמות אלא גם שינוי ב"איכות". ולכן מן הדין היו זקוקים לבשמים, אלא דשמחת יו"ט ואכילה ושתיה מועילים כמו בשמים (וכדברי הראשונים לעיל).

ואפשר לבאר הצריכות במחלוקת זו:

שהיינו למדים שדווקא בתפילה שהעיקר הוא הכוונה, מסתכלים אנו על ה"איכות" (ש"ץ). וכן בצדקה שיש צורך שיהיה בסבר פנים יפות (ולכן או"ה חוטאים הם). וכן בתחום שבת מסתכלים אנו על האיכות (איסור יציאה חוץ לתחום).

²³⁷ ד"ה רב אמר יקנ"ה.

²³⁸ וכן כתבו בביצה שם סד"ה הנ"ל "כיון דיש לו מאכלים חשובים וטובים מיישב דעתו ממילא בלא ריח בשמים".

²³⁹ לקו"ש חי"א עמ' 64 ואילך.

²⁴⁰ ראה בנסמן הע' 38.

²⁴¹ טז, א ד"ה נשמה יתירה. וראה דק"ס שם בשינוי לשון.

²⁴² וראה כע"ז בפירושו לתענית כז, ב ד"ה נשמה יתירה (הב') דכ': "שמרחיבים דעתו לאכילה ושתיה". וראה עוד בתר"י (לברכות נא, ב) "וטעם הבשמים במוצאי שבת מפני הנפש יתירה שהיתה לו ממנוחת שבת והא מצטער עכשיו כשהלכה אותה מנוחה ממנו ומריח בשמים כדי ליישב נשמתו". וכן בתשובות הרשב"א (ח"ג סר"צ. הובא באבודרהם סדר מוצאי שבת ופירושו): "וי"מ נשמה יתירה דהיינו המנוחה והעונג שהנפש מוצאה בשבת כאילו היא נשמה יתירה וכשעובר ממנו ונכנס בימי הטורח והענוי כאילו אבדה ממנו נשמה יתירה והוא נחלש".

²⁴³ להעיר מפרש"י פסחים מו, ב ד"ה מדאורייתא - דשבת ויו"ט חדא קדושה היא דתרווייהו שבת איקרו.

אך בנדו"ד שמא יש להקל ולומר שלא צריך בשמים, מאחר וזהו ענין "רוחני", קמ"ל שאף בזה ישנה מחלוקת "כמות או איכות".

כלומר, ניחא שמצינו שהעיקר במצווה שמתקיימת בכוונה (תפילה) הוא האיכות. וכן במצווה ששלמותה הוא בסבר פנים יפות (צדקה) עיקרה הוא איכות. (וודאי איסור יציאה חוץ לתחום שחמור באיכותו טפי מעונג שבת - אזלינן בתר איכות). אבל במנהג שעניינו "להשיב הנפש" - שמא נאמר שהולכים אחר הכמות (שינוי המנוחה) - קמ"ל שאיכות עיקר.

וכן לאידך גיסא, שבתפילה "כמות" עיקר - מאחר שמציאות הציבור הוא ריבוי יחידים (כנ"ל). וכן בצדקה שעניינה הוא הנתינה בפועל לעני (וכ"ה בתחומין שישנה אף מצווה של "וקראת לשבת עונג") - "כמות" עיקר.

קמ"ל (הרשב"א) שאף בעניינים רוחניים ("להשיב הנפש") "כמות" עיקר.



החידוש בדברי המשנה "השותפין שרצו לחלוק" ע"פ תוס' והנמוק"י

הת' מיכאל שי' דינגל
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין²⁴⁴: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בונין את הכותל באמצע". ובגמרא הובאו ב' אופנים להסבר דברי המשנה - באיזה אופן חייבים השותפין לבנות את הכותל, ולפי הלישנא בתרא שותפין שחולקים את החצר מחויבים מיד לעשות כותל ביניהם גם אם לא חפצים בכך בכדי למנוע את היזק הראיה - ש"היזק ראיה שמיה היזק".

ומה שכתוב במשנה "השותפין שרצו לעשות מחיצה" - שמשמע שתלוי ברצונם - אין הכוונה לבניית הכותל אלא לחלוקת החצר ("מחיצה" היינו "פלוגתא" - חלוקה) - שבמשנה מדובר על חצר שאין בה דין חלוקה ורק במקרה ששניהם רוצים ניתן לחלק את החצר. וא"כ פירוש דברי המשנה הם - השותפין שרצו לחלוק את החצר מחויבים לבנות כותל.

והקשה ר"י בתוספות²⁴⁵ וז"ל: "לקמן מוקי לה כשאין בה דין חלוקה ותימה לר"י דאמאי נקט תנא דמתני' באין בה דין חלוקה וקתני רצו לא ליתני רצו ולאירי בשיש בה דין חלוקה".

כלומר, כיון שהמשנה באה לחדש את הדין של היזק ראיה - שהשותפין מחויבים לבנות את הכותל - מדוע יש צורך לדבר דוקא במקרה של חצר שאין בה דין חלוקה והתרצו לחלוק, לכאורה את אותו הדין הייתה יכולה המשנה לומר גם בכל חצר שיש בה דין חלוקה שמרגע שהאחד כפה את חבירו לחלוק התחייבו בבניית הכותל (וליתר דיוק - שהמשנה כלל לא תיכנס למקרה ספציפי אלא תכתוב בפשטות "השותפין חייבים לבנות את הכותל וכדו').

ותירץ ר"י וז"ל: "ותי' דקמ"ל דס"ד בשאין בה דין חלוקה דמצי למימר כי איתרצאי לך לחלוק ע"מ שלא לעשות גודא אבל על מנת לעשות גודא לא איתרצאי לך".

כלומר, יש חידוש דוקא במקרה של חצר שאין בה דין חלוקה, שהייתי יכול לחשוב שכיון שהחלוקה תלויה ברצונם יכול האחד לומר שהתרצה לחלוק על מנת שלא לעשות כותל ואילו עם הכותל אינו חפץ כלל בחלוקה.

²⁴⁴ ב"ב ב, א. "משנה".

²⁴⁵ ב, ב. ד"ה "וכיון דרצו".

ויש להקשות, דלכאורה כיון שלדעה זו היזק ראייה שמיה היזק - איזה מקום יש לטענה שחלק על מנת שלא יהיה כותל - והרי יש כאן נזק ויש בזה חיוב חכמים לגדור ואין תלוי ברצונו כלל, וכי יכול לחלוק על מנת שיזיק.

ב

ונראה לומר שהחידוש של המשנה הוא שניתן לחייב אותו בגויל וגזית וכו' שכל אחד נותן ג' טפחים וכו' - שהרי על מנת למנוע את היזק הראייה יכול הוא לעשות מחיצה דקה בלבד (ואפילו הוצא ודפנא) שמונעת את הראייה ואין צורך בכותל עבה דוקא - ויוכל לטעון שחלק על מנת למנוע את ההיזק ראייה רק במחיצה מועטת - ששוב אין נזק - אך להביא מקום בחצירו כמנהג המדינה - אינו מוכן ובזה יש לומר שתלוי טענתו שהרי אינו מזיק בכך.

אמנם, דעת ה'נימוקי יוסף' שרוחב הגויל וגזית הינו חלק ממניעת ההיזק ראייה, דכתב וזלה"ק²⁴⁶: "אבל שיעורי הכותל ברחבה אינו תלוי במנהג אלא דדינא הכי דבציר מהכי קים להו לרבנן דלא קאי . . .

וטעמא דבעינן שיעורים גדולים כל כך אע"פ שאינו אלא משום היזק ראייה משום דחיישינן שמא יפול ויצטרך להתעצם עמו בב"ד ובין כך ובין כך יהא מזיקו בהיזק ראייה".

כלומר, שבכותל שאינו כשיעור חכמים יש חשש שהכותל יפול ועד שיכפה את חבירו לבנות שוב יהיה היזק ראייה - וא"כ הא גופא חלק ממניעת ההיזק.

ומסיים הנימוקי יוסף: "ומינה שמעינן דאפילו רצה אחד מהם לכנוס בתוך שלו ולבנות משלו בהוצא ודפנא חברו כופהו שיבנו בין שניהם גויל או גזית כפי המנהג דשמא יפול ויצטרך להתעצם עמו בבית דין".

וא"כ נראה שדין היזק הראייה גופא מכריח שיהיה ברוחב ראוי ולא הוצא ודפנא וא"כ שוב אין טענה לשותף שחלק על מנת כן.

אמנם דעת התוס'²⁴⁷ אינה כנימוקי יוסף בזה ואכ"מ.

ג

אך בפשטות הסבר זה אינו נכנס בדברי התוס' - תוס' אינו מזכיר שטוען שהסכים לחלוק בהוצא ודפנא וכדו'.

ואולי יש לומר שהא גופא שמתייחסים להיזק ראייה כהיזק גמור הוא החידוש של המשנה במקרה זה דוקא - דאם היה כתוב דין ההיזק רק בחצר שיש בה דין חלוקה הייתי יכול לחשוב שאמנם היזק הראייה הינו היזק שגורם חיוב לשותפים בעל כרחם אך אינו היזק חמור

²⁴⁶ ב, א. ד"ה "הכל כמנהג המדינה".

²⁴⁷ ב, א. ד"ה "בגויל".

כ"כ שלא יוכלו להתנות ביניהם לא להקפיד עליו, וע"כ אם טוען האחד שחלק על דעת לא לעשות גודא הדין עימו, דאינו ככל היזק רגיל.

והא גופא באה המשנה להשמיע לנו שלא מתחשבים בטענה זו כיון שהגדר של היזק ראייה הוא נזק גמור ולא שייך בזה התניה כזו.



האם למסקנא נפשט ספק הגמ' "הן וסידן או דילמא הן בלא סידן"

הנ"ל

א

איתא במסכתין²⁴⁸: "איבעיא להו הן וסידן או דילמא הן בלא סידן . . ת"ש הקורה שאמרו רחבה כדי לקבל אריח והאריח חצי לבינה של ג' טפחים התם ברברכתא דיקא נמי דקתני של שלשה טפחים מכלל דאיכא זוטרא ש"מ".

הגמרא מסתפקת האם השיעורים המנויים במשנה כוללים עמהם גם את הסיד ששנותנים על הכותל - וא"כ עובי הגויל, גזית וכו' הוא קצת פחות מהשיעור המנוי במשנה ורק עם הסיד מגיע לשיעור ו', ה' טפחים או שהמשנה נוקטת את השיעור של האבן, לבינה ללא הסיד.

הגמרא מביאה הוכחה ממשנה בעירובין ששם מפורש שהלבינה היא שלשה טפחים, וכיון ששם ודאי מדובר ללא הסיד (דאין זה כותל הצריך לסיד) מוכח שגם במשנה שלנו נאמר השיעור ללא הסיד - שגם אצלנו כתוב שלבינה ג' טפחים.

דחתה זאת הגמרא ששם מדובר על לבנים גדולות שגם בלי הסיד רחבות ג' ואילו אצלנו מדובר בקטנות שלולא הסיד לא רחבות ג'. הגמרא מדייקת שיש לבנות קטנות יותר מהא גופא שהמשנה מוסיפה שמדובר בלבינה של ג' טפחים - משמע שיש לבנות קטנות יותר.

ופשטות דברי הגמרא "שמע מינה" הולכים על התשובה שיש לבנים קטנות יותר.

ב

והנה (מלבד קושיית התוס' מניין מוכח שיש לבנים קטנות יותר), יש לעיין האם ישנה הוכחה מכך גם לדעה של "הן וסידן", היינו שכעת הגמרא פושטת את הספק - "איבעיא להו" - ומסיקה שבמשנתנו מדובר על לבנים קטנות שרק עם סידן רחבים ג' טפחים - "הן וסידן".

ולהעיר שלכאורה יש לדייק מהא גופא שהביאה הגמרא את ה"דיקא נמי" שזה בא הוכיח בספק עצמו דלולא כן מה הצורך להוסיף דיוק זה.

²⁴⁸ ב"ב ב, א. "משנה".

והנה בפשטות אף אם נאמר שמדברי התנא בעירובין "של שלשה טפחים" מוכח שיש לבנים קטנות יותר אין הוכחה לכאורה שבמשנה שלנו מדובר על לבנים אלו, ועדיין יכול להיות שבמשנה שלנו נמנו לבנים גדולות של שלשה טפחים בלא סידן.

והנה פסק הרי"ף כרב נחמן בר יצחק וכן פסק הרמב"ם²⁴⁹: "באבנים שאינן גזית זה נותן שלשה טפחים . . . וכל השיעורין האלו עובי הכותל עם הסיד"²⁵⁰.

ג

ויש לומר ובהקדים:

הנה, לכאורה קשה כיצד מוכח מהמשנה בעירובין שיש לבנות קטנות יותר - הרי אפשר לומר שהתנא נקט השיעור בכדי למעט לבנות גדולות יותר מג' וכיצד אומרת הגמרא "מכלל דאיכא זוטרא?"

ותירץ הרשב"א: "יש לומר אין הכי נמי ומיהו כיון דאיכא למימר הכי והכי אזלינן לקולא לנתבע".

כלומר, אכן מהמשנה שם אין הוכחה שיש לבנות קטנות יותר - אלא ישנה הוכחה כללית שיש עוד גדלים של לבנים - ועדיין יש ספק האם יש לבנות קטנות יותר או גדולות יותר אלא שמכל מקום לדינא כיון שאנו רוצים לחייב את השותף לתת משטחו וממנו אין לנו לחייבו אלא כשיעור המועט (שיש לנו ספק בו) שלא נוציא ממנו מספק.

וא"כ נמצא שלפי דברי הרשב"א ה"שמע מינה" בסוף אכן מכריע את הספק הראשון, אלא שההכרעה אינה שבמשנה שלנו מדובר על קטנות יותר אלא הכרעה לדינא - שבפועל נפסוק שיתן הקטן מצד הספק (ואין הכי נמי שבמשנה עדיין יש ספק).

ולהוסיף שלפי זה הרי זה הפוך מאיך שהבנו בתחילה - ה"שמע מינה" אינו מוכיח שמדובר בלבנים קטנות אלא רק מכריע את הספק²⁵¹.

²⁴⁹ הלכות שכנים פרק ב הלכה יח.

²⁵⁰ ולגבי מקור הפסיקה - ראה אור זרוע: "כתב רבינו יצחק אלפס זצ"ל דאסיקנא הן וסידן וכן כתב הרב ר' ברוך מארץ יוון זצ"ל בפירושו דקיימא לן כרב נחמן בר יצחק".
וראה יד רמה: "ואע"ג דאידחי לא סיעתיה דרב נחמן בר יצחק עיקר מימריה לא אידחי הלכך הלכתא כוותיה".

ולהעיר מלשון רבינו יצחק קרקווא: "ואסיקנא הן וסידן דמתניתין מיירי בלבני זוטרי".

²⁵¹ על אף שבפשטות ה"ש"מ" לפי הרשב"א הולך על כך שיש עוד סוגי לבנים.

ד

התוס'²⁵² תירצו באופן אחר: "ותירץ ר"י דאם אין פחות משלשה אבל גדולות יש א"כ בכדי נקט חצי לבינה של ג' טפחים דלא הוה צריך למתני אלא והאריח חצי לבינה ותו לא וממילא הייתי משער בקטנה הואיל ולא מפרש שיעורא".

היינו שמדברי התנא בעירובין אכן מוכח שיש לבנים קטנות יותר, כיון שאם היו רק לבנים שגדולות יותר לא היה צריך התנא להשמיע לנו השיעור כיון שאנו מדעתנו היינו משערים בקטן.

לפי התוס' נמצא שיש הוכחה לכך שיש לבנים קטנות יותר, אך אין הוכחה שבמשנתנו מדובר על לבנים אלו.

ה

והנה בספר 'כוס הישועות' (למהרש"ש^ד) ביאר באופן אחר את הוכחת הגמרא וז"ל: "דיקא נמי דקתני של ג' טפחים מכלל דאיכא זוטרא ש"מ. אפשר לומר דליכא למימר מכלל דאיכא רברב' דהלא ע"כ מתני' דילן או בזוטרא' מג' טפחים ובהדי סיד הוי ג' טפחים או ברחב ג' טפחים מיירי בלא סיד אבל לא יותר מן ג'.

וא"כ באשר תנא התם סתם אחר דלא מצינו שיעור דלבני' כ"א במתני' דילן בב"ב ע"כ באות' שיעור דתני הכי קמיירי וא"כ אא"ב דאיכא זוטרא והכא בזוטרא קמיירי א"ש הא דמפרש התם של ג' טפחים דלא תימא דמיירי בלבנה זוטרא מן ג' כמו הכא אבל א"א דליכא זוטרא מן ג' אלא גדולות יש א"כ למה הוצרך התם לפרש דהלא אפי' אמר בסתם הוה ידעינן דמיירי בג' כמו מתני' דהכא דאיירי בג'.

ודע דהרי"ף והטור פסקי כאלו נפשט הכא הן וסידן ובאשר כתבתי א"ש ודו"ק".

לפי זה נמצא שב"שמע מינה" יש הוכחה לכך שבמשנה שלנו עצמה מדובר בלבנים קטנות יותר וא"כ נפשט הספק שבמשנה נכלל גם הסיד.

סיכום: לשיטת הרשב"א יש הוכחה לדין - שנותן כשיעור הקטן ולא הוכחה לכוונת המשנה שלנו ולא הוכחה שיש קטנות.

לתוספות: יש הוכחה שיש קטנות יותר, לכאורה אין הוכחה למשנתנו.

לפי כוס הישועות ישנה הוכחה גם שיש יותר קטנות וגם למשנתנו.



²⁵² ד"ה "מכלל".

סברת רבה בריה דרבא בקושייתו

הת' מאיר ישראל צבי שי' הלוי סגל
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין²⁵³: "מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסין לבינין בונין . . גויל זה נותן ג' טפחים וזה נותן ג' טפחים בגזית זה נותן טפחיים ומחצה וזה נותן טפחיים ומחצה בכפיסין זה נותן טפחיים וזה נותן טפחיים בלבינין זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה".

ובגמרא איתא²⁵⁴: "גויל אבני דלא משפיא (לא משויפות) גזית אבני דמשפיא דכתיב כל אלה אבנים יקרות כמדות גזית (וגו') כפיסין ארחי לבינין ליבני".

ומבואר שהטעם לכך שגויל גדול יותר מגזית הוא כיון שהיוצא מן האבן (שאינה משופת) תופס מקום נוסף.

והטעם שכפיסין גדולים יותר מלבנים הוא כיון שדרך לבנותם בשתי שורות ובאמצע לשים טיט בעובי טפח על מנת שיחזיק וע"כ רחב יותר.

מקשה הגמרא: "אמר ליה רבה בריה דרבא לרב אשי ממאי דגויל אבני דלא משפיא נינהו והאי טפח יתירא למורשא דקרנתא דילמא פלגא דגזית הוא והאי טפח יתירא לביני אורכי הוא כדקאמרינן כפיסין ארחי לבינין ליבני והאי טפח יתירא לביני אורכי.

אמר ליה וליטעמך כפיסין ארחי מנלן אלא גמרא גמירי לה גויל נמי אבני דלא משפיא גמרא גמירי לה".

היינו, שהמסורת של הלומדים שזהו פירוש המשנה.

מביאה הגמרא גירסא נוספת: "איכא דאמרי אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי ממאי דהאי כפיסין ארחי נינהו והאי טפח יתירא לביני אורכי דילמא מאי כפיסין אבני דלא משפיין והאי טפח יתירא למורשא דקרנתא כדקאמרינן גויל אבני דלא משפיין גזית אבני דמשפיין והאי טפח יתירא למורשא דקרנתא.

אמר ליה וליטעמך גויל אבני דלא משפיין מנלן אלא גמרא גמירי לה הכא נמי גמרא גמירי לה".

²⁵³ ב"ב ב, א.

²⁵⁴ ג, ב.

והנה יש לעיין מה סבר רבה בריה דרבא או רב אחא בריה דרב אויא, כיצד חשב שהגמרא הגיע למסקנא הזו בתחילה, וכי לא ידע שזהו "מסורת", וכי הגיעו לזה בסברא? איזה הו"א יכולה להיות חוץ ממסורת, כיצד ניתן להגיע למסקנא זו באופן אחר?

אמנם, אכן שאלתו לא הייתה על התרגום של מילות המשנה (גויל - אבנים משופות וכו') אלא על הפרט הנוסף - מהי הסיבה של הגדלים השונים, שזה כבר אינו "תרגום" אלא הסברה, אמנם לכאורה גם בזה היה נראה בפשטות שזהו חלק מפירוש המשנה - באיזה אופן משתמשים בסוגים אלו וכיצד ניתן להגיע למסקנא זו באופן אחר.

ב

ואולי יש לומר, דהנה בפירוש רבינו חננאל איתא: "מקום שנהגו לבנות גויל גזית וכו'". פירוש גויל אבנים שאינן מגורדות שיש להן כמו קרנות בולטות ולפיכך צריכות טפח משו"ם מורשא דקרנתא. כפיסין פירוש ארח שהן חצי לבינה, כי הלבינה יש בה שלשה טפחים, כדתנן והאריח חצי לבינה של שלשה טפחים.

וכיון שהכפיסין ארחי וכל ארח יש ב"ו טפח ומחצה הרי שני אריחין שלשה טפחים, מפני מה שנינו זה נותן טפחים וזה נותן טפחים, בטפח ומחצה סגי ליה.

ופרקיןן טפח יתירא לביני ארבי כלומר כשבונין . .".

נראה מתוך פירוש רבינו חננאל שהפירוש של אופן עשיית הכותל מאריחים לא היה חלק מפירוש המשנה הרגיל, שהרי היה ניתן לומר בפשטות שגודלו של הכפיס (אריח) הוא ד' טפחים.

אלא שלאחר שהגמרא תרגמה את "כפיסין" ל"אריח" התעוררה לגמרא שאלה - והרי יש משנה מפורשת בעירובין ש"האריח חצי לבנה של שלשה טפחים" וכיצד א"כ כתוב במשנה "ככפיסין זה נותן טפחיים" וע"כ ביארה הגמרא שהטפח הנוסף נובע מהטיט שבאמצע.

וא"כ אפשר לומר שזו הייתה סברתו של רב אחא בריה דרב אויא שפרט זה בהסבר לא הגיע במסורת ואף לא בתרגום אלא הוסבר מסברא כתוצאה משאלה שהתעוררה וע"כ הקשה שעל שאלה זו ניתן לענות גם באופן אחר.

ואולי יש לומר כן גם בשאלה של רבה בריה דרבא, דהנה לגבי גזית הגמרא הביאה פסוק: "דכתיב כל אלה אבנים יקרות כמדות גזית (וגו)" שמוכיח שזית הם אבנים משופות, ויש לומר שהבנתו הייתה שמכך שגזית הינם אבנים משופות הסיקה הגמרא שהאבנים האחרות - גויל הם אבנים שאינם משופות ובכך הסבירה את ההבדל בגדלים - מסברא ודיוק מהפסוק.



ביאור דברי רש"י על "כי איתרצאי לך באוירא" ע"פ הגדרת הרמב"ן ל"אוירא"

הת' ישראל אריה לייב שיחי' וואגעל
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין²⁵⁵: "בונין את הכותל באמצע וכו' פשיטא" - כלומר, לכאורה פשוט שהחיוב של השותפים בכותל הוא שווה וכל אחד צריך ליתן מחלקו - "לא צריכא דקדים חד ורצייה לחבריה מהו דתימא מצי א"ל כי איתרצאי לך באוירא בתשמישתא לא איתרצאי לך קמ"ל".

כלומר, הגמרא מתרצת שמדובר במקרה שאחד מן השותפין רצה וריצה את חברו והסכים - והיה חברו יכול לטעון שהסכים רק באויר - לבנות כותל גבוה ולא בתשמיש - לא על חשבון שטחו.

ובהסבר הגמרא כתב רש"י²⁵⁶ וז"ל: "במחיצה מחיצה דקה נתרציתי ולמעוטי באוירא כגון של נסרים שהיא דקה והיזק ראייה אין בה או תמשוך עובי הכותל בחלקך חוץ מדבר מועט אבל לבנות כותל אבנים עב למעוטי נמי תשמישתי לא נתרציתי".

היינו שטוען שהתרצה במחיצה דקה - שמונעת את היזק הראיה - אך בנוגע לעובי הכותל בשטחו מוכן לתת רק מקום של מחיצה דקה (כפי שחייב בלאו הכי) ולא יותר.

וצריך להבין לפי פירוש רש"י על מה התרצה השותף - דבפשטות אפשר להבין מדברי רש"י שהריצוי היה על מקום המחיצה הדקה - אמנם אין נראה לומר כן מב' טעמים: א'. שבפשטות נתינת מקום זה הוא חובה בלאו הכי מדין מסיפס קטן שכל החצירות חייבים בלא ריצוי.

ב. שאם אכן זו הכוונה אין זה מתיישב בלשון הגמרא "כי איתרצאי לך באוירא" - דמה ההקשר ל"אוירא" והוה ליה למימר "בתשמיש מועט".

ובפשטות הפירוש של "איתרצאי לך באוירא" היינו שהתרצה והסכים לחסום את האויר - שנמנע ממנו הראיה (נוף וכו')²⁵⁷, אך לכאורה לא ניכר בדברי רש"י.

²⁵⁵ ב"ב, ב.ב.

²⁵⁶ ד"ה "מהו דתימא".

²⁵⁷ ראה תוספות ישנים ועוד.

ב

ובעליות דרבינו יונה ביאר באופן אחר את ההתרצות: "כי איתרצאי לך למעוטי באוירא. פירוש כי אתרצאי לך לסייעך בהוצאה למעוטי באוירא לשום חלקי בהוצאת הבנין אבל אתה תכנוס בתוך שלך ולא תמעט מתשמיש חצרי.

ואין לפרש למעוטי באוירא שאתה תבנה בתוך שלך ומשלך אפילו שאתה ממעט בבנין אויר חצרי, אין לפרש, כי על כך לא היה צריך זה לרצותו דאפילו אי סבירא לן דהיזק ראייה לא שמיה היזק יכול לכנוס בתוך שלו על כרחו של זה".

היינו שההתרצות באויר אין כוונתה לעצם חסימת האויר - שהרי לזה אין צריך לרשותו של שכנו, דבאם היה רוצה לבנות בתוך שלו ולמנוע האויר היה יכול, וע"כ מבאר שהכוונה שהתרצה להשתתף בהוצאה של האויר - הוצאה של כותל גבוה, אך לא במקום חצירו - תשמיש.

ובאמת צריך להבין מדוע לפי רש"י האויר תלוי בריצוי.

ג

והנה מדברי הרמב"ן נראה בפשטות שיש הגדרה אחרת למילה "אוירא" שפירש²⁵⁸: "והרי על כורחו חולקין ועושין מחיצה באמצע וממעט אוירא" - דלכאורה בלאו הכי בונה מחיצה - על כל פנים קטנה - מסיפס - וממעט כבר באויר.

ולכאורה איזה חסימה של אויר ומניעת הסתכלות יש במסיפס קטן, ומה שייך לומר שממעט קצת באויר.

אלא נראה בפשטות שהגדרה של "אוירא" - הוא לחלל החצר - שהרי בחצר יש את הקרקע - תשמיש - ואת חלל החצר - אויר - שגם הוא שייך לבעל החצר²⁵⁹, והמשמעות של השתתפות באויר הכוונה - נתינת חלק מאויר - חלל - חצירו.

וא"כ נמצא שגם במסיפס נותן חלק באויר חצירו מעט.

ולפי זה מובן היטב מה הפירוש שטוען שהתרצה באויר, שהרי לדעת רש"י הכותל נבנה על כל פנים מעט בשטח השותף וא"כ כשהסכים לבנות כותל גבוה הסכים למעט עוד מחלל אויר חצירו, שלזה ודאי צריך ריצוי.

ובזה טוען שהסכים רק למיעוט האויר אך לא למיעוט בקרקע - תשמיש.

²⁵⁸ ד"ה "כי אתרצאי".

²⁵⁹ ואינו מוגדר כ"תשמיש" בפשטות כיון שלא משתמשים בו.

ולכאורה מדויק בדברי רש"י "ולמעוטי באוירא" שהכוונה למעט עוד מן האויר (ולא לחסום את האויר וכדו').

וכל זה נראה פשוט ולא מצאתי מי שכתב כן בפירוש ואשמה לשמוע דעת הקוראים בזה.



הסבר בדברי תוספות ד"ה "אמר אביי"

הת' מאיר ישראל צבי שי' הלוי סגל
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין²⁶⁰: "למימרא דבגזית דכל ד' אמות גובה אי הוי פותיא חמשא קאי אי לא לא קאי והא אמה טרקסין דהואי גבוה תלתין אמהתא ולא הוה פותיא אלא שית פושכי וקם כיון דאיכא טפח יתירא קאי."

ובמקדש שני מ"ט לא עבוד אמה טרקסין כי קאי בתלתין קאי טפי לא קאי . . וניעבדו תלתין אמין בבנין ואידך ניעביד פרוכת כי קאי תלתין אמהתא נמי אגב תקרה ומעזיבה הוה קאי בלא תקרה ומעזיבה לא הוה קאי וליעביד מה דאפשר בבנין וליעביד אידך פרוכת אמר אביי גמירי אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת אי כולהו בבנין ממקדש אי כולהו בפרוכת ממשכן."

וכתב התוס'²⁶¹: "אמר אביי גמירי. השתא לא צריך לשנויא קמא."

וצריך להבין מה ראה התוס' צורך לומר זה.

והנה בתשובת הגמרא לעיל (טפח יתר) ביאר התוס': "שאני התם דאיכא טפח יתירא. ה"מ לשנוי דאגב תקרה ומעזיבה קאי טפי כדאמר' בסמוך".

וצריך להבין, דלכאורה מה בא התוס' לומר בזה, הרי הגמרא עצמה אכן אח"כ מביאה תירוץ זה ומכריחה שלא די בתירוץ הראשון וחייבים לומר ש'אגב תקרה ומעזיבה קאי טפי" ומה בא לומר התוס'?

ב

והנה בפשטות יש לחקור האם כשתירצה הגמרא: "אגב תקרה ומעזיבה הוה קאי" הגמרא חזרה בה מתירוצה הראשון - היינו שכעת אין צריך לומר שהטפח הנוסף מועיל והתקרה יכולה להחזיק לכד גם ברוחב חמש או שהגמרא רק מוסיפה על תירוץ זה.

הנה בתוס' ישנים מבואר (דלא כתוס'): "שאני התם דאיכא טפח יתירא. וא"ת אמאי לא משני דאגב תקרה ומעזיבה קאי כדאמר בסמוך וי"ל דאגב תקרה ומעזיבה לא הוה קאי אי לא טפח יתירא, והוה ליה למיפרך דלא ליעבד אלא חמשה".

²⁶⁰ ב"ב ג, א.

²⁶¹ שם ד"ה "אמר אביי".

ולפי זה למסקנא ב' צריך את ב' התשובות - הטפח הנוסף עם התקרה ומעזיבה מועילים לכותל והגמרא לא חזרה בה מהתירוץ הראשון אלא רק הוסיפה עליו.

אמנם לפי מה שמבאר התוספות ש"ה"מ לשנוי דאגב תקרה ומעזיבה הוה קאי" הרי שלדידיה תירוץ זה מועיל לבדו - גם ללא הטפח הנוסף שהרי מפרש שהגמרא יכלה לתרץ תירוץ זה במקום התירוץ של "טפח יתירא".

וא"כ לשיטת התוספות כאשר הגמרא מתרצת "אגב תקרה ומעזיבה הוה קאי" היא חוזרת בה מהתירוץ הראשון ושוב אין בו צורך.

וא"כ קשים הרבה יותר דברי התוספות - הרי הגמרא חוזרת בה ומעמידה את ההסבר למסקנא "אגב תקרה ומעזיבה" ומה שייך א"כ לומר שהגמרא הייתה יכולה לתרץ בתחילה אם זה מה שהיא אכן מתרצת לבסוף!

ג

ונראה לומר בפשטות, דהנה התוס' כותב שבהסבר בניית בית המקדש למסקנא הגמרא חזרה בה מתירוץ זה ד"אגב תקרה ומעזיבה" ומבארת שהטעם שבבית המקדש לא בנו חלקו בבנין הוא משום "אי כולהו בבנין . . .".

וא"כ, כיון שנדחית תשובה זו, הרי שלכאורה בהסבר המשנה על אף שהתירוץ של "טפח יתירא" התייתר ע"י ה"תקרה ומעזיבה" כעת שנדחית תשובה זו שוב חזרנו להסבר הראשון של "טפח יתירא".

וע"כ מבהיר התוס' שהן אמת שתשובה זו נדחיתה במהלך הגמרא - בהסבר אופן בניית בית המקדש, אך בנוגע לשאלה על המשנה - כיצד בבית ראשון עמדה אמת הטרקסין בגובה יתר עדיין ניתן לומר שהתקרה ומעזיבה הועילה.

ונמצא לפי זה שהגמרא לא תירצה תירוץ זה בפירוש על המשנה (שהרי נדחה לבסוף) וע"כ כותב התוס' ש"ה"מ לשנוי דאגב תקרה ומעזיבה קאי טפי".



ביאור בדיוק דרב נחמן בר יצחק

הת' ישראל אריה לייב שי' וואגעל

הת' מיכאל שי' דינגל

תלמידים בישיבה

א

איתא במסכתין²⁶²: "איבעיא להו הן וסידן או דילמא הן בלא סידן אמר ר"נ בר יצחק מסתברא הן וסידן דאי ס"ד הן בלא סידן ליתנייה לשיעוריה אלא לאו ש"מ הן וסידן".

ויש שהקשו מדוע היה פשוט לרב נחמן בר יצחק שלמשנה היה לכתוב את שיעור הסיד, שמא יש לומר שכיון ששיעור הסיד שווה בכל סוגי הכתלים (ועכ"פ ישנו שיעור קבוע בכל המקומות) לא ראתה צורך בכתיבת השיעור וסמכה על דעת בני האדם.

ולהוסיף שגם לפי דברי רב נחמן בר יצחק מוכרחים להסביר שהמשנה סמכה על הבנתנו, שהרי גם לדעת רב נחמן בר יצחק שהמשנה כללה בשיעור הכתלים את הסיד היא לא פירשה כמה מתוך שיעור זה זהו שיעור הסיד, ויכול לבוא אדם ולטעון שיכנה גויל רק ד' טפחים וב' טפחים סיד.

אלא ודאי שהמשנה סמכה על השיעור הקבוע והרגיל של סיד שאנשים עושים וע"כ לא כתבה בפירוש וא"כ את אותה הסברא אפשר לומר על עצם הדיוק של רב נחמן בר יצחק ולומר שהמשנה לא כתבה כלל שיעור הסיד כי הוא שיעור קבוע (וידוע).

ב

ונראה לומר ובהקדים: הנה במשנה כתוב "הכל כמנהג המדינה" - היינו שאופן בניית הכותל תלוי במנהג המדינה ומיד אח"כ נותנת שיעורי הכתלים ונחלקו המפרשים בביאור 'סתירה' זו (האם תלוי במנהג או שיש שיעור קבוע).

ומסוגייתנו שהגמרא מסתפקת האם השיעור המנוי במשנה כולל את הסיד הוכיחו הרא"ש והרמב"ן שהשיעורים הינם דוקא, דאל"כ מאי נפקא מינה אם כללה המשנה את הסיד דבלאו הכי תלוי במנהג המדינה.

וביאר שמה שכתוב "הכל כמנהג המדינה" הוא רק בנוגע לסוג הכותל אך בנוגע לרוחב - השיעורים בדוקא כפי שנקטה המשנה (ולא יפחות).

התוס' חלק על דין זה וסובר שגם על הרוחב נאמר "הכל כמנהג המדינה" אלא שהשיעורים נאמרו בכדי להגביל - שגם באם מנהג המדינה לבנות בגויל ז' טפחים אינו

²⁶² ב"ב ג, ב.

יכול לחייב חבירו יותר מו' וכן בכולם (ומנהג המדינה קובע לגבי מיעוט מהשיעור המנוי - שזה תלוי במנהג המדינה באם יעשה בגויל ו' או ה' וכדו').

ולפי זה בשיעור שנקטה המשנה לא באה להשמיע לנו מה הגודל של האבנים אלא השיעור שניתן לחייב לתת - במינימום או במקסימום.

וא"כ יש לומר בפשטות שדיוק רב נחמן בר יצחק הוא שכיון שמטרת המשנה להשמיע לנו מה השיעור של נתינת המקום היה לה להשמיע לנו את כל השיעור שמחויב לתת - עם הסיד. היינו לא שהיה למשנה להשמיע לנו מהו שיעור הסיד - דזה אין הכי נמי שניתן להבין לבד, אלא שבבואה להשמיע לנו כמה שטח ניתן לחייב כל שותף היה לה לומר את השיעור השלם - עם הסיד.

וא"כ מובן שעל אף שרב נחמן בר יצחק מסכים שאת שיעור הסיד אנו נדע מעצמנו - וע"כ לא מפרטת אותו המשנה לבד - היה למשנה לנקוט בפירוש את השיעור שנותן כל אחד.



