

קובץ

פרפור התמימים

נ"ב

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

בפר חב"ד, אה"ק ת"ז

קובץ

בלפור התמימים

ב"ב

פלפולים וביאורים בנגלה ובחסידות
ובתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע
מאת תלמידי ישיבת תות"ל המרכזית
כפר חב"ד

יו"ל לקראת מ"ו אלול ה'תשס"ז, מאה ועשר שנים להתייסדות ישיבת תומכי-תמימים
ע"י ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

אה"ק ת"ו

כפר חב"ד

שנת חמשת אלפים שבע מאות שישים ושבע לבריאה

חברי המערכת:

הת' דוד שי' אבערלאנדער
הת' חיים שאול שי' גליצנשטיין
הת' ישראל ארי' ליב שי' רבינוביץ

סייעו בעריכה:

הת' משה לוי יצחק שי' לאופר
הת' אליהו שי' שוויכה

כתובת המערכת:

מערכת 'הערות התמימים ואנ"ש'
ת.ד. 28 כפר חב"ד 72915
ארץ הקודש

נדפס בדפוס
"יד החמישה" - ביה"ס למלאכה
כפר חב"ד

נסדר והוכן לדפוס ע"י
מערכת הערות התמימים ואנ"ש
כפר חב"ד

פתח דבר

ברוב שבת והודיה להשי"ת, ומתוך שמחה של מצוה, מתכבדים אנו להגיש בפני ציבור חובבי תורה, לומדי ומגידי שיעורים ברבים, בתוך כלל אחב"י יחיו, את קובץ "1979 התמימים - כב", והוא קובץ פלפולים וחידושי תורה מפרי עטם ועמלם של תלמידי התמימים, היושבים באהלה של תורה, ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית באה"ק, ועוסקים - כרצון נתן התורה - בלהט חיות ובהתלהבות בלימוד תורתנו הק', תורת הוי' תמימה, התורה הנגלית, יחד עם תורת החסידות - פנימיות התורה - באופן ד"תפרנסון מיני, בהכנה והשגה.

כך זה הינו החלק העשרים ושניים (כ"ב) בסדרת הספרים "פלפול התמימים", אשר קנתה לה שם של כבוד ותהילה בהיכלי התורה. מידי שנה בשנה, לקראת יום ג' בתמוז, הוא יומא דהילולא של רבינו הגדול, אוהב כל ישראל ונשיאו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע, רואה אור ספר עב כרס המלא וגדוש בפלפולים, חידושים וכיארורים בכל מקצועות התורה, בנגלה - הלכה ואגדה, ובפנימיות התורה היא תורת החסידות.

בשנה זו, עם מלאות מאה ועשר שנים להתייסדות ישיבת תומכי תמימים בליובאוויטש (ט"ו אלול התרנ"ז - ה'תשס"ז), מארגן מרכז ישיבות תומכי תמימים באה"ק, כינוס מיוחד לבוגרי הישיבה ותומכיה, שמתאספים מארבע קצוות הארץ להתוועדות אחים, ולערב הצדעה לישיבה ולסניפיה הפזורים ברחבי ארץ הקודש.

אי-לכך, הוחלט לקשר את הוצאת הספר לאור עולם עם תאריך מיוחד זה, יום ט"ו לחודש אלול, יום יסוד הישיבה, "אשר כוונת כ"ק אדמו"ר נ"ע ביסוד תומכי תמימים היתה לייסד ולהקים "ישיבה", שמוכנה כמשמעותה - מקום שמוקדש ללימוד התורה . . אף שכל סוגי העבודות המוטלים על תלמידי תומכי תמימים - גם עבודת התפילה, הפצת המעיינות וכו' - כאור"א מהם הוא עיקר עבודה לעצמה, מ"מ העבודה תמה' של תלמיד ישיבה הוא לימוד התורה, וכל שאר העבודות הן הכנה להתכלית . . עיקר ענינו של התלמיד הוא לימוד התורה, וא"א לו להצליח בלימוד התורה כ"א ע"י היגיעה, וכמאמר רז"ל יגעתי ומצאתי תאמין" (לשון רבינו בשיחת אחש"פ תשל"ו). ואכן, ספר זה מהווה יותר מכל, את ההוכחה הברורה ביותר, אשר הישיבה מילאה

1 מספר כב הוא מספר הקשור עם ענין הברכה, "דקשור עם ברכה, כמרומו במספר כב - אותיות "בך", שרומז על "בך יברך ישראל" . . כך היא ברכה כוז שממנה באים ברכות נוספות, עוד ברכה ועוד ברכה, עד אין קץ, ועד סוף כל העולם, כולל הסוף של עולם מלשון העלם והסתרי". (משיחת ש"פ שמות וכ"ב שבט התשנ"ב).

יעודה², כשתלמידיה יושבים ועוסקים בתורה, באופן ד"לאפשה לה" (זהר ח"א יב, ב) - היינו, לימוד התורה ביגיעה עד כדי חידוש חידושים והוספה בלימוד התורה.

ע"פ הכלל "פותחין בדבר מלכות - מיט דעם רבינ'ס א ווארט", הבאנו בתחילת הספר הדרן על מסכת גיטין, שאמרו רבינו בעת ההתוועדות דיום כ"ף מנחם-אב ה'תשי"ט. בשיחתו זו מבאר רבנו בארוכה את הסוגיא דסיום המסכת, ומקשרה לתחילתה, כן מבאר בארוכה את מהות הגט ע"פ פנימיות הענינים, ומוציא הוראות נפלאות בעבודת השי"ת. תודתנו נתונה לחברי ועד הנחות בלה"ק, על האישור להדפסת השיחה (במהדורה הבלתי מוגהת, כפי שנדפסה בתורת מנחם - התוועדויות כרך כ"ו) בספרנו.

הספר כולל חמישים ואחד פלפולים, בהם חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, אך עיקרו הוא פלפולים וחידושים במסכת גיטין, שנלמדה בשנה האחרונה על ידי תלמידי ישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש בכל רחבי תבל. חלק מהפלפולים נאמרו על ידי התלמידים בכנס תורה מיוחד המתקיים בישיבה מידי שנה באסרו חג השבועות, לאור הוראת רבינו, וכן בחבורות התלמידים המתאספות מידי זמן על מנת לחזק ולעורר את לימוד התורה בשקידה והתמדה.

בראש הספר הובא מדור "שפתי ישנים", והוא שיעורים שנאמרו על ידי הרבנים הגאונים, שביהנו בראשות ישיבתנו הק' בעבר; הגאון החסיד רבי נחום טרעבניק ע"ה, ראב"ד כפר חב"ד וראש הישיבה; הגאון החסיד רבי יהושע זעליג פלדמן ע"ה, ראש ישיבת אחי-תמימים ומראשי ישיבתנו; הגאון החסיד רבי שלום דובער קסלמן ע"ה, משפיע בישיבתנו. וכן מהגאון החסיד רבי משה לייב שפירא ע"ה, ראש ישיבת תורת אמת ליובאוויטש³ בירושלים.

ע"פ הוראת רבינו להנהלת ישיבת תורת"ל המרכזית - 770, הרי שעל-מנת להדגיש את היות תורתנו הק' תורה אחת, לא סודרו הפלפולים לפי הנושאים, אלא לפי שמות התלמידים (כסדר הא-ב), אלא שלרווחא דמילתא צויינו מקורות הפלפולים בתוכן הענינים שנדפס בתחילת הספר.

לקראת שנת השמיטה הבעל"ט, ובתור הוספה לספרנו, מוגש בזאת מחקר הלכתי מאלף בענין גבולה הדרומי של ארץ ישראל, שזיכנו הגאון החסיד רבי אליהו לנדא שליט"א, מראשי ישיבתנו הק', אשר ידיו רב לו בעסק השמיטה.

בסוף הספר הובאו לחיבותא דמילתא ג' אגרות קודש מכ"ק אדמו"ר זי"ע אשר מתפרסמות כאן בפרוטום ראשון.

תורת המערכת נתונה לכל העוזרים והמסייעים בעבודת הקודש, בעריכת החומר, בהגהתו ובהכנתו לדפוס,

2 וכלשון הוד כ"ק אדמו"ר (מורהש"ב) ג"ע בשיחת אחש"פ תרס"ו: "די ארבעט (התיסדות הישיבה) האט ב"ה מצליח געווען".

3 אשר מהווה סנוף לישיבת תומכי תמימים, אלא שמחמת אויה סיבות, (כמובן ברשות רבותינו נשיאנו) נשתנה השם, ואעפ"כ שייכים סניפים אלו לישיבת תומכי תמימים, והם תחת בעלותם של מיסדי הישיבה. (שיחת יום ב' דר"ה ה'תשמ"ב).

ובפרט לראש הישיבה הרה"ח הגאון הגדול רבי יעקב רב הכהן כץ שליט"א, ולכל הר"מים, המשפיעים והמשגיחים דיישבתנו הק', שסייעו ועודדו את הוצאת הספר לאור עולם.

תורה מיוחדת להרה"ח הגאון ר' יעקב שיחי' גולדשמיד, ר"מ ומשגיח ראשי ביישבתנו, על עזרתו הרבה בעריכת הספר.

תורה מיוחדת נתונה בזאת להנהלת הישיבה, המסורה ונתונה לרווחתם הגשמית של תלמידי התמימים, שיוכלו לשבת ולהנות בתורה באין מפריע ומתוך שלוה, ובפרט להרה"ח ר' מנשה שיחי' חרד הרה"ח מנחם שיחי' לרר והרה"ח ר' אליקים שיחי' וואלף.

תהא משכורתם שלמה מן השמיים, וזכות הרבים מסייעתם, לשפע ברכה והצלחה בגשמיות וברוחניות, שיצליחו למלאות רצון קודשו של רבינו.

תקופה זו בה עומדים אנו, תקופה מרה היא ביותר. זה למעלה משלוש עשרה שנים מג' תמוז ה'תשנ"ד, יום הסתלקות אבינו רוענו הוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו זי"ע, שמאז גבר החושך וההעלם כיסה עולמינו, ואותותינו לא ראינו ואין אתנו יודע עד מה, והוא, "אשר אמרנו בצילו נחיה . . . כל אחד ואחד כפי בחי' התקשרותו באמת ואהבתו אהבת אמת המהורה מקרב איש ולב עמוק, כי כמים הפנים כו', ורוח אייתי רוח ואמשיך רוח, ורוחו עומדת בקרבנו ממש . . . נלך בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נס"ו" (אגה"ק ס" כו).

הנה מובן וברור, שבתקופה זו עלינו להוסיף אומץ בהתקשרותנו לאילנא דחי, וע"י ההתחזקות "בדרכיו אשר הורנו", כולל גם בעסק ספר זה, נזכה שתקופה זאת תסתים, ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה אין א גוף במהרה בימינו ובעגלא דידן .

ידוע ומפורסם בשער בת רבים, שבשעה שעלה רבנו הבעש"ט להיכלו של מלך המשיח ושאלו "אימתי קאתי מר", ענהו "לכשיפוצו מעיינותיך חוצה". כבר בעת יסודה של הישיבה הקדושה תומכי תמימים בליובאוויטש, אמר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע: "הנני מדליק את המאורות שמורנו הבעש"ט והרביים הנחילוננו, למען תקיים ההבטחה של "פוצו מעיינותיך חוצה" להחיש את ביאת המשיח" (חי' אלול תרנ"ז).

בשיחת קודש מיוחדת לרגל יום התייסדות ישיבת תומכי תמימים, שנאמרה בהתוועדות יום הש"ק ט"ז אלול ה'תשמ"ו, אמר הרבי: "בימינו אלו, לאחר תכלית הריבוי בהפצת המעיינות חוצה, אין לך אדם מישראל שלא קיבל השפעה מסוימת (באיזה אופן שהוא) באמצעות פעולתה של ישיבת תומכי תמימים, שהעמידה "חיילי בית דוד" שמפיצים תורה ויהדות בכל קצווי תבל".

מובן אם כן, שלשיבת תומכי תמימים תפקיד וחלק עיקרי בהחשת וזירוז הגאולה האמיתית והשלמה, שכן "מטרת הישיבה להיות תורת ה', תורת הנגלה ותורת החסידות תמימה, איחוד נגלה ופנימיות התורה - ויחוד זה ה"ה הכנה והקדמה לאתא לאתבא לצדיקיא בתיובתא, שיתחדש ע"י משיח צדקנו . . . וכלי והכנה לגילוי תורתו של משיח, שילמד תורה את כל העם כולו, למקטנם ועד גדולם, כי מלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים

מכסים (שיחת אחש"פ ה'תשל"ו).

ויה"ר שע"י הוצאת ספר זה לאור, המאחד אף הוא נגלה וחסידות⁴, ומהווה הוספה והתחזקות במילוי הוראותיו הק' של רבנו, תקויים משאת נפשו של רבנו - ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש, ונוכה לגאולה האמיתית והשלמה בקרוב ממש.

המערכת.

ימים הסמוכים לט"ו אלול ה'תשס"ז,
מאה ועשר שנים להתייסדות תומכי תמימים,
כפר-חב"ד ארצנו הק'.

4 וכן הוא מהווה "ההכנה (מעין ודוגמא ומביאה בפועל ממש) לקיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא", (היא) בפשטות - התחדשות והוספה בלימוד התורה מתוך חיות ותענוג עד שמחדש חידושים בתורה, הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע לפעולה על הזולת, "העמידו תלמידים הרבה" . . . כולל ובמיוחד - התחדשות והוספה בלימוד והפצת פנימיות התורה שנתגלתה בתורת החסידות, מעין ודוגמא ו"פעיה" מתורתו של משיח ("טועמי חיים זכר"), שלכן עי"ז מורזים וממהרים ופועלים ביאת דוד מלכא משיחא . . . ויה"ר שמהדיבור וקבלת החלטה טובה בהג"ל נבוא תיבף ומיד להתגלות ד"תורה חדשה מאתי תצא", בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו. (משיחת ש"פ נשא התנשי"א).

תוכן העניינים

דבר מלכות

א. הרן על מסכת גיטין כ

שפתי ישנים

ב. בענין בעל דבר במינו לה
הרב נחום טרבניק

מקדים המשנה והגמרא מריש גיטין / מביא קושיית המח"א והחת"ס ותירוצם / קושיית החת"ס ומוסיף להקשות מדילי' / מחלק בין פסול דקורבא לפסול עצמו ועפ"ז דוחה קושייתו / מתרץ קושיית החת"ס דהוי מינו / מקשה קושיית המח"א מדברי הרשב"א / ומתרץ דלק"מ / מביא תירוץ המח"א ומקשה עליו / מביא דרך נוספת בביאור הנ"ל / ודוחה זאת / מתרץ כהנ"ל ומביא מהגמ' בב"ב / מבאר שאין להקשות מדין זמן הגירושין / מביא הרשב"א בדין זה.

ג. בהיתר לבישת אבנט בכהנים למ
הרב יהושע ועליג פערלמן

מביא שיטת הרמב"ם דאבנט מותר רק בשעת עבודה / מביא את שיטת הראב"ד והסבר מחלוקתם ע"י הכס"מ / מקדים שמצינו דין זה כמ"א / מביא את הגמ' בענין זה / שיטת התוס' בזה / מבאר הנ"ל בהקדם מחלוקת הרשב"א ותוס' / מסביר שורש מחלוקתם / עפ"ז תובן מחלוקת הרמב"ם והראב"ד / מקשר זאת למחלוקת נוספת בדין גזירת כסות לילה.

ד. ביאורים בשורש מצות התפילה מר
הרב שלום דובער קסלמן

מביא ביאורים בשורש מצות התפילה / מביא את שיטת הראב"ד והסבר מחלוקתם ע"י הכס"מ / מקדים שמצינו דין זה כמ"א / מביא את הגמ' בענין זה / שיטת התוס' בזה / מבאר הנ"ל בהקדם מחלוקת הרשב"א ותוס' / מסביר שורש מחלוקתם / עפ"ז תובן מחלוקת הרמב"ם והראב"ד / מקשר זאת למחלוקת נוספת בדין גזירת כסות לילה.

ה. בסוגיא דמעמד שלושתם נא
הרב משה לייב שפירא

מביא הרמב"ם בהל' מכירה / מחלוקת הכס"מ והלח"מ / מבאר הדברים / מביא שיטת ר"ת ומבאר ב' אופנים בפירוש דבריו / מתרץ קושיית היות רענן / מקדים מוח' בעה"מ והרמב"ן ומבארה / תולה מוח' זו במח' הפוסקים אי' יכול למחול במעמד שלושתן / מתרץ קח' הש"ך והעילוי ממיצמ.

שער הפלפולים

ו. בגדר וחי בהם נו
הרב יעקב רב הכהן כץ

מביא סוגית הגמרא בסנהדרין בהדין דיהרג ואל יעבור / קושיית הרמב"ן שם / ותירוצו דהוי להנאת עצמו / ביאר נושאי כלי הרמב"ם בהל' יסודי התורה דגמרא זו היא מקור דברי הרמב"ם שם / מביא ביאור הריב"ם בתוס' לקושיא זו דיש לחלק בין עושה מעשה לשוא"ת / מקשה מדוע לא למד הרמב"ם כך / ביותר יוקשה קושיית הגמ"ח עהרמב"ם / מקדים קו' הכס"מ עמ"ש הרמב"ם בה"ה שם / מקשה על דברי התוס' שמחלק בין העושה בידיים לשוא"ת / מקדים דברי הגמרא דאדם מועד לעולם ומחלוקת הרמב"ן ותוס' / מבאר סברות מחלוקתם ומפלפל בהם / מבאר דבסברות אלו נחלקו התוס' והרמב"ם דלעיל ועפ"ז מובנת סברת הריב"ם / עפ"ז מבאר סברת הרמב"ם דלא חילק בין מעשה ידיים לשוא"ת / וכן יורדת קח' הגמ"ח / מביא ב' אופנים בהלימוד דוחי בהם' ועפ"ז גם ברציה / מבאר דנחלקו רש"י ותוס' בב' אופנים אלו / מביא פלוגתת המ"מ והמהר"ש יפה גבי שפיכות דמים בבני נח ומקשה על שיטתו / מבאר דנחלקו בסברות רש"י ותוס' שביאר לעיל / עפ"ז מבאר במאי פליגי הרמב"ם ותוס' / אך עדיין יוקשה על שי' הרמב"ם / מביא דברי הר"ן בסוגיות דע"ז ופסחים ומבארם / ועפ"ז א"ש קח' הגמ"ח על הרמב"ם / מק' על סברת התוס' ומבארה.

ז.

בענין גדול עומד על גביו

הרב מאיר צבי גרוזמן

מביא הרמב"ם בהל' גירושין בהדינים דמי כשרים לכתוב הגמ' / מקדים הסוגיא ג'נימין כב, דהוא המקור לדברי הרמב"ם / מביא קושית התוס' שם וביאורו / שואל לפי' ג' שאלות בדברי הרמב"ם / מנסה לבאר ע"פ הסברת הר"ן על דעת הר"מ והרי"ף בדין דגדול עומד ע"ג / מדייק זה מלשון הר"ף / מקשה דמגיל' לרי"ף לפרש כן / מקדים קושית הרעק"א על פי הרע"ב במשנה דהכל כשירין / חוקר בדין דגדול עומד על גביו, ומבאר דבזה נחלקו הר"ן והמאירי / עפ"י מוציא דנחלקו גם בהפ"י דעכו"ם אדעת' דנפשי' עבד (מוח' רש"י ותוס') / מביא ראי' לפירוש המאירי מסוגיא דעבד כנעני במשיכה בקידושין / לפי כהנ"ל מיישב הקושיא על הרע"ב, והקרן הראשונה על דברי הרמב"ם / מבאר כב' אופנים קושיתו הב' / מבאר קף הג' ע"פ הסוגיא דחולין / מבאר דנחלק הרמב"ם על התוס' שם / ממשיך לבאר דגם מסוגיין משמע כן / מסכם מהלך הענינים / מביא ב' הדעות משי"ע אדה"ז / בדין דחשו"ק ועכו"ם שעשה מצה / מבאר דפסק אדה"ז בדעה הב' אוזיל לשיטת הרמב"ם / מסתפק בביאורו בשיטת אדה"ז / מבאר דברי אדה"ז באו"א.

ח.

בענין רוב דעות מטעמים שונים

הרב אליהו לנדא

מקדים דברי הרמב"ם בהל' טומאת אוכלין ומקורו בש"ס / קושיית הראש יוסף שפטר הרמב"ם דבריו בהל' פסוה"מ / מפלפל בתירוץ האחרונים ומקשה בהם / מוסיף להקשות שתירוץ הרעק"א הוא נגד ר"א בן הרמב"ם וכל נושאי' כליו / מביא תירוץ הנר"ש בהנוב"ז ומפני מה א"א להעמיד תירוץו / מתרין בדברי הרמב"ם דאכן יש לשחיטה מתחילה ועד סוף, ואעפ"כ בדלעת תולין / מבאר דהרמב"ם למד מסוגיא באו"א משאר המפרשים / והוא מחמת סתירה מפורשת מסוגיא דהכרעה שלישית אינה הכרעה / מתרין הסתירה ברמב"ם ע"פ נהנת יסוד דבפלוטא כשיש מ"ד ג' שיש ספק דבריו כמו למד, יש להכריע כמותו לחומרא / עפ"י מבאר מהלך הענין.

ט.

חידוש הבעל שם טוב בענין התהוות העולם

הרב שניאור זלמן גופין

מביא את חידושו של הבעש"ט אודות הנצחיות בחיות העולם המרומו בפסוק "לעולם ה' בדרך נצב בשמים" / מביא ב' קושיות: א. מהי חיות האבן על יאף שלא הוזכר שם אבן בתורה". ב. כיצד מסתדר "דבר ה'" עם העיקר ש"אין לו דמות הגוף" / מקשה מדוע קושיות אלו שייכות בשער היתוד והאמונה, הלא הן שאלות על הפשט בעשרה מאמרות / מבאר את חידושו של אדמו"ר הזקן, אודות התלבשות הקב"ה בנבראים על ידי דיבור דוקא / מרגיש את החידוש ביחס לאמונה בדורות שלפני זה / ע"פ ביאורו מיישב הקושיות דלעיל: כיוון שהקב"ה מתלבש בנבראים על ידי דיבור - יש לתמוה מדוע "לא הוזכר שם אבן בתורה", ומהו דיבורו של הקב"ה על-יאף ש"אין לו דמות הגוף".

י.

במהות וגדרי תקנת כפ"ג וכפ"ג

הרב יעקב גולדשמיד

מביא קושיות התוס' והראשונים ארש"י / מביא ביאורי האחרונים והצ"ע בהם / מביא את קושית הראשונים על ביאור רש"י בדברי רבה / דן בדברי רש"י ד"ר "ורבנן הוא דאצורן" ובדברי הפנ"י והגרעק"א / מביא דעת רש"י בשליח לקבלה ובביאור הר"ן והמהר"ש / חוקר במהות התקנה האם היא לטובת האשה או מצד כשרות הגמ' / מוסיף נקודה מחודשת בדעת רש"י ומיישב קושיות הראשונים עליו / מביא ראי' להבנה המחודשת כרש"י / מבאר בטוב את דברי רש"י בחשש דלשמה' / מביא הסוגיא לקמן דף ה' ע"א ובדברי הר"ן שם והחידוש שבדבריו / דן במהות הענין ד"שיחזור ויתגנו לה" / מקדים דיש ב' סוגים בפסל גמ' מדרבנן ומאריך להביא ראיות לכך / עפ"י מבאר החידוש שבדעת הר"ן ורש"י / מבאר עפ"י כמה מחלוקות ראשונים בדיני כפ"ג וכפ"ג / מוציא שני ביאורים נגד התקנה / מבאר ששתי החקירות הא בהא תליא / מבאר עפ"י דברי רש"י דף ה' ע"ב ומיישב קושיות הפנ"י / מבאר את שורש המחלוקת שתלוי במהותו של הגמ' / מביא את חידושו של כ"ק אדמו"ר הזקן ומוכיח דאזיל כשיטת רש"י.

יא.

גדרם של עדים בשיטת הרמב"ם לאור תורת כ"ק אדמו"ר זי"ע

הרב יעקב גולדשמיד

מביא יסוד הרמב"ם דדין עדות הוא מנהר"כ וחוקר בזה / מעמיק בזה בחקירה נוספת / מוכיח דדעת רבינו כא' מהצדדים / מבאר עפ"י כמה מחלוקות: בדין דת"ת, בדין דעד ודיין מוצטרפין, ובדין דלא תהא שמיעה גדולה מרא"י / מבאר את דברי הרמב"ם בפ"ז ומיישבם עם הנ"ל / מביא מקור לביאורו ממי"ש בפיה"מ לסנהדרין / מביא דברי רבינו בלקו"ש ומקשה מהאמור לעיל / מביא את יסוד הרשב"א נגד ד"יקום דבר" / מניח עפ"י הכנה חרישה בתפקיד העדות והעדים / מוסיף עפ"י ביאור בדין שוויא אנפשי' תיכיה דאיסורא / עפ"י מיישב הקושיא על דברי רבינו בלקו"ש הנ"ל / מבאר דין וגדר קידושין לפני מ"ת / מקשה מי היו העדים ומבארו ע"ד הפלפול / אך עדיין צ"ע כשי' הרמב"ם / מבאר דין עדות לפני מ"ת ע"פ ההנהגה הנ"ל / מוסיף ביאור בהמובא מלקו"ש.

יב.

שימת אדה"ז בישוב גדר מלאכת הבערה

קמב

הרב יעקב שוויכה

מביא הרמב"ם שכ' דגדר אוכל גפ"ט ביו"ט הוא מלאכות שיש בהם צורך אכילה / ביאור המ"מ גבי מלאכת הבערה שנתמטטה מפסוק מיוחד / ק"י המ"א על המ"מ / מקדים דברי אדה"ז וחדושו בזה / מבאר הקס"ד המובאת בקו"א שענין מלאכת הבערה הוא כליון העצים / מבאר ג' הוכחות רבינו שעיקר המלאכה היא הוצאת האש / האבנ"ז נחלק על אדה"ז וס"ל דעיקר המלאכה הוא הכליון ודוחה ראיות רבינו / מקדים ביאור הברכת שמעון ומה שנראה להעיר בדבריו / דברי המאורי האש והנראה להעיר בדבריו / מבאר ההסברה בחקירה האם מלאכת מבעיר הוא כליון העצים או ריבוי האש / עפ"ז מחדש ביאור חדש בדברי אדה"ז בקו"א / מיישב ע"פ ביאורו קושיות האבנ"ז / דוחה הוכחת האבנ"ז ממוגיא דפסחים.

יג.

בגדריו ביטול ותולדות האור והמסתעף

קמא

הת' דוד ועליג בוגרד

מביא פירש"י במעם היתיר לביטול בשמש בשבת / מביא הסבר האנלי מל בזה והקשויות בשיטתו / מבאר ההסבר בזה ע"פ דברי אדה"ז / ביאור להסבר זה במעם הפפור בתולדות חמה / מביא קושיית האחרונים בהסבר זה ומיישבה / ביאור מחלוקת התנאים בגדר דחמי מבראי / מקור לפסק הפמ"ג והמנ"ח שמותר לביטול באור בשבת תבטול שהתבטל בשמש / מיישב דברי רש"י באיסור תולדות האור / ביאור בד"א ביטול מחלוקתם של ר"י ורבנן / מעם הנזירה לאסור תולדות חמה / מיישב קושיית החי' הר"ם / דעות היראים הקרית ספר והרמב"ם בזה / יישוב קושיית החת"ם על הרמב"ם / הנפק"מ בין דעת רש"י והרמב"ם / ביאור דעת אדה"ז בזה.

יד.

המשנה ממטבע שמבעו חכמים בגיטין

קמג

הת' יעקב בלינוב

מבאר תקנת בפ"ג ובפ"ג ומחלוקת רש"י ותוס' בזה / מביא מחלוקת ר"מ ורבנן באם לא אמר בפ"ג ובפ"ג / מביא מח' התוס' והר"ג בהסבר מחלוקת ר"מ ורבנן / מבאר שיטת והר"ג, ומקשה ע"כ מ"מ"א בר"ג שנראה היפך ההסבר / מבאר הסבר אחר בדברי הר"ג / מביא מחלוקת החת"ם והמהר"ם שוף בדעת רש"י כמח' התוס' והר"ג / יבאר המחלוקת ע"פ מחלוקת אחרת בדעת הר"ג.

טו.

בירור שימות הראשונים במענת מוזיף

קסא

הת' יעקב בלינוב

מביא מח' אמוראים בתקנת בפ"ג ובפ"ג / מקשה במעם ששליח מא"י א"צ לומר ואין חוששים לזיוף / מביא שימות תוס' והרמב"ם ומבאר מחלוקתם / תולה המח' בשימיהו במס' בכורות / מביא שי' הר"ג ומבארה / מקשה על ביאורו מהר"ג בכורות ודוחה / מביא אפשרות נוספת להסברת שימת הר"ג וחדושי הר"ג / מבאר שימת הרשב"א / מביא ומבאר שימת הריטב"א / דוחה הביאור ומבאר באו"א / מקדים שימת הרא"ש ומוכיח שימות מכוורות / מביא ומבאר שימת הראב"ד.

טז.

בענין ביטול שליחות הגט בתוכ"ד

קעמ

הת' לוי יצחק דרוקמן

מביא דברי הרמב"ם גבי ביטול בתוכ"ד / מביא הערת הרגזובי שמחלק בין ביטול גט לשליח / תמיחה האחרונים על דברי הגאון הג"ל ותירוצם / מבאר דבריו ללא דוחקא דהאחרונים / מקדים הגמ' בסוגיא דביטול גט והמסקנא דהלכה כר"ג / לפ"ז מצריך ביאור בדברי הרגזובי / מביא מה שתירצו בזה / מצריך עיון בלשון הרמב"ם / מבאר כהג"ל בהקדים שי' הר"מ דמחלק בין גט ביד הבעל או השליח / עפ"ז א"ש דברי הרגזובי / מקשה מדברי הצ"צ / מביא ב' תירוצים והסברות בתירוץ חב' / מפלפל בדבריו / מבאר עפ"ז דברי הרגזובי בתי' הג"ל.

יז.

אפקעינו לרבנן קידושין מיני'

קפב

הת' אברהם ברוך הבלין

מביא מקור הגמרא לענין אפקעינהו רבנן לקידושין ומבארה / מביא שתי שימות בראשונים בהסברת אפקעינהו / מקשה על שימת רש"י / מביא שימת הרמב"ן ומחדש שכן סבר רש"י / מביא שימת ר"ח / מקשה קושיית רעק"א ע"ז / מבאר שימת תוס' ונשאר בצע"ק / מחדש שזה הי' קשה לרש"י / מביא שימת הרא"ש בגדרים / עפ"ז מבאר שימת רש"י / מביא ראי' לדיון זה מקמנה הממאנת / עפ"ז מבאר כהג"ל וא"ש.

יח.

בגדר ביטול שליחות בגט בפני ב'

קפז

הת' מנחם מענדל וובר

מביא מחלוקת רב נחמן ורב ששת בפני כמה מבטל הגט / מביא בזה מחלוקת הרא"ש והרמב"ם במבטל בפני השליח / מגדיר את העדות כביטול שלא בפני השליח לשיטתם דהרא"ש והרמב"ם / מביא דברי הירושלמי שמותרים לכאורה לשיטת הרמב"ם / מיישב שימת הרמב"ם / מגדיר שיטתם דהרמב"ם והרא"ש במאי קא מיפליגי.

ימ. **בגדר שיחרור הצי עבד** **קנז**
הת' מנחם מענדל וובר

מביא מחלוקת רבה ורב יוסף בניטין מא, ב / חוקר כמה נחלקו / מביא ב' סוגי הקנינים דעבד / מבאר לפי"ז מחלוקת רב ושמואל בדף לח, א בנוגע לטפקיר עבדו / מביא קושיית רע"א ותירוץ האחייעור ע"ז / מבאר עפ"ז ב' המחלוקות ומקשרם זל"ז.

כ. **בענין 'ונשלמה פרים שפתנו'** **קנז**
הת' מנחם מענדל והבה

מקדים מקור הענין בחז"ל / מביא חילוקי הלשונות בדברי כ"ק אדה"ז / מתאים ביאור כ"ק אדמו"ר ז"ע לדברי כ"ק אדה"ז / מביא הסתירות בגדר אמירת סדר קרבנות בדברי כ"ק אדה"ז ומבאר דברי כ"ק אדמו"ר בזה / מחדש גדר אמירת פרישת הקרבנות, ועפ"ז מיישב הסתירות / עפהני"ל מבאר מנהגנו להניח תפילין קודם איזהו מקומן / דוחה ביאור זה מכמה קושיות / מתרץ קושיות ומבאר בדא"פ הטעם למנהג זה.

כא. **העוסק במצוה פטור מן המצוה** **רד**
הת' בנימין זאב ילהלם

מביא מחלוקת הר"ן ותוס' בנוגע לדיון עוסק במצוה / שואל מה הם סברות הר"ן ותוס' / מקשה עוד קושי' בענין זה מהגמ' במו"ק דאינה מתייחסת לת"ת כ"העוסק במצוה" / מנסה לתרץ עפ"י הסבר הראשונים בקידושין ודוחה התירוץ / מביא דלימוד תורה אין שייך בו הדין ד"העוסק במצוה" מכמה טעמים / מקשה דאין זה מסתדר עם דברי הרמב"ם כמ"א / מבאר מחלוקת הר"ן ותוס' / עפ"ז מבאר הרמב"ם / מסביר מחלוקתם בפנימיות הענינים עפ"י דברי כ"ק אדמו"ר ז"ע / מקשר כל זאת עם המחלוקת בענין עשה דוחה לא תעשה / מביא הרמב"ם מחלוקת שבת / מביא הערת כ"ק אדמו"ר ז"ע בהקשר זה / עפ"ז אצל הרמב"ם לשימתו הנ"ל.

כב. **ברין תנאי במעכשיו** **רמ**
הת' שמואל אליעזר וולפמן

חוקר בגדר תנאי דמעכשיו, אם חל הקנין בהתקיים התנאי או בשעת מעשה וקיום התנאי מנלה דהוא מעיקרא / מפלפל בדברי הרמב"ם בפיה"מ ובי"ד, ומוכיח מדבריו כאופן הב' / מביא פסק הרמב"ם דבתנאי ד"מעכשיו" אין צורך למשפטי התנאים / מבאר גדר הצורך במשפטי התנאים / עפ"ז מוכיח שהרמב"ם ס"ל כהאופן הב' בחקירה דלעיל / עפ"ז מבאר ומדריך בלשון הר"מ בכ"מ / מבאר מה הרמב"ם והראשונים בב"ב, שנחלקו בחקירה זו / מבאר ע"ד הדרוש גררי התנאי של הקב"ה עם ישראל "הנה נתתי לפניכם גו".

כג. **בענין עיבור חדשים ושנים** **ריד**
הרב דוד זילברשטרום

מביא כמה הלכות מרמב"ם הלכות קידוש החודש / מביא מקור לדברי הרמב"ם / מקשה סתירה מכמה הלכות / מבאר הסוגיא לדעת רבינו / לפי"ז מסביר שאין סתירה מריב"ל לברייטא / מבאר הלכות י"ז וי"ט בפרק זה / ולפי"ז נבין עובדא דעולא / מבאר שיטת הרמב"ם בענין ההודעה לבני הגולה, שאין מכשול / מקשה על המנ"ח בזה / מביא חילוק דבעל מרכבת המשנה ודוחהו / מביא צל"ח וחיודושי הר"ן / מתרץ על הנ"ל בב' אופנים / עפ"ז מבאר על דברי התו"כ / מבאר הסוגיא בסנהדרין / מקשה על דברי רבא דכמה במבטל הדיבור ומהי סברת מחלוקתם / מיישב שיטת רש"י בסוגיא / מבאר הסוגיא בערבין / מקשה קושיות הגרמ"ה ומיישבם / מפרש לפי"ז הש"ס בחולין ופסק הרמב"ם / מתרץ קושיות הכס"מ על הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש / ומעיר ע"ז כמה הערות / מביא מחלוקת רש"י ותוס' בסנהדרין ומקשה על שיטת התוס' / מסביר טעמא דרבנן שם / עפ"ז מתרץ קושיות התוס' / מביא ספרא על זילזול חמץ מדאורייתא / מיישב קושיות רש"י והראשונים / מבאר ומטעים כל הסוגיא שם / מביא רמב"ם על הדעת עיבור השנה / מבאר שישנם ב' ענינים בעיבור השנה / מיישב קושיות התוס' בסנהדרין / מבאר דברי הרמב"ם בזה / מביא שיטת הריטב"א וקושיות המו"א והמנ"ח עליו ומיישבם / מקשה על הא דרבא ומיישב / מביא פלוגתת ר"מ ור"י בגדרים והרמב"ם פסק כר"מ אע"פ שהלכה כר"י / מקדים המכילתא שם ומבאר הנ"ל / עפ"ז תבאר מחלוקתם ושיטת הרמב"ם / מבאר עובדא דעולא / מבאר הר"מ אילו כשיטת הר"ן / וממילא פסק הרמב"ם כר"מ, דהלכה כר"ן.

כד. **ביטול גט סת"ם וציצית** **רמו**
הת' שמואל זלמנוב

מביא שיטות הראשונים בביטול גט / מקדים דברי הרמב"ם ברין הטיל ציצית על ציצית וביאור השאנ"א בענין זה / מקשה על תירוץ השאנ"א / מבאר מה המחבר והרמ"א בענין ציצית / מביא ביאור האבנ"ז בשי הרמב"ם / מתרץ עפ"ז הקן דלעיל / תוספת ביאור בדברי האבנ"ז.

כה.

בענין עדות שאי יכול להזימה

רנ.....

הת' חיים ארי' ליב וקס

מקדים סוגית הנמ' בנוגע לעדות שאי אתה יכול להזימה / מביא קושיית הנ"ח על הרמב"ם / מוסף להקשות ע"פ המ"ד שת"ח אינו צריך התרה
ע"מ להיכבו מיתה / מקשה קושיית הר"ש רוזבסקי / מביא תירוצו ודוחהו / מקדים שיחת כ"ק אדמו"ר ז"ע / עפ"ז מתרץ בהנ"ל / מביא דברי
הרמב"ן וקרן המנ"ח עליו / עפ"י השיחה הנ"ל מתרץ כל הקושיות / מבאר דברי המנ"ח הנ"ל.

כו.

בגדר הגזירה החזקה בעבר שנשבה

רנד.....

הת' חיים יעקב צבי הכהן כהן

הת' חיים ירחמיאל וקהיים

מביא שי' רבא ברשב"ג עבד שנשבה משתעבד משום גזירה דחוק' / מביא מוח רש"י, תוס' והרמב"ם למי משתעבד / מקשה קושיות הרשב"א
על הרמב"ם / חוקר בגדר הגזירה האם הוא מצד האדון או מצד העבד / מבאר דבזה נחלקו הרשב"א והרמב"ם / מחלק בסברא דהוי מצד האדון
גופא / מבאר דבזה נחלקו רש"י ותוס'.

כז.

אי אפשר בה כמתנת ממלטלין

רנה.....

הת' מנחם יהושע מיטלבוים

מקדים סוגיות המתחלפות דגיטין וכריתות כביטול מתנה / מביא שיטת רש"י בזה והסבר הפנ"י / מקשה בת' הפנ"י / מביא מוח' הטור והב"ח
כביטול מתנת ממלטלין / מיישב שיטת הטור ע"פ שיטת הרא"ש / עפ"ז מבאר שיטת רש"י.

כח.

בענין לפני עיוור

רסב.....

הת' יוסף חיים הכהן כהן

מביא את דיני עוד כותי ופירש"י בזה / מקשה קושיית הפנ"י / מביא תוס' ומקשה לפי דבריו / מביא ראי' מדברי הריטב"א ומבאר הפשט בתוס'
/ מקדים הקירית כ"ק אדמו"ר ז"ע לגבי לפני עיוור / עפ"ז מסביר מוח' תוס' והריטב"א / מביא המנ"ח שישנם ב' סוגים בלפני עיוור / מסביר דבזה
נחלקו הנ"ל / מבאר שיטת התוס' והרמב"ם / מביא נפק"מ בזה / מקשה על שיטת האמונת שמואל והחת"ם / מחדש שגם בין אדם למקום יש
שני אופנים / עפ"ז מתרץ ומבאר בהנ"ל.

כט.

בדין סוריא וגדר "כיבוש יחיד"

רסו.....

הת' משה לוי יצחק לאופר

מביא שיטות רש"י ותוס' מה"ה החסרון דסוריא ומהו כיבוש יחיד / דרש"י ס"ל דלא הוי כל ישראל ולא לדעת כ"י זהו כיבוש יחיד / תוס' למדוד
שלא כבשו כל א"י וזהו כ"י / מבאר למה איכפת לנו דין כיבוש דרוד בסוריא אף לאחר שקרושה ראשונה במלח ע"פ חי הגר"ח ושיחת כ"ק
אדמו"ר ז"ע / מברר שיטת הרמב"ם שבדין סוריא - כתוס', בגדר כ"י - כרש"י / מבאר אך הרמב"ם למד בנמ' הקשר ביניהם ושזה תלוי בזה.

ל.

תיקונו ותשובתו דאלישע בן אבוי'

רעב.....

הת' משה לוי יצחק לאופר

מביא אגרת כ"ק אדמו"ר ז"ע דמשמע שאחר' לא שב / מק' דאיתא בירושלמי דשב / מבאר דגם להירושלמי לא שב בשלימות / מבאר דמהבבלי
משמע דפלוג על הירושלמי / מיישב דכ"ק אדמו"ר נקט בהבבלי / מבאר החילוק בין הבבלי והירושלמי במעשה דאחר ומקשר זאת בב' אופנים
לשיטתם בלימוד התורה.

לא.

כתובה הוי מדאורייתא או מדרבנן.

רעו.....

הת' בן ציון לסקין

מביא מוח' תוס' וריצב"א מ"ם אלמנה נשבעת לקבל הכתובה / מביא הסבר האבנ"מ דריצב"א אייתי כר"ת ונאלץ לחלוק על תוס' / מקשה על
האבנ"מ דלכאן הסברא איפכא / חוקר בסברת החוקה דאין אדם פורע תוך זמנו - אי קיים החוב קודם זמן הפירעון אי לאו / עפ"ז ב' צדדים
בכתובה / עפ"ז ב' אופנים בגדר תנאי כ"ד, וממילא ב' סיבות מדוע חיישינן שהבעל פירע תוך זמנו / עפ"ז מתרץ הקושיא על האבנ"מ / מביא ג'
הסברים במח' רשב"ג והכמ"ס אי כתובה הוי מדאורייתא או מדרבנן / מיישב עפ"ז סתירה ברמב"ם / עפ"ז מחדש דלא נחלקו תוס' ור"ת כלל.

לב.

בענין בצלמנו כדמותינו רפ

הת' לב לייבמן

מקדים ב' מקומות שמבאר אדני'ע הדרגות דבצלמנו וכדמותנו / מדגיש ההבדלים ביניהם / מתווך בין ב' המאמרים, דמדובר מצד ב' אופנים שונים / מוכיח זה גם מהמשלים אודות ענין כדמותנו שבב' המאמרים מובאים ב' משלים שונים.

לג.

בענין ליעוריו קא מיבון רפג

הת' גדלי' ליברמן

מקדים הסוגיא דריש השולח / הבנת התוס' וקושיית המהרש"א / לומד ב' אופנים בהבנת דברי התוס' "נודמן" / מביא קושיית המהר"ב על המהרש"א וקושיית המהר"ם שיף / מבאר שבתהודוש שב"לא אלימא" ב' אופנים, בתוקף השליחות או ברצון הבעל / עפ"ז מבאר דברי המהר"ם שיף ומהר"ב, ומתרג' דברי המהרש"א / מקדים הבנת הרע"ק אינר בסוגיין / מקשה בזה כ"כ שאלות ומבאיר / מוסף בביאור דברי המהרש"א.

לד.

בענין הצורך לפרוט הנדר רפז

הת' שמחה ליפסקר

מביא הסוגיא ומחלוקת האמוראים גבי דיני פירוט הנדר / מצריך ביאור במעם מחלוקתם ומבארו / דוחה ביאורו מגו קושיות / חוקר בנדר מה כח ב"ד יפה האם הוא פועל גם בדעיבה / תולה מחלוקתם בחקירה זו / דוחה פירושו מכמה קושיות ומפשט הסוגיא שם / מביא ומבאר מחלוקת הראשונים האם צריך לפרט סיבת הנדר / מביא מחלוקת הש"ך והמ"ז כיצד נפסקה הלכה, והביאור בדעת הראשונים / מבאר דברי הש"ך, דאין מסתבר דאולי כל הראשונים כהמ"ז / אמנם אכתי קשה ראת המ"ז מירושלמי / חוקר בהפשט לפרוט סיבת הנדר להדעות המצריכים זה / עפ"ז מבאר הטיב מחלוקת ר"פ ר"ג / מיישב עפ"ז כל הקושיות ושינויי הלשונות וא"ש / מתרג' עפ"ז סתירה שהקשה החת"ם בתוס' / מביא החקירה הידועה אי הוי התנאי חלק מעכב בנדר / עפ"ז מבאר הטיב מחלוקת ר"פ ר"ג.

לה.

"וכל שום שיש לוי" הסבר מח' רש"י ותוס' רצה

הת' מנחם מענדל ליפשיץ

הת' לוי יצחק רבינוביץ

מקדים הסוגיא מניטין לד גבי משנה שמו ושמה / מחלוקת ר"ת ובה"ג לגבי הלשון וכל שום / מבאר שיטת רש"י בזה / מקשה מדוע לא למד תוס' כרש"י שאז תרד קושיותו על בה"ג / לומד שקושיית התור"ד הוא הקושי בסברת רש"י שלכן חלק תוס' / מצריך ביאור בדעת רש"י / מביא דברי הרמב"ם והמאירי / מוכיח מדברי הצ"צ שלרש"י חוששים רק ללעז דבני העיר / מסביר הסברות בדעותיהם דרש"י ותוס' / מצריך ביאור בדעת רש"י שחששו ללעז הבעל / מבאר בהג"ל / מתרג' קין תוס' על בה"ג / מביא דברי הב"ח על בה"ג / מוציא נפק"מ בני השיטות / ע"פ הסבר סברות המחלוקת מבאר מחלוקתם הב' בהמשך הסוגיא דאולי לשיטותיהו.

לו.

בענין התם דיבור ודיבור הוא ש

הת' מנחם מענדל מן

מביא מחלוקת ר"ש ור"ג האם חוזר ומגיש בגמ' לאחר שביטל / מקדים שיטה א' שהמחלוקת היא האם נתכון לבטל הגמ' / מקשה דלפ"ז אי"מ מהלך הגמ' / שיטה ב' שהמחלוקת היא בנדר דלשמה אי צ"ל פעולה נמשכת ומקשה מתי הגמ' / שיטה ג' שהמחלוקת היא באפשרות ביטול מעשה קלישתא ודוחה דהעיקר חסר מן הספר / שיטת התורת גיטין שהמחלוקת היא בפסוק "וכתב" אי אזל על הסופר או על הבעל ודוחה מפשט הגמרא / הסברת המחלוקת ע"פ האם ניתן לבטל דיבור למפרע ודחייתה / מביא ב' גרסאות בתירוץ הגמרא / מבאר החילוק ביניהם / פסק הרמב"ם בזה / הסברת מהלך הגמרא לדעת הרמב"ם וישוב הקושיות הג"ל.

לז.

הסברת שימתייהו דרב נחמן ורב ששת שז

הת' מנחם מענדל מן

מקדים דברי תוס' גבי ביטול הגמ', וקושיית המהרש"א שדברי תוס' סתרי אהרדי / מביא חקירת הרע"ק"א בנדר "אין דבר שבערוה פחות משנים", ותירוץ הסתירה בתוס' / להבנת הענין מקדים איזה הקדמות, וביאור החת"ם בסוגיא דריש השולח / מקשה בביאורי הרע"א והחת"ם, והפשט במשנה / מבאר בהקדם הסוגיא דביטול גמ', ויסוד מח' ר"ג ור"ש באם יכול לחזור ולגיש בגמ' / עפ"ז מבאר דברי תוס' בבי התירוץ, ומיישב השאלות בדבריו וקו' המהרש"א / ע"פ יסוד זה מבאר המחלוקת דר"ג ור"ש בפני כמה הי' מבטלו / מבאר המחלוקת בעומק יותר ומסכם השיטות / מסביר עפ"ז הבנה בראיית ר"ג לר"ש.

לח.

החילוק בדברי ר"ג בין ממונא לאיסורא..... שמו

הת' יוסף חיים נשיא

מביא קושיית התוס' בענין ורבי חזר בו / מבאר ב' תירוצי התוס' ע"פ המהרש"א והמהרש"ל / מביא קושיית המהרש"א על המהרש"ל / מצריך ביאור בקושיית המהרש"א / מתריך על יסוד דברי הפני יהושע / מיישבם ע"פ תוס' במ"א / מק' אמאי הקשה המהרש"א קושייתו / מבאר עפ"ז מוח נוספת ב"הלכתא כר"ג".

למ.

ברין אפקעיניהו רבנן לקידושין אליבא דהלכתא..... שימ

הת' אלכסנדר שמעון פרידמאן

מקדים מחלוקת רבי ורשב"ג בניסין ברין גמ' שביטלו / מבאר ההבדל בין קידושין אצל איש הישראלי לבין הקשר בין איש ואישה גויים / מביא ביאור כ"ק אדמו"ר ע"ז במאמר דא"ח / להבנת הפעולה והשייכות של חכמים לקידושי יהודים, מקדים מוח' ר"י ור"ת בסוגיין / מופלפל במחלוקת, ומבארה להלכה / מביא מכונ"כ מקרים בשו"ת שהשתמשו גדולי ישראל בהיתר דאפקעיניהו / מבאר בדא"פ התנגדות רבינו ז"ע לזה שהי' קשור בנסיבות דזמן ההוא.

מ.

מחלוקת רש"י ותוס' בגדרי מטבע..... שכר

הת' אלכסנדר שמעון פרידמאן

הת' רפאל יעקב ליבר

מביא מחלוקת רש"י ותוס' בפ' המשנה דפ"ב דב"מ / מבאר בעומק זות מחלוקתם / מבאר דאזלי לשימתייהו בענין חליפין / וכן במחלוקתם בענין מטע"ש / מתריך עפ"ז כו"כ קושיות בשיטת רש"י / מקשר למחלוקת רש"י והתוס' שאנן / עפכהג"ל מבאר דין המעות כיום.

מא.

ביטל כולם זה שלא בפני זה..... שלא

הת' רפאל דובער הכהן פרידמאן

מביא מוח' רבי ורשב"ג בענין יכול לבטל זה שלא בפנ"ז / מבאר דפשמות מוח' תוס' והרשב"א אי לל"ק מועיל ביטול כולם / מגדיר מוח' אי גזירה משום סיג וגיזרה סתם / מקדים לבאר מוח' תוס' ור"י בדעת רבי / מבאר הנפק"מ בין השיטות / מבאר עפ"ז מוח' הרשב"א ותוס' וסרה בזה קושיית החידושי הר"מ.

מב.

בענין 'עד דלא ידע'..... שלה

הת' יוסף יצחק רבינוביץ

מבאר ב' השימות בשו"ע גבי דין עד דלא ידע' נחלקו באופן הקיום אך לא לגבי עצם החיוב / ומדייק זה מלשון רבינו בהערה / מביא קושיית הקריית תנה לשיטה ה' ותירוצו / דוחה תירוצו מסברא, ומוסיף להקשות בשיטה זו / מביא דברי הרמב"ם דלאכארה אול אף הוא לשי' הר"ג / מקשה כמה קושיות ושינויי לשונות בדברי הרמב"ם / מבאר שיטת הרמב"ם דהחיוב נפורים הוא להניע לעד דלא ידע' ע"י שתיית יין / מבאר שיטת הר"ג וסיעתו, דב הענינים, לשתות יין והחיוב דע' דלא ידע' הם ב' חיובים נפרדים / מבאר עפ"ז הקושיות ברמב"ם, ושינוי הלשונות מהרמ"א / בכדי לבאר מחלוקתם בעומק יותר מקדים כמה ביאורים במהות החיוב דע' דלא ידע' והחילוקים ביניהם / מביא ב' ביאורים מכ"ק אדמו"ר ז"ע על מהות הענין דפורים ועפ"ז מבאר שיטת הרמב"ם / ועפ"ז מבאר מחלוקתם בעומק יותר.

מג.

בענין ביטול הגט או השליחות..... שמג

הת' יוסף יצחק רבינוביץ

מביא שימות הראשונים בהסבר מחלוקת ר"ג ור"ש אם בביטולו מבטל הגט עצמו / מבאר הסוגיא לשיטתם, ומצריך ביאור באריכות לשון הת' בגמ' / מביא דברי הרמב"ם בזה ושאלות הראשונים / מקדים ביאור התורת גיטין, שאלות האחרונים בשי' / מנסה לתריך הקושיות ודוחה / מביא ביאור האבג"ז ומצריך ביאור / מביא מחלוקת ר"א ור"מ אי עדי מסירה או עדי חתימה כרתי / ביאור אדה"ז במחלוקתם / עפ"ז מתריך הקושיות על האבג"ז והת"ג / מבאר עפ"ז שימת הרמב"ם, ומדייק כן מלשון התוס' / כ"מ מלשון כ"ק אדמו"ר באנ"ק שלו / מקשה ב' שאלות על דברי הרמב"ם, ב' המ"מ דהגיר' שונה, ודחיתו מסברא / מביא דברי הגרעק"א, ומקשה בדבריו.

מד.

אוא"ם למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית **שנא**
הת' ישראל ארי לייב רבינוביץ

מביא מאמר ב"ק אדמור" ז"ע, שמבאר הענין ד"אוא"ם למעלה מעלה וכו' בעולמות ובעבודת האדם / מצריך ביאור דבתורה ותפילה לכאן הוא להיפך / מבאר שהוא מצד התנועה כנפש האדם / צלח"ב מדוע מזכיר הענינים כפי שהם כשרשם / מבאר דהוא לפי שהם בהתכללות, ודוחה כיון דלכאן גם בעולמות יש להתכללות זו / מבאר ההפרש בין ההתכללות שבעבודה, להענין כפי שהוא בעולמות / מקדים ב' ביאורים להענין ד"אוא"ם למעלה מעלה וכו' / מבאר הענין כפי שהוא בשורשו / מתאים עם המבואר בתרס"ו גבי נפש נושא כוחות / מקדים המבואר בלקו"ש חכ"ג נכללות התומ"צ / מבאר דכן הוא בגדו"ד / עפ"ז מבאר היטב מהלך הענינים בהמאמר.

מה.

בגדר מוכח מתוכו **שנמ**
הת' שניאור זלמן רבינוביץ

מביא שיטות הראשונים גבי השמות שצריך לכתוב בנטו / שאלות התוס' על הבה"ג / מקשה ה' קושיות בשיטת התוס' / מביא ש"י התור"ד ומקשה / מבאר בהקדם מוח רש"י ותוס' האם הלעז הוא מהבעל או מאנשי המקום / דוחה ביאור זה מכ"כ טעמים / מנסה לתלות במוח הקודמת ודוחה / מבאר בהקדים הבנה במהות התקנה בסוגיא דרף ב' / מבאר בתקנת ר"ג ודוגמא לדבר מסוגיא דרף לג' / ע"פ כהנ"ל מבאר ש"י תוס' ר"ד / מתרץ ומיישב כל הקושיות / שואל מסוגיות דרף ד ורף ט ומיישב.

מו.

בגדר תקנת מזמרים **שסה**
הת' חיים ברוך רוזן

מביא המשנה דתקנת ר"ג ומחלוקת אמוראים בטעם התקנה ועל מה הלה / מבאר דפליגי רש"י ותוס' בטעם התקנה ברעת ר' יוחנן / מביא קושיית האחרונים למאי נפק"מ פלוגתא דר' יוחנן ור"ל / ולדברי התוס' קשיא מפי' / מביא מחלוקת הראשונים בהא דפסקה הגמ' דהלכתא כר"ג / מבאר טעם המחלוקת / לפ"ז מבאר דיישנם ג' שיטות בהבנת הקושיה / מבאר שיטת רש"י ומקשה מדוע לא למד תוס' כרש"י / מביא הסוגיא דהאומר לעשרה, ומוח רש"י ותוס' בזה / מביא קושיות תוס' על רש"י / מבאר קושי' הראשונה לפי ש"י הרשב"א בהטעם דתקנת עטנות / מבאר דזו גם שיטת רש"י, מוכיח ומדייק זאת מדברי רש"י ומביא רא"י לשיטתו / לפ"ז סרה גם קושיותו השני' של תוס' / מקדים הסוגיא דהמשה סבין וביאור התוס' שם / מקשה בביאור תוס' ולפ"ז מבאר במה פליגי רש"י ותוס'.

מז.

הדרגות בעבודה בענינים שאינם מדאורייתא **שער**
הת' שלום דובער שארף

מביא ביאור הריטב"א בריש גיטין / מביא מלקו"ש ח"ט הביאור בזה בפנימיות ומקשר עם ביאור הריטב"א / מבאר חילוק הדרגות בענין זה מהמבואר בהמשך תרס"ו / מקדים מלקו"ש חכ"ו הדרגות בקיום התומ"צ / מבאר הדרגות ושייכותם כנפש האדם / מבאר דבעניני הרשות מתגלה דרגה עמוקה יותר נבפד"א / מבאר השייכות להביאור בסוגיא דריש גיטין.

מח.

השייכות לעצם ע"י קו החיוב וקו השלילה **שעמ**
הת' שלום דובער שארף

מביא מוכחה מקומות ברא"ה ששייכות לעצם הוא דוקא כשמתלבש במציאות האדם ולא שמבמלו / מקשה ממקומות אחרים שמשמע להיפך, היינו שהשייכות היא כשמבמל למציאותו / מקדים הביאור דעצמות הוא למעלה מכל נדר והגבלה / מביא משל מהדיופי הפשוט של מיוזג דכמה גוונים / עפ"ז מיישב הסתירה, דהשייכות לעצם היא דוקא ע"י ב' הקיום יחד.

מט.

אי שמיטת כספים הווה הפקר לגמרי או רק שלא יגוש **שפב**
הת' שלום דובער שארף

מקדים המבואר בלקו"ש (ח"ו) דשמיטת כספים לאו אפקעתא דמלכא היא, ואינה שומטת לגמרי / מבאר ומפרט הוכחות רבינו לכך מלשון המשנה / מביא הוכחה נוספת לכך מהגמרא בגיטין (לז, א) / מבאר דב' החידושים הנ"ל תלויים זב"ז / מוכיח כן מלשון החינוך / מקשה על ביאורו ממו"ש רבינו בהערה בשיחה הנ"ל / מיישב דיש לחלק.

נ.

בענין כבל כארץ ישראל לגיטין **שפה**
הת' אליהו שוויכה

מקדים דברי הגמ' דבבל כארץ ישראל לתקנת בפ"ג ובפ"ג / מביא פירש"י וקושיית תוס' עליו / מביא תי' הר"ן וקושיית הכתב סופר ע"ז / מביא תי' הפנ"י על קושיית התוס' / מדייק כמה דיוקים בדברי רש"י / מביא מחלוקת ראשונים בענין איסור ותקנת בפ"ג בחז"ל, שניתן לאלמוד בב' פנים / מסביר עפ"ז שיטת רש"י / מיישב הקושיות דתוס'.

נא.

כתבי בלשון עדים וחתמי (בלשון) דיינים שפמ

הת' אליהו שוויכה

מביא סוגיית הגמ' בפני כמה מבטל/מביא מחלוקת רש"י ותוס' מתריץ את רש"י לפי הריטב"א/ מקשה משימת המאיר/ מביא את המור והב"ח
שעליו/ מסביר לפי זה את רש"י/ מביא מחלוקת האם הל"ש לכו"ע או לרב ששת בלבד/ מקשה מהי סברת ר"ג והלא תנא כי רוכלא ליחשיב ולזיל/
מביא בזה שלושה אופנים לתירוץ/ מסביר לפי"ז מחלוקתם/ מבאר מהי שיטת רש"י/ לפי"ז מקשר בין שתי המחלוקות הנ"ל.

הוספות

נב.

בענין תוואי גבול דרום של א"י..... שצז

הרב אליהו לנדא

נג.

אגרות קודש בפרסום ראשון תלב

דבר מלכות

הדרן על מסכת גיטין

- בלתי מוגה -

משיחת כ' מנחם-אב ה'תשי"ט

מסכת שענינה לבאר דיני גיטין - צריכה להתחיל בענינים עיקריים השייכים לכללות מציאות הגט.

ולכל לראש הוצרכה להיות הצעת ענין הגיטין בביאור הפסוק בחומש שבו מדובר אודות ענין הגט: "כי יקח איש אשה . . והי' אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר וגו'"³ - שזהו תנאי שבו תלוי כל מציאות הגט, ועל זה מוסדת הפלוגתא של בית שמאי בית הלל ורבי עקיבא במשנה האחרונה שבמסכת גיטין: מהו המעמד ומצב שבו אפשר להיות ענין הגט (כדלקמן ס"ג); ותמורת זה שענין שנוגע לכללות אפשרות מציאות הגט ראוי לבוא בהתחלת מסכת גיטין - בא ענין זה בסיום וחותם מסכת גיטין!

ובמה מתחילה מסכת גיטין - הנה עוד לפני שמבארים פרטי דינים בהגט עצמו, מתחילים בסיפור מעמד ומצב נדיר (היפך הסדר הרגיל שמתחילים במעמד ומצב היותר רגיל, ורק אח"כ באים לבאר מקרים נדירים); "המביא גט ממדינת הים", היינו, שהבעל נמצא במדינה אחת והאשה נמצאת במדינה

א. נהוג תמיד - מכמה טעמים - להתחיל בענין של "סיום". וכיון שלומדים עתה! מסכת גיטין, ייערך הסיום על מסכתא גיטין.

ולמעיר גם מהשייכות דגיטין לענין של "יאָרצייט" - ע"פ דברי המשנה בריש מסכת קידושין: "האשה . . קונה את עצמה בשתי דרכים . . בנט ובמיתת הבעל", והיינו, שישנו ענין שבו משתווים גט ומיתת הבעל זה לזה.

ב. במסכת גיטין - הן בתחלתה והן בסיומה - ישנם כמה ענינים הדורשים ביאור?²

התחלת מסכת גיטין היא - "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם".

וצריך להבין:

1 בסדרי הישיבה (המ"ל).

2 תוכן הדברים הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א, ונדפס בלקו"ש ח"ד 1121 ואילך (הסיום). ח"ט ע' 143 ואילך (ההתחלה). במהרורא זו באה כל אריכות הצעת הדברים ע"פ סרט-הקלטה, ונערכו הדברים כהטיבה אחת, אף שנאמרו פרקים פרקים לאורך כל מהלך ההתוועדות (המ"ל).

גם בפוסקים⁶), שהיא עושה היפך רצונו כדי להכעים - אעפ"כ, יש להשתדל שישארו בנין הכית דאיש ואשה ביחד, וכיון שנשארים ביחד אזי צריך להיות שלום ביניהם, דאל"כ, קרינן בי' "אל⁷ תחרש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך"⁸.

אבל לשיטת ב"ה אין חיוב להתעקש על שלום-בית עד קצה האחרון, אלא, אם הקדיחה תבשילו, היינו שרואה שאינה הפצה למלא רצונו בו, הרי זו סיבה מספקת לבטל את כל ענין הבית.

ור"ע ס"ל יתירה מזו - שאפילו אם היא עושה רצון בעלה, אבל משום מה אינה מוצאת חן בעיניו, אזי אפשר להיות מציאות הגט.

ובהקדמה - שידוע שענין החן אינו ענין היופי, דכיון שנאמר בפסוק⁹ "שקר החן והבל היופי", הרי מוכח ש"חן" ו"יופי" הם שני ענינים נפרדים:

ענין ה"יופי" - אפשר לבאר במילים כמה מתבטא היופי, וכמו "יפת תואר ויפת מראה"¹⁰, כדאיתא במפרשים¹¹ שקאי על היופי בקלסתר הפנים וחיתוך האברים, וכפי שנימנו פרטי הענינים בזה בשיר השירים (שהוא בבחינת שטר הקידושין) בנוגע לענין החביבות שבין חתן לכלה, שזהו משל על הקב"ה וכנס"י.

אבל ענין ה"חן" - אי אפשר לבטא ולהסביר במילים

אחרת, וכיניהם ישנו ים המפסיק, והבעל שולח את הגט ע"י שליח - כאילו יודעים כבר כל פרטי הדינים דגיטין, ונשאר רק לבאר פרט מסויים במקרה נדיר הנ"ל: כיצד יהי השליח נאמן שזהו גט כשר לגרש בו את האשה!

וע"ד קושיית הגמרא בריש מסכת סוכה (ועירובין): "מאי שנא גבי סוכה דתני פסולה"⁴.

אלא, שמסכת סוכה מתחילה לכל-הפחות בדינים עיקריים שנוגעים לכל סוכה; ואילו מסכת גיטין מתחילה במקרה נדיר, ובזה גופא לא מבארים ענינים עיקריים, אלא פרט שבא לכסוף - שלאחרי שהגט כבר נכתב ונחתם, והבעל נתנו כבר לשליח, והשליח כבר בא ממדינת הים, ועומד לפני ב"ד ליתן הגט בפועל, אזי "צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם"!

ג. והנה, בהצעת התנאים לכללות מציאות הגט והגירושין - שנינו במשנה האחרונה דמסכת גיטין⁵:

"בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, שנאמר כי מצא בה ערות דבר, ובית הלל אומרים אפילו הקדיחה תבשילו, שנאמר כי מצא בה ערות דבר (או ערוה או שאר דבר סרוחן). ר' עקיבא אומר אפילו (לא מצא בה לא ערוה ולא דבר, אלא) מצא אחרת נאה הימנה, שנאמר והי' אם לא תמצא חן בעיניו".

לשיטת ב"ש יש להשתדל בענין שלום-בית עד קצה האחרון; אפילו אם לא מצאה חן בעיניו, ואפילו הקדיחה תבשילו - שהפירוש הפשוט בזה (כמובא

6 ראה טור אה"ע סק"מ. וראה גם מאירי שם.

7 משלי ג, כט.

8 גיטין שם, סע"א.

9 משלי לא, ל.

10 ויצא כט, זי.

11 ראה פרש"י, רב"ע ואוה"ח עה"פ, תו"א ויצא כג, ב. סה"מ

תרכ"ז שבהערה 79.

4 ולהעיר גם מקושיית התוס' בריש מסכת עירובין; "דהוה לי לאשמענין הכשר מבוי ברישא כו".

5 ז, רע"א (ובפרש"י).

לחומרא היא - בגלל ששרשם הוא מקו הגבורה (כמבואר בפנימיות התורה¹⁸, ובלשון הגמרא¹⁹ ששמאי הי' "קפדן", ומצד הגבורה והקפידא באים ענינים של דינים וחומרות.

והרי מצד תכונת הקפדנות, נעשה היחס שבין איש ואשתו באופן שאפילו דבר קל ביותר מעורר קפידת הבעל וגורם לרחק את אשתו ועד לגירושין - כפי שמצינו בגמרא במסכת ביב²⁰ בענין "גט מקושר" (הדורש מירחא גדולה ביותר ואריכות זמן), ש"כהני .

. הוו קפדי טובא ומגרשי נשיהו, ועבדי רבנן תקנתא אדהכי והכי מיתבא דעתייהו", היינו, שתכונת הקפדנות היא סיבה לענין הגירושין דוקא.

וכיון שכן, היתה צריכה להיות דעת ב"ש שגם על דבר קל ביותר יכול הבעל להקפיד ולגרש את אשתו.

ואכן מצינו עד"ו בהנהגתו הקפדנית של שמאי - במסכת שבת²¹: "מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי א"ל גייריני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת", "על מנת שתשימיני כהן גדול" - "דחפו באמת הבנין שבידו", וגרשו מהסתפח בנחלת ה'²²; ואילו הלל שהי' "ענוותן", ושרשו מקו החסד (היפך תכונת הקפדנות) - קיבל אותם וגיירים.

ואילו בנדר"ד מיחלפא שיטתייהו: ב"ש אומרים שאפילו אם הקדיחה תבשילו - אסור לבעל להקפיד עלי' ולגרשה, וחייב הוא לשמור על קשר הנישואין;

מדוע היא מוצאת חן בעיניו או אינה מוצאת חן בעיניו. ולפעמים יכול להיות שיהיו חסרים כל המעלות בקלסתר הפנים וחיתוך האברים, עד כדי כך שהיא אינה יפה, מגונה, "מכוערת"¹², ואעפ"כ תמצא חן בעיניו. וע"ד דברי הגמרא¹³ "אסתר ירקרוקת היתה", שזהו היפך היופי¹⁴, אלא "חוט של חסד משוך עלי", ולכן "ותשא חן וחסד לפניו"¹⁵. והיינו, ש"חן" אינו ענין שאפשר לתלותו בדבר מסויים שבא לידי ביטוי בביאור והסבר.

וזהו החידוש בשיטת ר"ע - שאפילו כאשר אין מקום בשכל למצוא איזה חסרון באשה, ובודאי שלא הקדיחה תבשילו, ועאכו"כ שלא מצא בה ערות דבר, אעפ"כ, יש מקום למציאות של גט "אם לא תמצא חן בעיניו".

ד. וצריך להבין, דלכאורה, פלוגתא זו בין ב"ש וב"ה ור"ע, היא היפך שימתם בכל הש"ס:

ידוע הכלל שב"ש לחומרא וב"ה לקולא (מלבד ענינים אחדים שהם "מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל", כפי שנימנו במשנה במסכת עדיות¹⁶, שזהו מצד ענין ההתכללות¹⁷).

ובנדר"ד: לכאורה הי' אפשר לכאר שב"ש מחמירים ש"לא יגרש אדם את אשתו אא"כ כו".

אבל, לאמתו של דבר, הרי, הסיבה לכך שב"ש

18 ראה זח"ג רמח, א. מעהמ"צ להרח"ו פ' תצא. שער הגלגולים סוף הקדמה לו. אנה"ק שם. לקו"ת שה"ש מ, א. מת, ג. ובכ"מ (נעתק לקמן סי"ט).
19 שבתש קס, ב.
20 ל, סע"ב.
21 לא, שא
22 ע"פ לשון הכתוב - שמואל-א כו, יט.

12 ראה תענית בסופה.
13 מגילה יג, א (ובפרש"י).
14 דלא כהמ"ד שחשיב אסתר בין "ארבע נשים יפיפות (ש)היו בעולם" (שם טו, א).
15 אסתר ב, יז. וראה מגילת סתרים עה"פ.
16 פ"ד ופ"ה.
17 ראה תניא אנה"ק סי"ג.

היסוד על כל המצוות כולם²⁶, אומרים עלי' "כלה נאה וחסודה".

ואילו בנדר"ד - מיחלפא שימתייהו: לדעת ב"ה, אם הקדיחה תבשילו - שזהו חסרון קטן הרבה יותר מאשר היתה חיגרת או סומא - אזי נעשה היפך ענין הקידושין; ואילו לדעת ב"ש - מבלי הבט על גודל החסרון, הנה כל זמן שאין כאן איסור ע"פ תורה ("מצא בה ערות דבר"), שאז אסורה לישב תחתיו - צריך להיות ענין הקידושין בתקפו.

ולכאורה, היתה צריכה להיות השיטה זה לעומת זה - שבהתאם לאופן ההנהגה בתחלת הקידושין, יהי אופן ההנהגה גם כמשך כל זמן הנישואין, אם באופן של הקפדה על החסרונות כו', או להיפך.

ו. וכמו"כ - ויתירה מזה - צריך להבין בנוגע לשיטת ר"ע;

על הפסוק²⁷ "ואהבת לרעך כמוך", אמר רבי עקיבא "זה כלל גדול בתורה"²⁸ - "כלל גדול" דייקא, כדברי הגמרא במסכת שבת²⁹ שמשמעות הלשון "כלל גדול" הוא שישנו גם כלל סתם, כלל קטן, שהוא "כלל" רק לגבי הפרטים, ואילו "כלל גדול" הוא כלל גם לגבי הכללים (הקטנים), וזהו שאומר ר"ע ש"ואהבת לרעך כמוך" הוא רק פרט בתורה, ולא רק סתם "כלל" בתורה, אלא) "כלל גדול בתורה" - כללות התורה כולה, וכפי שמבאר בארוכה רבינו הזקן, בעל התניא והשו"ע, בתניא פרק "לב", שענין "ואהבת לרעך

ואילו ב"ה, ששיטתם בכל מקום היא בקו החסד, להקל, ולהשתדל בשלום ואהבה וחסד - ס"ל שאם הקדיחה תבשילו (אף שלא מצא בה שום דבר ערוה) יכול לגרשה?

ה. ויתירה מזה - שמצינו פלוגתא דומה בין ב"ש לב"ה בענין הנישואין גופא, שבה רואים הקפידא דב"ש והוותור דב"ה, היפך שיטתם כאן;

"תנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה, בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא (לפי יופי' וחשיבותה מקלסין אותה), ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה, הרי שהיתה חיגרת או סומא, אומרים לה כלה נאה וחסודה, והתורה אמרה מדבר שקר תרחק²³. אמרו להם ב"ה לב"ש, לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגנונו בעיניו"²⁴.

כלומר: לדעת ב"ש - יש להתייחס אל הכלה "כמות שהיא", וכאשר רואים בה חסרון, אי אפשר לומר עלי' "כלה נאה וחסודה", כיון ש"התורה אמרה מדבר שקר תרחק".

ואילו לדעת ב"ה - יש להתעלם מכל החסרונות, ואפילו אם היתה חיגרת או סומא [שהם חסרונות גדולים ביותר: "סומא" - ש"חשיב כמת"²⁵, שזוהי ירידה ונפילה הכי גדולה שיכולה להיות אצל אדם חי, שעם היותו חי, מ"מ חשוב הוא כהיפך הדבר; ו"חיגרת" - חסרון בהרגל שהוא המעמיד את כל מבנה הגוף, וענינו ברוחניותו ה"ע" האמונה שהיא

26 ראה גם מכתב י"ט אר"ש שנה זו (אג"ק חי"ה ס"ע רפו ואילך), ובהנמסן בהערות שם.

27 קדושים יט, יח.

28 תו"כ ופרש"י עה"פ.

29 סה, א.

23 משפטים כג, ז.

24 כתובות טו, סע"ב ואילך (ובפרש"י).

25 נדרים סד, סע"ב. וש"נ.

כמוך" הוא "יסוד ושורש כל התורה".

נולד העיר גם מפתגם רכינו הזקן (כפי שחזר כ"ק מו"ח אדמו"ר כמ"פ³⁰) ש"ואהבת לרעך כמוך" היא כלי ל"ואהבת את ה' אלקיך"³¹, וכולא חד:

גם "ואהבת את ה' אלקיך" - אינה מצוה פרטית ככל שאר המצוות שבתורה, אלא אהבה היא שורש לקיום כל מצוות עשה (כמבואר בהפירוש לרמב"ם³², בתניא³³ ובכ"מ בדרושי חסידות), שביניהם גם מצות יראת ה', שהיא שורש ויסוד לכל מצוות לא תעשה (כמבואר שם).

ונמצא, שכשם שהציווי "ואהבת לרעך כמוך" הוא "כלל גדול בתורה", כך גם הציווי "ואהבת את ה' אלקיך" הוא יסוד ושורש לקיום כל התרי"ג מצוות.

וכיון שלא יתכן שיהיו שני ענינים שונים שהם כללות התורה, שהרי "תורה אחת לכולנה" - עכצ"ל, ש"ואהבת לרעך כמוך" ו"ואהבת את ה' אלקיך" הם כולא חד.

וענין זה מרומז בדברי המדרש³⁴ שמביא רש"י³⁵ בפירוש סיפור הגמרא אודות הגר שביקש שיגיירוהו ע"מ שילמדוהו כל התורה כולה בעמדו על רגל אחת, "בא לפני הלל, גיירי, אמר לו, דעלך סני לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה" - "ריעך וריע אביך

אל תעזוב³⁶, זה הקב"ה, אל תעבור על דבריו . . . ל"א, חברך ממש, כגון גזילה גניבה ניאוף ורוב המצוות", היינו, שענין "דעלך סני לחברך לא תעביד" ש"זו היא כל התורה כולה", כולל שני פירושים שתוכנם הוא אהבת ה' ("זה הקב"ה") ואהבת ישראל ("חברך ממש"), שבוה מרומז שכולא חד].

וכיון שר"ע מדגיש ש"ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה" - היתכן שס"ל שאפילו לא מצא בה לא ערוה ולא דבר, היינו, שאין כאן ענין של איסור, וגם לא הקדיחה תבשילו, אלא רק לא מצאה חן בעיניו, היינו, שהיא בשלימות היופי הן בקלסתר פנים והן בחיתוך האברים, אלא שמשום-מה אירע ענין של העדר נשיאת חן - אזי יכול כבר להיות ענין הגירושין?!

ובלשון הגמרא במסכת סנהדרין³⁷: "שבקה ר"ע לחסידותי", כלומר, ר' עקיבא, שהוא החסיד, דהיינו המקור של חסד, "שרגיל לזכות את ישראל"³⁸ - "שבקה לחסידותי", בכך, שמחמיר עוד יותר מב"ה, שגם אם לא הקדיחה תבשילו, אלא רק לא מצאה חן בעיניו, הנה משום זה בלבד יכול כבר להיות ענין הגירושין!

ז. גם צריך להבין בסיום מסכת גיטין בגמרא - "כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, שנאמר³⁹ וזאת שנית תעשו כסות דמעה את מזבח ה' בכי ואנקה מאין עוד פנות אל המנחה גו' על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעורריך אשר אתה כגדת

30 סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 3. אג"ק אדמו"ר מוהר"י צ'ח"ד ע' שלו (נעתק ב"היום יום" ו' תשרי). ובכ"מ.

31 ואחתנן ו, ה.

32 הל' יסוה"ת פ"ב ה"א.

33 פ"ד.

34 שמור"ר רפכ"ו.

35 ד"ה רעלך - שבת לא, א.

36 משלי כו, י"ד.

37 קי, ב - בנוגע לדברי ר"ע ש"דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא" (שם קה, א).

38 פרש"י שם קי, ב.

39 מלאכי ב, יג-יד.

ענין של צרה גדולה ביותר, עד כדי כך, שאין הדבר נקלט במוחו ובלבו, ואין ביכולתו לכבא זאת בדיוק, ולכן מתבטא הדבר בדמעות, שהם ממותרי מוחין שנשפכים לחוץ, כיון שכלי מוחו אינם יכולים להכיל זאת.⁴⁵

ולכאורה, כיון שענין הגירושין נעשה ע"פ דין תורה, ומה גם שענין הגירושין נמנה במנין המצוות⁴⁶; "שצונו לגרש בשטר כשנתרצה לגרש" - איך אפשר לומר שענין הגירושין הר"ע של צרה גדולה ביותר, עד כדי כך, שאין זה נתפס בשכל, שלכן "מזבח מוריד עליו דמעות"!!

ג) דבר פלא - שלאחרי שלומדים כל מסכת גיטין [צ' דפים, וליתר דיוק: פ"ט דפים, מדף ב' עד דף צ"ז], עם כל המפרשים וכו' - הנה כשבאים להסיום דמסכת גיטין, שזהו הסך-הכל של כל ענין לימוד מסכת גיטין, אזי הסיום הוא: "כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות", שמצד זה צריך לשלול לגמרי כל ענין הגיטין, בבחינת "לא הי ולא נברא"⁴⁷, אלא אדרבה - "היא חברתך ואשת בריתך"!

ח. ולהבין כל זה יש להקדים תחילה ביאור תוכן הענין דקידושין וגיטין בעבודת האדם - שזהו ענין עיקרי שבו משתקף כללות ענין עבודת האדם לקונו: ידוע⁴⁸ שכללות הענין דאיש ואשה, חתן וכלה, נמשך ונשתלשל מענינם ברוחניות - ככל עניני

בה והיא חברתך ואשת בריתך";

בביאור הטעם ש"מזבח מוריד עליו דמעות" - מבואר במפרשים⁴⁰, ש"המגרש אשתו אשת נעורים ממעט אכילת זבחים, דאשת הנעורים מצוי' שמביאה קיני זיבה ולידה למזבח, והיינו דקאמר קרא מאין פנות אל המנחה, שהיתה מביאה בזיבה ולידה".

וצריך להבין:

א) ישנו דין של "קיץ המזבח"⁴¹, שכאשר המזבח בטל מגדרים ונדבות, אזי לוקחין עולות ומקריבין ע"ג המזבח, כדי שלא יהא המזבח בטל.

וכיון שכך, הרי, גם אם יחסרו קרבנות אלו שהיתה אשה זו יכולה להביא לולי הגירושין - אין למזבח להצטער ולבכות על החסרון דקרבנות אלו, כיון שבלאה"כ יקריבו עליו קרבנות ד"קיץ המזבח".

ומה גם שהקרבנות ד"קיץ המזבח" יש בהם מעלת האיוחד של כל בני' ביחד - שהרי הם באים מ"מחצית השקל" שכל יחיד מישראל "מוסרה לציבור" עבור קרבנות הציבור, שגדרם הוא שמתבטלת לגמרי בעלותו של היחיד⁴², שלכן הדין הוא שגם כהנים נותנים מחצית השקל⁴³, דלא כפי שהיו "הכהנים דורשים" . הואיל ועומר ולחם הפנים שלנו (הם) היאך נאכלין" (ולכן לא היו נותנים מחצית השקל) - ד"כיון שנמסרה לציבור כמי שהוא נדבת צבור"⁴⁴.

ב) הלשון "מזבח מוריד עליו דמעות" - מורה על

40 חדא"ג מהרש"א לסנהדרין כב, א.

41 שקלים פ"ד מ"ב. כתובות קו, ב. מנחות צ, א ובפרש"י.

42 ראה זבחים ד, סע"א ובפרש"י ותוס' שם. תוד"ה או (מנחות עה, ב). וראה מפענח צפונות פ"ד ס"ב וס"ד. וש"נ.

43 רמב"ם הל' ששקלים פ"א ה"ז.

44 שקלים פ"א ה"ג.

45 ראה ת"א וישלח כו, א. ובכ"מ.

46 סהמ"צ להרמב"ם מ"ע רכב. סמ"ג עשין ג. חינוך מצוה תקעט.

47 ע"ד לשון חז"ל - ב"ב טו, סע"א.

48 ראה גם לקי"ש ח"ג ע' 984. ועוד.

הנישואין) - שזוהי הפלוגתא "כיצד מרקדין לפני הכלה" (כדלקמן ס"ט); והן בנוגע להמעמד ומצב שלאחרי התחלת העבודה, בעיצומה של העבודה - שזוהי הפלוגתא בנוגע לענין הגירושין, "לא יגרש אדם את אשתו אא"כ כו", מתי אפשר לעזוב את אופן העבודה שעסק בה עד עתה ולעבור לעבודה אחרת (כדלקמן סי"א). ועפ"ז יתבאר הטעם שמיחלפא שימתייהו דב"ש וב"ה בין קודם התחלת העבודה ובין לאחרי התחלת העבודה.

מ. ויש לכאר תחילה פלוגתת ב"ש וב"ה "כיצד מרקדין לפני הכלה" - ע"פ הביאור בלקו"ת⁵⁸ ד"ה תנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה, שאמר רבינו הזקן בחתונה (כמצויין בה"ביכלאך" שבהם נרשמו התאריכים והמאורעות דאמירת המאמרים⁵⁹):

כדי שיוכל להיות השידוך בין נשמת איש ישראל (כלה) להקב"ה, שהנשמה תוכל למלא את שליחותו של הקב"ה בעולם, יש צורך בנתינת כח מלמעלה - שזוהו הענין ד"מרקדין לפני הכלה", וכפי שנמשך גם בענין נישואי איש ואשה כפשוטם, ש"מרקדין לפני הכלה" הו"ע המשכת השמחה בהכלה.

ובענין זה יש ב' שיטות:

(א) "ב"ש אומרים כלה כמות שהיא" - כמבואר בלקו"ת⁶⁰ ש"בית שמאי שרשם מבחי הנברות עליונות, ע"כ נק' שמאי, כענין שארז"ל⁶¹ ע"פ⁶² ושם

האדם התחתון, עליו נאמר⁴⁹ "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", ו"אתם קרויין אדם"⁵⁰, ע"ש "ארמה לעליון"⁵¹, כמ"ש⁵² ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה" - הקב"ה

שנקרא חתן וכנס"י שנקראת כלה, אשר, משמעות השידוך ביניהם הוא שהנשמה (הכלה) מקבלת על עצמה ומתחילה למלא את שליחותו של הקב"ה (החתן) בעולם, כמאמר המשנה בסוף מסכת קידושין: "אני נבראתי לשמש את קוני".

ומזה נמשך גם באיש ואשה למטה - שהתכלית היא כמארו"ל⁵³ "איש ואשה זכו שכינה ביניהן"⁵⁴, עי"ז שבונים "בנין עדי עד"⁵⁵, כדוגמת אדם והוה בהיותם בג"ע, כנוסח הברכה בכל נישואי איש ואשה: "כשמחך יצירך בגן עדן מקדם", שאז הי' ענינם - כמפורש בקרא: "ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה"⁵⁶, לעבדה אלו רמ"ח מצוות עשה, ולשמרה אלו שס"ה מצוות לא תעשה (כהפי' בתרגום יונתן ובוהר⁵⁷).

ובענין זה יש פלוגתא בין ב"ש לב"ה: הן בנוגע להמעמד ומצב שקודם התחלת העבודה (ענין

49 בראשית א, כו.

50 יבמות סא, רע"א, וש"נ.

51 ראה של"ה ג, רע"א, כ, ב, ועוד.

52 יחזקאל א, כו.

53 סוטה יז, א.

54 ולהעיר ממ"ש בספרים (ראה נטעי גבריאל הל' נישואין ח"א רפ"כ, וש"נ) שעדי קידושין צריכים להרהר בתשובה, והיינו, שהשראת השכינה שע"י נישואי איש ואשה פועלת גם על אלו שרק משתתפים בכך.

55 נוסח ברכת אירוסין ונישואין.

56 בראשית כ, טו.

57 ח"א כז, א. תקר"ז תכ"א (סב, א). תנ"ה (פח, ב).

58 שר"ש מח, סע"ב ואילך.

59 ראה הערות וצינונים מכ"ק אדמו"ר שליט"א ללקו"ת שם: נרפס (בשינויים) במאמרי אדה"ו - הנחות הר"פ ז"ל (ע' מה), ונרשם עליו: "חתונה ולאבין".

60 שם, ג.

61 מו"ק ה סע"א.

62 תהלים נ, כג.

וע"ד שמצינו במדרש איכה רבה⁶⁴, על הפסוק⁶⁵ "השיבנו ה' אליך ונשובה", "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבש"ע, שלך הוא, השיבנו"

בידך הוא ובך תולה לקבל ולהשיב אותנו⁶⁶, היינו, שתחילה צריכה להיות פעולתו של הקב"ה - "השיבנו", ואח"כ - "ונשובה".

וזהו גם טענת ב"ה - והלכה כמותם - שצריך להיות הסדר ד"כלה נאה וחסודה", דהיינו, "המשכת חסד עליון מלמעלה למטה", ועי"ז נפעל גם אצל "חיגרת או סומא" שתהי' "אשה כשרה (ש)עושה רצון בעלה"⁶⁷, ובעלייתו של הבעל היא עולה עמו⁶⁸, היינו, שמתבטל החסרון דחיגרת או סומא, ונעשית כלי שלם - להיות "חברתך ואשת בריתך" (כהסיום דמסכת גיטין).

ונענין זה משתקף גם בנישואי איש ואשה למטה - שיש ב' אופני הנהגה ד"מרקדין לפני הכלה", "כלה כמות שהיא", או "כלה נאה וחסודה" (אפילו אם "היתה חיגרת או סומא").

י. אמנם, כמה דברים אמורים - קודם התחלת העבודה:

קודם שירדה הנשמה למטה להתלבש בגוף - נמצאת היא בעולם שלמעלה, שהוא "עולם ברור"⁶⁹, שהטוב אינו מעורב עם הרע, כפי שיהי' גם למטה לאחר גמר הברורים, שאז תהי' הלכה כב"ש (כראיתא בכתבי

דרך כו', כל השם אורחותיו, דהיינו ששוקל דרכיו איך ומה הוא . . . וזהו כלל כמות שהיא, כלומר, כמו שהיא העל" מלמטה . . . אם רב ואם מעט", היינו, שלפי ערך עבודת הנשמה באתערותא דלתתא, הנה באופן כזה נמשך הסיוע והשפעת האור מלמעלה, שזהו"ע "מרקדין לפני הכלה".

כלומר: הן אמת שהסיוע מלמעלה שנמשך בכרכתו של הקב"ה הוא גדול יותר מהכלים שמכינים מלמטה, וכדברי הגמרא במסכת יומא⁶³ "אדם מקדש עצמו מעט מקדשין אותו הרבה, מלמטה מקדשין אותו מלמעלה", אבל אעפ"כ, הרי זה בערך העבודה, והיינו, שהסיוע "הרבה" . . . מלמעלה" תלוי בהקידוש "מעט" . . . מלמטה" (שלכן כאשר חסר הקידוש מעט מלמטה אזי לא נמשך כלל הסיוע מלמעלה), ובמילא, ככל שיגדל הקידוש "מעט מלמטה", כך תהי' המשכת הסיוע "הרבה מלמעלה" באופן נעלה יותר.

ומזה מובן, שכאשר הכלה היא "חיגרת או סומא", אזי אי אפשר שתהי' ההמשכה מלמעלה באופן נעלה ביותר, כי אם, "כלה כמות שהיא".

ב) "וב"ה אומרים כלל נאה וחסודה", אפילו אם "היתה חיגרת או סומא" - כמבואר בלקו"ת⁶⁰ ש"ב"ה שרשו מבחי' החסדים, חולק על ב"ש, שלא יהי' המשכה לפי ההעלאה, אלא אדרבה, תחלה יהי' המשכה מלמעלה למטה, ויהי' אז ממילא יפלו כל החיצונים שלא להי' המה . . . וזהו פ"י כלל נאה וחסודה, חסודה הוא לשון נפעל . . . דהיינו שנעשית חסודה ע"י המשכת חסד עליון מלמעלה למטה להיות גילוי אלקות אזי ממילא יפול הרע, ויהי' בחי' . . . כלל נאה . . . ואפילו (אם היתה תחילה) חיגרת אפילו סומא".

64 בסופו.
65 איכהש בסופו.
66 פ"י מת"כ.
67 תדבא"ר פ"ט. הובא ברמ"א אה"ע סו"ס סט.
68 כתובות מה, א.
69 פסחים נ, א. וש"נ.

האריז"ל⁷⁰).

ולכן, קודם הגיור - נהג שמאי בכל תוקף החומרא, ו"דרחו באמת הבנין שבידו", כל זמן שלא הי' מוכן לקבל על עצמו את היהדות בכל הפרטים.

ואילו הלל נהג להיפך - כי, מצד התנהגה של חסד ורחמים, אין להמתין, אלא צריכים לגאול מיד את הניצוץ קדושה שבו ולהכניסו לגבול וגדר הקדושה, אע"פ שלעת-עתה מוכן הוא להתגייר רק על מנת שילמדוהו כל התורה כולה בעמדו על רגל אחת, או על מנת שישמרהו כהן גדול.

אמנם, לאחר שהנשמה ירדה מאיגרא רמה לכירא עמיקתא,⁷⁴ ל"עולם הפוך", לעבוד עבודתה בהגוף ובחלקו בעולם - אזי מתבטא החילוק שבין ב"ש לב"ה בציוור הפכי:

מצד מדת הדין והגבורה דב"ש - השיטה היא שיש להחמיר ולעסוק בכל עניני העבודה גם כאשר העבודה היא קשה ביותר; ואילו לשיטת ב"ה, כאשר העבודה היא שלא לפי כחו, יכול לפעול שיחליפהו בעבודה קלה יותר, כדלקמן.

וזהו תוכן הפלוגתא דב"ש וב"ה (ור"ע) בנוגע להמעמד ומצב שלאחרי הנישואין (בניגוד לפלוגתתם במעמד ומצב שלפניו, "כיצד מרקדין לפני הכלה") - "לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן כו".

יא. ביאור הדברים:

יכול להיות מעמד ומצב שלמרות שכבר הי' ענין הנישואין, היינו, שהנשמה (איש) נתלכשה בגוף (אשה)⁷⁵ זה, וניתן לה חלק בעולם שבו

ולכן, ב"ש ששרשם ממדת הדין והגבורה, ס"ל שיש להחמיר ולהקפיד ולשקול כל דבר איך ומה הוא, "כלה כמות שהיא" - איך יהי' מעמד ומצב הנשמה בעבודתה למטה (כפי שניכר בה עוד קודם ירידתה למטה), ובמילא, "הרי שהיתה חוגרת או סומא, אומרים לה כלה נאה וחסודה" (כתמוי), הרי "התורה אמרה מדבר שקר תרחק" נזאת - אע"פ ש"אמת אומר אל יברא"⁷¹, כיון שמצד מדת האמת אי אפשר להיות קיום העולם, ולפי ערך מעמדה ומצבה נותנים לה השפעה מלמעלה לצורך העבודה.

ואילו ב"ה ששרשם ממדת החסד, ס"ל שצריכים להקל וליתן יותר, והיינו, שגם כאשר רואים שתהי' "חוגרת או סומא", יש להתייחס אלי' וליתן לה ההמשכה מלמעלה כמו "כלה נאה וחסודה".

וזהו גם החילוק באופן הנהגת שמאי והלל בסיפור המעשה בנכרי שבא ואמר גיירני - שזהו מעמד ומצב שקודם התחלת העבודה:

אע"פ שגם קודם שנתגייר יש בו עלוליות לענין הגיור, ויתירה מזה, כדאיתא בספרים⁷² שיש בו ניצוץ של נשמה שמעורר ומושך אותו להתגייר, ולכן עוד קודם שנתגייר נקרא כבר בלשון "גר", כהלשון המורגל בש"ס⁷³; "גר שנתגייר", ולא נכרי שנתגייר - הרי ענין זה אינו אלא בכח, וכל זמן שלא בא בפועל, יתכן שעדיין לא הגיע הזמן לכך כו'.

70 ראה מק"מ לוח"א יו, ב. הובא בלק"ת קרה נד, רע"ג.

71 ב"ר פ"ח, ה. הובא בלק"ת שה"ש שם.

72 ראה תשובות מהר"ם מרוטנבורג (הובא בספר תשובות בעלי התוס' מכת"י (ניו יארק תשי"ד - ע' רפו, ס"ט)). מדבר קדמות (להחיר"א) מערכת ג אות ג.

73 שבת סח, א-ב. ועוד.

74 ע"פ לשון חז"ל - חגיגה ה, ב.

75 ראה זח"א קכב, ב ואילך. בחיי בראשית ג, כא, ובכמה מאדו"ל. וראה שיחת כל היוצא למלחמת בית דוד (לקו"ד ח"ד תשפ"ט, ב. סה"ש תשי"ב ע' 130 ואילך).

בעולם; ויתכן אפילו ש"הקדיחה את תבשילו", היפך ההנהגה ד"אשה כשרה עושה רצון בעלה"; ואעפ"כ, כל זמן שאין פס"ד ע"פ תורה שהחיבור של נשמה זו עם גוף זה, או אדם זה עם עבודה זו, הוא חיבור וצירוף שאינו ראוי - מוכרח הוא להמשיך בעבודתו זו למרות היותה עבודה קשה ביותר.

אבל כ"ה - שהנהגתם היא במדת הרחמים, מצד רחמים רבים העליונים - ס"ל שיש להתחשב במעמדם ומצבם של בני-אדם קרוצי חומר, יושבי בתי חומר, ולמצוא אופני עבודה קלים יותר, וכלכך שיוכלו בקלות יותר למלא את רצון הבורא, החתן של ישראל (הכלה).

כלומר: למרות שהי' אמנם ענין של קידושין "כרת משה וישראל",

כולל גם ברכות נישואין, שמורה על ההסכמה והמשכת הסיוע מלמעלה, אבל אעפ"כ, כאשר רואים אח"כ שאין שלום וחיבור בנייהם, האשה אינה עושה (אלא ממרה את) רצון בעלה, החומר אינו עושה את רצון הצורה, והגוף אינו עושה את רצון הנשמה - אזי יש מקום לומר שנשמה זו צריכה גוף אחר שיהי' נוח יותר, וגוף זה צריך נשמה אחרת שתהי' תקיפה יותר,

ועד"ז בנוגע לעבודה בחלקו בעולם, שכאשר אינו מצליח בעבודה זו, ואדרכה כו' - יש מקום להחליפה בעבודה אחרת, קלה יותר,

ואעפ"כ, לא יהי' זה באופן שעיי"ז יחסר ח"ו במילוי רצונו של הקב"ה בעבודה ושליחות הקודמת, אלא באופן ש"יצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר"⁸⁰, וה"איש אחר" יבנה בית בישראל שבו יהי' "ושכנתי

צריכה לעבוד עבודתה, וגם ניסתה והתחילה לעסוק בזה - אעפ"כ, באה הנשמה בפני כ"ד של מעלה, ומוענת, שאין ביכלתה להשתלט על הגוף, כיון שיצרו גדול כו', ואין ביכלתה לפעול בכירור חלקה בעולם מצד גדול העולם וההסתר כו', והיינו, שהמענה היא שאין התאמה בין הנשמה להגוף או בין האדם העובד לעבודתו בחלקו בעולם, ולכן רצונו להתגרש מעבודה זו ולמצוא עבודה אחרת קלה יותר.

ובזה פליגי ב"ש וב"ה:

ב"ש - שהנהגתם במדת הדין והגבורה, שלכן מחמירים בכל עניני תורה ומצוותי' - ס"ל שלא יועילו שום תירוצים; כיון שניתנה לאדם עבודה ושליחות זו, היינו, שמלמעלה חיברו בנייהם (ענין של נישואין) - חייב הוא למלא אותה עד כמה שתהי' קשה, שכן, גם כאשר זוהי עבודה קשה ביותר, הרי "לפום גמלא שיחנא"⁷⁶, ובמילא, עליו לעבוד עבודתו עד קצה האחרון, "עד דכרוכה של נפש"⁷⁷, ו"עד מיצוי הנפש" (כלשון הספרי דלעיל), ואין לו לעזוב עבודה זו, ומובטח לו שבודאי "לא ידח ממנו נדח"⁷⁸.

וזהו "לא יגרש אדם את אשתו" - "אלא אם כן מצא בה ערות דבר", היינו, שישנו פס"ד בתורה שזהו "דבר ערוה", שאז היא אסורה לו וחייב לגרשה:

יתכן אמנם ש"לא תמצא חן בעיניו", היינו, שמצד בחי' המקיפים שבנשמה (ענין ה"חן")⁷⁹, אין התאמה בין הנשמה להגוף, בין האדם העובד לעבודה בחלקו

76 כתובות סו, רע"א. וש"נ.

77 רות רבה פ"ו, יג. קה"ר פ"ו, ח.

78 ע"פ שמואל-ב יד, יד. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד סה"ג. תניא ספ"ט.

79 ראה ד"ה ויהי אומן תרכ"ז (סה"מ תרכ"ז ע" קפו ואילך).

80 תצא כד, ב.

זה הרי היא עוד מקדיחה את תבשילו, היינו, שהיא מקלקלת גם את תבשילו של הבעל שכבר מוכן לו (עניני הנשמה שהיו אצלה מקודם לכן), שמקדיחה אותו ע"י ההתלהבות בעניני העולם ברשפי אש דלעו"ז - תמורת ה"אש" ד"איש ואשה זכו שכינה ביניהן", שהו"ע אש י' ואש ה', אש שלמעלה ואש של הדיוט (כמדובר במאמר שלפנ"ז⁸⁶) - אזי ס"ל לכה שאפשר להיות ענין של גירושין, היינו, שיעזוב עבודה זו ויתעסק בעבודה אחרת;

אבל, כל זמן שלא הגיע לידי מעמד ומצב ש"הקדיחה תבשילו" - עליו להמשיך ולהתייגע בעבודתו הקודמת.

יג. ואילו "ר" עקיבא אומר, אפילו מצא אחרת נאה הימנה, שנאמר והי' אם לא תמצא חן בעיניו":

ר' עקיבא, להיותו חסיד, מקור החסד, ועד שאומר ש"ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה", ס"ל יתירה מזה - שעבודתו של יהודי צריכה להיות גם באופן של "חן",

וכדאיתא בגמרא⁸⁷: "שלשה חיות הן, חן מקום על יושביו, חן אשה על בעלה כו", והיינו, שכשם שצריך להיות "חן מקום על יושביו" כדי שיוכלו לעשות ממקום זה מקדש לו ית', כמו"כ צ"ל בפנימיות העבודה הענין ד"חן אשה על בעלה",

והיינו, שנוסף על שלימות העבודה בפועל ממש, צריכה להיות העבודה מתוך רצון ותענוג ("חן") - כפי שמצינו בנוגע ללימוד התורה שאמרו חז"ל⁸⁸

בתוכם⁸¹, "בתוך כל אחד ואחד"⁸², היינו, שיימצא יהודי אחר שיעסוק ויצליח במילוי העבודה והשליחות בחלק העולם הנ"ל, לעשות ממנו כלי לאלקות.

יב. ויש להוסיף בשיטת ב"ה ביאור דיוק הלשון "הקדיחה תבשילו" דוקא - דלכאורה הול"ל בפשטות שאינה עושה רצונו - שבוה מרומז שלא נשלם תכלית הנישואין;

איתא בגמרא במסכת יבמות⁸³: "כתיב⁸⁴ אעשה לו עזר, כמה אשה עוזרתו לאדם . . אדם מביא חיטין חיטין כוסם (בתמי) . . נמצאת (האשה) מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו", ע"ז שמתקנת את החטים להיות מהם מאכל אדם.

ועד"ז בנוגע להנשמה והגוף - שהנשמה מצד עצמה אין לה קשר עם קלף גשמי וצמר גשמי, ובמילא אין לה קשר גם עם הניצוץ האלקי שנמצא בקלף וצמר הגשמיים, כי אם ע"י אמצעות הגוף, והיינו, ע"ז שהגוף אינו משאיר את הדברים הגשמיים כמו שהם, חטים כמו שהם, אלא עושה מהם מאכל לאדם העליון שעל הכסא, וכמו בתפילין, שעושה מהקלף הגשמי תשמישי קדושה, ע"ז שכותב עליו פרשיות התורה, ומניח אותם במקום הראוי ע"פ תורה, ועד"ז בשאר מצוות התורה, ש"הוקשה כל התורה כולה לתפילין"⁸⁵, ואז נשלם תכלית ענין הנישואין.

אבל כאשר האשה (הגוף) אינה מכינה להאיש (הנשמה) דבר הראוי למאכל אדם, ואדרבה, תמורת

81 תרומה כה, ה.

82 ראה אלשיך עה"פ, של"ה סג, א. ועוד.

83 סג, א.

84 בראשית ב, יח.

85 קידושין לה, א. וש"נ.

86 ד"ה אלה מסעי דש"פ ממו"מ, מכה"ח מני"א ספ"ג ואילך (לעיל ע' 142 ואילך).

87 סוטה מז, א.

88 ע"ז יב, א.

לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, שאז, עבודתו אינה מצד ענין התענוג, אלא מצד סיבה צדדית. ולכן, אין הלכה כר"ע, שם"ל שאפילו כאשר חסר רק ענין ה"חן" (הפץ ותענוג) בעבודה מסויימת, אזי יכול כבר לעזוב עבודה זו, ולעבוד לעבודה אחרת שמוצאת חן בעיניו.

ולאידך גיסא - אין הלכה כב"ש שיש חיוב על האדם להמשיך ולהתיישר בעבודתו הקשה עד מיצוי הנפש, מבלי לאפשר לו לעבוד לעבודה קלה יותר.

במקרים יוצאים מן הכלל צריכה אמנם להיות העבודה באופן של מס"נ עד כלות הנפש ממש⁹⁷ - בנוגע לג' הענינים שעליהם אמרו⁹⁸ "הרג ואל יעבור",

- וישנו אופן ההנהגה של חסידים⁹⁹ שמחמירים על עצמם ומוסרים נפשם על קיום כל התומ"צ, וכדאיתא במדרש¹⁰⁰ על הפסוק¹⁰¹ "מה המכות האלה בין ידיך ואמר אשר הוכתי בית מאהבי", "מה לך יוצא ליסקל, על ששמרתי את השבת . . על שמלתי את בני כו", "על

שנמלתי לולב על שהנחתי תפילין". ולהעיר מהפלוגותא בראשונים ואחרונים¹⁰² אם ניתנה רשות לכל אחד למסור נפשו על כל המצוות שבתורה שלא בשעת גזירת השמר. ולכל הדעות, אין זו דרך

"לעולם ילמוד אדם תורה במקום שלכו הפץ"; ועד"ז בקיום המצוות ישנו ענין ברכת המצוות: "ברוך כו' אשר קדשנו במצוותיו", שהו"ע ההודאה להקב"ה⁸⁹ על "אשר קדשנו במצוותיו", "אשר" דייקא, כמבואר בקבלה והסידות⁹⁰ ש"אשר" הוא מלשון תענוג, כמו "באשרי כי אשרוני בנות"⁹¹, היינו, שקיום המצוות הוא מתוך תענוג ונחת רוח.

אמנם, כאשר עבודתו היא באופן שחסר בה ענין ה"חן", והיינו, שבנוגע לפועל הרי הוא עובר עבודתו בשלימות, אבל הוא עושה זאת בדרך "מצות אנשים מלומדה"⁹², ללא רגש של אהבה ותענוג, כיון שחסר אצלו ה"חן" בעבודה זו - אזי מצד מדת החסידות של ר' עקיבא, מאפשרים לו למצוא עבודה אחרת שתמצא חן בעיניו, ויוכל לעסוק בה מתוך תענוג, שאז תהי' עבודתו לה' בשמחה ובטוב לבב⁹³.

יד. והנה, ההלכה היא - לא כר' עקיבא, ולא כבית שמאי, אלא כבית הלל⁹⁴:

התורה על הרוב תדבר⁹⁵, ואצל רוב בניי, אי אפשר לדרוש ולתבוע שמיד בהתחלת העבודה יהי' גם ענין התענוג בעבודה. וכמ"ש הרמב"ם בסוף הל' תשובה⁹⁶, שבתחלת העבודה "אין מלמדין . . אלא

89 ולהעיר, שענין זה הוא הנקודה המשותפת בין "ברכת הנהנין" ל"ברכת המצוות", אע"פ שבכמה ענינים הלוקים הם זה מזה.

90 ראה פנ"ח שער הברכות פ"ב. ת"א תולדות יה, סע"ב. לקרית בשלח א, ד. ובכ"מ.

91 ויצא ל, יג.

92 ישע"י כט, יג. וראה תניא פל"ט (נג, ב). ובכ"מ.

93 רמב"ם סוף הל' לולב. תניא פכ"ו.

94 טושו"ע אה"ע סק"ט ס"ג.

95 ראה מו"נ ח"ג פל"ד.

96 פ"י ה"ה.

97 שוהו הענין השני שבו "קונה את עצמה", מלבד גט (כנ"ל ס"א).

98 סנהדרין עה, א.

99 ראה שם ק, ב: "אספו לי חסדי, אלו צדיקים שבכל דור ודור . . שמסרו עצמם כו".

100 יל"ש עה"פ (רמז תקפא). ויק"ר פל"ב, א.

101 זכר"י יג, ו.

102 ראה כס"מ לרמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"ד.

הסלולה לרבים, אשר, התורה על הרוב תדבר -

אבל בנוגע לכל שאר הענינים - צריכה להיות עבודה באופן שהנשמה נשארת קשורה בגוף, אע"פ שנכשל לפי-שעה כו¹⁰³.

ולכן, ההלכה היא כבית הלל - שזוהי דרך סלולה ורחבה לכאורה מישראל, דרך המלך, "דרך הוי לעשות צדקה ומשפט"¹⁰⁴, לעשות מכל העולם דירה לו ית' - שאין חיוב להתיימר בעבודה הקשה עד מיצוי הנפש, אלא, כאשר ישנו מעמד ומצב ד"הקדיחה תבשילו", אזי יכול לעזוב עבודה זו, ולמצוא עבודה קלה יותר.

פו. ויש להוסיף ולהעיר:

אע"פ שהלכה כב"ה, ועד ש"ב"ש במקום ב"ה אינה משנה¹⁰⁵, מ"מ, מצינו דעה¹⁰⁶ שבענין גירושין הלכה כב"ש, ש"לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה ערות דבר".

ובכל אופן - הנה גם כאשר יש מקום לענין הגירושין, "אין ראוי למהר לשלח אשתו הראשונה"¹⁰⁷.

וההסברה בזה - דכיון שנעשה כבר ענין הנישואין, כולל גם ברכות נישואין שמורה על ההסכמה

מלמעלה, הרי מובן, שאם רק תהי' השתדלות הכי גדולה, יוכל להתקיים הרצון העליון שיומשך קיום הנישואין, שאז יהיו ברכות הנישואין כתיקונם (שהרי אע"פ שגם אם יתבטלו הנישואין לא תהי' הברכה לבטלה, כיון שהי' ענין הנישואין לפי שעה, מ"מ, אם אין זה "בנין עדי עד", אין זו ברכה כתיקונה), ולכן, יש לעשות את כל ההשתדלות שענין הנישואין ישאר בקיומו.

ועד"ז בנוגע לעבודת האדם¹⁰⁸:

כיון שבהשגחה פרטית באה לידו עבודה ושליחות מסוימת במקום

מסויים (שהרי הוא מאמין שאין דבר שאינו בהשגחה פרטית, וכמ"ש¹⁰⁹ "מה' מצעדי גבר כוננו"), לא יתכן שעבודה זו תהי' שלא בכחו. אלא מאי, ישנם כ"כ הרבה קשיים העלמות והסתרים בעבודה זו - הנה "בהרי כבשא דרחמנא למה לך"¹¹⁰, אבל ברור הדבר שביכלתו למלא עבודה זו, כיון שיש לו כחות לכך, ועליו רק להמשיכם מן העולם אל הגילוי, ולכן "אין ראוי למהר לשלח כו", שהרי אינו יכול לדעת אם הרצון להיפטר מעבודה ושליחות זו הוא מהיצ"ט או מהיצה"ר, אלא עליו להתבונן עוד הפעם ועוד הפעם, ולנסות בכל מיני האופנים להמשיך בעבודה ושליחות זו.

103 וע"ד האמור לעיל (ס"ט) בשיטת ב"ה, שגם אם היתה חיגרת או סומא, נותנים לה התינת-כת מלמעלה כו.

104 וירא יח, יט.

