

קובץ

הערות התמימים

סינסינאטי

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
סינסינאטי - אוהיו

גליון ב' (ו')

י"א ניסן

יום הולדת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

יוצא-לאור על-ידי

התלמידים השלוחים לישיבת תות"ל סינסינאטי
שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשע לבריאה
ק"ז שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

**יוצא לאור ע"י ישיבת תות"ל סינסינאטי
להערות תרומות והקדשות:**

1636 Summit Rd

Cincinnati

Ohio OH 45237

YeshivasLubavitch@gmail.com

Shluchimcincinnati@gmail.com

פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת, ומתוך שמחה וטוב לבב, מתכבדים הננו להגיש בפני קהל אנ"ש והתמימים שוחרי התורה ולומדיה קובץ חידושים, הערות והארות בתורת הנגלה ובתורת החסידות פרי עטם ועמלם של רבני ותלמידי ישיבת ליובאוויטש סיסנינאטי.

פעמים רבות דיבר כ"ק אד"ש מה"מ על היוקר והמעלה הגדולה שבכתיבת חידושי תורה, בהבאת נקודות שונות אותם חידדו תלמידי התמימים במהלך לימודם. ובמיוחד דיבר על כך בשנים האחרונות כשהדגיש את מעלת הכתיבה בכך שהיא מהווה הכנה לביאת המשיח אזי יקויים היעוד "תורה חדשה מאיתי תצא". ובלשונו הק' (ש"פ נשא, י"ב סיון ה'תנש"א, אות י"ד):

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

ומלבד זאת, ישנה הדגשה מיוחדת בשנה זו - שנת הקהל, בה יש צורך להתעסק יותר עם לימוד התורה. וכדברי כ"ק אד"ש בשיחת ש"פ בראשית תשמ"ח (בלתי מוגה): "הפעולה ב"הקהל" צריכה להיות שמקהיל כו"כ מישראל כדי לעסוק בתורה, ובוה גופא - כל חלקי התורה, שהרי כאו"א מישראל חייב ללמוד כל חלקי התורה (כפס"ד רבינו הזקן בהלכות תלמוד תורה).

"יש להשתדל ביותר בכל הקשור ל"הקהל" בלימוד התורה, ובפשטות - להכריז: "אידן כאפט אריין", נצלו את הרגעים האחרונים

שנותרו בזמן הגלות, כדי להשלים את הלימוד בכל חלקי התורה, "הקהל" בתורה".

* * *

קובץ זה יוצא לאור בקשר ובשייכות עם יום הזך והבהיר, י"א בניסן, בו ימלאו מאה ושבע שנה לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, היום אשר בו החל אורו של משיח להפציע בעולם, ובו תחל שנת המאה ושבע.

ובאשר על כן, הננו מתכבדים להגיש את מתנתנו, שי למורא, לאבינו מלכנו, כ"ק אד"ש מה"מ, אשר ע"פ בקשתו בהתוועדות פורים תשל"ב - אשר אלו הרוצים לתת מתנות לכבוד יום הולדת הרי כיוון שענין המתנה הוא גרימת נחת רוח - על כן יהיו המתנות בעניני תורה.

בקשר עם מעמד ברכת החמה שיתקיים אי"ה ביום רביעי הבעל"ט, ערב חג הפסח, בחצר בית המקדש השלישי בירושלים הבנוי,

הבאנו בראשית הקובץ "דבר מלכות", שיחת כ"ק אד"ש מה"מ ממעמד "ברכת החמה" בשנת תשמ"א (בתרגום חפשי מאידיש), השיחה נדפסה בלקו"ש חכ"ב עמ' 201.

ובשייכות עם החג האחרון, חג הפורים, הננו מביאים בזה לחביבותא דמילתא בתור הוספה ליקוט וביאור בשיחותיו של הרבי מלך המשיח שליט"א בענין 'הגבלת המשקה' השייכת גם בימי הפורים, שנכתבה על ידי אחד התלמידים השלוחים שי'.

* * *

כאן המקום להביע תודתנו והערכתנו לראש הישיבה - הרה"ח ר' גרשון שי' אבצן על עזרתו המרובה בהוצאת והדפסת הקובץ.

וכן תודה מקרב לב לשליח כ"ק אד"ש לסינסינטי אוהיו, הרה"ח ר' שלום דובער שי' קלמנסון, על מסירתו הנפלאה בכל לבו ומאודו למען הצלחת הישיבה, ולמען אשר לא יחסר כל, ויהיו פנויים לתורה ולעבודה.

כמו"כ תודה מיוחדת לכל התמימים שסייעו להוצאת הקובץ לאור עולם.

ואנו תפלה להשי"ת, שע"י הדפסת חידושי תורה נגרום נחת רוח רב לכ"ק אד"ש מה"מ ותהיה זו הפעולה המכרעת את כל העולם לכף זכות ותיכף ומיד נזכה לראות "מלך ביופיו תחזינה עינינו" בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לעיני בשר, נאו!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

התלמידים השלוחים

יום הבהיר י"א ניסן ה'תשס"ט, שנת 'הקהל'

מאה ושבע שנה להולדת כ"ק אד"ש מה"מ

ה' תהא שנת סגולות טובות

סינסינטי, אוהיו.

תוכן ענינים

- 3.....פתח דבר
8.....דבר מלכות

עניני גאולה ומשיח

- 22.....בענין טהרת הנדה לעתיד לבוא
29.....קרבן תודה על היציאה מהגלות

תורתו של משיח

- 31.....גדר אמירת הלל בליל הסדר
43.....בן כמה הי' אברהם כשיצא עשו לתרבות רעה
45.....בענין אין שבות במקדש

נגלה

- 48.....הגדר דשטר אמנה לפי שיטת רש"י
57.....ביאור שאלת רבא לשיטת רש"י
61.....ביאור שיטת רש"י ב"פסול עדות וקרובים"
64.....האם חיישינן למזוייף בשטר מקויים
67.....ביאור סוגיית "זה כתב ידי"

- 74..... בענין שלשה שישבו לקיים את השטר
- 80..... שיטת שמואל בקיום שטרות
- 84..... בסוגיית "תרי ותרי"
- 88..... שאלת הגמ' "ושתי נשים למה לי" לפי פרש"י?
- 90..... תירוץ שאלת תוס' (ד"ה אבל) לפי שיטת רש"י

חסידות

- 93..... למה מביא שתי דוגמאות מאברהם אבינו
- 94..... הערה על המאמר ד"ה ויאמר ה' לך לך תרס"ו

הלכה

- 98..... נטילת ידים ממזי שעדיין לא נטל

הוספה

- 100..... הגבלת המשקה בפורים

דבר מלכות

שיחת יום ד', ד' ניסן ה'תשמ"א, בעת מעמד ברכת החמה
מוגה - תרגום מאידיש

[צוה לנגן ניגון אדמו"ר הזקן (בבא הרביעית פעם אחת). ניגון שמח"ת לאביו ז"ל. אח"כ צוה להעמיד שליח ציבור להסדר ד"ברכת החמה".]

[אחרי אמירת כל סדר ברכת החמה אמר:]

א. בשעה שיהודים מתאספים יחד - ובפרט כאשר מתאספים כל הסוגים: "האנשים והנשים והטף" - הנה זה עצמו שמחה גדולה ביותר. וכידוע הסיפור מאדמו"ר הזקן אודות גודל השמחה והנחת רוח שנעשה למעלה מכך שיהודים הם ביחד.

ובפרט כאשר מתאסף "מנין" (עשרה מישראל), שאז מיתוסף הענין של כל בי עשרה שכינתא שריא, ובמילא השמחה נעשית גדולה יותר.

ועל אחת כמה וכמה כאשר מתאספים כמה עשיריות מישראל, כן ירבו - שאז נפעלת הוספה בהשראת השכינה, ובמילא - גם בהשמחה.

ב. כל הנ"ל הוא אפילו כאשר העשרה (או העשיריות) שמתאספים יחדיו אינם מחוייבים אז, מצד איזו סיבה שתהי', בלימוד התורה, ובמילא "אינם מדברים בדברי תורה", הם אינם עוסקים בתורה ובמצוות - גם אז הנה "שכינתא שריא", כפי שאדמו"ר הזקן אומר בתניא.

ועל אחת כמה וכמה כאשר ההתאספות קשורה עם קיום מצוה, וקיום מצוה בציבור, ולמעלה יותר (מסתם ציבור) - "ברב עם (שאו) הדרת מלך".

ובפרט, כאשר עשיית המצות היא באופן שמביא (תיכף) לעוד מצוה ועוד מצוה, כבנדון דידן: את ברכת החמה בציבור קישרו עם ענין של תפילה בציבור, וגם עם תורה בציבור - הענינים מתושב"כ ותושבע"פ שנאמרו זה-עתה.

ג. על אחת כמה וכמה מצד שקישרו זאת גם עם נתינת הצדקה [כפי שהציעו, שבסמיכות לברכת החמה יתנו צדקה - נוסף על נתינת הצדקה לפני התפילה, "אני בצדק אחזה פניך" - ובטח קיימו זאת ויקיימו זאת לאחר מכן פעם נוספת],

שאז - על ידי שישנם כל ג' הקוין של תורה, עבודה וגמילות חסדים - נפעל "העולם עומד" ו"העולם קיים".

ועל ידי זה שפועלים "העולם קיים" כאן למטה - הקיום של עולם הזה כפשוטו - מביא הדבר קיום בכל העולמות, מן הקצה אל הקצה, כמבואר בקבלה וחסידות שקיום כל סדר ההשתלשלות תלוי בתורה עבודה וגמ"ח שיהודי עושה כאן למטה,

ועאכו"כ כאשר התורה עבודה וגמ"ח נעשים על ידי רבים, ועל ידי ציבור, ו"ברב עם" באופן של "הקהל גו' האנשים והנשים והטף" - נפעלת עמידת העולם וקיום העולם ביתר שאת ויתר עז.

ד. ועל ידי "מעשינו ועבודתינו" עתה ב"העולם עומד" ו"העולם קיים", על ידי ג' הקוין דתורה עבודה וגמ"ח, נפעלת השלימות של "העולם עומד" ו"העולם קיים", שתהי' בביאת משיח צדקנו - "עלה הפורץ לפניהם" - שאז תהא עמידת וקיום "ואלה תולדות פרוץ", תולדות מלא כתיב,

וכידוע שה"תולדות מלא" של "ואלה תולדות פרוץ" הם למעלה מה"תולדות מלא" של "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם".

שברוחניות נפעל הענין של "העולם עומד" באופן של "תולדות (פרץ) מלא" כבר עתה (ע"י מעשינו ועבודתינו), וזה גם ממחר שיהי' "מיד הן נגאלין" כפשוטו, שאז רואים בגלוי ובגשמיות את ה"אלה תולדות פרץ" - "שיבוא בן פרץ", דוד מלכא משיחא, "וישי הוליד את דוד".

ה. ומזה ישנה גם נתינת כח ועידוד, וביתר שאת וביתר עז, בהעבודה בזמן הגלות - לעבור תוך כדי ריקוד ("דורכטאַנצען") את הרגעים האחרונים של חושך הגלות הכפול ומכופל, שבעוד אנו נמצאים במעמד ומצב של חושךכפול ומכופל, "החושך יכסה ארץ וערפל" - הנה "ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם", בעודם ב"מצרים", "במיצר הגלות.

ויהודים עומדים הכן "ביד רמה" להיציאה, עם כל החוזק וההתנשאות, עם "גאווה" ("שטאַלצקייט") של יהדות, נראית לעיני כל - על ידי ההוספה בלימוד התורה ובקיום מצוותי' בהידור;

ועל ידי כל זה - שבעוד אנו נמצאים בזמן הגלות קיימת "שלימות התורה" - השלימות בלימוד התורה וקיום המצוות,

ואשר ענין זה ישנו בכאו"א מישראל ובכלל ישראל - "שלימות העם", עד בשלימות שכל ישראל, "האנשים והנשים והטף", נמצאים באופן של "הקהל", קהל אחד

- שבמיוחד מסוגל הדבר (שעת הכושר) בשנה זו, שהיא שנת הקהל

הנה כל זה מוסיף ומזרז את ה"אחישנה" של הגאולה האמיתית והשלימה.

ובפרט שהענינים נפעלים בשנה (ככל שנת הקהל) של "מוצאי שביעית", אשר "במוצאי שביעית בן דוד בא", ובחודש ניסן, אשר בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל -

הרי כל הוספה בהענינים הנ"ל בזמן זה, מוסיפה ביתר שאת ויתר עז בה"אחישנה" גופא.

ו. ואין ענין יוצא מידי פשוטו - שתהי' ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש, באופן של "אחישנה" ממש, על ידי זה שביחד עם "שלימות התורה" ו"שלימות העם" מחזיקים ומקיימים את "שלימות הארץ", "ארץ גו' תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה", ארץ ישראל לגבולותי',

ובביאת משיח צדקנו - "עלה הפורץ לפניהם" - תיתוסף שלימות תירה ב"שלימות הארץ" (שישנה עד אותו הזמן) - ועד ל"ירחיב ה' את גבולך" בנוגע לכל ארץ ישראל,

ובפרט בנוגע לירושלים עיר קדשנו, ש"פרזות תשב ירושלים",

וכ"ז במהרה בימינו ממש.

(צוה לנגן "פרזות תשבו").

* * *

ז. ברכת החמה היא לעולם ביום הרביעי בשבוע - כפי שאמרנו ולמדנו זה-עתה בה"תנו רבנן הרואה חמה בתקופתה" (בהמשך לברכת החמה) - היום בו "נתלו המאורות", "שני המאורות", מתחיל מה"מאור הגדול", החמה.

מבואר בכ"מ, שהענין של "נתלו המאורות" של יום הרביעי, הנה בזה קשורים דברי המשנה "בתולה נשאת ליום הרביעי", הרומז על הנישואין, כביכול, בין הקב"ה עם "בתולת ישראל":

מבלי הבט על זה שביום הרביעי הי' מיעוט הירח - שזה מראה על המיעוט והירידה של ישראל שדומים ללבנה [ה"מאור הקטן", ד"מי יקום יעקב כי קטן הוא", ו"דוד הוא הקטן"],

ירידה מאיגרא רמה - מהמקום בו היתה הנשמה במצב של "עמדתי לפניו" (לפני הקב"ה), לבירא עמיקתא - לעולם הזה התחתון שאין תחתון למטה ממנו,

ובהירידה גופא - הירידה לאח"ז בהחושך כפול ומכופל של הגלות בכלל, והאריכות דגלות זה האחרון בפרט -

הנה אעפ"כ, מבלי הבט על גודל הירידה, נמצאים בנ"י במעמד ומצב של "בתולת ישראל", ולא, ח"ו, "בעלונו אדונים זולתך". ואדרבה, יהודים מתכוננים עוד בזמן הגלות (כפי שזה-עתה סיימו והכריזו בסדר ברכת החמה) ל"והי' ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד".

ויתירה מזו: בנ"י יודעים, שכל הירידה של יום הרביעי, היא (ירידה צורך עלי') כדי לפעול ושיהי' "בתולה נשאת ליום הרביעי" - בנוסף לאירוסין שהיו במתן תורה, יהיו הנישואין - "בתולה נשאת ליום הרביעי" - שיהיה יחוד שמשא וסיהרא, שישראל שדומים ללבנה מקבלים אורם בשלימות מן ה"מאור הגדול" - הקב"ה ("שמש ומגן ה' אלקים").

ה. הענין הנ"ל של "בתולה נשאת ליום הרביעי" (שאפילו בהעלם העולם, ואפילו בחושך הגלות, נמצאים בנ"י במצב של "בתולת ישראל", שמכירים ומכריזים כי "ה' אחד ושמו אחד") -

מקבל הדגשה יתירה בענין ברכת החמה, הנאמרת כאשר "רואה חמה בתקופתה":

הענין של "רואה חמה בתקופתה" מדגיש את העוצמה ("דעם שטורעם") והתוקף שישנו בחמה ושמשי, אשר כל עמי הארץ מחשיבים את התוקף של השמש - המקפת ומסתובבת באופן של "לא ישבותו" - בתור א' מעניני הטבע והעולם;

ועד"ז מה שהחיות (והקיום) של ה"צומח" (-ובמילא גם) של החי והמדבר ואפילו בני" (מבחר מין המדבר) הזקוקים לאכילה ושתי' - תלוי' בהמאור הגדול, על ידי החמימות ("חמה") של השמש - סבורים הם, שזהו ח"ו ענין בפני עצמו (שאינו קשור עם הקב"ה) -

אומרים איפוא, שכאשר יהודי "רואה חמה בתקופתה" רואה הוא בזה -

כתורת הבעש"ט הידועה, שמכל דבר שיהודי רואה צריכים "לקחת" הוראה בעבודת ה' -

(הללו את ה' מן השמים . . הללוהו שמש) שזה שהחמה היא "בתקופתה", זהו לפי ש"חק נתן ולא יעבור" - הקב"ה נתן זאת בטבע החמה ובתור "חק".

ולכן מתאספים בני" יחדיו "ברב עם" ובפרהסיא גדולה, ומכריזים לעיני כל, בחוצות וברשות הרבים, ומברכים בשם ומלכות - ברוך עושה מעשה בראשית: מבורך הוא זה ש"עושה מעשה בראשית", ו"עושה" לשון הוה, כתורת הבעש"ט שההתהוות היא בכל רגע ורגע - ברגע זה ממש מתחדשת כל מציאותה של ה"חמה בתקופתה" מ"אין ואפס ממש".

וממשיכים ואומרים "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", שמבורך הוא הקב"ה אשר הביא לכאו"א מישראל וכלל ישראל - "האנשים והנשים והטף" - את השליחות "לזמן הזה", להכריז (בברכה) כי ה"חמה בתקופתה" מזכרת על "עושה מעשה בראשית":

ולאחר מכן - "השמים מספרים כבוד א-ל" - שבשעה ש"שאו מרום עיניכם", ר"ת "שמע" (מ"שמע ישראל") - אזי "וראו מי ברא אלה", ובפרט כשרואים את ה"מאור הגדול", ורואים אותו בתקופתו - הרי זה מחזק עוד יותר את ה"וראו מי ברא אלה",

וזה יורד ונמשך עד במעשה, ש"המעשה הוא העיקר".

* * *

ט. לפי הקביעות של שנה זו, חל ה"יום רביעי" הקשור עם תקופת ניסן [דבניסן עתידין ליגאל] ביום ד' ניסן, יום אמירת נשיא לבני ראובן -

ויש לומר, שהקשר ביניהם הוא:

השם "ראובן" הוא על שם (דברי לאה) - "ראה ה' בעניי כי אתה יאהבני אישי". הרמז והפירוש הפנימי בזה הוא: בשעה שהקב"ה רואה שבנ"י נמצאים "בעניי", בעוני הגלות

- אמנם יש בחסד השם הרחבה בענינים גשמיים, אבל בענינים רוחניים זהו "עניי", מכיון ש"גלינו מארצנו" וחרב בית מקדשנו -

הנה דווקא אז נעשה "כי עתה יאהבני אישי".

בשעה שההנהגה של היהודים למטה (במצב של "עניי") היא באופן שה"רואה חמה בתקופתה אומר ברוך עושה מעשה בראשית" - שמבלי הבט על כך שהענין של "חמה בתקופתה" נותן מקום לטעות שזהו ענין

של טבע בתוקפו, יהודי לעומת זאת" אומר ברוך עושה מעשה בראשית"

ענין זה מעורר את ה"עתה (דוקא) יאהבני אישי" - נפעל גילוי אהבת הקב"ה ("אישי" של "בתולת ישראל") לישראל, עד לאופן ש"בתולה נשאת ליום הרביעי", שכתוצאה מזה "יילד" (יתגלה שהוא) "ילד", ועוד ילד וכו'

אשר כל יהודי בפרט ("יעדער איינצעלנער איד") יקר אצל הקב"ה עוד יותר מאשר בן יחיד להורים זקנים (כידועה תורת הבעש"ט, ומבואר בארוכה בסיפור כ"ק מו"ח אדמו"ר).

י"ד. וזוהי גם ההוראה שיש "לקחת" מזה:

כל הענינים דלמעלה, משתקפים בכנסת ישראל, שמתנהגת כביכול כמו הקב"ה. ולכן: בשעה שישנו יהודי אחד ויחיד שנמצא עדיין בגלות ברוחניות, ועאכו"כ כאשר הוא נמצא במיצר הגלות כפשוטו בגשמיות -

הנה כשם ש"ראה ה' בעניי" מצד אהבת ה' לכאו"א מישראל, יהי' מי שיהי' ובאיזה מצב שיהי' (אפילו בהיותו במצב של "עניי" בכל הפרטים),

כמו כן הוא בכנסת ישראל, מצד האהבה של כנסת ישראל לכל יהודי בפרט, שכל יהודי חביב אצל כנסת ישראל עוד יותר מחביבותו של בן יחיד להורים זקנים,

[שלכן אומרים "רני עקרה" - שכנסת ישראל נקראת (בזמן הגלות) "עקרה" - היות שכאשר חסר אצל כנסת ישראל יהודי אחד ויחיד, נחשבת כל כנסת ישראל כ"עקרה"];

ואהבה זו מעוררת לפעול עם כל יהודי, אפילו אחד כזה שנמצא "בעניי", ולעשות ממנו "בן יחיד" לקב"ה גם בגלוי.

ועל ידי זה פועלים את ה"בתולה נשאת ליום הרביעי" - הנישואין בין הקב"ה ובתולת ישראל - באופן של" יאהבני אישי", בחסד וברחמים ובקרוב ממש,

ומקויים "רני עקרה" - היות שיש לה שלימות העם, בנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו,

ש"ואתם תלוקטו לאחד אחד" - הקב"ה עצמו מסתובב ומלקט כאו"א מישראל באופן פרטי, "ושב ה' אלקיך את שבותך", הוא הולך יחד עם כל אחד מהם לארץ הקודש, עם משיח צדקנו, בגאולה האמיתית והשלימה, שאין אחרי' גלות,

ובאופן של "ראו בן" - כל העולם רואה כיצד כל יהודי הוא בנו בכורו, בנו יחידו של הקב"ה ולמעלה מזה (כתורת הבעש"ט הנ"ל) - היות שרואים כיצד אבינו שבשמים מגלה את שיא האהבה והחביבות שיכולה להיות - לישראל.

* * *

יא. ענין הנ"ל (בפירוש "ראה ה' בעניי כי עתה (דוקא) יאהבני אישי") מודגש עוד יותר בפרשת שבוע זה ובעיקר בשיעור היומי בתורה, יום הרביעי.

שיעור החומש מתחיל "כי תבואו אל ארץ כנען אשר אני נותן לכם לאחווה ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם", ובפירש"י על "ונתתי נגע צרעת" - "בשורה היא להם שהנגעים באים עליהם לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בקירות בתיהם כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר וע"י הנגע נותן הבית ומוצאן".

ז.א. בשעה שאצל יהודי ישנו ענין בלתי רצוי(ענין של "נגע"), (כתוצאה מכך -) ניתוץ וחורבן "הבית" (מנוחת הנפש) הדבר ברור שזהו

רק בכדי שעל ידי זה יתוסף אצלו (טוב באופן -) רב טוב שנמצא בהעלם.

יב. ועד"ז בנוגע לכללות ענין חורבן בית - בית המקדש:

זהו דבר ברור שהענין הבלתי רצוי (שבנ"י נמצאים בגלות ו - חורבן בית המקדש) - הוא רק בכדי שעל ידי זה יתוסף בבנ"י רב טוב, וטוב כזה שלולי ה"ונתן את הבית וביתא דנא סתרי" (חורבן ביהמ"ק) לא היו יכולים לראות את הרב טוב, לא היו יכולים להגיע אליו;

דוקא על ידי ה"ונתן את הבית", חורבן בית המקדש - מתגלים "מטמוניות" - כל ניצוצי הקדושה ה"חבויים" גם בדברים הגשמיים.

יג. וזהו הביאור וההוראה מכללות ענין הגלות: ענין הגלות (ש"וביתא דנא סתרי" ועמא הגלי לבבל") הוא רק כדי שכל יהודי ימצא את המציאה שלו ב"ביתו", בו עצמו, (ובמעשה בפועל ובפרטיות) את הרב טוב - שהוא בבחי' "ארץ חפץ" שבה טמן הקב"ה אבנים טובות ויקרות, עד (כמו) האוצרות ש"עין לא ראתה אלקים זולתך", כמבואר בארוכה במאמר יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר.

ולכן באה הגלות שמתבטאת ב"ונתן את הבית וביתא דנא סתרי" (חרב מקדשנו) ו"והוציא אל מחוץ לעיר ועמא הגלי לבבל" - כדי לגלות את המטמוניות והאוצרות הרוחניים שנמצאים אצלו בהעלם, וניצוצות הקדושה בחלקו בעולם.

ועל ידי זה מתגלים אצלו גם בגשמיות, שיש לו רב טוב כפשוטו, בבני חיי ומזוני רויחי, למטה מעשרה טפחים, בכל המצטרך לו, עד - כסף וזהב כפשוטו.

יד. וכשם שה"ונתן את הבית" כפשוטו מביא לטהרה ולבנין בית חדש, כך הוא גם בכללות, שה"ונתן את הבית" מזרז עוד יותר את ענין

טהרתן של ישראל, שזהו תוכן הענין של "בתולה נשאת ליום הרביעי", וכן - בנין בית המקדש, שיבנה במהרה בימינו ע"י משיח צדקנו, וכלשון נבואת יחזקאל ש"בראשון באחד לחודש (בר"ח ניסן) תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש", "וכן תעשה בשבעה בחודש - כל שבעה" דימי החודש

את הקרבנות שהנשיא יקריב לחנוכת המקדש (המזבח) (בדוגמת קרבנות הנשיאים בחנוכת מזבח המשכן מתחיל מר"ח ניסן).

טו. והנה ההכנה לענין הקרבת הקרבן ע"י הנשיא בבית המקדש השלישי (ככל הענינים הנעשים ע"י הנשיא, דוד מלכא משיחא) - נפעלת, כנ"ל, ע"י מעשינו ועבודתינו בזמן הגלות,

כולל ובמיוחד - על ידי ברכת החמה ברבים וביום הרביעי שבו "נתלו המאורות" ובשנת הקהל, וביום שפרשתו בתורה עוסקת בכך שהקב"ה מסבב הסיבות ופועל לגלות בכל יהודי את כל הענינים הטובים, ההון היקר, אשר ברשותו.

ולגלות גם את ההון יקר שבחלקו בעולם כפשוטו. וזה נעשה באופן של "ראובן", "ראו בן" - ש"וראו כל עמי הארץ כי שם השם נקרא עליך ויראו ממך", שהכל יראו כיצד כל יהודי והעם היהודי (עליך - לשון יחיד) הוא בן בכור ובן יחיד להקב"ה.

וכל זה נמצא בגלוי עוד בזמן הגלות, על ידי חסדו וטובו של הקב"ה, שנמצא (הטוב לנו) בגלוי.

[צוה לנגן ניגון השייך לבנין ביהמ"ק.

אח"כ אמר: מתהלים - "וישבו שם וירשוה"].

טז. מדייקים במילים (של הניגון שזה-עתה ניגנו - "כי אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה וישבו שם וירשוה וזרע עבדיו ינחלוה ואוהבי שמו ישכנו בה") - "זרע עבדיו", אשר אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שזה קאי גם על קטנים וקטנות בישראל.

שבהיותם "צבאות השם", היות ש"מפי עוללים ויונקים יסדת עוז גו' להשבית אויב ומתנקם" - על ידי ה"להשבית אויב ומתנקם" שלהם, ממשיכים הם את הגאולה האמיתית והשלימה לכל היהודים, פועלים הם את ה"אוהבי שמו ישכנו בה".

בדוגמת מה שהיה בפורים ובפסח - בעמדינו עתה בין פורים ופסח, "מיסמך גאולה לגאולה" [שנמצא בהדגשה מיוחדת (לפועל) בשנה זו שהיא שנת העיבור, שאזי הפס"ד שפורים הוא באדר שני מצד "מסמך גאולה לגאולה"]

הגאולה של פורים הגיעה על ידי "קטני קודש זרע", על ידי ה"קול גדיא" של ילדי ישראל, ועד"ז בגאולת פסח ש"הם הכירוהו תחילה" -

עד"ז גם "בימים ההם בזמן הזה", בה"מיסמך גאולה לגאולה" להגאולה האמיתית והשלימה, שאז יהיה" כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" -

שזה יבוא בהקדם על ידי "צבאות השם", על ידי כל ילדי ישראל, הן ילדים והן ילדות, של דור זה,

שעל כל אחד מהם הרי קאי ה"זרע עבדיו ינחלוה", והם פועלים את ה"ואוהבי שמו ישכנו בה", הגאולה האמיתית והשלימה.

יז. וענין זה נפעל על ידי זה שמגייסים ומקבצים את "כל צבאות השם", כל ילדי ישראל, ומוסיפים בחינוכם הכשר, ולמעלה מזה - חינוך

על טהרת הקודש, עד לאופן שכל ילד יהודי אפי' ה"עוללים ויונקים" נכללים בה"כל צבאות השם",

וכל אחד מהם נמצא בתשוקה גדולה שהוא רוצה ביאת משיח צדקנו, ברחמים, במהרה,

ובאופן של"נאו", גדולה עד ששומעים זאת אפילו אלו שלעת-עתה אינם שייכים ללשון הקודש,

אלא שנתונים הם הרי למרותו (מלך על כל הארץ) של הקב"ה, ויתירה מזו - הוא "עושה מעשה בראשית", "עושה" לשון הוה, וכתורת הבעש"ט, שהקב"ה מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, שבכל רגע ורגע, ברגע זה ממש, מתהווה כל מעשה בראשית מחדש מאין ואפס ממש, כולל גם מציאותו שלו, כמו שאדמו"ר הזקן מבאר בארוכה בשער היחוד והאמונה, כפי שהיא האמונה הפשוטה של כל יהודי, עאכ"כ של ילדי ישראל,

ולכן ישנה התשוקה (על ולביאת המשיח) אצל ילדי ישראל, ובמילא מוסיפים הם בהפעולות לזירוז ביאת משיח צדקנו,

ובפרט ע"י שיהיה ה"והשיב לב אבות על בנים - ע"י בנים" - שהילדים והילדות יוסיפו עוד יותר ביהדות של הוריהם (עוד יותר - מכפי שהי' עד עתה),

תקויים ביאת משיח "נאו" - בקרוב ממש, במהרה בימינו ממש, בעגלא דיזן.

