

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש



גליון ג (קמד)
פורים



יוצא לאור ע"י
תלמידים השלוחים
ישיבה גדולה מלבורן

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושש לבריאה
שנת הקהל

קובץ
הערות
התמימים ואנ"ש

ספרי

הערות, ביאורים ופולפולים
בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,
נגלה וחסידות, הלכה ומנהג ופשיט"מ

גליון ג (קמד)

פורים

יוצא לאור ע"י

תלמידים השלוחים
ישיבה גדולה מלבורן

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושש לבריאה
שנת הקהל



Kovetz Heoros HaTmimim V'anash

- Melbourne -

No.3

Purim

Published & Copyright ©

By

Rabbinical College of Australia & New Zealand

67 Alexandra St. East St. Kilda

YGHeoros@gmail.com

5776-2016

Shnas Hakhel

* * *

נערך וסודר לדפוס ע"י חברי המערכת שיחיו:
הת' השליח יוסף יצחק בן שטערנא שרה שיחי' ליפסקער
הת' השליח מנחם מענדל בן מרים שיחי' רפפורט

פתח דבר

מתוך שבח והודי' להשי"ת הננו מתכבדים להגיש בפני קהל חובבי תורה, רבנו ותלמידיהוון, תלמידי התמימים ואנ"ש, קובץ 'הערות תמימים ואנ"ש' היו"ל ע"י הישיבה גדולה – מלבורן, ובו הערות, ביאורים ופולפולים בנגלה וחסידות, הלכה ומנהג, ובתורת רבינו.

ידועה ומפורסמת הוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בריבוי מקומות, שתלמידי התמימים ש"תורתם אומנותם" יהגו בתורה עד לאופן ד"לאפשא 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 כותלי הישיבה ובכל העיר את לימוד התורה בכלל, ובפרט כתיבת חידושי תורה. ובמיוחד בנדו"ד, הרי בכתיבת חידושי תורה מתקיימים דברי רבינו שאמר ביחידות לתלמידים השלוחים לישיבה גדולה – מלבורן: **"איינעמען אוסטרליא דורך לימוד התורה!"**

*

קובץ זה רואה אור לכבוד חג הפורים, ודבר בעתו מה טוב, הלא הוא היום אשר "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר", וכפי' חז"ל ע"ז – "אורה זו תורה".

ידועה ג"כ המבואר בכו"כ מקומות בחסידות ע"ד הקשר שבין פורים ומ"ת, שבזמן גזירת המן "קיבלו מה שהחלו בהזמן דמ"ת", "קיימו מה שקיבלו כבר", שע"י המס"נ דבני" פעלו קיום בהעבודה דמ"ת.

*

"פותחין בדבר מלכות" – אי לזאת, הדפסנו בראש הקובץ משיחות פורים תשכ"ב ותשכ"ז, שהוגהו בלקו"ש חל"א שיחה א' לפורים, ובו ביאור בדברי הגמ' במס' מגילה: "מפני מה נתחייבו ישראל כלי', מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע", על יסוד הייחודיות שבאופן הגאולה דנס פורים.

בהזדמנות הזאת באנו להודות לכל אלו שנטלו חלק בהוצאת קובץ זה לאור, הן ברוחניות, ע"י כתיבת הערות וחיידושי תורה, והן בגשמיות, ע"י מימון הוצאות הכספיות וכו', תבוא עליהם ברכה. ובקשה על להבא, שכל מי שיש תחת ידו איזו הערה בכל תחומי התורה, יואיל נא בטובו לשלחם אלינו ע"מ לפרסמם בחוברות הבאים בעזה"ת, ולזכות בהם את הרבים.

ואנו תפילה שע"י העיון וההעמקה בלימוד התורה, נזכה להגילוי ד"תורה חדשה מאיתי תצא", "לבאר להם סוד טעמי' ומסתר צפונותיה", ויקויים היעוד "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", בביאת משיח צדקנו בב"א.

המערכת

חג הפורים
ה'תשע"ו – שנת הקהל
מלבורן, אוסטרליא

ב"ה
פורים ה'תשע"ו
שנת הקהל
גליון ג [קמד]
תוכן הענינים

דבר מלכות

7.....נהנו מסעודתו של אותו רשע.....
מפני מה נתחייבו ישראל כלי מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע – חומר החטא בעצם ההנאה מסעודת אחרושי ורשייכות לאופי המיוחד של נס ההצלה

תורת רבינו

16.....גויל – בקמ"ץ או בשב"א.....
א' התמימים

יביא מתני' דריש ב"ב ומכתב רבינו דכתב לנקד גויל בקמ"ץ יסביר הדגשת רבינו דהוא לאפוקי מגויל דס"תו יעיר דמתוס' משמע דשניהם משם אחד הן וא"כ צ"ל ניקודם שוה

נגלה

17.....בדין מיגו למפרע.....
הרב בנימין גבריאל שיחי' הכהן כהן

יביא דברי התוס' דמיגו למפרע לא אמרינן ויקשה על המשמעות דרש"י חולק בזהו יעתיק הסוגיא דאי בעיא קלתי ויפלפל בתיאום הסוגיא עם דברי התוס' יסביר שיטת רש"י ע"פ דברי הצ"צ בשיטת הרמב"ם דא"ג יקשה בדברי הצ"צ ויניח בצ"ע

20.....ההמשך דמס' ב"ב למס' ב"מ לשיטת התוס'.....
הת' השליח מנחם מענדל שיחי' רפפורט

יציע דברי התוס' בריש ב"ב בקשר המס' למס' ב"מ והקושי בדבריהם יביא מחלוקת רש"י ותוס' בפ"י הגמ' בדף ד. והנפק"מ בגדר דין החלוקה במתני', אי הוי מטעם ודאי או מטעם ספקו יבאר עפ"ז דהתוס' לשיטייהו אזלי וימתיק עפ"ז דיוק לשונם בהעתקתם ממס' ב"מ

24..... ביאור שיטות הראשונים בענין לאו קא מודית
הת' השליח מנחם מענדל שיחי' רפפורט

יעתיק עובדא דגמ' (ל, א) ופי' הראב"ד והרמב"ן ויקשה עליהם ויביא גם מדברי היד רמה והרא"ש בסוגיין ויקשה עליהם יקדים החקירה הידועה בגדר הפה שאסר ויחלק לג' אופנים יבאר דהראשונים הנ"ל נחלקו בזה ושעפ"ז יובנו הדברים בטוב טעם

הלכה ומנהג

30..... כיסוי החלות בשעת ברכת המוציא
הרב בנימין גבריאל שיחי' הכהן כהן

יביא דברי השל"ה בהמנהג לכסות הפת בברכת המוציא ודברי אדה"ז דמשמע דלאחר הקידוש מסירין הכיסוי ויציע דאפשר לקיים שני הענינים

31..... אי פשיעה הוי כמזיק בידים
הרב שבתי אשר שיחי' טיאר

יביא מחלוקת הרמב"ם והרא"ש (ש"ך ורמ"א) אי פשיעה כמזיק והכרעת אדה"ז ויציע קושיית הראב"ד על הרמב"ם ויקדים ביאור בטעם הפטור דהנפקד שלא מכר חמץ המופקד אצלוי יקשה סתירה בדברי אדה"ז בזה ויבאר דכמה דרגות בפשיעהו עפ"ז יבאר גם דברי הרמב"ם הנ"ל

הקובץ הבא י"ל אי"ה לקראת י"א ניסן הבעל"ט
נא לשלוח הערות לא יאוחר מיום שני, ג' ניסן

דבר מלכות

נהנו מסעודתו של אותו רשע

מפני מה נתחייבו ישראל כלי' מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע – חומר החטא בעצם
ההנאה מסעודת אחשוורוש והשייכות לאופי המיוחד של נס ההצלה

[ובגמ' הקשו על טעם זה רק למה
יהרגו "שבכל העולם כולו", היינו שבנוגע
לאלה של שושן עצמה מודים שהם ראויים
לכלי'⁵].

גם יש לדייק בלשון הגמרא "שנהנו
מסעודתו של אותו רשע", דמשמע שה-
חטא אינה האכילה אלא ההנאה⁶ מסעודת
אחשוורוש.

מסעודתו כו" מוכח שהי' ברצונם [ורק על הטעם
ד"השתחוו לצלם" אמרו ש"לא עשו אלא לפנים
(מיראה. רש"י)"].

* שינוי מפני "הבקורת" וצ"ל "גוים",
כבדפוס ראשון דהיל"ש (שאלוניקי, רפ"ז),
וכן בדפוס 1999"מ, תמ"ז. וכ"ה במדרש
אבא גוריון שם. וראה לעיל סוף הערה 2.

(5) וראה בכמה מפרשים (הרי"ף לע"י שם.
מנות הלוי שם. וראה רש"י אסתר ד, א) ובשפ"ח
שם. ועוד), שגם למסקנא יש בידם מה שנהנו
מסעודתו כו', ועי"ז נתגלגל עליהם גם חטאם
הראשון שהשתחוו לצלם (וראה לקמן הערה 48,
השייכות דשני הענינים).

(6) באסתר"ר (פ"ו, יח) איתא ג"כ "מפני שנהנו
ישראל מסעודתו של אחשוורוש".* ואולי בזה
הכוונה (כמפורש במדרש שם לפנ"ז) ש"אכלו ושתו
ונשתכרו ונתקלקלו (בזנות)". משא"כ בגמ' דסתם,

א. איתא במס' מגילה¹: שאלו תלמידיו
את רשב"י מפני מה נתחייבו שונאיהן של
ישראל שבאותו הדור כלי'. . מפני שנהנו
מסעודתו של אותו רשע . . א"כ שבשושן
יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו . . מפני
שהשתחוו לצלם.

והנה החטא שבהנאה "מסעודתו של
אותו רשע" בפשטות הוא אכילת מאכלות
אסורות, וכדאיתא במדרש² שבנ"י "באו . .
בספק (בסכנה) . . על שאכלו מתבשיל
הגוים". והתמי' מפורסמת³: וכי אכילת
מאכלות אסורות חמורה כ"כ שבגללה
יתחייבו כלי' היל"ת⁴!?

(1) יב, א. וראה שהש"ר פ"ז, ח.

(2) שהש"ר שם. ועד"ז בתנחומא (באבער) ס"פ
בה: שכולם היו ראויין להריגה שאכלו מתבשילי
עובדי כוכבים (ובתנחומא לפנינו שם: מתבשילי
המלך).

(3) ראה מפרשי הע"י שם. מנות הלוי בהקדמה
בארוכה. אלשיך על מג"א (א, ח). ובכו"כ ספרי
דרוש.

(4) ולהעיר, שביל"ש אסתר (רמז אלף מח, מ-
מדרש אבא גוריון (א, ה)) – וג"כ בשם רשב"י (בעל
המאמר בשהש"ר שם) – "שאכלו בשולי כותים*
בעל כרחן". אלא שבגמ' דילן שנאמר ש"נהנו

וכמפורש במגילת אסתר¹³ שגזירת המן היתה על העם כולו, "מנער ועד זקן טף ונשים". וא"כ, בשלמא אם נתחייבו כלי' "מפני שהשתחוו לצלם" ניחא, כמ"ש ב- מפרשים¹⁴ ד"בע"ז שייך שפיר כלי' כמו בעגל דכתיב¹⁵ ואכלה אותם כרגע¹⁶. אבל איך אפ"ל שעבור זה שנהנו כו' והראו שהם שמחים על חורבן ביהמ"ק – תהי' גזירת כלי' גם על אלה (הטף) שלא חטאו בזה?¹⁷

ג. ויש לבאר זה בהקדם משארז"ל¹⁸ שבנ"י נמשלו ל"כבשה (אחת) העומדת בין שבעים זאבים", ו"גדול הרועה (הקב"ה) שמצילה ושומרה". והיינו שהמצאם של ישראל בין האומות הוא לפעמים באופן שקיומם הוא נסי למעלה מן הטבע, בדומה ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבים", שאין מקום בטבע לקיומה, אלא שבחסדו של הקב"ה ("גדול הרועה") מצילים ושומרים בהנהגה נסית שלמעלה מהטבע.

(13) ג, יג.

(14) עיון יעקב לע"י שם.

(15) ל' הכתוב גבי עדת קרח (קרח טז, כא. יז, י). ובחטא העגל נאמר "ואכלם" (תשא לב, י).

(16) ולהעיר גם מדין עיר הנדחת שגם הטף ונשים נהרגים (רמב"ם הל' ע"ז פ"ד ה"ו. וראה כס"מ שם).