ביאור בדברי הרשב"א

הת' מנחם מענדל שי' סקורי
 הת' יוסף יצחק שי' שניאורסון
 תלמידים בישיבה

א

איתא במסכתין²⁶³: "איבעיא להו הן וסידן או דילמא הן בלא סידן . . ת"ש הקורה שאמרו רחבה כדי לקבל אריח והאריח חצי לבינה של ג' טפחים התם ברברכתא דיקא נמי דקתני של שלשה טפחים מכלל דאיכא זוטרא ש"מ".

הגמרא מסתפקת האם השיעורים המנויים במשנה כוללים עמהם גם את הסיד שנותנים על הכותל - וא"כ עובי הגויל, גזית וכו' הוא קצת פחות מהשיעור המנוי במשנה ורק עם הסיד מגיע לשיעור ו', ה' טפחים או שהמשנה נוקטת את השיעור של האבן, לבינה ללא הסיד.

הגמרא מביאה הוכחה ממשנה בעירובין ששם מפורש שהלבינה היא שלשה טפחים, וכיון ששם ודאי מדובר ללא הסיד (דאין זה כותל הצריך לסיד) מוכח שגם במשנה שלנו נאמר השיעור ללא הסיד - שגם אצלנו כתוב שלבינה ג' טפחים.

דחתה זאת הגמרא ששם מדובר על לבנים גדולות שגם בלי הסיד רחבות ג' ואילו אצלנו מדובר בקטנות שלולא הסיד לא רחבות ג'. הגמרא מדייקת שיש לבנות קטנות יותר מהא גופא שהמשנה מוסיפה שמדובר בלבינה של ג' טפחים - משמע שיש לבנות קטנות יותר.

ולכאורה קשה - מניין מוכח שיש לבנות קטנות יותר - הרי אפשר לומר שהתנא נקט השיעור בכדי למעט לבנות גדולות יותר מג' וכיצד אומרת הגמרא "מכלל דאיכא זוטרא"?

ותירץ הרשב"א²⁶⁴: "יש לומר אין הכי נמי ומיהו כיון דאיכא למימר הכי והכי אזלינן לקולא לנתבע".

כלומר, אכן מהמשנה שם אין הוכחה שיש לבנות קטנות יותר - אלא ישנה הוכחה כללית שיש עוד גדלים של לבנות - ועדיין יש ספק האם יש לבנות קטנות יותר או גדולות יותר אלא שמכל מקום לדינא כיון שאנו רוצים לחייב את השותף לתת משטחו וממנו אין לנו לחייבו אלא כשיעור המועט (שיש לנו ספק בו) שלא נוציא ממנו מספק.

וא"כ ההוכחה אינה שבמשנה שלנו מדובר על קטנות יותר אלא שלדינא יתן בקטן מצד הספק ואין הכי נמי שבמשנה עדיין יש ספק.

²⁶³ ב"ב ג, ב.

²⁶⁴ בסוגייתנו.

ולכאורה צריך להבין, דאם נותן הקטן מצד הסברא של ספק - מדוע צריך להגיע למסקנא זו בסוף - מהמשנה בעירובין לכאורה על גוף הספק היה לנו לומר אותה - או על כל פנים שיאמר רב נחמן בר יצחק שכיון שיש ספק האם "הן וסידן או דילמא הן בלא סידן" נלך לקולא ונחיבו כשיעור הקטן - "הן וסידן".

ב

ולכאורה יש לומר ובהקדים קושיא נוספת, דהנה בגמרא הביאו ראייה שהמשנה מונה אף שיעורים הפחותים מטפח מדברי המשנה גבי לבנים "בלבינין זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה", וקשה דלכאורה אף גבי גזית כתוב במשנה ד"זה נותן טפחיים ומחצה" והיה למשנה להקשות מהמקרה המוקדם במשנה.

ובאמת רש"י גורס בדברי הגמרא "והא קתני טפחיים ומחצה" - היינו שההוכחה היא אכן מגזית (וכן גורס הב"ח).

וזה לשון הפני שלמה: "והא קתני בלבינין זה נותן טפח ומחצה. כבר כתבתי לעיל שצ"ע אמאי שביק גזית המוקדם. והנה רש"י ז"ל גרס באמת טפחיים ומחצה דהיינו בגזית, אבל הגירסא שלפנינו צ"ע ועמש"ל".

ומביא ה'פני שלמה' ביאור בגירסת הגמרא שלנו: "ואולי י"ל עוד דעיקר ספיקו של האיבעיא היה משום דידע דלבינה בעצמה ג' טפחים, לכן הסברא לומר דתנא הן בלא סידן, אבל אי לא"ה היה יותר פשוט לומר הן וסידן (ויהיה קולא לנתבע), לכן חוזר להוכיח מלבינין גופיה דמוכח הן וסידן".

היינו שמסברא לא הייתה הגמרא מסתפקת, דפשוט לומר שהמשנה כתבה "הן וסידן" ויהיה קולא לנתבע (שנשער השיעור בלבנים קטנות יותר), וכל הספק של הגמרא התחיל רק משום שידעה הגמרא שיש משנה בעירובין שאומרת שלבינה היא "ג' טפחים" וא"כ משמע שהמשנה שיערה בלא סיד.

וע"כ כאשר הגמרא מקשה היא מקשה מלבינה (על אף שזו קושיא צדדית) כיון שעיקר הספק הוא מבבא זו.

ואולי יש לומר שמטעם זה לא יכלה הגמרא להוכיח בפשטות שנלך לקולא מיד בחילה, כיון שיוקשה ממשנה זו, ורק לאחר הביאור והתירוץ של משנה זו - שאין הוכחה לצד מסוים - הרי שניתן לומר שמספק נקל ונשער בקטנות.



האם למסקנא נפשט הספק

הת' משה רב שי' יהושע
הת' שניאור זלמן שי' ירחי
תלמידים בישיבה

א

איתא במסכתין²⁶⁵: "איבעיא להו הן וסידן או דילמא הן בלא סידן . . ת"ש הקורה שאמרו רחבה כדי לקבל אריח והאריח חצי לבינה של ג' טפחים התם ברברכתא דיקא נמי דקתני של שלשה טפחים מכלל דאיכא זוטרא ש"מ".

הגמרא מסתפקת האם השיעורים המנויים במשנה כוללים עמהם גם את הסיד ששנותנים על הכותל - וא"כ עובי הגויל, גזית וכו' הוא קצת פחות מהשיעור המנוי במשנה ורק עם הסיד מגיע לשיעור ו', ה' טפחים או שהמשנה נוקטת את השיעור של האבן, לבינה ללא הסיד.

הגמרא מביאה הוכחה ממשנה בעירובין ששם מפורש שהלבינה היא שלשה טפחים, וכיון ששם ודאי מדובר ללא הסיד (דאין זה כותל הצריך לסיד) מוכח שגם במשנה שלנו נאמר השיעור ללא הסיד - שגם אצלנו כתוב שלבינה ג' טפחים.

דחתה זאת הגמרא ששם מדובר על לבנים גדולות שגם בלי הסיד רחבות ג' ואילו אצלנו מדובר בקטנות שלולא הסיד לא רחבות ג'. הגמרא מדייקת שיש לבנות קטנות יותר מהא גופא שהמשנה מוסיפה שמדובר בלבינה של ג' טפחים - משמע שיש לבנות קטנות יותר.

ופשטות דברי הגמרא "שמע מינה" הולכים על התשובה שיש לבנים קטנות יותר.

ב

והנה (מלבד קושיית התוס' מניין מוכח שיש לבנים קטנות יותר), יש לעיין האם ישנה הוכחה מכך גם לדעה של "הן סידן", היינו שכעת הגמרא פושטת את הספק - "איבעיא להו" - ומסיקה שבמשנתנו מדובר על לבנים קטנות שרק עם סידן רחבים ג' טפחים - "הן וסידן".

ולהעיר שלכאורה יש לדייק מהא גופא שהביאה הגמרא את ה"דיקא נמי" שזה בא הוכיח בספק עצמו דלולא כן מה הצורך להוסיף דיוק זה.

²⁶⁵ ב"ב ג, ב.

והנה בפשטות אף אם נאמר שמדברי התנא בעירובין "של שלשה טפחים" מוכח שיש לבנים קטנות יותר אין הוכחה לכאורה שבמשנה שלנו מדובר על לבנים אלו, ועדיין יכול להיות שבמשנה שלנו נמנו לבנים גדולות של שלשה טפחים בלא סידן.

והנה פסק הרי"ף כרב נחמן בר יצחק וכן פסק הרמב"ם: "באבנים שאינן גזית זה נותן שלשה טפחים . . . וכל השיעורין האלו עובי הכותל עם הסיד".

ג

ויש לומר ובהקדים:

הנה, לכאורה קשה כיצד מוכח מהמשנה בעירובין שיש לבנות קטנות יותר - הרי אפשר לומר שהתנא נקט השיעור בכדי למעט לבנות גדולות יותר מג' וכיצד אומרת הגמרא "מכלל דאיכא זוטרא"?

ותירץ הרשב"א: "יש לומר אין הכי נמי ומיהו כיון דאיכא למימר הכי והכי אזלינן לקולא לנתבע".

כלומר, אכן מהמשנה שם אין הוכחה שיש לבנות קטנות יותר - אלא ישנה הוכחה כללית שיש עוד גדלים של לבנים - ועדיין יש ספק האם יש לבנות קטנות יותר או גדולות יותר אלא שמכל מקום לדינא כיון שאנו רוצים לחייב את השותף לתת משטחו וממנו אין לנו לחייבו אלא כשיעור המועט (שיש לנו ספק בו) שלא נוציא ממנו מספק.

וא"כ נמצא שלפי דברי הרשב"א ה"שמע מינה" בסוף אכן מכריע את הספק הראשון, אלא שההכרעה אינה שבמשנה שלנו מדובר על קטנות יותר אלא הכרעה לדינא - שבפועל נפסוק שיתן הקטן מצד הספק (ואין הכי נמי שבמשנה עדיין יש ספק).

ולהוסיף שלפי זה הרי זה הפוך מאיך שהבנו בתחילה - ה"שמע מינה" אינו מוכיח שמדובר בלבנים קטנות אלא רק מכריע את הספק.

ד

התוס' תירצו באופן אחר: "ותירץ ר"י דאם אין פחות משלשה אבל גדולות יש א"כ בכדי נקט חצי לבינה של ג' טפחים דלא הוה צריך למתני אלא והאריח חצי לבינה ותו לא וממילא הייתי משער בקטנה הואיל ולא מפרש שיעורא".

היינו שמדברי התנא בעירובין אכן מוכח שיש לבנים קטנות יותר, כיון שאם היו רק לבנים שגדולות יותר לא היה צריך התנא להשמיע לנו השיעור כיון שאנו מדעתנו היינו משערים בקטן.

לפי התוס' נמצא שיש הוכחה לכך שיש לבנים קטנות יותר, אך אין הוכחה שבמשנתנו מדובר על לבנים אלו.

ה

והנה בספר 'כוס הישועות' (למהרשש"ך) ביאר באופן אחר את הוכחת הגמרא וז"ל:
 "דיקא נמי דקתני של ג' טפחים מכלל דאיכא זוטרא ש"מ. אפשר לומר דליכא למימר מכלל
 דאיכא רברב' דהלא ע"כ מתני' דילן או בזוטרא' מג' טפחים ובהדי סיד הוי ג' טפחים או ברחב
 ג' טפחים מיירי בלא סיד אבל לא יותר מן ג'.

וא"כ באשר תנא התם סתם אחר דלא מצינו שיעור דלבני' כ"א במתני' דילן בב"ב ע"כ
 באות' שיעור דתני הכי קמיירי וא"כ אא"ב דאיכא זוטרא והכא בזוטרא קמיירי א"ש הא
 דמפרש התם של ג' טפחים דלא תימא דמיירי בלבנה זוטרא מן ג' כמו הכא אבל א"א דליכא
 זוטרא מן ג' אלא גדלות יש א"כ למה הוצרך התם לפרש דהלא אפי' אמר בסתם הוה ידעינן
 דמיירי בג' כמו מתני' דהכא דאיירי בג'.

ודע דהרי"ף והטור פסקי כאלו נפשט הכא הן וסידן ובאשר כתבתי א"ש ודו"ק".
 לפי זה נמצא שב"שמע מינה" יש הוכחה לכך שבמשנה שלנו עצמה מדובר בלבנים
 קטנות יותר וא"כ נפשט הספק שבמשנה נכלל גם הסיד.

סיכום: לשיטת הרשב"א יש הוכחה לדין - שנותן כשיעור הקטן ולא הוכחה לכוונת
 המשנה שלנו ולא הוכחה שיש קטנות.

לתוס': יש הוכחה שיש קטנות יותר, לכאורה אין הוכחה למשנתנו.

לפי כוס הישועות ישנה הוכחה גם שיש יותר קטנות וגם למשנתנו.



האיסור בהריסת בית הכנסת

הת' מנחם מענדל שי' בן משה
 הת' שניאור זלמן שי' משי זהב
 הת' מנחם מענדל שי' קידשנזפט
 הת' יוסף שי' קליינמן
 תלמידים בישיבה

א

איתא במסכתין²⁶⁶: "אמר רב חסדא לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי איכא דאמרי משום פשיעותא ואיכא דאמרי משום צלויי מאי בנייהו איכא בנייהו דאיכא בי כנישתא אחריתי".

והנה יש לעיין האם יש 'איסור' לסתור בית הכנסת, וא"כ מהו שורש האיסור.

דהנה מפשטות הגמרא נראה שזהו רק חשש שלא יהיה מקום לתפילה - בשעת הבניה ("משום צלויי") או לזמן מרובה ע"י שיפשעו ולא יבנו ("משום פשיעותא") ולא שיש איסור בסתירה עצמה.

ולהוסיף שלכאורה מהא שלאחר בניית בית הכנסת השני ניתן להרוס את בית הכנסת הראשון מוכח שאין איסור בהריסת הבית כנסת, שהרי כעת הורסו לכאורה ללא צורך.

ב

והנה בטעם ד"פשיעותא" ניתן לומר ב' הסברים מהי הפשיעה - מה הבעיה שתיוצר כתוצאה מן הפשיעה, בפשטות ניתן לומר שהבעיה היא שבאם לא יבנו בית הכנסת נוסף לא יהיה להם מקום להתפלל בו.

ולפי זה הנפק"מ בין ב' הלישנות אינה כאשר יש בית הכנסת נוסף - שהרי אז גם למ"ד משום פשיעותא אין חשש כיון שיש בית הכנסת נוסף, אלא הגירסא בגמרא "דאיכא דוכתא לצלויי" היינו שיש מקום להתפלל אך אינו מקום קבוע כבית הכנסת, דלפי הלישנא ד"משום צלויי" די בכך שיש מקום לתפילה ואילו למ"ד "משום פשיעותא" צריך בית הכנסת דוקא.

וזה לשון רבינו יונה: "לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני כנישתא אחריתי וכו' איכא בנייהו דאיכא דוכתא לצלויי. פירוש כגון שייחדו בית להתפלל בו עד שיבנו בית הכנסת, דמשום צלויי ליכא ומשום פשיעותא איכא, שאין בית זה הדור לבית הכנסת קבוע כראשון".

²⁶⁶ ב"ב ג, ב.

אמנם אפשר לפרש שהפשיעה אינה בכך שאין מקום להתפלל אלא שבאופן כללי אסור להרוס בית הכנסת לשוא, ורק באם בונה במקומו חדש מותר, והחשש הוא שבאם יפשע ולא יבנה בית הכנסת חדש נמצא שבחינם הרס את הבית כנסת הראשון.

היינו שה"פשיעה" אינה שעכשיו יפשע ולא יבנה - אלא שע"י שלא בונה נמצא שפשע מלמפרע בהריסת בית הכנסת.

ולפי זה הנפק"מ היא "דאיכא בי כנישתא אחריתי" - כיון שגם בשעה שיש עוד בית כנסת (מהודר וקבוע) עדיין אין היתר לסתור את הבית כנסת השני אלא אם הוא בשביל בית כנסת נוסף (משא"כ למ"ד "משום צלוי").

וזה לשונו של רבינו יונה²⁶⁷: "ויש מפרשים דאיכא בי כנישתא לצלוי ואפילו הכי משום פשיעותא איכא דכיון שיש שם שני בתי כנסיות אין לפשוט באחד מהם".

ג

אמנם יש לעיין לדעה שאסור לסתור בית הכנסת לחינם מה מקום ההיתר לסתור את בית הכנסת הישן לאחר שכבר נבנה החדש, דלכאורה סתירתו כעת היא ללא צורך, דבשלמא אם הסתירה הינה לצורך הבנייה של בית הכנסת השני (באותו המקום או להשתמש באבני הראשון) הרי שיש כאן "סותר על מנת לבנות", אך כאן מדובר שבית הכנסת השני כבר בנוי וא"כ כיצד מותר לסתור את בית הכנסת הראשון.

והנה, הריטב"א כתב: "מיהו לבתר דזבני בי כנישתא או דבני ליה ונפקד מהאי ולא מצטרכי ליה פקעה קדושתה ודאי מצי סתרי ליה או מזבני ליה דה"ל תשמישי מצוה לאחר זמנם כדאמרינן לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי".

היינו שיש איסור לסתור בית הכנסת מפני קדושתו, אמנם קדושה זו ואיסור זה תקף רק בעת שמתפללים בו, אך לאחר שנבנה בית כנסת חדש ויותר לא מתפללים בראשון פקעה קדושתו ושוב אין איסור לסותרו.

לפי זה מובן מדוע לאחר בנייתו של בית הכנסת השני מותר לסתור בית הכנסת הראשון, אמנם אין זה מפני שסתירתו של השני היא בשביל הראשון.

ד

והנה בביאור הלכה ביאר "והא דמבואר לעיל דמותר לסתור הישן אחר שנבנה החדש התם שאני שהיה רצונם מתחלה לסתור לתועלת הבנין החדש אלא שרבנן אסרו אז זה משום פשיעותא והבנין החדש בנוהו באופן זה שיסתרוהו אח"כ לתועלת בנין החדש ולפיכך לא גרע גם עתה מסותר ע"מ לבנות ושרי".

²⁶⁷ בסוגייתנו.

ה

ואולי יש לומר על פי מה שכתב המאירי: "בית הכנסת שרצו צבור או יחיד לעשות נאה הימנה אין סותרין אותה עד שיבנו . . .". היינו שההיתר לסתור ולבנות חדש הוא רק בתנאי שהשני "נאה יותר", לכאורה מצד "מעלין בקודש".

ויש לומר לפי זה שה'איסור' בסתירת הבית הכנסת הראשון אינו דין בבית הכנסת - שאסור להרוס בית הכנסת לחינם - אלא דין ב"עיר" שאסור להורידה מקדושתה ובאם הורסים בית הכנסת הרי זה רק בתנאי שמעלים ובונים בית הכנסת נאה יותר.

(היינו שגם התנאי של "נאה יותר" אינו בבית הכנסת עצמו, אלא בעיר).

ולכן החשש הוא שאם לא יבנו בית הכנסת נוסף נאה יותר נמצא מלמפרע שפשעו בהריסת בית הכנסת הראשון (פשיעה ב"עיר").

אמנם לאחר שכבר בנו בית הכנסת נוסף ושוב אין צורך לעיר בבית הכנסת הראשון הרי שאין "ירידה" בסתירתו.



הטעם שהוסיף רש"י "דילמא מתרמי אונס"

הת' שמואל שי' דהאן
הת' מנחם מענדל שי' סקורי
תלמידים בישיבה

א

איתא במסכתין²⁶⁸: "אמר רב חסדא לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי איכא דאמרי משום פשיעותא ואיכא דאמרי משום צלויי מאי בינייהו איכא בינייהו דאיכא בי כנישתא אחריתי".

והנה בטעם ד"פשיעותא" ניתן לומר ב' הסברים מהי הפשיעה - מה הבעיה שתיוצר כתוצאה מן הפשיעה, בפשטות ניתן לומר שהבעיה היא שבאם לא יבנו בית הכנסת נוסף לא יהיה להם מקום להתפלל בו.

ולפי זה הנפק"מ בין ב' הלישנות אינה כאשר יש בית הכנסת נוסף - שהרי אז גם למ"ד משום פשיעותא אין חשש כיון שיש בית הכנסת נוסף, אלא הגירסא בגמרא "דאיכא דוכתא לצלויי" היינו שיש מקום להתפלל אך אינו מקום קבוע כבית הכנסת, דלפי הלישנא ד"משום צלויי" די בכך שיש מקום לתפילה ואילו למ"ד "משום פשיעותא" צריך בית הכנסת דוקא (רבינו יונה ור"ן בחידוד מדוע).

וזה לשון רבינו יונה: "לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני כנישתא אחריתי וכו' איכא בינייהו דאיכא דוכתא לצלויי. פירוש כגון שייחדו בית להתפלל בו עד שיבנו בית הכנסת, דמשום צלויי ליכא ומשום פשיעותא איכא, שאין בית זה הדור לבית הכנסת קבוע כראשון".

ב

אמנם אפשר לפרש שהפשיעה אינה בכך שאין מקום להתפלל אלא שבאופן כללי אסור להרוס בית הכנסת לשוא, ורק באם בונה במקומו חדש מותר, והחשש הוא שבאם יפשע ולא יבנה בית הכנסת חדש נמצא שבחינם הרס את הבית כנסת הראשון.

ולפי זה הנפק"מ היא "דאיכא בי כנישתא אחריתי" - כיון שגם בשעה שיש עוד בית כנסת (מהודר וקבוע) עדיין אין היתר לסתור את הבית כנסת השני אלא אם הוא בשביל בית כנסת נוסף (משא"כ למ"ד "משום צלויי").

וזה לשונו של רבינו יונה: "ויש מפרשים דאיכא בי כנישתא לצלויי ואפילו הכי משום פשיעותא איכא דכיון שיש שם שני בתי כנסיות אין לפשוע באחד מהם".

²⁶⁸ ב"ב, ג, ב.

ג

והנה רש"י בביאור המ"ד "משום פשיעותא" כתב: " משום פשיעותא - דילמא מתרמי אונס ופשעי ולא בנו אחריתי". היינו שבשעה שסתר את הבית כנסת אכן היה בדעתם לבנות בית הכנסת נוסף אלא שנאנסו ולא יכלו לבנותו וכעת פושעים ואינם מתעסקים בבנייתו שוב.

וז"ל ה'חתם סופר': "פירש רש"י דילמא מתרמי אונס ופשעי. פירוש לפירושו, דמתרמי אונס פדיון שבויים ויהי' אונסים למכור אפילו כשורי וליבני שכבר הכינו, ושוב יפשעו מלקבץ ממון אחר".

וצריך להבין מה גרם לרש"י לשנות מפשט דברי הגמרא ולהכניס שלב נוסף באמצע (אונס), ולאידך אם זה מוכרח מדוע לא הזכירה זה הגמרא.

[יש שביארו שכיון ש"כל ישראל בחזקת כשרות" אל לנו להחזיקם כפושעים שלא יבנו וע"כ כתב רש"י שרק לאחר האונס נתייאשו. יש שביארו שאם מדובר בפושעים - מה יועיל שנאמר להם מה יעשו דבלאו הכי לא יצייתו לחכמים וע"כ מעמיד רש"י בכאלו שרוצים אך מתעצלים להתעסק שוב].

ד

ונראה לומר שרש"י סובר כפי הדעה השנייה דלעיל - שהטעם ד"משום פשיעותא" הוא שבאי בניית בית הכנסת השני נמצא שהרס בחינם את בית הכנסת הראשון.

ונראה לומר שלפי הסבר זה המילה "פשיעותא" אינה הולכת על הפשיעה של האדם כעת שאינו בונה את הבית כנסת הנוסף (וכעת אין היכן להתפלל) אלא ה"פשיעה" היא בסתירת בית הכנסת הראשון - היינו שכעת כאשר אינו בונה בית הכנסת חדש - מאיזו סיבה שתהיה - נמצא ש"פשע" בסתירת בית הכנסת הראשון.

ולהעיר מלשון רבינו יונה: "דכיון שיש שם שני בתי כנסיות אין לפשוע באחד מהם".

ולפי זה נמצא שאין נוגע כלל מהי הסיבה שמחמתה אינו בונה כעת את הבית כנסת השני - אלא שכיון שלא נבנה בית כנסת נוסף - נמצא שהסתירה הייתה ב"פשע".

ויש לומר שזהו מה שמדגיש רש"י באומרו שנאנסו, דכיון שסתירת בית הכנסת הראשון הותרה רק בתנאי שיבנו בית הכנסת נוסף הרי שגם באם נאנסו ולא בנו - סוף סוף נמצא ש"פשעו" ולא הייתה תכלית לסתירת בית הכנסת הראשון!

היינו שאין כוונת רש"י לומר שנאנסו וכעת התייאשו מלבנותו והרי הם פושעים - אלא שהפשיעה היא בסתירת בית הכנסת הראשון - וע"כ גם באם עדיין עומדים באונסם - סוף סוף בית כנסת חדש לא נבנה וסתירת הראשון היה ב"פשיעה".



”דירתיה דאינשי לא מזבני” – דין או סברא

הת' מנחם מענדל שי' גולד
 הת' מנחם מענדל שי' ועקנין
 תלמידים בישיבה

א

איתא במסכתין²⁶⁹: ”אמר רב חסדא לא ליסתור אינשי בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי . . א”ל רבינא לרב אשי גבו זוזי ומחתי מאי אמר ליה דילמא מיתרמי להו פדיון שבויים ויהבי להו שריגי ליבני והדרי הודרי ומחתי כשורי מאי א”ל זמנין דמתרמי להו פדיון שבויים מזבני ויהבי להו א”ה אפי’ בנו נמי אמר ליה דירתיה דאינשי לא מזבני”.

הנה יש לעיין האם רב אשי אומר ”דין” או ”סברא”, היינו האם הדין הוא שגם כסף גבוי חייב ליתן לפדיון שבויים וכן הודרי וכשורי ואילו בית לא צריך למכור, או שרב אשי אומר סברא - שלא מסתבר שאדם ימכור את ביתו בשביל פדיון שבויים (וישיג כסף ממקום אחר) ובפשטות תשובת רב אשי שאין לחשוש למצב כזה שימכור ביתו (שיצטרך למכור).

והנה מפשטות לשון הגמרא ”אמר ליה דירתיה דאינשי לא מזבני” משמע שרב אשי אומר ’סברא’ - שאנשים לא ימכרו בתיהם ולא ’דין’.

ולהוסיף שבפשטות צריך לומר שגם השאלות והתשובות בנוגע לכסף והודרי לא נאמרו כדין - היינו שרבינא שואל האם חייב ליתן הכסף או ההודרי לפדיון שבויים ורב אשי השיבו שחייב, שהרי אם נפרש ששאלת רבינא היא על הדין היה לו לשאול על הדין עצמו - האם חייב ליתן או למכור דברים אלו בשביל פדיון שבויים ואין זה נוגע לדיני בית הכנסת (אלא באופן הקיף בלבד) ולא האם יש חשש.

וצריכים לומר שרבינא ידע שחייב ליתן ושאל רק האם חוששים למקרה שיגיע פדיון שבויים ולא יהיה לו עוד כסף או מה למכור אלא את אלו, ותשובת רב אשי לא הייתה שכיון שחייב ליתן חוששים, אלא שיש חשש שמא יגיע למצב שיצטרך למכור - שלא יהיה לו ממקום אחר.

ב

אמנם הרמב”ם פסק: ”אנשי העיר שגבו מעות לבנין בית הכנסת ובא להן דבר מצוה מוציאינן בו המעות קנו אבנים וקורות לא ימכרום לדבר מצוה אלא לפדיון שבויים אע”פ שהביאו את האבנים וגדרו ואת הקורות ופסלום והתקינן הכל לבנין מוכרין הכל לפדיון שבויים בלבד אבל אם בנו וגמרו לא ימכרו את בית הכנסת אלא יגבו לפדיונן מן הצבור”.

²⁶⁹ ב”ב ג, ב.

משמע מהרמב"ם שזהו דין - בכסף והודר ייתן ובבית כנסת גמור "לא ימכרו" (אם נפרש שדברי רב אשי הינם סברא לא שייך בזה פסק הלכה ופשוט).

ולהעיר מלשון הטור: "פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותן. ואין מצוה גדולה כפדיון שבויים.

הילכך, לכל דבר מצוה שגבו מעות בשבילו יכולין לשנותן לפדיון שבויים. ואפילו אם גבו לצורך בנין בית הכנסת. ואפילו אם קנו העצים והאבנים והקצום לצורך הבנין שאסור למוכרו בשביל מצוה אחרת, מותר למוכרם לצורך פדיון שבויים. אבל אם בנאוה כבר, לא ימכרו אותם.



צ"ע בסוגיית הגמרא "מאי חזית"

הת' שניאור זלמן שי' משה
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין²⁷⁰: "מאי חזית, אמר רב הונא אכפיה ליה לקרנא לבר. ונעביד מלגיו, עביד חבריה נמי מלבר, ואמר דידי ודידה הוא. אי הכי, השתא נמי גיזו ליה חבריה ואמר דידי ודידה הוא. גיזוזא מידע ידיע".

כלומר, הגמרא מנסה לברר מהי החזית שהמשנה כתבה, שבבקעה אינו יכול לחייב את חבריו לגדור, אלא "כונס לתוך שלו ועושה חזית". מבינה הגמ' שעושה בליטה בכותל לכיוון חוץ, מקשה הגמ' שיעשה הבליטה לכיון הפנימי, ומתרצת שגם חבריו יעשה בליטה בכיוון שלו, מקשה הגמ' גם באם נעשה חזית לכיוון החיצוני, חבריו שהחזית לכיוונו יסירנה, ויאמר שנינו בנינו את הכותל, מתרצת הגמ' שרואים את הסרת החזית, וידעו שהייתה שם חזית לפני, והכותל שייך לבעל החצר שבכיוון הנגדי.

ממשיכה הגמ'²⁷¹: "איכא דאמרי אמר רב הונא מיכפא לקרנא מלגיו, ונעבד מלבר, גיזו ליה חבריה ואמר דידי ודידה הוא, אי הכי, השתא נמי לייף ליה חבריה ואמר דידי ודידה הוא, ליפופא מידע ידיע, והא מבחוץ קתני, קשיא".

כלומר, באמת החזית עושים בצד הפנימי, ומהלך הגמ' כך: מקשה הגמ' שנעשה החזית לצד החיצוני, ומתרצת שחבריו יסירנה, ויאמר שנינו בנינו את הכותל, ומקשה הגמ' כאשר מדובר שהחזית בצד הפנימי, גם חבריו יעשה חזית בכיוון דלו, ויאמר שנינו בנינו את הכותל, מקשה הגמ' תוספת עובי לאחר בניית הכותל נרגשת, ויראו שהוסיף החזית לצד שלו אחר כך. מקשה הגמ' והרי כתוב במשנה מפורש "מבחוץ" ואיך אומרים שהחזית בפנים, ונשאר הגמ' בקושיא. ויש להבין מדוע בתחילה שהגמ' הקשתה ואמרה שיעשה החזית לתוך שלו, ותירצה שגם חבריו יעשה לתוך שלו, לכן מדובר שהחזית כלפי חוץ, אפשר להסביר זאת שאין בעיה שיעשה החזית כלפי פנים, משום שגם אם חבריו יעשה גם חזית כלפי פנים, אפשר לומר כמו שהגמ' כתבה בהמשך (ב"איכא דאמרי") "ליפופא מידע ידיע", היינו שהתוספת עובי לאחר בניית הכותל נרגשת, ולכן אין חשש שהשני יעשה חזית בצד הפנימי ג"כ. ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.



²⁷⁰ ב"ב ד, א.

²⁷¹ שם.

ה'דין' ברישא לשיטת הראשונים

הת' משה רב שי' יהושע

תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין²⁷²: "אבל אם עשו מדעת שניהם. אמר ליה רבא מפרזיקא לרב אשי לא יעשו לא זה ולא זה א"ל לא צריכא דקדים חד מנייהו ועבד דידיה ואי לא עביד חבריה אמר דידיה הוא ותנא תקנתא לרמאי קמ"ל א"ל ורישא לאו תקנתא לרמאי הוא א"ל בשלמא רישא תנא דינא ומשום דינא תנא תקנתא אלא סיפא דינא קתני דקתני תקנתא".

ובפירוש ה"דין" ברישא פירש רש"י: "הואיל ובקעה אין מנהג לגדור אין יכול לכופו אלא כונס לתוך שלו ובונה ואידי דתנא דינא תנא תקנתא ועושה חזית משום רמאי אלא סיפא דינא לא תנא דהא פשיטא דאם עשו מדעת שניהם תעשה משל שניהם וכולה משום תקנתא הוא דתנייה".

כלומר, שה"דין" ברישא הוא שאינו יכול לכופו חבירו ואם רוצה לבנות כונס לתוך שלו. ומצינו הסברים נוספים בראשונים למהו ה"דין" ברישא, ה'יד רמה' כתב: "בשלמא רישא תנא דינא דכונס לתוך שלו ובונה ולא מצי חבריה לעכובי עליה משום מיעוטה אורא". כלומר, החידוש ברישא הוא בזה שאף שעושה ברשותו הייתה הו"א שחבירו יכול לעכב עליו שממעט ממנו האויר. וכן פירשו רבינו גרשום ורבינו ברוך.

הראב"ד פירש: "בישלמא רישא תנא דינא ומשום דינא תנא תקנתא פי' דינא דרישא ועושה לו חזית מבחוץ דאשמועינן דחזית ראייה היא לחזקה וכיון דאיצטריך לאשמועינן הכי ממילא אשמועינן תקנתא אבל סיפא ודאי תו לא הוה צריך לאשמועינן ומשום תקנתא דרמאי בלחוד הוא דקתני לה והיינו תמיה". כלומר, לפי הראב"ד ה"דין" ברישא הוא עצם זה שהחזית מועילה להיות ראייה.

ב

ונראה שרש"י הולך בזה לשיטתו, דהנה סברת ה'מיעוט' באויר הובא בגמרא לעיל²⁷³ ושם איתא: "בונין את הכותל באמצע וכו' פשיטא" לכאורה פשוט שהחייב של השותפים בכותל הוא שווה וכל אחד צריך ליתן מחלקו "לא צריכא דקדים חד ורצייה לחבריה מהו דתימא מצי א"ל כי איתרצאי לך באוירא בתשמישתא לא איתרצאי לך קמ"ל".

²⁷² ב"ב ד, ב.

²⁷³ ב, ב.

ובהסבר הגמרא כתב רש"י: "מהו דתימא א"ל כשנתרציתי לך במחיצה מחיצה דקה נתרציתי ולמעוטי באוירא כגון של נסרים שהיא דקה והיזק ראייה אין בה או תמשוך עובי הכותל בחלקך חוץ מדבר מועט אבל לבנות כותל אבנים עב למעוטי נמי תשמישתי לא נתרציתי".

היינו שטוען שהתרצה במחיצה דקה שמונעת את היזק הראייה אך בנוגע לעובי הכותל בשטחו מוכן לתת רק מקום של מחיצה דקה (כפי שחייב בלאו הכי) ולא יותר.

ובתוספות ישנים (ועוד) פירשו: "נראה לן לפרש הכי למעוטי באוירא שהכותל כנגד שרואה מהם שדותיו והיינו באוירא שאינו יכול ליהנות באויר שהיה קודם לכך".

ג

ובביאור דברי רש"י יש לומר בפשטות לפי דברי הרמב"ן שהקשה: "והרי על כורחו חולקין ועושין מחיצה באמצע וממעט אוירא" דלכאורה בלאו הכי בונה מחיצה על כל פנים קטנה מסיפס וממעט כבר באויר.

ולכאורה איזה חסימת של אויר ומניעת הסתכלות יש במסיפס קטן, ומה שייך לומר שממעט קצת באויר.

אלא נראה בפשטות שההגדרה של "אוירא" הוא לחלל החצר שהרי בחצר יש את הקרקע תשמיש ואת חלל החצר אויר שגם הוא שייך לבעל החצר²⁷⁴, והמשמעות של השתתפות באויר הכוונה נתינת חלק מאויר חלל חצירו.

וא"כ נמצא שגם במסיפס נותן חלק באויר חצירו מעט.

לפי זה מובן היטב מדוע לא פירש רש"י בסוגיינתו שהחידוש הוא במיעוט האויר כיון שכל המושג של מיעוט באויר קיים רק כאשר הכותל נבנה (עכ"פ מקצתו) בשטח חבירו שהרי רש"י לא סובר את חסימת האויר וא"כ במקרה שלנו שבונה הכותל ברשותו אין מקום כלל לטענה של מיעוט האויר²⁷⁵.



²⁷⁴ ואינו מוגדר כ"תשמיש" בפשטות כיון שלא משתמשים בו.

²⁷⁵ רבינו ברוך בפירוש מפרש בגמרא שם: "ובנה כל הגודא בתשמישך" דלא כרש"י. אמנם ברבינו גרשום אין נראה כך ויש לעיין.

