

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

ספרי

גליון ב'
(קל"ט)

יו"ד - י"א שבט



יוצא לאור ע"י
תלמידים השלוחים
ישיבה גדולה מלבורן

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים וחמש לבריאה

קובץ

העזרות התמימים ואנ"ש



חידושים ועיונים
בתורת הנגלה ובתורת החסידות

גליון ב'
(קל"ט)

יו"ד - י"א שבט

יוצא לאור ע"י
תלמידים השלוחים
ישיבה גדולה מלבורן

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים וחמש לבריאה
שישים וחמש שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



חברי המערכת:

השליח חתן שמואל שלמה בן יוכבד שיי ליזאק
השליח חתן יהודה ארי' ליב הלוי בן חנה רחל' שיי גורביץ

Kovetz Heoros HaTmimim V'anash

- Melbourne -

no..2 (139)

YUD SHEVAT

Published & Copyright © 2015 by

Rabbinical College of Australia & New Zealand

67 Alexandra St. East St. Kilda

YGHeoros@gmail.com

5775 - 2015

נסדר והוכן לדפוס ע"י חברי המערכת שיחיו

פתח דבר

מתוך שבח והודי' להשי"ת הננו מתכבדים להגיש לקהל לומדי התורה ושוחריה, תלמידי התמימים ואנ"ש, קובץ 'הערות תמימים ואנ"ש' (גליון ב' דהאי שנתא) דישיבה גדולה - מלבורן. אשר הוא, חידושים ועיונים בכל חלקי התורה. ובגמרא הם בעיקר על מסכת גיטין- המסכת הנלמדת שנה זו בישיבות חב"ד - תומכי תמימים בכל רחבי תבל, ובפרט על פרק א' - "המביא גט".

קובץ זה יוצא לאור לכבוד יום הגדול והקדוש יו"ד שבט - "העשירי יהי קודש" - יום בו מתמלאים שישים וחמש שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ויום הילולא של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע. יום אשר מעורר בלב כל אחד ואחד מאנ"ש בכלל, ותלמידי התמימים בפרט, רגש התעוררות לקבלת הנשיאות ולחזוק ההתקשרות לאילנא דחיי, אבינו רוענו כ"ק אדמו"ר, ועל כן נתעוררו תלמידי התמימים לגרום נח"ר לכ"ק אדמו"ר ע"י כתיבת והדפסת חידושי תורה אלו.

ויה"ר שקובץ חידו"ת זה, יגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר, ואנו תפילה שתיכף ומיד ממש "יחיש ה' גאולתנו ופדות נפשנו" ויציאנו מהגלות הגשמי והרוחני המור הזה, ונזכה לחזור ולראות באור פני מלך חיים, "מלך ביופיו תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו "תורתו של משיח", "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ממש.

"פותחין בדבר מלכות" – מאן מלכי רבנן, ובהתאם לזאת הדפסנו בראש הקובץ לקט מכתבים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בנוגע לכמה עניינים בקשר ליו"ד שבט, אודות פעולת יום זה ואין זוכים לזה.

* * *

ידוע ומפורסם, הוראת כ"ק אדמו"ר בריבוי מקומות, שתלמידי התמימים ש"תורתן אומנותם" יהגו בתורה עד לאופן ד' לאפשה לה", ויעלו חידושיהם על הכתב, ומזמן לזמן יוציאו קובצי חידושי תורה, על מנת לעודד ולחזק לימוד התורה ופילפולא דאורייתא, מתוך חיות ותענוג. ובהתאם לכך מוציאים אנו לאור גליון זה על מנת לעורר ולחזק בין כתלי הישיבה ובכל העיר את לימוד התורה בכלל, ובפרט כתיבת חידושי תורה. ובמיוחד בנדו"ד, שאמר הרבי לתלמידים השלוחים לישיבה גדולה מלבורן ביחידות - "איינעמען אוסטרליא דורך לימוד התורה!"

הננו בזה להודיע לכל הקהל הקדוש ובפרט לרבנים ויושבי אוהל וכו' בעזהי"ת יצא לאור קובץ מזמן לזמן. וניתן לכתוב בכל מקצעות תורתנו הק' – עניני דיומא, בתורת הנגלה, ובתורת הנסתר, הלכה ועוד.

ולכן בקשתנו שטוחה לכל מי שיש לו חידושים וביאורים בכל תחומי תורתנו הקדושה או על הנכתב בזה, שיואיל נא בטובו לשלחם אלינו (ראה הכתובת וכו' לעיל בראש הקובץ) ע"מ שנוכל לפרסמם בחוברות הבאים בעזהי"ת, ולזכות בהם את הרבים.

בהזדמנות זו באנו להודות לכל הרבנים החשובים ותלמידי התמימים שהואילו בטובם למסור לנו את הערותיהם וחידושיהם, שעמלו ויגעו להעלותם על הכתב.

וזאת למודעי: שעברנו ועבדנו על תוכן ההערות והביאורים עד מקום שידינו מגעת, הן בנוגע לתוכן והן בנוגע לטעויות הדפוס, אך "לא עלינו המלאכה לגמור" ו"שגיאות מי יבין". ולתועלת הרבים יגענו להקל על הלומד, וכתבנו סיכומים וקיצורים על התוכן של כל ההערות והביאורים, ויופיעו במפתח בראש הקובץ, ואנו תקווה שיועיל למעיינים.

* * *

ואנו תפילה שנזכה לביאת גואל צדק ו'תורה חדשה מאיתי תצא', וכלשון רש"י (שה"ש א, ב) "ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם, לבאר להם סוד טעמי' ומסתר צפונותיה", ונזכה לקיום היעוד ו'הקיצו ורגנו שוכני עפר', וכל' הרמב"ם בסיום היד החזקה "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" במהרה בימינו, אמן.

המערכת

יו"ד - י"א שבט

יום קבלת נשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
יום הילולא של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע
שנת ה'תשע"ה
מלבורן, אוסטרליה

מפתח



דבר מלכות

יו"ד שבט: השפעתה, התוועדויות.....7

לקט מכתבים בעניינים שונים בהנוגע ליו"ד שבט: יום סגולה / השפעתה על המקושרים אליו / לעשות כלי להשפעה / התוועדויות

נגלה

ביאור בכמה דיוקי לשונות בספר הי"ד להרמב"ם ז"ל11

הרב צבי הירש טלזנר שליט"א

מרא דאתרא דק"ק ליובאוויטש מלבורן

דיוקי לשונות בהרמב"ם בכו"ב מקומות בענין שיעורי התורה / גדר הוספה בהשיעורים שקבעו החכמים / עוד כמה ממקומות שהרמב"ם מדייק כנ"ל

כל המשנה מוטבע שטבעו החכמים בגיטין הולד ממזר.....15

השליח הת' שמואל שלמה שי' ליזאק

שליח בישיבה

הקדמה / ענף א' – כל המשנה מוטבע לשיטת ר"מ – מוכיח שהראשונים חולקים ב"כל המשנה" / מכריח שיש ב' מהלכים ביסוד שיטת ר"מ / מבאר בהקדים מקור שיטת ר"מ" / מבאר ע"פ הנ"ל ב' מהלכים ביסוד שיטת ר"מ / מבאר רש"י לשיטתו ותוס' לשיטתם / מבאר עוד ברש"י לשיטתו בדף ג' ע"א / דוחה משנת"ל ומוכיח שכל המשנה הוא לכו"ע ולא רק לר"מ

מקור דע"א באיסורין לרש"י לדעת אדה"ז21

השליח הת' מרדכי שי' רובין

שליח בישיבה

מביא ג' מקומות בפרש"י בש"ס במקור וטעם לכלל דעד אחד נאמן באיסורין ושואל ומדייק שאין יתאימו כא"ו מפרש"י / מקדים ב' דרכים של הרשב"א והאחרונים דעימ' והן דרכו של הריטב"א ודעימיה, ומ"מ עדיין צ"ב בשיטת רש"י / ומביא שיטת אדה"ז בק"א בהל' שחיטה דס"ל כהרשב"א בדעת רש"י / מבאר הנ"ל ע"פ דברי אדה"ז במק"א בק"א ששם מחדש אדה"ז בהסברת רש"י בבימות מהירושלמי / מדייק בלשון וסגנון אדמו"ר הצמח צדק בשו"ת דס"ל כאדה"ז והרשב"א / מוכיח בדברי אדה"ז ברש"י ממקורו בתלמוד ירושלמי ומדויק ג"כ בלשון רש"י ביבמות ועפ"ז מתרץ קושיית התוס' ישנים על רש"י / מביא מחלוקת הרשב"א והריטב"א בביאור השקו"ט בהמשך הגמ' ביבמות דאזלי לשיטתייהו מסוגיין בגיטין / מבאר הצריכותא דב'

הפסוקים ברש"י משור"ת אגרת משה ועפ"ז מדייק בהוספת אדה"ז "וגר" על לשון רש"י / מבאר בדא"פ דיוק החילוקים בין רש"י בגיטין לחולין בכמה אופנים: א) מיוסד על דברי התורה גיטין, ב) מיוסד על חקירה בגדר דע"א נאמן באיסורין שמביא כ"ק אדמו"ר מצפע"נ

39 תיווך דברי התוס' בב' מקומות ע"פ דברי הצ"צ

השליח הת' מנחם מענדל שי' שפיצר
שליח בישיבה

41 דיוק בלשון הרמב"ם בהל' נחלות

הרב שבתי שי' טיאר
א' מאנ"ש

חסידות

42..... ביאור בתוארים שליליים שלמעלה - באתי לגני ה'תשט"ו

השליח הת' מנחם מענדל שי' שוחאט
השליח הת' מנחם מענדל שי' גורארי'
שלוחים בישיבה

יבאר ג' דרגות בהתוארים דלמעלה, דרגתם ואופן ההשגה בהם - ע"פ המאמר והשיחה דתשט"ו / יעורר על אריכות ההסברים והשיטות בהמאמר והשיחה הנ"ל. ועוד שאלות בסיסיות בהבנת הנ"ל / ביאור ענין א': החילוק בין הרמב"ם והחסידות בהגדרת ידיעת השלילה / ביאור ענין הב': החילוק דהרמ"ק והאריז"ל בהגדרת "שלילה מוחלטת" ע"פ שיטתם בעניין הצמצום / ביאור המהלך בהמאמר והשיחה והמכון באריכות הסברת העניינים והשיטות / הטעם שדירה בתחתונים נפעל דווקא ע"י התקשרות לנשיא הדור

52 ביאורים בתכלית ירידת הנשמה למטה

השליח הת' מנחם מענדל שי' גורארי'
שליח בישיבה

הלכה

שכח לומר ותן טל ומטר לברכה במנחה ערב שבת, האם להתפלל

55 תשלומין אחר מעריב?

הרב שבתי שי' טיאר
א' מאנ"ש

ברירת ב' מיני אוכלין שאת שניהם אינו חפץ עתה כי אם לאחר

57 זמן

הנ"ל

דבר מלכות

יו"ד שבט: השפעתה, התוועדויות

לקט מכתבים בעניינים שונים בהנוגע ליו"ד שבט: יום סגולה / השפעתה על המקושרים אליו / לעשות כלי להשפעה / התוועדות

א. יום סגולה

ב"ה, ב' שבט, תשי"ד

ברוקלין.

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מכ"ג טבת ונהניתי לקרות בו אשר נקבע יומו ליום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע מנהיג הדור אשר יום סגולה הוא שכל ההולכים בעקבותיו מצליחים אז בענינים הכללים ובמילא גם בעניניהם הפרטים, ומטובו למסור פ"ש בשמי לחבריו שי' אשר בודאי גם הם לומדים תורת כ"ק מו"ח אדמו"ר ושומרים הדרכותיו ובמילא זכותו הק' מגינה עליהם בזה ובכא, ועיין באגה"ק בתניא סי' כ"ז ובביאורו.

המחכה לבשו"ט.

בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א.

מזכיר

ב. השפעתה על המקושרים אליו

ב"ה, י"ד שבט, תשט"ו

ברוקלין.

שלום וברכה!

ע"י הרה"ג והרה"ח אי"א נו"נ בעל מרץ ורב פעלים מוהר"א שי' העכט נמסר לי על דבר מצב בריאותו בבקשת ברכה. ובהיותי על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע נשיא ישראל ביום ההילולא שלו, אשר אז הנשמה עולה מעולם עליון לעולם עליון עוד יותר, ועליית רועה ישראל נאמן אשר לא יעזוב את צאן מרעיתו, פועלת תוספת ברכה והצלחה בירידה מלמעלה למטה ובפרט בהבקשות שמבקשים ביום

הילולא עצמו, וכמבואר בכ"מ שהוא כמשל דוגמת שבעת השמחה קשה לבעל השמחה לראות בצערו של אחר ופועל להמתיק הצער להפוך מצרה לצהר ומנגע - ר"ל - לענג, ולכן שמחתי להוודע אחרי כן מהרה"ג העכט שי' אשר הוטב מצב בריאות כת"ר.

ויה"ר אשר בלשון הפרשה שקראו בשבת העבר, יעלה ארוכה, וכמבואר בזה הר"ת כי אני ה' רופאך: ארי"ך כי כל אסוותא מלעילא (עיין זהר חלק ג' רצב, ב. מאו"א מע' אריך. קהלת יעקב מע' ארוכה. וראה ג"כ זח"ג רד, א. דש, סע"ב. ז"ח בלק נד, ג).

בברכה לבשו"ט בכל הנ"ל.

ג. לעשות כלי לההשפעה

ב"ה, ג' שבט, תשט"ו

ברוקלין.

הנהלת אגודת חב"ד באה"ק ת"ו

ד' עליהם יחיו

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבם מח"י טבת עם המוסגר בו. ובטח בינתים נתקבל גם מכתבי הקודם. ובמה שכותבים בו... ע"ד סמיכות, שישנם מוכשרים אלא שאין הענין נוגע לפועל מפני שנמצא בידי מפלגה. הנה לפלא שלא נודע להם שבאה"ק ת"ו מכהנים במשרות-רבנים כאלה שאין להם שייכות למפלגת מזרחי או הפוהמ"ז וכיו"ב ובפרט בהמשרות אשר לא בעיירות גדולות. ואע"פ שהעבודה צריכה להתרכז בבנין בתי כנסיות וכפרים חב"דים וכדומה, הנה אינני מבין מה כוונתם בזה - אם באמת זוהי דעתם, שעד שיבנה עוד כפר אחד אין לעשות ולקוות שיהי' עוד רב חב"די אחד או עכ"פ בית כנסת חבד"י. הנה, מובן, שעל הנחה כזו אין בפי מה להשיב. ואם אין סברתם כך, אלא מפני יופי מליצה וכיו"ב - הנה מובן שגם אז אין כדאי לבוא בתשובה על זה. ומטובם לעיין מזמן לזמן בירחון קול תורה, ששם נדפסים שמות הרבנים החדשים המאשרים רשמית.

ונוסף על אלו - ישנם כמה כאלה המנהיגים בפועל אף שלא נתאשרו עדיין...

והנה מתקרב יום ההילולא יו"ד שבט הבע"ל, אשר כידוע בכ"מ, הנה בכל יארצייט מתעלית הנשמה לעולם עליון יותר, שבמילא הרי היכולת על זה ניתנה גם לכל השייכים אליו, אלא שפשוט שאין שוללים מהם הבחירה חפשית - שהרי זהו תכונתו של איש הישראלי מפני שמושרש בעצמות, שרק שם אפשרית בחירה חפשית באמת - ולכן אפשר שינצלו את היכולת, או לא. וידוע ג"כ דבריו של בעל ההילולא ואופן חייו, אשר הסימא שלו היתה - גדול המעשה. וכפי שנהג בעצמו, להשקיע מרצו וכחות נפשו

בפעולות ממשיות, ביסוד מוסדות החזקתם והתפשטותם כו' וכו'. והנה זה כמה שנים שהנני מנסה בכל אופנים של פיתוי בקשה... שחסידי חב"ד באה"ק ת"ו יתחילו לעבוד ולפעול מתאים, עכ"פ במקצת לרצונו של בעל ההילולא בחוגים שונים ובאופנים שונים...

ויה"ר מהשי"ת שזכות בעל ההילולא יעמוד לבעל ההילולא - שיתמלא רצונו בהענינים שעליהם מסר את נפשו, ושחלק מהם נמצאים באה"ק ת"ו... שיפוצו המעיינות חוצה, ותהי' יד החסידים על העליונה כפסק בי"ד הידוע (נדפס סוף עמוד קכ"ב בס' קיצורים והערות לתניא.)

כבוד ובברכה,

מ. שניאורסאהן

ב"ה, אדר"ח אדר, תשט"ו

ברוקלין.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ מוה"ר משה של'הכהן

שלום וברכה!

זה זמן רב שלא נתקבלו ממנו כל מכתבים, ולכן שמחתי עכ"פ לקבל ידיעה מהנעשה אתו ואת ביתו ע"י הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ מוה"ר יוסף שי' פלייער, וכן מהשתתפותו בהתועדות דיום ההילולא של כ"ק מו"ח נשיא ישראל, וכבר ידוע אשר ביום ההילולא הנה נשמת בעל ההילולא עולה מעולם עליון לעולם עוד עליון יותר, וכדרז"ל אין להם מנוחה כי ילכו מחיל אל חיל, שבמילא כל השייכים אליו נמשכים ג"כ בעלי' זו, אלא שעליהם לעשות את הכלים להעלי', ולהשתדל שתהי' בגילוי במחשבה דבור ומעשה, והעיקר במעשה - כי זהו העיקר, היום לעשותם. ובפרט שממשמשים ובאים שנים אשר תאמר כו' אלו ימות המשיח (שבת קנא, ב. עיי"ש בפרש"י, ברמב"ם הל' תשובה פ"ח ט' וסוף הל' מלכים. עבודת הקדש ח"ב פל"ח, אגה"ק סו"ס כ"ו ועוד, ואכ"מ).

והשי"ת יזכהו לבשר טוב בכל הנ"ל.

ומובן ופשוט שכל הדברים האלה הוא בנוגע לכל אחד ואחת מאנ"ש שיש בידו לעשות, כי בדורנו זה ביחוד - זהו חובת גברא.

בברכה,

מ. שניאורסאהן

ד. התועדויות

ב"ה, ט"ו שבט תשי"ב

ברוקלין.

הרה"ג והרה"ח הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ וכו'

מוה"ר אפרים אליעזר שי' הכהן

שלום וברכה!

בנועם הנני לאשר בזה קבלת שני מכתביו מז' שבט ומה' בשלח, וחבל על אשר לא נוכח בהתועדות של יום ההילולא השני דכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ובודאי הכל תלוי במזל ואפי' ס"ת.

ולהעיר משני מרז"ל אם ס"ת עדיף או ת"ח עדיף (קידושין לג: עיי"ש בר"ן. מכות כב: עיי"ש בחדא"ג) ומרז"ל תחלת ב"ר שמחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר (אפי' לתורה) שנא' בתורה דבר אל בני"י וכו'.

כמובן, כבקשתו, הזכרתיו ואת ב"ב שיחיו על הציון של כ"ק מו"ח ביום ההילולא, ויה"ר שיקוימו כל התפלות והבקשות בזכות של צדיק יסוד עליון. ויוסף צדיק עליון והוא המשביר בר לכל הארץ.

בברכה.

ב"ה, אדר"ח אדר, תשי"ד

ברוקלין.

הנהלת אגודת חב"ד אשר באה"ק ת"ו

ד' עליהם יחיו

שלום וברכה!

לפלא שזה זמן רב שאין מהם כל מכתב. וגם על המברק שלי ליום היארצייט הילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע מנהיג הדור הוא יום העשירי בשבט ששלחתי להם מברק בקשה להודיע לכפר חב"ד וכן לכל מוסדות חב"ד אשר באה"ק ת"ו להתועדות ביום ההילולא ובהתעוררות לפעולות טובות, נשען על הידוע אשר לא עזב הרועה את צאן מרעיתו, הנה עד היום לא הגיעני אישור קבלת המברק והעיקר לאיזה ממסדותינו מסרו את הנ"ל, ועיקר העיקרים בהמעשה בפועל אשר בא עי"ז, ובטח ימלאו את כל הנ"ל בהזדמנות הכי קרובה ות"ח מראש.....

נגלה



ביאור בכמה דיוקי לשונות בספר הי"ד להרמב"ם ז"ל

הרב צבי הירש טלזנר שליט"א

מרא דאתרא דק"ק ליובאוויטש מלבורן

א.

דיוקי לשונות בהרמב"ם בכ"כ מקומות בענין שיעורי התורה

בעמדינו בהתחלת מחזור החדש ע"פ תקנת כ"ק אדמו"ר של לימוד הרמב"ם, ברצוני להעיר על כמה דברים הצריכים לימוד.

ידוע עד כמה דייק הרמב"ם בכל הפרטים בכתבו את ספרו הי"ד. וכבר האריכו המפרשים, שדיוקו של הרמב"ם הוא לא רק במה שכתב אלא גם מה שנשמט מספר הי"ד הוא גם כן מדויק בתכלית. וכבר חיבר מהר"י ברלין ז"ל ספר 'אומר השכחה' במנין כל ההלכות שנשמטו מספר הי"ד (אע"פ שאינו דבר שלם). ולכן אם מוצאים בהרמב"ם דבר שחוזר עליו עוד הפעם ועוד הפעם בכמה וכמה הלכות, סימן שיש דברים בגו, וצריך עיון והסברה למה הרמב"ם חוזר על ענינים אלו.

ידוע שיש הלכה 'ציצין ומחיצות ושיעורין הלכה למשה מסיני'. ומבואר בש"ס בכמה מקומות (עירובין דף ד ע"א וש"נ) פירוש הדבר, שבכל קיום מצות עשה וכן בכל עבירה של איסור וכדומה ישנו שיעור שהוא החיוב של המצוה וכמה צריכים למשל לאכול לעבור על מצות לא תעשה הכתובה בתורה.

והנה הרמב"ם ז"ל מונה בכל פעם כמה הוא השיעור. אולם כמה וכמה פעמים מוסיף מלה אחת שלכאורה היא מיותרת לגמרי וכדלקמן.

בהלכות חמץ ומצה פרק ו הלכה א כותב הרמב"ם ז"ל ומשאכל כזית יצא ידי חובתו ע"כ. ולכאורה הוא שפת יתר, דאם חיוב האכילה הוא בכזית, אז פשיטא שאם אכל כזית יצא, ומאי קמ"ל?

(ועוד שם בפרק ז הלכה ז כותב ז"ל וכאז"א בין אנשים ובין נשים חייב לשתות ד כוסות של יין אין פחות מהם עכ"ל ואותו דבר קשה כאן מה החידוש ומאי קמ"ל? הלא אם

הוא חייב לשתות ד כוסות פשיטא שלא יפחות מהם, ואם יפחות פשיטא שלא קיים המצוה בשלימותה?).

ובהלכות שבת פרק כ"ט הלכה ז כתב וז"ל כיצד הוא עושה לוקח כוס שהוא מחזיק רביעית או יותר עכ"ל וזה דבר תמוה ביותר, מהו ההסבר בזה שצריך להשמיענו שאם יש יותר שהוא כשר, האם יש הו"א דאם הוא יותר שלא יצא ידי חובתו? אם לא שנאמר שהרמב"ם רוצה לומר שיש חיוב שלא יצמצם שיעור היין וזה קצת תימה.

ובהלכות ברכות פרק ז הלכה יד חוזר הרמב"ם על אותו דיוק ונקודה וז"ל מביאים כוס מחזיק רביעית או יותר על רביעית עכ"ל. והמפרשים מביאים שם גמרא בברכות דף נ"ב ע"א דמה דנפיש לי' טפי משיעורי' רואים שיכולים להוסיף. אבל פשט הרמב"ם עדיין אינו מובן כנ"ל, למה נחשוב שלא יוצאים אם יש יותר מרביעית.

ב.

גדר הוספה בהשיעורים שקבעו החכמים

והנה יכולים לבאר שאולי הרמב"ם רוצה לחדש ולהבהיר לנו כלל בההלכה של שיעורים, שאע"פ שישנו שיעור מסויים בכל המצוות מ"מ אם מוסיף הרי זה נהי' חלק מהמצוה גופא ונחשב כחלק עצמי של המצוה. זאת אומרת שכל השיעור שהוא מקיים את המצוה עליו הרי זה נחשב כהמצוה עצמה אע"פ שאינו צריך אלא אותו השיעור שקבעו ברביעית או כזית וכדומה.

דהנה מצינו מחלוקת ראשונים בעניין דופני הסוכה, דאע"פ שסוכה כשירה הוא ז על ז טפחים הנה אם בנה סוכתו גדולה מזה ס"ל להרא"ש שחל קדושת הסוכה על כולה ואם נפל ממנה משהו לאחר מכן אסור ליהנות ממנה משא"כ ר"ת ס"ל שאיסור הנאה בסוכה אינו אלא במה שצריך להכשר הסוכה ושאר העצים אינם אסורים אלא מדרבנן והרמב"ם ס"ל שגם עצי הסוכה היתירים על השיעור אסורים בהנאה¹.

וגם בעניין אתרוג ולולב מצינו מחלוקת באחרונים אם יש אתרוג גדול מכשיעור אם זה ההוספה הוא כחלק מהמצוה או שאין בזה שום חילוק והאריכו בזה האחרונים השאגת ארי' ועוד השקו"ט מובא בספר חיים וברכה על הלכות ד מינים².

