

ספר
שערי
ישיבה גדולה



פלפולים וביאורים בנגלה ובחסידות
מאת תלמידי והנהלה בישיבה גדולה דמיאמי רבתי
ונוסף בו שיעורי ראש הישיבה
הרה"ג הרה"ח הרב יהודא ליב שפירא שליט"א
על מסכת גיטין

לו

יוצא-לאור-על-ידי
התלמידים ושלוחים דישיבה גדולה מיאמי

מערכת:

הת' השליח שלום דובער שיחי' בנרדל
הת' השליח ישראל ארי' ליב שיחי' ליפסקער
הת' השליח שניאור זלמן שיחי' רובין



תודתנו העמוקה נתונה ל:

הת' דוד שיחי' גינמר

הת' מנחם מענדל שיחי' העזן

על עזרתם המרובה



נסדר והוכן לדפוס על ידי:

הת' השליח לוי יצחק שיחי' וואראוויטש

Sefer
Sha'arei Yeshivah Gedolah

Volume 36

Copyright © 2023

Published by:

**Yeshivah Gedolah Rabbinical College of Greater
Miami**

1140 Alton Road Miami Beach, Florida 33139

פתח דבר

בשבת והודי' להשי"ת, ברגשי גיל וחדוותא דאורייתא, מתכבדים אנו להגיש לפני רבנן ותלמידיהון, לומדי תורה ומוקירי, "שערי ישיבה גדולה" - כרך ל"ו - חידושים פלפולים וביאורים בכל מקצועות התורה, פרי עמלם של תלמידי ישיבתנו והנהלתה שיחיו, היו"ל לקראת יום הבהיר, כ"ח סיון יום הצלת כ"ק אדמו"ר זי"ע נשיא דורנו והרבנית נ"ע מעמק הבכא האירופאי וביאתם לחצי כדור התחתון, ויו"ל ימים ספורים לפני ג' תמוז, יום החילולא של כ"ק אדמו"ר.

אכן מובן שעלינו להוסיף אומץ בהתקשרותנו לאילנא דחיי, ולהתחזק בדרכיו אשר הורנו, כולל גם התמסרות יתירה בעסק התורה בהבנה והשגה. ומפורסמים דבריו הקדושים של כ"ק אדמו"ר, אשר דרש ועורר רבות פעמים אודות כוחו ויכולתו של כל אחד מישראל - ובפרט תלמידי התמימים אשר "תורתם אומנתם" - ללמוד ולהגות בתורה ועד לאופן של "לאפשה לה" - לחדש חידושים בתורה, ואודות החשיבות והצורך שבהעלאת הדברים ע"ג הכתב ועד לפרסומם ברפום.



רוב הפלפולים הנדפסים בספר זה, הם חידושים שחידשו התלמידים תוך-כדי עיונם בהסוגיות שנלמדו בסדרי הישיבה, ואכן מתוך פלפולים אלו ניכרת עומק הבנתם, רוחב ידיעתם ודרגת לימודם, וכפי שכבר העידו ע"ז כמה ת"ח מעולם הישיבה שבאו לבקר את הישיבה, ושוחחו עם התלמידים בדברי תורה.

והיות שהלימוד בישיבה הוא באופן של "תורה תמימה", שלומדים ושוקדים בלימוד החסידות ביחד עם הלימוד בהתמדה ושקידה בתורת הנגלה, ישנם בספר זה פלפולים המבארים ענינים בתורת החסידות וכן בשאר חלקי התורה. עם-זאת לא חילקנו הספר לנושאים, זאת ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר להערכת קובצי חידו'ת דישיבת תות"ל המרכזית ב-770, לסדר את הפלפולים לפי שמות הכותבים (בסדר הא-ב), אשר בכך מודגש הענין ד"תורה אחת היא".

והנה ידוע בשער בת רבים אשר כ"ק אדמו"ר שולח מפעם לפעם קבוצה של תלמידים מובחרים וממלא את ידם בשליחותו הק' לעיר מיאמי, ללמוד בישיבתנו ע"מ להגביר הלימודים בישיבה, ותוספת לזה להאיר את "חושך העולם" בעיר מיאמי - באור התורה והחסידות ות"ל מצליחים המה בשליחותם, והשפעתם ניכרת בכל

שטחי היהדות בעירנו. ואכן בקובץ זה כו"כ מהפלפולים הם מה'תלמידים השלוחים'
הלומדים בישיבתנו במשך שנה זו.

כמו"כ בנוסף על הפלפולים וביאורים מתלמידי הישיבה, הוספנו עוד חלק חשוב הנק'
בשם 'שער השיעורים', הכולל כמה שיעורים שנאמרו ע"י ראש הישיבה הרה"ג
הרה"ח ר' יהודא ליב שפירא שליט"א על מס' גיטין.

שיעוריו הגאוניים של ראש הישיבה רכשו להם שם בעולם התורה, בחריפותם
המפליאה ובחידושיהם המבריקים המוגשים בהסברה רהוטה וברורה, הזוורים
בשיחותיו של כ"ק אדמו"ר שזכה לשמוע ולחזור במשך השנים, ומקבלים הוד רב
בלבות התלמידים ופותחים לפנייהם שיערי הפלפול ודרך הלימוד בעיון.



פותחין בדבר מלכות - אי לואת הדפסנו בראש הספר שתי שיחות כ"ק אדמו"ר; הא'
בענין קטן שהגיע לעונת נדרים, שמובא במס' גיטין (סה, א), והב' אודות שיטת רבי
בגיטין (עב, א) בענין כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי. וכידוע ומפורסם גודל
ההפלאה של תורת רבינו, הן מבחינת הכמות האדירה של היקף הנושאים השונים
בכל מקצעות התורה שמבארם הרבי, והן ובעיקר, בדרך לימודו המיוחדת אשר אין
לה אח ורע, שהביאה לאיכות החידושים לצד ההבהרות הפשוטות ע"י דרך לימודו
הישרה והמדויקת, העמוקה והיסודית, שכל אלה חברו יחד והאירו באור יקרות על
סוגיות שהיו קשות ובלתי מוכנות שהתחבטו בהם תלמידי הישיבות וגדולי תורה,
וע"י ביאורו קיבלו מבט חדש ומובן.

וכנהוג לאחרונה ולחביבותא דמילתא, אנו מרפיסים בסוף הספר צילומי כתי"ק כ"ק
אדמו"ר אשר הגיע לידינו.

תודתינו נתונה במיוחד להראש ישיבה הרה"ג הרה"ח הרב יהודא ליב שפירא
שליט"א שמסר לנו לדפוס בספר זה הכתי"ק של כ"ק אדמו"ר לראשונה כפירסום
ראשון. הכתי"ק של ההגהות הגיע לידו באמצעות עבודתו הקודש להיות אחד
מהמניחים להשיחות שהכינו לדפוס בלקו"ש.



תודותינו הרבה נתונה לכל אלו שעסקו בהכנת ספר זה לדפוס וגם לכל אלו העוסקים
בהדרכת התלמידים והגדלת הישיבה, ובמיוחד לראש הישיבה הרה"ג הרה"ח ר'
יהודא ליב שיחי' שפירא, וכן להמשפיע הרה"ח הרה"ת ר' יוסף ישעי' שיחי' אברהמס,
הידועים לתהילה בעולם הישיבות בכשרונותיהם הברוכים, במידותיהם התרומיות
ובדרגת בקיאותם וחריפותם הנפלאה.

כמו"כ ברצוננו להודות מלב עמוק להרה"ח ר' חיים שיחי' שטרן מנהל הרוחני של הישיבה, על התמסרותו הנפלאה להצלחתם של הבחורים בלימודם ובהתנהגותם, שברוב דאגתו לכל התלמידים עוזר להם בכל צרכיהם הן בגשמיות וכ"ש ברוחניות. וכן להרה"ח ר' בן-ציון (בר"פ ע"ה) שיחי' קארף, המשגיח של הישיבה. וכן להמגיד שיעור הרה"ג הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי' קראסניאנסקי, הנודע בהסברתו הברורה המשקיע מיטב כחותיו להצלחת התלמידים. וכן להמשפיע הרה"ת ר' שמואל חיים שיחי' הכהן ווינטער, וכן להמשפיע הרה"ת ר' אברהם שיחי' קרולייץ, וכן להמשגיח לסדר חסידות ערב הרה"ח ר' יעקב צבי שיחי' הכהן ראטה, על התמסרותם להתלמידים ולעזרם בלימודם בקודש.

כאן גם המקום להביע משנה תודה באופן מיוחד להרה"ח הרה"ת ר' אברהם שיחי' קארף שליח הראשי ומנהל סניף המל"ח במדינת פלארידא, על התמסרותו להצלחת הישיבה כנו"ר, יחד עם בנו הרה"ח הרה"ת ר' בן-ציון שיחי' קארף, מנהל הכללי של הישיבה, העושים לילות כימים במסירה ונתינה גמורה בכל הנוגע להצלחת הישיבה ותלמידי, ובעזר המנהלים הגשמיים הרב מנחם מענדל שיחי' קוזלובסקי והרב יוסף יצחק שיחי' שחר שמסורים ונתונים לכל העניינים הגשמיים של הישיבה באופן הכי טוב ונעים.

"אם אין קמח אין תורה", ברצוננו להודות ל"תמכין דאורייתא" אלו אשר תרמו מהונם להוצאת ספר זה, ובלעדיהם ספר זה לא היה רואה את אור העולם, ה"ה ר' בן-ציון שיחי' קאהן, ר' אברהם ישראל שיחי' שאולזון, וכן שאר התורמים, תהיה משכורתם שלימה מהשמים ויתברכו בכל מילי דמיטב, ויזכו לראות נחת יהודית וחסידית אמיתית מכל יוצ"ח.



בעמדנו ימים ספורים לפני יום הגדול והנורא ג' תמוז, מוטלת עלינו החובה להתאמן ולהתחזק בענין ההתקשרות לנשיא דורנו הרעיא מהימנא, בידענו דלא עזב הרועה את צאן מרעיתו, בקיום הוראותיו בכלל, ובלימוד תורתו בפרט. ובפרט בעמדינו על סף ימי הגאולה די"ב וי"ג תמוז – שנקרא בפי כמה מהחסידים "ראש השנה למסירת נפש", עלינו להשתדל לקיים כהנ"ל מתוך מסירות נפש, ומתוך שמחה וטוב לבב¹.

ובפרט בהידוע שהוצאתם לאור של קובצי חידושי תורה מ'תלמידי התמימים' מזרזים את ביאת משיח צדקינו, וכלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר²:

¹ כהוראתו הק' פעמים אן מספר, שצ"ל כל העבודה מתוך שמחה, וכמבואר בתניא פכ"ו ואילך.
² בהשיחה דש"פ נשא ה'תנש"א נרפס בסה"ש תנש"א ע' 597

”...שההוראה למעשה לפועל שהזמן גרמא היא בהכנה (מעין ודוגמא ומביאה בפועל ממש) לקיום היעוד ”תורה חדשה מאתי תצא”³.

ובפשטות – התחדשות והוספה בלימוד התורה מתוך חיות ותענוג עד שמחדש חידושים בתורה, הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע להפעולה על הזולת, ”העמידו תלמידים הרבה”⁴, כידוע ש”כל איש ישראל יכול לגלות תעלומות חכמה ולחדש שכל חדש בתורה, הן באגרות הן בנגלה הן בנסתר, כפי בחינת שורש נשמתו, ומחוייב בדבר”⁵, כולל ובמיוחד – התחדשות והוספה בלימוד והפצת פנימיות התורה שנתגלתה בתורת החסידות, מעין ודוגמא ו”טעימה” מתורתו של משיח (”טועמיה חיים זכו”⁶), שלכן עי”ז מזרזים וממהרים ופועלים ביאת דוד מלכא משיחא”⁷.

עבלה”ק.

ותקוותינו שיהיה ספר זה לנחת רוח רב לאבינו רוענו כ”ק אדמו”ר נשיא דורנו, וע”כ פונים אנו בתפילה להשי”ת, ובטוחים אנו שבזכות ההתעסקות וההוספה בתורה, אשר כדברי כ”ק אדמו”ר היא הכנה ל”תורה חדשה מאתי תצא” בתוככי שאר כל מעשינו ועבודתינו, נזכה בקרוב ממש ”זעהן זיך מיטן רבין דא למטה...והוא יגאלנו”⁸. ו”מלך ביפיו תחזינה עיניך”⁹ וישמיענו נפלאות מתורתו, תורתו של משיח – מנחם שמו ”תורה חדשה מאתי תצא” ו”קהל גדול ישוכו הנה”¹⁰, בנאולה האמיתית והשלימה, ע”י משיח צדקינו תיכף ומיד ממש.

המערכת

ימים שבין יום הבהיר כ”ח סיון ליום הגדול והקדוש ג’ תמוז ה’תשפ”ג

(ה’י’ תהא שנת פלאות גדולות) שנת הקהל

מיאמי, פלארידא

³ ראה ישעי’ נא, ד: כי תורה מאתי תצא, וביק”ר פי”ג, ג: תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה מאתי תצא. – נתבאר בארוכה בשיחת יום ב’ דהג השבועות נדפס בסה”ש תנש”א ע’ 566

⁴ אבות פ”א מ”א.

⁵ תניא אגה”ק סי’ כו. וראה הל’ תלמוד תורה לארה”ז פ”ב ה”ב.

⁶ ראה לקו”ש ח”כ ע’ 173 וש”נ.

⁷ אגה”ק דהבעש”ט – כש”ט בתחילתו

⁸ לשון כ”ק אדמו”ר בסיום מאמר באתי לגני ה’תש”א

⁹ ישעי’ נג, יז.

¹⁰ ירמי’ לא, ז.

מפתח הענינים

דבר מלכות

- 13..... שיחת כ"ק אדמו"ר נשי"ד
קטן שהגיע לעונת נדרים
- 22..... שיחת כ"ק אדמו"ר נשי"ד
כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי
- 34..... ביאור על השיחה ד"כל האומר"
הרב יהודא ליב שיחי' שפירא

שער ההערות ופולולים

- 43..... שלושה עניני גאולה
הרה"ח הרב יוסף ישעי' שיחי' אברהמס
- 54..... בענין הרוח שמקבלים האחים מן האח הגדול
הרה"ת בן ציון (בר"פ) שיחי' קארף
- 60..... "קבלת התורה בשמחה ובפנימיות"
הת' יענקל שיחי' בלאנק
- 64..... תפילות שצריך לומר עם הציבור
הת' השליח שלום דוכער שיחי' בנרדל
- 70..... הנס ד"כל מים שבעולם"
הת' אלימלך שיחי' גאלדבערג
- 73..... השראת השכינה בעשרה
הת' מאיר שיחי' נאנזבורג
- 77..... דם המשקוף
הת' דוד שיחי' גינטר
- 80..... החיים אחר תחיית המתים
הת' מנחם מענדל שיחי' הוען
והת' השליח שניאור זלמן שיחי' רובין

84	בענין נביית ב"ח	הת' השליח יוסף שיחי' הרץ
93.....	סימנים של מלך המשיח	הת' בערל שיחי' יוניק
96.....	שתי שערות	הת' השליח ישראל ארי' לייב שיחי' ליבעראוו
98.....	שביתת כלים	הת' ישראל ארי' לייב (פאדג) שיחי' ליבעראוו
104	מהות לילה	הת' השליח ישראל ארי' לייב שיחי' ליפסקער
109	מחלוקת רש"י ותוספות בענין שטרות חותמין ע"י עדים ודיינים	הת' אליק שיחי' ליפסקאר
112.....	שור שננח שלוש פעמים	הת' עמנואל-ל נואם הלוי שיחי' לויין
32.....	The Novelty of the Joy of Purim	הת' השליח שלום דובער שיחי' בנרדל

שער השיעורים

143	סימן א	רבנן הוא דאצרוך קיום
157	סימן ב	התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים
173	סימן ג	גדר שטר גירושין וקידושין
186	סימן ד	דבר הכורת בינו לבינה
193	סימן ה	גדר תנאי

203.....	סימן ו	גדר האיסור למכור א"ע כעבד עברי
210	סימן ז	חציו עבד וחציו בן-חורין כופין רבו לשחררו
217	סימן ח	גדר "מיטב" (א)
221	סימן ט	ביאור המחלוקת דר"י ור"ע ברין "מיטב" (ב)
227	סימן י	ה גדר מיטב לר"ע ור"י (ג)
238.....	סימן יא	יוקרא דלקמי'
246.....	סימן יב	ערבות דנכסים
249.....	סימן יג	בענין הנ"ל
256.....	סימן יד	האם "שומא הדרא" גם בחלק מהקרקע
259.....	סימן טו	נזקין וגניבה בהקדש
268.....	סימן טז	"נערה המאורסה היא ואבי' מקבלין את גיטה"
283.....	סימן זז	חצר מטעם יד או מטעם שליחות
301	סימן חז	ידה רשותה משמע
304	סימן יט	האם ילפינן מציאה מגט

310 סימן ב

ארבע אמות של אדם קונות לו

327 סימן כא

דין אמירה בנישין וקידושין

347 סימן כב

הקישא דקידושין לגרושין

הוספות

355 צילומי כתי"ק כ"ק אדמו"ר נשי"ד

357 רפואת הנפש עפ"י התורה והחסידות מבוסס על הרמב"ם

הוכן ע"י ד"ר עמיאל שיחי' לוי



דבר מלכות

שיחת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לקו"ש חכ"ח מטות א'

קטן שהגיע לעונת נדרים

לקו"ש חי"ז ויקרא ד'

כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי

וגם בנוסף, ביאור על השיחה ב' מפני ראש הישיבה

הרה"ג הרה"ח הרב יהודא לייב שפירא שליט"א.



קטן שהגיע לעונת נדרים

נדרפס בליקומי שיחות חכ"ח ע' 191 ואילך.

שם מבואר שקו"ט בהענין המובא בגיטין (סה, א) "הפעוטות ... הגיעו לעונת נדרים נדריהן נדר"

און ער איז מסיים: ואפשר שרבינו הי' גורס⁶ היכא דבדקנא ל' וידעה להפלות אימא תו לא ליבדוק קמ"ל.

אויך דער רב"ז זאגט, ונראה דגרסת רבינו היא וידע להפלות וכו', און איז מוסיף: „וזה גרסא נכונה דאי לגרסת הספרים איכא לאקשוויי וכי מפני שלא ידע להפלות בתחלת השנה לא ידע להפלות בסוף השנה ומאי קמ"ל תנא דאמר בודקים כל השנה, ולפי גרסת רבינו קמ"ל טובא" (אז אע"פ וואס „נמצאו יודעין בתחלת השנה" שטעלט מען אים ניט אויף דער חזקה אז ער איז „יודע להפלות", נאר ער דארף נאך אמאל בדיקה „אפילו בסוף שנה זו"⁸).

אבער אין פירוש המשניות⁹ שרייבט דער רמב"ם בפירוש „נבדקים כל י"ב . . הי' עולה במחשבתניו . . אם ישאלום שלשים יום ומצאם שלא יבינו נסתלקה חקירתם אמר אין הענין כן" — ד.ה. אז אויך ביים רמב"ם איז געווען די גירסא אין גמרא „ולא ידעה להפלות"¹⁰.

א. אין הלכות נדרים¹ ברענגט דער רמב"ם (פון משנה²) דעם דין בנוגע צו נדרי קטן, וז"ל:

קטן בן שתיים עשרה שנה ויום אחד וקטנה בת אחת עשרה שנה ויום אחד שנשבעו או נדרו . . בודקין אותן ושואלין אותן אם יודעין לשם מי נדרו . . נדריהן קיימים . . ואם לא ידעו אין בנדריהם ובדבריהם כלום. וצריכין בדיקה כל השנה כולה שהוא שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן (ד.ה.³ א קטנה — פון תחילת שנת י"ב (בת י"א ויום אחד) ביז זי ווערט א בת י"ב ויום א; און א קטן — פון תחילת שנת י"ג (בן י"ב ויום א) ביז ער ווערט א בן י"ג ויום א').

(און אין דער הלכה שלאח"ז איז ער ממשיר:) כיצד הרי שנדרו . . בתחלת שנה זו ושאלו אותן ונמצאו יודעין ונתקיים נדרן ונדרו נדר אחר אפילו בסוף שנה זו צריכין בדיקה ואח"כ יתקיים. ואין אומרין הואיל ונמצאו יודעין בתחלת השנה אין צריכין בדיקה אלא בודקין אותן את כל השנה הזו כולה.

פרעגט דער כסף משנה⁴: „איני יודע מאין לו זה דבגמ' הכי אמרינן . . בודקין כל י"ב למה לי סד"א . . היכא דבדקנא ל' (יום) ולא ידעה להפלות אימא תו לא ליבדוק קמ"ל. ומשמע דטעמא משום דלא ידעה להפלות, הא אם ידעה להפלות לא צריך תו בדיקה".

(1) פ"א ה"א.

(2) נדה פ"ה מ"ז (מה, ב).

(3) וכן הפירוש ב.שנת י"ב . . ושנת י"ג בכ"מ להלו בהשיחה.

(4) וכן בב"י לטו"ד סר"ג.

(5) נדה שם.

(6) וראה גם סמ"ג לאויו רמב.

(7) ועד"ז הקשה בב"ח לטו"ד שם. וראה גם משנה אחרונה למשניות נדה שם (וראה חכמת בצלאל שבהערה 13), דמה שייך לאחזוקה בקטנה (רע"ב נדה שם. וכן ברש"י נדה שם ד"ה תו לא ניבדוק), ובפרט שעשו' להשתנות דהיכא דקשישא טפי אתיא לכלל דעת יותר (וראה בפרטיות אנציקלופדי' תלמודית ערך חזקה (ב) — דמעיקרא סט"ו, וש"נ). וראה לקמן הערה 13, 25.

(8) ראה מאירי נדה שם, ונראה לי הטעם מפני שםא כשבדקנום ידעו מקרה הוא שהי' „ובכ"ח שם — דאיכא למימר דילמא בסוף השנה שכתו". וראה לקמן סעיף ג וסעיף ה.

(9) נדה שם.

(10) כמו שהעירו בכמה מפרשים.

נוס מבינים נחדל מלבדקם" — ד.ה. אָז דער רמב"ם (במשנה אחרונה שלו) איז טאָקע גורס אין גמרא „וידעה להפלות" (וכתירוץ הכסף משנה והרדב"ז).

עס בלייבט אָבער ניט מובן: דערפון גופא וואָס אין „מהדורא קמא" האָט דער רמב"ם אָנגענומען די גירסא „ולא ידעה להפלות" (און די מהדורא פון פירוש המשניות איז נתפרסם געוואָרן בכל תפוצות ישראל במשך כל הדורות) — איז מובן, אָז לשיטת הרמב"ם האָט אויך דאָס אָן אָרט (און ער נעמט אָן איינעם פון די כמה תירוצים אין מפרשים: אויפן קס"ד „היכא דבדקנא . . ולא ידעה להפלות אימא תו לא ליבדוק") — דאָרף מען געפינען אַ הסברה פאָרוואָס האָט דער רמב"ם חרטה געהאַט און אָנגענומען דוקא די גירסא בלתי נפוצה „וידעה להפלות"?

דער וואונדער איז נאָך גרעסער: לויט גירסת הרמב"ם (במהדורא בתרא) „וידעה להפלות" וועט אויסקומען אַ חידוש נפלא — אַז אַע"פּ וואָס בכל התורה כולה פאַרלאָזט מען זיך אויף אַ חזקה, איז ביי נדרים אַנדערש, און כאָטש מ'האַט אים שוין בודק געווען און ער איז מוחזק געוואָרן שידע להפלות, דאָרף ער האָבן אַ בדיקה מחדש, אפשר האָט ער זיך געביטן!¹²

נאָכמער: פון לשון הרמב"ם „צריכינ בדיקה ואח"כ יתקיים" איז גאָר משמע,

ב. אין מאירי: שטייט: „שבדקין בכל השנה ר"ל שאפילו בדקנו בתחלתה . . ולא ידעו ואחר כך נדרו אין אומרין כבר נבדקו ואינן יודעין, שמא למדו וידעו, וכן בהפך אפילו נמצאו יודעין בתחלת השנה וידעו ונתקיים נדרם ואח"כ נדרו אין מקיימין אותן אלא אחר בדיקה".

ועפ"ז קען מען זאָגן אַז דער רמב"ם לערנט, אַז כאָטש די גירסא אין גמרא איז (כלפינינו) „סדיא . . היכא דבדקנא ל' ולא ידעה להפלות" — איז אָבער דער דין (פון חיוב בדיקה) אויך „בהפך", אַז „אפילו נמצאו יודעין בתחלת השנה וידעו ונתקיים נדרם ואח"כ נדרו אין מקיימין אותן אלא אחר בדיקה".

און דאָס וואָס דער רמב"ם ברענגט נאָר דעם אופן פון „אפילו נמצאו יודעין" — קען מען פאַרענטפערן, ווייל אין דעם איז פאַראַן אַ גרעסערער חידוש ווי אין דעם דין אַז „אפילו בדקנו . . ולא ידעו" דאָרף האָבן אַ בדיקה (וכנ"ל פון רדב"ז).

אָבער דער תירוץ איז לכאורה ניט גלאַטיק, דממה-נפש: אויב אין דעם דין איז טאָקע פאַראַן אַ גרעסערער חידוש — פאַרוואָס זאָגט עס ניט די גמרא? דערפון וואָס די גמרא זאָגט ניט דעם חידוש איז מובן (כנ"ל פון כסף משנה), אַז „אם ידעה להפלות (בתחלת השנה) לא צריך תו בדיקה" (ווייל מען שטעלט אים אויף דער חזקה אַז „יודע להפלות").

ג. בשנים האחרונות האָט זיך אָפּ-געדרוקט די מהדורא בתרא פון פירוש המשניות של הרמב"ם, און דאָרטן שטייט טאָקע „והי' עולה בדעתינו שלדעת האומר כן אם נשאלו . . ומצא-

12) ראה מפרשי הש"ס לנדה שם (חכמת בצלאל, חידושי חתם סופר, מי נדה ועוד).

13) כמו שהקשה במי נדה (לנדה שם). וראה השקו"ט בחכמת בצלאל (לנדה שם).

[ופשוט שאינו דומה לזה דאם „לא ידעה להפלות" בתחלת שנת י"ב, אין מחזיקין אותה בקטנה (ובודקין כל שנת י"ב) — כי היכא דקשישה טפי אתיא לכלל דעת יותר, כנ"ל הערה 7].

11) הוצאת (והרגום) קאפח (ע"פ כתבי"ד חימינים).

מקום". ד.ה. „עונת נדרים" הויבט זיך אָן אין דעם יאָר פאַר גדלות — (בנקבה ווען זי ווערט אַ בת י"א ויום א', ובזכר — בן י"ב ויום א'), און נדריהם נבדקים אויב „יודעין לשם מי נדרו" [און אזוי איז שיטת רש"י ועוד ראשונים].

משא"כ אין מהדורא בתרא שלו איז דער רמב"ם משנה און זאָגט: „ואחר שתיים עשרה לנקבה וי"ג לזכר אינן נשאלין ונדריהו קיימין ואע"פ שהם קטנים (און אויף דעם איז ער מסיים) וזו היא עונת נדרים כו". ד.ה. „עונת נדרים" הויבט זיך אָן (בנקבה) ווען זי ווערט אַ בת י"ב ויום א' (ובזכר — בן י"ג ויום א') אפילו לא הביאה שתי שערות, און זיי דאַרפן ניט קיין בדיקה ווייל נדריהם קיימים „אפילו אמרו אין אנו יודעין"¹⁹ [וואָס דאָס איז שיטת

אָן ביו מ'איז אים בודק אַ צווייטן מאל איז זיין נדר כלל קיין נדר ניט, אפילו ניט מספקי (און ווי ס'איז נאָך מער מפורש אין לשון הטור¹⁵ „אינו נדר עד שיבדקום פעם אחרת") — כאָטש ער איז שוין מוחזק געוואָרן אַלס אַ „יודע להפ-לות!"

— דאַרף מען אַוודאי געפינען אַ טעם חזק ביותר פאַרוואָס דער רמב"ם האָט חרטה געהאַט פון מהדורא קמא שלו, און נעמט אָן די גירסא בלתי נפוצה און דעם חידוש אָן בנדו"ד איז מען זיך כלל ניט סומך על החזקה (אפילו ניט אַלס פספּ).¹⁶

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהק-דים נאָך אַ שינוי צווישן די צוויי מהדו-רות פון פירוש המשניות — בנוגע דעם זמן פון „עונת נדרים"¹⁷ [ד.ה. דער דין ביי נדרים אָן מען דאַרף ניט קיין גדול, נאָר אפילו אַ „מופלא הסמוך לאיש"¹⁸ איז נדרו קיים]:

אין פירוש המשניות הנפוץ (מהדורא קמא) שטייט: „בודקין כל שנת י"ב לנקבה וי"ג לזכר וכל עוד שנמצאום יודע נדריו קיימין ואע"פ שהם קטנים וזו היא עונת נדרים הרמוז אלי' בכל

19 גיטין שם. נדה מו, ב ד"ה לעונת נדרים (ושם סע"א ד"ה כי יפלא). ועוד. וכ"ה גם בשאלתות בחוקתי שאלתא קטז.

20 משא"כ בפייהמ"ש מהד"ק כתב, זה אשר אמרנו בת י"ב שנים ויום א' . . נדריהו קיימין ואפילו אמרו אין אנו יודעין. בתנאי הבאת שתי שערות. וגם שינוי זה בין ב' המהדורות תלוי בהשינוי בפירוש „עונת נדרים":

לפמ"ש במהד"ק דפיהמ"ש דעונת נדרים היא השנה שלפני גדלות באם יודעין להפלות — מהיכי תיתי לומר דבן י"ג שנה ויום א' ובת י"ב ויום א' שלא הביאו שתי שערות ואמרו „אין אנו יודעין נדריהם נדר (וכקושיית הש"ס נדה מה, סע"ב (וכפרש"י שם ד"ה קטן הוא). שם מו, רע"א):

משא"כ לפמ"ש במהד"ב דפיהמ"ש שעונת נדרים היינו „אחר שתיים עשרה לנקבה ושלושה עשרה לזכר . . ואע"פ שהם קטנים" — הרי חידוש התורה בדין זה הוא ד' לגבי נדרים (אזלינו) רק בתר שנים (גם

14 ראה גם מי נדה (למשנה נדה שם). ע"ש.
15 י"ד שם. ועד"ז הוא ל' המאירי (הובא לעיל ריש ס"ב): אין מקיימין אותן אלא אחר בדיקה.
16 משנה תרומות פ"א מ"ג. גיטין סה, א. ובכ"מ.

17 וראה ג"כ השינוי בפ"י „עונת נדרים" — במהדורות דפיהמ"ש שלו תרומות שם (ראה הוצאת קאפא שם).

[בפייהמ"ש נזיר פ"ד מ"ו — גם במהדורא הנפוצה — „עונת נדרים ר"ל י"ג שנים ויום א' והוא שלא הביא ב' שערות". ואולי במס' נזיר הי' לפני המתרגם המהד"ב. ואכ"מ].

18 נזיר סב, א. ובכ"מ.

* וראה סמ"ג שבהערה הבאה ומשנה למלך הל' נדרים שם — שהקשו על הבה"ג ורמב"ם מגמרא זו. וכבר האריכו המפרשים בכמה חידושים. ואכ"מ.

הבה"ג²¹].

ה. די נקודת הביאור אין דעם:

לויט שיטת הרמב"ם איז בכלל ניט שייך דער גדר פון „חזקה“ בשייכות צום דעת פון א קטן. וואָרום דער טייטש פון „חזקה“ איז — אַז די זאָך איז שטאַרק און פאַרפעסטיקט און אַזוי וועט עס זיכער בלייבן; אָבער ביי אַ קטן איז ניט שייך קיין חזק אין זיין שכל, ווייל ער האָט ניט קיין (אמת'ז) דעת, וואָס איינע פון די תכונות פון (א בר) דעת איז — וואָס ביי אים איז דאָ די החלטה ומסקנא שכלית אין אַן אופן וואָס אינו משתנה. און ווי מען זעט במוחש אַז אַ קטן איז אַ בעל שינוים, ניט שייך צו אַ שטאַרקער החלטה און מען קען גרינג איבער-מאַכן²² די החלטה פון אַ קטן.

[כידוע די הסברה²³ וואָס אַ קטן פחות מ"ג שנה, אפילו אויב ער איז אַ חריף ובעל השגה ותפיסא ובקי בדיני מ"ע ומל"ת בכי טוב, ווערט ער ניט נענש אויב ער האָט עובר געווען אויף אַ מצוה, ווייל עס פעלט אים דעת].

דערפאַר פסק'נט דער רמב"ם, ואין אומריין הואיל ונמצאו יודעין בתחלת השנה אין צריכין בדיקה אלא בודקין אותן את כל השנה הזו כולה — ווייל דאָס איז אַ סברא פשוטה (אין וועלכער ס'איז ניטאָ קיין פלוגתא) אַז אין דעם קען מען ניט שטעלן אויף חזקה²⁴.

און דער חילוק צווישן די צוויי גיר-סאות אין גמרא — „ולא ידעה להפלות“ אָדער „ודעה להפלות“ — איז:

[און אַזוי פסק'נט דער רמב"ם אין ספר היד²⁵, אַז „הבן בן י"ג שנה ויום אחד והבת בת י"ב שנה ויום אחד אע"פ שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו . . דבריהן קיימין . . ונדריהן נדרים ואע"פ שלא הביאו שתי שערות וזו היא עונת נדרים האמורה בכל מקום“ (און דער דין פון „קטן בן י"ב שנה כו' אם יודעין לשם מי נדרו . . נדריהן קיימין“ (הנ"ל ס"א) איז אַ באַזונדער דין, כדלקמן סעיף ז)].

ועפ"ז יש לומר, אַז אויך דער שינוי צווישן די צוויי מהדורות (הנ"ל סעיף ג) בנוגע דער גירסא אין גמרא — „ולא ידעה להפלות“ אָדער „ודעה להפלות“ — איז תלוי אין די צוויי שיטות הנ"ל בנוגע „עונת נדרים“.

בלי סימנים) — צפע"נ על הרמב"ם כאן — ובמילא מובן ש'אפילו אמרו אין אנו יודעין . . דבריהם קיימין' (כמו גדול שהביא סימנים שאינו יכול לפטור עצמו בטענה „אין אנו יודעין“ — ראה רש"י במשנה נדה שם ד"ה אפילו).

21) שהובא בסמ"ג לאויון רמב"ם. וראה גם הגהמיי לרמב"ם כאן. ועוד [אלא שברשב"א גיטין שם כתב (בשיטת הבה"ג), והיא דאיתאי שתי שערות]. וראה מה שהקשה עליו בשם שמעתא שמעתא ה' פ"ב. ואכ"מ].

22) הלי נדרים שם היג (וראה לי הרמב"ם הלי נזירות פ"ב הי"ג. הלי תרומות פ"ד הי"ה). וכן כתב בטושו"ע י"ד שם ובש"ך שם סק"ב. ובמאירי (נדה שם). קרית ספר (על הרמב"ם שם) ועוד — העירו על הסתירה בין ס' היד ופיהמ"ש, ולא ראו מהר"ב דפיהמ"ש.

23) ראה סה"מ עת"ר ס"ע קטו. ובכ"מ.

24) קונטרס התפלה פ"ה (ע' 15 ואילך). סה"מ עת"ר ע' קטו. ועוד.

25) ע"ד מ"ש בשו"ת חת"ס אה"ע ח"ב סמ"ד

*) וכבר העיר בערוך לנר נדה שם (מו, א) דכב"ג לפנינו איתא כפרש"י. וראה רשב"א שבפנים ההערה.

נאָר אפילו אַ בן י"ב שנה ויום אַ קען מאַכן אַ נדר; און דאָס וואָס מען דאַרף בודק זיין „אם יודעין לשם מי נודרין“, איז עס בלויז אויף צו אַראָפּנעמען אַ דבר המונע²⁷; וויבאַלד דער דין איז אַז „אם לא ידעו אין בנדריהם ובדבריהם כלום“, און ער איז נאָך פאַרט אַ קטן, מוז מען זיין זיכער אַז ביי אים פעלט ניט קיין ידיעה.

(ב) דער אויפטו איז אין ענין הדעת — ביי נדרים איז מספיק אַ קלענערער דעת אויף צו מאַכן אַ נדר; און דאָס וואָס מען דאַרף זיין אַ בן י"ב שנה ויום אַ איז בלויז אַ סימן, ווייל דוקא אין דעם גיל איז אפשרי גענוג דעת אויף ענין הנדר (משא"כ פאַר דעם — איז אפילו די דעת קלושה אויך ניטאָ).

ז. ויש לומר אַז אין דעם איז אַ נפק"מ צווישן די צוויי שיטות הנ"ל אין „עונת נדרים“:

די צוויי אופנים הנ"ל האָבן אַן אַרט בלויז לויט דער שיטה אַז „שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן“ איז „עונת נדרים“, און דאָס איז דער חידוש (התורה) פון „מופלא הסמוך לאיש“

[וואָס דערפאַר קען מען אין דעם קלערן — וואָס איז דער עיקר חידוש²⁸: דער פרט פון „מופלא“ (אַז ער איז יודע הפלות): אַדער דער פרט פון „סמוך לאיש“ (וואָס ער איז אין דעם יאָר בסמוך לזמן הגדלות):]

די גירסא אין גמרא „סד"א . . דבדקנא ל' ולא ידעה להפלות אימא תו לא ליבדוק“, איז לויט דער שיטה אַז „עונת נדרים“ מיינט „שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן“ (ויודעים לשם מי נודרין) — ווייל לויט דער שיטה איז פאַראַן אַ גרעסערער חידוש אין דעם דין, ווי אין דעם דין הנ"ל (ברמב"ם) „בודקין אותן כל השנה“ אע"פ וואָס „נמצאו יודעין בתחלת השנה“ (כדלקמן סעיף ח):

משא"כ לויט דער שיטה אַז „עונת נדרים“ מיינט „אחר שתיים עשרה לנקבה וי"ג לזכר“ (כמסקנת הרמב"ם), איז ניטאָ קיין אַרט לקס"ד אַז אויב „בדקנא . . ולא ידעה להפלות“ זאָל מען ניט דאַרפן בודק זיין נאָכאַמאָל — דעריבער מוז דער רמב"ם אָננעמען די גירסא בלתי נפוצה „סד"א . . דבדקנא . . וידעה הפלות“ (כדלקמן שם).

ו. די הסברה אין דעם:

דעם גדר פון נדרים אין „שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן“ — אַז „אם יודעין לשם מי נדרו . . נדריהן קיימין“ — קען מען לערנען אויף צוויי אופנים²⁹:

(א) דער חידוש באַשטייט אין דעם גיל, אַז ביי נדרים דאַרף מען ניט וואַרטן ביז דעם גיל פון גדלות (בן י"ג שנה ויום א')

(הובא באנציקלופדי תלמודית שנסמו בהערה 7 ע' תרלו) דמי שעתים חלים ועתים שוטה לא שייך להעמידו על חזקתו כיון שעשוי להשתנות. ע"ש. ואולי בנוגע לדעת של קטן הוא יתירה מזו — כי מכיון שאינו בר דעת (החלטה כ"ו) אין שייך בזה כל הגדר דחוקה, כבפנים.

(26) ראה עדין חידושי חתם סופר לנדה שם (בהחילוק בין ב' הדיעות אם הקדיש ואכל לוקה או לא).

(27) להעיר גם מהשק"ט במי נדה (לנדה שם) אם הבדיקה הוי להקל עליו או להחמיר עליו, ע"ש.

(28) להעיר ממאירי נדה שם: מופלא סמוך לאיש פירושו . . שהשלימו . . הרי אין כאן מופלא (מכיון שנדריהם נדר אפילו אינם יודעים הפלות).

המשך לשון הרמב"ם³⁰: „הואיל והגיעו לשני הגדולים נדריהם קיימין אע"פ שלא הביאו . . סימניו . . ודבר זה מדברי תורה שהמופלא הסמוך לאיש הקדשו ונדרו נדר" — משא"כ דער דין פון „שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן" איז (לשיטת הרמב"ם) לכונ"ע נאָר מדרבנן³¹

— איז דאָך זיכער מסתבר, אָז די תקנת חכמים איז פאַרבונדן (ניט מיט דעם עצם גיל פון שנת י"ב ושנת י"ג, נאָר) דערמיט וואָס ער איז שוין „יודע לשם מי נדר"י³¹, און דערפאַר האָבן די חכמים געזאָגט אָז נדרו נדר].

(30) הל' נדרים שם הי"ד.

(31) עיינו צפעי"ג שם באורך.

בכמה אחרונים כתבו שלהרמב"ם, מופלא סמוך לאיש" כולל ב' הסוגים (ראה שמלת בנימין לירד שם — הובא בחכמת בצלאל לנדה שם מו, א (ועיי"ש שיש על זה שני כתובים ולימודים) ועצי לבונה לירד שם (נדפס על גיליון שר"ע הוצאת רא"ם וצילום ממנה). וראה גם ביאורי מהרש"ל על הסמ"ג שם. וראה שב שמעתא שם פ"א. ועוד).

והצפעי"ג ס"ל שאין לפרש כן ברמב"ם, כי ברמב"ם מפורש, ודבר זה מדינת שהמופלא הסמוך לאיש כו". ובהלכה זו (וכן בהלכה שלפניו) הזכיר רק הדין דבו י"ג (ובת י"ב) שלא הביא שתי שערות. וס"ל שדוחק הכי גדול לומר שקאי (באמצע הלכה ד) אמ"ש לעיל בהלכה ב'!

[אלא שצעי"ק ל' הרמב"ם בסה"ד, עד שיגדילו ויביאו שתי שערות, ולהעיר שבקריית ספר שם השמיט תיבת „שיגדילו, ואכ"מ].

אבל בחי' הציצ' על הש"ס מגילה פי"ג בסופו: מבו י"ב שנים ויום א' דפסק (הרמב"ם) פ"א מה' נדרים הלכה ד שמופלא סמוך לאיש נדרו נדר מדאורייתא. — וראה לקמן סעיף יו"ד.

(31) אבל גם למפרשים שבהערה הקודמת שהוא דין תורה, מובן, שחידוש התורה בזה הוא בענין הדעת („יודע לשם מי נדר") — שזהו החילוק בין שני הדינים בעונת נדרים: (א) כן י"ג שלא הביא ב' שערות — מצד הגיל, (ב) כן י"ב שיועד להפלות — מצד הדעת.

משא"כ לויט דער שיטה אָז „עונת נדרים" איז „בן י"ג שנה ויום א' כו' בת י"ב שנה ויום א' . . ואע"פ שלא הביאו שתי שערות" — איז מסתבר, אָז דער גאַנצער גדר הנדר פאַר דעם יאָר פון גדלות — „שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן" — באַשטייט (ניט אין שנים, נאָר) בלויז אין דעם וואָס „יודעים לשם מי נדרו".

וואָרום דאָס איז דאָך דער תוכן החילוק צווישן די צוויי סוגים הנ"ל אין „עונת נדרים" — (א) „הבן בן י"ג שנה ויום אחד והבת בת י"ב שנה ויום אחד . . ואע"פ שלא הביאו ב' שערות", (ב) „שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן" ויודעין להפלות:

דער חידוש התורה בנוגע „בן י"ג ויום א' והבת כו' ואע"פ שלא הביאו שתי שערות" — איז בנוגע שנים, אָז דער גיל פון נדרים הויבט זיך אָן תיכף ווי מען ווערט אַ בן י"ג שנה ויום א' (און דער דין איז טאַקע ניט פאַרבונדן מיט דעת — ווי דער רמב"ם פסקנט (כנ"ל) אָז „אע"פ שאמרו אין אנו יודעין כו' דבריהן קיימין");

און דערנאָך איז פאַראַן אַ צווייטער חידוש, פון „שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן", וואָס אין דעם איז דער גדר (ניט פאַרבונדן מיט שנים, נאָר) אָז מצד דעם וואָס „יודע להפלות" איז נדרו נדר.

[ועאכ"כ לויט ווי דער ראָגאַטשאַ" ווער³² איז מבאר, אָז לדעת הרמב"ם איז „מופלא סמוך לאיש דאורייתא זה רק בכך י"ג או בבת י"ב ולא הביאו ב' שערות" (ווי ס'איז משמע פון פשטות

(29) צפעי"ג על אחר. צפעי"ג הל' שבת פכ"ד הי"א. וכן משמע בקרת ספר על הרמב"ם שם. ע"ש.

אבער לויט מסקנת הרמב"ם, אז דער גדר פון „שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן" איז בלויז מצד גדר הדעת (כנ"ל ס"ו) — איז אדרבה: עס האָט קיין אָרט ניט צו זאָגן אַז ווייל מ'האָט ניט געהאַט דעת בתחילת השנה דאָרף מען ניט ווידער בודק זיין אפשר איז דערנאָך צוגעקומען דעת (ווי עס דאָרף זיין ע"פ טבע):

מוז דער רמב"ם אָננעמען די גירסא „סד"א . . וידעה להפלות" — והא גופא קמ"ל, אַז אע"פ וואָס דער קטן האָט גענוג דעת אויף אויפמאַכן אַ נדר, איז עס אָבער פאָרט ניט קיין דעת אמיתית אין וועלכער ס'איז שייך אַ חזקה.

ט. ויש לבאר טעם הרמב"ם (כפירוש הצפ"ע) צו מכריע זיין כהדיעה אַז „עונת נדרים" איז דוקא משהגיע לשני גדלות (נאָר לא הביא סימנים):

אין דעם ענין פון נדרים איז דאָ אַ חידוש נפלא — אַז אַ איד האָט דעם כח צו מתפּיס זיין אַ דבר המותר (ע"פ תורה) אַז ער זאָל נאסר ווערן כקרבן, ביז אַז עס איז חל אויף דעם דבר הנאסר אַ קדושה (בדוגמת קדושת קרבן)³³.

וואָס אין דעם איז פאָראַן אַ חידוש אפילו לגבי קרבנות ממש"י — ווייל קרבנות האָבן כמה הגבלות, און נאָר געוויסע מיני בע"ח (וצומח ודומם) זיי נען ראויים ליקרב ע"ג מזבח; משא"כ ביי נדרים זיינען ניטאָ די הגבלות — אויב נאָר מ'איז מתפּיס בדבר הנדור,

ה. ועפ"ז איז מובן דער חילוק צווישן די צוויי גירסאות אין גמרא:

לויט דער שיטה אַז „עונת נדרים" מיינט „שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן", איז פאָרשטאַנדיק ווי עס קען זיין אַ קס"ד אַז „היכא דבדקנא . . ולא ידעה להפלות אימא תו לא ליבדוק" — ווייל עס קען זיין אַז דער עיקר גדר פון „מופלא הסמוך לאיש" איז מצד שנים, ד.ה. תורה האָט מגלה געווען אַז דער גיל פון בת י"א ויום א' קען אויפמאַכן אַ נדר;

און וויבאַלד מיר זעען אַז די קטנה, זייענדיק בגיל זה, „לא ידעה להפלות", איז אַ רא"י אַז ביי איר האָט דער זמן ניט אויפגעטאָן גדלות (אויף קענען מאַכן אַ נדר), ובמילא ווערט אַפגעשטופט איר „עונת נדרים" ביז דעם גיל פון גדלות ממש³².

אויף דעם איז קמ"ל די משנה אַז דער עיקר חידוש (התורה) איז — אַז דער דעת פון שנת י"ב לקטנה (ו"ג לקטן) קען אויפטאָן אַ נדר, און דעריבער, ווען נאָר זי באַקומט דעם דעת (במשך שנת י"ב) איז נדרה נדר. און דערפאָר דאָרף מען שטענדיק בודק זיין — אפילו אויב בתחלת השנה „לא ידעה להפלות" — אפשר איז ביי איר צוגעקומען דעת.

[ומובן, אַז די קס"ד האָט אַ סך מער אָרט ווי די קס"ד „הואיל ונמצאו יודעין בתחלת השנה אין צריכין בדיקה" — וכנ"ל אַז די סברא פשוטה איז מחייב אַז ס'איז ניטאָ דער גדר פון „חזקה" בשייכות צום דעת פון אַ קטן].

33) ראה לקו"ת פרשתנו (פכ, סע"ב, פג, סע"ב ואילך). שהמ"צ להצ"צ מצות נדרים בתחלתה וסופה. ועוד — ע"פ כתובות נט, ב ועוד. וראה רש"י נדה מו, ב ד"ה תרומה.

34) שהמ"צ להצ"צ שם בסופה.

32) וגם אם במשך השנה ידעה להפלות — נשארה קטנה שאין נדר"י כלום. וראה ערוך בח"י חת"ס ומי נדה לנדה שם.

וואס דאס איז דער רמז איז לשון הכתוב³⁸ „איש גו' כי יפליא לנדור" — אז נדרים קומען פון א מדריגה וואס ווערט אנגערופן „יפליא" — לשון פלא³⁹, וואס איז העכער פון חכמה (דתורה) ושכל.

און דער כח אויף דעם (צו דער-גרייכן העכער פאר חכמת התורה) איז דא ביי אידן מצד דעם וואס ישראל „קדמו לתורה"⁴⁰ — דער פארבונד צווישן אידן מיטן אייבערשטן איז טיפער און העכער ווי תורה [וואס דער-פאר „ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא"⁴¹ — אפילו א איד וואס היט ניט תורה ר"ל, ווערט ער ניט אויס ישראל ח"ו]; און דאס דריקט זיך אויס אין ענין הנדרים, וואס דער דיבור האדם טוט אויף א קדושה כפי רצונו (אן די הגבלות שבקרבות כו').

[נאר אעפ"כ זיינען אויך נדרים א מצוה אין תורה, ווייל אלע ענינים פון עבודת ה' ווערן נתגלה דורך תורה; ע"ד ווי ענין התשובה⁴², וואס איז „העכער"

מעג עס זיין א דבר טמא — איז חל (דורך זיין נדר) א קדושה אויף דעם חפץ הנדור.

קומט אויס א דבר והיפוכו — אז דוקא ביי נדרים, וואס פאדערט א תוס' פת כח (נאך מער ווי ביי אנדערע מצוות), זאגט תורה אז אפילו א קטן (וואס צו אלע אנדערע מצוות איז ער ניט שייך) — קען אויפטאן די קדושה (אויב ער איז א „מופלא הסמוך לאיש")!

לערנט דעריבער דער רמב"ם (כפי-רוש הצפ"ע כנ"ל) אז דיו צו זאגן דעם חידוש בנוגע א קטן וואס הגיע לשני גדלות נאר עס פעלט אים (בלויז) סימ-נים; אבער ניט זאגן נאך א גרעסערן חידוש, אז דער „יודע להפלות" פון א בן י"ב שנה ויום אחד זאל קענען אויפטאן אזא קדושה (בלי הגבלות)!

י"ד. אעפ"כ איז די דיעה פון כמה ראשונים³⁵ (ולכמה אחרונים³⁶ — אויך דעת הרמב"ם) אז א „מופלא הסמוך לאיש" (וואס נדרו נדר מה"ת) מיינט (עכ"פ אויך) א בן י"ב שנה ויום א' ויודע להפלות.

וועט מען עס פארשטיין לויט ווי דער צ"צ³⁷ איז מבאר דעם טעם אויף דעם וואס ביי נדרים זיינען ניטא די הגבלות וועלכע זיינען פאראן ביי קרבנות (כנ"ל) — אז דער ענין פון קרבנות איז דאס וואס „נעשה קדש ע"פ גזירת התורה שהיא החכמה עליונה", משא"כ דורך נדרים ווערט נמשך א קדושה פון א מדריגה וואס איז העכער פון „חכמה".

(38) נשא ו, ב. ועד"ז בחוקתי כו, ב.
(39) סהמ"צ להצ"צ שם. וראה גם לקו"ת פרשתנו פכ, ב. ועוד.
(40) ב"ר פ"א, ד. ועוד.
(41) סנהדרין מד, רע"א.
(42) להעיר מאוה"ת (ויצא כרך ה' תתנכ, א ואילך. פרשתנו ע' ארצו ואילך. שם כרך ו ע' איתתקנדה) — השייכות נדרים לתשובה (ובאוה"ת פרשתנו כרך ו שם: ואפ"ל לכן הנדר חל על המצוה).

(*) (נספ על המבואר באוה"ת פרשתנו (ע' אירעח ואילך אירפח ואילך איש"ט ואילך) שהתרת נדרים היא דוגמת ענין התשובה (כמענה הקבי"ה יעשה חשונה כו') ע"ש

(35) נסמן לעיל הערה 19.

(36) נסמנו בהערה 29.

(37) סהמ"צ להצ"צ שם. וראה מאמרי אדה"ז — תקיע (ע' קכה).

זיינען פאַרבונדן מיט זיין מציאות ווי ער
איז „קודם“ לתורה.

און דאָס איז דער אויפטו פון „מופלא
הסמוך לאיש“ (יודע להפלות):

דאָ איז ניט אַזוי נוגע די מעלת הדעת
— דאָס ווערט בשלימות ערשט ווען ער
ווערט אַ גדול — נאָר דאָס וואָס ביי אים
איז דאָ דער „להפלות“, אַז אין דעם זמן
קומט אין אים אַריין די מדריגה פון
„פלא“ (שבנשמה) שלמעלה מהחכמה⁴³,
באופן גלוי.

(משיחות ש"פ עקב כ"ף מנ"א)

(וכ"א מנ"א תשד"מ)

פון תורה, כמאמר רז"ל⁴³ „שאלו לתורה
חוטא מה עונשו א"ל יביא אשם כו'
שאלו להקב"ה כו' א"ל יעשה תשובה
ויתכפר לו“ (אַז דער ענין התשובה קומט
ניט פון תורה (מצ"ע), נאָר מצד הקב"ה.
בעצמו)

— וואָס דערפאַר האָט תשובה דעם
כח צו ממלא זיין דעם חסרו, וואָס
מ'האָט פאַרפעלט בקיום התורה —

ואעפ"כ איז דוקא תורה מגלה אַ אידן
וועגן דער אפשריות וכחה פון תשובה,
ביז אַז תשובה ווערט אַ מצוה אין תורה].

און דאָס איז די הסברה אין דעם וואָס
דעם כח אויף ענין הנדרים האָט אַ איד
נאָך איידער ער ווערט מחוייב אין אַלע
אַנדערע מצוות התורה⁴⁴ — ווייל נדרים

תרומות פ"א מ"ג. נדה מו. ב. רמב"ם ה"ל תרומות
פ"ד ה"ה).

(45) ראה סהמ"צ להצ"צ שם: שמחמת זה יש לו
הכח למסור נפשו.

(43) י"ש תהלים (רמז תשב). ועוד.

(44) אלא שלאחרי שגילתה תורה שמופלא
הסמוך לאיש נדרו נדר ידעינו דגם בנדרי הקדשות
(דקרבנות) נדרו נדר, וכן — תרומתו תרומה (משנה

כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי

נדפס בליקוטי שיחות חי"ז ע' 22 ואילך.

שם מבואר איך שיטת רבי בנימין (עב, א) דכל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי הרי זה לשיטתו בכמה מקומות בש"ס.

צוזאמען אלס שותפות'דיקער קרבן פון דער משפחה.¹

ב. בפשטות וואלט מען געקענט פארענטפערן, אז דער דין פון נדבה עצים אין תור"כ, רעדט וועגן אן אנדער סוג קרבן ווי דער „קרבן העצים“ וואס שטייט ביי „זמן עצי הכהנים והעם“:

אין תור"כ רעדט זיך וועגן א קרבן עצים (פון א יחיד, ווי דער לשון אין תור"כ: „היחיד מתנדב כו“), וואס מען איז זיי מקריב אלס קרבן אויפן מזבח — און אויף דעם איז געזאגט געווארן דער דין אז מען קען עס ניט בריינגען בשותפות; אבער „זמן עצי הכהנים והעם כו“ פון די ט' משפחות רעדט (ניט וועגן עצים וואס מ'האט מנדב געווען זיי גופא אלס קרבן, נאר) וועגן עצים למערכה, ווי עס שטייט אין דער ברייתא, כנ"ל כשעלו בני הגולה לא מצאו עצים בלשכה כו' ככתוב בתורה — ד.ה. די עצים וואס מ'האט געדארפט אויפן מזבח בכדי עס זאל זיין א מערכה ואש אויף וועלכע צו מקריב זיין קרבנות — און די עצים קענען געבראכט ווערן אויך בשותפות, (ובפרט אז מ'האט דאך זיי סיווי געדארפט איבערגעבן צום ציבור קודם ההקרבה פון קרבנות ציבור ווי עס שטייט אין תוספתא²).

עס פאדערט זיך אבער נאך ביאור, ווארום בנוגע דעם לימוד פון „מתנדבין

א. פון פסוק¹ „ונפש כי תקריב קרבן מנחה וגו'“ (און ניט „כי תקריב מנחה“²) — לערנט מען אפ אין תור"כ אז א יחיד קען מנדב זיין אויך לבונה יין (שמן), וואס קומען צוזאמען מיטן קרבן, און אויך עצים: „היחיד מתנדב עצים“³.

ווייטער שטייט אין תור"כ: „כשם שאין שנים מביאין מנחה נדבה כך אין מביאין לא יין ולא לבונה ולא עצים“.

דארף מען פארשטיין: מען געפינט דאך א קרבן עצים וואס איז געבראכט געווארן בשותפות — דער קרבן העצים פון די ט' משפחות, ווי די משנה זאגט אין תענית⁴ „זמן עצי הכהנים והעם תשעה כו“, און די גמרא⁵ איז מסביר „כשעלו בני הגולה לא מצאו עצים בלשכה ועמדו אלו והתנדבו משלהם וכך התנו נביאים שביניהן שאפילו לשכה מלאה עצים יהיו אלו מתנדבין משלהן שנאמר⁶ והגורלות הפלנו על קרבן העצים הכהנים הלויים והעם להביא לבית אלקינו לבית אבותינו לעתים מזומנים שנה בשנה לבער על מזבח ה' אלקינו ככתוב בתורה“ — וואס פון פשטות המשך הסיפור און פסוק און דער משנה איז משמע אז דאס איז געבראכט געווארן פון די בני המשפחה

(1) פרשתנו ב, א.

(2) ראה פי' הראב"ד ור"ש משאנן בתור"כ עה"כ

(פרשתא ח, ג).

(3) שם, ז.

(4) פי', ו.

(5) כו, א.

(6) שם כח, א. תוספתא תענית פי"ג, ה.

(7) נחמי י, לה.

(8) וכן משמע מתענית (יב, א), יז"ט שלנו הוא.

(9) שם. וכ"ה בירושלמי שקלים פי"ד ה"א. ושי"ג.

בבבלי תענית לא הובא זה שמסרו לצבור אבל מוכן הוא, מזה שכי' לא מצאו עצים בלשכה כו' אפילו לשכה מלאה עצים. ראה משנה למלך הל' כלי המקדש פי' ה"ט. חסדי דוד לתוספתא שם.

עצים, בריינגט די גמרא ¹⁰ א פלוגתא: „קרבן“ מלמד שמתנדבין עצים. . . וכן הוא אומר והגורלות הפלנו על קרבן העצים. רבי אומר עצים קרבן הם טעונין מלח וטעונין הגשה (און אויף דעם איז די גמרא ממשיך) אמר רבא ולדברי רבי עצים טעונין קמיצה אמר רב פפא לדברי רבי עצים צריכין עצים,

איז ממנ"פ: אויב אז „והגורלות הפלנו על קרבן העצים“ איז דער זעלבער ענין ווי דער דין פון מתנדבין עצים ¹² — וואס אזוי איז אויך משמע פון לשון התוספתא ¹³ „מה ראו זמן עצי הכהנים והעם לימנות“ (וואס די שאלה איז ¹⁴: וויבאלד אז נדבת העצים איז א זאך וואס איז שייך ביי יעדן יחיד, היינט פארוואס האט מען דעם קרבן העצים פון די ט' משפחות אויסגעטיילט באופן מיוחד — איז דאך מוכח לכאורה, אז דאס איז דער זעלבער ענין) — איז ווי אזוי קומען זיי בשותפות?

און אויב לדעת רבנן זיינען זיי צוויי באזונדערע זאכן כניל, איז וואס איז די ראי' פון „והגורלות הפלנו על קרבן העצים“ צום ענין וואס א יחיד קען מנדב זיין עצים אלס א קרבן?

אויך פאדערט זיך הסברה, וואס איז דער טעם המחלוקת פון רבי און די רבנן. דבפשטות איז סיי די רבנן סיי רבי לערנען דאס ארויס פון „קרבן מנחה“ און אויך רבי איז זיך סומך אויפן פסוק „והגורלות הפלנו על קרבן העצים“ (וואס פון דעם פסוק דוקא ווייס מען אז עצים ווערן אנגערופן קרבן ¹⁵, ובמילא קען מען פון קרבן מנחה מרבה זיין אויך עצים) ¹⁶.

ג. עפ"י הנ"ל איז מובן אז מען קען ניט פארענטפערן קושי הנ"ל (ס"א) ע"פ דעם וואס מפרשים לערנען איין ¹⁷, אז דאס וואס נדבת עצים קען ניט קומען בשותפות איז נאך לויט דעם מ"ד וואס האלט אז דעם דין פון מתנדבים לבונה יין שמן ועצים לערנט מען אפ פון „קרבן“ וואס שטייט בא „מנחה“ ¹⁸ („כשם שאין שנים מביאין מנחה נדבה כך אין מביאין לא יין ולא לבונה ולא עצים“), אבער לויט דעם מ"ד וואס לערנט אפ ¹⁹ אז מען קען מנדב זיין „יין ושמן“ פון פסוק „אזרח“ ²⁰ וואס שטייט

(15) ראה חידושי הרשב"א (מנחות כ, ב) לדעת רבי, ולכך מרבינו נמי עצים שנקראו קרבן במקום אחר לדין מנחה, ועד"ז בראב"ד וק"א כאן. וראה ר"ש משאנץ שם (ג), והתם קאמר רבי אפי' עצים נקראו קרבן והוצרך להביא מנא לן שנקראו קרבן כו', וכן מוכח מפרשי' מנחות כ, א ד"ה עצים, שהביא הכתוב, שנאמר והגורלות הפלנו גוי' אף שבמסקנא נגמרא (ע"כ) מפרש דהברייתא אויל לדעת רבי.

(16) ראה ראב"ד וקרנן אהרן לתויכ כאן. וחידושי הרשב"א שם.

(17) ראה פ"י ר"ש משאנץ לתויכ פ"י, ו. מלבי"ם שם (אבל לא בתירוץ קושיא הנ"ל).

(18) כבתויכ שם (פרשתא ג, ח ואילך).

(19) מנחות קו, א.

(20) שלח טו, יג.

(10) מנחות כ, ב, קו, ב.

(11) בפרשי' (מנחות). קרבן — נפש כי תקריב קרבן מנחה וגוי'. וכיה בתודיה לדברי (כ, ב). אבל ברבינו גרשום ובפיה"מ שם (קו, ב) הביאו הכתוב דתחילת פרשתנו, אדם כי יקריב מכם קרבן. ובדפוסים שלפנינו הובא בפנים הגמרא (כ, ב) קרבן (מנחה). וראה לקמן הערה 24.

(12) ראה אוצה"ג — תשובות לתענית ע' 34.

המגי' במלי"מ פ"ד מהל' שקלים ה"י.

(13) שם. וכיה בירושלמי שקלים שם. תענית פ"ד ה"ד. מגילה פ"א ה"ד. ובבבלי ה"ל, למה הוצרכו לומר זמן עצי כו'.

(14) כן פ"י בקה"ע לירושלמי שם.

טעונוין מלח וטעונוין הגשה און קמיצה פונקט ווי א קרבן מנחה.²⁴

ד. אין הסברת התוכן פונעם קרבן העצים (במס' תענית) געפינט מען כמה דיעות.

אין פירוש המשניות²⁵ זאגט דער רמב"ם אז אין דעם טאג וואס די משפחות האָבן געבראַכט, עצים לאש המערכה, היו מקריבין קרבנות נדבה וזהו קרבן העצים והעטים המזומנים הכתובים בעזרא: און — בפרטיות —

24 אבל י"ל שע"פ פי' רבינו גרשום ופיה"מ במנחות (קו, ב) דלא הביאו הכתוב דקרבו מנחה כ"א, אדם כי יקריב מכם קרבן, באים עצים בשותפות [ראה דרשת הח"כ רפ"ג (הובא בפרש"י) עה"פ בהמשך הכתוב, תקריבו' מלמד שהיא באה נדבת שנים]. וכן בדעת רבי כ' ברבנו גרשום שם, וטעונה הגשה ומלח כשאר קרבנותי, ולא כפרשיי שם, כמנחה. ובגמרא לפנינו (כ, ב) בדברי רבי, עצים קרבן מנחה הו'. וראה שט"מ שם על הגליון. וצ"ע מדוע חידשו דרשה חדשה ולא ככתובי שמפורש הלימוד מ"קרבן' שנאמר במנחה, וע"פ המבואר לקמן בפנים י"ל, ראה הערה 52. וראה חידושי הרשב"א למנחות כ' ב.

25 תענית פ"ד מ"ה.

מקרבן מנחה אתרבו כו' וכי היכא דמנחה אינה בשותפות כו', ומשמע שזהו גם לדעת רבי. וגם בהר"ש משאנץ שם כ'. אלא לסוגי' דמנחות כו' תימא אמאי אין מתנדבין כו', ואולי כוונתו (דהמלבי"ם) רק ע"פ דברי רבי.

*) ולפ"ז לכאורה י"ל דזה שצריך קמיצה לדעתו הוא מכיון שאין שייך בהם שחיטה כבקרבות בכלל, וקמיצה במקום שחיטה (ובח"ס יג, ב) ולא לפי שהיא כקרבן מנחה. אבל צ"ע דהרי לדעת רבי עצים טעונוין הגשה, שזהו רק במנחה. ואולי למד זה ממנחה (ראה מנחות ט, א, במשנה). אבל ברבינו גרשום למעילה (יט, ב): הואיל ומקיש להו למנחה כו' צריך נמי קמיצה.

ועוד שינויים ברי"ג שם: א) ור' לא אמר ב' גזירין כו' ולא קא יהיב בהו שיעורא כמה לייתיי, ולא ככרשיי שם כ, ב (שט"מ אות ט), דגם לרבי ב' גזירין. ב) ושידי אותן עצים לכהניס'. ולא ככתודיה לדברי (שם כ, ב) דהשריין קרבין לעזמן, ואכ"מ.

בני נסכים זיינען זיי ניט גלייך צו מנחה און מ'קען זיי בריינגען בשותפות²¹,

דערמיט ווערט דאך ניט פאָר-ענטפערט די קושיא הנ"ל, הניחא יין ושמן, אָבער א) ״והגורלות הפלנו על קרבן העצים וגו״ איז דאך א פסוק וואס דאָרף שטימען לויט אלע דיעות, אויך לויט דעם מ"ד וואס האַלט אַז עצים קומען ניט בשותפות. ב) דאָס וואָס אין דער גמרא¹⁹ איז דאָ אַ סברא, אַז ״מתנדבין שמן״ ווערט אָפגעלערנט (לויט איין מ"ד) פון ״אזרח״ וואָס שטייט ביי נסכים, איז דאָס דוקא לדעת רבי (משא"כ לדעת רבנן איז פשוט לכר"ע, אַז מען לערנט דאָס אָפּ פון ״קרבן מנחה״)¹⁹ — און לדעת רבי²² קען מען דאָך ניט בריינגען דעם קרבן עצים בשותפות, וויבאַלד אַז זיי האָבן דעם דין פון אַ קרבן מנחה²³, וואָס דעריבער איז

21 במנחות שם הובא רק לענין יין ושמן. ובר"ש משאנץ, אמאי אין מתנדבין שנים יין ושמן ולבונה ועצים, וכנראה כוונתו ע"ד מ"ש במלבי"ם דלפי"ז יש ללמוד לבונה ועצים במ"מ מן יין.

22 נוסף לזה גם בהנוגע לשמן מסיים שם, והתניא קרבן מלמד שמתנדבין שמן כו' מאז שמעת לי כו' רבי כו' א"ל אי תניא תניא, שגם ר"פ הודה לזה — ראה תודיה אי תניא שם.

23 ולכן גם א"תל שהדרשא בתריכ, כשם שאין שנים מביאין מנחה נדבה כך אין מביאין כו' עצים אינו אליבא דרבי, הרי דעת רבי מפורש (מנחות קד, ב. תריכ שם לפניו פרק ח, ב). לא סילק הכתוב אלא מנחה שנאמר נפש' (ובתודיה נפש (ובחים ה, סעי'ב) דסמך ע"מ שכתב, קרבנוי' שבזה נכלל עצים. וראה תודיה לדברי רבי (מנחות כ, סעי'ב) לדעת רבי. חידושי הרשב"א שם.

*) ראה מלבי"ם. ושם. וכ"מ (דהשוחפין מביאין יין ושמן עצים כו'). לדברי רבי שלמד מן כל נדריהם וכל נדבותם אשר יקריבו הכל באים בשותפות. אבל ראה ברבנו הלל הח"כ שם על מה שכו' באה בנדבת שנים הביא הדרשה דרבי. לכל נדריהם ולכל נדבותם כו', וראה שם בהקטע שלאח"ז. וכולהו

רש"י איז מפרש אין דער משנה 30, אַז אין דעם טאָג וואָס די כהנים והעם מתנדבים להביא עצים והיו מקריבים קרבן אותו היום ואפילו היו עצים הרבה למערכה היו אלו מתנדבין ומקריבין באלו ט' זמנים. פון פרש"י איז משמע לכאורה, ווי דעת הרמב"ם אין דעם, אַז ניט די עצים זיינען געווען דער קרבן, נאָר מ'האָט מקריב געווען אַ באַזונדער קרבן (אין צוזאַמענהאַנג מיט די) עצים — און ווי ער איז מפרש במ"א 31 „משפחות של ישראל שקבוע להם ימים בכל שנה להביא עצים למקדש לצורך המערכה ומביאין קרבן עצים עמהן: רש"י איז אָבער ניט מפרש (ווי דאָס טוט דער רמב"ם) וואָס פאַר אַ קרבן מ'האָט דעמאָלט געבראַכט.

דאָרף מען פאַרשטיין: א) לדעת הרמב"ם (און אויך לדעת רש"י) פון וואָנעט ווייס מען אַז „קרבן העצים“ — מיינט (ניט כפשוטו, נאָר) אַ קרבן צוליב נדבת העצים — מען געפינט דאָך אַז די עצים למערכה ווערן אָנגערופן קרבן, ווי דער רמב"ם אַליין זאָגט עס במפורש 32.

ב) לאידך גיסא, לדעת הריטב"א אַז די עצים אַליין זיינען געווען אַ קרבן 33 אויפן מזבח — צ"ע: עס שטייט דאָך במפורש אַז די עצים האָט'ן געבראַכט ווייל „לא מצאו עצים בלשכה ועמדו אלו והתנדבו משלהם וכך התנו נביאים

אין ספר „היד“ זאָגט דער רמב"ם 26: „ומהו קרבן העצים, זמן קבוע הי' למשפחות משפחות לצאת ליערים להביא עצים למערכה ויום שיגיע לבני משפחה זו להביא העצים היו מקריבין עולות נדבה וזהו קרבן העצים והי' להם כמו יו"ט ואסורין בו בהספד ותענית ובעשיית מלאכה ודבר זה מנהג" — ד.ה. אַז „קרבן העצים“ מיינט ניט אַ קרבן פון עצים, נאָר אַז אינעם זמן וואָס זיי האָבן געבראַכט די עצים „למערכה“ האָבן זיי געבראַכט „עולות נדבה“ און די עולות ווערן אָנגערופן „קרבן העצים“ — דער קרבן (פון עולת נדבה — וואָס מ'האָט געבראַכט ביום הבאת) העצים (צוליב די עצים).

דער ריטב"א 27 איז מסביר: „שהיו מבקרים במזבח בפני עצמו מן העצים שהתרבו (שהתנדבו) 28 וזה הי' קרבן העצים, וכן אמרו כו' ששני גזירין היו קרבין עם תמיד של בין הערביים וזהו מוכיח כי קרבן עצים ממש הוא“ — אַז די עצים אַליין האָט מען מקריב געווען אַלס קרבן 29.

26 פ"ז מהלכות כלי המקדש ה"ט. וכ"כ במאירי תענית שם מ"ד. בפ"י מלוניל לתענית שם. וקרבן העצים י"ל שאותן המתנדבים להביא עצים למערכה היו רגילין להביא קרבן בהמה בו ביום כו".

27 במשנה תענית שם (כו, א) בשם י"א. וראה פ"י ר"י מלוניל שם (כהובא במלאכ"ש תענית שם) וי"ל שלא היו מקריבין כו".

28 בריטב"א נדפס „שהתרבו“ ובהגהות כ.ל.

29 ובאוצה"ג תענית — תשובות (ע' 34). קרבן עצים חכמים תקנוהו כמה ששנו חכמי הרי עלי עצים לא יפחות משני גזירים ותניא קרבן מלמד שמתנדבין עצים וכמה שני גזירים וכו' והגורלות הפלגו על קרבן העצים. וראה פני משה לירושלמי שקלים שם בפ"י דברי הירושלמי מתניא פליגא על ר"י. לקמן הערה 48.

30 תענית כו, א. ד"ה תשעה.
31 מגילה ה, א. ובשינוי ל' קצת ברש"י על הרי"ף מגילה שם.
32 רפ"ד מהלכות מעה"ק, ובכס"מ שם מצ"ן. בכס"מ פ"ט.
33 וראה גבורת ארי תענית במשנה ד"ה. קרבן עצים" דהקשה עמ"ש הריטב"א, וכן אמרינן כו' ששני גזירין היו קריבין עם תמיד של בין הערביים. דהא ב' גזירי עצים חוב הם לתמידים ולא נדבה כו'.

די עצים זיינען (לפי דעת רבנו) ניט קיין קרבן גמור³⁹ (ווי לדעת רבי)⁴⁰.

ו"ל אז אין דער מחלוקת צווישן רבי און די רבנן — גייען זיי לשיטתייהו, וואס מען געפינט בכ"מ אין די מחלוקת פון רבי ובר פלוגתי, ובפרט מיט רבנו: א לשון אין דער תורה אדער אין דברי חז"ל (ועד"ז בל' בנ"א כדלקמן) — צי דאס ווערט געטייטשט דוקא: א) כפשוטו ממש, ב) ובכל הפרטים, אדער דאס קען מיינען נאָר אַ טייל, אדער — איין פרט.

ובנדו"ד: לדעת רבי, וויבאלד מ' לערנט אפּ פון „קרבן מנחה“ אז עצים „מקרי קרבן“ און „מתנדבים עצים“, ובפרט אז מ'געפינט אַ פסוק „קרבן העצים“⁴¹, זאָגט מען כפשוטו — אז די עצים אליין זיינען אַ קרבן און אז זיי האָבן דעם דין קרבן בכל הפרטים; און דעריבער לערנט רבי אז די עצים דאַרפן האָבן מלח הגשה וכו', אַלע פרטים ווי אַ קרבן מנחה⁴² — כפשוטו.

לויט די רבנן אָבער, הגם אז מען לערנט טאַקע אַפּ „קרבן מלמד שמתנדבים עצים“ און דער פסוק רופט זיי אַז „קרבן העצים“, איז דאָס ניט מכריח אַ חידוש גדול אז עצים זיינען אַ קרבן ובכל הפרטים, נאָר דיו צו מחדש זיין אַז זיי פאַרמאָגן איין פרט פון אַ

שביניהן כו" — און וויבאלד אז די סיבה פון דער נדבת עצים איז געווען דאָס וואָס ס'איז ניט געווען קיין עצים למערכה, דאַרף מען דאָך זאָגן אז אין דעם איז באַשטאַנען דער „מתנדבים משלהם“.

ג) לדעת רש"י — וואָס פאַר אַ קרבן האָט מען מקריב געווען אויפן מזבח³⁴?

ה. דער ביאור בזה: לדעת רבנו וואָס לערנען אַפּ פון „קרבן — מלמד שמתנדבין עצים“, געפינט מען בכללות צוויי שיטות בנוגע דעם דין וגדר פון עצים. רבינו גרשום³⁵ זאָגט: „וקסבר תנא קמא דאותן גזירין קריבין להכשר הקרבנות על המערכה“³⁶. און אזוי איז אויך משמע פון לשון הרמב"ם אין פיה"מ³⁷: „לפי שהכרחי להביא בכל יום שני גזרין נוספים על המזבח לא פחות מכך כו“³⁷. דער ראב"ד³⁸ אָבער האַלט, אז לדעת רבנו האָט מען די עצים מקריב געווען בפ"ע; — ס'איז אָבער מובן אז אויך לשיטת הראב"ד מוז מען זאָגן, אז

34) גם צלה"ב האריכות בפרשי תענית יב, א ד"ה שיר"ט דמסיים, במס' מנחות אמרינו המתנדב עצים לא יפחות משני גזירין ועצים טעונין קמיצה טעונין הגשה כו" דלכאורה א) למאי נפק"מ שם. ב) זהו לפי דעת רבי ולא כהלכתא — דעת רבנו. ג) את"ל שנוגע להפ"י דקרבן העצים הו"ל לפרש במשנה תענית (כו, א) בפירוש ענין קרבן העצים ולא בדף יב, א ששם הוא דרך אנכ לענין התענינו בו ולא השלמנוהו (תיב שחל בשבת) מפני שיר"ט שלנו — בהלכות ודיני תענית.

35) למנחות קו, ב.

36) וראה ירושלמי שקלים (ובתענית ומגילה) שם, במכשירי קרבן ובמפרשים שם.

37) כ"ה בהוצאת קאפאה, וכדפוסים לפנינו בשינוי לשון.

38) בפירוש לתוי"כ הנ"ל. מנין שהיחיד מתנדב עצים. וראה קרבן אהרן שם. ולהעיר מלשון רש"י נחמי שם קרבן העצים — תקרובת של עצי המערכה למזבח.

39) ראה תוד"ה מלמד מנחות כ, סע"ב.

40) בראב"ד שם, לדעת רבנו הבאין בפ"ע ילפינו להו מעצים הבאים עם הזבח כו' אבל עצים דאינהו גופייהו איקרי קרבן כיון דכתיב במנחה קרבן מנחה לעצים כו". וראה ק"א שם.

ובשטמ"ק מנחות עה"ג שם (אות א' גליון), רבי כר' ויש לה קדושת הגוף דאילו רבנו אין לה קדושת הגוף ויכול לפדותה, אבל לרבי הו" קדושת הגוף ממש כמו מנחה. ובתוד"ה יצאו (שם כא, א) דלרבי יש בעצים משום נותר ופיגול.

41) ראה לעיל הערה 15.

42) אבל ראה לעיל הערה 24 לדעת ר"ג.

ט' משפחות און אז צוליב דעם זאל דער טאג זיין, כמו יו"ט ואסורין בו בהספד ובתענית כו": די עצים זיינען דאך נאך א הכשר קרבן און סו"ס איז מען זיי מנדב לצבור⁴⁷, היינט ווי קען מען זאגן

47) שהרי עצי המערכה לקרבנות (גם דשל יחיד) צ"ל של צבור כמיש במלימ' וחסדי דוד (דלעיל הערה 9) בהטי' משפחות. וראה מנחות (בקרבו יחיד) כא, ב ואילך, הביא עצים כר משל צבור. ת"כ ויקרא א, ח (פ"ז, ה), ב, יג (פ"ד, ה). רמב"ם הל' איסורי' ספ"ה (וראה שם רפ"ד דשקלים). לחי' שם פ"ז ה"ב. ולפי התוספתא שקלים פ"ג, ג שהובא בתודיה מלמד (מנחות כ, ב) יחיד המנדב עצים לדעת רבנו מוסרו לצבור, ראה מפרשים לתוספתא שם. וכן תפס הרב המג"י במלימ' (פ"ד מהל' שקלים ה"ז) בזה שמתנדבים עצים. ולפי' יל' שזוהו גם כוונת הרמב"ם ברפ"ד ובפס"ז מהל' מעה"ק שם. ועפ"ז מובן בפשטות משיכ' בפס"ז הי"ג שם, ואם רצה להביא דמי עצים יביא. ראה ברכת הזבח למנחות ק, ב. חסדי דוד לתוספתא שקלים שם (נדפס בפ"ע). וראה מכתבי תורה שם. ושם, דגדר קרבן עצים הרמב"ם לא ס"ל כלל. עיי"ש.

ולפי' צ"ל שהחידוש דרבנן מלמד שמתנדבים עצים הוא: א) דמהני מסירה לצבור, וכמיש הרמב"ם פ"ח מהלכות כלי המקדש ה"ז. ב) הרי"ז נקרא שהוא התנדב קרבן (ולא רק נדבה לבדה"ב וכיו"ב). שלכן כתבו הרמב"ם ברפ"ד מהל' מעה"ק, נוסף על דין הניל בהלכות כלי המקדש, ונוגע להדין דאבל אינו משלח קרבנות כל שבעה אפי' עצים (רמב"ם הלכות ביאת המקדש פ"ב ה"א). אף שלפי' צע"ק דברפ"ד מהלכות מעה"ק כתבו ביחד דמתנדב או נודר יין בפ"ע או לבונה בפ"ע או שמן בפ"ע או עצים למערכה, וכן כללם יחד לענין הדין דאבל בהלכות ביאת המקדש שם. ובאחרונים הביאו רא"י מזה (ממיש הרמב"ם אבל אינו משלח עצים. ועוד) שס"ל שהוא דין קרבן בפ"ע על המערכה. אבל להעיר דמצינו שייכות היחיד גם בקרבנות צבור ממש, וכבמחצית השקל דאף דנעשית לגמרי ממון צבור ככ"ז בקש משה (קרח טו, טו). במדב"ר פ"ח, י, פרשי' שם). אל תפן אל מנחתם' שיש להם חלק כר (ראה סה"מ תשי"א ע' 31 בהערה). וא"כ לא יפלא

*) ראה ירושלמי שקלים תענית ומגילה הנ"ל ובמפרשים שם. מלימ' ושעה"מ הלכות שקלים שם. גבוי' תענית כח, א. ד"ה שאפילו ואילך.

קרבן — זיי ווערן פארברענט אויפן מזבח, ווי א קרבן, אדער לדעת הראב"ד, אז מא'ז זיי מקריב בפ"ע אויפן מזבח⁴⁸.

ו. עפ"ז איז אויך מובן בנדו"ד: וויבאלד דער רמב"ם פסק'נט ווי די רבנן — איז אפילו אז מ'זאל זאגן אז די עצים אליין בריינגט מען אויפן מזבח (כדעת הראב"ד)⁴⁹, וויבאלד אבער אז זיי זיינען ניט קיין קרבן גמור, איז ניט מסתבר אז צוליב דעם זאל דער טאג זיין כמו יו"ט ואסורין בו בהספד ובתענית⁴⁸ —

ובפרט נאך אז ווי ס'איז משמע האלט דער רמב"ם אז דאס וואס „מתנדבים עצים" מיינט נאך למערכה (און אויך דאס איז מספיק אויף צו רופן זיי „קרבן")⁴⁶, איז דאך אודאי שווער צו זאגן אז די נדבת עצים למערכה איז דאס געווען דער „קרבן העצים" פון די

43) ועפ"ז יזמתקו דברי הגמרא (שם כ, ב): מאן שמעט לי' דאמר עצים אקרי קרבן רבי, וראה תודיה מלמד בסופו.

44) ראה מלימ' הל' כלי המקדש שם: דע"כ לא בעינו שיהיו משל צבור אלא במה שהוא צורך למזבח אבל כל שיש צורך במערכה יכול להתנדב להביא עצים כמו כל קרבן נדבה וכמיש רבינו ריש פ"ד ופ"ז מהל' מעה"ק דין יג. ועיי"ש. ובמניח מצוה רפה בסופו דפולוגת רבי ורבנן אם עצים הם קרבן היינו במתנדב עצים למזבח לא עצי המערכה רק להקריבם כו". וכ"פ הרמב"ם בהל' מעה"ק. וכוונתו בפשטות למיש שם פס"ז הי"ג. וראה הערה 46. 47.

45) משאי"כ להמלימ' הנ"ל. וראה פני משה לירושלמי שקלים שם. לקמן הערה 48.

46) ראה רמב"ם פ"ד מהל' מעה"ק סה"א, או עצים למערכה מפני שהו כקרבן ובכס"מ שם, בטיסרא פ"ט. ובפ"ט מהלכות ביאת המקדש ה"ה, והמסדר שני גזרי עצים על המערכה ה"ה כמקטיר איברים וחייב מיתה שהעצים קרבן הוא, ומשנה מל' הגמרא (יומא כד, ב). צוין בכס"מ (וראה שם כו, ב) — דעת ר"י) דהוי עבודה תמה. אבל לא כתבו לגבי עצי המערכה בכלל, וראה מיש בפיה"מ מנחות שם. וראה מכתבי תורה מכתב קמו.

און ס'איז קיין קושיא ניט וואס אַז קרבן ווערט (לויטן רמב"ם) אַנגערופן „קרבן העצים“ (כאַטש אַז ניט די עצים אַליין זיינען דער קרבן) — וואָרום וויבאַלד אַז דער רמב"ם פסקנט ווי די חכמים דרבי, כנ"ל, אַז מ'קען טייטשן אויך ניט כפשוטו ממש, עדיז אויך באַ „קרבן העצים“ — מיינט עס (ניט כפשוטו; עצים אַלס קרבן, נאָר) עולות נדבה וואָס קומען צוזאַמען (צוליב) העצים.⁵¹

[ולדעת הרמב"ם איז אויך קיין קושיא ניט וואָס די ט' משפחות האָבן געבראַכט די עצים בשותפות, וואָרום די עצים זיינען דאָך געווען נאָר למערכה און ניט קיין קרבן, ובמילא קען מען זיי בריינגען

אַז צוליב דעם זאָל עס זיין „כמו יו"ט ואסורין בו בהספד ובתענית“ ביי דער משפחה.⁴⁶ דעריבער לערנט דער רמב"ם אַז, ויום שגיגע לבני משפחה זו להביא העצים היו מקריבין עולות נדבה וזהו קרבן העצים (ומהאי טעמא) הי' להם כמו יו"ט ואסורין בו בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה — מצד די עולות נדבה⁴⁷ וואָס זיינען אַ קרבן גמור.⁵⁰

בנדריד. ולהעיר מתוס' רפ"ד דפסחים מירושלמי א"כ קרבן תמיד שהוא לכל ישראל כו' יאה בכל יום אסור במלאכה ומשני שאני תמיד כו" (וראה מפענצ' פ"ד ס"ב וס"ד, ושי"ג). ועצ"ע בכ"ז. ואכ"מ.

48) אבל להפני משה בירושלמי שקלים שם מביא הירושלמי רא"י לדעה א' דהעצים למערכה לא היו מכשירי קרבן כ"א גופו של קרבן ולכן אסור בהספד ותענית ודוחה ת"ב. ואולי כוונתו דהעצים הם קרבן יחיד ולכן הוי כגופו של קרבן וכפי' הראב"ד לתוכי ופשוטו דברי הריטב"א הנ"ל. אבל דוחק הוא, דהרי מדובר בעצים (שבאו במקום עצים שבלשכה, היינו) למערכה. וכ"כ בשע"מ הל' שקלים שם בסופו דלר' אחא לרבנן בירושלמי שם באים עצים משל יחיד והיינו קרא דנחמרי. ולפי' הקי"ע דאף לקרבנות צבור התנדבו אלו ולכן נשאר היו"ט לדורות. וראה תקי"ח שם. וכמה ג"י ופירושים בירושלמי. וראה שיי"ק שם. מפרשי הירושלמי במגילה פ"א הי"ד. ועוד.

49) וכ"כ במל"מ הל' כלי המקדש שם, דהיי"ט שלהם ואיסור הספד ותענית לא הי' מצד עצי המערכה כ"א מצד העולות נדבה.

50) במל"מ שם כתב דמ"ש הרמב"ם בה"י. אפילו יחיד שהתנדב עצים או גזרים במערכה אסור באותו היום בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה ודבר זה מנהג' — לא מירי בדמטר לצבור אלא הכוונה היא שהתנדב עצים משלו כו' (כנ"ל הערה 44) יכול להתנדב להביא עצים עמו כמו כל קרבן נדבה וכמ"ש רבינו ריש פ"ד ופי"ז מהל' מעה"ק דין י"ג עיי"ש. אבל (נוסף על הנ"ל בהערה 47, ש"ל לדעת הרמב"ם שמוסרו לצבור) לפי"ז אי"מ: א) לשון הרמב"ם. אפילו יחיד שהתנדב כו" שמשמע שהחידוש הוא רק כזה שיחיד התנדב. ולא חידוש בעצם הענין. ב) הו"ל להביא כאן רא"י דעצים איקרי קרבן ככרפי"ד דמע"ק.

ואולי י"ל דגם ביחיד שהתנדב עצים כוונתו

שהביא עמו עולת נדבה, ואי"צ לכתוב זה בפירוש כיון שבא בהמשך להלכה שלפנ"ו. ועפ"ז מובן מש"כ עצים או גזרים במערכה ולא כלי הירושלמי (פסחים פ"ד היא, חגיגה פ"ב הי"ד — צו"ן בכס"מ). עצים למזבח וגזרים למערכה: בירושלמי העצים הם (קרבן) למזבח. וברמב"ם גם העצים הם למערכה. ולפי"ז מה שכו' עוה"ם, ודבר זה מנהג' אף שלכאורה זהו אותו הדין דה"ט. ולהמל"מ מובן בפשוטות היינו בנוגע ליחיד. ולהעיר שבכמה דפוטים ליחיד הסיים בה"י, ודבר זה מנהג'. וראה מעשה רוקח לרמב"ם שם הי"ט וה"י.

51) וי"ל שלכן הביא ברפי"ד דמע"ק (וכן כפי' המשניות (מנחות שם *)) הכ', ולקרבן העצים' ולא הכ'. והגורלות הפלנו גו"י שהובא כגמרא, כי הכתוב והגורלות הפלנו על קרבן העצים' הקרבן שם הוא עולות נדבה לדעתו (הל' כלי המקדש שם הי"ט וי"ד) והוצרך להביא רא"י שהעצים עצמם למערכה נק' קרבן.

* ראה רש"י לענין אבל אינו משלח עצים (ובחים צ"ט, סעי"ב). המתנדב עצים מביא קרבן עמהו.

* בפיה"מ הוצאת מאפאח. „קרבן העצים“. ולפי"ז י"ל שכונתו ל'הכ'. והגורלות הפלנו גו"י.

אויך בשותפות⁵²; און עולות נדבה קומען דאך בשותפות⁵³.

ז. רש"י אבער, וואס איז בפירושו (אויך על הש"ס) א פשטן (ניט קיין פסקין)⁵⁴, איז ער מפרש כפשוטו במקרא ובש"ס: „קרבן עצים“ איז ניט עצים למערכה, ווארום זיי זיינען ניט קיין קרבן ופשיטא — ניט בכל הפרטים; און מהאי טעמא איז ער אויך ניט מפרש אז מ'האט מקריב געווען עולות נדבה וכי"ב (ווייל (נוסף אויף דעם וואס מ'קען פרעגן מנה"מ) איז דאס ניט מתאים לפשטות הלי' „קרבן עצים“).

און דעריבער זאגט ער בפירושו⁵⁵ „באלו הטי' זמנים היו הכהנים והעם מתנדבים להביא עצים והיו מקריבים קרבן אותו היום ואפילו היו עצים הרבה למערכה היו אלו מתנדבין ומקריבין באלו תשעה זמנים“, אדער ווי ער זאגט אין דער אנדער משנה⁵⁶: „שהיו משפחות של ישראל שקבוע להם ימים בכל שנה להביא עצים למקדש לצורך המערכה ומביאין קרבן עצים עמהן“ —

וואס דערפון גופא, וואס ער זאגט אז זיי האבן מקריב געווען א קרבן און איז ניט מפרש וואס איז געווען דער קרבן, י"ל אז לדעתו (ולפי פשוטן של קרא ומרז"ל) איז דער קרבן געווען פון די עצים גופא⁵⁷; א חלק פון די עצים וואס זיי האבן מנדב געווען איז געווען למערכה, און א טייל — האבן זיי מקריב געווען בתור קרבן ממש⁵⁸.

עפ"י וועט אויך זיין מובן דער הסבר הריטב"א: „שהיו מבערים במזבח בפני עצמו מן העצים שהתרבו (שהתנדבו) וזה הי' קרבן העצים .. וזה מוכיח כי קרבן עצים ממש הוא ולא שאר קרבנות שהיו מביאין באותו יום“ — אויך לדעתו האט מען געבראכט די עצים למערכה, ווי ס'איז משמע בפשטות הדברים, ער קומט נאך שולל זיין אז דאס איז ניט געווען קיין באזונדער קרבן (פון די סוגי קרבנות הידועים), נאך מן העצים שהתרבו (שהתנדבו)⁵⁹ — פון (א טייל פון) די עצים וואס זיי האבן מנדב געווען פאר דעם מזבח⁶⁰ האט מען

56) ראה גבורת ארי תענית שם סדיה קרבן עצים כ"י. כדפרשיי עיקר כ"י או שמא אמילו עצים הביאו כ"י.

57) אבל אינו מפרט דיני קרבן עצים זה, משא"כ בפרשיי תענית יב, א מסיים „במס' מנחות אמרינן המתנדב עצים לא יסחות משני גזירין ועצים טעונין קמיצה טעונין הגשה כ"י, כי עפ"י (שהוא קרבן גמור) יזבן ביותר מה ש"לא השלמנוהו (ת"כ) מפני שירט שלנו הוא. וראה לעיל הערה 48 כפי דברי הירושלמי שם. מל"מ ה"ל כלי המקדש שם. גבורת ארי למס' תענית שם (יב, א ד"ה דאמר ר"א כ"י). עפ"י מובן משיכ המאירי בתענית במשנה קרבן עצים, וגדולי הרבנים פשוט קרבן עצים כדרך אחרת כ"י.

58) עפ"י המבואר כפנים אולי יש לקיים הגירסא שבדפוס, שהתרכ"י.

59) וי"ל (כדחוק) שוהו שהביא הריטב"א, וכן אמרו כ"י ששני גזירין היו קרבין עם תמיד כ"י

52) ועפ"י מובן בפשטות מה שהשמיט הרמב"ם בפ"ד דמעהיק ה"ב הדין דאין שנים מביאין עצים. וי"ל שלכן הביא הרמב"ם בפיה"מ מנחות (וכן רבינו גרשום שם) הכתוב „אדם כי יקריב מכם קרבן“ ולא הכי, קרבן שנאמר אצל „מנחה“ כפרשיי, וכמפורש בתוי"כ, כי הרמב"ם מפרש הסתם משנה אליבא דהלכתא — כת"ק, וא"כ מביאין עצים בשותפות (כדלעיל הערה 24). משא"כ התוי"כ דלמד מקרבן מנחה (מפרש הרמב"ם ש)הוא לדעת רבי ולדעתו „כשם שאין שנים מביאין מנחה נדבה כך אין מביאין עצים“ (ודלא כני"ל (הערה 23) דלרבי איצ' לזה).

53) מנחות קד, ב. תוי"כ (הגיל הערה 24. ועוד). רמב"ם שם רפ"ג. פי"ג ה"ב.

54) יד מלאכי כללי רש"י כ"י אות א' ו"ב.

55) במשנה תענית דמפרש גם הענין. משא"כ בפרשיי לנחמי' (הגיל בהערה 38) דמפרש רק התיבות.

מקריב⁶⁰ געווען א „קרבן עצים“⁶¹.

און לויט דעם איז מובן (לדעת רש"י והריטב"א) אז אין די ט' זמנים האָבן טאַקע די משפחות מנדב געווען די עצים אין אן אופן פון משפחה-שותפות און זיי האָבן דאָס געקענט טאָן היות אַז דאָס זיינען געווען נאָר צוליב די עצים למערכה; אָבער דאָס וואָס מ'האַט פון די עצים גענומען אויף מקריב זיין אַלס

לדוגמא נקט"י, שמצינו הבאת קרבן ביחד עם עצים. וי"ל שלכן הביא שני גזירין עם תמיד של בין הערביים ולא עם תמיד של שחר, כי ב' גזירין בבקר באים בהמשך לסידור המערכת (ראה יומא כד, ב. ובפרשי שם ד"ה כהאי פליגי. ומי שזכה בתרומת הדשן זכה בסידור המערכה וסדור שני גזירי עצים (שם כו, ב. ושי"ג)) משא"כ תמיד של בין הערביים. (60) ולפי"ז הרי זה כדוגמת עצים דיחיד שבירושלמי הנ"ל (בהערה 50), שבפשוטו „עצים למזבח וגזירים למערכה“ הוא שמביא שניהם, העצים מביא למזבח כקרבן, וגזירים למערכה — לצבור (משא"כ דעת הרמב"ם (הנ"ל שם). „עצים או גזירים“), ולכן „אסור בהספד ותענית ומלעשות בו מלאכה בו ביום“. וראה קרבן העדה פסחים שם תנא והדר מפרש כ"י. ועפ"ז הרי"ז כדעת רבי (ל"ר) במנחות ד, עצים צריכין עצים“ (ראה פרשי שם ב, ב). יביא עצים אחרים להסיקו, ושם (קו, ב) בעצי הקדש כשאר קרבנות“). וראה מכתבי תורה מכ' קמח בתחלתו. אבל להעיר דבירושלמי הל' הרי עלי עצים כ"י. ובתוד"ה מלמד מנחות (כ, ב). הא דפליג הכא כ"י היינו כשאמר הרי עלי כ"י עצים אלו למזבח כדתניא בתוספתא כ"י.

(61) אבל צ"ע אם יש לפרש כן באוצה"ג (הוכח לעיל הערה 29) דשם משמע שהי' רק קרבן בפ"ע. [אבל י"ל דכ' רק מה שצריך להשמיענו בקרבן העצים משא"כ עצים למערכה פשיטא היא]. וכן לאידך לפי השני דר"י מלוניל (הנ"ל הערה 27) משמע שהי' רק עצי המערכה.

(*) דמזה שדייק וכתב שני גזירין היו קרבין עם תמיד כ"י ולא „דמצינו הקרבת שני גזירין (וכו"ב)“ — ע"ד מ"ש בפי"ה"מ מנחות קו, ב. פרשי' שם כ, ב. ושטמ"ק שם אות ז. ראב"ד בפ"י לת"כ שם — משמע. דאין כוונתו להביא ראי' דמצינו הקרבה מיוחדת של עצים לבד ממערכה, אלא ככפונים.

„קרבן עצים“ אויפן מזבח, איז דאָס געווען ניט באופן של שותפות, נאָר פאָר יעדער יחיד בפ"ע⁶² (אף שדנחק קצת).

ח. וי"ל כנ"ל, אַז אין דער מחלוקת פון רבי מיט די רבנן בנוגע צו קרבן העצים גייען זיי יעדער לשיטתו בכ"מ בש"ס, ומהם:

אין סדר זרעים (מס' ברכות⁶³) „ק"ש ככתבה דברי רבי וחכמים אומרים בכל לשון“ — רבי האַלט אַז דער חיוב פון קריאת שמע, דאַרף זיין גענוי מיט אַלע פרטים ווי די פרשיות שטייען אין דער תורה, אויך אין פרט פון — „ככתבה“.

די רבנן האַלטן אָבער, אַז ס'איז מספיק „בכל לשון“: מען דאַרף ניט האָבן אַז עס זאָל זיין אויך „ככתבה“, נאָר ס'איז גענוג דאָס וואָס דער תוכן הענין איז קריאת שמע.

און כאַטש אַז די גמרא איז מסביר די טעמים פון רבי ורבנן: „מ"ט דרבי אמר קרא והיו בהווייתו יהו ורבנן מאי טעמייהו אמר קרא שמע בכל לשון שאתה שומע“, איז אָבער די לשיטתו הנ"ל די סיבה פאַרוואָס רבי נעמט אַן דווקא דעם דרש פון „והיו“ און די רבנן — דעם דרש פון „שמע בכל לשון וכו“.

און אַזוי איז אויך מובן פון דעם וואָס די גמרא איז ממשיך „למימרא דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה, דאי ס"ד בלשון הקודש נאמרה והיו דכתב רחמנא למה לי. איצטריך משום דכתב שמע למימרא דסברי רבנן דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה, דאי

(62) ראה פרשי' להרי"ף מגילה שם, יצא זה דנדבה היא ושל יחידים. ובריטביא הנ"ל, שאין קרבן עצים יו"ט (אלא) לכל א' וא' ביומו, אבל בפשוטו כוונתו, כל א"י — כל משפחה.
(63) יג, א.

יוד. אזוי געפינט מען אויך בנוגע צום לשון ודעת בנ"א אין סדר נשים: „אמר רבי כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי ופליגי רבנן עליה“⁶⁹, אז איינער זאגט, לדוגמא, „הרי זה גיטך ע"מ שתתני לי מאתים זוז“, איז זי לויט רבי „מגורשת מעכשיו“⁷⁰, און לויט די רבנן ווערט זי מגורשת נאך דעם ווי זי גיט די מאתים זוז —

שיטת רבי איז, אז בשעת ס'איז דא א דיבור און א מעשה בפועל וואס ער טוט איצט (כאטש דערביי זאגט ער „על מנת“ פון א שפעטערדיקן תנאי), נעמט מען דאס אן כפשוטו ובכל הפרטים, די מעשה טוט ער אפ גלייך איצט נאך ער איז מוסיף „על מנת“ — אז זי זאל דער- נאך מקיים זיין די פעולת התנאי; און דעריבער זאגט ער, אז „כל האומר על מנת“ איז פונקט ווי ער וואלט געזאגט „מעכשיו“.

די רבנן האלטן, אז מ'קען ניט מחדש זיין (מוסיף זיין) „מעכשיו“ — כאטש אז בלי החידוש וועט די מעשה און די אמירה ניט זיין כפשוטם, און דעריבער זאגן זיי אז דער גט איז חל ערשט שפעטער⁷¹ ווען זי איז מקיים דעם תנאי⁷².

69 גיטין עד, א. ושי"ג.

70 דה"ק מעכשיו יהא גט ע"מ שתקיימי התנאי — פרש"י שם ד"ה כאומר.

71 וכן יש לפרש (כדוחק עכ"פ) גם לדעת ר"י, דהכל מודים באומר על מנת כאומר מעכשיו דמי לא נחלקו אלא במהיום ולאחר מיתה, דלרבי הוי מעשה נתינת הגט נגמר מיד משא"כ לרבנן אין מעשה נגמר מיד — ראה תוד"ה אדמיפליגי (שם, ע"ב).

72 וברמב"ם שפסק בקרבנו העצים (ובהשאר הני"ל) כרבנן, וכתב ד, כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי (הלכות אישות פ"ז הי"ז) בפשטות י"ל כי ס"ל כר"י דלא נחלקו בזה, ורק בהיום ולאחר מיתה ובה הרי פסק (הלכות גירושין פ"ט הי"ד), הרי זו פסק מגורשת.

ס"ד בכל לשון נאמרה שמע דכתב רחמנא ל"ל. איצטריך משום דכתיב והיו, ד. ה. אז די עצם סברא איז מכריח לויט רבי אז קריאת שמע דארף זיין „ככתבה“, און לויט די רבנן — „בכל לשון“; און דער לימוד פון די פסוקים, איז נאך צו באווארענען און שולל זיין די משמעות הפכית פון דעם צווייטן פסוק.

ט. אין סדר מועד (מס' סוכה⁶⁴): „רבי אומר כל סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות פסולה וחכ"א אפילו אינה מחזקת אלא ראשו ורובו כשרה“:

אין תורה⁶⁵ שטייט „בסוכות תשבו שבעת ימים“ זאגט די גמרא⁶⁶ אז עס דארף זיין „תשבו כעין תדורו“ — האלט רבי אז דער „תשבו כעין תדורו“ דארף זיין כפשוטו ובכל הפרטים⁶⁷, און דער- פאר דארף די סוכה האבן ד"א על ד"א כעין תדורו ממש פון א בית; די חכמים האלטן, אז עס מוז ניט זיין „כעין תדורו“ כפשוטו ובכל הפרטים, נאך עס איז גענוג „כעין תדורו“ אין דעם פרט וואס זי איז מחזקת ראשו ורובו — א דירת ארעי און עס קען דארטן זיין ישיבה — תשבו⁶⁸, מען דארף אבער ניט האבן אז אויך דער בנין הסוכה זאל זיין „כעין תדורו“.

64 ג, א. ושי"ג.

65 אמור כג, מב. ולהעיר מבעל העיטור הל' סוכה (הובא בהגהות חשק שלמה סוכה שם) דשלתן ב"ש וביה ורבי מקרא אחד דרשו בסוכות תשבו כו'.

66 שם כח, ב. ובמשנה שם, כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו ארעי.

67 וראה שם ז, ב דדעת רבי דדירת קבע בעינו.

68 ראה שם ג, רע"ב לימא רבי היא ולא רבנן

כו' אפילו רבנן מודו כו'.

יב. עפ"י י"ל אז דעם „לשיטתי“ הנ"ל פון רבי און די רבנן געפינט מען אויך אין די מחלוקת וואו ניט די רבנן, נאָר אַ יחיד איז דער בר פלוגתא פון רבי (אז דער בר פלוגתא פון רבי גייט לפי שיטת רבנן אין די מחלוקת הנ"ל):

אין סדר קדשים (מס' מנחות 76): „כלי שרת שעשאן של עץ רבי פוסל ורבי יוסף ברבי יהודא מכשר במאי קא מפלגי רבי דריש כללי ופרטי ורבי ברבי יהודה דריש ריבוי ומיעוטי, רבי דריש כללי ופרטי ועשית מנורת כלל זהב טהור פרט מקשה תיעשה המנורה חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש של מתכת אף כל של מתכת. ריבוי דריש ריבוי ומיעוטי ועשית מנורת ריבה זהב טהור מיעט מקשה תיעשה המנורה חזר וריבה ריבה ומיעט וריבה הכל ומאי ריבה כל מילי ומאי מיעט מיעט של חרס“:

לדעת רבי, וואס האלט אז א לימוד וריבוי איז (וואס מער) כפשוטו און אין וואס מער פרטים גלייך צו דעם ענין פון וועלכן מען איז מרבה ולומד — איז דריש כללי ופרטי 77, וואס איז מרבה נאָר „כעין הפרט“ — דומים לפרט 78.

ריבוי וואס גייט בשיטת רבנן דרבי, אז אויך ווען ס'איז דאָ אַ דמיון אין איין פרט וכי"ב האָט עס אַ שייכות און מען קען עס אַנרופן בשם המקור (כבענינינו):

76) כח, ב. ושי"ג.

77) וראה שבועות ד, ב. ושם (ה, רע"א), בעלמא כללי ופרטי דריש (רבי) והכא כו"ג.

78) ראה פרשיי טוכה נ, סעיב, כלל שני כו"ב בא להוסיף עליו ודייך אפ תוסיף עליו את הדומים לפרט כו"ג והדורש בריבוי ומיעוט כו"ג אהני לרביי כל מילי דאלו דכרים שהו כעין הפרט לא איצטריך כו"ג.

יא. אָט דער „לשיטתי“ פון רבי און די רבנן געפינט מען אויך ביים אפֿ־ לערנען איין ענין פון אַ צווייטן בגז"ש — אין סדר נזיקין (מס' סנהדרין 73): „היזיד במעילה (בשעת איינער האָט מועל געווען במזיד אין הקדש) רבי אומר במיתה, וחכ"א באזהרה. מאי טעמא דרבי, אמר ר' אבהו גמר חטא חטא מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה. ורבנן אמרי אמר קרא בו בו ולא במעילה“.

לויט רבי, וויבאלד דער גאַנצער דין פון מעילה ביי הקדש ווערט אפגע־ לערנט בגז"ש פון תרומה, דאָרף מען אַננעמען אז די תורה מיינט דעם לימוד בפשטות ובכל הפרטים — אויך לגבי מיתה: משא"כ לדעת רבנן, כאָטש אז אויך לדעתם לערנט מען אפֿ חטא חטא מתרומה 74, און דערפאָר איז דאָ אַן אזהרה ווען „היזיד במעילה“, וויבאלד אָבער אז לפי שיטתם איז דער לימוד (בגז"ש) לאו דוקא כפשוטו ובכל הפרטים, האָלטן זיי דעריבער אז געפינענדיק אַ מיעוט פון „בו“ איז מען ממעט „היזיד במעילה“ פון מיתה 75.

73) פד, א. ושי"ג. ואף שהובא בכ"מ לא בסדר נזיקין ההסברה בדברי תנא קמא ורבי היא בסנהדרין.

74) ראה פרשיי שם ד"ה בו.

75) בזבחים צא, ב. מנחות קו, א (לפי התוס' ד"ה אי תניא תניא), ס"ל לרי"ף דלדעת רבי דון מינה ואוקי באתרה ולרבנן דון מינה ומינה, ולכאורה והו היפר הנ"ל. אבל י"ל: א) דשם יש „באתרא“ דינין משלו דמפורש דיני שמן לנסכים (ועד"ז י"ל בתנופה בזבחי שלמי צבור (מנחות סב, סע"א) דלרב המנונא סליגי בדון מינה). משא"כ כאן דכל דין מעילה בקדשים למדון מתרומה. ב) בשמן הלימוד הוא מיתור תיבה (או בנין אב כזבחי שלמי צבור), משא"כ במעילה הוא גז"ש, שהרייז כאילו נכתב הלמד אצל המלמד (ראה שטמ"ק ב"ק (כה, ב) מהרא"ש ד"ה אלא — בשם הר"מ), אבל ראה מפרשי מנחות קו, ב (ברה"ז, צ"ק, חק נתן). אנציקי תלמודית בערכו. ועצ"ע.

מטמא, רבי יוסי ברבי יהודה מטהר. במאי קא מיפלגי, מיס אהל זרוק לאו שמיי אהל, ומיס אהל זרוק שמיי אהל⁸³.

לדעת רבי, כדי אן אהל זאל חוצץ זיין בפני הטומאה, דארף ער זיין גלייך צו אן אהל (בכל הפרטים), וואס איז ניט מיטלטל⁸⁴, דעמאלט האט ער א דין אהל אויף ניט חוצץ זיין: דאקעגן לשיטת ריב"י, הגם אן דאס איז ניט גלייך בכל הפרטים צו אן אהל, וויבאלד אבער אן עס איז גלייך אין דעם וואס דאס איז א מקום לעצמו האט עס א דין פון אהל און ס'איז חוצץ בפני הטומאה, וכשיטת רבנן הנ"ל. וטהור.

(משיחת כ' מנ"א תשל"ב)

קרבו העצים) — איז דריש⁷⁹ ריבוי ומיעוטי, וואס „ריבה כל מילי“⁸⁰, אויך די וואס ניט בדומה להפרט⁷⁸, ומיעט נאר „של חרס“⁸¹, וואס איז „פחות מכל הכלים ואינו ראוי אפי' למלך כו“⁸².

יג. אן ענין איז טהרות: „הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל רבי

79) וכן י"ל כברייתא קמייא דרי"פ שם „מר (ריב"י) סבר מה הפרט מפורש של מתכת אף כל של מתכת ומר (רבי) סבר מה הפרט מפורש דבר חשוב אף כל דבר חשוב (דוקא)“.

80) וראה גם המשך הגמרא שם (הרא"י לברייתא אחריתי) בצד ההיפך — „ושל שבעה לא יעשה ואפי' משאר מיני מתכות (ובפרשי' שם „משום דדומה לשל מקדש“) ריי ברי"י אף של עץ לא יעשה כדרך שעשו בית חשמונאי“ (ובפרשי' שם: „שהרי הוא כדרך כו““).

81) וברמב"ם (הל' ביהיח פ"א הי"ח) „המנורה וכי אלא מן המתכת בלבד ואם עשאו כו“, ובכס"מ שם, ופסק רבינו כרי"ב ב"ר יהודה. אף שבפשטות י"ל דפסק כרבי עי"פ ברייתא אחריתי דרי"י שם. ראה חק נתן מנחות שם. פריח יו"ד סי' פד סק"ז. הר המורי שם. וראה גו"ב (מהדורת) יו"ד סי' רג בהגהיה.

82) פרשי' מנחות שם ד"ה של חרס. וראה סוטה ד, ב.

83) עירובין ל, ס"ב. ושי"נ.

84) ולדעת כמה ראשונים (רי"ח עירובין לא, א. רשב"א בשם הרי"ח שם. ועוד) פ"י אהל זרוק היינו שראוי להיזרק ממקום למקום, אף שעכשיו מונח הוא. ומ"מ דעת רבי שאינו אהל כיון שאינו קבוע במקום אחד כל הזמן כאהל גמור. וראה אנציק' תלמודית בערכו כמה פירושים.



ביאור על שיחה הנ"ל

הרב יהודא ליב שיחי' שפירא

ראש הישיבה

א

בשיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע דלעיל, מביא מחלוקת רבי ורבנן במנחות (כ, ב. קו, ב) בנוגע להילפותא דמתנדבין עצים: "קרבן (ויקרא ב, א), מלמד שמתנדבין עצים.. וכן הוא אומר (נחמ' י, י) לה) והגורלות הפלנו על קרבן העצים, רבי אומר, עצים קרבן הם, טעונין מלח טעונין הגשה. אמר רבא ולדברי רבי עצים טעונין קמיצה, אמר רב פפא לדברי רבי עצים צריכים עצים". היינו, שהמחלוקת בין רבי ורבנן הוא שלרבי קרבן עצים הוא קרבן גמור, ולרבנן אינו קרבן גמור.

ומסביר הענין, וז"ל [בתרגום מאידית]: "וי"ל דרבי ורבנן אזלי בענין זה לשיטתייהו שמצינו בכ"מ במחלוקת רבי ובר פלוגתי, ובפרט עם רבנן: לשון הכתוב בתורה או בדברי חז"ל (ועד"ז בלשון בני אדם, כדלקמן) - אם מובנו הוא דוקא: א) כפשוטו ממש, ב) ובכל הפרטים, או שיתכן שהמובן הוא רק לחלק או - לפרט אחד.

ובנדרו"ד: לדעת רבי, מכיון שלמדים מ"קרבן מנחה" שעצים "מקרי קרבן" וש"מתנדבין עצים", ובפרט שישנו כתוב "קרבן העצים", אומרים שהדברים כפשוטן - שהעצים עצמם הם קרבן, ושדין קרבן להם לכל הפרטים. ולכן סובר רבי שהעצים טעונין מלח הגשה וכו', כל הפרטים כבקרבן מנחה - כפשוטו.

ורבנן ס"ל שאע"פ דדרשינן "קרבן מלמד שמתנדבים עצים" והכתוב קורא לו "קרבן העצים", אי"ז מכריח לחדש חידוש גדול שהעצים הם קרבן ובכל הפרטים, אלא דיו לחדש שיש בהם פרט אחד של קרבן - שמבערין אותן על המזבח כקרבן, או - לדעת הראב"ד (בפירושו לתו"כ עה"פ ויקרא ה, ג), שמקריבים אותם בפני עצמם על המזבח.

...וי"ל, כנ"ל, שבמחלוקתם בקרבן העצים אזלי רבי ורבנן לשיטתייהו בכ"מ בש"ס, ומהם: בסדר זרעים (ברכות יג, א) "ק"ש ככתבה דברי רבי וחכמים אומרים בכל לשון". - רבי סובר שחיוב קריאת שמע צ"ל בדיוק כמו הפרשיות כתובות בתורה לכל פרטיהן, גם בהפרט של "ככתבה". אבל רבנן סוברים דמספיק "בכל לשון": אין צריכים שיח' גם "ככתבה". כ"א מספיק מה שתוכן הענין הוא קייש.

בסדר מועד (סוכה ג, א. וש"ג): "רבי אומר כל סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות פסולה וחכ"א אפילו אינה מחזקת אלא ראשו ורובו כשרה":

כתוב בתורה (אמור כג, מב) "בסוכות תשבו שבעת ימים", ואיתא בגמרא (שם כה, ב) שצ"ל "תשבו כעין תדורו" - ס"ל לרבי שתשבו כעין תדורו צ"ל כפשוטו ובכל הפרטים, ולכן צ"ל בסוכה ד"א על ד"א כעין תדורו ממש דבית; וחכמים סוברים שכעין תדורו אין צ"ל כפשוטו ובכל הפרטים, ומספיק שיהי' כעין תדורו בפרט זה שהיא מחזקת ראשו ורובו - שהיא דירת עראי, ואפשר להיות שם ישיבה - תשבו, אבל אי"צ שגם בנין הסוכה יהי' "כעין תדורו".

וכן מצינו גם בנוגע ללשון ודעת כנ"א בסדר נשים: "אמר רבי כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי ופליגי רבנן עלי" (גיטין עד, א. וש"ג), כגון באומר "הרי"ז גיטך ע"מ שתתני לי מאתים זוז" שלרבי היא "מגורשת מעכשיו", ולרבנן ה"ה מגורשת רק לאחר שתתן המאתים זוז - לדעת רבי, כשיש דיבור ומעשה בפועל שעשה עכשיו (הנה אע"פ שהוא אומר "ע"מ" דבר לאחר מכן), הרי"ז כפשוטו ובכל הפרטים, שהמעשה הוא פועל מיד, אלא שמוסיף "על מנת" - שאח"כ תקיים את פעולת התנאי; ולכן אומר ש"כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי".