[כ"ק אדמו"ר שליט"א התחיל לנגן (וכל הקהל) "ווי וואַנט משיח נאו".

אח"כ ציווה שילדים וילדות יאמרו בקול רם הי"ב פסוקים ומאחז"ל.

וכל הקהל (ובניגון): אל תירא גו', עוצו עצה ותופר גו' ועד זקנה גו', אך צדיקים גו'.

עניני גאולה ומשיח

בענין טהרת הנדה לעתיד לבוא

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק שי' סילברמן
שליח כ"ק אד"ש מה"מ באלעד
ור"מ לסמיכה בישיבת חב"ד באלעד

א.

בו' חשון השנה (תשס"ט), נתעוררתי בסתירת המדרשים בנוגע לאם לעתיד לבוא יהיה נדה מותרת לבעלה, ולאחר שהפללתי ערבית כאן באה"ק (אור לז' חשון): "ותן טל ומטר לברכה" בשמונה עשרה, וסיימתי את תפילת ערבית, נפל לתוך ראשי "טל" ו"מטר" של "ברכה" בחידושי תורה בענין זה והרי הדברים לפניכם:

בתניא אגרת הקודש סימן כ"ו מקשה על הרעיא מהימנא פרשת נשא שמבאר שלעתיד לבוא לא נצטרך לידע הלכות איסור והיתר וטומאה והיתר וזלה"ק: ועוד יש להפליא הפלא ופלא איך אפשר שלימות המשיח לא יצטרכו לידע הלכות איסור והיתר וטומאה וטהרה כי איך ישחטו הקרבנות וכו' וגם טומאת יולדת צריך לידע כדכתיב הרה ויולדת יחדיו אם תלד אשה בכל יום מביאה אחת אעפ"כ דין איסור טומאתה לא ישתנה ואין להאריך בדבר הפשוט ומפורסם הפכו בכל הש"ס ומדרשים וכו'. עכלה"ק.

וראה בלקוטי שיחות חלק י"ב עמוד 260 שמבאר וזלה"ק: "מש"כ באגה"ק סימן כ"ו דאיסור יולדת ישאר . . . היא בדיוק. כי איתא במדרש

תהילים (קמ"ו) דגם נדה תטהר (ועיי"ש דמוכח דמדרשות חלוקות בזה) ".
עכלה"ק.

והיינו דבמדרש (שוחר טוב) על הפסוק ה' מתיר אסורים מבאר: מהו מתיר אסורים – אין איסור גדול מן הנדה שהאשה רואה דם ואסרה הקב"ה לבעלה, ולע"ל הוא מתירה.

ומבואר כאן שלע"ל נדה יהיה מותרת לבעלה.

והקשה בשו"ת לב חיים סימן לב שלכאורה מדרש זה סותר למדרש שוחר טוב מזמור עג שכתב: "בעולם הזה אדם הולך ומשמש עם אשתו נדה אין מי שיעכבנו, אבל לע"ל האבן זועקת ואומרת לו נדה היא".
עיי"ש.

ומבואר מכאן שגם לע"ל ישאר האיסור נדה וזהו סתירה למ"ש במזמור קמ"ו שהקב"ה יתיר איסור נדה?

ונראה לבאר כל זה בחמישה אופנים בס"ד :

(1) בפשטות י"ל שאכן יש מחלוקת בין המדרשים וכמ"ש בסוגריים בלקוטי שיחות שם ולדיעה אחד במדרש, ישאר האיסור נדה גם לע"ל ואילו להדיעה השני, הנדה תטהר. (ובביאור הדברים, ראה לקמן בסוף דברינו)

(2) ואולי יש לבאר באופן אחר, שלעולם אין מחלוקת בין שני המדרשים הנ"ל וכוונת המדרש במזמור ע"ג הוא לאשה שראתה דם בזמן הגלות וחל עליה דין נדה ואז בא

ב.

הגאולה והיא עדיין בנדתה, שאז אם בעלה ישמש אתה, יהיה אבן זועקת ואומרת לו "נדה היא".

ואילו כוונת המדרש במזמור קמ"ו הוא לאשה שתראה דם לע"ל, שלא תחול על דם זה דין איסור נדה כי ה' יהיה מתיר אסורים ולכן תהא מותרת לבעלה (וראה גם ב"הדרנים על הש"ס עמוד תע"ח הערה 65).

3) ובאופן שלישי אולי י"ל שאין מחלוקת בין שני המדרשים ולעולם ישאר האיסור של נדה לע"ל ב"תאוריה", ומה שאמרו במדרש מזמור קמ"ו "ולע"ל הוא מתירה", אין פירושו שאיסור נדה יהא מותר, אלא שהנשים לע"ל במציאות לא תהיינה נידות, דהרי המדרש – בהמשך דבריו – יליף להא דלע"ל הוא מתירה מקרא דכתיב בזכריה: "וגם את הנביאים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ומפרש המדרש "ואין טומאה אלא נדה" שנאמר "ואל אשה בנדת טומאתה", הנה מפורש כי את הנדות הנקראת טומאה יעביר מן הארץ ולא את איסור הנדה (וכ"כ עד"ז בביאור המדרש במזמור קמ"ו בספר אוצרות אחרית הימים עמוד ק"ט הערה 34).

ואילו כוונת המדרש במזמור עג הוא לתאר את מצב העולם לע"ל שהעולם יזדכך כל כך עד ש-ב"תאוריה" – אם אדם חס ושלום היה משמש את אשתו נדה, היה האבן זועקת ואומרת לו "נדה היא", אבל בפועל לא יהיה מציאות של נדה לע"ל.

4) ולכאורה נראה לתרץ את הסתירה בין שני המדרשים באופן רביעי (אבל מיוסד על אופן השלישי) והיינו שכוונת המדרש במזמור ע"ג הוא לתקופה הראשונה של ימות המשיח שאז עולם כמנהגו נוהג ועדיין יהיה מציאות של נדה שאסורה לבעלה, ואילו כוונת המדרש במזמור קמ"ו הוא להתקופה הב' כשיהיה תחיית המתים ואז ה' יהיה "מתיר אסורים" ולא

יהיה מציאות של נדה וכמו שהסברנו באופן השלישי (אבל האיסור של נדה ישאר תמיד דהרי קיי"ל דמצוות אינן בטילות לע"ל – וכמ"ש בתורה אור פרשת משפטים ולקוטי תורה בדרושים לראש השנה), והגם שבמזמור קמ"ו לומד את זה שהקב"ה יתיר אסורים ממה שנאמר "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", כבר ביארתי בקובץ הערות התמימים דישיבת צפת לענין הנחת ד' זוגות של תפילין לע"ל שמדיוק הלשון באגרות קודש בתיאור שלבי הגאולה לע"ל-מבואר שיהיו שני שלבים בביטול רוח הטומאה מן הארץ ורק בתקופה השני דתחיית המתים יהיה את רוח הטומאה אעביר – כליל – מן הארץ, וא"כ שפיר י"ל שעדיין ישאר מציאות בעולם של נדה בתקופה ראשונה דימות המשיח ובוה מיירי המדרש במזמור ע"ג ואילו במזמור קמ"ו מיירי בתקופה השני דתחיית המתים שאז הקב"ה "יתיר איסור נדה" ולא יהיה מציאות של נדה בעולם.

והנה הנפקא מינה בין תירוץ הב' לבין תירוצים ג' וד' שכתבנו: דלפי תירוץ הב' יתכן שהאשה תראה דם, אבל דם זה יהיה טהור. ובביאור הדברים י"ל דהנה כל הטעם של נדה מבאר בלקוטי שיחות חלק ג' עמוד 983 שזהו משום שע"י חטא עץ הדעת, ירדה זוהמא בבני אדם, משא"כ לע"ל יתברר העולם מהטומאה של חטא עץ הדעת וכל פרטי הטבע יהיו טהורים. אם כן י"ל, שגם הדם שהאשה תראה יהיה טהור.

ג.

ואילו לפי תירוץ הג' והד' שישאר האיסור נדה בראיית דם, צריכים לומר שישתנה טבע האשה לע"ל ולא תראה דם בכלל.

ובביאור הדברים י"ל בפשטות דהרי ידוע מאמר חז"ל (שבת ל, ב): "עתידה אשה שתלד בכל יום", ואם כן י"ל שלא יהיה לאשה "דם מיותר" (דם נדות) לצאת מגופה מכיון שכל דמה תהא נצרך כחלק מתהליך יצירת

הולד שתלד כל יום (וכמו כל אשה מעוברת שהיא בחזקת מסולקת דמים).

וכעת, הגיע לידי ספר "אגורה באהלך" להרה"ג מרדכי פרקש שליט"א וראיתי בסימן ע"ה שם שביאר באופן אחר מדוע לא תראה דם לע"ל מחמת גילוי השכינה וע"פ הידוע שחרדה מסלקת את הדמים (שלכן במצרים לא ראו דם) עיי"ש. אולם יותר נראה הטעם שכתבנו שלא תראה דם נדה במציאות מחמת שתלד בכל יום. וק"ל.

והנה לפי ביאור זה, נמצא שיש נפקא מינה בין תירוץ הג' לתירוץ הד' על איזה תקופה מדבר המאמר חז"ל שעתידה אשה שתלד בכל יום, דלפי תירוץ הג' שביארנו, כבר בתקופה הא' דימות המשיח האשה תלד בכל יום. והגם שבתקופה הראשונה עולם כמנהגו נוהג, י"ל ע"פ מ"ש הרמב"ן שיהיה עולם כמנהגו נוהג כמו המנהג שהיה לפני חטא עץ הדעת ואז זמן העיבור והלידה של האשה היה ביום אחד (וראה בשיעורים בספר התניא (אגה"ק סימן כ"ו) שמביא מ"ש הצמח צדק ע"פ מדרש רבה פרשת נח (בתחילת פרשה לו) שגם בזמן של נוח לפני המבול היה כך שאשה היתה מתעברת ויולדת ביום אחד).

ואילו לפי התירוץ הד' צריכים לומר שהמאמר חז"ל עתידה אשה שתלד בכל יום מיירי בתקופה השני דתחיית המתים כשיהיה שינוי מנהגו של עולם ואילו בתקופה הראשונה.

עדיין תלד האשה כרגיל ולא כל יום ולכן עדיין יהיה מציאות של נדה.

ולהעיר, שלפי ביאור זה שכתבנו בטעם שהאשה לא תראה דם לע"ל, לכאורה שני התירוצים הנ"ל יהיו תלויים במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בפירוש מאמר רז"ל במסכת ברכות (י"ז,א) "עולם הבא אין לא וכו' ולא פריה ורביה" המסתעף משיטתם בענין אם עולם הבא היא עולם הנשמות (דעת הרמב"ם) או עולם התחיה (דעת הרמב"ן), דלשיטת הרמב"ם אכן

י"ל כתירוץ הד' שבתקופה של תחיית המתים האשה תלד בכל יום ורק בעולם הנשמות לא יהיה פריה ורביה.

משא"כ לדעת הרמב"ן דמפרש עולם הבא על עולם התחייה, נמצא שבעולם התחייה לא יהיה פריה ורביה וא"כ לכאורה על כרחך שמאמר רז"ל עתידה אשה שתלד בכל יום מיירי רק בתקופה הראשונה דימות המשיח (ודוחק גדול לומר שמביאה אחת בימות המשיח תלד כל יום בכל התקופה של תחיית המתים) וכתירוץ הג' ואילו בתקופה הב' דימות המשיח לא יהיה פריה ורביה והאשה כבר לא תלד בכל יום.

וכן משמע מלשון הפסוק שלומדים את זה שהאשה תלד בכל יום (ירמיה לא): "הנני מביא אותם מארץ צפון וגו' הרה ויולדת יחדיו" שמשמע דכבר בזמן קיבוץ גלויות, בתחילת ימות המשיח יהיה האשה יולדת בכל יום.

וא"כ להלכה דקי"ל כדעת הרמב"ן שלע"ל יהיו נשמות בגופים ולא כדעת הרמב"ם, יוצא מכל זה שנסתר תירוץ הד' שהבאנו לעיל דהרי כבר בתקופה הראשונה דימות המשיח יהיה האשה יולדת בכל יום ולא יהיה מציאות של נדה.

שוב עיינתי בכל זה ומצאתי שהרה"ג אברהם גערליצקי שליט"א בספרו "ימות המשיח בהלכה" סימן נ' גם כן הביא את סתירת המדרשים והסביר שם עמוד רנ"ג כמשנ"ת כאן באופן הא' שאכן המדרשים חולקים א' עם השני והמדרש במזמור ע"ג מפרש מ"ש ה' מתיר.

ד.

אסורים דקאי על בהמות טמאות שיתרו לע"ל וכדיעה הראשונה שהובא במזמור קמ"ו, אבל לא איסור נדה. ועיי"ש.

5) ובאופן חמישי אולי י"ל ביישוב הסתירה בין שני המדרשים שמיד בביאת משיח אמנם חלק מהנשים יתחילו כבר ללדת כל יום וכבר לא יהיו נדות אבל חלק מהנשים עדיין לא יתחילו ללדת כל יום וימשיכו להיות נדות כרגיל. וא"כ שפיר קאמר המדרש במזמור ע"ג שלע"ל אבן זועקת ואומרת לו נדה היא, כיון שעדיין ישאר מציאות כזאת של אשה נדה בעולם בתחילת ימות המשיח.

ולדעת הרמב"ם שהזכרנו לעיל שגם בתחיית המתים עדיין יהיה פריה ורביה ומ"ש "עולם הבאה אין לא פריה ורביה" קאי על עולם הנשמות, אולי יש לחדש ולהוסיף בזה שהנשים צדקניות שיקומו לתחייה בתקופה ראשונה דימות המשיח (וראה "דבר מלכות" פרשת תצוה אות ט-יא בקשר לגב' לאפיין שנרצחה בקראון הייטס שמבאר של מי שמת על קידוש השם יהיו מאלו שיקומו מיד עם משה ואהרון בתקופה הראשונה דימות המשיח) יהיו אלו שיולידו כל יום מצד הגוף המחודש שיקבלו כשיקומו לתחייה.

ולדעת הרמב"ן אולי י"ל שהנשים שיולדו בזמן הגאולה יקבלו את התכונה המיוחדת ללדת כל יום.

משא"כ שאר הנשים שנולדו בזמן הגלות ויהיו חיים בימות המשיח ולא מתו מעולם, ימשיכו ללדת כרגיל וממילא יהיה להם טבעם הקודם ויהיה להם נדות וכו'.

וכמובן שכל זה הוא לפי הדיעות הסוברים שמה שכתוב במסכת שבת ששעה אחת קודם התחייה כולם חוזרים לעפר, שזה קאי על התקופה השנייה דתחיית המתים ושבתקופה הראשונה דימות המשיח מי שהיה חי בזמן הגלות לא יחזור לעפר, משא"כ לדיעות (וראה בס' בן יהוידע וברי"ף על העין יעקב) שסוברים שכבר מיד בביאת משיח יחזרו כולם לעפר, אם כן שוב אין סיבה לחלק בין הנשים ולומר שרק חלק מהם יקבלו את התכונה המיוחדת ללדת כל יום מצד הגוף המחודש שיקבלו

בתחיית המתים-דהרי כולם ללא יוצאת מן הכלל יחזרו לעפר ויחזרו בגוף מחודש לתחיית המתים.

מיהו, בין כל לדעת הרמב"ן שהסברנו לעיל דס"ל שבזמן תחיית המתים לא יהיה פריה ורביה, על כרחך צריכים לומר כהדיעות שרק יחזרו לעפר בתקופה השנייה דתחיית המתים הכללי, דאם כולם ימותו ויחזרו בתחיית המתים = "עולם הבא" מיד בביאת המשיח, הרי שוב לא יהיה פריה ורביה ולא יתקיים מאמר רז"ל עתידה אשה שתלד בכל יום.

ואם כן, על כרחך לשיטתו שיהיה תקופה לפני שיחזרו לעפר-דהיינו ימות המשיח ואז האשה תלד בכל יום. וק"ל.

קרבן תודה על היציאה מהגלות

הת' ישראל שי' סימפסון

בשבת פרשת שלח תשנ"א סיים כ"ק אד"ש מה"מ את ההתוועדות וזלה"ק: ". . . וכל בני ישראל באים לארץ ישראל בשלימותה, שלימות השלימות: ארץ שאר אומות (כולל גם קיני קניזי וקדמוני) שתתחלק לי"ג שבטים, ובארץ ישראל עצמה – באים לירושלים עיר הקודש שלא נתחלקה לשבטים ולבית המקדש השלישי, ושם מקריבים (לכל לראש) קרבן תודה על היציאה דכל בני ישראל ממאסר הגלות. . . ולומדים "תורה חדשה (אשר) מאתי תצא", באופן ש"לא ילמדו איש את רעהו כי כולם ידעו אותי", ועוד והוא העיקר – שכל זה נעשה בפועל ממש, ותיכף ומיד ממש". עכלה"ק.

ובהערה 159 מוסיף – על המילים ושם מקריבים קרבן תודה – "במכ"ש וק"ו מהיציאה ממאסר איש פרטי – "ארבע צריכים להודות יורדי הים. . . ומי שהי' חבוש בבית האסורים. . . הודו לה' חסדו

ונפלאותיו לבני אדם" (ברכות נ"ד), ועאכו"כ היציאה דכל בני ממאסר דכל הד' גלויות לגאולה שאין אחריה גלות".

ונראה ברור דדעת כ"ק אד"ש מה"מ היא שלע"ל יקריבו בני קרבן תודה על היציאה מגלות זה האחרון.

ושמעתי מקשים, דענין זה סותר דברי הרבי עצמו בלקו"ש, דבלקו"ש חי"ב (פרשת צו והערה 36 שם) מסביר וזלה"ק: "בנוגע להיציאה משאר גלויות (וכן גלות זה האחרון) י"ל דכלל אין שייך חיוב דקרבן תודה (כחבוב בביהא"ס) כי רק כלל ישראל (כציבור) חבושים בגלות משא"כ כל יחיד בפני עצמו". עכ"ל.

והנה – לבד ממה ששמעתי: (1) דזהו "משנה אחרונה". (2) דבלקו"ש מדובר אודות החיוב, משא"כ בהשיחה דתשנ"א מדובר מה שיהי' בפועל – יש להוסיף ביאור עפ"י מה שמבואר במאמר הידוע ד"ואתה תצוה – ה'תשמ"א" (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ו).

דבהמאמר שם מחדש הרבי דזה שיהודי מרגיש חסר בגלות הוא – לא רק כשאין לו גשמיות בהרחבה אלא – דהגם שיש לו גשמיות "ער איז אינגאנצען צוטרייסעלט" מזה שאין (שלימות) גילוי אלוקות בעולם.

ועפ"ז יש לומר דבלקו"ש מסביר הרבי על היסוד דעיקר המאסר הו"ע גשמי. ולכן כיון שגלות הו"ע כללי – ולא על כל יחיד – אין חיוב להביא קרבן תודה. משא"כ בשנים האחרונות שמדגיש הרבי שעיקר חסרון הו"ע רוחני, לכן כל אחד ואחד מרגיש שהוא בגלות [וימתק עפ"י מה שמבואר בהמאמר אודות הגימט' של המלה "חולה" = 49 שאם חסר שער הנו"ן – הוא מרגיש חסר וחולה] לכן לע"ל שיהי' גילוי אלוקות בשלימות, נביא קרבן תודה.

ועצ"ע. ואבקש מקוראי הגליון להאיר ולהעיר בזה.

תורתו של משיח

גדר אמירת הלל בליל הסדר

הת' מנחם מענדל שי' פרידמאן
ר"מ בישיבה

בהגדה ש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים כו', בהפי' מה נשתנה, כותב הרבי: "אינו שואל על החיוב לשתות ד' כוסות - כי הוא מדרבנן לגמרי ואין בו דבר מן התורה, משא"כ הסיבה שחיובה במצה, ומטבילין - שטיבול השני הוא במרור (מהר"ל) "עכ"ל.

וצ"ב: א) לכ' גם ד' כוסות חיובן הם גם בדבר שהוא מה"ת, דכוס ראשון הוא בקידוש, שיש לה עיקר מה"ת (כשחל בשבת), וכוס ג' הוא בברהמ"ז דמה"ת, וכוס ב' הוא בסיפור יצי"מ, דהוי מ"ע דאורייתא בלילה זו, וא"כ מאי שנא ד' כוסות מהסיבה ומטבילין? (ב) וגם, למאי נ"מ אם החיוב הוא מה"ת או מדרבנן, והא גופא טעמא בעי, למה יהיו השאילות במה נשתנה רק על ענינים כאלו שעיקר חיובם מה"ת?

ובפרט, שהרי במפרשים הובאו טעמים אחרים על מה שלא נזכרו ד' כוסות במה נשתנה:

א) ברשב"ץ כ' "ועל החרוסת אינו שואל כי אין זה שינוי שבכל הלילות אם רצה לטבל בחרוסת או בדבר אחר הרשות בידו . . . וזה הטעם הוא למה אינו שואל על ד' כוסות כי כל הלילות אם רצה לשתות כן שותה, ואין זה שינוי בלילה הזה".

ב) עוד כ' שם "ועוד שעדיין לא שתה אלא כוס אחד" (והכוונה דבנוגע למצה ומרור הרי רואה אותם על השלחן, והסיבה ראה בכוס

ראשון, משא"כ ד' כוסות, שלא ראה זה עדיין באופן של שינוי. או, שהשאלות נתקנו לפי המנהג שהי' אז שהיו אוכלים הסעודה לפני ההגדה, וא"כ שאר הענינים כבר ראה הבן).

ג) בזבח פסח כ' "ולא זכר חיוב ד' כוסות כי גם העבדים פעמים ירבו בשתייה, כמאמר 'תנו שכר לאובד ויין למרי נפש'" (וקצ"ע, דהא בגמ' מפורש דבכמה אופנים של יין "ידי חירות לא יצא", וא"כ משמע שזהו ענין של חירות?), ועי' בכ"ז בהגדה שלימה במבוא פ"כ, ובספר "הסדר הערוך" פס"ט וש"נ.

ועפ"ז ילה"ב אמאי הביא הרבי דוקא התי' של המהר"ל? ואף שבכ"א מהתי' הנזכרים יש לדון, אבל לכ' הקושי הנ"ל בתי' של המהר"ל הוא קושיא גדולה יותר?

וגם, הרי במפרשים הנ"ל שאלו גם על חרוסת, וכמה מהתי' האמורים מתרצים בפיו' גם השאילה מחרוסת, אבל לפי התי' שהביא הרבי מהמהר"ל, לכ' אינו מיושב הקושיא מחרוסת, דהא חרוסת חיובה במרור שהוא מה"ת?

וי"ל הביאור בזה בהקדם: הנה בגמ' (פסחים קטו, ב) איתא למה עוקרין את השולחן, אמרי דבי רבי ינאי כדי שיכירו תינוקות וישאלו. אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תכא מקמיה. אמר להו עדיין לא קא אכלינן, אתו קא מעקרי תכא מיקמן? אמר ליה רבה, פטרתן מלומר מה נשתנה, ע"כ.

ולהלן (קטז, א) איתא אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה, אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי. אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה. פתח ואמר עבדים היינו.

ושם (קטו, ב) בתד"ה כדי שיכיר כ' "כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר ממה נשתנה וההיא דאביי לא פי' הגמ' אלא תחלת שאילתו". והיינו דהא דאמרינן דסיפור יצי"מ צ"ל בדרך שאילה ותשובה, הנה בנוסף לזה יש דין שהשו"ת צ"ל בענין יצי"מ באופן ישיר, ואם השאילה גורמת להתשובה והסיפור ביצי"מ שלא באופן ישיר, אינו מתקיים בזה החיוב ד"כיי ישאלך בנך", והמצוה דסיפור ביצי"מ בדרך שאילה ותשובה¹.

והנה במאי דקאמר הגמ' הנ"ל "פטרותן מלומר מה נשתנה", הרי מבואר מזה דהשאילות ותשובות אינן צריכות להיות בנוסח מסויים או בענינים מסויימים דוקא (וכמו שהביא הרבי לעיל בפ"ס דמה נשתנה, דמזה מוכח דגם לכתחלה אי"צ כל השאילות כו'), ומ"מ סב"ל להתוס' דאם שואל בענינים צדדיים אי"ז קיום החיוב דסיפור יצי"מ בדרך שו"ת.

ובפשטות, הנה קיום דין זה אפ"ל בב' אופנים בכללות:

(א) כששואל שאילות בהסיפור דיצי"מ, הנה התשובה על שאילות אלו מיחשב לסיפור ביצי"מ בדרך שו"ת. ואף שאין דין זה מפורש, אבל לכ' מסתבר כן, דאין לך קיום המצוה גדול מזה. ובכלל זה ב' ענינים: (1) שאילות בעצם הסיפור, (2) שאילות כאלו שהתשובות עליהם מוסיפות בהבנת הסיפור.

(ב) ועוד אופן, ע"י שאילות בהמצוות שעושים בלילה זה, שהתשובה על שאילות אלו ע"י סיפור ביצי"מ חשיב שפיר סיפור ביצי"מ בדרך שו"ת [וענין זה מפורש בכל הפסוקים בהשאילות של הד' בנים, ששאלותיהם הם בעניני המצוות של ליל הסדר "מה זאת", "מה העבודה הזאת לכם" וכיו"ב].

¹ ולכ' ממה שהעתיקו הרי"ף והרא"ש את דברי הגמ' בסתם, משמע דלא מפרשים כהתוס', אלא דבכל גווני נפטר ממה נשתנה. ועפ"ז יובן מה שלא הביאו אידך עובדא דדף קטז, א, גם לפמשי"ת להלן בפנים.

ונראה דבכלל הענין הב' הוא מאי דאמר לי' ר"נ לדרי עבדי', דהא השאילה שם "עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה" והתשובה ע"ז הם שאילה ותשובה שמוסיפין בעיקר ההבנה דסיפור יצי"מ והמצוה להודות ולשבח ע"ז. ועפ"ז נראה דמ"ש התוס' דהפטור מלומר מה נשתנה הוא רק עי"ז דמתוך כך בא לישאל בשאר דברים, מיירי רק בהך עובדא בענין עקירת השלחן, דהרי עקירת השלחן הוי רק ענין שעושים להתמיה התינוקות, ואין לזה קשר בעצם לסיפור ביצי"מ, ולכן אי"ז שאילה בענין יצי"מ שע"ז יהי אפשר להחשיב את התשובה על שאילה זה כסיפור ביצי"מ בדרך שו"ת.

אבל בעובדא הב', נראה דגם להתוס' נפטר ע"י זה גופא ממה נשתנה מבלי שיבא עי"ז לשאילות נוספות, דהרי השאילה והתשובה עצמן שייכים באופן ישיר להבנת החיוב דשבח והודי' על ההוצאה ממצרים.

ועפ"ז נראה לומר דדברי התוס' מדוייקים היטב בל' הגמ', דבעובדא הב' מוסיפה הגמ' ומסיימת לאח"ז "פתח ואמר עבדים היינו", דליתא בעובדא הראשונה, ולכ' צ"ע טעם השינוי. ולדברי התוס' מדוויק היטב, דבזה מדגישה הגמ' שמיד לאחרי שאילה ותשובה זו גופא פתח ואמר מה נשתנה, ולא הי' נצרך לשום שו"ת נוספת, משא"כ בעובדא הראשונה, שמה שנפטר הי' רק ע"י המשך השקו"ט, לא שייך לומר "פתח ואמר" כו', דמשמע דלאחרי וע"י שו"ת זו גופא פתח ואמר.

ועי' ברשב"ם שם (קטז, א בד"ה פתח ואמר) "לאחר שאילת הבן התחיל לומר עבדים היינו" כו'. וכבר תמהו על דבריו, דאיזה שאילת הבן יש כאן (ועי' בהגדה שלימה ועוד שהובאו גירסאות אחרות בדברי הרשב"ם, אבל הגירסא שלפנינו תמוה לכ')? ולפמשנ"ת אוי"ל דהרשב"ם כיון להנ"ל, ולבאר אמאי כאן "פתח ואמר" והיינו מיד, דבשאלה זו גופא נפטר. וע"ז מבאר (החילוק בין עובדא זו להעובדא שלפנ"ז) דבעובדא שלפנ"ז הרי השאילה הי' בענין עקירת השלחן, שהוא מנהג דרבנן, ואין בזה קיום הדין דמדאורייתא ד"כי ישאלך בנך", משא"כ בעובדא זו, שהשאילה היתה בעיקר הענין דסיפור יצי"מ, הרי זהו בגדר

"שאלת הבן", דהיינו השאילה ד"כי ישאלך בנך" דבה מדובר בתורה, דבזה גילתה התורה דע"ז מתקיים הדין דדרך שו"ת, ולכן בזה יצא י"ח לגמרי ומיד לאח"ז פתח ואמר עבדים היינו.

[וע"ש בהגהות מהר"ב רנשבורג אות א', וכן הוא בנימוקי הגרי"ב שם, דר"ל דגם כאן סובר התוס' דנפטרו רק ע"י שעי"ז באו לשאלות אחרות. אבל לכ' דבר זה צ"ע (מלבד מה דלכ' צ"ע מסברא, וכנ"ל, דהרי שאילה זו הוא בעיקר הענין דסיפור ביצי"מ ולמה לא יהא נפטר בזה בלבד, הנה עוד זאת) חדא דא"כ הו"ל להתוס' להזכיר גם זה (או לעיל באותה דבור, או בסוגיא כאן), ועוד, דלכ' מהגמ' גופא לא משמע כן, דבשלמא בעובדא ראשונה דלא נזכר התשובה על השאילה, וא"כ ברור שהי' המשך להשקו"ט שלא נזכר בהדיא בגמ', אבל בעובדא זו הרי נזכרה הן השאילה והן התשובה, וא"כ משמע בפשטות מדברי הגמ' שזה הי' כל השקו"ט. והנלע"ד כתבתי].