האם צריך שטר בשנים שעשו הוצא

הת' מנחם מענדל שי' ועקנין
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין²⁷⁶: "הוצא אמר רב נחמן סינופי יריכי מלבר וניעבד מלגיו עביד נמי חבריה מלבר ואמר דידי ודידיה הוא אי הכי השתא נמי גיזו ושדי ליה ואמר דידי ודידיה הוא משריק ליה טינא השתא נמי אתי חבריה וקליף ליה קילופא מידע ידיע".

"אביי אמר הוצא לית ליה תקנתא אלא בשטרא".

ופירש רש"י: "אלא בשטרא - אם עשה האחד יביא עדים ויחתמו לו ואם עשה שנים יעידו עדים ויחתמו דס"ל קופלא דטינא מעילויה הוצא לא ידיע".

כלומר, ב'חזית' שהציע רב נחמן יש חשש שחבירו יוריד אותה ולא ישאר רושם וע"כ התקנה היחידה שביא עדים שבנה הכותל או שניהם ויחתמו בשטר.

והנה יש לעיין מדוע פירש רש"י שהצורך בשטר הוא בין "עשה האחד" ובין "אם עשאוה שנים", דלכאורה בשלמא האחד שבנה הכותל כיון שישנו חשש שחבירו יוריד את החזית ולא יהיה ניכר א"כ לא תהיה הוכחה לכך שהוא בנאה וע"כ צריך לשטר.

אמנם כששנים בנו את הכותל מה בכך שיעשו שניהם חזית, דאיזה חשש יכול להיות, הרי באם חבירו יוריד את חזיתו יוריד אף הוא את החזית ושוב אין ראייה לחבירו.

וביותר, שאף אם נחשוש למצב שלא יבחין בכך שחבירו הוריד את החזית הרי כיון שתיקנו שחזית לא תועיל לאחד הרי ששוב לאחר שהוריד את חזית חבירו לא מועילה כלל חזיתו.

ואכן בפירוש רבינו גרשום לא הוזכר הצורך בשטר בשתיים ומופיע רק לגבי אחד שעשה: "אביי אמר. בשום ענין לכותל הוצין אין לו תקנה לעשות שום היכר שיהא כולו שלו שחבירו לא יכול לרמותו אלא בשטרא אא"כ יכתבו לו שטר שכולו שלו ואין לחבירו בו כלום".

וצריך להבין מדוע פירש רש"י שהצורך הוא גם בשנים.

ב

והנה, בגוף דברי אביי ניתן להבין שאביי לא אומר דין אלא עצה - היינו שאין כוונת אביי לומר שאי אפשר לעשות חזית בהוצא כלל ורק שטר מהוה הוכחה, דאין הכי נמי שאם יעשה

²⁷⁶ ד, ב.

חזית בהוצא תועיל גם לדעת אביי, אלא שאביי אומר 'עצה טובה' - שבאופן כזה יוכל חבירו לרמותו וע"כ לא יועיל לכל המקרים ורק שטר מהוה הוכחה גמורה לכל.

אם נבאר באופן הזה הרי שמוכן בפשטות שגם במקרה של שנים עדיף לעשות חזית.

אמנם רבינו יונה דחה הסבר זה: "ונראה דאי עביד חזית בהוצא לא מהני ליה ולא מידי לדעתיה דאביי דכיון דלא תקנו חכמים חזית בהוצא משום דאתי ליה פסידא דדילמא מקפיל ליה ומצי חבריה טעין לא הייתי משגיח ולא נזהרתי בכך כיון דלא מהני חזית בהוצא.

ולכא למימר דהכי קאמר אביי לא לסמוך איניש אחזית בהוצא דדילמא מקפל חבריה לטינא ולא ידיע מי הוא דעבד ליה אבל כל זמן שמתקיים שם מהני ליה דאמרינן דלא פליג אביי ולא מידי".

אמנם היה ניתן להסביר בפשטות שכיון שכל תקנת החזית הוא רק מכח קביעת חכמים - הרי שבאם תקנו שלא יועיל באחד שעשה - ביטלו התקנה לגמרי ולא מהני חזית כלל בהוצא וממילא לא תועיל גם לשנים.

ג

אך נראה לבאר שרש"י ורבינו גרשום אזלי בזה לשיטתייהו, דהנה בהמשך הגמרא איתא: "אבל אם עשו מדעת שניהם. אמר ליה רבא מפרזיקא לרבא אשי לא יעשו לא זה ולא זה".

כלומר שבמקרה ששניהם בנו את הכותל (כשאין חיוב) לכאורה גם אם שניהם לא יעשו חזית נדע שהכותל של שניהם (וסברא זו לא נדחית למסקנא אלא מצד שמצד הרמאי צריך לעשות).

ובביאור מדוע נדע באופן זה ששניהם עשאוהו כתב רש"י: "ולא יעשו - חזית לא לזה ולא לזה והרי סימן שלא עשאה האחד בשלו שאילו עשאה היה עושה חזית מבחוץ".

כלומר, שהא גופא שאין חזית מערער את טענתו שרק הוא בנאה - דא"כ מדוע לא עשה חזית - וזוהי ההוכחה שהכותל של שניהם.

אמנם רבינו גרשום ביאר באופן אחר הטעם: "ולא יעשה חזית לא זה ולא זה. וממילא ידעינן דשל שניהם הוא דכיון דלאחד אין לו חזקה בו יותר מחבירו לא יוכל לטוענו דכולו שלו הוא".

נראה מדברי רבינו גרשום בפשטות שהסברא היא שכיון שהכותל בעודו קיים נמצא בין שניהם ואין האחד מוחזק בו יותר מחבירו אין בכוחו לטעון שהוא שלו. רבינו גרשום לא מצריך את ה"ראיה" שבאי עשיית החזית, אלא די בכך שאינם מוחזקים.

להעיר שאין כוונת רבינו גרשום לומר שהאבנים כעת מוחזקים בין שניהם בשווה (כפי שביאר רש"י לעיל) כיון שבמקרה שנפל לרשות אחד מהם לא קיימת סברא זו - ושם האחד מוחזק יותר מחבירו, אלא כוונתו לכותל (וע"כ הלשון "חזקה בו" "דכולו").

ובפשטות ע"כ רש"י לא ביאר כפי ביאורו לעיל כיון שבמסקנא שנפל לרשות אחד מהם הרי שסברא זו לא שייכת ורש"י לא סובר את סברת המוחזקות בכותל (ודאי לא במקרה שנפל לרשות אחד מהם, ראה נימוק").

והנה לכאורה תצא נפק"מ לפי זה שמקרה של "הוצא" לדעת אב"י - שהרי בכותל זה לדעת אב"י האחד שבונה אינו עושה חזית וא"כ במקרה שיש כותל של הוצא ללא חזית כלל - הרי שלדעת רש"י אין הוכחה ששניהם בנאוהו, ואין הכי נמי באם יפול לרשותו ויטען שהאבנים שלו לא נוציא מחזקתו.

אמנם לדעת רבינו גרשום גם בכותל הוצא הסברא במקומה עומדת - שכיו שאין האחד מוחזק בו יותר מחבירו הוי של שניהם.

עפ"י זה מובן היטב מדוע רבינו גרשום אינו מצריך שטר בהוצא לדעת אב"י כששניהם בנו כיון שבלאו הכי הכותל מוחזק בין שניהם, אך לשיטת רש"י בכותל הוצא לא תהיה ראייה שהוא של שניהם וע"כ מוכרחים לשטר.



הקדושי והביאור בסיפור רבי ז'ר' יונתן בן עמרם

הת' שניאור זלמן שי' משי זהב
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין²⁷⁷ "רבי פתח אוצרות בשני בצורת אמר יכנסו בעלי מקרא בעלי משנה בעלי גמרא בעלי הלכה בעלי הגדה אבל עמי הארץ אל יכנסו דחק רבי יונתן בן עמרם ונכנס אמר לו רבי פרנסני אמר לו בני קרית אמר לו לאו שנית א"ל לאו אם כן במה אפרנסך א"ל פרנסני ככלב וכעורב פרנסיה בתר דנפק יתיב רבי וקא מצטער ואמר אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ אמר לפניו ר' שמעון בר רבי שמא יונתן בן עמרם תלמידך הוא שאינו רוצה ליהנות מכבוד תורה מימיו בדקו ואשכח אמר רבי יכנסו הכל".

כלומר, שהטעם שרבי לא רצה לפרנס את יונתן בן עמרם, משום שחשב שהוא עם הארץ שמביאים פורענות לעולם.

והנה על סיפור זה מתעוררים ב' שאלות: א. מצינו בג"מ²⁷⁸ שמפרנסים עניי עכו"ם עם עניי ישראל²⁷⁹, וא"כ מדוע רבי לא רצה לפרנס את רבי יונתן בן עמרם אפי' שהיה עם הארץ? ב. למה רבי יונתן הביא הוכחה מכלב ועורב שאותם כביכול הקב"ה מפרנס, ולא מעניי עכו"ם שאותם עם ישראל בעצמו מפרנס?

ב

והנה בנוגע לשאלה א', מכיוון שהסיבה שרבי לא רצה לפרנס את עמי הארץ, משום שמביאים פורענות לעולם, וכפי שהגמ' מספרת בהמשך²⁸⁰, בשונה מעניי עכו"ם שאינם מביאים פורענות לעולם, אך באם נענה הסבר זה, תעלה קושיא אחרת, שבאם הסיבה כפי שאמרנו משום פורענות, מדוע כאשר רבי יונתן בן עמרם הביא את הפסוק "נותן לבהמה לחמה לבני עורב אשר יקראו", רבי פרנסו והרי רבי יכל לטעון כנגדו שלכלב ועורב יש יתרון בשונה מעמי הארץ שמביאים פורענות לעולם, ולכן לא מפרנסם.

ואין לתרץ שכיוון ורבי יונתן הביא לרבי הוכחה מפסוק אז רבי הבין שהוא לא בדיוק עם הארץ ולכן פרנסו, משום שהגמ' בעצמה מספרת שלאחר מכן רבי הצטער ואמר אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ א"כ מובן שרבי היה בטוח שרבי יונתן הוא עם הארץ.

²⁷⁷ ב"ב ח, א.

²⁷⁸ גיטין סא, א.

²⁷⁹ וכפי המובא בתוס' בסוגייתנו ד"ה "יתיב רב יוסף".

²⁸⁰ בנוגע לקנס שהטיל קיסר רומי על תושבי טבריה לקנות לו עטרה וכיוון וברחו עמי הארץ מטבריה התבטל החוב.

כדי להבין זאת יש להבין בעומק יותר את הסיפור הנ"ל, כלומר, מה רבי חשב מתי שהוא הביא לרבי יונתן את הפת ומה הוא חשב לאחר מכן שהוא הצטער והתחרט על כך? ומצינו בזה מספר הסברים:

הסבר א'²⁸¹: שבהתחלה לא הייתה לרבי בעיה לפרנסו. אבל לאחר מכן שהוא לקח את הפת והלך רבי חשש שאולי הוא יאכל באיסור ללא נטילת ידיים וכיו"ב. ורבי רצה שיאכל את הפת בביתו (של רבי).

הסבר ב'²⁸²: שכשרבי יונתן אמר לרבי פרנסני ככלב וכעורב הוא התכוון לומר שכשם שכלב ועורב באים בסוף הארוחה ואוכלים את השאריות וכביכול מנקים את החצר ככה גם אני אנקה את החצר כשכר על הלחם ולפי זה גם מתבארת הקושייה שהקשנו שזה שרבי הביא לו את הפת, זהו לא בגלל הטענה של הפסוק, אלא כשכר על עבודתו אבל לאחר מכן רבי יונתן הלך לבית המדרש ולא ניקה את החצר, ולכן רבי התעצב כי כביכול הוא הביא לו את הלחם כפרס ולא כשכר.

ועוד אפשר להסביר, שבפסוק המדבר על הכלב והעורב, רבי יונתן רצה כביכול להוכיח את רבי שאם על כלב ועורב שהם לעולם יישארו בגדר בעלי חיים טמאים הקב"ה נותן מחייתם, על אחת כמה וכמה שמדובר ביהודים שיכולים לשוב בתשובה, ולהיות ת"ח גדולים כרבי עקיבא²⁸³.

ובזה אפשר לתרץ גם את השאלה הב': ששאלנו למה רבי יונתן לא הביא הוכחה מעניי עכ"ם, כי עניי עכ"ם יכולים בסופו של דבר להתגייר ולהיות יהודיים ות"ח, ולכן ההוכחה מכלב ועורב היא חזקה יותר, ולכן בחר דווקא בהוכחה זו.

ועוד אפשר לתרץ על קושיא זו, שמכיוון שמדובר בחיות טמאות (כלב ועורב), בכל זאת הקב"ה מפרנס אותם, ק"ו שעל יהודי שהקב"ה יפרנס אותו, ולכן הביא יונתן בן עמרם הוכחה דווקא את הפסוק המדבר על כלב ועורב, ולא על פרנסת עניי עכ"ם שמתפרנסים ע"י ישראל.



²⁸¹ בן יהוידע בסוגייתנו.

²⁸² הנצי"ב בסוגייתנו.

²⁸³ וזה מסתדר עם ביאור הבן יהוידע שכל החרטה של רבי לאחר מכן הייתה שמא הוא יאכל את הפת באיסור אבל רבי לא התחרט על עצם הנתינה.

הגדרת 'עושה פירות תדיר' לרש"י ורבינו גרשום

הת' מנחם מענדל שי' גולד
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין²⁸⁴: "חזקת הבתים והבורות והשיחין והמערות והשובכות והמרחצאות ובית הבדין ובית השלחין והעבדים וכל שהוא עושה פירות תדיר חזקתן שלש שנים מיום ליום".

הנה פשוט הלשון "עושה פירות תדיר" משמעה שה'פירות' - ההנאות מחפץ זה קיימים כל הזמן במשך השנה - וכגון העבדים שניתן להשתמש בהם תמיד, בתים שדירים בהם במשך כל הזמן וכו'. כמו"כ צריך לומר לכאורה ב"בית השלחין" - ששדה זו עושה פירות במשך כל השנה.

אמנם רבינו גרשום ביאר באופן קצת שונה את פירוש ההגדרה "עושה פירות תדיר" וזה לשונו הקדוש: "וכל דבר שהוא עושה פירות. כלומר כל דבר שמשתמשין בו בכל יום ויום תמיד". ובבית השלחין ביאר: "ובית השלחין. צריך להשקותו בכל יום".

היינו שלא דוקא שהדבר עושה פירות בכל יום ויש לו בזה הנאה - אלא שבכל יום יש בו שימוש וצורך שיהיה בשדה זו, והטעם שבית השלחין נכללת בהגדרה של עושה פירות תדיר הוא משום שבכל יום צריך להשקותה ונדרשת נוכחותו של הבעלים במקום.

(כלומר, ודאי שזה שהשדה עושה פירות באופן תמידי ולא אחת לשנה הוא מה שבפועל מצריך את ההימצאות שלו בכל יום, אלא שמה שמגדיר את הצורך ב'מיום ליום' הוא הימוש²⁸⁵).

ובהסבר שצריך ג' שנים מיום ליום כתב רבינו גרשום: "ומשו"ה בעינן מיום ליום כדי שלא יכול לטעון המערער אני באתי לשם ולא ראיתיו שהי' משתמש בו לפיכך לא מחיתי ולכך צריך שיביא עדים שראוהו משתמש בו בכל יום לפי שבאלו משתמשין בהן בכל יום".

כלומר, שהצורך בשהייה היום יומית היא בכדי שלא יטען הבעלים שכיון שלא ראהו משתמש בה בכל יום לא מיחה.

ב

²⁸⁴ כח, א.

²⁸⁵ יש לעיין מה מגדיר בפועל את החזקה.

אמנם רש"י ביאר באופן אחר, ומשמע מדבריו שמה שמגדיר את החזקה הוא אכילת פירות השדה וכיון ששדה זו עושה פירות במשך כל השנה צריך להיות בה כל ג' השנים. דהנה רש"י בביאור שדה בית השלחין כתב: "בית השלחין. מתוך שהמעייין בתוכו שמשקים אותה ממנו תדיר עושה פירות תדיר וכל דבר שעושה פירות תדיר חזקתן ג' שנים מיום ליום".

לכל לראש רש"י מגדיר את השוני בבית השלחין בכך שהוא "עושה פירות תדיר" ולא בכך שמשתמשים בה בכל יום. רש"י ביאר שמה שהמעייין בתוכו גורם לכך שהוא עושה פירות תדיר, ולא שהדבר מצריך השקיייה - התעסקות יום יומית.

במילים אחרות: לפי פירוש רבינו גרשום השוני בשדה בית השלחין הוא בזה שהוא בית השלחין ותלוי במעייין - היינו בפרט הטכני של אופן העבודה בו - ע"י מעייין. משא"כ לרש"י מה שהוא מקבל מים הוא רק גורם לכך שהוא "עושה פירות תדיר" ובפרט זה תלוי אופן החזקה.

וכן בסוף הדיבור מגדיר רש"י את הטעם שצריך ג' שנים שלמות: "לפי שכשאמרו ג' שנים לחזקה כל הראוי לצאת ממנה בג' שנים אמרו" - כלומר שגדר החזקה הוא אכילת הפירות של כל השנה, וכיון ששדה זו עושה פירות בכל תקופות השנה צריך להיות בה בכל השנה - ג' שנים.

ג

והנה ברבינו גרשום יוצא לכאורה פרט נוסף - שבדבר שעושה פירות תדיר מלבד זה שמשך החזקה הוא ג' שנים הרי שצריך גם להיות בה ממש בכל יום. היינו, שלרש"י מהות החזקה היא לא בהימצאותו בשדה ואין הכי נמי שאם השדה לא עשתה באותו יום פרי אין צריך להיות בה - אמנם לרבינו גרשום הגדרת ה"עושה פירות תדיר" הוא מה שנמצא בה בכל יום דוקא.

להעיר שגם בהגדרת ההבדל בין שדה בית השלחין לשדה בית הבעל מגדיר רבינו גרשום ששם לא צריך להשתמש בה בכל יום. ולהעיר שיוצא מדבריו שבשדה בית הבעל צריך להשתמש בכל יום בג' חדשים אלו וכו'.

לכאורה קשור להמשך הגמרא וכראשונים שחכמים אצלנו סוברים שגם באינה עושה פירות צריך שתהיה ברשותו ג' שנים רק שאינו צריך לאכול תדיר. אך מכל מקום שאר הראשונים מייחסים לכך שלא צריך לאכול כל הג' שנים ואילו רבינו גרשום מתייחס לכך שלא צריך להיות בשדה ג' שנים. ויש להאריך ואכ"מ.

אמנם לכאורה מתוסף כאן פרט נוסף, שמה שמגדיר עושה פירות תדיר זה שיש צורך להיות בה יום יום. כלומר - אם אין צורך להיות בה יום יום אבל יכול להיות בה שימוש כל יום - לשאר הראשונים לכאורה יחשב כתדיר ולרבינו גרשום לא.

ד

וכן בביאור ההגדרה בבית הבדים, מדוע נחשב שעושה פירות תדיר מצינו חילוק, דהנה ריב"ם פירש בתוספות²⁸⁶: "היינו שרוב העולם דורכים אז בזמן לקיטה אבל יש בני אדם שמצניעין כל השנה ודורכין במעט מעט".

הר"ן ביאר²⁸⁷: "י"ל דבית הבד שני תשמישין יש לו אחד למסיקת זתים שהוא זמן קבוע ואחד לשאר דברים שאדם משתמש בו בכל שנה כגון שמן אגוזים ושמן שומשמן ומשום דחכמים לא האמינו לעמי הארץ אלא במסיקת זתים דטרידי בהו טפי קתני התם עברו הגתות ובית הבדים אין נאמנין ומיהו כיון דכל השנה משתמשין בו עושה פירות תדיר מקרי והיינו מתני' דהכא".

בשיטה מקובצת הובא ביאור רבינו יהונתן ז"ל: "יש לומר דריכתו אינו נגמר עד שנה שיכול אדם להשהות אותם ועוד שמוסיפין להוציא שמנן מתוך שמתחממים זה על זה ואין פסולת יוצא מהם כל כך אי נמי יש לומר שכשאין דורכים בבית הבד עושים ממנו ממגורות לתבואה או לכמה תשמישין".

לפי שיטותיהם נמצא שיש הנאה (או עכ"פ יכולת להנות) בכל הג' שנים.

אמנם רבינו גרשום ביאר באופן אחר: "ובית הבדין. זהו בד של זיתים שלאחר דריסת הזיתים מניחין שם השמן ומסתפקין הימנו בכל יום ויום" - רבינו גרשום מדגיש שהשימוש בבית הבד הוא בכל יום, היינו שזה ששומרים בו השמן גורם לכך שישתמשו בו בכל יום ומצד פרט זה יש בו את ההגדרה של 'עושה פירות תדיר'.

ה

לכאורה נראה שרש"י מגדיר את הבעלות על השדה ב'שליטה' של האדם על ההנאות שיוצאים ממנה - היינו שמה שמגדיר את הבעלות הוא מה שהבעלים הוא זה שמקבל את ההנאות מהשדה ולא אנשים אחרים, כל שאר הדברים (העבודה בשדה וכו') אלו רק פרטים טכניים שאינם עצם הבעלות, עצם הבעלות הוא ההנאה מהשדה.

וע"כ מה החזקה היא בכך שהוא עושה בה מעשה הבעלים - שהוא אוכל את פירותיה ומקבל ההנאות שלה, ופחות נוגע ענין העבודה בשדה.

אמנם רבינו גרשום לא מדבר בכלל על הנאה אלא רק על שימוש, ויש לעיין בשיטתו האם מה שמגדיר את הבעלות זה השימוש שלו (ולא האכילה בכלל - שבפשטות אינו מזכיר זאת כלל, על אף שבסברא לא חייבים לומר כך), או שהצורך בשהייה בשדה הוא טכני בלבד

²⁸⁶ ועיין בריטב"א (בסוגייתינו).

²⁸⁷ וכן פירשו הרמב"ן, והרשב"א (בסוגייתינו).

- כדי שלא יאמר שלא ראהו בשביל למחות (ובזה גופא ניתן להבין בב' אופנים את כוונת דבריו).

ו

הנה היד רמה ביאר: "והיינו טעמא דבעינן מיום ליום דלא קיימא ליה חזקה למחזיק אלא היכא דאשתמש ביה בהווא מידי בדרך קבע כדרך שהבעלים משתמשין דאי לאו הכי מצי מערער למיטען כיון דחזאי דלא הוה משתמש ביה אלא דרך עראי אמינא לאו לאחזוקי ביה קא בעי אלא אקראי בעלמא הוא ולהנאת שעה קא מכוין ואמטול הכי לא מתאיי ביה".

היינו שרק באופן זה מחזיק כדרך הבעלים, ולכן רק באופן זה היה צריך הבעלים למחות. יש לעיין האם כך מבאר רש"י, דלכאורה אפשר לבאר שלרש"י זו מהות החזקה ולא דוקא קשור לדרך החזקה.

הרשב"א ביאר²⁸⁸ שאכן יש צורך גם לעבוד בשדה: "וכן צריך לעדר ולנכש ולפרנס את השדה כדרך שהבעלים מפרנסין אותה כדי שלא יראה כאוכל דרך גזילה".

היינו דאל"כ נראה כגזלן - שמי שרק נהנה ולא עובד בזה אינו נראה כבעלים, גם בזה יש לעיין האם זה כרבינו גרשום, והאם זו הכוונה בדבריו שכיון שלא ראהו לא מיחה בו.



²⁸⁸ לשיטות מסוימות.

בביאור קושיית הקובץ שיעורים

הת' מנחם מענדל שי' סקורי
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין²⁸⁹: "חזקת הבתים והבורות והשיחין והמערות והשובכות והמרחצאות ובית הבדין ובית השלחין והעבדים וכל שהוא עושה פירות תדיר חזקתן שלש שנים מיום ליום שדה הבעל חזקתה שלש שנים ואינן מיום ליום".

ובתוס' הקשו²⁹⁰ מ"הא דתנן בפרק חומר בקדש עברו הגיתות והבדים דמשמע שיש להן זמן קבוע", וביאר ר"י בר מרדכי: "היינו שרוב העולם דורכים אז בזמן לקיטה אבל יש בני אדם שמצניעין כל השנה ודורכין במעט מעט".

ולכאורה יש להקשות דמה בכך שיש אנשים שנוהגים כך, מדוע שהחזקה תיקבע על פי המיעוט. וכפי שהקשה בקובץ שיעורים למ"ד שלא הולכים בממון אחר הרוב.

ב

ואולי יש לומר בהסברת ההבדל: דהנה בשדה בית הבעל יש יכולת להשתמש בשדה פעם אחת בשנה בלבד, וע"כ כאשר הבעלים רואה שמישהו אחר זורע בשדה הרי הוא יודע שלא יוכל יותר להשתמש בשדה זו השנה וע"כ היה לו למחות.

אמנם בבית הבדין מה שהיום המחזיק עושה בו שמן לא גורם להפסד הבעלים, שיכול לעשות לאחר זמן בעצמו, וע"כ יש לומר שלא חש למחות.

וזוהי כוונת התוספות באומרו שיש אנשים שדורכים לאחר זמן כלומר, שאכן מעשה כזה אפשרי (והזיתים לא מתקלקלים וכדו') וע"כ לא חלה החזקה.



²⁸⁹ כח, א.

²⁹⁰ ד"ה "חזקת הבתים".

בביאור דעת ר"י בר מרדכי

הת' מנחם מענדל שי' בן משה
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין²⁹¹: "חזקת הבתים והבורות והשיחין והמערות והשובכות והמרחצאות ובית הבדין ובית השלחין והעבדים וכל שהוא עושה פירות תדיר חזקתן שלש שנים מיום ליום שדה הבעל חזקתה שלש שנים ואינן מיום ליום".

ובתוס' הקשו מ"הא דתנן בפרק חומר בקדש עברו הגיתות והבדים דמשמע שיש להן זמן קבוע", וביאר ר"י בר מרדכי: "היינו שרוב העולם דורכים אז בזמן לקיטה אבל יש בני אדם שמצניעין כל השנה ודורכין במעט מעט".

ולכאורה יש להקשות דמה בכך שיש אנשים שנוהגים כך, מדוע שהחזקה תיקבע על פי המיעוט. וכפי שהקשה בקובץ שיעורים למ"ד שלא הולכים בממון אחר הרוב.

ב

ואכן שאר הראשונים פירשו באופן אחר, הר"ן פירש²⁹²: "י"ל דבית הבד שני תשמישין יש לו אחד למסיקת זתים שהוא זמן קבוע ואחד לשאר דברים שאדם משתמש בו בכל שנה כגון שמן אגוזים ושמן שומשמיין ומשום דחכמים לא האמינו לעמי הארץ אלא במסיקת זתים דטרידי בהו טפי קתני התם עברו הגתות ובית הבדים אין נאמנין ומיהו כיון דכל השנה משתמשין בו עושה פירות תדיר מקרי והיינו מתני' דהכא".

כלומר, שכולם (עכ"פ משהו קבוע) משתמשים בזה בכל השנה.

בשיטה מקובצת הובא תירוץ רבינו יהונתן ז"ל: "יש לומר דריכתו אינו נגמר עד שנה שיכול אדם להשהות אותם ועוד שמוסיפין להוציא שמנן מתוך שמתחממים זה על זה ואין פסולת יוצא מהם כל כך אי נמי יש לומר שכשאין דורכים בבית הבד עושים ממנו ממגורות לתבואה או לכמה תשמישין".

ג

הנה הריטב"א ביאר: "ובית הבדים וכו' והשובכות וכו'. פי' הא דקתני בבית הבדים עושה פירות וכו' אינו בבית הבדים שאין עושין שם אלא שמן זית בלבד, דהכא ודאי נראה הוא

²⁹¹ כח, א.

²⁹² וכן פירשו הרמב"ן והרשב"א.

לעין שאין עושין שם שמן תדיר, ותנן נמי במסכת חגיגה עברו הבדים אינם נאמנים אלמא זמן ידוע יש להם אלא הכא בבית הבדים שעושים בהם מיני שמנים הרבה".

כלומר, שישנם ב' סוגי בית הבדים, ואין הכי נמי שבבית הבד שדורכים בו רק בעונתו דינו כשדה בית הבעל רק שהמשנה מדברת בבית הבד שנהוג לדרוך בו כל השנה ובבית הבד כזה דינו כשדה בית השלחין.

ומסיים הריטב"א: "וכדפירשו התוספות ופשוט הוא".

כלומר, שכך הבין הריטב"א בפירוש התוספות שיש בני אדם שמצניעים ובאנשים כאלו מדברת המשנה (אמנם הריטב"א ביאר שעושים שאר שמנים ור"י בר מרדכי ביאר שמצניעין לשמן, אך נקודת הדברים שמדובר בבית הבד שמתמשים בו תמיד שווה בזה).

ד

ונראה לומר בביאור דברי התוספות שמה שמגדיר את הבעלות הוא ההנאה מה שהבעלים נהנה ולא אנשים אחרים, אלא שבזה גופא מה שמגדיר הוא לא ההנאה בפועל (רש"י) אלא השליטה שלו על ההנאה שהוא יכול להחליט מי נהנה וכו' (ולאו דוקא שצריך להנות ממש בעצמו)²⁹³.

וע"כ בשדה בית השלחין שיש בו הנאות במשך כל הג' שנים צריך להיות ג' שנים שלימות, אמנם בשדה בית הבעל שההנאה ממנו היא רק בג' חדשים (או חדש) די שיהיה בו בזמן זה.

והנה בבית הבד כיון שהיכולת להנות ממנו קיימת בכל השנה (שהרי יש אנשים שמתמשים בו כל השנה) הרי שבכל השנה מתבטא זה שהוא שולט על היכולת להשתמש - מה שמגדיר אותו כבעלים.

ויש להאריך בכל זה בעז"ה, ועוד חזון למועד.



²⁹³ ניתן לקשר למחלוקת הקונטרס ור"י בהמשך.

ביאור במהלך התוספות "אלא מעתה"

הנ"ל

א

איתא במסכתין²⁹⁴: "אמר ר' יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה ג' שנים משור המועד מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק לי' מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד ה"נ כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית לא מיחייב ה"נ עד שנה רביעית לא קיימא ברשותיה הכי השתא התם מכי נגח שלש נגיחות הוי מועד ואידך כי לא נגח מאי לשלם הכא כיון דאכלה תלת שני קיימא לה ברשותיה".

ובתוב' הקשה הרשב"א²⁹⁵: "תימא לרשב"א הא דמיבעיא לן בפ' כיצד הרגל אי לאיעודי תורא אי לאיעודי גברא תפשוט מהכא דלאיעודי תורא הוא דקאמרי הולכי אושא מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפקא ליה כו' ואי לאיעודי גברא לא מייעד עד נגיחה רביעית דאז הוא מועד לעבור בהתראות דכשנגח נגיחה שלישית והתרו בו עדיין לא עבר על שלש התראות עד שיגח פעם רביעית".

ומתרג' "וי"ל דסוגיא דהכא כמאן דאמר לאיעודי תורא והולכי אושא לא אמרו אלא דגמרינן משור המועד ולא יותר וילפינן משלש התראות דגברא ולא משלש נגיחות דתורא".

לאחר מכן מביא תירוץ נוסף: "ועוד דלמאן דאמר לאיעודי גברא אין צריך שיהו מוחזקות לעבור בהתראות דאם כן עד נגיחה חמישית לא יחייב אלא צריך שיודיעוהו בכל פעם כשיגח כדי שישמור שורו ומכל מקום חיובא דשור תליא במה שהוחזק ליגח".

יש לבאר מהלך התוספות, ובכללות, שלכאורה: א. למה מתחילה לא היה קשה לתוספות שלמ"ד "לאיעודי גברא" נמצא שיתחייב רק בפעם החמישית, ולכאורה פשוט שלא מזה נובע החיוב.

ב. מה טעם שנחייבו רק כאשר נהיה מועד בפעם החמישית, דלכאורה עבר על ההתראה השלישית ברגע שיצא השור ליגח בפעם הרביעית - שנמצא שלא שמר.

ג. בכלל מה הטעם לחייבו בנזק שלם (רק) כאשר הועד לעבור על התראות ב"ד.

ב

²⁹⁴ כח, א.

²⁹⁵ כח, ב. ד"ה "אלא מעתה חזקה".

בפשטות נראה לומר שמה שהוקשה לתוספות הוא לא חיוב התשלום, שבזה ודאי שגם למ"ד "לאיעודי גברא" יתחייב בפעם הרביעית כיון שלא שמר והוחזק ליגת, וכן לא (רק) מה שהגמרא אומרת שנובע מג' הנגיחות, מה שהוקשה לתוס' הוא ההגדרה כמועד - שהגמרא רוצה ללמוד מכאן שלאחר ג' פעמים מוגדר ב"חזקת" מועד, ולמ"ד לאיעודי גברא לכאורה אף שהתשלום נובע ממה שהזהירו אותו לשמור על שורו ולא בכך ש'הוחזק עובר' הרי שלא שייך בזה ההגדרה של "מועד" לעשות משהו²⁹⁶.

ועל כרחק ה'מועדות' היחידה שתיכנן הוא מה שמועד לעבור על ההתראות ב"ד, ונמצא שההגדרה "מועד" לעשות היפך הדבר הוא רק בפעם החמישית, אלא שבשלב זה מחלק התוס' בין ההגדרה כ'מועד' לתשלום, ואין הכי נמי שהתשלום יהיה בפעם הרביעית על אף שההגדרה 'מועד' נעשית בפעם החמישית, תוס' מבין גם בשלב זה שהתשלום נובע מכך שהוחזק ליגת ולא מצד ההגדרה של הבעלים כמועד.

ובפשטות המקום שבו אנו רואים שהבעלים מוגדר כ'מועד' הוא במה שב"ד הוזקקו להתרות בו ג' פעמים - שעד ג' פעמים יש להניח שאולי כעת ישמע, אך לאחר ג' שוב אינם מתרים בו כיון שהוחזק שיעבור (ויש להאריך ואכ"מ).

וכך סבר התוס' בתשובה הראשונה, וביאר שמהגדרה זו של מועדות ניתן ללמוד את ההגדרה של "הוחזק שתקן", שאדם נעשה מועד בג' פעמים שאינו תלוי בסיבה אלא אמיתי.

ובתשובה השנייה אומר התוספות שכיון שאף אם נאמר שהגדרת ה'מועד' לאדם הוי בפעם הרביעית, מכל מקום גם לדעה זו התשלום הוא בפעם השלישית - הרי שמה שיוצר את השינוי בתשלום הוא לא מה שהאדם הוגדר מועד אלא מה שהשור הוחזק ליגת (כפי שהבין גם לפני זה) ומפרט זה - שהשור הוחזק ליגת (גם לדעה של "לאיעודי גברא") ניתן ללמוד שבג' פעמים הוחזק נגחן - שתקן ופשוט.

היינו, שבב' התשובות הבין התוספות שההגדרה 'מועד' באדם היא בפעם הרביעית שהוחזק לעבור על ההתראות והתשלום ודאי נובע מכך שהשור הוחזק ליגת ולא ממועדות האדם, אלא שבתשובה הראשונה אמר התוס' שאין הכי נמי שבלי קשר לתשלום ניתן ללמוד מכאן הגדרה של "מועד" ואין הכי נמי שהוי מצד ההתראות ולא הנגיחות והוי בפעם הרביעית (מכך שלא מתרים לחמישית - אחר הרביעית), ובתשובה השנייה אומר התוספות שעל אף שהאדם נעשה מועד בפעם הרביעית הרי שניתן ללמוד מהפרט של התשלום שאינו קשור למועדות כיצד נעשה 'מוחזק'.

ויש להאריך בכל זה.



²⁹⁶ כלומר, שתוספות הבין בפשטות שההעדה בגברא הוא רק לעוררו לשמור ולא על מנת להופכו ל"מועד".

שיטות הראשונים ב"חזקה שאין עמה טענה"

הת' מנחם מענדל שי' ועקנין
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין²⁹⁷: "אמר ר' יוחנן שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה ג' שנים משור המועד . . . אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה אלמה תנן כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה".

ובפירוש של 'אין עמה טענה' נחלקו הראשונים, רש"י פירש: "שאיין עמה טענה - מפרש במתני' לקמן אמר לו מה אתה עושה בתוך שלי אמר לו שלא אמר לי אדם דבר מעולם ולא אמר לו אתה מכרת לי".

כלומר, שאינו טוען שהשדה שלו ע"י מכירה וכדו' אלא שהוא נמצא שם 'סתם' כיון שאף אחד לא העיר לו על כך.

הר"ן ורבינו יונה מקשים על הסבר רש"י, שודאי לא תועיל החזקה במקרה כזה שאינו טוען שהיא שלו וז"ל רבינו יונה: "אי ק"ל היכי שייך למימר דתיהוי חזקה שאין עמה טענה חזקה דהא קא מפרש ואזיל בסופא דמתני' חזקה שאין עמה טענה מאי היא דקתני מה אתה עושה בתוך שלי שלא אמר לי אדם מעולם אינה חזקה וכיון שזה אמר שלא אמר לי אדם מעולם הרי הודה שאינה שלו ושאיין מחזיק בה אלא מחמת שלא מצא מי שימנעו מלירד בה והא ודאי ליכא למילף משור המועד דבתלת שנים אחיל לי' אחולי ולתלות בשתיקתו".