ורבנן ס"ל שאי אפשר לחדש (ולהוסיף) "מעכשיו" אף שבלי חידוש זה יהיו המעשה והאמירה שלא כפשוטם, ולכן אומרים שהגט חל רק לאחר מיכן, כשמקיימת את התנאי.

"לשיטתי" זה של רבי ורבנן אנו מוצאים גם בלימוד ענין מחבירו בגז"ש - בסדר נזיקין (סנהדרין פד, א. וש"ג): "הזיד במעילה (כשמשיהו מעל בהקדש כמזיד) רבי אומר במיתה, וחכ"א באזהרה. מאי טעמא דרבי, אמר ר' אבהו גמר חטא חטא מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה. ורבנן אמרי אמר קרא בו בו ולא במעילה".

לרבי, מכיון שכל הדין דמעילה בהקדש נלמד בגז"ש מתרומה, צריך לומר שכוונת התורה היא ללימוד בפשטות ובכל הפרטים - גם בנוגע למיתה; משא"כ לרבנן, אע"פ שגם לדעתם ילפינן חטא חטא מתרומה, שלכן כשהזיד במעילה באזהרה, אבל לפי שיטתם הלימוד (בגז"ש) אינו כפשוטו ובכל הפרטים דוקא, ולכן ס"ל שאם יש מיעוט ד"בו" ממעטינן "הזיד במעילה" ממיתה. עפ"ז י"ל ש"לשיטתי" הנ"ל דרבי ורבנן הוא גם במחלוקת שבר פלוגתי

דרבי אינם רבנן אלא יחיד (דהוא אזיל בשיטת רבנן במחלוקת הנ"ל):

בסדר קדשים (מנחות כה, ב. וש"ג): "כלי שרת שעשאן של עין רבי פוסל ורבי יוסי בר יהודה מכשיר. במאי קמיפלגי רבי דריש כללי ופרטי ור"י בר יהודה דריש רבוי ומעוטי, רבי דריש כללי ופרטי ועשית מנורת כלל זהב טהור פרט מקשה תיעשה

המנורה חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה פרט מפורש של מתכת אף כל של מתכת. ריב"י דריש ריבויי ומעוטי ועשית מנורת ריבה זהב טהור מיעט מקשה תיעשה המנורה חזר וריבה ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל ומאי ריבה ריבה כל מילי ומאי מיעט מיעט של חרסי:

לדעת רבי, שם"ל שלימוד וריבוי הוא כפשוטו (ככל שאפשר לפרש כן) ובפרטים הכי מרובים דומה ענין הנלמד לענין המרבה והמלמד - דריש כללי ופרטי, שמרבה רק "כעין הפרט" - דומים לפרט. -

ורבי"י דאזיל בשיטת רבנן דרבי, שגם כשישנו דמיון בפרט אחד וכיו"ב כבר ישנה שייכות ואפשר לקרוא זה בשם המקור (ובנדו"ד: קרבן העצים) - דריש ריבויי ומיעוטי, ש"ריבה כל מילי", גם זה שאינו דומה להפרט, ומיעט רק "של חרס", שהוא "פחות מכל הכלים ואינו ראוי אפילו למלך בו"ד" (פרש"י מנחות שם ד"ה של חרס).

ענין בטהרות: "הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל רבי מטמא אבל רבי יוסי ברבי יהודה מטהר. במאי קא מיפלגי, מ"ס אהל זרוק לאו שמו' אהל, ומ"ס אהל זרוק שמו' אהל" (עירובין ל, סע"ב. וש"ג).

לדעת רבי, כדי שהאהל יחצוץ בפני הטומאה, צריך שיהי' דומה לאהל (בכל הפרטים), שאינו מיטלטל, ורק אז דין אהל עליו וחוצין¹; משא"כ לשיטת ריב"י, הנה אע"פ שאינו דומה בכל הפרטים לאהל, אבל מכיון שהוא דומה לו בזה שהוא מקום לעצמו, יש לו דין אהל וחוצין בפני הטומאה, וכשיטת רבנן הנ"ל, וטהור". עכ"ד בלקו"ש.

ב

אבל צלה"ב, מהי ההסברה בשיטת רבנן שכשהתורה מדמה ב' ענינים אינם צריכים להיות דומה בכל הפרטים, הרי בפשטות אם בהדבר הראשון ישנם כל הפרטים מדוע שלא יהי' כן בדבר הב' בשלמא בלשון בנ"א, אפ"ל שהחכמים ירדו לסוף דעתן של בנ"א וראו שזהו טבע האדם, שכשהוא משווה ב' ענינים, אין כוונתו לכל הפרטים, אבל כשהתורה משווה אותם, בפשטות נתכוונה לכל הפרטים השייכים להיות בזה.

גם צריך להבין, ביאור הרבי בסברת המחלוקת ד"כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי" המבואר שם, דמבאר דמכיון שישנו דיבור או מעשה בפועל, ס"ל לרבי, דאמרינן דהענין הוא כפשוטו שהמעשה נעשה עכשיו (אלא שצריכים לקיים התנאי), ורבנן

¹ לכאן כן צ"ל בלקו"ש, ולא כמ"ש בהרפוסים "דעמאלט האט ער א דין אהל אויף ניט חוצין זיין" שהרי אהל חוצין בפני הטומאה.

ס"ל דאין לחדש "מעכשיו", אף דעי"ז לא יהי' המעשה והאמירה כפשוטם. ולכא"ו - כמו שיש לדון את המעשה, יש לדון את התנאי, ולומר איפכא: אם דנים כל דבר כפשוטו, הרי מסתבר שמכיון שהתנה תנאי למעשיו, ה"ז תנאי כפשוטו, ואין הדבר חל עד שיקיים את התנאי, ואין לנו לשנות פשטות דבריו ולהוסיף "מעכשיו" אבל אם אין צ"ל כפשוטו, אזי י"ל דאין התנאי כפשוטו, ואפשר לשנות פשטות דבריו ולהוסיף "מעכשיו", אף שאין זה משמעות תנאו.

ואין לומר דכוונתו בהשיחה היא דגדר "מעכשיו" אינו הוספה, כ"א אדרבה, פשטות דבריו מורים שחל מעכשיו - דא"כ מה טעם הרבנן שאומרים שאין כוונתו ל"מעכשיו", והרי גם לדעתם הכוונה רק שאפשר שלא לקבל העניין כפשוטו, אבל לא שמוכרח כן, וא"כ אם כאן פשטות דבריו מורים ל"מעכשיו", למה לא נקבלו, ומוכרח שלהגיד שכוונתו הוא "מעכשיו" ה"ז הוספה על פשטות פי' דבריו [וכמפורש בהשיחה שם: "רבנן ס"ל שאא"פ לחדש (ולהוסיף) "מעכשיו"...], א"כ הרי יש לבאר להיפך שלרבנן דנים תנאו כפשוטו, ולרבי שלא כפשוטו.

[ופשוט שאין לומר שמ"ש בהשיחה ש"מעכשיו" ה"ז הוספה וחדוש ה"ז רק לדעת רבנן, ולא לדעת רבי - כי א"כ הרי כאן הסברה אחרת במחלוקתם: לרבי פשטות לשונו מורה שיחול הענין מעכשיו, ולדעת רבנן פשטות לשונו מורה שלא יחול הענין כ"א אח"כ.]

ג

וי"ל שהביאור בהשיחה קשור לעוד ענין [אף שצ"ע קצת להעמיסו בכל לשונות השיחה]. דהנה יש לחקור בכו"כ דברים המצורפים מכו"כ פרטים, אם רק ע"י צירוף כל הפרטים יחד חל ע"ז אותו גדר ואותו שם וכיו"ב, אבל כל פרט בפ"ע לא חל עליו שום חלות לומר שזהו פרט א' עכ"פ מאותו הדבר, או שעל כל פרט ופרט אפ"ל שפרט זה (גם כשמביטים עליו בפ"ע) הוא פרט וחלק מעניין מסוים זה.

ובאמת זהו נקודת מחלוקת ר"י ור"ל (יומא עג, ב) האם חצי שיעור אסור מה"ת, או לא, ע"פ מ"ש בלקו"ש (ח"ז עמ' 110): האם כל נקודה של הדבר ה"ה כבר חלק מהדבר, או שרק ע"י צירוף על הנקודות עד לכזית וכיו"ב, רק אז יש בזה תוכן הדבר. עיי"ש.]

ופשוט שאין נוגע כאן אם הפרטים מעכבים או לא, כי גם בדבר שכל הפרטים מעכבים יש לומר ב' אופנים אלו: א. כל פרט בפ"ע אינו חלק מהדבר (מכיון שבלי הפרט השני אין כאן חלות הדבר). ב. כל פרט בפ"ע ה"ה חלק עכ"פ מאותו הדבר, אלא שחסר שלימות הדבר אם אין כאן שאר הפרטים (ובלי שלימות הדבר א"א להדבר לפעול

פעולתו). וכן כשאין הפרטים מעכבים י"ל ב' האופנים: א. כל פרט בפ"ע ה"ה חלק מאותו הדבר, מכיון שאין שאר הפרטים מעכבים. ב. כל פרט בפ"ע אינו חלק אותו הדבר, כ"א כשהוא מוגדר ומוכשר להצטרף לשאר הפרטים (אף שאין שאר הפרטים צ"ל בפועל, וע"ד כל הראוי לביולה אין ביולה מעכבת בו). ויש לדון בזה מכ"מ.

וי"ל שזהו כוונת השיחה בביאור מחלוקת רבי ורבנן - המקומות (שמביא בהשיחה) שבהם נחלקו בנקודה הנ"ל, ה"ה ענינים שיש לחקור בהם האם רק ע"י כל הפרטים ביחד נעשה הדבר ההוא, או שכל פרט ופרט הוא ג"כ חלק מהדבר ההוא, וכשאומרים שנחלקו האם הדמיון הוא לכל הפרטים, או רק לפרט א', הכוונה הוא שנחלקו האם פרט א' הוא ג"כ חלק מהדבר. כלומר: לרבי רק בצירוף כל הפרטים חל ע"ז הגדר והשם וכו' של אותו הדבר, ולכן אא"פ שהדבר יתפרט רק לגבי פרט א', כי מצד פרט א' לבד אין לקרותו וכו' בשם זה. ולרבנן כל פרט ופרט בפ"ע ה"ה חלק אותו הדבר, ובמילא אפשר לכוון לפרט א' או לאיזו פרטים, כי גם ע"ז שייך לומר ההגדרה המסוימת.

ד

ובפרטיות: בנוגע ל"קרבת עצים", לרבי גדר ושם "קרבת" חל רק על כללות הקרבן עם כל פרטיו, ולכן אם קרבן עצים נק' "קרבת" הרי זה צ"ל בכל הפרטים. ולרבנן גדר ושם "קרבת" חל גם על כל פרט ופרט בפ"ע, ולכן גם אם נק' "קרבת העצים" אפ"ל שמכוון רק לפרט א' של קרבן (שנשרף ע"ג המזבח כקרבן, או לדעת הראב"ד, שנקרב בפ"ע על המזבח).

ופשוט שלא בכל הפלוגתות תהי' הסכרא הנ"ל בצורה זו ממש, אבל בכל פעם יהי' מיוסד על נקודה זו, וכמו בהפלוגתא בברכות "ק"ש ככתבה דברי רבי וחכ"א בכל לשון", דבק"ש כמו שנכתבה בתורה יש בזה ב' פרטים, א. תוכנה. ב. לשונה. לרבי חל גדר ושם ק"ש רק בצירוף ב' הפרטים יחד, ולרבנן גם על פרט א' חל גדר ק"ש (הרי שאין כאן הפלוגתא בנוגע לה"שם", איך זה מלמד לענין ב' ככפלוגתא הנ"ל, כ"א בנוגע הגדר עצמו).

וכ"ה בנוגע לגדר "תשבו כעין תדורו" - כי בגדר "דירה" ישנם ב' הפרטים: א. מה שנמצא שם. ב. מה שדר שם. ופשוט שהם ב' פרטים שונים, כי גם אם רק ראשו ורובו נמצא שם, ה"ז נק' שנמצא שם. אבל כדי לדור באיזה מקום צ"ל שם לגמרי. [בסגנון אחר: להיות "נמצא" באיזה מקום, אי"ז תלוי באיזה הרגש וכיו"ב, משא"כ "לדור" באיזה מקום, אי"ז רק דבר גשמי, כ"א זהו גם הרגש של התיישבות. ולכן אם הוא שם רק בראשו ורובו, אפ"ל ע"ז שהוא נמצא שם, אבל אינו שם בהתיישבות בגדר של

"דירה"]. וכשא' דר באיזה מקום יש בו ב' הענינים, כי נמצא שם בפועל בגשמיות, וגם זהו הדירה שלו.

אמנם, יש להסתפק האם חלק הגשמי הוא כבר חלק עב"פ מהדירה, או שרק כשנוסף על היותו שם בגשמיות גם ש"דר" שם בהרגש וכו', רק אז יש ע"ז גדר "דירה".

ובזה הוא דנחלקו רבי ורבנן - לרבי אין על הפרט מה שנמצא שם גדר "דירה", ולכן אאפ"ל ש"תשבו כעין תדורו" כוונתו ע"ז, ולכן מוכרח לומר ש"סוכה שאין בה ד"א על ד"א פסולה". משא"כ לרבנן ה"ז ג"כ פרט בהדירה, ולכן אפשר לומר שלזה כיוונה התורה בהדין ד"תשבו כעין תדורו"

ועד"ז הוא בפלוגתתם דכלי שרת של עץ הנלמדת מן המנורה שנעשית של זהב - כי גם שם ישנם ב' פרטים: א. שהוא כלי. ב. שהוא של מתכת. ויש להסתפק אם הפרט הזה שהוא כלי, האם זהו חלק מכללות המנורה, או שרק בצירוף עם זה שהוא מתכת, רק אז חל ע"ז שם מנורה.

ונחלקו בזה רבי וריב"י - לרבי רק עם הפרט של מתכת ה"ז נק' מנורה, ולכן כשמשווים שאר כלי שרת למנורה מוכרח להיות דומה לה בזה שהוא של מתכת. ולריב"י, גם על פרט זה שהוא כלי כבר ישנם שם מנורה, ולכן יש לדמות שאר כלי שרת גם לזה.

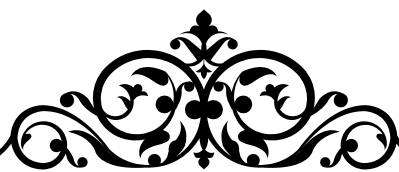
וכ"ה בנוגע אהל זרוק - שיש בזה ב' פרטים: א. אהל ענינו מקום מכוסה שאפשר להיות בתוכו, ולהיות מוגן משמש ומטר וכיו"ב [ובלשון השיחה: שהוא מקום לעצמו]. ב. ענינו "התיישבות", כי כן הוא באהל רגיל [- אין הכוונה שהוא קבוע, כי אהל הוא רק דירת עראי, אבל ענינו שאינו מיטלטל, היינו שעומד במקום א' דאינו נזרק באויר]. ויש להסתפק האם הפרט הראשון בעצמו הוא ג"כ חלק מכללות ענין "אהל", אף שעדיין חסר פרט הב'; ונחלקו בזה רבי וריב"י - דלרבי פרט הא' כשלעצמו אינו חלק מכללות גדר "אהל", חל גדר "אהל", ולכן ס"ל ש"אהל זרוק שמי' אהל". ולכן "אהל זרוק לאו שמי' אהל". וריב"י ס"ל שגם על פרט זה כשלעצמו כבר

וכ"ה בענין מעילה הנלמדת בגז"ש מתרומה - כי באיסור תרומה ב' פרטים: א. הלאו, האזהרה. ב. העונש. ויש להסתפק אם האזהרה עצמה כשלעצמה, בלי העונש, הוא ג"כ חלק מאיסור אכילת תרומה, כי אפ"ל שכל גדר האיסור מוגדר להעונש. כלומר: בכלל ישנם דברים שאסורים בלאו בלי עונש מיתה, הרי בד"כ הלאו הוא אכן מציאות בפ"ע, מ"מ בנדרון שיש ע"ז עונש מיתה, אולי הלאו מאוחד עם העונש [ואין הכוונה שאם מאיזה סיבה צדדית לא יתחייב בהעונש, לא יחול עליו הלאו, כי גם אז בעצם יש כאן עונש מיתה, - הכוונה כאן שהיות ויש ע"ז חיוב עונש מיתה, יש להסתפק האם הפרט של הלאו מצ"ע הוא ג"כ חלק מהאיסור או לאו].

ובזה נחלקו רבי ורבנן - לרבי אין פרט זה של הלאו חלק מאיסור תרומה, בלי העונש, ולכן אם מדמין מעילה לתרומה, צ"ל דומה בכל הפרטים, גם בהעונש. ולרבנן אפ"ל דומה רק להפרט של הלאו, כי ג"ז הוא חלק מהאיסור, ולכן אין ראי' ש"חזיר במעילה במיתה", ולכן ס"ל שהוא רק באזהרה.

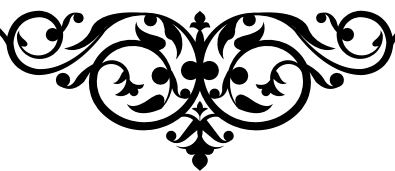
והנה עפ"ז יש לבאר סברת מחלוקתם בנוגע ל"כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמיו": בכל מעשה כעין "הרי זה גיטיך וכו'" ישנם בכללות ב' פרטים: א. פעולת המעשה. ב. חלות המעשה. וס"ל לרבי שגדר המעשה כגון דא המצטרף מב' פרטים אלו אינו נק' בגדר מעשה כ"א בצירוף ב' הענינים יחד, ולכן צ"ל שהחלות נעשה מעכשיו, אבל רבנן ס"ל שכל פרט ופרט בפ"ע ג"כ בגדר מעשה, וא"כ אפשר שעכשיו בעת פעולת המעשה לא יהי' חלות הענין, ואעפ"כ ה"ז בגדר מעשה; היינו שלשניהם הרי "מעכשיו" נק' הוספה וחיידוש על עצם הפעולה, אלא שלרבי צ"ל שהמעשה היא כפשוטה ובכל הפרטים, מכיון שרק אז ה"ז מעשה, משא"כ לרבנן שכל פרט בפ"ע הוא בגדר מעשה, לכן אין לנו לחדש ולהוסיף תיבת "מעכשיו" כשלא אמר כן, מכיון שבלא"ה ה"ז מעשה.





שער ההערות ופולגים

מאת תלמידי הישיבה, הנהלתה ותלמידים השלוחים
בכל בקצעות התורה



שלושה עניני גאולה

הרה"ח הרב יוסף ישעי' שיחי' אברהמס

משפיע ראשי בישיבה

א

בהמשך למה שנתבאר בשערי ישיבה גדולה (דמיאמי חל"ה), שיש חמש דרגות בהגאולה, והם הה' פעולות שהרמב"ם מפרט מה שמושיח יעשה. וכמ"ש בלקו"ש ח"ה (ע' 149), **דהפעולות (שהרמב"ם מפרט) שמושיח יעשה, הם מדרי' דגאולה, וז"ל:** "ביאת משיח צדקנו, וואס לאחר ביאתו און דורך אים, וועט זיין קץ הגלות, און דערנאך - ווי דער רמב"ם זאגט עס קלאר און דייטליך - וועט זיך אנהויבן די אתחלתא דגאולה, און דערנאך די גאולה האמיתית והשלימה, און דערנאך און דורך משיח דוקא - קיבוץ גלויות". היינו, דהפעולה הראשונה שמובא ברמב"ם מה שמושיח יעשה, הוא בתקופת "בחזקת משיח", - "יעמוד מלך מבית דוד... וילחם מלחמות ה'", שהוא המדרי' ד"קץ הגלות"¹, דיצאו מגלות ממשלת מלכי האומות, ומלך המשיח

¹ דעם היות דבזמן שהוא עשה הפעולות בתקופת "בחזקת משיח", אין ודאות שהוא משיח, ויתכן שיתברר אח"כ שאינו משיח, כמ"ש הרמב"ם, "ואם לא הצליח עד כה או נהרג, בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, וה' כשאר מלכי ישראל השלמים, והכשרים שמתו". מכל מקום אם נתברר אח"כ שהוא "משיח בודאי" - "עשה והצליח ונצח בו" ובנה מקדש בו" וקבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח בודאי", שהוא "זה שהבטיחה עליו התורה" שהוא הגואל, הנה גם בהזמן שהי' "בחזקת משיח", הרי זה התחלה של גאולה* - "קץ הגלות".

ולכן גם תקופת בחזקת משיח נקרא ג"כ ביאת משיח, כמובא בלקו"ש ח"ה (ע' 281 הערה 66), שגם תקופת בחזקת משיח נק' ביאת המשיח, וז"ל: "ב תקופות ודרגות לאחר ביאת המשיח: לפני שיבנה בית המקדש - שאז הוא עדיין "בחזקת משיח"... כשהוא משיח ודאי, ש"בנה מקדש במקומו". וראה בארוכה מכתב כ"ק ארמור' מהורש"ב נ"ע' בביאור לשון רז"ל "בן דוד בא" או "דוד בא" (ע"פ הב"ח אורח חיים ס' קי"ח), דיש ב' מדריגות במשיח, ביאתו לפני בנין ביהמ"ק וירושלים, שאז הוא בחזקת משיח*, ואחר שיבנה משיח את בית המקדש וירושלים, דאז "כיון שנבנית ירושלים - בא דוד" (מגילה יז, ב) - (משיח בודאי)".

* כמ"ש בלקו"ש ח"ה (ע' 293), וז"ל: "די הפטורה רעדט וועגן דעם זמן פון התחלת הגאולה, ד.ה. ניט וועגן דעם זמן ווען ס'וועט שוין זיין "משיח ודאי", לאחר ווי ער וועט פארענדיקן אלע מלחמות... ווארום אין דער הפטורה ווערט דערציילט ווי עס וועלן געפירט ווערן מלחמות מיט די עמים".

* ואז הוא נקרא "בן דוד", היינו שזה המדר' הראשונה בביאת משיח, שאז משיח הוא רק בבחי' "בן דוד", אבל זה **נחשב** לביאת משיח - "בן דוד בא", אלא שזה דרגא תחתונה במשיח, שהוא נקרא אז רק "בן דוד" (ולא דוד עצמו), וגם מדרי' תחתונה בהגאולה - רק "קץ הגלות" - שלילת הגלות, לפני הגאולה ממש.

יהי מלכם. ואח"ז בהתקופה ד"ודאי משיח", שהפעולה הראשונה הוא "ונצח כל האומות" (הגם שברוב הדפוסים, לא מוזכר "ונצח כל האומות", אבל כן כתוב בכתב יד הרמב"ם, ובדפוסים שלא שלטה בהם בקורות הצנזור), הוא בחי' "אתחלתא דגאולה" ממש (לא רק שלילת וביטול הגלות - בחי' "סור מרע" כבתקופת "בחזקת משיח", אלא), שמתחיל השפעת הטוב של הגאולה, שמושיח הצליח לנצח כל האומות, ושולט עליהם? ואח"כ "ובנה מקדש" הוא גאולה האמיתית והשלימה, ואח"כ "וקבץ נדחי ישראל" - "קיבוץ גלויות".

ונוסף על ד' מדרי' הנ"ל (שמוכא בלקו"ש ח"ה), יש עוד פעולה - מדרי' חמישי של גאולה, והוא מ"ש הרמב"ם שם (אחרי שכותב הפעולות ד"משיח בודאי", הוא ממשך וכותב), "ויתקן העולם כולו". והיינו, גאולת העולם, כמו"ש בלקו"ש חכ"ג (ע' 175), "משיח... וועט ברענגען גאולת כלל ישראל... עם דארף זיין אויך די אמונה וידיעה, אז ער וועט פועל זיין די גאולה בכל העולם כולו: "ויתקן העולם כולו לעבוד את ה' ביחד".³

ונתבאר שם (בשערי ישיבה גדולה), תוכן ענין החמשה מדרי' של הגאולה ברוחניות, וכן העלויות במדרי' מלך המשיח עצמו בתקופת הנ"ל, ושמדרי' הגאולה

² ובני ישראל חיים אז במנוחה ושלום, וזה ענינו של הגאולה, כמו"ש הרמב"ם הל' תשובה (פ"ט ה"ב), "נתאו כל ישראל... לימות המשיח כדי שינחמו ממלכיות, שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ומצות כהוגן, וימצאו להם מרגוע, וירבו בחכמה".

³ וגאולת העולם, הוא עיקר חידושו של משיח, כמו"ש בספר השיחות תשמ"ח (ע' 389), "דער עיקר אויפטו פון משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה... איז די ווירקונג און ענדערונג וואס ער וועט אויפטאן אין דער וועלט... ניט אין דער עבודה פון אידן אין תורה ומצות... ווארום דאס איז שוין געווען פריער בזמן שלמה... נאר אין מתקן זיין די גאנצע וועלט און די אומות שבה, "ויתקן את העולם כולו"... אין דעם באשטייט דער עיקר חידוש פון משיח צדקנו".

מתאימים לה' מדרי' העלי' שבמשיח עצמו⁴, שהם הה' מדרי' דנרנח"י. וכמבואר שם
בפרטיות איך שכל אחד מפעולות (מדרי') הגאולה, שייך למדרי' אחת דנרנח"י⁵.

ב

והנה נוסף על ענין פרטי העליות במדרי' הרוחני של חמשה דרגות הגאולה,
הנה בכללות ענין הגאולה יש שלושה עניני גאולה, בנוגע מי נגאל:

(א) גאולת ישראל מגלותם באומות העולם.

(ב) גאולת השכינה, כמארז"ל (מגילה כט, א), "ישראל... שבכל מקום שגלו
שכינה עמה... ואף כשהן עתידין ליגאל שכינה עמהן"⁶.

(ג) גאולת העולם מריחוקו מאלקות.

וי"ל, שהג' תקופות - תקופת "בחזקת משיח", ותקופת "ודאי משיח", והתקופה
ד"ויתקן העולם", ענינה העיקרי דכל אחת מהתקופות, הוא אחד מהג' עניני גאולה
הנ"ל, דגאולת ישראל, גאולת השכינה, וגאולת העולם. וביאור שייכות הג' תקופות
להג' עניני הגאולה:

⁴ כמ"ש באור התורה נ"ך (ע' רסה), "הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד... שנחלקים לה' בחי'
נר"ן ח"י, א"כ הם ה' עליות, הא' ישכיל, הב' ירום, הג' ונשא, הד' וגבה, הה' מאד". ובאור התורה
ברכה (ע' א'תתפא), "הנה ישכיל עבדי כו' מאד, ה' עליות זה אחר זה". והגם שידוע דמדרי' משיח
הוא יחידה, אבל מבחי' יחידה נמשך הד' מדרי' דנרנ"ח, והנרנ"ח כמו שהם במשיח עצמו, מושפעים
מהיחידה שלו*.

⁵ אלא שכל מדרי' פרטית שבו, מושפע מבחי' יחידה, והיינו כדלעיל (סוף הערה 4) וכן הוא
בפעולתו בגאולת ישראל, דזהו"ע מה שמשחך דוקא (שהוא בחי' יחידה בעצם), יפעל כל מדרי'
הגאולה.

⁶ וכמו שממשיך שם, "שנאמר ושב ה' אלךך את שבותך, והשיב לא נאמר, אלא ושב, מלמד
שהקב"ה שב עמהן מבין הגליות".

* וכמ"ש בספר השירות השנ"ב (ע' 130), שמביא הפסוק "מצאתי דוד עבדי, בשמן קדיש משחתיו", ומבאר "ששמן מורה על
בחי' יחידה הכללית שבנשמת משיח, שחודרת בכל עניניו, בדוגמת השמן שמפזר בכל דבר".

א) התקופה ד"בחזקת משיח", ענינה הוא גאולת ישראל⁷ ("קץ הגלות" של עם ישראל), דכללות תוכן תקופה זו הוא החזרת מלכות לישראל, שענינה הוא גאולת ישראל כמבואר לקמן. דהנה הרמב"ם בתחילת הלכות משיח⁸ שבהל' מלכים (פי"א הלכה א), מפרט בהלכה זו עיקר פעולותיו של משיח, והפעולה הראשונה שהוא מפרט, הוא "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה, לממשלה הראשונה" (ואח"כ מפרט שם הפעולות דבונה בית המקדש וקבץ נדחי ישראל וכו'). ופעולה זו מתחיל בתקופת "בחזקת משיח", כמו"ש שם (הלכה ד), "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות... ויכופ כל ישראל לילך בה... וילחום מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח". וכל פרטי הפעולות שהרמב"ם מפרט בתקופת "בחזקת משיח", הם פעולות של מלך, מה שמלך חייב לעשות, כמו"ש הרמב"ם הל' מלכים (פ"ד הלכה יו"ד), "ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהי' מחשבתו להרים דת האמת... ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה', שאין ממליכין מלך תחילה, אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר ושפטנו מלכנו, ויצא לפנינו, ונלחם את מלחמותינו". והם הפעולות שמלך המשיח יעשה בתקופת בחזקת משיח, "הוגה בתורה ועוסק במצות... ויכופ כל ישראל לילך בה... וילחום מלחמות ה'".

והחזרת מלכות לישראל, הוא גאולת ישראל⁹ מגלותם תחת הממשלה של מלכי אומות העולם. וכמו"ש הרמב"ם הל' מלכים (פי"ב הלכה ב'), "ימות המשיח הוא

⁷ אלא שאין זה שלימות גאולת ישראל עדיין, שהרי זה לפני "וקבץ נדחי ישראל", שהוא שלימות גאולת ישראל. ואולי י"ל דכ"ש בלקו"ש ח"ה (שהובא לעיל אות א), שהוא "קץ הגלות", היינו לרוב עם ישראל, אבל אין זה עדיין שלימות בחי' סוף הגלות, שהוא לכל ישראל ממש.

⁸ להעיר, שהכתרת לפרקים י"א, וי"ב דהל' מלכים, בדפוס וינציא רפ"ד, הוא, הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח.

⁹ הגם שאין עדיין אינו מלך שנתמנה ע"פ תורה, ואין בהמינוי שלו קיום מצות "שום תשים עליך מלך", כי לדעת הרמב"ם מינוי מלך הוא דוקא ע"פ נביא וסנהדרין, רק הוא מלך בפועל, ששולט על העם, וכמו"ש בלקו"ש ח"ה (ע' 361, הערה ד"ה "יעמוד מלך"), וז"ל, "עכצ"ל שאין הכוונה ע"פ ב"ד של ע' ונביא (הלכות מלכים פ"א ה"ג). וע"ד ראיית הרמב"ם (באן ה"ג) אין הדבר כד, שהרי ר' עקיבא אמר על בן כוזיבא המלך, שהוא מלך המשיח (ולא ה' שם נביא וכו') - כ"א ע"ד שכותב על בן כוזיבא, המלך".

אבל כיון שהוא מלך במעשה בפועל, שהוא השולט על עם ישראל, ולא מלכי האומות, ה"ז ענין של גאולה - ביטול שיעבוד מלכיות, ומלוכה זו הוא כמו המלוכה דמלכי בית שני שלא הי' ע"י נביא, ומ"מ הרמב"ם כותב שהזרה מלכות לישראל. כמובא בלקו"ש ח"ה (ע' 112, הערה 68), וז"ל, "ומלכים דבית חשמונאים - ראה רמב"ם ריש הל' חנוכה "והעמידו מלך מן הכהנים. וחזרה

העולם הזה... אלא שהמלכות תחזור לישראל. וכבר אמרו חכמים הראשונים, אין בין עוה"ז לימות המשיח, אלא שעבוד מלכויות בלבד". וכן בהל' תשובה, (פ"ט הלכה ב), "ומפני זה נתאו כל ישראל... לימות המשיח, כדי שינחמו ממלכויות, שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן".

ב) התקופה ד"ודאי משיח", עיקר ענינה הוא גאולת השכינה, "ובנה מקדש במקומו" שבו הוא השראת השכינה, כמ"ש (שמות כה, ה), "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". דבחורבן בית המקדש, נסתלקה השכינה מהשראתה בגילוי בבית המקדש, וירדה כגלות (בהעלם) בהעולם, ביחד עם גלות ישראל. ומובן, דבנין בית המקדש השלישי - מקום השראת השכינה, הוא גאולת השכינה. ולכן זה נקרא "גאולה האמיתית והשלימה" בלקו"ש ח"ה (שהובא לעיל אות א), כי לפני זה היה רק גאולת ישראל, ועכשיו יש גם גאולת השכינה, ה"ז גאולה שלימה - גאולת ישראל והשכינה¹⁰.

ג) התקופה ד"ויתקן העולם", ענינה הוא גאולת העולם, כהובא לעיל מלקו"ש חכ"ג (ע' 175), "משיח... וועט פועל זיין גאולה בכל העולם כולו: "ויתקן העולם כולו לעבוד את ה' ביהד". וזה חידוש גדול ביותר, שאומות העולם שענינם הוא רק עניני עולם הגשמי, ועד שרובם עובדי עבודה זרה, יהפכו לעובדי ה'¹¹. כמ"ש הרמב"ם,

מלכות ישראל כי* עד חורבן השני... אי"ז גדר מלך גם דשאר שבטי ישראל לדעת הרמב"ם, שהוא דוקא כשנביא העמיד מלך, שלא היו בימי בית שני".

* הרמב"ם כותב שם, "וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנה".

¹⁰ וגם ע"י גאולת השכינה נפעל שלימות בגאולת ישראל - גאולתם הרוחני, שהשכינה שורה בישראל - שמתגלה שלימות מעלת ישראל, שהם עם של ה', כמ"ש (דברים לב, ט), "כי חלק ה' עמו, "וכמ"ש (שמות יט, ז), "והייתם לי סגולה מכל העמים... ואתם תהיו לי ממלכת כוהנים וגוי קדוש". וראה אגרת התשובה (פ"ו בתחלתו), (בזמן שהיו ישראל במדרגה עליונה, כשהיתה השכינה שורה בישראל בבית המקדש. ואז, לא היו מקבלים חיות לגופם רק ע"י נפש האלקית לברא, מבחי' פנימיות השפע שמשפיע א"ס ב"ה ע"י שם הוי"ו".

¹¹ נוסף על החידוש שהובא לעיל (הערה 3), שלא הי' דבר כזה אף פעם בעוה"ז, משא"כ ענין המלוכה, ובית המקדש וכו', כבר היו בזמן שלמה. הנה נוסף לזה, יש חידוש במהות העולם, שנהפך מהגשמה לכישול לאלקות, "אהפוך אל עמים... לקרוא כולם בשם ה'" (ובפרט ע"פ המבואר בדא"ח דגם כללות העולם יהי' כלי לאלקות, כדלקמן בפנים, ובודאי שגם זה לא הי' מעולם).

"ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' בחד, שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה', ולעבדו שכם אחד".

וברא"ח מבואר (דלא רק האנשים שבעולם - אומות העולם, יהפכו לעבוד את ה' כמ"ש הרמב"ם, אלא), שגם כללות עולם הזה (הגוף הגשמי, ומציאות העולם) הגשמי יזדכך, ויהי' כלי לגילוי אלקות¹².

ג

ו"ל שהתקופה ד"ודאי משיח" גופא, ג"כ נחלק לשלוש גאולות הנ"ל (הגם שעיקר ענינה של תקופה זו הוא גאולת השכינה, אבל בפרטיות, בתקופה זו גופא, כלול גם כל הג' גאולות). והם הג' פעולות ד"ונצח כל האומות, ובנה מקדש, וקבץ נדחי ישראל". והביאור בזה:

(א) "ונצח כל האומות", הו"ע של גאולת העולם, דמשיח שולט על כל אומות העולם - שהם בטלים למלכות דקדושה. וכיון שישלוט עליהם, יכריחם לקיים שבע מצות בני נח, וכמ"ש הרמב"ם הלכות מלכים (פ"ח הלכה יו"ד), "צוה משה רבינו מפי הגבורה, לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל, יהרג".

(ב) "בנה מקדש במקומו", הוא גאולת השכינה - שהשכינה יוצא מגלותו (מהעלמו) בהעולם, ושורה ומתגלה בבית המקדש, וכנ"ל (אות ב).

(ג) "וקבץ נדחי ישראל" הוא שלימות¹³ גאולת ישראל, הגאולה דכל אחד ואחד מישראל, שנדרחו מארץ ישראל, בגלות בארץ העמים, ומשיח יגאל אותם, שיקבץ

¹² כמ"ש בתניא (פל"ו, ע' 92), "עד קץ הימין, שאז יזדכך גשמיית הגוף והעולם, ויוכלו לקבל גילוי אור ה'". וכן שם (פל"ז, ע' 94), "כללות החיות של עוה"ז, שהוא קליפת נוגה עכשיו, תצא אז מטומאתה וחלאתה, ותעלה לקדושה... בהתגלות כבודו, וראו כל בשר יחדיו... וימלא כבוד ה' את כל הארץ... יראו עין בעין... כי הוי' הוא האלקים, אין עוד מלבדו".

¹³ וכדלעיל (הערה 7), דהחזרת מלכות לישראל בתקופת "בחוקת משיח, הו"ע גאולת ישראל, אבל אינו שלימות הגאולה, שהוא גאולה דכל אחד ואחד מישראל, שהוא דוקא כשיהי' "וקבץ נדחי ישראל", וכמבואר לקמן.

אותם ממקום גלותם ויביאם לארץ ישראל - ארצנו הקדושה¹⁴, וכמ"ש (דברים ל, ד) "אם יהי' נדחך בקצה השמים, משם יקבצך ה' אלוקיך", וממשיך שם (בפסוק ה), "והביאך ה' אלוקיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך". וכמו שאומרים בתפילת שמונה עשרה, "תקע בשופר גדול לחרותינו... וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ לארצנו, ברוך אתה ה' מקבץ נדחי עמו ישראל".

וענינו של "וקבץ נדחי ישראל", אינו רק בנוגע נדחים כפשוטו בגשמיות - שגלו מארץ ישראל לארצות האומות, אלא הכוונה הוא גם הנדחים ברוחניות, שבגלות ירדו למדר' נמוכה ביותר (נדחים ממהותם האמית'). וכמבואר בדא"ח על הפסוק בישעי' (כו, יג), "והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול, ובאו האובדים בארץ אשור, והנדחים בארץ מצרים, והשתחוו לה' בהר הקודש בירושלים", וכמובא בספר המאמרים מלוקט ח"ו (ע' ג), "דההתעוררות שע"י שופר סתם, הוא רק לאלו שהם בקירוב קצת, ובכדי לעורר את האובדים בארץ אשור¹⁵, והנדחים בארץ מצרים¹⁶, שגם הם יתעוררו ברצון לבוא לירושלים ולהשתחות לה', הוא ע"י שופר גדול".

¹⁴ ומצד מעלת ארץ ישראל שהוא ארץ קדושה, י"ל שלכן קיבוץ גלויות יהי' דוקא אחרי בנין ביהמ"ק, בזמן הגלות גם הנמצאים בארץ ישראל הם בגלות, כמו שאומרים גם תושבי ארץ ישראל בתפלת מוסף דיו"ט, "ומפני חטאינו גלינו מארצנו*", כי בזמן הגלות אינו מאיר קדושת הארץ, שהוא מתגלה דוקא ע"י השאת השכינה שבבית המקדש, שמשם מתפשט ומאיר בכל ארץ ישראל, ופועל גילוי קדושתה. וגאולת עם ישראל ("וקבץ נדחי ישראל") הוא, שמישה יביא כל ישראל לארצנו הקדושה, שיתגלה אז קדושתה אחרי בנין ביהמ"ק.

¹⁵ וענינם מבואר בספר המאמרים תער"ב ח"ג (ע' א'שכו), "והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול, ובאו האובדים בארץ אשור... פי' אובדים, הוא כמו שה אבודה, שלא נודע מקומה כלל, שלא תוכל לשוב אל בעלי' לעולם. והוא בא מחמת שהשה אובדת את עצמה, שהלכה שובבה, ותועה מן הדרך למקום זר ורחוק ביותר... וזה משל לנשמות שנק' אובדות, שיצאו מדרך הישר... שובב בדרך לבס, למקומות היכלות הטומאה, ונתקעו שמה באופן שלא יוכלו לשוב אל אביהם שבשמים, וכענין נבלע ישראל בגוים... וכאילו נאבדו לגמרי. וזהו האובדים בארץ אשור, כריבוי התענוגים הגשמיים*. וכאשר יתקע בשופר גדול לעתיד, יבואו ויתקבצו גם המה".

¹⁶ בספר המאמרים תרפ"ו (ע' רכה): "כתיב ובאו האובדים בארץ אשור, והנדחים בארץ מצרים... הנדחים בארץ מצרים שהיא קליפה קשה יותר, דמצרים הוא ערות הארץ, שטופי זמה, והם הבעלי מדות רעות ומגוננות מרותחים ביותר... וזהו נדח, שהוא ר"ל יורד ממהותו".

* כמובא בספר המאמרים מלוקט ח"ד (ע' צא), "שענין זה גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו, הוא גם בכנ"י הנמצאים בארץ הקודש, ומציין שם (בהערה 30), "כדמוכה גם מזה, שלשון זה בתפילת מוסף דיו"ט", גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו, "הוא גם באה"ק תוכב"א".

והוא שלימות גאולת ישראל - שלימות בגשמיות, שכל א' מישראל יגאל כפשוטו מגלות העמים ישראל - ארצינו הקדושה, ושלימות ברוחניות, שאפילו האובדים והנדרחים ברוחניות, גם הם יגאלו - ואז יהי שלימות עם ישראל, שלא יהי חסר אף א' מעם ישראל.

וענין שלימות העם הוא (לא רק שלימות בכמות העם, שכל אחד מעם ישראל יגאל, אלא) שלימות במדרג' העם - אחדות העם. דהקיבוץ גליות הוא באופן דאחדות, כמו שאומרים בתפילת שמונה עשרה, "וקבצנו יחד...לארצנו", דכל ישראל נעשים מציאות א', וכמ"ש (ירמי' לא, ז), "קהל גדול ישוּבו הנה", "קהל" לשון יחיד. והוא מציאות אחת של "ציבור", כמ"ש בלקו"ש חכ"א (ע' 363), "ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל, אז השם אליין כביכול, נעמט יעדן אידן...צוואמען מיט אלע אידן, און פירט זיי אלס א קהל גדול (לשון יחיד) - ארויס פון גלות". ושם (הערה ד"ה "לשון יחיד"), "כי קהל" אינו רק צירוף של כמה יחידים, כ"א מציאות אחת דציבור"¹⁷.

ד

וי"ל עד"ז הוא בנוגע התקופה ד"בחזקת משיח", דע"ה דכללות ענינה הוא החזרת מלכות לישראל - גאולת ישראל, אבל פרטי הג' פעולות שבתקופה זו (ע"ה עיקר ענינם של הפעולות הם פעולות של מלך כנ"ל (אות ב), אבל מכל מקום), יש להם גם שייכות להשלושה עניני גאולה:

(א) "עמוד מלך" הו"ע גאולת ישראל.

(ב) והפעולה של המלך, שהוא בעצמו "הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו", וגם "ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה", שייך לגאולת השכינה, דהנה

* ובספר המאמרים תרפ"ו (ע' רכה), "וכאו האובדים בארץ אשור... אשור הוא לשון תענוג... כי נמשך אחרי הגשמיות למלאות תאותו הרעה, אשר נאבד ונשקע הניצוץ אלקות שבנפשו. והוא האובדים בארץ אשור, ער האט זין פארלארן ר"ל אין תענוגי עוה"ד".

¹⁷ המציאות אחת ד"ציבור", הוא דוקא בקיבוצם יחד בארץ ישראל, כמובא בלקו"ש ח"כ (ע' 524), "ווארום (אמת'ער) ציבור איז נאר אין ארץ ישראל ("אין תענית ציבור בבבל").". ומציין שם (בהערה 66) "צפע"נ להרמב"ם הל' ברכות פ"י הי"א". וגם האחרות הזה ד"ציבור", נפעל דוקא ע"י מלך, כמ"ש בצפנת פענח להרמב"ם (סנהדרין, כ, ב), "הנשיא מצרף לעשות גדר ציבור". וזהו מה שקיבוץ גליות נפעל דוקא ע"י מלך המשיח.

סיבת חורבן ביהמ"ק - גלות השכינה הוא החטאים¹⁸, וע"י תשובה, וקיום תומ"צ יהי' גאולת השכינה¹⁹. דקיום המצות ממשיכים אלקות למטה, דהמצות הם כלים לאלקות, כמ"ש בזוהר ד"רמ"ח פקודין הם רמ"ח אברים דמלכא", והתורה היא חד עם הקב"ה - "אורייתא וקוב"ה כולא חד", ולכן ע"י קיום המצות ולימוד התורה, ימשיכו השכינה למטה, "ויתגלה בביאת משיח"²⁰, התחלתה ההתגלות יהי' בכנין בית המקדש - "ובנה מקדש" - מקום השראת השכינה (ושלימות ההתגלות בתקופת תוקן העולם, כדלקמן אות ה').

ג) והפעולה ד"וילחום מלחמות ה'", שייך לגאולת (תיקון אומות) העולם, דהמלחמה עם האומות מחליש תוקף מציאות אומות העולם, ושלימות ביטולם יהי' אח"כ (בתקופת "משיח בודאי"), כשיהי' "ונצח כל האומות" - ביטול מציאות האומות למלכות משיח - מלכות דקדושה.

¹⁸ וכמבואר בתניא פי"ז, "סוד גלות השכינה, כמארז"ל גלו לאדום שכינה עמהם, דהיינו כשהאדם עושה מעשה אדום, מוריד וממשיך לשם בחי' וניצוץ אלקות המחי' את נר"ן שלו, המלוכשים בנפש הבהמית מהקליפה שבלבו... המולכת בו בעודו רשע... ונר"ן כבושים בגולה אצלה". ובאגה"ת (ע' צו) "לאחר שירדו ממדרגתם, וגרמו במעשיהם סוד גלות השכינה, כמ"ש ובפשעיהם שולחה אמכם".* ובקונטרס ומעיין (ע' 74) "אות ה', שהוא חיות כל העולמות נקרא שכינה... וכמ"ש ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם... וזהו"ע גלות השכינה שנעשה ע"י מעשים רעים של האדם למטה, וכמ"ש בפשעיהם שלחה אמכם, דהיינו שירדה למטה מטה".

¹⁹ וכמ"ש באגה"ת (סוף פ"ו), "בתשובתו מחזיר השראת השכינה למקומה... וכמ"ש ושב ה' אלךך את שבותך, כלומר עם שבותך, וכמארז"ל "והשיב לא נאמר וכו'".

* "אמכם" הוא השכינה כמ"ש בתניא (פנ"ב) "הנקרא... אימא תתאה, ושכינה מלשון ושכנתי בתוכם... ומאיר לעולמות... ושכן למתלבש בתוכם להחיותם, ולכן נקרא אם הבנים עד"מ... שממקור זה נאצלו נשמות דאצילות ונברא נשמות דבריא".

²⁰ וכמ"ש בתניא (בתחלת פל"ז), "השלימות הזוה של ימות המשיח... שהוא גילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי, תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות, כי הגורם שכר המצוה היא המצוה עצמה, כי בעשייתה ממשיך האדם גילוי אור א"ס מלמעלה למטה, להתלבש בגשמיות עוה"ז".

ה

ועד"ז, י"ל גם בנוגע התקופה ד"ויתקן העולם כולו" (ע"ה דמוזכר בהלכה זו ברמב"ם רק פעולה אחת - לפעול על האומות לעבוד את ה', אבל באמת בתקופה זה ניתוסף גם בגאולת עם ישראל, וזה מובא בהמשך דברי הרמב"ם בפ"ב (דהל' מלכים), שמפרט שם יותר מעלות פרטיות שיהיו בתקופה זו, כמוכא לקמן²¹). וגם ניתוסף בענין גאולת השכינה. והביאור בזה:

(א) גאולת העולם הוא מ"ש הרמב"ם "ויתקן העולם כולו לעבוד את ה'", ולא רק אומות העולם, כמ"ש ברמב"ם, אלא גם כללות עוה"ז הגשמי יזדכך כמבואר בדא"ת, וכחובא לעיל (אות ג).

(ב) גאולת ישראל הוא, שבנ"י יתקנו להיות בקירוב הכי גדול לאלקות (וע"ד מה שנת"ל אות ג) שבבנין בית המקדש - גאולת השכינה, עי"ז יהי שלימות ג"כ בגאולת ישראל, שיתעלו להיות העם של הקב"ה - גוי קדוש, ואח"כ בקיבוץ נדחי ישראל יתעלו להיות באחדות - מציאות אחת ד"קהל", הנה עד"ז יתעלו בנ"י גם בתקופה זו שענינה תיקון העולם, שיתוסף גם במעלת עם ישראל). שבנ"י יתעלו להיות חכמים גדולים בידיעת ה'. כמ"ש הרמב"ם בסוף הלכות מלכים (פ"ב ה"ה, בנוגע בני ישראל), ש"באותו הזמן... יהיו חכמים גדולים, ויודעים דברים הסתומים, וישינו דעת בוראם".

²¹ ונוסף על המעלות שמוכא לקמן מהרמב"ם, מוכא ברמב"ם שם (פ"ב ה"ג) עוד מעלות, והיינו, "בימי מלך המשיח... יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו... ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני, וזה משבט פלוני". (ובה"ה), "ובאותו הזמן, לא יהי שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהי' מושפעת הרבה, וכל המערנים מצויין כעפר, ולא יהי' עסק כל העולם, אלא לדעת את ה' בלבד".

ג) נאולת השכינה, דאז יהי' התגלות אלקות בכל העולם (ולא רק בבית המקדש), כמ"ש (ישעי' מ, ה), "ונגלה כבוד ה', וראו כל בשר יחדיו, כי פי ה' דבר". דע"י תיקון העולם, שכל העולם יתקן להיות כלי לאלקות, יאיר בהם אלקות בתכלית הגילוי - "וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר". ואז יושלם הכוונה העליונה כבריאת העולם, ד"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים"²².



²² כמ"ש בתניא (ריש פל"ז), "מודעת זאת מארז"ל, שתכלית בריאת עולם הזה הוא, שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים... שיאיר אור ה' א"ס ב"ה, במקום החושך והס"א של כל עוה"ז... ויתרון אור מן החושך מהארתו בעולמות עליונים... ונודע שימות המשיח הם תכלית ושלמות בריאת עוה"ז, שלכך נברא מתחילתו". ושם (פל"ז, ע' מט), "זה כל האדם ותכלית בריאתו וירידתו לעוה"ז, להיות ית' דירה בתחתונים דוקא, לאהפכא חשוכא לנהורא, וימלא כבוד ה' את כל הארץ הגשמיות דייקא, וראו כל בשר יחדיו".

בענין הרוח שמקבלים האחים מן האה הגדול

הרב בן ציון (בר"פ) שיחי' קארף

משגיח בישיבה

בשער האמונה של כ"ק אדמו"ר האמצעי בפרק לג' כשמסביר החילוק בין קדמון לראשון, א' שלקדמון אין שני במציאות כלל, וראשון ישנו גם כשאינן עדיין שני, בגלל שיש שני לו במציאות נבדל ממנו לכן הוא אחד המנוי אך אינו קדמון, וב' שלא נקרא קדמון בקדימה חלוטה לכל הבאים אחריו אע"פ שהיה אחד לבדו תחלה, כי בהכרח ודאי קדם לו המקור העצמי הנקרא קדמון שממנו יצא הכל, רק שנקרא ראשון במספר כבן הנולד ראשון לגבי השני שנולד אחריו לפי שהוא ראשית אונו והאב הוא מקור העצמי שהוליד לכל הבנים וכל א' שרשו במוח האב מיוחד בפני עצמו ואין לבן הראשון שום תוס' כלל לפי שלא ממנו נולדים הבאים אלא מן האב עכ"ל.

ולכאורה קשה אומרו שאין לבן הראשון שום תוס' כלל, שהרי במאמר ד"ה לכה דודי שנאמר בי"ג אלול תשי"ד מביא הרבי מכתבי האר"י ז"ל בענין כבוד אה הגדול שהוא מפני דרוחא הוא דשבק בגוי' שבבן הא' יש רוח האב יותר משאר הבנים וכל שאר הבנים נוטלים מרוחא דאב ע"י בן הראשון עכ"ל.

שמזה מובן בפשטות שישנו לבן הראשון תוס' על שאר הבנים והגם ששאר הבנים לא נולדים ממנו, מקבלים דרך הבן הראשון הרוח האב.

לכאן' הי' ניתן לבאר בפשטות שבמאמר הרבי שמוכח כתבי האר"י ז"ל מדברים על התפשטות החיות שבזה מקבלים מהאח הגדול ואילו עצם המציאות זה אצל כולם בשוה ואינו דרך אחד הבנים ואין להם תוספות אחד על השני.

אך כשמסתכלים בכתבי האר"י ז"ל שממנו מביא הרבי במאמר בשער המצות פרשת יתרו, "ועתה נבאר ענין כבוד אחיך הגדול, כמו שאמרו רז"ל ובזה אני מסופק קצת, כי יש לפני ב' דרכים, ואיני זוכר איזה מהם יוכשר, הזוה או זה, או שניהם כאחד טובים, ששמעתי ממורי זלה"ה. וזה נלע"ד יותר באמיתות, כי שניהם

אמיתיים, וזה עניינם: האחד הוא מובן מדרוש בנימין כנז"ל, ושם נתבאר כי ההוא רוחא קדמאה דשבק בעלה גו איתתא, הנה הוא נחלק, ומתחלק לכל הבנים שיוולדת, וכל אחד ואחד נוטל חלקו ממנו, ובהשתלם חלקיו אינה יולדת עוד. אמנם הבנים יורדים בסדר המדרגות.

כי הבן הבכור לוקח התמצית ושורש דכל ההוא רוחא, וכל השאר חלקים הנשארים שם, הם כעין ענפים, משועבדים אל הבן הבכור. והבן השני לוקח לו התמצית ממה שנשאר, ושאר החלקים ענפים מפלים אליו. ועד"ז בכל שאר הבנים, ונמצא כי האח הגדול, כל אחיו משועבדים לו, מן הטעם עצמו, שנתבאר בענין אביו ואמו, כי הבנים משועבדים אליהם. אמנם כיבוד אביהם ואמם, עדיף, כי הוא למעלה מכולם, ואפילו הבן הבכור משועבד אליהם, והבן הב', משועבד לאביו ולאמו, ולבן האי בלבד. והשלישי, מחויב גם לב'. והד' מחויב גם לג'. ועד"ז הולך סדר המדרגות, עד שנמצא כי הקטן שבבנים, מחויב לכל הקודמים אליו."

דהיינו שיש הרוח שמכנים הבעל באשה כביאה ראשונה וכל הבנים שצריכים לקבל חלקו-שנראה שמדובר בעצם מהותם ולא רק התפשטות, מקבלים.

וכשננמר חלוקת החלקים אינה יולדת עוד, דהיינו העצם חיותם של כל הבנים נגמר, לכן אינה יולדת עוד. ולאחר הולדת הבן הראשון שאר הבנים הם חלקים כעין ענפים שמשועבדים לבן הראשון.

אז נשאר השאלה איך כתב אדמו"ר האמצעי שלבן הראשון אין תום' על שאר הבנים בגלל שאין נולדים ממנו?

אך שם בשער המצוות הנ"ל מסתפק הרח"ו איזה כב' ביאורים לענין כבוד אחיו הגדול ומסופק אצלו איזה טובה יותר, ולאתר שמביא הביאור הראשון שצוטט לעיל מביא ביאור שני,

"והדרך השני, הוא מובן בדרוש א' שכתבתי בענין הקשר שיש לי עם מורי ז"ל, ועם שאר החברים כו', והענין הוא, כי כמו שביארנו בענין דרוש בנימין כנזכר, כי ההוא רוחא קדמאה דשבק בעלה בגוה כביאה ראשונה, הם בחינת הגבורות הראשונות הניתנות בה, ונעשית בה בחינת רוחא, להעלות מ"ב אליו. כן הגבורות או

בעולם העשיה, הרומזת אל המלכות. והוי"ה זו הפנימיות והרוחניות של הנקבה, ונקראת נפש שלה. וכל זמן שאין בה בחיי נפש, הנה היא טריפה, ואינה יולדת."

ונראה שבביאור השני אינו מדגיש ששאר הבנים הם כענפים שמשועבים אל הבכור הראשון. רק מדגיש שהאב מכנים באשתו גבורות הראשונות הניתנות בה, וגם הבן הבכור משאיר כשנולד באמו רוחא לצורך שאר הבנים, וכל בן שנולד לוקח גם מרוחא שהשאיר האב באמו, וכן מה שהשאיר אחיו הגדול ולכאורה מביאור השני ניתן אולי לישוב יותר דברי ארמו"ר האמצעי ששאר הבנים אינם ענפים מסתעפים מכן הראשון,

אך כד דייקת שפיר ומעיינים בפרטיות בשרשי הדברים בכתבי הארי' ז"ל נתבהר התמונה:

דהנה הרח"ו כתב שכל זה מיוסד על הדרוש שמוכא בענין לידת בנימין שהיא בשער הפסוקים פרשת וירא סימן כ"א, "והנה אין נפש זו נכנסת בה, אלא ע"י בעלה, כנודע כי כל אורות הנקבה, אינה ניתנות בה. אלא ע"י בעלה. ולכן אינה נכנסת בה, עד שיזדווג בה בעלה ביאה ראשונה, ואז נותן בה הנפש ההיא, שהיא בחי' אור הנפש של הכלי, ולא בחי' כלי עצמו. ואל הנפש הזו היא שנקרא בסבא דמשפטים, רוחא דיהיב בה בעלה, כי להיותה נמשכת מזעיר, הנקרא רוח, נקרא רוחא. אבל אינו רק בחי' נפש, כי אורות הנקבה אינם נקראים אלא נפש כנודע. ולקמן נרחיב בענין זה ע"ש.

ואחרי הנתן בה בביאה א' נפש הזו, אז נשאר בחינתה ביסוד שבה, ועל ידו היא מעלה מאז ואילך מ"ן בשאר הזווגים. באופן כי מין היא בחי' אחת, והאי רוחא היא בחינה אחרת המעלה אותם. וזהו טעם, שאין האשה מתעברת מביאה א'. גם מ"ש חז"ל שבביאה אי עושה אותה כלי, והענין הוא, כי בביאה א' נותן בה נפש זו, ואז נגמר תקונה, וכבר היא יכולה משם ואילך להעלות מ"ן בשאר הזווגים, להוליד בנים. אבל עתה ניתן בה הנפש הזאת, ונעשה ביסוד שלה כלי גמור, להיות בה בית קיבול, לקבל טיפת ההזרעה משם ואילך.

ולכן אינה מתעברת באותה הביאה האי, כי אז נעשה אור הכלי, ומשם ואילך תעלה מין, ותתעבר ותוליד בנים. ובזה תבין ענין נפש האדם הזכר, הבאה לו מן המלכות שהיא נקבה כנודע, כי בהיותו נוצר בתוכה, ניתן בו כח הנפש הזאת של

אמו, ועל ידה נוצרת נפש הולד בהיותו במעי אמו, וכשנולד נכנסת הנפש הזאת בקרבו תכף ומיד, כנודע.

וצריך שנבאר בחי' הנפש הזאת הנקראת רוחא דשבק בה בעלה כנוכר, כי הכי איך אפשר שעתה יכנס הנפש שבה בביאה ראשונה, והרי מעת שנאצלה יש בה נפש. והענין הוא זה, דע, כי תרין עיטרין שיש בדעת דז"א שהם חו"ג, והם שתי הויות: הוי"ה דמ"ה דאלפין היא עמרא דחסדים. והוי"ה דב"ן דההי"ן, היא עיטרא דגבורות, ונודע, כי תרין עיטרין אלו, הם עיטרא דחסדים לצורך הגדלת ז"א עצמו, שהוא הוי"ה דמ"ה. ועטרא דגבורות, לצורך הגדלת נוקביה, שהיא הוי"ה דב"ן, וחלקה נמשכת לה ע"י בעלה כנו"ל, ולכן הה' חסדים מתפשטים בגופא דזעיר.

וה' גבורות הם יורדות ביסוד שלו, ואז עדיין נוקביה עומדת עמו אב"א מן החזה ולמטה, והדעת שלה מכוון כנגד היסוד דזעיר כנודע, והארת אותם הגבורות עוברות דרך מחיצת כלי יסוד דזעיר לחוץ, ונכנסת דרך מחיצות כלי הדעת דנוקביה, ועי"כ מתפשטים אותם הארות דגבורות בגופה, ונגדל פרצופה. ע"ד הגדלת פרצוף זעיר ע"י החסדים. ואחר שנבנה פרצופה, חוזרת פב"פ, והם מזדווגים יחד, ואז נותן בה ה' הגבורות עצמם, שהיו ביסוד שלו, וניתנים ביסוד שלה בביאה ראשונה. ואלו נשארים שם תמיד, והם החיות שלה, ונפש שלה.

אבל מה שנגדל פרצופה בתחלה, לא היה אלא ע"י הארתם בלבד, אבל עתה הם עצמות הגבורות ממש כנוכר, ובחי' זו נקראת רוחא דשבק בה בעלה בביאה א'. והנה אלו הגבורות הראשונות נשארות שם תמיד, כעין שאור המחמין את העיסה, והוא, כי הנה כאשר חוזרים ומזדווגים פעם אחרת, אז האי רוחא מעלה בה את המין לקבל מ"ד, ומשניהם נוצר הולד כמו שנבאר.

ולכן נבאר עתה בחיי המ"ן עצמם מה עניינם. דע, כי עם היות שכבר לקחו זו"ן אלו התרין עיטרין כנוכר, בעת שנאצלו בכריאת העולם, ונודע, כי כל בחיי המשכת טיפת הזרע בעת הזווג, הוא מתרין עיטרין אלו אשר בדעת כנודע, כי לכן נקרא הזווג בלשון ידיעה, כמש"ה (בראשית ד' כ"ה) וידע אדם עוד את אשתו, להורות כי מן הדעת נמשכת טיפת הזווג. אבל עכ"ז, אותם תרין עיטרין הראשונים שלקחו כשנאצלו, היו לצורך תיקון הגדלת פרצופם עצמם, כי אף גם הזווג דביאה א', היה לתת בה בחי' נפש וחיות שלה כנוכר, אבל להוליד בנים. צריך שיחזרו לקחת עוד מחדש תרין עיטרין כיוצא בהם, בכל זווג וזווג, כדמיון האדם שאף על פי שיש

בו מוח הדעת, צריך שתמיד יאכל, ועי"כ יתחזק המוח שלו, ואז יוכל להמשך ממוחו טיפת זרעית להוליד בנים, ואם לאו, יחלש מוחו וימות, וכנודע, שאם יזדווג האדם כמה פעמים רצופות זו אחר זו, יחלש כח ההזרעה ותהיה טיפת דם חלושה מאד, בלתי ראויה להוליד, וגם מוחו עצמו יחלש.

ואם ירבה יותר על הראוי, אפשר שימות מרוב תשמיש כנודע. וכמ"ש הרמב"ם ז"ל הלכות דעות. והנה גם זו"ן, אעפ"י שבעת אצילותם נתקן מוח הדעת שלהם, שהם תרין עיטרין הראשונים, על כל זה צריכים להתמיד, ולקבל כח חדש נוסף, כדי שיזדווגו ויולידו בנים.

ודע, כי אין זו"ן מזדווגים שום זווג כלל, עד שבתחלה יזדווגו או"א, וגם או"א אינם מזדווגים, עד שבתחלה יזדווג או"א מיניה וביה כנודע. וכן עד"ז עד רום המעלות, עד המאציל העליון הנקרא אין סוף, ונמצא, כי בכל זווג תחתון דו"ן, צריך שבראשונה יזדווגו הבחינות הראשונות המקבלות מא"ס. כי הא"ס לבדו יכול לחדש בכל יום תמיד אורות חדשים, אבל הנאצלים כלם, אין יכולת וכח בשום אחד מהם לחדש שום אור, עד שיקבלוהו תחלה מהא"ס. וממשיכים אותו בכל עת ממדרגה. למדרגה בבחי' הזווגים שלהם כנזכר. ואין כח בשום אחד מהנאצלים, רק מה שנתן להם לעצמם ולצרכם בעת שנאצלו, אבל לחדש אורות חדשים ולהוליד נשמות, אין בהם כח, עד שיקבלוהו מהאין סוף כנזכר.

ואז ממשיכים השפע ההיא שקבלו מהא"ס, אל הבחינות שלמטה מהם, ואח"כ גם הם מזדווגים, והם ממשיכים השפע, אל אותם שלמטה מהם, וכן הדבר הולך ונמשך מזווג אל זווג, מן הבחי' הקרובות אל המאציל, עד זו"ן המקבלים השפע והכח מן או"א שלמעלה מהם, שקדמו להזדווג קודם שיזדווג הוא בנוקביה, וחזרו להמשיך כח ושפע חדש מלמעלה, משורש התרין עיטרין שלהם, אשר למעלה למעלה, ונותנים אותם בסוד מוחין חדשים לזו"ן, ואז הם מזדווגים ומולידים בנים, ע"י שהוא ממשיך טיפת מ"ד, מן החסדים הראשונים שנמשכו לו בדעת שלו מחדש, וגם נוקביה נותנת טיפת מ"ן, ממה שנמשך לה מחדש בעיטרא דגבורה שבדעת שלה. ומכבי טיפות אלו, נוצר הולד ברחם שלה.

וז"ס תכלית מה שצריך האדם לכיון ביחוד ק"ש על אמיתותה, שיכוין כי בק"ש מזדווגים או"א, להמשיך מוחין חדשים בזו"ן, כדי שיוכלו להזדווג גם הם אח"כ, בתפלת העמידה, בעת נפילת אפים כנודע. ויולידו בנים שהם נשמות התחתונים.

האמנם צריך לכיין, איך מתחילים להזדווג המדרגות העליונות הקרובות אל המאציל, ומשם נמשך לשלמטה מהם וכו', עד שנמשך השפע ההוא עד מוחין או"א, ואז גם הם מזדווגים בק"ש כנזכר וצריך לכיין הכוונה זאת, הראויה בכל מדרגה ומדרגה, כפי מה שצריך לכיין בה, זו היא כוונת ק"ש על אמיתותה, שאין למעלה ממנה. ובעונותינו לא זכינו לדעת אותה, ובשער התפלות כתבנו קצת כוונה, ממה שקבלתי ממורי זל"ה. ונמצא, כי בכל זווג דזו"ן, מקדים אליו זווג דאו"א, ונותנים להם מוחין מחדש, ומחדשים להם תרין עיטרין אחרים חדשים, ואז מזדווגים גם הם. והוא נותן טיפת החסדים, מיסוד שבו ליסוד שבה. והיא נותנת טיפת הגבורות.

ומשתי טיפות אלו, נוצר הולד. ואמנם לא יש בה כח להעלות כח מ"ן האלו, אלא ע"י הגבורות הראשונות שנתנו לה בביאה א', הנקראים רוחא דשדי בגוה, והם עומדות קיימות לעד שם בגופה דנוקבא כל ימי חייה, והם מעלין את הגבורות החדשות שבכל זווג, שממם נוצר הולד. אבל הגבורות החדשות, הן נקראים מ"ן, וממם נוצר הולד ההוא. וכשירצו להזדווג פעם אחרת, באים גבורות אחרות חדשות, וממם נוצר וולד אחר. וכן עד"ז תמיד אבל הגבורות הראשונות. נשארות שם תמיד קיימות לעד, כי אין הולד נעשה, אלא מן החסדים והגבורות חדשות עצמם, שבכל פעם ופעם. ואלו הגבורות הישנות הראשונות מעלים אותם".

מהאריכות של הרח"ו נתבהר שהרוחא דשבק בגוי' היא כשעור לעיסה וענינה ליתן כח לאשה להעלאת מ"ן שיוכל להתעבר ולהביא ילדים לעולם, ומזה גם נעשה לבוש לנשמה של הילד. ואינו לוקח כל מה שניתן לה מבעלה לכל ילד כי אם חלק וכשנמנר כל החלקים של מה שנתן לה בעלה נגמר כל ההולדה.

אכל כל זה רק ללבושים לנשמה, וכח להעלות מ"ן בכדי להוליד ולכן יכולים להבין מה שכתב אדמו"ר האמצעי שאין לבן הנולד ראשון שום תום' בזה, שכל אחד קשור במקורם שהוא האב.



"קבלת התורה בשמחה ובפנימיות"

הת' יענקל שיחי' בלאנק
תלמיד בישיבה

בכלל, יש ב' ענינים ביום טוב של שבועות:

(א) מתן תורה - (הגילוי מלמעלה למטה) כמבואר בספר המאמרים תשי"ג, וז"ל: "ובזה יובן מה שקודם מ"ת הקדימו נעשה לנשמע שזה הי' ההכנה למ"ת, דלהיות שענין מ"ת הוא שניתן בחי' הדבור דתורה שהוא בל"ג, דזהו בחי' כתר תורה, הנה ההמשכה היתה ע"י הקדמת נעשה לנשמע שהוא הביטול לבעל הרצון, שהוא בחי' הכתר שבנפש, דלכן הרי בשביל הקדמת נעשה לנשמע קשרו להם ב' כתרים, הנה ע"י העבודה בכחי' הכתר שבנפש דוקא, עי"ז המשיכו בחי' כתר תורה שהוא הדבור דתורה, דמצד בחי' זו דוקא נעשה הזיכוך בהנברא שלא לפי ערכו כלל.

"זהו מ"ש וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר אנכי הוי' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, דהנה כוונת מ"ת מה שניתן בחי' הדבור דתורה הוא כדי לזכך את הגשמי שלא לפי ערכו, לכן הוא אומר אשר הוצאתיך מארץ מצרים, דהכוונה דמ"ת היא להסיר את המצרים והגבולים, דזהו דוקא ע"י בחי' הדבור דתורה שהוא בל"ג, בחי' כתר תורה.

(ב) קבלת התורה - שהוא הענין ממשיכים את העצם, דהיינו להמשיך את התורה לעצם נפשו, שזהו כל חיות נפשו, כמבואר במלוקט א (ד"ה אתה הראת וכו'), וז"ל: "והיינו, שבזמן מתן תורתנו נעשה אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו, דו עצמות א"ס ב"ה האסט זיך באווען כו', הראת ממש בראי' חושיית, ויחד עם זה נמשך בישראל גם הטל שעתידי להחיות בו את המתים והוא טל תורה. וענין זה נמשך בכל עניני האדם, (ע"ד מ"ש זאת התורה אדם), שהתורה (גם בחי' טל תורה) חודרת במציאותו של אדם עד שנעשית מציאותו האמיתית של כאו"א מישראל, כולל בכל דרכיך ובכל מעשיך."

וזהו הטעם למה יש פתגם ידוע בנוגע שבועות "קבלת התורה בשמחה ובפנימיות", כיון שזהו הפירוש בקבלת התורה.

אבל עדיין צריך ביאור: כיון שלכאור יש שני הסברים שונים בהמילה "פנימיות"?

(א) מבאר כ"ק אדמו"ר (בתורת מנחם תשי"ז), וז"ל: "פנימיות: קיום התוכי"צ צריל להיות בכל פנימיות עצם נפשו. לא רק בלבושי הנפש במחשבה דיבוא ומעשה, וגם לא רק בכוחות הנפש דשכל ומדות. כל זה – גם הכוחות – הם חיצוניות לגבי עצם הנפש, וקיום התוכי"צ צריך להיות בפנימיות, בעצם נפשו."

(ב) אבל בהשיחה מתשכ"ה משמע לכאור היפך מזה, וז"ל: " יובן גם בנוגע לענין הפנימיות: קיום כל המצוות צריך להיות לכל לראש בפועל ממש, במעשה או בדבור, ונוסף לזה, צריך להיות גם בפנימיות, ולא די בכך שמקיים את המצוה "בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני .. מצות אנשים מלומדה.

אבל אע"כ, גם כאשר חסר בקיום המצוות אפילו במעשה בפועל הרי אמרו רז"ל "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא", ואפילו פושעי ישראל מלאים מצוות כרימון. ועאכו"כ בנוגע לקיום המצוות בפנימיות הרי אמרו רז"ל "לעולם יעסוק אדם בתוכי"צ אע"פ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה", אף שכל זמן שהעסק בתוכי"צ הוא "שלא לשמה", אין זה בפנימיות,

אמנם, כאשר מדובר אודות גר שבא להתגייר – צריך לקבל על עצמו קיום כל המצוות, ולא רק במעשה ובדבור, אלא גם במחשבה, והיינו, שלא די בכך שמקבל על עצמו לקיים את המצוות במעשה בפועל, אבל מחשבתו תהי' בענין אחר, אלא קבלת המצוות צריכה להיות בכל פנימיותו.

והמשל לזה מ"מלכותא דארעא" שהיא "כעין מלכותא דרקיעא" – כפי שרואים באמריקא, שכדי לקבל "אזרחות" צריך להסכים לקיים את כל חוקי המדינה, וכי שלא מוכן לקבל על עצמו חוק מסויים, לא יתקבל בתור "אזרח"; משא"כ מי שהוא כבר אזרח, אזי לא מקפידים עליו כל כך.

וכיון שבכל שנה מתחדש כללות הענין דמ"ת שהוא בדוגמת ענין הגירות, מובן, שקבלת התורה צריכה להיות בפנימיות, היינו, לקבל על עצמו לקיים את כל עניני התומ"צ, וכאמור, לא רק במעשה ובדיבור, אלא גם במחשבה.

לפי זה צריך ביאור, מהו הפירוש שמחשבה הוא "פנימיות", לכאן' ההיפך הוא אמת. וזהו מובן מעצמו, בפרט שהמחשה הוא חלק הכי תחתון דהנפש.

ואפילו את"ל שמחשבה נקרא "פנימיות" לגבי דיבור ומעשה, מ"מ זה לא מספיק, כיון שבאמת מחשבה הוא לבוש, ולבוש הוא דבר חיצוני, לכן אם כל המהות של מחשבה הוא דבר חיצוני, איך יתכן שהפירוש ד"קבלת התורה בשמחה ובפנימיות" קאי על המחשבה?!

והביאור בזה: באמת, אע"פ שמחשבה הוא לבוש חיצוני מ"מ יש קשר מיוחד להכוחות פנימיים. כמבואר בספר המאמרים תשי"ג, וז"ל: "וביאור הענין, דהנה, ענין המחשבה קאי על עולם האצילות, כי מחשבה היא בחינת חכמה, כמאמרי מחשבה ויובלא לא אתפרש לעלמין, דמחשבה שהיא חכמה ויובלא שהיא בינה הם תרין רעין דלא מתפרשין לעלמין, וכיון שאבא עילאה (חכמה) מקננא באצילותי, וחכמה היא מחשבה, לכן נקרא אצילות בשם מחשבה.

ובפרט בחינת החכמה שבה שהיא ראשית ועיקר של האצילות, הרי היא תחילת המחשבה. והענין בזה, שמחשבה היא לא רק לבוש בלבד, אלא היא כח הנפש, היינו שהוא כח הגילוי של הנפש, דכאשר צריך להיות גילויים מהנפש הוא ע"י כח המחשבה שהוא כח הגילוי, שע"י כח זה מתגלה במחשבה.

לפי זה יש שני מדרי' ד"פנימיות" ובקבלת התורה:

(א) פנימיות שהוא - החיצוניות שבנפשו דהיינו המחשבה - שהוא הפנימית מצד להיות "גילוי של הנפש". (דהיינו התורה חודרת רק המחשבה).

(ב) פנימיות שהוא הפנימיות דבפנימיות - שהוא העצם עצמו - עצם נפשו. (דהיינו התורה חודרת כל מהותו)

ואולי יש לקשר הדרגה ד"מתן תורה שהוא התגלות העצם של הקב"ה עם הדרגה הב' ד"קבלת התורה".

והביאור בזה:

הענין מיוחד ד"מתן תורה" הוא כמבואר לעיל: הקדימת נעשה לנשמה שע"י זה ממשיך העצם דהקב"ה. ולפי הנ"ל הענין מיוחד ד"קבלת התורה" הוא לא רק בנוגע "הגילוי של הנפש" – מחשבה, אלא גם בנוגע העצם הנשמה – "עצם נפשו" שהוא "פנימי" האמיתי.

אבל לפי זה, מהו ההפרש בין הקדימת נעשה לנשמה שהוא "מתן תורה" להדרגה הב' דקבלת התורה, לכאן' שניהם הם מהעצם הנשמה?

באמת, זהו פשוט ביותר:

שנעשה ונשמה הוא ענין דהמשכת (מלמעלה למטה) עצמותו ומהותו, וקבלת התורה הוא הענין של קבלת (מלמטה למעלה) עצמותו ומהותו בפנימיות ממש.



תפילות שצריך לומר עם הציבור

הת' השליח שלום דובער שיחי' בנרדל
שליח בישיבה

כתב אדה"ז בשולחן ערוך סימן ס"ה סי' ב', וז"ל: "קרא קריאת שמע, ונכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שהם קורין קריאת שמע, צריך לקרות עמהם פסוק ראשון שלא יראה כאלו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חבריו, והוא הדין שאר דבר שהציבור אומרים כגון תהלה לדוד צריך לקרוא עמהם שכן דרך ארץ."

"ויש אומרים דמפסיק אפילו באמצע ברכות קריאת שמע לקבל כא שלפני קריאת שמע אין להפסיק כלל בשביל פסוק ראשון של קריאת שמע אלא יאמר אותן התיבות בניגון כמו שהצבור אומרים קריאת שמע".

והמחצית השקל מוסיף בסי' סה' הלכה ג', שגם "עלינו" צריך לומר עם המנין.

בפשטות הטעם שאנו צריכים לומר תפילות אלו עם המנין, הוא משום "דרך ארץ" (כמובן מהנ"ל), ואפילו להטעם משום "שלא יראה כאלו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חבריו" הוא אותו הענין ד"דרך ארץ".

לפי זה צ"ל מהו הגדר של "דרך ארץ".

בהקדים, בנוגע סימנים בהמה כתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק א, וז"ל: אין די סימנים פון תורה זיינען פאראן צוויי סוגים: א) גורמים, אזעלכע סימנים וואס זיי זיינען א טעם וסיבה אויף דער זאך, ובנדון דידן דורך דעם וואס די בהמה איז מעלה גרה ומפרסת פרסה, איז זי א בהמה טהורה; ב) מבדילים, אזעלכע סימנים וואס זיי זיינען ניט קיין טעם וסיבה אויף דער זאך, זיי זיינען מער ניט ווי מברר די טהרה והיפך הטהרה וואס עם איז פאראן אין דער זאך מצד עצמו. דאס ווערט נתברר דורך די סימנים).

וי"ל שאותו החקירה הוא בנוגע להדין ד"אל תפרוש מן הציבור", דהיינו, שזה שהציבור הם עושים פעולה זו, אם זה הוא הטעם, למה יש חיוב על הגברא (שהוא עם הציבור), לעשות פעולה זו עמהם, או כיון שהציבור עושים זה, הוא הסימן, שמה שהם עושים היא פעולה טובה.

הנ"מ: אם הגברא הוא באמצע או רוצה להתחיל פעולה אחרת שהוא טוב, האם (הגברא) צריך לעשות פעולה של הציבור, או יכול להתחיל ענין שלו?

אם "אל תפרוש מן הציבור" הוא הטעם, אז, כיון שיש טעם (שהוא הקהילה), לכן הוא צריך להיות עם הקהילה, ולעשות הפעולה שלהם, אבל אם "אל תפרוש מן הציבור" הוא רק סימן שזה הוא פעולה טוב, כאן יש פעולה אחרת, ואולי פעולה זו היא יותר טוב ממה שהם עושים.

וי"ל כיון שהמקרה כאן (בנוגע עלינו עם המנין), הוא אותו הענין והסוג של "אל תפרוש מן הציבור", לכן יש לומר שהטעם של "דרך ארץ" הוא כלול בהדין של "אל תפרוש מן הציבור", וממילא יש בו כל הענינים ד"אל תפרוש מן הציבור, כולל גם סימן או טעם. ואנו רואים השני צדדים במוחש:

אם "דרך ארץ" הוא טעם וסיבה לזה שאנו צריכים לומר עלינו עם המנין, או רק לברר לנו איזה תפילה צריכים לומר עם המנין.

דהיינו, שבטעם יש ענין באמירת שמע ועלינו תפילות כיוצ"ב, עם המנין (כמו שיתבאר), אבל כיון שיש הרבה תפילות, איך נדע, איזה מהם צריכים לומר עם המנין. והמילים "דרך ארץ", מורה ומדגיש לנו, שרק התפילות שניכר להציבור, אם היחיד אומר אותו עמהם (או לא), צריך לומר תפילה זו עם המנין, (זה צד אחד).

והצד השני הוא, ש"דרך ארץ" הוא הטעם והסיבה למה שאנו צריכים לומר אותו עם המנין.

[ובמילים אחרות;

האם הטעם של "דרך ארץ" הוא בעיקר מצד החפצא דהיינו מצד הקהילה או על הגברא דהיינו על הארם עצמו:

אם העיקר הוא מצד החפצא, אז, אע"פ שבפועל, הוא צריך לומר עם המנין, מ"מ אם יש סיבות אחרות (כמו שיתבאר), מספיק רק להראות להמנין שאתה עמהם, דהיינו בשעה שהם אומרים שמע או עלינו, לכאן מספיק רק להתנהג כמו שהציבור מתנהגים. (כיון שכל הענין הוא על הציבור, איך הם יסתכלו עליך, לכן רק להראות להם מספיק).

אבל אם העיקר הוא על הגברא, אז, אפילו אם מצד הציבור נראה שהוא עמהם, ואפילו אם הם לא רואים אותו, מ"מ רק להראות אינו מספיק, והוא גם צריך לומר שמע או עלינו עמהם.]

השני צדדים בולטים יותר כאשר הוא באמצע "ובא לציון", והמנין כבר התחיל שמע או עלינו:

יש אומרים שצריך לומר ביחד עמהם, ויש אומרים שצריך רק להראות כאילו, דהיינו להשתחוה עם המנין וכו' (והדבר פשוט אם הוא לא באמצע התפילה אז רק להראות ודאי אינו מספיק).

באמת, בזה גופה צריך ביאור:

בפשטות הסיבה הוא מצד דרך ארץ, שכאשר הציבור אומרים ביחד עלינו וכו', אז מפני כבוד הציבור צריך לומר אותה עמהם. ולכאורה יש כמה ראי' לזה:

(א) אם הוא באמצע "קוה", הדין הוא, שאע"פ שהוא מותר להפסיק שם, מ"מ רק להראות מספיק, אבל לכאן אם יש ענין בעצם לומר אותה עם המנין, א"כ למה להראות מספיק?

(ב) לגבי עלינו (עכ"פ), יש סיבה אחרת (גוסף ל"דרך ארץ") למה צריכים לומר אותה עם המנין, וז"ל: "שאם הם יכרעו והא לא יכרע עמהם, יהא נראה ככופר

במי שחבריו כורעים ומשתחווים לו". מזה משמע שהעיקר הוא מצד הציבור, ואין חיוב על הגברא.

ג) אם הוא נכנס לבית הכנסת, אפילו הרבה פעמים, והמנין כבר התחיל עלינו, אז, הוא צריך לומר כל פעם ופעם עמהם, מזה משמע קצת, שהחיוב הוא בעיקר על החפצה ולא על הגברא. אם כן, מהו הפירוש שיש ענין בעצם באמירת עלינו עם המנין.

בכדי להבין זאת (אם יש ענין בעצם), צריך להקדים תחילה עם פסוק במשלי פרק ד' פסוק כח, וז"ל: "ברב עם הדרת מלך" וכו'.

והביאור בזה: בכלל, יש הרבה הלכות הנלמדים מפסוק זה, לדוגמה: העלאת הביכורים למקדש, המצווה נעשית אף ביחיד, אך המשנה במס' ביכורים פרק ג' משנה ב' כתב, "אומרת כי הדבר נעשה לאחר התכנסות בערים הגדולות", דהיינו יש ענין גדול, כאשר ההילול ד"הקב"ה הוא ברבים ובקהילה וכו'.

דוגמה נוספת (וזה הוא העיקר מקרה, לגבי כאן) היא תפילה בבתי כנסת, המגן אברהם קובע, כי אף מי שיש לו מניין בביתו כדאי שיתפלל בבית כנסת מטעם זה, וכן גם קידוש לבנה. ובפרט מה שמביא כ"ק אדמו"ר בספר השיחות תשנ"ב בנוגע קידוש לבנה וז"ל: "

בכל זאת אנו רואים כמוחש המעלה, הגדלות, והעילוי כאשר בני ישראל מתאחדים להלל הקב"ה.

עד"ז כאן, אע"פ שבכלל, יש ענין מצד "רב עם הדרת מלך" להתפלל עם הרבה יהודים, מ"מ יש תפילות מיוחדות, שאפילו אם כבר אמר תפילה זו, מ"מ כיון שהציבור אומרים תפילה זו לכן צריך לומר עמהם מצד "רוב עם" וכו'.

אבל לכאור' מהו המעלה בתפילות אלו, על תפילות אחרות?

י"ל, כיון שיש צד השווה בתפילות אלו, שכל אחד מהם עוסק בענין דאחדות של הקב"ה, שהוא יסוד עקרי בחיים של יהודי.

לפי זה י"ל, שזהו הטעם, למה שכל המפרשים מסכימים, שרק "שמע" יש חיוב לומר אותה עמהם אבל "עלינו" או "תהילה לדוד", הן רק רשות:

כיון שמכל התפילות, אין תפילה שעוסק יותר בענין אחדות ה', מפסוק, "שמע ישראל ה' אלקנו ה' אחד".

מכל זה מובן למה לא מספיק רק להראות להקהילה שהוא עמהם אלא גם צריך לומר עם המנין תפילות אלו. ואפילו אם הוא באמצע הלימוד שלו או באמצע תפילה אחרת, צריך לומר עם המנין. (ואפילו במקומות שהוא אסור לדבר כק"ש וכו', יש ענין בעצם לומר אותה עם המנין, ורק בפועל אינו יכול)

[ואולי, זהו הטעם למה שהוא צריך לומר כל "עלינו" עם המנין, ולא רק עד "ועל כן" (ראה שולחן מנחם).]

כל זה מובן, אם אומרים שבעצם, יש ענין לומר תפילות אלו עם המנין ו"דרך ארץ" הוא רק סימן דהיינו להורות איזה תפילות צריך לומר עם המנין בפועל.

אבל אם "דרך ארץ" הוא הסיבה, דהיינו כבוד הציבור ומה שהם חושבים, ובעצם אין ענין לומר. אז לכאור' מספיק רק להראות כאילו הוא עם המנין, וזה שבפועל צריך לומר גם כן, הוא רק בדרך אגב כמו דבר נוסף להדגיש ולהראות להקהילה בפועל.

ויש הרבה נ"מ:

א) אם מושהו אוחז באמצע ובא לציון או שיר של יום, ומאידה טעם שתהיה, אינו רוצה לומר עלינו עם המנין האם הוא יכול לצאת לחדר אחרת לפני שהציבור מתחילים עלינו או לא?

אם "דרך ארץ" הוא הסיבה, אז לעשות את זה (לצאת לחדר אחרת בדוקא מיד לפני שהתחיל עלינו אינו מעשה של דרך ארץ כלל וכלל!

אבל אם "דרך ארץ" הוא רק סימן להורות איזה תפילות צריך לומר עם המנין (מצד רוב עם הדרת מלך), אז החיוב מתחיל רק כשהציבור אומרים עלינו, ולא לפני

זה, [כמו כל המצות כמו לדוגמא הזמן של ק"ש שמתחיל רק אחר עלות וכו']. וכיון שעדיין לא התחיל הציבור לכן הוא יכול לצאת לחדר אחר.

(ב) אם יש מחיצה בהחדר של המנין, והקהילה אינם יוכלים לראות אותו, אז, אם דרך ארץ הוא טעם, כאן אינו ניכר להקהילה, שיש אדם שם. ולכן לכאן הוא אינו צריך לומר אותה עם המנין, אבל אם יש ענין בעצם לומר אותה עם המנין, אז אין נ"מ אם הם רואים אותו או לא.



הנס ד"כל מים שבעולם"

הת' אלימלך שיחי' גאלדבערג

תלמיד בישיבה

בפרשת בשלח (פי"ד, פסוק כא) כתב, "ויש משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים"

על פסוק זה מביא רש"י את המכילתא שאמר, שלא רק הים סוף יבקעו אלא גם "כל מים שבעולם".

וגם הרשב"ם כתב (על פסוק זה - בנוגע "ברוח קדים"), "וז"ל: "כדרך ארץ עשה הקב"ה, שהרוח מייבא ומכריח את הנהרות.

וגם הרמב"ן כתב בנוגע ענין זה, "וז"ל: "היה הרצון לפניו יתברך לבקע הים ברוח קדים מיבשת שיראה כאלו הרוח היא המחרבת ים, כענין שכתוב (הושע יג טו) יבא קדים רוח ה' ויבוש מקורו ויחרב מעיינו, השגיא למצרים ויאבדם, כי בעבור זה חשבו אולי הרוח שם הים לחרבה, ולא יד ה' עשתה זאת בעבור ישראל, אע"פ שאין הרוח בוקעת הים לגזרים לא שמו לבם גם לזאת, וכאו אחריהם מרוב תאותם להרע להם, וזה טעם וחזקתי את לב פרעה ויבאו אחריהם, שחזק לבם לאמר ארדוף אויבי ואשיגם בים, ואין מידי מציל, ולא זכרו עתה כי ה' נלחם להם במצרים".

וגם האור החיים כתב על המילים - "כל הלילה", "וז"ל: "פירוש עד סוף הלילה ואז נקרע הים וירדו ישראל באשמורת הבוקר"

וגם הכלי יקר כתב על המילים - "וישם את הים לחרבה ויבקעו המים", "וז"ל: "היה לו לומר ויבקעו המים תחילה ואח"כ וישם את הים לחרבה, ואולי כדי ליישב זה פירש"י ויבקעו המים כל מימות שבעולם פעל גם כמים כי פעולת הרוח היתה מלמטה למעלה וכאשר עבר קרקעות הים נכנס הרוח גם אל המים והרוח מחסרם וממעטם, כי טבע הרוח לחסר המים שנתכווצו ונעשו גליד ואז בהכרח נבקעו המים והנשארים נצבו כמו נד כי הוגלדו מחמת הרוח שעלה מלמטה. כי כל דבר לח המתייבש מתוכו נבקע כנודע מטבעיות".

לכא' יש כמה שאלות על פסוק זה, וגם על המפרשים אלו:

א) לכא' יש קצת סתירה בהנם דקרי"ם - "הרוח הקדים" (לפי הרשב"ם והרמב"ן, וגם לכא' לפי האור החיים) הוא ענין טבעי אבל "כל מים שבעולם" הוא ענין של נס, ואם הנקודה של קרי"ם הי' ענין של נס שלמעלה מן הטבע אז מהו ענין ד"הרוח קדים"?

ב) מהו הטעם של הבקעו ד"כל מים שבעולם? ואדרבה, לכא' הביקוע של רק הים סוף, הוא נס גדול ביותר מהביקוע ד"כל מים שבעולם", כיון: הנס ד"כל מים שבעולם" מורה, שהקב"ה משנה הטבע של מים - דהיינו, הטבע של המים, שהוא לרדת הי' משנה לעלות ואע"פ שזהו נס גדול באמת, אבל לכא' הנס הוא יותר "קשה" ומודגש, אם נשאר טבע של המים, ועם זה, ובאותו הזמן, הקב"ה אוהו המים במקומו, א"כ למה הנס הי' באופן כזה דוקא?

והביאור בכל זה: כתב הרבי בלקו"ש חלק ג (שש"פ, בנוגע הנס דקרי"ם), וז"ל: "דער מדרש דערציילט, אז בשעת קריעת ים סוף זיינען פון דעק פון ים ארויסגעוואקסן ים-בויםער, וואס האבן געטראגן פירות, און די קינדער האבן געריסן פירות פון די בויםער און זיי געגעבן צו די פייגע' לעך וואס האבן מיטגעזונגען מיט די אידן בעת זיי האבן געזאגט שירה. ס'איז אַ כלל: לא עביד קודשא בריך הוא ניסא למגנא" (דער אויף בערשטער מאכט ניט אַ נס אומזיסט).

"דער טעם אויף דעם איז, ווייל טבע איז דאָך אַ בריאה פון דעם אויף בערשטן, (כאָטש אַז טבע איז מעלים אויף אלקות, ווי חסידות אין מבאר אַז טבע" איז פון לשון טובעו בים סוף):

"פונקט ווי אַ זאך וואס איז פאַרזונקען אין וואַסער, פארדעקט דאָך דאָס וואַסער אויף דער זאך וואָס געפינט זיך אין דעם און עס זעט זיך בלויז דאָס וואַסער, אזוי פאַר דעקט אויך די טבע פון וועלט אויפן חיות אלקי וואָס באַלעכט איר: ד"ה אז הגם דער אויבערשטער איז דאָך מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", איז אבער מצד דער טבעי הנהגה פון עולם כמנהגו נוהג", די וועלט פירט זיך אַלעמאַל אין זעלבן אופן, קען זיך אויסדוכטן אז ח"ו אין מנהיג לכירה, און זי פירט זיך פון זיך אַליין.

"אבער באמת אין דאָך טבע אַליין אויך א בריאה פון אויבערשטן וכמ"ש חוקות שמים וארץ נו' שמתי", די נאַטור-געזעצן פון שמים וארץ - זאָגט דער אויבערשטער - האָב איך איינגעשטעלט, און ס'איז דאָ אַ כוונה אין דעם סדר פון

הנהגת הטבע. וואָס דעריבער מאַכט דער אויבערשטער ניט קיין גס, שינוי הטבע, אויב ס'איז ניט מוכרח, בכדי ניט צו שטערן די סדרי הטבע".

אנו רואים מכאן, שטבע הוא ענין מיוחד, והעולם צריך למתנהיג על פי טבע.

וי"ל, כיון שבעצם, העולם צריך להיות בהנהגה טבעית, "עולם כמנהגו נוהג", לכן, יש לומר, שאפילו כאשר הקב"ה עושה גם גדול כקרי"ם, יש משהו וקצת (עכ"פ) מהנם, שצריך להתלבש בטבע. (אע"פ שבעצם גם זה הוא למעלה מן הטבע).

וזהו הטעם למה הקב"ה מביא הרוח קדים דוקא, כי ע"י זה, יש אחיזה בטבע עכ"פ. וזה שלכאור' הרוח קדים עצמו הי' גם גדול הוא מצד הנם דקרי"ם שהי' כל כך למעלה מן הטבע שאפילו האחיזה בטבע צריל להיות גם, אבל עדיין יש אחיזה בטבע עכ"פ. מזה אנו רואים שיש שני ענינים הפכים ב"רוח קדים": למעלה מן הטבע וענין טבעית. (בפרט לפי המפרשים שזה ענין טבעית בעצם).

ולפי זה יש לתרץ גם שאלה הג': שכיון, שצריך להיות אחיזה בטבע, לכן הקב"ה גרם הנם לכל מים שבעולם - שהוא לכאור' רק שינוי בהטבע של מים, ומצד זה בדרך ממילא גם כל מים שבעולם, (כיון שהנם הי' במים בכלל).

וזהו הטעם והסברה של המפרשים (לעיל), שאומרים ש"רוח קדים" הי' פועל ענין טבעית בהנם, וגם למה הי'"כל מים שבעולם".

אבל עדיין צריך עיון, מהו ענין של הנם, ד"כל מים שבעולם" (הנ"ל)?

יש לתרץ זה לפי מה שכתוב בשער היחוד והאמונה פרק ב, שהנם דקר"ם לא הי' באופן ד"שינוי הטבע" אלא שבאמת נשאר הטבע של המים (שהוא לרדת), ואעפ"כ באותו הזמן, הקב"ה אוחד המים במקומו, וזהו ענין בנס ד"כל מים שבעולם" ואדרכה גם זה מורה על הגדלות והפלאות דהנם דקרי"ם, שלא רק הביקוע דהים סוף הי' נגד טבעו אלא גם בכל מים שבעולם הי' נגד טבעם!



השראת השכינה בעשרה

הת' מאיר שיחי' נאנזבורג

תלמיד בישיבה

תנן באבות פ"ג מ"ו "רבי חלפתא בן דוסא איש כפר חנינא אומר עשרה שיושביו ועו סקין בתורה שכינה שרוי' ביניהם שנאמר אלוקים נצב בעדת א-ל"

מזה משמע שרק בעשרה שורה השכינה ולכן ממשיך המשנה "מנין אפילו חמישה שנאמר ואגדתו על ארץ יסודה ומנין אפילו שלושה וכו'"

מזה נראה, שיותר מישראל נותן הוספה יתירה בקדושה. אבל השראת השכינה הוא גם בפחות מעשרה.

ולכאורה מסיפור אברהם עם סדום בתורה נראה להיפך, שאברהם התפלל בתחילה לחמישים ואז לארבעים וכו' עד לעשרה שאין שכינה שורה בפחות מעשרה שאל"כ למה לא התפלל בשביל תשע או פחות.

לכאורה אפשר לתרץ שכלל אברהם הקב"ה בהמנין כדפרש"י שם אבל עדיין קשה למה לא התפלל על ח' ואם השכינה שורהאפי' בחמשה ושלושה כדאיתא באבות.

אבל מהגמרא לאידך (ברכות כא ע"ב) משמע להיפך "אמר רב אדא בר אהבה מנין שאין היחיד אומר קדושה שנאמר 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה".

ואולי יש לומר שהשראת השכינה תלוי על חשיבות היחיד ולכן כשהם עוסקים בתורה או בדין השכנה שורה עליהם אפי' בפחות מעשרה. אבל אם אינם עושים כלום אינה שורה אלא בעשרה שזה נותן חשיבות ממילא.

בלק"ו ש"ח"ב מביא כ"ק אד"ש משאו את ראש כל עדת בני ישראל שבמנין ישראל אין חשיבותם שוה כלום ולכן גדול שבגדולים וקטן שבקטנים שוים במנינם. דהיינו שאין הקטן שוה פחות מאחד ואין הגדול שוה יותר מאחד.

הרבי שואל שאעפ"כ היה זה מעשרים ולמעלה ומזה רואים שהיה לכאורה חילוקים בחשיבותם. שפחות מעשרה לא היו בתוך החשבון?

ומת"ן שם שהגיל שלהם אינה חשיבות אמיתית לפי שאינו בא בעבודה מהאדם עצמו. וגם מבאר שם שענין המספר אינה ענין רק בכמות אלא גם באיכות, לא איכות של היחיד אלא האיכות של המספר, שהמספר עצמה הוא החשיבות שלהם.

ולפ"ז י"ל בד"אשגם בעשרה אין שם עבודה מיוחדת לעשות בכדי להמשיך השכינה שאפילו עשרה שיושבים בטלים שכינה שרוי' ביניהם משא"כ בפחות מעשרה צריכים להיות עסוקים במשהו בכדי להמשיך השראת השכינה כמו באבות שמדבר כשעוסקים בתורה או בדין ולכן בלא עשית מעשים אלו אין להם חשיבות זו ולכן אין השכינה שורה ביניהם.

נראה שזה שצריכים חשיבות מיוחדת הוא דווקא עד עשרה משא"כ כשמגיעים לעשרה או יותר ניתוסף חשיבות יתירה ממילא ע"י זה שיש עשרה יהודים ואע"פ שאין להם חשיבות בפ"ע.

אם כל אחד מוסיף חשיבות מיוחדת מצד המספר למה אין ענין להתפלל במנין אחד עשר יותר ממנין עשרה, שזהו מספר חדשה. על צד השני לכאורה רואים חשיבות המספר בגדולתה מזה שבמאה ואלף יש ברכות מיוחדות לזימון (ברכות פ"ז, ג) וגם ממה שמברכים ברכה על ששים ריבוי.

י"ל שאחר עשרה אין מונים חשיבות היחידים וענין העשרה הוא כל חשיבותם מאז שיש עשרה וביותר אינו מוסיף לזה למציאות חשובה עד שמשנה המהות, וזהו רק כשיש מאה ואח"ז אינו משנה המהות עד אלף. ולכן אין חילוק שם ועדיין מברכים אותו ברכת זימון עד שיש אלף. אין חשיבות היחיד שוה כלום רק מספרו, ועד מאה החשיבות הוא אותה חשיבות עד שנשתנה מהות המספר לתן לה חשיבות חדשה כמו במאה.

עפכהנ"ל אולי יש לחלק בין פחות מעשרה ליותר מעשרה.

פחות מעשרה אינה חשוב כמספר ולכן המנין של המישה או שלושה חשיבותם אינה מצד מספרם אלא חשיבות היחידים יחד לכן רקבשהם חשובים מצ"ע ולא מצד מספר מסויים זאת אומרת עסוקים בדין או תורה או שורה השכינה. וזה שצריכים שלושה אינה אלא בכדי שזכותם וחשיבות היחידים מצ"ע תצטרף ותמשך השכינה. ותלוי על מה שהם עסוקים, נותנים להם מספר מסויים שבה יכולים להמשיך השכינה. אם היחיד הוא חשוב יותר מצד פעולתו וחשיבתו מעצמו לפי מה שעסוק, צריך פחות - עם אותו מעלה - להמשיך השכינה וגם להיפך.

אבל בכדי שיהיה הראת השכינה מצד מעלת המנין לשנות המהות ולשוות בין יחידים צריכים לפחות עשרה, ואם יש יותר מזה עדיין אין חילוק לפי שעצם חשיבותם הוא בזה שהם עשרה,

ונשאר כזה עד שמגיעים למספר שמשנה המהות כמו מאה לאלוקינו או שישים ריבוי לחכם הרזים.

וזה מתאים לכאורה לפי מה שמביא כ"ק אדמו"ר בשיחה שבמנין לא אכפת האיכות עצם אלא שהמספר עצמה נותן החשיבות להם.

מזה מובן שאיפה שמונים אותם מצד חשיבותם יחידים אין זה מצד מספרם אלא שצריכים כמות מסויים מהאיכות. אבל כשיש מעלת מנין למעלה מעשרה זה עושה שכל החשיבות הוא בזה שיש עשרה ואין לאחד מעלה על חבירו.

בסודם אברהם לא שאל לשמונה לפי שרצה לשאול למשהו ששייך לשם. ואם מונים חשיבותם לעצמם ודאי שלא יצאו זכאין. לפי שלא היה דין שם כמו שמביא המדרש על אתר ולכן גם תורה ודאי לא היה שם. אבל חשב שבמעלת מנין יכול לתן להם חשיבות יתירה בלי שום חשיבות מעצמם ולכן התפלל ושאל אודות הצלת העיר מצד העשרה.

עדצ"ע בזה שהיו צדיקים בכלל לפני מ"ת מה היה גדרם, האם אפשר להיות צדיק בלא תורה ודין? וגם למה לא היה נח יכול להציל דורו?

ובפשטות רק עם מעלת רבים מצד מספרם שנותן להם חשיבות רק מצד מספרם, יכול להציל הרבים, שבמעלה מיוחד זו נחשב כרבים.

ובד"א י"ל זהו מה שאמר כ"ק אדמו"ר בשיחה הידוע דכ"ח ניסן "עשו כל אשר ביכלתכם" שאפילו עם עשרה מישראל יבקשו להגאולה בודאי יבוא ויגאלנו שזכות הרבים תלוי ויכולים כשהם רבים להביא הגאולה, כן תהיה לנו בקרוב ממש אכ"ר.



דם המשקוף

הת' דוד שיחי' גינשר

תלמיד בישיבה

כתוב ברש"י (פרק י"ב, פסוק י"ג), פרשת בא על הפסוק, "והיה הדם לכם לאות" וכו' ד"ה "וראיתי את הדם", וז"ל: "הכל גלוי לפניו אלא אמר הקב"ה נושא אני את עיני לראות שאתם עסוקים במצותי ופוסח אני עליכם" מזה מובן שהטעם שהקב"ה פסח על בתי ישראל היה משום שמירת מצוותיו בפרט מצות דם הפסח".

לכאורה מזה מצינו כמה שאלות:

(א) למה דוקא מצוה זו?

(ב) מהי "הגדר" של דם ומשקוף?

(ג) מהו ההכרח של רש"י, שהוא צריך להדגיש עניין עמוק יותר, שהדם הוא לא רק סימן אלא גם טעם, בפרט שמהפשוטו של מקרא מובן, שהדם ומשקוף הוא רק סימן לראות איזה מין הבתים שייכים לבני ישראל, כמו שכתוב, "והיה הדם לכם לאות על הבתים"?

להבין זה יותר, צריך להקדים תחילה, מה שכתוב בלקו"ש חלק ט"ז (פרשת בא שיחה ג' דף 118-119) וז"ל: "האט מען זיי דעריבער געגעבן צוויי מצות: איין מצוה וואס טוט אויף עשה טוב" - און דאס איז דם מילה, וואס ברענגט אריין די אידן בכרית מיטן אויבערשטן; און איין מצוה וואס טוט אויף אין זיי סור מרע" (אראפגעמען דעם רע פון מצרים) - און דאס איז דם פסח (כדלקמן סעיף ז).

"[דערמיט ווערט בעסער פארשטאנדיק וואס מ'איז מדגיש אז מען האט זיי געגעבן דם פסח אלס א מצוה להתעסק בה כדי שייגאלו - דלכאורה: דער עיקר מצוה פון קרבן פסח (אויך אין פשוטו של מקרא), איז - די אכילת הפסח (ווי מ'זעט עס גלייך ביי לקיחת השה, אז עס דארף זיין שה לבית" אין אן אופן פון מכסת נפשות איש לפי אכלו גו", דוקא איינער וואס איז ראוי לאכילה, פרט לחולה כו")?]

"וע"פ הנ"ל איז עס פאַרשטאַנדיק, ווייל דם הפסח איז מדגיש די שלילה - מבטל זיין דעם רע פון מצרים].

און כ"ק אדמו"ר איז ממשיך בס' ז': "ווי אזוי איז דם פסח פארבונדן מיט סור מרע" ?

"אויך: וויבאלד אז לא היו בידם מצות", איז פארשטאַנדיק, אז די מצות וואָס נתן להם" זיינען מצות כלליות וואָס נתן להם" זיינען מצות כלליות. וע"ד מצות מילה וואָס איז (ניט נאָר אַ מצוה פרטית, נאָר אַ מצוה כללית, ס'איז דער אות ברית ביני וביניכם" דאָרף מען זאָגן, אז אויך דם פסח טוט אויף אַן ענין עיקרי וכללי (אין סור מרע"). וואו זעט מען דעם ענין כללי בזה ?

"איז רש"י ממשיך ושהיו שטופים באלילים א"ל משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מאלילים וקחו לכם צאן של מצוה" - דער פסח האָט מבטל געווען דאָס וואָס אידן זיינען געווען שטופים (ניט סתם רגיל) באלילים" (ניט אין אַן ענין בלתי רצוי סתם):

"מ'האט שוין געלערנט אין פ' וארא, אז צאן איז געווען די עבודה זרה פון מצרים. קומט אויס, אז דאָס עצם נעמען פון אַ שחט - יראת מצרים" - צוליב, ושחטו אותי, דאָס גופא האָט זיי אָפגעריסן פון ע"ז, ויתרה מזה - באופן פון לשחטו, היפך לגמרי פון שטופים באלילים".

"דערמיט וועט מען אויך פאַרשטיין פאַרוואס די לקיחת השחט געמוזט זיין ארבעה ימים פאר דער שחיטה:

"וויבאלד אז אידן (האָבן ניט כלו"ז איין מאָל געדינט ע"ז, נאָר זיי) זיינען געמאָל געדינט ע"ז, נאָר זיי) זיינען גע" ווען שטופים באלילים" - האָט גע" דארפט זיין אַ פעולה וואָס זאל עוקר זיין דעם שטופים". ווען מ'וואָלט גענומען דעם שחט און גלייך גע'שחט'ן - אַן איין מאַליקע פעולה - וואָלט עס נאָך ניט געווען גענוג זיי אָפצורייסן פון זייער שטופן זיין אין ע"ז; דוקא דורך דעם וואָס זיי האָבן געהאָט ביי זיך דעם שחט (יראת מצרים) אַ משך זמן, על מנת צו שחט'ן אים, דאָס האָט געקענט מבטל זיין זייער פריערדיקע שטופים באלילים".

"און דערפאר האָט עס געמוזט גע' דויערן פיר טעג - ווי רש"י האט שוין פריער מפרש געווען, ביי דער עקידה, אַז דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט באוויען אברהם'ן דעם מקום העקידה ערשט ביום השלישי", איז עס געווען, כדי שלא יאמרו הממו וערכבו פתאום וטרד דעתו ואילו הי' לו שהות להמלך אל לבו לא הי' עושה".

"דאָס הייסט, אַז אַ סימן אויף אַ גע' וויסע זאך אַז זי איז געטאָן געוואָרן מיט ישוב הדעת וכו', איז ערשט ווען מ'ווארט איבער פיר טעג - כשם ווי ביי אברהם'ען, וואָס דער יום השלישי איז געווען דער פערטער טאג נאָכן ציווי קח נא את בנד גו'" (וואָרום דער, ויקם וילך אל המקום גו'" איז געווען בבקר" נאָכן ציווי).

מהשיחה הנ"ל רואים במוחש שיש ענין עמוק יותר לגבי הדם יותר מסימן דהיינו שהסיבה למה ה' פסח על בני ישראל היה משום העבודה העצומה שעשו כנ"ל בהשיחה, מכל זה אפשר לתרין קושיות (יש אומרים) סוכרים שאלה).

הא': שרק ע"י מס"ג של בני ישראל במצריים, בזה מתבטא הענין דהמס"ג שלהם ע"י שחיטת קרבן פסח שהוא ע"ז דהמצריים ששחטוהו מול פניהם.

הב': ששני הגדרים של סימן או טעם הם אמת, והדם ומשקוף לא רק מורה איזה בית שייך לבני ישראל אלא יש גם ענין עמוק יותר לגבי דם ומשקוף שהלכו על מס"ג ומטעם זה היו ראויים שיהיו ניצולים ממכת בכורות.

הג': זהו דוקא הטעם לזה שרש"י מדגיש בפרט שיש ענין עמוק בדין דם ומשקוף כיון שלפי רש"י הפשט הפשוט בהפסוק הוא שהמילה "אות" הוא טעם ולא סימן.



החיים אחר תחיית המתים

הת' מנחם מענדל שיחי' הוען
תלמוד בישיבה

והת' השליח שניאור זלמן שיחי' רובין
שליח בישיבה

יש מחלוקת בין הרמב"ם להרמב"ן לגבי, איך שניכנס לעולם הבא.

האם יהי' הנשמה בהגוף או בלא גוף?

הרמב"ם סובר שנצא מגופינו, והרמב"ן בשער הגמול, הראיביד בהלכות
תשובה של הרמב"ם פ"ח ה"ב אומר שנישאר בגופנו.

צריכים להבין למה הרמב"ם סובר שנצא מגופינו ומדוע הרמב"ן סובר
שנישאר בגופנו.

יש לומר, שהרמב"ם סובר כך כיון שהוא היה פילוסוף והרמב"ן סובר כך כיון שהוא
היה מקובל.

הצמח צדק סובר בדרך מצותיך הלכות ציציות שהרמב"ן הוא הדעת של
הקבלה. אנו יכולים לראות בהרבה מקומות בחסידות בהתבוססת על הנביאם
שנראה גילוי אלקות עם עינינו הגשמיות זוהי דעת החסידות.

יש דעה שלישית: ספר העיקרים לומר את הרמב"ן שתחילה יהיו תפקודים
גשמיים נורמליים ורק לאחר חייהם הטבעית, גופם ישתנה ויתעלה למצב על טבעי,
ששם לא ידרשו כל תזונה גשמיות.

מה מוסיף ספר העיקרים לדרך לימוד הרמב"ן? התשובה היא שיש הבדל
ביניהם. תחילה יהיו גופים שיקבלו חיות גשמיות, לאחר תוחות חייהם אז הוא מסכים
עם הדרך הידוע שאנו מבינים את הרמב"ן, כלומר שהגוף יתקיים מהשכינה.

יש מכתב מהרבי שדן בתחיית המיתים ואומר, "החיים אחר תחה"מ. העודה"ב (אחר שיחיו המתים²³) אין כך לא אכילה ולא שתי' ולא פו"ר ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזין השכינה (ברכות יז, א) ואינן חוזרים לעפרם (סנהדרין צב, א) וקיימים לעולמים.

בן מפרשים: ר' סעדי גאון (בס' האמונותף ובמ"ט), הראב"ד, הרמב"ן, רבנו מאיר בן טודרוס הלוי בס' עבודת הקדש (ח"ב פמ"א), השל"ה (בהקדמה חלק בית דוד), רבנו הזקן (לקו"ת פי צו ד"ה ששת ימים רפ"ב. שם ביאור לד"ה שונה ישראל), וחולקים על הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח ה"ב) המפרש מרו"ל זה על עולם הנשמות".

ממשיך כ"ק אדמו"ר בהערה 23, "והנה, לכאורה, כיוון דבתחה"מ אין שם אכילה ושתי', הרי מה שארו"ל (פסחים קיט. ב. ב"ב עד, ב ושם) שלעתיד לבוא הקב"ה עושה סעודה לצדיקים - ורוב המכריע של המפרשים ביארו מרו"ל אלו כפשוטן. בסעודה גופנית: ראה ר' סעדי גאון הובא בס' שבילי אמונה נתיב יו"ד פ"ב, הרשב"א בבבא בתרא.

הרמב"ן לבראשית א כא, ר' בחיי שם ובכד הקמח סוף אות ח הראב"ן בספרו מאמר השכל.

הראב"ע לדניאל יב ב, ראב"ד להל' תשובה פ"ח ה"ד, עבודת הקודש חייב פמ"א, חדאייג מהרש"א בבבא בתרא, לקוטי תורה ר"פ צו ועוד. דעת הרמב"ם בהל' תשובה שם משמע דמרו"ל אלו הם משל, אבל כנראה אינו שולל

הפשט ג"כ כי הרך כתב הרמב"ן באגרת ההתנצלות על ספר המורה, וז"ל: ואמת שמענו שהרב הגדול מחזיק במדרשי רבותינו ובהגדותיהן, שכל הדברים יהיו כהוויתן בסעודה העתידה ביין המשומר וליתך, עכ"ל. ובזה מתורת גם השגת הראב"ד על הרמב"ם שם. ויעויין בזהר ח"א קלה ע"א ואילך, ובהגהה בעבודת הקדש שם -

סעודה זו תהי' בימות המשיח (הר"א בן הרמב"ם בס' מלחמות האן נתחלת זמן התחי' (רשב"א ר' בחיי שם. וראה ג"כ הראב"ע שם), וסר הערת הכסף משנה על הראב"ד בהל' תשובה שם.

וצ"ע דבלקנות שם משמע דסעודה הגשמיית תהי' בזמן דעטרותיהן בראשיהן, שהוא בזמן מרז"ל העוה"ב אין בו לא אכילה כו'. ולכן נ"ל, דמרז"ל דעוה"ב איך בר אכו"ש, בא ללמדנו דלא בעוה"ז עוה"ב, דבעוה"ז קיים וחבור הגוף והנפש הוא רק ע"י או"ש, ובעוה"ב יהי' זה ע"י שנהנין מזיו השכינה. שמזה יהי' נזון גם גוף הגשמי (ראה בזה תשובות וביאורים בקובץ חוברת ג), אבל תהי' שם אכיש וסעודה גופנית לצדיקים לתכלית אחר (ראה בלקו"ת) ולא בשביל קיום הגוף. וק"ל."

בגמרא פסחים דף קיט ע"ב נאמר, שתהיה סעודה הלויית והשור הבר, ורוב המפרשים סוברים שהוא גשמי. לפי האדמו"ר הזקן בליקוטי תורה, סעודה זו תהיה בימי עולם הבא.

אבל לכאור' זה מעורר שאלה, יש גמרא ברורה במסכת ברכות (דף יז ע"א), שאומרת שבזמן עולם הבא לא נאכל ולא נשתה וכו', אז איך אפשר לאכול את הסעודה אם לא נאכל בעולם הבא?!

הרבי עונה שאנחנו יכולים לאכול אבל אנחנו לא צריכים.

אנו יכולים להסביר תשובה זו על סמך שלוש הדרכים שהסברנו לעיל:

א: לפי הרמב"ן שסובר שנישאר בגופנו אבל נצטרך לקבל תזונה מהקב"ה, אפשר להבין את תשובת הרבי בפשטות כשהוא אומר שבדרך כלל אנו מתקיימים מהקב"ה דרך השכינה שלו, ואם צריך, נוכל לאכול את הסעודה.

ב: אנחנו יכולים להשתמש באותה תשובה של הרבי לאופן שבו לומד ספר העיקרים את הרמב"ן, הגורס שנישאר בגופנו. ובכל זאת, הגוף שלנו יזדקק לאוכל ושתיה עד שתוחלת החיים שלנו תיגמר ואז לא נזדקק למזון גשמי; עדיין, אפשר לומר שאינך צריך לאכול למחיה, אולם אפשר לאכול למטרה אחרת.

ג: לפי הרמב"ם שסובר שלא יהיו גופות בעולם הבא, קשה להסביר את תשובת הרבי כי איך יכולה נפש לאכול, בנוסף לכך שהרבי יודע הכל ולכן חייבת להיות שאלה זו כל כך ברורה לא אמר את זה?