(17) בגאון יעקב לע"י שם, שזוהי הקושיא "שבכל העולם כולו אל יהרגו", דלמה יתחייבו כלי'. אבל צ"ע, שהרי קושיא זו (מדוע יתחייבו כלי') היא גם בנוגע להטף שבשושן עצמה, ככפנים.

(18) תנחומא תולדות ה. אסתר פ"י, יא. וראה

פסיקתא רבתי פ"ט.

[גם לכאורה דוחק (קצת) לפרש ה- כוונה לאכילת מאכלות אסורות – דהרי אמחז"ל⁷ שהמשתה הי' "כרצון איש ואיש"⁸ – כרצון מרדכי והמן", וכן מפורש במדרש⁹ עה"פ⁸ "השתני' כדת אין אונס" – "אין אונס ביין נסך", הרי שבהסעודה היו (גם) מאכלים כשרים; ואם כוונת הגמ' היא שבכ"ז אכלו בני' מאכלות אסורות, לא הו"ל לסתום אלא לפרש].

ב. יש מפרשים¹⁰, דמכיון שמשנתה זה עשה אחשוורוש על ביטול בנין המקדש (כדאיתא בגמ'¹¹ שלפי חשבונו של אחש- ורוש מלאו השבעים שנה דגלות בבל ובנ"י לא נגאלו – "אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי" והוציא את כלי' המקדש להשתמש בהם כו'), א"כ "כל מי שנהנה מאותה סעודה הוא יורה שהוא שמח על חורבן המקדש".

אבל לכאורה אין הענין מובן¹², שהרי המדובר כאן הוא אודות גזירת כלי' ר"ל הכוללת גם את הטף (שאינם בני חיובא),

משמע שהחטא הי' בעצם ההנאה כו'. וראה תרגום לאסתר ד, א.

* משא"כ בגמרא "אותו רשע", כנ"ל.

(7) מגילה שם בסוף העמוד.

(8) אסתר א, ח.

(9) אסתר פ"ב, יג.

(10) הרי"ף לע"י שם. וראה גם מנות הלוי שם.

(11) מגילה יא, ב.

(12) וראה לקמן הערה 30.

"והלכתם עמי בקרי והלכתי (גם אני²⁵) עמכם בחמת קרי" - "כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהיא קרי ("דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקריית"²⁶) אוסיף לכם חמת אותו קרי" - שאין ר"ל (רק) שהקב"ה מוסיף בהעונש והצרה, אלא שאז הנהגת הקב"ה כלפי האיש ההוא היא באופן של "קרי", שמסולקת ממנו השגחתו ית' המיוחדת, ובדרך ממילא נשאר "מופקר למקרה"²⁷].

ועפ"ז יש לבאר זה ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע" גרם לגזירת כלי' - כי אינו בגדר עונש על חטא, אלא שזו היתה תוצאה טבעית מהנהגתם²⁸:

מעמדם ומצבם הטבעי של בני' לאחרי ש"גדל המלך . . את המן . . וינשאהו . . מעל כל השרים גו"²⁹ הי' בדומה ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבים"; והנהגתם (אף

אמנם, במה דברים אמורים שבנ"י נשמרים בהשגחה מיוחדת ואין ה"שבעים זאבים" יכולים לנגוע בהם - כאשר הנהגתם היא בהתאם לזה, שסומכים על הקב"ה שיצילם וישמרם. אבל כשהם "מנגדים" לשמירה זו, על ידי שמחשיבים (בהנהגתם) את ה"זאבים" וכוחותיהם ה-טבעיים - הרי הם מפקיעים את עצמם ח"ו מהשמירה הנסית¹⁹ ומכניסים עצמם תחת הנהגת הטבע.

[ע"ד ביאור הרמב"ם²⁰ במש"נ²¹ "והס-תרתני פני מהם גו' ומצאוהו רעות רבות גו' על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה" - בדרך מציאה, דכאשר האדם מבדיל את עצמו מהשם, "השם נבדל ממנו והוא אז מזומן לכל רע שאפשר שימצאוהו", היינו שהוא מסלק ממנו השגחתו המיוחדת "להמלט מיד המקרה" - ובמילא נשאר "מופקר למקרה"²²].

ויש לומר, שזוהי גם כוונת הרמב"ם (בריש הלכות תעניות²³) בפירוש מש"נ²⁴

25 כ"ה ברמב"ם לפנינו (דלא כלשון הכתוב). וראה ילקוט שינויי נוסחאות ברמב"ם הוצאת פרענקל.

26 ל' הרמב"ם הל' תעניות שם לפני"ז.

27 ע"ד פירוש הכלי יקר בחוקותי שם, כד.

28 ע"פ המבואר בפנים מתורצת שאלת ה-מפרשים (מנות הלוי שם. ענף יוסף לע"י שם. ועוד) - מדוע השאלה "וכי משוא פנים יש בדבר" היא רק בנוגע להטעם ד"השתחו לצלם", ולא להטעם ד"נהנו מסעודתו כו"? - כי חיוב כלי' מפני שנהנו כו' אינו ענין של עונש על חטא, כ"א תוצאה טבעית מהנהגת בני', ובמילא כאשר נשתנה מצבם של בני' - בטלה בדרך ממילא הגזירה.

29 אסתר ג, א.

19 להעיר מענין אין קטיגור נעשה סניגור (ברכות כט, א. ו"ג).

20 מו"נ ח"ג פנ"א (קרוב לסופו).

21 וילך לא, יז.

22 ואי"ז סותר לענין ההשגחה פרטית - ראה לקו"ש ח"ח ע' 199 ואילך.

23 פ"א ה"ג.

24 בחוקותי כו, כז-כח.

טבעי) של ה"זאבים", השולל את קיומה של ה"כבשה"³⁴, כנ"ל.

ד. ליתר ביאור – ובהקדמה:

ידוע מה שאמרו חז"ל³⁵ דאין סומכין על הנס, והתורה אמרה³⁶ "וברכך ה' אלא בכל אשר תעשה" דוקא – דאף ש"ברכת ה' היא תעשיר"³⁷, מ"מ אין ברכה זו חלה על האדם כאשר הוא יושב "בטל"³⁸, אלא מוטלת עליו החובה לעשות דבר מה עבור פרנסתו, "אשר תעשה".

אמנם מאידך, עליו לידע ולהכיר שאין מלאכתו אלא עשיית כלי³⁹, דהיינו, שהשתדלותו ועשייתו אינם הסיבה והגורם המביא ומזמין לו מזונו ופרנסתו, אלא שהם רק "כלי" לברכתו של הקב"ה, שבו משפיע לו הקב"ה מזונו ופרנסתו. כלומר: הקב"ה רצה שמזונו של אדם יתלבש ויבוא

שהייתה לפני זמן – אבל הוכיחה דמחשבתם והרגש שלהם הם) באופן של "נהנו מסעודתו כו" – שללה השמירה הנסית ד"גדול הרועה".

כי העובדה שבני ישראל נהנו מזה ש"אותו רשע" הזמינם לסעודתו, הרי זו הוכחה³⁰ שמציאותו של רשע (אחשורוש) הייתה חשובה אצלם עד כ"כ – שהשתתפותם בסעודתו הייתה נחשבת אצלם ל"כבוד" עד שנהנו מזה. והשתתפותם בסעודה לא היתה מוכרחת (להיות "אחש-ורוש המולך"³¹ היו מחוייבים בכבוד מלכותו³²) – אלא עשו זאת מפני הנאתם מהזמנתם לסעודה זו³³. ומכיון שבני"עצמם החשיבו את ה"שבעים) זאבים" ונהנים מהכבוד ש"מקבלים" מ"אותו רשע", הרי בזה גופא הם דוחים את ה-שמירה הנסית של "גדול הרועה", ומכ-ניסים ומורידים עצמם תחת שלטון ה-

(34) ולכן "נתחייבו כלי", גם הטף – ע"ד מ"ש במו"נ (ח"ג פי"ח) "קל להרגם". – וראה לקו"ש חי"ח ע' 198 בנוגע לעדת קרח.

(35) ראה שבת לב, א. פסחים סד, ב. זח"א קיא, ב. קיב, ב. ועוד.

(36) פ' ראה טו, יח. – וראה בכ"ז ד"ה וברכך גו' במאמרי אדה"ז – תקס"ה ח"ב (ע' תרמח ואילך); תקס"ח ח"א ע' קסה ואילך. דרך חיים בהקדמה. סהמ"צ להצ"צ מצות תגלחת מצורע פ"ב ואילך. קונטרס ומעין מאמר יז ואילך.

(37) משלי י, כב.

(38) ספרי (ויל"ש) עה"פ ראה שם.

(39) ראה בארוכה במקומות שצויינו בהערה 36. ד"ה וידעת תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז ע' נו ואילך). ועוד.

(30) ועפ"ז אתי בפשטות סתימת לשון חז"ל "שנהנו מסעודתו של אותו רשע" – דמשמעו שעצם ההנאה מסעודתו (איזו שתהי') של "אותו רשע" יש בה סיבה לגזירה זו (משא"כ לפירוש המפרשים הנ"ל סעיף ב אין החסרון בכך שהיא "סעודתו של אותו רשע" בכלל, אלא סעודה זו דוקא, שעשה בתור משתה ושמחה על חורבן הבית).

(31) ל' הכתוב – אסתר א, א.

(32) דהרי "גזר עליהם שיבואו כולם כו" (אסת"ר פ"ז, יח).

(33) ראה גם מנות הלוי שם. יערות דבש ח"א דרוש ג (ז אדר תק"ד) ד"ה הביטו נא. ועוד. – וראה גם לקמן הערה 61 בדיוק "נהנו".

רק משום שרצה הקב"ה שהנהגה הנסית הזו תעבור על ידי הטבע, ולכן הלביש "נסים" אלו בלבושי הטבע, עשי' בדרכי הטבע - "בכל אשר תעשה". אבל עשי' זו היא רק "לבוש" חיצוני לגמרי להשפעה דלמעלה (שמקורה משם הוי' שלמעלה מן הטבע).

[והמחשיב את העסק שלו מבלי להר- גיש כדבעי את הענין ד"ברכת ה' היא תעשיר" - למה הדבר דומה? לאדם ה- עוסק במרץ וביגיעת נפש בתפירת כיסים להניח בהם כסף, אבל אינו עושה בעניני עסק להשגת הכסף עצמו...].

ה. ומכל זה יובן גם במצבם של ישראל בימי אחשורוש:

בנ"י הנמצאים בגלות תחת שליטת ה- אומות צריכים לתת כבוד למלכות⁴³ ודינא דמלכותא דינא⁴⁴, ו"דרשו את שלום העיר. והתפללו בעדה וגו"⁴⁵, כו'. ולכן, כאשר אחשורוש זימן את היהודים לסעודה היו מוכרחים להשתתף (כפשוט - כרצון איש זה מרדכי⁴⁶, באופן המותר, במאכלים כשרים וכו').

אבל ביחד עם זה היתה צריכה להיות הידיעה וההרגשה וההכרה הברורה, ש-

(43) ראה רש"י ויחי מח, ב. שמות ה, ג. וארא ו, יג. בא יא, ח. ועוד.

(44) נדרים כח, א (וש"ג). רמב"ם הל' גולה ואבדה פ"ה הי"א ואילך.

(45) ירמי' כט, ז. אבות פ"ג מ"ב.

(46) ראה לעיל סוס"א.

בכלי טבעי, בדרכי הטבע, והטבע - הוא ית' קבעו וטבעו בעולם, ולכן ציווה לאדם לעשות כלים טבעיים לפרנסתו, אבל גוף מזונו של האדם הוא רק "ברכת ה'" כנ"ל. ומכיון שכן, אין מקום להחשיב העסק כשלעצמו, מאחר שכל עיקרו אינו אלא כלי שבו שורה "ברכת ה'", ועיקר השתדלות האדם צריכה להיות להכשיר ולעשות את עצמו ראוי ל"ברכת ה'".

ובעומק יותר:

זה ש"ברכת ה' היא תעשיר" אינו רק משום שמזונו של האדם (הבא לו על ידי עסקיו בדרכי הטבע) תלוי אך ורק בהקב"ה (מנהיג הטבע) - אלא עוד זאת, ועיקר - שבני ישראל אינם נתונים מעיקרא תחת שלטון והנהגת הטבע; וכמבואר בכמה מקומות, שבנ"י מקבלים חיותם משם הוי' שלמעלה מן הטבע⁴⁰, והיינו שהוא ית' משגיח ומנהיג את כל עניני ישראל בהשגחה מיוחדת ובהנהגה נסית שאינה מוגבלת בחוקי הטבע⁴¹.