¹ עיין תוספות ביצה דף ל ע"ב ד"ה אבל ועיין תוספות שבת כד ע"א ועיין בחידושי ר"ח הלוי הלכות סוכה פרק ו הלכה טו עיי"ש ועיין תוספות שבת דף כב ע"א ד"ה סוכה.

² להעיר מהעניין דתוספת שבת ויו"ט דרואים דבר זה במוחש ואע"פ שיש פסוקים כדמפורש בגמרא ר"ה דף ט ובפוסקים אעפ"כ מבואר בשו"ע אדה"ז נגמ"מ דלא צריך שיעור גדול ואנו מוסיפים כהנה וכהנה בין בערב שבת ובין במוצאי שבת ובשיחת כ"ק אדמו"ר בפרשת יתרו (חלק טז עמוד 231) האריך בעניין תוספת שבת בדברים נפלאים וחידושים גדולים עיי"ש. גם ישנו הערה מכ"ק אדמו"ר באגה"ק סימן יו"ד דכתב שם רבינו הזקן נגמ"מ דציצית שיעורו יב אגודלין וע"ז העיר כ"ק אדמו"ר בהערה (נדפס בשיעורים בספר התניא ובכ"מ) וז"ל דציצית יג אגודלין אינו מוסיף כלום על ציצית דיב אגודלין עכ"ל רואים דדעת כ"ק אדמו"ר ששיטת רבינו הזקן נגמ"מ שהוספה על שיעור המצוה אינו מוסיף כלום. ותן לחכם ויחכם עוד.

ומצאתי מרגליות יפה בנידון בהגש"פ של הרב ראובן מרגליות ז"ל הנקרא הגדה באר מים קהלת משה שכתב על פיסקא אקב"ו על אכילת מצה והנני מצטט וז"ל אמנם עכ"פ ראוי והגון שירבה בשיעור אכילת מצה... שאפילו שכבר אכל הרבה הכל היא מצוה אחת וצריך הסיבה לכולם כמבואר בגבורת ה' להמהר"ל מפראג זצ"ל פמ"ח וראה בהעמק שאלה יתרו שאילתא נג אות ד דאפילו למאן דאמר יוצאים בקריאת שמע בפסוק אחד אם קרא הג' פרשיות מקיים מצוה מה"ת (דלפי שיטת הרמב"ם כל הג' פרשיות הם מה"ת צ"ע) וכמו בסוכה דא' ע"פ שיצא בב דפנות וטפח מ"מ אם עשה ד דפנות הכל בקדושת הסוכה וכמש"א בחגיגה ח ע"ב הפריש בהמות לחגיגתו הקריבה ביו"ט ראשון חוזר ומקריב ביו"ט שני רי"א כיון שפסק שוב אינו מקריב וזהו כלל גדול בהלכה ומתיישב בו מה שנהגו הגאונים להוסיף על התקיעות שקבעו חז"ל ולכאורה הרי שבות הוא לתקוע שלא לצורך מצוה כמ"ש הרא"ש אלא מוכח דכל שדעתינו לתקע לא נגמרה המצוה ומקרי הכל מדאורייתא והיינו דאיתא בירושלמי סוכה פ"ג דלולב ביו"ט שחל בשבת הניחו בארץ אסור לטלטלו משום מוקצה ולכאורה איך מותר לפי זה לטלטלו יותר מחיובו ובהו נבין דברי הגמרא פסחים ק"ז סע"ב דניכל מצה טפי באורתא עכ"ל. ובענין הראי' מתקיעה כבר קדמו בשו"ת התעוררות תשובה להגאון מערלוי אולם הוא כתב הראי' דמאריכין בתקיעה יותר מכשיעור אע"פ שיש איסור דרבנן בתקיעה סתם ביום טוב ותירץ דכל התקיעה מצטרף ולכן מותר.

ג.

עוד כמה ממקומות שהרמב"ם מדייק כנ"ל

ניקח עכשיו עוד רמב"ם בהלכות תפילה פרק ה הלכה ז וז"ל לא יעמוד במקום גבוה ג טפחים או יותר עכ"ל וצריך ביאור גם כאן, מה מוסיף במלים 'או יותר'.

ועוד שם פרק יד הלכה ח וז"ל היו ב' או יותר אינן מתחילים לברך עד שיקרא להם ש"צ כהנים עכ"ל וגם כאן צריך ביאור הלא בכדי שיצטרך להגיד כהנים בלשון רבים צריך שיהיו שם רק ב' כהנים ופשיטא שביותר מ' הוא הדין שצריך לומר כהנים בלשון רבים ולמה מדייק הרמב"ם 'ב' או יותר'.

ובהלכות תפילין פרק ו הלכה א כותב וז"ל עשרה תנאים יש בבית ואח"כ יצטרך הדר בו לעשות מזוזה... שיהי' בו ד' אמות על ד' אמות או יותר עכ"ל וגם כאן, מהו החידוש בהוספת המילים 'או יותר'.

ובהלכות ציצית פרק ז הלכה א וז"ל כסות שחייב אדם לעשות בה ציצית מן התורה הוא כסות שיש לה ד' כנפות או יותר על ד' עכ"ל. ואולי כאן ישנו חידוש, דהיינו יכולים לחשוב שאם יש יותר מ' כנפות הי' פטור מציצית אע"פ שלא מצינו מקור שהוא פטור בכגון דא.

ושם בהלכה ג כותב וז"ל והוא שתהי' מרובעת או יותר על ד' עכ"ל וגם כאן מהו חידושו?

ובהלכות ברכות פרק י הלכה א וז"ל על ההרים ועל הגבעות על הימים ועל המדברות ועל הנהרות אם ראה אחת מהם מל' יום לל' יום מברך עושה בראשית הרואה את ים הגדול

מל' יום לל' יום או יותר מברך עושה בראשית עכ"ל גם כאן רואים אותו הוספה ומהו החידוש כאן?

ובהלכות שבת פרק כ הלכה ט וז"ל לא יקשר גמלים זב"ז... וצריך שיהי' החבל שבפי הבהמה עד ידו גבוה מן הארץ טפח או יותר עכ"ל.

ובהלכות חנוכה פרק ד הלכה ה וז"ל וכן הוא זמן (נר חנוכה) זה כמו חצי שעה או יותר עכ"ל.

וכאן יש הסבר ע"פ דברי הריטב"א בשבת בסוגיא דחנוכה דהריטב"א כותב דשיעור הזמן של כליא ריגלא דתרמודאי הוא שונה בכל מקום ומקום כי הרי אינו דומה שוק של עיר גדול לשוק של כפר קטן ולכן צריך הנר להיות דלוק רק כפי אופן המקום שדר. ולכן מדייק הרמב"ם שישנו שיעור של חצי שעה אבל אם דר אדם במקום שיש אנשים בשוק כמה שעות נצטרך לתת שמן בנר שידלק כל הזמן שאנשים מסתובבים ברחוב.

ובהלכות כלאים פרק ז הלכה ב וכמה יהי' בכל שורה ג גפנים או יותר עכ"ל.

וכל זה צריך ביאור למה לפעמים כותב הרמב"ם מספר מדוייק ואינו מוסיף הלשון או יותר ולמה לפעמים כן מוסיף או יותר?

לא כתבתי כאן כל המקומות וגם לא העתקתי כל המקומות שכתוב גם הלשון או יותר שיש בזה עשירות פעמים ברמב"ם ותן לחכם ויחכם עוד.

נ.ב. דרך אגב ראיתי דבר תמוה במנין המצוות על סדר הלכות הרמב"ם בהלכות שופר סוכה ולולב מ"ג כתב וז"ל ליטל לולב במקדש כל שבעת ימי החג עכ"ל.

וכ"כ בהקדמה בספר היד גופא בכותרת של הלכות שופר. ועיין בפרק ז מהלכות לולב.

אח"כ מצאתי שהאריך חכם אחד באור הדרום חוברת ג שיטה מיוחדת של הרמב"ם בעניין זה.



כל המשנה ממטבע שטבעו החכמים בגיטין הולד ממזר

השליח חת' שמואל שלמה שי' ליוזאק

שליח בישיבה

א.

הקדמה

יש הרבה מקומות שכשתקנו חכמים תקנה עשו חיזוק לדבריהם ו³ במיוחד כשהתקנה הי' קשור עם איסור דאורייתא שחיזקו או דבריהם בכדי שלא יבואו לעבור על דאורייתא

והנה בגיטין⁴ תקנו חכמים שכשהבעל שולח לאשתו שבא"י גט ע"י שליח והבעל נמצא במדינת הים כשהשליח מביא הגט צ' לומר "בפני נכתב ובפני נחתם" ונחלקו האמוראים⁵ בטעם הדבר היינו מה רצו חכמים שיודיענו השליח ע"י אמירה זו? דלרבה היינו להודיע שנכתב ונחתם לשמה (שהוא אחד מהדיונים המעכבים מדאורייתא בכשרות הגט⁶) ולרבה היינו לקיים חתימת העדים בכדי שלא יוכל הבעל לבא לערער דמזוייף הוא⁷.

והיוצא מזה דלשניהם הנידון כאן בתקנה זו הוא בקשר ישר לדאורייתא (היינו האם גט זה כשר או פסול מדאורייתא) וא"כ יש לברר האם כאן ג"כ חיזוק חכמים דבריהם באיזשהו סייג וחומרא.

ראשית כל רואים שר"מ ס"ל שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר והובא בכ"מ במכילתין⁸. והיינו בפשטות דכיון דבגיטין הוי דבר חמור מדאורייתא (דבר שבערוה שמצינו בזה כמה חומרות⁹) לכן חיזקו חכמים תקנותיהן שתיקנו בגיטין ואמרו שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים הולד ממזר.

ויש לברר א) דהנה בכל המסכתא מובא "כל המשנה" רק בשם ר"מ. האם חיזוק זה שתיקנו חכמים הוא רק לשיטת ר"מ? ב) ובעצם העניין ג"כ יש לברר מהו המטבע שטבעו חכמים יינו בנוגע לאיזה טיבוע מדובר כאן שאם שינו מטבע זה הולד ממזר? וגם מהו הגדר

³ עירובין ע"ז ע"א, ב"מ נ"ה ע"ב,

⁴ ב' ע"א משנה

⁵ ב' ע"ב

⁶ רש"י שם ד"ה לפי שאין בקיין לשמה

⁷ רש"י שם ד"ה שאין עדים מצויין לקיימו

⁸ ה' ע"ב, פ' ע"א, ג' ע"ב בתוס'

⁹ כגון אין דבר שבערוה פחות משנים (ב' ע"ב) ועוד

ד"משנה" ממטבע זו, האם בשינוי כל שהוא גם הולד ממזר או רק שינוי משמעותי שיכול לגרום לטעות בהגט וכיו"ב?

ובעזה"י נבאר כל הנ"ל בשיטת הראשונים מכמה סוגיות בגיטין כדלקמן ונתחיל אם ביאור עניין הב' מהו גדר כל המשנה לר"מ.

ענף א' - כל המשנה ממטבע לשיטת ר"מ

ב.

מוכיח שהראשונים חולקים ב"כל המשנה"

ונתחיל עם הסוגיא בג' ע"א מ"ט לא אמר רבא כרבה? אומר רבא כיוון דאם הי' הטעם משום לשמה הול"ל בהדיא "לשמה" ולכאורה חולקים בזה הראשונים, מדרש"י¹⁰ משמע שרבא רצה שיאמר בפני נכתב לשמה ובפני נחתם לשמה משא"כ מתוס' הרא"ש¹¹ משמע שרבא רצה שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם לשמה. ושיטותיהם כאן קשורים לכאורה עם שיטותיהם בהמשך הגמ', דרבה מתרץ לרבא דאה"נ אלא דאתי למגזיי' ומקשה הגמ' השתא נמי אתי למגזיי' (היינו אפי' כשאומר רק בפני נכתב בלי לשמה) ומתרץ רבה תלת גיזי תרתי לא גיזי ובפירוש התלת ותרתי כאן נחלקו הראשונים דלרש"י¹² היינו שיאמר בפני נכתב ולא יאמר התיבה השלישית לשמה אבל התוס' הרא"ש מפרש שיאמר רק ב' העניינים בפני נכתב עניין אחד ולשמה עניין ב' ולא יאמר העניין הג' בפני נחתם. ולכאורה כתוצאה מאיך שלומדים "אתי למגזיי'" מפרשים ג"כ מה רצה רבא שיאמר לרש"י תיבה שלישית ולהתוס' הרא"ש עניין שלישי.

וצ"ב במה חולקים?

ויובן בהקדים ביאור החסרון בזה "שאתי למגזיי'" דלכאורה כמעט כל הראשונים¹³ מפרשים בב' ע"ב איך שכשאומר בפני נכתב ובפני נחתם מוכח דכוונתו לשמה אע"פ שלא אמר לשמה בהדיא, ולפ"ז קשה מה בזה שאתי למגזיי' ולא יאמר לשמה והלא יודעים כבר גם בלי שיאמר לשמה בהדיא¹⁴ שכוונתו לשמה?

¹⁰ ד"ה חדא מתלת והדיבורים שלאח"ז

¹¹ על אתר בד"ה השתא נמי

¹² ד"ה גיזי

¹³ תוס', רש"י, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר"ן, הרא"ש בהגהה, מאירי ועוד

¹⁴ ועיי' בהראשונים שהובאו 13 מה שתירצו כל אחד לשיטתו ונדבר בזה לקמן בענף ב' אבל כאן נתעכב רק מה שנוגע לכאן כשיטת רש"י ותוס' הרא"ש

ונראה דמטעם זה פירש התוס' הרא"ש שמדובר בזה שלא יאמר בפני נחתם דאל"כ מה חסר כשאנו אומר לשמה ולכן פי' הרא"ש בשאלת רבא שרצה שיאמר השליח "בפני נכתב ובפני נחתם לשמה" היינו לשמה פעם אחת דאז דוקא הוי ג' ענינים.

משא"כ רש"י לא רצה לפרש כהתוס' הרא"ש כיון שאינו משמעותו הפשוט ד"תרי" ו"תלת" שבפשטות פי' ב' תיבות ולא ב' ענינים. ולכן פי' כפשוטו ש"אתי למגזיי" ולא יאמר התיבה השלישית "לשמה". ולכן ג"כ רבא שרצה שיאמר לשמה אצל כל ענין היינו ב"פ בפני נכתב לשמה ובפני נחתם לשמה שכאן מדובר על ג' תיבות בענין אחד ולא על ג' או ד' ענינים.

וא"כ לרש"י קשה כנ"ל דאם מה שאני למגזיי' הוא שלא יאמר לשמה, מה בכך?¹⁵

ולכן רש"י כאן מפרש¹⁶ דהבעיא בזה שאני למגזיי' הוא דהוה משנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר. היינו אע"פ שלא חסר לנו במשמעות דבריו בזה שלא אמר לשמה מ"מ כיון דמשנה ממטבע שטבעו אינו גט.

וצ"ב במה חולקים, מהי יסוד מח' זו דרש"י ותוס' הרא"ש דלכאורה פירושו של רש"י פשוט יותר דהוי משנה ממטבע ולמה לא רצה התוס' הרא"ש לפרש כרש"י ואז ה' יכול לפרש "תרי" ו"תלת" כפשוטו. אלא משמעות הדברים הוא שיש איזהו בעיא לפרש שהסוגיא כאן מיוסד על הענין דכל המשנה ממטבע. וצ"ב למה?

ג.

מכריח שיש ב' מהלכים ביסוד שיטת ר"מ

ונראה לומר שהבינו תקנה זו דכל המשנה... בב' אופנים שונים וכמשי"ת.

ויש להקדים דתני¹⁷ "שלושה גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר....." ומפרש רש"י שמשנה זו אינו כר"מ כיון דס"ל לר"מ "שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר" וא"כ כאן שהגט פסול לכתחילה כיון שעשה הגט שלא כהוגן א"א שיהי' הולד כשר לר"מ דכיון שעשה שלא כהוגן הוי משנה ממטבע. וחולקים עליו התוס'¹⁸ שאפשר (וצריכים) לפרש שהמשנה הוא שיטת ר"מ ומבארים שזה שבג' גיטין אלו הולד כשר (אע"פ שעשו שלא כהוגן) הוא חלק ממטבע שטבעו כיון "דכך ה' המטבע שלא יפסל הולד בהנך שלשה".

¹⁵ בשלמא לפי' הראשון דרש"י ש"ממילא שיילינן ל"י היינו דלא מוכח מדבריו לשמה ה' אפשר לבאר שכן נחסר לנו אם לא יאמר "לשמה" אבל כאן רש"י מפרש פי' ב' כהראשונים דלעיל שכן מוכח מדבריו שכוונתו לשמה וגם אפי' לפי' הא' גם אתי למגזיי' ולא יאמר לשמה מה נחסר? ישאלו אותו? שיילינן ל'?

¹⁶ ד"ה אתי למגזיי'

¹⁷ דף פ"ו ע"א

¹⁸ ד"ה ואם ניסת הולד כשר

¹⁹ ד"ה ג' גיטין פסולין וכ"ה בדף ג' ע"ב ד"ה שלשה גיטין פסולין

והיוצא מזה דלרש"י ס"ל שלר"מ אין עניין של יוצא מן הכלל והמטבע שטבעו הוא בכל פרט בתקנותיהם ואין חילוקים. משא"כ התוס' ס"ל שבתקנה זו לר"מ אפשר להיות עניין של היוצא מן הכלל בתוך התקנה גופא שבהמטבע שטבעו גופא טבעו שבכמה מקרים הולד כשר.

וצ' ביאור במה חולקים? משמעות הדברים הוא שהבינו הגדרת תקנה זו דר"מ בב' אופנים שונים לגמרי וצריכים לברר מהו ב' אופנים אלו ובמה הם מיוסדים?

ד.

מבאר בהקדים מקור שיטת ר"מ

ונראה לבאר ב' אופנים אלו איך לפרש תקנת ר"מ דכל המשנה... בהקדים דהנה המקור לשיטת ר"מ הוא במקרה שהגיע השליח עם הגט והביאה לאשת הבעל ולא אמר בפני נכתב ובפני נחתם.

והלכה האשה ונישאת לאיש אחר ונולדה לה בן ונחלקו בזה ר"מ חכמים²⁰: לר"מ ס"ל "יוציא והולד ממזר" והחכמים חולקים ד"אין הולד ממזר". ובסוף המשנה "כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתנו לה בפני שנים ויאמר בפני נכתב ובפני נחתם" ופרכינן "ור"מ משום דלא אמר בפני נכתב ובפני נחתם יוציא והולד ממזר"?

ותרצינן "אין ר"מ לטעמי' דאמר רב המנונא משמי' דעולא אומר הי' ר"מ כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין יוציא והולד ממזר"?

ונחלקו הראשונים בביאור קושיית הגמ'. רש"י פירש²¹ "והא גט כשר הוא ובפניו נכתב ומשום דלא אמר הי' הולד ממזר?" ומדייקים גדולי המפרשים בזה שהוסיף רש"י דלא רק שהגט כשר אלא דגם "ובפניו נכתב" דמשמע מזה דלרש"י קושיית הגמרא הוא כשיודעים שבפניו נכתב וכל החסרון הוא בזה שלא אמר בתחילה כשנתנה ש"בפני נכתב" כלשון רש"י "ומשום דלא אמר...." היינו שאפי' בקושיית הגמ' פשוט שצריכים לדעת שבפניו נכתב ואם לא יודעים פשוט שהולד ממזר וכל השקו"ט כאן הוא דמאחר שיודעים שנכתב בפניו ומה שחסר הוא רק "דלא אמר" א"כ למה לעשות הולד ממזר? ועל זה מתרצים דהיא הנותנת דכיון שלא אמר בהזמן שתיקנו חכמים לאומרו היינו בשעת נתינת הגט א"כ הי' בזה משנה ממטבע שטבעו ור"מ לטעמי' כמשנת"ל.

משא"כ התוס' רי"ד²² כאן בפירושו השני "אי נמי לא אתי בעל ומערער ואמאי יוציא והולד ממזר" היינו (להיפך ממש מפרש"י) שאפי' בקושיית בגמ' אין אנו צריכים לדעת שנכתב לפניו כלל וקושיית הגמ' הוא אפי' במקרה שלא יודעים אם נכתב לפניו ורק מכיון "שלא אתי הבעל ומערער ואמאי.. הולד ממזר".

²⁰ דף ה' ע"ב

²¹ ד"ה משום דלא אמר לה יוציא

²² ד"ה ולר"מ משום דלא אמר

ה.

מבאר ע"פ הנ"ל ב' מהלכים ביסוד שיטת ר"מ

והיוצא מזה דלהתוס' רי"ד "כל המשנה..." דר"מ הוא דוקא במקרה ששינה ממש ממטבע שטבעו כגאון כאן שלא יודעים כלל אם בפנינו נכתב, ואתי שפיר שהולד ממזר שחסר כאן דבר ממשי ומשמעותי. היינו שהשינוי הי' בפרטי הדברים שצריכים לידע. משא"כ לרש"י "כל המשנה" דר"מ מדובר אפי' במקרה שיודעים שבפנינו נכתב וא"כ השינוי ששינה ממטבע שטבעו אינו בעניין משמעותי כיוון שיודעים שבפנינו נכתב מ"מ השינוי הוא בדבר טכני שלכאורה לא נוגע ולא משנה משמעות הגט ובזה מגיע ר"מ ואומר "שכל המשנה...".

וא"כ ברור שחולקים ביסוד שיטת ר"מ ב"כל המשנה". האם הוי מסברא היינו שהולד ממזר כיוון שחסר כאן בדבר משמעותי ע"י שנויו ממטבע שטבעו (שיטת התוס' רי"ד) או כמו "גזירה" שאם שינה שום דבר ממטבע שטבעו אפי' בדבר שאינו נוגע כלל למשמעות פרטי הגט מ"מ הולד ממזר (שיטת רש"י).

ו.

מבאר רש"י לשיטתו ותוס' לשיטתם

ואם כנים הדברים מבואר היטב שיטת רש"י שהבאנו לעיל²³ דס"ל שאין ענין של יוצא מן הכלל בתקנה זו דכל המשנה לשיטת ר"מ, ולכן המשנה ששלשה גיטין שהבאנו לעיל שם א"א לומר שהוא שיטת ר"מ. והיינו כיון דס"ל לרש"י ששיטת ר"מ אינו מסברא אלא כגזירה וחומרא במי שמשנה בכל פרטי הגט אפי' כשאינו פוגע במשמעות או בכשרות הגט ולכן אין לעשות ענין של יוצא מן הכלל בתקנה זו.

משא"כ שיטת התוס' יש לפרש כהתוס' רי"ד שתקנת ר"מ מיוסד על סברא וא"כ אינו אלא במקרה שפוגע במשמעות וכשרות הגט וא"כ במקרה שאין בעיא כ"כ בכשרות הגט כמו כאן אז מסתבר לומר שחלק ממטבע שטבעו הוא שכאן הולד כשר כיון שכאן אין שום גרעון כ"כ בכשרות הגט.

ז.

מבאר עוד ברש"י לשיטתו בדף ג' ע"א

והנה ע"פ משנת"ל הי' אפשר לבאר גם שיטת רש"י בהסוגיא דאתי למגזיי' שהבאנו לעיל²⁴ שזה שגם אם אינו אומר התיבה "לשמה" י-הי' חסרון בהגט אע"פ שכמשנת"ל אין זה פוגע כלל במשמעות הגט מ"מ י-הי' הגט פסול כיון דהוי משנה ממטבע... והיינו רש"י

²³ סעיף ג'²⁴ סעיף ב'

לשיטתו שזה שבמשנה ממטבע... פסול אינו מיוסד על סברא אלא גזירה וחומרא במשנה בכל פרטי הגט איזה שי-הי'.

משא"כ הרא"ש ס"ל כהתוס' רי"ד שהתקנה מיוסד על סברא ולכן זה שלא יאמר לשמה אינו נחשב כמשנה ממטבע לפסול כיון שאינו פוגע במשמעות וכשרות הגט אין סברא לפסול רק משום ששינה בלבד.

ח.

דוחה משנת"ל ומוכיח שכל המשנה הוא לכו"ע ולא רק לר"מ

אבל כד דייקת שפיר קשה קצת מב' הצדדים דהנה שאר הראשונים שסוברים כהתוס' רי"ד הנה הם ג"כ מייסדים הסוגיא דאתי למגזיי' בתקנה זו דכל המשנה? וגם תמוה מה שרש"י מביא כל המשנה בלי להזכיר שהוא רק שיטת ר"מ ובפרט לפי הגמ' בסמוך²⁵ שמשנתנו אינו כר"מ וא"כ איך אפשר ללמוד שסוגייתנו מיוסד על שיטת ר"מ ולא כהכמרים שחולקים עליו? ובפשטות משום זה לא הזכיר רש"י שמביא כאן שיטת ר"מ אבל כמשנת"ל זהו שיטת ר"מ וקשה?

ומזה מוכח שגם שאר התנאים ס"ל תקנה זו דכל המשנה ורש"י אינו מביא כאן שיטת ר"מ דאה"נ דמשנתנו אינו שיטת ר"מ כנ"ל ולכן שאר הראשונים יכולים לייסד סוגיא זו בתקנה זו היינו דלא כשיטת ר"מ.

ועכשיו צריכים לברר מהו שיטת שאר התנאים כולל החכמים בתקנה זו ובמה חולקים עליהם ר"מ ונבאר זה בעזה"י בענף ב'.