וע"כ פירש באופן אחר: "והיינו דאקשינן אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תהוי חזקה דכיון דנפקא לי' מרשות מוכר אע"פ שלא רצה הלוקח להשיבו דבר למה מורדין את המערער לתוכה תהוי כמי שתובע את חבירו כלים שאין עשויין להשאל ולהשכיר שאם לא רצה הנתבע להשיבו דבר אין יורדין לנכסיו אלא הכלים בחזקתו".

כלומר, שמדובר שהלוקח שותק ואינו משיבו דבר, אך אינו מודה שאין לא טענה, רק שאינו רוצה לומר זאת למערער, שבמשנה נאמר שבאופן כזה מוציאים אותו מהשדה ומעמידים אותה בידי המרא קמא, וע"כ מקשה הגמרא ש"חזקה שאין עמה טענה תהוי חזקה" כיון שע"י הג' שנים יצאה מרשות המרא קמא.

וכן פירש הר"ן: "אלא מעתה כל חוקה שאין עמה טענה תהוי חזקה פי' ולא למימר דאי מודה לוקח שלא לקחה ממנו שמפני שאכלה שלש שנים תהא שלו דהא ליתא דבמה קנאה . . . אלא ה"ק כיון דאמרת דנפק ליה מרשות מוכר אע"ג דלא טעין לוקח מידי תהוי חזקה

²⁹⁷ כח, א.

שהרי מערער זה בקרקע זה כאדם מן השוק כיון שיצא מחזקתו לגמרי ואין מחזיק זה צריך לטעון ולהשיב לו כלום".

ב

לכאורה נראה שמחלוקת זו קשורה לשינוי שיש בין רש"י לר"ן ורבינו יונה בתחילת הסוגיא:

באופן הלימוד משור המועד מצאנו כמה אופנים, ובכללות החילוק בין התוספות שמבאר שהלימוד הוא מתי נכנס ל'חזקת שתקן' - כלומר שהחזקה מבוססת על שתיקתו של המרא קמא, דמדלא מיחה מוכח שאינה שלו, ומה שרואים משור המועד הוא שבב' הפעמים הראשונים ניתן לתלות בסיבה - השור נגח מצד משהו מסוים ואינו מראה על 'טבעו' - ולאחר נגיחה שלישית הרי הוא ב'חזקת נגחן' - אין לתלות בסיבה וטעם.

וכן בשתיקת הבעלים שבשנתיים הראשונות ניתן לתלות בסיבה, ולא מוכח שאינה שלה, ובשנה הג' הרי הוא ב'חזקת שתקן' והוי הוחכה.

לעומת זאת הרמב"ן²⁹⁸ מבאר שהלימוד הוא כיצד השדה יוצאת מחזקת המרא קמא, וז"ל: "נראה שלכך הקישום לומר כשם ששור המועד כיון שנגח שלש יצאה שדה זו נגיחות יצא מאותה חזקה של תמות אף כאן מחזקה של מוכר וכיון שיצאת מחזקת המוכר עליו להביא ראייה שלא מכרה שהרי זה מוחזק ועומד".

ובפשטות ההסבר בדברי הרמב"ן, שהרי כל ה'הוחכה' שיש למרא קמא הוא מה שהוא 'מוחזק' בקרקע - שהוא היה בה בעלים בתחילה, אמנם אין כעת ראייה גמורה שהיא שלו רק שהוא זה שהיה בה בעלים ומסתמא - כל עוד אני לא רואה אחרת - הוא ממשיך²⁹⁹.

אך כעת כשאני רואה שמישהו אחר מתנהג בה כבעלים הרי ששוב אין המרא קמא מוחזק בה - שאני רואה מישהו אחר בה כבעלים (היינו שהלוקח לא צריך כלל להתמודד עם המ"ק, שהרי אין לו ראייה שעכשיו השדה שלו ואכ"מ), ומשעה שאינו מ"ק הרי שהשני מוחזק (דהן) אמת שאין הוחכה שמכרה, רק שלמ"ק אין ראייה והשני מוחזק).

ולהדגיש, הרמב"ן לא מזכיר כלל את אי מחאתו של המרא קמא, שלא מזה מוכח שאינו שלו, אלא בפשטות רק זה שהלוקח הוא שנמצא בקרקע ואוכל הפירות.

ג

אמנם בזה מצאנו חילוק בין הרמב"ן לרבינו יונה, הרמב"ן ביאר שמשור המועד למדים שע"י ג' אכילות של הלוקח יוצאת השדה מחזקת המרא קמא - כשם שבשור המועד ע"י ג'

²⁹⁸ וכן משמע מרש"י.

²⁹⁹ להעיר מ'קונטרס הספיקות' שהרמב"ן ס"ל שמ"ק הוי מטעם מוחזק.

נגיחות יוצא מחזקת תם - אמנם אין לימוד משור המועד ואין הכוונה בחזקה שע"י זה יש הוכחה שהשדה של הלוקח - שנכנס ממש לרשותו, אלא שהלוקח הוא ה'מוחזק' בשדה - כיון שאין מרא קמא שוב אין צריך להביא ל'ראיה' והוא והמרא קמא 'שוים' וכיון שהוא בפועל מחזיק בשדה תישאר ברשותו.

אמנם רבינו יונה אף שאת מהות הלימוד משור המועד מסביר כרמב"ן כן מציינים שהשדה לא רק יוצאת מרשות המרא קמא אלא נכנסת לרשות הלוקח - היינו שיש 'הוכחה' שהשדה שלו, וז"ל רבינו יונה:

"מנין לחזקה שהיא ג' שנים משור המועד. פי' משור המועד אנו למידיה דתלתא זמני יוצא כל דבר מחזקתו הראשונה ועומד בחזקת שהוא בה עכשיו. מה שור המועד וכו'. הכא כיון דאכלה תלת שנין בלא ערעור ומחאה מבטלת חזקת בעלים ראשונים ועומדת בחזקת המחזיק והלה קרוי מוציא מחבירו ועליו הרא' שחזר ולקח מזה".

וכן בהמשך דבריו: "כיון דאמרת דנפקא לי מרשות מוכר וקמה לי ברשות לוקח".

להעיר שרבינו יונה מזכיר את אי המחאה של המרא קמא כהוכחה (למרות שלא מוכרח שזוהי ההוכחה, ניתן להסביר שההוכחה היא באכילה רק שאם הייתה מחאה הייתה מבטלת ההוכחה, ואכילה צריכה להיות בלי מחאה ופשוט) משא"כ הרמב"ן.

ד

ונראה לומר בהסבר דבריהם שנחלקו כיצד יוצאת השדה מחזקת ה'מרא קמא', שהרי על אף שאין הוכחה ביום זה שהשדה עדיין ברשותו הרי כלשון הרמב"ן: "ודאי מאיליה לא יצאה מרשותו" - וע"כ י"ל שסוברים רבינו יונה והר"ן שההוצאה מחזקת המרא קמא היא רק כאשר יש 'סיפור אחר' - שאני מאמין למשהו אחר שקרה.

כלומר, ודאי שאין אופציה שלישית, שהשדה אינה של המרא קמא וגם לא של המחזיק אלא של משהו שלישי, ובלי שאני מאמין ללוקח שהשדה שלו אין לי שום סיבה להוציא את השדה מיד המרא קמא גם אם משהו אחר אכל את השדה ולא הוא, לכן מוכרחים לומר שההוצאה מחזקת המרא קמא מביאה מיד להכנסה לרשות הלוקח - היינו שהסיבה שאני מוציא מידי המרא קמא היא רק בגלל שאני 'מאמין' ללוקח שהשדה שלו וממילא נכנסת לרשותו.

וע"כ מבארים שהלוקח חייב לתת אפשרות לכך שאכן לקח את השדה, אם הלוקח מודה שלא קנה את השדה הרי ששוב אין שום טעם להוציא מידי המרא קמא גם אם ההתנהגות מראה לנו שהוא כבר לא הבעלים כיון שאין לנו שום 'סיפור' אחר לתלות בו את ההוצאה.

לכן חייבים לומר שהכוונה ב'אין עמה טענה' הוא שהלוקח שותק שבזה על אף שאינו טוען אנחנו יכולים לטעון שבבילו ולהניח שאכן קנה את השדה.

אמנם הרמב"ן (ובפשטות רש"י) סובר שההוצאה מחזקת המרא קמא אפשרית גם באם לא נכנסת לרשות הלוקח, היינו שבזה שמישהו אחר אוכל ולא הוא 'הורע' חזקתו כמרא קמא ושוב אין לו את הראיה שהייתה לו עד לשלב זה³⁰⁰ ואכן תתיכן אופציה שהשדה תהיה 'באמצע' - שלא ברשות שניהם.

ולכן גם ב'אין עמה טענה' - שאינו אומר שהוא קנה מועילה אכילתו להוציא מחזקת - ראיית המרא קמא ושוב הוא המוחזק.

ה

וכתוצאה מזה נחלקו גם בתשובה:

הר"ן מבאר שכאשר אינו טוען כלום זה מרע את חזקתו: "ומהדרי' טעמ' מאי דאמרי' דילמ' כדקאמ'. כלומ' שהרי א"א שיזכה בקרקע זו אלא א"כ לקחה וכיון דאיהו לא טעין הכי הורעה חזקתה שאלו לקחה בודאי שהיה טוען כן בפירו' וכיון דאיתליד בהך חזקה לא מהניא".

היינו שהן אמת הייתה יכולה להועיל החזקה בלא טענה (שהרי רק שותק) אלא שבזה שאינו טוען מוכח שאין לו באמת טענה וזה לא באמת שלו, דאל"כ מדוע אינו טוען.

אמנם לשיטת הרמב"ן (לכאורה) ורש"י ההסבר הוא אחר - החזקה עצמה לא יכולה להועיל בלי טענה, הרמב"ן מבאר: "'ומפרקינן טעמא מאי וכו'. כלומר אם לא לקחה זה ודאי מאיליה לא יצאתה מרשותו לפיכך צריך לטענה שאם לא טען לא לקחה נמצאת ברשותו של ראשון".

כלומר, ודאי שצריך טענה שהרי "ודאי מאיליה לא יצאתה מרשותו" - של המ"ק, בשביל שתצא מחזקתו צריך סיבה וטעם למה ש'תצא' וכלי טענה לא יועיל לכלום.

הר"ן כן ביאר שהחזקה הייתה אמורה להועיל, כיון שלשיטתו ניתן להכניס בשתיקתו טענה ולהוציא מידי המרא קמא, ורק מצד סיבה צדדית לא תועיל חזקתו. משא"כ לשיטת הרמב"ן שטוען שירד בסתם לא תועיל טענה זו.

(ברש"י יש לעיין, לכאורה ההבדל בינו לרמב"ן - לרמב"ן החזקה לבד לא תגרום לי לחשוב שהקרקע לא של המ"ק, אך כאשר יש טענה זה גורם לי 'להסתכל' על החזקה אחרת ולהבין שזה מוכיח שזה לא של המ"ק. עכ"פ מה שגורם להפקעת המ"ק זה החזקה - הטענה רק גורמת לחזקה להיות חזקה. אך לרש"י ההפקעה נעשית ע"י הטענה, החזקה מהוה רק הוכחה לטענה ואכ"מ).



³⁰⁰ כלומר לא שאנחנו יודעים שאינה שלו אלא שאין לו ראייה, לכאורה קשור לאיך שמגדיר 'מרא קמא'.

הסבר בדברי רש"י "שלשה חדשים"

הת' מנחם מענדל שי' סקורי
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין³⁰¹: "חזקת הבתים . . . ובית השלחין והעבדים וכל שהוא עושה פירות תדיר חזקתן שלש שנים מיום ליום שדה הבעל חזקתה שלש שנים ואינן מיום ליום ר' ישמעאל אומר ג' חדשים בראשונה ג' באחרונה ושנים עשר חדש באמצע הרי י"ח חדש ר"ע אומר חדש בראשונה וחדש באחרונה וי"ב חדש באמצע הרי י"ד חדש".

ופירש רש"י³⁰²: "שיש הממהרים לזרוע לפני ראש השנה וכיון שהחזיק בה סוף שנה ראשונה ג' חדשים ויש לו עדים שזרעה באותן ג' חדשים וכן בג' חדשים ראשונים של אחרונה הרי זו חזקת שלש שנים רצופות שאין לך אדם הרואה את חבירו שזרע את שדהו לאכול פרי העשוי לשנה ושותק".

וכתב התוספות³⁰³: "מתוך פ"ה משמע דבעי רבי ישמעאל שהוא יזרע ויקצור באותן שלשה חדשים ראשונים וכן באחרונים ואין תימה שתהא תבואה הנזרעת אחר ניסן גדילה בג' חדשים ואין זמנה עד ניסן הבא דמצינן כעין זה דאמרי' בר"ה כל תבואה הנקצרת בחג בידוע שהביאה שליש לפני ר"ה אלמא גדלה פעמים באותו זמן".

כלומר, שלכאורה זמן גדילת התבואה הוא בניסן וכיצד יתכן שגדלה התבואה בשלשה חדשים בתשרי, ומבאר התוס' שמצינו שנתכן גדילת תבואה בזמן זה בר"ה.

ויש לעיין לכאורה מדוע נקט רש"י בדבריו באופן כזה שזרע את הזריעה הראשונה והאחרונה בתקופת תשרי - שלפי זה נמצא ששתי זריעות היו שלא בזמן המקורי, ולכאורה היה רש"י יכול להעמיד שזרע הזריעה הראשונה והאחרונה בתקופת ניסן - שלשה חדשים לפני ניסן - שאז יש שתי זריעות שהיו בזמן ואחת בתקופת תמוז.

ב

ונראה לומר בזה כמה טעמים:

א. הגם שניתן לגדל התבואה שלא בזמנה בתקופת תשרי בלתי אפשרי לגדל בתקופת תמוז, וע"כ מעמיד רש"י שגדל פעמיים בתשרי ולא שגדל פעם אחת בתמוז.

³⁰¹ כח, א.

³⁰² ד"ה "שדה בית הבעל".

³⁰³ ד"ה "שלשה חדשים בראשונה".

ב. לא יתכן שבפעם השלישית התבואה תגדל תוך זמן קצר כל כך - בין כל זריעה לזריעה אמור להיות מינימום זמן, ואינו יכול לקצור בניסן ולזרוע מיד בתמוז.

ג. רש"י מדגיש ש"יש הממהרים לזרוע לפני ראש השנה" - היינו שבתקופה כזו זה נחשב כדרך בני אדם, משא"כ בתקופה אחרת. ויש לומר שרש"י סובר שצריך אכילה כדרך הבעלים ולכן רק אכילה שהיא כדרך העולם תחשב לאכילה ולא בדוחק.

וע"כ דוקא אכילות שהיו בתקופת תשרי - שיש בני אדם שזורעים אז - נחשבת כדרך ועולה לו לחזקה משא"כ בתקופת תמוז.

ג

הנה בתוס' הקשה ר"י על פירוש רש"י: "אבל קשיא לר"י דא"כ אמאי צריך י"ח חדשים בט"ו חדשים סגי שיזרע ג' חדשים לפני ניסן ויקצור בניסן ושניה בסוף הקיץ ושלישית בניסן הבא", ולכאורה מדוע שאל ר"י רק על "ט"ו" חדשים ולא שיצמצם יותר - לי"ב או ט' חדשים.

ונראה לומר שהוא מצד הטעמים דלעיל: א. צריך זמן מסוים בין זריעה לזריעה. ב. צריך שכולם יהיו בזמן שדרך לזרוע - ניסן או תשרי³⁰⁴.



³⁰⁴ לכאורה לומר ביאור נוסף על שאלת ר"י ברש"י - רש"י מצריך שיהיה דוקא בג' שנים - כיון שההגדרה של החזקה הזו היא "הרי הו חזקת שלש שנים רצופות" (ולא כבשדה האילן "כאילו הן ג' שנים").

החילוק בין מחאה לחזקה

הת' משה רב שי' יהושע

תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין³⁰⁵: "מתקיף לה רב עזירא אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה דומיא דשור מועד מה שור המועד בפניו בעינן אף הכא נמי בפניו בעינן".

כלומר, כיון שלמדים חזקה משור המועד לכאורה היה להשוות דין המחאה לדין ההתראה בבעלים וכמו שהתראה צריכה להיות "בפניו" של הבעלים ולא די בהתראה בפני עדים, כך גם המחאה צריכה להיות דוקא בפני המחזיק, ומדוע חזקה שלא בפניו הוי חזקה.

רש"י פירש: "דומיא דשור המועד - שמעידין ששורו נגחן ובשלש פעמים שהעידו שלא בפניו אינו נעשה מועד אף התראת עדות של מחאה לא תיהוי עדות שלא בפניו דמחאה דומיא דהעדאה היא שהיא התראה לשמור שורו ואף המחאה התראה היא להזהר בראיית זכותו ושטר מכירתו".

נראה מדברי רש"י שהצורך שהמחזיק ישמע על המחאה הוא מסברא - כיון שצריך ע"ז זה לשמור על שטרו, אלא שמסברא הייתי אומר שגם שלא בפניו ישמע המחזיק ע"י חבריו ומדין התראה בשור המועד רואים שלא אומרים סברא זו במקום שצריך להתרות בו לשמור ולהזהר.

והקשו בראשונים מדוע לא שאלה הגמרא מחזקה שלא בפניו, וז"ל הרמב"ן: "ואיכא דקשיא ליה הכא מכדי הא קיימא לן דחזקה שלא בפניו הויא חזקה אמאי לא אקשינן חזקה שלא בפניו לא תהוי חזקה".

מצאנו לזה כמה תשובות בראשונים, ובכללות נראה שנחלק בין השיטות שמבארות שיש כאן 'הקש' משור המועד לשיטות שסוברים שיש חילוק בסברא³⁰⁶:

הר"ן ביאר: "י"ל דאדרבה מחאה דמיא להעדה ולא לחזקה דכי היכי דהעדה היא ההראה שמתרין בו לשמור שורו מחאה נמי התראה היא ליזהר בשטרו אבל חזקה לא דמיא להעדה אלא לנגיחות דמיא דכי היכי דנגיחות לא בעי' בפניו חזקה נמי לא בעי' בפניו אבל במחאה שהיא התראה פרכי' דליבעי בפניו כהעדאה".

נראה שסברת הר"ן היא שהשאלה משור המועד היא לא בהכרח מסברא אלא כ'הקשה' - שכיון שלמדים משור המועד יש להקיש לדינים שיש בו, ולכן כיון שמחאה דומה להתראה

³⁰⁵ כח, ב.

³⁰⁶ להעיר מהאופנים השונים בשאלה - מדוע שנשאל מחזקה.

יש להקישם, ועל אף שבסברא היה ניתן להשוות אף חזקה אין להקשות כיון שלא דומה בהגדרה להתראה.

ב

בראשונים אחרים מצאנו חילוק בסברא בין חזקה למחאה, שבחזקה הבינה הגמרא גם בהו"א שגם שלא בפניו הוא ישמע כיון ש"חברך חברא אית ליה", כן ביאר התוספות³⁰⁷: "והא דנקט מחאה ולא נקט חזקה משום דחזקה נשמעת טפי מהעדאה אבל מחאה אינה נשמעת יותר".

ברשב"א סברא זו מפורטת יותר: "ויש מפרשים דחזקה שלא בפניו פשיטא ליה דהויא חזקה ודין הוא, דיכול הוא לדעת אם יחזיק אחר בקרקעו לפי שאדם עשוי לשאול מי עומד בקרקעותיו ואף חביריו מודיעין אותו כדי שימחה במי שמחזיק בו.

וזה אינו דומה לשור המועד שאין אדם עשוי לשאול בשורו אם נעשה נגחן ואין חביריו מודיעין אותו כדי שלא לחייבו נזק שלם על נגיחותיו ולפיכך אמרה תורה והועד בבעליו דאם לא כן לא היו הבעלים יודעים ואינן יכולין ליזהר בשמירת שורן, ומחאה נמי להא דמיא שאין אדם מחזר לדעת אם מיחה אדם בחזקתו וקא סלקא דעתין נמי השתא שאין חביריו מודיעין אותו"³⁰⁸.

ג

אלא שבזה יש לכאורה הבדל בין הרמב"ן לרשב"א, בפשטות המסקנא מההסבר שבחזקה יש קול כיון שעשוי לשאול היא שבמחאה הסברא הזו לא קיימת, ומצד זה צריך שיהיה בפניו, וכפי שביאר הרשב"א (רבינו יונה), ומוסיף שלא רק שאינו מברר אלא שיש סברא שלא יספרו לו.

אמנם מדברי הרמב"ן נראה שביאר באופן קצת אחר, תחילת דבריו מתייחסים לחילוק בין מחאה לחזקה בסברא, אך ה'מסקנא' שונה: "ואיכא למימר בשלמא חזקה שלא בפניו דהויא חזקה לא קשיא ליה דמילתא דעבידא לאגלווי היא דעביד איניש לשאול לעוברין ושביין מי מחזיק בשלו אבל מחאה דמיא לשור המועד וכל שלא בפניו לאו כלום הוא דאמר לא ידענא דנגח דאינטריה והכא נמי לא שנא הואיל ומשור המועד גמרת לה".

נראה שבמסקנא ההבדל הוא לאו דוקא בסברא - שבמחאה הוא לא שואל עוברין ושביין - אלא שמחאה ניתן להשוות לשור המועד - שדומה להתראה וממילא ניתן ללמוד שצריך

³⁰⁷ ד"ה "אלא מעתה מחאה".

³⁰⁸ ראה גם ברבינו יונה.

דוקא בפניו - לא דוקא מסברא אלא לימוד משור המועד, ומכל מקום בחילוק מחזקה לא ביאר הרמב"ן שזה משום שאינו דומה לשור המועד אלא שמסברא ישמע³⁰⁹.

ד

נראה שהרמב"ן רצה להימנע מהקושי שאליו מתייחס הרשב"א בסוף דבריו, דלפירושו נמצא שההבדל בין ההו"א למסקנא הוא שבהו"א הגמרא חשבה שלא נגיד "חברך חבא אית ליה" כיון שלא יודיעוהו, וא"כ צריך להבין מה השתנה במסקנא, ולומר שהגמרא שינתה את סברתא וסוברת שחבריו כן יודיעוהו.

וכפי שביאר הרשב"א: "ופרקין, מחאה נמי חבריו מודיעין אותו, כדי שיזדהר בשמירת ראייתו, וכשהוא מוחה מודיעין אותו, דחברך חבא אית ליה וחברא דחברך חבא אית ליה".

משא"כ לפירוש הרמב"ן אין שינוי בהבנת המציאות בין ההו"א למסקנא, שעל אף שהגמרא ידעה בהו"א את הכלל והסברא של "חברך חבא אית ליה" סברה שלא נאמר זאת מצד הלימוד משור המועד.

ה

אלא שעדיין יש להבין החילוק בין הרמב"ן לר"ן, מדוע מבאר בתחילת דבריו הטעם שחזקה שלא בפניו הוי חזקה משום שאדם עשוי לשאול עוברין ושבין ולא מבאר בפשטות שחזקה אינה "דמיא לשור המועד" כמחאה.

[להוסיף שגם בלימוד משור המועד יש קצת שינוי בין הרמב"ן לר"ן בהדגש, שהר"ן ביאר "דמחאה דומיא דהעדאה היא שהיא התראה לשמור שורו ואף המחאה התראה היא להזהר בראיית זכותו ושטר מכירתו" - בעיקר ההתמקדות היא בדמיון ה'מעשה' של ההתראה והמחאה - שנועד לגרום לו לשמור.

ואילו הרמב"ן בעיקר מדבר על ה'טענה' שתהיה לבעלים - המחזיק - כלומר הבעיה שתיווצר מזה: "וכל שלא בפניו לאו כלום הוא דאמר לא ידענא דנגח דאינטריה".]

ו

נראה שיש לחלק את השיטות לשלוש: לפי שיטת הר"ן השאלה משור המועד היא רק מההשוואה "אי משור המועד גמרי' ליבעי מחאה בפניו כי ההם דבעי' העדה בפניו כו",

³⁰⁹ וכן משמע גם מהמשך דבריו.

והטעם ששאלו דוקא ממחאה היא משום שההשוואה שייכת יותר במחאה - ששווה בהגדרה להתראה.

שיטת התוספות שהשאלה היא מסברא "ובלא שור המועד הוי מצי למיפרך דלא תהא מחאה", והחילוק בין מחאה לחזקה הוא בסברא, שחזקה נשמעת יותר ופשוט שנאמר "חברך חברא אית ליה" משא"כ במחאה, וכפי שהביא הרשב"א בשם "יש מפרשים".

אמנם לשיטת רש"י והרמב"ן יש לומר שההשוואה היא נותנת את הסברא, כלומר הן אמת שמסברא הייתי מבין שצריך שהמחזיק ישמע אך הייתי אומר ש"חברך חברא אית ליה", ומפני זה בחזקה מובן לנו שלא הוי בפניו, אלא שבמחאה אני רואה משור המועד שבדברים שנועדו בכדי להודיע לבעלים לשמור לא מחשבים סברא של "חברך חברא אית ליה" וצריך להיות דוקא בפניו.

כלומר, לא שהלימוד הוא מ'גזירה' כיון שכך הוא בשור המועד, אלא שהדין בשור המועד מראה לנו איך התורה מסכלת על סברת "חברך חברא אית ליה" ואינה מתחשבת בה בכאלו מקרים.

ולכן צריך להסביר בסברא מדוע ש'הסתכלות' זו של התורה לא תהיה גם בחזקה, ובזה מבאר הרמב"ן שהוא מפני שלחזקה יש יותר קול. ואילו במחאה שיש פחות קול לומדים משור המועד שלא נגיד "חברך" וצריך דוקא בפניו (מסברתנו אה"נ שהיינו אומרים שגם בזה יש קול).

ומודגש מאוד גם בתשובת הגמרא, שתוספות ורבינו וגרשום לומדים שתשובת הגמרא היא שמסברא ודאי שיועיל שלא בפניו, אלא שבשור המועד זוהי גזירת הכתוב "אבל בהעדאה גרידא גזירת הכתוב הוא דאין נעשה מועד אלא אם כן מעידים בפניו אפילו יתברר לו באלף עדים שהעידו על שורו בבית דין".

משא"כ רש"י מבאר את ההבדל בסברא בין התראה למחאה, שאין ללמוד מהוראת התורה לגבי התראה לדין מחאה, שהסברא אומרת שבהתראה גם שיש קול צריך שיהיה דוקא בפניו.



הגדרת ה'מחאה' לשיטת הרמב"ן

הת' שניאור זלמן שי' ירחי
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין³¹⁰: "מתקיף לה רב עזירא אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה דומיא דשור מועד מה שור המועד בפניו בעינן אף הכא נמי בפניו בעינן".

ופירש רש"י: "דומיא דשור המועד. שמעידין ששורו נגחן ובשלש פעמים שהעידו שלא בפניו אינו נעשה מועד אף התראת עדות של מחאה לא תיהוי עדות שלא בפניו דמחאה דומיא דהעדאה היא שהיא התראה לשמור שורו ואף המחאה התראה היא להזהר בראיית זכותו ושטר מכירתו".

יש להגדיר את תפקיד ה'מחאה' וכיצד משפיעה על החזקה לפי השיטות השונות בחזקה: תוספות ביאר לעיל את הלימוד משור המועד³¹¹: "הכי יליף משור המועד מה התם הוחזק נגחן שלש פעמים ה"נ הוחזק שתקן בשלש שנים".

כלומר, הוחזק שתקן - (לא שימשיך לשתוק) שכעת ברור ששתיקתו הייתה אמיתית ולא תלויה בסיבות, מה שלומדים משור המועד שבב' הראשונות תולים בסיבה ובשלישית מוכח שזה אמיתי, כפי שבשור המועד בב' הנגחות הראשונות ניתן לתלות בסיבה ובשלישית כבר "הוחזק נגחן", כך אצלנו בשנה ראשונה ושניה ניתן לתלות שתיקתו בסיבה אך בשלישית כבר "הוחזק שתקן"..

לאחר שידוע שהשתיקה אמיתית - כעת מוכח מסברא (לא משור המועד) שמכר, דאם לא כן לא היה שותק³¹².

תפקיד המחאה: לפי הסבר התוספות שכל ראיית החזקה מבוססת על זה שהבעלים לא מוחה מוכח שלא שלו, בפשטות המחאה הורסת את מהות החזקה - אין ראייה. ההסבר שצריך שישמע (והו"א בפניו) - ראה בתוספות על אתר.

ב

הרמב"ן ביאר באופן אחר את החזקה הנלמדת משור המועד (ובפשטות כן ביאר רש"י): "נראה שלכך הקישום לומר כשם משור המועד כיון שנגח שלש יצאה שדה זו נגיחות יצא

³¹⁰ כח, ב.

³¹¹ כח, א. ד"ה "עד נגיחה רביעית".

³¹² להדגיש שלפי זה מהות החזקה היא הסברא שלנו (שאם שתק מוכח שמכר) ורק את הפרט של הקביעות' לומדים משור המועד (ובזה גופא ניתן לומר ב' אופנים, האם בלי התורה הייתי חושב פחות או יותר).

מאותה חזקה של תמות אף כאן מחזקה של מוכר וכיון שיצאת מחזקת המוכר עליו להביא ראיה שלא מכרה שהרי זה מוחזק ועומד".

ובפשטות ההסבר בדברי הרמב"ן, שהרי כל ה'הוכחה' שיש למרא קמא הוא מה שהוא 'מוחזק' בקרקע - שהוא היה בה בעלים בתחילה, אמנם אין כעת ראיה גמורה שהיא שלו רק שהוא זה שהיה בה בעלים ומסתמא - כל עוד אני לא רואה אחרת - הוא ממשיך³¹³.

אך כעת כשאני רואה שמישהו אחר מתנהג בה כבעלים הרי ששוב אין המרא קמא מוחזק בה - שאני רואה מישהו אחר בה כבעלים (היינו שהלוקח לא צריך כלל להתמודד עם המ"ק, שהרי אין לו ראיה שעכשיו השדה שלו ואכ"מ), ומשעה שאינו מ"ק הרי שהשני מוחזק (דהן אמת שאין הוכחה שמכרה, רק שלמ"ק אין ראיה והשני מוחזק).

ולהדגיש, הרמב"ן לא מזכיר כלל את אי מחאתו של המרא קמא, שלא מזה מוכח שאינו שלו, אלא בפשטות רק זה שהלוקח הוא שנמצא בקרקע ואוכל הפירות (בשונה מרבינו יונה והר"ן ואכ"מ).

ג

לפי זה צריך להבין את מהות החזקה, כיצד היא מנגדת לחזקה³¹⁴, יש לומר בזה כמה הסברים:

א. המחאה אכן מנגדת לחזקה עצמה וגורמת שלא תהיה הראיה, שמשמשת כ'אכילה' של המ"ק. כלומר, הרי מהות החזקה היא מה שהמרא קמא לא השתמש בשדה זו כבעלים במשך ג' שנים (והשתמש אחר), היינו שלא 'הראה' בה בעלות, אמנם כאשר מוחה יש לומר שהיא גופא מראה בעלות וממילא הוי ראיה שעדיין בחזקתו (כלומר שעדיין נשאר בהגדרת ה'מרא קמא' שמשמש כראיה).

ב. המחאה אמנם לא מנגדת לחזקה, אלא שמחאה גורמת להתחיל את הוויכוח כעת - לפני שיש לשני ראיה של חזקה, במילים אחרות במחאה דורש ממנו הבעלים להביא ראיה שהשדה אכן שלו, וממילא לא שייך שכיון שהמתין עד שיעברו שני חזקה הוי ראיה.

ג. אכן המחאה לא מנגדת לחזקה, אלא שזוהי תקנה למוכר שיוכל בתוך הג' שנים למחות במחזיק, דאל"כ מה יעשה אדם שנגזל.

ד. מהרמב"ן ביאר את המחאה: "ומיהו כל אימת שמיחה בתוך שלש קודם שיצאת מרשותו של מוכר היה לו לזה לזוהר". משמע שעל אף שמצד ה'חזקה' המחאה לא מפריעה, אבל לאחר שמחה היה לו לשמור שטרו.

³¹³ להעיר מ'קונטרס הספיקות' שהרמב"ן ס"ל שמ"ק הוי מטעם מוחזק.

³¹⁴ דלכאורה עצם החזקה עדיין נשאר, דלאחר ג' שנים שאחר השתמש בה כבעלים יצא מה'ראיה' שיש למרא קמא.

ה. הר"ן הוסיף בזה שכיון שמחה ולא שמר שטרו הורע חזקתו של הלוקח: "שכל שמחה בתוך שלש ולא נזהר בשטרו אתרע ליה הזקתיה זהו פי' לפרש"י ז"ל".

דברי רש"י שהמחאה נועדה בכדי שישמור את שטרו - לפי הרמב"ן והר"ן מאוד מובן, ולשאר ההסברים יש לומר בכללות (למרות שיש להאריך בחילוק ביניהם) שהוא 'תקנה ללוקח' - שה'תשובה' למחאה תהיה שטר דאין לו מה שיעשה מלבד זאת³¹⁵.



³¹⁵ וכי תעלה על דעתך שאדם יבוא לאחר שנים רבות ויאמר שמחה כל שנים אלו עדיין הוי ראייה שהקרקע שלו?

קושיית אביי "נתת דבריך לשיעורין"

הת' שמואל שי' דהאן
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין³¹⁶ (בביאור הטעם שלרבנן החזקה היא בג' שנים): "אמר רבא שתא קמייתא לא קפיד איניש תרתי לא קפיד תלת קפיד".

ופירש הרשב"ם: "תרתי לא קפדי - על מה שזה יורד לתוך שדהו של חבירו בלא רשותו . . . תלת קפיד - הואיל ושילש באוולתו ליכנס בלא רשות הבעלים וזה ששתק ולא מיחה ודאי מכרו לו".

כלומר, שהחזקה בנויה על ההוכחה מכך שהמרא קמא לא מחה כרואה את השני מחזיק, אלא שבשנה הראשונה והשנייה אין להסיק מאי מחאתו שאינה שלו כיון שאנשים לא מקפידים שמשתמשים ברשותם במשך שנה ושנתיים, אך בשנה השלישית מקפידים ומדלא מיחה בשנה הג' הוי הוכחה שאינה שלו.

והקשה אביי על תושבת רבא: "א"ל אביי אלא מעתה כגון הני דבי בר אלישיב דקפדי אפילו אמאן דחליף אמיצרא דידהו הכי נמי דלאלתר הוי חזקה וכי תימא הכי נמי אם כן נתת דבריך לשיעורין".

כלומר, אם ההוכחה היא מכך שהבעלים לא מחה בשעה שהיה לו למחות, הרי שלא ניתן לקבוע שהחזקה היא בג' שנים לכל העולם, שהרי יש אנשים שרגילים להקפיד בזמן מועט יותר ומדלא מיחו בזמן זה מוכח שאינה שלהם.

והקשה הרשב"א: "תמוה לי דאדרבה מהאי טעמא הוה ליה לרב למימר דבי בר אלישיב לא נחזיק עליהו בבציר מתלת משום דכל מדת חכמים כך היא שמתקנים על דרך הרוב ועל דרך הכלל לא על דרך הפרט, בארבעים סאה הוא טובל מים שכל גופו של אדם טובל בהם בארבעים סאה פחות קורטוב אינו טובל ואפילו קטן שכל גופו עולה בעשרים סאה . . . וצריך לי עיון".

היינו, שלכאורה קושיית אביי אינה מובנת, שמהא טעמא גופא של "נתת דבריך לשיעורין" - שיוצא שלכל אחד יש דין שונה - קבעו חכמים שיש שיעור אחד לכולם, על אף שמסברא יש לחלק ביניהם וכך עושים חכמים בכל מקום.

ולכאורה, כך רואים גם בהמשך הגמרא בתשובת רבא למסקנא: "אלא אמר רבא שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטריה תרתי ותלת מיזדהר טפי לא מיזדהר" - ולכאורה גם

³¹⁶ כט, א.

בתשובה זו היה ניתן להקשות שאין שיעור קבוע לכולם ויש בני אדם שמאבדים שטרותיהם בפחות (או יותר) מג' שנים.

אלא ודאי שקבעו חכמים שיעור אחד קבוע לכולם על פי דעת רוב בני האדם וא"כ צריך להבין את כוונת קושיית אביי.

ב

אכן הרשב"א עצמו ביאר לקמן³¹⁷: "אמאי לא אקשי הכא כדמקשה ליה אביי לרבא בריש פירקין (כט א) אי הכי הני דבי בר אלישיב דקפדי אמאן דחליף אמצריה, הכי נמי דלאלתר הויא חזקה.

וי"ל דהתם נמי לאו פירכא אלימתא היא, אלא אידא דאשכח רבא טעמא אחרינא אוקי לה בההיא טעמא, אבל ודאי אי לאו הכי הוה מצי למימר ליה לעולם משום דקפיד ולא קפיד הוא, אלא דאפילו בבר אלישיב לא הויא חזקה בפחות מכאן, דמצו אמרי לא קפידנא בהא, ועוד דלא פלוג רבנן. כנ"ל".