והנה בענין הב', שמתקיים המצוה ע"י שו"ת בהמצוות שעושים בלילה זה אפשר לומר הביאור בזה דכיון דמעשים אלו הם אופן ההודי' והשבח על ההוצאה ממצרים, לכן התשובה על שאילות בענינים אלו חשיב שפיר שהסיפור דיצי"מ גופא הוא בדרך שו"ת (ועכ"פ כן הוא גזה"כ, דמפורש בהפסוקים גופא, כנ"ל, דשאילות אלו הם האופן לקיים סיפור ביצי"מ בדרך שו"ת).

ועפ"ז אפ"ל בפשטות שדין זה הוא רק במצוות דאורייתא, דרק במצוות אלו אמרינן דמה"ת שייכים הם ליצי"מ, וא"כ השאילה על מעשים אלו חשיב שאילה בענין סיפור ביצי"מ. אבל מצות דרבנן, אף שענינם – מדרבנן – הוא להראות על החירות וכדומה, מ"מ מכיון שאינם שייכים – מדאורייתא – לסיפור יצי"מ, אין השאילה והתשובה בהם נחשב לשו"ת בסיפור יצי"מ.

[וי"ל בטעם הדבר להסברא (ראה בשיחת אחש"פ והמשכיו תשל"ז וש"נ ובכ"מ) דמצוות דאורייתא הם בהחפצא ומצוות דרבנן שייכים

להגברא ולא להחפצא, ולפ"ז במצוות דאורייתא, הנה מכיון שהמצוה הוא בהחפצא, נמצא שהפעולה עצמה שייכת לסיפור יצי"מ מצד החפצא, משא"כ מצוות דרבנן, כמו לדוגמא ד' כוסות והסיבה, אף שענינם לפעול הרגש של חירות אצל האדם, מ"מ אין לומר שהפעולה דשתיית ד' כוסות מצ"ע שייכת לסיפור ביצי"מ, וא"כ אין השאילה על שתיית ד' כוסות וכיו"ב שאילה בסיפור יצי"מ, ואין מתקיים עי"ז החיוב דסיפור ביצי"מ בדרך שו"ת.

ועוד יתכן דבמצוות מה"ת, הרי הפעולה גופא הוי חלק מסיפור יצי"מ, ולכן כששואל שאילה על הפעולה, הרי עשיית הפעולה חשיב עי"ז לסיפור ביצי"מ בדרך שו"ת].

ועפ"ז א"ש בפשטות סברת המהר"ל דבמה נשתנה כוללים רק ענינים שהם מדאורייתא, דכל ענינה של שאילת מה נשתנה הוא לקיים המצוה שסיפור יצי"מ תהי' בדרך שו"ת, ולזה יוצא ידי"ח רק ע"י השאילה על ענינים שהם מדאורייתא. ואף ששואלים על הסיבה – דהוי מדרבנן – ועל מטבילין – דהוי רק מנהג, ע"ז מבאר ש"הסיבה שחיובה במצה, ומטבילין – שטיבול השני הוא במרור".

וי"ל הכוונה דבשאילות אלו הרי שואל על המצוות דאורייתא דמצה ומרור, שהם ענינים כאלו שע"פ נחשבים לסיפור ביצי"מ, וכמשנ"ת. ומה ששואלים שאילות אלו, אף שבי"כ שואלים על מצה ומרור בפנ"ע, אפשר לבאר בב' אופנים:

(א) הרי בפשטות, זה שהסיפור ביצי"מ דליל פסח צ"ל בדרך שו"ת, אי"ז גזה"כ וכהילכתא בלא טעמא, אלא זהו מילתא בטעמא, דעי"ז מיתוסף בהסיפור והידיעה הבאה עי"ז [וע"ד מה שארז"ל במדרש עה"פ העם ההולכים בחושך ראו אור, "אלו בעלי התלמוד", דאף שארז"ל (סנהדרין כד, א) במחשכים הושיבני "זה תלמודה של בבל" מצד הקושיות וכו' (דלא כבתלמוד ירושלמי וכו') מ"מ דודקא עי"ז ראו אור גדול, שמתבררים ומתלבנים הדברים יותר].

והנה מובן מאליו שדבר שמתמיה את התינוקות, הרי זה מעורר אצלו שהשאיילה ע"ז היא שאילה ש"מונחת" אצלו יותר, ועי"ז התשובה על שאילה זו יש בה יותר המעלה שיש בסיפור בדרך שו"ת (שזהו חלק מהטעם – לכ' – שתיקנו ריבוי ענינים להתמיה התינוקות). ולכן עי"ז שהשאיילה על מצה ומרור כוללת גם זה שהמצה הוא בהסיבה ושהמרור קשורה עם טיבול, ענינים שמתמיהים יותר את התינוקות, הרי מיתוסף במעלה דשו"ת שבהסיפור בענין המצה ומרור.

(ב) ועוד אפ"ל דרצו לתקן גם בנוגע לדינים דרבנן דלילה זה שיהי' בהם ענין סיפור יצי"מ ורק שזה הי' אפשר לתקן רק בענינים דמדרבנן שהם בענין דמדאורייתא, וכמשנ"ת, ועי"ל בזה.

ועפכ"ז א"ש בפשטות דלא ק' מד' כוסות, דכוס א' וג' אין בהם שום דבר מה"ת, אף דקדוש יש לה עיקר מה"ת (עכ"פ כשחל בשבת) וגם ברהמ"ז דאורייתא, מ"מ אין זה שייך להשאלות דמה נשתנה, דבהם נוגע דבר ששייך מה"ת לסיפור יצי"מ, וד' כוסות אין בהם שום דבר מה"ת השייך לסיפור ביצי"מ.

ואף דכוס ב' הרי אמרינן עליה ההגדה שזהו סיפור יצי"מ, הרי גם מזה לא ק', דהרי לפמשנ"ת מובן דהכוונה במה ששואלים על הסיבה ומטבילין מצד זה שישנם במצה ומרור, היינו דעעיקר השאיילה בזה הוא על מצה ומרור, וא"כ א"ש בפשטות דלא שייך זה בד' כוסות. דהנה עי' בלקו"ש חי"א פר' וארא שמבאר הרבי בארוכה דבדין הסיבה אפ"ל בב' אופנים, דאפ"ל דזהו דין באכילת מצה וכו', שצ"ל בהסיבה, ואפ"ל שזהו דין בפנ"ע, שצריך להסב בליל הסדר דרך חירות, ומבאר בארוכה הנ"מ שבזה. ומסיק הרבי דשני הדינים ישנם בדין הסיבה, ומביא ראיות לשני הדינים, ע"ש בארוכה.²

² והעירני הת' הנע' וכו' שאול שי' וואלף דלכ' מפורש בשו"ע אדה"ז כהצד דהוי דין באכילת מצה, שכ' בסי' תע"ה ס"ט וז"ל: "כשאוכל בתחלה הכזית של המוציא

היוצא מזה דהסיבה הוי (גם) דין באכילת מצה, וא"כ השאילה דהסיבה הוי שאילה על מצות אכילת מצה, דאמאי הוי המצוה באופן כזה, בהסיבה, ועד"ז מובן בענין מטבילין (היינו טיבול הב') דפשוט דזהו דין בהמרור, דצריך לטבל המרור, והשאילה הוי שאילה (נוספת) על המצוה דמרור, דאמאי אוכלין אותה בכלל ואמאי טובלין אותה.

אבל בד' כוסות א"א לפרש כן, דאף דגם בד' כוסות איכא סברא שהם דינים בשאר המצוות שמקיימים בהם (ונת' בארוכה במ"א ואכ"מ), מ"מ פשיטא שבהם לא שייך לומר שזה יהי' השאילה דמה נשתנה, דהא פשוט דלא שייך לשאול (בכוס ראשון וג') אמאי הוי קיום המצוה (דקידוש וברהמ"ז) באופן כזה דהיינו על הכוס, דזה לא שייך לשאול, כמובן, דהא כן הוא בכל השנה. אלא ע"כ השאילה הי' צ"ל על גוף הענין ששותים ד' כוסות, ובזה אין שום דבר מן התורה, והיינו שאין השאילה יכולה להתפרש על שום מצוה מהמצוות דמה"ת שבלילה זה, ולכן לא שייך זה בהשאילות דמה נשתנה, וכמשנ"ת.

ועפ"ז מובן בפשטות דתי' זה בטעם שאין שואלים על הד' כוסות עדיף מכל שאר התי', דבכל שאר התי' מבארים טעם צדדי על מה שלא שואלים על הד' כוסות, ודוקא לפי תי' זה הרי זה קשור עם עיקר דין מה נשתנה, ועיקר הגדר דחיוב סיפור יצי"מ בדרך שו"ת.

ועפכ"ז יש לבאר עוד ענין, דהנה במשנה שבירושלמי (ועד"ז ברי"ף ורא"ש) הושמט לגמרי שאילת מרור (וכמו שהביא הרבי לעיל בפס' דמה נשתנה) וטעמא בעי? ולמשנ"ת יש לבאר, דכיון דשאילת מטבילין הרי עיקר השאילה היא על המרור (דבלא זה לא היו שואלים זה בהמה

ואח"כ הכזית של אכילת מצה צריך להסב גם באכילת כזית של המוציא דהיינו כזית של השלימה (כדי לצאת גם להאומרים שהכזית של השלימה עליו הוא מברך על אכילת מצה ובו הוא יוצא ידי חובתו ואינו יוצא אלא בהסיבה. . "וצ"ב אמאי לא הביא זה הרבי בהשיחה בהערות (אף שאפ"ל משום של' זה הוא כל' הראבי"ה המובא בהערות שם).

נשתנה) ע"כ אי"צ לשאול על המרור בפנ"ע (והטעם דשואלים על המרור ע"י השאילה דמטבילין ולא ע"י השאילה דמרור בפנ"ע כי בזה יש המעלה דהתמיה שבהשאילה, וכמשנת"ל).

[ולפ"ז יש לבאר ג"כ ב' השיטות בענין סדר השאילות, אי מטבילין היא בתחלה (כמו בירושלמי וכו') או לבסוף (כמו בבלי), דהא מבאר הרבי בהגדה דהסדר הוא לפי הסדר שעושים בלילה זה, והנה הטיבול ראשון הוא בתחלה, ומצד שני, מכיון שהשאילה – גם על הטיבול ראשון – הוא רק מצד הטיבול דמרור, כנ"ל, וזה בא לבסוף, לכן יש סברא שתהי' לאחרי שאר השאילות].

* * *

בהגדה ש"פ פיס' עבדים היינו כותב הרבי: "כי מתחיל בגנות מאי בגנות רב אמר מתחילה עע"ז ושמואל אמר עבדים היינו (פסחים קטז, א) והאידינא עבדינן כתרווייהו (רי"ף ורא"ש. ועיי"ש פי' ר"ח אבודרהם). וי"ג רב (סי' רע"ג) או רבא (הה"מ הל' חומ"צ פ"ז ה"ד. ועיי' בד"ס לפסחים) אומר עבדים היינו וא"כ אתי שפיר מנהגנו כי הלכתא כרב באיסורי והלכתא כרבא (ומש"פ בס' אמרי שפר להנצי"ב - פיסקא מתחלה עע"ז - תמוה, שהוא סותר למ"ש ברי"ף, ר"ח, אבודרהם ורא"ש הנ"ל. ועכ"פ הי' לו להזכירם), ולכן הקדים מסדר ההגדה. עבדים היינו אף כי ענין המסופר בפיסקא מתחלה עוע"ז היו אבותינו קדם למאורע של עבדים היינו (אבודרהם) "עכלה"ק.

והנה בהך פלוגתא בגמ' בענין מתחיל בגנות מצינו כמה אופנים במפרשים (צויינו ונת' בהגדה שלימה במבוא פ"ג – ד', ובאנציקלופדי' תלמודית ע' הגדה), דלהרי"ף והרא"ש שכ' "והאידינא עבדינן כתרווייהו" (או "והשתא עבדינן כתרווייהו" – ברא"ש), מבואר דסב"ל דהפלוגתא הוא איזה מהם לומר, והשני לא אומרים, וזה שלהלכה אומרים את שניהם הוא משום דעבדינן כתרווייהו. ובריטב"א בפי' ההגדה מבואר

דהפלוגתא הוא רק איזה להקדים, והלכה כרבא דמקדימין עבדים היינו (וכמו שהוכיח שם דאל"כ עבדינן דלא כחד).

ועפ"ז ילה"ב, דלכ' הביאור כאן בהגדה הוא מזכה שטרי לבי תרי, דמשמע דהחילוק בין תחלת ההערה לסוף ההערה הוא רק אם הלכה כשניהם או כרב או רבא, אבל להנ"ל יוצא דקאי לפי ב' הסברים שונים בביאור הפלוגתא עצמה, דתחלת ההערה דמביא דהאידינא עבדינן כתרואייהו, היינו להסברא דפליגי לגמרי, איזה לומר ואיזה לא לומר, ואילו מסוף ההערה דמבאר דהלכה כרב או רבא, ואעפ"כ אומרים גם מתחלה עע"ז ורק דמקדימין עבדים היינו, א"כ משמע דהפלוגתא הוא איזה להקדים, דאל"כ במה מתבטא דהלכה כרב או רבא במה דמקדימין עבדים היינו? והרי להך אופן משמע דאין נ"מ בהקדמה (ולכן לא פי' כאידך אופן)?

ואף דאפ"ל דקאי באמת לב' אופנים שונים בהסברת הפלוגתא, אכן זה צ"ב לכ', דהרי באופן הראשון בהערה הרי מציין להאבודרהם, וגם הביאור הב' מביא מהאבודרהם, וצ"ע?

[והנה בעיקר ל' ההערה שכ' "והאידינא עבדינן כתרואייהו (רי"ף ורא"ש. ועיי"ש פי' ר"ח אבודרהם) "הי' נראה בהשקפ"ר דיש כאן טה"ד, דמהו הכוונה "ועיי"ש פי' ר"ח אבודרהם", והי' נראה לתקן בא' מב' אופנים – או דצ"ל "ועיי"ש פי' ר"ח ואבודרהם", והיינו דמציין לב' סברים נוספים, או דצ"ל "ועיי"ש פי' ר"ד אבודרהם".

אכן כ"א מב' אופנים אלו אכתי צ"ב: אופן הראשון, דמציין לפי' ר"ח ואבודרהם, צ"ב, דאמאי כותב בנוגע להר"ח "ועיי"ש", ואינו מציין לדבריו בסתם כמו שמציין להרי"ף והרא"ש (והיינו דהול"ל רי"ף רא"ש ור"ח" ואח"כ לציין "ועיי"ן אבודרהם" וכיו"ב), דהרי ל' הר"ח שם הם כמו הרי"ף והרא"ש "והאידינא עבדינן כתרואייהו"?

- דבשלמא בנוגע להאבודרהם מובן אמאי כותב בל' "ועיי"ש", ואינו מציין לו בסתם, דהרי ברי"ף ורא"ש מפורש "והאידינא עבדינן כתרואיהו", דמבואר דהלכה כשניהם, כמ"ש בהערה, אבל האבודרהם, אף שמהמשך לשונו משמע ג"כ דמפרש דעבדינן כתרואיהו, שהרי כ' דמה דאמרינן מתחלה עע"ז הוא סידרא דאביי, אבל בתחלת דבריו משמע דהלכה כרבא, שהוא מה שמובא בהמשך ההערה, וזהו דלא כהרי"ף ורא"ש, ומכיון שבדבריו צ"ב, לכן רק מציין באופן של "ועיי"ש". אבל בנוגע להר"ח הרי אין חילוק לכ' בין דבריו לדברי הרי"ף והרא"ש - .

אבל גם אופן הב' צ"ב, דאם צ"ל "ועיי"ש בפ' ר"ד אבודרהם", א"כ צ"ב אמאי באמת לא ציין גם להר"ח, שכותב בהדיא על אתר כמו הרי"ף והרא"ש? ואף ד"תנא כי רוכלא" כו', אבל הרי בהמשך ההערה מציין בהדיא גם להר"ח, וא"כ למה הושמט כאן? וצ"ב³].

ואולי אפ"ל בזה בהקדם: הנה בגמ' פסחים (קטז, א) איתא: "תנו רבנן חכם בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו . . . מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות . . . (ואח"כ מתחיל קטע אחרת): מתחיל בגנות ומסיים בשבח. מאי בגנות, רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו ושמואל אמר עבדים היינו. אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי. אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה, פתח ואמר עבדים היינו".

והנה סיפור דומה ישנה לעיל (קטז, ב) ושם אינו מסיים פתח ואמר עבדים היינו, וצ"ב בטעם השינוי? גם צ"ע, דהרי סיפור זה הוי לכ' סיפור

³ גם צ"ב בשינוי הל' שבתחלה ציין להרי"ף ורא"ש ואח"כ להאבודרהם, ואח"כ ציין "למ"ש ברי"ף, ר"ח, אבודרהם ורא"ש", וצ"ב?

בדיני מה נשתנה, וא"כ הו"ל להגמ' להביא זה בהמשך לדיני מה נשתנה (דעובדא ראשונה בגמ' לעיל בא שם בהמשך לדין עקירת השלחן, אבל דין זה שייך לכ' לדיני מה נשתנה), ולמה הובא בקשר לפי' הא דקתני בתני' "מתחיל בגנות", בהמשך להפלוגתא בפירושה?

ואולי אפ"ל דהנה בזה דאמר פטרתן מלומר מה נשתנה, הרי חזינן דהא דסיפור ביצי"מ צ"ל בדרך שו"ת, הרי אי"צ לזה שאילות מסוימות, ובכל שו"ת שתהי' די בכך. ומ"מ מבואר לעיל (קטו, ב) בתוס' דצ"ל השאילה והתשובה בעיקר הענין דסיפור ביצי"מ (וכמבואר לעיל בהערה שלפנ"ז בארוכה).

והנה הטעם דמתחיל בגנות ומסיים בשבח הוא (בפשטות) כי עי"ז מיתוסף בהכרת השבח, וא"כ זה הטעם גופא דצריך שיהי' בדרך שו"ת (וכמשנ"ת בארוכה בהערה שלפנ"ז) כי עי"ז מיתוסף בהבנה וכו' של הסיפור בהתשובה.

ומאחר דחזינן מדברי התוס' דרק בשאילות ותשובות בעיקר ענין דיצי"מ אפ"ל דעי"ז נפטר ממה נשתנה, וא"כ יש מקום לדון איזה ענינים בסיפור יצי"מ נחשבים לחלק העיקרי, שעל ידם נפטר ממה נשתנה, הנה מסתבר דזה תלוי ג"כ בהפלוגתא דמתחיל בגנות כו'.

והיינו דנוסף לכך שע"י שאילה ותשובה בהמצוות של הלילה מתקיים חיוב זה (וכמבואר בהפסוקים, וכמבואר בהערה שלפנ"ז), הנה נוסף לזה גם ע"י שו"ת בפרטים של הסיפור שבהם נוגע ענין זה, נפטר מחיוב זה. וא"כ באותם הענינים של סיפור יצי"מ שבהם נאמרה הדין דמתחיל בגנות, היינו דאינו מספיק סיפור בעלמא אלא שצ"ל בהסיפור המעלה הבאה ע"י התחלה בגנות, הנה באותם הענינים ג"כ נאמרה הדין והחיוב דדרך שאילה ותשובה, כי שני דינים אלו הם ענין אחד [וראה בכלבו סי' נ' שכ' "ומתחיל בגנות להשיב"].

וא"כ י"ל דזה שאמר ר"נ פטרתן מלומר מה נשתנה, ופתח ואמר עבדים היינו (והיינו מיד, כמשנ"ת בארוכה בהערה שלפנ"ז), זה תלוי ושייך והפלוגתא שלפנ"ז, והיינו ע"כ משום שסב"ל כמ"ד דינא דמתחיל בגנות נאמרה ג"כ לענין עבדים היינו, דהיינו לענין החלק דסיפור ביצי"מ שמספר אודות היציאה מעבדות לחירות בפשטות, ושפיר אמר ר"נ דע"י השאילה והתשובה עם דרו עבדי' נפטר לגמרי ממה נשתנה ופתח ואמר עבדים היינו. וא"ש דעובדא זו מישיך שייכא להפלוגתא בענין מתחיל בגנות, ולא לענין דינא דמה נשתנה עצמה.

ועפ"ז י"ל דאף להחולקים על הריטב"א, וא"כ סב"ל דאין נ"מ בענין ההקדמה, רק הפלוגתא הוא באיזה ענין נאמרה עיקר הדין דמתחיל בגנות, מ"מ אף לדידהו יש נ"מ בההקדמה, אבל לא מצד ההקדמה עצמה, כ"א בזה דעי"ז מסמיכה להשאילות דמה נשתנה, וא"כ הרי פיס' זו – שהוקדמה – יש בה יותר המעלה דתשובה על שאילה.

וא"כ אף דיצא ידי"ח גם בלא זה, דהא הי' השאילות דמה נשתנה במצוות הלילה, מ"מ בענין זה מביא הרבי דכיון דהלכה כרב או כרבא, וא"כ הענין דשו"ת שבסיפור יצי"מ הוא בעיקר בענין עבדים היינו וכנ"ל, לכן הקדימוה, והיינו בכדי להסמיכה למה נשתנה וכנ"ל (ולא מטעם הריטב"א) שע"ז יהי' בה עיקר המעלה דשו"ת, וכנ"ל. ועי"ל בכ"ז, ובאתי רק לעורר את לב המעיין.

בן כמה הי' אברהם כשיצא עשו לתרבות רעה

הת' מנחם מעדל שי' מיר

בלקו"ש חלק א' שיחת ש"פ תולדות כותב כ"ק אד"ש מה"מ, על הפסוק "ויגדלו הנערים" מביא רש"י את המדרש, שכל זמן שהיו קטנים

לא היו נכרים במעשיהם, כיון שנעשו בני י"ג זה פירש לבית המדרש וזה פירש לע"ז.

בעלי התוס' על התורה בשם הירושלמי שואלים שכתוב במדרש שא"א הי' צריך לחיות עד מאה ושמונים ונסתלק חמש שנים לפני זמנו בכדי שלא יראה את עשו נכדו יוצא לתרבות רעה.

יוצא מהנ"ל שכשעשו יצא לע"ז הי' אברהם בן 173, שהרי כשנולד יצחק הי' אברהם בן מאה שנה, וכשנולדו יעקב ועשו הי' יצחק בן שישים, ואברהם בן מאה ושישים, א"כ כשיצא עשו לתרבות רעה הי' אברהם 173 וחי שנתיים אחר שיצא עשו לתרבות רעה?

דעת זקנים ובעלי התוס' מתרצים ששנתיים האלו חטא עשו במטמונית. שואל כ"ק אד"ש מה"מ שא"כ הי' יכול לחטוא עוד כמה שנים במטמוניות ולא נצטרך להחסיר משנות אברהם?

עוד תירוץ של הריב"א שהשנים שיצחק חיכה מהעקדה עד שרבקה תהי' בת ג' שנים ויום א' הי' בג"ע ואלו השנים לא נחשבו ליצחק, ובמילא כשנולדו יעקב ועשו עברו כבר 62 שנים מאז שנולד יצחק והוא הי' רק בן 60 ואברהם הי' בן 162 ולכן כשהגיע עשו ליי"ג שנים הי' אברהם בן 175. ע"כ תוכן השיחה.

ולכאוו' יש להקשות ע"ז א) הרי הובא ברש"י בפ' וירא (כב, כ) מש"כ במדרש (בר"ר נז, ג) שמיד לאחר העקידה נתבשר לאברהם שנולדה רבקה ובמילא כשנולדו יעקב ועשו הי' אברהם בן 163 וא"כ כשעשו הגיע ליי"ג הי' אברהם בן 176?

ב) על הפסוק "ויהי יצחק בן ארבעים שנה", מבאר רש"י שנולדה רבקה כשבא אברהם מהר המורי' ויצחק הי' בן שלשים ושבע, וחיכה ג'

שנים עד שתהי' ראוי' לנישואין. ע"כ. א"כ אינו מובן שהרי השנים שיצחק חיכה לרבקה שתהי' בת ג' עלו לו מן המנין?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

בענין אין שבות במקדש

הת' שנ"ז שיחי' זאנדהויז
שליח בישיבה

בלקו"ש חלק כ"א פרשת ויקהל א. מביא כ"ק אד"ש מה"מ רמב"ם הלכות בית הבחירה פ' ח' הל' יא, שבכל בוקר בדקו הכהנים את הבית אם שתי אבוקות של אור בידים, ומסיים בהל' י"ב שבשבת לא הלכו אם האור בידים אלא בנרות הדלוקין מערב שבת.

וממשיך כ"ק אד"ש מה"מ בהשיחה, שידוע שאלות המפרשים שבזה, שהרמב"ם פוסק בכ"מ שאין שבות במקדש וזה שהולכים אם האבוקות זה רק שבות א"כ למה פוסק הרמב"ם כאן שבדקין את הנרות מערב שבת?

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ בסוף השיחה ("עוד יש לומר") שבנוגע למלאכה במקדש בשבת רואים שני דברים הפכים, שמצד אחד בעבודת הקרבנות תמידין ומוספין וכיו"ב, לא רק מותר בשבת אלא הוא מצוה! ומצד שני אין בנין בית המקדש דוחה שבת לפי שאיסור מלאכה בשבת קדם למצות בנין המקדש.

ומבאר שהקרבות מקריבין רק כשיש כבר המקדש ואחר שיש כבר מקדש אז כל הדברים שעושים בו הם קודש, ואפי' אם ניראין כמעשה חול, לפיכך אינו שייך ענין חילול שבת בעבודת המקדש משא"כ בנוגע לבנין המקדש אין שום קדושה עד שנגמרה כל הבנין לפיכך יש הענין דחילול שבת, וכמו"כ בשבות במקדש, החכמים רק התירו שבות כשזה לצורך העבודה אבל אם זה רק משום בנין ("כולל כבוד") לא היו חכמים (שמעין דאורייתא תיקון) מתירין לעשות העבודה בהמקדש דרך מעשה חול.

ולפי זה שהבדיקה הוא רק מצד שמירה, כבוד, ולא מצד עבודה, ושבות שאינו לצורך עבודה אלא מצד כבוד, אין מתירין במקדש. (ו.א. שבעצם אין היתר שבות במקדש ורק אם זה לצורך העבודה התיירו).

והנה בסדר קרבן פסח לאדה"ז בהסידור כותב וז"ל: ". ואחר שיצאו כולן, רוחצין העזרה ואפי' בשבת מפני לכלוך הדם וכו' . זהו כבוד הבית וכו', משמע שזה שרחצו העזרה הוא לא מצד העבודה אלא מצד כבוד

ולכאו' לפי מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ אינו מובן למה רחצו העזרה, שאין היתר שבות מפני כבוד הבית?

וכן הרמב"ם בהלכ' קרבן פסח פ' א' הל' טז וז"ל: חל יד להיות בשבת, כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת. ורוחצין את העזרה בשבת שאין איסור שבות במקדש אפי' בדבר שאינו צורך עבודה, איסור שבות במקדש היתר הוא עכ"ל. ולכאו' לפי הנ"ל אינו מובן איך מתאים הרמב"ם אם הביאור של כ"ק אד"ש מה"מ על הרמב"ם בהלכות בה"ב שמבאר שאין מתירין שבות במקדש שלא לצורך העבודה?

(ועוד צ"ל שכ"ק אד"ש מה"מ מביא בהשיחה רמב"ם זה לבאר שהוא התיר לכתחילה, ורק משום כבוד המקדש לא התירו מצד הידור,

ובתור המשך לזה מביא ה"עוד יש לומר" הנ"ל שמבאר שם שלא התירו שבות משום כבוד הבית וזה תיקון חכמים (כעין דאורייתא)?

והנה הצל"ח במס' פסחים דף סח ע"א, מבאר שם שזה שהרמב"ם פוסק שאין שבות אפי' במקום שאינו לצורך העבודה, הוא רק לפי שלא יהי' ליכלוך בהמקדש, לפיכך התירו חכמים שבות במקדש אפי' שאינו לצורך העבודה.

ולפי זה יכולים לחלק בין שבות בכלל (שלא לצורך עבודה) להשבות דרחיצת העזרה שהוא רק מותר משום הלכלוך, משא"כ שבות בכלל אין להם סיבה שיתירו אותם כמו רחיצת העזרה.

אבל עדיין צ"ע, לפי מה שמשמע מהשיחה שהרמב"ם כותב זאת כמו כלל שבכל השבויות אפי' שאינו צורך העבודה מותר לכתחילה! וא"כ הביאור לפי הצל"ח אינו מתאים עם השיחה.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

נגלה

הגדר דשטר אמנה לפי שיטת רש"י

הרה"ח הרה"ת ר' גרשון שי' אבצן
ראש הישיבה

א.

בגמ' (כתובות יט, א) "אמר רב יהודה אמר רב האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן. דקאמר מאן? אילימא דקאמר לזה פשיטא כל כמיניה ואלא דקאמר מלוה, תביא עליו ברכה! . . אמר רבא לעולם דקאמר לזה וכדרב הונא, דאמר רב הונא מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו. אביי אמר לעולם דקאמר מלוה וכגון שחב לאחרים".

וברש"י (בד"ה כל כמיניה) מפרש וז"ל "והלא עדים חתומים בו, פשיטא דיתקיים בחותמיו". עכ"ל.

וצלה"ב, הלא פי' רש"י הנ"ל הוא היפך מפשטות הגמ'?! דהלא ידוע דיש מחלוקות דבמודה לזה בשטר שהוא אמת אלא טוען פרעתני, האם נאמן – דהיינו שאנחנו מסלקים ה"קיום" של הלוח, וצריכים לקיים השטר ע"י עדים – או אינו נאמן ואז אי"צ קיום. וא"כ אם אומרים שהלוח אינו נאמן כשטוען שזה שטר אמנה – אז אי"צ קיום כנ"ל – למה מפרש רש"י "פשיטא דיתקיים בחותמיו"?