בהתבסס על הבסיס שהסברנו לעיל נוכל לענות על השאלה: כאשר האדמו"ר הזקן אומר שהסעודה תהיה בעולם הבא הוא אומר זאת על סמך דעת החסידות והקבלה שהנשמות יהיו בגופים, אבל מאחר שהרמב"ם מחזיק לפי שטות הפילוסופים כלומר שהם שלא יהיו גופים זה לא סטירא לאדמו"ר הזקן שסובר כמו המקובלים, והרמב"ם יכול להחזיק כמו דעת בנו רבי אברהם שזה יהיה בימות המשיח' או בתחילת תחיית המתים.



בענין גביית ב"ח

הת' השליח יוסף שיחי' הריץ
שליח בישיבה

נספקתי, כשראובן בא לב"ד ותובע משמעון מנה מחמת הלואה שהלוה לו והביא ראיות לדבריו, ונצדק בדין ויש לו הזכות לתבוע את ממונו, האם זה בגדר יציאה מבעלותו של שמעון לבעלותו של ראובן, או שהגדר הוא שהוברר הדבר מתחילה שלא הי' לשמעון שום בעלות על אותה ממון, ואין זה בגדר יציאה אלא הוא ענין ממילא.

סימן א'

א.

הנה איתא בתוס' בקידושין דף י"ג ע"ב ותוס' בכתובות דף נ"ו ע"א וע"ב, דישיחילוק בין נזקין וערכין וכדומה, דחיובם הוא רק נולד אחר שגזרה התורה הנתינות אלו, אבל בנוגע להלואות הרי סברא היא שהלוה צריך להזכיר הממון להמלוה.

ומזה נראה ברור דבנוגע להלוואות הרי אין זה בגדר יציאה מהלוה להמלוה, אלא הוא ענין ממילא, היינו דבנזקין הרי תחילה הממון הוא ביד המזיק והתורה גזרה שהוא צריך לשלם אותו ממון, וא"כ אם לא שהתורה באה וחייבה את המזיק הרי אין כאן שום חיוב ליתן ממון, נמצא דזה הוה בגדר יציאה מידו באופן חיובי.

בניגוד להלואה הרי שם הוא רק בדרך ממילא הרי יש ביד הלוה ממון שאינו שלו, ואחר שנפסק בב"ד ששמעון צריך להחזיר את הממון, הרי זה רק ברור שלעולם הי' הממון של המלוה, ואינו ענין חדש ועצמי.

ב.

אלא דישיח לסתור זאת דהנה איתא המקדש במלוה אינה מקודשת, וכתב רש"י דמלוה להוצאה ניתנה ובשעה שנתן המלוה מעות להלוה הרי הוא ביד הלוה להוצאה, ונחשב לממונו ממש וא"כ הרי היא אינה מקודשת.

ויוצא מזה דבשעה שהמלוה זכה בתביעה בב"ד לתבוע את הממון הרי זה בגדר יציאה ממש.

ג.

אלא דזה יש לדחות, דהרי ביאר הפנ"י שם דהטעם דהיא אינה מקודשת הוא אינו מפני שהממון משתייך לה ממש, אלא שהוא מצד קוצר דעת האשה – יעויין בשבת דף ל"ג ע"ב – והיא אינה מכירה שהמעות שנתן לה ממש אז הוא המקדש אותה, אלא היא חושב שאין זה כלום.

ועפ"ז הרי שפיר יכול לומר דהמעות הם ביד המלוה ממש וכנ"ל שאין זה בגדר יציאה – אלא הוברר הדבר, ובקידושי אשה הרי היא אינה מכינה והוה מצד סיבה חיצונית שאינה מקודשת, ויעויין ברמב"ם בהסוגיא שם ויעויין בברכת שמואל סי' ד', ויעויין בקידושין דף י"ב ע"ב וי"ג ע"א.

ד.

עוד יש לומר (ומסתפינא, כי לא ראיתי זאת בפירוש בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים) דהגמ' קידושין אינו ראי' כ"כ, דהנה בגמ' מכות דף ג' ע"א וע"ב אמרינן דסתם הלואה הוא לשלשים יום, ועיין בב"ב דף ה' ע"ב, וא"כ יש לומר בפשטות דהגמ' שם בקידושין מיירי דוקא בתוך זמן הגבי', כי שם לא מבואר כלל מתי משתלם ההלואה, ובפשטות הרי היא ניתן לל' יום כמבואר בגמ' מכות הנ"ל.

וא"כ יש לומר דמיירי שם רק בתוך הלואה, דאז המעות הם ברשותה ממש ולהוצאה ניתנה, בניגוד להגדר דשם מיירי לאחר זמן הלואה, ואז הרי זה בגדר הוברר הדבר וכנ"ל. ועפ"ז יש לחלק בין לאחר זמן הלואה לקודם זמן הלואה.

ה.

עוד יש לומר דזה תלוי בפלותא בין ר"י ובין ר"ל בב"ק דף ס"ח ע"ב אם אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, דר"י אומר דאם נגנב הדבר הרי אינו יכול להקדיש כיון שאין זה ברשותו, והתורה אמרה איש יקדיש את ביתו מה ביתו ברשותו וכו'. ור"ל סבר כשיטת הצנועין דיכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, ועיין שם בכל הסוגיא.

ועיין בתוס' פסחים דף ל"ג סע"א ויעויין בחידושי רע"א שם כמה שהק', והביאו בספר חזו"ת קשות דע"פ הירושלמי הפקר הוא עדיין ברשותו, ועיין בתוס' ב"ק דף ס"ו סע"א בנוגע ליאוש.

נמצא דלפי ר"י הרי בשעה שהמלוה זוכה לתביעה בב"ד לתבוע את ממונו, הרי זה זכי' חדשה שעכשיו הרי הוא יכול להקדיש וכו', בניגוד לר"ל דלשיטתו הרי לא נתוסף שום דבר, וא"כ הרי זה רק הוברר הדבר מתחילתו כו' וכהסברא שאמרנו.

ו.

ויעויין בפסחים דף ל"א ע"ב ודף ל"ב ע"א שנחלקו אב"י ורבא האם כ"ח למפרע הוא גובה או מכאן ולהבא הוא גובה, ויש כמו"כ נפק"מ שם הנוגע לחמצו של עכו"ם, וגם אם המלוה יכול להקדיש את הקרקע אע"פ שעדיין הקרקע נמצא ביד הלוחה. ויעויין בגיטין דף מ"א ע"ב ומ"ב ע"א וצ"ע"ק. (ובאמת יש לומר דזה תלוי בגמ' ב"ק דף מ"ד ע"א ויעויין בב"ב דף קכ"ב ע"ב).

ויש לומר דגם זה תלוי בחקירה הנ"ל, דלפי רבא דגובה רק מכאן ולהבא הרי הוא בגדר יציאה מרשות הלוחה להמלוה, ולפי אב"י רק הוברר הדבר שלעולם הי' המעות ברשות המלוה.

ז.

ועוד עיין ביבמות דף ס"ו ע"ב "ישראל ששם פרת מכהן לא יאכילנה כרשיני תרומה אבל כהן ששם פרה מישראל יאכילנה כרשיני תרומה", ומזה נראה ברור דהגדר של שאלה הוא שהשואל הוא המחזיק את הדבר הנשאל ממש ברשותו, ולכן ישראל אינו יכול ליתן תרומה להבהמה כיון שהבהמה היא ברשותו, והכהן יכול ליתן תרומה כי הפרה היא ברשותו.

ולכאורה הרי יכול לומר ג"כ בממון, דבשעה שהמלוה נותן ללוה ממון הרי הממון נחשב בתוך רשות הלוחה ממש, ואזי הרי הדר דינא דזה הוא בגדר יציאה מרשותו.

ח.

אלא דצ"ע על זה, דהנה איתא בגמ' ב"ק דף מ' ע"ב דהשואל שור מחבירו ונעשה מועד ברשותו, הרי כשמחזיר את השור הרי השם מועד נפקע, ושקו"ט הגמ' ומסיק דיש שני טעמים לזה:

(א) דרשות אינו משנה אלא דהמשאיל יכול לומר לא הי' לך הרשות להעיד תוראי.

ב) דלעולם רשות משנה, והטעם דהשואל חייב אם הי' מועד כשבא לרשותו הוא מפני שבכל מקום שהוא הולך הרי השם בעלים הראשונים הולך עמה.

ונמצא ברור דדבר הנשאל הרי הוא בתוך בעלות של השואל, והרי זה בסתירה להגמ' ביבמות דהשור יכול לאכול תרומה אם השואל הוא כהן, וכנ"ל דזה מורה שהוא בתוך בעלות של השואל. וצ"ע, ובדוחק י"ל דרב פפא פליגי.

אלא דלפי זה הרי המעות בשעה שהילוח אותם להלוה הרי הם עדיין ברשות המלוה, וכל מקום שהמעות הולך הרי שמו' מרה עלי', וא"כ הרי שוב הגדר של הפסק דין הוא רק בירור שהוא המעות היו משתייך רק להמלוה, ולעולם לא היו שייכות להלוה.

ט.

והנה יעויין היטב בב"מ דף ג' ע"א וע"ב ודף ד' ע"א, שם קתני דלפי ר' חייא אם כפר הכל ועדים העידו שחייב מחצה הרי הוא מחוייב שבועה על השאר מקו"ח מהודאת פיו, ותנא תונא שנים אוחזין וכו', ודוחה הגמ' שלא קתני התנא תונא אלא בדיון של הילך כי המשנה אינו ראי' כיון שהמשנה הוא מצד תקנתא דרבנן שלא יהי' כל אחד הולך ותוקף טלית של חברו ע"ש.

וגם כאן יכול להביא ראי' לדברינו, דהנה לכאורה אמאי הי' צריך הגמ' לבא להסבירא הנ"ל לומר שהמשנה אינו דומה להנדרון, הרי הי' יכול להקשות מעיקרא הרי אינו דומה כלל.

ותא ונעייין הרי בהמשנה יש ד' שלבים א) הטלית מונחת ברשות שאינו של שניהם, ב) שניהם הגביהו את הטלית ורוצים להכניסה ברשות שלהם, ג) ואחר כך בא הדין שכל שמוחזק הרי אנו סהדי וכו', וא"כ יש עדים שחצי הוא של כל אחד, ד) ועכשיו הוא בא להכניס את החלק השני - אע"פ שיש אנו סהדי להשני שהחלק הוא שלו, הרי הוא נשבע להכניסו לרשותו.

וכאן השלבים הם שונים לגמרי, א) הממון הוא ביד הכפרן - הלוה - בלי שום ספק ופקפוקים, ב) ובא המלוה (אחר שכפר בכל והביא המלוה עדים) ונטל חצי, ג) והחצי השני הוא נשאר ממש כמו שהיא בתוך בעלותו ורשותו של הלוה.

וא"כ קשה איך יכול לדמות הנדרון בהמשנה דשם מיירי שהחצי השני אינו תחת השני אלא הוא 'רוצה להכניסו' לרשותו להנדרון דרב חייא, הרי שם אפשר לומר

דשייך לחייבו שבועה, בניגוד לרב חייא הרי שם המעות 'נשאים' ברשות הלוח
'בדרך ממילא', ומניין לנו לחדש שיש חיוב על הלוח לישבע. ואמאי לא מחלק הגמ'
בחילוק הנ"ל.

י.

ויש לומר, ובהקדם שני חקירות כללית:

(א) האם המציאות של ב"ד הוא אמיתי או רק היכא תימצא. ר"ל, יש שני אופנים
איך להגדיר את הספיקות בב"ד, דיש מקום לומר שהמציאות של הספק הוא מורכב
מטענת ראובן וטענת שמעון, היינו שכל מציאות של הספק הוא אינו מציאות אמיתי,
אלא הוא מציאות של שני טענות, וזהו מציאותו.

ואז הרי ב"ד אינם 'פוסקים' את הדין, אלא הם 'מגלים' את הדין, היינו שהב"ד
מגלים איזה מהשני טענות הוא האמת, ופסקם אינו מציאות מחדשת, אלא הוא רק
בירור המציאות מיהו המדבר אמת.

(ב) ויש אופן אחר לגמרי, שלגבי ב"ד אדרבה הרי אינו הספק מורכב באיזה
טענות, אלא הוא מציאות של ספק מצד עצמו, היינו שכשראובן טוען כאך ושמעון
כך, הרי בעיני ב"ד זה מעורר בעיניהם שיש ספק כאן, היינו שנולד בעיניהם מציאות
הנקרא 'ספק', ואז הב"ד פוסקים לסלק את הספק.

ואחד מהנפק"מ - לשלימות הענין - הוא האם הפסק הוא בירור המציאות מה
ה' המעשה, או שהוא רק דין הנהגה.

ויש כמה ראיות לשני הצדדים.

י"א.

ויש לומר דזהו הסברת המחלוקת בסנהדרין דף כ"ג ע"ב "מחלוקת בשתי כיתי
עדים דר' מאיר סבר צריך לברר ורבנן סברי אינו צריך לברר אבל בכת אחת דברי
הכל אין יכול לפוסלן", ויעוין ברש"י דיש שני לישנות, אבל עכ"פ לפי לישנא קמא,
הביאור הוא דלר"מ הרי כיון שהוא טען שיש לו שני כיתי עדים הרי הוא צריך
להביאם והילכך הרי הם אינם נוגעים בעדות. ולפי חכמים הרי הוא יכול לומר דיש
לי רק כת אחת.

וי"ל דבהא פליגי, דלפי ר"מ הרי יש כאן מציאות של ספק מצד טענותיו, וכיון שהוא טען בב"ד שיש לו שני כיתות הרי זה מציא הגדר של הספק, ולכן הרי הא צריך לברר את דבריו, והיינו כסברא א' של דברינו.

בניגוד לחכמים הרי הגדר של הספק הוא רק 'מציאות של ספק' שאינו מורכב ומצוייר בציורו הפרטי, אלא הוא מציאות ספק, ולכן הרי הוא אינו מוכרח לברר את טענותיו, ויכול לומר דיש לו רק כת אחת ודיו.

י"ב.

ויעויין ביבמות דף ל"ח ע"ב דיש מחלוקת אי אמרינן קם דינא או הדר דינא בנוגע להמחלוקת בין הספק להשאר האחים, ויעויין המשך הגמ' שם.

וי"ל ג"כ דזה תלוי בחקירה הנ"ל, דאי אמרינן קם דינא הרי זה מצד שהפסק בב"ד הוא ענין מצד עצמו ובאופן חיובי ואין זה בירור המציאות, ואמרנו לעיל דאם יאמר כן הרי יוצא דההבנה בהספק הוא מציאות של ספק, א"כ אם יאמר דקם דינא הרי הוא סובר כסברא הנ"ל.

ולפי המאן דאמר הדר דינא, י"ל דזהו מפני שהפסק בב"ד הוא בגדר בירור המציאות וכנ"ל, דאם יאמר כן, הרי הגדר של הספק הוא מצוייר ומורכב בשני טענות ואינו גדר כללי של 'מציאות ספק'.

ודמיתי שכן ביארו ג"כ כמה מגדולי האחרונים זי"ע וראשי הישיבות של הדור העבר את המחלוקת בקם דינא והדר דינא באופן הזה או דברים הדומים לה, ונעלם ממני המ"מ.

סימן ב'

א.

חקרנו בענין הגדר של גביית בעל חוב, אם הפשט הוא שהוברר הדבר מתחילתו שלא הי' שום שייכות להלוה, או לא, ושמעתי מרבים כמה תשובות בדבר ובאתי להסביר קצת יותר כוונת הסברא לומר 'הוברר הדבר'.

הנה ראיתי (בקבוץ היסודות וחקירות) ששיטת הנתיבות הוא שאם ראובן חייב ליתן לשמעון מנה, ובפעל פסק הב"ד כן שראובן חייב ליתן לשמעון מנה, הרי שמעון

המלוה אינו צריך לעשות קנין חדש, היינו שבדרך ממילא הרי הממון הולך אל המלוה, והמלוה אינו צריך לעשות פעולת קנין חדש כדי לקבל את המעות.

ונראה דהיא היא גוף סברתינו, דבמעות הלואה, הרי כשפסקו הב"ד שהוא חייב ליתן להמלוה את הממון, הרי הוברר הדבר מתחלתו דהמעות לעולם הי' שייך רק להמלוה, ולעולם לא הי' המעות שייך להלוה.

ולבאר יותר הסברא, דהנה לפי דברינו הרי אין שום חילוק בין הלואת הפצים להלואת מעות, היינו דלשניהם הרי כשנפסקו הב"ד שהשואל או הלוה מחוייב לו להחזיר מה שנטל, הרי לשניהם הוברר הדבר דלעולם לא הי' שייכות להשואל - הלוה את הדבר שהם צריכים להחזיר.

והנה בחפצים הרי הדבר הוא פשוט, אבל בנוגע למעות לכאורה יש להקשות הרי הדין הוא דמלוה להוצאה ניתנה?

ויש לומר דבפשטות הרי הדין דמלוה להוצאה ניתנה הוא רק הסכם שהמלוה מסכים להלוה ונותן לו הרשות להשתמש בכסף, אפי' אם הוא רוצה לאבד את המעות, אבל לאחר שכלה זמן ההלואה הרי הוברר הדבר דלעולם הי' המעות תחת בעלות של המלוה.

ואה"נ הרי החפץ שהמשאיל נותן להשואל הרי לא נתן לו הרשות לאבד את חפצו - ויעויין בבב"ק דף י"א ע"א - בניגוד למעות.

ב.

עוד ראיתי שם שיש ג' שיטות מהו מהות החיוב של הלוה להחזיר את המעות להמלוה, ויש שיטות מהראשונים (לפי המאן דאמר פריעת בעל חוב מצוה הוא) שהחיוב הוא מ'והשיב את הנזילה אשר גזל', ותא חזי הרי כשהוא מחוייב להחזיר את המעות הרי הוא מחזיר אותו בתור גנב, ובגנב הרי פשיטא דלעולם הי' המעות תחת הבעלות של הנזול.

וכמובן בפשטות ולשלימות הענין יכול להביא ראי' דהנגנב נוטל גם את השבח שמשביח הלוקח מן הגנב, יעויין בגיטין דף מ"ח ע"ב ועוד שאר סוגיות. ודבר פשוט הוא.

ומדברינו מסתעיף ענין אחר, דלפי דברינו יוצא (בד"א) דאם הלוה אינו פורע את חובו להמלוה, הרי הוא נפסל גם בעדות, ויש לחלק ואכ"מ להאריך יותר.

ג.

עוד ראיתי בדברי האבני מילואים וז"ל "כתב ב"ש ז"ל ואם אמר לה טלי קידושי מע"ג קרקע כתב בתשובת רש"ך סי' קנ"ב דהוי ספק קידושין ולא דמי לפקדון שהי' כבר (בידס) [בידה] ועכשיו מקדש אותה בו דהוי קידושין אף על גב דעכשיו לא נתן לה כלום דשם בתחלה נתן לה ובנתינה בא לידה" עכ"ל.

ומק' האבנ"מ שם, דהרי הגמ' איתא בפ' האיש מקדש אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת וביאר הגמ' – מ"ט דמלוה להוצאה ניתנה.

וממשיך הגמ', כתנאי כו' אימא סיפא ושון במכר שזה קנאו ואי אמרת מלוה להוצאה נתנה כמה קנה, ונימא טעמא דרב דמקדש במלוה אינה מקודשת משום דה"ל טלי קידושין מע"ג קרקע?

ותי' שם וז"ל "ונראה דאי נימא דמחילת מלוה מהני במקום כסף א"כ לא שייך בזה טלי קידושין מע"ג קרקע דבפקדון צריכה זכי' ואם אינו רוצה לזכות לא זכה בע"כ דנותן וכיון דצריכה זכי' או במשיכה או ע"י חצר ה"ל טלי קידושין מע"ג קרקע כיון שלא הי' נתינה מיד המקדש אבל מחילת מלוה אין הלוח צריך שום זכי' אלא מכי מחל מלוה אפי' בע"כ דלוה שעומד וצווח שאינו רוצה במחילת החוב נמחל החוב בע"כ דלוה וא"כ ה"ל המחילה נתינה מיד המקדש וה"ל ונתן" עכ"ל.

ונראה דהאבנ"מ סובר דבמעות הרי הדין ד'מעות ניתנו להוצאה' הוא כפשוטו, דהמעות נעשים שלו ממש, ולכן אינו שייך לומר דבהלוואה הוא בגדר טלי קידושין מעל גבי קרקע, כיון דאינו צריך זכי' חדשה, בניגוד לפקדון הרי שם שייך לומר כן כיון דאין הפקדון ניתן להשומר ממש, וצריך זכי' חדשה, ואז שייך שהוא בגדר טלי קידושין.

והיינו כסברא הא' – דהלוה נותן המעות ממש להמלוה בשעה שהוא מחוייב ליתן לו, ולא אמרינן הוברר הדבר כסברא ב'.

ד.

וע' בב"ב דף קכ"ד ע"ב וז"ל הגמ' שם "שלחו מתם: בכור נוטל פי שנים במלוה אבל לא ברכית".

וכתב הרשב"ם וז"ל "אע"פ שכתוב בשטר ומלוה כמאן דגביא דמיא הואיל ונקיט שטרא אבל רבית אף על גב דנקיט שטר וכבר עבר הזמן משמת אביו לא דאין לך ראוי כזה דבר שלא הי' שלו מעולם אבל מעות מלוה דקשקיל מעות הלוחו ונמצא

השטר מוחזק בידו במקום מעותיו והרי הוא כמו משכון ובזה הכל מודים דמלוה שהניח משכון עלי' שקיל פי שנים דבעל חוב קונה משכון וכן פסק ר"ח".

ונראה מלשונו, דברבית הרי אע"פ שנקט השטר, אבל לאירך המעות לא היו שלו מעולם, בניגוד להעצם הלואה הרי שם המעות היו כבר שלו. ואם ילמד דמעות להוצאה ניתנה כפשוטו, הרי שניהם הם של הלוח ממש ולשניהם הוא נתינה חדשה מהלוח להמלוה.

אלא מאי חזינן מהכא כסברא הב' - היינו דהוברר הדבר מתחילתו דהמעות שניתן להלוה הרי בעצם הוא של המלוה, ולכן שייך לומר דהמעות לעולם היו שלו, בניגוד לריבית.



סימנים של מלך המשיח

הת' בערל שיחי' יוניק

תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים פרק יא הלכה ד, וז"ל: "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגע בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו. כפי תורה שבכתב ושבעל פה. ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה. וילחם מלחמות ה'. הרי זה בחזקת שהוא משיח.

"אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי. ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד."

לכאן צריך להבין מהו הגדר של הסימנים אלה? האם סימנים אלו, הם רק "סימן" או גם "סיבה".

בפשטות הסימנים אלה הם רק סימנים לגבינו, דהיינו, מצד משיח עצמו, הוא כבר בתכלית השלמות, והוא אינו צריך להגיע למדריגה עליונה. והסימנים אלה הם רק כשביל בנ"י, לדעת איזה אדם הוא ראוי לזה.

והמלך המשיח לא צריך לעשות שום דבר, כדי להוכיח זאת. (כיון הסימנים הם רק לגבינו אבל הוא עצמו, כבר בתכלית השלימות).

(ונוסף לזה, ידוע דמשיח הוא בחי' יחידה הכללית שזה מורה הגדלות דמשיח, ולכן הוא יכול לעשות פעולות אלו).

כל זה הוא בפשטות, אבל אולי יש לומר שיש ענין מיוחד בפעולות אלו, דהיינו, שהסימנים אלו הם, לא רק "סימן", אלא גם "סיבה" וטעם להמלך המשיח עצמו. (כמו שיתבאר).

להבין זה צריך להקדים תחילה הדרגות בהימים של משיח.

בהקדים, בכללות יש שני תקופות בביאת המשיח, התקופה הראשונה הוא, כשהוא רק "בחזקת משיח", ואח"כ תקופה הב', שהוא "משיח בודאי". וההבדל ביניהם הוא (לא רק בנוגע ידיעתינו, שבתקופה הראשונה אין ודאות שהוא משיח, ורק בתקופה הב' אנו יודעים בודאות שהוא משיח, אלא), שזה ב' מודריגות כמשיח עצמו- המודריגה ד"בן דוד בא", והמודריגה ד"דוד בא", כמוכא בלקו"ש חי"ח (ע' 281, הערה 66), "ב' תקופות ודרגות לאחר ביאת המשיח: לפני שיבנה בית המקדש - שאז הוא עדיין "בחזקת משיח"... כשהוא משיח ודאי, ש"בנה מקדש במקומו".

ובשלב השני, כשפעולותיו מוכיחים שהוא "משיח בודאי", כי הם פעולות של הגאולה ממש, וכמפורט בהרמב"ם הלכות מלכים (פי"א ה"ד), "אם עשה [היינו דוקא לאחר שעשה הפעולות שבתקופת בחזקת משיח] והצליח ונצח כל האומות שסביבו, ובנה מקדש במקומו, וקבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח בודאי". גם הפעולה הראשונה ("ונצח כל האומות"), הוא התחלת הגאולה - "אתחלתא דגאולה", שע"י הנצחון מתבטל לגמרי ענין שעבוד מלכויות (שאין אפילו דאגה שיחזור השעבוד, והם במנוחה לגמרי), דמלך המשיח שולט על האומות.

לפ"ז (לכא'ו יש לומר), שעד"ז בנוגע משיח עצמו:

כתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע' בביאור לשון רז"ל "בן דוד בא" או "דוד בא" (ע"פ הב"ח אורח חיים סי' קי"ח), דיש ב' מודריגות כמשיח, ביאתו לפני בנין ביהמ"ק וירושלים, שאז הוא "בחזקת משיח", ואחר שיבנה משיח את בית המקדש וירושלים, דאז "כיון שנבנית ירושלים - "בא דוד" (מגילה י"ז, ב) - "משיח בודאי", עכ"ל.

ואולי יש לומר, שנוסף שהסימנים ד"חזקת משיח" ו"משיח ודאי" הם רק סימנים לגיבנו, יש גם ענין מיוחד בהסימנים אלו, שהם טעם וסיבה להשלימות כבי' דמשיח. וזה מתבטא אם "בן דוד בא" או "דוד בא".

דהיינו, הפעולות ד"בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי", הם גורמים על"י בהמשיח עצמו כבי'.

ויש קצת ראייה לזה: שאם הקב"ה מצווה את המלך המשיח לבנות את הביהמ"ק המלך המשיח אינו נקרא "ודאי משיח" עד הבנין בפועל ממש של הבית המקדש.

[ולהעיר, להבין זה יותר, יש מעשה עם ר' אייזיק הומלער: אחר ההסתלקות של אדמו"ר הזקן, החסידים (מהמקום שנקרא "רציצה"), רצו למנות רבי בשביל המקום שלהם, ושאלו את ר' אייזיק ונענה לבקשתם. שבא לעלות לעגלה נזכר מה שאמר לו אדה"ז לזכור את בני מזה הבין שלא יקבל על עצמו את עול הנשיאות. על זה אמר שכשבא לעלות לעגלה (שהיא כביכול התחלתו כרבי), נפתחו שערי שמים.

דהיינו רק על ידי הפעולה (כניסה לעגלה) שקיבל על עצמו את עול הנשיאות נעשה שלימות לגביו. עד"ז אפשר לומר גם בנוגע הפעולות של המלך המשיח].



שתי שערות

הת' השליח ישראל ארי' לייב שיחי' ליבעראו
שליח בישיבה

כתוב במשנה "תינוק שהביא שתי שערות, חיב בכל מצות האמורות
בתורה"

ולעיל כתוב "בן שלש עשרה שנה ויום אחד, נדריו קימין"

ובלשון הרמב"ם "הבן משיוולד עד שיהיה בן שלש עשרה שנה נקרא קטן
ונקרא תינוק ואפלו הביא כמה שערות בתוך הזמן הזה אינו סימן אלא שומא. הביא
שתי שערות למטה במקומות הידועות לשער. והוא מבן שלש עשרה שנה ויום אחד
ומעלה נקרא גדול ונקרא איש"
נמצא שיש שני דברים המביאים קטן לגדלות (א) שנים (ב) שתי שערות.

והנה בזה יש לעיין אם שני דברים אלו הם רק סמינים לברר אם הוא גדול,
או שהם בעצם הטעם שעשהו גדול.

חקירה זו הביא ה'ראגעטשאבער גאון ומבאר שזהו ביאור הפלוגתא בין הגמ'
סנהדרין ובין הירושלמי. הגמ' אומרת שאם שני עדים באים להעיד על אישה שהיא
גדולה, אבל אחד ראה שתי שערות בגבה, ואחד ראה שתיים בכריסה, אם מצטרפין
עדותן? לפי הגמ' בסנהדרין מצטרפין אבל בירושלמי משמע להיפוך. ועל זה כתב
ה'ראגעטשאבער שהוא תלוי בזה אם השערות הם טעם או סימן.

לכאורה כוונת דבריו הוא דאיך אפשר לאמר ששני עדים היעדרו על דברים
שונים ועדותם מצטרפים?! ככל התורה צריכים שני עדים להעיד על דבר אחד, ובלי
זה אין "עדותם" בגדר עדות, וכאן אומרים שא"פ שיש רק עד אחד שראה שערות
בגבה ועד אחד שראה במקום אחר, עדות מצטרפין ונעשית גדולה?

והביאור הוא אם השערות הם רק סימן שהיא גדולה אכן יש לשאול איך
מצטרף עדותם. אבל אם הם טעם ודבר הפעול שנעשית גדולה, אין עדותם שאחד
ראה סימן בגבה ואחד בכריסה, אלה שניהם ראו דבר אחד שהיא גדולה! כיון
שהשערות עצמם פועלים את הגדלות, שניהם ראה שהיא גדולה א"פ שראה
שערות במקומות שונים.

והנה בנוגע לחקירה זו כתב המהרי"ט שבודאי שערות (ושנים) הם רק סימנים ולא טעם על גדלות, ומביא כמה ראיות לדבריו. לכל לראש כשם כן הוא "סימני גדלות" ועוד לא כתוב בקרא אלא הלשון גדולה וקטנה, והסימנים מסוריים לנו רק להבחין בין גדולה וקטנה. וגם ידוע שיש גדול בלי סימנים כגון סרים אדם. ומביא גם ריאה ממה שמצינו בסנהדרין שבדורות הראשונים היו ילדי בשמונה שנים, ומאז חשבו לה לגדולה.

ומביא דוגמה לזה מסימני טהרה גבי בהמה.



שביתת כלים

הת' ישראל ארי' לייב (פאדג) שיחי' ליבעראו
תלמוד בישיבה

במס' שבת (ב, א) בתוס' (ר"ה יציאות) הקשו ד"הו"ל להתחיל כסדר בדברים דמיירי בע"ש מבעוד יום, כגון לא יצא החייט במחטו סמוך לחשיכה, אין שורין דיו וסמנין, ואין צולין בשר, ואח"כ כמה מדליקין, וכירה, ובמה טומנין, שהם דברים הנוהגין עם חשיכה, ואח"כ כמה בהמה ובמה אשה יוצאה, דברים הנוהגין בשבת עצמו, ושוב כו". ותירץ ר"ת בתירוצו הב' וז"ל: דפתח ביציאות משום דבעי למימר לא יצא החייט במחטו, אע"ג דלא שנה המלבן משום אין נותנין כלים לכוכם, ולא המבעיר משום כמה טומנין, הוצאה הוצרך לשנות טפי משום דמלאכה גרועה היא. עכ"ל.

וכתב המהרש"א וז"ל: ק"ק דמילתא דאין שורין דיו כו' דנקטו לעיל בדבריהם ה"ל למינקט נמי הכא. וכ"ה לשון הר"ן ואע"פ ששנה ולא יקרא כו' ואין שורין דיו ולא הקדים לשנות אבות כו'. עכ"ל ע"ש. ויש ליישב דברי התוספות דהא דאין שורין דיו כו' לאו משום אב מלאכה נגעו בה, אלא משום שביתת כלים לב"ש כדלקמן. אבל אין נותנין כלים כו' ניהא, דמשום אב מלאכה דמלבן נגעו בה וק"ל, עכ"ל המהרש"א. אמנם עפ"ז צלה"ב סברת הר"ן?

וי"ל ע"פ מש"כ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חל"א ע' 122) בגדר הדין ד'וינפש בן אמתך והגר' וז"ל: בגדר המצוה ד'וינפש בן אמתך והגר' - (ש) יש לפרשה בשני אופנים:

(א) זהו פרט בשביתת הישראל, שאינה שייכת לבן האמה והגר עצמם, כלומר, ששביתת עבדו וגר תושב היא בכלל שביתת בעה"ב שלהם, דכאשר הם עושים מלאכה עבור ישראל, חסר בשביתת הישראל.

(ב) השביתה שייכת (גם) לבן האמה והגר תושב עצמם, שעבדו של ישראל וגר תושב השייך לו, חל חיוב על גופם להיות במצב של שביתה ('וינפש') ביום

השבת, אלא שאזהרת דבר זה אינה על העבד והגר תושב עצמם, אלא על הישראל, שהוא מוזהר שבן אמתו והגר לא יעשו מלאכה עבורו, כלומר: בתור בעה"ב מוטלת עליו האחריות והחיוב לראות שעבדו וגר תושב השייכים אליו ישבתו עכ"ל.

ואח"כ ממשיך וז"ל: שהחיוב דוינפש (ואיסור המלאכה) אינו מחמת עצמם [שהרי אינם מישראל שיחול עליהם חיוב שביתה], אלא הם מפני שייכותם לישראל, להיותם עבדו של ישראל וגר תושב השייך לישראל. עכ"ל. וראה שם עוד כו"כ פרטים השייכים לענין זה.

עד"ז יש לחקור בגדר שביתה כלים לדעת ב"ש. ואף שבכמה פרטים לא יהי' דומה ממש להנ"ל, כי שם איירי אודות בני אדם וכאן אודות כלים, מ"מ באופן כללי יש:

(א) זהו פרט בשביתה ישראל, ואינה שייכת להכלים עצמם כלומר, ששביתה כלים היא בכלל שביתה בעה"ב שלהם, דכאשר הם עושים מלאכה עבור ישראל, חסר בשביתה ישראל.

(ב) השביתה שייכת להכלים עצמם, שכליו של ישראל, חל חיוב עליהם להיות במצב של שביתה דיום השבת. ואף שפשוט שאאפ"ל שום חיוב על כלים, מ"מ רצתה התורה שהכלים השייכים לישראל ישבתו בשבת. ופשוט שאזהרת דבר זה אינה על הכלים עצמם כ"א על הישראל, שהוא מוזהר שהכלים שלו לא יעשו מלאכה ביום לחקור גם בשביתה כלים כעין הנ"ל: בשביתה ישראל. השבת.

וי"ל שבזה נחלקו התוס' והר"ן לשיטת המהרש"א:

ובהקדים דלכאוי' יש להקשות על המהרש"א דאיך כתב "דאין שורין דיו לאו משום אב מלאכה נגעו בה אלא משום שביתה כלים לב"ש כדלקמן", ולכן אי"צ להקדים איסור אב מלאכה לזה, והרי גם שביתה כלים קשורה באבות מלאכות, כי שביתה כלים פירושה שאסור לבעה"ב להניח שכליו יעשו מלאכה ביום זה, ז.א. שהכלים אסורים לעשות מה שאסור לבעה"ב עצמו לעשות, ז.א. האבות מלאכות, וא"כ גם כדי להבין סיבת האיסור דשביתה כלים של אין שורין דיו וכיו"ב צריכים לידע תחלה מהות האב הקשור בזה ?

ופשוט שכוונת המהרש"א שהאיסור שהאדם עובר באופן ישיר כשכליו עושים מלאכה, ה"ז איסור שביתת כלים, ולא האב מלאכה.

אבל זה מתאים רק אם סוברים כאופן הב' הנ"ל, שדין שביתת כלים, אי"ז דין על האדם, כ"א על הכלים, ולכן י"ל שמצד האדם אין לזה שום שייכות לאב מלאכה, כי זהו גדר חדש לגמרי, שחל על האדם אזהרה להבטיח שכליו ישבתו [אף שבפועל שביתת כליו הוא ע"י אי-עשיית הל"ט מלאכות ע"י הכלים].

משא"כ לאופן הא' ששביתת כלים בכלל שביתת האדם, א"כ היות ואופן השביתה הוא ע"י העדר עשיית הל"ט מלאכות, הרי כשהכלי אינו שוכת באיזה שהוא מלאכה, ה"ז בכלל שביתת האדם דמלאכה זו, ובמילא צריכים להקדים מהות המלאכה לפני שמשמיעים דין שביתת כלים של מלאכה ההיא.

וזהו מחלוקתם: התוס' סבירא לי' כאופן הב', ובמילא אין מקום מעיקרא להקשות למה לא קתני האב מלאכה לפני אין שורין דיו, כי זהו גדר חדש ולא משום אב מלאכה נגעו בה באופן ישר, משא"כ הר"ן ס"ל כאופן הא', ובמילא גם שביתת כלים משום אב מלאכה שעל האדם נגעו בה, ולכן הק' למה לא הקדים האב מלאכה לפני הדין דאין שורין דיו.

והנה באופן אחר י"ל ששניהם, הן התוס' והן הר"ן ס"ל כאופן הא', ומ"מ נחלקו.

ובהקדים מ"ש בלקו"ש (חי"א ע' 149. הל"ט ע' 184) בגדר דלפני עור לא תתן מכשול, דיש לבארו בב' אופנים: א) זהו איסור כללי, ואין נפק"מ באיזה איסור מכשיל את חבירו, בכל אופן עובר הוא אותו האיסור של לפני עור לא תתן מכשול. ב) זהו פרט בכל איסור ואיסור, ואם מכשיל מישהו באיסור ע"ז ה"ה עובר על איסור (לפני עור של) עבירה זו. ואם מכשילו באיסור חמין ה"ה עובר על איסור (לפנ"ע של) חמין וכיו"ב. וראה שם נפק"מ בין ב' האופנים. וחקירה זו יש לחקור בכ"כ ענינים. (וראה לקו"ש הל"ט שם בנוגע למצות הוכח תוכיח. ובנוגע לחצי שיעור).

עד"ז יש לחקור בנוגע למצות שביתת כלים לב"ש (ופשוט שכן יש לחקור בנוגע לשביתת עבדו ושביתת בהמתו וכו' גם לב"ה):

א) אף שהאופן שעוברים על שביתת כלים ה"ז ע"י שהכלי עושה א' מהל"ט מלאכות, מ"מ ה"ז איסור כללי, שעבר על דין שביתת כלים, ואין נפק"מ בזה באיזה מלאכה עבר.

ב) זהו פרט בכל מלאכה ומלאכה, ז.א. כשעבר על שביתת כליו במלאכת בישול, ה"ה עובר על איסור (שביתת כלים של) בישול, ואם עובר על שביתת כליו במלאכת לש, ה"ה עובר על איסור (שביתת כלים של) לש וכיו"ב.

ובזה הוא הנחלקו תוס' והר"ן: התוס' ס"ל כאופן הא', ולכן אין שייכות באופן ישר בין האדם (שעבר על שביתת כליו) עם האב מלאכה, כי "לאו משום אב מלאכה נגעו בה אלא משום שביתת כלים", משא"כ הר"ן ס"ל כאופן הב' ובמילא כשעובר על שביתת כלים, ה"ה עובר על אותה המלאכה [אף שעובר רק על שביתת כלים של אותה המלאכה], ולכן לשיטתו אפשר להקשות למה לא הקדימה המשנה האב מלאכה לפני הדין דאין שורין דיו, כי האב מלאכה נוגע באופן ישר להאדם.

אולי יש להוסיף, שהב' ענינים (הנ"ל) בשיטת ב"ש הוא הסברת המחלוקת בין ב"ש וב"ה עצמם.

בהקדים: יש נימוקי יוסף יעל הגמרא בבבא קמא (דף כב עמוד א'), הגמרא שם מביאה מקרה שאדם הדליק אש והאש התפשטה ושרפה את העצים ואת הבית של השכן שלו, הדין הוא: שהוא חייב.

ר' יוחנן מסביר את טעמו כמו שבן אדם משאיל חץ וקשת ויוצא מזה נזק הוא לא יכול להגיד שזה לא היה אשמתו בגלל שהוא אחראי על העובדה שהוא זרק את זה אותו דבר פה הבן אדם הדליק את האש.

עכשיו הנימוקי יוסף מסביר את השיטה של ר' יוחנן: שאתה זורק משהו אתה תמיד עשוק בדבר שאתה זורק מה שהאש עושה זה כמו שאתה עושה את זה כי הכח שלך זה מה שדוחף את זה.

אבל אם כן, איך אפשר להדליק נרות שבת לפני שבת עם הכח ישאיר אותם דלוק בשבת?!

לכן, הנימוקי יוסף, נותן הסבר חדש לרבי יוחנן. שהסיבה הוא מתחייבים הוא לא מחמת שהמעשה הוא תמידי, אלא שהכל "כלול" בתחילת המעשה! הסוף

שהוא, האש המתפשטת לבית של השכן, כבר נכללת בפעולת הדלקת האש המקורית. לכן הוא חייב.

מסיבה זו מותר להדליק נרות שבת (כמוכן), שכן הנר המודלק בשבת כבר "נכללת" בפעולת הדלקת האש המקורית, שנעשתה לפני השבת.

ויש לקשקש זה אם סוגיא אחרת: (כמס' שבת, דף יז ע"ב, במשנה שם), יש מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל לגבי הפשתן, שהמלכה שלהם תיגמר בשבת, האם מותר לך לבצע אותם לפני השבת, בידיעה שזה ימשיך, בשבת?!

בית הלל פוסקים, כן, ובית שמאי פוסקים, לא.

וי"ל שה"א והמתקנא של הנימוקי יוסף, הוא הסברת המחלוקת בין ב"ש וב"ה:

לדעת בית הלל, המתירין הכנסת צרורות פשתן לתנור בערב שבת, למרות שלא ילבינו עד שכבר תתחיל השבת, פוסקים לכאורה כמו הנימוקי יוסף. כיון שניתן לומר שההלכה שנעשתה בשבת "נכללה" במעשה הנחת הצרורות המקורי שנעשה לפני כניסת השבת.

בניגוד לבית שמאי הסוברים שאסור להכניס צרורות פשתן לתנור בערב שבת, אם ילבינו, בשבת. לכאן פוסק כמו המחשבה הראשונה של הנימוקי יוסף, שכל מה שייצא דהיינו ההלכה נחשב כאילו המעשה שלך עושה את זה כל הזמן. (בגלל שאנו מסתכלים על ההווה).

לפיכך אסור להכניס את הפשתן לתנור לפני שבת, שהרי כשהוא מלבין בשבת, זה כאילו, נעשה כעת (בשבת) על ידי האדם שהכניס לתנור.

לפי זה י"ל, שיש קשר בין הב' אופנים כב"ש (כנ"ל) עם ה"א והמתקנא של הנימוקי יוסף, וזהו סברת המחלוקת בין ב"ה וב"ש (כמו שיתבאר).

לכאן יש להגדיר הב' אופנים דב"ש: האם העיקר הוא על הפעולה דהיינו זהו פרט בשביתת ישראל, ואינה שייכת להכלים עצמם כלומר, ששביתת כלים היא

בכלל שביתת בעה"ב שלהם, דכאשר הם עושים מלאכה עבור ישראל, חסר בשביתת ישראל או על הנפעל דהיינו השביתה שייכת להכלים עצמם, שכליו של ישראל, חל חיוב עליהם להיות במצב של שביתה דיום השבת.

האם העיקר הוא על הפעולה, זה לכאור' מאתים להמתקנא של נימוקי יוסף, שכל הפעולה הוא נכלל בהפעולה ראשונה, שהוא פעולת האדם.

אבל אם העיקר הוא על הנפעל, זה לכאור' מתאים לה"א של נימוקי יוסף, שהמעשה האדם הוא פעולה נמשכת, (אבל העיקר הוא לא על הפעולה של הגברא אלא על המעשה, שהוא עשה).

לפי זה, ב"ש סבירה ליה, שהדין דשביתת כלים הוא בעיקר על "נפעל" (כה"א דנמו") וכיון שהנפעל דהיינו המעשה הוא גם בשבת לכן לא יכול להכניס האוכל להתנור כיון שהמעשה עצמו ימשיך בשבת!

אבל ב"ה אין נלמד "שביתת כלים" כיון שעיקר הוא על הפעולה דהיינו האדם עצמו (וגם זה מאתים להמתקנא דנמו") שהפעולה נכלל בפעולה ראשונה שהי' לפני שבת!

[אבל לכאור' עדיין צריך ביאור (לפי שיטת ב"ש): שאם אנו הולך אחר הנפעל (שהוא המעשה), שהוא מאתים אם ה"א דנמוק", א"כ הקשה דנימוקי יוסף (שהוא - איך אפשר להדליק נרות שבת לפני שבת עם הכח ישאיר אותם דלוק בשבת?) חוזר עוד הפעם?]

התשובה: הלקח טוב מסביר, שבאמת נרות שבת הוא דין מיוחד, ואע"פ שלפי הסברת ה"א דנמוק"י נרות שבת הוא לכאור' "אסור" מ"מ בעצם נרות שבת הוא שונה, וזה נלמד מהפסוק (בשמות פל"ה פסוק ג), "לא תבערו אש בכל משבתכם כו"ו".



מהות לילה

הת' השליח ישראל ארי' ליב שיחי' ליפסקער
שליח בישיבה

איתא בפסחים "מתיבי ויקרא אלוקים לאור יום, אלמא אור יממא הוא. הכי קאמר, למאיר ובא קראו יום. אלא מעתה ולחשך קרא לילה למחשיך ובא קרא לילה? והא קיימא לן דעד צאת הכוכבים יממא הוא?"

יש לחקור אם זה שמצאת הכוכבים הוי לילה הוא מפני שהכוכבים עצמן גורם למציאות לילה והם חלק מהלילה, לכן בשעת יציאת ג' כוכבים הוי לילה, או שהלילה הוא ענין בפ"ע והכוכבים הוא רק סימן שהוא לילה מפני שיכולים לראותם רק באותו זמן שהוא גם לילה ולכן בג"כ הם ראי' לדבר שהוא לילה.

הנפק"מ יהי' בדוכתא כשהגיעו ג' כיתי עדים לב"ד וכל כת מוסר עדות בפ"ע על כוכב אחד וביניהם נמצא שיש ג' כוכבים האם מקבלים כ"א מהכיתות ומצטרפים עדותם מפני שיש לנו עדות גמורה על כוכבים כ"א בפ"ע או א"א לצרפם מפני שכל כת לא מסר עדות גמורה שראו ג' כוכבים ונחשב עדות כ"א מהכיתות כעדות על "חצי דבר".

להקדים בבא בתרא ר' עקיבא לומר מהמילים בכתוב "יקום דבר" בתורה שהעדים צריכים להעיד על כל הדבר לכן אם העידו שנים על מקצתו ושנים אחרים על מקצתו השנית אין מקיימים ה"דבר" ע"פ עדותם לפי שכל כת העידה רק על חצי דבר ואין זה נחשב כעדות. החכמים חולקין עליו בענין חזקה שיכול לצרף ג' כיתי עדים לחזקה אחת ומקבלין עדותן.

הגמרא מביא שגם החכמים שחולקין עליו יתכימו בזה הדוכתא לדבריו של ר' עקיבא שמפני "חצי דבר" אין מקבלין העדות כגון שהגיע שני כתי עדים שכ"א מעיד על שערה אחת אחרת מכתה השני' ומפני "יקום דבר" ולא חצי דבר הגמרא פוסק שלכ"ע זה נקרא חצי דבר ואין עדותם מצטרפת מפני שעדות כל כת בפ"ע מעיד שהיא קטנה עדיין וא"א לצרפם.

נשאלת השאלה בין הראשונים למה שנו מענין חזקה שחולקין בזה החכמים ואומרים שאם הגיע שלושה כתי עדים להעיד על חזקת מישוהו על קרקע וכל כת מעיד רק על שנה אחת יכולים לצרפם וכן הלכה (כן משמע מהרמב"ם עדות כא ז, ושור חו"מ קמא). ולמה לשיטתם אינה נחשבת כחצי דבר כשיטת ר' עקיבא.

ומתציים שם שאין הדבר דומה לעדי גדלות, ששם כל כת שמעידה על שערה אחת אין עדותה מועילה כלום, ועדיין קטנה היא, מה שאין כן בעדות חזקה, שהעדות על כל שנה ושנה לבדה מועילה לחייב את המחזיק להחזיר למערער את הפירות שאכל ולכן עדותם היא "דבר שלם" ומתקבלת (חידושי הר"ן שם, בשם הר"ף) וכשבאה הכת השלישית ומעידה ששלמה החזקה, והרי הוא בעלים על הקרקע ומשלו אכל, הרי עדותם מתקבלת לענין החזקה מתוך שעדותם היתה עדות לענין פירות (תוספות בבא בתרא שם ד"ה אלא, בשם הרשב"א)

ובספר המאור תירץ דגבי חזקה, כיוון ששלש הכיתות מעידות בשלש שנים כל אחת ואחת בשנתה וזמנה של זו לא זמנה של זו, ולפיכך לא היה להם לראות כל אחת, שאין אנו מטריחין על העדים להתעכב ולראות שלש שנים, הילכך כשראה מה שלא ראה זה, העדות מתקבלת מהן, כי עדותן תלויה בזמן ושמה לא היה יכול לראות זה מה שראה זה, אבל בשתי שערות אפילו למ"ד לא בענן להו במקום אחד, בזמן אחד בעיניו להו, וכיוון ששתייהן בזמן אחד והיה יכול לראות זה מה שראה זה ולא ראה, הוה ליה חצי דבר ולפיכך אין עידותם מתקבלת.

והרשב"א שם כתב ע"ז שמכל מקום התורה דבר ולא חצי דבר אמרה, ומה לי שהיו יכולין לראות בזמן אחד או לא, מכל מקום עדות דבר שלם בעיניו, ואדרבה כל שהיה הדבר שלם בזמן אחד אף על פי שלא ראו אותו כולו שנים ליתכשר, דאטו שנים אומרים גנב בתחלת שעה ראשונה במקום פלוני ושנים אומרים בפנינו טבח ומכר מיד סמוך לאותה שעה ובאותו מקום, מי נימא כיון שהיו יכולין אל לראות מה שראו אלו ולא ראו אין מקבלים עדותם. ומתריץ שגם טביחה ומכירה אחר גנבה הם באין ובעדות חזקה אבל עדות שערות בזמן אחד ממש איתנהו.

ע"פ שיטות אלו לכאורה א"א לדמות כוכבים לדין חזקה ולכאורה הדין שאין מקבלין עדות על "חצי דבר" חל עלי' כמו בשתי שערות אף לשיטת רבנן לפי כל תירוצים הנ"ל:

(א) יש ענין בכל שנה בפ"ע בחזקה משא"כ בכוכבים ראית כוכב אינו מועיל לכולם ואדרבה ע"ד מה שאומרים בשערות כוכב אחד מורה שאינה לילה עדיין.

(ב) בחזקה עדותם תלוי בזמן לכן יכול להיות שראה זה מה שלא ראה זה משא"כ בכוכבים כמו בשערות שראית הכוכבים צ"ל בזמן אחד והיה לכל כת לראות ולא ראה לכן חסר דבר מעצם עדותם.

(ג) לפי תירוץ של הרשב"א שבשערות העדות הוא בזמן אחד ממש משא"כ בחזקה וגניבה נראה שכוכבים נופל באותו דין של שערות לפי שטביעת ראית ג' כוכבים באותו זמן ממש באין.

אך בשיטה מקובצת כותב שזה שונה מדין חצי דבר מפני שבחצי דבר הענין דגלותה תלוי על מציאת השערות ולכן א"א למסור עדות ע"ז כ"א בעדות גמורה על ה"דבר" משא"כ בחזקה העדות אינה אלא ראי' שהקרקע הוא שלו ולכן העדות שאנו מקבלים אינה על עצם החזקה אלא על הראי' ולזה יכולים לצרף אותם.

ועד"ז י"ל בנדו"ד אם אומרים שצאת הכוכבים הם סיבה ובה תלוי מציאות הלילה א"א לצרף עדות של הג' כיתות מפני שצריכים עדות גמורה וזה אינו ונחשב כחצי דבר ובמילא "לא יקום" עד שכת אחד מעיד על הג' כוכבים.

אבל אם צאת הכוכבים אינה אלא ראייה לזה שהוא לילה אבל עצם מציאות לילה אינה תלוי בה לכאורה אפשר לומר לפי שהכוכבים אינם המציאות דלילה אלא ראי' לזה שהוא לילה יכולים לצרף העדות שלהם.

בקובץ שיעורים מביא ראייה לדבר שכוכבים הוא רק סימן ממעשה בראשית וז"ל "דהכוכבים נבראו ביום רביעי וכתוב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אלמא דאפשר להיות לילה בלא כוכבים כלל"

בברכת אברהם מביא ראי' מברכות ב ע"ב "מאימתי מתחילין לקרות ק"ש בערבית... וחכמים אומרים משעה שהכהנים זכאין בתרומתן סימן לדבר צאת הכוכבים" והגמ' מביא ראי' לדבר מקרא שעשו מלאכה עד צאת הכוכבים "ובין הלילה משמר והיום למלאכה" ומשמע בהדיא דצאת הכוכבים אינו אלא סימן לדבר

ולא שזה כל הגורם לדין זה דאם כן כיצד תלי טפל בעיקר, אלא דהערב שמש דכהנים תולה בדין לילה וחושך, וסימן לזה צאת הכוכבים, כדמשמע בקרא.

וממשיך לחקור בזה שהוא סימן האם זה סימן לענין דאחרי זה הוה לילה, ה"ה דלפני זה לא הוי לילה, דדרגת החושך שבה רואים את הכוכבים, היא אותה הדרגה, שבה רואים את הכוכבים, או דצאה"כ הוה סימן דל"ש בלי חושך, ובע"כ הוה לילה, אבל לענין קודם לזה דלא הוי לילה, ל"ה סימן כלל דהא מבואר שאין דין לילה תולה בכוכבים אלא בחושך, ושפיר יתכן שכבר קודם לכן הוה חושך, אלא דליכא סימן ברור, שנדע מזה שכבר הוה חושך, ולכן הוה ספק.

ע"פ הנ"ל נראה לפרש וכן מסתבר שהכוכבים הם רק סימן לזה שהיא לילה ולא טעם ואין עצם הלילה תלוי בהם ולכן לפי השיטה שהחילוק בין דין שערות לדין חזקה הוא חילוק של סיבה וסימן שהחזקה אינה אלא ראי' משא"כ שערות שהוא הסיבה ובהם תלוי' גדלותה נ"ל שכשבא שלושה כיתי עדים ומעידים כ"א על כוכב אחר יכולים לצרף אותם ולקבל עדותם ואין זה נחשב כ"חצי דבר" לפי שהם מעידין על מציאות הכוכבים ולא על עצם מציאות (דבר) הלילה. אעפ"כ לפי שיטת רוב המפרשים שהחילוק בין חזקה לשערות עומד בענין אחר כנ"ל אפ"ל שלשיטתם א"א לקבל עדות ג' כיתות על צאת הכוכבים.

ע"ד שיחת כ"ק אדמו"ר (ש"פ מקץ ה'תנש"א) שיהודי שעסוק תמיד בחכי' להגאולה, מחפש איך לקשר כל ענין שרואה עם הגאולה, אף אם בפשטות אינו קשור ובלשונו הק' "ויש לומר אז דאם איז דער טעם אויף דעם וואס אידן (וועלכע ליגן אין דעם אחכה לו בכל יום שיבוא) זוכן אין יעדער מצוה ויו"ט די שייכות מיט ביאת המשיח - ווייל בימות המשיח וועט זיין די שלי מות הגילוי פון אמיתית הענין אין דער מצוה ויו"ט.

"...ועד"ז איז אויך מוכן בנוגע צו דער פרשה וועלכע מיליענט דעם שבת חנוכה: גלייך בשעת א איד הערט און דערהערט בקריאת התורה דעם ווארט מקץ" - כאפט ער זיך: אהא! דאס איז מרמז אויף דעם קץ הגלות, און קץ הימים און קץ הימין, דער קץ הגאולה! דערנאך בשעת ער לייענט און הערט די הפטורה - ראיתי והנה מנורת זהב כולה גו" - דערהערט ער גלייך אז דאס רעדט זיך וועגן די גאולה העתידה"

עד"ז יש להביא הקשר דענין הכוכבים עם הגאולה משיחת כ"ק אדמו"ר (מש"פ נשא ה'תנש"א בהערה 89) ובלשונו הק' "ויש לומר, שגם המשיכת וגילוי בחי' היחידה בעולם מרומזת בשם "כוכב" (שמו של משיח, ושמו של כאו"א מישראל מצד ניצוץ משיח שבו) - כ"ו כ"ב, כ"ו הוא הגימטריא דשם הוי', מלשון מהוה (זח"ג רנז, סע"ב. ועוד), וכ"ב הם כ"ב אותיות התורה שעל ידם נעשית ההתהוות, כמ"ש (נחמי' ט, ו) "ואתה מחי' את כולם", "א"ת מחי' אלא מהוה, דהיינו יש מאין, ואתה הן בחי' האותיות מאל"ף ועד תי"ו, והה"א היא ה' מוצאות הפה מקור האותיות" (תניא שעיהוה"א פ"ב), שבזה מרומז המשיכת וגילוי היחידה (בחי' "כוכב") בעולם (כ"ו כ"ב)



מחלוקת רש"י ותוספות בענין שטרות חותמין ע"י עדים ודיינים

הת' אליק שיחי' ליפסקאר

תלמיד בישיבה

בגישין דף לג' א, מביא הגמרא את המשנה, וז"ל: "אמר רב נחמן מנא אמינא לה דתנן הדיינים חותמין למטה או העדים מאי לאו דיינים דומיא דעדים מה עדים שנים אף דיינים נמי שנים ורב ששת מידי איריא הא כדאיתא והא כדאיתא ל"ל למיתנא דיינים ל"ל למיתנא עדים הא קמ"ל דלא שנא כתוב בלשון דיינים וחתמי עדים ולא שנא כתוב בלשון עדים וחתמי דיינים" עכ"ל. קמ"ל לא שנא.

ורש"י מפרש, וז"ל: ול"ש כתוב בלשון עדות - כגון דוכרן סהדותא דהוה באנפנא כו' וחתמי למטה אני פלוני דיין.

אמנם, תוס' מפרש, וז"ל: "לא שנא כתוב בלשון דיינים וחתמי עדים - כמו שכתוב בפרוזבול כי דינא הוינא אנא פלוני בר פלוני ונזכרין שם הדיינים בתוך התורף ולמטה חותמים עדים להעיד על הפרוזבול שהוא אמת וקמשמע לן דחשיב פרוזבול אע"פ שלא חתמו בו הדיינים עצמם לא שנא כתוב בלשון עדים שאין דיינין נזכרים בתוך התורף של פרוזבול דכתיב ביה הכי כי דינא הוינא ואתא פלוני ואמר לנא מוסרני לכם כל חוב שיש לי ביד פלוני ופלוני עדים וחתומים למטה הדיינים ובקונטרס פי' בענין אחר".

לכאורה יש מחלוקת ביניהם, רש"י אומר שהדיינים יכולים לחתים על שטר העדים בלי השמות של העדים, והעדים ג"כ יכולים לחתום על שטר הדיינים בלי השמותם של הדיינים. ותוס' מפרש ששניהם צריכים לחתום בשטר שלהם, ואיך אנו יכולים ליישב זה אם זה? מה התסים של שניהם?

ונראה שהתירוץ לזה תלוי בזה: הסברא לרש"י היא שהדיינים והעדים הם דבר אחד, ולפי שהם ביחוד בדבר אחד, "ל"ש כתוב בלשון דיינים וחתמי אדים". אין שינוי בין התתימה של הדין והחתימה של העד. ומפני זה יכול לטעון לטעמיה. ותוס'

סבר לטעמיה כו הדיינים והעדים הם שני דברים ועין קשר ביניהם. לפ"ז עין הדיינים יכולים לחתום בשטר העדים בלי שמות של העדים ולאידך.

ועפכ"ז אפשר לקשר כל הנ"ל בענין אחר. יש מחלוקת, אחד סובר שאין ב"ד יכולים לתת פס"ד יותר מהתביעה של התובע. ואחד סובר, שב"ד יכולים לתת פס"ד יותר מהתביעה.

וי"ל שהסברא שלהם היא כמו שאנו אומרים לעיל הרמ"א אומר שכיון שהפס"ד והתביעה הם דבר אחד, אינו יכול לתת יותר מהתביעה. אבל לאידך גיסא, אם אומרים שהם שני דברים שונים. וכיון שאין שניהם דבר אחד, הפס"ד של הב"ד אינו תלוי בהתביעה. וסברות הללו הם קשורים בהסברות לעיל.

ועוד יש מחלוקת אחר בין הטור והרמב"ם שערי ישיבה גדולה, חלק כב, ס"ז בעלי דינין שבאו לבית דין, טען האחד ואמר מנה יש לי אצל זה שהלויתיו או שהפקדתי אצלו או שגזל ממני או שיש לי אצלו בשכרי, וכן כל כיוצא בזה, והשיב הנטען ואמר איני חייב כלום, או אין לך בידי כלום, או שקר הוא טוען, אין זו תשובה נכונה, אלא אומרים בית דין לנטען השב על טענתו ופרש התשובה כמו שפירש זה טענתו, ואמור אם לוית ממנו או לא לוית, הפקיד אצלך או לא הפקיד.

גולתו או לא נזלתו, שכרתו או לא שכרתו, וכן בשאר הטענות. ומפני מה אין מקבלים ממנו תשובה זו, שמא טועה הוא בדעתו, ויבא להשבע על שקר, שהרי אפשר שהלוהו כמו שטען, והחזירוה את החוב לבנו או לאשתו, או שנתן לו מתנה כנגד החוב, וירדמה בדעתו שנפטר מן החוב.

לפיכך אומרים לו היאך תאמר איני חייב כלום, שמא אתה מתחייב מן הדין לשלם ואין אתה יודע, אלא הודע לדיינין פירוש הדברים, והם יודיעוך אם אתה חייב או אין אתה חייב. ואפילו היה חכם גדול אומרים לו אין לך הפסד שתשיב על טענתו, ותודיענו כיצד אין אתה חייב לו, מפני שלא היו דברים מעולם, או מפני שהיו והחזרת לו, שהרי אנו דנין במתוך שיכול לומר בכל מקום.

וכן אם טען הטוען ואמר זה חייב לי מנה, או מנה יש לי אצל זה, אומרים לו מאי זה פנים, הלויית אותו, או הפקדת אצלו, או הזיק ממנו, אמור היאך נתחייב לך,

שהרי אפשר שידמה לו שהוא חייב לו והוא אינו חייב, כגון שחשדו שגנבו, או שאמר לו שאתן לך מתנה וכיוצא בזה". עכ"ל.

אמנם הטור (חו"מ ריש סי' עה) לאחר שמביא דעת הרמב"ם, כותב וז"ל: "וא"א הרא"ש ז"ל כתב בתשובה שאין אדם צריך לברר לא פרעון מתי פרעו ובמה פרעו, ולא חלואה היאך הלואה ומתי הלואה, ומיהו הכל לפי הענין להוציא דין לאמיתו, שאם יראה לדיין שבאין ברמאות, יש לו לחפש ולפשפש בין בטענת התובע בין בטענת הנתבע, כדי להוציא הדין לאמיתו". עכ"ל.

וכמו כן הרמב"ם והטור והשו"ע (שם) שקו"ט במקור הדברים, ובפרטי הענינים.

הטו"ר אומר שהתיבע צרים ליתן כל הפרטים כי הפס"ד והתביעה הם דבר אחד. והרמב"ם אומר שאין צרים התובע ליתן הפרטים והוספת הפרטים תלוים בב"ד. הוא אומר כן כי הפס"ד והתביעה הם דברים שונים. וזה אותו דבר הנ"ל!



שור שנגח שלוש פעמים

הת' עמנואל-ל נואם הלוי שיחי' לזין
תלמיד בישיבה

תנן בב"ק, "איזהו מועד כל שהעידו בו שלשה ימים", דברי ר' יהודה. רבי מאיר אומר: "מועד שהעידו בו שלשה פעמים". ורש"י מפרש (בד"ה שלשה פעמים) : ואפילו ביום אחד.

הגמ' שואלת: "מאי טעמא דר' יהודה? אמר אביי: "תמול חד, מתמול תרי, שלשים תלתא. ולא ישמרנו בעליו אתאן לנגיחה רביעית". רבא אמר: "תמול מתמול חד, שלשים תרי ולא ישמרנו האידנא חייב. ור"מ מ"ט? דתניא א"ר מאיר ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיתותיו לא... תנו רבנן: איזהו מועד? כל שהעידו בו שלשה ימים... דברי ר' יוסי. ר' שמעון אמר "כל העידו בו שלשה פעמים."

מהו הסברה של המחלקת בין ר"י ור"מ?

ואעפ"י לפי הגמ' המחלוקת תלוי באופן למוד הפסוקים, מ"מ עדיין צריכים סברות שיכולים לבאר מדוע כל אחד מהתנאים לימד כל אחד באופן המסויים שהוא לומד פסוקים אלו.

בכדי לבאר זה, יש להקדים עם חקירה: "סימן או סיבה", ויש כמה דוגמאות על זה, כגון סימני בהמות כשרות.

ויש לומר שזהו סברת המחלוקת בין ר"י ור"מ בענין חזקת שור מועד. האם זה בגדר סימן או סיבה. כיצד?

"אם היה שור שנגח שלש פעמים היה ביום אחד." לפי שיטת ר"מ שסובר: "מועד? הוא שנגח שלש פעמים." (רש"י [לפי שיטת ר"מ] ואפילו ביום אחד) ר"מ

יסביר שבענין נגיחותיו של השור הם בגדר הרגיל מצד נגח שלש פעמים, ולפי ר"מ אין התחלקות בין יום אחד לשלשה ימים.

כלומר האם זהו "הסיבה" דהיינו (השור) עכשיו נהפך מתם למועד שזה בגדר "יצירת טבע חדש". ולכן סובר ר"מ שגם באופן כזה נחשבת החזקה של שלש פעמים לחזקת שור מועד, ואין שום התחלקות בין שלשה הימים ליום אחד, ולכן לשיטתו השור הוא בחזקת מועד.

לעומת זאת, שיטת ר"י שסובר מועד הוא שהעידו עליו שלשה ימים.

יפסק שבמקרה של מועד המנניח שלשה פעמים בבת אחת (יום אחד) לא יחשב חזקה זו כלל וכלל!

לפי שסובר הוא (ר"י) שהחזקה של השור הוא בגדר "סימן" על טבעו של השור לפי שמעידין על השור במשך זמן שהוא שלשה (פעמים בשלשה) ימים ולכן כאשר הוא נוגח שלש פעמים ביום אחד, יש לחשב וניתן לתלות את כל הנגיחות שקרו ביום האחד על כמה סיבות משותפות (ברוגמא, שהשור לא הי' במצב כזה, וזהו פעם ראשונה, ולכן הוא יצא מטיבעו לנגוח שלש פעמים שביום אחד אבל בעצם טבעו הוא שלא לנגוח) ולכן יסביר ר"י שאין חזקה זו נחשבת לחזקה בכלל.

ולכן סובר ר"י שצריכים להעידו במשך זמן שזהו שלשה (פעמים) במשך זמן מסויים של שלשה ימים, ורק אז נראה בוודעות שטבעו של השור נהפך מתם למועד.



The Novelty of the Joy of Purim

הת' השליח שלום דובער שיחי' בנרדל
שליח בישיבה



Let's say we would take a poll with the question being, "Which day on the Jewish calendar is the greatest day of the year?" It is almost inevitable for the majority to say, "Yom Kippur, of course." In truth, however, the name "Yom Kippur" i.e., the day that is like Purim itself implies an even more magnificent day. At least, in certain areas, as will be explained.

That day is the magnificent day called "Purim". In all sectors of Judaism, especially in Lubavitch it is celebrated as a **great** and **joyous** day.

It must first be understood what the greatness and specialty of Purim is over any other holiday, especially over Yom Kippur?!

At first glance, seemingly the opposite is true. The holiday of Purim was ordained by the **Rabbinic** Rabbis, whereas Sukkos, Shavuos, Pesach, etc are all from the **Torah**?

Additionally, even **after** the Purim story, we were still slaves to Achashvairosh. What is the greatness and

specialty in that, especially if we say Yom Kippur is only like Purim?!

ב

Furthermore, in addition to the greatness of Purim (which will soon be explained Bez”h). There is also and what might perhaps be the main idea of this amazing day, the “Splendorous Joy” that this day possesses.

Especially in Lubavitch, this joy is literally above and beyond; there are absolutely no words to describe this joy. Specifically, by our Rebbe, this joy was exemplified in magnificent fashion.

This “Joy” is explained in the discourses of the Rebbe, specifically in Likkutei Sichos, vol. 16, p. 371, and (bez”h) will be the main discussion in this essay. **Purim, uh! Nothing like it!**

However, superficially there are many days in the Jewish calendar that are “Joyous days”. What advantage does Purim have over all the other days? Is it truly a magnificent, wondrous, and spectacular “Joy”?

From all the teachings and hype about Purim, it seems like the joy of Purim is not just higher than all the other holidays, but rather in a different category altogether!

[This is especially true from the fact that there are many kinds of joy even without Purim. If so, with what does Purim add?]

ג

To explain: Generally, the joy that Hashem's Torah and Mitzvos reveal, can be explained in four ways:

1. Torah and Mitzvos are our **life**.
2. They are: our **purpose**.
3. They are: the **will** of G-d Almighty.
4. They are: for our own **personal benefit**.

Let's start with the first: In Likkutei Sichos vol. 17, p.75, the Rebbe explains: A person might think, “What is true freedom and joy? Well, when I can do whatever, I want, of course, without being limited to any commandments.”

In truth, however, the real explanation of freedom is when a person is acting himself. This means: If a person is acting out of his nature, there is a **reason** why he is acting this way.

For example: Imagine If a person who by nature loves playing, being active, and joyous. However, if it happened to be that on a certain day, you saw him not playing, not being involved, and not being joyous.

This then, is a clear sign that there is something deeper going on. Why is he not acting himself? It must be because he's not having the best day.

However, when this person **is** acting himself, then he truly feels happy.

Now this is true with regards to all human beings. A Jew, however, is different. We don't mean he's different from what we said previously, but rather additionally to what we said previously.

To explain, it is well known (as explained in the beginning of chapter 2 of Tanya), that every Jew has within himself, a part of G-d. Therefore, just as we said before, a human being only truly feels free when he is acting himself, so too, with us. When do we truly feel free? When we are acting like us, of course! That means being a religious Jew! That is to say, when we are doing the Torah and Mitzvos that G-d commanded us.

ך

The second: The Rabbis state in Kiddushin 82b, "And I was created to serve the One Who formed me." A Jew's whole purpose is to serve Hashem.

The mere fact that we have a purpose naturally makes us happy, as the Rebbe explains in Likkutei Sichos vol. 1.

The Rebbe brings a parable: There was once a man with an axe, chopping down trees. When the king saw that this poor man was sweating, tired, and hot from the sun, he was given an invitation to come to the king's palace where it would be nice and relaxing, and he would be getting paid much more than what he currently was. All he would need to do, would be to "chop wood" in the king's palace instead of outside.

This seems like an incredible deal. it's a "win win"! So, obviously the man's answer was yes. However, after a few hours of "chopping wood", he couldn't bear to continue. He wasn't accomplishing anything, and his hard work seemed pointless. All he was doing was chopping the air inside the king's palace.

Even though it was more comfortable, pleasant, rewarding, and he was in the king's palace, nevertheless, since the job was **pointless** and without any **purpose**, he could not handle it anymore.

So, too, is the case with regards to our divine mission in life. As Jews, we have a clear purpose, which is to do Torah and Mitzvos in order to make this world into a dwelling place for G-d. Just realizing this itself brings joy in that which we do.

In this sense, the difference between Jews and non-Jews is one word: **Purpose**. Now, obviously, we don't

mean non-Jews don't have a purpose (G-d forbid), rather we mean that **our purpose** is in a completely different category.

To explain, in the beginning of Chapter 23 of Tanya, the Alter Rebbe states: “In light of all that has been said above, we can better understand and more fully and clearly elucidate the statement in the Zohar that “The Torah and G-d are entirely one, and the commentary in the Tikkunei Zohar that “The 248 commandments are the 248 ‘organs’ of the [Divine] King. **For the mitzvot constitute G-d’s innermost will and His true desire** which is clothed in all the upper and lower worlds, thereby giving them life²³.”

ה

We can understand this better based on what the Rebbe explains in Bayom Ashte Asar Yom, 1971 (based on the book called: Lessons in Sefer Hamamarim).

“The source for the existence of the nations of the world is the **external dimensions** of G-d's will (whereby one wants something not for its own sake, but for the sake of something else).”

²³ For example, A person works to support his family. The **external** will would be the work. The **internal** will would be to support his family. So too the inner-will of G-d Almighty, is for us to do Torah and Mitzvos, therefore he created a world, (the external will). [as will be explained].

In the notes, the sefer which is quoted above brings an example for this: “A person engages in a business enterprise. Why? Because he seeks to gain a profit. He does not desire all the struggle of commercial activity for its own sake. What he desires is the ultimate benefit he will derive, and this is the focus of the inner dimension of his will. The external dimensions of his will - what he wants to do so that he can achieve his inner desire - are focused on the activities he must undertake to earn it.

“Similarly, in the analogue, G-d created the world because He desired a dwelling in the lower realms. **That dwelling is brought about through the Jewish people's observance of the Torah and its mitzvos in this material world.**

“As Rashi states in the beginning of his commentary to the Torah, this was the motivation for the entire creation. This is the inner dimension of G-d's will. To enable that will to be brought into expression, He brought into being the entire Spiritual Cosmos and this material world together with all its creations.

“Although He brought them into being, He does not desire them in and of themselves. They exist only to bring His inner desire to fruition. They are thus all expressions of **the external dimensions of His will.**”

The Rebbe continues: “The aspect of the external dimensions of His will (that serves as the source for the

existence of the nations of the world) is expressed in a manner that does not enable one to understand that this external desire is for the sake of something else, i.e., that in truth, all being exists in order to enable the inner dimension of G-d's will to be expressed, but rather thinks of itself as the ultimate purpose.

“The source of the Jewish people, by contrast, is rooted in the **inner dimension of G-d's will** - and from the perspective of the inner dimension of G-d's will, there is no possibility for anything other than G-d's will to be given prominence.”

It comes out from here, that it's not just that a non-jew has less commandments rather their commandments are for a completely different reason, (as explained in Likkutei Sichos vol. 20, parshas lech lecha²⁴). Furthermore,

²⁴ And I quote: “There exists a parallel difference distinguishing between the mitzvos given to all of mankind and the mitzvos given to the Jewish people. The difference between these two sets of commandments is not merely quantitative – i.e., that mankind as a whole is given seven commandments and the Jews, 613 – but rather, qualitative.”

“The mitzvos given to the Jews are of an **entirely different nature** **Fundamentally**, the commandments given to mankind as a whole are intended to establish a stable environment – to refine humanity, ensuring that mankind conducts itself in accord with G-d's will and that the world function as He desires.

“This refinement, and the perfection of the world and of humanity, are achieved through mankind's fulfilling the mitzvos with which they are charged.

“This is the reason that the mitzvos given to mankind as a whole comprises matters whose merits can even be appreciated by human understanding.

even if a non-Jew wanted to attain or reach the level of a Jew, he couldn't possibly. The reason for this is because his source is from Hashem's external will. Therefore, he can only reach and have an external purpose.

In contrast, a Jew's source is in Hashem's **internal will**.

From here, we understand how different and special our purpose is.

When we think about this: The fact that we have a purpose and not just any purpose, but the greatest purpose, this awakens us with extremely positive joy in order to do our purpose!

“In contrast, the mitzvos given to the Jewish people are not intended solely for the sake of the refinement of the individual and the world, but also – and primarily – as a means of **bonding with and connecting to the Creator**.

“Indeed, the Hebrew word mitzvah (מצוה) has the same rootletters as the word tzavta (צוותא), meaning “bond.” Every mitzvah a Jew performs establishes a bond with and connection to the Creator. A created being and the Creator are entirely incomparable, and as such the existence of a created being is in and of itself utterly insignificant to the Creator.

“Accordingly, it follows that a created being's service – his efforts to draw close to G-d – is in and of itself insignificant to Him. The way in which one achieves a bond with G-d is neither through self-refinement and efforts at elevating himself through coming to the knowledge and awareness of G-d nor through his expressions of lofty spiritual feelings, but through doing what G-d chose us to do and charged us with, i.e., through fulfilling His commandments.

The third: The sefer Hatomim (Vol. 1, page 28) brings an example of a wise person (important person), who asks a simple person to do him a favor. As this transpires, immediately two things happen: 1) the simple person starts to feel more important²⁵. 2) Through the simple favor that was done, a connection is built between the important person and the simple person.

Similarly is so with regards to our connection with Hashem, when we contemplate about how Hashem “lowered himself” (so to speak) to ask us (simple people, who are nothing in-comparison to Hashem) to do Him a favor and to do His commandments. This brings a joy in doing Torah and Mitzvos.

In other words: We (as Yidden) **are able to** do the will of G-d Almighty! What could be greater than that!

We can understand this better based on what the Alter Rebbe writes in Chapter 46 of Tanya: “If a great and mighty king, who rules over many lands, displays his great and intense love for a commoner who is despised and lowly among men, a disgraceful creature cast on the dunghill.

²⁵ For example: If the Rebbe asked you to do something for him, you would feel important, needed, etc.

“Yet, he the king comes down to him from the place of his glory, together with all his retinue, and raises him and exalts him from his dunghill and brings him into his palace—the royal palace, and within the palace itself, he leads him in the innermost chamber.

“A place such as no servant nor lord ever enters, and there shares with him the closest companionship with mutual embraces and kisses and attachment of “spirit to Spirit,” with their whole heart and soul—how much more so will there be aroused, of itself, a doubled and redoubled love in the heart of this most common and humble individual for the person of the king, with a true attachment of spirit, from heart and soul, from the infinite depths of his heart.”

י

The fourth: we can understand this based on a sicha of the Rebbe (vol. 3, Parshas Shemos which speaks about the “Egyptian” mentality and what they tried to do to us).

The Rebbe states: “The concept of “work that has no limit, and which is performed without any purpose” makes it possible to understand how the Egyptians embittered the Jews’ spiritual life.

“When a Jew involves himself in material affairs according to the directives of the Torah, his efforts are limited and purposeful. For the Torah has instructed that

Jews involve themselves in material affairs only to the extent that they create a vessel to receive G-d's blessings. As it is written: "And G-d will bless you in all you do." Man must "do," but his doing merely creates a vessel; the key to success is G-d's blessing.

"And of course, there are limits to the amount of energy one invests in earning a livelihood. This is alluded to in the Chassidic interpretation of the verse: "You shall eat the labor of your hands" that our labor should be performed by "our hands," i.e., the external and lower facets of our personalities. Our unique human potential should be free for other concerns.

"Moreover, one's involvement in business should also have a time limit, so that there is enough leisure for communal prayer, fixed times for Torah study, and the like.

"This will also make a person's activity "purposeful." For if business activity is carried out according to the Torah's directives, it will serve as an appropriate vessel for G-d's blessings.

"If, by contrast, a person invests his mental energies in business, i.e., he thinks deeply and seeks crafty plans and cunning devices to make a profit, his efforts will be "work that has no limit, and which is performed without any purpose."

“These endeavors will not bring profit, as reflected by the verse: “Nor do the wise possess bread.” For a person’s livelihood is granted by G-d; human craft and cunning will not bring anything more; on the contrary, they may cause one’s portion to be reduced.

“Nor will such efforts have a limit, for a person who relies on such devices will know no restraints. Look at him at work. The evening has come; all his workers are homeward bound. It’s time to close the shop, but he is still preoccupied, worrying about his business.”

“Moreover, when he finally comes home, instead of setting a fixed time for study, learning both *Nigleh* and *chassidus*, he is still busily running around, either physically running around, or mentally spinning.

“Even when he goes to sleep, “[his] thoughts come to [him] on [his] bed;” he is still planning strategy. As a result, even when he sleeps, his dreams revolve around his business.”

From this discourse, we see that through doing Torah and Mitzvos, our **physical** life becomes better. The Torah and Mitvos make us calm, relaxed, and productive.

(The discourse we brought above explains one aspect: business. The truth is that anytime we try acting like

the non-jew (the Egyptian mentality), it takes over the peace and harmony in our own life²⁶).

Furthermore, in Bereishis Raba, it is stated: “Rav says: Mitzvos were only given to **purify** the creations.” This simply means: Through doing Torah and Mitzvos, we become better humans and more refined.

ח

[All these different expressions of joy are truly amazing, and when we meditate on them, it brings an **energy** and a **liveliness** in us being a Jew, which is extremely important.]

After explaining these four different ways to reveal our joy (and there are many other ways which we did not explain), what is the advantage and specialty of the joy that Purim reveals over all these different ways?

²⁶ To bring out this point with a story: There was once a doctor who told his patient how he kept Torah and Mitzvos two years before he started to believe in G-d. The patient was shocked “Why would a person do something that he doesn't believe in?” he asked.

The doctor responded, “When I first got married, it was hard for there to be peace in our home, so my wife and I went to see different homes. We found it fascinating how all the religious homes have more peace than others. So, we decided to keep the commandments just to have harmony. Then, of course, once we started doing G-d's commandments, we started believing in Him.

ט

To understand this, we need to preface by explaining the difference between the giving of the Torah and Purim (based on Chassidus).

What was the novelty of the giving of the Torah?

²⁷In the Maamer Vikubul Hayehudim, 1952, the Rebbe states: “These mitzvos that were done before the Torah was given were primarily spiritual mitzvos. Some mitzvos, such as tefillin, were entirely spiritual; since tefillin contain the Torah portions that speak about Galus Mitzrayim and Yetzias Mitzrayim, and the Avos lived before those events occurred, they were not able to physically fulfill these mitzvos.

“Even when the Avos used physical objects to serve Hashem (Avraham served guests, Yitzchok dug wells, etc.), these actions were performed physically, but their impact was only spiritual. These actions accomplished revelations of G-dliness in the higher spiritual worlds, but the physical objects remained unchanged.

“The reason that these mitzvos were not able to connect physicality to spirituality was because of the “decree” that separated the spiritual worlds from the physical world.”

²⁷ (Based on the english translation found on simplychassidus.com).

“When Hashem gave the Torah, He canceled His decree and said, “The lower worlds can come up to the higher worlds, and the higher worlds can descend to the lower worlds – and I’ll go first!”

“This is why it says in the Torah, “And Hashem descended on Har Sinai” (He went first), and afterwards it says, “And to Moshe He said, ‘Go up to Hashem.’” Since the decree was nullified, the holiness of a mitzvah was able to descend into the physical object with which the mitzvah was performed.

“This holiness refines the physical object, and in many cases (such as tefillin) transforms the object into a holy item which cannot be thrown in the garbage or treated disrespectfully due to its inherent holiness.”

י"ד

Seemingly, this novelty that transpired by the Giving of the Torah, was one of the greatest revolutions in the history of mankind. Additionally, by the Giving of the Torah, the Jews were in their highest and most spiritual moment! Therefore, how can our Rabbis say: “And the Jews accepted upon themselves what they had started to do and [also accepted] what Mordecai had written to them?” From here it seems to imply that Purim **completed** Matan Torah?!

To explain this, let's preface with a parable: If two servants in the king's palace have a conflict with each other, for example: by every meeting/conference, they have completely different outlooks. Nevertheless, when they both approach the king together, their "opinions" and different outlooks are **completely nullified**, and all they know is one thing: the king's opinion.

So too with regards to Matan Torah and Purim:

As the Rebbe continues to explain how the whole goal of the Giving of the Torah (as mentioned before) was to cause the unification of the physical with spiritual.

How can we unify these two ostensibly complete opposites?

²⁸Through the revelation of the King Himself, G-d Almighty Himself, which occurred at the time of the Giving of The Torah. Therefore, the limitations of physical being limited to physical and spiritual being limited to spiritual were nullified²⁹.

However, in order to **awaken** this revelation that transpired, the Jews had to nullify themselves! Only once they nullified themselves to Hashem (by reciting "We will do and we will hear"), could the limitations of physical

²⁸ Just like in the parable with the king.

²⁹ Just like the "opinions" of the servants.

being limited to physical and spiritual being limited to spiritual **truly** be **nullified**.

Once this happens, the physical objects in the world which we use for mitzvos, for example: esrog, parchment form tefillin, etc., actually become holy items.

This level of nullification which the Jews had at the time of the Giving of the Torah was even more spectacular in the time of Purim, and this is the greatness of Purim and why it **completes** Matan Torah.



The Rebbe continues by stating: “Even though at the time of the Giving of the Torah the Jews accepted upon themselves to have mesiras nefesh³⁰ if the situation would arise, this **potential** mesiras nefesh only expressed the nullification of the **soul** (the person’s will).

“However, (in the times of Purim) when the Jews risked their **physical** lives to keep Torah and mitzvos at the time of Purim, this expressed not only the nullification of their will, but also of their **body and animal soul**³¹. This

³⁰ Which means: to give up their life if need be.

³¹ Which is explained in the beginning of the discourse: “Mordechai made public gatherings to strengthen the Jews’ faith in Hashem, which inspired them to risk their lives rather than renounce their faith. Specifically, his main focus was learning Torah with schoolchildren – who are the spiritual foundation of the entire Jewish people.

actual mesiras nefesh which involved both body and soul had the complete nullification, which was necessary for the **complete** acceptance of the Torah³².”

ב

From all the above, we now understand the greatness of Purim.

However, we still need to understand what it has to do with joy and happiness, which is what the day of Purim is mainly known for.

To explain this, we shall preface with a sicha of the Rebbe, vol. 16.

“The Midrash relates that Mordechai gathered 22,000 students who all risked their lives to learn Torah. When Haman came, Mordechai told them, “Flee and don’t be burned by ‘my coal’ (I should be the one to be punished since I organized this gathering).” The children responded, “We are with you, whether for life or for death!” The children were willing to risk their lives rather than being separated from Hashem’s Torah.

“Even though the Jews were on a very high spiritual and physical level at the time of the giving of the Torah, the quality of mesiras nefesh was the missing piece that allowed them to complete the acceptance of the Torah at the time of Purim.”

³² As mentioned, before it is through the nullification of the Jews which awakens/allows the physicality to be **penetrated** by spirituality.

Therefore, when the Jews gave up their physical lives for Torah, this completed what they started by Matan Torah. Then, by Matan Torah, their nullification was only in potential, in contrast to Purim where it was in actuality!

The Rebbe starts off part 7 of his discourse explaining this exact point.

This that it says, “(On Purim) the Jews completed what they already accepted by Matan Torah” (as explained before), has a direct connection to the joy of Purim, to such an extent that the joy of Purim is spectacularly greater than any other day.

The Rebbe brings a Rambam, which says (based on the Talmud):” Through eating... drinking wine until you get drunk, you fulfill the obligation of the meal of Purim.”

Seemingly, drinking is not a positive thing, as the Ramban explains regarding other holidays that drinking is not a good thing and can lead to frivolity! So, how can the Rambam say that through getting drunk on Purim we fulfill the commandment on Purim?

Since, the obligation to get drunk until you don't know the difference between blessed be Haman and cursed be Mordechai, really has a much deeper reason.

To understand this, we need to first explain the connection between Torah and “getting drunk.”

Torah is G-d Almighty's wisdom! It is completely one with G-d. Just like G-d is unlimited, so, too, his Torah is unlimited. Now, this is unclear, how is it physically

possible for unlimited to come into and penetrate a human being, which is limited?!

There is only **one** way, which is **two words**:
“**Complete Nullification**”.

A parable for this: When a prophet would have a prophecy, he would have to separate as much as possible from physicality. Since his physicality couldn't handle G-dliness.

So, too, here, in order to truly internally receive the unlimitedness of Hashem's Torah, we need to be completely nullified until our whole existence is one thing: Hashem!

This level of nullification happened on Purim, and that whole year they were living with this.

This is the reason behind “getting drunk” which means: Getting out of our own limitations, i.e., being completely nullified! This level was specifically by the story Purim, and that is why only on Purim, are we obligated to get “spiritually drunk”, since only Purim did the Jews have this level of nullification.

Now, when a Jew has this level of nullification, G-d is revealed in everything he does. Nothing else exists in his life except Hashem. Therefore, in a **revealed** way, his Torah, Mitvos, eating, sleeping, and business is not done

for any **external** reason. Rather, it is done only because his existence is one thing: Hashem!

What is more joyous than knowing and **feeling** how your whole existence is only Hashem.

With this we can understand the difference between the unique joy of Purim over all other joys.

With regards to the other joys, we mentioned before, your joy is dependent upon external factors. This means that the joy is dependent on one of the following:

1. What **I** will gain from it.
2. How this is part of **my** life.
3. It is **my** purpose.
4. How **I** can fill the will of G-d

All these joys are connected to human emotion which as mentioned before is limited, and why we couldn't completely receive the Giving of the Torah until Purim.

However, the joy of Purim represents the true me, the Hashem **within** me.

ג

In truth, perhaps we can add an even deeper insight to the joy of Purim, based on two discourses from the Rebbe Rashab.

As an introduction, there are two types of servants: A simple servant and a trustworthy servant:

The Simple Servant: “His whole service is a “yoke”, he doesn't **want** his service **at all**. He only places this yoke upon himself because of the fear of his master.

“Furthermore, he's so involved in his service, that even at night he can't sleep because of this yoke and fear of his master, which is upon him (anticipating what will be). His **whole existence** is one thing: the master's service, no matter how hard it is³³!

“He nullifies his whole essence to his master; it is as if he has no other existence at all, except the service of his master. He considers himself as one of the “properties” of his master!

“This is until, this service becomes part of his nature, core, and being. Even though he doesn't want this service, he nonetheless places it upon himself forcibly like a yoke.”

³³ Like a soldier

The Loyal Servant: “Since he loves his master, therefore his service is with **love** and **pleasure**. His love neither comes from the fact that he comes from the essence of his master (like a son from his father), nor because of the good things his master does and gives him.

“Rather, his love is for the master himself. He recognizes the awesomeness of his master and therefore loves him.

“Additionally, his master trusts him and gives him power over all his properties. (For example: Eliezer the servant of Avraham and Yosef with Potifar).

[The Rebbe Rashab continues to explain the difference between these two at length, check there for more information.]

ך

Now, two discourses later, the Rebbe Rashab shares an amazing idea on these two levels of servitude. This perhaps connects to Purim and can answer the main question of this essay which is: What is the special advantage of the joy of Purim?

At first glance, obviously the Joy of the loyal servant is greater than the joy of the simple servant. However, if we look deeper, we can see how this is not the case at all.

How can this be so?

The Rebbe Rashab continues: “However, in truth, the simple servant also has pleasure in his service, unlike the loyal servant’s which is the love of his master. Rather, since he gives his entire essence over to his master, his whole being is therefore his master.

With that being said, the pleasure which he gives his master through his service is really **his** (the servants) pleasure! Since he is one of the limbs of his master (so to speak), therefore, whatever his master feels, he feels.”

To conclude, the simple servant's pleasure is even greater than the pleasure of the loyal servant. Since it is not limited to himself (like the loyal servant), his joy can reach the level of the joy of his master!

טו

Perhaps, we can say the same by **Purim**. As prior mentioned: “However, when the Jews risked their **physical** lives to keep Torah and mitzvos at the time of Purim, this expressed not only the nullification of their will, but also of their **body and animal soul**.

“This **actual** mesiras nefesh which involved both **body** and soul had the complete nullification, which was necessary for the **complete** acceptance of the Torah.”

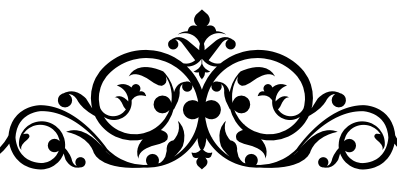
Since the Jews were not just nullified with their soul (which occurred by Matan Torah), but also and mainly with their body, therefore, maybe we can say that their divine service and nullification was on the level of the servant discussed in the discourse above, i.e., they became like a limb of their master (Hashem), so to speak.

This is why the joy of Purim is so wondrous. Every other joy, no matter how great it is, is still limited to **us** (human beings).

However, the joy on Purim is not even our own joy, but the joy of our master, Hashem!

What greater joy is there than the joy of G-d Himself in our divine service. This is the joy that we celebrate on Purim, and that is why Purim is known to be the most joyous day of the year!





שער השיעורים

שיעורים על מסכת גיטין

מאת ראש הישיבה

הרה"ג הרה"ח הרב יהודא ליב שפירא שליט"א



סימן א

רבנן הוא דאצרוך קיום

א

אי' בגיטין (ג, א): "עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרו עדותן בב"ד", כלומר שמן התורה סומכים על השטר, אף בלי שנתקיים בב"ד. וכפרש"י: "דלא חציף איניש לזיופי". "ורבנן הוא דאצרוך", כלומר שהרבנן אמרו שבלי קיום בב"ד, אין לסמוך על השטר.

והנה יש לחקור האם אמרו רבנן שבלי קיום אין זה שטר, או שגם מדרבנן ה"ז שטר, כ"א תקנו חכמים שאם טוען מזויף, מקבלים טענתו, וצריכים לקיימו. ומב' אופנים אלו מסתעף שאפשר לבאר פי' מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו (כתובות יט, א, בבא מציעא ז, א) בב' אופנים: לאופן הא' שבלי קיום אינו שטר, הפי' הוא: כיון דהודאת הלוח בשטר אינה נחשבת לקיום, נמצא דלמלוח אין כאן שטר מקוים, וממילא אין השטר נחשב לכלום, ולכן נאמן הלוח לומר פרעתי; דכשם שבאם המלוח טוען שחייב לו הלוח ממון ואין לו שטר, ודאי נאמן הלוח לומר פרעתי, ועד שישנו למ"ד "המלוח את חברו בעדים אין צריך לפורעו בעדים", דגם אם היתה ההלואה בעדים אין חייב הלוח לפרוע בעדים, דהלוח תמיד נאמן לומר שפרע החוב (אם אין למלוח ראי' שלא פרע), כן הוא גם בנדר"ד, דכיון שאין הודאת הלוח נחשבת לקיום, ה"ז כאילו אין כאן שטר כלל, ונאמן הלוח לומר פרעתי.

לאופן הב' שגם בלי קיום ה"ז שטר, הפי' הוא: אף דאין כאן שטר מקוים, דהודאת הלוח אינה קיום, מ"מ יש כאן למלוח שטר, אפילו מדרבנן. ובאמת מצד טענתו פרעתי גרידא לא הי' הלוח נאמן, דסו"ס יש כאן שטר היוצא מתחת ידי המלוח, והטעם מדוע נאמן לומר פרעתי, הוא דהיותו והי' יכול הלוח לטעון מזוייף והי' נאמן, לכן גם כשטוען פרעתי ה"ה נאמן במיגו דמזוייף.

ב

והנה, אם נאמר כאופן הב' בהסבר שיטת המ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, שנאמן מטעם מיגו דמזוייף, הנה יש לתרץ קושיא במס' בבא מציעא שם. דהנה אי' שם "ת"ר שנים אדוקין בשטר ["המלוה והלוה". רש"י] מלוה אומר שלי הוא ונפל ממני ומצאתיו, ולזה אומר שלך הוא ופרעתיו לך והחזרת לי וממני נפל רש"י], יתקיים השטר בחותמיו דברי רבי [וקס"ד דאחר שיתקיים השטר יכול המלוה לגבות כל החוב], רשב"ג אומר יחלוקו. אמר מר יתקיים השטר בחותמיו וגבי לי' מלוה כול' [בתמ']. רש"י], ולית לי' מתני' שנים אוחזין בטלית כו' [דהרי במשנה כתוב שבגדון ששנים אוחזין בדבר וכ"א טוען שלי הוא, הדין הוא דיחלוקו, ואיך אומר רבי שאם יקיימו העדים את השטר יגבה המלוה כל החוב הכתוב בשטר], אמר רבא אמר רב נחמן במקוים דברי הכל יחלוקו, כי פליגי בשאינו מקוים, רבי סבר מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, ואי מקיים לי' פליגי, ואי לא מקיים לי' לא פליגי, מאי טעמא חספא בעלמא הוא, מאן קא מושה לי' להאי שטרא, לזה, הא קאמר דפריע, ורשב"ג סבר מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, ואע"ג דלא מקיים לי' יחלוקו".

היינו, דלמסקנת הגמ' בין רבי ובין רשב"ג ס"ל שכאשר שניהם אדוקין בשטר והשטר כבר מקוים, ובא לגבות על ידו גובה רק מחצית החוב, כדין המשנה ונחלקו רבי ורשב"ג בענין צדדי, בגדון דהשטר אינו מקוים, האם צריכים תחלה לקיימו ואח"כ יהי' הדין דיחלקו, או שאין צריכים לקיימו, ואומרים יחלקו בלא"ה: רבי ס"ל מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו היינו דאע"ג שהלוה עצמו מודה שלוה והשטר אמת (שהרי ע"י אמירתו שפרע השטר, ה"ה מודה שאכן שטר כשר הוא) מ"מ אין זה קיום השטר, ועדיין צריך קיום ע"י עדים החתומים בו, וזהו מ"ש יתקיים השטר בחותמיו דרק אם המלוה יקיים השטר ע"י העדים, יכול לגבות מחצה כדין יחלוקו דבמשנה ואם לא יקיים השטר, אי"ז שטר מקוים, ולא יוכל לגבות כלום.

והטעם ע"ז: דהרי כל הקיום הוא רק מדברי הלוה דלולא דברי הלוה שאומר שהשטר אמת, אין השטר נחשב לבלום ("חספא בעלמא הוא"), וכיון שהלוה בעצמו אומר שפרע, נאמן הוא ואין יכול המלוה לגבות ע"י שטר זה. משא"כ רשב"ג ס"ל מודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו, דדברי הלוה שמודה בשטר מספיק לקיום השטר, ואי"צ קיום נוסף ולכן במה שאומר הלוה שאכן לזה והשטר אמת, מאמינים לו אבל במה שאומר שפרע אין הוא נאמן, דהרי יש כאן שטר מקוים ואין נאמן לומר פרעתי נגד

שטר מקוים, ולכן אומר רשב"ג יחלוקו, דהמלוה יכול לגבות ע"י השטר (ולפועל גובה רק חצי בנדר"ד כי שניהם אדוקין בו, כדין שנים אוהזין במלית).

אבל צלה"ב: אם כל מחלוקתם דרבי ורשב"ג היא רק בדין מודה בשטר שכתבו האם צריך לקיימו, מדוע חולקים הם בקשר לשנים אדוקין בשטר, הרי בעצם הדין דבשנים אדוקין בשטר שניהם מודים שהדין הוא כדין המשנה, שחולקין; וצריך הי' להיות מחלוקתם באופן ישר בנוגע למודה בשטר שכתבו, דכאשר יש למלוה שטר שאינו מקוים והלוה אומר פרעתי, רבי ס"ל שאין מספיק מה שמודה הלוה בשטר ועדיין צריך קיום העדים, ולכן נאמן הלוה לומר פרעתי ופטור מלשלם, משא"כ רשב"ג ס"ל שאי"צ קיום נוסף על דברי הלוה, וממילא השטר כבר מקוים ע"י דבריו, ואין נאמן לומר פרעתי; ומדוע נחלקו בהציוור דשנים אדוקין בשטר?

ג

אבל עפהנ"ל כב' האופנים בפ' "מודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו" (מיוסד על החקירה בענין "רבנן הוא דאצרוך" לקיימו) י"ל בזה דבנדרון דשנים אדוקין בשטר, אין לפוטרו מטעם זה: דבשלמא בנדרון רגיל דמודה בשטר שכתבו, שיכול הי' הלוה לטעון מזוייף, ואין בזה שום חסרון, לכן גם כשטוען פרעתי, יש לו מיגו, אמנם בנדרון דשנים אוהזין בשטר, אין כדאי ללוה לטעון שהשטר מזוייף, דהרי אם יטעון מזוייף, הנה אם המלוה יקיים השטר, יתחייב לשלם כל סכום ההלוואה (לא רק מחצית), דהרי הלוה כבר בשטר לגמרי ואמר שהוא מזוייף, ועכשיו - שנתקיים השטר ונתברר שהשטר אמת - חייב לשלם את כל הסכום שכתוב בשטר, משא"כ כשאינו כופר בשטר, אלא טוען פרעתי, הנה גם אם המלוה יקיים השטר, ישלם הלוה רק מחצית הסכום, כיון ששניהם אוהזין ואמרי' בנדרון זה יחלקו, וא"כ אין זה מיגו, והי' צ"ל הדין דבנדרון זה דשנים אדוקין בשטר, אע"ג דאין השטר מקוים, אין הלוה נאמן לומר פרעתי, כיון שאין לו מיגו דמזוייף.

ועפ"ז יש לומר, שזוהו הסיבה מדוע נחלקו רבי ורשב"ג בנדרון זה דוקא, ולא נחלקו בדין מודה בשטר שכתבו גופא; דאם היו חולקים במודה בשטר שכתבו הי' אפשר לומר שטעמו דרבי שס"ל צריך לקיימו, הוא מטעם מיגו, וממילא הי' נמצא דבנדרון דשנים אדוקין בשטר אין נאמן לטעון פרעתי, אף אם אין הודאת הלוה נחשבת לקיום, כיון שבנדרון זה אין ללוה מיגו דמזוייף, ומפני זה נחלקו רבי ורשב"ג בנדרון זה גופא דשנים אדוקין, כדי "להודיעך כחו דרבי", שגם בנדרון זה ס"ל לרבי שנאמן הלוה

לומר פרעתי. כלומר: זה גופא בא רבי להשמיענו, שמה שם"ל מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, אי"ז מטעם מינו, אלא מפני ששטר שאינו מקיים אינו נחשב לשטר כלל, ולכן נאמן הלוה לומר פרעתי (כאופן הא').

ועפ"ז מבואר טעם אריכות דברי רבא א"ר נחמן בגמ', כביאור שיטת רבי, "מ"ט חספא בעלמא הוא, מאן קא משוה לי' להאי שטרא, לזה, הא קאמר דפריע", כי זהו כל החידוש, שטעמי' דרבי הוא לפי ששטר בלי קיום הוא "חספא בעלמא", והיות שרבי ס"ל שאין הודאתו בשטר נחשבת לקיום, אין השטר נחשב לכלום, ולכן יכול הלוה לטעון פרעתי, וזהו מה שממשיך "מאן קא משוה לי' להאי שטרא, לזה, הא קאמר דפריע", שהיות ואי"ז שטר, לכן נאמן לומר פרעתי.

ד

והנה, לבאר הענין בפרטיות יותר, יש להקדים הא דתוס' בכתובות (שם) מקשי על המ"ד מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו "ומ"ט לא מהימן במיגו דאי בעי אמר מזוייף", כלומר, דאף שהדין הוא מודה בשטר שכתבו אי"ז לקיימו, והשטר כבר מקויים במה שאומר פרעתי, מ"מ, כיון שיכול הי' הלוה לומר שהשטר מזוייף ולא לקיימו, א"כ גם כשטוען פרעתי ומקיים השטר, צ"ל נאמן במיגו דמזוייף, דסו"ס היתה בידו הברירה לא לקיים השטר אלא לומר שמזוייף הוא ?

ומתרצי התוס': "וי"ל דשמא ירא לזה לומר מזוייף פן יכחישוהו וליכא מיגו". היינו דאין להלוה כאן מיגו שהי' יכול לטעון מזוייף, כיון דחושש לומר מזוייף אולי ימצא המלוה עדים שיכחישוהו. עוד תירוץ מתרצי התוס': "ופירש הקונט' במקום אחר דטעמא משום דדבר תורה א"צ קיום, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזוייף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא, לא הצריכוהו קיום". היינו, דכיון דדין קיום שטרות הוא דין דרבנן, דמדאורייתא אי"ז לקיים השטר, כי כשיש עדים החתומים על השטר ה"ז נחשב כאילו כבר נחקרה עדותן בב"ד, ורבנן הצריכו קיום דוקא כאשר הלוה טוען בפועל טענת מזוייף, אבל בשאר טענות אין צריך לקיים השטר, ולכן בנדון שהלוה אומר פרעתי אין דין קיום כלל, וממילא אין מיגו שהי' יכול לא לקיים השטר.

ומקשים האחרונים, דתירוץ התוס' אינו מובן, הרי סו"ם יש ללוח מיגו שהי' יכול לטעון טענת מזוייף ולא לקיים השטר; דאה"נ עכשיו, כשטוען פרעתי, אין דין קיום כלל, כיון דרבנן לא אמרו דין קיום אלא רק בטענת מזוייף, אבל סו"ם הרי הי' ביכלתו לטעון מזוייף ולהצריך השטר קיום, וכל זמן שלא הי' השטר מקוים, הי' נפטר מלשלם, א"כ עדיין יש ללוח מיגו שהי' יכול לטעון מזוייף ולהיפטר, ואיך מתורץ קושיית התוס'?

ותירצו, דזה תלוי בגדר הדין דמיגו, דידוע דאפ"ל בב' אופנים: א. גדר מיגו הוא בירור, דכיון שאם הי' משקר הי' יכול לטעון טענה טובה יותר, ומדלא טען אותה טענה, הרי זה מברר לנו שבאמת אינו שקרן, ולכן טען טענה פחותה. ב. מיגו הוא דין, דאם הי' ביכולתו לטעון טענה אחרת, נאמן הוא, ודין זה מבוסס על זה שנותנים לו זכות הטענה האחרת שהי' יכול לטעון. כלומר: כיון שהיתה לו הזכות לטעון טענה אחרת, טובה יותר, וע"י אותה טענה הי' פטור מלשלם, אמרי' שגם עכשיו, כשטען טענה אחרת, אינו מאבד את זכותו שהי' יכול ליפטר בדין, ונאמן גם באותה טענה שטוען עכשיו.

ובזה פירשו דברי התוס' בשם הקונטרס: בנדרן דפרוע (מיגו דמזוייף), אין לומר שנותנים לו זכות הטענה של מזוייף, כי היות ולפועל לא טען מזוייף, אין כאן זכות טענת מזוייף, כי כל גדר קיום שבא ע"י טענת מזוייף, הוא רק כשטוען מזוייף בפועל, אבל כשאין טוען כן, מעיקרא אין כאן דין קיום, כי הרבנן הצריכו קיום רק כשטוען מזוייף, ובמילא אין כאן זכות טענה זו, ואם מיגו פירושה זכות הטענה אין ליתן לו מיגו בנדרן כזה.

ה

ביתר ביאור: סברא זו שמיגו הוי דין מצד זכות הטענה שהי' יכול לטעון, צריך ביאור, כי למה ניתן לו זכות טענה אחרת שהי' יכול לטעון, הרי סו"ם לא טען את אותה טענה אלא טענה אחרת, ומדוע יש לו זכות נאמנות מצד מה שיכול הי' לטעון? דאם באמת הי' טוען את אותה טענה הי' אכן נאמן ונפטר על ידה, אבל כשטוען טענה אחרת, מדוע ניתן לו זכות אותה טענה?

אלא הביאור בזה: דהנה ידוע הדין דב"ד טענינן ליתמי, היינו, דאם התובע בא לגבות חוב מנכסי הנתבע, והנתבע אינו לפנינו (אם מצד שמת או מצד איזה סיבה), ואינו יכול לענות על טענות התובע, הנה אין הדין שיכול לגבות מה שטוען מן הנכסים

כיון שאין מי שיענה על טענותיו, דא"כ "לא שביק חיי לכל ברי", דכל אימת שיעזוב אדם את ביתו יבואו אנשי דלא מעלי ויאמרו שאותו אדם חייב להם, ויגבו מנכסיו, אלא ב"ד בעצמם טוענים ליתומים כל הטענות שהי' אפשר לנתבע לומר, וצריך התובע להוכיח שאין טענות אלו אמת, ואכן חייב לו הנתבע, כאילו הנתבע בעצמו נמצא וטוען לפנינו

ובדין זה נמי אפשר לומר בב' אופנים: א. טענות הב"ד שטוענים בשביל היתומים הם טענות חדשות שב"ד טוען, ואין להם איזה מקור או ראי' בהנדרן, כי בעצם כשא' תובע אין סיבה שלא להאמינו, ומה שב"ד טוענים שכבר פרע או שהשטר מזוייף או כל טענה שהיא, הוא מצד טובה שעושים ליתומים, דכיון שאם לא יטענו הטענות יהי' מצב של היפך האמת והצדק, לכן ב"ד טוענים בשבילם כל מיני טענות ששייך שיהיו בהנדרן, אבל הטענות עצמם הם טענות חדשות שאין להם איזה מקור.

ב. טענות הב"ד אינם טענות מחודשות שב"ד מחדש כדי לשמור על היתומים, אלא כל מיני הטענות ששייך לטעון בהנדרן, הם בעצם קיימות, ואפי' אם אין לפנינו אדם מסוים שטוען טענות אלו. כלומר: כאשר בא אדם ורוצה לגבות ממון מצד איזה טענה, מיד מתעוררים כל מיני החששות שיכול להיות, דאף שהתובע נאמן שאינו משקר בטענתו (דיש לו חזקת כשרות שאינו שקרן), מ"מ נאמנותו היא מוגבלת, כיון שמיד מתעוררים כמה חששות, וצריך הנתבע להסיר את החששות, ואמנם, כאשר הנתבע בעצמו טוען טענה מסוימת, הוא מגביל את החשש לאותה טענה, פרוע או מזוייף, וכיו"ב, אבל כאשר הנתבע אינו לפנינו, הנה ב"ד בעצמם צריכים לודאות שכל סוגי החששות שבעצם ישנם, יוסרו ע"י הנתבע.

ועפ"ז יוכן גם בנוגע לסברא דמינוגו הוי דין מכח זכות הטענה: דהנה כאשר בא התובע ורוצה לגבות חוב מן הנתבע, כל מיני הטענות שיש בהנדרן בעצם קיימות, אלא שאם הנתבע טוען טענה אחת, דנים רק בנוגע לאותה טענה ולא בנוגע לטענות אחרות. ולכן, כאשר הי' יכול הנתבע לטעון טענה אחרת חוץ ממה שטוען בפועל, ואותה טענה היא אכן טענה טובה והי' יכול להיפטר על ידה, ה"ז מוכיח שבעצם אותה טענה ואותו החשש קיימים, וצריך הנתבע להסיר את אותו החשש בלא"ה; וזהו הפי' שנאמן מצד שיש לו זכות הטענה, דכיון שהי' בידו לטעון טענה אחרת, זה מורה שיש חשש זה בעצם, ובמילא צריך התובע להסיר החשש (לא רק ממה שטוען בפועל, אלא גם) מאותה טענה שהי' יכול לטעון, ואם אינו מסיר חשש זה מנצח הנתבע מטעם הטענה ההיא, אף שלפועל לא טען אותה טענה.

ומעתה יובן שפיר תירוץ התוס' בכתובות: דהתוס' הקשו, דלפי המ"ד שא"צ לקיימו ואינו נאמן לומר פרעתי, עדיין יהי' נאמן מצד מיגו שהי' יכול לטעון מזוייף ולהצריך השטר קיום, והתירוץ ע"ז הוא מדברי הקונטרס, דכיון שמדאורייתא אין כלל חשש דמזוייף, וכל החשש הוא רק דרבנן, הנה הפי' בזה הוא, שבעצם, כאשר אדם תובע מחבירו ע"י שטר, אין קיים כאן חשש דמזוייף, דאין זה חלק מאותם החששות שבעצם ישנם בכל תביעה, ומה שדרבנן אמרו שאם טוען שהשטר מזוייף צריך לקיימו, אין הפי' שבעצם ישנו אותו חשש, אלא רק באם טוען מזוייף אז צריך לקיים השטר, אבל כאשר אין טוען מזוייף (כ"א טוען פרעתי) אין צריך לקיים השטר. ולכן אין לומר בזה מיגו, כי רק בשאר תביעות שישנם בעצם כל החששות, לכן, כיון שמיגו הוא מצד זכות הטענה, מקבל הנתבע הזכות והטענה שבעצם ישנה, אבל בנוגע טענת מזוייף שבעצם אינה קיימת, אינו נאמן לומר פרעתי במיגו דמזוייף

וי"ל, שבאמת זהו החילוק בין ב' התירוצים בתוס': תירוץ הא' סבר שגדר מיגו הוא בירור, ולכן אין זה משנה אם בעצם יש חשש דמזוייף או לא, דגם אם החשש אינו קיים בעצם, עדיין יש כאן בירור, דזה שהי' יכול לטעון טענה אחרת, טובה יותר, ה"ז ראי' ובירור שאינו משקר, ולכן מתרצים תיקון המתאים עם זה שמיגו הוא בירור - שהלוח ירא לומר מזוייף, ז.א. שאין כאן בירור, כיון שבאמת לא הי' טוען טענה זו. משא"כ תירוץ הב' סבר שמיגו הוי זכות הטענה, ולכן כיון שהחשש דמזוייף אינו קיים בעצם, אין הלוח מקבל את זכות הטענה של טענה זו.

והנה עפ"ז, שזוהי סברת המ"ד מודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו, מוכן שסברת המ"ד שצריך לקיימו, הוא שאכן נאמן הלוח לומר פרעתי במיגו דמזוייף, כי ס"ל, דלא כנ"ל, כ"א דכיון שחכמים אמרו שצריך לקיים השטר כאשר טוען הלוח מזוייף, הנה הפי' בזה הוא שאמרו שחשש זה דמזוייף קיים בעצם, דכשבא התובע עם שטר יש כאן בעצם חשש על השטר האם הוא כשר או לא, ולכן גם כאשר טוען הלוח פרעתי אבל הי' יכול לטעון מזוייף, נאמן במיגו, כיון דמקבל את זכות הטענה דטענת מזוייף, דבעצם היא קיימת.

והשתא דאתינן להבא, י"ל עוד יותר, שאם ס"ל שיש חשש בעצם על שטר שאינו מקויים, כבר אי"צ לומר שס"ל שנאמן בטענת פרוע מטעם מיגו דמזוייף, כ"א אפ"ל שנאמן מטעם שאין כאן שטר, שהרי החכמים עשו (לפי מ"ד זה) שעל שטר בלי

קיום יש חשש בעצם שהוא מזויף, ופשוט ששטר עם חשש זיוף אינו שטר כלל (ובפרט ע"פ הנתבאר (שיעור ז' ושיעור י') שאין מושג כזה של בירור מספק, והרי שטר ענינו בירור, ולכן עם ספק (חשש) זיוף אינו שטר כלל), וכשאין כאן שטר, פשוט שאין לטעון פרעתי, כנ"ל בארוכה.

ז

אמנם, עדיין צריך ביאור: דלמה באמת אמרתי שאין השטר מקוים ע"י הודאתו, הרי סו"ס המלוה נקיט שטרא בידו, והלוה עצמו מודה שהשטר אמת, ומדוע יהי' נאמן לומר פרעתי כאילו המדובר הוא במלוה ע"פ, משום שאין השטר מקוים - הרי הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, והרי הלוה עצמו מודה שהשטר אמת? דבשלמא אי הוי מטעם מיגו, מובן מדוע נאמן, דכיון שאין השטר מקוים הי' יכול לטעון שהשטר מזויף ולהיפטר, ולכן גם עכשיו כשטוען פרעתי נאמן במיגו, אבל להטעם שנאמן כי שטר שאינו מקוים לא הוי שטר כלל, אינו מובן, הרי סו"ס יש כאן הודאת בע"ד של הלוה שהשטר הוא שטר אמיתי?

ויש לומר הביאור בזה: בקצוה"ח (סי' לד סק"ד, וראה גם קצוה"ח סי' פ סק"ב), נמצא מחלוקת בינו והמהר"י בן לב בדיון הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, אי הוי מדין התחייבות חדשה או מדין נאמנות. דהנה המהר"י בן לב ס"ל דגדר הודאת בע"ד [דלכא' כיצד נאמן לומר על עצמו שחייב, והרי אדם קרוב אצל עצמו בין לזכות ובין לחוב]. הוי מטעם התחייבות חדשה, דמה שחייב לשלם הוא מפני שחייב עצמו חיוב חדש, אבל אין זה מטעם נאמנות, דאכן אינו נאמן על מה שאומר ע"ע. אמנם הקצוה"ח מקשה עליו כמה קושיות, והוא ס"ל שגדר הודאת בע"ד הוא אכן מצד נאמנות, והוי גזה"כ שיהי' אדם נאמן ע"ע עצמו אע"ג שהוא קרוב.

וכדי לתרין הקושיות על שיטת המהר"י בן לב הסברנו - במקום אחר ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקר"ש חי"ז ע' 289) שלפעמים יתכן שיהי' אדם חייב חוב לחברו, אבל בפועל יהי' פטור מלשלם, שזהו פירוש דין שמיטת כספים, דלמרות שהחוב עצמו לא נתבטל ועדיין חייב הוא לשלם, מ"מ, בנוגע התשלום בפועל, פטרה אותו תורה מלשלם. ולפ"ז אפ"ל גם לאידך, שיהי' פטור מהחוב עצמו, אבל בנוגע לפועל, יהי' חייב לשלם. וכך י"ל כאן בדיון הודאת בע"ד: דאמנם גם לשיטת המהר"י בן לב מאמינים להודאת הבע"ד שאומר שחייב, אבל הנאמנות היא רק בנוגע לחלק התשלום בפועל, אבל לא בנוגע לעצם החוב - האם באמת חייב או לא. ועיי"ש בארוכה.