כלומר, שהן אמת שקושיא זו אינה קושיא חזקה ויכל רבא לתרץ שחכמים קבעו שיעור אחד לכולם - "לא פלוג רבנן" - אלא שכיון שרבא מצא תשובה אחרת אמר אותה ואכן אם לא היה מוצא טעם אחר היה נישאר בתשובה זו.

הרשב"א מוסיף נקודה נוספת שבני בר אלישיב יכולים לטעון שלא הקפידו - היינו שכל ההוכחה היא מכך שהיו אמורים להקפיד ולא הקפידו ויכולים לטעון (כיון שעל המוחזק להביא ראיה זו בפשטות) שלא הקפידו.

ג

המאירי ביאר את קושיית אביי: "והקשו אלא מעתה כגון הני דבר אלישיב דקפדי אפילו אמאן דחליף אמצרא הכי נמי דלאלתר הויא חזקה ולדעתנו היה לו להשיב שמכל מקום הולכין אחר סתמן של בני אדם יראה שכונתו היתה לומר שאין דרך סתם בני אדם שלא להקפיד על כך אלא הרבה בני אדם קפדים בכך ולקח דרך משל בני אלישיב שהיו נודעים במדד זו והוא שאמר כגון חני כלומר שהרבה בני אדם במדד זו ואין כאן סתם אצל אחת מן המדות".

כלומר, שכונת אביי הייתה אכן לומר שהרבה בני אדם אינם נוהגים בג' שנים - לא בר אלישיב בלבד - ולכן לא שייך לקבוע כלל של ג' שנים.

וכעין זה פירש הריטב"א: "פירוש קושיא לאו משום דבי בר אלישיב בלחוד דאינהו לא הוו רובא לעלמא דעלמא וה"נ משום אינהו בלחוד לא מפליגינן תקנתא או מילתא דהוי

³¹⁷ נז, ב. ד"ה "אהעמדה כדי לא קפדי אמחיצה קפדי".

לשאר עלמא אלא הכי אקשינן דהא דאי בקפידא תליא מילתא אין הדעות שוות בזה כלל כי יש מקפיד ביום אחד ויש בחודש ויש בשנה ורובא קפדי בפחות משלש שנים אלא שאין להם פנאי למחות ועל זה מה סומך התנא לעשות חזקה של שלש שנים".

הריטב"א מדגיש שהקושיא היא מכך ש"רובא קפדי בפחות משלש שנים". מעניין ההמשך של המשפט "אלא שאין להם פנאי למחות" - מה מתכוון הריטב"א להוסיף בפרט זה.

ג

היד רמה ביאר את החילוק בין התשובות של רבא: "וכי תימא הכא נמי תיקשי לן נתת דבריך לשיעורין, דאיכא מאן דמזדהר פורתא ואיכא דמזדהר טפי, כי אמרינן הכי גבי טעמא דקפידא, דמילתא דתליא בשנוי דעתא דאינשי היא, דאיכא דקפיד ואיכא דלא קפיד, ואי אזלת בתר שיעורא דקפידא נתת דבריך לשיעורין.

אבל הכא גבי אזדהורי אינשי בשטריה כולי עלמא חד דעתא אית להו לאזדהורי בשטריהו, דלאו בשופטני עסקינן דטרחי וכתבי שטרא אדעתא דלא לזדהר בגויה, וליכא מאן דלא טרח לאזדהורי בשטריה כי האי שיעורא.

ואי איכא מאן דמתביד שטריה בתוך שלש או מאן דקאי שטריה לאחר שלש לאו מחמת שנוי דעתא דמרואתא דשטרי הוא אלא מחמת שינוי מילי דאתרמו להו להאי ולהאי הוא, דהאי אתרמיא ליה מילתא דיכיל לאזדהורי בשטריה והאי אתרמיא ליה מילתא (דילמא) דלא יכיל לאזדהוריה בשטריה, חד שיעורא הוא ולא שייך ביה קושיא דנתת דבריך לשיעורין כלל".

ד

ואולי י"ל ביאור נוסף בחילוק ובקושיא: הן אמת שבדברים שהם תקנת חכמים שייך לומר שחכמים תיקנו תקנה כוללת לכולם, ובזה יש לומר שכשחכמים תיקנו שבג' שנים הוי חזקה כיון שיותר אדם אינו שומר על שטרו - היינו שאי שמירת השטר עצמה לא הוי הוכחה - אלא שלאחר ג' סומכים על חזקה ולא צריך לשטר מהטעם שבני אדם מאבדים שטרותיהם (כפי שהאריכו הראשונים ואכ"מ) - הרי שתיקנו תקנה כוללת על פי דעת רוב בני האדם.

ובפשטות³¹⁸ - לשיטות שהג' שנים הם רק תקנה לטובת הלוקח - כלומר שאין בהם ראייה אלא תקנה כדי שלא ישמור שטרותיו לעד, ודאי שלא שייך לחלק בין אנשים ששומרים פחות ופשוט.

³¹⁸ בלי להיכנס לאריכות ההבדל בין השיטות.

לפי הסבר הרמב"ן והריטב"א שהראיה שבחזקה קיימת כבר לפני הג' שנים אלא שבמהלכם יש "ריעותא" בכך שאינו מביא שטרו - לכאורה גם בזה לא שייך להקל על מיש שמאבד שטרו לפני ונאמר לו שישמרנו ופשוט.

ודאי לפי מה ששמע בנימוקי יוסף שהא גופא שלאחר ג' אינו צריך להביא שטר הוא תקנת חכמים ולכאורה (אכ"מ) הוא מצד זה שדרושים שטר כראיה ולא די בחזקה ורק לאחר ג' "די בחזקה זו" והוי תקנה ללוקח ולא צריך לחלק ולהקל יותר באנשים שונים ופשוט

ובפרט לפי הסבר הנימוקי יוסף, הרשב"א והר"ן שהטעם שמאבד את שטרו לאחר ג' הוא לא מצד רגילות האנשים בשמירת שטרותיהם אלא מכך שהמרא קמא לא מחה בו במהלך ג' שנים אלו בעודו אוכל את השדה, וא"כ פשוט שאין לחלק בין 'מנהגי' שמירת השטר (וגם לא במנהג הבעלים למחות - עיין ברשב"א).

גם לשיטת רבינו יונה ש"הטילו חכמים" על המרא למחות בג' שנים - והוי סוג של תקנה ללוקח יש לומר כן בפשטות.

אמנם בתשובת רבא שתלוי בהקפדה - הרי שהחזקה בג' שנים אינה 'תקנה' אלא ראיה - היינו שמהא שלא מחה מוכח שאינה שלו - והוי כשאר 'חזקת אומדנא' - 'אין אדם פורע תוך זמנו' וכהאי גוונא - שלכאורה הוי ראיה ולא צריך ל'תקנה' ובזה יש לומר שלא שייך לומר שחכמים יתקנו לא להסתכל לסברא זו ופשוט.



ביאור תשובת רבא "שתא קמייתא מחיל"

הת' מיכאל שי' דינגל

תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין³¹⁹: "אמר רבא שתא קמייתא מחיל איניש תרתי מחיל תלת לא מחיל".

יש להבין על מה מבוססת ה'ראיה' בחזקה זו, בפשטות נראה שהראיה היא שאם השדה הייתה שלו היה לו למחות ומדלא מיחה מוכח שאינו שלו וכפי שפירש הרשב"ם לקמן³²⁰: "וזה ששתק ולא מיחה ודאי מכרו לו".

ובזה אומר רבא שבשלמא בשנה הראשונה והשנייה אין להביא ראיה משתיקתו כיון שניתן לומר שמחל על פירותיו וע"כ לא מחה, אך בשנה השלישית שאינו מוחל היה צריך למחות, ומדלא מיחה הוי בחזקת השני.

ובגמרא הקשה אביי על תשובה זו: "אמר ליה אביי אלא מעתה כי הדרא ארעא תיהדר לבר מפירי אלמה אמר רב נחמן הדרא ארעא והדרי פירי".

וביאר רבא באופן אחר: "אלא אמר רבא שתא קמייתא לא קפיד איניש תרתי לא קפיד תלת קפיד".

לפי המבואר לעיל נמצא ש'מהות' החזקה - הראיה - בתשובה הראשונה של רבא (מוחל) הוי ממש כתשובתו השנייה (קפיד), דמדלא מיחה בשנה השלישית מוכח דהוי של לוקח.

וצריך להבין לפי זה מה גרם לרבא בתחילה להוסיף ולומר שהבעלים מוחל על הפירות, שהרי לכאורה נקודת העניין טמונה במה שבב' השנים הראשונות לא היה לו למחות, שאינו מקפיד בכך ומה צריך להוסיף את ה'טעם' - שהסיבה שאינו מקפיד - מוחה - הוא מפני שמחל³²¹.

ולהוסיף שמהא גופא שבתשובה השנייה ביאר הרשב"ם ש"וזה ששתק ולא מיחה ודאי מכרו לו", קצת משמע שעד עכשיו לא ידענו סברא זו.

³¹⁹ כט, א.

³²⁰ ד"ה "תלת קפיד".

³²¹ הן אמת שבתשובה הראשונה מדובר במחילה על הפירות ובשנייה על ההקפדה בכניסה לקרקע, ובפירות יש לומר שפחות שייך עניין שלא מקפיד כיון שהם כלים (משא"כ בקרקע) וע"כ יותר שייך בהם העניין של מחילה (להעיר שבקרקע חוסר ההקפדה הוא עצמו מחילה, שהרי כל מהות הקרקע זה ההימצאות בה בזמן מסוים). אמנם רואים אנו בתשובה השנייה שעל הפירות אינו מוחל ובפשטות מקפיד.

ב

והנה בתשובת רבא ש"שתא קמייטא מחיל איניש" פירש רש"י: "מחיל איניש. על פירות קרקעו לאדם האוכלן". ובתשובת רבא "שתא קמייטא לא קפיד איניש" פירש רשב"ם: "תיתי לא קפיד. על מה שזה יורד לתוך שדהו של חבירו בלא רשותו" - כלומר שמדובר על הכניסה לקרקע ולא על אכילת הפירות, שאדם לא מקפיד ומוחה במה שיורד אדם לשדהו שנה ושתיים.

ומוסיף הרשב"ם: "ומיהו פירי לא מחיל" - ובפשטות נראה שגם בפירות נאמר שאינו מוחל וגם אינו מקפיד - דאל"כ מדוע לא מיחה, וא"כ צריך לומר שמה שהשתנה מהתשובה הקודמת, שבתשובה הראשונה הבין רבא שאין סברא לומר שאדם שלא מוחל לא יקפיד ואילו בתשובה השנייה מחלק ואומר שתתכן מציאות שלא מחל ובכל זאת לא מחה משום שלא הקפיד.

ומלבד זאת שקצת דוחק לומר זאת, הנה לפי זה לא מוכן מדוע משנה הרשב"ם ומבאר שאי ההקפדה מדברת על הכניסה לקרקע ולא על הפירות עצמם - שלכאורה היה ניתן לבאר שלעיל סבר רבא שאי מחאה תיתכן רק במחילה וכעת מחדש שיתכן שלא מחה כי לא הקפיד.

[ולהוסיף שלפי זה יש הבדל נוסף בין התשובות, דמלבד שבתשובה הראשונה הבין רבא שלא יתכן לומר שאדם לא הקפיד (אם לא מחל), הרי שבתשובה הראשונה סובר רבא שאם איתא דלא מחל כבר בשנה אחת הוי הוכחה, וכמוכח משאלת הגמרא שלא יחזרו הפירות והיינו מפני שאם איתא שלא מחל על הפירות הוי ראייה לשני אע"פ שלא עברו ג' שנים (וע"כ מוכרחים לומר שמחל). ואילו בתשובה השנייה סובר רבא שאדם עשוי שלא להקפיד (על אף שלא מחל) ג' שנים! ורק לאחר ג' שנים ש"שילש באוולתו" היה לו למחות והוא שינוי מן הקצה אל הקצה]

ולהעיר שבפשטות מוכרחים להסביר בתשובה הראשונה שמדובר בפירות³²² - דבקרקע לא שייך 'מחילה' בשנתיים - שעל מה מחל (דוחק לומר שמחל על תשלום שמגיע לו - דא"כ אין צריך לומר שמחל, אלא שלא מיחה כי המתין ופשוט), וא"כ הא גופא טעמא בעי - מדוע רבא דיבר על הפירות ולא על הקרקע (ובפרט שהדיון הוא הרי על הקרקע ולא על הפירות ומה בכך שש הוכחה שלא מיחה על הפירות).

³²² ודאי שמשאלת הגמרא מרב נחמן מוכח שמדובר על הפירות, אלא שאפילו בסברא כשאומרים "מחילה" שייך בפירות ולא בקרקע.

ג

ונראה לומר שבתשובה זו הבין רבא את הראיה שבחזקה באופן אחר, שההוכחה לקניית השני אינה מזה שהבעלים לא מיחה, אלא מהא גופא שהלוקח אכל פירות הקרקע שנה - ללא קשר להתנהגות הבעלים.

דוגמא לזה מצינו לעיל בלימוד הגמרא משור המועד לשיטת רבי ישמעאל, שביאר הרמב"ן (וכן משמע מרש"י) את אופן הלימוד - החזקה: "נראה שלכך הקישום לומר כשם ששור המועד כיון שנגח שלש יצאה שדה זו נגיחות יצא מאותה חזקה של תמות אף כאן מחזקה של מוכר וכיון שיצאת מחזקת המוכר עליו להביא ראיה שלא מכרה שהרי זה מוחזק ועומד".

רבינו יונה והר"ן הסבירו מעין זה, אלא שהם הוסיפו את הפרט שההוכחה היא מכך שהבעלים לא מיחה (וע"כ הוסיפו שהקרקע גם בחזקת השני), אך הרמב"ן לא הזכיר את אי המחאה.

ובפשטות ההסבר בדברי הרמב"ן, שהרי כל ה'הוכחה' שיש למרא קמא הוא מה שהוא 'מוחזק' בקרקע - שהוא היה בה בעלים בתחילה, אמנם אין כעת ראיה גמורה שהיא שלו רק שהוא זה שהיה בה בעלים ומסתמא - כל עוד אני לא רואה אחרת - הוא ממשך³²³.

אך כעת כשאני רואה שמישהו אחר מתנהג בה כבעלים הרי ששוב אין המרא קמא מוחזק בה - שאני רואה מישהו אחר בה כבעלים (היינו שהלוקח לא צריך כלל להתמודד עם המ"ק, שהרי אין לו ראיה שעכשיו השדה שלו ואכ"מ), ומשעה שאינו מ"ק הרי שהשני מוחזק (דהן אמת שאין הוכחה שמכרה, רק שלמ"ק אין ראיה והשני מוחזק).

וי"ל שכך הבין רבא את החזקה בתשובה זו, היינו שבזה שאדם נמצא בשדה ואכל בה את הפירות כבעלים - פקעה חזקת המ"ק והוא הוי המוחזק. ועל כך אומר רבא שבשנה הראשונה לא מוכח שאכל כבעלים כיון שהבעלים מוחל, וממילא אין כאן פירות כדרך בעלים, וכן בשנייה, אמנם בשלישית שאינו מוחל הוי אכילה כבעלים.

ובזה מובן שרבא דיבר על פירות דוקא, שבזה הוי ראיה שאוכל כדרך הבעלים ולא בקרקע ופשוט.

ד

והנה החידושי הרי"ם הקשה: "דלכאורה כיון שתובע הפירות ואומר שלא מחל שוב יש ראיה שכל הקרקע דמחזיק ותועיל הודאת המערער לחובתו שלא מחל".

³²³ להעיר מ'קונטרס הספיקות' שהרמב"ן ס"ל שמ"ק הוי מטעם מוחזק.

כלומר, לכאורה איך שייך לומר שמחל על פירות ב' השנים הראשונות והרי כעת תובע הוא את הפירות וממילא טוען שלא מחל, וא"כ ישנה הוכחה דמדלא מיחה בשנים אלו שהקרקע של המחזיק.

ובמילים אחרות - שאלת הגמרא לא הייתה צריכה להיות ש"כי הדרא ארעא תיהדר לבר מפירי" אלא ש"לא תיהדר ארעא" כיון שמודה שמחל.

ונראה לומר בפשטות שיש לחלק את טענתו והן אמת שהוא רק טוען על הקרקע ולא מתייחס לפירות, ונוכל לומר שהפירות אכן לא מחל אלא שלא הקפיד בהם.

כלומר, אם נבאר כהסבר הראשון הרי שלא יתכן לחלק בין הפירות לקרקע, ולא יתכן לומר שלא מחל על הפירות - דא"כ מדוע לא מיחה, שהרי בשלב זה לא סברנו שיכול רק לא להקפיד, וע"כ קשה דכיון שתובע הקרקע הוי הוכחה שלא מחל.

אמנם לפי ההסבר השני הרי שניתן לומר בפשטות שהוא רק תובע קרקעו וניתן לומר בפירות שלא מחל - וע"כ אין הוכחה בכך, שלא אכל כדרך הבעלים - אלא שלא הקפיד למחות (וידענו שפיר בשלב זה שאפר לומר שלא הקפיד בפירות).

וע"כ הקשה אביי שאכן "תיהדר ארעא" אך לכאורה "לבר מפירי", שהרי אם מחזירים לא הפירות נמצא שאנחנו פוסקים ויוצאים מתוך הנחה שלא מחל לו על הפירות וא"כ אכל כדרך הבעלים.

ה

בזה ניתן להבין ב' דברים נוספים:

על תשובת רבא השנייה - שבשלוש שנים אדם מקפיד מקשה אביי: "אל אביי אלא מעתה כגון הני דבי בר אלישיב דקפדי אפילו אמאן דחליף אמיצרא דידהו הכי נמי דלא לתר הוי חזקה וכי תימא הכי נמי אם כן נתת דבריך לשיעורין".

לכאורה קושיא זו - שהוכחה שמבוססת על דעת בני אדם לא ניתן לקבוע בה 'שיעור' שווה לכולם ניתן היה להקשות כבר על התשובה הראשונה של רבא - שאם ההוכחה היא מכך שלאחר ג' שנים אינו מוחל הרי שיש בני אדם שאינם מוחלים לפני ג' שנים ובהם לכאורה ההוכחה תהיה לפני הזמן הקבוע.

באמת יש שפירשו שאביי היה יכול להקשות קושיא זו גם על התשובה הראשונה³²⁴.

אמנם לפי המבואר לעיל נראה לומר בפשטות שקושיא זו אינה שייכת ב'מחילה', כיון שהראיה אינה תלויה בדעת המרא קמא שהיה לו למחות אלא בכך שהלוקח החזיק בה כדרך

³²⁴ פני שלמה.

בעלים, ומכיון ש'דרך בעלים' בכללותה הוא בג' שנים אין נוגע מה שהמרא קמא הפרטני הוא בר אלישיב שמוחים מיד ופשוט.

כמו כן מובן שהקושיא שהתעוררה לתוספות על תירוצו השני של רבא לא קשה בתירוץ זה, דתוס' הקשו³²⁵: "תימה מנא לן דר' ישמעאל דוקא . יליף משור המועד ולא רבנן אינהו נמי מצוי גמרי משור המועד דהיינו טעמא נמי דלעיל דגמר משור המועד דכיון דקפיד בג' זמנין ולא מיחה א"כ ודאי מכרה או נתנה לו".

מובן שקושיא זו אינה קשה על התירוץ הראשון שאינו תלוי בהקפדה וכמו"כ לא שייך בו העניין של "הוחזק" (נגחן - שתקן), דלא הוי כשור המועד שהג' פעמים נועדו כדי להראות שהנגיחה - שתיקה אמיתית ופשוט.



³²⁵ ד"ה "שתא קמייתא לא קפיד וכו'".

שיטות הראשונים בתשובת רבא "שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטרי"

הת' יוסף יצחק שי' שניאורסון
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין³²⁶: "אלא אמר רבא שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטריה תרתי ותלת מיזדהר טפי לא מיזדהר". שהטעם לכך שהחזקה היא בשלש שנים היא מפני שזה הזמן שבו בני אדם שומרים על שטרותיהם.

דברי רבא דורשים הסברה: רבא ביאר למה צריך ג' שנים, אך לא הסביר מהי פעולת החזקה, ומה המקור שלה.

נקודת הדברים: דבר פשוט לנו עד עתה ש'חזקה' מהווה הוכחה - ראיה. אל מול המרא קמא שאנו יודעים שהשדה הייתה שלו זקוק הלוקח לראיה כל שהיא שתחזק את טענתו שהוא קנה את הקרקע, או לכל הפחות 'תהרוס' את חזקתו של המרא קמא.

בתשובות הקודמות רבא נתן הסברה בדבר, בכך שהלוקח היה בשדה ג' שנים, זמן כזה שהבעלים אינו מוחל - מקפיד, היה לו למחות ומה שלא מיחה הוי הוכחה שאין הקרקע שלו.

אמנם בתשובה זו לכאורה רבא לא נותן שום הסברה מהי ההוכחה - הראיה שהשדה אינה של המרא קמא, וכי מה בכך שהלוקח אינו עשוי לשמור שטרו יותר מג' שנים.

וכפי שהקשה הריטב"א: "ומיהו צריך תלמוד מה ענין שיפסיד הלה קרקעו מפני שזה אין לו להזדהר בשטריה, כיון דלית לן השתא לא טעמא דקפיידא ולא טעמא דמחילה".

הן אמת שהעניין הוא שרבא אומר רק את 'סיום' המשפט, יש לו התחלה שאמורה לתת לנו הסבר בזה:

כשהגמרא שאלה מדוע חזקה היא ג' שנים - יש לברר - מה הגמרא חשבה שצ"ל? ניתן להבין לב' הצדדים - א. שאפילו מיד - בשנה אחת תהיה חזקה, וא"כ למה צריך להמתין ג' שנים. ב. גם יותר מג' שנים לא אמורות להועיל³²⁷.

³²⁶ כט, ב.

³²⁷ וז"ל הריטב"א: "מניין לחזקה שהיא שלש שנים כלומר מהיכא נפקא לחזקה שתהא שלש שנים לא פחות ולא יותר. אם תפיסתן ראיה כמטלטלין שלא היו הבעלים שותקים תיהוי חזקתן לאלתר, ואם אין תפיסתן לאלתר ראיה מפני שהוא דבר שאדם יכול להכנס לתוכו למה יש להם חזקה לעולם".

בעקבות כך לתשובה של רבא יכולה להיות שתי 'התחלות' שהם יקבעו את מהות התשובה - א. אכן חזקה אמורה להועיל בפחות מג' שנים, אלא ש"שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטריה . . ." ב. מסברא חזקה לא אמורה להועיל אפילו לאחר ג' שנים, אלא ש"שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטריה . . ." וכדלהלן.

ב

הריטב"א ביאר את תשובת רבא: "והנכון דשורת הדין כיון שזה מחזיק בקרקע ואוכל בשופי גמור ויודעים הבעלים ואינם מוחין דין הוא שתהא ראייה אפילו באכילה אחת כעין שהתפיסה ראייה במטלטלין, אלא כיון דקרקעות ועבדים בני שטרא נינהו כי לא מחזיק שטרא ריעא חזקתיה וכאומרת לבעלה עכשיו גירשתני שאינה נאמנת דאמרינן אחוי גיטר, אלא כיון דעברו שלש שנים לית ליה לאזדהורי בשטריה איקיימת חזקתיה . . . כן נראה לי וכן פירשתי לפני מורי הרא"ה גר"י".

היינו שאכן מצד הסברא חזקה הייתה מאכילה ראשונה, כשם שבמטלטלין משעה שמחזיק בהם הוי ראייה שהם שלו ד'חזקה מה שתחת ידי אדם שלו'.

אלא שעד שלש שנים כיון שדרך בני אדם לשמור שטרותיהם הוי 'ריעותא' לחזקתו במה שאין לו שטר. היינו שעל אף שה'חזקה' קיימת וישנה 'ראייה' במה שהוא אכלה, אל מול החזקה ישנה 'ראייה' כנגדו במה שאין לו שטר, כיון שדרך בני אדם לשמור השטר במשך הג' שנים.

וממילא לאחר ג' שאין לו 'ריעותא' זו כיון שאין דרך בני אדם לשמור שטרותיהם גם בשנה רביעית, שוב סומכים אנו על חזקתו וראייתו במה שאכלה והייתה ברשותו.

לפי זה עיקר הדגשתו של רבא היא במה ש"שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטריה תרתי ותלת מיזדהר" שדרך בני האדם לשמור שטרותיהם זו הסיבה שאנחנו לא מאמינים לו בתוך הג' שנים, זה יוצר את הריעותא והוא הטעם ל"חזקה בשלש שנים" ומה ש"טפי לא מיזדהר" הוא רק להסביר שאח"כ לא קיימת ריעותא זו.

לפי הריטב"א החזקה אינה צריכה מקור, היא סברא. ולפיו הראייה היא מזה שהוא אוכל את הפירות - מחזיק בקרקע - דמה שתחת יד אדם שלו.

ג

הרמב"ן כתב כעין דברי הריטב"א³²⁸: "דטעמא דחזקה לאו משום איזדהורי דידיה בלחוד אלא כיון דהאי שתיק רגלים לדבר אלא שתוך שלש אמרינן ליה למחזיק אחוי שטרך ולאחר שלש כיון דלא מזדהר בה טפי אתרע ליה האי טענה ואמרי' לא לחנם שתק".

³²⁸ מב, א.

אך יש כמה שינויים בין הרמב"ן לריטב"א: א. הרמב"ן מגדיר את הראיה כ"רגלים לדבר" ולא "דין הוא שתהא ראייה" כריטב"א. ב. הרמב"ן מתמקד בעיקר בכך ש"כיון דהאי שתיק", "אמרי' לא לחנם שתק".

ד

הנמוקי יוסף כתב: "כשבא המערער ומביא עדים שהיה קרקע זה שלו או של אבותיו... והנתבע הביא עדים שהחזיק שם ג' שנים שלמים כדרך שהבעלים משתמשים אע"פ שאין לו שטר די לו בחזקה זו דשמא אבד השטר כדאמרינן בגמרא דעד תלתא שנין מזדהר איניש בשטריה טפי לא מזדהר".

ובהמשך כתב: "טפי לא מזדהר. כי סבור לא יערער עליו אדם עוד כיון שאכל ג' שנים בשופי ולא ערערו בו ולפי שדעת העולם כן לא תקנו חכמים אלא ג' שנים".

לכל לראש הנמוקי יוסף כותב שיש כאן "תקנת חכמים" בג' שנים אלו, כמו"כ משמע מדבריו שהתקנה היא מה שבתוך הג' צריך שטר - "לא תקנו אלא ג' שנים", ולא תקנו יותר משום שבני אדם מאבדים שטרותיהם.

ובתחילה כתב שלאחר ג' "די לו בחזקה זו". החזקה כפי שמגדירה הנמוקי יוסף הוא במה ש"החזיק שם ג' שנים שלמים כדרך שהבעלים משתמשים".

וראה ב'קצות החושן'³²⁹ שלדעת הנמוקי יוסף הוי תקנה דרבנן.

אולי יש להסביר בדבריו: הן אמת שיש חזקה, והוי ראייה שהשדה שלו במה שמחזיק בה, אלא שחזקה היא ראייה 'גרועה' יחסית לשטר, ולכן כל עוד יש שטר לא סומכים על החזקה אלא דורשים את השטר - ראייה ברורה.

ובזה תקנו חכמים שלאחר ג' שנים כיון שבני אדם מאבדים שטרותיהם "די לו בחזקה זו" ולא צריך להביא את השטר. כלומר, אם איבוד השטר היה רק 'דרך העולם' - הרי שהיה ניתן לדרוש ממנו לשמור שטר על מנת שתהיה לו ראייה טובה (בשונה מהריטב"א שביאר שזו דרך בני אדם ודי בזה כי אז אין לו ריעותא, כיון שכל הריעותא נוצרה מ'דרך בני אדם' משא"כ לנמוקי יוסף), אלא שחכמים תקנו שלא יצטרך לזה ו"די לו בחזקה זו".

לכאורה לפי זה עיקר דברי רבא הוא מה ש"טפי לא מזדהר" - פרט זה גרם לחכמים לתקן שיותר לא יצטרכו שטר, מה שבתוך ג' נשמרים - פרט טכני, ופשוט.

יש לעיין האם הראיה הוי רק מג' שנים של אכילות כמו שמשמע קצת מתחילת דברי הנמוקי יוסף.

³²⁹ חו"מ קמ, ס"ק ב.

ה

הרשב"א כתב: "אלא אמר רבא תלת שנין מזדהר איניש בשטריה טפי לא מיזדהר. כלומר שזה יודע דטפי לא מיזדהר כי לא מיחה תוך שלש מיחזי כמערים לשתוק עד שיאבד זה ראיותיו".

יש לעיין בדבריו מהי ה'ראיה' שקיימת כאן, דהן אמת ש'נראה כמערים' אך כיצד הוי הוכחה שאינה שלו.

לכאורה היה נראה שמהא דלא מחה בתוך ג' - בעוד יש שטר לקונה - מוכח שאינו שלו, אלא שלפי זה לכאורה מיותרת ההוספת של "מיחזי כמערים" והול"ל רק ש"זה יודע דטפי לא מיזדהר" ומדלא מיחה מוכח שאינו שלו.

בפשטות הרשב"א לא מזכיר את האכילה עצמה כמשהו שיוצר הוכחה, אלא רק כגורם לאבד השטר.

אולי יש לומר בדרך אפשר: נראה מדברי הרשב"א שסברא זו הוי "ריעותא" במחאת המרא קמא - שידע ולא מחה, אולי לומר שמצד העניין בלי המחאה אנחנו מעמידים ברשותו של המוחזק, רק שהמחאה מוציאה, וכיון שהמחאה כאן לא אמינה ממילא נשאר אצלו את השדה. ויש לעיין³³⁰.

אולי יש להוסיף שמה שהמרא קמא רוצה 'להשיג' ע"י המחאה הוא יצירת ויכוח עם המוחזק ושיביא הלה ראיותיו - שטר, אם הוא יודע שאין לו שטר - מה מטרת מחאתו ומה חשב שישגיג. ויש לעיין.

ו

רבינו יונה כתב: "אלא אמר רבא שתא קמייטא מיזדהר אינש בשטרי' תרי מזדהר תלת נמי [לא] מיזדהר. פי' כיון דטפי לא מזדהר הו"ל למחות ומדלא מיחה אמרינן דודאי זבנה, לפי שהטילו חכמים עליו למחות, כיון דטפי לא מזדהר אינש בשטרי וע"כ טעמא דמילתא הכי הוא שאם לא כן מה בכך אם לא מזדהר בשטרי' טפי מתלת שנין מ"מ במה יצאה קרקע מחזקת בעליה ומה ראי' יש שהיה בידו שטר מעולם".

הראיה לפי רבינו יונה היא מסברא - מכל שלא מיחה הוי ראייה שאינה שלו, אלא שבשונה מהמופיע בדרך כלל שהטעם שהיה צריך למחות הוא משום שראה את הלוקח אוכל ודרך בני אדם למחות, רבינו יונה מבאר שהטעם שהיה צריך למחות הוא מצד 'תקנת חכמים' שהטילו עליו למחות, ומדלא עשה כן מוכח שאינה שלו.

³³⁰ אולי יש להוסיף שמה שהמרא קמא רוצה 'להשיג' ע"י המחאה הוא יצירת ויכוח עם המוחזק ושיביא הלה ראיותיו - שטר, אם הוא יודע שאין לו שטר - מה מטרת מחאתו ומה חשב שישגיג. ויש לעיין.

הטעם שחכמים תיקנו הוא משום שאנשים לא נוהרים יותר והוי תקנה ללוקח.
יש לעיין לפי זה בהגדרת ה'אכילה', אולי יש לומר שזה מה שמקשר - יוצר את ה'הטילו
חכמים למחות' ופשוט.





שער הלכה ומנהג



חיוב ברכת התורה לשיטת הרמב"ם והראשונים

הת' יוסף יצחק שיחי' הלוי באשה
שליח בישיבה

א. מקור הדברים בדברי הגמרא

איתא במסכת ברכות¹: "אמר רב הונא: למקרא צריך לברך, ולמדרש אין צריך לברך. ור"א אמר: למקרא ולמדרש צריך לברך, למשנה א"צ לברך. ור' יוחנן אמר: אף למשנה נמי צריך לברך (אבל לתלמוד א"צ לברך). ורבא אמר: אף לתלמוד צריך לברך, דאמר רב חייא בר אשי זימנין סגיאין הוה קאמינה קמיה דרב לתנויי פרקין בספרא דבי רב² הוה מקדים וקא משי ידיה וברייך ומתני לן פרקין".

כלומר, שפלוגתת האמוראים היא על איזה לימוד צריכים לברך בתורה, האם על מקרא, או מדרש, או תלמוד. ומוכיחה הגמרא לשיטת רבא שסובר שגם על תלמוד צריך לברך מכך שרב היה נוטל את ידיו ומברך ברכת התורה ורק אח"כ היה לומד.

ב. פלוגתת הראשונים האם ברכה זו מדאורייתא או מדרבנן

לשיטת הרמב"ם³ והחינוך⁴ ועוד⁵ ברכה זו היא מדאורייתא. וכלשון הרמב"ם: "שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלנו". ומוכיחים זאת מדברי הגמרא:

א. ברכות כא, א: "מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוקינו", היינו שמשה רבינו בעת שבא לפתוח בשירה אמר לישראל שהוא קודם יפתח בברכה ("כי שם ה' אקרא") ואח"כ הם יענו אמן ("הבו גדל לאלוקינו"). וא"כ יוצא שברכת התורה היא מדאורייתא.

ב. ברכות מח, ב: "ברכת התורה מנין? אמר ר' ישמעאל: ק"ו: על חיי שעה מברך, על חיי עוה"ב לא כ"ש? רבי חייא בר נחמני תלמידו של רבי ישמעאל אומר משום רבי ישמעאל: אינו צריך, הרי הוא אומר על הארץ הטובה אשר נתן לך, ולהלן הוא אומר ואתנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה וגו'".

¹ יא, ב.

² ולכאורה קשה, והרי רבא רוצה להוכיח לשיטתו שעל תלמוד צריך לברך ומכאן רואים שעל תורת כוהנים (ספרא) מברך ולא על תלמוד (גמרא)? לכן אומר הצ"ח על הדף ברש"י ד"ה "מדרש" שגם בדף יד, ב הובא ג"כ הסיפור עם ר' חייא, ושם הגרסא היא: "ומתני לן פירקין", והושמטו התיבות: "בספרא דבי רב".

³ בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם שכחת העשין טו.

⁴ בספרו מצווה תל.

⁵ כן הוא גם שיטתם של הרשב"א במסכתין מח, ב. מאירי כא, א.

כלומר, שלפי ר' ישמעאל לומדים ק"ו מברכת המזון שצריך לברך ברכת התורה, ולפי רבי חייא לומדים זאת מגזירה שווה "נתן" "אתנה" של הלוחות, וא"כ יוצא שברכת התורה היא מדאורייתא.

משא"כ לשיטת הרא"ש והרי"ף⁶ ברכה זו היא מדרבנן, ופסוקים אלו שמהתורה הם רק אסמכתא⁷.

ג. פלוגתת האחרונים כשיטת הרמב"ם

האחרונים דייקו מדברי הרמב"ם מכך שלא מנה את ברכת התורה כמצווה בפני עצמה שברכה זו היא מדרבנן, ושסובר שהפסוקים שהובאו לעיל הם רק אסמכתא בעלמא⁸. וכן מצינו⁹ בדברי השאגת אריה¹⁰ והצל"ח¹¹ ששיטת הרמב"ם היא שברכת התורה היא מדרבנן, והוכיחו זאת מדברי המשנה¹²: "בעל קרי מהרהר בלבו (בקריאת שמע שהיא מדאורייתא) ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחרייה (שהיא מדרבנן)". והקשו מדוע לא מברך והרי קריאת שמע היא מדאורייתא וצריך לברך לפנייה¹³? אלא מוכח מכאן כשיטת הרמב"ם שברכת התורה היא מדרבנן ולכן לא צריך לברך לפנייה.

אמנם המבי"ט כתב¹⁴ שדעת הרמב"ם היא שברכה זו מדאורייתא¹⁵.

⁶ על הדף.

⁷ ועיין בפני משה (שו"ת ח"א סי' ת) שכתב שכן היא דעת הטור מכך שסתמו בדבריהם ולא כתבו שברכה זו מדאורייתא, אך עיין בפרי חדש (או"ח סי' מז, ס' א) שכתב ששיטת הטור שברכה זו מדאורייתא והוכיח זאת ממספר מקומות, ומה שלא ציין הטור שברכה זו מדאורייתא מכיוון שכבר הביא את דברי הגמרא בנדרים שמשמע משם שברכה זו היא מדאורייתא.

⁸ ואין להקשות ולומר שהסיבה שהרמב"ם לא מנה את ברכת התורה כמצווה בפני עצמה היא לפי שנכללת במצוות תלמוד-תורה, מכיוון (כך כותב הרמב"ן על מצוות התורה) שמצינו ב: א. בהבאת ביכורים שישנה מצווה גם לקרוא את הפסוקים וגם שם הבאת הביכורים והקריאה נמנים כשתי מצוות. ב. אכילת קרבן פסח ומצוות סיפור יציאת מצרים נמנים ג"כ כשתי מצוות.