מקוצר הזמן לא העלנו על הכתב ענף ב' ובעזה"י בקובץ הבא נכתוב המשך הדברים



מקור דע"א באיסורין לרש"י לדעת אדה"ז*

השליח הת' מרדכי שי' רובין

שליח בישיבה

קיצור: מביא ג' מקומות בפרש"י בש"ס במקור וטעם לכלל דעד אחד נאמן באיסורין ושואל ומדייק שאיך יתאימו בא"א מפרש"י / מקדים ב' דרכים של הרשב"א והאחרונים דעימי והן דרכו של הריטב"א ודעימיה, ומ"מ עדיין צ"ב בשיטת רש"י / ומביא שיטת אדה"ז בקו"א בהל' שחיטה דס"ל כהרשב"א בדעת רש"י / מבאר הנ"ל ע"פ דברי אדה"ז במק"א בקו"א ששם מחדש אדה"ז בהסברת רש"י בבימות מהירושלמי / מדייק בלשון וסגנון אדמו"ר הצמח צדק בשו"ת דס"ל כאדה"ז והרשב"א / מוכיח כדברי אדה"ז ברש"י ממקורו בתלמוד ירושלמי ומדויק ג"כ בלשון רש"י ביבמות ועפ"ז מתוך קושיית התוס' ישנים על רש"י / מביא מחלוקת הרשב"א והריטב"א בביאור השקו"ט בהמשך הגמ' ביבמות דאזלי לשיטתיהו מסוגיין בגיטין / מבאר הצריכותא דב' הפסוקים ברש"י משו"ת אגרת משה ועפ"ז מדייק בהוספת אדה"ז "ווגו" על לשון רש"י / מבאר בדא"פ דיוק החילקים בין רש"י בגיטין לחולין בכמה אופנים: (א) מיוסד על דברי התורת גיטין, (ב) מיוסד על חקירה בגדר דע"א נאמן באיסורין שמביא כ"ק אדמו"ר מצפע"נ

א.

מחלוקת רש"י ותוס' במקור דע"א באיסורין

גרסינן בריש מכילתין (גיטין ב,א) "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם", ובתחילת הגמ' מבאר דין המשנה "צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם" וז"ל: "מ"ט רבה אמר לפי שאין בקיאין לשמה רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו". וממשיכה הגמ' בשקו"ט בשיטת רבה "ולרבה דאמר לפי שאין בקיאין לשמה ליבעי תרי מידי דהוה אכל עדיות שבתורה עד אחד נאמן באיסורין, אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים".

הנה במקור לדין ד"עד אחד נאמן באיסורין" שהוזכר בגמ' כתב רש"י (ד"ה עד א') וז"ל: "שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב".

ובתוספות על אתר (ד"ה עד אחד נאמן באיסורין) כתב מקור אחר מרש"י. דהנה בתחילה מביא דברי רש"י ומקשה על דבריו (מענין אחר) ואח"כ כותב המקור דילי, וז"ל:

*לזכות הילד, חייל בצבאות ה' מנחם מענדל בן מנוחה רחל שי' לרגל האפשעריש שלו י"ג טבת ה'תשע"ה. יה"ר שירווי הוריו ממנו רוב נחת חסידות, ויגדל להיות חסיד יר"ש ולמזן כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ושיהי' לו המשך הרפז"ש בקרוב ברמ"ח איבריו ושס"ה גידיו.

"וא"ת ומנא לן דעד אחד נאמן באיסורין וי"ל דילפינן מנדה דדרשינן בפרק המדיר (כתובות דף עב.) וספרה לה לעצמה".

וכבר דשו בו האחרונים במח' רש"י ותוס' וכן שאר הראשונים²⁶ במקור דע"א באיסורין, והנפק"מ המסתעפים ממנה באתחזוק איסורא אם לאו, או בידו אם לאו, או להתיר או לאסור כו', עיי"ש בדבריהם בארוכה ואכ"מ.

ב.

ג' פרש"י בש"ס במס' גיטין, חולין ויבמות

אולם נעיי' ונבאר בס"ד בדברי רש"י כאן, לבאר בעזה"ת את שיטתו במקור דע"א באיסורין. דבאמת יש ג' מקומות בש"ס שרש"י נתן המקור והטעם לדין זה, ובכ"א כתב אחרת מדבריו במקום השני. וכבר עמדו בו רבים מגדולי הראשונים והאחרונים (כדלקמן) לבאר הסתירות והשאלות והדיוקים בדברי רש"י בג' מקומות, אבל לכא' (מדבריהם בלבד ע"כ) לא זכיתי לראות שעלתה בידם לבאר כולם בכ"א.

דהנה רש"י בסוגיין כתב "שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב", ובחולין (דף י"ב) פירש (ע"ד כאן ובכו"כ שינוים והוספות כדלקמן) "עד אחד נאמן באיסורין. דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה וזבחת מבקר ומצאנך (דברים י"ב, כ"א) ושחט את בן הבקר (ויקרא א, ה) ואכלי כהנים על ידו ולא הזקיקו להעמיד עדים בדבר ולא הצריכה תורה עדים אלא לעונש ממון או מיתת בית דין ולערויות דגמרין (גיטין צ.) דבר דבר מממון".

²⁶ **שיטת הרמב"ם** (הל' עדות פ"ה ה"ב) שכתב "בשני מקומות האמינה תורה עד אחד. בסוטה שלא תשתה מי מרים ובעגלה ערופה שלא תערף כמו שביארנו. וכן מדבריהן בעדות אשה שיעיד לה שמת בעלה". וג"כ כבר דשו בו רבים בדברי הרמב"ם, ואכ"מ. ורק נביא דרך א' (דא"ש) - ביאורו דהקדושת יו"ט, להבין זה שהרמב"ם לא נקט הכלל דעד א' נאמן בכלל ולא רק בב' מקומות.

והנה מבאר **הקדושת יו"ט** בדעת הרמב"ם "בשני מקומות האמינה תורה עד אחד וגו' ויש להעיר בדברי הרמב"ם **למה לא מנה נמי דעד אחד נאמן באיסורין** כדאמרין בכריתות בריש פרק אמרו לו דעלה דקתני מתני' עד אומר אכלת חלב ועד אומר לא אכל יביא אשם תלוי אמרינן בגמ' דדוקא משום דהעד האחד מכחישו אבל אם אין אחד מכחישו נאמן כל שהוא שותק וחייב להביא חטאת ומפקינן לה מקרא דאו הודע אליו ולא שיודיעהו יעו"ש וכן כתב בפ' האומר דקדושין דבין לאביי ובין לרבא ס"ל דבעד אחד אומר אכלת חלב וכן עד אחד אומר נטמאו טהרותיך וכן עד אחד אומר שורך נרבע והלה שותק נאמן יע"ש: **ואולם דהרמב"ם ס"ל כסברת ר"ת** ודעימיה דס"ל **דלא משום נאמנותיה של עד הוא אלא משום דשתיקה כהודאה דמיא** כמ"ש הר"ן בפ' האומר משם ר"ת יעו"ש והכי מתבאר בסוגיא דריש פ' האשה רבה דהא דעד אחד נאמן לאו משום נאמנותו הוא אלא משום דשתיקה כהודאה דמיא יעו"ש והרשב"א והמאירי בחידושים שם כתבו דאף דמסוגיא זו נראה דעיקר טעמא הוה משום דשתיקה כהודאה דמיא מ"מ מסוגיא דכריתות ומסוגיא דהאומר דקדושין נראה אפכא דהעיקר הוא משום נאמנותו של עד שהתורה האמינתו ולענין הלכה סוגיא במקומה עדיף יעו"ש".

אמנם במס' יבמות ביאר רש"י (דף פח, א ד"ה ואמר כו') באופן אחר דהוא מצד סברא וז"ל: "ואמר ברי לי דשומן הוא דמהימן. והא ודאי פשיטא לן דסמכי' עליה כל זמן שלא נחשד דאי לאו הכי אין לך אדם אוכל משל חברו ואין לך אדם סומך על בני ביתו". עכ"ל.

ובאמת בתוספות ישנים על אתר ביבמות מקשה על דברי רש"י (ד"ה מידי דהוה אחתיכה ספק חלב ספק שומן וכו' דמהימן) וז"ל: "פירוש הקונטרס דאי לא מהימן לא מצינו איש שיוכל לאכול עם חברו שמא יאכילנו דבר איסור. ותימה ומה לנו בזה הדבר יזהר במה שיאכל", ומשום הקושי שבדברי רש"י מבאר התו"י כדעת התוס' "ונ"ל דנפקא לן דמהימן מגדה דכתיב וספרה לה לעצמה".²⁷

עכ"פ עולה דסברת רש"י אינו חזקה כ"כ כקושיית התו"י. וידוע דרק אמרינן דסברא מהני ונחשב שהוא מה"ת (כמ"ש בכ"מ בש"ס, כבב"ק (מו, ב) "למה לי קרא סברא הוא"), היכא דהיא אלמיתא לגמרי ואין שום חשש או ריעותא בסברא.²⁸

ג.

שאלות על החילוקים וכו' בג' מקומות בדברי פרש"י

וצריך להבין איך יתאימו כל הפרש"י הנ"ל בג' מקומות בש"ס, דיש כו"כ שינויים ודיוקים ועד הפכים וסתירות ביניהם, ומהם:

(א) ראשית הרי דברי רש"י ביבמות דכתב משום סברא, "הא ודאי פשיטא לן דסמכי' עליה כל זמן שלא נחשד דאי לאו הכי אין לך אדם אוכל משל חברו ואין לך אדם סומך על בני ביתו", אינו מתאים לב' הפי' בב' המקומות האחרים בגיטין ובחולין, דהתם משמע מדבריו "שהרי האמינה תורה" (גיטין) ובחולין פירש "דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה", הרי שהוא דין מיוחד שהאמינה תורה ולא מצד סברא בלבד (לבד מזה שהסברא עצמה אינה חזקה כ"כ כמ"ש התוס' ישנים כנ"ל).

(ב) ואף שפרש"י כאן מתאים לפי' בחולין בכללות דבשניהם נקט הלשון "שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל" (גיטין) ובחולין פירש "דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה", שמשמעות שניהם הוא דין מיוחד שהאמינה תורה וכו'. הנה מ"מ צ"ב, דבחולין מביא

²⁷ ויש להעיר שהן בקושיית התו"י וכן באחרונים שמקשים על סברת רש"י הנ"ל, שרק מעתיקים מרש"י תחילת דבריו "אין לך אדם אוכל משל חברו" ומשמיטים את המשך דבריו "ואין לך אדם סומך על בני ביתו", דלכא' משום המשך דבריו "ואין לך אדם סומך כו'", היא סברא אלימתא טפי (עכ"פ) ואינו פשוט כ"כ לומר "ותימה ומה לנו בזה הדבר יזהר במה שיאכל", ואכ"מ. וראה לקמן שלפי מש"כ בביאור ברש"י ליכא לקושיית התוס' ישנים מעיקרא.

²⁸ כמ"ש בתוס' (שבועות כב, ב ד"ה א איבעית אימא קרא כו'), "בספ"ק דקדושין (דף לה:) גבי כל שישנו בהשחתה אמר הכי וכן בכמה מקומות ותימה כיון דאיכא סברא ל"ל קרא דהכי פריך בפ"ב דכתובות (דף כב.) גבי הא דאמר רב הונא מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר למה לי קרא סברא הוא הוא אסרה הוא שרי לה ויש לחלק דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך וצריך הפסוק להשיענו הסברא".

מקור לזה מפסוקים "וזבחת מבקרך ומצאנך (דברים י"ב, כ"א) ושחט את בן הבקר (ויקרא א, ה)", אבל כאן רק כתב שהאמינה תורה אבל אינו מביא שום פסוק למקור.

ואפי' את"ל ולדחוק דכאן סמך על דבריו בחולין, הרי הול"ל דוקא כאן בגיטין (סדר נשים) שקודם למס' חולין (סדר קדשים). ויש לדייק למה נקט דוקא התם את הפסוקים למקור וכאן סתם את דבריו, ורק אמר שהאמינה תורה ולא נתן מקור לדבריו.

ג) עוד צריך ביאור בפרש"י בחולין גופא, שהביא ב' פסוקים למקור מ"וזבחת מבקרך ומצאנך", וכן מ"ושחט את בן הבקר". למה בעיניו ב' פסוקים, ואם פסוק א' אכן מקור באמת אמאי בעיניו השני. ואדרבה אם יש ב' פסוקים היא ב' כתובים הבאים כא' ואין מלמדים, וא"כ הרי איך זה מקור לדין ע"א באיסורין, הרי א"א למילף ממנה לשאר איסורין? וע"כ א"א לומר כן, דקיי"ל דע"א אכן נאמן באיסורין, וצ"ע ג' שמביא רש"י ב' פסוקים?

ד.

מחלוקת הרשב"א והריטב"א בדעת רש"י

והנה בדעת רש"י מצינו בדברי הראשונים מחלוקת ובכללות ב' דרכים, שיטת הרשב"א ושיטת הריטב"א:

דעת הרשב"א והאחרונים בשיטתו ברש"י

הנה חידושי הרשב"א מביא רש"י וז"ל: "אימור דאמרי' עד אחד נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא אבל הכא הא איתחזק איסורא, כלומר דאשת איש, וא"ת והא שחיטה דהאמינה תורה לכל א' וא' וכדכתיב ושחט את בן הבקר וכמו שפרש"י ז"ל והתם ודאי הא איתחזק איסורא דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, איכא למימר דהתם שאני בידו לתקנו, והכא ה"ק אבל הכא הא איתחזק איסורא שאין בידו לתקנה, אבל שחיטה בידו לתקנה, דרוב מצויין אצל שחיטה מוחזקין הן ואפי' מי שאינו מומחה ומוחזק בידו לתקנו ע"י שלוחו הלכך עד אחד נאמן עליה.

וחתיכה ספק חלב ספק שומן אף על גב דאין בידו לתקנה הא לא איתחזק איסורא, וא"ת התם מנא לן, נפקא לן מוספרה לה ודרשינן לה לעצמה בפ' המדיר (ע"ב א'). וא"ת א"כ אפי' איתחזק איסורא ואין בידו לתקן נמי כי התם, י"ל כיון דדמיה פוסקין ממילא, וימי ספירה באין מאליהן, כחתיכה ספק חלב ספק שומן חשבינן לה, דהשתא דקאמרה טהורה אני לא איתחזק איסורא, ואי משום טבילה הויה לה כשחיטה דבידה לתקן. ע"כ.

ועד"ז כתב הפרי מגדים בדעת רש"י (בפתיחה להל' שחיטה שורש ה' ד"ה ודע), "מש"כ רש"י ולא הזיקו להעמיד עדים, הוא מדכתיב ושחט בל' יחיד", ואח"כ מביא מד' שיטות (חי' הרשב"א).

וז"ל החתם סופר: "באיסורין, לרש"י ורוב הפוסקים מושחט בן הבקר נפקא ומעשים בכל יום ותוספות לא ניחו להו בהכי דאין דנין אפשר משא"א כן למדתי מחי' רמב"ן ע"כ נפקא מוספרה לה כו', וצ"ל לרש"י ולרוב הפוסקים דנפקא לן ממעשים בכל יום א"כ וספרה לה ל"ל ותי' ר"ת דחוק דה"א דהוה דבר שבערוה זה דוחק".

ועד"ז נקט הכתב סופר בסוגיא, הנה אחר שמעתיק פרש"י כאן כתב "הנה לא מצינו שהאמינה תורה אלא מעשים בכל יום הוא", ומביא מרש"י ביבמות דהוא סברא, ואח"כ ממשיך "אבל בחולין (י, ב) כ' רש"י דנפקא מן זבחת ושחט את בן הבקר ומאכילו לכהנים עיי"ש, וכיון דנפקא לן דתורה האמינה בשחיטה משם ילפינן להפרשת תרומה כו' כנ"ל ועיין פמ"ג (הנ"ל) בפתיחה להל' שחיטה".²⁹

[ובדברות משה (להגרמ"פ, סי' א') נקט (בריש דבריו) כהרשב"א ע"פ דרכו של הפנ"י,³⁰ אבל כתב דפרש"י ביבמות חולק על פרש"י כאן (אחר שמביא ודוחה שיטת הריטב"א דלקמן בסמוך) ע"פ דברי תוס' ישנים הנ"ל) וצלה"ב החילוק בין רש"י כאן לשם.]

דעת הריטב"א והאחרונים דעימי' בדעת רש"י

אמנם הריטב"א בחידושו ס"ל אחרת בדעת רש"י, וז"ל: "עד אחד נאמן באיסורין. פרש"י נפקא לן שהרי כל א' וא' האמינהו תורה על שחיטתו ועל ניקור הבשר שאם אי אתה אומר כן אין לך אדם מתאכסן אצל חברו כדאיתא בירושלמי, ואיכא מאן דאמר דמנדה ילפינן דכתיב וספרה לה לעצמה, וזה אינו דשאני נדה דלא אפשר בעדים ואין דנין אפשר משאי אפשר, ואי קשיא לך והיכי אמרינן בסמוך דעד אחד אינו נאמן באיסורין אלא היכא דלא אתחזק אסורא והרי שחיטה דעד אחד נאמן וכדפרישית ואתחזק איסורא דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, וי"ל דשאני שחיטה וניקור הבשר שבידו לתקן וכל שבידו לתקן אף על גב דאתחזק איסורא עד אחד נאמן והכי מוכח התם ביבמות (פ"ח א'), אבל היכא דאתחזק איסורא ואין בידו לתקן בהא הוא דאמרינן דאין עד אחד נאמן ובהא נמי אליבא דהלכתא עד

²⁹ וצ"ע בדעת הכת"ס (ואולי ג"כ צ"ע בכת"ס שכתב כהכת"ס בתחילת דבריו "לרש"י ורוב הפוסקים משחט בן הבקר נפקא ומעשים בכ"י, אמנם בסוף רק נקט "וצ"ל לרש"י ולרוב הפוסקים דנפקא לן ממעשים בכל יום", וצ"ע דמאי שנא בין ריש דבריו לסוף דבריו) אם ממש כהרשב"א אם לאו. דרך מעתיק פרש"י מחולין, אבל בתחילת דבריו לבאר רש"י בגיטין נותן סברא "מעשים בכל יום", ויש מבארים דס"ל בדעת הכת"ס משום המשך דבריו "אבל בחולין (י, ב) כ' רש"י דנפקא מן זבחת ושחט את בן הבקר" דס"ל כהרשב"א וצ"ע ואכ"מ.

³⁰ וז"ל הפנ"י: לענ"ד נראה ליישב לשון רש"י ז"ל ולפרש לשון הגמרא דהא דמקשה מעיקרא מידי דהוה אכל עדיות שבתורה היינו משום דהוה משמע ליה דקרא דלא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת לכל חטא אשר יחטא מקרא מלא דיבר הכתוב דבכל איסורין דשייך בהו עון וחטאת בעינן תרי, ואהא משני דהא ודאי ליתא דהא עד אחד ודאי נאמן באיסורין וכמו שפרש"י **מדהאמינה תורה לכל אדם להפרשת תרומות ומעשרות ושחיטה וכיוצא ולא הצריך לעשות כלל בפני עדים אלמא דקרא דלא יקום עד אחד לכל עון ולכל חטאת לא איירי בכה"ג דכיון דבשל עצמו נאמן כל שכן בשל אחרים דאין אדם חוטא ולא לו וע"כ מוקמינן קרא דלא יקום עד אחד באיש לבדדמי להעיד באיש לחייבו מלקות או חטאת ע"י הכחשת הבעל דבר כדאיתא בר"פ האשה רבה [יבמות פ"ז ע"ב] ובכריתות פרק אמרו לו [דף י"א ע"ב], ואהא מקשה שפיר דנדי דמוקמינן קרא דלא יקום בדדמי ולא בשאר איסורין להתיר היינו בחתיכה ספק שומן ספק חלב סברא הוא דכיון דליכא חזקת איסור סמכינן שפיר אחזקה דאין אדם חוטא ולא לו כו'. עיי"ש.**

אחד נאמן אלא דמנא לן קאמר וכדאמרין נמי התם ביבמות, אבל עיקר קושיא אינו אלא מדהוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים, ע"כ.

וקשה להריטב"א לפרש כן ברש"י כאן, דלא הו"ל לרש"י להזכיר ולפרט טבל ושחיטה כלל, דהא איכא כו"כ איסורים שלא שייך לתקנם כלל ואם אינו נאמן אין לסמוך על שום אדם ולא על ב"ב דשמא יתן לו בהמה טמאה וערלה וכדומה³¹.

וכן בכו"כ מהאחרונים ס"ל כהריטב"א בדעת רש"י, עיין בתורת גיטין וחי' ר' נחום ועוד אחרונים.

והנהגה בחידושי ר' נחום דס"ל כדעת הריטב"א ברש"י ועד שרצה להתאים ג"כ פרש"י בחולין ולחדש דהתם אין הפסוק מקור אלא סברא בעלמא לסמוך עליו.

ועד שעפ"ז עלה נפק"מ לדינא שכתב (סי' מג, תד"ה ע"א נאמן באיסורין (הא'))³²: ויתכן עוד דיש בזה נפק"מ לדינא אי אמרי' בע"א באיסורים כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים, דלשי' רש"י דנאמנותו מסברא לא שייך דין כל מקום וכו', משא"כ לשיטת התוס' דילפי' לה מקרא י"ל דשייך בזה דין כל מקום וכו' דומיא דע"א בסוטה וע"א במיתת הבעל ודו"ק, וכע"ז כתב התורת גטין בסוגיין [ונראה עוד דגם למאי דפרש"י בחולין ד"י דילפי' לה מקרא דושחט את בן הבקר אי"ז נאמנות גמורה אלא סברא בעלמא לסמוך עליו, ומש"כ רש"י דילפי' לה מקרא כונתו דמוקד קרא ילפי' דא"צ להל' עדות ומצי' לסמוך על העד, והכי דייקא לשון רש"י שם "ולא הזקיקו להעמיד עדים בדבר ולא הצריכה תורה עדים וכו'" ודו"ק]. ע"כ.

ונראה דדבריו ברש"י מחודשים, ואפי' הריטב"א לא אמר חידוש כזה לתרץ הרש"י בחולין, וג"כ אחר העיון בשיטת אדה"ז (דלקמן) לא עולים דבריו כלל.

אבל עדיין צריך ביאור, שהן לרשב"א ודעימי' והן לדרכו של הריטב"א ודעימי' בדעת רש"י דלא עלו לבאר הסתירות והשאלות בדברי רש"י בג' מקומות, הרשב"א רק מבאר את רש"י כאן ובחולין ואילו דבריו ביבמות לא מתרץ רק השמיטה, וכן הריטב"א רק בא לקשר ולבאר את פרש"י כאן וביבמות אמנם אישטמית' פרש"י בחולין, ועכ"פ לכא' לא עלתה בידם לבאר כולם בב"א והדרא קושיא לדוכתא.

ה.

דברי אדמו"ר הזקן בקו"א דס"ל כהרשב"א ודיוק לשונו הזהב

³¹ כן הקשה בדברות משה להגרמ"פ, סי' א'.

³² **ונביא תחילת דבריו הנוגעים בנדו"ד:** "ובתוס' עצמם נח' על רש"י בזה וכתבו דהמקור לדין ע"א באיסורים הוא מדכתיב גבי נדה וספרה לה, ולכא' נראה דאיכא פלוג' בין רש"י לתוס' בגדר הנאמנות דע"א, דלפרש"י דילפי' לה מסברא אי"ז דין נאמנות אלא סברא דבסתמא לא חשד' ליה בשקר (וכ"ה לשון הגמ' ביבמות דפ"ח "אלא סברא הוא מידי דהוי אטבל וכו'"), משא"כ לשי' התוס' דילפי' לה מגזה"כ הרי"ז דין נאמנות."

והנה גם כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע בשו"ע (יו"ד הל' שחיטה ס"א קו"א סקט"ו) ג"כ ס"ל כדעת הרשב"א בשיטת רש"י וזלה"ק: "מה שאין כן באיסורין שהאמינה תורה לכל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה וניקור הגיד והחלב, שנאמר וזבחת מבקרך וגו', כדפרש"י בפרק קמא דחולין ובפרק קמא דגיטין", עכלה"ק.

ויש לדייק דאף שאזל אדה"ז לדעת הרשב"א בכתבו "שהאמינה תורה לכל אחד ואחד ... שנאמר וזבחת מבקרך וגו', כדפרש"י בפרק קמא דחולין ובפרק קמא דגיטין", הרי שינה קצת ודייק בלשונו הזהב מהרשב"א ודעימ' בהא דנקט הפסוק הראשון שהביא רש"י בחולין "שנאמר וזבחת מבקרך וגו'", וברשב"א (ודעימ') כתב את הפסוק השני "וכדכתיב ושחט את בן הבקר וכמו שפרש"י ז"ל". ואפי' בכתב סופר הנ"ל (היחיד מהאחרונים מלבד אדה"ז שמצאתי שלע"ע בסוגיין) שאכן מביא מ"וזבחת", הרי הוא מביא עכ"פ שניהם, ואילו אדה"ז מביא רק הראשון.

ועוד יש לדייק מהו כוונתו של אדה"ז שמוסיף על מקורו מפרש"י "וגו" אחר הפסוק, מה אתא לאשמעינן?

1.