ולפ"ז יובן ברדן מודה בשטר שכתבו, שאע"ג שיש הודאת בע"ד דהלוה עצמו שהשטר אמת, מ"מ הוי זה כאילו אין כאן שטר כלל ונאמן לומר פרעתי: דכיון שהודאת בע"ד היא לא בנוגע לעצם החוב - אם באמת הלוה לו או לא, אלא רק בנוגע לתשלום בפועל, הנה אין ראי' מהודאתו בנוגע להשטר עצמו אם הוא שטר אמיתי או מזויף, דכאשר יש קיום ע"י עדים, הנה העדים מגלים בנוגע להשטר גופא שהוא שטר אמיתי ושאכן היתה הלואה, והלוה חייב לשלם, אבל בנדון דמודה בשטר שכתבו, כיון שהודאת הבע"ד היא רק בנוגע לתשלום בפועל, הנה אין להוכיח מזה בנוגע לשטר עצמו, ולכן כאשר הלוה טוען פרעתי, הוא נאמן, דהודאתו נוגעת רק לגבי התשלום בפועל, ולגבי התשלום בפועל הוא עצמו טוען שפרע, ומהשטר אין להביא ראי' שלא פרע, כיון דהשטר לא נחשב כאן לכלום, דאין עליו שום ראי' מהודאת הלוה.

ואם נאמר דהמ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, ס"ל כמהר"י בן לב שנאמנות הבע"ד היא רק בנוגע לתשלום בפועל ולא על עצם החוב, יובן מדוע אין ההודאת בע"ד של הלוה עושה השטר לשטר מקיים, ולכן נאמן הלוה לומר פרעתי כדן מלוה ע"פ, דהשטר לא נחשב לכלום.

ח

והנה ע"פ הביאור הנ"ל בגדר זכות הטענה כדן מינו, והביאור כדן טענין ליתמי - אפשר לבאר עוד ענין: דהנה הרמב"ם בהל' טו"נ (פי"ד ה"ח) כתב: "מי שהחזיק בנכסי קטן שנים רבות וטען ואמר משכונה הם בידי, ויש לי חוב עליהן כך וכך, הואיל ואילו רצה אמר לקוחים הם בידי, נאמן, שהרי אינה מוחזקת שהיא לאביו של זה, והרי זה גובה משבחה מה שטען ותחזור ליתומים, אבל אם יצא עלי' קול שהיא של יתומים, אינו נאמן, שהרי אין מחזיקין בנכסי קטן". היינו, דאדם המחזיק בשדה שירשו קטנים מאביהם, וטוען שאותה השדה מוחזקת אצלו כמשכון עבור חוב שאבי היתומים היי חייב לו, ורוצה לגבות החוב משבחה (פירות) השדה, הרי הוא נאמן וגובה החוב, במינוגו שהי' יכול לומר שקנה השדה מן האב, אבל אם יצא קול שהיא של יתומים אינו נאמן.

וממשיך הרמב"ם (ה"ט): "אכלה שני חזקה בחיי אביהם, מתוך שיכול לומר לקוחה היא בידי מאביהן, נאמן לומר חוב יש לי על אביהן, ואגבה אותו מן הפירות, וגובהו שלא בשבועה מתוך שיכול לומר שלי היא". היינו דבנדון זה, כיון דיש לו שני

פירות הקרקע, במיגו שהי' יכול לומר שאותה שדה שלו היא, דלקוחה היא בידו עוד חזקה עוד מחיי האב, אין כאן החסרון שאין מחזיקין בנכסי קטן, נאמן לגבות החוב מן מחיי האב. וכותב הרמב"ם שגובה מן הפירות ללא שבועה.

ומשיג עליו הראב"ד: "ועוד אני אומר שלא יועיל לו שום מיגו לגבות לכתחילה ללא שבועה מידי דהוה אנשבע על המשכון, שאמרו הגאונים שהוא נשבע ונטל". כלומר, דאה"נ יש לתובע מיגו וזוכה על ידו, אבל אין המיגו יכול לפוטרו משבועה, דהרי הדין הוא, כדכתבו הגאונים, מיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן.

ט

ולכאור' קושיא אלימתא היא, שהרי הרמב"ם בעצמו כתב בכמה מקומות דמיגו אינו פוטר משבועה, דהנה כתב (הל' טו"נ פ"ח ה"ו): "...מכאן אתה לומד לכל מי שיש מטלטלין בידו, אע"פ שיכול לומר לקוחין הם בידי וישבע הסת ויפטר, אם אמר שלך הן אבל אתה חייב לי כך וכך, ישבע בנקיטת חפץ ואחר כך יטול כדין כל הנשבעין ונטליו". היינו דבכל גרון שבו אדם זוכה מטעם מיגו שהי' יכול לזכות בטענה אחרת, אכן זוכה במה שטוען עכשיו, אך עדיין, כדי ליטול צריך לישבע בנקיטת חפץ כדין כל הנשבעין ונטליו.

ועוד כתב (שם פ"י ה"ג): "לפיכך מי שתפס בהמת חבירו שהיתה שמורה או ביד רועה . . . והתופס אומר כן הוא אינה שלי, אבל אתה חייב לי כך וכך, או אתה משכנתה בידי על כך וכך . . . יכול לטעון עד כדי דמי' מתוך שיכול לומר לקוחה היא בידי וישבע בנקיטת חפץ ויטול". היינו, דהגם שזכה התופס בטענתו מטעם מיגו, צריך לישבע כדי ליטול.

וכן כתב גם בהל' מלוה ולוה (פי"א ה"ח): "טען שמחיים תפסת והיורש טען שאחר מיתה תפס, על היורש להביא רא' או ישבע המלוה שכך וכך הוא חייב לו ויכול לטעון עד כדי דמיהן וכולל בשבועתו שמחיים תפס". היינו, דאם תפס הבע"ח דהאב בנכסי היתומים, וטוען שמחיי האב תפס ושלו הוא, והיורש טוען שתפס לאחר מיתה האב ורוצה להוציא ממנו, יכול המלוה לישבע שאכן הי' חייב לו האב כך וכך, וכולל בשבועתו גם שמחיים תפס, וזוכה. וכ' הנו"כ (ראה מגיד משנה וכו') שהטעם לנאמנות המלוה הוא במיגו, דכיון שהי' יכול לטעון על הנכסים שתפס לקוחים הם בידו, נאמן.

הרי ראי', דס"ל להרמב"ם דגם כאשר נאמן במינו, עדיין צריך לישבע כדי לגבות מה שטוען.

וא"כ, קשה קושיית הראב"ד, מדוע בנדון דאכלה שני הזקה בחיי אביהם (הנ"ל) כתב הרמב"ם וגובהו שלא בשבועה מתוך שיכול לומר שלי היא", היינו שמכיון שיש לו מינו אי"צ לישבע כדי לגבות, הרי הרמב"ם עצמו ס"ל שאכן צריך לישבע, והוי סתירה מפורשת בדברי הרמב"ם.

ובנ"כ הרמב"ם (ראה מ"מ שם וכו') תירצו שהרמב"ם מחלק בין מטלטלין לקרקעות, לפי שמדין תורה אין נשבעין על הקרקעות, ורק רבנן תיקנו שבועת הסת, ובנדו"ד אין דין שבועת הסת, כי היתומים אינן טוענים ברי, והרמב"ם ס"ל שאין נשבעים הסת על טענת שמא.

יו"ד

אמנם ע"פ המבואר לעיל יש לבאר דברי הרמב"ם באופן אחר: דהנה מ"ש הרמב"ם שגובה המלוה שלא בשבועה, איירי בנכסי יתומים שב"ד טוענים להם מצד הדין דטענינן ליתמי, ונתבאר לעיל בגדר טענינן ליתמי, שאין הפי' שב"ד טוען טענות חדשות, אלא כ"ד טוען טענות שבעצם ישנם בהנדרון, א"כ בנדון זה נמצא, דמה שב"ד טוענים ליתמי ה"ז כיון דבעצם ישנו החשש שהשדה שייכת להם, אך לאירך - מצד המלוה, הנה יש לו מינו שהי' יכול לטעון שלקוחה היא בידו, וגם בגדר מינו (להצד שהוי זכות הטענה) נת"ל דמאמינים לו כיון דבעצם ישנו החשש לטענה זו, וא"כ בנדו"ד הדין דמינו והדין דטענינן ליתמי (דהוי באותו גדר) סותרים אחד להשני, דמצד א' אמרי' שיש כאן בעצם טענת היתומים (מצד טענינן ליתמי), ומצד שני אמרי' שיש כאן בעצם טענת המינו - הנה אם הדין הוא שמאמינים אותו מטעם המינו, הפי' הוא שהמינו גובר על הטענינן ליתמי שב"ד טוענים, הרי שנקטינן שבעצם יש כאן טענת התובע, שהרי מקבלים את זכות הטענה שלו, א"כ במילא נתבטלה כל טענת היתומים, וכאילו אינה, ולכן אי"צ לישבע כדי לגבות.

כלומר: בטענת מינו בדרך כלל, הדין הוא שצריך לישבע, דמינו לאפטורי משבועה לא אמרינן (וכפי שכתב הרמב"ם בשאר המקומות), ה"ז לפי שגם לאחרי שזוכה בטענתו עדיין נשאר טענת הצד השני, ולכן עדיין צריך לישבע כדי לגבות, דרק לאחר שנשבע יודעים בודאי ששלו הוא, אבל בנדו"ד אי"ז כך, דהרי כאן אם מקבלים

המיגו, מתבטל לגמרי הטענין ליתמו, דמכיון שהמיגו דהמלוה גובר, היינו שאומרים שהחשש הזה היא קיימת בעצם, א"כ אא"פ לומר שטענת היתומים שב"ד טען להם תהי' קיימת, ולכן אי"צ לשבועה כדי שנדע בכרוך שטענת הצד השני אינה אמת, דאין טענתם קיימת כלל.

יא

והנה עפהנ"ל יש לבאר עוד ענין: דהנה איתא במשנה (כתובות יח, ב): "העדים שאמרו כתב ידנו הוא זה אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו, הרי אלו נאמנים". היינו העדים החתומים על השטר נאמנים לומר שחתמו על השטר שלא כדין, וממילא השטר פסול. ובגמ': "אמר רמי בר חמא לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת נפשות" [דלא משו נפשיהו רשעים, וכיון דעלייהו סמכינן, הא בתוך כדי דבור עקרוה לסהדוטיהו, והפה שאסר התיר. רש"י]. אבל אמרו אנוסים היינו מחמת ממון אין נאמנין, מ"ט, אין אדם משים עצמו רשע". היינו דכיון שאסור הי' להם לחתום באנוסים מחמת ממון, הרי בעדותם משימים עצמם רשעים, לפיכך אין מקבלים עדותם.

ובתוס' (ד"ה מחמת) הקשו: "וא"ת וכי אמרו קטנים היינו או אנוסין מחמת ממון היינו, ליהמנו במיגו דאמרי אנוסים היינו מחמת נפשות". ותירצו התוס' ב' תירוצים: "וי"ל דאונס מחמת נפשות לא שכיח". היינו, דכיון שהוא דבר שלא שכיח לא אמרי' מיגו שהיו יכולים לטעון טענה זו, דרק אם בפועל טוענים טענה זו נאמנים, אף שאינו שכיח, כי סו"ס אפ"ל שכן אירע, אבל לומר מיגו שהיו יכולים לטעון טענה שלא שכיח לא אמרי'. ועוד תי' כתבו התוס': "ועוד דבשני עדים לא אמרינן מיגו". היינו דכאן הרי איירי בב' עדים, ובב' עדים לא אמרי' שהיו יכולים שניהם לטעון טענה אחרת, דאולי לא היו חושבים שניהם לומר אותה טענה, כמ"ש התוס' בכ"מ.

והנה, ע"פ המבואר אפ"ל תירוץ נוסף לקושיית התוס': דהנה הרי ענגיל (בית האוצר ע' 83) מבאר בגדר אונס דאפ"ל בב' אופנים: א. כאשר עשה עבירה באונס, אין המעשה נחשב כלל למעשה עבירה, וכאילו לא עבר עבירה כלל. ב. אכן כמה שעשה עבר עבירה, אבל לפועל אא"פ להעניש אותו ע"ז, כיון שהי' באונס. היינו, דבאמת אין חילוק בין אם המעשה נעשה באונס או לא, דבכל אופן נעשתה עבירה, רק כשטוען שנעשה באונס, מקבלים טענתו ופוטרים אותו מעונשו. ובאמת צד הב' מדויק בלשון

הגמ' (כתובות ב, ב) בסוגיא ד"אין טענת אונס בגיטין", היינו דמקרה של אונס הוי בגדר טענה, דאומנם נעשה המעשה, ונפטר מהחיוב ע"י שטוען שהי' מעשה אונס.

והנה, אם נאמר דאונס הוא רק בגדר טענה, מובן דאין לומר שטענת אונס בעצם ישנה, דהרי באמת גם כשנעשה הדבר באונס צ"ל חייב, ורק שמקבלים את טענתו לגבי העונש בפועל. וא"כ רק כשטוען כן בפועל, מקבלים טענתו, אבל אם לא טוען כן, אין כאן חשש זה בעצם (ע"ד הנ"ל בנוגע לחשש מזוייף), ולכן בגדרן שהעדים טוענים אנוסים היינו מחמת ממון, אא"פ לומר שיהיו העדים נאמנים במיגו שהיו יכולים לטעון אנוסים היינו מחמת נפשות, שהרי אם מיגו פירושו שנותנים לו זכות הטענה, היינו שחוששים שכן בעצם, אא"פ ל"כ בגדרו", כיון דטענה זו אינה קיימת בעצם.

ובאמת, אולי אפ"ל שזהו כוונת התוס' בתירוצם "אונס מחמת נפשות לא שכיח", דכיון שאי"ז שכיח אא"פ לומר שהחשש לזה קיים בעצם, אלא רק כשטוען כך בפועל מקבלים טענתו ופוטרים אותו, אבל כשלא טוען לא נאמר מיגו שהי' יכול לטעון זאת, כיון שאין טענה זו קיימת בעצם.

ועפ"ז י"ל דב' התירוצים בתוס' חולקים בזה גופא - מאי הוי הגדר דמיגו: תי' הא' בתוס' ס"ל דמיגו הוי זכות הטענה שמקבל הטוען, כיון שהטענה בעצם קיימת, ולכן מתרץ דאינו שכיח, שהכוונה בזה היא, כנ"ל, שאין הטענה קיימת בעצם, ולכן אין כאן זכות הטענה, משא"כ תירוץ הב' ס"ל שגדר מיגו הוא מטעם בירור, ולכן אינו מקבל תירוץ זה, ולאידך מתרץ "דבשני עדים לא אמרינן מיגו", שהכוונה בזה היא, דכאן אין בירור שהעדים דוברים אמת מכך שהיו יכול לומר אנוסים מחמת נפשות, דבב' עדים לא אמרי' ששניהם היו חושבים על אותה הטענה.

יב

והנה, ע"פ המבואר לעיל אפשר לבאר עוד תוס' באותו ענין: דהנה על דברי הגמ' (כתובות שם) "אין אדם משים עצמו רשע" מקשי התוס' (ד"ה ואין): "והא קסבר רבא דפליגין דיבורא בפ"ק דסנהדרין גבי פלוני רבעני לרצוני ופלוני בא על אשתי, א"כ הכא נהימנו דאנוסים היו אבל לא מחמת ממון אלא מחמת נפשות, דאליבא דרבא קיימא". היינו, דלשיטת רבא שאמרי' פלגינן דיבורא גבי פלוני רבעני לרצוני, שמקבלים עדותו רק במה שאומר רבעני אבל לא לרצוני, כיון שע"י שאומר לרצוני משים עצמו

רשע, א"כ גם כאן נאמר שמקבלים עדותם רק מה שאומרים אנוסים היינו, אבל לא על המשך הדברים - מחמת ממון, שבזה משימים עצמם רשעים.

ומתצי התוס' כמה תירוצים, וא' מהם: "הכא עיקר עדות הוא במה שאומרים אנוסים היינו, שבאו לומר שלא ראו המלוה, א"כ מיד עושים עצמם רשעים כיון שחתמו, אם לא יעשו פירוש לדבריהם, הלכך לא שייך הכא פלגין דיבורא . . . ופלוגי רבעו או בא על אשתו עיקר עדות להרוג דבאנוסים היינו מחמת ממון, עיקר כוונתם לומר שחתימתם על השטר לא היתה באמת, פלוגי, הלכך פלגין דיבורא, ולגבי להשים את עצמו רשע . . . לא יהי' נאמן". היינו כי לא ראו המלוה, ומכיון שמיד משימים עצמם רשעים, אין מועיל שנאמר פלגין דיבורם, כי גם בחלק הראשון עשו עצמם רשעים, אבל גבי פלוגי רבעו, מה שאומר שהי' לרצוני אי"ז נוגע לעיקר העדות להרוג השני.

אמנם, אי"ז מובן כ"כ, דהרי גם לגבי פלוגי רבעו, הנה המעשה עצמו יכול להיות לרצונו ויכול להיות שלא לרצונו, ורק אם נעשה ברצונו ה"ז עבירה, וא"כ תיכף שאומר שפלוגי רבעו צריך לפרש איך זה הי', כי בלא פירוש אפ"ל שהי' ברצונו, ואיך אמרי' פלגין דיבורא?

וע"פ המבואר לעיל י"ל בחילוק בין ב' הנדונים: דבגדון דפלוגי רבעו, הנה זה שפלוגי רבעו ה"ז מציאות, ועכשיו, אם נעשה לרצונו או לאונסו, זו שאלה נוספת ואפשר לומר בזה פלגין דיבורא, משא"כ כאן באנוסים היינו, הרי אם נחלק את טענתם ונקבל רק את מה שאומרים אנוסים היינו, אי"ז מספיק לומר שאינם משימים עצמם רשעים, כי גם אם זה מחמת נפשות, והיו צריכים להתום, מ"מ ה"ז מעשה רשע, כי בעצם גם אם הי' מחמת נפשות ה"ז מעשה עבירה ומתי אמרי' שפטורים רק אם הם טוענים כן בפועל, אבל בלי טענתם, ה"ז עבירה, כנ"ל, ולכן אין לומר שפלגין דיבורא ולומר שמה שאומרים אנוסים היינו הכוונה שהי' מחמת נפשות, כי מעצמנו אין אומרים כן.



סימן ב

התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים

א

איתא בניטין (יא, ב): "אמר ר' יוחנן התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה". ופרש"י: אדם מן השוק שתופס מטלטלי כנכסי ראובן לצורך שמעון, שהוא בעל חוב, קונה. אבל אם הוא במקום שחב התופס הזה בתפיסתו זאת ללוי, דהוה לי נמי בעל חוב דראובן, ותופס זה שקדם ותפס לצורך שמעון מפסיד את לוי, אז אין התופס קונה בשביל המלוה. ובבבא מציעא (י, א), פי' רש"י (ד"ה לא קנה): "כדאמר בכתובות (פ"ד, ב), דלאו כל כמיניה להיות קופין מאליו וחב לאלו, מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח לתפוס". היינו דרש"י ס"ל שתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה, משום שלא הוי שלוחו לתפוס, ומשמע שאם עשאו שליח, מועלת תפיסתו. וכן גם מוכח ממ"ש לפנ"ז (ד"ה תופס): "כאדם הבא מאיליו ותופס ממון חברו בשביל חוב שיש לאחר עליו...", היינו שלא קונה כיון שבא מאיליו, אבל אם לא בא מאיליו, אלא המלוה עשהו שליח, קונה.

וכתב ע"ז בתוס' שם (בד"ה תופס): "מה שפרש"י משום דלא עשאו שליח אין נראה, דבפ' הכותב (כתובות פד, ב) משמע גבי עובדא דיימר בר חשו דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קני אפילו עשאו שליח". כי העובדה דיימר בר חשו היתה שתפס ספינה בשליחותו של המלוה, בעבור המלוה, ואמרו חכמים שלא קנה, ומכאן מוכח שגם כשעשאו שליח אין מועילה תפיסתו.

עוד קושיא על רש"י מקשה הרא"ש שם (סי' כז): "ועוד, מגופה דמתני' דבעי רב נחמן למידק מעני לעני מחלוקת, והתם עשאו שליח, דאמר תנה לי, וקתני דלא קנה משום שחב לאחרים". היינו דמהמשנה שם (ט, ב) גופא יש להוכיח כן, כי בהמשנה אי': "הי' רוכב ע"ג בהמה, וראה את המציאה, ואמר לחבירו תנה לי, נמלה ואמר אני זכיתי בה, זכה בה", ובגמ' יש סברא שהטעם שזכה לעצמו, ולא אמרי' שכבר זכה בו חברו ע"י שהגביהה בשבילו, הוא לפי שהמגבי' מציאה לחבירו לא זכה חברו, מטעם

דהוה "תופס לבע"ח .. לא קנה", והרי שם עשאו חבירו שליח שיקח המציאה בעבורו, ואעפ"כ קנה, ומכאן ראי' שאף כשעשאו שליח לא קנה.

ובגיטין כאן הקשו התוס' (בד"ה התופס) עוד: "ודלא כפירוש רש"י דפי' בפ"ק דב"מ דבעשאו שליח לב"ע קנה דאין חילוק, דאפילו לא עשאו שליח שלוחו הוא, דזכייה מטעם שליחות". היינו, דמקשי התוס' דהרי גם כשתופס לחבירו מעצמו ה"ה זוכה לחבירו וזכי' היא מטעם שליחות וא"כ נמצא דבכל אופן - גם אם לא עשאו שליח בפועל - הרי סו"ס הוא שלוחו, ומהו החילוק אם מינתו לשליח או לא? ולכן ס"ל לתוס' דגם אם עשאו המלוה שליח לתפוס במקום שחב לאחריני, לא קנה.

וצל"ה"כ: מה יענה רש"י על הקושיות האלו?

ב

והנה ה'קצות החושן' (סי' קה ס"ג) מבאר בשיטת רש"י: "...ולולי דמסתפינא הייתי אומר דגם רש"י שכתב גבי תופס לבעל חוב כיון שלא עשאו הנושה שליח, לאו על המלוה קאמר אלא על הלזה הוא דאמר, דמלת נושה הוא שם משותף ללזה ולמלוה. ועיין בטעמי המצות להרב מו' מנחם הבבלי (מצוה מ בהג"ה), וז"ל: נושה נקרא לזה ומלוה כמו סוחר מוכר וקונה עכ"ל. ועיין בתשובת הרא"ש שהובא בטור סימן סה מדין שטר שנאבד, ושם גם כן הרא"ש מכנה להלזה בשם נושה ע"ש. ובוה ודאי אם הלזה עשאו שליח מהני וכמ"ש. אבל אם המלוה עשאו שליח, גם רש"י מודה דלא מהני". היינו דמבאר דכוונת רש"י במ"ש שאם עשאו שליח יכול לתפוס, היא על הלזה דהיות והלזה לא עשה אותו שליח לתת מנכסיו למלוה, לכן אין תפיסתו מועלת, אבל בנוגע להמלוה גם לרש"י אם המלוה עשאו שליח אינו יכול לתפוס.

אבל מובן שדוחק לפרש כן ברש"י, שהרי כתב "מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח לתפוס", ולא "לשלם" וכיו"ב, ואם כוונתו שהלווה לא עשאו שליח, הול"ל "מאחר שלא עשאו אותו הנושה לשלם", ומדכתב "לתפוס" משמע שהמלוה שלחו. וכן משמע גם מדברי רש"י "דלאו כל כמיני' להיות קופץ מאיליו", וכן ממ"ש לפנ"ז "כאדם הבא מאיליו ותופס ממון חבירו", דמשמע שהחסרון כאן הוא מה שבא מאיליו לתפוס, ובפשטות בא רש"י לשלול כאשר עשאו המלוה שליח, שאז מועלת תפיסתו, ומסתבר (- אף שאי"ז מוכרח) שלא קאי על הלזה.

ג

והנה הש"ך (שם, ס"ק א) מבאר בשיטת רש"י: "אבל לפע"ד לישב כוונת רש"י . . מ"ש רש"י מאחר שלא עשאו שליח לתפוס, כוונתו ששכרו להיות שלוחו לתפוס .. וכיון ששכרו להיות שלוחו הוי ידו כידו, כן נ"ל כוונת רש"י, וא"כ ל"ק מהך דיימר בר חשו דפ' הכותב, דהתם רק אמר לשלוחו ולא שכרו לכך, ועפ"ז מוכח דמו ששכר לאחד שיתפוס בעדו מב"ח ותפס - קנה אפי' במקום שחב לאחרים". היינו דודאי גם רש"י ס"ל כהתוס' שאפי' אם עשאו המלוה שליח, אינו קונה, וכוונת רש"י שרק אם משלם לו שילך ויתפוס בשבילו, אז מועילת תפיסתו, כיון דאז ה"ה שכיר, "והוי ידו כידו".

אמנם ג"ז דוחק, וכפי שכותב היתומים' (שם סק"א) דאין לומר כן ברש"י שא"כ הו"ל לרש"י לכתוב "מאחר שלא שכרו אותו הנושה", ולא מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח", ובפרט שזה הי' קיצור לשון.

ד

והנה, בנוגע הקושיא הראשונה שמקשי התוס' מהמקרה דיימר בר חשו, כבר מתרין הפנ"י (והב"ח ועוד) ששם השליחות הייתה להביא את הספינה ולא לזכות לו, ולכן לא זכה לו, משא"כ רש"י בכותבו: "מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח לתפוס", כוונתו שאם עשאו שליח לקנות בשבילו, אז זה מועיל. וכן הוא מבאר גם בנוגע הקושיא השני' (שמקשה הרא"ש) מהנדרון דהמשנה, דשם ג"כ מדובר שאמר לו "תנה לי", היינו שלא עשאו שליח לזכות בשבילו, אלא רק שיביא לו המציאה, ולכן אין זוכה לו, וכמבואר בסוגיין לקמן "ואם תאמר משנתינו - דאמר תנה לי ולא אמר זכה לי". אבל הקושיא האחרת של התוס', דמאי שנא אם עשאו שליח או לא, הרי אפי' לא עשאו שליח ה"ה שלוחו, כיון שזכיה מטעם שליחות, במקומה עומדת.

ה

והנה הקצוה"ח (שם סק"א) מבאר שיטת רש"י באופן אחר, דאכן זכ' אינה ממש כשליחות. ומוכיח שיטתו מסוגיית הגמ' בנוגע למחלוקת אביי ורבא (בבבא מציעא כב, א) בנוגע ליאוש שלא מדעת ["דבר שסתמו יאוש, לכשידע שנפל ממנו, וכשמצאו עדיין לא ידוע הבעלים שנפלו מהן". רש"י], דרבא ס"ל דכיון שכשיידעו

שנפלו מהם יתייאשו הבעלים, עכשיו ג"כ הוה ייאוש, וזוכה במציאה, ואביי ס"ל דסו"ס כעת לא נתייאשו, ואין זוכה במציאה. ומקשה הגמ' שם על אביי מהברייתא: "כיצד אמרו התורם שלא מדעת תרומתו תרומה, הרי שירד לתוך שדה חבירו וליקט ותרם שלא ברשות, אם חושש משום גזל אין תרומתו תרומה, ואם לאו תרומתו תרומה, ומנין הוא יודע אם חושש משום גזל ואם לאו, הרי שבא בעל הבית ומצאו ואמר לו כלך אצל יפות, אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, ואם לאו אין תרומתו תרומה", היינו דאע"ג דבשעה שירד לתוך שדה חבירו ותרם מפירותיו, לא ידעו עדיין הבעלים, מ"מ אם גילו הבעלים דעתם אח"כ שגזלם להם הדבר ומסכימים לו, תרומתו תרומה, ומכאן מוכח שכ"ה גם בנדון דיאוש, שאם יתייאשו הבעלים אח"כ - אע"ג שכעת אינם יודעים - הוי ייאוש, שלא כשיטת אביי. ומתרצת הגמ': "תרגמא רבא אליבא דאביי דשוי' שליח, ה"ג מסתברא, דאי ס"ד דלא שויא שליח, מי הויא תרומתו תרומה, והא אתם גם אתם אמר רחמנא, לרבות שלוחכם, מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם", ומה שצריכים אח"כ לדעת אם מסכים הבעל, ה"ז לפי שאין ידוע אם תרם מאותם הפירות שהי' בדעת הבעלים, אבל לא משום עצם התרומה, שע"ז עשאו שליח.

וא"כ מוכח מכאן ששליח שלא מדעת לא הוי שליח, ומפני זה אא"פ גם לומר שזכי' היא מטעם שליחות, דא"כ הוי הפי' בזה שהוי שליח לחבירו לזכות בדבר שלא מדעתו, וזה אין יכול להיות, ולכן מוכרח ששליחות הוי מטעם אחר - מטעם יד.

וממשיך הקצוה"ח: "ואפילו למאן דאמר דזכיה מתורת שליחות, לאו משום אנן סהדי דעשאו שליח, אלא דגזירת הכתוב שיהא הזוכה לאחר מהני, כדיליף (קידושין מב, א) (מאיש) [שאיש] זוכה, אבל הך זכיה לא הוי כיד ממש אלא כמו שליחות, אבל לא משום אנן סהדי דעשאו שליח. ונפקא מינה לענין נכרי דלא יהיה בתורת זכיה כיון דזכיה אינו אלא מתורת שליחות, אבל לעולם לאו מתורת אנן סהדי הוי כמו שליח המקבל, אלא דכן גזירת הכתוב דאע"ג דלא עשאו מקבל שליח - דהא לא ידע - מהני מדין זכיה".

כלומר: דגם את"ל שזכי' היא מטעם שליחות, אי"ז מטעם "אנן סהדי", שברור לנו שרוצה הוא שיהי' חבירו שליח בשבילו, אלא מטעם גזה"כ, דיהו דין מיוחד שיכול לזכות לחבירו, אבל אי"ז מדין שליחות הרגיל. ועכ"פ מתורץ קושיית התוס', דרש"י אמנם ס"ל שזכי' אינה כשליחות, ולכן אין להקשות מהו החילוק בין אם עשאו שליח לתפוס בשבילו, או לא, דאם עשאו שליח זוכה לו כי הוא שלוחו, ושלוחו של אדם כמותו, ואם לא עשאו שליח, אינו שלוחו, ואינו יכול לתפוס בשבילו.

אמנם קשה לומר כן ברש"י, דהרי (בבבא מציעא יב, א ד"ה גבי) כתב בפירוש בנוגע לדין זכין לאדם שלא בפניו שזכיה מועלת מצד "דאנן סהדי דניחא ליה שתהא שלוחו". וכ"כ גם בגיטין (שם) "דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי", הרי בפירוש שם"ל לרש"י שזכיה היא לפי שאנן סהדי שניחא לי' שיהיה שלוחו, ולא מצד גזה"כ דשליחות, כסברת הקצוה"ח.

ובנוגע לקושיית הקצוה"ח מדין יאוש שלא מדעת, כבר תירץ ה'חתן סופר' (שער המקנה הקנין והשטרות ס"ט ס"א) שרואים ביאוש עצמו כשאנן סהדי שמתייאש, כגון ב"זוטו של ים", מועיל גם יאוש שלא מדעת לכו"ע, כמפורש בסוגיית יאוש שלא מדעת שם, א"כ גם בשליחות, אף שאין מועיל שלא מדעת, מ"מ כשאנן סהדי ה"ז מועיל, ובזכיה הרי אנן סהדי לזה.

ועפכ"ז הדרא קושיית התוס' על רש"י לדוכתה - מהו החילוק בין אם עשאו שליח או לא?

ו

גם צלה"ב בשיטת התוס' - כפי שהקשו המפרשים, דאיפה מצינו ש"חב לאחריני" הוא סתירה לשליחות, הרי אמרינן "שלוחו של אדם כמותו" ככו"כ ענינים ש"חב לאחריני", למשל: קידושין - שאוסרה על כל העולם, גירושין - שאוסרה על הכהונה?

ויתירה מזו: כל הסיבה שאין שליח לדבר עבירה מבואר בקידושין (מב, ב) שזה לפי ש"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים", ואם חב לאחריני סתירה לשליחות, הרי כשאומר לחבירו גנוב בשבילי, פשוט שאינו שליח, לפי שחב לאחריני, ואי"צ לטעם דברי הרב וכו'.

ועוד יותר: מבואר (לקמן שם) שבטביחה ומכירה אכן יש שליח לדבר עבירה, - אע"פ שחב להנגב - הרי שחב לאחריני אינו סתירה לשליחות, וא"כ למה אא"פ לתפוס לחבירו שעשאו שליח, והוא מטעם שחב לאחריני, הרי חב לאחריני אינו סתירה להשליחות.

ז

והנה לבאר במאי קמפלגי רש"י ותוס', דרש"י ס"ל שיכול לעשות שליח אף שחב לאחרים, ותוס' ס"ל שאין יכול - הי' אפשר לומר לפום ריהטא שמחלוקתם תלויה בחקירת הר"י ענגל בעצם גדר השליחות (לקח טוב, כלל א) - הובאה כו"כ פעמים בלקר"ש, ומועתק כאן מחל"ג (שיחה ב לפר' קרח), וז"ל: "החקירה הידועה בענין השליחות, דשלוחו של אדם כמותו, שיש לבארו בכמה אופנים:

א) "כמותו" ממש - בנוגע לעושה המעשה, שגוף השליח הוא כגוף המשלח ובדרך ממילא מתייחסת עשיית השליח למשלח).

ב) "כמותו" - (רק) בשייכות לכח העשי' דהשליח או להמעשה, דעשיית השליח היא כמו עשיית המשלח.

ג) "כמותו" - רק בנוגע לתוצאות המעשה. בלשון אחר: להחפצא בו נעשה העשי' - שגם עשייתו של השליח אינה דהמשלח, אלא שעשיית השליח בהחפצא ה"ז (פועלת אותו הדבר שפועלת) עשיית המשלח...". עכ"ל.

וי"ל דלרש"י השליח הוא "כמותו" ממש, ולכן כמו שבאם הוא בעצמו הי' תופס מנכסי הלוה, הכל מודים שהי' זוכה, אף אם חב לאחריני, כך גם ע"י השליח, שהרי השליח הוא כמותו ממש. משא"כ להתוס' השליח אינו "כמותו" ממש, אלא שרק מעשה השליח מתייחסת להמשלח, או שרק תוצאות המעשה מועילות להמשלח, לכן לא יכול לתפוס עבור אדם אחר כשהוא חב לאחריני, כי רק הלוה עצמו יכול לעשות כן.

אבל פשוט שאין בזה כדי לבאר שיטת התוס', שהרי מה לי שאינו כמותו ממש, הרי סו"ם זהו דין שליחות (לשיטתם), וזה מספיק שיוכל השליח לקדש או לגרש בשבילו, אף שבאמת צריך הבעל בעצמו לעשות כן, א"כ למה שלא יועיל בנדו"ד, שכמו שהוא עצמו יכול לתפוס, אף שחב לאחריני, גם שלוחו יכול לעשות כן, אף שחב לאחריני. ומוכרח שלא זו היא סברת התוס'.

והנה בכל אופן ברור שלרש"י אף שזכי' מטעם שליחות, מ"מ אי"ז דומה ממש לדין שליחות, שלכן מהלק רש"י בין אם זוכה בעבורו מעצמו לבין אם עשאו המלוה שליח; אבל צריכים לעיין מה הפירוש שאין זכי' כשליחות ממש?

ח

וי"ל בזה בהקדים הא דאיתא בקידושין (מב, א): "ואלא הא דאמר רב גידל אמר רב מנין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר ונשיא אחד נשיא אחד ממטה, תיפוק ליה שליחות מהכא, [ומת' ר']: ותיסברא דהא שליחות הוא, והא קטנים לאו בני שליחות נינהו! [ופרש"י: "והא הוון נמי קטנים בנחלי הארץ, וכי הזוכים להם בתורת שלוחין באו, והלא אין שליחות לקטן.. דאין הקטן עושה שליח"]. אלא כי הא דרבא בר רב הונא, דאמר רבא בר רב הונא אמר רב גידל אמר רב מנין שזכין לאדם שלא בפניו, שנאמר ונשיא אחד נשיא אחד; [ומקשה:] ותיסברא זכות היא הא חובה נמי איכא: דאיכא דניחא ליה בהר ולא ניחא ליה בבקעה, ואיכא דניחא ליה בבקעה ולא ניחא ליה בהר, ואלא כדרבא בר רב הונא, דאמר רבא בר רב הונא אמר רב גידל א"ר מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהן שבית דין מעמידין להם אפוטרופוס לחוב ולזכות - לחוב אמאי? אלא לחוב ע"מ לזכות - ת"ל ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו."

והנה סוגיא זו היא א' מהיסודות להשיטות שזכייה לאו מטעם שליחות. דהנה נחלקו הראשונים בגדר דין זכיה [המ"מ לכל הראשונים הובאו באנציקלופדיה תלמודית' חי"ב עמ' קלו הערות 13, 18]: דרש"י (גיטין ט, ב ד"ה "יחזיר". ב"מ יב, א ד"ה "גבי מתנה"), תוס' (פסחים צא, ב ד"ה "איש זוכה". כתובות יא, א ד"ה "מטבילין". נדרים לו, ב ד"ה "מי". ובכ"מ), הר"ן (נדרים שם. קידושין שם), הרא"ש (גיטין פ"א סי' יג. קידושין פ"ב סי' ז), ועוד ראשונים סב"ל שזכייה היא מטעם שליחות, שכיון שהדבר זכות הוא לו "אנן סהדי" שנוח לו שיהיה חברו שלוחו, ונחשב כאילו עשהו שליח לזכות עבורו. והרמב"ן (קידושין כג, ב), הרשב"א (שם מב, א. וב"מ עא, א) והריטב"א (קידושין שם. כתובות שם). ועוד ראשונים סב"ל שזכייה אינה מטעם שליחות, אלא שיש דין מיוחד (הנלמד מהפסוק "נשיא אחד") של זכיה.

וא' הראיות שזכי' אינה מטעם שליחות היא מסוגיא זו דקידושין: שהרי תחלה רצו ללמוד דין שליחות מנשיא אחד, ודחו, שאא"פ ללמוד שליחות מכאן, אלא שכאן איירי בדין אחר, דין זכיה - הרי ברור לכאן שדין זכיה אינו מדין שליחות.

ועוד: א' מהנפק"מ האם זכיה מטעם שליחות או לא הוא האם אפשר לזכות עבור קטן, לדעת הסוברים שזכי' היא מטעם שליחות, כיון שקטן אין לו שליחות פשוט שגם אין לו זכי' (מן התורה), אבל לדעת הסוברים שזכי' אינה מטעם שליחות, זכין לקטן מן התורה, שלא מצינו שנתמעט אלא מדין שליחות

[אמנם הרמב"ן (שם) סובר שאע"פ שזכי' אינה מטעם שליחות, אין זכי' לקטן מן התורה, כשם שאין לו שליחות, ואע"פ שלמדו זכי' מחלוקת הארץ שהיו שם קטנים, אין ללמוד משם שזכין לקטן מן התורה בדבר שאינו שלו, שהרי הארץ שלהם היתה, וחלוקתה אינה אלא גילוי מילתא בעלמא, אבל רוב הראשונים ס"ל שאם זכי' אינה מטעם שליחות יש זכי' לקטן].

ומחלוקת זו מיוסדת על חילוקי הגירסאות בנגמ', דבב"מ (עא, ב - עב, א) איתא: "...לקטן לאו אף על גב דלית ליה שליחות אית ליה זכיה מדרבנן...", ונחלקו הראשונים האם גרסינן "מדרבנן" או לא, דלהשיטה שזכי' היא מטעם שליחות, גרסינן "מדרבנן", כי מדאורייתא אין לקטן זכי', אבל אם זכי' הוא דין בפ"ע לא גרסינן "מדרבנן", דזכין לקטן מדאורייתא.

הרי יש עוד ראייה שזכי' אינה מטעם שליחות, כי בהסוגיא דקידושין, לאחר שהוכיח שאאפ"ל שהפסוק נשיא אחד מדבר מדין שליחות לפי ששם היו קטנים ואין שליחות לקטן, ממשיך לומר ששם הוא מטעם זכי' - ואם זכי' היא מטעם שליחות, הרי גם בזכי' אאפ"ל לקטן, ומה הועילו באמרם ששם הוא דין זכי'. אלא ראייה שזכי' אינה מטעם שליחות.

וכמבואר כ"ז בר"ן שם, וז"ל: "ואיכא דבעי למילף משמעתיך דזכי' לאו מטעם שליחות היא, דהא אמרינן מעיקרא ותסברא דהא שליחות היא והא קטנים לאו בני שליחות נינהו, אלא כדרבה בר רב הונא א"ר מנין שזכין לאדם, כלומר ולא תפשוט מהכא שליחות, דזכי' לאו מדין שליחות הוא, ומוכחינן מהכא שאע"פ שאין שליחות לקטן, אחרים זוכין בשבילו מן התורה, דלא אישכחן דאימעיט אלא מדין שליחות, והיינו דלא אקשינן הכא והא קטנים לאו בני זכי' נינהו כדפרכינן והא קטנים לאו בני שליחות נינהו".

אמנם הר"ן עצמו ס"ל שאכן זכי' היא מטעם שליחות, ומתריץ הקושיא דלעיל, וז"ל: "...איכא למימר דאין ה"נ דלמאי דקא ס"ד השתא דרב מוכח מהאי קרא דזכין

לאדם שלא בפניו זכין לקטן מדאורייתא ולא מדין שליחות, ומשום הכי לא פרכינן והא קטן לאו בר זכייה הוא, דלפום פשטי' דרב ודאי זכין לו מדאורייתא, ולית לן שום אוכחתא דנפריך עליי והא קטן לאו בר זכי' הוא, אבל מכיין דאקשינן ותסברא דהא זכות הוא הא חובה הוא דאיכא דניחא לי' בהר כו', ואוקימנא כרבא אמר ר"נ דאמר מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם, לא תפשוט מינה שזכין לאדם שלא בפניו בדבר שאינו שלו וזכין לו לקטן מדאורייתא, דהתם שלהם היתה וחלוקתן גילוי מילתא בעלמא היא, וב"ד מעמידין אפטרופוס לכך, אבל בעלמא אין זכי' לקטן מדאורייתא, ומה שזכין לו מדרבנן בעלמא הוא". עכ"ל.

היינו דאכן בהו"א סברה הגמ' שזכי' אינה מטעם שליחות, ולכן תירצה שהפסוק "נשיא אחד" איירי בזכי' ולא בשליחות, אבל למסקנא ס"ל להגמ' שהפסוק בא ללמדנו דין אחר - דין יתומים, ששם הנכסים כבר שייכים ליתומים, והאפטרופוס רק מגלה איזה חלק שייך לכל אחד, אבל אין זה דין זכי', ולכן ה"ז מועיל גם בקטנים, אבל דין זכי' אכן לא אמרי' בנוגע לקטן מדאורייתא.

אבל אותם הראשונים שס"ל שזכי' אינה מטעם שליחות, ס"ל שגם למסקנת הגמ' נשאר שהפסוק "נשיא אחד" מלמדנו דין זכי', ותי' הגמ' הוא שדין זה של זכי' מועיל גם שהוא לחוב ע"מ לזכות, אבל עדיין זהו מצד זכי'; והוי ראייה שזכי' אינה מטעם שליחות.

ט

אמנם שיטת רש"י צ"ע, שהרי רש"י ס"ל שזכי' מטעם שליחות (כנתבאר לעיל), וא"כ לכאור' צ"ל לשיטתו מסקנת הגמ' שהפסוק "נשיא אחד" אינו מטעם זכי' (כמ"ש הר"ן), וא"כ קשה מדוע כתב כאן (בד"ה "אלא כדרבא"): "כלומר לא זכות שלא בפניו גרידתא איכא למשמע מינה לגדולים, אלא לאורויי נמי דלקטנים אפי' חובה הבאה מחמת זכות רשאין ב"ד לעשות להן...", שמזה משמע שרש"י ס"ל שהפסוק אכן משמיענו דין זכי', אלא שמוסיף הגמ' בזה, שאפשר לזכות גם כשהוא "חובה הבאה מחמת זכות" - הרי שלרש"י נשאר למסקנא שזהו מדין זכי', ולכאור' אם זה דין זכי', איך מועיל לקטנים, והרי כמו שאין שליחות לקטן כן אין זכיה לקטן, שהרי רש"י ס"ל שזכי' מטעם שליחות?

יתירה מזו: שיטת רש"י הנ"ל בקידושין (שם) מתאים עם מה שמרש"י בב"מ (עב, א ד"ה אית) נראה שלא גרים שם "אית ליה זכיה מדרבנן", כ"א "קטן.. אית ליה זכי", היינו מדאורייתא [וכ"כ בפירוש בחי' הריטב"א שם, שרש"י לא גרים "מדרבנן"] - ולכאור' קשה כנ"ל אם זכי מטעם שליחות, איך ס"ל שאית לקטן זכי מה"ת?

עוד צלה"ב: לרש"י: היות זוכי' היא מטעם שליחות, למה צריך פסוק ("ונשיא אחד") ללמדנו דין זכי' ? והרי סברא פשוטה היא, דאנן סהדי דניחא לי' שהלה יהיה שלוחו, ואי"צ לימוד מיוחד לזה. דבשלמא לאלו הסוברים שזכי' אינה מטעם שליחות, מוכן שצריכים לימוד מיוחד לזה, וכן לאידך, לאלו הסוברים שזכי' היא מטעם שליחות, באמת אין לימוד מיוחד לדין זכי', כי הפסוק ונשיא אחד לא קאי על דין זכי', אבל לרש"י קשה, מערב ב' הענינים, שהוא סובר זכי' מטעם שליחות, וביחד עם זה ס"ל שהפסוק "נשיא אחד" מלמדינו דין זכי', ולכאור' למה צריכים לימוד מיוחד ע"ז? ומוכח מכ"ז דשיטת רש"י היא שיטה בפ"ע - דאמנם ס"ל שזכי' מטעם שליחות, אך עכ"ז ס"ל שיש זכי' לקטן. וצלה"ב מהי סברת רש"י בזה ?

יו"ד

אלא הביאור בזה: דהנה יש לומר שחקירת הר"י ענגל הנ"ל בגדר שליחות קשורה לחקירה נוספת - האם מינוי השליח הוא פעולה נמשכת או לא; היינו האם זה שממנה אדם שליח ה"ז כאילו בכל רגע מתחדש המינוי, או שממנה אותו פעם א', ומאז היה שליח מעצמו. [א' מהנפק"מ בין ב' הצדדים הוא, מהו גדר ביטול שליחות: להצד שאינו פעו"ג, גדר ביטול השליחות הוא פעולה חיובית, שצריך לבטל מה שנעשה, משא"כ להצד שמינוי השליחות הוה פעו"ג, גדר ביטול השליחות הו"ע שלילי, שרק מפסיק מלהמשיך המינוי, ובר"מ מתבטלת השליחות].

ונראה לומר שבזה נחלקו הרמב"ם והטור דבגדון ששלח הבעל שליח לגרש את אשתו ואח"כ נשתטה, דלרמב"ם (הל' גירושין פ"ב הט"ו) מדאורייתא יכול השליח לתת את הגט לאשה, אע"פ שעכשיו המשלח לא הי' יכול למנותו כשליח, מ"מ היות שכשמינהו היה פיקח, עדיין שליח הוא (רק מדרבנן א"א לגרשה). משא"כ להטור (אבה"ע סי' קכא) אף מדאורייתא אינו יכול לגרשה (וראה קצוה"ח סי' קפח סק"ב).

והביאור בהמחלוקת הוא: דענין השליחות בכללותו אינו דבר פשוט, דאיך מעשה של השליח מועיל למשלח? אלא התורה חידשה שמעשה השליחות מועיל,

ולכן היות שזה חידוש, והיפך הטבע, אפ"ל שמינוי השליחות ה"ה פעולה נמשכת, וכל רגע המשלח ממנה את השליח מחדש (ובהכלל שכ"ק אדמו"ר זי"ע כותב כמו"פ שאם נפעל דבר שהוא היפך הטבע צריכה הפעולה לימשך תמיד), ולכן באם נשתטה המשלח קודם ביצוע השליחות בטלה השליחות, כי לאחר שנשתטה אין המשלח יכול להמשיך למנותו כשליח, כי שוטה אינו יכול למנות שליח, ובמילא בטלה השליחות מזה"ת:

לאידך י"ל שמינוי השליח הוא ענין חד-פעמי ולא פעולה נמשכת (כי לא תמיד כ"ה - שבפעולה שהיא היפך הטבע ה"ז פעו"נ), ולכן גם אם נשתטה המשלח - השליח יכול להמשיך ולבצע שליחותו, משום שכשהוא מינהו היה פיקח, ובמילא עדיין הוא שליח המתייחס למשלח ע"י האמירה הראשונה.

יא

וזהו סברת מחלוקת הרמב"ם והטור: דלהטור מינוי השליח הוא פעולה נמשכת, ולכן גם מדאורייתא לא יכול לגרש לאחר שנשתטה המשלח, כי מינוי השליח הוא בכל רגע ורגע מחדש, ועכשיו שאין ביכולת המשלח למנותו מחדש בטלה שליחותו. משא"כ להרמב"ם מינוי השליח הוא פעולה חד-פעמית, ולכן יכול לבצע שליחותו גם אם לאחר המינוי נשתטה המשלח, [ומ"מ אם מת המשלח בטלה השליחות, כי הבעל אינו קיים עוד, ואין ממי לגרש את האשה, משא"כ בנשתטה, הבעל הוא עדיין קיים (וראה קצוה"ח שם)].

ומסתבר (אף שאינו מוכרח) שב' החקירות תלויים זב"ז: כי באם השליח אינו המשלח ממש, אלא שפעולת השליח מועלת להמשלח, ואפי' אם פעולתו מתייחסת למשלח, מסתבר לומר שהמינוי יהי' פעולה נמשכת, כי אל"כ הי' צ"ל שמינוי השליחות יהי' ברגע של הפעולה, כי לאחר שמינה אותו כבר נסתלק המשלח, והשליח עצמו לא נעשה המשלח, ואיך יכול הוא אח"כ לפעול במקומו, ומוכרח לומר שאכן כן הוא, שברגע של הפעולה הוא ממנהו, כי המינוי שעשה לפני זמן מתחדש בכל רגע, משא"כ באם השליח נעשה המשלח ממש - אז אי"צ שהמינוי יהיה פעולה נמשכת, כי לאחר שמינהו, כבר נעשה השליח עצמו המשלח (לגבי ענין זה - כמובן), ועכשיו יכול לעשות שליחותו בכל עת, כי המשלח הוא הוא העושה הפעולה.

יב

והנה לפי הסברא שמינוי שליחות אינה פער"ג, יש חילוק גדול בין שליחות רגילה לגבי זכי' (אף שגם היא מטעם שליחות), כי בזכי' הרי פשוט שכל גדר השליחות מתחיל רק מעת שהזוכה מתעסק בפעולת הזכי', שהרי לפנ"ז לא הי' לו שום שייכות לזה, משא"כ בשליחות רגילה, שנתמנה ע"י המשלח, הרי מאז שנתמנה, הרי הוא כבר השליח לפעולה זו, שהרי כבר אז נעשה כמותו דהמשלח לענין זה.

אבל לפי הסברא שמינוי שליחות הוא אכן פער"ג, אין חילוק בין שליחות רגילה לגבי זכי' מטעם שליחות, כי גם בשליחות רגילה אין לו שייכות להפעולה לפני הפעולה, כי מה שיכול לפעול בשביל משלחו, אינו משום שמינהו לפני הרבה זמן, כ"א לפי שברגע שמתחיל להתעסק בהפעולה, הרי הוא ממנהו אז מחדש, שהרי זהו כל הענין דפער"ג, וא"כ שוה דין זכי' מטעם שליחות לשליחות רגילה.

יג

וי"ל שנחלקו בזה רש"י ותוס' (כדלקמן): שניהם ס"ל שזכי' מטעם שליחות, מטעם שאנן סהדי שניחא לי' שיהי' שלוהו, מ"מ לרש"י לא הוי שליחות פער"ג, ולכן נמצא ששליחות רגילה נעשית ע"י מינוי לפני הפעולה, וזכי' הוא בלי מינוי כלל, משא"כ לתוס' הוה פער"ג, ונמצא ששליחות זוכי' שניהם שוים, כי היות ושליחות הוא פער"ג, הרי גם שליחות רגילה מתחלת בעת הפעולה, ולא לפנ"ז.

ויש לדייק בן מהחילוק בין לשון רש"י ללשון התוס' בביאור גדר זכי' מטעם שליחות, שרש"י בניטין (שם) כותב "אנן סהדי דניחא לי' דניהוי האי שלוהו להכי", וכ"כ בכ"מ (שם) "דאנן סהדי דניחא לי' שתהא שלוהו". אמנם התוס' כתבו (כתובות יא, א ד"ה "מטבילין"): "אנן סהדי דעביד לי' שליח" - הרי ברור שלרש"י אין כאן מינוי בזכי', כ"א אנן סהדי שניחא לי' שיהי' שליח, משא"כ לתוס' גם בזכי' אפשר להשתמש באותו הלשון כמו שמשתמשים בשליחות רגילה, כי גם בזכי' יש כאן אותו המינוי שיש בשליחות, כלומר: גם בשליחות רגילה שיש שם מינוי, ה"ז רק בעת הפעולה, וא"כ אי"ז "מינוי" כמצאות עצמי מבלעדי הפעולה, כמו"כ בזכי' יש כאן "מינוי" מטעם ה"אנן סהדי", ומתחלת מעת הפעולה.

עפכהנ"ל יובן למה לרש"י צריכים לימוד מיוחד לזכי', ואין מספיק הסברא שאנן סהדי וכו', כי אף שבכללות ה"ז מטעם שהוא נעשה שלוחו, מ"מ צריכים לימוד להורות שאפ"ל שליח בלי מינוי. וע"ז בא הלימוד מהפסוק ונשיא אחד וגו'. משא"כ לתוס' אי"צ פסוק מיוחד לזה, כי זכי' ה"ה בשליחות ממש, כי גם בשליחות אין כאן מינוי כמציאות בפ"ע.

בסגנון אחר: לרש"י, אי לאו דמצינו בתורה דין שליחות בכלל (ע"י מינוי), לא היינו דורשים הפסוק דנשיא אחד לדין זכיה, כי אז היה זה חידוש יותר מדאי, לומר שמישהו יכול לזכות לחבירו בלי ידיעתו וכו', אבל לאחר שכבר ישנו דין שליחות, כבר אפשר ללמוד שהתורה מחדשת עוד דרגא בשליחות גופא, שגם בלי מינוי וכו' נעשה שלוחו, מכיון ש"אנן סהדי דניחא לי' דניהו האי שלוחו להכי". וזהו הפי' לרש"י שזכיה מטעם שליחות, וצריכים ע"ז הסברא דאנן סהדי דניחא לי' דניהו האי שלוחו להכי", כי בלא זה לא היינו למדין דין זכיה מהפסוק, וכנ"ל, אבל הסברא ד"אנן סהדי וכו'" בעצמה לא היה מספיק לחדש דין זכיה, כי מנ"ל שגם בלי מינוי אפ"ל שלוחו, ולזה צריכים לימוד מיוחד.

עפ"ז יובן ג"כ למה לרש"י אפ"ל זכי' לקטן מה"ת, אף שאין שליחות לקטן, כי נתבאר לעיל (בכמה מקומות) שהטעם למה אא"פ שקטן יהי' שליח, ה"ז לפי שכדי להיות שליח צריך להתבטל להמשלח, ועד"ז הוא הטעם למה אין שליחות לקטן, שאאפ"ל שליח בשביל קטן, כי אא"פ לבר דעת להתבטל למי שאינו בר דעת, אמנם מובן שמתי מתבטל השליח, ה"ז בעת המינוי. ומזה משמע שכשמחדשת התורה שאי"צ מינוי, הרי כאילו חידשה התורה שבנדון זה, אי"צ להתבטל, ולכן בזכי', שלרש"י אין בזה גדר של מינוי, אפשר להיות זוכה לקטן.

יד

והנה עפ"ז שרש"י ס"ל שמינוי שליחות אינו פעו"ג, והשליח הוא כמותו ממש דהמשלח, והתוס' ס"ל שמינוי השליחות הוה פעו"ג, והשליח אינו כמותו ממש, כ"א כאופן הב' או הג' - הנה מזה מסתעף שלרש"י יש חילוק בין אם שלח שליח לתפוס במקום שחב לאחרני, לגבי אם עושה כן מטעם זכי' (אף שזכי' מטעם שליחות), ולתוס' אין לחלק בזה - וכדלהלן:

דהנה זה פשוט דמה שע"י התפיסה ה"ה חב לאחריני, ה"ז מתחיל רק מעת התפיסה, שאז נחסר מהבע"ח האחרים האפשריות ליפרע מהלוח, משא"כ לפני שאכן תופס, אין זה מציאות עדיין. כלומר: כשממנה שליח לתפוס בשבילו, מה שנעשה עכשיו הוא רק מינוי שליחות לתפוס, כי ע"ז מינהו. אבל מה שע"ז יהי חב לאחריני, אי"ז "מציאות" עדיין, כי אי"ז חלק מהשליחות (שהרי לא איכפת להמשלח אי לא יהי חב לאחריני). ואף שידוע עכשיו שאח"כ כשיתפוס יהי חב לאחריני, מ"מ אי"ז יותר מידיעה מה שיהי לעתיד, אבל אי"ז קיים עכשיו, משא"כ התפיסה עצמה, ה"ה כבר "מציאות", כי כבר מינהו לשליח ע"ז. ומטעם זה מובן שאם ממנה שליח לתפוס בשבילו, ה"ז מועיל אף שחב לאחריני, כי בעת שמינה אותו, אין החב לאחריני תופס מקום, ואינו סותר למינוי השליחות, ובמילא חל השליחות, ונעשה כמותו, ואח"כ כשהולך לתפוס ה"ז כאילו המשלח עצמו תופס, שהרי השליחות חל ונעשה כמותו ממש. וכמו שאם תופס בעצמו קנה, למרות שחב לאחריני, כן כשהשליח תופס ה"ז קונה, אף שחב לאחריני.

אבל כ"ז הוא רק אם מינוי השליחות אינו פעו"ג, שאז נעשה המינוי בזמן אחר מהזמן שבו חב לאחריני נעשה למציאות, כי המינוי נעשה לפני התפיסה, ואז אין עדיין המציאות דחב לאחריני. אמנם אם מינוי שליחות הוה פעו"ג, הרי מה שהשליח יכול לפעול בעד המשלח, אינו מפני המינוי שנעשה זמן מה לפני התפיסה בעת שמינהו בפועל, כ"א מפני המינוי שהתחדש בעת הפעולה, א"כ גדר השליחות שמאפשר להשליח לפעול, נעשה בעת התפיסה, שהוא באותו העת שיש כבר מציאות של חב לאחריני, ולכן אא"פ להשליחות לחול ע"ז, כי אאפ"ל שליח למישהו כשחב לאחריני (כדלקמן).

ובזה נחלקו רש"י ותוס': רש"י ס"ל שמינוי השליחות לא הוה פעו"ג, ולכן אם עשה שליח לתפוס ה"ה קונה, אף שחב לאחריני, כי השליחות חלה בעת שעדיין לא הי' חב לאחריני. ולתוס' שהוה פעו"ג, גם אם עשה שליח לא קנה, כי אין כאן שליחות, כי השליחות צריכה לחול בעת שכבר חב לאחריני, וזה אאפ"ל.

ועפ"ז מובן בטוב טעם למה לרש"י אין מועיל כשתופס בלי שליחות, אף שזוכי מטעם שליחות, כי בזכי אין כאן מינוי שליחות, שהרי מעולם לא מינהו, וכל גדר השליחות בזכי מתחיל מעת הפעולה, ואז הרי כבר יש החב לאחריני, והרי נת"ל שאא"פ להשליחות לחול בעת שיש כבר החב לאחריני.

טו

משא"כ לתוס' אין שום הפרש בין שליחות רגילה וזכי, כי גם בשליחות רגילה חל השליחות בעת התפיסה (כי הוה פעו"נ), ולכן גם בשליחות רגילה אא"פ לתפוס כשחב לאחרני.

ואף שהקשינו לעיל דאיך אפ"ל שחב לאחרני הוה סתירה לשליחות, והרי מצינו גדר שליחות באופנים שחב לאחרני, כנ"ל - הנה לרש"י פשוט שאין להביא ראי' משאר האופנים של שליחות, כמו דקידושין וגיטין, כי בהם המינוי נעשה לפני הפעולה, ואז אין החב לאחרני "מציאות", ולכן אינו סותר השליחות, משא"כ בנדון דזכי, שבוה אין שום מינוי, והשליחות מתחיל בעת שיש החב לאחרני, בזה החב לאחרני אכן סותר השליחות.

והטעם שחב לאחרני הוא סתירה להעשות שליח לתפוס, הוא לפי שבעת שפועל כשליח להמלוה המשלח, נגרם איזה דבר בשייכות להמלוים האחרים, הסילוק של שעבודם - הנה כדי לפעול איזה דבר בשבילם, צ"ל גם שליח שלהם, והיות ואינו שלוחם, יש כאן סתירה לפעולתו, שעושה דבר השייך למוישהו, בלי שהלה יעשהו שליח, וזה סותר לחלות שליחותו. ואף שהמלוה עצמו יכול לתפוס אף שחב לאחרני אי"ז נוגע להשליח, כי להעשות שליח אא"פ כשזה ננוגע לפעולה הפועלת גם בנוגע לאדם שני, בלי שהשני עושהו לשליח, משא"כ כשעושה בעצמו, אין חסרון בזה שזה גם ננוגע לסילוק שעבודו של השני, כי הוא הוא הבע"ד עצמו, ולכן רק הוא עצמו יכול לתפוס, אבל שלוחו לא, כי אצלו חסר השליחות של המלוים האחרים לסלק מהם השעבוד.

ויש להביא רמז לסברא זו, שהחסרון בתופס לבע"ח הוא מה שאינו שליח של האחרים, ממ"ש רש"י (ב"מ י, א ד"ה "חב") וז"ל: "חב לאחרני - מפסיד את האחרים, כמו שאין חבין לאדם". עכ"ל. שבפשטות כוונתו להביא דוגמא לפירוש מילת "חב". אמנם י"ל בעומק יותר, שמביא טעם למה אין לתפוס במקום שחב לאחרים, כי צ"ל גם שליח של האחרים, וכאן הם לא מינוהו, ובלי מינוי מצדם אא"פ"ל כשליח שלהם שהרי דבר זה הוה חוב, והדין הוא שאין חבין לאדם אלא בפניו.

ואף שבאומר לשלוחו צא וגנוב לי, אי לאו דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, הי' כאן דין שליחות, אף שחב לאחרני, וכן בטביחה ומכירה יש דין שליחות,

אף שהוזה חב לאחריני - גם זה אינו בדומה, כי כאן הרי השליחות הוא על החב לאחריני גופא, והיות ושליחות מועילה, ה"ז מועיל, משא"כ בתופס לבע"ח, שאין השליחות לחוב לאחריים, כ"א שזה נעשה כהסתעפות, בזה אמרי' שהחב לאחריני סותר השליחות, כי אינו שלוחם של אלו.

ומה שלתום' בקידושין וגירושין יכול למנות שליח, אף שחב לאחריים, והשליחות חל בעת הפעולה, כי לשיטתם הוה המינוי פעו"נ - ה"ז לפי ששם האחרים אינם שייכים באופן ישר להפעולה, כ"א הסתעפות צדדית, ואי"צ להיות שליח שלהם לסלקם, כי מועולם לא היו שייכים בפועל לאשה זו, וכל החב לאחריני אצלם הוה רק שמפקיע היכולת שלהם לישא אשה זו, ולזה אי"צ להיות שליח שלהם (ובפרט שאי"ז תלוי רק ברצונם, כ"א גם ברצון האשה, ובמילא הוה שייכותו רחוק מאד), משא"כ בתופס לבע"ח במקום שחב לאחריים, הרי יש להאחרים שעבוד בפועל בהדבר שתפס, ובזה צריך הוא להיות גם שלוחם, וזה אא"פ, כנ"ל.

וכ"ה בנוגע למציאה, שאמרי' בגמ' שהמגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו, לפי שהוא תופס לבע"ח במקום שחב לאחריים - ה"ז לפי שהאחרים אכן שייכים באופן ישר להמציאה, וכפי שנת"ל (סימן כח סעי' ז) שמ"ד זה ס"ל שהפקר שייך לכו"ע, וא"כ ע"י תפיסתו מסלק הוא השעבוד של אחרים שכבר יש כאן, ולכן ה"ז סתירה לזה שיכול לזכות בשבילם מטעם שליחות.



סימן ג

גדר שטר גירושין וקידושין

א

במס' גיטין (ובעיקר בפרק ב', ואילך) נאמרו כמה דינים בכתיבת "שטר" הגט. ולכן כאן המקום לברר גדר "שטר" הגט ועל ידי זה לברר גם גדר "שטר" קידושין, שהרי כל המקור שאפשר לקדש בשטר ה"ה מזה שמגרשים בשטר כמפורש בקידושין (ה), א) "ומנין שאף בשטר... אמר קרא הדאה והיתה, מקיש הוי' ליציאה מה יציאה בשטר אף הוי' נמי בשטר.

דהנה בקידושין שם אחרי שמוכא מקור הדין שאפשר לקדש בשטר (כנ"ל, מקשה): "ואקיש נמי יציאה להויה מזה הויה בכסף אף יציאה בכסף"? ומתרצת הגמ' ג' תירוצים: "אמר אביי יאמרו כסף מכנים כסף מוציא - סניגור נעשה קטיגור. [ומקשה הגמ':] אי הכי, שטר נמי יאמרו שטר מוציא שטר מכנים קטיגור יעשה סניגור? [ומתרצת:] מילי דהאי שטרא לחוד ומילי דהאי שטרא לחוד ("בזה כתוב לשון כניסה, וזה מפורש לשון יציאה" - רש"י). [ומקשה:] הכא נמי האי כספא לחוד והאי כספא לחוד ("כשהוא נותנו מפרש על מנת מה הוא נותנו" - רש"י)? [ומתרצת:] טיבעא מיהא חד הוא. . רבא אמר אמר קרא "וכתב לה" בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף. . ולרבי יוסי הגלילי. . אמר קרא "ספר כריתות" ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה".

ומבארים המפרשים שרבא מוסיף לימוד מן הכתוב, לפי שחולק על סברת אביי, וס"ל שאין לומר סברתו כטעם מדוע אין לגרש בכסף, (אלא שבהלימוד מן הפסוק גופא יש חילוק בין רבנן וריה"ג - מאיזה פסוק ילפינן).

יצלח"ב מהן סברות המחלוקת האם אזלינן בתר סברא זו או לא?

ב

גם צלה"ב קושיית ה'אבני מילואים' (סי' בט ס"ק ב): "...ולכאורה ידוקדק: דמאי ס"ד דמקשה "ה"נ האי כספא לחוד" כיון דודאי שני ושני, דגבי שטרא שהוא עצם הקנין, נוסח שטר הקידושין שם לשון כניסה, ונוסח ספר כריתות שם לשון גירושין, וא"כ עצם הקנין שני ושני. אבל בכסף עצם הקנין חדא הוא, אלא בקידושין אומר בלשון סניגור, ובגט אומר לשון קטיגור, דכסניגור נמי אומר לשון אחר ובקטיגור אומר לשון אחר, וכיון דהוא חד ודאי אין סניגור נעשה קטיגור?"

דכוונת קושייתו היא: דמכיון שהעיקר הוא הנתינה ולא האמירה מה מועיל זה שאומר לשון אחרת בשעת הנתינה, וא"כ מהו ההו"א שאין לומר בזה "קטיגור יעשה סניגור" מטעם ש"האי כספא לחוד והאי כספא לחוד", הרי הנתינה היא שוה בשניהם?

ומתריץ האבנ"מ עפ"י מחלוקת הסמ"ע והט"ז: "...מ"ש בסמ"ע סי' קל סק"א: דהא דשדה נקנה בשו"פ - היינו כשנותן בעד שיווי המקח ונותן בעד תחלת הפרעון והשאר זוקף במלוה, או היבא שכל שיווי המקח אינו אלא פרוטה, אבל אם אינו נותן בעד שיווי המקח אלא שנותן לקנין - לא מהני, שהרי שדה עפרון היה בעד שיווי המקח, ע"ש. ובט"ז השיג מהא דאשה נקנית בשו"פ ואינו אלא לקנין - דשיווי המקח לא שייך באשה. ע"ש..."

"ולענ"ד אינו השגה, דודאי גם באשה שייך שיווי וכמבואר מדברי הרא"ש ספ"ק דמציעא . . ומבואר דקידושי אשה נמי שיווי הוא, ומש"ה קידושי כסף נמי בתורת שיווי הוא, ואם מקדשה בפרוטה - הוי כל דמי שיווי הקידושין, ואם מקדשה במנה ונתן לה דינר או פרוטה - נמי צריך שיהיה הדינר או הפרוטה בתורת תחילת פרעון שיווי הקידושין - ונותן לה אח"כ מנה חסר דינר או חסר פרוטה, וכמו בשדה, והכל בתורת תחלת פרעון ובתורת שיווי ולא לשום קנין . . ולפי דעת הב"ח והט"ז דאשה דנקנית אינו מכסף שיווי אלא מכסף קנין . . ולכן נראה עיקר כדברי הסמ"ע."

וע"פ הנ"ל מבאר: "בקידושין - כסף שקונה היינו כסף שיווי הקידושין, ושיווי קידושין בסתם אשה מקניא נפשה בפרוטה, או כשמקפדת ורוצית יותר ונותן פרוטה לתחלת פרעון הקידושין, אבל בגירושין דהוא בע"כ לא שייך שיווי, וע"כ לפי מה דס"ד

דאין היקש למחצה ואמרינן ויצאה והיתה מה הויה בכסף אף יציאה בכסף - ויהי' היציאה בכסף קנין, כיון דלא שייך בגירושין כסף שיווי, לזה מקשה "ה"נ האי כספא לחוד והאי כספא לחוד", דבקיודשין הכסף הוא כסף שיווי ולא כסף לקנין, וגבי גירושין הוי כסף קנין ולא כסף שיווי, א"כ תו לא שייך אין סניגור נעשה קטיגור כיון "דהאי כספא לחוד והאי כספא לחוד", ומשני "טבעא מיהא חד". ודר"ק, ועמ"ש בס"ק י"ב.

אמנם דברי האבנ"מ צריכים ביאור, שהרי גם לפי ביאורו סו"ס מהי ההו"א ש"האי כספא לחוד והאי כספא לחוד", הרי בשניהם ה"ז פעולה דומה. ומה שתוכנם שונה, אי"ז נראה לעין, והרי בלא"ה תוכנם שונה, שכאן הוא נתינת כסף לקידושין ואומר כן, וכאן הוא לגירושין ואומר כן. אלא שאעפ"כ אי"ז מספיק, שלכן הקשה קושייתו, לפי שאין זה ניכר בתוך הפעולה, כמו"כ הוא לפי ביאורו שאף ששונים בתוכנם, מ"מ אי"ז ניכר בתוך הפעולה. וגם צלה"ב: ביאורו מתרץ קושייתו רק לשיטתו שפוסק כהסמ"ע אבל עדיין צריכים לתרץ קושייתו לשיטת הב"ח והט"ז.

ג

ולתרץ כהנ"ל יש להקדים הא דבקיודשין (נא, א) מציינו מחלוקת נוספת בין רבא לאבביי: "קידושין שאין מסורין לביאה" ("קידש אחת משתי אחיות ולא פירש איזוהי מהם, דאין יכול לישא אחת מהן דשמא זו היא אחות אשתו" - רש"י), "אבבי אמר הווי קידושין, רבא אמר לא הווי קידושין".

ולחבין סברות מחלוקת זו, יש להקדים עוד הא דאיתא לקמן (ט, ב) בדין שטר קידושין ש"כתבו לשמה ושלא מדעתה רבא ורבינא אמרי מקודשת, ורב פפא ורב שרביא אמרי אינה מקודשת. אמר רב פפא אימא טעמא דידהו ואימא טעמא דידי. אימא טעמא דידהו דכתיב ויצאה והיתה מקיש הוייה ליציאה, מה יציאה לשמה ושלא מדעתה אף הוייה נמי לשמה ושלא מדעתה. ואימא טעמא דידי ויצאה והיתה מקיש הוייה ליציאה מה יציאה בעינן דעת מקנה אף הוייה בעינן דעת מקנה". וצלה"ב מה הן הסברות באיזה אופן להקיש הויה ליציאה?

וי"ל שנקודת המחלוקת היא: ידוע ומפורסם דבקידושין ישנם ב' ענינים: (א) הקנין שבזה, ע"ד קנין ממון. (ב) האיסור והאישות שבזה. וחקרו האחרונים מהו העיקר ומהו ההסתעפות, היינו כשמקדש אשה מה נעשה ע"י הקידושין עצמם ומה מסתעף אח"כ (תיכף ומיד). כי י"ל שהקידושין עצמם הם קנין, אלא שהתורה אמרה שכשנעשה קנין זה - ה"ז גורם בד"מ תומ"י כהסתעפות גם עניני האיסור והאישות, או שהקידושין עצמם עושים האיסור והאישות, אלא שהתורה אמרה שכשנעשה איסור זה ה"ז גורם בד"מ כהסתעפות גם קנין. [יש אופן שלישי - ששניהם נעשים בב"א, אבל הביאור דלקמן הוא רק לפי ב' אופנים אלו].

ופשוט שכ"ה גם נוגע לגירושין, שאם בקידושין העיקר הוא הקנין, ומזה מסתעף האיסור והאישות, גם גירושין מטרתו לבטל הקנין, ובד"מ מתבטל גם האיסור והאישות כמסתעף, ואם בקידושין העיקר הוא האישות, והקנין רק מסתעף, גם גירושין מטרתו שמבטל האישות, וכמסתעף מתבטל גם הקנין.

ד

וכו"כ נפק"מ בין ב' אופנים אלו, וא' מהם: איזה גדר יש להשטר, האם הוא שטר קנין או שטר איסור, וכזה תלוי באיזה אופן ללמוד מגט, ולדוגמא: בקנין, בכדי להקנות איזה דבר צריכים את דעת המקנה, ופשוט שאם ראובן הקנה חפץ לשמעון [שבוודאי היה זה מדעתו של ראובן המקנה (דבאם אין זה מדעתו מי הקנה)], אם רוצה אח"כ שמעון הקונה להקנות החפץ חזרה לראובן המקנה הראשון, צריכים עכשיו שיהיה זה בדעת שמעון הקונה - כי עכשיו הרי הוא המקנה. משא"כ בנוגע לאיסור, הנה אם רק בכח ראובן לגרום האיסור על שמעון, הרי כשרוצים לבטל האיסור, ג"כ רק בכח ראובן לבד לעשות כן, ולא אמרי' שזהו בכח שמעון, (וע"ד הלשון "הפה שאסר הוא הפה שהתיר").

ולכן בנדר"ד - אם גדר קידושין וגירושין הוא האיסור, והשטר הוא שטר של איסור, הרי כיון שידעינן דגירושין צריכים דעת הבעל ואי"צ דעת האשה, וזה מספיק לעשות השטר ל"גט", גם בשטר קידושין צ"ל כן, כי כנ"ל - באיסור גורם האיסור הוא הוא המבטל האיסור. אבל אם גדר הקידושין והגירושין הוא קנין, והשטר הוא שטר של קנין, הסברא היא להיפך: אם כדי לעשות "שטר" לבטל הקנין צריכים את דעת

הבעל שהוא המקנה, הרי בכדי לפעול הקנין בפשטות צריכים את דעת האשה, כי בזה היא המקנה (את עצמה לבעלה).

ובזה נחלקו ר"פ ורבא: רבא ס"ל שעיקר הקידושין הוא האיסור, ולכן ס"ל "ויצאה והיתה מקיש הוי' ליציאה מה יציאה לשמה ושלא מדעתה אף הוי' נמי לשמה ושלא מדעתה", דמכיון שבגט מספיק הלשמה, ואי"צ דעתה, כמו"כ צ"ל בשטר קידושין, אבל ר"פ ס"ל שעיקר הקידושין הוא הקנין, ולכן ס"ל "ויצאה והיתה, מקיש הוי' ליציאה מה יציאה בעיני דעת מקנה אף הוי' בעיני דעת מקנה", דאם בגט צריכים דעת הבעל, אז בשטר קידושין צריכים את דעת האשה.

ה

וי"ל שזה שרבא סובר שעיקר הקידושין הוא האיסור, זוהי סיבת שיטתו במחלוקתו הנ"ל עם אביי: "קידושין שאין מסורין לביאה, אביי אמר הוו קידושין, רבא אמר לא הוו קידושין". די"ל שנחלקו בסברות הנ"ל:

דהנה ענין האישות שבקידושין מתבטא בענין הביאה [וגם זה שאסורה לכו"ע ה"ה - איסור ביאה]. ולכן לדעת רבא שעיקר הקידושין הוא האיסור והאישות, ס"ל שהקידושין צ"ל מסורין לביאה, שיהי' אפשריות לביאה עכ"פ. כי בלא"ה חסר בעצם ענינו של הקידושין. אבל אביי י"ל שחולק ע"ז, וס"ל שעיקר הקידושין הוא הקנין, לכן לא איכפת לי' אם הקידושין אין מסורין לביאה, כי ענין האישות הוא רק דבר המסתעף מעצם הקידושין.

ו

וע"פ הנ"ל יש לבאר גם השקו"ט מה טעם פליגי רבא על אביי ולא ניחא לי' בסברת אביי. די"ל בזה ובהקדים: דהנה בתוס' (ר"ה "סניגור") כתבו וז"ל: "וא"ת א"כ היכי קאמר לעיל מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף ודין הוא שתהא נקנית בכסף, אדרבה גריעותא היא דאין קטיגור נעשה סניגור? וי"ל דבאמה העבריה ליכא למימר הכי לפי שמתחלה שאביה מוכרה לשפחות הוא מקבל הכסף מן הארון, א"כ כשהוא רוצה לפדותה דין הוא שיקבל הארון הכסף. אבל איש שמקדש אשה הכל בא על ידו בין הקידושין בין הגירושין, והתם שייך למיפרך יאמרו כסף מכנים וכו". עכ"ל.

שמזה נמצא שכל סברת אביי היא לפי שהכל בא ע"י הבעל, אבל אם הי' כסף הגירושין בא ע"י האשה לא הי' פריך מידי, כמו באמה העבריה.

אמנם זה מתאים רק אם גדר קידושין וגירושין הוא קנין, דאז מובן שאם בקידושין הבעל עושה את הקנין, הנה בגירושין צ"ל הקנין ע"י האשה (כנ"ל), ומכיון שבפועל נעשה הקנין ע"י הבעל, א"כ מובן שא"א לגרש בכסף ד"אין קטיגור נעשה סניגור", אבל אם העיקר הוא האיסור (כאופן הב' דלעיל), מובן שאם בקידושין הכח לגרום האיסור הוא ע"י הבעל, גם הגירושין - ביטול האיסור - צ"ל ע"י הבעל. וא"כ אדרבה: זוהי סברא שאפשר לגרש בכסף.

ז

וזהו מחלוקת אביי ורבא: רבא ס"ל שהעיקר הוא האיסור, ולכן אין לומר שהסברא דאין קטיגור נעשה סניגור מלמדנו שאין לגרש בכסף, כי לדעתו בנדר"ד אין שום חסרון כמה שהבעל נותן כסף לקדש, וגם נותן כסף לגרש, ולכן מוכרח להביא הלימוד מהכתוב ד"וכתב לה", או מ"ספר כריתות" (לריה"ג), אבל אביי ס"ל שהעיקר הוא הקנין, א"כ לדידי' מאחר שהבעל נותן הכסף בקידושין אא"פ שגם הוא יתן את הכסף לגירושין (וזה ברור אצלו - מאיזה טעם - שאם הי' ענין גירושין בכסף הי' צ"ל שהבעל יתן את הכסף). לכן הוא מביא ראי' שאין לגרש בכסף מזה ש"אמרו כסף מכנים כסף מוציא...".

וע"ז מקשה הגמ': "אי הכי, שטר נמי יאמרו שטר מוציא שטר מכנים קטיגור יעשה סניגור"? שע"פ הג"ל כוונת הקושיא היא, מדוע בשטר לא איכפת לן מה שהן שטר קידושין והן שטר גירושין ניתנים ע"י אותו האדם, הבעל. והרי אם הוא שטר קנין צ"ל שאם את הגט נותן האיש צ"ל שהשטר קידושין תתן האשה, וכנ"ל.

וע"ז מתרצת הגמ': "מילי דהאי שטרא לחוד ומילי דהאי שטרא לחוד", שהכוונה בזה יש לבאר בהקדים מה שיש להקשות, דבמחלוקת לקמן (ט, ב) ביארנו שסברת ר"פ נובעת משום שסובר שעיקר הקידושין הוא הקנין, ולכן אם בגט צריכים דעת הבעל, בשטר קידושין צריכים דעת האשה, ולכן הכתיבה צ"ל מדרעתה. אבל

לכאורה סוכ"ם הבעל נותן לה את השטר, ואם הפעולה נעשית על ידה (ולכן צ"ל מדעתה) לכאורה היה צריך שהיא תתן את השטר?

ח

והביאור בזה: דהנה הר' יוסף ענגיל (בספרו 'חוסן יוסף') מבאר את דעת המהרי"ט, שם"ל שדין הקנין הוא לא שעצם הקנין פועל את הבעלות החדשה על החפץ, אלא הוא (הוכחה ו) אמצעי המגלה את גמירת דעת, והגמירת דעת היא זו שיוצרת בעלים חדשים על החפץ, אלא שרק ע"י שנעשה מעשה הקנין אנו אכן יודעים שהיתה כאן גמירת דעת. וכפי שרואים שאם נהגו הסוחרים באיזה קנין ג"ז נק' קנין, אף שאי"ז מתקנת חז"ל (ראה שו"ע חו"מ סי' רא).

ובנוגע קידושין, האם כ"ה, י"ל בפשטות שזה תלוי בהג"ל: דאי נימא שקנין הקידושין עיקרו איסור, והממון הוא רק מסתעף, א"כ א"א לדמותו לשאר קניינים, כי רק בנוגע דיני ממונות אפ"ל שהגמ"ד היא העיקר, אבל לא בנוגע איסורים ששם חל הדבר רק אם עושים מה שגזרה התורה, ופשוט שפעולת הקנין היא היא הגורמת הקידושין, אבל אי נימא שעניינו הממון, ועי"ז נוצר האיסור, א"כ שייך לומר גם בקידושין שהעיקר הוא הגמירת דעת, והקנין עצמו הוא רק כדי לגלות שהיתה גמירות דעת.

ועפ"ז כבר יובן למה בשטר קידושין אף אם זה שטר קנין, לא איכפת לן מה שהבעל נותנו (אף שגם בגט הבעל נותנו, ולכאורה היה צ"ל להיפך, כנ"ל), כי אין הנתינה עצמה העיקר, כ"א הגמירת דעת, ולכן היות וזה נעשה לדעתה - וכנ"ל שלמ"ד שזה גדר קנין צ"ל לדעתה - זה מספיק שנאמר שיש כאן היפך הגט. ז.א. אף אם מעיקרא היה צ"ל שהאשה תתן השטר, מ"מ אם יש לנו איזה סיבה שהבעל יתן השטר קידושין, אי"ז סתירה לזה שמצד הקנין צ"ל צד האשה מודגש, כי עיקר ההדגשה היא הדעת, ולא הנתינה. וזה יש ע"י שנכתב השטר לדעתה.

ועפ"ז כוונת "מילי דהאי שטרא לחוד ומילי דהאי שטרא לחוד", אינה רק לתוכן התיבות הכתובות שם, שבשטר קידושין כתוב "הרי את מקודשת לי", ובשטר גירושין כתוב "הרי את מגורשת", כ"א גם לאופן הכתוב שם, ששטר הקידושין נכתב

לדעת האשה, ושטר הגירושין נכתב לדעת הבעל, ולכן אין שום חסרון בזה ששניהם ניתנים ע"י הבעל.

וע"ז מקשה הגמ': "הכא נמי האי כספא לחוד והאי כספא לחוד", דמכיון ש"כשהוא נותנו מפרש על מנת מה הוא נותנו" (- רש"י), הרי שגם בכסף יש דעת המקנה, (וכנ"ל שלא משנה מי הנותן, אלא גמירות דעת המקנה). ולמה יש הבדל בגירושין בין שטר לכסף? (ובזה מתורצת קושיית האבנ"מ דלעיל, כי העיקר הוא הגילוי דעת, ובזה שונה כסף קידושין מכסף גירושין, ע"י האמירה).

וע"ז מתרצת הגמ': "טיבעא מיהא חד הוא", היינו שגילוי הגמ"ד צ"ל לא כדבר שחויץ מפעולת הנתינה, כ"א שהנתינה עצמה צ"ל באופן שרואים כוונת הנתינה, וכאן הרי בכסף עצמו ובפעולת הנתינה עצמה, לא ניכר הצד שלה של הקנין, משא"כ בשטר הרי מה שנכתב לדעתה נמצא בתוך השטר, וזהו מה שנותן לה, לכן בשטר לא איכפת לן מה שהבעל נותנו כמו בגט שהבעל נותנו. משא"כ בכסף מה שהבעל נותנו ה"ז סתירה לגמ'.

ט

והנה ע"פ הנ"ל יש לבאר עוד ענין: איתא בקידושין (ט, א): "מתקיף לה ר' זירא בר ממל: הא לא דמי האי שטרא [- שטר קידושין] לשטר זביני, התם מוכר כותב לו שדי מכורה לך הכא בעל כותב בתך מקודשת לי? אמר רבא: הכא מעניינא דקרא והכא מעניינא דקרא...". דלכאורה מהי קושיית הגמ'? מהיכי תיתי שצ"ל השוואה בין שטר קידושין לשטר קנין?

אלא דע"פ הנ"ל שיש סברא שהקידושין הם הקנין, מובן מהי קושיית ר' זירא בר ממל, שהוא נקט בפשטות שקידושין הם קנין, ולכן מקשה שהיה מתאים שיהיה הדין של שטר הקידושין בדיוק כמו שטר קנין, ולמה מצינו שיש חילוק ביניהם, הרי תוכנם זהה? וע"ז מתרצת הגמ' שטעם החילוק הוא אכן רק מפני שכך הפסוקים משמעין. ואת מסקנת הגמ' י"ל בב' האופנים: להדיעה שהקידושין הם אישות - מסקנת הגמ' היא שהפסוקים באו ללמדנו זה גופא שהקידושין הם (לא גדר ממון, כפי שנקט תחלה, כ"א) אישות. ולדיעה שהקידושין הם ממון - מסקנת הגמ' היא שאע"פ שהקידושין הם ממון בכ"ז דינם שונה משאר שטרי קנין משום שכך "עניינא דקרא".

ועפ"ז יש לבאר גם דברי התוס' (שם, ד"ה "הא לא דמי") שכותבים: "ומגט לא היה יכול להקשות, דבצד אחד דמי שפיר לגט דמה גט הבעל כותבו בלבד". ולכאורה למה א"א להקשות מגט, היות שהבעל כותבו? דלכאורה, אף דאותו האדם שנותן הגט הוא הוא נותן שטר קידושין, מ"מ תוכנו וגדרו שונה - דבקידושין ה"ה הקונה, ובקידושין ה"ה המקנה, וזהו העיקר, ולא שבמציאות הוא אותו האדם. וא"כ עדיין יש להקשות שאי"ז שוה לגט.

אמנם ע"פ הנ"ל אתי שפיר, כי כוונת התוס' היא, שבאם לא היתה מציאות של שטר זביני, לכאורה היה אפשר להקשות מגט, ששם הבעל כותבו - הקונה, וכאן המקנה כותבו (שלפועל הוא ג"כ הבעל), וע"ז כתבו שבלי שטרי זביני לא היה קשה, כי מעיקרא היה אפ"ל ששטר קידושין הו"ע איסור, ולא קנין. שאז אדרבה היה מתאים מה ששבשניהם הבעל נותן, כי הוא האוסר והוא המתיר. וזהו פי' "דבצד א' דמי שפיר לגט", שישנו צד שבו שוה קידושין לגט, זה שבשניהם ישנו גדר האיסור, והיה אפ"ל שצד זה הוא העיקר, ולכן מתאים שבשניהם יהיה הבעל כותבו.

י"ד

והנה ע"פ הנ"ל יש לבאר גם טעם הרמב"ם שפסק (הל' אישות פ"ג ה"ד) כר"פ בדין "כתבו לשמה ושלא מדעתה", דלפי הנ"ל קשורה שיטת ר"פ עם שיטת אב"י ב"קידושין שאין מסורין לביאה", ומכיון ששם הלכה כאב"י מפאת היותו א' מדיני יע"ל קג"ם [שההלכה בכל מחלוקת בין אב"י ורבא היא כרבא חוץ מיע"ל קג"ם שההלכה בהן היא כאב"י, וה"קו"ף" זה המחלוקת דידן - ד"קידושין שאין מסורין לביאה" הוי קידושין], מוכרח שגם כאן הלכה כר"פ נגד רבא [ושאר הפוסקים שם"ל דהלכה כרבא ולא כר"פ לא יקשרו מחלוקת זו עם מחלוקת אב"י ורבא בקשאמס"ל].

ויש להתאים הנ"ל עם מה שכתבו כמה להביא ראי' שהרמב"ם ס"ל שעיקר הקידושין הוא הקנין מדעת הרמב"ם (שם, הט"ו) לחלק בין מינוי שליח לקבלה ומינוי שליח להולכה, דמינוי שליח לקבלה צריך עדים, ומינוי שליח להולכה אי"צ עדים (והראב"ד פליג, וראה ר"ן ר"פ "האומר", ועוד). ונלאו המפרשים לבאר החילוק בזה, דלכאורה אם מינוי שליחות הוא בנגד דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים,

הרי כ"ה גם בשליח להולכה, ואם מינוי שליחות הוא רק הכנה והכשר להדשב"ע, גם מינוי שליח לקבלה אין צריך עדים.

ויש שכתבו שהחילוק נובע מהסברא דעיקר הקידושין הוא הקנין, דהנה פשוט שהדבר ערוה שבקידושין הוא האישות שבו, ולהדעה שעיקר הקידושין הוא הקנין, נעשה הדבר שבערוה רק בעת קבלת הקידושין, שרק אז תומ"י בקבלת הקידושין מסתעף באופן ישיר האישות, כי אז נגרמת פעולת הקידושין עצמה, משא"כ מצד הנתינה עדיין אי"ז דבשב"ע, שאז הוא רק קנין, (משא"כ אם עיקר הקידושין היה האישות הרי הדבש"ע היה חל כבר בשעת הנתינה).

והנה אם הרמב"ם ס"ל כסברא זו, מובן החילוק בדין מינוי שליח, כי כשממנה שליח להולכה, הרי שייכות השליח הוא רק להנתינה, ואי"ז בדרך דשב"ע, משא"כ כשממנה שליח לקבלה, שייך השליח גם להאישות שנעשית בעת הקבלה, ולכן ה"ז בכח" דבר שבערוה, וצריך עדים בעת המינוי.

ואם נכון הוא, נמצא שאזיל הרמב"ם לשיטתי' עם מה שנת"ל שם"ל כן בדעת אב"י - שהלכה כמותו - בדין קשאמס"ל, ובדעת ר"פ - שפסק כמותו - בדין כתבו לשמה ושל"א מדעתה.

יא

אמנם באמת יש לכאור דעת הרמב"ם בדין עדים במינוי שליחות באופן אחר לגמרי: דהנה ידוע הדין דהאומר לחבירו צא והפקר נכסי אין יכול להפקיר בשליחות חבירו (ראה גם ר"ן פסחים ז, א), ונקודת הטעם בזה היא (ראה ב"י וב"ח או"ח ססת"ל"ד), כי אין לעשות שליח על דבר שבלב, וכמו שאין לעשות שליח לקבלת נדר,

והביאור בזה: כל גדר שליחות מתאים על מעשה, שבזה אמרינן שה"ז כאילו נעשה ע"י המשלח (בא' מהג' אופנים דשליחות), ואפי' כשהמעשה צריך ג"כ כוונה וכו', מ"מ בד"כ הכוונה היא של מעשה, ז. א. שלימות המעשה, ולכן כמו שהמעשה מועיל להמשלח, גם כל פרטי המעשה מועילים (גם הכוונה ומחשבה), אבל בדבר

שכל ענינו הוא הרגש וכוונת האדם, אין שייך שליח ע"ז, דהרי צריכים הרגש פלוני, וכשנעשה ע"י שליח אי"ז הרגש פלוני (כי אין שום מושג של הרגש בפ"ע, כ"א "הרגש של פלוני", משא"כ במעשה הרי יש מושג של מעשה בפ"ע) (ובמילא יהיה אפשר לצרף ה"הרגש" להמשלה), אף שכדי לעבור על המעשה צריכים מישהו שיעשה המעשה).

ובפשטות כ"ה גם בנדון שיש מעשה עם הרגש, אמנם אין ההרגש שלימות המעשה, כ"א ענין בפ"ע שצ"ל בעת המעשה, שגם בזה אין מועיל שליחות (על ההרגש עכ"פ - ובמילא אין מועיל השליחות כלל, כי חסר ההרגש בזה).

אך עפ"ז ילה"ק: ע"פ מ"ש הר"ן בנדרים (ל, א) דהאשה רק מפקרת ומבטלת עצמה להבעל בהקידושין, ואינה עושה פעולה בהקידושין עצמם, שלפי"ז נמצא דאף שצ"ל מעשה קבלת הקידושין מצד האשה, מ"מ אין הפ' שההרגש והכונה הוה רק שלימות וביטוי המעשה, כ"א שההרגש דהאשה הוא עיקר בפ"ע בחלק האשה - בהקידושין, א"כ אינו מובן איך שייך בכלל שהאשה תמנה שליח לקבלה, והרי על כוונה והרגש אא"פ לעשות שליח. בשלמא שליח להולכה, הרי המעשה הוא הקידושין, ומה שצ"ל רצון וכוונת הבעל לקדש, ה"ז רק שלימות ופרט בהמעשה, אבל שליח לקבלה איך אפ"ל.

יב

וי"ל בזה בהקדים הא דאי' בע"ז (נג, ב ובכ"מ) ד"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", ואעפ"כ מבואר שם דאם הבעה"ב גילה דעתו דניחא לי' באיסורו, אפשר לאסור הדבר שאינו שלו. ומבואר בכ"מ א' מהביאורים בזה, כי הטעם שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו הוא לפי שאירי באיסורים כאלו שאינם מציאות של איסור (כתערובות בשר בחלב), כ"א באיסורים הנאסרים גם ע"י הכוונה שבהפעולה כמו המשתחווה ללבינה, שלא רק פעולת ההשתחווה עושה האיסור, כ"א גם זה שכוונתו לע"ז (דהרי אם יטה ראשו לפני הלבינה מבלי כוונת ע"ז כלל, אי"ז כלום, אף שיש כאן מעשה ההשתחווה בשלימות).

ומטעם זה אא"פ לאסור דבר שאינו שלו, כי אף שבנגוע להמעשה אין שום נפק"מ מיהו העושה, מ"מ בנגוע להכוונה יש חילוק: כשהבעלים של החפץ מכוון איזה

כוונה בקשר להחפץ, פועלת כוונה זו על החפץ, כי בעצם ישנו יחס בין האדם והחפץ, מפאת היותו שלו, אבל כשאדם זר מכוון איזה כוונה בשייכות להחפץ, אא"פ שזה יפעול משהו בהחפץ, כי לא יכול לקשר כוונה זו עם החפץ, שהוא דבר שחוץ ממנו (משא"כ בנוגע למעשה - הרי הפעולה בהחפץ עצמה היא הקשר).

ואף שמצינו בכמה דברים הצריכים כוונה ומ"מ אפשר לפעול על דבר של חבירו - הנה שם הכוונה הוה רק שלימות המעשה, משא"כ כאן איירי בדבר שהכוונה הו"ע בפ"ע.

וכמפורש חילוק זה באג"ק לכ"ק אדמו"ר זי"ע (ח"א עמ' רלט, בהערה ח), שישנו אופן ש"הפעולה נעשית ע"י מחשבה וע"י מעשה, שניהם יחד דוקא, ולכן לוקה על לאו כזה מפני המעשה, אבל אין אדם יכול לפעול בשל חבירו בענין כזה (לדעת תוד"ה אין יבמות (פג, ב), וי"ל הטעם כזה (עדמ"ש בכס"מ רפי"ב מהל' טומאת אוכלין) כי מחשבה שלו הרי אין לה כל קשר עם דבר השייך לחבירו . . . [וממשיך שיש עוד אופן ד] הפעולה נעשית ע"י מעשה לבד, אבל אין העשי' מועלת ופועלת אלא אם כן ישנה למחשבה. והוא בעניני דלשמה, מזיד וכיו"ב. וכיון דאין המחשבה עצמה פועלת ואינה אלא מציירת את העשי' הבאה עמה יכול לפעול גם בשל חבירו".

ואעפ"כ מבואר בגמ' שאם הבעלים גילו דעתם דניחא להו אפשר לאסרו. ולכאו' מה מוסיף גילוי דעת הבעל?

והביאור בזה, בהמשך להג"ל: כל החסרון ה"ה שהבעלים עצמם צריכין לכונן וכו', ורק עי"ז אפשר לפעול על החפץ - הנה כשגילה דעתו דניחא ל' באיסור זה, הרי גילוי דעת זה גופא הוא כוונת הבעלים, ואף שצריכים המעשה ג"כ, הנה מצרפים כוונת הבעלים עם מעשה השליח, וביחד אוסרים הדבר, כי יש כאן ב' הפרטים, ודבר זה נק' בגמ' "שליחותא דידי' קעביד", כי אף שאי"ז שליחות רגילה, שהרי אין שליח לדבר עבירה ואין שליחות לעכו"ם ולמומר וכו' (ראה לקו"ש ח"א עמ' 147 הערה 56) מ"מ ה"ז בעין שליחות.

יג

עפ"ז נמצא דהיכא דצ"ל ב' הענינים, כוונה ומעשה, והכוונה צ"ל מהבעלים עצמם, ואאפ"ל ע"י שליח - הנה כשיש גילוי דעת הבעלים לפני"ז, מצרפים כוונה והרגש זה להמעשה הנעשה ע"י השני אח"כ, ויש כאן ב' הענינים, ומועיל. (וכתבתי במקום אחר, ביאור דברי אדה"ז בשו"ע סי' תלד סט"ו וסי' תלו ס"ג ע"פ הנ"ל).

עד"ז י"ל בנדו"ד בשליח לקבלה: כשממנה אשה שליח לקבל קידושין הרי המינוי עצמו הוא גילוי דעת מהאשה שמבטלת את עצמה להבעל - דהרי שולחת היא שליח להתקדש לו, ואח"כ מצד השליח ישנו מעשה קבלת הקידושין, הנה מצרפים ב' הדברים, ויש כאן קבלת הקידושין בשלימות.

ולפ"ז נמצא דמינוי שליח לקבלה, אינו רק הכשר לענין הקידושין, כ"א זהו חלק עיקרי בהקידושין גופא, דהרי זהו הכוונה וההרגש שצ"ל בהקידושין גופא, וא"כ מובן בפשטות שמינוי זה צריך עדים, דהרי זהו פרט בדבר שבערוה. משא"כ מינוי שליח להולכה הוה רק הכשר והכנה להקידושין הנעשים אח"כ בעת נתינת הקידושין, א"כ אי"ז בכלל דבר שבערוה, ואי"צ עדים ע"ז.



סימן ד

דבר הכורת בינו לבניה

א

אי' בגיטין (כא, כ וכן הוא בדף פג, ב) שגט צ"ל באופן שהוא "דבר הכורת בינו לבניה, כדתניא הרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין, ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם, אין זה כריתות. עד שלשים יום, ה"ז כריתות". ופרש"י: דבר הכורת שלא יהא בו כל ימי' תנאי המקשרן יחד אלא תנאי הכורת ומרדיל ביניהם. לעולם אין זה כריתות - שהרי כל ימי' קשורה בו". וגם בקידושין מובא דין זה, ושם פרש"י, וז"ל: לדבר הכורת - שיהא הספר מברילין ולא שיהא בו תנאי האונדין; אין זה כריתות - שכל ימי' היא נאגדת בו לקיים תנאי זה מחמתו; ה"ז כריתות - אפילו מיד, והיא תקיים תנאו ותלך, שאפשר לדברים הללו לבוא לידי הבדלה. עכ"ל רש"י.

יידוע השקו"ט מדוע באם זה לשלושים יום ה"ז כריתות מיד, מטעם "שאפשר לדברים הללו לבוא לידי הבדלה", והרי עד אז עדיין היא אנדיא כי מצד התנאי. וכמה ביאורים נאמרו בזה במפרשים.

ב

וי"ל עוד בזה, בהקדים דזהו דבר הפשוט שכדי שהגט יפעול פעולתו צ"ל כריתות גמורה ביניהם, ואם הגט ניתן באופן שעדיין לא נפסק הקשר ביניהם לגמרי, אין זה כריתות כלל. וע"ד מה דאמרו (גיטין עח, ב. כ"מ ז, א) "גט בידה ומשיחה בידו [ופרש"י: גט בידה - שנתנו לו, וראש המשיחה [החוט] עדיין בידו], אם יכול לנתקן ולהביאו אצלו, אינה מגורשת, ואם לאו מגורשת. מאי טעמא, בעינן כריתות וליכא". ופרש"י (בב"מ): "כריתות - הבדלה שיהיו מובדלין זה מזה, והרי אגודים הם בחוט זה". וכ"ה בכל אופן שאין הגט פועל כריתות גמורה.

והנה בנדרו"ד בתנאי כשאמר "לעולם", פרש"י (כנ"ל) "ולא שיהא בו תנאי האוגדן", ולכאו' הול"ל "ולא שיהיו אגודין מחמת תנאי זה" וכיו"ב, ע"ד מ"ש בנוגע משיחה בידו "שהרי אגודים הם בחוט זה".

כלומר: הלשון "ולא שיהא בו תנאי האוגדן" משמע שהתנאי גורם [כלומר: כעין דבר חדש] שיהיו נאגדין, ולכאו' הול"ל לשון שמשמע מיני' שאין הכריתות שע"י הגט כריתות לגמרי, כי נשאר עדיין [דבר שהי' לפני זה] קשר ביניהם, ולא נפסק הקשר שהי' ביניהם עד עכשיו, אבל מהלשון "תנאי האוגדן" משמע קצת שמצד הגט אכן יש כאן כריתות לגמרי, כי נפסק הקשר לגמרי, אלא שביחד עם הכריתות עושה דבר שגורם עכשיו לאוגדן, וגם זה חסרון הוא, כי הגט אאפ"ל באופן שביחד עם הכריתות גורם קשר.

ומזה פרש"י אכן כתב כן משמע שהחסרון ב"התנאי לעולם", אינו כמו החסרון ב"משיחה בידו" - כי ב"משיחה בידו" החסרון הוא שמלכתחילה אין זה כריתות גמורה, כלשון פרש"י "והרי אגודים הם בחוט זה", וב"תנאי לעולם" החסרון הוא שהתנאי גורם איגוד (חדש).

וגם לשון פרש"י בניטין משמע כן, כי כשהתנאי הוא רק לשלושים יום, כותב "שלא יהא המקשרן יחד", הרי אם התנאי הוא "לעולם" אכן התנאי "מקשרן יחד", וה"ז כמו"ש בקידושין, שהתנאי "מקשרן" (גורם קשר). וצ"ע מדוע לא כתב פרש"י התנאי עדיין נשאר הקשר ביניהם.

ג

והביאור מדוע באמת אין התנאי גורם שמלכתחילה אינו כריתות גמורה ועדיין נשאר קשר ביניהם, כ"א שמהוה קשר חדש, יובן במ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקר"ש ח"ו (ע' 92 הע' 36) וז"ל: "לכאורה יש להקשות: ב"האומר על מנת", התנאי הוא רק גילוי מילתא שבאם לא יתקיים התנאי לא נעשה הענין מלכתחילה, משא"כ בבריאת שמו"א [הענין עליו קאי ההערה שם]. מכיון שכבר נבראו, ועד עכשיו היתה מציאותם בפועל - איך שייך פרש"י ביטול התנאי, יתבטלו למפרע?

"אבל - אינו, כי גם ב"האומר על מנת", התנאי הוא לא רק בירור בעלמא, כ"א שביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתבטל למפרע (ראה רמב"ם הל' גירושין פ"ח הכ"ב ובמ"מ שם). עכ"ל.

[וברמב"ם שם כתב "אמר לה הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתיים וזו ולא קבע זמן, ומת קודם שתתן, אינה יכולה ליתן ליורשיו, שלא התנה עליה אלא שתתן לו. ולא בטל הגט שהרי לא קבע לה זמן. לפיכך אף על פי שאבד הגט או נקרע קודם שימות הרי זו לא תנשא לזר אלא תחלוץ"].

הרי נמצא שאף אם עושה תנאי, הענין כבר נעשה, אלא שבביטול התנאי יתבטל הענין למפרע, לכן אין לומר שע"י התנאי אי"ז כריתות גמורה, כי לפועל הכריתות שע"י הגט נעשית לגמרי, אלא שאם לא תקיים התנאי, זה יגרום (למפרע) שתתבטל. [ואכה"מ לבאר גדר תנאים ואיך זה מתאים עם מ"ש בלקו"ש ח"ח (ע' 58 הערה 48*)].

אבל לפי זה קשה מדוע אם אומר "ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם", אי"ז כריתות - והתירוץ: אין זה לפי שחסר בהכריתות, כ"א לפי שע"י גט כזה נעשה קשר חדש, שעכשיו היא חייבת למלאות רצונו כדי שלא יתבטל הגט, ולכן אי"ז כריתות.

והשתא דאתינן להכי, שהתנאי אינו מונע את הכריתות מלהיות כריתות גמורה, כ"א שגורם איגוד וקשר חדש, יש לבאר מהו החילוק בין "ע"מ שלא תלך לבית אביך לעולם" ובין "ע"מ שלא תלכי לבית אביך שלושים יום" - כי קשר שאינו לעולם אינו קשר כלל, כלומר: באם הפי' הי' שהתנאי מונע הכריתות מלהיות כריתות גמורה, אז יש חסרון כריתות גם אם אי"ז "לעולם", כי סו"ס נמנע הכריתות מלהיות גמורה במאה אחוז, אבל היות שזה רק גורם קשר חדש, הנה קשר אמיתי אינו נעשה אם אי"ז קשר לעולם, כדלקמן.

ד

דהנה כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש ח"ד (ע' 14 ואילך) דהא שבשבת קשר שאינו של קיימא אינו אסור מאורייתא - דהא לכאור' הרי זה חצי שיעור והדין הוא שהצי שיעור אסור מה"ת - הוא מפני שקשירה שאינה של קיימא אי"ז חצי שיעור, כי חצי שיעור פירושו שישנה כל איכות המלאכה, אלא שחסר בכמות המלאכה, אבל קשר

שאינה של קיימא אינה חצי שיעור בכמות המלאכה, כ"א שחסר באיכות המלאכה, וה"ז ע"ד הדין במלאכת בהוצאה, דעקירה בלא הנחה אסורה רק מדרבנן, ואין שייך לומר בזה חצי שיעור, כי גם שם ה"ז חסרון באיכות המלאכה ולא בכמותה.

וממשיך בזה"ל: אבל עפ"ז צלה"ב: במלאכת ההוצאה בעקירה או הנחה לבדן (שאסורה מד"ס) לא מצינו שיתירוה לצורך מצוה, ואדרבה: מבואר במפרשים, שהטעם מה שישנו חכמים כמשנתם ריש מס' שבת הדין דהוצאה בעני ועשיר, הוא בכדי להורות דגם הוצאה דנתינת צדקה מעשיר לעני אסורה. . ומאי שנא חצי מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) שהתירוה לצורך "ובטעם החילוק י"ל, דאף ששניהם אסורים מד"ס, מ"מ אין טעם האיסור שוה: טעם איסור ההוצאה בעקירה או בהנחה בלבד הוא "גזירה שמא יבואו קשירת קשר שאינו של קיימא הוא לפי .. שהוא מסוג המלאכות "שאסרו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת" .. משא"כ טעם איסור חכמים כו' מפני שהם דומים למלאכות". וכיון דאין זה גזירה שמא יבוא לעשות המלאכה, ככה"ג הקילו, ולכן התיירוהו במקום מצוה. "אבל הא גופא דורש ביאור..".

ומבאר בזה: "בהסברת הטעם שהתורה אסרה דוקא קשר של קיימא, י"ל: מלאכת הקשירה תוכנה - חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב), ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמיתי אלא באופן שנעשה ע"מ "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהיה הקשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחילה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בהזמן שהם קשורים יחדיו, אין זה חיבור אמיתי, ואינו בנדר קשירה שאסרה התורה.

"ועפ"ז יובן שבלעדי הדעת שיתקיים הקשר הרי אין הענין שנחסר חלק משלימות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשירה, שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת .. ומכיון שאין בזה אפילו מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה, לכן לא גזרו בה שמא יבא ממקצתה לעשות כולה .. ומעתה מובן שהטעם שאעפ"כ אסרוה חכמים אינו אלא משום זה שבחיצוניותה דומה מלאכה זו למלאכת הקשירה דאורייתא, ומכיון שאין זה מטעם גזירה לכן מותרת היא לצורך מצוה וכו'. משא"כ מלאכת ההוצאה .., דאם הי' עקירה או הנחה לחוד הרי עשה חלק של המלאכה, עיי"ש.

ועד"ז הוא בנידון דידן, שאף שכל תנאי גורם קשר ביניהם, מ"מ אם אי"ז "לעולם" ("קשר של קיימא"), אי"ז קשר כלל, ולכן אין לומר ע"ז שיש בו "תנאי האוגדן", כי אי"ז מספיק להקרא קשר כלל. (ורק בנוגע למלאכת שבת גזרו חכמים ע"ז, כי זהו "ברומה למלאכה").

ה

והנה עפ"ז יש לתרץ ג"כ הקושיא הידועה על מה שכתבו התוס' בקידושין שם (ועד"ז הוא בניטין שם (ד"ה על מנת) וז"ל: וא"ת אמאי לא אמר דהוי גט [גם כשאמר "ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם"], שהרי אם מת אבי' יכולה היא ליכנס לבית, ושוב אינה נאגדת בו, דלאחר מיתת אבי' לא השיב בית אבי'.. וי"ל דבית אבי' קרויים כל יוצאי חלציו של אבי', אע"פ שמת, עכ"ל.

ולכאן ה"ז רק ספק שאולי ימות בחי' ואז יהי' כריתות, אבל אולי לא ימות ואי"ז כריתות. והיות עכ"פ יש כאן ספק שאולי אי"ז כריתות הרי ג"ן מספיק לומר שאי"ז כריתות גמורה, כי הספק גופא מקשרם, וצ"ל עכ"פ ספק אינה מגורשת.

ובאמת י"ל עוד דלא רק שאז ה"ה ספק אינה מגורשת, כ"א כשיש ספק בהכריתות אי"ז כריתות כלל, ואינה מגורשת כלל כי ענין כריתות פירושה לא רק שצריכים פעולה הכוררת בינו לבינה, כ"א שבכדי שיהיה כריתות צריכים דבר המבורר שהוא כורת לגמרי בלי שום ספק, ואם הוה רק ספק כריתות אין זה כריתות כלל.

ו

וראיה לזה מהא דאיתא בניטין (ט, א): "הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין, שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין . . .", והטעם ע"ז כי חיישינן דלמא כשם ששייר הקרקע, שייד ג"כ העבד עצמו. ומסיקה הגמ' דהיינו משום "דלאו כרות גיטא הוא". ופירש רש"י שם (ד"ה התם) .. אלא טעמא משום דלאו כרות גיטא הוא, דגבי אשה כתיב ספר כריתות, ושחורוי עבדים גמרי לה לה מאשה .. ובעינן בהו כריתות, וכיון דאיכא למימר דשייריה .. לאו כריתות גמור הוא".

ולכאו' אינו מובן כלל, הא עכ"פ יהי' ספק משוחרר, שהרי לא שיירו בפירוש?

וצ"ל שאין לומר כלל מושג כזה של ספק כריתות, כיון דבאם אין זה ודאי לא נקרא כריתות כלל. והא דאיתא בכ"מ ספק מגורשת, היינו דוקא כשהספק הוא ענין צדדי בהגט או בהפעולה, כמו ספק קרוב לו ספק קרוב לה (גיטין עח, א), אבל אם יש ספק בהכריתות עצמה, ודאי דאין זה כריתות כלל, שהרי אינו כורתה. וע"ד שפשוט דאין לומר נדר של שמירה או עדות מספק, כיון דאם אין זה ודאות אין כאן כל ענין של שמירה או עדות כלל.

[וע"ד מה שמביא הרבי (לקו"ש ח"ז עמ' 296) סברא שאין לספור ספה"ע מספק (וכותב ע"ז ש"סברא שכלית היא" אף דלפועל בספה"ע אין זה המסקנא), משום דענין הספירה הוא ידיעה ברורה, עיי"ש בארוכה].

וא"כ בנדו"ד דשמא ימות אבי' ה"ז רק ספק, ואולי לא ימות בחי', וה"ז ספק שאולי אינה כריתות (כי אולי לא ימות), א"כ אי"ז כריתות כלל.

ובמילא קשה מהי קושיית התוס' שאפי' אם אמר "ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם" צ"ל גמ, כי הוה כריתות מטעם שמא ימות - והרי זהו רק ספק, ובמילא הוה לכל היותר ספק כריתות, ובמילא אינה כריתות כלל, ולכן אמרי' שאינה מגורשת.

ובאמת כן כתבו בתוס' ישנים בעירובין (שם) וז"ל: ושמא אפ"ה אין זה כריתות, כיון דבשעת גירושין אינו יודע שימות אבי' קודם. עכ"ל. וה"ז כנ"ל שהיותו זה ספק לא הוי' כריתות. וא"כ קשה למה לא תירצו התוס' כן? וגם על התו"י קשה מדוע כתבו כן רק בלשון של "ושמא ..", ולכאו' בפשטות כ"ה.

ז

אמנם עפהנ"ל (שתנאי בכלל אינו חסרון בהכריתות, והחסרון הוא מה שזה גורם קשר חדש, וזה לא נעשה אם אינו "לעולם") יש לומר עד"ז בענינו, כי כמו שקשר שאינו של קיימא אינו קשר, כמו"כ קשר שיש בו ספק אם זה קשר או לא, ג"כ אינו קשר כלל, כלומר: כמו שכריתות בספק אינו כריתות כלל, כי עדיין מקושרים הם ע"י הספק, כן קשר בספק אינו קשר כלל, כי קשר אמיתי הוא כשמתאחדים באמת, ואם יש ספק בהקשר, יש גרעון הקשר, וא"כ אינו איחוד אמיתי, ואי"ז איחוד כלל.

ולכן לא תירצו התוס' כתירוץ התו"י כי גם אם זה ספק שמא ימות בחייו, מ"מ זה מספיק לומר שלא נתהווה קשר חדש ביניהם וכמילא ה"ז כריתות גמורה והוכרחו לתרוץ תירוץ אחר ואף התו"י עצמם ס"ל כן אלא שמסתפקים שאולי קשר בספק אכן הוה קשר ואינו כמו ספק בכריתות (כי יש לחלק ביניהם) וגם אינו כמו קשר לזמן מסוים. "נערה המאורסה היא ואבי' מקבלין את גיטה"



סימן ה

גדר תנאי

א

תנן בגיטין (לב, ב): השולח גט לאשתו והגיע בשליח או ששלח אחריו שליח ואמר לו גט ששלחתי לך בטל הוא, ה"ז בטל. קידם אצל אשתו או ששלח לה שליח ואמר לה גט ששלחתי לך בטל הוא, ה"ז בטל... בראשונה הי' עושה בי"ד במקום אחר ומבטלו, התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושים כן מפני תיקון העולם.

ולקמן (לג, א): ת"ר בטלו [אם לאחר תקנת ר"ג הזקן שלא לבטל במקום אחר בפני ב"ד, הבעל אכן לא שמע לר"ג ואעפ"כ בטל הבעל את הגט בפני ב"ד], מבוטל דברי רבי. רשב"ג אומר איני יכול לבטלו... וממשיך בגמ': ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא, והרבנן התירו אשת איש לעלמא. ומתריך: שאה"ג, כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעיהו רבנן לקידושין מיני'.

והקשו התוס' (ר"ה ואפקעיהו) "דהיכי מחייבינן לעולם מיתה אשת איש שזינתה, והא התראת ספק היא דשמא ישלח לה גט ויבטלנו (שלא בפני השליח שבאופן כזה הפקיעו רבנן הקידושין)...". (ותירצו: "ואומר ר"ת דכי האי גוונא לא הוי התראת ספק דאזלינן בתר רובא... ורוב אין מגרשין נשותיהן, וכששולחין גט אין מבטלין. ועוד דאוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה, דאל"כ נזיר שהי' שותה יין או מטמא למתים אמאי לוקה... והא התראת ספק היא שמא ישאל על נזירותו". עכ"ל.