105 ברכות לו, רע"ב. וש"נ.

106 שו"ת הרשב"ש סתי"א.

107 רמב"ם הל' גירושין פ"י הכ"א. וראה לקו"ש ח"ד שם הערה 21. ח"ט שם הערה 17.

108 המשך ואריכות הדברים בעבודה בפועל בימינו אלו - ראה לקמן ס"ל ואילך [גרפס בספר] (המו"ל).

109 תהלים לו, כג. וראה אגרות-קודש אדמו"ר מוהרי"צ ח"ג ע' תקסא (נעתק ב"היום יום" יד חשוף), שם ח"ה ע' קג (נעתק ב"היום יום" י תמוז). ועוד.

110 ברכות י"ד, סע"א.

שפתי ישנים

בענין בעל דבר במיגו

(גיטין ה, א)

הגאון החסיד ר' נחום טרבניק ע"ה

מד"א כפר-חב"ד וראש הישיבה מלפנים

מקדים המשנה והגמרא מריש גיטין / מביא קושיית המח"א והחת"ס ותירוצם / קושיית החת"ס ומוסיף להקשות מדילי / מחלק בין פסול דקורבא לפסול עצמו ועפ"ז דוחה קושייתו / מתריץ קושיית החת"ס דהוי מיגו / מקשה קושיית המח"א מדברי הרשב"א / ומתריץ דלק"מ / מביא תירוץ המח"א ומקשה עליו / מביא דרך נוספת בכיבוד הנ"ל / ודוחה זאת / מתריץ כהנ"ל ומביא מהגמ' בב"ב / מבאר שאין להקשות מדין זמן הגירושין / מביא הרשב"א בדין זה.

המשנה.

ובדף ה' שואלת הגמ' "בעא מיניה שמואל מרב הונא, שנים שהביאו גט (שניהם נעשו שלוחים. פירש"י) ממדינת הים צריכין שיאמרו בפנינו נכתב ובפנינו נחתם, או אין צריכין, אמר ליה אין צריכין, ומה אילו יאמרו בפנינו גרשה מי לא מהימני" (כלומר אם רצו הן אומרים אנו מעידים שגרשה ונתן לה גט או לשלוחה גמ, רש"י).

והקשה המחנה אפרים בפ"ז מהל' גירושין (ה"ד) וכן החת"ס בחדושי לוגיטין (ב, ב) דאמאי בעינן מיגו, הרי פשיטא שנאמנים, דשלוחי הבעל הם, ואפשר להם להעיד על שליחותם דהוי תרי עדים. וכתבו לתרץ דמדין עדות אין להאמינם, כיון דהוי בעל דבר, כלומר שיש להם קשר ושייכות לענין שמעידים עליו,

א.

תנן בריש מסכת גיטין "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, רבן גמליאל אומר אף המביא מן הרקם ומן החגר, רבי אליעזר אומר אפילו מכפר לודים ללוד, וחכמים אומרים אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, אלא המביא ממדינת הים והמוליך והמביא ממדינה למדינה במדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. רבן שמעון בן גמליאל אומר אפילו מהגמוניא להגמוניא, רבי יהודה אומר מרקם למזרח ורקם כמזרח מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום מעכו לצפון ועכו כצפון, רבי מאיר אומר עכו כארץ ישראל לגיטין. המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמו". ע"כ לשון

על עצמו שהתמנה לשליח ויש לו מינו ולא ה' צריך להעיד כלל על חבירו, וא"ש.

ג.

והנה, על מה שתירץ דהכא לא נאמנים משום עדות לפי שהם בעלי דבר ולכן הוצרכנו לדין מינו, הוסיף המחנה אפרים להקשות מדברי הרשב"א. דבריש השולח כ' הרשב"א שבעדי מסירה השליח עולה במקום ע"א והוי מהשנים, דשליח נעשה עד אע"פ דהוי בעל דבר, עכת"ד, ועיי"ש במח"א באריכות. ואכן, קושיא זו יכולים להקשות על הראשונים דסברי, דלהכי תקנו אמירת בפני נכתב, ולא הסתפקו באמירת אני השליח, משום דהוי בעל דבר, וא"כ אמאי מצטרף השליח להיות עד על המסירה.

אמנם י"ל דלק"מ, דכיון שאומר בפני נכתב, אמירתו אינה מתייחסת באופן ישיר על השליחות האישית שלו, אלא שבדרך ממילא יוצא כך מדבריו, דכיון שאומר בפני נכתב והגט בידו, יש לו דין עד ומשום הכי יכול הוא להצטרף על-מנת להעיד על המסירה ואינו נחשב לבעל דבר, ודו"ק.

והנה המחנה אפרים עצמו (שם) כתב לתרץ קושייתו, דלכאורה אין ראי' מדברי הרשב"א דאין השליח בעל דבר, דהא למעשה הרי מאמינים לשניהם משום מינו כמבואר בגמ', וא"כ בדעת הרשב"א דנאמנים בתור עדים יש לומר, דכיון שיהיו נאמנים אח"כ במינו (לומר שנתגרשו בפניהם במינו) דאי בעי אמרו שהתגרשה בפניהם, ואפילו הכי מהני רק ע"י שיהיה עדי מסירה, שדינם של עדי קיום נלמד מקרא ד"על פי שנים עדים יקום דבר", וא"כ בעינן קיום על ידי שני עדים נוכחים, ולא מהני שאח"כ יוכל להתברר על ידי מינו, אלא ע"כ יצטרכו להיות גם עדי קיום.

כיון שבאם לא יקבלו עדותם נמצא שאינם שלוחים, והדין הוא דבעל דבר פסול לעדות, ולכן בעינן למינו ואינה מספיקה עוברת היותם שלוחים.

ב.

אך הקשה על תירוץ זה החת"ס, דהוי מינו במקום שישנה שני עדים, ובמקרה כזה הדין הוא שלא אמרינן מינו (עי' תוס' קדושין מג, ב בד"ה והשתא).

ובלא"ה קשה על תירוצם טובא, דאי פסולים לעדות משום דהוי בעלי דבר בעדות זו, שלפי זה אין מאמינים להם - מחמת נגיעתם בעדות, שוב גם במינו אין להאמינם. וכמו שמצינו בכתובות (כה, ב בתוס' ד"ה הרי) דהרי שאמר בני זה כהן הוא וכו' שמשמע שאינו ידוע שזה בנו, והקשו בתוס' דהלא יש לו מינו ונאמינהו אפי' ליוחסין, ותירצו ע"ז בתוס' שאין להאמין לקרוב אפי' במינו, דמ"מ לדבריו הרי קרוב הוא.

אלא שלגבי שאלה זו י"ל שניתן לחלק, שאם הוא פסול מחמת קורבא, אין להאמין לו במינו, שכיון שע"י מינו אתה רוצה להאמין לקרוב, לכן הדין הוא דאין האב נאמן לפסול את בנו. אבל אם הנאמנות הוא מטעם בעל דבר, הרי לבעל דבר יש נאמנות מחמת מינו. וכן י"ל בבבאור דעת המחנה אפרים והחת"ס. אך מ"מ קשה כנ"ל קושיית החת"ס עצמו דמינו בתרי עדים לא אמרינן.

והנה, בעצם קושיית המחנה אפרים והחת"ס יש לבאר, דהרי אם היינו באים להאמין להם מחמת דין עדות, הרי ה' צריך שכל אחד יעיד על חבירו שהם שלוחים, דאם כל אחד מעיד רק על עצמו, הרי לית לן תרי סהדי דאכל חד איכא רק חד סהדא, אך השתא דאיתנין עלה משום מינו, א"כ כל חד מעיד

לנו בירור אח"כ, מ"מ מה שהבעל נאמן דגירשה משום דבירו לגרש, לא מספיק להיות במקום עדי קיום, והוא דהנה בסוגי דב"ב (קלד, ב) אמרינן, דאף למ"ד דס"ל דנאמן הבעל לומר גרשתי משום דבירו לגרש, זה מהני רק להבא, אך לגבי למפרע אינו בידו, וא"כ ניחא הא דמצרכינן עדי קיום ולא מסתפקים בבירור שיהי' לנו אח"כ ע"י נאמנות הבעל לומר שגירשה, דנאמנות זאת תהי' רק מכאן ולהבא, וא"כ בעדות הבעל לא יבורר לנו הזמן האמיתי של הגירושין, אלא יוברר לנו עובדת עצם הגירושין, וכיון דלא נדע את זמן הגירושין יחסר לנו בירור על זמן הגירושין, דהרי מהות הגירושין היא התרה לעלמא. וידעת הזמן מאימתי מתחיל ההיתר הוא חלק מההיתר. ומשום הכי בגירושין שפיר בעינן עדי קיום כדי לברר את זמנם, וכלי זה לא יהיה אפשר להתירה.

ו.

ואין להקשות דמשכחת לה באופן דאע"ג שהבעל נאמן רק מכאן ולהבא מכל מקום יהי' מעדותו בירור על זמן הגירושין, וכגון שמעיד לפנינו דגירש את אשתו לאחר ל' יום ומעיד קודם ל' ונאמן גם על זמן הגירושין, שהרי בידו לגרשה עכשיו שיחולו הגירושין אז, וא"כ לא נצטרך בכה"ג לעדי קיום, דהרי הבעל יהי' נאמן מכח בידו גם על הגירושין וגם על זמנם, שלא קשיא מידי, דהרי אפילו בכה"ג יהי' נאמן רק אם יעיד קודם זמן תחלת הגירושין, אבל לאחר זמן זה כגון ביום הל"א ואילך לא יהי' נאמן.

וי"ל דא"כ בבירור כזה לא סגי כדי לוותר על עדי קיום, דבעינן שאפשרות הקיום תהי' תמידית ולא מוגבלת בזמן, אבל מ"מ בחליצה שפיר לא בעינן עדי קיום, דיועיל לנו בירורו של החולץ דחלץ שאנו

אך לא נראה, דאם יכול להתברר אח"כ ע"י מינו, לא בעינן עדי קיום. וההסברה בזה נראה לומר, דכל ענינם של עדי הקיום הוא שיהי' לנו בירור אח"כ על המעשה, וראי' ברורה לזה מדברי הרשב"א והנימוקי יוסף ביבמות (קד, א) שהקשו, אמאי חליצה בינו לבינה לאו כלום היא, הרי נאמן לומר חלצתי משום שבידו לחלוץ. ובנימוקי יוסף שם ס"ל, דחליצה מיקרי דבר שבערווה שמחייב שני עדים, אלא ע"כ מוכח מדברי הנימוקי יוסף דהיכא שהדבר יוכל להתברר אח"כ ע"י מינו, שוב לא בעינן עדי קיום.

ד.

ויש שביארו דבריהם, דס"ל דהא דבעינן בעלמא עדי קיום, הוא רק משום הסברא דכל המעות דקידושין וגירושין אינם יכולים לפעול חלות לגבי דבר אחר ולגבי האשה, לפעול דהבא עלי' יהי' חייב משום א"א וכו', ולומר דיחול רק לחצאין, דהיינו שיחול לקידושין ולא יחול הגדר דאשת איש א"א, כמש"כ הפנ"י בקדושין (סו) דאין קידושין לחצאין, ומזה יוצא דכל ענין הקיום הוא שיהי' לנו בירור אח"כ, היינו שע"כ יחול הקידושין וגדר א"א, ולכן לגבי מעשה החליצה מהני מכח המינו של החולץ, ושוב לא בעינן עדי קיום מאחר שע"י המינו יש לנו בירור גם בלעד, ע"כ.

אכן בזה לא נתבאר בשלימות דבריהם, דא"כ לפי זה יוקשה דלמאן דאמר בב"ב דנאמן לומר גרשתי גם בלי עדי קיום, ולאידך גם לדירן מה דלא מהני הוא רק להומרא, וא"כ גם בגירושין לא יצטרכו עדי קיום, וצ"ע.

ה.

והנראה בזה, דאע"ג דכל ענין עדי הקיום הוא שיהי'

מאמינים לו על זה במינו דבירו לחלוץ אע"ג שיאמן מכאן ולהבא.

דהנה קיים הברל מהותי בין חליצה לגירושין, דחליצה אין לומר דכל ענינה הוא התרה היבמה לעלמא, אלא י"ל דענינה העיקרי הוא קיום מצות עשה דחליצה, והילוק זה מצינו בדברי הרשב"א יבמות קג, ב) גבי הא דאמרינן התם דחליצה בסנדל המוסגר כשירה, כתב הרשב"א וז"ל (בתו"ד) "ואי משום איסורי הנאה מצוות לאו ליהנות ניתנו, ואי משום שנהנית שניתרת לעלמא בכך, מ"מ עיכובא משום מצוה דרמיא עלי' היא, ומצוה לאו הנאה היא וכו'" עכ"ל. היינו דמה שמתרת אח"כ לעלמא הוא רק פועל יוצא, אך

כעת הוא ענין מצוה, וא"כ ניחא אמאי בחליצה ס"ל לרשב"א דמהני עדותו של החולץ אח"כ, כדי שלא להצריך עדי קיום, כיון שכל ענינם של עדי קיום הוא רק לבירור אח"כ, והכא יהי לנו בירור אח"כ שהחולץ יהי נאמן, ואע"ג בדברי החולץ יהי חסרון באי ידיעת הזמן, כיון שיאמן רק מכאן ולהבא, מ"מ לא קפדינן בהכי, כיון דענין החליצה הוא קיום המצוה, אין נפק"מ לקיום המצוה מתי הי' זמנה, ואין פרט זה של ידיעת זמן החליצה נכלל בבירור מעשה החליצה דמה לי מתי התקימה המצוה, ומה שמותרת לשוק לאחר החליצה זה לא מטעם מעשה החליצה, א"כ לא דמי לגירושין שצריכים עדי קיום שיכולים לברר את הזמן המדויק דאחרת לא מקרי בירור ודו"ק היטב.

בהיתר לבישת אבנט בכהנים* אם הוא כבולא יומא או רק בשעת עבודה

הגאון החסיד הרב יהושע זעליג פלדמן ע"ה
מראשי הישיבה

מביא שיטת הרמב"ם דאבנט מותר רק בשעת עבודה / מביא את שיטת הראב"ד והסבר מחלוקתם ע"י הכס"מ / מקדים שמיצינו דין זה כמ"א / מביא את הגמ' בענין זה / שיטת התוס' בזה / מבאר הנ"ל בהקדם מחלוקת הרשב"א ותוס' / מסביר שורש מחלוקתם / עפ"ז תובן מחלוקת הרמב"ם והראב"ד / מקשר זאת למחלוקת נוספת בדין גזירת כסות לילה.

ברייטא דקתני, בגדי כהונה היוצא בהם למדינה אסור, ובמקדש בין בשעת עבודה, בין שלא בשעת עבודה, מותר, ומשמע להרב אברהם בן דוד דמדרסתיים ותני בגדי כהונה אף אבנט בכלל, ומשמע ליה דככל ענין שרי להו אף משום כלאים, ורבינו משמע ליה דהאי ברייתא לאו לענין היתר הנאת בגדי כהונה, וכדמסיים בה מפני שבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן, אבל היתר אבנט שהוא כלאים אינו אלא בשעת עבודה בלבד, וכדאמרינן בריש ערכין (דף ג' ע"ב), כהדיא גבי כלאים דאשתרי גבי כהנים נהי דאשתרי בעידן עבודה, בלא עידן עבודה לא אשתרי. ויש לתמוה על הראב"ד מההיא דערכין, וצריך לדחוק ולומר שהוא מפרש דעידן עבודה, לאו דווקא אלא הוה ליה כאילו אמר במקדש, אלא משום דבמקדש שרינן שלא בשעת עבודה, טעמא משום דבמקום

א.

הרמב"ם בפ"ח מהלכות כלי המקדש (הלכות י"א, י"ב) כתב, וז"ל: "בגדי כהונה מותר להנות בהן, לפיכך לובשם כיום עבודתו, ואפי' שלא בשעת עבודה חוץ מן האבנט מפני שהוא שעמנו. אסור לכהן הריוט ללובשו אלא בשעת עבודה, אין הכהנים לובשים לעבודה אלא צמר ופשתים לבד". והשיג עליו הראב"ד: "לא מחזור מן הגמ' הכי אלא כל היום מותר במקדש".

הכס"מ מסביר את דברי הרמב"ם, וז"ל: "וכתב הראב"ד . . ונראה שטעמו משום דמיייתי שם בגמרא

* מתוך שיעור שמסר בישיבה ביום י"ג שבט ה'תשנ"ג, נכתב ע"י תלמידו הר"ה ר' משה שי' אסולין, וזכות הרכים תלוי בו. נערך ע"י חברי המערכת, ללא אחריות.

יחדיו גדילים תעשה לך - לא שגא צמר בפשתים ולא שגא פשתים בצמר . א"ר אלעזר בר' צדוק והלא כל המטיל תכלת בירושלים אינו אלא מן המתמיהין. (דגורו על התכלת, ומפ' שם לאחמ"כ) גזירה משום קלא אילן. ע"כ לישגא דגמ'.

וביאור הדברים: שגורו משום קלא אילן בצבע הוא שדומה לתכלת, ואם התרת להטיל של תכלת בסדין (פשתן) אתי למרמי צמר קבוע בקלא אילן, והוי כלאים שלא במקום מצוה".

וממשיכה הגמ' ושואלת: "ולא יהא אלא לבן" (היינו, דכי היכי דלבן שרינן כשאין תכלת, גם זה לא יהא אלא כלבן), ומתרצת הנמרא: "כיון דאפשר במינן, לא, כדריש ר"ל דאמר ריש לקיש כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב ואם לאו יבא עשה וידחה את לא תעשה". עכ"ל הגמ'. והיינו דאף לבן אסור, כיון דאפשר לקיים שניהם בפשתן, וא"כ לא שרינן כלל לבן וה"ג נבי קלא אילן.

ובתוס' (ד"ה כיון דאפשר במינן) כ', וז"ל: "לעיל דמסיקנא דחומי פשתן פוטרים בשל צמר, היינו בבדי תכלת דמגו כו', ואע"ג דאפשר במינו. והאי דפשיטא ל' טפי דחומי צמר פוטרינן בשל פשתן היינו משום דבלא"ה איכא כלאים, אי נמי מדאורייתא שרי ורבנן הוא דגזור דכיון דאפשר לקיים שניהם כו'. אי נמי מסקנה לא קיימא הכי". ע"כ.

והנה הרמב"ם בפ"ג מהלכות ציצית (ה"ו) כתב, ז"ל: "ומהו לעשות חומי צמר בכסות של פשתן, או חומי פשתן בכסות של צמר, אע"פ שהוא לבן לברו בלא תכלת, בדין הוא שיהא מותר, שהשעמנו מותר לענין ציצית, שהרי התכלת צמר הוא ומטילין אותה לפשתן, ומפני מה אין עושין כן - מפני שאפשר לעשות הלבן שלה ממינה, וכל מקום שאתה מוצא

עבודה הוא מגו דאשתרי בשעת עבודה, אשתרי אף שלא בשעת עבודה, משום הכי נקט בעידן עבודה.

ומפני שראה הראב"ד חולשת דברים אלו לא כתב דבריו כגזור אומר להשיג". ע"כ.

א"כ, מצינו שתי שיטות בדין בגדי כהונה:

(א) שיטת הרמב"ם שמותר ללכת עם אבנט (העשוי משעמנו), רק בשעת העבודה.

(ב) שיטת הראב"ד שמותר ללכת עם האבנט במשך כל היום כולו, גם כשלא בשעת עבודה, כל זמן שהוא במקדש.

וצריך ביאור ובידור במה נחלקו הרמב"ם והראב"ד, ומהו היסוד והשורש למחלוקתם.

ב.

ונ"ל בהקדים, דהנה מצינו דין זה ברמב"ם במקום נוסף:

הרמב"ם בפ"י מהלכות כלאים (הל"ב) כתב, וז"ל: "כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפי' במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהיא מצוות עשה כציצית", ע"כ. היינו, דכי היכי דכציצית מותר ללבוש שעמנו רק במקום מצוה, ה"ג באבנט שגם הוא עשוי מכלאים, שיהיה מותר רק בשעת עבודה, דהרי ציצית ואבנט דמי הא להא. (והתם נמי השיג עליו הראב"ד דטעה בזה, שהרי כל היום מותר).

וכדין שעמנו, גבי ציצית אי' בגמ' מנחות (לט, ב) בזה"ל: "אמר שמואל משמ' דלוי חומי צמר פטורין בשל פשתן, איבעיא להו של פשתן מהו שיפטרו בשל צמר. צמר בשל פשתים הוא דפטור דכיון דתכלת פטורה - לבן נמי פטור, אבל פשתים בצמר לא, או דלמא, כיון דכתיב לא תלבש שעמנו צמר ופשתים

א"כ מצינו שתי שיטות:

א. שיטת הרשב"א דאם אפשר לקיים את המצווה במינו, לא ידחה ל"ת, אך אם אינו יכול במינו ידחה עשה את הל"ת.

ב. שיטת התוס' והריטב"א דאף אם אין לו במינו לא יעשה שעמנו וידחה ל"ת.

ונראה לומר סברתם שחולקים בדין "עשה דוחה ל"ת" האם הפירוש הוא שהותר כלאים אצל ציצית, או שאיסור כלאים קיים, רק שנדחה מפני איסור ציצית, והיינו דלשי' הריטב"א ותוס' וכו' הרי דהא דעשה דוחה ל"ת, הוא שהל"ת הותר לגמרי, ותו ליכא עכשיו ל"ת, וממילא מן הדין שרי צמר ופשתים, אלא דר"ל אסר, א"כ אוסר את מאי דשרי מדאורייתא, וכיון דמדאורייתא שרי לגמרי הרי דר"ל אסר לגמרי, ואפי' אם אין בנמצא חומי פשתים נמי לא דוחה העשה את הל"ת, אך מדאורייתא שרי לגמרי.

משא"כ לשיטת הרשב"א עשה רק דוחה ל"ת, ואינו הותרה אלא דחוויה. ולכן כותב הרמב"ם בדין הוא שיהא מותר שהשעמנו מותר לענין ציצית, והיינו כר"ל דעשה דוחה ל"ת אלא כיון שהיא רק דחוויה להכי אין עושין כן, משום דבר"כ נמצא ג"כ חומי פשתן, ומשו"ה אין עושין כן בפועל, כיון דאפשר לקיים שניהם. (והיינו דלשיטתו נוגע בעצם הענין דדינו הוא גם בדין תורה דהדין הוא שמותר באופן שאין. משא"כ לשיטת התוס' הרי דמהת' מותר לגמרי אלא דר"ל הוא זה שאסר וכו' התוס' שם דמדאורייתא שרי ורבנן הוא דגזרינן).

ד.

והנה ניתן לחקור חקירה דומה לגבי עבודה באבנט במקדש, האם זה שהותרה עבודה באבנט שעמנו, הוא מפני שלגבי העבודה הותר איסור שעמנו לגמרי

עשה ולא תעשה אם יכול כו' וכאן אפשר לקיים את שתיקה".

(ועיי"ש במפרשי הרמב"ם (הצפ"נ ועוד) בביאור לשונו דבדין הוא דמותר, אלא שאין עושין כן משום דר"ל, ולכאורה מפשטות הלשון, משמע דהרמב"ם בא ללמדנו תי' חדש להקושיא דלעיל מאביי אר"ל, דהא דלא סתרי, הוא משום דמילתא דר"ל הוא רק לחומרא, אמנם לכתחילה שרי כדאביי. וצ"ב בענין).

ג.

ובביאור הדברים י"ל, דהנה נחלקו הראשונים בפ"י דברי הגמ' כיון דאפשר במינן - לא וכדר"ל כו', בהפשט "אפשר במינן", דצ"ל"ב מה הגדר בזה.

הרשב"א (יבמות ד, ב) כתב, דווקא כשיש לו אפשרות בפועל לקיים המצווה במינו ולא ידחה ל"ת עיי"ז, ואפי' שע"י זה יטרח וכו', מ"מ, כיון דאפשר בפועל לקיים המצווה בלא שידחה ל"ת - צריך לקיים, אמנם אי אינו יכול למצוא כזאת - יבא עשה וידחה ל"ת.

אמנם הריטב"א והב"י דחו דבריו (וכן היא דעת התוס'), וס"ל דאף אם אין כזה במציאות - לא דחי ל"ת, והיינו דמילתא דר"ל הוא דלא מצית תו דאתי עשה וידחה ל"ת?²

1 לשון זו מוקשה משום דבין אי ס"ל דהוא דאורייתא ובין אי ס"ל דהוי דרבנן מ"מ לדינא אסור הוא ומאי הא דכתב בדין הוא דמותר כו'.

2 והיינו דמה שאמר ר"ל אינו הכרע מוחלט דלעולם תו לא מצית צמר ופשתים בכלאים, אלא דענין זה ניתן להתירו. והביא ראיה לדבריו, וז"ל: "ותרע לך, דהא קיימא לן בתנא דבי ר' ישמעאל (רס"ל כל בגד האמור בתורה צמר ופשתים הוא - שם בגמ') ומשמע נמי ודאי דאתא לדריש לקיש - דישנו מציאות שיהא צמר ופשתים גם לפי ר"ל, ובהמשך הביא ראיות לגדולי המפרשים דחלקן, דר' ישמעאל פליג אר"ל והביאו הוכחה מגמ' דילן ודחה דאיתתם עיי"ש.

או שרק נדחה מפני מצוות אבנט.

דלשי הרמב"ם רק נדחה ומדאורייתא יש היתר רק בשעת עבודה. משא"כ לשיטת הראב"ד וכדלקמן.

וועיין שם דמ"א ע"א בתוד"ה תכלת אין בה כו' דהביא דל"ד לעבודה דשרי בשעת עבודה. ושלא בשעת עבודה לא אשתראי משום דהכא כתיב גדילים דכ"מ שרא רחמנא. ולאחמ"כ הביא ר"ת דאף שלא בשעת עבודה שרי, והביא לאחמ"כ שם חילוקים גבי לילה, ונשים כו' ומדינה היינו שלא במקדש וכו' עיי"ו. הנה כל הנך חילוקים הוא רק לענין דרבנן, משום דמדאורייתא שרי לגמרי בכל ענין, ורבנן היינו ר"ל אסר וכו' התוס' שם ורבנן הוא דגזור כו'.

ועפ"ז א"ש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, דהרי כתב הרמב"ם "לוקין מפני האבנט שהוא כלאים ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהיא מצוות עשה כציצית", וא"כ השווה הרמב"ם דין עבודה במקדש לציצית, דכי היכי דבציצית ס"ל להרמב"ם דרק נדחה האיסור במקום דלא אפשר, ה"נ גבי היתר שעטנז בעבודה, דהותר רק במקום עבודה, ובשלא במקום עבודה לא הותר.

משא"כ שיטת הראב"ד, וכ"ה ג"כ שיטת התוס' דכמו שבציצית הותר האיסור לגמרי, ושרי אף בלילה כו', הני נמי גבי איסור לכישת שעטנז באבנט הותר איסור שעטנז, בכל היום, ואף שלא בשעת עבודה.

וכן א"ש מהו יסוד מחלוקתם דפליגי האם הא דאמרינן עשה דוחה לא תעשה, הפשט הוא דחיה או הותרה לגמרי, כנ"ל.

ה.

ועפ"ז יש לכאר נמי מחלוקת נוספת שם, דהנה הובא

שם בגמ' ד"מ ע"ב - סדין בציצית כו' כ"ה מחייבין ובמעמא דהאי מילתא איתא שם בגמ' ר' זירא אמר גזירה משום כסות לילה, דהיינו: היתר להטיל ציצית משעטנז הוא רק בציצית חובה, אך בציצית רשות אסור להטיל משעטנז, וחכמים גזרו משום זה.

ומצינו מחלוקת ראשונים באיזו כסות גזרו:

הרמב"ם בהלכות ציצית פ"ג ה"ז כותב וז"ל "כסות של פשתן אין מטילין בה תכלת, אלא עושין הלכך בלבד של חומי פשתן, לא מפני שהציצית נדחת מפני השעטנז אלא גזירה מדבריהם, שמא יתכסה בה בלילה שאינה זמן חיוב ציצית ונמצא עובר על לא תעשה בעת שאין שם מצות עשה, שחובת הציצית ביום ולא בלילה שנאמר וראיתם אותו בשעת ראייה". ע"כ. והיינו דכסות יום נאסרה, שמא יתכסה בה בלילה.

משא"כ התוס' שם בד"ה משום כסות לילה הביא דגזירה היא על כסות לילה שמא יעשה ציצית משעטנז לכסות לילה, (דאין עליה חובה מדאורייתא למצוות ציצית).

דהיינו שיטת הרמב"ם היא שגזרו על כסות יום של יטיל בה ציצית משעטנז, שמא יתכסה בה הלילה, ושיטת התוס' היא שגזרו על כסות לילה, שמא יטיל בה ציצית משעטנז.

ונראה לומר דאולי הרמב"ם ותוס' לשיטתם הנ"ל, דהא בהא תליא, דכיון שלרמב"ם היתר שעטנז בציצית רק נדחה, והיינו רק במקום מצוה, אמנם שלא במקום מצוה אסור, להכי אף הכסות יום גופא דהותרה, היא רק במקום מצוה, משא"כ בלילה לא.

אך תוס' למד דכסות יום, כיון דהותרה הותרה לגמרי אף שלא במקום מצוה, ולהכי שרי אף בלילה, וגזירה דכסות לילה הפירוש הוא, שמא יעשה כסות

לפי"ז לשון הרמב"ם גבי גזירה דר"ל שכל מקום
שאתה מוצא כו' דנוגע גם בדיני דאורייתא, והיינו
משום דלא הותר לכתחילה בדאורייתא. וא"ש נמי
מאי דפסק גבי כסות לילה דגזירא היא בכסות יום.
משא"כ הראב"ד ותוס'. וכנ"ל.

שאינן לה מקום להיתר מעיקר הדין, שבוה לא הותר
לכתחילה שעטנזו.

וא"כ נמצאנו לפי"ז, כיון שס"ל להרמב"ם שהכוונה
היא דדחוייה ולא הותרה - להכי פסק גבי אבנט
דנלבש רק בשעת עבודה וכפ' ג"כ גבי ציצית, וא"ש

ביאורים בשרש מצות התפילה*

הגאון החסיד ר' שלום דובער קסלמן ע"ה
משפיע בישיבתונו

"ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמק להבין טוב
לרע כו", ופירשו המפרשים "לב שומע - מבין".
במה תתבונן? תתבונן ב"ה' אהר", ועל ידי זה בדרך
ממילא תגיע לאהבת ה'.

כי הנה הראש כולל מוחין וגולגולת, והגולגולת היא
בזינת הרצון, והמוח הוא הטעם הכמוס בתוך הרצון
הקשר בין גולגולת לרצון הוא, שהרצון נראה בגלוי,
כמו הגולגולת, אבל הטעם, הסיבה והסברא לרצון
הם כמוסים ואינם גלויים, כמו המוח שהוא פנימי.

תכלית הבריאה היא בשביל ישראל, כמאמר רז"ל
"במי נמלך? בנשמותיהם של צדיקים"

כאשר חז"ל אומרים כאן "צדיקים" הכוונה היא לכל
ישראל, שהרי "ועמך כולם צדיקים", והם, כללות
ישראל הם הכוונה והתכלית של בריאת העולמות,
מה פירוש המילה "נמלך"? בפשטות, הפירוש הוא

ביאור פרק י"ח

בפרק זה כאן מתחיל החלק השני והעיקרי של
המאמר. עד עתה למדנו שעל ידי יחוד או"א
בקריאת שמע ממשיכים עצמות אין-סוף ברוך-הוא!
איך ממשיכים? ע"י אהבה שלמעלה ממדידה והגבלה,
בבחי "בכל מאודך", כעת מתעוררת השאלה איך
מגיעים לאהבה זו ד"בכל מאודך" והתשובה לכך
היא מפרק יח ואילך.

על הפסוק "ואהבת את ה' אלוך" שואל המגיד
ממעזרימש: הלא אהבה היא דבר שבלב. איך שייך
לצוות על אהבה? והתשובה היא, שלפני כן יש ציווי
על התבוננות בגדולת ה' "שמע - התבונן!" (שמע
הוא מלשון הבנה, כמו "והם לא ידעו כי שומע יוסף
כי המליץ בינותם" (בראשית מב, כג) ופירש רש"י
"שומע - מבין". וכן ביקש שלמה (מלכים-א ג, ג)

* משיעורים שמסר בישיבה, נכתבו ונמסרו לדפוס ע"י תלמידו
הרה"ת ר' מרדכי שיחי כ"יעקב. וכות הרכים תלוי בו.

שמע ישראל

יהודי תתבונן! במה? בכך שאתה ישראל "לי ראש", הקדוש ברוך הוא אומר לך שאתה מבחינת ראש, ורק אתה יכול להמשיל עצמות אור אין סוף, על ידי מעשיך בעולם הזה, והסיבה לכך היא שרק אתה נמשכת מעצמות אור אין סוף.

יש חשיבות עצומה לכך שיהודי ידע את מעלתו, היות וידיעה זו נותנת לו כח לבצע את התפקידים המוטלים עליו, ועוזרת לו לעמוד בנסיונות. התבוננות זו מביאה לכך שאדם המבין שהוא בנו - כביכול - של הקדוש ברוך הוא ("בנים אתם לה' אלקיכם"), שהוא העיקר בכריאה ואותו רצה ה', שוב אינו יכול - ולו מצד גאוותו בכך - להכשל בעבירות.

וכמו שידוע הסיפור על רבי מרדכי מליעפליא ע"ה, שהי' מחסידיו הגדולים של אדמו"ר הזקן, שהיה גר בפטרבורג (וידוע שהוא הי' בדרגת ה"בינוני" של התניא), ועמד בכל הניסיונות בזכות גאוותו על היותו חסיד של אדמו"ר הזקן! כאשר היה בא לכלל ניסיון, היה אומר לעצמו: "פע! איך אפשר שאני - חסיד של אדמו"ר - אכשל בכזו עבירה?!", וכך התגבר על יצרו.

ולאידיך גיסא, כאשר אדם אינו מכיר במעלתו, הרי דווקא משום כך הוא יכול להכשל, וכמו שאמר שמואל הנביא לשאול המלך (שמואל-א טו, יז) "הלא אם קטון אתה בעיניך ראש שבמי ישראל אתה, וימשחך ה' למלך על ישראל", כלומר ששואל לא היה צריך כלל לשים לב לרצון העם ולדבריו, אלא לדעת את מעלתו שהוא המלך, ועל העם לשמוע בקולו, ועל ידי זה להביא את העם לביצוע רצון ה'. וכזה ששואל התנהג ב"ענווה" במקום הלא מתאים, לכן הוא נכשל וסרה מלכותו ממנו.

נועץ - מלשון עצה, אבל אי אפשר לומר כפשוטם של דברים שהקדוש ברוך הוא ערך אסיפה של שישים רבוא נשמות ישראל והתייעץ עמהם, שהרי לפני בריאת העולם גם לא היו נשמות, אלא הכוונה במאמר רז"ל זה הוא, שכשם שאדם הולך ומתייעץ עם רעהו מה לעשות בענין מסויים, הרי אחר כך הסיבה למעשהו היא בגלל העצה שיעצו חברו, שהרי אם לא העצה לא היה עושה את מעשהו, וכך גם כאן, בגלל שהקדוש ברוך הוא רצה בנשמותיהם של ישראל, לכן הוא ברא את העולם. יוצא איפוא שנשמות ישראל הם הגורם והסיבה שלשמה ברא הקדוש ברוך הוא את העולם, שהיא על מנת שישאל יקיימו תורה ומצוות. לכן ישראל הם "לי ראש" - רצון ומעם כמזם, שרצונו של ה' מלוּבש בהם.

כשישראל אומרים אמן יהא שמיה רבה מברך, הקב"ה מנענע בראשו

הפירוש בזה הוא, שכאשר ישראל מבקשים מאת הקדוש ברוך הוא שיהא שמו הגדול מבורך, דהיינו שיומשך למטה (שהרי ידוע שברכה היא מלשון "המברך את הגפן" (כלאים פ"ז מ"א) וכן "ויברך את הגמלים" - שהוריד אותם למטה, וכך גם כאן היא הבקשה שיומשך לעולם), הרי הקדוש ברוך הוא מנענע בראשו - כלומר באופן חיובי מלמעלה למטה. הראש, הלא מורה על הרצון ופנימיות חכמה-עילאה, שהם נמשכים למטה. ולכן, כאשר ישראל דוקא - שהם נמשכים מבחינת "לי ראש", מרצון העליון ופנימיות חכמה-עילאה, מבקשים שיומשך, הרי שהקדוש ברוך הוא מקבל את בקשתם, מה-שאיין-כן אומות העולם.

שם אלקים דייקא, שהוא המצמצם

וכמבואר בשער היחוד והאמונה בתניא בענין "שמש ומגן הוי' אלקים", ששם הוי' הוא בבחינת "שמש", ושם אלקים הוא בדוגמת המגן והנרתיק המצמצם את אור השמש.

ובינה נקראת גם כן אלקים כי היא מקור הגבורות

ידוע שמלבד הסדר של חב"ד חג"ת נהי"מ, ישנו עוד סדר של הספירות כפי שהן מחולקות בשלשה קוין:

ובקו השמאלי של "בג"ה", הרי שבינה היא המקור לגבורה וכן נאמר (משלי ה, יד) "אני בינה לי גבורה".

פעם שניה הוי' והיה לו לומר הוי' אלוקינו אצח

הנה באמת כאן במאמר זה אינו מוסבר התירוף לקושיה זו, אך בלקוטי תורה במאמר ד"ה "שמע ישראל" מוסבר ש"הוי'ה אלוקינו" היא דרגא איך שהקדוש ברוך הוא מתגלה לנשמות ישראל דוקא בבחינת "יחיד" - היינו בדרגא כפי שהוא לפני הצמצום.

הוי' אצח

מכאן ממשיך בהמאמר להסביר ענין זה של אחדות הוי' וביטול העולמות שהוא ענין עיקרי ביותר בתורת חב"ד.

ששה קצוות העולם

זוהי ההגדרה של מקום, שכל דבר שהוא בבחינת "מקום" נכנס בתוך ו' קצוות אלו - מעלה ומטה וד' רוחות העולם, ומעתה כל דבר שהוא בגדר "מקום" אומרים עליו שהוא בטל ל"א" - אלופו של עולם.

ולא בבחינת סובב כל עלמין, כי אינו בבינה וגדר כלל

שהרי סובב כל עלמין יש לו שייכות לעולם, כשמו - סובב כל עלמין - הגם שהוא בבחינת מקיף, אבל לגבי מהותו ועצמותו הרי שאין לפניו עליון ותחתון והכל בהשוואה גמורה.

ביטול זיו השמש בשמש

זהו משל גשמי לביטול במציאות. המציאות של האור תלויה כל הזמן במאור (שממנו היא באה). ולדוגמא:

נצח

חסד

חכמה

יסוד

תפארת

דעת

הוד

גבורה

בינה

שיש בה ה' גבורות

ה' גבורות, הכוונה היא לגבורה כפי שכלולה בחמשת המידות העיקריות חסד, גבורה, תפארת, נצח והוד (שכן יסוד ומלכות ענינן הוא קישור והשפעה, ולא ענין עצמי כמו המדות הנ"ל), דהיינו גבורה שבחסד, גבורה שבגבורה, גבורה שבתפארת וכו', וה' גבורות אלו הן כלולות בבינה.

הוי' אלוקינו הוי' אצח, הנה צריך להבין למה אמר

מורגש, ולכן הם בטלים בפועל בהרגשתם, ואילו הנבראים שלמטה מאצילות - ובפרט הנבראים הגשמיים - אינם מרגישים את האמת הזאת. מדוע באמת אינם מרגישים ואינת מתבטלים? התשובה לכך היא שזהו מפני ההעלמות וההסתרים הגשמיים המסתירים את המציאות האמיתית. אבל מצד האמת, ברור שאם אנו הנבראים מרגישים את עצמנו ליש ודבר נפרד, בגלל הצמצומים המסתירים, אין זה אומר שלגבי האמת אין אנו בטלים במציאות. ולמשל אדם המכסה את עיניו, ומשום כך אינו רואה את הספר או התמונה שלפניו, האם משום כך הספר או התמונה אינם קיימים? אלא וודאי שהם קיימים, ורק האדם הוא זה שאינו רואה מפני שהסתיר זאת, וכך גם הנבראים בטלים בפועל מצד אור ה' המהווה אותם בכל רגע, אלא שזה לא בא לידי ביטוי בהרגשתם.

ולא שאנו אומרים שאין כאן עולם כלל ח"ו

משום שאם אין העולם קיים, הרי אין טעם לקיים תורה ומצוות, שהרי הכל הלום או דמיון! אלא האמת היא שהעולם קיים באמת, אבל מציאותו אינה אמיתית מצד עצמה, אלא דבר ה', ואי אפשר שדבר ה' יתנגד לדבר ה', ואם כן, כל מציאות היא אלקות, והוא יתברך - אחד.

ביאור פרק י"ט

עוד יש לפרש בתיבת אחד שהאל"ף הוא בחינת מהותו ועצמותו ית' יחידו של עולם, והחי"ת הוא בחינת חכמה עילאה, והדל"ת רבתי הוא בחינת דיבור העליון. . . הוא מדת מלכותו יתברך.

בפרק הקודם, פרק יח, הסביר הצ"צ איך העולם עצמו בטל, וכאן הוא מוסיף לפרש איך שגם המקור

אם נלחץ על המתג החשמלי ויפסק הזרם שבמנורה - מיד יפסק האור. על דרך זה אם ניצור הפסק בין אור השמש לשמש - מיד תיבטל מציאות האור, כיוון שכל מציאותו של האור היא מציאות המאור.

כל זה מדובר באור וזיו שהוא מחוץ למקורו (שהגם שאליבא דאמת אינו מציאות אמיתית לכשעצמו כלל, אבל מכל מקום הוא נראה כמציאות). אבל כאשר מדברים על אור השמש כפי שהוא נמצא עדין במקורו, כגוף כדור השמש, הרי שם הביטול הוא באין ערוך, שהרי שם אינו נראה כלל למציאות, וכל מה שנראה קיים הוא כדור השמש, ואדרבא, ביחס למציאות זיו השמש בתוך השמש צריכים להביא ראיות שיש באמת מציאות כזאת.

ומנן אנו יודעים שאכן יש אור וזיו בתוך השמש? לכל לראש מן הסידור! בתפילת שבת כפיוט של יוצר אור, אנו אומרים "טובים מאורות כו' מלאים זיו ומפיקים נוגה", כלומר, שהם מלאים בתוכם אור וזיו, ולאחר מכן מפיקים ומוציאים אותו החוצה.

גם מן הסברא אפשר להוכיח זאת, לו יצוייר שכדור השמש היה חלול בתוכו כמו כדור גדול, הרי ברור שכשם שהמעטפת הזו פולטת אור כלפי חוץ, כך גם היתה פולטת אור כלפי פנים. כעת, כאשר אנו ממלאים את כדור השמש בחומר השמש, שהוא בהיר וזך ומוציא אור, האם נכון לומר שהוא חוצץ בפני האור שבתוך ה"חלל" שהיה בו מקודם? ברור שלא! אלא וודאי שיש בו אור וזיו כמו מחוץ לכדור השמש, אלא שאור זה הוא בטל לחלוטין ואינו נראה כלל, עד שצריך להביא הוכחות לקיומו.

על דרך זה הוא ביטול הספירות לגבי אור ה' אשר בתוכם, וכן ביטול כל הנבראים וגם הנבראים הגשמיים לגבי אור ה' המחיה אותם ומהווה אותם בכל עת. ההבדל בין העולמות הוא, שבעולם האצילות הדבר

הוא כינוי לספירת החכמה, שהיא ראש ואב לכל הספירות המשתלשלות ממנה. "ברתא" - היינו בת, הוא כינוי לספירת המלכות. מובא במדרש (שמות רבה נב, ה. שיר השירים רבה פג, ב) משל למלך שהיתה לו בת יחידה והיה מחבבה יותר מדאי, והיה קורא אותה בתי, לא זו מחבבה עד שקרא אותה בתי, לא זו מחבבה עד שקרא אותה אחותי, ולא זו מחבבה עד שקרא אותה אמי, כך היה מחבב יותר מדאי הקדוש ברוך הוא לישראל וקראן בתי. הדא הוא דכתיב (זהו שכתוב) שמעי בת וראי (תהלים מה) וכו'.

מוסבר בחסידות (ראה מאמר ד"ה רני ושמחי תרכ"ז) שהכוונה היא למקור נשמות ישראל - מלכות דאצילות, וכאשר מלכות מקבלת לכד מבחינת ז"א (ששת הספירות) אזי היא נקראת "בתי", שהיא בחינת מקבל. וכאשר מלכות מתעלה לבחינת בינה היא נקראת "אמי", כיון שהיא המשפיעה או לבחינת ז"א.

על כל פנים ראינו ש"בת" הוא כינוי לספירת המלכות, שנמשכת גם לדיבור והמקור שלה הוא בחינת החכמה.

והוא על דרך מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קניניך, ופירושו שהקושיא מה רבו מעשיך ה', היינו איך יכול להיות התהוות הריבוי מן האחדות הפשוטה, אלא שהתירוץ הוא לפי שכולם בחכמה עשית, ובבחינת החכמה נתהווה הריבוי על ידי הדיבור העליון

במצוות "האמנת אלקות", מסביר הצמח צדק את הכוונה בשאלה "איך יכול להיות התהוות הריבוי מן האחדות הפשוטה", שבהשקפה ראשונה נראה לפרש את השאלה כאילו זו תמיהה גדולה, שהרי

של העולם - היינות ספירת החכמה וספירת המלכות, גם הם בטלים אליו יתברך.

וממילא מובן, שמאחר וכל מציאותו של העולם הוא מקורו, ומקורו בטל לאלוקות, הרי שהוא בטל לו יתברך.

אחדות הפשוטה

ולא אחדות מורכבת, שבה ישריבו פרטים המאוחדים לענין אחד. בעולמינו, כל דבר המכונה "אחד" הוא בעצם מורכב, וכמו שולחן "אחד" - שמצד האמת הרי אין כאן דבר אחד אלא ריבוי דברים, מהם הוא מורכב כגון: קרש, ציפוי פורמייקה ורגלי ברזל וכו', כך שאמנם כל זה "מאוחד" בגוף אחד, ועל כן מצד אחד אנו אכן מכנים את ריבוי הדברים האלה בשם "שולחן אחד", אך מצד האמת אין כאן דבר אחד בלבד, אלא ריבוי דברים, וזו אחדות מורכבת. וכן הוא בכל דבר גשמי שהרי הוא מתחלק לריבוי חלקיקים, וכל חלקיק - ולו הקטן ביותר - הרי יש לו ראש אמצע וסוף, ואם כן הרי אפשר תמיד לחלקו, או בפועל ממש או בכח (בפוטנציאל), ואם כן הרי הוא מורכב ואינו "אחד" באמת, משום שישנה אפשרות שלא יהיה מורכב. והסיבה לכך שהוא כן מורכב ומאוחד, הוא מפני שישנו גורם שקדם לו והוא זה שפעל הרכבתו.

רק הוא יתברך, שאין עילה וסיבה שקדמה לו אלא הוא עילת העילות וסיבת הסיבות, הוא אחד בעצם והוא אחדות פשוטה - אחד האמת. (הביטוי "אחד האמת" בא להוציא כל "אחד" אחר, שהוא בעצם אחד המורכב, או "אחד המדומה").

אבא יסוד ברתא

(מקור הביטוי: זוהר חלק ג, רנה. ופירושו: "אבא"

לו, לעשיר, לאחר מכן בברכה מלמעלה וכן בשכר הרוחני וכו'.

אבל בהשפעה רוחנית מרב לתלמיד, לכאורה אין חסרון ושינוי, שהרי "נר לאחד-נר למאה" ומה נחסר מהרב ע"י שמעביר לתלמידו? אלא שבאמת יש שינוי של תוספת! שהרי כתוצאה מן הדיבור - שכלו של הרב פועל טוב יותר, והוא מגיע להכנה נוספת, וכמו שמבואר בהמשך תרנ"ט באריכות, וכן אמרו חז"ל (תענית אזה) "ומתלמידי יותר מכולם", שעל ידי הקושיות של התלמידים, בא הרב לעומק גדול יותר.

וכמו כן יש גם שינוי של גרעון וחסרון רב על ידי ההשפעה לתלמיד, שהרי בשעת מעשה הוא טרוד ואינו יכול לעשות דבר אחר, ואינו יכול ללמוד לעצמו. ויתירה מזו, העייפות הנגרמת לאחר זמן מסוים של השפעה. אם כן, מוכח שבכל השפעה יש שינוי במשפיע. וכאן נשאלת השאלה, איך זה שאצל הקדוש ברוך הוא אין שינוי לאחר שברא את העולם (ביחס לפני בריאת העולם)?

על דרך משל בגשמיות באדם או רואים שכח התחלקות האותיות כו' וצורפם בכל דיבור ודיבור. הוא על ידי חכמה שבנפש, שלכך התינוק אינו יכול לדבר הגם שיש לו קול ומחשבה ומדות, רק מחמת שאין לו בחינת חכמה

אדמו"ר הזקן בתניא (איגרת הקודש סימן ה) מוסיף, שאף שהתינוק מבין הכל, אינו יכול לדבר, ומכאן הוכחה לכך שאין הדיבור בא מ"בינה" שהרי התינוק כבר יש לו שכל להבין ומכל מקום אינו מדבר, כיון שכח הדיבור מקורו בכח אחר בנפש - הוא כח החכמה.

הוכחה נוספת לכך מובאת בתורת החסידות (תניא

מכל דבר-פועל יתהווה נפעל שהוא כדוגמתו וכדומה לו, וממילא מאחדות הפשוטה היה צריך להתהוות רק דבר שגם הוא אחדות פשוטה ולא ריבוי נבראים, ואם כן איך יתכן דבר כזה? אבל באמת, אומר הרבי הצמח צדק, שאי אפשר לומר שזוהי השאלה, משום שהנחת היסוד של השאלה כאן ש"מכל דבר פועל יתהווה דבר הדומה לו", הוא כלל שקיים אצל הנבראים, אבל הקדוש ברוך הוא הרי אינו מוגבל כלל וכלל בהגבלת הנבראים, ואם כן מלכתחילה אין מקום לשאלה.

אך פירוש הרברים הוא, שאמנם אין הקדוש ברוך הוא מוגבל, והוא יכול לעשות כרצונו בין באופן זה ובין באופן אחר, אך מכל מקום נשאלות השאלות: איך הוא עושה זאת בפועל? ואיך נתהווה ריבוי מן האחדות הפשוטה ומנין הוא הגבול שבנבראים? ועל כך היא התשובה - "כולם בחכמה עשית", דהיינו שהתהוות העולמות והנבראים היא על ידי התלבשות בחכמה, ומבחינת החכמה נתהוו הריבוי וההגבלה, על ידי הדיבור העליון שהיא ספירת המלכות המכונה בשם "אריך", והוא "מלאה הארץ קנייך".

ולא כמו בהשתלשלות עילה ועלול שהעילה משתנה בעצמו כשמושפע לעלול ממנו, כמו בהשפעת רב לתלמיד

כל ענין של השפעה ממשפיע למקבל גורר עמו שינוי במשפיע. כאשר מדובר על השפעה גשמית הרי זה ברור, וכדוגמת עשיר הנותן צדקה לעני הרי גם אם הוא עשיר גדול, ואפילו הוא נותן מעט, הרי נחסר ממנו כסף, והוא שינוי של חסרון. באותו זמן, ולאידך, אומרים חז"ל (שמות רבה פ' בא ועוד) "יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל הבית", כלומר, שעל ידי הנתנה דווקא מתווסף

שכל התופס חייב להיות "גדול" מהנתפס כדי להקיף אותו ולתופסו לפחות בשתי קצוות, לכן בחכמה שהיא דבר תופס אי אפשר לתפוס להקיף משהו שהוא "בלי גבול", וכל שכן את עצמותו יתברך ולכן החכמה אינה יכולה להשיג להקיף ולתפוס את הקדוש ברוך הוא.

וגילוי אלוקות הוא בבחינת אמונה שלמעלה מהחכמה

גילוי אלוקות בנפש בא כתוצאה מכך שבעצמותו יתברך לא חל שום צמצום ובלשון ארמו"ר הזקן (תורה אור פ' וירא יד, ב) "אבל במאור, שהוא אין סוף ברוך הוא עצמו, לא שייך צמצום חס ושלוה ולא העלם, ואדרבא המאור הוא בהתגלות! ולכן אפילו תינוקות יודעי שיש שם אלוהה מצוי".

שם, והמשך תרנ"ט מאמר ד"ה לולב וערבה) מכך שאין האדם חושב ומתכנן את צירופי אותיות הדיבור שלו על ידי חמשת המוצאות שבפה, ואין מלמדים אותו לדבר על ידי שמלמדים אותו איך להפעיל את חמשת מוצאות הפה, אלא מיד שהוא רוצה לומר משהו - הוא מבטא זאת בדיבורו, מה שאין כן אלמים מלידה, שאצלם אין פגם במוצאות הפה, אלא הבעיה היא אחרת, בחסרון המשכת החכמה. על כן יש צורך ללמד אותם לתכנן ולחשוב איך להוציא קולות מהפה, ואזי המקור לדיבורם יהיה מהבינה. ולכן אין דבורם ותכונת נפשם כשל אדם רגיל שמדבר בעצמו.

אבל עצמותו ומהותו יתברך מרומם ומתנשא למעלה מגדר חכמה ולא יושב בשום חכמה כלל
מדוע החכמה אינה יכולה להשיג ולתפוס בו יתברך?
מכיון שכל תפיסת השכל הוא כמו בתפיסה גשמית

בסוגיא דמעמד שלושתם*

(גיטין יג, א-ב)

הגאון החסיד ר' משה לייב שפירא ע"ה

ראש ישיבת תורת-אמת חב"ד בעיה"ק ירושלים ת"ו

מביא הרמב"ם בהל' מכירה / מחלוקת הכס"מ והלח"מ / מבאר הדברים / מביא שיטת ר"ת ומבאר ב' אופנים בפירוש דבריו / מתרץ קושיית הזית רענן / מקדים מוח' בעה"מ והרמב"ן ומבארה / תולה מוח' זו במוח' הפוסקים אי יכול למחול במעמד שלושתן / מתרץ קר' הש"ך והעילוי ממיצט.

שכ' "אין אחד משלושתן יכול לחזור בו", משמע שמדבר שגם המקבל אינו יכול לחזור בו, מוכח שכבר נפטר הנותן, שאין המקבל יכול לתובעו עוד, וגם סבר שא"י למחול כמי"ש הכס"מ דמוכח ממי"ש בהל' אישות, עיי"ש.

והמל"מ תמה אמ"ש הכ"מ, שהרי הרא"ש הוא מהסוכרים שא"י למחול, ומ"מ ס"ל שלא נפטר מחובו אם לא פטרו בפירושו, והראב"ד דס"ל שכן נפטר מחובו, ומ"מ ס"ל דיכול למחול.

ולכאורה י"ל שאין שתי הדינים תלויים זב"ז, דאע"ג דאין הנותן יכול למחול מפני שנסתלק לגמרי מהחוב שלו, מ"מ המקבל לא ויתר על זכותו מלגבות נכסי הנותן, משום שמה שמסר לו הנותן, אינו אלא שהוסף לו מקום לגבות חובו מהם, והנכסים של השליש שהיו משועבדים לו נתן להמקבל מבלי שיוותר המקבל על

א.

כתב הרמב"ם בפ"ד מהל' מכירה ה"ח: "היו עומדים שלושתן וא"ל מנה שיש לי בידך בין פקדון בין מלווה, תנהו לזה, קנה לוי, ואין אחד משלושתן יכול לחזור בו". וכ' הכס"מ דנחלקו הפוסקים אם יכול הנותן למחול, או לא, ועוד נחלקו אם הנותן נפטר בהחוב שהי' חייב למקבל ע"י נתנה זו, או צריך שיפטרנו בפירושו. וכ' הכס"מ דב' דינים אלו תלויים זב"ז, דאם לא נפטר הנותן מהחוב, הרי יש לו עוד תפיסה באותו החוב שנקנה במעמ"ש, ולכן יכול למחול, אבל אם נפטר מהחוב שלו, ע"כ שאין לו עוד שום תפיסה בחוב שמסר למקבל, אינו יכול למחול לו. ומהרמב"ם

* מנוכח"י הגאון המחבר, נמסר ע"י נכדו הרה"ח ר' בנימין שי' רבינוביץ, וכות הריכ"ס תלו' בו. מהמת חביבות הענין, לא שינונו מאומה, והשארנו כפי שנכתב ונחתם ע"י הגאון המחבר זצ"ל.

אבל כשמחל לו וא"י לתבוע בשם המלוה, בטל החוב.

וראיתי בס' זית רענן (סי' ס"ב) שמביא קושיא, דבגיטין (מ, א) איתא: אמר אמימר המפקיר עבדו ומת, אותו העבד אין לו תקנה, מ"ט גופי' לא קני, איסורה הוא דאיכא גביה, ואיסורה לברי' לא מורית, והא אמימר אית ליה דשמואל דהא אמר בכתובות (פו) דמאן דדאין דד"ג מגבי' לי' (למוכר שט"ח ומחל) דמי שטרא מעליא, ואיך יורש מוחל, והוא שיעבוד השטר דמי לאיסורא, והוא מוטל אנברא ולא מורית לי' לברי'.

ולענין דלק"מ, דלכאורה ק' לפ"ז בלא מכר, איך יוריש שט"ח, דמכין דמת מלוה פקע שעבוד הגוף, וממילא בטל שעבוד נכסים, ואמאי יורש שט"ח. והר"ג בכתובות כ' שם דלא אמרינן הכי אלא כשנפקע ע"י המלוה עצמו או היורש, אבל צ"ל דמאי שנא.

והאמת הוא דבמיתת מלוה לא נפקע כלל שעבוד הגוף, שהשעבוד ששעבר עצמו למלוה, הוא גם ליורין, ולא דמי למי"ש בניטין (יג, ב) דמשתעבד לך ולכל מאן דאתי דאתי מחמתך לא מהני לנולדים, דשעבוד זה הוא שעבוד אחר, ואינו השעבוד שנשתעבד למלוה, אבל ליורשיו, אותו השעבוד הוא גם ליורשיו, דירושה אין לה הפסק ויורש כרעא דאבוה, ואפי' נולדו אחר הלוואה, ואין זה דמיון כלל לאיסורא שאינה כגדר ירושה כלל, וזה פשוט.

אלא דבאמת יש להקשות במית לווה, איך יוכל אח"כ המלווה לגבות, כיון דשעבוד הגוף בטל, דבמתים חפשי, וממילא בטל שעבוד נכסים, והאריכו בזה התומים והקצה"ח.

ובמ"א הארכתי בזה, דדוקא ע"י מחילה פוקע שיעבוד הגוף, דמחילה היו כמו תשלומין, דע"י

זכותו. ולאידך גיסא י"ל, דאע"ג שהנותן נפטר מחוב שעליו, והמקבל אינו יכול לתבועו עוד, מ"מ יכול הנותן למחול חובו שביד השליש, וכמוכר שט"ח שלו שיכול המוכר למחול אע"פ שאין ללקוח על המוכר כלום, דבודאי כבר מפטר.

אמנם, כשהנותן נתן לו בתורת תשלומי חובו, אז בודאי הסברא נותנת שנסתלק לגמרי מחובו שביד השליש, וא"י למחול לו, ולא דמי למוכר שטר חוב, שכיון שהוא מכח השט"ח של המוכר, הרי"ז כאילו בא לגבות מכח המוכר, ז"א שהמוכר נתן לו הזכות לתבוע בעדו החוב, וכיון שמחל לו נפקע הזכות הזה. אבל כשמסר לו החוב כמעמ"ש נכנס המקבל במקומו לתבוע חובו, ואע"פ שמחל לו הנותן לא נפקע זכותו של המקבל, אבל אם נאמר שלא נתן לו אלא מקום לגבות, דבודאי לא נפטר מחובו, בודאי שנשארה לו הזכות למחול, וזה תלוי במחלוקתם, כמ"ש הכ"מ.

ב.

והנה ידועה שיטת ר"ת במוכר שט"ח שיכול למחול, משום שלכע"ח יש שני שעבודים, שעבוד הגוף ושעבוד נכסים, וא"א למכור אלא שעבוד נכסים ולא שעבוד הגוף, וכשמכר נשאר אצלו שעבוד הגוף, וכשמחל ונפקע שעבוד הגוף, ממילא בטל השעבוד נכסים שמכר, דא"א לשעבוד נכסים להתקיים ללא שעבוד הגוף.

ובפירושו שעבוד הגוף יש לפרש בשני אופנים: (א) שהוא החיוב שמוטל עליו בתשלומי חוב, וכמו פריעת חוב מצווה, ושעבוד הנכסים אינו אלא כמו ערבות לחוב זה, וכיון שנמחל חוב זה, ממילא בטילה הערבות, וא"י לגבות מהנכסים. (ב) שא"א למכור שעבוד נכסים אלא כשהגביה בטל תיקון אינה אלא בשם המלוה, וכ"ז כשלא מחל לו, הוא גובה בשמו,

לחכמים לתקן קנין דמעמ"ש, שיזכה חברו בזכות שעבוד זה. ושפיר הוכיח מכאן הבעה"מ שאדם מקדיש מלוה שלו. אבל הרמב"ן ס"ל שאי"ז אלא מכת חיצוני ולא בעצם נכסי הבע"ה, והוא ע"ד שהסביר המקו"ח בהל' פסה, אי טובת הנאה ממון או אינו ממון, שא"א לפרשו אלא בדרך הנ"ל, ואעפ"כ ס"ל להרמב"ן דאפשר לתקן קנין דמעמ"ש שחברו יקנה שעבודו.

דהנה בסוגיא דידן צ"ל, אמאי נדחית הגמ' מהתירוצין שאמרו דנעשה כאומר משתעבדנא לך ולכל מאן דאתי מחמתך משום פירכת רב אשי מהקנה לנולדים דהוי הקנאה לדבר שלא בא לעולם, והא התוס' בכתובות (נר, ב) כ' דחתן שאין לו אפי' פרוטה, יכול להשתעבד על אלף דינרין, משום דאע"ג דאא"מ דבשלב"ל, משעבד עצמו לדשלב"ל, וכמו שהוכיחו מההיא דמתני ש"ח להיות כשואל, וא"כ יכול נמי להשתעבד לדבר שלא בא לעולם, מפני שגופו הוא בעולם. אמנם, הקצוה"ח (סי' קיב) הביא בשם מהרי"ט, דאע"ג דאדם משעבד עצמו על דשלב"ל, אבל לדשלב"ל אי"גם להשתעבד, וא"כ בסוגיא דילן צ"ל דהוי מצי להקשות הכי, ואפי' לשעבוד דאדם משעבד עצמו על דשלב"ל, מ"מ לדשלב"ל לא מצי לשעבד, אלא דעדיפא מיני' פריך, דאפי' לר"מ גם לא מצי משתעבד לדבר שלב"ל.

וא"כ י"ל למסקנת הגמ' דמעמ"ש הוי הלכתא בלא מעמא, קאי נמי לפי הטעם שאמר מקודם דנעשה כאומר משתעבדנא כו', דכיון שמטעם המלוה עצמה שהיא דבר שלב"ל מצי משתעבד, אלא שהחיסרון הוא משום דהוי נמי לדשלב"ל, בזה הוי הלכתא ללא מעמא, והוי כמו להבעה"מ דא"א לתקן במעמ"ש אא"כ יש להמלוה איזה זכות בהנכסים, וכמו"כ א"א הי' לתקן במעמ"ש אלא אם יש איזה כח לשעבוד על

ששילם לו כל החוב, נפקע השעבוד למפרע, כיון שקיים ומילא את כל מה שנשתעבד, וה"ה במחילה, הרי מילא את כל ההתחייבות, ואין כאן שום שעבוד שיחייב אותו מכאן ולהבא, אבל כשמת לזה, אע"ג דעכשיו אין כאן שעבוד גופו של לזה, מ"מ שעבוד הנכסים לא נתבטלה, משום ששעבוד הנכסים חלים ע"י שעבוד הגוף של שעת ההלוואה, ואע"ג שעכשיו אין כאן שעבוד הגוף, מתקיים שעבוד הנכסים מפני שעבוד הגוף של שעת ההלוואה, ומיושב היטב קושית האחרונים.

ג.

והנה, ידועה מחלוקת הבעה"מ והרמב"ן ברפ"ד דב"ק, דהבעה"מ הוכיח מהא דאדם מקנה מלוה ע"י מעמ"ש, דאדם מקדיש מלוה שלו, דאל"ה לא הוי מקנה. והרמב"ן ס"ל דאין אדם מקדיש מלוה שלו, דהוי דבר שלא בא לעולם, ומעמ"ש הוי הלכתא בלא מעמא. ונתבאר אצלינו בסברת מחלוקתם, דבעה"מ ס"ל דאע"ג דא"א מקנה מלוה שלו לחברו, דהוי דבר שלא בא לעולם, מ"מ לעצמו יש לו זכות בעצמם, והוי זכות פנימי, דלפיכך יש לו כח להקדיש, ואין זה אומר שכבר זכה בהם ההקדש, דכמו שא"א מקנה דשלב"ל, כך אינו מקדיש דבר שלב"ל, אלא ההקדש הוא כלפי עצמו, שגולד עליו חיוב להקדיש את הנכסים לכשיגיעו לידינו, וזהו מדין איסור שבחקדש ולא מצד ממון, והוא כמ"ש הרמב"ם בסופכ"ב מה' מכירה, שכשיבואו לעולם חייב להקדישם.

ומ"מ תקנו חכמים שיכול להקנות לחברו במעמ"ש אע"ג שאין בכתו למסור זכותו לאחר, מ"מ, כיון שלעצמו, הזכות שיש לו היא זכות בנכסי חברו, יכולים חכמים לתקן כן, והוא הלכתא בלא מעמא, אבל אם לא הי' לו שום זכות לעצמו בנכסים, אלא שהוא זכות חיצוני שיכול לגבות מהם, לא הי' אפשר

דשלכ"ל, אלא שחסר כאן העובדה שלא בעולם, ע"ז מהני בלא טעמא.

ד.

וא"כ י"ל שבוה תלוי המחלוקת אי יכול למחול במעמ"ש, דמאן דס"ל דיכול, משום דס"ל רק כסברת הבעה"מ, שלא מכר לו אלא זכות שיש לו בנכסים, ולא שעבוד הגוף שזה נשאר ביד הנותן, ולכן יכול למחול. ומאן דס"ל דא"י למחול, דס"ל שמסר לו שעבוד הגוף ומפני זה אינו יכול למחול. והרמב"ם אע"ג דס"ל כבעה"מ כמ"ש הכ"מ, מ"מ ס"ל נמי מסר לו ג"כ שעבוד הגוף, כדאמר התם משתעבדנא לך וכו'.

והריטב"א בקידושין (מח) ב' דדוקא הנותן והשליש אי"י לחזור, אבל המקבל יכול לחזור, דאלת"ה אמאי הוי הלכתא בלא טעמא, כיון דאפסדי לחובו של הנותן עי"ז, (וצ"ע אי הוי אפי' בע"כ של שלישי, וגם הלא אי הוי במתנה מאי איכא למימר?), והש"ך הקשה עליו, דודאי הוי הלכתא בל"ט, דבלא תקנה זו לא הוי מפסיד כלל ולא הוי קונה כלל.

ולענ"ד נראה דלק"מ, דהלא הגמ' מחפשת סברא לקיים קנין זה שיהי' כדין, ולפיכך אמרו דנעשה כאומר משתעבדנא וכו', אע"ג דלא אמר כן בהדיא, וכמו"כ הוי מצוי לתרוצי דנעשה כאילו אמר המקבל יהא חובי מחול לך אם אקנה חוב זה שביד השלישי, שהקנין נעשה ע"י המחילה.

וכע"ז ראתי קושיא בשם העילוי ממיצט ז"ל, דאמאי המקדש כמלוה אינה מקודשת, למ"ד שאמרה זרוק מנה לים ואקדש אני לך מקודשת, כמובא בר"נ פ"ק דקידושין, והלא הכי נמי, כיון שנתן לה מלוה שלה והפסיד ע"י הקידושין את המלוה, והיא נקנית מפני ההפסד שלו, ואע"ג דלא קבלה כלום, הרי גם בזרוק מנה לים לא קבלה כלום.

ולענ"ד דלק"מ, דבאמת בקידושין צריכה לקבל פרוטה ולא סגי בכך שהוא מפסיד, אלא דאמרינן דכיון דע"פ דיבורה הוא מפסיד, הוי כאילו קיבלה היא את המנה והיא זרקתו לים, אבל הכא מאי אמרת שקבלה וזרקתן לים, הרי לא קבלה כלום, כיון שהוא מלוה שהיתה אצלה.

ועוד דמאי אמרת דהוי כאילו הפסידה אותו המלוה שלו, הלא אי"ז אלא כשורף שטרו של חברו, דאינו אלא כמפקיע שעבוד, דאינו חייב מדינא אלא מדינא דגרמי, וצ"ע אי מתקדשת בהאי גוונא.

והכא במעמ"ש י"ל כיון דהתוס' בב"ק (נד, א) ב' דדין דינא דגרמי אינו אלא קנס, ולא קנסו בנו אחריו, וכמ"ש הרמב"ן (בקונטרס ד ד"ג) אם לא עמד בדין כמ"ש הרמ"א בס"י שפח, א"כ מכיון שהחוב אינו נעשה אלא בשעת העמדה בדין, א"כ לא קנה במעמ"ש באותה שעה. אבל להסוברים דאי"ז קנס, או שהחוב מדינא, כודאי אי אי"י המקבל לחזור, דל"צ להלכתא בל"ט במעמ"ש, וי"ל דהכי ס"ל להריטב"א.

שער הפולאים

בגדר וחי בהם*

הגאון החסיד הרב יעקב רב הכהן כץ שליט"א
ראש הישיבה

מביא סוגית הגמרא בסנהדרין בהדין דיהרג ואל יעבור / קושיית הרמב"ן שם / ותירוצו דהוי להנאת עצמו / ביאור נושאי כלי הרמב"ם בהל' יסודי התורה דגמרא זו היא מקור דברי הרמב"ם שם / מביא ביאור הריב"ם בתוס' לקושיא זו דיש לחלק בין עושה מעשה לשוא"ת / מקשה מדוע לא למד הרמב"ם כך / ביותר יוקשה קושיית המנ"ח עהרמב"ם / מקדים קו' הכס"מ עמ"ש הרמב"ם בה"ה שם / מקשה על דברי התוס' שמחלק בין העושה בידיים לשוא"ת / מקדים דברי הגמרא דאדם מועד לעולם ומחלוקת הרמב"ן ותוס' / מבאר סברות מחלוקתם ומפלפל בהם / מבאר דבסברות אלו נחלקו התוס' והרמב"ם דלעיל ועפ"י"ז מוכנת סברת הריב"ם / עפ"י"ז מבאר סברת הרמב"ם דלא חילק בין מעשה ידיים לשוא"ת / וכן זורדת קו' המנ"ח / מביא ב' אופנים בהלימוד ד'וחי בהם' ועפ"י"ז גם ברציחה / מבאר דנחלקו רש"י ותוס' בב' אופנים אלו / מביא פלוגתת המל"מ והמהר"ש יפה גבי שפיכות דמים בבני נח ומקשה על שיטתו / מבאר דנחלקו בסברות רש"י ותוס' שביאר לעיל / עפ"י"ז מבואר במאי פליגי הרמב"ם ותוס' / אך עדיין יוקשה על ש"י הרמב"ם / מביא דברי הר"ג בסוגיות דע"ז ופסחים ומבארם / ועפ"י"ז א"ש קו' המנ"ח על הרמב"ם / מק' על סברת התוס' ומבארה .

אלא בצנעא. אבל בפרהסיא אפילו מצווה קלה יהרג ואל יעבור וכו". ופריך בגמרא שם (ע"ב) והא אסתר פרהסיא הואי, ותירצו: "אמר אביי, אסתר קרקע עולם היתה. רבא אמר הניית עצמם שאני".

והקשה שם הרמב"ן (במלחמות ה' שלו. וכ"ה בתוס' שם ד"ה והא. וביומא פב, א ד"ה ומה), דלכאורה הלא אסתר עריות הואי, שע"כ אין אפשרות לתרץ ש"הנאת עצמם שאני", דהרי, מהא גופא שהגמרה הקשתה - על הא דאמר רבין א"ר יוחנן "אבל בפרהסיא יהרג ואל יעבור" - "והא אסתר פרהסיא הואי", ומשני "הנאת עצמו שאני", משמע שכל

א.

גמ' סנהדרין (עד, א); "א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוידק, כל עברות שבתורה אם אומרים לו לאדם עבור ואל תיהרג, יעבור ואל יהרג. חוץ מעבודת כוכבים ושפיכות דמים וגילוי עריות וכו'. כי אתא רב דימי אמר רב יוחנן, לא שנו אלא שלא בשעת גזירת המלכות. אבל בשעת גזירת המלכות, אפילו מצווה קלה יהרג ואל יעבור. כי אתא רבין אמר רב יוחנן, אפילו שלא בשעת גזירת המלכות לא אמרו

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

ההתר של "הנאת עצמו" הוא רק במקום פרהסיא, ששם יהרג ואל יעבור בכל המצוות, אלא אם הגוי מתכוון להנאת עצמו אזי הדין הוא שיעבור ואל יהרג בשאר המצוות. אולם, באם המדובר הוא בע"ז, ש"ד וג"ע יהרג ואל יעבור בכל מקרה, גם אם הגוי מתכוון להנאת עצמו. וא"כ, הרי אסתר עריות הואי.

ומתריץ הרמב"ן, דאסתר פנויה הייתה. דלגמרא דילן לא ס"ל לדרשה "ויקחה מורדכי לה לבת, א"ת לבת אלא לבית". וכיון שנכרי הבא על בת ישראל לא היו בכלל ג"ע, משום שאינו חייב ע"ז מיתת ב"ד או כרת, ואינו בכלל נערה המאורסה שחייבים עלי' מיתת ב"ד, שממנה למדים בישראל שעל ג"ע יהרג ואל יעבור. (או באו"א, והוא כמ"ש ר"ת בתוס' בסנהדרין ויומא שם, ובכתובות ג, ב ד"ה ולדרוש רחמנא אפקרי' לזרעי' דעכו"ם, עיי"ש).

הרמב"ם בריש פ"ה מהל' יסוה"ת כתב וז"ל: "כשיעמוד הנכרי ויאנוס את ישראל לעבור על כל אחת ממצוות האמורות בתורה, או יהרגנו, יעבור ואל יהרג. שנאמר במצוות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם. וחי בהם ולא שימות בהם וכו'". ובה"ב שם: "כמה דברים אמורים, בשאר מצוות חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים. אבל שלש אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור. כמה דברים אמורים, בזמן שהעובד כוכבים מתכוון להנאת עצמו. כגון שאנסו לבנות לו ביתו בשב, או לבשל לו תבשילו, או אנס אישה לבועלה וכיוצא בזה וכו'".

והעירו שם הכס"מ והלח"מ, דמה שכתב הרמב"ם "או אנס אישה לבועלה" מיירי בפנויה דוקא, שאין בה משום עריות. שעכו"ם הבא על בת ישראל לאו בכלל גילוי עריות הוא. משום הגמ' בסנהדרין דלעיל, וס"ל כהרמב"ן שם שעכו"ם הבא על בת ישראל לאו

בכלל עריות הוא.

ב.

והנה כתב הריב"ם בתוס' בסנהדרין שם (ער, ב בד"ה והא. וכן ביומא פב, א בד"ה ומה. ובפסחים כה, ב בד"ה אף): "והא דלא פריך הכא והא אסתר עריות הואי, דקים לי' דמהני טעם דקרקע עולם לענין דלא מחייב למסור עצמו, ה"מ שיהרוג בידים. אבל היכא דלא עביד מעשה, כגון שמשליכים אותו על התינוק ומתמעך, מסתברא שאין חייב למסור את עצמו. מאי חזית דדמא דחבראי סומקי טפי, דילמא דמא דידי סומיק טפי, כיון דלא עביד מעשה".

וכן פסק הרמ"א להלכה ביו"ד סי' קנז (ס"ק א): "ודוקא שאומרים לו לעשות מעשה, כגון שאומרים לאיש לגלות ערוה או שיהרג. אבל אם אונסים לאשה לבוא עליה, או שרוצים להשליכו על התינוק להרגו, או שהוא כבר מוקשה ורוצים לאנוס אותו לערוה, אין צריך להרג".

וממ"ש הרמב"ם דבאנס אישה לבועלה בפהרסיא תעבור ואל תהרג, משום שהוא להנאת עצמו מיכון, ומיירי בפנויה שאינה עריות (אליבא דהכס"מ והלח"מ) - משמע, דהיכא שהיא אשת איש והוי ערוה, ולא מהני דלהנאת עצמו מיכון, הרי שתהרג ואל תעבור, על אף שהיא קרקע עולם. דמהכא חזינן בהדיא, שלא ס"ל להרמב"ם לחלק בין מעשה בידים לבין קרקע עולם, שהוא בשוא"ת. ולפי"ז, אף ברציחה - שממנה למדים על עריות שהם ביהרג ואל יעבור - אין לחלק בין מעשה בידים לבין שוא"ת, ובכל גווני יהרג ואל יעבור. (וכ"כ בספר תוספת זיה"כ למהר"ם ן' חביב).

ולכאורה, תמוהים דברי הרמב"ם מסברא ואף מקרא.

והקשה שם הכס"מ בשם הרמ"ך, דהלא כל הסברא שברציחה יהרג ואל יעבור היא משום מאי חזית. וכדאיתא בגמרא בפסחים (כה, ב. וביומא פב, ב. ובסנהדרין עד, א) "רוצח גופא סברא הוא, כי ההוא דאתא לקמי' דרבא, א"ל מרי דוראי אמר לי זיל קטלי לפלוני ואי לאו קטלינא לך. א"ל ליקטלוך ולא תיקטול. מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי". וא"כ היכא שאמרו להם עכו"ם, תנו לנו את פלוני ואם לא נהרוג את כולכם, הרי שלא שייך לומר מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, ולכן ברצונך להינצל ושפלוני יהרג, מאי חזית, דילמא דמא דפלוני סומק טפי, ומשום כך ינצל פלוני ותהרג אתה. וא"כ קשה, שהרי בנר"ד יהרג ההוא בכל מקרה, בין אם ימסרוהו ובין אם יהרגו כולם, ואמאי פסק הרמב"ם דבלא יחרוהו, או אם יחרוהו ואינו מחוייב מיתה כשבע בן בכרי, "יהרגו כולם ואל ימסרו נפש אחת מישראל", אף שכאן ליתא לסברת מאי חזית?

ד.

אלא שלאידך גיסא, תמוהים דברי התוס'. דהנה, מ"ש התוס' בסברא לחלק ברציחה בין מעשה בידים לשוא"ת, דהיכא שרוצים להשליכו על התינוק ויתמעך ובאם לא יהרגוהו, יעבור ואל יהרג, משום דמאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי, כיון דלא עביד מעשה, הנה, מצינו לסברא זו בדוגמה שונה במאירי לסנהדרין (עד, ב) שכתב: "וכן ברוצח בלא שום מעשה אילו היו מעכבין אותו וזורקין עליו תינוק והתינוק מתמעך, אין זה חייב להשמיט עצמו, הואיל ומגזמין עליו במיתה שלא ישמט במשם".

ולכאורה, בשלמא לגבי הדוגמא שמביא המאירי,

שהרי כבר כתבו התוס', שברציחה גופא (שממנה למדים על עריות) סברא היא לחלק בין מעשה בידים לשוא"ת. דזה שברציחה יהרג ואל יעבור סברא היא, דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי, וא"כ היכא דלא עביד מעשה סברא היא דמאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי. וא"כ יוקשה, מדוע לא ס"ל להרמב"ם חילוק זה בין מעשה בידים לשוא"ת?

ויתירה מכך הקשה המנ"ח על הרמב"ם (במצוה רצו), דבגמרא ב"מ (סב, א) איתא: "שניים שהיו מהלכים בדרך, וביד אחד מהם קיתון של מים, אם שותים שניהן מתים. ואם שותה אחד מהן מגיע ליישוב. דרש בן פטורא מוטב ישתו שניהם וימותו ואל יראה הא' מהם במיתתו של חברו. עד שבא רבי עקיבא ולימדה "וחי אחיך עימך" חייך קודמים לחיי חברך". וחזינן מגמרא זו, שאף שאליבא דבן פטורא, וכן לר"ע לולי הפסוק, אסור שלא להציל השני בכדי להינצל אפי' בשוא"ת, הרי לאחר שגילתה לנו התורה "וחי אחיך עימך" - אין חיוב למות כדי להציל את חברו כשאי ההצלה הוא ע"י שוא"ת. וא"כ, מקשה המנחת חינוך, מדברי הגמרא ישנה ראייה ברורה לתוס' שמחלק בין מעשה בידים לשוא"ת, וקשיא לי' לרמב"ם.

ג.

בהלכה ה' (שם) כתב הרמב"ם: "וכן אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, ואם לאו נהרוג את כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. ואם יחרוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי, יתנו להם אותו, ואין מורין להם כן לכתחילה. ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן, ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".

שהוא כעין אבידה שהיא קרובה יותר לפשיעה חייב אדם המזיק, אבל באונס גמור שהוא כעין גניבה, אף אדם המזיק פטור. ולפי"ז הא דנפל מראש הגג ברוח שאינה מצויה והזיק חייב, מיירי ברוח שאינה מצויה בדרך כלל, דהוי כאבידה הקרוב לפשיעה דחייב. אבל ברוח שאינה מצויה לגמרי, שהיא כעין גניבה, פטור הנופל שהזיק. ואילו הרמב"ן בב"מ (פב, ב) נחלק על תוס' וס"ל דנפל מראש הגג והזיק חייב אף ברוח שאינה מצויה לגמרי דהוי אונס גמור. ובלשון הרמב"ן: "דרוח שאינה מצויה אפילו כמותה של אליהו במשמע בו, דהוא מן האונסים הגדולים שבעולם", עכ"ל.

ולכאורה יש מקום לומר, שנחלקו תוס' והרמב"ן בנדר הפטור דאונס, אם הוא שלילת ייחוס המעשה אל העושה אותו, או שהוא פטור מעונש. דמה שמצינו שפוטרת התורה את האונס, ניתן לפרשו בשני אופנים שונים (עיין בבית האוצר להר"י ענגל באריכות), מחד אפשר לומר, דהיכא שנעשה המעשה באונס, הרי שאינו מתייחס כלל לאדם העושהו, וכאילו לא נעשה על ידו כלל, אולם לאידך ניתן לפרש, שפטור שפטרה תורה את האונס, אין הפירוש שמה שעשה באונס אינו מתייחס אליו. אלא, שאע"פ שהמעשה נעשה על ידו ומתייחס אליו, מ"מ, כיון שנעשה שלא מרצונו ובאונס, פטרה אותו התורה מעונש, היינו, שלא ניתן להענישו.

ולפי"ז י"ל, דמה שהתוס' מחלקים בין אונס גמור לאונס שכעין אבידה שהוא אונס שאינו גמור, הוא מפני שס"ל דבכ"מ באונס גמור אין האונס מתייחס כלל לעושה אותו וממילא נפטר, ואילו באונס שאינו גמור, הרי שהמעשה מתייחס אל העושה, אלא כיון שנעשה באונסו, פטרתו התורה מעונש. ובא"כ, נראה שכשם שישנו לחילוק זה בפטור כן ישנו בחיוב, דאם

הרי שאכן זוהי דוגמא טובה לשוא"ת שאין בו רציחה כלל. שכן הוא אינו רוצח כלל בידים, אלא שבאפשרותו למנוע את הרציחה ע"י שיזון, ולא תהי הרציחה באמצעותו, שהרי התינוק שהשליכו עליו לא יפגע בו. משא"כ בדוגמא שהביאו תוס' שמשליכים אותו על התינוק ומתמעך (ולא שמשליכים עליו את התינוק), הרי שבאמצעותו נעשה מעשה רציחה ממש (בשוא"ת), וא"כ מ"מ, אם יש כאן איסור רציחה מאי מעמא לחלק בין בידיים לשוא"ת? דאף שכנגד הסבר ד"מאי חזית דדמא דידך סומק" ישנה גם סברא להיפך, דמי יימר שדמו של התינוק סומק טפי, מ"מ אין זה מאי חזית שקול, משום שעל המושלך יש איסור רציחה. דמהא גופא שבשוא"ת מותר לו להיות מושלך על התינוק רק משום "מאי חזי" שדם התינוק סומק טפי, מוכח שלמושלך יש איסור רציחה. דאל"כ, אף בלא הסברא ד"מאי חזית" היה מותר לו להיות מושלך על התינוק במקום פיקוח נפש, דאמנם גם ללא איסור רציחה הוא מונע את הצלת התינוק אם הוא מושלך עליו, אלא שאין ציווי על הצלה במקום פיקוח, דקיי"ל ברע"ק כנ"ל. ומהא דבעינן בדוקא במקום שוא"ת לסברת "מאי חזית" דדם התינוק סומק טפי, מוכח שיש כאן איסור רציחה. ובא"כ, שישנו איסור רציחה, הדרא קושיין לדוכתי, מה טעם ראה תוס' לחלק בין מעשה בידיים לשוא"ת ברציחה?

ה.

והנה, שנינו בב"ק (כו, א) "אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד". ובגמרא שם (כו,א): "נפ מראש הגג ברוח שאינה מצויה והזיק ובייש, חייב על הנזק וכו'". וכתבו שם התוס' בע"ב (ד"ה ושמואל) דלאו בכל מידי דאונס מתייחב האדם המזיק. דדוקא באונס

וא"כ ברציחה, סברת "מאי חזית דדמא דידך סומק מפי" מסלקת את הפטור מהעונש על האונס, וממילא ישנו איסור על מעשה הרציחה, שמתייחס אליו. ולזה לא מהני שבשוא"ת ישנו "מאי חזית" דדם התינוק סומק מפי, משום שחל על המושלך איסור רציחה. ולכן לשיטתו אין לחלק בין מעשה בידים לשוא"ת ברציחה.

ולפי ביאור זה, מיושבת לכאורה גם קושיית המנחת חינוך הנ"ל על הרמב"ם, דאף שדרש ר"ע מהפסוק "וחי אחיך עימך" שבשוא"ת מותר לו שלא להציל את השני ע"מ שינצלו חייו, אלא שזה מיירי דוקא בהצלה. היינו, שבשוא"ת מותר לו שלא להציל את חברו בכדי להנצל. ורק באופן כזה מדבר הפסוק ד"וחי אחיך עימך". ואדרבה (והגר"ח אכן הביא מכך רא"י לדברי הרמב"ם, דלולי הפס' דמיירי בהצלה לבד, הי' הדין כבן פטורא שאסור להמית את חברו בכדי שלא למות, אף לא בשוא"ת), ללא הפסוק היה מקום לאסור בכל מקרה ולומר, שאם מצינו שהתורה מייחסת מעשה רציחה באונס אל הרוצח - כבשאר אונסים, הרי שבכל מקרה מתייחסת מיתתו של השני אליו, אף היכא שהי' יכול רק להצילו. וא"כ, גם לאחר שהתורה גילתה "וחי אחיך עימך" הרי שזה דוקא במידי דהצלה, שאין כאן מעשה כלל, אלא רק אפשרות למנוע את מיתתו של השני. אולם היכא דאיירי במעשה רציחה, שאף באונס מייחסת אותו התורה אל הרוצח - ככלל אונסים שכתורה, הרי שאין לחלק בין מעשה בידים לשוא"ת, דאף בשוא"ת יש איסור רציחה.

אלא שעדיין יש להבין מה שכתב הרמב"ם כנ"ל, שבאמרו להם תנו נו אחד ונהרגוהו ובאם לאו נהרגו את כולכם, יהרגו ואל ימסרוהו, אף שליכא שם לסברת "מאי חזית".

מצינו שהתורה מרבה לחייב את האדם המזיק באונס כרצון, הרי שיש לומר שהוא דוקא באונס שאינו גמור, שכיון שהמעשה מתייחס אליו, הרי חייב הוא בעונשו, אלא שכיון שנעשה שלא מרצונו פטרה אותו התורה מהעונש, באדם המזיק לא פטרה אותו התורה מעונש אף שעשה שלא מרצונו, וממילא חייב על האונס שמתייחס אליו (והי' חייב עליו מ"מ אלמלי היתה התורה פוטרתו). ואילו באונס גמור, הרי שאין מקום לחלק בין אדם מזיק לכ"מ, דמאחר שאין האונס מתייחס אליו כלל, אין ג"מ בין אדם המזיק לכ"מ.

ואילו הרמב"ן שאינו מחלק בכל מקום בין אונס גמור לשאינו גמור, הוא משום שס"ל, דכל אונס שהוא בכל התורה כולה, הוא רק פטור של התורה מעונשו, וא"כ כשם שאין הברדל בפטור כך אין הברדל בחיוב, דאם מצינו שהתורה חייבה על אונס באדם המזיק, פירוש הדבר הוא, שבענין זה לא פטרה התורה באונס וממילא הוא חייב, וליכא לחלק בין אונס גמור לשאינו גמור. (כשם שבכ"מ אנו אומרים דכל סוגי האונס מתייחסים לעושה אותם, ורק שהתורה פטרה את האונס מעונשו).

ולפי הנתבאר, הי' מקום לומר, שבסברות אלו נחלקו רש"י ותוס' דלעיל. שהתוס' אוזיל בזה לשימתי, וס"ל שבכל אונס גמור אין המעשה מתייחס כלל לעושהו, והי' לרציחה. אלא שברציחה מחמת הטעם ד"מאי חזית" יורד כביכול האונס, והמעשה שב ומתייחס אליו. אבל בשוא"ת, היכא שש מקום לומר "מאי חזית" שדמו של השני סומק מפי, הרי שסברא זו דוחה את סברת "מאי חזית דדמא דידך סומק", וממילא זהו מעשה של אונס שאינו מתייחס אליו כלל, ולכן אין בזה שום איסור רציחה.

ואילו הרמב"ם ס"ל כהרמב"ן דבכ"מ מתייחס מעשה האונס אל עושהו, אלא שהתורה פוטרתו מעונשו,

בבחינת חידוש.

וברציחה, יהיה שני הצדדים במילים אחרות, כך. האם הסברא דמאי חזית היא רק מונעת שלא יחול-או מגלה שלא חל- ברציחה ה"וחי בהם", וממילא איסור התורה לרצוח הוא גם היכא שההמנעות ממנו כרוכה בפיקו"נ, בדיוק כפי שהיה צ"ל בשאר ציווי התורה ללא ה"וחי בהם". או שמא הסברא דמאי חזית היא סיבה לכך שאסור לרצוח גם כשההמנעות מכך כרוכה בפיקו"נ. וה"וחי בהם" מגלה בכל המצוות שלא נקישן לרציחה, משום שיש בה סברא דמאי חזית שבגללה נדחה. פיקו"נ מפני איסור רציחה.

ז.

והנה כתב רש"י בפסחים (כ"ה ע"ב כד"ה מאי חזית דדמא רידך סומק): "כלומר כלום באתה לישראל על כך אלא מפני שאתה יודע שאין מצוה עומדת בפני פיקוח נפש, וסבור אתה שאף זו תדחה מפני פיקוח נפשך, אין זו דומה לשאר עבירות, שמכל מקום יש כאן אבוד נפש, והתורה לא התירה לדחות את המצוה אלא מפני חיבת נפשו של ישראל, וכאן עבירה נעשית, ונפש אבודה, מי יאמר שנפשך חביבה לפני המקום יותר משל זה, דילמא של זה חביבה טפי עליו, ונמצא עבירה נעשית ונפש אבודה". ורואים מדברי רש"י אלו, דס"ל שלולי ה"וחי בהם" היה חיוב לקיים את המצוות גם במקום שהדבר כרוך בפיקו"נ. וה"וחי בהם" מגלה, דבמקום פיקו"נ נדחה החיוב לקיים את המצוה והתורה לא התירה לדחות את המצוה, אלא מפני חיבת נפשו של ישראל". ולכן היכא די"ל מאי חזית. דממ"נ "נפש אבודה", הרי שסברא זו מונעת מן (או מגלה שלא חל) ה"וחי בהם" לחול בנידון זה, וממילא נשאר ש"עבירות נעשית". ובמקום ש"נפש

ומלכד כל זאת, הנה ידועה המחלוקת בין הכס"מ להמ"מ, בשיטת הרמב"ם באונס גמור באדם המזיק, והוא בפ"ו מהל' חו"מ, שלפי דעת הכס"מ שהרמב"ם ס"ל לתוס' לפטור באונס גמור, הרי שאין מקום לביאור זה.

ו.

והנה, הא דפיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, ילפינן ממ"ש בתורה "וחי בהם" - ולא שימות בהם. וניתן לחקור מה היינו למדים ללא פסוק זה ד"וחי בהם", וממילא עפ"י יובן מהו החידוש בזה שגילתה תורה "וחי בהם". (ועיין בהערת כ"ק אדמו"ר בסה"מ תש"ט ע' 121. דלכאורה כוונתו למ"ש להלן).

שאפשר לומר, שכל מה שציוותה תורה לעשות או לא לעשות (מ"ע ומל"ת), הרי שהציווי מצ"ע הוא אף קיומו קשור ומגיע לידי מסירת נפש כפשוטה. אלא שהפסוק "וחי בהם" מגביל את אופן קיום המצווה עד למסי"נ. והיכא שהדבר כרוך בפיקו"נ, מגלה ה"וחי בהם" שפיקו"נ דוחה את קיום ציווי התורה. ואלא שבד"א בכל התורה חוץ מג' עבירות. ואילו בג' עבירות ישנם לימודים שונים שמהם אנו למדים, שבג' עבירות הללו לא נאמר ו"חי בהם" לכתחילה, וא"כ ממילא יש למסור עליהן את הנפש, כפי שיהיה צ"ל בכל התורה, לולי הגילוי של "וחי בהם".

אולם לאידך אפשר לומר, דגם ללא "וחי בהם" היינו יודעים שציווי התורה ניתנו להתקיים כל זמן שאין הקיום כרוך בפיקוח נפש. ואילו בג' עבירות ישנם לימודים שונים שמהם אנו למדים, שבבעירות אלו חידשה התורה שפיקוח נפש נדחה מפניה, והפס' "וחי בהם" שנאמר בכל המצוות בא רק לומר, שלא נקיש את כל ציווי התורה לג' עבירות, משום שהן

דבשלמא אילו היינו למדים ברציחה שיהרג ואל יעבור מִפְּסוּקֵי־מִסּוּיִמִּים, הרי שיש מקום לחלק בין ישראל לבן נח. אולם, מאחר והלימוד הוא מסברת מאי חזית, א"כ מאי טעמא מצינו לחלק?

אלא, נראה לומר שנחלקו המל"מ והמהר"ש יפה בגדר סברת מאי חזית. דהמל"מ למד בתוס', שסברת מאי חזית היא סיבה לכך שפיקו"נ נדחה מפני איסור רציחה, ואלמלי סברא זו הי' דין רציחה ככל שאר דיני התורה, שמצ"ע נאמרו רק היכא דליכא פיקוח נפש. ולכן, אם סברת מאי חזית מהווה סיבה לדחיית פיקו"נ מפני איסור רציחה, הרי ברור שאין לחלק בין ישראל לב"נ. משא"כ המהר"ש יפה למד כרש"י, שאין סברת מאי חזית סיבה, אלא שהיא מונעת מן ה"וחי בהם" לחול בכלל על רציחה. וממילא, איסור רציחה נשאר על כנו מצ"ע גם במקום פיקו"נ. וא"כ, הישראל שנאמר בו "וחי בהם" יש מקום לחלק בו בין שאר העבירות לג' החמורות, שכל העברות, אף שהן אסורות מצ"ע גם במקום פיקו"נ הרי ה"וחי בהם" מגלה, שפיקו"נ דוחה את האיסור. ובג' העברות, שבהם לא נאמר "וחי בהם" נשאר האיסור גם במקום פיקוח נפש. ואילו בן נח, שלא נאמר בו "וחי בהם" הרי אין נפק"מ לגבי בין שאר העברות לג' החמורות. ואם ככל העברות אין הב"נ מצווה על קידוה"ש (כדלקמן), ה"ה אף ברציחה.

ח.

והשתא שאייתנין להכא, יובן היטב במה נחלקו תוס' והרמב"ם.

דהתוס' אולי לשיטתייהו, וס"ל דמאי חזית הוא סיבה לכך שפיקו"נ נדחה מפני איסור רציחה. דכל האיסורים שבתורה מצ"ע לא נאסרו במקום פיקוח

אבודה" מ"מ לא ניתנה העבירה להדחות.

ואילו מהתוס' משמע דפליגי על רש"י, דבסנהדרין דף ע"ד (ע"ב) איתא: "בעו מיניה מרבי אמי בן נח מצווה על קדושת השם או אין מצווה על קדושת השם". והקשו שם התוס' (בר"ה בן נח מצווה על קידוש השם); "וא"ת והא וחי בהם בישראל כתיב ואפילו ישראל היה מחויב למסור עצמו אפילו בצנעא אי לא דכתיב וחי בהם ויש לומר דדילמא לא איצטריך וחי בהם אלא כי היכי דלא נילף שאר מצות מרוצח ונערה המאורסה דאפילו בצנעא יהרג ואל יעבור לכ"ע".

וקא חזינן מדברי התוס', שבשאלתם למדו כרש"י, דלולי ה"וחי בהם" שנאמר בישראל דוקא, הי' חייב קיום המצוות מצ"ע גם במקום פיקו"נ. וא"כ, בן נח שאינו בכלל ב"וחי בהם" הרי שבוודאי מצווה הוא על קידוש ה'. ולכן תמהו התוס' על הספק בגמרא. אולם למסקנת התוס', פליג על ש"י רש"י וס"ל, דציוויי התורה מצ"ע הם רק היכא דליכא בהו משום פיקו"נ, וה"וחי בהם" נאמר רק בכדי שלא נקיש את כל המצוות והעברות שבתורה לג' העברות דיהרג ואל יעבור.

והנה, מצינו פלוגתא בין המל"מ למהר"ש יפה (בפרשת דרכים) אם הא שבשפיכות דמים יהרג ואל יעבור נאמר גם בבן נח, או שמא רק בישראל. דהמל"מ ס"ל שאף שקי"ל שאין בן נח מוזה על קידוש השם, הני מילי בע"ז וג"ע. אבל בשפיכות דמים, דילפינן מסברת מאי חזית שיהרג ואל יעבור, הרי מסברא זו אין לחלק בין ישראל לבן נח. ואילו המהר"ש יפה ס"ל, דאף שזה שברציחה יהרג ואל יעבור נלמד מהסברא דמאי חזית, מ"מ גם ברציחה לא נצטוו בני נח על קידוש ה'.

ולכאורה, סברת המהר"ש יפה תמוהה ביותר,

יעבור, לא רק בג' העבירות אלא בכל התורה כולה, ומדוע קי"ל דכן נח אינו מצווה על קידוש השם?

והנה איתא בפסחים (דף כ"ה ע"א) "דתניא ר"א אומר, ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך, בכל נפשך, ובכל מאדך. אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך, ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך, אלא לומר לך אם יש אדם שגופו חביב עליו מממונו, לכך נאמר בכל נפשך, ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר בכל מאדך וכו'".

ומפסק זה למדים דבע"ז יהרג ואל יעבור, כדאיתא בפסחים שם: "ע"ז הא כדאמרין". וכתב שם הר"ן "כיון דמקרא אחד מקל דהיינו וחי בהם, ומקרא אחד מחמיר דהיינו ואהבת, מסתברא לאוקמי קרא דוחי בהם בכל המצוות כולן, וקרא דואהבת בעבודה זרה לחודו וכו'".

ומדברי הר"ן עולה, דישנם שני פסוקים הסותרים זה לזה כביכול. דמחד כתיב" ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך", ומאידך כתיב "וחי בהם", וא"כ "וחי בהם" מתייחס לכל המצוות כולן, ואילו ו"אהבת" מתייחס לאיסור ע"ז "אפילו הוא נוטל את נפשך".

ולפי"ז יוצא שאין מצוה בתורה שאינה משתייכת לאחד משני פסוקים הללו, או שהיא נדחית מפני פיקוח נפש, ואז היא נכללת ב"ואהבת", וא"כ הא דאליבא דהרמב"ם כל האיסורין שבתורה נאמרו גם במקום פיקוח נפש לולא ו"החי בהם", אי"ז מצד הסברא גרידא, אלא מן הפסוק "ואהבת.. בכל נפשך", שכן אין שום מצוה מתרי"ג המצוות שלא משתייכת לאחד משני הפסוקים הללו, (ואהבת או וחי בהם), ולולא הו"ח בהם היינו למדים מ"ואהבת" שכל מצוות התורה ניתנו גם במקום פיקוח נפש.

נפש. ומשום כך יש חילוק ברציחה בין מעשה בידים לשווא"ת, דרק במעשה בידים שישנה לסברת מאי חזית. יש סיבה לדחיית פיקוח נפש מפני איסור רציחה. אולם היכא שהרציחה היא בשווא"ת, ויש מקום לומר ד"מאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי" הרי שחסרה הסיבה לדחיית הפיקוח נפש מפני איסור רציחה, וממילא נשאר איסור רציחה ככל איסורים מצ"ע שלא נאסרו במקום פיקוח נפש.

ואילו הרמב"ם ס"ל כרש"י, שכל האיסורים שבתורה נאסרו מצ"ע גם במקום פיקוח נפש, וה"חי בהם" מלמד שפיקוח נפש דוחה את כל האיסורים שבתורה. וברציחה מגלה סברת "מאי חזית" שה"חי בהם" לא נאמר ברציחה, וממילא נאסרה הרציחה גם במקום פיקוח נפש. וא"כ, אין להלך בין מעשה ידים לשווא"ת, דבשלמא אם בעצם לא נאסר איסור רציחה במקום פיקוח נפש, וצריך סיבה משום מאי חזית לדחות את פיקוח הנפש מפני האיסור, הרי שהיכא דליכא לסיבה זו בשווא"ת, לא חל איסור רציחה במקום פיקוח נפש. אבל באם נאמר שבעצם איסור רציחה ככל האיסורים נאסר גם במקום פיקוח נפש, ורק משום ו"חי בהם" נדחה האיסור מפני פיקוח נפש, א"כ אם רק מצינו ברציחה גילוי - ע"י מאי חזית - שה"חי בהם" לא נאמר בה, הרי שממילא איסור רציחה חל בכל מקרה, ואף בשווא"ת אינו נדחה מפני פיקוח נפש, ככל איסור התורה ללא ה"חי בהם".

מ.

אלא שעדיין יש להבין לשיטת הרמב"ם, אם אכן כל איסורי התורה מצ"ע נאסרו גם במקום פיקוח נפש ורק משום ה"חי בהם" הם נדחים מפני פיקוח נפש, הרי שבבן נח שלא נאמר בו "וחי בהם", הי' צ"ל שיהרג ואל

רק נמנע מלהציל את חבירו ואינו עושה מעשה רציחה, מלמדת התורה בפסוק "וחי אחיך עמך", שאי"ז בכלל "ואהבת", ופיקוח נפשו דוחה את הצלת חבירו.

והשתא יובן בפשטות, מה שהוקשה לעיל אל הרמב"ם שפסק דב"אמרו להם תנו לנו אחד מכם ונהרגהו, ואם לא נהרגו את כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו נפש אחת מישראל", אף שבנידון זה יהרג אותו אחד מ"מ, ולא שייך כאן מאי חזית, שכן, אילו המאי חזית הי' טיבה להא דאיסור רציחה אינו בכלל ה"וחי בהם", אלא בכלל ה"ואהבת", הרי שאכן במקום שלא שייכת סברת מאי חזית, ממילא נכלל הדבר ב"וחי בהם", אולם לפי הרמב"ם הרי המאי חזית הוא גילוי שאיסור רציחה הוא בכלל "ואהבת", הרי ששוב א"צ לסברת מאי חזית בכל מקרה, והיכא דמיירי במעשה רציחה, יהרג ואל יעבור, אף במקום שלא שייך עניין מאי חזית.

יא.

והא שלפי שימת התוס' מאי חזית הוא טיבה לכך שיהרג ואל יעבור, אף שבכל התורה במקום שהוא אנוס משום פיקו"נ, מותר לו לעבור ולא ליהרג, וסברת מאי חזית ברציחה אינה מוכנת, שלחייבו ליהרג במקום שהוא אנוס משום פיקו"נ?

אלא שנראה לומר שהתוס' ס"ל, דהמאי חזית אינו סיבה לכך שיהרג ואל יעבור, למרות שאנוס משום פיקוח נפש, אלא, מאי חזית גורם שאין זה אנוס כלל. שהרי (למשל) אם יאמרו לאדם שישרוף את בית חבירו, ואם לאו יטלו ממנו כסף בסכום קטן יותר, מוכן מאילו, שאף שהלה לא רוצה להפסיד את כספו, אי"ז אנוס כלל, שכן בכל מידי דאונס יש לחשב שני

והשתא אתי שפיר מה שהוקשה על הרמב"ם, מדוע בן נח שלא נאמר בו "וחי בהם", לא יהרג (ואל יעבור) בכל התורה כולה, משום שגם אם לא נאמר בו "וחי בהם", עדיין אין בכך די כדי לחייבו בקידוש השם בכל המצוות, אלא רק מן הפסוק "ואהבת". וא"כ כשם ש"וחי בהם לא נאמר בבן נח, כך גם "ואהבת" לא נמר בבן נח - ואין שום ציווי כבישראל שייחייבו למסור את נפשו.

י.

והשתא אתי שפיר מה שהקשה המנ"ח על הרמב"ם, שכן לפי הרמב"ם הי' צ"ל לכאורה, שמצות הצלת חבירו נלמדת - ככל מצוות ואיסורי התורה - מ"ואהבת", שהיא גם אם הדבר כרוך בפיקו"נ, אלא שה"וחי בהם" מלמד, דהיכא שהצלת חבירו כרוכה בפיקוח נפשו דהמציל, נדחית מצות ההצלה מפני פיקו"נ, אולם היכא ש"נפש אבודה" מ"מ, ואם תרחה הצלת חבירו מפני פיקוח נפשו, יהיה חבירו במצב של פיקוח נפש, הרי שלא נאמר על כך וחי בהם, ומצות ההצלה בזה נכללת ב"ואהבת". וממילא אין שום חילוק בין מעשה בידים לשוא"ת, ומדוע נאמר בתורה "וחי אחיך עמך" ללמד שאי הצלה בשוא"ת מותרת במקום פיקוח נפש?

אלא שמ"מ יש לנו לחלק לפי הרמב"ם, בין רציחה להצלה, שבהצלה אין לומר, שבמקום שאי הצלת חבירו - בגלל פיקו"נ - גורמת לפיקו"נ חבירו, הרי שיש כמין "מאי חזית" המגלה שאין הנידון נכלל ב"וחי בהם" אלא ב"ואהבת", שכן, כל הסברא של מאי חזית "דמ"מ נפש אבודה", היא רק היכא שע"י שמציל את עצמו ממיתה, מאבד את נפש חבירו בידים, אולם במקום שע"י הצלת עצמו ממיתה הוא

האונם שהיא איבוד נפשו (שלו), הרי שאין זה אונם כלל, וזוהי הסיבה לכך שברציחה יהרג ואל יעבור, משום שאינו נקרא בכהאי גוונא אונם כלל. ולפי"ז אתי שפיר כל הנ"ל.

הצדדים, ולהבין תוצאת מעשה האונם, ואם התוצאה אינה נופלת מחומרת האונם, הרי שאין זה אונם כלל, ולכן במקום שיש לומר מאי חזית, ותוצאות המעשה באונם שהן איבוד נפש חבירו, שקולות ושוות לחומרת

בענין גדול עומד על גביו

(גיטין כב, ב)

הגאון החסיד ר' מאיר צבי גרוזמן שליט"א

מראשי הישיבה

מביא הרמב"ם בהל' גירושין בהדיננים דמי כשרים לכתוב הגט / מקדים הסוגיא דגיטין כב, שהוא המקור לדברי הרמב"ם / מביא קושית התוס' שם וביאורו / שואל לפי"ז ג' שאלות בדברי הרמב"ם / מנסה לכאר ע"פ הסברת הר"נ על דעת הר"מ והרי"ף בדין דגדול עומד ע"ג / מדייק זה מלשון הרי"ף / מקשה דמנ"ל לרי"ף לפרש כן / מקדים קושיית הרעק"א על פי הרע"ב במשנה דהכל כשירין / חוקר בדין דגדול עומד על גביו, ומבאר דבזה נחלקו הר"נ והמאירי / עפ"י מוציא דנחלקו גם בהפ"י דעכו"ם אדעת' דנפשי' עבד (מוח רש"י ותוס') / מביא ראי' לפירוש המאירי מסוגיא דעבד כנעני במשיכה בקידושין / לפי כהנ"ל מיישב הקושיא על הרע"ב, והקו' הראשונה על דברי הרמב"ם / מבאר כב' אופנים קושיתו הב' / מבאר קו' הג' ע"פ הסוגיא דחולין / מבאר דנחלק הרמב"ם על התוס' שם / ממשיך לכאר דגם מסוגיין משמע כן / מסכם מהלך הענינים / מביא ב' הדעות משו"ע אדה"ז בדין דחשו"ק ועכו"ם שעשה מצה / מבאר דפסק אדה"ז בדעה הב' אזיל לשיטת הרמב"ם / מסתפק בביאורו בשיטת אדה"ז / מבאר דברי אדה"ז באו"א.

גיטין וקדושין לפיכך הוא פסול כגוי לכל דבריו. ואם כתב הגט אחד מחמשה אלו אינו גט אע"פ שחתמו בו עדים כשרים ונמסר לה בכשרים.

ובהלכה י"ז כ"י כתב אחד מן החמשה טופס הגט, והניח מקום התורף שהוא מקום האיש ומקום האשה ומקום הזמן ומקום הרי את מותרת לכל אדם, וכתבן הפקח הגדול הישראלי לשמו, הרי זה גט.

ובהלכה י"ח כ"י מותר להניח חרש שוטה וקטן לכתוב טופס הגט לכתחילה והוא שיהיה גדול עומד על גביו, שלא התירו לכתוב תופסי גיטין שלא לשמה

פתיחה: הרמב"ם בפ"ג מהלכות גירושין הט"ז כתב, וז"ל: הכל כשרים לכתוב את הגט חוץ מחמשה. גוי, ועבד, וחרש ושוטה וקטן. אפילו האשה עצמה כותבת את גיטה. ישראל שנשתמד לע"ז או שהוא מחלל שבת בפרהסיא, הרי הוא כגוי לכל דבריו.