ולפי זה, מה שלקבלת ברכת ה' זו⁴² צ"ל מעשה האדם ("אשר תעשה"), הוא

(40) ראה גם לקו"ש ח"ח ע' 200 ואילך. וש"נ.

(41) ראה סהמ"צ להצ"צ שם (קו, סע"א): בעסקו במו"מ יכוין שמאמין שהשפע ברכת ה' היא כשאר הנסים הגלויים כמו שהוריד המן כו'. וידוע פתגם אדמו"ר מהר"ש (נדפס בסה"מ תש"ט ע' 21. ועוד) שפרנסה בזמן הזה היא כמו השפעת המן כו'. - וראה בכ"ז לקו"ש חט"ז ס"ע 176 ואילך.

(42) משא"כ בנסים שאינם לבושים בטבע. וב- מועדי השנה - הגאולה דפסח. וראה לקמן סעיף ו.

(מסרת גבורים ביד חלשים כו'), משא"כ ההצלה דימי פורים באה על ידי נס המלוּבש בטבע (שהרי "לא הי' דבר נראה לעין שהוא למעלה מהטבע"⁴⁹) –

דיש לומר, שזהו בהתאם לסיבת ה- גזירה בימים ההם [שבני ישראל הורידו עצמם תחת ההנהגה של דרכי הטבע, עד להנהגה של (אחשורוש – בהיותו) אותו רשע, ועד "שנהנו מסעודתו של אותו רשע"⁵⁰]:

נס המלוּבש בטבע מלמדנו, שההנהגה הנסית דלמעלה אינה מוגבלת ב"למעלה מן הטבע", באופן המכריח שידוד מערכות הטבע, אלא יכולה להתלבש גם בתוך לבושי הטבע עצמו.

החידוש בנס פורים, נס המלוּבש ב- טבע, שהוא נס כמו נס גלוי, שלכן מברכים הברכה "שעשה נסים" הן בחנוכה (נס שאינו מלוּבש בטבע) והן בפורים (נס מלוּבש בטבע), והיינו דמה שהציל הקב"ה את בני"ב דימי הפורים לא הי' באופן של הנהגה טבעית, אלא בהנהגה נסית, שלכן "נראה בחוש שכל הסבות היו רק למעלה מהטבע"⁵¹ – ואעפ"כ הנס התלבש בלבושי הטבע, כי גם ב"טבע" דבני"ב מלוּבש "נס" שלמעלה מהטבע.

קיומו של עם ישראל אינו תלוי כלל באחשורוש ח"ו (אע"פ שהי' מולך ב- כיפה⁴⁷), כ"א אך ורק בידי הקב"ה; ועוד זאת, שקיומם של בני"ב הוא בגדר נס המלוּבש בטבע, ולפעמים נס גלוי – ככבשה אחת בין שבעים זאבים (כנ"ל), ד"גדול הרועה" ששומר את בני ישראל בהנהגה נסית שלמעלה מן הטבע.

וזהו התוכן (הפנימי) במה שאמרו ש- חטאם של בני ישראל הי' בזה ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע": השתתפותם בסעודה זו לא היתה מפני כבוד המלכות וכיו"ב, אלא מפני שהחשיבו את אחשורוש עד כ"כ שטעו לחשוב שקיומם תלוי⁴⁸ בחסדו של (המלך אחשורוש) רשע – היינו אדם שהוא הפכו של קיום רצון בורא העולם! ולכן הביאה האפשרות להשתתף בסעודתו להנאה ותענוג.

1. על פי הנ"ל בגדר חטאם של ישראל בימי גזירת המן, יבואר היטב גם אופנו המיוחד של נס ההצלה בימי פורים, שבו נשתנה מנס ההצלה בימי חנוכה (ועאכו"כ – בגאולת מצרים) – שההצלה דימי חנוכה היתה ע"י נסים גלויים שלמעלה מן הטבע

(47) מגילה יא, אב. תרגום שני בתחלתו.

(48) עפ"ז יומתק הקשר בין שני הטעמים (וראה לעיל הערה 5) – "שנהנו מסעודתו כו" ו"השתחוהו לצלם" – כי גם הא ד"נהנו מסעודתו כו" הו"ע של ע"ז (בדקות), כידוע הביאור במרו"ל (ע"ז ח, א) ישראל שבחול"ל עובדי ע"ז בטהרה הן (לקנות" אחרי כז, ג. ד"ה וידעת שם. ובכ"מ). – וראה גם מנות הלוי שם.

(49) לשון רבינו הזקן בתו"א מג"א (צג, סע"ג ואילך. ק, רע"א ואילך). – וראה לקו"ש ח"ז ע' 154 הערה 51.

(50) מבלי להזכיר (גם עכ"פ) "אחשורוש".

(51) תו"א שם צג, ריש ע"ד. ק, א.

הטבע - איך מתעניין⁵⁷ - ומחלישה עי"ז האפשרות למצוא חן בעיני המלך? ואם סמכה אסתר שההצלה תבוא בדרך נס מלמעלה, ולכן גם ההשתדלות היא (רק) בזה שמתפללים להקב"ה (מתוך תענית שמדרכי התשובה היא) - איך נכנסה לסכנת נפשות ממש ללכת אל המלך?

וע"פ הנ"ל מובן, כי דוקא הנהגה כזו היא המבטלת ומתקנת החטא "שנהנו מסעודתו כו":

יסוד הטעות שגרם ל"הנאה" מסעודתו של אותו רשע הי' בכך שחשבו דכאשר נמצאים במצב שצריכים להשתדל בדרך הטבע, אזי "הממשלה" לחוקי הטבע ו- תלויים בהם - ובהנהגתה של אסתר הראתה להם בעליל, שהליכתה לאחשוורוש היא באופן של רק "לבוש" להצלה הבאה מלמעלה, באופן של נס למעלה מן הטבע. ולכן לכל לראש זקוקים לתפלה ותענית כדי להיות ראויים לנס זה; אולם מאחר שרצה הקב"ה שההצלה נסית דלמעלה תהי' לה אחיזה בדרכי הטבע, לכן ציווה עלי' מדרכי בדבר ה' - ללכת לאחשוורוש (ואף שסכנה בדבר).

ובמילא מובן שאין מקום להתחשב כ"כ בה"לבוש" (אם אינו בהתאם לגמרי עם כל הדרוש על פי דרכי הטבע)⁵⁸ - כי העיקר

ז. שני קצוות אלו שמבקשים ודורשים מכאור"א מישראל - מחד גיסא אין סומכין על הנס ועליו לעשות בדרך הטבע דוקא, וביחד עם זה עליו להכיר שכל הטבע שבחייו הוא רק "לבוש" וכל עניינו באים מהנהגה הנסית דלמעלה - באו לידי ביטוי בהשתדלותה של אסתר בביטול הגזירה⁵²:

מחד גיסא הלכה אל אחשוורוש (ב- שליחתו של מרדכי) "להתחנן לו ולבקש מלפניו על עמה"⁵³, שבשביל כך היתה צריכה למצוא חן בעיניו, ובפרט אשר (א) לא נקראה למלך "זה שלשים יום"⁵⁴, (ב) בואה אל חצר המלך הפנימית⁵⁴ הי' ש"לא כדת"⁵⁵ וסכנת נפשות ממש ("אחת דתו להמית"⁵⁴),

וא"כ בודאי שהיתה זקוקה לנשיאת חן מיוחדת.

ויחד עם זה צמה "שלושת ימים לילה ויום" - תענית ועיניו - שע"פ טבע גורם להעדר נשיאת החן⁵⁶.

ולכאורה - ממנ"פ: באם ההצלה היתה צריכה לבוא על ידי השתדלות בדרכי

52) לכללות סעיף זה - ראה גם לקו"ש ח"א ע' 214 ואילך. ח"ו ע' 191 ואילך.

53) אסתר ד, ח.

54) שם, יא.

55) שם, טז.

56) ראה ראב"ע שם, טז.

57) להעיר משו"ע או"ח (סו"ס תקעא) דאנשי המלחמה מתעניין לאחרי המלחמה.

58) ראה במקומות שנסמנו בהערה 36.

והתעסקותו בעניני הגוף הוא מתוך הכרח, עכ"פ – בלי הנאה⁶¹;

אבל כשעושה חיי גופו עיקר, הרי כאשר בא לעניני נשמתו הוא אומר "מה חובתי ואעשנה"⁶², ואילו כשהמדובר בנוגע לצרכי גופו, מושקע בהם ועוסק בזה מתוך תענוג – "נהנין" מעניני נפשו הבהמית.

(61) ראה טור שם (בסוף הסימן) "ועל הדרך הזה * זקף רבינו הקדוש אצבעותיו למעלה . . ואמר . שלא נהניתי מהם (כתובות קד, א) אלא לש"ש". ובש"ל"ה עשרה מאמרות מ"ח (נו, ב ואילך בהגהה) דאף שלא פסק מעל שולחנו לא חזרת כו' (ע"ז יא, א. וכקושיית התוס' שם) – "לא עשה זה בשביל הנאה דהיינו שיהנה הגוף רק. . שיהי' חזק לעבודת הבורא, ואז הלשון . . מדוייק שאמר לא נהניתי כלומר אע"פ שאכלתי לא עשיתי בשביל הנאה**" – בדוגמת הנת"ל בנדו"ד, שהחטא לא הי' בזה שאכלו מהסעודה כ"א בזה ש"נהנו מסעודתו".

* ולא ממש – שהרי זוהי הנהגת רבנו הקדוש, וכלשון אדה"ז שבהערה (בשוה"ג) שלאח"ז – אא"כ מי [גאף שמעין זה שייך אצל כאו"א, שלכן הביאו אדה"ז בתניא. וראה שיחת ש"פ תשא תשכ"ח (הועתק גם בליקוט פירושים כו' לתניא שם) שמתעם זה מדייק אדה"ז "רבינו הקדוש". ע"ש באורך].

** וי"ל שזוהי כוונת אדמו"ר הזקן בתניא (פ"ח) "ולכן צריך . . לנקותו ולטהרו מטומאתו שקיבל בהנאת עולם הזה . . אא"כ מי שלא נהנה מעוה"ז כל ימיו כרבינו הקדוש" – דאם כפי' התוס (ע"ז שם) שהוא לא אכל מהחזרת כו' (רק אוכלי שולחנו) – מהי הרבותא בזה שהמתנהג ככה אינו צריך לחיבוט הקבר? אלא – שאע"פ שאכל לא נהנה מזה, כדברי השל"ה שבפנים ההערה.

(62) ל' חז"ל – סוטה כב, ב.

אינו הלבוש שבו באה ההצלה, כ"א סיבת ההצלה.

ח. אחת מההוראות שיש ללמוד מזה בעבודת כאו"א:

בנ"י נבראו נשמות בגופים, באופן שמוכרחים להתעסק בצרכי הגוף. ומכיון שהקב"ה בראם באופן זה, בודאי זהו רצונו יתברך, שיתעסקו בצרכי הגוף.

ובאה ההוראה מימי הפורים, דאף שצריכים להתעסק בעניני הגוף – הרי העסק צ"ל לא באופן של "הנאה", כי אין התעסקות זו אלא "לבוש" וטפל לעיקר תפקידו בעלמא דין; ההנאה והתענוג של איש ישראל צ"ל בחיי נשמתו, לימוד ה-תורה וקיום המצוות וכו', ואילו ההתעסקות בעניני הגשמיים היא רק כדי שיהי' בריא ושלם ויוכל לעבוד את השם⁵⁹.

ובזאת ייחזק האדם אם עוסק בצרכי גופו לשם שמים, או לאו:

כאשר חיי נשמתו הם העיקר אצלו וחייו גופו הם טפל, וג"ז – כדי שיהי' הגוף בריא ושלם לעבוד את השם⁶⁰, אזי כל חיותו והנאתו הם בלימוד התורה וקיום המצוות,

(59) עיין רמב"ם הל' דעות פ"ג. טוש"ע או"ח סרל"א. וראה הערה הבאה.

(60) כי היות הגוף בריא ושלם מדרכי (עבודת*) השם הוא (רמב"ם הל' דעות רפ"ד).

* לכאו' כצ"ל, כמשנ"ת כמ"פ (לקו"ש ח"ב ע' 531. ועוד).