גם צריך להבין – לפי שיטת רש"י – למה אין מאמינים להמלוה כשהוא חב לאחרים. דיש כמה פירושים בהראשונים ואחרונים. א(שיטת התוס' (ד"ה וכגון) שהמלוה משקר כיון שיודע שהלוח ישלם לו – אפי' כשטוען שזה שטר אמנה – כיון שהלוח יודע שהוא חייב לשלם להמלוה.

(ב) שיטת הש"ך כיון שהוא חב לאחרים אין זה חוב שלו למחול. ג) שיטת הקצוה"ח שדין הודאת בעל דין שהוא נחשב כמאה עדים הוא רק אם זה אינה חב לאחרים.

אבל רש"י – שהוא ראש הפשטנים – אינו מפרש כלום !?

גם צריך להבין, דתוס' (ד"ה וכדרב) שואלים "וא"ת תרתי מילי דרב למה לי ומתרצים וי"ל דחדא מכלל חבורתה אתמר" עכ"ל.

ולכאור' גם שאלה הנ"ל הוא שאלה בהפשט של הגמ' – דלמה צריכים ללמד ב' פעמים דמודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו – ולמה רש"י אינו מתייחס (לכאור') לשאלה הנ"ל?

ב.

וי"ל נקודת הביאור בזה: דהדין דשטר אמנה באה בהמשך להדין בשטר הלואה, מודה בשטר שכתבו, אי"צ לקיימו אבל כיון שטענת אמנה שונה מטענת פרעתי, הי' הו"א דנאמן (כדלקמן) והחידוש של הגמ' דאעפ"כ אינו נאמן. ומאותו טעם דהלואה אינו נאמן, גם המלוה אינו נאמן. וזה אינה נכלל בהדין דרב יהודה אמר רב.

ולהבין כל זה יש להקדים:

(א) ידוע שיש מחלוקת רש"י ותוס' בהנאמנות ד"הפה שאסר הוא הפה התיר" (ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך הפה שאסר) [דיש דין (משנה כתובות יח,ב) דהעדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסין היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו נאמנים. לפי שהפה שאסר הוא הפה שהתיר.]. דרש"י סובר דזהו דין נאמנות ובלשונו "כי היכי דמהימנת להו אהא הימנינהו אהא". אבל שיטת התוס' הוא דזהו מדין מגו. דכיון דאי בעו שתקי – דאפי' אם עד אחד, לא יבוא לקיים השטר היה השטר "בטל" דהיינו א"א לגבות בו – לכן נאמנים לבטל השטר.

(ב) יש עוד מחלוקות בין רש"י ותוס' בהמשך הסוגיא. דהגמ' מביא ברייתא שמדובר במחלוקות בין רבנן ורב מאיר. וז"ל הגמ': "ת"ר אין נאמנין לפוסלו – ארישא דמתניתין פליג (רש"י) – דברי ר"מ. וחכמים אומרים נאמנים. בשלמא לרבנן כי טעמייהו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אלא לרב מאיר מ"ט?

בשלמא פסולי עדות מלוה גופיה מעיקרא מידק דייק. וקטנים כדרשב"ל דאמר חזקה אין עדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול. אלא אנוסין מ"ט. . אלא טעמא דרב מאיר כדרב הונא אמר רב, דאמר מודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו.

והנה לכו"ע סבר הגמ', בהו"א דגם רב מאיר מודה שיש דין ד"הפה שאסר וכו", אלא דסובר דאם יש חזקה נגדו, אז אין סומכים על הנאמנות דהפה שאסר. ורש"י תוס' חולקים בהסברת שיטת רב מאיר בהמסקנא.

דרש"י סובר דבאמת מודה רב מאיר לרבנן דאמרינן הפה שאסר הוא הפה שהתיר. והטעם שאמר בהברייתא דאין נאמנים כי מדובר במקרה שעוד לפני שהעדים הגיעו לב"ד, הודה הלוח דהשטר נכתב כדין – ורק שטוען פרעתי, או שטוען שעדים קטנים היו (עיי' מהר"ם שי"ף) – ור"מ סובר דזה נחשב קיום השטר. וא"כ אין כאן הדין דהפה שאסר הוא הפה שהתיר.

ותוס' מפרשים דלמסקנת הגמ', ר"מ חולק על החכמים ואינו סובר בכלל דיש נאמנות דהפה שאסר הוא הפה שהתיר. דכיון דהם מעידים ד"כתב ידנו זה", אז יש "אנן סהדי" דהשטר כשר. וא"כ כשהם אומרים דהשטר בטל יש מיגו במקום עדים. ואכמ"ל.

[והנה י"ל דרש"י ותוס' לשיטתייהו אזלי, ושתי מחלוקות הנ"ל, הא בהא תליא, וביאור הענין:

דזה פשוט דההלכה כחכמים. וא"כ ע"כ צריך לומר דלפי שיטת רש"י החכמים סוברים דהנאמנות ד"הפה שאסר וכו'" הוא דין נאמנות. משא"כ לשיטת התוס' החכמים סוברים דהנאמנות ד"הפה שאסר וכו'" הוא מדין מיגו. וגם פשוט דהחכמים אינם "מעלים עין" מהחזקה "דמלוה מעיקרא מידק דייק" והחזקה דרשב"ל.

וא"כ י"ל דרש"י סובר, דהא גופא הוא סברת המחלוקת בין ר"מ לחכמים. דשניהם סוברים – גם למסקנא – שיש דין דהפה שאסר. וחכמים סברי דזהו דין מיוחד בנאמנות. ור"מ סובר דזהו מדין מגו. וכולם מודים דהדין דהפה שאסר וכו' יותר חזק ממיגו ומהמני אפי' נגד חזקה. וזה עצמו הוא הוכחה לשיטת רש"י.

משא"כ לפי שיטת התוס' – דגם רבנן סברי ד"הפה שאסר וכו'" הוא מיגו, ע"כ דהמחלוקת בין ר"מ לחכמים הוא אי אמרינן מיגו נגד החזקה.

אבל א"כ צ"ע (וכלשון התוס' ד"ה חזקה) "דבעיא היא בבבא בתרא ולא איפשטיה"?

לכן מבארים התוס', דר"מ חולק בכלל על הדין דהפה שאסר וא"כ המחלוקת בין ר"מ וחכמים – אינה בעיקר הדין אי אמרינן מיגו במקום חזקה – אלא אם זה נחשב מיגו במקום עדים. ודו"ק.]

ג.

והביאור בהשיטה דמודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו – אע"פ שהי' יכול לטעון טענת מזוייף – נחלקו רש"י ותוס':

רש"י מפרש (בד"ה אין) וז"ל "ולא אמרינן בהאי הפה שאסר הוא שהתיר דמכיון שאמר כשר הי' הרי הוחזק השטר וכי אמר פרעתיו אינו נאמן שהרי ביד המלוה הוא. עכ"ל. והיינו דכיון דהשטר ביד המלוה, הרי "אנן סהדי" דהלוה לא פרע.

אבל תוס' מפרשים בב' אופנים אחרים: א) דשמא ירא הלוח לומר מזוייף פן יכחישוהו וליכא מיגו. ב) דמן התורה אי"צ קיום. ורבנן הוא דאזכרוהו בטענת מזוייף אבל לא בשאר טענות. ועיין בקובת שיעורים.

והנפק"מ ביניהם (בההו"א) הוא בשטר אמנה. דלפי פי' רש"י, הי' צריך להיות נאמן – כיון שאין חזקה ד"שטרך בידי מאי בעי" נגד טענת אמנה – משא"כ לפירוש התוס' אין סברא להאמינו בטענת אמנה.

ד.

וע"פ כל הנ"ל יובן ויותרץ כך השאלות הנ"ל (סעיף א'). דהגמ' אומר סתם דאם אומרים דאמנה הי' דברינו אינו נאמן. ולפי הנ"ל (סעיף ד') בשיטת רש"י, הלוח הי' נאמן! לכן צריך לפרש הגמ' באופן אחר וכדלקמן.

ובהקדם: כשהלוח טוען שהשטר מזוייף, התקינו חכמים שצריכים "לקיים" את השטר. ויש כמה דרכים לקיים שטר: א) שהעדים עצמם באים לבי"ד ואומרים שזה כתב ידם. ב) שבאים עדים אחרים שמכרים כת"י לבי"ד ואומרים שזה כתב ידם. ג) מקיימים את השטר משטר אחר שהוחזק בב"ד.

וכל זה בטענת מזוייף. אבל בטענת אמנה – דלפי ההו"א נאמן הלוח, והמלוח צריך לקיים השטר – יש סברא לומר דרק קיום כאופן א' הנ"ל שהעדים עצמם מגעים יואיל. דהם יכולים להעיד אם זה הי' שטר אמנה או לאו. וא"כ אפשר דהקיום הרגיל לא מהמני.

וסברא זו שולל הגמ' ואומר דהלוח אינו נאמן – בטענתו שרוצה שדוקא העדים בעצמו יבואו – ופשיטא דיתקיים בחותמיו (לשון רש"י) דהקיום הרגיל מהני גם נגד טענת אמנה.

ולמסקנא מגיע רבא ומחדש דגם טענת אמנה אינו נאמן בכלל כמו אם טוען פרעתי. ועל השאלה, דאיזה חזקה יש נגד טענת אמנה מסביר רש"י ענין חדש "דלא עביד איניש דכתב ומסר בלא הלואה". והוא ע"ד החזקה דשטרך בידי מאי בעי.

ה.

ועפ"ז יובן גם למה המלוה אינו נאמן במקום שהוא חב לאחרים – לפי שיטת רש"י דאותו הטעם למה הלוה אינו נאמן – דיש חזקה שלא כותבים ומוסרים שטרי אמנה – גם המלוה אינו נאמן.

[דלפי פי' התוס' דהטעם דהלוה אינו נאמן כשטוען שזה שטר אמנה, הוא מצד זה שאין לו המגוי דמזוייף כנ"ל, וכמובן טעם זה אינו שייך להמלוה. וא"כ צריך התוס' לפרש טעם חדש שחוששין שהמלוה עושה קנינים עם הלוה]

ועפ"ז יתורץ במילא קושיית התוס' דלעיל – למה מלמד הגמ' הדין "מודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו" ב' פעמים – כי לפרש"י כל פעם הוא חידוש בפני עצמו. דבתחילה מלמד הגמ' הדין כשהלוה טוען פרעתי. והטעם שאינו נאמן כיון שהשטר הוא ביד המלוה ויש החזקה ד"שטרך בידי מאי בעי". והפעם השני מלמד הגמ' חידוש דגם בטענת אמנה – דלכאור' אין חזקה הנ"ל נגד הטענה כנ"ל בארוכה – גם אינו נאמן מצד החזקה "דלא עביד איניש דכותב ומסר בלא הלואה".

ו.

ודאתינא להכא יש לבאר עוד ענינים לפי שיטת רש"י בהסוגיא דשטר אמנה. דבהפירוש דשטר אמנה מפרש רש"י (בד"ה שטר אמנה) וז"ל לא לוח כלום אלא כתבו ומסרו למלוה שאם יצטרך ללות ילוה

והאמינו שלא יתבענו אא"כ מלוהו עכ"ל. ומבואר מדבריו שמדובר שהעידים חתמו על השטר ומסרו להלוה והוא מסר את השטר להמלוה.

וצריך להבין:

(א) קושיית התוס' רי"ד ובלשונו "אמאי קרי ליה לקמן עולה ולא מהימני עדים בזה והתנן כותבין שטר ללוה אע"פ שאין מלוה עמו"?

[ולכן חולקים התוס' ומפרשים שמדובר שהעדים נתן השטר להמלוה דוקא]

(ב) הלא רש"י בעצמו סותר דבריו! דכותב (בד"ה עדים יטב, וז"ל "עדים החתומין על השטר ואמרו אמנה הי' דברינו לא הלוהו כלום אלא כתבנו לו (להמלוה) לכשיצטרך לו ילוה לו. וזה שיעבד לו נכסיו מעכשיו אם ילוה אפי' לאחר זמן דלאו מוקדם הוא לטרוף שלא כדין" עכ"ל. ונראה ברור שלומד שהפי' דשטר אמנה הוא שהעדים חתמו על השטר ונתן השטר להמלוה.

ז.

ויש לבאר כל זה בהקדם החקירה, למה נקרא עולה כשחותמין על השטר אמנה. דיש לבאר זה בב' דרכים:

(א) אתה חותם שטר שקובד מעות שלא כדין.

והנפק"מ בין ב' הטעמים הנ"ל הוא אם כותבים שטר אמנה ונותנים השטר להלוה. דאם נותנים השטר להלוה, אז אין חשש שהלוה יאבד כסף, כי השטר אצלו ולא אצל המלוה. משא"כ אם הטעם שלא חותמים הוא מצד שהעדויות עצמה אינה אמת, אז אין נפק"מ – ואדרבה גרוע יותר כדלקמן – אם נותנים להלוה.

ועפ"ז י"ל דתוס' לומדים כאופן א' הנ"ל ורש"י לומד כאופן הב' הנ"ל.

ובנוגע השאלה מהגמ' (בבא בתרא קסג,א) דכותבין שטר ללוה אע"פ שאין מלוה עמו – שמשמע שמותר לחתום לשטר אמנה שהשטר נשאר אצל הלוה ודלא כרש"י הנ"ל – י"ל דרש"י חולק על התוס' בהפי' של הגמ' וכדלקמן.

דהנה הגמ' הנ"ל באה בהמשך להדין דכותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו. וכל המפרשים מבארים שהפי' "כותבין" הוא כתיבה וחימת העדים. ובהטעם שמותר לחתום על הגט אע"פ שאין האשה שם יש מחלוקת ראשונים:

א) שבנוגע גיטין, האיש הוא כמו הלוה בהלוואה – כיון שהוא צריך לשלם דמי כתובה להאשה – וכיון דהשטר אצלו, אין חשש שהוא ישלם כסף שלא כדין.

ב) כלשון הרשב"ם שם "דלא בעינן דעתה שהרי היא מתרגשת בעל כרחיה".

והנפק"מ בין ב' טעמים אלו הוא האם מותר לחתום על שטר אמנה שישאר ביד הלוה. דאם הטעם הוא שאז אין חשש של הפסד כסף שלא כדין, אז כשהשטר ביד הלוה גם אין חשש. אבל אם הטעם הוא דבגט לא צריכין את דעת האשה - לכן מותר לחתום – אז בשטר הלוואה שצריכים דעת המלוה, אין לחתום כיון שזה שטר שקר בעצם.

והנה י"ל דרש"י לומד כדרך הב' הנ"ל – כהרשב"ם – ואז לפי"ז הפי' "דכותבין גט ללוה אע"פ שאין מלוה עמו" הוא שמותר לסופר לכתוב שטר הלוואה אבל אסור להעדים לחתום עליו עד שעת ההלוואה ממש

ח.

ולפ"ז יש לתרץ גם שאלה הב' הנ"ל – למה שינה רש"י הפי' דשטר אמנה – דאדרבה, זה המשך ישר מהגמ' שלפנ"ז. ולהבין זה יש להקדים:

(א) עוד נפק"מ בין החקירה הנ"ל – אם העולה הוא על חשש הפסד כסף או מצד זה ששטר שאין בה דעת שניהם, אסור לחתום עליו – הוא אם כתבו שטר מדעת שניהם ונתנו להמלוה. דאם החשש הוא הפסד ממון אז בודאי אסור לחתום על השטר ליתן המלוה אבל אם החסרון הוא שאין בו דעת שניהם, אז אם נותנין השטר להמלוה – דהיינו מדעתו – מדעת הלוה אז יש מקום לומר שאין איסור לחתום.

(ב) יש שאלה חזקה בפשטות המשך הגמ'. דאחרי שהגמ' רמר שאין כותבין שטר אמנה, מה מוסיף רב נחמן (ועיין תוס' ד"ה אמר רב נחמן).

ט.

ועפ"ז יובן שיטת רש"י בהמשך הגמ'. דבתחילה דיבר הגמ' על האיסור לחתום על השטר אמנה שהעדים נותנים להלוה. דכיון דאין דעת המלוה, איך חותמים עליו. ואח"כ מוסיף ר"נ ומחדש שגם שטר אמנה שיש דעת שניהם אסור לחתום עליו אם לא לזה הכסף בפועל ממש.

ובהטעם יש לפרש בב' אופנים:

(א) שר"נ חושש גם להטעם של הפסד ממון.

(ב) שר"נ סובר דע"פ דעת שניהם, אעפ"כ כיון שבפועל ממש לא היתה הלוואה אז זהו שטר שקר שאסור לחתום עליו.

והנפק"מ ביניהם הוא במקרה שיש דעת שניהם ונותנים השטר להלוה דאם רב נחמן חושש להפסד ממון, אז כיון שיש כאן: (א) דעת שניהם. (ב) אין חשש הפסד, במילא והי' מותר לחתום. אבל אם הוא

מפרש כפי' הב' הנ"ל, אז יהי' אסור לחתום על שטר אמנה בכל מקרה. וי"ל דרב נחמן סובר כאופן הב' הנ"ל.

כך נראה לי לבאר שיטת רש"י בהסוגיא. ותן לחכם ויחכם עוד.

ביאור שאלת רבא לשיטת רש"י

הת' השליח מנחם מענדל שי' שארף
ר"מ בישיבה

א.

במשנה (פרק ב' משנה ג') העדים שאמרו או שהי' כתב ידם כתב ידינו הוא זה אבל אנוסין היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שהוא כתב ידם יוצא ממקום אחר אין נאמנים.

ובהגמ' (כתובות יח, ב) מביא המימרא דרמי בר חמא וז"ל "לא שנו – הדין דהסיפא – אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון אבל אנוסים היינו מחמת נפשות הרי אלו נאמנים". וע"ז מקשה הגמ' "כל כמינה, כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד!" ובסוף מבארת הגמ' דהמימרא דרמי בר חמא קאי ארישא דמתניתין, דאימתי נאמנים דוקא כשאומרים אנוסים היינו מחמת נפשות אבל כשאומרים אנוסים היינו מחמת ממון אינו נאמנים כיון דאין אדם משים עצמו רשע.

והנה בההו"א של הגמ' – דהדין דרמי בר חנא קאי אסיפא כשאומרים אנוסים היינו מחמת נפשות נאמנים וכשאומרים אנוסים היינו מחמת ממון אין נאמנים משום דמשים עצמו רשע – צ"ע דא"כ מה הסברא דקטנים או קרובים אינם נאמנים אם אינם משים עצמם רשעים?

ובתוס' (ד"ה לא שנו) מפשרים וז"ל "דלא מהימני משום דלא משוו נפשייהו רשעים וקטנים כדרשב"ל – דחזקה אין חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול – ופסולי עדות משום דמלוה גופיה מידק דייק כדאמרינן בסמוך. עכ"ל.

ולכאו' פלא דרש"י – שהוא ראש הפשטנים – אינו מפרש כלום, ואפי' לא ברמז?

[ובפרט דבמסקנת הגמ' (בד"ה הפה שהתיר) מתרץ רש"י שאלות כעין זה! ע"ש].

ב.

וי"ל נקודת הביאור בזה: דאדרבה כיון שרש"י מפרש הפשט של הגמ', אין מקום לשאלה הנ"ל.

ויובן זה עפ"י מה שמבואר בכ"מ, די ש ב' מיני קושיית:

(א) שאלה על עצם המימרא

(ב) שאלה איך להתאים את המימרא עם מה שמדובר במקום אחר.

[ע"ד מה שמצינו בהתחלת ספר התניא, דאדה"ז מביא הברייתא מסוף פ"ג דנדה דמשביעין את הנשמה תהי צדיק ואל תהי רשע. ואפי' כל העולם כולו אומרים להנשמה שהיא צדיק, תהי' בעיניה כרשע. ומקשה אדה"ז ב' שאלות א) איך זה מתאים עם המשנה באבות ד"אך תהי רשע בפני עצמך" (ב) על עצם הענין – דאם יהי' כרשע ירע לבבו ויכול לבוא לידי עצבות ח"ו].

ומובן מעצמו, דאם יש שאלה חזקה על עצם המימרא וזה שולל את כל המימרא, אז אין צורך לבאר איך זה מתאים עם מקומות אחרים, דהלא כבר מופרך הוא.

ג.

ועפ"י הנ"ל יבואר ויובן היטב שיטת רש"י. דעל המימרא דרמי בר חמא, מקשה רבא מיד "כל כמינה?!? כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד!?" ומבין ששאלת רבא אינו איך מתאים המימרא דרבא עם לשון המשנה, אלא דכל סברת רמי בר חמא – דנאמן בהסיפא כשטוען אנוסים היינו מחמת נפשות – מופרך הוא לגמרי!

וא"כ דהעצם סברא מופרך – אין צורך לבאר איך זה מתאים עם הלשון דהמשנה ושאר דיני המשנה דכל הסברא כבר מופרך. ובמילים אחרות: הצורך לבאר איך המימרא מתאים עם לשון המשנה, הוא רק אם העצם סברא קיים. אבל אם העצם סברא מופרך, אז אין צורך לבאר איך זה מתאים עם מקומות אחרים וד"ל.

ד.

ודאתינא להכא, יש לבאר עוד ענין ברש"י שנראה תמוה בהשקפה ראשונה בהסוגיא הנ"ל. דבההו"א של הגמ', כבר הבין הגמ' ד"אין עדים משים עצמו רשע", וא"כ תמוה, למה בהרישא נאמנים אפילו כשאומרים אנוסים היינו מחמת ממון?

וז"ל רש"י (בד"ה אלא שאמרו) ". . ורישא טעמא משום הפה שאסר הפה שהתיר". עכ"ל.

ולכאו' צריך ביאור, איך זה מתרץ השאלה. דאם הי' השאלה, למה בכלל נאמנים בהרישא, הי' מובן התירוץ דזה משום הפה שאסר הוא

הפה שהתיר. אבל על השאלה דאיך נאמן אם האדם משים עצמו רשע, איך מתאים התירוץ דהפה שאסר הוא הפה שהתיר?

ויש להוסיף בזה: דהנה גם על שאלת רבא – דאיך נאמן אם כיון שהגיד וכו' – מבאר רש"י (בד"ה כיון שהגיד) למה ברישא נאמן וז"ל "בשלמא רישא, כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר, ועליהו סמכינן כולא חדא הגד היא דהא באותו דיבור בכדי שאילת שלום קאמרי אבל אנוסים היינו" (עכ"ל) ואינו מסתפק במילים קצרום דנאמן בהרישא משום הפה שאסר הוא הפה שהתיר?

ה.

ויש לבאר זה בהקדם כמה הקדמות:

(א) הנאמנות דהפה שאסר לפי שיטת רש"י. דיש ב' דרכים ללמוד הנאמנות דהפה שאסר: (א) מדין מיגו (וכן מפרשים התוס') דכיון דאי בעי שתק נאמנים (ב) דזה גדר חדש נאמנות. דאי אפשר לחלק בדיבורם. וכלשון רש"י (בד"ה הרי אלו נאמנים) "כי היכי דמהימנת להו אהא הימנהו אהא". (ועיין אנצקלופדי' תלמודית ערךל הפה שאסר, כמה נפק"מ בזה). ומובן דאם – מצד איזה סיבה שתהי' – א"א להאמין על חצי דיבוריהם, א"א להאמין החצי השני מדיבוריהם.

(ב) הפי' דנאמנים: דיש לבאר זה בב' דרכים (א) דהם נאמנים לגמרי וקורעין השטר כיון שהוחזק בפסול (ב) דהשטר נשאר בלי קיום כלל. והפירוש דנאמנים הוא שהכוונה שלהם נתקיים. דהם רוצים שהמלוה לא יגבה בהשטר, ואם השטר נשאר בלי קיום, אז א"א לגבות בהשטר (ועיין לקמן יט, ב – כ, א המחלוקות בהפשט דאין נאמנים ע"ד הנ"ל).

ו. ועפ"י הנ"ל יש לתרץ ולבאר לשון רש"י, דגם בההו"א הבין הגמ' ד"אין אדם משים עצמו רשע". אבל עכ"ז זה לא ישנה הפסק דהרישא, דאפילו אומרים אנוסים היינו מחמת ממון הרי אלו נאמנים. כדלקמן.

דיש חילוק גדול בין הרישא והסיפא. דבהרישא כיון שאין עדים אחרים יש הדין ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר". משא"כ בהסיפא דיש עדים אחרים אין הדין דהפה שאסר וכו'.

וא"כ – דבהרישא יש הפה שאסר – כיון דאי אפשר להאמין העדים כשאומרים אנוסים היינו מחמת ממון, כיון דאין אדם משים עצמו רשע כנ"ל, א"כ א"א לקיים השטר בעדותם דכתב ידו הוא זה. דהגדר דהפה שאסר (לפי רש"י) הוא "כי היכי וכו'" כנ"ל, וא"כ אין מחלקין דיבורם כלל. ואעפ"כ אומרים "הרי אלו נאמנים" – אע"פ שלא מאמינים אותם כלל – כיון שהכוונה שלהם נתקיים כדלעיל סוף ס"ה.

ועפי"ז מדוייק הלשון הקצר דרש"י "ורישא, משום דהפה שאסר הוא הפה שהתיר". ותן לחכם ויחכם עוד.

ביאור שיטת רש"י ב"פסול עדות וקרובים"

הת' ישראל שי' ליפשיץ

א.

בגמ' כתובות (יט:): "ת"ר שנים חתומין על השטר ומתו ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא אבל אנוסים היינו וכו' הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שהוא כתב ידם או שהי' כתב ידם יוצא ממקום אחר – משטר שקרא עליו ערער והוחזק בב"ד – אין אלו נאמנים.

ובתוס' (ד"ה ואם כתב ידן) מפרשים וז"ל "ופסולי עדות דקתני, לא שאומרים שעדיין פסולים, דא"כ אמאי אין נאמנים!?! אלא פסולי עדות היו אז ועתה מודים שהם כשרים " עכ"ל.

והנה רש"י – שהוא ראש הפשטנים – אינו מפרש כלום על המילים פסולי עדות ומשמע מזה שחולק על שיטת התוס' הנ"ל ואינה מפרש שהפי' "פסולי עדות" הוא רק פסול בעבר, אלא יכול להיות שעדיין הם פסולים.

[ועוד הכרח שכך הוא שיאת רש"י, דלעיל (יח): הגמ' מבארת שאין אדם נאמן לעשות עצמו רשע. וא"כ איך נאמן על עצמו להעיד שהוא קרוב או פסול אם זה עושה עצמו רשע עכשיו? ורש"י (ד"ה הפה שהתיר) מתרץ וז"ל "ופסולי עדות דקאמרי, היינו טעמא דלאו בעדותן משוו נפשיהו רשעים אלא דאמרי קרובים או עברים והיינו ועכשיו אנו משוחררים" עכ"ל. ורואים שאם יש צריך לפרש שפסולי עדות הוא רק בפסול בעבר רש"י מפרש בהדיא.

ואין לומר דרש"י סומך על דלעיל – ולכך אינו מפרש כאן דפסולי עדות הוא על שם העבר – דאדרבה, הסיבה שם למפרש שהוא על העבר הוא מטעם "משום עצמו רשע" כשמעיד על עצמו. משא"כ בנדוד שמעיד על אחרים, אין סיבה לדחוק שזה דוקא פסולי עדות בעבר. ודו"ק]

וצריך ביאור דבעת רש"י, למנ אין נאמנים – העדים השניים – לפסול העדים ראשונים, אם מעידים שהם פסולים עכשיו, וכלשון התוס' "אמאי אין נאמנים"?

ב.

והנה מצאינו בהראשונים ב' דרכים לפרש הגמ', לא כפירוש התוס' הנ"ל:

א) שיטת הראש: וז"ל (אות י"ג) "ולי נראה דאפילו אי אמרי פסולי עדות הם עכשיו לא מהימני לפסול השטר. שהרי מן הדין אע"פ שכתב ידם יוצא ממקום אחר, הי' לנו להאמין להאחרונים שהרי אינם באים

לזייף חתימתם אלא מגרעין השטר בפסול אחר. והאי דלא מהימני היינו טעמא, דאכן סהדי דכל שאר שנכתב ונחתם בלא שום פסול נחתם בלא שום נחתם הלכך אפי' אפי' אי אמרי פסולי עדות הם עכשיו, לא מהימני לפסול השטר כיון שכתב ידם יוצא ממקום אחר עכ"ל.

וביאור דבריו: דזה שאין העדות אחרונים נאמנים לפסול העדות ראשונים, כיון "דאנן סהדי" שהם היו כשרים. וא"כ אין חילוק אם טוענים שהיו פסולים בעבר או שהם פסולים עדיין עכשיו.

(ב) מה שהובא בשם הרמב"ן: דמדייק בלשון הברייתא "ת"ר שניים חתומין על השטר ומתו וכו' " ומבאר דאי אפשר לפסול מתים. ובמילא כשהעדות האחרונים מעידים על הראשונים שהם היו פסולים, הוי כאילו העידו על השטר והעדות עצמה ולא על העדים המעידים. וא"כ שפיר הוי תרי ותרי.

והנפקא מינה ביניהם: אם העדים חייב סמדינת הים. דלפי שיטת הרא"ש, אפי' אם האחרונים מעידים שאותם ב' עדים עדיין פסולים, "אין נאמנים" אם כתב ידם יוצא ממקום אחר. משא"כ לפי שיטת הרמב"ן, הוי נאמנים לפסול עדים שהם "חי וקיים", ורק על עדים שמתו כבר אין נאמנים לפסול השטר בעדות פיהם.

ג.

ולכאור' אם מדדיקים היטב בלשון, רש"י נראה ברור שלומד כאוסן הב' הנ"ל והיינו שיטת הרמב"ן. ובהקדם:

דהגמ' ממשיך לשאול על הברייתא "ומגבינן בי כבשטרא מעליא ואמאי תרי ותרי נינהו?"

וברש"י (ד"ה תו"ת נינהו) מפרש וז"ל "עדי השטר ב ואלו ב' מעדיין אליהם שפסולים היו באותו שעה" עכ"ל.