חידושו של אדה"ז במק"א בקו"א בדברי רש"י ביבמות

ויש לומר הביאור בכהנ"ל והקדים דברי כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע במק"א בקונטרס אחרון להל' שחיטה (שלא מציינים אלי' בספרים של המלקטים וכו' בסוגיין, ורק אחר היגיע רבה וכו' בעזה"ת מצאתי):

דנה כתב אדה"ז בהל' שחיטה סי"ח קו"א סק"י על דברי המחבר "הטבח צריך שיטול שכר מן הטרירות כמו מן הכשרות", והרמ"א "הגה: שלא יבא להקל ולהכשיר כדי לקבל שכר מן הכשרות (ב"י בשם ריב"ש) ולכן נהגו בקצת מקומות שאין אדם שוחט ובודק לעצמו אלא אותן הממונים מן הקהל."

ובקו"א מקדים עם דברי מחלוקת הפוסקים בין הראב"ד והריב"ש³³, אולם אח"כ ממשיך שם בנידון הנ"ל ואגב גררא בהמשך הדברים מחדש חידוש גדול בסברת רש"י דיבמות וז"ל:

³³ (י) הקהל. אבל מדינא מותר לכל אחד להיות שו"ב לעצמו ולמכור לאחרים, רק שיהיה מוחזק בכשרות כדלקמן סוף סי' ס"ה. ואף על פי שמפסיד כשהיא טריפה, כיון שאינו נוטל שכר ליכא חשדא. וזה היא דעת הראב"ד שהיה מתנה עם הטבחים לתת להם שכר קצוב לשנה ואחר כך היה עושה שיקבלו הכרכשות מן הכשרות בעד השכר ההוא, ונראה שהיתה כוונתו שאם היה נוטל הכרכשות בעד שכר טרחם איכא למיחש לחשדא כיון שאינן נוטלין אלא מן הכשרות כו'...

אבל אין כן דעת הריב"ש ושאר פוסקים, שהביאו ראיה לאסור לבודקים ליטול הכרכשות מן הכשרות בלבד ממה ששינו בבכורות שהרואה בכורות צריך להיות נוטל בשוה, ולכן קראו תגר על המנהג שאין נוהגין כן, ולא מצאו זכות למנהג דלא חיישינן לחשדא בבדיקה משום דנשחטה הותרה ובשחיטה משום דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, אלא סבירא להו לחלק בין נוטל שכר למפסיד משלו כדלעיל כו'.

"אבל הנוטל שכר מן הכשרות לבד נגרע ערכו בעיני המון עם לחשדו מאחר שזהו דבר חדש להם. ואם אין אנו יודעים בו שהוא חסיד אפשר גם לנו לחושדו באמת שמתיר בשביל שכרו. ולא דמי למורה היתר בשלו שזהו דבר שאי אפשר לתקן, שהרי כל אדם נאמן בשלו שהתורה האמינתו לכל אחד מישראל בשלו על הפרשת תרומות ומעשרות ושחיטה וניקור כמ"ש בסי' א', וגם חכמים לא עשו סייג לתורה בדבר זה שאם כן אין אדם מתארח אצל חבריו כדאיתא בירושלמי".

נמצא לפי אדמה"ז כל הסברא דרש"י ביבמות היא רק מדרבנן "גם חכמים לא עשו סייג לתורה בדבר זה שאם כן אין אדם מתארח אצל חבריו כדאיתא בירושלמי".

ואף שלהריטב"א ודעימי' ובכו"כ מגדולי האחרונים משמע שהוא סברא מה"ת, הרי ראשית דבר, במקורו בירושלמי ברור דודאי הוא סברא דרבנן ולא מה"ת (כדלקמן), ועוד בדאמת מדויק בלשון רש"י (עכ"פ) ביבמות, כדלקמן (אות ח' אילך).

ועפ"ז לדברי אדמו"ר הזקן מובן היטב וא"ש כל פרש"י בג' המקומות מש"ס, דהכא בגיטין אזלינן כדבריו בחולין דנאמן מה"ת, דלשונו שם"ל כל מקום שהאמינה תורה כו"ל דומה דלשונו כאן דקשורים הם, ורש"י ביבמות הוא בנדון אחר וקאי בדרבנן, וא"א לשאול ולהקשות מא' לשני, והכל עלה יפה מאוד, ונבאר כל הדיוקים והשאלות הנ"ל להלן.

ז.

משמעות לשון הצמח צדק בשו"ת דס"ל כאדה"ז ברש"י

ונראה לומר שגם כ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע ס"ל כאדה"ז בדעת רש"י ממשמעות דבריו במק"א בדעת התוס' בסוגיא דגיטין שם, וזלה"ק בשו"ת צמח צדק אהע"ז (סי' ש"ט סק"ג):

"שהרי הקשה מהריב"ל עמ"ש התוס' ד"ה הוי וז"ל ותמהא דהרי אילו לא הוי' וספרה לה לא הוי' ידעינן דעד אחד נאמן באיסורין אפילו לא אתחזק איסורא ומוספרה לה לעצמה ידעינן כו' כמ"ש התוס' סד"ה עד אחד. ולתרץ זה צ"ל דהתוס' ד"ה הוי' אזלי בשטת רש"י דהא דעד אחד נאמן באיסורין ילפינן משום שכל אחד האמינתו תורה על הפרשת תרומה כו' אבל מנדה אין ללמוד דא"כ אפילו אתחזק איסורא נמי וכמ"ש הרמב"ן בחידושו וא"כ לפ"ז י"ל דהתוס' ד"ה הוי' ס"ל דנדה נק' אתחזק איסורא וא"כ אי הוי' ג"כ דבר שבערוה לא מהימנא. אבל היכא דלא אתחזק איסורא אין ללמוד מדבריהם. מיהו דוחק לומר כן דהתוס' בשני דיבורים הסמוכים יהיו סותרים זל"ז". עכלה"ק.

עולה ממשמעות דבריו דהטעם דלא ס"ל רש"י כתוס' הוא לא משום דמהני לי' סברא (דיבמות) ולא בעי לאוקמי אקרא דא"כ הול"ל בפשטות משום שהוא סברא בעלמא לכן לא ס"ל רש"י כתוס' (כמ"ש כו"כ מהאחרונים). אלא ודאי דלא ס"ל מהאי קרא "סברא הוא ל"ל קרא", אלא דוקא משום "אבל מנדה אין ללמוד דא"כ אפילו אתחזק איסורא נמי", אבל נילף

דין זה "הא דעד אחד נאמן באיסורין ילפינן משום שכל אחד האמינתו תורה על הפרשת תרומה כו", אכן ילפינן מפסוק אחר כפרש"י בחולין. היינו דס"ל לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק כהרשב"א ואדה"ז ולא כהריטב"א בדעת רש"י.

ח.

דברי הירושלמי המקור דרש"י מוכח כחידושו דאדה"ז

ומעתה יש להוכיח כדעת אדה"ז (בדעת רש"י) מהירושלמי:

דהנה במקור לדברי רש"י ביבמות איתא בחי' הריטב"א (דס"ל דרש"י כאן שכתב האמינה תורה וכו' קשור לסברא דיבמות) בגיטין "כדאיתא בירושלמי" וכן בחי' הרמב"ן לחולין "וכן שמעתי שיש בירושלמי במס' כלאים שאם אי אתה אומר כן אין לך מתאכסן אצל חברו". ובהערות המו"ל להרמב"ן (מכון הרב הרש"ל) שם כתבו דבכלאים ליתא, אלא הוא בירושלמי מסכת דמאי פרק ד הלכה ה.

והנה בתלמוד ירושלמי (מסכת דמאי פרק ד הלכה ה) איתא: "מתני' הנכנס לעיר ואינו מכיר אדם שם ואמר מי כאן נאמן מי כאן מעשר אמר לו אדם אחד אני איני נאמן איש פלוני נאמן הרי זה נאמן הלך ליקח הימנו אמר להן מי כאן מוכר ישן אמר ליה מי ששלחך אצלי אף על פי שהן כגומלין זה את זה הרי אילו נאמנים החמרים שנכנסו לעיר אמר אחד מהן שלי חדש ושל חברי ישן שלי אינו מתוקן ושל חברי מתוקן אינן נאמנים רבי יהודה אומר נאמנים: גמ' ועד אחד נאמן אמר רבי יוחנן קל הקילו באכסנאי מפני חיי נפש."

ובציון ירושלים על אתר מבאר הטעם דשואלת הגמ' "וע"א³⁴ נאמן (בתמי") מהריטב"א (ע"ז דף לט): "דמוכח ממשניות זרעים דאף דע"א נאמן באיסורין אבל להעיד על אדם שהוא כשר אינו נאמן", עיי"ש. ועד"ז כתב בתולדת יצחק על הירושלמי.

נמצא שבמקור לרש"י בירושלמי ודאי הוא רק סברא מדרבנן, דבירושלמי קאי בדמאי דמה"ת רוב עמי הארץ מעשרין הן (רבא - שבת יג, א. תוס' כתובות כד, א ד"ה אביי - שגם אביי מודה לרבא) אלא דרק רבנן החמירו בדמאי דחששו משום מיעוטא הכא דמצוי הרבה ורבים נכשלים בה. ולכן שפיר יש לומר האי סברא "דאין אדם.." דרבנן קאי ולשון "קל הקילו באכסנאי מפני חיי נפש", הרי בהדיא הסברא ודאי רק מדרבנן ואינו מה"ת.

³⁴ ובגליון הש"ס שם מביא בגירסת הירושלמי "ועד אחד נאמן" וכתב 'ע' בר"ש כאן ובראב"ד פי"ב ממעשר הלי"ז ובשמיטה פ"ח הלי"ז. ופי"א מעדות הל"ח ... והגאון מהראו"ר ז"ל בשנות אלי' הגיה כאן במקום ע"א צ"ל עם הארץ שהוא חשוד ע"ש". ולשלימות ענין הגירסאות עיי' ג"כ ברידב"ז ופני משה שם שמביאים הגר"א.

אמנם בפ"י הרא"ש, ופר"ח כתוב כלפנינו "ע"א" ושפיר ילפינן כמ"ש אדה"ז. וגם עיין המהר"א פולדא, ספר ניר על אתר, ועיין בחידושים וביאורים להגר"מ פיינשטיין שהאריך בזה, מודפס בסוף תלמוד ירושלמי מהדורת 'הוצאת מכון מוצל מאש'.

וע"כ צריך לומר בדברי רש"י ביבמות דרק קאי מדרבנן (ולקמן (אות יו"ד) נבאר את הסוגיא התם ביבמות), דא"א ללמוד סברא זו דשייך בדיני מדאורייתא אם מקורו הוא רק מדרבנן, ופשיטא כ"כ דאין להאריך.

וגם מדויק ממש בלשון רש"י גופא ביבמות וז"ל: "והא ודאי פשיטא לן דסמכי עליה כל זמן שלא נחשד דאי לאו הכי אין לך אדם אוכל משל חברו ואין לך אדם סומך על בני ביתו", בכתבו "פשיטא לן" הרי בהדיא נקט דקאי מדרבנן ולא מה"ת, וכן מהמשך לשון רש"י "דסמכינן עליה" - היינו מדרבנן סומכינן ולא מה"ת.

וע"פ דברי אדה"ז כמשנ"ת ג"כ ליתא מעיקרא לשאלת התוס' ישנים על רש"י, דלרש"י לא קאי דנאמן מה"ת ואשר לכן בעינן סברא אלימתא עד שאין בו שום ריעותא כלל. אלא כיון דקאי בסברא מדרבנן שפיר יש לומר סברא כזו אף שיש לפקפק עליו דאינו סברא אלימתא כמ"ש בירושלמי. וע"כ צ"ל שהתנו"י שכן הק' על פרש"י ס"ל ע"ד הריטב"א (כדלקמן) דסבר שאפי' ביבמות קאי מה"ת.

ובאמת צ"ע טובא לדעת והריטב"א ודעימי' (הנ"ל) בדעת רש"י, איך אמרינן דסברת רש"י הוא מה"ת אע"ג דמקורו בירושלמי (כמ"ש הם עצמם) קאי רק מדרבנן כמשנ"ת בארוכה. ואתי שפיר לפי אדה"ז (בדרכו של הרשב"א) בדעת רש"י ביבמות דהוא רק מדרבנן.

ט.

ביאור אחר בדברי הרשב"א ודעת אדה"ז ברש"י

אולם שו"ר בחי' הרמב"ן לחולין שמביא פרש"י בחולין ומיד אח"כ הוסיף "שמעתי" שמחבר ומקשר הפרש"י בחולין שמביא פסוקים עם הסברא "דאין אדם כו'": "פרש"י דכל אחד ואחד האמינתו תורה וזבחת מבקרך ושחט את בן הבקר ואכלי כהנים על ידו ולא הזקיקו להעמיד עדים בדבר, וכן שמעתי שיש בירושלמי במס' כלאים שאם אי אתה אומר כן אין לך מתאכסן אצל חברו. וכן פרש"י ז"ל בפ' האשה רבה (פ"ח א')".

ואפי' בחי' הרשב"א עצמו שם איכא יתירא מזו (דמשמע שאינו מוסיף מדיליה על פרש"י כאן, אלא כך נקט) בפשטות ברש"י דז"ל: "פרש"י ז"ל דכל אחד האמינתו תורה דכתיב ושחט את בן הבקר ואכלו כהנים ולא הזקיקו להעמיד עדים בדבר וכתוב וזבחת מבקרך, וגרסינן בירושלמי במס' (כלאים) [דמאי] שאם אין אתה אומר כן אין לך אדם מתאכסן אצל חברו".

והנראה לומר בזה בדעת רש"י להרשב"א (ולהרמב"ן), דרק אחר דילפינן מהפסוקים הנ"ל הרי אפשר לומר דהפסוק מגלה לנו דגם סברא איכא במילתא. אבל במקום דליכא קרא כגון התם דבירושלמי דע"א מעיד על האדם עצמו שהוא איש נאמן, וע"ז לא ילפינן מקרא, הרי הסברא לחוד רק מהני התם בירושלמי דקאי מדרבנן כנ"ל, אמנם ודאי אין סברא לחוד מהני להוי נאמן בדין תורה, כקושיית התו"י.

ועד"ז נקט בס' סוכת דוד (לש"ב הרה"ג וכו' דוד קוויאט) שכתב בדעת רש"י (ע' מ, אות פ"ח) דודאי משום סברא לחוד לא מהני מה"ת אלא בעינן קרא ורק נקט ממשעים בכ"י

לומר דע"כ שהדין כן הוא. אולם אדה"ז אפ"ל דג"כ ס"ל כזה, אלא היכא דליכא קרא הרי הסברא הוא רק מדרבנן כנ"ל.

כלומר דאפ"ל בדעת אדה"ז בב' אופנים: או נ"ל דאדה"ז ס"ל כרש"י כמ"ש ברש"י בעצמו בלי ביאורו של הרשב"א (דלא כתב אדה"ז בהדיא דס"ל כהרשב"א בדעת רש"י) אלא להרשב"א יש לבאר כנ"ל, או אפשר דס"ל דדברי הרשב"א הם באמת הוספה של הרשב"א על העתקת פרש"י (כעין השינויים בסדר הדברים וכו' מפרש"י שלפנינו), ואפי' הרשב"א עצמו ידע דרש"י נקט הכי אלא הוסיף מעצמו.

יו"ד.

הרשב"א והריטב"א ביבמות אזלי לשיטתייהו

ומעתה יומתק דברי הראשונים דאזלי לשיטתייהו ביבמות כמו בגיטין, דג"כ ביבמות חולקים הרשב"א והריטב"א וגם נראה דרש"י נקט דהאי סברא קאי מדרבנן³⁵:

ביאור השקו"ט בסוגיא לדעת הרשב"א

הנה בחידושי הרשב"א כתב דרש"י קאי מדרבנן דאזל לשיטתו בגיטין ומבאר המשך הסוגיא לפנ"ז (פזב), "הא אישתוק מהימן מדאורייתא מנא לן. נראה לי דהא דאמרין מדאורייתא מנא לן לאו אמתני' דהכא ואמתני' דהוחזקו להיות משיאין עד מפי עד קאי לומר דהתם מדאורייתא מהימני, אלא אמתני' דעד אחד אומר לו אכלת חלב קאי דהתם ודאי מדאורייתא מהימן מדמביא קרבן ונאכל, אבל מתני' דאמרו לה מת בעליך ומתני' דהוחזקו להיות משיאין עד מפי עד ע"כ לאו מדאורייתא הוא דהא קיי"ל בכל דוכתא דאין דבר שבערוה פחות משנים, ועוד דאם איתא דעד אחד נמי מהימן בה כשנים דבר תורה מאי שנא בעד אחד דצריכה ליטול רשות מב"ד ובשני עדים אינה צריכה ליטול רשות מב"ד דא ודא

³⁵ בהקדים השקו"ט בהסוגיא שם דנוגע למח' הראשונים, דביבימות ריש פ' האשה רבה איתא (פזב, ב - פחא), "האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעליך וניסת ואח"כ בא בעלה תצא מזה ומזה וצריכה גט מזה ומזה ואין לה כתובה ... ואם ניסת שלא ברשות מותרת לחזור לו ניסת על פי ב"ד תצא ופטורה מן הקרבן לא ניסת על פי ב"ד תצא וחייבת בקרבן יפה כח ב"ד שפוטרה מן הקרבן הוורה ב"ד לינשא והלכה וקלקלה חייבת בקרבן שלא התירוה אלא לינשא.

גמ'. מדקתני סיפא נשאת שלא ברשות מותרת לחזור לו שלא ברשות ב"ד אלא בעדים מכלל דרישא ברשות ב"ד ובעד אחד אלמא עד אחד נאמן ותנן נמי הוחזקו להיות משיאין עד מפי עד ואשה מפי אשה ואשה מפי עבד ומפי שפחה אלמא עד אחד מהימן ותנן נמי עד אחד אומר אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי פטור טעמא דאמר לא אכלתי הא אישתיק מהימן אלמא עד אחד מהימן מדאורייתא מנא לן דתניא או הודע אליו חטאתו ולא שידיעוהו אחרים יכול אע"פ שאינו מכחישו יהא פטור תלמוד לומר או הודע אליו מ"מ היכי דמי אילימא דאתו תרי ולא קא מכחיש להו קרא למא לי אלא לאו חד וכי לא קא מכחיש ליה מהימן ש"מ עד אחד נאמן וממאי דמשום דמהימן דלמא משום דקא שתיק ושתיקה כהודאה דמיא תדע דקתני סיפא אמרו שנים ... אלא לאו משום דאישתיק כהודאה דמיא אלא סברא היא מידי דהוה אחתיכה ספק של חלב ספק של שומן ואתא עד אחד ואמר ברי לי דשומן הוא דמהימן מי דמי התם לא איתחזק איסורא הכא איתחזק איסורא דאשת איש ואין דבר שבערוה פחות משנים", עכ"ל

שריא דבר תורה והאמינה תורה עד אחד כשנים ומאי שנא אחד תצא מן הראשון ובשנים מותרת לחזור לו, אלא ודאי ע"א דמהימן לגבי אשה אינה דבר תורה לכ"ע והכא הכי קאמר אלמא ע"א מהימן בה מדבריהם כשאר האיסורין שעד אחד מהימן דבר תורה כדתנן עד אחד אומר לו אכלת חלב דמהימן מדאורייתא, וקסבר השתא דעלה סמכי רבנן בעדות אשה להאמינן בו ע"א ועד מפי עד שעשאוהו לזה כשאר האיסורין אף על גב דמדאורייתא לא מהימן דהוה ליה דבר שבערוה משום דהקלו בה משום עיגונא,

דאם איתא דבשאר האיסורין לא מהימנינן ליה דבר תורה אף משום עיגונא לא הוה מקילי רבנן כולי האי להאמינן בה עד אחד, הלכך בעי' בשאר האיסורין מדאורייתא מנא לן, ואפשר דהיינו דלא אמרינן ברישא אלמא עד אחד מהימן מדאורייתא מנ"ל אלא גבי מתני' דאמר לו עד אחד אכלת חלב. והא דמסיק ר' זירא בשלהי שמעתין אלא משום עיגונא אקילו בה רבנן לאו למימרא דעד השתא סברינן דמדאורייתא היא אלא ה"ק כולה מלתא לאו אשאר איסורין אסמכוה אלא עיקרא דמילתא משום עגונה היא". עכ"ל.³⁶

³⁶ ולשלמות הענין בדעת הרשב"א מביאים כאן המשך דבריו הנוגעים בסוגיא: ואי קשיא לך הא דאמרינן בסמוך מי דמי התם לא איתחזק איסורא הכא איתחזק איסורא דאשת איש ואין דבר שבערוה פחות משנים ואם איתא דאנן עיקר בעיין דהשתא ליתא אלא מנא לן דבשאר איסורין עד אחד מהימן וכל דבשאר איסורין מהימן דאורייתא באשת איש מהימן מדרבנן מאי קושיא הכא איתחזק איסורא ואין דבר שבערוה פחות משנים, י"ל דקס"ד דלא אקילו רבנן באשת איש דדבר שבערוה היא אא"כ מצינו בשאר איסורין דכותיה דמהימן ביה דבר תורה דדיו לאיסור אשת איש להקל בו ולעשותו כשאר האיסורין המוחזקין כמוהו אבל להקל משום עגונה תרי קולי חדא דהוי דבר שבערוה ועוד דאתחזק איסורא כולי האי לא נקל, ותדע לך דהא לבתר דאקשינן הוי דבר שבערוה הוה מהדר לאתויי מטבול הקדש וקונמות ושיקלינן וטרינן בהו אינהו גופייהו מנא לן דאלמא אלו איתא דבטבול הקדש וקונמות מהימן אף באשה כן אף על גב דהוי דבר שבערוה לפי שעשאוהו כשאר איסורין דכותיה משום עיגונא, כנ"ל.

ובהמשך בסוגיא ממשיך הרשב"א (דף פח עמוד א), וז"ל: הא דאמרינן אלא סברא הוא מידי דהוי אחתיכה ספק חלב ספק שומן, פרש"י ז"ל אלא הא דהמנוהו רבנן לעד אחד באשה סברא הוא ע"כ, ומתוך לשונו משמע דעד השתא אתינן למיפשט דעד אחד באשה מהימן דבר תורה ושלא כפירושנו שכתבנו למעלה, ונראה שהביאו לרבינו ז"ל לפרש כן מדאמרינן אלא סברא הוא מידי דהוה אחתיכה דלפי מה שכתבתי דשאר איסורין מדאורייתא מנ"ל קאמר מאי קאמר מידי דהוה וכו' לא הו"ל למימר כהאי ליטנא אלא הכי הו"ל למימר אלא מחתיכה ספק של חלב ספק של שומן, ועוד מדאמרינן מי דמי התם לא אתחזק איסורא הכא איתחזק איסורא דאשת איש אלמא אשת איש קיימינן.

ומיהו ודאי על כרחין נ"ל דהכי אית לן למימר דאטו עד השתא מי אייתנין קרא לעד אחד שבאשה והא מהודע אליו חטאתו קא מיייתנין דבשאר איסורין היא, אלא משום דחתיכה ספק של חלב ספק של שומן דמהימן ביה ע"א לאו בהדיא אשכחן אלא מסברא שא"כ אין לך מתארח אצל חבירו וכמו שכתב רש"י ז"ל עצמו להכי אמרינן בהאי ליטנא, ועוד דקושטא דמלתא ודאי עיקר בעיין משום ע"א שבאשה הוא והכי קאמר אלא שאר איסורין דמהימן בהו ע"א סברא הוא מידי דהוה אחתיכה ספק של חלב ספק של שומן דמהימן ועלה סמכו בעד אחד שבאשה להאמינו משום מגו, ואקשינן מי דמי התם לא איתחזק איסורא הכא אתחזק איסורא דאשת איש דאין דבר שבערוה פחות משנים כלומר עיקרא דמלתא דבעית למידק מינה לאשת איש לא מצית למידק מינה דכיון דלא אשכחן בשאר איסורין דכותיה שיהיה ע"א מהימן ביה בדבר כי האי דאינו בפחות משנים האין האמינו בו ע"א שהרי אפ"ל בשאר האיסורין אלו היה האיסור מוחזק כמו שאשה זו מוחזקת באיסור יש לומר שלא היה עד אחד נאמן בו וכ"ש באשה שאי

ביאור השקו"ט בסוגיא לדעת הריטב"א

אמנם בחי' הריטב"א כתב אחרת בדעת רש"י דאזל לשיטתו בגיטין, "ותנן נמי הוחזקו וכו' ותנן נמי עד אחד אומר אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי פטור מקרבן טעמא דאמר לא אכלתי. פי' שהכתוב האמינו לגבי העד כדכתיב או הודע אליו. הא אישתיק מהימן אלמא עד אחד מהימן מדאורייתא מנ"ל. נראה מדברי רש"י ז"ל וכן פי' רוב המפרשים ז"ל דהשתא אפילו מתני' דעדות אשה הוה ס"ד דמהימן מדאורייתא עד דאמר ר' זירא במסקנא טעמא משום חומר שהחמרת וכו', ותדע דכי אתי למפשטה מחתיכה ספק חלב ספק שומן פרכינן עלה דלא דמיא לה דהכא אתחזק איסורא דאשת איש והוי דבר שבערוה, אלמא אפילו לעדות אשה הוה ס"ד למפשט דנהמניה [ל]עד אחד מדאורייתא, וא"ת והיכי ס"ד הא כלל דהא אין דבר שבערוה פחות משנים, ועוד דא"כ אמאי מפליג תנא בין נשאת ברשות ב"ד לנשאת בעדים וקרי לה להאי נשאת שלא ברשות, וי"ל דהשתא הוה ס"ד דלמא במיתת הבעל אקיל רחמנא למשרייה בעד אחד כאיסורים דעלמא ואפילו הכי מפני שאין נשואין שלה בדבר ברור לגמרי החמירו עליה בדברים אלו". עכ"ל.³⁷

אפשר להקל בה כל כך שהרי דבר תורה אין דבר שבערוה מתקיים בה בכל דיניה בפחות משנים וכמו שכתבתי למעלה.