ולכאורה מהי הכוונה בכך שאוקמינן אחזקתה, והרי אם ישלח לה גט ויבטלנו הרי יפקיעו רבנן הקידושין למפרע, ונמצא שגם עכשיו אינה נשואה (ואם כוונתם שהחזקה היא שמכיון שהיא נשואה עכשיו מסתמא לא ישלח לה גט, הרי זהו התירוץ הראשון). ואף שמביא דוגמא מנזיר, הרי שם גופא אינו מוכן. מדוע אין זה התראת ספק.

ב

ובארתי זה במקום אחר, בהקדים מ"ש בלקו"ש ח"ח שיחה ג' לפרשת נשא (עמ' 58 הע' *48), וז"ל: "ואף שמכיון שכל המל"ע דשבת הוא נקודה אחת, הרי לאחרי שנאמר זכור גו' נעקר עי"ז המציאות דשבת (דמרה) למפרע - מ"מ, מכיון שעקירה זו נעשית בעת הדיבור זכור גו', הרי עד אז היו אסורים במלאכה, אף שלאח"ז נעקר השבת למפרע. (ובדוגמת נדר, שאף שכשחכם מתירו נעקר הוא למפרע, מ"מ, כשעובר על נדרו מקודם, הוא עושה איסור, אף שכלפי שמיא גליא שהחכם יתירו. . ועד"ז הוא בתנאי (ראה רשב"א גיטין (פד, ב) בע"מ שתבעלי לפלוני "דלכתחילה לא תבעל לו דהא אינה מגורשת עד שתבעל לו, נמצא תחלת ביאה באיסור", אף שלאחרי שתיבעל לו חל הגט למפרע...))." עכ"ל.

והביאור בדבריו: כתב הר"ן בנדרים (פו, א) וז"ל: "ומזה שמעינן שהאוסר הנאת פירות על עצמו יכולים אחרים ליטול אותם בעל כרחו ואינו יכול לעכב, אע"פ שיכול לשאול על נדרו, כיון דהשתא מיהא לא איתשל. מיהו היכי דאיתשל חייבין לשלם, דכיון דחכם עוקר את הנדר מעיקרו, הייין ליהו הנך פירי כאילו לא איתסרו עלי' מעולם." עכ"ל.

אמנם הרשב"א כותב "ואני מסתפק בזה, לפי שמשעה שאסרו על עצמו הפקירו, ואע"פ שהאיסור שבו הלך ע"י שאלה, קנין ממונו של זה אינו בטל, שאינו מוצא שאלה בהפקר".

וא' מהביאורים שי"ל במחלקותם הוא שנחלקו בגדר שאלה בנדר. דיש לכארו בב' אופנים:

א. זהו בחי' "איגלאי מילתא למפרע" שמעולם לא הי' נדר, והוה ע"ד (ולא ממש) הפקר בטעות.

ב. זהו בחי' "נעקר הדבר למפרע", היינו שאף שלמפרע אין כאן נדר, מ"מ ה"ז שעכשיו עוקרים הדבר למפרע, אבל כשמכיטים גם עכשיו למפרע כמו שהי' קודם שנעקר, הרי הי' הדבר קיים.

וא' מהנפק"מ בין ב' האופנים: כשע"י המצב שהי' לפנ"ז נעשה ענין מסוים שני, ואח"כ כשנשתנה הדבר למפרע, אם נשתנה גם הדבר השני שבא כתוצאה מענין זה. דלפי אופן הא', הרי עכשיו נתגלה שמעולם לא הי' מצב כזה, וא"כ כל הנגרם ע"י המצב ההוא בטל, כי לא הי' מצב כזה מעולם. אבל לפי אופן הב' הרי למפרע הי' המצב הזה, ורק עכשיו עוקרים אותו, נשאר הוא כמקודם.

ובזה נחלקו הר"ן והרשב"א: לדעת הר"ן כשחכם עוקר את הנדר למפרע ה"ז בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", שלא הי' הנדר מעולם, ולכן הענין השני שהסתעף מזה - זה שאחרים קנו הפירות - מתבטל ג"כ, ולכן צריכים לשלם, אבל לדעת הרשב"א ה"ה רק עוקר הנדר למפרע, וא"כ אף שהנדר נעקר למפרע, מ"מ מה שהסתעף אז נשאר כמקודם, ולכן נשאר הקנין בתקפו ואי"צ לשלם.

ג

ובאמת מצינו מחלוקת זו גם בין הצ"צ והמשכנות יעקב: דהנה כתב הצ"צ בחידושו (ברפ"ד דגיטין) בנדון מי שביטל הגט ע"י שאמר "אין כאן גט", אם בטל הגט או לא, כי בביטול הגט צ"ל לשון דלהבא, ומביא רא' שלשון זה להבא משמע, מזה שכשהחכם עוקר הנדר אומר "אין כאן נדר אין כאן שבועה", והרי הוא עוקרו להבא, ואף שהחכם עוקר הנדר מעיקרו, והו"ל כאילו לא נדר מעולם כלל, מ"מ הענין הוא שע"י דבור הזקן באומרו מותר לך אין כאן נדר, ע"י דבר זה דוקא נעקר הנדר מעיקרו, ומביא מ"ש הב"י הל' נדרים תחלת סרכ"ח בשם תשו' הרמב"ן סרס"ב וז"ל: "והענין כמתיר הקשר שחזר הענין כלא הי', כאדם שמצא חבל קשור והתירו והרי הוא כאילו לא הי' וכו'", עכ"ל. הרי עכ"פ צ"ל התרת הקשר (וכ"ה בתשובת הצ"צ אהע"ז סי' רסח).

והצ"צ עצמו מביא שבשו"ת משכנות יעקב (אהע"ז סל"א) דן בשאלה זו ממש, ומביא אותה הראי' שהצ"צ מביא אלא להיפך: שמכיון שהלשון "אין כאן" אומר החכם כשמתיר הנדר, ה"ז ראי' שלעבר משמע, מכיון שהחכם עוקר הנדר מעיקרו, עיי"ש שהשיג עליו.

וי"ל שנקודת מחלוקתם הוא בסברא הנ"ל: להצ"צ גדר עקירת הנדר הוא שנעקר למפרע, ולהמשכנות יעקב ה"ה בכחי' "איגלאי מילתא למפרע", ולכן ה"ה לשון דלעבר.

ד

עפ"ז מבואר דברי התוס' הנ"ל: לדעת ר"ת גדר "אפקעינהו רבנן לקידושין מיני" הוא רק שנעקר הדבר למפרע, וא"כ אף שבנוגע למיתה אמרינן שלא היתה אשת איש מעולם ופטורה, מ"מ ה"ז לפי שזה דבר הנוגע לה לאחר שנתבטל הגט, כי עכשיו רוצים להורגה, ועכשיו כבר נתבטל למפרע, אבל כשמביטים על למפרע כמו שהי' קודם הביטול (גם אם מביטים אנו על מצב זה עכשיו), הרי היתה נשואה אז. ולכן כשדנים על ההתראה שמתרין אותה קודם ששלח לה הגט ובטלה, אי"ז התראת ספק כלל, כי עכשיו היא בחזקת נשואה גמורה. ועד"ז הוא בהתראת נזיר, דס"ל להתוס' שכשישאל על נזירותו יהי' ביטול הנזירות ג"כ באופן ד"נעקר הדבר למפרע", וכדעת הצ"צ לעיל בענין התרת נדרים].

ועפ"ז מובנת כוונת דברי רבינו בנוגע לנדר "שאף שכשחכם מתירו נעקר הוא למפרע, מ"מ, כשעובר על נדרו מקודם, הוא עושה איסור, אף שכלפי שמאי גליא שהחכם יתירו" - כי לדעת הרשב"א והצ"צ, ה"ז בחי' "נעקר הדבר למפרע".

ועכשיו כבר מבוארת כוונת רבינו גם בגדר תנאי; שאף שכשנתקיים התנאי חל הדבר למפרע, מ"מ הפי' הוא שרק בעת שנתקיים התנאי אז נעשה הדבר למפרע, כי קיום התנאי הוא הפועל שיעשה הדבר למפרע.

ה

ועפ"ז יש לבאר ג"כ איך מועיל בכלל תנאי בגירושין, הרי צ"ל "דבר הכורת בינו ובינה", ואם יש כאן תנאי, הרי היא נאגדת ביה ע"י התנאי עצמו? והרי תנאי (קידושין ה, א. וש"נ): "הרי זה גיטך ע"מ שלא תשתי יין, ע"מ שלא תלכי לבית אביך, לעולם, אי"ז כריתות, כל שלשים יום, ה"ז כריתות", ופרש"י (ד"ה אין זה): "שכל ימיה היא נאגדת בו לקיים תנאי זה מחמתו", ואח"כ כתב (בד"ה הרי זה כריתות): "אפילו מיד, דהיא תקיים תנאו ותלך...". ולכאורה כמו בע"מ שלא תשתי יין לעולם אי"ז

כריתות כי נאגדת בו ע"י תנאי זה, למה אינה נאגדת בו גם בתנאי של שלשים יום, כי סו"ס כשנתן לה הגט, עדיין הייתה נאגדת בו ע"י התנאי שלא תשתי יין שלשים יום.

ואף שהגט מועיל בפועל רק לאחר שקיימה התנאי (ומ"ש רש"י ה"ז כריתות מיד". הכוונה שלאחר שקיימה התנאי פועל זה למפרע, מעת נתינת הגט), ואז כבר אין כאן תנאי המאגדם, מ"מ היות וזה פועל באופן של למפרע, הרי הפי' לכאורה הוא שלאחר שקיימה התנאי, חל הגט למפרע, בעת הנתינה, והרי אז - בעת הנתינה - היה להם תנאי, ומה שקיימה התנאי אין הפירוש שבעת הנתינה לא היה תנאי, כ"א הכוונה כאילו שהיה תנאי אלא שיתקיים, והרי עצם מציאות של תנאי (אף אם יקויים אח"כ) הוא קשר בינם, ואיך מועיל הגט באופן כזה.

אמנם ע"פ הנ"ל ה"ז מובן: האופן שקיום התנאי מועיל למפרע, הוא ש"נעקר (נפעל) הדבר למפרע". ז.א. שאכן נפעל (חל) הדבר רק עכשיו, אחר קיום התנאי ולא לפניו, אלא שפעולה זו מועלת למפרע, ולכן בעת שחל הגט, כבר אין שום תנאי נמצא ביניהם, ז.א. שחלות הגט הוא בזמן שאין שום איגוד ביניהם, ומה שפועל למפרע, אינו חסרון, כי מעכשיו ה"ז נפעל למפרע.

ו

והנה עפהג"ל יש לבאר סוגיא אחרת: דהנה איתא בקידושין (ה, א): "לא ניכתוב רחמנא בכסף [שאפשר לקדש אשה בכסף] ותיתי מהנדך [ונדע בעצמנו דין זה מוהא דאפשר לקדש בשטר וביאה]. מה להנדך שכן ישנן בע"כ [ביאה קונה ביבמה בע"כ, ושטר מוציא את האשה בע"כ מבעלה]. וכ"ת כסף נמי בע"כ באמה העברי' - באישות מיהא לא אשכחן".

ופרש"י (ר"ה "באמה") וז"ל: "באמה העברי' - בע"כ - שאבי' מוכרה שלא מדעתה".

אמנם בתוס' (ר"ה "שכן ישנן בע"כ") כתבו וז"ל: "ואומר ר"ת כיון דאב במקום בתו קאי, אין זה חשיב בע"כ, כיון שהוא מדעתו של אב . . וי"ל דהכי פריך, כסף איתא

באמה בע"כ, כגון שהאדון מייעד את העברי' בכסף מקנתה בע"כ של אב ובע"כ של בת . . ואע"ג דאמר לקמן באישות מיהא לא אשכחנא, ובכי האי גוונא שמייעד הוי אישות, מ"מ בתחילה לא בא הכסף בשביל אישות". עכ"ל.

והקשה רעק"א וז"ל: "ק"ל, לרבנן דקיי"ל כן, דמעות הראשונות לקידושין ניתנו, דהוי כאומר מעכשיו, וליהוי היעוד אם ירצה האדון, ואם מייעדה חלה קידושין למפרע, וא"כ לא מיקרי בע"כ, דהא האב קידשה לו מיד בשעת מכירה, ומה שהאדון מייעדה הוי רק כמו קיום תנאי, דבכ"מ הוי בע"כ, וצע"ג". עכ"ל.

ביאור קושייתו: בקידושין (יט, ב) אי': "המוכר את בתו והלך וקידשה לאחר, שיחק באדון ומקודשת לשני, דברי ר' יוסי בר' יהודה. ותכ"א אם רצה לייעד מייעד", ומבארת שם הגמ' לפנ"ז שזהו ע"ד האומר לאשה הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר שלושים יום, ובא אחר וקידשה בתוך שלושים יום, שמקודשת לראשון ואין קידושי שני תופסין בה. ומחלוקתם תלו' בדין זה; שרבי יוסי בר יהודה סובר דמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, וחכמים סברי לקידושין ניתנו, וקיי"ל כחכמים. ומזה מוכח שכשמוכר בתו לאמה, בעצם ה"ה מקדשה לו עכשיו, אלא שזהו בתנאי שאח"כ ייעדה בפועל, ואז תהיה מקודשת למפרע, והבא עלי' משעת הקני' עד שעת היעוד עבר באיסור אשת איש (- כן ס"ל לרוב ראשונים, עיין באנציק' תלמודית כרך כד עמ' תרע. אף שישנם הסוברים שאינה א"א למפרע, ומה שאין קידושי שני תופסין בה ה"ה מטעם אחר, עיי"ש באנציק' תלמודית עמ' תרעג).

וזהו תוכן קושיית רעק"א, דאיך אומרים שיעוד הוא בע"כ של אב, הרי לפי ההלכה מעות הראשונות לקידושין ניתנו, היינו שהאב קידשה בעת המכירה, וזה הרי נעשה מדעתו, (שהרי אא"פ להכריח את האב למכור את בתו), ומה שנשאר אח"כ הוא רק שעל האדון לקיים התנאי לייעדה בפועל, ולכן הנה אף אם אח"כ חזר בו האב ואינו רוצה בהיעוד, כבר אי"ז בידו, ואי"ז נק' שהיעוד נעשה בע"כ, שה"ז כמו כל תנאי, שאחר שהענין נעשה על תנאי אין בידו לחזור בו, ואם התנאי נתקיים הענין חל. ולדוגמא, אם קידש אשה ע"מ וכו' (שיכול לחזור בו מהתנאי, כמפורש ברמב"ם הל' אישות פ"ז הכ"ג, אבל) אינו יכול לחזור בו מהקידושין עצמם, ואם קיימה האשה התנאי הרי היא מקודשת, ואין אומרים ע"ז שנתקדשה בע"כ של הבעל, וכן בנדר"ד, אי"ז בע"כ של האב, שהרי כשקידשה בתחילה (בעת המכירה) הי' זה ברצונו.

וכדילתרין קושייתו י"ל בהקדים: דלכאו' בלא"ה אי"מ כוונת התוס', כי לכאו' מה שזה נקרא בע"כ של אב אבל לא בע"כ של אישות, ה"ז סתירה, דממ"נ: אם מביטים על היעוד מצד זמן המכירה - שאז מכרה ואז גם פעל שתוכל להתייער, הרי אין היעוד בע"כ, דהרי ברצונו מכרה לו, היינו שברצונו מסר את בתו לייעוד, ואף אחד לא הי' יכול להכריחו לזה. ואם מביטים על זמן היעוד גרידא, ומשום הא נק' זה בע"כ של אב, כי גם אם האב חזר בו ואינו רוצה עכשיו שתתייער אעפ"כ יכול האדון לייעדה בע"כ של אב, א"כ למה אי"ז בע"כ דאישות, שהרי אין אנו מביטים על זמן המכירה כ"א מביטים על זמן היעוד, והרי זה רק אישות, ובמילא הוה בע"כ דאב בענין אישות.

אמנם עפהנ"ל הביאור בתוס', דאדרבה, אם נאמר שהולכים בטר השיטה שמעות הראשונות לקידושין ניתנו (דכך היא ההלכה) יובנו דבריהם.

דהנה נת"ל שגדר תנאי הוא "נעקר הדבר" למפרע אבל לאידך מובן שאין הפי' שעד קיום התנאי לא נעשה שום דבר, ורק בעת קיום התנאי מתחדש שעכשיו נעשה הדבר למפרע, כ"א התחלה כבר ישנה מעת שנתן הקידושין וכיו"ב, וכדמוכח מזה שכדי לבטל חלות הקידושין וכיו"ב, צ"ל ביטול התנאי בפועל (כדלקמן).

דהנה בלקו"ש ח"ו בשלח א' (עמ' 92 הע' 36) כותב הרבי וז"ל: "לכאורה יש להקשות: ב"האומר על מנת", התנאי הוא רק גילוי מילתא שבאם לא יתקיים התנאי לא נעשה הענין מלכתחלה, משא"כ בכריאת שמו"א, מכיון שכבר נבראו, ועד עכשיו היתה מציאותם בפועל - איך שייך שע"י ביטול התנאי, יתבטלו למפרע?

"אבל - אינו, כי גם ב"האומר על מנת", התנאי הוא לא רק בירור בעלמא, כ"א, שביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתבטל למפרע (ראה רמב"ם הל' גירושין פ"ח הכ"ב ובמ"מ שם). עכ"ל.

וברמב"ם שם כתב "אמר לה הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז ולא קבע זמן, ומת קודם שתתן, אינה יכולה ליתן ליורשיו, שלא התנה עליה אלא שתתן לו.

ולא בטל הגט שהרי לא קבע לה זמן. לפיכך אף על פי שאבד הגט או נקרע קודם שימות הרי זו לא תנשא לזר אלא תחלוץ".

וכתב ע"ז המגיד משנה "ויגעתי לבקש מאין לו זה, ומצאתי סברת רבינו שהיתה בזה ממה שיתבאר פ"ט שהאומר ה"ז ניטך אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש ומת בתוך הזמן, שאע"פ שאי אפשר שיבא והרי היא מגורשת, לא תנשא במקום יבם עד אחר הזמן כשיתקיים התנאי . . ומתבאר מזה שאע"פ שאי אפשר שיתבטל התנאי בשום פנים, דכיון שמת ודאי לא יבא, אע"פ כן אינה מותרת ואין מחזיקין אותה בגרושה עד שיהיה מקויים בפועל, ואף כאן, אע"פ שאי אפשר שיתקיים התנאי בשום פנים כיון שמת הבעל, אין מחזיקין הגט בטל כדי שתוכל להתיבם עד שיהיה התנאי מבוטל בפועל . . וזה דקדוק נפלא מורה על שכל רבינו".

ח

והנה בפשטות אין דבריו מובנים, דמה שכותב שכמו שצ"ל קיום התנאי בפועל, כן צ"ל ביטול התנאי בפועל, ה"ז סתירה לכאן. שהרי בתנאי י"ל בא' מב' אופנים: או שבעצם חל הענין מיד, ורק אם לא יתקיים התנאי יתבטל, וא"כ כל זמן שלא נתבטל התנאי עדיין הענין קיים ואי"צ קיום התנאי בפועל, או דאין זה כלום עד שיתקיים התנאי ואז אי"צ ביטול התנאי בפועל. אבל המגיד משנה עירב שניהם יחד, דכמו שלא נתקיים עד שיקויים התנאי לפועל, כן לא נתבטל עד שיבוטל התנאי לפועל, ולכאורה סתרי אהדדי.

וכן קשה בכ' ההערות שבלקו"ש הנ"ל, שבח"ח כותב שצ"ל קיום התנאי בפועל, ובח"ו כותב שצ"ל ביטול התנאי בפועל.

וע"כ צ"ל דבכ"מ כשעושים תנאי נעשה הענין תיכף, אלא שהוא באופן של תלוי ועומד, ואם נתקיים התנאי נעשה הדבר מקויים, ואם נתבטל התנאי ה"ה מבוטל. וזהו הפי' בדברי המגיד משנה וכן בכ"ש הרבי, דכשאומר על מנת אין התנאי רק בירור בעלמא, כ"א שקיום או ביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתקיים או יתבטל למפרע, דהיינו דכבר הותחל הענין בתחלה, וזה גורם קיום או ביטול הענין למפרע. כ"א זהו בחי' תעקר הדבר למפרע".

שמכ"ז נראה שבתנאי ישנם ב' הקצוות: מצד א' כבר נעשה (התחלת) החלות בעת נתינת הקידושין וכיו"ב, ולאורך לא חל הדבר לגמרי עד שנתקיים התנאי, ולכן צריכים קיום התנאי בפועל, כי רק אז נעשה בפועל החלות (אלא שנעשה למפרע), ואי"ז בחי' "אינלאי מילתא למפרע" (שבזה הפי' שלאחר שנתגלה הפי' הוא שבעצם מתחלה הי' כן).

ט

וי"ל שיוצא מן הכלל של גדר תנאי זה, הוא יעוד של אמה העברי', שבזה אמרי' "מעות הראשונות לקידושין ניתנו". שלאחר שייעדה ה"ז קידושין למפרע, ומ"מ החלות כולו נעשה רק אח"כ בעת היעוד, ועד אז לא הי' שום גדר קידושין, גם לא התחלה (כפי שהוא בשאר תנאים), וכפי שנראה מזה שאם התנה האב בשעת המכירה ע"מ שלא לייעד, ההלכה היא שאין התנאי קיים, ואם רצה האדון מייעד (קידושין שם), הרי שאף שבכלל קידושין אפ"ל רק מדעת האב (בקטנה), וכאן אי"ז מדעתו, ואדרבה, הוא בפירוש אינו רוצה, ומ"מ הקידושין חלים, הרי מוכרח שאין הקידושין מתחילים אלא מעת היעוד, ואז כבר אינה ברשות האב, ואי"צ לדעתו (וגם דעת הקטנה עצמה אי"צ כי דעת קטנה אינו דעת).

וכן רואים זה מהיכא שהאב בכלל לא ידע שע"י מכירת בתו לאמה יכול האדון לייעדה, הרי שלא הי' דעתו כלל לקידושין, ומ"מ יכול האדון לקדשה, וה"ז לפי שבקידושין הייעוד מתחיל מזמן היעוד.

וביותר רואים זה מהא דבשעת המכירה אין ידוע אם הוא יקדשה לעצמו או לבנו, ולהלכה שאין ברירה, הרי קידושין שאינם מבוררים לא יחולו, מ"מ ביעוד ה"ז חל, ובפשטות ה"ז לפי שהחלות מתחיל בעת היעוד, ואז כבר מבורר מיהו המקדש.

אלא שלאחר שהיעוד חל, ה"ז למפרע, ולכן אי"צ ליתן כסף חדש להקידושין, ולא עוד אלא שמעבשיו היא מקודשת למפרע, ולכן אם משהו בא עליו בין המכירה והיעוד, עבר על איסור א"א למפרע. (ובפשטות לא יתחייב מיתה, כי לפועל אז לא היתה א"א, וגם היתה התראת ספק, ואכ"מ).

עפכ"ז יובן דברי התום' כאן: לפועל הקידושין מתחילים לחול בעת היעוד, ואם אז אין האב רוצה, ה"ז נק' שהוא בע"כ של האב, ואין נוגע מה שבעת המכירה ידע שאח"כ יכול לייעדה והסכים לזה, כי אין נוגע דעתו בעת המכירה, כי הקידושין אין מתחילים עד היעוד, ולכן מביטים על זמן הייעוד. לאידך, היות שזה פועל למפרע, ואז בעת המכירה עדיין לא הי' זה התחלת קידושין כלל, אפשר לומר שאי"ז נק' גדר "אישות", כי בעת המכירה לא הי' זה גדר אישות כלל.



סימן ז

גדר האיסור למכור א"ע כעבד עברי

א

תנן בגיטין (מא, א), הובא גם בבבא בתרא (יג, א): "מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי ב"ה. ב"ש אומרים, תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם, לישא שפחה אי אפשר שכבר חציו בן חורין. בת חורין אי אפשר שכבר חציו עבד. יבטל, והלא לא נברא העולם אלא לפר' ורבי', שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה, אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושין אותו בן חורין". ע"כ.

והק' התוס' ע"ז ובארוכה יותר בכ"ב שם (ד"ה "כופין") וז"ל: "וא"ת היכי כפינן לשחררו, והא אמרינן בפ' השולח (גיטין לח, ב) דכל המשחרר עבדו עובר בעשה, וכ"ת מצוה שאני, וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך, כדאמרי' בריש שבת (ד, א) וכו'. ואומר ר"י דמשום מצוה רבה שרי, אע"ג דעובר בעשה, כדאמרי' ריש תמיד נשחט (פסחים נט, א) אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערכים אלא קטרת ונרות ופסח ומחוסר כפורים דערבי פסחים, ומפרש התם משום דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה, אלמא קעבר כהן אעשה דהשלמה כדי שיקיים מחוסר כפורים מצות פסח. וא"ת אמאי כופין, וימכור עצמו כעבד עברי, למ"ד בפ"ק דקידושין (יד, ב) מוכר את עצמו רבו מוסר לו שפחה כנענית וכו', ואור"י דאין זה תקנה, דאסור למכור עצמו בע"ע, כדאמרי' בפ"ק דקידושין (כב, ב) אוען ששמעה על הר סיני כי לי בני עבדים וגו', עכ"ל.

אמנם כתב המהרש"א וז"ל: "וליצא לאקשוויי דאכתי אמאי כופין את רבו לשחררו ואומרים לו חטא [-בשחרור העבד, שעובר בעשה] כדי שיזכה עבדו, טפי הול"ל שיחטא העבד עצמו, וימכור עצמו כדי שיזכה, [ומתרג' :] די"ל דודאי משום מצות פו"ר דהוה מצוה רבה כופין את רבו לשחררו ולעבור בעשה, אבל למכור עצמו, כיון דלא קיים אלא שבת כל דהוא, לא דחינן העשה דכי לי בני וגו'. עכ"ל.

ב

והנה יש לתרץ קושיית המהרש"א באופן אחר [ובזה יוגדר גדר האיסור
דמכירת עבד עברי]:

דהנה בלקו"ש (ח"ה עמ' 178 ובהערה 38) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע וז"ל: "בכל
חיבור של ב' הפכים, מוכרחת הפעולה, שגרמה את החיבור, להיות פעולה נמשכת. וכן
גם החיבור דב' הפכים שנעשה ע"י פעולת האדם, שכאשר תיפסק הפעולה - מתבטל
ממילא החיבור, וכמו זריקת אבן מלמטלמ"ע, דמכיון שהליכה זו של האבן הוא חיבור
ב' הפכים [כי טבע האבן הוא לירד מלמעלמ"ט] - צריכה היא תמיד לכח הזורק וכו'".

"וגם בדיני התורה כן הוא. וכמו בהקדש, אשר "כיון שקיי"ל יש שאלה
להקדש הוי כמו כל רגע ורגע הקדש חדש" (צפע"נ מהדרו"ת יב, ב. וראה גם שם הל'
ערכין פ"ד הכ"ח - עמ' 76), כי קדושה ענינה הכדלה והפרשה, ובמילא - חיבורה עם
הגשם הוא חיבור ב' הפכים וכו';

"וכן בנישואין, שלכמה שיטות "בכל יום ויום הוה קנין חדש" (צפע"נ הל'
אישות פכ"ז הכ"ב - ראה בארוכה מפענ"צ ע' קלה) - לפי שיחוד דבר ונוקבא הוא חיבור
ב' הפכים", עכלה"ק.

עפ"ז צריכים לומר דכשבן ישראל נעשה עבד עברי, ה"ז ג"כ פעולה נמשכת,
כי זהו חיבור ב' הפכים, כי כל יהודי מצ"ע הוא עבד לה' (עבדי אתם), ולהעשות עבד
לכשר ודם ה"ז היפך מציאותו האמיתי (לא רק מצד האיסור שבדבר), ולכן מוכרחת
פעולת המכירה, שגרמה לו שנעשה עבד עברי (חיבור ב' הפכים), להיות פעולה
נמשכת, היינו שתמיד מתחדשת פעולה זו. וכאילו בכל רגע הוא מוכר א"ע עוה"פ
ועוה"פ. [ומה גם שבכל רגע יכול הוא להשתחרר ע"י גרעון כסף שיחזיר להאדון, ואינו
עושה כן, ה"ז בודאי שכאילו מוכר א"ע בכל רגע].

ובזה מתורצת קושיית המהרש"א (למה כופין את רבו לעבור על איסור
שחרור עבד כדי שיוכל העבד לקיים מצותו ולא מניחים את העבד למכור עצמו לע"ע
ולעבור על איסור מכירת עצמו) - כי כשרבו ישחררו יעבור על האיסור רק פעם א'

בעת השחרור, אבל אח"כ אינו עובר כלום, משא"כ אם הוא ימכור א"ע לע"ע תהי' העבירה פעולה נמשכת תמיד. לכן מוטב שיעבור האדון פעם א' משיעבור העבד כל זמן היותו ע"ע (ולהעיר מלקו"ש חט"ו עמ' 487).

ג

ועוד י"ל לתרץ הקושיא, בהקדם מ"ש החינוך (מצוה שמזו) בטעם איסור שחרור עבד כנעני וז"ל: "ומשרשי המצוה לפי שעם ישראל הם נבראו להכיר בוראם ולעבוד לפניו, ראויים להיות להם עבדים לשמש אותם וכו', ומהיות יסוד המקרא כדי שירכו בנ"א בעבודת בוראם בה' התירו חכמים על מצוה זו לבטלה בכל עת, אם כביטול מצוה זו יהי' גורם למצוה אחרת, ואפילו בשביל מצוה דרבנן, אם היא מצוה דרבים, כגון שלא הי' י' בביהכ"ג, וצריכים לשחרר העבד להשלים המנין. ואל יקשה עליך ואיך נדחה מ"ע זו דאורייתא בשביל מצוה דרבנן, כי מפני יסוד המצוה אינו אלא כדי להרבות עבודתו בה', אחר שבשחרורו עכשיו נעשית מצוה, ועוד שגם הוא מתרבה בגופו במצות, מה שלא הי' קודם השחרור כן וכו'". עכ"ל.

וי"ל שעומק דברי החינוך הוא דכמשחררים עבד בשביל דבר מצוה, אין הפי' שעוברים על איסור דלעולם בהם תעבודו אלא שמותר לעבור על האיסור, כ"א שמעיקרא אין ע"ז איסור, כי כל טעם האיסור הוא כדי להגדיל עבודת הבורא, א"כ כשהשחרור מגדיל עבודת הבורא, אין כאן איסור, ואדרבה.

והוא ע"ד מ"ש בלקו"ש חט"ז (עמ' 372 ואילך) בביאור מ"ש הרמב"ם (סוף הל' חנוכה) וז"ל: "הי' לפניו נר ביתו ונר חנוכה כו' נר ביתו קודם משום שלום ביתו וכו', גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם וכו'". עכ"ל - ומבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שאין הכוונה שנר ביתו דוחה נר חנוכה, כ"א היות ותוכן כל התורה - כולל מצות נ"ח - הוא שלום, לכן פשוט שצריכים להדליק נר ביתו, שענינו שלום. היינו שגם מצות נ"ח כאילו "תובעת" שבנדון זה ידליקו נר ביתו. עיי"ש בארוכה.

וכן ע"ד מ"ש בלקו"ש חכ"ז (עמ' 133 ואילך) בביאור גדר פקו"נ דוחה שבת, שלדעת הרמב"ם אין הפי' שפקו"נ דוחה שבת או שמתיר שבת, כ"א שע"ז מקיימים

את השבת, כי גדר שבת הוא כמ"ש רש"י (תשא לא, יג) "אות גדולה היא בינינו שבתרתי בכם בהנחילי לכם את יום מנוחתי למנוחה", ולכן כשיהודי נמצא במצב של סכנת נפשות, ועושים דברים כדי להצילו, הרי מקיימים בזה תוכנו של שבת, שה' רוצה בקיומו של ישראל ("בחרתי בכם"). עיי"ש בארוכה.

ועד"ז בנדו"ד, שהיות וכל גדר איסור שחרור עבד הוא מטעם שע"ז שלא ישחררו יתרבה עבודת הבורא, פשוט שאם ע"י השחרור יתרבה עבודת הבורא, הרי האיסור הזה גופא כאילו "תובע" לשחררו, ופשוט שאין כאן איסור מעיקרא.

ד

ופשוט שאין להקשות שא"כ יהי' מותר לשחרר עבד כנעני בשביל איזה מצוה שהיא, ולא רק בשביל מצוה רבה או מצוה דרבים וכיו"ב - כי מיהו שיכול לשקול ולהחליט מה עדיף בעבודת הבורא, ולומר שכדאי לוותר על עבודת הבורא שיגרם ע"י אי-שחרור העבד בשביל הריווח של המצוה. ולכן רק באותם המקומות שפסקו חז"ל שמותר לשחרר עבד בשבילם, רק שם מותר, כי הם ידעו והחליטו שבאותם מקומות יורוח עבודת הבורא ע"י השחרור.

ואין חילוק אם הריווח הוא מצוה דאורייתא או מצוה דרבנן, כי החכמים ידעו להחליט מה עדיף. ואף שלכאור' איך אפשר לעבור על איסור דאורייתא בשביל מצוה דרבנן, והרי מבחינת ה'דאורייתא' כאילו אין ה'דרבנן' מצוה - אינו כן, וכפי שמצינו השקו"ט בהא דיש הסוברים דכשמכשילים למישהו לעבור על איסור דרבנן, עוברים אלפני עור דאורייתא, כי סו"ם הכשילו בדבר שהי' אסור עליו לעשות (ראה תוד"ה "תיפוק" בע"ז כב, א. ובכ"מ); וראה גם מה שכתב בלקו"ש ח"ז (עמ' 355 הערה 4) שאפ"ל שגם בזה"ז ששמיטת כספים דרבנן, בכ"ז אם אינו מלוה לחבירו מפני שקרוב הוא לשמיטה, יעבור על מל"ת מה"ת "השמר לך פן וגו' קרבה שנת השבע שנת השמטה וגו'", עיי"ש.

ועד"ז בנדו"ד: סו"ם יתוסף בעבודת הבורא, אף שזה רק קיום מצוה דרבנן, דמ"מ ג"ז עבודת הבורא, ולכן מותר לשחרר העבד ואין כאן איסור מעיקרא. וכלשון

החינוך הנ"ל "איך נדחה מ"ע זו דאורייתא בשביל מצוה דרבנן - כי מפני שיסוד המצוה אינו אלא כדי להרבות עבודתו ב"ה, אחר שבשחרורו עכשיו נעשית מצוה", אף שהמצוה היא רק מדרבנן, מ"מ סו"ס ג"ז עבודת הבורא היא.

ועפכ"ז יתורץ קושיית המהרש"א: מוטב שהאדון יעבור על איסור שחרור עבד כדי שהעבד יוכל לקיים מצות פו"ר או שבת, מלחייב העבד למכור את עצמו לע"ע ולעבור איסור מכירת עצמו - כי אם נחייב העבד למכור א"ע לע"ע, יש כאן איסור, אלא שנתירו לעבור האיסור בשביל קיום מצותו, משא"כ אם האדון ישחררו בשביל המצוה, אין כאן איסור מעיקרא. כי כנ"ל בנדון שהשחרור מגדיל עבודת הבורא, אין כאן איסור מעיקרא [ואין חילוק אם הריווח הוא אצל עצמו או אצל אחר, דסו"ס נתוסף בעבודת הבורא].

ה

ואין להקשות, שאי"ז מתאים עם לשון התוס' "דמשום מצוה רבה שרי אע"ג דעובר בעשה וכו'", ועפהנ"ל הרי אינו עובר כלל - כי כבר נת"ל שעל החכמים להחליט בשביל איזה מצוה כדאי הדבר, ורק לאחר שהחליטו כן, אז אמרי' שאי"ז איסור מעיקרא, ולכן מתאים לומר ע"ז "אע"ג דעובר בעשה", כי בתחלת הדיון בזה - לפני שנפסק שזה אכן מהמצות שכדאי לשחרר העבד בשבילה - ה"ז איסור עשה, אבל לאחר שאמרו שמותר לעשות כן, נתגלה שאי"ז איסור מעיקרא.

בסגנון אחר קצת: בתחלת הדיון באים לעבור על העשה בשביל המצוה, אבל כשנפסק שמותר ה"ז מותר מעיקרא.

והוא ע"ד מ"ש בלקר"ש חי"ד (עמ' 70 ואילך) בביאור מאחז"ל (יבמות ז, ב) "אליו תשמעון, אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצות שבתורה, כגון אליהו בהר הכרמל, הכל לפי שעה, שמע לו" - ושם מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע דכשנביא מורה להקריב בבמה בשעת איסור במות, אין הפי' שהאיסור נדחה או הותר, כ"א מעיקרא אין כאן איסור, כי זה נכלל בגדר היתר במות, עיי"ש.

וממשיך אח"כ (בעמ' 75) וז"ל: "ואע"פ שאמרוז"ל "אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצות שבתורה כגון אליהו בהר הכרמל" - אין כוונת הגמ' דגם לאחר שצויה

הנביא להקריב בכמה, הרי כשמקיימים הציווי עוברים בעשה בשעת מעשה על מצוה (דבמה) שבתורה, אלא שדחוי' היא ע"י הציווי - כ"א (כל' הנ"ל) שהנביא בא לצוות לעבור על אחת מכל מצות שבתורה, אבל ע"י ציווי הנביא הותרה ההקרבה בכמה, ויתירה מזו, גם נעשית מצות הקרבת קרבן, נוסף על המצוה דלשמוע לנביא". עכ"ל.

ומעין זה בנדו"ד (-ולא ממש): שבא האדון לעבור האיסור דשחרור עבד, אבל בפועל כשעושה כן מחמת פסק חז"ל שבנדון זה ירויח עבודת הכורא, אי"ז איסור כלל.

ו

והנה אפ"ל שעד"ז הוא כהא דכהן מותר לעבור על העשה דהשלמה, ולהקריב קרבנו של המחוסר כפורים בערב פסח אחר קרבן התמיד - שאין הפי' שמותר הוא לעבור על האיסור בשביל תועלת המחוסר כיפורים שיוכל להקריב את הקרבן פסח, כ"א שמעיקרא אי"ז איסור, כי היות וזהו כדי לאפשר את הקרבת הק"פ, ה"ז נכלל בכלל הק"פ; והק"פ מעיקרא זמנו הוא לאחר הקרבן תמיד.

ומדויק הוא בלשון הגמ' (הובא בתוס' שם) "אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת ונרות ופסח ומחוסר כפורים דערבי פסחים", הרי שכלל הקרבת מחוסר כפורים דערבי פסחים ביחד עם קטרת ונרות ופסח, ודברים אלו מעיקרא זמנם אחר התמיד, הרי שגם מחוסר כפורים דע"פ כאילו זמנו הוא לאחר התמיד (באם לא הקריבם לפני זה), ואין בזה איסור כלל.

וכן משמע מלשון הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ד) וז"ל: אין שוחטין את הפסח אלא אחר תמיד של בין הערבים. וכן מחוסר כפורים מקריבין כפרתם אחר תמיד של בין הערבים ביום ארבעה עשר, כדי שיהיו טהורין לאכול פסחיהם לערב, עכ"ל. הרי שהשווה הקרבת המחוסר כפורים לאחר התמיד עם הקרבת הק"פ עצמו, (וכן משמע קצת מלשונו בהל' ק"פ פ"ו ה"ד. עיי"ש).

ואף שבגמ' אי' הטעם ע"ז שמקריבין קרבנו של המחוסר כפורים לאחר התמיד, לפי ש"בא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת" - ה"ז כנ"ל (בענין שחרור העבד ובענין הקרבה בכמה ע"י נביא) שזהו סיבת פסח חז"ל למה צריכים לעשות כן, אבל אחר הפסח ה"ז חלק ממצות הקרבת ק"פ. ז.א. אף שהקרבת מחוסר כפורים מאפשר לו להקריב הק"פ, מ"מ אינו אלא הכשר להק"פ, וא"כ אין פשוט שאומרים שחל על זה כל דיני הק"פ (כמו שס"ל לרבנן שאין מכשירי מילה דוחה שבת (שבת קל, א)), ולכן הוצרכו חז"ל למצוא טעם למה בנדו"ד אכן מותר להקריב [והטעם ע"ז כי "בא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת"], אבל לאחר שאכן נפסק כן, כבר ה"ז חלק ממצות הקרבת ק"פ, שמעיקרא אין איסור בהקרבתו לאחר התמיד.

וי"ל שזוהי כוונת התוס' כמה שכתבו שמותר לשחרר העבד כדי שיקיים מצות פו"ר או שבת "דמשום מצוה רבה שרי, אע"ג דעובר בעשה, כדאמר' ריש תמיד נשחט אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת ונרות ופסח ומחוסר כפורים דערבי פסחים, ומפרש התם משום דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה שאין בו כרת, אלמא קעבר כהן אעשה דהשלמה כדי שיקיים מחוסר כפורים מצות פסח" - שכוונתם להביא דוגמא מענין הדומה: כמו במחוסר כפורים, אף שבעצם יש איסור, מ"מ מותר לעשות כן, ולא רק שדוחין האיסור, כ"א שאז נעשה זה מותר מעיקרא. כמו"כ בשחרור העבד שמותר להאדון לעבור האיסור, ויתירה מזו שמעיקרא אין איסור ע"ז.

ולכן אח"כ כשהקשו שימכור העבד א"ע לע"ע, ותירצו שאסור לו לעשות כן, מעיקרא אין קשה קושיית המהרש"א - כי בנדון דהשחרור אינו עובר שום איסור. משא"כ במכירתו לע"ע יש כאן איסור, אלא שרוצים לדחותו, ופשוט שמוטב שישחררו.

סימן ז

חציו עבד וחציו בן-חורין כופין רבו לשחררו

א

תנן בגיטין (מא, א), ומובא בבבא בתרא (יג, א), "מי שחציו עבד וחציו בן חורין כו', לישא שפחה אי אפשר שכבר חציו בן חורין. בת חורין אפשר שכבר חציו עבד. יבטל, והלא לא נברא העולם אלא לפרי' ורבי', שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה, אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושין אותו בן חורין". ע"כ.

והקשו התוס' בין בגיטין בין בבבא בתרא שהיכי כפינן לשחררו, והא אמרינן בפ' השולח (גיטין לח, ב) דכל המשחרר עבדו עובר בעשה, וכ"ת מצוה שאני, וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך, כדאמרי' בריש שבת (ד, א) וכו'. ואומר ר"י דמשום מצוה רבה שרי, אע"ג דעובר בעשה.

ואח"כ הקשו דאמאי כופין, וימכור עצמו בעבד עברי, למ"ד בפ"ק דקידושין (יד, ב) מוכר את עצמו רבו מוסר לו שפחה כנענית וכו', ואור"י דאין זה תקנה, דאסור למכור עצמו בע"ע, כדאמרי' בפ"ק דקידושין (כב, ב) אוען ששמעה על הר סיני כי לי בני' עבדים וגו'.

וכתב המהרש"א וז"ל: וליכא לאקשווי דאכתי אמאי כופין את רבו לשחררו ואומרים לו חטא [בשחרור העבד, שעובר בעשה] כדי שיזכה עבדו, טפי הול"ל שיחטא העבד עצמו, וימכור עצמו כדי שיזכה, די"ל דודאי משום מצות פו"ר דהוה מצוה רבה כופין את רבו לשחררו ולעבור בעשה, אבל למכור עצמו, כיון דלא קיים אלא שבת כל דהוא, לא דחינן העשה דכי לי בני' וגו'. עכ"ל.

ב

והנה יש לתרץ קושיית המהרש"א באופן אחר:

בלקו"ש (ח"ה ע' 178 ובהערה 38) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע וז"ל: ככל חיבור של ב' הפכים, מוכרחת הפעולה, שגרמה את החיבור, להיות פעולה נמשכת. וכן גם החיבור רב' הפכים שנעשה ע"י פעולם האדם, שכאשר תיפסק הפעולה - מתבטל ממילא החיבור, וכמו זריקת אבן מלמטלמ"ע, דמכיון שהליכה זו של האבן הוא חיבור ב' הפכים [כי טבע האבן הוא לירד מלמעלמ"ט] - צריכה היא תמיד לכח הזורק וכו'.

וגם בדיני התורה כן הוא. וכמו בהקדש, אשר "כיון שקיי"ל יש שאלה להקדש הוי כמו כל רגע ורגע הקדש חדש" (צפע"נ מהדו"ת יב, ב. וראה גם שם הל' ערכין פ"ד הכ"ח - ע' 76), כי קדושה ענינה הברלה והפרשה, ובמילא - חיבורה עם הגשם הוא סתירה. וכן בנישואין, שלכמה שיטות "בכל יום ויום הוה קנין חדש" (צפע"נ הל' אישות חיבור ב' הפכים וכו'; פכ"ז הכ"ב - ראה בארוכה מפענ"צ ע' קלה) - לפי שיחוד דבר ונוקבא הוא חיבור ב' הפכים, עכלה"ק.

עפ"ז צריכים לומר דכשבן ישראל נעשה עבד עברי, ה"ז ג"כ פעולה נמשכת, כי זהו חיבור ב' הפכים, כי כל יהודי מצ"ע הוא עבד לה' (עבדי אתם), ולהעשות עבד לבשר ודם ה"ז היפך מציאותו האמיתי (לא רק מצד האיסור שבדבר), ולכן מוכרחת פעולת המכירה, שגרמה לו שנעשה עבד עברי (חיבור ב' הפכים), להיות פעולה נמשכת, היינו שתמיד מתחדשת פעולה זו. וכאילו בכל רגע הוא מוכר א"ע עוה"פ ועוה"פ.

[ומה גם שבכל רגע יכול הוא להשתחרר ע"י גרעון כסף שיחזיר להאדון, ואינו עושה כן, ה"ז בודאי שכאילו מוכר א"ע בכל רגע].

הרי בזה מתורצת קושיית המהרש"א (למה כופין את רבו לעבור על איסור שחרור עבד כדי שיוכל העבד לקיים מצותו, ולא מניחים את העבד למכור עצמו לע"ע מטעם שיעבור על איסור מכירת עצמו) - כי כשרבו ישחררו יעבור על האיסור רק פעם א' בעת השחרור, אבל אח"כ אינו עובר כלום, משא"כ אם הוא ימכור א"ע לע"ע תהי' העבירה פעולה נמשכת תמיד. לכן מוטב שיעבור האדון פעם א' משיעבור העבד כל זמן היותו ע"ע.

ג

ועוד י"ל לתרץ הקושיא, בהקדם מ"ש החינוך (תצוה שמזו) בטעם איסור שחרור עבד כנעני וז"ל: ומשרשי המצוה לפי שעם ישראל הם נבראו להכיר בוראם ולעבוד לפניו, ראויים להיות להם עבדים לשמש אותם וכו', ומהיות יסוד המקרא כדי שירכו בנ"א בעבודת בוראם בה', התירו חכמים על מצוה זו לבטלה בכל עת, אם בביטול מצוה זו יהי גורם למצוה אחרת, ואפילו בשביל מצוה דרבנן, אם היא מצוה דרבים, כגון שלא הי' בביהכ"ג, וצריכים לשחרר העבד להשלים המנין. ואל יקשה עליך ואיך נדחה מ"ע זו דאורייתא בשביל מצוה דרבנן, כי מפני שיסוד המצוה אינו אלא כדי להרבות עבודתו בה', אחר שבשחרורו עכשיו נעשית מצוה, ועוד שגם הוא מתרבה בגופו במצות, מה שלא הי' קודם השחרור כן וכו'. עכ"ל.

וי"ל שעומק דברי החינוך הוא דכמשחררים עבד בשביל דבר מצוה, אין הפי' שעוברים על איסור דלעולם בהם תעבודו אלא שמותר לעבור על האיסור, כ"א שמעיקרא אין ע"ז איסור, כי כל טעם האיסור הוא כדי להגדיל עבודת הבורא, א"כ כשהשחרור מגדיל עבודת הבורא, אין כאן איסור, ואדרבה - כאילו מקיימים כוונת האיסור.

והוא ע"ד מ"ש בלקו"ש חט"ז (ע' 372 ואילך) בביאור מ"ש הרמב"ם (סוף הל' חנוכה) וז"ל: הי' לפנינו נר ביתו ונר חנוכה כו' נר ביתו קודם משום שלום ביתו וכו', גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם וכו'. עכ"ל - ומבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שאין הכוונה שנר ביתו דוחה נר חנוכה, כ"א היות ותוכן כל התורה - כולל מצות נ"ח - הוא שלום, לכן פשוט שצריכים להדליק נר ביתו, שענינו שלום. היינו שגם מצות נ"ח כאילו "תובעת" שבגדון זה ידליקו נר ביתו. עיי"ש בארוכה.

וכן ע"ד מ"ש בלקו"ש חכ"ז (ע' 133 ואילך) בביאור גדר פקו"נ דוחה שבת, שלדעת הרמב"ם אין הפי' שפקו"נ דוחה שבת או שמתיר שבת, כ"א שע"ז מקיימים את השבת, כי גדר שבת הוא כמ"ש רש"י (תשא לא, יג) "אות גדולה היא בינינו שבחרתי בכם בהנחילי לכם את יום מנוחתי למנוחה", ולכן כשיהודי נמצא במצב של סכנת נפשות, ועושים דברים כדי להצילו, הרי מקיימים בזה תוכנו של שבת, שה' רוצה בקיומו של ישראל ("בחרתי בכם"). עיי"ש בארוכה.

ועד"ז בנדר"ד, שהיות וכל גדר איסור שחרור עבד הוא מטעם שעי"ז שלא ישחררו יתרבה עבודת הבורא, פשוט שאם ע"י השחרור יתרבה עבודת הבורא, הרי האיסור הזה גופא כאילו "תובע" לשחררו, ופשוט שאין כאן איסור מעיקרא.

ד

ופשוט שאין להקשות שא"כ יהי' מותר לשחרר עבד כנעני בשביל איזה מצוה שהיא, ולא רק בשביל מצוה רבה או מצוה דרבים וכיו"ב - כי מיהו שיכול לשקול ולהחליט מה עדיף בעבודת הבורא, ולומר שכדאי לוותר על עבודת הבורא שיגרום ע"י אי-שחרור העבד בשביל הריווח של המצוה. ולכן רק באותם המקומות שפסקו חז"ל שמותר לשחרר עבד בשבילם, רק שם מותר, כי הם ידעו והחליטו שבאותם מקומות יורווח עבודת הבורא ע"י השחרור.

ואין חילוק אם הריווח הוא מצוה דאורייתא או מצוה דרבנן, כי החכמים ידעו להחליט מה עדיף. ואף שלכאור' איך אפשר לעבור על איסור דאורייתא בשביל מצוה דרבנן, והרי מבחינת ה'דאורייתא' כאילו אין ה'דרבנן' מצוה - אינו כן, וכפי שמצינו השק"ט בהא דיש סוברים דכשמכשילים למישהו לעבור על איסור דרבנן, עוברים אלפני עור דאורייתא, כי סו"ס הכשילו בדבר שהי' אסור עליו לעשות, (ראה תוס' ע"ז כב,א ד"ה תיפוק). וכן ראה פרמ"ג (או"ח סוף סי' עב) דדייק מדברי המג"א דעוסק במצוה דרבנן פטור נמי ממצוה דאורייתא, מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה (והפרמ"ג עצמו לא ברירא לי'). וראה לקו"ש ח"א (ע' 272) ובכ"מ סברא שגם ספה"ע שסופר קטן מפני החיוב דרבנן, נחשבת למצוה, ויכול להמשיך לספור מה"ת. וראה גם מה שכתב בלקו"ש ח"ז (ע' 355 הערה 4) שאפ"ל שגם בזה"ז שישמיטת כספים דרבנן, בכ"ז אם אינו מלוה להבירו מפני שקרוב הוא לשמיטה, יעבור על מל"ת מה"ת "השמר לך פן וגו' קרבה שנת השבע שנת השמטה וגו'", עיי"ש.

ועד"ז בנדר"ד: סו"ס יתוסף בעבודת הבורא, אף שזה רק קיום מצוה דרבנן, דמ"מ ג"ז עבודת הבורא, ולכן מותר לשחרר העבד ואין כאן איסור מעיקרא. וכלשון החינוך הנ"ל "איך נדחה מ"ע זו דאורייתא בשביל מצוה דרבנן - כי מפני שיסוד המצוה אינו אלא כדי להרבות עבודתו ב"ה, אחר שבשחרורו עכשיו נעשית מצוה", אף שהמצוה היא רק מדרבנן, מ"מ סו"ס ג"ז עבודת הבורא היא.

ה

ועפכ"ז יתורץ קושיית המהרש"א: מוטב שהאדון יעבור על איסור שחרור עבד כדי שהעבד יוכל לקיים מצות פו"ר או שבת, מלחייב העבד למכור את עצמו לע"ע ולעבור איסור מכירת עצמו - כי אם נחייב העבד למכור א"ע לע"ע, יש כאן איסור, אלא שנתירו לעבור האיסור בשביל קיום מצותו, משא"כ אם האדון ישחררו בשביל המצוה, אין כאן איסור מעיקרא, כי כנ"ל בנדון שהשחרור מגדיל עבודת הבורא, אין כאן איסור [ואין חילוק אם הריווח הוא אצל עצמו או אצל אחר, דסו"ס נתוסף בעבודת הבורא].

ואין להקשות, שאי"ז מתאים עם לשון התוס' "דמשום מצוה רבה שרי אע"ג דעובר בעשה וכו'", ועפנה"ל הרי אינו עובר כלל - כי כבר נת"ל שעל החכמים להחליט בשביל איזה מצוה כדאי הדבר, ורק לאחר שהחליטו כן, אז אמרי' שאי"ז איסור מעיקרא, ולכן מתאים לומר ע"ז "אע"ג דעובר בעשה", כי בתחלת הדיון בזה - לפני שנפסק שזה אכן מהמצות שכדאי לשחרר העבד בשבילה - ה"ז איסור עשה, אבל לאחר שאמרו שמותר לעשות כן, נתגלה שאי"ז איסור מעיקרא.

ו

בסגנון אחר קצת: בתחלת הדיון באים לעבור על העשה בשביל המצוה, אבל כשנפסק שמותר ה"ז מותר מעיקרא.

והוא ע"ד מ"ש בלקו"ש חי"ד (ע' 70 ואילך) בביאור מאחז"ל (יבמות צ, ב) "אליו תשמעון, אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצות שבתורה, כגון אליהו בהר הכרמל, הכל לפי עשה, שמע לו" - ושם מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע דכשנביא מורה להקריב בבמה בשעת איסור במות, אין הפי' שהאיסור נדחה או הותר, כ"א מעיקרא אין כאן איסור, כי זה נכלל בגדר היתר במות, עיי"ש.

וממשיך אה"כ (בע' 75) וז"ל: ואע"פ שאמרז"ל "אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצות שבתורה כגון אליהו בהר הכרמל" - אין כוונת הגמ' דגם לאחר שציוה הנביא להקריב בבמה, הרי כשמקיימים הציווי עוברים בעשה בשעת מעשה על מצוה (דכמה) שבתורה, אלא שדחוי' היא ע"י הציווי - כ"א (כל' הנ"ל) שהנביא בא לצוות

לעבור על אחת מכל מצות שבתורה, אבל ע"י ציווי הנביא הותרה ההקרבה בבמה, ויתירה מזו, גם נעשית מצות הקרבת קרבן, נוסף על המצוה דלשמוע לנביא. עכ"ל.

וכעין זה בנדר"ד (-ולא ממש): שבא הארון לעבוד האיסור דשחרור עבד, אבל בפועל כשעושה כן מחמת פסק חז"ל שבנדרון זה ירויח עבודת הבורא, אי"ז איסור כלל.

ז

והנה יש להוסיף שעד"ז הוא בנוגע להדוגמא שבביאור התוס' לזה שלפעמים עוברים על עשה כדי שמישהו אחר יזכה, וכלשון התוס': כדאמר' ריש תמיד נשחט (פסחים נט, א) אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת ונרות ופסח ומחוסר כפורים דערבי פסחים, ומפרש התם משום דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה, אלמא קעבר כהן אעשה דהשלמה כדי שיקיים מחוסר כפורים מצות פסח". שאין הפי' שמותר הוא לעבור על האיסור בשביל תועלת המחוסר כיפורים שיוכל להקריב את הקרבן פסח, כ"א שמעיקרא אי"ז איסור, כי היות וזהו כדי לאפשר את הקרבת הק"פ, ה"ז נכלל בכלל הק"פ; והק"פ מעיקרא זמנו הוא לאחר הקרבן תמיד.

ומדויק הוא כלשון הגמ' (הובא בתוס' שם) "אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת ונרות ופסח ומחוסר כפורים דערבי פסחים", הרי שכלל הקרבת מחוסר כפורים דערבי פסחים ביחד עם קטרת ונרות ופסח, ודברים אלו מעיקרא זמנם אחר התמיד, הרי שגם מחוסר כפורים דע"פ כאילו זמנו הוא לאחר התמיד (באם לא הקריבם לפני זה), ואין בזה איסור כלל.

וכן משמע מלשון הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ד) וז"ל: אין שוחטין את הפסח אלא אחר תמיד של בין הערבים. וכן מחוסר כפורים מקריבין כפרתם אחר תמיד של בין הערבים ביום ארבעה עשר, כדי שיהיו טהורין לאכול פסחיהם לערב, עכ"ל. הרי שהשווה הקרבת המחוסר כפורים לאחר התמיד עם הקרבת הק"פ עצמו, (וכן משמע קצת מלשונו בהל' ק"פ פ"ו ה"ד. עיי"ש).

ח

ואף שבגמ' אי' הטעם ע"ז שמקריבין קרבנו של המחוסר כפורים לאחר התמיד, לפי ש"בא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת" - ה"ז כנ"ל (בענין שחרור העבד ובענין הקרבה בכמה ע"י נביא) שזהו סיבת פסק חז"ל למה צריכים לעשות כן, אבל אחר הפסק ה"ז חלק ממצות הקרבת ק"פ. ז.א. אף שהקרבת מחוסר כפורים מאפשר לו להקריב הק"פ, מ"מ אינו אלא הכשר להק"פ, וא"כ אין פשוט שאומרים שחל על זה כל דיני הק"פ (כמו שס"ל לרבנן שאין מכשירי מילה דוחה שבת (שבת קל, א)), ולכן הוצרכו חז"ל למצוא טעם למה בנדו"ד אכן מותר להקריב [והטעם ע"ז כי "בא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת"]. אבל לאחר שאכן נפסק כן, כבר ה"ז חלק ממצות הקרבת ק"פ, שמעיקרא אין איסור בהקרבתו לאחר התמיד.

וי"ל שזוהי כוונת התוס' כמה שכתבו שמותר לשחרר העבד כדי שיקיים מצות פו"ר או שבת "דמשום מצוה רבה שרי, אע"ג דעובר בעשה, כדאמרי' ריש תמיד נשחט אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת ונרות ופסח ומחוסר כפורים דערבי פסחים, ומפרש התם משום דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה שאין בו כרת, אלמא קעבר כהן אעשה דהשלמה כדי שיקיים מחוסר כפורים מצות פסח" - שכוונתם להביא דוגמא מענין הדומה: כמו במחוסר כפורים, אף שבעצם יש איסור מ"מ מותר לעשות כן ולא רק שדוחין האיסור, כ"א שאז נעשה זה מותר מעיקרא. כמו"כ בשחרור העבד שמותר להאדון לעבור האיסור, ויתירה מזו שמעיקרא אין איסור ע"ז.

ולכן אח"כ כשהקשו שימכור העבד א"ע לע"ע, ותירצו שאסור לו לעשות כן, מעיקרא אין קשה קושיית המהרש"א - כי בנדון דהשחרור אינו עובר שום איסור, משא"כ במכירתו לע"ע יש כאן איסור, אלא שרוצים לדחותו, ופשוט שמוטב שישחררו.



סימן ח*

גדר "מיטב" (א)

א

בב"ק (ו, ב) נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא בהדין שבנזקין משלמים ממיטב, "ר"י סבר בדניזק שיימינן ור"ע סבר בדמזיק שיימינן". והמחלוקת היא בנדון שהיתה עידית דניזק בזיבורית דמזיק, שלר"י יכול לשלם מזיבורית שלו, כי הוה כעידית דניזק, ולר"ע אינו יכול לשלם מזיבורית שלו, כ"א צריך ליתן לו עידית שלו. ומפרש בגמ', דר"י מפיק ל' מגז"ש, שמגלה ש"מיטב שדהו", הפ' דניזק, ור"ע אזיל בתר פשטות הקרא ש"שדהו" קאי על שדה המזיק. ומוסיפה הגמ', שלר"י "אהני גז"ש ואהני קרא אהני גז"ש כדקאמינא, ואהני קרא, כגון דאית ל' למזיק עידית וזיבורית, ועידית לניזק, וזבורית דמזיק לא שויא כעידית דניזק, דמשלם ל' ממיטב דידי, דלא מצוי אמר ל' תא את גבי מזיבורית, אלא גבי ממיטב".

וכתב הרא"ש (ס"ב) וז"ל: "ואי אית ל' למזיק עידית ובינונית וזיבורית, ולא שויא זיבורית דמזיק כעידית דניזק, ובינונית שויא טפי מעידית דניזק, אית דאמרי דיהיב ל' בינונית וכו'. ואית דאמרי אפ"ה יהיב ל' עידית. ודבריהם נראה ל', דאהני גז"ש ואהני קרא, תרווייהו לשלם ממיטב. אהני גז"ש לשלם לו מזיבורית דמזיק כשהיא עידית דניזק, ואהני קרא כשאינה כמיטב דניזק לשלם ממיטב דמזיק, דלעולם בעינן מיטב, או דמזיק או דניזק". עכ"ל.

ובפשטות מחלוקתם היא, איך מפרשים מ"ש בגמ' דלר"י "אהני גז"ש ואהני קרא". דהרא"ש ס"ל דהכוונה היא דלר"י לא תמיד "בדניזק שיימינן", כ"א לפעמים חייבים במיטב דניזק ולפעמים במיטב דמזיק, אבל לעולם צ"ל מיטב. ולכן אין ליתן בינונית דמזיק גם אם שויא טפי מעידית דניזק. אבל השיטה הראשונה ס"ל שלר"י בדניזק שיימינן לעולם, ומה שאהני קרא, הוא רק לומר, שכשאין לו קרקע בשווה לעידית דניזק, כ"א טוב יותר וגרוע יותר, קמ"ל הקרא, שלא תימא שיכול ליתן לו הגרוע, כ"א שצריך ליתן הטוב יותר, ולכן כשיש לו בינונית ששווא טפי מעידית דניזק יכול ליתן לו.

* היות ובריש פרק הניזקין בגיטין (מח, ב ואילך) ישנם כ"ב סוגיות בדומה ממש לבבא קמא (ו, ב ואילך). לכן מדפיסים אנו כאן כ"ב שיעורים (מסימן ח עד סימן ט"ז) על סוגיות אלו בבא קמא, ומזה יובני סוגיות אלו בפרק הניזקין.

ב

אמנם, יש לבאר מחלוקתם באופן אחר. ובהקדים המבואר בלקו"ש (ח"ז ע' 110) בביאור מחלוקת ר"י ור"ל (יומא עד, א) בנוגע לאכילת חצי שיעור מדבר איסור. ד"ר"י אמר אסור מה"ת, כיון דחזי לאצטרופי, איסורא קא אכיל. ר"ל אמר דמותר מה"ת, אכילה אמר רחמנא וליכא".

ומבאר המחלוקת (ע"פ ה'ראגאטשאווער') דר"י ס"ל שהשיעור דכזית (וכיו"ב) שנתנה התורה, ה"ז גדר בכמות - שכזית משלים שיעור שלם של האיסור הנאכל (ולא שהשיעור מהווה הגדר דאיסור אכילה); ובמולא אם אוכל אפי' פחות מכשיעור של מאכל אסור, היות שעושה בזה פעולה של אכילה אסורה (וחסר רק הכמות) - ה"ז אסור מה"ת. אבל ר"ל ס"ל שהשיעור ה"ה גדר במהות ה'אכילה'. זאת אומרת: אם אוכל פחות מכשיעור, אינו נק' אכילה כלל - ולכן חצי שיעור מותר מה"ת, כי "אכילה אמר רחמנא וליכא".

[ולכן מודה ר"ל בעתיד להשלים (ירושלמי תרומות פ"ו ה"א), כי מכיון שדעתו לאכול שיעור שלם, ה"ז פעולת אכילה (אכילת כזית), ורק (שלע"ע) עשה בפעולה זו רק חצי]. ע"כ.

והנה בכלל לומדים שמחלוקת ר"י ור"ל היא, שר"י ס"ל שכוונת ההלמ"ם שנתנה השיעורים, היתה רק לעונש, ולא לאיסור. ור"י ס"ל שניתנה גם לאיסור. אבל אי"ז הביאור בלקו"ש, כי א"כ כל האריכות אך למוותר. ובפשטות כוונתו שלדעת שניהם לא נתפרש בהלמ"ם אם זה לאיסור או לעונש, כ"א ההלמ"ם היא באופן כללי שיש שיעור בהאיסורים. ונחלקו בהבנת גדר שיעור בכלל, שר"י ס"ל שגדר שיעור הוא בכמות בדבר. ור"ל ס"ל שגדר שיעור הוא במהות האכילה.

אבל לכאור' עצ"ע, כי גם לר"י שזהו גדר בכמות הדבר, סו"ס חסר כאן הכמות, ומנ"ל שאסור. כי אין הפי' שס"ל שההלמ"ם אמרה שיש שיעור רק לעונש, כנ"ל, א"כ גם אם זהו רק גדר בכמות הדבר, פחות מכשיעור צ"ל מותר, כי כ"ז שלא אבל הכמות השלמה אין מקור לאוסרו.

ואף שלדעת כמה אחרונים (ראה מל"מ הל' חו"מ פ"א ה"ז), תוכן המחלוקת היא, דר"י ס"ל ש"לא תאכל" משמעו אפי' כל שהוא, וההלמ"ם רק מוסיפה על משמעות

הקרא. ולא עוקרתו, ולכן רק לגבי עונש צ"ל שיעור, והאיסור נשאר כמשמעות הקרא. ור"ל ס"ל שההלמ"ס עקר משמעות הקרא, וא"כ אין שום מקור לאסור פחות מכשיעור - אבל פשוט שלא לזה נתכוון בלקו"ש, כי א"כ כל האריכות שם אך למותר].

ומוכרחים לומר הפירוש, שלר"י אף שלא מצינו איסור מפורש בתורה לח"ש, מ"מ ה"ז מסברא, שהיות ואא"פ להגיע לשיעור שלם מבלי לאכול תחילה ח"ש, הרי בהכרח שהח"ש הוא "חלק" מהשיעור, וא"כ הוא חלק מהאיסור שמה"ת, ומסתבר שאסור ג"כ.

אבל לפי"ז אי"מ סברת ר"ל: דמה לי שהשיעור הוא גדר בהאכילה, סו"ס אא"פ להגיע לאכילה גמורה מבלי שתחלה תיעשה פעולה קודמת (אכילה פחותה מכשיעור). א"כ בהכרח נעשית הפעולה הקודמת "חלק" מגדר האכילה, וצ"ל אסורה.

[ואין לומר שבזה גופא פליגי, היינו שאין הוא מקבל סברא זו, וס"ל לר"ל שגם אם אא"פ להגיע לאיזה תכלית מבלי לעבור ענין שלפנ"ז, אעפ"כ לא נעשה הענין שבינתיים כ"חלק" מהתכלית הרצוי - כי א"כ למה צריכים לומר שחולק על ר"י וס"ל שהשיעור הוא גדר במהות האכילה, הרי אפשר למעוטי במחלוקתם ולומר ששניהם ס"ל שזהו גדר בכמות הדבר, ונחלקו האם החלק שעד השיעור נעשה כ"חלק" מן האיסור או לא].

ג

ופשוט שהחילוק הוא, שבדבר של כמות, אמרי' שחלק מן הדבר - ה"ה "חלק" מן השיעור השלם. אבל בענין של איכות, אין לומר שחלק מן הדבר נעשה "חלק" מן הדבר השלם. והטעם: כי עניינו של כמות מלכתחילה הוא צירוף של הרבה חלקים [- כמות של שעה מצורפת מהרבה רגעים, כמות של אמה מצורפת מכמה טפחים, כמות של כזית מצורפת מכמה חלקי כזית, וכן כל כיו"ב], ולכן י"ל שחלק מן הדבר ה"ה "חלק" משיעור השלם. אבל דבר של איכות מעיקרא אינו נעשה מצירוף כמה חלקים, כי הוא איכות אחרת, ולכן אף שאא"פ להגיע להתכלית מבלי לעבור דבר בנתיים, מ"מ אין מה שבנתיים "חלק" מהתכלית כי עדיין אין בו ה'מהות'.

ובסגנון פשוט: רק בדבר של כמות אמרינן "יש בכלל מאתים מנה", ולא בדבר של איכות.

[ויש להאריך בכ"ז מכ"ז מקומות בלקו"ש, הן כשמבאר ענין ח"ש והן כשמבאר עניינים אחרים, אבל אכ"מ].

זהו מחלוקתם: ר"ס"ל שהשיעור הוא גדר בכמות הדבר, ולכן גם - ח"ש - חלק מהשיעור - הוא "חלק" מהשיעור השלם, ופשוט שאסור. ור"ס"ל שהשיעור הוא גדר במהות ואיכות האכילה, והאיכות אינה מצורפת מפרטים, ולכן כל מה שעושה עד שיגיע להשיעור, אינו "חלק" ממנו (אף שאא"פ בלא"ה). ולכן אינו אסור מה"ת.

עכ"פ יוצא מכהנ"ל שרק בדבר של כמות אמרי' שהוא עשוי מחלקים, ולא בדבר של איכות.

ד

והנה יש לחקור בגדר עידית לגבי בינונית וזיבורית. האם זהו גדר של איכות אחרת, או שזה עדיין נק' כמות אחרת. כי מצד א' ה"ז "סוג" אחר שעניינו איכות אחרת, אבל לאידך י"ל שפי' "עידית" הוא שיש לשדה זו בפועל כל הטיב של שדות בינוניות וזיבוריות, אלא שיש לו גם נוסף ע"ז עוד, היינו שהוא כן מצורף מכ"ז פרטים.

ובזה הוא דנחלקו ב' השיטות בהרא"ש: דשניהם ס"ל שלר"י צ"ל בעיקר מיטב דניזק, אלא שנחלקו האם כשנותן לו בינונית שלו ששוויא יותר מעידית דניזק, האם מקיים הוא נתינת מיטב דניזק. דשיטה הא' ס"ל שחילוק בטיב השדות נק' חילוק בכמות, ולכן כשנותן שדה טובה יותר, אמרי' בזה "יש בכלל מאתים מנה", וא"כ נתן לו בפועל עידית דניזק. וע"ד מי שחייב לחבירו מנה ונתן לו מאתים, דפשוט שפרע חובו של מנה, אלא שנתן לו יותר. כמו"כ כאן נתן לו בפועל עידית דניזק, אלא שהוסיף עליו, ולכן אפ"ל שע"ז קאי משמעות הקרא ד"מיטב שדהו - דמזיק - דהאיך דקא משלם".

אבל הרא"ש ס"ל, שטיב השדות ה"ה חילוק באיכות, שבזה לא אמרי' "יש בכלל מאתים מנה", היינו שאין השדה הטובה יותר, מצורפת מהגרועה ותוספת עליה, כ"א היא גדר וסוג אחר. ולכן כשנותן לו בינונית דמזיק, לא נתן לו עידית דניזק, ואף שבינונית זו שוויא יותר מעידית דניזק, מ"מ לא קיים הדין, ובמילא אא"פ שזהו כוונת הקרא. ולכן מוכרח לומר, שהקרא מגלה שבאם אין לו עידית דניזק או צריך לשלם עידית דמזיק "דלעולם בעינן מיטב, או דמזיק או דניזק".



סימן ט

ביאור המחלוקת דר"י ור"ע בדין "מיטב" (ב)

א

בב"ק (דף ו, ב.) א': "ת"ר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, מיטב שדהו של ניזק, ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל. ר' עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית...". ומפרש בגמ' למסקנא "...הכא במאי עסקינן, כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק. ובהא פליגי, רבי ישמעאל סבר כדניזק שיימינן [...] "...ומשלם לי' מזיק .. קרקע מזיבורית שלו .. שה"ה כמיטב שדהו של ניזק" - פרש"י].
ור' עקיבא סבר בדמזיק שיימינן [...] "... דיהיב לי' מעידית דידי" - פרש"י].

וממשיך בגמ': "מ"ט דר"י, נאמר שדה למטה ("מיטב שדהו ישלם") ונאמר שדה למעלה ("ובער בשדה אחר"), מה שדה האמור למעלה דניזק, אף שדה האמור למטה דניזק, ור"ע מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, דהאיך דקא משלם. ור"י אהני גז"ש ואהני קרא, אהני גז"ש כדקאמינא. אהני קרא, כגון דאית לי' למזיק עידית וזיבורית, ועידית לניזק, וזיבורית דמזיק לא שויה כעידית דניזק, דמשלם לי' ממיטב דידי, דלא מצי אמר לי' תא את גבי מזיבורית, אלא גבי ממיטב".

ופרש"י סברת ר"ע למה לא ס"ל כר"י, וז"ל (בד"ה מיטב): "ולא אתי גז"ש ועקר לי' לקרא". עכ"ל. ולפי"ז, כפשטות סברת ר"י היא, דאי"ז נקרא שהגז"ש עוקר הקרא, כי מקיים הוא שניהם, וכלשונו "אהני גז"ש ואהני קרא", שהגז"ש איירי בנדון א', והקרא איירי בנדון אחר.

ולפי"ז מוכרח לומר, שר"ע ס"ל שאא"פ לקיים שניהם לפי שאם מקבלים הגז"ש אא"פ לפרש הפסוק כפירושו של ר"י ובמילא נשאר שיש סתירה בין הגז"ש והקרא והיות ש"לא אתי גז"ש ועקר לי' לקרא", מוכרח לומר שבדמזיק שיימינן תמיד, כמשמעות הקרא רצ"ע למה ס"ל ר"ע שאין לפרש הקרא כפי שפירש ר"י ?

ב

וי"ל בזה, בהקדים מ"ש הרא"ש בסוגייתנו, וז"ל: "ואי אית לי' למזרק עידית ובינונית וזיבורית, ולא שויא זיבורית דמזיק כעידית דניזק, ובינונית שויא טפי מעידית דניזק - אית דאמרי דיהיב לי' בינונית וכו'. ואית דאמרי אפ"ה יהיב לי' עידית ודכריהם נראה לי, דאהני גז"ש ואהני קרא תרווייהו לשלם ממיטב אהני גז"ש לשלם לו מזיבורית דמזיק כשהיא עידית דניזק ואני קרא כשאינה כמיטב דניזק, לשלם ממיטב דמזיק, דלעולם בעינן מיטב, או דמזיק או דניזק". עכ"ל.

ובפשטות נקודת המחלוקת היא, דנחלקו בפירוש "אהני קרא". דלשיטה הב' קרא אכן משמיענו שצ"ל עידית דמזיק, ומ"מ אינו סותר הג"ש שצ"ל עידית דניזק. כי שניהם אמת - לפעמים משלמים מיטב דניזק (כשיש להמזיק שדה בדומה לעידית דניזק אפי' אם היא זיבורית שלו). ולפעמים משלמים ממיטב דמזיק (כשאין להמזיק שדה בדומה לעידית דניזק).

אבל השיטה הא' ס"ל שלא בא הכתוב לומר שלפעמים צריך לשלם ממיטב דמזיק כ"א תמיד הוא מיטב דניזק, אלא בא להשמיענו שבאם אין להמזיק שדה דומה לעידית דניזק, כ"א שדה פחותה ממנו ושדה מעולה ממנו משמיענו הפסוק שלא נאמר שיכול ליתן הפחותה כ"א שיתן המעולה. [ומדויק הוא בלשון הגמ' "דלא מצי א"ל תא את גבי מזיבורית"].

אמנם, לשיטה הב' צע"ק לשון הברייתא "מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק דברי ר"י", דבשלמא לשיטה הא' שתמיד היה מיטב דניזק, לכן קאמר ר"י שצ"ל "מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק". אבל לשיטה הב' אי"ז מוחלט, כ"א לפעמים הוא מיטב דניזק ולפעמים מיטב דמזיק, ולמה אמר ר"י באופן החלטי "מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק"?

ג

וי"ל בזה, בהקדים לבאר נקודת סברת מחלוקת ר"י ור"ע האם בניזק שיימינן או בדמזיק שיימינן. שתלוי בהשאלה מטעם מי חייבה תורה לשלם מיטב, האם זהו כדי שהניזק יקבל שדה טובה יותר. או כדי שהמזיק יתן שדה טובה יותר. שי"ל שהיות

והזקק הניזק, רצתה התורה שיושלם חסרונו באופן הכי טוב. או י"ל שזהו כעין קנס על המזיק, היות שנעשה על ידו דבר שלא כהוגן, רצתה התורה לא רק שישלם החסרון כ"א שיצטרך ליתן דבר טוב ביותר.

בסגנון אחר: האם זהו רק זכות שיש להניזק לקבל מן המזיק תשלומין במיטב, או שזהו חיוב על המזיק, שחייב הוא לשלם ההיזק ע"י נתינת מיטב. ובזה נחלקו: ר"י ס"ל שטעם חיוב מיטב הוא מצד הניזק, ולכן בדניזק שיימינן. ור"ע ס"ל שהוא מצד המזיק, ולכן בדמזיק שיימינן.

והנה עפ"ז יש להסביר למה צריך קרא לומר שאם אין לו שדה שווה כעידית דניזק, שצריך ליתן מהטוב יותר ולא מהפחות יותר. דלכא' אי"מ, למה צריך קרא לזה, הרי פשוט הוא, בלי קרא, כי מהיכי תיתי לומר שיתן לו ממה שפחות מעידית דניזק?

אלא הביאור בזה: א' מהחילוקים שי"ל בין השיטות, אם דין מיטב הוא מצד חיוב המזיק, או זכות הניזק, הוא, נדון זה, באם אין לו שדה דומה ממש להעידית דניזק; אם זה רק זכות הניזק, אז י"ל, שבשיש להמזיק רק פחות מעידית דניזק וטוב מעידית דניזק, אין להניזק להכריח להמזיק ליתן לו יותר ממה שחייב לו, כי לזה אין לו זכות, וא"כ, בנדרו"ד יתן לו פחות מעידית דניזק (וכמו שהוא בנדרון שאין להמזיק רק קרקע פחותה מעידית דניזק).

משא"כ אם זהו דין מצד חיוב המזיק, אז י"ל, שהיות ועליו מוטל ליתן עידית, מוכרח הוא לקיים חיובו, ולכן אפילו אם אופן קיום חיובו יהי רק ע"י שיתן לו יותר ממה שחייב (כי אין לו מה שחייב), יצטרך ליתן לו זה, ולא יוכל ליתן לו פחות מעידית דניזק.

והיות ור"י ס"ל שבדניזק שיימינן, שכנ"ל הכוונה שחיוב מיטב הוא מצד זכות הניזק, לכן מסתבר, שבשיש לו רק טוב יותר מעידית דניזק ופחות יותר מעידית דניזק, אין להכריחו ליתן הטוב יותר, ויכול ליתן הפחות, וע"ז קמ"ל הקרא שצריך ליתן לו היותר טוב.

ובזה הוא שחולק ר"ע, וס"ל שבאם היינו לומדים הגז"ש שבדניזק שיימינן, שכנ"ל הרי זה מגלה שמיטב הוא רק דין מצד זכות הניזק, אז אא"פ ללמוד מהקרא שיתחייב ליתן לו היותר טוב, כי כנ"ל זה מתאים רק אם זהו חיוב מטעם המזיק, ואם

הגז"ש משמיענו שזה רק זכות הניזק, למה באמת יצטרך ליתן לו הטוב יותר. ולכן מוכרח הוא ללמוד הקרא כפשוטו שלעולם בדמזיק שיימינן, ולא לקבל הגז"ש כלל.

משא"כ ר"י סובר שאי"ז סתירה, ואף שזה רק זכות הניזק, אעפ"כ יכול להיות חיוב על המזיק ליתן הטוב יותר. כדלקמן.

ובהקדים מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חי"ז (שיחה ד' לפ' קדושים), בנוגע לכו"כ ענינים שחיובם הוא על אחד לעשות לשני, שם"ל לכו"כ ראשונים, שע"ז, כאילו נמשך החיוב גם על השני והוא נעשה מחויב בדבר.

ד

ולדוגמא: כ' הרמב"ם (הל' ת"ת פ"א ה"ג) "מי שלא לימדו אביו חייב ללמד א"ע כשיכיר כו" וכ' ע"ז הצ"צ (בפס"ד - חידושים על הרמב"ם) "שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא", ומסביר הרבי שהיות והאב מחויב מה"ת ללמוד עם הקטן, נעשה הקטן עצמו מחויב בדבר.

וגם: ידוע מחלוקת הראשונים בנוגע למצות שהקטן מקיים מצד חיוב חינוך: דעת רש"י (ברכות מח, א ד"ה עד) והרמב"ן (מלחמות ה' ברכות כ, ב) ועוד מהראשונים - שחיוב קיום מצות מצד חינוך "לאו מצוה דיד"י (של הקטן), אלא דאבוה, דאיהו לא מיחייב במצות כל עיקר"; משא"כ דעת התוס' (ברכות שם ד"ה עד) והר"ן (מגילה יט, ב) שהקטן שהגיע לחינוך נקרא מחויב בדבר מדרבנן. וכן משמע שיטת הרמב"ם (הל' ברכות פ"ה הט"ו-ט"ז).

ולכאן איך הטילו חכמים חיוב על הקטן, "חיובא לדרדקי (בתמי)" (פסחים קטז, א).

ומסביר הרבי, שגם לדעת התוס' והרמב"ם הטילו חכמים חיוב חינוך לכתחילה על האב, אבל היות שחיוב האב הוא שהבן יקיים המצות, נקרא הבן ג"כ מחויב בדבר. ועיי"ש בפרטיות, ואיך שעפ"ז מסביר עוד כמה פלוגתות הראשונים.

עד"ז י"ל בנדר"ד: כשחל חיוב מיטב מטעם שיש להניזק זכות לקבל עידית מהמזיק. יש לחקור האם ע"ז נמשך שישנו חיוב על המזיק ג"כ, כי סו"ם זכות הניזק

הוא לקבל מהמזיק, א"כ אולי גם המזיק כבר נתחייב בזה. ובפשטות זה תלוי בהג"ל: אם אמרי' שחיוב נמשך, גם בנדר"ד יתחייב המזיק. אבל אם אין מקבלים סברא זו, גם כאן לא יתחייב.

ובזה הוא דנחלקו ר"י ור"ע: לר"י אכן נמשך החיוב, ולכן אין סתירה בין הגו"ש והקרא. כי מהגו"ש ידעינן שזהו דין מטעם זכות הניזק, והקרא מודיע שזכות זה נמשך על המזיק, ונעשה זה חיובו, והיות שהמזיק כבר מחוייב בזה, מוכרח הוא ליתן שדה היותר טובה. וכנ"ל, שאם זה חיוב על המזיק אא"פ לו ליפטר ע"י נתינת הפחות. [ואף שחיוב ליתן רק עידית דניזק, כי זהו רק זכות הניזק, מ"מ חיוב וזכות זה נמשך על המזיק, והמזיק כבר מחוייב להשלים זה, ולכן אא"פ לו ליפטר ע"י נתינת הפחות].

משא"כ ר"ע לא ס"ל כן, ולכן לדעתו, באם דרשינן הגו"ש שבדניזק שיימינן, הרי שזהו רק זכות הניזק. וא"כ אין בזה שום חיוב על המזיק. והי' צ"ל הדין שיוכל המזיק ליתן הפחות שבשדות. ואם נאמר שהקרא מגלה שאכן צריך ליתן הטוב יותר, ה"ז סתירה להגו"ש. ולכן אין לו ברירה אחרת, רק ללמוד הקרא כפשוטו, ולא לקבל הגו"ש כלל. כי "לא אתי גו"ש ועקר לי' לקרא".

ה

והנה, לכאור' בהג"ל הוא רק לפי השיטה הא' ברא"ש, אבל לשיטה הב' אי"צ לכ"ז, כי לשיטה זו משמוענו הקרא שיש גם דין מיטב דמזיק. וא"כ, מעיקרא אין להקשות למה צריך קרא לזה, כי לא היינו יודעים זה בלי הקרא, וא"כ אי"צ ליתן כל ההסברה הנ"ל. אבל לאידך, לפי"ז אי"מ למה ס"ל לר"ע שהגו"ש והקרא סותרים זא"ז.

והנה י"ל שאינו מוכרח לומר כן, כ"א י"ל שגם לשיטה הב' אין הפי' שלר"י לפעמים בדניזק שיימינן, ולפעמים בדמזיק שיימינן, כ"א תמיד בדניזק שיימינן, והחיוב הוא תמיד רק זכותו של הניזק, ומזכות זו דהניזק נמשך גם על המזיק, שגם עליו יש חיוב, וכנ"ל לשיטה הא', אלא לשיטה הב' ס"ל שהמשכת החיוב הוא כ"כ, שלא רק שזה גורם שגם על המזיק מוטל חיוב ליתן עידית דניזק, כ"א שזה גורם שמחוייב ליתן עידית דירי', אבל זהו רק בתוצאה מחיוב עידית דניזק.

ובזה מתורץ למה אמר ר"י "מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק", גם לשיטה הב' ברא"ש, כי גם לשיטה זו בעיקרו הוא חיוב מטעם זכות הניזק.

ובמילא גם לשיטה זו ברא"ש מובן למה מיאן ר"ע לקבל הגז"ש כי זה עוקר הקרא, וכנ"ל, שלא ס"ל שאמרי' סברא זו שנמשך החיוב מא' להשני, ובמילא אם מקבלים הגז"ש. ה"ז רק זכות הניזק, וכבר אין לומר שאהני קרא שע"ז יש חיוב מיטב על המזיק (ועד כדי כך שצריך ליתן עידית דידי'). ובמילא מוכרח ללמוד הקרא כפשוטו, ואז אאפ"ל שאתי גז"ש ועקר לי' לקרא.

ו

והנה ע"פ הנ"ל יש לתרין קושיית רעק"א (בגטין מח, ב), כשהגמ' רוצה לתרין למאי אהני קרא לר"י, למה לא אמרה כפשוטו, שאהני קרא שאם אין לניזק נכסים כלל, שצריך המזיק לשלם מעידית שלו, היינו שבאופן זה בדמזיק שיימינו.

בשלמא לשיטה הא' ברא"ש, שאין הכוונה שאם אא"פ ליתן עידית דניזק, חל עליו ליתן עידית דמזיק, כ"א תמיד הוא עידית דניזק [אלא שגילתה התורה שבאם אין לו שדה בשווה לעידית דניזק, כ"א שדה יותר טובה ושדה גרועה, שצריך ליתן היותר טוב], הנה באמת כשאין נכסים לניזק כלל לא יוכרח ליתן לו עידית דידי', כי אין דין כזה ליתן עידית דמזיק. אבל לשיטה הב' ברא"ש, שבאם אא"פ ליתן עידית דניזק חייב בעידית דמזיק, למה לא פי' בגמ' שהקרא אתי להיכא שאין נכסים כלל לניזק, ואי אפשר לו לטעון עידית דניזק, שאז חייב המזיק בעידית דידי'.

אמנם ע"פ הנ"ל, גם בשיטה הב' אין הכוונה שיש דין עידית דמזיק (כשאין כעידית דניזק), כ"א שתמיד צ"ל עידית דניזק, אלא שחיוב זה של זכות הניזק נמשך גם על המזיק ועידית שלו, והוא נמשך מן החיוב שחל מטעם הניזק ועידית שלו. היינו שתמיד לכתחילה חלה חיוב על עידית דניזק, ואם אא"פ להמזיק ליתן לו שדה בשווה לעידית דניזק, נמשך חיוב זה על המזיק ועידית שלו. ולכן היכא שאין להניזק נכסים כלל, הרי שמעולם לא חל החיוב על עידית דניזק, אין כאן מה להמשיך על המזיק ועידית שלו, ובמילא באמת לא יתחייב המזיק ליתן עידית שלו.

ומטעם זה, אא"פ להגמ' לפרש, שלר"י אהני קרא להיכא שאין לניזק נכסים כלל, כי אם לזה קאי הפסוק, ה"ז דין חדש שיש חיוב מיטב דמזיק מצ"ע. וזה סותר הגז"ש, גם לשיטת ר"י, שהרי כנ"ל כל הטעם שאין זה סותר, כי הכל דין אחד, אבל אם זה דין חדש ה"ז סותר, ולכן מוכרחת הגמ' לומר שאהני קרא להיכא שיש נכסים להניזק, ונמשך החיוב מן הניזק על המזיק, וכנ"ל.

סימן יו"ד

גדר מיטב לר"ע ור"י (ג)

א

בב"ק (ו, ב) נחלקו ר"ע ור"י בהדין דצריכים לשלם נזקין מן העידית כמ"ש "מיטב שדהו מיטב כרמו ישלם", וכפי המסקנא המחלוקת היא "כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק, ובהא פליגי, רבי ישמעאל סבר בדניזק שיימינין, ור"ע סבר בדמזיק שיימינין. מ"ט דר"י? נאמר שדה למטה ונאמר שדה למעלה מה שדה האמור למעלה דניזק אף שדה האמור למטה דניזק. ור"ע, מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם דהאיך דקא משלם. ור"י אהני גז"ש ואהני קרא, אהני גז"ש כדקאמינא אהני קרא כגון דאית לי' למזיק עידית וזיבורית ועידית לניזק, וזיבורית דמזיק לא שויא כעידית דניזק, דמשלם לי' ממיטב דידי' וכו'".

וצל"ה ב כמה תלוי מחלוקתם?

והנה איבעי להו לקמן (ו, ב) "כשהן שמין בשלו הן שמין או בשל עולם הן שמין", ומפרש "אליבא דר"י לא תבעי לך דאמר בדניזק שיימינין, כי תבעי לך אליבא דר"ע דאמר בדמזיק שיימינין, מאי, מיטב שדהו אמר רחמנא למעוטי דניזק, או דילמא למעוטי דעלמא נמי".

ובתוס' שם (ד"ה אליבא) מבארים למה אין הספק גם אליבא דר"י, ובעוד כמה ראשונים ואחרונים ג"כ עמדו ע"ז. וכל הביאורים שמבארים ה"ז מצד עניינים צדדיים, ולכאור' ה"ז צ"ל קשור עם כללות שיטות ר"י ור"ע, כי מלשון הגמ' משמע שבפשטות מובן שאליבא דר"י לא תבעי לך, בלא שום הוספות צדדיות, כי אל"כ העיקר חסר מן הספר.

ב

נוסף על כללות סברת מחלקותם וכו' ישנם כו"כ דיוקים בסוגיא זו הצריכים

ביאור:

בהרא"ש בב"ק (סי ב) מכיבא ב' שיטות היבא דאית לי' למזיק עידית ובינונית וזיבורית, ולא שויא זיבורית דמזיק כעידית דניזק, ובינונית שויא טפי מעידית דניזק, אית דאמרי דיהיב לי' בינונית, ומדקדק מדשבק גמרא בינונית אלמא אי הוה לי' בינונית דשויא טפי מעידית דניזק יהיב לי' בינונית, ואית דאמרי אפ"ה יהיב לי' עידית (ומסיים) ודבריהם נ"ל כו' דלעולם בעינן מיטב, או דמזיק או דניזק וכו'.

וגם בזה צלה"ב: מהו ענין דלעולם בעינן מיטב, והרי מכיון דבדניזק שיימינן, ובינונית דידי' שויא טפי מעידית דניזק, למה יצטרך ליתן לו עידית דידי' ?

ג

גם: בגמ' שקו"ט בפ"י דברי ר"ע "לא בא הכתוב אלא לנכות לנזקין מן העידית) וק"ו להקדש" - "מאי ק"ו להקדש, אילימא דנגח תורא דידין לתורא דהקדש שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש, אלא לאומר הרי עלי מנה לברך הבית, דאתי גזבר ושקיל מעידית, (ומקשה) לא יהא אלא בע"ה, ובע"ה כבינונית. וכ"ת סבר ר"ע כל בע"ה נמי כבינונית, איבא למיפרך מה לבע"ה שכן יפה כחו בנזקין תאמר בהקדש שהורע כחו בנזקין. (ומתריץ) לעולם דנגח תורא דידין לתורא דהקדש, ודקא קשיא לך שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש, ר"ע סבר לה כר' שמעון בן מנסיא, דתניא רשב"מ אומר שור של הקדש שנגח שור של הדיוט פטור, שור של הדיוט שנגח שור של הקדש בין תם בין מועד משלם נזק שלם. ופרש"י: "וקדריש לי' לרעהו הכי שור של רעהו הוא דכי הוי מזיק תם לא משלם אלא ח"ג, אבל אי מזיק שור של הקדש משלם מזיק נזק שלם ואפילו תם".

להלן ממשיך בגמ' זו"ל: אי הכי ר"י ור"ע ממאי דבעידית דניזק וזיבורית דמזיק פליגי, דלמא דכ"ע בדניזק שיימינין, והכא בפלוגתא דרשב"מ ורבנן קמיפלגי, ר"ע סבר כרשב"מ ור"י סבר כרבנן, (ומתריץ) א"כ מאי לא בא הכתוב, ועוד מאי ק"ו להקדש, ועוד הא אמר בהדיא וכו'. עכ"ל. ופרש"י הקושיא "מאי ק"ו להקדש", זו"ל: הואיל ומן

העידית דקאמר ר"ע אניזק קאי, ולאקולי אתא, דיהיב לי מזיק מזיבורית, מאי ק"ו להקדש, גריעותא הוה, ולר"ע יפה כחו דהקדש בנוקין דאמר דאפילו הוי מזיק תם שקיל הקדש נזק שלם, ונפקא לי מרעהו. עכ"ל.

אמנם בתוד"ה ועוד הקשו על פרש"י וז"ל: וקשה לפירושו דאין זה גריעותא אלא חומרא, דר"י פוטר לגמרי מזיק את ההקדש, ור"ע מחייבו נ"ש, ולענין מיטב נמי חשיבות הוא דמשלם ממיטב דניזק, ולא מגרוע דניזק. ע"כ. ולכאור' קושיית התוס' קושיא אלימתא היא, ואך יתרצו רש"י?

גם יש לדייק בדברי רש"י עצמו: למה צריך רש"י להוסיף "ולר"ע יפה כחו דהקדש בנוקין וכו'", והרי בלא"ה כבר פי' הקושיא, שמכיון דלר"ע מן העידית דניזק יהיב לי גריעותא הוה, ומה מוסיף זה שכותב "ולר"ע יפה וכו'". [ובאמת כשהתוס' מעתיקים פרש"י לא העתיקו רק התחלת פרש"י ולא מן "ולר"ע וכו'", כי בפשטות גם בלא"ה מובן כוונת רש"י בהקושיא.]

ואפי' אם נאמר שכוונת רש"י להוסיף שלא רק שאין מתאים הלשון "וק"ו להקדש" לפי שגריעותא היא, כ"א שגם אי"ז מתאים עם כללות שיטתו דיפה כחו דהקדש (אף שאי"ז נוגע באופן ישר למ"ש בגמ' "מאי ק"ו להקדש"), מ"מ ה"ז תירוץ רק בנוגע כללות תיבות אלו, אבל מ"ש בסוף פירושו "ונפקא לי מרעהו" זה ודאי מיותר, כי מאי נוגע לקושיית הגמ' מהיכן יליף לה ר"ע, ובפרט שכבר פרש"י לפנ"ז (בר"ה משלם) "וקדריש לי לרעהו הכי וכו'".

ד

וי"ל בביאור כל הנ"ל בהקדים מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בהגש"פ עם ליקוטי טעמים מנהגים וביאורים בסופו, בההדרן הא' למס' פסחים, בביאור כללות שיטתם דר"ע ור"י, וזלה"ק: "דהנה תומ"צ ניתנו מהקב"ה לישראל, ולכן יש בהם כמה גדרים מצד "בעלות" דישראל בהן, גדרים - שהן מצד הנותן (ובדוגמת פקדון ומשכון - שבכמה ענינים שייך הוא להנותן, ובכמה ענינים להמקבל, כמבואר בהל' פסח (סי' ת"מ ותמ"א) ובכ"מ), וגדרים שלא נתפרשו, ובהם נחלקו ר"י ור"ע - דלר"י גם הם ע"פ "בעלות" דישראל, ולר"ע - נשמרו בחזקת נותן. עכלה"ק. ומביא אח"כ כמה דוגמאות לזה, כמו:

בסוטה (לז, ב וש"ג) ר"י אומר כלללות נאמרו מסיני ופרטות באוה"מ. רע"א כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באוה"מ. ומבאר שמכיון ש"פרטות" הם לא ענין בפ"ע כ"א פירוש ופירוט ה"כללות", לכן ס"ל לר"י שכמו שחלוקים בהחשיבות שלהן, כמו"כ חלוקים במקומות אמירתן. משא"כ ר"ע ס"ל שהעיקר הוא זה שהן ציווי ה', ומצ"ז כולן שוין.

במכילתא עה"פ (יתרו כ, א) וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר: ר"י אומר מלמד שהיו ענין על הן הן ועל לאו לאו, רע"א על הן הן ועל לאו הן. כי לדעת ר"י העיקר הוא פעולת האדם, ולכן מכיון שמצדו ישנו חילוק בין מ"ע, פעולה חיובית, למל"ת שעניינה שלילת הפעולה, כמו"כ הי' החילוק בתשובת בני, משא"כ ר"ע ס"ל שהעיקר במצות הוא זה "שאמרתי ונעשה רצוני", ובוה, שהוא רצון ה', שניהם מ"ע ומל"ת שלום, ולכן ענו על כולם "הן".

בתוס' סוטה (כד, רע"ב. מל"מ הל' דעות פ"ו ה"ז) שר"י סובר דיברה תורה כלשון בנ"א, ור"ע לא אמר "דיברה תורה כלשון בנ"א". כי בתורה, מכיון שהקב"ה נתנה לישראל יש בה גדר הנותן וגדרי המקבל. ולכן בענינים שלא נתפרשו ואפשר לפרשם בשני אופנים פליגי ר"ע ור"י אם עיקר המצות הוא עשיית האדם או ציווי הקב"ה. ולכן אומר ר"י "דברה תורה כלשון בנ"א", משא"כ לר"ע.

בסנה' (סו, א) ס"ל לר"י "אלקים לא תקלל" פירושו חול, דיינים, ולר"ע קודש.

בסוטה (ג, א) שלדעת ר"י כמה ענינים הם רשות, ולר"ע הם חובה.

ועיי"ש עוד פלוגתות. ועיינ גם לקו"ש חי"א ע' 146, כביאור פלוגתתם בע"ז (נא,

ב).

והנה במקום אחר ביארנו בארוכה שנקודה זו אנו רואים בהרבה פלוגתות מאד שבין ר"ע ור"י, אלא שלא בכל פעם הוא בצורה זו ממש, כ"א בכ"מ ה"ז בצורה אחרת, מיוסדת על נקודה זו:

בכל מצוה ומצוה חיוב וחיוב וכו' ישנם ב' דברים: א) הענין כמו שהוא מצ"ע ב) כמו שהוא ביחס להאדם העושה הדבר. ואף דהמצוה וכו' בלא האדם המקיימה אינה בגדר מצוה, וכן להיפך, האדם בלי המצוה אין לו שום קישור למצוה זו, מ"מ יש

לדון כל דבר (כשמתעורר ספק) מב' צדדים: א) הדבר (הנעשה ע"י האדם) כמו שהוא מצ"ע. ב) הדבר, כמו שקשורה כבר עם עשיית האדם עם פעולותיו והרגשותיו וכיו"ב.

ומוכן שב' אופנים אלו תלויים בהנקודה הנ"ל: אם העיקר הוא "בעלות" בני, אז צריכים לדון כ"ז כמו שהוא ביחס בני המקיימים וכו' המצוה וכו' אבל אם העיקר הוא "בעלות" הקב"ה, צריכים לדון כל דבר כמו שהוא "מצד עצמו", מצד עצם מציאותו ובריאותו (במוכן הרוחני) מהקב"ה, מבלי לערב תכונות והרגשי בני"א בזה. ועפ"ז בארנו כו"כ פלוגתות בין ר"ע ור"י.

ה

והנה ע"פ סברא זו יש לבאר גם סברת מחלוקת ר"ע ור"י בענייננו, ובהקדים: כבר ביארנו במק"א, הב' אופנים הידועים שאפשר לבאר טעם חיוב נזקין: א) על שלא שמר שורו וכיו"ב. ב) לפי שממונו הזיק. והחילוק הוא שלפי אופן הא' הרי הבעלים רק גורמים ההיזק, אבל אין להם חלק בהיזק עצמו, משא"כ לאופן הב' ה"ז כאלו הזיק הבעל מטעם שממונו הזיק.

וביארנו דלפי אופן הא' אשם הבעל רק בהנפעל אבל אין עליו שום חיוב מצד מעשה ופעולת ההיזק. משא"כ לאופן הב' הרי יש לו חלק במעשה ההיזק עצמו.

ובזה נתבאר מחלוקת ר"י בנו של ריב"ב וחכמים (לקמן כז, א. מ, א) אם כופר צ"ל דמי מזיק או דמי ניזק. דלאופן הא' הרי צריך כפרה רק על שלא שמר שורו וגרם לנפש שיהרג, הרי כל שייכותו להיזק, הוא הנפש הנהרג, אבל לא שום גדר רציחה וכו'. ולכן הכפרה הוא דמי ניזק. משא"כ לאופן הב', הרי יש לו חלק במעשה הרציחה, וכאלו הוא עבר עבירת הריגת אדם, הרי כפרתו בעיקר צ"ל על זה, ולכן צריך ליתן דמי עצמו. שהוא הוא שעבר העבירה.

והנה ע"פ הנ"ל בביאור כללי במחלוקת ר"ע ור"י מסתבר לומר שגם הם חולקים בב' סברות אלו בביאור טעם חיוב נזקין: לר"י שמביט על כל דבר כמו שהוא ביחס לבנ"א, הנה כשדנים על גדר "היזק", הנה מביטים ע"ז לא כגדר ומושג של "היזק" כשלעצמו, היינו עבירת ההיזק, כ"א כמו שהוא ביחס לבנ"א, ז. א. הנזק הנגרם לבנ"א, וע"כ מסתבר שלשיטתו עיקר חיוב נזקין הוא כאופן הא', על שלא שמר שורו. ולר"ע

שמביט בעיקר על כל דבר כמו שהוא מצ"ע, תופס בעיקר גדר ומושג "היזק" כשלעצמו, שהו"ע מעשה ופעולת ההיזק, ולא מה שנגרם לבנ"א, ולכן בפשטות ס"ל כאופן הב', שחייב נזקין בא על שממונו הזיק, ובמילא משתתף הבעלים במעשה ההיזק כשלעצמו.

[ואף שנתבאר שזוהי מחלוקת הראשונים, ואיך מבארים כאן שזוהי מחלוקת תנאים - הנה בפשטות מי מהראשונים שס"ל בשיטת התנא שאין הלכה כמותם יסבור שלא בזה נחלקו התנאים, כ"א בענין אחר, וכמובן].

וכמו שמב' שיטות אלו נובעת המחלוקת בין ר"י בנו של ריב"ב וחכמים בנוגע כופר אם דמי מזיק או דמי ניזק, כמו"כ נובעת מב' שיטות אלו המחלוקת בין ר"ע ור"י בנוגע לחיוב מיטב אם בדמזיק שיימינן או בדניזק שיימינן:

בפשטות י"ל שהטעם למה חייבתה התורה ליתן "מיטב" רק בנזקין ולא בכתובה אשה שהיא בזיבורית, ובבע"ח שג"כ מה"ת בזיבורית (עכ"פ לדעת עולא לקמן ח, א) ולדעת כמה ראשונים אין מחלוקת בזה, וגם ר"ש כפ' הנזקין (גיטין מט, ב) ס"ל כן, ודלא כדעת הרמ"ה הובא בנמוק"י לקמן שם), הוא לפי שרק נזקין קשור עם איסור; בע"ח וכתובה הם חיובים המסתעפים מהלואה והתחייבות דכתובה. אבל נזקין הרי מסתעף מגדר איסור (אף שבכמה אופנים אין אשם בזה, מ"מ ה"ז בגדר איסור - וכידוע השקו"ט באחרונים במקורו של איסור נזקין, וראה פי' רבינו נסים ריש מס' אבות שכתב שזוהי פרט בדיני גניבה. וראה שו"ע אדמוה"ז ריש הל' נו"מ, ש"ל בד"א שמתכוין לר"ג זה, ואכמ"ל).

ולכן נוסף על עצם התשלומין שחייבים בנזקין, שזה בא מצד גדר הממון שבזה, ובוהו הוא דומה לבע"ח וכו', הנה הטילה התורה על המזיק חיוב נוסף ד"מיטב", מצד חלק האיסור שבזה, וה"ז ככפרה על האיסור שעבר הוא.

אבל מהו האיסור שעבר? - ה"ז תלוי בב' הסברות הנ"ל: לאופן האי איסור הוא שגם שיוזק הניזק, הנפעל. ולאופן הב' האיסור הוא מעשה ההיזק עצמו, ולכן ר"י הסובר כאופן הא' שהעיקר הוא הנפעל, ס"ל שגם ה"מיטב" צ"ל "בדניזק שיימינן", ולר"ע הסובר כאופן הב', והעיקר הוא הפועל, מעשה ההיזק, ס"ל שגם ה"מיטב" צ"ל "בדמזיק שיימינן".

ו

והנה לר"י פשוט, שמכיון שהעיקר הוא הנפעל הרי צ"ל בדניזק שיימינן, אבל לר"ע הסובר שהעיקר הוא פעולת ההיזק יש לספק: מכיון שסיבת סברתו שהעיקר הוא מעשה ההיזק הוא לפי שמביט על ההיזק כשלעצמו, מבלי שייכותו לבנ"א, וא"כ, אף שאא"פ שיהי' היזק כשלעצמו מבלי מזיק (משא"כ בלי ניזק אפ"ל, כגון של הפקר וכיו"ב), מ"מ העיקר הוא ההיזק כשלעצמו לגמרי, מבלי לערב גם המזיק, לפי שהוא רק פרט במעשה ההיזק. או שמכיון שההיזק כשלעצמו כרוכה ואחידה לגמרי עם מזיק, הרי שייכות המזיק כאן, אינו גורע ענין ההיזק כשלעצמו, כי הוא רק פרט ואופן עשיית ההיזק כשלעצמו.

וזהו יסוד האיבעי לקמן לר"א אי בשל עולם הן שמין או בשלו הן שמין, כי אם העיקר הוא ממש ההיזק עצמו, הרי גם ה"מיטב" הבא כתוצאת ההיזק עצמו צ"ל "מיטב" בעצם. ובנדוד"ד ה"ז "מיטב" דעלמא, ולכן בשל עולם הן שמין, ואין נוגע כלום כאן מצב המזיק (כמו שאין נוגע מצב הניזק), אבל אם שייכות המזיק כאן אינו גורע והוא כחלק מן ההיזק כשלעצמו, צ"ל בשלו הן שמין, של המזיק.

אבל כל ספק זה שייך רק לדעת ר"ע, אבל לדעת ר"י הרי פשוט שמביטים על ההיזק הנפעל, ולכן פשוט, מצד עצם שיטת ר"י, דבדניזקן שיימינן ולא בשל עולם.

ז

ועפ"ז יש להסביר ג"כ ב' השיטות בהרא"ש בהיכא דזיבורית דמזיק פחותים מעידית דניזק ובינונית דמזיק טובים מעידית דניזק, אם אפשר ליתן לו בינונית דיד' או שצריך ליתן עידית דיד':

דהנה כל שאלה זו היא לדעת ר"י, כי לר"ע בין כך ובין כך צריך ליתן לו עידית דמזיק (אלא שלכמה אחרונים מסתעף מזה גם לדעת ר"ע - ראה תפארת שמואל על הרא"ש כאן. ועוד), ולכן אפשר להסתפק, כי ע"פ הנ"ל הרי טעם ר"ע הוא שנוגע עצם ההיזק. וטעם ר"י שנוגע הנפעל, ולכן בשלמא לר"ע שנוגע עצם ההיזק פשוט שנוגע עצם הענין ד"מיטב" הבא כתוצאה וכפרה על עצם ההיזק, ולכן צ"ל כאן גדר עצמי דמיטב (אלא שמסתפק אם מיטב דיד' או דעלמא, אבל פשוט שצ"ל על השדות שם

"מיטב", כי כאן אין נוגע שוויית וכו' המיטב. כי מצד עצם ההיזק, אין נוגע פרטי הנפעל, כ"א עצם גדר "מיטב").

אבל לר"י שהעיקר הוא הנפעל, שבזה נוגע פרטי ושוויית ההיזק, הרי אפ"ל שאין נוגע כאן גדר עצמי ד"מיטב", כ"א שצ"ל שוות "מיטב" דניזק, ומה איכפת לן אם אין ע"ז שם "מיטב" כלל, והרי לפועל שוות יותר ממיטב דניזק, אבל לאידך הרי י"ל שאף שדנים את הנפעל, ומטעם זה צ"ל ב"דניזק שיימינן", מ"מ מאחר ש"מיטב" בא ככפרה על האיסור שגם להנפעל להעשות, הרי בנוגע לכפרה, שאי"ז ענין ממוני, נוגע גדר עצמי ד"מיטב", ולכן אף אם הבינונית דמזיק שוות יותר מעידית דניזק, אינו יכול לשלם בזה, כי אין כאן גדר ושם "מיטב". וכצד זה מכריע הרא"ש, וכמ"ש "דלעולם בעיני מיטב או דמזיק או דניזק", כי ס"ל שגם לר"י צ"ל גם ענין עצמי ד"מיטב" מצד הכפרה.

[והנה עפ"ז דלשניהם, בין לר"ע ובין לר"י, יש כאן ענין של "מיטב" בעצם (אלא שנחלקו אם זה צ"ל שוה עכ"פ כעידית דמזיק, או כעידית דניזק, אבל לאח"ז יש כאן גדר עצמי ד"מיטב") יש לבאר הא דאמרו ר"פ ור"ה ברי' לקמן (ז, ב) "כל מילי מיטב הוא דאי לא מזדבן הכא מזדבן במתא אחרית", היינו שכל מטלטלין מיטב הוא מטעם שאפשר למזכרו במקום אחר. ולכאן: וכי זהו מיטב שיצטרך לילך ממתא למתא לחפש מי שיקנה החפץ, ואפשר שגם הוצאות הדרך יהיו יותר משוויית החפץ?

אלא הפ' דכאן נוגע ענין עצמי ד"מיטב", ומכיון שבמקום אחר יש למכרו, ה"ז "מיטב" בעצם. ואף שבפועל אולי אין זה מיטב, מ"מ אין נוגע כאן בפועל, כ"א "מיטב" בעצם, אלא שנחלקו כמה צריך להיות שוה לכה"פ, וכאן ה"ז שוה כעידית דניזק וכעידית דמזיק, אלא שענינים צדדיים מעכבים, הרי אין זה נוגע לנו כי העיקר הוא המושג עצמי ד"מיטב", וזה יש כאן. (אלא שמובן שלר"ע זה שצריכים הגדר עצמי ד"מיטב" ה"ז בתוקף יותר מלר"י, וכנ"ל, אבל מ"מ בפועל צ"ל כן לשניהם).

ח

ומתורין עפ"ז ג"כ קושיית התוס' לקמן (ח, א ד"ה להוציא) שהקשו על הא דאי' בנמ' 'דאמר עולא דבר תורה ב"ח בויבורית שנא' בחוין תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך העבוט החוצה מה דרכו של אדם להוציא פחות שבכלים" דלכאן' זה סותר הנאמר לעיל "כל מילי מיטב הוא", וא"כ גם פחות שבכלים מיטב הוא (ומטעם

קושיא זו פירשו כמה ראשונים כנ"ל, שר"פ ור"ה בר"י דס"ל "כל מילי מיטב הוא" פליגי אעולא וס"ל כר"ש דבע"ח מה"ת בעידית).

אבל ע"פ הנ"ל ה"ז מובן: באמת ובפועל לאו כל מילי מיטב הוא, וכנ"ל שצריך לילך ממתא למתא וכו'. ולכן כשאירי בתשלומי הלואה, ששם אין שום גדר כפרה הרי פחות שבכלים זיבורית הוא, ורק לעיל שאירי בתשלומי נזקין, ושם נוגע גדר עצמי ד"מיטב" מצד הכפרה, ולכן רק שם אמרו "כל מילי מיטב הוא" (והא דהתוס' לא תירצו כן י"ל כי עפ"ז נמצא דוזה שהחמירה תורה על הניזק וחיבתו לשלם ממיטב כדי להתכפר א"ז חומרא בכל פעם כי מתירים לו ליתן פחות שבכלים).

ט

והנה ע"פ כל הנ"ל יש לבאר גם סברת ר"ע ור"י שנחלקו במחלקותם של ר' שמעון בן מנסיא ורבנן אם כשמזיק הקדש פטור לגמרי, או שאדרכה חייבים יותר, גם תם חייב נ"ש, וכדמוכח ממסקנת הגמ' שזהו כוונת ר"ע כמ"ש "וק"ו להקדש משא"כ לר"י:

כי הנה שניהם, רשב"א ורבנן, מקרא אחד דרשו, "שור רעהו", שלרבנן דרשינן שרק שור רעהו חייב בנזקין, משא"כ שור של הקדש פטור. ולרשב"מ דרשינן שרק בשור רעהו חייב תם ח"נ, משא"כ בשור של הקדש חייבים נ"ש. ולכאן ה"ז מחלוקת בסברות הפוכות: לרשב"מ הקדש חמור מהדיוט, ולרבנן הקדש קל מהדיוט. וצלה"ב: מה סברת מחלקותם?

והביאור בזה: כשמזיקים הקדש יש כאן ב' ענינים הפכיים: מצד אחד הרי זה חמור יותר, כי לא רק הזיק אדם אחר, כ"א הזיק דבר קדוש. אבל מצד השני הרי אין כאן מישהו (ז. א. איש פרטי) שהפסיד ע"י ההזיק, וכמ"ש כמה ראשונים (הובאו בשמ"ק כאן) שבהקדש חסר גדר ניזק, וא"כ הרי ההזיק קל יותר, וצריכים לעיין איזה צד גובר. (וראה בהשיעור בענין נזקין וגניבה בהקדש).

ובפשטות ה"ז תלוי בכללות גדר נזקין: אם עיקר חיוב נזקין הוא על שלא שמר שורו ולפי"ז נוגע בעיקר הנזק הנגרם, כנ"ל. א"כ הזיק הקדש קל יותר מהדיוט כי מצד הנפעל הרי חסר כאן גדר ניזק. אבל אם עיקר חיוב נזקין הוא על שממונו הזיק הרי לפי"ז

העיקר הוא מעשה ההיזק עצמו, א"כ היזק הקדש חמור יותר, כי מצד מעשה ההיזק הרי יש כאן עבירה גדולה יותר בזה שהיזק דבר הקדש.

ולכן ר"ע שם"ל שהחיוב הוא לפי שממונו היזק, ס"ל שהקדש חמור יותר, ור"י שם"ל שהחיוב הוא על שלא שמר שורו ס"ל שהקדש קל יותר. ואי"ז סברות הפוכות כי אי"ז רק הסתעפות מעצם שיטתם בגדר נזקין. ומטעם זה דורשים הכתוב בב' אופנים שונים: לר"ע שהעיקר הוא מעשה ההיזק מסתבר שכשהתורה שוללת הקדש ה"ז לחומרא, ולר"י ה"ז לקולא.

[ובאמת י"ל באופן פשוט יותר: לר"ע שבעיקר נוגע עניני שמים. היה מחמיר בהקדש, ולר"י שנוגע יותר עניני בנ"א, ה"ה מקיל בעניני הקדש].

יו"ד

עפ"ז יש לבאר בטוב טעם שיטת רש"י בקושיית הגמ' "ועוד מאי ק"ו להקדש ד"לאקולי אתא דיהיב לי' מזיק מזיבורית וכו'", אף שאעפ"כ ה"ז מעליותא לגבי שיטת ר"י דס"ל דבכלל פטורים בהקדש כקושיית התוס':

מכיון שסברת ר"ע דבמזיק שיימינן וגם דבהקדש חייבים נובעים מאותה הנקודה, הרי מוכרח שקושיית הגמ' "אי הכי ר"י ור"ע ממאי דבעידית דניזק וזבורית דמזיק פליגי, דלמא דכ"ע בדניזק שיימינן "והכא בפלוגתא דרשב"מ ורבנן קמפלגי" היא אף דמצד הסברא אי ס"ל לר"ע דרשב"מ דחייבים בהקדש מוכרח לסבור גם דבדמזיק שיימינן, מ"מ כל זמן שלא אמר כן בפירוש אין לנו להכריח שם"ל כן (כי אולי ישנם סיבות אחרות לשנות הדין, וכדמוכח גם מזה שהלכה כר"ע דבדמזיק שיימינן והלכה כרבנן דרשב"מ דבהקדש פטורים), וא"כ מכיון שבלא"ה מוכרח לומר שפליגי בדרשב"מ ורבנן מצד התיבות "ק"ו להקדש", למה לנו להרבות במחלוקת ולומר שפליגי גם במי שיימינן, דילמא פליגי רק בדין הקדש.