ומיסמך גאולה לגאולה⁶³, גאולת פורים
לגאולת פסח – ועד וכולל יציאה אמתית
ממצרי והגבלות הגוף

– וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו
נפלאות⁶⁴, בגאולה האמתית והשלימה על
ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחות פורים תשכ"ב, תשכ"ז)

וזהו הלימוד של ימי הפורים, שכל
ההצלה של ימים ההם היתה קשורה בזה,
שהיהודים הכירו שההנאה מ"סעודתו של
אותו רשע" היא נגד עצם קיומו (טבעו
האמיתי) של עם ישראל, ועי"ז זכו להצלה
וגאולה,

63) מגילה ו, סע"ב.

64) מיכה ז, טו.

תורת רבינו

גויל – בקמ"ץ או בשב"א

א' התמימים

יביא מתני' דריש ב"ב ומכתב רבינו דכתב לנקד גויל בקמ"ץ יסביר הדגשת רבינו דהוא לאפוקי מגויל דס"תו יעיר דמתוס' משמע דשניהם משם אחד הן וא"כ צ"ל ניקודם שוה

תנן (ריש ב"ב): "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע, מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסין לבינים בונין".

ובמכתב מימי הסליחות תשכ"ז¹, מאשר רבינו קבלת הספר "אבני גויל", ומעיר: "דרך אגב, בחדר כשהתחילו ללמוד גמרא היו רגילין ללמד לומר "אבני גויל" (ג' קמוצה). והנה . לדעתי אינו טעות של מלמד שאין לו ידיעה בתורת הניקוד והדקדוק, כי אם מיוסד על הכתוב² "אבני גזית", ובפרט שבמשנת חכמינו באים סמוכים זה לזה (ב"ב בתחילתה). ופי' הדברים, דכנראה המחבר קרא שם ספרו "אבני גויל" הג' בשבא, וע"ז העיר רבינו שצ"ל ג' קמוצה וכו'.

והטעם בפשטות להדגשה זו הוא, כי הנה מצינו עוד דבר שנקרא בשם "גויל", והוא הגויל דס"ת; ועמא דבר לקרותו "גויל" בשבא. וזהו שהדגיש רבינו ש"אבני גויל" הוא בקמץ, כדי להבדיל בין גויל לגויל.

ולמעיר מדברי התוס' (ב"ב יד, א ד"ה בגויל), ד"גויל הוא עור שלא ניתקן כלל אלא שהשירו את השער . . ולהכי קרי לי' גויל שאינו מתוקן, כדאמר לעיל גויל אבני דלא משפיין". דמדמין גויל לגויל, ואדרבה, העור שאינו מתוקן נקרא כן על שם אבני גויל. ולכאורה משמע דגם אופן ביטויים הוא שוה, או בשבא או בקמץ. וצע"ק.



(1) למר אברהם שלונסקי. נדפס חלקו ב"כפר חב"ד" גליון 921 (ש"פ נצו"י תש"ס) ע' 32 ואילך, ובשלימות בקונטרס שי"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק לש"פ וילך תשע"ו ע' 31-30.
(2) מלכים א ה, לא. יחזקאל מ, מב. דה"י א כב, ב.

נגלה

בדין מיגו למפרע

הרב בנימין גבריאל שיחי' הכהן כהן

ראש הישיבה

יביא דברי התוס' דמיגו למפרע לא אמרינן ויקשה על המשמעות דרש"י חולק בזהו יעתיק הסוגיא דאי בעיא קלתי' ויפפלל בתיאום הסוגיא עם דברי התוס' יסביר שיטת רש"י ע"פ דברי הצ"צ בשיטת הרמב"ם דא"ג יקשה בדברי הצ"צ ויניח בצ"ע

עיי' בתוד"ה לאו קמודית (ב"ב ל, א) שהאריכו להוכיח מכמה מקומות בש"ס דמיגו למפרע לא אמרינן. ובטעמא דמילתא כתבו "דאין לנו להאמינו במאי דקאמר השתא מיגו שהי' יכול לשקר בתחילה קודם שהודה, דלא הוה מסיק אדעתיה שהי' זקוק לטענה זו", עכ"ל. וסברתם מובנת בפשיטות, דאין כאן שום הוכחה שטענתו אמת, לא בנוגע לטענתו הראשונה, כיון שאז לא הי' יודע שיצטרך לטענה אחרת בכדי שיאמנו דבריו (ודלא כדמשמע בשער משפט קיצור כללי מיגו אות ה' שיש להאמין עכ"פ טענתו הראשונה) ולא בנוגע לטענתו העכשוית, כיון דעכשו מוכרח הוא לטעון כמו שאומר ואין לו עכשו הברירה לטעון טענה אחרת. ומהמשך דברי התוס' משמע דרצו לפרש שיטת רש"י בכמה מקומות דס"ל דשפיר אמרינן מיגו למפרע. וצ"ע א"כ מהו סברת רש"י בזה לומר היפך שיטת התוס' המאד פשוטה ומוכרחת?

והנה אחת מההוכחות שמביאים התוס' כראי' לשיטתם שאין מיגו מועיל למפרע הוא, מהא דאיתא בגמ' סנהדרין (לא, א) דשם איתא ההיא איתתא דנפק שטרא מתותי ידה, אמרה ידענא ביה בהאי שטרא דפריע הוא כו' ולא הימנה ר' נחמן, אמר ליה רבא והא אי בעיא קלתיה? כיון דאתחזק בבי דינא אי בעיא קלתיה לא אמרינן, עיי"ש. ומזה הוכיחו התוס' דלא אמרינן מיגו למפרע, דהשתא דאתחזק בבי דינא אין כאן עוד מיגו ולכן אינה נאמנת. ולכאורה אין הראי' מובנת כיון שהיא מיוסדת לגמרי על הלשון השני שבגמ' שם דס"ל לרב נחמן שאינה נאמנת (כיון דהוי מיגו למפרע) וע"ז מביא רבא בגמ' שם ברייתא שממנה מוכח שהשליש נאמן לעולם, שמזה מוכח דלא כר' נחמן ואיתותבו דבריו במה שלא הימנה. וא"כ האיך מביאים התוס' ראי' משיטת ר' נחמן דלא אמרינן מיגו למפרע, בה בשעה שמפורש שמפורכת שיטת ר' נחמן בזה. וא"כ אדרבה יש להוכיח מסוגיית הגמ' שם דשפיר אמרינן מיגו גם למפרע? (וכן הקשה הש"ך חו"מ סי' נ"ו סק"א). וע"כ דס"ל להתוס' דרק דינו של ר' נחמן שלא להאמין את האשה איתותב, וע"ז מביא רבא את הברייתא

שלעולם שלישי נאמן. אמנם אין הטעם ע"ז משום דאמרינן מיגו למפרע, דבזה מודה רבא לר' נחמן דכיון דאתחזק בי דינא אי בעי קלת' לא אמרינן. ומ"מ מוכח מהברייתא שהאשה שפיר נאמנת, וע"כ שהוא מטעם אחר לגמרי. והוא מש"כ התוס' (גיטין סד, א ד"ה שלישי) עפ"י דברי ר' חסדא (שם) דשליש נאמן דהא הימניה דר"ל דכיון שמסר לידו הרי האמינו בכל מה שיאמר אפי' אם ישקר, עיי"ש. ולפי"ז יוצא ברור מהסוגיא דמיגו למפרע אינו נאמן (דבזה לא איתותב ר' נחמן), וזהו ראיית התוס', וכן משמע ברור מדברי החי' הר"ן על אותה גמ'.

והנה בלישנא קמא דגמ' (שם) איתא: ההיא איתתא וכו' אמרה ידענא כו' דפריע הוה, הימנה ר' נחמן וכו' שאני הכא דאי בעיא קלתיה, ע"כ. והיינו דאע"פ שלפי הלישנא בתרא לא אמרינן אי בעיא קלתיה (כיון דהוי מיגו למפרע כנ"ל), מ"מ לפי הלישנא קמא שפיר אמרינן טעם זה, וא"כ שוב תקשי על הוכחת התוס' דלא תתכן אלא לפי הלישנא בתרא ולא לפי הלישנא קמא. ולתרץ קושיא זאת כבר כתב הדרישה (טור חו"מ סי' נ"ו סק"א) דלדעת התוס' ביאור דברי הגמ' הוא דכיון דמסרו המלוה והלוה את השטר מתחילה להאשה לכן הימנה על כל מה שתאמר או תעשה בו, וזהו כוונת אמרם בלישנא קמא דאי בעיא קלתיה, כלומר מתחילה מסרוהו לידה למעבד בו כרצונה, אפי' לקלתיה. עכ"ל הדרישה.

והנה מדבריו הנ"ל של הדרישה מובן דלפי ב' לשונות של הגמ' הטעם שהאשה נאמנת לומר שהשטר פרוע הוא רק משום הנאמנות של השליש הניתנת לו ע"י המפקיד ואינו קשור אם מיגו כלל. ומ"מ יש חילוק בין הל"ק ול"ב והוא בפירוש של הדברים "אי בעיא קלת'". דלפי הל"ק הא דאמרינן אי בעיא קלת' ר"ל שניתנה להאשה הכח והנאמנות של שלישי. ולפי הל"ב הא דאמרו אי בעיא קלת' ר"ל הכח של מיגו, דהיינו שיש להאמין את האשה במאי דאמרה פרוע הוא כיון שבידה לפטור את הלוה ע"י שריפת השט"ח.

והנה הרמב"ם (הלכות מלוה ולוה פט"ז ה"ח) כתב וז"ל שטר שהי' ביד שלישי והוציא מתחת ידו בבית דין ואמר פרוע הוא נאמן אע"פ שהשטר מקוים, שאילו רצה הי' שורפו או קורעו עכ"ל. ובשו"ת צ"צ (חאב"ע סי' ש"ב אות ד') כתב על דברי הרמב"ם אלו וז"ל הרמב"ם מפרש בהדיא דהתם הטעם דנאמן הוא משום מיגו ואע"פ שהוציא השטר מתחילה בב"ד וכמש"ש שטר שהי' ביד שלישי והוציא מתח"י בב"ד ואמר פרוע הוא נאמן שאילו הי' רוצה הי' שורפו או קורעו. הרי בהדיא דמחשיב לה מיגו אע"פ וכו' ומטעם מיגו הוא דנאמן, היפך שיטת התוס' וכו' מיהו בבעה"ת שנ"ב ח"ג סס"י כ' דברי הרמב"ם דלאו משום המיגו הוא נאמן. ודבריו צע"ג שהרי בפירוש אומר הרמב"ם שאילו רצה הי' שורפו הרי דנאמן משום מיגו, עכ"ל הצ"צ.

והנה לפי הנת' למעלה בשם הדרישה מאד קשה להבין איזה הכרח ראה רבינו הצ"צ לפרש דברי הרמב"ם באופן כזה שיוצא מהם דטעם הנאמנות הוא משום מיגו, ולבנות על

גבי זה עוד חידוש דס"ל להרמב"ם דגם מיגו למפרע אמרינן במקום שאפשר לפרש כן בדבריו הראשונים, ע"ש? והלא שפיר אפשר לפרש דברי הרמב"ם דהא דקאמר שאילו הי' רוצה הי' שורפו שפירושו כמו שהוא בל"ק לדעת התוס' דהיינו הנאמנות של שלישי? וכ"כ הדרישה (שם) להדיא שכן הוא פי' דברי הרמב"ם במ"ש רפט"ז דמלוה בטעם נאמנותו דהשליש משום דאי בעי הוה שורפו או קורעו, ר"ל מתחילה המנהו בכל מה שתעשה בו, ולא משום מיגו, וק"ל עכ"ל הדרישה. ולכאורה שכן פי' גם בעה"ת (הנזכר בדברי הצ"צ) כוונת הרמב"ם וא"כ אינו מובן למה כתב הצ"צ שדבריו צע"ג ומוכח בפירוש דלא כהבנתו מדברי הרמב"ם עצמו. ולכאורה אין בדברי הרמב"ם הכרח ואע"פ שאפשר לפרש כהצ"צ טעם הרמב"ם הוא משום מיגו אעפ"כ גם אפשר לפרש כהדרישה ובעה"ת. וצריך עיון בזה להבין עומק כונת הצ"צ.