³⁷ ולשלימות הענין בדעת הריטב"א מביאים כאן המשך דבריו הנוגעים בסוגיא: אבל יש מרבתי ז"ל שפי' ולזה הסכימו קצת רבתי ז"ל דאנן פשיטא לן דטעמא דעד אחד מהימן באשה מדרבנן הוא, אלא דקס"ד כי חכמים סמכו דבריהם משום תקנת נשים לעשות איסור זה כשאר איסורים דעלמא שנאמן בהם עד אחד מן התורה, הא אילו לא היה ע"א נאמן באיסורין דעלמא בכיוצא בזה לא היו מקילים שיהא נאמן באשה משום תקנה בעולם, והיינו דאמרין דרישא דמתני' ברשות ב"ד אלמא ע"א מהימן והכא לא אדכרי' דמהימן מדאורייתא ולא גבי מתני' דהוחזקו להיות משיאין וכו', ואמר' ותנן נמי ע"א אומר אכלת חלב, והא קים לן דמשום דמהימן מדאורייתא בזו סמכו באידך, ומשום הכי מיבעיא לן מנא לן דגבי חלב מהימן מדאורייתא דנסמך עליה באידך, וכי אתינן למיפשט מחתיכה ספק חלב ספק שומן פרכינן שאין מכאן ראיה לסמך עליה תקנת אשה כלל דאתחזק איסורא והוי דבר שבערוה, כלומר כיון שזו דבר שבערוה שצריכה שנים מן התורה אין לנו לתקן בה להקל עליה עד דנשכח ע"א דמהימן בעלמא באיסור כיוצא בה דאתחזק ביה איסורא, ותדע דהא ההיא כולה חד טעמא הוא כדפרישית, דאילו לפי' רש"י ז"ל תרי פירכי נינהו ותרי טעמי נינהו, והוה לן למימר ועוד הוי דבר שבערוה ואין דבר וכו', אלא שאין זו קושיא על פירוש דכיוצא בה יש בשמעתתא קמייתא דגיטין וכדפרי' התם, ולהאי פירושא נמי אתיא שפיר הא דאתא לבתר הכי למפשט דע"א נאמן באיסורין אף על גב דאתחזק איסורא מטביל וקונמות, ומאי פשיטותא היא לגבי עדות אשה דאכתי איכא למיפרך כדפרכינן דלא דמי דהוי דבר שבערוה, אלא ודאי דכל היכא דקים לן דנאמן באיסורין דעלמא מדאורייתא קים לן גבי אשה מדרבנן, ומיהו לפרש"י ז"ל י"ל כיון דמעיקרא איבעיא לן בין בעדות אשה בין באיסורין דעלמא, מאי דלא מצי למפשט באשה פשטינן לה בשאר איסורין מיהת,

וא"ת ולבתר דדחינן לה להיא דטביל וקונמות מאי האי דאהדר' אמתני' לומר אלא א"ר זירא, דמשמע דמשום דלא קם לן ההיא דטביל וקונמות איצטריכא לטעמא דר' זירא, וי"ל דמאי דאמרין אלא א"ר זירא וכו', לאו אהאי פירכא דפרכינן לטביל וקונמות דהדר אלא אכולה סוגיין אהדר דס"ד דע"א באשה מדאורייתא מהימן, [ובא לומר] דלא כדסליק אדעתין כלל אלא כד' זירא וכו', כן יש לפרש לשיטת רש"י ז"ל והפרשנים הראשונים, אבל לאידך פירושא בתרא ניחא טפי.

ובאמת עדיין צ"ע לשיטת הריטב"א ודעימי' (הנ"ל) בדעת רש"י כנ"ל, איך אמרין דסברת רש"י הוא מה"ת אע"ג דמקורו בירושלמי (כמ"ש הוא עצמו) קאי רק מדרבנן כמשנ"ת בארוכה, ואולי אפשר לדחוק ולומר כביאורינו ברשב"א בחולין (לעיל אות ט'). אמנם אתי שפיר לפי אדה"ז (בדרכו של הרשב"א) בדעת רש"י ביבמות דהוא רק מדרבנן כמשנ"ת.

י"א.

ביאור הצריכותא בב' הפסוקים ברש"י וגם דיוק ל' אדה"ז

ויש לבאר זה שהביא רש"י ב' פסוקים בחולין למקור לע"א באיסורין, וגם דיוק אדה"ז בלשונו הזהב שנקט דוקא פסוק א' ד"זובחת" וגם דייק להוסיף על רש"י - לומר "וגו'", ובהקדים דברי הגרמ"פ בשו"ת אגרת משה.

דהנה בשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק א סימן סו) שם משיב לשאלת הרה"ג מוהר"ר אפרים גרינבלאט (בעמ"ס שו"ת רבבות אפרים), שהקשה ברש"י חולין דף י' שהוכיח שע"א נאמן באיסורין מושחט את בן הבקר ואכלי כהנים על ידו הא הקרא איירי בעולה שלא נאכל, וכתב כדלהלן:

הנה מצד חומר הקושיא נראה לע"ד דכוונתו בקרא זה להוכיח מה שלא ידעינן מקרא דזובחת מבקרך ומצאנך שהביא תחלה, דהא איכא למידחי דרק הוא בעצמו מותר לאכול כשאומר ששחט בהכשר. ואף שנאמן על זה בקרא הסמוך הטמא והטהור יחדו יאכלנו הרי איירי הקרא שאוכל עוד אחד שלא שחט, נימא דכיון דאוכל בעצמו שמצד חזקת כשרותו לא היה אוכל נבלה רשאין גם אחרים לאכול, כדחזינן מכותים שאין נאמנין להעיד ומ"מ כשאוכל בעצמו מותרין גם אחרים לאכול כו'.³⁸

ומה שהביא רש"י מתחלה קרא דזובחת ואכלת, הוא משום דיש גם לומר דמצד חזקת כשרות שלא לעבור אלפני עור לבד הוא חדוש נאמנות העדות לאיסורין רק כיון שלממון צריך שנים ולא מהני החזקה לבד היה מקום לומר דגם לאיסורים לא מהני הוצרך לבקש ראייה מקרא שלאיסורין מהני החזקת כשרות לבד להאמינו. ולמדנו מכאן דגם חזקת כשרות דכותים שלא יאכלו נבלה בעצמם מהני דמ"ש, וא"כ אין לחלק בישראל בין אוכל בעצמו לאומר לאחרים דבתרוייהו אית ליה חזקת כשרות וכיון שמוזבחת ואכלת ידעינן שכשאוכל בעצמו

³⁸ וזהו המשך דבריו שם: ואין לדחות דבכותי נמי אי לא היה עד אחד נאמן באיסורים לא היו רשאין לאכול משחיטתו אף כשהוא בעצמו אוכל דהא צריך בתרוייהו להאמינו מצד חזקת כשרות רק שכותי שחשוד על לאו דלפני עור אין לו חזקת כשרות אלא שלא יאכל בעצמו נבלה משום שחשוד לקל אינו חשוד לחמור אבל אם לא היה אף ע"א כשר נאמן אף שלא חשוד דמ"ש חזקת כשרות עור הרי שלא היה מועיל חזקת כשרות להאמינו לא היה מועיל אף כשאוכל בעצמו דמ"ש חזקת כשרות לענין הלאו דלפני עור מחזקת כשרות דאיסור נבלה ... וא"כ אין ראייה מוזבחת ואכלת שע"א נאמן באיסורין דאפשר הוא רק כשאוכל בעצמו שאיכא חזקת כשרות במעשה שנאמן גם בלא חדוש דין נאמנות לעדות.

רשאים גם אחרים לאכול דבקרא איתא ששנים אוכלין אף שאחד מהן לא שחט יש למילף נמי שגם בלא אכל בעצמו נאמן בישראל שאית לו חזקת כשרות שלא יעבור גם על איסור דלפני עור.

וזה מספקא ליה לרש"י ולכן הביא בתחלה קרא דוזבחת ואכלת שלחך צד יש למילף מזה נאמנות ע"א באיסורין ואח"כ ביקש עוד ראייה דאם נימא לחלק מאוכל בעצמו משום שמממון חזינן שלעדות לא מהני חזקת כשרות לבד אלא צריך לדין החדש דנאמנות לעדות ולכן אפשר שגם לאיסורין לא מהני ע"א ונאמנותו באוכל בעצמו הוא משום דחזקת כשרות במעשה עדיף וע"ז הביא קרא דושחט את בן הבקר כו'.³⁹

וכיון דבמנחות דף י"ט אמרינן דושחט את בן הבקר הוא לזרים אחרים דהא מקבלה ואילך מצות כהונה ושחיטה בבעלים לא צריך מדגלי רחמנא ביוה"כ בפרו א"כ קאי הקרא לזרים אחרים ולא הזיקין להעמיד עדים בדבר א"כ נמצא שאמירתו שנשחט כדין הוא להכשיר רק לאחרים והיה נאמן להכשיר העולה א"כ ראייה שהיה נאמן גם להאכיל אם היה קרבן הנאכל אף שהוא לא אוכל בעצמו וגם אין שייך לו הקרבן להפטר בכשרותו מחיובים והוי ראייה מזה שע"א נאמן באיסורין.⁴⁰ ע"כ האגר"מ.

³⁹ כדי להבין הענין כדבעי מביאים כאן המשך דבריו הנוגעים לנדוד"ד: והנה בהא דלקרבן צריך דוקא מן המותר לישראל מקרא דממשקה ישראל, היה מקום להסתפק באם הוא דבר האסור לכל העולם ומותר להבעלים המביאין את הקרבן אם הוא כשר ויוצא ידי חובתו כיון שלהמביא את הקרבן הוא דבר מותר או שכיון שלכל העולם הוא דבר אסור פסול לקרבן. ולמעשה דבר רחוק הוא למצא שיהיה נוגע ספק זה דאם אסר בהמתו על כל העולם בהנאה אף אם נימא שדבר האסור לישראל פסול למזבח גם בהיה לו שעת הכושר דלא כתוס' חולין דף ק"מ, מסתבר שכיון שאפשר שיהיה לו היתר ע"י שאלה נחשב זה ממשקה ישראל. אבל היה נוגע זה אם לא היה הדין דע"א נאמן באיסורין וכשהיה הוא שוחט בעצמו שלעצמו ודאי הוא נאמן ולאחרים לא היה נאמן והיו הכהנים אסורין לאכול אם היה קרבן הנאכל, שאם אזלינן רק אחר המביא את הקרבן היה כשר והיו רשאים להקריב את האימורין ובעולה היו רשאים להקריב כולו. דאין לומר דכיון שלכהנים אינו נאמן יהיו אסורין להקריב מטעם דלכהנים שמסתפקין שמא אינו נאמן ולא נשחט כדין הוא נבלה, דהא אף לדידהו הוא נאמן לגבי עצמו שאומר ברי ואין ספק שלנו אסור עליו. ומצד דין הטומאה הרי העזרה היא רה"ר כדאיתא בפסחים דף י"ט. ואם אזלינן בתר כל העולם היה פסול אף בעולה כיון שהיתה אסורה לאחרים אם היה קרבן הנאכל משום שאינו נאמן שנשחטה בכשרות אין זה ממשקה ישראל.

אבל אחרי שמקרא דוזבחת ואכלת ידעינן לכה"פ שהיכא שאוכל בעצמו נאמן גם לאחרים, א"כ גם בשחטו הבעלים את קרבנם כיון שרוצים לצאת ידי חובתם בעולה זו הוא כמו שאוכלים בעצמם שנאמנים גם לגבי אחרים, ונמצא שאף אם ניזיל בתר העולם נמי הוא ממשקה ישראל ואין ראייה ממה שכשר הקרבן כששחטו הבעלים בעצמם. אבל ממה שכשר הקרבן אף כששחט אחר זר שאינו לא הבעלים ולא כהן המקריב איכא ראייה דהיה נאמן אף להאכיל לכהנים אם היה קרבן הנאכל לומר שנשחט וכהוגן דאי לא כן היה פסול גם לעולה מצד פסול שלא ממשקה ישראל בין אם אזלינן בתר המביא המחייב בין אם ניזיל בתר כל העולם.

⁴⁰ ועדיין צ"ע לאגר"מ אמאי לא סגי מ"ושחט" לחוד ולא בעינן "וזבחת לכתחילה, ואולי משום דהוא דין בקרבנות, ו"זבחת" הוא בשחיטת חולין דעלמא וממנה שפיר טפי למילף מלילף מקדשים, וצ"ע ואכ"מ.

ועפ"ז מבואר הא דרש"י נקט ב' פסוקים דלא סגי בא' וגם זה שנקט אדה"ז דוקא הפסוק הראשון ד'זבחת' שלא כרוב המפרשים, ד'זבחת' הוא עיקר הלימוד ורק לשלול ולברר שאלה צדדית בעינין 'ושחט', אבל אינו עיקר הלימוד (ע"ד כללי פרש"י עה"ת דפי' הראשון הוא העיקר והשני בא רק לשלול שאלה צדדית).

ומעתה גם מובן כוונת אדה"ז בהוספת 'וגו'" על הפסוק, דהנה כל הענין של הלימוד תלוי לא בפסוק זה בלבד אלא מהמשך הפסוקים שם "שנאמן על זה בקרא הסמוך הטמא והטהור יחדו יאכלנו הרי איירי הקרא שאוכל עוד אחד שלא שחט" מצד חזקת כשרות, וזהו שאדה"ז מרמז כוונתו בלשונו הזהב בהוספת 'וגו'" - כוונתו להמשך הכתובים "הטמא והטהור יחדיו" שמגלים את הענין דחזקת כשרות כמ"ש האג"מ.

והנה בדברות משה (סי' א') הוסיף על השאלה של השו"ת רבבות אפרים, דהרי איכא ראי' עדיפא מינה ... והיה לו להביא ראי' מחטאת שהחייב הוא על השוגג דוקא שזה קשה לידע מאחר שלא שנים לחייבו חטאת כו" עיי"ש. ונשאר בצ"ע דעדיין תמוה שלא הביא ראי' מחטאת, ולדברינו דהעיקר לאדה"ז הוא מ'זבחת', 'ושחט' אינו אלא לסלק דבר צדדי, הרי אינו קשה כ"כ.

י"ב.

ביאור זה שהשמיט רש"י הפסוקים בגיטין משא"כ בחולין

ויש להוסיף, דעדיין יש לדייק, אם שפיר כמשנ"ת א"כ אמאי הכא לא הביא רש"י כאן בגיטין את הפסוקים כמ"ש בחולין.

ביאור ע"פ דברי התורת גיטין ודברי הצמח צדק ששולל את דבריו

ואולי יש לבאר ויומתקו הדברים ע"פ מ"ש בס' תורת גיטין⁴¹ (לבעמח"ס נתי"מ), שכתב התורת גיטין⁴² וז"ל: "דהרמב"ם בפ' ט"ז מהל' סנהדרין פסק דאיסור שהוחזק ע"פ ע"א

⁴¹ שמבאר דעת התוס' (ד"ה הוי דבר שבערה) שכתב "האי דנקט דבר שבערה אומר ר"י משום דבהאשה רבה (יבמות דף פח.) בשאר איסורי כגון טבל והקדש וקונמות מספקא לן אי מהימן אפילו איתחזק איסורא ולא בידו או לא וא"ת אי עד אחד נאמן בשאר איסורין אפילו איתחזק איסורא ולא בידו אמאי איצטריך וספרה לה לעצמה ויש לומר דס"ד דחשיב כמו דבר שבערה."

⁴² ולשלימות הענין מביאים כאן תחילת דבריו הנוגעים לנדוד: "האי דנקט דבר שבערה ואומר ר"י וכו' ותירוצם דחוק דמ"מ קשה מדוע לא מקשה הגמ' מדבר שבערה לחוד ואפ' למ"ד דנאמן אפילו באיתחזק איסורא מ"מ הכא לא יהי' נאמן דהכא הוי דבר שבערה ואין דבר שבערה פחות משנים. ונראה ליישב דהגמ' הוצרך להקשות מאיתחזק איסורא ומדבר שבערה דמחזק בלא אידך לא קשה כלל דהא מבואר בש"ס דהסימני' נבדקין על פי אשה משום דגילוי מילתא בעלמא הוא וכתב הר"ף הטעם ביבמות פ' החולץ גבי אשתמודענא דאע"ג דהוי דבר שבערה מ"מ כיון דבשעת הגדה אין מעידין על דבר שבערה רק שאשה זו ראוי לקדש או לגרש נאמנים נמצא לפ"ז לא יוכל להקשות למ"ד דע"א נאמן באיסורין אפילו באיתחזק איסורא מכא דהכא הוי דבר שבערה ולמה יהיה נאמן דכיון דבשעת הגדה אין מעידין על דבר שבערה רק שהגט זה ראוי לגרש לא גרע מסימנים דנבדקין ע"פ אשה דדבר שבערה לא הוי רק כשמעידין בגמר הדבר כגון שמעידין שכבר נתגרשה משא"כ הכא וכמו כן לא קשה מהא דאיתחזק איסור

לוקין עליו ובתוס' חולין דף צ"ו ד"ה פליא משמע שחולקין על זה ונראה דזה תליא בהא דש"ך י"ד סי' קכ"ז פסק דהא דאמרינן דכ"מ שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים הוא דוקא במקום שיש קרא מפורש כגון בשבועה וסוטה אבל כשע"א אין נאמן אלא מסברא לא אמרינן הרי כאן שנים ומבואר ביבמות ר"פ האשה רבה דאי אמרינן דע"א נאמן אפי' במקום דאיתחזק איסור על כרחך נאמן מדאורייתא משא"כ למאן דס"ל דא"נ רק היכא דלא איתחזק איסורא א"נ רק מסברא דאל"כ אין לך אדם מתארח אצל חברו עי"ש ברש"י וברשב"א ז' שיטות.

ולפ"ז כיון דהרמב"ם ס"ל אפילו איתחזק איסורא נאמן ע"א כשהלה שותק ומפני שא"י בירור הדבר כמ"ש הש"ך בי"ד סי' קכ"ז עי"ש וכיון דע"א נאמן להוציא מחזקה על כרחך נאמן מדאורייתא ויש כאן שנים מש"ה הוחזק ג"כ למלקות ולכל דבר שצריך שנים משא"כ לשיטות הסוברים דע"א א"נ רק בלא איתחזק איסורא דאז א"נ רק מסברא וכשהלה שותק מטעם הודאה הוא דוקא נאמן מש"ה אין דינו כשנים ולכך ס"ל דלא מהני למלקות ומש"ה בסימנים הוצרך לטעם גילוי מילתא אף שבשעת הגדה לא הגיד להוציא מחזקת דבר שבערוה דלשיטות התוס' הפי' גילוי מילת' כפשוטו משום דמ"מ כיון שבא אח"כ לדבר שבערוה צריכין להא דגילוי מילתא שיהא דינו כשנים⁴³. עכ"ל.

ואף שבשול"ת צמח צדק (אהע"ז סי' ש"ט סק"ז) מביא את דברי התורת דגיטין ואח"כ שולל דבריו מתוס' כאן, וז"ל: "לפמ"ש התורת גיטין בחידושי ריש גיטין דלמאן דס"ל דעד אחד אינו נאמן רק היכא דלא איתחזק איסורא אינו נאמן רק מסברא דאל"כ אין לך אדם מתארח אצל חברו כמ"ש ברש"י וברשב"א ז' שיטות עכ"ל, א"כ מאחר שאין נאמנותו מקרא י"ל דאין לוקין אח"כ עי"ז מיהו בתוספות ריש גיטין משמע דגם למ"ד דעד א' אינו נאמן רק בדלא איתחזק איסורא י"ל דנאמנותו מקרא דוספרה לה". עכ"ל.

ועוד ובעיקר זה שנקט התורת גיטין ברש"י משום סברא כהריטב"א, שלא כביאורינו ע"פ הרשב"א ואדה"ז, הנה מ"מ יש לבאר בנדו"ד מיוסד על "עצם הרעיון" שבדבריו, וסגנון אחר קצת.

דיש לומר שאפי' לדידן דס"ל דהרשב"א ואדה"ז בדעת רש"י יש ליקח את "עצם רעיונו", רק לשנות למדרגה נעלית יותר. דלדידה דס"ל ברש"י דהוא משום סברא אינו נאמן במקום איתחזק איסורא, אמנם להרמב"ם דהוא נאמן מה"ת הרי אפי' במקום דאיתחזק איסורא. ואנן נחלק במה"ת גופא דאיכא ב' אופנים. דיש אופן דהתורה חידשה דין מיוחד

לחוד דהא ודאי אם יעיד א' שבמקוה זו יש בה מ' סאה ואח"כ יטבול בו הטמא בודאי יהי' טהור אף שמוציאין עי" ע"א הטמא מחזקת טומאה מ"מ כיון דבשעת הגדה על המקוה לא הוציאו עדיין שום דבר מחזקתו וע"כ צ"ל דקושיית הש"ס הוא".

⁴³ וסיום דבריו: לפ"ז שפיר מקשה הש"ס בדשלמא למאן דס"ל דע"א נאמן אפי' באיתחזק וע"כ נאמן מדאורייתא וכיון דבשעת הגדה דגט זה כשר לא דמי לדבר שבערוה והי' נאמן מדאורייתא א"כ הוחזק הגט זה כמו ע"פ שנים דכ"מ שהאמינה תורה וכו' ומש"ה מהני אפילו כשבאין אח"כ להוציא דבר שבערוה אבל כיון דס"ל דאין ע"א נאמן רק במקום דלא איתחזק וא"כ א"נ רק מסברא ואין לו דין שנים א"כ לא מהני כשבא אח"כ לידי דבר שבערוה שצריכין שנים.

באיסורין דהאמינה ע"א, אבל רק היכא דלא אתחזק איסורא דכוחו של ע"א לא אלים כ"כ כב' עדים. ויש אופן שבמקום שהאמינה ע"א לענין זה הוא כשנים, ולכן נאמן אפי' אתחזק איסורא.

י"ג.

דברי כ"ק אדמו"ר בחקירת הצפע"נ בהגדר דנאמנות דעד א'

וע"ד ב' אופנים הנ"ל מביא כ"ק אדמו"ר מהגאון הצפע"נ (כללי התוהמ"צ ערך עד אחד (סכ"ח) (התוועדיות תשמ"ז ח"ב ע' 310 (אות לה)):

"כמו כן יש חקירה בנוגע לגדר דעד אחד, שקם לשבועה, והאמינותו תורה בסוטה ובעגלה ערופה — שיש לפרש בב' אופנים:

(א) העדות דעד אחד היא סוג בפ"ע, באופן אחר מעדות דשני עדים, שכן, עדות דשני עדים היא בירור גמור, שלכן, סומכים על עדותם בכל דבר (בדיני ממונות ובדיני נפשות), משא"כ עדות דעד אחד היא בירור חלש, שאין לסמוך על זה ("לא יקום עד אחד"), אלא, שבסוטה ועגלה ערופה, אמרה תורה שמספיק בירור זה כדי שלא תשתה מי מרים ושלא תערף העגלה. ועפ"ז, צריך לומר כן גם בנוגע לחיוב שבועה ע"י עד אחד — שביורור זה אין בכחו לחייבו ממון, כי אם לחייבו שבועה בלבד, "לא יקום גוי", אבל, "קם הוא לשבועה".

(ב) העדות דעד אחד יש לה אותו גדר עדות כמו עדות דשני עדים, אלא, שהחסרון הוא בכמות הדבר, כלומר, הבירור הוא באותו סוג כמו הבירור דשני עדים, אלא שאינו בתוקף כל כך, חסרון בכמות. ולכן, בדיני ממונות ודיני נפשות, מכיון שאמרה תורה שיש צורך בבירור גמור — לא מספיק הבירור דעד אחד, מכיון שחסר בשלימות הבירור. אבל, בנוגע לסוטה ועגלה ערופה, הרי, כדי שלא להשקותה מי מרים ושלא לערוף את העגלה מספיק גם קצת בירור — לצאת מהגדר ד"עד אין בה", "לא נודע מי הכהו", וענין זה נתברר גם ע"י עד אחד, אף שאין זה בירור בשלימות, לחיוב מיתה. "עכ"ל, עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז נראה לומר בדא"פ החילוק בין רש"י בסוגיית גיטין דלא מביא הפסוקים, לסוגיא דחולין שאכן מביא הפסוקים. דהתם בחולין שהדין דע"א במקומו עומדת ולא פריך התם בגמ' עלי' ואזלינן לכו"ע אפי' למ"ד דנאמן באתחזק איסורא - אופן ב' הנ"ל, ואשר לכן מביא את הפסוקים לזה דהתם חזינן עיקר הסוגיא והתוקף דע"א נאמן באיסורין. אמנם בסוגיין בגיטין דקאי אליבא למ"ד דאינו נאמן היכא דאתחזק איסורא דפריך הגמ' דע"א לא מהני הכא בחזקת איסור, אלמא דס"ל להאי מ"ד דשמעתין דאינו כאופן הב' אלא כאופן הא'. ומשום דלא רואים החזק והעדיפות של ע"א בסוגיין דפריך אליבא דמ"ד זה, לא מביא את הפסוקים (אלא סמך על מ"ש לקמן בחולין), רק בעיקר הסוגיא דחולין דהתם חזינן העדיפות של ע"א התם מביא את הפסוקים.