ובהלכה ט"ז כ"י ולמה אין כותבין אלו החמשה, מפני שצריך הכותב לכתוב לשם האיש המגרש ולשם האשה המתגרשת, והגוי על דעת עצמו הוא כותב. וחרש שוטה וקטן אינן בני דעת. והעבד אינו בתורת

לכתחילה אלא מפני תקנת סופר כמו שביארנו. עכ"ל הרמב"ם ז"ל.

א. ולהבנת דברי הרמב"ם - והצריך עיון בדבריו. נקדים את הסוגיא דגיטין דף כב, ב שהיא המקור לדברי הרמב"ם, דקתני שם:

"הכל כשרין לכתוב את הגט אפילו הרש שוטה וקטן. האשה כותבת את גיטה וכו'". ע"כ לשון המשנה.

ומקשה בגמ': "והא לאו בני דיעה נינהו (ולא ידעי לכתוב לשמה. רש"י). אמר רב הונא, והוא שהיה גדול עומד על גביו" (- ואומר לו כתוב לצורך פלוני - דקסבר רב הונא מתני' ר"א היא דבעי כתיבה לשמה וכו'. רש"י) - ובהא דגדול עומד ע"ג משווה ליה לשמה. אמר ליה רב נחמן אלא מעתה עובד כוכבים וישראל עומד על גביו הכי נמי דכשר, וכי תימא הכי נמי, והתניא עובד כוכבים פסול. (ומתריץ) עובד כוכבים לדעתיה דנפשיה עבר. וכו'".

ובהמשך הגמ' מוקי רב נחמן למתני' בר"מ דלא בעי כתיבה לשמה, ולכן הכל כשרין לכתוב את הגט אפילו חשו"ק.

ובהמשך הגמ' נאמר שם עוד: "ורב יהודה אמר שמואל, "והוא ששייר מקום התורף". וכן אמר רב הגא משמיה דעולא "והוא ששייר מקום התורף" וכו'".

ופירשו רש"י ותוס', דרב יהודא אמר שמואל קאי על הקושיא דלעיל "הא לאו בני דיעה נינהו" - ולא הוי כתיבתם לשמה, ומתריץ: "והוא ששייר מקום התורף" [וכתבו את הטופס בלבד דלא בעינן ביה לשמת] (ושיירו את מקום התורף "וכתבן בן דעת ולכן הגט כשר, ולא בעי לאוקמא בשגדול עומד על גביו. ולא כרבי מאיר". רש"י).

כלומר דעל קושיית הגמ' בכתובת דחשו"ק "לאו בני

דיעה נינהו" ולא כתיבה לשמה, מתריץ ג' תירוצים. (א) דמיירי בגדול עומד ע"ג דמשוי ליה לשמה. (ב) דקאי לר' מאיר דלא בעי כתיבה לשמה. (ג) דמיירי בכתיבת הטופס דלא בעינן ביה לשמה - גם לר' אליעזר.

ב. והנה על תירוצו של רב הונא שמעמיד משנתנו בגדול ע"ג מקשה בתוס' (בר"ה לאו בני דיעה): "וא"ת, ואכתי לאו בני שליחות נינהו ומאי מהני גדול עומד על גביו. וי"ל דלא בעינן שליחות בכתיבה דוכתב לאו אבעל קאי אלא אסופר". וכו'. והקשו עוד: "וא"ת והא לאו בני כריתות נינהו. וי"ל דחשיבי בני כריתות הואיל ואם הגדיל הקטן ונשתפה השוטה הו בני כריתות".

ולבסוף הסיקו בתוס': "ונראה, דלא שייך למפסל משום דלאו בני כריתות נינהו במידי דלא בעי שליחות". וכו'. דהיינו שלכתיבת הגט לא בעי שיהיו בני כריתות. ומביאים ראיה ע"ז - מהא דמקשה בגמ' "אלא מעתה עובד כוכבים וישראל עומד על גביו יהיה נמי כשר", ומוכח דלכתיבה לא בעי בן כריתות, דאל"כ מאי מקשה שעובד כוכבים יהיה כשר, הא לאו בן כריתות הוא.

וכדברי התוס' כתבו גם הרמב"ן, הרשב"א והרא"ש, דלכתיבת הגט לא בעינן שיהיו בתורת גיטין וקדושיין, דלא בעינן בן כריתות לכתובת הגט. ולפ"ז הסיקו (הרמב"ן הרשב"א והרא"ש) להלכה, שעבד כשר לכתובת הגט אף שאינו בן כריתות, וכן הביא הר"ן דעבד כשר לכתובת הגט.

ג. ולפ"ז צריך עיון בדברי הרמב"ם.

(א) איך כתב דעבד פסול לכתובת הגט מפני שאינו בן כריתות [דאינו בתורת גיטין וקדושיין], הרי התוס' (והראשונים הנ"ל) הוכיחו מהגמ' דלכתיבת

ד"הרש שומה וקמין" כשרים לכתוב את הגמ' ב"גדול עומד על גביו" הוא רק כששיירו את מקום התורף - וכתבו רק את הטופס. אבל לכתוב את התורף אינם כשרים - גם כשגדול עומד על גביו.

(ודיוקו של הר"ן מדברי הר"ף שמפרש כן - הוא מכך שהביא את רב יהודה אמר שמואל מיד לאחר רב הונא [דמזה משמע דקאזיל על רב הונא] ורק אח"כ את הברייתא דעכו"ם פסול גם בגדול ע"ג. נולא כבגמרא דמביאה את שמואל רק אחרי הברייתא - דעכו"ם פסול בגדול עומד ע"ג, דמזה משמע דטופס דרב יהודה אמר שמואל מיירי נמי בגדול ע"ג.

ו"ל עוד, דדיוקו הוא נמי מזה שהר"ף שינה מלשון הגמ' וכתב "אמר רב יהודה אמר שמואל" (ולא ורב יהודה אמר שמואל).

ואולי נמי מהא דגרים בהמשך הגמ', במקום "רב חנא" - "רב הונא". ע"ש ודו"ק).

ולפ"ז י"ל שגם הרמב"ם פירש את הגמ' כהר"ף [שרי אמר שמואל קאי אדרב הונא - ומפרש את דבריו - דזה שר"ה הכשיר את הגמ' בגדול עומד על גביו],

הוא את טופס בלבד] ולכן כתב להלכה דגדול ע"ג מהני רק בטופס.

אלא הפירוש זה עדיין קשה, דמלכד מה שהקשה ע"ז הר"ן, קשה נמי מנ"ל להר"ף לפרש כן, הרי פשטות

הגמ' לא בעינן בן כריתות - מהא דפוסל עכו"ם משום דארעתי דנפשי עבד, ולא משום שאינו בן כריתות. וצ"ע.

(ב) וכן צריך עיון בדבריו, אמאי כתב דגוי פסול לכתובת הגמ' - משום ד"על דעת עצמו הוא כותב". תיפוק ליה מפני "שאינו בתורת גיטין וקדושין", כמ"ש הוא עצמו גבי עבד.

(ג) ועוד צריך עיון, דבסוגיין מבואר שבגדול עומד על גביו יכולין "החרש שומה וקמין" לכתוב את כל הגמ', גם את התורף, דזהו תירוצו של רב הונא ד"הכל כשרים לכתוב את הגמ' מיירי ב"גדול עומד על גביו" ואינו מחלק בין טופס לתורף, ואדרבה ע"כ מיירי בתורף, שהרי את הטופס יכולין לכתוב גם באין "גדול עומד על גביו", שזהו תירוצו של רב יהודה בשם שמואל.

והרמב"ם כתב, ד"בגדול עומד על גביו" יכולין "החרש שומה וקמין" לכתוב - את הטופס בלבד ולא את התורף. וצ"ע.

ד. והנה בצ"ע (הג) שבדברי הרמב"ם דכתב דהא ד"גדול עומד על גביו" מהני רק בטופס ולא בתורף, כתב הר"ן דיתכן שהרמב"ם אזיל בזה בשיטת הר"ף, דכתב בהלכותיו בזה"ל: "והא לאו בני דיעה נינהו. אמר רב הונא, והוא שהיה גדול עומד על גביו. אמר רב יהודה אמר שמואל, והוא ששייר מקום התורף, וכן אמר רב הונא משמי דעולא. ועובר כוכבים אע"פ שישאל עומד על גביו פסול משום דבעינן לשמה ועובר כוכבים ארעתא דנפשיה עבד", עכ"ל הר"ף.

וכתב הר"ן, שמדברי הר"ף משמע שפירש את ר' יהודה אמר שמואל דקאי אדרב הונא, כלומר ששמואל בא לפרש את דברי רב הונא דמוקי (מתני')

1 הר"ן הקשה על פירוש זה בדברי הר"ף, דמה סברא לומר שגדול ע"ג יהני בטופס ולא בתורף, דממנ"פ, אי גזרינן טופס אמו תורף, א"כ גם בטופס לא יהני גדול ע"ג כיון שאין זה מהני בתורף. ואי לא גזרינן טופס אמו תורף, אמאי בעי בטופס גדול ע"ג כלל. ו"ל הר"ן: "ועוד דאי לא גזרינן טופס אמו תורף אפילו בלא גדול ע"ג לישתרי, ואי גזרינן אפילו בגדול ע"ג ליחסר כיון דלא שרי

ו. וז"ל הרע"ב: "הכל כשרין לכתוב את הגט ואפילו חרש שוטף וקמץ - והוא שגדול עומד על גביו ואומר לו כתוב לשם פלוני.

אבל נכרי ועבד אפילו גדול עע"ג לכתחילה לא יכתוב גט מפני שהם בני דעת ואדעתא הנפשייהו עבדי, שאפילו גדול אומר לו כתוב לשם פלוני הוא לא יכתוב אלא לדעת עצמו.

ואם נכרי ועבד כתבו טופס הגט, וישראל בן דעת כתב התורף, שהוא שם האיש והאשה והזמן שכל אלו צריכין לשמן, הגט כשר.

ובן חרש שוטף וקמץ דאמרינן במתני' שכשרים לכתוב את הגט, הני מילי טופס, אבל תורף, אינו כשר אלא שיכתבו ישראל גדול ובן דעת". עכ"ל.

ז. והנה דברי הרע"ב בזה לדינא, הם כדברי הרמב"ם ממש. דכתב שבתורף - אין החשו"ק כשר אפילו בגדול עע"ג. ובטופס חשו"ק כשרים - בדיעבד - אפילו בלי גדול עע"ג. ובגדול עע"ג כשר הטופס - בחשו"ק אפילו לכתחילה -, אבל בעכו"ם ועבד לא. והנה להלכה הם דברי הרמב"ם ממש.

אלא שבטעם פסול העבד, כתב הרע"ב אחרת מהרמב"ם. דהרמב"ם כתב שהעבד פסול מפני שאינו בתורת גיטין וקדושין, והרע"ב כתב שהעבד פסול מפני דעביד אדעתא הנפשיה.

ובתוס' רעק"א (אות ט"ז), הקשה על דברי הרע"ב, וז"ל: "לא הבנת, בעבד שהוא ישראל מעליא, אלא דלאו בר גיטין וקדושין הוא, מה שייך ביה אדעתא הנפשיה עבד. אף שהרמב"ם סובר ג"כ בעבד דפסול, אך מטעם שאינו בן כריתות", עכ"ל. וצע"ג.

הפירוש הוא (כרש"י ותוס' ושאר הראשונים) דתירוצין ר"י אמר שמואל קאי על המשנה (דחשו"ק כשרים לכתוב את הגט, היינו) את הטופס בלבד, משום דלא בעינן ביה לשמה, ולא בעי לאוקמא מתני' כרב הונא בגדול עומד ע"ג.

ב

ה. וליישב את דברי הרמב"ם נחזור לקושיא העיקרית שבדבריו, שהיא קושיא (הא). דהיאך כתב שלכתיבת הגט בעי בן כריתות דוקא, הרי כל הראשונים הוכיחו מהסוגיא דלכתיבה לא בעינן בן כריתות - מהא דמקשה בגמ' "אלא אם כן עובד כוכבים וגדול עמד ע"ג יהיה כשר", ואם לכתיבת הגט בעינן בן כריתות מאי מקשה, הרי עובד כוכבים לאו בן כריתות הוא.

ובכדי לתרץ זה נקדים בקושיא נוספת בסוגיא זו, והיא בדברי רבינו עובדיה מברטנורא על משנתנו פ"ב משנה ה'. דגם הוא פירש את משנתנו בדרכו של הרמב"ם, וכן סובר כוותי' בכל פרטי הדינים, אלא בטעם הדברים שינה.

הכי בתורף וכו'. עכ"ל.

אמנם על קושיית הר"ן כבר תירץ הקרבן נתנאל וז"ל: ויש ליישב דודאי הא דפסלינן תורף אפילו גדול עע"ג, אינו אלא משום גזירה - דלמא אתי למוסמך עליה בלא עמידת גדול עע"ג, וא"כ גבי טופס שרינן כשהגדול עומד על גביו ולא גורינן משום תורף - דהוי כגזירה לגזירה.

אלא שתירוצו של הקרבן נתנאל אינו מיישב את הרמב"ם, דהק"נ עצמו כתב דתירוצין זה י"ל רק להר"ף ולא להרמב"ם, שהרי הרמב"ם ס"ל דלכתיבת הגט צריך שיהיה בן כריתות דוקא וממילא נמי בן שליחות (כמש"ש הק"נ), שלפ"ז חשו"ק פסול מן התורה לכתוב תורף גם בגדול עע"ג, מטעם דלאו בני שליחות ניתו, ולפ"ז הדרא קושיית הר"ן לדוכתא אמאי צריך גדול עע"ג בטופס, כיון שבין כך אי"ז מהני בתורף.

ולפי מה שיתבאר בפנים יש ליישב קושיא זו עיין הערה ג'.

עצמו) אלא על דעת הגדול הישראלי, היה הגט כשר מעיקר הדין כמו בקטן ישראל, אלא שחכמים פסלוהו משום דלא פלוג. ולכאורה צ"ע דהא להלן כתב המאירי וז"ל: "ועבד כנעני דינו כגוי לענין זה הואיל ואינו בתורת גיטין וקדושין". ולפ"ז אינו מובן איך כתב כאן דנכרי קטן פסול משום שלא חילקו חכמים, הרי פסולו הוא מעיקר הדין משום שאינו בתורת גיטין וקדושין.

ולפ"ז גם מדבריו אלו מוכח דפירש בגדר ד"גדול עומד ע"ג", דלא מחשבת הקטן מהני בו אלא מחשבת הגדול. דאם מחשבת הקטן היה מהני - לא היה יתכן להכשיר גט דנכרי קטן כתבו, שהרי אינו בתורת גיטין וקדושין. ועל כרחק שהמאירי מפרש שבגדול עומד ע"ג מהני מחשבת הגדול ומעשה הקטן מתבטלת ומצטרפת אליו, ולכן כגוי קטן דכתב גט כשישראל גדול ע"ג היה צריך להיות כשר - מעיקר הדין, מפני דהוי ככתבו הישראל העומד ע"ג שהוא בן כריתות. (והא דכתב המאירי לקמן דעבד ועכו"ם פסולים לכתיבת הגט מפני שאינם בני כריתות, מידי שכתבו אותו בעצמם בלא גדול עומד ע"ג, ובגדול עומד ע"ג הם פסולים מפני דעבדי אדעתא דנפשיהו, אבל כגוי קטן דאין חסרון זה - דעבד אדעתא דנפשיה - דכותבו על דעת ישראל המצווהו בשעת מעשה לכתוב, שבאופן זה הר"ז ככתבו הישראל עצמו - דמעיקר הדין הרי הוא כשר, אלא דפסלוהו חכמים משום לא פלוג).²

2 ובאחד השעורים הקשו לי ע"ז, שבאם כן הר"ז כדן שלוחות ממש ואין שלוחות לקטן וכ"ש כשהוא גוי. דלפי מה שפירשנו דקטן הכותב על דעת הגדול הר"ז ככתיבת הגדול, משום דכתיבת הקטן הר"ז כמו שהגדול כותב, א"כ הר"ז ממש דין שלוחות, שהרי זהו דין שלוחות דמעשה השליח ה"ה כמעשה המשלח - וכאילו שהמשלח עצמו עשאה.

ונראה דאי"ז קשה כלל, דבשלוחות המציאות היא, דמעשה

ח. וביישוב הקושיות שבדברי הרמב"ם והרע"ב נראה לומר, דהנה יש לחקור ברין דגדול עומד ע"ג, מאיזה טעם זה מהני. כיון דחשו"ק מצד עצמם אין להם דעת, ולא מהני מחשבתן דמכווני לשמה, א"כ מה מהני בזה דגדול עומד על גביו.

ומדברי הר"ן (בר"ה והא לאו) אנו למדים שפירש, שע"י שהגדול עומד ע"ג מקבלת מחשבתן דין מחשבה, דז"ל שם: "ומשינין והוא שגדול עומד על גביו ואומר לו כתוב לצורך פלוני ובהכי חשיבה כוונה דידיה לשמה", עכ"ל. כלומר שבשעה שהקטן מבטל דעתו ומחשבתו לדעת הגדול ומכוון כפי מה שהגדול מצווהו, מקבלת מחשבתו דין חשיבות ונעשית כמחשבת הגדול דמהני כוונתו לשמה. וכן משמע גם בתוס' דכתבו בלשונם ש"מלמדו לכר"י ואז מהני כוונתו לשמה. וכן משמע מרוב הראשונים.

ט. אמנם מלשון המאירי אנו למדים פירוש אחר בזה. והוא, דבגדול עומד ע"ג מהני מחשבת הגדול, ומעשה הקטן מתבטלת למחשבת הגדול ומצטרפת עמה. דבר"ה אמר המאירי כתב וז"ל: "ופירשה רב הונא בגדול עומד ע"ג, ומותר בכך אף לכתחילה אף בתורף, נמצאו אלו כותבין על דעת הגדול".

ועוד שם במאירי (ד"ה זו היא שיטתינו): "ובתורף מיהא פסול (לשיטת הר"י) אף בעומד על גביו, דמחשבה דגדול לא מהני בתורף". ומבואר מלשונו דלא מחשבת הקטן מהני, אלא מחשבת הגדול, ועל כרחק דמעשה הקטן מצטרף למחשבת הגדול.

ועוד שם במאירי (ד"ה אמר): "ופירשו בגמ' שהנכרי כתיבתו פוסלת אף בישראל עומד על גביו, שמ"מ הואיל וגדול הוא לדעת עצמו הוא כותב, ואף בנכרי קטן כן - שלא חילקו חכמים", עכ"ל.

ומבואר בדבריו שבנכרי קטן (שאינו כותב לדעת

י. והנה ממחלוקת זו של הר"ן והמאירי בפירוש גדול עומד ע"ג, יוצא מחלוקת נוספת - בהא דלא מהני בעכו"ם גדול עומד ע"ג משום ד"לדעתיה דנפשיה עבר" - דרש"י פירש "לדעתיה דנפשיה עבר, דהא גדול הוא ויש בו דעת, ואע"פ שזה אומר לו כן שמא, הוא גמר בלבו לשם אחר, אבל קמ"ן אין בו דעת אלא למה שזה מצווהו".

ובתוס' (ד"ה עכו"ם) כתבו, דאף שאינו כותב לשם אחר, מ"מ אין זה מהני מפני שאין במחשבתו הכח לאשוויה לשמה, והוי ככותב סתם. (ובאשה סתם לא מהני משום דלאו לגרושין קיימא).

אמנם בהמאירי אי אפשר לפרש כך, שהרי לא מחשבת העכו"ם צריך שיהני כאן אלא מחשבתו של הישראל העומד ע"ג, וא"כ מאי איכפת לן שהעכו"ם אין כחה מחשבתו לאשוויה לשמה, הרי לא מחשבתו מהני כזה אלא מחשבת הישראל.

וע"כ מפרש המאירי דעכו"ם עבד ארעתיה דנפשיה אחרת. וז"ל שם: "נכרי כתיבתו פסולה אף בישראל עומד ע"ג שמכל מקום הואיל וגדול הוא לדעת עצמו הוא כותב", עכ"ל. ומבוארת כוונתו כזה, דרק בקמ"ן יתכן המושג שעושה על דעת הגדול, והוא משום דלו עצמו אין דעת, ולכן שייך שפיר לומר בו - שעושהו על דעת הגדול - ומעשיו מתייחסים לגדול, אבל בגדול שיש לו דעת, מתייחסים מעשיו לדעת עצמו - ולא לגדול העומד ע"ג. וזהו הפירוש "הואיל וגדול הוא לדעת עצמו הוא כותב".

כותבים על דעת הגדול" מתפרשים שפיר גם לשיטת רבינו יונה, ואי נימא שלשיטת ר"י יהיני מחשבת הגדול גם לנכרי (קמ"ן) להכשיר הגמ, יתכן שהפירוש בדברי המאירי הוא לדעת רבינו יונה ולא כמו שפירשנו.

אבל בדברי הרע"ב על כרחק לפרש כמו שביארנו (כדלקמן בפנים) ומסתבר שכך יפרש גם הרמב"ם ודו"ק.

השליח אינה מעשה המשלח, אלא שהתורה חידשה לדונה כאילו שהוא מעשה המשלח, שהרי במציאות לא המשלח עשאה - אלא השליח, (שהרי לא עשאה בעת ציווי המשלח ממש - שיש לדונה שהמשלח עשאה בציווי. ועוד דהשליח עצמו בר דעת הוא ואין מעשהו מתייחס לציווי המשלח אלא לדעת עצמו (כדלקמן בפנים)). ובמציאות עשאה השליח עבור המשלח, אלא התורה גזרה שלדין תורה ה"ה כמעשה המשלח עצמו, ודנינן אותה כאילו המשלח עשאה. ובגוה"כ זה אמרין דהתורה חידשה זאת רק בגדול ולא בקמ"ן, וכן לא בניו. אבל בגדול עומד ע"ג ומצוויהו בשעת מעשה לכתוב ואומר לו כתוב והוא כותב הר"ז ככתיבת הגדול עצמו, דהקמן (כיון שאין לו דעת עצמו) הרי הוא כגדול ביד החוצב, והרי זה ככותב ב"מכונת כתיבה" דודאי מעשה הגדול הוא.

ב. והנה ידועה כזה נמי שיטת רבינו יונה המובאת ברשב"א חולין דף י"ב, מביאו הבית יוסף סי' ת"ס ד"ה אין, וז"ל: ומורי רבינו יונה כתב דכל שאפשר ע"י שליח בנט ושהימה כוונת העומד על גביו ככוונת העושה המעשה דה"ל כשליח ולפיכך בנט כשר אפילו שומה וה"ה בשחיטה וכו', אבל חליצה דאי"ע ע"י שליח אף כוונת העומד ע"ג לא מהני וכו', ולפי דברי רבינו יונה מצה שלשה חשו"ק בשאחרים עומדים ע"ג יוצאין בה עכ"ל הביי.

וזה שונה ממה שביארנו בדברי הרמב"ם את הפירוש גדול עומד ע"ג, דלהרמב"ם ביארנו שהגדול העומד ע"ג הוא נחשב לכותב את הגמ, משא"כ לרבינו יונה כותב הגמ הוא הקמ"ן, והגדול הוא רק המכוון, וכוונת הגדול מהני עבור הקמ"ן מדין שליחות (ולדבריו ודאי קשה לכאורה הרי אין שליחות לחשו"ק, ובמחצית השקל סי' י"א סק"ב כתב לתרץ ע"ז וז"ל): "אף דשומה לאו בר שליחות הוא מ"מ כה"ג שעומד ע"ג עדיפא משליחות דעלמא".

והנה בהשקפה ראשונה נראה שהג"מ בין שני הפירושים יהיה בקמ"ן נכרי שכותב את גמ וישראל עומד ע"ג דלפי הרמב"ם נתבאר שמעיקר הדין כשר הוא, שה"ה כמו שהישראל הגדול כתבו, משא"כ לפי רבינו יונה יהיה הגמ פסול משום דנכרי הקמ"ן כתבו, דלאו בר כריתות הוא.

אמנם יתכן דגם לפירוש רבינו יונה יהיה הגמ כשר, דכיון שההכשר של הגמ הוא במחשבת הישראל, י"ל דעיקר דין "בן כריתות" דבעי בנט הוא משום המכוון (דכוונה של לאו בן כריתות אינה כוונה) וכיון דבג"ד הישראל הוא המכוון - יתכן דיהיה הגמ כשר.

ואם נאמר כך אין הכרח לחדש במאירי מ"ש דס"ל שמעשה הקמ"ן מתבטל לגדול והר"ז ככתבו הגדול. דלשונות המאירי שר"ייקנו מהם "דגדול עומד על גביו מהני מחשבת הגדול" וכן "נמצא אלו

ולפי הנ"ל מוכנים שני הדברים, דזה שהרע"ב שינה מדברי הרמב"ם בפסול העבד, הוא משום דהרמב"ם והרע"ב מיירי באופנים שונים בפסולו. דהרמב"ם מיירי בפסול העבד כשכתב הוא עצמו את הגט - מבלי שגדול עומד ע"ג, ולכן כתב דפסול משום שאינו בתורת גיטין וקדושין. משא"כ הרע"ב מיירי בפסולו באופן דכותב בגדול עומד על גביו, ולכן לא יכל לכתוב דפסול משום שאינו בתורת גיטין וקדושין, שבגדול עומד ע"ג אין חסרון דאינו בתורת גיטין וקדושין, שהרי אין הכתיבה מתייחסת לכותב הגט, אלא לגדול העומד ע"ג - שהוא כן בתורת גיטין וקדושין, ולכן כתב הרע"ב שהוא פסול משום דעביד אדעתיה דנפשיה, כלומר, דכיון דגדול הוא ובר דעת, מתייחסת כתיבתו לעצמו ולא להעומד ע"ג, והוא עצמו הרי (גם כשמכוין לשמה) פסול הוא מפני שאינו בן כריתות, כמ"ש הרמב"ם (ומיושבת קושיית הגרעק"א).

וכך גם מוכח מלשונו של הרע"ב בזה דכתב: "אבל נכרי ועבד אפילו גדול ע"ג לכתחילה לא יכתוב גט, מפני שהם בני דעת (וממילא) אדעתא דנפשיהו עבדי", דהיינו שכתבתם מתייחסת לעצמם, והם עצמם ה"ה פסולים מפני שאינם בני כריתות.

יג. והשתא מיושב נמי מה שהיה קשה לנו בדברי הרמב"ם, דעיקר הקושיא היתה מדברי הגמ', דאיך כתב שלכתיבת הגט צריך שיהיה בן כריתות, הרי מסוגיית הגמ' מוכח אחרת, דמקשה בגמ': "אלא מעתה עובד כוכבים וישראל עומד על גביו הכי נמי דכשר", "ומשני עובד כוכבים לדעתיה דנפשיה עבד". ומוכח דאם לא היה החסרון דאדעתיה דנפשיה עביד, היה העבד"ם כשר אף שאינו בן כריתות.

ולפי הנ"ל ניחא ואין מכאן שום ראיה, דהכותב בגדול ע"ג לא צריך שיהיה בן כריתות, משום דאף

יא. ולפירוש וסברא זו - ב"אדעתיה דנפשיה עביד" (- דביש לו דעת מתייחס מעשהו לדעת עצמו, משא"כ כשאין לו דעת מתייחס מעשהו לדעת המצווה) אפשר להביא ראיה מסוגיא דקדושין דף כ"ב ע"ב: דקאמר שם שמואל, עבד כנעני נקנה במשיכה, כיצד, תקפו ובא אצלו קנאו, קראו ובא אצלו לא קנאו. וכו'. ומקשה ליה (ממשיכה כבהמה) דתניא כיצד במשיכה, קורא לה והיא באה, או שהכישה במקל ורצתה לפניו, כיון שעקרה יד ורגל קנאה. וכו'. ומבואר שגם בקוראה - הרי זה משיכה וכו'. (ומשני) אמרי, בהמה אדעתא דמרה אזלה, עבד אדעתיה דנפשיה קאזיל.

אמר רב אשי עבד קמן כבהמה דמי. ע"כ הגמ'.

ומבואר שבעבד קמן שאין לו דעת, בקרא לו ובא הרי זה שפיר משיכה, והוא משום דהליכתו כמשיכת הלוקח היא, דהליכתו לדעת הלוקח מתייחסת היא ללוקח - והוי כמשכו הלוקח בידו. משא"כ בעבד גדול שיש לו דעת, אין הליכתו מתייחסת ללוקח, משום "דעדעתיה דנפשיה אזיל", דכיון שיש לו דעת משלו - מתייחסת הליכתו לדעת עצמו ולא לדעת המצווה.

יב. ולפי כל הנ"ל מתיישב שפיר הרמב"ם והרע"ב בטוב טעם. ונתחיל מדברי הרע"ב, דכפי המובא לעיל הרי מפורש בדבריו דקאזיל בשיטת הרמב"ם, וא"כ אמאי שינה בפסול העבד וכתב טעם אחר ממה שכתב הרמב"ם. דהרמב"ם כתב מפני שאינו בתורת גיטין וקדושין, והרע"ב כתב מפני דאדעתיה דנפשיה עביד.

וכן צ"ע (קושיית הגרעק"א המובאת לעיל) מאי שייך בעבד לפסול משום דאדעתיה דנפשיה עביד, הא ישראל מעליא הוא ובודאי כותב לשמה.

פו. ב' ויותר נכון הוא, דלעיל מיניה כתב הרמב"ם "ישראל שנשתמד לע"ז או שהוא מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כגוי לכל דבריו", ואצל ישראל מומר הרי לא שייך הטעם משום שאינו בן כריתות, אבל הטעם דאדעתיה דנפשי עביד שייך גם בו - משום דאינו כותבו לשמה, ולכן כתב הרמב"ם גם כגוי טעם זה להשוות לו את הישראל שנשתמד, ודר"ק.

ד

פו. ולקושיא ה(ג) מנ"ל לר"ף והרמב"ם לפרש בדברי הגמ' - שר"י אמר שמואל - בא לפרש את דברי רב הונא דהתיקון הגדול ע"ג מהני רק בטופס ולא בטורף, י"ל דזה למדו מהסוגיא דחולין (יב, ב), דמקשה התם על מתני' דקתני וכולן ששחטו (חשו"ק) ואחרים רואים אותם שחיתתן כשרה, ומקשה מאן תנא דלא בעינן כוונה לשחיטה וכו'. ולכאורה מה קשה, הרי מיירי באחרים רואים אותם דהיינו גדול ע"ג, וכזה הרי יש כוונה גם לחשו"ק.

והנה התוס' בסוגיין ובכ"מ הקשו כן ותירצו, דאחרים רואים אותם אין זה הדין דגדול ע"ג, וז"ל: "התם מיירי כשאינו מלמדו לכון לשחוט, אלא ראה בעלמא, אבל הכא מיירי שגדול ע"ג ומלמדו ומזהירו לעשות לשמה", ומבואר מדבריהם דגדול ע"ג ומלמדו לשחוט, יש להם שפיר כוונה בשחיטה, וכן הוא גם בר"ן

אבל ברמב"ם מפורש דלא ס"ל כן, דבפרק א' מפסולי המוקדשין ה"ו כתב וז"ל: "הקטן אינו שוחט קדשים אע"פ שהגדול ע"ג, שהקדשים צריכין מחשבה וקטן אין לו מחשבה". עכ"ל. וכתב הכ"מ: "הכי משמע בהדיא בפ"ק דחולין עלה י"ב". ומבואר שהרמב"ם

שבכתיבת עצמו (בלא גדול ע"ג) צריך שיהיה בן כריתות, מ"מ בגדול עומד ע"ג מהני שפיר כתיבתו גם כאינו בן כריתות.

וכמו בחשו"ק (לפי דעה אחת בתוס') שאינם בני כריתות, ומ"מ בגדול ע"ג מהני כתיבתם (לפי המאירי) משום שבגדול ע"ג מתייחסת הכתיבה לגדול העומד ע"ג ולא להכותב. ולפ"ו הקשתה שפיר הגמ' שגם בעכו"ם יהיה כן (שאף שאינו בן כריתות) יוכל לכתוב הגמ' בגדול ע"ג, משום דכתיבתו מתייחסת לגדול העומד על גביו שהוא בן כריתות, וזהו דמקשה: "אלא מעתה עובר כוכבים וישראל עומד על גביו הכי נמי דכשר".

ומשני "עובר כוכבים לדעתיה דנפשיה עבר", דפירש המאירי בזה: "שמכל מקום הואיל וגדול הוא לדעת עצמו הוא כותב" ולא שייך ביה התיקון הגדול ע"ג, משום דבגדול אין כתיבתו מתייחסת להעומד ע"ג אלא לעצמו, והוא עצמו הרי פסול משום דאינו בן כריתות.

יד. ועדיין צריך ליישב מה שהיה קשה לן בדברי הרמב"ם (קושיא ב), אמאי כתב בפסול דעכו"ם משום ד"על דעת עצמו הוא כותב" ולא כתב משום דאינו בן כריתות. שהרי מיירי ביה בלא גדול ע"ג וא"כ הרי הוא פסול משום דלאו בן כריתות.

וי"ל בזה בכמה אופנים. א' דרצה לשלול בזה גם את האופן כאם היה כותב באופן דגדול עמד ע"ג, דאם היה כותב הטעם דפסול משום שאינו בן כריתות, היה עדיין אפשר לטעות שבגדול עומד ע"ג יהיה כשר - כקושיית הגמ', ולכן כתב את הטעם דאדעתיה דנפשיה עביד, לשלול בזה גם את ההכשר דגדול ע"ג - כמו שמת' בגמ'.

(ויתכן שזה מתאים גם למשנת"ל שלהרמב"ם הגדר הגדול ע"ג, הוא צירוף מעשה הקטן למחשבת הגדול. דלא מצינו כעין זה בדאורייתא, ומסתבר שהוא רק דין דרבנן. והא דבבבבמה (ועבר קטן) מהני משיכה ע"י קריאה, שמוזה משמע שמעשה הבהמה מתייחת לקורא לה, יתכן שזה רק למ"ד משיכה דרבנן. ויותר נראה, דשאני משיכה דבהמה, דגם כשמושכה בידו אין הליכתה מכח האדם ממש, דההליכה היא מכח עצמה והמשיכה בידו היא רק גרמה, ואעפ"כ לענין משיכה זה מהני, ולכן מהני בה גם ע"י קריאה. ודו"ק).

כותבין את הגט כשגדול ע"ג כשר הוא מן התורה גם בתורף מפני שהגדול העומד ע"ג בן כריתות הוא. ולפ"ז מתורץ שפיר הרמב"ם כהר"ף, וכמו"ש הק"צ דאף שבתורף גורו רבנן לפסול גם בגדול ע"ג אטו אינו עומד ע"ג, אעפ"כ בטופס לא גורו כן מפני שהוא הגזירה לגזירה.

והנה בעהרה ביארנו את דברי הרמב"ם (במ"ש שהתיקון גדול ע"ג בחשו"ק הוא בטופס בלבד ולא בתורף) - לפי הסברו של הקרבן נתנאל, שבתורף גורו רבנן בגדול עומד ע"ג לפסול אטו אינו עומד. ומ"מ דוחק הוא.

ובפנים ביארנו דבתורף לא מהני התקון גדול ע"ג כלל משום דללשמה דאורייתא אי"ז מהני. ותקון זה הוא רק בטופס, ועל קושיית הר"ן המובאת לעיל: "דאי לא גזרינן טופס אטו תורף, לישתרי טופס אפילו בלי גדול ע"ג, ואי גזרינן אפילו בגדול ע"ג ליתסר, כיון דלא שרי הכי בתורף.

י"ל בפשטות, שהתקנה דטופס אטו תורף לא היתה על כל מקרה בפני עצמו, אלא בכלל, דאם בטופס יהיו רגילים לכתוב שלא לשמה יבואו לכתוב גם את התורף שלא לשמה, לכן תיקנו שיכתבו את הטופס לשמה, ומוזה נתהווה דין לשמה דרבנן בטופס, וברבנן מהני שפיר התיקון גדול ע"ג להחשיבו ללשמה. ודו"ק.

(ועיין בסוגיין בתוס' ד"ה והא (בעה"ד 'ועוד אומר רבינו יצחק' (וכי' דגם הוא מפרש לגבי שוטה גדול ע"ג מהני ביה - הוא רק ללשמה דרבנן ולא לדאורייתא. ועד"ז יתפרש גם להרמב"ם והר"ף ודו"ק).

פירש דאחרים רואים אותם, הר"ז כן הדין הגדול ע"ג, ואעפ"כ למ"ד דבעינן כוונה לשחיטה אין זה מהני. והדרה קושיית התוס' לדוכתא, דבסוגיין מבואר דכתיבת גט לשמה, מהני כוונה הקטן בגדול ע"ג, ולענין שחיטה לשמה אי"ז מהני.

ומזה הסיקו הר"ף והרמב"ם, שבמקום שהדין לשמה הוא מדאורייתא, כגון בקדשים, לא מהני התיקון הגדול ע"ג, ובסוגיא דגמין דמהני הוא רק לדין לשמה שמדרבנן דהיינו בטופס. וזה מה שהכריח את הר"ף והרמב"ם לפרש שרב יהודה קאי אדרב הונא ומפרש את דבריו, דהא דאמר ר"ה הגדול ע"ג מהני לענין לשמה, הוא רק לגבי הטופס, דלשמה ידיה הוא מדרבנן בלבד, אבל לגבי התורף דדין לשמה הוא דאורייתא, לא מהני ביה התקון הגדול ע"ג.

יז. וי"ל בזה עוד, דגם מסוגיין מסתבר דרב יהודה אמר שמואל בא לפרש את דברי רב הונא. דאל"כ, אלא שבא לתרץ תירץ אחר על מתני' - ולאוקמא דהא "דחשו"ק כשרין לכתוב את הגט" הוא בלי גדול ע"ג והוא מפני ד"לכתוב את הגט" קאי על הטופס בלבד - ומותרין לכותבו מפני דלא בעינן בו לשמה. אי"כ יהיה קשה אמאי לעכו"ם אסור לכותבו, ובברייתא תניא דלעכו"ם אסור, וכן קי"ל להלכה כמ"ש הרמב"ם בהל' י"ח וז"ל: "לא התירו לכתוב טופסי גיטין שלא לשמה לכתחילה". ובהלכה י"ז: "כתב אחד מן החמשה טופס הגט והניח מקום התורף וכו' וכתבן הפקה הגדול הישראלי לשמו הרי זה גט" - היינו רק בדיעבד, ואיך אמר ר"י בשם שמואל דכותבין אותו לכתחילה, ועל כרחק דאיירי בגדול ע"ג, וזה מהני רק ללשמה דרבנן.³

3 (המשך להערה א) ולפי מה שנתבאר בפנים שלשיטת הרמב"ם, דבגדול ע"ג לא מתייחסת כתיבת הגט לחשו"ק שכותבים את הגט בפועל, אלא לגדול העומד על גביו, שלפ"ז מעיקר הדין כשחשו"ק

ה

יח. ולמסקנת דברינו, להר"ף והרמב"ם הדין גדול ע"ג מהני ללשמה דרבנן בלבד - ולא לדאורייתא. ולכן אי"ז מהני לכתובת תורף ולא לשחיטת קדשים שהלשמה שבהם הוא מדאורייתא. משא"כ לתוס' הרמב"ן והר"ן מהני זה נמי לדאורייתא⁴.

4 והנה בהא דביארנו בפנים דלהר"ף והרמב"ם לא יהני גדול ע"ג לדין תורה, צ"ע לכאורא, דהא מהתוס' (גיטין כ"ב ע"ב ד"ה והא) ומעוד ראשונים פירשו את הסוגיא דיבמות דמעטת חליצה דקטנים וחרשים כגדול ע"ג מוכח גדול ע"ג מהני לדאורייתא, וז"ל התוס': ולהכי נמי בפ' מצות חליצה (יבמות ק"ד ע"ב) ממעט מחליצה חרש וחרשת לפי שאינן בני קריאה, וקמן משום דאיש כתוב בפרשה. אבל מטעם דלאו בני כוונה ניהו לא פסיל להו אע"ג דאמר התם דחליצתו פסולה עד שיתכוונו שניהם, משום דכ"ד מזהירין אותן לעשות לשמה והוי כגדול ע"ג, ומיהו הכא כגדול ע"ג כשר אפילו בשומה משום דמוכח מילתא דקא עביד לשמה דכותב שמו ושמה ושם עירו ושם עירה, אבל לענין חליצה אמרו בתוספתא דיומא דשומה לאו בר חליצה הוא אע"פ שב"ד מלמדן אותו, דלא מינכר מילתא דעביד לשמה כמו גבי וכו' עכ"ל.

ומבואר דאם לא היה המעוט דקטן וחרש מחליצה, היה מהני בהם חליצה, אף בחליצה בעיני דעת, מ"מ היה מהני כגדול עומד ע"ג, ומוכח גדול ע"ג מהני לדאורייתא.

ויותר מזה צ"ע, דמהא דהתורה הוצרכה למעט חרש וקטן מחליצה כגדול ע"ג, נסתר לכאורא פירושינו בדברי הרמב"ם - בהא דגדול ע"ג - בכלל. דמהגמ' משמע דאם לא המיעוט דחרש וקטן מחליצה היה מהני בהם חליצה כגדול ע"ג, ולפירושינו ברמב"ם כגדול ע"ג, דהגדול עושה את המעשה ולא הקטן, איך יהני גדול ע"ג בחליצה כלל, שהרי בחליצה צריכה החרשת לחלוץ ולא העומד ע"ג, וכן בקטן, צריך לחלוץ לקטן ולא להעומד ע"ג, וא"כ איך מהני חליצה כגדול ע"ג, דלפירוש הראשונים כגדול ע"ג דע"ז מהני כוונת הקטן והחרש זה מוכן, וכגדול ע"ג חליצה החרשת ככוונה, אבל להרמב"ם דהעומד על גבה חולץ, איך זה מהני, וצע"ג. ונקושיא היא נמי על שיטת רבינו יונה המובא לעיל בהערה ב[ז].

אמנם אחר דיוק נוסף בדברי הרמב"ם נראה, דלא רק שלא נסתר פירושינו מהסוגיא דיבמות, אלא אדרכה מדברי הרמב"ם בסוגיא שם יהיה ראיה לפירושינו, בדברי הרמב"ם שם לא מוזכר כלל המיעוט דלאו בני קריאה ניהו - לענין חרש וחרשת, אלא לענין

ויהיה נפ"מ ביניהם לדינא בהלכות אחרות דבעינן בהם לשמה, כגון באפיאת מצת מצוה (לדעה דבעינן בה לשמה).

יט. ועיין בשו"ע אדמוה"ו סימן ת"ס סע"א דכתב, וז"ל: כבר נתבאר בסימן תנ"ג שאין אדם יוצא ידי חובתו אלא במצה שישאל בן דעת נתעסק בלישתה ואריכתה ואפייתה לשם הפסח, אבל אם באחד מהעסקים הללו נתעסק גוי או חשו"ק וכו', אפילו אם ישראל גדול בן דעת עומד עליהם ומלמדם ומזהירם שיתעסקו בה לשם הפסח, אין אדם יוצא בה. (והוא לכאורה כשיטת הרמב"ם דלעיל דגדול ע"ג לא מהני במקום דבעי לשמה מדאורייתא).

ומביא שם דעה אחרת וז"ל: ויש חולקים ע"ז ואומרים, שאם ישראל גדול בן דעת עומד ומשגיח עליהם שלא תתחמץ העיסה בידיהם, אע"פ שהם אינם מתכוונים

אלם ואלמת, וכך כתב בפרק ד' מהלכות יבום וחליצה הי"ג: כמה דברים אמורים בשו"ע וכו' לדבר שהרי הן ראויין לקרות, אבל אלמת או אלם אינן חולצין ואם חלצו חליצתן פסולה, ואינן כחרש וחרשת שחלצו שלא עשו כלום לפי שהחרש והחרשת אינן בני דעת. עכ"ל. הרי מפורש דפטור חרשת אינו משום דלאו בת קריאה היא, אלא משום דאין לה דעת. וכן לקמן בסוף הלכה ט"ז מונה פסול דחרש בהדי שומה וקטן, וז"ל: אבל חרש שומה וקטן שחלצו וכו' אינה חליצה. וברה"מ כה"ג שם כתב שהוא מן התוספתא פ"א ה"ט משום דלאו בני דעה ניהו. (ושלא יוקשה מהגמ' ע"ש בהרה"מ, והוא מהרשב"א חולין דף י"ב), וז"ל הרשב"א ד"ה מאן: ומה שפירשו דבי רב ינאי כיבמות טעם חרש וחרשת משום דאינם כואמר ואמרה ובקטן משום דאיש כתיב בפרשה ולא אמרו שאינן בני דעה, לדברות אמרו כן, דאילו נקט בקטן טעמה דלאו בני דעה הוא הוי אמינא דקטן כבן תשע שהוא בן דעת ויודע כתיב חליצה שתהא חליצתו חליצה, וכו' קמ"ל דלא, דאיש כתוב בפרשה. וחרש וחרשת נמי לאשמעינן דאפילו אלם ואלמת דבני דעה ניהו לאו בני חליצה ניהו וכו' עכ"ל. נהרשב"א מתרץ זה לשיטת רבינו יונה וגם להרמב"ם יתורץ כן. ולא נמצא שום פתרון כגדול ע"ג בחליצה, ועל כרחק שהוא מטעם שנת"ל, דלהרמב"ם לא שייך בחליצה הדין כגדול ע"ג כלל.

- דמדרבנן אכ"פ צריכים לעשותם לשמה, ויתכן שמשו"ז כתב אדמו"ז שישתדל לעשותם ע"י חשו"ק בגדול עע"ג, שזה מהני עכ"פ ללשמה דמדרבנן, ודו"ק.

אמנם יתכן שיש לפקפק בסברא זו, ד"ל דהא דספיקא דאורייתא (להרמב"ם) הוי לחומרה דמדרבנן, הוא רק באיסור לא תעשה, אבל באיסור עשה לא נאמר בזה לקולה אלא לחומרה, משום דבאיסור לא תעשה י"ל דבמקום ספק לא אסרה זה התורה - ורק רבנן אסרו זה, אבל בספק עשה יהיה זה לחומרא גם מן התורה, דאם לא יחמיר הרי יתכן שלא יקיים את העשה כלל. ולפ"ז לא יהני ליה בחשו"ק גם בגדול עע"ג, דמ"מ מדי ספיקא לא יצא.

כא. וע"כ נראה בסברת אדמו"ז דצריך להדר לעשותם עכ"פ ע"י חשו"ק, דאף דס"ל בהרמב"ם הגדול עע"ג לא מהני ללשמה דאורייתא ולית לו עצה בגדול עע"ג לצאת ידי חיוב המצות מדאורייתא, אעפ"כ יחדר בחשו"ק וגדול עע"ג שעכ"פ יצא בזה ידי חיוב מצות דאורייתא - לשיטת תוס' והר"ן ושאר מפרשים ודו"ק⁵.

לשם הפסח, שאין צריך כלל שתהא הלישה לשם הפסח אלא שיהא השימור מחימוץ מלישה ואילך לשם הפסח, כמ"ש בס' תנ"ג, וכאן הרי ישראל בן דעת עומד עליהם ומשגיח על העיסה שבידיהם ומשמרה מחימוץ לשם פסח, והעיקר כסברא הראשונה. ומ"מ בשעת הדחק שא"א בענין אחר כגון זקן או חולה שא"א לו ללוש ולאפות בעצמו והוא בין הנכרים ואין שם ישראל, יש לסמוך על סברא האחרונה. ומ"מ נכון הדבר שילמד ויזהיר את הנכרי שיעסוק בה לשם פסח וגם הוא יסייע קצת בלישתה, שאז עושה הנכרי על דעת הישראל המסייעו ולא על דעת עצמו כמו שנתבאר בסימן י"א ע"ש.

ואם אפשר לו למצוא ישראל - אפילו חשו"ק - מוטב שיעשו הם, שהם שומעים בקולו ועושין לדעתו משיעשה ע"י נכרי שאינו שומע בקולו. עכ"ל.

כ. והנה הא דכתב אדמו"ז לדעה השניה דמ"מ מוטב שיעשה את המצות ע"י חשו"ק בגדול עע"ג, צריך ביאור, דמ"מ לדעה השניה - הרי אי"צ בעשייתם ללשמה כלל. ולדעה הראשונה - דצריך לשמה בעשייתם, לא מהני בגדול עע"ג כלל להחשב ללשמה, א"כ לאיזה צורך צריך כאן גדול עע"ג.

ולפום ריהמא חשבתי לומר דלהנ"ל שלהרמב"ם מהני גדול עע"ג ללשמה דרבנן, היה אפ"ל, דלשיטת הרמב"ם דס"ל דכל ספיקא דאורייתא הרי זה לחומרא דמדרבנן, א"כ כשיש מחלוקת הפוסקים אם עשיית המצות צריכה להיות לשמה או לא - הרי"ז ספיקא דאורייתא שהיא לחומרא דמדרבנן, דהפסק בזה יהיה

5 ומה שיש להקשות ע"ז דבהלכות ציצית סי' י"א סעיף ד' כתב אדמו"ז "אבל אם טוון או שזרן הרש שומט וקמן וגדול עומד על גביו ואומר להם שיעשו לשם ציצית כשר". והרי הלשמה בציצית דאורייתא הוא הארכנו בזה במקום אחר, ובקיצור הנוגע לעינינו הוא דיוצא שם מדברי הצ"צ שבטוויית חשו"ק"ט הלשמה שם היא רק חומרה דמדרבנן ולכן מהני בזה שפיר גדול עע"ג. ודו"ק.

בענין רוב דעות מטעמים שונים

הגאון החסיד ר' אליהו לנדא שליט"א
מראשי הישיבה

מקדים דברי הרמב"ם בהל' טומאת אוכלין ומקורו בש"ס / קושיית הראש יוסף שסתר הרמב"ם דבריו בהל' פסוה"מ / מפלפל בתירוצי האחרונים ומקשה בהם / מוסיף להקשות שתירוץ הרעק"א הוא נגד ר"א בן הרמב"ם וכל נושאי כליו / מביא תירוץ הגר"ש בהנב"י ומפני מה א"א להעמיד תירוצו / מתרץ בדברי הרמב"ם דאכן יש לשחיטה מתחילה ועד סוף, ואעפ"כ בדלעת תולין / מבאר דהרמב"ם למד הסוגיא באו"א משאר המפרשים / והוא מחמת סתירה מפורשת מסוגיא דהכרעה שלישיית אינה הכרעה / מתרץ הסתירה ברמב"ם ע"פ הנחת יסוד דבפלוגתא כשיש מ"ד ג' שיש ספק בדבריו כמי למד, יש להכריע כמותו לחומרא / עפ"ז מבאר מהלך הענין.

דאמרינן בפסחים (ט"ז ב'): הדם הוא הנפש - מלמד שדם שהנפש יוצאה בו קרוי דם, ודם שאין הנפש יוצאה בו אינו קרוי דם, מכאן לדם התמצית שאינו מכשיר לקבל טומאה, וכן תנא דבי רבי ישמעאל (חולין לו ע"א): ודם חללים ישתה (במדבר כ"ג), פרט לדם קילוח שאינו מכשיר את הזרעים, ותניא (ספרי דברים פ"סקא קכ"ו): רבי אליעזר אומר על הארץ תשפכנו כמים, מה מים מכשירים את הזרעים, אף דם שחיטה מכשיר את הזרעים, או דם נחירה דם עיקור דם קילוח דם הקזה המחול השליל והתמצית הכבד הלב והמיתה במשמע, תלמוד לומר תשפכנו כמים מי שנשפך כמים הוא שמכשיר יצאו אלו שאינם מכשירים, ודם שחיטה דמכשיר (לדעת ר' מאיר כדלקמן דפסק הרמב"ם כוותי'), אם יצא בשחיטה

.א

קו' הראש יוסף דהרמב"ם סותר עצמו.

האבנ"ז - דהרמב"ם חזר בו. תירוץ האר"ש ומו"מ בו. תירוץ הגרע"א והקושי שבו.

א. רמב"ם הלכות טומאת אוכלין (פ"י ה"ג): "השוחט ונתו דם על האוכלין ונתקנח הדם בין סימן לסימן הרי זה ספק, לפיכך (=אם היו אוכלין של תרומה), תולין עליו. לא אוכלין ולא שורפין".

פירוש, אוכלין שצריכים הכשר לקבלת טומאה ובא עליהם דם - הוכשרו. אולם לא כל דם מכשיר.

באו ונסמוך על דברי ר"ש. ר"ש לא מכשיר, לרבי חייא ספיקא. לענין שריפה מיהו שוו להדדי. מר לא שרפיה ומר לא שרפיה, הוה ליה רבי חד, ואין דבריו של אחד במקום שנים, והכי קאמר כגון זאת - תולין, לא אוכלין ולא שורפין, עב"ד הגמ'.

ב. והק' הראש יוסף (ועוד), דדברי הרמב"ם סתרי אהדדי. דבפירוש פסק בהל' פסוהמ"ק (פ"א הי"ח) דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. וז"ל שם. "שחט מיעוט סימנים בחוץ וגמרון בפנים, או ששחט מיעוטן בדרום וגמרון בצפון - פסולין. שישנה לשחיטה מתחילתה ועד סוף". גם בפ"ד מהל' שחיטה הי"ג כ' בלשון זה: "התחיל העכו"ם לשחוט מיעוט סימניו וגמר ישראל או התחיל ישראל וגמר העכו"ם פסולה, ישנה לשחיטתו מתחלה ועד סוף". ומאידך גיסא, בהל' מומאת אוכלין (פ"ב ה"ז) פסק הרמב"ם להדיא דלא כר"ש, אלא דרם שחיטה מכשיר. וז"ל: "השוחט בהמה חיה ועוף, הוכשר כל הבשר בדם שיצא בשחיטה. לפיכך אם לא יצא מהן דם בשחיטה הרי כל בשרן צריך הכשר ככל האוכלין שלא הוכשרו". וקשיא סתירת דברי הרמב"ם לדין זה דרם שניתו וכו' דתולין, משני צדדים. דמכיון שפסק כאן תולין, דהיינו שנפסק להלכה כר' חייא דספיקא הוא אי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ופסק זה כר' חייא, הוא רק מחמת צירוף דעת ר"ש. א"כ היה לו

סימן הב' ודאי דם שחיטה הוא. אבל דם שניתו בשחיטה סימן אחד ונתקנה לפני שחיטה סימן ב', תלוי במחלוקת. למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, דם שחיטה הוא. אבל למ"ד אין שחיטה אלא לבסוף, אין זה דם שחיטה. זהו שפסק הרמב"ם. שאם נתקנה הדם לפני ששחט סימן הב', ספק הוא אם הוכשרו לקבל טומאה או לא, ותולין עליו, לא אוכלין ולא שורפין. [וראה נו"כ].

מקור דברי הרמב"ם, בחולין (לו ע"א) ת"ר השוחט והתיו דם על הדלעת, (רש"י, התיו בתחלת שחיטה על הדלעת תלושה של תרומה), א"ר אושעיא מאחר שרבי אומר הוכשר ור' חייא אומר תולין, אנו על מי נסמוך, באו ונסמוך על דברי ר"ש. שהיה ר"ש אומר שחיטה מכשרת ולא דם. (רש"י, ר"ש שאמר אין דם מכשיר, שהוא מסייע את רבי חייא והוה ליה רבי יחיד במקום שנים). אמר רב פפא, הכל (רבי ור' חייא) מודים היכא דאיתיה לדם (רש"י, על הדלעת) מתחלה ועד סוף, כו"ע לא פליגי דמכשיר. כי פליגי בנתקנה הדם בין סימן לסימן. רבי סבר ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף והאי דם שחיטה הוא. רבי חייא סבר אינה לשחיטה אלא בסוף, והאי דם מכה הוא. (רש"י, כשנתקנה קודם סימן שני עדיין לא היה קרוי דם שחיטה אלא דם מגפתו). ומאי תולין, תולין הדבר עד גמר שחיטה. אי איתיה לדם בסוף שחיטה מכשיר, ואי לא לא מכשיר. ופריך, מאי באו ונסמוך על דברי ר"ש, לר"ש לא מכשיר, לרבי חייא מכשיר. (רש"י, לר"ש לא מכשיר לעולם ואינו מסייע את רבי חייא). ומשני, בנתקנה מיהו אשוו להדדי. מר לא מכשיר ומר לא מכשיר, הוה ליה רבי חד, ואין דבריו של אחד במקום שנים. רב אשי אמר תולין לעולם משמע. ונתקנה - לר' חייא ספיקא מספקא ליה אי ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף או אינה לשחיטה אלא בסוף. ומאי תולין, לא אוכלין ולא שורפין. ומאי

1 הכס"מ כ' שהרמב"ם פסק כת"ק. ולכאן אין זה מספיק. דממתני' דרף קב"ז משמע דת"ק התם הוא ר"מ. ור"מ ור"ש הלא לא פשיטא לן דהלכה כר"מ, ובאמת בא"ז לא פסק כן, אך באמת לא הבנתו. הרי בכברייחא דר' אושעיא בדלעת שבסוגיין, אמר רבי להדיא דרם שחיטה מכשיר, וכיון דרבי כר"מ פשיטא דהלכה כותי. יתר על כן, הן לר"פ והן לרב אשי בסוגיין "הכל מודים - הן רבי הן ר' חייא היכא דאיתיה לדם מתחילה ועד סוף, כו"ע לא פליגי דמכשיר", ולמה ע"כ משום דאית להו דם מכשיר. א"כ פשיטא דהלכה כר"מ. ולמה לא כ' זה הכס"מ. וצ"ע.

אי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, כ' "ואסיקנא, לא נחלקו אלא כגון ששחט מיעוט סימנים בחוץ וגמרון בפנים. למ"ד ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף מחייב למ"ד אינה אלא לבסוף לא מחייב וידוע דהלכה כר' יוחנן. ומ"ש או ששחטן בדרום וגמרון בצפון פסולים נלמד ממה שנתבאר בסמוך". וכן המהר"י קורקוס כ' שם בפשיטות דהרמב"ם פסק כר' יוחנן.³

ומה שהרמב"ם לא כתב כאן דחייב, אולי אפ"ל (ויש ללמוד כן ממשמעות הכס"מ), מפני שצירף לזה הדין: "או ששחט מיעוטן בדרום וגמרון בצפון פסולין" שנלמד מהא דשחט מקצת בחוץ, ובוה הרי לא שייך חיוב אלא פסול. ובהלכות פסולי המוקדשין קיימינן, אמנם באמת מה שבהל' מעשה הקרבנות (פ"ח) לא כ' הרמב"ם דחייב אשחוטו חוץ בכה"ג, ודאי צ"ע, ולפלא שנו"כ הרמב"ם לא הזכירו מזה כלל. והכס"מ ומהר"י קורקוס נקטו בפשיטות בכוונתו - דחייב.⁴

3 אמנם בתוס' שם ד"ה אמר כתבו, משמע דפסקו כר"ל דאינה לשחיטה אלא לבסוף. דכ' וז"ל: אע"ג דרבא ס"ל הכי בפ"ב דזבחים (דף ל' ע"א) אפ"ה לא חשיב ליה בהדי תלת דהלכה כרשב"ל לגבי דר"י בפרק החולין. (דף ל"ו ע"א). משום דהך משמיה דלוי אמרה רשב"ל עכ"ל. וכבר ציין זה היד המלך בהל' שחיטה פ"ד. וכבר קדמו מהר"י קורקוס על הרמב"ם בפסחה"מ פ"א הי"ח. והיינו דפירשו התוס' שרבא לא קבל דברי אב"י שהשיבו, יעו"ש. ומשמע דבוה נחלקו הראשונים. גם האר"ז ח"א הל' שחיטה סי' שס"ז פסק כר"ל דאין שחיטה אלא לבסוף, משום דרבא ס"ל הכי. ועי"ש היטב בדבריו. גם מהרש"ל ביש"ש בחולין פ"ב סי' פסק כר"ל. ועי' רא"ש ב"ק פ"ז סי"ה.

4 ועי' יד אברהם ביו"ד סי' ה' סעיף ג' (על הגליון), שכ' בפשיטות בשם הרמב"ם פ"א מסוף"מ שחט מקצת סימנים בחוץ כו' זייב. וצ"ע.

ועי' כסף משנה הלכות שחיטה פ"ד הי"ג: "התחיל העכו"ם לשחוט וכו'. פ' השוחט (דף כ"ט): גמרא מתניתין קמיתא אמר ר"ל משום לוי סבא אינה לשחיטה אלא לבסוף ור' יוחנן אמר ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף. אמר רבא הכל מודים היכא דשחט סימן אחד עכו"ם וסימן אחד ישראל שהיא פסולה שהרי נעשה בה מעשה

לפסוק עכ"פ דספק הוא אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או אינה לשחיטה אלא לבסוף.

גם האבני נזר (יו"ד סי' כב אות יט) הקשה דדברי הרמב"ם סותרים, אלא שהוא הקשה רק מהלכות שחיטה לכאן, וכ"כ חמורה הקושי' בעיניו, עד שלא ראה דרך אלא לתלות דברי הרמב"ם בחזרה. וז"ל: "אף דבפ"ד מהל' שחיטה פסק ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, פ"א מהל' טומאת אוכלין בנתקנה הדם בין סימן לסימן פסק דהוי ספק אם הוכשר. וכפי הנראה חזר בו ממש"כ פ"ד מהל' שחיטה דודאי ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף". עכ"ל². ולפלא שלא הזכיר האבני' דברי הרמב"ם דפסולי המוקדשין הנ"ל וקושיית הראש יוסף.

האור שמח (הל' פסחה"ק) תירץ, דמש"כ הרמב"ם שם דהקרבת פסול דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, אין כונתו דודאי הכי הוא. אלא הקרבן פסול מפני ספק דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. והראיה, דהרמב"ם כ' רק פסול הקרבן ולא דחייב ע"ז משום שחוטו חוץ כמו שכ' בגמ' (חולין כ"ט ע"ב).

אך באמת אעפ"כ דוחק לפרש בלשון הרמב"ם שכונתו לספק, דא"כ הי' לו לומר כן, ומה ראה הרמב"ם לכתוב הטעם לפסק דהקרבת פסול "שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף" בלשון מוחלטת. וגם כפל לשון זה בפ"ד מהל' שחיטה הי"ג.

וראה כס"מ שם שלאחר שהביא מחלוקת ר"י ור"ל

2 עד שמתוך כך הוכרח האבני' לחדש כ"כ בדעת הרמב"ם נגד דברי הבי", וכ' שם דנקובת הושט להרמב"ם אינה אלא ספק נבלה, אף שבהל' שחיטה (פ"ג הי"ז) כ' הרמב"ם בפירוש "שהבהמה או העוף שנפסק רוב הקנה שלה או שניקב הושט במשהו נבלה". והוא פלא גדול. דבפירוש כתב הבי' (יו"ד סי' ל"ג אות ג' ד"ה ושט שניקב): "ודע דבפרק השוחט (לכ') אסיקנא דנקובת הושט נבלה היא ולא טרפה וכן כתב הרמב"ם בפ"ג מה"ש (הי"ט)".

כלומר, אכן מה שפסק הרמב"ם דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, בגדר ודאי פסק. ומסוגיא זו עצמה הוכיח כן. ואע"פ דבעלמא נפסק דלא כר"ש אלא דם מכשיר, מ"מ מצרפין דעת ר"ש לדר' חייא. ולכך הפסק הוא דתולין ולא שורפים תרומה זו.

ודימה הגרע"א את זה למש"כ הרמ"א בחו"מ סי' כ"ה ס"ב בשם המהר"ק (שורש נ"ב ועוד): "אם היה יחיד נגד רבים, הולכים אחר רבים בכל מקום. ואפילו אין הרבים מסכימים מטעם אחד אלא כל אחד יש לו טעם בפני עצמו, הואיל והם מסכימים לענין הדין - נקראו רבים ואוליגן בתרייהו". ומה שציין רע"א לדברי הש"ך הוא שם (ס"ק י"ט) שהביא כן מהגהות אשר"י בשם א"י בסנהדרין (פ"ד סי' ה') וז"ל: "שלשה שישבו בדין ושנים מזכים ואחד מחייב, אי נמי שניים מחייבים ואחד מזכה, ואמנם השנים חלוקים זה על זה ואין ראייתו של זה נראה להכירו כלל וכן של זה להכירו, נראה בעיני כיון ששניהם שוים בזכות או בחובה הוו להו רבים, וראייתו כתובה באורך. מא"ז עכ"ל⁶."

וז"ל האור זרוע (ח"ד פסקי סנהדרין סימן פו) על סוגיא זו: "הא למדת דאע"ג דפליגי אהרדי בנגף הלכה. דר' חייא סבר דם מכשיר. אלא שאין זה דם שחיטה, דאינה לשחיטה אלא לכסף. ור' שמעון סבר אפי'

ועוד, אפילו כדברי האו"ש עדיין אין הרמב"ם מיושב. דאכתי קשה מאידך גיסא בקושיה האבנ"ז, שהרמב"ם פסק להדיא דלא כר"ש אלא כר"מ דדם מכשיר כנ"ל (בהל' טומאת אוכלין פ"ב ה"ז). א"כ איך מצרפים כאן דעת ר"ש לפסק דתולין.

ג. אמנם הגרע"א (בתשובות חדשות לרע"א סימן ד'), להדיא פירש דברי הרמב"ם דלא כהאו"ש. ועל קושיה הראש יוסף כ' וז"ל: "איני יודע בזה סרך קושי". דדברי הרמב"ם מבוארים בסוגיא ואי אפשר לנמות מהם. דהרי מדקאמר ר' אושעיא בואו ונסמוך על ר"ש מבואר דבלא צירוף דברי ר"ש, הי' הדין דשורפין. דהיינו אומרים בודאי ישנו לשחיטה מתחילה ועד סוף. א"כ ממילא בעלמא לענין שחט מיעוט סימנים בחוץ וגמר בפנים, דבזה ליכא סניף לדר' שמעון, אמרינן בודאי דישנו לשחיטה מתחילה ועד סוף. וכן בנוזק הדם אחר גמר השחיטה דס"ל דשורפין, ע"כ דס"ל בודאי דלא כר' שמעון לענין הכשר דם. רק בהך מלתא דנתקנה בין סימן לסימן, כיון דהוי רבים לגבי רבי, דלר' חייא אינה לשחיטה אלא לכסף ולר"ש דם אינו מכשיר, מש"ה תולין אף דלגבי כל חדא בפ"ע הלכה כרבי. ומסיים הגרע"א במסוגרי: ומזה משמע דהיכי דהוי רבים מתרי טעמי - הוי רבים. ובש"ך פקפק בזה ולא העיר כלום מסוגיא זו⁵, וא"כ זהו ממש כפסקו דהרמב"ם. עכ"ל.

הרמ"א והש"ך הוא מהמהר"ק שכ' שכן קבל מרבתי, וראיית המהר"ק לזה בשורש נ"ב היא דוקא מסוגיא זו, עיי"ש. (כמה מהאחרונים הביאו שהבית אפרים אה"ע סי' ב' ציין למהר"ק בשורש נ"ב, צ"ד(?) צ"ו) וק"ב.

6 ומענין [וקצת פלא], שהגרע"א מדעתו הביא מכאן ראייה למש"כ הרמ"א בחו"מ (סי' כ"ה ס"ב). ודברי הרמ"א הלא הם מהמהר"ק, ורא"י זו עצמה שהביא רע"א, כבר הביאה המהר"ק בעצמו בשורש נ"ב. ובסיום כ': "כמו שכתב שם גם רבינו משה". הרי דמהר"ק עצמו הסתייע מפסקו זה של הרמב"ם. דהיינו ממש כהגרע"א.

טריפה ביד עכו"ם, ופירש"י פסולה ואפילו למ"ד אינה לשחיטה אלא לכסף ולא מקריא שחיטת עכו"ם, מיהו שחיטת ישראל נמי לא הויא והויא לה כקוץ בעלמא ואיטרפא לה. מעשה טריפה מעשה שהיה כרי וכשעור לטורפה כו נעשה בה ביד עכו"ם. וז"ש רבינו שבין התחיל ישראל וגמר עכו"ם או איכפא פסולה אבל אם לא נעשה ביד עכו"ם מעשה טריפה דהיינו שחט חצי הגרגרת דבר ברור דכשרה. וצ"ע דא"כ למה כ' הרמב"ם על זה שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. ועיי' היטב באור רועי הל' שחיטה סי' שס"ז בזה. הערה זו על הש"ך היא קצת פלא. שהרי מקור דין זה שכ'

בשיטה זו, כ' להדיא דאימור דאמרינן דמצרפין שתי דעות, דוקא במקום שאפשר לקיים שתיהן. דהנה המהרי"ט דן שם בדיון סירכת הריאה מסוימת, ואסרה מכח צירוף דעות של כמה ראשונים. וכ': "וקי"ל דשנים משני מעמים מצטרפים". ע"ז הוא מביא דברי מהרי"ק הנ"ל וראיתו מסוגיא דידן דדם שהתיו. וכ' המהרי"ט: "ואע"פ שכתבתי במקום אחר מה שיש לדחות בראיה זו, מ"מ פשיטא דהכי משמע בדברי מהרי" קולון ז"ל", דכל היכא דאפשר דתרווייהו איתנהו" מצרפים השנים לרוב דעות. אבל לאירך גיסא כ' בפירושו, דהיכא ששני הטעמים הם באופן "דע"כ אי הא לא קיימא הא, לא חשיבי רובא". ועי"ש.⁹ ובכה"ג דוקא הסכים המהרי"ט שם לדעת

כדלקמן (אות ז).

9 וראה זה פלא ממש לכאן בדברי מהרי"ט. דהנה אחר שכתב דכל היכא דאפשר דתרווייהו (טעמי) איתנהו מצטרפין אף שאין טעמים שוה, מביא מדרש שלכאן קשה על דבריו משם. דבמדרש (ויקרא רבה פרשה ד' עה"פ גנפש כי תחמא) איתא: א"ר אלעשא גוי אחד שאל את ר' יהושע בן קרח, כתיב בתורתכם אחרי רבים להטות. אנו מרובים מכם, מפני מה אין אתם משווין עמנו בע"ז. א"ל יש לך בנים, א"ל הוכרתי צרתי. א"ל למה, אמר לו הרבה בנים יש לי בשעה שהן יושבין על שולחני זה מברך לאלה פלוני וזה מברך לאלה פלוני ואינם עומדים משם עד שמפציעין את מוחין אלו את אלו. א"ל ומשוה אתה עמהן, א"ל לא. אמר לו, עד שאתה משוה אותנו לך השווה את בניך. נרחף והלך לו. כיון שיצא אמרו לו תלמידיו רבי לזה דחית בקנה רצוץ, לנו מה אתה משיב. א"ל בעשו כתיב ביה שש נפשות וכתוב בו נפשות הרבה דכתיב ויקח עשו את נשיו ואת בניו ואת נפשות ביתו, וביעקב שבעים נפש וכתוב ביה נפש א' דכתי' ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב וגו' אלא עשו שהוא עובד לאלהות הרבה כתיב ביה נפשות הרבה אבל יעקב שהוא עובד לאלוה אחד כתיב בו נפש אחת ויהי כל נפש וגו'. ע"כ המדרש.

וכ' המהרי"ט ואין להקשות דמהא ד"עד שאתה משוה אותנו לך והשוה את בניך, משמע הואיל ואינן שוים בדעת א' לא מקרו רבים. דהתם כל א' עובד ליראה א' בפני עצמה וע"כ אי הא לאו האי לכך לא חשיבי רובא".

דם שחיטה אינו מכשיר. אפי' הכי הואיל והם שוין שלא הוכשר, אע"ג דפלוני אהרדי בראיותיהם, אפי' הכי חשבינן להו רבים כלפי רבי והלכה כדבריהם. כן נראה בעיני כר".

ד. אולם תירוץ הגרע"א קשה להבין. בשלמא האור זרוע (הלכות שחיטה סימן שסז), הוא לא פסק דדם שחיטה מכשיר, וגם לא הכריע דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף.⁷ ממילא אין סתירה בין שני הפסקים. אבל בשו" הרמב"ם קשה, דאינו דומה למש"כ הרמ"א והג"ה אשר"י. מה שכ' הרמ"א לצרף שתי דעות, היינו כאשר שני הדיינים "כל אחד יש לו טעם אחר". או כלי' הגהות אשר"י "ואין ראייתו של זה נראה להבירו", טעמו או ראייתו דייקא. או כגון מש"כ האו"ת (אורים סי' כ"ה), דג' דיינים - א' אוסר בהנאה וא' אוסר באכילה ומתיר בהנאה וא' מתיר באכילה, אזלינן בתר רובא לשני הצדדים. לגבי איסור אכילה דאיכא שני אוסרים, אסרינן. ולגבי היתר הנאה שיש שני מתירים, פוסקים להיתר. כל זה מובן היטב. אבל הכא שאני. לפי הרמב"ם צירפנו שתי דעות שנפסק להלכה בפירוש נגדן, מצד אחד פסק דלא כר"ש אלא דדם מכשיר, ומצד שני דלא כר' חייא אלא דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. ואיך מודמה הגרע"א דין זה למש"כ הרמ"א. ומתוך שרע"א דימה דין הרמב"ם לרמ"א, משמע שבא לחדש בדעת הרמ"א שאפילו שתי דעות שעל כל אחת מהן נפסק בפירוש דלית הלכתא כוותי', גם אז נצרפם להיתר או לאסור. ומנא ליה הא.

יתר על כן, המהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' ט')⁸ שגם הוא

7 ואדרבה, הא"ז הכריע שם דאין שחיטה אלא לבסוף. ואכן צ"ע לשיטתו אמאי תולין, הרי לא הוכשר.

8 בר"ה ולענין הלכה נראה דבסרוכה ועלתה צמחים כו. ואף הביא ראה אחרת לדברי מהרי"ק, מסוגיא דסנהדרין ל"ד ע"א

המהרי"ק לאיסור.

דהנה השאלה שהובאה לפני מהרי"ק (סי' נ"ב) היא בנדון התרת שבועה ע"ד רבים, בפני שלוהו של מי שנדר בשבילו ועוד. המהרי"ק פסק לאסור אפי' כדיעבד, מכח צירוף כמה דעות; (א) דעת ר"ת הנודר ע"ד רבים בפני רבים, מסתמא על דעתם נדר אף שלא אמר בפירוש על דעתכם. והגם שהמרדכי ורב האי חולקים על ר"ת, וסוכרים דאם לא אמר שנודר על דעת רבים, אפי' נדר בפני רבים, איו זה נדר עדי"ר. כ' המהרי"ק, שמא היינו דוקא כשאותם רבים לא איכפת להו בהאי נדר. אבל כאשר השלשה הם המזשביעים אותו, י"ל דגם המרדכי יודה דאפי' בסתמא, על דעתם נדר. (ב) דעת הר"ן והרמב"ם שאפי' לא היו שם רבים אם אמר סתם ע"ד רבים ואפי' לא פירט מי הרבים, הוי נדר עדי"ר שאין לו התרה. ודעת הרמב"ן דאדרבה כשלא פירט מי הם הרבים חמיר טפי. (ג) דעת המרדכי דאפי' בפני ב' נחשב ע"ד רבים. (ד) דעת הראב"ד והרשב"א דנדר שנדר להכירו בפניו, אין להתיר אלא בפני מי שנדר בשבילו. [להרשב"א עכ"פ היכא דחכירו עשה לו טובה]. (ה) דעת הר"ן בשם הפוסקים והר"ר משה בתוס' רב אלפס, דאפי' כדיעבד לא מהני התרה לשבועה שלא בפני הלה.

הנה דעות אלו שצירף המהרי"ק לאיסור אף שאין מעמם שוה, הנה כל אותן דעות, אין אף דעה אחת

לתלמידיו שאלת הגוי, ולא זו היתה ח"ו שאלתם. אלא הכי קאמר להם ריב"ק, אכן ממה שאמרת לדחות הגוי בקש, יכולים אתם ללמוד הלכה ששנים ממעמם שונים היכא דסותרים זל"ז אינם מצטרפין. אלא אי קשיא לכו מנא אמינא לה להלכה זו, לזה הביא הפסוק, דלכאוי ק' למה זה נקרא בני עשו "נפשות" ל' רבים ולא כבני יעקב שנקראו "נפש", אלא ללמדנו יסוד לדינא במקום אחר, דכל רבים שדעותיהם סותרות זל"ז אינם יכולים לקראם בשם אחד. ומינה דכל שנים שבאים משני מעמם הסותרים, אין לצרפם זל"ז להיות רוב. ודברי מהרי"ט הפלא ופלא ממש.

ולכאוי אין אלו אלא דברי תימה. מעיקרא מאי קשי'. וכי ממה שדחה ריב"ק דברי שמות של הגוי בקנה רצון, דהא דלא אולין בחר רוב הגויים העובדים ע"ז משום שאינם שוים וכ"א עובד ע"ז אחרת, אכן קשה על המהרי"ט עד שראה צורך לתרץ דברי עצמו דשאני התם דסותרים זל"ז, אתמהה. ועוד שהלא לתלמידיו השיב ריב"ק תשובה אחרת.

אבל באמת מרגינתא טבא הם דברי מהרי"ט, מתוקים ומוכנים היטב. דהנה עצם דברי המדרש הלא באמת קשים כברול. מה פשר שאלת תלמידיו ר' יהושע בן קרח "לנו מה אתה משיב". מאי האי, וכי שאלת הגוי שאינה אלא שמות גמורה, צריכה יותר מרחיקה בקש, אתמהה. מה בכך שהגויים רבים הם. מקרא מלא דבר הכתוב "כי אתם המעט מכל העמים", ואומר "ואכדיל אתכם וגו'". ברוך הוא אלו קינו שהברילו מן הגויים המועים הרבים, וקרבו לעבודתו נתן לנו את תורתו וצונו "לא יהי לך וגו'". מה להם אפוא לתלמידיו ריב"ק, וכי הונח אצלם ח"ו אפילו לדגוע ששאלת הגוי אכן שאלה היא, עד ששאלו "לנו מה אתה משיב", אתמהה. ועוד קשה, מהו זה שהשיב להם ריב"ק מקרא ד"יהי כל נפש יוצאי ירך יעקב וגו'". וכי קרא בעיניו לאפוקי מדעת הגוי השוטה. ועוד, וכי מהתם גמרינן שלא לילך אחר הגויים וחוקותיהם ר"ל, לאפוקי מקושית הגוי שאינה אלא שמות גמורה. ח"ו וחי' לומר שהרבים כפשוטם.

אמנם והו מש"כ המהרי"ט להאיר עיניו בפשט שאלת התלמידים ותשובת ריב"ק, התלמידים ידעו שכל דברי ריב"ק תורה הם. ואפילו דברים הנראים כרחיקה בקש גם הם צריכים תלמוד. לכן בקשו לברר האם דבריו רק דחיה בקנה רצון הם, או שאעפ"כ יש ללמוד מרבירי אלו יסוד להלכה, דבעלמא שתי דעות ממעמם שונים אינם מצטרפין לרוב.

והו שכ' המהרי"ט דאיה"נ צדקו התלמידים. אי לאו דריב"ק ס"ל דשתי דעות משני מעמם אינן מצטרפין, לא היה אומר דבר זה אפילו כדי לדחותו בקש, כדי שלא יטעו התלמידים ללמוד הלכה מתוך דבריו. אלא ודאי אמת דהכי אית ליה. ומי"מ לא קשיא על דברי מהרי"ט דמצטרפין. דאימור דאמר ריב"ק דאין מצטרפין, הני מילי כשסותרין זה לזה באופן דאי הא לא קיימא הא דוקא.

ועיינתי ומצאתי שעל אותו מדרש כ' בפי מהר"ו, דמה שאמר ריב"ק לתלמידיו מקרא דבעשיו כתיב נפשות וביעקב נפש, כונתו לומר דמה שהשיב לגוי אינו רק דחיה בקנה רצון, אלא יסוד אמתי. דמשי"ה קרו בני עשו נפשות ל' רבים שעובר לאלהות הרבה. ולכאוי דברי מהר"ו גם הם תמוהים עד מאד כקושי הנ"ל.

אך לפי משנת ברברי מהרי"ט ניהא, ריב"ק לא בא ח"ו לתרץ

שכתב שם גם רבינו משה והרי מכאן ראייה גדולה לקבלת רבותי דאפילו להקל מצטרפים הפוסקים ואע"ג דלאו משום חד טעמא שרו בו", עכ"ל

אלא דהא גופא שתלה עצמו בפסקי הרמב"ם קשיא גם למהרי"ק עצמו. הקבלה שהביא מהרי"ק מרבתי לצרף דעת שני פוסקים מטעמים שונים, היא כלשונו, "ואפשר דמר לית ליה דמר ומר לית ליה דמר". משא"כ פסקי הרמב"ם כאן, הם ממש בגדר שכ' מהרי"ט "דאי הא לא קיימא הא".

והגם דודאי אמת מש"כ הגרע"א "דדברי הרמב"ם מבוארים בסוגיא ואי אפשר לנטות מהם". דבסוגיא זו אין מי שחולק על ר' אושע"י. אבל הקושי"ה היא לאורך גיסא, מה שאע"פ דהוכרע בסוגייתנו דתולין, פסק הרמב"ם הן דרם מכשיר והן דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, וזה תימה. אדרבה, מכיון דא"א לנטות מסוגייתנו בפסק דתולין, היה להרמב"ם לפסוק בכ"מ דמספקא לן אי יש שחיטה מתחילה ועד סוף. והדרא קושי"ה לדוכתא איך צדקו יחדו שני משפטי השם אלו להיות אמת.

ב.

תירוץ הגרע"א הוא נגד דעת רבי אברהם בן הרמב"ם,

המ"מ, הכס"מ והלח"מ ומהרי"ט.

ו. לבר זאת קשה, תירוצו של הגרע"א בש"י הרמב"ם (וכן דברי מהרי"ק, הרמ"א ומהרי"ט וכו', הם) לכא"ו נגד דעת רבי אברהם בן הרמב"ם והמ"מ והכס"מ והלח"מ בכמה מקומות ברמב"ם¹¹.

מהן שנפסק להלכה כנגדה, ואינן סותרות זל"ז. ע"ז כ' שקבלה היא בידו מרבתי לצרף דעות שוות לדינא מטעמים שונים.

ה. הן אמת דהרא"י שהביא מהרי"ק שם מסוגייתנו, משמע ממש כדברי הגרע"א. דלאחר שכ' מהרי"ק קבלתו מרבתי: "ואפילו להתיר מקובלני מרבתי יצ"ו, דכיוצא בדבר הזה נוטין להדבר היכא שיש הרבה פוסקים מסכימים בהיתר, ואע"ג דזה מטעם זה וזה מטעם אחר ואפשר דמר לית ליה דמר ומר לית ליה דמר", כ' וז"ל: "ואני הצעיר מצאתי ראייה לקבלה זו מההיא דגרם בפרק שני דתולין (דף לו), ת"ד השוחט ונתז הדם על הדלעת, רבי אומר הוכשר. רבי חייא אומר תולין. ואומר עלה רבי אושע"י, מאחר דרבי אומר הוכשר ורבי חייא אומר תולין - אנו על מי נסמוך, באו ונסמוך על דברי רבי שמעון דאומר שחיטה מכשרת ולא דם. הרי לך בהדיא דאע"ג דרבי חייא לית ליה דרבי שמעון וסובר דרם מכשיר. כדאמר רב פפא התם היכא דאיתא מתחילה ועד סוף כ"ע לא פליגי דמכשר בו. אפילו הכי כיון דרבי חייא מקיל מצד אחד היכא דנתקנה הדם ואמר תולין, לרב פפא כדאית ליה ולרב אשי כדאית ליה, מצטרפין דברי ר' שמעון עם דברי ר' חייא דאומר תולין, כיון דבנתקנה הדם מיהא שוו להדדי, והוי ליה ר' אחד במקום שנים כדאיתא התם. ואע"ג דרבי ורבי חייא הלכה כר', דהא אפילו מחברו הלכה כרבי כ"ש מתלמידו. וכן יחיד ורבים הלכה כרבים, ואין הלכה כרבי שמעון כמאי דקאמר שחיטה מכשרת ולא דם. דהא רבנן פליגי עליה וכמו שכתב רבינו משה פרק ר"י¹⁰ דטומאת אוכלין אפילו הכי הלכה כרבי חייא כמאי דפליג עליה דר' רבי, משום סייעתא דרבי שמעון כמו

10 ג"ל דמעות דפוס יש כאן וצ"ל בפ"ב מטומאת אוכלין והיינו מש"כ בהל' ז' שם.

11 ועי' נוב"י מהר"ת ח"מ סי' ג'.

סבר, וחדל לעשות הפסח ונכרתה, אי קרבן ה' לא הקריב כמועדו בשני וכו'.

ומסיימת הגמ': הלכך, הויד בזה ובזה דברי הכל חייב. שנג בזה ובזה דברי הכל פטור. הויד בראשון ושנג בשני לרבי ולרבי נתן מחייבי, (רש"י, דלא סבירא להו דשני תקנתא דראשון). לרבי חנניא בן עקביא פטור. שנג בראשון והויד בשני לרבי חייב, (רש"י, דאית ליה כרת בשני באנפי נפשיה). לרבי נתן ולרבי חנניא בן עקביא פטור. (רש"י, דהא לא כתיב כרת אלא אראשון, והרי שנג בו). ע"כ סוגיית הגמ' ועיי"ש.

והרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ה הל' א' וב') פסק כרבי וז"ל: "שאין השני תשלומין לראשון אלא רגל בפני עצמו לפיכך חייבין עליו כרת . . . כיצד, מי ששנג או נאנס ולא הקריב בראשון אם הויד ולא הקריב בשני חייב כרת כו"ו. (וכן גר שנתגייר בין שני פסחים חייב על פסח שני, כרבי). והקשה הראב"ד, מ"ט פסק הרמב"ם כרבי נגד תרי תנאי החולקים עליו. וז"ל: "אי"א שנה זה במשנתו כרבי, ור' נתן ור' חנניא בן עקביא פליגי עליה".

הכס"מ מתרין, מכיון דמחלוקת התנאים תלויה בפירוש ל' הפסוק "ונשא חטאו" כדמפרש בהמשך בגמ' שם, והגמ' אומרת דתליא אי מגדף היינו מברך השם או לא. ומכיון שבכריתות (דף ז') אמרינן דחכמים ס"ל דמגדף היינו מברך השם, דקם ל' רבי כחכמים, הלכך הלכתא כוותי'. (דהרמב"ם גורס בכריתות כגירסת הספרים ולא כרש"י שהפך הא דחכמים לדר"ע. יעו"ש בכס"מ).

אולם הוסיף הכ"מ שקושית הראב"ד הקשו לר' אברהם בן הרמב"ם, והוא תירץ דלהרמב"ם לא נחשבו לרבים, הואיל והם מחולקים בטעמם. דר"ג פליג אדרבי משום דס"ל דשני תשלומין דראשון ולא תקנתא דראשון, ומאידך ר"ח בן עקביא ס"ל דשני

דהנה בג' מקומות פסק הרמב"ם כרעת יחיד נגד שתי דעות החלוקות עליו. בשנים מן המקומות השיג עליו הראב"ד בזה. ובכל שלשת המקומות תירצו דמה שפסק הרמב"ם כהיחיד, משום שהשנים שחולקים עליו חלוקים גם בינם לבין עצמם וממילא א"א לצרפם לרוב דעות. וכדלקמן:

א). ברין מי שלא הקריב קרבן פסח דחייב כרת, נחלקו תנאים האם חיובו על פסח ראשון תלוי בהבאת פסח שני או לא. ומה גדרו של פסח שני לענין זה. וז"ל הגמרא (פסחים צ"ג.): ת"ר חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני (רש"י, אם שנג כאחד מהן והויד כחכירו חייב) דברי רבי. רבי נתן אומר חייב כרת על הראשון, ופטור על השני. (רש"י, אם שנג בראשון והויד בשני פטור). רבי חנניא בן עקביא אומר אף [על] הראשון אינו חייב כרת (אם הויד), אלא אם כן לא עשה את השני (רש"י, כמזויד. דשני תקנתא דראשון הוא, ומזויד שלו הוא גמרו של כרת דראשון. הלכך, באיזה מהן ששנג פטור). במאי קמיפלגי, רבי סבר שני רגל בפני עצמו הוא. רבי נתן סבר שני תשלומין דראשון הוא, תקוני לראשון לא מתקין ליה. (רש"י, מאן דלא איחזי בראשון לא מיחייב אשני, ומיהו אם הויד בראשון לא מתקין ליה, כו' ואם שנג בראשון והויד בשני פטור). ורבי חנניא בן עקביא סבר שני תקנתא דראשון הוא. (רש"י, דאפילו הויד בראשון השני פוטרו מן הכרת). ושלשתן מקרא אחד דרשו (כמדבר ט) והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה [וחדל לעשות הפסח ונכרתה וגו'] כי קרבן ה' לא הקריב כמועדו חטאו ישא האיש ההוא. רבי סבר וחדל לעשות הפסח ונכרתה, דלא עבד בראשון. ("כ"י לשון א'), אי נמי קרבן ה' לא הקריב כמועדו, בשני. וכו', ורבי נתן סבר וחדל לעשות הפסח ונכרתה, ("כ"י לשון דהא), והכי קאמר רחמנא, דהא קרבן ה' לא הקריב כמועדו בראשון וכו', ורבי חנניא בן עקביא

נגד היחיד החולק על שניהם).

אולם הרמב"ם (פ"ט מהל' סנהדרין ה"ה) כתב שנים שאמרו טעם אחד אפילו משני מקראות אין נמנין אלא לאחד. לשון זה של הרמב"ם קשה מאד ולכאן אין לו הבנה. מאי "אפילו" דקאמר. הרי אדרבה משום שהוא מתרי קראי הוא דאינם נמנים שנים, כיון דאין טעם אחד יוצא מכמה מקראות, כדפירש"י דחד מנייהו ממעי טעי. אבל מחד קרא נמנים שנים, ואכן הש"ך (ח"מ סי' כ"ה ס"ק י"ט) הקשה וכו' שבהכרח "ופשוט דתיבת "אפילו" בהרמב"ם ט"ס הוא, וכך צ"ל שנים שאמרו טעם אחד משני מקראות כו".

אבל הכס"מ קיים הגירסא ופירש, "כלומר, לא מבעיא אם הם ממקרא אחד דלא חשיבי אלא כאחד, אלא אפילו אם אמרו טעם אחד משני מקראות לא חשיבי אלא כאחד", עכ"ל. ולכאן דבריו סתומים ותמוהים ממש כמו שהקשה עליו הש"ך. אלא הלא בהכרח דהכי קאמר הכס"מ בכונת הרמב"ם, לא מבעיא כששניהם מסיקים כאחד משני פירושים הסותרים זה לזה בפסוק אחד, בזה פשיטא דאינם נמנים אלא אחד, דא"א שיהיו שניהם אמת. וכל' המהר"ט הנ"ל "דאי הא לא קאי הא". אלא אפילו שאמרו טעם אחד ממש, אלא שלמדוהו משני מקראות, אפ"ה אינם נמנים אלא אחד. דגם בזה ודאי דברי אחד מהם אינם אמת, דאין טעם אחד יוצא משני מקראות. אבל כשאומרים שני טעמים דלא סתרי אהדדי ממקרא אחד, שאפשר ששניהם אמת, והם ודאי נמנים שנים. דמקרא אחד יוצא לשני טעמים.

והשתא ברעת הרמב"ם גבי פסח שני, ע"כ שהכס"מ מסכים לדעת רבי אברהם בן הרמב"ם הנ"ל. דאף שלדינא ר' נתן ור' חנניא בן עקביא שוים, תרוייהו אית להו שגג בראשון והויד בשני פטור, אעפ"כ א"א למנותם בתרי נגד רבי. כי פירושיהם בפסוק סתרי

תקנתא דראשון ולא תשלומין. ע"ש (וכנ"ל דגם נפ"מ ביניהם כהויד בראשון ושגג בשני). נמצא לדברי ר"א בן הרמב"ם, דהרמב"ם והראב"ד נחלקו כאן בזה גופא, אי נקטינן כהמהר"ק וסייעתו או לא¹².

ב). באמת גם הכס"מ אין כונתו לחלוק על תירוצו של רבי אברהם בן הרמב"ם. כדמוכח מדבריו במק"א. דהנה בסנהדרין (ל"ד ע"א) מביאה הגמ' ברייתא, שני סופרי הדיינין עומדין לפניהן, (היינו לפני הסנהדרין) אחד מן הימין ואחד מן השמאל, וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין, ומפרשת הגמ' דהיינו טעמא, כדי שלא יאמרו שנים טעם אחד משני מקראות. דאם אמרו שנים טעם אחד משני מקראות אין מונין להן אלא אחד. (רש"י, דחד מהנך קראי לאו להכי אתא, דקיימא לן לא נכתבו שני מקראות לטעם אחד - הלכך חד מנייהו מטעא טעי. דמקרא אחד יוצא לכמה טעמים, כדאמר אביי דאמר קרא, אחת דבר אלהים שנים זו שמעתי כי עז לאלהים, אבל אין טעם אחד יוצא מכמה מקראות וכו'. (רש"י, אבל שנים לא דיבר אלהים לשמוע אחת). (ומגמ' זו היא הראיה שהביא המהר"ט, דכל שאומרים שני טעמים, אף שחלוקים בטעמיהם, מ"מ כיון "דאפשר דתרוייהו (טעמי) איתנהו" נמנים כשנים להיות רוב

12 ועי' חידושי רע"א על גליון השו"ע ח"מ סי' כ"ה שצ"י ל גט פשוט סי' קכ"ב סק"ח, (נדפס על הגליון שם כ"פחת הגליון" שבשו"ע עם רע"א השלם) שהביא כמה דעות חלוקות כמהר"ק או לא. וכו' דמהר"א ודאי חולק על מהר"ק כדמוכח ממה שהביא האגור בשמו, הובא בכ"י יו"ד צ"ב. ולכסוף צ"י הגט פשוט לדברי הכס"מ הללו בשם ר"א בן הרמב"ם דלא כמהר"ק. ומענין שרע"א שם בעצמו מלבד מה שצ"י לעי' בס' גט פשוט, חזר וצ"י בעצמו גם לדברי הכס"מ הללו שהם נגד מש"כ בת"י הרמב"ם בתשו' הנידונית כאן וצ"ע.

ועי' כמה שכ' הש"ך ביו"ד סוף סי' רמ"ב בהנהגת הוראות באיסור והיתר. ובמש"כ בארוכה בחו"מ סי' כ"ה ס"ק י"ט.

לי לאחר ל'. הילכך לעולם היא בספיקא. ושמואל אמר מקודשת ואינה מקודשת אלא עד ל' יום (רש"י, שמא ימות הראשון ולא יגמרו הקדושין ונמצאו קדושי שני חיילי למפרע) לאחר ל' פקעי קידושי שני וגמרי קידושי ראשון. דלשמואל פשיטא ליה דתנאה הואי (רש"י, נאם לא אחזור בין הילכך כל ל' יום הוו קידושין תלוין שמא יחזור בו. מל' ואילך גמרו [קידושי ראשון]). עולא אמר רבי יוחנן אפי' מאה תופסין בה. וכן אמר ר' אסי אמר רבי יוחנן אפילו מאה תופסין בה. אמר ליה רב משרשיא בריה דרב אמי לר' אסי אסברה לך טעמא דרבי יוחנן, שוו נפשיה כי שרגא דליבני, (רש"י, המסדר לבינים כו' נותן החיצונה משוכה לחוץ כו' ונשאר ריוח גם בשניה להיות שלישיית מקצת עליה וכן כולם הכא נמי כל אחד מצא מקום זמן פנוי לקדושין ותפסו כולן לאוסרה).

והרמב"ם (פ"ז מהל' אישות ה"ב) ז"ל: "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר שלשים יום, ובא אחר ואמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר עשרים יום, ובא אחר ואמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר עשרה ימים, אפילו הן מאה על הסדר הזה קידושי כולן תופסין בה וצריכה גט מכל אחד ואחד מפני שהיא מקודשת לכולן בספק" (כאן לא השינו הראב"ד).

וכ' ה"ה דהיינו כרב. ואע"ג דרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, הא סוגיא מכרעת כרב, ועוד דשמואל נמי פליג עליה דר' יוחנן בהא, והוו להו תרי לגבי ר' יוחנן. ואע"ג דשמואל פליג נמי עלי' דרב, מ"מ ליכא תרי לגבי רב מהד טעמא אלא מתרי טעמי וכו' ע"ש.

וביאור דברי ה"ה בפשטות, דכנגד דעת ר' יוחנן דרווחא שבק, הוו רב ושמואל רוב דעות ממש. דתרווייהו אית להו דאין כאן שיוור בקידושין, ולא אמרינן רווחא שבק וכו'. ומה שיש מחלוקת אחרת

אהדדי ממש, וא"א לקיים שניהם: למר כ"י - פירושו דהא לא הקריב "במועדו" - בראשון, ולמר כ"י - פירושו אי לא הקריב "במועדו" - בשני.

ואין מה ששם כ' הכס"מ תירוץ אחר ולא הסתפק בתירוצו של ר"א בן הרמב"ם שמביאו ל"ק. הכס"מ רצה לבאר דהתם אפילו לדעת הראב"ד דשתי דעות משני טעמים מצטרפים לרוב, ג"כ ל"ק על הרמב"ם, דהכא שאני. לפי שמחלוקתם תליא בהא אי מגדף היינו מברך השם או לא, הנה מכיון שרבי כחכמים בכריתות (דף ז) דמגדף היינו מברך השם, הוי ל' רבי רבים. אבל בעצם שיטת הרמב"ם ודאי אית ל' דשני מ"ד משני טעמים שונים אינם נחשבים רוב כלפי אחד החולק עליהם. ומה שאעפ"כ השיג הראב"ד, כבר רמז שם הכס"מ שהראב"ד גרס ברש"י דמחליף שיטת חכמים לדר"ע.

כן נראה לי ברור ובהכרח, ולא כמו שראיתי מי שאומר שהכס"מ חולק על ר"א בן הרמב"ם (כדמשמע בהשקפה ראשונה לבר, שם בהל' קרבן פסח).

ועוד, גבי פסח שני ודאי כן. שהרי הני תרי תנאי דפליגי ארבי סותרים ממש זה לזה. ובכגון דא הרי גם המהר"י"ט מודה לר"א בן הרמב"ם. וכלשונו דכל היכא דאיכא שתי דעות ואי הא לא קיימא הא, א"א לצרפם להיחשב רוב נגד דעת היחיד החולק עליהם כמבואר לעיל.

ג. בקידושין (נח ע"ב) תנן, האומר לאשה הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר ל' יום, ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום, מקודשת ואינה מקודשת. ובגמ' (נ"ט ע"ב) אמר רב מקודשת ואינה מקודשת לעולם, דלרב מספקא ליה אי תנאה הואי אי חזרה הואי (רש"י, אי תנאה הוי - אם לא אחזור כי בתוך ל' יהיו קדושין מעכשיו, אי חזרה הוי - ממאי דקאמר מעכשיו, וקאמר איני אומר מעכשיו אלא התקדשי

לגבי ר"ע וכו" וואף כי דברי הלח"מ הם חידוש גדול, וקשים, דאין זה דומה למש"כ ה"ה בהל' אישות, דכאן שתי הדעות שנגד ר"ע אינן באות משני דינים שונים כהתם, אלא רק מתרי טעמי. ובה הרי הגה' אשר"י והמהרי"ק והרמ"א והש"ך בחו"מ סי' כ"ה הגי'ל פוסקים דזה הוי רוב דעות. אפ"ה סובר הלח"מ בדעת הרמב"ם, דאין זה נחשב שתי דעות.

מתוך כל האמור הרי קשה מאד על תירוץ הגרע"א דמה שפסק הרמב"ם גבי אוכלין של תרומה שניתו עליהם דם שחיטת סימן ראשון ונתנב קודם גמר השחיטה, תולין ואין שורפין, הוא מדינו של מהרי"ק והג"ה אשר"י דרוב דעות משני טעמים הוי רובא. וצ"ע.

אך מאידך גיסא קשה איך יפרשו כל הני רבוואתא, ר"א בן הרמב"ם וסייעתו, דין זה של הרמב"ם שלכא' עומד ממש לנגדם. ולדבריהם קשה עוד יותר סתירת דברי הרמב"ם אהרדי.

ג.

תירוץ הגאון ר"ש בן הנוב"י, ומפני מה א"א לקיים תירוץו.

ז. והנה הש"ך בחו"מ סי' כ"ה ס"ק י"ט) וביו"ד (סי' רמ"ב) כ' דבאיסור דאורייתא לא אולין בתר רבים להקל, אם דעותיהם מסכימים משני טעמים יעו"ש. ובנוכ"י (תנינא חו"מ סי' ג', מבן המחבר הגר"ש) המציא לחזק דברי הש"ך, מתוך ערעור על ראייתו של המהרי"ק מהרמב"ם. דהקשה איך הוכיח המהרי"ק מהרמב"ם דידן דדם שניתו כו' תולין כר"פ, דטעמו משום דשתי דעות משני טעמים מצטרפין אפילו

בינם לבין עצמם, האם יש מקום להסתפק בדבריו גם בחזרה או לא. הנה מחלוקת זו אינה פוגמת היותם רוב דעות דלא אמרי' רווחא שבק. משא"כ כנגד רב דמספקא ליה אי תנאה הואי אי חזרה הואי, א"א לצרף דעת ר' יוחנן הסובר רווחא שבק לדעת שמואל דתנאי הוי - להיות רוב דעות דאין כאן ספק חזרה. דשתי הדעות באות מצד שני דינים מחולקים. בפרט שר' יוחנן דרוחא שבק, לית הלכתא כותי', דגם רב וגם שמואל חולקים עליו בזה). הרי ברורים דברי ה"ה כשי' ר' אברהם בן הרמב"ם.

ד. תנן, (גבי תורה, מנחות מ"ה ע"ב), הלחם מעכב את הכבשים, ואין הכבשים מעכבין את הלחם, דברי ר"ע. אמר ר"ש בן ננס לא כי, אלא הכבשים מעכבין את הלחם והלחם אינו מעכב הכבשים. שכן מצינו כשהיו ישראל במדבר מ' שנה קרבו כבשים בלא לחם, אף כאן יקרבו כבשים בלא לחם. אמר ר"ש הלכה כדברי בן ננס אבל אין הטעם כדבריו. שכל האמור בחומש הפקודים קרב במדבר, וכל האמור בתורת כהנים אין קרב במדבר, משבאו לארץ קרבו אלו ואלו. מפני מה אני אומר יקרבו כבשים בלא לחם, מפני שהכבשים מתירין את עצמן, ולא הלחם בלא כבשים, שאין לו מי יתירנו.

והרמב"ם הל' תמידין ומוספין (פ"ח הט"ו) פסק: "שתי הלחם מעכבים את הכבשים, ושני הכבשים אינן מעכבים את הלחם, כו". דהיינו כר"ע ודלא כבן ננס ור"ש החולקין עליו. וקשה אמאי. וזהו שהשינו הראב"ד: "א"א הלכה זו בהפך".

וע"ש בכס"מ שתי דעות הרמב"ם מהיכא מוכח לי' דהלכתא כר"ע. ובלחם משנה לאחר שהסכים עם הכ"מ הוסיף וכו', ועוד אני נותן טעם אחר (עפ"י דברי ה"ה הגי'ל בהל' אישות), "גם אנו נאמר כאן כיון דבן ננס ור"ש הם נגד ר"ע מתרי טעמי, לא הוו תרי

ועוד, התינת אליבא דר"פ דאם נתקנת הדם קודם שחיטת סימן שני התרומה מהורה ומותרת באכילה - דלא הוכשרה. נמצא צירוף דעת ר"ש לר"ח הוא לקולא. בזה הוא דשייך לומר דבדאורייתא שאני, ושפיר הקשה בנוב"י. אבל אליבא דרב אשי, מה שתולין התרומה היינו דאין שורפין, א"כ אדרבה זהו לחומרא. א"כ ש"מ דמדינא הוא דאולין בתר צירוף הדעות. וא"כ מאי קושי'.

ועוד, אפילו לפי דבריו בנוב"י, הקושיא מסוגית הגמ' היא רק על דאיתתו של המהרי"ק מכאן, אבל לא על עצם דינו. שהרי לא מצד ראי' זו בלבד פסק כן המהרי"ק. בפירוש כ' שכך קבל מרבתינו ואפי' להקל. רק שמשונין הביא ראייה לדבריהם. גם המהרי"ט אף שערער על ראיית מהרי"ק, שכ' "ואע"פ שכתבתי במקום אחר מה שיש לדחות בראיה זו". מ"מ לדינא הסכים עמו.

ועוד, שהמהרי"ט הביא ראייה אחרת למהרי"ק, מהגמ' דסנהדרין (ל"ד) הנ"ל דהסופרים כותבין דברי המזכים והמחייבים כו' ומסיק דהיינו כדי שלא יאמרו שנים טעם אחד מב' מקראות. אלמא אם אמרו שני טעמים כשאין מב' מקראות, שפיר מצטרפין לרוב. דאל"כ ה"ל לגמ' לומר "כדי שלא יאמרו שנים שני טעמים". ולמה דוקא "מב' מקראות". א"ו אם אינן מב' מקראות מצטרפי אף שאין טעמם שוה. והתם בדיני נפשות אתמר.

ואין להקשות על זה מהא דמשני מקראות אינן

במאי דאסרי בנמרא דבני מערבא דעל גמרא דילן סמכינן דבתרא הוא ואינהו היו בקיאי בגמ' דבני מערבא טפי מינן ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא לא קא שרו ליה אינהו". עכ"ל. והעתיקוהו ראשונים ואחרונים. וכבר ציינתי לדברי הגאון ר' יצחק אלהנן בשו"ת באר יצחק (א"ח סי' ז' ד"ה וכהאי גונא) שכ' להוכיח מהירושלמי הנ"ל לאיריך גיסא ממש.

לקולא, והא דלעת של תרומה אינה אלא מדרבנן¹³. התרומה דאו' רק בדגן תירוש ויצהר היא, וכן פסק הרמב"ם (פ"ב מהל' תרומות ה"ו). וכ' בנוב"י, "לבך חשב ר' ארשיעא לר"ח ור"ש לרבים דלא הוכשר אף שאינו מטעם אחד, הואיל ועיקר התרומה מהדלעת הוא רק מדרבנן אבל בדבר שנוגע כדין שהוא מדאורייתא איכא למימר דלא נחשב לרבים".

הנה לפי דברי הנוב"י מתורצת (לכאוו) בדרך יפה הקושי' על כל הני רבנן. דכל מה שאמרו הם בדעת הרמב"ם דשתי דעות משני טעמים אינם מצטרפין, רק בדאורייתא אמרו. בפסח שני וקידושין ושתי הלחם. משא"כ דם שניתו שאני דהיינו דרבנן, ובדרבנן מצטרפין.

אך דא עקא, מה נעשה שהרמב"ם לא הזכיר כלל 'דלעת'. הרמב"ם שינה מל' הגמ', וכ' השוחט ונתו דם על האוכלין וכו' וא"כ ע"כ איירי גם בתרומה דאורייתא. דאל"ה למה לא כ' 'דלעת' כל' הגמ'. אלא ודאי כלל בדינו כל "האוכלין"¹⁴.

13 ראה דברי בעל המאור בסוגיא, ואו"ש בהל' טומאת אוכלין ברין זה.

14 וראיתי בהגהות הה"ג רבי יוסף שאול נאטנהנזאהן על הנוב"י (מהדו"ת ח"מ סי' ג'), שכ' להביא ראי' למש"כ שם בנוב"י דבריו נפשות ואיסורים אין מצטרפין רק בדיני ממונות, מהא דאמרו בירושלמי ר"ה פ"ב ה"ה אמר ר' זעירא והן שיהיו כולן מורין מטעם אחד. והרי שם בעיבור החודש תלוי ג"כ ברוב דעות ואפ"ה לא מקרי רוב עד שיוורו מטעם אחד. ובע"כ דכל שהוא איסור צריך שיהיה מטעם אחד. וסיים שדברי מהרי"ק ומהרי"ט וסיעתם צריכין עיון גדול מדברי הירושלמי. ולא הבנתי דבריו. סו"ס ראיית המהרי"ק מהסוגיא החולין הנ"ל דאיירי בהל' טומאה ולא בדיני ממונות וראיית המהרי"ט מהגמ' בסנהדרין (ל"ד ע"א) דאיירי בנפשות, מוכיחות דהבבלי חולק בזה על הירושלמי. וכן הוכח דע"כ הראב"ד הכי ס"ל וכן הגה' אשר"י דלעיל שהביא הש"ך. ואף אם זה דלא כהירושלמי מאי קשיא. הלא ידועים דברי הר"ף (עירובין לה עמוד ב) וז"ל, "ריבין דסוגיין דגמרא דילן להתירא לא איכפת לן

כר"ח בעיקר הדין דספק הוא שמא אין שחיטה אלא
לכסוף.

ד.

תירוץ לדברי הרמב"ם דאכן ישנה לשחיטה מתחילה
ועד סוף, ואעפ"כ בדלעת תולין.

הרמב"ם מפרש סוגיתנו לא כשאר המפרשים,
מזמת סתירה מפורשת מסוגיא דהכרעה שלישית
אינה הכרעה.

ט. ולחומר הקושי נראה לי בתירוץ דברי הרמב"ם,
שמחמת איזה קושיות בפשט בסוגיא דידן וגם
מכה סוגיא מפורשת, למד הרמב"ם בפשט הסוגיא
לא כשאר הראשונים, הן בפשט המחלוקת האם
ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף שבסוגיא לענין
הכשר בדם משחיטת סימן אחד, והן במאי דסמכין
אדר"ש לצרף דעתו לדעת ר' חייא.

דהנה באמת עיקר התמיה היא לא רק על הרמב"ם,
אלא בסוגית הגמ' עצמה. איך יובן מה שאמר ר'
אושעי' בואו ונסמוך ר"ש דדם אינו מכשיר ונצרף
דעתו לדעת ר' חייא. הרי אמרינן בגמ' הן לדעת ר"פ
והן לדעת רב אשי, "הכל מודים היכא דאיתיה לדם
מתחלה ועד סוף, כו"ע לא פליגי דמכשיר". "הכל
מודים" מי הם, ע"כ רבי ור' חייא. ומה הם מודים,
דם מכשיר כר"מ ודלא כר"ש, ומה"ט הוא דאי
איתיה לדם מתחלה ועד סוף כו"ע לא פליגי דמכשיר.
וא"כ איך אפשר לצרף דעת ר"ש ההפוכה ממש לדר'
חייא. דלכאור' הוא מלתא דתמיה.

ובאמת הלא משמע שזו עצמה קושית הגמ', "מאי
באו ונסמוך על דברי ר"ש, לר"ש (דם) לא מכשיר.
לרבי חייא מכשיר". אלא א"כ מה ההבנה בהא דמשני
"לענין שריפה מיהו שוו להדדי, מר לא שרפיה ומר
לא שרפיה, הוה ליה רבי חד, ואין דבריו של אחד
במקום שנים".