ויוצא לנו עכ"פ מדברי הצ"צ דס"ל להרמב"ם דאמרינן מיגו למפרע היכא דלא סותר דבריו הראשונים. ועיי' בחי' צ"צ על הש"ס הוצאת תשנ"ה ח"ב ע' רמ וז"ל וצ"ל הטעם (דאמרינן גם בזה מיגו לדעת הרמב"ם) דכיון שזה שאומר שהוא פרוע הוי רק פירוש, ואינו סותר שום דבר, והרי פירוש זה נסבל שפיר גם בשעה שהי' לו המיגו, שהרי גם בעת שהוציא השטר בב"ד י"ל דהי' השטר פרוע רק שלא פירש עדיין הדבר ע"כ אנו ממשיכים כח המיגו גם אלאחר זמן בשעה שמבאר דבריו עכ"ל.

ולכאורה מבואר מדבריו דס"ל להצ"צ (בדעת הרמב"ם עכ"פ) דנאמנות דמיגו אינו משום בירור ואנן סהדי שאומר אמת, דא"כ בודאי אין מקום להאמין מיגו למפרע וכמ"ש בתוס' הנ"ל הסברה בזה. אלא מיגו נאמן משום שיש לאדם זה הזכות לטוען באופן אחר, ואם יטעון כן יתקבלו דבריו ויפסקו כמותו, ולכן נותנין לו עכשו, בהטענה שהוא טוען, אותה נאמנות שהיתה לו בהטענה האחרת. ועיי' בקובץ שיעורים ח"ב סי' ג שהאריך לבאר כמה חילוקים שמצינו בין שני אופני בירור של הדין מיגו. ולפי הנ"ל יש להוסיף עליהם גם ענין זה של מיגו למפרע, דאם נאמר שמיגו הוא משום זכות הטענה אז אפשר להמשיך הנאמנות שהי' לו גם אלאחר זמן (במקום שאין כאן סתירה, שאז פשוט שא"א להמשיך) ולהאמין אפי' מיגו שהוא למפרע, משא"כ אם נאמר דמיגו הוא רק בירור דאז א"א להגיד מיגו למפרע בשום אופן, וכמו שהאריך הצ"צ בתשובה הנ"ל לפרש שכן הוא דעת התוס', וכשיטת הסמ"ע ודלא כהש"ך, ועיי"ש.

ולפי"ז שפיר י"ל דרש"י ס"ל כהרמב"ם דנאמנותו של מיגו היא משום כח הטענה ולכן ס"ל דגם מיגו למפרע אמרינן, ואין סברת התוס' שייכת לזה כלל, כיון שהם לא אמרו אלא לפי שיטתם שנאמנותו של מיגו היא משום בירור, ודו"ק.



ההמשך דמס' ב"ב למס' ב"מ לשיטת התוס'

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' רפפורט
שליח בישיבה גדולה

יציע דברי התוס' בריש ב"ב בקשר המס' למס' ב"מ והקושי בדבריהם יביא מחלוקת רש"י ותוס' בפ"י הגמ' בדף ד. והנפק"מ בגדר דין החלוקה במתני', אי הוי מטעם ודאי או מטעם ספקו יבאר עפ"ז להתוס' לשיטתייהו אזלי וימתיק עפ"ז דיוק לשונם בהעתקתם ממס' ב"מ

א. בריש מכילתין (ב"ב ב, א ד"ה השותפין) פירשו התוס' הטעם שנשנית מסכת זו לאחר מסכת ב"מ, "משום דקאי אהך פירקא דלעיל הבית והעלייה של ב' שנפלו חולקים בעצים וכו' וקרי להו התם בגמ' שותפין וקתני נמי ב' גנות זו ע"ג זו וירק בינתים דהוי ענין שותפות". עכ"ל.

והנה, השותפות בסוף ב"מ הוא רק ד"קרי להו שותפין . . ענין שותפות" (כדיוק ל' התוס'), ולא שהם שותפין ממש (דהרי בבית ועלייה שנפלו, א' מהם הוא בעל הבית ועציו ואבניו וא' הוא בעל העלייה ועציה ואבניה, וגם בב' גנות אינם שותפין ממש בקרקע). וא"כ צ"ב, מאי דחיק להו להתוס' לפרש דהשייכות הוא מצד השותפות, הרי לפום ריהטא אתי שייכות דמשניות אלו בפשיטות, דבשניהם עסקינן בדיני חלוקה המסתעפת מבעלות הדדית שהיתה על דברים אלו: בב"מ נפסק הדין דחולקין בעצים ואבנים בשוה מכיון שלשניהם היה חלק בבנין, זה בבית וזה בעלייה. וכ"ה בב"ב, שמכיון שהחזקה היא שנבנה הכותל בין שניהם (דכופין אז"ז לעשות מחיצה כב' לישני בגמ' שם) "לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שתייהם".

ב. והנה, בפשטות י"ל דלא ס"ל להתוס' לקשר דין פרטי דסוף ב"מ בדין פרטי דריש ב"ב, ויותר נראה להם (אף שדחוק הוא) לקשר כללות התוכן דסוף ב"מ עם כללות התוכן דריש ב"ב, דהוא בדיני שותפין.

אבל הוא דוחק קצת, דהרי הא דמחפשים קשר בין המשניות הוא (לא משום שמוכרח בעצם להיות שייכות בין הסוגיא שבסוף מסכת זו להסוגיא שבהתחלת מסכת השני', אלא הוא רק) כדי ליצור כעין "מעבר" בין מסכת אחד למשנהו. ודי בזה שנמצא המשך בין שני דינים פרטיים, והוא כנ"ל מדיני חלוקה (ובפרט בנדו"ד שהם ממש המשך אחד). [וע"ד שמצינו בתחילת ב"מ, שביארו התוס' דאף שבעצם עוסקת התחלת המסכת בדיני מציאה, וסוף ב"ב בדיני גזילה, הנה בדיני מציאה גופא התחיל התנא במה ששייך לחלוקה, כהמשך לסוף ב"ב]. ואשר לכן נראה לומר בזה באופן אחר וכדלקמן.

ג. דהנה בגמ' שם (ד, א) הקשו על דברי המשנה הנ"ל: "לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם. פשיטא, לא צריכא דנפל לרשותא דחד מינייהו א"נ דפנינהו חד לרשותא דידי', מהו דתימא ניהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראי', קמ"ל". ופירש"י (שם ד"ה פשיטא) "פשיטא דהאבנים של שניהם, דאפי' לא פסק לן דינא דמתני' המלמדנו שמתחילה בין שניהם עשאוה על כרחם היו חולקין בשוה האבנים, שהרי ברשות שניהם מונחים ויד מי מהם תגבר". פי', שגם לולא דינא דמתני' ד"בונין אותו באמצע" היינו יודעים בפשטות דהדין הוא שחולקים, מכיון ש"ברשות שניהם מונחים ויד מי מהם תגבר". וע"ז תירצו בגמ' דרבותא אשמעינן, במקרה שהאבנים נפל לרשות אחד מהם או שאחד מהם פינה את האבנים לרשותו, דלולא דין המשנה הי' הדין דהממע"ה, קמ"ל מתני' דגם כאן חולקין.

ובפירש"י שם כתוב בהג"ה מפ"י ר"ח וז"ל: "קמ"ל דלא בעינן ראייה, אלא שותף מפיק מינה בלא ראייה, ואיהו דטעין דדיליה נינהו עליו הראייה, וכל כה"ג הכי דיינינן ליה. וזה הדין מפורש עוד כמו כן בפרק הבית והעלייה בתחילתו, איבעית אימא בשותפין כי האי גוונא אנוחי אבנים ברשות חבירו לא קפדי וחזקת רשות לאו כלום הוא. שמעינן מינה, דכל כהאי גוונא דמילתא דידיעא בשותפתא לתרוייהו, אע"ג דמנחי ברשותא דחד מינייהו, לא יכול למיטען דידי נינהו דברשותי מנחי, דקי"ל שותפין לא קפדי אהדדי ע"כ".

ובהשקפה ראשונה פי' הדברים כן הוא: דהטעם דלא אמרינן הממע"ה בנפל לרשותא דחד מינייהו, הוא מכיון דהכותל הו"ל מילתא דידיעא בשותפתא לתרוייהו, דבין שניהם נבנה ומתחילה היו הבעלי דינים שותפים באבנים אלו. ולכן, אע"פ שעכשיו נמצאים האבנים ברשות אחד מהם (והו"ל מוחזק) אינו יכול לטעון דדיליה נינהו, כי בשותפין "חזקת רשות לאו כלום הוא" דלא קפדי אהדדי, ואין "חבירו" נקרא "מוציא" שיהיה עליו להביא ראייה, ולכן חולקים³.

ד. אך התוס' פירשו הגמ' באופן אחר. והוא בפירושם למתני' (ב, ד ד"ה לפיכך) דכתבו דהטעם דחולקין באבנים כשנפל הכותל הוא משום שמתחילה הוצרכו לעשות המחיצה בין שניהם. והקשו ע"ז "וא"ת ומאי איריא משום דבונין הכותל בעל כרחם, בלאו הכי נמי הוי של שניהם אפי' נפל לרשותו דחד מינייהו כיון דאין חזית לא לזה ולא לזה כדאמרינן בגמ' גבי בקעה כו', והא דאמרינן בהשואל גבי מחליף פרה וחמור וכן בריש הבית והעליה, וליחזי ברשות דמאן קיימי וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראייה, היינו משום שהתם מתחילה מבורר היה הדבר וברשות אחד מהם נולד הספק, אבל הכא מעיקרא נולד הספק, ואם היו באין לחלוק בעוד שהכותל קיים היו חולקין בשוה, אפילו לרבנן דסומכוס דלית להו ממון

(3) בזה שהדין ד"בונין אותו באמצע" הוא רק הוכחה דהם שותפין (ולא קפדי אהדדי) ולא דשניהם בנוהו, עיין בשערי יהודה לב"ב סי' ט. ועוד. ועיי"ש עוד מהלך בשיטת הר"ח.

המוטל בספק חולקין, הכא מודה כיון דליכא חזקה לזה יותר מלזה, הלכך אפילו נפל לרשותא דחד מינייהו לא יפסיד האחר כחו כו".

כלומר: דהוקשה לתוס', דאמאי איצטריך דינא דמתני' דבונין את הכותל באמצע (בע"כ) ולכן חולקין בשוה, הרי בלאו הכי הוי של שניהם, אפי' כשנפל לרשותא דחד, מכיון שגם בעת עמדו היתה בעלות הכותל מוטלת בספק, ואם היו באין לחלוק היו חולקין בשוה מספק, א"כ חזקת הרשות שיש לזה שהאבנים ברשותו אינו חזקה דהוה אחר שנולד הספק.

וע"ז תירצו "דהיינו הך דפריך בגמ' פשיטא, כדפי' בקונטרס, דאפי' לא פסיק לן דינא דמתני' שמתחילה בין שניהם עשאוה בעל כרחם, היו חולקין בשוה, ואפילו דנפל לרשותא דחד מינייהו כדמוכח גבי בקעה. ומשני, לא צריכא דנפל לרשותא דחד מינייהו, פירוש ושהו ברשותו הרבה, מהו דתימא כיון דשהו ברשותו הרבה ניהמניה שעשאוה כולה, מיגו דאיבעי אמר ממך לקחתיה והיה נאמן משום דשהו הרבה – ואע"ג דאמר בריש הבית והעליה דשותפין לא קפדי אהדדי, הכא מיירי דשהו יותר מכדי רגילות, דאטו משום דשותפין ניהו לא יקפידו עד עולם – . . קמ"ל כיון דמעיקרא על שניהם היה לעשות, לא מהימן לומר שהוא עשה הכל, דמיגו במקום עדים הוא, דאנן סהדי שלא עשאה לבדו, כיון שהיה יכול לדחוק את חברו בדין שהיה עושה עמו. אבל בבקעה אם שהו הרבה היה נאמן לומר שעשאה במיגו דאי בעי אמר לקחתיה כו".

פירוש, דקושיית התוס' היא היא קושיית הגמ' לקמן בדף ד. "פשיטא": דבלאו דינא דמתני' נמי היו חולקין בשוה גם כשנפל לרשותא דחד מינייהו. וע"ז תירצו בגמ', "דנפל לרשותא דחד מינייהו", דפי' הדברים – דשהו הרבה ברשותא דחד, "מהו דתימא ניהו אידיך המוציא מחבירו עליו הראיה", כי הרי זה שנפלו האבנים לרשותו נאמן שהם שלו במיגו דלקחתיה (ונאמן לומר כן דהרי שהו ברשותו הרבה), "קמ"ל" מתני' דבונים הכותל בעל כרחם, ובמילא הרי זה כאילו שיש עדים ("אנן סהדי") דשניהם עשאוה, והוי המיגו במקום עדים דאינו נאמן.