והנה התברנו לעיל (סוף סעי' ב') שיש חילוק גדול בין פי' הרמב"ן לפי' הרא"ש. דלפי הרמב"ן ה"תרי ותרי" היו על עדות דהשטר. הוא צריך לחדש שאע"פ שהעדים אחרונים מעידים על גוף העדים, "אנן סהדי" שהעידו על מעשה העדות.

משא"כ לפי שיטת הרא"ש, ה"תרי ותרי" הם על כשרות העדים. והוא צריך לבאר איך העדים הראשונים – שהעידו על מעשה העדות – הוה כאילו העידו על עצמם כשהם כשרים ובלשונו "דעדים החתומין על שטר אע"פ שאלו מעידין עליהם שהיו פסולים הוי כאיךו שנים אחרים מעידים אליהם שהם כשרים דחזקה דמלוה לא מחתים עדים פסולים על שטרו והך חזקה חשיבה כעדים" עכ"ל.

[וע"ד הצחות: לפי נרמב"ן העדות ראשונים (דהשטר) הם "בפשטות", והעדי אחרונים הם "בהתחדשות" בהצורך לבאר איך הם חולקים. משא"כ לספי שיטת הרא"ש, העדים האחרונים הם "בפשיטות", משא"כ העדות האחרונים הם "בהתחדשות"].

והנה מלשון רש"י הנ"ל, משמע ברור שלומד כשיטת הרמב"ן. דהוא מתחיל פירושו "עדי השטר ב" ואח"כ מאריך (לערך) לבאר איך העדים האחרונים חולקים על הראשונים. דכיון שמעדים שפסולים היו באותו שעה – ועכשיו מתו – הוי כאילו העדו על העדות דהשטר, א"כ יש תרי ותרי.

ולפ"ז – שרש"י סובר כשיטת הרמב"ן הנ"ל – יומתק עוד דענין והגמ' מביא שיטת הרב ששת דהכחשה תחילת הזמה. כשם שאין מזימין אלא בפניהם כך אין מכחישים אלא בפניהם. (כתובות ריש כ.).

ורש"י (ד"ה כך אין מכחישין) מפרש וז"ל "אפי' לבטל עדותן" עכ"ל. ולכא' צריך ביאור דהלא בנדו"ד ההכחשה אינה על העדות אלא על העדים.

[ואדרבה, י"ל מהאי טעמה חשב רב ששת לדמות הכחשה להזמה. בדברך כלל, הכחשה הוא על גוף העדות – אם היתה הלואה או לאו – משא"כ הזמה הם על העדים – עמנו הייתם וכיון דכאן מעידים על העדים עצמם – לומר שקטנים או קרובין היו – חשבו לדמות להזמה ואכ"מ להאריך.]

וא"כ למה כותב רש"י "לבטל עדותן"??!

אבל לפי הנ"ל יומתק. דכיון שמתו העדים, א"כ אע"פ שמעידין על גוף העדים לומר שהיו פסולין "אנן סהדי" שהעידו נגד העדות ולכן מדוייק לשון רש"י "לבטל עדותן".

ד.

וע"פ הנ"ל יבואר ע"פ מחלוקת שבין רש"י ותוס' בהפירוש דהטענה ד"פסולי עדות היו, קטנים היו" וכו'. דבתוס' (כ,א ד"ה אלא אמר רב נחמן) מפרשים וז"ל "אבל הכא שאומרים קטנים היו או קרובים משנולדו עד עתה שנתרחקו" עכ"ל. ומזה שרש"י אינו מפרש כהנ"ל בפ' של הגמ' – אלא סותם ואינו מפרש כלום – משמע שחולק על שיטת התוס'. וצריך להבין במאי פליגי?

ויש לבאר את זה בהקדם ההכרח של התוס' לפרש פי'. דעל שאלת הגמ' "מגבינן בי כבשטרה מעליא, ואמאי תרי ותרי נינהו"? מביא הגמ' שיטת רב נחמן דאוקי תרי בהדי תרי ואוקי ממזנא בחזקת מריה.

ועל שיטת הר"ן שואלים התוס' וז"ל "וא"ת לר"ן אמאי לא מגבינן בי בשטרא, הא סבר ר"ן כרב הונא בשני כיתי עדים המכחישות זו את זו דכל אחת בה בפני ומעידה אע"פ דלפי עדות דחברתה פסולה לכל עדויות. הכא נמי כיון דאין מכחישין אותן לומר שלא לזה כלום לאומרים אינכם נאמנים דפסולין הייתן ליתכשרו ואמאי לא מגבינן ליה בשטר?

והתוס' הראר"ש מבאר קושיית התוס' וז"ל "וא"ת והא שתי כתי עדים המכחישות זו את זו אמר רב הונא בפ' חזקת הבתים זו באה בפני עצמה ומעידה זו באה בפני הצמה ומעידה ומשמע התם דרב נחמן כוותיה סבירא לי'. וא"כ הכא נמי אמאי לא מגבינן בהאי שטרא שהרי אין אלו מכחשינן את אלו שאומרו אינו חייב לא כלום אלא שאומרים פסולין הייתם ואלו אומרים כשרים היינו. וכיון דחשיב להוא כתרי ותרי על מה שהם חלוקים על הקשרות ועל הפתולת, א"כ עדות המלוה שאינן מחכישינן אותן קיימת, דהא אע"פ שמכחישינן אותן קיימת, דהא התם אע"פ שמכישים אותם וחושבים אותם פסולין לעדות, אפ"ה נאמנין להעיד ולהוציא ממון אפי' מכאן ולהבא, והכי נמי לא שנא?

וכיון שיש שאלה הנ"ל הוכרח לפרש שמדובר שכאן בהברייתא לא היה בחזקת כשרות מעולם משא"כ בהדין דרב הונא.

ה.

והנה הרבי מהאחרונים (הובא בספר משכנות הרועים) מתרצים קושיית התוס' באופן אחר. דהנה בהדין דרב הונא נאמנים העדים לעדיות אחירות שאינו קשור באופן ישר להעדות שב' כיתו עדים מכחישינן זו את זו. משא"כ בהדין דרב נחמן, לפי עדות האחרונים – שהעידים החתומים על השטר פסולים היו, א"כ בדרך ממילא גם השטר פסול. וא"כ אינו נחשב לעדות אחרת.

אבל לפי מה שביארנו בדעת רש"י, קושיית התוס' מעיקרא ליתא.

דהיסוד לקושיית התוס' הוא דהב' כיתי עדים חולקים על כשרות של העדים, וא"כ העדות נחשב לעדות אחרת. ולכן דוקא תוס' והרא"ש, יש השאלה הנ"ל.

משא"כ לפי מה שביארנו ברש"י – עפ"י מה שהובא ב בהרמב"ן – שב' עדים האחרונים שמעידים על כשרות העדים, נחשב כאילו העידו

על כשרות דהשטר, א"כ זהו העדות שחולקים עליו ואינה עדות אחרת כלל. וא"כ נפל בדרך ממילא היסוד לקושיית התוס', והוא יכול לפרש כפשוטו שהיו כשרים בהתחלה ואח"כ אפשר דנעשו קרובים או פסולים.

ולסיכום: לפי התוס' הפירוש "דפסולי עדות" הוא שהיו פסולים מיד כשנולדו ולבסוף התכשרו או נתרחקו הקרובים. משא"כ לפי פירוש רש"י אין הכרח כלל שהיו פסולים משנולדו ואין הכרח שלבסוף נתכשרו. וכנ"ל בארוכה.

האם חיישינן למזוייף בשטר מקויים

הת' לוי שי' רייניץ

א.

בגמ' (כתובות כא, א) אמר רב יהודה אמר רב, עד ודיין מצטרפין. ומפרש רש"י (בד"ה עד) וז"ל "שטר שכתוב בו הנפק וחתמו הדיינין על הנפק שלו ולאחר זמן כשהוציא המלוה לגבות ערער הלוח לומר מזוייף הוא ובא אחד מעדי השטר והעיד על כתב ידו ואחד מן הדיינים העיד על כתב ידו, מצטרפין להכשירו". עכ"ל.

ועפ"ז כותבים התוס' (בד"ה עד ודיין) וז"ל משמע דאפי' בשטר מקויים חיישינן שמא זייף לחתימת הדיינין. וכן משמע בירושלמי בגיטין ובפרק בן סורר. והא דתניא בתוספתא דשבעית, פרוזבול המקושר, ר' יהודה אומר עדים חותמים מבחוץ והדיינים מבפנים. אמרו לו אין מעשה ב"ד צריך קיום היינו דוקא בפרוזבל משום דנאמן אדם לומר פרוזבל הי' לו ואבד. ואפי' למ"ד אינו נאמן, מודה הוא דלא בעי קיום. עכ"ל.

והיינו דשיטת התוס' הוא, דגם בשטר מקויים חיישינן לזיוף אם הלוח טוען שהשטר מזוייף חוץ מפרוזבל. ואין להקשות דא"כ מה הענין דהנפק וקיום של ב"ד – אם גם ע"ז מותר לטעון מזוייף – כי כמובן שיותר קל לקיים השטר עם חתימות של דיינים. (ועיין ריטב"א והר"ן).

והטעם שנדחקו התוס' – וכן משמע מרש"י הנ"ל – שמותר לטעון מזוייף נגד שטר מקויים הוא משום שאין פי' אחר להמילים עד ודיין מצטרפין.

ב.

והנה הרמב"ם מפרש פי' אחר ב"עד ודיין מצטרפין, וז"ל (פ"ד ה"ו מהלכות עדות) העיד האחד בב"ד זה והעד השני בב"ד אחר – יבוא ב"ד אצל ב"ד ויצטרפו עדותם. וכן אם העידו שני העדים בב"ד זה וחזרו והעידו בב"ד אחר – יבוא אחד מכל ב"ד ויצטרפו. אבל העד עם הדיין שהעידו שני העדים בפניו – אין מצטרפין.

והיינו שהרמב"ם לומד שהפי' דעד ודיין מצטרפין הוא שהעד ודיין מצטרף – בההו"א של הגמ' אבל למסקנא אינו מצטרף – הוא להגיד עדות שהיתה הלואה והוי כמו מלוה על פה. וכן פי' הרי"ף (בבא בתרא קסה, ב).

ובפשטות הטעם שהם מפרשים שלא כדברי רש"י ותוס' הוא לפי שהם סוברים דשטר שיש בו הנפק, א"א לערער עליו. וא"כ הפי' דעד ודיין מצטרפין א"א להיות בנוגע קיום השטר שיש בו חתימת דיין, ולכן מפרשים שהמדובר הוא מלוה על פה.

ולכאור' צריך ביאור למה רש"י ותוס' אינם מפרשים הגמ' כהרמב"ם? אלא די"ל דכיון שכל הגמ' מדבר על אודות הדינים דקיום שטרות, קשה לומר שהדין דעד ודיין מצטרפין הוא בנוגע מלוה על פה.

ג.

ולכאו' י"ל דרש"י יש לו דרך אחר בהגמ' שיש ב' המעלות ביחד (א) שזה מונח בהפשט של כהגמ' כפי' התוס' הנ"ל ב) שסובר דשטר שיש בו הנפק א"א לערער עליו.

ונקודת הביאור הוא: דלכאו' יש לדייק בלשון רש"י הנ"ל (ריש סעי' א') וז"ל "שטר שכתוב בו הנפק וחתמו הדיינין על הנפק שלו . . ." דלכאו' הול"ל על הנפק שלהם?

אלא די"ל דלפי שיטת רש"י, מדובר בשטר והנפק שכתב המלוה, וע"ז יש חתימת הדיינים. ולכן – אע"פ שיש חתימות – חוששין שמא מזוייף הוא. אבל בסתם שטר שיש בו הנפק סובר כהרמב"ם דאי אפשר לטעון מזוייף נגד שטר מזוייף.

ולא באתי אלא להעיר ולהאיר.

ביאור סוגיית "זה כתב ידי"

הת' מנחם מענדל שי' גאטליב

א.

כתוב במשנה (כתובות, כו) "זה אומר זה כתב ידי וכתב ידו של חברי וזה אומר זה כתב ידי וכתב ידי של חברי הרי אלו נאמנין. וזה אומר זה כתב ידי וזה אומר זה כתב ידי צריכין לצרף עמהם אחר, דברי רבי. וחכ"א אינם צריכים לצרף עמהם אחר אלא נאמן אדם לומר זה כתב ידי".

והגמ' מבאר סברת המחלוקת בין רבי וחכמים. דלדברי רבי על כתב ידן הם מעידים ולדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידים.

והנה כשלומדים בפשטות, המחלוקת בין רבי וחכמים הוא כשאומרים בסתם "זה כתב ידי" האם מעידין על כתב ידן או על מנה שבשטר. אבל אם היו אומרים בפירוש דעל מנה שבשטר הם מעידין או על כתב ידן הם מעידין, אז לא הי' מחלוקת בין רבי וחכמים.

אבל רוב דהראשונים שוללים אופן הלימוד הנ"ל. וז"ל התוס' (בד"ה על כתב ידן) נראה דלרבי אפי' אומרים בפירוש דמעידין על מנה שבשטר חשיב כאילו הם מעידין על כתב ידן. וכן לרבנן אפי' אומרים בהדיא דעל כתב ידן הם מעידין. . . עכ"ל. ונמצא דלפי שיטת התוס', אפילו אם אומרים בהדיא דעל כתב ידן הם מעידין, הרי זה כאילו מעידין על מנה שבשטר וסגי בעד אחד על כל כתב וכתב.

וע"ז חולק הרמב"ם. וז"ל בהלכות עדות (פ' ח' הל' ד') "הואיל והדבר כן, שטר שיצא לבית דין, ואמרו כתב ידנו הוא זה אבל מעולם לא ידענו עדות זו או שלא זוכרים שזה לזה מזה או מכר לו. לא נתקיים השטר והרי הן כחרשין עד שיזכרו עדותן, וכל מי שאינו דן כן לא ידע בדינו ממונות בין ימינו ושמאלו". (ועיין בהשגת הראב"ד שם).

ונמצא שיש מחלוקת גדול בין התוס' והרמב"ם, דלפי שיטת התוס', אם העדים לא זוכרים העדות, מ"מ חשבינן כאילו זוכרים ואינן צריכים לצרף עמהם אחר. משא"כ לפי שיטת הרמב"ם, הם פסולים לגמרי עד שזוכרים העדות ואינם יכולים אפי' להצטרף לשניים אחרים,

ולכאן יש לעיין, מה דעת רש"י בהנ"ל?

ב.

והנה ז"ל רש"י בפירושו על הגמ' (בד"ה לדברי חכמים וכו') "אנחנו ראינו המלוה וחתמנו הלכך בתרי סגי ולא צריך חד מינייהו לאסהודי אדחבריה" עכ"ל.

ובשיטה מקובצת מביא מתלמידי רבי יונה שמבארים שיטת רש"י וז"ל "פרש"י ז"ל כשתחקור הדברים על בוריין תמצא כי רבי שצריך אחד מן השוק שיצטרף עם כל אחד ואחד סובר שאין מעידין עכשיו על הממון שבשטר אלא על החתימה וע"כ צריך שנים על כל חתימה וחתימה, דכל דבר עדות בפני עצמו הוי. ולדברי חכמים כשמעידין עכשיו על כתיבתן הוה כאילו מעידין על עיקר ההלואה שהיו עדים מתחילה. ונמצא שיש לנו שני עידים שאינם זוכרים בהלואה המנה הוא שנחלקו רבי ורבנן, אבל היכא שזוכרים במנה עצמו דברי הכל על מנה הם מעידין ואי צריכין צירוף. עכ"ל.

ולפי ביאור הנ"ל נמצא דרך חדש בשיטת הגמ' לפי פירוש רש"י. דהמחלוקת בין רבי וחכמים הוא דוקא כשאינן זוכרים המלוה, - וא"כ החכמים סברי דאע"פ שאינן זוכרים המלוה, מ"מ עדותן קיים ודלא כהרמב"ם הנ"ל - אבל אם זוכרים המלוה, מודה רבי לחכמים ודלא כהתוס' הנ"ל.

ג.

ולכא' יש לבאר שיטת רש"י באופן אחר מהנ"ל, ובהקדם כמה דיוקים בלשון של רש"י:

(א) רש"י מדייק לכתוב ש"אנחנו ראינו המלוה וחתמנו" דהיינו שמעידים שזוכרין המלוה. ואינו כותב (כלשון רש"י על הראי"ף) כאילו אומרים אנחנו ראינו המלוה.

(ב) מהו הצורך בההוספה "ולא צריך חד מינייהו לאסהודי אדחבריה" הלא כבר כותב "הלכך בתרי סגי"?

ד.

ומכל הנ"ל נראה לבאר ששיטת רש"י הוא דכל המחלוקת בין רבי וחכמים הוא דוקא כשזוכרים המלוה, דדוקא בכהאי גוונא מקילין החכמים וסוברים דאע"פ שמעידין אמנה שבשטר, נחשב כאילו מקיימין השטר. ורבי סובר דאעפ"כ צריכין שתי עדים לקיים שטר ככל קיום שטרות.

אבל אם אין זוכרים המלוה ובאין ומעידין רק על כתב ידן, מודה החכמים לרבי שצריכים להצטרף עמהם אחר. ועפי"ז מדוייק לשון רש"י הנ"ל "ולא צריך חד לאסהודי אדחבריה" דדוקא אז – אם זוכרים המלוה אינם צריכים להצטרף עמהם אחר. משא"כ אם אינם זוכרים – אינם פוסלים כהרמב"ם – אלא צריכים להצטרף עמהם אחר לקיים השטר.

ונמצא שיש ג' שיטות: (א) שיטת התוס', דאע"פ שאינם זוכרים המלוה אינם צריכים להצטרף אחרים. (ב) שיטת הרמב"ם דאם אין זוכרים המלוה, אז פסולים לגמרי. (ג) שיטת רש"י דאם העדים אינם זוכרים המלוה צריכים להצטרף אחרים להם לקיים השטר.

ה.

ודאתינא להכא, יש לבאר עוד רש"י בסוגיין. דעל הריאש דהמשנה – דאם ב' העדים מעידים על כתב ידם וחתימת יד העדים השני דנאמנים. מפרש רש"י (בד"ה הרי אלו נאמנים) וז"ל "דאיכא תרי סהדי דמסהדי אכל כתב וכתב". ולכאו' מה מוסיף רש"י בהבנת המשנה?

[אבל אין להקשות למה רש"י כותב "על כל כתב וכתב" ואינו כותב "על כל חתימה וחתימה – ועיין רש"י על הראי"ף דכותב כן – כי רש"י משתמש בלשון המשנה "זה כתב ידי וזה של חברו" וק"ל.]

ויש לבאר זה בהקדים ביאור כללי על בצורך בהדין דהרישא בכלל, דלכאו' מאי קמ"ל?

ובהשיטה מקובצת מבואר תירוץ לשאלה הנ"ל. ובהקדם: דבתוס' (ד"ה ורבי יוחנן) מביא שיטת הירושלמי דאם העידים זוכרים המלוה בלי ראיית השטר אז גם רבי מודה דבכהאי גוונא אומרים דעל מנה שבשטר הם מעידין ואי"צ לצרף עמהם אחר. ולפי"ז נמצא דיש ב' אופנים דהעידים עצמם נאמנים א) אם מעידים על מנה שבשטר בלי ראיית השטר ב) אם מעידים על כתב ידם ועל כתב ידו של חברו.

ומבאר השיטה מקובצת דהבבלי רוצה לשלול הירושלמי הנ"ל. דדוקא בהרישא – דמעידין על כתב חברו – נאמנים, ולא אם הם זוכרים ומעידין עח המלוה בלי ראיית השטר.

ו.

אבל ה"צמח צדק" (בחידושו על הש"ס) מבאר באופן אחר. וזלה"ק ולפענ"ד אפ"ל בע"א. דהנה כתב בשיטה מקובצת גבי (סברת הגמ' שכאן ההלכה יהי' כרבי שהוא היחיד נגד החכמים שהם הרבים) ובהא אפי' מחביריו, דפי' הטעם הר' שלמה בן אברהם דמונטפשליר משום דמסתבר טעמיה שאין טורפין ממשעבדי אלא בעדות קיום השטר הלכך עד שיעידו אכתב ידם לא יועיל כלום. עכ"ל.

וא"כ הוה סלקא דעתך דאינו מועיל לרבי להיות קיום השטר אלא דייקא ע"י צירוף אחר. אבל הם עצמם אינן נאמנים כל אחד רק על חתימת יד עצמו ולא אחתימת ידו של חברו. משום דחיישינן דלמא

אינו מכיר באמת חתי' של חבריו רק שמעיד כן מפני שזוכר שחתם עמו. עכלה"ק של הצ"צ בביאורו הראשון ע"ש.

ומדבריו נמצא שהחידוש של הרישא - אינו לשלול מקרה אחר כהשיטה מקובצת הנ"ל אלא - שהעד הא' נאמן על חתי' של חבריו. ועפ"ז מדוייק לשון רש"י שהם נאמנים כיון דיש ב' סהדי על כל כתב דהיינו גם רבי מודה דנאמן. ודו"ק.

בענין שלשה שישבו לקיים את השטר

הת' שמעון הלוי שי' בראד

א.

בגמ' (כתובות כא, ב) "אמר רב ספרא אמר רב אבא אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא אמר רב הונא ואמרי ליה אמר רב הונא ואמרי ליה אמר רב הונא אמר רב שלשה שישבו לקיים את השטר שנים מכירים חתימות ידי העדים ואחד אינו מכיר. על שלא חתמו מעידין בפניו וחותרם. משחתמו אין מעידין בפניו וחותרם".

וממשיך הגמ' שהחכמים למדו מזה ג' דינים. א) עד נעשה דיין ב) דיינין המכירין חתימות ידי עדים אינן צריכין להעיד בפניהם. ג) דיינין שאין מכיר חתימות ידי עדים צריכין להעיד כל אחד ואחד.

ולכאו' צריך ביאור: מה החידוש דאם דיינים מכירין החתימות, אינם צריכין להעיד בפניהם, הלא זה פשיטא?

ובתוס' (ד"ה וש"מ) מתרצים ב' תירוצים: א) דאם יש הגדה בפה, זה נראה יותר בית דין. ב) משום דפעמים הכירו החתימות בלילה ע"ש בארוכה.

אבל רש"י – שהוא ראש הפשטנים – אינו מפרש כלום?

ב.

והנה מבואר בהמפרשים דרש"י סומך על הגמ' עצמה. דאחר שהגמ' מפרט הג' חידושים הנ"ל מקשה רב אשי וז"ל "בשלמא עד נעשה דין שמעינן מיניה. אלא דיינין המכירין חתימות ידי עדים אין צריכין להעיד בפניהם, דלמא לעולם אימא לך צריכין, ושאני הכא דקא מקיימא הגדה בחד ודיינין שאינן מכירין חתימות ידי עדים צריך להעיד בפני כל אחד ואחד, דלמא לעולם אימא לך אין צריכין ושאני הכא דלא מקיימא הגדה כלל. עכ"ל.

ובהטעם שרב אשי סובר (דאפשר) דצריך להגיד עדות בפני הדיינין המכירין החתימות מפרש רש"י (בד"ה דלמא) וז"ל "לעולם צריכין להעיד שאין עדות אלא ע"י הגדת עדות".

ועפ"ז מבארים דזה עצמו היתה ההו"א של הגמ', וזהו החידוש דאין צריכין להעיד.

וא"כ, קשה לאידך גיסא על התוס' למה הם צריכין לב' הביאורים הנ"ל אם הם יכולים לפרש בפשטות כשיטת רש"י?

ג.

ולכאורה יש לומר, דזה תלוי במחלוקת בין רש"י ושאר הראשונים בפירוש של הגמ' לעיל כדלקמן.

וביאור הענין : דבגמ' לעיל (י"ח:) מביא הגמ' הדין ד"כיון שהיגד שוב אינו חוזר ומגיד". ומקשה הגמ' "וכי תימא הני מילי על פה אבל בשטר לא, והא אמר ריש לקיש, עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד.

ובהסברא שבשטר אין שייך הדין ד"כיון שהיגד שוב אינו חוזר ומגיד" מבאר רש"י (בד"ה אבל בשטר לא) דהגדה כתיב. דכיון דכתיב "אם לא יגיד וכו'" יש הו"א דזהו דוקא על פה.

ובהפירוש ד"על פה" נחלקו הראשונים

(א) רש"י מפרש דהפירוש דעל פה הוא המעיד בב"ד.

(ב) יש מפרשים דעל פה הוא כפשוטו, הגדה בפה.

והנפק"מ ביניהם הוא המסקנת דהגמ' דגם בשטר יש הדין ד"כיון שהיגד" כיון שזה כאילו נחקרה עדותו בב"ד. דלפי רש"י החידוש דהמסקנא הוא שגם שטר נכלל בהגדה כיון דזה כאילו שנחקרה עדותן בב"ד. משא"כ לפי פירוש דה"מ, התירוץ דהגמ' הוא דהמילה "הגדה, הוא לאו דוקא, ולכן גם בשטר יש הדין דכיון שהיגד שוב אינו חוזר ומגיד.

ד.

ועפ"ז יש לומר דהם לשיטתייהו. דלפי שיטת רש"י – דמסקנת הגמ' דלעיל הוא שהמילה הגדה מלמד שהגדה צריך להיות בב"ד – א"כ יש הו"א רציני שזה גם מלמד שצריך להיות הגדה בפועל בב"ד. משא"כ תוס' – שבפשטות לומדים כה"מ דלעיל, שלמסקנת הגמ', ההענין דהגדה הוא לאו דוקא – א"א לבאר שזה היתה ההו"א ולכן מביא ב' ביאורים כנ"ל.

ואין להקשות לפי שיטת תוס', דא"כ – דגם בהו"א הי' ידוע דהענין
 מהגדה הוא לאו דוקא – מאי מקשה רב אשי? די"ל בפשטות – וכן
 מבואר בהדיא בהמפרשים – דרב אשי, דיחויא בעלמא הוא, ואינו
 להלכה כלל.

ה.

ולפי"ז יש לבאר גם המשך הגמ' דהחידוש השלישי הוא דדיינין שאין
 חתימת ידו עדים צריכין להעיד בפני כל אחד ואחד. ומפרש רש"י (בד"ה
 צריכין) וז"ל שאם העידו בפני השניים אין הג' יכול לחתום דהא הכא
 הוצרכו שנים להעיד בפני הג'. עכ"ל.

והנה בפשטות פירוש רש"י הוא לשלול טעות בפני הגמ'. דמהגמ'
 משמע שצריך להגיד העדות לכאו"א מהדיינים בנפרד. ולכן מפרש רש"י
 שהפירוש הוא שכולם ידעו העדות ולא די בזה שב' הדיינים יכירו
 העדות. אבל לכאו' צריך ביאור הוספת המילים "דהר הכא הוצרכו שנים
 להעיד בפני הג'" דלכאו' מיותרת הן?

ואין לתרץ דרש"י מראה לנו, איך למדו החכמים הדין מהסיפור (א)
 דלכאו' פשיטא (ב) בשאר הדברים שלמדו רז"ל מהסיפור לא מפרש
 רש"י איפוא ראו את זה בהסיפור!

[וזה שרש"י מפרש (בד"ה עד נעשה דיין) שהרי השנים העידו על
 החתימות, בא לשלול פירוש דה"בעל המאור" ואכ"מ].

ו.

ויש לבאר זה בקדם ביאור בדברי התוס' בהסוגיא. דבתוס' (דה"ה
 בפני כל כאחד ואחד) מפרשים וז"ל "דס"ד כיון שהעידו בפני שנים יכול

השלישי לכתוב על סמך השניים, אע"פ שלא העידו לפניו עכ"ל. ולכאו', מה מוסיף על פרש"י?

גם יש לדייק בהלשון של תוס' כמה דיוקים:

(א) מה ההוספה "על סמך השניים" ולא מספיק ב"כיון דהעידו בפני שנים יכול השלישי לכתוב"?

(ב) מה ההדגשה, "אע"פ שלא העידו לפניו"?

ולכן י"ל דבהדיוקים אלו, מראה תוס' שהוא חולק על שיטת רש"י וכדלקמן.

ז.

והנה, מצאינו בהגמ' ב' דרכים לפרש הו"א של הגמ':

(א) כשיטת רש"י, שההו"א היתה שאין צריך להעיד כלל בפני הג'

(ב) כשיטת התוס' רי"ד וז"ל "פי' שאם העידו בפני הב' אין הג' יכול לחתום שהרי כאן הצריכו להעיד בפני הג', ולא יועיל הנה שיעידו בפני הב' הם יעידו להג' כדאמרינן בשנים מכירין משום דהוי להו עד מפי עד אבל כשמכירין מעצמן אינו עד מפי עד". עכ"ל. והיינו דהיתה הו"א שהוא צריך לשמוע העדות, אבל לא מהעדים אלא מהדיינים שהעדים העידו בפניו. וזהו החידוש דדוקא אם הדיינים מכירין מעצמם העדות מותר להעיד בפני הג', אבל לא כשמעו מהעדים.

ולפי"ז י"ל דתוס' לומד כשיטת התוס' רי"ד הנ"ל, ועפ"ז מדויק לשון התוס'. דהיתה הו"א שהשלישי יכול לחתום "על סמך" הב' דיינים אחרים שהעידו בפניו מה שהם שמעו מהעדים. אע"פ שהעדים לא העידו בפני הג'.

אבל עדיין יש לבאר מהו סברת המחלוקות?

ח.

ולכאור' הטעם לזה שתוס' לא רוצים לפרש הגמ' כפרש"י, כי יש שאלה חזקה על פרש"י. מה ההו"א שדיינים יכול לחתום בלי שמיעת העדות כלל? ואשר לכן מפרש תוס' באופן אחר.

ובאמת לתרץ שיטת רש"י כבר כתב הריטב"א (הובא בשטמ"ק) וז"ל "ויש לומר דשורת הדין דלסגי לקיום שטרות בשנים שישבו בתורת בי"ד כיון שאין בו משא ומתן שיכריע השלישי ביניהם, מידי דהוי פרוזבול, ובטול הוא דסגי בשנים. והא דאיצטריך שלשה היינו כדי שלא נראה עד מפי עד. וכיון דכן הו"א אמינא דכל שישב השלישי עמהם בהכי סגי. ואע"פ שלא שמע עדות המקיימין. קמ"ל דצריך.