נמנין שנים. דהא שאני, דודאי חד מנייהו אינו אמת.
כראביי דאין שני מקראות יוצאים למעם אחר.
ופירש"י, "משום דודאי חד מהני קראי לאו להכי
אתא, כדקיימא לן לא נכתבו שני מקראות למעם
אחד, הילכך חדא מינייהו מטעי טעיי". משא"כ שני
טעמים שאינן מב' מקראות, שפיר מצטרפין.

ח. והנה הש"ך (שם) גם הוא הביא אותה ראי'
עצמה. אלא שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון
אחד, ונחלקו המהרי"ט והש"ך מה יש ללמוד מראיה
זו. המהרי"ט הוכיח מכאן דה"ה גם ביחס לפסקי
הראשונים שבחבוריהם. והש"ך כ' איפכא דזהו דוקא
בדיינים שהרכיבם לפנינו. כמו התם דאיירי בסנהדרין
שיושבים ודנים. בזה דוקא לדעת הש"ך מצטרפין
לרוב דעות אפי' להקל, ואפי' שחולקין זע"ז במעם.
משא"כ "כשבאנו להתיר דין שאנו מסופקים בו מתוך
החובורים, הלכך כיון שאין הרבים לפנינו חיישינן
שמא בזה העיקר כאותו פוסק דמחמיר ובאידיך
מילתא העיקר כפוסק השני דמחמיר"¹⁵.

ולדברי הש"ך הרי מתהזקת הקושי' בסוגי' דדם
שניתו. שהרי ר"ש לא הו' בין הדנים באותה מחלוקת.
אלא שר' אושעי' צירף דעתו ממה שאמר במקום
אחר דדם אינו מכשיר. ולהלכה ודאי קשי". דלא רק
"חיישינן שמא" העיקר כהפוסק השני. אלא ידעינן
בודאי דהלכה דדם מכשיר דלא כר"ש. וגם לא

15 בס' גט פשוט סי' קכ"ב סי' כ"ח, שצ"ן אליו רע"א (כמצוין
בהערה 5) כ' להצדיק דברי הש"ך מאותו טעם שב' לעיל דאליבא
דרב אשי צירף דעת ר"ש היא לחומרא, משא"כ לקולא בדאו אין
מצטרפין.

אולם בשו"ת בית אפרים (אה"ע סי' כ בר"ה והנה לפי הסברא),
השיג על הש"ך בזה וכו' דמקור דברי הרמ"א מתשובת מהרי"ק,
אינו מסימן מא. אלא מסימן נ"ב וצ"ד וק"ב שכן קיבל מרבותיו, שאף
כדאורייתא אפשר לצרף סברות שונות להקל אע"פ שאינם מטעם
אחר. והשסכים לזה המהרי"ט. ע"ש.

הכא בחמין אסור, השתא הוה ליה ר' שמעון דמתיר בחמין יחיד במקום שנים. נמצא ר' יהודה מכביד את כף המשקולת, שהרי ר' יהודה עם ר' מאיר שוים לאיסור. ובעונן מותר, הוי ליה ר' מאיר בעונן יחיד במקום שנים, נמצא ר' יהודה מכביד את כף המשקולת". והיינו משום דבין ר"מ ובין ר"ש אמרו "בין בחמין בין בעונן". דמשמע שבעצם ניתן לחלק ביניהם, אלא דאעפ"כ בתרווייהו פליגי. דהשתא המכריע בחד כמר ובחד כמר, נמצא שבכל אחד מהצדדים יש רוב דעות לכך הלכה כדברי המכריע. משא"כ במחלוקת ב"ש וב"ה בתרומה שנטמאת, מדלא הזכירו הזכירו ב"ש וב"ה בין בבית בין בשדה, משמע דתרווייהו סברי דאין מקום לחלק בין בית לשדה. נמצא דסברת ר' ישמעאל שמחלק, היא נגד רוב דעות. דב"ש וב"ה תרווייהו סברי דאין מקום לחלוק. וממילא א"א שתהא הלכה כמותו. וזהו שאמרו לו "אין הכרעה שלישית מכרעת"¹⁶.

כן כ' גם התוספות (בב"ק קט"ו ושבת מ ע"א ופסחים כ"ב). וכ"כ הרא"ש בקידושין (פרק א סי' ל'): "ועוד דלא מיקרי הכרעה אלא כי ההיא דלא ישתמף דהזכירו החולקין חמין וצונן אלמא היה עולה על לבם שראוי לחלק בין צונן לחמין אלא שלא הסכימו דעתן,

ונראה דקושיא זו אכן קשיתיה להרמב"ם. ובפרט שמכח סוגיא אחרת מתחזקת קושי' זו ביותר.

י. דתניא (ב"ק קט"ו ע"ב), "חבית של יין של תרומה שנטמאת, בית שמאי אומרים תשפך הכל וב"ה אומרים תעשה זילוף. אמר ר' ישמעאל ב"ר יוסי אני אכריע. בבית תעשה זילוף ובשדה תשפך הכל וכו'. (ופירש"י הטעם, כשנטמאת בבית עושה הזילוף מיד ואינו משהה וליכא למיחש לתקלה. אבל נטמאת בשדה, עד שיביאנה לביתו ויעשה זילוף, איכא למיחש לתקלה). אמרו לו אין הכרעה שלישית מכרעת". ואף שהלכה רווחת בש"ס כר' יוחנן דהלכה כדברי המכריע.

ופירש"י (בב"ק שם): "טעם עצמך אתה אומר ולא כדברי אחד מהן, ששניהם לא הזכירו בית ושדה. והיכי דמי הכרעה, כגון אי הוה תני ב"ש בין נטמאת בבית בין בשדה תשפך הכל וב"ה אומרים בין בבית ובין בשדה תעשה זילוף וכו' אבל הכא דאינהו לא גלו דעתייהו דליהוי שום מידי חילוק בין בית לשדה טעמא דנפשיה קאמר" עכ"ל.

ובחולין (קל"ז). פירשה רש"י ביתר הרחבה יעו"ש. ותוכן ביאורו הוא כך: אימת אמרינן הלכה כדברי המכריע, כאשר סברתו אינו נסתרת משני החולקים שביניהם בא להכריע. כגון הא דבשבת (לט ע"ב) תניא, לא ישתמף אדם כל גופו בין בחמין ובין בעונן, דברי רבי מאיר. רבי שמעון מתיר. רבי יהודה אומר, בחמין אסור בעונן מותר וכו'. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה. ובעי בפירוש שמיע ל"י או מכללא. מאי כללא, דאמר רב תנחום אמר רבי יוחנן אמר רבי ינאי אמר (רב) [רבין כל מקום שאתה מוצא שנים חלוקין ואחד מכריע, הלכה כדברי המכריע. ופירש"י (מ ע"א): "לשון מכריע - מכביד. מטה כף מאזנים ומכריע את שכנגדו. כגון

16 ועי' דברי נחמיה (קונט' כללים וספיקות) שדעת רש"י בכ"מ הוא מפני שטעם המכריע אחר. ולפי"ו רש"י דפסחים (כא). שההכרעה מטעם אחר דחשש תקלה, הוא פירוש לדבריו בב"ק ובחולין, אך קשה, דא"כ מ"מ חלקו עלו התוס' שם ופי' דגם טעם ב"ש הוא משום תקלה, ואעפ"כ אין הלכה כמכריע מפני שלא פירשו ב"ש וב"ה "בין בבית ובין בשדה". ובב"ק קט"ז כ' התוס' דר"י פירש כרש"י. וז"ל: "91' הקונט' נראה לר"י עיקר". ולאח"י הביאו בשם יש מפרשים הפי' (בענין רש"י דפסחים) דאין הלכה כהכרעה שלישית משום שבא מטעם אחר ע"ש. ודחו דא"כ אין זה מכריע כלל יעו"ש. הרי משמע שהתוס' פירשו דרש"י בב"ק ובסנהדרין לא כדפי' בפסחים, אלא כמבואר בפנים. וצ"ע בכל זה.

נגד ר"מ במשנה מפורשת דדם שחיטה מכשיר, ואף דהבא לא מדין מכריע ממש אנו באים לסמוך על דעת ר"ש, מ"מ זיל בתר טעמא. מ"ט הכרעה שלישית אינה הכרעה וא"א לצרפה לדעת אחר המ"ד החולקין, משום דאיכא דאיכא רוב דעות נגדו. ה"נ בדין א"א לצרף דעת ר"ש לר"ח.

חפשתי ולא מצאתי שעמד מי מהמפרשים בתמיה זו, אלא בתשו' דברי נחמ" (קונט' כללים וספיקות אות ח'). ובאמת מחמת זה דחה ראית המהר"ק מכאן, וכ' לתרץ בדוחק דר' אושעי' עצמו גם הוא סובר דתולין, והיינו טעמא דהרמב"ם שצירף גם דעת ר' אושעי' שפסק כר' חייא, אמנם דבריו הם דוחק, דלא משמע כלל דר' אושעי' קאמר לה משום דעת עצמו, אלא רק משום דעת ר"ש¹⁸. וצ"ע.

ובאמור לעיל, דמשמע שזו גופא קושית הגמ' "מאי באו ונסמוך על דברי ר"ש, ר"ש לא מכשיר לרבי חייא ספיקא". אבל התירוצ' "לענין שריפה מיהו שוו להדדי. מר לא שרפיה ומר לא שרפיה, הוה ליה רבי חד ואין דבריו של אחד במקום שנים", אינו מובן כלל. וכי נימא דסוגייתנו חולקת על הכלל דהכרעה שלישית אינה הכרעה, בתמיהה.

יא. זאת ועוד. הנה גם רב פפא וגם רב אשי, מפשט פשיטא להו דהא דפליגי רבי ורבי חייא, בדם של שחיטת סימן אחד קמפלגי. אף שבברייתא תניא

18 ועי' היטב מש"כ הגאון רבי יצחק אלהן מקובנה, בשו"ת באר יצחק חלק א"ח סימן ז' וחלק אהע"ז סי' י' ובשו"ת עין יצחק ח"א אה"ע סימן מג, ושם סיים "ולפ"ז מוכח דלא בהרמ"א בח"מ שם דכתב דאף בשם הרוכ מהני אף דאינן מסכימים מטעם א"י. ועי"ש מה שדחה דברי עצמו מצד דברי הש"ך, אך אעפ"כ לא חזר בו לגמרי, ואחר בקשת המחילה, דחית דברי הרמ"א בנקל כיב ודאי קשה. אפילו למעמו, דילמא כונת הרמ"א לפסוק כר"ח ור"ת בסוגיא דהכרעה שלישית ולא כרש"י ותוס', וממילא לא יקשה עליו מהירושלמי.

ובא המכריע וחילק כו', אבל כי הכא שלא עלה על דעת החולקין לחלק בין שן ועין לראשי איברים לא מיקרי הכרעה. וכן פירש הריטב"א בהולין (קל"ז ע"א) כרש"י. וכן מוכח ברמב"ן (עירובין מ"ו ע"א) ועוד.

גם בדעת הרמב"ם פירש המהר"י קורקוס "הכרעה ג' אינה הכרעה", כרש"י. דהנה בהל' תרומות (פ"ג ה"ו) בדין סאה תרומה שנפלה למאה ולא הספיק להגביה עד שנפלה אחרת, כ' הרמב"ם לחלק בין הכיר בה עד שלא נפלה השניה או לא וכו'. והיא דעת ר' אלעזר בר"ש. והשיג הראב"ד למה פסק ביחידאה, עי"ש. וכ' מהר"י קורקוס: 'ואין לומר דרבי אלעזר מכריע הוא ולכך תפס רבינו כדברי המכריע ... דהכרעה שלישית היא זאת, כיון שהם לא הזכירו בין ידע בין לא ידע וכאשר פירש"י בכמה דוכתי, ואין הכרעה שלישית", עכ"ל¹⁷.

והשתא היה קשה להרמב"ם טובא, דשתי הסוגיות סותרות. לפי הכלל דהכרעה שלישית אינה הכרעה, איך אמר ר' אושעי' בואו ונסמוך על ר"ש, הרי סברת ודעת ר"ש דדם שחיטה אינו מכשיר היא בעצם נגד שתי הדעות של רבי ור' חייא דדם מכשיר, וגם

17 אמנם בשו"ת נכח השלחן (ו"ד סי' ה) הקשה על מהר"י קורקוס, דילמא סבר הרמב"ם בפירושו "הכרעה שלישית" לא כרש"י ותוס' אלא כר"ח ור"ת דהכרעה דור שלישית אינה הכרעה יעו"ש, דהיינו כדברי הלח"מ הנ"ל. (שו"ת נכח השלחן הוא לר' חיים מרדכי לבנון, רב דארם צובה הוא חלב שבסוריה, בשנים תרי"ח - תרכ"ט. נדפס לראשונה תרכ"ח ושוב בתש"ם). אולם לפי דברי ר"א בן הרמב"ם ונו"כ הרמב"ם הנ"ל אין מקום לקושי. ומשמע דאכן הדין דהכרעה שלישית אינה הכרעה, הוא היסוד של הרמב"ם דתרי מ"ד מתרי טעמי אינם מצטרפין לרוב כנגד הדעה הג'. ובודאי שפיר כ' מהר"י קורקוס. ודוק, ואדרבה על הלח"מ תימה. שהוא עצמו בהל' תמידין ומוספים תירץ כה"ח ור"א בן הרמב"ם, ובהל' עכרים כ' דהרמב"ם אינו מפרש "הכרעה שלישית" כרש"י אלא כר"ח ור"ת. וצ"ע.

שחט מקצת סימנים בחוץ לא אמרינן הכי דלכסוף גם תחילת השחיטה נעשית למפרע שחיטה. וכ' דצריך לחלק, אך לא כ' איך לחלק, וצ"ע מאי שנא. ובאמת כבר הקשה זאת הר"ן בחידושו²⁰.

יב. ועוד, עצם לשונו של ר' אושע'י "אנו על מי נסמוך", "באו ונסמוך על דברי ר"ש כו", צריך תלמוד. לשון זה אינו מצוי בש"ס לענין הכרעת דין להלכה, השאלה הלא היא 'הלכתא כמאן' ולא 'על מי נסמוך'. וכן מהו 'באו ונסמוך'. "כמאן נכריע" הל"ל וכו'.

יג. מתוך כל זה י"ל דהוכח להרמב"ם לפרש הסוגיא, הן בהא דמספקא ל' לר' חייא, והן במאי דאמר ר' אושע'י בואו ונסמוך על ר"ש, באופן אחר.

והראשונה, דהרמב"ם פירש שהשאלה והמחלוקת בסוגייתנו אי יש שחיטה מתחילה ועד סוף או לא, אינו ענין כלל להא דאמרינן בעלמא ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או רק לבסוף, שני גדרים ושני דינים נפרדים הם. הא דאמרינן בעלמא, דין הוא בעצם השחיטה. כגון אם שחט מקצת סימנים בחוץ, למ"ד אין שחיטה אלא לבסוף, שחיטת פנים הוי, דגם למפרע תחילת השחיטה לאו בגדר שחיטה כלל. משא"כ למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף פסול וחייב עליה משום שחוטאי חוץ, וכן אם התחיל גוי ושחט דבר שאינו עושה אותה טריפה וגמר ישראל, למ"ד אין שחיטה אלא לבסוף כשרה, דשחיטת הגוי שבתחילה לאו שמה שחיטה כלל וכשרה.

משא"כ הדיון בסוגייתנו אי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף דין אחר הוא. הספק בדין לענין הכשר לקבל

"השוחט והתיו דם על הדלעת וכו'", 'השוחט' סתם. עוד פשיטא לתרוייהו דאי איתיה לדם על הדלעת מתחילה ועד סוף הוכשר, אפילו אי אית לן אין שחיטה אלא לבסוף, ומחלוקת רבי ור' חייא היא רק בנתקנה. וע"כ הפשט, דכאשר נשחט לבסוף גם הסימן הב', נעשה למפרע הדם דשחיטת סימן אחד דם שחיטה לכו"ע, אפי' למאן דס"ל אין שחיטה אלא לבסוף¹⁹. וממילא כיון שישנו לדם זה על הדלעת עכשיו - מכשירו.

וקשה מנא להו הא. בשלמא מה דפשיטא להו דברם של שחיטת סימן אחד קמפלגי, נחא. הא ליכא למימר דבשחיטה גמורה איירי ובהא קמפלגי דרבי סבר דם מכשיר ור' חייא מספקא ל' דילמא דם אינו מכשיר כר"ש. דא"כ פשיטא דלא היה שייך לומר בואו ונסמוך על ר"ש דדם אינו מכשיר, דרבי ור' חייא ור"מ הם שלש דעות נגדו. אבל הא דפשיטא להו דאם לא נתקנה ואיתו לדם כו"ע לא פליגי דמכשיר, מנא להווא הא, דאף למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף, מ"מ בגמר השחיטה נעשה למפרע הדם דסימן ראשון דם שחיטה. דילמא אפילו בלא נתקנה פליגי. ובהא קמפלגי, רבי סבר דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ולכך הוכשר, ורבי חייא מספקא ליה דילמא אין שחיטה אלא לבסוף, ולכך תולין דדילמא דם חבלה הוא. וקאמר ר' אושע'י בואו ונסמוך על ר"ש דדם שחיטה אינו מכשיר, ועכ"פ בהא דאין שורפין הוור' חייא ורבי תרי לגבי רבי.

ואי מסברא נקטו כן, מאי סברא היא דאם לא נתקנה לכו"ע הוכשר. סו"ס למ"ד אין שחיטה אלא לבסוף, הדם מסימן ראשון אינו אלא דם חבלה, ולמה הוכשר. וכבר העיר במהר"ב דמהרש"א, דלעיל גבי

20 ועיי"ש בחידושי הר"ן מה שתירץ ומה שהקשה ע"ז בלב אריה, וי"ל דמה"ט הרמב"ם לא נחא ל' בתירוץ הר"ן דנראה לו דוחק, וראה אבני נזר י"ד סי' שנה אות טו.

19 ועיי' שו"ת אבני נזר חלק ח"מ סימן פב ד"ה אך רבא.

וליתא לדם, שוב אין מה שיכשירנו. מחמת ספק זה אמר רתולין ולא שורפים

יד. והראיה לכך שזהו ספיקו דר' חייא, הלשון דנקט רב אשי. דאמר ר"א "נתקנה" מספקא לר' חייא כו'. לשון זה מורה ד'נתקנה' הוא נקודת הספק. דאילו נקודת הספק של ר' חייא הוא בעצם דין השחיטה אי ישנה מתחילה ועד סוף או רק לבסוף, כך הו"ל למימר "ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף מספקא ליה". ורק הנפ"מ היא בנתקנה. אבל לא ד'נתקנה' הוא דמספקא ליה. אלא משמע דדוקא לענין נתקנה הדרם דסימן אחד, האם להחשיבו מוכשר לקבל טומאה למפרע, רק בזה הוא דמספקא ליה אי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף.

וזהו שאמרו רב פפא ורב אשי²¹, הכל מודים היבא דאיתיה לדם מתחילה ועד סוף כו"ע לא פליגי²² דמכשיר. דאפילו תימא שגם למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף בעיקר דין השחיטה, מ"מ מעיקרא כשניתו אכתי לא היה דם שחיטה ולא הוכשר, מ"מ השתא שעדיין אותו דם עליו - עכשיו הוא מכשירו. דהשתא לאחר שנמר ושחט הלא ודאי דם שחיטה הוא.

והלשון אי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, היינו האם גם לענין זה אמרינן דישנה לשחיטה מתחילה, דהשתא אנלאי שכבר אז היה זה דם שחיטה ומכשיר למפרע, או דילמא לענין זה מכיון שאין דם שחיטת הסימן האי' מבורר שהוא בגדר דם שחיטה עד לבסוף, ורק אז יוכשר בדם זה. אבל לא למפרע.

והשתא לק"מ על הרמב"ם שפסק בהא דדלעת

טומאה מדרם סימן א' שנתקנה טרם שחיטת סימן הב', הוא האם יש הכשר למפרע, והוא רק אליבא דמ"ד בעלמא דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף.

וביאר הרברים הוא כך: למ"ד אין שחיטה אלא לבסוף, דם שניתו לפני סוף שחיטה אינו מכשיר כלל אפילו לא נתקנה. אלא אף אי נקטינן בדין השחיטה כשלעצמה, דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, נתקנה הדרם בין סימן לסימן מספקא ליה. דהנה בשעה שניתו הדרם בתחילת השחיטה, א"א שכבר הכשיר. כי עדיין תלוי אם יגמור השחיטה כדין או לא. כל זמן שלא ישחט הסימן השני, עדיין אין זה דם שחיטה ואינו בגדר 'מכשיר'. לא רק חסרון ידיעה האם דם שחיטה הוא. אלא גמר השחיטה עושתהו להיות דם שחיטה. וא"כ יש צד לומר שרק מכאן ואילך הוא מכשיר במגעו כשלא נתקנה. אבל כשנתקנה, מכיון שבביאתו על הדלעת לא הכשיר, א"א שמגע זה עצמו יכשיר למפרע. הוכשר למפרע באופן כזה לא אמרינן.

במלים אחרות, א"א שחלות ההכשר יהי קודם היות המכשיר בגדר מכשיר, או שחלות שניהם יהי כאחד. תחילה צריך הדרם להיות 'מכשיר' ודאי, רק אח"כ כבואו על האוכלין יכשיר. ולכן יש צד לומר, דהגם שבבואנו עכשיו לדון על הדרם הראשון עצמו, ודאי דם שחיטה הוא, דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ופשיטא דמגעו מעתה מכשיר. אבל כשנתקנה, הנה לומר שמגע הדרם של אותו רגע, שבשעתו באמת לא היה עליו גדר מכשיר, יכשיר עתה למפרע, הא לא אמרינן, שהרי באותו רגע באמת לא היה הדרם בגדר מכשיר עדיין, וזהו מה שאמר רב אשי "נתקנה מספקא ליה לר' חייא". האם בגמר השחיטה הוכשר למפרע משעה שניתו עליו הדרם - כדאמר רבי, או דילמא רק מעכשיו הוא מכשיר. ומכיון שנתקנה

21 וכן רב אחא בריה דרב איקא בחולין (קב"ח ע"א) ע"ש.

22 הלשון כו"ע לא פליגי וכו' בנוסף למה שכבר אמרנו "הכל מודים", יתבאר לקמן בסמוך פ"ה.

ה.

תירוץ לדברי הרמב"ם שפסק דם שחיטה מכשיר, ואעפ"כ בדלעת תולין.

פז. אלא שעדיין נשארה במקומה הקושי ממה שהרמב"ם פסק דם מכשיר דלא כר"ש. וממילא איך אנו מצרפים דעת ר"ש לר' חייא (בקושיית האבנ"ז).

ונ"ל ליישב על יסוד הנחה פשוטה. והיא, דבמחלוקת של שני מ"ד, אם יש מ"ד שלישי שיש מקום להסתפק בדבריו דילמא כחד מינייהו סבר, יש לסמוך על ספק דעתו זו לחומרא.

והנה בהא דאמר רב פפא "הכל מודים היכא דאיתיה לדם מתחילה ועד סוף, כו"ע לא פליגי דמכשיר" [שזה קיים גם אליבא דרב אשי], יש לעיין מהו כפל הלשון שאין כדוגמתו מצוי בש"ס, "הכל מודים וכו' כו"ע לא פליגי דמכשיר". דלכאור' תמוה. 'הכל מודים' - ברור דהיינו רבי ור' חייא. אבל מי הם אותם 'כו"ע' הנוספים דלא פליגי דמכשיר. וכי על רבי ור' חייא שכבר אמר עליהם "הכל מודים", חוזר ואומר "כו"ע לא פליגי". אלא ודאי משמע שמלכד רבי ור' חייא יש עוד מי שהיכא דאיתיה לדם כו' לא פליגי ומכשיר. אך למי הכוונה באמרו "כו"ע לא פליגי". וצריך ביאור.

יז. הנה בחולין (קכ"ז:) תנן: "האבר והבשר המדולדלין בבהמה, מטמאין טומאת אוכלין במקומן וצריכין הכשר. נשחטה הבהמה - הוכשרו בדמיה, דברי רבי מאיר. רבי שמעון אומר לא הוכשרו" (פירוש: מחלוקתם היא באבר המדולדל שאינו נותר באכילה בשחיטת הבהמה, אלא שיצא מתורת נבלה. האם הוכשר אבר זה לקבל טומאה בדם השחיטה או לא).

דתולין, ומאידך פסק בעיקר דין השחיטה דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף.

פו. ראה אלימתא י"ל להרמב"ם שהספק בסוגייתנו אינו בעצם דין השחיטה אי ישנה מתחילה ועד סוף או לא, אלא רק כמשנ"ת, דהנה בב"ק (סב ע"ב) א"ר שמעון [בן לקיש] משום דרבי לוי סבא אינה לשחיטה אלא לבסוף ור' יוחנן אמר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. והתם רב אשי עצמו פירש למלתיה דר' יוחנן, ומשמע דקאי כוותי'. ולכאור' תימה, הרי רב אשי הוא שפירש כאן דברי ר' אושע'י דהלכה כר' חייא דתולין, וא"כ להלכה אנו בספק אי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. והתם לא פריך בגמ' מידי מברייתא דר' אושע'י לא על ר' יוחנן ולא על רב אשי.

ועוד בזבחים (ל ע"א) דאמר אב"י לרבא "מי סברת אינה לשחיטה אלא לבסוף, ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף". והתוס' והרמב"ן ב' בחולין (דף קכ"ז - כדלקמן פ"ה), דאב"י ידע לברייתא דר' אושע'י, ואעפ"כ לא קשיא ל"י ולא מידי ממסקנת סוגייתנו.

אך לפי משנ"ת הרי לא קשיא מידי. דבאמת אין שום סתירה לדבריהם מסוגייתנו. מה שרב אשי בב"ק כנ"ל - כר' יוחנן דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, וכן אב"י כנ"ל, היינו בעצם דין השחיטה. בזה אכן ההלכה כר' יוחנן דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. משא"כ באבע"י האם הדלעת הוכשרה מדם שחיטת סימן אחד שנתקנה טרם שחיטת הסימן הב', בזה לכד הוא דמספקא לן, ובוהו הוא דאמרינן דתולין.

דברי ר' אושע'י, ומה שנדחקו ולא פירשו כפשוטו כרב אשי דבהא גופא קמפלגי אי דם מכשיר. משום דסברי דאילו הי' האבר נגד אחר הבהמה דנעשית יד לאבר, הי' האבר מוכשר לר"ש מחמת השחיטה עצמה, אע"פ שהאבר אסור באכילה וכו'.

אולם הרמב"ן חולק על זה. וכ' דהני אמוראי סברי, דר"ש דהכא לדברי ר"מ קאמר, אף לדבריך דדם מכשיר - לא הוכשר האבר. וכל אחד מהם פירש לפי דרכו במאי קא מפלגי, וזהו גם הפשט בדברי רב אחא. ובל' הרמב"ן: "ואפשר דר' שמעון לדבריהם דרבנן קאמר להו, אודו לי מיהת דאינה לשחיטה אלא בסוף והאי דם מכה הוא ואינו מכשיר וכו'".

ועל הקושי א"כ למה נטו מפירוש רב אשי, תירץ הרמב"ן: "אמרי לך הני אמוראי, ההיא כבר אפליגו בה דרא זימנא במתני' בהשוחט ולא יצא מהן דם בפרק השוחט". (דתנן (ל"ג א') "השוחט בהמה חיה ועוף ולא יצא מהן דם - כשרים, ונאכלין בידים מסואבות, לפי שלא הוכשרו בדם. ר' שמעון אומר הוכשרו בשחיטה"). ומכיון שכן, ע"כ שכאן מחלוקת אחרת היא, ור"ש דאמר לא הוכשרה, היינו אפילו לדעתו דר' מאיר דדם מכשיר. גם הר"ן בחידושו לא ניהא ל' בדברי התוס', והביא את הרמב"ן.

ובאמת גם התוס' עצמם במק"א פירשו כהרמב"ן. דלעיל (ע"ג) ד"ה הוכשרו בדמיה, הקשו התוס' אותה קושי' עצמה, אמאי פליגי כל הנך אמוראי ארב אשי. ותירצו: "וי"ל דדייקי לישנא דרבי שמעון (במשנה), דאמר 'לא הוכשרו', ולא קאמר 'אין הדרם מכשיר'. משמע אפילו היה הדרם מכשיר, הכא לא הוכשרו'. אלא כל מה שנחלקו התוס' שם והרמב"ן הוא, מנא להו לאמוראי הא. להרמב"ן משום דאי הכי מחלוקתם כאן מיותרת, ולתוס' מתוך דיוק לשונו של ר"ש. (ומה שקשה, א"כ רב אשי למה אינו מפרש

ובגמ' במאי קא מפלגי, ונאמרו בזה שש דעות: (א) רבה אמר בבהמה נעשית יד לאבר קמפלגי. (ב) אבוי אמר באוחזו בקטן ואין גדול עולה עמו קמפלגי (ובגמ' דאף ר' יוחנן פירש כן). (ג) רבא אמר ביש יד לטומאה ואין יד להכשר קמפלגי²³. (ד) רב פפא אמר בהכשר קודם מחשבה קמפלגי. ופירש'י: "ודכ"ע יש יד לטומאה ולהכשר אלא ששחטה קודם שחישב להאכילו לעובר כוכבים, דקדם הכשר למחשבה. ר"ש סבר כיון דבשעת הכשר אכתי לאו בר קבולי טומאה הוא דסתמיה לאו לאכילה קאי שאף לבן נח אסור הוא הכשר נמי לא מקבל". (ה) רב אחא בריה דרב איקא אמר בנתקנה הדרם בין סימן לסימן קמפלגי. ר"מ סבר ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, והאי דם שחיטה הוא, ור"ש סבר אינה לשחיטה אלא לבסוף, והאי דם מכה הוא. (ו) רב אשי אמר בשחיטה מכשרת ולא דם קמפלגי. ופי' רש"י (לפי גירסת מהרש"א ומהר"ם בדבריו), דרב אשי לצדדים קאמר. דכו"ע יש יד להכשר ובהמה נעשית יד לאבר וכו'. א"נ, אין בהמה נעשית יד לאבר כו' והתיו דם על האבר ולא נתקנה. (יעו"ש שבהכרח הוא כדבריהם).

יח. התוס' (ד"ה ומר סבר) כ' דרב אחא בריה דרב איקא שהעמיד מחלוקת ר"מ ור"ש בהכי, מוכח דלא ידע הברייתא דר' אושע'י שבסוגיין דאמר "באו ונסמוך על דברי ר"ש, שהיה ר"ש אומר שחיטה מכשרת ולא דם". אבל שאר כל האמוראים, כ' התוס' דידעו שפיר לברייתא דר' אושע'י. והראי' מדר"פ שפירש דפליגי בהכשר קודם מחשבה, והוא בודאי ידע הברייתא דר' אושע'י, דבסוגיין הלא פירש

23 ולהלכה פליגי בזה לעיל (ק"ה ע"ב) רב ור' יוחנן. דאמר רב חייא בר אשי אמר רב, יש יד לטומאה ואין יד להכשר, ור' יוחנן אמר יש יד לטומאה ולהכשר. ולהלן שם תניא כותבי דר' יוחנן, ובפשטות זהו מעמו של הרמב"ם דפסק יש יד להכשר כר' יוחנן.

מתחילה ועד סוף²⁵, וכ"כ בא"ז (הלכות שחיטה סימן

25 לגירסת מהרש"ל, ע"כ רבא קבל דברי אביו וגם הוא סובר דלר"מ ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. דתניא (פסחים ס"ב ע"ב וס"ג ע"א), אחרים אומרים הקדים מולים לערלים כשר, ערלים למולים פסול. מאי שנא מולין לערלים דכשר דכולה ערלה בעינן וליכא. ערלים למולין נמי, כולה ערלה בעינן וליכא. לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא בסוף וכדרבא, דאמר רבא עדיין היא מחלוקת. הילכך הקדים מולין לערלים, מולין חיילי ערלים לא חיילי. הקדים ערלים למולין, ערלים חיילי מולין לא חיילי. אמר רבה לא, לעולם קסברי אחרים ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף (ופירש"י מאן אחרים ר"מ), והכא במאי עסקינן כגון שגמר בלבו לתרווייהו בין למולין בין לערלים, והוציא בפיו לערלים ולא הספיק לומר למולין עד שנגמרה שחיטה בערלים. ובהא פליגי דרבי מאיר סבר לא בעינן פיו ולבו שוים ורבנן סברי בעינן פיו ולבו שוים.

מהרש"א גרס בנ"מ אמר רבה לא לעולם כו' (ועי"ש במהרש"א דהא ל"ק מה שרבה רבו דאביו בא לתרץ דברי תלמידיו). אבל מהרש"ל גרס אמר רבא. ולגירסתו ע"כ דרבא בפסחים קבל תי אביו דר"מ סבר ישנה לשחיטה מתחילה סוף. דאל"ה קשיא טובא. דמאן אחרים ר"מ וכדפי' רש"י שם. ורבא הרי אמר בובחים דלר"מ אינה לשחיטה אלא לבסוף, דלכן אמר עדיין היא מחלוקת, א"כ איך אמר רבא כאן איפכא לתרץ מה דקשה מכאן לאביו החולק עליו שם. א"ז רבא הדר ב' וקבל דברי אביו.

בוה יבואר (אפי' לגירסת מהרש"ל) גם מה שהרמב"ם פסק דישנה לשחיטה מתחילה כו', אף דק"ל אביו ורבא הלכה כרבא. ודלא כבה"ג שפסק דאינה אלא לבסוף מבח סוגיא זו. אמנם אף בלא"ה י"ל דל"ק על הרמב"ם, ד"ל דמעם הרמב"ם שפסק כן משום דר' יוחנן הכי אית לי' בב"ק (ס"ב:) כני"ל וכביאור רב אשי שם בדבריו. ועוד דמחלוקת דאביו ורבא היא בדברי ר"מ, אבל רבי הרי כפירוש ס"ל בסוגיא דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, והלכה כרבי מחבירו. ואי קשיא אליבא דרבא דהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו, דר' חיילא הלא מספקא לי' בסוגיתנו דחולין לי' או ישנה מתחילה או אינה אלא לבסוף, לזה י"ל דאין דעת ספק מצטרף לרוב דעות להכריע נגד דעת רבי. כפרט שאב"י גם כדרי"מ פ' דישנה כו'.

אמנם עי' אור זרוע ח"א הל' שחיטה סי' שס"ז שכ' וז"ל 'והא ליכא למימר דהדר ב' רבא מרא"ל אביו מי סברת אינה לשחיטה כו' ולא מהדר לי' רבא ולא מידי דמשמע דקבל דברי אביו דאמר התם בסמוך רב שימי בר אשי מתני כדאבי רב הונא בר נתן מתני כרבא. מדמתני כוותי' ש"מ דלא הדר ב"י. ולשיטתו ע"כ דגרס בנ"מ דפסחים הנ"ל כגירסת מהרש"א, אמר רבה כו'.

כדבריהם, תי' תוס' והרמב"ן כ"א לפי דרכו, דרב אשי לא ס"ל ההכרח דר"ש לדברי ר"מ קאמר. (ע"ש).

והשתא לפי דברי הרמב"ן ותוס' הללו, נתברר דרב אחא ג"כ ידע שפיר דלר"ש אין הדם מכשיר. אלא מחמת לשון ר"ש 'לא הוכשרו', או משום דברם מכשיר כבר אפליגו הדא זימנא, פירש דעוד מחלוקת יש בניניהם, אי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או אין לשחיטה אלא לבסוף (עכ"פ לענין הכשר ברם דסימן אחד שנקנה לפני גמר השחיטה, כמשנת"ל). והכא ר"ש לדברי ר"מ קאמר.

יט. והנה במחלוקת האמוראים הנ"ל בדברי ר"מ ור"ש, יש להסתפק מר מ"ט לא אמר כמר. האם כ"א מהם לא ניהא לי' במה דאמר חבירו ולכך חולק עליו, או שכוונתו לגלות דאין הכרח לפרש כדמר, ד"ל גם באופן אחר. ובפשטות מסתבר דאינם חולקים זה על זה. והרא"י, דלא הקשו מר אאוקימתא דמר. גם לא אמר אחד מהם מנא אמנא לי'. גם הגמ' לא נחתא לפרש מ"ט מר לא אמר כמר, כדרך הש"ס. ובעיקר, מנא ליה לכל אחד מהם דדוקא בהא קמפלגי. אלא ודאי משמע שבדרך אפשר אמרו כל אחד מהם, לאמור שאין הכרח להעמיד מחלוקתם כמר או כמר ולהוכיח דהכי סבירא להו.

והרא"י, דהנה אביו ודאי אית לי' כרב אחא כדר"מ. דבהדיא אפליגו בזה אביו ורבא (ובחים ל' ע"א). דלדברי רבא התם אליבא דר"מ נמצא דס"ל אין שחיטה אלא לבסוף²⁶. וא"ל אביו לרבא מי סברת [דלר"מ] אינה לשחיטה אלא לבסוף, ישנה לשחיטה

24 עי' במצפה איתן בפסחים (ס"ג ע"א), בסוגיא דהקדים מולים לערלים (המובאת בהערה הסמוכה), שפי' לימא קסברי אחרים אינה לשחיטה אלא בסוף וכדרבא וכו' וקשיא לרב אחא ברי' דרב איכא בחולין (קכ"ז:) שפי' כדר"מ דקסבר ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף!

אשחומי חוץ ד' וה' מכי שחט ביה פורתא אסרה ואידך לאו דמרה קמבח יעו"ש.

ואם נאמר דגם ר' אושע' פירש דאיכא למומר בפלוגתא דר"מ ור"ש כפירוש רב אחא ברי' דרב איקא, הרי היה מסתבר מאד צירוף דעת ר"ש לדר' חייא. לא מעצם דינו של ר"ש דדם אינו מכשיר כלל, אלא מהא דאמר ר"ש דאפי' לדעת ר"מ אין דם סימן ראשון מכשיר כשנתקנה. לפי"ז הרי צירוף דעת ר"ש לדר' חייא הוא ממש דומה בדומה. ואילו כן, הלא יהיה כ"כ מובן כפל הלשון שנקט ר"פ בסוגייתנו שקיים גם לרב אשי, "הכל מודים - רבי ורבי חייא - דהיכא דאיתיה לדם מתחלה ועד סוף, כו"ע לא פליגי דמכשיר. כלומר, 'כו"ע' - גם ר"ש בהא דאמר לדברי ר"מ דאין שחיטה אלא לבסוף, מודה דמכשיר.

אלא שלכאן א"א לפרש כן, דר' אושע' הרי אמר בפירוש "בואו ונסמוך על דברי ר"ש. שהיה ר"ש אומר שחיטה מכשרת ולא דם".

כא. אמנם י"ל דלא קשיא (כדלקמן). והרמב"ם אכן פירש כך בדר' אושע'. דהנה כבר נת' לעיל דמאי דפשיטא להו לר"פ ורב אשי שהברייתא בדם דשחיטת סימן אחד איירי, הוא מתוך דברי ר' אושע'. אולם זה גופא צ"ב. הרי הלשון בברייתא הוא "השוחט והתיו דם וכו'" סתם קתני. ומאי דוחקיה דר' אושע' לפרש דלא איירי אלא בדם שחיטת סימן אחד. דילמא כפשוטו דבשחיטה גמורה מיירי, ובפלוגתא דר"מ ור"ש קמפלגי אי דם מכשיר או לא.

אלא לפי מש"כ התוס' דלעיל דמה שלא פירשו האמוראים את המשנה דאבר המדולדל כרב אשי דר"מ ור"ש פליגי אי דם מכשיר, "דייקי לישנא דרבי שמעון (במשנה), דאמר 'לא הוכשרו', ולא קאמר 'אין הדם מכשיר'. משמע אפילו היה הדם מכשיר, הכא לא הוכשרו", צ"ל ה"נ לר' אושע' מדאמר רבי

שסו), עד שהקשה וז"ל: "ותו ק"ל, דאביי דאמר פ' כל הזבחים שקבל דלר"מ ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף.. בשמעתא פרק העור והרוטב דמוקי פלוגתייהו דר' מאיר באוחו בקטן ואין גדול עולה עמו קמפלגי כו' הל"ל דבישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף קמפלגי כדמוקי לה רב אחא ברי' דרב איקא. ולפי מה שנת' י"ל דאביי אדברי רבה קאי, למומר דאין הכרח דבכהמה נעשית יד קמפלגי. אלא אפ"ל נמי דלכו"ע בהמה נעשית יד אלא באוחו בקטן ואין גדול עולה עמו קמפלגי, וכן שאר האמוראים.

לפי זה י"ל דגם רב אשי אינו שולל דעת קודמיו. אין כונתו לומר דע"כ בשחיטה מכשרת ולא דם פליגי. אלא שבא לפרש דאין הכרח כדברי אחד מהם, ואיכא למומר נמי דבהא גופא פליגי אי דם מכשיר, ולא קשיא מה שכבר נחלקו בזה חדא זימנא. כדלעיל מתוס' והרמב"ן שתירצו דברי רב אשי מקוש' זו. ובפרט לדברי מהרש"א ומהר"ם ברשי", דרב אשי עצמו לצדדים קאמר. יעו"ש. ולפי זה הרי גם דעת רב אחא בריה דרב איקא כביאור מחלוקת ר"מ ור"ש אינה מושללת לדעת כל שאר האמוראים, וגם ר"פ ורב אשי אינם שוללים דעתו.

כ. והנה בהשקפה על שתי הסוגיות, הלא נמצא דמה שפירש רב פפא בפלוגתא דרבי ור' חייא בברייתא דר' אושע', בהא ממש אפליגו ר"מ ור"ש במשנה לרב אחא ברי' דרב איקא.

ובאמת עוד ראוי יש דאית ל' לר"ש אין לשחיטה אלא לבסוף (אפי' אם לא בתורת ודאי). דהתוס' (ב"ק ע.) ד"ה ורבי שמעון הא אמר שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה כ' הא לא איצטריך אלא משום מ"ד אין לשחיטה אלא לבסוף. דלמ"ד דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף מצוי למפרך אפילו סבר ר"ש שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה אמאי חייב

אחד שנתקנה אינו מכשיר, יש לסמוך ע"ז לחומרא כספיקו דר' חייא ולא לשרוף. משא"כ לסמוך על רבי מחמת דברי ר"מ אליבא דרב אחא - שאינם בודאות - להקל ולשרוף, זה א"א.

כב. על פי המבואר יומתק ויובן לשון ר' אושע' דאמר "על מי נסמוך" וכן "בואו ונסמוך" על ר"ש דס"ל דם שחיטה אינו מכשיר, וכנ"ל שהוא לשון קשה ואינו רגיל בש"ס לענין הכרעת דין, אבל השתא ניהא דה"ק ר' אושע'. להכריע הלכה ברורה כמאן, ודאי א"א מתוך דעת ר"ש. דממ"נ מה שר"ש סובר דדם שחיטה אינו מכשיר כלל, הרי איכא לדר"מ ורבי ור' חייא דלאו כותי'. וממה שנפרש דבריו במשנתנו כעין שפירש רב אחא ג"כ אין להכריע, דאין זה ודאי דבכי ס"ל. אלא דוקא 'לסמוך' על דברי ר"ש ולהחמיר לפירושו זה דדם שחיטה סימן אחד אינו מכשיר, זה ודאי אפשר. דסו"ס ודאי דסובר ככל אופן דלא הוכשר. וזהו מש"כ לעיל כהנחה פשוטה, דל היכא דאפליגו תרי, וישנה דעה שלישית שיש מקום לומר דכחד מיניהו סבר, ודאי יש לסמוך על ספק דעתו זו לחומרא.

מעתה אין שום סתירה מפסק הרמב"ם דהאוכלין שניתז עליהם דם מסימן אחד ונתקנה דתולין, לדברי רבי אברהם בנו וה"ה והכס"מ הנ"ל²⁶, ודברי הרמב"ם מיושבים.

'הוכשר' ולא אמר הדם מכשיר כדאמר ר"מ במשנה "הוכשרו ברמיה", ש"מ דלא בהכי מפלגי אי דם מכשיר או לא.

ולפי"ז במשנה דאבר המדולדל ה"נ דלד' אושע' אין מחלוקת ר"מ ור"ש אי דם מכשיר, מדלא אמר ר"ש 'אין הדם מכשיר', אלא ודאי כאחד מאוקימתת האמוראים. וממילא אפשר גם כרב אחא ברי' דרב איקא דאיירי בנתקנה הדם. ור"ש לדברי ר"מ קאמר. אפי' לדידך דדם מכשיר, מ"מ בדם דסימן אחד שנתקנה קודם גמא שחיטה לא הוכשר. דאין שחיטה אלא לבסוף (עכ"פ לענין זה). וא"כ, "בואו ונסמוך על ר"ש", היינו מר"ש דמשנתנו. דלכך מה שסובר ר"ש בעצם דדם שחיטה אינו מכשיר כלל, אפשר שישנם לדברי ר"ש במשנה זו, דדם מסימן א' שנתקנה אינו מכשיר. [מלבד הראי' דלעיל מהתוס' (בב"ק דף ע') דמהגמ' אליבא דר"ש משמע דאין שחיטה אלא לבסוף].

וא"ת אי הכי מאי רוב דעות איכא בר' חייא דאין שורפין, הלא רבי ור"מ תרווייהו אית להו דהוכשר. לזה י"ל בפשימות, מכיון דאוקימתא הוה במחלוקת ר"מ ור"ש אינה בהכרח אלא רק בדרך אפשר וא"א לומר דודאי הכי אית לי' לר"מ דהוכשר, א"א לצרף דעתו זו של ר"מ להקל ולשרוף. ואי תקשי א"כ לאידך גיסא איך מצרפים לדר"ש מחמת ספק, הא לא קשיא כלל. ואדרכה בזה מיושב מה שאמר ר' אושע' "בואו ונסמוך על דברי ר"ש שהיה ר"ש אומר שחיטה מכשרת ולא דם". כלומר, ר"ש בכל אופן ודאי אית ליה דדם מסימן אחד שנתקנה אינו מכשיר. דר"ש כשלעצמו הלא סובר יותר מזה, דדם שחיטה אינו מכשיר כלל. ומכיון שלר"ש ברי שאינו מכשיר ואפשר שלכך זה ס"ל דאפי' לדברי ר"מ דם מסימן

26 אמנם מש"כ הלח"מ בהל' תמידין ומספין כנ"ל נבי שתי הלחם דהרמב"ם לא פסק כר"ש וכבן ננס נגד דברי ר"ע משום שהם משני טעמים, קשה מפסק הרמב"ם ברידן. דהגם דר"ש פליג אבן ננס, אבל אין הכרח דבן ננס שולל טעמו דר"ש. וממילא אין דבריהם בגדר ראי' הא לא הא, וא"כ למה לא פסק הרמב"ם כמותם דהוי רבים נגד ר"ע. אלא ודאי צ"ל שם כהכס"מ דוקא (שגם הלח"מ בעצם הסכים לדבריו).

חידוש הבעל שם טוב בענין התהוות העולם*

(ביאור בשער היחוד והאמונה פרקים א"ב)

הגאון החסיד ר' שניאור זלמן גופין שליט"א
משפיע ראשי

מביא את חידושו של הבעש"ט אודות הנצחיות בחיות העולם המרומז בפסוק "לעולם ה' דברך נצב בשמים" / מביא ב' קושיות: א. מהי חיות האבן על "אף שלא הוזכר שם אבן בתורה". ב. כיצד מסתדר "דבר ה'" עם העיקר ש"אין לו דמות הגוף" / מקשה מדוע קושיות אלו שייכות בשער היחוד והאמונה, הלא הן שאלות על הפשט בעשרה מאמרות / מבאר את חידושו של אדמו"ר הזקן, אודות התלבשות הקב"ה בנבראים על ידי דיבור דוקא / מדיגיש את החידוש ביחס לאמונה בדורות שלפני זה / ע"פ ביאורו מיישב הקושיות דלעיל: כיוון שהקב"ה מתלבש בנבראים על ידי דיבור - יש לתמוה מדוע "לא הוזכר שם אבן בתורה", ומהו דיבורו של הקב"ה על"אף ש"אין לו דמות הגוף".

באופן תמידי, ואילו תיפסק החיות מהאבן - היא לא תתקיים.

לאור זאת שואל אדמו"ר הזקן: "אף שלא הוזכר שם אבן בתורה!" - אם כן מהי חיותה מעשרה מאמרות. על כך עונה באריכות אודות הצמצום שבעשרה מאמרות באמצעות צירופים וחילופי אותיות - כך שהמילה "אבן" מוזכרת ברמז בעשרה מאמרות ומשם מקבלת חיותה. נושא זה תופס מקום רחב בפרק זה.

נשאלת השאלה: לכאורה, השאלה מדוע לא הוזכר שם אבן בתורה, שייכת בעיקר לעצם התהוות האבן ולא לנצחיות החיות שבה - הנושא הנידון בשער היחוד והאמונה - ומדוע מתייחס אדמו"ר הזקן

"אף שלא הוזכר שם אבן בתורה"

בפרק א בשער היחוד והאמונה מביא אדמו"ר הזקן את ביאורו של הבעל שם טוב על הפסוק "לעולם ה' דברך נצב בשמים", אודות נצחיות ותמידיות החיות שברקיע. אדמו"ר הזקן קובע, שאילו תיפסק החיות מעשרה מאמרות - יחזור העולם לאין ואפס כמו לפני ששת ימי בראשית ממש. לאחר מכן מוסיף אדמו"ר הזקן ואומר שהדברים נכונים לא רק לגבי הרקיע אלא אצל כל הנבראים, אפילו בארץ הגשמית, אבנים ועפר - החיות מעשרה מאמרות נמשכת בהם

* מתוך הספר החדש "שיעורים בחסידות" על שער היחוד והאמונה, העומד לראות אור בקרוב, בעריכת בנו הרב שמעון שיח" גופין, וזכות הרבים תלוי בו.

לבעיה זו?

האדם, אינו אלא משל, ו"דברה תורה כלשון בני אדם"¹, אך אין כל כוונה להלכיש את הקב"ה כגוף או דומה לגוף. אם כן בעיית ה"דיבור" של הקב"ה, לא נוגעת כלל למבואר כאן - ומדוע זקוק אדמו"ר הזקן להתייחס לבעיה ולהסבירה באריכות?

האמונה האמיתית שהקב"ה מחיה את העולם בכל רגע

נקודת הביאור היא: אכן שאלות אלו שייכות רק לאור ביאורו של הבעל שם טוב אודות הנצחיות בדבר ה' שבעשרה מאמרות. כי לפי אופן הבנת בריאת העולם עד הבעל שם טוב - השאלות כלל לא עולות.

על מנת להבין את מהות החידוש, יש להתבונן בהבנה שהיתה עד הבעל שם טוב. לכאורה, כאשר הבעל שם טוב מחדש שהקב"ה מהווה את העולם בכל רגע מחדש, ניתן להסיק, שעד אז חשבו שהעולם מתקיים מעצמו ואינו תלוי בקב"ה. כלומר, העולם נברא "יש מיש", כמו אומן העושה כלי, שלאחר שגמר לעשות הכלי הוא אינו זקוק לו.

ברור שלא ניתן לומר כך, שכן על מסקנה זו אומר אדמו"ר הזקן להלן תחילת פרק ב', שהיא "טעות הכופרים בהשגחה פרטית ובאותות ומופתי התורה, שטועים בדמיונם הכוזב שמדמין מעשה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו" וכו'. מובן שלא ניתן להאשים את כל גדולי ישראל, ואת כל עם ישראל, "מאמינים בני מאמינים", עד הבעל שם טוב, בטעות וכפירה חמורה כזו.

חובה לומר, שגם הם האמינו שהעולם אינו יכול להתקיים לברו, והקב"ה מהווה אותו בכל רגע, ואם יפסיק להוותו - יחזור להיות אין ואפס כמו לפני ששת

שאלה זו צריכה להשאל כאשר לומדים בחומש בראשית אודות בריאת העולם, או בפרקי אבות אודות "עשרה מאמרות נברא העולם", ושם לא מוזכר שהקב"ה ברא את האבן - מתאימה השאלה כיצד נהוותה האבן? אך כאשר הדיון עוסק בנצחיות הדיבור של הקב"ה, לא נוגע כלל אם האבן מוזכרת בתורה או לא מוזכרת!

היינו, הביאור בשער היחוד והאמונה בא לבאר שגם לאחר שהקב"ה ברא את העולם בששת ימי בראשית - הוא ממשיך להוות את העולם בכל רגע. אם כן באותו אופן שהוא ברא את האבן בפעם הראשונה - הוא ממשיך להוותה באופן נצחי, ומה נוגע אם האבן מוזכרת בעשרה מאמרות או לא?

"ואף שאין לו דמות הגוף"

שאלה דומה נשאלת גם על דברי אדמו"ר הזקן בסיום פרק ב' בשער היחוד והאמונה. שם מבואר שהדיבור של הקב"ה בעשרה מאמרות מהווה ומחיה את הנבראים בכל רגע. כמרומו בפסוק: "ואתה מחיה את כולם" - האותיות א'ת' הנמשכות מה' מוצאות הפה - מהוות את הנבראים בכל רגע.

על כך שואל אדמו"ר הזקן: "ואף שאין לו דמות הגוף" - איך אפשר לייחס לקב"ה אותיות וה' מוצאות הפה - תכונות של נברא גשמי - הלא אין לו דמות הגוף! על כך הוא עונה: שמשמעות הדיבור הוא גילוי אלוקי, וכמו הדיבור עם הנביאים שהיה רוח ה' שהתגלתה לנביאים.

גם דיון זה אודות הדיבור של הקב"ה לא נוגע כלל לשער היחוד והאמונה. שאלה זו היא שאלה כללית הנוגעת בכללות לכל הכתוב בתורה אודות דבר ה', וכפי שהאריך הרמב"ם, שכל הדמיון בין הקב"ה לגוף

1 הלכות יסודי התורה פרק א הלכות ז"ב.

מעשרה מאמרות". ב. אותיות הדיבור התלכשו בתוך הנבראים: "הי רקיע בתוך המים.. אותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים... גם בדומם ממש.. יש בחינת נפש וחיות רוחנית, דהיינו בחינת התלכשות אותיות הדבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם".

כלומר, הקב"ה אמר את כל הנבראים באופן אישי וברא אותם, הוא התייחס לכל אחד מהנבראים והתלכש בתוכו. בריאה כזו היא באופן של קירוב, וגורמת לחיבור בין הכורא לנברא. כאשר אותיות הדיבור יסתלקו מהנבראים, הוא יפסיק להחיות - הנבראים יחזרו להיות אין ואפס כמו לפני ששתי ימי בראשית ממש.

עד הבעל שם טוב הבינו את הבריאה באופן שונה משני הפרטים הקודמים: א. בריאת העולם היתה על ידי הרצון, "כל אשר הפץ ה' עשה". כלומר, כיוון שהקב"ה כל יכול, ממילא כאשר הוא רוצה דבר מסוים הוא מיד מתהווה. ממילא ב. בריאה באופן כזה איננה מתלבשת בתוך הנבראים, אלא עומדת במקיף, מבחוץ. התהוות כזו היא באופן של ריחוק.

כאשר הקב"ה רוצה - העולם קיים. כאשר אינו רוצה - העולם מתבטל. נכמובן שהקב"ה לא צריך לעשות מאומה כדי להחריב את העולם, אדרבה, הוא רק מפסיק לרצות את העולם והוא מתבטל. בניגוד לשיטת הכופרים שהקב"ה זקוק לעשות פעולה כלשהי כדי להחריב את העולם.

הנפקא מינה בין שתי השיטות היא מהי מציאות הנברא: האם העובדה שלנבראים יש מציאות וקיום - זהו גדר של נברא או גדר בכורא. כלומר, לפי שתי השיטות - החיות מגיעה בכל רגע מאת ה'. אך כעת, כשהנברא קיים - האם מציאותו העכשווית,

ימי בראשית. אם כן, מהו חידושו של הבעל שם טוב, ב"לעולם ה' דברך ניצב בשמים" - שדבר ה' מחיה בכל רגע את כל עשרת המאמרות?

נמספרים, שפעם שאלו "מתנגד" מה צריך הקב"ה לעשות כדי להחריב את העולם? הוא השיב: לשרוף אותו. המשיכו ושאלו אותו: הלא יישאר האפר? הוא השיב: הוא יפוזר בים. שאלו אותו: עדיין האפר יישאר! עד שהגיע למסקנה, שאין אפשרות להחריב כליל את העולם, על כך ענו לו: בשביל להחריב את העולם, הקב"ה לא זקוק לעשות מאומה, אדרבה, הוא צריך להפסיק לעשות. עליו להפסיק להחיות את העולם - והוא לא יהיה קיים.

גישה זו מייצגת את ההבדל בין הכופרים למאמינים, בין אלו שטוענים שה' ברא את העולם יש מיש, וכעת העולם מתקיים לברו, לאלו הקובעים שה' ברא את העולם יש מאין - וחיותו תלויה בקב"ה בכל רגע.

מובן, שלא ניתן לייחס לכל עם ישראל בכל התקופות שיטת כפירה כזו. לא ניתן לומר שהם סברו שהעולם מתקיים לברו.

חידוש הבעל שם טוב: הקב"ה מתלבש בתוך הנבראים

הביאור הוא: אמנם כל גדולי ישראל מאמינים שהקב"ה מהווה את העולם בכל רגע, בכך אין כל חידוש בשיטת הבעל שם טוב. חידושו של הבעל שם טוב מתבטא באופן ההתהוות, ולכך יש השלכות הנוגעות גם לנצחיות דבר ה' המהווה את העולם.

כביאורו של הבעל שם טוב מודגשים שני פרטים: א. בריאת העולם היתה על ידי דיבור: "לעולם ה' דברך ניצב בשמים... דברך שאמרת "הי רקיע" - תיבות ואותיות אלו... כדכתיב ודבר אלוקיני יקום לעולם ודבריו חיים וקיימים... אילו היו האותיות

היא מציאות של בורא או של נברא. עד הבעל שם טוב הובן, שהמציאות העכשווית היא נברא - הקב"ה ברא את הנברא, וכעת הוא קיים מציאות נוספת. אך לפי שיטת הבעל שם טוב, גם מציאות הנברא היא מציאות של בורא, כי דבר ה' מלוכש בו, ואין לו מציאות עצמית גם לאחר שנברא.

בריאת העולם כמו פעולת השכל על המידות

"מבשרי אחזה אלוקה" - כדי להבין את ההבדל בין בריאה באופן של רצון לבריאה באופן של דיבור, ניתן להביא דוגמא מההבדל בין פעולת הרצון לשאר כוחות הנפש: כאשר השכל מבין את גדולת ה' ומשכנע את הלב לאהבת ה' - השכל הנמצא בראש, יורד ומצמצם לדרגת הלב, עד שהלב מבין (לפי רמתו) את גדולת ה', ומתעוררת בו אהבת ה', כלומר, השכל מתלבש בלב, ובלב יש חתיכת שכל.

כך גם המידות המרגישות את הקב"ה, פועלות על כלי המעשה, עד שאדם שיש לו אהבת ה' - מקיים מצוות בחיות גדולה. כי החיות שבלב יורדת לאיברים ומחיה גם אותם. כלומר, באיברים יש חתיכת לב. על דרך שנאמר על יעקב אבינו: "וישא יעקב רגליו" - משנתכשר בשורה טובה שהוכטח בשמירה - נשא לבו את רגליו ונעשה קל ללכת². כלומר, הסדר הרגיל מחייב שהרגליים ישאו את הלב, אך אצל יעקב היה הפוך, הלב נשא את הרגליים. הדבר יתכן לפי המבואר לעיל שהלב של יעקב התלבש ברגליים והן קיבלו חיות גדולה והליכתו נעשתה קלה.

אך הרצון פועל על הכוחות באופן שונה לחלוטין. כמו הדין "לעולם ילמוד אדם במקום שלכו הפי" - הלימוד יכול להיות רק בהתאם לרצון. כאשר האדם רוצה ללמוד במקום מסוים ובנושא כלשהו (נגלה,

ולא ללמוד דבר אחר. היינו, פעולת הכוחות היא באופן של התלבשות וקירוב, השכל מתלבש בלב ומתקרב אליו. אך הרצון פועל באופן של ריחוק ומקיף, הוא כופה באופן חיצוני על האדם לעשות כפי רצונו.

בעשרה מאמרות - הקב"ה מתלבש בנבראים

כך גם למעלה: עד הבעל שם טוב הבינו שהקב"ה ברא את העולם באמצעות הרצון, הקב"ה "כל יכול" וכאשר הוא רוצה הוא בורא עולם. בעולם זה יש חיות ונבראים, אך הכל נוצר בריחוק מאלקות, באופן מקיף - כי כך הוא רוצה.

(כמו אור השמש - השמש אינה מתעסקת באור היוצא ממנה, ולא משנה לה אם יש אור או אין אור, הוא נמשך ממנה בדרך ממילא. כך הקב"ה ברא את העולם בלי התעסקות והתלבשות בו, אלא בדרך מקיף לחלוטין. כך שיש שני דברים: בורא ונברא.)

אמנם "בעשרה מאמרות נברא העולם" הוא אמר "יהי רקיע" - אך לאמירה אין משמעות בעצם ההתהוות - היא רק מגלה מה ה' רוצה. כמו "אמר מלכא עקר טורא" - עקירת ההר לא מגיעה מאמירת המלך, אלא מרצונו של המלך לעקור את ההר - האמירה מגלה את הרצון בלבד.

וכפי שמלמד מסביר בפשטות משמעות מאמר רז"ל שהעולם נברא בדיבור, שהכוונה היא שלא במעשה, דקוב"ה אינו צריך לעשות מעשה, אבל לא שהמאמר

2 בראשית כטא וברשי"י שם.

הוא כן מתלבש בעולם. דבר ה' של עשרה מאמרות נמצא בתוך העולם להחיותו, אם כן "אין עוד מלבדו", כי כל מציאות העולם הוא האלקות והרבר ה' המחיה אותה.

יישוב הקושיות

לאור חידושו הגדול של הבעל שם טוב מתעוררות השאלות האמורות: "ואף שלא הוזכר שם אבן בתורה!" - כיוון שהאמירה מתלבשת בנברא להחיותו - אזי כאשר הקב"ה לא אומר "יהי אבן" - אין לה מקור חיות, וכיצד נבראה?

עד הבעל שם טוב לא סברו שהקב"ה צריך לומר "יהי אבן" - מספיק שהוא רצה "ארץ" ומיד נתהוו כל הפרטים הכלולים בארץ, וביניהם אבן, וברצון ברור, שכל הפרטים וכל הדיבור הוא רק לגלות לנו שהוא רצה וברא רקיע, אין שום עניין לומר כל פרטי הנבראים. כדי לגלות את רצונו באמירה הוא הסתפק באמירה הכללית "בראשית ברא אלוקים ... את הארץ" - "ארץ" הכוללת בתוכה גם אבן, הדיבור אינו צריך לגלות את כל פרטי הרצון. ממילא אין כל בעיה ותמיהה מהיכן יש חיות לאבן כאשר היא לא מוזכרת בעשרה מאמרות.

לכן כאשר לומדים חומש או פרקי אבות לא מתעוררת השאלה, כי בפשטות ניתן לומר שהאמירה המגלה את הרצון לא צריכה לדרת לכל הפרטים.

אך לפי שיטת הבעל שם טוב שעצם האמירה מהווה ומחיה את העולם, וכל פרטי הנבראים צריכים להאמר - אם כן מדוע "לא מוזכר שם אבן בתורה"? מהיכן האבן מקבלת את חיותה?

על השאלה האמורה עונה אדמו"ר הזקן, שהאבן כן מוזכרת בעשרה מאמרות, והקב"ה מתלבש בתוכה להחיותה באמצעות צמצומים והעלמים של צירופים

מהווה, ומשמעות השימוש בלשון מאמר ודיבור לגלות מה רוצה הקב"ה, ועל כן אין צורך שיהיה מאמר נפרד לכל נברא, שהרי המאמר אינו מהווה, אלא רק מגלה לנו מה הוא רצה, וברצון כמוכן יש כל פרטי הבריאה מה הוא רצה. ועל כך בא הבעש"ט ומסביר שאמנם יש דיבור, היינו כח שיוצא מהקב"ה, וזוהי ההתלבשות בנבראים היינו שהכח המהווה - הדיבור - נמצא מחוץ לאור אין סוף ובתוך הנברא, כמו פעולת השכל על המידות. הבריאה היתה בזכות האמירה: כשהקב"ה אמר "יהי רקיע" - נמשכה ממנו חיות והתלבשה ברקיע להוותו. כעת האותיות נמצאות בתוך הרקיע ומהוות אותו. ממילא מוכן שאין שני דברים אלא מציאות הנברא היא מציאות הבורא.

סיכום חידושו של הבעל שם טוב

לסיכום ניתן למצוא מספר הכרלים בין האמונה שהיתה עד חידושו של הבעל שם טוב, לבין שיטת הבעל שם טוב:

- א. אופן ההתהוות: התלבשות בפנימיות - קירוב, או בבחינת מקף - ריחוק, דיבור או רצון.
- ב. מציאות הנברא לאחר התהוותו: מציאות של בורא או מציאות של נברא.
- ג. אופן ביטול הנברא - סילוק האותיות או העדר (רצון).

לאור האמור מוכן החידוש הגדול המהווה את אבן היסוד למבואר בשער היחוד והאמונה: עד ביאור זה הובן שאין קשר בין בורא לנברא, אמנם כל מציאותו של הנברא תלוי ברצונו של הקב"ה, אך העולם הוא מציאות אחרת ואין בו שום עניין אלוקי, דהקב"ה נמצא במקומו ואינו מתלבש בעולם. החידוש בשער היחוד והאמונה קובע שהקב"ה והעולם דבר אחד, כי

בבריאת העולם.

אך לאור חידושו של הבעל שם טוב, שהדיבור פועל ומתלבש בעולם, ואינו משל בלבד, אלא הוא החיות של העולם - נשאלת השאלה: כיצד ניתן לייחס דיבור לקב"ה - הלא אינו דמות הגוף?³

על כך הוסבר שהדיבור שלמעלה אינו כמו דיבור שלמטה, אלא דיבור, כמובן של גילוי, כלומר, אלו כוחות הנמשכים ממנו ומתלכשים בעולם ובנבראים. הדוגמא מדיבור רומזת שכמו דיבור האדם ענינו גילוי, כך הדיבור שלמעלה נקרא דיבור כי ענינו גילוי הכוחות האלוקיים.

3 השאלה מתאימה בפרק זה בו מדובר אודות עשרים ושנים אותיות הבאות מה' מוצאות הפה, כמרומו בפסוק "ואתה מחיה את כולם".

וחילופי אותיות וכו'. אך לפי השיטה שהקב"ה לא התלבש בעולם אלא בורא אותו מצד הרצון - אין צורך בכל הצמצומים הנ"ל כי הקב"ה נותר במקומו ואינו קשור כלל לעולמות.

כך גם לגבי בסיום פרק ב': "ואף שאין לו דמות הגוף": עד חידושו של הבעל שם טוב, אין מקום לשאלה כיצד הקב"ה מדבר הלא אינו גוף, שכן כל מהות הדיבור כלל לא חשוב ואינו חיוני, הוא לא פועל מאומה. ניתן להשתמש בתירוץ הרמב"ם שהדיבור הוא משל, כדי לסבר את האוזן ו"דברה תורה כלשון בני אדם". הבריאה היתה מצד הרצון - בלי כל דיבור.

אדרבה, לשימתם ניתן לומר, שמשמעות הדיבור של הקב"ה בעשרה מאמרות בא לשלול את הצורך של הקב"ה בעשייה, כלומר פחות התלכשות והתעסקות

במהות וגדרי תקנת בפ"נ ובפ"נ

(גיטין ב, א)

הגאון החסיד ר' יעקב גולדשמיד שליט"א

ר"מ ומשגיח ראשי בישיבה

מביא קושיות התוס' והראשונים ארש"י / מביא ביאורי האחרונים והצ"ע בהם / מביא את קושית הראשונים על ביאור רש"י בדברי רבה / דן בדברי רש"י ד" ורבנן הוא דאצרוך" ובדברי הפנ"י והגרעק"א / מביא דעת רש"י בשליח לקבלה ובביאור הר"ן והמהר"ש / חוקר במהות התקנה האם היא לטובת האשה או מצד כשרות הגט / מוסיף נקודה מחודשת בדעת רש"י ומיישב קושיות הראשונים עליו / מביא רא"י להחבנה המחודשת ברש"י / מבאר בטוב את דברי רש"י בחשש ד'לשמה' / מביא הסוגיא לקמן דף ה' ע"א ובדברי הר"ן שם והחידוש שבדבריו / דן במהות הענין ד"שיחזור ויתנגנו לה" / מקדים דיש ב' סוגים בפסול גט מדרבנן ומאריך להביא ראיות לכך / עפ"י מבאר החידוש שבדעת הר"ן ורש"י / מבאר עפ"י כמה מחלוקות ראשונים בדני בפ"נ ובפ"נ / מוציא שני ביאורים בנדר התקנה / מבאר ששתי החקירות הא' בהא תליא / מבאר עפ"י דברי רש"י דף ה' ע"ב ומיישב קושיית הפנ"י / מבאר את שורש המחלוקת שתלוי במהותו של הגט / מביא את חידושו של כ"ק אדמו"ר הזקן ומוכיח דאזיל כשיטת רש"י.

לצפון ועכו כצפון, רבי מאיר אומר עכו כארץ ישראל

לגיטין, המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמו, ע"כ לשון המשנה.

ובגמרא שם: "מאי טעמא, רבה אמר לפי שאין בקיאות לשמה, רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו, מאי בינייהו, איכא בינייהו דאיתוהו בי תרי, אי נמי ממדינה למדינה בארץ ישראל, אי נמי באותה מדינה במדינת הים, ע"כ לשון הגמרא.

וברש"י (ד"ה דאיתוהו בי תרי) כתב, וז"ל: "ושניהם

א.

שנינו בריש מכילתין (גיטין ב, א); "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, רבן גמליאל אומר אף המביא מן הרקם ומן החגר רבי אליעזר אומר אפילו מכפר לודים ללוד וחכמים אומרים אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם אלא המביא ממדינת הים והמוליך והמביא ממדינה למדינה במדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, רבן שמעון בן גמליאל אומר אפילו מהגמוניא להגמוניא, רבי יהודה אומר מרקם למזרח ורקם כמזרח מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום מעכו

וההחילוק בין רש"י והתוס' דהריב"א בתוס' פי' שבשעת מסירת הגט מעידים העדים על עצמם שהם שלוחי הבעל, ושוב אין לחשש זיוף, אמנם רש"י לא ס"ל שמעידים בשעת המסירה עדות זו, שהרי בשביל עדות זו צריך להגדה בכי"ד, והרי ייתכן שהמסירה לא היתה בפני בי"ד, ולכן ס"ל לרש"י (כהבנה הפשוטה בדבריו) שכשיצטרפו להם, תלך האשה למוצאם ואז יעידו על שליחותם, ולכן אין מקום לעירעור.

ועפ"ז יבוארו היטב דברי רש"י, שאכן אין הכרח שהשלוחים יכירו חתימות ידי עדי הגט, וכן א"ש סוגיית הגמ' לקמן שהטעם ששניים אי"צ לומר בפ"ג ובפ"ג שהוא מפני שיוכלו להעיד ע"ע, דהכוונה בזה היא כפירש"י, שלכשיצטרפו להעיד, יבואו ויעידו שהם שלוחי הבעל.

אמנם, עדיין אין בביאור זה ישוב ממש לקושיית התוס' "אטו בכיפא תלו להו", שהרי גם כאן צריכים השלוחים להשאר כל הזמן במקומם, שמא יצטרפו להם, ואיכא לקושיית התוס' "אטו בכיפא תלו להו"?

ועוד ועיקר, הנה, נראה מדברי הראשונים שלא למדו הפשט ברש"י בדברי האחרונים הנ"ל, שהרי מקושייתם (הנ"ל) משמע שהבינו בדבריו שאכן ס"ל לרש"י שכשאתוהו בי' תרי אי"צ לומר כלום, וודאי שאי"צ להעיד על שליחותם, וכן משמע מפשטות דברי רש"י, שהפשט בדבריו הוא כהבנת הראשונים הנ"ל, שאין השלוחים צריכים להעיד על שליחותם, אלא על חתימת ידי העדים, וא"כ הדרה קושיא לדוכתא?

ב.

והנה כדי להבין את דעת רש"י הנ"ל בדברי רבא נקדים את הצ"ע כהבנת שיטת רש"י בדברי רבה, דהנה במהות החשש "לפי שאין בקיאיין לשמה",

נעשו שלוחים לגרשה, והגט יוצא מתחת ידי שניהם לרבה בעי למימר, לרבה לא בעי למימר, שהרי שנים הם ואם יערער בעל הרי הם מצויין לקיימו, עכ"ל.

ובתוס' (ד"ה דאיתוהו) כתב, וז"ל: "פ"ה למ"ד לפי שאין עדים מצויין לקיימו אלו יקיימוהו, וקשה דאטו בכיפא תלו להו שיהו מזומנין לקיימו כשיבא הבעל ויערער, ועוד, דלמה לי דאיתוהו בי תרי כך שוים שנים מן השוק שמכירין חתימת העדים, ומפרש ריב"א דאיתוהו בי תרי ואמרי שהבעל שלחם דתו לא מהימן לומר לא שלחתי, דהכי אמר לקמן (דף ה.) שנים אין צריכין לומר בפני נכתב וכו', ומה אילו יאמרו בפנינו גירשה מי לא מהימני, ולהאי לא חיישינן שמא החתים כמזיד עדים פסולין דמסתמא כיון דשלח לה גט כדן עשאו, דאינו חשוד להכשילה", עכ"ל.

ובראשונים הוסיפו להקשות (תוס' הרא"ש) מנ"ל שמכירים השלוחים את חתימות ידי העדים שבגט, שאנו אומרים שהם יקימוהו.

ועוד הקשו על רש"י, מהגמ' לקמן ה, א דשם איתא "רבעא מיני" שמואל מרב הווא שנים שהביאו גט ממדינת הים צריכים שיאמרו בפ"ג ובפ"ג או אין צריכין, אמר לי' אין צריכין, ומה אילו יאמרו בפנינו גירשה", היינו, שהטעם לכך שאינם צריכים לומר בפ"ג ובפ"ג הוא רק מאחר שיש להם מינו, שיכלו להעיד שנתגרשה בפניהם, ואילו לרש"י לכאן הטעם שאינם צריכים לומר בפ"ג ובפ"ג הוא משום שבאתוהו בי' תרי אי"צ לומר כלל בפ"ג ובפ"ג שהרי הם מצויים לקיימו.

והנה מצינו באחרונים (חמדת שלמה ועוד) שכתבו לבאר בדברי רש"י, ומחמת הדוחק והצורך ליישב דברי רש"י, כתבו בדוחק שגם כוונת רש"י היתה שהשלוחים יעידו ע"ע שהם שלוחי הבעל, וממילא שוב אין לחשש זיוף, כהבנת התוס'.

כתב רש"י (בר"ה לפי שאין בקיאין לשמה) וז"ל: "אין בני מדינת הים בני תורה, ואין יודעין שצריך לכתוב הגט לשם האשה, וקרא כתיב וכתב לה ספר כריתות (דברים כד), לה דהיינו לשמה, הילכך אומר השליח בפני נכתב ובפני נחתם וממילא שיילינן ליה אם נכתב לשמה, והוא אומר אין, ולקמיה מפרש מאי טעמא לא אצרכוהו נמי למימר לשמה", עכ"ל.

ומשמע מדבריו שהחשש בגמרא הוא חשש אמיתי שאכן ייתכן שהגט לא נכתב לשם האשה, והוקשה לרש"י, דא"כ, מה מועילה העדות דבפ"נ ובפ"ג, הרי היא לא עדות על הלשמה שבגט, וע"ז משיב רש"י שכשיאמר בפ"נ ובפ"ג ישאלוהו הדיינים האם נכתב הגט לשם האשה, והוא ישיב בחיוב.

והנה, בתוס' (ד"ה לפי שאין בקיאין) כתב, וז"ל: "והא דפ"ה דממילא שיילינן ליה אי הוה לשמה ואמר אין, נראה דלא משתמיט בשום דוכתא שיהא צריך לישאל, ועוד דאם כן לימא איכא ביניהו אם צריך לישאל, ואומר ר"י דסתמא לשמה קא מסהיד כדפירש בקונטרס נמי בסמוך", עכ"ל.

וצ"ע טובא ליישב דברי רש"י מקושיות התוס'.

והנה, כמ"ש בתוס', שכן פ"י רש"י בסמוך, כוונתו בזה היא על רש"י לקמן ג, א ד"ה לא גיזי שכתב בזה"ל: "וממילא שיילינן ליה אי נכתב לשמה ואמר אין אי נמי סתמא (לשמה) קא מסהיד", עכ"ל רש"י.

ובאמת, שמרש"י שם משמע שמפרש העדות על לשמה, כשני אופנים, או שבי"ד ישאלוהו, או שעצם עדותו שאומר בפ"נ ובפ"ג היא נחשבת כעדות על לשמה, כיון שמתברר שכשיאמר שהגט נכתב ונחתם בפניו, מתכוון הוא שנעשה לפי כל הכללים הדרושים, וצ"ע בזה האם חזר בו רש"י מדבריו דלעיל?

והנה הגר"ע איגר כתב לבאר בזה, דההבדל בין רש"י

אך הנה, דברי הרעק"א מיוסדים על החילוק, שבהו"א חששה הגמרא לא רק לחשש דלשמה, אלא לחששות נוספים, אך לכאורה אין כל הוכחה מלשון רש"י בהו"א, שהיו לגמרא חששות נוספים מלבד החשש דלשמה, ומלשון רש"י משמע בפשטות שגם בהו"א לא חששה הגמ' אלא לחשש שמא נכתב הגט שלא לשם האשה, מאחר שזהו החשש המצוי ביותר, וכמ"ש כמה מהראשונים, ולפי"ז אין הברל משמעותי בהסבר הגמ' בין הו"א למסקנה לשיטת רש"י, ועדיין צלה"ב מדוע שינה פירושו.

גם צ"ע, להתאים את דברי רעק"א לדברי רש"י בסוף הסוגיא שישנם ב' אופנים, או שישאלוהו ב"ד או ש"סתמא לשמה קמסהיד".

ולסיכום: צריך ביאור והבנה בדברי רש"י, וכן בשיטתו בגדר העדות דבפ"נ ובפ"ג לדעת רבה.

ג.

לעז אפשר להוציא הן על הכתיבה והן על החתימה, אבל לרש"י שהחשש אינו מלעז שיוציא הבעל, אלא חשש אמיתי שמא לא נכתב הגט לשמה, שאולי מצא גט כתוב, וא"כ כל החשש הוא רק על הכתיבה, וא"כ למה נצרך השליח לומר גם "בפני נחתם"?

ובפני יהושע כתב לבאר, דרש"י ס"ל שהגם שיסתם ספרי דדייני מוגמר גמרי" מ"מ יש מיעוט עדים שיתכן שיחתמו שלא לשמה, כיון שאינם יודעים, ולכן עדיין יש מקום לחוש, ולכן היצריכוהו לומר גם בפני נחתם.

והנה, מלכד הדוחק הגדול לחוש לכוזה חשש, שהעדים הרגילים לחתום על הגיטים לא ידעו שהחתימה צריכה להיות לשם האשה, הנה נוסף לזה צריך להבין, דכאם זהו אכן החשש, שנחשוש שישנם כאלו עדים, מדוע א"כ נדחק רש"י לומר שהחשש הוא משום שמא ימצא גט כתוב, שהרי, כנ"ל, זהו חשש דחוק ורחוק מדי, ורש"י הי' יכול לפרש גם לגבי הכתיבה, שיתכן שישנם סופרים שאינם בקיאים דיים בדיני הגט, ואינם מודעים לכך שהכתיבה צריכה להיות לשמה, ויתכן שהסופר שכתב הגט שלפנינו לא כיון לשמה, ולכן תיקנו לומר בפני נכתב, ומדוע נדחק רש"י לומר שהסיבה לתקנת בפני נכתב הוא משום שמא מצא הגט כתוב בשוק, שהוא דוחק גדול ביותר? (וכבר עמדו בזה כמה מן האחרונים).

גם צריך להבין, להבנת רש"י שהחשש שמא ימצא גט כתוב, א"כ צ"ע מהו החשש שהעדים יחתמו שלא לשמה, הרי הפשט בכוונת לשמה בחתימה הוא, שכשיחתמו ידעו העדים עבור מי מיועד גט זה שחותמים עליו, וא"כ ממ"נ, באם חתמו העדים שלא לשמה, היינו שבשעת החתימה לא ידעו עבור מי הגט, הרי אין זה רק פסול בדיני לשמה, אלא בעצם החתימה, היינו שעצם החתימה בשקר יסודה, שהרי

והנה בכיבוד מסקנת הסוגיא ש"רבנן הוא דאצרוך" כתב רש"י (בר"ה ורבנן), וז"ל: "למיהש למלתא משום דאיכא דאשכח כתוב ועומד כגון שנכתב לשם א' מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה ונמלך מלגרש", עכ"ל.

והיינו, שלדעת רש"י גם למסקנת הסוגיא ישנו חשש שהגט לא נכתב לשמה, ורק שהחשש הוא חשש רחוק וקלוש.

ובתוס' (ר"ה ורבנן) הקשו בזה"ל: "וקשה, דבהחזק שני יוסף בן שמעון אפילו נכתב לשמו פסול לגרש בו לר' מאיר כדאמרין בריש כל הגט (לקמן דף כד, ב) כתב לגרש בו את הגדולה לא יגרש בו את הקטנה, וקאמר בגמ' קטנה הוא דלא מצי מגרש הא גדולה מגרש, מוקי לה כר' אלעזר ולא כר"מ משום דבעינן שיהא מוכיח מתוך עדי החתימה הי מינייהו מגרשה, ובסמוך בעי לאוקומי מתני' כר"מ ואפילו לרבי אלעזר צריך עדי מסירה שידעו שעשאו הבעל שליח וליכא, ואור"י דהא דאצרוך רבנן הכא היינו כדי שלא יערער הבעל ויאמר שכתבו הסופר כדי להתלמד והוא החתים עליו עדים שהוא לא היה בקי לשמה".

וצ"ע ביישוב דעת רש"י בזה, הרי לכאורה אין מקום לחשש כלל. אלא ע"כ שצ"ל לדעת רש"י, שאכן אין מדובר בסוגיין בהחזק לשני יוסף בן שמעון בעיר, אך מ"מ חיישינן שמא מצא גט כתוב, וא"כ צ"ע שנתקן לומר בפ"נ ובפ"נ רק משום חשש קלוש ורחוק כ"כ.

ומצינו באחרונים שהוסיפו להקשות בדברי רש"י, דלמה שס"ל דחיישינן שמא לא נכתב הגט לשמה בגלל שמצאוהו כתוב וחתום, קשה, דא"כ לשם מה נזקק השליח לומר בפני נחתם, דהניחא לתוס' שהחשש הוא שמא יוציא הבעל לעז על הגט, הנה

לחוש לערעורו אלא כשהוא נותנו לשליח להולכה לפי שבשעה שהגט יוצא מתחת ידו אינו גומר ומגרש עדיין ולפיכך חוששין שמא ימלך ויערער אבל כל שהוא נותנו לידה או ליד שליח לקבלה הרי בשעה שהגט יוצא מתחת ידו גומר ומגרש וכיון שאין לחוש שמא יבוא ויערער הרי האשה מותרת לינשא אע"פ שלא נתקיים הגט דכל היכא דליכא למיחש לערעור דבעל אין האשה צריכה לקיומו של גט, עכ"ל.

והנה לולי דברי הר"נ הי' ניתן לבאר דברי רש"י בפשטות, - וכע"ז כתב במהר"ם שיף - דשיטת רש"י שכל תקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ אינה אלא בשעת מסירת הגט, ולכן במקום שאירי לאחר מסירת הגט, היינו, שכבר נתגרשה האשה, במקרה זה לא חלה התקנה, ועפ"ז יובן, שבשליח לקבלה אי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ, כיון שהמסירה כבר היתה במדינת הים, א"כ כשבא לא"י אין מקום לאמירת בפ"נ ובפ"נ שהרי כבר נתגרשה מקודם, ואין זה שעת המסירה.

והחידוש בדברי המהר"ם שיף הוא, שלדעת רש"י אמירת בפ"נ ובפ"נ היא תקנה וסדר במסירת הגט שתקנו חכמים שמסירת הגט תהי' בצורה ובאופן של אמירת בפ"נ ובפ"נ.

ובמהפ"מ בין טעמו של הר"נ לטעמו של המהר"ם שיף, נראה לומר:

בשליח להובאה, היינו, שעשתה האשה שליח שיביא לה את גיטה, והגירושין לא יחולו עד שיוגיע הגט ליד האשה, (ושליחותו היא רק לשאת ולהביא את הגט מהבעל) האם יצטרך השליח לומר בפ"נ ובפ"נ בשעת מסירת הגט לאשה, די"ל שתלוי בסברותיהם:

לסברת הר"נ, הנה כיון שמשעת מסירת הגט מהבעל לשליח ועד לשעת הגירושין ישנו זמן בו יכול הבעל להימלך ולבוא לערער על הגט, א"כ יש חשש עירעור,

העדות אינה עדות, והוי עדות שקר ולא רק התימה שלא לשמה, וקשה לומר שזהו אכן החשש, שהרי הם בקיאים בהלכות השטרות - קו' הגרעק"א.

וכתב לבאר בזה, שהחידוש בדין לשמה בנט הוא גם בחתימת העדים דנוסף לעצם החתימה שצ"ל כשורה, שבוה דומה הגט לשאר שטרות, ישנו בנט עניין נוסף, והוא שבשאר שטרות צריכים העדים לדעת עבור מי הם חותמים, אבל בנט צריכים הם גם לומר בפה שחתימתם היא לשם אשה פלונית.

עכ"פ נמצאנו למדים בדעת רש"י, שכל החשש על העדים אינו אלא שלא ידעו הלכה זו שצ"ל העדות בפה, וא"כ צ"ע האם זהו כל החשש שבנינו הצריכו לומר בפני נחתם?

ואם כן צ"ע בדעת רש"י בנדר ומהות תקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ, הן לשיטת רבא והן לשיטת רבה.

ד.

והנראה לומר בכיבור הענין, ובהקדים.

בראשית פירושו על משנת המביא גט כתב רש"י בזה"ל: "צריך - השליח המביאו לומר כו' וטעמא מפרש בנמו' ושליח זה הבעל עשאו שליח להולכה", עכ"ל.

ובכיבור הענין, מדוע מדיגש רש"י שמדובר על שליח להולכה, מבאר הר"נ שכוננת רש"י היא לומר, שבאם השליח הוא שליח האשה לקבלת הגט, הרי אי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ, והוא ע"ד שהאשה עצמה שכשמביאה גיטה אינה צ"ל בפ"נ ובפ"נ, כיון שהיא כבר התגרשה בשעת קבלת הגט. ובטעם החילוק, בין אם מדובר לפני הגירושין או לאחריהם, כתב הר"נ לבאר, וז"ל "וטעמא דמילתא דכיון דמדינא לא צריך אלא מפני חשש שמא יבא הבעל ויערער אין

ולכן יצטרך לומר בפ"נ ובפ"ג;

(א) תקנה זו ניתנה לטובת האשה, שהרי יתכן והבעל יערער ולא תמצא האשה דרך להכשיר הגט, ולכן תיקנו שיאמר השליח בפ"נ ובפ"ג, שהוא בכדי למנוע אפשרות הבעל לערער על הגט.

והיינו, שכעת, בשעת נתינת הגט, אין כל שאלה על כשרותו ואין כל חסרון ובעיה במסירתו, אלא ישנה תקנה ועצה טובה לאשה, שתוכל למנוע את עירעור הבעל.

(ב) מהות התקנה היא בגט עצמו, שא"א לתת גט שבשעת המסירה יש אפשרות ויכולת לערער על כשרותו, היינו, דכיון שגט הוא ענין חמור הקשור לדינים חמורים שונים, תיקנו חכמים שגט שניתן לערער עליו אין למוסרו. ובסגנון אחר: גט שישנה אפשרות לפוסלו ע"י ערעור בשעת הנתינה, יש בו פסול מדרבנן, המונע את מסירתו. ולזאת תיקנו שיאמר השליח בשעת המסירה בפ"נ ובפ"ג, בכדי למנוע כל אפשרות לעירעור, שבוזה מכשיר השליח את הגט עצמו, שיוכל למוסרו.

והנפק"מ בין ב' האופנים פשוטה היא ביותר: לדרך הא', שגדר התקנה הוא ע"מ לעזור ולסייע לאשה למנוע את עירעור הבעל, הנה ודאי שאין לחלק בין שעת מסירת הגט לזמן אחר, שהרי מטרת התקנה היא ע"מ להועיל לאשה ולמנוע את עירעור הבעל, ולזה אין הבדל בין שעת מסירת הגט או לאחריו, דהעיקר הוא שהבעל לא יוכל לערער.

אך באם נלמד כהצד הב', הרי ברור שכיון שכל מהות התקנה היא תקנה בגט עצמו, ע"מ שיוכל למוסרו בכשרות מקסימלית, הכוללת גם אי אפשרות לעירעור, וא"כ ברור ופשוט שאין מקום לתקנה לאחר מסירת הגט, דלמרות שכעת ניתן לערער עליו, אין בו התקנה דבפ"נ ובפ"ג שהרי אין זה טעם התקנה.

אך לסברת המהר"ם שיף שהוא דין במסירת הגט, יש מקום לומר שלא יצטרכו לומר והוא בהקדים את דברי הר"ן לקמן בריש פרק התקבל במהות הבנת הגדרתו של 'שליח הובאה' שלכאורה מדוע אין בו חיסרון ד'טלי גיטך מעל גבי קרקע' וכתב ע"ז וז"ל: "ול"נ דאפשר דכיון דשלוחו של אדם כמותו הרי הוא כאילו היא קבלתו אלא שהיא מתנה שאינה רוצה להתגרש אלא כשיגיע גט לידה" הרי לנו שמסירת הגט מהבעל כבר הייתה במדינת הים, וזה שהאשה לא נתגרשה עד שיגיע גט לידה, הוא מדין תנאי המונע מחלות הנירושין לחול עד שיגיע הגט ליד האשה, וכיון שתנאי הוי מילתא אחריתי, א"כ מעשה מסירת הגט נעשה כבר במדינת הים, ורק שמצד התנאי אינה מגורשת עד שיגיע גט לידה ואם כן אין מקום לומר בפ"נ ובפ"ג לכשיגיע לידי האשה, שהרי אי"ז שעת מסירת הגט. (וכ"ז לדעת הר"ן דלעיל בהבנת מהות 'שליח הובאה' אבל אם נבאר כביאור הגר"ח בגדר שליח הובאה שבאמת מסירת הגט ליד האשה אינו אלא שיגיע גט לידה א"כ גם לדעת המהר"ם שיף יצטרכו לומר. ואכמ"ל)

ומאחר שלמדנו בהסבר שיטת רש"י, שתקנת בפ"נ ובפ"ג היא דין הקשור עם מסירת הגט, הנה יש לדרון בענין זה גופא, מדוע אכן התקנה קשורה עם זמן מסירת הגט דוקא, הרי לכאורה יתכן שהבעל יערער גם בזמן ובמצב אחר?

ה.

והביאור בזה הוא, דהנה יש לחקור ולברר במהות וגדר תקנת אמירת בפ"נ ובפ"ג, דיש לומר בכ' אופנים:

דכיון שלרש"י אין במהות התקנה משום טובת האשה שלא יוכל הבעל לערער, אלא משום כשרות הגט עצמו, לכן י"ל שהתקנה נתקנה על שעת מסירת הגט בלבד, היינו, שהתועלת שבתקנה היא שיוכל למסור את הגט ללא כל חשש שיערערו עליו עכשיו. וא"כ, י"ל שבאם בשעת המסירה אין אפשרות לערער על הגט, אף שיודעים שלאחר זמן יוכל הבעל לערער עליו, הנה אין זה ממהות התקנה, כיון שכל התקנה היתה אך ורק בכדי לוודא שמסירת הגט תהיה בשלמות, ללא כל חשש ערעור בזמן המסירה, כיון שבאם בזמן המסירה יהי' הגט בר-ערעור, הרי חסר בעצם תוקפו וכשרותו של הגט, אבל אם בשעת המסירה אין כל אפשרות לערעור על הגט, הרי הגט כשר, ויכול למוסרו לאשה.

ולפ"ז נמצא דבר חידוש בשיטת רש"י, דכיון שמהות תקנת אמירת כפ"נ וכפ"נ הוי ע"מ להבטיח את כשרותו של הגט בשעת המסירה, נמצא שבאם אין אפשרות לערער על הגט בזמן מסירתו, הרי השליח אי"צ לומר כפ"נ וכפ"נ, כיון שהגט כשר הוא, ובתוקפו עומד למסירה, שהרי כעת אין אפשרות לערער עליו. והיינו, שלשיטת רש"י, תקנת אמירת כפ"נ וכפ"נ נתקנה אך ורק במקרה שניתן לערער על הגט בשעת מסירה, משא"כ במקרה שאין אפשרות ערעור, לא יצטרך השליח לומר כפ"נ וכפ"נ.

ועפ"ז ניתן לבאר שיטת רש"י ב"איתוהו בי' תרי"י. נזכר לעיל, שנתקשו הראשונים בדברי רש"י בכמה פרטים. (א) אטו ככיפא תלי להו. (ב) מגלן שיכירו השלוחים חתימת העדים. (ג) מהגמרא לקמן משמע שבמקרה שישנם ב' שלוחים אינם צריכים לומר כפ"נ וכפ"נ בגלל המיגון.

וע"פ המוסבר לעיל בדרכו של רש"י, ניתן לבאר ולתרוץ קושיות אלו, במקרה ד"איתוהו בי' תרי"י, הנה

וי"ל דהמחלוקת הנ"ל בין רש"י לתוס' היא בגדר ומהות התקנה דכפ"נ וכפ"נ, דלתוס' עיקר התקנה היא עבור ולטובת האשה, ולזה אין נוגע דוקא לשעת מסירת הגט. משא"כ רש"י ס"ל שהוא דין במסירת הגט עצמו, ואין מהות התקנה לטובת האשה דוקא, אלא דין בגט עצמו.

ולפי הבנה זו במחלוקת רש"י ותוס' יתבאר מהלך הסוגיא לשיטתיהו, כב' האופנים הנ"ל:

ונתחיל בביאור שיטתם בדעת רבא:

לפי דרך התוס': בהו"א חשבה הגמרא שהחשש הוא שמא יערער הבעל ערעור אמיתי על הגט, ולא נוכל לבררו, ולכן תקנו חכמים שיאמר השליח כפ"נ וכפ"נ. אבל במסקנה למדה הגמרא שאין פה חשש אמיתי על כשרות הגט, אלא החשש הוא שמא יוציא הבעל לעז על הגט, ולכן תקנו לטובת האשה שיאמר השליח כפ"נ וכפ"נ, ע"מ למנוע לעז זה, ושוב לא יוכל הבעל לערער.

לפי דרך רש"י: בהו"א חשבה הגמרא שאכן ישנה שאלה על הגט עצמו, ולכן אין למוסרו ללא בירור אמיתי שהגט כשר, ובירור זה מתבצע ע"י שיאמר השליח כפ"נ וכפ"נ. ובמסקנה הבינה הגמרא, שאין חשש אמיתי שהגט פסול, אלא חיישינן שמא יערער הבעל ויאמר שהגט פסול, וא"כ, עצם האפשריות לערער על הגט מונעת את האפשרות למוסרו, ולכן בכדי למנוע אפשרות זו, וע"מ להכשיר את הגט למסירה צריך השליח לאמר כפ"נ וכפ"נ.

ו.

ומעתה נוסף לעיין בביאור דרכו של רש"י בביאור התקנה דכפ"נ וכפ"נ, דלכאורה נראה להוסיף בזה דבר חדש:

סוף שנים הן מה לי שניהם שלוחים מה לי אחד מהם הרי עדים מצויין לקיימו לא פלוג רבנן בין בא עם חבורת אנשים לבא יחידי דאין מבחין ובודק באלה דלא מוכחא מלתא ואם באת להכשיר את זה יכשירו את זה אבל כששנים הביאוהו מלתא דמוכחא ולא שכיחא היא ולא אחמור בה רבנן, עכ"ל. והיינו, דהוקשה לרש"י הסברא בדברי הגמרא, דמה לי שניהם שלוחים, ומה לי שני אנשים אחרים המכירים חתימות העדים אף שאינם שלוחים, מ"מ הם יקיימו את הגמ. וע"ז מתרץ רש"י ד'לא פלוג'. היינו, שאכן ללא הסברא ד'לא פלוג' הרי כיון שישנם פה שני אנשים אפילו שאינם שלוחי הגמ ממה"י הנה לרבא אין צריכים לומר בפ"ג ובפ"ג.

ולכאורה אינו מוכן, שהרי יתכן שמאוחר יותר יערער הבעל על כשרות הגמ, ומגלן שאנשים אלו יכירו חתימות העדים ומהו ההכרח שהם אכן יקיימוהו. הניחא במקרה שהם עצמם השלוחים, א"כ אפי' שאינם מכירים חתימות העדים, מ"מ, מעידים הם על שליחותם, ואין חשש שהבעל עצמו יתן להם גמ פסול, שהרי "אינו חשוד להכשילה", אבל במקרה שהם אינם שלוחים, מה ביכולתם להועיל כנגד עירעור הבעל, ומדוע ס"ל לרש"י שלולי הדין ד'לא פלוג' לא יצטרכו לומר בפ"ג ובפ"ג?

ואולם ע"פ האמור ומבואר לעיל בשיטת רש"י יובנו הדברים. דכיון שמהות התקנה היא ע"מ למנוע ערעור בשעת מסירת הגמ בלבד, (ע"מ למנוע פסלות הגמ בשעת מסירתו), א"כ, כיון שבשעת המסירה ישנם אנשים ממקום חתימת הגמ, שוב יורד החשש שהבעל יערער, שהרי מסתבר שהבעל לא יבוא ויערער בשעה שיכול להיות שא' מהם יקיים החתימות.

ובעומק יותר: מהות התקנה היא, שכיון שבאם בשעת

כיון שבשעת המסירה ישנם שני עדים שמסוגלים להעיד על שליחותם, א"כ ברור שברגע זה אין ביכולת הבעל לערער כלל, וא"כ במקרה זה אי"צ לומר בפ"ג ובפ"ג לשיטת רבא. וא"כ, לדעת רש"י במקרה זה אי"צ להתקנה כלל, דכיון שבשעת מסירת הגמ אין אפשרות ויכולת לערער עליו, הרי הגמ כשר, וניתן למוסרו. כל מהות התקנה היא למקרה שישנה אפשרות ויכולת לערער על הגמ בעת מסירתו, שלזה באה התקנה, ע"מ למנוע אפשרות זו, אבל בנדו"ד, שיכולים העדים להעיד בעצמם על שליחותם, ואין ביכולת הבעל לערער, אין צורך להתקנה כלל. ולכן אין מקום להקשות "אטו בכיפא תלי להו", שהרי באמת אין צורך לשומרם לאחמ"כ, כיון שכל התקנה הוי לשעת מסירה בלבד, ואח"כ יכולים העדים ללכת למחוז הפצם, ולא יצטרכו עוד להעיד. וכיון שכשהעדים נמצאים פה, היינו, בשעת המסירה או צריך להתקנה, הנה במקרה כזה לא דנו חכמים, ואין זה בכלל התקנה דפ"ג ובפ"ג.

ז.

ויש להביא רא"י לסברא זו. דהנה, בגמרא לקמן (טו, א) איתא: "אחד אומר בפני נכתב ואחד אומר כו"; אמר רב שמואל בר יהודה אמר רבי יוחנן לא שנו אלא שאין הגמ יוצא מתחת ידי שניהם אבל גמ יוצא מתחת ידי שניהם כשר, אלמא קסבר שנים שהביאו גמ ממדינת הים אין צריכין שיאמרו בפנינו נכתב ובפנינו נחתם, ע"כ.

מהמשנה למדנו, שבאם אמר עד אחד בפני נכתב, והשני אמר בפני נחתם אין זה מועיל. ואומרת ע"כ הגמרא, שכ"ז באם השניים הללו אינם שלוחים, אך באם היו שניהם שלוחים אזי הגמ כשר.

וברש"י שם (ד"ה כשר) כ', וז"ל: "ואי קשיא כיון דסוף

לקבל את הגט, אסור שתהי' בו אפי' אפשרות ויכולת לערער בשעת המסירה, שפסול כזה מונע את האפשרות למסור את הגט.

ועפ"ז תבואר הסוגיא לשיטת רש"י: בהו"א למדה הגמרא שאכן ישנו חשש ממשי שהגט לא נכתב לשם האשה, וזה מונע האפשרות למסרו לאשה, כיון שישנו חשש מבוסס ואפשרות שיבוא הבעל ויערער על הגט שאינו כשר. ולכן תיקנו חכמים שיאמר השליח בפ"נ ובפ"נ, שאז גם באם יבוא ערער ויכל השליח לדחותו כשאומר בפ"נ ובפ"נ, שבזה מעיד שנכתב הגט לשם האשה, וממילא, נופלת כל אפשרות לערער על כשרות הגט, וניתן למסרו ללא כל חשש. וזהו שכתב רש"י "וממילא שילינן לי' אם נכתב לשמה", היינו, שאין כוונתו כזה שאכן בכל פעם שואלים בפועל את השליח האם הגט נכתב לשם האשה, דבאם כן, תוקשה לרש"י קושיית התוס', דלפירושו מצינו נפק"מ נוספת בין רבה לרבא, דלרבה נצטרך לשאול את השליח שאלה נוספת אחר אמירתו בפ"נ ובפ"נ, משא"כ לרבא. אלא י"ל הפשט בדברי רש"י, שעצם זה שבאם ברגע המסירה יבוא ערער על כשרות הגט, ויכלו לשאול את השליח האם נכתב הגט לשם האשה, הא גופא מונע מהערער לבוא ושוב הוי גט שאי אפשר לערער עליו וניתן למסרו.

ובזה אתי שפיר נמי לדברי רש"י, מדוע כשמביא הבעל בעצמו את הגט אי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ, דכיון שמהות התקנה היא ע"מ למנוע אפשרות לערער בשעת המסירה כנ"ל, א"כ, כשהבעל עצמו מביא את הגט, ודאי שאין כל חשש שיערער בשעת המסירה, וממילא אי"צ באמירת בפ"נ ובפ"נ.

ובמסקנה, חזרה הגמרא מההבנה דההו"א, שישנו חשש אמיתי וברור לכשרות הגט, ולומדת הגמרא שכל טעם התקנה הוא מצד חשש ערער הבעל.

המסירה יכול להיות אפשרות לערער על הגט, אין למסור את הגט. והאפשרות לבעיה כזו נוצרת אך ורק מפני שהגט נמסר שלא במקום שנחתם, אבל בנדו"ד, שישנם ב' אנשים שמגיעים ממקום כתיבת וחתימת הגט, הנה אין זה הגט שעליו תקנו חכמים לומר בפ"נ ובפ"נ. שהרי פה באו בני מדה"י לארץ ישראל ואין זה הציור שעליו דברו חכמים.

ובזה נתבאר לנו שיטותיהם של רש"י ותוס' בדברי רבא, שלתוס' הכוונה בדבריו היא שמהות התקנה היא ע"מ למנוע אפשרות שיבוא הבעל ויערער באיזה זמן שהוא, היינו, תקנה לטובת האשה. ולרש"י מהות התקנה היא ע"מ לוודא שהגט הנמסר יהי' ללא כל חשש בכשרותו, היינו, למנוע אפשרות לערער עליו בשעת המסירה.

ח.

ועתה נבוא לבאר את מחלוקתם ברעת רבה לגבי החשש ד'לשמה'.

דהנה, לשיטת התוס' הדברים ברורים, דבהו"א למדה הגמרא שיש פה אכן חשש אמיתי שהבעל לא למד את דין לשמה ("אינה נראית להם עיקר"), ולכן יבוא ויערער על כשרות הגט, ולמסקנא אין כל חשש בכשרותו של הגט, כיון שהבעל יודע שהגט צ"ל לשמה, אך חוששים לכך שיוציא הבעל לעז (בשקר) על כשרות הגט, ולכן היצריכו לומר בפ"נ ובפ"נ.

וכ"ז הוא לשיטת התוס', שהסברנו לעיל - שמהות התקנה היא לטובת האשה, ולכן, גם בהו"א וגם במסקנה, הטעם לאמירתת בפ"נ ובפ"נ הוא בכדי שהאשה לא תודקק להוכיח את כשרות הגט לאחר גירושיה.

אמנם, רש"י אול לשיטתו, שמהות התקנה ועניינה הוי לצורך הגט עצמו, היינו, שבכדי שתוכל האשה

איתא בגמרא לקמן (ה, א): "תניא כוותיה דרבי יוחנן, המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם יוציא והולד ממזר, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים אין הולד ממזר, כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתנו לה בפני שנים ויאמר בפני נכתב ובפני נחתם, ורבי מאיר משום דלא אמר בפני נכתב ובפני נחתם יוציא והולד ממזר, אין, רבי מאיר לטעמיה דאמר רב המנונא משמיה דעולא אומר היה רבי מאיר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בניטין יוציא והולד ממזר", ע"כ.

ובר"נ כתב בזה"ל: "דסבירא לי" לר"מ דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בניטין, יוציא והולד ממזר, לפיכך, אפי' העיד לאחר הניתנה שבפניו נכתב ונחתם, כיון שלא אמר כן בשעת נתינה, הולד ממזר", עכ"ל.

ומשמע מדבריו, שהצורך בטעם המיוחד של "כל המשנה ממטבע וכו'", הוא במקום שלאחר הניתנה היתה אמירת בפ"נ ובפ"נ, דרק אז הסיכה לכך שהולד ממזר, הוא משום ששיניה ממטבע שטבעו חכמים, אך באם לא אמר השליח בפ"נ ובפ"נ (אפי' לאחר הניתנה), הנה גם ללא הדין המחודש ד"כל המשנה ממטבע וכו'", הי' הדין שהולד ממזר.

והחידוש שבזה הוא בתרתיו:

(א) במקרה שלא ידוע שהגט נכתב ונחתם בפניו, הרי הולד ממזר לכו"ע, גם ללא החידוש ד"כל המשנה".

(ב) לולי הדין ד"כל המשנה", הי"א שבמקרה שיעיד השליח לאחר הניתנה שהגט נכתב ונחתם בפניו - לא יהי' הולד ממזר, למרות שכעת אין זה שעת מסירת הגט, ומדוע שיאמינהו, הרי הוא עד אחד, אלא, שע"כ מחדש הר"נ שנאמנות השליח היא גם

היינו, דכיון שכל מהות התקנה היא לגופו של גט (להבטיח את כשרותו בעת המסירה), א"כ, כמסקנה הבינה הגמרא שהעמידו חכמים את תקנתם בצורה כזו, שבאם ישנו חשש ערעור, ולו הזעיר ביותר לכשרות הגט אין למוסרו. דכיון שהגט הוא גט שיש עליו אפשרות לערעור, הנה אין גט זה בר-מסירה. היינו, דעצם האפשרות לערער על הגט, מורידה ממנו את תוקפו הדרוש לו ע"מ לבצע את הגירושין בפועל.

ולכן, אף שלמסקנה החשש הוא חשש רחוק וקלוש, מ"מ, כיון שאין מהות התקנה למנוע ערעור עתידי של הבעל, אלא לצורך כשרות הגט עצמו, שיהי' בתוקפו בשעת מסירה, ללא כל אפשרות לערעור (בשעה זו), לכן, כל אפשרות לערעור, ולו הקלושה ביותר, גורמת את הצורך באמירת בפ"נ ובפ"נ.

ובזה אתי שפיר שיטת רש"י, וסרו כל הקושיות על שיטתו. דאכן החשש הוא שמא ימצא גט כתוב, ואף שאיירי שלא הוחזקו שני יוסף בן שמעון, וממילא הוא חשש רחוק ביותר, מ"מ חיישינן, ואף שבמצאו באשפה, כל החשש הוא רק שמא לא ידעו העדים שצ"ל די' לשמה בפה, דהוא חשש רחוק ביותר, מ"מ, עצם זה שקיימת אפשרות לערעור על הגט, זה גופא גורם שאין למסור את הגט, ולכן התקינו לומר בפ"נ ובפ"נ.

ט.

והנה, לאחר שלמדנו ב' דרכים במהות תקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ, נראה ע"פ הנ"ל לבאר כמה ממחלוקות הראשונים בענין התקנה.

לאחר הנתניה. (ורק מחמת הדין ד"כל המשנה" הוולד ממזר).

וכתבו האחרונים, שכ"מ גם מפירש"י, שכ' וז"ל: "משום דלא אמר יוציא, בתמיה, והא גט כשר הוא ובפניו נכתב, ומשום דלא אמר הוי ולד ממזר", עכ"ל. היינו, שרש"י מבאר את קושיית הגמרא כך: שכיון שאנו יודעים שהגט נכתב ונחתם בפני השליח, א"כ מדוע הולד ממזר. אך צלה"ב, מנלן שאכן הגט נכתב ונחתם בפני השליח? אלא דע"כ, ס"ל לרש"י כמ"ש הר"ג, שהשליח אמר לאחר הנתניה שהגט נכתב ונחתם בפניו.

.

ולהבין שיטתם יש להקדים תחילה:

הנה למדנו, שלשיטת חכמים (ולכמה דעות אף לר"מ), בכדי לתקן את המצב שמסרו את הגט ללא אמירת כפ"נ ובפ"נ, צריך לחזור וליתן הגט מחדש.

ובמעם הצורך בנתניה המחודשת למדנו בתוס' לקמן (פד, ב' ב' אופנים:

דהנה איתא שם בגמרא "כיצד יעשה יטלנו הימנה וכו'; מאן תנא אמר חזקיה רבי שמעון בן אלעזר היא דתניא רבי שמעון בן אלעזר אומר עד שיטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר לה הי גיטך רבי יוחנן אמר אפילו תימא רבי דילכון אמר שאני הכא הואיל וקנאתו ליפסל בו לכהונה", ע"כ. היינו, דאיתא שם במשנה שהאומר בשעת הגירושין "הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני" צריך לחזור וליתן את הגט, וע"ז נחלקו האם גם רבי (שם"ל לעיל (ע"א) גבי הא דתני במשנה: "אמר לה כנסי שטר חוב... והרי הוא גיטה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטך" ובגמרא שם פליג רשב"א וס"ל שיטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה) יסכים לכך שצריך לחזור וליתן את הגט.