ה. היוצא מהנ"ל, דישנם ב' אופנים לפרש דין חלוקה דמתני': לר"ח (הג"ה בפירש"י) הטעם דחולקין האבנים אינו מפאת בירור והוכחה חיובית דהאבנים הוי של שניהם, רק שמסופקים אנו באבנים אלו של מי הם, ולכן אין אחד מהם נאמן לומר שהם שלו להוציא החלק מחבירו. ורבותא דמתני' הוא רק דאפי' כשנפל לרשותא דחד עדיין אין חזקה לזה יותר מלזה (כי שותפין לא קפדי אהדדי). ובמילא חולקין מאותו טעם שהיו חולקין אם נפל ביניהם, דיד מי מהם תגבר והממע"ה. ולהתוס', מחדשת משנתנו שמכיון דעל שניהם היה לבנות מתחילה, אנן סהדי שהוא של שניהם. ז.א. שטעם החלוקה הוא מחמת הבירור אצלנו דחצי האבנים שייכים לזה וכן חציים לזה, והו"ל חלוקה וודאית.

ו. וע"פ זה י"ל בדרך אפשר שהטעם דלא כתבו התוס' בפשטות שהשייכות דהמשניות הוא בזה ששניהם עוסקים בדיני חלוקה וכו"ל, הוא לשיטתם בטעם הדין דחולקים: דלשיטתם אין שום שייכות בין הדין חלוקה דמתני' והדין חלוקה דהבית והעלייה, דשם החלוקה דהעצים והאבנים היא מצד הספק, לא מצד בירור חיובי דאבן זה של בעל הבית וזה של בעל העלייה, אלא מכיון שאין אחד מהם מוחזק בהעצים והאבנים יותר מחבירו (או מפני שנפל לרשות שניהם, או אפי' אם נפל לרשות אחד מהם, מכיון שנקראים שותפין, "ושותפין לא קפדי אהדדי", כב' התי' דהגמ' שם), אין אחד מהם יכול לטעון שאבן זה שלי הוא, ולכן הדין הוא דחולקין. משא"כ במתני' דהחלוקה הוא מצד בירור והוכחה חיובית, ד"אנן סהדי" דודאי שניהם בנוהו וכו"ל.

[משא"כ לשיטת הר"ח⁴ דדין חלוקה דמתני' היא ג"כ מצד הספק, הו"ל מתני' המשך אחד ממוש מהמשנה דהבית והעלייה, דבשניהם מיירי בדין חפץ שנפל ומסופקים אנו של מי הוא, דחולקין מכיון שאין אחד מהם מוחזק יותר מחבירו].

ז. ועפכ"ז יומתק מה שהביאו התוס' כל הענין ד"הבית והעלייה של ב' שנפלו חולקים בעצים וכו' וקרי להו התם בגמ' שותפין" (אף שלכאורה מספיק להביא הענין הב' שם, "וקתני נמי ב' גנות זו ע"ג זו וירק בינתים דהוי ענין שותפות" ובפרט שהוא קרוב יותר לסוף המסכת) - דהוא לשלול מאי דהוה קס"ד לקשר המשניות בפשטות מדין חלוקה (שלשיטתם אינו כן), והוא רק מצד זה ד"קרי להו התם בגמ' שותפין".



(4) להאחרונים דלעיל. ואחרים פי' דהר"ח קאי כשיטת התוס' בטעם החלוקה. ואכ"מ.

ביאור שיטות הראשונים בענין לאו קא מודית

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' רפפורט
שליח בישיבה גדולה

יעתיק עובדא דגמ' (ל, א) ופ'י הראב"ד והרמב"ן ויקשה עליהם ויביא גם מדברי היד רמה והרא"ש בסוגיין ויקשה עליהם יקדים החקירה הידועה בגדר הפה שאסר ויחלק לג' אופנים יבאר דהראשונים הנ"ל נחלקו בזה ושעפ"ז יוכנו הדברים בטוב טעם

א. גרסינן (ב"ב ל, א) "ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ארעא אמר ליה מפלניא זבנתה דאמר לי דזבנה מינך. אמר ליה את לאו קא מודית דהאי ארעא דידי היא ואת לא זבנתה מינאי זיל לאו בעל דברים דידי את אמר רבא דינא קאמר ליה"

ופ'י הראשונים שמדובר בשאין למחזיק שני חזקה וגם למערער אין ראי' מלבד הודאת המחזיק. ועל זה כתב הראב"ד (נדפס בשיטמ"ק ל, א, ד"ה האי מעשה), וז"ל: "עתה הוכרחתי לפרש האיך היתה הודאתו של זה כי נראה מדלא קאמר ליה ואת לא מודית לי וקאמר מי לא קא מודית לי משמע שכבר יצאה מפיו ד[כ]מי שאומר ולא כבר מודית בדבורך שהיה שלי. ועוד אם היה צריך לשאלה אם יודה אם לאו גם כן היה צריך לתשובתו ולא מצינו שהשיב לו הן אלמא כבר שמע ההודאה מפיו. ועתה צריכים אנחנו לברר מהיכן יצאה לו הודאה מפיו של זה ונאמר כי מאחר שזה אמר מפלוני זבנתה דאמר לי דזבנה מינך כבר נתברר לו מפיו כי של זה היתה ודקאמר ליה דזבנה מיניה אינו נאמן בזה ומשום הכי אמר ליה לאו בעל דברים דידי את".

כלומר, דהראב"ד ס"ל דא"ל שהודאת המחזיק שהקרקע היה של המערער היתה הודאה ממקום אחר (זאת, מכח שתי ראיות מלישנא דגמרא), אלא ההודאה הוא בזה גופא שאמר "מפלניא זבנתה דאמר לי דזבנה מינך".

וממשיך שם: "ואם יתמה המתמיה, ואיך לא נאמר בכאן הפה שאסר הוא הפה שהתיר, הוא דאמר שלך היתה הוא אמר לקחה ממך, והלכה רווחת היא זו. נשוב ונאמר למתמיה הרפה מעט ואל תבהל ברוחך, כי לא נאמר הפה שאסר הוא הפה שהתיר, אלא בדבר שהאוסרו מידיעתו חוזר ומתירו מידיעתו. לפי שנאמר אמת אמרו שהרי היו יכולים לשתוק ויהיו בחזקתם. אבל זה האיש שמע מפי האחר כי של זה היתה מתחלה, ובאמת ראוי היה להאמינו על זה כי הודאת בעל דין נקרא עדים בדבר שהוא חובתו, והויא לו הודאה זו ודאי, וכי הדר אמר ליה אנא זבנתה מניה זה הדבר אצלו בספק, כי על עדות זכותו אין לו להאמינו. על כן אמר ליה, מי לא הודית כי שלי היתה שעל זה יש לך להאמינו, ואתה

אינך טוען מדעתך שאני מכרתיה אבל אתה חי מפיו וזהו אצלך ספק, שאין לך להאמינו על זכותו, אם כן הוי ליה גבך ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי".

פי' דלכאורה אי"מ, דאם כל ידיעתנו בהודאת המחזיק הוא מדבריו אלו, הרי אמר ג"כ "דזבנה מינך", ונצטרך להאמינו מדין הפה שאסר, דהוא אסר (הודה שהיתה הקרקע של מערער מתחילה) והוא התיר (באמרו דזבנה מינך). וע"ז מחדש הראב"ד דשאני הכא שהמחזיק אינו מתיר מידיעתו, שאינו יודע מעצמו שהמוכר קנאה אלא מפיו של המוכר, ובשלמא הא דא"ל מוכר דשל המערער היתה מתחילה הוא ודאי אצלו, דאית ליה להאמינו משום הודאת בעל דין, אבל בהא דזבנה מהמערער לית ליה להאמינו וספק הוא אצלו, דהא זכותו הוא, ואין בעל דין נאמן בהודאתו לזכותו, ואין ספק מוציא מידי ודאי.

ומסיק הראב"ד: "והנוטה מזה טועה מדרך האמת והשכל".

והרמב"ן בחידושו (ל, א ד"ה הכי גרסינן) הביא דברי הראב"ד אלו וכתב ע"ז: "ואין הדברים הללו אצלי אלא דברי הבאי, שזה נאמן הוא לומר כך וכך אמר לי פלוני מגו דאי בעי אמר לאו דידך הוא, ואותו פלוני נאמן היה לומר מפלוני לקחתיה בדין מגו, שאלו בב"ד אמר כן היו מאמינים אותו עכשיו שאמר לו למה לא יהא נאמן".

היינו, דמכיון שהמחזיק נאמן בכל מה שיאמר בשם המוכר במיגו דלהד"ם, ואם היה המוכר אומר זבנתה מינך היה נאמן במיגו, גם המחזיק נאמן בטענה זו, ויהיה כמתירו מידיעתו, ודאי וודאי. וצ"ב בסברת מחלוקת הראב"ד והרמב"ן.

ב. והנה הרמב"ן כשלעצמו שיטה אחרת לו בפי' הגמ', שמדובר בשהודה המחזיק למערער ממקום אחר. ולכן חוזר השדה למערער, שהודאת עצמו הו"ל ודאי, ודברי המוכר אליו ספק, ואין ספק מוציא מידי ודאי. ובלשונו (שם): "ופי' ולא קא מודית לי, הודאה גמורה היה מודה לו שהוא עצמו יודע שהיא של אבותיו, אבל מאי דאמר ליה ההוא גברא דדידיה היא לאו הודאה היא, דאע"ג דהודאת בעל דין כמאה עדים הכא לא, דהא איהו אמר זבנה מינך והפה שאסר הוא הפה שהתיר, אלא כיון דקא מודה האי דאיהו גופיה ידע דאבתיה היא ואיהו מיניה לא זבנה, הוה ליה ספק וודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי".

ולכאורה דברי הרמב"ן צ"ע טובא, דקושייתו על הראב"ד קשה גם לדידיה. דמה לי אם הודה מעצמו שהי' של המערער, סו"ס כיון דאם היה המוכר אומר בב"ד דזבנה מהמערער היה נאמן, עכשיו שהלוקח אומר כן בשם המוכר למה לא יהא נאמן במיגו דלהד"ם.

ג. והנה ביד רמה (סי' לג) כתב ג"כ שמדובר בשהודה המחזיק ממקום אחר, "אבל היכא דטעין נתבע אנא לא ידענא דארעא דידך הואי, אלא מפומיה דההוא פלניא דאמר לי דזבנא מינך, בכה"ג הא ודאי אמרי' הפה שאסר הוא הפה שהתיר, דספק וספק הוא, וכיון דלית

ליה לתובע סהדי דהאי ארעא דידיה הוא, דינא הוא להימוניה לנתבע". ומקופיא נראה דהן הן דברי הרמב"ן.

אמנם כד דייקת שפיר נראה שחילוק גדול יש ביניהם: דלהרמב"ן, מכיון שהמחזיק נאמן בכל מה שיאמר בשם המוכר במיגו דלהד"ם, ואם היה המוכר אומר זבנתה מינך היה נאמן במיגו, גם המחזיק נאמן בטענה זו, ויהיה כמתירו מידיעתו, והווי דברי המוכר כודאי וודאי. אבל להיד רמה, מכיון שכל ידיעות הלוקח (כולל הודאתו למערער) הוא רק מדברי המוכר, הו"ל כל דבריו ספק, ואינו נאמן בשום דבר, לא בהודאתו ולא בטענתו שקנאה מהמערער.

ולכאורה דבריו דחוקים, דלמה לא יאמין הלוקח למוכר בהודאתו דשל המערער היתה מתחילה, הרי הודאת בעל דין (לחובתו) כמאה עדים דמי, וכנ"ל מהראב"ד. (וגם הרמב"ן מסכים לזה, רק דהוסיף שהאמינו גם בטענתו דמיניה זבנה, וודאי וודאי הוא)¹.

ד. והנה הרא"ש בפסקיו (סי' ז) הביא דברי הגמ' הנ"ל ופירשב"ם שם, דמדובר בדליכא עדים למערער, ואם היה טוען המחזיק מינך זבינתה או קמי דידי זבנה היה נאמן במיגו, אבל מכיון שלא טען הכי, א"ל המערער מי לא קא מודית לי וכו' ונוטל שדהו, דחזקה שאין עמה טענה היא. והא דלא מהימנינן ליה במאי דאמר השתא במיגו דאי בעי אמר מינך זבנתא ואכלת שני חזקה, הוא משום דסו"ס אין לו בקרקע כלום "שהרי הודה שהיתה של המערער וגם הודה שאין יודע שלקחה ממנו אותו שמכרה לו. . הלכך יחזיר קרקע למערער דלא אתי ספק ומוציא מידי ודאי".