אבל עכ"ז, למה לא מפרש רש"י כשיטת התוס'?

וי"ל נקודת הביאור בזה: הפי' של התוס' הוא המשך להתוס' שלפניו, וכיון שרש"י חולק על התוס' הראשון, לכן א"א לפרש כהתוס' השני כדלקמן.

וביאור הענין: לפי פי' התוס' היתה הו"א שהדיין השלישי מותר לשמוע העדות מפי הדיינים ששמעו העדות מפי העדים. והחידוש של הגמ' הוא, דזה גם נכלל בהאיסור "עד מפי עד" ולא דמי להמקרה שהדיינים עצמם הם העדים, כיון שאז אין זה עד מפי עד. ולכאורה הוא מפורסם וידוע?

אלא י"ל דדוקא לשיטת התוס' יש בזה חידוש. דהתוס' שלפנ"ז (ד"ה ש"מ) מבאר החידוש דהדין דדיינים שמכירין חתימות העדים. אי"צ להעיד בפניהם (כדלעיל בארוכה) וז"ל דקס"ד דצריך להעיד בפניהם

אע"פ דלא תהא שמיעה גדולה מראייה לפי שהי' נראין יותר ב"ד
דכשאין מעידין בפניהם אין נראה אלא כעד מפי עד. עכ"ל.

והיינו דאע"פ שנראה כעד מפי עד, דדיינין שיודעים העדות בעצמם,
אינן צריכין להעיד בפניהם. וא"כ יש הו"א דגם יהי' קולא בדיינין
ששמעו העדות מהעדים שהם יכולים להעיד להדיין השלישי אע"ם
שנראה כעד מפי עד. החידוש של הגמ' הוא, דדין זה לא מקילין דהוי עד
מפי עד ממש.

אבל כיון דרש"י חולק על התוס' בההו"א של הגמ' שם (כדלעיל סעי'
ב' בארוכה) א"כ אין סברא לומר שהדיינין יהא נאמן אע"פ שהוא עד מפי
עד. ויש להאריך בזה לבאר המשך הגמ' לפי רש"י ותוס' ואפשר עוד חזון
למועד.

שיטת שמואל בקיום שטרות

הת' שנ"ז שיחי' שפריצער
שליח בישיבה

א.

בגמ' (כתובות כב, א) א"ר זירא היא מילתא מרבי אבא שמיע לו. ואי
לאו רבי אבא דמן עכו שכחתה. ג' שישבו לקיים את השטר ומת אחד
מהם צריכין למכתב במותב תלתא הוינא וחד ליתוהו. אמר רב נחמן בר
יצחק ואי כתב ביה שטרא דנן נפק לקדמנא בי דינא תו לא צריך. ודלמא
ב"ד חצוף הוא וכדשמואל דאמר שמואל שניים שדנו דיניהם דין אלא
שנקרא ב"ד חצוף. דכתיב ביה בי דינא דרבנא ואשי. ודלמא רבנן דבי רב
אשי כדשמואל סבירא להו. דכתיב ביה ואמר לנא רבנא אשי.

ובתוס' (ד"ה ודלמא) מפרשים וז"ל פי' כמו שסובר שמואל בעלמא כן סבירא להו בקיום שטרות אבל שמואל מצי סבר שפיר דבקיום שטרות בעי ג' דהא רב נחמן סבר לה כדשמואל בפ"ק דסנהדרין דשניים שדנו דיניהם דין ורב נחמן גופיה סבר דקיום שטרות בשלשה בפ' חזקת הבתים גבי ג' ארצות לחזקה עכ"ל

והסברא לומר דשמואל סובר דבקיום שטרות בעי שלשה-אע"פ שבד"כ סובר דצריך רק שתיים-מבואר באחרונים דאם מתירין קיום שטרות בב' נראה כעד מפי עד . ולכן י"ל דאצריכו ג' בקיום שטרות.

ולכאורה יש להוכיח דשיטת רש"י הוא דשמואל סובר דגם בקיום שטרות מותר בב' דיינים ודלא כהתוס' כדלקמן.

ב.

ויש לבאר זה בהקדם ביאור מחלוקת רש"י ובתוס' בהתחלת הסוגיא. דבהטעם שאם מת א' מהדיינים צריכין למכתב "במותב תלתא הוינא וחד ליתהו" כתב רש"י (בד"ה צריכין וכו') וז"ל דקיום השטר בשלשה והרואה שנים חתומים בו יאמר שבשנים קיימוהו".

ובתוס' (ד"ה במותב) כתב וז"ל "פירוש צריך לכתוב וחד ליתהווי כיון דכתב בהדיא במותב תלתא הוינא ואין חתומין בו כי אם שנים".

והיינו דלפי רש"י, עיקר התקנה הי' מפני החשש שבני אדם מן השוק יחשבו שקיום שטרות בשתיים. משא"כ לפי התוס', עיקר התקנה היתה מפני החשש שבנ"א יחשבו שזה שקר – כיון דמתחיל עם במותב תלתא וחתומין בו רק שנים – ולכן התקינו לכתב וחד ליתהו.

אבל לפי"ז צריך להבין לשיטת התוס', למה אם כתוב דהי' בב"ד אז אין צריכין לכתוב? בשלמא לפי שיטת רש"י – דעיקר חשש הוא שבנ"א יחשבו דקיום שטרות בשתיים – מובן שאם כתוב בב"ד דכולם יודעים

דלא נקרא בי"ד פחות משלשה, אין מקום להחשש. אבל לפי התוס' – דעיקר החשש הוא דמיחזי כשיקרא – הי' צריך לחשוש גם בב"ד שכולם יודעים שזה ג' וחתום בו רק ב'?

אלא די"ל דאם תדייק דדברי התוס', אז קושיא מעיקרא ליתא. דהלשון של תוס' הוא "צריך לכתוב וחד ליתהו כיון דכתב בהדיא במותב תלתא ואין חותמין בו אלא שתים" והיינו דהמיחזי כשיקרא הוא רק אם כתוב בהדיא ג' שמיד לאח"כ חותמין רק שתים. משא"כ אי כתוב ב"ד – אע"פ שזה משמע אבל – לא לכתוב בהדיא אין סיבה (כ"כ) לחשוש.

ג.

וע"פ הנ"ל מובן דיש גם מחלוקות רש"י ותוס' בהמשך הגמ'. דהגמ' ממשיך לשאול – על הדין דאי כתוב בית דין אי"צ לכתוב הנוסח בדמותב תלתא וכו' – ודלמא בית דין חצוף הוא דסברי כשמואל דמתיר ב"ד בב' דיינים?

ולכאו' גם בזה צריך לומר שיש מחלוקות בין רש"י ותוס'. דע"פ פשוט, הפירוש של הגמ' הוא, שגם אם כתוב ב"ד, עדיין יטעה לומר דקיום שטרות הוא בשתים כי יש הפסק דשמואל דקיום שטרות בשתים. וזה מתאים לשיטת רש"י, דהחשש הוא שבנ"א יחשבו שקיום שטרות בב', אבל לפי התוס' – דהחשש הוא דמיחזי כשיקרא – הרי אדרבה, אם הם יחשבו שב"ד פירושו שתים ורואים רק ב' חתימות אז נראה אמת לאמיתו!

ולכן צריך לומר דלפי שיטת התוס' יש דרך אחר לבאר הסוגיא. והוא חוששים שמא ב"ד טעו בדבר וקיימו את השטר בשתים. [ולפי"ז אם יבואו שניים ויעידו שהי' בשלשה, אפשר דיהי' כשר משא"כ לפי פרש"י. ואכ"מ].

ונמצא דלפי' פרש"י, עיקר החשש הוא על מה יחשבו בנ"א, אם הם יסברו שקיום שטרות סגי בב'. משא"כ לפי התוס' החשש הוא על ב"ד, דלמא הם בעצמו טעו.

ועפ"ז י"ל דחולקים גם בהתירוץ של הגמ' דהי' כתוב בשטר "ואמר לנא רבנא אשי" ורש"י מביא ב' פירושים: א) דכיון דרב אשי אמר להם לקיים השטר, ודאי אמר לג'. ב) דכיון דהוא אמר להם, פירושו שהוא הי' עמהם ולכן יש ג'.

ורש"י מפרש כאופן הראשון הנ"ל ומקשה על אופן הב' וז"ל "ולא נהירא לי, דאי רב אשי חד מנהון מאי ואמר לנא דכתבי ביה".

אבל לפי הנ"ל, (לכאור') י"ל דתוס' מפרש כאופן הב'. דכיון דהחשש הוא דאפשר ב"ד טעו, צריך להיות מוכרח דהם לא טעו. וההכרח הוא שרב אשי הי' עמהם ולכן יש ג'. ובונגע שאלת רש"י – דלמא כתב "ואמר לנא" – כבר תירצו האחרונים דזהו בדרך כבוד להגדול שבדור.

ד.

ועפ"ז מובן שזה שלומד התוס', דשמואל בעצמו סובר דצריך ג' בקיום שטרות – ורק אפשר דהב"ד סוברים דצריך ב' כמו שסובר שמואל בעלמא – הוא רק לשיטתו דהחשש הוא על ב"ד עצמם, משא"כ לפי פירוש רש"י, א"א לפרש כן ומוכרח לפרש שגם שמואל סובר דמותר לקיים שטרות.

דלפי פירוש רש"י, עיקר החשש הוא שבנ"א יחשבו שמותר לקיים שטר בב' דיינים. ואפי' יראו על השטר המילים בי"ד יחשבו שההלכה כשמואל. אבל אם גם שמואל סובר דקיום שטרות בג' דיינים, אין מקום לחשוש. דאין סברא לומר שבנ"א יחשבו שב"ד בעצמם יטעו לפסוק הלכה דמותר לקיים שטר בב' דיינים אם גם שמואל סובר דצריך ג'. ופשוט.

בסוגיית "תרי ותרי"

הת' מנחם מענדל שי' סעלדאוויץ

א.

בגמ' כתובת (כא:): "אמר רב אבא אמר רב הונא אמר רב, שלשה שישבו לקיים את השטר וקרא ערער על א' מהם. עד שלא חתמו מעידין עליו וחותם. ערער דמאי? אי ערער דגזלנותא תרי ותרי נינהו. אי ערער דפגם משפחה גלוי מילתא בעלמא הוא. לעולם אימא לך ערער דגזלנותא וקאמרי הני ידעינן ביה דעבד תשובה.

והביאור של מסקנת הגמ' – לפי שיטת רש"י, אבל התוס' מפרשים כל הסוגיא באופן אחר. – הוא שמדובר בערער דגזלנותא, והטעם דנאמנים בהרישא – אע"פ שזה תרי ותרי ואז פסול כדלקמן – הוא משום דאומרים שהם יודעים שעשה תשובה. משא"כ בהסיפא אינן נאמנים משום דהם נוגעין בעדות דגנאי להם שישבו עם פסול בדין. משא"כ אם היה מדובר בפגם משפחה היו נאמנים – אע"פ שכבר חתמו הדיינין – משום דהוי רק גלוי מילתא.

ולכאורה צריך ביאור: דלפי הנ"ל אם ב' עדים אומרים שהדיין הוא עבד וב' אומרים שאינו עבד – ולא שאומרים שנשתחרר אלא – והוא יהודי היו מאמינים העדים השניים להכשירו – אפילו חתמו הדיינין כיון דאינם נוגע בעדות כדלקמן – אע"פ דהוי תרי ותרי. וצריך ביאור, מה החילוק בין טענת גזלן דלא מהימן בתרי ותרי וטענת פגם משפחה דמהימן.

ב.

והתוס' מפרשים (בד"ה תרי ותרי) דמדובר בעדים זוממין. וז"ל אי ערער דפגם משפחה שאמרו עליו שהוא עבד ואלו מזימים אותם. דאי אומרים שאינו עבד א"כ הי' נפסל דליכא למימר אוקי גברא אחזקה דאם הוא עבד לא הי' לו חזקת כשרות מעולם עכ"ל.

והתוס' רי"ד יש דרך דרך שלישית בהגמ' וז"ל "פי' ערער דפגם משפחה שאלו השנים שבאו לפוסלו לא העידו עדות ברורה אלא העידו שבמשפחתו נטמע שם עבד שהוא פסול לעדות וכל המשפחה הן בחזקת שהוא ספק פסול שמא מאותו זרע הוא נולד. ואלו מעידין שזה מן המסופקין דברי לן דמייחוס כשרות הוא בא ואינן מכחישינן את העדים אלא מוציאים את זה מספק פסול שלא יהיו מסופק כשאר בני המשפחה. עכ"ל.

אבל עדיין צריך ביאור בדעת רש"י שמפרש ברור שהעדים הארשונים אומרים ברור שהוא עבד והעדים האחרונים מכחישינן אותם. וא"כ למה נאמנים נאמנים אם זה תרי ותרי?

ג.

והנה יש מהאחרונים שמבארים שזה גופא הוא התירוץ בהגמ' "גילוי מילתא בעלמא הוא". והיינו כיון שזה רק גילוי מילתא, אין בו דין דעדות ובדרך ממילא אין חסרון דתרי ותרי.

אבל קשה לפרש כן בדברי רש"י. דז"ל (בד"ה גילוי מילתא) משחתמו אמאי אין מעידין עליו, מאי חשד נוגע בעדות איכא.. והיינו דהתירוץ "גילוי מילתא" מתרץ רק השאלה למה אין נאמנים בהסיפא כשטוענים שעדיין אינו עבד אם הם אינם נוגעין בעדות. אבל אין זה קשור להשאלה דתרי ותרי.

ולכאורה מוכרח לפרש כן. דאי חשב הגמ' דיש דין דתרי ותרי בהדין דעבד לא הי' אומר "אי ערער דפגם משפחה" אחרי ששולל הטענה דגזלנותא משום תרי ותרי. וא"כ צריך לומר דגם בהו"א ידע הגמ' דבפגם משפחה, אין חשש דתרי ותרי.

ד.

ויש לבאר זה בהקדם כמה דיוקים בלשון רש"י, דו"ל רש"י (דפגם משפחה) "שהעידו עליו שהוא עבד ועבד פסול לדין ולעדות ק"ו מאשה כדאמר בפרק החובל" עכ"ל.

(א) למה צריך להוסיף המקור דהדין דהוא ק"ו מאשה?

(ב) למה צריך להוסיף "כדאמר בפרק החובל"? (ועיינן לקו"ש חי"ב עמ' 50 כמקשה כע"ז בפשוטו של מקרא).

(ג) לכאורה הגמ' שוללת מה שמבואר ברש"י?! דו"ל "אתיא עדות ק"ו מאשה, מה אשה שהוא ראוי לבוא לקהל פסולה לעדות, עבד שאינו ראוי לבוא בקהל אינו דין שפסול לעידות. וע"ז מקשה הגמ', מה לאשה שכן אינה ראוי' למילה תאמר בעבד שראוי למילה. ומסיים הגמ' דלומדין הדין מגזלן ואשה ביחד. וא"כלמה רש"י מביא רק ק"ו מאישה?

ה.

וי"ל נקודת הביאור בזה: דרש"י רוצה להדגיש שיש חילוק בין עבד לגזלן דבזה יובן למה בגזלן אמרינן תרי ותרי לחומרא ובנוגע גבד אמרינן תרי ותרי לקולא.

ולהבין זה יש להקדים שיטת הרמב"ם, וז"ל בהלכות עדות (פ"ט ה"ד) העבדים פסולין לעדות מן התורה. שנאמר בעדות ועשיתם לו

כאשר זמם לעשות לאחיו מכלל שאחיו כמוהו, מה אחיו בן ברית אף העד בן ברית. קל וחומר לגויים. אם העבדים שהן במקצת מצוות פסולין הגויים לא כל שכן. עכ"ל.

ורואים ב' נקודות תשובות מהרמב"ם הנ"ל:

(א) שיש מקור אחר להפסול של עבדים, (עיין הכס"מ והלח"מ על אתר)

(ב) דהפסול דגויים יותר חמור מהפסול דעבדים.

ו.

והנה ידוע שיטת רש"י דהפסול דגויים לעדות הוא רק מדרבנן. (ועיין רדב"ז על אתר) דז"ל רש"י במסכת גיטין (ט: בד"ה פסולא דרבנן) והא ערכאות פסולא דאורייתא שאין עדותן כשר לפי שאינן בתורת גיטין וקידושין. משמע דדוקא לקידושין וגיטין הם פסולין דאורייתא אבל לשאר דברים הם פסולין רק מדרבנן.

ולפי הנ"ל, אם הפסול דנכרי לעדות ודין הוא רק מדרבנן, כ"ש וק"ו שהפסול דעבד הוא רק מדרבנן. דאע"פ שרש"י סובר דדבר הנלמד מגז"ש, דינו כדאורייתא (גיטין) מ"מ דבר הנלמד מ"צד השוה" אפשר דהוא רק אסמכתא.

ועפ"ז יובן החילוק ביו תרי ותרי בגזלן ותרי ותרי בעבד. דלכו"ע הפסול דגזלינן הוא מה"ת מהפסוק "אל תשת ירך עם הרשע להיות עד חמס משא"כ הפסול דעבד הוא רק מדרבנן, ולכן בגזלן שהוא ספק דאורייתא, הולכים לחומרא ולא סמכינן על החזקת כשרות משא"כ בעבד שהוא דין דרבנן וספק לקולא.

ז.

ולפ"ז מדוייק היטב הלשון דרש"י, דרש"י רוצה להדגיש שהמקור להדין דעבד פסול לעדות הוא רק מק"ו- ובאמת מצד השוה- ולכן זה רק דין מדרבנן. אבל אינו יכול לכתוב המסקנא של הגמ', שלומדים הדין דעבד גם מגזלן, למה דינו שונה מגזלן. דבגזלן תרי ותרי לחומרא ובעבד תרי ותרי לקולא. ולכן מוסיף כדאמר בפרק החובל, דה"תלמוד ממולח" יסתכל שם ויראה המקור האמיתי להדין דעבד. ודו"ק.

ועדיין צריך לבאר שיטת רש"י, בהענין "דגלוי מילתא בעלמא היא", ואפשר דעוד חזון למועד.

שאלת הגמ' "ושתי נשים למה לי" לפי פרש"י?

הת' לוי שי' אבצן

במסכת כתובות (ריש פרק ב') מביא רבינו הקדוש כמה משניות שמבארים הדין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" ומהם: א) ומודה רב יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ב) העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו, הרי אלו נאמנים. ג) האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני נאמנת שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ד) אם ב' מעידים זו על זו - שנשבת ולא נטמאת - אלו נאמנים. ה) הדין דאם ב' מעידים זו על זו - שהם כהנים - נאמנים.

בגמ' (כתובות כג:) שואלים "וכל הני למה לי?" ומתרצים וז"ל "דאי דאי תנא מודה רבי יהושע משום דאיכא דררא דממונא . . ואי תנא עדים משום דלעלמא . . ואי תנא הני תרתי משום דממונא אבל אשת איש

דאיסורא אימא לא. נשביתי וטהורה אני למה לי . . משום דקא בעי למיתני שתי נשים שנשבו ושתי נשים שנשבו למה לי, מהו דתימא ניחוש לגומלין, קמ"ל. [ואח"כ מסיים דהחידוש דהמשנה אחרונה - כהנים - לאשמעינן המחלוקת בין רב יהודה והחכמים]

הנה כשלומדים בפשטות נראה שהגמ' לא הבין החידוש בהמשנה דשתי נשים שנשבו, ולכן שואלת הגמ' "ושתי נשים שנשבו למה לי", וע"ז מחדש התרצן דהחידוש הוא שלא שלא חיישינן לגומלין. אבל מפירוש רש"י ותוס' נראה אחרת כדלקמן.

דהנה רש"י מפרש התירוץ של הגמ' "משום דבעי למיתני שתי נשים שנשבו" וז"ל לאשמיעונן דבזמן שמעידות זו את זו נאמנת עכ"ל ועפ"ז נראה שרש"י למד שהגמ' הבין החידוש - דלא חיישינן לגומלין - מיד בהתירוץ, וא"כ קשה מהו שאלת הגמ' "שתי נשים שנשבו למה לי?"

[וקשה לומר שרש"י מפרש אליבא דמסקנא, דלמה לפרש ולא לחכות להגמ' עצמה ששואל ומתרץ מיד!]

ויש לבאר זה בהקדים ביאור בלשון התוס' דהתוס' (בד"ה שתי), מפרשים וזה לשונו "דאי לאשמיעינן דאחת נאמנת על חברתה בהדיא תנן דאפי' עבד ושפחה נאמנים" עכ"ל. דמלשון התוס' מובן שהתוס' לומדים הסוגיא אחרת. דהגמ' סבר שהחידוש דהמשנה דשתי נשים היא דשגם אישה נאמנת דבשבי' הקילו. וע"ז שואלים "שתי נשים שנשבו למה לי" והיינו דענין זה - דשבו' הקילו יודעים מהמשנה בדף כז. ? וע"ז מחדשים שהחידוש במשנה הוא דלא חיישינן לגומלין.

ועפ"ז י"ל דרש"י לומד כתוס' בהבנת התירוץ של הגמ' אבל חולק עליהם בפשט בהמשך הגמ' דלקמן.

דהנה החידוש דהסיפא "דבזמן שמעידות זו את זו נאמנת", יש לפרש בב' אופנים :

(א) דאע"פ שבד"כ, אשה פסולה לעדות כאן נאמנת דבשבוי' הקילו חכמים. (ב) דאע"פ שחיישינן לגומלין, מ"מ נאמנת זו על זו. ולכן י"ל שרש"י לומד דשהגמ' תירץ "משום דבעי למיתני שתי נשים שנשבו", הפירוש הוא כאופן א' הנ"ל.

אבל עפ"ז צלה"ב: למה אינו מפרש שאלת הגמ' "שתי נשים שנשבו למה לי?"

[דא"א לומר דלומד כתוס'-שהגמ' שואלת דדין זה יודעים מהמשנה דלקמן: (א) (דא"כ הי' מפרש בהדיא ב) ובפרט שהתלמיד עדיין לא למד המשנה דלקמן]

ונראה לומר דרש"י אינו מפרש שאלת הגמ', כי זה כ"כ מובן מאליו. דשאלת הגמ' - אינו על הצורך דהמשנה כפירושם של התוס' אלא - היא על לשון המשנה דאם החידוש הוא דאשה נאמנת על חבירתה שהיא טהורה למה מדובר בשתי נשים שנשבו שמעידין זו על זו. דהי' יכול להיות באשה אחת שחבירתה מעידה עליה שהיא טהורה. וע"ז מתרץ הגמ' דזה בא לאשמעינן הדין דגומלין. ופשוט.

תירוץ שאלת תוס' (ד"ה אבל) לפי שיטת רש"י

הת' אברהם שיחי' הערשבוער

במשנה ריש פרק ב' דכתובות מביא שיטת רב יהושע וז"ל "ומודה רב יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו שהוא נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. וממשיך במשנה ב'

"העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים" מאותי טעם דהפה שאסר הוא הפה שהתיר.

הגמ' (כג:) מבארת הצריכותא דב' משניות הללו וז"ל "דאי תנא מודה רבי יהושע משום דאיכא דררא דממונא - ובזה חולקים רש"י ותוס'. רש"י מפרש שהוא גורם לעצמו הפסד ממון, ותוס' מפרשים שהוא מוחזק בהשדה ואכ"מ-אבל עדים דליכא דררא דממונא אימא לא. ואי תנא עדים משום דלעלמא אבל איהו דלנפשיה אימא לא עכ"ל.

ובתוס' (ד"ה אבל) מביאים שאלת הרשב"א וז"ל "קשה לרשב"א הא איצטריך גבי עדים לאשמועינן דמהימני במגו לפסול השטר דהא אע"ג דר' מאיר פליגי אסיפא מודה ברישא" עכ"ל.

ובביאור שאלת התוס' כותב המהר"ם וז"ל: "פירוש דלעיל בדף יח איתא כברייתא בגמ' דר"מ פליגי אמתניתין דקתני העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו וכו' הרי אלו נאמנים ופליגי עליה רב מאיר ואמר אין נאמנין לפסולי ומפרש בגמ' משום דס"ל מודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו ולכך אין נאמנין לפסולו. וזה קורים בתוס' סיפא. אבל ארישא דהיינו במתניתין שלפני זאת דקתני מודה רבי יהושע באומר שדה זה של אביך היתה וכו' מודה ולא פליגי אלמא דבשטר אין סברא כל כך להאמין העדים במיגו לפסולו א"כ ל"ל למימר אבל עדים ליכא דררא דממונא בלאו הכי איצטריך לאשמועינן עדים דנאמנים במיגו לפסול השטר עכ"ל.

ולכאורה י"ל דלפי שיטת רש"י, קושיא מעיקרא ליתא כדלקמן.

ויש לבאר זה בהקדם ביאור בהגמ' לעיל דף חי-יט. דעל המשנה הנ"ל מביא הגמ' שיטת ר"מ דסובר דאין נאמנים העדים לפסול השטר ולהגיד שאנוסים היינו, פסולי עדות היינו וכו'. ואחרי שקו"ט מבאר

הגמ' סברת ר"מ דסבר "מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו" ובביאור תירוץ הגמ' חולקים רש"י ותוס':

רש"י מפרש וז"ל (בד"ה אין המלוה (בעדים החתומים בו שאין הלואה נאמן לומר פרעתיו ולא אמרינן בהאי הפה שאסר הוא שהתיר דמכיון שאמר כשר הי' הרי הוחזק השטר וכי אמר פרעתיו לא מהימן שהרי ביד המלוה הוא. ור"מ נמי דאמרי אין נאמנים לפוסלו במדה לוח שכתבו קאמר. וקסבר לא צריכין תו לעדים ולא אפומייהו מיקיים שטרא. עכ"ל.

אבל תוס מפרשים באופן אחר וז"ל (בד"ה טעמא) "ונראה לר"ת ולר"י דה"פ טעמא דר"מ כדרב הונא. דכמו שאומר רב הונא דלא אמרינן מגו לפסול השטר בלוח, ה"נ אומר ר"מ בעדים דאע"ג דאלימי לא פסלי שטרא במגו. עכ"ל.

ואחד הנפק"מ הבולטים בין רש"י ותוס. 'הוא, דהאם למסקנא ר"מ חולק על הדין דהמשנה דלפי רש"י, אינו חולק רק דהוא מדבר במקרה שיש כבר קיום על ידי בעל השטר. משא"כ לפירושים של התוס' נמצא דר"מ חולק על המשנה. דהמשנה סובר דלעדים יש מיגו דהפה שאסר משא"כ ר"מ דחולק ע"ז. (וכבר נתבאר במ"א המחלוקת).

ג) ולפ"ז יובן למה לפי שיטת רש"י נופל בד"מ קושיית הרשב"א הנ"ל, דכל השאלה מיוסדת על ההנחה דרב מאיר חולק על משנה – ולכן יש חידוש בהמשנה כנ"ל במהר"ם בארוכה – משא"כ לפי שיטת רש"י – דרב מאיר אינו חולק על המשנה – אתי שפיר.

ולא באתי אלא להעיר.

חסידות

למה מביא שתי דוגמאות מאברהם אבינו

הרה"ח הרה"ת מ"מ שיחי' מאיעסקי
משפיע בישיבה
ומנהל 'קעמפ חב"ד' בסינסינאטי

בקובץ מתיבתא אהלי תורה שאל אחד התמימים למה מביא כ"ק אדמו"ר הרש"ב כשמסביר שיש כמה דרגות בתענוג וכשמתענגים מפעולת המידות זה צריך להיות בהבחנת השכל, ובכוונה פנימית, ואם לא אז הרי הוא כבהמה שעיקרה מידות, ולמשל מדת החסד כשאיש טוב עושה חסד עם זולתו יש לו תענוג נפלא מזה רק שזה צריך להיות עם הבחנת השכל וכוונה פנימית ולפעמים צריכים להשפיע גם למי שאינו ראוי אך בשביל הכוונה והתועלת שיש מזה. וכמו אברהם אבינו ע"ה שהי' מאכיל ומשקה גם לערבים וכו'. ומביא גמ' שכתוב "ויקרא שם בשם ה' א-ל-עולם אל תיקרא ויקרא אלא ויקריא", שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקב"ה בפי כל עובר ושב, כיצד? לאחר שאכלו ושתו עמדו לברכו, אמר לו משלי אכלתם?! משל אלקי עולם אכלתם! הודו ושבחו למי שאמר והיה העולם.

ואח"כ מביא מהמדרש רבה, איך שאברהם אבינו הי' מקבל כולם וכו' (אותו סיפור שהביא מהגמ') ושאל התמים למה צריכים להביא שניהם לכאן די באחד מהם?

ואולי י"ל לפי מה שמביא כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בהמאמר למען דעת (ספה"מ קונטרסים) שמתחיל להסביר איך הטוב והחסד צריכים

להיות בהתעוררות והבנת השכל וגם עם כוונה פנימית. ומביא המשל מאברהם אבינו מהגמ'.

ואח"כ מתחיל סעיף חדש ומבאר שלבד זאת דעשיותיו (של אברהם אבינו ע"ה) היו בהבחנת השכל וכוונה פנימיות בכדי לקרב את הבריות לאלוקות, הנה עצם עשיות הטוב והחסד אינו מצד טבעו הטוב, כ"א בשביל שהוא רצון ה'. ומשום זה שהי' רק משום רצון ה' לכן כשלא נשלמו כוונה זו ע"י החסד, לברך הי' ה' בא גם מדת הגבורה איך שמסביר אם לא הי' רוצה לברך היה אברהם אבינו ע"ה מכריחם לברך דוהו גבורה ותוקף לפעול על הזולת שיעשו בהכריח.