ובתוס' שם (ד"ה אמר) כתב, וז"ל: "הא דתניא בפ"ק (לעיל דף ה,ב) ולקמן (דף פו,א) נמי מייתי המביא גט ולא אמר בפני נכתב וכו' כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה איתא אפילו כרבי דכיון שניתן הגט כהילכתו מן התורה מה שהוא אומר אחר הנתניה בפני נכתב ובפני נחתם לא היה מועיל כלום ועוד דשליח דוקא כשיאמר בשעת נתניה מידק דייק", ע"כ. והנמצא לנו מדבריו לסוגיין, שמתבארים מתוס' ב' דרכים ואופנים בטעם הצורך במסירת הגט בשנית, (א) מאחר ומהתורה הלך הגירושין, ברור שחייב לחזור וליתן לה. (ב) כיון שצריך השליח לומר עדותו בשעת המסירה, באם לא יחזור ויתן לה, אין הוא מידק דייק.

.יא

וצ"ב במאי פליגי ב' התירוצים, ומהו החסר בדרך הא' שלכן חולק עליו בתירוץ הב'.

והביאור בזה ובהקדם. הנה מציינו כו"כ מקרים שפסלו חכמים גיטין, והיצריכו גט אחר ע"מ שתוכל האשה להינשא, אך מ"מ מציינו בזה ב' אופנים. (א) שחידשו חכמים שמדרבנן הגט פסול, וממילא היא עדיין אשת איש מדרבנן, ואסורה להינשא. (ב) גם מדרבנן האשה גרושה כדת וכדין, אלא שהטילו עליה חכמים איסור להינשא מחדש עד שתקבל הגט מחדש.

ונקדים להביא הוכחות מכמה סוגיות בש"ס, שאכן יש בזה ב' אופנים בפסול שפסלו חכמים בגט, וכפי שהאריכו בזה באחרונים, וכדלקמן.

שנינו במכילתין (פו, א): "שלשה גיטין פסולין ואם נשאת הוולד כשר כתב בכתב ידו ואין עליו עדים יש עליו עדים ואין בו זמן יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד הרי אלו שלשה גיטין פסולין ואם נשאת הולד כשר", ע"כ לשון המשנה.

להתחתן מחדש עד שתקבל עוה"פ את גיטה. דהנה, לקמן בריש פרק הזורק (עז, א) איתא "הצרה, מה שקנתה אישה קנה בעלה וכו', רבא אמר אטו ידה מי לא קניא לי' לבעל, אלא גיטה וידה באין כאחד, הכי נמי גיטה וחצרה באין כאחד". היינו שהדרך לקניית הגט ע"י הצרה היא באופן של "גיטה וחצרה באין כאחד". ובהמשך הגמרא שם (עח, ב) איתא: "אמר לי' שמואל לרב יהודה שינאא כדי שתשוה ותמלנו, ואת לא תעביד עובדא עד דמטי גיטא לידה". ובפשטות הדברים, הנה שם איירי בגט שנזרק ברה"ר, ולא ברור אם הוא קרוב או רחוק, וקבע שמואל לא להתיר את הנישואין עד שיגיע הגט לידי האשה בפועל.

אך בתוס' שם (ד"ה ואת) כתבו בשם הערוך: "קבלנו מרבתינו, אפילו זרקו לה בתוך הצרה לא משתריא לעלמא עד דמטי גיטא לידה", עכ"ל.

וצ"ב בשיטת הערוך, דבאם בכל גט הנזרק לחצר האשה, אינה מגורשת מדרבנן עד שיגיע גט לידה, א"כ, גם הקנין פירותי' יהי' לבעלה מדרבנן, עד שיגיע הגט לידה ממש, וא"כ, אין החצר יכולה לקנות לה הגט ואפי' מדאורייתא, שהרי אין גיטא וחצרה באין כאחד, שהרי קנין החצר לפירות הוי' לבעל עד שיגיע גט לידה. אלא ע"כ שכוונת שמואל פה היא כצד הב' דלעיל, שאכן הגירושין הועילו מיד כשהגט הגיע גם מדרבנן, ולכן הקנין פירות במל מיד כשמגיע הגט לחצרה, וא"כ הצרה וגיטא באין כאחד.

ובזה יומתק לשון הגמרא: "ואת לא תעביד עובדא עד דמטי גיטא לידה" שמשמע שהאישה מגורשת רק שיש עליה איסור להינשא שנית, היינו, לא לעשות מעשה נישואין חדש בפועל עד שיגיע גט לידה.

ועכ"פ חזינן בבירור, שישנם בזה ב' אופנים, האם הגט במל או שהטילו עליה חכמים איסור להינשא עד שיגיע גט לידה. ומעתה נבוא לדון גבי גרו"ד - אשה

והנה, ביבמות (ל, ב) איתא במשנה, "וכולן שהיו בהם קידושין או גירושין בספק, הרי אלו הצרות חולצות ולא מתייבמות, כיצד ספק הקידושין וכו' כתב בכתב ידו ואין עליו עדים וכו'". היינו, שבאם היתה אחת מן הצרות ערוה (שעי"ז פוטרת את כל הנשים מן החליצה), וקודם מיתת הבעל נתגרשה בא' מן הג' גיטין הנ"ל, דין כל הצרות לחלוץ ולא לייבם.

הרי מובן בפשטות, שבג' גיטין הנ"ל, אין זה רק איסור מדרבנן להתחתן בשנית, אלא שחכמים קבעו שמדרבנן אין הגירושין גירושין, וממילא, כל אחת מן הצרות היא צרת ערוה מדרבנן, ולכן אינה יכולה לייבם אלא לחלוץ, והוא כצד הא' דלעיל, שחכמים פוסלים את עצם הגירושין, דאם לא היה זה רק איסור חתנות מדרבנן, א"כ היתה מגורשת ממש, ודין כל האחיות הי' שיכולות להתייבם, וע"כ כנ"ל שחכמים ביטלו את הגירושין ושוב כולם הוו צרת ערוה מדרבנן.

וכמו"כ יש להוכיח (והוא מאבני"מ סימן עח סק"א) מהתוס' לקמן (ג, ב. ד"ה כתב בכתב ידו), דמשמע מדבריו שאשה שנתגרשה בג' הגיטין הפסולים, פירות הנכסי מלוג שלה שייכים עדיין לבעלה, דמזה גם מובן, שחכמים פעלו שהגירושין לא יהיו גירושין, ולא שרק החילו איסור להינשא מחדש. וכפי שביארו בתוס', שהסיבה לכך שפסלו גט הכתוב כת"י היא מפני שהאשה תפסיד פירותי' שלא כדון, ולכן פסלוהו שאז לא תפסיד מאומה, כיון שמצד הדין הפירות עדיין שלו. וא"כ מובן דסוגיא זו גם הולכת כהצד הא' דלעיל, שהפסול הוא שגירושין אינם נחשבים לגירושין מדרבנן, ולכן הפירות שייכים לבעל.

לאידך, (כן הוכיח באבני"מ הנ"ל) ישנם כמה סוגיות שמהם משמע כהצד השני, שגם מדרבנן הגירושין הוי' גירושין גמורים, אלא שהטילו עליה איסור

שחסר במילוי תקנת אמירת בפ"ג ובפ"ג, שאמורה זו אפשרית במילואה רק בשעת המסירה, שאז מדייק השליח בדבריו, וזו הסיבה שהצריכוהו לחזור וליתן את הגמ.

ועוד למדנו ממוצא דבר: ב' השיטות נחלקו האם ניתן להאמין לשליח לאחר המסירה, לדעה הא' ניתן להאמינו גם לאחר המסירה, שגם אז קרינן ב' מידק דייק, ולדעה הב' כל נאמנות השליח היא רק בשעת המסירה, שדוקא אז הוא מידק דייק, ולכן היצריכוהו למסור את הגמ בשנית, נאך עכ"פ למדנו, דב' השיטות מחשיבים את השליח לשליח כל עוד האשה לא התגרשה בשלמות, דאל"כ אין מקום להאמינו, ודלא כביאור התוס' רי"ד שלמד שבזה גופא נחלקו ר"מ וחכמים, ואכמ"ל.

ומעתה נחזור להבנת החידוש שבדעת הר"ג ורש"י, הנראה לומר, דהר"ג ורש"י סוברים כהדעה הא' הנ"ל שלולי קיום התקנה דאמירת בפ"ג ובפ"ג, מעשה הגירושין בטל מדרבנן, ולכן ס"ל: (א) דלולי שנדע שהגט נכתב ונחתם בפניו, והאשה תינשא הוולד יהי ממזר מדרבנן, שהרי מעשה הגירושין כביכול בטל, ולכן ס"ל דהולד ממזר גם לולי הדין דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים, שהרי מדרבנן האשה הזו עדיין אשת איש. (ב) באם יעיד השליח לאחר הנתינה, נקבל עדותו, שהרי, כנ"ל, שלדעה הא' הצורך שיחזור ויתן אינו משום שאין מאמינים לו רק בשעת המסירה, אלא מאחר שמעשה הגירושין הראשון בטל מדרבנן, ולכן יתכן לומר שמאמינים להשליח גם לאחר המסירה, כיון שכל עוד ולא ביצע שליחותו, לגרש האשה, שם שליה עליו.

יג.

והנה, לאחר שלמדנו ב' שיטות הנ"ל, נראה לבאר

שנתגרשה ללא אמירת בפ"ג ובפ"ג, האם הוא כצד הא' או כצד הב'.

וי"ל שבזה נחלקו ב' התירושים שבתוס' הנ"ל. בתירושו הראשון למד תוס' כהצד הא', שבהעדר תקנת בפ"ג ובפ"ג ביטלו חכמים את הגירושין מדרבנן, ולכן יש מקום לפי"ז לומר (שלחוקי) רבי יסבור שאינו צריך לחזור וליתנו לה, אלא מספיק שיאמר לה, הא גיטך, כיון שהמסירה הראשונה בטילה מדרבנן, ומספיק לומר הא גיטך, (כמו במקרה של "כנסי שטר חוב"), שכיון שהמסירה הראשונה בטלה מועילה אמירת הא גיטך, ולכן מבאר התוס', שכיון שביטול הגירושין אינו אלא מדרבנן, אך מדאורייתא הגירושין תפסו, לכן מודה רבי שצריך לחזור וליתן לה.

אך בתירוץ השני ס"ל לתוס' שבמקרה שלא קיימו את התקנה, ולא אמר השליח בפ"ג ובפ"ג, אפי' מדרבנן אין הגירושין בטלים, אלא שהטילו חכמים על האשה איסור מחדש להינשא עד שיתוקן המצב. ולכן, כיון שהגירושין בתוקפם, אין מקום לומר שלרבי יצטרכו לחזור וליתן את הגט לאשה, ולכן מחדש תוס' שהסיבה שרבי יודה שצריך לחזור ולתנו לה היא משום שכל נאמנותו של השליח היא מדין "מידק דייק", שאינו נאמן בזה אלא בשעת מסירה, (ולכן יחזור ויתן לה).

יב.

נמצאנו למדים בזה, ב' שיטות בהבנת איסור הנישואין לאחר הגירושין שללא אמירת בפ"ג ובפ"ג,

ולכשתמצוי לומר, למדנו בזה גם ב' ביאורים בהסיבה שצריך לחזור וליתן לאשה את גיטה. לדרך הא', מאחר והמעשה הראשון נפסל, ואינו מעשה גירושין - לכן צריך לחזור ולפעול מעשה גירושין מחדש. משא"כ לדרך הב', המעשה גירושין מצ"ע הוא מושלם, אלא

והנה, מעיון דברי המרדכי שם נראה, שנוטה הוא לקבל את דברי הר"י מקינון, היינו, שהמרדכי ס"ל כהדעה הא' לעיל, ובוה יתבארו דברי המרדכי במ"א:

לקמן בפ"ב כתב המרדכי (אות שמג), וז"ל: "ר"י מצריך לקרות הגט קודם הנתינה . . . ואם קראוהו לאחר הנתינה וקודם הנתינה לא קראוהו, דבר פשוט הוא שמגורשת, ולא נראה להר"מ משום דבעינן דבשעת נתינה ידעו שהדי דהוי גט, ודומיא דהכי אמרינן לעיל בפרק קמא, שיאמר בפנ"כ ובפנ"ח קודם נתינה", עכ"ל.

היינו, שהמרדכי מדמה דין קריאת הגט ע"י העדים קודם הנתינה, לדין אמירת בפ"נ ובפ"נ ודוקא קודם נתינה. ולכאורה הדברים צריכים ביאור: דהנה מצינו באחרונים (אב"מ סי' לא סקל"ד) ב' ביאורים בהכרח שיקראו העדי מסירה את הגט, א, הוא דין בגט, היינו, שמצד הקיום שבעדותם חייבים הם לראות ששטר זה הוא גט. ב, זהו דין בשטר, היינו, שמצד שהע"מ הם העושים את השטר לשטר, עדדי מסירה כרת, לכן חובה עליהם לקרוא את השטר.

ולפ"ז צ"ב מה הדמיון שכשם שבאמירת בפ"נ ובפ"נ צ"ל קודם הנתינה, עד"ז הוא בנדוד, הרי פה איירי בסוגיא שונה בתכלית, ומהי השייכות בין ב' דינים אלו?

אלא שע"כ למד המרדכי כצד הא' הנ"ל, שאמירת בפ"נ ובפ"נ היא חלק ממעשה הגירושין, והמעם לכך שצריך השליח לומר הבפ"נ ובפ"נ קודם המסירה לשיטה זו, אינה רק מצד המידק דייק, כיון שכנ"ל, הרי גם לאחמ"כ הוא מידק דייק, אלא מאחר שאמירת בפ"נ ובפ"נ היא חלק ממעשה הגירושין לכן צריך שיהיה דווקא בשעת המסירה, ולכן ניתן ללמוד מזה על כל ענין שהוא חלק ממעשה הגירושין, שגם זה

בוה עוד כמה נקודות בראשונים, וכדלקמן.

ברא"ש בסוגיין, הובאו דברי הר"י מקינון בהסיבה לכך שצריך לחזור וליתן לה, דהוא משום שאמירת בפ"נ ובפ"נ צ"ל בפני העדי מסירה, וכיון שהגט כבר נמסר, וכאן איירי שהעדי מסירה אינם וא"א להעיד בפניהם, ולכך נצריך למסור הגט בפני עדי מסירה אחרים ע"מ שיוכל לומר בפ"נ ובפ"נ.

והחידוש שבדבריו הוא, שאמירת בפ"נ ובפ"נ צריכה להישמע להעדי מסירה, ולכאורה אינו מובן, הרי מהות עדותם של הע"מ הוא עדי קיום על מעשה הגירושין, ומהי השייכות שלהם לענין דפ"נ ובפ"נ.

אך ע"פ הביאור שביארנו לעיל אתי שפיר. די"ל, שהר"י מקינון ס"ל כהצד הא' לעיל, שללא אמירת בפ"נ ובפ"נ מעשה הגירושין הראשון בטל, ולכן ברור, שתפקיד העדי מסירה, שענינם הוא לקיים את מעשה הגירושין, לדעת שהגט נכתב ונחתם בפניו, כיון שזהו חלק משלמות קיום מעשה הגירושין. ולכן ס"ל להר"י מקינון שהאמירה דפ"נ ובפ"נ צ"ל בפני העדי מסירה, (אלא שהרי מקינון בא להסביר מדוע אינו מועיל שיעידו בפניהם לאחר המסירה, ומדוע הצרכנו למסירה חדשה, דלכן מבאר שמדובר כשהם אינם, ולכן היצריכו למסירה חדשה).

והנה, המרדכי גם הביא את דעת הר"י מקינון (אלא שמביאה בשם הר"מ מקינון - ובפשטות מדובר על אותו אחר), והוסיף שם בזה"ל: "אבל לא בפני עדים אחרים שלא מן המסירה דה"ל חצי עדות", עכ"ל. היינו, שאמירת בפ"נ ובפ"נ היא חלק ממסירת הגט, ולכן אין אפשרות ששני עדים יעידו על המסירה ושנים אחרים יעידו על אמירת בפ"נ ובפ"נ, שהם ב' חצאים של עדות אחת. והוא מתאים ביותר להמבואר לעיל.

דלזה תקנו לומר בפ"נ ובפ"נ ע"מ למנוע כל אפשרות לערער בשעת מסירת הגט. וא"כ, באם מסרו את הגט ללא קיום התקנה, חסר בעצם השלמות של מעשה הגירושין, שהרי הגט נמסר בעת שיכלו לערער עליו, והוא גט פסול מדרבנן, ולכן לסברא זו אין האשה מגורשת מדרבנן, וגדרה של התקנה הוא לגרום שהגירושין יועילו גם מדרבנן. וזוהי דעת רש"י בריש מכילתין ודעתו (וכן שאר הראשונים) בסוגיין.

פו.

והנה, ע"י הבנה זו, ניתן לבאר וליישב עוד ענין הטעון בירור בדברי רש"י, וכדלקמן.

איתא בגמרא (ה, ב): " איתמר בפני כמה נותנו לה רבי יוחנן ורבי חנינא חד אמר בפני שנים וחד אמר בפני שלשה . . לימא בהא קמיפלגי דמאן דאמר בפני שנים קסבר לפי שאין בקיאיין לשמה ומאן דאמר בפני שלשה קסבר לפי שאין עדים מצויין לקימו", ע"כ.

וברש"י שם (ד"ה לפי שאין בקיאיין) כ' וז"ל: "הלכך בתרי סגי, דלהוון סהדי דאמר שליח בפני נכתב, ואי אתי בעל תו ומערער לא משגחינן ביי", עכ"ל.

והקשה הפני יהושע, איך ניתן לומר שיאמר השליח בפני שניים, ושוב יחזרו השניים ויעידו שכך העיד בפניהם, והרי"ז עד מפי עדי? ואת"ל שכיון שזהו רק תקנת חכמים, שלכן מספיק לזה ע"א, מהאי טעמא יועיל בזה עד מפי עד, אכתי יוקשה, דא"כ, מדוע יצטרך למסור בפני שניים, והרי מספיק לזה עד אחד שיעיד ששמע מן השליח, ומדוע עליו למסור זאת בפני ב'?

והנה, לדרך הא' דלעיל, שאמירת בפ"נ ובפ"נ אינה חלק ממעשה הגירושין, א"כ, אי"ז אלא גדר עדות של איסורין, דלזה יועיל עד אחד, ויועיל גם עד מפי עד, שע"י עדות זו יסור איסור הנישואין שחל על"י מצד

(קריאת הגט ע"י העדים) צ"ל קודם המסירה. וא"ש דאזל המרדכי לשיטתו.

והיוצא מכהנ"ל ב' שיטות כלליות בגדרה של תקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ:

(א) אמירת הבפ"נ ובפ"נ גורמת שיחול מעשה הגירושין גם מדרבנן, ולולי האמירה, אין מעשה הגירושין חל כלל מדרבנן. דוהי דעת התוס' בתירוצו הא', וכן דעת הרש"י, הר"נ הר"י מקינון והמרדכי.

(ב) אמירת הבפ"נ ובפ"נ מתירה לאשה להינשא, אף שגם לולי האמירה מגורשת היא גם לרבנן. וזו דעת התוס' בתירוצו הב' ועוד ראשונים.

יד.

ומעתה נראה לומר שב' המחלוקת דלעיל א. במהותה של התקנה, ב. בגדרה של התקנה קשורות ותלויות זו בזו:

דבאם נלמד שמהות התקנה היתה לטובת האשה, שלא יוכל הבעל לערער על כשרות הגט, א"כ, במקום שלא קוימה התקנה, אין מקום לומר שישנו איזה חיסרון במעשה הגירושין, דמהיכי תיתי, ולכן נראה שהיא מגורשת גמורה גם מדרבנן, אלא שכיון שהתקנה לא קוימה, חל עלי' איסור מדרבנן להתחתן עם מישהו אחר, כיון שאז יוכל הבעל לבוא ולערער. וא"כ גדרה של התקנה הוא להתירה להינשא, וזוהי דרך התוס' בריש מכילתין, והיא תשובה הב' בתוס' בסוגיין.

אך באם נלמד, שמהות התקנה היא, שכיון שגט שישנה אפשרות ערער עליו, חסר בשלמותו ותוקפו,

(1) הגט בראש וראשונה הינו שמר ככל השטרות וכל דיני שמר עליו ורק שגזרה תורה שכשיתן הבעל לאשתו שמר זה נעשית היא גרושה לכל דבר ועניין, וכיון שכן ברור שכל כללי שמרות דעלמא ישנם גם על שמר גירושין,

(2) הגט אינו כלל כשאר שטרות אלא כל מהותו אינו אלא כתב שאם ימסרנו הבעל ליד האישה תתגרש על ידו, וכיון שאין הגט במהותו שמר כשאר שטרות ממילא אין חלים עליו דיני שמרות דעלמא

והנה אחד מתפקידיו העיקרים של השטר הוא הראיה שבו, היינו, תפקידו של השטר שיהיה מוכח מתוכו את אותו הדבר שבנינו נכתב השטר, ולדוגמא שמר מכירה צריך שיהיה ניכר וברור ממנו מה נמכר ולמי נמכר, ואם חסר איזה פרט שהוא עיקרי בעניינו של השטר הרי זה פוגם בכל מהותו.

ובאמת מצינו בעניין זה מחלוקת רש"י ותוס' באם צריך שיהיה מוכח מהגט מי נתגרשה בו דתוס' (ב), ב' ד"ה ז'רבנן הוא דאצרוך. כ', א ד"ה 'הא בעינן ובכ"מ) כתבו שהגט צריך להיות 'מוכח מתוכו' ואם לא הוא מוכח ממנו מי המגרש והמתגרשת פסול הוא, ומרש"י (בשני המקומות הנ"ל) משמע שאין בגט קפידא זו.

ונראה שבוזה פליגי רש"י ותוס':

תוס' ס"ל שמתפקידיו של הגט כשטר הוא להוות הוכחה ברורה על הגירושין ולכן אם יכול הבעל לבא ולערער על הגט ושוב לא תוכל האישה להוכיח מן הגט את גירושיה שוב חסר בשלימותו של הגט ולכן תקנו חכמים שיאמרו בפ"נ ובפ"ג כדי שתניד תוכל האישה להינשא על סמך ההוכחה שבגט.

אכן רש"י דס"ל שהגט אינו שמר במהותו ולכן אין זה מעניינו לברר ולהוכיח על מעשה הגירושין שנעשה

שלא אמר בפ"נ ובפ"ג. אך באם נלמד כהאופן הב', הרי אמירת הפ"נ ובפ"ג הוי חלק ממעשה הגירושין, והוא חלק מעדות על דבר שבערוה מדרבנן, וא"כ ברור שעכ"פ מדרבנן, דרושים לזה ב' עדים שיעידו על מעשה הגירושין שאמרו בו בפ"נ ובפ"ג, דאל"כ, חסר בעצם המעשה כנ"ל.

וכיון שכן, אין העדי מסירה מעידים רק אודות כך שהגט נכתב ונחתם בפני השליח, שהרי אין התקנה כנגד ערעור הבעל, שנאמר שכשיבוא הבעל הם יעידו שאינו דובר אמת, אלא שעדותם היא על עצם מעשה הגירושין, שהי' כתיקונו ע"י שאמר השליח בפ"נ ובפ"ג, ולכן אין זה נחשב לעד מפי עד. דדין עד מפי עד הוא כשהעד השני מעיד רק על סמך כך שהראשון סיפר לו, אך כנדר"ד אין הם מעידים על סיפור הדברים של העד הראשון, כ"א על מעשה הגירושין שהי' כתיקונו, והתקנה דאמירת בפ"נ בצעה, וודאי דאי"ז עד מפי עד.

משא"כ להדרך הא', שתפקיד ומטרת התקנה הוי ע"מ למנוע את ערעורו העתידי של הבעל, שכשיבוא יעידו העדים נגדו, הנה לסברא זו הרי זה ממש עד מפי עד. ועפ"ז א"ש, דדברי רש"י יתבארו רק להבנה שהבנו לעיל בדבריו, שתלויות המחלוקת זב"ז. וא"ש.

מז

ומעתה חלה עלינו חובת הביאור מהו שורשם של ב' הבנות אלו, היינו, מדוע לא למד רש"י כדעת התוס' וכן להיפך,

והנראה לומר בזה ובהקדים דמהותו של גט ניתן לפרשו בשני פנים:

ומגרשים את האישה מבעלה ופירוש דברי הגמ' ע"ח כרתי מתפרש כפשוטו שהם הם הכורות ומגרשים וממילא ברור שזה צריך להיות בשליחות הבעל אלא א"כ הבעל מגרש בכתב ידו שאז אין צורך לע"ח כלל.

ומהמשך לשון רבינו שם שכתב: "ומ"ש הרא"ש פ"ב דלר' מאיר לא בעינן שליחות לעדי חתימה, וכן משמע בתוס' היינו משום דאזלי לשימתם דסבירא להו דאף לר' מאיר בעינן עדי מסירה דוקא, שאין דבר שבערוה כו', משום דסבירא להו דעיקר הכריתות הוא בשעת המסירה לידה, דאם לא כן אין צריך עדים. אבל לפי דעת הר"י"ף ... סגי בעדי חתימה." עכ"ל - משמע שמה שחידש רבינו בדעת ר"מ הוא חידוש גדול ביותר והוא, שמעשה הגירושין והכריתות אינו בשעת המסירה לאישה אלא בזמן הכתיבה או החתימה, והמסירה אינה אלא תנאי לכריתות ולכן לר"מ אין צריך ע"מ כלל, שהרי מעשה הכריתות והדבר שבערוה אינו בשעת המסירה אלא בשעת כתיבת הבעל או חתימת העדים. ומאידך הע"ח צריכים להיות שלוחי הבעל שהרי הם הכורות.

וזהו מה שכתב שהתוס' והרא"ש שפליגי וס"ל שהע"ח אינן צריכים להיות שלוחי הבעל פליגי עליו גם במהות הכריתות וס"ל שמעשה הכריתות לא נעשה ע"י העדים בשעת החתימה אלא ע"י הבעל בשעת המסירה ולכן שעת הכריתות והערוה היא בשעת המסירה,

ונמצאנו למדים ששיטת רבינו היא שמהות הגט אינו שמר המגרש בינו לבניה, שא"כ תפקיד העדים היה לעשות את השטר לשטר ולא להיות המגרשים בפועל, אלא - מחדש רבינו - מהות הגט הוא שאמרה תורה שכאשר כותב האיש לאישה 'ספר כריתות' היינו דף שכתוב בו לשון הכורת זה גופא כורת בינו לבניה ורק

בו ולכן לא איכפת לן כלל באם יבא הבעל ויערער ולא נוכל להוכיח מהגט שהגירושין נעשו כהלכתם, מאחר שכל תפקידו של הגט הוא להיות ספר הכורת בינו לבניה אך אין מתפקידו לספר על כריתה זו לאחמ"כ, ולכן לא תיקנו לומר בפ"ג ובפ"ג לשם כך. ורק שאם בשעת הכריתות ניתן לערער ולומר שספר זה אינו כשר אזי חסר במהותו כ'ספר' ולכן תיקנו לומר בפ"ג ובפ"ג כדי שלא יוכלו לערער ולומר שאינו ספר, ובוזה א"ש שימות רש"י ותוס' ומדוע כל אחד לא קיבל את סברת השני, וא"ש.

יז.

והנה משיטת רש"י זו נראה מקור וראיה לחידושו הידוע של ארמ"ר הזקן בשו"ת שלו בגדר ומהות הגט וכדלקמן:

דהנה רבינו הגדול בשו"ת סימן ל"ג (בגדמ"ח ע"מ קמז) דן על עדי חתימה דהגט האם צריכים הם להיות שלוחי הבעל והאריך לבאר שלר"מ צריכים הע"ח להיות שלוחי הבעל וז"ל: " והנה לר' מאיר ודאי דבעינן שליחות לעדי חתימה דהא דאינהו כרתי בשליחות הבעל הוא בודאי, דהא הבעל הוא המגרש והכורת ותדע שהרי אם כתב הגט בכתב ידו אינו צריך לעדי חתימה אפילו לר' מאיר, ..." עכ"ל הנצרך.

והחידוש שבדברי רבינו שם היא שהפירוש בדברי הגמ' דלר"מ "עדי חתימה כרתי" אין הפירוש שהע"ח 'כרתי' היינו, עושים את האשווי שטרא' וע"י שיש פה שטר גירושין השטר הוא המגרש דא"כ מנלן שהע"ח צריכים להיות שלוחי הבעל הרי הבעל כשימסור את הגט לאישה הוא המגרש ומדוע מוכרחים לומר שהע"ח הם שלוחיו, אל הפירוש - מחדש רבינו הזקן - שחידשה תורה שהעדים בעצמם הם הכורות

הגירושין, ורק שהוא צריך להיות 'ספר' הכורת, ורק שא"א למוסרו לאישה אם בו זמנית אפשר לערער ולומר שאינו 'ספר' ע"י שיאמרו עליו שלא נכתב ע"י הבעל או שלוחו, לרבא, או שלא נכתב בכשרות לשמה, לרבה.

אך התוס' אויל בשיטתיה שהגט הוא שטר במהותו וככל שמרות דעלמא, ותפקיד העדים הוא לעשות את השטר לשטר, ולכן אינם חייבים להיות שלוחי הבעל ורק שכשימסרנו לאישה או במסירתו יעשה הכריתות. וכיון שהדבר המגרש הוא שטר גירושין, לכן צריך הגט להוות הוכחה על הגירושין, ולכן אם לאחמ"כ יבוא הבעל ויערער צריך לעשות תקנה בגט כדי שיוכל לעמוד מול ערעור הבעל ולכן תיקנו את תקנת אמירת בפ"ג ובפ"ג.

וע"פ שיטת רבינו - שכפי הנ"ל היא שיטת רש"י ודכוותי' - ניתן לבאר עוד כו"כ סוגיות במסכתא גימין שיתבארו להפליא לאור חידוש רבינו, ועוד חזון למועד בעזה"ת.

שאר"מ 'ספר' זה נעשה בשני אופנים או ע"י שהבעל כותבו בעצמו, או ע"י שכתבו סופר והעדים חתמו עליו, ואזי העדים בשליחות הבעל - הם הכורתים בחתימתם בינו לבינה ורק שיש תנאי, שאינו מעשה 'ערוה' במהותו, שיוגע ספר זה לידה,

ולכשתמצי לומר, רבינו והראשונים הנ"ל פליגי בנקודה המדוברת לעיל מה מהותו של גט:

הראשונים למדו שגט הוא במהותו שטר, ושטר זה נעשה לר"מ ע"י הע"ה ולר"א ע"י הע"מ, וכשיתן הבעל לאישה שטר זה אזי בשעת המסירה נעשית הכריתות ולכן לכו"ע צריכים עדים בשעת המסירה,

אך רבינו הזקן ס"ל שגט אינו שטר במהותו, ומה שהצריכה תורה הוא שהבעל יכתוב את דברי הכריתות על ספר ועצם הכתיבה ע"י הבעל או בכתיבת סופר ובחתימת שלוחי הבעל הוא מעשה הכורת בינו לבינה ובתנאי שיוגע הגט לידה.

וע"פ הנ"ל נראה שרש"י אויל בשיטתו של רבינו הזקן ולכן ס"ל שהגט אינו צריך להוות שטר רא"ה על

גדרם של עדים בשיטת הרמב"ם לאור תורת כ"ק אדמו"ר זי"ע*

הגאון החסיד ר' יעקב גולדשמיד שליט"א
ר"מ ומשגיח ראשי בישיבה

מביא יסוד הרמב"ם דדין עדות הוא מגזה"כ וחוקר בזה / מעמיק בזה בחקירה נוספת / מוכיח דדעת רבינו כא' מהצדדים / מבאר עפ"ז כמה מחלוקות: בדין דתנו"ת, בדין דעד ודיין מצטרפין, ובדין דלא תהא שמיעה גדולה מראי' / מבאר את דברי הרמב"ם בפ"ז ומיישבם עם הג"ל / מביא מקור לביאורו ממ"ש בפיה"מ לסנהדרין / מביא דברי רבינו בלקו"ש ומקשה מהאמור לעיל / מביא את יסוד הרשב"א בגדר ד"יקום דבר" / מניח עפ"ז הבנה חדשה בתפקיד העדות והעדים / מוסיף עפ"ז ביאור בדין שוויא אנפשי' חתיכה דאיסורא / עפ"ז מיישב הקושיא על דברי רבינו בלקו"ש הג"ל / מבאר דין וגדר קידושין לפני מ"ת / מקשה מי היו העדים ומבאר ע"ד הפלפול / אך עדיין צ"ע בש" הרמב"ם / מבאר דין עדות לפני מ"ת ע"פ ההנחה הג"ל / מוסיף ביאור בהמובא מלקו"ש.

עדות שאין אנו מאמינים לעדים על פי הכרת השכל
אלא מחמת ציווי הקב"ה.

ובלקו"ש חכ"א עמ' 62 מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע את
דברי האחרונים בביאור יסוד זה שחידש הרמב"ם.

ובכדי להבין את דברי כ"ק אדמו"ר בהבנת דברי
הרמב"ם, נקדים את האפשרויות שמצינו בהבנת
גדרם של עדים ונאמנותם, ואח"כ נחזור לבאר את
דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם.

יש לחקור מדוע קבעה התורה שהדרך לביור
כל דבר הינו ע"פ עדים, דהיינו, מהו הביאור בהא
דכתבה תורה "על פי שנים עדים יקום דבר", דיש
לבאר בשני פנים:

א.

פסק הרמב"ם פ"ח מיסוה"ת ה"ב, וז"ל: נמצאת אומר
שכל נביא שיעמוד אחר משה רבינו אין אנו מאמינים
בו מפני האות לבדו . . אלא מפני המצוה שצוה משה
בתורה . . כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים
ואע"פ שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר וכו',
עכ"ל.

היינו שמחדש הרמב"ם שאין אנו מאמינים לנביא
מחמת האותות שעשה אלא מחמת ציווי משרע"ה
להאמין לנביא, ומביא ע"כ הרמב"ם דוגמא מן דין

* נאמר בכינוס תורה לדגל סיום לימוד הרמב"ם היומי - במסלול
ג"פ ליום - שהתקיים בהיכל ישיבתנו הק', יום ה' כו תמוז ה'תשס"ו.

הגר"מ מענטליק ע"ה ראש ישיבת תורת"ל (770) דגם
בזה י"ל בתרתי:

א. עדות ענינה בירור הגיוני, רק שכך גזרה תורה
שאחר שיש לנו בירור הגיוני ע"פ שני עדים אין
בירור למעלה מזה. ולפי זה יתפרש הענין ד"תרי
כמאה" - שבירורם ההגיוני של "תרי" שווה כמו
בירור של "מאה" ולמעלה מזה, כיון שאין למעלה
מבירורם של שנים.

ב. כל ענין נאמנותם דשני עדים הוא גזה"כ ואינו
בנוי כלל על שכל, ולכן אין כל הברל אם יש פה
כת של שני עדים או כת של מאה עדים, ולפי"ז פירוש
ענין "תרי כמאה" מתפרש להיפך - שה"מאה", שעל
פניו נראה שיש להם יתרון בבירור הענין מהשנים הם
כ"תרי", שכל כוחם אינו שווה יותר משנים - כשם
שעדות של שנים הוא רק גזה"כ כך המאה אין כוחם
מחמת ההגיון אלא מחמת גזה"כ.

וכאמור מן הרמב"ם משמע שלמד כצד הב' שכל
ענין העדות הוא גזה"כ בלבד.

ג.

והנה, אחר שלמדנו שגדרם של עדים הוא גזה"כ מן
התורה, עדיין יש מקום לשוב ולחקור מהי ההבנה
במה שגזרה התורה - דיש לכאורה בשני פנים:

א. גזרה התורה היא, שכאשר יבואו שני עדים
ויספרו שכך אירע, חובה על הדיינים להאמינם
שכך אכן אירע וזהו הסיפור שהתרחש, ולמרות שאין
הבירור מחמת ההגיון השכלי, אך מ"מ כך גזרה
התורה שהעדים יבררו את המציאות שהיתה בעולם
ונאמין אותם.

ב. גזרה התורה שכאשר יבואו שני עדים ויאמרו
שכך אירע - אזי למרות שאין לנו יודעים שכך

א. עצם הבירור הוא בירור שכלי והגיוני, שהרי יש
פה שני אנשים ששניהם מעידים בדיוק אותה
עדות, וכן אחד מהם נחקר בחקירות ובדיקות בנפרד.
ואם מצאנו שדבריהם מכוונים ע"י שדוברים הם
אמת, וזהו היסוד של נאמנותם של עדים, (ולפי זה
בעצם אין חידוש בעדות בתורה על - להבדיל - עדות
בדיניהם).

ב. אין כאן בירור הגיוני ושכלי, אלא כך קבעה
התורה, שכאשר באים שני יהודים ואומרים
אותה עדות, חייבים להאמין להם, אך אין האמונה
נובעת מכה הבירור השכלי וההגיוני, אלא מפאת
שכך אמרה תורה.

וברמב"ם דילן מצאנו בירור לחקירה זו - שסבר
הרמב"ם בפירוש שאין הכוונה שאכן מתברר ע"פ
שכל שכך הוה כמו שסיפרו העדים, אלא "אין לנו
יודעים אם העידו אמת או שקר", ומ"מ נצטוונו
לחתוך ע"פ שני עדים, מגזה"כ וכצד הב'.

ד.

והנה לכאורה יש מקום לומר שאין מקום לחקירה
זו כלל, שהרי לכאור' איך אפשר לקבל (אפילו כהו"א
- שהיא ג"כ הו"א בתורה) שעדות ענינה בירור והגיון
שכלי, הרי ידוע הכלל שתרי כמאה, דהיינו שאפילו
יבואו שני עדים ומולם יעמרו מאה עדים, מ"מ נקבל
את השנים באותה מידה שנקבל את המאה - למרות
שהשכל קובע אחרת.

ויש להוסיף עוד בזה, שהרי ע"פ התורה נקבע
שהולכים אחר הרוב, וא"כ מהו ההגיון השכלי פה
לומר שמ"מ ההגיון קובע לקבלם בשווה?

וע"כ, שלשני צדדי החקירה יש בעדות גם ענין
דגזה"כ ש"תרי כמאה". אלא שיש לדון מהי ההבנה
בגזה"כ זו ד"תרי כמאה" (נקודה זו שמעתי בשם

ידון על פי עדותן אע"פ שאינו יודע אם באמת העידו או בשקר".

ומשמע מדבריו שהדין המיוחד בעדים שצוותה התורה שהדין יקבל דבריהם למרות שאין האמת נראית לו כך ואין העדים מסייעים לו להגיע לחקר האמת מה אירע, אלא שכך צוותה התורה לקבל את דברי העדים, ולדון ע"פ דבריהם והוא כצד הב' הנ"ל.

ובאמת, הדברים מפורשים בשיחת כ"ק אדמו"ר בהתוועדות פר' שמיני ה'תשמ"ו (התוועדות תשמ"ו ח"ב עמ' 807, הנחה בלתי מוגה) וזלה"ק: "אודות הגדר ד'עדות" (ע"פ נגלה) - כותב הרמב"ם: צוונו לחתוך את הדבר על פי שנים עדים, ואע"פ שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר", כלומר, גדר העדות הוא - שהעדאת העדים פועלת את ה"מציאות" (של הדבר שמעידים עליו), מציאות אמיתית (ע"פ תורת אמת"), אפילו כאשר מצד מצב בעולם (כמו שהוא מצד עצמו) לא אירע דבר כזה, "העידו... שקר" (אא"כ הוומה עדותם). ומכיון שהתורה מושלת ושולטת על העולם, ובכחה לשנות את מציאות העולם - מובן, שכאשר נעשית מציאות ע"פ תורה (מציאות תורנית), נעשה כן גם בעולם, שלכן, ההנהגה בפועל בעולם ("חותכים הדבר") היא בהתאם למציאות זו.

ומשמע מפורש שכ"ק אדמו"ר לומד בתכנת דברי הרמב"ם שאכן גם אחרי שהעדים העידו, אין הכוונה שע"פ עדותם נתבררה המציאות (מגזה"כ) אלא שכך גזרה התורה (שהיא קובעת את המציאות בעולם) לקבל את דברי העדים.

ה.

והנה, עפ"י יסוד זה נראה לכאור כמה סוגיות הנלמדות במס' כתובות.

אכן אירע קבעה התורה לדון ע"פ דבריהם כאילו כך התרחש במציאות, למרות שאין אנו יודעים כלל שכך התרחש אך גזרה התורה שהעדים הם קובעים מה המציאות אותם.

דהיינו לצד הא' גזה"כ שהעדים מבררים המצב. ולצד הב' גזה"כ שהעדים קובעים מהו המצב למרות שלא דוקא שכך קרה.

נכדוגמא לדבר ניתן להביא את החקירה הידועה בענין "חזקה" - האם ע"י החזקה מתבררת המציאות שעל"י אנו מסופקים, או שאין כאן בירור המציאות אלא שכך קבעה התורה שעלינו לילך אחר החזקה].

ויש לדון מהי ההגדרה בעדות לשיטת הרמב"ם, האם למד כצד הא' דהגזה"כ מבררת את המציאות, או שהגזה"כ היא שצריך לשמוע לעדים למרות שאין כאן בירור המציאות.

ד.

והנה, מלשון הרמב"ם שכתב: "כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים ואע"פ שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר" משמע קצת כצד הב', והוא מכך שהרגיש בלשונו שאין אנו יודעים אם העידו אמת או שקר. ומשמע שאף אצל הדיינים לא נתאמתה המציאות אלא שכך קבעה התורה לקבל את דבריהם.

ויש להוסיף עוד להוכיח כזה ממ"ש הרמב"ם בריש פכ"ד מסנהדרין, ששם פסק הרמב"ם: "יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן אף על פי שאין שם ראיה ברורה, וכו'", וממשיך שם ומסיים ההלכה: "שאיין הדבר מסוד אלא ללבו של דיין לפי מה שיראה לו שהוא דין האמת, אם כן למה הצריכה תורה שני עדים שבזמן שיבואו לפני הדיין שני עדים

אך בסוגיין למד התוס' כשיטת הרמב"ם, שיסוד גדר העדות אינו בירור המציאות אלא שגורה התורה לקבל דבריהם, והפירוש ב"תרי כמאה" הוא שאותו כח שיש למאה עדים אותו הכח יש לשני עדים ואינם יותר מהם וא"כ כל זה כל עוד שהנדרן יסוב על עוד עדות ועוד עדות שאין כח בעדות השני' וכמאה לברר יותר משני עדים, אבל כשמצטרף מיגו שענינו בירור המציאות, יתכן ובכוחו להכריע בין שני כיתות העדים.

בסוגיין אחר: כל כת קובעת מהי המציאות שלפי עלינו לפסוק אבל אינה מבררת מהי המציאות, ובמקום שאנו מסופקים בשני כתות עדים, יבורר הדבר ע"י בירור דמיגו וזוהי שיטת התוס' בכתובות.

(ועיין בזה באריכות באחרונים - שו"ת רעק"א סימן קלו, שם שמעתתא ש"ז פכ"ב, קובץ שיעורים ב"ק סמ"ט ועוד).

1.

ועוד יש לבאר עפ"י יסוד זה בהמשך הסוגיא ד"עד ודיין מצטרפין" (כ"א, א):

למדו רוב הראשונים שאירי כאן בשטר שיש בו הנפק ואנו מקימים אותו ע"י שאחד מן העדים שבשטר מעיד אכתב ידו (והוא אמנה שבשטר קמסהיד) ואחד מן הדיינים מעיד על התימתו בהנפק, ובוה נחלקו ר"י ורבא האם מועיל צירוף זה ולמסקנא אינו מועיל.

ונתקשו הראשונים, הרי על התימת יד העד השני יש לנו רק דיין אחד וא"כ זה כמו ע"א שמקיים את התימת העד השני ומדוע שנאמינו? (ועיין בראשונים שביארו בזה כמה אופנים, ואכ"מ).

ובשיטת"ק הביא ביאור הסוגיא בשם תלמידי ר"י,

דהנה בכתובות יט, ב (בתוד"ה ואם), הקשו התוס' מדוע בתרי כיתות המכחישות זו את זו לא נקבל את הכת השני' יותר מן הראשונה הרי יש להם מיגו שיכלו לפסול את הכת הראשונה ע"י שהיו אומרים שגולנים הם? ומיישב התוס' שבשני עדים לא אמרינן מיגו דאין אחד יודע מה שבלב חברו, ומשמע מן התוס' שלולי חסרון זה היינו מקבלים את הכת השני' כיון שיש לה מיגו.

והנה גם בב"ק עב, ב (בר"ה אין) הקשו התוס' קושיא זו, ושם כתבו תירוץ נוסף: "ועוד נראה דקצת דמי האי מיגו למיגו במקום עדים שהרי יש עדים כנגד האי מיגו להכחישם ואע"פ שיש כמו כן עדים עם המיגו אין בכך כלום, [ועוד] דלא עדיף מיגו מעדים שאם היו עדים מסייעים לאלו לא היה להם כח להכחיש את אלו דהא תרי כמאה וכ"ש מיגו".

(וזהו ג"כ כוונת התוס' ישנים בכתובות שכתבו: "א"נ מיגו במקום עדים הוא").

ומשמע להדיא שכאן אין שייך שיועיל מיגו, דהא מיגו לא חשיב יותר מב' עדים נוספים ותרי כמאה, ויש להבין מהי מחלוקת שני תירוצי התוס' בכתובות ובב"ק?

וי"ל דנחלקו בחקירה הנ"ל מה גזרה התורה בנדרם של עדים, וממילא מהו הביאור בענין ד"תרי כמאה".

דאם נלמד שכח העדים הוא לברר את המציאות, לפי"ז תרי כמאה פירושו שהבירור של שנים הוא גדול כמו בירור של מאה, א"כ ברור שמיגו לא יכול להועיל דהרי כל ענין המיגו הוא לברר את המציאות (כפשטות הענין דמיגו "מה לי לשקר") וכך גזרה התורה שאין בירור המציאות יותר מבירורם של עדים דהרי תרי כמאה, וזהו שיטת התוס' בב"ק.

שאפשר לצרף את שני העדים, עד הלוואה והעד דבפני נתחייב כב"ד כדן עד הלוואה ועד הודאה, אך רבא פליג עליו, ובסברתו כתב הרשב"א וז"ל: "לא דמי להודאה אחר הלוואה דמצטרפין (סנהדרין ל, ב), דהתם תרוייהו בקושטא קא מסהדי, האי דחוא כשמנה לו מנה, והאי דחוא דאודי ליה קמיה בההוא מנה, אבל הכא, דילמא הני דאסהידו עליה כבי דינא שקרא קא מסהדי ודיינא מאי דשמע קא מסהדי, וקיי"ל כרבא דאמר אין מצטרפין, עכ"ל.

והיינו, שחילק הרשב"א בין עד שמעיד על הלוואה שהוא מעיד בודאי שראובן חייב לשמעון מנה, אבל העד שמעיד שבפני העידו עדים ונתחייב על פיהם אינו מעיד שבודאי חייב לו מנה, שהרי יתכן שהעדים שיקרו כב"ד.

ומצאנו א"כ מפורש מחלוקת בין תלמידי ר"י והרמב"ם (לפי ביאורו דהרשב"א) מהו הדין בעד המעיד על הלוואה ועד המעיד בפני נתחייב כב"ד האם מצטרפים או לא.

וי"ל שנחלקו בחקירה הנ"ל, דתלמידי ר"י למדו שהעדים בעדות ביררו את המציאות, ולכן כשהעד רואה שנתקבלו העדים כב"ד, בעצם רואה בפועל שכך היתה המציאות, שהרי נתברר הדבר ע"י עדים, ולכן יכול הוא להצטרף לעד המעיד על הלוואה, שהרי שניהם מעידים על חיוב כפועל שהאחד ראה הלוואה ברורה והשני חיוב ברור.

אך הרמב"ם אול לשיטתו שהעדים אינם מבררים את המציאות, אלא שחובה על הדיינים לקבל את דבריהם ולפסוק על פיהם, וא"כ בגד"ד (שהדיינים לא חייבוהו בפועל, אלא) שהדיין מעיד שבפני נתחייב כב"ד על פי העדים, אין הוא מעיד שהוא חייב בפועל (שהרי בעדותו אינו אלא כגדר עד שמעיד, שאין עליו את גזה"כ לקבל את דברי העד) אלא מעיד שע"פ

שכאן דומה הדבר לעד אחד שמעיד בפני הלוואה ועד אחר מעיד בפני הודאה לו, שהי"ב דקיי"ל עד הלוואה ועד הודאה מצטרפין, וה"ה בגד"ד, הע"א שמעיד על חתימתו מעיד, דבפני הלוואה, והדיין שמעיד על חתימתו מעיד בפני נתחייב שמעון כב"ד לתת מנה לראובן וזוהי סברת ר"י להאמינם ולצרפם.

ובסברת רבא כתבו, וז"ל: "ואקשי עלי' רבא מאי דקא מסהדי סהרא לא מסהדי דיינא וכו' שהעד מעיד על המנה והדיין על קיום השטר וענין עדותם חלוק ואין עדות זו דומה לזו, לפיכך אין מצטרפין שהדיין אע"פ שמעיד על השטר לא הוה כמעיד שנתחייב שמעון לראובן מנה כב"ד שהרי הדיינים לא נזקקו לחייב את שמעון בתשלומין אלא להעיד שהשטר אמת והשטר הוא המחייב את שמעון ולא הדיינים וכו'" עיי"ש.

ועכ"פ משמע משיטה זו שאם אכן ה"י הדין מעיד בפני נתחייב פלוני ה"י יכול להצטרף לעד המעיד על הלוואה וכל החיסרון הוא בכך שאינו מעיד על חיוב אלא על קיום השטר (ויש לדון בביאור החילוק, ואכ"מ).

ז.

והנה הרמב"ם פסק בסוגיא זו באופן אחר. דהנה פסק הרמב"ם בפ"ד מעדות (ה"ו): "אבל העד עם הדיין שהעידו שני העדים בפניו אין מצטרפין". והיינו, שלמד הרמב"ם את סוגייתנו שלא איירי בקיום שטרות אלא איירי בעד המעיד בפני הלוואה ובדיין שמעיד בפני נתחייב פלוני כב"ד, וע"ז פסקה הגמ' דאין הם מצטרפין. (ועיין בכס"מ שם שלמד כן בהבנת דברי הרמב"ם, וכן למד הרי"ף בפירוש סוגייתנו, עיין בכס"מ שם).

ובביאור סוגייתנו לדרך זו, הנה כתב הרשב"א בסוגיין שכאן איירי (כאמור) בעדות בע"פ, ולמד רב יהודה

הנח ובריטב"א בסוגיין ואכמ"ל).

ובזה תבואר המחלוקת שמצינו בדיון זה דראוהו ביום האם צריכים הדיינים שיהי' להם גם הכשר עדות או לא.

דהנה, בנתיח"מ (סו"ס לו) דן לשיטה שבדיינים אין הפסול דנמצא אחד מהן קרוב או פסול (ועיין מל"מ פט"ז מעדות ה"ה, ועוד) מה דהין בנדו"ד בג' דיינים שראהו ביום ונמצא אחד מהם קרוב או פסול ופסק שם שהדיינים יכולים לדון על סמך ראייתם למרות שבגדרי עדות העדות פסולה ומשמע שלמד כצד הא'.

אך ברשב"א מצינו שכתב (כ"ק צ' ע"ב ד"ה גמרא) שיחיד מומחה שראה ביום אינו יכול להציא ממון עפ"י ראייתו, דעל פי שנים עדים יקום דבר אמר רחמנא, ומומחה דן יחיד על פי עדים, ודיינים דנים על פי ראיית עצמם כדי שלא תהא שמיעה גדולה מראי' (ועיין בזה בקצוה"ח סימן ז' סק"ה).

ומשמע מדבריו שגם עד הרואה ופוסק, הוא עצמו נחשב שמעיד בשעת הדיון על מה שראה וא"א לו לפסוק שלא ע"פ עדים, שהרי כך גזרה התורה שהעדים הם שקובעים את המציאות ולכן פה שאין הוא אלא ע"א א"א לפסוק על סמך ראייתו.

וא"כ נמצא שלמד הרשב"א כצד הבי' וכדרך הרמב"ם, ויהי' בזה הרשב"א לשיטתו דלעיל. וא"ש.

* * *

ט.

ואחרי כל האריכות הנ"ל, למדנו שדרך הרמב"ם היא שכל ענין העדות אינו רק שגזרה התורה לקבל את

העדים כך וכך קרה, אבל אינו מעיד על חיוב גמור משא"כ העד שמעיד על ההלוואה מעיד על חיוב ברור ולכן אין מצטרפים.

נזמה שקיי"ל ששני עדים שמעידים שראו עדות שנחקרה בב"ד מקבלים את דבריהם, י"ל ששם מקבלים שכך הי' מעשה ולכן אם שני עדים מעידים ע"כ מקבלים דבריהם, אך ע"א אינו יכול להעיד שכך הוה מעשה ולכן אינו מצטרף, ואכמ"ל.

ח.

וביסוד זה נבאר מחלוקת נוספת שמצינו בדברי האחרונים:

דהנה, בר"ה (כה, ב) איתא שאם הדיינים ראו את הלכנה ביום אומרים מיד מקודש החודש ואינם נזקקים לעדים שהרי "לא תהא שמיעה גדולה מראי'", ויש לדון בכיבור ענין זה, מהו הכיבור בק"ו זה, די"ל דתלי בב' הצדדים דחקירה הנ"ל:

א. מזה שהדיינים יכולים לשמוע ולפסוק ע"פ העדים ק"ו שהם יכולים לפסוק על סמך ידיעתם שלהם ואינם צריכים כלל להגיע לדיני עדות שהרי כל ענין העדים הוא לברר המציאות ופה המציאות ברורה לפני הדיינים, וא"כ פה אין צורך בעדים כלל.

ב. גם פה אנו נזקקים לעדות, שהרי אין העדים מבררים המציאות, אלא שגזרה התורה שהדיינים יפסקו על סמך עדות בלבד ומה תועיל ידיעתם? אלא שבא הק"ו ואומר שכיון שפה הדיינים בעדותם ראו, א"כ מה פה א"צ בעדות שתבוא ע"י הגדת עדות אלא הדיינים עצמם נעשים עדים וכאילו שהם מעידים ופוסקים על סמך העדות שקבעה שכך צריך לפסוק (רק מכיון שלא היתה פה הגדת עדות בפועל אין לזה קשר לדין דאין עד המעיד נעשה דיון מכיון שפה לא היתה עדות בפועל - ועיין בזה בתוס' ד"ה

העדים. וזוהי פשטות כונת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם (ועיין לקמן באריכות).

ושמעתי להקשות ממ"ש הרמב"ם לפני זה בפ"ז מיסה"ת ה"ז ששם משמע אחרת. וכך פסק הרמב"ם שם: "שבכך נצטוונו כמו שנצטוונו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר, הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידין אותן על כשרותן", עכ"ל.

ולכאורה משמע מהרמב"ם שאכן יש להסתפק בדברי העדים האם העידו אמת או שקר - וע"כ באה החוקה ואומרת שיש לעדים חזקת כשרות ולכן עלינו להאמין להם. ומשמע שיש בן בירור עפ"י עדים מהי המציאות והבירור הנוצר ע"י החזקת כשרות שלהם שאכן העידו אמת, וא"כ זה סותר לכל המדובר לעיל?

אבל באמת זה אינו קושיא כלל וכלל. דהנה, אם נעייין מהו ההבדל בין מ"ש בפ"ז מיסה"ת למ"ש בפ"ח, דבשניהם דן הרמב"ם בגדר הנבואה והנביא, אך מ"מ יש חילוק ביניהם:

בפ"ז דן הרמב"ם מיהו נביא, ואיך נדע שהוא נביא, דהיינו הרמב"ם דן על האיש הראוי להיות נביא ופרטי הדינים שבוה;

אך בפ"ח דן הרמב"ם שכשהנביא מתנבא מדוע שאנו נאמין לו, ועל סמך מה, וכזה מבאר הרמב"ם שהאמונה אינה ע"י אות ומופת אלא מצד ציווי התורה.

וע"ד זה בדוגמא שמביא הרמב"ם מגדרם של עדים - ברור הוא שעד המעיד אנו מאמינים אותו אך ורק מצד זה שגזרה התורה לקבל את דבריו, וזה שהביא הרמב"ם בפ"ח שכמו שהעד אנו מאמינים לדבריו רק מחמת ציווי התורה כך לנביא אנו מאמינים רק

מחמת ציווי התורה.

אך בפ"ז שם דן הרמב"ם מיהו נביא, וכמו שכתב שם בפירושו: "הואיל ואדם גדול וחכם וראוי לנבואה הוא, מעמידים אותו על חזקתו שבכך נצטוונו וכו'". היינו שהריון אינו על הנבואה עצמה אלא האם לסמוך עליו שהוא ראוי לנבואה, וע"ז מביא הרמב"ם דוגמא שעד"ז בעדים, שלמרות שאנו מקבלים דבריהם בגז"כ אך כ"ז בתנאי שהעד אכן הוא עד כשר, שהרי גזרה תורה לקבל את דברי העדים בתנאי שהם כשרים, אך עד פסול א"א לקבל דבריו, ומנין נוודע שהוא אכן עד כשר, אולי הוא משקר והוא עד פסול, על זה כתב הרמב"ם שכפרט זה אנו מעמידים אותו על חזקתו שהוא עד כשר, ושוב מקבלים דבריו בגז"כ למרות שאין אנו יודעים אם העיד אמת או שקר.

(ולפי"ז המילים "אע"פ שהעידו בשקר" - הם סיום המשפט, ואח"כ מתחיל המשפט "הואיל וכשרים הם אצלו מעמידים אותם על חזקתם")

ובקצירת האומר: עד כשר מקבלים דבריו אך ורק מחמת הגז"כ, אך אם תשאל מנין נדע שהוא אכן עד כשר, בזה מעמידים אותו על חזקתו.

[ועיין ג"כ מ"ש בלקו"ש ח"ד עמ' 73, שמשמע שם שהבין הרבי בן בדברי הרמב"ם שכל החיסרון בדורנו ש"נסתלקה רוח הקודש" הוא רק מצד הגדר דמיהו נביא - שבדורנו לא מצוי שיהיו ראויים לנבואה, אך עצם הנבואה לא פסקה גם בזמננו. ומשמע מפורש שלמד בן בדברי הרמב"ם שהן שני פרטים בגדר הנבואה, ועפ"י יומתק שעד"ז הן שני פרטים בענין העדות].

י.

והנה לפי דרך הרמב"ם - שאכן העדים הם הקובעים

שומע להם היא רק מחמת שהורעה חזקתם ושבו
א"א לקבל דבריהם מחמת שהן עדי שקר, כמבואר
לעיל.

יא.

והנה, עפ"י יסוד זה יש להמתיק את דברי הרמב"ם
בפיה"מ סנהדרין פ"ה בענין חקירות ודרישות.

דאיתא שם במשנה: "מה בין חקירות לבריכות,
חקירות אחד אומר איני יודע עדותן בטילה בדיקות,
אחד אומר איני יודע ואפילו שנים אומרים אין אנו
יודעין עדותן קיימת".

ובגמ' (מא, ב) מבואר שבחקירות אם יאמר איני יודע
הו"ל עדות שאי אתה יכול להזימה, שאינה עדות,
ולכן עדותן בטלה.

וכתב הנוב"י (אבע"ז מהדו"ק סי' עב) שלפ"ז בעדות
שאי אפשר לקיים בה הזמה, שכתבו התוס' (מכות
ב, א בתירוצם השני) שאין בה הדין ד"עשאי"ל אינה
עדות", אין הבדל בין חקירות לדרישות, שהרי כל
טעם החילוק הוא מחמת דין עשאי"ל ובמקום שאין
דין זה גם בחקירות יועיל אם יאמר א"י.

ובאמרי בינה (עדות כלל א) האריך להוכיח שלא זו
היא שיטת הרמב"ם ולדעתו גם במקום דא"צ לדין
עשאי"ל מ"מ אם יאמר בחקירות א"י עדותו בטלה.
ומוכיח זאת מן לשון הרמב"ם בפיה"מ שכתב שם:
"ואם אמר בחקירות איני יודע אי אפשר בהם הזמה
בשום פנים ולפיכך עדותן בטלה, ונאמר עדות שקר
הוא וזה שאומר בחקירות איני יודע הוא כדי שלא
תתקיים עליהם ההזמה", עכ"ל.

ומאריכות לשונו משמע, שזה שאמר א"י, נראה
שרוצה שלא יוכלו להזימו, ולכן יש לחוש שעדותו
שקר ולכן גם במקום שאין את החיוב שיהי' עדות

מהי המציאות בעולם ורק על פיהם פוסקים הדיינים
את הדין - יש לדון, דהרי הדין שעדים שהעידו על
פלוני שרצח את פלוני רח"ל, וראו הדיינים שבא ההרוג
ברגליו שלא מקבלים את דברי העדים. ולכאורה לפי
דרך הרמב"ם קצת קשה - הרי העדים הם הקובעים
את המציאות בעולם (וכמבואר בארוכה בשיחות כ"ק
אדמו"ר - שהתורה (ובגדו"ד העדים) היא הבעה"ב
על מציאות העולם. וראה ירושלמי כתובות פ"א ה"ב,
הו"ד בשוע"ר יו"ד סי' קפ"ט סקב"ג). וא"כ מה לי
שבא הרוג ברגליו הרי גזרה תורה לקבל את דברי
העדים?

אך עפ"י היסוד הנ"ל א"ש, שהרי בכדי שהעדים
יקבעו את המציאות בעולם צריכים הם להיות עדים
כשרים, ומגלן שכשרים הם? ע"ז פסק הרמב"ם (פ"ז
ה"ז) שמעמידים אותם על חזקת כשרות, אך כשבא
הרוג ברגליו שוב נפלה החזקת כשרות והרי הם
מוחקים לשקרנים, וא"א לקבוע את המציאות על
פיהם.

(משא"כ לדרך השני אין צורך בזה שברור שכיון
שתפקיד העדים לברר המציאות א"כ במקום
שהמציאות ברורה נגד העדים א"א לקבלת את
ביורם).

וא"כ יצא לנו דבר חדש לדעת הרמב"ם, שבל מקום
שיראו הדיינים שהעדים נוגדים את מציאות העולם
(בא הרוג ברגליו) אזי לא יקבלו את דבריהם אך ורק
מחמת שא"א להעמידם על חזקת כשרות.

ולכשתימצי לומר, מפורש הדבר פה בפ"ה - שכתב
הרמב"ם בה"ג: "הא למה הדבר דומה לעדים שהעידו
לאדם על דבר שראה בעיניו שאינו כמו שראה,
שאינו שומע להן אלא יודע בודאי שהן עדי שקר".
ומדויק לשונו "שיוודע בוודאי שהם עדי שקר" ולא
כתב דבריהם שקר. משמע שבאמת הסיבה שאינו

כלל ולכן גם הקרובים כשרים לעדות זו.

ומקשה הרבי - הרי עדות קרובים אינה מחמת חשש שקר (שהיה מקום לומר שבקדוה"ח שאין צורך בכירור העדים, אין חשש שישקרו) אלא גזירת מלך הוא, ואם כן מהו השוני בין עדות זו לעדויות אחרות?

ומבאר הרבי וזלה"ק (בתרגום חופשי): "עדות זה לא (רק) בירור (ע"פ שכל) אלא זה דין ועשיית (גמר) דבר (וגזירת הכתוב) - על פי שני עדים יקום דבר", וכפי שהרמב"ם מבאר ש"נצטוונו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו שקר".

ועד"ז הוא בקצה השני: זה שקרובים פסולים לעדות הוא, כנ"ל, גם במקום שאין חשש שישקרו - מכיון שתוקף העדות אינו (רק) מצד הבירור (השכלי) שישנו ע"י, אלא זהו תוקף מדין תורה, שהתורה לא נתנה אותו לקרובים.

היות ובשביל לקבוע את את החודש אין הכרח לתוקף של עדות ומספיק הבירור שע"פ החשבון" - שלכן כנ"ל "עכשיו שאין מקדשין ע"פ הראי" אנו סומכין על החשבון" - לכן גם בעדות החודש נדרש רק (לדעת ר"ש) הבירור שע"י העדות. ובמילא במקרה שאין חשש שמא ישקר - כמו בגרוד"ש אינם נוגעים בדבר" גם קרובים כשרים לעדות". עכלה"ק.

והנה, מעיון בדברי רבינו נמצאנו למדים שהבנתו הק' בדברי הרמב"ם אינה כהבנתו הנ"ל, שהרי להבנתו בדברי הרמב"ם אין בעדים כלל ענין של בירור, וכלשון הרמב"ם "ואע"פ שהעידו שקר", וכל ענין קבלת העדים אינה אלא גזירת הכתוב, ומהבנת הרבי משמע שהבין שגם לדעת הרמב"ם העדים פועלים בירור שכלי, רק שיש בזה גם את הענין דגזוה"כ. שהרי כל ביאור הרבי בדעת ר"ש מיוסד ע"כ שיש בעדים

שאפשר להזימה, מ"מ מכיון שיש חשש שהוא מעיד שקר ולכן גם במקום זה אם יאמר א"י עדותו בטלה. ועפ"י היסוד שבאר לעיל יומתק הדבר: דכיון שהתורה גזרה לקבל את דברי העדים, ורק צריך התנאי שהעדים יהיו בחזקתם שהם כשרים, לכן גזרה התורה שמעמידים העד על חזקתו רק במקום שרואים שהעד מאפשר שיוזמו אותו, אבל במקום שהעד אומר א"י, ונראה שכוונתו היא שלא נוכל להוכיח ששיקר, בזה אני אומר ששוב א"א להעמידו על חזקתו ולכן עדותו בטלה.

וכ"ז דוקא באם נלמד שבעדות העדים אין בירור שהמעשה אכן היה, אלא שהתורה גזרה לקבל דבריהם, וגזרה התורה לקבל דבריהם רק כשברור שהעד הוא עד אמת, אך אם יש חשש שהעד הוא לא עד אמת א"א לקבל דבריו.

אך באם נלמד שאכן בריבור העדים יש בירור המציאות, א"כ זה שהתורה פסלתם מחמת שאמרו א"י, אין הביאור שזה מחמת החשש שהעד דובר שקר, אלא מחמת "עשאי"ל" ובמקום שאין הכרח בעשאי"ל אם יאמר א"י בחקירות עדותו קיימת. ועצ"ע.

יב.

והנה, בלקו"ש שם חכ"א מביא הרבי את מחלוקת ר"ש וחכמים לענין עדות קדוה"ח בקרובים דנחלקו בזה ר"ש וחכמים: ר"ש לומד שעדות קדוה"ח כשרה בקרובים, וחכמים פוסלים.

ומביא הרבי את ביאורו של כ"ק אדמו"ר המהר"ש ג"ע - מדוע לדעת ר"ש שונה עדות קדוה"ח משאר עדויות - שמכיון שגם ללא עדים יודע הבי"ד מתי ר"ח וכמו שבזמננו אנו סומכים רק על החשבון א"כ יוצא שהעדות אינה דבר שבלעדי העדים לא הינו יודעים

חובה להוציאה אז כופין אותו רק שיאמר רוצה אני וכפסק הרמב"ם סוף"ב מגירושיין.

ולכן, במקום שאין עדים יש חשש שהוא משקר ואין יהיה הגט גמ מעושה שלא כדין ולכן אין ב"ד כופין אותו מחמת החשש דגמ מעושה שלא כדין.

וצ"ע (וכפי שהקשה כבר באמרי בינה שם) בדבריו:

א. אם אין בכח ב"ד לכופו לגרשה מחמת החשש מ"מ שיכפוהו להוציאה מהבית?

ב. הרי לדעת הרמב"ם (כפי שבואר לעיל בהבנתו בארוכה), גם כששני עדים מעידים שזינתה אשתו אין ברור שאכן המציאות היא שזינתה אשתו, ומ"מ ב"ד כופים אותו כיון שאנן סהדי שאם ע"פ תורה חובה להוציאה כל יהודי בפנימיות הלב רוצה בכך וא"כ מהי הנפ"מ האם החובה להוציאה נובעת מן העדות או מחמת דשויא נפשייהו חתיכה דאיסורה, הרי בזה ובזה חייב ע"פ תורה להוציאה ומהו ההבדל?

(משא"כ לדרך שעדות היא בירור, א"ש, שהרי בעדים ברור הדבר ובעדות הבעל לא ברור הדבר).

יד.

והביאור בכ"ז נראה לומר, ובהקדים:

בתורה נאמר "על פי שנים עדים יקום דבר". פסוק זה נכתב כדיני ממונות וממנו נלמד הדבר בגו"ש לכל דיני התורה.

והנה, ידוע דשני סוגי העדות הם עדי בירור - שתפקידם אך ורק לברר את המציאות אך החלות אינה תלויה בהם; עדי קיום - שבלעדם אין החלות תופסת, ורק בנוכחות העדים תחול החלות.

ולדוגמא: עדי ממון הם עדי בירור, ועדי קידושין הם עדי קיום, (ועיין בזה בלקו"ש ח"ט שיחת פר' שופטים

ענין של בירור ואם נלמד בדעת הרמב"ם כהבנתנו שכל ענין העדות אינו אלא מזגה"כ, א"כ, אין מקום כלל להבנת דברי ר"ש לאור ביאורו של הרבי?

גם צריך להבין להבנת רבינו, דבאם יש בעדים ענין של בירור שכלי, מהו א"כ הצורך לגזה"כ, הרי הענין מבורר ע"פ שכל?

יג.

ובכדי להבין את הענין על בריו, נקדים עוד אחד מפסקי הרמב"ם ואת הדרוש ביאור בדבריו:

פסק הרמב"ם בפכ"ד מאישות (ה"ז): "מי שראה אשתו שזינתה או שאמרה לו אחת מקרובותיו שהוא מאמינם וסומכת דעתו עליהם שזינתה אשתו . . . הואיל וסמכה דעתו לברר זה שהוא אמת הרי זה חייב להוציא ואסור לו לבוא עליה .". ובסיום הלכה יח כתב: "ואין ב"ד כופין את האיש לגרש את אשתו בדבר מדברים אלו עד שיבואו שני עדים ויעידו שזינתה אשתו זאת בפניהם ברצונה ואח"כ כופין אותו להוציא".

ונתקשו האחרונים בדברי הרמב"ם (בית מאיר אבעה"ז קטו, אמרי בינה עדות כלל ב' ועוד) - דלכאורה אם כן ברור לנו שזינתה אסור לו לגור עימה, וא"כ מדוע אין ב"ד כופין אותו להוציאה, הרי אם היא אסורה עליו חובה על ב"ד לכופו כדין תורה ומדוע אין כופין אותו רק על סמך עדי, מהו השוני בין אם האיסור נובע מחמת הדין דשויה אנפשיה חתיכה דאיסורא או מחמת עדות העדים?

ובשו"ת חת"ם אעה"ז סימן כ"ח עמד על קושיה זו וכתב ליישב: הדגשת הרמב"ם היא שאין ב"ד כופין אותו, והיינו שהרי ידוע שב"ד שכפו אדם לגרש את אשתו שלא כדין הגט בטל ודינו כדין גמ מעושה שאינו גמ ובניה ממזרין. ורק במקום שע"פ תורה

בארוכה).

עדים (עדי קיום) ורק שבא הפסוק "אשר יאמר כי הוא זה" ולימד שבמקום שיש הודאת בע"ד א"צ עדים לקיום הדבר. ועדות בקידושין נלמד ממזמן במקום דאיכא חובה שצריך עדים לקיום הדבר שהרי אחר הלימוד מן הפסוק "כי הוא זה" הפסוק יקום דבר מלמד רק במקום שחב לאחריני שצריך עדים לקיים הדבר, וממנו נלמדה הגז"ש לקידושין ולכן בקידושין צריך עדי קיום.

אך אי אפשר לומר שזוהי ההבנה האמיתית בדברי הרשב"א: דהרי מדבריו יוצא שגם בד"מ במקום דאיכא הכחשה או שהוא חב לאחריני צריך עדות לקיום הדבר והדבר תמוה וכי נאמר שהמקום שאדם עשה פעולת מכירה שהיא חב לאחרים ללא עדים אין מכירתו מכירה הרי לא שמענו דבר כזה מעולם?

פז.

וע"כ שהביאור בדבריו הוא באופן אחר:

זה ברור שאדם בעה"ב על ממונו לעשות בו כטוב בעיניו וא"צ עדים על הדבר וברור שמכירה תחשב למכירה גם ללא עדות, ואין בכוחו לחזור ממנה.

וכוונת הרשב"א בכתבו שגם בעדות דד"מ (כמקום דחב לאחרים) צריך עדים לקיום הדבר - כוונתו היא:

יש חילוק בין המצב כפי שהוא בין אדם לחבירו לפי שהמצב הוא מצד עיני הדיינים. דהיינו, זה ברור שכל הצורך בפסוק שמחדש שצריך עדות לקיום הדבר הוא רק מחמת עיני הדיינים שהדין אין בכוחו לכוף את הבע"ד - להקים הדבר ולחתוך אותו, אלא רק על סמך שני עדים. וזהו דין מפורש גם בד"מ שאין כח הדיינים לכופו לתת את המקח לקונה, למרות שכלפי דיני שמים חייב הוא לתת לו אך מי"מ התורה צוותה לדיינים שהם אין בכוחם לחתוך את הדין גם

והנה בקידושין (סה, ב) מקשה הגמ', מנלן שקידושין בלי עדים אינם קידושין, ומסיקה הגמ', שדבר זה נלמד בגז"ש "דבר דבר" ממזמן, שבמזמן נאמר "יקום דבר" ומשם נלמד הדבר לקידושין דכתיב בהו "עדות דבר".

וידועה הקושיא: שבאם כל המקור בעדות בקידושין הוא מן העדות בד"מ, א"כ כיצד יתכן הדבר שבממונות יספיק עדי בירור והחלות תחול גם ללא עדים ובקידושין - שנלמד מממונות - יצטרכו דוקא עדי קיום שבלעדם אין חלות לקידושין? דיו לתלמיד שיהיה כרבו?

(ויעויין מ"ש בזה בקצוה"ח סימן רמ"א, וכבר הקשו עליו האחרונים ראה חלקת יואב אעה"ז ס"ו ועוד ואכמ"ל, ועיין בזה מש"כ בספר "פלפול התמימים - ח"י" (ציון לנפש חיה. י"ל בישיבתנו לזכר הרבנית מרת חי' מושקא נ"ע בשנת תשמ"ח)).

פז.

ובביאור הדבר כתב הרשב"א בקידושין שם, וז"ל: "וי"ל דגבי מזמן אי לאו דכתב רחמנא אשר יאמר כי הוא זה דמיניה גמרינן הודעת בע"ד הו"א דלעולם לא מקיימא מילתא אלא בסהדי משום דכתיב ע"פ שנים עדים יקום דבר אלא דאתא הוא זה וגלי לן דיקום דבר במקום דאיכא חובה לאחריני כתיב והלכך קידושין דכתיב בהו דבר על כרחך לצד ממזן שיש בו חובה הקשו ולא מצד ממזן שאין בו חובה ולומר דלא מקיימא מילתא אלא במקיימי דבר וכו'".

ובפשטות ההבנה בדבריו הוא:

דאכן לולי הפסוק "אשר יאמר כי הוא זה" היינו אומרים שגם בממונות אי אפשר שתחול חלות ללא

וי"ל שזוהי גם כוונת בלקו"ש ח"ל עמ' 246 הערה 44 וז"ל: "...ע"ד גדר עדים בקדושי אישה לאחר מ"ת, מכיון שקידושין היו חב לאחריני (ראה קידושין סה.ב. וראה חידושי הרשב"א שם), לכן צריך שהקידושין גופא ייעשו באופן הקיים ושייך גם (לאחרינא) לעלמא, וזהו רק כאשר ישנם עדים בשעת מעשה הקידושין", עכ"ל"ק.

ומשמע ג"כ שזוהי ההגדרה בחידוש המיוחד בעדי קיום בקידושין. (ועיין ג"כ פנ"י לקידושין שם שכתב עדי"ז).

וא"כ למדנו מדברי הרשב"א שהפסוק "על פי שני עדים יקום דבר" מדבר מצד שני הדיינים שהדיינים אין בכחם להחיל ולחתוך את הדין דוקא ע"י שני עדים ובממונות גם בכח הוראת בע"ד.

יז.

והנה מהו הדין באיסורין האם שם הדין נחתך רק על סמך עדים או שהוא נחתך גם על סמך הוראה?

הנה ע"ז מצינו בתורה דין שאדם שמודה שהדבר אסור עליו, הדבר אכן יאסר עליו מדין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא. ודבר זה נלמד מן הפסוק הנאמר בתורה בקורבן חטאת "או הודע עליו חטאתו" (עיין שיטמ"ק ב"מ ג' ע"ב).

וא"כ י"ל, שכיון שבאיסורין כל המקור לדין שנחד"א אינו רק מן הלמוד הנאמר בפרשת קורבן חטאת, ובחטאת הדין הוא שהמחויב חטאת אין הבי"ד יורדין וממשכנין נכסיו וכופין אותו להביא חטאת, א"כ י"ל שהוא הדין גם בדין שנחד"א למרות שמחובתו בינו לבין עצמו לנהוג כך, מ"מ כיון שכל מקור הדין הוא מחטאת, וללא דין זה הרי למדנו שכל כח הדיינים אינו רק עפ"י שני עדים, א"כ במקום שאין שני עדים וכל האיסור נובע מן הדין שנחד"א הנלמד מחטאת

בדיני ממונות אך ורק ע"פ שני עדים, וזהו הפירוש עדי קיום הכוונה שמצד עיני הדיינים אין לדבר קיום - כח הפסק - ללא עדים.

אבל ברור שכל עוד לא הגיע הדבר לדיון בבי"ד ברור שאין צורך בעדים כלל מאחר שהכוונה בפסוק ב"יקום דבר" כוונתו הוא שהבי"ד אינם יכולים להקים הדבר רק על סמך שני עדים כשרים.

וממשיך הרשב"א: לולי הגילוי בתורה ד"כי הוא זה" היינו שאומרים שכן הוא בכל דיני ממונות, שמתו ב"ד יכולים יכולים לחתוך ולפסוק הדין בזה רק ע"י עדים ממש אבל ללא עדים אפילו שאין פה הכחשה או חב לאחריים אין בכח הבי"ד להחיל את הדין - להקים את הדבר - רק ע"י עדים, ופה חידשה התורה שיש כח ביד הדיינים לפסוק הדין גם על סמך הוראת בע"ד במקום דלא היו חב לאחריים.

והמיוחד בעדי קידושין יש לומר:

בעדי קידושין א"א להפריד בין המצב כפי שהוא מצד עיני הדיינים לכפי שהוא מצד הבע"ד, והטעם:

מאחר שכל הצורך (והחידוש - ראה לקמן) בקידושין הוא רק בשביל לאוסרה על כל העולם ודבר זה כל ענינו וכחו הוא כח הדיינים שהרי הם המצווים לכופ הדין שהיא אסורה על כל העולם, ולכן א"א לומר שיחולו הקידושין - אף בינו לבינה - ללא כח הדיינים שיאסרו את האשה על כל העולם וא"כ כל חלות הקידושין תלויה בכח הדיינים ומאחר שהדיינים מצווים לחתוך הדין ע"פ שנים עשים לכן המיוחד בקידושין ששם ללא עדים לא יחולו הקידושין כלל.

וא"כ קידושין נלמד מד"מ שכשם שבד"מ כח הדיינים אינו רק ע"פ שני עדים עדי"ז בקידושין כח הדיינים הוא אך ורק ע"פ עדים, וזה שקידושין כל ענינם הוא כח בדיינים, סברא פשוטה היא.

ולפי"ז ברור שאין זה בסתירה כלל לכך שנאמר שבעדים יש גם בירור המצב עפ"י שכל (כלשון ק) של הרבי בשיחה), אלא שהדיינים אינם פוסקים את הדין ע"פ הבירור השכלי שנוצר ע"י העדים אלא דוקא מכה הגזיה"כ שבעדות, שהרי למדנו שכל הפסוק מדבר בכח הדיינים לפסוק, וכזה חידש הרמב"ם שאין הדיינים פוסקים מחמת הבירור השכלי אלא מכה גזיה"כ, אך ברור שאין זה בסתירה לבירור השכלי שיצרים העדים, שאינו קשור כלל לציווי התורה לדיינים, אלא שהתורה ציוותה על הדיינים לפסוק על סמך גזיה"כ, למרות שגם לולי גזיה"כ יש בעדים ענין ובירור שכלי.

ועפ"ז יובן הביאור בשיחה הנ"ל:

בעדים ישנם ב' נקודות וענינים: א. בירור שכלי (שאינו קשור לפסוק). ב. "יקום דבר" ע"י הדיינים, שזהו רק מצד גזיה"כ.

וכזה נחלקו ר"ש וחכמים: ר"ש ס"ל שמכיון שחזינן שקידוש החודש מועיל גם ללא עדות, היינו שאי"צ ה"יקום דבר" בקדוה"ח, ע"כ החידוש בזה הוא שאין הדיינים זקוקים לדין המיוחד שבכל התורה לפסוק ולחתוך הדין דוקא ע"פ שתי עדים - היינו, ע"י כח הגזיה"כ שבעדות, אלא פה מספיק לברר את המצב (ע"ד הפסיקה ע"פ החשבון) ע"פ העדים ללא התוקף המיוחד ד"יקום דבר", ולכן כיון שפה אין גדר העדות ככל העדויות שבתורה אי"כ גם פסול קרובים אינו מחמת הגזיה"כ - כבשאר עדויות - אלא מחמת החשש משקר, ולכן במקום שאין חשש שקר תועיל עדות הקרובים.

ורבנן פליגי וס"ל שגם בעדות דקדוה"ח צריך להתקף של "יקום דבר", דהיינו תוקף העדות, וכיון שאין עדות שהיא מחמת בירור השכל אלא דוקא מגזיה"כ, לכן הפסול דקרובים הוא ג"כ גזיה"כ ולכן קרובים

במקום זה אין כח הב"ד לכופו על-כך, שהרי כל המקור לדין זה הוא מחמאת והדין בחמאת שאין כ"ד כופין עליה.

ואם כנים הרברים, יובנו דברי הרמב"ם בפכ"ד מאישות.

אם האדם יודע שזינתה אשתו, חל עליו הדין דשנחד"א ואסור לו לגור עימה. אמנם הב"ד נצטוו מהתורה שאין בכחם לחתוך הדין רק על סמך שני עדים ולכן כל עוד שאין עדים דבר אין כ"ד כופין אותו לגרשה כיון שאין זה בכחם של הב"ד לכופו ללא עדים. וכזה א"ש פסק הרמב"ם.

ועכ"פ החידוש שלמדנו מדברי הרשב"א (שחידש ששייך הדין ד"יקום דבר" גם בד"מ וע"כ שכוונתו רק לגבי הדיינים כנ"ל בארוכה), שכל הפסוק וחידוש התורה כדין עדות אינו רק מצד הדיינים ודינם שאין בכוחם לחתוך הדין רק על סמך שני עדים.

נזמה שהבאנו לעיל מן הרמב"ם בריש פכ"ד בסנהדרין, שם איירי בדיני ממונות והוא חידוש דין מיוחד בדיני ממונות, ואכמ"ל.

יח.

ועפ"ז י"ל שמה שחידש הרמב"ם בגדר עדות, שכל ענין העדות אינו מחמת בירור המצב (אפילו לא מצד שכך גזרה התורה שהעדים מבררים המצב) אלא מחמת שחובה על הדיינים לפסוק על פי העדים כל זה אינו רק מחמת עיני הדיינים ודינם, שאינם יכולים לפסוק הדין רק על סמך עדים, ובעדים גופא לא מחמת בירור המצב אלא מחמת שכך ציוותה תורה, שהרי זהו הביאור בפסוק "על פי שניים עדים יקום דבר", והפסוק מדבר אך ורק מצד כח הדיינים להחיל ולהקים הדין (וכנ"ל בארוכה).

ומבאר שם, שלמרות שקיימו האבות כל התורה כולה עד שלא ניתנה - מ"מ, כ"ז רק במצוות שקיומם היו המציאות רק שהי' חסר ציווי, אבל מצוות כאלו שכל מציאותם נתחדשה במ"ת א"א לקיימם קודם שנתחדשה מציאותם. ועד"ז, מבאר הרבי, גבי מצוות קידושין. דכיון שכל הענין ד"ליקוחין" אינו דבר שכלי, וכל ענינו הוא חידוש שנתחדש במ"ת לכן לא קיימו האבות מצוה זו קודם למ"ת.

ועפ"ז יש להמתיק את ההבנה בדברי הרמב"ם, שמוה שמצינו מפורש בעמרם שאכן "עשה בה ליקוחין" ע"כ שנצטווה ע"כ, שהרי לולי זה לא הי' שייך קיום מצווה זו קודם מתן תורה. ומוה למד הרמב"ם "שבמצרים נצטווה עמרם במצוות יתירות".

ובזה יומתק ענין נוסף שרק לגבי עמרם מדגיש הרמב"ם הלשון "נצטווה", משא"כ ביחס לאברהם יצחק ויעקב, עיי"ש.

ועכ"פ מבאר הרבי בפשטות שאכן כוונת הרמב"ם היא שמצוות קידושין החלה עוד במצריים, ועפ"ז מבאר הרבי הא דלא הוצרכו ישראל לקדש נשותיהם לאחר מתן תורה, מאחר שקודשו כדן קודם לזה.

נ"מ שבריש הל' אישות משמע מלשון הרמב"ם שרק במ"ת נצטוו על מצוות קידושין, צ"ל שכוונתו לתהליך נתינת התורה, (ובאמת ענינים מסוימים (כשבת ועוד) כבר ניתנו קודם לזה (במרה וכו'), וכחמשך לשונו בהל' מלכים הנ"ל "עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו", דמכך משמע, שאכן נתינת התורה לגבי מצוות מסוימות הי' קודם למ"ת, ופשוט].

ב.

והנה, הי' מקום להקשות:

פסולים, וכמבואר בשיחה, עיי"ש. (ומה שלחכמים בזמ"ז מועיל קדוה"ח ללא עדים עיי"ש הביאור בזה ע"פ פנמויות הענינים).

ובזה א"ש שהרמב"ם אכן לומד שכל יסוד ותוקף העדות אינו רק דין גזה"כ, אך זה רק מחמת התוקף שהדיינים צריכים לתת אבל ברור שבעדים ישנו גם הבירור השכלי, רק שעליו לא סומכים הדיינים וא"ש.

י.

והנה ע"פ יסוד הנ"ל נראה לבאר ענין נוסף בתורת רבינו (ועכ"פ בדרך הפלפול): דהנה, פסק הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים (ה"א) בזה"ל: "על ששה דברים נצטווה אדם הראשון . . בא אברהם ונצטווה . . ובמצרים נצטווה עמרם במצוות יתרות".

ונתקשו המפרשים בהבנת הדברים, מהן המצוות היתרות שנצטווה בהם עמרם בהיותו במצריים (עין כס"מ ורדב"ז על אתר, ועוד).

והנה, כ"ק אדמו"ר זי"ע מבאר בכ"מ (לדוגמא לקו"ש חי"ח ע' 290) דברי הרמב"ם הללו, עפ"י דברי הגאון הרנצ'ובי, שכוונת הרמב"ם בזה היא למצוות קידושין. דהנה בסוטה יב, א דורשת הגמרא מהפסוק "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי" "מלמד שעשה בה ליקוחין", ומחדש בזה הגאון הנ"ל שכוונת הגמרא לחדש שנצטווה עמרם במצוות קידושין.

ויש להוסיף ולבאר יסוד זה עפ"י היסוד שיסד רבינו בלקו"ש ח"ל (ע' 244) שאכן לפני מ"ת לא קיימו האבות מצוות קידושין.

וא"כ משמע שאין לקבל החילוק שחילקנו לעיל, והרק"ל.

כא.

ויוכן בהקדים ביאור במהות הפסול דבן נח לעדות דקידושין, דמצינו בזה ג' שיטות:

א. שיטת רש"י (גיטין י, ב) "דכיון שלא שייכי בתורת גיטין וקידושין אינם נעשים עדים בדבר".

ב. הגהות אשר"י (בגיטין שם) "דעכו"ם חשש משקר הם ופסולים לעדות".

ג. תוס' (שם ד"ה והוא) "עכו"ם פסול הגוף".

ואחר העיון בכ"ז נראה לומר בפשטות:

דלשיטת רש"י אין מקום לקושיא כלל, דהרי כיון שבבני בומן ההוא נכנסו (עפ"ז הציודי) לתורת קידושין, א"כ שוב כשרים הם לעדות לגבי קידושין, ועד"ז יובן גם לשיטת האשר"י שכל החשש הוא מצד שקר, א"כ פשוט לומר שגם קודם מתן תורה לא היה חשש זה בבני אברהם יצחק ויעקב.

אך לשיטת תוס' שהוא פסול הגוף עדיין קשה.

ובעיון טוב בדברי הרמב"ם בהל' עדות נראה שלמד הרמב"ם כשיטת התוס', שהרי כתב בהל' עדות (פ"ט ה"ד): "מה אחיו בן ברית אף העד בן ברית קל וחומר לגוי", ומשמע שהוא פסול הגוף.

וא"כ הדק"ל איך נבאר לדעת הרמב"ם - שפסק שהפסול דגוי בעדות הוי פסול הגוף - את דביו ביחס למצוות קידושין קודם מתן תורה?

כב.

ומקום ליישב ענין זה ע"ד הפלפול:

דהנה, בסוגיא דקידושין שם, לאחר שמבארת הגמרא

ידוע וברור שקידושין ללא עדים אינם קידושין, וכן נח פסול לעדות (כפסק הרמב"ם), וא"כ היאך קידשו ישראל נשותיהם קודם מתן תורה בהיותם ב"נ (עכ"פ לחומרא - מבלי להכנס להשק"ט הארוכה בזה בתורת הרבי בכ"כ מקומות), וכן נח פסול לעדות?

ובפשטות ה' ניתן לומר שאין הקושי נכונה, שהרי מצוות קידושין לחוד ומצוות עדות לחוד, וא"כ, למרות שנצטוו כבר על מצוות קידושין, אבל על מצוות וגדרי עדות לא נצטוו עדיין, וא"כ פשוט, שלפני מ"ת שעדיין לא נצטוו על גדרי העדות כ"א ה' כשר וראוי להעיד.

וביותר יובן ע"פ היסוד שיסדנו לעיל בדברי הרמב"ם שכל חידוש התורה בדיני עדות אינו אלא מחמת כח הדיינים שהם נצטוו לפסוק הדין דוקא ע"פ שתי עדים כשרים, אבל הבירור השכלי אינו קשור לציווי התורה, וא"כ י"ל בפשטות:

דגדרי ופסולי מצוות עדות נתחדשו במתן תורה, שאז נתחדש הדין והגזיה"כ של עדות ואז נפסלו בני נח לעדות. אבל קודם מתן תורה הסתפקו ישראל בבירור השכלי שבעדות, שלזה מספיקה עדות דבני נח (שברור שבומן ההוא היה) בירורם השכלי מספיק ומועיל, ולכן קושיא מעיקרא ליתא.

אמנם עדיים יש מקום להקשות:

דהנה במחלוקת ר"ש וחכמים שהובאה בלקו"ש חכ"א הנ"ל, למד ר"ש שעדות קרובים כשרה בקדוה"ח גם עכשיו מאחר שכך נלמד מן הפסוק "החדש הזה לכם" שאירי במשה ואהרן, ולכאורה, הרי לפני מתן תורה עדיין לא נתחדשה מצוות עדות, וא"כ איך אפשר ללמוד מדין עדות דקדוה"ח שלפני מתן תורה שהועילה עדות הקרובים לעדות שלאחר מ"ת? (ועי"ש בלקו"ש חכ"א אות ב).

ד"חב לאחריני", שהרי לא נפעל ע"י הקידושין שום איסור על הקרובים ואין צורך כלל בעדות ומספיקה הודאת הבעל והאשה (בע"ד) מטעם הודאת בעל דין שהיא כמאה עדים.

וא"כ יש מקום ליישב עפ"ז את דעת הרמב"ם, ולומר שס"ל שקודם מתן תורה, כיון שהיו ישראל בגדר בן נח ולא נאסרו הקרובים ע"י הקידושין, לכן לא הי' צורך בעדות על הקידושין.

[משא"כ לדעת הרשב"א, כיון שבקידושין אלו נאסרה על כל העולם, וכיון שבן נח אסור אף על ארוסת ישראל, א"כ, בשעת הקידושין נפעל איסור על כל העולם, ולכן יהיו הקידושין חלים רק ע"י עדים].

כד.

אך את דברי הרמב"ם אין ליישב בן, ומכמה סיבות:

א. מסברא, יש מקום לומר שכיון שנצטוו בקידושין נצטוו גם על איסורי קרובה שנובעים מאיסור קידושין, שהרי זהו כל מהותם ותפקידם של הקידושין.

ב. כבר כתב הב"ח (בהגהותיו על הר"נ בקידושין שם), דאף לשיטתן רש"י ברור שזה שנאסרה על כל העולם הוא מספיק בכדי לומר דהוי "חב לאחריני" (וא"כ הדקל"ד), ומה שכתב רש"י שהביאור בנמרא הוא מחמת איסור קרובים, הוא בכדי ליישב מדוע הוי חב לאחריני גם במקרה שהיא אומרת קידשתני והוא אומר לא קידשתך, שבמקרה זה, הוא מותר בקרובותי והיא אסורה בקרוביו, ומדוע אינה נאמנת הרי אינה אסורה על כל העולם, ולכן ביאר רש"י שגם בנדרון זה הוי חב לאחריים.

וא"כ, אכתי קשיא דהרי נמצאנו למדים שגם לדעת רש"י קודם מתן תורה לא הועילה הודאת בע"ד

שדין עדות בקידושין ילפינן מעדות דממנות, מקשה "אי מה להלן (בממוז) הודאת בע"ד כמאה עדים דמי אף כאן וכו'", ומשיבה הגמרא דבקידושין הוי חב לאחריני, ולכן לא יועיל בזה דין הודאת בע"ד, וצריך דוקא שני עדים כשרים.

ובהטעם לכך שקידושין הוי חוב לאחריים, כתב רש"י: "שקרובותי נאסרו בו וקרוביו נאסרו בה".

והקשה שם הרשב"א, דא"כ גר וגיורת ומי שאין לו קרובים, שייאמנו על קידושיהם ללא צורך בעדים?

ומכח קושיה זו דוחה הרשב"א ביאור זה, ומסיק שכוונת הגמרא היא, שבזה שהאשה נאסרה על כל העולם זה הוי חב לאחריים, שלגבי זה אין כל נפק"מ בין גר וגיורת או מי שאין לו קרובים, ותמיד הוי חב לאחריים.

(ובישוב דעת רש"י עיין מ"ש בזה האחרונים בסוגיא, ואכ"מ).

והנמצא מכהנ"ל הוא, שנחלקו רש"י והרשב"א בהסיבה שאין מועילה הודאת בע"ד בקידושין, דלרש"י הוא מחמת איסור קרובים ולהרשב"א מחמת האיסור על העולם.

כג.

ומעתה יש לדרון לגבי בן נח, וכדלקמן.

דהנה, בפ"ט מהל' מלכים (ה"ה) פסק הרמב"ם, וז"ל: "שש עריות אסורות על בן נח האם ואשת האב ואשת איש ואחותו מאימו וזכור ובהמה".

ומפורש בדבריו דלא נאסרו בני נח על הקרובים שמתחדשים ע"י אישות, אלא רק מצד התולדה.

וא"כ, בשיטת רש"י בביאור ה"חב לאחריני" שבקידושין נמצא, שבקידושי בן נח אין כלל את הענין

בקידושין, וא"כ עדות כשרה מנלן?

וּמְדַאֲרֵינוּ לְהַכִּיחַ - דְּבָרֵי הַב"ה - יֵשׁ לְהוֹסִיף: יְדוּעָה הַמְחַלֶּקֶת לְגַבֵּי בְרֵכַת אִירוֹסִין הַנְּלַמֶּדֶת מִמַּעֲשֵׂה נִשְׁוֵאֵי יִצְחָק וְרַבְקָה הָאֵם הוּי אֲסַמְכַתָּא בְּעַלְמָא (דְּעַת תּוֹס' בְּכַתּוּבֹת ז', ב), או לִיְמוּד גְּמוּר (דְּעַת הַב"ה, עַפ"י הַטּוֹר בַּס' לַד), וּבִפְשׁוּת נִרְאָה דְּנַחֲלָקוּ הָאֵם כְּמַעֲשֵׂה אֱלִיעֶזֶר הוּי עֲנִין קִידוּשִׁין או לֹא, דְּלַתּוֹס' לֹא הוּי בּוּזָה מַעֲשֵׂה קִידוּשִׁין (וְהוּא מֵתָאִים עִם הַשִּׁיחָה דְּלַעִיל מִלְקוּ"ש ח"ל) וְהַב"ה וְהַטּוֹר לְמַדּוּ שֶׁהִי בּוּזָה מַעֲשֵׂה קִידוּשִׁין, וְא"כ צָרִיךְ הַב"ה לִיִּישֵׁב דְּבָרֵי עֲצֻמוֹ, שֶׁלְּדַעְתּוֹ כִּכְר בּוֹמֵן יִצְחָק הוּי מַעֲשֵׂה קִידוּשִׁין וְעֵדִים וּמְנַ"ל, שֶׁהָרִי לְדַעְתָּ הַב"ה אֵין לִיִּישֵׁב כֵּן בְּדַעְתָּ הַרְשִׁי"ן.

כה.

וְהַבִּיאֹר בּוּזָה יוֹבֵן ע"פ הַיִּסוּד שֶׁהַנְּחַנּוּ לְעִיל בְּרַבְרֵי הַרְמַב"ם בְּגֵרָה עֵדוּת:

דְּהִנְהָ בִיאָרְנוּ לְעִיל (עַפ"י לְקוּ"ש חֲב"א הַנ"ל) שֶׁלְּדַעְתָּ הַרְמַב"ם כֹּל הַיִּסוּד שֶׁל עֵדוּת שְׁבַתְּוֵרָה הוּא כִּלְפֵי כַח הַדִּינִים, שְׁאִינִם יְכוּלִים לְכוֹף וְלְהוֹצִיא אֶת הַדִּין לְפֹעֵל רַק עַפ"י עֵדִים.

וּבִיאָרְנוּ שְׁכִיּוֹן שְׁמַהוּת הַקִּידוּשִׁין הֵם אִיסוּר לְעוֹלָם, א"כ כֹּל מַהוּתָם וְעֲנִינָם הוּא מִצַּד הַדִּינִים, וְלִכֵּן א"א לְקִידוּשִׁין לְלֹא עֵדִים שֶׁהָרִי חָסַר בְּכֹל הַיִּסוּד וְהַאִיסוּר כִּלְפֵי הַעוֹלָם (כְּמוֹבָא לְעִיל מִהַעֲרַת רַבִּינוּ בְּלְקוּ"ש ח"ל).

וְעַפ"ז י"ל שֶׁכֹּל הַחִידוּשׁ שֶׁהַדִּינִים אִינִם יְכוּלִים לְפַסּוֹק רַק עַל סִמְךָ עֵדִים כְּשֵׁרִים שֶׁהֵם הַקּוֹבְעִים מֵהִי מִצִּיאָוֹת, אֲבָל אֵין לְסַמּוֹךְ עַל הַבִּירוּר הַשְּׁכָלִי שֶׁל עֵדִים שֶׁמִּסְפָּרִים וּמְבַרְרִים מֵהִי, כ"ז נִתְחַדֵּשׁ רַק בְּמַתֵּן תּוֹרָה, אֲבָל קוֹדֵם מַתֵּן תּוֹרָה, שֶׁהִיוּ יִשְׂרָאֵל בְּגֵרָה דְּבָנֵי נָח, וְלֹא נִתְחַדֵּשׁ הַפְּרִשְׁתָּ דִּינִים וּפְרִשְׁתָּ

עֵדוּת, א"כ הִיתָה יְכוּלָת לְדִינִים לְכוֹף אֶת הַדִּין עַל סִמְךָ בִירוּר שֶׁנּוֹצֵר ע"י הַב"ה (וְלַהַעִיר עַד"ז מִלְקוּ"ש חֲב"ה ע' 120 בְּדַעְתָּ הַרְאֵב"ד עַי"ש).

בְּכַסְנֵי אַחֵר: מֵה שֶׁפִּסְק הַרְמַב"ם שֶׁהַפְּסוּל דְּבָנֵי נָח הוּא פְּסוּל הַגּוֹף (כְּשִׁיטַת הַתּוֹס') הוּא רַק לְאַחֵר מַתֵּן תּוֹרָה, אֲבָל קוֹדֵם מַתֵּן תּוֹרָה בְּרוּר שֶׁהַפְּסוּל הוּי רַק מַחְמַת חֲשֵׁשׁ מִשְׁקֵר, וּפְסוּל זֶה לֹא הוּי קִיִּים בְּעַם יִשְׂרָאֵל גַּם קוֹדֵם מַתֵּן תּוֹרָה, אָף שֶׁהִיוּ בְּגֵרָה דְּבָנֵי נָח.

וְאָף שֶׁהַקְּשָׁנוּ ע"כ, דֹּא"כ מְדוּעַ לְמַד ר"ש שְׁעֵדוּת קְדוּהָ"ח כְּשֶׁרָה בְּקִרְוִים בּוּזָה"ז מְדִין דְּעֵדוּת דְּקְדוּהָ"ח שֶׁלְּפָנֵי מַתֵּן תּוֹרָה, דְּלִכְאוּרָה לְפִי הַנ"ל א"א לְלַמּוֹד מִעֵדוּת דְּקוֹדֵם מַתֵּן תּוֹרָה לְעֵדוּת בּוּזָה"ז, דִּי"ל שְׁדוּקָא קוֹדֵם מַתֵּן תּוֹרָה שֶׁלֹּא נִתְחַדֵּשׁה פְּרִשְׁתָּ עֵדוּת הוּי קְרִיבִים כְּשֵׁרִים לְעֵדוּת הַחֹדֵשׁ (וְהַטַּעַם לְזוֹה הוּא כְּנ"ל, שֶׁקוֹדֵם מַתֵּן תּוֹרָה הוּי מִסְפִּיק הַבִּירוּר שְׁע"י הַעֵדִים, וּבְמִקוֹם שֶׁקְּרִיבִים אִינִם נּוֹגְעִים בְּדַבָּר כְּבִקְדוּשׁ הַחֹדֵשׁ, אֵין מִקוֹם לֹמַר שֶׁהֵם אִינִם מְבַרְרִים אֶת הַמִּצִּיאָוֹת), אֲבָל בּוּזָה"ז, שֶׁלְּמַדְנוּ לְעִיל שְׁדִים קִידוּשׁ הַחֹדֵשׁ הוּא גִזְיָה"כ (וּמִמִּילָא פְּסוּל קוֹרְבָה הוּא פְּסוּל הַגּוֹף) מְנַלְן שְׁעֵדוּת קְרִיבִים תּוֹכְשֵׁר?

וּמַהָּ דְּחִזִּינָן שְׁר"ש לֹמַד מֵהַתָּם לּוּזָה"ז, גַּם בְּקִידוּשִׁין נִימָא חֲכִי, וְהַדְּק"ל?

כו.

וְיֵשׁ לֹמַר הַבִּיאֹר בּוּזָה:

בְּלְקוּ"ש ח"ה (ע' 7) מְבַאֵר הַרְבֵּי, שֶׁמִּצְוֹת שֶׁנִּצְטָווּ בְּהֵם יִשְׂרָאֵל קוֹדֵם מַתֵּן תּוֹרָה (גִּיד הַנֶּשֶׁה, מִילָה וְכוּ"ב), אָף שֶׁרַק בְּנֵי אֲבָרָהִם יִצְחָק וְעַקֵּב נִצְטָווּ בְּהֵם, ע"כ מ"מ אֵין זֶה צִיּוּי בְּתוֹרַת יְהוּדִים, כ"א בְּתוֹרַת קְבוּצָה מִסּוּיַמַת בְּתוֹךְ בְּנֵי נָח.

תורה, ולכן אפשר ללמוד מפרטי הדינים שבעדות זו גם על עדויות קרה"ח שלאחר מתן תורה.

משא"כ מצוות קידושין קודם מתן תורה, שנצטוו עליה כחלק מסוים מבני נח (ע"ד שנצטוו על מילה וגיד הנשה וכו'), וכלשון הרמב"ם "ובמצריים נצטווה עמרם", ומשמע שזה עם ישראל כפי שהי' במצריים, שהיו עדיין בגדר בני נח, הנה בזה ברור שגדרי העדות אינם גדרי העדות של היהודי כפי שנצטוו לאחמ"כ בתורה.

ומיני' וכו', הרי מצוות קידוה"ח הרי היא "מצווה ראשונה, וא"כ, ע"כ שמצוות קידושין היא לא מצווה ראשונה אף שנצטוו עליה קודם לכן (קודם לידת משה ואהרן)? אלא ע"כ שמצוות הקידושין נצטוו לא כיהודים אלא כקבוצה וחלק מסוים מבני נח, ולכן גדרי העדות במצווה זו אינם כגדרי' לאחר מתן תורה, שהרי לאחר מ"ת גדר העדות הוא גזירת הכתוב, וממילא מובן (עפ"י יסוד הנ"ל בדעת ר"ש מלקו"ש חכ"א) שפסול העדות בבני נח הוא רק מחשש משקר, וברור ופשוט שלא איירי בב"נ כקבוצה מסוימת שאח"כ יהיו יהודים, שבהם אין גם חשש משקר, ולכן עדותם מועילה גם קודם מתן תורה, וא"ש.

ולסיכומא דמילתא: דוקא ע"י ההבנה הנכונה כשיטת הרמב"ם בגדר עדות, שהיא ההבנה המוכחת משיחות כ"ק אדמו"ר ז"ע מצינו שדברי הרמב"ם מבוארים ומבוררים היטב, ואין כל השגה על דבריו.

ומהגדרת הדברים בלקו"ש משמע, שהדבר תלוי באיזה זמן ומצב נצטוו ע"כ. שענין שנצטוו עליו בקשר עם מתן תורה קשור עם היותם יהודים (הגדרה שנתחדשה במ"ת כידוע ומפורסם בארוכה בתורת רבינו), אך דבר שנצטוו עליו בלי קשר למ"ת - נצטוו ע"כ כקבוצה מסוימת בתוך בני נח.

ועפ"ז יש לומר, דמצוות קידוה"ח, הרי היא המצווה הראשונה שנצטוו בה ישראל כחלק ברור ממתן תורה, וכלשון רש"י בריש פרשת בראשית "מצווה ראשונה שנצטוו בה ישראל", היינו שמצווה זו נצטוו עליה כיהודים ממש, עם כל ההגדרות שיש על עם יהודי. ומפורש הדבר בלקו"ש חכ"א שם הערה 14, עי"ש.

ומכיון שיהודי ותורה מציאות אחד הם, אי"כ מובן שהציווי בזה הוא ע"פ כל כללי התורה, גם הכללים שעדיין לא נצטוו עליהם.

היינו, שכיון שמצוות קידוש החודש הציווי עליה הוא כיהודים, ויש בה מענין עדות, נקבעת העדות ע"פ הכללים שבתורה.

ולכן, אם בקדוש החודש הוכשרו קרובים ע"כ שע"פ תורה כשרים הקרובים לעדות זו, שהרי א"א לומר שקידוש החודש הי' קודם מתן תורה, שהרי נצטוו עליו כיהודים, וא"כ אין זה קודם מתן תורה אלא חלק ממשי מהתורה עצמה, שלגבי נקודה זו ניתנה כבר

שיטת אדה"ז בישוב גדר מלאכת הבערה

הגאון החסיד ר' יעקב שוויכה שליט"א
ר"מ בישיבה

מביא הרמב"ם שכ' דגדר אוכל נפש ביו"ט הוא מלאכות שיש בהם צורך אכילה / ביאור המ"מ גבי מלאכת הבערה שנתמעטה מפסוק מיוחד / קו' המ"א על המ"מ / מקדים דברי אדה"ז וחידושו בזה / מבאר הקס"ד המובאת בקו"א שענין מלאכת הבערה הוא כליון העצים / מבאר ג' הוכחות רבינו שעיקר המלאכה היא הוצאת האש / האבנ"ז נחלק על אדה"ז וס"ל דעיקר המלאכה הוא הכליון ודוחה ראיות רבינו / מקדים ביאור הברכת שמעון ומה שנראה להעיר בדבריו / דברי המאורי האש והנראה להעיר בדבריו / מבאר ההסברה בחקירה האם מלאכת מבעיר הוא כליון העצים או ריבוי האש / עפ"ז מחדש ביאור חדש בדברי אדה"ז בקו"א / מיישב ע"פ ביאורו קושיות האבנ"ז / דוחה הוכחת האבנ"ז מסוגיא דפסחים.

מלאכת אוכל נפש היא מלאכה שנעשית באכילה ושת"י. (היינו, במאכל או במשקה). אלא שלפי"ז, הי' מן הדין שהוצאה והבערה יהיו אסורים כיון שהם לא נעשים באכילה ושת"י. וע"ז כ' לתרץ, שהוצאה היא באוכל ובמשקה, אלא שהותר להוציא גם בדברים שאינם אוכלים ומשקים, כדן מתוך. "והבערה, אע"פ שאינה באוכלין ומשקין, כתיב לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, בשבת הוא דאסור הוא ביו"ט שרי".

נמצאנו למדים מדבריו, שבהגדרת מלאכת אוכל נפש, אין צורך שהמלאכה תפעול תיקון בהמאכל ומשקה עצמם, דומיא דבישול וכיו"ב, אלא מספיק שהמלאכה תבצע בדבר המאכל. וע"ז הוקשה

א.

הרמב"ם בפ"א מהל' יו"ט (ה"ד) כתב, וז"ל: "כל מלאכה שחייבין עליה בשבת אם עשה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה לוקה, חוץ מן ההוצאה מרשות לרשות והבערה, שמתוך שהותרה הוצאה ביום טוב לצורך אכילה הותרה שלא לצורך אכילה, לפיכך מותר ביום טוב להוציא קטן או ספר תורה או מפתח וכיוצא באלו מרשות לרשות, וכן מותר להבעיר אע"פ שאינו לצורך אכילה, ושאר מלאכות כל שיש בו צורך אכילה מותר, כגון שחיטה ואפייה ולישה וכיוצא בהן, וכל שאין בהן צורך אכילה אסור, כגון כתיבה ואריגה ובנין וכיוצא בהן". עכ"ל.

וביאר המגיד משנה שם בדעת הרמב"ם, שהגדרת

האוכל, שהרי ענין ההבערה הוא הוצאת האש או שמרבה האש וגוף האש זו שהוציא או שהרבה היא המתקנת ומבשלת את האוכל, הרי גם היא בכלל מלאכת אוכל נפש", עבלה"ק.