אבל עדיין צ"ב, דלכאו' לדברינו דבכל מקום רש"י ס"ל ע"א באיסורין נאמן מה"ת ומקראי ילפינן ולא משום סברא, והול"ל לרש"י להביא הפסוקים.

ובסגנון אחר קצת יש לבאר (ולא בעינן לגלות או לחדש ב' אופנים הנ"ל וכו'), אלא החילוק בין רש"י בסוגיית גיטין דלא מביא הפסוקים, לסוגיא דחולין שאכן מביא הפסוקים. דהתם בחולין שהדין דע"א במקומו עומדת ולא פריך התם בגמ' עלי', ואשר לכן מביא את הפסוקים לזה דהתם חזינן עיקר והעדיפות של דין דע"א. משא"כ בסוגיין בגיטין דקאי אליבא למ"ד דאינו נאמן היכא דאתחזק איסורא דפריך הגמ' דע"א לא מהני הכא, ומשום דלא רואים החוזק והעדיפות של ע"א בסוגיין דפריך אליבא דמ"ד זה, לא מביא את הפסוקים אלא לסמוך על מ"ש בחולין, רק בעיקר הסוגיא דחולין דהתם חזינן העדיפות של ע"א התם מביא את הפסוקים.



תיווך דברי התוס' בב' מקומות ע"פ דברי הצ"צ

השליח הת' מנחם מענדל שי' שפיצער

שליח בישיבה

א

הגמ' בדף ב' ע"ב דנה בשיטת רבה שסובר שדין בפני נכתב בפני נחתם הוא מפני "שאינן בקיאים לשמה" והנה לאחר שיקו"ט איך עד אחד נאמן א) במקום שיש חזקת איסור (ב) והוי דבר שבעורה, הגמ' מגיע למסקנה ש"סתם ספריי דדייני מגמר גמרי, ורבנן הוא דאצרוך".

והנה בנוגע לתשובת הגמ' מצינו שתי שיטות, א) רש"י - שרבנן חששו למקרה מסוים והוא שאולי ימצא גט ששמו כשמו ושמה כשמה וישתמש בגט זה שלא נכתב לשמה.

ב) תוס' ד"ה "רבנן הוא דאצרוך" - ואור"י שהחשש הוא שהבעל יבוא לערר ולומר שהסופר כתב את הגט להתלמד והוא השתמש בגט זה שלא נכתב לשמה.

ויוצא שלפי שתי השיטות אין חשש שאחד הסופרים אינו בקי בדין לשמה אלא שיש חשש מצד מיקרים מסוימים שיכולים לקרא.

ב

והנה צריך ביאור בשיטת התוס' דהרי בתוס' שלפני זה ד"ה "סתם ספריי דדייני" מסביר שגם לפי המסקנת הגמ' יש מיעוטא דמיעוטא של סופרים שלא יודעים הלכות גיטין, ולפי זה הוי פשוט למה "אצרוך רבנן" ועשו גזירה גם מצד מיעוטא דמיעוטא של סופרים שאינם בקיאים בלשמה ויכול להיות שאחד מהסופרים לא יכתוב לשמה.

וא"כ אינו מובן למה בתוס' 'ורבנן הוא דאצרוך' ה' תוס' צריך למצוא מקרה מסוים שמצד זה גזרו רבנן, לכאן' הגזירה הוא מפני החשש של המיעוט שלא יודעים הדין של לשמה (דהוי פשוט יותר מהחשש למקרה מסוים)

[ואפשר לומר עוד יותר דהוי סתירה בין שני תוס' אם יש מיעוטא דדייני שלא יודעים דין לשמה]

ומפני קושיות אלו הוצרך רעק"א לדחוק ולפרש שיש כאן שני בעלי תוס' שונים וז"ל: "ולולי שאיני כדאי וידעתי חולשת שכלי וקוצר בינתי, היה נ"ל דדברי תוס' אלו הם משני בעלי תוס' ומאן דאמר הא לא אמר הא... ודברי התוס' בד"ה לפי שאין בקיאין וד"ה סתם סיפרי המה בחדא שיטה ודברי תוס' ד"ה ורבנן בשם ר"י הוא כן כדעת ר"י דסתם ספרי היינו כולם בקיאין אלא דחיישי' דכ' להתלמד" עכ"ל, היינו שיש שני בעלי תוס' שאחד סובר שיש מיעוטא של סופרים שלא יודעים דיני גיטין ואחד סובר שלא זה החשש אלא החשש הוא על מקרה מסוים שיכול לקרות.

ג

והנה מלבד זאת שעצם תירוצו של רעק"א הוא דחוק מאוד (לומר שיש שני בעלי תוס' כאשר בפשטות הוי מ"ד אחד), הנה מצינו שתוס' הרא"ש סובר כמו תוס' ד"ה סתם סיפרי דדייני" (היינו שיש מיעוטא של דיינים שלא יודעים דיני גיטין) ואעפ"כ סובר שהחשש הוא שמא יטעון הבעל שהסופר כתב להתלמד (עיין תוס' רא"ש ד"ה ורבנן הוא דאצרוך), והנה קושיא הנ"ל אפשר להקשות גם כאן (דלכא' החשש הוא מהמיעוט שלא יודעים דיני גיטין) וכאן אי אפשר לתרץ התירוצו של רעק"א כפשוטו, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא שהחשש הוא מהמיעוט של דיינים שלא יודעים ההלכות ולא חשש של "להתלמד"?

ד

הנה לבאר זה נקדים חקירה בגדר דין "לשמה", והנה אפשר לומר שדין "לשמה" מחייב פעולה מיוחדת מצד הסופר, שאין זה רק שידוע שכותב לאשה פלונית אלא שצריך להגיד בפירוש שכותב לאשה פלונית (או לפחות לחשוב מילים אלו בפירוש שכותב לשם אשה פלונית), או שדין "לשמה" אינו מחייב פעולה מיוחדת מצד הסופר אלא העיקר שלא יכתוב סתם בלא ציווי הבעל, אבל אם כותב הגט על ידי ציווי הבעל לשם אישה פלונית אינו צריך לעשות פעולה מיוחדת מצד דין לשמה.

והנה הצ"צ בשו"ת אבע"ז סי' רפ"ה אות ג' מבאר כמו אופן הב' (שאינן צריך פעולה מיוחדת), והנה שם יש מקרה שהסופר לא אמר בפירוש ש"כותב לשם אישה זו" אבל נצטווה לכתוב בשבילה (היינו שאין זה שכותב גט סתם שלא לשם אישה כלל) והצ"צ פוסק שבמקום עיגונה הקילו לומר שהגט כשר כי דין לשמה הוא לא פעולה מיוחדת מצד הסופר אלא שצריך שלא יכתוב סתם, וז"ל: "אבל היכא שהבעל צוה לו כתוב גט לגרש בו אשתו פלונית וע"פ בקשתו וציווי כתב את הגט י"ל דחשיב לשמה, אף שלא הוי במחשבתו תיבה לשמה, מ"מ מה לנו האותיות עכ"פ הרי כתב גט זה כדי שבא יגרש הבעל את אשתו, ה"ז ענין

לשמו ולשמה ממש ולשם כריתות", והמקרה היחיד שלא נקרא לשמה הוא כאשר הסופר כותב בלא ציווי הבעל כלל כמו שממשיך שם "וא"כ דווקא בכתב בלא ציווי הבעל כלל, משא"כ הכא שהבעל צוה לו בפירוש לכתוב הגט בשבילו לגרש בו את אשתו פלונית אין זה נק' סתמא כלל כ"א לשמו ולשמה ממש" עכ"ל.

ה

והנה ע"פ כל זה אפשר להסביר שני התוס' איך שהם השמך אחד ולא הוי שני מ"ד (וכן תוס' הרא"ש), דהנה זה שתוס' לומד שהחשש הוא שהבעל יערר שהסופר כתב להתלמד (ולא החשש של מיעוט שאינם יודעים דיני גיטין), הוא כי ע"פ מה שכתבנו שהמקרה היחיד שהסופר לא כותב לשמה הוא כאשר כותב טופסי גיטין, אבל כל זמן שהסופר כותב בציווי הבעל הרי זה לשמה, א"כ אפילו אם יש מיעוט שלא יודעים דין לשמה אין על מה לחשוש כי הרי הבעל מצווה את הסופר לכתוב הגט והסופר כותב מצד ציווי הבעל וא"כ אפילו בלי ידיעת דין לשמה הגט נכתב לשמה, ולכן תוס' מבאר שהחשש היחידי הוא שהבעל יטעון שהסופר "כתב לתלמד" כי זה המקרה היחידי שיכול להיות שלא נכתב לשמה⁴⁴.

ויוצא שאין זה בסתירה למה שתוס' כתב שיש מיעוט לא יודעים מדין לשמה כי מצדם אין על מה לחשוש כי הרי הבעל מצווה לכתוב ואז אין בעי' של לשמה כנ"ל.

ולפי זה יוצא שלא רק שאין שני תוספות אלו בסתירה אחד לשני (כתירוץ רעק"א) אלא הם המשך אחד.



דיוק בלשון הרמב"ם בהל' נחלות

הרב שבתי שי' טיאר

א' מאנ"ש

בהל' נחלות פ"ה סוף ה"ד מסיים הרמב"ם "אין לזה הספק בנכסי אביהן עמהן כלום". ויש להבין מה בא להדגיש הרמב"ם בהוספת תיבה זו.

והנה מקור דין זה הוא ביבמות (לז,ב) וכדעת רב אבא בשם רב שסובר "קם דינא".

ברש"י מבואר שהחידוש הוא שהיו נכסי היבם מרובין ואביו מועטין, והחידוש הוא שאינו יכול לטעון "ואי משום דשקלי אנא פלגא בנכסי מיתנא מהדרנא לכו ההוא פלגא ונחלוק הכל בשוה בין נכסי ראשון בין נכסי אחרון".

⁴⁴ ואף שיש לומר שהחשש הוא לא מיצד "להתלמד" אלא שכתבו גיטין אם השמות לפני שהבעל ציווה לכתוב (כי הרי לא יודעים דין לשמה) הנה בפשטות הסברה אומרת שלא יכנו גיטין בלי ציווי הבעל כי אולי לא יתגרשו וכו' ולכן המיקרא היחידי בפשטות הוא "להתלמד".

אבל ברמב"ם אין שום זכר מזה. ונראה לענ"ד שלפי דעת הרמב"ם החידוש הוא באופן אחר.

[ברמב"ם לע"מ מבואר שההגיון הוא שמאחר שכבר פסקו הדיינים ליתן לו חצי נכסי המת, מעתה דינו עם בני היבם בנכסי יבם ואין ספק מוציא מידי ודאי. אבל לענ"ד הפי' שבזה הוא בעומק ובפשטות יותר.]

לפי דעת ר' ירמיה שסבר הדר דינא, יכול הספק ליטעון שיש לו חלק בנכסי היבם ממ"נ, באומרו, "אם אחיכם אני תנו לי חלק בנכסי אביכם ואם איני אחיכם החזירו לי החצי שלקח אביכם".

על זו חולק רב אבא ואומר קם דינא שאינו יכול ליטול יותר, שהרי טענתו "אם אחיכם אני תנו לי חלק בירושה זו" סותרת התוצאה של הדין הראשון, בה זכה ליטול "פלגא בנכסי מיתנא". דהצד שזיכה אותו בתחלה ליטול "פלגא בנכסי מיתנא" שולל הזכיה דממ"נ שיש לו בנכסי היבם.

ועפ"ז עולים דברי הרמב"ם כפתור ופרח, וז"ל: "אע"פ שיש לזה הספק לומר אם אחיכם אני תנו לי חלק בירושה זו ואם איני אחיכם החזירו לי החצי שלקח אביכם", ממ"מ "אין לזה הספק בנכסי אביהן עמהן כלום". דממ"נ אינו יכול לזכות עתה ע"י טענה זו ליטול יותר מה"פלגא בנכסי מיתנא" שזכה בה בעבר בטענה שאם איני אחיכם החזירו לי החצי שלקח אביכם, דא"א לזכות בשני האפשרויות ביחד.



חסידות



ביאור בתוארים שליליים שלמעלה - באתי לגני ה'תשט"ו

הבהרה: הערה זו לא נכתבה כתוצאה מלימוד עיוני ומקיף בכל הסוגיא על כל צדדיה ופרטיה כראוי לסוגיא מורכבת כזו, אלא כהערות ונקודות כלליות על הנושא ממה שעלה בפלפול התלמידים ודבוק חברים ביש"ג. תודתנו נתונה להרב נחמן שפירא - משפיע ראשי ביהמ"ד אה"ת שעמו לבנו ובררנו כמה מהנקודות דלקמן

השליח הת' מנחם מענדל שי' שוחאט

השליח הת' מנחם מענדל שי' גורארי'

שלוחים בישיבה

א. יבאר ג' דרגות בהתוארים דלמעלה, דרגתם ואופן ההשגה בהם - ע"פ המאמר והשיחה דתשט"ו

במאמר באתי לגני והמשכו בשיחת ש"פ בשלח התשט"ו, דן כ"ק אדמו"ר באריכות (לפ"ע) בעניין התוארים דלמעלה.

תורף העניין הוא שבעניין התוארים דלמעלה, הדרגות באלוקות שאפשר לתאר בתואר זה ואופן השגת הנבראים בדרגא זו, מצינו ג' דרגות (הנכתב לקמן הוא קווים כלליים מאוד כהקדמה לנכתב לקמן ולא כהגדרה המדוייקת):

(א) הגדרה: ידיעת החיוב - תוארים חיוביים: כשמתארים את הקב"ה בתוארים חיוביים דהיינו שהוא חכם חסדן וכו'. וכוונת התואר הוא לבטא שיש לו (ער טראגט) עניין החכמה על תכונותיה והשלכותיה וכן עניין החסד וכו'. / השגה: בדרגא זו לנברא יש השגה חיובית באלוקות. / דרגא: ממלא כל עלמין, כפי שהקב"ה צמצם את עצמו להתלבש בכלים ולהיות בגדר חכמה, חסד וכו'.

(ב) הגדרה: ידיעת השלילה - תוארים שליליים: בלשון החוקרים נקרא: תוארים שליליים ופירושו שאינו מושלל מעניין החכמה, אך חלילה להגדירו ולתארו בגדר חכמה. בלשון החסידות והקבלה הוי עניין זה - ידיעת השלילה, דהיינו שאיננו יודעים מה הוא (וואס איז ער יע) אלא רק יודעים אנו שהוא מה שממנו הוא מושלל (וואס איז ער ניט). / השגה: בדרגא זו אין השגה בהעניין אלא הוא למעלה מהשגת הנברא שלכן אין לו אותיות להגדיר מה אכן אלוקות, אך סוכ"ס הוי בגדר השגה - כי לאחר ריבוי ידיעות שליליות אפשר להתקרב ולהגיע קצת להשגה בגוף הדבר. / דרגא: סובב כל עלמין - אורות כמו שהם שמופשטים מציור ולכן ההשגה בהם אינה חיובית אלא שלילית. (להלן נבאר שבעצם עניין "תוארים שליליים" דהחוקרים, תואם הוא ל"ידיעת החיוב" דהמקובלים ולא לידיעת

השלילה. אך היות שההבנה בהשקפ"ר היא שידיעת השלילה ותוארים שליליים הם מילים נרדפות לכן סדרנום כך)

ג) הגדרה: שלילה מוחלטת - שלילת השלילה: כשמפשיטים את הקב"ה מכל תואר גם מהתואר דשלילה (כי בסופו של דבר זה כשמגדירים אותו כמושלל מעניין החכמה הוי גדר ותואר) ולכן הדבר היחיד שאפשר לומר זה שהוא מושלל אפי' משלילה - שלילת השלילה ובלשון הקבלה והחסדיות: "שלילה מוחלטת". / השגה: למעלה (לא רק מההשגה אלא גם) מגדר ההשגה / דרגא: עצמות (אוא"ס)

ועפ"ז ממשיך במאמר שהיות שעצמות אוא"ס הוא למעלה גם מגדר ההשגה לכן גם העבודה דעשיית דירה לו - לעצמותו צריכה להתאים לדרגא זו -- עבודה דשטות דקדושה - למעלה מגדר ההשגה לגמרי.

ובשיחה מעמיק טפח נוסף שהיות שכאן מדברים על שלילה לא מצד קוצר המשיג אלא שלילה בעצם לכן גם העבודה צריכה להיות שטות דקדושה שלא רק שלמעלה מגדר ההשגה ביחס לאדם העובד אלא שלמעלה מגדר ההשגה בעצם.

ב. יעורר על אריכות ההסברים והשיטות בהמאמר והשיחה הנ"ל. ועוד שאלות בסיסיות בהבנת הנ"ל

ע"כ תוכן העניין בפשטות. אך בפועל כשלומדים המאמר והשיחה - רואים שישינה אריכות גדולה בשיטות החוקרים והמקובלים בעניין הגדרת התוארים דלמעלה (רמב"ם, מהר"ל והכרעת החסידות) ובעניין האורות דלמעלה - פשיטותן וציון. ושומה עלינו לנסות להבין לשם מה האריכות, ובפרט בשייכות לתוכן המאמר.

אך ראשית נקדים כמה שאלות בסיסיות בהבנת פרטים מסויימים במאמר ובשיחה, ומתוך דיון בנקודות אלו, יתבהר יותר העניין הנ"ל:

א. באות ג' במאמר מביא את הרמב"ם הידוע בהל' יסוה"ת פ"ב ה"י הוא המדע והוא הידוע והוא הידוע, וע"ז מביא המרה"ל שמקשה שהאיך אפשר להגדיר את הקב"ה בשכל, והרי שכל הוא נברא וע"ז מכריעה החסידות שאכן השכל הוא נברא וא"א להגדיר את הקב"ה כשכל גרידא אך לאחר שנברא השכל הקב"ה צמצם א"ע להיות בגדר שכל ובדרגא זו הוא מתאחד עם השכל עד כדי כך שאפשר לקרואו חכם. - וזו היא ידיעת החיוב שאפשר לומר על אלוקות. ולכאן' היאך הגדיר את הרמב"ם ביסוה"ת כידיעת החיוב והרי הרמב"ם גופא במו"נ (הובא בהמאמר) כתב שא"א לומר על הקב"ה תוארים חיוביים אלא תוארים שליליים, ואיך ישכנו הרמב"ם במו"נ והרמב"ם ביסוה"ת, יחד? ועוד מה הוקשה לו להמהר"ל שהרמב"ם מגדיר את הקב"ה כשכל והרי הרמב"ם בעצמו קובע במו"נ שהתוארים על הקב"ה הם תוארים שליליים ולכן ודאי שכוננו שהידיעה למע' אינה בגדר מדע, וכוננו בהוא המדע והוא הידוע וכו. הוא שהוא מושלל מהעדר הידיעה, ועל מה יצא הקצף?

ב. בהשיחה דש"פ בשלח (נדפסה בסוף הקונטרס דמאמרי באתי לגני דשנה זו - ועד הנחות בלה"ק) בהערה 26 על העניין דשלילה מוחלטת נכתב: "לפי דעת האריז"ל דווקא, כי לדעת הרמ"ק שלא ידע מעניין הצמצום, הנה גם האור שלמעלה מזה שייך ג"כ לתואר

השלילה בהחלט, כיון שאין צמצום באמצע. אך לדעת האריז"ל, הנה האור שלמעלה מהצמצום הוא שלילה מוחלטת (כ"ה בזכרון אחדים). מה הפירוש בזה, למה הגדר דשלילה מוחלטת תלוי בעניין הצמצום? ועוד, בהשקפ"ר, האין זה סתירה לומר שלהרמ"ק אין את העניין דשלילה מוחלטת, כשבהשיחה גופא לפנ"ז ציטט את פלח הרמון (ביאור על הרמ"ק) ובו מזכיר את עניין שלילה מוחלטת? ובביאור כ"ק אדנ"ע בקרוב ה' תרס"ח (הובא בהשיחה) וכן האריך בזה בסה"ע ח"ד ע' קפד -- קפה מסביר בבירור שגם לשיטת הרמ"ק בפרדס ידיעת השלילה הוא רק באורות משא"כ בא"ס הוא שלילה מוחלטת?

ג. ביאור עניין א': החילוק בין הרמב"ם והחסידות בהגדרת ידיעת השלילה

והנה על שאלה הא' האריך בסה"ע ח"ד ע' תקל (מילואים לערך אורות דספירות – פשיטות וציורן). ועל אף אריכות הדברים, היות שאין יד הכל משמשת בספר זה, והבנת מילואים זה (שמיסוד והולך וסובב על המאמר והשיחה הנ"ל זו), מוסיפה ביאור והבנה בכו"כ עניינים שבהמאמר והשיחה הנ"ל, ולאידך להגדיר עניינים דקים ועדינים אלו דרוש הבנה מעמיקה והסברה חדה לכן העתקתיו מילה במילה ובפרט שבמילואים אלו הסגנון פשוט וקולח. וז"ל:

ע"פ מ"ש בדרמ"צ (נה, א), שלדעת הרמב"ם (במו"נ – הובא לקמן הערה 550) והנמשכים אחריו, התוארים שלמעלה הם רק תוארים שלילים – נמצא לכאורה, שגם לדעתם, הידיעה שלמעלה אינה בגדר מדע (דזה מה שאנו אומרים שהוא ית' יודע – הכוונה בזה היא רק לשלול את העדר הידיעה). ועפ"ז צריך ביאור (וכמו שהקשה בספר אור שמח על הרמב"ם הל' תשובה ספ"ה) מה שהמהר"ל השיג עליהם וכתב (הובא בדרמ"צ מז, א. קלא, א. וראה גם לקו"ת ויקרא ד, ב) "ואם אתה אומר שעצמותו שכל, הרי בזה אתה נותן לו גדר. . . ולפיכך סכלו האומרים שעצמותו שכל" – הרי גם לדעתם הידיעה שלמעלה אינה (לכאורה) בגדר מדע?

ואפ"ל הביאור בזה (וכ"מ בד"ה באתי לגני תשט"ו), שלדעת הרמב"ם והנמשכים אחריו – הידיעה שלמעלה היא בגדר תואר שלילי עכ"פ, ומכיון שגם תואר שלילי הוא בגדר תואר (כדלקמן ס"ו סק"ד ח"ב), לכן כתב המהר"ל, שלפי דעתם "אתה נותן לו גדר".

גם אפ"ל, שענין השלילה שלפי דעתם הוא (לא "שלילה בהחלט", כי אם) בדוגמת "שלילה שמצד קוצר המשיג". כי ממ"ש לקמן בפנים שהכרעת הרמ"ק בפרדס שהספירות הם אורות וכלים היא גם הכרעה בין הרמב"ם והמהר"ל בהענין ידיעתו ית', היינו: שדברי הרמב"ם צודקים רק לאחר התלבשות בכלים – מובן מזה, שהתוארים של הרמב"ם (שלפי האמת, שייכים הם רק מצד הכלים) אינם מופשטים כ"כ כהתוארים דאורות (לפני התלבשותם בכלים) של הפרדס, ומכיון שהתוארים דאורות לפ"ד הפרדס הם (לא באופן ד"שלילה מוחלטת" ורק) באופן ד"שלילה בהחלט" (כדלקמן ס"ו שם ח"א) – הרי צ"ל, שענין ה"שלילה" של דעת הרמב"ם וסייעתו אינו גם באופן של "שלילה בהחלט" ורק בדוגמת "שלילה שמצד קוצר המשיג" (וכ"מ קצת מהמשך הענינים שבד"ה באתי לגני ושיחת ש"פ בשלח תשט"ו).

ואואפ"ל ההסברה בזה : הידיעה באלקותו ית' הבאה ע"פ חקירת שכל אנושי – מכיון שידיעה זו היא באה מעניני העולם (דמזה שיש עולם, מכריח השכל שיש מי שברא אותו), בהכרח שהיא נותנת איזה "ציור" בו ית'. והגם שמצד השכל מוכרח שהוא ית' מרומם ונשגב מכל התוארים (שאפשר לשער בדעתנו) – מ"מ: זה מה שאנו שוללים ממנו ית' (ע"פ הוכחות השכל) את כל התוארים, י"ל שזהו מצד "ההגבלה" וה"חסרון" שבהם, אבל לא מצד עצם ענינם; משא"כ שלילת התוארים ממנו ית' ע"פ יסודי האמונה (ותורת הקבלה והחסידות) שלמעלה מהשכל הוא (לא מצד ההגבלה שבהם – מה שמעלתן אינה בעילוי בלתי מוגבל, כ"א) מצד עצם ענינם (וע"ע אוא"ס (א) הערה 426 *).

ובנוגע לנדו"ד – שלילת התואר ידיעה : שלילת התואר ידיעה ע"פ חקירת השכל – הוא מצד זה שהידיעה המתוארת בתואר חיובי היא ידיעה מוגבלת ואינה בתכלית השלימות. ובמילא נמצא, דזה מה שאנו אומרים שידיעתו ית' היא (לא באופן דתואר חיובי כ"א) באופן שלילי, היינו: שאין שייך לומר בו ית' שהוא יודע ורק שאין שייך לומר בו שאינו יודע – יש בזה איזה ענין "חיובי", שהרי ענין זה (מה שאין שייך לומר שאינו יודע ח"ו) הוא אמיתית השלימות שבידיעה, ומה שא"א בשום אופן לצייר זה (כי כאשר זה בא בגדר ציור ותואר, הידיעה היא בהגבלה) – הוא בדוגמת "שלילה שמצד קוצר המשיג"; משא"כ שלילת התואר ידיעה ע"פ קבלה הוא – שהוא ית' מושלל מעצם ענין הידיעה, ובמילא השלילה היא "שלילה בהחלט" (ולמעלה יותר – "שלילה מוחלטת").