ולפי פירוש זה הרי נמצא שגם מצד סברת המקשן מוכן שבעצם הי' צ"ל לר"ע דבמזיק שיימינן (מצד סברתו כרשב"מ), אלא שמקשה שאולי ישנה סברא אחרת המכריחה אותו לומר דבדניזק שיימינן, א"כ הרי חידושו של ר"ע הוא גריעותא לגבי כמו שצ"ל בעצמו בלי חידושו: בעצם צ"ל דבדמזיק שיימינן, ור"ע מחדש דבדניזק

שיימינן, וא"כ מקשה שפיר "מאי ק"ו להקדש", והרי ר"ע בא לגרוע כח נזקין מכמו שצ"ל בעצם לשיטתו, ואיך מסיים ע"ז ק"ו להקדש.

זוהי כוונת רש"י "הואיל ומן העידית דקאמר ר"ע אניזק קאי ולאקולי אתא דיהיב לי' מזיק מזיבורית מאי ק"ו להקדש גריעותא הוי", היינו שזה גורע לגבי מה שצ"ל בעצם בלי חידושו [וכעין פי' הפנ"י שכתב לפרש דברי רש"י שבעצם צ"ל בדמזיק שיימינן מצד משמעות הכתוב ד"מיטב שדהו", ולכן אי ס"ל לר"ע בדניזק שיימינן ה"ז קולא ולפי הסברא הנתבאר כאן אי"ז רק מצד לשון הכתוב, כ"א מצד סברת ר"ע עצמו].

ולכן ממשיך ר"ש "ולר"ע יפה כחו דהקדש בנזקין דאמר דאפילו הוי מזיק תם שקיל הקדש נזק שלם ונפקא לי' מרעהו", כי ע"ז מסביר קושיית הגמ': מכיון שלר"ע הקדש חמור מהדיוט, הרי בפשטות לדעתו העיקר הוא עצם ההיזק, וא"כ צ"ל לדעתו בדמזיק שיימינן, וא"כ זה שאומר בדניזק שיימינן ה"ז גריעותא, ומוסיף רש"י שאין זה סברא בעלמא, כ"א לר"ע זהו פי' הכתוב, "ונפקא לי' מרעהו", הרי זה מחזק עוד יותר שבעצם צ"ל בדמזיק שיימינן, וא"כ אם לדעת המקשן ס"ל לר"ע בדניזק שיימינן ה"ז גריעותא - וא"כ "מאי ק"ו להקדש".

יא

והנה ע"פ כהנ"ל יש לבאר ג"כ סברת ר"ע לעיל (ה, א וש"ג) ד"אף תם שחבל באדם משלם מותר נזק שלם", ודלא כתם שחבל בשור שמשלם ח"נ: אם עיקר ההיזק הוא הנפעל, מה שניזק וכו', הרי בזה נוגע שוויית ההיזק, ולכן מה לי אם ההיזק הי' לשור או לאדם, בין כך ובין כך מפסיד בן אדם סכום כסף, והחילוק הוא רק איך הפסיד, אבל בנוגע להפסד עצמו אין חילוק, אבל אם העיקר הוא מעשה ההיזק הרי עבירת ופעולת ההיזק עצמו חמור יותר כשהיזק בן אדם מכשהיזק בע"ח, כי אדם יש לו נפש, וגם "מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא" (לקמן סה, א) שיש כאן לא רק הפסד ממון, כ"א ענין חמור יותר - היזק בן אדם.

ולכן ר"ע דאזיל בהשיטה שהעיקר הוא מעשה ההיזק עצמו ס"ל שכשמזיק אדם משלם יותר.



סימן י"א

יוקרא דלקמי'

א

בב"ק (ז, ב) א': גבי נזקין דיני' בעידית, ואי א"ל איהו הב לי בינונית טפי פורתא, א"ל אי שקלת כדינך שקול כדהשתא ואי לא שקיל כיוקרא דלקמי' (כגון דביומי ניסן יקרא ארעתא וביומי תשרי זול, והזיק בתשרי שוה מנה, ובא לגבות מנה מקרקעות המזיק וכו', ואי א"ל ניזק הב לי מבינונית כדהשתא טפי פורתא וכו', אלא א"ל מזיק אי שקלת בעידית כי דינך שקול כי השתא, ואי לא, שקול מבינונית כיוקרא דלקמי' - פרש"י). מתקיף לה רב אחא בר יעקב א"כ הורעת כחן של נזקין אצל בינונית וזיבורית, דרחמנא אמר ממיטב, ואת אמרת מבינונית וזיבורית נמי לא. אלא אמר ראב"י וכו' בע"ה דיני' בבינונית ואי א"ל הב לי זיבורית טפי פורתא, א"ל אי שקלת כדינך שקול כדהשתא, ואי לא, שקול כי יוקרא דלקמי', מתקיף לה רב אחא בר' דרב איקא א"כ נעלת דלת בפני לוי, דא"ל אילו הווי לי זוזי הוה שקלי כדהשתא, השתא דזוזי גבך אשקול כיוקרא דלקמי', אלא אמר רב אחא בר' דרב איקא וכו' כתובת אשה דינה זיבורית וכו'"

ומפשטות לשון הגמ' משמע למסקנא שבכל אופן אם רוצה הנזיק בינונית או המלוה זיבורית, מחויב המזיק או הלוח ליתן כדהשתא. וכן כתב הטור (חו"מ סי' קב) בשם הרמ"ה מפורש שאם המלוה רוצה זיבורית טפי פורתא שומעין לו.

וכן משמע דעת רש"י, דהרי כתב (בד"ה אי) וז"ל: פשיטא דאי בעי ניזק למושקל סובין שקיל בע"כ של מזיק, שאפי' בעידית יפה כחו כ"ש בבינונית. עכ"ל.

כ"ה דעת התוס' כמ"ש מפורש בהגהות אשר"י כאן, ומוכרח הוא מ"ש התוס' לקמן (ח, ב ד"ה אבל) וז"ל: ובע"כ של שמעון הי' יכול ליקח טפי פורתא כדאמרינן לעיל דאמר א"כ נעלת דלת בפני לוי. עכ"ל. וראה הגהות הגר"א שם.

אבל דעת הרא"ש הוא שגם למסקנא אין כופין אותו ליתן בינונית לניזק וזיבורית למלוה, כי זה תלוי בדעת המזיק והלוח, וכמו שאין יכול לכופו ליתנו איזה

עידית שרוצה הניזק או איזה בינונית שרוצה המלוה, כמו"כ אין לכופו ליתן בינונית במקום עידית או זיבורית במקום בינונית. והא דאמרי' בגמ' שמטעם "א"כ הורעת כחן של נזקין" ומטעם "א"כ נעלת דלת בפני לוי"ן צריך ליתן בינונית לניזק וזיבורית להמלוה, ה"ז רק היבא דגילה דעתו לפני"ז שרוצה ליתנו לו כיוקרא דלקמו', אז אמרי' דמוכרח הוא ליתן כזולא דהשתא, אבל בלא גילוי דעת אין יכולים לכופו.

ב

וצלה"ב במה תלוי פלוגתת הרא"ש והרמ"ה וסיעתו?

וגם: הרי קושיית הרא"ש קושיא אלימתא היא, דמאי שנא זה מהא דאי"צ ליתן לו איזה עידית שרוצה? ומ"ש היש"ש (סימן יא) שגם בזה פליגי על הרא"ש וס"ל שתלוי ביד הניזק ליקח איזה עידית שרוצה - ה"ז דוחק. כמו"ש כמה מפרשים (ראה נחלת דוד ועוד), שזהו רק למ"ד בשלו הן שמין, אבל למ"ד בשל עולם הן שמין ברור שזה תלוי בדעת המזיק, וכ"ש שבבע"ח ה"ז תלוי לכו"ע בדעת הלוח, כי אין כאן דין בשלו הן שמין. וא"כ אם בעידית ועידית ה"ז בדעת המזיק, למה בעידית ובנונית ה"ז בדעת הניזק - ועד"ז בבע"ח?

ולאידך צלה"ב סברת הרא"ש דע"י גילוי דעת מוכרח הוא ליתן בינונית וזיבורית, וכמו שהקשו הט"ז (סי' תי"ט ס"ב) והיש"ש, דמכיון שלדעת הרא"ש אין לכופו, מה מועיל גילוי דעת?

ואף שכתב הרא"ש הטעם דמאחר שלא הי' בדעתו לעכבנה לעצמו, לכן חייב ליתנה לו, כי מורה עי"ז שאין שדה זו חביבה עליו, הרי זה גופא צע"ג, דהרי יכול לומר מתחלה לא רציתי לעכבנה לעצמי, ועכשיו הנני חוזר בי, וכי עשה קנין שאסור לו לחזור בו?! ובפרט שכ"ה דרך העולם שדבר החביב על אדם אין נותנים אותו במתנה ואין מוכרים אותו, אבל אם יכול להרויח הרבה כסף עי"ז מוכרים אותו. וכ"ה בנדר"ד שאומר לו שבאמת שדה זו חביבה עלי, ורק חשבתי שאוכל ליתן לך השדה כיוקרא דלקמו', והייתי מרויח הרבה כסף, אז הי' כדאי לי ליתנה לך, אבל אם צריך אני ליתנה לך כזולא דהשתא, אין רצוני בזה?

ג

והנה בדעת המחבר מצינו סתירה (כמו שהקשו המפרשים, ראה או"ת סי' ק"ב סק"ד ועוד): דבסי' קב (סעי' ב) כתב וז"ל: היו לו שלשה או ארבעה שדות בינוניות לא יוכל המלוה לומר תן לי משדה פלונית שהיא חביבה עלי, אלא ברשות הלוח ליתן לו מאיזו שירצה, אם חפץ המלוה בזיבורית ואומר לו תן לי זיבורית טפי פורתא שומעין לו ונוטל בזולא דהשתא ולא ביוקרא דלקמיו. עכ"ל. הרי שם"ל כדעת הרמ"ה שאינו תלוי בגילוי דעת כלל. (והרמ"א מביא שם דעת הרא"ש).

ובסי' תיש (ס"ב) כתב המחבר וז"ל: אם יש למזיק שני עידית אין הניזק יכול לומר לו תן לי מעידית פלוני אלא תלוי ברצון המזיק לתת לו איזה שירצה, אבל אם המזיק חפץ לתת לו העידית שביקש אלא שהוא עתה בזול וכו' ואומר אם תרצה קח אותה כפי מה שהיא עתידה להתייקר אין שומעין לו, אלא צריך ליתנה לו כפי מה ששוה עתה. עכ"ל. הרי שפסק כהרא"ש שע"י גילוי דעת מוכרחים ליתן מה שרוצה הניזק.

ואף שהרא"ש לא כתב כן מפורש בנוגע עידית ועידית, כ"א בנוגע עידית ובינונית, מ"מ מוכרח שכ"ה לדעתו גם בעידית ועידית, דאל"כ אזלה כל ראייתו מעידית ועידית לעידית ובינונית, וכמ"ש המפרשים.

וראה ב"י על הטור וז"ל: ומ"ש ואם יש לו שני עידית וכו' אבל כשמזיק חפץ ליתן לו העידית שביקש אלא שהיא עתה בזול וממתין עד שתתייקר וכו' אין שומעין לו וצריך ליתנם לו כפי מה שהוא שוה עכשיו, כ"כ הרא"ש בריש ב"ק גבי נזקין דינם בעידית אי א"ל הב לי בינונית טפי פורתא וכו', א"כ הורעת כחן של נזקין אצל בינונית וזיבורית. עכ"ל. הרי שמביא ראוי' בנוגע לעידית ועידית שמועיל גילוי דעת ממ"ש הרא"ש.

ולכאוף הרי יש כאן סתירה בין מ"ש בסי' קב למ"ש בסי' תי"ט.

ד

ולחבין כל זה צריך להקדים תחלה מ"ש רש"י כאן (ד"ה ואי) וז"ל: כגון שיש לו קרקע סמוך לאותה בינונית של מזיק וניחא לי' בה שקיל לי' וכו'. עכ"ל. ולכאור, מה נוגע כאן לנקוט דוגמא למה רוצה הניזק בינונית דוקא ?

ולכן י"ל שרש"י ר"ל שכאן איירי שבעצם אין מעלה בבינונית זו שרוצה הניזק, כ"א שלגבי ה"ז טוב מכיון שיש לו קרקע סמוך לאותה בינונית, וא"כ נכנס ענין זה בגדר ד"כופין על מדת סדום" (שהוא בדוגמת "זה נהנה וזה לא חסר").

דהנה בכ"ב (יב, ב) אי' וז"ל: ההוא דזבין ארעא אמצרא דבי נשי' ("קנה קרקע אצל שדה אביו" - פרש"י), כי קא פלגו ("עם אחיו בנכסי אביו" - פרש"י) א"ל פליגו לי' אמצראי. אמר רבה כגון זה כופין על מדת סדום. מתקיף לה רב יוסף אמרי לי' אחי מעליגן לי' עלויא כי נכסי דבי בר מריון (ראה הפי' ברש"י ותוס' וכו'). והלכתא כרב יוסף וכו'. עכ"ל.

הנה לא מיבעי לדעת רבה שגם כאן מתאים לומר כופין על מדת סדום, וכופין המזיק ליתן להניזק הבינונית או הלוח ליתן להמלוה הזיבורית, אלא אפילו לדעת ר"י שכן ההלכה, שאין כופין על מדת סדום, הרי אי"ז לפי שם"ל בכלל שאין כופין על מדת סדום (כדמוכח מזה שלחלן שם, לגבי בבא אחריתא, אמר רב יוסף כופין על מדת סדום), אלא לפי שיכול לומר מעליגן לי' עלויא כי נכסי דבי בר מריון (או כדלקמן שם ד"זימנין דהאי מדויל והאי לא מדויל"), ולכן כאן שיש לנו סברא "א"כ הורעת כחן של נזקין" או "א"כ נעלת דלת בפני לוי", אין מקבלין טענתו דמעליגן וכו', ולכן מוכרח ליתן מה שרוצה הניזק או המלוה.

ולפי"ז הפי' בגמ' כאן הוא דאפשר לכופו לא מפני הטעמים דהורעת כחן וכו' או נעלת דלת וכו', כ"א לפי שכופין על מדת סדום, וטעמים אלו אינן אלא לבטל טענתו דמעליגן וכו' וכיו"ב.

ה

אמנם הא דכופין על מדת סדום יל"פ בב' אופנים: א) הו"ע בהאדם ולא בהקרקע. היינו שנותנים להאדם זכות שיכול ליקח דבר פלוני, אף שבלא הדין דכופין וכו' אין לו זכות זה. וכבהגדון בב"ב הנ"ל, שאף שיש לכאו"א מהאחים זכות שזה בכל שדה ושדה, מ"מ נותנים לאח זה (שיש לו שדה אמיצר שדה א') זכות נוסף על הזכות הרגיל שיש לכאו"א מהם בנוגע לשדה מסוימת, ולכן הוא מקבל אותה השדה. בסגנון אחר: זהו"ע "חיובי" - נותנים לו (בחיוב) זכות נוסף.

ב) הו"ע בהשדה ולא בהאדם, היינו ששוללים משדה מסוימת זכות שאר האחים, ובמילא נשאר רק הזכות של אח זה, ולכן נותנים לו השדה, היינו שהו"ע "שלילי" - ששוללים (מטעם דכופין על מדת סדום) הזכות של שאר האחים.

[והנפק"מ בין ב' האופנים הוא היכא שמאיזה טעם שוללים הדין דכופין על מדת סדום, כבהגדון בב"ב שם שמטעם דטענתו מעלינן וכו' לא אמרינן דכופין וכו', אם צריך לזה טעם חזק או לא, דלאופן הא' צריכים רק לעשות שלא יקבל הזכות הנוסף, ולאופן הב' שזהו דין בהשדה, הרי שמושללים הם שאר האחים מזה מצד השדה עצמה, הרי צריכים עכשיו לשנות מה שישנה כבר, וליתן להאחים זכות בהשדה. וי"ל להיפך. וי"ל שבזה נחלקו רש"י ותוס' שם. עיי"ש.]

והנה אם נאמר כאופן הא', מובן שגם כאן שייך גדר דכופין וכו', כי נותנים להניזק או המלוה זכות בשדה זו הסמוכה להשדה שלו, אבל אם נאמר כאופן הב' שרק שוללים זכות שאר האחים וכו', וכד"מ נשאר זכות שלו לכך, הרי כאן אאפ"ל כן - כי מעיקרא אין לו זכות בשדה זו ובשום שדות לומר ששוללים זכות שאר בני"א ממנה, או ששוללים זכותו משאר השדות, ובמילא נשאר שדה זו שלו. ובמילא בנדר"ד אין כופין להמזיק או הלוח ליתן מה שהניזק או המלוה רוצה.

וי"ל שבזה פליגי הרמ"ה והרא"ש: לדעת הרמ"ה גדר כופין וכו' הוא ענין חיובי, היינו שנותנים לו זכות נוסף, ובמילא שייך גם כאן ענין כופין על מדת סדום. ודעת הרא"ש הוא שגדר כופין וכו' הו"ע שלילי, ובמילא אי"ו שייך בנדר"ד. ולכן אין לומר שכופין כאן המזיק והלוח ליתן השדה שרוצה הניזק והמלוה. [ורק היכא דגילה דעתו שרוצה ליתן, אז אמרי' כופין וכו', להרא"ש. ולאידך, לדעת הרמ"ה אין אומרים כופין בעדידת ועידידת - כדלקמן].

דהנה באמת גם כאן יש לו זכות בכל נכסי הלזה, דהרי משעובדים הם להמלוה, וכן נכסי המזיק משעובדים להניזק, וא"כ גם כאן הרי שייך לומר ענין כופין וכו', גם אם נאמר כאופן הב'. כי י"ל ששוללים הזכות שיש לו מכל שאר הנכסים, ונשאר רק על קרקע זה, ובמילא מוכרח ליתן להמלוה והניזק קרקע זו.

אבל זה תלוי במחלוקת הקצוה"ח והמהרי"ט. דהנה הקצוה"ח (סקי"ב סק"א) מביא מ"ש המהרי"ט ח"א סי' כ"ג לחלק דיכולים לשעבד דבר שלא בא לעולם, אבל אין יכולים לשעבד עצמו לדבר שלא בא לעולם, כי אדם יכול לשעבד את עצמו שכיביא הדבר לעולם יהי' כך וכך, כי השעבוד אגופו חל, אבל כשהזוכה אינו בעולם, הרי אין לו למי להשתעבד. והקצוה"ח עצמו חולק ע"ז וס"ל שגדר שעבוד אינו על האדם, כ"א על הנכסים, ובמילא אא"פ לשעבד ג"כ דבר שלא בא לעולם.

והנה לדעת המהרי"ט שכל שעבוד חל על האדם, א"כ בנדו"ד חל השעבוד על המזיק או הלזה, וא"כ אם נאמר כאופן הב' דלעיל שרק שוללים הזכות משאר האחין (או ששוללים הזכות שיש לו משאר הנכסים), אי"ש בנדו"ד גם כופין על מדת סדום, כי מעיקרא אין לו שום זכות בשום שדה. אבל לדעת הקצוה"ח, שגדר שעבוד הוא על הנכסים, הרי שיש להניזק והמלוה זכות בכל הנכסים, וא"כ שייך לומר כאין גדר כופין וכו', ששוללים זכותו מכל שאר הנכסים, ונשאר זכותו רק על שדה זו.

ובנוגע לדעת הרא"ש במחלוקת זו כבר הוכיחו כמה אחרונים שס"ל כהמהרי"ט, דאל"כ קשה מ"ש בכתובות (פו, א) על הא דאי' שם דלר"פ דס"ל פריעת בע"ח מצוה אם אמר אינו רוצה לקיים המצוה כופין אותו, וכתב הרא"ש דאם אית לי' ללזה נכסים בלא מצוה כופין אותו, כי יורדים לנכסיו משום שעבוד. ולכאן הרי מפורש בערכין (כב, א) דאמר ר"פ דאין נזקקין לנכסי יתומים קטנים לפי דלאו בני מיעבד מצוה נינהו, ואם כדעת הרא"ש צריכים להזקק להנכסים מטעם שעבוד.

אבל ע"פ שיטת המהרי"ט ה"ז מובן, כי לדעת המהרי"ט מוכרח לומר שהא דבכלל גובין מן הלקוחות, אף שאין הנכסים משועבדים, הוא לפי שמכיון שהאדם משועבד להלוה אסור לו למכור הקרקעות (ע"ד לקמן (קטו, ב) שאין לחלל מעשר על מעות שעומדים להאבד ממנו), ואם מכרה אין המכירה גמורה, ולכן יכול המלוה לגבות מזה. אבל כ"ז הוא בנוגע למכירה, משא"כ בירושה, הרי חל הירושה בכל אופן,

וא"כ א"א לגבות מן היתומים מטעם שעבוד, כ"א מטעם מצוה, כי מצד השעבוד אין לגבות מן היורשים, כי לא נעשה כאן שום איסור, ולכן קטנים דלאו בני מצוה ניהו, אין נזקקין, (אבל אם הי' ס"ל כדעת הקצוה"ח הרי הקרקעות משועבדים, וגם בירושה היו יכולים לגבות מטעם שעבוד).

ומכיון שס"ל הרא"ש כהמהרי"ט, הרי מובן שבנדו"ד אין לומר שמטעם שעבוד נוכל לומר כופין על מדת סדום, ובמילא אין לכופ להמזיק והלוה ליתן הקרקע שהיא סמוכה לשדה הנזיק והמלוה.

אבל כ"ז הוא רק בשעבוד סתם, אבל כשגילה דעתו שרוצה ליתן שדה פלונית, הרי זה כאילו עשאו אפותיקו וכיו"ב, ואז י"ל שחל השעבוד על שדה זו בפרטיות, ובמילא בנדו"ד אפ"ל כופין על מדת, סדום. ולכן ס"ל להרא"ש שמהני גילוי דעת, כי גם לדעתו, שהיא כדעת המהרי"ט, כנ"ל, באופן כזה חל השעבוד על השדה.

ז

עפ"ז יובן למה לדעת הרמ"ה וסייעתו בעידית ועידית ה"ז תלוי ברצון המזיק, משא"כ בעידית ובינונית, כי היות וכל טעם כפי' כאן הוא מטעם כופין על מדת סדום, הרי בעצם ההלכה היא כר"י שאמרי' מעלינן וכו' כנכסי דבני בר מריון, ובמילא לא אמרי' כופין על מדת סדום, אלא שמטעם "א"כ הורעת כוחן של נזקין אצל בינונית וזיבורית" ומטעם "א"כ נעלת דלת בפני לוי", אין מקבלין טענתו דמעלינן וכו' - הנה ס"ל להרמ"ה שכ"ז שייך בעידית ובינונית בנזקין, ובינונית וזיבורית בהלוואה, אבל בעידית ועידית בנזקין, הרי אין הטעם ד"הורעת כוחן של נזקין וכו'" תקיפה כ"כ, כי בין כך ובין כך מקבל הוא עידית, וכן בבינונית ובינונית דהלוואה אין הטעם ד"נעלת דלת בפני לוי" תקיפה כ"כ, כי בי"כ ובי"כ מקבל הוא בינונית - כדינו, ולכן אין בכח טעמים אלו לבטל טענתו דמעלינן וכו', ולכן נשאר שמקבלין טענת דמעלינן ל' עלויא כי נכסי דבי בר מריון, ובמילא לא אמרינן בזה דכופין על מדת סדום. ולכן ה"ז תלוי ברצון המזיק והלוה.

ח

לפי"ז יש לבאר גם סברת המחבר דבדין נזקין ס"ל שאף שבדעת המזיק ליתן מה שהוא רוצה, מ"מ אם גילה דעתו שרוצה ליתן עידית מסוימת ביוקרא דלקמי' כופין לו ליתן כזולא דהשתא, משא"כ במלוה אין מועיל גילוי דעת, כי י"ל שהמחבר ס"ל דהיות והטעם למה זה תלוי ברצון המזיק הוא לפי שמקבלין טענתו דמעלינן וכו' (כי בלא"ה ה' צ"ל כופין על מדת סדום). לכן היבא דגילה דעתו שרוצה ליתן ביוקרא דלקמי', ה"ז כאילו כבר ויתר על טענתו דמעלינן וכו' (כי פשוט כי זה שאמר שרוצה ליתן ביוקרא דלקמי' אי"ז אותו הטענה דמעלינן וכו', ובמילא ע"י עצם הסכמתו ליתן, ה"ז כאילו מבטל בעצמו הטענה דמעלינן וכו'). ולכן שוב יש כאן הדין דכופין על מדת סדום.

אבל כ"ז הוא רק בנזקין, אבל במלוה, גם אם גילה דעתו שרוצה ליתן בינונית מסוימת ביוקרא דלקמי', אין כופין אותו, כי עדיין יכול לומר מעלינן וכו'. ולא שויתר על טענה זו, כי רק בנזקין שדינו בעידית מדאורייתא, הנה תיכף כשאמר שנתן לו עידית מסוימת הרי חל איזה שעבוד על שדה זו, מטעם דמדאורייתא הדין כן, ולכן אם אח"כ חוזר בו וטוען שוב מעלינן וכו', אא"פ, כי כבר פעל וויתרו איזו פעולה, משא"כ בבע"ח, מכיון שרק מדרבנן דינו בבינונית (עכ"פ בסוגיא דילן, אפילו לדעת הרמ"ה הובא בנמוק"י לקמן (ח, א), וכ"ש לדעת רוב ראשונים שבכלל אין פלוגתא בזה - אבל ראה פנ"י כאן שכתב שהסוגיא כאן אויל למ"ד בע"ח מדאורייתא דינו בעידית, ואין כן דעת הרבה אחרונים), לכן גם כשויתר על הטענה דמעלינן וכו' לא פעל זה שום שעבוד על השדה עצמה, כי אי"ז מעיקר הדין (ע"ד דעת הרמ"ה הנ"ל בכיאר הגמ' לקמן ופליגא דעולא, עיי"ש) [ובפרט לדעת האחרונים שכל דרבנן ה"ז רק על הגברא ולא על החפצא], ולכן יכול לחזור בו אח"כ, ולטעון שוב מעלינן וכו', ובמילא שוב אין כאן דין דכופין על מדת סדום. [אבל לדעת הרמ"ה ורש"י ותוס' אי"צ לחלק, ואומרים שגילוי דעת אין מועיל בשום אופן, כי אין בכחו לוותר על הטענה דמעלינן כי היא טענה בעצם, וכמובן].



סימן יב

ערכות הנכסים

א

אי' בב"ק (ח, ב): "ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות ואתא בע"ח דראובן וטרף משמעות דינא הוא דאזיל ראובן ומשתעי דינא בהדי', ולא מצי א"ל לאו בעל דברים דידי את, דאמר לי' אי מפקת מיני' עלי הדר. ואיכא דאמרי אפילו שלא באחריות נמי, דא"ל לא ניחא לי דתהוי לשמעון תערומות עלי', ע"כ.

והקשו האחרונים: למה צריכים להטעם "דא"ל אי מפקת מיני' עלי הדר" או "דא"ל לא ניחא לי דתהוי לשמעון תערומות עלי", הרי בלא"ה פשוט שצריך הבע"ח למשתעי דינא עם ראובן, אף שהקרקע המשועבדת נמצאת אצל שמעון, כי מה שגובים מן הלוקחות, ה"ז לפי שהנכסים ערבים בעד החוב, והכלל הוא (ב"ב קעדב) שאין נזקקין לערב תחילה א"כ מוכרח תחילה לילך לראובן שהוא הלזה ורק אח"כ יכול לגבות מן הקרקע - הערב שאצל שמעון.

ב

ותירצו ע"פ מ"ש הרשב"א בניטין (ג, ב), שמקשה דאמאי איצטריכו חכמים לתקן ש"אין גובין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין", הרי בלא"ה צ"ל כן שהרי קיי"ל דנכסוהי דבר איניש אינון ערבין, ואין נפרעין מן הערב תחלה, א"כ בלי התקנה, גם מדינא לא גבי. ומתריץ וז"ל, "וי"ל דלאו ערבין לגמרי קאמר, דטעמא דערב משום דלא גמר ומשעבד נפשי' אלא היכא דלית לינכסי ללוה לאיפרועי מיני', ומלוה גופי' עיקר שעבודא ליתי' אערב אלא אלוה אבל גבי נכסי דלוה ודאי עיקר אסמכתא עלייהו ולוה נמי בעידן מלוה גמר ומשעבד כלהו נכסי, והלכך אי לאו תקנתא דעביד רבנן גבי לוקחות, הוי אמינא כיון דעיקר שעבודי' אהאי בינונית הוא, אע"ג דשייך ללוה זיבורית קמי' מלוה, כי גבי מבינונית דהוה שעבוד עלי' גבי, דא"ל ללוקח ארעא דידי גבי דידך הוא, ומשום פסידא דלוקחות אמור רבנן דזיבורית דבני חרי ליגבי, בינונית דמשעבדי לא ליגבי", עכ"ל. ומטעם זה, קס"ד שיכול הבע"ח לגבות מן המשועבדים תחילה מבלי

לאשתעי דינא עם הלוח, וקמ"ל הטעם "אי מפקת מיני עלי הדר" או "לא ניחא לי דתהוי לשמעון תערומות עלי", שמוכרח לאשתעווי דינא תחילה עם ראובן הלוח.

אמנם, לכאורה צע"ק לשון הרשב"א בתחילת דבריו "לאו ערבין לגמרי קאמר", שפשטות משמעות תיבות אלו היא, שמה שנכסי איניש הם ערבין בעדו, ה"ה פחות מערב רגיל ("לאו ערבין לגמרי"), ולפועל ממושיך איך שהנכסים הם ערבים בתוקף יותר מערב רגיל, כי בערב רגיל אינו סומך דעתו לגמרי על הערב, משא"כ בנכסים סומך דעתו יותר.

ואף שבפשטות כוונתו היא שהיות ואינו ערב גמור, אינו מוגבל לדיני ערב ותלוי רק במה שמתאים שם - ג"ז צע"ק, כי סו"ס מגדרי ערב אתנהו עלי, ואיך אפ"ל דתוקפו יותר מהערב הגמור.

ג

וי"ל בזה בהקדים מ"ש בלקו"ש (ח"ל ע' 216), וז"ל: "שעבודו של ערב יש לבארו בשני אופנים: א) השעבוד שייך רק להחוב, דמשעבד נפשי לשלם חובו של הלוח, ב) הערב עומד במקום הלוח, ולכן שעבוד הגוף שעל הלוח לשלם חובו (ופריעת בע"ח מצוה), חל על הערב (העומד במקומו)", עכ"ל. ובהערה 19 מוסיף על האופן הב' וז"ל: "ולפ"ז, זה שאינו גובה מן הערב אלא א"כ גובה תחלה מן הלוח (ב"ב קעג, ב ואילך). הוא כעין תנאי בערב ולא מעצם גדרו, ואכ"מ". עכ"ל.

והנה, אם נאמר שגדר ערב הוא כאופן הב', פשוט שכשאומרים שנכסיו של אדם הם ערבים בעדו, אין הפי' הוא שהנכסים הם בגדר ערב ממש, כי רק על אדם שני אפ"ל שהוא עומד במקום הלוח, ויש עליו שעבוד הגוף, ולא על קרקע. משא"כ באם גדר ערב הוא כאופן הא', שהוא שעבוד רק לשלם החוב, הרי כשאומרים שנכסיו הם ערבים בעדו, ה"ז ממש כערב בן אדם.

אבל לאידך, מטעם זה גופא, יש תוקף בערבות דהקרקע לגבי ערבות דהאדם, לפי אופן הב'. כי לאופן הא', שהדין שאין גובין מן הערב אלא"כ גובה תחילה מן הלוח, ה"ה מעצם גדרי הערב, ה"ז חל גם על הערבות דקרקעותיו, כי הם ערבים ממש, עם כל דיני ערבות.

משא"כ לאופן הב', שמצד עצם גדרי הערבות יכול לגבות תחילה מן הערב, אלא שיש כעין תנאי צדדי שלא יעשו כן, הנה במקום שאינו ערב רגיל, אינו מוגבל לתנאי זה, ולכן בערבות דנכסיו, שאי"ז ערב גמור, אין תנאי זה (כי מסתבר שכן הי' בדעתם).

ז.א. כאם זה שאין לגבות מן הערב תחילה הוא מעצם גדרי הערבות, צ"ל כן גם בדבר שאינו ערב גמור, כי סו"ס אא"פ שיהי' לו כח יותר מערב גמור. אבל היות ש(לאופן הב') אי"ז מגדרי הערב בעצם, כ"א כעין תנאי, הרי בדבר שאינו ערב גמור, אפ"ל שאף שיש לו דין ערב מטעם תק"ח, אעפ"כ אינו מוגבל להתנאים הצדדיים שבזה. ולכן אף שלפועל יהי' נמצא שהוא חמור מהערב הגמור, לא איכפת לן, כי זהו תנאי צדדי.

ד

וי"ל שזהו כוונת הרשב"א, שהוא אזיל לפי אופן הב' הנ"ל, והדין ש"אין נפרעין מן הערב תחילה" אינו מעצם גדרי הערב, ולכן היות ונכסוהי דבר איניש "לאו ערבין לגמרי", אינו מוגבל להתנאים הצדדיים שיש בערב רגיל, והיות ומסתבר שכאן לא התנו שום תנאי (כפי שמבאר בארוכה), הדין הוא שאפשר לילך להערב תחילה (אי לאו התקנה המיוחדת ש"אין נפרעין מנכסין משועבדין במקום שיש בני חורין", ואי לאו הטעם "אי מפקת מיני' עלי הדר" או "לא ניהא לי דתהוי לשמעון תערומות עלי"). ומוכן עפ"ז כוונת הרשב"א שמפני שהנכסים אינם ערבים גמורים, לכן יש להם תוקף יותר.



סימן יג

בענין הנ"ל

א

בב"ק (ז, ב) קס"ד אביי לתרץ הסתירה בין ב' הפסוקים - דממ"ש "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" משמע מיטב אין מידי אחרינא לא. וממ"ש "ישיב" מרבינן שוה כסף ואפי' סובין. ומתרג' , דהכוונה במ"ש "ישיב לרבות שוה כסף ואפי' סובין" היא לשדה שאינה טובה כ"כ, והכי פירושו "דביומי ניסן יקרא ארעתא וביומי תשרי זל ארעתא .. גבי נזקין דיני' בעידית, ואי א"ל איהו (הניזק) הב לי בינונית טפי פורתא, א"ל (המזיק) אי שקלית כדינדך שקול כדהשתא, ואי לא (אלא אתה רוצה מבינונית) שקיל כיוקרא דלקמי" [פרש"י (ד"ה "ואי א"ל"): "ולחכי אתי ישיב לרבות סובין, דאי בעי למשקל ניזק סובין . . שקיל לי' כיוקרא דלקמיה, דהא שוה כסף הוא בניסן"].

"מתקף לה רב אחא בר יעקב, א"כ הורעת כחן של נזקין אצל בינונית וזיבורית, דרחמנא אמר ממיטב, ואת אמרת מבינונית וזיבורית נמי לא", וכ"ה למסקנא שצריך ליתן להניזק בינונית כדהשתא ולא כיוקרא דלקמיה.

ואח"כ קס"ד דראב"י לומר שבבע"ח אכן יכול לומר כן, באם המלוה רוצה זיבורית (במקום בינונית), ומקשה רב אחא בר' דרב איקא "א"כ נעלת דלת בפני לוי", וכ"ה המסקנא שגם בבע"ח מוכרח ליתן לו זיבורית כדהשתא.

ומפשטות לשון הגמ' משמע למסקנא, שבכל אופן אם הניזק רוצה בינונית או המלוה זיבורית, מחוייב המזיק או הלוה ליתן לו כדהשתא, וכ"כ ה'טור' (חו"מ סי' קב) בשם הרמ"ה, וכן הוא דעת רש"י, דהרי כתב (בד"ה הנ"ל) וז"ל: "פשיטא דאי בעי ניזק למישקל סובין שקיל בע"כ של מזיק, שאפי' בעידית יפה כחו כ"ש בבינונית". עכ"ל. וכ"ה דעת התוס', כמ"ש מפורש בהגהות אשר"י כאן. ומוכרח הוא ממ"ש התוס' לקמן (ה, ב ד"ה "אבל") וז"ל: "ובע"כ של שמעון הי' יכול ליקח טפי פורתא, כדאמרי' לעיל דאמר א"כ נעלת דלת בפני לוי". עכ"ל. וכ"ה ברשב"א, ובב"י (שם) כתב שכ"ה דעת בעל התרומות ו'בעל ההשלמה'.

אבל דעת הרא"ש היא, שגם למסקנא אין כופין אותו ליתן בינונית לניזק וזיבורית למלוה, כ"א זה תלוי בדעת המזיק והלוה. והא דאמרי' בגמ' שמטעם "א"כ הורעת כחן של נזקין", ומטעם "א"כ נעלת דלת בפני לוי", צריך ליתן בינונית לניזק וזיבורית למלוה, ה"ז רק היכא דגילה דעתו לפני"ז שרוצה ליתנו לו כיוקרא דלקמי', או אמרי' דמוכרח הוא ליתן כזולא דהשתא, אבל בלא גילוי דעת אין יכולים לכופו.

וצלה"ב כמה תלוי' פלוגתת הרא"ש עם רש"י ותוס' וסיעתם?

ב

ונתבאר בשעור הקודם, אבל י"ל באו"א.

ובהקדים מה שנתבאר לעיל בכיבור ב' השיטות (בדעת ר' ישמעאל) המובאות ברא"ש כ"כ (ו, ב סימן ב), וז"ל: "ואי אית לי' למזיק עידית ובינונית וזיבורית, ולא שויא זיבורית דמזיק כעידית דניזק, ובינונית שויא טפי מעידית דניזק, אית דאמרי דיהיב לי' בינונית וכו'. ואית דאמרי אפ"ה יהיב לי' עידית, ודכריהם נראה לי, דאהני גז"ש ואהני קרא, תרווייהו לשלם ממיטב, אהני גז"ש לשלם לו מזיבורית דמזיק כשהיא עידית דניזק, ואהני קרא כשאינה כמיטב דניזק לשלם ממיטב דמזיק, דלעולם בעינן מיטב, או דמזיק או דניזק". עכ"ל.

וביארתי (ע"פ מ"ש במפרשים) בהקדים מה שיש לחקור בגדר עידית לגבי בינונית וזיבורית, האם זהו גדר של איכות אחרת, או שזה רק כמות אחרת. דמצד א' ה"ז "סוג" אחר, שענינו איכות אחרת. אבל לאידך י"ל, שפי' "עידית" הוא, שיש לשדה זו בפועל כל המעלות של שדות בינונית וזיבורית, אלא שיש לה גם נוסף ע"ז עוד, היינו שהיא מצורפת מכו"כ פרטים.

ובזה הוא דנחלקו ב' השיטות בהרא"ש: דשניהם ס"ל שלר' ישמעאל צ"ל בעיקר מיטב דניזק, אלא שנחלקו האם כשנותן לו בינונית שלו ששוויא יותר מעידית דניזק, האם מקיים הוא נתינת מיטב דניזק. דלשיטה הא' ס"ל, שחילוק בטיב השדות נק' חילוק בכמות, ולכן כשנותן שדה טובה יותר, אמרינן כזה "יש בכלל מאתים מנה", וא"כ נתן לו בפועל עידית דניזק (וע"ד מי שחייב להכירו מנה ונתן לו מאתים, דפשוט שפרע חובו של מנה).

אבל הרא"ש ס"ל, שטיב השדות ה"ה חילוק באיכות, שבזה לא אמרי' יש בכלל מאתים מנה", היינו שאין השדה הטובה יותר מצורפת מהגרועה ומתוספת עלי', כ"א היא גדר וסוג אחר, ולכן כשנותן לו בינונית דמזיק, לא נתן לו עידית דניזק, ואף שבינונית זו שווא יותר מעידית דניזק, מ"מ לא קיים הדין, ולכן מוכרח ליתן לו עידית דידי' כדי לקיים דין עידית, ע"כ ממ"ש שם.

ג

וי"ל שהרא"ש אזיל לשיטתי' ובהקדים מה שיש להקשות על רש"י, דהנה רש"י הקשה (בד"ה ואי) על הקס"ד דאביי, דמנ"ל דלימוד זה ד"שיב לרבות ש"כ ואפי' סובין" מלמדנו שיכול ליתן לניזק בינונית כיוקרא דלקמי'. אולי הוא מלמדנו בכלל שבאם הניזק רוצה בינונית, מוכרח המזיק ליתן לו, למרות שדיני' בעידית. ותירץ רש"י (כמובא לעיל) שלזה אי"צ קרא, כי "פשיטא דאי בעי ניזק למושקל סובין שקיל בע"כ של מזיק, שאפילו בעידית יפה כחו, כל שכן בבינונית, אלא להכי אתא קרא למימר דישיב לו שזה כסף כיוקרא דלקמי'".

אמנם, לפי"ז שגם לאביי פשוט שהניזק יכול לתבוע בינונית, צלה"ב מה הי' הקס"ד שלו שיכול ליתנה לו כיוקרא דלקמי', והרי תומי' מתעוררת הקושיא "א"כ הורעת כחן של נזקין אצל בינונית וזיבורית" (כקושיית ראב"י). ומוכרחים לומר שס"ל לאביי שזה גופא קמ"ל הפסוק "ישיב - לרבות ש"כ", שאף שמחויב ליתן לו בינונית (אם הניזק רוצה בזה) יכול ליתנה כיוקרא דלקמי'; אבל א"כ מהי קושיית ראב"י, הרי בפשטות יכולים לתרץ כנ"ל שזה גופא משמיענו הקרא (שהרי עצם הדין שחייב ליתן לו בינונית מובן מעצמו בלי הקרא, ומוכרח שהקרא משמיענו שיכול ליתנה כיוקרא דלקמי').

בשלמא לשיטת הרא"ש, שלפי האמת אי"צ ליתן בינונית (מלבד באם גילה דעתו), מובן שאביי ס"ל שבלי הפסוק לא הי' צריך ליתן לו בינונית כלל, והפסוק מלמדנו שאם גילה דעתו חייב ליתנה, אבל יכול ליתנה כיוקרא דלקמי', וע"ז חולק ראב"י ואומר שאף שבפעם אי"צ ליתן לו בינונית, מ"מ מוכרח מסברא שבאם גילה דעתו שמוכן ליתנה לו אפי' רק כיוקרא דלקמי', נתחייב ליתן לו גם כדהשתא, כי אל"כ הורעת כחו של נזקין אצל בינונית וזיבורית;

אבל לרש"י שגם אביי ס"ל שחייב ליתן לו בינונית, למה לא חשש לקושיית ראב"י, ואם מטעם שס"ל שזה גופא חידשה תורה באמירת "ישיב - לרבות ש"כ", א"כ למה לא ס"ל ראב"י כן.

בקיצור - במה נחלקו אביי וראב"י?

ד

ו"ל בזה בהקדם לבאר תחילה תוכן סברא הנ"ל (שאם התורה חייבה ליתן עידית, כ"ש שצריך ליתן בינונית או זיבורית), דיש לבאר בב' אופנים:

(א) זה נלמד באופן של ק"ו, ז.א. הם ב' דברים נפרדים, אלא שדנים ק"ו ולמדים א' מהשני, הקל מהחמור, ואומרים, שאם חייבתו תורה לשלם בדבר החמור, כ"ש שחייב בדבר הקל.

(ב) אי"ז ק"ו, כ"א הקל נכלל בהחמור, ז.א. שאינם ב' דברים נפרדים, כ"א שהקל הוא חלק מהחמור. ולכן כשהתורה חייבתו בהחמור, נכלל בחיוב זה גם הקל. ובמילא ה"ז כאילו התורה חייבתו בדבר הקל בפירוש.

[והוא ע"ד מ"ש הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ט ה"ב) וז"ל: "לא שתק הכתוב מלאסור האכילה (בבשר בחלב) אלא מפני שאסר הבישול, כלומר, ואפי' בישולו אסור, ואין צריך לומר אכילתו, כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת", עכ"ל. שהכוונה בזה שאין זה בגדר "עונשין מן הדין", כי אי"ז ק"ו, כ"א שכשהתורה אסרה בישול בב"ח נכלל בזה אכילת בב"ח, וכן כשהתורה אסרה בת הבת נכלל בזה הבת; ועד"ז בנדר"ד י"ל, שכשהתורה חייבה לשלם להניזק ממיטב נכלל בזה תשלומים בכינונית או זיבורית].

ופשוט שב' אופנים אלו תלויים בהסברא הנ"ל, האם אפ"ל בנוגע לטיב השדות שזה בגדר "יש בכלל מאתים מנה" - דאם אפשר לומר כן, אזי פשוט שכשהתורה חייבתו בעידית, שהיא מצורפת מזיבורית ותוספת, הרי שנכלל בזה גם (החיוב ליתן) בינונית וזיבורית. משא"כ אם לא אמרי' גדר "יש בכלל מאתיים מנה" בזה, אזי הוה עידית דבר נפרד מבינונית וזיבורית, וכשחייבה תורה עידית, לא חייבה על בינונית

וזיבורית, אלא שיש ללמוד בן מק"ו, שאם חייב ליתן עידית, כ"ש חייב ליתן בינונית וזיבורית.

ה

וזהו פלוגתת אביי וראב"י: דאביי ס"ל שלא אמרינן בזה "יש בכלל מאתיים מנה", וא"כ לא כתוב בתורה שצריך ליתן בינונית וזיבורית להניזק, אלא שאנו למדין זה ע"י ק"ו. ובוהא אפ"ל שהפסוק "ישיב - לרבות ש"כ", מגביל הלימוד שיכול ליתן כיוקרא דלקמי', כי לעצם הדין שחייב ליתן בינונית וזיבורית אי"צ קרא כי זה מוכן ע"י ק"ו, לכן אפ"ל שהכתוב משמיענו שלא תלמד הק"ו לגמרי כ"א מגבילו, שאפשר ליתן כיוקרא דלקמי'.

אבל ראב"י ס"ל שאכן אמרי' בזה "יש בכלל מאתיים מנה", וא"כ כאילו הכתוב מחייב בפירוש ליתן בינונית או זיבורית, כי זה נכלל במ"ש מיטב. ואזי כבר אין לומר שהכתוב "ישיב" משמיענו שאפשר ליתן כיוקרא דלקמי', שהרי כאילו מפורש בפסוק שצריך ליתן לו בינונית או זיבורית שפשוט שזהו כדהשתא, כמו שמפורש בקרא שצריך ליתן לו עידית, ופשוט לנו שזהו כדהשתא ולא כיוקרא דלקמי'.

ומדויק הוא בלשון רש"י, דכשמפרש סברת אביי, כתב "פשיטא דאי בעי ניזק למוישקל סובין שקיל בע"כ של מזיק, שאפילו בעידית יפה כחו, כל שכן בבינונית", היינו שלמדים א' (בינונית) מהשני (עידית) באופן של "כל שכן". משא"כ בסברת ראב"י מפורש בגמ' "דרחמנא אמר ממיטב ואת אמרת מבינונית וזיבורית נמו לא" - לא שזהו מטעם כ"ש וק"ו, כ"א מטעם דרחמנא אמר ממיטב, שע"ז אמרה התורה גם בינונית וזיבורית (שהוא עד"מ באם מישהו הי' אומר שאפשר ליתן עידית כיוקרא דלקמי', היינו אומרים לו שהתורה אמרה מיטב ואתה אומר שאין נותן מעידית (כדהשתא), כ"ה בנדר"ד, שאיך יכול אתה לומר שאין נוטל מבינונית וזיבורית כדהשתא, כשהתורה אמרה שאכן נוטל - כי זה נכלל במ"ש מיטב).

ולכן לראב"י אין לתרץ שזהו חידוש התורה, שנותן לו כיוקרא דלקמי', כי כאילו מפורש בקרא להיפך שנותן לו כדהשתא, משא"כ לאביי אי"ז מפורש בקרא, ואין הפסוק אומר לנו מה דינו בנוגע לבינונית וזיבורית, אלא שאנו לומדים זאת ע"י ק"ו, בזה אפ"ל שהפסוק "ישיב" מלמדנו עד כמה מלמדנו הק"ו.

עפכ"ז נמצא שמסקנת הגמ' (שיטת ראב"י) היא, שאכן אמרי' בגדר טיב הקרקעות ענין "יש בכלל מאתים מנה".

ו

והנה הרא"ש לשיטתי, אינו יכול ללמוד כן בהמחלוקת דאביי וראב"י, דהרי נת"ל שהוא ס"ל לפי האמת שלא אמרי' "יש בכלל מאתים מנה" בטיב קרקעות, ולפי הביאור הנ"ל, מסקנת הגמ' כאן היא היפך שיטתו, לכן הוא מוכרח ללמוד באופן אחר.

ולכן הוא לומד שבאמת אין סברא כזו שאם צריך ליתן עידית מוכרח ליתן גם בינונית וזיבורית, והוא מטעם הנ"ל: היות שהם סוגים שונים לגמרי, הנה לא רק שאין א' נכלל בשני כ"א גם אין לומר בזה ק"ו, כי כשמוכן המזויק ליתן לו עידית כדינו (בעצם זה טוב יותר), איך יכולים להכריחו ליתן בינונית או זיבורית (אף שהניזק רוצה בכך). וסברת אביי היא רק שהפסוק משמיענו שאפילו אם גילה דעתו שמוכן ליתן הבינונית, יכול ליתן לו כיוקרא דלקמ'.

וע"ז מקשה ראב"י, דאם גילה דעתו שרוצה ליתן לו בינונית, אלא שרוצה כיוקרא דלקמ', בזה ס"ל שכבר אפ"ל ק"ו, כי כל הטעם שאין בזה ק"ו, ה"ז לפי שאין להכריחו ליתן בינונית או זיבורית, אבל כשגילה דעתו כבר, אי"ז הכרח, וחייב ליתן כדהשתא. (ועדיין צ"ע בזה).

ז

והנה, ע"ד כהנ"ל אפ"ל גם בנוגע לבע"ח, ובקיצור - שלרש"י, ראב"י ס"ל שאף שבבינונית נכללת זיבורית, מ"מ היות ודין זה הוה רק תק"ח, לכן אין נוגע מה שבעצם נכללת הזיבורית בהבינונית, כי סו"ס אין טעם התקנה שייך לזיבורית, וכמ"ש התוס' (ד"ה "לבעל חוב"), "ולא שייך למפרך א"כ הורעת כחו, שלא יפה הכתוב כח בע"ח, אלא אדרבה הורע כחו, דמראורייתא דינו בזיבורית", היינו היות שזוהו רק תק"ח, ה"ז תלוי בטעם התקנה, ואי"ש לומר בזה שהיות ודינו בבינונית אזי בדרך ממילא יפה כחו גם בזיבורית, ולכן אפ"ל שאי"צ ליתן לו זיבורית, רק כיוקרא דלקמ'.

וע"ז מקשה ר' אחא ברי' דרב איקא "א"כ נעלת דלת בפני לוי' וכו'", היינו שגם בזה אומרים אנו שהזיבורית נכללת בהבינונית, ובמילא כשתקנו חכמים בינונית כלול בזה גם זיבורית, ואף שזה תקנת חכמים, מ"מ אותו הטעם שהחכמים תקנו שבע"ח בבינונית, כולל גם שבאם רוצה המלוה זיבורית צריכים ליתן לו.

אבל הרא"ש אינו יכול לומר כן כי הוא סובר כנ"ל, שהזיבורית אינה נכללת בהבינונית ולכן הוא לומד שראב"י ס"ל שבבע"ח אין לומר הק"ו כלל, גם לא כשגילה דעתו, כי אין דינו בכלל בבינונית מה"ת אלא שזה תק"ח מיוחדת שיתן לו בינונית ואין שייך ללמוד מזה לזיבורית, כי אין טעם התקנה שייך בזה ור"א בדר"א ס"ל שכשם שתיקנו חכמים שבע"ח בבינונית תיקנו ג"כ כשבאם גילה הלוה דעתו שמוכן ליתן לו זיבורית כיוקרא דלקמי', חייב ליתן כדהשתא, כי אכן שייך בזה טעם התקנה "א"כ נעלת דלת בפני לוי'".



סימן יד

האם "שומא הדרא" גם בחלק מהקרקע

א

אי' בב"ק (ט, א): "האחים שחלקו ובא בע"ח ונטל חלקו של אחד מהם, רב אמר בטלה מחלוקת" [ופרש"י: "אותה חלוקה בטילה, וחוזרים וחולקים בשוה החלק הנשאר"].

והקשו בתוס' (ד"ה "ורב") וז"ל: "וא"ת מ"מ יתן מעות ויפדה הקרקע מבע"ח, דקיי"ל פרק המפקיד (לה, א) דשומא הדרא לעולם. וי"ל דנפק"מ היכא דזבנה או אורתא, דאמר התם דלא הדרא, עכ"ל.

אמנם, בתוס' הארוכות תירץ את קושיית התוס', דאמרי' שומא הדרא לעולם רק אם הבעלים רוצה לפדות כל הקרקע שלקח הבע"ח, אבל אם רוצה לפדות רק חלק מהקרקע, אינו חייב להחזיר השדה. וכאן הרי רוצה האח לפדות רק חצי הקרקע, ולכן אינו יכול לכופף את הבע"ח להחזיר לו הקרקע.

וכתבו האחרונים, שמדלא תירצו התוס' בן, ה"ז הוכחה שלתוס' אמרי' שומא הדר גם כשרוצה לפדות חלק מהקרקע. וצ"ע כמה נחלקו ?

ב

וי"ל בזה בהקדים, דבב"מ שם למדו הדין דשומא הדר לעולם ממ"ש "ועשית הישר והטוב", וידוע שיש עוד דין הנלמד מפסוק זה, והוא דינא דבר מצרא, כדאי' בב"מ (קח, א).

והנה בנוגע לדב"מ מבואר בלקו"ש (חי"ט ע' 55 ואילך), שיש לכאורו בב' אופנים, וז"ל (בתרגום מאידית): (א) זהו רק עניין של הנהגות ישרות וטובות. ז.א. אינו חסר כלום בתוקף קנין הלוקח, ורק שהחכמים חייבוהו להתנהג באופן "ישר וטוב", ולכן חייב הוא להחזיר (מה שקנה) להבר מצרא (ועד"ז בשאר דיני דבר מצרא).

ב) החיוב ד"ועשית הישר והטוב" גורם שהב"מ מקבל איזו בעלות על השדה; ולכן מה שהלוקח צריך ליתן השדה להבר מצרא, אינו רק שיש עליו חיוב של הנהגה טובה, כ"א לפי שיש להשדה שייכות להבר מצרא, ובלשון הנמוק"י (ב"מ שם ד"ה "והלכתא") "כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע".

החילוק בין ב' האופנים: לפי אופן הא', שדינא דבר מצרא הוא גדר של הנהגה טובה, ה"ז רק על הלוקח, שהוא צריך להתנהג באופן ישר וטוב וליתן השדה להבר מצרא (ורק אם אינו רוצה - הבי"ד מכריחו). ולפי אופן הב', שזהו דין בקנין הקרקע, הנה אף שגם בזה ה"ועשית הישר והטוב" מכון להלוקח, מ"מ הציווי (וקיומו בפועל) נוגע גם להבי"ד. דמצד "ועשית הישר והטוב" נתנו החכמים להב"מ קצת קנין בגוף השדה והחלישו קנין הלוקח, ובמילא צריך הלוקח להסתלק. עכ"ל בלקו"ש.

ג

ו"ל, שעד"ז הוא בנוגע להדין ד'שומא הדרא לעולם', שהיות וג"ז מסתעף מ"ועשית הישר והטוב", יש לבארו בב' אופנים הנ"ל: א) שזהו רק דין על הגברא, הבע"ח, שהוא צריך לעשות טוב וישר, ולהחזיר להלווה את שדהו, באם מחזירו הכסף. ב) אף שה"ועשית הישר והטוב" מתייחס להבע"ח, מ"מ יש להלוה קצת קנין בגוף הקרקע, וכאילו החכמים החלישו קנין הבע"ח, ובמילא צריך הבע"ח להחזירו להלווה.

מהנפק"מ בין ב' האופנים י"ל: לאופן הא', שזהו רק דין על הגברא, ה"ז דין כללי שחייב הוא להחזיר השדה, ובמילא מסתבר שאם אין מחזירו כל הכסף, אי"צ להחזיר לו חלק מהקרקע, כי אין החיוב מתחלק לחלקים, לומר שיש לו חיוב על כל חלק וחלק, כ"א הוא חיוב כללי על הבע"ח, שכשמחזיר לו הכסף צריך להחזיר לו הקרקע.

משא"כ לפי אופן הב', שיש להלוה קצת קנין בהשדה, וכאילו שכל השדה היא עדיין שלו (לענין זה), הרי שכל חלק וחלק מהשדה הוא שלו, אלא כדי שיותן לו בפועל, יש כאן תנאי, שיחזיר לו הכסף, הנה פשוט שבכל חלק וחלק, כשמחזיר לו הכסף של חלק זה, מקבל הוא אותו חלק בחזרה, ואי"ז תלוי בשאר החלקים.

בסגנון אחר: החיוב שעל הגברא, הוא חיוב אחד ונקודה אחת כללית שאינה מתחלקת. אבל השעבוד שבהקרקע, ה"ה על כל נקודה ונקודה של הקרקע, ואפשר

להתחלק. ולכן אם זה חיוב על הגברא, אין חיוב להחזיר לו חלק מהשדה, ואם זה שיעבוד על הקרקע חייב להחזיר לו גם חלק מהשדה.

ד

והנה, מיוסד על הנ"ל, יש לבאר המחלוקת באופן פשוט יותר: כתבתי במק"א, שע"פ ב' האופנים בדב"מ המבוארים בלקו"ש הנ"ל, מתבארת מחלוקת רש"י ותוס' בב"ב (ה, א), וכן מחלוקת הבעה"מ והרמב"ן בב"מ (קח, ב), דרש"י והבעה"מ ס"ל דאם הלוקח עני הוא, וצריך לו השדה לפרנסה, אין בזה דינא דב"מ, כי אומרים להב"מ כשם שאתה אומר להלוקח הסתלק מהשדה בדינא דב"מ, משום ועשית הישר והטוב, כך אנו אומרים לך עשה ישר וטוב לעני זה ואל תסלקהו. ושיטת התוס' והרמב"ן הוא שגם בזה חל דינא דבר מצרא.

ונתבאר שמחלוקתם תלוי' בב' האופנים שבלקו"ש: לאופן הא' שזה רק הנהגה ישרה לטובת הב"מ מוכן שבנדון שזהו לטובת הלוקח ליקח שדה זו, אין בזה דב"מ, כי מאי אולמא טובת הב"מ מטובת הלוקח. אבל לאופן הב' שיש להב"מ קצת קנין בהשדה, אמרי' גם בזה דב"מ, כי סו"ס יש להב"מ קצת קנין בהשדה.

עד"ז י"ל בנדון דשומא הדר כשאין מחזיר לו אלא חלק מהכסף, דבנדון זה הרי (הרבה פעמים) זהו היפך טובת הבע"ח שיישאר רק עם חלק מהשדה, ולכן זה תלוי בהנ"ל: לאופן הא' שזהו רק הנהגה ישרה, החלה על הבע"ח, שיעשה לטובת הלוה, הרי בנדו"ז שטובת הבע"ח היא שלא יחזיר לו חלק מהקרקע, אמרי' להלוה, כשם שאתה אומר להבע"ח להחזיר לך השדה משום "ועשית הישר והטוב", כך עשה אתה טוב וישר להבע"ח, והנח הקרקע בידו. אבל לאופן הב' שיש להלוה קצת קנין בהשדה, חל גם בזה דינא דשומא הדר, כי סו"ס יש לו קצת קנין בכל חלק מהשדה.



סימן טו

נזקין וגניבה בהקדש

א

תנן בב"ק (לז, ב): "שור שישראל הדיוט) שנגח שור של הקדש, ושל הקדש שנגח שור של הדיוט פטור, שנאמר שור רעהו ולא של הקדש".

והנה כתב הרמב"ם (רפ"ח מהל' נזקי ממון) וז"ל: שור של ישראל שנגח שור של הקדש או שור של הקדש שנגח שור של ישראל פטור שנאמר שור רעהו וכל הקדשים שחייבין בהן מעילה אין בהם דין נזקין וכו'. עכ"ל.

והנה הלח"מ מכריח שהרמב"ם פוסק כאן כריה"ג שם"ל בגמ' (יב, ב) דקדשים קלים ממון בעלים הם, כפי שמפיק ל' ממ"ש "ומעלה מעלה בה", ולכן אם הזיק שור את שור של קק"ל חייבים, ועפ"ז מקשה, דהרמב"ם סותר א"ע כאן למ"ש בהל' גניבה (רפ"ב) וז"ל: הגונב את העכו"ם או שגנב נכסי הקדש אינו משלם אלא הקרן בלבד, שנא' ישלם שנים לרעהו, לרעהו ולא להקדש, לרעהו ולא לעכו"ם. וכן הגונב קדשים מבית בעליהן, בין קדשי קדשים, בין קדשים קלים, בין קדשים שאין הבעלים חייבים באחריותן, בין קדשים שהבעלים חייבים באחריותן, הרי זה פטור מן הכפל ומתשלומי ארבעה וחמשה, שנאמר וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש. עכ"ל. הרי שהרמב"ם ס"ל שגם קדשים קלים אינם נכללים בכלל רעהו, ולכן פטור מן הכפל, ולמה חייבים בנזקין.

ותירוצו הוא ע"פ מה שקשה עוד על הרמב"ם דלמה צריך ב' קראי למעט הקדש מכפל (ישלם שנים לרעהו לרעהו ולא להקדש, וגם וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש) - ובתום (ד"ה רעהו) בריש מרובה (לקמן סב, ב) אכן כתבו שבאמת אינם ב' לימודים, עיי"ש, אבל מהרמב"ם משמע ברור שהם ב' לימודים, ולכאן' למה צריכי ב' קראי. אלא הביאור הוא דאי מחד הוה אמינא דדוקא בקדשים שאינו חייב באחריותן פטור מכפל, אבל כשחייב באחריותן, או קק"ל לדעת ריה"ג שהם ממון בעלים, חייבים,

כי עדיין מקרי רעהו, קמ"ל מיעוטא אחרינא וגונב מבית האיש דאפילו קדשים שחייב באחריותן וקק"ל וכו' פטור עליהם.

ומזה מובן למה בנזקין חייבים בקק"ל, כי שם אין מיעוט שני, למעט גם קדשים קלים וקדשים שחייבים באחריותן, ולכן שם חייבים ע"ז. (וראה קצוה"ח סי' ת"ו).

אבל לכא' אי"ז מובן, כי איך מרבה הכתוב "מבית האיש" ולא מבית הקדש שגם קק"ל וכו' פטורים - מה אולמי' הלשון "מבית האיש" מהלשון "רעהו"?

ואף שי"ל שכוונתו לא לדייק ממשמעות הכתוב, כ"א מזה שישנו כתוב מיותר, מ"מ ה"ז דוחק גדול, כי לא משמע בן כלל מלשון הרמב"ם.

וא"כ הדרו ב' הקושיות לדוכתן: (א) למה צריכים ב' פסוקים. (ב) הסתירה בין מ"ש הרמב"ם בהל' גניבה שקק"ל פטורים מכפל למ"ש בהל' נז"מ שבקק"ל חייבים בנזקין, מכיון שקק"ל ממוזן בעלים?

ב

והנה נוסף על הנ"ל ישנם עוד כמה דיוקים ושינויים בין מ"ש בהל' גניבה למ"ש בהל' נזקי ממוזן:

(א) בהל' נז"מ כתב "שור של ישראל שנגח שור של הקדש או שור של הקדש שנגח שור של ישראל פטור שנאמר שור רעהו, וכל הקדשים שחייבין בהן מעילה אין בהן דין נזקין וכו'". שכל אלו הן לשונות המורות שלכתחלה אין כאן דין נזקין. ובהל' גניבה כתב "הגונב את העכו"ם או שגנב נכסי הקדש אינו משלם אלא הקרן בלבד שנאמר ישלם שנים לרעהו לרעהו ולא להקדש לרעהו ולא לעכו"ם וכו'". שמלשון זה משמע שהי' לו לשלם יותר ואינו משלם אלא הקרן בלבד. אבל לאידך, הנה בהל' גניבה גופא להלן כותב "הרי זה פטור מן הכפל וכו'" שמזה משמע פטור גמור.

(ב) בהל' נז"מ כותב רק "שנא' שור רעהו" ואינו מסיים "ולא של הקדש", משא"כ בהל' גניבה מסיים "ולא להקדש". ואף ששם ישנם ב' לימודים "ולא להקדש" וגם "ולא לעכו"ם", מ"מ גם בשביל זה לא הו"ל לפרש, כי כמו שהמיעוט דהקדש מובן מעצמו (שלכן אינו מפרשו בהל' נז"מ), כמו"כ מובן מעצמו המיעוט בעכו"ם.

ג

ויובן כ"ז בהקדים מה שביארנו במקום אחר - בהקדים הקושיא למה בהל' גניבה גופא לאחר ההלכה הנ"ל ממשיך בהלכה ב' וז"ל: וכן הגונב עבדים ושטרות וקרקעות אינו משלם תשלומי כפל, שלא חייבתה הכפל אלא במטלטלין שגופן ממון, שנאמר על שור על חמור על שה על שלמה, אבל העבדים הוקשו לקרקעות, שנא' והתנחלתם אותם לכניכם השטרות אין גופן ממון. עכ"ל.

ולכא' מהי הכוונה בתיבת "וכן". וכי זה שפטור מכפל בעבדים שטרות וקרקעות הוא אותו הענין שפטור מהקדש. והרי שני ענינים שונים לגמרי הם, ומלשון הרמב"ם משמע שטעם א' בהם.

וביארנו את זה בהקדים מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהל' גניבה (פ"א הט"ו). דהרמב"ם כותב וז"ל: מי שגנב כלי ושברו או פחתו או נשבר או נפחת מאליו אין שמין לו הפחת אלא רואים כמה הי' שוה אותו הכלי ומשלם לבעליו שנים בדמיו. עכ"ל. וזהו הדין המבואר בגמ' (ב"ק יא, א) "אין שמין לא לגנב ולא לגזלן" וכפרש"י ותוס' שם (ודלא כפרשב"ם בתוס' ב"מ צו, ב. וראה תוס' לקמן סח, א).

ובראב"ד שם וז"ל: אע"פ שאמרו אין שמין לגנב ה"מ בקרנא אבל בכפלא שמין לגנב דומיא לגזלן, והשכל מורה כן. עכ"ל. היינו שלכא' נחלקו הרמב"ם והראב"ד בזה, שלהרמב"ם גם הכפל אין לשלם מהפחת, משא"כ להראב"ד.

ובפשטות סברת מחלוקתם תלו' בב' האופנים שיש לכא' גדר כפל: א) הכפל הוא ג"כ חלק התשלומין שמשלם בעד הגניבה. אלא שהקרן הוא תשלומין של שוית החפיץ, והכפל הוא הקנס שמשלם בעד גניבתו, ז.א. שהתשלומין בעד החפיץ מצטרפת מב' פרטים: קרן וכפל.

ב) הכפל אינו חלק מהתשלומין, היינו תשלום החפיץ, כ"א זהו ענין כפ"ע לגמרי, שעבור עבירת הגניבה שלו חייב הוא לשלם כפל (ובעצם הי' אפ"ל שהכפל לא ישלם להגנב כ"א להקדש וכיו"ב, אלא שהתורה חייבתה אותו לשלם גם הכפל להגנב, משא"כ לאופן הא' הרי הכפל בעצם שייך (- מצד גזירת התורה) להגנב).

בסגנון אחר: אי הכפל בא מצד הנגנב (אלא שאינו מפאת החסרון שנחסר לו, כ"א מצד גזירת התורה - אבל הגזירה היא שהנגנב יקבל כפל עבור הפסידו), או שהכפל בא מצד הנגב שהוא חייב ליתן כפל בעד העבירה שלו. [וע"ד המבואר בלקו"ש חט"ז שיחה ג' לפי משפטים בנוגע לתשלומי דו"ה, עיי"ש].

ובזה נחלקו הרמב"ם והראב"ד: הרמב"ם ס"ל כאופן הא' שהכפל ה"ה מצד הנגנב, היינו הוא פרט בהתשלומין. לכן כל דיני התשלומין של הקרן חלים גם על הכפל, ולכן גם הכפל אין לשלם ע"י השברים כמו הקרן, משא"כ הראב"ד ס"ל כאופן הב', שהכפל הוא ענין בפ"ע, על הגנב לפי שנגב, ולכן יש לזה דינים בפ"ע. ואינו מוגדר לדיני הקרן. וזהו מ"ש "והשכל כן", כי לשיטתו מה ענין דיני קרן לכפל.

ד

אבל מוכרח לומר שאינו כן. ובהקדים מ"ש הרמב"ם (בפ"א מהל' גניבה ה"ד) וז"ל: גנב שהעידו עליו עדים כשרים שנגב חייב לשלם שנים לבעל הגניבה, אם גנב דינר משלם שנים, גנב חמור או כסות או גמל משלם שנים בדמי'. נמצא מפסיד כשעור שביקש לחסר את חברו. עכ"ל. ולכאן דבריו האחרונים "נמצא מפסיד כשעור שביקשו לחסר את חברו" מיותרים לגמרי. וכי לא ידעינן שכשמשלם שנים מפסיד הוא מה שביקש להפסיד?

אלא בפשטות מובן שכוונת הרמב"ם לבאר גדר כפל, שאין זה שהתורה רוצה שהנגנב יקבל כפל בעד הפסידו, כ"א שהתורה רוצה שהנגנב יפסיד מה שרצה להפסיד את חברו (וכענין "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו"). הרי ברור שאין דעת הרמב"ם כמשנת"ל שמכיון שזהו חלק מתשלומי הנגנב, לכן יש ע"ז דיני הקרן. ובמילא אא"פ לבאר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל בהאופן שנת"ל.

ה

אמנם לאידך, הרי מדברי הרמב"ם אלו גופא יובן סברת הרמב"ם שם: מכיון שהתורה רוצה שהוא יפסיד מה שרצה להפסיד לחברו, הרי פשוט שכמו שהוא רצה

להפסיד לחבירו דבר שלם, כן צריך הוא להפסיד דבר שלם (או ממון - הקרוב לחפץ שלם). ולכן אין לשלם השברים גם בעד הכפל.

ובזה נחלקו הרמב"ם והראב"ד: להרמב"ם הכפל בא כדי להפסידו מה שרצה להפסיד, לכן אין לשלם השברים בשביל הכפל, אבל הראב"ד ס"ל שלא בא בשביל זה, כ"א הוא דין בפ"ע של כפל, ולכן אין ע"ז איסור תשלומין בהשברים, וכמשנת"ל בדעת הראב"ד [ובאמת לפי הנתבאר עכשיו י"ל שהראב"ד ס"ל שהוא חלק מהתשלומין ובא הכפל מצד הנגב, ומ"מ אין ע"ז הגדרים והקרוך, כי אעפ"כ אי"ז כמו התשלומין דהקרוך. ודלא כמשנת"ל].

ו

ע"פ הנ"ל יש לבאר טעם הדין למה פטור מכפל בהקדש ובעכו"ם, דלא כמו שהוא בפשטות, שהוא גזה"כ: מכיון שענין כפל הוא שהנגב יפסיד מה שרצה להפסיד לחבירו, הנה זה שייך רק היכא שיש מישהו שהפסידו אותו, אבל כשהפסיד לעכו"ם אין כאן בן ישראל שהפסיד אותו לומר שצריך הוא להפסיד כן. וכן כשהפסיד להקדש, הרי אין כאן איש פרטי ("חברו") שהפסידו אותו (וכמבואר בשטמ"ק ועוד מפרשים בנמ' (ו, ב) בביאור הטעם למה פטורים כשהזיק להקדש, כי אין כאן הזיק למישהו, כ"א להצבור, עיי"ש. ולכן כאן לא אמרינן שצריך להפסיד מה שרצה להפסיד לחבירו.

וי"ל שזהו גם הטעם למה רק בדבר המטלטל וגופו ממון חייבים בכפל, כי רק בדברים אלו יש כאן הפסד ממש לחברו: בנוגע לקרקע, הרי אף שמפסיד לחבירו הקרקע כשנגבו, מ"מ אין כאן הפסד אמיתי, כי קרקע בכל מקום שהיא בחזקת בעלי' היא, וגם קרקע אינה נגזלת (עד שהתום' (לקמן סב, ב ד"ה יצאו קרקעות) הקשו דגניבה בקרקע היכא שייכא, ותרצו במשיג גבול או כשנגב מחובר לקרקע, אבל בפשטות ובאופן כללי, אי"ז גניבה אמיתית), וא"כ לא אמרה תורה שיתחייב כפל ולהפסיד מה שרצה להפסיד לחבירו.

ועד"ז בנוגע לדבר שאין גופו ממון, הרי אף שלפועל מפסידו, אבל לא באופן ישר, כ"א כעין גורם שיפסיד ע"י שאין לו שטר במה לגבות, ולכן לא אמרה תורה כאן שיתחייב כפל. ובעבדים הרי הוקשו לקרקעות (ואף שלמסקנת הגמ' (שם) יש לימוד מיוחד למעט עבדים, מ"מ לדעת הרמב"ם קיימינן הכא. והוא ס"ל שגם להמסקנא ה"ז כלל ופרט וכלל כמ"ש בפיה"מ, וכאן בהל' גניבה הרי כתב ג"כ בנוגע לעבדים שהוקשו

לקרקעות. ובלא"ה הרי י"ל שזהו טעם למה מיעט הכתוב את העבדים, כי הוקשו לקרקעות).

עפ"ז מובן בפשטות המשך ב' ההלכות ברמב"ם, וגם מה שהתחיל הלכה ב' בתיבת "וכן": מתחלה כתב דבהקדש ועכו"ם פטור מן הכפל, והוא מטעם שאין כאן הפסד לחבירו שיהי' סיבה להפסיד גם אותו, ואח"כ ממשיך "וכן הגונב עבדים ושטרות וקרקעות אינו משלם תשלומי כפל", כי גם כאן הוא מאותו הטעם. [והא דחלקו לב' הלכות, כי אינו דמיון גמור - בהקדש ועכו"ם ה"ז מפני שאין כאן "חבר" למי שהפסיד, ובעבדים שטרות וקרקעות הוא לפי שאין כאן "הפסד" גמור, אבל הנקודה בשניהם שוה, שבשניהם אין לומר שצ"ל "מפסיד כשעור שבקש לחסר את חבירו"].

ז

אבל כ"ז הוא טעם למה הקדש פטור מכפל, כי להיותו ממון גבוה (צבור) אין כאן מישהו שהפסידו, אבל אי"ז הטעם לדעת הרמב"ם למה פטור מנוקין בהקדש, כי ידוע שיש ב' אופנים לבאר טעם חיוב נוקין: א) על שלא שמר שורו. ב) על שממונו הזיק, והאדם אחראי על מעשי ממונו, וכאלו הוא עצמו עשה ההזיק. ונתבאר (במקום אחר) דלפי אופן הא' שחייב על שלא שמר שורו וגרם להזיק, הנה אין לו שום חלק בההזיק עצמו, רק שאשם הוא בהנפעל, אבל לפי אופן הב' שממונו הזיק, יש לו חלק במעשה ההזיק עצמו וה"ז כאלו הוא עשה מעשה ההזיק, ולא רק שהוא גרם להזיק להעשות.

והנה נתבאר במק"א שהרמב"ם בפשטות ס"ל כאופן הב', כמ"ש ברפ"א מהל' נזקי ממון "כל נפש חי' וכו' שהרי ממונם הזיק וכו'", וגם כתב (שם פ"י ה"ז) "זה שכתב בתורה וגם בעליו יומת מפי השמועה למדו שחייב מיתה זה ביד שמים", הרי ס"ל שעכ"פ חייב מיתה בידי שמים. וזה אינו להסברא שחייב על שלא שמר שורו.

ובפרט שלא כתב "מפי השמועה למדו שחייב מיתה בידי שמים", משמע שבלא "מפי השמועה" היי חייב מיתה בידי אדם, ואם ס"ל כאופן הא' הרי אין מקום למיתה כלל (כששורו המית) - לא מיתה בידי שמים, וכ"ש לא מיתה בידי אדם. וכדעת רש"י (לעיל ב, ב) שמיתה זו הכוונה ממון - שמכל זה נ"ל שהרמב"ם ס"ל כאופן הב'.

וא"כ אין לומר שהטעם שהקדש פטור מנזקין, לדעת הרמב"ם הוא כי אין כאן איש פרטי שהזיק (כדעת כמה ראשונים, כנ"ל, ונתבאר בארוכה בביאור גדר מיטב לר"ע ור"י, עיי"ש), כי זה שייך רק אם טעם חיוב נזקין הוא על שלא שמר שורו, שאז העיקר הוא הנפעל, ההיזק שנגרם, וזה אין כאן. אבל אם העיקר הוא אופן הב' הרי העיקר הוא מעשה ההיזק, וזה אדרבה חמור יותר כשמזיק הקדש, מכשמזיק הדיוט. וא"כ מוכרח לומר לדעת הרמב"ם שאין טעם פטור הקדש מנזקין מפני העדר חסרון לחבירו, כ"א מוכרח לומר שהוא מטעם אחר.

והוא: מפני שכל גדר דיני נזקין נאמרו רק בהדיוט, כי כל המושג של "היזק" אי"ש בממון גבוה (ולא מטעם שחסר פרט א' בהקדש, שאי"ז הפסד לחבירו וכיו"ב, כ"א כללות המושג ד"היזק" אי"ש בממון גבוה - משא"כ מושג "גניבה" שייך לומר בהקדש, שהוא גנב ממון מהקדש, כי "גניבה" זהו ענין המשתייך להממון, ולכן שייך לומר שהוא לקח ממון גבוה זה. וצריך להחזירו, ולכן חייב לשלם הקרן. אלא שכיון שחסר פרט א', גדר הפסד לחבירו, לכן אין כאן כפל, אבל המושג "היזק" אי"ש בממון גבוה. כי "היזק" מתייחס מעיקרא למישהו, לבעל הממון, כמו שאומרים לפלוני הי' היזק, ובנדו"ד הי"ז לגבוה. וזה אי"ש).

ח

עפ"ז יובן למה בהל' נז"מ כותב הרמב"ם - "פטור כו' אין בהן דין נזקין" כי בנוגע לפטור נזקין בהקדש, הרי זה לפי שאין הקדש בגדר נזקין כלל. כל המושג שייך רק בהדיוט, משא"כ בהל' גניבה כותב "אינו משלם אלא הקרן בלבד", כי שם הרי הקדש (ועכו"ם) בגדר גניבה, ומטעם פרטי (שאינו מפסיד לחבירו) אינו משלם אלא הקרן, אבל אין לומר שאינו בגדר כפל כלל.

ומטעם זה כותב הרמב"ם בהל' גניבה "לרעהו ולא להקדש" ובהל' נז"מ כותב "שנא' שור רעהו" ואינו מוסיף "ולא של הקדש" - כי בנוגע לנזקין אי"ז מפני שיש איזה גדר בהקדש למה פטור, כ"א מפני שכל גדר נזקין שייך רק ב"רעהו" הדיוט, אבל לא מפני "ולא של הקדש" שזה מורה שיש פרט בהקדש הפוטרו מחיוב נזקין. משא"כ בנוגע לכפל, הרי אי"ז מפני שרק ב"רעהו" שייך כפל, כ"א מפני "ולא להקדש", ישנה סיבה בהקדש הפוטרו מן הכפל.

בסגנון אחר: בפטור נזקין העיקר הוא ה"חיוב" שרק ב"רעהו" שייך גדר נזקין, וכל דבר שאין נכנס בסוג זה מלכתחלה אינו בגדר חיוב נזקין - אבל לא ה"שלילה" העיקר שהקדש שוללו. משא"כ בכפל העיקר הוא ה"שלילה", שגדר הקדש שוללו מלהתחייב כפל, אבל לא שאינו מתאים להחיוב דרעהו, כי גם הקדש בגדר כפל עכ"פ.

ושוב בסגנון אחר: בנזקין הרי פטורו דהקדש הוא בבחי' "העדר". ופטורו דהקדש בכפל ה"ז בבחי' "שלילה", שהוא בגדר אלא שנשלל ממנו.

[ובסגנון אחר: בנזקין הרי פטורא דהקדש דין בנזקין, ובגניבה ה"ז דין בהקדש].

ט

ועפ"ז מובן החילוק, למה בנזקין חייבים בקק"ל מטעם דהלכה כריה"ג דקק"ל ממון בעלים, ומכפל פטורים:

קק"ל, אף אם ממון בעלים הם, הרי יש בהם גם צד הקדש, וכדמוכח גם מזה שריה"ג יליף שקק"ל ממון בעלים מהכתוב "ומעלה מעל בה" - ולכן בנזקין, שהקדש הוא בחי' "העדר" לגבי, הנה צד ההקדש כאילו אינו, ונשאר רק צד הבעלים, ומטעם זה חייב בנזקין. משא"כ בכפל, שהקדש שם בבחי' "שלילה" היינו טעם לפטור, הנה אף שצ"ל חייב בכפל מצד הבעלים, הרי צד ההקדש מבטל ושוללו מלהתחייב.

י"ד

אמנם עדיין יש להקשות: מכיון שיש כאן ב' צדדיים, דהדיוט ודהקדש, למה ישלול צד ההקדש גם את צד ההדיוט מלהתחייב, והרי הם ב' צדדיים מיוחדים ולמה לא נאמר שמצד ההקדש פטור, ומצד ההדיוט מחיוב הוא, ויתחייב חצי כפל בקק"ל.

בשלמא בנזקין אין להקשות דיתחייב בקק"ל חצי נזק, רק מצד ההדיוט, כי ע"פ משנת"ל ס"ל להרמב"ם שטעם חיוב נזקין הוא לפי שממונו הזיק, וא"כ חיובו אינו מטעם הנפעל לבד, שהחסיר ממון לחבירו, כ"א בעיקר על מעשה ההזיק, על העבירה וכו' דההזיק. וזה אא"פ לחלק לחלקים ולומר שיש כאן חצי עבירת הזיק כי אין הפעולה

והעבירה בגדר חלוקה, משא"כ בכפל הבא כדי שיחסר הוא מה שרצה להחסיר לחבירו, שזהו ענין ממוני, למה לא נחלקו לשתים, ויתחייב חצי כפל. (וכענין "משלשין בממון ואין משלשין במלקות" (מכות ה, א), כי ממון מתחלק ועונש (וכן עבירה וכיו"ב) אינו מתחלק).

ואדרבה: מכיון שכל סיבת כפל הוא שיפסיד מה שרצה להחסיר לחבירו הרי בנדרו"ז רצה להחסירו רק חלק מהגניבה, כי חלק ממנו אינו שייך להבעלים בקק"ל (וכן בקדשים שחייב באחריותם), וא"כ יתחייב עכ"פ חצי (או חלק מה) כפל?

לזה הביא הרמב"ם הפסוק הב' "וגונב מבית האיש - ולא מבית הקדש", שמזה יליף שכשפטור מכפל על חפץ א' מטעם היותו שייך להקדש, הנה זה פוטרו לגמרי מן הכפל, כי משמע שכל הגניבה צ"ל מבית האיש ולא מהקדש כלל.

ההסברה בדבר י"ל: גם הכפל אין לחלק ולהפריד לב' חלקים. ז.א. לאחר שמצד חלק ההקדש "אינו משלם אלא הקרן בלבד" (שהוא בגדר כפל, אלא שפטור), הנה זה פועל שצד ההדיוט אינו בגדר כפל כלל, כי א"כ יהי' חצי כפל, ואי"ז בגדר "כפל" כי כפל ענינו שתי פעמים שוויית החפץ, וכשמשלם רביע החפץ, אף שטעם הכפל יש כאן, להפסידו מה שרצה להחסיר לחבירו, מ"מ אי"ז "כפל", כ"א רביע. אבל זה נלמד מהכתוב הב' "וגונב מבית האיש - ולא מבית הקדש", שאם יש כאן עירוב של בית הקדש, ולא נגנב כולו מבית האיש, אינו בגדר כפל.

ומובן עפ"ז למה כאן כשכפל הרמב"ם את הדין, כותב "הרי זה פטור מן הכפל" שמזה משמע שאינו בגדר כלל, אף שנת"ל שבנוגע כפל הרי הקדש בכלל, אלא שמפני טעם "אינו משלם אלא קרן בלבד" - כי כאן כשמביא הפסוק השני, הרי כוונתו לבאר למה אינו חייב חצי כפל, וע"ז שייך לומר שאינו בגדר כלל, וכנ"ל שזהו היפך כל המושג של "כפל", שפירושו פעמיים, ולא פעם וחצי.



סימן טז

"נערה המאורסה היא ואבי' מקבלין את גיטה"

א

תנן בגיטין (סד, ב): נערה המאורסה היא ואבי' מקבלין את גיטה, אמר רבי יהודה אין שתי ידים זוכות כאחד, אלא מקבל את גיטה בלבד.

ופרש"י: היא ואבי' - או היא או אבי', היא יש לה יד דהא גדולה היא, ואבי' נמו זכאי לקבלו..."

וכתבו התוספות (ד"ה נערה) וז"ל: פי' בקונטרס דוקא נערה, אבל קטנה דוקא אבי' ולא היא... ושוב הגי' רש"י בפ"ב דקידושין (מג, ב) דה"ה קטנה והא דנקט נערה להודיעך כח דר' יהודה, וכן עיקר. עכ"ל.

דהנה איתא בקידושין שם "תנן התם נערה המאורסה היא ואבי' מקבלין את גיטה, אמר רבי יהודה אין שתי ידים זוכות כאחד, אלא אבי' מקבל את גיטה... אמר ר"ל כמחלוקת לגירושין כך מחלוקת לקידושין, ורבי יוחנן אמר מחלוקת לגירושין, אבל לקידושין דברי הכל אבי' ולא היא.

ופי' רש"י (בר"ה "נערה"): "ה"ה לקטנה, והאי דפליגי בנערה - להודיעך כחו דר' יהודה". ואח"כ (בר"ה "היא") פי': "או היא או אבי', היא שהרי גדולה היא ויש לה יד, ואמרה תורה (תצא כד, א) ונתן בידה, ואבי' שהתורה זיכתה לו לקבל קידושין, ואיתקיש יצא' להויי', ודוקה נערה, אבל קטנה אבי' ולא היא, ודוקא מן האירוסין, אבל מן הנישואין היא ולא אבי', דמשנשאת אין לאבי' רשות בה".

ואף שרש"י כותב ב' פירושים הפכיים - כותב הב"ח (כאות ב' על ד"ה "היא") וז"ל: "זהו מה שפרש"י קודם חזרה, והראשון הוא אחר חזרה". ומקורו הוא מהתוס' (שם ד"ה "תנן") שכתבו: פי' הקונטרס דוקא נערה, אבל קטנה דברי הכל אבי' ולא היא.. פי' ר"י בר"מ דנקט והוא הדין קטנה, והא דנקט נערה, להודיעך כחו דר' יהודה דאפי'

בנערה אבי' ולא היא, ושוב חזר בו רש"י והג' בפירושו דנקט נערה והוא הדין קטנה".
וכו מבואר בתוס' בגיטין, כנ"ל.

בכל אופן נמצא שישנם ב' סברות בסוגיין גבי גירושי נערה המאורסה, האם
מה שס"ל לרבנן שהיא עצמה יכול לקבל גיטה, הוא רק בנערה או שה"ה בקטנה.

ובאמת נחלקו בזה עוד ראשונים: רב האי גאון (הובא דבריו במלחמות גיטין
ל, א) והרי"ף (לפי דעת תור"ד, רמב"ן, רשב"א וריטב"א) והרמב"ם (הל' גירושין פ"ב
הי"ח) ס"ל שרק נערה מקבלת גיטה, ולא קטנה, משא"כ תוס' (כאן), בעל המאור (כאן),
המכריע (סי' נט). ספר העיטור (ח"א דף מט), הראב"ד (הובאו דבריו ברשב"א גיטין
שם) והרא"ש (שם פ"ז סט) ס"ל שגם קטנה יכולה לקבל גיטה.

ב

וממשיכה הגמרא בקידושין בביאור שיטת ר' יוחנן (ש"מחלוקת לגירושין,
אבל לקידושין דברי הכל אבי' ולא היא"): "ואמר ר' יוסי בר' חנינא: מאי טעמי' דר' יוחנן
אליבא דרבנן - גירושין דמכנסת לרשות אבי', בין היא ובין אבי', קידושין דמפקעת
עצמה מרשות אבי', אבי' ולא היא". ומפרש רש"י (בר"ה "גירושין"): "גירושין דמכנסת
עצמה - בקבלת גיטה לרשות אבי', אמרינן דאבי' נמי ניהא לי' שתקבל היא והוי גטא".

ואח"כ מבארת הגמרא עוד ביאור: אמר רבי יוסי בר' חנינא מאי טעמי' דר'
יוחנן אליבא דרבנן - קידושין דמדעתה, אבי' ולא היא, גירושין דבעל כרחיה, בין היא בין
אבי'.

הרי שישנם בגמרא ב' ביאורים לשיטת ר' יוחנן ש"מחלוקת לגירושין, אבל
לקידושין דברי הכל אבי' ולא היא". וגם למסקנא ישנם ב' ביאורים אלו, אף שהטעם
שאמרו הביאור השני, הרי זה לפי שהקשו על הביאור הראשון, מ"מ מפורש בגמרא
שגם למסקנא חזרה הגמרא לביאור הראשון.

ג

אח"כ מספרת הגמרא: "ר' אסי לא על לבי מדרשא, אשכחי' לרבי זירא אמר לי' מאי אמור האידנא בי' מדרשא? אמר לי' אף אנא לא עייל, [אולם] ר' אבין הוא דעייל, ואמר חברותא כולה כר' יוחנן, וצווח ריש לקיש כי כרוכיא: "ויצאה והיתה" [ופרש"י: "כך ה' צועק: הא כתיב ויצאה והיתה, הוי' כיצייאה, מה גירושין בין היא בין אבי, אף קידושין בין היא בין אבי"], וליכא דאשגח בי'".

ואח"כ ממשיך בגמרא: "בעא מיני' רבא מרב נחמן, נערה מהו שתעשה שליח לקבל גיטה מיד בעלה? כיד אבי' דמיא, או כחצר אבי' דמיא, כיד אבי' דמיא - מה אבי' משוי שליח אף היא נמי משוי שליח, או דילמא כחצר אבי' דמיא - ועד דמטיא גיטא לידה לא מיגרשה... לעולם פשיטא לי' דכי יד אבי' דמטיא, והכי קמבעיא לי' - מי אלימא כיד אבי' לשוי' איהי שליח, או לא".

ד

וצלה"ב בכל הנ"ל: א) מהו יסוד המחלוקת בין רבנן ור"י אם נערה המאורסה יכולה לקבל את גיטה? ב) מהו יסוד מחלוקת ר' יוחנן ור"ל באם התנאים נחלקו גם לגבי קידושין? ג) מה הם סברות ב' הצדדים בראשונים האם הוא הדין בקטנה [- לגבי גירושין, כי לגבי קידושין פשוט בכל הש"ס שקטנה אינה יכולה לקבל קידושין] ? ד) מה הם ב' צדדי האיבעי האם יכולה לעשות שליח לקבל גיטה מיד בעלה?

גם צלה"ב: ה) מהי התשובה ל"צווח ריש לקיש כי כרוכיא ויצאה והיתה", - ובה ב' פרטים: 1) מהו באמת התירוץ על הקושיא? 2) למה לא מובא בגמרא התירוץ. ואדרבה: מלשון הגמרא "וליכא דאשגח בי", משמע שאי"ז קושיא כלל, עד שלא רק שלא הוצרכה לתרצה, כ"א שבכלל לא שמו לב לקושייתו. וצ"ע למה. והרי בפשטות קושיא חזקה היא?

וגם: ו) בביאור חילוק הראשון בין קידושין לגירושין [לר' יוחנן] בגמרא, מבאר רש"י "גירושין דמכנסת עצמה - בקבלת גיטה לרשות אבי', אמרינן דאבי' נמי ניחא לי' שתקבל היא והוי גיטא". ולכאורה אינו מובן מה זה משנה באם "ניחא לי' או לא, הרי זה תלוי באם יכולה מן הדין לקבל את גיטה או לא, ואם מן הדין אינה יכולה לקבל גיטה,

לא יועיל מה שהאב רוצה בזה, כי אין רצון האב משנה החלכה, [אא"כ נאמר שהיות וניחא לו נעשה כמי שאומר לכתו "צאי וקבלי קידושיך" (לעיל יט, א) - אבל קשה לומר כן, כי זהו דין אחר, ואי"ז הדיון כאן, כ"א האם בעצם יכולה נערה לקבל קידושין].

ז) ובכלל מהי הכוונה "שניחא לי" לאב בנירושי כתו לפי שנכנסת עי"ז לרשותו, וכי כל אב רוצה שבתו תתגרש, ובפרט בנערה, שהרי נתקדשה על ידי האב עצמו, הרי שניחא לי בנישואי, א"כ למה אמרינן ש"ניחא לי" שתתגרש?

ה

ולחבין כל הנ"ל יש לכאר תחלה המחלוקת בין התנאים באם "נערה המאורסה היא ואבי' מקבלין את גיטה" או "שאינ שתי ידיים זוכות כאחד אלא אבי' מקבל את גיטה" שי"ל בזה בג' אופנים: א) זה תלוי בגדר "אירוסין". ב) זה תלוי בגדר "נערה". ג) זה תלוי בגדר יחס איש ואשה כשמתקדשת - וכדלהלן:

אופן הא': זה תלוי בגדר "אירוסין". דהנה נערה שנתקדשה הרי היא כבר אישת איש, אלא שעדיין היא ברשות אבי', וגם כמה דינים יש עלי' שאינם כמו בנשואה (כמו אם זינתה מיתתה בסקילה, ונשואה שזינתה מיתתה בחנק), ולכן יש לחקור האם בעצם ישנו רק עניין אחד, מה שהיא אשתו של פלוני, אלא שזה נעשה ע"י תהליך, המתחיל עם קידושין, ונגמר עם נישואין, ז.א. שהם ב' חלקים מתהליך אחד - שעפ"ז נמצא שכבר באירוסין ישנו בעצם ענין הנישואין, שהרי אירוסין הוא התחלת אותו התהליך שנגמר בנישואין.

[אלא שבזה גופא (האופן איך הם ב' חלקים מתהליך אחד) י"ל בב' אופנים: א. שהאירוסין הם העיקר, ובא בשלימותו בהנישואין; ב. הוא להיפק, שהנישואין הם העיקר, אלא שהתהליך מתחיל מהאירוסין; אבל בכל אופן ענין הנישואין כבר הותחל בעת האירוסין].

או שהם ב' דברים נפרדים לגמרי, וכל אחד פועל פעולתו המיוחדת. ז.א. שכשנתארסה חל עלי' שם מסוים (של א"א), ואי"ז שייך להנישואין, ואח"כ כשנשאת, ע"י שנכנסה לחופה, חל עלי' שם אחר (של א"א), ואי"ז רק גמר הנישואין, כ"א ענין בפני עצמו (אלא שמצב זה בא לאחר (בזמן), שיש עלי' שם ארוסה).

ו

וי"ל שבזה נחלקו הראשונים בגדר החופה - האם זהו יחוד, או הכנסה לבית: דהנה הר"ן (ריש כתובות, ד"ה "או") כתב [על מה דאמרינן שהיכא דפירסה נדה אינו מעלה לה מזונות]: איכא דיליף לה מהכא דחופה היינו יחוד [כי אם החופה אינו יחוד למה לא מעלה לה מזונות, הא חזיא לנישואין?], ולפיכך כשפירסה נדה ולא בעל, אסורה להתיחד... ואחרים אומרים דחופה לאו היינו יחוד... אלא חופה היינו כל שהביאה הבעל מבית אבי' לביתו לשם נישואין, וילפינן לה מדכתיב ואם בית אשה נדרה, דמשמע דכל זמן שהיא בבית אשה הרי היא ברשותו...". היינו דיש סוברים דחופה היינו יחוד (ואפילו אין זה בביתו), ויש שסוברים דחופה היינו הכנסה לביתו דוקא (אפילו בלי יחוד).

והרמב"ם כתב (הל' אשות פ"י ה"א): "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אבי'... עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו. ויחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נישואין בכל מקום. והבא על ארוסתו לשם נישואין אחר שקידשה, משיערה בה, קנאה ונעשית נשואה, והרי היא אשתו לכל דבר". ואח"כ ממושיך (בה"ב): "ומשתכנס לחופה נקראת נשואה, אע"פ שלא נבעלה, והוא שתהי' ראוי' לבעילה, אבל אם היתה נדה, אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה, לא נמרו הנישואין, והרי היא כארוסה עדיין". ולהלן כתב (שם ה"ו): "המאיר את האשה וברך ברכת חתנים ולא נתיחד עמה בביתו, עדיין ארוסה היא, שאין ברכת חתנים עושה הנישואין אלא כניסה לחופה".

ז

והנה החלקת מחוקק (סנ"ה סק"ו) כ' שלדעת הרמב"ם הכנסה לביתו לחוד הוה חופה. אבל רוב האחרונים לא ס"ל כן, כ"א שלהרמב"ם צריכים ב' הדברים, יחוד והכנסה לבית. וז"ל הלח"מ (בה"ו): "הר"ן ז"ל (בריש כתובות) כתב שיש מחלוקת כמה שנקרא חופה אם הוא יחוד או הבאה לביתו. ונראה מדברי רבינו דתרתני בעינן - יחוד והבאה לביתו, שכן כתב למעלה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו וכו', וזהו אומרו כאן ולא נתיחד עמה בביתו, משמע דבדבר אחד לא מהני אלא אחר יחוד בביתו". (וראה דרישה סי' ס"א אות א'. ב"ש סי' נ"ה סק"ד. שעה"מ חופת חתנים סעי' ט"ו. ועוד).

והביאור בשיטתו (ועד"ז י"ל להשיטה שחופה הוא יחוד לחד) הוא כפי שמבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (הל"ט פ' תצא), שלשיטת הרמב"ם גדר נישואין ה"ה כמו שהי' לפני מ"ת, שאז כל גדר נישואין ואשת איש נעשה מעת שמביאה לביתו ובוועלה, וכל מה שנתחדש אחר מ"ת הוא רק שצריך לקנות אותה תחלה, לפני שנושאה. ולכן גדר חופה הוא יחוד (ולא רק הכנסה לבית), ויחוד זה גופא צ"ל ראוי לביאה, כי תוכן ענין חופה, נישואין, לא נשתנה מכפי שהיתה לפני מ"ת, שהי' מביאה האשה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו, כמו"ש הרמב"ם (ריש הל' אישות).

ובביאור ענין זה י"ל: כל ענין קידושין הוא ההתעסקות אודות האישות, ונישואין הוא המעשה בפועל של האישות. כי בקידושין אומר לה "הרי את מקודשת לי", ש(גוסף על הפירוש "דאסר לה אכו"ע כהקדש" (לעיל ב, ב)), יש בזה גם ה"פשטא דמילתא מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי" (תוס' שם ד"ה דמסר), היינו שאומר ומתעסק בזה שהיא עומדת להיות מיוחדת לו וקונה אותה עי"ז. ואח"כ עושה כן בפועל שמביאה לביתו ומתייחד עמה וכו'. ולפני מ"ת לא היה צריך להתעסק בזה תחלה ולקנותה עי"ז. ובמ"ת נתחדש שאכן צריך תחילה להתעסק בזה שהיא מיוחדת לו.

[וי"ל שמזה הטעם ס"ל להרמב"ם שביאה עצמה ה"ה ג"כ חופה, כי פשוט שגם ביאה ה"ה מעשה בפועל של יחוד, ואדרכה].

ח

ועכ"פ יוצא לפ"ז שלדעת הרמב"ם קידושין וחופה הם תהילך אחד, המתחיל עם קידושין ונגמר עם חופה (ונישואין), כי כל עניין הנישואין הוא ביטוי במעשה בפועל ממה שהתעסק בעת הקידושין, וכל ענין הקידושין, הוא ההתעסקות של מה שנעשה אח"כ.

והנה גם אלו הסוברים שחופה היינו יחוד לחד, ס"ל שחופה הוא ביטוי בפועל ממה שהי' בהקידושין. אלא שלשיטתם א"צ להיות בתוקף כ"כ, ומספיק מה שמתייחד עמה, אבל בהגדרת ענין חופה ס"ל שעניינה ביטוי בפועל של היחוד שהתעסק בזה בעת הקידושין.

ומזה נמצא שכללות סברת המחלוקת האם חופה הוא יחוד או הכנסה לבית תלוי בהנ"ל: אם חופה הוא המשך לקידושין, אז ענינה יחוד, כי קידושין הוא גם מיוחד

אותה בדיבור. ובנישואין ה"ז בא לפעול, ולכן אין מספיק מה שמכנסה לבית, כי אי"ז מבטא מה שהיא מיוחדת לו, ומוכרח להיות יחוד, וכן ס"ל גם להרמב"ם, אלא שלשיטתו אין מספיק יחוד סתם, כי אין זה ביטוי מספיק להיחוד, כ"א צריך להיות יחוד הראוי לביאה, וגם הכנסה לבית, ומאן דס"ל שהוא אכן הכנסה לבית, ס"ל שאין נישואין (חופה) המושך לאירוסין, ולכן אין תוכנו ביטוי של אמירתו "הרי את מקודשת לי", לכן מספיק הכנסה לבית.

ט

ועפ"ז יש לבאר ענין נוסף: הרמב"ם פוסק (בהלכות אישות פ"ג הכ"ג) שגדר ברכת אירוסין הוא ברכת המצוות, ולכן "כל המקדש אשה.. צריך לברך קודם הקידושין.. כדרך שמברכין על כל המצות, ואחר כך מקדש. ואם קדש ולא בירך - לא בירך אחר הקידושין, שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה".

אמנם לדעת הרא"ש (כתובות ז, ב - ס"ב) והריטב"א (הובא בשטמ"ק כתובות שם, ועי' ר"ן שם, ובכמה ראשונים) הברכה היא ברכת שבח והודי' להקב"ה.

והקשו המפרשים, שהרי הרמב"ם עצמו פוסק (בפי"א מהל' ברכות ה"ח): "כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון, כיצד: העושה סוכה, או לולב, או שופר, או ציצית, או תפילין, או מזוזה - אינו מברך בשעת עשייה "אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה, או לולב, או לכתוב תפילין", מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר, ואימתי מברך? בשעה שיושב בסוכה, או כשינענע הלולב, או כשישמע קול שופר, או כשיתעטף בציצית, ובשעת לבישת תפילין, ובשעת קביעת מזוזה, אבל אם עשה מעקה, מברך בשעת עשייה "אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות מעקה", וכן כל כיוצא בזה".

לפי זה קשה - הרי גם אירוסין היא מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר, שצריך להכניסה לחופה, וא"כ הי' צריך לברך בשעת הנישואין, ולא בשעת האירוסין? בשלמא להשיטות שאי"ז ברכת המצות, כ"א ברכת שבח והודי', ה"ז מובן, כי כלל הנ"ל הוא רק בנוגע ברכת מצות, אבל לשיטת הרמב"ם קשה.

אמנם עפהנ"ל ה"ז מובן: כלל הנ"ל נאמר כשיש ב' ענינים נפרדים, אלא שבאים כהמשך א' להשני, בזה אמרי' שמכרך בעת שעושה החלק הב', כמו בסוכה, ששיבת סוכה הו"ע בפ"ע (הנלמד מן הפסוק "בסוכות תשבו שבעת ימים"), ועשיית סוכה הו"ע בפ"ע (הנלמד מן הפסוק "חג הסוכות תעשה לך"), אלא שהשייבה בסוכה בא בהמשך וגמר לעשיית הסוכה. משא"כ בנדו"ד, שלהרמב"ם ה"ז תהליך א', אלא שיש בו התחלה וגמר, בזה מכרך לפני ההתחלה.

יו"ד

עכ"פ יוצא שיש ב' אופנים כללים בהבנת מהות האירוסין ביחס להנישואין: (א) שאירוסין הוא התחלת נישואין, (ב) הו"ע בפ"ע. הגה כהסתעפות מב' צדדים אלו יוצא עוד חקירה: נזכר לעיל שלגבי עניינים מסוימים יצאה הארוסה מרשות אבי', ולגבי ענינים מסוימים לא יצאה. ויש לחקור איך הוא בעצם, כי י"ל כב' אופנים: (א) בעצם יוצאת היא מרשות אבי', אלא לגבי ענינים מסוימים בלבד, עדיין רשות אבי' עלי'. (ב) בעצם אינה יוצאת מרשות אבי', אלא לגבי ענינים מסוימים נסתלק רשות אבי' מעלי'.

ולעיל (קידושין ג, ב - ד, א) נקרא קידושין "יצאה מרשות אבי'", ולאידך מבואר שם "התם (ביציאת אמה העברי' מאדונה) נפקא לה מרשות אדון לגמרי, והכא (בקידושין) אכתי מחסרה מסירה לחופה", ומת"רן "בהפרת נדרים מיהא נפקא לה מרשותי", אבל בנוגע שאר דברים באמת לא יצאה מרשותו לגמרי, ולכן יש לחקור איזה גדר יש לזה, כנ"ל].

וחקירה זו תלוי' בהחקירה הראשונה: אם אירוסין הוא התחלת הנישואין, אפ"ל שבעצם בקידושין יצאה מרשות האב, אלא היות שעדיין חסר הגמר, ישנם ענינים מסוימים שעדיין היא ברשותו. אבל אם אירוסין הו"ע בפ"ע, מסתבר שבעצם הוא ברשות האב, כי עיקר האישות נעשה בעת הנישואין כמו שהי' לפני מ"ת, ורק לגבי ענינים מסוימים יצאה מרשותו.

וי"ל שבזה נחלקן חכמים ור"י דלחכמים הארוסה בעצם כבר יצאה מרשות האב, ולכן יכולה לקבל את גטה, אבל לר"י הם ב' ענינים שונים - ועדיין לא יצאה מרשות האב, ולכן אינה יכולה לקבל את גטה, אא"כ יהי' זה מצד דין חדש - אבל "אין ב' ידיים זוכות כאחת".

יא

אופן הב' : זה תלוי בגדר "נערה", דמצד אחד היא בגדר גדולה ו"יש לה יד", וכמ"ש רש"י (לעיל ג, ב ד"ה אבל) וז"ל: "משהביאה ב' שערות גדולה [היא] לכל דבר, לכל עונשין ולממון, שמקחה מקח וממכרה ממכר" עכ"ל. אבל מהצד השני עדיין לא יצאה מרשות האב, דהרי דרשינן מן הפסוק "בנעוריבית אבי", ד"כל שבח נעורים לאבי", וכמ"ש רש"י (שם ד"ה בנעורי) וז"ל: כל שבנעורי' היא של אבי, דכל שבח הבא לה לאבי' הוא", עכ"ל. וגם מעשה ידי הבת לאבי' (שם) - היינו שיש כאן ב' ענינים הפכיים.

ויש לחקור מהו העיקר אצלה, כי מצד אחד יש לומר שבפעם היה ברשות אב, ואינה מציאות לעצמה, וזה שיש לה יד הרי זה כרי לקנות לה חפצים וכו', אבל גבי היא בעצמה ודאי שהיא ברשות אבי, ואינה יכולה לעשות שום דבר בנוגע לבעלות עצמה, וזהו רק בכח האב. לאידך י"ל שבפעם ה"ה ברשות עצמה, והראי', שיש לה יד, וא"כ הרי היא בעצם הבעלים גם בנוגע לעצמה אלא שבנענינים מסוימים נשארה ברשות אבי'

ובזה הוא דנחלקו ר"י וחכמים: דלחכמים - נערה היא ברשות עצמה ויכולה לקבל גטה, משא"כ לר"י בעצם ה"ה ברשות אבי', ולכן עכ"פ לגבי עצמה אין לה יד, ולכן אבי' ולא היא.

יב

אופן הג': זה תלוי בגדר יחס איש ואישה כשמתקדשת, דהנה הר"ן בנדרים (ל, א) מבאר שבקידושין האשה רק מפקרת ומבטלת עצמה להבעל, ואינה עושה פעולה בהקידושין עצמם, ורק הבעל הוא הפועל.

ועפ"ז מתבאר למה קידושין צ"ל להיות מדעת האשה, משא"כ גירושין אפ"ל בע"כ, כי בקידושין צריכה היא לבטל את עצמה, ומוכרח שהיא תסכים לזה. אבל בגירושין אין זה תלוי בדעתה, כי כבר נתבטל דעתה להבעל, ולכן הגירושין תלוי רק בדעת הבעל האם רוצה הוא לבטל את הקשר ביניהם - וכאילו נאמר שגירושין ענינו שהבעל מבטל ביטולה.

והנה כשמבטל הקשר בינו ובין הארוסה כשהיא נערה, יש כאן ב' ענינים שצריך לבטל, כי בנערה יש (כעין) ב' חלקים, שהרי הנערה היא ברשות אבי', ולאידך יש לה יד, הרי בנערה יש חלקה וחלק אבי', ובמילא כשנתקדשה ונתבטלה להבעל, יש כאן בקשר הבעל להאשה ב' חלקים, הקשר אל' מצד מציאות שלה, וגם מצד מציאות (בעלות) אבי' שעלי', וכשמגרשה מספיק אם רק מבטל הקשר עם חלקה, דמכיון שלא שייכת מציאות של חצי אירוסין, הרי ממילא מתבטל כל האירוסין, גם חלק האב.

ואם נאמר כן, מובן שגם היא עצמה יכולה לקבל גיטה, כי ע"ז שהבעל ביטל הקשר שלו עם האשה, ע"י שנתן לה הגט, כבר נתבטל כל הקשר, גם חלק (בעלות) האב שבה. וזוהי סברת החכמים שגם הנערה המאורסה עצמה יכולה לקבל את גיטה.

אבל לאידך לא כו' ע"ס"ל כהר"ן שהאשה רק מפקרת ומבטלת עצמה, כ"א ס"ל שזהו בגדר קונה ומקנה רגיל, ובמילא כשרוצה הבעל לבטל הקשר שלו עם האשה, הפי' בזה שרוצה להקנות אותה בחזרה לבעלותה, והיות ועיקר הבעלים עלי' ה"ה האב (ולא היא עצמה), מוכרח הוא ליתן הגט להאב, וזוהי סברת ר"י שרק אבי' מקבל גיטה, ולא היא.

יג

והנה כתוצאה מאופנים השונים האלו איך ללמוד סברת התנאים, יוצא האם סוברים כן גם בקידושין:

אם לומדים כהאופן הא' שהטעם למה היא עצמה יכול לקבל את גיטה, ה"ז לפי שהיא ארוסה, ובעצם ה"ה ברשות עצמה, כי זה כבר תחילת הנישואין, הרי פשוט שזה שייך רק כשכבר התארסה ומקבלת גיטה, אבל ודאי שלא תוכל להתארס ע"י עצמה, כי קודם האירוסין אינה ברשות עצמה, וזהו דעת ר' יוחנן. אבל ר"ל ס"ל כהאופן הב' שהטעם למה שהיא מקבלת את גיטה ה"ז לפי שהיא נערה, ולכן אין חילוק בין גירושין לקידושין, כי היות ונערה כבר בעצם ברשות עצמה יכולה היא לקבל קידושין, כמו שיכולה לקבל גיטה.

והנה גם י"ל שבין ר"י ובין ר"ל לומדים הפי' בדברי חכמים כפי אופן הג' שתלוי בגדר אישות, וכל אחד בא למסקנא אחרת בשיטת חכמים בנוגע קידושין, דאפ"ל

שכשם שבגירושין מועיל כשמבטל את חלקה, וכבר אינה ארוסה, כי ע"י ביטול החלק שלה, נגרר אחרי' גם חלק אבי', וכל הקשר נתבטל, כך בקידושין יועיל שמבטלת את עצמה, ולכן תתקדש - כי גורר גם חלק (בעלות) האב שעלי', כי סו"ס הרי היא הוה החפץ שאודות זה דנינן, ואם היא נתבטלה להבעל, הרי החפץ כבר שייך להבעל, וחלק האב נגרר -] בשלמא אם הי' בדרך קונה ומקנה, אפ"ל שהיא אינה יכולה להקנות עצמה להבעל בלי רשות האב, שהוא עיקר הבעלים עלי', אבל היות וזה רק גדר ביטול, גם היא עצמה יכולה להתבטל, וכד"מ כבר חלק האב נגרר אחרי'] וזהו סברת ר"ל.

אבל ר"י ס"ל שיש חילוק בין קידושין לגירושין - שבשלמא לגירושין שענינה ביטול הקשר, מספיק אם חלק מהקשר נתבטל, כי אז כבר אין כאן קשר אמיתי, ובמילא כל האירוסין בטל, אבל בנוגע לקידושין שענינה יצירת קשר חדש - צריך מאה אחוז של ביטול, כולל גם חלק האב, ואם זה חסר - אי"ז קידושין, כי כדי לעשות קשר, כ"ז שאינו קשור במאה אחוז, אא"פ להקשר להעשות, וזהו סברת ר"י שבקידושין ס"ל לחכמים שהיא אינה יכולה לקבל קידושי' בעצמה.

יד

והנה עפהנ"ל יש לבאר ג"כ השיטות האם גם לדעת חכמים גם קטנה ארוסה יכולה לקבל גיטה: בפשטות י"ל שלאופן הא', שהסיבה שיכול לתת לנערה את גיטה, הוא מצד שהיא מאורסת, אז ה"ה בקטנה המאורסה, אבל להאופן הב' שהנערה מקבלת את גיטה בגלל שהיא נערה, אז זה דווקא נערה אבל קטנה לא.

אבל קשה לומר כן, כי נת"ל שכזה נחלקו ר"י ור"ל, ואאפ"ל שנחלקו הראשונים במחלוקת אמוראים. אבל אפ"ל שזה תלוי באופן הג'. כי נת"ל ששיטת חכמים לאופן הג' הוא שהיות והבעל רק צריך מצדו לבטל הקשר (הביטול של האשה), מספיק אם מבטל הקשר עם האשה, וכד"מ נתבטל גם הקשר עם האב, וא"כ ה"ה בקטנה. אולם לאידך גיסא אפ"ל שהביטול של ביטולה מועיל רק בנערה שיש לה דעת, אבל בקטנה שאין לה דעת, אין לה שום מציאות כאן בלי האב, ולכן מה שמסלק הקשר שלו עם הקטנה אינו כלום, ולכן גם להחכמים אינה יכולה לקבל גיטה.

והנה עפהנ"ל נמצא שישנם ב' אופנים איך לבאר שיטת ר"י בכיבוד דברי חכמים - שלומד כאופן הא', או כאופן הג'.

טו

וי"ל שב' הטעמים שהובאו בגמ' בדברי ר' יוחנן תלויים בב' אופנים אלו: דלפי האופן הראשון טעמו דר"י הוא, שבקידושין כבר בעצם יצאה מרשות האב, לכן יכולה היא לקבל הגט, משא"כ לקבל קידושין אינה יכולה, כי היא עדיין ברשות אבי'. - זוהי כוונת הגמ' "גירושין דמכנסת עצמה לרשות אבי' בין היא בין אבי", שהפירוש בזה הוא שעד עכשיו לא היתה ברשות האב בעצם, כי רק עכשיו נכנסת לרשותו, הרי שעד עכשיו היתה ברשות עצמה, לכן "בין היא ובין אבי", אבל בקידושין "דמפקעת עצמה מרשות אביה", "אביה ולא היא", היינו שעכשיו היא עדיין ברשות אביה, ורק ע"י הקידושין תצא מרשות אבי', לכן "אביה ולא היא".

ועפ"ז יובן מ"ש רש"י "דאביה נמי ניהא לי' שתקבל היא והוי גיטא", והקשינו לעיל דמה מועיל אם ניהא לי', וגם מי אומר שניהא לי', אמנם עפהנ"ל ה"ז מובן: אין הכוונה שהניחותא שלו היא הסיבה שיכולה לקבל את גיטה, כ"א שהיות ורק עכשיו בקבלת גיטה נכנסת לרשותו, אבל ע"ע היא ברשות עצמה, אין דעת האב יכול לעכב הגט שהיא מקבלת. ובמילא ה"ז ניהא לי' בע"כ, כי דעתו לא ישנה שום דבר בלא"ה. וע"ד "בע"כ יענה אמון" (אבל עצע"ק הלשון "ניהא ליה").