נמצא, שמסכים אדה"ז להגדרת המ"מ שהפי" אוכל נפש הוא כל מלאכה הנעשית בגוף האוכל. ולכן, גם מלאכת הוצאה כשנעשית באוכל היא מלאכת אוכל נפש, ואמרינן בה מתוך כו', ומה שהקשה המ"מ מהבערה, שאינה נעשית במאכל עצמו אלא בעצים, תירץ אדה"ז, דכיון שגדר מלאכת מבעיר הוא הוצאת אש או ריבוי (ולא כיליון העצים - קו"א), וכיון שגוף האש היא המתקנת את המאכל, שפיר נכללת הבערה במלאכת אוכל נפש. דאילו יצויר שהמלאכה היא כליון העצים, הרי אין גוף המלאכה מתקנת האכילה. אבל כיון שהמלאכה ענינה הוא ריבוי האש, הרי נמצא שהמלאכה עצמה מתקנת את האכילה.

ב.

והנה, בקו"א (תצ"ה סק"ב) מוכיח אדה"ז את שיטתו שעיקר מלאכת הבערה הוא ריבוי האש ולא כיליון העצים, וז"ל:

"הנה, אף-על-פי שהמבעיר אינו חייב אלא אם כן צריך לאפר, אעפ"כ עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים, אלא משום ריבוי האש".

ובהבנת דבריו נראה, דהיתה קס"ד לומר שעיקר המלאכה היא שריפת וכליון העצים.

דהנה, הגמרא במסכת שבת (קו, א) מביאה דין ש"כ כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר". ומסבירה הגמרא דזה שמבעיר אינו פטור הוא בצריך לאפרו.

היינו, שהברייתא באה לחדש שגם באוקימתא שאין תועלת האפר כנגד קלקול החפצים חייב, כיון שאינו מקלקל גמור, ונחשב קצת לתיוקין.

לו, דהרי ענין ההבערה הוא להבעיר עצים לצורך הבישול, והיא אינה נעשית באוכל עצמו אלא בעצים. וע"ז תירץ המ"מ דנבי הבערה ישנו לימוד מיוחד מפסוק הממעט אותה, דדייקינן ביום השבת ולא ביו"ט.

אמנם, המ"א בריש ס" תקיה דוחה את תשובת המ"מ, דהנה בפסחים (ה, ב) אמרינן דאסור לשרוף חמץ ביו"ט "דרחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה, ומצינו להבערה שהוא אב מלאכה כו", והיינו, דאע"פ שהפסוק לא תבערו אש לא נאמר על יו"ט, אעפ"כ הבערה היא אב מלאכה מהפסוק "לא תעשו כל מלאכה", והדרא קושיא לדוכתא, מדוע אמרינן 'מתוך' במלאכת הבערה, הרי היא לא מלאכת אוכל נפש.

והנה, כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע (באו"ח תצ"ה ס"ב) בא לתרץ קושיית המ"מ, וז"ל: "ומהו מלאכת עבודה - כל מלאכה שאינה נעשית באוכל או משקה ואין במלאכה זו צורך אכילה ושתיה, כגון שכיבה את הנר או שבנה או שחפר וכל כיוצא באלו.

"אבל כל מלאכה הנעשית באוכל או במשקה, כגון הקצירה והדישה והעימור והזרייה והברירה והטחינה וההרקדה והלישה והאפי' והשחיטה והבישול והבצירה והסחיטה והצידה וההוצאה מרשות לרשות, כל אלו כיון שהן נעשין בגוף האוכל ומשקה וכשאדם נהנה מהאוכל ומשקה, הרי נהנה מגוף המלאכה עצמה, לפיכך נקראין כל מלאכות אלו וכיוצא בהן מלאכת אוכל נפש, שהתורה התירה לעשותה לצורך אכילה וי"ט, שנאמר אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם.

"וכן ההבערה, אע"פ שאינה נעשית בגוף האוכל, אף אם היא לצורך אכילה, שהרי הוא מבעיר אש בעצים ומבשל עליהם, מכל מקום כיון שהיא מתקנת את

ובהוכחת אדה"ז מנמרא זו, שישנה קס"ד שענינה של ההבערה היא כליון העצים, כתבו בהערות וביאורים להל' יו"ט (י"ל ע"י כולל צמח צדק) כב' אופנים:

(א) מהא גופא דבלא צריך לאפרו נחשב למקלקל. דאילו יצויר שכל מהות המלאכה היא רק הוצאת האש, הרי שעצם ההוצאה אין בה שום קלקול, אלא רק תיקון שהוא הוצאת האש. ומכך שהגמרא דנה שלולי שצריך לאפרו יהי המבעיר מקלקל, מוכח שבגדר ההבערה כלול גם כליון העצים, דלכך הוי מקלקל.

(ב) מהא דמועיל צריך לאפרו להיחשב תיקון. דאם נאמר שהמלאכה היא רק הוצאת האש, הרי זה שצריך לאפרו הוא ענין צדדי שאינו קשור לגוף המלאכה, וזה תלוי במחלוקת אי מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב או פטור. ומכך שהצורך לאפרו מחשיבו לתיקון, מוכח שכליון העצים הוא מגדר המלאכה, ולכן צריך את עצם המלאכה (כליון העצים) לצורך האפר.

ג.

ומביא אדה"ז שלוש הוכחות לכך שעיקר החיוב הוא משום ריבוי האש:

(א) "כדמשמע בהדיא ברמב"ם פ"ב מהל' שבת נבי חימום ברזל באור, עיי"ש במגיד משנה שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור כו". וביאור דבריו: דכשמחמם ברזל באש, אף שאין בזה שום כליון, דהוא מתכת שאינה מתכלית באש, אעפ"כ חייב משום מבעיר. דמזה משמע, שעיקר ההבערה הוא לא ענין הכליון.

(ב) "וכן משמע בגמ' בכריתות שהביא הרמב"ם שם, דהמדליק הנר אף על פי שאין צריך לאפר חייב". דהיינו, שהמדליק את הנר חייב גם במקרה שאינו

זקוק לאפר, אלא להתחמם או להאיר החשכה.

(ג) "וכן משמע בתוס' סוף פרק האורג ד"ה בחובל, עיין שם שהקשו צריך לאפרו היכי השיב צריכה לגופה. וזה פשוט ואינו צריך לפנים". היינו, ששאל התוס' (שם) דהמבעיר וצריך לאפרו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומכך מוכח שעיקר המלאכה היא הוצאת האש, דאילו עיקר המלאכה הוי ענין הכליון, שפיר צריכה לגופה, לצורך האפר. מכאן דהמלאכה היא ריבוי האש.

ד.

והנה, בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' רלח) חולק על אדה"ז, וס"ל דעיקר חיוב ההבערה הוא כליון ושריפת העצים. וכתב להשיב על הוכחות אדה"ז:

(א) על ראיתו הראשונה מחימום הברזל כתב, וז"ל: "הלא כתב הרמב"ם שהוא תולדת מבעיר, וכתב הרמב"ם בפ" המשניות פרק ז' דשבת והלכות פרק ז', דתולדה הוא שאינו דומה לאב לגמרי רק במקצת דמיון, דאף שאין המתכת מתבער, מכל מקום הוא נעשה אש והוא דומה קצת למבעיר, אבל עיקר מבעיר שהעצים מתבערים". (וכבר כתבו בכ"מ ליישב קושיא זו, ולדוגמא עיין הערות וביאורים הנ"ל ע' כה הערה 2. ובחקרי הלכות להגרי"י פיקרסקי זצ"ל ח"א ע' כז).

(ב) על הוכחת אדה"ז ממדליק את הנר, כתב: "מה שהביא ראי' ממדליק את הנר שאין צריך לאפר, לא ידענו מה הוא, כי צריך לכליון השמן כדי שיעשה אור". והיא לכאורה קושיא אלימתא על דברי רבינו, דגם בנר יש כליון, ומהי הוכחתו מנר.

(ג) על ראיתו מתוס' שבת כתב לתרץ, דגם אם נאמר שהמלאכה היא כליון העצים, הכוונה היא כליון כח העצים הנכנסים באש, ולא האפר שהוא הפסולת

בחקירה האם מבעיר הוא כליון העצים או הוצאת האש, אלא לאפקוי הקס"ד שמבעיר ענינו הוא רק עשיית אפר.

אמנם, לכאורה צ"ע בתירוץ זה:

(א) מהי בכלל הקס"ד שדוקא צריך לאפר הוא הגדרת המלאכה, הרי הגמרא מביאה זאת רק בכדי שלא נחשוב שהנאמר שמקלקל פטור חוץ ממבעיר שחייב, הוא אפי' במקלקל גמור, לכן העמידה הגמרא שמדובר בצריך לאפר. אבל פשיטא שישנם אופנים שהמבעיר הוא תיקון גמור, כמו להאיר או להתחמם וכו', ומאי קס"ד שהמלאכה עצמה היא עשיית אפר, שזה הי' צריך אדה"ז לדרות בראיותיו.

(ב) לשון אדה"ז היא: "עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים אלא משום ריבוי אש", ולביאורו הול"ל אינו משום שריפת וכליון העצים לצורך אפר אלא לצורך ריבוי האש. ומשמע מלשונו ששולל שעיקר המלאכה הוא שריפת וכליון העצים בעצמם, לא מבעיא לצורך אפר, אלא גם לצורך ריבוי האש. וכדמוכח מלשונו שכ' בפנים השו"ע: "שהרי ענים ההבערה הוא הוצאת האש או שמרבה האש".

(ג) בלקו"ש הל"ו (ע' 187 ואילך) הבין כ"ק אדמו"ר זי"ע שנחלקו אדה"ז והאבנ"ז בחקירה אי הוי גדר המלאכה כליון העצים או הוצאת האש, ולא כפירושו ז"ל ברעת אדה"ז.

1.

בספר מאורי אש (להגרש"ז אויערבאך זצ"ל) ע' 200, כתב ליישב דברי אדה"ז באו"א:

כיון דהבערה דמצינו כמשכן הוי לצורך בישול סממנים, ושם הי' כליון העצים לצורך הבישול, היתה ס"ד לומר, שאין המבעיר חייב אלא דומיא דמלאכת

שלא נכנסה באש. ושפיר נקרא אי"צ לגופה, כיון שגופה של המלאכה היא כליון כח העצים לצורך האש, ולא השארת השירים שהוא האפר.

וכן כותב האבנ"ז להוכיח שעיקר המלאכה היא כליון העצים, מהגמרא בפסחים הנ"ל, האוסרת לבער חמץ ביו"ט משום מלאכת הבערה, אע"פ ששם אי"צ לאש עצמה, אלא לכליון החמץ. ובאם עיקר המלאכה היא, כדברי אדה"ז, הוצאת וריבוי האש, הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

והנה, מוטל עלינו בס"ד לברר מקחו של רבינו הגדול נ"ע, מקושיות גדולות אלו, וכדלקמן.

ה.

ונקדים בזאת ב' ישובים שנאמרו מכבר לתרץ דברי אדה"ז, ומה שנראה להעיר עליהם:

בספר ברכת שמעון (להגר"ש שניאורסון זצ"ל, מלפנים ראש ישיבתנו הק') על מסכת שבת סי' כו, כתב ליישב, דאין בדברי האבנ"ז השגה על דברי אדה"ז, כיון שיתכן שגם הוא ס"ל דעיקר המלאכה הוא כליון העצים לצורך ריבוי האש.

אלא שבא אדה"ז לאפקוי דלא נאמר שהמלאכה היא עשיית האפר. דבאת"ל שעיקר עשיית המלאכה הוי עשיית האפר, דלכן אין המבעיר חייב אלא בצריך לאפרו, היינו, כליון העצים לצורך האפר, אזי אינו מובן איך היא מלאכת אוכל נפש. אבל כיון שהמלאכה היא הוצאת האש (הן עצם הוצאת האש, והן כליון העצים לצורך הוצאת האש) הרי נחשבת מלאכה זו למלאכת אוכל נפש. וכל הוכחותיו של רבינו הם בכדי להוציא מידי קס"ד פשוטה זו, שהחיוב הוא רק בעשיית אפר. ולכן מסיים רבינו דאין צריך לפנים.

נמצא לדבריו, שאדה"ז לא בא להכריע ולפסוק

וזהו החקירה שחוקר אדה"ז, האם עיקר המלאכה הוא הפעולה והשינוי בחפצא, היינו כליון העצים, או הוצאת האש וריבוי, שהיא מציאות חדשה היוצאת מהעצים, שאמנם הוא התכלית והמטרה של המלאכה, אבל האדם לא פעל בהם אלא בעצים. וע"ז מביא ראי' ממבעיר הצריך לאפר, שהמלאכה היא שינוי החפץ, דאל"כ מה מקשה הגמרא דהוי מקלקל, וכנ"ל ס"ב.

וע"ז מביא אדה"ז ראי' מהמחמם את הברזל דחייב, אע"פ שאין בזה כליון המתכת. והקשה האבנ"ז שהוא רק תולדה, ויתכן לומר, דהיא הנותנת, שהאב הוא כליון העצים, והתולדה הוא באוקימתא שאין העצים נבלים.

אבל לפי הקדמתנו אתי שפיר:

להצד שעיקר המלאכה הוא כליון העצים, נמצא שעיקר המלאכה הוא השינוי הנעשה מעץ לאפר. ונמצא, דאע"פ שהמחמם ברזל דומה אליו בזה שנעשה אור, אבל לא ראוי להיקרא אפי' תולדה של מבעיר, כיון שהשינוי הנעשה בנוף הברזל הוא שנתלהט ונעשה חם ומאיר, ואינו דומה לשינוי הנעשה בעץ שנהי' לאפר, היינו לדבר אחר. נמצא שבמהותם שונים הם לנמרי.

אמנם, לפי אדה"ז שעיקר המלאכה היא המטרה והתכלית שלה, שהוא עשיית האש, אתי שפיר שמחמם ברזל נחשב לגדר מבעיר, כיון שגם שם הוא עושה אש (ובלשון המגיד משנה המובא באדה"ז "שהוא עצמו נעשה אור"). אמנם, כיון שגם לאדה"ז כיליון העצים הוא חלק מהמלאכה (ובלשונו: "עיקר החיוב אינו משון שריפת וכליון העצים אלא משום כיבוי האש"), היינו, שעיקר המלאכה הוא ריבוי האש אבל גם כליון העצים הוא חלק מהמלאכה כמו שהיתה במשכן, הוי מחמם ברזל תולדה ולא אב.

המשכן, היינו, לא רק כליון העצים שפשטו צורה, אלא יצירת צורה חדשה שהיא האפר. ולכן קס"ד בהגדרת מלאכת מבעיר, שהוא דוקא כשיש אפר, דומיא דמשכן.

ולכך מביא אדה"ז ראיות מחימום ברזל ומגר, דשם אין אפר. דעיקר המלאכה במשכן הוי בכדי לבשל סממנים, ולא בעינן עשיית אפר. וכמו"כ לא בעינן כליון אלא עיקר כוונתם לבשל.

והנה, אף שלדבריו מובנת יותר הקס"ד שלא היא חייב אלא בעשיית אפר, כיון שהוויא דומיא דמשכן, אבל עדיין יש להעיר:

(א) העיקר חסר מן הספר, שהרי לפירוש, הוי על אדה"ז להביא ולהסביר ס"ד זו, דהוי דומיא דמלאכת המשכן, ולא להביא מאהז"ל דהמבעיר אינו חייב אא"כ צריך לאפר.

(ב) כנ"ל, משיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע משמע שלא זו כוונת רבינו.

ז.

והנראה לפענ"ד ובדא"פ הכי אור בדברי רבינו:

דהנה, יש להקדים ולכרך ההסברה בזה שהמלאכה תהי' כליון העצים או הוצאת האש.

דהנה, רוב מלאכות שבת ענינם הוא שינוי החפצא שבו נעשית המלאכה, כמו החורש - נעשה שינוי בעפר, טוחן בחיטים, בישול באוכל, וכיו"ב. או כמו הוצאה, דאף שאין בה שינוי בחפצא, אבל משנים את החפצא ממקומו. המשותף לכל מלאכות אלו, הוא שהשינוי הוי תכליתה ומטרתה של המלאכה.

שונה מהם היא מלאכת מבעיר, שאף שהפעולה היא כליון עצים ושריפתם, אמנם מטרת הפעולה היא האש היוצאת מעצם הכליון.

היינו, השינוי הנעשה בעצים ע"י פעולת הגברא, הרי עשיית אפר היא מלאכה הצריכה לגופה.

ח.

ובהוכחת האבנ"ז מפסחים, דבביעור חמץ הרי אין המדליק זקוק לעשיית האש, אלא לכליון החמץ, ולהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה,

הנה בזה יש לחלק, דבמבעיר ישנם שלושה פרטים: עשיית האש; כליון העצים; ועשיית האפר. והרי הובהר לעיל, שלפי שיטת אדה"ז אף שעיקר המלאכה הוא עשיית האש, מוכן שגם כליון העצים הוא חלק מהמלאכה, אלא שאינו העיקר, רק הצורה שעל-ידיה מגיעים למכוון, עשיית האש. וכיון שכן, שאל התוס', הרי התוצאה מכליון העצים, שהוא עשיית האפר הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

אבל בגמרא פסחים, שהמכוון הוא עצם כליון החמץ, שהוסבר לעיל שכליון העצים הוא חלק (אמנם צרדי וטפל, אבל חלק) בהמלאכה, הנה ע"ז א"א לומר דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון שאכן נצרך הוא למלאכה עצמה, שהוא כליון החמץ.

אמנם, עיקר המלאכה היא הוצאת האש, ולכן שפיר נחשבת הבערה מלאכת אוכל נפש, כיון שהאש עצמה מתקנת האוכל.

ועיין בלקו"ש הנ"ל ביאור ענין צריך לאפר ע"פ פנימיות הענינים.

דהיינו, שהאב מבעיר יש בו גם ריבוי האש וגם כליון העצים, ואילו התולדה מהמם ברזל רק ריבוי האש.

ובזה אתי שפיר ראיית אדה"ז מהדלקת נר, שע"ז הקשה האבני נזר דהלא גם שם יש כליון השמן.

דהנה, ההבדל בין הדלקת עצים והדלקת נר הוא, דבהדלקת עצים פעולת האדם נעשה בדבר עצמו שנכלה, היינו בעצים עצמם. אמנם, בהדלקת נר הרי פעולת ההדלקה היא בפתילה ולא בשמן, ואילו הכליון הוא בשמן.

וזהו הוכחת אדה"ז דלא תימא דהגדרת המלאכה היא הפעולה בחפץ המשתנה, דכאן הפתילה אינה משתנית בהבערה, ומה שנעשית לאפר הרי זה לאחד ההדלקה, והמדליק חייב גם כשאינו צריך לאפר. ואילו יצויר שהמדליק חייב משום כליון העצים, היינו, פעולת השינוי שנעשה בעצים, הרי המדליק נר אינו פועל שינוי כזה בפתילה, ומה שנעשה שינוי בשמן (שנכלה) הוי שינוי לא בדבר שנעשתה בו מלאכה.

ומכאן מוכת, שהמלאכה היא המכוון והתכלית, והוא עשיית האש בכדי להאיר או לחמם, ולכן חייב מדליק הנר, אף שלא שינה את הפתילה לכליון.

וההוכחה שמביא רבינו מתוס' שבת (הנ"ל) פשוטה, דאם המכוון בהמלאכה הוא עשית האש, מובנת שאלת התוס' דעשיית אפר הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. משא"כ אם ענין המלאכה הוא כליון העצים,

בגדרי בישול ותולדות האור והמסתעף

הת' דוד זעליג שי' בוגרד
תלמיד בישיבה

מביא פירש"י בטעם ההיתר לכשל בשמש בשבת / מביא הסבר האגלי טל בזה והקושיות בשיטתו / מכאן ההסבר בזה ע"פ דברי אדה"ז / ביאור להסבר זה בטעם הפטור בתולדות חמה / מביא קושיית האחרונים בהסבר זה ומיישבה / ביאור מחלוקת התנאים בגדר דחמי טבריא / מקור לפסק הפמ"ג והמנ"ח שמותר לכשל באור בשבת תבשיל שהתבשל בשמש / מיישב דברי רש"י באיסור תולדות האור / ביאור בר"א ביסוד מחלוקתם של ר"י ורבנן / טעם הגזירה לאסור תולדות חמה / מיישב קושיית החי' הר"ם / דעות היראים הקרית ספר והרמב"ם בזה / יישוב קושיית החת"ס על הרמב"ם / הנפק"מ בין דעת רש"י והרמב"ם / ביאור דעת אדה"ז בזה.

שלא כדרכה, מ"מ מדרבנן אסור לעשות מלאכה
שלא כדרכה, ומ"ט שרי בישול בחמה לכתחילה?

ועוד הקשה מהא דאמרינן (פסחים מא, א) דפסח שבישלו בחמי טבריא, האוכלו אינו עובר משום מבושל דלא השיב מבושל, אלא בחמי האור, דאם הפטור בתולדות חמה הוא רק משום דאין דרך בישול בכך והוי מלאכה שלא כדרכה, התינת שלא לחייב את האדם העושה המלאכה, אבל הפסח למה לא ייחשב מבושל.

ותירץ (שם, ובפתיחתא סק"ג), שיש שני אופנים במלאכה שלא כדרכה, יש שהמלאכה עצמה בלתי נפעלת כראוי, והוא שינוי באיכות הנפעל, כענין הנזרע בעציץ שאינו נקוב שלא נזרע כאורחיו, אף שבאיכות

א.

משנה היא במסכת שבת (לה, ב): "אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל ולא יפקיענה בסודרין ור' יוסי מתיר". ובגמ' (לט, א): "אמר רב נחמן בחמה דכוליה עלמא לא פליגי דשרי, בתולדות האור כוליה עלמא לא פליגי דאסיר, כי פליגי בתולדות החמה מר סבר גזרינן תולדות החמה אטו תולדות האור ומר סבר לא גזרינן".

והטעם לכך שכ"ע לא פליגי שמותר לכשל בחמה, פרש"י (בר"ה דשרי) "דאין דרך בישולו בכך, וחמה באור לא מיחלפא דליגור הא אטו הא".

והקשה באגלי טל (מלאכת האופה אות מד) דבישול בחמה אינו אסור מדאורייתא משום דהוי מלאכה

רק באיכות הפועל ראוי ה' להתחייב, שהרי מ"מ הפעולה נגמרה, אך מ"מ בשבת פטור עלי' דמלאכת מחשבת אסרה תורה. אבל גבי כתב מיקרי שהכתב הוא כראוי.

ומעתה, המבשל בחמה, כיון דיש שבת עצים בפת ותבשיל, וכשביטל באש יש שבת אש בתבשיל, והוא שינה לבשל בחמה ששבת חמה בהתבשיל, הרי נמצא דיש שינוי בהבישול הנעשה, וכמו שנחשב שינוי בין תולדות האש לתולדות החמה, כמו כן נחשב שינוי בין יש בהפת כח חמה בין יש בה כח האש ושוב אין צריכים למעם דמלאכת מחשבת אלא דלא חשיב בישול כלל כמו במלאכות אסורות דלא חשיב זריעה כלל והקוצר פטור.

וע"כ המבשל בחמה כיון שיש שינוי בנפעל מותר לכתחילה.³

והנה, ביסוד חידושו, שבזמן שיש שינוי בנפעל מותר לכתחילה, קשה שהרי בהגדרת הלשון אבות מלאכות האסורות מדאורייתא, כ' הרמב"ם (בפ"ז מהל' שבת ה"ב): "כל אלו המלאכות וכל שהוא מענינם הם הנקראין אבות מלאכות", וביאר זה במ"מ (שם ה"ד): "שכל מלאכה שהיא דומה לאב בדמיון גמור אלא שחלוקה ממנה באיכות הפעולה או באיכות הנפעל הרי זה אב כמותה". ואף את"ל דהא דאמרין שבזמן שיש שינוי בנפעל מותר, היינו בשאינו דומה בדמיון גמור לאב המלאכה, או להדיעה השני' במ"מ שרק מה שהי' במשכן קרוי אב וכל שאר המלאכות אף אלו הדומות בדמיון גמור אינן קרויין אבות אלא תולדות, מ"מ, שיהי' עכ"פ תולדה, שהרי "התולדה היא

הפועל לא ה' שום שינוי, ויש מלאכה כלאחר יד, שהוא שינוי באיכות הפועל לבר ולא באיכות הנפעל, כגון הכותב בשמאלו (הרי עצם הפעולה היא האות הנעשית ובוה אין שום שינוי, רק שיש שינוי באיש העושה, שעשה פעולה בשמאלו תחת שהי' לו לכתוב בימין), אף שהנפעל דהיינו הכתב, נעשה כראוי להיות, כגון שאימן את ידיו וכתב אותיות מיושרים, כמו אם ה' כותב בימינו, וכן המוציא מרשות לרשות כלאחר ידו, אף דעצם המלאכה היא שהחפץ המובא לרשות אחרת, ובהחפץ אין שום שינוי ומונח עתה ברשות האחרת, כאילו ה' מוציאו כדרכו, רק שיש שינוי באיכות הפועל שלא עשה המלאכה כדרך עשיית מלאכה ההיא.

והנה באופן ראשון שהמלאכה עצמה או המעשה עצמו אינה נעשית כראוי, שהוא שינוי באיכות הנפעל, זה מצינו בכמה מקומות דשלא כדרכה לאו כלום הוא אף זולת מלאכת שבת, וע"ד אכילה שלא כדרכה, כגון שאכל חלב חי או עירב בו דבר מר, שנעשה שינוי בהמאכל, וכן הנכנס לבית המנוגע דרך אחוריו, הרי יש שינוי בהביאה שהיא מעשה הנעשה, וכן בהקמיר שומשום לאכול שומשום אין דרך הקמרה בכך, דאין דרך אכילה בכך, שהנפעל אינו כדרכו שהדרך שיוקטר כזית בבת אחת וזה שינוי באיכות הנפעל וכן הנורע בעציץ שאינו נקוב² שהנפעל אינו כדרכו בזה אין חילוק בין שבת לשאר דברים וככל מקום לאו מידי הוא.

אבל באופן השני שאין שום שינוי באיכות הנפעל

1 עי' בלקו"ש ח"א עמ' 248 מש"כ באו"א בענין כתיבה והוצאה אבל בצפנת פענח הל' כלאיים פ"ט ה"ה כתב דבכתיבה המלאכה היא לפעול ולא שלא יפעל על ידו ועי' שם בשממות בזה.

2 במלאכת האופה אות מד חזר בו מדעתו לענין עציץ שאינו נקוב.

3 בהמשך דבריו הקשה אי"כ מ"מ זורע בעציץ שאינו נקוב אסור מדרבנן ומ"ש מבישול בחמה ות' דחשיב שינוי רק בפועל ע"כ אסור מדרבנן כמו בכל מלאכה כלאחר יד וקשה לדבריו אי"כ מ"מ התולש מעציץ שאינו נקוב פטור (שבת קח).

המלאכה הדומה לאב (ברמב"ם שם ה"ה) וכמבואר (שם) במ"מ "אבל מלאכה הדומה לה במקצת זו היא הנקראת תולדה".

ב.

וי"ל בהקדים מש"כ אדה"ז בשו"ע (סי' ש"א ס"ב) בעיקר הדין של מלאכה שלא כדרכה, וז"ל: "וכל המלאכות כולן אינן אוסרין בשבת מן התורה אלא לעשותן בשבת כדרכן שעושה אותן בחול אבל אם עושה אותן בשינוי מדרך החול שאין דרך בחול לעולם לעשותן כן מלאכה זו פטור מה"ת אבל אסור לעשות כן מד"ם שמא יבוא לעשותה כדרכה בחול"⁴, עכ"ל.

4 דאין הפטור של משכ"ד מטעם שאינה מלאכת מחשבת דא"נ ה' נאסר תמיד אף בשאין חשש כיון שזוה דומה למלאכה (עי' ברמב"ם פכ"א ה"א) (ועובר על האיסור אפי' אם כשעשה המלאכה לא ידע וכגון שהוציא הפץ מרשות לרשות וכשהוציא שבה שזוה בידו וכדו' ככ' רע"א (בחדושו עתו' בדף יא ד"ה שמא ישכח ויצא) ומפורש כן בהרשב"א (דף קכט) וז"ל: "כלאחר יד אע"פ שהוא שבות אינו דומה ולא נראה כעושה מלאכה שאין בו משום מראית העין התירו משום חולה משא"כ בכחול ומסייע לו שהיא מלאכה הנעשית כן בחול ודומה למחלל שבת" (וכ"כ במאורי דף קל סו"ה ומ"מ) וכ"כ בתוס' דף סב שאסרו הוצאה כלאחר יד "כיון דמשויה הוא ויכול לבוא לידי חיוב חטאת היבא דמוציא בלא שינוי" וכן נפסק להלכה עי' ברמ"א סי' שכא סמ"ז ובכ"ש באה"ע סי' קג בשם ספר התרומה (הובא כלשונו בכ"י או"ח סי' לב) ודלא כמ"ש בח"מ באה"ע שם.

ורש"י שכתב (ביצה יג, ב) "מלאכת מחשבת שהיא מלאכת אומנות" לא בא לשלול משכ"ד אלא לפרש מהי מלאכת מחשבת כדפי' באונקלוס (שמות לה, לג) מלאכת מחשבת "עבדת אומנן" (וכן שם כו, לא) ועוד דרש"י בכתובות (יט, א) הביא דר"א לא למד הדין דמלאכת מחשבת אסרה תורה וא"כ מ"ט לר"א פטור במש"כ מלאכה שלא כדרכה. (אמנם צע"ק בלשון רש"י ע"ד, א ד"ה פטור אבל אסור) וכן משמע ברמב"ם פ"א שפירט כל פטורי שבת ולא הזכיר משכ"ד ולא כתב בשום מקום טעם לפוטרו אלא על כדרך שאין ע"ז שם מעשה כלל ולא רק לענין שבת.

וכ"כ בהל' מאכ"א (פטור ה"ז) ובמ"מ ובלח"מ (שם).

ועפ"ז י"ל דברי רש"י בפשטות, דרבנן לא גזרו כיון "דחמה באור לא מיחלפא למיגור הא אטו הא", ולא חששו שמא יבוא לבשל באור, והא דלא אסרו רבנן בישול בחמה מפני שזוה דומה בחיצוניותה לבישול באור, כדכתב ברמב"ם ב' סיבות לגזירות דרבנן, או מפני שזוה דומה בחיצוניותה למלאכה, או מחשש שמא יבוא לאיסור דאורייתא. ד"ל בזה ב' טעמים א. משום שבאמת זה לא דומה כלל למה שאסרה תורה שהאיסור תורה הוא לשבות ממלאכה שעושה ששה ימים וזה אין הדרך בחול לעולם לעשות כן (כן משמע מהרשב"א שבת קכט). ב. שבאופן דלא שכיחא לא גזרו ב"י רבנן אא"כ כל הגזירה היא שלא לעשותה כדרכה בחול (דברות משה עמ"ס שבת ח"ב לד, טו ד"ה היא)⁵.

אמנם, לפי התי' הנ"ל, צריך ליתן טעם שתולדות חמה פטור, דאם הדרך בחול לבשל בתולדות חמה כמו לבשל במים חמים מ"ט אינו חייב ע"ז מדאורייתא שהרי מבשל כדרך שמבשל בחול, ומ"ש מתולדות

5 ודברי האנ"ט י"ל בפשיטות דכוונתו לומר דבמקום שיש שינוי בנפעל באופן שאין הדרך בחול לעולם שתצא המלאכה כזוה אופן מותר לכתחילה אבל מלבד הקושיים שישבעצם החידוש מעצמן שאינו נקוב (כנ"ל בהערה 3) ומכתיבה בשמאל שאסרינן אף אם התוצאה שונה ונכפרט לדעת הצ"צ (שבת פ"ב מ"ה ג, ג) הובא בלקו"ש ח"א עמ' 248) שא"א שתהי' כתיבה ביד כהה כזו שביד ימין שלין.

מלבד כ"ז קשה דלפי הטעם הנו' וודאי שאין לומר חילוק זה דמנפק"מ במה השינוי כל היבא דיש חשש שמא כו'.

ומה שחילק בין הלשונות "מלאכה כלאחר יד" לבין "אין דרך מלאכה בכך" בפשטות י"ל "שמלאכה כלאחר יד" משמעותו שהשינוי הוא בנברא שפועל את המלאכה שעושה אותה כלאחר יד אבל הפעולה עצמה היא אותה פעולה כמו שפועל כדרך ר"אין דרך מלאכה בכך" משמעותו שהשינוי הוא בפעולה עצמה דהיינו שאין דרך המלאכה להיות נפעלת באופן הזה ולא שהשינוי הוא רק באדם שפעל אותה.

"והטעם בתולדות חמה פטור צ"ל משום דמבואר במנחות דף כא דדבר שנתבשל ע"י חמה הדר", ובעיקר דבריו צ"ע, דוודאי לא כל דבר שבישלו בחמה הדר (כמו שהקשה באגר"מ או"ח ח"ג תשובה נב), אבל מצאנו דלחמימות החמה אין קיום בכמה דברים כמו בחול, ע"י ברע"א על המג"א (ס"ק י' סי' שיח) שהביא מהרשב"א (לט, א ד"ה הא דאמרינן) "דכל שהוחם מער"ש מן החמה מצטנן הוא לגמרי בליל שבת", ולהעיר מהראש יוסף (שבת לט ד"ה ת"ש) רבינו יונה גבי חמי טבריא שכשנוטלן משם אין חמים וע"י מה שביאר בכל זה באגלי טל מלאכת האופה ס"ק מד אות ד'.

ג.

שאין הדרך לבשל אלא באור ואין הדרך לבשל ע"י חום שנובע מתולדות האור או תולדת החמה "אך שמ"מ חייב גם על הבישול דע"י תולדת האור מצד שנחשב זה כבישול מצד האש עצמו שהרי חמום האש הוא המבשל שלכן אף שלא הי' בישול זה ממש במשכן כיון שאין לחשוב זה שינוי מדרך המלאכה חייב ודמי זה להעמיד קדירה בריחוק קצת מהאור מכפי דרך בנ"א אבל הוא עכ"פ מקום הראוי להתבשל במשך יותר זמן שודאי חייב אף אם במשכן לא היו עושים כן, כדי למהר הבישול. וכמו"כ הוא במבשל בתולדת האור שהוא בישול בחמימות האור לא שייך לחלק כל זמן שאין זה שינוי ממש מדרך המלאכה שיש אף רק מעט אינשי דמבשלין בהם ולכן כשהם תולדת חמה אף ששווין ממש במידות החום כמו אם היו תולדות האור כהא דחמי טבריא וכהא דסובר שבחמימותו יכול לבשל ביצה, פטור. דמצד עצמו הא אין למילף תולדות מבישול האש שהי' במשכן מאחר דאין הדרך כ"כ לבשל בהן וכל החיוב בתולדות האור הוא מצד שהוא נחשב בישול

האור שהמבשל במים שהוחמו באור חייב, ואם אין הדרך בחול לבשל אלא באש ולא ע"י מים חמים וכדו, מ"ט המבשל בתולדות האור חייב, הרי זה בישול שלא כדרך.

ויש לבאר זה בשני אופנים: א. "שאין דרך לבשל אלא במה שהוא תולדות אור" (לשון הנוב"י (מהדו"ת יו"ד סי' מג)), דהנה ודאי שיש הבדל בין מים שהוחמו מכח האור למים שהוחמו מכח החמה, ואין לומר שמאחר והמים כבר חמים מה נוגע מאיזה כח הוחמו, ואם הדרך לבשל במים חמים אין לחלק מאיזה כח הוחמו המים.

שהרי יש הבדלים רבים בין מה שהוחם ע"י חמה למה שהוחם ע"י אור במציאות וברין, וכמו לגבי שחין ומכווה (ויקרא יג) כמבואר בחולין ח וכן גבי נבלת עוף טהור (בכורות קב, א) (ובנויר ג ברש"י שם גבי חלב נבלה) המחיה באור טמא בחמה טהור ופרשו בגמ' משום דבחמה איסרוחי מסרה, וכן גבי דם שבישלו באור אינו עובר עליו ואם בחמה חייב באור לא הדר בחמה הדר, וברש"י שם ד"ה בחמה "הדרא לכמו שהי' צלולה לכך חייב", ובשטמ"ק שם כתב דלאו בהכי תליא מילתא אלא כלומר באור לא חזיא למילתא בחמה חזיא למילתא, וכן גבי הגעלת כלים בשו"ע תנב בשם האורחות חיים דכיון דבעינן כבולעו כך פולטו (פסחים ל, ב. ועי' בריטב"א שם מ"א, א) אין מגעילין בחמו טבריא כלי שבלע בולדות האור. ועיין בצפנת פענח (הל' שבת ט, ב) שכ' וז"ל:

6 דוודאי שהמבשל בתולדות האור חייב והא דאר"נ גבי הדין התולדות האור דאסור ולא אמר חייב י"ל בפשטות דאמר הדין לכתחילה איזה הוא המותר ואיזה אסור אבל וודאי דאף לשיטתו העובר על האיסור ובישול בתולדות האור חייב וזה כוונת רש"י בד"ה דאסור שכתב "דהוי בישול" דהיינו שאין הפי' דאסור הוא מדרבנן (כמו שכ' בצ"ח) אלא איסור בישול בתולדות האור הוא מדאורייתא כדאמרינן בגמ' גלגל חייב הטאת.

חמי טבריא קשה שהרי לא שייך אצל תנאים שיחלקו במציאות (עי' שו"ת אפרקסתא דעניא ח"א קה, שדי חמד מערכת המ"ם) וי"ל הביאור בזה דלכו"ע המציאות אחת היא שחמי טבריא מתחממים ע"י חום השמש כשאר מעיינות העולם כמבואר בפסחים צד (ועי' הקשה במג"א (פי' שיש ס"ק י) שהרי חמי טבריא נשתיירו מהמבול כדאיתא בסנהדרין קח וע"ז נדחק להשיב דמ"מ ה"ל בתולדות חמה) וזה ששומרים על חומם הוא כיון דחלפי אפיתחא דניהגם כיון שחום חמה לבד אינו נשמר למשך זמן (כמבואר לעיל) דהיינו שבזרימתם חולפים על פתחו של גיהנם ולכן נשאר חומם למשך זמן ואינם מתקררים מיד דאמרי לי' רבנן לר"י הא מעשה דאנשי טבריא דתולדות חמה הוא ואסרי להו רבנן הוא משום שלדעתם המים נחשבים תולדת הכח שבישל אותם וע"ז ענה להם ר"י שהוא תולדות האור הוא דכיון שהמים חלפו על פתחו של גיהנם הרי כבר קבלו את כח האור ונחשבים תולדות האור.

נולפי ביאור זה סרה קושיית האחרונים מהא דאיתא בערוכין (י"ט, א) ג' פתחים יש לגיהנם ואין פתח בטבריא וסמוך לה אבל לפי הנ"ל קושיא מעיקרא ליחא כיון שבאמת חולפים על פתח באיזה מקום שיהי'.

(ועל הביאור הנפוץ באחרונים ע"ז שנחלקו בגדר אור מן השמים (תוס' חולין ת, א) קשה מלשון הגמ' ע"ז שמשמע שזה שהמים חולפים על פתח הגיהנם זה ראי' לר"י ולא שבוה גופא נחלקו וגם שלפי הביאור הנפוץ לא יובן כמה התקשה המג"א בס"י שיש שנשתיירו מהמבול ומה בכך).

ומכאן מצאתי מקור בגמ' לפסק הפרמ"ג (במשבצות

בחמימות האש שזה הא ליכא בתולדות האור הוא מצד שהוא נחשב בישול בחמימות החמה דאין בה חשיבות מלאכה וטעם זה יותר מסתבר" (לשון האגר"מ או"ח ח"ג סי' נב) וכן משמע מהאור שמח הל' שבת פ"ט ה"ב ממשמעות דברי הרמב"ם שכתב "שהמבשל בתולדות האור כמבשל באור עצמה".

והנה בכללות הת"י הנ"ל דאין הדרך לבשל בחמה ותולדותי' והוי כדין כל מלאכה שלא כדרכה אלא שלא אסרוהו חכמים כיון דלא חיישינן כנ"ל הקשו באחרונים⁷ "דהא חזינן שבתולדות החמה איכא גם אלו שדרך לבשל בהם ממש כמו בתולדות האור דהרי המבשל בחמי טבריא דלר' יוסי דסובר דתולדות האור הם דחלפי אפיתחא דניהגם חייב ולרבנן דתולדות חמה נינהו פטור כדאר"ח ברף מ' ואם אין דרך מלאכה בכך מ"ט יתחייב כשהוא תולדות האור דמ"ש מבורר בקנן ותמחוי שפטור משום שאין דרך מלאכת כורר בכך (ברף עד) ומנוטל ציפורניו בידו ובשינוי שפטור משום דאין דרך גזיזה בכך (ברף צד), אלא ודאי שהוא דרך מלאכה מאחר שהם חמים חמים טובא שיכולין לבשל".

והנה לא מיבעי שאין זו קושיא לפי ביאור האגר"מ (הביאור הכ"י) שבאמת גם תולדות האור לא הוי כדרך אלא שהמבשל בתולדות האור חייב כיון שנחשב כדין כמבשל באור עצמה אלא אפי' לפי ביאור הנוכחי (הביאור הראשון) שדרך העולם לבשל בתולדות האור ולא בתולדות חמה נראה דלא קשה מידי.

ד.

ובהקדים בעיקר מחלוקתם של רבנן ור' יוסי מה הם

7 מנח"ש ח"ב סי"ב בהערה אגר"מ ח"ג או"ח סי"ב.

בתולדות האור וז"ל "כגון אם הוחם בסודר הזה באור מתחילה".

ולכאורה קשה א. מדוע רש"י לא הביא בכגון את הדין שמוכח במשנה גבי תולדות האור ליתן ביצה בצד המיחם הוי תולדות האור ומ"ט הביא דוגמא מסודר. ב. אף את"ל שרצה לכתוב את תולדות האור ותולדות חמה באותו ענין א"כ הי' לו לכתוב שהוחם הסודר באור כמו שכתב גבי תולדות חמה "שהוחם הסודר בחמה" ומה בא להוסיף בזה שכתב אם הוחם הסודר הזה באור מתחילה.

ו"ל שרש"י בא להשיב על קושי' שנובעת ממהלך הסוגיא ששאלה הגמ' שנאמר שהמשנה בפרק הבית שמתירה לבשל בחמה היא אליבא דר' יוסי ולא רבנן? וע"ז השיב ר' נחמן שהפלוגתא של ר"י ורבנן הוא בתולדות חמה אבל בחמה כו"ע לא פליגי שמותר ובתוך דבריו מביא הדין בתולדות האור דכו"ע לא פליגי דאסור.

וקשה דתולדות האור מאן דבר שמי'. ואף את"ל שר"נ בא לפרש מתי האיסור הוא מדאורייתא מלבד מה שבכלל קשה להסביר כך היה צריך להזכיר גם ובעיקר את האור עצמו ורק בנוסף לכך אתתולדותיו (עי' בצל"ח שהקשה כן, ומה שתי' שם הוא לפי

9 וי"ל שהקס"ד שרבנן יאסרו גם בישול בחמה עצמה הוא לפי שבקס"ד הטעם לאסור תולדות חמה הוא דלמא אתי לאיטמוני ברמיז' וס"ל שה"ה חמה עצמה שיהא אסור מאותו טעם ור' יוסי שמתיר לבשל בתולדות חמה הוא כיון שלא חושש דלמא אתי לאיטמוני ברמיז' וא"כ המשנה שמתירה לבשל בחמה עצמה ולא חוששת שמא יבוא להטמון ברמיז' היא רק לר"י ולא לרבנן ולפי"ו יובן מש"כ רש"י על דברי ר"נ דבחמה כו"ע לא פליגי דשרי בדי"ה בחמה "בשמש" דמשום שבקס"ד המחלוקת היא בכל חום שרבנן אוסרים שמא יטמון ברמיז' ולמסקנא שמתירים הטעם הוא משום דאין דרך בישול בכך טעם זה שייך רק בשמש ולא כמשמעות הלשון חמה דהיינו כל חום שאינו של אור.

זהב סוס"ק ו) ומנ"ח (מצוה ז אות ב) שמבושל בחמי טבריא ואח"כ בישל האור דפטור ואפשר דמותר אף לכתחילה (וכתבו הם דלא מצאו לזה מקור אלא פסקו כך ע"פ סברא) ולפי הנ"ל תליא מילתא בפלוגתא דרבנן ור"י דרבנן ס"ל דכבר נתפעל בחמה א"כ מה בכך שמבשלו באור ואף ממשיך להיחשב תולדות חמה ור"י ס"ל שע"י האור מתווסף בו כח האור].

ה.

וא"כ לפי הביאור הנ"ל לא קשה מעיקרא מידי אף לפי ביאור הנובי' דרבנן סוברים דחשיב תולדות האור וא"כ הדרך לבשל בתולדות האור והמבשל בהם חייב⁸.

והנה ע"פ הביאור הנ"ל אפשר ליישב דברי רש"י באיסור תולדות האור דכתב רש"י על מה שאמר ר"נ דבתולדות האור כו"ע לא פליגי דאסור בדי"ה

8 לכאורה ניתן להקשות דמנפ"מ אם חמי טבריא חשיבי תולדת אור או תולדת חמה שהרי אם אין הדרך לבשל בהם פטור אפי' אם היו תולדות האור כיון שאין זה אור שאדם הבעיר ומ"ט לא חשיב שינוי מדרך המלאכה אבל באמת אין לומר כן כיון שהשינוי מדרך המלאכה צריך להיות שינוי מעיקר המלאכה וכמו בבישול שווריא אם ישים קדירה על האור כלאחר יד שאין זה חשיב שינוי וחייב כיון שחייב מלאכת בישול אינה על שעשה הפעולה אלא על שנעשתה הפעולה על ידו (והא דאיתא בירושלמי אם שם הקדירה בשבת ונאפית כמוצ"ש דחייב כבר פי' בצפנ"פ (פ"ט ה"א) דכשנאפית מתחייב למפרע) ובפעולת הבישול לא הי' שום שינוי שהרי הבישול מתבשל לגמרי באותו אופן כמו אם הי' שם הקדירה בדרך רגילותו א"כ אף בחמי טבריא הבישול מתבשל באותו אופן כמו אם הי' מבשל במים שהוחמו בחמה ואח"כ באור ולא חשיב שינוי מדרך המלאכה [ולפי"ו יש ליישב מש"כ בשו"ת לב חיים ח"ג ס' עד הובא במנחה חדשה דף קלא שהמטיל מים לסיד ומבשל חייב מה"ת ותמיהו עליו (שם ובאבן יקרה) שאין לך שינוי גדול מזה וודאי הוי מלאכה שלא כדרכה וי"ל שלדעתו עיקר מלאכת הבישול אינה הפעולה אלא התוצאה היינו שלא רק אם הפעולה לא נעשית כדרך וכמו המטיל מים לסיד כל שהתוצאה שווה לתוצאה הרגילה להיות אין זה חשיב שינוי וחייב.

החום א"כ בחמי טבריא הרי החום כבר נפעל ע"י החמה ומה בכך שגשומר ריתוחו ע"י האור לאחר שנתבשל כבר ע"י חום השמש ונחשב תולדות חמה משא"כ לר"י עיקר המלאכה הוא מה שגשתנה הדבר באור א"כ כל עוד לא קיבל התבשיל את כח האור לא הוי בישול כלל ורק משקיבל את כח האור השיב מבושל ולכן חמי טבריא כיון שנתווסף בהם כח האור חשיב תולדות האור.

לפי זה מש"כ הנוכ"י באיסור תולדות האור משום שהוי בדרך אין ביאור זה מספיק בדעת ר' יוסי כדי לאוסרו מדאורייתא כיון שמה בכך שהוי בדרך ומוכרחים בדעת ר' יוסי לבוא להסבר שתולדות האור הוי כאור עצמה¹² אבל לדעת רבנן לא צריכים להסבר זה שכיון שהדרך לבשל בתולדות האור א"כ הוי איסור דאורייתא.

ז.

עפ"ז י"ל שהמחלוקת הראשונה שנחלקו ר' יוסי ורבנן אם גזרינן תולדות חמה אטו תולדות האור או לא גזרינן היא נובעת מאותו היסוד והכל חרא פלוגתא ובהקדים:

במעם הגזירה שאסרו תולדות חמה אטו תולדות

הוא שינוי התבשיל זה הוי בדרך בחול ע"כ חייב מדאורייתא (ועי' מ"ש בזה הצנפ"פ פ"ט ה"ב) ולא כמ"ש בשעה"מ פ"ח הכ"ד בחו"מ בכונת הר"ג דחייב משום בישול מדרבנן.

12 אמנם אצ"ל כדעת האגר"מ שבין תולדות חמה ובין תולדות האור אין הדרך לבשל בהם (שהרי מפורש במש"נ (קמה ע"ב) שמליח הישן וקוליים האיספנין הדחתן זו היא גמר מלאכתן וא"כ הדרך לבשל בתולדות האור) אלא כמ"ש הנוכ"י שדרך בניא לבשל בתולדות האור ואין הדרך לבשל בתולדות החמה אלא שגורם החיוב הוא מפני שתולדות האור הוי כאור עצמה וכפי שהסביר זאת האגר"מ והאור שמה.

שימתו שלא כרש"י) וזה רש"י בא ליישב דכוונת ר"ג לומר שאף בדבר הרגיל להממו בחמה וכגון הסודר הזה שדובר עליו במשנה - סודר שהוחם בחמה - (בדכתב התוס' (ד"ה שמא) שאין דרך לחממן באור שמא ישרפו) אם הוחם באור מתחילה קודם שהוחם בחמה גם כזה כו"ע לא פליגי דאסור ונחשב כתולדות האור דהיינו אף אם באופן רגיל ומצוי הסודר הוא תולדות חמה ואף שחמימותו עכשיו נשאת עליו בגלל החמה כל שיש לו שייכות להיות קרוי תולדות האור הוי בישול ואסור.

ולפי ביאור הנ"ל בפלוגתא דר"י ורבנן במעשה דאנשי טבריא מובן מנ"ל לרש"י לומר דר"ג סובר שסודר שהוחם באור וחמימותו נשאת עליו בגלל החמה חשיב תולדות האור ולכו"ע אסור דבין לרבנן שהמים נחשבים תולדות הכח שבישל אותם ה"ה הסודר נחשב תולדות הכח שבישל אותו - תולדות האור ובין לר' יוסי דסובר שכל שקיבל את כח האור חשיב תולדות כ"ש הכא שעיקר בישולו ה' ע"י האור שחשיב תולדות האור.

ו.

וביסוד מחלוקתם דר"י ורבנן או"י שנחלקו בעיקר מלאכת הבישול דרבנן ס"ל שהעיקר הוא החום מה שנתנה הדבר בחום ור"י ס"ל שהעיקר הוא מה שנוסף¹⁰ כח האור¹¹ וע"כ רבנן דס"ל שהעיקר הוא

10 ולא שהשתנה בתבשיל ע"י האור אלא שנוסף כח נוסף שלא ה' קיים ע"ע בתבשיל וכמו שכתב ע"צם בפת ותוספת זו מתאחדת בתבשיל להיות דבר אחד וכמ"ש בצנפ"פ פ"ט ה"ב וכוה יש לפרש מש"כ "דדבר שנתבשל ע"י חמה הדר"י היינו ששכח זה שנוסף בתבשיל מה שלא ה' לפניו בתבשיל מצד עצמו אינו מתקיים ולכן כתב כהוה כמו אין מלאכתו מתקיימת.

11 עפ"ז יובן מש"כ בר"ע ע"ז פ"ה על דף ער, ב דהמבשל בשבת חייב משום מבשל ופטור הוא משום מעבד בכיון דעיקר הבישול

תורה¹⁷ וע"כ פסק במהרש"ל סי' ס"א שמותר לבשל על גג רותח וכדו' שהמימותם תמיד ע"י השמש ולא יחשדוהו בזה¹⁸.

ב. שהגזירה היא משום שהרואה סבור שהוחם הסודר באור ויחשוב שמותר לבשל בתולדות האור ויבוא לעשות מלאכת בישול דאורייתא דהיינו שאין זה איסור מפני מראית עין שיחשדוהו שעשה איסור אלא יש חשש שהרואה יבוא להתיר ולבשל בתולדות האור ויעבור על איסור דאורייתא (ואין להקשות מהרשב"א הנ"ל שכ' "שכלאחר יד אינו ולא נראה כעושה מלאכה שאין בו משום מראית עין" דזה אינו אלא שעושה פעולה שכן הדרך לעשותה רק שעושה אותה באופן של כלאחר יד אבל כאן כיון שהרואה מהצד אינו יודע שהמלאכה נעשית שלא כדרכה יש לחשוש) ולפי"ז שהגזירה היא משום חשש שמא יבוא מזה איסור סקילה אין לחלק בין תולדות החמה וכל תולדות החמה אסור אע"פ שהרואה לא יבוא מזה להתיר תולדות האור דכיון שגזרו חכמים גזירה פרטית לתולדות החמה לא פלוג חכמים באיסור זה (כמ"ש ברא"ם הורביץ עה"ש"ס) וא"כ אסור אף במקום שמתחמם תמיד ע"י השמש כמו אבק דרכים

17 ע"י שו"ע אדה"ז סי' רמג, ז.

18 עפ"י זומתק מש"כ רש"י בד"ה תולדות חמה "שהוחם הסודר בחמה" ולא כמו שכתב בד"ה ולדות האור "כגון אם הוחם כו" דבא להדגיש שאין זה סתם דוגמא אלא כל מחלוקתם היא רק באופן כזה ששייך שהרואה יסבור שמבשל בתולדות האור כמו לגלגלי ביצה ע"ג גג רותח או אבק דרכים אין לאוסרו מפני מראית העין שהרי חמימותם תמיד ע"י השמש ולא יחשדוהו (שכל מקום שדרך רוב העולם לעשותו באופן שמותר אין בו משום מראית עין שו"ע אדה"ז רמג, ז) אמנם קשה דנבי סודרין כתב התוס' ד"ה שמא שהדרך לחממן בחמה ולא באור כרי שלא ישרפו ואעפ"כ אסרו חכמים להפקיע הביצה בסודרין וא"כ וודאי שאין הטעם משום מראית עין.

האור כתב רש"י "דמאן דחזי תולדות נינהו"¹³ וזה שלא כתב שהאיסור הוא גזירה שמא יבוא בפעם הבאה להתיר לעצמו לבשל בתולדות האור ורק שהאיסור הוא מצד הרואה "שהרואה סבור שהוחם הסודר באור"¹⁴ י"ל שכיון שעושה המלאכה באופן שאין הדרך לעולם לעשות כן בחול אינו ידמה זאת כלל לאופן שכך הדרך לעשות בחול (כמו שהובא לעיל בהערה הרשב"א שבת קכמ) ולא אסרו מלאכה שלא כדרכה אלא מחשש שמא יבוא בפעם זו תוך כדי עשיית המלאכה שלא כדרכה לעשותה כדרכה¹⁵ וכאן בתולדות חמה לא שייך לגזור ששמא תוך כדי בישול בתולדות חמה יבשל בתולדות האור אבל שמא יבוא בפעם הבאה לכו"ע לא חששו כיון שאינו מדמה ביניהם. וטעם האיסור שגזרו חכמים מצד הרואה יש לכארו בכ' אופנים:

א. מפני מראית עין שלא יחשדוהו שעשה איסור של תורה¹⁶ (כ"כ הטעם בפנ"י) וא"כ לא גזרו חכמים חכמים רק באופן ששייך הטעם של מראית עין דהיינו שיחשדוהו שעשה איסור של תורה כמו בסודר ששייך שהרואה יהא סבור שהוחם הסודר באור אבל במקום שמתחמם תמיד ע"י החמה כמו גג רותח לא שייך לאסור כיון שאין זה גזירה על כל תולדות החמה אלא רק במקום שיחשדוהו שעשה איסור של

13 ומה שלא כתב טעם הפטור בתולדות חמה י"ל דסמוך ארלעיל דפטור דחמה דכתב דאין דרך בישול בכך וה"ה לתולדות חמה שאין הדרך לבשל בהם.

14 שו"ע אדה"ז סי' שיה.

15 להעיר מרש"י (ג, סע"א) שכ' שהוצאה בלא עקירה או בלא הנחה הוי משכ"ד ואעפ"כ על המניח שמא יבוא בפעם הבאה לעשות כולה (גמ' ג, א) "אלא בבא דסיפא דפטור אבל אסור" (וכן ברש"י בע"ב ד"ה מבע"י) ובהכרח לומר שהטעם לכך הוא שמא יבוא בפעם הב' לעשות כולה.

16 לשון שו"ע אדה"ז סי' שא סנ"ו.

משמע שחמי טבריא אע"פ שאין שייך למעות בהם שהתבשלו באור אסרו רבנן דלפי מש"כ לעיל וודאי יש למעות שכיון שהולפים על פתחו של גיהנם ומפני כך חומם מתקיים יסברו האנשים שבישולם מעיקרא ע"י האור של גיהנם ולא ידעו שהמים היו חמים אף קודם לכן ע"י השמש²².

ח.

ולפי מש"כ ביסוד מחלוקתם י"ל דכיון דלרבנן עיקר ענין הבישול הוא מה שגשתנה הדבר בחום א"כ אין היכר במידות החום בין תולדות חמה לתולדות האור וכיון שבעיקר ענין הבישול אין חילוק ביניהם וודאי יש לדמותם ולגזור תולדות חמה אטו תולדות האור משא"כ לר"י דס"ל שעיקר ענין הבישול הוא מה שגשתנה הדבר באור א"כ תולדות חמה אינם דומים כלל למלאכת הבישול שהרי אין בהם כח האור²³ ומכיון שהמבשל בתולדות החמה אינו דומה כלל לעיקר מלאכת הבישול אין להשוותם כלל ואין לגזור תולדות החמה שלא שייך בהם מלאכת הבישול אטו תולדות האור שכל איסורו אינו אלא מחמת חום האור שבתוכו.

22 משא"כ לביאור הנפוץ שהבאנו לרבנן שאור של גיהנם חשיב תולדות חמה אין חשש שמי שיטעה בגדר הדין של אור של גיהנם יחשדוהו אבל שיחשדוהו מפני שיטעו במציאות (ולא בדיון) וודאי חוששים למראית עין. (ואף שבירושלמי (פ"ג ה"ב) התיר בשעת הדחק ליתן קדירה בתנור באופן מותר ובלבד שלא ידעו מזה השכנות שלא יקילו באיסורי שבת וודאי אין זה משום מראית עין ובוהו מיושב מ"ש בגליון הש"ס שם שכל דבר שאסרו משום מראית עין אפי' בחדרי חרדים אסור וכאן התירו ובלבד שלא ידעו השכנות).

23 ע"ד מש"כ בלק"ש ח"י"ד ואתתנן א (עמוד 17) "מכיון שאין בוה אפי' מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה תורה לכן לא גזרו בה (חוץ אם יש סיבה חזקה לגזור) שמא יבוא ממקצתה לעשות כולה ויעבור על איסור מה"ת".

וכן פרשו בראשונים¹⁹ וכן פסק להלכה במג"א (בס"י שיח סק"י) דלא כמ"ש המהרש"ל וכן פסק כ"ק אדה"ז (בס"י שיח ס"ז) ומפורש מעם זה בריטב"א בסוגיא זו"ל רבנן סברי גזרינן תולדות חמה אטו תולדות האור פירוש דהא לא מינכרא ומאן דהזיז סבר דתולדות האור נינהו ואתי להחם בתולדות האור" א"כ מפורש שהמעם הוא שמא ולא רק משום מראית עין²⁰.

נולד העיר שהמהרש"ל בתשובה הנזכרת כתב שהירושלמי למד כן בסוגיא דידן שממעם זה אסרו בבבלי זו"ל "דרבנן דהתם (בבבלי) סברי אפ"ה אסור משום דגזרינן אטו תולדות האור ר"ל שיבא להתיר אף תולדות האור" וצע"ג שהרי הביא הירושלמי להוכיח שיטתו בבבלי²¹.

ומזה שהוכיחו רבנן ממעשה דאנשי טבריא שמשום שתולדות חמה המים אסרו להו רבנן אין להקשות לשיטת המהרש"ל (עי' בפנ"י ע"ז) שמכאן

19 ברשב"א בריטב"א ובר"נ נבי הא דרשב"ג (בנג).

20 ואתי שפיר אף לשיטת רש"י (כמ"ש בראש יוסף ד"ה ואת הצונן בחמה בשיטתו וכ"כ בצ"ח) ומש"כ רש"י בד"ה תולדות חמה "שהוהם הסודר בחמה" (עי' הערה 15) היינו דוקא בסודר שהדרך לחממו בשמש ר' יוסי מתיר אבל לבשל "ברבך שהדרך לחממו באור וודאי גזר אטו אור" (לשון הצ"ח בסוגיא) וכמ"ש בריטב"א (שם) כמעם ההיתר של ר' יוסי ור' יוסי סבר דלא גזרינן דשפיר מינכרא מילתא" א"כ ברבך שאינו ניכר שהוהם בחמה אף ר' יוסי סבר דגזרינן אטו תולדות האור ואולי אין זה כגזירת רבנן תולדות חמה אלא רק משום מראית עין.

21 ולהעיר שאף לפי הפני משה בירושלמי דרבנן בבבלי פסקו כת"ק ורבנן בא"י פסקו כר"י קשה בשיטתו דבהמשך הירושלמי איתא "מתני' פליגי על רבנן דתמן דתני רשב"ג אומר מגלגלין ביצים ע"ג נג של סיד רותח" (ולג"י הריטב"א והרשב"א ברף לט "נג רותח") ואם הטעם משום מראית עין א"כ אף לרבנן אין איסור בנג ולא פליגי על רשב"א כיון שלא שייך שיטעו שהנג הוא תולדת אור ומזה שרבנן דבבלי פליגי על רשב"ג משמע שבכל אופן אסרו ולא משום מראית עין.

כר"י דאיתא שם "תמן (כבכל) אמרין חמה מותרת תולדות חמה אסורה. רבנן דהכא אמרין בין חמה בין תולדות חמה מותרת" ומה שפסקו כר"י לגבי רבנן כיון דאף רשב"ג שמתיר לגלגל ביה ע"ג נג רותח ס"ל כמותו²⁴.

י.

ובדעת הרמב"ם נראה שפסק בדעת הירושלמי בעיקר ענין הבישול מה"ת אינו אלא שהאור מהלך תחתיו ולכן הביא שחיוב הוא המבשל בתולדות האור הוא מצד "שהמבשל בתולדות האור הוא כמבשל באור עצמה" וכן הסבירו בדעתו האור שמח ובצפ"נ (ועי' בראב"ד להל' קרי"ש)²⁵ ועי' בחת"ס בסוגיא הגלגל מאי (לה) מש"כ במחלוקת רש"י והרמב"ם.

ונמה שהקשה שם על הרמב"ם דאיזה צד יש לוומר שתולדות האור היו מדרבנן והרי זה הי' במשכן בשמן המשחה כמ"ש הרמב"ן הנה הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע לה ובהל' כלי המקדש פ"א ה"ב חלק עמ"ש הרמב"ן בשמן המשחה ועי' שלשיטת הרמב"ם לא הי' בשמן המשחה בישול בתולדות האור והכל הי' על האור עצמו].

ולפי"ז מובן מה שלא הזכיר ההיתר של בישול בחמה

24 אבל לפי המהרש"ל שהי' שהטעם שרבנן אוסרים תולדות חמה הוא משום מראית עין אי"כ אף רבנן ס"ל שמותר לבשל ביצה על נג רותח (וכדלעיל) ורשב"ג לא חולק עליהם ולכן הקשה שם מ"ט פסקו כר"י יוסי לגבי רבנן ומפני כך פי' בירושלמי הסבר דלאבמו שס"ה הריטב"א והרשב"א בדף אלא שנהלקו בדיון תולדות חמה במקום שלא שייך חשש של מראית עין ועי' מה שקשה עליו בפירושו בירושלמי דאי"כ תלמוד דידן כבכלי אוסר תולדות חמה שאין בהם משום מראית עין ודלא כשיטתו.

25 וזה שאסר לבשל בתולדות חמה כרבנן אין זה משום שהרואה יאה סבור בו אלא כמשי"כ בפיה"מ רבנן אוסרין אותו כדי של יתגלגל בתולדות האור ור"י אינו מורה בואת הגזירה, ועצ"ע.

ט.

ולפי"ז מיושבת השאלה שהקשה בחידושי הרי"ם דמנ"ל להמציא מחלוקת חדשה בין ר"י לרבנן גבי חמי טבריא דע"פ הנ"ל אין זו מחלוקת חדשה כלל אלא נובעת מאותה המחלוקת גבי תולדות חמה והכל חדא פלוגתא אמנם כל זה בשיטת רש"י שפי' טעמו משום שהי' מלאכה שלא כדרכה והמג"א ואדה"ז שפסקו כמותו.

אבל היראים כתב (כמלאכת מעבד) הובא באבנ"ז יו"ד ס' פח גבי הא דתני (שבת קח, ב) אין מולחים וכו' וז"ל "אע"ג דמליח הוא כרותח דצלי לא מחייב משום מבשל דלא הוי תולדות האור ולהכי שרינן בחמה פרק כירה ולא אסרינן אלא תולדות האור ותולדות חמה אטו תולדות האור".

ואף דבאבנ"ז רצה לפרש שגם לדעתו פטור דחמה הוא מטעם שאין דרך בישול בכך ומאותו טעם המולח צנן וביצה אינו חייב משום בישול דאין הדרך למלוח צנן וביצה מ"מ קשה לפרש כך בתוך דברי היראים ועוד ועיקר שבגמ' שם מוכח שכן הוא הדרך למלוח צנן כדאמר ר' נחמן "מריש הוה מלחנא פוגלא (צנן)" "וכי אתא עולא אמר כמערכא מלחי כישרי כישרי (חתיכות חתיכות)".

ואף בקרית ספר כתב דאין בישול מה"ת אלא באש ואף שגם בדבריו כתב באגר"מ (או"ח ח"ג תשובה נב) לפרש דס"ל כרש"י אלא שלא התעסק לפרש הטעם דיו מ"מ יותר נראה לפרש דס"ל כשיטת היראים דאין מלאכת הבישול מה"ת אלא שהאור מהלך תחתיו ומה שתולדות האור חייב הוא משום שכח האור הוי כאור עצמה וכמשי"כ לעיל בשיטת ר' יוסי.

ומפורש בן בירושלמי פ"ג ה"ה באיזהו תבשיל ברור כל שהאור מהלך תחתיו וכן שם בפ"ג ה"ט פסקו

להם חכמים "ותבריהו אנשי מבריא לסילוניהו" משמע שלא היו צריכים זה לחול כלל. ב. שרק אנשי מבריא היו עושין כן ובמלה דעתן אצל כל אדם וכהא דאמרינן גבי אנשי הוצל (ברך צב)²⁷.

ונראה דלזה כיון רש"י בד"ה והא דתנן "בפ' חבית נותנין כו' המים צונן" לומר לך שהיתר זה אינו אלא במים וכדו' שאין הדרך לבשלם בחמה למיעוטי תבשיל שבחול הדרך לבשלו בחמה.

וכן נראה לדייק בדברי אדה"ז (שיח, ז) שכ' "אבל בחמה עצמה כגון ליתן ביצה בחמה כדי שתצלה או ליתן מים בחמה כדי שיוחמו מותר מפני שאין דרך בישול בכך ואין לגזור על חמה משום אור מפני שהמה אינה מתחלפת באור" עכ"ל שמשמע מזה שהוסיף כגון זה היינו שדווקא בכגון זה יהא מותר אבל בתבשיל שהדרך תמיד לבשלו בחמה יהא אסור דהוי בישול מה"ת.

27 עפ"ז וימתק הוספת הגמ' בלשון "מעשה דאנשי מבריא" אף שלפני"כ הזכירה הגמ' את המעשה בשם "מעשה מבריא".

בשום מקום משום שאין זה שייך כלל למלאכת הבישול אלא הוא רק חימום התבשיל שאין זה מלאכה.

יא.

והנה לפי דעת רש"י כפמור בישול בחמה ותולדותי הוא מפני שאין דרך בישול בכך בתבשיל שהדרך בחול לבשלו בחמה או בתולדותי וכהיא דכותה (פסחים פ"ג) יהא אסור מדאורייתא והוי בישול גמור.²⁶

ואין להקשות ממעשה דאנשי מבריא שהרי הו' כדרך שעשו בחול וא"כ הו' צריך להיאסר מדאורייתא ואין נפק"מ אם נחשב תולדות חמה או תולדות האור כיון שהו' כדרך שעשו בחול ומב' טעמים אין זה ראי' א. כיון שהו' זה רק מעשה שעשו פ"א ומיד אסרו

26 ועיין בבית ארזים סי' שיח אות כ' שפסק כן להלכתא. ולהעיר שעפ"ז דוד שמש דינו כדוד חשמלי (בילע"ד) שכ"ע אוסרים השימוש בו (ע"י באגר"מ או"ח סי' כ.). יותר מזה כתב בצ"ץ אליעזר (ח"כ סי"ז, ח"ה סל"ב) שמי שבמעות פתח את הכרו אסור לסגור ועפ"ז ה"ה לדוד שמש.

המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין

(גיטין ב, א)

הת' יעקב שי' בלינוב
תלמיד בישיבה

מבאר תקנת כפ"ג ובפ"ג ומחלוקת רש"י ותוס' בזה / מביא מחלוקת ר"מ ורבנן באם לא אמר כפ"ג ובפ"ג / מביא מח' התוס' והר"ג בהסבר מחלוקת ר"מ ורבנן / מבאר שיטת הר"ג, ומקשה ע"כ ממ"א בר"ג שנראה היפך ההסבר / מבאר הסבר אחר בדברי הר"ג / מביא מחלוקת החת"ם והמהר"ם שיף בדעת רש"י במח' התוס' והר"ג / יבאר המחלוקת ע"פ מחלוקת אחרת בדעת הר"ג.

שמביא גט מהבעל אשר בחו"ל לאשה אשר בארץ
תקנו רבנן שבעת שמביא הגט לאשה יאמר "בפני
נכתב ובפני נחתם".

ובטעם התקנה נחלקו האמוראים, דרבה ס"ל שהוא
משום דאין בקיאיין לשמה, היינו כיון דבמדה"י אין
בקיאיין לשמה לכן יאמר כפ"ג ובפ"ג - ועי"ז נדע דהוי
לשמה.

פי' החשש משום שאין בקיאיין לשמה: רש"י בר"ה לפי
שאין בקיאיין, פי' משום שאין בני מדה"י וכו' יודעים,
פי' באמת לא יודעים². אבל תורה לפי שאין בקיאיין

היא עדיין לא התגרשה ועיין בטיב גיטין שדן בזה ויש שמדייקים זה
מלשון רש"י דאמר המביא ולא אמר המקבל ובפשטות אי"ז מוכרח
כ"כ כי זה הלשון במתניתין.

2 ועי' פנ"י שהקשה שלפי רש"י שהחשש הוא אמיתי איך יובן
הסבר הר"ג שהוברנו בהערה הקודמת דמכיון שהגט יוצא מתחת

א.

תנן במס' גיטין (ב, א): "המביא גט ממדה"י צריך
שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם", פי' שליוח להולכה¹

1 כך כתב רש"י והר"ג בדף ב, א בדפי הר"ף בר"ה וכתב רש"י
ז"ל הסביר מדוע דוק בשליח להולכה, וז"ל: "ונראה לי שכתב כן
משום דאי הוי שליח לקבלה כיון שהאשה נתגרשה בקבלתו אין
צריך לומר כפ"ג ובפ"ג. פי' דבריו מכיון שנירושין חלו כבר אין
צריך לומר כפ"ג ובפ"ג ומוסיף ומסביר משום שהגט יוצא מתחת ידו
גומר ומגרש וכפי שמציין לגמ' בדף כד, א "אשה מביא גיטא
לידה איגרשה לה" ולכן לא תהי' צריכה לומר כפ"ג ובפ"ג.

ובנוגע לדין שליח להובאה רואים בזה דיון באחרונים החת"ם כותב
בפשטות שצ"ל כפ"ג ובפ"ג ולכאורה כן הוא בפשטות דהרי כל
הסברא שלא צריך לומר כפ"ג ובפ"ג בשליח להולכה היא כמו
שהוברנו בר"ג משום שהאשה כבר נתגרשה משא"כ שליח להובאה

* פלפול זה נדפס בהמשכים בקובצי העה"ת דישיבתנו במשך
השנה, והובא כזאת בשילוב הדברים ובהשלמתם.

מביאין שכל החשש הוא שמא יוציא הבעל לעזו.

עוד נח' רש"י ותוס' כיצד נדע ע"י אמירת בפ"נ ובפ"נ שנכתב לשמה, רש"י בר"ה לפי שאין בקיאות לשמה, מביא דממילא שיליגן לי' - פי' שבין הדין ודברים ב"ד ישאלו אותו ואמירת בפ"נ ובפ"נ זה רק בשביל התחלת הדיבור. ותוס' בר"ה לפי שאין בקיאות לשמה מביא דסתמא לשמה קא מסהיד³.

ורבא סובר דמשום שאין עדים מצויין לקיימו - דאם יבוא הבעל ויערער והעדים החתומים לא היו כאן, ב"ד לא יוכלו לקיים את השטר, דלכן תקנו חכמים שיאמר בפ"נ ובפ"נ, שבזה נתנו לו את הנאמנות לקיים את השטר (והגמ' בר"ה ד, ב מסיקה דרבה אית לי' דרבא, ורבה סובר שהחשש הוא גם משום דאין בקיאות לשמה וגם משום דאין עדים מצויין לקיימו). וכ"ז דוקא ממדה"י אבל בא"י לרבה אין חשש שאין בקיאות לשמה; לפי רש"י משום שידועין שצריכין לשמה, לפי תוס' שלא שייך אפי' הוצאת לעזו. ולרבא דעדים מצויין לקיימו כי זה נעשה בא"י.

ב.

בר"ה, ב אומרת הגמרא "המביא גט ממדה"י ונתנו לה, ולא אמר בפ"נ ובפ"נ יוציא, והולד ממזר, דברי ר"מ, ותכ"א אין הולד ממזר, כיצד יעשה, יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר לה בפני שנים בפ"נ ובפ"נ". דיש תקנה⁴ שבאם שכח השליח לומר בפ"נ

ידו נומר ומגרש ולכן לא יערער הרי"ז לא שייך לערער לשי' רש"י ולכן הפני' לא לומר כהרי"ז.

3 ורש"י גופא בר"ה ג, א מביא את ב' האפשרויות וזה לשונו בר"ה לא גיזו "וממילא שיליגן ליה אי נכתב לשמה ואמר אין אי נמי סתמא (לשמה) קא מסהיד". ועי' ברע"א שמסביר מדוע רש"י מביא אפשרות שני' רק בר"ה ג.

4 ונחלקו הראשונים האם התקנה דוקא לרבנן או אף לר"מ,

ובפ"נ - שיקח את הגט מהאשה ויחזור ויתן ויאמר בעת הנתינה בפ"נ ובפ"נ.

והנה תוס' (בר"ה כיצד יעשה) כ', וז"ל: "פי' כיצד יעשה לרבנן . . . לולד אין צריך תקנה דבלא תקנה לא הוי ממזר דלית להו כל המשנה כו", פי', דלרבנן התקנה לא בשביל שהולד לא יהיה ממזר, דאף ללא התקנה הולד לא יהיה ממזר, מפני שלרבנן ליתא לדברי ר"מ "דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים הולד ממזר", ואם אינם סוברים סברא זו, ממילא אין הולד ממזר גם באם לא יקח וישוב ויתן ויאמר כו'. אלא שהתקנה היא (כג"ל) שתוכל להינשא לכתחילה או אם ניסת כבר שלא תצא מבעלה. וכן מצינו במאירי (בר"ה, א) דסובר כדעת התוס', וז"ל: "ואילו תאמר שהולד ממזר אף לרבנן כל שלא חזר ונטלו, א"כ אף לרבנן סוברים כל המשנה וכו' הולד ממזר, שאל"כ למה נעשה ממזר בלא ערעור והלא סברא זו לא שנאוה אלא לר' מאיר". עכ"ל.

והנה מצינו לדעת הר"נ (ב, א. ברפי הרי"ף) דחולק על שיטת התוס' (והמאירי), וז"ל: "והולד ממזר דסבירא לי' לר"מ כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בניטין יוציא והולד ממזר, ולפיכך אפילו העיד לאחר הנתינה שבפניו נכתב ונחתם כיון שלא אמר כן בשעת נתינה הולד ממזר והכמים אומרים אין הולד ממזר, כיצד יעשה וכו' פירשו בתוס' (מסתמא שא"י התוס' דידן (שהובא לעיל))⁵, דהכי קאמר, כיצד יעשה לרבנן וכו' אבל לגדו"ד אין צריך שיטלנו ממנו, דכל שהוא מעיד אפי' לאחר נתינה דבפניו נכתב אין חוששים לו, דלית להו כל המשנה" וכו'.

ואכ"מ.

5 וזה שהוסיפו במהדורת 'עוז והדר' הציון לתוס' אצלינו הרי"ז טעות דמוכה.

בפ"ג ובפ"ד רבנן חוששין למזויף, הרי גם בלי אמירת בפ"ג ובפ"ד הטעמים שהביא הר"ג עדיין במקומם עומדים?⁷

(ב) הגמ' (ד, ב) לאחר שמביאה שרבה אית לי דרבא והוא סובר אף את הטעם, דאין עדים מצויים לקיימו, מביאה הגמ' הוכחה לשי' רבא: מהא דשנינו "המביא גט ממדינת הים, ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אם יש עליו עדים יתקיים בחותמו, והוינן בה, מאי ואינו יכול לומר, אילימא חרש חרש בר איתויי גיטא הוא והתנן הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש שומה וקטן? ואמר רב יוסף הכא במאי עסקינן כגון שנתנו לה כשהוא פקח, ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנתחרש, לרבא גיטא לרבה קשיא".

פי' הדברים, הגמ' שואלת, שהרי למדנו במקרה שפיקח ונתחרש, שאינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם מספיק קיום חתימות, ולכאורה לפי רבה שיש חשש שאין בקיאות לשמה, החשש הזה לא יורד ע"י קיום חתימות, ומתרצת הגמ', שמדובר לאחר שלמדו אף בחו"ל שצריך לשמה לכן אין חשש. לרש"י אין חשש שבאמת לא כותב לשמה, ולתוס' לא יוכל להוציא לעז.

ובתוס' (ד"ה אילימא חרש) כ' וז"ל: "ולא בעי למימר כגון אלם, או שלא ראה כתיבת הגט, דא"כ הוה ליה למימר ולא אמר", ובהסברת דבריו כ' במהרש"א ד"ה "קשה לתוס'": מדוע הי' צריך לדחוק ולפרש במקרה כזה, של פיקח ונתחרש עד שלא אמר. הי' יכול להסביר, שמדובר באלם שיכול להביא גט, כי הוא בר דעת, וגם לא יהי' קשה לרבה מידי, משום

וי"ל הפי' בזה: דהנה הר"ג למד שבאם לא אמר בפ"ג ובפ"ד, בין לר"מ ובין לרבנן הולד יהיה ממזר, ורבנן ור"מ נחלקו במקרה שכן אמר בפ"ג ובפ"ד - אלא שקודם נתן את הגט, ורק אחר משך זמן אמר בפ"ג ובפ"ד - שבזה שינה מהמטבע שטבעו חכמים, דחכמים טבעו שיאמר בשעת הנתינה ממש, והוא אמר משך זמן לאחר הנתינה, דלר"מ הולד הוי ממזר, ולרבנן לא הוי ממזר.

החסבר לזה בפשטות, הוא: דאם לא אמר כלל בפ"ג ובפ"ד, רבנן חששו למזויף, וממילא אף לשיטתם הולד ממזר, אלא שנחלקו במקרה שכן אמר, ולא באותו אופן שחכמים תיקנו שיאמר.

ג.

אך לכאורה א"א לומר כן משום כמה טעמים:

(א) מדוע והיכן מצינו שרבנן יחששו חשש מזויף בגיטין? דהנה הר"ג (ברף ג, א מדפי הרי"ף, בד"ה וכתבו בתוס') מביא את הוכחת התוס' (בד"ה ואם יש עליו עוררין ב, א) דבאשה עד שהבעל יערער לא טוענים מזויף, משמע, שבי"ד אינן טוענים כלל מזויף.

ודוחה את זה הר"ג מב' טעמים, (א) לפי שאין אשה זו ממונו של בעל אלא ברשות עצמה היא לינשא ואנן לא מנעינן לה, (ב) שמתוך חומר שהחמרת עליו בסופה הקלת עליו בתחלתה, (דכיון שהיא יודעת שאם תשקר בניה ממזרים וכו' - החמירו עליה - לכן לא חששנו שתבא לזייף - הקילו עליה -).⁸ ולב' הטעמים, מביא סיבה שבאשה לא טוענינן מזויף, משמע שהר"ג סובר שבגט אין כלל חשש מזויף.

א"כ, איך אפשר לומר שהר"ג סובר שללא אמירת

7 משא"כ הראב"ד בהל' גירושין פ"ב ה"ב סובר שאכן צריך קיום חתימות אף ללא ערעור הבעל.

8 וליתר ביאור של ב' הטעמים עיי' הפלפול הבא המובא פה.

נמצאנו למדים מדברי המהרש"א, שלענין לשמה לא צריך עדות, ולכן ע"ז אין את הכלל של 'מפיהם ולא מפי כתבם', וע"פ פשט אזל תוס' לשיטתה שהיו רק הוצאת לעז, ולא חשש אמיתי של לשמה, לכן אין לזה גדר של עדות, משא"כ קיום הוי גדר עדות?.

והנה הר"נ (ברף ג, א מדפי הרי"ף) בר"ה מאי ואינו וכו' מביא, וז"ל "וא"ת ולוקמה באלם כשהוא פקח לכל דבריו, וי"ל, דאלם יכול הוא להגיד מתוך הכתב, שהרי האמינו בעדות אשה" וכו'. הר"נ לא מתרץ כתי' התוס', אלא תירוצו הוא, משום שאם נסביר שזה אלם, לא יהי צורך כלל לקיים בחותמיו, אלא השליח (האלם) מעיד מתוך הכתב ולכן לא יכלנו להעמיד את המשנה שכתוב בה "יתקיים בחותמיו" באלם.

א"כ יוצא, שהר"נ סובר, שגם קיום השטר לא הוי עדות, ולכן אי"ז בגדר 'מפיהם ולא מפי כתבם'. וממילא צריכים להסביר שיטת הר"נ שגם קיום הוי רק מניעת הוצאת לעז, ולא חשש אמיתי.

וא"כ ע"פ הוכחות אלו, אא"ל שהר"נ לומר, שלאחר שרבנן תקנו לומר בפ"ג ובפ"ג, הוי חשש אמיתי, כי הרי הוא סובר שזה לא חשש אמיתי, אלא רק מניעת הוצאת לעז, שלכן לומר, שבזה לא נאמר הכלל 'מפיהם ולא מפי כתבם', ולכן גם אין בקיום החתימות. הכלל של 'מפיהם ולא מפי כתבם'.

לכן נ"ל אפשרות אחרת בסברת הר"נ, שגדר הדין של ר"מ "כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בניטין

9 גם לפי התוס', אף שאומר שלבני קיום צריך עדות, ולא עוזר כתיבה, ודאי שלא נוכיח ששיטת התוס' שחוששין למוזיף. כי הרי תוס' (ב, א) בר"ה "אם יש עליו עוררין" אומר מפורש, שלא חוששין באשה מוזיף. "דמשום עיוגונא אקילו בה רבנן", אלא סובר שעושין קיום מכיון שקיום זה אף תעשה למניעת הוצאת לעז סוכ"ס הוי קיום אמיתי לכן והוי דין עדות.

שהוא בר דעת, לא יהי צריך לומר שהגט נכתב לשמה, אלא הוי מספיק שיכתוב שהגט נכתב לשמה ובנוגע לקיום צריך לקיים ולזה לא מספיק כתיבה, כי הרי אמרו חז"ל 'מפיהם ולא מפי כתבם' (וממשיך המהרש"א ואומר דעפ"י נבין שאלת הרשב"א, שמקשה, מדוע הוי צריך לומר והוינן בה וכו', איך שלא נסביר, מה הפי' אינו יכול, מוכח שמספיק קיום שטרות, וזה שאלה על רבה, אומר המהרש"א שלפי מה שהסברנו יובן, כי היינו יכולים להעמיד באלם, ואין קושיא על רבה כפי שהבאנו), וא"כ מדוע באמת לא העמדנו באלם? ע"ז אומר התוס', כי לא כתוב ולא אמר אלא ולא יכול לומר?.

8 פי' דברים אלו בתוס'. מדוע אם כתוב ואינו יכול לומר, א"א להעמיד את זה באלם, מסביר המהר"ם, דואינו יכול לומר, הפי' הוא שעכשיו דוקא אינו יכול לומר, ולא שמלכתחילה לא יכול לומר, לכן לא העמדנו זה באלם.

אך לכאורה ביאור זה אינו מספיק כי אכתי איכא לפרש דמדובר בפקח שנתאלם, וממילא לא יהי קשה לרבה, כי בנוגע לשמה יכול לכתוב, כי הוא בר דעת. כדברי המהרש"א, ובנוגע לקיום לא יכול לכתוב כפי שבארנו. אמנם זה לא פחות דחוק מפקח ונתחרש, אבל לא יהי קשה לרבה, ואולי י"ל עכ"פ ברוחק שיטת המהר"ם שכנראה לא יכול להיות עכ"פ מאוד לא מצוי שיהי פקח ונתאלם כי בדרך כלל אם הפקח משתנה אז הוא מתחרש פירושו אינו מדבר ואינו שומע רק רצינו להעמיד באלם מלכתחילה שזה לא דחוק, ועצ"ע.

ואולי לכן כתב הרש"ש "דברי המהר"ם בזה דחוקים, ולי נראה, דכוונתם דאי מיירי באלם, או שלא ראה, א"כ מאי רבותיהו, טפי הו"ל למיתני ולא אמר, כדלקמן בסוף הענין כברייאת והי' כולל בזה גם אם יכול, רק שנתן הגט בלא אמירה, והלך לעלמא, אבל אי מיירי בחרש, שפיר הוה רבותא, דאע"ג דהוה פסול, מ"מ כיון דעביד שליחותי בעורו פיקח אלא שלא אמר בפ"ג אם יש כו", פי' דבריו, שהי' צריך לומר ולא אמר, והי' כולל גם מקרה, שיכל להגיד, לדוגמא אחר שנתן בלא אמירה והלך לעלמא, ומוה שאומר דוקא, אינו יכול, משמע שיש חידוש, והחידוש הוא בפיקח ונתחרש, שאפי' שכעת פסול לשליחות כי נתחרש, מ"מ, כיון שעשה שליחותי בעורו פיקח אף שלא אמר בפ"ג ובפ"ג, נקיים חותמיו.

הולד ממזר, וע"כ מקשה המקשן מדוע, הרי הוא אמר בפ"נ ובפ"ג - וזוה משמע דהמהר"ם שייף למד ברש"י לא כהר"ג, שכן הוקשתה לו קושיא זו, ואעפ"כ לא תי' כהחת"ס. נמצאנו למדים מה' בשיטת רש"י האם סובר כהר"ג או לא.

והנה הגמ' (דף ג, א) שואלת מהו הטעם של רבא שמשום זה הוא סובר 'משום דאין עדים מצוין לקיימו' ולא לומד כרבה 'משום שאין בקיאין לשמה?' ומת' הגמ' ראי הוי ס"ל כרבה, דהחשש הוא משום לשמה, התקנה היתה צ"ל שיאמר בפ"נ לשמה ובפ"ג לשמה (משום שכל החשש שלא כתב לשמה וא"כ צריך לומר המילה לשמה במפורש). לאחמ"כ מסבירה הגמ' מדוע אכן לרבה לא אומרים בפ"ג ובפ"נ לשמה, דהוא מפני שבאם נאמר לו בלשון זה, היינו שלש מילים, יבוא לחתוך, ויאמר רק חלק מהמשפט. ומסביר רש"י (כד"ה אתי למגזייה) את הבעייתיות שתיווצר באם יאמר רק חלק מהמשפט ולא כל המשפט "ואמרין לקמן כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בניטין הולד ממזר" ומשום כך רבנן תקנו שיאמר רק שתי מילים בשביל שלא ישנו ממטבע שטבעו וכו' והולד יהי ממזר.

לכאן אם נאמר כהחת"ס דרש"י למד כהר"ג שבאם לא אמר כלל גם לפי רבנן זה לא עוזר, מדוע רש"י הי' צריך להגיע לדעת ר"מ ולומר כל המשנה וכו', הרי הוא היה יכול לומר דאם לא אומר בפני נכתב לשמה יש חשש שמא באמת לא נכתב לשמה, והגמ' יהי' פסול, והולד ממזר מדרבנן?

ואולי אפשר לומר דמכאן שאלה זו למד המתר"ם שייף ברש"י שאינו לומד כהר"ג, אלא שרש"י סובר שאם כלל לא אמר לשמה אין חשש שבאמת לא נכתב לשמה כי כן אמר בפ"ג ובפ"נ וכל הבעי' היא אך ורק לשיטת ר"מ שלומד שכל המשנה וכו'.

הולד ממזר", (שנחלקו עליו רבנן ואומרים שאינו ממזר), זהו דוקא שעשה ושינה ממה שאמרו חכמים, אבל באם לא קיים כלל מה שאמרו חכמים ודאי דלפי כולם הוי הולד ממזר, (היינו, שבזה מסכימים רבנן לר"מ - ע"ד שר"מ סובר בשינוי הולד ממזר, כן יהי' אף לרבנן כשלא אמר כלל).

ד.

לאחר שהגמ' מביאה את מוח' ר"מ ורבנן, מקשה האם לר"מ "משום דלא אמר בפני נכתב ובפני נחתם יוציא והולד ממזר?! אין, רבי מאיר לטעמיה, דאמר רב המנונא משמיה דעולא, אומר היה רבי מאיר, כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בניטין, יוציא והולד ממזר". עומד רש"י על שאלת הגמ' בד"ה משום דלא אמר [לה] יוציא כותב וז"ל: "בתמי", והא גט כשר הוא, ובפניו נכתב ומשום דלא אמר הוי הולד ממזר", דרש"י מסביר שאלת הגמ' שהשאלה היא הרי זה גט כשר ובפניו נכתב א"כ מדוע אם לא אמר יהי' הולד ממזר, לכאורה נשאלת השאלה בזה, מנין לנו אכן שבפניו נכתב ומשום זה מקשים מדוע הולד יהי' ממזר הרי השליח לא אמר בפ"ג ובפ"נ?

וכ' החת"ס לתרץ בזה, דרש"י סבר דהמת' בין ר"מ לרבנן במקרה שכן אמר בפ"ג ובפ"ג, רק שלא אמר באותו האופן שחכמים תקנו לומר, אלא אמר לאחר הנתניה "כגון שאמר עכשיו", אבל באם אכן לא אמר כלל, ס"ל לרש"י שאף לרבנן הולד הוי ממזר, כי אין אנו יודעין שהי' בפניו, ומשמע דהחת"ס למד שרש"י סובר כשיטת הר"ג, וכן משמע בפנ"י, עיי"ש.

והנה המתר"ם שייף (על רש"י כאן) כתב: "כמו שאמר יטלנו וק"ל". ומשמע מלשנו שהוקשתה לו השאלה דלעיל ברש"י, דמנין שבפניו נכתב? וע"ז מת', שהרי לר"מ, אף אם חזר ונטלו ואמר שוב בפ"ג ובפ"ג הוי

עשה כלל תקנת חכמים, אז דוקא הולד יהי ממזר, אבל בגדו"ד בן עשה את תקנת חכמים, רק לא אמר המילה לשמה, ובמקרה כזה לא אומרים שהולד יהי ממזר לפי רבנן, וזו הסיבה שהביא רש"י סברת ר"מ דוקא, "כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בניטין הולד ממזר", כיון שלשיטת ר"מ אף שעשו מה שרבנן קבעו, אלא שרק שינו מזה הוי הולד ממזר.

וא"כ צריך להבין במה חלקו החת"ם והמהר"ם שיף, ואולי י"ל שחלקו בהסבר סברת הר"ג דהחת"ם למד כפי שביארנו והמהר"ם שיף למד, שסברת הר"ג היא, דכיון שרבנן תיקנו לומר בפ"ג ובפ"ג והוא לא אמר, רבנן חוששים שמא לא אמר מכיון שהוא מזויף, פי' שמא מפחד לומר בפ"ג ובפ"ג משום שהגט מזויף, אבל סתם גט אין כלל חשש מזויף כמו שהבאנו בתחילת הענין, ובאם רש"י סובר כדעת הר"ג (ברף ג) ה"י צ"ל שהבעי"ה היא, דאם רבנן יתקנו לומר בפ"ג לשמה ובפ"ג לשמה והשליח לא אמר המילה לשמה, רבנן יחששו שזה שלא אמר לשמה כי לא הוי לשמה, ויהי' גם לפי רבנן (ולא כר"מ), ומזה שרש"י דייק לפרש רק כר"מ שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בניטין הולד ממזר משמע שאינו סובר כסברת הר"ג.

אבל לכאן לחת"ם שלמד ברש"י כהר"ג יוקשה הנ"ל מרש"י דלעיל?

ובהשקפה ראשונה אולי היינו מבארים, דהא דפי' הר"ג דהולד ממזר גם לרבנן אם לא אמר בפ"ג ובפ"ג, הוא משום דרבנן חששו לזיוף. וי"ל דחשש זה הוא רק לרבא, דאמירת בפ"ג ובפ"ג הוא משום הצורך בקיום פי' חשש זיוף, משא"כ לרבה דהוא משום לשמה, ולא משום קיום, פי' שאינו חושש למזויף, ודאי לא אמרינן דאם לא אמר בפ"ג ובפ"ג הולד ממזר, כיון דרוב בקיאות לשמה, וכאן זה לפני שהסקנו דקם רבה בשיטתי' דרבא - שרבה מודה לרבא שהוי אף משום שאין עדים מצוין לקימו, וכיון שרש"י ברף ג בא לומר ולהסביר את שיטת רבה מוכרחים למימר דהולד ממזר רק לשי' ר"מ.

אך כפי שהוכחנו לעיל אא"ל את זה שלפי רבא אכן חוששין לזיוף, וא"כ א"א לחלק בין רבה לרבא וחוזרת הקושיא על החת"ם מרש"י ברף ג, א.

ואולי ע"פ הסברא שהסברנו בר"ג נוכל להסביר את זה דהחת"ם לומר ברש"י כהר"ג, שבאם לא אמר כלל הוי הולד ממזר, כיון שסברת הר"ג היא דאם לא

בירור שיטות הראשונים בטענת מזויף*

(גיטין ב, א)

הת' יעקב שי' בלינוב
תלמיד בישיבה

מביא מה' אמוראים בתקנת בפ"ג ובפ"ג / מקשה בטעם ששליח מא"י אי"צ לומר ואין חוששים לזיוף / מביא שיטות תוס' והרמב"ם ומבאר מחלוקתם / תולה המח' במחלוקת תוס' והרמב"ן במס' בכורות / מביא שי' הר"ג ומקשה ממש' קידושין ומבארה / מביא מחלוקת הט"ז והסמ"ע ומבארה עפ"י מחלוקת הר"ן והרמב"ם / מקשה על ביאורו מהר"ג בכורות ומתרצה / מביא אפשרות נוספת להסברת שיטת הר"ג וחידושי הר"ג / מבאר שיטת הרשב"א / מביא ומבאר שיטת הריטב"א / דוחה הביאור ומבאר באו"א / מקדים שיטת הרא"ש ומוכיח שיטתו מבכורות / מביא ומבאר שיטת הראב"ד.

לקיימו אם יבוא הבעל ויערער מפני שאין עדים מצויין לקיימו ממקום למקום בחו"ל. עכ"ל. נמצא מדבריו שפוסק כשיטת רבא. וכ"מ מדברי הגמרא ברף ד, ב רבה אית ליה דרבא.

אבל שליח שמביא גט בא"י אינו צ"ל בפ"ג ובפ"ג. והוא משום שאין חשש שלא יהיו עדים מצויין לקיימו, וגם, בא"י בקיאות לשמה.

ב.

ולכאורה צ"ל לה"ב, מדוע שליח שמביא גט בא"י מאמינים לו ולא דורשים ממנו לומר בפ"ג ובפ"ג, הרי לכאורה יש חשש שמא הגט ימצא מזויף. אמנם בא"י בקיאות לשמה, ומצויין עדים לקיימו, אבל

א.

משנה ריש גיטין (ב, א): "המביא גט ממדינת הים צ"ל בפ"ג ובפ"ג וכו' המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפ"ג ובפ"ג".

ובטעם התקנה נחלקו האמוראים בנמ', רבא סובר משום שאין עדים מצויין לקיימו, ורבה סובר משום שאין בקיאות לשמה. להלכה נפסק ברמב"ם בפ"ג מהלכות גירושין (ה"ח) וז"ל "ומפני מה הצריכו לומר בפ"ג ובפ"ג בחו"ל כדי שלא תהיה האשה צריכה

* נאמר בכינוס תורה בישיבתנו הק', אסרו חג השבועות התשס"ו. (להעיר שכל מהלך הענינים פה הוא לפני שיצא בנט ערעור בב"ד. ובתחילה הבאתי דעת כל הראשונים בהנחה שסוברים כהרמב"ם שלא חוששים למזויף, ולא כדעת הראב"ד שתבואר בסוף הענין).

נחשוש אולי הוי גט מזוייף, ויאמר בפ"נ ובפ"נ.

שמא השטר מזוייף.¹

בתשובה לשאלה זו מצינו כמה וכמה שיטות בראשונים. ובעה"ת נבוא בזאת לבאר שיטתם.

שיטת התוס': בד"ה ואם יש עליו עוררין יתקיים בחותמו (ב, א) מביא התוס', וז"ל: "אבל כל זמן דלא אתי בעל ומערער נישאת על פי הגט ולא טענינן מזוייף דמשום עיגונא אקילו בה רבנן" עכ"ל.

הסבר הדברים: הגמרא ברף ג, א שואלת אודות אמירת בפ"נ ובפ"נ, איך מועילה האמירה, בין למ"ד שהחשש הוא מצד שאין עדים מצויין לקיימו, ובין למ"ד שהחשש הוא משום שאין בקיאות לשמה, לכאורה צריכים שנים, שהרי דין עדות בשנים, ואיך מספיקה אמירת השליח לבדו.

ומתרצת הגמ': "משום עיגונא אקילו בה רבנן", ישנם תקנות של חכמים שבאים על מנת להקל על האשה שלא תשאר עגונה, ולכן כאן הסתפקו באמירה של אחר, בכדי שלא נמריח את האשה שתצטרך למצוא עדים, (שהרי ייתכן שלא תמצא וכו') ותשאר ח"ו עגונה).

ומבאר התוס', שכן הוא בנדר"ד, דזה שלא חוששים למזוייף, הוא מפני שבאם נחשוש, והאשה תהי צריכה להוכיח שהגט אינו מזוייף, אולי לא תצליח להוכיח ותשאר עגונה, לכן הקילו בה רבנן ואמרו שאכן לא נחשוש למזוייף.

וסיבה זו תשמש גם גבי עבד שהביא גיטו בא"י, שלא נחשוש למזוייף. דהנה, תוס' ברף ט, א בד"ה שוו למוליד ומביא מביא שגם בעבד יש דין של עיגון, וז"ל "דחשיב עיגון הא דאסור בכת חורין ומה שאינו מתחייב במצוות". וא"כ גם בעבד הקילו בו רבנן שלא נחשוש למזוייף, משום העיגון שיהיה לו אם נחשוש

ג.

שיטת הרמב"ם: בפ"ז מהלכות גירושין (הכ"ג-כ"ד), מדבר הרמב"ם אודות מקרה שהאשה עצמה הביאה גיטה ממדה"י² והתנה עמה תנאי שתהי שליחה להולכה עד שתגיע לכי"ד שבארץ, הדין הוא שכאשר האשה מגיעה לכי"ד בארץ צ"ל בפ"נ ובפ"נ, כדין כל שליח להולכה אשר מביא גט ממדה"י. וממשיך הרמב"ם, וז"ל: "במה דברים אמורים, כשהתנה עלי' תנאי זה, אבל אם לא התנה עלי', אלא נתן לה גיטה והרי הגט יוצא מתחת ידה, אינה צריכה לומר כלום, והרי היא בחזקת מגורשת, וכו', ואין חוששין שמא ימצא הגט מזוייף, אלא נעמידנו על חזקתו עד שיוודע שהוא בטל כך לא נחוש לא לשליח ולא לאשה עצמה שהגט יוצא מתחת ידה, אין דיני האיסורין כדיני ממונות", עכ"ל.

הסבר הדברים: מעמידים על החזקה שבר"כ לא מזייפים שמרות, ועל חזקה זו סומכים דוקא כדיני איסורים ולא כדיני ממונות.

המגיד משנה מביא ראיה לדברי הרמב"ם שאין דיני האיסורין כדיני ממונות, וז"ל: "ועוד שהרי אמרו שהאשה שאמרה לבעלה גרשתי נאמנת³ וזו ראיה ברורה שאין דיני האיסורין כדיני ממונות כמ"ש רבינו". דהיינו, אשה שאמרה לבעלה גרשתי נאמנת ואינה צריכה להביא הוכחות וכו', משא"כ בממון אין המלוח יכול לבא ללווה ולתובעו ללא הוכחות. מכאן

1 וזהו דוקא גבי עבד, אבל כשפחה עיין מ"ש בזה בפלס חיים.

2 מהגמ' בנישין כג, ב - כד, א.

3 ישנם גירסאות המוסיפים "חזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה". ותומתק הוספה זו עפ"י ביאור החת"ם דלקמן.

רא"י שאין דיני איסורין כדיני ממונות.

מקשה הלחם משנה על דברי המ"מ, דהנה, זה שהאשה נאמנת לומר גרשתני הוא משום דאין אשה מעיזה פניו בעלה, והרי מצינו חזקה זו גם בממון, "אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח", וא"כ, לכאורה שווים איסור וממון. רק דבאיסור האשה היא המתחייבת, ולכן היא אינה מעיזה, ובממון הלווה הוא המתחייב, והוא אינו מעיז פניו.

ומתריץ החת"ס על קושיא זו (חת"ס על גיטין כד, א), שבאמת לזה גופא נתכוון המ"מ, שגם בממון אמרינן חזקה, אך לא אומרים שע"י חזקה (דהעזה) נוציא כסף וכו' אלא הוי רק חזקה להחזיק, משא"כ באיסורין אומרים אף חזקה להוציא. וזה הפשט בדברי הרמב"ם, לשי' המ"מ, שאין דיני איסור וממון שוים, ומביא המ"מ הוכחה לדבר שע"י חזקה באיסורים אפשר אף להוציא מזה שהאשה שאמרה לבעלה גרשתני נאמנת ע"י חזקה שאין האשה מעיזה פניו בעלה. וע"י זה יוצאת מהבעל.

ד.

מקשים באחרונים⁴ על דברי הרמב"ם, שהרי דין זה שלא חוששין למזוייף הוא אף בעבד שהביא גיטור.⁵ והרי בעבד ישנם דיני ממון, שהרי הוא הפץ ממוני (בנוסף לאיסורים) של הבעל, ומדוע לא נחשוש

4 ובנוגע לשאר חזקות דממון (ולא חזקה דהעזה) ראה דעת החת"ס בזה בשו"ת חת"ס אבה"ע"ו סי' ס"ז.

5 הפני" ב"ר ט' תי' ר"ש בשם ר"ש שקאפ, תפארת יעקב, אבן האזל, ועוד.

6 כן פסק הרמב"ם בפ"ו מהלכות עבדים ה"ו, ומלשונו שם משמע שזה אף מאותו הטעם שבאשה כלשונו "כשם שהאשה" וכו' משמע שהוא אותו הטעם, וגם יש מדייקים בזה מלשון המשנה שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים, משמע שהי דומה ככל הפרטים.

למזויף, הרי בממון אין אומרים חזקה להוציא. ומבארים בזה באחרונים תי' שונים⁷ וננסה אף אנו לבאר זאת בדרך פשוטה בעזרה"ת, וכדלקמן.

ובהקדים: הגמרא בריש פרק שלישי דבכורות דנה לגבי ישראל שקנה בהמה מן הנכרי וילדה אצלו, ואינו יודע אם עובר זה בכור או שילדה כבר אצל הנכרי, ומביאה הגמרא בזה"ל (כ, א): "ת"ר, עז בת שנתה ודאי לכהן מכאן ולהבא ספק", זוהי דעת ר' ישמעאל, דכיון שהבהמה לא יכולה להוליד בתוך שנתה עובר שלם, לכן באם קנה בהמה בתוך שנתה, ודאי שלא ילדה עובר שלם, והעובר שנולד אצלו הוא העובר השלם הראשון, ולכן יצטרך להביאו לכהן. רבי יהושע חולק וסובר שלא יהי צריך להביאה לכהן, אף שקנאה בתוך שנתה, ור"ע סובר שזה ספק.

הגמ' דנה בסברות מחלוקתם, ואומרת שנחלקו האם חוששין לטינוף, (עובר מרוסק וכיו"ב), שבאם נולד טינוף כולם מודים שא"צ להביאו לכהן הנולד אחריו, אלא שנחלקו האם בנדו"ד חוששים שהיה טינוף אצל הנכרי או לא, דדעת ר' ישמעאל היא שאין חוששים שהיה טינוף בתוך השנה, וממילא העובר שנולד אצלו הוא הכבוד וצריך להביאו לכהן, ור' יהושע חולק וסובר שחוששים לטינוף, ולכן הנולד אצלו ודאי אינו בכור, ואי"צ להביאו לכהן.

התוס' שם (בד"ה ור' יהושע סבר חוששין לטינוף) שואל, שהרי החשש שיש טינוף הוא מיעוט, והאם לר' יהושע בגלל חשש של מיעוט נמנע מהכהן את הכבוד? ומת' התוס', דאין הולכין בממון אחר הרוב. פ"י, דאף שעפ"י רוב אין מציאות של טינוף, אבל לא

7 הפני" מתריץ דאיסור עיקר ממילא ממון פקע. וע"י כתב סופר שמתחבט בכיבוד הפני" ואולי א"ל דהכיבוד שהובא כאן זה כונתו של הפני".

אחר הרוב, אבל בנוגע לדיני ממונות של הבכור, מכיון שלא הולכים אחר הרוב אלא המוציא מחבירו עליו הראי, לכן הכהן לא יוכל להוציא את הבכור מידי הישראל.

המהר"ט אלנאו (באות כ"ה בד"ה ועוד) שם כותב, שמדברי הרמב"ן נמצאנו למדים שנחלק על תוס'. לתוס' הי' קשה ללמוד שבנוגע לדיני הממון שבבכור נאמר שאין הולכין אחר הרוב, ובנוגע לדיני איסורים שבבכור כן נלך אחר הרוב, משא"כ הרמב"ן לוקח סברא זו לחלק בין איסור לממון בפשיטות, וכן פוסק להלכתא. וממשיך המהר"ט ואומר (בר"ה והנה) דאולי סברות המחלוקת בין התוס' לרמב"ן הם, שתוס' למד שא"א לומר תרתי דסתרי בענין אחד, ואם כן יש תרתי דסתרי בענין אחד, ממונא בתר איסורא גריר⁸, דדיני ממונות יהיו כמו דיני האיסורים⁹, משא"כ הרמב"ן למד שכן אפשר ללמוד תרתי דסתרי בענין אחד.

ועפ"ז ניתן אולי ליישב את שיטת הרמב"ם בנר"ד, דהרמב"ם כאן למד כשיטת התוס' דא"א לומר תרתי דסתרי בענין אחד וממונא בתר איסורא גריר, ולכן לגבי עבד, כיון שבנוגע לדיני איסורים שבו כן נאמר

הולכים אחר הרוב להוציא מהמוחזק, והישראל הוא המוחזק. ומקשה התוס' בסופו, דהניחא בנוגע לדיני ממון של הבכור אבל מה עם דיני האיסור של הבכור, הרי בבכור יש גם איסורים (גיזה ועבודה וכו') ובאיסורים כן הולכים אחר הרוב, ועפ"י רוב אין טינוף, וכן נהי' צריכים להתנהג בעובר בנוגע לדיני איסורים בבכור, ומת' התו' שם תי' אחר שאינו נוגע לעניניו.

הרמב"ן בהלכות בכורות (פרק שלישי) לאחר שמביא את המחלוקת בין ר' ישמעאל לר' יהושע ור"ע, כותב וז"ל: "ומסתברא לן דכי אין חוששין לטינוף משום דהוא מיעוט ולמיעוטא לא חיישינן, דוקא לגבי בכור גופי' לאכשורי למזבח ולמלקא עלי' בגיזה ועבודה ולמנהג בנופי' כל דיני בכור ודאי אבל לאפוקי כהן מינייהו דבעלים לא מפיק. דקיימא לן אין הולכין בממון אחר הרוב, אלא זה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראיה הלכך כל שלקח בהמה מן העובד כוכבים חוששין שמא נפטרה בטינוף, והבא ראשון נאכל במומו לבעלים וכן הלכה". עכ"ל.

פירוש הדברים: הרמב"ן פוסק כר' יהושע דאין חוששין לטינוף, ובמסקנת הגמרא שמחלוקתם היא האם בהמה שנשנפת חוזרת ויולדת, דר"י ס"ל שחוזרת ויולדת ולכן ייתכן שהבהמה טינפה ולכן ל"צ להביא לכהן. פוסקים כר' יהושע "אם אמר רועה חכם דטינוף וולד הוי וחזרה וילדה בתוך שנתה, לא אמרינן מטנפת אינה חוזרת ויולדת בתוך שנתה, והאי מדאוליד לאו טינוף וולד הוה, אלא מטנפת וחוזרת ויולדת בתוך שנתה ונפטרת מן הבכורה משום טינוף קמא ע"פ רועה כו", אבל בנוגע לטינוף לא חוששים לטינוף מכיון שזוה מיעוט. וממשיך, דזה שאין חוששין לטינוף הוא משום שע"פ רוב אין טינוף, ועפ"ז אומר שזה דוקא לענין איסורים, כיון שבאיסורים הולכים

8 בסברת הדבר וכו' עיין בהפלאה (כתובות) פו, ב בד"ה לא צריכא וכו' תימה דה"צ קמ"ל וכו'.