הערה על המאמר ד"ה ויאמר ה' לך תרס"ו

הת' מנחם מענדל שי' שפריצער
שליח בישיבה

בד"ה ויאמר ה' לך תרס"ו מבאר שם ע"ד ב' מיני השגה "השגת החיוב" ו"השגת השלילה" ומבאר שהשגת החיוב שייך באור המתלבש בעולמות – "ממלא" דלהיות שזהו אור שבא בפנימיות בתוך הנבראים לכן שייך שנברא ישיג "מהות" האור עצמו. והשגת השלילה הוא באור שלמעלה מהתלבשות בעולמות "סוכ"ע" דאע"פ שהוא אור שלמעלה מהתלבשות בעולמות (ולכן אין שייך שנברא ישיג מהות אור זה) מ"מ שייך בו השגת השלילה היינו שמשיג איך שאור זה הוא מושלל ומופלא מכל מה שיש בעולמות ועי"ז משיג איכות בהפלאה דאוא"ס "עד שיכול להיות קצת הכרח בעצם הדבר המופלה".

וממשיך לבאר בפרטיות ענינם של ב' השגות אלו (השגת החיוב והשגת השלילה) בעבודה די ש' ג' מיני התבוננות: א) ההתבוננות בהתפשטות גדולתו איך שרואים גדולתו ית' בעולמות "איך שמהווה

ומחי' ריבוי עולמות ונבראים מאד . . ושיש גדולי נבראים עד אין קץ ושיעור כלל שבזה נראה וניכר גדלות הוי"ו. (ב) "או שמתבונן בעצם הענין שבכל דבר יש כח אלקי המהוה אותו ומחי' אותו כי אין דבר עושה א"ע ואינו חי מעצמו כו". "וכל זה (ב' התבונות דלעיל) הוא ההתבוננות בהארה האלקי המתלבשת בעולמות כו'. (ג) "וכאשר מתבונן . . דכללות האור והחיות האלקי המתלבש בעולמות . . הוא הארה לבד אבל העצמות אוא"ס הוא מופלא ומובדל מעולמות ומשיג בזה איכות ואופן ההפלאה כו' ועי"ז בא לידי אהבה רבה שיחפוץ בעצמות אוא"ס . . שלא ירצה בכל הגילויים כ"א תכלית חפצו ורצונו הוא בבחי' עצמות אוא"ס כו".

וממשיך לבאר "וכללות התבוננות אלו הן בתפילה, דבפסוקי דזמרה ההתבוננות היא בגדלות הוי' בענין בריאת והתהוות העולמות . . ובברכות ק"ש בענין קדוש ומובדל ומופלא מעולמות כו' וק"ש העיקר הוא ההתבוננות בעצמות אוא"ס.

ולכא' אינו מובן: (א) כשמבאר התבוננות אלו בתפילה לכא' אינו מביא ההתבוננות הב' דבפסוקי דזמרה ההתבוננות היא בגדלות הוי' בענין בריאת והתהוות העולמות – שזהו מדריגה הא' ובק"ש ההתבוננות היא בענין קדוש איך שאוא"ס קדוש ומובדל מעולמות שזהו לכא' התבוננות הג'. (ב) אפי' את"ל שיש טעם מיוחד למה לא הזכיר התבוננות הב' עדיין אינו מובן מה הם הב' התבוננות של ברכות ק"ש וק"ש שלכא' שניהם הם באוא"ס המופלא מעולמות ולאיזה ב' מיני התבוננות דלעיל הם מכוונים ומהו החילוק ביניהם.

ויש שרצו לתרץ השאלה הב' ע"פ המבואר לעיל שבהשגת השלילה ישנו ב' הפרטים: (א) השגת איכות ההפלאה. (ב) עד שיכול להיות קצת הכרה בעצם הדבר המופלא. וזהו הכוונה כאן, בברכות ק"ש הוא ההתבוננות רק בהפלאה אוא"ס שמשיג איכות ההפלאה ובק"ש ישנו כבר קצת הכרה בעצם הדבר המופלא ולכן ההתבוננות היא בעצמות אוא"ס.

והנה נוסף לזה שתירוץ זה אינו מתרץ השאלה הא' דלעיל הנה גם התירוץ עצמו דחוק ומכמה טעמים: א) אע"פ שביאר לפני זה שישנו ב' פרטים בהשגת השלילה מ"מ לא עשה מזה "שטורעם" של ב' מדריגות אלא שהאריך בלשונו פרטי הדבר של השגת השלילה ולכן דוחק לומר שברכות ק"ש וק"ש שהם לכא' ב' מדריגות ממש הם ב' הפרטים בהשגת השלילה. ב) בהמשך המאמר מבאר עוד פעם ענין ברכות ק"ש וז"ל: "ואח"כ בברכות ק"ש בהתבוננות דביטול המלאכים שע"ז נעשה הביטול בנה"ב ג"כ להיות שזהו שרשו כו" ו"אם נאמר דהתבוננות דברכות ק"ש וק"ש הוא בעצם באותו דרגה רק שהכא משיג רק איכות ההפלאה והכא ישנו הכרה קצת במהות האור א"כ הרי בשניהם הם שורש אחד ושל הנה"ב שהרי בשניהם ההתבוננות הוא באותו דרגה. ג) דוחק גדול לומר שהתבוננות במלאכים הוא השגת השלילה שהרי מדור המלאכים הוא כבי"ע כידוע וכבי"ע ישנו בפשטות בד"כ השגת החיוב.

והנה בכדי לבאר זאת בדרך אפשר צריך להקדים תחילה ענין התבוננות הב' דהנה הכא כותב בקיצור אבל בכ"מ (תרע"ב ח"א אות ק"נ ח"ב אות שצ"ד) מבאר באריכות יותר, ענין התבוננות זאת שמתבונן בפנימיות העולם עצמו היינו האין המהוה ומחי' את העולם דהנה בהתבוננות הא' שמתבונן בהתפשטות גדולתו שם מתבונן שישות של עולם עצמו דהיינו שכל מה שרואה בגשמיות העולם דהיינו ריבוי הנבראים והכח של הנבראים הכל זהו כוחו של הקב"ה ועי"ז מבין שהקב"ה הוא גדול משא"כ בהתבוננות הב' אינו מתבונן בהישות של העולם אלא אדרבה הוא מבין ומשיג איך שכל ישות העולם א"א להיות מעצמו ח"ו ובהכרח שנמצא מישות אחר, ישות אמיתי יותר, ובכדי שיתהוו מיש האמיתי להישות של העולם צ"ל "אין" באמצע ובהתבוננות זאת משיג מהות האין הזה איך ומהו ועי"ז נעשה אצלו ביטול היש שהרי משיג איך שכל העולם חיותו והתהוותו מהאין הזאת וזהו מציאותו האמיתי.

לסיכום: א) התבוננות הזאת היא בהאין האלקי שהוא מופלא מהעולם שהרי כל התהוות הוא באין ערוך וממילא האין הוא באין ערוך מהיש הנמשך ממנו כידוע ובפשטות זה "אין" וזה "יש".

ב) אעפ"כ האין נחשב עדיין אור הממלא, הפנימיות של העולם (כידוע שהתהוות הוא באופן של פועל ונפעל, ופועל צ"ל אור הממלא שהרי עושה דבר בהתעסקות שכל זה אינו שייך באור הסובב שמשם הוא התהוות בדרך ממילא "הוא אמר ויהי" ואכ"מ) ולכן שייך בזה השגת המהות.

ולפי כל הנ"ל אפשר לבאר בפשטות שג' מיני התבוננות דלעיל הם ג' השלבים בתפלה הנזכרים בהמאמר. פסוקי דזמרה הוא התפשטות גדולתו (בהישות של העולם) ברכת ק"ש הוא בהאין המהות ומחי' העולם שהוא מופלה מהעולם ואעפ"כ שייך בזה השגת המהות כדלעיל. וק"ש הוא השגת השלילה בעצמות אוא"ס שלמעלה מהתלבשות בעולם אור הסובב אבל עדיין אין זה מתיישב לגמרי דהלשון בברכת ק"ש הוא "אוא"ס המופלא מעולמות", ולכאו' אם הכוונה לאור הממלא אז הלשון אוא"ס לא מתאים כ"כ.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

הלכה

נטילת ידים ממי שעדיין לא נטל

הת' אחיעזר שי' לנגזם

כתוב בשו"ע רבינו ס"ד ס' י"א: ולא ישפוך לו על ידיו מי שעדיין לא נטל ידיו שחרית. דין זה מצאנו בגמ' ברכות (נא ע"א) שזה א' מהדברים ששמע ר' ישמעאל בן אלישע מסוריאל שר הפנים (או ריב"ל ממלאך המות): "אל תטול ידיך ממי שלא נטל ידיו" (עיינן ביאור הגר"א לשו"ע שם).

מקור אחר להלכה זו מביא המג"א (שם ס"ק ח') מזהר פ' וישב (דף קפד ע"ב): וטעם ע"ז משום שנאמר "והזהר על הטמא"⁴ וכן מביא הט"ז ומוסיף עוד: ונ"ל דה"ה בנטילה לאכילה וכ"ש הוא שהרי התם עיקר החיוב משום טומאה דסרך תרומה. הבאר היטב מביא כו"כ פוסקים שחולקים על הט"ז (יד אהרן ועוד). וכן ה'מחצית השקל' מביא מהא"ר הרבה פוסקים שחלקו על הט"ז בנוגע לנטילת ידים לסעודה. וכן פוסק המשנ"ב שבנטילה לאכילה רשאי ליטול ממי שלא נטל, עיינן משנ"ב שם ס"ק כ"ד.

בדיני נטילת ידים לסעודה, בנוגע לדיני הכלים הראויים לנטילה, מביא אדה"ז טעמו הנ"ל הזהר דכתיב "והזהר על הטמא".

וא"כ צריך להבין דלכאורה הדין בנטילת ידים לסעודה צ"ל כמו נטילת ידים שחרית, שמי שלא נטל לא ישפוך לשני מצד פסוק הנ"ל?

⁴ ולפי הבית יוסף שני מקורות האלו חד הוא. ומש"כ בגמ' לאו הלכתה בלאו טעמא הוא אלא אותו טעם שכתוב בזהר.

ותמוה שאדה"ז אינו מזכיר ענין זה בהלכות נטילת ידים לסעודה. ואדרבה – בנוגע לדין האם יכולים ליטול מנדה או נכרי, מקשה דלכאו' הם טמאים, ואיך יטהרו המים את הידים והרי נוטלים משום סרך תרומה, ולתרומה הם פוסל? ומתרץ שמ"מ כיון שאנו כולנו טמאי מתים וא"א שיהי' לנו מים טהורים אין לחוש גם לטומאת נדה ונכרי. ואולי אפשר לומר עד"ז בעניננו שלכן אין חשש שישפוך על ידיו מי שלא נטל.⁵

אבל אחר כך ממשיך וכותב שיש מחמירים בנדה ונכרי כיון שאפשר ואין דנין אפשר מא"א. זאת אומרת שמכיון שאפשר לטול ממי שהוא אחר ולא דוקא מנדה ונכרי לכן יש להחמיר בזה, אע"פ שכולנו טמאים טומאת מת.

וא"כ לכאו' צ"ל עד"ז בנוגע להנ"ל, והדרה קושיא לדוכתא, למה אין אדה"ז מזכיר את החומרא דמי שלא נטל בנוגע לנט"י לסעודה?⁶ ויש לעיין.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

⁵ ויש לומר שבשחרית אעפ"כ לא ישפוך משום ששם זה טומאה חמורה יותר.
⁶ ואולי יש להעיר שבמ"מ לשוע"ר של כ"ק אדמו"ר ה'צמח צדק' הובא הט"ז הנ"ל שפוסק דין חומרא ג"כ בנוגע לסעודה.

- הוספה -

הגבלת המשקה בפורים

הת' יוסף יצחק שי' וויינבערגער
שליח בישיבה

א.

ידועה ומפורסמת התקנה (הגזירה, האיסור) שתיקן כ"ק אד"ש מה"מ בשיחתו בש"פ שמיני תשכ"ג⁷ אודות שתיית ה'משקה', בה הגביל את אמירת ה'לחיים' לארבע כוסיות קטנות כשכולן יחד אינן עולות למידת "רביעית". תקנה זו אכן פשטה, ומאז הקפידו עליה אנ"ש בכלל, ותלמידי התמימים בפרט.

כל זה בנוגע לשאר ימות השנה. משא"כ בנוגע לחג הפורים, ישנם המפקפקים בתוקף התקנה ביום זה. כיוון שהיו שנים (ופעמים) שכ"ק אד"ש התיר את השתייה בפורים ובאופן ד"עד דלא ידע" כפשוטו.

היות ומדובר כאן בגזירה, וכפי שכ"ק אד"ש התבטא אודות ההגבלה "חוקה חקקתי, גזירה גזרתי, ואין לך רשות להרהר אחריה!"⁸, וזהו "אבן הבוחן" להתקשרות⁹ ו"מי שחושב שאליו לא מתכוונים, עליו לדעת שדווקא אליו מתכוונים!".

⁷ ראה בהרחבה לקמן אות ג'.

⁸ בש"פ חקת תנש"א (ראה לקמן אות ד').

⁹ בשיחת יום ב' דחג השבועות תשכ"ח (ראה לקמן אות ד').

מזה מובן שהשותה מעבר ההגבלה הרי הוא "מסכן" את התקשרותו לכ"ק אד"ש. ובכדי לקבל תשובה ברורה אודות השתייה בפורים אי אפשר להסתפק בפתיחת שיחה או שתים ועל פי זה להגיע להחלטה סופית, לכן נעבור כעת על השיחות וננסה להבין את שיטת כ"ק אד"ש בענין "הגבלת המשקה" בכלל, ועל פורים בפרט.

ב.

לאמתו של דבר, עוד לפני "הגבלת המשקה" הייתה לכאורה שיטתו של כ"ק אד"ש נגד שתיית משקה בריבוי יתר על המידה, ראה:

(א) מכתב מיום ח' כסלו תשי"ג¹⁰ להרה"ח ר' פרץ מוצקין: "ומה שכתב במוסגר על ענין המשקה, לדעתי הנה מצד שני עניינים נשתנה המצב מאז, שהי' מנהג רווח ענין שתיית המשקה בשופי, (א) כי נתנו כבר הכחות לאנ"ש, ע"י רוב המאמרים הקלים והשיחות בעניינים של הסברה והבנה לפעול על השומעים מבלי שיהיו זקוקים למשקה בשופי, ודי ומספיק גם המעט שבזה. (ב) כיון שבזמן האחרון ביחוד נדרש מאתנו בהדגשה יתירה הענין דהפצת המעיינות חוצה, הנה עלול ענין השופי דמשקה לבלבל לזה ביותר, מה שלא הי' נוגע כ"כ בזמן שהפצתה היתה מצוי' בהד' אמות של החסידים ואנ"ש בלבד".

(ב) ממכתב מיום כ' מר-חשון תשי"ח¹¹: "והנה כבר ידועים דברי רבותינו נשיאנו הק' צוקללה"ה נבג"מ זי"ע נגד עניינים כאלו, ז.א. נגד שתיית משקה בכלל מלבד בזמן שמחה, וגם אז במדה מוגבלה, וכאו"א באופן המתאים אליו, ז.א. באם יש חשש ומורא שישתכר אפי' במדה קטנה של משקה, גם במדה זה אסור ענין השתי'".

¹⁰ נדפס באג"ק ח"ז עמ' נח-ט, ובלקו"ש חל"ח עמ' 190-91.

¹¹ נדפס באג"ק חט"ז עמ' פב, וכן בלקו"ש חכ"ב עמ' 297. נדפס בקונטרס 'צדיק למלך' ח"ו עמ' 87 עם ההשמטות ומשם לקונטרס 'כולו משקה'.

ואם אפי' בענין שלא בפרהסיא דרשו את זה, עאכו"כ בעת התועדות רבים . . והנה רבותינו דרשו את זה, זה עשיריות בשנים ומכמה דורות, ובימינו אלה דרישה זו עוד תקיפה וחמורה יותר, כיון שמחד גיסא על כאו"א מוטלת החובה להפיץ המעיינות חוצה, לכן עליו להזהר ביותר וביותר מכל ענין שיכול לקלקל בזה . . ולאידך גיסא הנה דוקא בעקבתא דמשיחא מתגבר חשך הגלות, ובמילא גם חומר הגוף, שלכן ענין האמור (לא רק במדה להשתכר אלא השתי' בכלל) עלולה להגביר את החומר ולהביא עי"ז לכמה תוצאות שליליות ואסורות¹².

ג.

אך בשנת תשכ"ג, בעקבות מאורע בלתי רצוי שהתרחש כתוצאה משתיית ה'משקה' יתר על המדה, יצא כ"ק אד"ש בתקנה לכלל אנ"ש, ובפרט לאלו שקודם לגיל ארבעים ובייחוד לתלמידי התמימים, למעט בשתיית ה'משקה'. (ובמשך השנים) הגביל את אמירת ה"לחיים": א.

¹² ראה עוד: אג"ק חי"ד עמ' שח - מכתב מיום כ"ו טבת תשי"ז ("ואף שהרחיקו ביותר רבותינו נשיאינו ענין לגימה יתירה הנקרא בלשון העולם שכרות והוללות, אבל לגימה בדרך התורה ובדרכי נועם החסידות אדרבה ואדרבה"). אג"ק חט"ו עמ' קפח - מכתב מיו"ד סיון תשי"ז ("בהנוגע להתועדות ובפרט בהנוגע לאברכים לא ראיתי תועלת ממשקה המשכר ח"ו נוסף על הענין דפעולה ורושם בלתי רצויים כלל וכלל"). אג"ק חי"ח עמ' תפח ("ישנם כאלו שביטוים הנ"ל באים כתוצאה ממה שטעמו יי"ש יותר מהמדה, אבל גם בזה איני רואה כל הכרח, ואדרבה - ע"פ כו"כ שיחות מכ"ק מו"ח אדמו"ר מגונה הדבר (באם לא לומר ביטוי חריף יותר) מצ"ע ג"כ"). אג"ק חי"ט עמ' תי - מכתב מיום כ"ב מנ"א תש"כ ("בודאי למותר להאריך על שאין דעתי ע"פ דעת רבותינו נשיאינו נוחה כלל וכלל - מהנהגה בלתי מסודרה בעת התועדות וכו' וכו', וכמובא בכמה שיחות קדש בזה. גם - בהנוגע לשתיית משקה, אין זה אלא טפל דטפל, וגם אז צריכים ברכה וס"ד שילך בדרך הישר וכו'"). אג"ק ח"ב עמ' שנט - מכתב מר"ח כסלו תשכ"ג ("נבהלתי לקרות במכתבו אודות שתיית משקה, וידועות הוראות ברורות בזה מרבותינו נשיאינו אודות הזמן שהותר זה ורק בצמצום ורק לסוג אנשים מיוחדים וכו' וכו'"). ועוד.

לארבע פעמים¹³. ב. רק על כוסיות קטנות. ג. באופן שכולן יחד עולים רק למידת "רביעית"¹⁴. ד. וגם זה – "באם יש חשש ומורא שישתכר אפי' במדה קטנה של משקה, גם במדה זה אסורה ענין השתי"¹⁵. (ה. לא רק לשמור את עצמו אלא גם את השני¹⁶). וכך הם דברי כ"ק אד"ש

(¹³ בהשנים הראשונות להגזירה הי' ההגבלה עד לשלוש פעמים אמירת "לחיים" (ולא ארבע). ההגבלה דג' כוסיות מוזכר בשיחות: ש"פ שמיני (מבה"ח אייר) תשכ"ג. פורים, ש"פ בלק (י"ז תמוז) תשכ"ד. ש"פ שמיני (מבה"ח ניסן), י"ב תמוז תשכ"ה. ש"פ נח תשכ"ז. יום ב' דחה"ש תשכ"ח. ש"פ דברים תש"מ. וההגבלה דד' כוסיות מוזכר בשיחות: ליל י"ג ניסן, ש"פ שמיני (מבה"ח אייר) תשמ"ב. ש"פ בלק תשמ"מ. ש"פ מקץ תשמ"ה. ליל י"ב טבת תשמ"ז. אחרון של פסח תשמ"ח.

(ברשימה (בלתי מוגה) מיחידות מא' התמימים מליל ט"ז טבת תשל"ח כתוב: "ג' ד' כוסיות"). בשאר השיחות מזכיר כ"ק אד"ש מה"מ את הגבלת המשקה בתור "ההגבלה הידועה".

ויש לברר מהו דינו של הכוסית הנוספת שהוסיף כ"ק אד"ש מה"מ במשך השנים, האם הוא נכלל בה"רביעית", או שהוא הוספה לה"רביעית", דהיינו שמותר לשתות קצת יותר מרביעית.

¹⁴ ראה הערה קודמת.

¹⁵ ראה בשיחת י"א ניסן תשמ"ח - התוועדויות תשמ"ח ח"ג עמ' 38 בהערה 19 ("). ופשיטא - בהגבלות הידועות (ד' כוסיות, וכוסיות קטנות, וגם זה - לאו כל מוחא סביל כו'), ואין להאריך בדבר הפשוט ומובן גם לקטנים בשכל"). וראה שם משיחת אחרון של פסח - עמ' 173 ("ופשיטא - באופן של זהירות משכרות, ח"ו, היפך הציווי והיפך הרצוי כו', עי"ז שיקח כוסות שלפי ערכו, או שישתה רוב כוס, וכיו"ב"). וכן במכתב הנ"ל מיום כ' מ"ח תשי"ח ("וכאו"ב באופן המתאים אליו, ז.א. באם יש חשש ומורא שישתכר אפי' במדה קטנה של משקה, גם במדה זה אסור ענין השתי").

¹⁶ שבת פרשת נח תשכ"ז - שיחת קודש תשכ"ז. עד"ז אמר בשיחת ש"פ בלק (ז' תמוז) תשמ"מ (תו"מ תשמ"מ ח"ג עמ' 2122): ". . . ואם ישנו מישהו שכבר עושה "משהו" - הנה במוצאי יו"ט שולח מכתב ל"770" ומודיע שאירע כך וכך, ומכיון שהוא לא יכול לעשות מאומה בנידון, לכן מודיע את העובדות! - אילו לא היית יכול לעשות מאומה בנידון - לא היו מראים לך כל זה, ומכיון שבהשגחה פרטית ראית זאת, הרי זה סימן שתפקידך להעמיד תלמיד זה על דרך האמת, ולא להסתפק במשלוח "מכתב"! ואין צריך להאריך בדבר המבהיל".

בשיחת ש"פ שמיני (מבה"ח אייר) תשכ"ג¹⁷: " . . במילא גם בזמן הזה מתאים ונוגע הציווי של "יין ושכר אל תשת". ידוע שיחתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר בנוגע לשתיית משקה, בה אומר שמשקה הוא דבר המאוס . . כל הנאמר לקמן מופנה בעיקר לאלו שהנם עוד קודם ארבעים, (ובפרט לבחורים שהנם עוד קודם הנישואין, מפני שבשייכות לבחורים ישנם עוד טעמים מדוע הם צריכים להמנע משתיית משקה). אבל גם אלו שהנם לאחר ארבעים צריכים למעט בשתיית משקה.

. . בנוגע לפועל – קידוש יעשו רק על יין (או על פת), לא על משקה¹⁸. . . וגם בשעה שעושים קידוש על יין, שלא ישתו עד הסוף את כל הכוס, לא יותר מרוב כוס – (חוץ מארבע כוסות של פסח שאותם צריך לשתות כוס שלימה). ובנוגע לשמחה, אפי' שמחת חתן . . וכך גם בנוגע לסתם התוועדות חסידית, אסור לומר יותר משלוש פעמים לחיים . . וזה יהי' רק על כוסות קטנות, ובאופן שכל שלשת הפעמים יחד לא

¹⁷ נדפס בשיחת קודש תשכ"ג עמ' 282-3.

¹⁸ בנוגע לקידוש על משקה ראה ממכתב מאדר שני תשכ"ג (נדפס ב'גדיל תורה' ח"ג עמ' 1232 (ומשמם ל'שערי הלכה ומנהג' ח"א עמ' רסו)): " . . כן נבהלתי להסברא [להשמועה (כך נדפס בתשו"ב בשו"ע קה"ת תשמ"ז עמ' 132)] לקדש על יי"ש. ועכ"פ לקדש את שתיית היי"ש היפך הגמור מציווי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו. ובודאי תיכף לקבלת מכ' זה ינקטו באמצעים הכי מוחלטים לתיקון כ"ז. ויבש"ט בזה בחזור. פשוט שכל הנ"ל מכוון לכאו"א מהם שנהגו כנ"ל . . .".
עד"ז אמר ביחידות (בליל ב' אדר תשכ"ג) לרעז"ס: " . . תראה שהצעירים לא יעשו קידוש [והבדלה] על משקה" (שיחות קודש תשכ"ג עמ' 403). עד"ז גם אמר לרשנ"ז הלוי דוכמאן (בשמיני עצרת תשכ"ט) לאחר שהודיע שקידש על משקה: "זהו דבר נכון ("א גלייכע זאך"), הרי עתה שמיני עצרת! [והוסיף:]: הרי אתם כבר בגיל למעלה מארבעים, ויש להבהיר זאת, שכן, לולא זה – הם הרי יעשו כולם תיכף קידוש על משקה.

יהיו יותר מרוב רביעית מצוצם . . כל האמור לעיל, הוא בנוגע לכל ימות השנה, בין בחול בין ביו"ט¹⁹.

ד.

במשך השנים הזכיר כ"ק אד"ש את "הגבלת המשקה" שוב ושוב, ואף פעמים דיבר (בחרפות²⁰) על הזהירות הנדרשת מהשתייה יתר על המידה. נעבור כעת על כמה מהם (ראה בהערות לשלימות השיחות):

(א) שיחת יום ב' דחג השבועות תשכ"ח²¹: "כאן לא נוגעים כל התירוצים ואמתלאות שעונים, שיש ענינים יותר גדולים שלא צייתו, צריכים לדעת שזה לא דבר קטן, ואדרבה, זה יכול להיות אכן הבוחן אם אוחז ב"קליאמקע" או לא, כאן לא נוגע החכמה לעך והפשט לעך

¹⁹ בנוגע למצות שתיית רביעית יין ביו"ט, אפשר לצאת ידי חובה בשתיית יין-הקידוש. (שיחות קודש תשל"א ח"ב עמ' 87 (ומשמ' לשערי הלכה ומנהג' ח"ה עמ' סח.))

²⁰ ראה משיחת ש"פ נשא תשכ"ח - שיחות קודש תשכ"ח ח"ב (" . . הרי הוא כזה שוטה שלא יודע איפה הוא אוחז בעולם שאין שוטה יותר גדול מזה שאוחז עצמו לחכם . . וכשיודעים שהוא חב"ד'ניק הרי הוא ממאיס את כל חב"ד!"). משיחת ש"פ דברים תשמ" (" . . ודווקא אז כשהוא לא שותה, הוא בחור טוב ותמים טוב"). משיחת ש"פ כי תשא תשמ"מ - תו"מ תשמ"מ ח"ב עמ' 1087 ואילך (" . . אין זו חלוקת וודקה, שבא פלוני ואומר "ז'יד, ד'אוא' וודקה" . . - אינני מחלק "וודקה", אינני רוצה ואין לי כל שייכות עם "וודקה" ח"ו"). משיחת ש"פ ויק"פ תשמ"ח - תו"מ תשמ"ח ח"ב עמ' 459 ("אלו שמבינים שעדיין לא אמרו "לחיים" כדבעי - יאמרו עוד הפעם "לחיים", ומתוך שמחה וטוב לבב, שמחה שלמעלה ממדידה והגבלה, אבל, כמובן, בהגבלות הידועות, באופן של ד"ידע" דוקא, ובהדגשה יתירה - כראוי לדרך חסידות חב"ד (חכמה בינה דעת)". משיחת ש"פ תצא תשמ"ח - תו"מ תשמ"ח ח"ד עמ' 273 (ופשיטא, שאין הכוונה לשמחה ע"י שתיית כוסית ועוד כוסית כו', עד למצב של שיכרות - כי, "שיכור" אינו "חסיד", ועאכ"ו חב"ד'ניק, שאצלו מודגש יותר ענין של ההבנה וההשגה, ויתירה מזה: "שכרות" - שייכת ללוט") ועוד.

²¹ שיחות קודש תשכ"ח ח"ב.

שלומדים, שהרי זה ענין שהרבי אמר וציוה להדפיס שזה דבר מאוס ואם זה לא הי' דבר גדול, למה ציוה להדפיס, ובמילא סימן שזה נוגע, ועד לדורי דורות – שמשקה זה דבר מאוס"²².

(ב) יחידות לחברי המזכירות והנהלת צא"ח ב' סיון תשכ"ח²³: "כיון שמתקרב חג השבועות ובשבועות הולכים הרי ב"תהלוכה" הרי מכיון

²²) השיחה בשלימותה: "איך פועלים כזו שמחה, הרי זה ע"י שלא ישב "סטאטעטשנע" [בנוחיות] כמו שיושב כל השנה, רק שיעמוד בשמחה חזקה. זה לא אומר לשתות יותר ולשיר בקול רם, שהרי זה לא פועל על גוי, שהרי גוי הוא מורגל לכך, לוקח יותר וצועק. על יהודי זה הי' פועל שהרי יהודים לא מורגלים בכך, אבל צריכים לפעול על הגוי, לא ע"י שתי', שאפי' שלא שותה ואעפ"כ עומד בשמחה גלוי'.

שלא כדעת הטועים שע"י שישתו משקה זה יוריד הרפש וטיט מנה"ב ויוסיף בנה"א, כ"א אדרבה, כשיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר שאמר א"ז ואח"כ ציוה להדפיס, שמשקה הוא דבר המאוס, והנה אלו שרוצים לומר שזה מסייע בעבודה, מלבישים את זה במעיל של משי, ועוד מוסיפים שזה מה שהרבי רוצה.

כאן לא נוגעים כל התירוצים ואמתלאות שעונים, שיש ענינים יותר גדולים שלא צייתו, צריכים לדעת שזה לא דבר קטן, ואדרבה, זה יכול להיות אבן הבוחן אם אוחו ב"קליאמקע" או לא, כאן לא נוגע החכמה'לעך והפשט'לעך שלומדים, שהרי זה ענין שהרבי אמר וציוה להדפיס שזה דבר מאוס ואם זה לא הי' דבר גדול, למה ציוה להדפיס, ובמילא סימן שזה נוגע, ועד לדורי דורות – שמשקה זה דבר מאוס.