והקשה עליו וז"ל: "ותמיה לי, דלא מוכח לישנא כלל שהודה המחזיק שהקרקע היתה של המערער, אלא שאמר מפי המוכרה לו שהוא אמר לו שקנאה ממנו, ואילו היה עומד בפנינו אותו שמכרה לו היה נאמן לומר שלך היתה ולקחתיה ממך במיגו שלא היתה שלך מעולם, ואם כן זה הבא מכחו אמאי לא מהימנן נמי בטענה זו". והוא ע"ד קושיית הראב"ד הנ"ל.

וממשיך: "ומצאתי שכתב ה"ר יונה ז"ל דמיירי כשהודה המחזיק שידע שהיה הקרקע של המערער אף בלא דברי המוכרה לו הלכך אמר ליה כיון דידעת בודאי שהקרקע שלי היתה ואינך יודע שהיתה של אותו שמכרה לך אלא על פיו אין לך לסמוך על דבריו ולהניח הודאי מפני הספק.

1) ואף שמתחילת דברי הרמב"ן נראה ג"כ כהיד רמה, דכותב "לאו הודאה היא" – אבל מסוף דבריו בשאלתו על הראב"ד, ד"נאמן היה לומר מפלוני לקחתיה בדין מגו, שאלו ב"ד אמר כן היו מאמינים אותו עכשיו שאמר לו למה לא יתא נאמן" דהיינו שנאמן לומר מפלוני לקחתיה, ברור דלא ס"ל הכי. ופי' מ"ש "לאו הודאה היא" הוא שאינו נחשב כהודאה מצד זה שאמר מידי לאחריו שלקחתיה ונאמן בזה מדין הפה שאסר וכו'.

"ולי נראה, דאע"ג דאותו שמכרה לו היה נאמן במיגו דלא היתה שלך מעולם אין מיגו זה טוב לגבי אותו שלקחה, כי ניחא ליה טפי למימר שלקחה מאותו שמכרה לו, כי הוא סבור שימצא עדים שהמערער מכרה לו, אבל לא בעי למיטען לא היתה שלך מעולם כי הוא ירא שהוא ימצא עדים שהיה שלו".

ולפום ריהטא אינו מובן המשך דבריו, דאיך נחה דעתו במה שמצא בדברי הר"י דהודה הלוקח מעצמו, הלא הם הם דברי הרשב"ם שזה עתה תמה עליהם מלישנא דגמרא.

ה. והנראה לומר בכל הנ"ל, בהקדים החקירה בטעם הנאמנות ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר" דבאחרונים ביארו זה בב' אופנים: א) דהוא נאמנות מדין מיגו, והוי כמו מיגו דאי בעי שתיק, ז.א. שכמו הנאמנות דמיגו שנאמן "מיגו" דהיה יכול לטעון טענה מקובלת יותר, גם כאן נאמן "מיגו" שהיה יכול לשתוק. ב) דהוא דין חדש, שמכיון שהוא אסר, הוא נאמן להתיר. [ו]אינו² משום דין מיגו שהוא דין בירור אלא דדין הוא, דכיון דהוא האוסר ע"כ יכול להיות באותה שעה המתיר, כיון דכל עיקר הדבר אנו יודעין מפי של זה. ועפ"ז זהו רק דין בהנהגת ב"ד, ואינו בירור שהוא אומר אמת.

ועוד חקרו באחרונים להצד דדין הפה שאסר הוי כמיגו דעי בעי שתיק, מהו טעם הנאמנות במיגו: א) דהוא סברא שכלית ד"מה לי לשקר", שאם הוא שקרן ה' טוען הטענה היותר טובה, ומזה שטען את הטענה הגרועה נתברר אצלינו שהוא איש אמיתי. ב) דהוא כח הטענה, ז.א. שאין כאן בירור שטענתו אמיתית היא, רק שכיון שהי' יכול לטעון טענה הטובה והיינו מקבלים אותו, הנה מכח זה נקבל גם טענה זו שטען בפועל (והאריכו האחרונים להסביר כ"ז ובכמה אופנים, עיי"ש).

ו. ועפ"ז י"ל הביאור בדברי הראשונים הנ"ל:

דהנה בנדוד, שטען המחזיק "מפלניא זבינתה דאמר לי דזבנה מינך", הנה בעצם יש לו נאמנות בכל מה שיטעון מדין הפה שאסר, ולכן אי טען מפלניא זבינתה דזבנה מינך קמאי דידי מהימן. רק דכאן אין להאמינו מפני שהוא עצמו אינו יודע אם באמת היתה של מוכר. אולם עדיין קיימת אפשרות שב"ד יקבל דבריו, והוא בא' מב' אופנים: א) שב"ד יברר שהי' של המוכר ב) דטענתו של הלוקח הי' טענת ברי. וי"ל דלהרמב"ן נאמן כאופן הב'.

והוא דס"ל דהנאמנות דמיגו הוא (עכ"פ גם) מצד בירור שכלית שהוא אומר אמת, ומצד זה, הנה כששמע הלוקח דברי המוכר הו"ל להאמינו, וכשיטעון אח"כ שכך אמר לי המוכר, הוי טענתו כמו טענת ודאי, וכמו שהיה המוכר עצמו נאמן (בדליכא עדים למערער) לומר בב"ד שהיתה של המערער וקנייתה ממנו מטעם הפה שאסר הוא הפה שהתיר, כ"ה בנוגע

(2) ראה אבן האזל (הל' מלוה ולוה פי"ד הי"ד). ועוד.

הלוקח, דמכיון דהאמין למוכר במה שאמר שקנה מהמערער, הוי טענת הלוקח בב"ד טענת ודאי, וכמ"ד קמי דידי זבנה.

אבל במקרה שהלוקח ידע מעצמו שהיתה של המערער אין לו עוד מיגו, שמכיון שכל מהות המיגו הוא רק שיהיה טענתו טענת ברי, מה שנוגע לנו הוא מה שמונח אצל הלוקח. ולכן כשהודה הלוקח שידע מעצמו שהי' של המערער, שאז א"א להמוכר לטעון שלי היתה מעולם, אין לו עוד מיגו (לגבי המחזיק) ובמילא טענתו (שהיתה של המוכר שקנהו מהמערער) ספק, והוה של המערער³. כלומר: לפי שיטת הרמב"ן, זה שהוא מודה עכשיו שהיה של המערער נכללו בו ב' דברים (א) הודאת בעל דין דהיא של המערער (ב) שהלוקח אינו מאמין המוכר כשאמר לו שלקח את הקרקע מהמערער. ז.א. שלפי הרמב"ן זה שאין מיגו כשהודה מעצמו, אינו מצד ההודאה העכשווית, אלא מכיון שזה מגלה שבשעת המכירה ידע שהיתה של המערער, ובמילא טענתו (דהי' של הלוקח) ספק, ואין ספק מוציא מידי ודאי.

משא"כ הראב"ד ס"ל דהנאמנות דמיגו אינו בירור שאומר האמת, אלא רק כח הטענה וכנ"ל. וא"כ מכיון שמיגו אינו סברא שכלית שטוען האמת, אין להלוקח להאמין המוכר כשאמר שקנה הקרקע מהמערער (אפי' לא ידע מעצמו שהי' של המערער), ובמילא אין טענתו טענת ודאי⁴. (ואין נאמנות לב"ד דמיגו, דלשיטתו דמיגו הוא כח הטענה בודאי אינו שייך חוץ לב"ד).

ז. ועפ"ז י"ל ג"כ הביאור בהמשך דברי הרא"ש: דאע"פ דס"ל דסוגיתנו אינו ב"שהודה המחזיק שהקרקע היתה של המערער, אלא שאמר מפי המוכרה לו שהוא אמר לו שקנאה ממנו" (וע"ז מיוסד קושייתו ד"אילו היה עומד בפנינו אותו שמכרה לו היה נאמן לומר שלך היתה ולקחתיה ממך במיגו שלא היתה שלך מעולם, ואם כן זה הבא מכחו אמאי לא מהימן נמי בטענה זו"), אעפ"כ מביא דברי הר"י "דמיירי כשהודה המחזיק שידע שהיה הקרקע של המערער אף בלא דברי המוכרה לו". די"ל, דאה"נ דס"ל דההודאה דמיירי בגמ' (שעל סמך הודאה זו מוציאים הקרקע מהלוקח) אינו ההודאה מעצמו, מ"מ כדי לתרץ קושייתו י"ל, דמיירי שהודה שידע שהי' של המערער (לא כחלק מהודאתו, אלא כענין בפני עצמו), דהיינו רק פרט הב' דלעיל בהודאה מעצמו, שזה מגלה לנו שלא הי' לו להאמינו, וכדלעיל בהרמב"ן. ומדוייק הוא בלשונו, דבשיטת הרשב"ם כתב "שהודה המחזיק שהקרקע היתה של המערער", ובהר"י כתב "דמיירי כשהודה המחזיק שידע שהיה הקרקע של המערער אף

3) ואין נאמנות לב"ד דמיגו (אופן הא' דלעיל בפנים), דלשיטתו דמיגו הוא בירור שהוא אומר האמת, מצד זה שהי' יכול לטעון טענה מקובלת יותר, כאן שהוא מדבר עם הלוקח שידוע שהי' של המערער, אינו יכול לטעון להד"ם.

4) ואין נאמנות לב"ד דמיגו, דלשיטתו דמיגו הוא כח הטענה בודאי אינו שייך חוץ לב"ד.

בלא דברי המוכרה לו", דהיינו שאפי' לפי הרא"ש שההודאה דאיתא בגמ' (דמצד זה הקרקע של המערער) היא רק מפי המוכרו לו, אעפ"כ מכח הקושיא אפשר לאוקמי' דמירי שהודה שידע שהי' של המערער. ועצ"ע.

ח. וכן י"ל ע"פ חקירה הנ"ל הביאור בדברי היד רמה: דכתב דכשאמר מפלניא זבינתה דאמר לי דזבנה מינך (ואינו מודה מעצמו), נחשב הדבר לספק וספק, אף שלכאורה הודאת בעל דין כמאה עדים, והי' להלוקח להאמין למוכר שהי' של המערער, די"ל דס"ל כאופן הב' דלעיל בגדר הנאמנות דהפה שאסר, ולכן מכיון שהוא סברא שכלית, שמכיון שהוא האוסר הוא נאמן להתיר, לכן שייך הוא כאן בדברי המוכר ללוקח, וכהרמב"ן. והחילוק הוא, דלשיטתו, הנאמנות דהפה שאסר אינו בירור אצלינו שכך הי', ומצד שיש לו איזה נאמנות, אלא שמקבלים אנו את דבריו מכיון שהוא האוסר. ועפ"ז בנדו"ד, דאמר המוכר להלוקח מפלוני לקחתיה, מצד הסברא דהפה שאסר יש ללוקח לקבל דבריו, אבל לא באופן דאמין אותו שכך הי' (דהי' של המערער ולקח ממנו), רק דמקבל דבריו, כי הוא הוא האומר דהי' מתחילה של המערער. וא"כ אצלו (ובדרך ממילא גם אצל ב"ד ששומע דבריו), הוא ספק וספק, ספק אם הי' של המערער וספק אם לקח המוכר ממנו, ואין כאן הודאה, ולכן נשאר הקרקע אצל הלוקח.



הלכה ומנהג

כיסוי החלות בשעת ברכת המוציא

הרב בנימין גבריאל שיחי' הכהן כהן

ראש הישיבה

יביא דברי השל"ה בהמנהג לכסות הפת בברכת המוציא ודברי אדה"ז דמשמע דלאחר הקידוש מסירין הכיסוי יציע דאפשר לקיים שני הענינים

בספר קיצור של"ה (מס' שבת, עניני שבת) כתב, וז"ל: דמאחר דמכסין את הפת בשבת לא משום הטעם שלא יראה הפת בשתו לבד, רק משום לחם משנה דומיא דמן דהי' מונח בקופסא טל למעלה וטל למטה, על כן לא יסירו המפה העליונה תיכף אחר קידוש כמו שנוהגין העולם, רק ישאר המפה עד לאחר שבירך ברכת המוציא, עכ"ל. וכן מביא בספר פסקי תשובות (ירושלים תשע"א, סי' רעא סק"כ) בשם כמה וכמה שיש לנהוג כן לכסות החלות בשעת ברכת המוציא.