ועפ"ז יומתק יותר מ"ש המהר"ל "שהם אומרים עליו שעצמותו שכלי – כי לפי דעתם, אינו מושלל מעצם ענין השכל.

(ולהעיר גם ממ"ש בדרמ"צ מה, א ש"על היותו מחוייב המציאות א"צ לאמונה" כי זה מושג מצד השכל, וענין "האמונה היא שהוא ית' רם ונשגב למעלה מעלה ממדרגת החכמה" – הגם שהענין דמחוייב המציאות" עצמו, מכריח לכאורה שאין שייך בו שום תואר (ראה מו"נ ח"א פנ"ד ונ"ח) – שיש לומר הכוונה בזה כנ"ל).

ולהעיר, דהגם שהשלילה שע"פ תורת הקבלה היא באופן מופשט הרבה יותר מהשלילה שע"פ חכמת החקירה – אעפ"כ : ע"פ חכמת החקירה – התוארים שלמעלה הם רק תוארים שלילים (אלא שע"פ המבואר לעיל, שלילת זו היא רק בדוגמת "שלילה שמצד קוצר המשיג"). משא"כ ע"פ קבלה וחסידות – מצד התלבשותו ית' בהכלים (שענינם הוא גבול), יש בו גם תוארים חיובים (כדלקמן הערה 550). עכ"ל.

נמצינו למידים שההגדרות הנ"ל שהבאנו בתחילת ההערה הם הגדרות יחסי להבנה שעליה אנו מדברים. דהיינו החילוק בין הרמב"ם ותורת הקבלה הוא שלהרמב"ם ששלילה הוא שלילה שמצד קוצר המשיג (הבאה מחקירה שכלית): ידיעת החיוב היא ידיעה שבשכל המשיג דהיינו שמבין שה' חכם כחכמתו וזה מה ששולל הרמב"ם במו"נ שהידיעה שלנו היא לא בתוארים חיובים אלא בתוארים שליליים ולכן בהל' יסוה"ת כשכותב שהוא המדע והוא היודע והוא הידוע – כוונתו להגדירו ית' בתוארים שליליים. אך דא עקא שלשיטתנו ששלילה איננה מצד קוצר המשיג גרידא אלא שלילה בעצם – ידיעת השלילה דהרמב"ם הנובעת מצד קוצר המשיג – – הוי ידיעת החיוב, ולכן ידיעת השלילה לדידן הוי דווקא

באורות שם הוא מושלל לא מצד קוצר המשיג אלא מצד שהוא מושלל בעצם. וכמו שהאריך בסה"ע הנ"ל. ועפ"ז מתיישבים התמיהות שבשאלה הא'.

והעיקר שעפ"ז חזינו איך שבביאור ובבירור מח' הרמב"ם, המהר"ל והחסידות מגיעים להבנה יותר עמוקה בשלילת התוארים שלמעלה ובשלילת השגתינו, וכמו שנבאר לקמן שכל שמעמיקים בשלילת ההשגה, יותר נדרש מאיתנו התמסרות בהעניין של שטות דקדושה.

ד. ביאור עניין הב': החילוק דהרמ"ק והאריז"ל בהגדרת "שלילה מוחלטת" ע"פ שיטתם בעניין הצמצום

ועפ"ז נמשיך לבאר גם בנוגע לשאלה הב'. ובהקדים הבנת הנפק"מ בין הרמ"ק והאריז"ל במחלוקתם בעניין הצמצום – איך זה משפיע על הבנתם והגדרתם באלוקות: ולבאר זאת נצטט מסה"ע ח"ד במילואים לאוא"ס (א) ע' תקצ – תקצא, וז"ל:

ועפ"ז אולי אפשר להסביר קצת ההפרש בין שיטת הרמ"ק ושיטת האריז"ל: לדעת הרמ"ק שלא ידע מענין הצמצום – התהוות העולמות היתה ע"י קירובו של הא"ס לעולמות (כנ"ל הערה 421). דהו מה שהרמ"ק קרא את הא"ס בשם "עילה", כי מכיון שנתקרב להוות עולמות, הרי (אף שמצ"ע הוא פשוט בתכלית, מ"מ מצד זה, "שנתקרב כו") (ראה בשוה"ג להערה הנ"ל) הוא כמו "עילה" לגבם, ויש להם איזו תפיסת מקום. ומכיון שיש להם איזו תפיסת מקום – הרי מובן שה"אין ערוך" שלהם הוא (לא מצד עצם ענינם, כ"א) מצד ההגבלה שבהם, ובמילא: האי"ע דעשי' הוא אי"ע גדול יותר מהאי"ע דכתר.

משא"כ לפי מה שחידש האריז"ל בענין הצמצום, שהתהוות כל ההשתלשלות מהא"ס היא ע"י הפסק דוקא (ולא שיש איזה קירוב מהא"ס לעולמות), האי"ע של כל ההשתל' לגבי א"ס הוא – מה שמצד עצם ענינה של ההשתל' (גם מצד המעלה שבה). אין לה שום ערך כלל, ובמילא: הכתר והעשי' הם בשוה ממש לגבי'.

וביאור ענין זה [שלגבי אוא"ס, אין שום ערך להעולמות (לא רק מצד ההגבלה שבהם, אלא) גם מצד המעלה שבהם] – אולי אפ"ל:

לגבי דבר שהוא בבחי' "מציאות", היינו: שכל מציאותו היא רק בזה שנמצא בפועל, הנה גם כאשר הוא בלתי מוגבל, מ"מ – מכיון שכל ענינו הוא "מציאות", בהכרח שגם מציאות מוגבלת יש לה איזה ערך לגבי' (והאי"ע שבמציאות המוגבלת לגבי' – הוא רק מצד ההגבלה שבה), כמבואר לעיל בהערה.

משא"כ דבר שאינו בבחי' "מציאות" – וכמו העצמות, שהוא נמצא בבחי' "בלתי מציאות נמצא" – הנה כל ענין המציאות אין לו שום ערך לגבי' (לא רק מצד ההגבלה שבהמציאות, אלא גם) בזה, שגם עצם ענין (ומעלת) המציאות אינו שום ענין לגבי'.

ועפ"ז אפשר לבאר האי"ע דעולמות (גם מצד מעלתן) לגבי אוא"ס, כי להיות שהאור הוא מעין העצמות שנמצא בבחי' "בלתי מציאות נמצא", לכן הפשיטות דאוא"ס (עם היותו

בבחי' "מציאות נמצא" הוא תכלית הפשיטות (כנ"ל ס"ב תחלת סק"ד) - בדוגמת הפשיטות ד"בלתי מציאות נמצא". עכ"ל.

ולפי זה אולי אפשר לבאר מה שכותב כ"ק אדמו"ר בהערה 26 בשיחה שע"פ הרמ"ק שלא ידע מעניין הצמצום, "באור שלמעלה מזה" יש רק שלילה בהחלט ולא שלילה מוחלטת, כי באם שלילה מוחלטת פירושה שאין שום תואר וגדר לגמרי, זה אא"ל להרמ"ק כי בסופו של דבר היות ואין הפסק ואופן ההתהוות הוא ע"י קירוב הא"ס - תמיד יש "עטוואס" תפיסת מקום לנבראים גם בדרגה הכי עליונה, ולכן אא"ל שלילה מוחלטת שפירושה שהוא מושלל לגמרי גם מתואר שלילה, להיותו מופשט מכל גדר ותואר ושום דבר לגביו לא תופס מקום.

אך דא עקא, שכהנ"ל מסביר למה בפשטות בשיטת הרמ"ק, אין לומר עניין דשלילה מוחלטת, אך כזכור, ציינו לעיל בפרק ב', שאלה הב', שבפלה הרמון כותב ברור מללו שיש עניין שלמעלה מ"העדר" (ידיעת השלילה) והוא שלילה מוחלטת. והאריך בזה כ"ק אדנ"ע בקרוב ה' תרס"ח ע' רי ואילך ובסה"ע שם שגם להפרדס, עצמותו ית' היא בבחינת שלילה מוחלטת? והן אמת שבהערה מדבר על ה"אור שלמע' מזה" וכאן מדובר על עצמות, אך בהגיון מהו החילוק לשיטת הרמ"ק, והרי בסופו של דבר העצמות ברא את העולם באופן של קירוב שלכאו' מכריח שיש איזו שהיא תפיסת מקום (וכמו שהאריך בסה"ע במילואים הנ"ל שציטטנו), וברגע שיש איזו שהיא תפיסת מקום להנברא גם אם זה באי"ע, אא"ל שלילה מוחלטת במובנה האמיתי?

והנה נראה לומר לענ"ד שאפשר לבאר בב' אופנים:

א. ידוע מאמרו של הגה"ח ר' יחזקאל (חאטשע) פייגין הי"ד בהתמים חוברת ב' ע' פח [182] ואילך שבו דן בביאור שיטות הרמ"ק והאריז"ל. להלן נצטט כמה קטעים ששופכים אור על סוגיין ויעזרו לנו ליישוב הקושי הנ"ל. וז"ל:

בקובצנינו בחוברת הראשונה בשערי חסידות בדברי הר"א סימחאוויטש הביא את דברי הרמ"ע מפאנו בפלה"ר עיי"ש. לדעתי קצר בביאור דברי הרמ"ע כי אינם מובנים כפשוטם ותמוהים ביותר. אומר כי הרמ"ק מבאר המשכת הספירות מא"ס ע"ד עו"ע, לו גם נניח זה לאפשר כפשוטו, אך איך יתכן מה שמסיים שם שיוצדק לומר שרחוק מה שהיה בין הכתר לא"ס הרבה יותר ממה שהיה בינינו הנמצאים השפלים להכתר עליון וקודם לזה קורא זה בשם עלול ראשון ואחרון, וא"כ לפ"ז מובן לכאו' כי לדעתם גם עולמות בי"ע ועולם השפל שלנו נמשכו ג"כ בדרך עו"ע מא"ס ב"ה רק שרחוקים ביותר, וזה ח"ו לחשוב על קדושי עליון הרמ"ק והרמ"ע ז"ל שסיברו כן...

והנה באמת יש עוד להבין בזה שנתבאר כי לדעת הרמ"ק ז"ל כל ענין ההתהוות הוא בדרך קירוב, והרי נתבאר לעיל כי כללות ענין הקירוב שבהתהוות שייך מצד עניין השוואה שיש בין המהווה להמתהווה, כי אם אין השוואה גם בענין המציאות, הרי ממילא הוא בבחינת ריחוק, והרי וודאי כי גם הרמ"ק ז"ל יאמר כי אוא"ס ב"ה בעצמו הוא מחוייב המציאות והוא נמצא בבחי' בלתי מציאות נמצא וכנ"ל ביאור זה.

אך הנה באמת קושיא זו תשאר על הרמ"ק ז"ל, ועיין בדרושי רס"ו במאמר ויולך שהקשה לדעת הרמ"ק בעניין אם הא"ס הוא הכתר אשר לפי העניין המבואר שם הוא תוכן קושיא זו

אכן י"ל כי גם הרמ"ק ז"ל ודאי דעתו כי אוא"ס ב"ה באמיתית עצמותו ית' אין לו שום צד השוואה עם העולמות ורק אחרי כי הכריחם אופן ההתהוות של העולמות לומר שיש איזה קירוב המהווה להוות, דיברו רק בערך הא"ס שנתקרב להוות עולמות, ווי ער האט זיך צוגעטראגן להוות עולמות, ומה שמבואר בכתבים שלא ידע מענין הצמצום, היינו שלא נתגלה עדיין בדעת והשגה עניין הצמצום לכלכל שני העניינים בדעת והשגה, היינו הפלאת אוא"ס וקירובו אל העולמות שלא יסתור זל"ו, אבל ידע נושא עניין הצמצום שהוא הפלאה האמיתית של אוא"ס ב"ה, אבל דיברו רק בערך קירובו אל העולמות. עכ"ל

נמצינו למדים שגם להרמ"ק וודאי שיש העניין שעצמותו ית' מופשט מכל תוארים ואין לו צד השוואה כלל וכלל עם העולמות, ולכן וודאי שצריך לומר להרמ"ק העניין דשלילה מוחלטת בעצמותו ית' וכמו שכתב בקרוב ה' תרס"ח ובסה"ע שם. אך לאידך אי"ז הסגנון הרגיל בשיטת הרמ"ק, כי כנ"ל הרמ"ק תמיד מדגיש את הקשר והקירוב דעצמות א"ס לנבראים (ורק מפני כורח ההגיון "הוכרח" ר' חאטשע לומר שלהרמ"ק עצמות מופשט לגמרי), ולכן בהערה 26 מדבר בהסגנון הרגיל דהרמ"ק שהיות שלא ידע מענין הצמצום, תמיד יש איזו שהיא תפיסת מקום שלכן אא"ל שלילה מוחלטת.

ומוכת ברור מהמשך השיחה (עיין סעיף ו'), שכשמתייחס להרמ"ק, כוונתו להרמ"ק בסגנונו הרגיל. ופשוט.

ב. ואולי י"ל שגם לאחר הביאור הנ"ל דר' חאטשע בשיטת הרמ"ק על עניין העצמות, ישאר הבדל בין האריז"ל שידע את סוד הצמצום והרמ"ק שלא יכל לכלכל שני העניינים בדעת ובהשגה. וההגיון בזה פשוט, כי גם באם מאמינים באמונה פשוטה שעצמות הוא מופשט מכל גדר ואין לו שום צד השוואה עם העולם - כשמבינים את עניין הצמצום והעניין חודר בהבנה ובהשגה, איז ה"שפרונג" (הקפיצה) שהיה צריך להיות בשביל שיתהוו עולמות מעצמות, ממחיש לך בצורה הרבה יותר משמעותית עד כמה ריחוק הערך בין עצמות לנבראים. ולכן אותיות שלא דווקא היית חושב עליהם כדי לבטא את ריחוק הערך, נוקפים ועומדים כתוצאה מהבנה עמוקה בריחוק הערך.

ובנוגע לעניינו, מצינו שישנם ב' פירושים בהמושג "שלילה מוחלטת" - שלילת השלילה, וכמו שמבואר בלשון צחה וברורה בסה"ע ח"ד ע' קפה בהע' 556 ובמילואים שם שכשאומרים בשיטת הרמ"ק שעצמותו ית' הוא שלילה מוחלטת - שלילת השלילה אין הכוונה כפי שמוסבר עניין זה בד"ה ויולך ה'תרט"ו ובלשונו שם: "הלשון שלילת השלילה מדבר רק איך אוא"ס מושלל מענין הגבול והתוארים, והלשון "שלילת השלילה" באה להדגיש - שהוא מושלל לגמרי מענין הגבול, עד שא"א לומר בזה גם התואר "שלילה". אמנם הכוונה (בפשטות) בהלשון "שלילת השלילה" שבהמשך תרס"ו שם - היא בעומק יותר, שגם "שלילה" הוא גדר. ומכיון שהוא ית' אינו מוגדר בשום גדר כלל - אין שייך לומר

גם הגדר ד"שלילה" [היינו גם תכלית השלילה הנקראת כאן "שלילת השלילה"] ולא נמנע ממנו גם עניין הגבול, וכמו שמסיים בהמשך הנ"ל שם: "וממילא יש בו הכל". עכ"ל.

ועפ"ז נמצא שלהרמ"ק שלילת השלילה פירושו רק להדגיש שהוא מושלל לגמרי מעניין הגבול (העניין ד"בלי גבול"), משא"כ בחסידות מעמיקים ואומרים ששוללים מעצמותו ית' לא רק עניין הגבול אלא כל גדר כלשהוא (עניין ד"בלי גדר"). ומסתבר לומר שהבנה זו בחסידות באה כתוצאה מעניין הצמצום שהאריז"ל חידש, שכעת הריחוק הערך הוא הרבה יותר עמוק.

ואולי י"ל שלזה מרמז כ"ק אדמו"ר בהערה 26. דהיינו שרצונו לומר שהכוונה בשלילה מוחלטת כאן בנדו"ד היא כהביאור בתרס"ו - "בלי גדר", (ולכן מדייק שזה שייך דווקא לפי האריז"ל מפני שידע את סוד הצמצום), ובדרך ממילא העבודה הנדרשת - היא שטות דקדושה למעלה מגדר השגה לגמרי - באופן ד"בלי גדר". כי העצמות שעשיית הדירה היא "לו" - הוא למעלה מגדר השגה - שלילה מוחלטת - שלילת השלילה - "בלי גדר", ולכן זה צריך להשתקף גם בעבודה.

ובאם כנים הדברים, ייצא, שאע"פ שבהשיחה בעיקר מדגיש העניין דבכל מאודך - בלי גבול, אך בעצם ע"פ האמת יש כאן מסר יותר עמוק, והוא שהיות שדירה בתחתונים היא לו - לעצמותו - ובעצמות, חסידות מסבירה שהווי שלילת השלילה במובן של "בלי גדר" (ולא רק בלי גבול), לכן גם השטות דקדושה לא תספיק באם תהיה רק באופן ד"בלי גבול" אלא צריך להיות באופן ד"בלי גדר".

[ועפ"ז אולי אפשר להסביר (בדא"פ ולחידודא עכ"פ) מ"ש בהמאמר בתחילת ס"ב, שגם שטות דקדושה שלמטה מטו"ד הווי בגדר דשטות דקדושה כי מושרש בעצם הנפש שלמע' מטו"ד.

דלכאורא בהשקפ"ר באם מסבירים אנו ששטות דקדושה שלמטה מטו"ד פירושו קב"ע או פשיטות של יהודי פשוט, אזי מהו החידוש הגדול שגם זה נכלל בשטות דקדושה? דהרי עם היות שהסגנון הרגיל הוא ששטות דקליפה הוא למטה מטו"ד ושטות דקדושה הוא למעלה מטו"ד הוא כי כך צריך להיות שיהודי יהיה ממולא בטו"ד - הבנה והשגה באלוקות ואעפ"כ יתעלה מגדר דטו"ד, אך בסופו של דבר דבר הפשוט הוא שיהודי שלא ניהן בטו"ד (אי מפאת חושיו או חינוכו וכו') ומקיים מצוות ועובד את ה' באופן קיצוני גם ללא טו"ד, אינו בגדר שטות דקליפה, אף שהוא למטה מטו"ד, ואדרבא מעשיו אלו הפשוטים והריקנים מתוכן פנימי מושרשים בעצם נפשו, וכמ"ש בריבוי מקומות בחסידות שקב"ע מושרש בעצם הנפש, ופשיטות של היהודי הפשוט מגיע בעצמות וכו'.

ואף שאין זה קושיא, כי אפשר לתרץ בפשטות שהא גופא מדגיש רבינו ולא דווקא בגדר חידוש.

אך עפהנ"ל נראה לומר, שהיות ששטות דקדושה הנדרשת היא "בלי גדר" לכן יכולה להתבטאות גם בגבול (וכמו שהוא בעצמות). ובדרך ממילא אולי גם עבודה דמצוות אנשים מלומדה או כופין אותו עד שיאמר רוצה אני שהוא תכלית הגבול, גם זה נכלל בשטות

דקדושה, כי אף שבגילוי ובחיצוניות זה עבודת השם באופן הכי גבולי שיכול להיות, אך בעצם הנפש יש שטות דקדושה שלמעלה מגדר – שיכול להתבטאות גם בגבול, ולכן בפנימיות ובאמת מעשיו אלו הם ביטוי ותוצאה מ"בלי גדר" זה שבקרבו. וע"ד הלשון הידוע בהרמב"ם שאף שכופין אותו, אך זה רצונו האמיתי כי בפנימיות רוצה הוא לקיים כל התורה וכו].

ה. ביאור המהלך בהמאמר והשיחה והמכוון באריכות הסברת העניינים והשיטות

ועפ"ז יובן מה לכן שבהמאמר ובשיחה אינו קובע רק שישנם שלשה דרגות באלוקות ובהשגה שבהם, והיות שעצמותו ית' הוא הכי נעלה, לכן נדרשת מאיתנו עבודה באופן של שטות דקדושה לגמרי, אלא מרחיב בהשיטות וההסברים שבכל אחת מהם.

כי בניתוח כל שיטה והסברה יש "נפק"מ לדינא" הן בהאופן שבו מסבירים את הפלאת וריחוק עצמותו ית' מהשגתנו והן – בדרך ממילא – בהעבודה שנדרשת מאיתנו בעשיית דירה לעצמותו.

וכמו שהסברנו לעיל (בפרק ג) ההבדל המהותי ב"עבודה" היוצא מתוך הבנת החילוק בהתוארים דלמעלה לשיטת הרמב"ם ולשיטת החסידות ע"פ המהר"ל. וכמו שהסברנו בפ"ד ההבדל בין הרמ"ק והאריז"ל בהבנת "שלילה מוחלטת" בעצמותו ית' שאוטומטית גורם להבדל מהותי ב"עבודה" הנדרשת מאיתנו כדי לעשות דירה לעצמותו. כי ככל שתרחיק ותפליא את עצמותו ית' מכל גדר – הבלי גדר והבלי גבול שבהשטות דקדושה הנדרש מאיתנו יהיה יותר עמוק.

וזה בעצם המהלך הישיר והברור שכ"ק אדמו"ר בונה בהביאו את השיטות השונות בתוארים שלמעלה ובהגדרת האורות, כי מתוך בירור העניינים הנ"ל חותרים יותר ויותר לעומק ההבנה בזה שעצמותו "למעלה מגדר השגה" ומחזירים באדם יותר ויותר את הביטול וההתמסרות הנדרש ממנו בעבודתו ד "שטות דקדושה – למעלה מגדר השגה" כדי לעשות דירה לו – לעצמותו.

ו. הטעם שדירה בתחתונים נפעל דווקא ע"י התקשרות לנשיא הדור

ועפ"ז יוצא עומק נפלא במה שכותב בסיום המאמר שדירה בתחתונים נפעל דווקא ע"י ההתקשרות לנשיא הדור, וז"ל: "ומזה נמשך ונתגלה בעוה"ז התחתון ע"י ראשי ישראל, נשיאי ישראל, שהם מקשרים את הדור עם עצמותו ומהותו ית', כמ"ש אנכי עומד בין הוי' וביניכם גו' להגיד לכם את דבר הוי', ממוצע המחבר, הנה ע"י התקשרות זו פועלים שיהי' למטה דירה לו ית' בתחתונים" עכ"ל.

שהכוונה בפשטות היא שאע"פ שאנו עושים את העבודה דהמשכת השכינה למטה ע"י אתכפיא ואתהפכא אך כדי שיומשך ויתגלה בעוה"ז התחתון צריך לנשיא הדור, ממוצע המחבר שעומד בין הוי' וביניכם.

אך עפהנ"ל נ"ל שבהעניין דדירה בתחתונים, נשיא הדור אינו רק זה שפועל שהאלוקות שאנו ממשיכים ע"י עבודתנו – יתגלה, אלא בכלל כדי שנוכל להתחיל את

העבודה דדירה בתחתונים, צריכים אנו לידע מהי העבודה שנדרשת מאיתנו בשביל דירה בתחתונים, מהו האופן שיושבי בתי חומר כמונו נוכל להגיע להמשיך העצמות,

וזה בא ע"י נשיא הדור, שמחדיר האמת - על עצמותו ית' ודירה בתחתונים - לשכלינו הדל: שעצמות הוא למעלה מגדר השגה לגמרי ואין לנו שום שייכות לזה אף לא באופן שלילי, ולא רק באופן שלילי מצד קוצר המשיג אלא שלילה בעצם ולא באופן ש'פארט' יש לזה 'עטוואס' גדר אלא שלילה מוחלטת, דווקא כהביאור בתרס"ו - ולכן הגישה היחידה שיש לך להעניין הוא התמסרות וביטול מוחלט - שטות דקדושה למעלה מגדר השגה לגמרי באופן ד"בלי גדר".

ואמת זו - על עצמותו ית' - יכול להחדיר לנו בהבנה והשגה עד לכדי נפק"מ בעבודה, רק זה ש"ביודעה ומכירה" - נשיא הדור. וכמו שכותב לפנ"ז באות ה' על הנביא: "דיבורו של הצדיק זכה ונקיה בלי שום מסך המבדיל (שהרי רק עוונותיכם היו מבדילים וגו'), רק הדיבור של הצדיק הוא מדובק ומקושר לשורשו, והרי הוא ממש כמו הדיבור של הש"י אשר ממנו שמים נעשו כו'. ומה מובן שדיבור הצדיק יכול להיות קשור עם שרשו ומקורו באופן שעל ידו יכול להיות הענין דמיברי עלמא, והרי עניין זה הוא בכח העצמות דוקא, כמ"ש באגה"ק... וכח זה נמשך ומתגלה ע"י ענין הדיבור", וממשיך שם שבעת הנבואה היה צריך להיות הנביא בדרגת אדה"ר קודם החטא שהיתה לו "הידיעה האלוקית במושכלות כו', חכמת אלוקות, ואילו ידיעת המפורמות, דהיינו ידיעת טוב ורע וכל העניינים הקשורים עם כחות וחושים גשמיים ותאוות גשמיות, לא הי' בו שמץ מנהו כל" וכמו שמסיים כ"ק אדמו"ר במאמרו ד"ה ונגלה כבוד הוי' תשט"ו (הציטוט דלקמן מסה"מ תשט"ו - הוצאה הישנה): "אמנם בנשמות שנבקע עליהם הפרגוד שהם נשמות [דאצי' כמו נשמת משה], וכמו"כ בנשיאי חב"ד, הנה אצלם הוא כמו שהוא מצד קודם הצמצום אשר אלוקות בפשיטות וצריך לייגע א"ע ולהביא ראיות שישנו גם מציאות, וזה יהיה הגילוי דלעת"ל שיהיה אז אלוקות בפשיטות, שיהיה בהבנה והשגה, ובהכרה, ובראית עין השכל עד ראי' בעיני בשר, כמ"ש ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר... שהגילוי יהי' לעת"ל במהרה בימינו ע"י משיח צדקינו".