ישנם כאלה שלא רק שלוקחים לבד, הם דואגים שגם השני יקח – "איש את רעהו יעזורו ולאחיו יאמר חזק", וכמו שהמשנה אומרת באבות על הלשון שאני לא רוצה לומר. ואין להאריך בדבר המצער והמבהיל.

ועי"ז יורדים מדרך הישר, בדרך עקלתון, לא כמו אלה שחושבים שיכולים להיות בדרך הישר ובדרך עקלתון – בקדושה א"א להיות שני הענינים, גם הדרך הישר וגם הדרך עקלתון, ואם דורכים בפנים אפי' כשערה בדרך עקלתון, הרי בדרך ממילא עזב את הדרך הישר.

חושבים שעי"ז מגבירים את הנה"א על נה"ב, ההיפך הוא הנכון, עי"ז מגבירים את הנה"ב על נה"א, ומשתמשים עם המחשבה שיודע פרק תניא, ומאמר חסידות, ו"ווארט" מהתועדות בדברי התעוררות, כדי, להוציא את פיתוי היצר, וכמו שקוראים אותו בתניא הרי הוא משוקץ ומתועב ומנוול ועי"ז וכו' וכו'."

²³) חלק נדפס בספר השליחות עמ' 269.

שהגיעוני ידיעות שישנם כאלו שהתחילו שוב להקל בנוגע למשקה הנה בנוגע להנהגתו של כל אחד הרי ישנה לכל אחד בחירה לעשות כרצונו היפך בקשתי בזה.

אך בנוגע ל"תהלוכה" דשבועות שזוהי הרי השליחות שלי מבקש אני למסור שאלה שאינם שומרים על התקנות בנוגע למשקה, אינם שלוחי ומבקש אני מהם, שלא ישתתפו בתהלוכה. הדברים אמורים גם בנוגע לנסיעה בקיץ בשליחות המל"ח, בנוגע להליכה בשמח"ת לבתי כנסת לשמח יהודים וכיוצא בזה. בנוגע להנחת תפלין עם יהודים – זהו דין בשו"ע שכל אחד מחויב בזה, אך בנוגע לדברים שהם שליחותיי (כמו אלה שנזכרו לעיל) מבקש אני שהם לא ישתתפו בהם.

בנוגע לעבר אין כל קפידה מצדי ח"ו, כלל וכלל. אך אלו שנכשלו בכך צריכים לעשות תשובה על כך. וכל אלה שקיבלו על עצמם מכאן ולהבא בהנ"ל, הרי אדרבה בקשתי שהם ישתתפו בשליחות. ויהי רצון שיהי' זה בהצלחה רבה.

ג) שיחת ש"פ דברים תש"מ²⁴: "ומה שלא מדברים ע"ז בכל התוועדות, הוא לא בגלל (כפי שאחרים טועים ומטעים, ושוטים חושבים) שנהי' בזה שינוי לקולא, אלא אדרבה אם נהי' בזה שינוי הוא רק לחומרא שבמקום שיהיו מותרים לקחת ארבע כוסיות ייקחו רק שלש כוסיות.

ושלא יעשו שום קונצים וייקחו שלש כוסות גדולות, ואפי' שלש כוסות אמצעיות, אלא הכוונה היא אכן לשלש כוסיות קטנות.

ולאלו שאינם יכולים להתאפק . . . זהו לא מצד ענינים של קדושה וחסידות, אלא הם רק כפי שהם עושים זאת ברשות הרבים, כיון שהם לא בעלי בתים על עצמם, והם לא יכולים להסתדר עם הנה"ב שלהם".

²⁴ שיחות קודש תש"מ.

ד) שיחת שבת פרשת שמיני תשמ"א²⁵: "והשטות המדומה, שמבלעדי זה הוא לא יתעסק בעבודת התפילה כדבעי, הוא היפך לגמרי ממה שרבותינו נשיאינו אומרים. אם הוא צריך שישקיע עצמו ב"יינה של תורה", כלומר חסידות.

המשה רבינו שבדורנו נשיא דורנו אומר עכשיו ובפרט לתלמידי הישיבה ש"יין ושכר אל תשת" שהרי התלמיד ישיבה (וכל היהודים) הם ממלכת כהנים ובמילא אסורים הם בשתיית יין בשעת עבודתם²⁶.

ד) שיחת שבת פרשת חקת תנש"א²⁷: "ומובן שצ"ל הקפדה בענין ההגבלה בשתייה, הגבלה הקשורה עם ענין שלמעלה ממדידה והגבלה.

²⁵ שיחות קודש תשמ"א.

²⁶ השיחה בשלימותה: "שאפי' אם הוא הי' בעל הבית על עצמו גם אז השאלה מדוע צריך הוא להידחף ולעשות היפך מדעת, רצון וכוונת רבותינו נשיאינו. עאכו"כ שתלמיד בישיבה הוא לא בעה"ב על עצמו ורבותינו נשיאינו הם לגמרי בעה"ב עליו הוא בן – כיון שתלמידים קרויים בנים, – ועבד לרבותינו נשיאינו . . ומכיון שהרצון של נשיא דורנו הוא שלא ישתה יין זה צריך להיות הרצון שלו. והשטות המדומה, שמבלעדי זה הוא לא יתעסק בעבודת התפילה כדבעי, הוא היפך לגמרי ממה שרבותינו נשיאינו אומרים. אם הוא צריך שישקיע עצמו ב"יינה של תורה", כלומר חסידות.

המשה רבינו שבדורנו נשיא דורנו אומר עכשיו ובפרט לתלמידי הישיבה ש"יין ושכר אל תשת" שהרי התלמיד ישיבה (וכל היהודים) הם ממלכת כהנים ובמילא אסורים הם בשתיית יין בשעת עבודתם²⁷.

²⁷ ר"ד משיחת קודש התנש"א ש"פ חקת, נרשם ע"י מערכת "פאקס אַ שיחה" (ה"רד"ים" של שנת תשנ"א נקבצו ונדפסו יחד כתשורה מחתונת סגל – בני-ברק אלול תש"ס. ושם בעמ' 206).

ישנם אמנם כאלו שנקראים "שפיץ חב"ד"²⁸, ולכן הם חושבים שהגבלות אלו לא נאמרו בנוגע אליהם. וע"ז אומרים להם – דוקא משום שהוא חושב שההגבלות לא נאמרו בנוגע אליו, לכן הכוונה בדברים היא דוקא אליו! ומה שהוא טוען שהוא "שפיץ חב"ד" – הרי ראשית, זהו ספק אם הוא "שפיץ חב"ד"; ושנית – לא זהו ענינו של "שפיץ חב"ד"! ענינו של "שפיץ חב"ד" אמיתי הוא – הוספה בהפצת המעיינות חוצה, שזוהו ה"חוקה חקקתי, גזירה גזרתי, ואין לך רשות להרהר אחריה" דרבותינו נשיאינו, בין אם הוא מבין זאת ובין אם לאו!".

ה.

והנה גבי פורים – בהמשך להשיחה המובאת לעיל מש"פ שמיני תשכ"ג – אמר: "כל האמור לעיל, הוא בנוגע לכל ימות השנה, בין בחול בין ביו"ט . . . רק בנוגע ליום אחד בשנה – פורים, איני רוצה להתערב ("וויל איך זיך ניט מישן"), וזאת בגלל שני טעמים: א) משום שבפורים צריך הרי לאחוז ב"עד דלא ידע", וכאשר אוחזים ב"עד דלא ידע" ודאי שלא תהיה ה'דעה' של היצר הרע לשכנעו לקחת משקה ("בשעת מען האלט ביי "עד דלא ידע", וועט מען דאך זיכער ניט האבען דעם דעת פון יצה"ר איינצוריידן אים צו נעמען משקה"). ב) והוא העיקר: היות ועד

²⁸ בדומה לזה ראה בשיחת ש"פ בלק (ז' תמוז) תשד"מ (תו"מ תשד"מ ח"ג עמ' 2122): ". . . אמנם, מובן ופשוט שענין זה צריך להיות עם ההגבלות הידועות שנקבעו ע"י נשיא דורנו – ד' פעמים בלבד, ולא כוסות גדולות, כי אם ע"ד הרגיל, כידוע ומפורסם. לדאבוננו, ישנם תלמידים שחושבים להיות "שפיץ חב"ד" – עי"ז שיתנהגו היפך הוראה הנ"ל! הם מנצלים את העובדה שלומדים ב"תומכי תמימים" כדי לעשות דבר שהוא היפך הוראת נשיא הדור! כיצד יתכן לחשוב שענין זה יוסף בהבנת החסידות וכיו"ב – כאשר יודעים שהנהגה זו היא היפך הוראת נשיא דורנו?!... אדרבה: הנהגה כזו אינה מביאה להתגברות על "חומר" הגוף, אלא אדרבה – התגברות החומר, "חומר שונאך" – חומר הגוף!...

ומה שישנו "משפיע" "משגיח" או "ראש ישיבה" שרואה זאת ואינו עושה מאומה למנוע את הדבר, אף שידוע שהנהגה זו היא היפך ציווי נשיא דורנו – הרי הקושיא היא עליו!..."

פורים מסתמא כבר יבוא משיח ואז הרי יהי' "כולו משקה" – ומלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים".

למעשה, בפורים הראשון אחר החל תקנת "הגבלת המשקה" – פורים תשכ"ד אמר כ"ק אד"ש²⁹: "מה שהזכרתי ש[בפורים] אין בית דין עם הגבלות וכו'³⁰, כוונתי גם בנוגע להיום, שהרי ישנה הגבלה דג' כוסות כענין הידוע. ממילא בשביל היום, במסיבה זו, זהו בטל³¹".

אבל בהתוועדות די"ב תמוז תשכ"ה תיקן ש"הגבלת המשקה" הוא גם בפורים ובלשון הרב³²: "בין בשבת ובין ביו"ט ובין בי"ב תמוז ובין י"ט כסלו ובין שמח"ת³³ ובין פורים, עם כל הענינים שאפשר להורות בהם היתר. החיוב של ד' כוסות של הסדר הוא דבר אחד, והחיוב של יין לקידוש והבדלה הוא עוד ענין, אבל מה שקשור עם התוועדות הוא ג' כוסות לכל היותר וכל השלש יחד לכל היותר עניין של רביעית".

כמוכן שמאז, הי' שתיית משקה יותר מההגבלה בפורים, חמורה ומופרכת לגמרי כמו בשאר ימות השנה. איסור השתייה הי' ידוע לכולם

²⁹ שיחות קודש תשכ"ד עמ' 231.

³⁰ קטע זה אמר כ"ק אד"ש מה"מ אחרי שדיבר ע"ד הבית דין והשוטרים שמעמידים בכל החגים, משא"כ בפורים (בקובץ 'משקה המשמח' פיענחו את הר"ת "בי"ד" במקום 'בית דין' ל"י"ד אדר – פורים'. אבל אין זה מתאים לתוכן השיחה, ועל כן יש לתקן.

³¹ להעיר שבאותו שנה הוריד כ"ק אד"ש את "גזירת המשקה" פעם נוספת, הי' זה בשבעה עשר בתמוז שחל להיות בשבת והתענית נדחה למחרתו, ואמר כ"ק אד"ש: כיון דאידיחי – אידחי, ולכן יורידו גם עכשיו את ההגבלות של ג' כוסות. כ"ק אד"ש שתה בעצמו ג' כוסות מהבעכער (כוס) שלו. (אחרי שהגזירה וההגבלה דג' כוסות נתבטלה התחילו כולם לשתות, וכמעט שנגמר כל היין והי"ש) . .

א' החזיק בקבוק משקה, ורצה אחר לקחתו ממנו בשביל לחלק, והפסיק כ"ק אד"ש באמצע השיחה ואמר: מה? יש לו עוד משקה? נעמט עס ביי אים צו, ותחלקו. – שיחות קודש תשכ"ד בהוספות.

³² שיחות קודש תשכ"ה ח"ב עמ' 242.

³³ עפ"ז יש לתקן מה שכתוב ב'אוצר מנהגי חב"ד' אלול-תשרי עמ' שע אות ז'.

ולא הי' מקום לחשוב ולחפש התירים ופשט'לעך. אדרבה הייתה מפורסמת שיטת כ"ק אד"ש שה"חייב אדם לבסומי" של הבחורים הוא ביינה של תורה.³⁴

בכל זאת הזכיר כ"ק אד"ש שוב ושוב במשך השנים ש"הגבלת המשקה" עומד בתקפה גם בפורים, ונביא כמה מהם:

(א) בשבת פרשת פרה תש"ל אמר שאפשר להשלים עדיין את החיוב של "עד דלא ידע", אבל הדגיש שלא יהי' זה מהבחורים.³⁵
 (ב) בפורים תשל"א אחר שכ"ק אד"ש ביקש שמישהו "ימסור נפשו" לקיים "עד דלא ידע", אמר: "ההצעה ד"לא ידע" יקיימו אחד, שתיים, שלוש – אבל לא מהבחורים – כאמור ["הגבלת המשקה"] במקומה עומדת.³⁶

(ג) בכ"ז סיון תשל"ז אמר לא' התמימים ביחידות ששאל: (א) תיקון על ענין שתיית משקה יותר מהשיעור, (ב) האם "הגבלת המשקה" היא גם בנוגע לפורים: "בנוגע דאָס וואָס דו פרעגסט בנוגע די תקנה פון משקה – איז ידוע אַז די תקנה איז בתקפה אויך אין פורים און שמח"ת. אזוי ווי דו שרייבסט אז דו האָסט עובר געווען אויף די תקנה, איז דער תיקון אויף דעם צו זעהן משפיע זיין אז ציווי אָדער מער וואָס האַלטן

³⁴ ראה: שיחות קודש תש"ל ח"א עמ' 658. שיחת אחש"פ תשמ"א – שיחות קודש תשמ"א ח"ג ("אפשר לעשות זאת ברוחניות: שיחזור בע"פ ד' מאמרי חסידות או ד' ענינים ב"יינה של תורה", שבזה אין כל חשש. וכיון שעיי"ז יהי' בודאי בריא ברוחניות, יהי' בריא בגשמיות"). י"ב תמוז תשמ"ז – התוועדויות תשמ"ז ח"ד ("ובאם רוצים לשתות יין באופן של למע' מהגבלות – שיוסיפו בלימוד תורת החסידות, פנימיות התורה, הנקראת "יין" ("יינה של תורה"), ושההתמסרות בהלימוד ("ארייננוואַרפן זיך") תהי' בהוספה עד לאופן שלמעלה ממדידה והגבלה"). וכן אמר פעם לא' מהתמימים ביחידות שביקש היתר לשתות יותר מהשיעור בטענה שזה יעזור לו בעבודתו הרוחנית: "מדוע לעשות זאת ע"י כאלו דברים גשמיים וחומריים, אפשר לעשות זאת ע"י לימוד חסידות בשופי" (מפי המשפיע הרה"ח ר' שלום חריטונוב) ועוד.

³⁵ שיחות קודש תש"ל ח"א עמ' 657-8.

³⁶ שיחות קודש תשל"א ח"א עמ' 576.

נאך נישט ביי דער תקנה זאלן האַלטן די תקנה³⁷. וכן לעוד כמה תמימים.

(ד) בפורים תשמ"ב אמר: "מן הראוי שה"ציבור" כולו יבחר מישהו שימסור נפשו (בכח) ויקיים את החיוב ד"עד דלא ידע" בפועל, ועי"ז יוציא י"ח את הציבור כולו. כנראה יהיו כאלו שירצו להתיר לעצמם לשתות יותר מד' פעמים – ולכן, חוזרים ומדגישים שאין הכוונה אליהם!"³⁸.

(ה) בש"פ תצוה תש"נ אמר: "אלא גם בנוגע להתוועדויות במשך המעל"ע דפורים, מתוך שמחה באופן ד"עד דלא ידע", אבל, עם ההגבלות כו', ובפרט בנוגע לתלמידים"³⁹.

וכן הי' עוד כמה פעמים.

ו.

אולם הי' ארבע שנים שכ"ק אד"ש צוה שבפורים צריך להיות "עד דלא ידע" כפשוטו, ולומר "לחיים" בלי הגבלות. הי' זה⁴⁰:

פורים תשכ"ו – צוה לרוקן את כל הבקבוקים שהי' אז ב-770, ואמר **כל הפושט יד נותנים לו!**⁴¹.

³⁷ 'היכל מנחם' ח"ג עמ' רנח, וכן בשיחות קודש תשל"ז ח"ב.

³⁸ התוועדויות תשמ"ב ח"ב עמ' 975.

³⁹ התוועדויות תש"נ ח"ב עמ' 372 בההשלמת לשיחה הנ"ל.

⁴⁰ (גם בשאר השנים היו כאלה ששתו יתר על המידה בפורים, אבל לא הי' זה מצד היתר של הרבי, אבל כמובן שאין כאן מקומו).

⁴¹ "לקראת סיום ההתוועדות צוה כ"ק אד"ש לרקון את כל הבקבוקים וכך אמר: יש לרקון את כל הבקבוקים הנמצאים כאן. אין כוונתי לשפוך אותם, כי זה "בל תשחית", ובפרט בשנת השמיטה הרי יש את הלימוד של "לאכלה ולא להפסד".

מיד התחיל גם כ"ק אד"ש למזוג, וכמה וכמה התקרבו אליו לקבל משקה. כ"ק אד"ש מזג להם ואחר כך אמר: אני רואה בקבוק ריק. "כלים רקים אל תמעיטי [מיד נעשה

פורים תשל"ט – צוה לשתות כמה פעמים, ואח"כ אמר ו"כל המרבה הרי זה משובח"⁴²!

רעש והתחילו לתפוס את הבקבוקים ולרוקנם. ואח"כ שאל: האם הכל כבר "כלים רקים"? נעשה רעש גדול עוד יותר. ופתאום הכריז כ"ק אד"ש: כל הפושט יד נותנים לו! ומיד התחילו מאות חסידים לרוץ ונעשתה מהפכה כו'. כ"ק אד"ש נתן לכמה וכמה וענה בשמחה לחיים ולברכה, והיו נדחפים ועלו על שולחן אד"ש כו' והיתה מהומה גדולה, כי שכולם יצאו מהכלים מרוב הגילוי, וגם היו מבושמים. לאלו שרצו לקבל פעמיים אמר להם אד"ש שנותן רק פעם אחד.

(למחרת בבוקר כשיצא כ"ק אד"ש לקרה"ת נגש עליו הת' נ.ג. ואמר לכ"ק אד"ש שלא קיבל משקה אתמול, ואד"ש ענה לו "אז ס'האט ניט קיין ארט פארן דאווענען", ואח"כ אמר לו שיבוא אחר קרה"ת, ולאחר קרה"ת אד"ש נכנס לחדרו והוציא בקבוק יי"ש ונתן לו ולעוד א' וברכו בקשר ליום הולדת שלו: "א הצלחה דיגע יאר בגו"ר. – (יש לעיין אם הכוונה היא שאסור לשתות משקה לפני התפלה. ביומן אחר ראיתי שאד"ש אמר "אז ס'האט ניט קיין ארט פאר קריאת התורה" וצריך בירור).

⁴²) מיד כשנכנס כ"ק אד"ש להתוועדות אמר: היות והיום פורים נתחיל, לא אם דיבורים, אלא עם ניגון.

[ניגנו ניגון שמחה משך זמן ולאחר מכן אמר: אם ניגון שלא מוזכר בהלכה, עאכו"כ בנוגע "לבסומי בפוריא" וכפי שרש"י מפרש – "ביין", ודאי שצריך להיות תיכף לאחר מכן [לאחר השירה] אמירת לחיים ודווקא ביין. לחיים לחיים!]
[אחרי שאד"ש אמר לחיים ושתה מכוסו והקהל עדיין לא התחילו לומר, אמר: חבל על הזמן!]

[הקהל התחילו לומר לחיים והמשיכו בשירה והפסיקם כ"ק אד"ש באומרו: "זאגט לחיים". הקהל אמר לחיים משך זמן, ואח"כ המשיך כ"ק אד"ש: אני מציע שאחד שיודע את שפת המדינה יכריז: "הארי אפ" [=הזדרון] ושתיכף יאמרו לחיים פעם שני! נו, תכריזו! תכריזו "הארי אפ"! תכריזו "הארי אפ"!

מישהו הכריז "הארי אפ" והקהל התחיל לומר לחיים בפעם השני'. כשגמרו לומר לחיים הכריז: היות ובג' פעמים הוי חזקה, מסתמא יאמרו מיד פעם שלישית!
[כשגמרו לומר לחיים בפעם השלישית אמר: זה הכל ב"מועדים לשמחה", אבל כשהמדובר בנוגע לשמחת פורים שצריכה להיות "עד דלא ידע", וכפי שאדמו"ר הזקן מדגיש שזוהי שמחה נעלית יותר מ"מועדים לשמחה" – אע"פ שזוהי שמחה מדאורייתא, ואילו בפורים היא מצוה מדברי סופרים. לכן דבר ברור הוא שפעם רביעית מוכרחים ודאי לומר לחיים. ואחר כך יוסיפו בזה, ו"כל המרבה הרי זה משובח"!

פורים תשמ"א – אמר לנצל את הזמן לומר לחיים בלי הגבלות.⁴³

פורים תשמ"ט – אמר⁴⁴ לקיים "עד דלא ידע" כפשוטו מבלי לחפש "היתירים" ו"פשוט"⁴⁵.

(נכון לציין שגם בשנים אלו לא אמר כ"ק אד"ש: "בפורים אין גזירה" כי אם ציוה שיאמרו "לחיים" בלי ההגבלות, או שאמר שכאו"א יקיים "עד דלא ידע" כפשוטו, וכיוצא בזה, שמזה הי' מובן בפשטות שכ"ק אד"ש מתיר לשנות מעבר להגבלה, ואכן באותן השנים שתו ללא ההגבלות וקיימו "עד דלא ידע" כפשוטו (ראה בהערות).)

המעשה הוא העיקר: לא להתפלפל בכך רק לעשות בפועל! לחיים!
 אח"כ אמר: צריך גם להכריז ש"ספיקא לחומרא"! אצל מי שישנו ספק אם הוא אמר ארבע פעמים לחיים או משהו פחות מכך – הרי שהכל הוא לחומרא!
⁴³ פורים הי' ביום שישי עש"ק פ' צו, אחר מנחה נכנס כ"ק אד"ש שוב – באופן פתאומי – לזאל למעלה ואמר מאמר דא"ח ד"ה "ליהודים היתה אורה". רק מתי מעט היו נוכחים בשעת מעשה, כי כולם היו באמצע מבצעים, לאחר המאמר אמר כ"ק אד"ש לחיים על כוס יין והורה לנוכחים: לנצל את הזמן לומר לחיים בלי הגבלות.

⁴⁴ בשיחת פורים תשמ"ט אמר: "יש להמשיך עתה בעניני הפורים – עכ"פ בענין שכולם יוכלים להשתתף בו בנקל, ללא הבהרות כו' (ק"יין באווארעניש") . . ועד"ז בענין השמחה, שמחה שלמעלה ממדידה והגבלה, "עד דלא ידע" . . מקיים הציווי "לבסומי כו' עד דלא ידע" כפשוטו (מבלי לחפש "היתירים" ו"פשוט" וכיו"ב), ואשרי חלקו וגדול זכותו, ויה"ר שממנו יראו וכן יעשו". (כן ראה שם משיחת ש"פ תצוה (ערב פורים קטן) עמ' 355, ושם משיחת ש"פ ויקהל (פ' שקלים) מבה"ח אדר ב' עמ' 387 מוגה, ובעמ' 391 בהשלמות)

⁴⁵ להעיר אשר הי' פעם נוספת שכ"ק אד"ש ציוה שיקיימו "עד דלא ידע", הי' זה בש"פ כי תשא תשמ"ה, כ"ק אד"ש אמר שאלו שעדיין לא קיימו "עד דלא ידע" בפורים יוכלים להשלים זאת בשבת (אח"כ דיבר על אנשים מסוימים וציוו לקיים "עד דלא ידע") אבל לא הי' מובן שכ"ק אד"ש מתיר לשנות מעבר להגבלה, לכן לא שתו (לאחרונה שמעתי שכן היו כאלה ששתו).

אבל מלבד שנים אלו, לא ידוע על איזה היתר מפורש – שיוריד את התקנה המפורשת – בנוגע לפורים, ולכן בפשטות שבשאר השנים קיימו התמימים את ה"חייב אינש לבסומי" בינה של תורה, ולא כפשוטו.

ז.

לאידך, מצינו לכאורה אשר התיר הרבי ההגבלה בפורים. היה זה ליל ג' דסליחות תשנ"א⁴⁶: "ובודאי יחליטו גם לערוך (עוד בלילה זה) "א שטורעמדיקן פאַרבריינגען", וההתוועדות תהי' דוקא בשמחה גדולה, ועד למעמד ומצב ד"עד דלא ידע" (עכ"פ אצל אחד מהמתוועדים, והוא יוציא בזה את כל המשתתפים) – אם כי עם ההגבלות כו', שהרי סוף סוף אין זה פורים ("ס'איז דאָך פאַרט ניט פורים") . . ."

אכן משמע מהנ"ל – כ"משנה אחרונה" – שהתיר הרבי ההגבלה בפורים. אבל לאור כל השיחות וכו' הנזכרים לעיל, המובן מהם במפורש ש"גזירת המשקה" עומדת בתקפה גם בפורים, צ"ע קצת ששיחה הנ"ל מוריד התקנה המפורשת⁴⁷.

⁴⁶ תו"מ תנש"א ח"ד עמ' 298.

⁴⁷ כן הוא בנוגע להשיחה אור ליי"ב טבת תשמ"ז ("סיום ז' ימים (היקף שלם) מיום ה' טבת – היום בו "דידן נצח" . . . בנוגע לספרי וכתבי רבותינו נשיאנו שבספריית ליובאוויטש") – תו"מ תשמ"ז ח"ב עמ' 246-7. . . ובאותיות פשוטות: רוב ציוויי השו"ע קשורים עם הגבלה של זמן ומקום. ולדוגמא: הציווי "לבסומי" – הוא בפורים דוקא, אבל לאחרי פורים, אפילו בשושן פורים (שעל זה כותב הרמ"א "טוב לב משתה תמיד"), אם יהי' במצב ד"לבסומי" כמו בפורים – הרי זה היפך השו"ע! ובנוגע לעניננו: ההנהגה ד"טוב לב משתה תמיד", באופן של "משתה" כפשוטו – שייכת למעמד ומצב מיוחד של שמחה, ע"ד ובדוגמת השמחה דפורים; ואילו בשאר הזמנים – אין זה באופן של "משתה" כפשוטו, כי אם, כמובא בפירוש רש"י על הפסוק... וטוב לב משתה תמיד – אלו בעלי משנה...

...ומכיון שכן, הרי, כשנמצאים בזמן ומקום שבו צריך להיות הענין ד"טוב משתה תמיד" כפירוש רש"י בחלק, ואעפ"כ, מחליפים זאת ב"טוב לב משתה תמיד"

ח.

אולי כדאי להוסיף קטע ממכתב מיום כ"ג אד"ש תשי"ז⁴⁸. . . אודות ניצול ימי הפורים בענינים הכללים וגם באופן חסידותי, כי מרוב הטומלעניש עלול שישכחו כלה, אז מען דארף אמאל א חסידשע התועדות כפשוטו ומובן ופשוט שאין זה נוגע כלל בריבוי השתי' ח"ו וכמדובר בהתועדות הפורים דשנה זו, שהחויב דבסומי בפוריא עד דלא ידע אפשר שתספיק טפה אחת ובלבד שתבוא באופן שתפעול להעמיד א"ע למע' מהטעם ודעת שלו וכנראה גם במוחש, אז ווען מען וויל אויף א אמת איז גענוג איין טראפען ואם ח"ו עס איז ניט אזוי העלפט ניט אפילו א פעסיל (חבית)⁴⁹.

ונסיים בדברי כ"ק אד"ש מה"מ מליל ג' דחה"ס תשמ"ג⁵⁰: . . . ובקרוב ממש – באופן ד"אחישנה" – נזכה לגאולה העתידה, "מיד הן נגאלין", שאז נזכה להתגשמות וקיום הפתגם של אדמו"ר הזקן "יהי רצון שנזכה לשתות (ולומר "לחיים") כשיהי' כולה משקה".

כפשוטו - ("פארקערט ווי דער רמ"א הייסט") הרי זה היפך הוראת הרמ"א!".
(להעיר אשר הן בהשיחה דתשמ"ז והן דתנש"א מגיע כ"ק אד"ש מה"מ (בעיקר) לשלול את שתיית המשקה דכל השנה ולא דוקא להתיר את השתי' בפורים).
⁴⁸ נדפס באג"ק חי"ד עמ' תקיח-ט.

⁴⁹ עד"ז ראה בשיחת מוצאי ט"ו מנ"א תשמ"ט – ספר השיחות תשמ"ט ח"ב ("וכמדובר כמ"פ שהדבר תלוי ברצונו – שבאם רוצה באמת לא נוגע כמות המשקה (כרצון נה"ב שלו שרוצה יותר ממה שמקבל), וגם ע"י כמות קטנה אפשר לפעול ענין השמחה".

⁵⁰ (התועדויות תשמ"ג ח"א עמ' 189).

לזכות
החתן התמים
לוי יצחק שיחי' אבצן
והכלה מ' חי' דבורה שתחי' ליבעראוו
- שליח לשעבר בישיבתנו -
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אד"ש מה"מ



נדפס לזכות
הנהלת הישיבה, תלמידים השלוחים ותלמידי התמימים
שיצליחו לעלות מחיל אל חיל להיות
"חיילי בית דוד" ושיתנו נחת רוח רב
לכ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א
והעיקר שיצליחו להביא את ההתגלות תיכף ומי"ד ממ"ש



נדפס על ידי

Royal Capital Traders, Inc
The world is your office &
we list our stock with you!

RoyalDayTrade@gmail.com

מוקדש

לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

מהרה יגלה אכי"ר



לעילוי נשמת השלוחים לבומביי הודו

הרה"ח ר' גבריאל נח הי"ד

והרבנית מרת רבקה הי"ד

הולצברג



לעילוי נשמת

האשה היקרה והחשובה

צנועה וחסודה

מרת ליבי פייגלע מלכה שיפמן ע"ה