אמנם עיין בשו"ע אדה"ז (סי' רעא סעי' יז) שכתב, וז"ל: נוהגין להביאו לכתחילה קודם קידוש ולפרוס מפה לכסות הפת עד אחר הקידוש, עיי"ש. ומשמע שלאחר הקידוש מסירין הכיסוי. ויותר מפורש לפני זה (שם, סעי' י') שכתב: וצריך לפרוס מפה על השלחן לכסות הפת קודם שיקדש ואח"כ יסירנה כדי שתתראה הפת כאילו הובאה עתה על השלחן לכבוד שבת שהזכיר בקידוש, עיי"ש. הרי להדיא שרק ע"י הסרת הכיסוי מיד אחר הקידוש נתקיים הענין (שמפורש בתוד"ה בשוין, פסחים ק, ב) דתיתי סעודתא ביקרא דשבתא.

ויש לעיין אם יש מנהג חב"ד קבוע בענין זה, ואם אפשר (או כדאי) לקיים שני הענינים ע"י הסרת המפה מיד אחר הקידוש ואח"כ שוב לכסות את הפת עד לאחר ברכת המוציא.



אי פשיעה הוי כמזיק בידים

הרב שבתי אשר שיחי' טיאר

א' מאנ"ש

ביא מחלוקת הרמב"ם והרא"ש (ש"ך ורמ"א) אי פשיעה כמזיק והכרעת אדה"ז יציע קושיית הראב"ד על הרמב"ם ויקדים ביאור בטעם הפטור דהנפקד שלא מכר חמץ המופקד אצלו יקשה סתירה בדברי אדה"ז בזה ויבאר דכמה דרגות בפשיעהו עפ"ז יבאר גם דברי הרמב"ם הנ"ל

א. כתב הרמב"ם (הלכות שכירות פ"ב ה"ג): "יראה לי שאם פשע השומר בעבדים וכיצא בהן חייב לשלם, שאינו פטור בעבדים וקרקעות ושטרות אלא מדין גניבה ואבידה ומתה וכיצא בהן, שאם היה ש"ח על מטלטלין ונגנבו או אבדו ישבע ובעבדים וקרקעות ושטרות פטור משבועה, וכן אם היה שומר שכר שמשלם גניבה ואבידה במטלטלין פטור מלשלם באלו, אבל אם פשע בה חייב לשלם שכל הפושע מזיק הוא, ואין הפרש בין דין המזיק קרקע לדין המזיק מטלטלין ודין אמת הוא זה למבינים וכן ראוי לדון".

והטור (חו"מ סי' שא) הביא מ"ש הרא"ש בזה וז"ל: "וא"א הרא"ש כתב דאפילו פשע בהם ונאבדו פטור מלשלם ואפילו השואל וכן כתב רב אלפס".

וראה בשו"ע הב"י (שם) שהביא שהוא מחלוקת, וברמ"א שכתב דקיי"ל להקל. ובש"ך שם סק"ג כתב דהעיקר כהרמב"ם שהוא חייב. וראה בשו"ע ר"א או"ח סימן תמ בקו"א סק"ו שרק לכתחילה (באיסור ב"י) יש להחמיר כהש"ך שכל הפושע מזיק הוא וש"א"כ ש"ח חייב בפשיעה ומשמע שהעיקר אינו כן. וכבר הקשה הראב"ד בהשגות שם דאם פשיעה הוי מזיק א"כ פשיעה בבעלים למה פטור. ומפורש ברמב"ם שם פרק א הלכה ג שאפילו אם פשע בדבר ששמר ואבד מחמת הפשיעה ה"ז פטור! וראה בנתיבות שם איך שרצה ליישב בדוחק.

ב. והנראה לענ"ד הקלושה ובהקדם: הדין הוא שישאל שהיה מופקד בידו חמצו של ישראל חברו, צריך למכרו כשתגיע שעה ה' בערב פסח כמבואר בשו"ע ר"א סימן תמג סעיף ו. ומ"מ אם עבר ולא מכר החמץ עד שעה ששית ה"ה פטור.

והנה מבואר בדברי ריבות סימן קכג (הובא בשו"ע ר"א בקו"א סק"ב) שפטור מפני שאינו אלא גרמא בנוזקין, כמו הפורץ גדר בפני בהמת חברו וגנבה לסטים או שיצאה מאליה ונאבדה דפטור משום שאינו אלא גרמא בעלמא (רמ"א חו"מ סימן שצו סעיף ד).

ועיין בקו"א לשו"ע ר"א סימן תמג סק"ב שדבריו תמוהים מאד, שהרי אם השומר לא נעל בפניה כראוי מיקרי פשיעה וחייב אף בשומר חנם (כמבואר בשו"ע חו"מ סי' שצו סעיף ח).

דאע"פ שאין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה, מ"מ נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן (כמבואר בקו"א לשוע"ר סימן תמג סק"ב).

ומ"מ לדינא פסק רבינו שאינו חייב לשלם בנדוד"ד (כמבואר בסימן תמג סעיף ח), אבל מטעם אחר. והוא "לפי שלא קיבל עליו אלא לשמור את החמץ שיהא שמור לבעליו ולא יחסר ממנו מאומה עד שיחזירנו בשלימות לבעליו אבל לא קיבל עליו למכרו בערב פסח שאין זו בכלל שמירה שהרי במכירה זו מוציאה מרשות בעליו ואינו חייב כלל למכרו בערב פסח מחמת שקיבל עליו לשומרו אלא מחמת מצות השבת אבידה" (כמבואר שם).

ג. והקשו ע"ד¹ מהא דמשמע בשוע"ר סימן תמ סעיף יו"ד בהג"ה שחיובו בא מחמת הפשיעה עצמה, כיון שכתב רבינו שאם "לא ישמרנו יפה חייב לשלם לו שהפושע הוא כמזיק בידים כיון שקיבל עליו לשמור כדרך השומרים".

ולענ"ד לק"מ, שהרי שם לא בא אדה"ו אלא לאפוקי שלא תאמר דכיון שכשלא ישמרנו יפה חייב לשלם לו הרי הוא כשלו לעבור עליו בב". דזה אינו, אלא הטעם הוא מפני שהפושע הוא כמזיק בידים כיון שקיבל עליו לשמור כדרך השומרים ולא עשה. ולא נחית שם רבינו לחלק בדרגת הפשיעה, כיון דשם בסימן תמ אין שום נפק"מ בדבר. אבל פשיטא שלא כיוון אדה"ו לומר שחייב מפני שהזיקו בידים ממש דבדודאי אין זה אלא גרמא בעלמא ואין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה אלא משעה שנמסר לו הפקדון. דייקא נמי, שלא כתב אדה"ו שהרי הזיק בידים אלא כמזיק בידים, בכף הדמיון בלבד.²

ד. וע"פ הנ"ל שיש כמה אופנים בפשיעה (פשיעה בידים ממש שחייב משום שהזיק, פשיעה קלה מזו שלא שמר כראוי, ופשיעה עוד קלה מזו שלא הציל ממונו של חבירו (כבמכירת חמצו)) נלענ"ד לומר שלא כיוון הרמב"ם³ לומר שהפושע חייב אלא באופן דחשיב כמזיקו בידים ממש. ולדוגמא, אם הניחו ברה"ר שהוא מקום הפקר שחשיב אבידה מדעת, הוי מזיק גמור.⁴

1 עיין בציונים במהד"ח ס' תמ ציון עד וס' תמג ציון יד.

2 ולהעיר ממ"ש הש"ך (סימן סו ס"ק קבו) בשיטת הרמב"ם (הובא בהערה הבאה) "דפשיטא דאין כונת הרמב"ם דפושע מזיק ממש הוא, אלא כמו מזיק הוא".

3 ועפ"ז יומתק למה לא כתב אדה"ו בפשוטות שלכתחילה יש לחוש לדעת הרמב"ם ששומר חנם חייב בפשיעה אף בשל נכרי אלא כתב באריכות יותר לחוש לדעת הש"ך שהעיקר כהאומרים ששומר חנם חייב בפשיעה אף בשל נכרי שהוא דעת הרמב"ם, ד"ל שבאמת אינו מוכרח ברמב"ם. וראה בש"ך שם סימן סו ס"ק קכו "דפשיטא דאין כונת הרמב"ם דפושע מזיק ממש הוא, אלא כמו מזיק הוא לענין דמן הסברא חייב פושע אפילו בלא קרא." (אבל להעיר שלפי הש"ך עדיין יש לחלק בין עבדים ושטרות וקרקעות לשמירה בבעלים. דבעבדים ושטרות וקרקעות חייב בפשיעה, ושמירה בבעלים ממעטינן אפילו מפשיעה.) וראה בהערה הבאה.

4 בנתיבות המשפט סימן שא סק"א: "ולא חשיב פושע למזיק רק במי שקיבל לשמור ופשע ולא שמר, אבל מי שאינו שומר כלל, לא חשיב מזיק, דהא אפילו פורץ גדר לפני בהמת חבירו פטור [ב"ק נ"ה ע"ב]. וגם נראה

ה. ועפ"ז יש ליישב בפשיטות מה שכתבו⁵ התוס' והרא"ש והר"ן פרק שבועת הדיינים [שבועות מב, ב תוד"ה שומר חנם, רא"ש סי' כ"ד, ר"ן כג, ב מדפי הרי"ף] ושאר פוסקים דמוכח בהדיא דפטור ממאי דאמרינן בסוף פרק החובל [ב"ק צג, סע"א], ההוא ארנקה דצדקה דאתי לפומבדיתא, אפקדה רב יוסף גבי ההוא גברא, פשע בה אתו גנבי גנבוה, חייביה רב יוסף, אמר ליה אביי והתניא לשמור ולא לחלק לעניים, א"ל עניי דפומבדיתא מיקץ קיץ להו ולשמור הוא, ע"כ, אלמא כל הני דמימעטי מהאי קרא אפילו מפשיעה מימעטי - דלפי הנ"ל גם הרמב"ם יודה לזה⁶. ומקום הניחו לי להתגדר בו.

דאפילו הפוטרים בפשיעה, היינו דוקא שנתרשל בשמירה, אבל אם הניחו ברה"ר שהוא מקום הפקר שחשיב אבידה מדעת, הוי מזיק גמור".

ולפי המבואר בפנים י"ל שאין מחלוקת (ראשונים) בדבר. ויומתק על פי הכלל בתלמוד ובפוסקים שלא לאפושי מחלוקת.

(5) ראה ש"ך חו"מ סימן סו ס"ק קכו.

(6) ומיושבים בזה ג"כ שאר הראיות שהביא הש"ך בשם הראשונים נגד הרמב"ם, עיי"ש.

מוקדש

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
יה"ר שירוזה נח"ר רב מבניו־התלמידים השלוחים,
בתוככי כלל התמימים ואנ"ש שיחיו
ונזכה לגאולה האמיתית והשלימה
ויוליכנו קוממיות לארצנו תיכף ומיד ממש



מוקדש ע"י ולזכות
התלמידים השלוחים
מנחם מענדל שיחי' אקוניו
אלימלך שיחי' באקמאן
יהודה ארי' לייב שיחי' הלוי גורעוויטש
מנחם מענדל שיחי' וויינבאום
מנחם מענדל שיחי' הלוי וויינבערג
מתתיהו שיחי' חאריטאן
שמואל שלמה שיחי' ליזאק
יוסף יצחק שיחי' ליפסקער
מנחם מענדל שיחי' לרמן
שלמה חיים שיחי' קסלמן
עובדיה גרשון דוד שיחי' רוגלסקי
מנחם מענדל שיחי' רפפורט

לזכות

החתן התמים ישראל ברוך שיחי' לעבענהאלץ

והכלה המהוללה מרת ברכה שתחי' ארון

לרגל בואם בקשרי השידוכין

יה"ר מהשי"ת שיבנו בנין עדי עד

על יסודי התורה והמצוה

כרצון ולנח"ר של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לאורך ימים ושנים טובות



נדפס ע"י ולזכות

הורי הכלה שיחיו

הרב רפאל יונתן וזוגתו מרת שושנה פייגא שיחיו

ארון

לעילוי נשמת
התמים אורי ניסן ע"ה
בן יבלחט"א
הרב מנחם מענדל שליט"א
גורארי'

נקטף בדמי ימיו
ביום חמישי פ' תשא
פורים תשע"ה לפ"ק
ת' נ' צ' ב' ה'



נדפס ע"י ולזכות
התלמידים השלוחים
לישיבה גדולה