וטעם השני בגמ' מתאים עם הסברא השני' לר"י, שם"ל כאופן השלישי שיש חילוק בין קידושין לגירושין - שלקידושין - יצירת קשר חדש - צריך ביטול מוחלט בכל מאת האחוזים, כולל גם חלק האב, ואם אין אין כאן ביטול מוחלט, אי"ז קידושין, אבל לבטל את הקשר מועיל גם כשמבטל חלק ממנו, - הנה זה נכלל במ"ש הגמ' "קידושין דמדעתה אביה ולא היא גירושין דבעל כרחה בין היא בין אביה", דהרי נת"ל שכל הטעם למה קידושין צריך דעתה, משא"כ גירושין, כי קידושין עניינה רק סילוק הקשר מצד הבעל, א"כ החילוק הנ"ל בין קידושין לגירושין, (שמסתעף מצד זה שקידושין עניינה ביטול), נכלל בזה ש"קידושין מדעתה.. גירושין בע"כ..", אשר לכן "קידושין.. אבי' ולא היא, גירושין.. בין היא בין אבי".

ועוד: בקידושין צריך כל הביטול, ולכן צריכים כל הדעת, כי צריכים דעת לבטל א"ע (וע"ד משנ"ת כמה פעמים בנוגע לשליחות, שרק בר דעת יכול לבטל עצמו להמשלח), משא"כ בגירושין שאין צריכים כלל דעת האשה, כי זה כולו של הבעל, שמסלק עצמו, אפ"ל גם עם האשה. וזוהי הכוונה "קידושין דמדעתה - שצריכים דעת

- אבי' ולא היא", כי צריכים כל הדעת, "גירושין דבע"כ - שאי"צ דעת - בין היא ובין אבי'.

טז

והנה עפ"ז יובן ג"כ למה "וצווח ר"ל כי כרוכיא ויצאה והיתה וליכא דאשגח ביה", כי ביארנו במק"א, שלא בכלל הדינים אומרים איתקיש הוי' ליציאה, דהרי הגרושין מתחלק לכמה גדרים ופרטים:

(א) ישנם ענינים בגירושין הבאים מחמת זה שגירושין הו"ע "כריתות", להפריד בין איש לאשתו, שלכן צ"ל באופן מסוים, כי בלא"ה חסר בה"כריתות". (ב) ישנם דינים בגירושין הבאים מחמת זה שבגירושין צריך האיש לפעול איזה פעולה באשתו, ומטעם זה צ"ל נעשה באופן מסוים, כי בלא"ה אא"פ לפעולתו להגיע ולהשפיע ולפעול באשתו, [ובגדרון דגירושין הוי פעולה, מה שמגרשה, אבל דינים אלו אינם מפני היותו גירושין וכריתות, כ"א מטעם העניין הכללי שרק באופן מסוים ה"ה פועל על הזולת (אשתו)].
(ג) ישנם דינים בגירושין הבאים מחמת גדרי ה"שטר" (הגט) שבגירושין, שרק באופן מסוים הוה הגט שטר כשר מתאים לתפקידו.

ועד"ז הוא בקידושין, שיש בזה כמה פרטים: (א) ישנם דינים בקידושין הבאים מחמת זה שקידושין ענינם "לחבר" איש לאשתו. (ב) ישנם דינים בקידושין שהם מטעם זה שכדי שהאיש יפעול באשתו וכו', צ"ל באופן מסויים [ואי"ז מטעם שענינו לחבר, כ"א בכלל לפי שצריך לפעול עלי', אלא שבגדרון דקידושין הפעולה היא פעולה של חיבור]. (ג) בקידושי שטר ישנם דינים הבאים מחמת גדרי ה"שטר", שרק באופן מסויים ה"ה ראוי להיות "שטר".

וזהו הכלל: כשמוצאים בגט איזה דין, צריכים לעיין מהו טעם דין זה - אם זהו דין מטעם גדר הב', שכדי שיוכל לפעול איזה פעולה בהאשה צ"ל להיות באופן כזה, אמרי' איתקיש הוי' ליציאה", כי כמו בגירושין כדי לפעול בהאשה צ"ל באופן מסוים, הרי שכן צ"ל גם בקידושין, כי גם קידושין צריך לפעול בה, שהרי בנקודה זו (פעולה על אשתו) משתווים קידושין לגירושין.

אבל אם דין מסוים בגירושין הוא מטעם היותו "כריתות", פשוט שאין לומר בזה "איתקיש הוי' ליציאה", כי מה ענין קידושין אצל גירושין, והרי קידושין הם היפך

הקידושין, שענינו לקרב ולא לכרות, (ואם הוא דין בגדר "שטר" ג"כ אמרינן איתקיש הוי' ל'יצאה" כי בזה שוים הם).

ועפ"ז מובן למה ר"ל צווח "ויצאה והיתה", משא"כ למי שם"ל בשיטת ר"י אי"ז קושיא, ולא עוד, אלא שאי"צ כלל להשיב, כי נת"ל שלר"ל טעם החכמים שהיא מקבלת את גיטה תלוי בגדר נערות, הרי שאי"ז קשור בגדר הקידושין והכריתות כלל, ובמילא מתאים לומר בזה "ויצאה והיתה". אבל אף אחד לא ענה לו, כי לר' יוחנן הרי סברת חכמים הוא מטעם דין באירוסין, ופשוט שאין לומר בזה ויצאה והיתה, כי רק בארוסה יש סברא שהיא תקבל הגט, ולא הקידושין, כשהיא עדיין אינה ארוסה.

וכ"ה גם אם שניהם לומדים כאופן הג' – כי הטעם שבגירושין היא מקבלת גיטה, הרי זה לפי שמספיק מה שהיא עושה, כדי שכבר יתבטלו הקידושין, א"כ ס"ל לר"ל, שכ"ה גם בקידושין, שמספיק מה שהיא עושה, כדי שיתקיימו הקידושין, היינו שהדין למה בגירושין היא מקבלת גיטה, ה"ז לפי שמה שהיא עושה ה"ז מספיק שיעיל להיחס ביניהם [- ובגדר ה"ז בנוגע לביטול הקשר]. נמצא שזהו דין בנוגע ליחס האישי ואשתו, ולכן מתאים לומר בזה ויצאה והיתה. אבל לר"י שרק כשמסלק את הקשר מספיק מה שמסלק ממנה, משא"כ כשכא לעשות קשר – א"כ ה"ז דין רק ב"כריתות", ופשוט שאין שייך לומר בזה ויצאה והיתה, כי כנ"ל בדבר הנוגע לה"כריתות" אין אומרים ויצאה והיתה.

יז

והנה בהמשך לזה איבעיא להו "נערה מהו שתעשה שליח לקבל גיטה מיד בעלה", ושאלה זו היא לשיטת ר' יוחנן, שהרי ר"י ור"ל הלכה כר"י [ואף שכתבו התוס' (ד"ה תנאי - סנה' טו, ב) שכשפליגי אליבא דחד תנא לא אמרינן כלל זה, ולכאורה כאן נחלקו אליבא דחכמים, האם ס"ל כן גם בקידושין - אינו כן, כי כאן לא נחלקו מה פרוש דברי חכמים "נערה המאורסה היא ואבי" מקבלין את גיטה", כ"א שלכו"ע איירי החכמים בנוגע לגירושין, אלא שנחלקו מה יהי' שיטת חכמים בקידושין, אבל לא שאירי בזה.

וראי' לדבר: רש"י כ' (לאחר חזרה) על דברי חכמים ש"ה"ה לקטנה", והרי פשוט שלר"ל שנחלקו גם בקידושין, אא"פ לקטנה לקבל קידושין. וא"כ איך אפ"ל שכוונת חכמים הוא גם לקטנה, כשכוונתם גם לקידושין. אלא מוכרח שהם איירי רק

בנוגע גירושין, וע"ז אפ"ל "ה"ה לקטנה", ונחלקו ר"י ור"ל (לא במה איירי חכמים, כ"א) איך יהי' שיטתם בדין קידושין. ובמילא אפ"ל שבנדו"ד הלכה כר"י].

והספק הוא: היות ולר"י אפ"ל כב' אופנים כנ"ל, לכן יש להסתפק האם טעם העיקרי הוא מצד האופן הראשון או מצד האופן השלישי, ומזה מסתעף הספק האם יכולה לעשות שליח. דאם מצד זה שהיא ארוסה, אז יכולה לעשות שליח, כי הכוונה בזה שנקטינן שבעצם היא ברשות עצמה, ולמה לא תעשה שליח. אבל לפי אופן השלישי, לפי אופן זה, אין היא העיקר, אז לא יכולה לעשות השליח, כי מה שיכולה לקבל הגט, ה"ז רק שגם זה מספיק לפעול סילוק הבעל, אבל אעפ"כ צ"ל שמסלק הבעל א"ע ממנה בעצמה עכ"פ ולא משלוחה.



סימן יז

חצר מטעם יד או מטעם שליחות

א

תנן בגיטין (עז, א): הזורק גט לאשתו והיא בתוך ביתה או בתוך חצירה, הרי זו מגורשת". ובגמ': "מנ"ל? דת"ר ונתן בידה, אין לי אלא ידה, גגה חצירה וקרפיפה מנין, ת"ל ונתן מכל מקום".

ואח"כ (בעמוד ב): אמר עולא והוא שעומדת בצד ביתה ובצד חצירה". ר' אושיעא אמר אפילו היא בטבר' וחצירה בציפורי... לימא בהא קמיפלגי: דמר סבר חצר משום ידה איתרבאי ומר סבר חצר משום שליחות איתרבאי. לא דכו"ע חצר משום ידה איתרבאי, מר סבר כידה מה ידה בסמוכה אף חצירה בסמוכה, ואידך... מה ידה משתמרת לדעתה אף חצירה המשתמרת לדעתה.

והנה בענין זה - אם חצר מטעם יד או מטעם שליחות - יש סוגיא שלימה בבבא מציעא.

דהנה איתא בב"מ (י, ב): "אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא, קטנה אין לה חצר ואין לה ארבע אמות, ור' יוחנן משום ר' ינאי אמר יש לה חצר ויש לה ארבע אמות. במאי קמיפלגי מר סבר חצר משום ידה איתרבאי, כי היכי דאית לה יד, חצר נמי אית לה, ומר סבר חצר משום שליחות איתרבאי, וכי היכי דשליחות לית לה חצר נמי לית לה, [ומקשה הגמ':] מי איכא מאן דאמר חצר משום שליחות איתרבאי, והתניא בידו אין לי אלא ידו, גגו חצירו וקרפיפו מנין, ת"ל המצא תמצא מכל מקום, ואי סלקא דעתך חצר משום שליחות איתרבאי, אם כן מצינו שליח לדבר עבירה וקיימא לן אין שליח לדבר עבירה, [ומתרצת הגמ':] אמר רבינא, היכא אמרינן דאין שליח לדבר עבירה, היכא דשליח בר חיובא הוא, אבל בחצר דלאו בר חיובא הוא מיחייב שולחו.. רב סמא אמר היכא אמרינן אין שליח לדבר עבירה, היכא דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד, אבל חצר דבעל כרחי מותיב בה, מיחייב שולחו".

ובהמשך (י, ב - יא, א) מקשה הגמ' עוד: ומי איכא למ"ד חצר לאו משום ידה איתרבאי, והתניא ידה אין לי אלא ידה, גגה חצירה וקרפיפה מנין, ת"ל ונתן מכל מקום, [ומתמצת:]: לענין גט כולי עלמא לא פליגי דחצר משום ידה איתרבאי, כי פליגי לענין מציאה, מ"ס ילפינן מציאה מגט, ומר סבר לא ילפינן מציאה מגט. ואיבעית אימא בקטנה כולי עלמא לא פליגי דילפינן מציאה מגט, והכא בקטן קא מיפלגי, מר סבר ילפינן קטן מקטנה, ומר סבר לא ילפינן קטן מקטנה. ואיבעית אימא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי."

ומסקנת הסוגיא (יא, ב - יב, א) היא: "חצר איתרבאי משום יד ולא גרע משליחות", וכפי שמבאר רש"י (ד"ה אלא): "דהך חצר אע"ג דאתרבאי משום יד כדאמרן לעיל (י, ב), לא גרעה משליחות, דאי נמי לא אתרבאי מונתן בידה הוי נפקא לן חצר משליחות, וכי אצטריך לרבויי משום יד, משום קטן וקטנה דלתנהו בתורת שליחות אצטריך, וכל היכא דאית' לשליחות אית' לדין חצר."

ב

והנה, כמה ענינים צלה"ב בסוגיא זו: דהנה בראיית הגמ' מגט, שילפינן חצר מ"ונתן בידה", מבאר רש"י (ד"ה תלמוד): "מדלא כתיב וכידה יתנהו, דרוש ונתן אוכתב לה ונתן, אלמא משום ידה אתרבאי, דאי משום שליחות הא כבר כתיבא הכא, כדתניא (ושלח) [ושלחה] מלמד שהאשה עושה שליח בקידושין בפרק ב". היינו דראיית הגמ' היא, דמזה שישנו פסוק מיוחד שחצר קונה, ה"ז ראי' שחצר מטעם יד ולא מטעם שליחות, דהרי דין שליחות כבר ילפינן בגמ' (קידושין מ"א, א) מפסוק אחר - "ושלחה", ולא בעינן פסוק מיוחד ללמדנו זה.

והנה התוס' (ד"ה ואי) מקשי על ראיית הגמ' מגניבה: "וא"ת, מה צריך להוכיח מכח דאין שליח כו', אמאי לא מוכיח מדאתרבאי חצר מקרא דידו, כדבסמוך גבי גט מוכיח שחצר משום ידה אתרבאי מדאתרבאי מקרא דידה, ולא עביד שום הוכחה". היינו דהקשו מדוע מוכיחה הגמ' מכך שאין שליח לדבר עבירה, ולכן אין לומר שחצר קונה מטעם שליחות, דלכאור' הי' אפשר להוכיח מזה שעצם הלימוד דחצר קונה הוא מהפסוק "המצא תמצא בידו", וכמו שהוכיחה הגמ' דבגט חצר משום ידה איתרבאי מזה שהלימוד דחצר בנט הוא מהפסוק דיד ?

ומתצים התוס': "וי"ל, דבסמוך מכת התנא מוכיח דמרבא גגה וחצרה כידה להתגרש אפי' בע"כ או אפי' היא קטנה, ואי מטעם שליחות לא היתה מתגרשת בע"כ ולא קטנה, אבל הכא אי אפשר להוכיח מכת זה, דאפי' בידו אינו קונה הגניבה בע"כ ולא אם הוא קטן". היינו דגם ראיית הגמ' מגט אינה מעצם הלימוד מהפסוק דיד, אלא מהדין דחצר שקונה אפי' בע"כ דהאשה ואפי' בקטנה, דזה הוי ראי' שחצר מטעם יד, דאם הי' מטעם שליחות לא היתה קונה החצר בע"כ או לקטנה, דהרי אין בזה דין שליחות; אבל בגניבה מוכן דאין להוכיח כן, דהרי גם בידו אינו קונה בע"כ או בקטן, ולכן מוכיח מזה שאין שליח לדבר עבירה.

והנה בין לרש"י ובין לתוס' נמצא דראיית הגמ' מדין גט ומדין גניבה אינה מעצם הלימוד דחצר מהפסוק דיד, אלא מענין אחר: או מיתור הלימוד (לרש"י), או מזה שקונה בע"כ ובקטנה (לתוס'); וצלה"ב מדוע אין להביא ראי' מזה גופא שהלימוד הוא מהפסוק של "יד"? ואף שלכאור' זהו קושיית התוס', שהם הקשו מדוע בגניבה אין ההוכחה מעצם הלימוד דחצר מהפסוק דיד - אבל אינו כן, כי כל קושייתם היתה רק לפי שקס"ד להתוס' שכן הוא הראי' לקמן מגט, ולכן תירצו שגם בגט אין הראי' מזה, כ"א מזה שקונה בע"כ ובקטנה, אבל לא תירצו הקושיא מצד עצמה, למה אין להוכיח מעצם הפסוק.

ובאמת רבינו חננאל בפירושו על הגמ' אכן לומד כן פי' ראיית הגמ', דבפי' קושיית הגמ' מגניבה כותב: "איני, והתניא אם המצא תמצא בידו, אין לי אלא שנמצאת בידו ממש, נמצאת בחצירו או בגגו או בקרפיו מנין שחייב כאילו בידו ממש נמצאת, ת"ל המצא תמצא מכל מקום, הנה חצירו משום ידו איתרבאי, קשיא לי' לריש לקיש, וא"ת גם משום שליחות נתרבה, הא קי"ל אין שליח לדבר עבירה". היינו דעיקר הראי' שחצר מטעם יד היא מזה שעצם הלימוד דחצר קונה ה"ז מהפסוק דיד, ומ"ש הגמ' "אם כן מצינו שליח לדבר עבירה וקיימא לן אין שליח לדבר עבירה", הוי רק הוספה לקושיא, שאאפ"ל שבנוסף על זה שחצר מטעם יד, ה"ה גם מטעם שליחות, לזה מביאה הגמ' ראי', דלגמרי אאפ"ל דהוי מטעם שליחות, וכן מפרש גם בקושיית הגמ' אח"כ מדין גט. וצלה"ב בשיטת רש"י ותוס' כנ"ל - מדוע לא פירשו כר"ת, וס"ל שאא"פ להוכיח שחצר מטעם יד מעצם הלימוד דהפסוק?

ג

עוד צלה"ב - קושית המהר"ם, הפנ"י, ועוד: רש"י מבאר דראיית הגמ' מגט דחצר מטעם יד היא, דאין לומר דחצר מטעם שליחות כיון דא"כ לא היינו צריכים פסוק מיוחד ללמדנו דין חצר, דכבר ילפינן דין שליחות מהפסוק "ושלחה". ולכאן הרי מהפסוק "ושלחה" ילפינן רק דין שליחות בכלל - שיכול לעשות שליח, אבל עדיין צריכים לימוד שגם חצר קונה מטעם שליחות? דאדרבה, יש סברא לומר שחצר אינה קונה מטעם שליחות, דמאי עדיפא חצר מחרש שוטה וקטן שאין יכולים להיות שליח, ומדוע פשוט כ"כ לרש"י שכיון שכבר יודעים דין שליחות, כבר אי"צ לימוד מיוחד ללמדנו שחצר קונה מדין שליחות, כי מובן הוא מסברא ?

וגם להלן רואים דאזיל רש"י בסברא זו, דבנוגע לתירוץ הגמ' "מר סבר ילפינן מציאה מגט ומר סבר לא ילפינן", מבאר רש"י שיטת המ"ד שלא ילפינן (ד"ה ומר): "לא ילפינן ממונא מאיסורא, וגבי ממונא חצר מאם תמצא איתרבאי, ואיכא למימר דשליחות הוא, ומשום דאין שליח לדבר עבירה איצטריך למכתב התם". היינו דזה שילפינן דין חצר הוא מן הסברא של שליחות, ומה שצריכים פסוק מיוחד לדין חצר בגניבה הוא לפי שהיות ובכלל אין שליח לדבר עבירה, הי' אפ"ל קס"ד שבגניבה אין החצר קונה, לכן צריכים פסוק שאכן חצר קונה גם בגניבה, אבל לעצם הדין דחצר קונה אין צריכים פסוק מיוחד, דזה ידעינן מעצם הדין דשליחות. וכן כותב רש"י גם בנוגע למסקנת הגמ' (יא, ב ד"ה אלא): "דאי נמי לא אתרבאי מונתן בידה, הוי נפקא לן חצר משליחות". היינו דמעצם הלימוד דשליחות כבר ידעינן ג"כ דין חצר מסברא.

וצלה"ב סברת רש"י בזה?

ד

עוד קשה: דהנה כתב הרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פי"ז ה"י): "קטנה יש לה חצר, ויש לה ארבע אמות, וקטן אין לו חצר, ואין לו ארבע אמות, מפני שחצר של קטנה מידה למרנוה, שכדרך שהיא מתגרשת בגט המגיע לידה, כך מתגרשת בגט המגיע לחצרה, וכשם שיש לה חצר לעניין הגט, כך יש לה לעניין מציאה... אבל האיש, למדנו שחצרו קונה לו משלוהו, כדרך שקונה לו שלוהו, כך תקנה לו חצרו, והקטן הואיל

ואינו עושה שליח, כך אין חצרו ולא ארבע אמות שלו קונין לו, עד שתגיע מציאה לידו".

ונמצא שם"ל להרמב"ם שבכללותו הווי חצר מטעם שליחות ולא מטעם יד, ורק בנוגע לקטנה ס"ל כתירוץ הגמ' ד"ב קטן קא מיפלגי, מר סבר ילפינן קטן מקטנה, ומר סבר לא ילפינן קטן מקטנה, והוא פוסק שלא ילפינן קטן מקטנה, או כהתירוץ "מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי", וכו' מחלקים בין קטן לקטנה, ולכן כותב דבקטנה חצר מטעם יד, ולכן יש לה חצר לקבל גיטה, משא"כ בקטן חצר מטעם שליחות, ואין שליחות לקטן.

ובך כותב גם בהל' זכ' ומתנה (פ"ד ה"ט) ד"קטנה תזכה לה חצרה, וארבע אמות שלה, אבל הקטן אינו זוכה, עד שתגיע מתנה לידו או שיזכה לו אחר". וכן גם נפסק בשו"ע (חו"מ סי' רמג סעי' כג, ובסי' רסח ס"ה).

והנה, על שיטת הרמב"ם (ועל המ"ד בכלל שם"ל חצר מטעם שליחות) מקשים הראשונים (הרשב"א הריטב"א, הרא"ש בפ' הזורק), דאם אכן חצר מטעם שליחות ולא מטעם יד, אינו מובן מדוע חצר המהלכת אינו קונה? דהרי בנוגע להפסול דחצר המהלכת כתב רש"י לעיל (ט, ב ד"ה מי): "וחצר מהלכת לא שמעינן דתקני, דכי אתרבאי מאם המצא תמצא בידו, גגו וחצירו וקרפיו אתרבאי, דלא נייד והוי משתמר". ומשמע שמה שחצר מהלכת אינה קונה ה"ז לפי שחצר הוי מטעם יד וחצר מהלכת אינה דומה ליד כיון דהיא ניידת ולא משתמרת. ולפי שיטת הרמב"ם שם"ל למסקנא דחצר מטעם שליחות, צלה"ב מהו הפסול דחצר המהלכת שאינה קונה?

ה

עוד קשה - קושיית הקצוה"ח (סי' קצד סק"ג) ונתיבות המשפט' (פתיחה לסי' ר'): דהנה בנוגע לדין חצר בעכו"ם, נחלקו הפוסקים, די"א שיש דין חצר לעכו"ם וי"א שאין. והנה, אם חצר מטעם שליחות, מהי סברת המ"ד שיש דין חצר לעכו"ם, הרי בשם שאין להם דין שליחות כי "מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית", כך אין להם דרך חצר?

והנה אדמוה"ז בשו"ע שלו (הל' פסח סי' תמח ס"י - יא) אכן ס"ל שחצר מטעם שליחות, ולכן אין חצר לעכו"ם כי אין שליחות לעכו"ם, כי ז"ל: "אם אותו הנכרי שהוא

מקנה לו לא משך בעצמו את החמץ מרשות הישראל אלא צוה לישראל אחר או לנכרי אחר שיביא לו את החמץ מרשות הישראל, אין זה כלום, מפני שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו אלא בישראל שנעשה שליח לישראל...". היינו דאין דין שליחות לנכרי. ואח"כ (סעי' יא) ממושיך בנוגע להקנין שיכול הישראל להקנות לנכרי את החמץ: "...או ע"י אגב קרקע, דהיינו שימכור להנכרי גם את החדר שהחמץ מונח בתוכו, ויאמר אגב החדר תזכה החמץ שבתוכו, אבל אם אינו אומר כלשון הזה, אע"פ שמתחלה מכר לו את החדר ואח"כ מכר לו את החמץ שבתוכו, אין החמץ נקנה להנכרי ע"י שהוא מונח בחדרו של נכרי, שלא אמרו חצרו של אדם קונה לו, אלא בישראל שהחצר הוא כשלוחו, ושלוחו של ישראל כמותו, אבל אין שלוחו של נכרי כמותו". היינו שם"ל לאדמוה"ז שמכיון שחצר מטעם שליחות, ואין דין שליחות לנכרי, לכן גם אין דין חצר לנכרי. אמנם לשיטות הסוברים שיש לנכרי דין חצר, צ"ל"כ איך מתאים זה עם הא שחצר מטעם שליחות?

עוד צ"ל"כ בשיטת הרמב"ם (ראה נתיבות המשפט' וב'מחנה אפרים'), איך יפרש מסקנת הגמ' (יב, א) ד"חצר אתרבאי משום יד, ולא נרעה משליחות", דמשמע שחצר מטעם יד, ורק יש בזה גם דין שליחות?

ו

והנה, לתרץ קושיות אלו, יש להקדים תחילה מ"ש אדמוה"ז בהל' פסח בנוגע לדין חצר (סי' תמח סעי' ג): "נכרי שהביא לישראל דורון של חמץ, אפי' הביאו ביו"ט האחרון סמוך לחשיכה, לא יקבלנו הישראל מידו, שהרי בקבלה זו נקנה לו הדורון בקנין גמור, ונעשה חמצו של ישראל, ועובר עליו בכל יראה ובכל ימצא ברגע זו שעד הלילה, וכן לא יאמר לו הישראל שיניח הדורון במקום צנוע וכיוצא בדברים אלו שניכר מהן שהוא חפץ בדורון, שאם הוא חפץ בו הוא נקנה לו ע"י שהוא מונח בביתו או בחצירו, שכל הדבר המונח בחצירו של אדם, נקנה לו כאילו הוא מונח בידו ממש, שחצירו הוא כשלוחו לכל דבר, אבל כשאין ניכר מתוך דבריו או מעשיו שהוא חפץ בדורון, אין חצירו קונה לו, לפי שמן הסתם אין נוח לאדם לקנות לו דבר האסור לו לקנותו, וכיון שאין נוח לו לקנותו אין חצירו נעשה כשלוחו לקנות לו דבר שאין נוח לו, שאין אדם נעשה שליח לחבירו בעל כורחו".

ולכא' אי'ז מובן, דמצד אחד כותב שחצירו קונה "כאילו הוא מונח בידו ממש", דמשמע שחצר מטעם יד, ומיד ממשיך "שחצירו הוא כשלוחו לכל דבר", דהוא מטעם שליחות.

ויש לומר הביאור בזה: דהנה בנוגע לקנין החצר ישנם ב' ענינים: א. הקנין עצמו - פעולת החצר לקנות מה שבתוכה. ב. הסיבה להקנין - מצד מה פועל הקנין, שזהו היסוד לדין קנין חצר. והנה המחלוקת האם חצר מטעם יד או מטעם שליחות היא רק בנוגע להסיבה להקנין, דאפ"ל שהיסוד להקנין הוא מדין יד, ואפ"ל שהיסוד הוא מדין שליחות. אמנם בנוגע לפעולת הקנין עצמו, לכו"ע פעולת הקנין היא באופן שהחצר נעשית כמו ידו.

כלומר: חצר היא מטעם שליחות ולא מטעם יד, הפי' הוא שמה שחצר יכולה לקנות ה"ז לפי שישנו דין שליחות, אבל לאחר שקונה מטעם שליחות, הקנין עצמו הוא באופן שנהי' כמו ידו. כי גדר שליחות שישנו בחצר הוא באופן שפועלת הקנין יותר מבכל שליח רגיל, כ"א ה"ז כמו יד, דיד היא השליח הטוב ביותר דבטל, ורק מטעם זה אפ"ל שחצר תהי' שלוחו, כי בלא"ה הרי חסר כאן הדעת שצ"ל בשליח (וכדלקמן).

[והנפק"מ אם חצר היא מטעם שליחות או מטעם יד (אף שסו"ם לכו"ע ה"ה כיד), היא בנוגע לקטן, דאם חצר מטעם שליחות (היינו שמוסד על דין שליחות), הנה כיון שאין שליחות לקטן, לכן גם אין דין חצר בקטן (וגם: אם גם בגט חצר הוא מטעם שליחות, אא"פ לקנות גט בע"כ ע"י חצר), ואם חצר הוא מטעם יד, יש דין חצר גם בקטן, דיש לו דין יד (וגם: בגט יכולה לקנות גט בע"כ ע"י חצר)].

ז

ביאור הענין: דהנה בגדר שליחות בכלל, ואיך יכולה חצר להיות שליח לבעלים, כבר ביארנו כו"כ פעמים (ראה ס' כט, סעי' ב. ס' לא, סעי' ד, ובס' לג, סעי' ד) דדין שליחות - זה שאדם יוכל לפעול דבר (לא ע"י עצמו, אלא) ע"י אדם אחר, הוי חידוש התורה, דלפי כל האופנים שישנם בדין שלוחו של אדם כמותו, אם הוי כמותו ממש או שהוי כמותו רק בנוגע לכח המעשה או רק בנוגע לתוצאות המעשה, ענין זה שיוכל אדם לפועל דבר ע"י שלוחו הוי חידוש התורה, ואעפ"כ אין זה גזה"כ גרידא, כ"א י"ל שהטעם לזה הוא, דכיון שהשליח מתבטל להמשלח, לכן יכול לפעול דבר כאילו

המשלח פועל זאת בעצמו, ומטעם זה "אין שליחות לקטן", כי קטן אא"פ להתבטל לבישהו.

וכמבואר ענין זה בפרטיות בלקו"ש (הל"ג ע' 114) - כשמבאר פרטי גדרי שליחות כותב וז"ל: "וכדי שיחול עליו שם שליח, צ"ל קשר בין השליח והמשלח, כי אא"פ להיות שלוחו של המשלח (באיזה אופן שהוא) מבלי שיהיה "כמותו דהמשלח" ש"צריך להיות השליח מתייחס בערך מה" [ל' אדה"ז בלקו"ת ויקרא (א, ג)] להמשלח. ולכן אין שליחות לנכרי בכל התורה כולה, כי אינו יכול להיות "כמותו דהמשלח" (הישראל).". ובהערה 16 שם מוסיף: "בשו"ת משאת בנימין סצ"ו (הובא בש"ך חו"מ סרמ"ג סק"ה) ועוד, שלכן גוי נעשה שליח לגוי מכיון שהם דומים."

ואח"כ ממשיך (בעמ' 116) וז"ל: "ויש להביא ראיה לענין זה מדברי רבינו הזקן, שבנוגע לענין השליחות כותב [לקו"ת שם] "דשלוחו של אדם כמותו, ולכן אין שליחות לחרש שוטה וקטן שאינן כמותו דהמשלח".

"ולכאורה צ"ע, שהרי מפורש בגמ' [גיטין כג, א. וראה רש"י שם (וכ"ה ברש"י קידושין מב, א ד"ה והא ועוד) ד"גבי שליחות איש בעינן"]. שהטעם שאינן בני שליחות הוא משום "דלאו בני דיעה נינהו?"

"ואף שי"ל שזהו פירוש דברי הגמ', דמכיון שאינן בני דיעה נמצא שאינן "כמותו דהמשלח" - מ"מ צריך ביאור מה ההכרח לפירוש זה?

"וע"פ הנ"ל י"ל: ידוע הכלל דקטן אין לו כוונה, אבל יש לו מעשה. ועפ"ז את"ל שענין השליחות אינו זה שהשליח עומד במקום המשלח, אלא רק שעשייתו מועלת עבור המשלח, א"כ בדברים שאינם צריכים כוונה אלא עשי' בלבד, אין טעם לכאורה שלא יהיה דין שליחות לקטן?

"וזהו שדייק רבינו הזקן לומר דמה שחש"ו אינן בני שליחות הוא מפני שאינן "כמותו דהמשלח" - שלכן הם מופקעים בעצם מגדר השליחות. כלומר: אף שבנוגע למעשה השליחות הי' מקום לומר שישנם בשליחות, שעשייתם תועיל עבור המשלח, מ"מ, אין הם בתורת שליחות, כי אא"פ שיחול עליהם שם שליח, מאחר שאינם "כמותו דהמשלח". עכ"ל.

ח

והחסבר בכל הנ"ל הוא שכל דין השליחות הוא חידוש, דאע"פ שהשליח הוא מציאות בפ"ע, אעפ"כ מועילים מעשיו להמשלח, ולכן צ"ל עכ"פ שהשליח יהיה בהתאחדות עם המשלח ובטל לו. וזה טעם הפסול דגוי משום שאינו יכול להיות בהתאחדות ובטל ליהודי, ולכן "אין שליחות לעכו"ם". וכ"ה בקטן, שאף שהוא בן ישראל, מ"מ אין לו דעת לבטל עצמו. ז.א. לקטן יש קצת דעת כדי שיהיה מציאות בפני עצמו, אבל אין לו מספיק דעת כדי לבטל את עצמו. ובגדול אף שיש לו דעת להיות מציאות בפני עצמו, אבל היות שהוא בר דעת, יש לו דעת מספיק שיכול גם לבטל את עצמו.

וי"ל שזהו היסוד לקנין חצר, דאע"ג דחצר אין לה דעת, מ"מ חסרון הדעת אינו סתירה להביטול שלה, אלא אדרבה, החצר בטילה מלכתחילה לגמרי לבעלי, ולכן קונה בשבילם, שלא כמו קטן שאינו יכול להיות שליח, דיש לו קצת דעת, אבל אין לו דעת מספיק כדי לבטל את עצמו למשלח.

יתירה מזו: הר"י אבוהב בשיטמ"ק כותב בנוגע לחצר, שהוא "השליח האמיתי והעצמי", שע"פ הנ"ל הכוונה בזה היא דבחצר מתבטא בשלימות הענין של שליחות כיון שהוא בטל לגמרי אל המשלח, וזוהי הסיבה שיכול לקנות לבעלים.

ולפ"ז מובן שאפ"ל לומר שחצר היא מטעם שליחות, ועכ"ז ה"ה יותר מסתם שליח, אלא נחשבת ליד, דהיא שליח מעולה יותר [- דלכאו' איך יכול המסוכב לפעול באופן טוב יותר מהסיבה]. דאמנם היסוד לקנין חצר הוא מטעם שליחות, היינו שהיות והתורה חידשה דין שליחות, שמי שמתבטל להשליח יכול לפעול בשבילו, לכן גם חצר יכולה לקנות בשבילו, אמנם לאחר שכבר קונה מדין שליחות, ה"ה באופן היותר טוב בשליחות, כיון דהביטול שלה לבעלים הוא ביטול מוחלט, ולכן ה"ה כיד.

וזהו מ"ש אדמוה"ז דחצר ה"ה "כאילו הוא מונח בידו ממש, שחצירו הוא כשלוחו לכל דבר", דחצר היא אכן כשלוחו, דחצר מטעם שליחות, ועכ"ז הוי כידו ממש, דלאחר שקונה מטעם שליחות, ה"ה בסוג שליחות הטוב ביותר - "כידו ממש".

ט

דוגמא לדבר - דהמסוכב יכול להיות באופן טוב יותר מהסיבה - יש להביא מלקו"ש חי"ט (ע' 188), דשם מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בנוגע לגדר עדות, וז"ל: "בענין עדות - על פי שני עדים גו' יקום דבר" - מצינו שני סוגים: א. "עדי בירור" - לדוגמא, עדות על הלואה, שענינם הוא רק לברר שהיתה הלואה, אבל ההלואה כשלעצמה אינה תלוי בהעדים - גם אם ההלואה נתקיימה בלי עדים, חל על הלואה החיוב לפרוע החוב. לפי"ז הפי"ב (על פי שנים עדים גו') יקום דבר", הוא שה"דבר" נתברר ע"י העדים. ב. "עדי קיום" - לדוגמא, עדי קידושין, שעדותם היא חלק מהקידושין, שהרי הדין הוא שגם אם (בין האיש ובין האשה מודים שקידשה, אם לא הי' שם עדות, ההלכה היא ש"אין חוששין לקידושיו", ז.א. שבלי עדי קידושין אין כאן קידושין. ובסוג זה של עדות פי' "יקום דבר" הוא - שעל ידם נעשה ה"דבר". עכ"ל.

אמנם קשה, דבמשנה בגיטין (פו, א) איתא: "שלשה גיטין פסולין ואם נשאת הולד כשר, כתב בכתב ידו ואין עליו עדים", ומבאר רש"י (ד"ה ואם): "האי תנא לאו כרבי מאיר סבירא ל' דאמר עדי חתימה כרתי, דלרבי מאיר הולד ממזר, ולמאן דמוקי לה בגמ' כרבי מאיר איכא למימר דכתב ידו כמאה עדים דמי, ולא כרבי אלעזר סבירא ל' דאמר עדי מסירה כרתי, דהא פליג רבי אלעזר כסיפא, אלא כיון דכתב ידו הוא וכתב ונתן קרינא בי". והנה מ"ש רש"י דהטעם לפי ר"מ מדוע הולד כשר, הוא כיון ש"כתב ידו כמאה עדים דמי", אינו מובן, דהרי כיון דגדר העדים בגירושין הוא עדי קיום, דהעדים הם חלק מהגירושין, מה מועיל הודאת בע"ד דהבעל, הרי סו"ס אין כאן עדים וחסר בעצם הגירושין, ומדוע הולד כשר?

ואף שרש"י כותב טעם נוסף - "כיון דכתב ידו הוא וכתב ונתן קרינא בי", היינו שהיה גזוה"כ שאם הבעל כותב בעצמו הגט, ה"ז כשר בדיעבד גם ללא עדים, ולפי טעם זה מובן הדבר, אבל נראה שגם הטעם דהודאת בע"ד הוא סיבה לשיטת ר"מ מדוע הולד כשר, דאף שבהגהות הב"ח אין גורם ברש"י התיבות "ולמאן דמוקי לה כו' כמאה עדים דמי", אבל במהרש"א כן גורם כן.

והנה גם התוס' (גיטין ג, ב ד"ה שלשה) כתבו בהסבר משנה זו: "ואע"ג דר"מ סבר וכתב היינו וחתם, מ"מ כשר הולד בכתב ידו ואין עליו עדים, דכיון שהבעל עצמו כתב אין לך חתימה גדולה מזו". היינו דגם התוס' ס"ל שכתובת הבעל ה"ה כהודאת

בע"ד ואי"צ עדים, וצלה"ב מהו הפירוש בטעם זה, הרי סו"ס חסר בעצם הגירושין כיון שהעדים הם עדי קיום ?

וגם צלה"ב בדברי רש"י, מדוע צריך ב' סיבות ש'כתב בכת"י ואין עליו עדים" כשר, א. מה שהיה הודאת בע"ד כמאה עדים דמי. ב. מטעם הפסוק "וכתב ונתן"?

י"ד

וי"ל הביאור בזה: דהנה הלימוד לכך שצריכים עדים בקידושין ובגירושין הוא מדיני ממונות, דילפינן גזירה שוה "דבר דבר מממון", ומזה יודעים ד"אין דבר שבערוה פחות משנים" (סוטה ג, ב), ולכאן, כיצד יתכן שבקידושין ובגירושין גדר העדים יהי "חשוב" יותר מבדיני ממונות, דבקידושין ובגירושין גדר העדים הוא קיום, שהם חלק מהענין, משא"כ גדר העדים בדיני ממונות הוא רק בירור, הרי סו"ס מציאות העדים בכלל בקידושין ובגירושין ילפינן מדיני ממונות ?

אלא צ"ל, דודאי גם העדים בקידושין ובגירושין הם עדי בירור, דזה הפי' שהם "עדים", שהם מבררים העניין, דגדר עדות הוא בירור, דאם לא היינו צריכים לבירור כלל לא היו נקראים עדים, אלא סתם ב' אנשים שעל ידם נפעל הענין, והחילוק בין העדים דיני ממונות לעדים אלו הוא, דבדיני ממונות הבירור שע"י העדים נוגע רק אח"כ, דאם יש ערעור על השטר, אז באים העדים ומבררים שהשטר כשר, ובל' הגמ' (קידושין סה, ב) "לא איברו סהדי אלא לשקרי", משא"כ בקידושין ובגישתן היות והם דברים הכי חשובים, צריכים להעשות תחילה באופן מבורר, היינו שכבר מתחילה יהיו נעשים באופן שאין להכחישו אח"כ, וזהו הפי' שעדי גו"ק הם עדי קיום, שמה שעל ידם מתברר שאכן נעשו הקידושין או הגירושין, זהו (בירור זה הוא) קיום וחלק מהגו"ק עצמם.

ועפ"ז מובן מה שכתבו רש"י ותוס' שכאשר כותב הבעל הגט בעצמו אין צריכים (בדיעבד) לחתימות העדים והולד כשר, מטעם הבירור דהודאת בע"ד כק' עדים, כי העדים עצמם גם בגישתן ובקידושין הם מבררים הענין, אלא שבירור זה גורם לקיום הדבר, לכן גם ע"י כתיבת הבעל מספיק, לפי ש"אין לך חתימה גדולה מזו" (כל' התוס'), וכבר נעשה הענין מבורר. אמנם מוסיף רש"י גם הטעם מהפסוק "וכתב ונתן", כי צריכים לימוד שבירור זה אכן מספיק, שהרי בכלל צריכים לבירור עדים לקיום הגט, ומחדשת התורה שכתובת הבעל נחשבת גם היא לאותו הבירור שע"י העדים, בנדר"ד.

ועב"פ מכאן ראינו שיתכן שהלמד יהי' חזק יותר מהמלמד, דאע"ג שעצם המציאות דעדים בקידושין וגירושין ילפינן מדיני ממונות, מ"מ גדר העדים בקידושין ובגירושין חזק יותר, דמדיני ממונות רק לומדים את זה שעדים הם בבירור הכי גדול, ובמילא צריכים עדים בקידושין ובגירושין, ולאחר שכבר ילפינן כן, הנה מצד הגדרים דקידושין וגירושין עצמם, ידעינן שצריכים העדים באופן דעדי קיום, היינו שצריכים אותם לקיום הגו"ק.

יא

וי"ל שזהו כוונת הרמב"ם במ"ש (הל' גירושין פ"א הי"ג), וז"ל: "ומנן שיתננה לה בפני עדים? הרי הוא אומר על פי שנים עדים או ע"פ שלשה עדים יקום דבר, ואי אפשר שתהי' זו היום ערוה, והבא עלי' במתת בי"ד, ולמחר תהי' מותרת בלא עדים, לפיכך אם נתן לה גיטו בינו לבינה, ואפילו בע"א, אינו גט כלל". עכ"ל.

ולכאור' בגמ' מבואר שהא ד"אין דבר שבעורה פחות משנים" ילפינן מגו"ש דבר דבר מממון, כנ"ל, ואיך כותב הרמב"ם שזה מטעם הסברא "ואי אפשר שתהי' זו היום ערוה... ולמחר.. בלא עדים". אלא הביאור הוא, שהגו"ש הוא הסיבה לומר שגם בגו"ק הוה עדים הבירור הכי גדול, ואח"כ בא הסברא של הרמב"ם ומלמד שביורור זה מוכרח לקיום בגו"ק.

ועד"ז בנדו"ד: למרות שחצר מטעם שליחות, הנה לאחר שכבר יודעים דין חצר שהיא ג"כ שליח הבעלים, הגדר דחצר נעשה באופן חזק יותר מדין שליחות רגיל, דכיון שהיא כטילה לגמרי לבעלים, היא פועלת באופן דיד.

יב

והנה, עפ"ז יש לתרץ הקושיות שהקשינו לעיל, ועל הסדר: דהנה הקשינו מדוע רש"י ותוס' אין מפרשים כרבינו חננאל שראיות הגמ' מגניבה ומגט הוא מעצם זה שילפינן חצר מהפסוק דיד; אמנם עפהנ"ל מובן דאי"ז ראי', דהרי גם למ"ד חצר מטעם שליחות, פעולת הקנין דחצר הוא כמו יד, וא"כ מזה שלומדים קנין חצר מהפסוק דיד אין להוכיח דחצר אינה מטעם שליחות.

ועפ"ז ג"כ מובן מה שמשמע מרש"י שאם חצר מטעם שליחות אי"צ פסוק מיוחד ללמדנו דין חצר, דכבר נלמדת מהפסוק דשליחות, והקשינו דעדיין צריכים פסוק שאכן חצר הוא כשליח - הנה עפהנ"ל ה"ז מובן, כי החצר בטילה לגמרי לבעלים יותר מבשליח רגיל (שסו"ם אינו בטל לגמרי), א"כ לאחר שכבר יודעים עצם דין שליחות מהפסוק "ושלח ושלחה" - היינו שידעין שאם מישהו בטל לחבירו יכול לפעול בשבילו - אי"צ עוד פסוק ללמדנו דין חצר, דחצר נכללת באופן הטוב ביותר בנדר שליחות.

ומובן ג"כ מדוע לשיטת הרמב"ם שחצר מטעם שליחות בכ"ז חצר המהלכת אינה קונה - דכיון שהקנין דחצר נעשה עי"ז שבטילה לגמרי לבעלים, וה"ה כמו יד, הנה חצר המהלכת מפני שהולכת על דעת עצמה, חסר בהביטול שלה לבעלים, אין הקנין שלה נעשה באופן דיד, ולכן אין בה דין חצר. כלומר: היות וחצר אינו בן אדם שיכול להתבטל לאדם שני, לכן אין בחצר דרגא אמצעית, כ"א ב' קצוות: או שהוא בטל לגמרי, וה"ה ממש כיד הבעלים, ואז מועיל מטעם שליחות, ואם אינו בטל לגמרי כיד, אז אינו שליח כלל (כי בשלמא בנ"א, אף שהוא מציאות לעצמו, יכול לבטל א"ע, אבל חצר, אם אינו בטל בעצם לגמרי, אאפ"ל שליח כלל), ולכן כשהחצר מהלכת לדעת עצמה, חסר בהביטול שלה, ובמילא אינו קונה.

וגם זה מונח בכוונת רש"י שמבאר הפסול דחצר המהלכת כיון דכי אתרבאי מאם המצא תמצא בידו, גגו וחצירו וקרפיו אתרבאי, דלא נייד והוי משתמר", דאין כוונתו שחצר הוי מטעם יד, ולכן חצר מהלכת אינה קונה, אלא אפי' למ"ד חצר מטעם שליחות, הרי סו"ם פעולת הקנין דהחצר הוי כמו יד, וכיון שבחצר המהלכת חסר בהביטול דהחצר, אינה כמו יד, ואינה קונה.

יג

ויש לבאר עפ"ז ג"כ שיטות הסוכרים שיש דין חצר בעכו"ם אע"ג שחצר מטעם שליחות: דהנה החסרון בד"ן שליחות בעכו"ם הוא, כנ"ל, שאין שייך אצלם המושג של ביטול כלל, דכיון שהגוי אינו יכול לבטל את עצמו, אין יכול להיות שליח בשביל הישראל. אמנם בנוגע לדין חצר, שהיא בטילה מעיקרא לגמרי לגבי הבעלים, יש סברא לומר שגם בעכו"ם יהי ביטול זה של החצר אליו, ותקנה לו חצירו, דלמרות שמצד דיני שליחות אין לו ביטול ולא יכול להיות שליח, אבל שתבטל החצר אליו, זה יתכן.

ואמנם אדמוה"ז לא ס"ל כן, והוא סובר שאין מושג של ביטול כלל אצל גוי, ואפי' חצירו אא"פ שתבטל אליו, אבל עכ"פ יש מקום לשיטת אלו שס"ל שיש לעכו"ם דין חצר, דאע"ג שחצר מטעם שליחות, ואין שליחות לעכו"ם, הנה אין זה מפני שמלכתחילה אין דין שליחות בגוי כלל, אלא מפני שחסר אצלו בהביטול, ולכן אין יכול להיות שליח, אבל בחצר שבטילה מעיקרא, יש סברא לומר שבטילה אליו וקונה בשבילו (והוא ע"ד מה שמביא בלקו"ש שם משו"ת 'משאת בנימין', שגוי אכן נעשה שליח לגוי, מכיון שהם דומים).

ועפ"ז גם מובן מסקנת הגמ' "חצר משום יד אתרבאי ולא גרעה משליחות" לשיטת הרמב"ם, דהוא ס"ל שהפי' "אתרבאי" כאן הוא, שלאחר שטעם הקנין דחצר הוא מטעם שליחות, קונה החצר כמו יד, אבל למסקנא אכן חצר מטעם שליחות. ולכן ס"ל שרק בקטנה שבה כתוב מפורש שילפינן מ"ונתן בידה", חצר מטעם יד וקונה (ואפי' בע"כ), אבל בכלל חצר מטעם שליחות.

יד

והנה עפהנ"ל יש לבאר עוד: הקצוה"ח (סי' רמד סק"ג בתחילתו) כותב וז"ל: "והנה כתב הטור באה"ע סי' ק"מ, ז"ל האשה עושה שליח לקבלה, והיא מגורשת בקבלתו מיד כשיגיע הגט לידו, ובהא מספקא לן אם דינו כדין האשה לכל דבר, לענין אם זרק הגט לחצירו או לתוך ארבע אמותיו שתהי' מגורשת, ומסתברא שדינו כדין האשה לכל דבר". עכ"ל. היינו דמביא דברי הטור שמסתפק האם מתגרשת האשה כשהבעל זרק הגט בחצירו של שליח לקבלה שעשתה, כיון שהשליח הוא כמו האשה, וכמו שאם זרק בחצירה מגורשת כך מגורשת כשזרק בחצר השליח, או שאין חצר השליח קונה, וכותב הטור שמסתבר שדינו כדין האשה.

וממשיך: "ויראה שזהו ספיקו של הטור, דכיון דחצר דגברא משום שליחות, ובקבלה אין שליח עושה שליח. ובכ"י שם כתב ז"ל לא ידענא מהיכן הוי ס"ד לפלוני ביניהו ע"ש, ולפי מ"ש ניהא". עכ"ל. היינו דהב"י כתב שאינו מבין ספיקת הטור, דמדוע שיהי' קס"ד לחלק בין השליח להאשה שלא יקנה חצירו, וע"ז מבאר הקצוה"ח דהספק הוא, דכיון שחצר מטעם שליחות היא, ובשליחות לקבלה ישנו הדין ד"אין שליח עושה שליח" כיון שהוי מילי (דברים בלבד, דאין לו דבר ממש כמו בשליח להולכה שיש בידו הגט) "ומילי לא מימסרן לשליח", לכן יש מקום לספק האם יכולה החצר לקנות הגט בשביל השליח או לא.

אמנם עפ"ז צריך אכן ביאור מדוע מסיק שם הטור "ומסתברא שדינו כדין האשה לכל דבר", דהרי אם אכן חצר מטעם שליחותאיך היא נעשית שלוחו של השליח לקבל הגט, והרי מילי לא ממוסרין לשליחותאין שליח עושה שליח ?

אמנם ע"פ המבואר לעיל אתי שפיר: דהנה י"ל דהדין ד"אין שליח עושה שליח" כיון ש"מילי לא מימסרין לשליח" הוא דוקא כשמעביר השליחות לשליח אחר, אבל לא בשליחות דחצרדכאשר שליח אחר מקבל ה"מילי", הנה אף שאותו שליח בטל אל המשלח, ה"ה סו"ס מציאות בפ"ע, המתבטל, ואינו חד עם השליח, דהרי אם באמת הי' חד עם המשלח גם מילי היממסרי לשליח, דכשם שהמשלח בעצמך יכול למסור "מילי", כך גם השליח עצמו יכול למסור לשליח אחר, וכיון שלמרות שבטל אליו עדיין אינו חד עמו לגמרי לכך אין יכול השליח לעשות שליח אחר. אמנם כ"ז הוא דוקא בשליח רגיל אבל בשליחות דחצר שהיא בטילה מעיקרא לגמרי לבעלים, וכמ"ש אדמוה"ז ש"כאילו הוא מונח בידו ממש", דהביטול דחצר הוי כמו יד, לכן אף שהוי "מילי", ס"ל להטור שיכול לעשות שליח אחר, כיון שבטילה לגמרי אליו.

טו

עוד ענין שיש לבאר ע"פ הנ"ל: דהנה כתב הקצוה"ח (סי' ו' סק"א) וז"ל: "...בפי הספינה (כ"ב עמא) תנן התם כל הראוי לברק הבית, לבר"ה ולא למזבח כו' מועלין בהם ומה שבתוכניצד הקדיש בור מלאה מים אישפה מלאה זבל שובך מלא יונים כומועלין בהם ומה שבתוכנאבל הקדיש בור ואח"כ נתמלא מים, אישפה ואח"כ נתמלא זבל וכו', מועלין בהם אבל לא במה שבתוכן, וכתב רשב"ם דלא אלים רשות הקדש לקנותו, דאילו בהדיוט אתרבאי מואם המצא תמצא בידו, אבל לא בהקדש, וכ"כ תוס' שם ז"ל ואין מועלין במה שבתוכן דלא אמרינן שיקנה חצר הקדש כמו שקונה חצר דהדיוט, דחצר משום יד אתרבאי ואין יד להקדש". עכ"ל. היינו דכשהקדיש תחילה הבור או האשפה וכו' ואח"כ נתמלאו, אין נקנה מה שבתוך הבור או האשפה להקדש מטעם דין חצר, כיון שחצר משום יד אתרבאי ואין יד להקדש.

וממשיך הקצוה"ח אמנם דברי התוסנראין תמוהין כאשר עמד על א"ז בתי"ט פ"ג דמעילה ע"ש דכתב עלה ז"ל ותמיהני דהתם מסקינן בגמ' בפ"ק דמציעא דאע"ג דחצר משום יד אתרבי לא גרע משליחותולמה לא יהישליחות להקדש...".

עב"ל להיינו דמסקנת הגמ' דידן היא, דאע"ג דחצר משום יד, מ"מ לא גרע משליחות, ומדוע לא נקנה להקדש מה שבתוך הבור או האשפה מצד דין שליחות?

אמנם ע"פ המבואר לעיל אתי שפיר: דהנה בדין חצר שנעשית כמו יד, הרי נת"ל שאי"ז דבר נוסף, שנעשית כמו יד לאחר שקונה מטעם שליחות, כ"א זה גופא שהחצר הוא שלוחו, הוא לפי שהוא יד, כלומר: דהסברא לכך גופא שחצר תקנה מטעם שליחות, הוא משום שבטילה לגמרי לבעלים, והוי כמו יד, ומכיון שכן אפשר להכליל אותה בגדר שליחות, דוהו הגדר הכללי דשליחות - ביטול. ולפ"ז מובן מ"ש הרשב"ם והתוס' שאין דין חצר להקדש, ואפי' מטעם שליחות לא תקנה, דכיון ש"אין יד להקדש", היינו דאין דין שישנו דבר שבטל להקדש שיפעול כהקדש, לכן אפי' מטעם שליחות איזה יכולה חצר לקנות, דכדי שחצר תקנה מטעם שליחות, צריך שיהי' לה גדר יד, ואין אפשרות שתקנה חצר מטעם דין שליחות סתם, וכנ"ל דמה שחצר קונה הוא רק מפני שבטילה לגמרי כמו יד (וכנ"ל שבחצר אין דרגא אמצעית, אלא או שבטל כיד, או שאינו שליח כלל), ומכיון שבהקדש אין דין יד כלל, אפי' מטעם שליחות (אם לא מטעם שנעשית כמו יד) אינה יכולה לקנות.

טז

והנה ע"פ - הביאור הנ"ל בגדר הקנין דחצר - יש לבאר עוד ענין: דהנה איתא במשנה (להלן יא, א): "ראה אותן רצין אחר מציאה, אחר צבי שבור, אחר גזולות שלא פרחו, ואמר זכתה לי שדי, זכתה לו". ובגמ': "אמר רב יהודה אמר שמואל והוא שעומד בצד שדהו. [מקשה הגמ':] ותקני לו שדהו, דאמר ר' יוסי בר חנינא חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו? [ומתרצת:]: הני מילי בחצר המשתמרת, אבל חצר שאינה משתמרת אי עומד בצד שדהו אין, אי לא, לא". היינו דבחצר שאינה משתמרת צריך שיעמוד בצד שדהו כדי שיקנה, ובפשטות הטעם לזה הוא, דכיון שהיא חצר שאינה משתמרת אי"ז נקרא שנכנס הדבר לרשות הבעלים, אם לא עומדים בצדם.

אמנם ע"פ המבואר בגדר חצר י"ל בעומק יותר, דכיון שגדר הקנין דחצר הוא מצד הביטול שלה לבעלים, לכן בכל חצר צריכים שיעמדו הבעלים בצידה כדי שעו"ז יעשה הביטול שלה, וע"ד הנתבאר (ראה לעיל סי' ל"ג סעי' ד') בנוגע לקנין אגב, דהרמב"ם ס"ל שצריכים רק א' מב' הדברים, או שיהיו המטלטלין צבורים בקרקע או שיאמר "אגב וקני", משא"כ הראב"ד ס"ל שתמיד צ"ל "אגב וקני".

וביארנו דהרמב"ם ס"ל שגדר קנין אגב הוא ביטול המטלטלין לגבי הקרקע, ולכן צריך שיהיו צבורים בתוכה או עכ"פ שיאמר "אגב וקני" (אבל לזה אי"צ לשני הענינים), ורק בעבר שהוא מהלך לדעת עצמו צריכים גם שיעמוד בתוך הקרקע וגם שיאמר "אגב וקני", משא"כ הראב"ד ס"ל שאין גדר קנין אגב מטעם ביטול, ולכן תמיד אי"צ שיהיו צבורים בתוכה, ותמיד צריכים שיאמר "אגב וקני". עיי"ש. הקרקע ה"ה מתבטל לגבי. . ועכ"פ נראה שע"י שנמצא הדבר בתוך עד"ז י"ל גם בנוגע לביטול החצר, והסיבה לכך שצריכים שיעמדו הבעלים בצד החצר, הוא כיון שע"ז מתבטלת החצר לגביהם, דאם אינם עומדים בצד החצר אינם עושים פעולה שתבטל החצר, ובאמת כך הי' צ"ל בכל חצר, רק שבנוגע לחצר המשתמרת אי"צ שיעמדו הבעלים בפועל בצדה, דכיון שהיא משתמרת לדעתם ה"ז כאילו עומדים בצידה.

יז

ועפ"ז מיושבת עוד תמו' בהגמרא (כפי שהקשו המפרשים): דהנה על דברי המשנה שחצר קונה מבאר ר' יהודה אמר שמואל "והוא שעומד בצד שדהו", ומקשה בגמ', כנ"ל, שזה סתירה להדין דחצר קונה אפי' כשלא עומד בצד השדה, ומתריץ שבמשנה מדובר בחצר שאינה משתמרת. ולכא' אינו מובן; בשלמא אם הי' כתוב במפורש, או עכ"פ משמע מהמשנה, שמדובר בחצר שאינה משתמרת, הי' מובן מ"ש ר' יהודה אמר שמואל שמוכרחים לומר שעומד בצד שדהו, אבל כיון שאין כתוב במשנה אם מדובר בחצר המשתמרת או לא, מדוע מוסיף ר' יהודה אמר שמואל "והוא שעומד בצד שדהו", וע"ז ישנה סתירה מדברי ר' יוסי בר חנינא, וצריכים לפרש המשנה בחצר שאינה משתמרת, לכא' הי' אפשר לפרש המשנה מלכתחילה בחצר המשתמרת, וכשאין עומד בצד שדהו, ומה הכריחו לשמואל לפרש המשנה בשעומד בצד שדהו?

אבל ע"פ הנ"ל מובן, דענין זה דעומד בצד שדהו הוא ענין עיקרי בקנין חצר, דע"י שעומד בצד השדה ה"ה מבטא את הביטול של החצר אליו ויכולה לקנות לו, וענין זה הוא בין בחצר המשתמרת ובין בחצר שאינה משתמרת, רק שבחצר המשתמרת ה"ז כאילו עומד בצד שדהו, ואי"צ שיעמוד בפועל, ולכן דברי שמואל "והוא שעומד בצד שדהו" ה"ה בעצם היסוד דקנין חצר, דהיא בטילה לבעלים ע"י שעומד בצד השדה, ולכן אומר תחלה היסוד שצ"ל עומד בצד שדהו, ורק לאחר קושיית הגמ' מבארת הגמ' הדין בפועל, שבחצר המשתמרת אי"צ שיעמוד בפועל, דכיון שמשנתמרת לדעתו ה"ז כאילו עומד שם.

חי

והנה עפהנ"ל יש לבאר עוד ענין: דהנה כתב המחבר בשו"ע (חו"מ סי' ו ס"א) וז"ל: "היו מטלטלין ברשות לוקח המשתמר לדעתו, או שהוא עומד בצד אותו רשות. קנה לוקח". עכ"ל. וכ"ע"ז הרמ"א בהג"ה וז"ל: "וי"א דבעינן דוקא בתוכו אבל חוצה לו לא". עכ"ל. והובאו ב' דעות אלו במגיד משנה (הל' גזילה ואבידה פי"ז ה"ח. וראה גם שטמ"ק כאן).

והקשו המפרשים, מהו טעם השיטה שצריך לעמוד בתוכה, והרי אם עומד בצדה ה"ה כבר משתמרת.

ועפהנ"ל יש לומר הביאור: הטעם שצריך לעמוד שם ה"ז כדי שתתבטל החצר לאדם, וכיון שבעצם אינה משתמרת לדעתו, חסר בהביטול, וצריך לפעול ולחדש הביטול, לכן ס"ל לדעה זו, שרק אם האדם עומד בתוכה, מתבטלת החצר אליווע"ד הנתבאר לעיל בנוגע לקנין אגב, שכדי שעבד יוקנה בקנין אגב, לשיטת הרמב"ם, צריך לעמוד בתוכה, כי בלא"ה חסר בהביטול, כ"ה בנדר"ד, שכדי שתתבטל החצר להאדם לקנות בשבילו, צריך לעמוד האדם בתוכה, ואי"ז כמו חצר המשתמרת לדעתו, כי זה בטל בעצם להאדם, משא"כ חצר שאינה משתמרת, שצריכים לחדש הביטול, זה אפ"ל רק אם עומד בתוכה.



סימן חי

ידה רשותה משמע

א

בניטין (עז, ב) איתא: "מר סבר חצר משום ידה אתרבאי .. ומר סבר חצר משום שליחות אתרבאי". וכ"ה בבבא מציעא (י, ב) ושם פרש"י, וז"ל: דכתיב ונתן בידה, וידה רשותה משמע, כדכתיב ויקח את כל ארצו מידו. עכ"ל

והקשה הפני יהושע, שדברי רש"י הם נגד שני הברייתות המובאות לקמן שם. דהנה לקמן מובא תחילה ברייתא בזה"ל: "בידו, אין לי אלא ידו, גגו, חצירו וקרפיו מנין, ת"ל המצא תמצא מ"מ". ואח"כ מביאים עוד ברייתא, בזה"ל: "ידה אין לי אלא ידה, גגה חצירה וקרפיפה מנין, ת"ל ונתן מ"מ", הרי שתיבת "ידו" או "ידה" פירושו רק יד כפשוטו, וחצר מרבינן מ"המצא תמצא מ"מ", או מ"ונתן מ"מ". ואיך כותב רש"י שתיבת "ידה" עצמה רשות משמע.

ומפורש הוא לקמן, בפ' הזהב (נו, ב) ש"יד" אין משמעו רשות, כי לאחר שקס"ד שם ש"ידו לאו ידו ממש הוא" מהא דכתיב "ויקח את כל ארצו מידו", מקשה הגמ': "וכל היכא דכתיב ידו לאו ידו ממש הוא, והתניא אם המצא תמצא בידו, אין לי אלא ידו גגו חצירו וקרפיו מנין, ת"ל אם המצא תמצא מ"מ. טעמא דכתב רחמנא אם המצא תמצא, הא לאו הכי הוה אמינא כל היכא דכתב ידו ידו ממש הוא. ותו תניא ונתן בידה, אין לי אלא ידה, גגה חצירה וקרפיפה מנין, ת"ל ונתן מ"מ, טעמא דכתב רחמנא ונתן, הא לאו הכי הו"א כל היכא דכתב ידו ידו ממש. [וממשיך:] אלא כל ידו ידו ממש הוא, ושאני התם ["ויקח את כל ארצו מידו"] דליכא למימר הכי" – הרי מפורש שמשתי ברייתות אלו מוכיחה הגמ' ש"ידו ידו ממש הוא", ולא "רשותה". ומהכתוב "ויקח את כל ארצו" אין ראי', כי שם אאפ"ל באופן אחר. וא"כ קשה איך כותב רש"י כאן להיפך ש"ידה רשותה משמע כדכתיב ויקח את כל ארצו מידו".

ב

ותחלה מתרץ הפנ"י ש"אכתי לא ידע מהאי ברייתא דלקמן", היינו שרש"י מפרש כן רק בהקס"ד לפני שהביאו הברייתות שמשם מוכח שידה הוא ידה ממש, אבל אה"נ שאחר שמביא הברייתות, אין שום ראי' מתיבת "ידה", כ"א מ"המצא תמצא" או מ"ונתן".

אבל אח"כ מפרש באופן אחר, וז"ל: נהי דאמרינן בפ' הזהב דכל היכא דכתיב ידו משמע ממש, ושאני קרא דויקח כו' דליכא למימר אלא מרשותו, י"ל דהיינו היכא דכתיב ידו גרידא, אבל היכא דכתיב ריבויא, מוקמינן קרא דידו נמי ארשותא, שכן הסוגיא וכך היא המדה, כ"מ שמצינו שני מקראות א' מקיים עצמו וא' מקיים חבירו כו' .. דאתי קרא דהמצא ודונתן וגלי אידו דהיינו רשותו, כיון דאשכחן בשום דוכתא דידו לא ממש הוא, כגון דויקח את כל ארצו מידו. עכ"ל. היינו שלאחר שלמדו מן "המצא תמצא" ומן "ונתן" שגם "רשות" נכלל בהדין, שוב י"ל שתיבת "יד" פירושו "רשות".

ובזה מתרץ גם קושיית התוס' שם (ד"ה ת"ל) דו"ל התוס': "וא"ת, ונימא המצא תמצא כלל, בידו פרט, וכלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט". ועפהנ"ל ה"ז מתורץ כי ע"פ הנ"ל גם "ידו" אין משמעותו כפרט ממש ("ידו ממש"), כי סו"ס פי' תיבת "ידה" הוא "רשותה".

אמנם מזה שלא תירצו התוס' כן, כ"א כתבו תירוצן אחר, משמע שלא ס"ל כן, וצע"ק במה נחלקו.

ג

וי"ל שנחלקו במהלך המחשבה בדומה לביאור המשנה למלך בענין חצי שיעור. דהנה אי' ביומא (ע"ג, ב) "חצי שיעור, ר' יוחנן אמר אסור מן התורה, ריש לקיש אמר מותר מן התורה". וכתב המ"מ (פ"א מהל' חמין ומצה ה"ז) בביאור מחלוקתם, בזה"ל: דהכוונה כך היא, דכל מקום שנאמר בתורה אכילה, כל דהוא משמע, אלא דאתא הילכתא ואפיקתי' ממשמעותי', ור"ל ס"ל דמוקמינן לה להילכתא איסורא, כי היכי דמוקמינן לה אעונשין, וליכא בחצי שיעור איסור מה"ת. ור"י ס"ל דלא אתא הילכתא ואפיקתי' ממשמעותי' אלא לעונשין, אבל לאיסורא כדקאי קאי, עכ"ל.

ובפשטות, תוכן סברתו בסגנון אחר הוא: פשטות פירוש תיבת אכילה מצ"ע לכו"ע הוא כל שהוא (גם חצי שיעור), אלא דיש לנו הלכה למשה מסיני שחייבים רק על שיעור. ונחלקו ר"י ור"ל, האם ההלממ"ם מורה לנו לשנות פי' תיבת "אכילה" מכפי שהוא כפשוטו, או שההלממ"ם מוסיפה דין על הפי' הפשוט.

ר"י ס"ל שההלממ"ם רק מוסיפה שחייבים רק על שיעור, אבל הפי' בתיבת "אכילה", נשאר "כל שהוא", ולכן ס"ל שמ"ש "לא תאכל..." נשאר שהוא גם כל שהוא (חצי שיעור), ובמילא ח"ש אסור מה"ת, כי זהו פי' "לא תאכל...", וההלממ"ם רק הוסיפה שלחיוב (עונשין) צ"ל שיעור.

ד

אבל ר"ל ס"ל שההלממ"ם משנה פי' תיבת "אכילה", שאכילה היא רק באם יש בזה שיעור, וא"כ לאחר ההלממ"ם מ"ש "לא תאכל..." פירושו לא תאכל כשיעור, וא"כ אין לנו שום מקור בתורה שח"ש אסור, כי סו"ס "לא תאכל..." פירושו שלא תאכל כשיעור.

עד"ז י"ל בנדר"ד: לפי הפני' נחלקו רש"י ותוס' בנדר הלימוד מ"המצא תמצא מ"מ" או מ"ונתן מ"מ" – דלרש"י הלימוד הזה מגלה לנו שפירוש "ידה" שונה מכפי שהוא כפשוטו. כלומר: לכו"ע "ידה" או "ידו" בעצם משמע רק "ידו ממש", כמפורש בפרק הזהב, אלא רש"י ס"ל שהיות וסו"ס יש אפשרות (במקום שאא"פ באופן אחר) ש"ידו" משמעותו "רשותו", כפי שמוכרחים לומר בהפסוק "ויקח את כל ארצו מידו", כבר לומדים אנו שהלימוד מ"המצא תמצא מ"מ" או מ"ונתן מ"מ", מלמדינו שבנדר"ד צריכים להוציא פי' תיבת "ידה" ממשמעותה הפשוטה והרגילה, ופירושה בנדר"ד הוא: "רשותה". (עד"ד שיטת ר"ל שההלממ"ם מלמדינו שפי' תיבת "אכילה" אינו כפשוטו, כ"א כשיעור).

והתוס' ס"ל שכוננת הלימוד אינו לשנות פי' תיבת "ידה", כ"א להוסיף ע"ז. כלומר: פי' תיבת "ידה" נשאר כפשוטו, "ידה ממש", אלא שהלימוד מוסיף דין חדש שאינו נכלל בתיבת "ידה", שגם ע"י חצירה אפשר לקנות (עד"ד שיטת ר"י שההלממ"ם אינו משנה פי' תיבת "אכילה", כ"א מוסיף ע"ז דין חדש, שלגבי עונשין צ"ל שיעור). ולכן הקשו התוס' שא"כ "נימא המצא תמצא כלל, בידו פרט, וכלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט", ותרצו באופן אחר.



סימן יט

האם ילפינן מציאה מגט

א

בניטין (עז, ב) פליגי אם קנין חצר מידה אתרבאי או משליחות אתרבאי, ובבבא מציאה (י, ב) קא סלקא דעתן דבוזה נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש, דלר"י יש חצר לקטנה, כי חצר משום ידה אתרבאי כי היכי דאית לה יד חצר נמי אית לה. ולר"ל אין חצר לקטנה כי ס"ל שחצר משום שליחות אתרבאי וכי היכי דשליחות לית חצר לית לה. ומסיק: "לענין גט כו"ע לא פליגי דחצר משום ידה איתרבאי כי פליגי לענין מציאה מר סבר ילפינן מציאה מגט ומר סבר לא ילפינן מציאה מגט ואיבעית אימא...". ופרש"י (ד"ה ומר) וז"ל: "ומר סבר לא ילפינן - ממונא מאיסורא...". עכ"ל. היינו שהמ"ד שלא ילפינן מציאה מגט ה"ז לפי שמציאה היא גדר "ממון", וגט הוא גדר "איסור", וממונא מאיסורא לא ילפינן.

וצ"ע לפי"ז מהי סברת המ"ד שאכן ילפינן מציאה מגט, וכי הוא פליגי על הכלל ש"ממונא מאיסורא לא ילפינן"?

ב

ובפשטות נראה שנחלקו האם בנדר"ד חל הכלל הזה, כי אפ"ל שמה שילפינן מציאה מגט אי"ז לימוד של הלכה כ"א גילוי מילתא בעלמא כלומר: הא שרוצים ללמוד מגט שחצר מטעם יד, אפ"ל כב' אופנים: א) למדים "הלכה", שכמו בגט אפשר להאשה להתגרש ע"י חצירה מטעם ידה (ולכן זה מועיל גם בקטנה, כי גם לקטנה יש יד). כן הוא ההלכה במציאה, שקונים המציאה בחצר מטעם יד (ומועיל גם בקטנה). ב) למדים "מציאות" מגט - היינו שלמדים שישנו עוד דבר שהוא כמו יד האדם, וזהו חצירו, וכשיודעים שישנו מציאות כזו, כבר אין נפק"מ האם זהו בנוגע לגט או למציאה.

[בסגנון אחר: א) חצר מטעם יד בנט הוא דין בהלכות "גירושין", שאפשר לגרש ע"י שיניח הגט בחצירה. ב) זהו דין בהלכות "קנין", שאפשר לאשה לקנות גיטה ע"י שהבעל הניח הגט בחצירה].

וידוע שכל כללים כאלו כמו "ממונא מאיסורא לא ילפינן", וכיו"ב, ה"ז רק בנוגע ללימוד הלכות, אבל כשהפסוק הוה רק גילוי מילתא בעלמא אז אפשר ללמוד ממון מאיסור וכיו"ב.

ע"ד מה דא' בב"ק (ב, ב): "כי יגח, אין נגיחה אלא בקרן שנאמר (מ"א כב, יא) ויעש לו צדקי' בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם וגו', ואומר (ברכה לג, יז) בכור שורו הדר לו, [ומקשה: מאי ואומר [ומתרין:]]. וכ"ת דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ת"ש בכור שורו הדר לו, [ומקשה:] והאי מילף הוא, גילוי מילתא בעלמא הוא, דנגיחה בקרן הוא...". הרי רואים שבנוגע לגילוי מילתא לא חל הכלל ש"ד"ת מדברי קבלה לא ילפינן".

וכ"ה בנוגע לכמה ענינים, וראה לדוגמא בלקו"ש (ח"א ע' 65), שמביא מ"ש בירושלמי (מו"ק פ"א ה"ז) שממ"ש (ויצא כט, כז) "מלא שבוע זאת וגו'" למדין ש"אין מערבין שמחה בשמחה". ומקשה שהרי ישנו כלל שאין למדין מקודם מ"ת? ומתרין שאי"ז לימוד של הלכה, כ"א לימוד של מציאות. כי אפ"ל ב' סברות כשב' שמחות באים ביחד. מצד א' אפ"ל ששמחה אחת מחזקת את השמחה השני', ואז פשוט שאין חסרון בערבוב ב' השמחות, אבל מצד ב' אפ"ל ששמחה אחת מחלשת את השמחה השני', ואז אין לערב שמחה בשמחה. וה"ז ספק במציאות, וע"ז מגלה לנו הפסוק "מלא שבוע זאת וגו'" שאכן המציאות האמיתית היא ששמחה א' מחלשת את הב', ומזה מסתעפת ההלכה ש"אין מערבין שמחה בשמחה"; הרי לנו עוד דוגמא להנ"ל שבנוגע לגילוי מילתא בעלמא אין חלים הכללים הללו.

ולכן גם בנדו"ד, אם סוברים שהתורה רק מגלה לנו כגט המציאות שחצר הוא מטעם יד, אפשר ללמוד מזה גם בנוגע ממון, ולא חל ע"ז הכלל ד"ממונא מאיסורא לא ילפינן".

ובזה נחלקו: מר סבר ילפינן מציאה מגט, כי הוא ס"ל שזהו לימוד של המציאות, ומ"ס לא ילפינן מציאה מגט, כי הוא ס"ל שזהו לימוד בגדרי הלכות גירושין, ובמילאחל ע"ז הכלל של "ממונא מאיסורא לא ילפינן".

ג

אמנם באמת י"ל באופן אחר, ובהקדים הא דיודע ומפורסם (וראה צפע"נ כללי התוהמ"צ ערך אשת איש ובכ"מ) שבקידושין ישנם ב' ענינים: א) הקנין שבזה, ע"ד קנין ממון, וכלשון הגמ' (קידושין ה, א) בנוגע לארוסה "והאי קנין כספו הוא". ב) האיסור והאישות שבזה, וכפי שרואים ב' ענינים אלו בתחילת ב' הפרקים הראשונים של מס' קידושין: א) "האשה נקנית" (חלק הקנין). ג) "האיש מקדש" (חלק האיסור - ראה לקמן).

וחקרו האחרונים מה העיקר ומהו ההסתעפות. היינו כשמקדש אשה, מה נעשה ע"י הקידושין עצמם, ומה מסתעף אח"כ (תומ"י). כי י"ל שהקידושין עצמם הם "קנין", שהאשה נעשית שלו, אלא שהתורה אמרה שכשנעשה קנין זה, ה"ז גורם בר"מ תומ"י, כהסתעפות, גם עניני ה"איסור" והאישות. או שהקידושין עצמם עושים האישות וה"איסור", אלא שהתורה אמרה שכשנעשה איסור זה, ה"ז גורם בר"מ, כהסתעפות, גם "קנין" [ויש גם אופן שלישי, ששניהם נעשית בב"א].

אחד מהחילוקים בין ב' האופנים: בקידושין (ב, ב) אי' שפירוש לשון "קידושין" הוא "דאסר לה אכו"ע כהקדש", וע"ז כתבו התוס' (ר"ה דאסר) וז"ל: "והרי את מקודשת לי, כלומר להיות לי, מקודשת לעולם בשבילי, כמו (גדרים מת, א) הרי הן מוקדשין לשמים, להיות לשמים. ופשטא דמילתא מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי", עב"ל. ובפשטות כוונת התוס' היא לב' הענינים דלעיל, דהיות ובקידושין ישנם ב' הענינים, קנין ואיסור, לכן יש במשמעות הלשון "הרי את מקודשת לי" ב' הפירושים: א) "מקודשת לעולם בשבילי", שזהו גדר האיסור והאישות. ב) "מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי", שזהו גדר הקנין, שהיא קנוי לבעלה. והחקירה היא איזה מבי פירושים אלו הוא עיקר הפירוש באמירת "הרי את מקודשת לי", ואיזה מהם הוא הטפל וההסתעפות.

והנה פשוט שכמו שישנם ב' אופנים אלו בגדר קידושין, כ"ה גם בגדר גירושין, שאם בקידושין העיקר הוא הקנין, ומזה מסתעף האיסור והאישות, גם בגירושין כ"ה, שעיקר מטרתו לבטל הקנין, ובד"מ מתבטל גם האיסור והאישות (כמסתעף), ואם בקידושין העיקר הוא האיסור והאישות, והקנין רק מסתעף, גם גירושין מטרתו שמבטל האישות, וכמסתעף מתבטל גם הקנין.

והנה מהנפק"מ בין האופנים הנ"ל הוא האם קידושין וגירושין נכנסים בסוג "ממון" או בסוג "איסור" (לגבי לילף מאחד לשני), דאם עיקר ענינו הוא הקנין ה"ז גדר "ממון", ואם עיקר ענינו הוא האיסור ה"ז גדר "איסור".

ד

ורואים ב' פירושים אלו כפי' סוגיית הגמ' בקידושין (ג, ב) וכתובות (מו, ב), דשם כשרצתה הגמ' ללמוד שהאב זכאי בקידושי בתו מהפרת נדרים, דחתה הגמ' ואמרה "ממונא מאיסורא לא ילפינן", ומפרש רש"י (בקידושין שם ד"ה וכו"ת) וז"ל: "וכי תימא נילף – ממון מנדרים, ממונא מאיסורא...". עכ"ל. שלכמה מפרשים כוונת רש"י היא שהגמ' שאלה שניילף (גם) קידושין מנדרים, ולזה נתכוין רש"י בכתבו "ניילף ממון מנדרים" – הרי שקורא לקידושין "ממון", וע"ז תירצה הגמ' שאין ללמוד כן כי "ממונא – שבנדוד הכוונה (גם) לקידושין – מאיסורא לא ילפינן". הרי שלפי' זה קידושין נקרא "ממון".

אמנם התוס' (בכתובות שם ד"ה ממונא) כתבו כפי' תירוץ הגמ' וז"ל: "דאיסורא דאית בי' ממונא מאיסורא דלית בי' ממונא לא ילפינן", עכ"ל. היינו שבאמת קידושין אינו "ממון", כ"א "איסורא (דאית בי' ממונא)", ואעפ"כ אין ללמוד קידושין מהפרת נדרים, כי אין ללמוד איסורא דאית בי' ממונא מאיסורא דלית בי' ממונא.

ובפשטות נחלקו ב' הפירושים, שלפרש"י העיקר בקידושין הוא הקנין, ולכן נק' קידושין "ממון", וזהו הפי' "ממונא מאיסורא לא ילפינן", ולפי' התוס' העיקר בקידושין הוא האיסור, ולכן אין לפרש שקידושין נק' ממונא, ולכן הוצרכו לפרש שהכוונה ל"איסורא דאית בי' ממונא".

ועפ"ז י"ל בנדוד"ב בהשקו"ט האם ילפינן מציאה מגט לענין חצר מטעם יד, דנחלקו בהנ"ל: מר סבר שהעיקר בגירושין הוא הקנין, ובמילא שטר הגט הוא שטר קנין, כשטר ממון, ולכן קנין שטר הגט, הוא גדר "ממון", ואין לומר ע"ז שאין ללמוד מציאה מגט מטעם "ממונא מאיסורא לא ילפינן", כי גם גט הוא גדר "ממונא", ומר סבר שהעיקר בגירושין הוא האיסור, ובמילא שטר הגט הוא שטר איסור, ולכן קנין שטר הגט הוא גדר "איסור", ולכן ס"ל שלא ילפינן מציאה מגט, כי "ממונא מאיסורא לא ילפינן".

ה

ויש להוסיף - דהנה במ"ש התום' שקידושין הוה "איסורא דאית בי' ממונא" יש לבאר בב' אופנים: א) הממונא דאית בי' בקידושין הכוונה להכסף שבקידושין. ב) הממונא דאית בי' בקידושין הכוונה לחלק הקנין שבקידושין, שהרי סו"ס גם להסברא שעיקר הקידושין הוא האיסור והאישות, מ"מ כמסתעף עכ"פ אית בי' גם קנין, וזהו כוונתו, שאין לילף קידושין מהפרת נדרים, כי הפרת נדרים הוה איסור גרידא, וקידושין הוה איסור כזה שממון (קנין) מסתעף ממנו.

והנה אם כוונת התום' היא להכסף שבקידושין, פשוט שאי"ז שייך לגירושין, שאין בו כסף, וגירושין הוה איסור גרידא. אבל אם כוונתם לחלק הקנין שבקידושין, לכאן יש להקשות בנדר"ד דכמו שאין ללמוד דיני קידושין מאיסורא (הפרת נדרים), לפי שסו"ס אין קידושין גדר איסור, כ"א "איסורא דאית בי' ממונא", ונק' גדר "ממונא", א"כ למה אין לומר כן בנדר"ד להיפך, שאכן נוכל ללמוד מציאה שהיא ממון מגט שהיא ג"כ (איסורא דאית בי') ממונא".

והתירוץ פשוט שהיות וזהו "איסורא דאית בי' ממונא", כמו שאא"פ ללמוד קידושין וגירושין מאיסור, כי יש בהם גם גדר ממונא, כן (ויתר מכן) אא"פ ללמוד ממונא מגירושין, מטעם שיש בגירושין גם גדר איסורא, ואדרבה זהו העיקר, לשיטה זו.

ו

והנה בהמשך להנ"ל יש לבאר ב' השיטות בסוגיא דילין באופן אחר קצת, ששניהם ס"ל שהעיקר בגט הוא הקנין, אמנם היות ומסתעף ממנו גם איסור, יש להסתפק האם עדיין חל ע"ז הכלל "ממונא מאיסורא לא ילפינן", כי מציאה ה"ז ממון שאין בזה הסתעפות איסור, וגט הוא ממונא שיש בו הסתעפות איסור, ולא ילפינן. או היות שמצ"ע הוה גט גדר ממון, אפשר ללמוד ממנו לדין ממון אחר, ואין נוגע מה שמסתעף ממנו.

[וזה קשור קצת בפ' דברי התום' דלעיל, דאם כוונתם בהלשון "איסורא דאית בי' ממונא" הוא לחלק הקנין שבקידושין, הרי ראי' שגם הסתעפות הדבר מונע הלימוד,

כי הטעם שאין ללמוד קידושין מהפרת נדרים ה"ז מפאת ההסתעפות בהקידושין (כי מפאת עיקר הקידושין היינו יכולים ללמוד, כי גם קידושין הוא איסור), וא"כ מסתמא כ"ה לאידך גיסא, שאין ללמוד מציאה מגט (גם אם גט הוא גדר קנין), כי בגט יש הסתעפות של איסור שאין במציאה. אבל אם כוונת התוס' ד"איסורא דאית בי' ממונא" הוא להכסף שבקדושין, אין לנו ראי' שהסתעפות הדבר מונע הלימוד, וא"כ מנ"ל שאין ללמוד מציאה מגט, באם גדר גירושין הוא הקנין, שהרי שניהם הם גדר ממון].

וי"ל שבה נחלקו: שניהם ס"ל שהעיקר בגט הוא הקנין, אלא שמר סבר שהסתעפות הדבר אין מונע הלימוד, ולכן ילפינן מציאה מגט, כי שניהם הם ממונא. ומר סבר שהסתעפות הדבר אכן מונע הלימוד, ולכן לא ילפינן מציאה מגט, כי במציאה הוא ממונא לחוד, וגט נק' איסורא ("ממונא דאית בי' איסורא"), וממונא מאיסורא לא ילפינן.



סימן כ

ארבע אמות של אדם קונות לו

א

בגיטין (עח, א) מצינו מחלוקת בין הרמב"ן והר"ן בדין "ד' אמות של אדם קונות לו. וכמבואר בקונטרס "ענינה של תורת החסידות לכ"ק אדמו"ר זי"ע (אות כ) וז"ל: "אף שהתקנה היא שהחפץ המונח בד' אמותיו של אדם יוקנה לו, מ"מ בשביל קנין החפץ, הקנו לו חכמים את הד' האמות עצמם ועשאום כחצירו, ועי"ז ובמילא קונות לו את החפץ המונח בהם בתורת קנין חצר". עכ"ל. ובהערה 121 כותב וז"ל: "באבני מילואים ס"ל סק"ה כתב, שלדעת הרמב"ן (גיטין עח, א) לא הקנו חכמים את מקום הד"א עצמם, כ"א - את החפץ המונח בו. עיי"ש. אבל ראה באב"מ שם שלדעת הר"ן (גיטין שם) הקנו את הד"א עצמם (וכ"מ בריטב"א (גיטין שם - בתירוץ הב). שו"ת הר"י מייגש סק"ו) עכ"ל.

היינו דבגדר קנין ד"א נחלקו הראשונים: דהר"ן ס"ל שפי' ד"א קונות הוא שהמקום נעשה שלו, כמו חצר, דכשם שחצירו של אדם קונה לו כך גם הד"א קונות [וכן משמע מל' ר"פ בבבא מציעא (י, א) "בשדה דבעה"ב לא תקינו לי' רבנן, ואע"ג דזכה לי' רחמנא בניה, כי זכה לי' רחמנא להילוכי בה ולנקוטי פאה, למהוי חצירו לא זכה לי' רחמנא - שמזה משמע שגדר ד"א הוא "למהוי חצירו"]. והרמב"ן ס"ל שאי"ז מדין חצר, אלא רק קונה את החפץ הנמצא בד' אמותיו.

ב

והנה, ע"פ מחלוקת זו, אפשר לכאור' לבאר כמה מחלוקות בדין ד"א של אדם קונות לו, שהם קשורות [- אף אם אינם תלויות] במחלוקת זו האם ד"א הם מדין חצר או לא; דהנה התוס' (בבבא מציעא שם ד"ה ארבע) הקשו על הדין דד"א של אדם קונות לו, מהדין דגניבה, ומתרצים "דבגניבה לא תקינו רבנן דקני, אלא במציאה דלא לייתי לאנצויי ובגט משום עיגונא". ומשמע שם"ל לתוס' שהדין דד"א הוא דוקא בנדרון

דמציאה משום דשם ישנו הטעם דלא ליתי לאנצויי (וגם בנגט משום עיגונא), אבל בנדון דמקח וממכר ומתנה, ששם אין שייך טעם זה, הנה שם לא תקנו הדין דד"א.

ויתרה מזו: השיטמ"ק בכתובות (לא, א) כותב הטעם מדוע אא"פ לקנות גניבה ע"י ד"א, כיון שחכמים לא תיקנו תקנתם בדבר איסור, ואכן אם היו כותבים התוס' טעם זה, הי' אפשר לומר דגם במקח וממכר אפשר לקנות ע"י ד"א, דאין זה דבר איסור, והתקנת חכמים היא גם בזה, אבל כיון שהתוס' מביאים הטעם דדוקא במציאה נתקנה התקנה "דלא ליתי לאנצויי", משמע שבמקח וממכר ומתנה, שאין טעם זה, אין קנין ד"א.

ובאמת מרשי" שם ג"כ משמע כן, דכתב (ד"ה קונות): "אם יש סביבותיו דבר הפקר אין אחר רשאי לתופסו", היינו דדוקא מציאה דהיא הפקר קונה ד"א, אבל לא במקח וממכר (וראה גם בתוס' רי"ד ובמאירי דכתבו כן).

אמנם הרמב"ם (הל' זכי' ומתנה פ"ד ה"ט) כתב: "וכן ארבע אמות של אדם שהוא עומד בצידן קונין לו בסימטה, או בצידו רשות הרבים, או בחצר שאין לה בעלים, אבל ברה"ר או בשדה חבירו אינו זוכה עד שיגיע מתנה לידו". היינו דדין ד"א הוא גם במתנה ובמקח וממכר (וכן ס"ל הרמב"ן, הר"ן, הרשב"א, הריטב"א והרא"ש ועוד, וראה טושו"ע חו"מ סרמ"ג). ובאמת הריטב"א מביא שזהו מחלוקת בין ר"י ור"ל בירושלמי, דר"י ס"ל שרק במציאה נאמר דין ד"א, ור"ל ס"ל שגם במתנה ומקח וממכר, ומכך שהגמ' בסוגיין מביאה דברי ר"ל, ה"ז ראי' שהלכה היא כמותו שדין ד"א הוא גם במתנה ומקח וממכר.

ג

והנה, ע"פ הנ"ל בכ' האופנים בגדר קנין ד"א, אפ"ל שזהו סברת מחלוקתם: דאם נאמר דגדר ד"א הוא מדין חצר, א"כ אין לחלק בין מציאה לבין מתנה ומקח וממכר, כי לפי סברא זו, מה שעשו החכמים הוא שהד"א של אדם נעשים כמו חצרו, וכתוצאה מזה נקנה החפץ, וכלשון כ"ק אדמו"ר הנ"ל "הקנו לו חכמים את הד"א עצמם ועשאו כחצירו, ועי"ז ובמילא קונות לו את החפץ המונח בהם", ובמילא אא"פ לומר שבמקח וממכר לא יקנה, דהרי דין חצר הוא גם במתנה ובמקח וממכר, משא"כ אם נאמר דגדר ד"א אינו מדין חצר אלא דין בהחפץ, אפשר לחלק ולומר דדוקא בנדון

דמציאה החפץ נקנה, אבל במתנה ומקח וממכר אין נקנה החפץ. ובוה לכא' הי' אפשר לתלות מחלוקת הראשונים.

ולכא' אפשר לומר כן בשיטת רש"י, דרש"י כתב "...אין אחר רשאי לתופסו" ולכא' הי' יותר מתאים לומר דהחפץ נקנה לו ונעשה שלו, ומדוע מדגיש זה שאין אחר רשאי לתופסו? אלא משמע שהוא סובר שהחכמים תקנו דין בהחפץ, המתבטא בזה שאין אחר רשאי לתופסו, משא"כ אם הי' מטעם חצר, אז הי' זה קנין ככל הקנינים, המתבטא בעיקר בזה שהחפץ נקנה לו. ועפהנ"ל י"ל שהוא בהא תליא, שלפי שרש"י ס"ל שזהו דין בהחפץ לכן ס"ל שזהו דין דוקא במציאה כנ"ל, ולא במקח וממכר.

אמנם קצת קשה לומר כן, דלפ"ז אינו מובן שיטת הרמב"ן, דהרי כ"ק אדמו"ר מביא בהערה מהאבנ"מ דהרמב"ן ס"ל שד"א הוא דין בהחפץ, ולאידך ס"ל להרמב"ן שהוא דין גם במתנה ובמקח וממכר.

ובנוסף לזה, הנה מדברי כ"ק אדמו"ר עצמו בכיאוור הסכרא דהוי מדין חצר, לא משמע כן; דכ"ק אדמו"ר כותב: "קונות לו את החפץ המונח בהם בתורת קנין חצר .. אלא, שזה מה שהקנו חכמים להאדם את ד' אמותיו - הוא רק לצורך קנין חפץ המונח בהם, ולא לענין אחר". ובהערה 123: "שלכן ס"ל להתוס' והרא"ש שד"א אינן קונות בגניבה (ובמכירה ומתנה - ראה ש"ך חו"מ סרמ"ג סק"ט) - אף שעשאו חכמים כחצירו - כי לא עשאו כחצירו לכל דבר, כ"א לצורך קנין החפץ באופנים מסויימים (מציאה וכיו"ב)". היינו שאפי' לפי הסכרא שד"א הוא מדין קנין חצר, עדיין יש לחלק בין מציאה לקנינים אחרים, ודלא כנ"ל שהוא בהא תליא, וא"כ אאפ"ל שבזה תלוי המחלוקת.

ד

עוד מחלוקת שהי' אפשר לכא' לבאר ע"פ ב' הסברות הנ"ל בגדר קנין ד"א, הוא בקשר מה דאיתא בגיטין שם: דבמשנה שם איתא: "היתה עומדת ברשות הרבים וזרקו לה קרוב לה מגורשת, קרוב לו אינה מגורשת, מחצה על מחצה מגורשת ואינה מגורשת", ובגמ': "היכי דמי קרוב לה והיכי דמי קרוב לו, אמר רב ארבע אמות שלה זהו קרוב לה, ארבע אמות שלו זהו קרוב לו, היכי דמי מחצה על מחצה, אמר ר' שמואל בר רב יצחק כגון שהיו שניהן עומדין בארבע אמות, [ומקשה:] וליחזי הי מינייהו קדים, וכי תימא דאתו תרוייהו בהדי הדדי, והא אי אפשר לצמצם, אלא אמר רב כהנא הכא בח' אמות מצומצמות עסקינן, וגט יוצא מארבע אמות שלו לד' אמות שלה...".

והנה, משאלת הגמ' "ולחזי הי מינייהו קדים", מוכיח הר"ן שכשיש ב' אנשים הנמצאים במקום אחד, הנה הראשון מבין שניהם שבא להמקום, לו יש דין ד"א, והשני שהגיע אחריו אין לו דין ד"א, דלכן שואלת הגמ' שנברר מי מהם הגיע ראשון להמקום.

והנה בשו"ת רעק"א (שו"ת החדשות סנ"ז) מסתפק, מה יהי' הדין בב' אנשים ואח"כ בא אדם שלישי ונתן מתנה להשני שהגיע אחר הראשון, דלכא"ו ע"פ דברי הר"ן אינו יכול לקנות המתנה מדין ד"א, דכיון דכבר קדם חברו, אין להשני דין ד"א, אבל לאידך אפ"ל דדוקא אם שניהם שייכים לקנין החפץ אמרי' שמי שקדם לחברו הוי הד"א שלו, אבל כאן שהמתנה שייכת רק להשני, ולא להראשון, אין הראשון מפקיע הד"א מן השני, כי לגבי מתנה זו, ה"ז כמי שאינו כאן.

ומביא רעק"א דעת ה'בית שמואל' (אה"ע סקל"ט סכ"ה) שס"ל שאין יכול לקנות, היינו דגם אדם שאין לו שום שייכות להענין יכול להפקיע ד"א מחברו.

אמנם רעק"א מקשה עליו, דא"כ כאשר שאלה הגמ' "והא אי אפשר לצמצם", היינו דאי-אפשר שהבעל והאשה יגיעו לד"א דהגט יחדיו, היתה יכולה הגמ' לתרץ דאפשר ששניהם באו יחד בתוך הד"א, עי"ז שהי' שם קודם אדם אחר, ואח"כ הגיעו הבעל והאשה בזה אחר זה, וברגע שאותו אדם הלך לו, מיד חל על הבעל והאשה יחדיו דין ד"א, הרי שאפ"ל מציאות שבאו שניהם להד"א בב"א ממש, וזה הי' יכול להיות הנדון דקרוב לו וקרוב לה, ומדלא תירצה הגמ' כן, ה"ז הוכחה שלא כה'בית שמואל', ולכן מסיק רעק"א שאדם אחר שאין לו שייכות להענין אין יכול לבטל דין ד"א של אדם שני שבא אחריו (וכן גם ס"ל לתורת גיטין אהע"ז שם).

והנה, גם במחלוקת זו אם אדם שאין לו שייכות להענין יכול להפקיע דין ד"א מהשני או לא, הי' לכא"ו אפ"ל שזה תלוי בסברא הנ"ל: אם נאמר דד"א הוא מדין חצר, א"כ אין חילוק אם יש להאדם שייכות להענין או לא, כי הפרטים הנקנים הם רק תוצאה מזה שהמקום הוא חצירו, ולכן אם בפועל הגיע ראשון להמקום, נעשה הד"א החצר שלו, ושוב אין יכולים אחרים לעשות המקום לחצר שלהם, ואין נפק"מ מהו החפץ הנמצא שם, משא"כ אם ד"א אינו מדין חצר, אלא דין בהחפץ, הנה מכיון שאין לו שייכות להחפץ אינו לו דין חצר על הד"א, כי אין גדר המקום דין כשלעצמו, כ"א דין בהחפץ, ולחפץ זה הרי אין לו שייכות.

אמנם גם אין ביאור זה פשוט, מטעם דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל שגם להסברא שד"א הוא מדין חצר, אפ"ל שזהו רק לדברים מסוימים ולא לכל דבר, דעד"ז י"ל ג"כ בענין זה, דאפי' אם נאמר דד"א הוא מדין חצר, עדיין אפ"ל שדין זה דהחצר הוא לא לכל אדם אלא רק לגבי אדם שיש לו שייכות בהענין, ואין פשוט לומר שכזה תלוי מחלוקתם.

ה

עוד מחלוקת שהי' אפשר לתלותה בסברות הנ"ל, היא מחלוקת המוכחא בשיטמ"ק בין הרבינו יהונתן להרמ"ך; דרבינו יהונתן ס"ל שכדי לעשות קנין ע"י הד"א צריך האדם לומר "תקני לי ד' אמות", כמו שצריך לומר "זכתה לי שדי" כשרוצה לקנות בחצר שאינה משתמרת, ואם לא אמר אינו קונה, משא"כ הרמ"ך ס"ל שאי"צ לומר. וראיתו מדברי הגמ' בבבא מציעא, דהגמ' רצתה לתרץ דהטעם מדוע בפאה ובמציאה לא קונה ע"י הד"א, הוא מכיון "דלא אמר אקני", וע"ז מקשה הגמ': "ואי תקון רבנן כי לא אמר מאי הוי", היינו דאם אכן ישנה תקנת חכמים שקונה ע"י הד"א, אי"צ לומר בפיו שרוצה לקנות ע"י הד"א.

אמנם רבינו יהונתן ס"ל דאפ"ל שאדרבה, מכך שהגמ' מתרצת בתחילה "הכא במאי עסקינן דלא אמר אקני", ה"ז ראי' שאכן צריך לומר, ומה שתרצה הגמ' "כי לא אמר מאי הוי", אין הכוונה שבכלל אין צריך לומר, כ"א שבנדון זה אי"צ לומר, והטעם ע"ז שמכיון שנפל עלי', נפילתו היא במקום אמירה, כי ס"ל שהנפילה מבטאת הרצון לקנות בהקנין דד"א, כמו אמירה, ולכן אין לתרץ שאינו קונה כיון דלא אמר; וע"ז מתרצת הגמ' שאין לומר שנפילתו היא במקום אמירה, כ"א להפך, בזה שנפל מגלה בדעתו שאינו רוצה לקנות ע"י הד"א אלא ע"י הנפילה, ואאפ"ל דנפילתו היא במקום אמירה. ובכל אופן - מדברי הגמ' מוכח שצריך לומר שיקנו לו הד"א כדי לקנות.

וגם במחלוקת זו הי' לכא' אפ"ל שתלוי בסברות הנ"ל: דהנה נתבאר במקום אחר בנוגע לגדר אמירה בקנין אגב שצ"ל "אגב וקני", שנחלקו הרמב"ם והראב"ד (הל' מכירה פ"ג ה"ח - ט) האם כשהמטלטלין צבורים בתוך הקרקע, עדיין צריך שיאמר המקנה "אגב וקני", או שאז אי"צ, דהרמב"ם ס"ל שמשפיק או שיהיו צבורים או שיאמר "אגב וקני", דהוא מפרש דברי הגמ' (קידושין כו, א) "צבורין לא בעינן אגב וקני בעינן", שרק אם אין צבורין אז בעינן שיאמר "אגב וקני", משא"כ הראב"ד ס"ל שצריכים לומר "אגב וקני" בכל אופן, גם אם המטלטלין ציבורין בתוך הקרקע. וביארנו סברת המחלוקת

(ע"פ מ"ש ב"אבן האזול) דנחלקו בגדר פעולת הקנין דקנין אנב: הרמב"ם ס"ל שקנין אנב פי' שהמטלטלין בטלים לגבי הקרקע, וע"י שעושה קנין בקרקע נקנין ממילא גם המטלטלין, משא"כ הראב"ד ס"ל שאי"ז מפני הביטול דהמטלטלין להקרקע, אלא הוי קנין כמו כל הקנינים, ולכן הרמב"ם ס"ל שצריך לעשות פעולה כדי שיתבטלו המטלטלין אל הקרקע, ולשיטתו ה"ז נעשית או ע"י שהמטלטלין עצמם נמצאים בתוך הקרקע, או שהוא אומר לקונה קנה אנב קרקע, דע"י א' מב' הענינים מתבטלים המטלטלין גבי הקרקע, אבל הראב"ד שם"ל שאי"ז שייך לביטול, אלא הוי קנין רגיל, ס"ל בדברי הגמ' שלעולם לא בעינן צבורין, ולעולם בעינן שיאמר לו קנה אנב קרקע; עכ"פ מזה נראה שאמירה לקנות גורמת ביטול הדבר.

וא"כ, עד"ז י"ל בנדר"ד: דאם נאמר דהגדר דד"א הוא מדין חצר, הנה גדר קנין חצר הוא ע"י הביטול של הדבר אל החצר, ולכן צריך לעשות פעולה כדי שיתבטל החפץ לגבי החצר, וזה נעשה ע"י האמירה, ולכן גם בקנין ד"א צריך שיאמר בפיו שקונה הדבר ע"י הד"א כדי שיתבטל הדבר אל הד"א (החצר), משא"כ אם נאמר דגדר ד"א אינו מדין חצר אלא דין בהחפץ, א"כ ה"ז ככל קנין שהחפץ נקנה להקונה, ואי"צ לומר כלום כדי שיקנה החפץ.

ובאמת זהו מ"ש הרבינו יונתן דהטעם מדוע צריך לומר שקונה ע"י הד"א הוא, מכיון שלא גרע מחצר שאינה משתמרת שצ"ל זכתה לי שדי ע"מ לקנות, ומזה נראה שם"ל שהד"א הוא מטעם דין חצר.

ו

והנה מ"ש בקונ' ענינה של תורת החסידות הנ"ל אפשר לכאור' להביא ראוי זו, דבהמשך כותב כ"ק אדמו"ר: "ועם היות שהקנין דד"א הוא מטעם קנין חצר, בכ"ז עדיף הוא מקנין חצר. שחצר שאינה משתמרת (גם כשעומד בקירוב להחפץ שיוכל לנטות עצמו וליטלו) אינה קונה עד שיאמר "זכתה לי שדי". ואילו ד"א (אף שאין משתמרות) אי"צ לומר "זכתה כו", ועד שקונות לו לאדם שלא מדעתו ורצונו כלל [ובהערה 126: "ראה ב"מ, א-ב: "כי לא אמר מאי הוי"]. וצריך ביאור: מכיון שכל הקנין דד"א הוא מטעם קנין חצר (ובנוגע לד' האמות עצמם – גרועים הם מחצר, כנ"ל שאינן קנויות לו כ"א לצורך קנין החפץ), איך אפשר שהקנין דד"א יהי' אלים מקנין חצר?". ומתריץ קושיא זו ע"פ חסידות.

הרי ברור דהסברא הנ"ל - שאם ד"א אינו מטעם חצר אין צריך לומר בפיו שקונה ע"י הד"א, ואם הוא מטעם חצר, צריך לומר - הוי סברא נכונה, דהרי כ"ק אדמו"ר מקשה, דכיון שד"א הוא מטעם חצר, מדוע אין צריך לומר "זכתה כו", ע"ד קנין חצר, היינו שהסברא היא שאם אין זה מטעם חצר, הי' מובן למה אי"צ לומר, משא"כ אם הוי מטעם חצר צ"ל הדין שאכן צריך לומר; וזה כמו שנת"ל שהמחלוקת תלוי בזה, דרבינו יהונתן ס"ל שקנין ד"א הוא מטעם חצר, ולכן צריך לומר, והרמ"ך ס"ל שאינו מטעם חצר, ולכן אין צריך לומר.

אמנם, מדברי כ"ק אדמו"ר גופא יש להוכיח שלפועל סברא זו אינה נכונה, דהרי כ"ק אדמו"ר אינו מתרין שאכן מי שס"ל שאי"צ לומר אכן ס"ל שלא הוי מטעם חצר, ואדרבה, הוא כותב בפירוש שלמרות שהוי מטעם חצר, בכ"ז אין צריך לומר, אלא שמקשה מדוע הוא כן, ומתרין ע"פ חסידות, שמוזה ראי' שאינו תלוי בזה, במילא צלה"ב במה נחלקו (ע"פ נגלה)?

ז

עוד מחלוקת שאפשר לבאר בכ' האופנים הנ"ל: דהנה על מ"ש בכבא מציעא שם "כיון דנפל גלי דעתי דבנפילה ניהא לי' דנקני בארבע אמות לא ניהא לי' דנקני", ידועים דברי הנמוק"י (הובאו בלקו"ש חי"א, ע' 145 הערה 45) "וזו כיון דתקנת חכמים היא שומעין לו באומר אי אפשי בתקנת חכמים כגון זו", היינו דאם אינו רוצה לקנות ע"י הד"א, רשאי, כיון דיכול אדם לומר שאינו רוצה בתקנת חכמים, אבל בנוגע לקנין חצר אין יכול לומר שאינו רוצה, ונקנה הדבר בכל אופן.

אבל הרשב"א ס"ל שגם בקנין חצר אם רוצה יכול לומר אי אפשי. שיטה שלישית בזה היא שיטת הרא"ה, שגם בד"א אינו יכול לומר אי אפשי, כיון שהוא ס"ל שרב פפא ורב ששת חולקים על תירוץ זה, ואין תירוץ זה למסקנא, ולכן אין אומרים סברא זו כלל.

ובכללות אפשר לומר שהמחלוקת ביניהם היא האם ד"א הוא כקנין חצר או לא: הרשב"א והרא"ה ס"ל שד"א הוא כקנין חצר, ולכן צ"ל דין שניהם שוה, מר כדאית לי' ומר כדאית לי', או שבשניהם יכול לומר אי אפשי או שבשניהם אינו יכול לומר, משא"כ הנמוק"י ס"ל שאין לדמות ד"א לקנין חצר, ואפשר לחלק בניהם.

והנה, לכאור' אפ"ל שמחלוקת זו אכן תלו' בסברא הנ"ל: דאם ד"א הוא מדין קנין חצר, אין לחלק ביניהם, משא"כ אם ד"א אינו מדין חצר אלא דין בהחפץ, אפשר לחלק ולומר דרק בקנין חצר אינו יכול לומר אי אפשר, משא"כ בד"א, יכול.

אמנם, אף שמחלוקת זו אכן אפ"ל שקשורה לענין זה - אם הוי ד"א מדין קנין חצר או לא, אבל היות וקשה לומר כן בנוגע לשאר המחלוקות כנ"ל, מסתבר שהסברה שנאמר בשאר המחלוקות, אפ"ל גם בנוגע לזו (בנוסף על ההסברה הנ"ל).

ח

והנה, להבין הביאור במחלוקות הנ"ל, צריך להקדים שבב' הסברות גופא - אם הוי ד"א מטעם חצר או שהוי דין בהחפץ - אפ"ל בב' אופנים, ועפ"ז במילא יוכן שאפשר לכאר את כל המחלוקות לפי ב' הסברות, היינו שאפ"ל שכר'ע סברי או שד"א הוא מטעם חצר או שד"א הוא דין בהחפץ, וחולקים בב' הסברות כאותה הסברא גופא.

ובהקדים דכבר ביארנו כמ"פ בגדר דתקנת חכמים, דחכמים בהרכה המקומות אינם מתקנים דין חדש שלא הי' לפנ"ז מדאורייתא, אלא שלוקחים - במקום האפשרי - את הדין דאורייתא ומרחיבים אותו גם לנדון אחר, בהמשך להדין דאורייתא, דזהו באמת היסוד להענין (פסחים ל, ב. וש"נ) ד"כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון", היינו דכיון דהתקנה אינה דין חדש, אלא בהמשך להדין דאורייתא, לכן צריך הדין להיות באותו גדר ובאותם תנאים דהדין דאורייתא.

דוגמא פשוטה לעניין זה הוא מהדין דבשר וחלב, דמדאורייתא האיסור הוא על בשר בהמה, ומדרכנן אסרו גם בשר עוף בחלב. והנה לאחר שאסרו חכמים גם בשר עוף בחלב, ישנם בזה כל הגזרות וההרחקות שישנם לגבי בשר בהמה, כמו הא דאסור לעלות עוף עם הגבינה על השולחן (חולין קד, ב), ולכאור' יש להקשות דזהו גזירה לגזירה, דזה שאסור לאכול בשר עוף בחלב הוא גזירה, והגזירות וההרחקות בזה גופא הי"ז גזירה לגזירה.

אמנם הביאור בזה הוא, דהתקנת חכמים אינה דין וגזירה חדשה שאינה מדאורייתא, אלא הפי' בזה הוא שחכמים לקחו את האיסור דאורייתא והרחיבו אותו גם לבשר עוף, דמדאורייתא האיסור מלכתחילה הי' מוגבל דוקא לבשר בהמה ולא לבשר עוף (אף שגם הוא נחשב בשר), וחכמים הרחיבו את האיסור מדאורייתא, שכבר

ישנו, גם לבשר עוף, וממילא כל הגזירות וההרחקות שישנם בבשר בהמה, ה"ה גם בד"מ בבשר עוף, ואי"ז נקרא גזירה לגזירה.

ועד"ז י"ל גם בנדר"ד בהתקנת חכמים "ארבע אמות של אדם קונות לו", שהתקנת חכמים היא הרחבת דבר מה שכבר ישנו מדאורייתא לנדרון כזה שאינו מדאורייתא, שגם ע"י ד"א של אדם יוכל לקנות.

אמנם בזה גופא אפ"ל כב' אופנים: א. חכמים לקחו הדין דקנין חצר שישנו מדאורייתא - זה שרשותו של אדם קונה לו, והרחיבו אותו גם לד' אמותיו של האדם שגם הם נחשבים כחצירו ויכולים לקנות לו. ב. הדין דאורייתא שחכמים הרחיבו אותו, אינו דין חצר, אלא הדין דד"א עצמם - מה שיש לכל אדם מדאורייתא גדר של ד"א לגבי דינים אחרים (כדלקמן) הנה החכמים הרחיבו אותו גם לגבי קנין.

הרי שקנין ד"א אינו גדר חדש בקנין ד"א, כ"א לפי הסברא שהיה מטעם חצר, הפי' הוא שדין ד"א הוא דין בהמקום, ולא בהחפץ, היינו דהמקום עצמו נהי' קנוי לו, שזהו המשך דין קנין חצר. ולהסברא שאני מטעם חצר הפי' הוא, שזהו המשך מזה שהמקום דד"א של אדם שייכים לו בלא"ה מן התורה לגבי אחרים, והחכמים המשיכו את זה גם לגבי קנין.

ט

דהנה בנוגע לד"א של אדם, מצינו שזה שייך לכמה דברים (באנציקלופדי תלמודית אכן מחלק את ב' הענינים לב' ערכים: ד"א סתם, בתורת שיעור מסוים, וד"א של אדם קונות לו), וגם בקונ' ענינה של תורת החסידות גופא כותב (בהערה 130): "להעיר מעירובין מח, א: גופו שלש אמה ואמה כדי כו". היינו דלכ"א יש דין ד"א מצד המקום שגופו תופס.

ובלקו"ש (חט"ז ע' 195) מבאר כ"ק ארמו"ר בנוגע ד"א של אדם (בתרגום ללה"ק): "מצינו בנוגע לכמה ענינים, שלכל אדם יש בשביל עצמו ד"א, ולומדים זאת מהפסוק שבו איש תחתיו - שזהו מקומו של אדם. ומהטעמים לזה אומרת הגמ', כיון שהגוף של האדם תופס ג' אמות, ועוד אמה נוספת כדי שיוכל להגבי' את ידו אמה מעל הראש". ומציין שם בנוגע לדין ד"א (הערה 25): "בנוגע לתחום שבת. וראה המאור לשבת צו, ב (לענין המעביר ד"א בשבת ברה"ר), תר"י ברכות טז, ב (לענין איסור

התפילה אחורי רבו), שיטה למו"ק טז, א, ועוד. וכן תקנו שיהי' ארבע אמות של אדם קונות לו (ב"מ י, א) שלדעת כמה (ר"ן גיטין עה, א. ריטב"א שם בתי' הב'. שו"ת הר"י מיוגש סי' טו), הקנו את הד"א עצמם, ועוד". היינו דהענין דד"א של אדם הוא ענין גם בנוגע לדינים אחרים, שבת, תפילה ועוד.

ואפ"ל שמה שחכמים תקנו קנין ד"א ה"ז כאילו שאמרו שאותן הד"א עצמם, שיש לאדם בלא"ה מה"ת, נמשכו לדין קנין. וכן לכאור' משמע גם מפשטות הלשון דכ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל, דהדין דד"א של אדם קונות לו בא בהמשך לשאר הדינים דד"א, ז.א. דדין הקנין דד"א הוא התפשטות והרחבה דהדין הכללי דד"א של אדם.

והנה, גם בהסברא הב' שד"א הוי דין בהחפץ, אפ"ל בב' אופנים: א. אפ"ל שהחכמים אמרו שהחפץ נקנה לאדם כשהוא נכנס לתוך הד"א שלו. ב. חכמים נתנו זכות להאדם לקנות את החפץ שנמצא בד"א שלו. היינו דלצד הא' הדין דד"א הוא מצד החפץ - שהוא נקנה להאדם, ולצד הב' הוא מצד האדם - שהוא קונה מה שבד"א שלו, אבל שני אופנים אלו הם ב' אופנים בתוך הצד דקנין דד"א הוא דין בהחפץ ולא בהמקום, אלא זה גופא אפשר לבאר בב' אופנים.

י"ד

הנפק"מ בין ב' האופנים - בב' הסברות, בין בהשיטה שהוי דין בהחצר ובין בהשיטה שהוי דין בהחפץ - היא, האם הדין דד"א הוא דין קיים, שנמצא תמיד בעצם, או שאין הוא דין בעצם, כ"א בכל עת שרוצה לקנות דבר, נפעל דין קנין ד"א מחדש; דהנה לפי אופן הא' - דין בהחצר: החכמים הרחיבו הדין דקנין חצר גם לד"א של האדם, הפי' בזה הוא דבעצם אין כאן מקום השייך להאדם, שהרי תמיד משתנות הד"א שלו, אלא כשבא מצב בפועל לקנות, נותנים החכמים אז להד"א דין חצר לקנות, היינו שאז ממשכים החכמים הדין דחצר גם על ד"א של האדם, שייחשבו לחצירו, משא"כ אם הדין דד"א הוא הרחבה מדין ד"א הכללי שיש לכל אדם, א"כ ד"א אלו הם קיימים בעצם מצד האדם תמיד, וחכמים רק הרחיבו גדר הד"א שכבר ישנו תמיד, שגם יקנה על ידם.

בסגנון אחר: חצר הוא דבר שמחוץ להאדם, ולכן אין לומר שבעצם ישנם כאן, כי כשאין זה נוגע לפועל אינו מציאות, וכנ"ל שהד"א של האדם משתנות תמיד, והיות שזהו דין מטעם המקום שמחוץ להאדם שאינם קבועים, אאפ"ל שנמצאים בעצם.

משא"כ אם הד"א שמסביב להאדם יש בו מצד הגברא (היינו שזהו גדר האדם שיש לו ד"א סביב), וד"א נמשכו להיות קונים בשבילו, הרי שזהו דבר שישנו תמיד בעצם.

וכן הוא גם לפי אופן הב' - דין בהחפץ: אם נאמר שזהו מצד החפץ, שהחפץ נקנה להאדם כשנכנס בד"א שלו, א"כ אין הקניין קיים בעצם, דרך כאשר מגיע חפץ בהד"א, ה"ה נקנה להאדם, ואם אין חפץ לקנותו, אין כאן בעצם כלום, כמובן, משא"כ אם נאמר שזהו מצד הגברא, דלהאדם יש זכות לקנות דבר שנמצא בד"א שלו, א"כ זכות זו נמצאת בעצם אצלו, דגם כאשר אינו קונה בפועל, יש לו הזכות [ז.א. היכולת] לקנות בד"א אמותיו.

יא

ולפ"ז יש לבאר בכל המחלוקות שהבאנו לעיל, דנחלקו בב' הסברות עצמם כנ"ל, היינו דכל אחד מהמחלוקות אפשר לבאר לפי ב' האופנים, בין לפי האופן שד"א הוא מטעם חצר ובין לפי האופן שהוא דין בהחפץ - שנחלקו בב' האופנים שאפ"ל בכל אחד מב' השיטות גופא.