⁹ הובא בשערי תשובה סי' מז, ס' א.

¹⁰ שו"ת סי' כד.

¹¹ ברכות כא, א.

¹² ברכות כ, ב.

¹³ קושיא זו היא רק לשיטת מאן דאמר (רבינא) שהרהור כדיבור דמי.

¹⁴ בספרו 'קריית ספר'.

¹⁵ וכן יש להקשות ממה שהובא בהערה לעיל מדברי הרמב"ן ואין לדמות כלל וכלל את ברכת התורה להבאת ביכורים וסיפור יציאת מצרים מכיוון שמצוות סיפור יציאת מצרים היא גם אם לא הביא קרבן פסח, וכן מצוות אכילת קרבן פסח היא גם אם לא סיפר ביציאת מצרים, וכן הקריאה בהבאת ביכורים היא לא דין בהבאת הביכורים אלא כאשר מביא צריך לקרוא, משא"כ ברכת התורה היא ברכה על מצוות התורה והם דבר אחד.

הנפקא מינה¹⁶ היא מה הדין באדם שמסופק אם בירך ברכת התורה, וצדדי הספק הם: אם נאמר שברכה זו היא מדאורייתא או יצטרך לחזור ולברך, אך אם נאמר שברכה זו היא מדרבנן אין צריך לחזור ולברך.

ד. המעשה בפועל בהלכה

בשו"ע כתב המחבר וז"ל¹⁷: "צריך לברך בין למקרא בין למשנה בין לגמרא", והרמ"א כתב שכן הוא גם למדרש¹⁸. והרמב"ם כתב¹⁹ שחייב ברכת התורה היא: "בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתורה שבע"פ". ומשמע מדבריו שצריך לברך גם על מדרשים ודברי אגדה. וכתב אדמוה"ז בשולחנו וז"ל²⁰: "צריך לברך בין למקרא לבד בין למשנה לבדה בין לתלמוד לבדו בין למדרש לבדו²¹ שהכל תורה היא ונתנה למשה מסיני".

המהרהר בדברי תורה האם חייב בברכת התורה, איתא בברכות²² מחלוקת אמוראים: "אמר רבינא: זאת אומרת הרהור כדבור דמי, דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי, למה מהרהר? אלא מאי הרהור כדבור דמי. . . ורב חסדא אמר: הרהור לאו כדבור דמי, דאי סלקא דעתך הרהור כדבור דמי - יוציא בשפתיו, אלא מאי הרהור לאו כדבור דמי". דהיינו שלשיטת רבינא הרהור נחשב לדיבור ולכן התחייב בברכת התורה, משא"כ לשיטת רב חסדא הרהור לא נחשב לדיבור ולכן לא צריך לברך ברכת התורה לפני שמהרהר בדברי תורה.

רוב הראשונים²³ פסקו כשיטת רב חסדא שהרהור לאו כדיבור²⁴ (אך יש מן הראשונים²⁵ שפסקו כשיטת רבינא שהרהור נחשב לדיבור), וכך גם נפסק להלכה בשו"ע המחבר²⁶ וז"ל:

¹⁶ הובא בבאר היטב סי' מז, ס' א.

¹⁷ בהל' ברכות סי' מז, ס' ב.

¹⁸ והפרי חדש כתב בסי' זה שהבית יוסף והרמ"א לא נחלקו האם מדרש צריך לברך לפניו או לא מכיוון שמדרש הוא חלק מהתלמוד, ועיין עוד בדבריו שמביא כמה תירוצים אחרים.

¹⁹ בהל' תפילה פרק ז, הל' י.

²⁰ הל' ברכות השחר סי' מז, ס' ב.

²¹ יש לעיין מדוע מוסיף אדמו"ר הזקן על כל דבר "לבד"/"לבדו" בשונה משולחן ערוך המחבר.

²² כ, ב.

²³ תוס' בד"ה "ורב חסדא" שהביא את דברי רבינו חננאל. רבינו יונה כ, ב. ועוד.

²⁴ ואולי בכך אפשר לתרץ את שיטת המבי"ט בקושיית השאגת אריה והצל"ח שלפי שיטתו הרהור לאו כדיבור דמי ולכן כתבה המשנה שאינו צריך לברך (כשיטת רב חסדא), משא"כ השאגת אריה והצל"ח סוברים שהרהור כדיבור דמי (כרבינא) ולכן הקשו שיצטרך הבעל קרי לברך לפני שמהרהר בקריאת שמע.

²⁵ רמב"ם הל' ברכות פרק א, הל' ז.

²⁶ הל' ברכות השחר סי' מז, ס' ד.

"המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך"²⁷, וכן כתב אדמו"ר בשולחנו וז"ל²⁸: "והמהרהר בדברי תורה אין צריך לברך"²⁹.

בדין הכותב דברי תורה האם חייב בברכת התורה כתב האבודרהם³⁰ והובאו דבריו בבית יוסף³¹ שחייב לברך ברכת התורה על כתיבה. אך תמהו³² על כך האחרונים³³ מהו השוני בין כתיבה להרהור והרי כמו שהרהור לא צריך לברך כך גם כתיבה לא צריך לברך³⁴.

ה. מעלתה של ברכת התורה

איתא במסכת נדרים³⁵: "דאמר רב יהודה אמר רב אמי: דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת, דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו, דכתיב ויאמר ה' על עזבם את תורתו, היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה אמר רב יהודה אמר רב שאין מברכים בתורה תחילה".

כלומר, שאומר הקב"ה מפני מה "אבדה הארץ" מפני שלא עסקו בתורה לשמה, דהיינו שלא בירכו בתורה תחילה. בשולחן ערוך כתב המחבר³⁶: "ברכת התורה צריך לזוהר בה מאד"³⁷, וכן כתב אדה"ז בשולחנו.

בלקו"ש³⁸ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "לפיכך אומרים חז"ל שצריך להיות ברכו בתורה תחילה כהכנה ללימוד התורה יש צורך בברכות התורה שבהן מודגש ונתן לנו את תורתו והן מביאות את הלימוד לידי התבטלות כלפי נותן התורה שבאמצעותה הוא נעשה

²⁷ וכתב הט"ז: "ולפי זה יש לזוהר לאותן לומדים בעיון מתוך הספר שיזוהרו להוציא קצת דברי תורה בפה אחר הברכה".

²⁸ הל' ברכות השחר סי' מז, ס' ב.

²⁹ וכן כותב אדמו"ר הזקן בהל' תלמוד תורה פרק ב, הל' יב: "וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה י"ח מצות ולמדתם אותם".

³⁰ שחרית של חול ד"ה "ואם השכים".

³¹ סי' מז ד"ה "כתב הרב דוד".

³² אך עיין בלבוש ס' ד שכתב לחלק בין הרהור לכתיבה: הרהור זה מחשבה ואין מברכים על מחשבה משא"כ כתיבה זה מעשה וכן מברכים.

³³ ט"ז סי' מז והובאו דבריו במחצית השקל בס' זה. מגן אברהם ועוד.

³⁴ אך כתבו האחרונים הנ"ל שאם לומד ומבין בשעה שכותב אז צריך לברך, אך אם מעתיק בעלמא ואינו מבין אינו מברך. אך אדמו"ר הזקן בהלכות תלמוד תורה פרק ב ס' יב-ג כותב שתורה שבכתב גם אם לא מבין אך הוציא מפיו את המילים צריך לברך ויוצא י"ח מצות "ולמדתם אותם", ולכן אם כותב אך מוציא המילים מברך, אך תורה שבע"פ אם לא מבין לא יוצא י"ח, ובלשונו הזהב: "אינו נחשב לימוד כלל".

³⁵ פא, א.

³⁶ הל' ברכות השחר סי' מז, ס' א.

³⁷ ובט"ז הביא את טעמו של הר"ן: "דע"י הברכה מבורר שעוסק בתורה לשמה", וכן מובא במשבצות זהב שבגלל שלא בירכו בתורה אבדה הארץ, וכן אינו זוכה לבנים תלמידי חכמים, וכן מובא בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הל' ברכות השחר סי' מז, ס' א עיין שם בלשונו הזהב ובאריכות דבריו.

³⁸ חלק יט פרשת ואתחנן, שיחה א, אות ג.

לכלי הראוי לתורת ה"מ"39. כלומר, שברכת התורה מראה שהלימוד של האדם הלומד היא בהתבטלות לנותן התורה הקב"ה.

ויוצא שלפי הגמרא בנדירים וכן המובא במשבצות זהב המעלה בברכת התורה היא תוצאה מזה שלא בירכו שלכן אבדה הארץ, משא"כ לפי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ המעלה בברכת התורה היא בעצם עניין הלימוד, שהלימוד צריך להיות לשמה, וכלשונו של כ"ק אד"ש מה"מ שם: "נעשה לכלי הראוי לתורת ה"מ".



³⁹ וכן מובא בספה"ש תשנ"ב ע' 198 הע' 52, עיי"ש.

ברכת בשמים בהבדלה

הנ"ל

א. מחלוקת האמוראים בדעת בית שמאי

איתא בברכות⁴⁰: "אלו דברים שבין בית שמאי ובין בית הלל בסעודה... בית שמאי אומרים: גר ומזון בשמים והבדלה, ובית הלל אומרים: גר ובשמים מזון והבדלה". היינו שנחלקו בית שמאי ובית הלל מה יהיה סדר הברכות במקרה שיש לאדם רק כוס אחת של יין במוצאי שבת, וצריך כוס⁴¹ זו גם לברכת המזון⁴² וגם לברכת הבדלה, שלפי שיטת ב"ש מברך קודם על הנר ולאחריו מברך ברכת המזון, ואז על הבשמים ולאחריו ברכת ההבדלה. ולפי שיטת ב"ה מברך קודם על הנר ולאחריו על הבשמים ולאחריו ברכת המזון ולאחריו ברכת ההבדלה.

וכן מובא בהמשך⁴³: "רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא, חזייה לרבא דבריך אבשמים ברישא. אמר ליה: מכדי בית שמאי ובית הלל אמאור לא פליגי; דתניא, בית שמאי אומרים: גר ומזון בשמים והבדלה. ובית הלל אומרים: גר ובשמים מזון והבדלה! - עני רבא בתריה: זו דברי רבי מאיר, אבל רבי יהודה אומר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על המזון שהוא בתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף. על מה נחלקו - על המאור ועל הבשמים, שבית שמאי אומרים: על המאור ואחר כך בשמים, ובית הלל אומרים בשמים ואחר כך מאור⁴⁴".

היינו שישנה מחלוקת בין ר"מ לר"י כמה נחלקו ב"ש וב"ה, דעת ר"מ היא שב"ש סוברים שמזון קודם לברכת הבשמים וב"ה סוברים שבשמים קודמים לברכת המזון, והראיה היא מכך שרב הונא הזדמן לביתו של רבא במוצאי שבת וראה שרבא מברך קודם על הבשמים ולאחר מכן על הנר. אמר לו רב הונא והרי גם לשיטת ב"ש וגם לשיטת ב"ה הנר קודם לבשמים (ונחלקו כנ"ל האם מזון קודם לבשמים או בשמים למזון) וא"כ מדוע ברכת על הבשמים לפני ברכת הנר? ענה לו רבא, שבאמת לשיטת ר"מ כולם מודים שגר קודם לברכת

⁴⁰ נא, ב.

⁴¹ וכפי שהגמרא בהמשך (נב, א) דנה בעניין זה.

⁴² ובעניין האם צריך כוס לברכת המזון איתא בברכות נא, ב שצריך כוס לברכת המזון, וכן בפסחים קה, ב. ובעירובין מ, א. אך מסקנת הגמרא בפסחים (ק"ז, ב) שלא צריך כוס לברכת המזון. ולהלכה נחלקו הראשונים האם צריך כוס או לא, הטור וכן בשו"ע הבית יוסף כתב שצריך כוס לברכת המזון (רק שישנם מספר דעות האם כל אחד שאוכל צריך כוס לברכת המזון או רק בשלושה, שלפי הכל בו כל אחד צריך כוס לברכת המזון, ולפי מדרש רות הנעלם מברכים רק בשלושה) אך לשיטת הרי"ף והרמב"ם בהל' ברכות (פ"ז, הל' טו) אין צורך בכוס של יין בשעת ברכת המזון.

⁴³ נב, ב.

⁴⁴ ומבאר הריטב"א בד"ה לא נחלקו שמחלוקתם של ב"ש וב"ה היא בסברא, שלפי ב"ש ברכת הנר קודמת לברכת הבשמים מכיוון שנהנה מאורה מיד, אך לפי ב"ה ברכת הבשמים קודמת לברכת הנר כיוון שבברכת הבשמים יש כבוד השבת, שע"י הבשמים משיב את הנפש מהסתלקות הנשמה היתירה שהייתה בשבת.

הבשמים, אך לשיטת ר"י בזה גופא נחלקו ב"ש וב"ה, שלשיטת ב"ש ברכת הנר קודמת לברכת הבשמים, ולשיטת ב"ה ברכת הבשמים קודמת לברכת הנר.

ומסיימת הגמרא: "ואמר רבי יוחנן: נהגו העם כבית הלל אליבא דרבי יהודה".

ב. טעמי ברכת בשמים

בטעם תקנת חז"ל לברך על הבשמים בהבדלה במוצאי שבת⁴⁵ מצינו כמה טעמים בדברי הראשונים.

הרמב"ם כתב⁴⁶ שמאחר ונפש האדם דואבת מיציאת השבת, תיקנו להריח הבשמים לשמח ולהשיב הנפש. וז"ל: "למה מברכים על הבשמים במוצאי שבת, מפני שהנפש דואבת ליציאת השבת". וכן כתבו עוד כמה ראשונים⁴⁷. וכן משמע גם מדברי הטור⁴⁸.

אך עיין בשיבולי הלקט, שכתב⁴⁹ שטעם לקיחת בשמים להבדלה היא מפני שבשבת ישנם לאדם שתי נשמות, ובמוצאי שבת ניטלת מהאדם נשמה אחת, ואז נחלש האדם, וכדי לחזקו, תיקנו להריח בשמים, לפי ריח טוב מחזק האדם. וז"ל: "ומה טעם מברכין על הבשמים במוצאי שבת, לימדונו רבותינו ז"ל שבשבת יש באדם שתי נשמות⁵⁰ ובמוצאי שבת ניטלת ממנו נשמה אחת ונשאר חלוש, על כן צריך להריח בבשמים ובריח טוב כדי להתחזק".

בטעם הדבר כתב הרשב"א⁵¹: "כשנגמרת מלאכת הבריאה עומד העולם על שלמותו, ובריאתו בשבת, ולאחר שבת חוזרין ימי השבת חלילה להיותם נפעלים כתחילתם, והראשון חלוש מכלן, שממנו ההתחלה", והאדם חלוש בו, "לפיכך, צריך ריחני להשיב נפש ולחזק".

בלקו"ש⁵² מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שגם לדעת הרמב"ם לקיחת הבשמים בהבדלה היא מפני שניטלת מהאדם הנשמה היתירה, אלא שבספרו רצה להדגיש שלקיחת הבשמים בהבדלה זהו עניין עיקרי בהבדלה, וזלה"ק:

⁴⁵ לעניין בשמים במוצאי שבת שחל בו יו"ט נחלקו הראשונים האם יש צורך בלקיחת בשמים או לא, לפי הרשב"ם וכן לדעת הר"ן (בפסחים קב, ב) יש צורך בלקיחת בשמים, ואילו לדעת התוס' שם אין צורך בלקיחת בשמים, וכן הוא דעת אדה"ז בשולחנו (או"ח סי' תעג, ס' ו), וז"ל: "א"צ לבשמים שתענוג יו"ט ושמתו משיב את הנפש". ועיין בלקוטי שיחות חל"א שיחה ב לפרשת תשא בביאור מחלוקתם.

⁴⁶ הל' שבת פכ"ט, הל' כט.

⁴⁷ רשב"ם בפסחים קב, א ד"ה ושמואל. ועוד.

⁴⁸ או"ח סי' רצז.

⁴⁹ עניין שבת סי' קל.

⁵⁰ משא"כ לדעת הרמב"ם שאין משמע שיש לאדם שתי נשמות, טעם הבשמים אינו לחזק האדם אלא להשיב הנפש עצמה.

⁵¹ ח"ג סי' רצ.

⁵² חל"א שיחה ב לפרשת תשא.

"ויש לומר שכוונתו בזה היא להגדיר השייכות דברכת בשמים להבדלה שאינה ענין צדדי אלא שהיא מעצם תוכן ענין ההבדלה, כלומר זה שמברכים על הבשמים במוצאי שבת בעת הבדלה הוא לא רק כדי לשמח וליישב הנפש מדאבונה, אלא זה שייך לעצם חיוב הבדלה". ומבאר: הרמב"ם בתחילת הפרק כתב⁵³ שמצוות קידוש של יום השבת היא: "זכרוהו זכירת שבח וקידוש וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו כו' וביציאתו בהבדלה". היינו שגם עניינה של ההבדלה היא חלק מקיום מצוות "זכור את יום השבת לקדשו", ומטרת זיכרון זה במוצאי שבת הוא כדי להמשיך את זיכרון השבת גם בימי החול שלאחריו.

וזהו ג"כ השייכות של ברכת בשמים להבדלה, לפי שבכדי לזכרו גם במוצאי שבת ובימים שלאחריו זקוקים לעניין של שמחה, וכמובן שאין מקום לשמחה כאשר הנפש דואבת, וע"פ הנ"ל מובן טעמו של הרמב"ם שלא הביא הטעם של "הנשמה היתירה" אלא כתב "מפני שהנפש דואבת ליציאת השבת", שטעם זה מדגיש יותר את שייכות ברכת הבשמים להבדלה, היינו שברכת הבשמים היא לא רק כדי לתקן עניין במוצאי שבת ("שהנפש דואבת"), אלא (גם) להמשיך את פעולת זיכרון השבת לימים שלאחריו.

יוצא א"כ, שהרמב"ם לא חולק על הראשונים הנ"ל, רק שבספרו רוצה להדגיש שברכת בשמים אינה עניין צדדי, אלא שייכת לעצם חיוב ההבדלה⁵⁴.

ג. דעת הרשב"א

בביאור הקשר שבין הרחת בשמים לחיזוק הנפש, לבין מוצאי השבת, נביא מה שהוסיף הרשב"א טעם נוסף להרחת הבשמים, בשם "יש מפרשים", וז"ל: "וי"מ: נשמה יתירה דהיינו: המנוחה והעונג שהנפש מוצאה בשבת כאלו היא נשמה יתירה, וכשעובר ממנו ונכנס בימי הטורח והענוי, כאלו אבדה ממנו נשמה יתירה, והוא נחלש". היינו דמאחר ובשבת אין האדם עוסק במלאכה כלל (אפילו לא במלאכת אוכל נפש כביו"ט), הרי כשמגיע יום ראשון ונדרש הוא להתחיל לעבוד בטורח ועינוי⁵⁵, נחלש. והריח עוזר לחזקו.

ומביא לשון הגמרא בתענית⁵⁶ בטעם שאנשי מעמד אינם צמים ביום ראשון, והוא: "ריש לקיש אמר: מפני נשמה יתירה. דאמר ריש לקיש: נשמה יתירה ניתנה בו באדם בערב שבת, במוצאי שבת נוטלין אותה ממנו, שנאמר שבת וינפש - כיון ששבת וי אבדה נפש". היינו שכאשר יוצאת השבת כואב ודואב האדם על יציאת הנפש היתירה שהיתה בו בשבת.

⁵³ שם, הל' א.

⁵⁴ וראה מה שמדייק המעשה רוקח (ד"ה ולמה) בדברי הרמב"ם, שהנשמה שמחיה את הגוף היא הדואבת מיציאת השבת, ואותה מנחמים ע"י הרחת הבשמים במוצאי שבת, ודלא כביאור כ"ק אד"ש.

⁵⁵ וכן מובא באבודרהם בסדר מוצאי שבת ד"ה ומברך, וכן משמע מתוס' הרא"ש ברכות נב, ב ד"ה ב"ש.

⁵⁶ כז, ב.

ד. שיטת ליקוטי הפרדס ומחזור ויטרי

להבנת העניין שע"י הרחת הבשמים מתיישבת הנפש הדואבת, ישנם כמה ביאורים, ומהם:

בספר ליקוטי הפרדס מרש"י⁵⁷ כתב שהטעם שתיקנו את ברכת הבשמים בתוך ברכות ההבדלה דווקא, הוא לפי שהשבת נותנת לאדם נשמה יתירה, וע"י שאוכל ומענג את השבת הוא שומרה, וכשהוא מבדיל על היין הוא מבדיל גם את המנוחה והעונג שהיה לו בשבת ומעתה יוצא לימי עמל וטורח, וממילא נפשו אינה שמחה, לכן תיקנו שבשעת ההבדלה המבדיל יריח את הבשמים וישמח את הנשמה הנותרת. שורש עניין זה הוא כדי שיהיה זיכרון השבת בליבו ויהיה שמח גם ביציאת השבת.

ובמחזור ויטרי⁵⁸ כתב שהטעם שתיקנו את ברכת הבשמים בתוך ברכות ההבדלה הוא מפני שבכל שבת אור הגיהנום שובת וכשיוצאת השבת חוזר אור הגיהנום לשרוף, ומשריפה זו עולה סירחון גדול, וע"י הרחת הבשמים מפיגים ריח רע זה⁵⁹.

נמצא א"כ ששייכות הנשמה היתירה להרחת הבשמים במוצאי שבת מתבטאת, הן שע"י זוכר את השבת, והן שמעביר בזה ריח רע היורד לעולם.

ה. ביאור הראב"ד ופסיקת ההלכה

בשאלה האם צריך לחזר ולחפש אחר בשמים כדי לברך עליהם מביא הרשב"א⁶⁰ את דעת הראב"ד שאומר שאפילו שבגמרא לא מוזכר שאין צריכים לחזר אחר בשמים להבדלה, בכל אופן מכיוון שמבואר בגמרא שאין צריכים לחזר אחר נר לברכת הבדלה, נלמד קל וחומר שאין צריך לחזר אחר בשמים להבדלה. משום שאם נר שיש בו עניין גדול שהוא מברך על מעשה בראשית היינו שהאש נבראה במוצאי שבת ולכן מברכים עליה בברכת ההבדלה, ובלשון הגמרא⁶¹: "דתניא רבי יוסי אומר, שני דברים עלו במחשבה ליבראות בערב שבת, ולא נבראו עד מוצאי שבת, ומוצאי שבת נתן הקב"ה דעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה והביא שני אבנים וטחן זו בזו ויצא מהן אור".

כלומר, האש נבראה בפועל במוצאי שבת, ולכן ברכת הנר בהבדלה הוא על מעשה בראשית ולא על הנאת האדם מהאש שהדליק עצמה, ובכל אופן אין צורך לחזר אחריו. אזי

⁵⁷ עניין מוצאי שבת.

⁵⁸ סי' קנא.

⁵⁹ ובאור זרוע (ח"ב סי' צב) כתב שאין הכוונה כפשוטו שיורד ריח רע לעולם וע"י הרחת הבשמים מפיגים ריח זה, אלא הכוונה למציאות רוחנית שאינה שייכת לאדם בעולם התחתון, והרחת הבשמים הוא כביכול להראות שאין ריח רע בעולם.

⁶⁰ ד"ה אומר ר"י.

⁶¹ פסחים נד, א.

בשמים שהם להנאת עצמו, ברור שאין צורך לחזור אחריהם⁶². וכן למד המגיד משנה בדברי הרמב"ם⁶³, וז"ל הרמב"ם: "אין מחזירים אחר נר לברכה" ולא כתב שאין מחזירים אחר בשמים לברכה, ומסביר המגיד משנה את טעמו של הרמב"ם שלא כתב שצריך לחזור אחר בשמים להבדלה, שזהו מפשטות הדין, הנלמד בק"ו מנר, כנ"ל.

וכן פסק בשו"ע בית יוסף⁶⁴ שאין צריך לחזור אחר בשמים להבדלה, וז"ל: "מברך על הבשמים אם יש לו, ואם אין לו אין צריך לחזור אחריהם".

וכן פסק אדה"ז בשולחנו⁶⁵: "במה דברים אמורים (שצריך לחזור אחר בשמים להבדלה) כשיש לו בשמים אזי הוא צריך להריח בהם, אבל אם אין לו אין צריך לחזור אחריהם כדרך שמחזירים אחר המצוות⁶⁶ הואיל ואינם אלא בשביל להשיב את הנפש".

ואולי אפשר לומר שזה שאין חיוב לחזור אחר בשמים להבדלה זה להטעם שלקחת בשמים היא בשביל הנשמה הניטלת במוצאי שבת, וכדי להשיב נפש האדם ולחזקו יש להריח בשמים, ומכיוון שזהו רק בשביל להשיב את הנפש אז אין חובה לחזור אחר הבשמים.

אך ע"פ הביאור הנ"ל מכ"ק אד"ש מה"מ, שלקחת הבשמים אינה רק בשביל "נטילת הנפש" אלא שייכת בעצם ההבדלה ובעניין המשכת פעולת וזיכרון השבת בימים שלאחרי, ועל ידי זה נעשה השלמה בזכירת השבת, אזי עניין הבשמים בהבדלה הוא עניין חשוב שטוב וצריך לכתחילה שיהיה בשמים לברכת הבדלה במוצאי שבת.



⁶² וכעין זה הביא הפרי מגדים בסי' רצז את דברי הראש בברכות נג, ב.

⁶³ הל' שבת פכ"ט הל' כו.

⁶⁴ סי' רצז, ה"א.

⁶⁵ שם.

⁶⁶ ובאריכות לשונו בא לשלול הסברא להצריך לחזור אחר בשמים להבדלה כשם שצריך לחזור אחר מצוות שופר ולולב וכדומה, והוא מכיוון שבאים רק להשיב את הנפש, כנ"ל.

אמירת הפסוקים קודם "יהיו לרצון" השני בתפילת שמו"ע

הת' מנחם מענדל שי' לוזון

והת' שחר מנחם מענדל שי' מסקוביץ

תלמידים בישיבה

במנהגי שמונה עשרה בספר המנהגים כתוב: "נוהגים לומר בסיום תפילת שמו"ע קודם יהיו לרצון השני הפסוק של שמו. כמה מהחסידים נוהגין לומר בסיום דשמו"ע גם הפסוק של שם האדמו"ר".

המקור לדברים אלו הוא ממכתב כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע מערב חג הסוכות תש"ב. ושם מאריך לבאר גודל מעלת אמירת פסוקים אלו לפני אמירת יהיו לרצון השני⁶⁷.

מצד שני ישנו מכתב של כ"ק אד"ש מה"מ⁶⁸ בענין אמירת פסוקים אלו, וזלה"ק: "כמה מהחסידים נהגו לומר לפני יהי רצון הפסוק השייך לשם, וכן הפסוק השייך לשם כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה זי"ע".

ולכאורה הכוונה ל"יהי רצון" . שיבנה כו", וא"כ יש לעמוד על החילוק: האם אומרים לפני יהיו לרצון או קודם יהי רצון. (ואולי אפשר לומר שזהו טעות של המעתיקים). ואשמח לשמוע דעת הקוראים.



⁶⁷ נדפס גם בהערות וצינונים בסידור עם דא"ח ע' שסג, ב.

⁶⁸ אגרות קודש חי"ח ע' חי.



שער באולה ומשיח



אודות מעלת לידת משיח צדקנו

הת' חיים מכלוף שי' הכהן איכערט
שליח בישיבה

א. לידת משיח - העצם דמשיח

בשביל להבין את ענין ומעלת לידת משיח צדקנו, יש להבין קודם לכן את ענין הלידה בכלל. והנה בענין לידה בכלל, מובן בפשטות שהיא קשורה עם גילוי עצם המציאות של הנולד (שלא הי' לפני"כ).

וכן הוא בענין לידת מלך המשיח, שלידתו מבטאת את עצם מציאותו, עוד קודם התגלותו ע"י פעולותיו.

כלומר, בביאת המשיח קיימים שלבים ודרגות רבות, החל מהתגלות עצם מציאותו של משיח, בעת לידתו, וממשיך בענינו שלו ביחס לעצמו, התגלותו ע"י פעולותיו ביחס לבני", פעולותיו בכללות המין האנושי - בין אומות העולם, עד פעולתו בכל העולם כולו - אפילו בדרגות של דצ"ח¹.

והנה בנוגע להגדרת עיקר החידוש דביאת המשיח, מצינו שזהו דווקא בשלב דלידת המשיח. שהרי אז מתגלה עצם המציאות שלו, ובזה כלולים ומזה מסתעפים כל הענינים שמשיח יפעל בעולם בהמשך לזה.

וכפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות תולדות² את החידוש וההדגשה שבהתגלות עצם מציאותו של משיח:

"עיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו ("מצאתי דוד עבדי"), כי כל פרטי הענינים שלאח"ז (התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו לגאול את ישראל, וכל הענינים דימות המשיח), באים כתוצאה והסתעפות מהתגלות מציאותו וכלולים בה. . . כשנתגלתה מציאותו מביאה (בדרך ממילא) לימות המשיח, כיון שמציאותו (חיותו) כוללת כל פרטי הענינים דימות המשיח, שכולם כלולים בהתגלות עצם מציאותו" - ויש לומר בפשטות שב"התגלות עצם מציאותו" (עצם חיותו) הכוונה על לידתו.

¹ ראה ריש מאמר ד"ה ונחה עליו רוח ה' תשכ"ה (סה"מ מלוקט ח"ד ע' מה).

² (הב' סי"א).

(ועד³ בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו⁴: "ענינו של משיח הוא (לא בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין בפ"ע - "מלך מבית דוד"⁵. וענין ביאת המשיח (בעולם) - שזה יהי' לאחרי "בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", שאז הוא "משיח בודאי" - הוא שיומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח (שהוא למעלה מענין תיקון העולם)⁶, אלא שכתוצאה מזה "יתקן (גם) את העולם כולו"⁷, שגם העולם יהי' בשלימות, עד אשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"(")).

ב. המשיחה למלכות דמשיח כבר בלידתו

ובפרט לפי מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ⁸ שעצם מציאותו של משיח הוא ע"ד המבואר בחסידות⁹ אודות מלך בדרגה כזו "שאינו צריך להסכמה מזולתו כלל וכלל להיותו מלך בעצם". שזה מודגש ביותר במלך המשיח, שהוא "מלך מבית דוד" - מפני ש"עיקר המלכות לדוד"¹⁰, ו"כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות לו ולבניו . . . עד עולם"¹¹. כלומר שעיקר ענינו של משיח זה עצם מציאותו בתור מלך, "שקיימת גם לפני"ז למלכות"¹².

³ אלא שהמדובר שם הוא אודות עצם ביאת המשיח ביחס לפעולותיו בין בני" (בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל" - "ביאת המשיח . . . שיומשך ויתגלה בעולם"), אבל בדבר מלכות תולדות הכוונה (בפשטות) הוא על גילוי עצם מציאותו שקודם אפילו ליחס לבני" (וכהל' "פעולותיו לגאול את ישראל") - שזהו בפשטות בעת הלידה (כנ"ל בפנים).

⁴ ססי"ב.

⁵ ל' הרמב"ם, הל' מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח, פי"א ה"ד. (ואוי"ל שבמספר הפרק (י"א) המדבר אודות מלך המשיח עצמו ביחוד - רומז על זמן לידת משיח צדקנו, בי"א בחודש).

⁶ ואף דלכאורה, גם קודם השלב ד"ויתקן את העולם כולו" משיח פועל בעולם ובאוה"ע, כמ"ש הרמב"ם "ילחום מלחמות ה'" (בזמן שהוא "בחזקת משיח"), "והצליח ונצח כל האומות שסביביו" (בזמן שהוא "משיח בודאי").

יש לבאר זאת ע"פ המבואר בלקו"ש חח"י (בלק ב סט"ו-ז) ששלימות פעולת המשיח באוה"ע היא ב"ויתקן...". - שאוה"ע בעצמם ירצו "לעבוד את ה' ביחד" ולקבל על עצמם את מלכותו של משיח. אך מה שלפנ"כ נלחם באומות ומנצח אותם, אין זה שלימות פעולתו, כי זה מלחמה נגד רצונם, ולא תיקון.

ואוי"ל הביאור עד"ז גם בנידוד: קודם פעולת תיקון האומות, אין זה נקרא בשם פעולה בעולם, כי זה פעולה נגד רצון העולם, ולכן זה רק באופן מקיף, פעולה על העולם. ולעומת זאת פעולת ה"ויתקן" (שבאה לאחר שלב ה"משיח בודאי"), לפי רצון האומות, נקראת בשם פעולה בעולם.

⁷ ראה גם לקו"ש ח"מ ח"א, נשיאות משה ויהושע, הערה 24 (ע' 310): "...הרי זה משיח בודאי (ואח"כ) ויתקן את העולם כו'" (ההדגשה במקור).

⁸ הדרן על הרמב"ם ה'תשמ"ו שם הערה 37.

⁹ המשך תער"ב שם פק"ב.

¹⁰ רמב"ם הל' מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח פ"א ה"ח.

¹¹ רמב"ם שם ה"ז.

¹² לה"ק דכ"ק אד"ש מה"מ - דבר מלכות תולדות שם סי"א.

וע"ד מ"ש המהרש"א¹³ על נצחיות מלכות דוד: "מאותן הבאים מבני דוד ועדיין הי' להם ממשלה גם בגלות . . כגון רבינו הקדוש". וע"ד מ"ש כ"ק אד"ש מה"מ¹⁴ על ההלכה ברמב"ם¹⁵ "יעמוד מלך מבית דוד" - "היינו שהוא כבר מלך". כלומר שישנה את עצם מציאותו בתור מלך אפי' קודם פעולותיו בין העם (בתכלית השלימות).

וכמו שמתבטא כ"ק אד"ש מה"מ בסיום שיחת ש"פ משפטים תנש"א¹⁶: "דער¹⁷ מינוי פון דוד מלכא משיחא איז דאך שוין געווען, כמ"ש¹⁸ "מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו". שהמינוי וה'משיחה' מבטאים את עצם מציאותו ("מצאתי") של מלך המשיח¹⁹, שהוא מקבל כבר קודם שהוא נעשה מלך בפועל.

שי"ל בפשטות שכהנ"ל מתגלה בעת לידת מלך המשיח²⁰. שבזה מודגש עצם היותו זרע "בית דוד", מלך בעצם, (עוד קודם התחלת פעולותיו וכיו"ב).

[ולהעיר שהקדמת המשיחה משך זמן לפני המלכות בפועל היתה גם אצל דוד ושלמה (שמלך המשיח בא מזרעם²¹):

¹³ חדא"ג סנהדרין צח, ב.

¹⁴ דבר מלכות תז"מ ה'תנש"א הערה 66.

¹⁵ בהל' מלכים ספי"א.

¹⁶ בסופה.

¹⁷ - "המינוי דוד מלכא משיחא הרי כבר הי' כמ"ש..."

¹⁸ תהלים פט, כא.

¹⁹ ולהעיר מלקו"ש ח"מ א"א ע' 10-309: "דלכאורה השם "משיח" הוא ע"ש משיחתו", (אלא ששם מדבר בענין משיחה כפשטה).

²⁰ שבזה כלולים פעולותיו כו'.

ואוי"ל בדא"פ שענין זה (כפי בגילוי אצל כ"ק אד"ש מה"מ) מרומז בלה"ק באג"ק (חי"ב ע' תיד, אגרת ד'רכו): "מיום הלכי לחדר ועוד קודם לכן החל להתרקם בדמינוי ציור הגאולה העתידה - גאולת עם ישראל מגלותו האחרון...". שאוי"ל בדא"פ שבל' "עוד קודם לכן" (בלי הוראת ציון זמן מסוים) רומז אפי' על הזמן שמתחיל מיד אחרי הלידה.

והביאור בזה אוי"ל בדא"פ ע"פ שוה"ג להערה 93 בדבר מלכות ואתחנן: "...ל שלעת"ל יוכל תינוק לעשות כו"כ פעולות, כבימי המבול (ראה ב"ר פל"ו, א). ולהעיר גם מ"נבואת הילד" (נדפס בסו"ס נגיד ומצוה, ועוד), ומסיים שם: "ואכ"מ".

שאו"ל שמיח (שענינו הבאת הגאולה) חי ומתנהג בעצמו (גם לפני"ז) ע"ד ככהגאולה.

(ואוי"ל שזוהו ע"ד מש"נ על משה רבינו - "גואל ראשון", "והנה נער בוכה" (שמות ב, ו) - שאוי"ל בדא"פ הכוונה בזה שהי' יכול לעשות כו"כ פעולות כנער (בשונה מסתם תינוק בזמן שאינו קודם המבול, או זמן הגאולה) - מכיון שהוא חי כבזמן הגאולה, להיותו הגואל. ואוי"ל שעד"ז הוא גם בנוגע למשיח צדקנו - "גואל אחרון").

²¹ סה"מ צ להרמב"ם מל"ת שסב. פיה"מ סנהדרין ר"פ חלק יסוד הי"ב. אגרת תימן.