ביאורים בתכלית ירידת הנשמה למטה

השליח הת' מנחם מענדל שי' גורארי'

שליח בישיבה

על הפסוקים בפרשת ויצא כ"ח כ', וידר יעקב נדר לאמר אם יהי' אלוקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הלך וגו' והאבן הזאת וגו'. יש מחלוקת בין רש"י והרמב"ן רש"י מפרש שוהי' הוי' לי לאלוקים זה חלק מהתנאי שעשה יעקב אם הקב"ה דהיינו שפי ויהי' הוי'

לי לאלוקים הוא שלא ימצא פסול בזרעי והרמב"ן מפרש שזה חלק מנדרו של יעקב שאם יהי' אלוקים עמו אז והי' הוי' לי לאלוקים והאבן הזאת וגו'.

ומקשה הרבי (לקו"ש חט"ו שיחה ג' לפ' ויצא) לפי' הרמב"ן שוהי' הוי' לי לאלוקים הוא חלק מהנדר למה נכתב פרט זה באותו פסוק המדובר על התנאי שהקב"ה צריך לעשות עם יעקב ולא עם הפסוק שלאחריו והאבן הזאת שמדובר על נדרו של יעקב?

ומסביר הרבי בהקדם שירידת יעקב לאחר ברוחניות הוא עניין ירידת הנשמה בגוף וכמו שע"י ירידת יעקב לאחר נפעלו בו כמה עליות וביניהם (1) שנשאר שלם מן החטא (2) ושנתעלה ע"י שעסק בצאן לבן ובירר בירורים כמו"כ בירידת הנשמה למטה יש כמה ענינים בעלייתה, וביניהם א) העילוי שנפעל בנשמה שנעשה כמו בע"ת עי"ז שעם היות שהנשמה נמצאת בגוף ועוסק בעניינים גשמיים ועם זאת קשורה בבורא בזה מתבטאת גודל ועוצם התקשרותה לה' שאפילו במצב כזה היא מקושרת עמו. ב) העילוי מזה שעושה דירה בתחתונים דהיינו שהכח לחבר דבר גשמי עם אלוקות הוא בכח אלוקי מצד אחדותו של הקב"ה הבל"ג שאין שום דבר שנפרד מה', וע"י שהנשמה עוסקת לברר עניינים גשמיים בכח הבורא נפעל בו עלייה דהיינו שגם בנשמה תהי' התקשרותה עם ה' לא רק מצד טבעה אלא מצד הבורא דהיינו מצד אחדותו של הקב"ה הבל"ג. אלא שהרבי אומר שעדיין אי"ז התכלית שבשבילה ירדה והתכלית האמיתית היא לא עליית הנשמה אלא זה שעושה דירה בתחתונים.

ומקשה הרבי איך מתאים ביאור זה שתכלית ירידתו של הנשמה הוא דירה בתחתונים עם המבואר בכ"מ שתכלית ירידת הנשמה הוא בשביל עלייתה?

ומתרגן הרבי שבאמת שני הביאורים קשורים זב"ז דהיינו ע"פ הידוע שהטעם שדוקא בתחתונים יש עניין של דירה בתחתונים הוא כיוון שדווקא בתחתונים יש הביטול דאין עוד משא"כ בעולמות עליונים.

וע"פ הידוע שהכוונה בדירה בתחתונים הוא שייעשה ע"י התחתונים לכן גם הביטול דאין עוד צ"ל מצד התחתונים. וכפי שהסברנו שעליית הנשמה היא ביטולה לאלקות מצד האלקות לכן באמת זהו עניינו של דירה בתחתונים כי ע"י מה יכול להיות העניין בדירה בתחתונים ע"י ביטולה שזהו העליי' שלה.

ועפ"ז מבאר הרבי למה לפי' הרמב"ן המילים והי' ה' לי לאלוקים נאמר בפסוק המדבר על התנאי ולא בפסוק המדבר על הנדר של יעקב כי עניין התנאי ועניין הנדר ברוחניות הוא-התנאי מורה על עבודת הנשמה והנדר "התכלית" מורה על הכוונה והמטרה שבשבילה ירדה. והנה בהנדר דהיינו הכוונה בירידת הנשמה יש שני עניינים (1) והי' ה' לי לאלוקים דהיינו עליית הנשמה (2) והאבן הזאת יהי' בית אלוקים דהיינו בדירה בתחתונים. והנה אף שחלק מכוונת ירידתה הוא בשביל העליי' אבל באמת אינה התכלית האמיתית ולכן נאמר הפסוק והי' ה' לי לאלוקים שמורה על עליית הנשמה. בפסוק המדבר על התנאי ולא על הנדר דהיינו שעניין זה אינו הנדר אינו התכלית אלא בפרט א' דומה להתנאי דהיינו בזה שאינו התכלית. ואילו הנדר דהיינו התכלית נמצא בפסוק בפ"ע והאבן הזאת שמורה על העבודה בדירה בתחתונים.

ע"כ תוכן השיחה בקיצור מאד עיי"ש באריכות.

וצריך לבאר למה נוגע לבאר הסתירה בין המקומות בחסידות אם התכלית הוא עליית הנשמה או דירה בתחתונים להבנת מה שכתוב והי' ה' לי לאלוקים בפסוק המדבר על התנאי.

הלא התי' הוא כמ"ש בסעיף ט' כיוון שעליית הנשמה אינה התכלית האמיתית ולכן נאמר והי' הוי' לי לאלוקים בפסוק שמדבר על התנאי ולא בפסוק שמדבר על הנדר ולמה זה נוגע לבאר התיווך בין הסתירה בחסידות אם התכלית הוא עליית הנשמה או דירה בתחתונים.

ויש לבאר שהרבי רוצה לבאר ב' פרטים א) למה הוהי' ה' לי לאלוקים לפי הרמב"ן דהיינו עליית הנשמה הוא הנדר דהיינו שזהו התכלית ב) למה הוא חלק מפסוק המדבר על התנאי.

וכדי לבאר פרט הא' מביא הרבי התיווך בין מה שמבואר בחסידות בכ"מ שהכוונה הוא עליית הנשמה בכ"מ שהכוונה הוא דירה בתחתונים, כי כיוון שלהביאור של הרבי עליית הנשמה הוא פרט בדירה בתחתונים לכן יכולים לקרות עליית הנשמה בשם "נדר" דהיינו התכלית משא"כ בלי ביאור זה אי"מ למה נקרא עלייתה בשם נדר הלא הכוונה והתכלית הוא דירה בתחתונים.

וכדי לבאר פרט הב' למה הוא חלק מהתנאי דהיינו שעדיין אינה תכלית האמיתית מבאר הרבי שבאמת עליית הנשמה אפילו כשהוא פרט בדירה בתחתונים אינה עדיין התכלית האמיתית, והתכלית האמיתית הוא דירה בתחתונים למלאות רצון ה'. ולא עליית הנשמה ע"י עשייתה דירה בתחתונים.



הלכה



שכח לומר ותן טל ומטר לברכה במנחה ערב שבת, האם להתפלל תשלומין אחר מעריב?

הרב שבתי שי' זיאר

א מאנ"ש

בשו"ע אדה"ז סי' קח סעי' יז מביא רבינו מחלוקת הפוסקים (תוספות ברכות כו, ב ד"ה טעה והרב רבינו יונה רפ"ד דברכות) אם יש להתפלל תשלומין אחר מעריב כשלא ירויח בתפילתו, ופסק רבינו שעליו להתפלל שנית בתנאי שאם אינו חייב בתפילה זו הרי היא תפילת נדבה. ובשבת כשאין מתפללים נדבה כלל (שוע"ר קז, א), הולכים לקולא כיון שספק ברכות להקל ואין ברירה, אע"פ שבפועל לא יצא י"ח בתפילת מנחה.

ולכאורה, מי ששכח לומר ותן טל ומטר לברכה במנחה ערב שבת יש לו דרך לתקן ולהשלים מה שלא יצא י"ח כלל בתפילת מנחה וכדלקמן.

דמה שאמרו הפוסקים שאין להתפלל תשלומין, היינו ביעלה ויבא, הזכרת שבת, וכדומה, שלא ירויח כלום בתפילותיו. דמכיון שאי אפשר להתפלל תפילת נדבה בשבת, אין להתפלל תשלומין. אבל בנוגע ותן טל ומטר, בקל יש תקנה וירויח בה, שהרי בלאו הכי "ראויה לאמרה מן הדין" (שוע"ר רסח, ב), ואין חוששין לאיסור שאלת צרכי לפי שטופס הברכה כך היא (קפח, ד).

דהנה הבאר היטב (ק"ח, ז) והקצות השולחן (כ"א, יא) פסקו כהמבואר בספר הלכות קטנות ח"ב סי' צא שמי שטעה בימות החמה והתחיל תפלת חול בשבת (שעליו לגמור כל הברכה כמבואר בשו"ע סי' רסח), ושאל מטר בברכת השנים ואז נזכר שהי' שבת, ש"חזור עד שיאמר ברכת השנים כתקונה ואח"כ הולך לשל שבת⁴⁵". ועי' בבדה"ש שם סק"ח דה"ה להיפך במי שלא שאל גשם בימות הגשמים קיים סברא זו (אם לא מפני שלפועל לא אמר ברכה "שלא כתקנה", ע"ש היטב). (ודלא כמ"ש בחכמת שלמה שם שפסק שח"ו לעשות כן כיון שלכתחלה אין להתפלל של חול בשבת.) ואם בנדון זה כתבו הנ"ל שצריך לחזור עד שיאמר ברכת השנים כתקונה ואז ילך אצל שבת, אע"פ ששבת לאו זמן ברכת השנים היא, כ"ש וק"ו בנדו"ד שכבר נתחייב הלה להתפלל תשלומין והי' חייב לברך ברכת השנים ולשאול

⁴⁵ כלומר, ימשיך ב"אתה קדשת את יום השביעי לשמך".

גשם בחול שיש לנקוט⁴⁶ שאם שכח לשאול גשם בערב שבת עליו לחזור ולהתפלל תשלומין אחר תפילת ערבית "עד שיאמר ברכת השנים כתקונה ואז ילך אצל שבת".

דברים הנ"ל מדויקים המה ואתן שפיר עם המבואר בשו"ע ונ"כ. דדוקא בנוגע יעלה ויבא והזכרת שבת וכדומה כתבו הפוסקים מפורש שיש מחלוקת אם להתפלל עוה"פ כיון שלא ירויח, משא"כ בנוגע שאלת גשם. והלא דבר הוא!

אבל מה אעשה שחילוק זה לא מצאנו בשום מקום. ואף שלא ראינו אינה ראי' בכלל, אבל בנדון זה, כיון דלא אשתמיט בספרים הדנים בהנ"ל להזכיר חילוק זה, הרי זו גם ראי' מוכחת.

ונ"ל לסתור מה שכתבתי לעיל ובהקדם מה שקשה להבין לכאורה ביסוד דברי הספר הלכות קטנות. דודאי אסור להתפלל של חול, ורק אם התחיל גומר אותה ברכה ולא יותר. דנהי דשייך ברכות אלו ו"ראויה לאמרה מן הדין" (שו"ע"ר רסח,ב), מ"מ כיון שלא הצריכוהו חכמים לברך אותן, נמצא שלא נתחייב בה, וה"ה ברכות לבטלה. וכיון ששבת לאו זמן בקשה היא, איך נתיר לו להתחלה לאמר ברכת השנים כדי שיבקש גשם?

והדבר מתבאר שפיר ע"פ המבואר בחכמת שלמה שם, שדין זה של הספר הלכות קטנות מיוסדת על השיטה (תוספות ברכות כו,ב ד"ה טעה) הסוברת שאף שלא התפלל כתיקונו מכל מקום לא הוי כמאן דלא התפלל, רק נחשב כהתפלל רק דלא התפלל כתיקונו, ואליבי' הוי כהתחיל בברכת השנים רק דלא גמר. וכיון דהתחיל בה מחויב לגומרה ואח"כ להמשיך ב"אתה קדשת את יום השביעי לשמך". משא"כ לפי השיטה הסוברת (הרב רבינו יונה רפ"ד דברכות) דהיכי דלא עשה כדינו הוי כמאן דלא צלי הוי כאילו לא התחיל בברכת השנים כלל וא"כ אין לו להתחיל רק בשל שבת.

נמצא איפוא שממ"נ אין מקום להתפלל תשלומין באופן הנ"ל כששכח לומר ותן טל ומטר לברכה במנחה ערב שבת. דלפי השיטה הראשונה דלא הוי כמאן דלא התפלל, ודאי אין לומר שיתפלל תשלומין בשבת כדי ליוכל לבקש גשם, דל"ל תחבולה זו כיון שאין זמנו היום לבקש גשם! וא"כ מה ירויח בזה? ואף לפי השיטה השני' הסוברת דהוי כמאן דלא צלי, הרי לשיטה זו הוי כאילו לא התחיל בברכת השנים כלל. ומכיון שלא התחיל בה, אינו מחויב בה, ואם יאמר אותו הוי ברכה לבטלה. ולשיטתו, אין תקנה אלא להתפלל תפילת שבת רגילה. והדבר נשאר בספק (כנ"ל בתחלת דברינו) והולכים בו להקל.

⁴⁶ בקצה"ש ססי' כח כתוב בא"ריחים (ואולי מפני ספקו) שאינו מתפלל לתשלומין כלום. וראה מ"ש שם שמי שהזכיר טו"מ בקי"ץ יש להסתפק אם צריך להתפלל תשלומין בשבת. ולהעיר ממה שכתב לאחר זמן בשם הרה"ג הרש"א וורטהיימער ז"ל "דכיון דהזכרת טו"מ בקי"ץ הוי סימן קללה הרי קלקל תפלתו והוי כמי שלא התפלל, וממילא צריך להתפלל ערבית שתיים, וצ"ע". ובספר תהלה לדוד (סימן קח ס"ק יד) כתב להסתפק בדין זה, ששכח לשאול טל ומטר במנחה בערב שבת, אם יש לו תשלומין בליל שבת, שהרי אין שואלין טל ומטר בתפלת שבת, ולא ירויח כלום מזה, או דילמא כיון שמשלים תפלת שבת, ואין זו התפלה שהתפלל כבר שפיר דמי.

סוף דבר: מי ששכח לומר ותן טל ומטר לברכה במנחה ערב שבת, לא יתפלל תשלומין אחר מעריב.



ברירת ב' מיני אוכלין שאת שניהם אינו חפץ עתה כי אם לאחר זמן

הנ"ל

בספרו שבת כהלכה עמ' רפא-רפג כתב הרה"ג הרר' יקותיאל פרקש שליט"א לקיים דברי הביאור הלכה שנחלק על הפמ"ג בהיתר ברירת ב' מיני אוכלין שאת שניהם אינו חפץ עתה כי אם לאחר זמן. וכתב הרב המחבר:

א. שלמרות שברוב הראשונים משמע שמותר לברור ב' מינים זה מזה גם כשבשניהם אינו מעונין עתה, מ"מ יש לדייק עכ"פ מדברי המאירי⁴⁷ [שבת עד] שכל שמכוון לברירה, יש בו איסור בורר בכל אופן, אף כשאת שניהם אינו חפץ עתה כי אם לאחר זמן. וההכרח הוא כיון שמפלפל המאירי בדברי האומר שלא שייך בורר אלא בהרבה מינים ולא הזכיר לחלק בין מה שרוצה עכשיו או לא, אלא כתב "שכל שמכוין לברירה ברירה הוא". ומוסיף הרה"ג הנ"ל, שמודה הפמ"ג שדוחק קצת לפרש השו"ע שמיידי דוקא באופן שבירר והניח אותו שאין חפץ לאכול עתה.

ב. שאע"פ שבהשקפה ראשונה מוכח ביותר בדברי אדה"ז (שבסי' שיט סעיף א' וה') שעיקר איסור ברירת ב' מיני אוכלין הוא עקב החשבת האחד כפסולת והשני כאוכל, מ"מ ניתן להוכיח מדבריו שאסור לברור ב' מינים זה מזה גם כשבשניהם אינו מעונין עתה, ולהגדיר כל מין כפסולת לגבי חבירו (שצריך לנקותו ממנו לאפשר האכילה). וההוכחה היא מסעיף יח בדין ברירת השומן הצף ע"פ החלב שאם רוצה לאוכלו בו ביום, מותר לברור השומן באופן שכשיגיע לחלב יניח קצת ממנה עם החלב. דאם איתא לחידושו של הפמ"ג, צריך להיות מותר ליטלו לגמרי שהרי בורר אוכל מאוכל!

ובמחילת כבוד תורתו, לענ"ד ב' נקודות אלו אינם נכונים כלל.

א. לענ"ד אין שום משמעות בדברי המאירי שאסור לברור באופן הנ"ל. דברי המאירי "שכל שמכוין לברירה ברירה הוא" באים רק לשלול השיטה שלא שייך ברירה אלא בהרבה מיני אוכלין (משא"כ כשיש רק ב' מינים) ולא ירד שם כלל להגדיר מלאכת בורר אם זה שייך

⁴⁷ משא"כ בשיטת הרמב"ם אין הכרח כ"כ, שהרי (כדבריו) אע"פ שבספרו ראש יוסף כתב שיש מחלוקת, אבל בספרו פמ"ג חזר בו, למרות משמעות לשון הרמב"ם והשו"ע. וכן כתבו המגיד משנה והב"י ועוד

גם בב' מיני אוכל שבשניהם אינו מעונין עתה. ובדבר משמעות הרמב"ם והשו"ע, הנה אע"פ שכתב הפמ"ג שדוחק קצת לפרש השו"ע שמיידי דוקא באופן שבירר והניח אותו שאין חפץ לאכול עתה, הרי אדה"ז בסעיף ה' פירש כן להדיא! ועכצ"ל דס"ל לאדה"ז בלי ספק שלא שייך איסור ברירה בב' מיני אוכל שבשניהם אינו מעונין עתה.

ב. לענ"ד ראייתו של הרה"ג הרר' יקותיאל פרקש שליט"א (שהביא מידידו בעמח"ס מתנה טובה), להוכיח מדברי אדה"ז שאסור לברור ב' מינים זה מזה גם כשבשניהם אינו מעונין עתה, לאו ראי' היא כלל. שהרי מה שצריך להניח קצת ממנה עם החלב הוא מפני שהמין שרוצה בו בו ביום נק' אוכל לגבי המין שאינו רוצה בו בו ביום שנק' פסולת לגבי'. וכבר למדנו בסעיף ב' שאסור לברור אוכל מפסולת כדי לאוכלו לאחר זמן בו ביום.

גם מה שרצה הגאון לחדש בהגדרת בורר אוכל מאוכל שכל מין נחשב כפסולת לגבי מין הב' (כיון שצריך לנקותו ממנו לאפשר האכילה), לא נראה לענ"ד כלל, דאיך שייך לומר שמה שלא כתב כן אדה"ז בפירוש הוא מפני שסמך על הלומד דבריו שיסיק אדעת' להגדיר כל מין כפסולת לגבי השני (כיון שצריך לנקותו ממנו לאפשר האכילה) ושיש איסור כרת וסקילה (!) גם כשאת שניהם אינו חפץ עתה? לא הו"ל לסתום אלא לפרש! ולהעיר מלק"ש ח"י עמ' 26 סעיף ו.

[ועוד, אם כדבריו שההיתר לברור זה שרוצה עכשיו הוא לא עצם הענין מפני שהוא נחשב אוכל והשני פסולת אלא רק מפני שזהו דרך אכילה, לא הו"ל לאדה"ז לכתוב בסעיף ה' שהמין שרוצה לאכלו לאלתר נקרא אוכל והשני פסולת, אלא הו"ל לפרש שאע"פ ששניהם נקראים פסולת כלפי חבירו, מ"מ מותר לברור זה שרוצה עכשיו כיון שזהו דרך אכילה (וע"ד המבואר בפס"ד צ"צ יד, ב-ד לענין להסיר עצמות קטנים מהדג). וגם, הו"ל לאדה"ז לתרץ ולישב (כמ"ש הרב המחבר הנ"ל) שלא איכפת לן במה שבדרך ממילא נעשית פעולת ניקוי המין השני, ע"ש היטב. ויש להאריך אבל די בזה.]

סוף דבר, הכל ניחא ע"פ שיטתו של הפמ"ג הנ"ל. ובפרט שמדברי אדה"ז עולה ברור שמותר הדבר אף לכתחילה, ודלא כחידושו של המשנה ברורה.





PUBLISHED BY THE STUDENTS OF
THE RABBINICAL COLLEGE OF AUSTRALIA & NEW ZEALAND

•

A project of
The Talmidim Hashluchim

Hatomim Shmuel Shlomo Lezak
Hatomim Arie Leib Gorowitz

67 Alexandra st. East St. Kilda
Victoria 3183 Australia
YGHeoros@gmail.com

מוקדש

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו – התמימים בפרט
משלוחיו, חסידיו, וכלל ישראל בכלל
ונזכה להגאולה האמיתית והשלימה
תיכף ומיד ממש

*

מוקדש ע"י ולזכות

התלמידים השלוחים

מנחם מענדל שי' גורארי'
מנחם מענדל שי' שפיצער
מנחם מענדל שי' שוחאט
מנחם מענדל שי' ראסקין
מרדכי שי' רובין
ניסן אייזק שי' הלל
מנחם מענדל שי' אקוניו
יהודה ארי' ליב הלוי שי' גורביץ
מנחם מענדל שי' ווינבויס
מתתיהו שי' חאריטאן
שמואל שלמה שי' ליזאק
עובדיה גרשון דוד שי' ראגאלסקי



לעילוי נשמת
ר' נתן בן ר' אלעזר אליהו ע"ה
געשטעטנער
נפטר ביום ג' שבט ה'תשע"א
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחת

געשטעטנער

בברכה לאריכות ימים ושנים טובות
ושנת הצלחה בכל עניניהם בגשמיות וברוחניות
ושימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך,
בגשמיות וברוחניות,
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לזכות החתן התמים
אפרים שי' **אקוניו**
עם ב"ג הכלה

נחמה שתחי' **ענגעל**

לרגל בואם בקשרי שידוכין ביום ו' שבט
ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך
בגשמיות וברוחניות, ויבנו בנין עדי עד!

*

נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה
הרב שלום דובער שי' משיגיה בישיבתינו
וזוגתו מרת שטערנא שרה שתחי' ענגעל
ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך,
בגשמיות וברוחניות,
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

*

ולזכות אח החתן השליח הת' מ"מ שי' אקוניו א' השלוחים ליישיבתינו



לזכות הבחור הבר מצוה

הת' אליהו ברוך שי'

לרגל הכנסו לגיל מצות ביום ג' טבת
ויה"ר שיגדל להיות חסיד וירא שמים ולמדן

*

נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ת **שבת' וזוגתו שיחיו**

טיאר

שיזכו לגדלו להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
ושימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך,
בגשמיות וברוחניות,
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לזכות
התלמידים השלוחים שיחיו

**ALSTON
& BIRD** LLP

Attorneys at Law

Atlanta • Brussels • Charlotte • Dallas

Los Angeles • New York • Research Triangle

Silicon Valley • Ventura County

Washington, D.C.

www.alston.com

LEIB M. LERNER

Partner

333 South Hope Street

Sixteenth Floor

Los Angeles, CA 90071

213-576-1000

Direct: 213-576-1193

Fax: 213-576-1100

Email: leib.lerner@alston.com

נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת
ליב מרדכי לערנער
וזוגתו אסתר עליזה שיחיו

ובניהם
מנחם מענדל, חי' מושקא,
אפרים פנחס והינדא שיחיו

ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך,
בגשמיות וברוחניות,
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לזכות החתן התמים
יהושע אלי' ש"י געשטעטנער
עם ב"ג הכלה

חי' שתחי' גרינבוים
לרגל בואם בקשרי שידוכין
ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך
בגשמיות וברוחניות, ויבנו בנין עדי עד!

*

נדפס ע"י ולזכות
הורי הכלה
ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל
המצטרך,
בגשמיות וברוחניות,
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לזכות

הרך הנולד בשעטו"מ ביום ה' שבט להרה"ת דוד שמחה וזוגתו שיחיו בלאסבערג

שיזכו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו
ולגדלו לתורה לחופה ולמעשים טובים

נדפס ע"י דודו השליח הת' שמואל שלמה שי' ליזאק אחד מחברי המערכת

ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך,
בגשמיות וברוחניות,
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
*

לע"נ

מרת זעלדא

בת יעקב ע"ה בעקער

נפטרה י' שבט ה'תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י ולזכות

כל יוצאי חלציה

ממשפחת קליגמאן ומשפחת ליזאק יבלחט"א

להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם בגו"ר

ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך,

בגשמיות וברוחניות,

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו