

קובץ
הערות וביאורים
מגדל דוד

חידושים וביאורים
בנגלה, חסידות ובתורת כ"ק אדמו"ר.



גליון א' (לד)

יום הבהיר
ח"י אלול ה'תשס"ט
שנת הקהל



שנת חמשת אלפים ששים ותשע לברה"ע
מאה ושבע שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

יוצא לאור על-ידי

מערכת "מגדל דוד"

ישיבת תומכי תמימים

חב"ד ליובאוויטש מגדל העמק

מגדל העמק

כתובת המערכת:

רח' חב"ד 6 ת.ד. 5669

מגדל העמק 23038

פקס: 04-6440507

דוא"ל: kovetzmigdal@gmail.com



תקוותינו, אשר הקובץ ימלא את ייעודו "להגדיל תורה ולהאדירה", ויוסיף חיות פנימית בלימוד תורת הנגלה והחסידות.

דבר ודאי הוא אשר רבינו רווה נחת מליבו דברי התורה והשקו"ט בין בניו הת', ובטוחים אנו שבזה תזורז התגלותו המיידית של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לעיני בשר אין א גוף, ויוליכינו קוממיות לארצינו, תיכף ומיד ממש.

המערכת

יום הבהיר ח"י אלול
התשס"ט שנת הקהל'
מגדל העמק, אה"ק ת"ו

פתח דבר

מתוך שבח והודי' להשי"ת, מתכבדים אנו להגיש בפני ציבור שוחרי התורה ולומדי', קובץ 'הערות וביאורים – מגדל דוד' גיליון א' (לד), ובו חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, פרי-עטם ועמלם של תלמידי ישיבתנו הק'.

הקובץ יוצא לאור בקשר עם יום הבהיר ח"י אלול, יום הולדת שני המאורות הגדולים - מורינו הבעש"ט ואדמו"ר הזקן זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

ביום גדול וקדוש זה החלו לראשונה סדרי הלימוד דישיבת תומכי תמימים אשר בליובאוויטש. ואך טבעי הדבר אשר ביום זה י"ל קובץ הערות וביאורים ע"י תל'.

כן על פי הוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, אשר יש להוציא לאור קובצי הערות וביאורים כהכנה לחודש תשרי (ש"פ בראשית תשל"ו).



עפ"י הכלל פותחין בדבר מלכות נדפסה בפתח הקובץ שיחת כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו מש"פ מטות ומסעי מבה"ח מנחם אב, תשל"ב. מיוחדת שיחה זו בכך שהיתה למראה עיני רבינו, ונתגלתה לאחר ט"ז שנים בהם "החושך יכסה ארץ" ולא זכינו לקבל שיחות חדשות שהוגהו ע"י רבינו.

במדור נגלה יוצא לאור בפרסום ראשון חידוש בסוגיית 'קנין לזמן', אשר כתב הגה"ח הר' חיים אליעזר קרסיק ע"ה - רב קהילת אנ"ש ת"א.

במדור תורת רבינו מובא איגרת מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בעניין 'פעולת האדם בעולם ע"י המחשבה' בתוספת פענוח והרחבת הביאור, אשר נערכה ע"י הרב שניאור זלמן שי' העכט – משפיע בישיבתנו.

תוכן הענינים

בסוגיא דעד נעשה דיין.....91

אמאי לא ילפינן קנסות ממוצש"ר דלוקה ומשלם.....102

בדין קלבד"ם בעדים זוממין לשיטת ר"ת.....108

גדר המס"נ של הנגיה מישאל ועזרי'ה ע"פ פנימיות הענינים.....112

שלושה שישבו לקיים את השטר.....116

ג' השיטות בגדר נאמנות ע"א בעדות אשה.....127

הלימוד מהפסוק "את בתי נתתי".....129

ג' השיטות בהבנת דין שבויה שהורחנה באשקלון.....133

☞ הלכה ומנהג ☞

אמירת הקאפי של הרבנית הצדקנית נ"ע זי"ע (גיליון).....138

תגובה על הנ"ל.....139

עבודת יד במוצות.....141

גדר דין 'נולד' בשבת.....159

☞ הקהל ☞

מצות "הקהל" בשיטת הרמב"ם ורבינו הזקן.....161

דבר מלכות.....8

☞ תורת רבינו ☞

פעולת האדם בעולם ע"י מחשבה.....15

עבודת הצדיקים והבע"ת.....29

קדימת התורה לעולם.....32

החילוק בין ערי מקלט לבסו"מ ועיר הנידחת.....34

"דבר הכתוב בהוד" בפירש"י.....39

☞ חסידות ☞

ובנו בחרת מכל עם ולשון.....41

ההסכמות לספר התניא והטעמים לגילוי החסידות.....44

ביאור בדברי המדרש על קרבנו של נשיא אשר.....44

עיון בהוכחה שעיקר ענין ר"ה הוא בנין המלכות.....48

ביאור בד"ה קדושים תהיו תשכ"א.....49

☞ נגלה ☞

'קנין לזמן'.....54

בדין אין לוקה ומשלם.....60

עקירה צורך הנחה.....71

פטור ממלקות לעדים זוממין.....83

בגדר טענת שמא דיורשים.....87

דבר מלכות

משיחת* ש"פ מטות-מסעי, מבה"ח מנחם-אב, ה'תשל"ב.

א. על הפסוק¹ "אותי עזבו מקור מים חיים גו"² (שנאמר בהפטרה דיום הש"ק זה) - איתא בזוהר³:

"אמר רבי אבא מאי דכתיב⁴ אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בארות וגו'", אותי עזבו דא הוא מאן דמשקר באת רשימא קדישא, ובמה משקר בי, דעייל לי' ברשותא אחרא, כד"א⁵ ובעל בת אל נכר, דאקרי בורות נשברים⁶, דהא עמין עכו"ם אקרו בורות נשברים, ודישראל אקרי באר מקור מים חיים וכו'".

ב. ויש לקשר זה עם מאמר נוסף של רבי אבא בזוהר⁷ (לעיל מני') - בנוגע לגודל מעלת מצוות מזוזה, וז"ל:

"א"ר אבא כמה חיילין קדישין זמינין בההיא שעתא דאנח ב"נ מזוזה לתרעי, כולא מכרזי ואמרי זה⁸ השער לה' וגו'".

וממשיך שם: "זכאה חולקהון דישראל .. דאינון בני מלכא קדישא דהא כולהו אתרשמו מני', אתרשימו בגופייהו ברשימא קדישא (מצות מילה, שעל זה נאמר "אותי עזבו", דא הוא מאן דמשקר באת רשימא קדישא, כנ"ל), אתרשימו בלבושייהו בעטופייהו דמצוה (מצות ציצית), אתרשימו ברישייהו בבתי דתפילי (תפילין של ראש) בשמא דמאריהון, אתרשימו בידייהו (תפילין של יד) ברצועי

* רשימה משיחה זו היתה לעיני כ"ק אדמו"ר שליט"א, ותיקן והוסיף כמה פרטים.

1 ירמ' ב,ג.

2 ח"ג רסו,א.

3 מלאכי ב,יא.

4 תהילים קי"ח,כ.

דקודשא, אתרשימו במסאנייהו במסאנא דמצוה [כפי שמבאר אדמו"ר⁵ "מה שמנעלים הן מצוה", "כי ההולך יחף כאילו הוא מנודה למקום⁶. גם יש מצוה במנעלים שלא לשנות ערקתא דמסאנא כחוקי הגויים⁷], אתרשימו לבר בזריעה בחצדא (בקצירה), אתרשימו בבתיהון במזוזה דפתחא, ומסיים: "בכולא רשימין דאינון בני מלכא עילאה זכאה חולקהון".

ג. ומדייק אדמו"ר⁸: "הנה קחשיב כאן ז' מיני רשימות. אתרשימו בגופייהו כו', אתרשימו בלבושייהו כו', אתרשימו ברישייהו כו', אתרשימו בידייהו כו', אתרשימו במסאנייהו כו', אתרשימו לבר כו', אתרשימו בבתיהון כו'. ולכאורה, הרי מיירי כאן רק במצוות מזוזה, ולמה נקט כל הז'. ועל כרחך לומר שכל אלו הז' נרמזו ונכללו במצות מזוזה".

ומבאר אדמו"ר באריכות גדולה השייכות של ז' הרשימות למזוזה דוקא, ונעתיק כמה נקודות מדבריו, וז"ל:

והענין הוא, כי הנה איתא לעיל⁹ מזוזה כללא דכר ונוקבא כחדא, והיינו, כי בתיבת מזוזה נכלל דכר ונוקבא יחד, כי במזוזה יש זו זה, זו הוא לשון נקבה, זה הוא לשון זכר .. והאות מ' שבריש תיבת מזוזה רומז על מה שארז"ל¹⁰ מ' יום קודם יצירת הוולד ב"ק יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני. זהו מזוזה"ה, מ' הוא המ' יום, ז"ו הוא הבת, ז"ה הוא הזכר הפלוני.

גם י"ל, אות מ' רומז על בינה, כמאמר¹¹ בן ארבעים לבינה, והיינו תבונה .. ובתיבת תבונה נכלל ב"ת וב"ן יחדיו, מתחילה הבת למפרע ואח"כ הבן .. זהו

5 לקוטי לוי"צ לזח"ג ע' תנד.

6 ראה שו"ע אדה"ז אוא"ח סוס"ב, וש"נ.

7 ראה סנהדרין עד, ריש ע"ב וברש"י.

8 לקוטי לוי"צ שם ס"ע תנ"ב.

9 זהר שם רסג, ב.

10 סוטה ב,א. וש"נ.

11 אבות ספ"ה.

מזוזה, המ' הוא בחינת תבונה, בן מ' לבינה, המחבר ז"ו – נקבה, מלכות, הבת, וז"ה-זכר, ז"א, הבן, יחדיו .. נמצא במזוזה הוא התחברות דכר ונוקבא יחד.

והנה, הו' רשימות, לבד הרשימה דמזוזה, ה' מהם, דהיינו מילה ציצית תפילין של ראש ושל יד ומנעלים, הם בפנים בתוך הבית, כי הרי עושים כ"ז בתוך הבית. והרשימה דזריעה וחצדא הם לבר, דהיינו בשדה, ששם הוא הזריעה והקצירה. והרשימה דמזוזה הוא ממוצע¹² ביניהם, כי מזוזה הוא בבית, אך לא בבית עצמו, רק בפתח הבית שבו יוצאין לחוץ, הרי שהוא כמו ממוצע בין פנים לחוץ, בין הה' רשימות שבפנים בתוך הבית, ובין הרשימה שלבר זריעה וחצדא.

וזהו מה שבמזוזה יש והי' – שם הוי' – מלגאו, שדי מלבר, כמו שאיתמר לעיל בסמוך², והיינו, והי' שמלגאו בפנים שייך להה' רשימות שבפנים בתוך הבית, ושדי שמלבר שייך להרשימה שלבר דזריעה וחצדא שבשדה.

והנה, הה' רשימות הם באדם עצמו ובמלבושיו, שהמלבושים הם על האדם עצמו ממש. והרשימה דזריעה וחצדא היא לגמרי לחוץ מן האדם, כי הרי זה בשדה .. והרשימה דמזוזה שהיא בפתח הבית היא כמו ממוצע, כי הבית אינו האדם עצמו, ואינו מלבשת על האדם ממש, א"כ זהו כמו לחוץ מן האדם. אך עכ"ז הבית הוא למושב האדם, ותפארת אדם לשבת בית¹³, שהאדם יושב בתוך הבית, א"כ היא שייכת להאדם עצמו ג"כ. הרי שרשימה דמזוזה היא כמו ממוצע בין הה' רשימות השייכים להאדם עצמו, ובין הרשימה השייכה לזריעה וחצדא שלבר בשדה.

והאדם הוא דכורא דז"א. והה' רשימות הוא לנגד הה' מדות דז"א מחסד עד הוד (כפי שמבאר אאמו"ר בארוכה פרטי הדברים), והרשימה לבר בזריעה וחצדא הוא במל'. .. נמצא, ה' רשימות ממילה עד מסאנא הוא בפנים, בדכורא דז"א, והרשימה הששית, זריעה וחצדא, הוא לבר, בנוקבא דמל'.

12 בלקוטי לוי"צ: "כעין ממוצע". וברשימת ההנחה העביר כ"ק אדמו"ר שליט"א קולמוס על תיבת "כעין".
13 ישע"י מד, יג.

וברשימה דמזוזה שהיא כעין ממוצע בין הה' רשימות שמבפנים להרשימה הו' שלבר כנ"ל, הנה במזוזה הוא התחברות דהה' רשימות והרשימה הו' יחד. וזהו מה שמזוזה הוא ז"ו ז"ה, זו בו' שקאי על נקבה, מל', הוא הרשימה הששית שלבר, זריעה וחצדא. זה בה' שקאי על זכר, ז"א, הוא הה' רשימות שבפנים ממילה עד מסאני. ובמזוזה שזו וזה הם בתיבה אחת, הוא התחברותם יחד .. הרי שברשימה דמזוזה יש כל הז' רשימות, דהיינו הרשימה דמזוזה, ועוד ו' רשימות ממילה כו' עד זריעה וחצדא (עכ"ל אאמו"ר).

ד. ויש להוסיף ולבאר הקשר והשייכות של ב' המאמרים הנ"ל – מאמר הא', במעלת מצות מזוזה, שכוללת כל הז' הרשימות, כולל גם הרשימה דמילה שבגופייהו, ומאמר הב', בשייכות ל"את רשימא קדישא" דמילה.

ובהקדמה – שלכאורה צריך להבין במאמר הב' של ר' אבא בנוגע למעלת בני"ע על אוה"ע, שאוה"ע נקראים "בורות נשברים", ובני"ע נקראו "באר מקור מים חיים":

בנוגע לשבע מצוות בני נח שנתחייבו בהם אומות העולם – כותב הרמב"ם¹⁴ שצריכים לקיים מצוות אלו (לא מפני "הכרע הדעת", אלא) "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן", והמקיימן באופן האמור "הרי זה מחסידי אומות העולם"¹⁵, ויש לו חלק לעולם הבא"¹⁶.

ויש לומר, ששבע המצוות שנצטוו בני נח הם כנגד ז' רשימות הנ"ל שאתרשימו בני".

14 הל' מלכים ספ"ח.

15 ולהעיר גם ממ"ש ר' הלל מפאריטש מנוגע לדבר רבינו הזקן בתניא (ספ"א) ש"נפשות אומות עובדי גלולים הן משאר קליפות טמאות שאין בהם טוב כלל", שזהו "לבד חסידי אוה"ע שנלקחים מנוגה כו" (ליקוטי ביאורים על קונטרס ההתפעלות מז, ד) (נדפס במאמרי אדהאמ"צ קונטרסים ע' קמד. וש"נ).
16 ראה גם הל' תשובה פ"ג ה"ו.

ולכאורה, כיון שגם לאוה"ע יש שבע מצוות, שגדלה מעלתן וכו' – א"כ, מדוע נקראים אומות העולם בשם "בורות נשברים אשר לא יכילו המים", ורק בנ"י נקראים "באר מקור מים חיים"?

ה. אך הענין הוא- שזהו מצד כללות החילוק שבין בנ"י לאוה"ע:

ובהקדם מ"ש רבינו הזקן במהדורא קמא של אגרת התשובה¹⁷, ש"נפלינו אנחנו עמו בנ"י מכל העם אוה"ע עכו"ם, שאפילו חסידיהם ההולכים בדרכי יושר, חסיד אומות העולם נקרא, ולא נעקר שם אוה"ע ממנו, עם היותו נקרא חסיד, ובאחינו בנ"י הוא להפך, שאפילו הוא רשע .. בשם ישראל יכונה¹⁸, פושעי ישראל".

ונקודת הענין - שבנ"י הם דבוקים בהקב"ה, שנקרא "מקור מים חיים", ולכן נקראים "חיים"¹⁹, כמו"ש²⁰ "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום", חיים אמיתיים, ולכן, כאשר בנ"י מקיימים מצוה - והרי אפילו "פושעי ישראל מלאים מצוות כרימון"²¹ - אזי נעשים "כולא חד" עם הקב"ה, שמתייחדים עם עצמות אוה"ע, והרי מבואר בתניא²² בנוגע לייחוד שנעשה ע"י קיום המצוות, ש"יחוד זה למעלה הוא נצחי לעולם ועד".

משא"כ אומות העולם- הנה גם כאשר מקיימים שבע מצוות שנצטוו בני נח, אין זה יכול להיות באופן שנעשים חד עם קוב"ה, ולכן לא נעשים בבחי' "באר מים חיים", אלא הם נשארים בבחי' "בורות נשברים".

ו. ועפ"ז יש לבאר קשר המאמרים הנ"ל של ר' אבא - כי המעלה המיוחדת של בנ"י (שנקראים "באר מקור מים חיים") מודגשת במיוחד במצות מזווה (שלכן נכללים כל ז' הרשימות שבהם אתרשימו בנ"י):

בנוגע למצוות מזווה - מסופר בירושלמי²³ שארבוטון שלח לרבינו הקדוש מרגלית יקרה ביותר, וביקש ממנו שגם הוא ישלח לו דבר טוב כמותו, ושלח לו מזווה, וכשתמה על זה, באמרו, אני שלחתי לך דבר שאין לו אומד, ואילו אתה שלחת לי דבר שאפשר לרכשו במטבע קטנה - השיב לו: אתה שלחת לי דבר שאני צריך לשמרו, ואילו אני שלחתי לך דבר ששומר אותך, דכתיב²⁴ "בהתלכך תנחה אותך וגו'".

וכן איתא בגמרא²⁵: "אמר רבי חנינא, בוא וראה שלא כמידת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם, מלך יושב מבפנים ועבדיו משמרין אותו מבחוץ, מדת הקב"ה אינו כן, עבדיו יושבין מבפנים והוא משמרן מבחוץ, שנאמר²⁶ ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך".

ובזה מודגשת גודל מעלת בנ"י, שע"ז מקיימים המצוות מתקשרים ונעשים חד עם קוב"ה - עד כדי כך, שהקב"ה נעשה כביכול שומר ישראל (כדאיתא בספרים²⁷ בנוגע לשם שדי- שמבחוץ למזווה ("שדי- מלבר", כנ"ל ס"ג), שהוא ר"ת שומר דלתות ישראל).

23 פאה פ"א ה,א.

24 משלי ו,כב.

25 מנחות לג, רע"ב, ע"ז י"א, א.וראה גם זהר שם, סע"ב: תו אמר רבי אבא כתיב ה' ישמור צאתך ובואך מעתה ועד עולם .. האי ב"נ דשוי רשימא קדישא לביתי' במלין דשמא עלאה האי אתנטיר .. קב"ה נטיר ליה כד עייל וכד נפיק, דכתיב יי' ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם".

26 תהילים קכ"א, ה.

27 סידור האריז"ל - כוונת מזווה. משנת חסידים מס' מזווה פ"ג מ"ט. וראה כל בו הל' מזווה - הובא בד"מ יו"ד סרפ"ה.

17 קה"ת תשמ"ב, תשמ"ז - ע' תקו ואילך.

18 לשון הכתוב- ישעי' מד, ה.

19 ראה אבות דר"נ ספל"ד.

20 ואתחנן ד, ד.

21 עירובין יט, א. וש"נ.

22 פכ"ה.

ז. בהמשך לזה דיבר כ"ק אדמו"ר שליט"א אודות הגזירה האיומה והאומללה ד"מיהו יהודי", שרושמים גוים בתור יהודים ללא גיור כהלכה, באמרו בין הדברים:

ע"י פעולה זו לוקחים "בורות נשברים" ומחברים אותם - רחמנא ליצלן - עם "באר מים חיים".

גזירה כזו - לא היתה במשך כל הזמן שבנ"י נעשו לעם!

אפילו צוררי ושונאי ישראל מבין אוה"ע שהיו במשך כל הזמנים, וכהמאמר²⁸ "שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו" - מעולם לא העלו על דעתם גזירה איומה כזו, שמעמידה בסכנה רח"ל את כל עם ישראל.

אין זה אלא באופן ש"מהרסיך"²⁹ ומחריביך ממך יצאו!...

ולא עוד אלא שיש להם העזה וחוצפה "צו באשמוצן" את אלו שמוחים כנגד זה, ומחפשים כל מיני תירוצים ואמתלאות לרמות את העולם, באמרם שזהו "הישג דתי"!!...

ח. (וסיים כ"ק אדמו"ר שליט"א):

ויתן השי"ת שבמהרה יתפסו את הטעות, ובקרוב יחזרו בתשובה, והגזירה תתבטל, ויפה שעה אחת קודם.

ויקויים בקוב ממש מש"כ הרמב"ם בהל' תשובה³⁰: ישראל עושין תשובה ומיד הם נגאלין - בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

28 בהגדה של פסח.

29 ישע' מט, יז.

30 פ"ז ה"ה.

תורת רבינו

פעולת האדם בעולם ע"י מחשבה

באגרות קדש ח"א עמ' רל"ט, מבאר הרבי את ענין 'טהרת האויר ע"י אותיות התורה', ומאריך שפעולת האדם משפיעה על העולם שסביבו, גם ע"י מעשה, גם על ידי דיבור וגם על ידי מחשבה. אע"פ שמחשבה אינה מתייחסת לעולם שמחוץ לאדם בכל זאת מצינו בהלכה כמה עניינים שבהם מחשבה עושה פעולה גם בדבר שמחוץ לאדם החושב. (דיבור ומעשה, מובן יותר שפועלים בעולם, כיון שיש להם קשר עם העולם שסביב האדם: דיבור - עובר לשומע על ידי האוויר, לכן דיבור טוב עושה רושם טוב באוויר וכו'. וכן מעשה). להלן חלק מאגרת זו, פוענחה ונערכה ע"י הרב שניאור זלמן שי' העכט, משפיע בישיבתינו.

והנה לגבי השפעת המחשבה מביא הרבי בהערה דוגמאות לזה,

וזה לשונו:

הדוגמאות בזה יש לחלק לסוגים:

הרבי מביא 4 סוגים של השפעת מחשבה על העולם שמחוץ לאדם, כשמתחיל מהגבוה ביותר: מחשבה לבד, מחשבה בזמן מעשה, מחשבה ומעשה יחד, מחשבה בנוסף למעשה.

כמו שמבאר,

א) למעלה מכולם ענין שהפעולה נעשית ע"י מחשבה אף שאין שם דיבור ומעשה כלל. וכמו

(א) נדבות קדשים¹ שאדם יכול להתחייב להביא קרבן במחשבתו, ועי"ז תחול קדושה על הבהמה שמנדב (שבועות כו' ב.² רמב"ם הל' מעה"ק פי"ד הי"ב³ דמוכח שם שהבהמה נתקדשה ע"י

מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב ע"י המחשבה לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה⁴ ⁵. וצע"ק מלשון רש"י תוס' וכו' רפ"ב דמעילה שכתבו

1 דיוק הלשון "נדבות הקדשים" ולא קדשים בכלל ראה לקמן.

2 ושם "מוצא שפתיך תשמור ועשית אין לי אלא שהוציא בשפתיו, גמר בליבו מנין ת"ל "כל נדיב לב" ..וניגמר מינה (היינו שמפסוק זה נלמד לכל הדינים גם לגבי שבועה שכשגמר בליבו מתחייב) ומתוצאת הגמ' משום דהוה תרומה וקדשים שני כתובים הבאין כאחד וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים" ומפרש רש"י "תרומה וקדשים: תרומת מלאכת המשכן כתיב בה כל נדיב לב הביאו, וגבי קדשים כתיב בחזקיהו בספר דברי הימים "וכל נדיב לב עולות".

3 "אין הנודר ולא המתנדב חייב עד שיהא פיו וליבו שוין..בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו כלום אלא אם גמר בליבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב, כיצד גמר בליבו שזו עולה או שיביא עולה- הרי זה חייב להביא שנאמר "כל נדיב ליבו יביאה" בנדיבות הלב יתחייב להביא וכן כל כיוצא בזה מנדרים קדשים ונדבותם" 4 הנה ראי' זו מדברי הרמב"ם צ"ע, איך מוכח מהרמב"ם ש"ע" מחשבה מתקדש הקרבן, אדרבא מלשונו "גמר בליבו..הרי זה חייב להביא" משמע שרק חל החיוב להביא הקרבן, אבל עדיין לא חל הקדושה עליו. וכן כתב הצפנת פענח בהל' נזירות פ"א ה"ג "בהל' מעה"ק פ' י"ד הי"ב, ומבואר שם דלא מהני בלב רק להתחייב בדבר, אבל לעשות הדבר כגון קרבן להקדישו לא מהני בלב ע"כ.

בפשטות ראייתו הוא מלשון הרמב"ם "חייב להביא" משמע ש"ע" מחשבה רק חל חיוב על האדם להביאו אבל גוף הקרבן אינו קדוש עד שיוציא בשפתיו.

אמנם י"ל שדווקא מלשונו של הרמב"ם מוכח כשיטת הרבי (עד"ז ביארו כמה בקובצים, ראה פלפול התמימים י' עמ' רמ"ח) ובהקדים דיוק לשון הרבי במכתבו "רמב"ם הל' מעה"ק דמוכח שם שהבהמה נתקדשה ע"י מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה". ונראה כוונתו הק' דאם הפי' ברמב"ם כמו שפי' רבים, שרק חל חיוב על האדם להביאו, אבל הבהמה לא קדושה ע"י מחשבתו, א"כ הרמב"ם היה צריך לכתוב שחייב לקדש הבהמה ולהביאה, כי אחרת הבהמה חולין וא"א להקריבה, ומוזה שלא כתב כן, מובן שלדעת הרמב"ם לא צריך לקדשה כי הבהמה כבר קדושה ע"י מחשבתו.

ועוד, לדעת הרבה שמדייקים בלשון הרמב"ם חייב להביא, שהחובה היא על האדם ולא על הבהמה ולכן הבהמה לא קדושה, הנה זהו דיוק בלשונו של הרמב"ם, אמנם לדעת הרבי ענין קידוש הבהמה בקדושת הקרבן, הוא הלכה שלולא זאת הבהמה חולין, וא"כ הרמב"ם היה צריך להביא דין זה שחייב לקדשה ולהביאה, ומוזה שהרמב"ם לא כתב כן, מוכח שלדעת הרמב"ם הבהמה קדושה, וזה בד"א הוכחת הרבי מהרמב"ם, ועפ"ז מיושב הקושיא מדיוק האחרונים ברמב"ם.

ואולי יש להביא ראי' לזה מהל' ערכין וחרמין פ"ו הל"א, וז"ל יראה לי שאע"פ שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם אם אמר הרי עלי להקדישו, הרי זה חייב להקדישו כשיבא לעולם משום נדרו, ואם לא הקדיש הרי זה עובר משום בל תאחר, ולא יחל דברו, ומשום ככל היוצא מפיו יעשה כשאר הנדרים". היינו שמדגישים שחייב להקדישו, משא"כ בהל' מעה"ק שאינו כותב שצריך להקדישו ולהביאו, הרי ראי' שהקדושה חלה כבר.

"משהוקדשה בפה"⁶ ומשמע שמחשבה לא מועילה להחיל קדושה עד שיקדש (בפה)⁷

(ב) הפרשת תרומה ע"י שאדם חושב במחשבתו להפריש תרומה חל על החלק שרוצה להפריש דין תרומה (שבועות שם. רש"י ד"ה ובמחשבה גיטין לא, ב.⁸ ועיין בתוד"ה ובמחשבה- בכורות נט, ב (לכאורה הכוונה לעמוד א') דללשון אחר ברש"י בעי דיבור⁹ והגם שמשתמשים בלשון מחשבה, הכוונה לדיבור "ומצינו שקוראים לדיבור מחשבה". ובשער המלך תרומות פ"ד הט"ז שקו"ט בדעת הרמב"ם האם מספיקה מחשבתו לעשות תרומה, או שמהלשון 'הפריש' משמע שלא מהני מחשבה וצריך דיבור או הפרשה),

(ג) כיון שטומאה חלה רק על מאכל אדם, לכן דברים שמצד עצמם אינם מאכל אדם, אבל יש אפשרות לאוכלם, רק אם האדם מחשיבו לאוכל יהי' ראוי

5 ראה הערה 15 המצויין לאדה"ו בשו"ע, שמפורש בדעתו שהבהמה קדושה במחשבה, וצ"ע שהרבי לא מביא זאת כמ"מ לסברתו, ועוד הרי מקורו של אדה"ו הוא מהתוספתא בתרומות, כמבואר בדבריו בסי' תקכ"ז קו"א ס"ב, גבי אדם שהפריש דבר לערוב תבשילין, יכול לברך וחשיב עובר לעשותו, ואף שנעשית המצווה ע"י הפרשתו מ"מ י"ל כיון שבדעתו היה לומר בדין יהא שרי כו' לא נגמרה המצווה עד שיאמר, כמו גבי הפרשת תרומה שהוא קדושה במחשבה בלבד. ואילו היה בדעתו בשעת הפרשה לקרות להם שם אינה קדושה עד שיקרא, כדאייתא בתוספתא פ"ג דתרומות כו ע"ש. וגם לזה לא מציין כמ"מ וצ"ע.

6 ראה באג"ק ח"ה עמ' קכ"א מכתב מיום ג' טבת להר"מ ראון שהביא רמב"ם זה לראי' שהבהמה מתקדשת ע"י מחשבתו, 'ודלא כרש"י ותוס' רפ"ב דמעילה וכו' שכתבו "משהוקדשו בפה" היינו שלרש"י ותוס' הקדושה היא בפה. ולכאור' זה שינוי ממכתבו הנ"ל שמצריך עיון בכוותם, כיון שבפשטות גם הם ס"ל שמהני מחשבה וכמובא להלן ביאור הרבי (במכתבו לאביו) על לשון רש"י זה.

7 מה שיש להקשות ע"ז מהרמב"ם בהל' איסורי מזבח ראה להלן הע' 28

8 שם בעמ' א' 'כשם שתרומה גדולה ניטלת באומדן ובמחשבה כך תרומת מעשר וברש"י ד"ה ובמחשבה "נותן עיניו בצד זה לשם תרומה ואוכל בצד זה, ואע"פ שלא הפריש ותרוויהו נפקי מ"ונחשב" והאי דיליף תרומת מעשר מתרומה גדולה לענין אומדן הוא דיליף".

9 תוס' שם מביא לשון אחר ברש"י "במחשבה שיחשב ואומר ב' לוגין שאני עתיד להפריש ואע"פ שעתה אינו מפריש כלום, ורוצה לומר דדיבור צריך והא דשרי בלא הפרשה קרי לי' מחשבה, ואשכחן נמי דקרי למחשבה דיבור כמו על כל דבר פשע, דאמרינן לחייב על מחשבה כמעשה". אמנם תוס' עצמו ס"ל שגם בלא דיבור הוי תרומה וז"ל "ונראה דבלא דיבור נמי הוי תרומה, מדתנן במס' תרומות חמשה לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה וקא חשיב אלם, ומפרש בירושלמי טעמא משום ברכה"(משמע שלולא הברכה היה יכול לתרום בלא דיבור).

לקבל טומאה, ואם לא מחשיבו לאוכל אינו מקבל טומאה. ומצינו שמחשבה של אדם לבד מספקת להחשיב אוכלין למאכל אדם¹⁰ (טהרות פ"ח מ"ו¹¹ ומוכח שם דהיינו מחשבה ולא דיבור מדמסיים "חשב עליו חרש"¹². וצ"ע בתויו"ט ותפא"י ספכ"ה דכלים¹³ שמפרשים במשנה שם שהכוונה להחשיב אוכלין ע"י דיבור) ועוד. –

10 לכאורה י"ל שהדין להחשיב אוכלין למאכל אדם, אינו דין שפועל בעצם החפץ, רק שצריך להיות מיוחד לאדם, ולכן מהני מחשבה. אמנם מזה שהרבי מביא זאת ביחד עם קדשים ותרומה, נראה שגם בזה יש איזה ענין בחפצא וצ"ב.

11 "כלל אמרו בטהרות כל המיוחד לאכל אדם - טמא עד שיפסל מאכל כלב וכל שאינו מיוחד לאכל אדם - טהור עד שייחדנו לאדם, כיצד גזול שנפל לגת וחישב עליו להעלותו לנכרי טמא. לכלב טהור"

12 בהמשך המשנה שם מובא "חישב עליו חרש שוטה וקטן - טהור, אם העלוהו - טמא, שיש להם מעשה ואין להם מחשבה" והרי חרש אינו מדבר, וגם ע"ז קאי לשון חשב, משמע שמחשבה לבד מועלת להחשיב אוכל.

13 בד"ה ומחשבה אינה מבטלת לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה, בשלמא מיד מעשה לא מפקא לא אתי דיבור ומבטל מעשה אלא מיד מחשבה תיפוק, שאני מחשבת טומאה דכמעשה דמי.. ומדאמרינן לא אתי דיבור נ"ל דדוקא דיבור (היינו גם הנאמר שמחשבה על כלי לשימוש אדם מורידה הכלי לידי טומאה, הכוונה היא בדיבור), ולא סגי במחשבה.

והנה על הכרח התויו"ט מ"ש בגמ' לא אתי דיבור ומבטל מעשה, אפשר לתרץ כמו שמביא התפא"י שבגמ' שם הוא ע"פ האמת שמסתבר שאפי' דיבור לא מבטל מעשה, אבל כשאין מעשה כלל אלא חישב במחשבתו לטומאה, במחשבה לבד סגי.

(וכן כתב התוס' יו"ט במס' פרה פ"ט מ"ד החושב על מי חטאת לשתות ר"א אומר פסול ומפרש "נראה בעיני שפירושו שאומר לשתות, ומחשבה בעלמא לא הוי ולא מידי..)

ובתפא"י שם כתב "אמנם מלת מחשבה שנוכח במשנתנו, היינו שיחידה בדיבור לכך, מדאמרינן עלה בקידושין (דנ"ט ב) לא אתא דיבור ומבטל מעשה כך כתב התויו"ט הכא. (לעיין שם ההמשך תוס' ב"מ מ"מ רפי"ג פסוה"מ)

והנה ברשימות חוברת ס"א מביא מה שכתב התפא"י דפשיטא שיהרהר היינו מחשבה עם דיבור ומקשה עליו "דהרי בתרומה וקדשים להקדישן - במחשבה סגי (שבועות כ"ו ב. ועיין ברש"י ד"ה במחשבה כבורות נט, א - דלחד לישנא ס"ל דתרומה צריך דיבור. וצ"ל דאזיל לשיטתו, דאין ראי' משבועות דמפרש דקאי שם בתרומת המשכן, אבל בתוד"ה במחשבה שם ובמנחות נה, א, גיטין לא, א- משמע דס"ל כאידך לישנא ברש"י, דבמחשבה סגי), ומשטחיות לשון רש"י (קידושין נט, ב ד"ה דכי) (בפי' דברי הגמ' שמחשבה אינה מוציאה לא רק מידי מעשה אלא גם מידי מחשבה כיון שמחשבה דטומאה הוי כמעשה) דכתב ואע"ג דמחשבה בעלמא הוא דאפי' נפלו ממילא וניחא לי' (הוי הכשר ומקרי וכי יתן) לכאורה משמע דס"ל דגם בטומאה כן הוא (שסגי במחשבה בלבד) ודלא כתויו"ט ספכ"ה דכלים דמוכח מסוגיא דקידושין דבעינן דוקא דיבור.

וכן בפ"ג: כמה ראשונים (הרמב"ם, חינוך, רא"ש) סבירא להו דסגי במחשבה, ופליגי בזה אתוס', רש"י וסמ"ג וכמ"ש במשנה למלך הל' פסולי המוקדשין רפי"ג (וקושיית המג"י שם כבר תירץ במנחת חינוך מצוה

והנה, הקשה הרבי במכתב לאביו, על המבואר בליקוטי תורה פ' מטות, שקרבן צריך להקדיש בפה. שהרי כתוב בגמ' שבועות ד' כ"ו 'גמר בליבו מנין ת"ל כל נדיב לב', וכן מהגמ' במעילה ד' ח' 'חטאת העוף מועלין בה משהוקדשה', ואמנם פרש"י משהוקדשה בפה, אך, מנסה הרבי לבאר, אולי הכוונה ברש"י למעט שאין צריך מעשה, אך האמת שגם מחשבה מועלת להקדיש קרבן.

על שאלה זו ענה הרה"ק רלוי"צ אביו של הרבי בלקוטי לוי"צ אגרות קודש עמ' ש"א, וזה לשונו:

"מה שייכות ענין שיהא הקרבן קדוש להאמור בשבועות .. האמור בשבועות

הוא לענין החיוב על האדם, שלא צריך שיאמר בפה דוקא הרי עלי עולה, או הר"ז עולה, אלא גם אם גמר בליבו הרי עלי עולה מחוייב להביא עולה. ואם חשב שבהמה זו תהי' עולה מחוייב להביא בהמה זו לעולה .. הנה זהו רק חיוב על האדם אבל גוף הבהמה אין בה שום קדושה עדיין במה שחשב בליבו בלבד, ואין בה איסור בגיזה ועבודה, ואין בה מעילה כלל, ורק אם אמר בפה הרי זו עולה אז נעשית הבהמה לקרבן שיש בה קדושה ואסורה בגיזה ועבודה ומועלין בה, ובכל הקרבנות כן הוא, שכ"ז שלא אמר בפה שתהי' בהמה זו עולה או שלמים וחטאת ואשם וכדומה אין בה שום קדושה כלל, (מלבד בכור...) והוא האמור ברש"י ותוס' שם ושאר מפרשים "בפה" למעוטי מחשבה, והוא האמור בלקו"ת שקרבן הוא קדוש בפה דוקא, ואם לא הקדישו בפה אין בהקרבן שום קדושה עדין¹⁴ וד"ל.

קמ"ד סק"ו)... ועכ"פ אזלי' לפשיטותי, וא"כ מנא לי' (להתפא"י) להוציא תיבת משיהרהר ממשמעויותה ולחלוק על הרע"ב (שמפרש משיהרהר מחשבה בליבו כו'). ובפרט דבפירוש ר' האי גאון הר"ש והרא"ש, ססתמו דבריהם וכתבו "משיהרהר משיחשוב מחשבה לרדות הדבש" - משמע ג"כ דבמחשבה סגי" ע"כ. 14 בשו"ע סי' תנ"ז ס"ח כתב "שהרי כל קדושת תרומות ומעשרות הן ע"י דיבור (או אפי' ע"י מחשבה בלבד) (וכן בקו"א סי' תקכ"ז ס"ב "כמו גבי הפרשת תרומה שהוא קדושה במחשבה לבד" א"כ מפורש שדעת אדמוה"ז שמספיק מחשבה לקדושת התרומה ועד"ז בקדשים שנעשה קדש ע"י מחשבה שהרי הגמ' משווה תרומה וקדשים, וא"כ זה מוסיף בקושיית הרבי על המבואר בלקו"ת שקדוש בפה, כיון שבשו"ע הביא שהקדושה חלה במחשבה, וא"כ יוצא שלפי ביאור אביו של הרבי, יש סתירה בדברי אדמוה"ז מהמבואר בלקו"ת, להמבואר בשו"ע, וצ"ע.

ושוב העיר כ"ק אד"ש לאביו על האמור בלקו"ת ולא נחא לי' בתירוץ אביו הרה"ק ומקשה מהגמ' בקידושין ד' מ"א שמשווה קדשים לתרומה ופשוט שתרומה קדושה ע"י מחשבה כמ"ש הרמב"ם (הל' תרומות פ"ד הל' ט"ז)

וע"ז ענה אביו הרה"ק מכתב שני וז"ל וע"ד קושייתך עוד הפעם על האמור בלקו"ת שאין קרבן קדוש אלא ע"י אמירה בפה מהאמור בשבועות שגמר בליבו סגי ולא נחא לך בתירוץ שהוא רק חיוב המוטל על האדם די במחשבה אבל לקדושת בהמה צ"ל אמירה בפה, כי הרי משווה קדשים לתרומה ופשוט שתרומה קדושה ע"י מחשבה וכמ"ש הרמב"ם הל' תרומות פ"ד הל' ט"ז להדיא, הנה מה שלדידך הוא להדיא ברמב"ם לדידי אינו כלל להדיא, עיין במנחת חינוך מצוה תק"ז תראה שדעת השעה"מ בדעת הרמב"ם, שמח' גרידא לא מהני רק בצירוף מעשה ההפרשה לזה, וכן הוא בדעה א' בחידושי הרשב"א בקידושין דמ"א מפורש ע"ש ואפי' לדעת רש"י שנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, ג"כ יש לספק ולומר שזה די רק לענין שיהא מותר לאכול בצד אחר שהצד אחר יצא מטבל ונחשב לחולין¹⁵, מפני שהתורה אמרה ונחשב שבמחשבה לבד די, לענין החלק הנשאר שיהא נחשב כחולין שכבר תרמו ממנו, אבל החלק שנתן בו עיניו

15 ראייתו מהשעה"מ, שלומד בדעת הרמב"ם שלא מספיק מחשבה לבד וצריך גם מעשה ההפרשה, (כדעת התוס' בחולין ו' ע"ב ד"ה והתיר שהמבואר שמהני מחשבה לתרומה, הכוונה שהפריש ולא הוציא בשפתיו רק במחשבה לבד שסגי, אבל ללא הפרשה רק מחשבה לא מהני) ודיוקו מל' הרמב"ם "הפריש תרומה במחשבתו" שהזכיר הפרשה ולא נקט בפשטות שבמחשבה לבד הוי תרומה, ומוכח שבעינין מעשה ההפרשה. וצ"ע מה שמביא רא"י משיטת השעה"מ שלא מהני מחשבה.

(א) הכס"מ שם כתב בפשטות ש"כן פי' רש"י ותוס' בפ' כל הגט היינו שס"ל בדעת הרמב"ם שמספיק מחשבה לבד בלא מעשה ההפרשה כרש"י ותוס', ובמילא כן הוא בקדשים שקדושת הקרבן הוא ע"י מחשבה, וא"צ להוציא בפיו.

(ב) בדעת רש"י ותוס' מסכים גם השעה"מ שמספיק מחשבה לבד ולא כשיטתו ברמב"ם שצריך מעשה הפרשה, וא"כ מרש"י ותוס' רא"י שמחשבה מועילה לקדושת התרומה.

(ג) גם ע"פ השעה"מ לא מתורץ הקושיא מדוע בלקו"ת כתב קדושת פה, והרי גם לדעתו מספיק מחשבה והפרשה ללא אמירה בפה, והרי תרומה וקדשים שווים וגם בקדשים לא צריך אמירה בפה.

16 ראה לקו"ש חל"ח עמ' 63 שמביא דיעה זו

שיהא כתרומה, אינו קדוש עדין בקדושת תרומה כ"ז שלא הפרישו, שיהא חייבים עליו זר האוכלו וכדומה.

ודעת הר"ש בתרומות פ"ג מ"ח¹⁷ יש לפרשו אפי' לדעת הרמב"ם, הרי שגם בתרומה מחשבה לבד אינו מספיק לקדושתה. משא"כ באמירה נעשית קדושה וכמו"כ בקדשים.

הן אמת דלשון רש"י בקידושין דמ"א ע"ב גמר בליבו וכו'¹⁸ הרי הוא עולה פשוטו מורה שהוא עולה במח' לבד אך יותר טוב לדחוקי נפשין ולומר שהכוונה הוא שהוא מחוייב להביאו עולה ולא שהוא קדוש בקדושת עולה במח' בלבד,¹⁹ ממה שנדחוק שבמס' מעילה שהובא שם ברש"י ותוס' וברע"ב ובכמה מקומות קדושת פה, בחטאת העוף ובשתי הלחם ובלחה"פ ובמנחות וכן במשנה בהקומץ והלבונה והקטורת שהכוונה כולם רק למעוטי מעשה".

ואולי י"ל עוד בדברי הרמב"ם, שעפ"ז יובן שיטת רבינו. בהקדים ע"פ המובא ברמב"ם לפנ"ז בהל' ה' "מה בין נדרים לנדבות שהנודר אם הפריש קרבנו ואבד או נגנב חייב באחריותו עד שיקריב כמו שנדר והמתנדב ואומר זו אם מת או נגנב אינו חייב באחריותו" היינו שבנדרים החיוב על הגברא ולכן חייב באחריותו, ובנדבות שאומר הרי זו, חל החיוב על החפצא ולכן אינו חייב באחריותו. וא"כ לפ"ז יש להתבונן בשלמא כשאמר "הרי עלי" שקיבל החיוב על עצמו מובן שחייב להביא כפי קבלתו, אבל בנדבה שכל ענינה שאומר הרי זו, מדוע חייב להביא

17 דעת הר"ש לכאורה היא שכשאין פיו וליבו שוין אזי לא אמר כלום ולא קדוש, אבל כשלא מכחישים זא"ז הדיבור והמחשבה, אזי מחשבה מועלת בתרומה וקדשים כמ"ש בשבועות שמהני גומר בליבו אע"פ שלא הוציא בשפתיו. וצ"ב מה הכוונה שדעת הר"ש הוא גם לדעת הרמב"ם, ולכאורה כוונתו שגם הר"ש לא מתכוון שנהי' קדוש אלא ע"י מחשבה רק שמתחייב, והקדושה תהי' ע"י אמירה בפה.

18 הלשון ברש"י הוא "גמר בליבו לומר שור זה לעולה ה"ה לעולה" וצ"ע לישנו שכתב גמר בליבו לומר דאם הקדושה חלה במחשבה הול"ל "גמר בליבו" סתם ולמה הוסיף לומר שמשמע שמחשבה לבד לא מהני אלא אם גמר בלבו לומר וכו'.

19 בגליוני הש"ס על רש"י זה כ' שמרש"י זה מוכח שחלות ההקדש במחשבה בלבד, והוסיף שכן כתבו כל הראשונים.

הקרבתן אם נאמר שלא נתפסה הקדושה על הבהמה וגם חיוב על עצמו לא קיבל, ואם היה הלשון הרי זו לעולה היה ניחא, שבלשון זה נכלל גם חיוב להביא, אבל כשהלשון בדר"כ הוא הרי זו עולה, לכאורה אין עליו חיוב, אלא אם נאמר שהבהמה בעצמה קדושה אזי מובן שחייב להביא כי הבהמה קדושה. וא"כ מזה שחייב להביא נדבתו מוכח שחל חלות קדושה על הבהמה ע"י מחשבתו. (וראה בענין זה בקובץ כינוס תורה ח"ד מה שכתבו בזה)

ב) ישנו אופן שבו הפעולה נעשית ע"י המחשבה. אבל אין המחשבה פועלת אלא אם כן באה בשעת עשי'. שזה שונה מאופן הא'. באופן א' המחשבה היא הפועלת את הקדושה וכו' משא"כ באופן הב' שאמנם צריך להיות דווקא בשעת עשי' וכמו המחשב בקדשים שצ"ל בשעת עבודה דווקא, (כגון המפגל) שלכאורה זהו תנאי בעשי' שלא לחשוב מחשבה אחרת, אבל באמת זה מצד המחשבה שהמחשבה פוסלת, רק שצריך שיהי' בזמן שמחשבה תוכל לפעול, ולכן נחשב הוא ללאו שאין בו מעשה²⁰ (רמב"ם פסוה"מ פי"ג²¹ ורפי"ח ושי"נ²²). ובמל"מ שם

20 בפני יהושע בגיטין (נ"ד) מוכיח שפיגול הוא במחשבה לבד בלי דיבור, מזה שהגמ' קוראת לזה לאו שאין בו מעשה, ואם פיגול הוא בדיבור דוקא, היינו שמחשבה לא תועיל לפגל כשיטת התוס'. א"כ למה זה נחשב ללאו שאין בו מעשה, הרי קיי"ל בתמורה ובב"מ תמורה בדיבור וחסומת בהמה ע"י קול זהו לאו שיש בו מעשה, כי עקימת שפתיו היא מעשה. היינו שאם בדיבורו נעשה מעשה, נחשב ללאו שיש בו מעשה ולוקה. ואם הגמ' מחשיבה את הפיגול ללאו שאין בו מעשה, סימן שפיגול ע"י מחשבה ולא ע"י דיבור. אמנם כמה מהאחרונים תירצו שאינה קושיא כי בחסימה הוא עושה מעשה ע"י דיבורו וכן בתמורה שהוא המקדיש, משא"כ בפיגול שהמפגל עבר עבירה והתורה פסלה את הקרבן, ולא שהוא פוסל את הקרבן בפועל, רק דין התורה הוא שפסול ולכן לא נחשב שדיבורו עביד מעשה ולכן נק' לאו שאין בו מעשה.

21 "שלוש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן מחשבת שינוי השם ומחשבת המקום ומחשבת הזמן וגו'"
 22 "כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים- הרי זה עובר בלא תעשה שהרי הוא אומר לא יחשב, מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה, שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים ואע"פ כן אינו לוקה שאין המחשבה מעשה."

רפי"ג²³ מ"מ פלוגתת הראשונים אם סגי במחשבה לבד לפסול הקרבן, או שצריך גם דיבור. ועיין בשטמ"ק ב"מ ספ"ג²⁴ ישוב כמה סתירות בענין זה).²⁵

23 נחלקו הראשונים אם כדי לפגל את הקרבן צריך לפגל בדיבור, או מספיק שמפגל במחשבה. המל"מ מביא דעות הראשונים בזה וכן ביאור בדעת הרמב"ם וז"ל "מדברי רבינו נראה דכל מחשבה דקדשים היא אפי' בלא הוצאה בפה, אך התוס' בפ"ק דזבחים (ד"ד) ד"ה מחשבה נראה דס"ל דכל מחשבה דקדשים צריך הוצאה בפה, וקרי ל' מחשבה לפי שאין בה מעשה. וכ"כ בפ' תמיד נשחט (ד' ס"ג), ועי' במ"ש בפ"ב דחולין (ד' ל"ט) ועי' בפ' הנויקין אהיה דכ"ג יוכיח. וכן הוא דעת רש"י בפ' ב"ש (ד' מ"א) ובפ"ק דמנחות ד"ב, וכ"כ התוס' בס"פ המפיק, וכ"כ הסמ"ג.

והתימה מהרא"ה ז"ל שכתב בפ' שופטים פ' "לא תזבח לה' כל דבר רע" דדרשינן כל דיבור רע, והוי אזהרה למפגל. דלאו דוקא דיבור אלא אפי' במחשבה, כדנפקא מלא יחשב ע"כ. ומי הכניסו בתגר זה מאחר והתוס' ורש"י וסמ"ג ס"ל דדוקא באמירה, ועי' ברש"י פ' האיש מקדש ד' מ"א אהיה דאמרינן שכן ישנן במחשבה. דמשמע קצת כדברי התוס'. ע"כ

ובהגהות למשנה למלך הקשה ועיין בפ"ק דזבחים (ד' כ"ט) דמחשב בקדשים לוקה, ופריך והא לאו שאין בו מעשה הוא, ואם איתא דבמחשבה תליא מילתא מלקות היכי משכחת לה, אטו מאן דאכיל תמרי בארבלא לקי דכה"ג פריך תלמודא בס"פ הנחניקים, גבי כובש נבואתו יעו"ש.

והנה על קושיית המגיה מביא הרבי ברשימות שכבר תירצה המנחת חינוך מצוה קמ"ד סק"ו, ותירצו הוא שהרי גם להרמב"ם והחינוך אם מוציא בפה ודאי פסול, וא"כ יתכן אפשרות של מלקות כאשר הוציא בפה. משא"כ כשחשב שאין יודעים מה חשב אזי לא לוקה. ואינו דומה לכובש נבואתו ששם אין מי שידע שהוא כובש נבואתו שיכול להתרות בו, אבל במפגל כשהוציא בפה, שייך התראה.

24 השיטה מקובצת הביא בשם התוס' שאנן שהקשה על מה שכתוב בגמ' זבחים כ"ט המחשב בקדשים אינו לוקה למ"ד לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, והרי מצינו בתמורה שממיר קרבן לוקה וזה נחשב למעשה אסור, כי בדיבורו איתעבידי מעשה, וא"כ גם בפגול נאמר בדיבורו איתעביד מעשה, שהרי ע"י דיבורו נעשה מקרבן כשר קרבן פסול.

ומתרגן השיטה מקובצת דעיקר הפיגול הוא במחשבה, ולכן אף שע"י מחשבתו נעשה מעשה שהקרבן פסול לא הוי כמעשה שיהי' חייב מלקות, כי א"א להחשיב המחשבה כמעשה. וגם אם מדבר בפה ואומר שמפגל הקרבן, כי אין צריכים הדיבור בשביל זה ומספיק מחשבה כדי לפגל.

וכמו"כ ע"פ השיטה מקובצת מתורצת ג"כ קושיא שאפשר לשאול על הגמ' מדוע הגמ' דוחה את שיטת ר' ינאי שהמחשב בקדשים לוקה, מההלכה שלא שאין בו מעשה אין לוקין עליו, ור' ינאי ס"ל שלא שאין בו מעשה לוקין עליו הרי אפשר לומר שר' ינאי ס"ל כר' יוחנן שחסם את הבהמה ע"י קול לוקה כי בדיבורו נעשה מעשה, אבל ע"פ תירוצן השטה מקובצת לא קשה, כיון שיש חילוק בין חסמה בקול, או תמורה בדיבור, שלא שייך שיהיו במחשבה, ממחשב בקדשים ששייך שיפגל במחשבה לבד.

רק שלפ"ז קשה על שיטת התוס' ורש"י והסמ"ג (שהובאו לעיל במשנה למלך) שהפיגול הוא דוקא בפה וצריך הוצאת פה, וא"כ הרי בדיבורו נעשה מעשה כי עקימת שפתיו הוי מעשה, וא"כ למה אינו לוקה. וכן למה מקשים על ר' ינאי ולא מתרצים שס"ל שדיבור הוי מעשה?

25 לכאורה יש להקשות שהרי הרמב"ם בהל' תמורה פ"א כתב כל הממיר לוקה על כל בהמה ובהמה. ואע"פ שלא עשה מעשה מפי השמועה למדו שכל המצוות ל"ת שאין בהם מעשה אין לוקין עלי' חוץ מנשבע ומימר

ג) ישנו אופן נוסף, שהפעולה 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 כיון שזקוקים למחשבה, לכן מצד חלק המחשבה שבאיסור אינו יכול לאסור דבר של חבירו. (לדעת תוד"ה אין יבמות פג, 26). וי"ל הטעם בזה שכשזקוקים למחשבה א"א לפעול בשל חבירו (עדמ"ש בכס"מ רפי"ב מהל' טומאת אוכלין²⁷) כי מחשבה שלו הרי אין לה כל קשור עם דבר השייך לחבירו.

ההסבר בזה הוא, שאם הדבר שלו, אזי ישנו קשר בינו לבין הדבר ולכן יכול לפעול על הדבר ע"י מחשבתו. אבל כשאין הדבר שלו אזי אין כל קשר בינו לדבר.

וכו'. ויעויין בכס"מ שהקשה, שהרי בגמ' אמרו אמר ר"י לא תיתני מימר בדביבורו עביד מעשה. וא"כ למה כתב הרמב"ם שהוא לאו שאין בו מעשה, ולא חש למה שאמר ר' יוחנן.

ועין במגיד משנה בפ' י"ג מהל' שכירות שמתרץ קושיא זו, שהרמב"ם לא סובר שההלכה כר"י ולכן לא הביאו, ורק בחסמה בקול פוסק הרמב"ם שזה נעשה ע"י דיבורו ע"ש.

רק שעדיין יש להקשות הוא מהרמב"ם בהל' איסורי מזבח פ"א הל' ב' וז"ל "וכל המקדיש בהמה שיש בה מום לגבי המזבח עובר בלא תעשה ולוקה על הקדושו, שנאמר כל אשר בו מום לא תקריבו מפי השמועה למדו שזו אוהרה למקדיש בעלי מומין אפילו הקדישו לדמי נסכים לוקה שבזיון קדשים הוא" דלכא' כיון שהקדש חל במחשבה הרי יכול להקדיש במחשבתו, וא"כ לא שייך מלקות. והרמב"ם לא מחלק ומשמע שבכל אופן יש מלקות.

וי"ל שכיון שמקור הדין שהקדש חל במחשבה הוא מהפסוק "נדיב לב עולות" זה שייך רק בהקדש רגיל אבל שמקדיש באיסור א"א לומר עליו נדיב לב וכו' ולכן לא יחול ההקדש לכו"ע, (וראה בזה באנציקלופדי' תלמודית כרך י' ערך הקדש)

ומה שקשה על זה שלכא' בתמורה סובר הרמב"ם שמימר חייב מצד גזירת הכתוב הגם שאין בו מעשה, וא"כ מדוע מקדיש בע"מ לוקה. ויעוי' בחינוך שכתב דכנראה לדעת הרמב"ם המקדיש בע"מ הוא נכלל במימר. וצ"ב.

26 אין אדם אוסר דבר שאינו שלו וא"ת מ"ש מנותן נבלה או חלב בתבשיל של חבירו שנאסר ואר"י בדבר התלוי במחשבה הוא דאמר הכי, כגון משתחוה לבהמת חבירו דספ"ב דחולין (ד' מ). דאפי' עשה בה מעשה כגון ששחטה, איכא למ"ד דלא אסרה".

27 הרמב"ם כתב "כל דברי הכשר אוכלין דברי קבלה הן, מפי השמועה למדו שזה שנאמר וכי יותן מים על זרע אחד המים ואחד שאר משקים והוא שינתן עליהם ברצון בעלים" ובכסף משנה הביא דברי הרשב"א שכתב "פרות שנשרו לתוך אמת המים וגו'" מכאן דקדקו התוס' דלא בעינן רצון בעלים מדקאמר מי שידיו טמאות משמע אפי' אחר שאינו בעל הפירות ועוד דעיקרו מדכתיב "וכי יותן מים וגו'" והרמב"ם כתב והוא שינתן עליהם ברצון בעלים". (היינו שנחלקו הרמב"ם והרשב"א ותוס' אם מה שצריך ניותא הכוונה ניותא של בעל הפירות או מספיק ניותא של נותן המים על הפירות) והכס"מ מבאר דברי הרמב"ם דפשיטא שרצון בעלים בעינן דאין סברא דרצון אחרים יגרום טומאה לדבר שאינו שלהם ומה שמביא הרשב"א לא מוכרע.

וכיון שכל הפעולה נעשית ע"י מחשבה ואין למחשבתו שום קשר לדבר, לכן לא יכול לפעול בדבר שאינו שלו²⁸ – דוגמא מסוג זה כלאים בכרם (כלאים פ"ז מד"ה²⁹) שאינו יכול לאסור דבר שאינו שלו³⁰ – וכ"ש בסוג א' שהענין נפעל ע"י מחשבתו בלבד³¹ שלא מהני מחשבתו בשל חבירו, וכמ"ש ברמב"ם (הל' כלים פכ"ה הי"א³²) לענין טומאה דבעינן מחשבת הבעלים דוקא (ועיי"ש פכ"ד ה"ז במל"מ) – בתרומה וקדשים ילפינן מקראי (גיטין נב, א. 33 רשב"ם ב"ב פת, א 34) דבשל חבירו גם הפרשה ביד ודיבור לא מהני אפי' שזה נעשה ע"י מעשה ולא ע"י מחשבה.

יוצא מכלל זה הוא מחשבה בקדשים דגלי קרא דתלי הפסול בכהן בעובד ולא

בבעלים של הקרבן (זבחים מו, ב³⁵) ויעויין חולין (לה, ב³⁶) לעניין חולין³⁷.

28 משא"כ שעושה פעולה בהדבר שאינו שלו אוי עצם הפעולה מקשרת בינו לבין הדבר.
29 "המסכך את גפנו על גבי תבואתו של חבירו, הרי זה קידש וחייב באחריותו. ר' יוסי ור"ש אומרים אין אדם מקדש דבר שאינו שלו ובמ"ה שם אמר ר"י מעשה באחד שזרע כרמו בשביעית ובא מעשה לפני רבי עקיבא ואמר אין אדם מקדש דבר שאינו שלו.

30 צ"ע דלכאורה בכלאים הסיבה שאינו אוסר בשל חבירו הוא כי כתוב בפסוק "לא תזרע כרמך כלאים", ומשמע כרמך ולא כרם אחר, (ורבנן חולקים על לימוד זה והלכה כחכמים) וא"כ איך זה דוגמא לפעולה ע"י מחשבה שלא יכול לפעול על של חבירו, מצד החסרון של המחשבה. ויתכן שזה מה שכותב הרבי וכ"ש בסוג הא' ששם זהו מצד החסרון במחשבה.

31 שהרי המדובר בכלאים הוא בנוגע למעשה שאינו אוסר של חבירו, וכ"ש דבר שנעשה ע"י מחשבה בלבד ללא מעשה.

32 "ראשי כלונסאות החקוקים אם חקקן לדעת מקבלין טומאה. מצאן חקוקין אם חישוב עליהם מקבלין טומאה מכאן ולהבא ואם חישוב עליהם חרש שוטה וקטן או אדם שאינו שלו טהורי. וכן כל כיו"ב מדברים שאינן מקבלין טומאה אלא במחשבה שאין לך מחשבה מועלת אלא מחשבת בעלים בני דעה".

33 "כן תרימו גם אתם ולא שותפין, אתם ולא אריסין, אתם ולא אפוטרופין, ולא התורם שאינו שלו".

34 "אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו דכי יקדיש איש את ביתו כתיב".

35 ושם במשנה "שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד" וברש"י "הלכך אי הוי שלא לשמו אע"ג דבעלים אמרי לשמו, לאו מידי הוא דלאו בדידה תליא מילתא דכתיב "המקריב אותו לא יחשב".

36 ושם במשנה "השוחט לעכו"ם שחיתתו כשרה ור"א פוסל.. שסתם מחשבת עוכ"ם לעבודת כוכבים, ר"י וק"ו הדברים ומה במקום שהמחשבה פוסלת במוקדשים אין הכל הולך אלא אחר העובד מקום שאין מחשבה פוסלת בחולין אינו דין שלא יהא הכל הולך אלא אחר השוחט".

ד) ויש שהפעולה נעשית ע"י מעשה לבד, אבל אין העשיה מועלת ופועלת אלא א"כ ישנה למחשבה. והוא בעניני דלשמה, מזיד וכיו"ב. שבדוגמאות אלו העניין נפעל ע"י העשי' דווקא, ורק בכדי להחשיבו למזיד, או בכדי שיחשב לשמה - צריך מחשבה, וכיון דאין המחשבה עצמה פועלת ואינה אלא מציירת את העשי' הבאה עמה יכול לפעול גם בשל חברו. הביאור בזה, שעל אף שלולא המחשבה אינו נחשב מזיד ואינו חייב, (וא"כ לכאור' המחשבה פועלת גם בשל חברו) אבל כשכן מחשב לשמה או להיות מזיד, אזי זה משלים את המעשה (שהמעשה הוא עם כוונה) ולכן יש קשר בין מחשבתו עם הדבר של חברו ע"י המעשה, ובזה יכול לפעול בשל חברו, ולא כאופן הג' ששם המחשבה בעצמה פועלת, ולכן לא יכול לפעול בשל חברו.³⁸

וי"ל שזהו טעם האומרים דבהכשר משקין ובפרה אדומה דעת הנותן והעובד בעיני ולא דעת בעלים, (תוד"ה הא ב"ק צח' א'³⁹. רשב"א חולין לא, ב'⁴⁰). משום דקסברי דענינים אלו הם מסוג זה שעיקר הפסול נעשה ע"י המעשה, והמחשבה רק מציירת את המעשה ולא מסוג ג' שהפעולה נעשית ע"י המעשה והמחשבה יחד שאז אין מחשבה יכולה לפעול בדבר שאינו שלו. ועי"ז מתורצת, בכל אופן,

37 היינו שיש מחלוקת אם בחולין הולכים אחר הבעלים וזהו דעת ר"א או שלמדים מק"ו שהולכים אחר מחשבת העובד דעת ר"י וגם ת"ק ס"ל שבחולין הולכים אחר מחשבת הבעלים רק כיון שלא שמענו שחשב לעכו"ם אין לנו לפוסלו אבל לא ס"ל כר"י יעו"ש בגמ'.

38 ולהעיר מלקו"ש חי"א עמ' 146 הערה 48.

39 תוס' שם מקשה איך יכול אדם לפסול פרתו של חברו, והרי בעיני עובד דומיא דעבד דניחא לי (הכוונה בזה הוא, שבדין עגלה ערופה כתוב בפסוק "אשר לא עבד בה" והקרי הוא עובד, והנה אם היה כתוב מלכתחילה עובד היינו למדים שאפי' נעבד ממילא פסול, אבל שכתוב עבד שמשמע ע"י עשי' וקוראים עובד, אזי דורשים עובד דומיא דעבד, כמו עבד זה היה כי ניחא לי' בזה, או כשעובד ממילא זהו רק כשניחא לי', ומקשים עגלה ערופה לפרה אדומה. וע"ז הקשה התוס' שלכאור' צריך ניחותא דבעלים) ומתרץ התוס' ה"מ בעשית מלאכה ממילא אבל בעושה המלאכה בידיים לא בעיא, אלא שיהא ניחא לעושה. וכן בהכשר דבעיני יותן דומיא דכי יתן.

40 ושם "... ואמרינן העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים אלמא משמע הא דדרשינן מה עבד דניחא לי' אף עובד דניחא לי' לאו דוקא דניחא להו לבעלים אלא אפי' לאדם אחר. ומינה דלגבי הכשר דכתב יתן וקרינן יותן לא בעינן דוקא דניחא להו לבעלים אלא אפילו לאדם אחר.

קושית הר"ש (כלאים פ"ז מד"ה⁴¹) על התוס' גיטין (שם) שמקשה מדוע א"א לאסור בשל חברו ע"י מחשבה, והרי מלאכה במי חטאת פוסל גם בשל חברו?, והביאור כי העושה מלאכה בפרת חטאת עיקר הפסול הוא ע"י המעשה. משא"כ למ"ד דגם הכשר ופרה בעיני דעת בעלים (רמב"ם הל' טומאת אוכלין רפי"ב⁴² גבי הכשר דבעיני רצון בעלים. תוד"ה אף ב"מ ל, א לתירוץ הראשון⁴³. ועי' מנ"ח מצוה שצז בזה⁴⁴) הוא משום דס"ל דגם הם מסוג ג' הנ"ל שהפסול נעשה ע"י מחשבה

41 הר"ש מביא שיש מחלוקת בין איסור התלוי במחשבה שאזי אינו אוסר דבר שאינו שלו לשאר איסורים ומקשה ע"ז, שהרי העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, סימן שאוסר הגם שהוא דבר התלוי במחשבה כי רק שניחא לי' פוסל המים והפרה. והרבי מיישב הקושיא כיון שבחטאת עיקר הפסול הוא המעשה רק שצריך תנאי שיהי' מחשבה לזה, ולכן כיון שהפסול הוא ע"י מעשה יכול לאסור דבר שאינו שלו, אפי' אם נאמר שבדבר התלוי במחשבה א"א לאסור דבר שאינו שלו.

42 על הקושיא מדוע העושה מלאכה בפרת חטאת חייב בדיני שמים והרי לא ניחא לבעלים, וא"כ לא צריך להפסל, מתרץ התוס' תירוץ א' כגון שהיה שותף ולכן כיון שניחא לי' פוסל. ותירוץ הב' שלא בעיני ניחותא דבעלים רק ניחותא דעושה מלאכה.

43 בתוס' שם הקשו, וא"ת העושה מלאכה בפרת חטאת חייב בדיני שמים מדוע נפסל הרי ודאי לא ניחא לבעלים וא"כ בלי רצון לא אמור להפסל ומתרץ התוס' ב' תירוץ (א) כגון שהיה שותף ב) לא צריך רצון בעלים אלא רצון העושה מלאכה.

(והנה ב' תירוץ התוס' י"ל שזה תלוי במחלוקת הרמב"ם והרשב"א המובא לעיל בהערה 29 לענין הכשר טומאה אם צריך רצון בעלים או רצון הנותן, ואולי יש לחלק ביניהם, שלענין פסול ע"י מלאכה במי חטאת אפי' הרשב"א והתוס' יודו שצריך רצון והסכמה של בעלים כדי שיפסול, כי בהכשר טומאה שהוא רק הגורם לטומאה בזה סובר הרשב"א שאין צריך דעת בעלים, והרמב"ם סובר כמובא בס"מ שאין סברא שיכול לגרום טומאה בדבר שאינו שלו. אבל לענין מלאכה במי חטאת שזה פוסל ממש יתכן שידו צריך דעת בעלים, אמנם התירוץ השני בתוס' ודאי ס"ל שגם במלאכה בפרת חטאת לא צריך דעת בעלים.)

44 שדן בשיטת הרמב"ם לגבי פרה, האם שיטתו כמו בהכשר אוכלין שצריך רצון בעלים, וא"כ הדין של העושה מלאכה בפרת חטאת מייירי שיש לו שותפות בו, דאם אינו שלו והבעלים ניחא לי' במלאכה אינו נחשב מזיק כי הבעלים מזיקים לעצמם כיון שניחא להם במלאכה, ואם נאמר שמדובר כשיש לו שותפות, יוקשה איך פסק הרמב"ם בפ"ז מהל' חובל ומזיק ה"ד, שהעושה מלאכה בפרת חטאת במזיד חייב. וע"ז מבאר הרב המגיד דהגם שהוא היזק שאינו ניכר אבל חייב משום קנס שלא כ"א יטמא טהרותיו של חברו ויאמר טהור אני, ולכאור' כיון שיש לו בו שותפות למה יהא חייב משום קנס, הרי לא שייך קנס כיון שמפסיד שלו ג"כ.

ומעשה יחד. ויש להאריך בכ"ז ולבאר מה שבכמה סוגיות הושוו ענינים מסוגים שונים להדדי.⁴⁵ ואכ"מ.

ועוד להעיר, שאינם שייכים לנדו"ד נדרי קדשים (שבועות שם), מצוות שבמחשבה⁴⁶ וכה"ג, כי בכל אלו אין המחשבה פועלת מחוץ לאדם החושב.

עבודת הצדיקים והבע"ת

הת' מנחם מענדל שי' מרינובסקי
תלמיד בישיבה

א'

ענין עבודת צדיקים ועבודת בעלי תשובה מוזכר פעמים רבות בחסידות. אנו רואים שאין הקבלה מוחלטת בצורה בה אנו מגדירים את עבודת הצדיקים או הבע"ת במקום אחד לצורה בה מוגדרת אותה העבודה במקום אחר, ולעיתים הדברים אף נראים סותרים לגמרי. כדלהלן.

דהנה במאמר ד"ה' "דבר אל כל עדת בני" קדושים תהיו" מבאר הרבי, שמעלת עבודת הבע"ת היא שהם כובשים וכופים את יצרם - המעלה דאתכפיא. ומעלת הצדיקים היא שהם מהפכים את יצרם - המעלה דאתהפכא. והדברים דורשים ביאור מדוע מבאר דווקא באופן זה, דניתן הי' לכאורה לומר להיפך ממש והדברים היו ברורים באותה המידה ואולי אף ביתר בהירות, שהרי ניתן לומר שהצדיקים הם אלה שכופים את יצרם ולא נותנים לו לשלוט באורח חייהם, המעלה דאתכפיא. והבעלי תשובה הם אלה שעולים מתוך תאוות היצר ומהפכים את רצונותיהם לקדושה. וכפי שאכן מבואר באופן זה במקומות אחרים.²

ונראה שאפשר לבאר זאת ע"פ הערה בלקו"ש, וכפי שיבואר להלן.

45 אולי יש להביא דוגמא לזה מהרשב"א בגיטין ד' נ"ג שמקשה על דין שהכניסה לרבקה ע"מ שתינק ותדוש שפטור כיון שמזיק ע"י מחשבה, מדין פיגול שהוי פסול ע"י מחשבה וחייב, ומתרץ שאני התם שבשעה שמפגל עושה מעשה ושוחט.

וכן ברמב"ם הל' חובל ומזיק פ"ז ה"ה הכניס פרה למרבק כדי שתינק ותדוש, או הסיח דעתו ממי חטאת פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. והטעם כי על ההכנסה אינו חייב כיון שזהו לטובתה שתינק, והפסול הוא ע"י מחשבתו שתדוש ולכן פטור, משא"כ בה"ד כהנים שפגלו הזבח במזיד חייבים לשלם, אע"פ שהפסול בא ע"י מחשבה אבל הוא קשור במעשה השחיטה או הזריקה.

46 כגון יחוד ה' או לאידך מחשבת איסור.

1 'ספר המאמרים מלוקט' חלק ה'.

2 לקו"ש חלק ט"ז (המתורגם) עמ' 440, ובלקו"ש חלק יו"ד עמ' 83.

ב'

ההבדל והחילוק בין פסח ראשון לפסח שני מבואר לעיתים באמצעות הקבלתם והשוואתם לעבודת הצדיקים ועבודת הבע"ת. בלקו"ש חלק ח"י³ מביא ביאור זה, שענינו של (קרבן) פסח ראשון הוא עבודה שע"פ סדר מסודר, וענינו של (קרבן) פסח שני הוא עבודה שלא ע"פ סדר, אלא אפשרות להשלים את שהחסירו מהסדר הרגיל, ולאחמ"כ מביא הרבי שזהו ע"ד ההבדל שבין עבודת הצדיקים לעבודת הבע"ת. שעבודת הצדיקים היא בדרך "אשר האלוקים עשה את האדם ישר", ואין הם מתעסקים ברע אלא דוחים אותו בדוגמא פסח ראשון שהוא עבודה ע"פ סדר ובו דוחים את החמץ ומסלקים אותו לגמרי מן הבית. משא"כ עבודת הבע"ת היא לתקן את שעיוותו וסטו מן הדרך הישרה, בדוגמת פסח שני שהוא תיקון החסרון, ותיקון העניינים שמחוץ לדרך הישרה, שמסיבה זו בפסח שני חמץ ומצה עימו בבית.

נמצא שמדמה את עבודת הצדיקים לפסח ראשון ואת עבודת הבע"ת לפסח שני.

והנה בלקו"ש ח"ד⁴ אנו מוצאים ביאור שונה לחלוטין אשר נראה לכאורה סותר לביאור הנ"ל, דמבאר שם שענינו של פסח ראשון הוא גילוי מלמעלה, אשר אינו פועל בתחתון שינוי במהותו ולכן הוצרכו בני"ל לברוח ממצרים, משום שנשארו שייכים לרע ולכך צריכים לריחוק ממנו לגמרי, בדוגמת הבע"ת שצריך לומר אי אפשר. וענינו של פסח שני הוא עבודת התחתון שפועלת שינוי במהותו של התחתון ומרוממת אותו משייכותו להרע, ולכן יכול לרדת לרע ולבררו (חמץ ומצה עמו בבית), בדוגמת הצדיקים שיכולים לומר אפשרי וכו'.

3 שיחה לפר' בהעלותך ג'.
4 (המתורגם) עמ' 283.

ומבאר הרבי בהערה⁵ שהביאורים ההפכים אינם סותרים זל"ז: שבח"ד מדובר בנוגע לבירור כוחותיו ומידותיו הטבעיים של האדם, ובחלק ח"י מדובר בנוגע לבירור הזדונות והתנועה הנפשית בה שרוי האדם.

וביאור הדברים כך הוא: בענין הכוחות והמידות דומה הצדיק לפסח שני דמשום שכוחותיו ומידותיו מבוררים מן הרע יכול לעסוק ברע ולברר גם את החמץ, שזהו ענינו של פסח שני. ואילו הבעל תשובה שכוחותיו ומידותיו שייכים לרע, דומה לפסח ראשון שהוצרכה להיות בו הבריחה מן הרע כדי שלא יכשלו בו. מאידך גיסא, בנוגע לבירור הזדונות דומה הצדיק לפסח ראשון, שכן אין לו שום זדונות לברר משום שתנועתו היא דחיית הרע לגמרי ואי התעסקות עימו בדוגמת פסח ראשון. ובענין זה דומה הבע"ת לפסח שני שכן לו יש זדונות לברר ותנועתו היא לתקן ולהעלות את שקלקל, בדוגמת פסח שני שענינו הוא בירור הרע.

נמצא שהדברים כלל לא סותרים ויתרה מזו, הגדרתם השונה נובעת מאותה הנקודה, שכן מצד זה שכוחותיו ומידותיו מבוררים ויכולים לברר הרע - שמצד זה דומה לפסח שני - לכן אין לו זדונות לברר ולהעלות משום שדחה אותם לגמרי, ובזה דומה לפסח ראשון, וכמו"כ גבי הבע"ת.

ג'

ונראה שעפ"ז תובן הסתירה הנ"ל (אות א') שדברי הרבי במאמר הנ"ל נאמרו לענין כוחותיו ומידותיו של הצדיק, שהצדיק שינה את טבעם עד שהפכם לגמרי והם אינם שייכים לרע כלל, וזו מעלת האתהפכה שבצדיקים, ובענין זה הבע"ת שלא הפכו את טבע יצרם וצריכים לכובשו כל העת מעלתם היא באתכפיא. ובלקו"ש חלק יו"ד וחלק ט"ז אומר הרבי, שהצדיקים כופים והבע"ת מהפכים, כיוון ששם עוסק בענין בירור הזדונות, שהצדיקים כפו יצרם וביררו אותו ולא

5 חלק ח"י עמ' 121.

נכשלו בעברות. ואילו הבע"ת שנכשלו בעבירות עבודתם היא להפך את הזדונות לקדושה.

קדימת התורה לעולם

הת' מנחם מענדל שי' פישר
תלמיד בישיבה

בד"ה "אלפיים שנה" ה'תשי"א מביא הרבי דרשת רז"ל, וז"ל: "אלפיים שנה קדמה תורה לברייתו של עולם שנאמר ואהי' אצלו אמון ואהי' שעשועים יום יום ויומו של הקב"ה אלף שנה". דהיינו, רז"ל למדים שהתורה נעלית מהעולם, ולמדים זאת מהמילים "ואהי' שעשועים יום יום" שהתורה קדמה לעולם אלפיים שנה (ד'יומו של הקב"ה אלף שנה), ועניין 'אלפיים שנה' אלו הוא 'אאלפך חכמה אאלפך בינה', שהם בחי' המוחין שלמעלה מהעולמות שעניינם הוא מידות.

ושואל בהמשך המאמר שם, שצ"ל מדוע רז"ל מדגישים שהתורה נעלית מהעולם מצד זה שהיא בבחינת המוחין שלמעלה מהמידות, וכפי שהיא נק' בפסוק "שעשועים יום יום", והרי הי' מתאים יותר להדגיש מעלת התורה כפי הדרגא הנעלית יותר שבה, שעלי' נאמר בתחילת הפסוק "ואהי' אצלו אמון" שהיא מעלת התורה איך שהיא ב'עצמותו' (למעלה גם ממוחין).

ומסביר בזה, שלכאורה אפ"ל שבפסוק זה הסדר במעלות התורה הוא מלמטה למעלה (ולא כפי המובן בפשט), דהיינו, שהמילים "ואהי' אצלו אמון" מדבר בעניין איך שהתורה היא כלי אומנותו של הקב"ה, דרגא ששייכת להתהוות

העולמות, ואח"כ ממשיך לדרגת התורה כפי שהיא למעלה משייכות לעולמות, שהיא ההמשך בפסוק, "ואהי' שעשועים יום יום" כנ"ל שהם המוחין שלמעלה מהמידות-עולמות, ואח"כ מסיים בדרגא הכי נעלית שהיא "ושעשועי את בני אדם", שהוא עניין התורה איך שניתנה למטה, וע"י עבודת האדם מתעלית לדרגא נעלית ביותר. ודוחה זאת שם, ואכ"מ.

ולכאורה אינו מובן מה תירץ בזה, שהרי גם לפי ביאור זה רז"ל אינם מביאים את הדרגא היותר נעלית שכתובה בפסוק שהיא "ושעשועי את בני אדם", דרגת התורה כפי שמתעלית ע"י העבודה, ויש להקשות שוב מפני מה מביאים רז"ל רק הדרגא של "ואהי' שעשועים יום יום".

ואוי"ל, שמה שמקשה במאמר, שהי' צריך להביא הדרגא שהיא "ואהי' אצלו אמון", אך איננו מקשה אח"כ שיש להביא מעלת התורה כפי שהיא מתעלית ע"י עבודת האדם, אין זה אלא כיון שאינו ענין לכאן, שהרי במדרש מדבר אודות "אלפיים שנה קדמה תורה לעולם", דהיינו, שמביא מעלת התורה בזה שהיא מובדלת ונעלית מגדרי העולם, ולא כפי שמתעלית ע"י ירידה למטה, לעולם, ועבודת האדם (אף שמגיעה לדרגות גבוהות עוד יותר), כיוון שמדרגות אלו קשורות עם מציאות העולם ותלויות בו. וא"כ מובן מה ביקש לתרץ בהיפוך סדר הכתוב (מלמטה למעלה), כיוון שאז יוצא שהדרגא הכי נעלית בתורה מצ"ע היא "שעשועים יום יום" כנ"ל.

1 מדרש תהילים צ, ד. ויק"ר פי"ט בתחילתו.

החילוק בין ערי מקלט לבסו"מ ועיר הנידחת

הת' צבי יהונתן שי' שניאורסון
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים²: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה . . . וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו . . . הוא כופר . . . בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו". ומביא ע"ז כמה ראיות ומהם³: "בערי מקלט הוא אומר" אם ירחיב ה' אלוקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא היה דבר זה ולא ציוה הקב"ה לתוהו". ז. א. שכדי להוכיח מהציווי על הוספת ערי מקלט על ביאת המשיח, הרמב"ם מניח יסוד⁴ שכשהקב"ה מצווה כיצד לנהוג במצב מסוים, ה"ז מכריח שיבוא זמן בו יהיה מצב זה, דאם לאו הרי הציווי הוא "לתוהו" ח"ו.

והרבי מקשה על יסוד זה⁵: "צע"ק ממחז"ל⁶ דבן סורר ומורה ועיר הנדחת "לא הי' ולא עתיד להיות . . . (אלא) דרוש וקבל שכר".

– ונראה שבשאלה זו ב' פרטים: א) ממחז"ל שענינים אלו לא היו ולא עתידים להיות. היינו שבפועל רואים שלא כל מצוה שבתורה מוכרחת להיות בעולם בפועל. ב) מסיום המאחז"ל "דרוש וקבל שכר" היינו שהיסוד שהרמב"ם מניח אינו מובן כי אפ"ל שמטרת המצוה הוא בשביל שהאדם ילמד ענין זה בתורה ("דרוש")⁷. ויתירה מזו, שהמטרה הוא בכלל לא בשביל האדם, אלא שזהו חלק בתורה שהיא חכמתו ורצונו של הקב"ה שלמעלה מ(להורות ל)האדם והעולם (ואדרבה, בהלכות אלו שלא היו ולא יהיו מתבטא ענינם האמיתי של הלכות התורה כפי שהם למעלה משייכות לעולם)⁸.

והרבי מתרץ: ואולי יש לחלק. ואכ"מ. ז. א. שישנו חילוק בין המצוות, דכל הנ"ל הוא דוקא באופן א', אבל במצוות באופן אחר – אין שייך לומר כן. וצלה"ב: א) מהו החילוק. ב) גם במצוות אלו שמוכרחות להיות בפועל, מצד איזו סיבה, איך אפ"ל ע"ז שאם לא יתקיימו הציווי הוא לתוהו. הרי הציווי אפ"ל שהוא בשביל "דרוש וקבל שכר" (כנ"ל) ורק מצד סיבה אחרת צ"ל קיום מצוה זו בפועל.

וי"ל א' הביאורים¹⁰ בזה, דהנה⁸ הנ"ל בענינים של הלכות התורה שהם חכמתו ורצונו שלמעלה מהעולם, הוא בהדרגה דתורה. אבל בהדרגה דמצוות ה"ה כן מתייחסים להאדם והעולם. ועפ"ז מובן, שגם מצוות אלו

2 פי"א ה"א.

3 שם ה"ב.

4 שופטים יט, ח-ט.

5 שלכאור' הוא חידוש של הרמב"ם (– בס' המציינים מ"מ לדברי הרמב"ם, לא ציינו מקור בדחז"ל לענין זה. גם הפס' (ישע"י) מה, יט. המצויין ברמב"ם מהדורת פרענקל כאן) "לא אמרתי לזרע יעקב תהו בקשוני" הוא מקור הלשון ולא התוכן. וכפי שמצינו בכ"מ שמשמשים בלשון אחד לכוננות שונות (לקו"ש ח"ט ע' 185 הערה 11. חט"ו ע' 237 הערה 59. וש"נ).

עפ"ז מובן שאין לתרץ השאלה דלקמן בפנים בחילוק כל דהו (שבן סורר ומורה ועיר הנדחת הוא ענין בלתי רצוי, משא"כ "ירחיב גו" הוא ענין חיובי. וכיו"ב). כי לאחר שחז"ל אמרו במצוות מסוימות שלא היו ולא יהיו, מנ"ל לחדש שבמצוות אחרות, אף שיש איזה חילוק ביניהם, אא"ל כן? ומה שהרבי כ' "ואולי יש לחלק", עכצ"ל שהכוונה הוא לחילוק כזה, שמכריח לומר שבמצוות "ויספת גו" לא שייך כלל לומר שלא הי' ולא יהי'.

6 לקו"ש חל"ד ע' 114 הערה 4.

7 סנהדרין עא, א.

8 עפ"ז מובן שאין לתרץ, שהרמב"ם ס"ל כמ"ד (בגמ' שם) שכן היו כל ענינים הנ"ל, אף שהרמב"ם לא ס"ל כל התנאים המכריחים שלא היה ולא יהיה. – כי הענין ד"דרוש וקבל שכר" צ"ל מתאים לכו"ע, גם אם אין מצוה מסוימת שבה מוכרחים לומר כך.

9 ראה קונט' "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם" (סה"ש ה'תשנ"ב ח"א עמוד 32. הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' רלו). ועוד.

10 בי' נוסף ראה בקובץ "הערות וביאורים טבריא עיה"ק" גליון א' ע' 65-64.

שבפועל לא יהיו בעולם, הרי הציווי עליהם הוא התייחסות (לגדרי) העולם, היינו שבעולם יש בן וכו', והקב"ה מצוה שאם בן זה ינהג באופן כך בצירוף כל הפרטי דינים התלויים בזה – חל הדין דבן סו"מ. ועד"ז בעה"נ. אבל אא"ל שהקב"ה יצוה על דבר שאינו שייך כלל בגדרי העולם, שאז נמצא – בלשון הרמב"ם – ש"צוה הקב"ה לתוהו": אמנם הענין כשלעצמו הוא פרט (הלכות ה) תורה, אבל כפי שבא בציווי, "צוה הקב"ה", ה"ז "לתוהו", כי אי"ז ענין בעולם שבו נמצא האדם שנצטווה ע"ז¹¹. ומובן שבכגון דא לא שייך לומר "דרוש וקבל שכר", שהמטרה הוא הלימוד, כי גם הלימוד כאן הוא "לתוהו" היינו שהאדם הלומד תוהו¹² על מה מדבר ולמה מתייחס ציווי זה. (היינו לא רק שא"א לקיים זה בפועל, אלא גם א"א ללמוד ענין זה כלימוד שאר חלקי התורה, דה"ז כמו לימוד לתוהו).

ובנדו"ד, "אם ירחיב ה"א את גבולך" הוא פעולת הקב"ה לעשות חלק זה קדוש בקדושת א"י, שאינו שייך כלל (אא"כ הקב"ה ישנה גדר זה)¹³, ולא כמו הנ"ל בבן סורר ומורה, שהוא רק שינוי אופן הנהגתו בתוך גדרי העולם שבעצם יכול להיות כבר קודם.

ויש להקשות איך יתאים זה עם מה שאחז"ל¹⁴ דבית המנוגע "לא היה ולא עתיד להיות", הרי גם הנגעים הם "אות ופלא"¹⁵, שינוי מיוחד

שהקב"ה עושה בבריאה, וכיוון שבית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות – נמצא שהציווי על בית המנוגע הוא ציווי לתוהו?

אבל באמת אינו קשה, כי בלאה"כ צ"ל שלמ"ד זה הנגעים הם ענין טבעי¹⁶. דהנה בגמ' שם: כמאן אזלא הא דתניא בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב דרוש וקבל שכר, כמאן כר' אלעזר בר' שמעון, דתנן ר' אלעזר ברבי שמעון אומר לעולם אין הבית טמא עד שיראה כשתי גריסין על שתי אבנים בשתי כתלים בקרן זוית ארכו כשני גריסין ורחבו כגריס. ולכאו' א"מ, דכשם שהקב"ה מביא ב"אות ופלא" נגעים על אדם ובגדים, כמו"כ יכול להיות על בתים בתנאים הנ"ל? אלא ע"כ שהנגעים באים באופן טבעי בגדרי העולם, ולכן כשיש תנאים שלא מסתבר שיהיו (כמו בבן-סו"מ ועה"נ) – אמרי' שלא היה ולא עתיד להיות. ובזה מתורץ שאלתינו.

במק"א¹⁷ הרבי מאריך לבאר שאפשר הדבר שכאו"א מישראל יזכה לתחה"מ, וגם אותם שמנו חכמים שאין להם חלק כו', תשובה, פרעון לאחר מיתה, תפלה וכיו"ב מהני שיזכו גם אלו לעוה"ב.

ויתירה מזו, שלא רק שאפשרי הדבר, אלא באמת כן יהיה, ומוכרח להיות, כי הנשמות הם חלק אלוהי וכו'. שלכן היא נצחי וא"א שתהיה בטילה ואובדת כו'.

11 ראה גם ע"ז ה, א (בנוגע פרשת יבמות ופרשת נחלות).

12 ראה רש"י בראשית א, ב: תהו לשון תמה ושמוון שאדם תוהו ומשתומם כו'.

13 וזה מתאים עם המבואר ("הדרן על הרמב"ם" תנש"א (סה"ש תנש"א ח"א ע' 108 ואילך. הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' ריח ואילך). ע"ש בארוכה) בהרמז בדברי הרמב"ם בהלכה זו, שבהוספת ג' ערי מקלט לעת"ל נמשך ומתגלה רצונו וחכמתו של הקב"ה – שלימות שלמעלה מהעולם.

14 תוספתא נגעים פ"ו, א. סנה' ע"א, א.

15 רמב"ם סוף הל' טומאת צרעת. וראה לקו"ש חכ"ב ע' 72 הערות 36 – 33.

16 להעיר מרלב"ג (תוריע פי"ג בהקדמה לפ' נגעי בגדים): וענין הצרעת באלו הדברים הוא שיגבר בהן הלחות הנכרי והחם הנכרי ויחלש חומם היסודי אשר ה' מעמיד הלחות אשר בהם באופן שידרכו אל הכלוי וההפסד מההרכבה מצד התכת לחויותיהם אשר בהם קיומם. והנה תמצא כי המראה שיוורה על כמו זה העפוש הוא הירוק או האדום . .

17 תשובות וביאורים ס"ח, ע' 28 ואילך. אגרות-קודש ח"א ע' קמב ואילך.

”דבר הכתוב בהוה” בפירוש”

הת' לוי יצחק שי' שפרינגר
בוגר הישיבה

בכ”מ בפירושו עה”ת¹ מביא רש”י הכלל ”דיבר הכתוב בהוה”. ז. א. שכשכתוב בפסוק דין והפס’ נוקט דוגמא מסויימת (כגון ”וכי יגח שור”²), הנה כשאין סברא לחלק בין הדוגמא שנאמרה בכתוב (”שור”) לדוגמאות אחרות (כל בהמה חי’ ועוף) – צ”ל שהדוגמא באה בכתוב רק מחמת זה שדבר הכתוב בהוה, כי דוחק לומר שזהו גזירת הכתוב שדוקא בדוגמא זו יחול דין זה.

הרבי מבאר³ הטעם שרש”י לא אומר כלל זה בפסוקים ”וכי יכה איש את עבדו גו’ בשבט גו”⁴ ו”וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו גו”⁵ –

שכאשר הפס’ אומר דין באופן של ”סיפור דברים להבא”, שאם יקרה כך וכך יהי’ הדין כך וכך, אז מסתבר לומר, שהפרטים שהפס’ כותב בסיפור, מובאים בכדי לתאר את המאורע באופן היותר רגיל, הוה. ולכן, בפס’ הנ”ל רש”י לא צריך לבאר (להבהיר, באווארענען) שהדין חל גם בלי ”וכי יריבון” או כשההכאה לא היתה ”בשבט” – היות שפרטים אלו הם פרט בסיפור (ורק בסיפור), ולכן מובן (גם כשרש”י לא מפרש זאת) שזה רק בכדי לתאר את המאורע באופן הרגיל.

1. משפטים כא, כח. כב, יז. כב, כא. ל. ראה יג, ז. טו, יט. תצא כג, יא. כה, ד.
2. משפטים כא, כח.
3. לקו”ש ח”ו ע’ 6-135.
4. משפטים כא, כ.
5. שם, יח.
6. משא”כ כשהפס’ אומר פרט בדין, אז יש יותר סברא לומר שהפרט הוא בדוקא, ולכן בפס’ ”וכי יגח שור” צריך רש”י לחדש דבר הכתוב בהוה, כי הפרט ”שור” (הגם שהוא בסגנון ”סיפור”) הוא פרט (גם) בהדין עצמו – כמבואר בלקו”ש שם.

בהמשך לזה הרבי מבאר אחדים ממרז”ל הנראים כסותרים לזה. ומהם המשנה¹⁸ כל ישראל יש להם חלק לעוה”ב כו’ ואלו שאין להם חלק כו’. ד”דוחק גדול לומר אשר איש כזה, שיהי’ מן הסוג שאין לו חלק לעוה”ב ולא יפרעו ממנו ולא יתפללו בעדו וכו’, לא הי’ ולא עתיד להיות – אף שבכמה ענינים, ומהם גם כאלו שנתבארו בכתוב ובש”ס באריכות, אמרז”ל עליהם שלא היו ואינם עתידים להיות”¹⁹.

ומכאן נראה שאפ”ל שחז”ל ידברו על דבר שלא רק שלא היה ולא יהיה, אלא גם לא שייך שיהיה (שנפש העליונה תתבטל כו’).

(כי הרבי לא שולל לגמרי תי’ זה, אלא רק אומר שזה ”דוחק גדול”²⁰ אבל סו”ס בדוחק היה מקום לתרץ כך).

ומובן שאינו סותר להנ”ל, כי ב”ויספת גו” הוא ציווי (וכנ”ל בדיוק לשון הרמב”ם ”ולא צוה הקב”ה לתוהו”). דבהדרגא דמצוות לא שייך שיהיה דבר שלא מתייחס כלל למציאות (גדרי) העולם. אבל בתורה כשלעצמה (וכבנדוד”ד שהוא ענין בתורה שלא נוגע למצוה וציווי) שאינה מתייחסת לעולם, יכול להיות ענין כזה

18 סנה’ צ, א.
19 תשובות וביאורים ע’ 35. אגרות-קודש שם ע’ קמט.
20 לכאור’ היה אפ”ל, שזה גופא הוא הדוחק – לומר שחז”ל מדברים על דבר שלא שייך שיהיה (ובא”כ, ה”ז כעין ראי’ לבי’ זה, ע”ד לקו”ש חט”ז ע’ 534: אם ע”י הנחה ותירון אחד מתורצות ב’ וג’ קושיות שבענין, ומי יימר כשהקושיות הן מסוג שונה – הרי זה מחזק את ההשערה דהתירון אמיתי הוא).
אבל מהלשון נראה יותר שהדוחק הוא לומר שבמציאות לא יהיה איש כזה, ולא שדוחק לומר שזה מתרץ הקושיה.

עפ"ז צריך ביאור בפירש"י עה"פ⁷ "כי יסיתך גו' בסתר לאמר" "בסתר – דבר הכתוב בהוה שאין דברי מסית אלא בסתר כו". דלכאו' גם כאן הפרט ד"בסתר" הוא פרט בסיפור שנוגע רק בסיפור, (וא"כ הרי מובן ופשוט שזהו רק בכדי לתאר את המאורע באופן הרגיל, "דבר הכתוב בהוה"), ואמאי פירש"י כאן דדבר הכתוב בהוה?

וי"ל בזה בדא"פ, ובהקדים מאחז"ל⁸ דהחומר בגניבה לגבי גזילה הוא מצד זה ש"כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן כו' אינה שומעת". ועפ"ז הי' סברא לומר, שבנדוד הפרט ד"בסתר" הוא בדוקא, שדוקא אם הסית בסתר שהוא נזהר מבני אדם ומעין של מעלה לא נזהר, אז מגיע העונש החמור⁹ ד"וסקלתו באבנים ומת"¹⁰. כי, כמובן, הכלל "דיבר הכתוב בהוה" הוא רק כשאין סברא לחלק בין הדוגמא שבכתוב לדוגמאות אחרות¹¹. – ולכן נצרך רש"י להודיע, שגם כאן חל הכלל ד"דבר הכתוב

7. ראה יג, ז.

8. ב"ק עט, ב.

9. ואף שה"בן חמש למקרא" עדיין לא למד מאחז"ל זה, אבל אפ"ל שיש מקום מסברא לטעות כנ"ל.

10. ראה יג, יא.

11. לקו"ש שם ע' 131.

ובהערה 15 שם, דשני ענינים בזה:

(א) מכיון שיש סברא לחלק בין הדוגמא שנאמרה בכתוב לדוגמאות אחרות, א"א לחדש (בלי שום הוכחה) שהדין שנאמר בכתוב הוא גם בדוגמאות אחרות ושהדוגמא באה בכתוב רק מחמת זה שדבר הכתוב בהוה (משא"כ כשאין סברא לחלק, דוחק לומר שזהו גזה"כ).

(ב) (יתירה מזו): באם הדין שבכתוב הי' גם בדוגמאות אחרות, לא הי' נאמר בכתוב דוגמא כזו שיש בה סברא שבאה בדוקא – רק מצד זה שהיא רגילה יותר – מכיון שע"ז יש מקום לטעות (וראה אה"ח קדושים יט, יט: כי לא ידבר בהוה מקום שיש לטעות). וא"כ הרי זה עצמו מוכיח שהדין הוא דוקא בדוגמא זו.

חסידות

ובנו בחרת מכל עם ולשון

הת' יעקב שי' איגרמן
תלמיד בישיבה

בד"ה "ביום עשתי עשר יום" תשל"א' ס"א, מביא הרבי את דברי המדרש¹ (בנוגע לקרבנו של אשר): "אין אישורן של ישראל אלא על שבחרו בהקב"ה להיות להם לאלקים והקב"ה בחר בהם להיות לו לעם סגולה".

ומקשה (בין השאר): "א" גם צריך להבין, דבחירה שייך דוקא בשני דברים ששניהם שוים², או שבכל אחד מהם יש מעלה שאין בזולתו, אבל בנוגע להקב"ה ולהבדיל אלוקי הנכר, האיך שייך לומר שישראל בחרו בהקב"ה.

(ב) ועד"ז בזה שהקב"ה בחר בישראל, הרי ישראל הם נעלים באין ערוך מכל האומות, ומהו שהקב"ה בחר בישראל. גם מ"ש בתניא³ דבנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם, צריך ביאור, דזה שהגוף דישאל נדמה (בחיצוניות) לגופי אומות העולם אין זה ביאור (לכאורה) בנוגע להקב"ה". עכלה"ק.

1 סה"מ מלוקט ח"ג עמ' צט. ובהוצאה החדשה – תו"מ סה"מ חודש ניסן עמ' קכו.

2 במדב"ר פי"ד, י.

3 ראה סה"מ תש"ג עמ' 24. ובכ"מ. - הערת הכותב.

4 פמ"ט (ע, רע"א).

ולכאורה צריך ביאור (בקושיא הב'): מדוע אין לתרץ שבחירת הקב"ה היא בגופי ישראל (וכמ"ש בתניא שם), וזה שגופי ישראל אינם שווים לגופי או"ה (אלא רק דומים להם) הוא כתוצאה מבחירת הקב"ה בהם (וא"כ נמצא, שבחירת הקב"ה בגופי ישראל הייתה בחירה אמיתית, כיון שלפני הבחירה לא הי' שום חילוק ביניהם)?

[ולכאורה הי' אפ"ל, שקושיית הרבי היא (לא על כללות עניין בחירת הקב"ה בגופי ישראל, אלא) על דברי התניא, היינו, שאכן הי' אפשר לתרץ שבחירת הקב"ה היא שפעלה את המעלות שבגופי ישראל, אלא שבתניא (שם) מתרץ באופן אחר, שהוא מפני שהגוף נדמה בחומריותו לגופי או"ה. וע"ז מקשה בהמאמר, שלכאורה אי"ז ביאור בנוגע לבחירתו של הקב"ה.

אך מלשון המאמר (שהובא לעיל) משמע בבירור, שקושייתו היא על כללות עניין בחירת הקב"ה בישראל (ורק שהמאמר שולל את ביאור אדה"ז בתניא על קושיא (כללית) זו)].

ואע"פ שבחירת האדם אינה פועלת שינוי בהחפצא הנבחר, הנה זהו דווקא בבחירת בו"ד, אך בחירתו של הקב"ה ה"ה פועלת שינוי בהחפצא הנבחר (ואדרבה – רק בחירתו היא הקובעת את מעלות וחסרונות הנבחר)⁵. [וההסברה בזה (לכאור'): זה שאין בחירת משנה את החפצא הנבחר הוא מפני שהאדם מוגדר במציאות זו (של מעלות וחסרונות הנבחר), ובסגנון אחר: בחירת האדם באה לאחר שכבר נקבע בהבריאה טבע וגדרי הנבחר. משא"כ הקב"ה אינו מוגדר במציאות זו (ח"ו), ואדרבה – בחירתו היא הקובעת את טבע וגדרי הנבחר].

ואולי יש לומר בביאור הקושיא: זה שגופי ישראל חלוקים מגופי או"ה (אף שבגלוי נדמה חומריותו לגופי או"ה) הוא חידוש, ולכן אי אפשר לבאר בזה מאומה בלא להסתמך על בעל החידוש (והוא כ"ק אדה"ז בתניא שם). וכיון

5 כן מבואר בכ"מ, ראה לדוגמא לקו"ש ח"א עמ' 234 (תרגום חפשי): "בחר יותר נעלה מברא, שכן ע"י כך שהקב"ה בחר בעולם התעלה העולם וזכה לקירבה מסוימת לאלוקות".

שבתניא (שם) משמע בבירור שחילוק זה שבין גופי ישראל לבין גופי או"ה הי' קיים (בפנימיות) גם לפני בחירתו של הקב"ה (שלכן מבאר שם, שגופי ישראל דומים בחומריותם לגופי או"ה כנ"ל), מובן, שאין באפשרותנו לומר בזה באופן אחר וכיו"ב, ו"אין לך בו אלא חידושו".

6 ומ"ש בלקו"ש ח"ח עמ' 155 (תרגום חפשי): "וכיון שהקב"ה אינו מוגבל ח"ו בחוקי הטבע, ואף אינו מוגבל בהבדלה שבין ישראל לעמים, שהרי הוא יצר הבדלה זו בבחירתו החפשית" – אי"ז ראייה לסתור, כיון ששם עוסקים ב"הבדלה" שפעל הקב"ה (ע"י בחירתו) בנוגע לקדושת בני ישראל (שמלבד החילוק שביניהם הקיים אף לפני בחירת הקב"ה).

ביאור בדברי המדרש על קרבנו של נשיא אשר

הת' ישראל שי' ביסטריצקי
תלמיד בישיבה

ד"ה "ביום עשתי עשר יום" תשל"א ס"א': "ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר, ואיתא במדרש¹ כל השבטים לשם גאולתן של ישראל ולשם שבחן נקראו שמותם, ואשר נקרא שמו לשם גאולתן של ישראל כמה דתימא² ואשרו אתכם כל הגוים כי תהיו אתם ארץ חפץ אמר ה' צבאות, ולשם שבחן כמה דתימא אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלקיו, אין אישורן של ישראל אלא על שבחן בהקב"ה להיות להם אלקים, והקב"ה בחר בהם להיות לו לעם סגולה, ולפיכך כשבא נשיא אשר להקריב, הקריב קרבנו ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בישראל מכל האומות, כמה דתימא ובך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה.

וצריך להבין, דבתחלת הענין אומר דאישורן של ישראל הוא שבחן בהקב"ה (וזה שממשיך שהקב"ה בחר בהם הוא לכאורה כמו דבר נוסף [ומעיר כ"ק אדמו"ר בהערה 7: להעיר גם מזה שמביא שם הפסוק "אשרי העם שה' אלקיו" שהוא ע"ד "שבחן בהקב"ה) להיות להם לאלקים³], ולאח"ז אומר דאשר (על שם אישורן של ישראל) הקריב קרבנו על שם הבחירה שבחר הקב"ה בישראל⁴. עכלה"ק.

ולכאורה צריך ביאור בכוונת הקושיא: מהיכי תיתי לומר בכוונת המדרש שמה שבחר הקב"ה בישראל הוא "לכאורה כמו דבר נוסף", והרי מלשון המדרש "אין

אישורן של ישראל אלא על שבחן בהקב"ה להיות להם אלקים והקב"ה בחר בהם להיות לו לעם סגולה" משמע שכולל את ב' הבחירות בעניין אחד ("אישורן של ישראל")⁴.

ויש להוסיף, ובהקדים, דלכאורה יש לבא בדברי המדרש, שזה שכלל ב"אישורן של ישראל" ב' הבחירות (שישראל בחרו בהקב"ה, והקב"ה בחר בישראל) הוא מפני שבתחילת דבריו הביא המדרש ב' פסוקים על קרבנו של נשיא אשר: א) "ע"ש גאולתן של ישראל כמה דתימא) ואשרו אתכם כל הגוים כי תהיו אתם ארץ חפץ אמר ה'". ב) "ולשם שבחן כמה דתימא) אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלקיו".

ולכאורה (בפשטות) – על זה ממשיך בהמדרש, ש"אין אישורן של ישראל אלא על שבחן בהקב"ה להיות להם אלקים", בדוגמת מ"ש לעיל "אשרי העם שה' אלקיו", וכן אישורן של ישראל הוא בכך ש"הקב"ה בחר בהם להיות לו לעם סגולה", בדוגמת מ"ש לעיל שהטעם ע"ז שלעת"ל "ואשרו אתכם כל הגוים" הוא מפני ש"תהיו אתם ארץ חפץ אמר ה'", כלומר – ע"ז שבחר הקב"ה בכס⁵.

ולפי"ז יש להבין ביותר (מלבד מה שהקשינו לעיל):

4 ואין לומר שכשם שלגבי פירושו של רש"י הרי הכלל הוא שהפ' הראשון הוא הפ' העיקרי, והפ' השני אינו (פ' עיקרי) אלא כדי לסלק קושי שמתעורר על הפ' הראשון (ראה "כללי רש"י" עמ' 65. וש"נ), כ"ה גם בנדו"ד (בדברי המדרש), שכיון שזה שהקב"ה בחר בישראל נכתב במדרש לאחר שנכתב שישראל בוחרים בהקב"ה, מובן מזה שאינו אלא "כמו דבר נוסף";

- כי: (א) כל הנ"ל הוא (רק) בנוגע לפירושו של רש"י (ועה"ת דווקא – ראה "כללי רש"י" שם), משא"כ בשאר דברים (ובפרט בנדו"ד שהוא מדרש). (ב) ועיקר: כל הנ"ל הוא בנוגע לב' פירושים (שונים זמ"ז), משא"כ בנדו"ד הרי שתי הבחירות הם ב' פרטים של עניין אחד ("אישורן של ישראל), כדמשמע מדברי המדרש.

כן אין לומר שזה שבחירת הקב"ה בישראל "היא כמו דבר נוסף" הוא מפני המבואר בהערה 7 (הועתק לעיל בפנים), כי: (א) הנ"ל בא בתור הערת שוליים (וא"כ מובן שאי"ז כוונת המאמר בפנים). (ב) לשון ההערה הוא "להעיר גם מזה שמביא שם הפסוק וגו'".

5 ואף שפסוק זה עוסק במעלת הארץ שתהי' לעת"ל (עי' במפרשים עה"ת במלאכי שם), מ"מ, מפסוק זה גופא מובן שבנ"י הם עם סגולתו של הקב"ה (שבחר בהם), שלכן הענין (דווקא) להם ארץ טובה זו. ופרט לפי האבן עזרא (שם) [וכן פי' המלבי"ם], וז"ל: "ואשרו. כי אני חפץ בכס ובארצכם".

1 סה"מ מלוקט ח"ג עמ' צט. בהוצאה החדשה – תו"מ סה"מ חודש ניסן עמ' קכו.

2 במדב"ר פי"ד, י.

3 מלאכי ג, יב.

מדוע "זה שממשיך שהקב"ה בחר בהם הוא לכאורה כמו דבר נוסף", והרי עניין בחירת הקב"ה בישראל הוא בהמשך לתחילת דברי המדרש כנ"ל?

מהי ההוכחה שבהערה 7 (נעתקה לעיל) מהפסוק "אשרי העם שה' אלקיו" (שמוזה מוכח שעיקר העניין המבואר בהמדרש הוא בחירת ישראל בהקב"ה), והרי פסוק זה הוא טעם רק על בחירת ישראל בהקב"ה כנ"ל, אך בנוגע לבחירת הקב"ה בישראל (ה"ה גם עיקרית, כיון ש) ישנו עוד פסוק ("ואשרו אתכם כל הגוים כי תהיו אתם ארץ חפץ אמר ה'"), שממנו מוכח ש"אישורן של ישראל" הוא בכך שבחר בהם הקב"ה?

[ולמעשה, שהי' אפשר להקשות על המדרש באו"א (ובפשיטות טפי): מדוע השמיט המדרש את הטעם הב', וכתב שנשיא אשר הקריב את קרבנו (רק) ע"ש בחירת הקב"ה בישראל, ואינו מזכיר את בחירת ישראל בהקב"ה. אך אי"ז קושיית המאמר.]

ואולי יש לומר בדא"פ, שהוכחת הרבי הוא מזה שהמדרש כתב לאחר מכן עוד פעם "כמה דתימא ובך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה", וע"פ הנ"ל (שהפסוק "ואשרו אתכם וגו'" הוא המקור לבחירת הקב"ה בישראל) אין הכפל מובן. אך ע"פ מ"ש בהמאמר אתי שפיר, כיון שלא הי' שום מקור לבחירת הקב"ה בישראל, ורק פסוק זה הוא המוכיח כן. ודוחק"ק. ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.

ההסכמות לספר התניא והטעמים לגילוי החסידות

הת' ברוך שי' גיברץ
תלמיד בישיבה

הרבי הרי"צ מביא' במכתב, שכשבאו בשליחות אדה"ז אל הרבנים הצדיקים, רי"ל הכהן ור' זוסיא מאניפולי, להתייעץ ע"ד הדפסת ספר ה'תניא', אמר רי"ל הכהן: "ספר התניא הוא קטורת לכל המגיפות הרוחניות דעקבות משיחא", ורמז זאת בפרטי השנה בהסכמתו ל'תניא' - תקנ"ו ר"ת "תניא קטורת נשמה ורוח". ר' זוסיא אמר: "עם ספר התניא ילכו ישראל לקראת משיח צדקנו", ואף הוא רמז זאת בפרטי השנה בחותמו "שנת פדותינו".

ואוי"ל, ששני עניינים אלו שבספר ה'תניא', הם בהתאם לשני הטעמים לגילוי תורת החסידות בדורות האחרונים דווקא?

כדי להתגבר על חושך הגלות יש צורך בגילוי כוחות העצמיים של הנשמה, ועניין זה נעשה ע"י לימוד החסידות.

היות ונמצאים בסוף זמן הגלות, ויש להתכונן לגאולה, ניתנה מלמעלה "מעין" ו"טעימה" מן הגילוי שיהי' לע"ל ("כי מלאה הארץ דעה את ה'"), וע"ד ההלכה שבערב שבת יש לטעום ממאכלי השבת.

וכאמור אוי"ל, שדעת רי"ל הכהן היא ע"ד הטעם הא' הנ"ל, ודעת ר' זוסיא מאניפולי היא ע"ד טעם הב' הנ"ל.

1 נדפס ב"קיצורים והערות לספר ליקוטי אמרים" ע' קכ"ה.
2 ראה לקו"ש ח"כ שיחה הא' לי"ט כסליו, ובכ"מ.

עיון בהוכחה שעיקר ענין ר"ה הוא בנין המלכות

הת' מנחם מענדל שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

המשך "יום טוב של ר"ה" תש"ג בתחילתנו: "דהנה ידוע דעיקר ענין ר"ה הוא בנין ספירת המל' וכמאמר² אמרו לפני מלכות כדי שתמליכוני עליכם וכו'".

וכן מבואר בד"ה "יבחר לנו את נחלתינו" תשכ"ג ס"ג³: "ויש להוסיף, דענין הנ"ל (שע"י שישאל תוקעין בשופר ממשיכים הם גם הענין דבחירת העצמות שאין שייך לעורר שם ע"י אתעדל"ת) מובן גם מהידוע שעיקר ענין ר"ה הוא בנין המלכות, כמאמר רז"ל אמרו לפני מלכות כדי שתמליכוני עליכם".

ובהערה על המילים "שעיקר ענין ר"ה הוא בנין המלכות" כותב הרבי: "כ"ה הלשון בהמשך ר"ה הנ"ל [תש"ג] בתחלתו. ולכאורה הכוונה, דבר"ה יש גם הענין דזכרונות ושופרות, אבל העיקר הוא מלכות. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1354, ובהערות שם".

[המובא בלקו"ש ח"ד שם הוא: "הרגשת הימים הנוראים היא עמוקה בהרבה מיראת העונש וכדומה. בימים הנוראים מתעוררת יראת הרוממות, הרגשת חרדה הבאה מתוך הכרה בהתרחשותה של הכתרת מלך מלכי המלכים, הקדוש ברוך הוא, שהיא תוכנו של ראש השנה, ובהשתתפות האדם בה". ובהערה על המילים "הכתרת... שהיא תוכנו של ר"ה" כותב הרבי: "כדמוכח מהבקשה בכל תפלות ר"ה (משא"כ זכרונות ושופרות) מלוך על העולם, והחתימה (וכן בקידוש) מלוך על כל הארץ". וכן מוכיח זאת מדברי רש"י במחזור וויטרי, ומדברי הרס"ג שהובא

באבודרהם לגבי הטעם על תק"ש בר"ה ש"הענין [הטעם] הראשון שבזה הוא שאנו ממליכין עלינו את הבורא".

ולכאורה יש להבין: מנין מוכח ממארוז"ל זה ("אמרו לפני מלכות כדי שתמליכוני עליכם") שבנין המלכות הוא עיקר ענינו של ראש השנה [וכנ"ל בהערת הרבי – המילה "עיקר ענין ר"ה" באה לשלול את ענין הזכרונות וענין השופרות]?

ובפרט, שענין זה (אמירת המלכות) נאמר במארוז"ל זה כא' משלשה העניינים שבראש השנה, וכלשונו: "אמר הקב"ה אמרו לפני בר"ה מלכות זכרונות ושופרות מלכות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר". ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.

ביאור בד"ה קדושים תהיו תשכ"א

הת' ראובן שי' זאיאניץ
תלמיד בישיבה

ד"ה "קדושים תהיו" תשכ"א (מוגה) ס"ה: "והנה ידוע דהכוונה (למעלה) בירידת יוסף למצרים היתה בכדי שילקט את כל ניצוצות הקדושה שהיו במצרים, וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא בארץ מצרים⁵, ועי"ז יוקל להם הגלות. דזה שירידת יוסף למצרים היתה הסיבה לגלות מצרים הוא בחיצוניות, אבל בפנימיות הוא אדרבה, שע"י ירידת יוסף למצרים הוקל הגלות. שהגזירה היתה שיהיו בגלות ארבע מאות שנה, וע"י שירד יוסף למצרים היו בגלות מצרים רק רד"ו שנה (כי ע"י שיוסף בירר את הניצוצות שהיו במצרים לפני שירדו בני ישראל למצרים

1 סה"מ תש"ג עמ' 5.

2 ר"ה טז, א. שם לד, ב.

3 סה"מ מלוקט ח"ה עמ' ד. בהוצאה החדשה – תו"מ סה"מ חודש תשרי עמ' א.

4 סה"מ מלוקט ח"ה עמ' רנט ואילך. בהוצאה החדשה – סה"מ חודש אייר עמ' רמט ואילך.

5 ויגש מז, ד.

לא הוצרכו לברר כ"כ), ויתירה מזו, שקושי השעבוד הי' רק פ"ז שנה. ומזה מובן, דזה שהשבטים מכרו את יוסף למצרים, לא רק שלא הי' היפך הכוונה, אלא אדרבה, כן היתה הכוונה העליונה שיוסף ירד תחלה למצרים בכדי להקל את הגלות. אלא שכיון שהם לא ידעו הכוונה לכן לגבם נחשב זה לחטא".

"ולהעיר, שלכאורה, ענין הנ"ל [דזה שהשבטים מכרו את יוסף למצרים היתה כפי הכוונה] הוא, לכאורה, גם להביאור (כמו שהוא בפשטות) שהכוונה בירידת יוסף למצרים היתה בכדי שע"ז יהי' גלות מצרים [כדרשת חז"ל⁶ עה"פ⁷ וישלחהו מעמק חברון]. אלא, שלפי ביאור זה, ע"י שהשבטים מכרו את יוסף למצרים נעשה הגלות, ענין בלתי רצוי. דהגם שהכוונה בגלות מצרים היתה בכדי שע"ז יזכו לקבלת התורה, מ"מ, הגלות עצמו הוא ענין בלתי רצוי. משא"כ להביאור שע"י ירידת יוסף למצרים הוקל הגלות, זה שהשבטים מכרו (הורידו) את יוסף למצרים הוא ענין רצוי (והחטא שלהם הי' רק מפני שלא זה היתה כוונתם).

ועפ"ז יש לבאר מה שאמר יוסף להשבטים⁸ ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכתם אותי הנה כי למחי' שלחני אלקים לפניכם, דלכאורה, הרי כל החטאים (הגם שהם היפך רצון העליון) הם ע"פ ההשגחה העליונה וע"פ רצונו ית', ואעפ"כ, כיון שעשיית החטא של האדם היא בבחירתו החפשית [וכמבואר בכ"מ שההשגחה העליונה (בנוגע להענינים דתומ"צ) אינה בסתירה לענין הבחירה], נמצא שהאדם החוטא הוא הפסיד את עצמו ולפיכך ראוי לו לבכות ולקונן על חטאיו, ולמה אמר יוסף לאחיו "אל תעצבו ואל יחר בעיניכם גו"י. ויש לומר הביאור בזה, דבכל החטאים, הענינים שהאדם עשה הם דברים בלתי רצויים, היפך רצון העליון. דהגם שמזה שגם החטאים הם ע"פ ההשגחה העליונה מוכרח לומר שיש בהם כוונה, הרי הכוונה היא לא בהחטאים עצמם ח"ו אלא בזה שע"י החטאים יבוא אח"כ לתשובה, אבל החטאים עצמם הם היפך רצון העליון, ולכן

צריך לבכות ולקונן עליהם. אבל זה שהשבטים מכרו את יוסף למצרים, כיון שהכוונה בזה היא (לא בכדי שיעשו תשובה על זה, אלא שהכוונה היא) בהירידה עצמה, למחי' שלחני אלקים לפניכם [ובפרט להמובא לעיל שע"י ירידת יוסף למצרים הוקל הגלות, דיש לומר שענין זה מרומז בהמשך דברי יוסף בכתוב "וישלחני אלקים לפניכם לשום לכם שארית בארץ גו"י"], לכן "אל תעצבו גו"י כי מכתם אותי הנה". ע"כ דברי המאמר.

ולכאורה אינו מובן: כיון שסו"ס לגבי האחים נחשבת מכירתו של יוסף לחטא⁹ (כיון שהם לא ידעו מהתוצאות החיוביות של הורדתו למצרים¹⁰, מדוע אמר להם יוסף "אל תעצבו" (שאינם צריכים לשוב ולקונן על חטאיהם), הרי צריכים הם לעשות תשובה על חטאם (כפי שהוא לגבם, ללא קשר לתוצאותיו)?

ובפשטות אפשר לומר בכוונת המאמר, שאין כוונת יוסף לומר שלא יעצבו כלל, אלא (רק) שלא יעצבו ביחס לחוטאים הרגילים, כלומר, שבדרך כלל תוצאות החטא הם ענין בלתי רצוי¹¹, ע"ז אמר להם יוסף "אל תעצבו", שבוגע לחטא זה אין להם לשוב ולקונן על התוצאות הבלתי רצויות, כיון שירידתו למצרים גרמה (רק) לעניינים רצויים ונעלים (בירור מצרים, הקלת הגלות וכו'). [אך לפי ביאור זה נמצא שעדיין צריכים היו האחים לשוב ולקונן על חטאם (כפי שהוא לגבם), ואין כוונת יוסף שלא יעצבו כלל].

ואולי יש לומר בדא"פ הביאור בזה באו"א (ולפי"ז כוונת יוסף לאחיו היא שלא יעצבו כלל), ובהקדם דברי המאמר לעיל ס"ד:

"ויובן זה בהקדים מ"ש "מי יתנך כאח לי יונק משדי אמי גו"י, ופירש רש"י, מי יתנך כאח לי, שתבוא לנחמני כדרך שעשה יוסף לאחיו שגמלוהו רעה ונאמר בו וינחם אותם. ובמדרש איתא, באי זה אח כו' הוי אומר כיוסף לבנימין. ומבאר

9 ולא רק שהפרט של המכירה נחשבת להם כחטא, אלא אף התוצאה מכך - שהורד למצרים - הו"ע של חטא לגבם.

10 וכן הייתה להם מלוא הבחירה החפשית בזה.

11 אע"פ שגם ענין זה הוא כפי הכוונה, כמבואר לעיל בהמאמר.

6 סוטה יא, רע"א.

7 וישב לו, יד.

8 ויגש מה, ה.

הצ"צ, דהטעם על זה שאנו מבקשים מהקב"ה (לפירוש המדרש) שיהי' לנו כיוסף לבנימין ולא כיוסף לאחיו [אף שהנהגת יוסף לאחיו הוא רבותא טפי דהגם שלא נהגו עמו כראוי מ"מ גמל להם טובות גדולות], הוא, כי הנהגת יוסף לאחיו היתה שבתחלה ציער יוסף את אחיו, בכדי¹² שעי"ז יתכפר להם העוון שמכרוהו (ורק אח"כ גמל להם טוב), וכיון שאנו מבקשים מחוק ברחמיך הרבים אבל לא על ידי יסורים, לכן אומרים שהקב"ה יהי' לנו כיוסף לבנימין". ע"כ דברי המאמר בס"ד.

ולכאורה אינו מובן: כיון שידע יוסף שירידתו למצרים לא גרמה לשום ענין בלתי רצוי (שלכן אמר לאחיו "אל תעצבו ואל יחר בעיניכם וגו'"), אלא אדרבה – גרמה לעילוי נפלא בכמה עניינים (כמבואר בס"ה בהמאמר כנ"ל), מדוע ציערם יוסף "כדי לכפר על חטאם" (כמבואר בס"ד בהמאמר)?

[ומכאן לקושיא נוספת: מדוע כאשר יוסף ביאר לאחיו את הטעם ע"ז שאל להם להתעצב מפני מכירתו – אמר להם שהוא מפני שלא גרמו שום ירידה וכו' ("כי למחיה שלחני וגו'"), הול"ל שאל להם להתעצב מפני מכירתו כי גם באם חטאו כבר כיפר עליהם צערם (שגרם להם יוסף)?]

אלא יש לומר הביאור בכל זה: מה שציערם יוסף היה כדי שיתכפר להם העוון של מכירתו כפי שהוא לגבם (שלא ידעו את תוצאות המכירה והירידה, ובמילא לגבם נחשב זה לחטא כנ"ל). ועפ"ז יובן מדוע אי"ז סותר למה שידע יוסף שלא גרמו שום גירעון ע"י מכירתו, כיון שסו"ס יש לכפרם מחטא זה. ועפ"ז מובן, שלאחר שיוסף כבר כיפרם מעוונם (כפי שהוא לגבם) – יכול הוא לומר להם "אל תעצבו" (כלל), כיון שלגבי תוצאות החטא אין לאחים על מה לעשות תשובה, ועל חטאם (כפי שהוא לגבם) כבר כיפרם.

ועפ"ז יש לבאר עוד עניין בהמאמר¹³, שממשיך בס"ז לבאר את הפסוק "מי יתנך כאח לי גו'", שהיא בקשת בני ישראל מהקב"ה שיתנהג עמנו כמו שיוסף

התנהג עם אחיו, ובכמה פרטים: א. כמו שיוסף כלכל את אחיו במיטב הארץ על אף שחטאו כלפיו, כן אנו מבקשים מהקב"ה שייתן לנו כל טוב אע"פ שחטאנו. ב. כמו שיוסף לא שמר בלבו טינא כלפי אחיו¹⁴, ואדרבה – השתדל שיתכפר עוונם [ע"י שציערם – כנ"ל ס"ד בהמאמר], כן אנו מבקשים מהקב"ה שימחול לנו על כל חטאותינו, אלא שכיון שהוא כל יכול מבקשים אנו שיהי' זה שלא ע"י ייסורים. ג. כמו שיוסף השתדל שאחיו יעשו תשובה [ע"י שציערם כנ"ל], כן אנו מבקשים מהקב"ה שיעורר אותנו לחזור אליו בתשובה [אלא שלא ע"י ייסורים כנ"ל]. ד. כמו שיוסף גילה לאחיו הכוונה הפנימית החיובית בזה שמכרוהו (באמירתו "אל תעצבו" כנ"ל ס"ה), כן אנו מבקשים מהקב"ה שיגלה לנו את הכוונה הפנימית שבהחטאים (שהיא המעלה דתשובה).

ולכאורה אינו מובן: מאחר שהקב"ה יגלה את הכוונה הפנימית שבהחטאים (היינו שאין הם חטאים, כבפרט הרביעי הנ"ל) – שוב מהו ההוא אמינא לומר שיהא צורך במחילת החטאים ובעשיית התשובה ע"י ייסורים (כבפרטים ב' וג' הנ"ל)?

וע"פ הנ"ל אתי שפיר, כיון שהיינו יכולים לומר, שכשם שבנוגע ליוסף הי' צורך לצערם כיון שלגבם נחשב זה לחטא, כן גם אנו נצטרך לעבור ייסורים על החטאים (אף אם יתגלה האמת החיובית שבהחטאים), כיון שלגבינו נחשב זה לחטא. וזהו מה שמחדש, שכיון שהקב"ה הוא 'כל יכול' – א"כ יכול הוא גם לכפר גם על חטא זה (כפי שהוא לגבינו) אף ללא ייסורים כלל.

14 היינו, שנוסף לכך שבפועל גמל טובות לאחיו (כבפרט הא'), הנה גם בלבו לא כעס עליהם. - מתוך פנים המאמר.

12 ראה גם אלשיך עה"פ (מקץ מב, ו) ויוסף הוא השליט.
13 אך בהבא לקמן אין הכרח לומר כן, ואפ"ל באו"א בלא הנ"ל.

נגלה

קנין לזמן'

הגה"ח הרב חיים אליעזר קרסיק ע"ה
רב קהילת אנ"ש ת"א*

איתא בג' "כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינו רבנן לקידושי מיניה". ובשיטה מקובצת (שם) הובאה דעת קדמון דעקרוהו לקדושי מיניה מכאן ולהבא, ולכאורה זהו פלא דהא הוּוּ לפ"ז קדושי לזמן ידוע, וזה היפך הגמרא² דאיתא "בעי מיניה רבא מרב נחמן היום אי את אשתי ולמחר את אשתי וכו' בתר דבעיא הדר פשטא מסתברא בין לרבי אליעזר ובין לרבנן כיון דפסקא פסקא". ועיין ברא"ש³ דמדמקשינן הויה ליציאה א"כ כמו דגירושין אינם יכולים להיות לזמן ה"ה דגם קדושי אינם יכולים לחול לזמן⁴.

והנה כדי לבאר זאת יש להקדים ולבאר איך הדין בקנינים של דיני ממונות, האם אפשר למכור דבר לזמן וככלות הזמן יחזור החפץ למוכר, או לאו. וזה דמי ממש לשני הדברים של הויה ויציאה דלעיל, דאצל המוכר לזמן ידוע הוה כמו

היום אי את אשתי ולמחר את אשתי, ואצל הקונה לזמן הוה כמו היום את אשתי ולמחר אי את אשתי.

והנה סברת רבא (הנ"ל) דכיון דפסקא פסקא לכאורה היא רק סברא ולא לימוד מפסוק, והיינו דס"ל דכיון שכבר יצאה מרשותו לזמן ידוע, ובזמן הזה לא היתה קשורה איתו כלל, איך ובמה תתקשר איתו לאחר זמן, וכן לענין דיני ממונות כגון שמכר או נתן קרקע במתנה לזמן ידוע, ובתוך הזמן הזה יצאה הקרקע ממנו לגמרי ואיננה שלו וגם לא ברשותו, א"כ במה תחזור אחרי כך אליו.

ואף שלקונה שקנה אותה רק לזמן ידוע לכאורה כיון שכלה הזמן כלה הקנין, עדיין אין בזה די להחזיר את הקרקע למוכר, והקרקע צריכה להיות הפקר שכל הקודם לזכות בה זכה בה. ואף שגבי קידושין הרי באומר הרי את אשתי היום ולמחר אי את אשתי ממשיכים הקידושין, הנה זה הוה לא מצד הסברא כמו גבי גרושין, אלא מצד הלימוד של "ויצאה והיתה" (כנ"ל בשם הרא"ש, אבל בדיני ממונות לכאורה קנינים יכולים להיות לזמן מצד הקונה ואח"כ יהיו להפקר, אבל לא מצד המוכר כי ממנו יצאו לגמרי כיון דפסקא פסקא, וכסברת רבא.

אמנם לכאורה יש סתירה לדברינו מ"שדה מקנה" שחוזרת ביובל, דלכאורה הוה מכירה לזמן ואחרי כך חוזרת לבעלים הראשונים, ואף שלמ"ד קנין פירות לאו כקנין הגוף⁵ (וא"כ גוף הקרקע לא נמכרה כלל) אין סתירה להנה"ל, אבל לר' יוחנן דס"ל דקנין פירות כקנין הגוף והיינו שלדידו אי אפשר לחלק כלל בין פירות להגוף צ"ע איך היא חוזרת ביובל.

והנה בקושיא זו הרגיש הרשב"ם דבתוך דבריו כתב וז"ל "דאע"ג דהמוכר שדהו לפירות לא קנה בעל הפירות את הגוף משום קנין פירות כקנין הגוף, היינו משום דבהדיא פירות מכר לו ולא הגוף והרי הוא כמי שאמר לו ואחר אותו זמן יהא הגוף והפירות שלי", וקודם לכן כתב שאם בעל השדה נסתלק מגוף השדה,

* מרשימותיו אשר רשם לעצמו בעת לימודו. תודתנו נתונה לבני משפחתו שמסרו את הדברים לפרסום.

1 כתובות ג', א.

2 גיטין פ"ג, ב.

3 נדרים כ"ט, א. ד"ה מי נפשא

4 ועיין בחדושי חת"ס לגיטין שם דהקשה ג"כ על דעת הקדמון, אמנם כתב דיש ליישב, עיי"ש.

5 ראה ב"ק, פ"ח, ב. וצ', א.

6 ב"ב קל"ז, ב. ד"ה יחזרו נכסים ליורשי ראשון.

שמסרו אחרי שהראשון יאכל את הפירות לשני, הנה אף שהשני לא קנה את הגוף במקרה שמת, ולפי הסברא היה הגוף צריך לחזור לבעל השדה כמו כל מקח או מתנה שלא נתקיימה, הנה בכה"ג נשאתר השדה אצל הראשון, מטעם דקנין פירות ה"ה כקנין הגוף, ובהכרח י"ל דלמ"ד קנין פירות ה"ה כקנין הגוף, הנה בזמן שיצאה השדה מבעה"ב, יצאה לגמרי וכסברת רבא (הנ"ל) דכיון דפסקא פסקא, והיכא דהשאיר את הגוף והפירות לעצמו אחרי המכירה לזמן, הוה רק כמו ששיעבד את הקרקע, וכבע"ח דמכאן ולהבא הוא גובה, אמנם כשמסר הקרקע והפירות לשני (כמקרה דמיירי בו הרשב"ם), והשני לא יכול היה לקבלה כיון שמת, הנה גם לבעל השדה איננה חוזרת כיון דפסקא פסקא, ונשאתר הקרקע בחזקת הראשון, אלו הם דברי הרשב"ם, וכה"ג יש להסביר ג"כ את ענין "שדה מקנה".

והנה כל זה הוא לדעת ר' יוחנן דס"ל דקנין פירות ה"ה כקנין הגוף, אבל לדעת ר"ל שסובר דלאו כקנין הגוף דמי וא"כ לדידו י"ל בפשיטות דשדה מיקנה עד היובל הקרקע קנויה רק לפירות, וביובל חוזרת לבעלה הראשון שהוא היה בעל גוף הקרקע כל הזמן. ובמקרה שמכר בפירוש גם הגוף, אז אפשר שהדין הוא לדידו כמו גבי גט דכיון דפסקא פסקא, והיינו שלדידו איננו יכול להטיל שיעבוד על הקרקע שתהא חוזרת לאחרי הזמן אליו, אף שהמקבל או הקונה איננו קונה אך ורק עד לזמן המוגבל, שכן כך היו תנאי המכירה, ואחרי זמן זה תהיה הקרקע הפקר וכל אדם יוכל לזכות בה.

אמנם יעויין בג"ז בענין אתרוג⁸, שבזה גם לר"ל בהכרח שמקנה את גוף האתרוג במתנה כדי שיהיה "לכם", מכ"מ יכול להטיל תנאי שאחריך לפלוני, ובהכרח שזה בתורת שיעבוד (כנ"ל), וא"כ כמו שיכול להטיל שיעבוד לאחרי כלות הזמן שיעבור לשלישי כך יכול להטיל שיעבוד שיחזור לעצמו, אבל כמובן

7 ב"ב דקל"ז. ב.

8 ראה בספר קצות החושן סימן רמ"א ס"ק ד' בשם הרא"ש והריטב"א.

שהמקבל השלישי מוכרח גם לעשות קנין וכן גם הוא עצמו, ולא דמי לשדה מיקנה, שהקרקע חוזרת לאחור יובל בלי שום קנין, כיון שגוף הקרקע נשאר אצלו כל הזמן.

ונראה שבזה גופא תלויה מחלוקת ר"ל ור' יוחנן, דלר"ל כיון דס"ל דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, ולפיכך שדה מיקנה חוזרת מעצמה ביובל, א"כ אין דבר המכריח אותו לומר – נגד הסברא דכיון דפסקא פסקא – שאם מכר את גוף הקרקע לזמן שאחרי כן תוחזר אליו בלי שום קנין, ולכל היותר הטיל בזה שיעבוד על הקרקע שאין רשות לשום אדם לזכות בה מלבדו. אבל לר' יוחנן דס"ל דקנין הגוף דמי, א"כ משדה מקנה יש ללמוד – נגד הסברא דכיון דפסקא פסקא – שהקרקע חוזרת בעצמה בלי שום קנין.

ולפי זה י"ל דגם לענין גט פליגי ר' יוחנן ור"ל, ולר"ל אמרינן בגט את הסברא דכיון דפסקא פסקא, ומגט יש ללמוד גם למזון, ולר' יוחנן י"ל דכמו ששדה מקנה חוזרת לבעלים ביובל, ולא אמרינן בה כיון דפסקא פסקא, כן גבי גט אין לומר כן, ויכול לומר היום אי את אשתי ולמחר את אשתי, וכ"ש דבקיודושין יכול לקדש לזמן, דבקיודושין הנה גם מסברא היו יכולים לקדש לזמן, ורק מטעם דילפינן "ויצאה והיתה" מגט לא אמרינן כן, אבל השתא דגבי גט לא אמרינן כיון דפסקא פסקא, כ"ש דגבי קידושין יכול לקדש לזמן.

וכמדומני דיש להביא ראיה לדברינו, דהנה רבא דס"ל את הסברא דכיון דפסקא פסקא, הוא רבא דפסק כר"ל בהני תלת נגד ר' יוחנן וס"ל דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, וא"כ לשיטתו אזיל כנ"ל.

ובזה יובנו דברי הגמרא⁹ דאיתא "אל אביי לרבא קדושת הגוף לא פקעה בכדי והתניא וכו'", ובר"ן (שם) כתב בשם הרשב"א שתי סברות בדברי אביי, א'

9 ראה ביבמות ל"ו, א.

10 נדרים כ"ט, א.

דאביי פליג על רבא וס"ל שגם קידושין יכולים להיות לזמן מוגבל ופקעה בכדי, ב' דרק בהקדש י"ל דקדושת הגוף פקעה בכדי ולא בקידושין.

וצ"ב דלסברא קמייתא איך יכול להיות שקידושין יהיו לזמן הלא גמרינן "ויצאה והיתה", ובגיטין הלא ס"ל כיון דפסקא פסקא, אבל השתא ניחא דרבא לשיטתו אזיל, אבל אביי אפשר דס"ל כר' יוחנן דקנין פירות כקנין הגוף, ולדידו לא אמרינן כיון דפסקא פסקא כנ"ל.

והנה אחרי כל ההקדמות נבוא לביאור דעת הקדמון הנ"ל, שלדעתו עקירת הקידושין הוא מכאן ולהבא, והנה להנ"ל דיש דעה (אף שהיא לא להלכה¹¹) שאפשר לקדש לזמן, אפשר שמפני התקנה (שם בכתובות) בהכרח לבטל הקידושין, וכדי שלא לבטל את הקידושין מעיקרא ולשוויי לכל ביאותיו ביאות זנות סמכו רבנן על דעת רבי יוחנן ואביי הנ"ל שאפשר לקדש לזמן.

תו י"ל דכיון דקידושי כסף ילפינן מ"קייחה קייחה משדה עפרון" אפשר דכמו דבענין קנין קרקעות יש מכירה לזמן, ה"ה דגם בקידושין י"ל כן, אמנם כשקידש בביאה אינו יכול לקדש לזמן דהא גמרינן קידושי ביאה מ"זבעלה" ואזי ילפינן ויצאה והיתה מגט (ואף שי"ל דון מינה ואוקי באתרא אין זה כל כך ברור). ובזה א"ש לפי דעת רבותיו של רש"י מאי דאיתא בג' "תינח דקדיש בכספא דילפינן קייחה קייחה משדי עפרון קדיש בביאה מאי איכא למימר", וצ"ע.

ומדי דברי בו – בענין קנין פירות כקנין הגוף – זכר אזכרנו את החלוקת הידועה באיסור הנאה אם נשאר לבעלים קנין הגוף בדבר¹², ולדעתי קנין הגוף בלא קנין פירות וקנין באיסורי הנאה זה היינו הך, שכן ביאור המחלוקת בדין קנין פירות הוא, דמ"ד דקנין פירות כקנין הגוף ס"ל דכיון שכל מציאות הגוף היא בשביל הפירות, הנה היכא דהפירות קנוין לאחר גם הגוף נמשך אחריו, דאין לחלק

בין הפירות לגוף, ומצד סברא זו י"ל גם באיסורי הנאה, דכיון שאיננו יכול לקבל שום הנאה (דהיינו פירות) מהגוף, הנה הגוף נמשך אחר הפירות וכמו שאיבד את הפירות איבד גם את הגוף, אבל למ"ד דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, אין הגוף נמשך אחר הפירות, וא"כ י"ל נמי באיסורי הנאה שאף שאת הפירות איבד את הגוף לא איבד. ולפ"ז לכאורה דהלכה פסקינן שקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, י"ל דגם באיסורי הנאה הגוף נשאר שלו.

ובזה ניחא לי מאי דאמרינן¹³ גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך, ולכאורה צ"ב איך יכול לומר לו הרי שלך לפניך, הלא כבר החמץ איננו שלו, ואף שהיזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק, הלא את הבעלות כבר איבד, אמנם להנ"ל דפסקינן דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי ניחא, דה"ה לפ"ז דגם הבעלות על הגוף איננה קשורה באפשרות ההנאה מהגוף.

ואף דאמרינן דבאיסורי הנאה איננו יכול לצאת י"ח בדבר שצריך "לכם" כמו באתרוג, אף שמצוות לאו להנות ניתנו, הנה בזה הטעם הוה דכיון דצריך שיעור בזה שהוה אסור בהנאה חשיב ככתותי מיכתת שיעורי¹⁴.

11 עיין בשו"ע אהע"ז ס' קל"ז ס"ה וע"ע בשו"ע חו"מ ס' רכ"ז ס"ה.

12 ראה רש"י בסוכה שם ד"ה לפי, ובב"ק מ"ה, א. ד"ה אינו מוקדש, תוספות בסנהדרין פ' א. ד"ה בשור, וריטב"א בשם הראב"ד בסוכה שם, וע"ע בריטב"א ע"ז מ"ב, א. ור"ן בנדרים מ"ז, א.

13 ב"ק מ"ה, א.

14 ראה סוכה ל"ה, א.

בדין אין לוקה ומשלם

הת' לוי יצחק שי' אפשטיין
תלמיד בישיבה

מתניתין' "אלו נערות שיש להם קנס הבא על אחות כו' ובגמ'²: "ורמינהו אלו הן הלוקין הבא על אחותו כו' וקיימא לן דאין לוקה ומשלם אמר עולא לא קשיא, כאן באחותו נערה כאן באחותו בוגרת... אלמא קסבר עולא כל היכא דאיכא ממון ומלקות ממזונא משלם מילקא לא לקי".

בביאור שאלת הגמ' ממתני' דמכות נחלקו הראשונים, דה'שיטה מקובצת' מבאר בשיטת רש"י דקשיא לי' דלכאורה הוא סתירה בין המשניות, דאפ"ל שלוקה ומשלם דהא קיימא לן דאין לוקה ומשלם, אלא ע"כ מתני' דהכא ס"ל דמזונא משלם מילקא לא לקי, ומתני' דהתם ס"ל דמילקא לקי ממזונא לא משלם.

ומבאר באריכות את הכרחו של המקשן לנקוט דשני המשניות בחדא גוונא איירי, ואא"פ לומר דכאן באתרו בי' כאן בלא אתרו בי', מדנקט רבי התם את לשון משנתנו בדיוק, דלכאורה כיוון שר"ל דיש מלקות בחייבי כריתות הו"ל לקצר ולומר 'אלו הן הלוקין הבא על אחד מחייבי כריתות' ועוד דהפסיק בין חייבי כריתות דעריות לחייבי כריתות דחלב, דם וחמץ, בממזרת ונתינה דהוי חייבי לאוין, ולכן הבין המקשן שכוונת רבי לומר 'אלו הלוקין היינו אותם אלו עצמם שיש להם קנס' וקשיא לי' כדלעיל.

ולפי זה הרי חידושו של עולא בתירוץ הוא בהעמדת המקרים דאע"ג דבחדא גוונא איירי, ושני המשניות מדברים בדאתרו בי', אבל א"ז אותו סוג אשה אלא 'כאן באחותו נערה וכאן באחותו בוגרת'.

אבל התוס' למדו, שאת חלוקת המקרים הנ"ל ידע גם המקשן ולכן באמת "לא פריך אמתני' דהתם אמאי לוקה דהא פשיטא דמשכחת לה מלקות בלא קנס כגון בוגרת ומפותה או בעולה", ומבאר את שאלת הגמ' "אלא אמתני' קשיא לי' אמאי משלם קנס, כיוון דאיכא מלקות" וקי"ל דאין לוקה ומשלם, וא"כ הו"ל ליפטר מתשלומין.

ולכאורה צ"ב בדברי התוס' דאפי' כי איכא מלקות, מאי אולמי' ממזון, ומה תמה כ"כ "אמאי משלם קנס, כיוון דאיכא מלקות".

והביאור בזה אפשר לומר בב' אופנים:

א': התוס' הרא"ש מביא את שאלת התוס' ומוסיף מילה אחת וז"ל: "אלא אמתני' דהכא קא מקשי היכי משלם קנס דהא מלקות לעולם איכא", ויש לומר דבזה מבאר את שאלת התוס', היינו דבמתני' דהתם לא קשיא מידי הא דלוקה ואינו משלם, דפשיטא, דלאו דעריות הוא ודין לאו במלקות, והא דלא קנס נמי לא קשיא דהא חיוב קנס לא אתיא אלא בשישה חדשים שבין קטנות לבגרות ובקל מצי לאוקמה בקטנה או בוגרת, ואפי' נערה גופא איכא לאוקמה במפותה או בעולה דליכא קנס.

אלא אמתני' דהכא קשיא כיוון דלאו דעריות הוא ודין לאו במלקות היכי מצית לאוקמה הא דמשלם ואינו לוקה הא מלקות לעולם איכא, ואפי' בלא אתרו בי' מצינן למימר דס"ד דמקשה דחייבי מלקויות שוגגין פטורים מן התשלומין, וקיימא לן דאין לוקה ומשלם, ולא דהוי סתירה בין המשניות דהתם לא קשיא כלל ורק כאן תמוה (וזה שהביאו המשנה דמכות א"ז להורות על סתירה אלא להוכיח שבלאו דעריות איכא מלקות).

ב': ה'שיטה מקובצת' מביא את דברי הרא"ש וכותב "ואין זה לשון התוס'", ומבאר את דברי התוס' באופן אחר, דהמקשן חשב שמלקות חמורים ממזון ולכן שאל, דכיוון דאיכא מלקות אמאי משלם ממזון והו"ל חוטא נשכר. וע"ז משני

1 כתובות כט, א.
2 שם, לא, ב.

עולא דממון חמירא טפי ממלקות, ואת"ל מלקות עדיפא, חס רחמנא על ממונא דנחבל.

והנה הקשו התוס"ס³ 'וא"ת מנא לי' להש"ס דלמא בעלמא סבר דמילקא לקי ולא משלם והכא דווקא הוא דמשלם ממונא דגלי קרא כדאמרינן לעיל⁴ נערה נערה הנערה".

ולכאורה הא ניחא להתוס' הרא"ש שביאר את עולא דס"ל סתם דמשלם ואינו לוקה הרי אפ"ל דזוהי סברתו, דגלי קרא ולכן הוא דווקא הכא, אבל לה'שיטה מקובצת' שהביא את סברתו של עולא 'דממונא לחומרא' או שחס רחמנא אממונא דנחבל, קשה דא"כ מאי פריך התוס' הא אי ממונא לחומרא או שחס רחמנא אממונא דנחבל מאי שנא הכא משאר מקומות דאיכא ממון ומלקות, ולמה שם יסבור דמלקות עדיפא.

ולכן נראה לומר שגם לה'שיטה מקובצת' הנה ביאורו של עולא בהא דמשלם ממון ולא לוקה הוא כיוון דגלי קרא, והא דממונא לחומרא וחס רחמנא הוא הסברא שמאחורי הפסוק, שכיוון שממונא לחומרא וכו' גזרו שהבא על אחותו משלם ואינו לוקה וזוהי שאלת התוס' דאפשר שזוהי שממונא לחומרא וחס רחמנא הביא לגזירה שמשלם ולא לוקה הוא דווקא בבא על אחותו אבל בעלמא שהסברות הנ"ל לא הביאו את הלימוד הנ"ל לוקה ואינו משלם.

והנה, לפמ"ש ה'שיטה מקובצת' לעיל דנחלקו רש"י ותוס' ובביאור שאלת הגמ' ותירוצו של עולא, דרש"י ס"ל שעולא מחדש את ההיכי תימצי ותוס' ס"ל שעולא מחדש את הדין דמקום שיש ממון ומלקות משלם ואינו לוקה, מבאר החילוקים ביניהם בביאור דברי הגמ' "אלמא קסבר עולא כל היכא דאיכא ממון ומלקות ממונא משלם מילקא לא לקי", דרש"י⁵ נכנס לבאר את עצם הענין, איך

משמע בכלל מדברי עולא שיש עדיפות לממון, והיינו מהא "דאוקי מתני' דמכות בבוגרת ולא אוקמה למתני' דהכא בשלא התרו בו (והתם בדאתרי בו ולכן לוקה) שמעת מינה אפי' אתרו בי' נמי ממונא משלם ולא לקי" (ולכן, כדי לבאר את זה שלוקה ולא משלם צריך להעמיד בבוגרת, מפותה וכו'), והיינו לשיטתי' שעולא רק מעמיד את המשניות בשני מקרים שונים.

משא"כ להתוס"ס שאת זה שמדובר במקרים שונים ידע גם המקשן, והוקשה לו הא דבמשנתנו משלם אע"ג דאיכא מלקות, וזהו חידושו של עולא שהכא, ממונא משלם ולא לקי, הרי א"צ להוכיח א"ז מדברי עולא, דהרי זהו גוף דבריו, אלא שיש לעיין וכשאלת התוס' מנא לי' להש"ס דבעלמא נמי ס"ל הכי דלמא הכא דווקא הוא דמשלם ואינו לוקה דגלי רחמנא, משא"כ בעלמא.

ונראה לבאר הכרחו של התוס' לנקוט בשאלת הגמ' דא"ז מצד סתירה בין שני המשניות אלא דאמתניתין הכא קשיא לי' אמאי משלם כיוון דאיכא מלקות, דהיינו לשיטתי'.

דהנה, על שאלת הגמ' מהבא על אחותו הקשו התוס"ס דלכאורה "ארישא דמתניתין הוה מצי למיפרך דקתני הבא על הממזרת יש לה קנס והתם קתני דלקי עלה" ואמאי הקשה מסיפא גבי חייבי כריתות, ומבאר "אלא, נטר הכא, עד הבא על אחותו למיפרך מרישא דמתניתין דהתם דחייבי לאוין שנויין שם בטר חייבי כריתות (וממזרת הוה בסיפא, ואי הוה מקשה מממזרת) והי' צריך להביא את כל המשנה עד הבא על הממזרת".

וה'שיטה מקובצת' הקשה את קושיית התוס' וביאר דממזרת לא קשיא, ובהקדים ביאור שאלת הגמ' (כדלעיל בביאור שיטת רש"י) דהיינו כיוון דמתני' דמכות נוקט את חייבי כריתות, לענין מלקות באותו הלשון ששנויים כאן לענין קנס (הבא על אחותו ועל אחות אביו וכו') ולכן הי' קשה למקשן לומר דאירי

3 ד"ה "אלא קסבר עולא" שם, לב,א.

4 שם, כט,ב.

5 ד"ה "קסבר" שם, לב,א.

6 ד"ה "וקיימא לן" שם.

7 ד"ה "ורמינהי" שם, לא,ב.

בשני אופנים דהוה משמע לי' כאילו רבי אומר 'אלו הן הלוקין' - היינו - אותן אלו עצמן שיש להם קנס, ולכן קשיא לי' הא קיימא לן דאין לוקה ומשלם.

אמנם חייבי לאוין כגון ממזרת וכו' דאינם שנים שם באותו לשון (דהתם לא תני כותית) לא קשה מידי, דבכל אפשר לומר דמתני' דהתם איירי באתרו בי' והכא בדלא אתרו בי'.

ולפ"ז הנה התוס' שנוקט ששאלת הגמ' היא גם ממזרת, לא יכול ללמוד את שאלת הגמ' דלכאורה הוא סתירה בין המשניות (דהרי בממזרת אינם שווים ואא"פ לומר שהוא סתירה, ובכ"ז קשה) ולכן לומד שהשאלה היא על המשנה שלנו אמאי משלם כיוון דאיכא מלקות. וזה קשה גם לגבי ממזרת במשנתנו דאמאי משלם כיוון דאיכא מלקות. ואפי' א"ת שהכא איירי בלא אתרו בי' אכתי תקשי וכמ"ש התוס' גבי אחותו "דאפי' בלא אתרו בי' מצינן למימר דס"ד דמקשה דחייבי מלקות שוגגים פטורים מן התשלומין".

והנה, בעצם הסברא דחייבי מלקות שוגגין פטורין מן התשלומין, הנה בהשקפה ראשונה צריך ביאור, דא"כ שא"צ חיוב מלקות בפועל כדי לפטור מתשלומין, מאי שנא גבי בוגרת דפשיטא דחייבת במלקות, הרי הגמ' מסתפקת מה חמור יותר ממון או מלקות, ולמ"ד ממון חמירא טפי, למה לא נאמר דחייבי קנס בוגרות פטורים ממלקות. כיוון דאין צריך לחיוב מלקות בפועל, אלא לאפשרות חיוב על מעשה דומה, וא"כ כשם שהבא על אחותו מזיד פטור מממון בבא עלי' שוגג, כמו"כ הבא על אחותו נערה יפטור ממלקות הבא על אחותו בוגרת. (להשיטמ"ק אין מקום לשאלה דהא ס"ל להמקשן שמלקות חמירא טפי מממון אבל להתוס' הרא"ש - לכאורה - קשיא, דאע"ג שמלקות לעולם איכא אי ממון חמירא טפי למה לא יפטור ממלקות).

ואפשר לבאר דהיינו כריש לקיש (דף לה,א), שמבאר הא דחייבי מלקות שוגגין פטורים מממון הוא כיוון ש"בפירוש ריבתה תורה חייבי מלקות כחייבי מיתות" דכמו שחייבי מיתות שוגגין פטורים מתשלומין כמו"כ חייבי מלקות

שוגגין פטורים מתשלומין, אבל חייבי ממון לא הוקשו למיתה, ולכן אפי' למ"ד שממון חמירא טפי ממלקות ובמקום שיש ממון ומלקות ממונא משלם מילקא לא לקי הרי חייבי ממון בבוגרת כיוון שלא הוקשו למיתה לא יפטרו ממלקות.

אבל באמת אין צריך לביאור זה כלל, והביאור בזה בפשטות, דבנערה הא דבלא אתרו בי' אין מלקות א"ז דלא שייך מציאות של מלקות, אלא שכל דיני מלקות תקפים ומצד דיני מלקות גופא הנה בלא אתרו בי' לא חל החיוב. וכיוון שהוקש מלקות וממון למיתה וממון דכל היכא דאיכא דין מלקות פטור מתשלומין הנה כאן כיוון שיש דין מלקות - אלא שבפועל אין חיוב כיוון דלא אתרו בי' - פטור מתשלומין.

משא"כ גבי בוגרת הנה אפי' את"ל שגם בממון אמרינן דדין ממון פטור ממלקות למ"ד דממון חמירא טפי ממלקות הר"ז דווקא במקום שיש דין ממון משא"כ גבי בוגרת דלא שייך כלל דין ממון (ולא שחסרים הפרטים שיחייבו ויש האפשרות כבלא אתרו בי') פשיטא דא"ז פטור ממלקות.

והנה, בביאור דברי הגמ' "אלמא קסבר עולא כל היכא דאיכא ממון ומלקות ממונא משלם מילקא לא לקי" וכתב רש"י⁸ (כדלעיל) דהיינו מהא "דאוקי מתני' דמכות בבוגרת ולא אוקי למתני' דהכא בשלא התרו בו שמעת מינה אפי' אתרו בי' נמי ממונא משלם ולא לקי: "והקשה התוס' דלמא בעלמא ס"ל דמילקא לקי ממונא לא משלם והכא דווקא הוא דמשלם ממונא דגלי קרא... נערה הנערה". מביא התוס' את פירוש ר"ת וז"ל: "דאי ס"ל דבעלמא מילקא לקי ולא משלם הוה לי' לאוקמי מתני' דמכות נמי באחותו נערה ובהתרו בו ומתני' בשלא התרו בו אלא ודאי סבר דבעלמא נמי ממונא משלם ולא לקי ולהכי לא הוה מצי לאוקמי מתניתין דמכות באחותו נערה" דבפשטות נראה דזהו גם מ"ש רש"י דמדלא נקט מתני' דהתם בדאתרו בי' משמע דאפי' הכי משלם ולכן מעמיד בבוגרת.

⁸ ד"ה "קסבר עולא".

אמנם, לפי מ"ש השיטמ"ק לעיל דרש"י בא לבאר רק היכן משמע מגוף דברי דהכא משלם ולא לקי, קשיא, איך מבאר בזה שאלתו של התוס' שהוא מנ"ל דבעלמא נמי ס"ל הכי.

ומבאר השיטמ"ק את כוונת ר"ת באופן אחר, וז"ל: "ואומר ר"ת אי לאו דבעלמא ס"ל הכין מיתורא דקראי ליכא למשמע הכא הכי דאיכא לאוקמא לקרא בשלא התרו בו ואפי' אי ס"ל כר"ל דאמר לקמן חייבי מלקיות שוגגין פטורין הני מילי בעלמא דלא מייתי קראי אבל הכא דאיכא קרא איכא לאוקמי בפחות שנוכל והיינו כשלא התרו בו".

ונראה לבאר כוונתו, דאם הוא דין כללי דבכל מקום דאיכא ממון ומלקות משלם ולא לקי מובן שגם כאן זה שבמס' מכות לוקה ולא משלם אע"ג דאתרו בו הוא מקרה חריג ולכן צריך להעמיד בבוגרת כי החידוש הוא זה שלוקה. וא"ז יכול להיות מקרה רגיל וזהו מ"ש התוס' בדבריו "אלא ודאי סבר דבעלמא נמי ממונא משלם ולא לקי ולהכי לא הוי מצי לאוקמי מתניתין דמכות באחותו נערה". אבל אם נאמר דבעלמא ס"ל דלקי ולא משלם, והריבוי שריבתה תורה 'נערה הנערה' דבהבא על חייבי לאוין אע"ג דאיכא מלקות משלם ולא לקי. הוא החידוש, הרי כדי להעמיד את הריבוי ובכ"ז לא לפגוע בכלל צריך להעמיד דווקא בדלא אתרו ב' דליכא מלקות ולכן משלם, אבל בהתרו בו דאיכא מלקות לא קאי הריבוי והתם לקי ולא משלם, וזהו שאי הוה ס"ל הכי הו"ל להעמיד מתני' דמכות אפי' באחותו נערה ובהתרו בו.

והתוס' דוחה את דברי ר"ת וכותב "דאין זה דיוק דאיכא למימר דעולא סבר כר"ל דלא בעי לשנויי כאן בהתרו בו כאן שלא התרו בו כדאמרין לקמן דאין חילוק לדידי'... ואי מרבינן לקנס מקרא, בלא התרו, ה"ה התרו. "ואפשר, דבאמת בעלמא לוקה ואינו משלם ובכ"ז החידוש דהכא דמשלם ואינו לוקה קאי אפי' בדאתרו ב'".

אמנם, על רש"י לא קשיא דחיית התוס' דרש"י רוצה להוכיח שהכא סבירא ל' לעולא דמשלם ולא לקי והוא מוכח טובא מדנקט בוגרת, מוכח דבאתרו ב' סבירא ל' דמשלם ולא לקי ואפי' אי סבירא ל' כריש לקיש דהוא כיון שהשונו את לא אתרו ב' לאתרו ב' הרי בפועל מוכח דבאתרו ב' משלם ולא לקי.

והנה מסקנת הגמ' להוכיח דבעלמא נמי סבירא ל' לעולא דמשלם ולא לקי היא "מדמרבינן (לתשלומי קנס) מחד קרא חייבי לאוין ומחד חייבי כריתות דאי בעלמא מלקא לקי דילמא חד לחייבי עשה וחד לחייבי לאוין אע"ג דבעלמא לוקה ואינו משלם אבל חייבי כריתות לא משום דבעינן אשה שיש בה הויא וכדרבנן דאמרי קידושין תופסין בחייבי לאוין".

והיינו דאם תאמר שחייבי לאוין דעלמא מילקא לקי והכא הוא חידוש שמשלמים קשיא דהיאך דריש מפסוק א' חייבי עשה וחייבי לאוין לתשלומי קנס הרי בחייבי לאוין הוא חידוש מיוחד דאע"ג דבעלמא לקי מ"מ הכא משלם ולא לקי וצריך פסוק נפרד ודריש חד לחייבי עשה וחד לחייבי לאוין ואכתי חייבי כריתות מנא ל', וא"א לומר דדריש חייבי לאוין וכריתות מפסוק א' דהיינו כרבנן דאמרי קידושין תופסים בחייבי לאוין ואפשר לומר דדוקא בהם משלם קנס משא"כ בחייבי כריתות דאין קידושין תופסים בהם חוזרת הדרשה ד"אשה שיש בה הוי' וליכא קנס.

והביא השיטמ"ק את קושיית הקונטרסים דדילמא עולא סבירא ל' ד"ולו תהי' לאשה" הוא מלשון הוית קידושין ולכן חייבי עשה שקידושין תופסים בהם אין צריכים פסוק שירבה אותם קלתשלומין ונשארו שני פסוקים חד לחייבי לאוין וחד לחייבי כריתות משא"כ התנא דמתניתין שמצריך פסוק מיוחד לחייבי עשה היינו דסבירא ל' תהיה לשון קיום השולל גם את חייבי עשה שאסור לקיימם וצריך פסוק מיוחד שירבה אותם.

ומוכיחים דתנא דמתניתין סבירא ל' תהיה לשון קיום מדנקט "אלו נערות שיש להן קנס הבא על הממזרת" ואי סבירא ל' תהיה לשון הוי' מה החידוש יש

בזה שממזרת יש לה קנס הרי ממזרת יש לה הוי', וא"ת שהחידוש הוא דאע"ג דאיכא מלקות הרי בנערה דאיכא קנס, משלם, ולא פטר לה מתשלומין, הו"ל לפרש החידוש דאע"ג דלוקין משלמים וכמו"ש גבי חייבי כריתות החידוש ד"אע"פ שהן בהכרת (משלמים, כיון) אין בהם מיתת בי"ד". אלא וודאי סבירא לי' תהי' לשון קיום ולכן מצריך פסוק לחייבי עשה, משא"כ לעולא.

ומסיים השיטמ"ק: "ודע דאע"ג דמסקנת התוס' כפי' ר"י לא תקשי דלמה להוא לתוס' לדחוק בשינויא דחיקא אהא דלא פריך תלמודא ארישא דמתניתין בריש שמעתין, ע"כ לא מצי לאקשוויי אלא מכריתות לפירוש ר"י ז"ל".

ונראה לבאר דבריו דקשיא להשיטמ"ק אהא דסבירא לי' לתוס' דשאלת הגמ' מהבא על אחותו קשיא גם גבי הבא על הממזרת אלא "נוטר עד הכא למיפרך מרישא דמתני' דהתם" וכדלעיל, דכיון דמסקנת התוס' הוא כר"י דאפי' לעולא צריך פסוק לרבות חייבי עשה, משמע דסבירא לי' לתוס' דאפי' א"ת דתהי' הוא לשון הוי' לא פשיטא כ"כ דחייבי עשה חיבים בתשלומין (דאכתי הוי לה איסור) וא"כ אפשר לומר דתנא דמתני' נמי סבירא לי' תהי' לשון הוי' והא דנקט ממזרת אע"ג דפשיטא דמשלמת דהא אית בה הוי' י"ל החידוש דהיינו כיון דאיכא מלקות והו"א שידחה את הקנס, קמ"ל דבכ"ז לוקה ומשלם, וא"כ, שפיר הא דלא קשיא ארישא, דהא גופא הוי' לה החידוש ברישא דלוקה ומשלם, משא"כ בכריתות קשיא לי' דהא אינו לוקה ומשלם ואמאי דמתני' דהכא כתב דמשלם והתם כתב דלוקה, ולמה להו לתוס' לדחוק בשינויא דחיקא דממזרת נמי קשיא לי' אלא נטר עד הכא וכו'.

ומבאר "ובמאי דכתבינא דהמקשן לא הוה אסיק אדעת' דהכא דאיכא מלקות וממון ממונא משלם ולא לקי, אלא הווא משמע לי' דלקי ומשלם ולהכי הווא קשיא לי' אפי' אריבוויי דנערה הנערה דהא כתיב כדי רשעתו.... וכבר כתבתי זה פעם אחרת".

והיינו דלפי מ"ש השיטמ"ק (לעיל באריכות) דהוה משמע לי' להמקשן במתני' דאלו הן הלוקין דכוונתו אלו הן הלוקין היינו אותם אלו עצמם שיש להם קנס וזו הייתה שאלתו היאך לוקה ומשלם והא כתיב "כדי רשעתו" ודרשינן משום רישעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות, א"כ הכי נמי קשיא לי' גבי ממזרת דאפי' את"ל שזהו החידוש דמשנתנו דלוקה ומשלם הנה הא גופא קשיא לי' הא קיימא לן דאין לוקה ומשלם.

וזהו הביאור גם בשיטת התוס' דאע"ג דס"ל שאין זו סתירה בין המשניות, דהמתני' דמכות לא קשיא, מ"מ השאלה על משנתנו היא "אמאי משלם כיון דאיכא מלקות" היינו דהוה משמע להמקשן דאע"ג דאיכא מלקות משלם וע"ז שואל הא קיימא לן דאין לוקה ומשלם והכי נמי קשיא לי' גבי ממזרת אמאי לוקה ומשלם.

אמנם, כד דייקת שפיר נ"ל שאע"פ שבשאלת הגמ' מחייבי כריתות מבאר התוס' שאין השאלה מסתירה בין המשניות אלא דהכא קשיא לי' וכו' אבל בקושיא ממזרת יודה גם התוס' שהשאלה היא שהוא סתירה בין המשניות וכלשון התוס' "ארישא דמתני' הוה מוציא למיפרך דקתני הבא על הממזרת יש לה קנס והתם קתני דלקי עלה" והיינו כי בממזרת א"א ללמוד את אותה השאלה כמו בחייבי כריתות אמאי משלם קנס כיון דאיכא מלקות וכדלעיל בביאור תוס' הרא"ש בשאלת התוס' דהיינו כיון "דמלקות לעולם איכא" ואפי' בלא אתרו בי' היינו שבאופן כללי הבא על אחותו הוא בדין מלקות ולכן קשיא לי' אמאי משלם משא"כ בממזרת דהוי חייבי עשה וליכא מלקות א"א להקשות אמאי משלם דמאי אולמי' דמלקות מממון ולכן גם לתוס' השאלה ממזרת היא דיש סתירה בין המשניות.

והדרא קושיא לדוכתי' כיון דבממזרת לא הוה משמע לי' דלוקה ומשלם ושאלתו הייתה מהסתירה בין המשניות, מאי פריך הרי אפשר לומר דהא גופא הוא החידוש שבמשנה דאין המלקות דוחים את הממון ואין זו סתירה בין המשניות ואע"ג דגבי חייבי כריתות הא גופא קשיא לי' היאך לוקה ומשלם ואין

זה תירוץ על שאלתו כאן אכתי תיקשי מנא לי' דהווה לי' סתירה דילמא סבירא לי' דלוקה ומשלם וגם גבי ממזרת הייתה השאלה צריכה להיות אמאי משלם כיון דאיכא מלקות.

אמנם אין זה שאלה על השיטמ"ק עצמו, דהוא אזיל לשיטתי' דסבירא לי' לעיל בשיטת התוס' ששאלת המקשן היא כיון דסבירא לי' דמלקות חמירא טפי מממון ולכן מקשה אמאי משלם כיון דאיכא מלקות, ולכן הכי נמי תיקשי לי' גבי ממזרת דאע"ג דאין המלקות לעולם וכו' מ"מ כיון דמלקות חמירא טפי ומצינו במס' מכות דממזרת לוקה קשיא אמאי משלם כיון דאיכא מלקות.

אבל לתוס' הרא"ש שמבאר שיטת התוס' בשאלתו מחייבי כריתות דהיינו כיון דמלקות לעולם איכא ובממזרת שא"א לומר כן ילמד שהשאלה היא דהווה לי' סתירה בין המשניות, קשיא.

(ולפי"ז, הנה הביאור דלעיל בהא דהתוס' אזיל לשיטתי' תלוי במחלוקת השיטמ"ק ותוס' הרא"ש, דלהשיטמ"ק שגם שאלתו ממזרת היא רק על משנתינו אמאי משלם כיון דאיכא מלקות אזיל התוס' לשיטתי' דאי הווה סבירא לי' שהשאלה היא מסתירה בין המשניות לא הוי קשיא ממזרת וכדלעיל דהא אינם שנויים באותו לשון רק כיון שנוקט בשאלת הגמ' בחייבי כריתות דהוא אמאי משלם כיון דאיכא מלקות יכול ללמוד דהכי נמי קשיא גם בממזרת, משא"כ לתוס' הרא"ש דאין השאלה מהא דדמי מתני' להדדי אלא מהא דמלקות לעולם איכא ואפי' את"ל כאן בדאתרו בי' כאן בדלא אתרו בי' מצינו למימר דס"ל להמקשן דחייבי מלקויות שוגגין פטורים מתשלומין הנה בממזרת דליכא מלקות לעולם השאלה היא אחרת, אין זה שמעמיד דקשיא גם גבי ממזרת שייך לזה שסבירא לי' דשאלת הגמ' בחייבי כריתות היא גם על משנתינו).

ונ"ל בשיטת התוס' הרא"ש דאפילו את"ל כר"י שגם לעולא צריך פסוק שירבה חייבי עשה אפשר לומר דס"ל לר"י שעולא סובר תהי' לשון קיום ולכן

מצריך פסוק והוא הדין נמי דתנא דמתני' סבירא לי' תהיה לשון קיום ונקט ממזרת ללמדנו את עצם הדין שמשלם קנס דאע"ג דתהי' לשון קיום וממזרת אסורה לקיימה גלי קרא דמ"מ משלם קנס (ולא אע"ג דלקי משלם) וזוהי שאלת

עקירה צורך הנחה

הת' לוי יצחק שי' אפשטיין
תלמיד בישיבה

א'

בגמ'¹: "גופא א"ר חסדא מודה ר' נחוניא בן הקנה בגונב חלבו של חברו ואכלו שהוא חייב שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבוא לידי איסור חלב לימא פליגי דר' אבין דאר"א הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור שעקירה צורך הנחה היא הכא נמי הגבהה צורך אכילה היא".

וברש"י² כתב: "שעקירה צורך הנחה היא ומההיא שעתא אתחלה לה מלאכה" ולבאר דבריו כתב בשיטמ"ק וז"ל: "שעקירה צורך הנחה היא שמפני צורך ההנחה הוא שעוקר ומההיא שעתא אתחלה לה מלאכה פי' מה שחושב לעשות בסוף דהיינו לנוח משעת עקירה אתחלה לה דהא דעתו לעקור כדי לנוח". והיינו, דעקירה צורך הנחה קאי על מחשבת האדם שדעתו בעקירה היא לצורך ההנחה ולכן מההיא שעתא אתחלה לה מלאכה, וזוהי שאלת הגמ' דהרי גם בגונב חלב

1 כתובות לא, א.
2 ד"ה "שעקירה".

כוונתו בשעת הגבהה היא בשביל האכילה ואמאי לא קאמרינן דמשעת הגבהה אתחלה לה מלאכה.

אמנם הפנ"י למד דעת רש"י דההיא שעתא אתחלה לה מלאכה הוא מצד החיוב, דכיוון שאיסור מעביר ד"א ברה"ר כולל עקירה והנחה הרי משעת הגבהה התחיל חלק מהחיוב, ולכן מכריח דאין כוונת רש"י בדבריו לבאר את שאלת הגמ' דא"כ מאי פריך הא בגונב חלב פשיטא שאין ההגבהה פרט באיסור חלב, "אלא על כרחך דרש"י כתב כן לפי המסקנא כדרכו בדוכתא טובא". היינו דרש"י מבאר את תשובת הגמ' לחלק בין גונב חלב לזורק חץ "הכי השתא התם אא"פ להנחה בלא עקירה הכא אפשר לאכילה בלא הגבהה דאי בעי גחין ואכיל", דכיוון שאא"פ להנחה בלא עקירה הרי העקירה היא חלק מהחיוב ומההיא שעתא אתחלה לה מלאכה.

והנה, בלימוד מחלוקתם בהשקפה ראשונה נראה דלא פליגי בגדר עקירה צורך הנחה אלא דהשיטמ"ק מבאר דרש"י קאי על שאלת הגמ', והפנ"י מבאר דקאי על המסקנא, אמנם נראה לומר שהוא תלוי איך נבאר את תשובת הגמ' דלעיל.

ב'

בהקדים, דהנה, שאלת הגמ' היא לכו"ע דכיוון שמחשבת האדם יכולה לחבר כל דבר שהוא לצורך ולהפכו לחלק מהמלאכה ולכן עקירה שהיא לצורך הנחה נחשבת חלק מהמלאכה והתחלתה, א"כ, למה בגונב חלב שכוונתו בשעת ההגבהה הייתה לצורך האכילה אין אומרים שהיא חלק מהאיסור.

וע"ז מתרצת הגמ' "הכי השתא התם אא"פ להנחה בלא עקירה הכא אפשר לאכילה בלא הגבהה", וגוף התירוץ בא לבאר דבאכילה אא"פ לצרף הגבהה לאכילה כיוון דאפשר לאכילה בלא הגבהה.

וזה אפשר לבאר בשני אופנים:

דהגמרא חזרה בה מההו"א שאולינן בתר מחשבתו של אדם, ומתרצת שבאמת זה שהמלאכה מתחילה משעת עקירה א"ז מצד כוונת האדם אלא מצד החיוב כיוון דאי אפשר לזה בלא זה חשיבי שניהם כחלק מהחיוב וזהו עקירה צורך הנחה, פי' לצורך החיוב והאיסור דהנחה ולכן מההיא שעתא אתחלה לה מלאכה. ולכן לא קשה מגונב חלב דהתם אין ההגבהה חלק מהחיוב כיוון דאפשר לזה בלא זה, ולכן אין ההגבהה התחלת החיוב.

שהגמרא לא חזרה בה ואכתי ס"ל דאולינן בתר מחשבתו של אדם אלא מבארת שאין בכח האדם לחבר כל דבר למלאכה ולהפכו לחלק ממנה, וזהו ההבדל בין זורק חץ לגונב חלב. דבזורק חץ שאא"פ להנחה בלא עקירה ויש קשר בין העקירה להנחה, יכול האדם מצד מחשבתו בשעת עקירה להופכה לחלק מהמלאכה, משא"כ בגונב חלב שאפשר לאכילה בלא הגבהה ואין שום קשר ביניהם, הרי אפילו אם ירצה אין בכח מחשבתו של האדם לחברם למלאכה אחת (כמו שאי אפשר לומר דכיוון שמחשבתו בשעת יציאתו מביתו היתה לגונב הרי מההיא שעתא אתחלה לה מלאכה).

ואפשר לומר דבהא פליגי השיטמ"ק והפנ"י, דהשיטמ"ק שביאר בשאלת הגמ' דמ"ש רש"י ומההיא שעתא אתחלה לה מלאכה קאי על מחשבת האדם, יסבור שגם במסקנא לא חזרה בה הגמ' אלא כדלעיל באופן השני, משא"כ בפנ"י הרי מפורש בדבריו כהאופן הא' שמסקנת הגמ' היא דאולינן בתר החיוב.

ולפ"ז יוצא שהשיטמ"ק והפנ"י חולקים במסקנת הגמ' בדין עקירה צורך הנחה, לפי השיטמ"ק הרי זה דין בגברא, שעוקר לצורך ההנחה, ולפי הפנ"י הוא דין בחפצא דהמלאכה שהעקירה היא חלק מהמלאכה.

ג'

והנפק"מ בזה פשוטה, במקרה שאין בכוונת האדם להניח את החפץ, וכגון במקרה המובא בתוד"ה³ שעקירה "דאמר לי' זרוק גניבותיך לחצרי ותקני לי חצרי גניבותיך" שהגמ' בב"ק⁴ העמידה את המקרה בדין קים לי' בדרבא מיני' כיוון דאיסור גניבה וחיוב שבת (דהמוציא מרשות לרשות) באים כאחד. ושאלה שם הגמ' דאמאי קאחשיב באים כאחד והרי "מכי מטי לאוויר חצרי קנה ומתחייב בנפשו משום שבת לא הוי עד שתנוח" ושואל התוס' "ומאי פריך והא עקירה צורך הנחה". ומעמיד את שאלת הגמ' כדעת יחיד של ר' ירמי' דלא ס"ל שעקירה צורך הנחה.

והנה לפי ההסבר הנ"ל במחלוקת השיטמ"ק והפנ"י במסקנת הגמ' הרי ביאורו של התוס' תלוי בהנ"ל, דלפי הפנ"י, הרי מובן למה תוס' מעמיד דווקא כר' ירמי' דאם נאמר שס"ל להגמ' התם עקירה צורך הנחה. קשה, דשם הוא באמת עקירה צורך הנחה כי הפנ"י מבאר שעצ"ה היינו שהעקירה וההנחה הם ב' פרטים בהחיוב ומשעת עקירה התחיל החיוב ואכתי איסור שבת וגניבה באים כאחד.

משא"כ להשיטמ"ק דעקירה צורך הנחה הוא מצד הגברא, הרי כאן כיוון דמכי מטי לאוויר חצרו קנה אין לו כל כוונה שהחפץ ינוח, ודי בכך שהחפץ הגיע לאוויר ואפי' למ"ד עקירה צורך הנחה הכא אינה צורך הנחה ולכן לא חשיב איסור שבת, ואיסור גניבה באין כאחד.

אמנם, לפי הנ"ל קשה, דהרי תוס' שאל את שאלתו לפי ההו"א של הגמרא, והרי נתבאר לעיל דבהו"א של הגמ' כו"ע ס"ל שאזלינן בתר מחשבת האדם דאל"כ מאי פריך מגונב חלב וא"כ מאי פריך מזורק גניבותיך כו' והא התם אין כוונתו להנחה.

3 שם.
4 ע, ב.

ד'

ונראה לבאר זה ובהקדים:

דהנה לפי המבואר לעיל בדעת השיטמ"ק דבזרוק גניבותיך לחצרי לא חשיב עקירה צורך הנחה יש לחקור האם יש מקום לחייבו משום שבת או לא.

ובשיטמ"ק מביא שתי דעות בנושא: דעת הרא"ש, דבאמת פטור לגמרי "דהו"ל כמו נתכוון לזרוק שתיים וזרק ארבע ואין כאן חיוב מיתה". ודעת הר' ישעיה "דמכל מקום מחייב בהנחה זו שיודע הי' שסופו לנוח ולא דמי לנתכוון לזרוק שתיים וזרק ארבע דפטור, דהתם הי' סבור שתנוח לסוף שתיים ולא אתעבידא מחשבתו".

דלכאורה לפי המבואר לעיל הנה דעת הרא"ש מובנת בפשטות דכיוון שעצ"ה הוא דין בגברא, הרי כאן שלא התכוון להניח לא חשיב עצ"ה ופטור. אבל דעת הר' ישעי' הרי בהשקפה ראשונה סותרת שיטת השיטמ"ק.

אמנם כד דייקת שפיר, לא קשה מידי, וכמפורש בלשון ר' ישעי' דחייב כיוון "שיודע הי' שסופו לנוח" דאי ס"ל כהפנ"י שעצ"ה הוא דין בחפצא דהמלאכה הו"ל למימר דחייב "כיוון שסופו לנוח" דהרי אין נוגע מחשבת הזורק, ומדנקט הלשון 'שיודע' מוכח דאכתי ס"ל דאזלינן בתר מחשבת הזורק.

ופליגי בהגדרת מחשבתו של אדם, אי קאי על כוונתו, היינו התועלת שתצא לו מהזריקה, או ידיעתו היינו כל מה שיודע שיגרם מהזריקה, דלהרא"ש אזלינן בתר כוונתו וכיוון שכוונתו היתה להקנות את החפץ לבעל החצר, ולכך, בכי מטי לאוויר חצרו, סגי, ולכן פטור ממיתה, אבל לר' ישעי' אזלינן בתר ידיעתו דאף שהתכווין רק לקניין, הרי כיוון שידע שסוף החפץ לנוח (דהרי לא חשב שהחפץ יעצור באוויר) הרי זה כלול במחשבתו וחייב.

(אמנם, כשחשב לדוגמא: שבעל החצר יתפוס את החפץ באוויר, וההנחה תיעשה ע"י אחר ולא יבוא לידי חיוב ולפועל לא תפס בעל החצר את החפץ ונח מכוחו יש מקום לומר שכיוון שההנחה לא הייתה אפ"ל בידעתו יודה ר' ירמי' דלא חשיב עקירה צורך הנחה דהו"ל כנתכווין לזורק שתיים וזרק ארבע ופטור).

ובהא פליגי השיטמ"ק והתוס' דהשיטמ"ק ס"ל כהרא"ש דאזלינן בתר כוונתו ולכן בזרוק גניבותיך לחצרי לא חשיב עקירה צורך הנחה, משא"כ התוס' הבין כר' ישעי' דאזלינן בתר ידיעתו וכיוון שידוע הי' שסופו לנוח חשיב עקירה צורך הנחה ולכן מעמיד את שאלת הגמ' שם כר' ירמי' דלא ס"ל עקירה צורך הנחה.

ה'

ונראה לבאר שהפנ"י שמבאר דברי רש"י "דמההיא שעתא אתחלה לה מלאכה" שהוא מצד החפצא דהמלאכה ולא מצד הגברא, אזיל לשיטתו.

דהנה בהמשך הגמ' מובא הסבר נוסף לחלק בין זורק חץ לגונב חלב "אי נמי התם אי בעי לאהדורה לא מצי מהדר לה הכא מצי מהדר לה" דבחץ חשיב באין כאחד. כיוון דמשעת עקירה מוכרחת קריעת השיראין ואי אפשר לחזור בו ולהחזיר החץ, משא"כ במגביה החלב שלא מוכרחת האכילה ואכתי מצי לאהדורה ולכן לא חשיב באין כאחד. ומביאה הגמ' נפק"מ בין שני הלישנות "המעביר סכין ברה"ר (בשבת) וקרע שיראין בהליכתו" ללישנא הא' פטור מתשלומין וחשיב באין כאחד דהכא נמי אא"פ להנחה בלא עקירה, אבל ללישנא הב' חייב וחשיב ב' מעשים נפרדים דהא מצי לאהדורה ואין קריעת השיראין מוכרחת.

ובהמשך הגמ' שואלים על הברייתא דזורק חץ "מתלב רב ביבי בר אביי הגונב כיס בשבת חייב (בתשלומין) שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבוא לידי איסור סקילה.. ואמאי הכא נמי לימא הגבהה צורך הוצאה היא".

ובביאור שאלת הגמ' כתבו התוס' וז"ל: "ללישנא דאי בעי לאהדורה לא מצי מיהדר, לא פריך מידי (דהא הכא מצי לאהדורה ולכן חייב) אבל ללישנא דאי אפשר להנחה בלא עקירה פריך דהכא נמי אי אפשר להנחה בלא עקירה".

והרמב"ם פסק כהתוס' וז"ל: "אבל אם גנב כיס והגביהו שם ברשות היחיד ואח"כ הוציאו לרשות הרבים .. חייב לשלם תשלומי כפל שהרי נתחייב באיסור גניבה קודם שיתחייב באיסור סקילה".

והקשה המ"מ על הרמבם, "היאך פסק רבינו ז"ל דגנב כיס והגביהו חייב, דהתם (בגמרא דידן) אקשינן מינה לרבי אבין ואוקמה דווקא לכן עזאי (כמסקנת גמרתנו "הא מני בן עזאי היא דאומר מהלך כעומד דמי" ופירש"י דעקירת כל פסיעה הוי עקירה והנחת הרגל, הנחה וקונה בפסיעה הראשונה ומשום הוצאה אינו מתחייב עד שיוציא בפועל) והי' לו לרבינו לבאר כן "והיאך נקט בפשטות דחייב, הא בגמ' מסקינן דדעת יחיד היא".

ומתרץ, "דדעת רבינו ז"ל כדברי קצת המפרשים ז"ל שפירשו דההיא אוקמתא וסוגיא אליבא דלישנא קמא דלעיל מיניה אבל לאידך לישנא דאי בעי מהדר לה לא דמי כיס לחץ ובריתא דכיס בכו"ע אתיא וכן עיקר וקי"ל כלישנא בתרא" והיינו כמ"ש התוס' דלעיל.

ובביאור סברת המ"ד ששאלת הגמ' היא גם ללישנא בתרא כתב הרמב"ן דס"ל בפירוש דבריהם "התם אי בעי לאהדורה לא מצי מהדר לה הכא מצי לאהדורה" דלא כמו שהבינו התוס' והרמב"ם דהיינו שאת החץ אא"פ להחזיר ולכן חשיב מעשה אחד משא"כ סכין שעדיין יכול להחזירו ולכן ההעברה והקריעה חשיב ב' מעשים נפרדים (וזהו שלפי זה לא קשיא שאלת הגמ' מגונב כיס דהא יכול להניח לאחר ההגבהה הראשונה וא"כ הו"ל מעשה נפרד) אלא דמצי לאהדורה פירושו שיכול לחזור בו מלהזיק ולא מצי לאהדורה היינו שכבר לא יכול

5 ד"ה "הכא נמי".

6 הלכות גניבה פ"ג ה"ב.

לחזור בו. ולכן בזורק חץ שלאחר שזרקו אא"פ שיעבור ד"א בלי שיקרע שיראין ולכן חשיב באין כאחד משא"כ במעביר סכין "דאפשר להעבירו באותן ד' אמות ויזהר שלא יקרע השיראין הלכך מילתא אחריתא היא.. אבל בכל מקום שהוא חייב משום אותה מלאכה ודאי פטור"

וא"כ הרי בגונב כיס כיוון שרוצה להוציא אא"פ להגביה ולהוציא בלי להתחייב משום גניבה הרי חשוב באים כאחד ולכן קשה דגם ללישנא זו הו"ל ליפטור וקשיא אמאי חייב.

ו'

והנה הקשו התוס" דאפי' ללישנא הא' צריך להתחייב ולא חשיב הגבהה צורך הוצאה דהא אפשר להוצאה בלא הגבהה ע"י גרירה (וכהמשך הברייתא הי' מגרר ויוצא מגרר ויוצא פטור (שלא הגביהו ברשות הבעלים ולא קנאו אלא בהוצאה מרשות בעלים שאיסור שבת כו'. רש"י) ולא חשיב אי אפשר להוצאה בלא הגבהה.

ותירצו "דמכל מקום האיסור מתחיל משעת הגבהה דאם אחר הי' עושה העקירה העקירה לא הי' מתחייב נמצא העקירה גורמת החיוב ועד שעת הנחה מושך החיוב". ובפשטות כוונתם דאה"נ שאפשר גם בלא הגבהה ואין הגבהה צורך הוצאה אבל כיוון שבפועל הגביה מתחיל האיסור משעת הגבהה.

וזה תמוה, דהנה בתוד"ה "דאב"ע גחין ואכיל" כתבו וז"ל: "דאי בעי גחין ואכיל (בלא הגבהה) אם הוא בראש קנה יכול הוא לשחות ולתוחבה עד בית בליעתו ואע"ג דבהך אכילה אינו עושה כן (אלא מגביה) מ"מ, הואיל ויכול להתחייב בלא הגבהה לאו צורך אכילה היא" הרי מפורש בשיטת התוס' דלמ"ד אי אפשר להנחה בלא עקירה, הרי במקום שאפשר לאכילה בלא הגבהה שהרי אע"ג דבפועל מגביה א"ז התחלת החיוב כיוון דאפשר בלא זה וכן כתבו בתוס' ישנים,

"וכן רוצה לומר הספר..הכא אין האיסור מתחיל אלא משעת אכילה דאי בעי גחין ואכיל לי' בלא הגבהה אבל באם לא הי' אפשר בלא הגבהה הי' מתחיל נמי האיסור משעת הגבהה" דמוכח, דהכא דאפשר בלא הגבהה אין האיסור מתחיל משעת הגבהה אלא משעת הוצאה, והיאך כתבו כאן דאע"ג דאפשר להוצאה בלא הגבהה, מ"מ כיוון שהגביה בפועל חשיב ההגבהה תחילת המלאכה.

ז'

ולכן נראה לומר דהתוס' מבאר את שיטת הלישנא קמא באופן חדש. דבאמת לא אזלינן בתר אפשר ואי אפשר אלא בתר שעת התחלת החיוב, דאז אתחלה לה מלאכה, אלא שבמקרים מסוימים יש מקום לדון מה נחשב צורך המלאכה וכל דבר שהוא לצורך יחשב כהתחלת המלאכה אבל יש מקומות שגם דבר שאינו לצורך כיוון שהוא מתחיל את החיוב חשיב התחלת המלאכה.

וזהו שבזורק חץ שהתחלת החיוב משום שבת הוי משעת עקירה הרי קריעת השיראין חשיב באים כאחד עם חיוב שבת ועד"ז בגונב כיס כיוון דבפועל הגביה ואז הוא העקירה דשבת והתחלת החיוב אז נחשב באים כאחת עם הגניבה ובגונב חלב באנו לדין האם הגבהה צורך אכילה ע"מ לידע מתי מתחיל החיוב ומסקנת הגמ' דאין הגבהה צורך אכילה והחיוב כרת מתחיל משעת אכילה בפועל.

וזהו מ"ש בתוס' הרא"ש לת' קושיית התוס', וז"ל: "דהשתא מיהא כיוון שהגביהה התחיל איסור החיוב משעת ההגבהה אבל לעיל גבי חלב אפי' שהגביה החלב בידו לא התחיל איסור חיוב מיתה עד שיתחיל לאכלו ומ"מ צריך לתרץ דאי בעי גחין ואכיל דאל"כ ממה נפשך הוי הגבהה צורך אכילה הואיל ואי אפשר בענין אחר" והיינו כהמבואר לעיל בשיטת התוס'.

ח'

והנה בחידושי הרא"ה הקשה את קושיית התוס', ומבאר "ועיקר תירוץ קושיא זו שאין עיקר הכוונה אם אפשר לזה בלא זה או אי אפשר אלא שכבר

התחיל להתחייב בנפשו כשמתחייב בתשלומין". דאה"נ, ולא אזלינן בתר צורך כ"א בתר שעת התחלת החיוב.

ומבאר לפי זה את כל מהלך הגמ', דבזורק חץ פטור כיוון שהחיוב מיתה מתחיל משעת הזריקה, ובגונב חלבו של חברו ואכלו "על האמת אין התחלת חיובו כלל עד שעת בליעתה אבל למעלה עלה בדעת לומר שהגבהה צורך אכילה היא ולהכי שעת הגבהה חשובה שעת התחלת החיוב אע"פ שאינו כן בדין וחזרו לומר שאין ההגבהה צורך אכילה כיוון דאפשר בלא כן דאי בעי גחין ואכיל.. אבל בזו (בגונב כיס) שהתחלת חיובו חשוב משעת הוצאה ואין לחוש אם אפשר בדרך אחרת אם לאו שעיקר הכוונה בזו ובזו (בעקירה ובהנחה) שכבר הותחל חיובו משעה שנתחייב בממון".

ומקשה, דקחזינן בפירוש בגמ' דהא דאי אפשר לזה בלא זה נוגע, ולא רק שעת התחלת החיוב וכלשון הגמ' גבי עקירה והנחה "התם אי אפשר להנחה בלא עקירה" ולכאורה לשיטתו אין זה נוגע כלל דהא בעקירה והנחה בלאו הכי הוי ההגבהה שעת התחלת החיוב.

ומתריך "לאו דווקא, אלא כלפי אכילת חלב אמרוה שאי אפשר לאכילה בלא הגבהה" ודרך אגב הזכירו דבעקירה והנחה אא"פ לזה בלי זה אבל באמת אין צריך לטעם זה ובלאו הכי פטור מתשלומין כיוון דהעקירה היא שעת התחלת החיוב.

דבפשטות משמע שבא לבאר את תירוץ התוס' הנ"ל, וכן למד בדבריו השיטמ"ק שכתב "והרא"ה ז"ל והתוס' בחדא שיטתא אזלי". וכל ההסבר הוא רק לשיטת הלישנא קמא, אמנם להלישנא בתרא לא קאי שאלת הגמרא.

אבל הפנ"י מבאר להיפך, דהרא"ה פליג על התוס', וז"ל: אבל הרא"ה ז"ל כתב דאליבא דכו"ע פריך, דהא דמחלקינן לעיל בהנהו שינויי היינו דווקא לענין חלב, דוודאי אין עיקר איסור מתחיל כלל אלא משעת אכילה, אלא דאפי' הכי סבר המקשה דשייך לומר הגבהה צורך אכילה כיוון דאא"פ בלא הגבהה וע"ז משני הש"ס דאפשר דגחין ואכיל... משא"כ (בגונב כיס דאיירי) לענין שבת, דבשעת

עקירה מתחיל החיוב לכולי עלמא בכל ענין שייך לומר עקירה צורך הנחה וכו", ואפי' למ"ד דבמצי למהדורה חשיב העקירה מעשה נפרד הכא דאיירי בשבת כו"ע מודו דעקירה צורך הנחה.

ט'

והיינו, דפליגי בדברי הרא"ה "אבל בזו.. שהתחלת חיובו חשוב משעת הוצאה ואין לחוש אם אפשר בדרך אחרת אם לאו, שעיקר הכוונה בזו ובזו שכבר הותחל חיובו משעה שמתחייב בממון". כמאן אזלא, דהשיטמ"ק למד שהוא המשך לדבריו עד עתה שביאר את מהלך הגמ' לפי הלישנא קמא וע"ז ממשיך שגם כאן בגונב כיס, פטור מתשלומין כיוון דמשעת הגבהה התחיל החיוב וע"ד זורק חץ, אבל ללישנא בתרא לא איירי.

והפנ"י למד שאין זה המשך אלא ענין חדש, "אבל בזו.. בשעתחלת חיובו חשוב משעת הוצאה" דהיינו לכו"ע כיוון דבשבת איירי הרי שאני שבת דהכל מודים שהוצאה מרשות לרשות מתחילה משעת הגבהה, ואע"ג דמצי לאהדורה, כיוון שבפועל לא אהדרה הרי משעת הגבהה אתחלה לה חיובא דהא שניהם נצרכים לענין ההוצאה, ופטור משום גניבה.

י'

ולכאורה צריך עיון בשיטת הפנ"י דהא מפורש בגמ' לעיל "מאי איכא בין האי לישנא להאי לישנא, איכא ביניהו המעביר סכין ברה"ר וקרע שיראין בהליכתו להך לישנא דאמרת אא"פ להנחה בלא עקירה (פטור, דהא) הכא נמי אא"פ להנחה בלא עקירה, להך לישנא דאמרת לא מצי מהדר לה (חייב דהא) הכא מצי מהדר לה.

והרי לשיטת הפנ"י דשאני שבת דלכו"ע משעת הגבהה אתחילה לה מלאכה הרי גם ללישנא דאמרת לא מצי מהדר לה, כיוון דבפועל לא אהדרה הרי משעת עקירה אתחלה לה מלאכה ואמאי קאמר בגמ' דלהך לישנא חייב.

ולכן מכריח בהגהות מהר"ב רנשבורג דס"ל להפנ"י "דר' ביבי בר אביי (שהקשה מהברייתא דגונב כ"ס) לית ליה איכא בינייהו דעביד הש"ס לעיל בסמוך" וס"ל דבמעביר סכין גם ללישנא בתרא פטור דשאני שבת וכנ"ל.

יא'

ונראה לומר דמ"ש הפנ"י לעיל דפירש"י "ומההיא שעתא אתחלה לה מלאכה" קאי על החפצא דהחייב הוא לשיטת' הכא:

דהנה ב' האופנים לבאר הלישנא קמא בגמ' לעיל (גברא וחפצא) אפשר לומר גם בהלישנא בתרא. "אי נמי התם אי בעי לאהדורה לא מצי מהדר לה, הכא מצי מהדר לה", דגוף הביאור (כדמשמע גם מהנפק"מ) הוא דגם במקום שאי אפשר לזה בלא זה, אכתי לא חשיבי העקירה וההנחה וכיו"ב קשורים עד שלא יהא מצי לאהדורה.

וזה שבלא מצי לאהדורה חשיבי כדבר אחד אפשר לבאר בב' אופנים:

א' שחשובים כחפצא אחד של מלאכה משא"כ במצי לאהדורה הר"ז ב' ענינים שונים.

ב' דכיוון שלא מצי לאהדורה יכול הגברא במחשבתו לעשותם למלאכה אחת (אף שיכול גם להפרידם אם יחשוב שלא רוצה את ההנחה וכיו"ב וכדלעיל בזרוק גניבותיך לחצרי דאף שלא מצי לאהדורה אפשר להפריד ההנחה מהעקירה) משא"כ כשמצי לאהדורה הר"ז ב' ענינים שונים וגם אם ירצה לא יוכל לחברם.

ולפי זה הנה כמו כן אפשר לבאר במ"ש רש"י בביאור שאלת הגמ' מגונב כ"ס, בד"ה ואמאי, וז"ל: "כי הגביהו ברשות הבעלים וקנאו אמאי חייב נימא משעת הגבהה מתחלה לה הוצאה" דהלשון 'משעת הגבהה אתחלה לה הוצאה' אפשר לבאר בב' אופנים" א' שהוא מצד הגברא כיוון שכוונתו בשעת הגבהה הכיס היא בשביל ההוצאה. ב' שהוא מצד החפצא כיוון שמשעת הגבהה מתחיל החפצא דהמלאכה.

והפנ"י שלמד בלשון רש"י לעיל 'ומההיא שעתא אתחלה מלאכה' דקאי על החפצא הנה גם פה יבאר את לשון רש"י 'משעת הגבהה אתחלה לה הוצאה' דקאי על החפצא, ולפי זה הרי רש"י ס"ל כמותו דאם נאמר ברש"י דמשעת הגבהה אתחלה לה הוצאה הוא מצד הגברא הרי לפי הלישנא בתרא לא קשה קושיית הגמ' דכיוון שמצי לאהדורה והם ב' ענינים נפרדים שאין בכח הגברא לחברם.

ולכן ס"ל דמההיא שעתא אתחלה לה הוצאה הוא מצד החפצא ואפי' ללישנא בתרא דמצי לאהדורה כיוון דשאני שבת שלכו"ע מתחיל החייב משעת עקירה ופה הרי לא אהדרה הרי זה חפצא אחד וגם לשיטתם קשה אמאי חייב והו"ל להיות פטור.

פטור ממלקות לעדים זוממין

הת' משה שי' דורון
תלמיד בישיבה

הגמ' מביאה את דעת רבי יוחנן בנוגע לאדם שעבר על איסור שחייבים עליו ממון ומלקות, שלוקה ואינו משלם. חוץ מ-ב' מקרים שבהם משלם ולא לוקה? חובל בחברו, ועדים שהוזמו. וכך פוסק הרמב"ם (בהלכות חובל ומזיק) להלכה כרבי יוחנן (ולא כעולא דס"ל שמשלם ולא לוקה).

בנוגע לא' שחבל בחברו ביוה"כ נחלקו הראשונים האם משלם או לוקה (בשיטת ר"י) הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק³ פוסק שהחובל בחברו ביוה"כ פ

1 כתובות דף לב ע"ב..

2 וע"ש בגמ' המקור לדין זה.

3 פרק ד' הלכה ט'.

משלם, וזוה חולק על ההגהות אשרי' שסובר שלוקה (ב"ק פ' החובל סי"ב). בסברות המחלוקת יש לומר ב- ב' אופנים:

אופן א'- שזה תלוי בחקירה מה התורה חידשה בחובל, האם. א. שהתשלומין בחובל חשובים. ב. שהמלקות דחובל אינו חשוב מממון. הנפק"מ תהי' במקרה הנ"ל (דחובל ביוהכ"פ) והרמב"ם סובר שהחידוש הוא בתשלומין ולכן לא משנה איזה מלקות מצטרפין תמיד ישלם ולא ילקה. וההגהות אושרי למד שהחידוש הוא במלקות- שהם קלים, ולכן אם נוסף חיוב מלקות מצד יוה"כ לוקה.

אופן ב'- שזה תלוי האם ממון יותר חמור או מלקות, דהרמב"ם למד שממון יותר חמור⁴ (ובכל התורה מקילים עליו לקבל את העונש הקל⁵) ולכן גם כשמצטרפים מלקות מצד אחר, ברור שלא נקל עליו לקבל את המלקות בגלל שחבל את חברו ביום הכיפורים. ואילו ההגהות אושרי למד שהחידוש שמלקות יותר חמור (ובחובל יש טעם מיוחד שמשלם- כדי שהניזק לא יפסיד, ולכן אם נוסף איסור מצד יוה"כ לוקה)

את אותה מחלוקת אפ"ל גם לגבי עדים זוממין. שהדין הוא שמשלמים ולא לוקין. מה יהי' הדין כאשר יצטרפו עוד מלקות מצד אחר (חוץ מן הלאו של "לא תענה ברעך עד שקר")?

פוסק הרמב"ם⁶ "מוציא שם רע על ארוסתו וכו' חזר והביא הבעל עדים והזים עדי האב (שעכשיו עדי האב מתחייבים מיתה מצד זוממו להמית את עדי הבעל וגם מלקות וממון שרצו לחייב את הבעל) הרי עדי האב נהרגין ומשלמין ממון לבעל (ולא אומרים "כדי רשעתו" לחייבם רק עונש אחד משום דהוי מיתה לזה וממון לזה) וכו' ע"ש.

ואם כן יוצא מהרמב"ם שגם פה הדין שמשלמין ולא לוקין אף שמצטרפים מלקות משם אחר, והטעם בפשטות, משום שהתורה ריבתה עדים זוממין לתשלומין (וכנ"ל ב' הביאורים בנוגע לחובל ביום הכיפורים).

אך באמת אפשר⁷ לחלק בין חובל ביוה"כ לעדים זוממין במוש"ר. מפני שבחובל ביוה"כ חיוב המלקות מגיע מצד שם אחר לגמרי (יוכ"פ) משא"כ במוש"ר המלקות מגיע מצד אותו חיוב של הממון (שרצו לחייב את הבעל על זה שהוש"ר) וא"כ הסברא נותנת שהחידוש של התורה זה רק כשהמלקות משם אחר לגמרי אך כאן שמגיע מאותו שם, נאמר כמו בכל התורה שילקה ולא ישלם?

והנה גם אם נמצא סיבה לחייבו ממון יהי' מובן רק לשיטת רש"י שסובר שמוש"ר זה נחשב 2 שמות (שני גדרים או שני פסוקים⁸) וא"כ גם בזה אומרים את הדין כדי רשעתו לחייבו עונש אחד ולא שניים.

אך לפי תוס"ד⁹ ד"ה "שלא השם": "דלא מסתבר שלא יהיו חייבין ממון ומלקות בכה"ג (מוש"ר) כיון שרצו לחייבו שניהם" ובפשטות משמע שמדבר גם לדעת רבנן (כי לא מדבר מצד כדי רשעתו אלא מצד דיני הזמה), וא"כ במקרה הנ"ל שהוזמו עדי האב, גם אם נחייבו ממון אין זה סיבה מספקת לפוטרו ממלקות (כי לא אומרים כדי רשעתו במקרה הזה), וצ"ל מה הסיבה לפוטרו ממלקות?

בחידושי רעק"א שואל ג"כ אותה שאלה (לערך) וז"ל: "נהי דבעדים זוממין קיי"ל דממונא משלם... דלא לקי על לאו דלא תענה, אבל בעדים שהוציא שם רע, דמדין כאשר זמם אתינן (המלקות) אמאי...לא מקיימין כאשר זמם שרצו לחייב הבעל מלקות?

7 עיין רעק"א לקמן.

8 מחלוקת הרא"ה והריטב"א.

9 כתובות דף ל"ב ע"ב.

4 ועי' הפלאה כאן.

5 ועיין שיט"מ דעל פיו יובן איך איתגורי איתגור בתמי'.

6 הל' עדות פרק כ"ב הלכה י'.

בגדר טענת שמא דיורשים

הת' שמואל שי' טורקוב
תלמיד בישיבה

במשנה (דף ט"ו) איתא גבי האשה שנתאלמנה או שנתגרשה, היא אומרת בתולה נישאתי והוא אומר לא כי לא אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתיים... היינו דדוקא ע"י עדים תהיה האשה נמנת שנישאת בתולה אבל "אי ליכא עדים בעל מהימן", ותקבל רק מנה כדין אלמנה וגרושה שנשאת.

דהנה לעיל¹⁰ מובאת מחלוקת ר' גמליאל ור' יהושע דלר"ג כשהאשה טוענת שנשאה בולה ו"משאירסתני נאנסתי" "מוכת עץ אני" וכד' והבעל טוען דדילמא קודם שאירסתיך נאנסת, אזי לר"ג נאמנת האשה בטענת בתוליה וכתובתה מאתיים משא"כ לר"י דאינה נאמנת דלאו מפ"י אנו חייני. והטעם שנאמנת לר"ג כי יש לה חזקה דמעיקרא שהיתה בתולה ואף שלבעל יש חזקת ממון דאוקי ממוןא בחזקת מריה, אבל טענתה עדיפא דטוענת ברי דבתולה היתה, משא"כ הבעל שטוען בשמא דלא ה"ל למידע אימתי נאנסה ולכן עדיפא טענתה, אמנם במשנתנו דגם הבעל טוען בכרי דאלמנה נשאתיך נאמן הבעל עד שתביא האשה עדים שבתולה היתה כשנשאה.

והנה גבי גרושה הרי הבעל טוען לה דאלמנה נשאה, משא"כ גבי אלמנה כתב רש"י ד"היורשין אומרין לה אלמנה נשאך אבינו ואין לך אלא מנה", ובמאירי על אתר כתב, דגם טענת היתומים לאלמנה הוי טענת ברי "הן שיהיה הוא בן אשה אחרת וידע בנישואיה, הן שטען שכן ציוה לו אביו", אשר רק באופנים אלו יכולים היתומים לטעון בכרי דאלמנה נשאה אביהם, אמנם כשאין טוענים בכרי אזי

והנה הרדב"ז על הרמב"ם¹⁰ אומר: "עדים אלו מדינא היו חייבים מיתה ומלקות וקנס, מיתה לעדים, ומלקות וממון לבעל אלא כיון שהם נהרגין, בתרי קטלי לא קטלינן להו" דהיינו שאין מקבלים מלקות מצד הדין ש"לא הורגים אדם ב-2 מיתות", והנה המקור לדין זה הוא במחלוקת בגמ' בסנהדרין¹¹ האם מלקות זה בבי"ד של ג' דיינים או של כ"ג דיינים, והטעם של מי שאומר שצריך כ"ג דיינים הוא – "מלקות במקום מיתה עומדת" (לרש"י – דראוי הוא למות שעבר על מצוות בוראו, ובתוס' מביא ב' פירושים נוספים). וצ"ל הרי דעה זו לא נפסקה להלכה וכמ"ש הרמב"ם¹² שמלקות לוקים בשלושה, וא"כ איך אפשר לומר שטעמו של הרמב"ם (שפסק שנהרגין ומשלמין) הוא מטעם זה?

והנה לשונו של הרמב"ם הוא: "ואע"פ שהמלקות בשלושה במקום מיתה היא עומדת", ולכאורה קשה קצת הסגנון, דהרמב"ם כאילו סותר את עצמו, ואולי בגלל זה הרדב"ז הפך את לשונו "כלומר, אע"ג דבמקום מיתה עומד דנין אותו בשלושה", אך בכס"מ מסביר - זה שאמר הרמב"ם במקום מיתה עומדת הכוונה (לא לכל דבר), "דלעניין זה הוא עומד במקום מיתה שצריך מומחין ושצריך עדים והתראה ודרישה וחקירה כבדיני נפשות" ועפ"ז הדרא קושיין לדוכתא (מדוע נפטר ממלקות), ואולי בגלל השאלה הנ"ל תירץ רעק"א כך: "ואפשר דקיי"ל כטעמא דרבי אלעזר בכתובות (שיטה ב' בגמ') דעד זומם ממוןא משלם – כיון דלא בני התראה נינהו... דהיכא דאפשר לקיים הזמה בממון לא לקי כיון דלא התרו וזה שייך בכה"ג דהעידו שמוציא שם רע" דהסיבה שלא מקבל מלקות הוא לא בגלל שמקבל גם מיתה אלא מצד שלא התרו בו לעונש הגוף (מלקות) צריך התראה.

10 הל' עדות שם.

11 דף י' ע"א.

12 הל' סנהדרין פרק ט"ז ה"א.

1 יב, ב, יג, א.

נאמנת האלמנה בטענת ברי דבתולה נשאה אביהם, ומסיים "ומכל מקום יש מפרשים כן ודעתם שכל שאנו טוענין לו בריא מיקרי ואין הדברים נראין".

אמנם כמה מן הראשונים כתבו בפירוש דגם בדאין היתומים טוענים בטענת ברי לאלמנה חשבינן טענת שמא דילהו כטענת ברי, וכמו שכתב הרא"ש "ואלמנה נמי חשבינן טענת היורשין ברי כיון דטענינן ליתמי כל מה דמצי אבוהון למיטען".

וכן הביא בשיטה מקובצת דברי השיטה ישנה שכתב "היורשים יטענו שאביהם נשאה אלמנה, כלומר אנו נטעון בשבילם דטענינן ליתמי כל מה דמצי אבוהון למיטען... כבר חשבינן לה"².

וצ"ל טעם מחלוקתם דהמאירי ושאר מהראשונים האם טענינן ליתמי בטענת ודאי כל מאי דמצי אבוהון למיטען, וע"כ עדיפי טענת שמא דילהו משמא דאבוהון דשמא דיתומים יחשב כודאי מול טענת ברי דהאשה או דאמרינן דלא עדיפי שמא דילהו וכדי לעמוד מול טענת ברי דהאשה צריכים לטעון טענת ברי גמורה.

והנה ב'אבני מילואים'³ הביא דברי התוס'⁴ גבי הדין דחמשינן ידענא וחמשינן לא ידענא דמתוך הודאתו במקצת חייב בשבועה דאורייתא, דלכא' צ"ל הדין דמתוך שאינו יכול לישבע משלם, אמנם גבי יתומים בטענה דחמשינן לא ידעינן איתא בגמ'⁵... דפטורין דלא ה"ל למידע בממון דאבוהון. ומכך מכריח התוס' דגם אביהם בדלא ה"ל למידע היה פטור מלשלם דאפי' היה האב חייב במצב דומה, היתומים אמאי פטורין, ומהכא מוכח דעת התוס' דלא עדיפי טענת שמא דהיתומים מטענת אביהם, על אף דלא ה"ל למידע, אשר ע"כ באם הם פטורים בדלא ה"ל למידע מוכח שגם אביהם פטור בכגון דא.

2 וכ"כ תלמידי רבינו יונה ז"ל.

3 סי' צ"ו ס"ק ז'.

4 ב"ק דף מ"ו.

5 שבועות מז, א.

וא"כ גבי כתובת אשה דבפרק בתולה נישאת פוסק ר"ג דנאמנת האשה בטענת ודאי דבתולה היתה נגד טענת שמא דהבעל דדילמא קודם שאירסתין נאנסת וכתובתה מאתיים על אף דלא הוי לבעל למידע, אותו הדין יהיה גבי טענת היתומים דשמא נשאה אביהם אלמנה והיא טוענת בברי דבתולה נישאה שתהא נאמנת בטענתה ברי על אף דלא הוה להו למידע, דלא עדיפי טענת שמא דילהו מדאבוהון, והוא בדלא ה"ל למידע חייב מול טענת ברי דהאשה כתובתה, ולכן לומד התוס' בדין משנתנו שהיתומים טוענין ודאי דאלמנה נשאך אבינו, כדעת המאירי.

אבל הרמב"ם דפסק בפי' גבי הטוען חמשינן ידענא וחמשינן לא ידענא דלא ה"ל למידע, דמתוך שא"י לישבע משלם, א"כ מוכח דעת הרמב"ם דהא דהיתומים פטורין בטענת לא ידענא בדלא ה"ל למידע, מכיון שטענת שמא דילהו עדיפי ולכן הם פטורים בטענת שמא על אף דאביהם חייב בטענה זו. ועפ"ז גבי כתובת האשה אפשר לאוקמי בדעת הרמב"ם גם בדטוענין היתומין שמא אלמנה נשאך אבינו, ולמרות זאת לא יתחייבו בטענת ודאי דהאשה כי שמא דילהו עדיפי דמצי למיטען להון כל מאי דהוה מצי אבוהון למיטען, על אף שאביהם בשמא דלא ה"ל למידע יתחייב גבי כתובת אשה.

והמורם מדברי האבני מילואים דתוס' סבר דטענת שמא דהיתומים לא עדיפא משמא דאבוהון וע"כ אצלנו מוכרח שטוענים בוודאי נשאה אלמנה, והרמב"ם למד דשמא דילהו עדיפי וע"כ גם בדטוענים שמא נשאה אלמנה לא יתחייבו מאתיים בכתובת אשה.

אמנם על יסוד זה מקשה האבני מילואים מדעת הרא"ש דגבי דין חמשינן לא ידעינן פסק הרא"ש דפטור מלשלם בדלא ה"ל למידע וראייתו מדין היתומים בלא ה"ל למידע ופטורין ומזה מכריח שגם אביהם פטור, והיינו שסובר דלא עדיפא שמא דילהו משמא דהאב, משא"כ גבי כתובת אשה פסק דגם בדטוענים היתומים שמא נשאה אביהם אלמנה פטורים דטענינן להו כל מאי דמצי אבוהון למיטען, ונשאר בצ"ע.

והנה ב'קובץ שיעורים' כתב, דהא דפסק הרא"ש דפטורים היתומים בטענת אלמנה נשאך אבינו משום דהוי ספק ברי דטענינן להו מאי דמצי אבוהון למטען, והוה מצי למיטען ברי שנשאה אלמנה, ומשום דלא ידעינן הוי ספק ברי וע"כ לא מוציאה מהם האשה דעדיפי מטענת שמא שהיא גרועה.

ומדבריו מצינו דהא דעדיפי טענת שמא דהיתומים, אינו דין מיוחד לטובת היתומים אלא שחיישינן במציאות לספק ברי מדין טענינן דילמא היה טוען האב, שבאים מכוחו, בטענת ברי.

ועל יסוד דבריו אלו אפשר ללמוד בטעם מחלוקת הרמב"ם והתוס', דאולי מה שלמד הרמב"ם בדלא ה"ל למידע מתוך שאינו יכול לישבע משלם, משא"כ היתומים דפטורין אינו משום דבדין טענת שמא דילהו עדיפא. אלא שטענתם עדיפא במציאות כי חיישינן לברי בדלא ה"ל למידע שהרי באים מכוח האב, וזהו דין טענינן, אמנם התוס' נראה שלא חשש לספק ברי בטענת שמא דהיתומים ומיחשבא טענתם טענת שמא רגילה, אמנם זהו דין טענינן שעל אף שטענתם היא דשמא חשבינן לה כטענה ראויה ועדיפא מטענת שמא הרגילה שהיא טענה גרועה.

וע"פ דברים אלו תתיישב קושית האבני מילואים בדברי הרא"ש, דהאבני מילואים למד בדעת הרמב"ם דטענת שמא דהיתומים עדיפא בדין, משא"כ להתוס' דלא עדיפא, וע"כ הוי סתירה לכאורה בדעת הרא"ש, אבל באם נלמד בדעת הרמב"ם דהא דעדיפי טענת היתומים אינו בדין אלא במציאות דהוי ספק ברי, ובוה חולק התוס' דלא חיישינן לספק ברי אלא דדין טענינן פירושו שטענת שמא דהיתומים עדיפא בדין, אפשר ללמוד דגם הרא"ש סבירא ליה כהתוס', ולכן גבי כתובת אשה על אף דטוענין היתומים דשמא נשאה אביהם אלמנה והיא טוענת בברי הוי טענת שמא דילהו חזקה, דזהו דין טענינן דהיתומים, אמנם גבי חמשין לא ידענא, על אף דהוי טענתה חזקה, אבל סוף סוף הרי מתחייבים על ידה

בשבועת מודה במקצת דאורייתא, דגבי חיוב שבועה לא יועיל דהוי טענת שמא חזקה, דאין לזה נפק"מ לענין חיוב שבועה, וע"כ באם הם פטורים בדלא ה"ל למידע מוכח שגם אביהם פטור בדלא ה"ל למידע בטענת שמא, משא"כ להרמב"ם דטענתם הוי ספק ברי, ואין מכך הוכחה לטענת שמא דהאב, וע"כ מתוך שאינו יכול ישבע משלם.

בסוגיא דעד נעשה דיין

הת' אליהו צבי שי' יעקובוביץ*
מבוגרי הישיבה

א.

בגמ' כתובות (כא:): "אמר רב ספרא . . . אמר רב: שלשה שישבו לקיים את השטר, שנים מכירין חתימות ידי עדים, ואחד אינו מכיר: עד שלא חתמו, מעידין בפניו וחותרם. משחתמו, אין מעידין בפניו וחותרם". ופריך בגמ': "ומי כתבינן, והאמר רב פפי משמי' דרבא: האי אשרתא דדייני דניכתב מקמי' דניחו סהדי אחתימת ידיהו, פסולה, דמתחזי כשקרא. הכא נמי מתחזי כשקרא". ומשני: "אלא אימא עד שלא כתבו מעידין בפניו וחותרם, משכתבו אין מעידין בפניו וחותרם". ומסקינן: "שמע מינה תלת: (א) עד נעשה דיין. (ב) דיינין המכירין חתימות ידי עדים אינן צריכין להעיד בפניהם. (ג) דיינין שאין מכירין חתימות ידי עדים צריכין להעיד בפני כל אחד ואחד". מתקיף לה רב אשי: "בשלמא עד נעשה דיין שמעינן מינה, אלא דיינין המכירין חתימות ידי עדים אין צריכין להעיד

* מתוך ספר חידושים על מסכת כתובות שעומד לצאת לאור בימים הקרובים בעו"ה.

בפניהם, דלמא לעולם אימא לך צריכין, ושאני הכא דקא מקיימא הגדה בחד".
 עוד הק' רב אשי: "דיינין שאין מכירין חתימות ידי עדים צריכין להעיד בפני כל
 אחד ואחד, דלמא לעולם אימא לך אין צריכין ושאני הכא דלא קא מקיימא הגדה
 כלל". והק' מקידוש החודש, ומשני בשם רב: "הנח לעדות החדש דאוריית' וקיום
 שטרות דרבנן".

ולפום ריהטא נראה הבנת הסוגיא, דמ"ש "משחתמו אין מעידין לפניו
 וחותרם", הוא משום דבקיום בעינן ב' עדים שיעידו לפני ג' דיינים שהם מכירים
 כתב ידי העדים. והכא דחתמו קודם שקיבלו העדות בפני ג' דיינים, שוב לא מהני
 מה שיעידו אחר שחתמו. דהלא השטר כבר נעשה בשקר, שהרי נכתב בלא פסק
 דין. ומאי מהני אם ישמעו עתה העדות מפי ב' עדים.

וכן פירש"י, וז"ל: "דחתימה קמייתא בשקרא הוה, דלאו תלתא הוו דידעי".
 וכן פי' הריטב"א: "דהא כי חתמו השנים לא הוי במותב תלתא והוה לי' שקרא
 ממש".

ב.

והנה הק' התוס' על קו' הגמ' "והאמר רב פפי", דהא לקמן בפ' הכותב (פה.
 גיטין כו:) מסקינן ד"ליתא לדרב פפי". ותי' התוס' בג' אופנים: (א) "ותי' ר"ת:
 דדרך הש"ס להקשות אפילו מדבר דלא הוי הלכתא הכי. ופוסק ר"ת דכתבינן
 אורכתא אפילו אמטלטלי דכפרי' דלא קיי"ל כרב פפי . . (ב) וי"מ, וליתא דקאמר
 בהכותב ובפ' כל הגט, דלא בעי למימר דליתא לדרב פפי, אלא דליתא לקושיא.
 שאין לדמות אשרתא שהוא מעשה ב"ד לשאר שטרות דמעשה ב"ד לכ"ע

חיישינן למיחזי כשקרא . . (ג) ור"י מדנפיי"ר תירץ דלכתחלה ודאי חיישינן
 למיחזי כשקרא . . אבל בדיעבד לא חיישינן. ולהכי פריך הכא דהוי לכתחלה, והא
 דקאמר דליתא לדרב פפי היינו דיעבד". ולפי דברי התוס' הא דמשחתמו אינם
 מעידים לפניהם וכו', הוא משום נגיעה בדבר, עיי"ש.

באופ"א מתרץ הריטב"א בפשטות, ד"הכא לא פרכינן לרב מיני', אלא דקשיא
 לן הא דרב להדיא פליגי עלי', והיכא אפשר דרבא פליג אדרב. ופרקינן לי'
 למימרא דלא פליגי הא דרב עלה דרבא מיהת". ועיי"ש שכ' דא"א לומר שהוא
 דוקא בדיעבד, או וליתא לקושיא, דכיון דבגמ' אמרו "וליתא", משמע דליתא
 כלל.

ג.

ולכאו' ג' התירוצים שהובאו בתוס' אינם מובנים כלל, דלפי דבריהם ליתא
 לדרב פפי ולא אכפת לן הכא בשיקרא, דלר"ת ור"י השטר פסול רק משום דמיחזי
 כנוגע בעדות, וכן לי"מ שהפסול דשיקרא הוי דוקא במעשה בי"ד, ולא בשאר
 שטרות, ולכאו' ר"ל דהחילוק שבין מעשה בי"ד לשאר שטרות, הוא שבמעשה
 בי"ד איכא "זילותא דבי דינא", ולכן דוקא התם איכפת לן בשיקרא, בשונה משאר
 שטרות דהתם לא אכפת לן בשיקרא. ונמצא דאף מה שפסלינן מיחזי כשיקרא
 במעשה בי"מ, אי"ז פסול מצד עצם השקר, אלא רק מצד זה שזה זילותא שבי"ד
 יחתמו על שקר.

והלא הדברים תמוהים מאד, דאיך נעשה כאן קיום, הא בשעה שחתמו לא היו
 הכא ג' דיינים שידונו בעדות הקיום².

2. ובשטמ"ק כ' בשם תלמיד הרשב"א, דהכא איירי ביחיד מומחה דהוי כג' הדיוטות, שלכן יש להעיד בפניו.
 והק' ע"ז: א. לפ"ז למה להם להצטרף עמו. ב. איך כותבים "במותב תלתא הוינא" ואין שם אלא אחד. ג. למה
 לא פירשו בגמ' דאיירי ביחיד מומחה. דסתם בי"ד הוי של ג' הדיוטות. ד. רב אשי הק' "שאני הכא דקמקיימא
 הגדה בחד", ואם איירי ביחיד מומחה הי' צריך לומר "דקמקיימא הגדה בבי"ד שלם". ועיי"ש מה שהק' עוד.
 ועוד עי' בתשו' הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' קי"ב מה שהקשה.

1. בגיטין שם, גבי פלוגתת ר"א ור"מ, דלר"א עידי מסירה כרתי ולר"מ עידי חתימה כרתי, "אמר רבי זירא . .
 אמר רב הלכה כר"א. קרי רב עליה דר"א טובינא דחכימי". ופריך הגמ': "ואפילו בשאר שטרות נמי, והאמר רב
 פפי משמיה דרבא: האי אשרתא דדייני דמיכתבא מקמי דליסהדי סהדי אחתימת ידיהו, פסולה. אלמא מיחזי
 כשיקרא, הכי נמי מיחזי כשיקרא". ומשני: "וליתא, מדרב נחמן. דאמר רב נחמן: אומר הי' רבי מאיר: אפילו
 מצאו באשפה חתמו ונתנו לה, כשר ואפילו רבנן לא פליגי עליה דרבי מאיר אלא בגיטי נשים דבעינן כתיבה
 לשמה אבל בשאר שטרות לא . . אבל משום שיקרא לא חיישינן". ועד"ז לקמן (פה.).

ד.

ונלענ'ד ליישב שיטת הי"מ בתוס' שפי' דדוקא בשטרי בי"ד הוי שקרא, דאין סברת החילוק בין מעשה בי"ד לשאר שטרות רק מצד הזילותא שבמעשה בי"ד, אלא שאלבא דאמת החילוק בין מעשה בי"ד לשאר שטרות הוא חילוק מהותי, דדוקא במעשה בי"ד מחזי כשיקרא, משא"כ בשאר שטרות לא הוי שיקרא.

דהנה שאני שטרי אשרתא משאר שטרות. דכשאדם כותב שטר קניין, הרי ש(בין לר"מ דעידי חתימה כרתי, ובין לר"א דעידי מסירה כרתי) חלות השטר נפעלת עם מסירת השטר לידי המקנה. משא"כ במעשה בי"ד, הרי שהחלות נפעלת עם כתיבת השטר. דכשבי"ד חתמו אשרתא הוי חלות של חיוב.

ולפ"ז מבואר בטו"ט, דדוקא בבי"ד הוי שיקרא כשחותמים אשרתא ופועלים חלות כשאין שם ג' דיינים. דכדי לפעול חלות בעינן ג' דיינים דוקא. משא"כ בשאר שטרות שהחלות נפעלת עם מסירת השטר למקנה, א"כ כ"ז שהשטר לא נמסר למקנה אין כאן שום שיקרא, ולכן בשעת כתיבתו הוי רק "מיחזי כשיקרא". דדלמא לא ימסר כלל לידי המקנה.³

אלא שעדיין קשה על ר"ת ור"י, אמאי אין כאן פסול מצד שיקרא, והלא לא היו כאן ג' דיינים, ואיך יש קיום לשטר.

ה.

ונראה לבאר שיטת ר"ת ור"י, ובהקדים ב' דיוקים בסוגיא זו, שיובנו דוקא לשיטת ר"ת ור"י:

א. בגמ' הק' על הא דשמע מינה תלת, ורק על הא ד"עד נעשה דיין" תירצו, ולכאו' אמאי לא תירצו על אידך ב' דינים. ואין נראה שלא הי' לגמ' תירוץ, דא"כ הו"ל למימר "תיובתא" וכיו"ב. ובעיקר שהרי פסקו הראשונים דלהל' קיימא לן

3. ובוה ניהא ליישב נמי קו' הרמב"ן שהק' על רש"י האיך כ' דהכא הוא משום שיקרא, הא מוכח מכמה דוכתי דלא חיישינן לשיקרא. עיי"ש. ולפי הנ"ל א"ש דרש"י ס"ל כהי"מ בתוס', ול"ק תו קו' הרמב"ן. ואכמ"ל.

כג' דינים אלו'. אלא ע"כ נראה לומר, דכשהסיקו בגמ' ש"עד נעשה דיין" במילא ידעי' נמי הדינים ד"דינין המכירין" ו"דיינים שאין מכירין". וכמו שיתבאר לקמן בעזה"י.

ב. בסברת החילוק בין דאורייתא לדרבנן, דבדאורייתא אין עד נעשה דיין כ' התוס' ב' טעמים, (א) "פירשב"ם דכתיב ועמדו שני האנשים, אלו העדים. לפני ד', אלו הדיינים. (ב) משום דבעינן עדות שאתה יכול להזימה". ולכאו' צריך ביאור, דהלא "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון".⁴ וא"כ הכא שתקנו חכמים עדות על הקיום, אמאי לא תקנו שיהי' כמו מדאורייתא שאין עד נעשה דיין.

ו.

ונראה לענ"ד לבאר כהנ"ל, דלשיטת ר"ת ור"י, אף שבי"ד פועלים ע"י הקיום שיהי' אפשר לגבות בשטר זה, מ"מ אי"ז נחשב לחלות מסוים, שאם הי' חלות במילא הי' השקר בחלות השטר, כלומר בפס"ד שפסקו הבי"ד ששטר זה ראוי לגבות בו, ולכן הוי שיקרא שחתמו בלא ג' דיינים. אך כיון שאלבא דאמת כשבי"ד כותבים וחותמים השטר אשרתא אי"ז שום חלות, לכן אי"ז שיקרא כלל. וכדלקמן.

דהנה יש לחקור בקיום שטרות היאך הוא:

מחד י"ל, דקודם הקיום כיון דחיישינן למזויף, אין לשטר זה כח גבי', ואחר הקיום דידיעין ששטר זה אינו מזויף, במילא אית לי' כח גבי', ונמצא דקיום בי"ד פעל חלות בשטר שעתה נעשה שטר שאפשר לגבות בו.

מאידך י"ל, דאין הקיום משנה חלות בשטר כלל. רק קודם הקיום חיישינן למזויף, ואחר הקיום ידעינן ששטר זה אינו מזויף. ונמצא שאין קיום בי"ד פעל

4. כן כ' הריטב"א. וכן כ' הרשב"א בשם הרי"ף והראב"ד. ובחידושי רבינו קרקש בשם הראב"ד.

5. עי' פסחים (ל: לט: קטז:); יומא (לא). יבמות (יא). גיטין (סד: סה:).

שום חלות בשטר, רק בירר ששטר זה אינו מזויף, והוי כגילוי מלתא בעלמא ובמילא גבינן בי'.

וי"ל, דהריטב"א והי"מ בתוס' למדו כאופן הא', דע"י קיום השטר נעשה לשטר שיש בו כח גבי', וכדי לפעול חלות זה בשטר בעינן דוקא שיעידו ב' עדים בפני ג' דיינים. ואם אין שם ג' דיינים הוי פסק הדין של בי"ד ופעולתם שמחילים את חלות השטר, שקרא ממש. שא"א לפעול בשטר חלות כזה, בלא שישבו שם ג' דיינים ויפסקו הדין יחד, ע"פ קבלת עדות של ב' עדים.

משא"כ ר"ת ור"י למדו כאופן הב', דקיום השטר אינו פועל שום חלות, אלא רק מברר לן ששטר זה אינו מזויף, ובמילא גבינן בי'.

ז.

ולפ"ז נראה ליישב הא דתמי' לן אמאי אי"ז שיקרא כשחותמים הדיינים קודם ששמעו ג' מהם את העדות מפי העדים. דלפהנ"ל י"ל, דהיות והקיום הוא רק בירור ששטר זה אינו מזויף, לכן לא בעינן שב' העדים יעידו בפני ג' דיינים ממש, דלא בעינן גדר עדות כלל בדין זה, וסגי לן בירור של ב' עדים גם בלא עדותם. ולכן סגי לן בזה שיש כאן ג' דיינים שיודעים ע"י בירור של ב' עדים ששטר זה אינו מזויף, ולא אכפת לן במה שהדיינים הם העדים עצמם, כיון דסוכ"ס אותם הדיינים יודעים כמו שהיו כאן ב' עדים שהעידו ששטר זה אינו מזויף.⁶

6. וכן יש לדייק מדברי הריטב"א שהק' על הא דש"מ דיינין שאין מכירין חתימת יד העדים צריכין להעיד בפני כל א' ואחד, ולא סגי שיעידו בפני השנים: "ותימה מאי קמ"ל פשיטא, כיון דקיום שטרות בשלשה". ותי' "ויש לומר דשורת הדין דלסגי לקיום שטרות בשנים שישבו בתורת ב"ד כיון שאין בו משא ומתן שיכריע השלישי ביניהם. . והא דאיצטריך שלשה היינו כדי שלא יהא נראה כעד מפי עד. וכיון דכן הוה אמינא דכל שישב השלישי עמהם בהכי סגי, ואעפ"י שלא שמע עדות המקיימין קמ"ל דצריך".

ואם לדברי הריטב"א שנתבאר בדבריו דס"ל דע"י הקיום פועלים חלות של גבי' בשטר, עכ"ז כ' דאין כאן משא ומתן שצריך השלישי להכריע, כ"ש לשיטת ר"ת ור"י דס"ל דאין שום חלות שנפעל ע"י השטר, שאי"צ כאן כל דיני עדות.

ונמצא לפי זה, דבין לשיטת ר"ת ור"י ובין לשיטת הי"מ בתוס', החילוק בין היכא דהוי שיקרא לבין היכא דלא הוי שיקרא, תלוי אם יש חלות ע"י כתיבת השטר, או לא. דלי"מ בתוס' בשאר שטרות שאין שום חלות בזה, לא הוי שיקרא. ובשטרי אשרתא שע"י כתיבתו נפעל חלות, בזה הוי כשקרא. משא"כ לר"ת ולר"י, כיון דאף בשטרי אשרתא לא נפעל שום חלות ע"י כתיבתם, לכן אף התם לא הוי שיקרא.

ח.

ואם כנים הדברים, הרי שלפ"ז יש ליישב ב' דיוקים בסוגיין שעמדתי עליהם לעיל:

א. לפי הנ"ל בשיטת ר"ת ור"י, יש ליישב הא דלא תיקנו חכמים שבעדות קיום נימא דאין עד נעשה דיין, אף דכל דתקון חכמים כעין דאורייתא תקון. דלפי הנ"ל א"ש, דכיון דכל הטעם דעד נעשה דיין בקיום שטרות הוא משום שאין כאן שום פעולת חלות ע"י הקיום, אלא רק בירור, לכן י"ל דזהו דוקא בעדות דרבנן, משא"כ בעדות דאורייתא דהתם ע"י פסק הבי"ד נפעל חלות מסויימת⁷, לכן בזה לא אמרי' דעד נעשה דיין. דבעי' שב' עדים יעידו בפני ג' דיינים, וליתא. דבשעת העדות ליכא ב' עדים בפני ג' דיינים. ושפיר בעדות דרבנן דהוי רק בירור שכך הוא, אין שום טעם לתקן כעין דאורייתא, דהסברא שבדאורייתא אין עד נעשה דיין לא קיימא בעדות דרבנן.

ב. לפהנ"ל יש ליישב נמי הא דלא תירצו הגמ' מהיכא ילפי' ב' הדיינים ד"עדים המכירים" ו"עדים שאינן מכירים", ודוקא על "עד נעשה דיין תירצו". דלפהנ"ל א"ש דכיון דידעי' דעד נעשה דיין, במילא ידעי' נמי לב' דינים אלו.

דהנה הדין הב' ד"דיינין המכירין חתימות ידי עדים אינן צריכין להעיד בפניהם", א"ש בפשטות כיצד ילפינן. דכיון דידעי' דעד נעשה דיין, במילא ידעי'

7. וכמו שכתבו התוס' (ד"ה "הנח לעדות") דנפקא גדר עדות דאורייתא מגזה"כ. עיי"ש.

דקיום שטרות אינו פועל שום חלות בשטר, אלא רק בירור ששטר זה אינו מזויף, ולכן ידעי' במילא דדיינים המכירים, אי"צ להעיד בפניהם. דכיון דבעינן רק בירור, אין שום סברא להצריך שיעידו בפניהם.

ולגבי הדין ד"דיינין שאין מכירין חתימת ידי עדים צריכין להעיד בפני כל אחד ואחד, י"ל דנמי ילפי' מהא דעד נעשה דיין. והיינו, דמה שהק' רב אשי: "דלמא לעולם אימא לך אין צריכין ושאני הכא דלא קא מקיימא הגדה כלל", הרי שלאחר שידעי' ד"עד נעשה דיין", ליכא מקום לקו' זו. דכיון דידעי' דעד נעשה דיין, ונתבאר דבמילא ידעי' דהקיום של בי"ד אינו פועל שום חלות בשטר, הרי שאין מקום לחלק בין היכא דמקיימא הגדה, לבין היכא דלא מקיימא הגדה כלל. ולכן אם הי' הדין דאי"צ לומר בפני כל אחד ואחד אף הכא לא הי' צריך לומר בפני כאו"א. ושפיר ילפי' דכיון דהכא צריך לומר ש"מ דלעולם צריך לומר בפני כל או"א".⁸

ט.

[אמנם, לשיטת הי"מ בתוס' ולשי' הריטב"א קצרה בינתי מהבין, אמאי לא תירצו בגמ' מהיכן ילפי' לב' הדינים הראשונים. דכיון דס"ל דעדות על הקיום פועלת חלות, א"כ דלמא "דיינים המכירים" צריכים להעיד, כיון דבעינן עדות ממש כדי לפעול חלות הגבי' של השטר, וקמה קושית הגמ' וגם ניצבה. וכן הדין

8. ואי קשיא לן, א"כ אמאי צריך אליבא דאמת לומר בפני כל אחד ואחד, ולכאור' הי' צריך להיות קיום אף בלא זה, כיון דבעינן רק בירור. י"ל שהוא כמ"ש הריטב"א משום דמיתוהו כעד מפי עד.

ובאופ"א י"ל עפמ"ש התוס' ד"ה "וש"מ", בנוגע לדיינים המכירים החתיבות, שצריך להעיד בפניהם, שכ' התוס' לבאר הקס"ד בב' אופנים (באופן הא' משום דהוי כעד מפי עד). ועי' באופן הב' התם, דס"ד דכיון דזימנן חזו בלילה ובלילה אינם יכולים להעיד, לכן לעולם נימא דצריך להעיד בפניהם. ואולי י"ל, דאליבא דאמת זו הסברא דכשאין מכירין צריך להעיד בפניהם. משום דלמא חזו לי' בליליא.

ועי' בתוס' ד"ה בפני, שכ' לבאר הקס"ד דאף כשאין מכירים לא בעינן בפני כאו"א, דהוא "כיון שהעידו בפני שנים יכול השלישי לכתוב על סמך השנים אע"פ שלא העידו בפניו". וע"כ דס"ל כר"ת ור"י, דאם כה"מ אין שום הו"א שהשלישי יפסוק על סמך הב' האחרים. אלא ע"כ כסברת ר"ת ור"י דבעינן רק בירור שאין השטר מזויף (והא דלמסקנא אינו כן, אלא בעינן בפני כאו"א, כבר נתבאר).

הא' ש"דיינין שאין מכירין" שצריכים להעיד בפני כאו"א נמי אינו מוכרח, דיש להק' כקו' רב אשי, דדלמא דוקא התם דלא מקיימא הגדה כלל. דכיון דבעינן עדות כדי לפעול את החלות של גביית השטר, א"כ שפיר יש מקום לחלק בין היכא דמקיימא הגדה, לבין היכא דלא מקיימא הגדה כלל. ולפ"ז אמאי לא תירצו בגמ' היכא ילפי' לב' דינים אלו. (וליכא למימר דהריטב"א סבר כרב אשי, דהרי כ' להדיא דלא קיי"ל כרב אשי). ועוד לא יובן אמאי לא תקנו חכמים כעין דאורייתא דעד לא נעשה דיין.

י.

ונראה דהראשונים בסוגיין אזלי לשיטתם בסוגיין דלעיל בפירקין.

דהנה, (בסימן י"א) בסוגיא ד"מודה בשטר שכתבו" (לעיל יט.) ביארתי דלרש"י לא חיישינן אליבא דאמת לזיוף, אלא שכדי שלא יזייפו שטרות, תקנ"ח שיהא נאמן לומר מזויף ויצריך קיום. משא"כ לתוס' ולרשב"א חיישינן ששטר זה מזויף הוא.

ונתבאר לפ"ז בסוגיא ד"עד ודיין מצטרפין", דלרשב"א כיון דהקיום הוא משום שחיישינן למזויף, לכן בעינן רק בירור ששטר זה אינו מזויף, משא"כ לרש"י שלא חיישינן ששטר זה מזויף הוא, אלא תקנ"ח שיקיימוהו, לכן הקיום פועל חלות של גבי' בשטר.

ולפ"ז נראה אף בסוגיין, דלרש"י שכ' ש"משחתמו אין מעידין לפניו וחותרם", משום "דחתימה קמייתא בשקרא הוה, דלאו תלתא הוו דידעי", לשיטתו דס"ל דע"י העדות על החתימות נפעל חלות גבי' בשטר, ולכן אם לא הוו ג' דיינים בשעת הקיום, הוי שיקרא ממש.

משא"כ התוס' דס"ל דהחשש זיוף הוא חשש על שטר זה שמזויף הוא, וא"כ הקיום הוא רק בירור שאינו מזויף, לכן הכא אי"ז שקרא, כיון שהבירור שנעשה

על שטר זה שאינו מזויף, הוא בירור של ג' דיינים, שיש אצלם בירור ששטר זה אמיתי כמו שהיו מעידים בפניהם ב' עדים.

ואולי י"ל דהתוס' התם למדו שיטתם מסוגיין. דכיון דבסוגיין חזינן דבעינן רק בירור שהשטר אינו מזויף, לכן התם בסוגיא ד"מודה בשטר שכתבו" למדו התוס' שהחשש מזויף הוא חשש אמיתי.

י"א.

ואם כנים הדברים, הרי שהרשב"א דס"ל כתוס' דהחשש זיוף הוא חשש על שטר זה שמזויף הוא, ונתבאר דלכן בסוגיא דעד ודיין מצטרפין לכן ס"ל דסגי לן בבירור, א"כ בסוגיין צריך לומר לכאן' כהתוס', דהכא ליכא חשש זיוף.

אך אליבא דאמת כ' הרשב"א דנראה לו כדברי רש"י. ולכאן' סותר להנתבאר.

ונראה לענ"ד, דאדרבה. דוקא לפי הנתבאר יש ליישב דברי הרשב"א. ולא זו בלבד אלא שלפי זה יש ליישב נמי תמי' עצומה בדבריו.

דהנה הרמב"ן הביא את לשון רש"י בסוגיין שכ' משחתמו אין מעידין בפניו וחותם, "דחתימה קמייטא בשקרא הוה, דלאו תלתא הוו דידעי". והק' עליו הרמב"ן, דלהל' לא חיישינן לשקרא, והוכיח כן מכ"מ. ולכן פי' הרמב"ן: "דהכא גבי אשרתא, משחתמו מעולם לא היו במעמד שלשה והן ב"ד, דבשעת חתימה אכתי לא ידעי, בשעה שקבלו העדות שנים מהם עדים הם. ולאחר קבלת עדות אינם עושין כלום, ומפני שחזרו לישב יעשו ב"ד ותתקיים הדבר למפרע אי אפשר". הרי שנחלקו רש"י והרמב"ן. דלרש"י הוה משום דהוי שיקרא, משא"כ לרמב"ן משום דאין כאן קיום שע"י ג' דיינים.

וכבר כתבתי לעיל, דקו' הרמב"ן ל"ק לשיטת רש"י, דהלא כבר כתבו התוס' בשם י"מ דדוקא באשרתא דהוא מעשה בי"ד חיישינן לשקרא. וכבר ביארתי גוף הסברא בזה.

אך הנה מה שכ' הרמב"ן שלא כרש"י, הנה הרשב"א פי' דלזה נתכוין רש"י, וז"ל: "פירוש לפירושו, דבאותה שעה שחתמו לא נצטרף השלישי עמהם, דהוא לא ידע שזו היא חתימתו, ובשעה שהעידו בפניו כבר נגמרה חתימתו, ומאי דהוה הוה ואין צירוף למפרע. נמצא שלא היו כאן שלשה ראויים לקיים ולא היו דיינין אלא עדים".

ולכאן' אינו מובן, ממנ"פ. או שיפרש או כפי שהבין הרמב"ן את רש"י, וכנתבאר בשי' הי"מ שהביאו התוס', או כפי שיטת הרמב"ן עצמו. ומי הזקיקו לכלול ב' הפירושים זה בזה. דדוקא משום שצריך להיות בפני ג', לכן מיחזי כשיקרא.

אכן, לפי הנתבאר בסוגיא דמודה בשטר שכתבו, ובסוגיא דעד ודיין מצטרפין, דלרשב"א החשש זיוף הוא חשש אמיתי בנוגע לשטר זה, ולכן בעינן רק בירור ששטר זה אינו מזויף, א"ש.

דלא מצוי לפרש כפי' הרמב"ן דבעינן קיום דוקא בפני ג' עדים, כיון דלשיטתו בעינן רק בירור שהשטר אמיתי, ולכן מאי אכפת לן שאחר החתימה על האשרתא יצטרפו העדים.

ולפרש כפי' רש"י דהכא הוי שקרא נמי לא מצוי לפרושי, כיון דלשיטתו אי"ז שקרא, כיון שסוכ"ס איכא בירור אצל ג' הדיינים כאילו קבלו עדות מב' עדים דשטר זה אינו מזויף, ואי"ז כלל שקרא.

ולכן פי' דהכא הוי שקר, והיינו משום שכתבו "במושב תלתא הוינא". דאף שמצד הקיום הוי קיום מעליא, דהא איכא בירור ששטר זה אינו מזויף, מ"מ כיון שהם כתבו "במותב תלתא הוינא" מיחזי כשיקרא.

ואליבא דאמת, הרשב"א כשהביא את לשון רש"י שינה קצת. דרש"י כ' "דחתימה קמייטא בשקרא הוה". והרשב"א שינה, וכ': "דחתימה קמייטא כשיקרא הוה". ולפי דברי א"ש, דמצד הדין אי"ז כלל שקר, דהרי איכא קיום, אלא שמצד הלשון שכ' הוי כשיקרא. ולא כהריטב"א שכ' דהוי "שיקרא ממש".

אמאי לא ילפינן קנסות ממוצש"ר דלוקה ומשלם

הת' מנחם מענדל שי' לירן
תלמיד בישיבה

א

בנוגע לדברי הגמ' "קיימא לן דאינו לוקה ומשלם" הקשו התוס' (לב. ד"ה דאין) שמשמעות הסוגיא בפ"ק דמכות היא שהטעם שלרבנן לא לומדים עדים זוממין ממוצש"ר שלוקה ומשלם, היא משום שמוצש"ר זה קנס ועדים זוממין זה ממון, ולפ"ז את סוגייתנו, העוסקת בקנס האונס, היינו אמורים ללמוד ממוצש"ר שלוקה ומשלם?

וכתבו ליישב: "וי"ל, כיון דלרבנן דרבי מאיר עדים זוממין לאו קנסא הוא ולכך לא ילפינן ממוצש"ר אלא אין לוקין ומשלמין מכדי רשעתו, דהשתא אית לן למילף בכל דוכתין מעדים זוממין ולא ממוציא שם רע, דכל מלקיות ילפינן ממלקות דעדים זוממין דסמיך ליה לאו דחסימה, דארבעים יכנו בעדים זוממין כתיב, ולפי שמפורש בהן מלקות ילפינן כולהו לאוי דליהוי דומין ללאו דחסימה דסמיך ליה, וכי היכי דעדים זוממין אין לוקין ומשלמין בכל ענין בין בממון בין בקנס, דמקרא מלא דבר הכתוב כדי רשעתו משום רשעה אחת אתה מחייבו כו' אפילו נתחייבו קנס כגון בשעה שהעידו טבח או מכרו שור של גניבה הם או אחרים בשבילם, הכי נמי בכל מלקויות".

היינו, שהסיבה שלא לומדים את קנס האונס ממוצש"ר שלוקה ומשלם היא, משום שהמקור לכל המלקות בתורה הוא מעדים זוממין, ושם מיעט הכתוב "כדי רשעתו" – שאפי' אם העדים עוסקים בחיוב של קנס, בכ"ז הם אינם לוקין ומשלמין.

ובתוס' הרא"ש (הובא בשטמ"ק) כתב עד"ז אך עם שינוי גדול, ותמיהה היא בעיני שלא מצאתי שיעירו ע"ז.

וז"ל "ויש לומר דכולי לאוין דלוקין עליהן גמרינן מלאו דחסימה דסמיך אארבעים יכנו דכתיב בעדים זוממין, ובעדים זוממין כתיב כדי רשעתו ועל כרחך דרשינן ליה ואי אתה מחייבו בב' רשעיות היינו ממון ומלקות כיון דלא גמרינן עדים זוממין ממוציא שם רע, הילכך אפילו בקנס נמי נתמעט מכדי רשעתו כיון דלא ידעינן בשום מקום דלוקין אלא מעדים זוממין, ובמוציא שם רע דגלי גלי אבל בשאר דוכתין לא".

היינו שהרא"ש אינו כותב את כל הקטע המובא בתוס' שהמיעוט של "כדי רשעתו" שבעדים זוממין עוסק גם בקנס, אלא לדבריו הביאור הוא בכך שאת כל המלקות לומדים מעדים זוממין, ומכיון שבעדים זוממין אינו לוקה ומשלם, לכך אף בכל התורה יהיה הדין כך, מאחר ואין לנו מקור שילקה וישלם.

ויש להבין מדוע התוס' אינו מסתפק בביאורו של התוס' הרא"ש, אלא הוא צריך לבאר שה"כדי רשעתו" שבעדים זוממין עוסק גם בקנס, ולכך גם במלקות שבכל התורה, הנלמדים מעדים זוממין, אין לוקין ומשלמים.

אך באמת שקודם לכן צ"ע בסברתו של התוס' הרא"ש, שכן אף שבפועל בעדים זוממין אין לוקין ומשלמין, מ"מ הרי זהו בגלל שהם ממון, ומדוע במקרה של קנס לא יהיה הדין כמוצש"ר שלוקה ומשלם.

גם יש לעיין, מנ"ל להתוס' שהפסוק "כדי רשעתו" עוסק גם בקנס ולא בממון, נימא שאינו עוסק כ"א בממון וקנסות נילף ממוצש"ר (וראה גם נוסח הקושיא בתוס' הרא"ש).

ב

ויש לומר בזה, ובהקדים.

בגדר הדין הנלמד מ"כדי רשעתו" דאינו לוקה ומשלם, נראה שי"ל בב' אופנים: א. שזהו דין בעונש המלקות, שאינם ניתנים עם עונש נוסף. ב. שזהו דין

בנענשים, שאינם נענשים בעונש נוסף על עונש המלקות. (וצ"ע ובירור במקורות לב' אופנים אלו. ולכאורה היא פלוגתת האחרונים דלקמן).

ובא"כ, יש לומר שבכך נחלקו התוס' והרא"ש.

התוס' ס"ל שהמיעוט הוא בעונש המלקות שאינם ניתנים עם עונש נוסף, ולכך למדו ש"כדי רשעתו" ממעט גם מקרה שיסוד חיובו הוא מדין קנס, שכן מאחר והמיעוט הוא שמלקות אינם ניתנים עם עונש נוסף, לכך אי"ז נפק"מ כלל האם המלקות באים על חיוב שיסודו ממוני או שיסודו קנס. שהרי כל החילוק ביניהם הוא רק בסיבת החיוב ולא בעצם החפצא דעונש המלקות, שבשניהם הוא אותו העונש.

[וי"ל שזהו גם דיוק לשונם "מקרא מלא דבר הכתוב כדי רשעתו, משום רשעה אחת אתה מחייבו כו' אפילו נתחייבו קנס", שהסיבה שהם רואים את מיעוט הקנס כדבר מפורש בתורה ("מקרא מלא"), הוא משום שהמיעוט הוא בעונש המלקות ואת זה התורה מיעטה בפירוש.]

ג

משא"כ הרא"ש י"ל דס"ל שהמיעוט הוא בנענשים, שאינם נענשים בשני עונשים, ולכך הוא אינו יכול לכתוב כתוס', ו(יתירה מזו) הוא גם אינו צריך להגיע לביאורו של התוס'.

א. הוא אינו יכול לכתוב כתוס' ש"כדי רשעתו" ממעט גם מקרה של קנס, שכן מאחר והמיעוט הוא לא בגדר העונש כ"א בנענשים, א"כ ודאי ששייך לחלק בין אם האדם נענש מדין ממוני או מדין קנס ולומר שדווקא בדין ממוני אמרה התורה שלא נענשים בשני עונשים, משא"כ בדין קנס שנילף ממוצש"ר דלוקה ומשלם. ב. הוא גם אינו צריך להגיע לביאור התוס', שבעדים זוממין נתמעט להדיא גם קנס, ומספיק לו הביאור שעדים זוממין הם המקור היחיד למלקות בתורה, אף ששם המדובר הוא בממוני - כדלקמן.

ד

והביאור בזה, ובהקדים:

נראה שישנו חילוק מהותי בין יסוד חיוב המלקות במוצש"ר ליסוד חיוב המלקות שבכל התורה.

ראשית כל במקורות. מוצש"ר נלמד ממקור בפני עצמו ("וענשו אותו) ויסרו אותו", ואילו כל הלאוין נלמדים מעדים זוממין (כנ"ל).

שני מקורות, ואו"ל – שני יסודות חיוב. שני גדרים שונים. במוצש"ר המלקות הוא על ציור העבירה, היינו שכשם שתוכנה הפרטי של עבירת מוצש"ר מפילה על האדם את חיוב המאה כסף ("וענשו אותו"), כן היא מפילה עליו גם את חיוב המלקות ("ויסרו אותו"), וכמשמעות פשוטות הכתוב.

משא"כ בכל התורה שהמלקות הם על עצם הלאו, ללא קשר לתוכן הפרטי של האיסור.

[וראה לשונו של הרמב"ם בספרו מו"נ (ח"ג פמ"ט) "ומפני זה גזר עליו ה' יתברך לשלם מאה כסף, נמשך אחר העיקר אשר ירשיעון אל' ישלם שנים לרעהו, וכדין עדים זוממין כמו שביארנו, כן זה המוש"ר חשב להפסידה חמשים כסף הראויים לה ישלם מאה. זהו עונשו על שהיה כובש חוקה הראוי לה והשתדלו להחזיק בו. והיה עונשו על שפחת מעלתה והוציא עליה קול הזנות, שהיו פוחתין מעלתו כשהכוהו ברצועה כאמרו ויסרו אותו"].

ולפ"ז יש לומר, שמאחר ושני סוגי המלקות נובעים משני יסודות חיוב שונים, לכך אי אפשר לחבר ולקשר את המלקות של מוציא שם רע עם שאר חיובי המלקות שבכל התורה.

(וצ"ע מהמבואר בריש מכות, דחד מ"ד יליף מלקות בכה"ת ממוצש"ר וס"ל שלוקין אף על לאו שאין בו מעשה, ולכאורה להנתבאר כאן אין המלקות באים על

הלאו – ואוי"ל שזהו רק לאותו מ"ד, משא"כ לדידן, דלאו שאין בו מעשה אין לוקים עליו, י"ל דאף התם אין המלקות על הלאו. ועצ"ע.)

ה

ולפ"ז מבוארים בטו"ט דברי התוס' הרא"ש, שכן מאחר והמלקות במוצש"ר נובעים מיסוד ענישה שונה מיסוד ענישת המלקות שבכל התורה, א"כ מובן בפשטות, שמכיון שבעדים זוממין לא מצינו מקור לחיוב מלקות (הבאים על עצם הלאו – כנ"ל) ביחד עם עונש ממון, שוב אין לנו לחדש זאת.

משא"כ לדעת התוס', שהמיעוט ב"כדי רשתו" הוא לא על הנענש כ"א על העונש, היינו שעונש המלקות לא ניתן עם דבר נוסף, א"כ, כנ"ל, אין שום נפק"מ מהו יסוד הענישה, מאחר ועונש המלקות בכל התורה הוא אותו עונש, ולכך התוס' הוצרכו לומר שהמיעוט "כדי רשתו" כולל בתוכו גם מקרה של קנס, ומכיון שאת כל התורה אנו למידיים מעדים זוממין לכך נמצא שבכל התורה הדין הוא ש"אינו לוקה ומשלם".

[ובכל מקרה יש להעיר בפשט דברי התוס', שלכאורה אין צורך להגיע לכך שכל התורה לומדים מע"ז ושם התורה מיעטה אף מקרה של קנס, שכן מאחר וישנם שני מקורות סותרים, א. מוצש"ר המוכיח שלוקים ומשלמים. ב. ע"ז המוכיחים שאין לוקים ומשלמין, א"כ אין לנו ללמוד מהמקור המחייב.

ואוי"ל שאה"נ, והתוס' האמת נקט.]

ו

והנה, בהמשך הסוגיא (בע"ב), בביאור דברי ר"מ המחייב בממון ומלקות מאחר ו"לא השם המביאו לידי מלקות מביאו לידי ממון" – מבארים התוס' (בפשט בדברי רש"י), שבאם הממון והמלקות נלמדים משני פסוקים אזי אין לנו לבטל פסוק אחד לגמרי ולקיים האחר, משא"כ אם שני העונשים נלמדים ממקור אחד, וכגון ש"העידו על אחד שהוציא שם רע על אשתו דבאין לחייבו ממון

ומלקות, אין לוקין ומשלמין, שכן איננו מבטלים את הפסוק לגמרי. ואכ"מ לבאר סברת החילוק.

וע"ז הקשו "ואין נראה לר"י, דלא מסתבר שלא יהו חייבין ממון ומלקות בכה"ג כיון שרצו לחייבו שניהם".

ונחלקו האחרונים בכוונת דברי התוס', האם סברא זו היא רק לר"מ (בו הוא עוסק), משא"כ לחכמים הממעטים מ"כדי רשתו" ממון ומלקות ביחד, או שזה גם לרבנן, מאחר ואי"ז נחשב לשני רשעיות, שכן העונש הוא על עדות שקר אחת. רעק"א וההפלאה נוקטים כצד הא', ואילו המהר"ם שיף והגר"ח (על הש"ס) נקטו כאופן הב'. וראה מש"כ בביאור הדברים בחלק הבא.

ולפהנ"ל יוצא שזה תלוי בשיטות התוס' והרא"ש:

לדעת התוס', שהמיעוט "כדי רשתו" הוא בעונש, א"כ זהו גם בנידון דידן, שכן מלקות אינם ניתנים עם דבר נוסף,

ואילו לדעת התוס' הרא"ש שזהו מיעוט בעונשים, א"כ יש לדון ולומר כדברי הגר"ח, שכאן זוהי רשעה אחת ואז כן נענשים בשני העונשים. ודו"ק.

ז

אך לכאורה ניתן לשדות נרגא בכל הנת"ל בדברי הרא"ש, שכן באם יסוד החיוב במוצש"ר הוא שונה, מדוע משמע מדבריו שבאם ע"ז היו קנס היינו למידיים אותם ממוצש"ר דלוקה ומשלם, והרי הם שני גדרי חיוב שונים.

וי"ל, שמ"מ מכיון שהתם חזינן שבקנס לוקים ומשלמין, א"כ, לולי הנתק שנוצר בין ע"ז למוצש"ר מעובדת החילוק שזה ממון וזה קנס, היינו למידיים אחד מהשני, מאחר וסו"ס חזינן שלוקין ומשלמין, וא"כ מדוע שלא נלמד באמת מיסוד חיוב אחד על השני שלוקין ומשלמין.

ודווקא משום שזה ממון וזה קנס לא ניתן ללמוד אחד מהשני, ולאחר שלא ניתן ללמוד ע"ז מוצש"ר אז יוצא שלא התחדש לנו בסוג המלקות של ע"ז מלקות עליהם לוקין ומשלמין. ודו"ק.

בדין קלבד"ם בעדים זוממין לשיטת ר"ת

הת' ישראל שי' נאבול
תלמיד בישיבה

א

שיטת ר"ת היא, שבכל התורה "ממון לזה ונפשות לזה פטור", לבד מעדים זוממין, ששם הדין הוא ש"ממון לזה ונפשות לזה חייב". וטעם השוני בין עדים זוממין לכל התורה הוא משום שבעדים זוממין נאמר "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", וא"כ "בעינין שתתקיים הזמה כלפי כל אחד". אמנם, באם העדויות המוזמות התקיימו באדם אחד אזי אומרים קלבד"מ, "כיון דמתקיים בו קצת הזמה".

וצ"ב מהו גדר הדברים שחידשה התורה בעדים זוממין, ומהי נקודת השינוי בין דין זה לכל התורה. עוד יל"ע. דהנה, בטעם הדבר מדוע באדם אחד אומרים קלבד"מ אף בעדים זוממין, כתבו התוס' שזהו משום ש"מתקיים בו קצת הזמה".

אמנם, הרא"ה כתב שזהו משום ש"עיקר העדות" עליה העדים הוזמו היא המיתה, ולכך עונש ההזמה שלהם יהיה רק בעונש המיתה.

וצ"ב מהו החילוק בין האופן בו מביאים התוס' שלנו את דברי ר"ת, שהטעם שבאדם אחד אומרים קלבד"מ היא משום ש"מתקיים בו קצת הזמה", לאופן בו

מבאר הרא"ה את ר"ת שזהו משום שההזמה צריכה להיעשות רק על "עיקר העדות".

ואי"ז שני ביאורים דומים, שהרי ההבדל ביניהם הוא מהותי, שכן לביאור התוס' יוצא שמספיק לקיים "קצת" הזמה, היינו שלא צריך להענישו בכל העונש, ואילו מביאור הרא"ה משמע שאין סיבה להזימו ביותר, מאחר ומעיקרא ההזמה היא רק על עיקר העדות.

[ומכאן, לענ"ד, השגה לדברי השטמ"ק שכתב (מדעת עצמו) לבאר את דברי התוס' כרא"ה.

ויש להוסיף, שלשון התוס' "קצת" עומד, לכאורה, בסתירה ללשון הרא"ה "עיקר", אף שי"ל שכוונתו בלשון "קצת" היא 'חלק', מ"מ בודאי שרעיונו של הרא"ה לא כתוב בו.]

ב

ונראה לומר בזה.

דהנה, את סברת דברי ר"ת, שבעדים זוממין "ממון לזה ונפשות לזה חייב" – יש לבאר בהקדים הטעם מדוע בכל התורה "ממון לזה ונפשות לזה פטור", שיש לפרש זאת בב' אופנים (עיי' בקוב"ש בסוגיותינו). א. שעונש המיתה בה הוא נענש כולל בתוכו את העונש הממוני. ב. שעונש המיתה פוטר את האדם מהעונש הממוני.

היינו שלאופן הא', חומרת עונש המיתה כוללת בתוכה את העונש הממוני וכאילו הוא נענש בשניהם, ולאופן הב' חומרת עונש המיתה רק פוטרת מהעונש הממוני.

לכשתימצי לומר:

ההבדל בין ב' האופנים הוא לא נגמר בדיון האם המיתה כוללת את העונש הקל או לא, אלא הוא יוצר הבדל הרבה יותר מהותי, משום שבנידון זה תלויה השאלה האם עונשו של האדם הוא בייחס לניזק ממנו או לא,

שכן לאופן הא' יוצא שעונשו של האדם הוא בייחס לניזקים ממנו, ולכך אין פוטרים אותו משום חטא שחטא כלפי השני ומענישים אותו בשלימות (ורק שבעונש המיתה כלול גם העונש הקל); משא"כ לאופן הב' אין עונשו של האדם מתייחס כלפי האדם אליו הוא חטא (שא"כ הוא היה צריך לקבל את עונשו כלפי כל אור"א שהוא חטא כנגדו) כ"א כלפיו עצמו, ולכך בעונש החמור הוא נפטר מהעונש הקל.

ג

ולפ"ז – החידוש בעדים זוממין:

לאופן הב' שבכל התורה החוטא פטור מהעונש הקל משום שאין עונשו מתייחס לניזק כלפיו הוא חטא, החידוש בעדים זוממין הוא שהעונש מתייחס לאדם שהוא חטא כלפיו – "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" ולכך אין פוטרים אותו;

ואילו לאופן הא', שהסיבה שבכל התורה הוא פטור מהעונש הקל היא משום שהעונש החמור כולל אותו, צריכים לומר שהסיבה שבעדים זוממין הוא לא נפטר היא משום שציווי התורה "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" פירושו לא רק עונש שיכלל בתוכו העונש על מה שזמם לעשות לאחיו, כ"א שהעונש בו הוא יוענש יהיה בדיוק באותו 'צורה' אותה הוא זמם לעשות לאחיו (אך יעויין ברמב"ן ריש מס' מכות. ויש ליישב).

ד

ואוי"ל שבזה נחלקו התוס' והרא"ה בפשט דברי ר"ת.

דהנה, בתוס' שלפנינו לשון דברי ר"ת הוא (כנ"ל) שהטעם הוא משום שבעדים זוממין "בעינן שתתקיים הזמה כלפי כל אחד". אמנם, ברא"ה הלשון הוא "שאני התם גבי עדים זוממין דהתורה אמרה ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו ואי אפשר לקיים בהם כאשר זמם לזה ולא לזה דמאי חזית".

ובהא נחלקו:

ר"ת ס"ל כאופן הב', שבכה"ת הוא פטור מהעונש הקל, היינו שאין ייחס בין עונשו של החוטא לאדם כלפיו הוא חטא, ובעדים זוממין "בעינן שתתקיים הזמה כלפי כל אחד", היינו שהצריכה התורה שהעונש יהיה כלפי כל אחד שהוא חטא נגדו. משא"כ הרא"ה ס"ל (כאופן הא' לעיל) שבכה"ת ג"כ נענשים על העונש הקל (מאחר והוא כלול בחמור), והחידוש בעדים זוממין הוא שצריך לשמור על הציוור של ההזמה, ולכך א"א לוותר על אחד מהזממות שהוא זמם, שכן "מאי חזית".

ה

ובאם כנים הדברים, מתבאר באופן נפלא השינוי השני הקיים ביניהם.

לדעת ר"ת, שחידוש התורה הוא ש"בעינן שתתקיים הזמה כלפי כל אחד", א"כ ברגע שב' העונשים הם כלפי אדם אחד, הרי ההזמה כולה היא כלפיו, ושוב אין כל מניעה לדון קלבד"מ. וזהו שכתב שהסיבה לכך שבאדם אחד אומרים קלבד"מ היא "כיון דמתקיים בו קצת הזמה", שכן מכיון שהמיתה הפוטרת את הממון היא ג"כ נוצרה מחטא שהזוממין חטאו נגדו, לכך אין בכך כל חיסרון. משא"כ לשיטת הרא"ה, שדרישת התורה היא לשמור על ציוור ההזמה "כאשר זמם" – תמוה, מדוע באדם אחד אנו פוטרים את העדים מב' הציוורים בו הם חטאו?

ולכך נדרש הוא להשיב את תירוצו הנפלא ש"כיון דמקיימינן בהו כאשר זמם בעיקר העדות, דהיינו מיתה, בהכי סגי לן". היינו, שאין הכוונה שפוטרם אותו מחלק מהעונש (שאז יוקשה כנ"ל), כ"א שמראש דרישת התורה להענישו היא רק בעיקר העדות. ודו"ק.

גדר המס"נ של חנני'ה מישאל ועזרי'ה ע"פ פנימיות הענינים

הת' דוד הכהן שיחי' סוסובר
תלמיד בישיבה

הג" לומדת במקרה של אדם החובל בחבירו, שמתחייב ממון ומלקות. ומכיון שנאמר בתורה "ונתן... כדי רשעתו" לומדת הג' שמחייבים אותו משום רשעה אחת – עונש אחד, ולא משום שתי רשעיות – שתי עונשים.

ובאיזה מהם מענישים. מביאה הגמ' את דעת ר' שישא שמשלם ואינו לוקה ולומד זאת מהפס' "וכי ינצו אנשים..." וע"ז אומר ר"י שהפס' מדבר על אדם שהיה מתכוון להרוג את חבירו והרג אדם אחר חייב מיתה, ומביא ראיה לדבריו מהפס' לאחריו דכתיב "ואם אסון יהיה... ונתתה נפש תחת נפש".

ומבררת הגמ' כיצד מדובר? אם לא התרו במכה שאם יהרג, א"כ מדוע יהרג והלא אין חיוב מיתת בי"ד בלא התראה? אלא פשיטא שהתרו בו שאם יהרג יתחייב מיתה, והכלל הוא שאדם שהתרו בו לעונש חמור (מיתה) מותרת גם לעונש הקל (מלקות). ובהמשך שואלת עליו הגמ' מנין לך שהמותרת לדבר

החמור מותרת לדבר הקל? ז"א אולי באמת המותרת לדבר חמור לא מותרת לדבר הקל), ועוד שואלת הגמ', שגם את"ל שהמותרת לדבר חמור מותרת לדבר קל, מנין לך שמיתה חמורה יותר ממלקות? (אולי נאמר שהמלקות חמורות יותר ממיתה). מביאה ע"כ הגמ' ראיה מחנני'ה, מישאל ועזרי'ה, שכל הטעם שלא עבדו לצלם משום שסברו שימותו, אבל אם היו מייסרים אותם אולי נאמר שהיו משתחוים, ומכאן מוכיחה הגמ' שמלקות חמורים ממיתה. בהמשך הגמ' דוחה את ההוכחה, ואכמ"ל.

בכדי להבין את שאלת הגמ', נקדים מחלוקת מפרשים בהבנת השאלה.

בתוס'² הקשו וז"ל: "תימה מנא לן... הרי כשהוציאו את ר"ע... אמר כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה "אימתי יבוא לידי ואקיימנו.." אלמא מיירי אפי' היו מייסרין את האדם ביסורין קשין לא היה משתחוהו", לכן הוצרכו התוס' לתרץ, שלא מדובר כאן בצלם ממש אלא היה עשוי רק בשביל כבוד המלך, אבל אעפ"כ מסרו עצמם למיתה משום קידוש השם שהיה שם, עכת"ד. וכן סובר הרמב"ן, ומפרש שנאמר בל' גוזמא ו'לאו דווקא הוא', ז"א שאם היו מייסרים אותם לא היו מוסרים עצמם והיו משתחוים.

הרשב"א³ חולק ומסביר, שרש"י אומר את דבריו בתמי'ה, וכי אם היו מלקים ומייסרים אותם היו עובדים לצלם?! וודאי הדבר שלא, ולפי"ז ראית הגמ' שמלקות חמירא טפי, היא מעצם ההו"א, שאם היו מלקים אותם היו משתחוים.

לפי"ז נשאלת השאלה, מדוע תוס' דחק והוצרך להסביר שלא מדובר בע"ז ממש, אלא כעין אנדרטא, הרי היה יכול להסביר כשיטת הרשב"א שבאמת מדובר בע"ז ממש, והגמ' השתמשה בל' תמיה?

² על אתר

³ וכך גם סובר הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ד) שהיה ע"ז ממש.

¹ כתובות דף לג, א.

אלא בכדי להבין את סברות מחלוקת התוס' והרשב"א נקדים שיחה של הרבי בגדר המס"נ, ועפי"ז תובן מחלוקתם.

ידוע הסבר החילוק בין מסה"נ של ר"ע ומסה"נ של א"א ע"ה⁴

מסה"נ של ר"ע היתה באופן ששאף והשתוקק לענין המס"נ כשלעצמו, כפי שאמר "מתי יבוא לידי ואקימנו".

ז"א זוהי מסירות נפש שקיימת בה חשבון והוא למסור את הנפש מכיון שרצון הקב"ה הוא שגופו ונפשו יהיו קשורים ובטלים לאלוקות⁵. א"כ ר"ע בחר למסור את נפשו ומסה"נ נבעה ממנו.

משא"כ המס"נ של א"א לא היתה עבודה כשלעצמה, כשהיה נדרש מס"נ בשל עבודתו היה מוכן גם לכך, ע"ד שראינו כשהטילו אותו לכבשן וכו' ששם המטרה היתה לפרסם מלכותו של הקב"ה על כל העולם.

ז"א עבודתו לא נבעה כלל משיקולים וחשבונות שהגיע למסקנא שעכשיו ענינו הוא למסור את הנפש ומוסר אלא כשנדרש לטובת והצלחת הענין גם מס"נ הוא ימסור. ומטרת עבודתו לא היתה כדי להשיג שלימות בקשר בינו להקב"ה אלא את תועלת ושלימות הענין והוא לפרסם אלוקות (כדלעיל).

להגדרת הדברים יאמר שר"ע בחר למסור את הנפש ואילו א"א נמשך למסור את הנפש⁶.

לפי"ז יש לחקור האם המס"נ של חנניה מישאל ועזריה הייתה כאופן מס"נ של ר"ע או שהייתה כאופן מס"נ של א"א? ובזה נחלקו הרשב"א והתוס':

תוס' וכן הרמב"ן סברו כאופן א' שמס"נ פירושה שהיא כרוכה "בחישובים" אע"פ שהם חישובים של קדושה בכ"ז הם שיקולים כלשהם. ולכן סבר שאם היו מלקים אותם היו משתחוים שהרי זה לא צלם ממש ועפ"י הלכה אין הם צריכים למסור את נפשם. משא"כ לאופן מסה"נ של א"א היה מוסר את הנפש, שהרי מטרתו היא לפרסם אלוקות בעולם וגם מס"נ באופן זה תפרסם אלוקות בעולם.

ויש להוכיח זאת מזה שהתוס' מביא להוכחתו את המקרה של ר"ע ולא הוכחה אחרת, כי לולא ההוכחה דוקא מר"ע היה ה"א לחשוב שיש חילוק בין המקרה דנן להוכחתו, שכאן מדובר בדרגת מס"נ פחותה יותר ע"פ שיקולים וחישובים, וההוכחה שתוס' מביא מדברת על מס"נ ברמה גבוהה יותר מצד עצם הנפש(שלא ע"פ שיקולים וחישובים) לכן תוס' הביא את ההוכחה מר"ע, היות וגם שם מדובר ע"פ שיקולים כפי שהרבי תולה זאת בשיחה, וזה דומה למקרה דנן, וכפי שרואים משיטת התוס' שמסה"נ היתה ע"פ שיקולים שכליים.

משא"כ הרשב"א (בד' רש"י) סבר כאופן ב'. ולכן המס"נ של חנניה מישאל ועזריה היתה כאופן המס"נ של א"א, ואזיל לטעמיה כנ"ל שהמס"נ שלהם היתה בלי חשבונות, ולכן הוא סבר שאם היו מלקים אותם גם אז פשוט שלא היו משתחוים.

ויש להכריח סברא זו מלשון רש"י. עפ"י הסבר הרשב"א הלשון הוא 'וכי אם היו מלקים ומייסרים אותם היה עובדים לצלם? ומלשון זה נראה שרש"י למד שמופרך מיסודו לומר שיכול להיות שהיתה להם איזה מחשבה האם למסור את הנפש או לא. אלא הם לא נכנסו כלל לשקו"ט ומסרו את נפשם.

4 לקו"ש ח"א עמ' 120 ובעוד מקומות.

5 מביא הרבי דוגמא לדבר שלפני שפועלים במס"נ מעיינים תחילה בשו"ע אם חייבים למס"נ זו לפי התורה, מצד השכל והחכמה של קדושה, שמשום כך יש הגבלה מסוימת

6 (וזאת מבאר הרבי ביחס לעבודת הרבי הקודם שהיתה כהמס"נ של א"א, הוא לא היה להוט אחר המסירות נפש, ומשום כך לא נכנס "לחקירות" ולשקלא וטריא אם הוא חייב עפ"י ההלכה למסור את נפשו במקרה כזה או לא, עכת"ד).

שלושה שישבו לקיים את השטר

הת' יוסף יצחק שי' עובדיה
תלמיד בישיבה

א'

איתא בגמ' כתובות¹ "אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב שלושה שישבו לקיים את השטר, וקרא ערער על אחד מהם, עד שלא חתמו מעידין עליו וחותרם משחתמו אין מעידין עליו וחותרם. מקשה הגמ' ערער דמאי? (איזה ערער יצא עליו?) אי ערער דגולנותא, תרי ותרי נינהו? (אם באו שנים וערערו עליו לומר שהוא גולן ושני הדינים אומרים שאינו גולן תו"ת נינהו) ופירש רש"י "כי אמרי לא גול הוה להו תרי ותרי ולא מתכשר בהכי". אי ערער דפגם משפחה (ופירש רש"י "שהעידו עליו שהוא עבד, ועבד פסול לדין ולעדות ק"ו מאישה") גילוי מילתא בעלמא הוא? (ופירש רש"י "משחתמו אמאי אין מעידים עליו מאי חשד נוגע בעדות איכא הכא דבר זה צריכין לברר ודבר העשוי ליגלות הוא שיבדקו אחריו עד שיבורר הדבר ואין עדותן של אלו תלוי בהגדתן ואינן אלא מגלי דבר בעלמא"). מתרצת הגמ' לעולם אימא לך ערער דגולנותא וקאמרי הני (הדיינין הללו שישבו לקיים עימו השטר) ידעינן ביה דעבד תשובה". (ואי"ז תו"ת המכחישין זא"ז והדיין הג' שיצא עליו ערער יכול לישב עימהם לקיים השטר אעפ"י שיצא עליו ערער שגזל כי עשה תשובה.)

ב'

תוס'² מקשה שני שאלות על רש"י. א': "פירש בקונטרס וכי אמרי לא גול הוה להו תרי ותרי ולא מתכשר בהכי וקשה דהכא אליבא דר"ה קיימינן דאית ליה

(שבועות דף מז:); דזו באה בפני עצמה ומעידה דאית לן למימר אוקי גברא אחזקתיה" ומדוע פירש רש"י שבתו"ת אינו מתכשר בהכי והרי אית לן למימר אוקמי אחזקת כשרות (של קודם הגזילה) ויכול לישב ולקיים השטר. ב': "וע"ק לר"י דקאמר (בגמ') אי ערער דפגם משפחה גילוי מלתא בעלמא הוא. ופי' הקונטרס דדבר העשוי ליגלות הוא שיבדקו עד שיתברר הדבר. "וזהו תימה איך יתברר הדבר לעולם כיון שאלו ב' אומרים שהוא עבד אין כל העולם יכולים להכחישן דתרי כמאה"? לכן חולק תוס' על רש"י וס"ל שלא מדובר פה שהדיינים הם אלו "התרי" המכשירים את הדיין הג' (שיצא עליו ערער) אלא ישנם שנים מן השוק שבאים להכשירו. (ומבאר תוס') והדין הוא שאם יצא הערער קודם שחתמו הדיינים אז מעידין האחרים מן השוק להכשיר הדיין הג' וחותרים, אבל אם חתמו שני הדיינים ואחר החתימה יצא ערער על הדיין הג', אין יכולים שנים אחרים מן השוק להעיד עליו ולהכשירו, מפני שבטל וועד המושב כי נמצא שבעת חתימת לא היו ג' דיינים כשרים, ומבררת הגמ' "אי ערער דגולותא תרי ותרי נינהו" ולא מיפסיל, מכיוון שיש להעמידו בחזקת כשרות ולא בטל וועד המושב, מכיוון שאיגלאי מלתא למפרע דכשר הוה בשעת החתימה, "אי ערער דפגם משפחה" שאמרו עליו שהוא עבד, ובאו שנים מן השוק ומזימים את העדים הפוסלים, נמצא שלא בטל וועד המושב וכשר לחתום עימהם. מתרצת הגמ' "לעולם ערער דגולנותא ואומרים השנים המכשירין מן השוק ידעינן ביה דעבד תשובה" ומכיוון שבשעת הערער לא היו ג' דיינים כשרים כי (הדיין הג') הווי בחזקת פסלות ולא מיתכשר עד שנודע כשרותו, לכן בשעת החתימה בטל וועד המושב (לא היו ג' דיינים כשרים) ולא יכול לחתום איתם.

ג'

הש"ך³ כתב ליישב את קושיות התוס' על רש"י וזה לשונו "לק"מ, בתרי ותרי הוי גברא ספק פסול לענין דאין מוציאין ממון על ידו...". ז"א בכדי להוציא ממון

1 דף כ"א ע"ב.

2 בד"ה "תרי ותרי נינהו".

3 בחושן משפט סימן מ"ו ס"ק ס"ו.

צריך להוציאו עפ"י בנ"א כשרים לכתחילה ואם יצא ערער על אחד מהם א"א להוציא ממון על פיו, ועל הקושיא הב' תי' שם וז"ל "לפענ"ד נמי לא קשה מידי בדבר העשוי ליגלות לכל העולם לא אמרינן תרי כמאה, והכי אמרינן ביבמות ריש פרק האישה רבה, אמר רב ניסת על פי שני עדים שאמרו מת בעלך ואח"כ בא בעלה לא תצא. מחיכו עליה במערבא אתא גברא וקאי ואת אמרת לא תצא כו' וכתבו התוס' שם ז"ל ד"ה אתא גברא וקאי וכו' וא"ת כיוון דאיכא תרי דאמרי מת אפי' איכא מאה דאמרי לא מת מה בכך הא תרי כמאה דמו? ויש לומר דלגבי דבר הנראה וידוע לכל לא היה אומר רב בשני עדים לא תצא עכ"ל"

ד'

לכאורה ק"ק הרי מוכח בתוס' ביבמות דס"ל דבמלתא דעבידא לאיגלווי לא אמרינן תרי כמאה, ומדוע כתב אצלנו בכתובות שכיון דתרי כמאה אז א"א להכחישם הרי מדובר אצלנו (בכתובות) בדבר העשוי ליגלות אם הוא (הדיין הג') עבד אם לאו ומדוע כ' תוס' שאמרינן בזה תרי כמאה? אולי אפשר לחלק בין המקרים דבשנים שאמרו מת הבעל ובא הבעל אז מתברר שהם שקרנים מעיקרם מכיוון שאמרו "מת בעלך" כל עבודתם בעצם היא על האיש הידוע שהוחזק אצלנו שהוא בעלה⁴, וכאשר בא אותו האיש המוחזק כבעלה אז וודאי שהם שקרנים, כ"א יאמרו שאי"ז האיש המוחזק כבעלה אז נמצא שסתרו דבריהם ובמקרה זה וודאי תוס' יאמר שלא אמרינן תרי כמאה. אבל בשנים שאמרו עבד הוא אף שיתברר אח"כ שאינו עבד אי"ז גורם שהעדים יהיו שקרנים מעיקרם, כי אפשר לומר שכוונתם היא שהי' עבד, ואפי' שאמרו עבד הוא משמע בהווה, מ"מ יכולים לתרץ דבריהם בהני. (ועדיין צ"ב)

4 ז"א בעצם עדותם מתבססת על החזקה שיש בדבר, ואינם מעידים על דבר וודאי אלא על החזקה שהוחזק שהוא בעלה ולכן כאשר בא אותו בעל "שהוחזק" כבעלה אז נמצא ששקרנים הם וכו"ל בפנים.

ה'

אלא שתירוץ הש"ך על הקושיא הב' שהקשה התוס' על רש"י טעון ביאור; א' מהי סברתו, מדוע בדבר העשוי ליגלות לא אמרינן תרי כמאה? ב' מהי הראיה שמביא מתוס' ביבמות, דלכאו' יש לחלק כדלעיל שוודאי אאפ"ל שתוס' סותר את עצמו (ויש לחלק), וא"כ מדוע הביא ראייה מתוס' ביבמות שמדבר בשנים שאמרו לאישה שמת הבעל והבעל בא, לדין אצלנו בכתובות שמדבר בשנים שאמרו עבד הוא (על הדיין)?

ו'

כדי ליישב זאת כ' החידושי הרי"מ⁵ וז"ל "אבל בדבר שאפשר להיתברר שלא על פיהם שהוחזק אצל רבים שהוא כן כמו שזה אחיו או שזה פלוני וכה"ג רק שאין אנו יודעין הבירור בזה א"צ למשפטי העדות רק לידע שהוא כן סגי... ושוב מהני הא מלתא דעבידא לגלווי לא משקרי דאם היה צריך לדיני עדות לא היה מהני כלל הא דקים לן דלא משקר כנ"ל..." וכן פירש רש"י סוף פ"ב בכתובות⁶ גילוי מלתא בעלמא כלומר אין הדבר צריך עדות אלא לפרסם שיצא הדין לאור בלא גמגום כו'. .. ולא קשה מ"ש תוס' שם... דכיוון שאינו בתורת עדות לענין איך הוחזק, רק בתורת קים לן איך הוא, בזה לא אמרינן תרי כמאה כמו בפסולי עדות שהולכין אחר רוב דעות... מ"מ כשמתברר עפ"י אומד הבי"ד שראוי יותר להאמין לרבים המכחישים מאמינים להם ולא שייך גזרת הכתוב בב' כמאה רק בדין עדות כנ"ל". עכ"ד.

5 בחלק אה"ז סימן ט"ז בקטע המתחיל אולם.
6 דף כ"ח ע"א ד"ה גילוי מילתא.

ז'

ע"ד⁷ שמבאר הרבי⁸ את דעת ר"ש דבעדות החודש קרובים כשרים לעדות, מכיוון שדבר זה אפשר לדעת עפ"י החשבון (אם נראה הירח בלילה זה אם לאו) כמו "שעכשיו אין מקדשין ע"פ הראיה... אנו סומכין על החשבון". לכן גם קרובים כשרים בעדות זו, ומק' ע"כ הרבי מכיוון שהפסול דקרובים "גזרת מלך הוא" אז גם בעדות החודש קרובים צריכים להיפסל ומדוע מה שאפשר לדעת את מולד הלבנה עפ"י החשבון מתיר עדות בקרובים? ומתרץ ע"כ הרבי שבעדות יש שני דברים: א' תוקף של עדות דין תורה שעדים נאמנים. ב' בירור שנובע מהעדות ומכיוון שבעדות החודש צריך רק את "הבירור" של העדות אם נראה הירח מכיוון שאפשר לדעת הדבר ג"כ שלא עפ"י העדים לכן קרובים כשרים לעדות.

ח'

אפ"ל אעפ"י שרבנן חולקים על ר"ש וס"ל שגם בעדות בחודש קרובים פסולים לעדות מכיוון שגם פה התורה הצריכה את התוקף של עדות בנוסף לבירור משמע שאם היה מספיק רק הבירור שנובע מהעדים אז גם קרובים כשרים לעדות החודש אף לרבנן. נמצינו למדים שבדבר שעתיד להתפרסם אי"צ את תוקף דין העדות, אלא מספיק הבירור שנובע מהעדים וממילא אין כאן את כל דיני עדות כולל גם הדין "דתרי כמאה" אינו נאמר בדבר העתיד להתפרסם כי זה "שתרי כמאה" שייך רק "לתוקף" דיני עדות ולא "לבירור" שנובע מהעדות

7 כי יש לחלק כי לגבי עדות החודש מדובר בדבר היכול להיתאמת במאה אחוז וגם ללא העדים משא"כ בעבד הוא אם לא יבאו עדים שאינו עבד אז אף שיתברר ויצא קול (וכדו') שאינו עבד אי"ז מברר הדבר במאה אחוזים שאינו עבד וזקוקים לעדים.

8 בלקו"ש חלק כ"א פרשת בא שיחה ב'.

מכיוון שזה גזיה"כ, ובמקום שלא צריכים לתוקף דיני עדות אפשר ללכת אחר רוב דעות.

ט'

ואפשר לדייק יסוד זה גם בדברי רש"י שכתב בד"ה גילוי מילתא בעלמא הוא "משחתמו אמאי אין מעידים עליו מאי חשד נוגע בעדות איכא הכא דבר זה (אם הוא עבד) צריכים הן לברר, ודבר העשוי ליגלות הוא שיבדקו אחריו עד שיבורר הדבר (ולכן אין כאן חשש נגיעה בעדות מכיוון שפה צריך רק הבירור שע"י העדות מכיוון שזה דבר העשוי ליגלות) ואין עדותן של אלו תלוי בהגדתן ואינן אלא מגלי דבר בעלמא". לכא' אפשר להקשות אמנם אף שזה דבר העשוי ליגלות ואי"צ לתוקף דיני עדות מ"מ מי אמר שיתברר הדבר שהדיין שיצא עליו קול שהוא עבד אינו עבד, אולי יתברר הדבר איפכא? אלא דכבר תירץ זאת הריטב"א וז"ל "ויש לומר דלענין פסול יוחסין כל המשפחות בחזקת כשרות הם עומדות". (כדאיתא בקידושין עו:).

י'

וא"כ א"ת דברי הש"ך לעיל "בדבר העשוי ליגלות לא אמרינן תרי כמאה" ו"ג"כ מובנת ראייתו מהגמ' ביבמות שאפי' שאפשר לחלק בין המקרים וכן"ל⁹ מ"מ גם אצלנו בתרי שאומרים שאינו עבד הרי זה כבר עתיד ליגלות וא"כ לא אמרינן תרי כמאה ונאמנים. לפי הנ"ל סברת רש"י ברורה, ולק"מ קושיית תוס' על רש"י. וי"ל שתוס' חולק על יסוד זה וס"ל דאמרינן דגם בדבר העשוי ליגלות תרי כמאה, ויסבור תוס' שרבנן פליגי על ר"ש בעדות החודש בעצם הדין, וס"ל דאף שהדבר עשוי להתברר עפ"י החשבון מ"מ צריך דווקא עדים כשרים ואין

9 ולכן אנו יוצאים מנקודת הנחה מוחלטת שיתברר שהוא כשר כי "כל המשפחות בחזקת כשרות" ולכן כבר עתה אף שעדיין לא הוברר הדבר נכשירנו כי "עשוי ליגלות" שהוא כשר.
10 לעיל אות ד'.

מועיל זה שאפשר להתברר הדבר עפ"י החשבון¹¹. ובגמ' ביבמות בשנים שהעידו לאישה שמת בעלה ואח"כ בא בעלה שאינם נאמנים רש"י יסבור (כנ"ל) מכיוון שזה דבר העשוי ליגלות אינם נח' כעדים ממש אלא מגלי דבר בעלמא והלך אחר רוב דעות ולכן אינם נא'. משא"כ לתוס' (דאעפ"י דס"ל דאף בדבר העשוי ליגלות אמרינן "תרי כמאה") מ"מ יש לחלק כי הבעל נמצא מולנו.

י"א

וי"ל דרש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו, דמצינו שנחלקו בדין תרי ותרי שהעידו על הדיין שהוא גזלן דרש"י כתב "ולא מתכשר בהכי" ותוס' הק' ע"ז הרי צריכים לילך אחר חזקת כשרות דמעיקרא? ובהקדם סברותיהם, דכתב רעק"א בחידושו¹² שיש לחקור האם תו"ת כמאן דאיתנהו (ז"א שאנו רואים מולנו שנים כנגד שנים) או כמאן דליתנהו (אנו מסלקים העדים מלפנינו) והנפק"מ היא האם הולכים אחר חזקה או לא, אם תו"ת כמאן דאיתנהו (כך סובר רש"י אצלנו) אז אי אפשר ללכת אחר חזקה, מכיוון שא"א להוסיף לשני עדים שאמרו עדות מסויימת כח נוסף, כי העדים בעצמם הם כח החזק ביותר, וא"כ א"א ללכת אחר חזקה בתו"ת כי אין החזקה יכולה לחזק שני עדים כנ"ל. (ועי"ז מתורץ רש"י בפשטות ג"כ מהקושיה הא' בתוס'). תוס' ס"ל שתו"ת כמאן דליתנהו, אנו מסלקים העדים ואין רואים אותם לפנינו, וא"כ נלך אחר חזקה, כי דווקא במקום שיש ספק שאינו נוצר תרי ותרי אזלינן בתר חזקה. ממילא אפ"ל תוס' לשיטתו, שתו"ת כמאן דליתנהו ואזלינן בתר חזקה, הק' על רש"י אם תו"ת כמאן דאיתנהו (כפי שסובר רש"י) א"כ אמרינן תרי כמאה אז מדוע בשנים אומרים עליו שהוא עבד ובשנים שאומרים שאינו עבד האחרונים נא', הרי הראשונים ג"כ לפנינו והם תרי

11 דלא כמ"ש לעיל אות ח' בשיטת רש"י שבעצם רבנן מודים שדבר שעשוי ליגלות לא אמרינן תרי כמאה רק שבעדות החודש התורה מצריכה ג"ז את "תוקף" דיני העדות אלא שרבנן חולקים דגם בדבר שעשוי ליגלות צריך את "תוקף" דיני העדות ולא מספיק את "הברור" הנובע מהעדות.
12 סימן קל"ט בעינין תו"ת..

שחשובים כמאה? אלא שצריך לומר כנ"ל שרש"י ס"ל שלראשונים שאמרו עליו שהוא עבד אינם בגדר עדים שנא' בהם תרי כמאה¹³ משא"כ לתוס'.

י"ב

סברא זו דתוס' שס"ל שתו"ת כמאן דליתנהו, אפשר לדייק ג"כ בדברי הריטב"א אצלינו בד"ה ומהדרינן באמרי ידעינן ביה דעבד תשובה" וז"ל... "אבל לדעת ר"ח ז"ל שפסק דכל תרי ותרי אוקי גברא אחזקתיה פירש ר"י ז"ל עד שלא חתמו מעידין עליו חבריו או אחרים וחותרם... ופרכינן היכי דמי אילימא ערער דגולנותא תו"ת ניהו "וכאילו אין כאן עדים דמי" ואוקי גברא אחזקתיה... "מכך שכתב "וכאילו אין כאן עדים דמי" משמע שלמד בשיטת התוס' שס"ל דתו"ת כמאן דליתנהו וכנ"ל.

י"ג

בדעת רש"י שלשני הדיינים המעידים שאינו עבד (על הדיין הג') אינם בגדר עדים כלל "ואינן אלא מגלי דבר בעלמא" (כנ"ל בארוכה) יוצא דפליג רש"י עם התוס' רי"ד, שכ' וז"ל "אערער דפגם משפחה גילוי מלתא בעלמא היא ואפי' משחתמו מעידים עליו, פי' ערער דפגם משפחה שאלו השנים שבאו לפוסלו לא העידו עליו עדות ברורה אלא העידו שבמשפחתו נטמע שם עבד, שהוא פסול לעדות, וכל המשפחה הן בחזקת שהוא ספק פסול... ואלה מעידין שזה אינו מן המסופקין דבריא לן שמייחוס כשרות הוא בא... וזהו גילוי מלתא שיכול להיתברר עפ"י אחרים, שנבדוק אחריו ויתברר אם נולד מן הכשרים או מן הפסולין, ובמלתא דעבידא לגילויי לא משקרי אינשי, ולכן אעפ"י שחתמו והן נוגעים בעדות נאמנים". ז"א שס"ל ששני הדיינים כאשר הם מעידים על הדיין הג' שאינו עבד אפי' שזה דבר העשוי ליגלות בכ"ז יש להם גדר עדים והם נוגעים בעדותם¹⁴,

13 כמ"ש לעיל אות ח', ט', עיי"ש.
14 כשיטת תוס' לעיל אות י' עיי"ש.

ולכן נדחק לפרש שאינם אומרים עליו בפירוש שאינו עבד, אלא שאינו מן המסופקין, דלא כרש"י לעיל שפירש שאינם בגדר עדים ואינם נוגעין כלל בעדותם "מאי חשד נוגע עדות איכא הכא..."

י"ד

אפשר לבאר את סברותיהם (דרש"י והתוס' רי"ד) דאזלי לשיטתייהו דהנה נחלקו לעיל בגמ' שאמרה "משחתמו אין מעידין עליו וחותרם" ופירש רש"י "הוה להו נוגעין בעדות שגנאי להם שישבו עם פסול בדין, תוס' רי"ד פירש "פי' כיוון שחתמו הן נוגעים בעדות שהם מתכוונים שלא תיבטל חתימתן וגם גנאי להם שיאמרו עם הפסול חתמו". ז"א שתוס' רי"ד מוסיף על הטעם שהביא רש"י שגנאי להם שישבו עם פסולי בדין הם גם "מתכוונים שלא תבטל חתימתן" יוצא דאעפ"י שמדובר פה "במלתא דעבידא לגלויי" מכיוון שבפועל הם באים להעיד על הדיין הג' להכשירו הם "מתכוונים שלא תבטל חתימתן" ולכן הם עדיין נוגעים בעדות. משא"כ רש"י שס"ל שחשש הנגיעה בעדות הוא רק "שגנאי להם שישבו עם פסול בדין". אז "במלתא דעבידתא לגלויי" חשש זה אינו עומד כנגדם לפוסלים, כי אינם בגדר עדים כנ"ל, ולכן אי"ז נח' גנאי להם, כי יתברר שאינו פסול ולכן אינם נוגעים בעדות.

ט"ו

ישנו תרוץ נוסף כדי ליישב את רש"י מקושיה הב', והוא תוס' הראש שכ' וז"ל "ונראה לו ליישב פירוש רש"י... ואי ערער דפגם משפחה וע"כ לא מיירי כגון דאמרי קמאי עבד הוא ובתראי אמרי לאו עבד הוא, דכ"ש דתיקשי לן טפי תרי ותרי נינהו, ולא מתכשר דלית ליה חזקת כשרות, אלא ע"כ כגון דאתו בי תרי ואמרי זה האיש בה ממשפחה שנטמעו בה עבדים... (כמ"ש בתוס' רי"ד לעיל) גילוי מלתא בעלמא הוא דבתראי לא מכחשי להו לקמאי, כיון דקמאי לא מסהדי בעדות גמורה לפוסלו בוודאי אלא מספק, ויכול להיות שבא מן הכשרים, אלא לפי דבריהם גילויי מלתא בעלמא הוא עד שיבורר הדבר". ז"א שתוס' הראש

ס"ל ללמוד ברש"י כמ"ש התוס' רי"ד לעיל. וקשה: א' דרש"י בד"ה דפגם משפחה כ' "שהעידו עליו שהוא עבד..." משמע מדברי רש"י אלו שהם פוסלים אותו ואומרים עליו שהוא (ודאי) עבד, דלא כתוס' רי"ד שאינם פוסלים אותו בודאי, אלא רק מעידים שיכול להיות שהוא בא מן הפסולין שנטמעו באותה משפחה? אלא את קושיה זו אפשר ליישב במה שכ' רש"י "שהעידו עליו שהוא עבד" לאו דווקא עבד אלא ספק עבד כתוס' רי"ד לעיל, וקצת דוחק כי בפשטות לשון רש"י אינו מורה כן.

ט"ז

אלא בשיטת תוס' עדיין קשה כמו שהקשה הר"ן (בדפי הרי"ף) תוס' הסביר את תירוץ הגמ' "לעולם ערער דגזלנותא ודקאמרי הנך סהדי ידעינן ביה דעבד תשובה וכיון דמודו לקמאי דגזלן הוא הוה ערער דידהו ערער ובטל וועד המושב הואיל ואמת הוא שנפסל הוה בחזקת פסולות עד שנודע לנו כשרותו". והקשה הר"ן ע"ז "ולפי"ז מכאן נלמוד דגזלן לא מתכשר אלא משעה שהעידו עליו בבי"ד שעשה תשובה וכל השטרות שחתם בינתיים פסולים דההיא שעתא פסול היה... אבל הדבר מתמיה בוודאי אין עדותן מכשירתו אלא שמגלה על הכשרו וכיוון שהעידו עליו שעשה תשובה קודם שחתמו איגלאי מלתא שראוי היה להצטרף באותה שעה כדאמרינן בערער דפגם משפחה אלא נראין יותר דברי רש"י ז"ל בפירוש "... עיי"ש. לפי"ז נמצינו למדים מה שכתב רש"י בד"ה "דעבד תשובה" ופירש "והשיב את הגזילה" רש"י מדגיש שמשעת השבת הגזילה כבר אז נהיה כשר, ולא משעה שהעידו עליו, כי עדותם רק מגלה שעשה תשובה וכנ"ל בר"ן.

י"ז

אולי אפשר ליישב את קושיית הר"ן על התוס' דבאמת אפ"ל דס"ל לתוס' דגזלן מתכשר בשעה שהשיב את הגזילה כנ"ל ברש"י, אלא במה שכ' "וכיון דמודו

לקמאי דגזלן הוא הוה ערער דידהו ערער ובטל המושב דהואיל ואמת הוא שנפסל הוי בחזקת פסלות עד שנודע לנו כשרותו". אפ"ל דלענין זה "דביטול וועד המושב" מהני דבריהם לבטל הוועד¹⁵ כי מכיוון דבשעת החתימה לא היה הדין הג' יכול לחתום מכיוון שהיה עליו ערער דגזלנותא דפסול (לדון ולהעיד), א"כ כאשר באו השנים המכשירים אף דבאמת מתברר למפרע שכשר היה בשעה שישבו לחתום מ"מ מהני דדבריהם (לענין זה דווקא) לבטל הוועד דלא יוכל לחתום עוד אך מצד הדין כל השטרות שחתם בינתיים אפ"ל דכשרים הוו, ודוחק.

ג' השיטות בגדר נאמנות ע"א בעדות אשה

הת' יוסף יצחק שי' עובדי'ה
תלמיד בישיבה

ביבמות דף פ"ז ע"ב מתני' "האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעלך וניסת ואח"כ בא בעלה תצא מזה ומזה וצריכה גט מזה ומזה... והוולד ממזר מזה ומזה..." ופירש רש"י ד"ה האשה באו ואמרו לה, פי' בעד אחד כדדיקין בגמ' מסיפא. ובד"ה תצא מזה ומזה כשאר אשת איש שזינתה דהך לאו אנוסה היא, ואע"ג דהימנוהו רבנן לע"א באשה משום עיגונא טעמא מאי משום דהיא גופא דייקא עד דידעה בקושטא ומנסבא והא דלא דייקא קנסי לה".

נמצא שעד אחד הבא ומעיד לאשה שמת בעלה הוא נאמן מדרבנן (כנ"ל מרש"י) אך נאמנותו גרידא אינה מספיקה ולכן חכמים כדי למנוע חשש שהוא אולי משקר החמירו על האשה שאם יבוא בעלה תצא מזה ומזה והוולד ממזר מזה ומזה וכו' כנ"ל במשנה, כדי שהאשה תדע שאם היא סומכת על עד זה בלבד היא עשויה להתקלקל ולכן תדייק בעצמה ותברר הדבר על בוריו שוודאי בעלה מת ורק אח"כ תינשא. וע"כ אומרת הגמ' (יבמות פח.) מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה (תצא מזה ומזה וכו') הקלתה עליה בתחילתה (להאמין לע"א). וז"א שע"א נאמן אך לא מצ"ע לבד אלא בסיוע הדייקא של האשה.

הגמ' בכתובות דף כב' ע"ב אומרת "עד אחד אומר מת (אומר לאשה שמת בעלה) הימנוהו רבנן כבי תרי, דאמר עולא כ"מ שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים". אעפ"י שעולא מדבר על כ"מ שהאמינה "תורה" כגון סוטה וכו' דווקא שם ע"א נח' כשנים וכאן מדובר לפרש"י על נא' מדרבנן שרבנן האמינוהו לומר מת מ"מ נח' כשנים. ועיין תוד"ה אי הכי לכתחילה נמי (שם) שביאר זאת בשני תירוצים.

15 באש שבעצם מתכשר משעת השבת הגזילה בכ"ז מכיון שדווקא עכשיו התברר שכשר הי' לכן לא יוכל לחתום כי בשעת החתימה לא הי' מציאות של ג' דיינים כשרים שיכלו לחתום עאפ"י שעתה מתברר למפרע שכן יכול לחתום.

אבל לרש"י צ"ב לכאו' מכיון שתלה רש"י את נא' הע"א דווקא כאשר האשה תדייק אז הוא יהיה נאמן ולא מיד בדיבורו, א"כ איך אפ"ל שהימנוהו רבנן כשנים וכמ"ש רש"י בכתובות ד"ה הימנוהו רבנן כבתרי "לומר מת" שבאמירתו נח' כשנים והרי עדיין נאמנותו אינה מוחלטת כתרי ותלויה באשה שתדייק ותינשא?

ואפשר לומר בזה דהרי גם כאשר שני עדים באים לבי"ד להעיד ומוסרים עדותם אינם נאמנים באמירתם מיד אלא רק לאחר שיחקרום ויבררו דבריהם דווקא אז יהיו נאמנים ויעשו מעשה על פיהם, ועפי"ז אפ"ל ברש"י, דעד זה כאשר מעיד ואומר שמת בעלה הוא נח' כשנים. אך לפני שהאשה רוצה להינשא על פיו עדיין לא נחקרה עדותו ורק כאשר האשה אומרת שרוצה להינשא שאז וודאי בטוחה היא שמת בעלה, כי וודאי היא דייקה בדבר מחמת חומר שהחמרת עלי' בסופה דווקא אז העד נח' כשנים נאמנים שקיבלו עדותם.

אלא שעדיין צ"ע בשיטת רש"י בשבת דף קמ"ה: "ד"ה לעדות אשה שנא' ע"א לומר לאשה מת בעלה דאקילו בה רבנן משום עיגונא וכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה". ז"א שרבנן אחר שקיבלו עדות הע"א והאישה רוצה להינשא אז רבנן מפקיעים את הקידושין מהבעל הא' מכיוון שקידש על דעתם. ולכאו' צ"ב אם יש ע"א שהבעל מת והאשה דייקה וביררה הדבר א"כ וודאי שהבעל מת (כנ"ל שאז הע"א נאמן כתרי) ולכן היא יכולה להינשא, וא"כ מדוע היו רבנן צריכים להפקיע קידושי הבעל הא'? וי"ל שמכיוון שמהתורה צריך ב' עדים דווקא בעדות אשה, ורבנן הקילו משום עיגונא לכן רבנן רצו שלא ייצא שום פגם בתקנה, ולכן אמרו שמפקיעים הקידושין הראשונים בכדי שאף אם העד והאשה משקרים, והבעל הא' חי אנו נפקיע קידושיו כדי לא להכשיל א"א ח"ו.

הלימוד מהפסוק "את בתי נתתי"

הת' יוסף יצחק שי' עובדי'ה
תלמיד בישיבה

הגמ' בכתובות' כ"ב עמ' א' אומרת: א"ר אסי מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר מן התורה? שנאמר: "את בתי נתתי לאיש הזה לאישה לאיש אסרה הזה היתירה". מפרש רש"י בד"ה נתתי לאיש אסרה "לכל העולם דלא ידעינן למאן וכי אמר הזה היתירה לו".

תוד"ה מנין לאב שנאמן לאסור וכו' מקשה: "תימה מה צריך קרא תיפוק ליה דנאמן הואיל ובידו לקדשה כדאמר ב"יש נוחלין" (ב"ב קל"ד:); בעל שאמר גירשתי את אשתי נאמן הואיל ובידו לקדשה? (וה"ה לאב שאמר קידשתי את בתי שנאמן הואיל ובידו לקדשה ומדוע צריך הפסוק "את בתי נתתי")? (ותירץ) וי"ל דהכא אין בידו כ"כ דשמא לא ימצא אדם שיקדשנה (כדאיתא קידושין ס"ב). להכי איצטריך קרא.

ז"א שס"ל לתוס' מכיוון שאין ביד האב (כ"כ) לקדש את ביתו אז נאמנותו לומר שקידשה נלמדת מהפסוק "את בתי נתתי". הריטב"א חולק על התוס' וזה לשונו: "ויש ואכתי למה לי קרא שיהא נאמן לאוסרה דהא כיוון דבידו לקדשה פשיטא דנאמן עליה במיגו? ומתרצי שאין זה מיגו גמור שאין הדבר בידו לקדשה כיוון דבעינן דעת מקדש, והנכון דהא כולה מילתא חדא דקרא אשמועינן שבידו לקדשה ומינה שיהא נאמן לאוסרה. ע"כ. ז"א הריטב"א מביא את תירוץ התוס' ופליג עליו וסובר מכיוון שביד האב לקדש ביתו כמו שלומדים זאת מהפסוק "את בתי גו" מזה עצמו לומדים שנא' לומר ג"כ שקידשה ולא צריך פסוק מיוחד

ללמוד ממנו שנאמן לאוסרה, אלא מכיוון שקידושיה בידו (שיכול לקדשה) א"כ נאמן לומר שקידושה, וצ"ל בסברתם: לכ' מדוע תוס' אומר שאין כ"כ ביד האב לקדש ביתו והרי וודאי יכול למצוא מישוהו שיקדשה, שיכול לתיתה למנוול ומוכה שחין וא"כ הרי שבידו לקדשה?

אלא צ"ל שאעפ"י שבידו לתיתה למנוול ומוכה שחין אין סברא כלל שיעשה זאת. ולכן אומר תוס' שאי"ז כ"כ בידו (לקדשה) כי לא תמיד ימצא אדם בר דעת שיסכים לקדשה. משא"כ הריטב"א ס"ל אעפ"י שאין סברא שיתננה למנוול ומוכה שחין מ"מ עצם זה שבידו לתיתה לאחד כזה כבר זה נחשב בידו אעפ"י שאין סברא שיעשה כן.

בשיטת רש"י בד"ה שנאמן לאסור את ביתו יש לעיין מה סובר. (אפשר שס"ל כתוספות ישנים ואפשר כריטב"א לעיל) וז"ל רש"י: "שנאמן לאסור את ביתו כשהיא קטנה או נערה שבידו לקדשה כדאמרינן בפרק נערה שנתפתתה מנין שאם אמר קידשתיה לפלוני שהוא נאמן לאוסרה על הכל "את בתי נתתי" אלמא בדידה תליא נתינה והמני"ה קרא למימר הכי". בפשטות מלשון רש"י נראה שס"ל כתוס' שהאב נא' לאסור את ביתו נלמד ג"כ מהפסוק ("את בתי נתתי") שכ' "והימניה קרא למימר הכי".

הפנ"י² כך למד ברש"י והקשה ע"ז וז"ל: "אבל במה שפירש מנין שנאמן לאסור ביתו דקאי אהא שנאמן לומר קידשתך לפלוני לכאורה אין הלשון מדויק דבקידושין דף ס"ב משמע דלהא ל"צ קרא דפשיטא דנאמן כיוון דבידו לקדשה? אלא הא דאמר רב הונא מניין שהאב נא' לאסור היינו דנא' לומר קידשתך וגירשתך אע"ג דאין בידו לגרשה ויליף לה מדכתיב את בתי נתתי לאיש משמע דאפילו אם אמר קידשתיה ואיני יודע למי קידשתיה דנא' אע"ג דאין זה בידו.

ז"א שהפנ"י ס"ל (ברש"י) דזה שנאמן האב לומר שקידש ביתו ל"צ קרא דסברא הוא מכיוון שבידו לקדשה אלא דהפסוק "את בתי" מלמד שנא' לומר

שקידשה וגירשה (וקיבל גירושיה) אעפ"י דאי"ז בידו. וא"כ קשה לו על רש"י מדוע רש"י כותב שצריך הפסוק ללמד שהאב נא' לומר שקידש ביתו לפלוני? קושייתו מתבססת על הגמ' בקידושין ס"ב. "דתנן קידשתי את בתי קידשתיה וגירשתיה כשהיא קטנה והרי היא קטנה וקטנה היא קטנה נאמן קידשתיה וגירשתיה כשהיא קטנה והרי היא גדולה אינו נאמן". הגמ' מקשה מ"ש רישא ומ"ש סיפא מתרצת הגמ' סיפא דלאו בידיה (אין ביד האב עתה כשהיא גדולה לקדשה ולגרשה) אמר רב אשי ותסברא הכא משום דבידו הוא נהי דבידו לקדשה בידו לגרשה ועוד אילו אמר האי דלא ניחא בגווה מי מצי מקדש ניהליה בעל כרחיה? אלא אמר רב אשי הכא רחמנא הימניה כר"ה דאמר רב הונא אמר רב מנין לאב שנאמן לאסור את ביתו מן התורה שנאמר "את בתי נתתי לאיש הזה בד"ה מנין להפה שאסר. לאיש אסרה הוה היתירה. בנישואין המניה רחמנא לאב. ופירש רש"י ד"ה "לאיש אסרה על הכל שאין אנו יודעים למי וכי אמר הוה היתירה לזה".

הפנ"י בקידושין (שם) כ' "משמע בפשיטא דלישנא דהאי בבא ברישא קאי. דאומר קידשתיה וגרשתיה ומסתמא איירי שאומר קידשתיה לפלוני וגירשתיה... ובהא קאמר שפיר דליכא למימר דטעמא משום שבידו לקדשה לפלוני, דהא אילו אמר האי פלוני דלא ניחא ליה לא מצי לקדשה לו בע"כ... והשתא א"ש דלמסקנא דיליף רב הונא מקרא דהאב נאמן לאסור את ביתו, עיקר קרא לא איצטריך אלא באומר קידשתיה ואיני יודע למי קידשתיה אע"ג דאין זה בידו כ"כ ועוד שאוסרה איסור עולם בכך ואפ"ה הימניה רחמנא כמו שפירש רש"י בשמעתין בד"ה לאיש אסרה... ז"א שהפנ"י למד בקידושין שהפסוק מלמד שהאב נא' על ביתו בדברים שאינם בידו כגון קידשתיה ואיני יודע למי וכו' ורצה להוכיח זאת גם בנאמנותו לומר שקידשה לפלוני.

ואפשר להוכיח קצת בתוך דברי רש"י שכ' בד"ה את בתי נתתי" אלמא בדידה תליא נתינה(שהפסוק מלמד שביד האב לקדש ביתו) והמניה קרא למימר הכי(וממלא ג"ז נמצא שהאב נאמן לומר שקידשה) "אלא שלפי"ז נמצא דרש"י

חולק עם התוס' ישנים דלהתוס' ישנים נאמנות האב לומר שקידש ביתו היא נלמדת מהפסוק ולא מזה שבידו לקדשה כנ"ל.

אפשר לבאר את שיטת רש"י באופן נוסף: המאירי (בקידושין ס"ד.) חולק על הפנ"י הנ"ל בפשט הגמ' שם וז"ל "...אבל אין דברים אלו תלויים אם הדברים שהוא טוען עליה בידו עכשיו אם לאו. גזירת הכתוב הוא להאמין האב בענייני אישות שבביתו נערה וקטנה כדכתיב את בתי נתתי לאיש הזה, לאיש אסרה הזה היתירה הא בשאר דברים שלא בענין אישות לא האמינתו תורה". ז"א שס"ל להמאירי שנא' האב לומר שקידש ביתו אינה נובעת מזה שבידו לקדשה כהת"י לעיל אלא גזירת הכתוב היא להאמין האב בכל ענייני אישות בין אם זה בידו כגון קידשתיה לפלוני ובין אם אי"ז בידו כגון קידשתיה וגירשתיה או קידשתיה ואיני יודע למי שנאמן ואם נלמד פשט ברש"י בכתובות כמאירי בקידושין יובן מדוע כ' רש"י אלמא בדידיה תליא נתינה(שמהפסוק לומדים שביד האב לקדש ביתו לקבל כסף קידושיה וכו') והמנייה קרא למימר הכי (שהפסוק בנוסף לזה שמלמד אותנו שביד האב לקדש ביתו מלמד אותנו ג"ז שהאב נא' לומר שקידש ביתו ואי"ז נלמד מזה שביד האב לקדשה).

אשר לפי זה צריך לומר ברש"י אצלנו בכתובות ובקידושין בד"ה לאיש אסרה שפירש "על הכל שאין אנו יודעים למי..." ז"א לאו דווקא עניין זה הפסוק מלמדנו כלומר דוקא דבר שאינו בידו, אלא שגם עניין זה שאינו ביד האב נאמן האב עליו. אי"מ מדוע דווקא עניין זה כ' רש"י? ואפ"ל כי יש בזה חידוש גדול שנאמן אע"ג שאי"ז בידו. אשר לפי"ז נמצא דס"ל לרש"י כתוס' ישנים בכתובות.

הסברות בין הפנ"י למאירי בקידושין, (דלהפנ"י הפסוק מלמדנו דווקא דברים שאינם ביד האב, ולמאירי הפסוק מלמד על כל דברים שהם בידי אישות שנא' האב עליהם) אפשר לומר כמ"ש לעיל בשני השיטות בריטב"א ע"ש ודו"ק.

לסיכום: הפסוק "את בתי נתתי" מלמד שביד האב למסור ביתו לקידושין. בנוסף לזה לפי הפנ"י מלמד ג"ז על שאר שאינם ביד האב שנאמן האב

בהם אבל דברים שהם בידו אי"ז קרא. המאירי לומד שלכל ענייני אישות נא' האב ולומדים זאת מהפסוק אפילו דברים שהם ביד האב. וברש"י אפשר ללמוד או כפנ"י או כמאירי. ותוס' ישנים ס"ל כמאירי.

ג' השיטות בהכנת דין שבויה שהורה באשקלון

הר' שניאור זלמן שי' פבזנר
נר"נ בישיבה

מתניתין: "האשה שנחבשה בידי עובדי כוכבים על ידי ממון מותרת לבעלה על ידי נפשות אסורה לבעלה". ובגמ' איתא ע"ז: "אמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב, לא שנו אלא שיד ישראל תקיפה על עובדי כוכבים אבל יד עובדי כוכבים תקיפה על עצמן אפילו ע"י ממון אסורה לבעלה, מתיב רבא, העיד רבי יוסי הכהן ור' זכריה בן הקצב על בת ישראל שהורהנה באשקלון ורחקוה בני משפחתה ועדיה מעידים אותה שלא נסתרה ושלא נטמאה ואמרו להם חכמים אם אתם מאמינים שהורהנה האמינו שלא נסתרה ושלא נטמאה ואם אי אתם מאמינים שלא נסתרה ושלא נטמאה אל תאמינו שהורהנה, והא אשקלון דיד עובדי כוכבים תקיפה על עצמן וקתני הורהנה אין נחבשה לא. הוא הדין אפילו נחבשה ומעשה שהי' כך הי', איכא דאמרי אמר רבא אף אנן נמי תנינא העיד רבי יוסי הכהן וכו' והא אשקלון דעל ידי ממון הוה וטעמא דעדים מעידים אותה הא אין עדים מעידין אותה לא מאי לאו לא שנא הורהנה לא שנא נחבשה לא הורהנה שאני, איכא דרמי לה מירמא תנן על ידי ממון מותרת לבעלה ורמינהו העיד רבי יוסי הכהן וכו' והא אשקלון דעל ידי ממון וקתני טעמא דעדים מעידים אותה הא אין עדים מעידים

1 כתובות כו, ב ואילך.

אותה לא ומשני אמר רב שמואל בר רב יצחק לא קשיא כאן שיד ישראל תקיפה על עובדי כוכבים כאן שיד עובדי כוכבים תקיפה על עצמן". עכ"ל הגמ'.

ואולי י"ל שג' לשונות אלו בגמ' מרמזים גם לג' שיטות שיש במשנה, שיטת רש"י², שיטת תוס"ס³, שיטת הרמב"ם⁴ (ועי' באריכות בחידושי ה'צמח צדק' על הש"ס).

שיטת רש"י: ע"י ממון מותרת לבעלה הכוונה רק לישראל משא"כ לכהונה אסורה, ז"א שישנו חשש שנאנסה. ע"י נפשות אסורה לבעלה הכוונה גם לישראל, כמו שפי' במשנה ד"ה "אסורה לבעלה" וז"ל: "דהואיל ונוהגין בה הפקר חוששין שמה נתרצתה באחד מהן", ולפי"ז החידוש בגמ' שכאשר יד עכו"ם תקיפה אפילו ע"י ממון אסורה לבעלה, הכוונה גם לישראל שמא נתרצתה.

שיטת תוס"ס: ע"י ממון מותרת לבעלה הכוונה גם לכהן דלא חיישינן אפילו שנאנסה. ע"י נפשות אסורה לבעלה הכוונה גם לישראל, דחיישינן שמא נתרצת כדי למצוא חן שלא יהרגנה, ולשיטת תוס' החידוש בגמ' שביד עכו"ם תקיפה אסורה אפילו ע"י ממון, הכוונה רק לכהונה שמא נאנסה.

שיטת הרמב"ם: ע"י ממון מותרת לבעלה שלא חיישינן שמא נאנסה. ע"י נפשות אסורה הכוונה רק לכהן כיוון דחיישינן שמא נאנסה, אבל לבעלה ישראל מותרת ולא חיישינן שברצון, ולפי"ז החידוש שכאשר יד עכו"ם תקיפה אסורה, הכוונה רק לכהונה.

וי"ל דאע"פ שכל ג' הלשונות מיושבים לפי כל השיטות, אבל בדרך פרט י"ל לומר שכ"א מג' הלשונות יש לו יותר הבנה לפי שיטה מסוימת, ואולי זוהי הסיבה שהגמ' מאריכה בזה.

דהנה ללשון א' בגמ' שמתיר רבא, ההסתכלות הראשונה בגמ' שיש חילוק בין הורהנה לנחבשה שלכן מקשה בגמ' שדווקא הורהנה אסורה בלא עדים משא"כ נחבשה (והגמ' לא מדגישה שאשקלון ע"י ממון), והדחי' ע"ז, שאין חילוק בין הורהנה לנחבשה. ללשון ב' בגמ' רבא מביא ראי' מהורהנה לנחבשה (והגמ' מדגישה שאשקלון ע"י ממון), והדחי' ע"ז, שישנו חילוק "הורהנה שאני". ללשון ג' הגמ' מקשה מהמשנה כאן "העיד ר' יוסי וכו' והגמ' לא מחלקת בין הורהנה לנחבשה לא בקושיא ולא בתירוץ, אלא רק אם יד ישראל תקיפה או יד עכו"ם תקיפה.

וי"ל שללשון א' שהגמ' משווה בין הברייתא ד"העיד" שמדובר בהורהנה, לדין המשנה שמדובר בנחבשה ע"י ממון, ולכן הגמ' מקשה, מובן יותר לשיטת רש"י שאסורה לישראל ג"כ, לכן מסתבר להפחית ולמעט את החידוש ואם כתוב בברייתא הורהנה מסתבר לומר שנחבשה לא נאסרה כי לא נחלטת לעכו"ם ולא מפקירים אותה (ואז גם מובן זה שהמקרה שהמשנה כותבת לאסור לישראל הוא בנחבשה ע"י עכו"ם ע"י נפשות ולמה לא כתוב נחבשה כשיד עכו"ם תקיפה אפי' ע"י ממון שלכן מסתברת הסברא לחלק בין נחבשה להורהנה), והגמ' דוחה שאין לחלק וכשיד עכו"ם תקיפה יש חשש שנתרצתה ואסורה ג"כ לישראל, והגמ' מדגישה בקושיא שיד עכו"ם תקיפה כי אז יש לחלק בין נחבשה להורהנה אם מפקירים אותה או לא, משא"כ כשיד ישראל תקיפה לא מסתבר שיש חשש לרצון אלא רק לאונס (חוץ מע"י נפשות שחיישינן שברצון).

(ולשיטת התוס' והרמב"ם י"ל שהו"א לחלק בין הורהנה לנחבשה לכהונה שכיון שההורהנה נחלטת להם א"כ אע"פ שיראים להפסיד ממונם יש חשש שאנסוה משא"כ בנחבשה)

וללשון ב' בגמ', שההשוואה בגמ' הראשונה היא להביא ראי' מדין הורהנה לדין נחבשה, מסתבר לשיטת התוס' שמדובר רק לכהונה משא"כ לישראל מותרת ולגבי חשש אונס אין הבדל גדול בין נחבשה להורהנה כשיד עכו"ם תקיפה (משא"כ לרש"י שמדובר לגבי חשש שברצון, שאם נחלטת יותר מפקירים אותה,

2 שם, ד"ה "אסורה לבעלה".
3 שם, ד"ה "ע"י ממון" וד"ה "וע"י נפשות".
4 פי"ח מהל' "איסורי ביאה" ה"ל.

וכן לרמב"ם שהסיפא שבמשנה רק לכהונה קשה קצת, א"כ שכשיד עכו"ם תקיפה גם ע"י ממון אסורה לכהונה, למה במשנה לא נקטה זאת בסיפא שאסורה לכהונה גם ע"י ממון משא"כ לתוס' שהסיפא מדובר לגבי ישראל ל"ק שיכתוב דין כהונה ביד עכו"ם תקיפה), והגמ' דוחה שאין ראי' כי יש סברא לחלק שדווקא הורהנה אסורה לכהונה משא"כ נחבשה.

וללשון ג' בגמ', שההשוואה בגמ' היא שאין הבדל בין נחבשה להורהנה ומדובר להו"א גם בברייתא כשיד ישראל תקיפה וישנה סתירה, שלמשנה מותרת לכהונה ובברייתא אסורה לכהונה, מובן יותר לשיטת הרמב"ם שכל הדינים במשנה רק לגבי כהונה ואפ"ל דאם נחבשה ע"י ממון מותרת לכהונה גם הורהנה אין חשש לאונס, וע"ז הגמ' דוחה שכשיד עכו"ם תקיפה יש חשש לאונס ובמשנה מדובר כשיד ישראל תקיפה (ולתוס' צ"ל שסברת אונס בגלל ממון היא מסתברת ורק כשיד ישראל תקיפה יראים מזה העכו"ם ולרש"י צ"ל שאם מחמירים בהורהנה שנתרצתה ולכן אסורה אפילו לישראל צ"ל גם נחבשה ואפי' כשיד ישראל תקיפה וע"ז הגמ' דוחה שמחמירים רק ביד עכו"ם תקיפה).

וי"ל שהטעם דלרש"י הגמ' לא הקשתה סתירה מהמשנה שלנו למשנה "העיד", שבמשנתנו מתירים ובדין של הורהנה באשקלון אסורה ללא עדים, כי במשנתנו מדובר לישראל ומותרת כי לא חיישינן לרצון, ובמשנה "העיד" מדובר לכהונה שלכן חיישינן שנאנסה. אבל אחרי שרוב שמואל חידש שגם לישראל, אם יד עכו"ם תקיפה, אסורה, א"כ גם במשנה "העיד" מדובר לישראל ולכן הגמ' מדגישה שיד עכו"ם תקיפה ע"ע שלשיטת רב שמואל גם לישראל אסורה, ובכ"ז מדגישים הורהנה ולא נחבשה (וכנ"ל שהסברא לחלק ביחס לרצון), וע"ז הגמ' דוחה שאה"נ גם למשנה "העיד" אין לחלק בין הורהנה לנחבשה ומשנתנו שמותרת לישראל היא רק ביד ישראל תקיפה.

ולשיטת תוס' הטעם שהגמ' לא הקשתה סתירה בין המשנה שלנו שמתירים לכהונה למשנה 'העיד' שאסורה לכהונה, אפ"ל (ע"ד רש"י) במשנה ישנם ב' דינים ברישא שמותרת לכהונה בנחבשה ע"י ממון, ובסיפא שאסורה לישראל ע"י

נפשות, ולכן י"ל שישנו חילוק בין נחבשה להורהנה, שהורהנה אסורה לכהונה ולכן לא קשה ממשנה למשנה, אבל לאחר שרוב שמואל חידש שביד עכו"ם תקיפה גם נחבשה אסורה לכהונה, א"כ מסתבר שזה שהמשנה "העיד" נקטה הורהנה זה לאו דווקא אלא ה"ה נחבשה כי הגורם הוא יד עכו"ם תקיפה, ולכן הגמ' מדגישה והא אשקלון דע"י ממון הוה להשוות בין המשניות, ולכן אין מסתבר לחלק בין הורהנה לנחבשה אלא רק אם יד ישראל תקיפה או יד עכו"ם שזה מובן מאילו שכך הי' המצב באשקלון, ולכן דחתה הגמ' שי"ל החילוק בין הורהנה לנחבשה ולא הנקודה אם יד ישראל או יד עכו"ם תקיפה.

ולשיטת הרמב"ם הגמ' הקשתה סתירה בין המשניות עם הדגש והא אשקלון ע"י ממון, כי כנ"ל להרמב"ם ב' המשניות רק לכהונה ולמשנתנו שהמקרה היחיד שאסור היא נחבשה ע"י נפשות משמע שבשאר מקרים (למרות שיד עכו"ם תקיפה) מותרת לכהונה, ובמשנה 'העיד' כתוב שאסורה ולכן ישנה סתירה, וע"ז תירץ רב שמואל שגם למשנתנו רק ביד ישראל תקיפה המקרה שאסורה לכהונה הוא בע"י נפשות, אבל ביד עכו"ם א"צ דווקא ע"י נפשות אלא ה"ה ע"י ממון.

ונמצא שלשיטת רב שמואל האיסור ביד עכו"ם תקיפה הוא גם בנחבשה, ואין חילוק בין הורהנה לנחבשה.

תגובה על הנ"ל

הגה"ח הר' טובי' שי' בלוי
רב שכונת נווה-יעקב, ירושלים

לפני שאתייחס לגוף שיחת הקודש המצוטטת ע"י התמים שי' הנ"ל – עלי להקדים כמה דברים. תחלה אבהיר את נקודת הדברים שנאמרו ברשימה שפרסמתי בהעה"ת כפר חב"ד, שעליה מיוסדת הערת התמים שי' הנ"ל, שם הפניתי גם את הקורא למאמר נרחב ומפורט בשם 'מנהגים ומקורותיהם', שפורסם ב'פרדס חב"ד' גליון 18 (וראוי לכל המעוניין ללמוד נושא זה לאשורו – לעיין במקורות הנ"ל).

המושג 'מנהג חב"ד' הוא מושג קדוש מאד, המחייב את כל מי ששייך למחנה חב"ד לנהוג בו, והדבר אף נכלל בגדר ה'מעיינות' שמחובתנו להפיץ, ולקרב בכך את הגאולה, כפי שלימדונו רבותינו הקדושים.

רק מה שנכתב ופורסם כהוראה ברורה, חד-משמעית ומפורשת – באופן שכל אחד יבין שזו הוראה למעשה – מטעם רבותינו הקדושים לדורותיהם בגושפנקא דמלכא – זכאי להיכלל בהגדרה הייחודית הקדושה האמורה.

כל יהודי ירא שמיים וכל-שכן חסיד, מקבל על עצמו מפעם לפעם הידורים, ע"פ מה שהוא מבין בספרים הקדושים, ולגבי חסיד חב"ד אפשר ודאי להכליל בכך הנהגות שונות הנראות תואמות את ענייני הרבי, אבל לא חלה על זה כלל וכלל הגדרה של מנהג חב"ד המחייבת את כולנו, כאמור.

ביחס לאמירת תהלים ידועה אמרתו של ה'צמח צדק': "אילו ידעתם כוחם של פסוקי תהלים ופעולתם בשמי רום הייתם אומרים אותם בכל עת". אין ספק שחסיד חב"ד בעל רגש חייב, לעניות דעתי, לומר בזמננו גם את התהלים לפי החלוקה לימי השבוע ע"פ הכלל שבעת צרה יש לומר 'תהלים בשופי', כידוע ממכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, וכן אני נוהג בל"נ מאז כ"ז אדר א' תשנ"ב. כן

הלכה ומנהג

אמירת הקאפי' של הרבנית הצדקנית נ"ע זי"ע (גיליון)

הת' חיים זעליג שיחי' אלטהויז
תלמיד בישיבה

ראיתי מה שכתב הרב טובי' שי' בלוי (בקו' העה"ת כחב"ד, גיליון ז', (רל"ז)) בנוגע לאמירת הקאפי' תהילים של הרבנית הצדקנית נ"ע זי"ע, ומגדיר מנהג הרבי בזה כ"עניינים אישיים פרטיים לגמרי הקשורים למערכת היחסים המשפחתית".

ולהעיר משיחת ש"פ תשא פ' פרה ה'תש"נ (מוגה), ששם מקשר הרבי השיחה עם קאפי' צ' בתהילים ולאח"ז מוסיף: "און דערנאך (אין דעם מזמור צ' שלאח"ז, וואס מהויבט אן זאגן בשבוע הבא לאחרי סיום מזמור הפ"ט שלפניו) ובהערה 119 שם: "ביום ה' כ"ה אדר – יום ההולדת הפ"ט של הרבנית הצדקנית חי' מושקא נ"ע זי"ע". א"כ משם אנו רואים בפשטות שהרבי שיתף בהנהגתו זו את כל קהל החסידים, ואף טרח להגי' זאת. וע"כ ברור הדבר שאין מנהג זה פרטי אישי לגמרי הקשור למערכת היחסים המשפחתית, אלא עניין הקשור למערכת היחסים דמשפחת אנ"ש עם בית הרב (ועי' במה דכתב הרב בלוי (שם) שמנהגי חב"ד נקבעים רק באם מופיעים בשיחה מוגהת של הרבי).

דומה שראוי לומר כל יום את פרק התהלים השייך לשנותיו של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, כפי שכתבתי שם, והרי ישנם כמה וכמה מאמרי דא"ח של כ"ק אדמו"ר זי"ע בימי י"ב תמוז המתחילים בפסוק מן המזמור שהרבי התחיל לומר באותו יום כדרכו בקודש. יש גם מקום לומר את שלשת פרקי התהלים שקבעו בשעתם רבותינו הקדושים לרגל המצב. אלא שמאחר שאין לפנינו הוראה ברורה וחד משמעית הלכה למעשה לנהוג כך תמיד, אין אמירות אלה נחשבות כמנהג חב"ד המחייב את כל אחד ואחד, עם זאת – 3 אמירות אלה קודמות, לענ"ד, לאמירת מזמור התהלים של הרבנית.

לאור זה מובן שאין לשלול אמירת כל פרק תהלים שהוא, אשר יש מי שהחליט לומר אותו מסיבה כלשהי, ובמיוחד כאשר לדעתו הדבר מוסיף בהתקשרות לרבי.

מעתה מובן שגם כשהרבי אומר על מזמור תהלים השייך לשנותיה של הרבנית נ"ע אשר מתחילים לאמרו – אין בכך הוראה למעשה, ע"פ מאמר חז"ל, שהרבי ציטטו כמה פעמים: "אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה" (ב"ב קל:). אמירה אגבית של ציון דבר הנהוג בפועל אינה הוראה שמי שאינו נוהג כך חייב לנהוג כך מעתה. כל ההוראות הקדושות שהעניק לנו הרבי בכל השנים היו באופן ברור שיש לנהוג כך ולא כסיפור דברים שנהוג כך.

ועתה – לגופה של השיחה המצוטטת ע"י התמים הנ"ל: הרבי נהג להתייחס לדברים שאמר לא בנוסח 'אמרתי' אלא בנוסח 'נאמר' או 'דובר' וכיו"ב (כמובן שבלשון אידיש). כך גם, כאשר אמר, למשל, נהוג לאחרונה לבאר ענין בפרקי אבות או בפירוש רש"י על התורה וכו' וכו' הוא התכוון לעצמו ולא לכך שאחרים נוהגים כך. לאור זה מובן שבענייננו כאשר הרבי אומר על פרק צ' ש'מתחילים לומר אותו" הוא התכוון לעצמו. זה פשוטו של מקרא, ואין להסיק מכך שבכוונתו שכל קהל החסידים נוהג כך, וכל-שכן כהוראה שיש לנהוג כך.

לסיכום: 1. הרבי לא התכוון לומר שקהל החסידים נוהג לומר את הפרק (ואכן לא ידוע על אי-מי שנהג כך באותה תקופה). 2. סיפור דברים על דבר שנהוג אינו מהווה הוראה לנהוג כך, ולכן אין זה נכלל במנהגי חב"ד.

עבודת יד במצות

הרב ישראל יוסף הכהן שי' הענדל
משגיח בישיבתינו ורב דק"ק חב"ד מגדל העמק

שאלה: אם רידוד המצות נעשה ע"י מערוך עם ידיית שמסובבין אותו ובקצה המערוך יש שיניים שמגלגלים מערוך שני מעליו ומכניסים את העיסה בין המערוכים לרדידה והכל נעשה בכח ראשון של האדם שמסובב את הידיית, האם זה נחשב ל'עבודת יד למהדרין'?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו, יש להקדים כמה עניינים, וכדלהלן:

א

'כח גברא ו'לשמה'

בשחיטה:

איתא בטור ושו"ע' "... שחיטת חולין אינה צריכה כוונה אפי' מתעסק בעלמא לחתוך או שזרק סכין לנועצה בכותל ושחטה כהלכתה כשירה... ואפי' הפיל הסכין בידו או ברגלו שלא בכוונה כלל ושחט שחיטתו כשרה, אבל אם נפלה

1 יו"ד ס' ג'.

מעצמה פסולה דבעינן כח גברא כמ"ש במשנה² שנאמר זבחת ואכלת מה שאתה זובח אתה אוכל, דהיינו שהשחיטה צ"ל מכח האדם, ולאידך אינו צריך כוונה לשחוט אלא העיקר שנשחט מכחו".

ובסימן ז' פסק הטור: "קבע סכין בגלגל וגלגלו ושחט בה בין גלגלו בידיו או ברגלו שחיטתו כשרה", והרשב"א כתב: ש"שוחטין בו לכתחילה והכי מסתברא, אבל קבע בגלגל שמתגלגל ע"י מים ושחט בו שחיטתו פסולה ואם פטר המים עד שבאו וסיבבו הגלגל ושחט בסיבובו כשרה שהרי המים באו מכחו ודוקא בסיבוב הראשון אבל מכאן ואילך פסולה שכבר פסק כח האדם",

דהיינו שאם המים מסובבים הגלגל מכח האדם אז שחיטתו כשרה אבל רק בסיבוב הראשון כי אחרי זה הרי המים כבר מסובבים מעצמם בלי כח האדם, והמהרש"ל והב"ח שפוסקין שזה רק בדיעבד אבל לכתחילה אסור, הטעם הוא כי גוזרים אטו גלגל הבא שלא מחמת האדם.

ובפרי חדש³ כתב ואעפ"י שמחמת סיבוב א' מתגלגל הגלגל הרבה סיבובין כולו מיקרי כח גברא משא"כ בגלגל ע"י מים.

וכן בשמלה חדשה⁴ כתב ואפי' אם אחר שהתחיל לגלגל סר ידו וה"ה מתגלגלת מכחו זה כמה פעמים והוא כבר סר ידו והשחיטה נעשה בסיבוב אחרון מ"מ הכל מכחו בא וכשרה.

בנטילת ידיים:

כתב בטור או"ח⁵ "וצריך שיבוא המים מכח אדם שצריך כח גברא", וכן הוא בשו"ע אדמו"ר הזקן⁶ "צריך שיבוא המים על ידו מן הכלי מכח נותן ולא

מאליהם שכן מצינו במי חטאת שנאמר בהם והזה הטהור על הטמא⁷ שמצינו בקידוש ידיים ורגליים במקדש דכתיב ורחצו ממנו ולא בתוכו שבתוכו אינו רוחץ מכח נותן אבל חוצה לו רוחץ ע"י הסרת הברזא מהדד היוצא ממנו וזה נק' כח נותן".

ובסעיף י"ט מביא דין, אם הטה חבית מלאה מים והלך וישב לו והחבית שופכת מים כל היום מחמת הטייתו ונטל ידיו ממנה עלתה לו נטילה כי כל המים היוצאים מהחבית מכחו הם יוצאים שבהטייתו הניע כל המים מחמת הטייה זו.

והמג"א⁸ מביא רא"י לדין זה משחיטה ע"י סכין שתקוע בגלגל שמגלגל בידו שגם בסיבובים הבאים מכחו אח"כ נק' כח גברא כדלעיל,

וכמו"כ בנטילת ידיים אין הנותן צריך לכוין לנט"י, אלא הנוטל צריך לכוין לנטילה אם הנותן מכויין לשם נטילה אז גם אם הנוטל לא התכוין עוזר לנוטל כוונת הנותן.

ולסיכום: בשחיטה וגם בנט"י שצריכים כח גברא ואי"צ לשמה גם אחרי שהסיר ידו ממנו נק' כח גברא.

ציצית ותפילין:

בשו"ע אדמו"ר הזקן⁹ הל' ציצית "...וצריכים שיהיו טוויין ושזורים לשם ציצית דוקא דהיינו שיאמר בתחילת הטווייה והשזירה שהוא עושה לשם ציצית...".

וכן בהלכות תפילין¹⁰ "וצריך שיהיה מעובד לשמו כגון בס"ת לשם ס"ת ותפילין לשם תפילין ומזוזה לשם מזוזה, וכן¹¹ ברצועות... וכיוון שרצועות

2 חולין דף ל"ג ע"א.

3 שם ס"ב, ב.

4 שם סעיף א'.

5 סימן קנ"ט סעיף ז-ה.

6 שם סעיף י"ד.

7 ובסעיף י"ז.

8 בס"ק כ"א.

9 סימן י"ח סעיף ג'.

10 סימן ל"ב סעיף י"א.

11 בסימן ל"ג סעיף ה'.

שחורות הלכה למשה מסיני צריך שישחירן ישראל לשמן, וכן עור הבתים¹² צריך שיהי' מעובד לשמו כמו קלף הפרשיות".

לדעת רוב האחרונים הטעם שדוקא ישראל צריך לעשותם כיון שצ"ל לשמה ולא מצד כח גברא ולא מובא באף מקום שבהנ"ל צ"ל כח גברא ורק שצ"ל לשמה ולכן אסרו הרבה מגדולי ישראל וכן אדמו"ר הרשב"ב¹³ ציצית הנעשים ע"י מכונה המופעל ע"י מים, קיטור או חשמל, ורק בשעת הדחק בזמן המלחמה התירם אם תחילת העשי' הי' על ידי אדם.

מצות מצווה:

¹⁴ כתב רבינו, "אין אדם יוצא ידי חובתו אלא במצה ששמרה ישראל מחימוץ לשם הפסח שנאמר ושמרתם את המצות שישמרנה ישראל לשם מצות מצווה וי"א לשם מצוות בערב תאכלו מצות וי"א לשם מצוות שבעת הימים תאכלו מצות דהיינו שאם שמרה לשם מצה שיאכלנה בז' ימי הפסח יוצא בה וכן עיקר,

ומהו שימור זה האמור בתורה הוא כשרואה אותה קרובה לבוא לידי חימוץ ישמרנה וישתדל בה שלא תחמיץ כגון מתחילת לישתה ואילך שכבר באו עלי' מים והיא קרובה להחמיץ אם לא ימהר להתעסק בה בידיים בלישתה ועריכתה ואפייתה צריך ישראל בן דעת להתעסק בעסקים הללו לשם מצה אבל לא נכרי ולא חש"ו...".

וכן¹⁵ "כבר נתבאר בסי' תנ"ג שאין אדם יוצא י"ח אלא במצה שישראל בן דעת נתעסק בלישתה עריכתה ואפייתה לשם הפסח".

וזה מיוסד ע"פ רש"י ד"ה "ושמרתם"¹⁶ "כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכווין לשם מצת מצווה", וכן הריטב"א¹⁷ שצריך כוונה לשמה,

וא"כ מובן בפשטות שיטת רבינו שהטעם שצריך ישראל בן דעת שיתעסק בלישה עריכה ואפייה אינו מצד שצריך כח גברא אלא שע"י העסק בהנ"ל ע"י ישראל בן דעת שמכווין לשם מצה הרי היא השימור מחימוץ.

וכן כתב בשו"ת ארץ צבי¹⁸ שמביא קושיית המנחת חינוך (מצוה י') ושו"ת חת"ס¹⁹ למה פוסלין מצה שאפה עכו"ם אעפ"י שישראל עומד על גבו אטו כתיב בתורה ולשתם או ואפיתם את המצות הרי לא כתוב אלא ושמרתם את המצות שהשימור יהי' לשם מצה וא"כ אף שהעכו"ם לש ואופה יכול הישראל לשמור לשם מצה?

ולתרץ את זה מביא מ"ש רבינו כנ"ל וז"ל "... הנה שיכל את ידיו הגאון ז"ל ליישב קושי' הגאונים הנ"ל בלשונו הזהב דכיון דהעסק מונע החימוץ חשיב עצם העסק בלישה עריכה ואפייה בכלל לשון ושמרתם ומאי דכתיב ושמרתם את המצות שתהי' שימור לשם מצה, הלישה ועריכה והאפייה בכלל ושמרתם וכן מבואר גם ברש"י²⁰ ד"ה "מנין".

ושימור היינו שיעסוק בבצק כל שעה כדאמרינן בפסחים²¹, והנה בפסחים אינו נזכר כלל דשימור היינו שיעסוק בבצק, אך שם איתא דהעסק בבצק מונע החימוץ, ועפ"י כתב רש"י ז"ל דהעסק עצמו חשיב שימור כיון שזה שומרו מלהחמיץ, ובזה יתורץ שאעפ"י שכתוב רק ושמרתם הכוונה שהלישה והעריכה והאפייה הוי בכלל ושמרתם ובעינן שיהי' לשם מצת מצווה כמו כתיבת הגט דכתיב וכתב לה לשמה בעינן שהכותב יכוון לשמה הכי נמי העוסק בעסקים האלו

16 פסחים דף ל"ח ע"ב.

17 שם דף מ' ע"א.

18 ח"א סימן ה', וח"ב סימן ל"ה.

19 או"ח סימן קכ"ח.

20 מנחות דף כ"ג ע"א.

21 דף מ"ח ע"ב.

12 שם סעיף נ"ז.

13 שערי הלכה ומנהג ח"א סימן י'.

14 בסימן תנ"ג סעיף י"ד – ט"ו.

15 בסימן ת"ס.

צריך לכוון לשמה דעסקים אלו בכלל ושמרתם נינהו והו"ל כאילו כתוב בהדיא ולשתם וערכתם ואפיתם את המצות דדרשינן מינה דבעינן לשם מצה".

וכן בספר מקראי קודש פסח ח"ב²² מדייק משו"ע רבינו שהעוסק במעשה הלישה וכו' מקיים מצוות השימור ולא העומד ומשמר, ורק בכוונת המתעסקים בלישה לשמה נתקיים שימור לשם מצה, גדר השימור הוא לעשות פעולה והתעסקות למנוע מחימוץ, ולכן צריך שיהי' דווקא ע"י ישראל במעשה הלישה וההתעסקות שהוא מעשה השימור.

וא"כ מובן בפשטות שהתעסקות ישראל בן דעת אינה מצד כח גברא אלא כדי שיוכל לכוון לשם מצת מצווה ולמנוע מחימוץ, וא"כ אין נפק"מ אם זה כחו או כח כחו והעיקר שזה בשליטתו, שאין התעסקות ברגע שהוא מפסיק לפעול.

מצת מכונה:

עד תקופת רבותינו הראשונים עשו כל עבודת המצות ביד בלי שום כלי עזר, בזמן רבותינו הראשונים התחילה השתכללות בעשיות המצות, רבינו המאירי בספרו מגן אבות²³ בא לבאר ולסדר מנהג אבותיו ורבותיו שהשתמשו ב"שבט העמלה" כדי לרכך את העיסה "שבט העמלה" הי' מעץ וע"י ריככו את הבצק אחרי הלישה מעין "פינער" של ימינו, ורבינו בעל אור זרוע²⁴ יצא לאסור את זה משני טעמים: א' – כיוון שא"א להזהר שלא ישארו פירורים ויחמיצו בשהי". ב' – שצ"ל רק ביד ולא בכלי וכדאמרין שף אחת ובוטט אחת... שיפה ביד ובעיטה באגרוף. למעשה לא התקבל חומרת האור זרוע ולא מובא בשו"ע ונו"כ, ולכן בימינו נהגו להקל להשתמש ב"פינער".

המכונה הראשונה לאפיית מצות שהמציאו הי' רק לרידוד הבצק ושאר העבודות נעשו בידיים, דהיינו שהלישה הי' בידיים ואח"כ רידדו את הבצק עם

פינער מברזל, ואח"כ הכניסו את הבצק למכונת הרידוד בין שני גלילים ממתכת ושני אנשים סובבו את הגלגל המפעיל את המכונה בידיים כל הזמן, לגלגל הי' מערכת של צירים ואופנים בעלי שיניים כמו שעון מכני וזה סובב את הגלילים, ואח"כ יצא מזה עיסה דקה גדולה כסדין פרוסה על השולחן, ואח"כ חתכו עם דפוס עגול בערך מאה מצות והכניסו לתנור, השאריות שנשאר מהעיסה אחרי החיתוך החזירו למכונה ואח"כ עושים ממנה עוד מצות, משך זמן הרידוד של כל עיסה הוא חמש דק'.

בראש האוסרים את המכונה עמד הרב שלמה קלוגר ז"ל רבה של העיר ברוד, בראש המתירים עמד הגאון בעל שואל ומשיב רבה של העיר לעמברג.

ב

עקרי טעמי האוסרים

חדש אסור מן התורה שאסור לעשות רפורמה בדת לשנות מהמקובל מאבותינו, ע"ז ענו המתירים: גם אנחנו מרחיקים החדשות בתורה ומצות אבל מה שחידשו האומנים וחכמי הטבע למה לא נקבל הטוב מהם לחזק ולשפר את קיום המצות שיהי' יותר בהידור.

חשש שישארו שאריות ופירורים ויביאו לידי חימוץ, ע"ז ענו: שמנקים את המכונה כל רבע שעה ואין שום פירורים.

(א) השאריות שמחזירים למכונה יכולים לבוא לידי חימוץ, ולכן יש מקומות שלא החזירו את השאריות, ויש מקומות שהחזירו רק פעם א' שלא יבוא לידי חימוץ ויש מקומות שהתחילו לעשות מצות מרובעות שלא יהיו שאריות. (ב) וע"ז טענו: שמצות צ"ל עגולות כמ"ש עוגות מצות ועוגה פי' עגול כמ"ש לגבי חוני המעגל "עג עוגה", וע"ז ענו: שאין שום מקור שמצות חייבים להיות עגולות.

22 עמ' י"ז.

23 בענין הששה עשר.

24 הל' פסחים סימן רנ"ו.

אין לשון עיסה גדולה משיעור חלה ובמכונה לשון עיסה גדולה, וע"ז ענו: הטעם שלא לשון עיסה גדולה כיון שא"א להתעסק בו ויבוא לידי חימוץ אבל במכונה יכולים להתעסק בו ולא יבוא לידי חימוץ.

מקפחין פרנסת העניים שעובדים במצות, ע"ז ענו: א"כ נאסור ג"כ להדפיס ספרים לא לקפח שכר עניים שכותבים ספרים.

מונעים טירחה במצות מצווה, ע"ז ענו: אפשר לטרוח גם במכונה.

הברזל מחמם את העיסה, ע"ז ענו: שבדקו וראו שלא מתחמם כלל.

שמן מכונות מתערבב בעיסה, ע"ז ענו: כל הצירים והגלגלים הם מחוץ לתיבת הרידוד ואין שם שום שמן מכונות.

א"א להרגיש אם יש גרעיני חיטה בעיסה, ע"ז ענו: שכשמנקים את המצות לפני האפייה אפשר להרגיש אם יש גרעינים.

המכונה היא בגדר דפוס שחכמים אסרו לעשות בו העיסה²⁵, ע"ז ענו: שאין כאן שום דפוס ורק גלילים ממתכות במקום גלילים מעץ.

יש לציין שהאוסרים הודו שלא ראו בעצמם את המכונה והמתירים טענו שראו את המכונה, ואם האוסרים היו רואים את המכונה לא היו אוסרים.

ג

לצאת ידי חובת מצת מצווה במצת מכונה

(1) הרב שלמה קלוגר ז"ל כתב שאי אפשר לצאת ידי חובת מצות מצווה במצות מכונה כיון שהמכונה לא יכולה לכוין שיהי' לשמה א"כ זה לא עדיף מגוי וחש"ו שאפי' אם ישראל עומד ע"ג לא מהני,

וע"ז ענה לו בעל השואל ומשיב מה הוא חושב שהמכונה עובד ע"י כישוף, הרי בני אדם מגלגלים את הגלגל בכח וכי יגרע הגלילים ממתכת מהמערוך מעץ, וכי העץ יש לו יותר דעת ממתכת,

והרש"ק חזר בו מטעם זה וכתב שחשב שהגלגלים מתגלגלים מעצמם בלי כח אדם ועכשיו שנודע לו כי בנ"א מסובבים את הגלגל וא"כ מכוונים לשמה, אבל אח"כ מחזק את דבריו הראשונים שאף אם אדם מפעיל את המכונה נראה שאין נחשב כמעשה אדם אלא ככוחו ומביא ראי' מסוכה²⁶ דפליגי אי לקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה וא"כ לא מבעיא למ"ד שלא שמה לקיחה דמוכח דלא נחשב מעשה אדם ע"י דבר אחר אף למ"ד שמה לקיחה היינו כיון דדי בכוחו דע"י כחו נמי הוי לקיחה אבל עכ"פ מעשה אדם ממש לא הוי, וא"כ תינח אדם המגלגל העיסה בידי הוי חד כח אבל אם מגלגל רק המכונה וע"ז מסובבים הגלגלים ממילא ואין הגלגלים בידי הוי רק כחו, והרי בב"ק²⁷ מבעי' לר"א אם כח כחו הוי ככחו לסומכוס או לא ומוכח דכח כחו לא הוי ככחו, ומה דמבעי לי' רק לסומכוס ולא לרבנן היינו דלרבנן כל צרורות הוי רק חצי נזק בזה מה בכך דהוי כח כחו....

וא"כ נראה דה"ה להיות נחשב מעשה אדם כח כחו לא נחשב מעשיו והוי רק כנעשה ממילא, וא"כ חסר בכח גברא ואינה לשמה וא"א לצאת בו חובת מצת מצווה, ע"כ.

(2) אבל נראה לפענ"ד במחכ"ת שאגב חורפי' לא דק, הדיון אם לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה אינו קשור כלל אם הוי כחו או כח כחו שהרי הוא מפעיל אותו כח אם לוקח בידו או ע"י דבר אחר וכל המחלוקת הוא כמ"ש הרשב"א המאירי וכו' וכן בשו"ע או"ח תרנ"א אם דבר האחר מהוי חציצה ואז זה לא לקיחה תמה וא"כ אינו ענין לכאן כלל,

26 סוכה דף ל"ז ע"ב.

27 דף י"ט ע"א.

25 פסחים דף ל"ז.

ומ"ש מהגמ' ב"ק, עיין בשיטה מקובצת שם ד"ה בעי ר"א כח כחו לסומכוס וכו' אבל לרבנן דסומכוס דאית להו הלכתא דצרוורות ח"נ פשיטא לי' לרב אשי דאין חילוק בין כח א' לכחות הרבה דהכל ח"נ.

וכן בשו"ת הריב"ש²⁸ כותב .. יש מי שכתב דאליבא דרבנן פשיטא לי' דלאו ככחו דמי ופטור לגמרי והא דמספקא לי' אליבא דסומכוס היינו כדי לקיים את ההלכה, אבל אא"ל ככה דא"כ הו"ל למיבעי לסומכוס אי לאו ככחו ופטור לי' לגמרי כרבנן, או חייב מחצה כדי לקיים ההלכה אלא דפשיטא לי' לרבנן כי היכא דכחו כגופו מדינא ה"נ כחו ומן הדין חייב כ"ש אלא דאתאי הלכתא וגרע חכ' לכל מה דאינו גופו ממש וכח כחו אבל לסומכוס דל"ל הלכתא לכחו וכחו נמי כ"ש מיבעי לי' דלמא סבירא לי' דכח כחו ח"נ כדי לקיומי הלכתא לכח כחו.

וכן כתב הרא"ש שם: רב אלפס ז"ל לא הביא הך בעיא משם דלסומכוס מיבעיא לי' ולית הלכתא כוותי', ול"נ דיש נפקותא גדולה בבעי' זו דמתוך בעייתו משמע דפשיטא לי' כח כחו ככחו דמי לכו"ע....

וע"ז כותב ביש"ש²⁹ ולא יכולתי לעמוד על דבריו כי מסתמא אפי' אם לא הי' שואל כ"א אליבא דסומכוס לא היינו מחלקים אליבא דרבנן בין כחו לכח כחו מאיזה צד יש לחלק... וכן בסי' כ"א ... אבל לרבנן פשיטא דכח כחו ככחו דמי', וא"כ הרי גם בשיטה מקובצת והריב"ש והרא"ש והיש"ש כולם סוברים שאין הבדל בין כחו לכח כחו והכל נחשב למעשה ידי האדם.

3) אבל בשו"ת פנים מאירות³⁰ תמה על הרא"ש שפשיטא לי' דכח כחו לרבנן ככחו דמי, א"כ למה לא הביאו הרי"ף והרמב"ם דין דכח כחו לרבנן שחייב ח"נ,

והביא מכמה מקומות ראי' שכח כחו אינו ככחו מחולין (ט"ז). לענין שחיטה, סנהדרין (ע"ז:): לגבי רציחה, מכות (ח.). לענין גלות, עירובין (ל"ה). לענין היסט הזב. ומסיק דלרבנן כח כחו אינו ככחו.

4) והנה מה שהביא מעירובין מדין היסט הזב במחכ"ת נראה לפענ"ד שאינו ענין כלל לכח כחו כי שם מדובר שאם הקיש הזב עליהם ורעדו מכחו אבל לא זז ממקומם אם זה נק' היסט מחמת הרעדה או שצריך לזוז כדי שיקרא היסט.

ומה שמביא משאר המקומות שמדובר מכח כחו הכוונה כח שני שמנותק מכח הראשון ונגרם ע"י כגון מ"ש מחולין ששחט עם סכין שתקוע בגלגל שמסתובב ע"י מים הרי רק זרימת המים הראשונים הוא מכח ראשון של האדם משא"כ המים שזורמים אח"כ זורמין מעצמם ולא מחמת כח האדם ולכן נק' כח שני ושחיטתו אינו כשרה,

וכן מ"ש מסנהדרין שהרג אדם ע"י זרימת מים עליו שהפנה מרוצת המים עליו אבל לא ישירות אלא במרחק קצת ולא נפלו עליו המים מיד בצאתם מגדרותיהם עליו אלא לאחר מכאן הלכו על המקום שהוא שם וא"כ זה רק גרמא ואינו נק' מכחו, וכן במכות בזורק רגב אדמה והשיר תמרים מהעץ והתמרים הרגו אדם שהתמרים שהרגו האדם מנותקים מכחו ורק נגרם ע"י כחו שזרק רגב אדמה.

וא"כ א"א לדמות את הנ"ל למכונת הרידוד שבנ"א מגלגלין כל הזמן את הגלגל ואעפ"י שהגלגל מגלגל עוד גלגלים אבל כולם קשורים עם כחו הראשון וברגע שיפסיק לגלגל יפסיקו כל הגלגלים להתגלגל.

וכמ"ש בקונטרס ביטול מודעה³¹ בתיאור המכונה... ומציר האחד יוצא בית יד אשר בו יסובב גבר כל היום... וכן בשו"ת מהרש"ם³² ... והגאון רי"ש ועמו כמה גדולים העידו שהמכונה סובב ע"י כמה בנ"א המגלגלים בגלגל ולא נפסק כח האדם ולכן לא מיקרי כח כחו.

31 דף כ"ג ע"ב.
32 ח"ב סימן ט"ז.

28 סימן שע"ה.

29 שם סימן ד'.

30 הובא באוצר מפרשי התלמוד שם ס"ק 72.

וכד דייקת שפיר בדברי הרש"ק הרי כתב שלא ראה את המכונה וחשב שמתגלגל בלי כח אדם ע"י מים או ע"י קיטור ואח"כ נודע לו שאדם מפעיל את המכונה, אבל מדבריו משמע שחשב שהאדם מגלגל את הגלגל ואח"כ הגלגלים מתגלגלים ממילא ומנותק מכחו וז"ל: "אבל אם מגלגל את המכונה ועי"כ מסבבין הגלגלין ממילא ואין הגלגלין בידיו הוי רק כחו", ומובן מזה שמדובר שאם יפסיק האדם לגלגל הגלגל ימשיכו הגלגלים להסתובב מעצמם וא"כ הרי מתגלגלים בלי שהאדם יכוין לשם מצות מצוה.

אבל אם המציאות הוא שכשהאדם מפסיק לגלגל את הגלגל מפסיקים כל הגלגלים להסתובב וממילא הם מחוברים בכחו הרי הם כאלו בידיו ובזה לא אסר הרש"ק.

וכן הביא בפסקי תשובות סי' י"א דמה שדנו האחרונים בענין כח כחו בגלגלים היינו דוקא באופן שכשהאדם מפסיק פעולתו הגלגלים ממשיכים פעולתם מחמת התנופה שיש להם מפעולת האדם.

(5) ובשו"ת קניין תורה³³ מביא שענין כח כחו נזכר 4 פעמים בש"ס.

במכות (ח.) פלוגתא דרבי ורבנן לענין הורג בשוגג ע"י כח כחו אם גולה, ומשם א"א להביא ראי' שכח כחו אינו מתייחס למעשי האדם כי כבר כתב התבואות שור³⁴ דהטעם שפטרי רבנן הוא כיון שכח כחו הוי אונס כי לא עלה בדעתו שיכול להרוג ע"י מעשה זו וא"כ אונס רחמנא פטרי, וא"כ א"א ללמוד למקומות אחרים.

בב"ק (דף י"ח) לענין נזיקין גם מנזיקין א"א ללמוד למקומות אחרים כי בנזיקין אמר קרא פצע תחת פצע לחייב על שוגג כמזיד ועל אונס כרצון בין ער בין ישן וא"כ אפי' אם נחייבו בנזיקין אין ראי' למקום אחר שי"ל ששם אינו נחשב כמעשיו.

33 חלק ה' סימן ב'.
34 סימן ג' סק"ד.

בע"ז (דף ס.) לגבי יין נסך וגם כאן א"א ללמוד למקומות אחרים דלאו ככחו הוא כי בי"נ חשוב אם דרך ניסוך בכך או לא.

בחולין (דף ט"ז.) לגבי שחיטה, ומכאן כן אפשר ללמוד אם נק' כחו או לא כי כאן אין שום סברות וטעמים אחרים רק כלל אחד אם נשחט ע"י כח אדם כשר ותו לא, ולכן אפשר ללמוד מכאן גם למקומות אחרים, ע"כ וא"כ בנידון דידן בודאי נק' כחו, והיות שבמצות צריך שיהי' גם לשמה וא"כ היות והאדם המסובב מכוין לשמה א"כ הוי כחו וגם לשמה.

וכן עיין בספר מעשה וגרמא בהלכה³⁵, שבמלאכת שבת הוי כח כחו ומי שפותר בזה הוא מטעם שאין הדרך לפרק כך אבל לא בגלל חסרון מעשה.

(6) וכן מצאתי בשו"ת תירוש ויצהר להרב מיכאלסאן מגדולי רבני ווארשא³⁶ אחרי שכותב ששום רב לא יהיו ח"ו להתיר מה שאסרו הגה"ק הנ"ל זי"ע מצות מכונה, ממשיך ... אכן מה ששאל כת' לענין הוואלצין (גלילים) במקום הוולגרהעלצעל (מערוכים) בזאת נוהגים היתר בעירנו אף מהדרין,

[הכוונה במקום לגלגל עם מערוכים על השולחן מכניסים כל מצה בין שני גלילים ומסובבים את הגלילים א' על השני כמו שיש היום]

ובשנת תרע"ה מפני סיבת המלחמה הגדולה ר"ל, נשארתי אז שנה שלימה בקרלסבאד והיו שם פליטים ממדינת גאליציה ערך חמישים אלפים מאחב"י, וביניהם ערך שישים רבנים ורביים, נכדי צאנו בעלז וראפשיץ ועוד, וביום ו' שבט הייתי באסיפה עם הרבנים והרביים אודות להכין קמחא דפסחא ושלחנו דיירים מיוחדים לעיר בודאפעסט וכתבנו ע"י להגאון ר' קאפיל רייך זצ"ל הרב דפעסט בקשה שישתדל עבורנו ויעזור לצירים לקנות שמה כמה וואגאנין קמח לפסח עבור אחב"י שברחו ממקומותיהם וגרים בקארלסבאד וכן נעשה ושוב שכרנו בקארלסבאד דירות מיוחדות והקמנו שלשה בתי אופים גדולים לאפיית מצות

35 עמ' 161.
36 סימן קפ"ח.

והי' ג"כ באופן הוואלקין שאמר שנעשה הטייגל לא הי' וואלגרהעלצר רק ניתן בין הוואלקעס ויצאה המצה בצד השני בין הוואלקעס והמצות נאכלו בבתי הרבנים והרביים בלי שום ערעור וחשש ח"ו ע"כ.

הרי מדבריו מובן שמדובר כמו בנידון שאחרי שחותכים העיסה לחלקים קטנים לוקחים כל חלק ומכניסים בין הגלגלים ויוצא מצה ואינו דומה כלל למכונת הרידוד דלעיל שעשה עיסה גדולה שאסרו וכמו שממשיך שם אח"כ... על זאת יש צעקה גדולה במה ששוב המציאו מחדש שטאנצן היינו שעושין עיסה ארוכה מאד... ומסיים שהיא חמץ גמור.

ולסיכום:

כל הנ"ל אתי שפיר לפי שיטת רבינו בשו"ע שהבאנו לעיל שעיקר השימור הוא שהאדם יכין בזמן המעשה שלו לשם מצת מצווה ולכן כל זמן שהמעשה שלו מחובר לידו שאם יפסיק לגלגל עם ידו יפסק הכל הרי יש כוונה על כל המעשה גם על הגלגלים שמסתובבים מכח הגלגל הראשון.

ד

איסור מטעמים כמוסים

הדברי חיים שהי' בדור שאחרי הרש"ק³⁷ אוסר מצת מכונה גם מטעמים כמוסים שלא רוצה לגלות ופוסק שהם חמץ גמור ואין להתיר בשום אופן.

וכן בטויית ציצית ע"י מכונה³⁸ פוסל אותם כי אינם נעשים ע"י אדם ובפרט כי ידוע אופני המכונה שנשתנים כמעט בכל יום ומי יודע למחר מה יהי' בזה...

ובספר ויואל משה³⁹ מבאר שזה שהד"ח אוסר מצות מכונה מטעמים כמוסים גילה לנו טעמו כשדן על ציצית מכונה כנ"ל. כיון שמשנתנים המכונות בכל יום

ולכן אפי' אם במכונה שיש עכשיו זה בסדר אבל יבוא יום שיהי' מכונה שאינו בסדר ויתירו את זה, ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

וכן כותב הרש"ק⁴⁰ אף אם יתאספו כל חכמי ישראל ויעשו מכונה שלא יהי' בו חשש חמץ כלל אבל מי ערב לנו שיעשו כן בכל עיר ועיר אם ניתן תורת כל א' בידו אם יעשו המכונה באופן אחר מי ימחה בידם אם רק יהי' קול שהותר המכונה יעשו כל א' כרצונו.

ואדמו"ר הרש"ב⁴¹ כתב שנודע לו שהגלילים ממתכות שבמכונה מתחממין ומחמיצין את המצות וכנראה שאלו שאסרו ולא רצו לגלות טעם ופסקו שזה חמץ גמור רוח ה' נוססה בהם לאסור בתוקף מחמת חשש זה אף שלא ידעו מזה.

ונראה בפשטות שאלו שאסרו מטעמים כמוסים צדקו כי אנחנו רואים את התוצאות שהיום המכונות שאופים את המצות מופעל ע"י חשמל וחוז' מהפעלתו ע"י ישראל כל העבודות מהכנסת הקמח והמים עד גמר האפי' נעשים אוטומטי בלי שום מגע יד אדם וא"כ לשיטת רבינו שצריכים ששלש העבודות לישה עריכה ואפי' יעשו ע"י אדם שמכוין לשם מצות מצווה וכאן אין א"ז וא"כ א"א לצאת עם מצות מכונה ידי חובת מצת מצווה.

אבל בנוגע לחימוץ ישנם היום מאפיות שיש עליהם השגחה טובה על הנקיון של המכונות ושלא יבוא לידי חימוץ.

ה

יישוב השאלה

ולאחר כל ההקדמות הנ"ל נבוא לברר את השאלה הנ"ל (אשר בראשית דברינו).

40 בשו"ת האלף לך שלמה השמטות לאו"ח סימן ל"ד.
41 באגנה"ק ח"א עמוד שט"ז - שי"ז.

37 בשו"ת או"ח ח"א סימן כ"ג.

38 או"ח ח"ב סימן א' ב'.

39 מאמר ש"ש קמ"ג.

בנידון דידן אין את כל החששות של חימוץ דלעיל כיון שמנקים את הכל כל 18 דקות, וכן אין שום בעי' של כח גברא כיון שהידיית מסובב את הגליל מכח ראשון ממש ואעפ"י שאין צורך פה לכח גברא שאין שום מקור בתורה שצריך כח גברא, וכן אין שום בעי' של לשמה שהרי האדם שמסובב את הגליל מכיון לשם מצת מצווה וא"כ הוא עושה את עבודת הרדידה לשם מצת מצווה וברגע שהוא מפסיק לסובב הכל נעצר.

וכן אין לזה שום דמיון למכונות רדידה הראשונה וכרחוק מזרח ממערב ולא קרב זה אל זה ששם יצא עיסה גדולה בת מאה מצות משך 5 דקות ובמשך זמן הזה לא הי' עיסוק בעיסה וכן הגלגל המסובב הי' מחובר למערכת גלגלים משא"כ בנידון מכניסים מצה א' לכמה שניות והידיית מסובב בכח ראשון וא"כ א"א לקרוא לזה מכונה אלא כלי עזר ידני, ואין שום חשש שמזה יבואו להתיר מכונה אוטומטית, ועל מציאות כזו לא אסר אף א' ואדרבה מעין זה התיר בשו"ת תירושי ויצהר הנ"ל למעשה למהדרין.

מצד המנהג:

ואם דנין מצד המנהג שלא נהגו בזה מדורי דורות, הרי - א'. א"א לומר שיש מנהג על דבר שלא הי' קיים, כיון שהסיבה שלא נהגו היא מכיון שלא הי' קיים. ב'. ישנם גם דברים אחרים שלא נהגו פעם ואעפ"י כ רוב המאפיות של למהדרין משתמשים בזה כגון "פינרים" ו"נירוסטה", והסיבה הוא כיון שבדקו וראו שאין בזה שום בעי', וא"כ במה זה שונה, גם בזה אין שום בעי' כנ"ל. ג'. היום ישנם מחמירים להשתמש בקמח שנטחן בריחיים של יד במכונה שנפעלת ע"י אדם המפעיל את המכונה ידנית ואעפ"י שזה לא מכח ראשון, וא"כ איך אפשר לחלק להחמיר בזה אעפ"י שהוא כח ראשון ולהקל בזה שאינן כח ראשון. ד'. כל תעשיית הבתים והקלף ורצועות וציצית שנק' עבודת יד נעשים בשיטה זו וא"כ אם מחמירים במצה איך מקילים בכל אלו? ובפרט עפ"י שיטת רבינו בשו"ע⁴²

עפ"י המ"א שמדמה את הכוונה לשמה בטוית ציצית לכוונה לשמה במצת מצווה. וא"כ אם זה לא נק' לשמה במצות לא שקקת חיים וכו' שאין ציצית ותפילין וכו' עבודת יד לשמה, וד"ל.

תנור האפי'

שאלה: אם אחרי הנחת המצה בתנור על רשת ברזל המצה מוסעת על מסילה ע"י חשמל באורך התנור עד גמר אפייתה, האם זה גורע מעבודת יד בעבודת האפייה?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו צריכים לדעת מהו הגדר של מלאכת האפי',

ממ"ש בהל' פסח מובן שעבודת האפי' במצות הוא הכנסתו לתוך התנור על קרקעית התנור, ובוה נגמר העיסוק של האפי' ואח"כ המצה נאפית מאלי' מכח האש, וא"כ אם ישראל בן דעת מכניס את המצה על קרקעית התנור הרי סיים את מלאכת האפי' ואם בתוך התנור המצה מוסעת עם הקרקעית שעליו הניחו את המצה אין בזה שום חסרון,

בהל' עכו"ם⁴³ ע"פ הגמ' בע"ז (ל"ח) מובא שבמלאכת אפי' ישנם שלש פעולות (א) הדלקת התנור. (ב) הכנסת הלחם. (ג) חיתוי בגחלים. וכדי שיהי' פת ישראל מספיק בא' מפעולות האלו שיעשו בידי ישראל כיון שכל הענין הוא שיהי' היכר שנעשה ע"י ישראל ואעפ"י שאין ללמוד מזה בקשר למצת מצווה, אבל מה שכן אפשר ללמוד מזה מהו הגדר של מלאכת אפי', שיש בזה שלש פעולות, וא"כ אם ישראל בן דעת עשה את שלש הפעולות האלו הרי השלים את כל מלאכת האפי', וא"כ כאן הדלקת התנור נעשה בידי ישראל הכנסת המצה לתוך התנור נעשה בידי ישראל וחיתוי בגחלים הגברת האש נעשה ג"כ בידי ישראל,

43 סימן קי"ב.

42 הל' ציצית סימן י"א קו"א סק"ב.

ומה שבמלאכת שבת אינו חייב על האפי' רק אם קרמו פני' משני הצדדים אחרי הכנסתו לתוך התנור, זה מצד השיעור שבמלאכת שבת אינו מתחייב אא"כ אפה שיעור אפי' שזה קרמו פני' אבל מה שתלוי במעשה של האדם זה רק ההכנסה לתוך התנור.

כי אם נאמר שעד שקרמו פני' לא עשה שום מעשה אפי' הרי בתנור כזה אם יכניס בצק לתוך התנור והחשמל יסיע את הבצק עד שקרמו פני' צריך להיות פטור מכיון שמהכנסה שלו לתוך התנור לא קרמו פני' ורק ע"י שהחשמל הסיע נהי' קרמו וא"כ אי"ז מעשה שלו, וזה הרי אא"ל אלא ודאי שהחייב הוא על הכנסתו לתוך התנור וזה גמר מעשה האפי' שלו אבל לא נק' אפי' עד שקרמו פני'.

וא"כ ברור שמעשה האפי' הוא הכנסתו לתוך התנור גרידא.

ההכנסה לתנור פירושו על קרקעית התנור, וא"כ כאן מניח את המצה על קרקעית התנור ונשאר על אותו מקום כל משך זמן האפי', ורק שקרקעית התנור נוסע, לא מובא באף מקום שאסור שקרקעית התנור תזוז ממקום למקום,

ומכיון שהמצה נשארת על אותו מקום שהניחה שם הרי מעשה האדם שהניחה בתנור נמשכת עד גמר האפי',

והיות שכל התנור מוסק בחום שאפשר לאפות בו וא"כ פעולת ההסעה אינה מוסיפה שום דבר במלאכת האפי'.

וכן אנחנו מוצאים בדין של ברכה אחרונה לדברים שצריכים לברך במקומן אם אדם נמצא בנסיעה ברכב או במטוס ואכל הרי יכול לברך במקום שאכל ואעפ"י שבינתיים הרכב או המטוס עבר ממקום למקום כיון שהוא נשאר באותו מקום.

ואעפ"י שישנם המחמירים שלא להעביר את המצה בתוך התנור ממקום למקום בזמן האפי', הרי הטעם לזה הוא כיון שבזמן שמרים את המצה עם המרדה כדי להעבירו יש הפסק בין המצה לתנור ע"י המרדה ויכול לגרום לחימוץ מחמת הפחתת החום אבל כאן זה לא שייך כי המצה נמצאת כל הזמן על קרקעית התנור.

ועוד והוא העיקר, שבתנור זה החום בפי התנור הוא 550 מעלות, ותוך 10 שניות מהכנסת המצה היא כבר נאפת כשיעור שאין חוטים נמשכין, וההמשך שנוסע בתנור משך דקה זה רק תהליך ייבוש כדי שיהי' פריך וממילא זה שקרקעית התנור נוסע אינו נוגע כלל וכלל לתהליך האפי' וממילא זה לא מעלה ולא מוריד כלל וכלל, כי זה כבר אחרי האפי'.

ולסיכום:

מצות אלו הם עבודת יד למהדרין

גדר דין 'נולד' בשבת

הת' יוסף יצחק שי' עובדי'ה
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדמוה"ז סי' ש"י סי"ט כתב: "אין האפר מותר בטלטול... אם הוסק בשבת... משום נולד..." (אך משום מוקצה מותר, שהרי ראוי לכסות בו רוק וכדומה¹). ולכאורה צ"ב, שהרי בסי' ש"ח סכ"ג כתב: "הנולד מותר בשבת כגון נכרי שעשה כלי חדש בשבת מעצמו מותר לטלטלו ולהשתמש בו", מדין זה משמע שהנולד מותר בשבת, ולא כמ"ש בסי' ש"י ?

וקשה לומר שחילק אדמוה"ז האם ההולדה נעשתה מאילה ונאסרת בשבת, או שנעשתה ע"י נוכרי ולעצמו שאז אין בזה שום איסור בשבת. כיוון שבסי' ש"ח

¹ כמ"ש שם, סי"ז.

המשיך² וכתב: "וכן כל הכלים שנשברו בשבת ואין השברים ראויים להשתמש בהם מעין מלאכתם הראשונה אלא מעין מלאכה אחרת לגמרי... הרי זה נולד שנעשה כלי חדש ומותר בשבת ולא ביו"ט..."³, "א"כ יוצא מדבריו שאין הבדל כלל אם נולד כלי חדש ע"י נוכרי, או שנשתבר כלי אחד ונולד כלי חדש מאילו.

וי"ל הביאור בזה, שהרי בסי' תצ"ח סכ"ד כתב: "אפר כירה... אם הוסק ביו"ט אסור לטלטלו ואף המתירים בנוולד מודים בנוולד גדול כזה דמעשה חדש הוא שאתמול היה עצים ועכשיו אפר", ולפי מש"כ מוכח שישנו הבדל מהותי בין כל דבר שנולד, לבין אפר שנולד בשבת (וביו"ט לדעת המתירים ביו"ט נולד). שהרי כל דבר נולד, כגון כלי זכוכית שנשבר ונעשה ע"י זה כלי חדש, סוף-סוף לא נעשה שינוי החומר אלא נעשה אך ורק שינוי בשם הכלי, וע"ד מה שכתב ב'תניא'³ (בנוגע לבריאת יש מאין), וז"ל: "מעשה אנוש... רק שמשנה הצורה והתמונה מתמונת חתיכת כסף לתמונת כלי...".

כן מצינו שכתב בסי' ש"ה⁴ במפורש, בנוגע לחליבת פרה שיש חשש שרוב החלב שבה נולד בשבת, וז"ל: "אעפ"י אסור עד הערב אם לא נחלב מיד בכניסת השבת אלא לאחר זמן בענין שאפשר שרוב החלב שבדד הוא נולד שם בשבת שאותו החלב שניתווסף בה בשבת הוא מוקצה מפני שהוא מעשה חדש שנולד בשבת שדם נעכר ונעשה חלב..."

נמצאנו למדים דאף שיש כלל דבשבת החמירו במוקצה והקילו בנוולד ישנו סוג נולד שנאסר אף בשבת אם זה "מעשה חדש" כגון עצים שנעשו אפר ודם שנעשה חלב.

הקהל

מצות "הקהל" בשיטת הרמב"ם ורבינו הזקן

הר' מרדכי שמואל שי' אשכנזי
מד"א דק"ק כפר חב"ד

דרש רבי אליעזר בן עזריה': "הקהל את העם, האנשים, הנשים והטף: אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע". היינו שמצות הקהל עבור הגברים היא "ללמוד" ועבור הנשים - "לשמוע".

כאן יש לעיין, מה בדיוק ההבדל בין "ללמוד" לבין "לשמוע", והרי הגברים והנשים עשו בדיוק אותה פעולה - עמדו ושמעו את הקריאה של המלך? גם צריך להבין, מה יסוד החלוקה הזו בין גברים לנשים, שאלו חייבים "ללמוד" ואלו "לשמוע"?

דרך ראשונה: החיוב בהקהל דומה לחיוב בתלמוד תורה

1 חגיגה ג,א.

2 סכ"ד.

3 שהיהו"א, פרק ב'.

4 סעיף כ"ג.

יש לומדים, שהחלוקה בין גברים לנשים בהקהל דומה להבדל ביניהם במצות תלמוד תורה: ההלכה היא שנשים פטורות מלימוד תורה, ורק חייבות בלימוד הלכות המצוות הצריכות להן.² וכך אפשר לפרש בענין הקהל, שהגברים באים "ללמוד" תורה, והנשים באות רק "לשמוע", היינו רק כדי לידע מצוות הצריכות ולא לשם לימוד תורה כשלעצמו.

כך משמעות הירושלמי: הירושלמי כותב³ שמימרא זו של ראב"ע, אינה מתאימה עם שיטת בן עזאי. כי בן עזאי סובר ש"חייב אדם ללמד את בתו תורה", ולכן נשים חייבות ללמוד כמו הגברים ומדוע ראב"ע אומר שהנשים רק "לשמוע"? מכאן, כי ראב"ע חולק על בן עזאי וסובר שנשים פטורות מלימוד תורה ולכן חייבות רק ב"לשמוע". ותוס' מוסיף ומבאר שם, כי פירוש "לשמוע" הוא, "כדי שידעו לקיים מצוה" ולא לשם לימוד תורה כשלעצמו.

וכך מפרש גם הב"ח:⁴ "לא ילמדו לנשים כמו לאנשים לימוד דרך קבע, אלא 'שמיעה' גרידא, לפי שעה ... כמו בפרשת הקהל כדי שידעו לקיים המצוות". היינו ש"נשים לשמוע" פירושו, שרק בהזדמנות הזו מותר לנשים לשמוע את המלך, כדי שידעו לקיים את המצוות, אך אסור להם ללמוד דרך קבע לשם לימוד תורה כשלעצמו.

וכך נראה גם בדברי הגר"א: הרמ"א פוסק⁵ כי "חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה", ומציין שם הגר"א לדברי התוס' הנ"ל לגבי הקהל, ש"נשים לשמוע" פירושו "כדי שידעו לקיים מצוה", ומזה למד הרמ"א כי נשים חייבות

ללמוד המצוות השייכות להן. נמצא, כי גם לדעת הגר"א, "נשים לשמוע" מכון לחיוב הנשים הרגיל ללמוד מצוות השייכות להן.⁶

וקרוב לזה פירוש הט"ז:⁷ "דהתם לא דרש המלך כי אם פשוטי הדברים ... וזה מובן בלשון התלמוד 'אנשים ללמוד והנשים לשמוע', דהיינו שהנשים לא ישימו לב רק בפשוטי הדברים לשמוע אותן, אבל לא בחלק הלימוד". היינו ש"לשמוע" מלמדנו כי מותר להן רק לשמוע פשוטי הדברים ולא להתחכם בהם. וזאת, משום שהנשים אינן במצות תלמוד תורה.⁸

דרך שניה: החיוב בהקהל הוא חיוב בפני עצמו

אמנם נראה לדייק מדברי רבינו הזקן, כי מצות הקהל היא מצוה בפני עצמה ואינה קשורה למצות תלמוד תורה: א. רבינו לא מביא את דברי הב"ח והט"ז הללו, כי חיוב הנשים בהקהל היה ללמוד מצוות השייכות להן או פשוטי המקראות. ב. והוא העיקר: רבינו מביא⁹ את דברי הרמ"א הנ"ל כי "חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה", אך מציין בפנים השו"ע ל"אגור בשם ספר המצוות והוא בסמ"ק בהקדמה" ואינו מציין (כמו הגר"א) לדברי התוס' לגבי הקהל. ונראה מכך שחיוב הנשים בהקהל הוא חיוב אחר מחיובם הכללי ללמוד מצוות השייכות להן.

6 וראה גם במ"א סימן רפו סק"ו (הובא בהערות וצינונים להל' ת"ת פ"א סי"ד הע' 1/2): "משמע מכאן (מהא דאשה עולה למנין ז) דאשה חייבת לשמוע קריאה"ת, אע"פ שנתקנה משום ת"ת ונשים אינן חייבות בת"ת, מ"מ מצוה לשמוע כמו מצות הקהל שהנשים והטף חייבים בה, עיין סקמ"ו. ומיהו י"ל שאע"פ שאינן חייבות – עולות וכו'. אבל במסכתא סופרים פי"ט כתב הנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים ומצוה לתרגם להם שיבינו". (ועיין גם במסכתא סופרים פי"ח ה"ד ובברכ"י שם סק"ז ממשמעות ה"ה ר"ח). וראה עוד בענין חיוב קריאה"ת לנשים בהערות וצינונים שם הע' 16/ב-ג ובפ"ב סי"ב הע' 25/ב.

7 יורה דעה סימן רמו סק"ד.

8 אמנם עיין בלקו"ש חי"ט עמוד 366 ס"ה, שאם לנשים אסור ללמוד, למה נאמר "למען ילמדו"? ותירץ דעל נשים נאמר "למען ישמעו" בלבד.

9 הלכות תלמוד תורה פ"א סי"ד.

2 ראה הלכות תלמוד תורה לרבינו הזקן פרק א סי"ד ובהערות וצינונים שם.

3 הובא בתוס' סוטה כ, א ד"ה בן עזאי (נדפס שם בדף כא, ב).

4 יו"ד סימן רמו ד"ה ומ"ש שלא ילמד אדם את בתו תורה

5 שם ס"ו.

ובאמת, הבנת דברי רבינו מתבקשת לכאורה בפשטות. כי פשטות דברי ראב"ע היא, שההבדל בין אנשים לנשים הוא במצות הקהל גופא. היינו שהם מקיימים באופן שונה את מצות הקהל עצמה - אלו "לומדים" ואלו "שומעים". ואילו לפי המפרשים הנ"ל, הרי הגברים והנשים מקיימים באופן שווה את מצות הקהל - עומדים ושומעים את קריאת המלך, וכל ההבדל ביניהם הוא לענין אחר, לענין מצות תלמוד תורה, (ש"לפי הירושלמי, הב"ח והגר"א) הגברים לומדים לשם לימוד והנשים שומעות כדי לדעת מצוות הצריכות, או (לפי הט"ז) שלגברים מותר להתחכם ולהתעמק אחר כך בדברי המלך ולנשים אסור הדבר. אך למעשה את מצות הקהל הם מקיימים באופן שווה.

ועוד יש להקשות קושיא גדולה על עצם דברים אלו: איך אפ"ל שהנשים באות לשמוע את המצוות הצריכות להן, והרי קריאת המלך לא התמקדה בפרשיות של ההלכות הצריכות ביותר¹⁰? וגם, הרי אמרו ש"אין מעמידים למלך מתורגמן", ואם כן הנשים שאינן מבינות דברי המלך, לא יוכלו לדעת כיצד לקיים המצוות¹¹?

לכן נראה יותר לומר, כי ההבדל בין נשים לגברים הוא במצות הקהל עצמה - שהגברים באים "ללמוד" בהקהל והנשים באות רק "לשמוע".

הנה, מצות הקהל היא שהמלך קורא את דברי התורה באזני העם וכולם עומדים ושומעים אותו¹². כעת יש לעיין מה פירוש המילה "ללמוד": אם פירושה לשמוע את המלך ועי"ז לידע, הרי זה בדיוק "לשמוע"? ואל תאמר ש"לשמוע" פירושו סתם לשמוע בלי להבין ולידע, כי היה יכול לומר "להשתתף" או "להיות" ולא "לשמוע". אלא מכך שכתב דוקא "לשמוע", משמע ש"ללמוד" פירושו

10 ראה סוטה מא, א במשנה.

11 נקודה נוספת שמבדילה בין הקהל לתלמוד תורה היא, לפי הדעות שהקהל היה בליל מוצאי חג הסוכות (ראה באנצ"ת כרך י ערך הקהל ציון 62 אם הקהל היה בליל מוצאי יו"ט או ביום חג הסוכות), אמנם לא מצאנו מצות קריאת תושב"כ בלילה (עיין הערות וציונים להלכות תלמוד תורה פרק ד ס"ח הע' 6/6 ובמהצויין שם).

12 ראה משנה סוטה מא, א ורמב"ם הלכות חגיגה פ"ג ה"א.

להיפך - "לקרוא בפה" ולדעת. היינו שהגברים חייבים לקרוא את דברי התורה בפיהם מתוך הקלף ולדעת אותם, ואילו הנשים חייבות רק לשמוע את הקריאה ולא לקרוא.

ואכן, הגברים יוצאים את חובת הקריאה שלהם על ידי שמיעת הקריאה של המלך ומדין "שומע כעונה", משא"כ הנשים אינן צריכות להגיע לדין "שומע כעונה", כי מלכתחילה כל חיובם הוא רק לשמוע¹³.

ובאמת, כבר מצאנו בעוד מקומות שלשון "לימוד" מכוון ל"קריאה בפה": בפרשת "והיה אם שמוע" נאמר: "ולמדתם אותם את בניכם", ורבינו כותב בהלכות תלמוד תורה שהכתוב מצווה את האב ללמד את בניו הקטנים מקרא¹⁴. היינו שהביטוי "ולמדתם" מכוון ללימוד הקריאה. (אמנם מצות לימוד תורה שבעל פה, נלמדת מפרשת "שמע", בה נאמר: "ושנתם לבניך". כי לימוד תורה שבעל פה מכונה בשם "שינון"¹⁵).

וכן כותב רבינו כי מצות "ולמדתם" מחייבת לומר בפה את התורה שלומד ולא להסתפק בהרהור לבד¹⁶. יתירה מכך: לדעת רבינו מי שמוציא בשפתיו תורה שבכתב - אף שאינו מבין פירוש המילות - מקיים מצות ולמדתם¹⁷.

וכן מי שמלמד מקרא לקטנים מכונה בשם "מלמד", לעומת מי שמלמד תורה שבעל פה לגדולים שמכונה "חכם"¹⁸. וזאת, משום שלימוד המקרא לקטנים

13 ולענין קריאת התורה אם החיוב הוא "לקרוא" או "לשמוע", ראה בהערות וציונים להלכות תלמוד תורה פ"ב סי"ב הע' 15/ח דעות האחרונים בזה. ומשמעות לשון הרמב"ם הלכות תפילה פ"ב ה"א: "שלא ישהו שלשה ימים בלא שמיעת התורה". היינו שהתקנה לכתחילה היתה רק על שמיעה. ועי"ש מלשון רבינו בשו"ע סימן רפב ס"ז: "שפרשת זכור היא מהתורה, שישמענה כל אחד מישראל". ויתכן שבמצות הקהל אינו כן והמצוה לגברים היא בקריאה.

14 ראה בהרחבה בענין זה בהערות וציונים להלכות תלמוד תורה פרק א סעיף א הע' 8/א וסעיף ו הע' 39/א.

15 ראה בהלכות תלמוד תורה פרק ב הלכה ג ובהערות וציונים שם.

16 הלכות תלמוד תורה פרק ב ה"ה ובמצויין שם בהערות וציונים.

17 ראה שם הע' 21/ג.

18 ראה בהערות וציונים להלכות תלמוד תורה פרק א ס"א הע' 30/ג אות ב; ס"ו הע' 38/ג; ס"ח הע' 21/א אות ב.

בימיהם היה משול ל"מלמד (הממיי"ם בפת"ח) הבקר" – העול שמניחים על גבי צוואר הבהמה בשעת החרישה, כדי שלא תסיט ראשה לצדדים – וכך תפקיד מלמד הקריאה הוא להשגיח על אופן הקריאה של הקטנים שיהיה בדיוק כפי הנקודות והטעמים בלי שום שגיאה. אמנם מי שמורה תורה שבעל פה, נקרא "חכם". כי עיקר תפקידו הוא בנתינת ההבנה והחכמה לתלמידים.

וכך בענין הקהל, המצוה על הגברים היא "ללמוד", היינו "לקרוא" מתוך הקלף את הקריאה ולדעת אותה, והם יוצאים בחובה זו על ידי שומע כעונה מקריאת המלך, ואילו הנשים חייבות רק לשמוע¹⁹.

שומע כעונה כמו במתן תורה

ויש לומר, כי הסיבה שהצריכו בהקהל לקרוא בעצמם ולצאת מדין שומע כעונה הוא כי מעמד ההקהל היה בדומה למתן תורה, ושם יצאו בני ישראל מדין שומע כעונה.

כך לשון הרמב"ם²⁰: "חייבים להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בסיני"²¹. וביחס למתן תורה כותב תוס'²²: "כדאשכחן בסיני, שהיה שם דיבור והיו צריכים לטבול, ואע"פ שהיו שותקין, שומע כעונה". היינו שהסיבה שהצריכו טבילה לפני מתן תורה, כי היה שם חיוב של דיבור

19 להעיר מלשון המסכתא סופרים פ"ח ה"ו: "אתם ניצבים היום כולכם, טפכם, נשיכם: אנשים באים לשמוע, נשים כדי לקבל שכר פסיעות". אמנם לכאורה לא מיירי שם בפרשת הקהל, אלא במ"ש "אתם ניצבים" ומצד מצות ת"ת. לכן כתב על האנשים "לשמוע" ולא "ללמוד", כי לימוד תלמיד אצל הרב, אין צריך להגיע לידי שומע כעונה (עיין הערות וצינונים בהלכות תלמוד תורה פ"ב ס"ב הערה 15/ד אות ב), ולכן נקט אצל נשים רק שכר פסיעות.

20 הלכות חגיגה פ"ג ה"ו.

21 במקור השייכות בין מעמד הקהל למתן תורה, יתכן עפ"י דברים ד,י: "יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחרב באמר ה' אלי הקהל לי את העם". ושם ט,י: "בהר מתוך האש ביום הקהל". ושם י,ד: "בחרב ביום הקהל".

22 ברכות כב ד"ה כדאשכחן בסיני.

וקריאה, ויצאו בזה ידי חובה מדין שומע כעונה. וכך בענין מצות הקהל שנתקנה להיות "כיום שניתנה בסיני", צריכה להיות באופן של דיבור וקריאה ויצאים י"ח מדין שומע כעונה²³.

הנשים אינן יודעות לקרוא

אמנם לפי זה, מה סיבת החילוק בין גברים לנשים, שפטורות מקריאה בפה? והרי גם הן היו צריכות להיות בטוהרה במתן תורה²⁴, מה שאומר כי יצאו ג"כ ידי חובה בשומע כעונה? יש לומר, כי הדבר נובע מסיבה פשוטה: במתן תורה לא היתה קריאה מתוך הכתב, אבל בהקהל היתה הקריאה מתוך הקלף ונשים לא ידעו לקרוא מתוך הקלף, ולכן לא שייך לחייבם בקריאה.

רבינו מסביר בהלכות תלמוד תורה²⁵, כי בימיהם לא נוקדה התורה שבכתב, אלא היתה כתובה כמו ספר תורה שלנו בלא נקודות וטעמים, ולכן האב היה צריך ללמד לבנו את ניקוד כל התורה בעל פה, כדי שידע לקרוא בעל פה את כל התורה בניקודה. ואכן, מלאכה זו היתה קשה וסיזיפית "והיו אז עוסקים חמש שנים בלימוד כל המקרא עם התינוקות פעמים רבות מאד"²⁶.

אמנם חיוב לימוד זה הוא רק לבנים, כי נאמר בתורה "ולמדתם אותם את בניכם", אך האב אינו חייב ללמד לבנותיו מקרא, כמו שדייקו חכמים: "את בניכם - ולא את בנותיכם"²⁷. ולכן הבנות לא ידעו לקרות מתוך הקלף בנקודות וטעמים.

23 מהלך זה, שחיוב הגברים בהקהל הוא בדין שומע כעונה, מתאים עם משמעות כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ד עמוד 214 הע' 24 שמצות הקהל היא מצוה אחת "לחזק דת האמת", והיא גם על המלך וגם על השומעים. אמנם יש להתאים הדברים עם לקו"ש חי"ט עמוד 366 ואילך שמצות הקהל היא מצות המלך ולא מצות הציבור, וחובת הציבור לבוא היא רק משום שהם החפצא של המצוה ובהם מתקיימת מצות המלך. ולכן יש לעיין כיצד יש על הציבור חובת שומע כעונה אם הם באים רק להשלים מצות המלך. ויש לעיין.

24 שמות יט,טו וברש"י שם.

25 פרק א הלכה א.

26 שם.

27 עיין בהלכות תלמוד תורה פרק א הי"ד, ושם בהערות וצינונים הע' 16/ב. ובלקוטי שיחות חלק יד עמוד 150 הערה 12.

וכך כותב הנמוק²⁸: "שאינ דרכן של נשים לידע לקרות". וכיון שכן, לא ציוותה אותן התורה לקרות בתורה בהקהל, אלא רק לשמוע את הקריאה מהמלך.

ובאמת, מצאנו חילוק כזה בין גברים לנשים ביחס לענין נוסף: כותב הבה"ג לגבי מקרא מגילה בחג הפורים, כי נשים חייבות רק "לשמוע מגילה" ולא ב"מקרא מגילה". ושיטה זו הובאה להלכה ברמ"א²⁹: "ויש אומרים, [ש] אם האשה קוראה לעצמה, מברכת לשמוע מגילה [ולא מקרא מגילה], שאינה חייבת בקריאה".

ואפ"ל כי יסוד החילוק בין גברים לנשים הוא, שגברים יודעים לקרוא מתוך הקלף ולכן מוטלת עליהם מצות קריאה. אמנם נשים אינן יודעות לקרוא ולכן חייבים רק בשמיעת מגילה. ולכן נשים אינן יוצאות במקרא מגילה מדין שומע כעונה, אלא שמלכתחילה חייבות רק בשמיעה³⁰.

וכמובן שכל זה הוא בהקהל, אך במתן תורה שלא היתה קריאה אלא רק אמירה, הנשים היו חייבות כמו הגברים.

שיטת רבינו הזקן

לפי זה, אפשר להבין היטב מדוע רבינו הזקן לא קישר בין ההלכה שנשים צריכות ללמוד מצוות הצריכות להן לחיובם בהקהל: מצות הקהל היא מצוה מיוחדת פעם בשבע שנים - "לחזק ידיהם בדת האמת" (כדברי הרמב"ם

28 יבמות קו, ב (לה, א מדפי הרי"ף) ד"ה מודה רבא.

29 סימן תרפט ס"ב.

30 דברי בה"ג הובאו גם בהגהמ"י ריש הלכות מגילה, ושם כתובים דבריו גם לגבי קטנים, שגם הם חייבים רק בשמיעת מגילה (וכ"ה בתוס' ערכין ג, א ד"ה לאתויי נשים). ויש לעיין, הרי קטנים האב מלמדם לקרוא, ואם כן הם חייבים גם בקריאה? אמנם לימוד הקטן קריאה הוא רק חובת האב ולא חובת הקטן (עיין הערות וציונים להלכות ת"ת פ"א ה"א ע' 9/א ואילך), ולכן מצד מצות מגילה אין על הקטן חובה בקריאה, אלא רק בשמיעה (עיין הערות וציונים שם הע' 20/ד אות ב).

הידועים³¹) ויש לה דינים מיוחדים משל עצמה, ולכן אי אפשר ללמוד ממנה חיובים לענינים אחרים כמו מצות תלמוד תורה או לימוד מצוות הצריכות.

ויש להביא ראיה לכך מלשון הרמב"ם³²: הרמב"ם מציג את מצות הקהל כחיוב אחד לגברים ונשים: "מצות עשה להקהיל כל ישראל, אנשים, נשים וטף ... כל הפטור מן הראיה, פטור ממצות הקהל, חוץ מן נשים והטף והערל" ואינו מחלק ש"גברים ללמוד ונשים לשמוע". ולכן יש ללמוד מכאן כי מצות הקהל היא מצוה מיוחדת באותו לילה, ובעיקר הדברים היא שווה לגברים ונשים, וכל ההבדל ביניהם הוא

באופן קיום המצוה הזו – שאלו יוצאים מדין שומע כעונה ואלו לא צריכים לכך אלא יוצאים בשמיעה לבדה.

אבל אם נאמר, שמצות הקהל קשורה למצות תלמוד תורה, והיא מדברת על חיוב הגברים בלימוד תורה וחיוב הנשים בלימוד הלכות הצריכות, הרי זה שני חיובים שונים לגמרי – שהגברים חייבים בתלמוד תורה והנשים אינן בתלמוד תורה וחיובות רק בלימוד הלכות הצריכות³³, וכיצד אפשר לכותבו כחיוב אחד לגברים ונשים?

(ובאמת לפי דברינו, אפשר לבאר באופן נוסף מה שהרמב"ם לא הביא החילוק בין גברים לנשים בהקהל: יתכן כי הרמב"ם בספרו מתייחס לתורה שבכתב כפי שהיא בימינו, שישנם חומשים עם הנקודות כתובות בפנים³⁴, ולכן

31 הלכות חגיגה פ"א ה"א.

32 שם.

33 ובכלל, יתכן שחיוב לימוד הלכות הצריכות אינו ממצות תלמוד תורה, אלא מדין קיום המצוות. ראה בהערות וציונים להלכות תלמוד תורה פ"א ס"ד הע' 11/ג אות א; 18/א – 22. וביחס לעצם שיטת הרמב"ם שנשים אינן בתלמוד תורה, ראה שם הע' 1/ב ואילך ובמצויין שם.

34 בענין זה – מתי החלו ללמד התינוקות מתוך ספרים העשויים בנקודות – ראה בהערות וציונים להלכות ת"ת פ"א ס"א הע' 49/ד וס"ו הע' 3/ב ו-20/ג.

לימוד המקרא הוא דבר פשוט וקל וגם הנשים יודעות לקרוא כמו הגברים³⁵, ובמילא חל עליהם החיוב של הקהל לקרוא בתורה, כמו הגברים).

ובאמת, אפשר לבאר בדרך זו גם את דברי הירושלמי הנ"ל (שהובאו בתחילת הדברים): הירושלמי הסביר, כי דברי ראב"ע שנשים "לשמוע", מתאימים עם השיטה שנשים פטורות מלימוד תורה, ולכן חיובם הוא רק "לשמוע" ולא ללמוד.

ויש לומר, כי הוכחת הירושלמי היא, שמכך שנשים חייבות רק "לשמוע" ולא "לקרוא", מובן שהן פטורות מתלמוד תורה, שהרי אילו היו חייבות, היו יודעות לקרוא כמו הגברים וחייבות בכך כמותם. ומכך שפטורות מקריאה, משמע שהאב לא לימדם לקרוא ומוכח שהן פטורות מתלמוד תורה. (אמנם כוונת הירושלמי אינה שפירוש "נשים לשמוע" הוא, שהנשים פטורות מתלמוד תורה ובאות רק ללמוד הלכות הצריכות)³⁶.

ישוב דברי הרמב"ם בענין ברכות המלך

לפי יסוד זה - שהגברים יוצאים מהמלך מדין שומע כעונה - אפשר ליישב קושיא גדולה על דברי הרמב"ם.

לאחר שהמלך מסיים הקריאה, היה מברך שמונה ברכות, וכתב הרמב"ם³⁷ כי הברכות נאמרות דוקא בלשון הקודש ולא בלשון אחר. וידועה השאלה על זה, שבמשנה לא מוזכר שמברך דוקא בלשון הקודש³⁸?

יתירה מכך: בדומה למעשה המלך בהקהל, הכהן הגדול ביום הכיפורים היה קורא בתורה ואחר כך מברך שמונה ברכות אלו, וכתוב במשנה³⁹ כי הכהן צריך לאומרם דוקא בלשון הקודש. אמנם הרמב"ם אינו מזכיר בהלכות יוהכ"פ שהכהן צריך לברך דוקא בלשון הקודש⁴⁰, ומסבירים בזה⁴¹, כי הרמב"ם לשיטתו⁴² שכל הברכות נאמרות בכל לשון שמבין, ולכן הכהן הגדול יכול לאומרה בכל שפה שמבין.

לפי זה קשה ביותר, מדוע לגבי ברכות המלך בהקהל כתב הרמב"ם כי המלך מברך דוקא בלשון הקדש?

ויש להשיב: הרמב"ם אינו מתכוון שאי אפשר לברך בשפה אחרת, אלא שמבחינה מעשית עדיף לברך בלשון הקדש. כי כפי שכתבנו כאן, כל הגברים חייבים לקרוא בתורה בעצמם ויוצאים מהמלך מדין שומע כעונה, ובמילא חייבים גם לברך את הברכות בעצמם ויוצאים גם בזה מדין שומע כעונה, ולכן המלך צריך לברך בשפה כזו שיוצאים בה כולם ידי חובה. ומעתה, אם יברך בלשון הקדש, יוצאים כולם ידי חובה - גם אלו שאינם מבינים לשון הקדש, אך אם יברך בשפה אחרת, אולי יש בקהל כאלו שלא מבינים אותה שפה ולא יצאו י"ח מברכתו. כי בלשונות אחרים לא יוצאים מי שלא מבינים.

כל זה הוא בנוגע לקריאת המלך בהקהל. משא"כ קריאת הכהן הגדול ביום הכיפורים, היא כמו קריאה בתורה רגילה, שהברכה נתקנה על הקורא ולא על

38 ראה משנה סוטה לב,א: "אלו נאמרין בלשון הקודש ... פרשת המלך" ואינה מזכירה ברכות המלך. ראה

בחדושי באר שבע שם.

39 שם.

40 ראה הלכות יוהכ"פ סוף פ"ג.

41 תוספות יום טוב שם.

42 הלכות ברכות פ"א ה"ו.

35 ראה בהערות וצינונים להלכות ת"ת פ"א סי"ד הע' 16/ב ואילך כיצד מלמד לבתו תורה שבכתב.

36 ואולי אפשר להכניס פשוט זה גם בתוס' סוטה הנ"ל, שהביא הירושלמי וכתב בסוף דבריו כי פירוש "נשים לשמוע" הוא "כדי שידעו לקיים מצוה". ואולי כוונת דבריו היא כמו הרמב"ם, שהקהל נועד לחזקם בדת האמת, ועל ידי ההקהל "ידעו שצריך לקיים מצוה" בכלל, היינו שיתחזקו בקיום המצוות, ולא שידעו כיצד לקיים המצוה, כדברי הב"ח.

37 שם פ"ג ה"ה.

השומעים⁴³, שהרי רק בקריאת הכהן בבית המקדש היה מברך ברכות אלו, ולא בכל קריאה בתורה באותו יום. ולכן הכהן יכול לברך בכל שפה שמבין.

ובעיקר הדברים, שחיוב הברכות בהקהל היה מוטל גם על השומעים – נראה לדייק כך מדברי הרמב"ם: הרמב"ם כותב: "הקריאה והברכות נאמרות בלשון הקדש ... אע"פ שיש שם לועזות". ובפשטות, המילים "אע"פ שיש שם לועזות" הולכות גם על הברכות, היינו שאף שהם אינם מבינים הברכות, בכל זאת מברך בלשון הקדש. ומשמע מכאן, כי הברכות נאמרות גם בשבילם ולכן הו"א שיברך בשפה אחרת המובנת להם. ובאמת, הסיבה שמברך בכל זאת בלשון הקדש היא, כאמור, שבשפה זו יוצאים י"ח גם כשאינן מבינים⁴⁴.

אמנם לפי זה צריך לומר, ששיטת הרמב"ם היא כמו רש"י⁴⁵, שכשמברך בלשון הקדש, יוצא י"ח, אף שאינו מבין. וכן דין זה הוא גם כששומע מאחר בלשון הקדש, ולא רק אם מברך בעצמו⁴⁶. וכן לדעתו, כל ברכה בעולם צריכה להיאמר דוקא בלשון שמבין (ולא רק ברכת המזון). ולכן אם בירך או שמע את ברכת הקהל בשפה אחרת שאינו מבין – לא יצא ידי חובה⁴⁷.

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר

נשיא דורינו

43 ראה שו"ע"ר סימן קכ"ד ס"א: "שהברכות לא לצורך הציבור נתקנה, אלא מפני שהקורא בציבור ראוי לו לברך ... עיקר ברכתו הוא לצורך עצמו ולא לצורך הציבור".

44 אמנם ראה באנצ"ת כרך י' ע' הקהל ציון 38 וציון 103 שבדפוס רומי שנת רמ' ודפוס קושטא נראה שהמילים "אע"פ שיש שם לועזות" שייכים לנאמר אח"כ: "וגרים שאינם מכירים חייבים להכין לבם ולהקשיב אונם".

45 הדעה השניה בשו"ע רבינו סימן קפה ס"א.

46 כדברי רבינו על הגליון שם.

47 כמו השיטה השניה שהביא רבינו שם.

לעילוי נשמת

הקדושים הרב גבריאל נח וזוגתו רבקה הי"ד

הולצברג

שלוחי כ"ק אדמו"ר במדינת הודו

אשר נרצחו בידי בני עוולת ימ"ש

בעמדם על משמרתם במלאכת הקודש

•••

ולזכות

בנם משה שיחי

שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן

לנחת רוח כ"ק אדמו"ר נשי"ד.

לעילוי נשמת

הת' יהונתן ע"ה ז"ל בן יבלחט"א ר' ציון ביטון

הת' משה ע"ה ז"ל בן יבלחט"א ר' דוד גולן

הת' לוי ע"ה ז"ל בן יבלחט"א הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

שנהרגו בתאונה בדרכם למכצע חנוכה עם היילי צה"ל

כ"ח כסלו ה'תשס"ז

יהי רצון שיקויים במהרה הייעוד "הקיצו ורגנו שוכני עפר"

והם בתוכם

בגאולת האמיתית והשלימה ומלכנו נשיאנו בראשנו

•••

הוקדש ע"י

חברי המערכת שיחיזו

לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח הרב יצחק ז"ל

בן הרה"ח ישראל יוסף הכהן ז"ל

נלב"ע עש"ק פ' תצוה י"ב אדר ה'תשס"ז

וזוגתו הרבנית מרת שיינא חוה ז"ל

בת ר' אל"י הכהן ז"ל

נלב"ע בש"ק פ' יתרו כ' שבט ה'תשס"ז

הענדל

...

לעילוי נשמת

התמים לוי ז"ל

בן יבלחט"א הרב ישראל יוסף הכהן שליט"א

הענדל

נקטף ביום ג' כ"ח כסלו ד' הנוכה ה'תשס"ז

- בדרכו למבצע הנוכה עם חיילי צה"ל -

לעילוי נשמת

הרבנית צבי מרים ז"ל

בת הרב יצחק הכהן ז"ל גורארי

נלב"ע יום ד' י"ב אייר ה'תשס"ז

...

לעילוי נשמת

הרה"ת הרב אברהם ז"ל

בן ר' יצחק אייזיק הלוי ז"ל לויטאנסקי

שליח כ"ק אדמו"ר

בשמחה מזניקא קאליפארניא

נלב"ע י' סיון ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

מוקדש

לזכות צוות הרמי"ם המשפיעים והמשגיחים
ולזכות תלמידי התמימים הלומדים
בישיבתינו הק'
...

ולזכות

הת' אלימלך שי' זויסבערג
שסייע רבות להוצאת קובץ זה לאור
תודת המערכת נתונה לו