דוד - נמשח למלכות ע"י שמואל בציווי ה'22 בהיותו בן כ"ט23. כעבור שנה לאחמ"כ נמשח ע"י אנשי יהודה ונהי' למלך על שבט יהודה בלבד24. ורק כעבור שבע שנים וששה חדשים נוספים25 - נמשח מחדש ע"י כל זקני ישראל בחברון, ונהי' מלך בפועל על ישראל26. וכן שלמה - נמשח27 בשנה האחרונה למלכות אביו28, מפני מחלוקת אדני29, ורק אחרי מות אביו נהי' למלך בפועל על ישראל30].

ג. המשיחה דמשיח - עצמותו או פעולותיו?

ואולי יש לבאר את הקדמת המשיחה דמלך המשיח למלכותו בפועל, בהקדם סתירה שישנה לכאורה בפ' משמעות הפסוק "בשמן קדשי משחתיו" בשיחותיו של כ"ק אד"ש מה"מ:

בשיחת ש"פ משפטים הנ"ל מביא פסוק זה בשלימותו, כולל החלק ד"בשמן קדשי משחתיו", ומתבטא ע"ז "המינוי . . איז דאך שוין געווען". ובפרט שמפשוטות הל' "משחתיו" - ל' עבר, משמע שזהו חלק מהמינוי שכבר הי', וכבר קיים אצל המשיח (בהעלם, באופן עצמי), עוד קודם התחלת פעולותיו בפועל.

ובדבר מלכות תולדות מביא כ"ק אד"ש מה"מ את ל' הפסוק "בשמן קדשי משחתיו", ומבאר שזה הולך על דרגת משיח בתור "יחידה הכללית" (ולא על "העצם דנשמת משיח"), שזה קאי בפשוטות על הדרגה הקשורה עם פעולותיו, "שחודרת בכל עניניו, בדוגמת השמן שמפעפע בכל דבר31", מה שמשיח יפעל ויעשה בין בנ"י ובעולם בעתיד, בזמן מלכותו.

22 ש"א טז, א-יג.

23 בשנת ב'תתפ"ג (סדר הדורות).

24 ש"ב ב, ד.

25 בשלהי שנת ב'תתצ"א (בסדר הדורות - ב'תתצ"ב, כי לא מחשיב שם את הששה חדשים שבשנת ב'תתצ"א, כי שנה זו לא נמנית למלכותו של דוד כי לא הייתה שנה שלימה (רד"ק ש"ב ה, ה)).

26 ש"ב ה, ג.

27 ראה ביאור משיחה זו בארוכה - לקו"ש ח"ל ע' 97 ואילך.

28 כן משמע בפשוטות, ע"פ פי' הרד"ק (מ"א א, א), שהיות דוד 'זקן בא בימים' הי' בהיותו בן שבעים, בשנה האחרונה לחייו.

29 מ"א א, ה - מ.

30 מ"א ב, י-יב.

31 ראה חולין צז, רע"א. שו"ע יו"ד סק"ה ס"ה.

ד. שמן - עצם הכולל העלם וגילוי

ובהקדים ענינו של השמן (שעל ידו מושחים) בכללותו. והוא שענין השמן הוא עצם³², שלמעלה מהעלם וגילוי. ולכן הוא כולל בתוכו העלם וגילוי³³:

העלם - (א) קיים בכל דבר בהעלם, מפני שהוא העצם של כל דבר³⁴. (ב) גם היותו בזיתים, הוא באופן של העלם גדול³⁵. (ג) הוא אינו מתערב בשאר משקין³⁶.

גילוי - (א) זה שהוא מפעפע וחודר בכל דבר. (ב) נתינתו במאכל נותן לו טעם ותענוג באכילתו³⁷. (ג) שעל ידו (באמצעות הנר) נפעל אור³⁸.

וי"ל שעד"ז הוא גם בענין המשיחה למלכות (ע"י השמן) בכללותו, וכן בפרטות בנוגע למשיחה דמלך המשיח. וכדלקמן.

ה. משיחת המשיח - עצם הכולל העלם וגילוי

ואוי"ל שעד"ה הנ"ל בענין השמן, שהוא עצם הכולל העלם וגילוי, כן הוא גם בענין המשיחה בשמן, שענין המשיחה הוא עצם הכולל (בהתחלה) העלם ו(לאח"ז) גילוי (שמביא לשלימות המשיחה). וכדלקמן:

עצם ענין המשיחה נותנת למלך את הכוחות העצמיים והנעלמים למלכות, ועי"ז הוא זוכה בכתר מלכות.

³² ולהעיר מדבר מלכות תולדות סי"א, שמבאר שם ש"אורו של משיח", זהו התגלותו ע"י פעולותיו, ו"רוחו - אורו - של משיח", זהו העצם דמשיח. ומבאר שם בהערה 93, שכמו ש"אור הנר הוא כשיש אור סביב האור", שמזה מובן המבואר בגוף השיחה, שהתגלותו של משיח ע"י פעולותיו ("אורו"), כלולים ומסתעפים מהתגלות מציאותו ("רוחו" - אורו) - ועפ"ז אוי"ל שעד"ז הוא גם בנידוד, ענין השמן, שבלעדיו אור הנר אינו מאיר. שמזה מובן שהשמן (העצם), כולל בתוכו את האור (הגילויים).

³³ קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ז, ובהערה 48 (לקו"ש ח"מ ח"א ע' 7).

³⁴ ראה בארוכה קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ז (לקו"ש ח"מ שם).

³⁵ יותר מהעלם היין בענבו (ראה מאמר ד"ה ברוך שעשה ניסים תשמ"ג, ס"ה - סה"מ מלוקט ח"ב ע' ריד - טו).

³⁶ טבול יום פ"ב מ"ה. רמב"ם הל' טומאת אוכלין פ"ח ה". (וגם לדעת ריב"נ ש"שניהן חיבור, אי"ז שהשמן מתערב ביין, ורק לפי שנוגע ודבוק בו - ראה אמ"ב שם רפנ"ו). זה שזה מורה על העלם שלמעלה מהתפשטות - קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ז.

³⁷ דבר מלכות ש"פ מקץ ה'תשנ"ב ס"ג, ובשוה"ג שם.

³⁸ אלא שבפרטיות יותר, ענין זה שייך יותר לענין 'שמן למאור', מענין 'שמן המשחה' (שנועד לריח, ולא למאור) - ראה בכ"ז מאמר ד"ה ברוך שעשה ניסים לאדה"ז (נדפס באוה"ת חנוכה כרך ה תתקנז, ב ואילך). מאמר ד"ה זה תשמ"ג ס"ט ובהערה 59 שם (סה"מ מלוקט ח"ב ע' ריז).

וכמ"ש גבי "משיח הראשון שהוא דוד"³⁹: "ותצלח רוח ה' אל דוד מהיום ההוא" - היום שנמשח ע"י שמואל - "ומעלה"⁴⁰. ופי' רש"י "רוח ה' - רוח גבורה". ופי' הרד"ק "רוח הקודש נולדה בו מהיום ההוא ומעלה". ודוד הוריש את המלכות ל"כל בניו . . . עד עולם", שאינם צריכים משיחה נוספת (אא"כ היתה שם מחלוקת)⁴¹, וכמובן שענינים אלו נמשכים בטבע אצל זרעו אחריו.

ולאח"ז, בעת שהמלך מולך ומהיג את העם בפועל, מתגלית המשיחה בגילוי ובשלימות.

ואוי"ל שכן הוא גם עד"ז בנוגע למלך המשיח:

להיותו "מלך מבית דוד", "מלך בעצם" - לא יצטרך למשיחה מחדש⁴², כי עצם ענין המלכות כבר יהי' אצלו מעת לידתו, עוד קודם התחלת פעולותיו בין בני"י בהיותו בגדר ד"בחזקת משיח"⁴³ ו"משיח בוודאי", וכ"ש קודם פעולתו על העולם ואוה"ע (שיהי' רק לאח"ז)⁴⁴. ויתירה מזו, פעולות אלו עצמם כלולים כבר (בהעלם) בעצם המשיחה.

וכשפעולות אלו יסתעפו ויתגלו לאח"ז בפועל ממש⁴⁵, ותושלם מלכותו של מלך המשיח בגילוי⁴⁶ - אז תהי' שלימות המשיחה דמלך המשיח⁴⁷.

³⁹ ל' הרמב"ם - שם רפי"א.

⁴⁰ ש"א טז, יג.

⁴¹ רמב"ם שם הי"ב.

⁴² לדעת הרמב"ם שם. וראה לקו"ש ח"מ ח"א, נשיאות משה ויהושע, הערה 20, (ע' 308) - שכך ביאר גם את שיטת החינוך (מצוה תצו, מינוי מלך).

ושם בהערה 19 (ע' 307) מבאר שהצד בספק המנ"ח (מצוה קז) שמשיח יצטרך משיחה מחדש, זהו רק אליבא דרש"י (כריתות ה, ב ד"ה בזמן), הסובר שכשיש מחלוקת בטל דין ירושת המלכות. ולא אליבא דהרמב"ם (שם) הסובר שכשישנה מחלוקת צריך למשוך רק מפני סילוק המחלוקת, ולא מפני ביטול הירושה. (בנוגע למחלוקת זו - ראה שו"ת דברי נחמי' אה"ע סי' מח. שו"ת אבני נזר יו"ד סי' ב. צפנת פענח קונטרס ההשלמה ה, א. צפנת פענח להוריות יא, ב). וראה שם ריבוי שקו"ט ומרא"מ בענין משיחת וסמיכת מלך המשיח.

⁴³ כנ"ל מדבר מלכות תולדות.

⁴⁴ כנ"ל מהדרן על הרמב"ם תשמ"ו.

⁴⁵ ע"פ דבר מלכות תולדות הנ"ל - י"ל שזהו כבר בשלב התחלת הפעולות ד"בחזקת משיח".

⁴⁶ ע"פ הדרן על הרמב"ם תשמ"ו שם - י"ל ששלימות המשיחה ממש, תהי' רק בסיום הפעולות של "משיח בוודאי", קודם התחלת הפעולות דתיקון העולם.

⁴⁷ וכהל' בלקו"ש ח"מ שם (ע' 309): "מתחילה יתגלה כח המלכות במשיח ויעשה כמה ענינים בתורת מלך, ולזה יצטרך משיחה".

שאו"ל שיש בזה ג' פרטים: א. היותו מלך בעצם מלפנ"כ, שיש בו "כח המלכות". ב. התגלות כח המלכות ע"י פעולותיו - "יתגלה כח המלכות . . . ויעשה כמה ענינים בתורת מלך" (שבזה כלולים פעולותיו בתור "בחזקת משיח", ו"משיח בוודאי"). ג. עי"ז "יצטרך משיחה", שזוהי שלימות המשיחה (ותהי' גם בפועל -

ועפ"ז מובן ששתי המקומות הנ"ל המדברים בענין משיחתו דמלך המשיח אינם סותרים, אלא 'מר אמר חדא ומר אמר חדא, ולא פליגי':

בש"פ משפטים תנש"א מדבר אודות המינוי והמשיחה העצמיים, שכבר היו קיימים אצל משיח מלידתו (ע"ד השמן שכבר קיים בכל דבר).

ובדבר מלכות תולדות מקשר את המשיחה לפעולותיו של משיח, דרגתו בתור יחידה הכללית, כי שם מדבר על שלימות המשיחה דמשיח, היינו פעולותיו (ע"ד השמן שמפעפע ופועל בכל דבר).

ו. מדוע הוצרך דוד למשיחה נוספת

ולהעיר שכן ה' גם בנוגע לדוד, שבתחילה נמשח ע"י שמואל - שאז קיבל הכוחות העצמיים והנעלמים למלכות ('רוח הקודש', 'רוח גבורה') כנ"ל. אך לא היתה זו המשיחה בשלימותה הסופית⁴⁸.

ולכן נמשח עוה"פ ע"י אנשי יהודה כשנהי' מלך עליהם, "ואעפ"י שכבר ה' נמשח ע"י שמואל, אעפ"י כן בעת שקבלוהו עליהם למלך משחוהו"⁴⁹.

וכן כשנהי' למלך על ישראל, נמשח ע"י זקני ישראל עוה"פ. כי "אע"פ שהי' נמשח תחילה ביד שמואל, ומשחוהו אחר כן ביד יהודה, משחוהו גם עתה ישראל. כי עתה מלך על כל ישראל".

"ובדברי הימים אומר: "וימשחו את דוד למלך על ישראל בדבר ה' ביד שמואל"⁵⁰, לפי שלא הי' נתקיים דבר שמואל עד היום הזה. כי שמואל משחו למלך על כל ישראל, כמו שהי' שאול מלך על כל ישראל"⁵¹.

כי המשיחה הראשונית שהיתה ע"י שמואל, עשתה את דוד ל"מלך בעצם". אך עדיין לא גילה זאת בשלימות, הוא לא מלך בפועל על כל ישראל (כמו שאול, שדוד נמשח במקומו).

אליבא דרש"י. ואליבא דהרמב"ם - אוי"ל ששלימות זו תהי' רוחנית בלבד, משום שלא תתבטא במשיחה בפועל).

⁴⁸ ראה שו"ת אבני נזר יו"ד ששי"ב (אות יב) שמשחה זו לא החילה עליו דין מלך, עד שהעם קיבל על עצמו מלכותו. ולהעיר מגבורת ארי ליומא כב, ב. ועוד. (ובלקו"ש ח"ל ע' 97 הערה 8 מצייין כ"ק אד"ש מה"מ למקומות הנ"ל. וכותב ע"ז "ואכ"מ").

⁴⁹ רד"ק ש"ב ב, ד.

⁵⁰ דה"א יא, ג.

⁵¹ רד"ק ש"ב ה, ג.

ולכן בעת קבלת המלכות ע"י העם בפועל, (ועי"ז ולאח"ז) התחלת פעולותיו בתור מלך, נמשח דוד מחדש⁵².

ז. "הענין דאחד עשר בניסן" – עצם ענין המשיחה

וכמדויק גם במ"ש בדבר מלכות תצוה⁵³: "וכן תהי' לנו - שבאחד עשר באדר . . יושלם כבר הענין דאחד עשר בניסן, "ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר"⁵⁴, "מאשר שמנה לחמו"⁵⁵, "וטובל בשמן רגלו"⁵⁶ . . "מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו", שזהו עיקר ושלמות הענין ד"כי תשא את ראש בני ישראל", ע"י המשיחה של "ראש בני ישראל" (משה רבינו, גואל ראשון הוא גואל אחרון) למלך המשיח, שיבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, תיכף ומיד ממש".

ומדייק לאחל ש"יושלם כבר הענין דאחד עשר בניסן". ואוי"ל הענין בזה ע"פ כהנ"ל:

מכיון ש"הענין דאחד עשר בניסן" - לידתו של משיח צדקנו, כבר קיים. המשיחה הבסיסית והעצמית שאיתה משיח נולד כבר ישנה. על כן אין לנו אלא לאחל שמשיחה זו שכבר קיימת, תתגלה בתכלית השלימות בגאולה האמיתית והשלימה.

ובסגנון אחר (ע"ד הדוגמא הנ"ל מתכונות השמן):

⁵² ובכל זאת יש הפרש בין המשיחה האחרונה (שלימות המשיחה) דדוד - שהיתה קודם מלכותו ופעולותיו בתור מלך ישראל, וביטאה רק את קבלת מלכותו ע"י העם. לשלימות המשיחה דמלך המשיח לעת"ל - שתהי' לאחרי שלימות פעולותיו בתוך בני' בתור "בחזקת משיח" ו"משיח בוודאי", אך רק קודם תיקון העולם.

ואוי"ל הביאור בהבדל זה בין דוד למשיח. כי שלימות המשיחה היא שלב אחד קודם מימוש ענינו העיקרי של המלך הנמשח, וכן הוא אצל דוד שענינו בעיקר הי' ללחום מלחמות ה', (כמ"ש (דה"א כח, ג) "לא תבנה בית לשמי כי איש מלחמות אתה") - ולכן, מיד לאחרי משיחתו למלך ישראל בפועל, בתור ביטוי להחלת מלכותו והתחלת פעולותיו - הוא יצא למלחמה על יבוס (ש"ב ה, ו. דה"א יא, ד), כי בזה התבטא עיקר ענינו.

וכן הוא בנוגע למלך המשיח, שמכיון שהחידוש העיקרי בפעולותיו וענינו יהי' פעולתו בתיקון האומות (כמ"ש כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת אחש"פ תשמ"ח (הערה 55. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 389): "שלימות ענין המשיח . . - "ויתקן את העולם כו"מ", "עיקר חידושו של משיח הוא בתיקון העולם") - לכן מיד לאחרי שלימות משיחתו, (שלימות פעולותיו בתור "בחזקת משיח, ו"משיח בוודאי" - שהם פעולות (בעיקר) בין בני"י), הרי הוא "יתקן את העולם", כי זהו הביטוי להחלת מלכותו והתחלת פעולותיו, שהרי זהו מימוש עיקר ענינו וחידושו של משיח (כנ"ל).

⁵³ (הא') בסופו.

⁵⁴ נשא ז, עב.

⁵⁵ ויחי מט, כ.

⁵⁶ ברכה לג, כד.

השמן דמשיחת המשיח, כבר קיים (ואפי' אצל כאו"א, באופן של ניצוץ, ניצוץ משיח, עצם הנשמה) - אך בהעלם. צריך רק שהשמן דמשיח יחדור ויפעפע בכל דבר ודבר ב'תבשיל', בכאו"א מישראל, ועד בכל קצווי תבל - בגילוי, בגאולה האמיתית והשלימה.

ה. העצם דמשיח – עצמות ומהות

מובן מכהנ"ל שלידת משיח ענינה גילוי עצם מציאותו של משיח, היינו עצם המשיח, היותו "מלך מבית דוד", "מלך בעצם". והנה בנוגע לביאור והסברה מהו ענינו של משיח עצמו, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו⁵⁷:

"...משיח צדקנו יזכה לבחינת יחידה⁵⁸, ומכיון שענין יחידה הוא ש"מקבלת מיחיד, כי היא רק תשוקתה ליחידו של עולם בלבד⁵⁹" - לכן משיח (בחינת יחידה) הו"ע בפ"ע - דוגמת יחידו של עולם⁶⁰.

וע"פ ה"יש להוסיף ולתקן" המפורסם⁶¹ בנוגע לבחינת היחידה "שעיקר הכוונה היא (לא לבחי' היחידה שהיא א' מחמשה שמות שנקרא לעצם הנשמה, אלא) להתגלות עצם הנשמה ממש שזהו אמיתת ענינו של משיח". "העצם שלמעלה, שלמעלה גם מבחי' היחידה הקשורה ומיוחדת עם יחידו של עולם. . . עצם הנשמה (למעלה גם מהיחידה) הקשורה עם עצמותו ית' ממש (למעלה מכל תואר וגדר ומעלה)⁶²". מובן שזהו כך גם בנידו"ד בענין מלך המשיח:

מלך המשיח הוא "ענין בפ"ע" דוגמת הקב"ה, לא רק בדרגה ד"יחידו של עולם" - שהוא תואר וגדר השייך לעולם, (שזה מהווה חסרון כביכול בזה שהוא "ענין בפ"ע"). אלא הוא עוד יותר מזה, הוא "ענין בפ"ע" דוגמת עצמותו ית' ממש, שלמעלה מכל תואר וגדר לגמרי.

ובל' כ"ק אד"ש מה"מ: "נוסף⁶³ צו גילוי. . . של משיח. . . האט מען אויך די עצמות פון משיח צדקנו, וואס דאס איז איין זאך מיט עצמות א"ס"⁶⁴.

⁵⁷ הערה 36.

⁵⁸ המשך תער"ב ח"א רפקכ"ג. סה"מ תרצ"ט ע' 107. ובכ"מ.

⁵⁹ לקו"ת ראה כה, א.

⁶⁰ בנוגע לל' זו - ראה תניא ספל"ג. ובכ"מ.

⁶¹ דבר מלכות תולדות (הב') ס"י.

⁶² שם ס"ח.

⁶³ - "נוסף על הגילוי. . . של משיח. . . ישנה גם העצמות של משיח, שהיא דבר אחד עם עצמות א"ס".

⁶⁴ לקו"ש חל"ט ע' 349.

ובמ"א⁶⁵: "וואָס" אויך דער אויבערשטער איז אַ שליח ("מגיד דבריו ליעקב גו"), און צוזאַמען מיט די עשר ספירות - איז עצמות ומהות אַליין כביכול משיח צדקנו⁶⁷.

וע"פ הנ"ל, שעצם מציאותו של משיח הוא דבר אחד עם עצמות ומהות, אוי"ל שכבר ב"התגלות עצם מציאותו" של משיח בלידתו (שאז הוא "עיקר החידוש דביאת המשיח"), מתחיל כבר מעין הגילוי של עצמות ומהות (עוד קודם גילוי העצמות בשלימות, בשלימות פעולותיו של משיח לגאול את בני"ו והעולם כולו כשתהי' "השלימות דביאת המשיח").

ט. לידת משה פועלת התגברות המזל דישראל

ע"פ כהנ"ל שבלידתו של משיח מתבטא התגלות עצם המציאות דמשיח הקשורה עם עצמותו ית'. י"ל שענין זה הוא ניכר בגלוי ביחס לבנ"י, שע"י לידת משיח מתגלה העצמות בבנ"י, שזה ע"י גילוי העצמות שבתוכם - עצם הנשמה, המציאות האמיתית ש"ישראל וקב"ה כולא חד"⁶⁸. וכדלקמן.

ויש להקדים מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע ללידת משה רבינו ("גואל ראשון"⁶⁹), ומזה יובן בנוגע ללידת מלך המשיח ("גואל אחרון").

והנה בענין דיום הולדתו של משה רבינו (בשבעה באדר) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שענינה הוא "התגלות העצמות דמשה והעצמות דישראל כפי שהם חד עם עצמותו ית"⁷⁰.

והוא ע"פ הידוע⁷¹ שביום הולדתו של אדם "המזל השולט ביום ההוא עוזר לו"⁷², היינו, שהמזל דהיום עוזר להאדם ש"מזלו (של האדם) גובר" (כלשון הכתוב⁷³ "וגבר ישראל"), יש לומר, שביום הולדתו של משה - "משה הוא ישראל וישראל הם משה. . . נשיא הדור הוא

⁶⁵ דבר מלכות חיי"ש ה'תשנ"ב סי"ד.

⁶⁶ - "שגם הקב"ה הוא שליח ("מגיד דבריו ליעקב גו"), וביחד עם העשר ספירות - עצומ"ה עצמו כביכול משיח צדקנו".

⁶⁷ ואוי"ל שרומז גם על בחי' הי"א "אנת הוא חד ולא בחושבן", שכשהקב"ה מצטרף יחד עם עשר ספירות - ה"ז משיח צדקנו, שנולד ביום הי"א בחודש.

⁶⁸ ראה זח"ג עג, א.

⁶⁹ ראה שמו"ר פ"ב, ד. שם, ו. זח"א רגג, א. ש' הפסוקים פ' ויחי. תו"א משפטים עה, ב.

⁷⁰ דבר מלכות תצוה (הא' ס"ט).

⁷¹ ראה ס' השיחות תשמ"ח ח"א ע' 331 ואילך. ח"ב ע' 398 ואילך, ובהנסמן שם.

⁷² ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ח, ובקה"ע שם.

⁷³ בשלח יז, יא.

ככל הדור כי הנשיא הוא הכל⁷⁴ (וכיון ש"אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא"⁷⁵, כולל משה את כל בני" עד סוף כל הדורות) - גובר מזלם של ישראל".

ובביאור ענין "מזלם של ישראל" מבאר:

"מזל" דישראל - קאי על שרש הנשמה למעלה, כידוע⁷⁶ שירידת הנשמה למטה להתלבש בגוף היא הארה מהנשמה בלבד, אבל עיקר הנשמה ומקורה נשאר למעלה, ונקראת "מזל" ("אדם (ד)אית לי' מזלא"⁷⁷ ו"הכל תלוי במזל"⁷⁸), מלשון "נוזל", שהוא המקור להיות נוזל ממנו ההשפעה ורוח חיים.

וזה שאמרו חז"ל⁷⁹ "אין מזל לישראל" - קאי על מזלות השרים וכוכבים אשר חלק לכל העמים⁸⁰, שישראל הם למעלה ממזלות אלו, אבל גם לישראל יש מזל, ואדרבה, המזל דישראל הוא נעלה יותר באין-ערוך משאר המזלות, כי, המזל שלהם הוא מבחי' "אין" (ע"ד מ"ש⁸¹ "והחכמה מאין תמצא"), אין שאינו מושג (ולכן יש בהם ענין המס"נ שלמעלה מהשכל).

וענין זה מודגש בלידת משה . . שהיא גם הלידה דישראל ("משה הוא ישראל") - כי, לידה קשורה עם עצם המציאות . . ורומז על עצם הנשמה שלמעלה מ"חמשה שמות (ש)נקראו לה"⁸² (למעלה אפילו מ"יחידה" שגם היא "שם" לעצם הנשמה⁸³), וזהו תוכן הענין דהתגברות מזלם של ישראל, עצם הנשמה, בחינת "אין".

וע"פ הידוע שנשמת משיח צדקנו קשורה ומאוחדת בנשמת משה רבינו⁸⁴, שהרי "הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון". אזי מובן שגם משיח (כמשה רבינו) כולל בתוכו את כל בני"⁸⁵, בהיותו "נשיא הדור"⁸⁶.

⁷⁴ פרש"י חוקת כא, כא.

⁷⁵ תקו"ז תס"ט (קייב, רע"א. קיד, רע"א). וראה ב"ר פנ"ו, ז. זח"ג רעג, א.

⁷⁶ לקו"ת ר"פ האזינו. ובכ"מ.

⁷⁷ שבת נג, ב. וש"נ.

⁷⁸ זח"ג קלד, רע"א. קפט, ריש ע"ב.

⁷⁹ שבת קנו, א.

⁸⁰ כלשון הכתוב - ואתחנן ד, יט.

⁸¹ איוב כח, יב.

⁸² ב"ר פי"ד, ט. דב"ר פ"ב, לז.

⁸³ ראה סה"מ תרצ"ו ס"ע 56. וש"נ.

⁸⁴ הביאור בזה - ראה דבר מלכות חיי"ש ס"י.

⁸⁵ קונטרס בית רבינו שבבבל, הערה 53.

⁸⁶ קונטרס בית רבינו שבבבל, ס"ה. ובהערה 53 שם.

וא"כ, כפי שבלידתו של משה נפעל התגלות והתגברות המזל (עצם הנשמה, בחינת "אין") דישראל, כך גם בלידתו של משיח צדקנו מתגבר ומתגלה המזל (העצם) דישראל.

י. בלידת משיח כלול הגילוי ד"ישראל וקב"ה כולא חד"

וע"ד הלשון (המובאת לעיל) גבי משה רבינו, שע"י לידתו נפעלה "התגלות העצמות דמשה והעצמות דישראל כפי שהם חד עם עצמותו ית". י"ל גם גבי לידת מלך המשיח, שעל-ידה ישנה "התגלות העצמות דמשיח והעצמות דישראל כפי שהם חד עם עצמותו ית".

ובפרט שרואים השייכות המיוחדת שבין "העצמות דמשיח" ו"העצמות דישראל", בזה ששניהם קדמו לעולם, ובשבילם נברא העולם:

העצמות דישראל - "מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר"⁸⁷, "להיותם חלק אלקה ממעל ממש", מציאות אחת עם מהותו ועצמותו ית', "ישראל וקוב"ה כולא חד"⁸⁸. וכן, העולם נברא "בשביל ישראל"⁸⁹, ו"כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם"⁹⁰

העצמות דמשיח - ע"פ מאחז"ל⁹¹ עה"פ⁹² "ורוח אלקים מרחפת על פני המים" - "זה רוחו של משיח". שמיד בתחלת הבריאה היתה קיימת כבר "רוחו של משיח" שקאי על עצמותו. וכן "לא אברי עלמא אלא . . למשיח"⁹³.

ובעומק יותר י"ל, ש"התגלות . . העצמות דישראל כפי שהם חד בעצמותו ית" שע"י לידת משיח גדולה יותר גם מההתגלות שע"י לידת משה רבינו:

מכיון ש"אמיתת הענין דביאת המשיח (הוא זה) שהעצם דישראל הוא (יהי) בהתגלות בפועל ממש"⁹⁴, שהרי בגאולה האמיתית והשלימה יתגלה זה ש"ישראל וקוב"ה כולא חד"⁹⁵ בתכלית השלימות. (שהרי "לימות המשיח יהיו נישואין"⁹⁶ - שלימות היחוד בין כנסת ישראל והקב"ה).

⁸⁷ ב"ר פ"א, ד.

⁸⁸ הל' בדבר מלכות כי תצא ס"ו.

⁸⁹ רש"י בראשית א, א.

⁹⁰ משנה סנהדרין לז, א.

⁹¹ ב"ר פ"ב, ד. בעה"ט עה"פ.

⁹² בראשית א, ב.

⁹³ סנהדרין צח, ב.

⁹⁴ דבר מלכות תולדות ס"י.

⁹⁵ ראה זח"ג עג, א.

⁹⁶ שמו"ר ספט"ו.

י"ל שכבר בלידתו כלול וישנו מעין הענין הכללי דמשיח - הגילוי (וההתגברות) ד"העצמות דישראל", זה שהם חד עם הקב"ה, המזל, בחינת אין⁹⁷.

ובפרט ע"פ מ"ש בספרים⁹⁸ עה"פ "אין לה מנחם"⁹⁹ שפירושו הוא שבחינת אין (המזל העליון, בחי' הכתר), היא נעשית "מנחם לה", הנחמה דהגאולה.

ואוי"ל יתירה מזו: הרי "מנחם" הוא שמו של משיח¹⁰⁰, וא"כ מובן הפסוק ביתר ביאור, דרגת אין, הכתר¹⁰¹, ועד לפנימיות הכתר, פנימיות העתיק, ועד עצמות ומהות אוא"ס ב"ה - הוא הוא ה'בחינה' וה'דרגה' (כביכול) דמשיח צדקנו. ולכן נאמר "אין לה מנחם", שדרגת ה"אין" הוא הוא נעשה משיח צדקנו, "מנחם לה", שהרי "מנחם שמו".

והנה בנוגע להתגברות מזלם של ישראל ע"י לידת כ"ק אד"ש מלך המשיח (בי"א ניסן תרס"ב) מצינו עדות מכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ¹⁰² שהתגברות זו פעלה (לא רק ברוחניות, בעצם הנשמה, אלא גם) בפועל ובפשטות:

"בשנת תרס"ב היו גזירות רעות רח"ל על כלל ישראל, ולפני חג הפסח נתבטלו בדרך נס".

ומוסיף שם: "ואמר אז אאמו"ר נ"ע בשעת ההגדה: ואחרי כן יצאו ברכוש גדול - ה"רכוש" הוא ההתגלות של גדול הוי". וקל להבין.

יא. לידת משיח פועלת גם על אומות העולם

והנה ע"פ הנ"ל (ס"ט) שלידת משיח ענינה גילוי העצמות של משיח, שזה קשור לגילוי העצמות ומהות. צריך לומר שכבר ע"י לידת משיח כלול (ועוד יותר) ומתגלה הפעולה גם על אומות העולם.

⁹⁷ ואוי"ל הרמז בזה - בי"א ניסן אותיות אין, מתגלה ומתחזק מזלם של ישראל, העצם דישראל - בחינת אין. ובפרט שדרגת הכתר, בחי' האחד עשר, "אנת הוא חד ולא בחושבון" - שייכת ונקראת בחי' אין. (ולהעיר מדבר מלכות וירא הערה 117: "הכתר דחודש ניסן - ביום עשתי עשר יום, שקשור עם בחי' הכתר").

⁹⁸ פי' נחמת ציון על איכה (להבן איש חי), המפרש את כל איכה על הנחמה והגאולה האמיתית והשלימה. ⁹⁹ איכה א, ט. שם יז.

¹⁰⁰ סנהדרין צח, ב. ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד. איכ"ר פ"א, נא.

¹⁰¹ ובפרט שהכתר הוא בחינת הי"א שלמעלה מהעשר ספירות, ובהצטרף הנו"ן דניסן (החודש בו נולד משיח צדקנו) - הרי "אין", הבחינה שמתגלית ע"י לידתו.

¹⁰² סה"ש תורת שלום ע' 324, פסח, תרס"ב. (מסה"ש ה'תרצ"ט ע' 323).

והוא בהקדים מ"ש במדרש¹⁰³: "ויוסף¹⁰⁴ הורד מצרימה" - שלט בהון. המד"א "וירד¹⁰⁵ מים עד ים" - כבש בהון".

ומבואר בלקו"ש¹⁰⁶ שמכיוון שיוסף מהותו היתה אלוקות, לכן מיד בירידתו למצרים הוא כבר עשה את מצרים למקום שמרגיש אלוקות. וזה התבטא בכך שכבר בירידתו למצרים (כשבגלוי הי' עבד בבית פוטיפר, ולאחמ"כ בבית האסורים) הי' כלול בזה שליטתו על כל מצרים (שזה התגלה בפועל אח"כ, בהיותו המשנה למלך).

ומהמבואר שם בנוגע ליוסף הצדיק (בריש המדרש), מובן גם בנוגע למדובר בסוף המדרש - שגם משיח צדקנו, מכיון שכל מהותו היא אלוקות, לכן כבר בעת ירידתו לעוה"ז ("מאיגרא רמה לבירא עמיקתא"¹⁰⁷) כלולה הרדי' והשליטה ("וירד מים עד ים - שלט בהון") על כל הבריאה כולה (ואפי' על הדצח"מ).

וכפי' האבן עזרא עה"פ¹⁰⁸, שהפסוק הולך "על המשיח: מים הדרומי הנקרא הים האדום אל ים צפון שהוא ים אוקינוס, ומנהר 'נהר יוצא מעדן' שהוא בתחלת מזרח, 'ועד אפסי ארץ' - שהוא בסוף מערב".

וע"ד המבואר בדבר מלכות תצוה¹⁰⁹, במארז"ל¹¹⁰ ש"בשעה שנולד משה ("גואל ראשון") נתמלא הבית כולו אור" - ש"היינו, שלידת משה פעלה אור (גילוי אלקות) בכל הבית (גדרי העולם)".

ועד"ז אוי"ל שגם לידת מלך המשיח ("גואל אחרון") - "פעלה אור (גילוי אלקות) בכל הבית (גדרי העולם)".

יב. לידת משיח פועלת אפילו על 'פרתו של ערבי'

והנה ע"פ סיפור המדרש¹¹¹ - שיהודי עסק בחרישת שדהו, ובאמצע החרישה געתה פרתו, ועמד לידו ערבי שהי' בקי בשפת החיות, ואמר לו עתה נחרב ביהמ"ק. ומיד לאח"ז,

¹⁰³ ב"ר פ"ו, ב.

¹⁰⁴ וישב לט, א.

¹⁰⁵ תהלים עב, ח.

¹⁰⁶ חכ"ה ע' 198.

¹⁰⁷ ע"פ ל' חז"ל חגיגה ה, ב.

¹⁰⁸ אליו מפנה כ"ק אד"ש בהערה 93 בלקו"ש שם ע' 203.

¹⁰⁹ ס"ו.

¹¹⁰ סוטה יב, א (וראה שם יג, רע"א).

¹¹¹ ירושלמי ברכות פ"ב, ה"ד. איכ"ר פ"א, נא.

געתה פרתו פעם נוספת, ואמר לו הערבי שבאותו רגע נולד מושיען וגואלן של ישראל¹¹² - אולי יש להוסיף בהנ"ל (בענין פעולת לידת משיח על אוה"ע והעולם) ע"ד הצחות והרמוז. והוא, שבסיפור המדרש רואים בפשטות כיצד לידת משיח "פעלה אור בכל גדרי העולם", בכל הדצח"מ:

לידת משיח פעלה על כל העולם, עד כדי כך שהערבי (כמובן דרגתם של ערביים מהידוע ע"ד גודל מעלת אברהם אבינו, שהאכיל והשקה אפי' לערביים, כאלה המשתחוים לאבק שע"ג רגליהם¹¹³) הבין שמשיח נולד.

ולידת משיח פעלה לא רק על הערבי (מן המדבר), אלא אפילו יתירה מזו. לידת משיח פעלה גם על הפרה - מין החי. שהיא הרגישה בדבר לידת משיח, וזה גרם לה לגעות, "געתה פרתו"¹¹⁴.

ויש להעיר בענין זה דבר פלא: מפשטות ל' המדרש משמע שהמדובר הוא אודות פרתו של היהודי, שבה הוא חרש באותה שעה, וכן מוזכר בכו"כ שיחוק"ק שהיתה זו פרתו של היהודי¹¹⁵.

אך יחד עם זאת מצינו כו"כ הזדמנויות בהם סיפר כ"ק אד"ש מה"מ את סיפור המדרש, וציין שהמדובר הוא אודות פרתו של הערבי¹¹⁶.

ואוי"ל בדא"פ הענין בזה, שכשפרתו של היהודי גועה בגלל לידת משיח, הרי אין בזה חידוש כ"כ כפי שזה בגעיית פרת הערבי:

¹¹² ולהעיר מביאור הענין בדבר מלכות ואתחנן-נחמו (הערה 93): "מסתבר יותר לומר . . . ב"נולד מושיען של ישראל" - שאין הכוונה להיציאה לאויר העולם, שאז בפועל אינו מושיען של ישראל, אלא להתגלות (דוגמת לידה כפשוטה) ד"מושיען של ישראל", שכבר ראוי לגאול את ישראל בפועל ממש (וראה גם נצח ישראל (למהר"ל) פכ"ו (ע' קלב). ישועות משיחו (לאברבנאל) העיון השני פ"א).

¹¹³ ב"מ פו, ב. פרש"י וירא יח, ד. וראה לקו"ש ח"א ע' 28.

¹¹⁴ אלא שביאור זה אינו חלק ע"פ פשט הדברים, שכן מדוע שהפרה והערבי ירגישו וידעו מלידת משיח, והיהודי לא ידע, ועוד יצטרך לפרה והערבי בשביל לדעת זאת. ואוי"ל בדא"פ שאדרבה, היא הנותנת - העולם ואוה"ע בעצמם מעוררים את היהודי וזועקים לו: צא ממעמד ומצב הגלות והחל לחיות במעמד ומצב הגאולה, הרי "אתיליד מלכא משיחא"!

¹¹⁵ ומהם: שיחת ש"פ דברים חזון ס"ב. שיחת מוצ"ש פר האזינו י"ג תשרי תשל"ט ס"ה. שיחת י"א ניסן תשל"ו - שיחוק"ק תשל"ו ח"ב ע' 57.

¹¹⁶ ראה: התוועדויות ה'תשד"מ, שיחת יום ב' דחגה"ש, ס"ד. התוועדויות ה'תשמ"ג, שיחת ש"פ חיי"ש, מבה"ח כסלו. שיחת אחש"פ ה'תשמ"ב ס"ב. שיחת ו' תשרי תש"מ, סל"ה.

מכיון שהיהודי פועל על רכושו (ופרתו בכלל זה) זיכוך ובירור (ע"י העבודה ד"כל מעשיך יהיו לשם שמים"¹¹⁷ ו"בכל דרכיך דעהו"¹¹⁸), ולכן או"ל שהוא יותר קרוב לחוש בלידת משיח ולגעות ע"כ, ולכה"פ אין זה כ"כ חידוש ביחס לזה שפרתו של ערבי גועה ע"כ.

שהרי כשפרתו של ערבי 'קולטת' ומרגישה שנולד משיח וגועה ע"כ, אזי רואים במוחש את ההשפעה של לידת וירידת משיח לעוה"ז, על כל הבריאה כולה, אפילו בחלקים אלו שלכאורה אינם מבוררים ומזוככים עדיין, עד לרכושו ופרתו של ערבי¹¹⁹.



¹¹⁷ אבות פ"ב מי"ב. וראה רמב"ם הל' דעות ספ"ג. טושו"ע או"ח סרל"א.

¹¹⁸ משלי ג, ו. וראה רמב"ם וטושו"ע שם. שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ז ס"ב.

¹¹⁹ ולא זו אף זו: מסופר בהמשך המדרש שלאחרי שהערבי בישר ליהודי שמשיח נולד, שאל היהודי לערבי "מה שמו", ועל זה ענה לו הערבי "מנחם". כלומר שהערבי לא רק יודע שמשיח נולד סתם, כי אם הוא יודע גם מה שמו. כלומר הידיעה שמשיח נולד לא פעלה על הערבי רק ידיעה בעלמא (ע"ד מקיף), כי אם הוא גם פעלה עליו שידע ממשיח בפרטיות יותר, מה שמו וכיו"ב (ע"ד השפעה בפנימי).

"יום שכולו שבת", ו"ויקץ כישן ה'" – הגאולה העתידה, התכללות או המשכה

הנ"ל

א

בתורת החסידות מבוארים ב' זמנים שבהם יש למעלה ענין של "התכללות" ו"התעלמות" של ההמשכות והגילויים בעצמותו ומהותו ית'.

הזמן הראשון הוא בשבת. בששת ימי בראשית הקב"ה התגלה באמצעות "מלאכת" בריאת העולמות, וביום השביעי "שבת" ממלאכה, כלומר החזיר והכליל את כוחותיו לשורשם בעצמו.

וכל' אדה"ז בתורה אור¹²⁰:

"כמו עד"מ האדם העושה איזה מלאכה שכותב או מצייר איזה ציור אזי משפיל שכלו ומחשבתו לעיין באותו הציור והכתב וכשגמר מחשבתו חוזרים שכלו ומחשבתו למהותן ועצמותן . . . כך עד"מ למעלה בשי"ב נשפלו הע"ס עליונות להיות בריאת העולם על ידיהן, ובשבת "שבת וינפש", שנתעלו החכמה ומדות למהו"ע ית' המרומם ונשגב לבדו בבחי' אין ערוך כו' מקור התענוגים".

וכן לאחרי ששת ימי בראשית, בכל שבוע בששת ימי החול הקב"ה ממשיך חיות בעולמות, והאדם עושה מלאכתו בעבודת הבירורים, ובשבת עולה ונכלל חיות העולמות בעצמות¹²¹.

ולכן מתגלה אז העונג העליון בגילוי, וכמ"ש בלקו"ת¹²² "בשבת כתיב ויקראת לשבת עונג"¹²³ שבא העונג העליון לידי גילוי ממש".

ב

והזמן השני שבו יש (דוגמת) התכללות הגילויים בעצמות הוא זמן הגלות. שאז יש שינה כביכול למעלה, "אני ישנה"¹²⁴ - "בגלותא"¹²⁵, "כשישראל חוטאין עושה עצמו כישן"¹²⁶

¹²⁰ תו"א נג, א. לקו"ת בהר מב, ג ובכ"מ.

¹²¹ החיות הפנימית של העולמות בלבד, ולכן העולמות לא מתבטלים - לקו"ת כא, ג.

¹²² אא, ב.

¹²³ ישע' נח, יג.

¹²⁴ שה"ש ה, ב.

¹²⁵ זח"ג צה, א. תקו"ז תס"ט (קה, א).

¹²⁶ יל"ש על מג"א ו, א - רמז תתנז קרוב לסופו.

(וכמ"ש "למה תישן ה'127). ומבואר¹²⁸ בחסידות¹²⁹ ענין זה, שהוא ע"ד השינה באדם. שבשעה שישן כוחותיו בהעלם והם בדוגמת מצבם בהסתלקות והתכללות בעצם הנפש. ולכן גם יכול להיווצר בהם בלבול וחיבור הפכים, בחלום.

כך אצל הקב"ה כביכול בזמן הגלות, הגילויים שע"פ סדר הרגיל נמשכים בעולמות ומדגישים את ההתחלקות וההבדל בין עליון לתחתון, בין ביהמ"ק ושאר מקומות, ובין ישראל לאו"ה - אינם נמשכים. ולכן זהו מצב של חושך והעלם, מצב של היפך הסדר (ישראל גלו מעל שולחן אביהם, וביהמ"ק חרב).

וכל' אד"ש מה"מ¹³⁰:

"בעת השינה אין ניכר מעלת הכוחות זה על זה . . ענין התעלמות הכוחות שבעת השינה הוא מה שהכוחות מתעלים ומסתלקים לשורשם עצם הנפש".

"ומזה מובן גם בהנמשל, דענין ההתעלמות שבזמן הגלות (שינה) הוא מה שהגילויים מתעלים למקורם ועד להעצמות . . שאז אפשר להיות חיבור הפכים, ומזה נעשה ענין הגלות".

ג

והנה אינו מובן:

בנוגע לשבת מבואר שענין ההתכללות הוא ענין נעלה, ושייך לגילוי העונג העליון וסיום עבודת הבריורים. ואודות אותו ענין מבואר שהוא מבטא ענין בלתי רצוי של גלות, חושך והעלם.

ויש לבאר זאת בפשטות, ע"פ מציאת נקודת החילוק בין העניינים:

(א) החילוק בין סוג ההמשכות המתכללות בשבת, לסוג ההמשכות המתכללות בזמן הגלות.

(ב) החילוק בין אופן ההתכללות בשבת, לאופן ההתכללות בזמן הגלות.

ויש לבאר זה, בהקדים ביאור החילוק בין עת השינה לעת מנוחה ושכיתה ממלאכה באדם עד"מ, "מבשרי אחזה אלוקה". ועפ"ז יובן הנמשל למעלה בין שבת, לזמן הגלות (שנמשל לשינה).

¹²⁷ תהלים מד, כד.

¹²⁸ ע"פ פשט משמעות שינה זו היא כביכול אי-ההתערבות הגלויה של הקב"ה בהושעת בני" מיד הצרים עליהם (ראה מפרשים על תהלים שם. ותרגום על מג"א ו, א), אמנם בחסידות מבואר הענין בפנימיות, כבפנים.

¹²⁹ ע"פ מאמר ד"ה "בלילה ההוא" תשר"מ (סה"מ מלוקט ח"ב ע' רסה ואילך). וראה הנסמן שם.

¹³⁰ במאמר שם ס"ג.

ד

הנה רואים בחוש ששינה ומנוחה, יחד עם זאת ששוים בעיקר עניינם, שעל ידם מתוסף ומתחזק כח האדם, עי"ז שהאדם מפסיק לגלות את כוחותיו, בכל זאת הרי הם שונים זה מזה.

מחד גיסא, בעת מנוחה התכללות הכוחות מתבטאת רק בהיעדר מלאכה ופעולה חיצונית (כהדוגמא הנ"ל, כתיבה וציור), אך כוחות נפשו הפנימיים עומדים בגלוי בנפשו ובשלימות (הוא רואה, שומע וחושב, מרגיש במתרחש סביבו וכו' וכו').

ואדרבה עצם נפשו וחיותו מתגלים בשלימות יותר בעת מנוחה, כנראה בחוש שאז יותר מתענג (שתענוג קשור בעצם הנפש¹³¹). וזה מה שגורם אח"כ תוספת כח באדם.

ובעת השינה, לא רק כוחותיו החיצוניים של האדם מתכללים, אלא גם הכוחות הפנימיים מסתלקים, מתעלמים ומתכללים¹³² בעצם הנפש, ולכן כוחות נפשו אינם עומדים באופן מסודר.

וגם עצם הנפש והחיות, שע"י נשימת האויר, אינה בהתגלות בהרגשת האדם¹³³, (במכ"ש שכח התענוג אינו בגילוי כבעת מנוחה, ועד שישנה אפשרות שיהי' "צערין ליה בחלמי"י"¹³⁴). ודווקא בעת ההתעוררות מהשינה אז הוא גילוי עצם הנפש¹³⁵.

אך מאידך, לאדם לא מספיקה רק שביתה ממלאכה עבור קיום חיותו¹³⁶. ודווקא ע"י שינה האדם מתקיים, מפני שאז הנשמה עולה למעלה ושואבת לה חיים¹³⁷.

וי"ל שהטעם לזה הוא כי בעת מנוחה חוזרים הכוחות החיצוניים של האדם לעצם הנפש שבערך לכוחות אלו, השייך להתלבשות בגוף וגלוי בו. ולכן גם ההתחזקות שנפעלת ע"י מנוחה היא ג"כ בהגבלה.

משא"כ העלם הכוחות שבעת השינה, הוא בכל כוחות האדם - גם הפנימיים, ועד אפי' בעצם הנפש). כי בעת השינה הנשמה עולה לשאוב חיים למעלה - שאוי"ל הכוונה בזה - שהנשמה המלובשת בגוף שואבת חיים ממקורה ושורשה ועצמיותה שלמעלה מהתלבשות בגוף¹³⁸. ודווקא עי"ז חיות האדם מתחדשת ביתר שאת.

¹³¹ כמאמר "אין למעלה מענג" (ס"י פ"ב מ"ז). וראה המשך תרס"ו ע' סג ואילך. ובכ"מ.

¹³² ראה מאמר ונחה תשכ"ה ס"ב (סה"מ מלוקט ח"ב ע' מז).

¹³³ ראה שיחת ש"פ תולדות תשנ"ב ב', ס"ח.

¹³⁴ זהר ויקרא דף כ"ה עמוד א ועמוד ב.

¹³⁵ ראה שיחת ש"פ תולדות תשנ"ב ב', שם.

¹³⁶ ראה נדרים טו, א - "שבועה שלא אישן שלשה ימים, מלקין אותו וישן לאלתר".

¹³⁷ ב"ר פי"ד, ט.

¹³⁸ אודות דרגא זו ראה סה"מ מלוקט ח"א ע' קנא. והנסמן שם.

ה

ועפ"ז יש לומר, שע"ד שנתבאר לעיל הוא בנמשל למעלה כביכול:

בשבת ההמשכה החוזרת למקורה ושורשה עניינה הוא המשכת החיות לעולמות (בחי' ממלא), בשביל עבודת הבירורים - הפעולה בעולם.

המשכה זו אינה המשכה "עצמית" אלא למטרה ותכלית אחרת, ולכן היא שייכת לבחינת הגילויים (ממלא). בדוגמת עשיית מלאכה בששת ימי המעשה, שהיא פעולה חיצונית (ומטרתה נפרדת ממנה), ששייכת ונראית לזולת.

ומכיוון שלגבי המשכה זו יש חשיבות וערך לעולמות, עלייתה למקורה ושורשה היא לדרגה שבערכה, השייכת לעולמות, בחי' הסובב. ולכן יחד עם זאת שעליה זו שוללת גילוי שענינו הוא הפעולה בעולם, אך יחד עם זאת היא מגלה את גילוי התענוג העליון, בחי' הסובב¹³⁹, שאמנם אינו פעולה בעולם-זולת, כי אם ע"ד גילוי לעצמו, אך בכל זאת הוא שייך להתלבשות בעולם¹⁴⁰.

לעומת זאת, הגילויים המתכללים בזמן הגלות (הגילוי בבית המקדש, וגילוי מעלת ישראל, שהם "בנים הסמוכים על שולחן אביהם"¹⁴¹) אינם גילויים שענינם (העיקרי) הפעולה בעולם. אלא מטרתם היא בגילוי עצמו, גילוי העצמות (- השלמת ה"נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"¹⁴² (בביהמ"ק) שלמעלה מכל טעם וסיבה ומטרה צדדית¹⁴³, וגילוי מעלת ישראל שהם חד עם העצמות, שהם מטרה בפ"ע¹⁴⁴).

ומכיוון שהתעלמות גילויים אלו הם חסרון במידת גילוי העצם (ולא בנוגע לדרגת הגילויים - הפועלים והשייכים לעולם), לכן שלילת גילויים אלו נחשבים ענין של גלות, חושך והעלם. והגאולה מתבטאת דווקא בהמשכת הגילויים אלו - ה'התעוררות' וה'יקיצה' דלמעלה כביכול, "עורה למה תישן ה"¹⁴⁵, ועד ש"ויקץ כישן ה"¹⁴⁶.

¹³⁹ בכ"מ. וראה מאמר ד"ה "תפלה למשה" תשכ"ט סס"ד (סה"מ מלוקט ח"ה ע' רכג): "מנוחה היא בחינת סובב שלמעלה מהאור המתלבש בעולם. . . ושבת נמשך ונתגלה אור זה, נתמלא החסרון".

¹⁴⁰ כמובן מהמבואר שגילוי התענוג בשבת נמשך ע"י עבודת הבירורים במשך כל השבוע, וגם נותן כח לבירור בשבוע שלאח"ז (ראה מקורות שבהערה 1). וראה במקור שבהערה הקודמת: "כיון שגם אור הסובב שייך לעולמות, לכן, כשאור זה אינו מתגלה בעולם, העולם הוא חסר".

¹⁴¹ ראה ברכות ג, סע"א.

¹⁴² ראה תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. ב"ר ספ"ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא רפ"ו.

¹⁴³ בכ"מ. וראה לקו"ש ח"ו שיחת שמות ב' סעיפים ט' ויו"ד וההערות עליהם.

¹⁴⁴ בכ"מ. וראה לקו"ש ח"ו שיחת פקודי ס"ג והערות *8, 13, 14.

¹⁴⁵ תהלים מד, כד.

¹⁴⁶ שם עח, סה.

ולעומת זאת ה"שבת ומנוחה לחי העולמים"¹⁴⁷ דלעת"ל, היא השביתה מהגילויים ששייכים לעולמות (המשכת גילוי הממלא וגילוי הסובב¹⁴⁸), שלא יהי' בהם צורך בגלל שהפעולה בזיכוך ובירור העולם תסתיים ותושלם.



¹⁴⁷ ל' חז"ל סוף מס' תמיד.

¹⁴⁸ בכ"מ. ראה במאמר שם ס"ד: "חי העולמים בפתח הוא ענין הסובב, ולע"ל תהי' שביתה ומנוחה גם מבחינת חי העולמים, כי אז יהי' גילוי העצמות שלמעלה משייכות לעולמות (למעלה גם מסובב)".



שער חסידות



הערה בתניא פכ"א

הת' שניאור זלמן שי' מיפעי

שליח בישיבה

בפרק כ' בתניא מרחיב אדה"ז לבאר את ענין אחדות הוי' ומסביר שאף לאחרי בריאת העולמות נשאר הקב"ה יחיד ומיוחד. מאחר שכל העולמות לא תופסים מקום לגביו כלל, ואינן פועלים שום שינוי באחדותו ית' כי התהוות כל העולמות אינו אלא מדבר ה'.

ומאריך לבאר ע"פ משל מנפש האדם איך שהבל הדיבור אינו תופס מקום לעומת כח הדיבור והמחשבה ושאר הכוחות שלמעלה ממנו,

ומוסיף בפכ"א לבאר שאין המשל דומה לנמשל: שהדיבור של הקב"ה אינו דומה לדיבורו של האדם, כי אצל האדם הבל הדיבור שבפיו הוא מורגש ונראה לדבר בפ"ע, ומובדל משורשו..

לעומת זאת אצל הקב"ה דיבורו לא מובדל ממנו כי "לית אתר פנוי מיניה". כמו שאין מחשבתו כמחשבתינו כדכתיב¹ "כי לא מחשבותי מחשבותיכם" וכתיב² "כן גבהו דרכי מדרכיכם וגו'³".

וצריך להבין מדוע אדה"ז מביא דווקא את הפסוק "כן גבהו דרכי מדרכיכם" בכדי להוכיח שאין אנו דומים להקב"ה גם בדרכיו, ולא את המשך הפסוק הנ"ל שכתוב שם בסיפא "...ולא דרכיכם דרכי?".

ויש לבאר זאת בהקדים המבואר בלקו"ת שה"ש⁴ אודות ביאור בפסוקים אלו שמבואר שם שהמשכה האלוקית שנמשכת ע"י המצוות היא מתבצעת ע"י התלבשות מחשבתו של האדם במחשבתו של הקב"ה (וכן במצוות שבדיבור ובמעשה ואכמ"ל).

ומקשה אדה"ז הרי כתיב "כי לא מחשבותי מחשבותיכם", וא"כ האיך ניתן לקשר את מחשבתנו במחשבתו ית'?

ומתרץ שם: שבד"א שלא שייך לקשר המחשבה, כאשר "אין דרכיכם דרכי" כסיפא דקרא (לשון הפסוק במילואו הוא: "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי"), אבל בשעה שדרכיכם דרכי אין הדבר כן.

¹ ישעיה נה, ח.

² שם, ט.

³ בתניא מובא זה במאמר המוסגר.

⁴ ד"ה "מי יתנך כאח לי".

כלומר, השתדלותו של האדם להיטיב את מעשיו ודרכיו (ע"י הלימוד לשמה בהקדמת עבודת התפילה כהביאור שם) היא המביאתו לקשר מחשבתו במחשבתו יתברך.

נמצא ע"פ הנ"ל שהפסוק באומרו "ולא דרכיכם דרכי" לא בא לבאר את הפער העצום בין דרכי הקב"ה לדרכי האדם, אלא להיפך שבאמצעות עבודת האדם להידמות להקב"ה בדרכיו ניתן לקשר המחשבה במחשבתו ית'.

לעומת זאת הפסוק "כן גבהו דרכי מדרכיכם" מפורש בו בצורה ברורה שאין דמיון בין דרכיו של הקב"ה לדרכי האדם כמודגש בלשון "כן גבהו"

ולפי"ז אתי שפיר מדוע בתניא מביא אדה"ז פסוק זה כי הרי כל הביאור בפרק עוסק לבאר ענין זה,

משא"כ בליקו"ת הביאור הוא איך כן אפשרי לקשר מחשבתינו ודרכינו להקב"ה ולכן מובא הפסוק "ולא דרכיכם דרכי"⁵.

כל הנ"ל הוא לענ"ד.



⁵ ועצ"ע מדוע בתניא לא מובא בנוגע למחשבה המשך הפסוק השני כן גבהו . . ומחשבותי ממחשבותיכם, ואוא"ל שענין המחשבה בפסוק זה בא כדרך טפל כלומר בהמשך לגבהו דרכי מדרכיכם.

זמן התחלתו ועיקרו של הנס דפורים

הת' שניאור זלמן שי' הוד
תלמיד בישיבה

א

בשיחת הד"מ לש"פ תצווה⁶ מסביר כ"ק אד"ש מה"מ את מעלת ז' אדר בו לא רק מת משה רבינו, אלא גם נולד, ומעלת הלידה היא גילוי העצם של היהודי. ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ שמעלת ז' אדר גרמה לנס פורים ואח"כ לגאולת פסח. ואחת הסיבות שלחודש אדר כביכול אין מזל, היא כפי המבואר במדרש-רבה וז"ל⁷: "כשאמר המן הרשע לאבד את ישראל אמר היאך אני שולט בהן הריני מפיל גורלות.. התחיל בחודש ניסן ועלה בו זכות פסח, באייר זכות פסח קטן וזכות המן שניתן להם לישראל וכו'" "עלה ראש חודש אדר ולא מצא בו שום זכות התחיל הרשע לשמוח.

חזר ובדק במזלות, טלה זכות פסח, שור זכות יוסף.. בא לו מזל דגים שהוא משמש בחודש אדר ולא נמצאה לו זכות, שמח ומיד אמר, אדר אין לו זכות ומזלו אין לו זכות, ולא עוד אלא שבאדר מת משה רבן, והוא לא ידע שבאחד באדר מת משה ובאחד באדר נולד משה, ואמר, כשם שהדגים בולעין כך אני בולע אותן, אמר לו הקדוש ברוך הוא, רשע, דגים פעמים נבלעין ופעמים בולעין, ועכשיו אותו האיש נבלע מן הבולעין".

ולכאורה מדברי המדרש, שהטעם שהמן בחר בחודש אדר היא: א. משה רבינו הסתלק בחודש זה. ב. כי חודש זה הוא מזל דגים⁸, ומדברי הקב"ה להמן, מובן, שבסופו של דבר, העץ שהוא מכין- הוא (המן) יתלה בו, נראה לומר שכל הנס של פורים בכללותו הוא מאותו הרגע של "הפור ולידת משה רבינו".

ובהמשך השיחה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בעומק יותר: שהמעלה של חודש אדר הוא לחבר את הלמעלה מן הטבע בתוך הטבע. וכפי שרואים זאת אצל משה, שנולד ב-ז' אדר, שמספר שבע מורה מורה על הטבע של העולם. ולכן יהודי שיש לו משפט עם גוי, שיעשה זאת בחודש אדר דווקא. וי"ל מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה, שיוצא מזה, שתחילת הנס של פורים התחיל כבר ב-ז' אדר, יום לידת משה רבינו, שאז התגלה העצם של ישראל, וזה חדר לתוך הטבע של העולם.

היוצא מכל הנ"ל: שתחילת הנס ועיקרו התחיל כבר בז' אדר יום הולדת משה רבינו, שזהו גילוי העצם כפי שחודר ומתגלה בתוך העולם.

⁶ שיחה א'.

⁷ אסתר פרשה ז', יא.

⁸ כמו שאמר: "כשם שהדגים בולעין כך אני בולע אותן".

ויש להבין, ע"פ המובא במנהגי מהרי"ל⁹ שכאשר הבעל קורא מגיע למילים "בלילה ההוא" יש להגביה את הקול, והטעם הוא משום שאז זה התחלת עיקר הנס של פורים. והרי כנ"ל הנס התחיל כבר מ-ז' אדר יום לידת משה, שזהו בעצם תחילתו ועיקרו של הנס של פורים?

ב

וכדי להבין זאת יש להקדים את ביאור כ"ק אד"ש מה"מ ב-ג' אופני הניסים¹⁰: הרבי מסביר שישנם שלושה סוגים כללים של ניסים: א. נס שלמעלה מהטבע. ב. נס המלוכש בדרכי הטבע. ג. נס כזה שבעל הנס אינו מכיר בניסו. נס שלמעלה מהטבע הוא איננו עיקרו של נס, מכיוון שכדי שיהיה קיום של 'עיקר הנס' צריך שהטבע יתבטל במציאות לאור האלוקי הנמשך. לעומת זאת, נס המלוכש בדרכי הטבע הוא כן 'עיקרו של נס', כי בנס כזה הטבע מתבטל במציאות לאור האלוקי הנמשך. ובנוסף לכך, בתחילת המאמר, כתוב¹¹: "כניסים דחנוכה ופורים, דעם היותם מלוכשים בדרכי הטבע, מ"מ היה ניכר בגלוי הנס שבהם". כלומר, שעיקר עניינו של נס הוא שמלוכש בתוך הטבע ומתגלה בעולם עצמו, א"כ י"ל שעיקר הנס של פורים התחיל דווקא מ"בלילה ההוא", ובפרט לפי מה שהרבי אומר¹²: "דעיקר ותוקף הנס הוא מה שנדדה שנת המלך".

ג

וע"פ הנ"ל אולי י"ל החילוק בין הנס של פורים ו-ז' אדר יום הולדת משה רבינו, לבין עיקר הנס של פורים "בלילה ההוא נדדה שנת המלך". וכפי שכ"ק אד"ש מה"מ אומר במאמר¹³: "ע"פ הידוע שפתיחת הצנור דכל הגאולות, גם דגאולה העתידה, היתה בהגאולה דיציאת מצרים, יש לומר שגם ביציאת מצרים הי' הענין דאראנו נפלאות. אלא שענין זה הי' אז בהעלם".

כלומר, שיציאת מצרים הייתה רק פתיחת הצנור לגאולה דלעת"ל, והגאולה דלעת"ל היא ה"אראנו נפלאות" בגלוי ממש. ויציאת מצרים היא "אראנו נפלאות" בהעלם. כך גם בנידון דידן, מכיוון שהנס של הפור ולידת משה רבינו זהו משהו רוחני ע"ד נס שלמעלה מהטבע, לכן אין לו קיום בעולם, ולכן אין זה עיקרו של הנס (האור בו לא נמשך בגלוי). משא"כ הנס של "בלילה ההוא" שאז הנס התחיל להתלבש בתוך הטבע של העולם שזהו עיקרו של נס (האור בו נמשך בגלוי).

⁹ דרכי משה, או"ח סתר"צ. מג"א או"ח סק"י"ז.

¹⁰ מלוקט ד', אחרון של פסח.

¹¹ שם אות א'.

¹² מלוקט ב', ד"ה "בלילה ההוא".

¹³ מלוקט ד' אחרון של פסח אות י'.

ובעומק יותר, הנס ד"בלילה ההוא" זהו כל עניינו של פורים, להחדיר את הלמעלה מהטבע בתוך הטבע. ואמנם, כבר ב-ז' אדר התחיל החיבור של הלמעלה מהטבע בתוך הטבע כמו שכ"ק אד"ש מה"מ אומר בשיחה וזלה"ק¹⁴: "וענין זה מודגש גם בלידת משה (בשבעה באדר) כמאמר רבותינו ז"ל ש"בשעה שנולד משה נתמלא הבית כולו אור", הינו, שלידת משה פעלה אור (גילוי אלוקות) בכל הבית (גדרי העולם). "אך עדיין לא היה זה בגילוי כ"כ. רק מ"בלילה ההוא" התחיל להיות בגלוי החיבור של הלמעלה מהטבע בתוך הטבע, ולכן זהו עיקרו ותוקפו של נס פורים.



¹⁴ שם אות ו'.

חידוד ההבדל בין גזירת פרעה לאחשוורוש

הת' יוסף יצחק שיחי' קרטו
תלמיד בישיבה

א

בלקוטי שיחות¹⁵ עומד כ"ק אד"ש מה"מ על כך שבתקופת המגילה היו ב' קצוות:
מצד אחד בגשמיות התקופה הכי מאושרת ובטוחה ליהודים בהיסטוריה - מרדכי ראש
הסנהדרין והיה בין שרי המלכות היושבים בשער המלך, ואסתר היתה אשתו (כגופו) של
המלך של כל העולם.
ומצד שני הגזירה הכי חמורה ליהודים בהיסטוריה - להשמיד להרוג ולאבד את כל
היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד ואף לא היה לאן לברוח.
וממשיך הרבי ואומר שאף בימי פרעה שכל עם ישראל היה תחת שלטונו ולא היה לאן
לברוח - הגזירה הייתה רק על הזכרים ולא על כל העם כולו.
ומכריח למסקנה שאכן קיום עם ישראל אינו ע"פ גדרי הטבע - אלא אם בחוקותי תלכו.

ב

ויש להבין:

א. הן אמת שאסתר הייתה אשתו שלך אחשוורוש, אך נוכחנו לראות עד כמה אחשוורוש
החשיב את אשתו - הרג את וושת, ואף לאסתר הייתה סכנת מוות באם הייתה מגיעה ללא
הזמנה ומבלי שהייתה מוצאת חן בעיניו, א"כ כח השפעתה של אסתר לכאורה לא היה רב.
משא"כ מצינו תקופה בה היה טוב ליהודים ואף הייתה יותר השפעה - בתקופת יוסף
שהיה משנה למלך מצרים ועליו נאמר¹⁶: מבלעדיך לא ירים איש במצרים ידו או רגלו,
ופרעה היה 'מושל בכיפה', ומכל העולם באו לשבור אוכל מיוסף (שהתנה זאת בעריכת
ברית מילה). וכולם כיבדו את בני ישראל, וניתן להם את ארץ גושן המובחרת לרעיית צאן
כדי שיוכלו לעבוד ה' בנחת והשקט. ועד כדי כך שכשהחלו גזירות היה זה מפני אשר קם
מלך חדש שלא ידע את יוסף.

[אמנם בפועל לא הייתה בתקופה זו גזירה כלשהיא, אך מ"מ הרבי אומר בשיחה שמלבד
בתקופת אסתר לא היה מצב כה בטוח ומאושר לישראל, וצ"ע].

¹⁵ ח"א ע' 213 ואילך.

¹⁶ בראשית מא, מד.

ב. סו"ס, גזירה על הזכרים - ברבות השנים זוהי כלי' על כל עם ישראל ללא יכולת לרבות. ועוד (בשונה מאצל אחשוורוש) שהגזירה אף החלה וכבר זרקו תינוקות ליאור¹⁷.
[אמנם בפועל תקופה זו לא הייתה הבטחה ביותר, אך מ"מ הרבי אומר בשיחה שמלבד בתקופת אסתר לא היתה גזירה כה חמורה לישראל, וצ"ע].
ואשמח לשמוע חו"ד הקוראים בזה.



¹⁷ אלא שנעשה להם נס וכו'.

ביאור הקושי של כ"ק אד"ש מה"מ על חנוך

הת' מאיר ישראל צבי שי' הלוי סגל

תלמיד בישיבה

על המילים¹⁸ "אלה תולדות נח נח איש צדיק" מביא רש"י¹⁹ ב' פירושים וז"ל "הואיל והזכירו סיפר בשבחו, שנאמר זכר צדיק לברכה. דבר אחר, ללמדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים".

בלקו"ש ח"ה²⁰ מקשה כ"ק אד"ש מה"מ על רש"י זה מספר קושיות²¹, ומהם, מדוע אין התורה מזכירה את שבחו של נח כבר בפרשת בראשית שבו מוזכר נח בפעם הראשונה. ועוד מדוע אין התורה כותבת את שבחם של צדיקים נוספים המופיעים בפרשת בראשית, כמו מתושלח וחנוך. ובהמשך השיחה²² מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ע"פ פירושו של רש"י על הפסוק "זה ספר תולדות אדם", שבפרשת בראשית התורה מספרת רק על תולדות האדם, ולא על שבחם ומעלתם של האנשים המוזכרים, ולכן מכיוון שבפרשת בראשית התורה כותבת את נח ובניו, וכן מתושלח וחנוך, רק לצורך סיפורו תולדות האדם, לכן אין התורה מזכירה את שבחם ומעלתם. אך כ"ק אד"ש מה"מ דוחה זאת²³, משום שמוצאים אנו שהתורה כן כותבת שבחים בפרשת בראשית אע"פ שזהו רק תולדות אדם, כפי שמצינו גבי חנוך שכתוב "ויתהלך חנוך את האלוקים, וכן גבי נח עצמו כתוב "זה ינחמנו".

והנה בהערה 31' כותב כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "ואולי י"ל, שגם זה נוגע לספירת תולדות אדם, כי מכיוון שהסיבה לזה שהייתה הארץ מוציאה קוצים ודרדרים כשזורעים חטים" היא קללתו של אדם הראשון, לכן בספירת תולדות אדם, מספר שבימי נח נחה וכו".

כלומר, כ"ק אד"ש מה"מ מבאר, מדוע שגם השבח המוזכר גבי נח בפרשת בראשית זהו גם חלק מ"ספירת תולדות אדם", מכיוון שהקללה שהארץ תוציא קוצים ודרדרים היא מקללתו של אדם הראשון, ולכן כאשר התורה מספרת על נח מספרת גם שהאדמה נחה. אך לא מדובר על שבח ומעלת נח.

אך עדיין יש להבין מה הביאור גבי הקושי שכ"ק אד"ש מה"מ מקשה גבי חנוך? ואולי י"ל שגם גבי חנוך קשור ל"תולדות אדם", משום שהרי "מלאה הארץ חמס", ומכיוון שחנוך היה קל בדעתו להרשיע, לכן מרחיבים עליו, לא בשבח מעלתו, אלא כחלק "מתולדות אדם".

¹⁸ תחילת פ' נח פ"ו פ"ט.

¹⁹ שם ד"ה "אלה תולדות נח".

²⁰ שיחה א' לפ' נח.

²¹ אות ב'.

²² אות ו'.

²³ אות ז'.

אך יש לומר שכ"ק אד"ש מה"מ לא מרחיב זאת, משום שדבר זה אינו מוכרח, ויש לומר שהתורה גן באה לספר מעלתו של חנוך על פני שאר דורו, שהוא היה צדיק לעומת אנשי דורו. ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.



מוקדש

לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו –
התמימים בפרט משלוחיו, חסידיו
וכלל ישראל – בכלל ויגאלנו
ויוליכנו קוממיות לארצנו וישמיענו
תורה חדשה מפיו בגאולה האמתית
והשלימה תיכף ומי"ד ממ"ש
יהי אדונינו מודינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

ראש הישיבה

הרה"ח ר' **משה שי' לידר**

וכל צוות הרמי"ם, הנוני"ם,

המשפיעים והמשגיחים,

וכל העוסקים במלאכה

בניהול ועשייה בענינים הגשמיים

להצלחה בעבודת הקודש

לגרום נח"ר לכ"ק אד"ש מה"מ

ולקבל פני מלכינו משיחינו

תומ"י ממש

לזכות הרה"ח הרב
אליעזר שי' ווינר
שליח כ"ק אד"ש מה"מ
לעיר בית שמש

לזכות התלמידים השלוחים
דישיבתנו בשנת תשפ"ד:
הת' השליח חיים מכלוף שי' הכהן איבערט
הת' השליח יוסף יצחק שי' הלוי באשה
הת' השליח שניאור זלמן שי' גודליק
הת' השליח שמואל שי' גלפמן
הת' השליח יוסף יצחק שי' דרורי
הת' השליח ישראל שי' חמילבסקי
הת' השליח יוסף חיים שי' הכהן כהן
הת' השליח שניאור זלמן שי' מיפעי

לזכות הרה"ח הרב

יהודה שי' הלוי באשה

וב"ב שי' להצלחה רבה בגשמיות וברוחניות
ויזכו לקבל פני כ"ק אדמו"ר מלך המשיח
שליט"א מתוך בריאות איתנה ושמחה וטוב
לבב תיכף ומיד ממש

לע"נ

הרה"ח ר' צבי ב"ר ברוך דוד ע"ה

לידך

ממייסדי ישיבות "תומכי תמימים" בית שמש
שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית בהתלבשותה בגוף הגשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף ומיד ממש

ולזכות יבדלחט"א

בני משפחתו וכל יוצאי חלציהם

לזכות מנכ"ל הישיבה רב פעלים מסוד
ונתון לעניני ומוסדות אד"ש
הרה"ח **שניאור זלמן שי' לידר**
שיזכה להצלחה מופלגה בעבודתו
ומפעליו ויקבל תיכף ומיד פני משיח
צדקינו

לעלוי נשמת
הרה"ח **שלום דובער ב"ר מנחם מענדל ע"ה**
גורליק
נלב"ע כ"ו טבת תשע"ז
ת. נ. צ. ב. ה.