9 ועפ"י המהר"ט אלנאו מחוק את שאלת התוס', לא רק שא"א לומר תרתי דסתרי, אלא יותר מזה דממונא בתר איסורא גריר. ומכיון שבאיסורים כן הולכים אחר הרוב ויהי' צריך להחשיב א"ז לבכור כן יהי' אף לדיני ממונות של הבכור ויהי' צריך להביא א"ז לכהן, ולכאורה זה ק"ק בלשון התוס' כי כשתוס' אומר תימה מסביר "תימה דלענין ללקות בגיזה ועבודה לענין לקרב למזבח חשיב ודאי בכור דאולינ בתר רובא וחוקת, ולענין תניתין לכהן יחשב ספק" משמע שתוס' לומד שאף לאחר שנאמר בנוגע איסורים שהיו בכור, בממון נהי' לנו ספק והמע"ה, אך עכ"פ אפשר לדחוק א"ז בלשון התוס' ודו"ק.

מתרץ תירוץ אחר, וז"ל: "א"ג, כיון שהאמינוהו בנימי נשים האמינוהו נמי בשחרורי עבדים, שלא יחמיר בקל יותר מבחמור". פי', דבאמת בעבד אין סיבה להאמין לו, אבל כיון שבגמט אשה שהגיע ממדה"י מאמינים לו, האמינוהו אף בשחרורי עבדים.

ועפ"ז נת' אף אצלינו, דבאמת בעבד אין סיבה לא לטעון מזויף, כיון שיש בו דיני ממון, אך מכיון שיש בו דיני איסור, ושלא יהי' דיני איסור בעבד חמורים מדיני איסור באשה לכן תיקנו שאף בעבד לא נטען מזויף.

עפ"ז נבין גם מדוע תוס' לא תי' תי' הרמב"ם, כיון שתוס' לא למד דין זה- שלא נחמיר בקל יותר מבחמור, והראי' שתוס' לא מביא תי' זה ברף ט' ע"א, ולכן אם היה מתרץ את תי' הרמב"ם שזה משום שזה איסורים היה קשה לו עבד מאי איכא למימר, הרי הוי אף מיאון, לכן תי' דמשום עיגונא אקילו בה, כנ"ל.

1.

שיטת הר"ן: הר"ן ברף ג' ע"א מדפי הר"ף, מביא את תוס' שהבאנו לפני (ברף ב' ע"א), ואומר (בר"ה וכתבו) "ואין אלו ראיות דמתני' ליכא למיגמר לפי שאין אשה זו ממונו של בעל אלא ברשות עצמה היא להנשא ואנן לא מנעינן לה". מה פי' הדברים? בהשקפה ראשונה אולי היינו אומרים שכונתו להסביר כשיטת הרמב"ם, דמכיון שאין אשה ממונו של בעל, ולכן אין זה דיני ממונות אלא דיני איסורים, ולכן נאמר בזה חזקה להוציא כי באיסורים כן אומרים חזקה להוציא.

אך א"א לומר כן, דאם זוהי כוונת הר"ן צריך להבין

חזקה להוציא כהסבר החת"ס (וכמ"ש המ"מ), הנה אף לענין הממונות שבו נאמר חזקה להוציא ולכן אין לחשוש מזויף בגמ'.

משא"כ תוס' למד כהרמב"ן בבכורות (כידוע שאין לשאול סתירה בין מ"ש תוס' במ"א למ"ש במ"א), ולכן לא יכל לתרץ כתי' הרמב"ם, מפני שהוקשה לו בעבד שהרי יש בו דיני ממונות, וכן אפשר לומר תרתי דסתרן, משא"כ הרמב"ם שלמד כתוס' בבכורות, לא הי' קשה לו גבי עבד כדלעיל, ולכן לא הי' צורך להגיע לחידוש של תוס' שאף לגבי מזויף זה מגיע מדין של "עיגונא אקילו בה רבנן".

ה.

והנה, לכאורה ניתן ליישב את הרמב"ם באופן אחר: בגיטין ט, א אומרת המשנה: "אחד גיטי נשים ואחד שחרורי עבדים שוו למולך ולמביא", פי' שגם באשה וגם בעבד שליה שמביא גמ ממדה"י צ"ל בפ"ג ובפ"ג.

התוס' שם (בר"ה שוו למולך ולמביא) מקשה, וז"ל: "וא"ת, בשלמא באשה הוי משום עיגונא אבל בעבד מה עיגון יש דאי משום דאסור וכו', ויש לומר דחשיב עיגון הא דאסור בבת חורין ומה שאינו מתחייב במצוות". פי' הדברים, שהנה בגמ' שהבאנו לפני זה (ג, א) שמקשה איך מספיק שליה אחד שאומר בפ"ג ובפ"ג, הרי אין דבר שבערווה פחות מבשניים, ועונה הגמ' דמשום עיגונא אקילו רבנן, ולפי"ז, מקשה תוס', בעבד מדוע מספיק שליה אחד שאמר בפ"ג ובפ"ג, הרי בזה לא שייך עיגון. ומת' תוס', שגם בעבד שייך עיגון, דזה שאסור בבת חורין וזה שעדיין אינו מתחייב במצוות, זהו העיגון בשבילו. הרמב"ן (על תוס' זה)

10 אך אנו לא נכנסים כאן לחקירה הידועה איזה חלק נקטה ע"י מה, לענין בעלות, אלא לענין בירור איזה דבר מברר מה.

שלא סובר כהרמב"ם, לתי' א', מפני שסובר כרמב"ן בבכורות שכן אומרים תרתי דסתרין¹¹, ולתי' ב' תוס' לשיטתו שאינו לוקח את הסברא של "שלא נחמיר בקל יותר מבחמור."

אך צ"ל ב' דברים: א. מדוע החת"ם והמ"מ אכן לא הסבירו כך ברמב"ם והיו צריכים לחדש שאומרים באיסורים וחוקה להוציא. ב. ואם נבין מדוע כך היו צריכים להסביר ברמב"ם נהי' צ"ל מדוע הרמב"ם עצמו לא למד כהר"ן.

והביאור על קושי' א' בפשטות: לפי הר"ן יוצא שאין הכדל בין דיני איסורים לדיני ממונות. בשניהם לא אומרים חוקה (דהעוזה) להוציא. רק באיסורים כאן זה לא נחשב להוציא. משא"כ הרמב"ם אומר "שאיני דיני האיסורים כדיני ממונות" משמע שהדינים לא שוים, לכן החת"ם והמ"מ מסבירים כך ברמב"ם, אך עדיין קושי' הב' על מקומה עומדת. מדוע הרמב"ם עצמו לו הסביר כך. והי' צריך לחדש הדין שאומרים חוקה (דהעוזה) להוציא באיסורים? בהשקפה ראשונה היינו אומרים שהרמב"ם חולק על הר"ן ולומד שאשה כן נחשבת ממונו של בעל, פי' היא שייכת ממונית לבעל, ולכן זה כן נחשב הוצאה, ומשום זה היה צריך להסביר שבאיסורים כן אומרים חוקה דהעוזה להוציא. משא"כ הר"ן למד שאינה שייכת ממונית לבעל ולכן לא צריך לחדש הדין של חוקה להוציא. אלא שכאן אינו נחשב הוצאה.

אך קשה לומר כן, כי רואים בהרבה מהראשונים לאורך כל מסכת קידושין שלומדים שאשה אינה שייכת קנין ממוני לבעל, ונביא לזה ב' דוגמאות: א. רש"י הראשון

את המשך הדברים של הר"ן "ואשה לא ברשות עצמה להנשא וכו'" מה כ"ז נוגע לתי' ¹¹?

על מנת להבין את דברי הר"ן נקדים תחילה שאלת אכן האזל על שיטת הר"ן. מקשה אכן האזל שאינו מבין כלל תי' הר"ן אמנם הוא מסכים עם הר"ן שאשה אי"ז נחשב הוצאה, אבל אז מה עם זה אינו הוצאה, מה השייכות בין טענת מזויף להוצאה זה כ"ש מה עם ממון (אף שנחשב הוצאה) טוענים מזויף, איסורים שזה איסור חמור א"א וכו' אף שאינו נחשב הוצאה, ודאי נטעון מזויף. ונראה¹² לכאור את הר"ן בכמה שיטות בעזה"ה.

א. הר"ן לומד ממש דומה לשיטת הרמב"ם, שזה מדובר על דיני חוקה. רק הר"ן לא לומד שבאיסורים אומרים חוקה להוציא אלא הר"ן למד שזה לא נחשב הוצאה, כי אין אשה ממונו של בעל אלא ברשות עצמה וכו', ולכן כן טוענים חוקה.

ומדוע לפי הר"ן גם בעבד אין טוענים מזויף הר"ן כן הוצאה? גם כאן נוכל להסביר כב' ההסברים שהסברנו ברמב"ם. א. שסובר בתוס' בבכורות שאין אומרים תרתי דסתרין, אלא ממונא כתר איסורא גריר ומכיון שבנוגע לדיני האיסורים¹³ שבו אומרים חוקה כן אומרים אף בנוגע לדיני ממונות. ב. כשיטת הרמב"ן "שלא יחמיר בקל יותר מבחמור."

מעתה נבין מדוע תוס' לא סובר כהר"ן, מאותה סברא

11 ולכאורה אפ"ל שזהו גם ההיפך מהתי' כי הרמב"ם לומד שאומרים חוקה להוציא, פי' שזה נקרא להוציא ואעפ"כ אומרים זאת, משא"כ הר"ן לומד שזה לא נחשב להוציא, וראה המשך גוף הענין.

12 וראה באבן האזל שמשכיר את הר"ן בדרך דפילפול.

13 פי' שהר"ן לומד שבנוגע לדיני האיסורים של העבד זה לא מצד ממונית ששייך לבעל ולכן לא יחשב הוצאה.

14 ואפשר לומר עוד שתוס' חולק על החידוש של הר"ן שהבאנו בהערה הקודמת. וסובר שגם מצד האיסורים נחשב להוציא, אך לא לאפושי מחלוקת קא אתינא.

שסוברים שאין גופה קנוי ממונית לבעל¹⁷.

ולכן נראה לומר באופן אחר, ממונית ודאי שהאשה אינה קנויה לבעל, רק המחלוקת היא האם בנוגע לדיני האיסורים שלה היא כן קנויה לבעל או לא, פי' בנוגע ל'בעילות' היא נקראת קנויה לבעל או שגם זה לא? הר"ן לומד שגם בנוגע לדיני איסורים שבה אינה נחשבת קנויה לבעל¹⁸ ולכן אומר הר"ן שזה לא הוצאה, משא"כ הרמב"ם למד שאמנם בנוגע לדיני ממונות אינה נחשבת קנויה לבעל אבל בנוגע לדיני האיסורים היא כן נחשבת קנויה לבעל¹⁹, ולכן הרמב"ם צריך לחדש את הדין שבאיסורים כן אומרים חזקה להוציא, כי לשיטתו גירוש אשה כן נחשב הוצאה בנוגע לדיני האיסורים שבה.

.ז.

ועפ"ז נבין מחלוקת ידועה בין הט"ז לסמ"ע בדין קנין כסף. בשו"ע סימן ק"צ ס"ב מתבאר דין קנין כסף. "ככסף כיצד מכר לו בית או שדה ונתן לו כסף שוה פרוטה ואין א' מהם יכול לחזור בו ואפי' נתן לו הכסף ע"מ שיחזירוהו לו קנה". כותב שם הסמ"ע בסק"א "ונתן לו כסף שוה פרוטה דפחות מפרוטה אין חשיבות לקנות בו וא"כ דוקא כשנתן לו הש"פ על דמי הפירעון והשאר זקף עליו במלוה וכו'". פי' דהסמ"ע למד שקנין כסף הוא השווי של

במס' קידושין מעתיק מהמשנה את המילים "האשה נקנית" ומוסיף את המילה לבעלה, מקשה הרא"ה מה רש"י ר"ל בזה, וכי הייתי חושב שנקנית למישהו אחר ולא לבעלה? מת' הרא"ה שרש"י רוצה לומר בזה "ואפשר שרש"י ז"ל הרגיש דלא צריך קנין אלא בדבר שקונה אותה הגוף והכא לא שייך, וכו', ופרש"י ז"ל דקנין דהכא היינו לענין בעלה כלומר לענין אישות". פי' שלמד ברש"י שאשה אין גופה נקנה. ב. הגמ' במס' קידושין דף ו' ע"ב אומרת "אמר אב"י המקדש במלוה אינה מקודשת, בהנאת מלוה מקודשת ואסור לעשות כן משום הערמת ריבית, האי הנאת מלוה הי"ד אילימא דאוקפה¹⁵ דאמר לה ארבעה בחמישה, האריבית מעלייתא היא (פירש"י ואמאי קרי לי הערמת ריבית) ועוד היינו מלוה (פירש"י אף הזו"ל¹⁶ הזה כבר מחוייבת ועומדת), לא צריכא דארווח לי זימנא (פירש"י "הלואתן ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה על כך").

מקשה הרשב"א הרי גם זה "דארווח לי זימנא" זהו ריבית גמורה, הוא הלוח לה ארבעה זוזים, והיא מחזירה לו ארבעה זוזים ואשה, הרי זה ריבית ומדוע נקרא הערמת ריבית?

מת' הרשב"א "וי"ל כיון דגופה ממש לא קני לי' לא הוי ריבית אלא שאסור משום הערמת ריבית, אבל כי קציץ ארבעה בחמישה וברמי ההוא דינר של ריבית קא שקיל לה הוי ריבית מעליה דהוי לי' כמאן דשקיל לא פחות משוה פרוטה ברמי ההוא דינר". פי' מכיון שאין גופה קנוי אי"ז ריבית.

ועפ"ז לא נדחוק שהרמב"ם חולק על כל הראשונים

17 ובפרט שלשיטתו נה" צריכים לתרץ את קושית הרשב"א.

18 ואולי עפ"ז יומתק אריכות לשון הר"ן "אין אשה ממונו של בעל" בזה רצה הר"ן לומר שאינה שייכת ממונית לבעל, "אלא ברשות עצמה היא לינשא" בזה רצה הר"ן לומר שאינה שייכת גם בנוגע לדיני איסורים לבעל.

19 ואולי ע"פ הרא"ה ברש"י שהבאנו לפנינו משמע כן אף ברש"י, כי הרא"ה מסביר שהלשון בשלושה דברים האשה נקנית שייך דוקא שכנוף קנוי לכן רש"י בא להגיד שקנוי דוקא לענין אישות, משמע שכנוגע לזה באמת גופה קנוי.

15 י"ג דאזופיה.

16 היעב"ץ גורם ברש"י בזה.

שבא ואמר ראיתי את אביכם שהטמין מעות בשידה תיבה ומגדל ואמר של פלוני הם, של מעשר הם, בבית- לא אמר כלום, בשדה- דבריו קיימין, זה הכלל כל שבידו ליטלן דבריו קיימין. (מפרשי בבית לא אמר כלום אינו נאמן לפי שאין בידו ליטלן, בשדה דבריו קיימין דמה לו לשקר אם רוצה נוטלן ונותנן לאותו שהוא מעיד עליו) מקשה הר"ן הרי מעשר שני הוא איסורא, ועד אחד נאמן באיסורים. א"כ מדוע צריך שיהי' בידו (בשדה) בשביל שיהי' נאמן? מת' הר"ן דהיכא שיש ממון אף שיש באיסורין עד אחד, לא יאמן לענין הממון שבוה. ומכיוון שבמעשר שני חוץ מהאיסורים יש גם ממון דמוציא מרשות הדיוט לרשות גבוה, ובריני ממונות אין עד אחד נאמן לכן במעשר שני לא יאמן אם זה לא בידו.

א"כ רואים דהר"ן לא לומד דממונא בתר איסורא גריר. דאם היה לומד כן, במעשר שני הי' צריך להיות נאמן מכיון שנאמן בנוגע לדיני האיסורים שבו וממונא בתר איסורא גריר. וא"כ נהי' צריכים ללמוד בר"ן כמו אפשרות ב' שהבאנו, לפי הרמב"ן ברף ט', דלא נחמיר בקל מבחמור.

אך אינו מוכרה, דהנה הר"ן שם בקידושין מביא ב' תשובות לקושייתו מסנהדרין. א. דאם הוא היה מעיד שממון הזה מעשר שני, אכן היינו מאמינים לו, מכיון שעד אחד נאמן באיסורים, אבל כאן הוא לא העיד שזה מע"ש אלא הוא העיד שכך הוא שמע מהאבא, אני אכן מאמין לו שכך שמע מהאבא, אבל הוששין שמא האבא אמר א"ז שלא להשביע את עצמו, פי' שלא יחשבו שיש לו הרבה כסף. ועפ"י ההבדל בין בידו ללא בידו כך הוא. דאם זה לא בידו יש את החשש שמא שלא להשביע את בניו אמר כן, אבל אם זה בידו ליטלן ואעפ"כ האבא אמר לו של מע"ש הם ולא חשש שמא יקח א"ז, אם כ"כ בטוח עליו

הדבר הנקנה, ע"י שנותן לו ש"פ קנה שווי ש"פ בדבר הנקנה והשאר וקפ עליו במלוה וכו'. משיג שם הט"ז על שיטת הסמ"ע דלא יתכן לומר שקנין כסף ענינו שווי, "ועוד הא גבי קנין דאשה בכסף נלמד מעפרון כמו דאיתא ריש קידושין וזה פשט דבאשה קונה אותה דרך נתינה לחוד, ולא בתורת שווי מה שהוא²⁰ שווה". פי' דברי הט"ז דבאשה לא שייך שווי ואעפ"כ נקנית בקנין כסף רגיל, והראיה שהוא קנין כסף כמו כל קניני הכסף, שהרי נלמד משדה עפרון ששם היה קנין רגיל, משמע שאין ענינו שווי.

ב"אבני מילואים" סימן כ"ח ס"ק ב' מביא דלפי הסמ"ע באשה כן יש שווי, ועי"ז נקנית בכסף, ובשערי יהודה קידושין ס' ט"ז מאריך שם לכאר שיטת הראשונים בזה. ומביא דרוב הראשונים לומדים כשיטת הסמ"ע דבאשה שייך שווי.

ולכאורה צ"ל במאי קמפלגי האם באשה שייך שווי או לא? וע"פ מה שחקרנו לעיל, האם בנוגע לאיסורים הוא קונה את האשה או לא, אפשר לומר דבהא פליגי, דהסמ"ע למד שהבעל כן קונה את האשה בנוגע לאיסורים שיש, ולכן שייך כאן שווי, משא"כ הט"ז למד שבאשה אין כלל דבר שהוא קונה, ולכן היה לו קשה שווי של מה שייך באשה הרי הוא לא מקבל משהו מהאשה ולכן חולק על הסמ"ע.

ח.

אך לכאורה ניתן להקשות, על זה שהבאנו בר"ן שיסבור כמו הרמב"ם ותוס' בבכורות, שלא אמרינן תרתי דסתרן אלא ממונא בתר איסורא גריר, דהנה מצינו בר"ן מס' קידושין דף כ"ט ע' א' מדפי הרי"ף שמקשה, דבג' מס' סנהדרין דף ל' ע"א נאמר "מי

20 לכאורה צ"ל שהיא.

ברך ט' ע"א שלא להחמיר בקל מבחמור ומכיון שבאיסורי העבר נאמר חזקה כי זה להוציא כן נאמר גם בנוגע לדיני ממון כי אחרת יצא שהחמירו בקל (עבד- איסורים) מבחמור (אשה- איסורים).

לכן, בחידושי הר"ן נוכל להסביר רק כהאופן השני שהסברנו לעיל, שסובר כהרמב"ן ברך ט, א.

ובאמת אפשר להסביר עוד לשיטת הר"ן (וחידושי הר"ן) למה באשה לא טוענים מזויף?

ונביא בעזרהו"ת ב' הסברים שהם אחד.

א. באמת כמו שהאבן האול אמר זה ודאי שא"א זה יותר חמור וכו' אבל ב"ד לא טוענים מזויף היכן שיותר חמור, ב"ד טוענים מזויף היכן שמישהו בא להפריע לשני וכאן האשה לא באה להפריע לאף אחד.

ב. שטר שמוגיע לב"ד זה בירור מספיק שהשטר כשר ולא צריך לברוק עוד. א"כ מדוע בממון כן טוענים? אלא משום שבממון צריך יותר מבירור רגיל, והביאור בזה: מצינו שבממון אין הולכים אחר הרוב, ובאיסורים הולכים אחר הרוב לכו"ע קשה. אם באיסורים הולכים אחר הרוב משמע שהו"י בירור במאת האחוזים! אעפ"כ בממון אין הולכים אחר הרוב היתכן? אלא ודאי שרוב זה בירור במאת האחוזים, אבל בממון ב"ד מבקשים בירור יותר ממאת האחוזים, מדוע? לזה נגיע לסברא שהבאנו לפני"ו שאחד רוצה להוציא ממון מהשני ב"ד אומרים אם אתה רוצה להוציא ממנו אנו רוצים הוכחה יותר טובה מהרגיל, משא"כ באיסורים שזה לא הוצאה ממישהו אין סיבה שב"ד יבקשו יותר מבירור רגיל. ולכן אומר הר"ן שאשה אינה ממון של הבעל וכו' וממילא אי"ו הוצאה ולכן למה שנמען מזויף, ויורדת קושיית אבן האול.

מסתמא קושטא קאמר שזה מע"ש ולא חוששין שמא שלא להשביע את בניו אמר כן. תי' ב' בר"ן; בשם הרמב"ן התי' שהבאנו לעיל דמכיון שיש דיני ממונות אינו נאמן.

הנה לפי תירוץ הא' נהי' מוכרחים לאמר שהר"ן אכן סובר כתוס' בבכורות, כי בת' הא' אומר הר"ן שאבן העד אחד נאמן לומר דמעשר שני הם. האי הרי יש כאן אף דיני ממונות ואין עד אחד נאמן בממונות, משמע שלפי תי' הא' למד כתוס' שממונא בתר איסורא גריר ולכן יהי' נאמן אף לדיני ממון במע"ש. ולתירוץ הב' זה בשם הרמב"ן דהרמב"ן לשיטתו בבכורות שאין אומרים ממונא בתר איסורא גריר לכן מתרץ תי' בקידושין, ואצלינו בר"ן אפשר להסביר הן לת' הא' בקידושין, והן לת' הב' בקידושין כמ"ש לעיל.

ט.

אך הקושיא שהקשנו מהר"ן בקידושין תהי' קשה לחידושי הר"ן²¹, דחידושי הר"ן אצלינו מס' גיטין, מביא א"ז שאשה אינה ממונו של בעל²² וכו' ומביא תי' זה בשם הרמב"ן²³, וא"כ א"א לומר שסובר כשיטת התוס' בבכורות, כי הרי הרמב"ן לומר שם דאמרינן תרתי דאיסורא, וכן בתירוץ המובא בר"ן במס' קידושין, לכן לפי חידושי הר"ן נהי' צריכים לת' תי' ב' שהבאנו בר"ן. דהרמב"ן לשיטתו שהבאנו

21 ראה הקדמת מוסד הרב קוק לחידושי הר"ן האם זה הר"ן או לא.

22 ומה שכתוב בחידושי הר"ן ברפוסים הנפוצים דאשה לא ממונו דבעל היא אלא ברשות בעלה היא להנשא" טעות דמוכח הוא (אף שאפשר להסביר זה ע"פ הרמב"ן). וכן מצאתי בהוצאת מוסד הרב קוק שאכן תוקן וכתוב "אלא ברשות עצמה היא לישא".

23 ואולי לכן הר"ן לא מביא תי' זה בשם הרמב"ן כי אין כוונתו לשיטת הרמב"ן בזה.

א"כ יוצא שלפי הר"ן ב' הת"י הם ב' שיטות. ת"י הא' זה לשיטת הרמב"ם וכו' שלא לומדים כלל זה שלא תחמיר בקל מבחמור, ות"י ב' בר"ן הוא לפי שיטת הרמב"ן שכן לומד כלל זה, ובחידושי הר"ן ב' הת"י הם לפי שיטת הרמב"ן כפי שנתבאר לעיל בהרחבה. ובאמת גם לפי שיטת הר"ן אפשר להסביר ת"י א' כהרמב"ן כפי שהסברנו זאת בחידושי הר"ן, רק אין הכרח ועיין לעיל.

יא.

שיטת הרשב"א: ברפ"ט ע"א. וז"ל: "ומה שדקדק רבינו זצ"ל ממתני' דהכא אינה ראי', דשאני הוא דדילמא משום עיגונא אקילו ביה וא"נ שאני הכא דלא מגבי מיני' דבעל מידי אלא אפקועי ממונא היא, ושמא בהפקעת ממון לא מצריכינן ליה לקיימי שטרי אלא אם בא בטענת ברי'. עכ"ל. ופי' דבריו הם, ת"י א' הוא כת' התוס' וכפי שנתבאר לעיל בהרחבה. ת"י ב. פי' הא דאנו לא גובים מהבעל משהו אלא מפקיעים ממונו פי' ולא מביאים לו משהו ששייך לו.

לכירור מה סובר הרשב"א בנוגע למחלוקת תוס' והרמב"ם כאן האם ממונא בתר איסורא גריר יוכן בהקדים, שהרשב"א שואל בקידושין את שאלת הר"ן מסנהדרין. מדוע בע"א במע"ש שאומר אבא שלכם אמר לי שמעות אלו מע"ש אינו נאמן, ושואלים הראשונים מדוע? הרי ע"א באיסורים כן נאמן, מת' הרשב"א רק ת"י א' שהבאנו בר"ן כי כאן הוא לא מעיד שהמעות הם מע"ש אלא מעיד שכך האבא אמר ואנו חוששים שמא האבא אמר א"ו בשביל שלא להשביע את בניו. מזה שהרשב"א לא מביא ת"י ב' בר"ן כי אף שנאמן בנוגע לאיסורים הרי אינו נאמן בנוגע לממונות. במע"ש יש אף ממונות. הרי זו הוכחה ברורה שהרשב"א סובר כהתוס' בבכורות דממונא בתר איסורא גריר, ולכן היה קשה לו מכיון

וגם כאן ההסבר בעבד יהי' לפי הר"ן נוכל לומר, א. מכיון שבנוגע לדיני איסורים השטר טוב, כך טוב יהי' השטר גם לדיני ממון שבעבד, משום שלומד כתוס' בבכורות, שממונא בתר איסורא גריר. ב. שהסבר זה יהי' גם לפי חידושי הר"ן לפי הרמב"ן ברפ"ט ע"א, דלא נחמיר בקל מבחמור.

וגם כאן תוס' חולק כי א. סובר כהרמב"ן בבכורות. ב. לא סובר כהרמב"ן ברפ"ט, ולכן היה קשה לו עבד מי איכא למימר, והרמב"ם חולק כי סובר שאשה בנוגע לדיני האיסורים שבה כן נחשב הוצאה ולכן לפי סברת הר"ן וחי' הר"ן אכן כן היה צריך לחשוש למזוייף.

י.

עד כאן זה היה בנוגע לת"י הא' בר"ן ובחידושי הר"ן ומעתה ננסה לכאר בעזרה"ת ת"י ב' בר"ן ובחידושי הר"ן וז"ל "... ועוד שמתוך חומר שהחמרת עלי' בסופה הקלת עלי' בתחילתה ונאמנת כענין שהאמינוה לומר מת בעלי". והפי' בזה: מכיון שהיא יודעת שהחמרנו עליה בסופה, שאם יתברר שהגט הוא מזוייף בני' ממזרים וכו' וכו' הקלת עליה בתחילתה, לכן הקלנו לה והאמנו לה בגט שמביאה ולא חוששים למזוייף מכיון שהיא יודעת מה יהי' אם יתגלה אז סומכים עליה שברקה שהגט לא מזוייף.

אבל בעבד שלא שייך לומר סברא זו, כי לא החמרנו עליו בסופו, כ"א יתחתן עם בת חורין הם לא יהיו בניו כי הוא עובד כוכבים, ולכן לא שייך הסברא גם בנוגע לאיסורים שיש בעבד, ולכן בסברא זו נהי' צריכים לומר כהרמב"ן, שלא רצו להחמיר בקל מבחמור, מכיון שבאשה לא חוששין למזוייף לכן אף בקל-עבד-חששו למזוייף ולכן אף שאין שייך הסברא הזו בעבד, אעפ"כ לא חוששין למזוייף.

כתי' הרמב"ם, מכיון שאשה אינה ממונו של בעל אלא זה איסורים, לכן נאמר חזקה להוציא, בר"ן לא רצינו להסביר כך משום שהר"ן ממשיך ואומר אלא ברשות עצמה וכו' ולא הבנו מה זה שייך לתי' של הרמב"ם, אבל הריטב"א שלא ממשיך אלא זה כל דבריו "דאשה לאו ממונו של בעל" נוכל לומר שאכן סובר כשיטת הרמב"ם, דבקידושין שמקשה הקוש"י ממס' סנהדרין מאדם שבא ואומר אביכם אמר לי וכו' הוא אכן מתרץ את התי' כהר"ן, מביא תי' הא' שהוא אינו מעיד שכך היה אלא רק שכך אמר האב. וחוששין שמא האב אמר א"ז כדי שלא להשביע את בניו, ואומר על תי' זה "זוה נכון". ומביא תי' ב' שיש גם ממונות במע"ש ושלוח ע"א אינו נאמן ומביא תי' זה בשם הרמב"ן, לכן היינו יכולים לומר שתי' א' שהריטב"א מביא אצלנו הוא בשיטת תי' א' שמוכא בקידושין כפי שהוסבר בשיטות אחרות באריכות.

אך כאשר קוראים את הריטב"א מתחילת דבריו רואים שלא ניתן לתרץ תי' זה, משום שמתחיל דבריו לפרוך ראיית התוס' אומר "וכתר הרב מורי נר"ו, בשם הרמב"ן דזה אינו" וכו', משמע שכל התי' הם כשיטת הרמב"ן, וא"כ א"א להסביר כשיטת הרמב"ם, כי כפי שנתבאר לשיטת הרמב"ם צ"ל דסובר דלא אמרינן תרתי דסתרן אלא ממונא בתר איסורא גריר, שזה לא כשיטת הרמב"ן בבכורות, שסובר שכן אמרינן תרתי דסתרן, וכפי שכבר נתבאר לעיל בארוכה, ולכן צ"ל שתי' א' בריטב"א תי' אחר הוא.

נוכל אכן לומר שבאמת כוונתו לומר כהתי' שהבאנו ברמב"ם משום שיש בה איסורים ולא ממון לכן אומרים חזקה להוציא, האי א"כ עבד מאי איכא

שממון נגרר אחר האיסור, ובאיסור עד אחד נאמן, היה צריך להיות נאמן אף בנוגע לדיני ממונות שבו, ומת' שאם היה מעיד על האיסורים אכן היה נאמן אף על הממונות וכו'. מכאן הוכחה ודאית שסובר כתוס' בבכורות ולא כהרמב"ן, ולכן אינו מביא כלל תי' ב' של הר"ן שהפי' של תי' ב' בר"ן כפי שנתבאר כבר- היא כשיטת הרמב"ן בבכורות דממונא לאו בתר איסורא גריר ואפשר לומר תרתי דסתרן בענין אחר.

עפ"ז הרשב"א סובר אצלנו כשיטת הרמב"ם שממונא בתר איסורא גריר וא"א לומר תרתי דסתרן. ועוד צ"ל ברשב"א, שהוא גם סובר שאשה שיוצאת מבעל זה כן נקרא הוצאה ולא כשיטת הר"ן, ולכן לא תי' את תי' הר"ן, וזה שלא תי' כהרמב"ם כי הוא למד כהר"ן בנוגע לזה שלא אומרים את החידוש שבאיסורים כן אומרים חזקה להוציא, אלא כאיסורים לא אומרים חזקה להוציא, וא"כ היה קשה לו הרי אשה זה להוציא או איך ע"י חזקה נוציא את האשה מבעלה? לכן תי' דלא קשור כלל לחזקה אלא בהפקעת ממון לא מצריכינן לי' לקיומי שטרי.

משא"כ התוס', הרמב"ם והר"ן לא למדו ולא רצו ללמוד לחילוק זה בין גבית ממון להפקעת ממון.

יב.

שיטת הריטב"א כרף ט' ע"א וז"ל: "והא דלא חיישינן הכא גבי אשה לזיף הכא טעמא אחריןא הוא, דאשה לאו ממונו של בעל, ועוד דאנן לא עבדינן בהכי מעשה, היא היא שהולכת ונשאת ואנן לא נערער עלי'. אבל להוציא ממון בבי"ד בשטר שאינו מקויים הא ודאי לא עבדינן" וכו'. ופי' דבריו, תי' א': בהשקפה ראשונה היה אפשר לומר שכוונתו לתי'

י"ג.

שיטת הרא"ש: כסי' ח' בפ' א' מביא הרא"ש וז"ל: "אבל בלא ערעור דבעל מותרת להנשא ולא חיישין לזיופא, לפי שהבעל אינו חשוד לקלקלה בידי שמים²⁶ כדפרישית לעיל והיא נמי לא תזייף לקלקל עצמה אבל להוציא ממון מן הלקוחות והיתומים חיישין לזיופא²⁷ כדפרישית בגט פשוט". להבין דבריו ומדוע הוצרך להניע לסברא זו נקדים בהוכחה מה למד הרא"ש במחלוקת תוס' והרמב"ן בבכורות האם אומרים תרתי דסתרן או לא.

והנה הרא"ש בבכורות כסי' א' (בפ"ג) בנוגע למח' שהובאה לעיל האם חוששים לטינוף או לא, ששם המהרי"ט אלגאזי מביא את המחלוקת בין הרמב"ן לתוס', פוסק הרא"ש, וז"ל: "והלכתא כר' יהושע דסבירא ל' דתוך שנתה נמי ספק הוי לחיישין לטינוף, מטנפת וחוזרת ויולדת בתוך שנתה וכו' ואפי' למאן דחייש למעוטא דמטונפות מודה הוא שאינו ניתן לכהן שאין הולכין בממון אחר הרוב ואפי' לרב וכו'". פי' דבריו הם א. פוסק דחיישין לטינוף. ב. אפי' לרבי ישמעאל שסובר שלא חוששים לטינוף וממילא הולד הוא הבכור, זהו רק לענין האיסורים משום שסובר שהולכין אחר הרוב וע"פ הרוב אין טינוף אבל בנוגע לדיני ממונות, שבממון אין הולכין אחר הרוב אלא המוציא מחבירו עליו הראי, לכן לא נביא א"ז לכהן, אף שבנוגע לאיסור כן מתנהגים בו כבכור.

למימר הרי בעבד יש גם ממון וא"א לומר שלומד התוס' בבכורות כי הוא מביא תי' זה בשם הרמב"ן, והרמב"ן חולק על תוס' בבכורות, אלא נהי' צ"ל שלומד לשיטתו כהרמב"ן, דלא נחמור בקל יותר מבחמור, ומכיון שבאשה לא חוששים למוזיף גם בעבד לא נחשוש למוזיף, וכפי שכבר הוסבר לעיל בשיטות אחרות²⁴.

ופי' דבריו בתי' ב', אנו נאמר כפי שהסברנו בשיטת חידושי הר"ן, דהיכן שב"ד מוציאים ממון ממישהו או טוענים מוזיף אבל כאן לא טוענים מוזיף והבאנו או ב' הסברים שהם כחד-א. ב"ד טוענים מוזיף רק כאשר זה מפריע למישהו, בלקוחות וכו' אחד רוצה להוציא מהשני, אבל באשה מה אכפת לן, היא לא מפריעה לאף אחד, אך אכתי קשה אז מה אם לא מפריע עדין נחשוש ע"ז הבאנו הסבר ב'. שב"ד רואים שטר, השטר הזה הוא מאה אחוזים שטר טוב, ולכן לא צריך כלל קיום, אבל היכן שאתה רוצה להוציא ממון ממישהו ב"ד אומרים שצריך יותר ממאה אחוזים. ופי' הדברים והראיות באריכות הובאו לפנינו בשיטת חידושי הר"ן, וזה כונת דבריו "ועוד דאנן לא עבדינן בהכי מעשה היא שהולכת ונשאת ואנן לא נערער עלי" דהכונה שלא עבדינן בהכי מעשה אנו לא הולכים להוציא משהו ממישהו, אלא רק היא הולכת ונשאת בלי שאנו נפעל כאן הוצאה ממישהו וכו' לכן זה לא מפריע ולא נדרוש יותר ממאה אחוזים²⁵.

24 רק שיהי' ק"ק מדוע הריטב"א אינו מביא תי' זה על תוס' שמקשה הרי אין עיגון בעבד, וק"ק.

25 כ"ז היא לשיטת הריטב"א הידועה, וכפי שמוכח במוסד הרב קוק רבינו קרקש, משא"כ הריטב"א שמוכח במוסד הרב קוק "בכתבי יד" כתב וז"ל "ואין אלו ראיות לפי שאין אשה זו ממונו של בעל שתהא צריכה קיום כדי להנשא, אבל אם באה וכו'", וא"כ נראה מוכח מדבריו שסובר בשיטת הר"ן, כתי' א' בר"ן ועיין הביאור בה.

26 אומר הקרבן נתנאל באות ל' אינו חשוד לקלקלה בידי שמים כדפרישתי לעיל סי' א' בפ' הריב"א ומטעם זה אין אנו חוששין נמי שמא לא שלח הבעל לזה השליח דשליח נמי אינו חשוד לקלקלה.

27 ומעיר בזה הקרבן נתנאל באות מ' כדפרי' בגט פשוט. וחיפשי ולא מצאתי שם מאומה, אלא שהתוס' בריש מכילתין ד"ה אם יש עליו עוררים וכו' ומשום זה כל דה"ג כדפי' ר"י מהג דגט פשוט על ההיא דש"מ ויותר נראה וכו'.

כתב הראב"ד בהלכות גירושין פ"ב ה"ב דשם אומר הרמב"ם "הוציאה גט מתחת ידה ואמרה גירשני בעלי בזה הרי זו נאמנת ותנשא בו אע"פ שאינו מקיים כמו שביארנו." והשיג עליו הראב"ד אומר אני שיתקיים בחותמו אע"פ שלא יצא עליו ערעור. עכ"ל.

פ"י שהראב"ד למד שבאמת יש חשש שהגט מזויף וצריך לקיימו אף בלא שום ערעור, וכנראה למד כהרא"ש בענין זה שפוסק כהרמב"ן בבכורות ומאידך גיסא אינו לומד כהרמב"ן אצלנו בגירושין "שלא נחמיר בקל מבחמור". וגם אינו לומד סברת הרא"ש שאינו חשוד לקלקלה.

סיכום: יש לנו שמונה דעות בראשונים.

א. התוס' שלומד כהרמב"ן בבכורות שאומרים תרתי דסתרן ואינו לומד כהרמב"ן כאן את הכלל שאין להחמיר בקל מבחמור ולכן מתרץ משום עיגונא.

ב. הרמב"ם לומד כתוס' בבכורות ואינו לומד כהרמב"ן בגיטין ומחדש שבאיסורים אומרים חזקה להוציא, וגם לומד שבנוגע לאיסורים זה כן נחשב הוצאה.

ג. הר"ן הבאנו כמה דרכים או שלומד כהרמב"ם רק אינו מחדש שבאיסורים אומרים הוצאה משום שלומד שבאשה אין שום הוצאה, או כהרמב"ן בבכורות וכהרמב"ן אזלינן וכן יותר משמע כפי שהבאנו בחידושי הר"ן.

ד. תי' ב' בר"ן ובחידושי הר"ן.

ה. הרשב"א בתי' א' כתוס' ובתי' ב' לומד כתוס' בבכורות שאין אומרים תרתי דסתרן ולמד שאשה כן נחשב הוצאה ואינו לומד חידוש הרמב"ם שבחזקת איסור כן אומרים להוציא ולכן תי' תי' אחר.

הרי"ז מוכח שסוכר כהרמב"ן שאומרים תרתי דסתרן בענין אחד ואינו סוכר כתוס', לכן אצלנו מוכן מדוע לא יכל לתי' תי' הרמב"ם וכו' כי היה לו קשה עדיין בדבריו, מאי איכא למימר הרי יש בו גם ממון ואיכא למימר תרתי דסתרן ובנוגע לדיני ממונות כן צריך לחשוש למזויף. לכן לא תי' כהרמב"ם. ועוד נראה לומר דהרא"ש לא לומד סברת הרמב"ן שלא נחמיר בקל יותר מבחמור, ולכן לא היה יכול לת' התי' של חידושי הר"ן והריטב"א וכו' כי היה קשה לו אכתי עבד מאי איכא למימר הרי שם זה כן הוצאה וכו', לכן בא הרא"ש ומתירן תי' אחר שתי' זה שייך אף בעבד והתי' הוא דאין שום סיבה לחשוש למזויף משום שלא חוששים שהבעל יזייף לקלקלה בידי שמים, וגם השליח אינו חשוד לקלקלה והיא לא תקלקל עצמה, ולכאורה אותה סברא אף שייכת בעבד שהאדון לא יקלקלו שיתחתן עם בת חורין וכו' וכו', אך לכאורה צ"ל הרי התי' הזה מאוד טוב ופשוט מדוע לא תירצו הראשונים תי' זה ואולי יש לומר בדוחק שחוששים שכן יש מיעוט שזייפו וכו' וכו', אך עדיין צ"ע.

עד כאן הבאנו את הראשונים כהשיטה שאשה ועבד שלא יצא על הגט ערעור אינם צריכים לקיים שוהי שיטת הרמב"ם.

י"ד.

שיטת הראב"ד: בהלכות עבדים פ"ו ה"ז אומר הרמב"ם "כשם שהאשה עצמה מביאה גיטה ואינה צריכה לקיימו הואיל והגט יוצא מתחת ידה כך העבד ששטר שחרור יוצא מתחת ידו אינו צריך לקיימו". משיג עליו הראב"ד, א"א זה הדרך הולך על דרך לא טוב לפי דעתנו וכו' והשכל מורה שאף אם לא יערער אין להחמיר אשת איש ואיסור עבד בלא קיום הגט אלא ודאי צריך לפרש בו דרך אחרת" עכ"ל. וכן

- ו. שיטת הריטב"א הבאנו שסובר כהרמב"ן,
ומת' תי' אחר ופשוט.
- ז. שיטת הרא"ש והוכחנו שלומד כרמב"ן בבכורות
ח. שיטת הראב"ד שסובר שאכן חוששים לזיוף,
ואינו לומד סברת הרמב"ן בנימין שלא נחמיר וכו'

בענין ביטול שליחות הגט בתוכ"ד

הת' לוי יצחק שיחי' דרוקמן

תלמיד בישיבה

מביא דברי הרמב"ם גבי ביטול בתוכ"ד / מביא הערת הרגז'ובי שמחלק בין ביטול גט לשליח / תמיהת האחרונים על דברי הגאון הנ"ל ותירוצם / מבאר דבריו ללא דוחקא דהאחרונים / מקדים הגמ' בסוגיא דביטול גט והמסקנא דהלכה כר"נ / לפי"ז מצריך ביאור בדברי הרגז'ובי / מביא מה שתירצו בזה / מצריך עיון בלשון הרמב"ם / מבאר כהנ"ל בהקדים ש"י הר"מ דמחלק בין גט ביד הבעל או השליח / עפ"ז א"ש דברי הרגז'ובי / מקשה מדברי הצ"צ / מביא ב' תירוצים והסברות בתירוץ ה' / מפלפל בדבריו / מבאר עפ"ז דברי הרגז'ובי בתי"ה הנ"ל.

יהא מתנה אבל אם אמר שחוזר בו מנתינת המעות אז ממילא בטלו הקידושין דבמה מקדשה כו'. עכ"ל.

והיינו, דהרוגטשובי לומד ברמב"ם דאם יבטל השליחות דשליח תוכ"ד יהי' הגט בטל, דתתבטל השליחות מלמפרע וכאילו לא הי' שלוחו בשעת מסירת הגט.

ב.

והנה על עצם דברי הגאון יש שתמהו, דמה שייך תוכ"ד דמסירת הגט לביטול השליחות, דהא תינת אי תוכ"ד דמסירת הגט יכול לבטל הגט - מוכן, אבל מה השייכות בין תוכ"ד דהמסירה לביטול השליחות.

ומרוב שהוקשה להם זה, העמידו דברי הגאון באוקימתא דאיירי גם בתוכ"ד דמינוי השליח והיינו שבתוכ"ד למינוי השליח נמסר הגט וביטול

א.

כתב הרמב"ם (הל' גירושין פ"ו הט"ז):

שליח שנמל הגט, וקודם שיגיע ליד האשה חזר הבעל ואמר לו "גט ששלחתי עמך בטל" . . הרי זה בטל, ואע"פ שהגיע גט לידה . . ואם אחר שהגיע גט לידה . . אינו יכול לבטלו. ואף על פי שחוזר בתוך כדי דבור ובטלו, הואיל ואחר שהגיע לידה . . בטלו - אינו בטל והרי זה גט כשר.

והעיר ע"ז הגאון מרוגאטשוב, וז"ל: שליח כו' ואעפ"י שחוזר בתוכ"ד כו' - י"ל דהא דלא מהני ביטול תוכ"ד רק אם ביטל בנט אבל אם ביטל השליח י"ל דשפיר מהני דזה דבר בפני עצמו ולא שייך לגירושין כלל ועיין מש"כ רשב"ם ב"ב דף קל ע"א דרק אם חזר מהקידושין ולא מהמעות דהיינו שאמר שהמעות

השליחות.

אבל, (נוסף לזה דצע"ק מקרה זה, דאם איירי בתוכ"ד המינוי והמסירה - יכול הבעל בעצמו ליתן הגט ולא צריך לשליח כלל) באמת אין צריך לכל הלחץ - זה הדחק שנסתבכו בו, כי, באמת לביטול השליחות אי"צ כלל שיהיה תוכ"ד למינוי, דהרי גם זמן רב לאחר המינוי, בכל רגע שירצה, יכול המשלח לבטל שליחו, והתוכ"ד הכא הוא רק בכדי שלא תיגמר, כביכול מסירת הגט, ויהי ניתן לפעול בה שינויים.

ולכן, כאשר עוד בתוכ"ד למסירה, שכביכול עדיין לא נגמרה ביטול השליח מלמפרע, נמצא שעדיין לא נמסר הגט ביד שלוהו, וזה פשוט.

ג.

אמנם, יש שתמהו מצד אחר על דברי הגאון, ובהקדים: בגמרא מס' גיטין (לב, ב) נחלקו רב נחמן ורב ששת בדין גט שביטלו, רב נחמן אמר חוזר ומגרש בו ורב ששת אמר אינו חוזר ומגרש בו.

ופירוש רש"י מחלוקתם, דפליגי אי בביטול הגט מתבטל הגט עצמו, ושוב אי"א לגרש בו, (ר"ש), או דלמא ביטלי' לשליחותי' דשליח, וחוזר ומגרש בו (ר"נ).

ומחלוקתם זו קאי בפשטות על המשנה בכ"פ השולח (לב, א) ששם מוזכר הלשון "ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא" ובלשון זו אפליגי אין כוונתו ביטול הגט או השליחות. ונמצא, שלדעת רב נחמן - שהלכתא כוונתו (שם לב, ב) וראה ברמב"ם שם להלן הכ"א) - הנה אף שאמר הל' "בטל הוא" כוונתו בפשטות על הגט, הנה אנו אומר שהתכוין על ביטול השליחות.

ולפי"ז יש להקשות טובא על דברי הגאון, דאם לפ"ד מבטל הבעל את השליחות - הרי הגט בטל, אי"כ כשאומר "הרי זה גט בטל", אף שמתכוין שהשליחות

תיבטל והגט יתבטל, אי"כ נמצא שברוב המקרים, אין הדין כמ"ש הרמב"ם שכיון ש"אחר שהגיע גט לידה", "ואע"פ שחזר בתוך כדי דיבור", "אינו בטל", אלא אנו מפרשים שהתכוין לשליחות והגט בטל!

אמנם יש שתירצו בדוחק, שלפי פירוש הגאון צ"ל דמפרש מ"ש הרמב"ם באוקמתא שביטל במפורש את הגט ולא את השליחות, שרק אז, באמת, הגט אינו בטל, אבל במקרה שביטל סתם ואמר "הרי"ז גט בטל" - יהי הדין שאינו בטל!

והן אמת שאם ניישב באופן זה יומתק סיוס לשון הרמב"ם, שלאחר שכתב "אינו בטל", הוסיף: "והרי זה גט כשר", והיינו שהרמב"ם רומז במילים אלא שמדבר בדין זה על ביטול עצם הגט.

אמנם, צע"ק לפרש כך בלשון הרמב"ם, ובפרט - שדין זה של המבטל תכ"ד בא באותה הלכה בהמשך לדין הביטול, והרמב"ם כותב שם בזה"ל? חזר הבעל ואמר לו "גט ששלחתי לך בטל הוא" ומשמע בפשטות שגם בדין זה איירי בלשון זו ולא בלשון אחרת כמו "הרי הוא בטל מלהיות גט" (ל' הר"מ בהכ"מ), וכיו"ב.

ד.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים דברי הרמב"ם בהכ"א:

השולח גט ביד שליח ובטל הגט - הרי זה חוזר ומגרש בו כשירצה, שלא בטלו מתורת גט אלא מתורת שליחות, לפיכך, אם היה הגט ביד הבעל ובטלו, כגון שאמר, "גט זה בטל הוא" - אינו מגרש בו לעולם. והרי הוא כחרש הנשבר, ואם גירש בו - אינה מגורשת. וכן אם פירש בעת שבטלו והוא ביד השליח, ואמר, "גט ששלחתי הרי הוא בטל מלהיות גט" - אינו מגרש בו לעולם. עכ"ל.

נמצא מדברי הרמב"ם אלו, שיש חילוק בין אם הגט ביד הבעל או ביד השליח, דאם הגט ביד השליח

השליחות - אף שלא אומר ברור - י"ל שהוא מפני שממ"נ במלה השליחות).

ב. הגט הוא מעשה שאינו גמור, ורק דיבור ברור מבטל הגט ממש, אבל דיבור שאינו ברור יכול לבטל רק דיבור (מינוי השליחות), ולא מעשה (הגט).

ובתירוץ זה גופא - שמביא הצ"צ שתי הסברות:

1. משום שאינו עולה על דעתו של המגרש שאפשר לבטל מעשה.

2. גם אם יתכוין לבטל, כיון שהדיבור אינו ברור - אין בכחו לבטל מעשה. עכת"ד הצ"צ.

ועתה נבחן את התירוץ דלעיל לפמ"ש הצ"צ:

דהנה, לפי התירוץ הראשון שרק דיבור ברור מבטל דיבור - אין מקום לתירוץ דלעיל, כי אף שנאמר שאין כוונתו לבטל השליחות, ורק הגט - מ"מ, כיון שאינו דיבור ברור א"י לבטל. וכן לא שייך התירוץ לפי התירוץ הב' של הצ"צ בצד 2 - כנ"ל.

אמנם, בתירוץ השני בצד 1 של הצ"צ יש לכאורה לדון:

מצד אחד הי' מקום לומר דכיון דאולינן בתר כוונתו, הנה אף שבמקרה של הצ"צ באמת היתה כוונתו על הדיבור, אמנם כ"ז הוא רק לפני שנתבצע הדיבור, אבל לאחר שנתבצע הדיבור, ובענייננו נמסר הגט ע"י השליחות יש מקום לומר שכעת כוונתו היא על ביטול המעשה. אמנם מאידך גיסא יש לומר, שגם במקרה דנן, סברת הצ"צ שרירה וקיימת, דגם היכא שכבר נעשתה השליחות מ"מ יותר מסתבר לבטל השליחות, שהיא עדיין דבר רוחני, דיבור, מאשר לבטל מעשה כתיבת הגט, שאינו מסתבר יותר, כמו לבטל ס"ת כו'. ועצ"ע.

וביטלו - סתם ביטול - ביטל השליח ולא ביטול הגט, (אלא אם כן ביטלו בפירוש מלהיות גט).

משא"כ אם הגט בידו הוא וביטלו - ביטל הגט (ומובן בפשטות, שהרי כשהגט בידו - אין לו מה לבטל השליחות).

ועפ"ז י"ל: גם הכא, כשהשליח ביצע שליחותו ומסר הגט לאשה והגט אינו כבר ביד השליח, למרות שבצדק יוכל הבעל לבטל את השליחות, כי מדובר בתוכ"ד, מ"מ, אי לא פירש ופירט דבריו דמבטל השליחות, ואמר סתם "הר"ז גט בטל" אין אנו מפרשים דבריו דסתם דקאי על השליחות, שהרי כעת בפועל אין הגט ביד השליח, ובסתם אין סברא שמתכוין לבטל השליחות בשעה שזו כבר בוצעה, ועל כן דסתם אנו מפרשים שהתכוין לגט וכיון שזה אינו מועיל בתוכ"ד, הרי הגט אינו בטל והר"ז גט כשר, (אף שאם אכן יאמר מפורש שמבטל השליחות - יבטל ויהי הגט בטל).

ה.

אך לכאורה צ"ע ממ"ש כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע בחידושו עהש"ם (קיג, א ד"ה ע"ב), ושם הקשה דלפי השיטה שאפשר לבטל גוף הגט, אף כשאומר "הרי זה גט בטל" אנו אומרים שהתכוין לביטול השליחות, והרי אף א' אינו מוכרח שנתכוין לביטול הגט, מ"מ ה"א הו"ל ספיקא דאורייתא וניזיל לחומרא?

ותירץ הצ"צ ב' תירוצים:

א. מ"ש דיבור מבטל דיבור הוא רק אי הדיבור השני ברור כמו הדיבור הראשון, ורק אז יש בכחו לבטל הדיבור הראשון, אבל כאשר אינו ברור - אין בכחו לבטל הדיבור, וא"כ, הכא שאין דיבורו ברור לבטל הגט א"א שמבטל הגט (וזה שאנו אומרים שביטל

אפקעינו לרבנן קידושין מיני' (גיטין לג, א)

הת' אברהם ברוך שי' הבלין
תלמיד בישיבה

מביא מקור הגמרא לענין אפקעינהו רבנן לקידושין ומבארה / מביא שתי שיטות בראשונים בהסברת אפקעינהו / מקשה על שיטת רש"י / מביא שיטת הרמב"ן ומחדש שכן סבר רש"י / מביא שיטת ר"ת / מקשה קושיית רעק"א ע"ז / מבאר שיטת תוס' ונשאר בצע"ק / מחדש שזה הי' קשה לרש"י / מביא שיטת הרא"ש בנדרים / עפ"ז מבאר שיטת רש"י / מביא רא"י לדין זה מקמנה הממאנת / עפ"ז מבאר כהנ"ל וא"ש.

הרמב"ן (בשיטמ"ק כתובות ג, א) מקשה כיון שהגמ' תירצה כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש דהיינו שקידש בתנאי שיסכימו חכמים, א"כ מהי קושיית רבינא כביאה מאי? הרי גם כביאה נלמד שקידש בתנאי שיסכימו חכמים?

א) הרמב"ן ותור"פ מתרצים שכוונת הגמ' היא, דבשלמא בקידושי כסף, מקדש על דעת רבנן כיון שיש בכוחם להפקיר ממונו דהפקר ב"ד הפקר, וממילא למנוע את הקידושין, אך כביאה, שמא אינו קידש על דעתם.

ב) השיטמ"ק מסביר שקושיית הגמ' היא, מילא כסף, חכמים יכולים לתקן שהכסף יתבטל, אך כביאה איך יתקנו שביאתו תהי' זנות, והרי עי"ז יגרמו

א.

מסכת גיטין ריש פרק השולח תנן: "בראשונה הי' עושה ב"ד במקום אחר ומבטלו, התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהיו עושין כן מפני תיקון העולם, ובגמ' דנו (לג, א) מה הדין, באם אדם ביטל בב"ד לאחר תקנת ר"ג, וז"ל: ת"ר בטלו מבוטל דברי רבי, רשב"ג אומר אינו יכול לא לבטלו ולא להוסיף על תנאו, שא"כ מה כח ב"ד יפה, ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן אשת איש לעלמא, אין, כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיני', אמר ל"י רבינא לרב אשי תינח דקדיש בכספא, קדיש כביאה מאי איכא למימר, שוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות".

ואמרו ליהוי מעות למפרע מתנה וממילא פקעו שהרי כשקידש ע"מ כן קידש. ע"כ.

מרש"י זה משמע (וכן מכמה ד"ה בכתובות) שהגט מפקיע את הקידושין, דהיינו שהגט מדרבנן וע"י הם מפקיעים את הקידושין, ולכן מובן דאע"פ שהגט אינו גט מדאורייתא דהרי ביטלו הבעל, חכמים עשוהו גט בשביל להפקיע את הקידושין.

וצריך להבין את שיטת רש"י, ומדוע לא סבר כהתוס'.

ג.

ונראה לומר בשיטת רש"י, שבאמת רבנן מפקיעין את הקידושין מלמפרע, ונמצא שמדאורייתא לא הי' בה דין אישות מעולם, אך רבנן לא רצו שהוא יעבור איסור וכדו', לכן תיקנו שתהי' נשואה לו, והגט יפקיע גם את זה, דהיינו שלרש"י, מדאורייתא היא לא היתה נשואה לו, אך מדרבנן כן ולכן צריך שהגט יפקיע את קידושי דרבנן, ולפי"ז לא קשיא קושיית התוס' על ממזרים, דהרי היא היתה נשואה וממילא הם ממזרין מדרבנן, (וע"ד הרמב"ן (הובא בריטב"א בכתובות) שאפקעינהו יהי' דין ממזרות מדרבנן), ולכן יהי' אסור בקרובתי' דהרי היתה אסורה לו ונאסרו קרובתי' מדרבנן, ואם כן למדנו שני דרכים: א) שיטת התוס' והריטב"א שזה רק תנאי, והגט מגלה שחכמים ביטלו את התנאי והפקיעו הקידושין. ב) שיטת הרמב"ן (וי"ל שכן סבר גם רש"י), שמדאורייתא אין לקידושין, ומדרבנן ישנם לקידושין עד לשעת הגט, והגט עצמו מבטל הקידושין דרבנן, ומגלה שלא היתה נשואה מדאורייתא.

ד.

ונראה להסביר כל בעומק יותר ובהקדים:

שהאדם יחמא, ומשני דלא חששן לזה.

(בפשטות הי' אפשר להוסיף בזה טעם נוסף שהגמ' הבינה דכל המקדש אדעתא דרבנן, אך התינה בכספא בביאה הרי המעשה הוא מעשה אישות ואיך אפשר לעשות תנאי נגד מקרה בעולם (וכי אפשר להזיק על תנאי), וע"ז מחדשת הגמ' שיש גדר של ביאה שהיא זנות, אך אין זה נכון דהרי אפשר לעשות קידושין על תנאי (כגון שירצה אבא וכדו'), וממילא ליתא לקושיית הגמ').

א"כ יוצא לנו מהנ"ל דפשט הגמ' כל המקדש אדעתא דרבנן, הכוונה היא שמקדש על תנאי, ולכן חכמים יכולים להפקיע מלכתחילה את הקידושין, שכשם שבתנאי אם בטל התנאי, ה"ה כמאן דליתא בעולם עד"ז בקידושין.

ה.

תוס' (בר"ה אפקעינהו) מקשה: "הקשה ר' שמואל דהיכי מחייבין לעולם מיתה אשת איש שזינתה, והא התראת ספק היא דשמא ישלח לה הגט ויבטלנו, ועוד, יכולין ממזרין ליטרה" (וראה לקמן תירוצו).

בשיטת"ק ביארו זאת שאין הכונה שמבטלין את הקידושין מלכתחילה (מכיון שהם ע"י תנאי), אלא שהם עוקרים את הקידושין מכאן ולהבא כיון שיש להם כח להפקיע קידושין, וממילא לא קשיא קושיית התוס'.

א"כ מצינו ב' שיטות להבנת דברי הגמ' "אפקעינהו רבנן לקידושין" (א) שזה ע"י תנאי ומלכתחילה לא הי' קידושין. ב) מכאן ולהבא, אך הקידושין הוו קידושין עד לרגע ההפקעה.

רש"י (ד"ה תינח) כותב, וז"ל: "תינח דקדיש בכספא, איכא למימר אפקעינהו רבנן לקידושין, בגט דדבריהן

לומר שגם שם לא נהרגו הבעל עד למיתת הבעל הראשון דאז לא שייך אפקיעינהו, (עיי"ש ברע"א באריכות) וצ"ע.

ה.

וע"כ נראה דצריכים לומר שגם בהו"א של תוס' היה ברור לו שאפשר להרוג את האישה על סמך רוב וחוקה, מכיון שהיא מוחזקת, אך היה קשה להם והלא זה התראת ספק?

וההסברה בזה י"ל ובהקדים:

מטרת ההתראה היא לדעת בכירור שהחוטא הוא מזיד ואינו מורה היתר לעצמו, (שאע"פ שיודע שזה אסור, יחשוב לעצמו שלו כעת מותר), וגם אם יודעים בכירור וכן גם החוטא יודע שזה עבירה, מ"מ יכול לחשוב היתר לעצמו מסיבות שונות, וא"כ כשאנו מתרים בו עכשיו שהיא וודאי אשת איש, הוא יכול לחשוב ולהורות היתר לעצמו שאולי יפקעו קידושיה מבעלה (ע"י שישלח לה גט ויבטלו בפני ב"ד), וממילא רבנן יפקיעו לקידושין ממנו. וא"כ זה התראת ספק, וזוהי היתה קושיית התוס', אע"פ שאפשר להרוג את הבעל או את הנזיר כי יש לו חוקה, אך שמא הורה היתר לעצמו. וע"ז מתרץ התוס' שאם ההתראה היא בוודאות, אין לחשוש לשמא יותר הנדר או יפקע הקידושין, מכיוון שיש רוב וחוקה, דהיינו הרוב והחוקה פועלים שלא נחשוש להתראה, שתהיה התראת ספק, מכיוון שלא חוששים שיורה היתר לעצמו.

וא"ת הרי לאחר שפקעו את הקידושין ממנה, תתבטל גם החוקה לגמרי, וא"כ יצא לנו שאין חוקה, וההתראה היא התראת ספק, אלא שנראה לומר שמ"מ אין להקשות, מכיוון שכעת בזמן ההריגה חוקה (שלא יופקע הקידושין), אין לחשוש שמא

ר"ת מתרץ על שאלת ר' שמואל בתוס' וז"ל "ואומר ר"ת, דכי האי גוונא לא הוי התראת ספק, דאזלינן בתר רובא, ורוב אין מגרשין נשותיהן וכששולחים גמ אין מבטלין, ועוד דאוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה, (ומביא רא"י לדבריו), דאם לא כן נזיר שהי שותה יין או מטמא למתים, אמאי לוקה דאם אמרו לו אל תשתה, חייב על כל אחת ואחת, והא התראת ספק היא, שמא ישאל על נזירותו, ומה שהקשה א"כ יחפה על בת אחותו ויכולין ממזרין ליטתה אי ידיענן שלבך מתכוין, לא מפקיענן קידושין מיניה דלתקנה עשו חכמים ולא לתקלה שמתוך כך יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות, אבל אם ברור לנו שלא נתכוין לכך, לא חיישינן אם יכולין ליטתה.

המהרש"א מקשה וז"ל ולכאורה קשה הא ודאי ישאל על נזירותו כדי שלא ילקה, והיאך מציינו נזיר שילקה, (ומתרץ) ויש לישב דודאי בידעין בו שעבר במתכוין החכם לא ישאל (יתיר) לו, כדי שלא ילקה, אבל התראת ספק מיהא איכא.

רע"א מקשה על תוס' דלכאורה אינו מובן מדוע התוס' מקשים משום חסרון התראה, הרי גם למ"ד התראת ספק שמו' התראה יקשה, דלשיטתו לא יוכלו להלקות את הנזיר משום ששמא ישאל אה"כ על נזרו, ויתירו הנדר, ויתברר שהלקוהו בחינם. ותירץ שמלקים אותו אחרי שגמר נזירותו וממילא אינו יכול לשאול מחכם שיתיר לו נזירותו, ולכן הקושיא היא דווקא מההתראה שהוי התראת ספק דשמא ישאל לפני גמר הנזירות.

אך לפ"ז (עיינן ברע"א בהמשך דבריו באריכות) יקשה לגבי אשת איש, דהרי במקרה שהיא אינה חייבת מיתה ובעולה חייב, איך יהרגוהו, דשמא ישלח הבעל גט ויבטלו בפני ב"ד וממילא אפקיעינהו רבנן לקידושין מיני, והבעל בעל פנויה ולא א"א. ודוחק

החכם עוקרת הנדר מעיקרו ועכשיו נמצא שלא נאסר מעולם" עבלה"ק.

ז.

ויש להביא רא"י נוספת לדין זה:

הרמב"ם בהלכות אישות פ"ט הי"ד כותב וז"ל "בת הממאנת ה"ה כשאר הבנות, ויש לה מזונות, וכתב הראב"ד "מה שאינו כי הממאנת אין לה לא בת ולא בן, ולא שאלו עליה, אלא ע"ע אם תחזור לבית אביה, אם יש לה מזונות מן האחים או לא, ופשטו שיש לה. ע"כ.

דהיינו דין קטנה שהשיאוה אחי' הוא שכשהיא גודלת יכולה לצאת מרשות בעלה ע"י שממאנת, והרמב"ם פוסק שקטנה שיש לה ילדים ומיאנה יש לה מזונות, והקשה הראב"ד שאין כזו מציאות דהרי בנים הרי הם כסימנים, וא"כ היא כבר הביאה סימנים.

והנה קשה על הראב"ד דהרי הרמב"ם (בהלכות אישות פ"ב הי"ט), כתב שבנים הרי הם כסימנים, ולמה לא השיג שם (הראב"ד) על דין זה.

וביאר הגר"ח בזה דגם הראב"ד סבירא ליה כהרמב"ם, אך ה"י קשה לו בזה ענין אחר, ובהקדים:

במיאון הדין הוא שלאחר שהבת מיאנה, נעקרו קידושי' מלמפרע, והוא והיא מותרים בקרובי זה בזה, אך מצד שני, אם הבת מצאה מציאה בזמן שהיתה נשואה מציאתה לבעלה, אך לאחר המיאון לא חוזרת אלי' המציאה, ולכאורה א"מ דאם הקידושין נעקרו מלמפרע מדוע מציאתה לא חוזרת, הרי לא נקדשה מעולם.

אלא המיאון אכן מועיל למפרע, אבל רק מכאן ולהבא נחשב הדבר כמבוטל למפרע, ולכן כשדנים דין במציאות העכשווית, אם יכולה להתחתן כרגע

בעתיד לא יהיה חוקה.

א"כ שיטת תוס' היא שמפקיעים את הקידושין, ואעפ"כ אפשר להרוג הבעל ולא חיישינן להתראת ספק מכיוון שכעת יש חוקה ולא חיישינן לעתיד. אך מ"מ שיטת תוס' קצת דחוקה.

ו.

ואולי י"ל שלבן רש"י למד באופן אחר (כדלעיל) דלשיטתו לא יקשה כלום מהנ"ל.

דהנה הרא"ש בנדרים (נ"ב ע"ב) מביא מחלוקת האם הדבר הנדר נחשב לדבר שיש לו מתירים או לא, והביא מחלוקת בירושלמי שדעה א' אומרת שלא הוי דבר שיש לו מתירים מאחר שנעקר מלמפרע נמצא שלא היה איסור מעולם, וא"כ אין זה דבר שהיה אסור והותר אלא לא נאסר מעולם.

והדעה השניה לומדת שלמרות שעוקר הנדר מלמפרע מ"מ עיקר העיקור הוא מכאן ולהבא היינו עכשיו אנו אומרים שישנה פעולה שגורמת שמכאן ולהבא יחשב הנדר כאילו לא היה מעולם וא"כ הוא היה אסור קודם להיתר.

א"כ נמצאנו למדים שיש שתי אפשרויות, האם כשמתירים דבר, הדבר נעקר מלמפרע וכאילו לא נדר, או שערך לרגע ההתרה נקרא נדר ומכאן ואילך כאילו לא היה נדר מעולם, אך גם לאחר שהותר מסתכלים על מקרה שקרה לפני ההתרה כמציאות של נדר, (ולאחר שהתירו את הנדר מסתכלים על המציאות העכשווית, כאילו לא ה' מעולם).

כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקו"ש ח"ז עמ' 92) מצדד בדיעה השני' בהרא"ש וזלה"ק "ועד"ז הוא גם בדין "חכם עוקר את הנדר מעיקרו" ש"עיקר העקור הוא מכאן ולהבא, שהרי ה' אסור עד אתה," ואפ"כ התרת

כאילו לא נתקדשה, אך לגבי דבר שקרה בעבר דנים גם היום כמציאות העבר.

לפי"ז א"ש שכיון שבשעת הנישואין הבעל חטא, א"כ שוב אין שום דין של שאלה איך הורגים אותו ואיך מתרים בו, שהרי עכשיו ברור שהוא חטא ואין בזה שום אפשרות לשינוי.

אך כאשר יופקעו הקידושין, ושוב לאחמ"כ יהיה נדון האם להענישו, על מה שעשה כאן, אני מתייחס עכשיו כאילו לא חטא.

ובזה סרו כל הקשיים איך הורגים ואיך מלקים על א"א ועל נזירות.

וכשיופקע הדין הוא כאילו לא קרה כלום, ולכן אין כאן מקום לשאלה שהרי אם נהרגנו ברור שדינו דין אמת, גם אם לאחמ"כ תתהווה הפקעה, מ"מ, אם נדונו לאחר ההפקעה הדין יהיה שהוא לא חטא.

וכן בדרך זו למדנו שדבר שהתרחש לפני ההפקעה הוא אמת לאמתו.

וא"כ כמו שלגבי מציאה, כיון שבשעת הזכיה זה המציאה שלו, גם לאחר ההפקעה, לא יקבל את המציאה, שהרי זכה בה בדיון.

ולאידך גיסא, ממזר שמציאותו דבר שנולד מאיסור, א"כ בשעה שהממזר נולד האישות היתה אסורה, וא"כ אין לו שום דרך להיטרה, שהרי האיסור נפקע מכאן ולהבא.

עם קרוב של בעלה לשעבר, הדין שמוותרת מכיון שעכשיו כאילו לא התחתנו מעולם, אך כשאני דן דין על דבר שקרה בעבר, כגון על מציאתה שקיבלה בעבר למי זה שייך, והרי אז היו נשואים, ולכן זה שייך לבעלה, ולא יחזיר לה את המציאה לאחר המיאון.

ולגבי דין מזונות שמגיע לאשה בשביל בתה בכתובה תלוי מתי דין זה חל.

אם הזכות מגיעה לפני המיאון, א"כ בשעת הזכות מגיעה לה זכות זו כמו מציאתה, ולכן ס"ל להרמב"ם שהזכות מגיעה מיד בעיבור וא"כ זה לפני המיאון, ובשעה זו מגיעה לה הזכות.

אך הראב"ד ס"ל שזכות המזונות מגיעה בלידה, והרי הלידה היתה לאחר המיאון שהרי אי אפשר למאן אחר לידה, וא"כ בשעה זו שאני דן על זכות הרי כרגע היא כאילו לא נישאה מעולם לאיש זה ולכן אין לה זכות מזונות. ע"כ דברי הגר"ח.

א"כ נמצאנו למדים שוב את דין הנ"ל, שנעקר הדבר מעכשיו ולמפרע דהיינו דבר שקרה בעבר (גם היום) נחשב למציאות, אך דבר שקורה לאחר העקירה, כאילו לא הי' (הדבר שנעקר) מעולם.

ח.

ועפ"ז מובנים דברי רש"י, שרש"י סובר שלאחרי שרבנן עוקרים את הקידושין למפרע, הכוונה היא מכאן ולמפרע, דהיינו לאחר שנפקע הקידושין,

בגדר ביטול שליחות בגט בפני ב'

(גיטין לד, א)

הת' מנחם מענדל שי' וובר
תלמיד בישיבה

מביא מחלוקת רב נחמן ורב ששת בפני כמה מבטל הגט / מביא בזה מחלוקת הרא"ש והרמב"ם במבטל בפני השליח / מגדיר את העדות כביטול שלא בפני השליח לשיטתם דהרא"ש והרמב"ם / מביא דברי הירושלמי שסותרים לכאורה לשיטת הרמב"ם / מיישב שיטת הרמב"ם / מגדיר שיטתם דהרמב"ם והרא"ש במאי קא מיפליגי.

אשקלי' גיטא לחתני' דר' ירמי' ביראה ובטלי', הדר תנא ואשקלי' ובטלי', הדר תנא ואשקלי' על כרחי' ואמר להו לסהדי אותיבו קרי באודנייכו (שימו קניבת ירק דק של דלועין באזניכם שלא תשמעו ביטולו - רש"י) וכתבוהו ליי", ע"כ לשון הגמרא .

וכתב על זה התוס' רי"ד, וז"ל: "נקשה לי טובה . . . היכא דבטיל מפיו מי לא בטיל והיכי אמר דליכתבי קרי באודניכו (שלא ישמעו ביטולו), אטו בשמועת העדים תלי מילתא? אי ביטלי' מי לא בטיל? ונמצא גט בטל ובנים ממזרים, !? ועדים אינם אלא לברר העדות שביטלו, אבל שלא יתקיים הביטול בלא עדים, שאילו שניהם מודים הבעל והאשה מי לא בטיל? וי"ל לפי הדחק שהביטול בלא עדים אינו מועיל ואע"פ ששניהם מודים, ומתניתין דתנן הגיע השליח וקדם אצל האשה כולה בעדים קא מיירי. ומשום הכי אמר להם שיסתמו אזניהם שלא ישמעו ביטולו ויהי' ביטול

א.

איתא בנימין ריש פרק השולח: "בראשונה הי' עושה ב"ד במקום אחר ומבטלו, התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושין כן מפני תיקון העולם".

ובגמרא: "איתמר, בפני כמה מבטלו רב נחמן אמר בפני ב' ורב ששת אמר בפני ג'. רב ששת אמר בפני ג' ב"ד קתני, ור"נ אמר בפני ב' לבי תרי נמי ב"ד קרי להו".

והנה, בדעת רב נחמן שס"ל דלפני תקנת רבן גמליאל הוצרכו לבטל בפני ב' - נחלקו בראשונים מצד איזה דין מוכרח לבטלו בפני שניים (מדאורייתא, משא"כ לר"ש הוצרכו לבטלו בפני ג' מצד חשש ממזרות כמבואר בהמשך הגמרא.) ולא יועיל כשיבטל את הגט בינו לבין עצמו .

ובהקדים דברי הגמרא ברף לד' ע"א "רב יהודה

בלא עדים ולא יועיל כלום". עכ"ל.

והנה, מתשובת התוס' ר"ד נראה ברור דהא דצריך לבטל בפני שניים אי"ז דוקא כמבטל שלא בפניו דהשליח אלא ה"ה באם יבטל בפניו וכו' ככל האופנים שבמשנה - הכל איירי שצריך לבטל בפני ב' עדים.

וכן כתב הרשב"א, וז"ל: "ירושלמי (פ"ד ה"א) עשה שליח להוליך את הגט צריך להחזיקו בפני שניים, הלך שליח לבטל את הגט צריך לבטלו בפני שניים".

וכן ברא"ש הביא ירושלמי הנ"ל. ובקיצור פסקי הרא"ש כתב, וז"ל: "העושה שליח להוליך גט צריך להחזיקו בפני שניים, ויתנו לה בפני שתיים ואין השליח מן המניין, וכשמבטל הגט או שלוחו צריך שיהא בפני ב' עכ"ל .

נמצאנו למדים לשיטתם דבכל עניני שליחות בנימין, הן במינוי השליח והן בביטולו, והן קיום השליחות - הכל צריך להיות בפני ב' עדים כשרים.

ומוכח א"כ לומר לשיטתם דגדרם של העדים בזה הוא עדי קיום, שמקיימים את השליחות וביטולה, כעדי מעשה גיטין וקידושין דהוו עדים המקיימים את הגיטין והקידושין, וכלשון התוס' ר"ד בתשובתו הנ"ל: "...דבלי עדים אפי' שניהם מודים אין מועיל ביטולו מכיון שלא הי' בזה עדים", דהיינו, שהעדים כאן הם דבר הכרחי, ולא רק בכדי לברר את הענין, דהרי כששניהם (הבעל והאשה) מודים אי"צ לעדים שיבררו הענין, שהרי מבורר הוא, אבל באם אמרינן דהוו עדי קיום אזי הגם ששניהם מודים צריכים לב' עדים שיקיימו את הענין.

ובחסברת שיטתם, בהסיבה לצורך כב' עדים שיקיימו הענין, הנה יש לומר דהוא מפני שסברו דהוי דבר שבערווה ואין דבר שבערווה פחות משניים, וכן דעת

הריטב"א, וז"ל: "והיינו דבעינן שניים משום דהוה ל' בדבר שבערווה שאינו פחות משנים, ודינא קתני, והיינו דלקמן אמרו אותו כרי באודניכו, דאע"ג דאיהו מבטל כיון דליכא עדים לא חשיב ביטול". עכ"ל.

וכן לשון התויו"ט בפירושו על המשנה: "אלא ע"כ אית לך לומר דבעלמא לא איברי סהדי אלא לשיקרי, ואילו בדבר שבערווה אפי' שתיהם מודים וליכא שיקרי איצריך הכתוב לב', כדאמרינן אין דבר שבערווה פחות משנים, ונמצא דזה שהצריך הכתוב שנים אינו דומה ממש לעדויות אחרות, אלא כעין מקיימי ומחזיקי הדבר הם". עכ"ל.

ונראה ברור מדבריהם דהא דאמרינן דשליחות דגיטין, (היינו, הן במינוי והן בביטול השליחות) צריך לשניים הוא משום דהוי דבר שבערווה ואינה פחותה מב' שיקיימו את הדבר.

ב.

כתב הרמב"ם בפ"ו מהלכות גירושין (הט"ז), וז"ל: "שליח שנמל את הגט וקודם שיגיע ליד האשה חזר הבעל ואמר לו גט ששלחתי עמך בטל הוא, או שקדם ואמר לאשה גט ששלחתי לך בטל הוא או ששלח שליח אחר לבטלו, או שאמר לאחרים גט ששלחתי לאשתי בטל הוא הרי זה בטל, ואע"פ שהגיע לידה . וכל המבטל בפני אחרים צריך לבטל בפני שניים". עכ"ל.

ונראה ברור לשיטתו, דאם מבטל להשליח בפניו או שמבטל בפני האשה או כשמבטל השליח השני את הראשון - אי"צ לבטלו בפני ב' עדים, וכן במינוי השליח אינו צריך למנותו בפני ב', כמ"ש בפירוש בה"ג וה"ד דפרק זה: "אבל יכול לעשות שליח להוליך את הגט לאישתו וזה הוא הנקרא שליח הולכה . . ואין שליח

ודבריו צריכים עיון, שהרי לעיל מינה הקשה, וז"ל:
"תמיהני בה אפי' ביטלו בין עצמו למה לא יבטל דאי
ידעינן ב' ליהוי ביטול",

ומתרגן: "וי"ל דהדין נותן ששליחות השליח כיון
שבפנינו היה אין מבטלין אותו שלא בפניו דלא אתי
דיבור שלא בפניו שהוא גרוע ומבטל דיבור שהוא
בפניו". עכ"ל. והנה מתוכן שאלה ותשובה זו משמע
דבאמת אי לאו מצד "לא אתי דיבור שהוא גרוע"
כו' אזי למה לא יבטל כשמבטלו בפ"ע - ואתי עדים
להחזיק את הדיבור הגרוע שיוכל לבטל את השליח
שלא בפניו, אמנם לא הזכיר כאן כלל שצריך עדים
משום דהוי דבר שבערוה (שבזה הי' מתרגן שאלתו
בקל), וסותר זה למה שראינו שבתחילת דבריו כ'
דהוי דבר שבערוה ואינה פחותה מב'?

וראיתי לחכם אחד שתירגן שאלה זו וכתב דמה
דאיתא ברמב"ן דבעינן ב' מצד גדר דבר שבערוה
אי"ז כפשוטו כפי שהובא לעיל מהריטב"א והתויר"ט
(דסברי בדבר שבערוה צריכים לעדי קיום) אלא
סבר דהוי דבר שבערוה וצריכים לב' מצד גדר
נאמנות. בדבר שבערוה אינו מספיק עדות דע"א
כבאיסורין וגם לנאמנות צריכי ב'. ועפ"ז יובן מדוע
הקשה שכשיבטל בינו לבי"ע מדוע לא יבטל - שהרי
סבר שהעדים רק באים לברר את הדבר אבל הם
אינם חלק מעצם גדר הביטול (בעדי גיטין וקידושין).
ע"כ מדינא באם יודע הדבר ויתברר באיזה דרך
מדוע שלא יבטל.

ובעין זה ניתן לתרגן ולומר בדברי המאירי, שמצד
אחד כ' שצריך לב' מצד דין דאין דבר שבערוה פחות
משניים, ומאידך כתב שאם ביטל בפ"ע אם היה דרך
ליוודע הרי ביטולו מתקיים, והעדים בביטול הם
רק עדי ברור (ובהדיא בסוף דבריו כתב המאירי
דהשיטה הסוברת דעדי קיום היא דחוקה ביותר).

הולכה והבאה צריך עדים".

ובהסבר שיטתו נראה דסבר דעדי הביטול (כשביטל
בפני אחרים) הרי הם עדי ברור לברר את אמיתת
הדבר, אבל באם שניהם מודים, או כשביטל בפניו
- הרי אינו צריך עדים.

וכ"כ המאירי בסוגיין, וז"ל: "בראשונה כו' פירוש כל
שמבטל את הגט צריך לבטלו בפני עדים, שהרי כל
שהגיע לידה ואמר אח"כ בטלתיו אינו נאמן (היינו,
רק מצד גדר נאמנות. הכותב) ואף שיעיד לו אחד
אינו כלום, דאין דבר שבערוה פחות משניים. ומ"מ
כל שמבטלו לשליח צ"ל גט שנתתי לך בטל הוא
או לאשה ר"ל גט שאני שולח לך בטל הוא, והשליח
מודה כן בעודו בידו או האשה מודה שביטלו לה
קודם שהגיע לידה הרי זה בטל - שאף בינו לבין
עצמו אילו היה אפשר להיוודע ביטולו ביטול . . לא
הוצרכו שניים אלא באחרים ומתורת עדות". עכ"ל.

והיינו, שהעדים אינם אלא לברר הדבר ולכן לא
הוצרכנו לעדים כשמבטלו בפני השליח .

ג.

ומה שהזכיר המאירי לשון "דעד אחד אינו מועיל
דאין דבר שבערוה פחות משניים", אין לומר דסבר
כהרא"ש והרשב"א וסייעתם) וכמו שכבר כתבנו
לעיל דהרא"ש וסייעתו סברו דלשליחות גיטין ישנו
גדר דדבר שבערוה) - אלא נראה לומר, דסבר בזה
כשיטת הרמב"ן,

ובהקדים מש"כ הרמב"ן בסוגיין, וז"ל: "ואפשר דמ"ד
בפני ב' דינא קאמר דלא הוי ביטול כדפרישית דהו
דבר שבערוה ואינה פחותה מב", עכ"ל. והיינו
לכאורה מפשטות לשונו משמע דסבר כהרא"ש
וסייעתו .

דדין אחד להם, הן כשביטל הבעל עצמו והן כשביטל השליח השני אי"צ לבטלו בפני ב' עדים.

וא"כ, ס"ל להרמב"ם וסייעתו כסברת משנה זו, וע"כ לא חשש לדברי הירושלמי (אמנם, משנה זו מתיישבת גם לדברי הרא"ש וסייעתו, כמ"ש בקיצור פסקי הרא"ש דהן כבעל עצמו והן ע"י שליח אי"צ לב' עדים, ולזאת יובן מדוע כללם התנא יחדיו, כיון ששניהם צריך לב' עדים, וכדברי התוס' ר"ד שהובאו לעיל).¹

ובהשקפה ראשונה נראה לומר בביאור יסוד ושורש פלוגתתם, דפליגי אי אמרינן דין דבר שבערוה היכא דאיתחזק איסורא דוקא או אפי' בדלא איתחזק איסורא. דהנה, בריש מיליתין (ב, ב) אמרינן בגמרא: "אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין, כגון חתיכא ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא, אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משניים".

ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמרא האם הם ב' תירוצים וגרסינן "איתחזק איסורה ועוד דהווי דבר שבערוה", והיינו, דדבר שבערוה לבדה הוי סיבה מספקת להצריכה בשניים, ואיתחזק איסורה היא ג"כ סיבה מספקת בפ"ע לחייב בב' עדים, וכן נראה מדברי התוס' שם ד"ה הוי דבר, וכ"כ בהדיא ברשב"א שם. וישנם ראשונים הסוברים דהווי תירוץ אחד, כגירסת הגמרא, דבדבר שבערוה בעינן ב' עדים דוקא כשאיתחזק איסורה דא"ל להוציאה וכו', אבל בעלמא לא בעינן ב' עדים אע"פ שקשור עם דבר שבערוה, וכ"כ המאירי בפירושו בסוגיא שם,

הנמצא מכהנ"ל שיטת הרמב"ם והמאירי - דאי"צ עדים כשמבטל בפניו, או כשהשליח השני מבטל לשליח הראשון בפניו, וכן כשביטלו בפני האשה קודם שקיבלה. ורק כשמבטל בפני אחרים צריך לבטל בפני שניים משום עדי בירור וגדר נאמנות, ולא אמרינן דהווי דבר שבערוה וצריך ב' מצד עדי קיום.

סיכומא דמילתא: נחלקו הראשונים בדניי שליחות בגיטין -

דהרשב"א והרא"ש וסייעתם סברו דבכל צורה ואופן שהוא בשליחות דגיטין, הן כביטול והן במינוי צריך לעשותו בפני שני עדים משום דהווי דבר שבערוה - כגיטין וקידושין, ובעינן עדי קיום.

ולעומתם - הרמב"ם והמאירי וסייעתם סברו דביטול הגט אינו נקרא דבר שבערוה כגיטין וקידושין, ואינו צריך לעדות אלא משום בירור ונאמנות, ולכן צריכים עדים רק כשמבטל שלא בפני השליח.

וצריך בירור יסוד ושורש מחלוקתם, וכן יישוב בדברי הרמב"ם איך יתרץ דברי הירושלמי פ"ד ה"ה.

ד.

והנה בנוגע ליישוב שיטת הרמב"ם והתאמתם לדברי הירושלמי נראה לומר, שפירש דברי הירושלמי באו"א, והוא, דרק כשממנה הבעל שליח שני לבטל הראשון, צריך השני לבטלו בפני ב', אבל הבעל עצמו שביטל הגט בפני השליח אינו צריך לבטלו בעדים, דלא כפי שפירשו הרא"ש והתוס' ר"ד בירושלמי דבכל ענין בעינן ב' עדים. וכאם נאמר כן ישנו התירוץ שכ' החת"ם בשו"ת אבה"ע ח"ב סי' נ' - שסברתו מסייעת לשי' הרמב"ם - דהנה במשנה איתא "השולח גט לאשתו והגיע בשליח, או ששלח אחריו שליח ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא, וצירפם כהדא מחתא ולא חילק ביניהם, דמכך מובן

1 אך לגבי מה שהביא הראש ז"ל מדברי הירושלמי שצריך למנותו בעדים והרמב"ם לא פסק כן נראה דהגירסה שהיתה להרמב"ם בירושלמי היא כשלפנינו שבג"ז זו לא מובאים המילים "צריך למנותו בעדים".

ומשמע מדבריו, דבכל שליחות שתהי' הרי דיני השליחות שווים, דבאם הורו השליח והמשלח אינם צריכים לעדים שיקיימו השליחות אלא הרי הנאמנים דשלוחו של אדם כמותו. והיינו, דאפי' היכא דהוי דבר שבערווה ואיתחזק איסורא אי"צ עדים לקיומו.

ולפי"ז מש"נ לעיל דדעת הרמב"ם דהיכא דלא איתחזק איסורא בדבר שבערווה כביטול שליחות וכיו"ב דוקא בזה אי"צ להיות בפני עדים דוקא, אבל אי איתחזק איסורא בדבר שבערווה צריך המינוי לשליחות להיות בפני עדי קיום, ולכאורה אינו מתאים עם המפורש כאן, דבכל שליחות, אפי' במינוי שליחות להוציאה מחזקת אשת איש, דאיתחזק איסורא, והוי דבר שבערווה (שהרי מתירה על-ידי הגט להינשא לאחר) בכ"א אי"צ למינוי השליחות בעדים לקיומו, וסבר דאפי' במקום שצריך לעדים - אינם אלא "להודיע אמיתת הדבר", היינו, להוי עדי בירור, ונסתר הבנין דלעיל בשיטת הרמב"ם. (אלא דאכתי בנוי הוא לשאר המפרשים, אבל ודאי שלשיטת הרמב"ם אין נראה לומר כן).

ו.

ובפשטות נ"ל בשיטת הרמב"ם, דבשליחות בניטין וקידושין אין בהם דין גיטין וקידושין עצמם, אלא יש להם דין שליחות בעלמא, וכל שליחות בעלמא שווין. וכן נראה מלשונו: "כמו שליח הגט וכמו ששליח שהרשהו להפריש לו תרומה . . . בכל שלוחו של אדם כמותו ואינו צריך עדים", משמע דדין שליחות שווה הוא, ויש לו גדר בפ"ע ולא גדר דדבר שבערווה וכו' - אלא גדר דשליחות ובשליחות אי"צ עדים לקיומו.

ולכן נראה, דהא דביטול שליחות בגט בפני אחרים פסק הרמב"ם דצריך לכטלו בפני ב' הוי זה גדר ביטול שליחות בעלמא (ולא ביטול דבר שבערווה).

וכן בסוגיא דיבמות פה, א.

והנראה לענ"ד דהרשב"א והמאירי אזלי בזה לשיטתייהו:

דלדעת הרשב"א אפי' בלא איתחזק איסורא - ובענינו אפי' כשביטל השליח ולא בא להוציאה מחזקתה שא"א היא, אלא רק להמשיך בחזקה הראשונה, בכ"א מכיון דהוי קשור בדבר שבערווה הרי צריך לב' עדים שיקיימו הדבר, וכן סבר הרא"ש וכו'.

אבל המאירי, וכן הרמב"ם וסיעתו, סברו דהיכא דלא איתחזק איסורא, ולא בא להוציאה מחזקה דאשת איש, אי"צ לב' עדים, ולכן, כביטול השליח דלא איתחזק איסורא אי"צ לב' עדים, (אלא במבטל בפני אחרים ומדין בירור, כנ"ל).

ה.

אך לכאורה יוקשה, דהנה הוזכרה לעיל פלוגתת הרא"ש והרמב"ם לגבי מינוי שליחות בעדים, דדעת הרא"ש (וגירסתו בירושלמי) דבמינוי שליח צריך למנותו בעדים, ודעת הרמב"ם דאי"צ לב' עדים במינוי השליחות (ופשוט שכן הוא גם כביטול השליח). הנה, כתב הרמב"ם בפ"ג מהלכות אישות (הט"ו), וז"ל: "כל העושה שליח לקבל הקידושין צריכה לעשותו בפני שני עדים אבל האיש שעשה שליח לקדש לו אישה אי"צ לעשותו בעדים שאין מקום לעדים בשליחות אלא להודיע אמיתת הדבר". עכ"ל.

והיינו, דשיטת הרמב"ם שבשליחות - אינו נוגע באיזו שליחות מדובר - תמיד אי"צ מינוי בעדים, דזהו מצד דין קיום השליחות, וממשיך וז"ל: "לפיכך, אם הורו השליח והמשלח אינם צריכים עדים כמו שליח הגט וכמו שליח שהרשהו להפריש לו תרומות וכיוצא בהן, בכל שלוחו של אדם כמותו ואינו צריך עדים". עכ"ל.

ומסירת הקידושין לידי השליח, אלא נצרך כאן גם הסכמת האשה וכו', אבל בגירושין דמתגרשת בע"כ הרי מעשה הגירושין נגמר מצד האיש כבר במסירת הגט ליד השליח וכל מה שחסר לשליח הוא רק המעשה שהאשה תקבל זאת בידה או בחצירה וכו'. ובוהו יובן מדוע בגירושין מצריך הרא"ש עדים במינוי השליחות וסובר שלשליחות ישנו גדר דרבר שבערוה, אבל בקידושין סבר דא"צ עדים במינוי השליחות.

והנה, כחילוק זה ניתן לחלק גם בדברי הירושלמי, דהנה בירושלמי קידושין רפ"ג איתא: "לא הוחזק השליח בעדים - הוא אומר לעצמי קידשתי, והיא אומרת לראשון, השני (היינו השליח. הכותב) כאומר לאשה קידשתיך והיא אומרת לא קידשתני, והיא כאומרת לראשון, והוא אמר לא קידשתך". ובמש"כ הירושלמי "לא הוחזק" מפרשים הקרבן העדה והפני משה' "שלא עשה הראשון שליח בעדים", והיינו, דא"צ למנות את שליח הקידושין בעדים, (אלא שבאם הוחזק בעדים..) והיינו, דשיטת הירושלמי היא שיטת הרא"ש והרמב"ם. אך הנה בגירסת הרא"ש בירושלמי ברפ"ד גיטין דבשליחות הגט צריך למנות את השליח בשניים (דלא כמ"ש ברמב"ם) והיינו, שהירושלמי מחלק בין גיטין וקידושין, כחילוק שחילקנו קודם בדברי הרא"ש.

וא"כ יובן מדוע כשמבטלו בפניו אי"צ לב' עדים לקיומי, דכן הוא ברין שליחות דבאם מבטלו בפניו ושניהם מודים, אי"צ לב' עדים לקיומי.

אבל שיטת הרא"ש היא דיש לחלק בין שליחות לשליחות, דבשליחות דגיטין וקידושין, השליחות היא חלק מהגיטין והקידושין, וע"כ צריך למנות השליח בפני ב', וכן בביטולו, ואפי' בפניו צריך לבטלו בפני ב', מפני שבשליחות גופא ישנו הגדר של דבר שבערוה (ובלי לחלק בין איתחזק איסורא ללא).

אך הנה מצינו לגבי שליחות בקידושין, דפסק הרא"ש כהרמב"ם (ולא כהראב"ד עיי"ש) דא"צ למנותו בעדים, והיינו דבשליחות קידושין לא פסק הרא"ש שיש בוה גדר דרבר שבערוה ושוה חלק מהקידושין, וכ"כ להדיא בקידושין פ"ב ה"ג, וז"ל: "מכאן נראה לדקדק שאין צריך עדים במינוי שליחות של קידושין כיון דמודה המקדש שעשהו שליח, וכ"כ הרמב"ם ז"ל. . ויש לחלק דודאי כגמר הדבר (היינו, בנתינת הקידושין לאשה ע"י הבעל או שלוחו. הכותב) שהיא נאסרת לכל אדם הוא דלא מהניא הודאה שאין דבר שבערוה פחות משנים (והקידושין חלין רק באם עשאוה בפני ב'. הכותב) אבל למהוי שלוחו לקדשו לו מהניא הודאתם כמו בשאר שליחות". עכ"ל.

והנה, בכותבו דבשליחות הקידושין הרי הוא ככל עדות שבתורה וא"צ למנותו בעדים, ואין מינוי השליח קשור בפועל לדבר שבערוה כלל.

נראה לומר סברא בהחילוק בדעת הרא"ש בין גיטין לקידושין, דבקידושין אי"צ תלוי רק בהסכמתו

2 כפירוש הרמב"ם בפ"ש מהלכות אישות הי"ג. ודלא כמ"ש הראב"ד שם.

בגדר שיחרור חצי עבד

(גיטין מא, ב)

הת' מנחם מענדל שי' וובר
תלמיד בישיבה

מביא מחלוקת רבה ורב יוסף בגיטין מא, ב / חוקר במה נחלקו / מביא ב' סוגי הקנינים דעבד / מבאר לפי"ז מחלוקת רב ושמאל בדף לח, א בנוגע למפקיר עבדו / מביא קושיית רע"א ותירוץ האחיעזר ע"ז / מבאר עפ"ז ב' המחלוקות ומקשרם זל"ז.

בכסף, אלא מתניתין דקתני מי שחציו עבד וחציו בן חורין (כופין את רבו ועושה אותו בן חורין), בשלמא לרבה מוקים לה בכסף ודברי הכל (דהן לרבי והן לרבנן סבירי ליה תרוייהו דמשחרר חצי עבדו ע"י כסף), אלא לרב יוסף לימא רבי ולא רבנן? אמר רבינא בעבד של שני שותפין ודברי הכל, ע"כ דברי הגמ'.
והיוצא לנו: מה' רבה ורב יוסף במה נחלקו רבי ורבנן בנוגע למשחרר חצי עבדו - דרבה ס"ל שנחלקו רבי ורבנן דוקא בהמשחרר חצי עבדו ע"י גט שחרור, אבל במשחרר חצי עבדו ע"י כסף לא נחלקו, ובודאי יכול לשחרר חצי עבדו ע"י כסף. ואילו רב יוסף ס"ל שמח' רבנן ורבי הוא הן בשטר והן בכסף, ולפי"ז יוצא שהמשנה דחצי עבד וחצי בן חורין מדברת בב' שותפין.

וצריך ביאור:

ועוד ניתן להאריך רבא במוגיא זו, ועוד חזון ארתא בגיטין מא, ב: "ת"ר המשחרר חצי עבדו רבי אמר קנה (והוי חציו ב"ה. רש"י) וחכמים אומרים לא קנה, אמר רבה מחלוקת בשטר, דרבי סבר "והפדה לא נפרתה או חופשה לא ניתן לה" מקיש שטר ("חופשה") לכסף ("והפדה"), מה כסף בין כולו בין חציו, אף שטר נמי בין כולו בין חציו. ורבנן גמרי לה לה ("וכתב לה", "או חופשה לא ניתן לה") מאשה, מה אשה חציה לא אף עבד נמי חציו לא, אבל בכסף דברי הכל קנה. . . ורב יוסף אמר מחלוקת בכסף דרבי סבר "והפדה לא נפרתה" פרויה ואינה פרויה (והיינו שנפרית לחצאין ע"י כסף שחל ע"ז הלשון "הפדה") ורבנן סברי דברה תורה כלשון בני אדם, אבל בשטר ד"ה לא קנה. מיתבי, המשחרר חצי עבדו בשטר (והיינו שמחלוקתם היא בשטר) . . . תיובתא דרב יוסף תיובתא . . . אמר לך רב יוסף פליגי בשטר וה"ה

רב, המקדיש עבדו יצא לחירות. מאי טעמא? גופיה לא קדיש, לדמי לא קאמר, עם קדוש קאמר. ורב יוסף אמר רב המפקיר עבדו יצא לחירות. מ"ד מקדיש כ"ש מפקיר, מ"ד מפקיר אבל מקדיש לא, דילמא לדמי קאמר. איבעיא להו: צריך גט שחרור או לא צריך? ת"ש דאמר רב חייה בר אבין אמר רב אחד זה ואחד זה יצא לחירות וצריך גט שחרור. ע"כ.

נמצאנו למדים שנחלקו רב ושמואל אי מפקיר עבדו צריך גט שחרור או לא. רב סבר דצריך גט שחרור, שמואל סבר דאינו צריך גט שחרור. ונראה בפשטות להסביר מחלוקתם, דרב סבר שהקנין האיסורי והקנין הממוני הם ב' עניינים נפרדים ואינם תלויים זכ"ז, וע"כ אף שפקע הממוני בכ"א האיסורי לא פקע וצריך ע"ז גט שחרור. ואילו שמואל סבר דב' העניינים תלויים הא בהא, דכאשר פקע הקנין הממוני ע"י ההפקד א"כ מיד פקע ג"כ הקנין האיסורי. וא"כ אינו צריך גט שחרור מהאדון ככדי להשתחרר מהקנין האיסורי שכבר פקע קנין זה.

ג.

ובעומק יותר י"ל, ובהקדים הא דאיתא בהמשך הסוגיא (לה, א): "אמתיה דר' אבא בר זוטרא אישתבאי, פרקיה ההוא תרמודאה לשום איתתא. שלחו ליה לדידיה אי יאות עברת שדר לה גיטא דחירותא". ע"כ. והקשה ע"ז הגאון רעק"א בגליון הש"ס, וז"ל: "קשה לי הא, כיון דלא היה כת ביד ב"ד להוציאה מעובד כוכבים, אין כת ביד הבעלים להקדישו ולהפקירו, דאף אם עבדי כמקרקעי הא בגול קרקע אם אינו יכול להוציאו כדיינים אינו יכול להקדיש, כדאיתא בפ"ק דמציעא גבי מסותא, וא"כ האיך יכול לשחררו". עכ"ל.

ופי' קושייתו, דמכיון שאמתו של רבי אבא אינה כעת

(א) בשיטת רבה - לדעת רבנן דאינו יכול לשחרר חצי עבדו בשטר מהו החיסרון בכך. האם החיסרון הוא בדיני שטר דקו"ל דגט דעבד צריך להיות כגט דאישה, שצריך להיות דבר הכורת בינו ובינה לגמרי. אבל גט שאין בו כרות גיטא אינו גט, וה"ה בגט דעבד כשמשחרר חציו בגט יש בזה החיסרון דכרות גיטא. ולכן סברי רבנן דדוקא בשטר אינו יכול לשחרר חציו, אבל בכסף ודאי אפשר. או שנאמר שהחיסרון הוא שחרור חצי עבד, דאין אפשרות לשחרר חצי עבד, וא"כ צריך ביאור מהו החילוק בין שחרור בכסף לשחרור בשטר, מדוע ע"י כסף אפשר גם לרבנן לשחרר חצי עבדו, וע"י שטר אי אפשר.

(ב) בשיטת רב יוסף - מדוע לא חילק בין שחרור בכסף לשחרור בשטר, וס"ל דפליגי בתרווייהו, ומדוע בב' שותפין ניתן לכ"ע לשחרר את חצי העבד.

ב.

ויובן בהקדים הידוע דבעבד ישנם ב' סוגי קניינים, שקניו ושייך בהם לאדונו. (א) הקניין הממוני, היינו ההתחייבות הממונית של העבד לאדון, וכן זה שהוא חלק מרכושו של אדונו. (ב) הקנין האיסורי, היינו האיסורים שהעבד מתחייב בהם ע"י שנהי' לעבד, וכן הגדר ההלכתי שאינו עדין ישראל גמור, אלא יש לו גדר איסורי של עבד, ולכן אסור הוא בכת חורין ומתחייב במצוות כאשה וכו'.

והנה איתא במכילתין (לה, א): "שמואל למעמיה, דאמר שמואל המפקיר עבדו יצא לחירות ואינו צריך גט שחרור שנאמר "וכל עבד איש מקנת כסף" עבד איש ולא עבד אישה?! אלא עבד שיש לו רשות לרבו עליו קרוי עבד, שאין לו רשות לרבו עליו אין קרוי עבד". ובהמשך הגמ' (שם, ע"ב): "אמר רבה אמר

לא יפקע האיסורי, ועדין מעוכב גט שחרור הוא. אבל שמואל סבר דהעיקר הוא הקנין הממוני, והאיסורי מפל ונקנה ע"י הממוני, ולכן בהפקעת הממוני נפקע במילא האיסורי.

ולכאורה י"ל, דהסברא בזה היא, דשמואל ס"ל להיות והעבר הכנעני לא היה שייך לדיני איסור כלל לפני שנעשה לעבר שהרי היה ככל הגויים, אלא שהיה לו דין קנין ממונות, וא"כ מתחילה נקנה לישראל מדין ממוני עם כל ההתחייבויות הכרוכות בדבר ואח"כ כשמל וטבל נעשה אצלו הקנין האיסורי. אמנם באמת אם העבר לא ימול ויטבול ולא יקבל עליו דת ישראל הרי לא יהיה רשאי הארון לקיימו לאחר י"ב חודש, וכמבואר ברמב"ם פ"ח מהל' עבדים (ה"ב), וז"ל: "הקונה עבד מן העכו"ם סתם ולא רצה למול ולקבל מצות העבדים מגלגלין עמו כל שנים עשר חדש ואם לא רצה חוזר ומוכרו לעכו"ם או לחוצה לארץ, ואם התנה העבר עליו תחלה שלא ימול ה"ז מותר לקיימו כל זמן שירצה בגיותו ומוכרו לעכו"ם או לח"ל". וכ"כ בהלכות מילה (פ"א ה"ו), וז"ל: "לקח עבד גדול מן העכו"ם ולא רצה העבר למול מגלגלין עמו כל שנים עשר חדש יתר על כן אסור לקיימו כשהוא ערל אלא חוזר ומוכרו לעכו"ם ואם התנה עליו מתחלה והוא אצל רבו העכו"ם שלא ימול אותו מותר לקיימו והוא ערל ובלבד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח ויהיה כגר תושב אבל אם לא קיבל עליו שבע מצות יהרג מיד ואין מקבלים גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג". והיינו, שהעיקר כאן הוא הקנין הממוני שעל ידו נקנה האיסורי, וא"כ כאשר נפקע הקנין הממוני נפקע הקנין האיסורי.

אבל רב ס"ל, דהן אמת שהקנין הראשוני הוא ע"י הקנין הממוני, אבל אחר שכבר נקנה הרי גדרו הוא עבד, וגדר של עבד הוא האיסורי דוקא. והיינו,

ברשותו כלל, כיצד יכול לשחררה ע"י הגט, והרי אינו יכול להפקירה כי אינה כעת ברשותו. והיינו, שאינו יכול להפקיע את בעלותו הממונית ממנה מכיון שאינה ברשותו. א"כ יוקשה, כיצד השתחררה ע"י הגט שלה.

ותירץ על כך בשו"ת אחיעזר (חלק ג' סי' ע"ח), ותוכן דבריו הוא, דהיות וישנו קנין האיסורי וקנין הממוני, הנה לדעת ר' אבא הקנין האיסורי הוא העיקר וע"י שיפקיע את הקנין האיסורי שיהיה העבר כישראל כשר, ממילא יפקע ג"כ הקנין הממוני ויצא לחירות. והנה כל הבעלות של התרמודאה על אמתו של ר' אבא היא רק בעלות ממונית, וא"כ כל מה שאינה ברשותו של ר' אבא היא רק מצד הקנין הממוני ולכן באמת אין יכול הוא להפקירה שזהו מצד הבעלות הממונית. אבל היות שכל הגדר העבר הוא דוקא האיסורי וזה אינו ברשותו של התרמודאה, לכן ר' אבא שדר לה גיטא דחירותא להפקיע את הצד האיסורי, שע"י נפקע ממילא הבעלות הממונית (ועיי"ש שמביא כמה הוכחות ע"ז, ואכ"מ).

וממשיך האחיעזר דכל זה הוא דוקא לדעת רב, דהמפקיר עבדו צריך גט שחרור, והיינו דעיקר גט שחרור הוא דוקא להאיסורי, אבל לשמואל דס"ל דהמפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך גט שחרור, ד"כל שרשות רבו עליו קרוי עבד וכל שאין רשות רבו עליו אינו קרוי עבד". א"כ משמע לשי' שמואל דעיקר העבדות תלוי בהקנין הממוני שלו, ולכן לא יתכן לדידיה מעוכב גט שחרור.

ד.

ולפ"ז נראה לומר הביאור בעומק יותר במח' רב ושמואל, דלרב עיקר הקנין הוא האיסורי, וע"י האיסורי נקנה הממוני, ואף שיתירו את הממוני עדין

העיקר כשמואל, וע"כ הן בכסף והן בקנין שטר אינן דומין לאשה, שהרי הא דכסף משתחרר דכתיב "והפדה לא נפרתה", שזהו דין מיוחד בעבד וכן הוא בשחרור ע"י שטר, ואף שילפינן "לה לה" מאשה, ככ"א תאמר בעבד שכן יוצא בכסף, והיינו דהקנינים דעבד שונים מבאשה, דבאשה העיקר הוא הקנין האיסורי ובעבד העיקר הוא הממוני, וא"כ הנדר האיסורי דעבד שונה מהנדר איסורי דאשה. אמנם רבנן סברי דהן אמת כשיטת רבי לגבי שחרור בכסף אבל בשטר מכיון שילפינן זאת מ"לה לה" דאשה, א"כ בזה ישנו דין מיוחד דהאיסורי הוא העיקר כאשה, אשר ע"כ אין העבד משתחרר לחצאין ע"י שטר. ויוצא דרכי ורבנן סברי דבעבד הממוני הוא העיקר (כשמואל דלעיל).

אבל רב יוסף סבירא ל" דמחלוקת רב ושמואל הוא מחלוקת רבי ורבנן דרבי סבר דהן בכסף והן בשטר יוצא לחצאין שהעיקר הוא הממוני דשמואל סבר כשיטתו. משא"כ רבנן סברי שהעיקר הוא האיסורי וע"כ הן בכסף והן בשטר סברי רבנן שאינו יוצא לחצאין ורב סבר כוותיהו.

(אמנם בשותפין שהמשחרר מוציא את כל האיסורין שבעבד ואין בזה שיורי דדמי שפיר לגמ' דאשה שאין בה כל שיויר ע"כ הן לרבי והן לרבנן העבד משוחרר לחצאין).

שהיות וכבר נכנס בנדר איסור דעבד הרי אף שיפקע השעבוד הממוני לא יפקע ע"י השעבוד האיסורי. וההסברה בזה: דלשמואל הקנין האיסורי הוא ענין של שעבוד, שבא כתוצאה מהממוני, וע"כ ע"י הפקעת הממוני נפקע האיסורי שבהפקעת שיעבוד אי יפקע שיעבוד ב'. אבל רב ס"ל דהאיסורי הוא מהותו של העבד, ולכן לא יפקע ע"י הממוני. (ועוד יש להאריך בהגדרת הענין, ומקוצר היריעה נסתפק בזה).

ה.

ולפי הנ"ל נראה לומר, דרב ושמואל פליגי גם בשחרור חצי עבד, דהנה החסרון בשחרור חצי עבד הוא דוקא מצד האיסורי שלו, שדומה בזה לא"א, דגם א"א לא יוצאת ע"י גמ' לחצאין, וכן גם העבד, אמנם מצד הממוני שבעבד אין כל חסרון בשחרור חצי עבד, שהרי ודאי שאדם יכול להוציא מרשותו מחצית ממונו, והמחצית השני' להשאיר ברשותו, וא"כ אי נימא כשמואל שהעיקר הוא הממוני אין כל חסרון בשחרור חצי עבד. אך אי נימא כרב שהאיסורי הוא העיקר א"כ בזה דומה הוא לאיסורי דאשה ובזה לא שייך שיצא לחצאין.

וע"פ כהנ"ל תובן הסוגיא דלעיל כדף מא, ב בשחרור חצי עבד, דהנה רבה ס"ל דלדעת רבי הממוני הוא

בענין "זנשלמה פרים שפתנו"

הת' מנחם מענדל שי' והבה
בעמח"ס כרם־מנחם על שו"ע הרב

מקדים מקור הענין בחז"ל / מביא חילוקי הלשונות בדברי כ"ק אדה"ז / מתאים ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע לדברי כ"ק אדה"ז / מביא הסתירות בגדר אמירת סדר קרבנות בדברי כ"ק אדה"ז ומבאר דברי כ"ק אדמו"ר בזה / מחדש גדר אמירת פרשת הקרבנות, ועפ"ז מיישב הסתירות / עפהנ"ל מבאר מנהגנו להניח תפילין קודם 'איזהו מקומן' / דוחה ביאור זה מכמה קושיות / מתרץ הקושיות ומבאר בדא"פ הטעם למנהג זה.