ועל הסדר: מחלוקת הא' בין תוס' וסיעתם והרמב"ם וסיעתו, האם הדין דד"א הוא רק במציאה או גם במתנה ובמקח וממכר; דהנה השאלה בדין זה היא, האם אפשר לחלק בדין ד"א ולומר שעל דין אחד הוא חל ועל דין אחר אינו חל, או שאין לחלק: אם נאמר שד"א הוא מטעם חצר, הנה מחלוקתם היא, דהרמב"ם ס"ל שהתקנת חכמים היא הרחבה של דין ד"א, ולכן ה"ז דין שקיים בעצם אצל האדם, שד"א שלו קונות לו, ודין שקיים בעצם אא"פ לחלק לומר שבנדרון אחד יחול ובנדרון אחד לא יחול, דהדין דד"א קיים בעצם לפני בוא המצב הפרטי. משא"כ תוס' ס"ל שהתקנת חכמים היא הרחבה מדין חצר, ובמילא אין זה דין שקיים בעצם, אלא מתחדש בכל פעם מחדש, וא"כ אפשר לחלק שיחול רק בדין דמציאה ולא במתנה ובמקח וממכר.

וכן י"ל גם לפי האופן הב' שד"א הוי דין בהחפץ, די"ל שמחלוקתם היא: הרמב"ם ס"ל שזהו דין בהגברא, שיש לו הזכות לקנות מה שבד"א שלו, וא"כ ה"ז דין שקיים בעצם בהאדם, עוד לפני בוא המצב הפרטי, ואא"פ לחלק בזה, דהרי הזכות לקנות הד"א קיימת בעצם בכל ענין, משא"כ תוס' ס"ל שזהו דין בהחפץ, שהוא נקנה להאדם, וא"כ אין זה דין שקיים בעצם, ואפשר לחלק בזה.

ועפ"ז סרה הקושיא על הרמב"ן שהקשינו לעיל, כי לפי ביאור זה י"ל שאף שם"ל להרמב"ן שזהו דין בהחפץ, מ"מ עדיין יכול לסבור שדין ד"א הוא גם במתנה ובמקח ואא"פ לחלק בין מציאה למתנה ומקח וממכר. כיון שהוא ס"ל שזהו דין על הגברא, ומכיון שכן, ה"ז דין שקיים בעצם.

יב

וכ"ה גם בנוגע מחלוקת הב' - האם אדם מן הצד שאין לו שייכות להמתנה יכול להפקיע הד"א של השני - די"ל לפי ב' האופנים: לפי האופן שהיו דין בהחצר: ה'בית שמואל" ס"ל שהתקנה היא המושך דין ד"א, ובמילא הקנין דד"א קיים בעצם, ואינו מתחיל כשבא החפץ לתוך הד"א, ולכן אפי' לאדם שאינו שייך להענין יש ד"א לגבי כל חפץ, ואין לומר שלגבי חפץ זה אין לו ד"א, דהדין בעצם קיים (ואף שאין הוא קונה החפץ, כי לא ניתן לו החפץ, מ"מ הד"א שלו מפקיעים את הד"א מן השני), משא"כ רעק"א ס"ל שהתקנה היא המושך לדין חצר, וא"כ אינה תקנה בעצם, אלא נפעלת כל פעם מחדש, ולכן אפ"ל שרק לאדם ששייך להענין יש הדין דהחצר מצד התקנה, אבל לאדם שאינו שייך אין דין חצר מלכתחילה, בנוגע למתנה זו.

ולפי אופן הב': ה'בית שמואל" ס"ל שהיו דין בהגברא, היינו שקיים בעצם, ולכן יש לו הד"א גם בנוגע לחפץ שאינו שייך, משא"כ רעק"א ס"ל שהיו דין בהחפץ, ולכן אפ"ל שהדין דד"א לא נאמר במי שאינו שייך להענין, ואינו יכול להפקיע את הקנין ד"א של השני.

יג

ועד"ז הוא גם בנוגע למחלוקת הג' - האם צריך לומר כפה שקונה ע"י הד"א או לא: דלפי האופן שהיו דין חצר - אם זה הרחבת דין חצר, צריך לומר בפיו, כמו בחצר, וזוהי שיטת רבינו יehונתן, אבל הרמ"ך ס"ל שאף אם הוי דין בהחצר (בהמקום), מ"מ התקנה היא הרחבת דין ד"א ולא הרחבת דין חצר, ולכן אין צריך לומר שקונה ע"י הד"א, דכיון שהתקנה היא הרחבת דהדין דד"א, ובד"א אין צריך לומר.

ובאמת יש לומר שזה נרמז בתירוץ כ"ק אדמו"ר שכותב שם; דהנה הבאנו לעיל הקושיא שמקשה כ"ק אדמו"ר ד"מכיון שכל הקנין דד"א הוא מטעם קנין חצר ..

איך אפשר שהקנין דד"א יהי' אליהם מקנין חצר? וע"ז מתרץ כ"ק אדמו"ר: "והביאור בזה: בד' אמותיו של אדם מתפשטת בחי' היחידה שבו. ולכן קונות לו לאדם שלא באמירתו ודעתו, כי בכחי היחידה אינו נוגע ענין הדעת והשכל...".

והנה בהשקפה ראשונה נראה שתירוץ זה הוא ע"ד החסידות בלבד, אמנם ע"פ המבואר לעיל יש לומר דמרומו בזה גם התירוץ ע"פ נגלה [ומסתבר לומר כן, שכוונת התירוץ הוא גם לחלק הנגלה, שהרי הקושיא היא ע"פ נגלה]. דכוונתו לומר דהד"א של האדם קשורות עם בחי' היחידה וכו', ולכן הרי הם קיימות בעצם, ובה מרמז כ"ק אדמו"ר לתרץ הקושיא, שלכן אף אם זהו מטעם חצר מ"מ צ"ל שתקנה לו ד"א, כי קנין דד"א הוא התפשטות דהדין הכללי דד"א, ולא התפשטות דחצר, ולכן צריך לומר בפה, ואי"ז כמו החצר עצמה, כי אינו התפשטות דין חצר, כ"א התפשטות מהד"א.

יד

ועד"ז יש לתרץ ששניהם ס"ל שהוא דין על החפץ, ונחלקו האם זהו דין על החפץ עצמו, או על הגברא שיש לו זכות לקנות החפץ - דאם זהו דין על החפץ עצמו, צריך לומר בפה שתקנה לו ד"א שלו, כי צריך לפעול על החפץ שייעשה שלו, היות ומתחדש עכשיו קנין בהחפץ, אבל אם יש להגברא זכות זה, הרי הזכות יש לו תמיד, כנ"ל, ואי"צ לשום דבר לחדש הקנין.

ועד"ז י"ל בנוגע להמחלוקת הד' אם רק בקנין ד"א אמרי' "גלי דעתי דבנפילה ניחא לי דנקני בד"א לא ניחא לי דנקני", או גם בקנין חצר, או שבשניהם אאפ"ל כן:

דאם הוא דין בהמקום - אם זהו הרחבת דין חצר, אז מסתבר שלחצר ולקנין ד"א דין א' (לומר כדאית לי' ולומר כדאית לי'), משא"כ אם זהו הרחבת דין ד"א, אפשר לחלק בין קנין חצר לקנין ד"א. וכ"ה אם זהו דין בהחפץ - אם זהו דין בהחפץ אין דמיון בין קנין ד"א לקנין חצר, משא"כ אם הוי דין בהגברא שזהו דין בעצם כנ"ל, יש מקום לומר שזהו כמו כל קנינים שהם בעצם, וקשה יותר לחלק בין קנין ד"א לחצר (ועצ"ע).

טו

והוה ע"פ הנ"ל יש לבאר עוד חלוקת בבכא מציעא שם. דהנה אי' שם: "אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום" [אם יש סביבותיו דבר הפקר אין אחר רשאי לתופסו". רש"י], [מאי טעמא] תקינו רבנן דלא אתי [ליתן] לאנצויי.. אמר אביי מותיב ר' חייא בר יוסף פיאה, נטל מקצת פיאה וזרק על השאר אין לו בה כלום, נפל לו עלי' פרס טליתו עלי, מעבירין אותו הימנה, וכן בעומר שכחה, ואי אמרת ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום נקנו לי' ארבע אמות דידי' [היינו דמזה שלא קנה הפאה בד"א שלו, מוכח שאין ד"א קונות] הכא במאי עסקינן דלא אמר אקני. [ומקשה:] ואי תקון רבנן, כי לא אמר מאי הוי' [ומתריץ:] כיון דנפל גלי דעת' דבנפילה ניחא לי' דנקני, בארבע אמות לא ניחא ליה דנקני. רב פפא אמר כי תקינו לי' רבנן ארבע אמות בעלמא, בשדה דבעל הבית לא תקינו ליה רבנן...".

ובהמשך מקשה בגמ' מהדין דהמשנה בנוגע למציאה - "ראה את המציאה ונפל לו עליה ובא אחר והחזיק בה זה שהחזיק בה זכה בה" - דגם כאן אין הוא קונה המציאה בד"א שלו. וע"ז ג"כ מתרצת הגמ' ב' תירוצים: א. דגילה דעתו שבנפילה רוצה לקנות לא בד"א, ו"רב ששת אמר כי תקינו רבנן בסמטא דלא דחקי רבים, ברשות הרבים דקא דחקי רבים לא תקינו רבנן".

והנה בנוגע לתירוץ של רב פפא ורב ששת, דבפאה ובמציאה אין קונה בד"א שלו כיון שזהו שדה של בעה"ב או שהוא רה"ר, הנה יש מהראשונים שסוברים (כך כתב המ"מ בדעת הרמב"ם, וכן גם משמע מדברי הרשב"א והנמוקי") שאינם חולקים על התירוץ הקודם בגמ', וגם הם סוברים שאם גילה דעתו שאינו רוצה לקנות בד"א, אינו קונה ורק ס"ל שבפאה או במציאה אין צריכים כלל לתירוץ זה, כיון שלא תקנו חכמים ד"א בשדה דבעה"ב או ברה"ר.

אמנם יש ראשונים שסוברים (הרי"ף והרא"ש, והר"ה. וראה רמ"א חו"מ סי' רסח סק"א. וכן דעת כמה מפרשים בשיטת הרמב"ם. וכן משמע משו"ת הר"י מיגש סי' קו ועוד) שחולקים רב פפא ורב ששת על התירוץ הראשון וס"ל שאין אומרים סברא זו שכיון שגילה דעתו שלא ניחא לי' בד"א אינו קונה.

טז

והנה לפי השיטה שיש כאן מחלוקת בין ב' התירוצים, בפשטות סברת מחלוקתם היא בנוגע לדעת בנ"א - האם נקטינן שכוונתו כמה שנפל על הפאה או על המציאה היא שרוצה לקנות דוקא ע"י הנפילה ולא ע"י הד"א, או שכוונתו היא שרוצה לקנות באיזה קנין שיכול לקנות בו, אם ע"י נפילה ואם ע"י ד"א, היינו שנחלקו בדעת בנ"א - אמנם קצת דוחק לומר שמחלוקתם תלוי' בענין זה - מהי דעתו של האדם בעת שנפל על הפאה או המציאה, ומסתבר לומר שנחלקו בעומק יותר, באיזה סברא בקשר לדין קנין ד"א.

והנה, בתירוץ רב פפא "כי תקינו לי רבנן ד"א בעלמא, בשדה דבעל הבית לא תקינו לי רבנן", מפרש רש"י (ד"ה ה"ג כ'): "תקון לי רבנן בעלמא, כגון בסמטא שהוא רשות לכל אדם, או ברה"ר או בצדי רה"ר...". ובפשטות נמצא, דלרש"י ס"ל לרב פפא שגם ברה"ר ישנו הדין דד"א.

אמנם לפ"ז נמצא, שרב פפא חולק על רב ששת, דס"ל בהמשך הגמ' ד"ברה"ר דקא דחקי רבים לא תקינו רבנן", אבל אין זה פשוט כ"כ, כי כמה כתבו שאין מחלוקת ביניהם, שגם לרב פפא אין קנין ד"א ברה"ר, ומ"ש רש"י "או ברה"ר", כוונתו רק לומר שבשדה דבעה"ב בוודאי אין קונה, גם אם במקומות אחרים יקנה, היינו אפי' אם הי' קונה בכל המקומות - לא רק בסמטא ובצדי רה"ר, אלא גם ברה"ר, מ"מ בשדה דבעה"ב אינו קונה. ובפרט שישנו נדון שכו"ע מודי שקונה אפי' ברה"ר - בנדון דגמ'; אבל אין כוונת רש"י שר"פ חולק וס"ל שקונה ברה"ר (וראה בכ"ז ב'מחנה אפרים' (הל' גזילה פי"ז ה"ח. ב'מעשה רוקח' (שם ה"א). ב'בית הלוי' (ח"ג סי' מה אות ז). ובכ"מ).

ולפי השיטה שס"ל לרש"י שרב פפא ורב ששת חולקים, צלה"ב מהי סברת המחלוקת?

יז

עוד צלה"ב: בנוגע להדין דפאה - "נטל מקצת פאה וזרק על השאר אין לו בה כלום, נפל לו עלי' פרס טליתו עלי' מעבירין אותו הימנה", נחלקו הראשונים; הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ב הי"ח, וכ"ה בפירוש המשניות פאה פ"ד מ"ג. וכ"ה במאירי) כתב:

"עני שנטל מקצת הפיאה וזרק על השאר, או שנפל עלי, או שפירס טליתו עלי' קונסין אותו, ומעבירין אותו ממנה, ואפילו מה שנטל, לוקחין אותו מידו וינתן לעני אחר". אבל הרשב"א (מובא בשיטמ"ק) והר"ש (על המשנה) ס"ל שרק ברישא ("נטל מקצת פאה וזרק על השאר") מוציאים ממנו גם את מה שכבר לקט, דברי שא כתוב "אין לה בה כלום", אבל בסיפא שכתוב רק "מעבירים אותה הימנה" אין מוציאים מה שכבר לקט. וצלה"ב מהי סברת מחלוקת הראשונים בזה?

חי

ועפהנ"ל י"ל בזה, שגם זה תלוי בסברא הנ"ל: דהנה הבאנו לעיל שיטת הרשב"א והר"ש שרק ב"נטל מקצת פאה וזרק על השאר" הדין הוא שקונסים אותו ונוטלים ממנו מה שלקח כבר, אבל כאשר נפל עלי' או פרס טליתו עלי' לא נוטלים ממנו מה שכבר לקח, ושאלנו, מהו החילוק?

אמנם ע"פ הנ"ל י"ל הביאור בשיטתם: הם ס"ל שיש להאדם ד"א בעצם [או לפי שזהו המשך הד"א שלו שיש לו בלא"ה, או שנתנו החכמים להאדם זכות לקנות החפץ ע"י הד"א, כב' האופנים דלעיל (ולא שהוא המשך דין חצר, או דין על החפץ עצמו)]. לכן בנדרן שנפל על הפאה, אף שלפעול אינו קונה שם ע"י הד"א, אבל סו"ס ישנו כאן יש ד"א, כי יש לו ד"א בעצם, לכן ממעטים בהקנס שלו, ומה שכבר נטל אין קונסים אותו בזה.

וכן יש לבאר גם המחלוקת (לשיטת הסוברים שישנה מחלוקת) בין רב פפא ורב ששת להתירוץ הראשון, האם בכך שנפל גילה דעתו שניחא לי' רק בנפילה ולא בד"א, או לא: דהנה מובן דרק אם הדין דד"א הוא דין שמתחדש בכל פעם שישנו חפץ לקנות, אז אפ"ל שאינו רוצה בהתחדשות דין זה, אבל אם הוא דין עצמי, אינו יכול לומר שאינו רוצה, כיון שכבר ישנו בעצם, ואי"ז בידו שלא לקבלו.

ולפ"ז: אם נאמר שהוי דין בהחצר, והתקנת חכמים היא התפשטות של דין חצר, או (להאופן השני) שהוי דין מצד החפץ, ולא מצד הגברא, ה"ז דין נוסף ולא קיים בעצם, ואפשר לומר שע"י שנופל – שעכשיו צריך לחול דין ד"א – יכול הוא לגלות דעתו שאינו רוצה בהד"א אלא רוצה לקנות בנפילה, משא"כ אם נאמר שהתקנת חכמים היא התפשטות מהד"א, או (להאופן השני) שהוי דין מצד הגברא, א"כ ה"ז דין

שקיים בעצם, ואין מועיל מה שמגלה דעתו שלא נחא לי', דהרי הד"א כבר ישנם בעצם.

וכ"ה גם במחלוקת (לשיטת הסוברים שישנה מחלוקת) בין רב פפא לרב ששת האם ברה"ר קונה בדין ד"א או לא: דהנה החסרון דרה"ר שלכן אין בה ד"א אומר רב ששת בגמ' שהוא מפני "דדחקי בה רבים", וי"ל שם"ל שהדין דד"א אינו דין שישנו אצל האדם בעצם, ולכן זה שדחקי בה רבים הוא סתירה ומניעה לדין ד"א, משא"כ אם ד"א הוא דין שקיים בעצם (לפי ב' האופנים), אין זה שדחקי בה רבים מספיק למנוע ולעכב דין ד"א.



סימן כא

דין אמירה בניטין וקידושין

א

תנן בניטין (פא, א): "המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק... וב"ה אומרים צריכה הימנה גט שני". ומבואר בגמ' הטעם שאמרינן שודאי בעל, כי "הן הן עידי יחוד והן הן עידי ביאה". וגם ודאי שבעל לשם קידושין. כי "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות".

וצלה"ב: איך היא מקודשת, והרי לא ידיענן שאמר לה "הרי את מקודשת לי (בביאה זו)?"

ולבאר זה צריכים להיכנס לגדר אמירה בניטין וקידושין. וכדלקמן.

דהנה איתא בקידושין (ו, א): "היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש - רבי יוסי אומר דיו, ר' יהודה אומר צריך לפרש. אמר רב יהודה אמר שמואל והוא שעסוקין באותו ענין. . כתנאי, רבי אומר והוא שעסוקין באותו ענין, ר' אלעזר בר ר"ש אומר אע"פ שאין עסוקין באותו ענין. ואי לאו דעסוקין באותו ענין מנא ידעה מאי קאמר לה? אמר אביי מענין לענין באותו ענין. אמר רב הונא אמר שמואל הלכה כר' יוסי...".

וצלה"ב: דהנה מסוגיא זו משמע שאין הכרח שהבעל יאמר בעת הקידושין או הגירושין, שהוא מקדשה או מגרשה. ולכן מספיק מה שהיה מדבר עמה לפני"ז, ואיך זה מתאים עם הדין שאכן צריכים אמירת הבעל, כמבואר בכל הפוסקים. [והנה מצינו שבנוגע לגט נחלקו אם אמירה היא מה"ת או מדרבנן.

דהנה הרמב"ם (הל' גירושין פ"א, ה"א) כתב: "המגרש, צריך שיאמר כשיתן לה הגט הרי זה גיטך . . ואם נתן בידה ולא אמר כלום הרי זה פסול", וכוונתו שפסול מדרבנן, דהרי כתב להלן (הל' גירושין פ"י ה"א-ב) ד"כל מקום שאמרנו בחיבור זה שהגט בטל; או אינו גט; או אינה מגורשת; הרי זה גט בטל מן התורה . . וכל מקום שאמרנו בחיבור זה שהגט פסול, הרי זה פסול מדברי סופרים בלבד" (וכ"כ התויו"ט מע"ש פ"ד מ"ז), הרי דסב"ל דמדאורייתא אין צריך אמירה בגט, וכל הפסול דחוסר האמירה הוא רק מדרבנן.

משא"כ הטור (אבהע"ז סי' קלו) כתב: "נתנו לה בשתיקה והיה מדבר עמה על עסקי גיטה והיו עדיין עסוקים באותו ענין - הוי גט, ואם לאו אינו גט" - ובפשטות כוונתו שאינו גט מדאורייתא, וכדיוק ה"י (שם): "כתב רבינו דאינו גט, אבל הרמב"ם בפרק א (ה"א) כתב הרי זה גט פסול...". נמצא דהטור סובר ש"דין אמירה" הוא מדאורייתא - אבל לכו"ע צריך אמירה, וא"כ איך אמרינן כאן שאם היה מדבר עמה לפ"ז ה"ז מספיק? ובשלמא בגט י"ל שהיות וכתוב בתוך הגט הלשון המתאים, והוא נותנו לה, לכן ה"ז מספיק, (וכן בנוגע לקידושי שטר), אבל בנוגע קידושי כסף צ"ע למה זה מועיל.

ב

דהנה קושיא זו היא רק אם חיוב אמירה הוא "דין עצמי" (כדלקמן), דהנה בגדר האמירה בקידושין (ובגירושין) גופא, נחלקו הראשונים האם זה בגדר "דין עצמי" או בגדר "גילוי דעת". דאפ"ל בכ' האופנים:

א) גם האמירה היא חלק ממעשה הקידושין, דכשם שבשביל שיחולו הקידושין - על הבעל לתת מעות או שטר לאשתו (או בביאה), כך מוטלת עליו אמירת "הרי את מקודשת לי", ועי"ז נפעלים הקידושין - היינו שיש "דין" אמירה.

ב) הקידושין נפעלים רק ע"י מעשה הנתינה (או הביאה), וענין האמירה הוא רק לגלות שמה שהבעל עושה ה"ז לשם קידושין, כמו בכל קניני ממון שאין דין מיוחד של אמירה ובעינין רק לגלות כוונת המעשה.

וא' מהנפק"מ היא באם אמר לשון שברור שכוונתו היא לקידושין, אבל לא אמר במפורש "הרי את מקודשת לי...", (ולא שאמר בלשון הפסול כמו הריני אישך וכיו"ב, דאז פשיטא שאינה מקודשת, כי זה גרוע משתיקה, כי אומר בפירוש שמקדשה באופן הפסול), ולמשל באם יאמר "הרי זה קידושך". דאם האמירה היא "דין עצמי" - אינה מקודשת, משום שלא אמר הלשון שצ"ל, אבל אם האמירה היא רק בכדי לגלות דעתו - מקודשת, שהרי אף בלשון זו גילה דעתו שכוונתו היא לשם קידושין (ואינו באופן הפסול).

ג

ומצינו מחלוקת בזה:

דבתום רי"ד (ו, א ד"ה "וכן בגירושין") כתב: "כל הלשונות הללו . . אין צריך לאומרם הבעל בפה, אלא האי "אמר" הכין פירושא, אמר לכתוב בגט כך, שאם בגט לא היה כתוב אינו מועיל דיבורו שאמר לה כלום דבספר מתגרשת ולא בדברים, וכיון שבגט הוא כתב זה הלשון, אין צריך לומר לה בפה, אלא הרי זה גיטך ותו לא . . ולא דמו גט לקידושין דגט הלשון כתוב בתוכו . . אבל בקידושין הכסף שהוא נותן לה אינו כתוב בו שום דבר, הלכך צריך שיאמר לה בפה הרי את מקודשת לי, ואם אמר לה הרי זה קידושך אינו כלום כיון שאין כתוב בו דבר, דקידושין הוא לשון הקדש ומה דיבור הוא זה שאמר לה זה יהי' ההקדש שלך, הלכך צריך שיאמר הרי את מקודשת לי בזה. אך אם קידשה בשטר וכתב בתוכו הרי את מקודשת לי, אומר לה בפה הרי"ז קידושך כמו הרי"ז גיטך".

ומבואר בדברי התוס' רי"ד דבקידושין האמירה ד"ה הרי את... " היא חלק מעצם מעשה הקידושין, דהקידושין חלים ע"י ב' הענינים הנתינה והאמירה. ולכן צריך שיאמר לשון דמשמעו שהוא מקדשה לו, ולא מהני כשאמר "הרי זה קידושך".

וכן מובן מדברי התוס' ר"י הזקן (מה, ב) דכתב: "...דבשלמא גבי מומן הכל תלוי בדעת הנותן, ואין במקבל אלא לזכות במתנה, ואם יזכה לו אחר זכה במתנה המקבל דזכין לאדם שלא בפניו, אבל גבי קידושין הוא צריך שיאמר דברים שיקנה בהם האשה, וטעמא דאחד מקדש אשה לאחר הוא דשלוהו של אדם כמותו ואם לא

עשאו שליח מה יועיל...". ומשמע מלשונו שהאמירה היא חלק בלתי נפרד מהקידושין - כשיטת התוס' רי"ד, ולכן רק אמירת הבעל תועיל, ואין מועיל בזה דין זכיה משום דבקידושין יש דין מיוחד דאמירה וכדי לקדש לאחר צריך להיות שלוחו.

וכן הובא גם ב'שלטי גיבורים' (על הרי"ף ט, א אות ג) דכתב "...ומז"ה אומר בפסקיו... שהמקדש בשטר א"צ לומר בפה הרי את מקודשת לי... אבל בקידושי כסף צריך שיאמר לה בפיו "הרי את מקודשת לי" שבדיבורו הוא מקדשה ע"י הכסף, ואם אמר לה "הרי זה לקידושין" לא אמר כלום". - הרי ש'בעל המאור' [- המז"ה] סובר כשיטת התוס' רי"ד הנ"ל.

אמנם ה'שלטי גיבורים' עצמו חולק ע"ז, וכלשונו: "ול"נ שאף בקידושי כסף אם אמר לה ה"ז לקידושך - מקודשת, שהרי גלה דעתו שלשם קידושין הוא נותנו לה, וכבר ביארנו שאם היה מדבר עמה על עסקי קידושיה אע"פ שנתן לה סתם מקודשת", הרי שדעת הש"ג היא, דאין האמירה חלק מעצם הקידושין, והקידושין חלין ע"י נתינת הכסף בלבד, והאמירה היא רק כדי לגלות שדעתו בנתינה היא לשם קידושין (ולא לשם מתנה), ולכן סובר שגם באומר הרי"ז לקידושך מהני, משום שיש בזה גילוי דעת שכוונתו היא לקידושין.

וכן נראה דס"ל ג"כ הר"ן (שם, ד"ה "וכתב הרמב"ן") דכתב: "...לפי שהכסף הוא שקונה ואמירה אינה צריכה אלא לגלות שנתנה זו לשם קידושין היה...".

ד

וזהו כוונתינו, שבשלמא להסוברים שהאמירה היא רק לגלות דעת המקדש, מוכן מדוע אם "היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש - רבי יוסי אומר דיו... אמר רב הונא אמר שמואל הלכה כר' יוסי", כי היות שהאמירה היא רק בשביל לגלות דעתו, הרי כאן ברור שדעתו היא לשם קידושין, דהרי על זה היה דיבורו עם האשה, אבל אם האמירה היא "דין עצמי", צל"ה"ב מדוע מקודשת, הרי לא היתה כאן שום "אמירה", ומה יועיל זה שהיה מדבר עמה על עסקי קידושיה לפנ"ז, הרי בעת הקידושין, חסר מעצם הקידושין?

וכפי שרואים שהש"ג אכן מביא זה כראיה לשיטתו, שהרי כתב: "אם אמר לה ה"ז לקידושין - מקודשת, שהרי גלה דעתו שלשם קידושין הוא נותנו לה, וכבר ביארנו שאם היה מדבר עמה על עסקי קידושיה אע"פ שנתן לה סתם מקודשת"; וא"כ קשה איך מתרצים התורי"ד וכו' דין זה?

ה

וביארנו האחרונים שהכוונה היא שכשהיה מדבר עם האשה על עסקי קידושיה, אמר במהלך הדברים הלשון המתאים, רק שבשעת הנתינה לא אמר כלום, וההידוש בדברי רבי יוסי הוא שמקשרים האמירה המוקדמת לנתינה שהתרחשה מאוחר יותר, והו"ל כאילו אמר בשעת מעשה, ולכן ה"ה מקודשת. וכמוכן שע"פ זה ה"ה מקודשת רק באם אמר הלשון המתאים.

אבל קשה לומר כן, דהרי לא מצינו גדר כזה שדיבור יהיה נמשך לאחמ"כ, דרק בתוך כדי דיבור אומרים שכדיבור דמי, וגם בזה הנה בפשטות הוא מדין חזרה ולא שהדיבור נמשך לתוכ"ד [כמבואר בלקו"ש (חי"ט עמ' 189)], משא"כ בנדו"ד בהא דעסוקין וכו' הרי פשוט שהדין הוא שמועיל גם באם לא היתה האמירה בתוכ"ד.

וגם אין לומר שהיות שכל הזמן היו עסוקין באותו ענין - עכ"פ מענין לענין באותו ענין - ה"ז כאילו אמרו תוכ"ד - כי על הדיעה בגמ' שמדובר "אע"פ שאין עסוקין באותו ענין", (לפני שביארה הגמ' דאיירי "מענין לענין באותו ענין"), מקשה "אי לא דעסוקין באותו ענין מנא ידעה מאי קאמר לה", ואי מועיל רק באם היתה אמירה בבחי' תוך כדי דיבור, היתה הגמ' צריכה להקשות שיש חסרון בעצם הקידושין דלא היתה "אמירה" בקידושין אלו, וגם לא תוך כדי דיבור - שהרי "אין עסוקין באותו ענין".

גם צ"ל"ב להדיעה שיש "דין עצמי" של אמירה בקידושין, מהא דתנן בגיטין (הג"ל): "המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי . . ובית הלל אומרים צריכה הימנו גט שני", והרי היא מקודשת נמורה לדעת ב"ה, דאמרינן שודאי בעל לשם קידושין ד"חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות" (ו"הן הן עדי יחוד, הן הן עדי ביאה"), וכן נפסק להלכה (שו"ע אבהע"ז סי' קמט). והנה באם האמירה בקידושין היא בשביל לגלות

דעתו אתי שפיר, דכאן ברור שדעתו היא לשם קידושין משום ד"אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", אך באם האמירה היא "דין עצמי", צ"ל"ב מדוע מקודשת, הרי לא היתה כאן שום "אמירה"?

ו

והנה ידידי הרה"ג הרב י"צ קלמנסון שליט"א בספרו 'רשימות שיעורים' (על מסכת קידושין סימן יט) מתרץ בזה (באותו שם):

"והנראה לומר בזה דהנה הא דס"ל להנך ראשונים ז"ל דבקידושין צריך אמירה, הוא משום חלות האיסור, דס"ל להנך ראשונים דחלות האיסור נעשה ע"י האמירה [וי"ל דמפרשי דנתינת הכסף פועל רק הקנין ממון, דבקידושין הרי איכא קנין ממון, ודין איסור דנאסרת אכו"ע וכידוע, ומפרשי הנך ראשונים דהכסף פועל רק הקנין ממון, וחלות האיסור דנאסרת אכו"ע נעשה ע"י הדיבור, וי"ל דמפרשי דהאיסור הרי הוא כגדר הקדש ואין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, ולזה צריך נתינת הכסף דקונה קנין ממון דהוי' כחפצא שלו ואז יכול להקדיש לאסרה בדיבור]."

ולפי"ז נראה די"ל דהך חלות דין איסור יכול לחול גם במחשבה, דהוא כדין הקדש דחל גם במחשבה וכמבואר בשבועות דף כו ובקידושין דף מב דילפינן לה מכל נדיב לב, דהך דין איסור דמי להקדש, וכמו"ש התוס' בנדרים דמשו"ה מספק"ל דיהא דין ידות בקידושין וכנ"ל, ועד"ז כתבו התוס' בדף ז לבאר הא דמקשה דנימא דניפשטו קידושי בכולה, דקידושין דומה לדין הקדש יעוי"ש.

ולפי"ז י"ל דכמו"כ הוא לענין דחל במחשבה דהו"ל כהקדש, אלא דבקידושין הרי איכא דין מיוחד דצריך העדאת עדים ולכן לא מהני במחשבה לחוד דליכא ע"ז העדאת עדים, אכן אילו יצויר דיהיה הוכחה ברורה על המחשבה שפיר תהני, דליכא חסרון דהעדאת עדים, ועצם חלות האיסור שפיר יכול לחול ע"י מחשבת הלב וכמו שהוא בהקדש וכנ"ל.

[וממשיך באות ז:]"ועפ"ז יבואר הישב הא דמהני עסוקין וכו' דבזה הרי איכא הוכחה ברורה דמחשבתו בשעת הנתינה הוא לקדשה, ומהני משום מחשבתו, דגם במחשבה חל האיסור וכנ"ל, וכן מבואר לפי"ז הא דגישין דף פא דכיון דאיכא חזקה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות הרי איכא הוכחה ברורה דמכון במחשבתו בשעת מעשה לקדש ושפיר חלו הקידושין משום דין מחשבת הלב, דעצם חלות האיסור חל שפיר גם במחשבה וכמוש"נ.

[ויסוד המחלוקת דהתום' רי"ד והש"ג הוא דלדעת הש"ג והר"ן הנה עצם הנתינה פועל כל הקידושין גם הדין איסור, ואי"צ בזה לאמירה רק לגלות וכו' משא"כ להתום' רי"ד וכו' הוה חלות האיסור ע"י דין מיוחד דהאמירה וכו' ומהני לזה גם מחשבת הלב, אכן צריך שיחשוב בלבו הרי את מקודשת וכו' דהך מחשבה פועל האיסור, משא"כ להש"ג והר"ן צריך רק לכון דהנתינה היא לקידושין וממילא חל כל דין הקידושין].

"ומה מאד שמחתי כשמצאתי אח"כ ב'משנה ראשונה' על משניות מע"ש (פ"ד מ"ה) שכתב לבאר כן הא דמהני בעסוקין וכו' וז"ל שם "ובעיקר טעמייהו דר' יוסי ור"י גבי קידושין אפשר דר"י סבר קידושין הוי לשון הקדש כדאמר רפ"ק דקידושין דאסר לה אכר"ע כהקדש וגבי קדשים גלי קרא כל נדיב לב" יעוי"ש, והן הן הדברים דבקידושין צריך בעצם לאמירה מיוחדת לחלות האיסור אלא דמהני לזה גם מחשבת הלב דהו"ל כהקדש וכמוש"נ....".

[ובאות ט כותב:]"והנה למשנ"ת דגם להתום' רי"ד יכול לחול האיסור ע"י מחשבת הלב - וזהו דינא דהיה מדבר וכו' - צ"ב בהא דכתב התום' רי"ד דבאמר לה הרי"ז לקדושין לא מהני דאי"ז לשון קידושין וכנ"ל ולכאורה כיון דאמר הרי"ז לקידושין הרי גילה דעתו דרוצה לקדשה ותהני משום לתא דמחשבת הלב, אף דמצד הלשון בעצמותו א"א לחול האיסור, מ"מ יחול מצד כוונתו ומחשבתו דמאי שנא מהא דעסוקין קודם דמהני משום מחשבתו וכנ"ל.

"והנראה לומר בזה ע"פ מה שחידשו האחרונים ז"ל דאע"פ דבהקדש ותרומה למדים מן הכתוב דחלים גם במחשבה, מ"מ אם נתכוין בלבו להוציא את ההקדש או התרומה בפיו, אינם חלים ע"י המחשבה שבלבו אלא ע"י הוצאת פיו. והוכיחו כן מן

התוספתא (תרומות פ"ג ומע"ש פ"ד), [עי' בטורי אבן חגיגה באבני שהם לדרך י, ובקו"א לאדה"ז בשו"ע (סי' תקכו ס"ק ב) ועוד].

"ולפי"ז מבואר דשאני באומר הרי"ז לקידושין דכיוון דנחית לדיבורא גילה דעתו דברצונו דהקידושין יחולו מצד האמירה ולא משום מחשבת הלב, ולכן לא מהני בזה מצד מחשבת הלב - ומשום האמירה לא מהני דאי"ז לשון טוב דקידושין - משא"כ בהא דעסקין וכו' דבשעת מעשה לא אמר כלום דרצונו דיחולו הקידושין מצד המחשבה, שפיר חלו מצד הדין דמחשבה [משא"כ לשיטת שאר הראשונים ז"ל הרי גם באומר אין כוונתו דהקידושין יחולו משום האמירה, דהקידושין חלין רק משום המעשה דנתינה וכל ענין האמירה הוא רק לגלות רצונו, ולזה מהני גם לשון הרי"ז לקידושין דשפיר הוה גילוי דעת דרצונו לקידושין]."

ז

והנה פירושו הוא פירוש יפה ומתקבל, אבל פי' זה מתאים רק לגבי קידושין, אבל לא לגבי גירושין, שהרי אין גירושין גדר של הקדש, שנאמר שאפשר להקדיש ע"י מחשבה. (כי לכל היותר יש לדמות גירושין לפדיון הקדש, וזה הרי אאפ"ל במחשבה).

ואף שבנוגע גירושין מעיקרא לא קשה מדוע מועיל "היה מדבר עמה על עיסקי גיטה", כי נותן לה גט שבו כתוב הלשון המתאים (וראה בספר הנ"ל שם הערה ב), מ"מ יהיה נמצא שב' גדרים נפרדים יש כאן בנוגע מה שמועיל "היה מדבר עמה" בקידושין ובגירושין, וזה דוחק. כי מזה שהגמ' מצרפת ב' הענינים יחד ("היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה. ונתן לה גיטה וקידושיה . . דיר"), משמע שטעם א' לשניהם. ולפירושו יהיו כאן ב' טעמים שונים.

ועוד קשה, דביאור הנ"ל מתאים רק להשיטה הסוברת שאכן אפשר להקדיש במחשבה, אך יש החולקים על שיטה זו כדלהלן, ואיך יתירן לשיטה זו הא דמועיל זה ש"עסקין באותו ענין"? (וכפי שאכן הקשה בעצמו שם).

דהנה ב'לקוטי לוי יצחק' [לאביו של כ"ק אדמו"ר זי"ע] (אגרות עמ' שא) כתב כהשיטה שא"א להקדיש במחשבה, ובמקדיש קרבן במחשבתו אין החפצא (-

הבהמה) נעשה קדוש, אלא שיש חיוב על הגברא להקדיש את הבהמה בפיו אח"כ. ובציונים מכ"ק אדמו"ר זי"ע שם כתב: "גם הקרבן קדוש כדמוכח מהסוגיא קידושין (מא, ב) ושם ברש"י, ותרומות (פ"ג מ"ח) בר"ש, פני משה ועוד", ובעמ' דש שם באגרת של רלו"צ לבנו כ"ק אדמו"ר זי"ע כתב: "וע"ד קושייתך . . ולא ניהא לך בתירוצי שהוא רק לענין חיוב המוטל על האדם די במחשבה, אבל לקדושת הבהמה צ"ל אמירה בפה, כי הרי משה קדשים לתרומה ופשוט שתרומה קדושה ע"י מחשבה, וכמ"ש ברמב"ם הל' תרומות (פ"ד הל' טז) להדיא, הנה מה שלדידך הוא להדיא ברמב"ם, לדידי אינו כלל להדיא, עיין במג"ח (מצוה תקז) תראה שדעת השעה"מ בדעת הרמב"ם שמחשבה גרידא לא מהני, רק בצירוף מעשה ההפרשה לזה, וכן הוא בדעה א' בחי' הרשב"א בקידושין (דף מא) מפורש ע"ש, ואפי' לדעת רש"י שנתן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, ג"כ יש לספק ולומר שזה די רק לענין שיהא מותר לאכול בצד אחר, שהצד האחר יצא מטבל ונחשב כחולין, מפני שהתורה אמרה ונחשב, שבמחשבה בלבד די לענין החלק הנשאר שיהא נחשב כחולין שכבר תרמו ממנו, אבל החלק שנתן בו עיניו שיהא תרומה (אם שהמחשבה מועלת, שדוקא הצד שנתן בו עיניו אותו צריך להפריש לתרומה אך) אינו קדוש עדיין בקדושת תרומה כ"ז שלא הפרישו, שיהא חייבין עליו זר האוכלו וכדומה...", וע"ש.

אבל כ"ק אדמו"ר זי"ע לא ס"ל כאביו, גם אחר מכתב זה, כי באג"ק (המובא לקמן) כותב עוה"פ "שהבהמה נתקדשה ע"י מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה".

ובאמת נחלקו בזה הראשונים, כי מרש"י בקידושין (מא, ב) משמע כנ"ל, שהבהמה אכן נתקדשה. אמנם המאירי כותב בשבועות (כו, ב) שזה רק חיוב על הגברא, (וצריכים לבאר תוכן השקו"ט בין כ"ק אדמו"ר זי"ע ואביו, כשנחלקו בזה הראשונים. ואכ"מ).

בכל אופן - לפי השיטה שאין הבהמה מתקדשת ע"י מחשבה, עדיין צריכים להבין איך מסבירים הא ד"היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש . . דיו", אליבא דשיטת אלו שישנו "דין עצמיו" של אמירה בגיטין וקידושין?

ח

וי"ל בזה בהקדים שהמקור לדין אמירה הוא מהדרשה שהביא הפנ"י (ה), ב ד"ה "אמר שמואל": "כגט דכתיב ונתן בידה ספר כריתות ושלחה מביתו" משמע להדיא דלאחר הנתינה צריך לשלחה מביתו, והיינו שצריך לומר הרי זה גיטך. ומקורו מה'ספרי' (פרשת תצא, פסקא רסט): "ושלחה מביתו - עד שיאמר לה זה גיטך - מכאן אמרו הזורק גט לאשתו ואמר לה כנסי שטר או שמצאתו מאחריו קוראה והרי הוא גיטה, אינו גט עד שיאמר לה **הא גיטך**". וילפינן קידושין מגירושין ע"י ההיקש ד"ויצאה - והיתה", (כהסברא שהובאה ב'פני יהושע' (ו, א ד"ה "הני לישיני"): "ולפי זה על כרחך סלקא דעתין דטעמא דשמואל בקידושין בהריני אישך משום דיליף לה מגירושין, דכתיב ושלחה מביתו ולא שישלח את עצמו, דאיירי לענין אמירה כדפרישית לעיל, וילפינן נמי קידושין מדאיתקש הויה ליציאה". ואף שמסיק שחסרון אמירת "הריני אישך" אינו מטעם דאיתקש הויה ליציאה, כ"א לפי שבקידושין עצמם כתוב "כי יקח", ולא "כי תקח", מ"מ לגבי עצם דין אמירה י"ל שאכן ילפינן דין אמירה דבקידושין מזה שבגירושין יש דין אמירה).

וי"ל שכוונת הפסוק היא לא שצריכים דיבור בעת הקידושין, (כי איך מונח ב"ושלחה מביתו" שצ"ל אמירה), כ"א שצ"ל ג"כ כוונה במחשבתו ש"שלחה מביתו", כי זהו תוכן ונתן בידה ושלחה מביתו, שנוסף על נתינת הגט צריך שיהיה במחשבתו שהוא משלחה, ומה שכותב בספרי "עד שיאמר לה...", "אי"ז דין אמירה מצד עצמו, כ"א כדי שנדע שאכן כן חשב בעת נתינת הגט, ולכן "הזורק גט לאשתו ואמר לה כנסי שטר או שמצאתו מאחריו קוראה והרי הוא גיטה אינו גט עד שיאמר לה **הא גיטך**", דצריך להיות ברור שאכן חשב בשעת הנתינה שהוא משלחה מביתו.

ט

אמנם באמת י"ל, שאף שכוונת הכתוב היא שצריכים מחשבה לשלחה, מ"מ מחשבה זו מוכרחת לבא כדיבור מטעם אחר - והוא בהקדם מ"ש כ"ק אדמו"ר ז"ע באג"ק (ח"א עמ' רלט, הערה ח) שיש כמה סוגים של מחשבה שעושה פעולה גם בדבר שחויץ לאדם החושב, וכלשונו: "הדוגמאות בזה יש לחלק לסוגים: א) למעלה מכולם ענין שהפעולה נעשית ע"י מחשבה אף שאין שם דיבור ומעשה כלל. וכמו נדבות

קדשים (שבועות כו, ב. רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פי"ד הי"ב). דמוכח שם שהבהמה נתקדשה ע"י מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה. . . ב) הפעולה נעשית ע"י מחשבה, אבל אין המחשבה פועלת אלא אם כן באה בשעת עשייה. וכמו המחשב בקדשים שצ"ל בשעת עבודה דוקא אבל נחשב הוא ללאו שאין בו מעשה. . . ג) הפעולה נעשית ע"י מחשבה וע"י מעשה שניהם יחד דוקא ולכן לוקה על לאו כזה מפני המעשה. . . ד) הפעולה נעשית ע"י מעשה לבד, אבל אין העשייה מועלת ופועלת אלא אם כן ישנה למחשבה והוא בעניני דלשמה, מזיד וכיו"ב..."

והנה בנדון דידן פשוט שהוא בסוג הג' - שצריך את שניהם (המעשה והמחשבה), כי אינו בסוג הא' והב' שהוא דבר שצריך רק מחשבה לחוד. או שצריך מחשבה בעת המעשה, שהרי פשוט שצריכים גם נתינת הגט, מעשה. וגם אינו בסוג הד', שהרי לפי הנ"ל אמרה תורה "ושלחה מביתו" שצ"ל מחשבה, כענין בפ"ע, וג"ז הוא חלק מהקידושין; וא"כ פשוט שהוא בסוג הג', שצריכים ב' הענינים לגירושין - המעשה והמחשבה.

והנה בדברים שהם בסוג הג' גופא יש לחלק בכל נדון ונדון, האם הם ב' ענינים נפרדים לגמרי, או שאף שהם ב' ענינים נפרדים, מ"מ הכוונה היא שהמעשה צריך להיות עם המחשבה. ובנידון דידן: האם יש ב' דינים נפרדים לגמרי "ונתן בידה" ו"ושלחה מביתו", וכדי שתתגרש צריכים ב' ענינים אלו כב' ענינים נפרדים, או שזה דין אחד שכולל בתוכו שני פרטים, שה"נתן בידה" גופא צ"ל באופן של "ושלחה מביתו", שהמעשה צ"ל עם מחשבה.

יו"ד

והנפק"מ היא האם מחשבה זו מוכרחת להיות כדיבור - והוא ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (חי"א עמ' 82 ואילך) בענין החילוק שבין מחשבה דיבור ומעשה, וכלשונו:

"בג' כחות הנפש מחשבה דיבור ומעשה שונה כח המעשה מב' הכחות מחשבה ודיבור: ענינו של כח המעשה הוא פעולה בדבר שחויץ ממנו, והיינו שכח המעשה נפרד מהאדם ומתלבש ופועל בדבר שחויץ ממנו; משא"כ מחשבה ודיבור

ענינם בהאדם עצמו להביא שכלו ומדותיו לידי התגלות - המחשבה היא גילוי שכלו ומדותיו לעצמו, והדיבור הוא לגלות שכלו ומדותיו לזולתו.

"אמנם בפרטיות - חילוק גדול בין מחשבה ודיבור (בשייכותם למעשה): אותיות המחשבה הן רוחניות ודקות ואין להן שייכות למעשה, ולכן ענינה של מחשבה הוא רק בהאדם עצמו ואין באפשרותה לפעול בהזולת; משא"כ אותיות הדיבור הן אותיות גשמיות (הבל גשמי ש"נצטייר" לאותיות א, ב כו' ע"י ה' מוצאות הפה, עקימת שפתים וכו') ונפרדות מהאדם, ויש להן שייכות וקירוב למעשה, ולכן ביכולת הדיבור להכריח פעולה, וכמחז"ל בלאו דמחמר - וע"י דיבורו של מלך מתנהגים כל עניני המדינה, כמ"ש "דבר מלך שלטון".

"אולם המחשבה אין לה שייכות לפעולה, כי אף שהחלטת האדם במחשבתו מביאה לפעולותיו אין להמחשבה - שהיא רוחנית, שייכות ו"קירוב" לפעולותיו.

"וחילוק זה שבין מחשבה לדיבור מצינו גם בהלכה:

"אי' בגמרא (ב"מ צ, ב. סנהדרין סה, ב.): אתמר חסמה בקול ("כשהיתה שוחה לאכול הי' גוער בה" - פרש"י ב"מ שם) כו' ר' יוחנן אמר חייב (משום "לא תחסום שור בדישו" - פרש"י שם) עקימת פיו הוויא מעשה ("והוויא לי' לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו" - פרש"י שם), ר"ל אמר פטור קלא לא הוויא מעשה.

"ובתוס' הקשו (שם ד"ה "ר"י אמר"): תימא דבפ"ג דשבועות אמר ר' יוחנן אומר הי' ר"י משום ר"י הגלילי כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם, והלא ר"י גופי' קאמר הכא דעקימת שפתיו הוי מעשה וא"כ נשבע וכו' אמאי מחשיב אותן לאו שאין בו מעשה. וי"ל דלא קאמר ר"י דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא משום דבדיבורי' קעביד מעשה שהולכת ורשה בלא אכילה וכו'.

"ולכאורה: הרי מפורש בגמרא טעמו של ר"י ד"עקימת פיו הוי מעשה", ולפי פי' התוס' החיוב הוא לא מחמת עקימת השפתים שנחשבת מעשה, כ"א משום דבדיבורו - הבחמה עושה מעשה?

"להלן הביאו בתוס' קושיית הגמ' (במס' סנהדרין שם) על דברי ר"י דעקימת שפתיו הוי מעשה - איך קאמר דמגדף ועדים זוממים "אין בהם מעשה": "והא חסמה בקול לר"י חייב, (ומשני) שאני עדים זוממים דישנם בראי". ומבואר בתוס', דקושיית הגמרא אינה על הדין דמגדף - כי מגדף דלא קעביד מעשה בדיבורי, אין מקום לדמותו ל"חסמה בקול" שע"י דיבורו קעביד מעשה; אלא הקושיא קאי על דין עדים זוממים "דבדבוריהו מתעביד מעשה שמתחייב הנדון".

"אבל לכאורה לפי סברת התוס' הנ"ל - שהטעם דחסמה בקול נחשב מעשה (אינו בשביל הדיבור עצמו, אלא) שע"י דיבורי קעביד מעשה (ועד"ז בעדים זוממים "מתחייב הנדון") - מה מתרין בגמרא "שאני עדים זוממים דישנם בראי" (ופרש"י: עיקר חיובא בא ע"י ראי' שמעידין שראו וראי' לית בה מעשה): הן אמת ש"ראי' לית בה מעשה", אבל סו"ס ע"ז מתעביד מעשה - שמתחייב הנדון, ומאי שנא מחסמה בקול דחשיבא מעשה לפי שע"י דיבורו נעשה מעשה?

"והביאור בזה: אין כוונת התוס' שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע"י אחרים (אלא שהוא הי' סיבה וגרם לזה)

[והטעם: אין עונשים מלקות אלא אם כן האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו, ולכן בנדו"ז שהוא לא עשה מעשה (רק גרם שהבהמה תזקוף את ראשה ותדוש בלי אכילה) אין להלקות את האדם עבור המעשה דאתעבידא ע"י הבהמה בסיבת דיבור]

"אלא כוונתם היא: כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו - שהרי בא מכח הדיבור גרידא - ולכן אי"ז דיבור לבד, אלא "יש בו (- בהדיבור עצמו) מעשה" - מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם (ובפרט לפי ההסברה שרק המעשה היא דהמשלח).

"וזהו גם תוכן דברי ר"י "עקימת פיו הויא מעשה": זה שהבהמה נחסמת ע"י קול האדם הר"ז עשיית האדם, כי מכיון שקולו בא ע"י "עקימת פיו" - פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה, הרי הפעולה (דהבהמה) שבאה ע"י ה"ז המשך העקימה.

"ולכן שייך זה רק בדיבור, אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אלי' כי הוא נפרד לגמרי ממנה, כנ"ל. - דוגמא לדבר בשליחות שצ"ל השליח בדומה להמשלח מה אתם בני ברית אף שלוחכם (קידושין מ, א).

"ולכן בעדים זוממים "שישנם בראי" - אף שעי"ז אתעבידא מעשה, א"א לה להצטרף להראי' שתחשב יש בה מעשה". עכ"ל.

יא

שמכ"ז נמצא שהמחשבה עצמה אינה מתייחסת להמעשה, כ"א הוא ענין בפ"ע, והמעשה הו"ע בפ"ע, משא"כ דיבור מתייחס להמעשה. ומזה יצא בנדר"ד שאם דין המחשבה בשעת הגירושין (או הקידושין) קשור למעשה, אז צ"ל בדיבור דווקא (כמבואר בלקו"ש דלעיל - ואף שהביאור שם הוא בנוגע להקשר בין מחשבה למעשה של משהו אחר, מ"מ הרי הרבי מביא כ"ז כביאור לגבי כוחות הנפש של האדם עצמו, כנ"ל), אבל אם זה מחשבה גרידא, אז אי"ז צריך לבוא לידי דיבור, והא דכן צ"ל אמירה, ה"ז רק כדי שיגלה דעתו שאכן כן היתה מחשבתו.

ובזה הוא דנחלקו הראשונים: כו"ע מודי דכוונת הכתוב "ושלחה מביתו" פירושו שצ"ל מחשבת הבעל שהוא מגרשה. ובמילא כ"ה בקידושין, אלא שנחלקו האם מוכרח מחשבה זו לבוא בדיבור. שהתוס' רי"ד ותוס' ר"י הזקן ס"ל שכוונת הכתוב הוא שהמחשבה צריכה להתייחס להמעשה, ולכן מוכרח להיות בדיבור. משא"כ הש"ג והר"ן ס"ל שהמחשבה היא בפ"ע, ולכן איצ"ל בדיבור, רק לדעת שאכן כן היה במחשבתו, ולכן להש"ג מספיק אם אמר "ה"ז לקידושין", משא"כ להתוס' רי"ד וכו' לא מספיק אם אמר ה"ז קידושין.

ומדויק הוא בלשון הש"ג, שכשמביא שיטת הבעל המאור כותב "שבדיבורו הוא מקדשה ע"י הכסף", היינו שמצד ב' הענינים יחד: "שבדיבורו הוא מקדשה" וזה גופא "ע"י הכסף", כלומר שאי"ז דין דיבור גרידא, כ"א דיבור שע"י מעשה, וזהו כנ"ל שטעם הדיבור הוא לפי שצ"ל מחשבה בקשר להמעשה.

יב

ולפי"ז יתורצו ב' הקושיות דלעיל להשימות שיש "דין עצמו" של אמירה: דב"עסוקין באותו ענין", היתה כאן אמירה, אלא שהיתה מוקדם יותר בדיבורם, ובאמת אם 'דין האמירה' היה דין בעצם שצ"ל דיבור - לא היתה מועלת האמירה שנעשתה שלא בעת הנתינה ממש, אבל מכיון שראשונים אלו ס"ל שבעצם זה דין במחשבה - שצריך לחשוב כן בשעת הנתינה, ומה שצריך הדיבור הוא רק כדי שהמחשבה תתייחס להמעשה, לזה מועיל גם הדיבור שלפנ"ז, כי סו"ם עיקר הדבר, מה שצריך מחשבה בעת הנתינה, נעשה בעת הנתינה, ומה שחסר בזה (וצריך דיבור בשביל זה) הוא רק לקשר המחשבה להמעשה, לזה מועיל גם הדיבור שלפנ"ז.

ולכן אף כשאומר "ה"ז לקידושין" אינה מקודשת, כי אין כאן אמירה מעליא כלל, מ"מ ב"היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה" שהיתה כאן אמירה מעליא, אלא שלא היתה בשעת הנתינה ממש, בזה אפשר לצרף המחשבה שיש לו עכשיו - שזהו העיקר - להמעשה.

ועפ"ז יובן ג"כ מדוע גם להשימות שמוכרחת להיות אמירה, אעפ"כ הדין הוא "המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי . . צריכה הימנו גט שני", משום דלשימתם כל דין האמירה הוא כדי לקשר את המחשבה עם המעשה, דברדך כלל זה נפעל ע"י דיבור, אבל כשמהמעשה כשלעצמו מכטא את מחשבתו, אז המחשבה עצמה מקושרת להמעשה, בלי דיבור. ומה שמבואר בלקו"ש שם שרק דיבור קשור להמעשה, ה"ז רק כשאין המעשה עצמו מכטא המחשבה, כ"א ע"י דברים שחוץ מהמעשה, משא"כ כשהמעשה עצמו מכטא המחשבה, בזה אמרינן שהמעשה קשור להמחשבה בלי דיבור. וכן הוא בנדר"ד, שכשברור שהביאה היא לשם קידושין מטעם שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, אי"ז ביטוי ע"י דבר שחוץ מהקידושין, כ"א מהקידושין עצמם, ולכן כאן אי"צ דיבור, ומספיק מחשבה.

[וראה ב'אנציקלופדיה תלמודית' (ח"א עמ' תקנח) בשם הרמב"ם, הרא"ש והרשב"א ועוד, דחזקה זו אמרינן רק באשתו שגירשה ובא עליה אח"כ, או במקדש על תנאי, ולא כסתם פנוי הבא על פנויה (דהחזקה ד"אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות" אינה מפני חומר האיסור, אלא שכאשתו הוא מתחרט על הגט או בועל שלא לשם תנאי

וכיוצא בזה). [ולכן בסתם קידושי ביאה צריך אמירה, ולא אמרינן את הכלל הנ"ל, אך כאן] מכיון שבהמעשה עצמו ברור שכן היה במחשבתו, לכן המחשבה קשורה למעשה גם בלי הדיבור].

יג

והנה ע"פ הנ"ל מלקו"ש שכדי שהמחשבה תתייחס להמעשה צ"ל ע"י דיבור - יש לבאר סוגיא אחרת בש"ס, ולתריץ סתירה ברש"י: דאיתא בקידושין (מב, ב) "על כל דבר פשע - בש"א לחייב על המחשבה כמעשה, ובה"א אינו חייב עד שישלח בו יד, שנאמר אם לא שלח ידו וגו'...", ומפרש רש"י (בד"ה "לחייב"): "לחייב על המחשבה - או על הדבור, שאם אמר או חשב לשלוח יד בפקדון ה"ה ברשותו מאותה שעה ואילך להתחייב בכל אונסין וכו'", הרי שרש"י סובר שלב"ש מחשבה מספיקה ואי"צ דיבור כדי להתחייב באונסין.

ובהנהגות הב"ח על אתר כותב: "ובב"מ סוף דף מג פרש"י דוקא אמר ועיי"ש בתוס". ושם איתא "החושב לשלוח יד בפקדון, ב"ש אומרים חייב ובה"א אינו חייב עד שישלח בו יד שנא' אם לא שלח ידו במלאכת רעהו", ומפרש רש"י (בד"ה "החושב"): "אמר בפני עדים אטול פקדונו של פלוני לעצמי", ומשמע מכאן שרש"י סובר שכדי להתחייב באונסין לב"ש צ"ל דיבור דווקא ולא תועיל המחשבה, וכ"כ התוס' שם (ד"ה "החושב"): "הך מחשבה הוה דיבור". ולכאורה רש"י סותר את עצמו? ומוכרח לומר שרש"י מפרש כל סוגיא לפי ענינה. אבל צ"ע מה מכריח את רש"י ללמוד שהסוגיא בקידושין ס"ל שאיצ"ל דיבור, והסוגיא בב"מ ס"ל שכן צ"ל דיבור?

יד

והביאור בזה: בהקדים השקו"ט בין ב"ש וב"ה בקידושין (שם) וכ"ה בב"מ (שם). וז"ל הגמ': "על כל דבר פשע, בש"א מלמד שחייב על המחשבה כמעשה, ובה"א אינו חייב עד שישלח בו יד שנא' אם לא שלח ידו במלאכת רעהו, אמרו להן ב"ש לב"ה והלא כבר נאמר על כל דבר פשע, אמרו להן ב"ה לב"ש והלא כבר נאמר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו, א"כ מה ת"ל על כל דבר פשע, שיכול אין לי אלא הוא, אמר לעבדו ולשלוחו מנין, ת"ל על כל דבר פשע". עכ"ל הגמ'.

ולכאורה צלה"ב: כמו שהגמ' תירצה מה עושים ב"ה עם הפסוק "על כל דבר פשע" צריכים לתרץ ג"כ מה יעשו ב"ש עם הכתוב "אם לא שלח ידו". ולא מצינו בגמ' תירוץ ע"ז.

וי"ל בזה - דהנה יש לכאורה סתירה בין ב' כתובים, דמהפסוק "על כל דבר פשע" משמע שחייבים בכל אופן, ומהפסוק "אם לא שלח ידו" משמע שחייבים רק אם עשה מעשה בפועל, הנה סוברים ב"ה שהעיקר הוא הפסוק "אם לא שלח ידו" שצ"ל מעשה בפועל, וא"כ קשה מה עושים עם "על כל דבר פשע", וע"ז תירצה הגמ' שמלמדנו שאם עשה שליח ע"ז ג"כ חייב, אמנם ב"ש ס"ל שאין כאן סתירה מעיקרא, כי אכן צ"ל מעשה, כפי שמשמע מ"אם לא שלח ידו", מ"מ כאן חישבה התורה שמחשבה כמעשה. וכדיוק לשון ב"ש "מלמד שחייב על המחשבה כמעשה", ולא אמרו "מלמד שחייב גם על המחשבה", שבוזה תירצו למה צריכים ב' קראי, כי אכן צריכים מעשה, אלא שכאן חידשה התורה שהמחשבה כמעשה [והנפק"מ היא: האם נק' שעבר על עבירה שבמחשבה, או על עבירה שבמעשה, ואכ"מ].

ועפ"ז יובן מה הכריח את רש"י בקידושין ללמוד שמחשבה מספיקה ואי"צ דיבור, כי מאחר שבין כך הרי זה גזה"כ, והתורה הרי אמרה "על כל דבר פשע", הרי בפשטות נכלל בזה הכל, מתחיל גם מהמחשבה, [ופשוט שלא ס"ל לרש"י שם הדיוק בתיבת "על כל" דבר (פשע)], שפירושו מלשון דיבור, ולכאורה הטעם הוא כי אין זה פשטות פי' התיבה].

אמנם עפ"ז צלה"ב: א) למה לא פרש"י כן גם בכ"מ? ב) דע"פ הנ"ל יקשה לרש"י בכ"מ: מה יעשו ב"ש עם הפסוק "אם לא שלח ידו"? וג) למה אמרו "מלמד שחייב על מחשבה כמעשה"?

מז

וי"ל בזה בהקדים דר' יוסף ענגל בספרו 'בית האוצר' (מע' א) מסביר סברות מחלוקת ב"ש וב"ה בדין החושב לשלוח יד, דתלוי בשיטתם הכללית בענין "בכח" או "בפועל", דב"ש שסברי בהרבה מקומות בש"ס שאולינן בתר "בכח" ס"ל ג"כ כאן

שמחשבה מספקת, כי מחשבה לשלוח יד ה"ה שליחות יד "בכח", ולב"ה שאזלינן בתר "בפועל", צ"ל שליחות יד בפועל.

אמנם כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ו (עמ' 70 ואילך) כשמסביר כו"כ מחלוקות ב"ש וב"ה בענין ב"כח" או "בפועל" כותב (בהערה 15) שמהירושלומו (שבועות רפ"ח) מוכח שלא בזה תלויה פלוגתתם עיי"ש. ומביא שם שבצפ"נ מהדרו"ת בהשמטות (עמ' 180) כותב שטעמא דב"ש הוא: בתחלה הי' מקום זה שהחפץ מונח שם, רשותו של המפקיד, וע"י מחשבתו שכלתה שמירתו, נעשה רשות הנפקד, והווי זה משיכה צורית, והרי גם "משיכה צורית" היא משיכה בפועל.

ולכאורה עפ"ז צלה"ב מהי סברת ב"ה שאי"ז מספק?

וי"ל בזה עפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר הנ"ל בענין החילוק בין מחשבה דיבור ומעשה, שדיבור שייך וקרוב למעשה, אבל למחשבה אין שייכות למעשה. ו"כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו - שהרי בא מכח הדיבור גרידא - ולכן אי"ז דיבור לבד, אלא "יש בו (- בהדיבור עצמו) מעשה". . . אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אלי' כי הוא נפרד לגמרי ממנה" - ובזה תלוי סברות מחלוקת ב"ש וב"ה:

ב"ש ס"ל: ש"משיכה צורית" מספקת להתחייב בשליחות יד, וזה למדים ממו"ש "על כל דבר פשע", אבל לאידך ממו"ש "אם לא שלח ידו" משמע שצ"ל באופן שהוא עשה המעשה, והרי ה"משיכה צורית" שנעשית ע"י מחשבתו, לא נק' שהוא עשה המעשה, וכנ"ל שמעשה שנעשה ע"י מחשבה אינו המשך דהמחשבה ושייך אליה, לכן מוכרח שצ"ל דיבור עכ"פ, שאז מתקיימים ב' הפסוקים: "על כל דבר פשע" מגלה שמשיכה צורית מספקת, ו"אם לא שלח ידו" מגלה שצ"ל דיבור עכ"פ, כדי שהמעשה יהיה המשך למה שהוא עשה.

[וברוגמת שיטת המ"מ (הל' שכירות פי"ג ה"ב, הובא בלקו"ש שם) בדעת הרמב"ם, דלאו שיכולים לעבור ע"י מעשה גמור, כשעוברים בלא מעשה ג"כ לוקין,

וכתבו האחרונים (נוב"י מהד"ת האו"ח סע"ו, 'מלא הרועים' ערך לאו שאב"מ מנת ח) דצ"ל דיבור עכ"פ].

אמנם ב"ה סברי דהפסוק "אם לא שלח ידו" עיקר, ולכן מוכרח להיות מעשה בפועל, והכתוב "על כל דבר פשע" מלמדנו שחייבים אם עשה שליח ע"ז, כמ"ש בגמ' שם, די"ל שהכוונה בזה, שהכתוב מלמדנו שאם לפועל עשה אדם שני מעשה על ידו, רק אז מתייחס המעשה אליו, משא"כ אם לא נעשה מעשה בפועל, גם לא ע"י שני, אז חסר בהדין ד"שלח ידו".

ז.א. דלשניהם אי"צ שהאדם עצמו יעשה המעשה, מטעם שכתוב "על כל דבר פשע", ולאידך, לשניהם צריכים שיחשב שהוא עשה המעשה, מטעם שכתוב "אם לא שלח ידו", והמחלוקת היא, דלב"ש מספיק דיבור כדי להחשב שהוא עשה המעשה, ולב"ה צ"ל שיבוא מזה שעכ"פ מישהו אחר יעשה מעשה, שרק אז מתייחס אליו [וכשיטת כמה אחרונים (הובא בשד"ח כרך ב, מערכת ל, כלל יב) דגם המ"מ ס"ל דצריך דיבור שע"י נעשה מעשה].

ואם הנ"ל נכון, מוכרח רש"י ללמוד שלב"ש חייבים רק אם המחשבה לשלוח יד באה לידי דיבור, כי זהו כל הביאור בשיטתם. ועפ"ז יובן ג"כ למה אמרו "לחייב על המחשבה כמעשה", וגם למה לא פירשו בגמ' מה יעשה ב"ש עם הכתוב "אם לא שלח ידו".

טז

אבל עפ"ז, מה שאמרו ב"ה שחייבים בשליחות יד, גם אם עשה שליח, אין לזה שייכות לדין שליחות, כי אינו חייב מטעם שלוחו של אדם כמותו, כ"א שזה נק' שהדיבור שלו יש בו מעשה, כי עכ"פ בא עי"ז מעשה (- ע"י אחר). וא"כ אא"פ ללמוד כן בגמ' קידושין, כי שם הרי מביאה הגמ' השקו"ט בין ב"ש וב"ה בדין שליחות יד כדי להוכיח שב"ה סברי דבשליחות יד יש שליח לדבר עבירה, והרי עפהנ"ל אי"ז שייך לענין שליחות כלל.

לכן מוכרח רש"י ללמוד במס' קידושין שהסוגיא שם ס"ל שלב"ה צ"ל מעשה בפועל ע"י עצמו, ומה שאמרו שמ"על כל דבר פשע" למדין שחייבים גם אם עשה שליח

ע"ז, ה"ז מטעם יש שליח לדבר עבירה, וא"כ פשוט שלב"ה, מ"ש "אם לא שלח ידו" הכוונה למעשה בפועל ע"י עצמו, - הרי כדי שלא להרבות במחלוקת, צריכים לומר שגם לב"ש הכוונה בפסוק זה הוא למעשה בפועל, וא"כ מוכרח שמה שאמרו ב"ש שהכתוב "על כל דבר פשע" מלמדנו שחייבים על מחשבה כמעשה, הכוונה בכח גזה"כ, שאף שצ"ל מעשה בפועל, מ"מ כאן מספיק איזה ענין שיהי', וא"כ כבר אין הכרח שצ"ל דיבור, כי אף אם נאמר שבדבר שצריך מחשבה, צ"ל בזה דיבור ג"כ, מ"מ כאן שבלא"ה ה"ז גזה"כ (כי כאן זה דבר הצריך מעשה), מי יאמר שמחשבה לא מספיקה, והרי כתיב "על כל דבר פשע".



סימן כב

הקישא דקידושין לגרושין

א

בגיטין (פב, ב) מובא הדין "המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני שאינה מגורשת. ובעי ר' אבא בקידושין היאך [ופרש"י: התקדשי לי ליאסר לכל אדם חוץ מפלוני מהו]? ומסיק שאינה מקודשת מטעם "ויצאה והיתה". שמקשינן הוי' ליציאה. וכיון דבגירושין לא הוי' גט הכא נמי לא הוי' קידושין.

ומובא כלל זה שמקשינן הוי' ליציאה בכ"מ בש"ס.

וצריכים לעיין האם אומרים שבכל הדינים ילפינן קידושין מגירושין.

וגם צריכים לעיין מתי אמרינן "מקשינן הוי' להדר" (שמדמים כל אופני קידושין - כסף שטר וביאה, ואם יש איזה דין בא' מהם צריך להיות דין זה גם בשאר האופנים).

דהנה כתב הר"ן בריש קידושין [על מה דקיי"ל שם דשואה כסף כסף, ואפשר לקדש אשה בשואה כסף] וז"ל: "מיהו איכא מאן דאמר [והוא 'בעל העיטור'] דאע"ג דשואה כסף כסף לענין קידושין, ה"מ מטלטלין, אבל קרקעות לא, דבגמרא (לקמן ה, א) אמרי' דמקשינן הוי' ליציאה, ומהך היקשא ילפינן קידושי שטר, וכיון דמקשינן, מה יציאה במחובר לא, שאין כותבין את הגט במחובר לקרקע, כדאי' בפרק המביא תנין (גיטין כא, ב), אף הוי' נמי במחובר לא, והביאו ראי' ממה דאמרי' בפ"ק דגיטין (ט, א), גבי הא דתניא התם בג' דברים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים, דפרכינן עלה והא איכא מחובר, ומשנינן מילתא דליתא בקידושין קתני, מילתא דאיתא בקידושין לא קתני, אלמא דמחובר אף בקידושין פסולין.

[אבל הר"ן עצמו חולק:] וליתא, דכי אמרי' התם דמחובר פסול בקידושין, ה"מ בקידושי שטר, שאם כתב לה על המחובר הרי את מקודשת לי ונתנו לה - לא הוו קידושין, דקידושי שטר הוא דמקשינן ליציאה. אבל נתן לה קרקע או מחובר בתורת כסף, ודאי מהני, דהוי' דכסף לא בעינן דומיא דיציאה וכו'". עב"ל.

וגם הרשב"א בחידושיו כאן כותב שהעיקר הוא שרק קידושי שטר פסולין במחובר, משא"כ קידושי כסף אפ"ל במחובר.

והנה ישנה שיטה שלישית, והיא דעת הרשב"א בשו"ת שלו (סי' תר, וראה סי' א' רלג), שגם בקידושי שטר אין מחובר פסול, "דדוקא בנט פסילנא משום דכתיב ונתן, ובירושלמי מפקינן מדרכתיב ספר וכו'". עיי"ש.

והק' הגר"א (ביאורי הגר"א אבהע"ז סי' לב ס"ק יא) וז"ל: "דמ"ש משום דכתיב ספר או ונתן, מאי איכא, הא כתיב ויצאה והיתה".

ובנוגע לשיטת הר"ן (והרשב"א בחידושיו), הק' בשעה"מ (הל' אישות פ"ג ה"ג) ורעק"א (נדרפס בחידושיו עמ"ס קידושין), ממה דאי' בגיטין (הנ"ל) לגבי קידשה חוץ מפלוני, דלא מהני לרבנן, וילפינן ויצאה והיתה מגרושין, ובגרושין זה לא מהני. ומדלא חילקה הגמ' דין קידושי שטר מקידושי כסף, משמע שגם בקידושי כסף כ"ה. הרי שההיקש דויצאה והיתה קאי גם על קידושי כסף, ואיך כ' הר"ן שהיקש זה נאמר רק על קידושי שטר.

וגם הק' השעה"מ, ממה דאי' בנדרים (כט, א), דאם אמר לאשה היום את אשתי, ולמחר אי את אשתי, מי לא נפקא בנט. וכתבו שם התוס' והרא"ש, דהיינו משום דלענין גט אמרי' כיון דפסקה פסקה, וה"ה לענין קידושין דמקשינן הוי' ליציאה, וגם בזה לא חילקו דין קידושי שטר מקידושי כסף, הרי שגם על קידושי כסף אמרי' דאתקש הוי' ליציאה.

ב

וי"ל בזה, בהקדים להבין בכלל איך אפ"ל כהר"ן דההיקש מנט לקידושין הוא רק בנוגע לקידושי שטר, ובמולא הדינים השייכים בנט חלים רק על קידושי שטר ולא

על קידושי כסף, והרי ישנו עוד היקש "הויות להדדי מקשינן", הרי שבדרך ממילא, לאחר שחל איזה דין על קידושי שטר, מטעם שאיתקש ליציאה, צ"ל בד"מ דין זה גם על קידושי כסף, ואיך אומרים שדינים אלו הם רק בשטר ולא בכסף.

ומוכרח לומר, שלא בכל הדינים אומרים איתקש הוי' ליציאה, ולא בכל פעם אמרי' "איתקש הויות להדדי", וצריכים ליתן איזה כלל בזה. [ואף שהתורה גילתה להקיש וכו', מ"מ אי"ז גזה"כ בלי טעם, כ"א גם סברא יש בדבר].

ג

וי"ל בהקדים, שענין הגרושין מתחלק לכמה גדרים ופרטים:

(א) ישנם דינים בגרושין הבאים מחמת זה שגרושין הו"ע "כריתות", להפריד בין איש לאשתו, שלכן צ"ל באופן מסוים, כי בלא"ה חסר בה "כריתות". (ב) ישנם דינים בגרושין הבאים מחמת זה שבגרושין צריך האיש לפעול איזה פעולה באשתו, ומטעם זה צ"ל נעשה באופן מסוים, כי בלא"ה אא"פ לפעולתו להגיע ולהשפיע ולפעול באשתו, [ובנדון דידן הוה הפעולה, מה שמגרשה, אבל דינים אלו אינם מפני היותו גירושין וכריתות, כ"א מטעם הענין הכללי שרק באופן מסוים ה"ה פועל על הזולת (אשתו)].

(ג) ישנם דינים בגירושין הבאים מחמת גדרי ה"שטר" (הגט) שבגרושין, שרק באופן מסוים הוה הגט שטר כשר מתאים לתפקידו.

ועד"ז הוא בקידושין, שיש בזה כמה פרטים: (א) ישנם דינים בקידושין הבאים מחמת זה שקידושין ענינם ל"חבר" האיש לאשתו. (ב) ישנם דינים בקידושין שהם מטעם זה שכדי שהאיש יפעול באשתו וכו', צ"ל באופן מסויים [ואי"ז מטעם שענינו לחבר, כ"א בכלל לפי שצריך לפעול עלי', אלא שבנדו"ד הפעולה היא פעולה של חיבור]. (ג) בקידושי שטר ישנם דינים הבאים מחמת גדרי ה"שטר", שרק באופן מסויים ה"ה ראוי להיות "שטר".

וזהו הכלל: כשמוצאים בגט איזה דין, צריכים לעיין מהו טעם דין זה, אם זהו דין מטעם גדר הב', שכדי שיוכל לפעול איזה פעולה בהאשה צ"ל באופן כזה, בזה אמרי' "איתקש הוי' ליציאה", כי כמו בגירושין כדי לפעול בהאשה צ"ל באופן מסוים, הרי שכן

צ"ל גם בקידושין, כי גם קידושין צריכים לפעול בה, שהרי בנקודה זו (פעולה על אשתו) משתווים קידושין לגרושין.

אבל אם דין מסויים בגרושין הוא מטעם היותו "כריתות", פשוט שאין לומר בזה "איתקש הוי' ליציאה", כי מה ענין קידושין אצל גרושין, והרי קידושין הם היפך הגרושין, שענינם לקרב ולא לכרות.

ד

וכמעט מפורש הוא בגיטין המובא לעיל, בנוגע להדין ד"גרשה חוץ מפלוני", שמבעי' לי' בגמ' מהו הדין ב"קידשה חוץ מפלוני", וב' צדדי האיבעי' (אליבא דרבנן שם) הם: "עד כאן לא קאמרי רבנן הכא (בגט), אלא דבעינן כריתות וליכא, אבל התם (בקידושין) קנין כל דהו, או דילמא ויצאה והיתה". ומסיק: "לבתר דאיבעי לי' הדר פשטה . . בעינן ויצאה והיתה".

ולכא' מהי הקס"ד לא לומר "ויצאה והיתה"? ומה לי שבגט צ"ל כריתות, והרי סו"ס צריכים להקיש דיני קידושין לדיני גרושין?

אלא פשוט שהספק הוא מאיזה טעם יש דין זה בגירושין - אם מטעם שבאופן כזה חסר בה"כריתות", או מטעם שבאופן כזה אא"פ לפעול פעולתו, כי רק פעולה שהיא בשלימות פועלת על הזולת (אשתו) בנידונים חשובים כמו אלו, ולא כשהיא פעולה חסירה, כשאומר "חוץ מפלוני".

וזהו הספק: אם זה מטעם "כריתות" לא אמרי' בזה "איתקש הוי' ליציאה", אבל אם זה מטעם הפעולה, אפשר ללמוד מגרושין, שגם בקידושין אינה מועילה. והמסקנא היא, שזהו אכן מטעם הפעולה.

ה

ולכן גם ב"היום את אשתי ולמחר אי את אשתי" דלעיל (נדרים כט, א), אמרי' "איתקש הוי' ליציאה", כי נקטה הגמ' שזהו מטעם שפעולה כזו נק' פעולה בשלימות ויכולה לפעול, ולכן חל דין זה גם על קידושין.

ולגבי הדין ד"זרק קרוב לה" (גיטין עח, ב) שאמרי' "איתקש הוי' ליציאה", פשוט ביותר איך שזהו דין מטעם פעולתו על האשה, היינו שרואים מדיני גרושין שפעולה כזו (אף שלא ניתן לידה ולא לד"א שלה, מ"מ) פועלת פעולתה על האשה, כמו"כ הוא בקידושין.

מטעם זה ג"כ למדו לקמן (ה, א) שאפשר לקדש בשטר ע"י "ויצאה והיתה", כי מה שצריכים לגרש ע"י שטר דוקא, אינו לפי שרק שטר גורם "כריתות", כ"א לפי שע"ז יוכל לפעול עלי' מה שרוצה [בנדר"ד: לגרשה], ולכן ילפינן מזה שגם בקידושין אפשר לעשות כן.

ולכן אם מוצאים אנו דינים בגירושין הבאים מטעם ה"שטר", נילף ע"י היקש זה שפרטי דינים אלו צ"ל גם בשטר הקידושין, כי רואים אנו שזהו מדברים העושים אותו ל"שטר".

וכ"ה בנוגע ל"איתקש הוויית להרדי", שרק בנוגע לדינים כאלו הבאים מחמת מושג ה"קידושין", אמרי' שאם מוצאים דין מסויים בא' מאופני הקידושין, בד"מ צ"ל כן גם בשאר האופנים. אבל אם מוצאים דין מסויים בא' מאופני הקידושין הבא מחמת אופן פרטי זה, פשוט שלא נאמר שכן צ"ל גם בשאר האופנים [כמו שפשוט שלא נאמר ששטר צ"ל שוה פרוטה, מטעם "איתקש הוויית להרדי", והרי כסף צ"ל ש"פ - כי דין ש"פ בכסף אינו מטעם שכן צ"ל "קידושין", כ"א שהוא דין ב"כסף", ולכן לא שייך לומר כאן "איתקש הוויית להרדי"].

ו

ראוי לדבר היא ספיקת הגמ' לקמן (ט, סע"א): "שטר אירוסין שכתבו שלא לשמה מהו, הויות ליציאות מקשינן - מה יציאה בעינן לשמה אף הוי' בעינן לשמה, או דילמא הויות להרדי מקשינן - מה הוי' דכסף לא בעינן לשמה, אף הוי' דשטר לא בעינן לשמה". - שהספק הוא אם גדר לשמה בנט הוא מטעם הגמ' (השטר), ואז צ"ל כן גם בשטר אירוסין, (ואעפ"כ לא נאמר איתקש הויות להרדין, ולחייב גם כסף להיות לשמה, כי אם זהו דין ב"שטר", אי"ז שייך לכסף, כנ"ל); או דילמא, הוא דין בה"כריתות" שבגירושין, ואין ללמוד ממנו לשטר קידושין, ואדרבה, מזה שכסף אצ"ל לשמה, רואים שמטעם "קידושין" אצ"ל לשמה, א"כ כ"ה גם בשטר (שהרי מקשינן כל אופני קידושין להרדי כשאירי בדינים השייכים ל"קידושין"), שאי"צ להיות לשמה. [וכבר דשו רבים בהשאלה איך בכלל אפ"ל ענין לשמה בכסף - ראה ר"ן ריש פרקין, הגהת הגר"א סי' לב ס"ק ג'. שו"ת רעק"א ח"ג סי' פד. ובכ"מ].

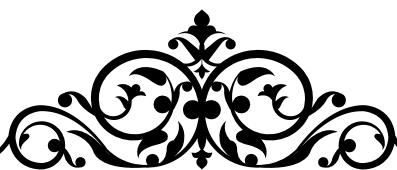
ז

עפ"ז י"ל, שהמחלוקת בין הבעה"ט, והר"ן והרשב"א בתשובותיו, בנוגע לפסול מחובר בקידושין תלוי הנ"ל: נחלקו בגדר פסול מחובר בנט, דלבעה"ט ה"ז מטעם כללות פעולת איש על אשתו, שהתורה מגלה שאם אא"פ ליתנו באופן שנמסר לידו ממש, אז אי"ז נתינה אמיתית ממנו לאשתו, ובמילא פעולה זו אא"פ שתפעל עלי' מה שצריך בשלימות, ולכן ה"ז פסול. ולכן דין זה הוא גם בקידושין, כי גם הם ענינם הוא הפעולה על האשה. וגם אין לחלק בין שטר לכסף, כי זהו דין מצד ענין כזה שבו משתווים כל אופני הקידושין.

אבל הר"ן וכו' ס"ל שזהו דין מטעם ה"שטר" שבנט, ששטר המחובר אינו מועיל, ולכן ס"ל שגם בשטר קידושין אי"ז מועיל, אבל אי"ז נוגע לכסף, וגם אין לומר בזה "איתקש הויות להרדי".

והרשב"א בתשובותיו ס"ל שזהו דין בה"כריתות" שבגירושין, שאם נותן דבר במחובר לקרקע, ואינו ניתן להאשה לגמרי, אא"פ שזה יפעל שהאשה תכרת לגמרי ממנו, ולכן ס"ל שאין ללמוד מזה לקידושין כלל, ולכן גם שטר במחובר כשר בקידושין.





הוּסְפָה

מדפיסים אנו צילום כתב יד קודש של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו -
קטעים מההגהות על לקו"ש חלק יד, שיחה א לפ' נצבים.

חלק הראשון כולל הגהה ראשונה על תחלת סעי' ה שם.
וחלק השני כולל ההוספות שהוסיף הרבי על סעי' זה בהגהה שני'.
(חלק זה כבר נדפס בשערי ישיבה גדולה חלק כד ע' 876).

ואח"כ: הגהה הראשונה על סוף שיחה זו.



רפואת הנפש

עפ"י התורה והחסידות

מבוסס על שמונה פרקים ל הרמב"ם
והלכות דעות

לעיילוי נשמת אבי ומורי
מיכאל בן עמנואל הלוי

הזכר ע"י ד"ר עמי לוי

מכתב מהרבי שמעוודד רופאים לדבר עם המבקרים אותם בענייני רפואת הנפש

ב"ה, כ"ח אכול, תשט"ז

ברוקלין.

הו"ח אי"א נו"נ כו'

מו"ה משה שי' המכונה ד"ר טאוב

שלום וברכה!

במענה על מכתבו, בו כותב אשר נהנה הוא מהשכונה
בה התיישב, שיש בה כמה ענינים של תורה יראת שמים
וגם חסידות.

ובטח גם הוא זוגתו תחי' מוסיפים בענינים אלו, שהרי
שכונה מציאותה מהאישים הנמצאים בה ופועלים בעניני'
ועל כל אחד ואחת חלק מסוים וגם חשוב מפעולות
בעבודה זו, ובפרט שהמקצוע שלו הוא מקצוע הרפואה,
והרי בתקופה זו כולי עלמא מודים אשר בריאות הגוף
תלוי בבריאות הנשמה ומנוחתה, וכבר ידוע מאמר חז"ל
בשלום הנעשה בפמליא של מטה, וביאר רבנו הזקן בעל
השו"ע והתניא, שהכוונה ל'אדם ושתי הנפשות שלו נפש
האלקית ונפש הבהמית, ע"י התורה, פירושן אורח חיים
כפי הוראת תורתנו תורת חיים, ובטח יש למצוא אותיות

המתאימות לרוחו של המבקר אותו בתור רופא להסבירו
ג"כ ענינים ברפואת הנפש, ועל פי המבואר בכמה
מקומות ומהם בשמונה פרקים להרמב"ם ספרי חסידות
ומוסר...

ולקראת השנה החדשה הבאה עלינו ועל כל ישראל
לטובה ולברכה, הנני בזה להביע ברכתי, לו ולכל אשר
לו, ברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בג'
שמיים וברוחניות.



הנני רופא פנימי וגריאטרי ודרך עבודתי פגשתי הרבה
אנשים הזקוקים להדרכה בשיפור המידות, ההתנהגות,
ולימוד דברים חדשים.

הרמב"ם ב"שמונה פרקים-מבוא לפרקי אבות", בפרקי
אבות עצמם עם פירושו, ובהלכות בספרו "יד החזקה",
הלכות דעות מסביר את פעולות הנפש, מסביר מהם
מעלות וחסרונות המידות והשכל, ונותן דרך לשיפור.

כמובן שכל אחד ואחת צריכים ללמוד את הפרקים ולהבי'
נם וליישם זאת בחייהם. ובנוסף לכך צריך להתייעץ עם
רב או חבר קרוב ולשמוע את דעתם במציאת דרך
לשיפור המידות.

מכיוון שזוהי לא דרך קצרה וקלה, החלטתי ליצור "דף
הערכה עצמית של מעלות ופחיתויות המידות והשכל" על
מנת לתת תחושה של "יש מקום לשיפור" ולתת מסלול
דרכו אפשר להשיג את מעלות המידות והשכל.

בחרתי לעשות זאת דרך גרף ואיורים שמרשים לכם
לסמן איפה אתם נמצאים עכשיו ולכן אפשר להגיע.



**המעשים הטובים הם המעשים השווים הממוצעים
בין שני קצוות ששתיהן רע. האחת מהן - תוספת,
והשנית מהו - חסרון. והמעלות הן תכונות נפשיות
וקנינים ממוצעים בין שני תכונות רעות. האחת מהן
יתרה והאחרת - חסרה.**

בחרתי להדגים את המידות והשכל בגרף עם שני צירים:

* ציר האקס (המאונך) מסמל את המידות מכיוון שהוא
משתנה (אתארותא שלתתא) והוא משפיע על שתלוי
בבני האדם
*מעלת המידות

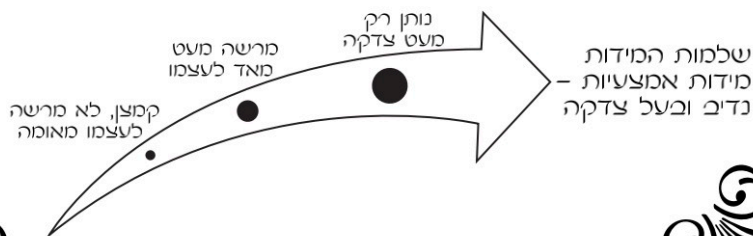


*ולכיוון ציר הוואי זה פחיתויות המידות (חסרונות המידות)



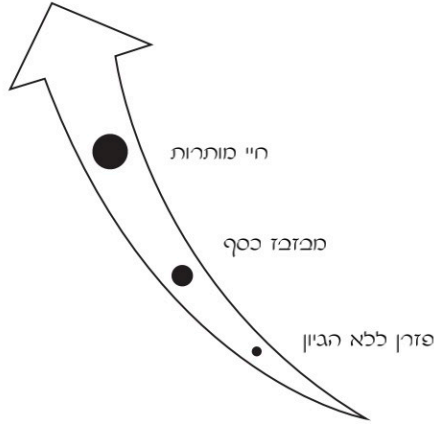
יש כמובן בצד המידות שגם מידות רבות הם גם כן לא
טובות ולכן ציר האקס מחולק לשלושה חלקים.

חצי גרף - מראה את שיפור המידות מהקצה לאמצע

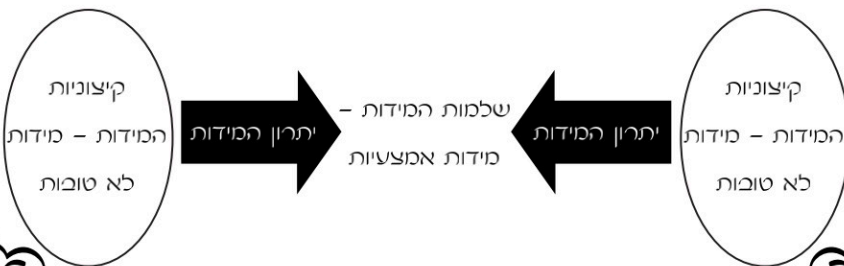


הצי גרף המראה את שיפור המידות מהקצה לאמצע

שלמות המידות
מידות אמצעיות -
נדיב ומעל צדקה

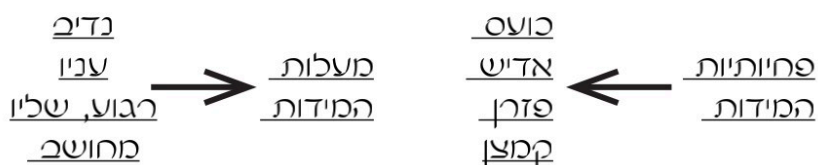


**כעת נשלב את שני הגרפים לגרף אחד:
אמצע הגרף מסמל את המידות האמצעיות והטובות
והשאיפה להגיע לאמצע - ושני הקצוות את הקיצור
ניזת הלא טובה.**



המטרה היא להביא למודע את התנהגותינו ולפעול להשגת מעלות המידות והמעלות השיכליות. הרמב"ם מסביר כי לכל אדם יש נפש אחת בעלת חמש פעולות ושלנפש יש בריאות וחולי. נפש האדם אחת היא צומח, מרגיש, מדמה, מתעורר ושכלי.

בריאות הנפש היא כאשר האדם מבין את ההבדל בין פחיתויות המידות ומעלות המידות ושואף להגיע למעלות המידות.



מידות האדם הם התנהגותו והרגשתו והם דורשות תשומת לב בכל זמן.

על כל אחד לדעת "תמיד אפשר לשפר את המידות - ואף פעם לא מאוחר מדי" בפרק השמיני הרמב"ם כותב שזו הבחירה האישית של האדם לשפר מידותיו ".....".

בחרתי לצייר גרף בו ציר ה איקס מסמל את מידות האדם מפני שזה דבר משתנה ותלוי בבחירותינו.

ובציר הוויי זה השכל מעלותיו ופחיתותו וזה לא תלוי בנו

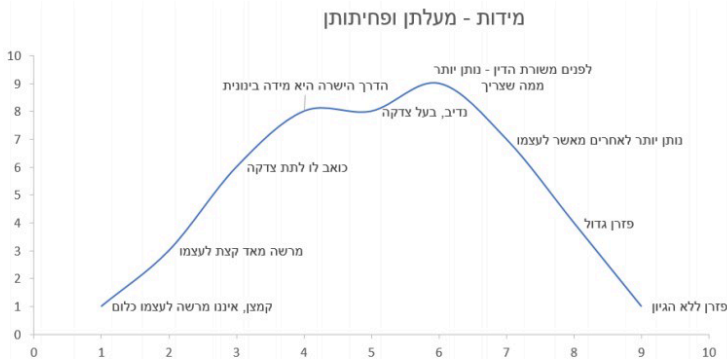
(למרות שאם מאמץ גדול אדם יכול לקבל שכליים גבוהים יותר)

במידות האמצעיות יש - מידה בינונית שהיא מידת כל אדם, ויש מידה שהיא לפני משורת הדין וזוהי נקראת "מידה חסידית". מידה זו נוטה לצד קיצוני אחד. קיצוניות המידות היא לא דרך טובה - ועל כל אדם להמנע ככל האפשר מקיצוניות.

אין האדם יכול להגיד "השגתי את מעלות המידות - ועכשיו אני יכול לעשות ככל רצוני" וכן אין האדם יכול להגיד "יש לי פחיתות המידות - אינני יכול לשפרם



סמן על הגרף את המקום (או המספר) בו אתה נמצא כרגע מבחינה רגשית, התנהגותית



מעכת המידות פחיתויות המידות

קיצוניות המידות מצביעים על פחיתויות המידה ועל דבר
 רע אצל האדם. על מנת להגיע למועלת המידות על
 האדם ללכת לקיצוניות השנייה ולהתנהג כך במשך זמן
 מסוים ורק אז יוכל להגיע לדרך האמצע. לדוגמא כאשר
 אדם מתנהג בפזרנות של כסף עליו לעבור ולהתנהג
 בקמצנות למשך זמן קצר ואח"כ להמשיך ולהתנהג
 בנדיבות - שזוהי המידה האמצעית.



מטרת העבודה: שלב א, שלב ב וכו'

מטרה ראשונה היא ליצור הגדרות, להסביר את החומר, ליצור גרפים הממחישים את שיפור המידות, ולתת לכל אחד אפשרות למלא את מקומו, כפי ראות עיניו, ואחר כך, לעבור על זה עם משפיע, רב, ידיד מבין, ולקבל חוות דעת יותר אובייקטיבית "היכן אני נמצא בשיפור המידות ומה עלי לשפר?"

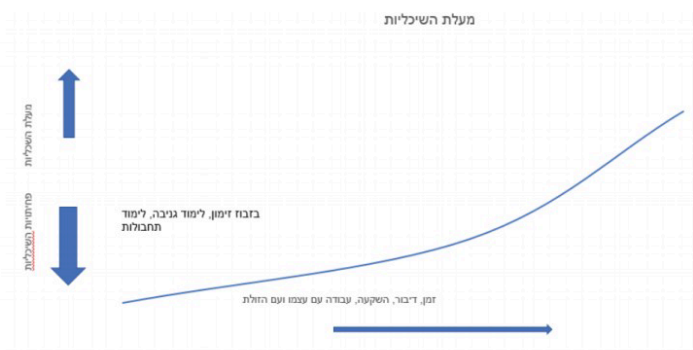
מטרה שניה היא לקשר בין המידות הצריכות שיפור כגון: כעס, רוגז, פזרנות, חוסר איכפתיות וכו' עם עצותיו הקדודות של הרבי מליובאוויטש לגבי שיפור המידות - דרך מכתבים, שיחות, סיפורים שונים, או וידאו.

מטרה שלישית לאסוף חוויות של אנשים וסיפורים אישיים ולחלוק זאת עם ציבור אנשים.

שלב הבא - להקים מראה מקומות בתורת החסידות איך וכיצד לשפר מידות אלו על ידי כתיבת ספר עם מראה מקומות, או ליצור אפליקציה שתוביל בלחיצת כפתור למידע הדרוש על מנת לשפר את המידות.

גרה של השכליות

בנוגע למעלות השכליות על האדם לחפש אחר מושכלות שכליות וללמוד אותם, לחשוב בהם ולדבר בהם. דוגמה למעלות השיכליות: חכמת ההנדסה, אסטרונומיה מעל כולם חכמת התורה.



תאור סוגי הדיבור של האדם – על פי פירוש הרמב"ם פרקי אבות א משנה 17 חמישה סוגי דיבור באדם, שיחה פרשת אמור, ליקוטי שיחות חלק כ"ז

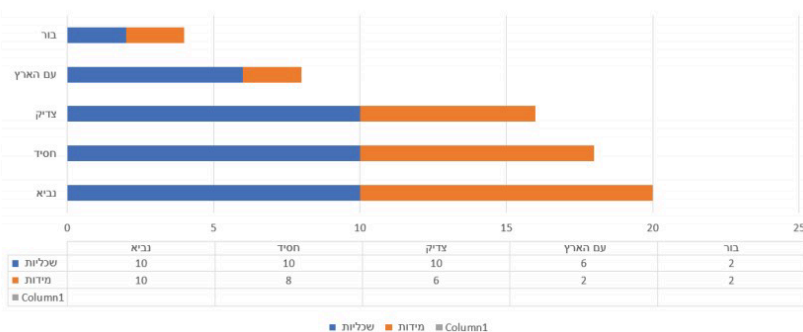
בחר מספר מ 1 עד 5 : 1-ואף פעם לא, 2 - קצת, 3 - ממוצע, 4- רוב היום, 5- כל היום

לכמה אפשר לשפר 1-5	כמה אני מדבר במשך היום - בחר 1-5	דיבור
		תורה - חומש, גמרא, חסידות, תפילה
		עברה - עדות שקר, מילים רעות, קללה, לשון הרע
		ללא תועלת - תאור מלך, תאור מדינה
		חכמה - מעלת החכמה ומידות טובות
		הנאה - עסקים, כלכלה, עזרה לזולת

קיצוניות קצה שהיא חסרון לרעה	ממוצע מעשים טובים הממוצע היא בין שתי תכונות רעות	קיצוניות קצה שהיא תוספת לרעה
העדר הרגש ההנאה מעולם הזה	זהירות	רב התאוה
נבלה - שיעשה אדם מעשים בלתי הגונים שיש בהם חרפה	סלסול - מי שמתכבד כראוי ואינו מתנבל בדבר	ההתנשאות כשיתכבד יותר מן הראוי לו
הקנטרנות - התגרות בריב	נחת - סבר פנים יפות, לשון רכה	קטרוג
פזור ללא צורך	נדיבות	כילות, קמצנות, צרות עין
פחדנות ורך לבב	גבורה, אומץ לב ורוח גבורה במקום הנחוץ וברגע הדרוש	מסירה לסכנות, חירוף נפש ללא צורך וללא תקווה לנצחון

מעלת השכל	פחיתות השכל	פחיתות המידות
חכם	בור	פחיתות המידות
חסיד	עם הארץ	מעלת המידות

תיאור סוגי האנשים בעולם - במשנה "ארבע מידות באדם וכו'"



בריאות הנפש תכונות טובות ופעילויות נאות

חולי הנפש-התכונות שתעשה בהן תדיר רעות, ופעילות מגובות ע"י המוסרים.

חולי הנפש הוא שהאנשים עושים רע וחשובים שהוא טוב. ולהפך הם עושים טוב וחושבים שהוא רע. .

טעות נוספת, שאנשים עושים שחושבים שקצה אחד הוא טוב וקצה שני הוא רע. אך אינו כך - כך קצה הוא רע.

רק הממוצע הוא זה שישובח, ואליו צריך האדם לכוון ולשקול פעולותיו תמיד עד שיגיעו לאמצע.

לפנים משורת הדין - הכוונה שהחסידים היו נוטים

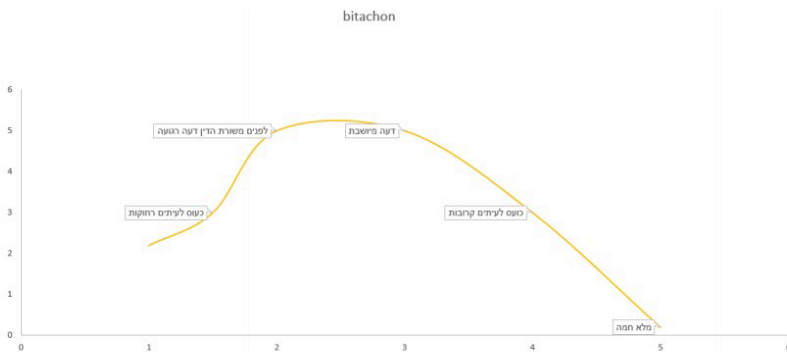
מתכונת נפשם הממוצעת לצד היתר או החסר על דרך הסייג והשמירה - כלומר החסידים הולכים לצד קיצוני לזמן קצר על מנת להגיע לצד האמצעי ולפנים משורת הדין

על אנשים פשוטים, או אנשים שלא בריאים בנפשם אין להם להסתכל על התנהגות החסידים וללמוד מהם, מפני שהחסידים עושים זאת על מנת להגיע לפנים משורת הדין, ואין זו הדרך הישרה לכל אחד.

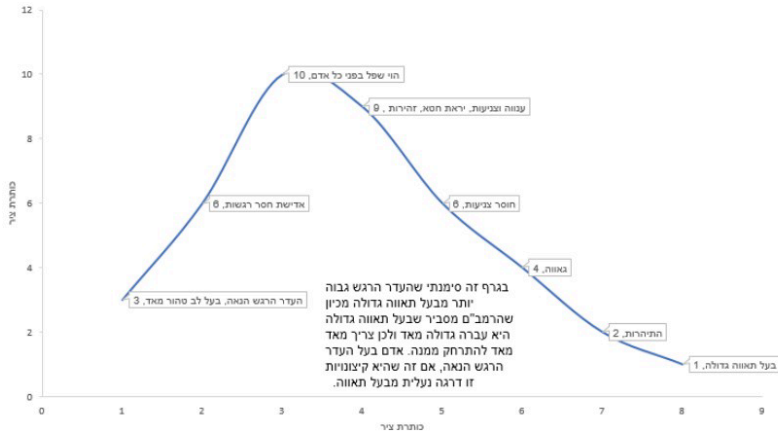
בדוגמא שכאשר אדם חולה בגופו הוא הולך לרופא בשר ודם ומבקש טיפול, ואיננו מבקש לרפא את עצמו.

סמן על הגרף את המקום (או המספר) בו אתה נמצא כרגע מבחינה רגשית, התנהגותית, וכן את סגנון הדיבור ותוכן הדיבור.

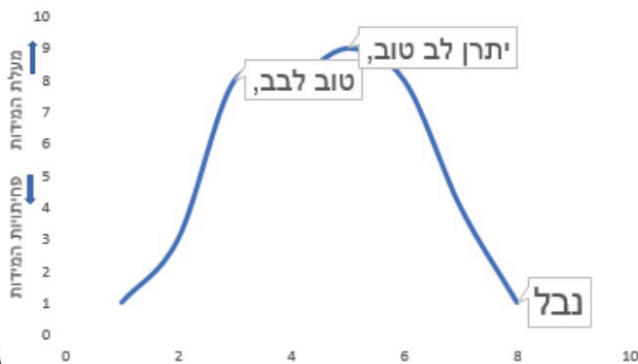
סמן על הגרף את המקום (או המספר) בו אתה נמצא כרגע מבחינה רגשית, התנהגותית

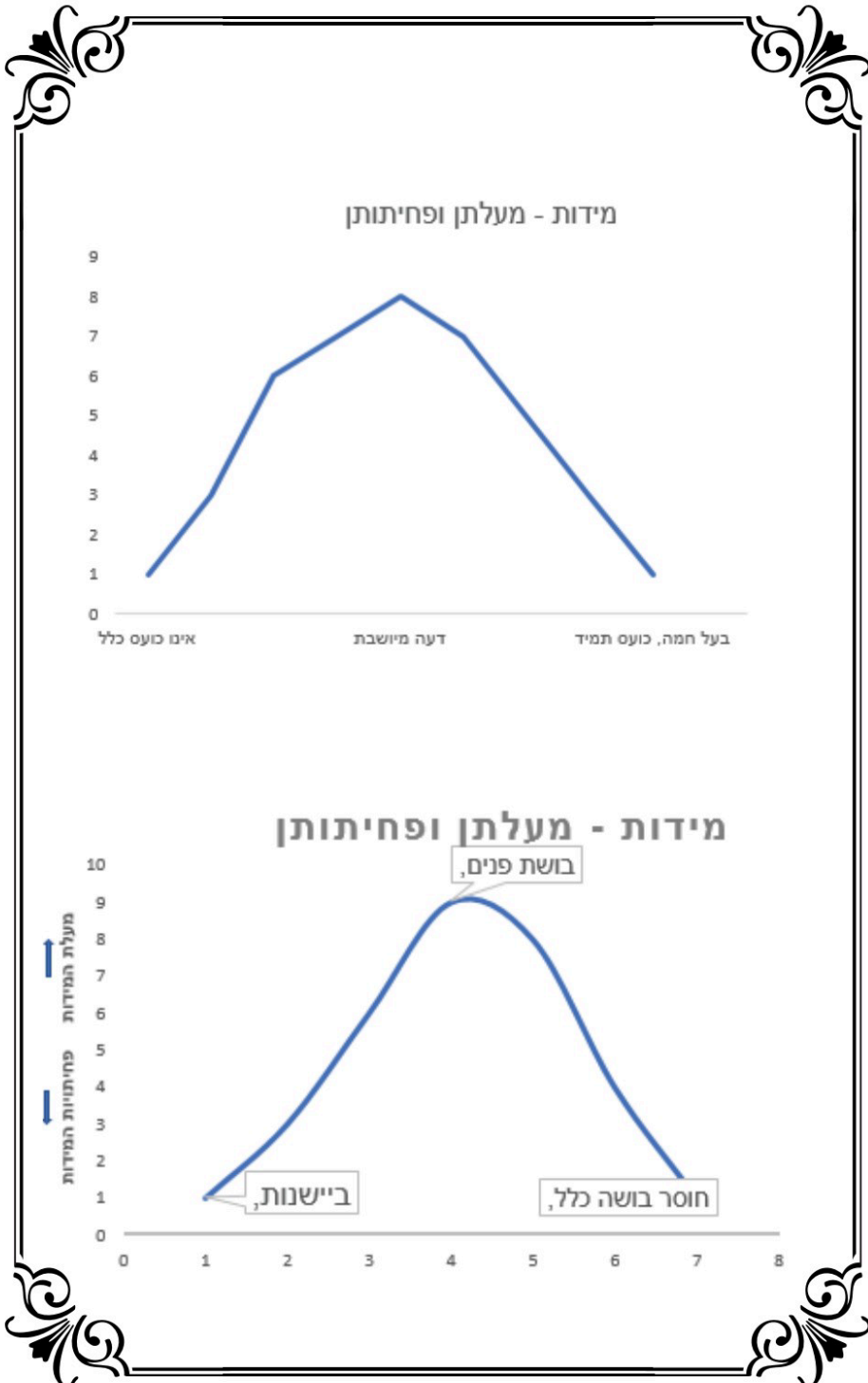


מידות - מעלתן ופחיתותן



מידות - מעלתן ופחיתותן





סיכום א

הנני רופא ומטפל באנשים הזקוקים להדרכה בשיפור מידותם ושכלם.

ציירתי גרף בו יכול המטופל להעריך את עצמו.

ואז אני נותן עצות כחצד לשפר את המידות

בנוסף מעודד ללמוד דברים חדשים על מנת להגדיל את השכלים. ללמוד דברים חדשים בכל תחום שהוא, לשמוע הרצאות בנושאים מעניינים, ובעיקר בנושא לימוד תורה ולימוד החסידות. כמו כן לשמוע מוסיקה מרגיעה, או מוסיקה עם תוכן חינוכי.

החכמים הם רופאי הנפשות – ואני פונה לרבנים ורופאים לחזק זה העניין ולעזור לרפאות את מדות הנפש של האנשים המגיעים אליכם. תשבו להסביר להם את שיפור המידות ותצרו דרך רפואה בשבילם.

בדברי הרמב"ם "חולי הנפשות לא ירגישו בחלים וידמו בו שהוא בריאות, או ירגישו בו ולא יתרפאו – אחריתם, מה שתהיה אחרית החולה (חולה בגוף שאיננו הולך לרופא) כשימשך אחר הנאותיו ולא יתרפא שהוא ימות בלי ספק. "דרך אויל ישר בעיניו, ושמע לעצה חכם" (משלי יב, טו).

סיכום ב

בשלב נוסף גרפים אלו יובאו על דף שיקשר את המידה עם שיחות או מכתבים של הרבי מליובאוויטש, או עם מקורות אחרים כיצד לשפר את המידה.

אפשר ליצור אפלקציה בטלפון לסמן את המידה המ־סוימת ודרך כך לקשר זאת עם עצות מהירות וזמינות מה לעשות.

איסוף נתונים והוכחה שבעזרת השם יש שיפור

לזכות הנהלת ישיבתנו הקדושה

הרה"ג הרה"ח ר' יהודא ליב שפירא שליט"א

ראש הישיבה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף ישעי' אברהמס שליט"א

משפיע ראשי

הרה"ח הרה"ת ר' יעקב צבי הכהן שיחי' ראטה

משגיח בישיבה

הרה"ח הרה"ת ר' בן ציון שיחי' קארף

משגיח בישיבה

הרה"ח הרה"ת ר' חיים שיחי' שטרן

מנהל רוחני

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל שיחי' קראסניאנסקי

מגיד שיעור בישיבה

הרה"ת ר' שמואל חיים שיחי' הכהן ווינטער

משפיע בישיבה

הרה"ת אברהם שיחי' קרוליין

משפיע בישיבה



יהי רצון שיעזרו בעבודתם הק' ושיראו הרבה נחת רוח מתלמידיהם

עד ביאת גואל צדק בב"א

לזכות

התלמידים השלוחים לישיבה גדולה

ד'מיאמי רבתי ה'תשפ"ג

הת' השליח שלום דובער שיחי' בנרדל

הת' השליח יוסף שיחי' הרץ

הת' השליח לוי יצחק שיחי' וואראוויטש

הת' השליח ישראל ארי' ליב שיחי' ליבעראו

הת' השליח ישראל ארי' לייב שיחי' ליפסקער

הת' השליח חיים שיחי' פוטאש

הת' השליח שניאור זלמן שיחי' רובין



יהי רצון שיצליחו בעבודתם הק'
בהצלחה רבה ומופלגה מתוך שמחה וטוב לבב
כרצוה"ק ולנחת רוח לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מוקדש לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נרפס ע"י מנהל דישיבתנו

הרב חיים וזוגתו מרת חי' מושקא

בניהם ובנותיהם

מנחם מענדל, רוזה, רבקה, שרה כלומא, מרים ויהודה

שיחיו

שטרן



ולזכות הוריו הרה"ג הרה"ח הרב מרדכי וזוגתו מרת שטערנא שיחיו
וכל יוצ"ח

שטרן

ולזכות חמיו הרה"ח הרה"ת הרב בנציון (בר"א) וזוגתו מרת חנה שיחיו
וכל יוצ"ח

קארף

להצלחה רבה בגו"ר

מוקדש לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י משגיח דישיבתנו

הרה"ת בן ציון וזוגתו מרת חנה ברכה

בניהם ובנותיהם

הת' ישראל יצחק,

מושקא ובעלה הרה"ת לוי יצחק שי' ראקסין

יהודית, שיינא, רבקה דינה, דבורה, יהושע, שרה לאה ומשה אהרן

שיחיו

קארף

להצלחה רבה בגו"ר



ולע"נ אביו

הרה"ח המשפיע הרב ר' פנחס בן הרב יהושע

ע"ה

מוקדש לע"נ
הרה"ח התמים אי"א נו"נ
הרב **מיכאל עקיבא גרשון**
בן הרה"ת רפאל מנחם נחום ע"ה
וגנר

מקושר בלו"נ לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בעל מרץ ורב פעלים
החזיר עטרה ליושנה וחדש את ישיבת
ליובאוויטש טורונטו שנוסדה ע"י הרבי
ושימש בה ראש הישיבה ומשפיע
מסור ונתון לתלמידיו בכל נפשו
העמיד אלפי תלמידים חסידים ומקושרים לרבותינו נשיאינו
עסק בעבודת התפילה ובמבצעי הרבי ובמיוחד בעניני גאו"מ
הצטיין במצות הצדקה
העמיד דור ישרים יבורך מהם שלוחים

נפטר בדמי ימיו
ביום שני י"ז אייר ל"ב בעומר ה'תשפ"ג
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י תלמידיו
הת' השליח לוי יצחק שיחי' וואראוויטש והת' השליח ישראל ארי' לייב שיחי' ליבעראו

לזכות

הרב אברהם ישראל וזוגתו מרת ברכה

ובני משפחתם שיחיו

שאולזון



ולחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם היום הגדול והנורא

יום ההילולא ג' תמוז

נדפס ע"י

ר' בן ציון וזוגתו מרת לאה שושנה

ובני משפחתם שיחיו

קאהן

ולזכות

לידת נכדתם רוז

בת מרת נעמי רות ובעלה ר' דוד

ויה"ר שיגדלוה לתורה לחופה ולמעשים

טובים מתוך בריאות

לזכות

החתן הרה"ת **מנחם מענדל שי**

והכלה מרת **נחמה דינה תחי**

וואראוויטש



לרגל נישואיהם למזל טוב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר



לזכות

החתן הרה"ת **מנחם מענדל שי**

והכלה מרת **גאלדא ליבא תחי**

פוטאש



לרגל נישואיהם למזל טוב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

לנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר

In honor of
Rabbi Yaakov Roth's
51-year anniversary
of teaching at
Lubavitch Educational Center
In Miami



May Hashem give him many more years
of Hatzlacha, good health and **Nachas**



From the grateful parents of his students
in the Surfside and Bal Harbour
communities

לזכות כל התלמידים, השלוחים, והנהלת הישיבה

ולזכות בניהם אברהם נתן הכהן ומשפחתו, פערעל רבקה ומשפחתה,
שניאור זלמן הכהן ומשפחתו, מנחם מענדל הכהן, רייזל ומשפחתה,
דבורה לאה ומשפחתה, יוסף יצחק ומשפחתו.



ומוקדש לעילוי נשמות

ר' נתן בן יעקב הכהן ע"ה ראט

נפטר ד' תמוז, ה'תשכ"ז

חי' בת צבי הירש ע"ה ראט

נפטרה כ"ט שבט, ה'תשע"ב

ר' מיכאל בן נתן הכהן ע"ה ראט

נפטר ד' סיון, ה'תשע"ב



נרפס ע"י

משפחת ראט שיחיו

In honor of R' Pinchas Yaakov שיחי' Rubin



A man of great deeds

Just returned from the Middle East where he successfully published our holy Sefer Tanya in Baghdad, Iraq and in Kuwait City, Kuwait.

חזק חזק ונתחזק!



לתודה ולזכות

הת' השליח שלום דוכער שיחי' בנרדל

שליח בישיבה גדולה שעסק על הספר שעות רבות וארוכות ונתן

מזמנו ובלעדו לא היה אפשר כלל.

להצלחה רבה בכל הענינים בגשם ורוח בלימוד הנגלה וחסידות שיתן

נח"ר להוריו שיחיו

ובעיקר שיתן נח"ר לכ"ק אדמו"ר נשי"ד.

מוקדש

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י תלמידי הישיבה

הת' שלום דובער הלוי שיחי' לייבער

הת' אליהו עקיבא שיחי' ליפסקאר

הת' מענדל לוי שיחי' ללינגר

הת' שניאור זלמן שיחי' מאראם

הת' מנחם מענדל שיחי' מילער

הת' מנחם מענדל שיחי' מענדלאוו

הת' יעקב שיחי' נקש

הת' מנחם מענדל שיחי' סיימאן

הת' שלום דובער שיחי' קארף

הת' שניאור זלמן שיחי' אלגריסי

הת' יעקב ישראל שיחי' בלאנק

הת' אלימלך שיחי' גאלדבערג

הת' מאיר שיחי' זלמא נאנזבורג

הת' דוד שיחי' גינטר

הת' מנחם מענדל שיחי' הוען

הת' דובער שיחי' יוניק

הת' עמונא-ל נועם הלוי שיחי' לזין

הת' ישראל ארי' לייב שיחי' ליבעראוו

הת' אבי-ה ישראל שיחי' תמיר

וע"י שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לישיבה-גדולה שנת ה'תשפ"ג

הת' השליח ישראל ארי' לייב שיחי' ליבעראוו

הת' השליח ישראל ארי' לייב שיחי' ליפסקער

הת' השליח חיים שיחי' פטאש

הת' השליח שלום דובער שיחי' בנרדל

הת' השליח יוסף שיחי' הרץ

הת' השליח לוי יצחק שיחי' וואראוויטש

הת' השליח שניאור זלמן שיחי' רובין

לזכות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מהרה יגלה אכי"ר

שיראה רוב נחת מחסידיו ושלוחיו ובפרט

מתלמידי התמימים

"דעם רבי'נס קינדער"

יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו

ויבנה ביהמ"ק במקומו ויקבץ נדחי ישראל

וישמיענו נפלאות מתורתו

"תורה חדשה מאתי תצא"

תיכף ומיד ממש