עליהם? אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות, בזמן שקוראין בתן לפני - מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני, ואני מוחל להם על כל עונותיהם".

מובאות אלו ועוד מלמדים על אופן הקרבת הקרבנות בזמן שאין בית המקדש קיים, שע"י אמירת סדר הקרבנות והעיסוק בתורתם נחשב לנו כהקרבתן.

והנה, ענין זה נזכר בשו"ע"ר מספר פעמים בכמה אופנים, ונבא לבאר החילוקים ביניהם בדיוקי לשונות בדברי רבינו בעוה"שי"ת:

כבואנו לדון בדברי רבינו במקור החיוב דאמירת פרשת הקרבנות ופרטיו מצינו שינויי לשונות:

א. בנוגע למקור החיוב דאמירת פרשת הקרבנות: במהר"ק (ס"א א ס"א) כתב רבינו הטעם לאמירת פרשת הקרבנות בכל יום משום ש"אמרו חכמים [מנחות שם]: 'כל העוסק בתורת עולה כאילו

א.

מקור הדברים בחז"ל:

איתא בגמ' סוף מנחות (ק', א): "אמר ר' יצחק, מאי דכתיב [ויקרא ו, יח] 'זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם?' כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם". ע"ש בגמ' מאמרים נוספים בעי"ז.

ועד"ז איתא בגמ' תענית (כו, ב) ומגילה (לא, ב) 'במה אדע כי אירשנה' [בראשית טו, ת] - אמר אברהם: ריבונו של עולם, שמא ישראל חוטאין לפניך, אתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? אמר לי: לאו. אמר לפניו: רבונו של עולם, הודיעני, במה אירשנה? אמר לי: 'קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת' וגו' [שם טז]. אמר לפניו: רבונו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא

ובסי' מח (שם): "וטוב לומר פרשת הקרבנות מעומד דוגמת הקרבנות שהי' מעומד". וצ"ב דיוקי לשונות אלו.

ביאור כ"ק אדמו"ר בחילוקי הגדרים ד"ונשלמה פרים שפתינו" והתאמתם לדברי רבינו

ב.

בכמה מקומות בלקו"ש (חי"ח 314 ואילך. חל"ב ע' 73 ואילך. ובכ"מ) ביאר כ"ק אדמו"ר ענין הקרבנות בזמננו בכלל וחילוקי הדרגות שבוה:

א. קריאת פרשיות הקרבנות שכתושב"כ הנלמדת בעיקר מהא דאמרו "מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני ואני מוחל להם על כל עוונותיהם". - "היינו לענין התוצאה (ה'נפעל), שעי' קריאת פרשת הקרבנות כתושב"כ מכפר הקב"ה לישראל כמו שמכפר להם ע"י הקרבנות" (לקו"ש חל"ב ע' 83).

ב. העסק בתורת הקרבנות ובהלכותיהן, הנלמד ממה שאמרו "כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה" וכו' - "היינו (לא רק בנוגע להתוצאה, אלא) גם בנוגע להפעולה דהקרבה והקטרה, דהוי כיש כאן מעשה הקרבה.

"אבל מ"מ, זה שהעסק הוא כאילו יש כאן מעשה הקרבה, היינו רק שנחשב כאילו האדם (הגברא) עשה מעשה דהקרבה והקטרה, אבל אי"ז שייך להתפצא, שאין כאן מעין הפצא של קרבן" (שם).

ג. הא דתפלות במקום קרבנות תקנום - "י"ל ששייך לתפצא דההקרבה, דלא רק שיש לאדם השכר או הכפרה שעי' הקרבת קרבן (התוצאה של הקרבן), או המעלה הנעשית בהגברא ע"י מעשה ההקרבה, אלא

הקריב עולה וכל העוסק בתורת הטאת כאילו הקריב הטאת".

ומאידך במהדו"ב (שם) נקט בלשון אחר: "לקיים מה שנאמר ונשלמה פרים שפתינו, וכמו שאמרו חכמים על פסוק [ויקרא ז, לז] זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת' וגו' - כל העוסק בתורת עולה כו".

ואילו בסי' מח (ס"א) כתב: "שעי' הקריאה זו מעלה הקב"ה עליהם כאלו הקריבו קרבן תמיד במועדו, כמשנ"ת בסי' א".

וגבי אמירת משנת "איזהו מקומן" כתב (סי' ג): "משום שנאמר [מלאכי א, יא] ו'בכל מקום מוקטר מוגש לשמי', וכי בכל מקום מקטירין ומגישין? אלא אלו תלמידי חכמים שעוסקין בהלכות עבודה בכל יום בכל מקום שהם מעלה אני עליהם כאלו מקטירים ומגישים לשמי".

גבי מנהג ההפטרה בפרשת המוספין שבפנחס ביו"ט ראשון של פסח (סי' תפח ס"ו): "וסמכו להם על מה שאמרו חכמים [מגילה לא:ז], שאמר אברהם לפני הקב"ה: רבוננו של עולם, בזמן שאין ביהמ"ק קיים אין להם על מה שיסמכו, מה יהא על בני כשיחטאו, שמה עתה עושה להם כדור המבול והפלגה? אמר לו הקב"ה: כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקורין בהם מעלה אני עליהם כאילו מקריבין לפני קרבן ומוחל אני על כל עוונותיהם".

ב. אם צריך לומר פרשת הקרבנות מעומד: במהדו"ק (שם סי"ד): "צריך לומר פרשת הקרבנות מעומד וכן מזמור לתורה, דוגמת הקרבנות שהיתה מעומד".

ומאידך במהדו"ב (שם): "אבל אי"צ לומר מעומד כמו הכהן שהי' עובד מעומד, מאחר שהוא איננו כהן העובד אלא שבקריאתו מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב לו הכהן".

האמור דנלמד מ"כל העוסק בתורת עולה" וכו', כתב רבינו ד"ש לאומרה דוקא ביום (מהדר"ק שם סי"ג. מהדר"ב שם) היינו משום דהוי הקרבה וזמן ההקרבה אינו אלא ביום.

כמו"כ, להמבואר במהדר"ק בדבר חיוב אמירתה מעומד פשוט דהוי כמעשה הקרבה. ואף למה שחזר בו במהדר"ב דא"צ לאומרה מעומד - דייק כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ח ע' 414 שוה"ג הא' להע' 30) ממה שדייק לכתוב הטעם "מאחר שהוא אינו כהן העובר" כו', דא"צ אלא ענין צדדי דהוא עצמו אינו כהן, אך מלבד זאת יש לו מעשה הקרבה.

מאידך, ניתן גם להוכיח דלא הוי כמעשה הקרבה אלא כתוצאה בלבד;

דעיין בכ"י (סי' א ד"ה ופרשת הקרבנות), שכמקור לחיוב אמירת פרשת הקרבנות הביא ב' מאמרי חז"ל הנ"ל, ד"מעלה אני עליהם כאילו הקריבו לפני" (התוצאה והנפעל דהקרבו) יחד עם "כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה" (מעשה הקרבה).

ובהתייחסו לזה כתב כ"ק אדמו"ר (שם סוה"ע 82) דהיינו משום שמדובר רק בקריאת פרשת הקרבנות, שלכן כתב ד"ש בזה רק התוצאה דמעשה הקרבנות.

ויתירה מזו כתב בלקו"ש ח"ה (ע' 834 הע' 2) דאף שבנוגע לפרשת הקרבנות הביא רבינו לשון חז"ל ד"כל העוסק בתורת עולה" כו' השיך יותר בעסק בתורת הקרבנות - "עכצ"ל דכאן 'העוסק' לאו דוקא, שהרי בתענית (כו, ב. ויש"ג) הלשון 'קוראין' (ובפרט שבכ"י (או"ח סוס"א) הביא ב' מרז"ל אלו ביהד)". ומבואר דפרשת הקרבנות הויא בדרגא נמוכה יותר מזו של העוסק בתורת הקרבנות.

וכן עיין לו בהמשך דבריו שם: "ועפ"ז יומתק ג"כ מה שאדה"ו (במהדר"ב) מוסיף שדרשת 'כל העוסק'

שמעשה תפלה נחשב ממש כמעשה ההקרבה, שיש כאן חפצא של 'קרבו', ולכן ישנם על המתפלל כמה תנאים בדוגמת מקריב קרבן [כג"ל מסי' צח]".

ולפ"ז יש לכאר בלשונות רבינו:

דעל מנהג ההפטרות בפרשת הקרבנות ודאי י"ל דאינה אלא לענין התוצאה של הקרבן (האופן הא'), שלכן הביא רק המדרש ד"מעלה אני עליהם כאילו הקריבו לפני" כו', והעיסוק בתורת הקרבנות ודאי יש לו דין של מעשה הקרבה מצד הגברא (האופן הב'), שהביא בו מאחז"ל ד"כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה" כו', וכן גבי תפלה, ד"ש בה גם החפצא דקרבו (האופן הג'), הזכיר כל הפרטים המחייבים זהירות בה.

סתירות בנדר אמירת פרשת הקרבנות בלשונות רבינו וביאורי כ"ק אדמו"ר בהם

ג.

ברם, בענין נדר אמירת פרשת הקרבנות מצינו דיוקים לכאן ולכאן בדברי כ"ק אדמו"ר, שלמרות שבלקו"ש חל"ב החליט דאינו אלא לענין התוצאה דהקרבות (אופן הא') - מ"מ הדברים לא נאמרו כשיטת רבינו, ואדרבה, בהערה שם (הע' *52) כתב דמדברי רבינו שבנוגע לפרשת הקרבנות הביא במהדר"ק ובמהדר"ב מאחז"ל ד"כל העוסק בתורת עולה" כו' משמע שבא להשוותו להעוסק בתורת הקרבנות, דהוי ממש מעשה הקרבה (אופן הב').

וזאת מלבד צדדים נוספים לספק שניתן למצוא בדברי רבינו ולשונותיו וביאורי כ"ק אדמו"ר בהם;

דמחד נראה דפרשת הקרבנות הוי ממש כמעשה הקרבה כדין העוסק בתורת הקרבנות, דמלבד

העובר אלא שבקריאתו מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב לו הכהן, דמלבד זאת שממעט כאן ממעשה ההקרבה דהישראל, אלא אף מוסיף דלא תימא דאף דאיננו כהן מ"מ הוא ישראל המקריב, שלזה נתנה לו הזכות בזמננו שאין ביהמ"ק וכהן המקריב, וכהאופן הב' דלעיל, אלא עוד זאת - אינו מקריב כלל, אלא שנקרא כאילו שהקריבו עבורו קרבן, היינו תוצאת מעשה ההקרבה ותו לא - אופן הא' דלעיל ולשון "עוסק" הנאמר בהם הוא לאו דוקא, כנ"ל מלקו"ש ח"ה¹.

ומה שנאסר עליו לאומרן כלילה אלא ביום אף להמהדר"ב - הנה רבינו לא הזכיר הטעם ד"דוגמת הקרבנות שהיתה ביום", כבמהדר"ק (שהביאה שם בסעיף בפני עצמו (סי"ב) ובס"י מה, אלא כתב "שהוא זמן הקרבנות ולא כלילה", שמוזה מוכח שאמירתן ביום אינה בכדי להשתוות למעשה ההקרבה כ"א לזמן ההקרבה, כי העיקר הוא תוצאת מעשה ההקרבה ותו לא.

ועיג"כ בלקו"ש הל"ב שם, שסייג חיוב זה משני מעמים: (א) כבר כתב הצמח צדק [אור התורה דרושים לשבועות ע' קנט. פסקי דינים להצ"צ בהוצ' קה"ת תש"מ: עט (תיו). ובהוצ' תשנ"ב: עד (תיב)]. ש'היינו דוקא בענין אמירת פרשיות אלו שהם שייכים לסדר תפלה. . . (ב) גם בזה אינו דומה לחומר החיוב דתפלה בזמנה (שצ"ל בדיוק זמן הקרבת התמידין דוקא [ראה ברכות שם. רמב"ם הל' תפלה פ"א ה"ה. פ"ג ה"ב. מושו"ע ושו"ע ר"ס פט וקנ]). הרי שגם חיוב זה אינו אלא משום שאומרם בסדר תפלה.

ומה שמוסיף בתפלה "יהי רצון מלפניך שיהא זה חשוב ומקובל לפניך כאילו הקרבתי" כו', וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר שם (ע' 83 הע' 82) ד"אז נחשב כהקרבה ממש, כבטושו"ע ודאדה"ז שם סי' א סי"ו (במהדר"ק

כו' הוא ע"פ 'זאת התורה לעולה' גו', שהוא לתרין ולהכריח שעוסק' לאו דוקא, כ"א שתהי' 'התורה לעולה"ע"ב.

וביאור הדברים: שבמהדר"ק שם (סי"א), בהביאו דרשת חז"ל זו הביאו רק מסקנתה ד"כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה", והיינו להדגיש דהוי ממש עוסק בתורת עולה, וכהאופן הב' שנת"ל גבי העוסק בתורת הקרבנות, דהוי ממש כמעשה הקרבה. אולם במהדר"ב שם, מחד השמיט רבינו הסיום ד"כאילו הקריב עולה", אך מאידך הוסיף מקור דרשת חז"ל, שהיא בפסוק "זאת התורה לעולה למנחה לחטאת" וגו', להורות שלא מדובר כאן בעסק ממש, לא מבחי' לימוד כהלכתו (עד כדי כך שממשיך מיד שם ש"מי שיש לו לב ללמוד ולהבין אין לומר אפילו פרשת הקרבנות בכל יום אלא לפרקים" כו') ולא מבחי' עסק בהקרבה, אלא שנחשב לו כאילו הקריב עולה, והיינו תוצאת ההקרבה - הכפרה, וכהאופן הא' דלעיל גבי אמירת פרשת הקרבנות. וצ"ב.

ד.

ביאור גדר אמירת פרשת הקרבנות

ואשר נראה לענ"ד בזה הוא, דאכן במהדר"ק ובס"י מה מפורש יוצא בדברי רבינו דדין אמירת פרשת הקרבנות כמעשה הקרבה ממש, לא פחות מהמבואר גבי העוסק בתורת הקרבנות, וזאת ניתן להוכיח מכמה פרטים שכתב רבינו אודות אמירה זו; למדה ממאחז"ל דכל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, הצריך לאומרה מעומד וכיו"ב.

אולם במהדר"ב נראה כי חזר בו רבינו מדבריו אלו, שכן נראה ממ"ש ד"אין צריך לומר מעומד, כמו הכהן שהי' עובר מעומד, מאחר שהוא איננו כהן

מלית מצוייצת - יניח תפילין מיד" כו', היינו שהנחת התפילין צריכה להיעשות כתכיפות ללבישת הציצית ואין להמתין עמה עד אחר אמירת פרשת הקרבנות (ובמק"א ביארנו גדר חיוב זה, ואכ"מ).

וכן בסידורו הביא רבינו ברכת התפילין מיד לאחר ברכת הציצית, דהיינו לאחר ברכות השחר והתורה. ואף שבהל' תפילין שבסידורו לא הזכיר רבינו תיבת "מיד" - אבל עיין בס' 'סידור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' על אתר (להרלו"צ שיחי' רסקין, לונדון תשס"ג), שכתב שעצם זה שסידר בסידורו ברכת התפילין מיד לאחר ברכת הציצית הוא ראי' ברורה שסבר לחיוב הנחת התפילין מיד לאחר לבישת הציצית גם כמשנה אחרונה, שלכן לא הוצרך לכתוב זה בפירוש בהלכות שהביא בסידורו.

ביאור בטעם המנהג ודחייתו

ו.

וראיתי בס' 'כתבי הרח"א ביחובסקי' (ג. י. תש"ג, ע' רלב) שהציע טעם המנהג, וז"ל: "דהנה בשו"ע רבינו בס"א מהדו"ת ס"מ, שא"צ לומר פ' קרבנות מעומד כמו הכהן שהי' עובד מעומד, מאחר שהוא איננו כהן העובד אלא שבקריאתו מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב לו הכהן, עכ"ל. ובמהדו"ק בס"א ס"ד כתב: צריך לומר פ' הקרבנות מעומד וכן 'מזמור לתורה', דוגמת הקרבנות שהיתה מעומד. עכ"ל.

יורואים אנו ב' דיעות חלוקות, ודיעה אחת סוברת שמעלה עליו הכתוב כאילו הוא המקריב, והא דהוא אינו כהן - זהו חסד עליון שגם מישראל מקבל הקרבן הזה (וכמו שבכמה מותר זה). אבל כל מה

סמ"ו-טז), ובלבוש שם ס"ז - לענין אמירת פרשת קרבנות. ועד"ז לגבי קרבן תמיד שאומר לאח"ז רבון העולמים' כבס"י מח שם"

- יש לבאר לפמ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ח שם (שוה"ג הא' להע' 82) גבי תפלה, דיש הו"א לומר "דכל תנאים אלו [שנוכרו בשו"ע"ר בס"י צח] שבהם צריכה התפלה להיות דומה להקרבנות קרבנות הם רק משום שהפעולה והתוצאה דתפלה דומה לקרבנות". ע"ש שדחה זאת משום שמלשון רבינו גבי תפלה מוכח להדיא דהויא כמעשה הקרבנות קרבן בדרגא הגבוהה ביותר, היינו אופן הג' דלעיל, אולם הו"א זו יכולה להתאים גבי פרשת הקרבנות, דאפי' שאומר ה"יהי רצון" כו' אי"ז מוכרח דהוי כעושה מעשה הקרבה אלא שיחשב לו תוצאת ההקרבה, כנ"ל. ורו"ק.

ה.

מנהג חב"ד להניח התפילין

קודם אמירת משנת "איזהו מקומן"

ובאם כנים הדברים מעתה יבואר קצת מנהג חב"ד (היום יום..). י"ט מנחם-אב. 'ספר המנהגים - חב"ד' ע' 5. וראה גם הערות וציונים לסידור עם דא"ח מהרי"ל שיחי' גרונר, ברוקלין תשכ"ה, ע' 817) להניח התפילין רק קודם משנת "איזהו מקומן" ולא קודם לכן, ואכן כ"ק אדמו"ר הי' נכנס לבית-הכנסת לאחר שהניח מלית ותפילין בחדרו, וכאשר ניגש לעמוד החל (בשקט) ב"איזהו מקומן" (קונטרס 'התקשרות' גליון תקלח ע' 41).

ויל"ע בטעם מנהג זה, דהנה בריש הל' תפילין בשולחנו כתב רבינו (סי' כה ס"א): "ואחר שלבש

מאחז"ל (מנחות שם) ש"מעלה אני עליהם כאילו מקטירים ומגישים לשמי".

ד. גם לו היינו פוסקים כהמהדו"ק, אין טעם זה מספיק כלל לומר שכיון שצריכים לומר פרשת הקרבנות מעומד ממילא אנו כמו הכהנים ואסור לנו להניח תפילין בשעת העבודה, דהנה גבי תפלה, שכנגד קרבנות תקנה (עי' ברכות כו), כתב רבינו (סי' צח ס"ד) ש"צריך לזוהר שתהא דוגמת הקרבן, ככוונה, ושלא יערב בה מחשבה אחרת כמו מחשבה שפוסלת בקדשים, ותהא מעומד כמו עבודה, וקביעות מקום כמו הקרבנות, שכל אחד קבוע מקומו לשחימתו ומתן דמו. ושלא יחוץ דבר בינו לקיר כמו הקרבן, שהציצה פוסלת בינו לכלי, וראוי שיהי' לו מלבושים נאים מיוחדים לתפלה כמו בגדי כהונה" כו', ומבואר דתפלה גדולה בשוויונה למעשה ההקרבה יותר מפרשת הקרבנות (עכ"פ לפי המהדו"ק) ומ"מ עיקר החיוב דהנחת תפילין הוא דוקא בשעת התפלה!

ומכח קושיות אלו חזרה קושייתנו למקומה, מה טעם המנהג לעכב הנחת התפילין עד אמירת "איזהו מקומן" ולא להניחן מיד לאחר לבישת הציצית.

הצעת ביאור בהמנהג לפי המבואר לעיל

ז.

אולם לפי המבואר לעיל בארוכה בגדרי אמירת פרשת הקרבנות ומשנת "איזהו מקומן" נלענ"ד להציע ולומר הביאור בזה באופן הפוך, דהזמן המתאים ביותר להנחת התפילין הוא דוקא בשעת אמירת הקרבנות ובהם גופא - בשעת אמירת משנת "איזהו מקומן" העוסקת בתורת הקרבנות;

דהנה בליקוטי מהרי"ח (ח"א, יט סע"ב) הובא מסידור

שביכולתינו לעשות שיהי' דוגמת ההקרבה צריכים אנו לעשות לפי דיעה זו,

"והנה בובחים דף יב, א: אמר ר' אמי: תלמוד ערוך הוא בידינו תפילין חוצצות (למהוי יתור בגדים [בשעת עבודה]) ובמסקנא דיד חוצצות. וא"כ לא הי' על הכהן בעת הקרבת הקרבן תפילין של יד. וכן הוא ברמב"ם הל' כלי המקדש ה"ו: אין הכהן יכול לעבוד בתפילין של יד שהרי חוצצת, אבל של ראש אינה חוצצת, ואם רצה להניחם בשעת העבודה - מניח. עכ"ל". ע"ש.

הרי שבשל כך שהאומר קרבנות דומה לכהן המקריב (לפי דעה א') וכיון שהכהן המקריב לא הניח תפילין בשעת עבודתו, לכן אין אנו מניחין התפילין מיד לאחר לבישת הציצית כדי שלא יהיו עלינו בשעת אמירת הקרבנות.

אולם לענ"ד דברים אלו קשה להולמם, מכמה טעמים:

א. טעם זה מועיל רק לו היינו פוסקים כמהדו"ק שבשוע"ר, שלפי האומר פרשת הקרבנות דומה ממש לכהן המקריב הקרבן, אולם אנו פוסקים כהמהדו"ת, שהיא המשנה האחרונה של רבינו, שלפי איננו דומים לכהן כלל וממילא אין עלינו האיסור להניח התפילין בשעת אמירת הקרבנות (וע"ש בסוף דבריו שאכן בזה הטעם מנהג אלו המניחין התפילין לפני פרשת הקרבנות).

ב. בתוך דבריו כותב דגם לפי המהדו"ת איננו כהנים אלא ישראלים המקריבים, וא"כ לא שייך אצלנו כלל הענין דיתור בגדים.

ג. אין סיבה זו מספקת לבאר מנהג המניחין אותן לפני אמירת משנת "איזהו מקומן", שגם היא עסק בתורת הקרבנות, שע"ז הביא רבינו (סי' נ ס"א)

בתורת הקרבנות מאשר באמירת פרשת הקרבנות, שבאמירתה מעלה עליו הכתוב רק את תוצאת הפעולה דהקרבת הקרבן ותו לא.

ואם כנים הדברים נמצאנו למדים שעייכוב הנחת התפילין עד אמירת משנת "איזהו מקומן" אין בה משום זילזול ועייכוב סתם, אלא אדרבה - בכדי לקיים בהידור יותר מ"ש בזהר לקשר הנחת התפילין עם הענין דקרבנות, שנפעל באופן חזק יותר ע"י העיסוק בתורת הקרבנות ובפרט בסדר התפלה. ודו"ק.

כתר נהורא, שמשמע מהזוהר שצ"ל סדר קורבנות בתפילין, ומציין לזוהר פ' ויקהל (דף רטו סע"ב) המדבר בקשר לתיקוני התפילה ". . . בגין דאצטריך לאתקנא גרמי' במצוה וקדושה, ולא תתקנא בקרבנין ועלוון לאתדכאה". הרי שהנחת התפילין מהווה הקדמה "לא תתקנא בקרבנין".

והנה ענין "לא תתקנא בקרבנין" המבואר בזהר הוא לכאורה באופן דהוי כמעשה הקרבנות קרבן ממש, שלמשנ"ת נעשה באופן נעלה יותר ע"י העסק

העוסק במצוה פטור מן המצוה*

הת' בנימין זאב שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

מביא מחלוקת הר"ן ותוס' בנוגע לדין עוסק במצוה / שואל מה הם סברות הר"ן ותוס' / מקשה עוד קושי' בענין זה מהגמ' במו"ק דאינה מתייחסת לת"ת כ"העוסק במצוה" / מנסה לתרץ עפ"י הסבר הראשונים בקידושין ודוחה התירוץ / מביא דלימוד תורה אין שייך בו הדין ד"העוסק במצוה" מכמה טעמים / מקשה דאין זה מסתדר עם דברי הרמב"ם במ"א / מבאר מחלוקת הר"ן ותוס' / עפ"ז מבאר הרמב"ם / מסביר מחלוקתם בפנימיות הענינים ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע / מקשר כל זאת עם המחלוקת בענין עשה דוחה לא תעשה / מביא הרמב"ם מהלכות שבת / מביא הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע בהקשר זה / עפ"ז אזל הרמב"ם לשיטתו הנ"ל.

שלבוש ציצית או שיש לו תפילין בראשו וכי יפטר
מכל המצוות היינו דהעוסק במצוה פירושו הוא
שמתעסק בה דווקא, ולא מספיק שמקיים מצוה.

ובכ"ק⁴ אומר תוס': "משום דעוסק במצווה . . . דלא
נפקא לן מקרא דעוסק במצווה פטור מן המצוה, אלא
דוקא שאינו יכול לקיים שניהם וכו'", היינו דדעת תוס'
היא, דדוקא מתי שאינו יכול לעשות שתי המצוות

.א.

בנוגע לדין "העוסק במצוה פטור מן המצוה", מסביר
תוס'² מהו גדרו של עוסק במצוה, וז"ל: "דבשעה
שהאבירה בביתו ואינו מתעסק בה, פשיטא דאף לרב
יוסף³ אינו פטור מלמיתב ריפתא לעני, שהרי אדם

1 כרכות יא, א. סוכה כה, א. ובכ"מ.

2 ב"מ כט, א. ד"ה והוי שואל. ועיין גם סוכה כה, א. סוטה
מד, ב.

3 שסובר שאדם שעסוק באבירה נחשב כש"ש, היות והוא
מרוויח מכך, שאם יבוא עני בשעה שמתעסק באבירה, יהיה פטור

* פלפול זה הודפס בחלקו בקובץ הערות התמימים ואנ"ש
דישיבתנו (רכ"ג, א' דשנה זו), והובא בזאת בהשלמת הענין ובפירוט
יתר.

מליתן לו צדקה (ונפטר מכמה מצוות עשה", רמב"ם הלכות
גזילה ואבירה פרק י"ג הלכה י'), שהרי "העוסק במצווה פטור מן
המצווה, ומצד הנאה זו נחשב כש"ש. ואילו רבה חולק עליו וסובר
שנחשב כשומר חינם, היות ואין זה שכיה שיבוא עני בשעה שעוסק
באבירה, (כ"ק נו, ב).

4 נו, ב. תוס' ד"ה בההיא.

וכן לאורך מדוע הגמ' צריכה להביא הטעם ד"יכולה להיעשות ע"י אחרים", והרי הטעם לפוטרו הוא לכאורה מפני ש"העוסק במצוה פטור מן המצוה", ולא מצד זה שיכולה להיעשות ע"י אחרים?

ג.

לכאורה ניתן הי' לומר ולתקן, ע"פ הסבר הראשונים⁸ במסכת קידושין (לב, א), דשם הגמ' אומרת, "אבא אומר השקיני מים (ויש מצוה אחרת לעשות כגון לקבור את המת או לוויה. רש"י) ומצוה לעשות. . . איסי בן יהודה אומר אם אפשר למצוה להיעשות ע"י אחרים תיעשה ע"י אחרים וילך הוא בכבוד אביו. . . הלכה כאיסי בן יהודה". ומסבירים המפרשים, שמדובר במקרה שעוד לא התחיל לעשות את המצוה, אלא שנודמנו לפניו שתי המצוות יחד, אך אם כבר התחיל לעסוק בכבוד אביו הרי העוסק במצוה פטור מן המצוה ואינו צריך להפסיק, אפי' שאת המצוה השניה א"א לעשות ע"י אחרים.

ועד"ז נאמר גם כאן (בלימוד תורה), שמדובר כשנודמנו לפניו שתי המצוות יחד, אך אם התחיל ללמוד אינו צריך להפסיק.

אמנם תירוץ זה אינו, שהרי רש"י (שם) מפרש, "כלומר שאם יש לך לעסוק במצוה תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה", ובהמשך הגמ', "וכאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים", מפרש"י, "שאו מבטל תלמוד תורה" וא"כ ודאי שמדובר בשהתחיל כבר ללמוד. והדרא קושיא לדוכתא?

ד.

והנה קושי' מעיקרא ליתא, דהא בלימוד תורה אין שייך הדין ד"העוסק במצוה פטור מן המצוה", כפי

יחד, כגון שעוסק בשתי ידיו באבידה וכדו', רק אז נפטר ממצוה שניה, אך אם יכול לקיים עוד מצוה, כגון שאוחז בידו אחת בשה שמצא, ובידו השניה יכול לתת פרוטה לעני, אינו פטור מליתן לו הפרוטה, היות ויכול לקיים שניהם.

הר"ן⁵ חולק על תוס' וסובר, שאע"פ שיכול לקיים שניהם כגון שאינו מתעסק כל כולו באבידה, הרי הוא פטור ממצוה אחרת, וז"ל הר"ן: "ובההיא ודאי פטור מליתן פרוטה לעני אע"פ שאפשר לו לקיים שתיהן". היינו שדעת הר"ן היא דגם מתי שיכול לקיים שניהם פטור מן המצוה⁷.

ויש להבין בשיטות הר"ן והתוס', במה נחלקו ומהם סברותיהם?

ב.

עוד צריך להבין, דבמסכת מועד קמ"ן (ט, ב) אומרת הגמ' (וכן נפסק להלכה) דאם יש באפשרותו ללמוד תורה ויש לו עוד מצוה לעשות, אם המצוה יכולה להיעשות ע"י אחרים תיעשה ע"י אחרים, ואם אינה יכולה להיעשות ע"י אחרים חייב לעשותה.

ויש להבין מדוע הוא חייב לקיים את המצוה כשאינה יכולה להיעשות ע"י אחרים, והרי "העוסק במצוה פטור מן המצוה"?

5 סוכה כה, א. ובדפי הר"ף יא, א. בר"ה ואיכא.

6 לשון הרא"ש בהגה"ה שם: "אבל בא"ז חילק דכל העוסק במצוה בידיו או ברגליו כגון משקה בהמת אבידה או מאכילה מיפטר בההיא שעתא למיתב פרוטה לעני אע"ג שיכול לקיים שניהם".

7 אך במקרה שחוס' מביא "שבשעה שהאבידה בביתו ואינו מתעסק בה", וכן כשלוש ציצית ותפילין וכו"ב, גם הר"ן סובר שודאי אין זה נק' עוסק במצוה, ומחלוקתם היא דוקא כשמתעסק בה ויכול לקיים עוד מצוה,

8 ר"ג, ריטב"א ונמו"י.

לקיימה אין סיבה לפוטרו ממצוה זו.

ולהר"ן, הסיבה לכך שהתורה פטרה את העוסק במצוה היא, כלשונו: "כל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרות ולקיים מצוות אחרות אע"פ שאפשר לו"⁹, היינו שהתורה לא רוצה להטריח אותו, ולכן גם אם יכול לקיים שתיהן, אך היות והוא עוסק במלאכתו של מקום, התורה פטרתו.

ו.

ועפ"ז תוכן שיטת הרמב"ם, די"ל דהרמב"ם ס"ל כתוס', שסיבת הפטור היא טכנית, וכפי שכתב בהל' ק"ש (פ"ד ה"א): "מי שהיה ליבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצוות ומק"ש", ומסביר הכס"מ (שם): "סובר רבינו דה"ה שפטור מכל המצוות דעוסק במצוה פטור מן המצוה" דמזה שמוסיף המילים "טרוד ונחפז", משמע דס"ל שסיבת הפטור היא, דווקא היות והוא טרוד בזה, שטכנית אינו יכול לעשות עוד מצוה.

וכן בהל' אישות (הנ"ל), לגבי ת"ת מוסיף המילים, "וטרוד בה", דלכאורה מילים אלו מיותרות, ויכול לומר "ואם הי' עוסק בתורה והי' מתיירא מלישא אשה" וכיו"ב.

ומזה שמוסיף המילים "וטרוד בה" משמע שסיבת הפטור אינה (רק) מצד זה שלומד תורה, אלא (ג"כ) מצד זה שטרוד בה, שדווקא בכזה לימוד ישנו הדין דהעוסק במצוה, היות וטכנית אין באפשרותו לקיים המצוה ולישא אשה, אך בלימוד תורה רגיל (שאינו טרוד בו), הרמב"ם אכן יסבור דאינו נק' עוסק במצוה, היות ואינו טרוד בזה באופן שטכנית אינו יכול לעשות עוד מצוה. ולכן, דווקא בכזה לימוד (שטרוד

שנפסק ב"ברכי יוסף"⁹, ומביא הטעמים לזה, דהרי יש ציווי "והגית בו יומם ולילה", וא"כ יפטר מכל המצוות, היות ועוסק כל הזמן בלימוד תורה, ועוד שהרי כל הלימוד הוא בשביל המעשה "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", ולא יתכן שהלימוד יפטר ממצוות.

אך ביאור זה אינו עולה בקנה אחד עם מה שכתב הרמב"ם¹⁰ (הל' אישות פט"ו ה"ב), וז"ל: "ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה . ויבטל מן התורה הרי זה מותר להתאחר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה", היינו שלדעת הרמב"ם העיסוק בתורה נחשב כמצוה גם לדין "העוסק", וא"כ לשיטת הרמב"ם חזרת השאלה למקומה?¹¹

ה.

וי"ל הביאור בזה, ובתקדים ביאור סברות הר"ן והתוס' הנ"ל, די"ל שמחלוקתם היא בסיבת הפטור דהעוסק במצוה. דלתוס' הסיבה לפטור היא מפני שבפועל אינו יכול לעשות מצוה אחרת בו בזמן שמתעסק במצוה אחת, אך החיוב של המצוה השניה נשאר עדיין בתוקפו (אלא שאינו יכול לקיימה), ולכן דעת התוס' היא, שדוקא בעת שמתעסק במצוה באופן שאינו יכול לעשות עוד מצוה יחד, פטור מן המצוה האחרת, היות ובפועל אינו יכול לעשות מצוה אחרת, אך אם באפשרותו לקיים מצוה נוספת, אף שמתעסק הוא במצוה הראשונה, חייב לקיימה, דכיון שיכול

9 לכו"ו.

10 אדה"ו בהל' ת"ת פ"ג ק"א ס"ב א' בד"ה ומכל מקום מסביר זאת באופן שונה.

11 וכפרט שהוא מצוה אומר בהלכות תלמוד תורה (פרק ד' הלכה ג), דין זה שאם יש לפניו מצוה לעשות כשעת עסקו בתורה, אם יכולה להעשות ע"י אחרים וכו'.

12 כן דעת אדה"ו בשלחנו הל' תפילין ס"ה ס"ו.

והציור שונה הוא בכל מצוה, לכן הכיר בכך שלא קראו ק"ש, היות והרגיש שחסר אצלם הציור הפרטי דמצות דק"ש. אמנם, מצד העצמות, בשעה שעשו המצוה דהכנסת כלה המשיכו העצמות. עכתרה"ק.

ועפ"ז אפשר לומר, דשורש מחלוקת הר"ן ותוס' ע"פ פנימיות העניינים, הוא, דהר"ן מדבר מצד המשכת העצמות שבכל מצוה, ולכן אין לשיטתו חילוק בין יכול לקיים שניהם לאינו יכול לקיים שניהם, דכיון שהמשכת העצמות שווה בכל המצוות, כלולה בהמצוה שעוסק בה אותה המשכה שבכל המצוות. משא"כ תוס' מדבר מצד הציור דהמצוות, שכיון שמצד הציור, שונות המצוות זו מזו, באם יכול לקיים עוד מצוה, חייב לקיימה.

ח.

ונראה לקשר זה למחלוקת נוספת:

דהנה, מצינו מחלוקת בנוגע לדין "עשה דוחה לא תעשה", האם הכוונה בזה היא שהעשה מבטל את האיסור לגמרי, דהיינו שהאיסור מותר ("הותרה"), או שהאיסור קיים תמיד אלא שהעשה רק דוחה אותו ("דחוי"). דמהרשב"א והרמב"ם משמע דס"ל שהעשה רק דוחה את הל"ת ומהתוס' והריטב"א משמע שס"ל האיסור הותר לגמרי¹³.

ועד"ז מצינו חקירה בנוגע להדין דפיקוח נפש בשבת, האם שבת דחוי היא אצל פיקוח נפש, או ששבת הותרה בפני פיקוח נפש. דהיינו, דלדעת האומר "דחוי", ישנה מצות שמירת שבת גם בזמן שיש פיקוח נפש, אלא שנדחית היא מפני פיקוח נפש. ולפי הדיעה ש"הותרה" שבת לגבי פיקוח נפש, כאשר

בו) מביא הרמב"ם הטעם ד"העוסק במצוה", אך בסתם לימוד תורה (שאינו מרוד בו) הרמב"ם יסבור שחייב במצוה האחרת, היות ואין בזה הדין ד"העוסק במצוה", וא"ש.

ז.

ונראה לומר בשורש מחלוקת הר"ן ותוס':

ב'תורת מנחם - התוועדיות' (חכ"א ע' 104) מסביר כ"ק אדמו"ר ז"ע, שכל מצוה היא חלק מעצמותו ית'. דכיון שעצמותו ית' נמצא בכל מצוה, ועצם שאתה תופס במקצתו אתה תופס כולו, לכך נמצא בכל מצוה העצם כולו, היינו, שעצמותו ית' כפי שהוא נמצא בכל מקום נמשך ובא בכל מצוה פרטית. נמצא, שלגבי המשכת העצמות אין הברדל בין קיום מצוה אחת לחברתה, היות שכנ"ל, עצמותו ית' נמצא בכל המצוות בשווה, ולכן "העוסק במצוה פטור מן המצוה", היות וכשמקיים מצוה אחת כלול בה כל ענין המצוות ואין צורך בעוד מצוה.

לאחמ"כ שואל מהמסופר בזהר אורות הינוקא, שהריה בלבושי החכמים שלא קראו ק"ש, אע"פ שהטעם לכך שלא קראו הוא מפני שעסקו במצות הכנסת כלה, ודין הוא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ומקשה הרבי דצריך ביאור איך מתאים זה עם המבואר לעיל שע"י שמקיים מצוה אחת ממשיך העצמות, דבזה אין הברדל בין מצוה לחברתה, וא"כ היאך הריח הינוקא בלבושיהם שלא קראו ק"ש?

ומבאר בזה, שבהמשכה שע"י המצות ישנם ב' דרגות: (א) שעצמותו ית' הכנים א"ע בציור מסוים, כגון במלית ותפילין נשמיים. (ב) שעצמותו ית' ממש נמצא בהמצוות (ללא כל ציור וכו').

ועפ"ז מתורצת השאלה מהינוקא, דזה שהכיר בכך שלא קראו ק"ש הוא מצד ציור המצוה, דהיות

13 עיין בספר זה ע' פלפול הגר"ז פעלדמאן שרן בנושא זה באריכות.

שבת לגבי חולה שיש בו סכנה, הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן. ודנו המפרשים בכוונת

הרמב"ם האם סובר "דהוי' היא", או ש"הותרה".

כ"ק אדמו"ר זי"ע¹⁴ מבאר בשיטת הרמב"ם, ד"כפשמות לשונו" ס"ל ששבת "דחוי" היא אצל פקוח נפש, וא"כ סברת הרמב"ם בזה עולה בקנה אחד עם מה שנתבאר לעיל, שסובר כתוס', שבזמן שאינו יכול לקיים שניהם דווקא, פטור מן המצוה.

דע"פ ההסבר בפנימיות העניינים הנ"ל, יוצא ששורש סברתו אחת היא, שמדבר מצד התלכשות עצמותו ית' בהציור דהמצוות כנ"ל.

14 לקוטי שיחות ח"א עמ' 347.

15 בצפנת פענח שם מביא שחייב לומר דס"ל להרמב"ם ש"הותרה" דווקא, מכך שהרמב"ם כותב שם בהלכה ב': "כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן". ולכאור' אפשר לפרש דברי הרמב"ם כפשמות, שסובר ש"דהוי", ולגבי העניינים שעושה בשביל החולה יכול להתנהג בשבת כחול, אך אין זה ששבת הותרה ממש כחול.

יש פיקוח נפש, השבת נעשית ממש חול, ומותר לו לעשות מלאכה.

ונראה לומר, דשורש מחלוקתם בפנימיות העניינים (בעוסק במצוה פטור מן המצוה, עשה דוחה ל"ת, ופיקוח נפש בשבת) חד הוא, דלסברא ש"הותרה", הוא מפני שס"ל דהיות ועצמותו ית' הכנים עצמו בכל מצוה ומצוה, ממילא אין חילוק בין מצוה למצוה, וכאשר עושה מצוה אחת לא חייב במצוה אחרת כלל, שעצם שאתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו (כנ"ל ס"ז).

ולאסברא "דהוי' היא", הוא מצד הציור דהמצוות, שבכל מצוה ומצוה הציורי שונה, ממילא גם כאשר מקיים מצוה אחת, ישנו עדיין הציור דהמצוה השני' ולכן המצוה השני' רק נדחית לגבי המצוה שצריך לעשות, אך הציור שלה עדיין קיים.

ט.

והנה, הרמב"ם כפ"ב מהלכות שבת, אומר: "דהוי' היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות . ספק נפשות דוחה את השבת, כללו של דבר,

בדין תנאי במעכשיו

(גיטין לב, א)

הת' שמואל אליעזר שיי וולפסון
תלמיד בישיבה

חוקר בגדר תנאי דמעכשיו, אם חל הקנין בהתקיים התנאי או בשעת מעשה וקיום התנאי מגלה שהוא מעיקרא / מפלפל בדברי הרמב"ם בפיה"מ ובי"ד, ומוכיח מדבריו כאופן הב' / מביא פסק הרמב"ם דכתנאי ד"מעכשיו" אין צורך למשפטי התנאים / מבאר גדר הצורך במושפטי התנאים / עפ"ז מוכיח שהרמב"ם ס"ל כהאופן הב' בחקירה דלעיל / עפ"ז מבאר ומדייק בלשון הר"מ בכ"מ / מבאר מה' הרמב"ם והראשונים בב"ב, שנחלקו בחקירה זו / מבאר ע"ד הדרוש גברי התנאי של הקב"ה עם ישראל "הנה נתתי לפניכם גו".

רק כשמתקיים התנאי, שאז חל הקנין למפרע, וכל זמן שלא מתקיים התנאי אין שום חלות של קנין.

ויש שלמדו באו"א, דאפשר לומר שגם חלות הקנין מתחיל מיד, אלא שהתנאי גורם שהחלות לא נגמר, וממשיך עד שמתקיים התנאי. דהיינו, שלפי אופן זה בתנאי דמעכשיו, גם המעשה וגם החלות חלים מיד, אלא הואיל שתלה זאת בתנאי - התנאי הוא דבר צדדי, כמו 'ארי' דרביע עליו, שמעכב בינתיים את המעשה, וברגע שמתקיים התנאי מסתלק המניעה הצדדית, ומתברר שישנו כבר מעשה וחלות גמורים מתחילה. משא"כ לאופן הא' התנאי פועל גם את חלות הקנין, והוא לא רק דבר צדדי, אלא חלק עיקרי בתנאי. (ועיין בחידושי הגר"ש שקאפ שדן בזה באריכות).

פתיחה: בין סוגי התנאים ישנו אופן של תנאי מעכשיו, לדוגמא שאדם אומר לאשה "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר ל' יום", או שאומר "מהיום ולאחר ל' יום" וכיו"ב. והדין הוא שמקודשת למפרע, היינו, שבשעה שמתקיים התנאי, מקודשת למפרע משעת נתינת המעות, ובוה שונה תנאי זה מתנאי רגיל שאומר "הרי את מקודשת באם וכיו", שבאופן זה מקודשת רק משעה שמתקיים התנאי.

והנה, מצינו חקירת האחרונים בהא דאמרינן שבתנאי מעכשיו מתקיים המעשה מיד. דיש שלמדו, שהפירוש בזה הוא, שלאחר שמתקיים התנאי אינלאי מילתא למפרע, וחל הקנין למפרע. היינו, שכל עוד שהתנאי לא התקיים בפועל אין שום חלות לקנין. דאמנם מעשה הקנין הי' מיד, אבל חלות הקנין הוי

לבטלו?

אבל באם נאמר ששיטת הרמב"ם בהגדר התנאי מעכשיו היא, שכבר בשעת מעשה, מיד חל גם חלות הקנין, א"כ יובן היטב מדוע אינו יכול לבטלו, כיון שכבר יש בזה שם חלות גמ. ורק כשלא אמר "מעכשיו", אלא בלשון תנאי רגיל, אזי יוכל לבטלו, משום שבאופן זה לא חל עדיין חלות הגמ.

משא"כ באם נלמד כהסברא באופן הא', שגם ב"מעכשיו" לא חל מיד החלות של הגמ (או הקנין), א"כ, כל זמן שלא נתקיים התנאי אין כאן חלות גמ ויכול לבטלו.

ב.

ועפ"ז יש לבאר ענין נוסף בשיטת הרמב"ם. דהנה בפ"ו מהלכות אישות (הי"ז) כתב הרמב"ם, שכל דיני התנאים (שצ"ל תנאי כפול והן קודם ללאו וכו' כתנאי בני גר ובני ראובן) זהו רק בתנאי שבלשון "באם", אבל אם מתנה בלשון "מעכשיו" אין צ"ל משפטי התנאים.

ומבאר במגיד משנה (שם הי"ח), שהטעם לזה הוא משום שבעת שאדם מתנה תנאי (רגיל) הוא מבטל את המעשה. היינו, שבעיקרון ה" המעשה צריך לחול מיד, כגון שנותן לאשה גמ ואומר לה שיחול באם תלך למקום פלוני, הנה לולי ה" מתנה תנאו היתה האשה מגורשת מיד, ובשעה שהתנה תנאי זה, הנה התנאי עוקר את המעשה, וגורם שיחול רק לאחר שיתקיים התנאי.

וא"כ נמצא, דאתי דיבור התנאי ועקר להמעשה, וחידוש זה שדיבור התנאי יכול לבטל מעשה, יש לו כח רק באופן שמקיים תנאו כתנאי בני גר ובני ראובן, שהיו בו משפטי התנאים (תנאי כפול וכו'), ולכן שם היה התנאי בלשון של "באם".

(ובהגדרת האופן השני ניתן לומר מצד אחר: דהגדר התנאי מעכשיו הוא, שהתנאי גורם שהחלות ימשך עד לקיום התנאי, היינו שהחלות של המעשה מתחזק ולא נגמר עד קיום התנאי, ולא שרבר צדדי מעכבו, אלא החידוש שבתנאי דמעכשיו הוא שהחלות נמשך הרבה זמן).

א.

ויש להוכיח מדברי הרמב"ם בכ"מ דשיטתו היא כהאופן השני שבתנאי כזה, חל הקנין מיד בשעת מעשה, וכדלקמן.

(א) המשנה דריש השולח (גיטין לב, א) מדברת על בעל ששלח גמ ע"י שליח ורוצה לבטלו ע"י שליח שני. והדין בזה הוא שיכול לבטלו רק בשליח להולכה, אבל בשליח לקבלה אינו יכול לבטלו, משום שכבר משעה שקיבל השליח את הגמ האשה מגורשת, ולא אתי דיבור ומבטל מעשה. והנה הרמב"ם בפ"י המשניות שלו כ', וז"ל: "ודע, אם נתן אדם לאשתו גמ על זמן או גמ על תנאי, והגיע לידה, אם אמר לה כשיגמר תנאי פלוני או כשיגיע זמן פלוני הרי את מגורשת מעכשיו, אינו יכול לבטלו אחר שהגיע הגמ לידה, ואם לא אמר מעכשיו יכול לבטלו ואפילו שהוא בידה, אחר שנשאר לו בו שום סרך והוא יכול להוסיף על תנאו כמו שנתבאר." ע"כ.

וכן פסק הרמב"ם בספרו הי"ד בפ"ח מהל' גירושין (ה"א). (ומביא שם המ"מ שהעיסור חולק ע"ז ואומר שאפי' אמר מעכשיו יכול לבטלו).

נמצאנו למדים מדבריו, שבאם אמר "מעכשיו", כבר משעת נתינת הגמ לאשה אינו יכול לבטלו אע"פ שעדיין לא נתקיים עדיין התנאי. ולכאורה צלה"ב בזה, דמדוע אינו יכול לבטל, הלא כל זמן שלא נתקיים התנאי הגמ לא חל, וא"כ מדוע אינו יכול

תנאי ב"ג וב"ר, ואי"צ במשפטי התנאים. היינו, שבזה
אזל הרמב"ם לשיטתי.

ד.

ויש לדייק זאת בדברי הרמב"ם. דהנה, בפ"ו מהל'
אישות (הי"ח) כתב גבי תנאי דמעכשיו, וז"ל: "שהרי
כשיתקיים התנאי תזכה זו בחצר ותתקדש זו ותתגרש
משעה ראשונה שבה נעשה המעשה כאילו לא היה
שם תנאי כלל". עכ"ל.

דיש לומר ולדייק בהוספת המילה "כלל", שלא היה
תנאי כלל, כלומר שלא נפרש שרק לאחר זמן נוצר
החלות למפרע, אלא כבר מההתחלה היתה חלות
הדבר, ע"ד ממש כבמקרה רגיל שאין כלל תנאי, דאז
החלות חלה מיד, הנה כמו"כ גם בתנאי דמעכשיו
החלות חלה מיד. משא"כ להדעות הסוברות שהחלות
ב"מעכשיו" היא לא מיד, א"כ אי אפשר לומר שזהו
כמו שלא היה תנאי כלל, ולכן לדעות אלו י"ל שגם
במעכשיו צריך למשפטי התנאים.

וי"ל שבהלכה י"ח בא הרמב"ם לבאר בטעם
ההלכה שכתב קודם (הי"ז) שבתנאי דמעכשיו לא
צריך למשפטי התנאים, וכותב שהטעם לזה הוא
שב"מעכשיו" לא היה שם תנאי כלל, וא"כ המעשה
והחלות נוצרו מיד, והתנאי לא בא לבטל מעשה,
שלכן לא נוצר בזה למשפטי התנאים.

וכן יש בזה לבאר את שיטת הרמב"ם בפ"ט מהל'
גירושין (הי"ט) שפסק, שבתנאי מעכשיו בכל הימים
שבינתיים עד שיתקיים התנאי היא מגורשת לכל
דבר, היינו, שלא חייב במזונותי ומעשה ידי לעצמה,
והבא עלי" בינתיים, הנה באם לא יתקיים התנאי אינו
חייב.

ומקור הדברים הוא בסוגיא דגיטין עג, ב - ער, א,
דשם דעת חכמים היא שהאשה היא ספק מגורשת,

משא"כ כשאומר תנאי "מעכשיו", הרי התנאי אינו
מבטל את המעשה, כיון שברגע שמתקיים התנאי
מתגלה שהמעשה חל למפרע, וא"כ התנאי לא ביטל
את המעשה, ולכן אין בזה חידוש (כ"כ) של אתי
דיבור ומבטל מעשה, ואין צורך במשפטי התנאים.

ג.

והנה, באם נאמר כהצד הא' (בהחקירה דלעיל)
שכשמתנה בלשון ד"מעכשיו", חלות הקנין הוי רק
לאחר שמתקיים התנאי, (וכל ההבדל בין תנאי כזה
לתנאי רגיל הוא, שלאחר קיום התנאי ב"מעכשיו",
מתגלה שלמפרע התקיים הענין, אבל לא שהחלות
מתחיל לפעול כבר בתחילה), הנה בכ"ז התנאי
ביטל את המעשה קצת, כיון שהחלות לא חלה אלא
רק בשעה שמתקיים התנאי, וא"כ, היה כאן ביטול
המעשה, שלא תפס מיד, וא"כ אתי דיבור ומבטל
מעשה ויצטרכו למשפטי התנאים גם בתנאי
דמעכשיו.

משא"כ באם נלמד שהרמב"ם ס"ל כהאופן שכבר
בעת מעשה הקנין (או הגירושין וכיו"ב) מיד חל
החלות, (אלא שהתנאי הוא ע"ד אר"י דרביע עלי",
או כהאופן הב' שהתנאי גרם שהחלות לא יגמר
מיד, אלא יומשך עד לקיום התנאי, אך עכ"פ החל
החלות לחול), וא"כ, התנאי לא ביטל את המעשה,
כיון שהמעשה קיבל חשיבות מידית, שהרי ה"ו בו
כבר שם של חלות, ורק שלימות החלות לא נתפסה
עדיון.

וע"פ הסבר זה בדברי הרמב"ם, יובן היטב פסק
הרמב"ם, שבתנאי ד"מעכשיו" אי"צ למשפטי
התנאים, דכיון שבזה לא אתי דיבור ומבטל מעשה,
שהרי ב"מעכשיו" יש להמעשה שם של חלות מידית,
עוד לפני שמתקיים התנאי, לכן אין צורך להכח של

מכר הראשון אין השני יכול להוציא ולקבל.

ועיין ברמב"ם בפ"ב מהלכות זכיה (ה"ב). ובמגיד משנה שם בסופו, וז"ל: "ומדברי רי"ף ור"ח לרבינו יש ללמוד, שהאומר "ואחריך מעכשיו לפלוני" אפי' ירד ראשון ומכר, השני מוציא מיד הלקוחות. וכ"כ בהלכות בכיאות סוף יש נוהלין, דבאומר "מעכשיו" השני מוציא מיד הלקוחות, ויש חולקין. עכ"ל.

נמצא, דשיטת הרמב"ם היא שבאם אמר "ואחריך מעכשיו לפלוני" אין הראשון יכול למכור, ומ"ש "ויש חולקין", אלו דעות הראשונים שהובאו לעיל.

וי"ל שנחלקו בחקירה דלעיל, ששאר הראשונים סוברים שאין הפשט ב"מעכשיו" שכבר מתחיל לפעול חלות קנין, אלא רק שלאחרי שהגיע הזמן חל למפרע, וא"כ מובן היטב שבאם נתן לראשון ואמר "ואחריך מעכשיו לפלוני" השני יקנה רק במקרה שהראשון ימות, וכל זמן שלא מת אין לשני שום חלות קנין, ולכן באם מכר הראשון, חל המכר, ואין לשני שום תביעה, כיון שבתוך הזמן אין לשני שום קנין והווי ממש כאילו שלא אמר מעכשיו.

אבל הרמב"ם אול לשיטתו, וסובר שב"מעכשיו" חל הקנין מיד, ולכן לשני יש כבר מיד חלות קנין בחפץ, ולכן אין באפשרות הראשון למכור החפץ, כיון שלשני יש כבר בעלות וזכויות בחפץ, משא"כ כשלא אמר "מעכשיו", אין לשני שום חלות קנין בחפץ, אלא רק לאחר שימות הראשון (קיום התנאי בנדו"ד). ולכן יכול הראשון למכור כיון שהחפץ רק בבעלותו, משא"כ כשאומר מעכשיו.

והנה לפי הסברנו בשיטת הרמב"ם, מיושבת קושיית רש"י ותוס' ועוד מהראשונים בניטין דף כה, ב בסוגיות ברירה. דלפי הדיעות שההלכה היא שבדיני תורה אין ברירה, וא"כ מדוע בתנאי מעכשיו

ומדוע הרמב"ם כותב שמגורשת לגמרי, וכתב המ"מ שגירסת הרמב"ם בגמ' שמגורשת, וכן גרס רי"ף, וכן כתב בתוספתא.

וי"ל, שהרמב"ם אול לשיטתי שבתנאי מעכשיו החלות של הגט מתחיל מיד, ולכן כתב שמגורשת אבל באם נאמר שחלות הגט יחול רק בעת קיום התנאי, א"כ, הרי היא עדיין בספק מה יהי לבסוף, ולכן צריך דינה להיות ספק מגורשת, וא"כ, נמצא שהדעות שחולקות על הרמב"ם (תוס' שם, הרא"ש ועוד) שפוסקים שספק מגורשת - זהו מפני שסוברים שהחלות לא מתחיל מיד אלא רק לבסוף ולמפרע.

ולהלכה רוב הפוסקים מחמירים וסוברים שהיא ספק מגורשת, ורק הרלב"ח בס' נב ומהישובים סי' מה מקילים בזה, והמהר"י בן לב סובר שבתנאי מעכשיו לכר"ע מגורשת מיד, והמחלוקת בגמ' בניטין היא במהלך "אם מת" ולא בתנאי מעכשיו.

ה.

וכן יש לבאר לפי"ז את שיטת הרמב"ם במקום נוסף, ובהקדים. דהנה במס' בבא בתרא דף קכה, ב (דנה הגמרא בענין ראוי בירושת הבעל, עיי"ש) ישנו דין שהאומר נכסי לך ואחריך לפלוני, אם קדם הראשון ומכר מה שמכר מכר ואין לשני אלא מה ששייר ראשון, ואם לא שייר כלום השני אינו מקבל. כך נפסק כשיטת רשב"ג בכ"ב (שם) בדף קלו.

וכתב הרשב"ם (קכה, ב בד"ה מסתברא): משא"כ במתנת "מהיום ולאחר מיתה", היינו, שבאם אומר "מעכשיו יהיה אחריך לפלוני", אזי אין באפשרות הראשון למכור את גוף הקרקע (או החפץ). ואם מכר אינו מכור.

והנה, גם הראשונים שם שסוברים (רשב"א רמב"ן) שגם ב"מהיום ולאחר מיתה"?? הנה ב"מעכשיו" אם

ועיין בשפתי חכמים שם, שמבאר דברי רש"י, דמדוע
בברכה לא נאמר "אם" ורק בקללה, עיי"ש. וע"ד
הדרש יש לומר קצת באופן אחר, שהברכה אף שהיא
גם על תנאי שקיימו תומ"צ, אבל הברכה היא באופן
ד"מעכשיו", היינו, שכבר מעכשיו תחול הברכה,
משא"כ הקללה היא תנאי באופן של "אם", שרק באם
לא יקיימו תומ"צ, אזי תחול הקללה.

והנה לפי מה שנתבאר לעיל גבי גדר דתנאי
"מעכשיו", י"ל שהברכה שהיא באופן של "מעכשיו",
אין הפשט שרק כאשר יקיימו תומ"צ יקבלו למפרע
את הברכות, אלא כפי שבואר בשיטת הרמב"ם
שכבר מעכשיו חלים הברכות עוד לפני שמקיימים
את התנאי של קיום התומ"צ, היינו, שהקב"ה נותן
מיד ברכות ליהודים עוד לפני שמקיימים תומ"צ, מיד
מתקיים "הנה אנכי נותן את הברכה", משא"כ את
הקללה מביא רק באם יהודי לא מקיים תומ"צ.

וי"ל שבה יודו כולם לסברת הרמב"ם, שמעכשיו
הקב"ה מחיל את הברכות, כי מרובה מידה טובה,
ומידת הקב"ה שלא כמידת בור', שרק בבור' חל
במעכשיו רק בעת קיום התנאי, משא"כ אצל הקב"ה
חל מיד.

אומרים שהגט (וכו') חל למפרע, דלכאו' מה ההבדל
בין זה לבין דין ברירה ועיין שם מ"ש בזה רש"י, תוס',
הרמב"ן, הר"ג ועוד.

אבל לשיטת הרמב"ם הנ"ל מובן החילוק היטב,
שהרי בברירה אין שום חלות שחל מעכשיו, אלא
שהרעיון בברירה, שהכל יחול אח"כ למפרע, ואת זה
לא אומרים. משא"כ בתנאי מעכשיו שכבר עכשיו חל
ונתפס, בזה ניתן ללמוד שכבר יש חלות מעכשיו.

חלק מהראשונים (הרמב"ן ועוד) כתבו לתרץ בזה,
שברירה השאלה היא על עצם הדבר, כגון איזה
אשה תצא מהפתח ראשונה, דאז אין יודעים מי היא
האשה המגורשת, וכן ביין אין יודעים איזה לוגים יפים
וטובים יותר לתרומה, להסבר על עצם הדבר עיין
ברש"י שם שבמקרה כזה ה"ה פוסח כביכול על שני
הסעיפים, משא"כ במעכשיו אין לו ספק בעצם האשה
שרוצה לגרש והספק הוא רק צדדי בתנאי.

ו.

ועפ"ז יש לבאר ענין נפלא בפשוט"מ ע"ד הדרש.
הנה ידוע הדיוק עמ"ש בפרשת ראה, "ראה אנוכי
נותן לפניכם היום וגו' את הברכה וגו' ואת הקללה אם
לא תשמרו וגו'".

בענין עיבור חדשים ושנים

הרב דוד זילברשטרום שליט"א

כפר-חב"ד

מביא כמה הלכות מרמב"ם הלכות קידוש החודש / מביא מקור לדברי הרמב"ם / מקשה סתירה מכמה הלכות / מבאר הסוגיא לדעת רבינו / לפי"ז מסביר שאין סתירה מריב"ל לברייתא / מבאר הלכות י"ז וי"ט בפרק זה / ולפי"ז נבין עובדא דעולא / מבאר שיטת הרמב"ם בענין ההודעה לבני הגולה, שאין מכוול / מקשה על המנ"ח בזה / מביא חילוק דבעל מרכבת המשנה ודוחהו / מביא צ"ח וחיודושי הר"ן / מתרץ על הנ"ל בב' אופנים / עפי"ז מבאר על דברי התו"כ / מבאר הסוגיא בסנהדרין / מקשה על דברי רבא דבמה מכוול הדיבור ומהי סברת מחלוקתם / מיישב שיטת רש"י בסוגיא / מבאר הסוגיא בערכין / מקשה קושיות הגרמ"ה ומיישבם / מפרש לפי"ז הש"ס בחולין ופסק הרמב"ם / מתרץ קושית הכס"מ על הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש / ומעיר ע"ז כמה הערות / מביא מחלוקת רש"י ותוס' בסנהדרין ומקשה על שיטת התוס' / מסביר טעמא דרבנן שם / עפי"ז מתרץ קושית התוס' / מביא ספרא על זילזול חמין מדאורייתא / מיישב קושיות רש"י והראשונים / מבאר ומטעים כל הסוגיא שם / מביא רמב"ם על הודעת עיבור השנה / מבאר שישנם ב' ענינים בעיבור השנה / מיישב קושיות התוס' בסנהדרין / מבאר דברי הרמב"ם בזה / מביא שיטת הריטב"א וקושיות הטור"א והמנ"ח עליו ומיישבם / מקשה על הא דרבא ומיישב/ מביא פלוגתת ר"מ ור"י בנדרים והרמב"ם פסק כר"מ אע"פ שהלכה כר"י / מקדים המכילתא שם ומבאר הנ"ל/ עפי"ז תבאר מחלוקתם ושיטת הרמב"ם / מבאר עובדא דעולא / מבאר הר"מ אזיל כשיטת הר"ן / וממילא פסק הרמב"ם כר"מ, דהלכה כר"ן.

סימן א

שלא יקדשו חדש זה הואיל ויצא שמו מעובר, ושם בהט"ו ואם עמדו העדים בעדותן ונמצאת מכוונת כו' מקדשין אותן ומונין לאותו חדש מיום שלשים כו' ובהי"ז ואם הוצרכו ב"ד להניח חדש זה מעובר וכו' מניחין, וזה הוא שאמרו מעברין את החדש לצורך, ויש מן החכמים הגדולים מי שחולק בדבר זה ואומר לעולם אין מעברין את החדש לצורך, הואיל ובאו עדים מקדשין ואין מאיימין עליהם, ובהי"ח, יראה לי שאין מחלוקת החכמים בדבר זה אלא בשאר חדשים

(א) רמב"ם פ"ג מקה"ח הלכה ט"ו: ב"ד שישבו כל היום שלשים ולא באו עדים והשכימו בנשף ועברו את החדש כמו שבארנו בפ' זה, ואחר ארבעה או חמשה ימים באו עדים רחוקים והעידו שראו את החדש בזמנו שהוא ליל שלשים ואפילו באו בסוף החודש מאיימין עליהם איום גדול ומטריפין אותן בשאלות ומטריחין עליהם בכדיקות ומדקדקין בעדות ומשתדלין ב"ד

דמאימין בכלל.

והנה מתוך מהלך דברי הרמב"ם מבואר שמפרש תיבת מאימין היינו השתדלות הפשרות לכתחילה שיחזרו בהם העדים כדי שישאר העיבור כמו שהיה, אבל אם העדים עומדים על דבריהם וא"א להשיבם מחוייבין הכי"ד לקבל עדותן ולסתור העיבור, זה מתבאר מדבריו בהל' ט"ו-ט"ז "ומעברין לצורך", פירושו בהחלט לא רק השתדלות האפשרית אלא אפילו אם עמדו בדבריהם אין משגיחין בהם ומקיימין העיבור, וזה פירוש דבריו בהלכה י"ז ומאימין לקדשו היינו לעשות מעשה הקידוש טרם שנעשה דאילו כבר נעשה אין צורך לאיום כלל וכנ"ל.

ולפי זה יצויד הדבר בשתי פנים, א) שהעידו העדים ובעוד שלא נגמרו החקירות רוצים לחזור מעדותן בעוד שבידם לחזור ורוצים לקלקל עדותן, ב) שעדים אחרים באים להזימם, וכמו שכתב רבינו בהל' י"ט.

ומעתה נבוא לבאר הסוגיא לדעת רבינו ז"ל, הנה ידוע דעת הרמב"ם בפ"ז מהקה"ח ה"ז דהכלל לא אד"ו ראש אינו בשביל ירקא ומתא כדעות ופירוש רש"י והראשונים, אלא עיקר הדבר להשוות החשבון כדי לפגוע הקיבוץ האמיתי וירקא ומתא הוא רק מעם לע שבזמן הזה בחרו לדחות אד"ו כמ"ש הפר"ח והפנ"י בר"ה בסוגין כידוע, אבל ירקא ומתא בפ"ע אין מעברין בשבילם כלל.

והנה הס"ד היה דהא דאמר עולא עברוה היינו ע"כ אע"פ שנראה הירח בזמנו, דאל"כ פשיטא דצריכין לעברו וא"צ כלל לטעם ירקא ומתא, וע"ז מקשים שם איני והתני רבה בר שמואל וכו' כשם כו' כן מעברין את החדש לצורך ת"ל החדש הזה כו' כזה ראה וקדש, היינו דכשנראה הירח בזמנו עכ"ח צריכין לקדש וא"א לדחות כלל וכמ"ש רבינו בפ"ח מקה"ח

חזן מניסן ותשרי או בעידי ניסן ותשרי שבאו אחר שעברו הרגלים כו' אבל אם באו העדים בניסן ותשרי קודם חצי החדש מקבלין עדותן כו' שאין מאימין על עדים כו' שראהו בזמנו כדי לעברו, ובה"ט, אבל מאימין על העדים שנתקלקלה עדותן הרי הדבר נוטה לגנאי שלא תתקיים העדות ויתעבר החדש מאימין עליהם כדי שתתקיים העדות ויתקיים החדש בזמנו, וכן אם באו להזים את העדות שראהו בזמנו קודם שקדשוהו ב"ד הרי אלו מאימין על המזומם עד שלא תתקיים ההזמה ויתקדש החדש בזמנו עכ"ל.

והנה מקור להלכות אלו מיוסדים על סוגיות הש"ס דר"ה כ' כי אתא עולא עד סוף הסוגיא ורבינו מפרש דהא דמאימין הא לאחר שנעשה מעשה, והשאלה היא אם לחזור ממנה או לא, ועיין בלח"מ שם, אבל דבריו צ"ע, וכאשר העיד על עצמו עיי"ש, ובפרט מ"ש לפרש בהך דמאימין לקדשו ג"כ על זה הדרך שעשו הקידוש ואח"כ באו עדים לומר שלא נראה בזמנו והם באים לסותרו בהכחשה או בהזמה אין מאימין עליהם כדי שהקידוש שעשו יהא קיים עיי"ש.

והוא תמוה מאד שהרי הרמב"ם בה"י"ט כתב להיפוך בפירוש דמיירי "קודם שקדשוהו" כי"ד, וע"כ כן הוא דאילו אחר שנתקדש הרי אפילו יתקיים ההזמה מתקיים הקידוש כמבואר בת"כ דאתם אפילו מוטעין היינו שהוזמו העדים וכמבואר בכ"ד ולא שייך כלל צורך איום ע"ז גם מ"ש בטעם החכמים החולקים שכ' רבינו משום דס"ל כתירוץ בתרא ותכמים האחרים פסקו כתירוץ דאביי עיי"ש נ' מדעתו שאותן החכמים החולקים זע"ז שהביא הרמב"ם המה מהגאונים או שלאחריהם מדורות אחר התלמוד אבל כל עין רואה יראה שכל אלו הדיעות המה האמוראים שבאו בסוגיא הנ"ל יבואר אי"ה, ומראש צריכים לבאר ענין

שלפנינו אמר רבא ל"ק כאן לעברו כאן לקדשו, ונמצא מקדשין עכ"ל, דזה יתכן רק אם ניגרום לעיל "אמר רב" או כאן "רבה אמר", דאז יתכן דהמתרין הוה אחרים הוא לא ס"ל התירוץ דכאן לעברו כו' אבל להגירסא שלפנינו שבשניהם "רבא", והוא פירש הברייתא דרבה בר שמואל דמעברין ואין מקדשין וא"כ בא רבא לתרין רק הרומיא דמקדשין לחודי, והיינו דלא כמו שמחלק אב"י בין ניסן ותשרי לשאר חדשים אלא אין חילוק כלל והברייתא אינה כאחרים ור"י דס"ל דמאיימין לקדש כרבנן וכל החדשים שוין ורב דימי מנהדרעא מתני איפכא מאיימין כו' לקדשו (היינו בכל החדשים כרבא והוא איפכא מריב"ל), מ"ט הא מיחזי כשקרא כו'.

ומעתה נבוא לכאר לדעת הרמב"ם מסוגיא זו כפי ביאורנו לעיל לפירושו לענין איום לעברו היינו שישאר מעובר כשחזרו העדים או לצורך אפילו כשעמדו בעדותן הכל שוים היינו עולא וריב"ל ורבא דמגיה הברייתא ומוקי לה כאחרים דלכולם מעברין לצורך היינו שישאר העיבור הנעשה כבר, ולא נשאר חולק ע"ז אלא רב דימי דס"ל דאין מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו, דאפילו איום אין עושין ומכש"כ דאין מעברין כשעמדו בעדותן, ונתבאר דברי רבינו בהל' ט"ו, ט"ז, י"ז.

ומש"כ בהל' י"ז ואם הוצרכו כו' היינו הצורך דירקא ומתיא כעולא, כיון דכבר נתעבר מניחין מעובר על איזה צורך שיהי' ומשו"ה סתם רבינו ולא פירש איזה צורך, ומ"ש ויש מן החכמים מי שחולק דבר זה כו' כוונתו על דברי רב דימי כנ"ל, ומ"ש בהל' י"ח יראה לי כו' אין כוונתו על תירוץ אב"י הא בניסן ותשרי דהלא קאי על איום לקדש וזוהו אין הלכה כמותו כיון דרבא ורב דימי פליגי עליה והלכה כרבא לגבי אב"י ובשגם דרב דימי קאי כוותי' אלא דעת

ה"א עיי"ש. ומכש"כ בשביל ירקא ומתיא, וכמ"ש הר"ח גאון בסוגין כיון דירקא ומתיא אינם כלל לרחות החדש בזמנו בשבילם, והובא ג"כ במפרש פ"ז ה"ד בסופו, ולפ"ז הא דמתרין כאן לעברו וכאן לקדשו היינו דמפני הצורך מעברין, א"א לפרש בשום אופן על לכתחילה לדעת הרמב"ם וכמו שמקובל בידו מהר"ח גאון שכל דבריו דברי קבלה והרי לא יצוייר כשו"א עיבור לכתחילה לאחר שנראה הירח בזמנו אפילו לצורך, וע"כ פירוש "לעברו" היינו להניח מעובר כמו שהיה קודם שבאו העדים לסתור, וכהא דריב"ל "מאיימין על העדים לעברו" היינו דרק לכתחילה מטריחין על העדים ומשתדלין על צד האפשרות שלא יעידו כדי שיתקיים העיבור, אבל כשעומדין בדבריהם סותרין את העיבור וכשיש צורך לבי"ד להניחו מעובר אפילו בשביל ירקא ומתיא מניחין אותו מעובר ואין מקבלין עדותן אף דלכתחילה אין מעברין בשביל ירקא ומתיא מ"מ דיעבר היינו שכבר נתעבר ויצא שמו מעובר מהני סיבת ירקא ומתיא שישאר כשהיה.

ומובן שפיר דאין שום סתירה מריב"ל להברייתא דרבה בר שמואל כפי שהגיה אותה דמעברין לצורך, דריב"ל מיירי שלא לצורך היינו בדליכא ירקא ומתיא, משו"ה מאיימין רק לכתחילה כנ"ל, אבל הברייתא מיירי לצורך ירקא ומתיא ואז שפיר מעברין בהחלט היינו שמניחין מעובר אפילו כשעומדין בעדותן ומייתי הא דריב"ל כדי ליישב דברי עולא, וגם להביא ראיה למאי שמגיה הברייתא דאין מקדשין לצורך, א"כ הברייתא וריב"ל מותאמים הם דכשאין העדות מאיימין עליהם שיאמרו ראינו כדי לקדשו, וע"ז פריך מר"י לריב"ל ומתרון אב"י כאן בניסן ותשרי מאיימין לקדשו ובשאר חדשים אין מאיימין לקדשו ועיי"ש בפירש"י שם, רבא אמר הא דתנא רבה בר שמואל אחרים הוא כו' כ"ה הגירסא לפנינו וגם לעיל הגירסא

הצורך ירקא ומתיא, ומ"ש לפרש דעולא יצא מא"י לאחר סוכות לאחר שידע דלא באו עדים הוא דוחק גדול דמשמעות הלשון דמיבותא לגבי ככל הוי משום ירקא ומתיא משמע דמיירי קודם יו"ט דלאח"כ מה דהוה הוה.

אבל נ"ל לקיים שמועתינו עפי"מ שנעמיד האי סוגיא דר"ה כ"א דעל ניסן ותשרי אין השלוחין ויצאין אא"כ שמעו מפי ב"ד מקודש, דכבר תמה הרז"ה דבשלמא ביום שלשים שפיר בעינן שישמעו דשמא ימלכו הבי"ד לעבר החדש אבל כשלא באו העדים ביום ל' ועיברו על יום ל"א, הרי ברור שיוקבע ל"א בע"כ. - ולכן נ"ל דזה ברור דבי"ד אין יכולין לחזור ממה שקדשו כמו שביאר המנ"ח ואפילו בתוכ"ד דעתו שא"י לחזור בהן עיי"ש, וזהו הענין מ"ש רש"י בסנהדרין י"ב ד"ה ניסן בניסן וז"ל "לאחר שקדשו לשם ניסן חזר ונמלך ועשאו אדר השני", ולכאורה הא דאין מעברין ניסן בניסן נלמד מהחדש הזה לכם זה ניסן ואין אחר ניסן היינו דאין עושין שני חדשים ניסן אלא אדר יכולים לעשות שני פעמים והרי כיון דנמלכו מקידוש וא"כ נעקר שם ניסן ממקומו מדוע איננו מעובר דהרי חזרו מהקידוש והרי קודם שנתקדש ל"ש לומר זה ניסן וכו' וע"כ משום דל"מ חזרה כלל, וא"כ לכאורה יקשה בדעת הרמבם, דהרי כיון דכבר נקבע יום ל"א איך אפשר לחזור ולקדש יום אחר תמורתו.

אולם א"ש דהרי קיי"ל כר"א כ"צ דביום ל"א ה"ז מעובר מאליו לא עפי"מ ב"ד כלל ולכן שפיר יכולין לקדש יום ל' ולעקור ל"א דהרי לא נתקדש על ידם ומאילו קדוש.

וזהו הענין דצי"ד לנו רבינו דין האיום קודם שנתקדש דוקא, מלבד מ"ש לעיל הטעם עיי"ש, והוא משום דאילו קידשו יום ל' היינו דאמרו מקודש החדש, פשיטא דא"א לחזור, ורק בדין איום לעבר שפיר

עצמו הוא כמו שכתב "יראה ל", וחילק מדעת עצמו לענין איום שישאר מעובר בין ניסן ותשרי קודם הצי החדש לשאר חדשים. ומעמו דהרי קיי"ל דעל שני החדשים הללו מחללין שבת בשביל תיקון המועדות והקרבנות כדי לקדשם בזמנם ולא לעברן, ומכש"כ דמחוייבין לסתור העיבור ולקדש בזמנו כשבאו עדים שראו בזמנו, אבל לאחר שעברו הרגלים שוב הוי כשאר החדשים שאין מחללים שבת עליהם משחרב ביהמ"ק דליכא תקנת קרבן, עי' ר"ה כ"א, וכמו"כ אין סותרים העיבור שכבר נעשה.

ושוב בהלכה י"ט נקט ב' האופנים קלוקל העדות, או שבאו עדים אחרים להזימן, וכוונתו למימרא דר' יוחנן ורב דימי דר"י היה מלמד לאיים על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו אעפ"י שלא ראוהו יאמרו ראינו, ובפשוטו דחוק ללמד לעדים שקר מוחלט לפנינו, ועי' פ"י שם, אבל הפירוש הוא כמ"ש הר"ח גאון שאמרו שראו כעין כוביתא, ובה מקלקלים עדותן וכיון דברור לנו שכבר בא זמנו לראותו מאיימין עליהם שיאמרו ראינו כי ברור לנו שבאמת ראו הלכנה ורק מועים כמה שנראה להם כמו כוביתא, וזה כוונתו כמ"ש שנתקלקלה עדותן היינו והיינו שאמרו ככותא וכנ"ל, והוא מימרא דר"י, ומ"ש וכן אם באו עדים להזימן כו' הרי אלו מאיימין על המזומין עד שלא תתקיים ההזמה ויתקדש החדש בזמנו כוונתו על מימרא דרב דימי דמאיימין על העדים היינו על העדים המזומין שלפי דבריהם שלא נראה בזמנו מאיימין עליהם שלא תתקיים עדותן כדי שיתקיים החדש, ונתבאר דעתו ומקורו טהור.

ב) והנה בהא דעולא דהעיד דעברוהו לאלול לא הונח ל' עדיין דמ"ש לפרש שיטת הרמב"ם דהעיד דעברוהו ונשאר מעובר אף אם יבואו עדים שראו הירח בזמנו, הרי יקשה לדעת רבינו בתשרי חזרין ומקדשין ול"מ

בפי"ח עיי"ש, יכולת בידם לחזור ולקדש משום דיום ל"א לא נתקדש ע"י ב"ד אלא מאליו נתקדש כאמור.

ומעתה א"ש דגם ביום ל"א כשלא שמעו מפי ב"ד מקודש ונתעבר מאליו בשביל שלא נראה בזמנו הרי מי יבטיח לנו שישאר הקביעות הזה דהרי יש לחשוש שמא היום או מחר יבואו עדים מרחוק שראו הירח כליל ל', ויהי' הדין דחוזרין ומקדשין את יום ל' כמו שפסק רבינו דבניסן ותשרי כו"ע מודים דחוזרין ומקדשין והוי כמו יום ל' אבל כששמעו מפי ב"ד מקודש שוב אף שבאו עדים שראו בזמנו א"א לחזור עוד מהקידוש של ל"א.

ובהך עובדא דלוי משמע דלא היה או ליתא דירקא ומתאי היינו דלא היה הקביעות באד"ו וגם לא היה צורך להשוות החשבון באמצעות העיבור, ומש"ה לא היה שום ענין וצורך לאמור מקודש וממילא יש אופן שיחזור הקביעות על יום ל' כשיבואו עדים כנ"ל, וא"כ אין כאן דבר ברור שיוכל להעיד עליו וא"ש הלשון לא שמעתי מפי ב"ד מקודש ויתיישב שפיר קושית התוס' והרשב"א דאיך הניחם לוי לאכול ב"א ולהג"ל א"ש דלא ברירא לו דהרי אפשר באו עדים וקבעו הב"ד על יום ל' ושפיר עשו בני בכל.

ומה מאד יתיישב עפי"ז הא דלוי בדרף כ"א (שהזכרנו בא"א לעיל) דאמר לא שמעתי מפי ב"ד מקודש דמשמע דמשום שלא שמע הפעם מקודש לא ברירא ל' להעיד, והרי קי"ל כר"א ב"צ דביום ל"א אין מקדשין כלל, וא"כ ל"ש כלל בשום פעם לשמוע מפי ב"ד מקודש, ודוחק לומר דלוי ס"ל כראב"צ דהרי הכי הלכתא כדאמרינן בר"ה כ"ג (ועי' בריטב"א דתמה אגוף דקאמר דביום ל"א אין השלוחין יוצאין עד שישמעו מפי ב"ד מקודש דהרי לראב"צ אין מקדשין ביום ל"א, וא"כ מתניתין דלא כהלכתא ומייתי מהתוספתא דראב"צ גופיה ס"ל הכי דבעינן שישמעו כו' למחר היינו ביום ל"א עיי"ש). אולם לדברינו א"ש דהנה הר"ח גאון בדרף כ"א כתב בטעם דראב"צ ס"ל דאין ב"ד מקדשין כלל אפילו ביום ל' הוא משום הדרשה דשנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים, מ"מ מדרבנן מקדשין עיי"ש, וא"כ דגם ביום ל"א לראב"צ ואם רוצים הבי"ד לקדש מקדישן, מעתה יש לומר דהיכא דעיברו לאלול משום דלא נראה בזמנו ורואין הב"ד צורך ג"כ להעיבור כגון משום ירקא ומתאי או צורך להשוות החשבון כמ"ש הרמב"ם

ומעתה נבין ג"כ עובדא דעולא דכיון דהיה או צורך לעבר משום ירקא ומתאי נהי דהעיבור לא הי' בשביל זה רק משום דלא נראה בזמנו מ"מ ראו הב"ד או לומר מקודש ביום ל' כדי שישאר מעובר אף אם יבואו עדים או דעולא היה שליח מהבי"ד דא"י להודיע לבבל דעברוה לאלול ומש"ה סמך להעיד אף שלא שמע מפי הב"ד מקודש דכיון דהבי"ד שלחוהו להודיע חזקה שלא יחזרו הב"ד מהעיבור ובעינן אמרינן חזקה שאין המשלח חוזר מהשליחות, והחזרה מקביעות הוי חזרה מהשליחות ומש"ה סמך עולא להעיד אבל לוי לא נעשה שליח מהבי"ד ולכן לא הי' סמוך ובטוח כשלא שמע מפי ב"ד מקודש ובנ"ל ודו"ק.

ועפי"ז יובן הא דאין השלוחין יוצאין על ניסן ותשרי אא"כ שמעו מפי הב"ד מקודש (היינו יוצאין מעצמן) דבניסן ותשרי דהדין הוא לחזור ולקדש, ובענין למיחש שמא יבואו עדים שראו בזמנו ויחזרו מקביעות דיום ל"א ולכן אין להם להעיד אא"כ שמעו מפי ב"ד (או

המפרש פ"ב הל' ט' דא"כ בהא דחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשכה דהחודש מעובר ואמאי הרי יוכל לקדש למחר ע"י העדים למפרע, וכן הוא ברימב"א בר"ה, וכן בצל"ח ביצה ה' עיי"ש שהאריך. ולענ"ד לא כן אנכי עמדי, דכמו דאמרינן בעיבור שנה דאין מעברין השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקבעו ומכש"כ כשבר נתקדש ונלמד מהחדש הזה לכם זה ניסן ואין אחר ניסן ודוקא ביום כ"ט וקודם לזה דאין ראוי לקבעו ניסן אז יכולין לעשותו אדר שני כמו"כ לענין עיבור וקידוש החדש דנלמד ג"כ מהחדש הזה כזה ראה וקדש, אמרינן ע"כ דרק כשבאו העדים באמצע החדש דעכשו בשעה שמקבלין עדותן אין ראוי לקביעות החדש כיון דהוא לאחר שני ימים מהמולד, לכן שפיר שדינן העדות מלפניו ומקדשין יום ל' למפרע אבל כשבאו ביום ל"א בשעה שעוד ראוי לקבוע אותו היום ל"ח אין דוחין אותו היום לקדש למפרע את יום ל' ונלמד ע"כ מהחדש הזה זה ר"ח ואין אחר ר"ח, והבן.

ועוד יש לתמוה, דהרי כל עיקר טעמו דהרמב"ם דמקדשין למפרע הוא כיון דעומד קודם ימי החג וע"י קביעת זה למפרע יתוקן שיבואו המועדות לפי הקביעות הנכונה ביום המולד, וכן לענין הקרבנות, אבל לאחר ששעברו היום"ט דלא יתוקן כלום בהקידוש דלמפרע א"כ הרי כשיקדש ביום ל"א את יום ל' למפרע יקלקל בזה שלא יהי' נקרב קרבן מוסף דר"ח וא"כ למה יקדשו למפרע והרי אדרכא בקידוש מעכשיו יתקן הקרבן מוסף, ועיי"ש במג"ח דפשיטא ליה דבקידוש למפרע יפסידו קרבן מוסף דר"ח והוא תמוה מאד דלמה יעשו עצה לקלקול ולהפסד.

וגם לפמ"ש דכל ילי' דהרמב"ם דכ' יראה לי הוא מטעמא דכיון דחזינן דבשביל תיקון המועדות שיבואו הקביעות מכוון עפ"י המולד מחללין שבת,

שהיו נשלחים בשליחות מהם) אבל בשאר החדשים דהדין דאין חוזרין ומקדשין שפיר יכולין להעיד אף כשלא שמעו מקודש מפי ב"ד.

ג) ודע כי יש לעיין ברמב"ם הג"ל דמבואר מדבריו דאף קרוב ליו"ט דסוכות או יוה"כ חוזרין הב"ד מהעיבור ומקדשין את יום ל' כך לקדש החדש בזמנו, דהרי א"א להודיע להם להגולה מזה וא"כ נותנין מכשול לרוב ישראל דהרי אפילו למקומות הקרובים א"א להודיע ונהגו עפ"י קביעת המשנה.

ואפ"ל דהרמב"ם עיקר דינא אתי לאשמעינן ומיירי בזמן שהי' משיאין משואות דהוי אפשר להודיע מיד, אבל היכא דא"א להודיע באמת אין חוזרין מהקביעות והוא בכלל הא דילפינן מקרא בני ישראל מועדי עשה מועדות שינהגו בהן כל ישראל דמכאן שמעברין השנה על גליות שנעקרו ממקומם לבוא ולא הגיעו, כמו כן הכא דהרי הגליות נעקרו ממקומן אדעתא שיגיעו לרגל בסוכות הקבוע מיום ל"א דאלול, וכשהב"ד חוזרין וקובעין על יום ל' הרי מקצרינן זמן דעליה יום אחד וא"כ לא יגיעו הגליות שנעקרו, וז"ל. ולדעתי גם בזמן שאין המקדש קיים דליכא עליה לרגל מ"מ שייך האי טעמא, דהרי היה להם לישראל הכנה להחג שיחול לידעתם לפי הקביעות דהעיבור, ועכשיו שיקדימו הב"ד יום אחד יגרמו בזה שלא יוכלו לקיימו באותו היום והוי ג"כ בכלל עשה מועדות לכל ישראל ובכתוב לא כתיב בעליה לרגל אלא סתם וקאי על כל ענין המועדות וקיומו, וז"פ.

ד) והנה במ"ש באות ב' בהא דעד ששמעו מפי ב"ד עיין במג"ח שם, והנני להעיר בזה על דבריו וחידושו שם דכשבאו עדים ביום ל"א שראו הלכנה ביום ל' מקדשין למפרע את יום ל' ופלפל בזה הרבה וכבר קדמו בהרבה כעל המרכבת המשנה בענין נעברי' האידנא ונקדשיה למחר עיי"ש דהביא קושיית

לקדש למפרע את יום ל' ולעשות יום ל"א חול אבל ביום ל"א באותו היום עצמו א"א לקדש את יום ל' ולעשות את ל"א חול, וכמובן.

ועוד ג"ל מעמא רבה דלכאורה אינו מובן הא דמקדשין למפרע איך אפשר היום שכבר פנה ועבר מן העולם, וכהך דאכלה כולה דאין נשאלין משום דאין על מה לשאול מפני שאין על מה לחול השאלה. וא"ל דהקידוש למפרע הוא רק לענין שנמנה מיום ראשון, אבל אה"נ שיום השלשים לא נתקדש לר"ח, דא"כ הרי נתבטל בזה דין ר"ח, ועי' בתוס' דכ"א שכתבו דר"ח כיון דאקרי מועד הוא בכלל אלה מועדי ד' הנלמד מזה דמחללין שבת בשביל תיקון המועדות וכמו"כ על תיקון ר"ח גופי' וא"כ כיון דמחללין שבת על תיקון מועד דר"ח מכש"כ דאין לבטלו ע"י קידוש דלמפרע ולבטל מועד דר"ח, אולם יובן עפ"י ההסבר של המנ"ח בהא דמקדשין למפרע אחר יוה"כ קודם סוכות דהרי נמצא דלא עשו יוה"כ כהלכתו, ותידין דע"ז אמרינן אתם אפילו מומעין כיון דבשעה שעשו יוה"כ ה' אז עפ"י דין עש"ה, וה"ה הכא נמי לענין ר"ח עצמו דבאמת קבעו מתחילה ר"ח ביום ל"א א"כ אף דעכשיו חזרו לא נתבטל עי"ז הר"ח. אמנם כ"ז א"ש היכא דהחזרה היא לאחר יום ל"א, אבל היכא שמקדשין למפרע ביום ל"א דאין קובעין כעת את יום ל"א ויום ל' א"א שיתקדש למפרע כנ"ל, נמצא דיהי עוקרין בזה את המועד דר"ח, וזה א"א כנ"ל.

ואפשר לומר דזהו שדקדק רבינו בלשונו "ד' או ה' ימים שלאחריו", והיינו דהרי יצוייר לפעמים שהעדים ראו את הלבנה ביום כ"ט סמוך לשקעה"ח דיכולין להעיד ומקדשין אז את יום ל' כמבואר ברמב"ם, וא"כ יצוייר הראי' ביום כ"ט ונמצא מיום כ"ט עד סוף יום ל"א שלשה ימים דל"ש לומר בהו קידוש למפרע רק ביום שמעברין מקדשין דאפילו ביום ל"א אם

מכש"כ שיחזרו ויקדשו למפרע, וא"כ הרי אמרינן דמשום תקנת הקרבן דר"ח שיקרב בזמנו ג"כ מחללין שבת כמ"ש רש"י ותוס' בד"כ ולכש"כ היכא דלא יהיה נקרב לגמרי דודאי מחללין שבת שיהי' נקרב, וא"כ נלמד חזרה כדי שיהי' נקרב המוסף כדינו, אבל שנאמר דנקדשי' למפרע שלא יהי' נקרב אין הדעת סובלת כלל.

ומצאתי לבעל המרכבת המשנה שרוצה ג"כ לחלק בין בזמן שיש מוסף לזהמ"ו, אולם לדעתינו אין לחלק בזה דיקשה הא דמתיב רב כהנא אר"נ בד"כ בהא דס"ל דמעמא דעל שני החדשים מחללין שבת דמשום דמצוה לקדש עפ"י הראיה מהא דאמרינן דבזמן המקדש היו מחללין על כולן מפני תקנת הקרבן ומשמע דהחילול הוא מפני תקנת הקרבן ולא משום דמצוה לקדש עפ"י הראייה עי"ש, והרי לפי"ז איכא לתרין ברווחא דאיכא נפ"מ רבתא דאילו משום טעמא דמצוה לקדש עפ"י הראי' לא יחללו רק כשחל ל"א בשבת, אבל כשחל יום ל' בשבת לא יחללו כדקאמר דנעבר'י האידנא ונקדשי' למחר, אבל בזמן שיש קרבן יש לחלל אם חל יום ל' בשבת דל"ל נעבר'י האידנא ונקדשי' למחר דא"כ יפסידו הקרבן כנ"ל, וזה יהיה הפירוש ובזמן שיש קרבן מחללין על כולן היינו בכל אופן אף כשחל שבת ביום ל', אלא ע"כ דאין חילוק כלל ובכל אופן אין מקדשין למפרע ביום ל"א כנ"ל, ודו"ק.

עוד י"ל בפשיטות אפשרות קידוש למפרע בנוגע לקרבן דר"ח עפי"מ"ד בתענית ד"י לאחר שעשיתו קודש תעשהו חול בתמיה אלא א"ש מתחיל במוספין ובמנחה ופוסק ערבית ושחרית, ופירש"י שם דלאו היינו תפלה של אותו היום עש"ה, ומבואר דמאחר דנתקדש היום א"א לעשותו חול באותו היום עצמו אלא ביום שלאחריו וה"נ לאחר יום ל"א שפיר יוכלו

אולם מהא דהביא הצ"ח מתוס' ר"ה דכ"א בר"ה לוי איקלע, שכתבו וז"ל ול"א אתם אפילו שוגגין כו' משום שלא שייך אלא כגון יום ל' או יום ל"א כשקובעין באחד מהן ר"ח לחסרו או לעברו שלא כד"ן או עפ"י עדות שקר עכ"ל, ובאו לתרץ הא דהוצרך חזקיה לבקש רחמים על מה שעובר שלא כד"ן ול"א אתם אפי' שוגגין כו' הרי מפורש דחלקו בין קה"ח לעיבור שנה, מזה מבואר כהצ"ח, ועי' במג"ח שמפרש דכוונתם דמה שעובר ביום ל' לאחר שנתקדש ניסן הוי לאח"כ כמו בעיבור חודש ביום ל"ב דהוי לאח"כ ול"מ רק ביום ל'.

וי"ל בזה דלכאורה י"ל למה לי כלל הדרשה דאתם אפילו שוגגין, הרי קה"ח הוא מסור לבידה"ג וא"כ הרי בכל התורה כולה אמרינן לגביה דכ"ד הגדול לא תסור מן הדבר כו' אפילו אומרינן לך על ימין שמאל ועל שמאל שהוא ימין (ספרי), וא"כ מה עדיפותי דקה"ח, ועי' ברמב"ם קה"ח פ"ב ה"י ב"ד שקדשו את החדש בין שוגגין כו' אעפ"י שזה יודע שטעו חייב לסמוך עליהם שאין הדבר מסור אלא להם כו' שנאמר אשר תקראו אתם כו' עכ"ל, והרי בכל דיני התורה דינא הכי כנ"ל.

חילוק בשגת ב"ד הגדול ככה"ת ובקה"ח

והנה יש לתרץ בזה בשני אופנים. א) דבכה"ת הוא רק בטעות בהלכה אבל לא בטעות במציאות כדאמרינן ביבמות צ"ב הורו ב"ד ששקעה חמה ולבסוף זרחה אין זה הוראה אלא טעות עיי"ש ברש"י, אבל בקה"ח מתקיים טעותם גם בטעות במציאות כדרשת חז"ל בירושלמי עה"פ לאל גומר עלי. וכאשר ביארו הראשונים ז"ל שכל משמרי השמים נמסרו לענין זה לחכמים, ועפ"י קביעות מתנהגת גם הטבע, וא"כ אף שבתחילה קבעו בטעות נגד מעמד הלכנה והילוך המזלות הרי לאחרי מעשה הקביעות שב הטעות

יעידו שראו ביום כ"ט לעת ערב, גם כן יקדישו את יום ל"א ולא למפרע כאמור, ורק כשבאו ביום ל"ב התם שפיר שייך מקדישין למפרע את יום ל' משום דנתקיים עד כה החדש עם קרבנותיו ביום ל"א, ובזה מדוקדק מה שב' לאחר ארבעה ימים להורות דקודם לכן לא שייך הא דקידוש למפרע רק לאחר ארבעה ימים, ועי' במרכבת המשנה דכ' דעל יותר מז' ימים לא סמכינן על העיבור כיון שאינו בסביבות ירושלים, והוא תמוה דהרי גם אם נראה בשארי מקומות בארץ ישראל די ול"ב דוקא שיראו בירושלים ובסביבותיה רק שיהי' בא"י, והרמב"ם כתב רק שמסדר השבועו עפ"י הראיה שמסביב לירושלים שמשם הוי שכ"ח שיבואו עדים אבל אינו פוסל שאר מקומות וז"פ, וצ"ע בדבריו בזה.

סימן ב

והנה הצ"ח ברכות פ"ג חידש דהא דאמרינן אתם אפילו שוגגין וכו' נאמרה רק בקה"ח ולא מעיבור שנה, והביא ראיה מהא דאמרינן באיזה דברים שאין מעברין עליהם ואם עיברו אינה מעוברת ולא יהא אלא כשוגגין או מזידין או ל"א בעיבור שנה הא דאתם אפילו שוגגין עיי"ש, והמני"ח חולק עליו והביא מהתו"כ דמפורש דלענין עיבור השנה דרשינן ג"כ הכי עש"ה, וכ"מ בחידושי הר"ן סנהדרין י"ב בחמש שיטות דגם לענין עיבור שנה אמרינן הכי, והנה מהא דעיברו בלילה אינה מעוברת כבר"מ פ"ד הי"ב אין ראיה דגם בקה"ח דינא הכי, והטעם משום דבלילה אין זמן ב"ד כלל ואין להם דין ב"ד, וכן מהא דאין מעברין בניסן דלאחר שנתקדש החדש ביום ל' דאינה מעוברת, וכן הא דלפני ר"ה בפ"ד הי"ג ג"כ אין ראיה דגם בר"ח דלאחר הזמן ב' ימים או קודם כ"ט ג"כ אין מקודש ונלמד מקרא בספרא, וכמעט קשה למצוא החילוק שנאמר דבחודש מהני ובעיבור לא מהני.

לנו הדרשות על השני מיני טעותים הנ"ל דבכולם מה שעשו עשוי.

ועפ"ז יבוארו דברי הת"כ, כפי הנוסחא שבילקוט פ' אמרו רמז תרמ"ג, דבתחילה דרשו על תקראו אם שנכתב בראשונה לגבי שבת, בזה"ל לא היתה השנה (כ"ה הגירסא עה"ג שם וכצ"ל) צריכה לעבר ועברו אנוסין, שוגגין, או מזידין, מנין שהיא מעוברת ת"ל אשר תקראו אתם כו' למעלה הוא מדבר בעיבור השנה כאן הוא מדבר בקידוש החדש כו' קדשוהו שלא בעדים, או שבאו עדים והעידו בפניהם ונמצאו זוממין מנין שהוא מקודש ת"ל אשר תקראו אתם כו', קדשוהו אנוסין או שוגגין או מוטעין מנין שהוא מקודש ת"ל אשר תקראו אתם כו' עכ"ל, ויש לדקדק דבררשא הראשונה דאתם המדבר בעיבור שנה נקט "או מזידין", ואח"כ כשמדבר בקה"ח נקט "או מוטעין", וע"י בהנחות מיימוני בסופ"ב מקה"ח שמדקדק דקדוק זה על חילוק הלשונוה והגירסות.

ולאמור יובן מאד דהרי כתיב ג' פעמים אתם ודורש הת"כ אחד דהוא הראשון לגבי עיבור שנה, והשנים האחרים לגבי קידוש החדש, ונמצא דגבי קה"ח דרשינן תרווייהו בין טעות במציאות ובן טעות בהלכה.

והנה זה ברור דאף דנאמר דגם בטעות בהלכה דדבריהם קיימין היינו כשעכ"פ מתחילה סברו שעושין בהלכה ומוטעין ע"י אחרים או שוגגין, אבל ודאי כמזיד שרוצים לעשות בזדון נגד הדין וההלכה בלי שום מעם מספיק ודאי ע"ז לא נתנה התורה רשות לגלות פנים בתורה שלא כהלכה ולא ב"ד מקרי וז"פ, אבל כשאנו מדברים בטעות במציאות שפיר יתכן "מזידין", דלפעמים מאיימין על העדים שאעפ"י שלא ראו יאמרו שראו ויעידו כדי לקדשו בזמנו כמבואר בר"ה כ' ע"ש, ועושין מזיד היפוך המציאות. (וכן הוא

להיות אמת והמשטר משתנה וקביעותם מתקיימת ועי"ז מתבאר שקביעותם היה נכון ואינו בטעות.

ב) דגם בטעות בהלכה נפ"מ גדולה, דהא שאמרו על ימין שהוא שמאל היינו שאפילו נראה לך שאומרים על ימין שמאל צריך אתה לקבל מהם, אבל הם בעצמם חלילה להם שיאמרו על ימין שמאל שידעו את האמת ויתכוונו לעשות נגדו, כי אם נודעו שטעו בדין מקודם ועתה עמדו על האמת הייבים הם עצמם לחזור מהוראתם להורות כהלכה ולא אמרינן בזה אתם אפילו מוטעין וז"פ בכל הראשונים, אבל בקה"ח כשקבעו החדש עפ"י טעות באיזה הלכה, בזה אפילו נודע להם טעותם אין יכולין לחזור והחדש הוקבע עפ"י טעותם. וזהו שהוספך לנו הכתוב דתקראו אתם יותר ממה דאשר יגידו לך, ונמצא דאף דלכאורה היה נראה דקיום הקביעות כשטעו במציאות הוא חידוש יותר מכשטעו בהלכה וחידוש זה הוא שחידשה התורה בקה"ח, אבל לאחר ההתבוננות, החידוש השני הוא החידוש היותר גדול, דהרי מה שקבעו נגד טעות במציאות הרי הוא שב להיות אמת ונמצא דאין כאן טעות כלל, אבל מה שקבעו בטעות נגד הלכה, לא יתכן לומר דהטעות שב להיות אמת דהדין לא נשתנה והתורה לא תשתנה בשום פנים ורק דנאמר דהקביעות יש לו קיום אף שהוא בטעות, וא"כ הרי היה הדין נותן דכשעמדו על האמת שמחוייבים הם לחזור ולקבוע בהלכה, וזה הוא החידוש הגדול של אתם אפילו שוגגין שא"י לחזור ולקבוע וקביעותם הקודמת קיימת.

אולם צריך לברר דמנ"ל באמת דאפילו בטעות בהלכה קביעותם קיימת ואולי רק בטעות במציאות ותפסת מרובה לא תפסת אולם הרי הדרשה היא מבוארת מג' פעמים אתם דאיתא במקרא ודרשינן אתם אפילו מזידין אתם אפילו מוטעין וממילא יש

ושפיר מביא ראיה ממה שאמרו לענין דברים שהדין שאין לעבר עליהם, וגם בדיעבד אינו מעובר ול"א אתם אפילו שוגגין כו' כנ"ל. ומובן שפיר תירוץ התוס' בר"ה כ' הנ"ל גם חוקי' שהתפלל על עצמו מפני שעובר ניסן בניסן, ולענין זה שפיר תירצו דדוקא בקידוש או בעיבור החדש אמרינן בזה אתם אפילו שוגגין "כשקובעין שלא כדון או עפ"י עדות שקר", אבל בטעות חוקי' שהי' בעיבור השנה "שלא כדון" ל"א אתם אפילו שוגגין, ומדוקדק מאד לשון התוס' ואריכות דבריהם שדקדק המנ"ח עיי"ש.

ועפ"י יש לבאר דברי הש"ס סנהדרין י"ב גופא אמר שמואל אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר, הואיל וראוי לקובעו ניסן, עיברה מאי אמר עולא אין מקדשין את החדש (פירש"י) לומר מקודש הוא לאדר השני כיון דראוי לקבוע ניסן קרינא ביה זה ניסן ואין אחר ניסן אלא שתקי ומכי מטי ריש ירחא אחרינא מקדשי לניסן, קידשו מאי אמר רבא בטל, רב נחמן אמר מעובר ומקודש, ע"כ. ויש להבין במאי פליגי רבה ור"נ, גם לכאורה קשה להבין מעמי' דרבא דאף דנאמר דהקידוש הוא ניגוד להעיבור, מ"מ דאיך בטל העיבור, דהרי א"א לחזור במה שכבר נעשה וכמ"ש דאפילו בתוכ"ד ל"מ חזרה בקה"ח והוא לכאורה תימה גדולה בהבנת דברי רבא.

אולם עפ"י הנ"ל שוב נחקורה אם עיברו כל' של אדר הרי עשו עכ"פ שלא כדון דהרי אין מעברין מפני שראוי לקבוע ניסן, וכשכאנו לדון לענין דיעבד אם מהני, יש לבוא משני פנים. א) שהדין כן בדיעבד מהני כמו בכמה דיני התורה דלכתחילה אסור ובדיעבד מותר, וא"כ יהי' מעובר מעצם הדין היינו דעתה הדין כן. ב) או דאף דאין להליט בדיעבד הדין דמעובר מ"מ הרי נעשה כן עפ"י כ"ד ומה שעשו עשו, ולפי"מ שדעעבד שנה ל"א אתם אפילו

בריטב"א ר"ה כ"ה שפירש מזידין פי' בדיעת חשבון ונראה דמכוון למ"ש).

ומעתה יבואר דבתחילה מדבר לענין עיבור שנה דאין לנו רק פסוק אחד לדרשא ולכן אמר "לא היתה השנה צריכה צריכה לעבר", היינו דרצו לעבר מפני איזה טעם שהיה להם וטעו או שגבו לומר שסימני האביב אינם כתיקונם, או שהיו מזידין וידעו שהם כתיקונם ומ"מ עברו ודרשו לה מקרא דאתם דהעיבור קיים, אבל אח"כ כשמדבר לענין קה"ח דיש לנו כפ' אתם ודרש בתחילה בטעות כמציאות שקבעו אעפ"י שלא נראה הלבנה, כגון שלא באו עדים או שהיו מוטעין עפ"י עדים זוממין שהוא הפשוט ומסתבר ביותר כנ"ל כיון דהטעות במציאות שב להיות אמת, ואח"כ דרש קרא השני גם לגבי טעות בהלכה ולכן לא לנקט "מזידין" דמזיד לעשות בודון כנגד התורה ודאי אין לו רשות לקבוע כן. ולכן נקט מוטעין במקום מזידין דהיינו שהי' מוטעין כדון ע"י אחרים ושוגגין פירושו ששגגו עצמן, ומיושב שפיר דקדוק הגמ' הנ"ל בר"ה כ"ה גבי הא דרע"ק אתם אפילו שוגגין דיש חילוף גירסאות בין מזידין למוטעין, והרמב"ם נקט מוטעין ולא מזידין, ולהאמור א"ש דבקה"ח נכללו שני מיני טעויות המציאות, וההלכה, והגירסא מזידין קאי בטעות המציאות, והגירסא מוטעין קאי בטעות בהלכה, ולכן הרמב"ם דכתב סתמא וכולל ב' הטעויות נשמר ולא כתב מזידין דנגד ההלכה ל"ש לומר דיהי' מועיל במזידין וא"ש כנ"ל.

ומעתה יש לכוון דברי הצ"ח לענין טעות בהלכה שבוה יש חילוק בין עיבור שנה לקה"ח כנ"ל דבעיבור שנה ל"א בזה אפילו שוגגין, ונהי' דכ"ז שעומדין הב"ד הגדול ברעתו ודאי א"א לחלוק עליהם דלא גרע משאר דיני התורה דאיכא לא תסור, אבל כשנודע להם שטעו ויכולים ומחוייבים לחזור ולתקן בהלכה

דמעובר מן הדין הרי מטעם דאתו לזולו חזר הדין להיות אינו מעובר כמו קודם ר"ה וכנ"ל.

העולה לנו מכל האמור דבעיבור שנה ל"א אתם אפילו שוגגין רק כשטעו כנגד המציאות אבל כשטעו בדין הרי זה בכלל לא תסור דכה"ת ובתנאים דלא תסור, ובקה"ח בשטעו בהלכה או שהיו מוטעין אבל לא מזידין לפסוק שלא בהלכה דבטלו בזה מהזיוטם ב"ד וכנ"ל.

וגם יל"ע בסוגיא דסנהדרין פ' הנחנקין כי יפלא ממך זה עיבור וכו' ולכאורה יקשה למה לי קרא הרי דרשינן אתם, ולדברי הצ"ח א"ש, דקא על עיבור שנים, וגם לדברינו י"ל דקאי על הוראה בענין עיבור ולא על מציאות בחשבון, וכדמוכה בנמרא דיבמות צ"ב שהבאנו לעיל, ועוד יבואר ענין זה.

סימן ג

ובנוף דברי רבא הנ"ל דאם קדשו לאדר שני בטל העיבור יש תימה במה מבטל העיבור כשאומר ה"ז מקודש לאדר השני דהרי בן הוא האמת דע"י העיבור נעשה אדר השני ומה ניגוד יש בזה להעיבור וכו' גרע משתקו, וע"י במהרש"א שג' שהרגיש קצת בזה.

ונ"ל דהנה עיבור השנה מוקבע משעה שהחליטו הכ"ד ואמרי הרי שנה זו מעוברת, וקודם שאמרו אף אם גמרו בדעתם לעבר אינה מעוברת, כמבואר בתו"כ פ' אמור. והנה כ"ד דעיבור שנה ובי"ד דקידוש החדש תרי גווני ניהו, דעיבור השנה מעברין אלא המזומנין עפ"י הנשיא שהוזמנו לכך ובג' וה' ובשבע, ועוד כמה דינים המיוחדים להבי"ד דעיבור שנה, משא"כ בב"ד דקיה"ח, ולפי"ז כשקדשו בי"ד את החדש לאדר שני קודם שישבו הבי"ד דעיבור שנה לדון ע"ז וקודם שהחליטו ועברו השנה ל"מ קידוש דידהו שיהי אדר שני דהרי לא דנו עוד ולא החליטו אם תתעבר השנה,

שוגגין כשהי' הטעות בהלכה רק הוא כשאר דיני התורה דכ"ז שלא חזרו בהן הגדול מחוייבין לשמוע להן מאשר יגידו לך א"כ יהי' מעובר כ"ז שלא חזרו בהן ולא מעצם הדין ורק מפני שעדיין לא חזרו דמהני חזרה.

ומעתה זה דעת' דרבא דדקדק בדברי עולא דלא אמר אם עברוה מעוברת כמו אמרינן לעיל גבי עיבורה מפני הטומאה, רק אמר אין מקדשין את החדש כלומר כיון דקידוש החדש הוא בעין חזרה מהעיבור וממילא יהי' העיבור מצד שלא חזרו ומוזה לשיטתו דרבא דאם קדשו בטל העיבור דהרי חזרו בהן ובעיבור שנה לא דרשינן אתם כשטעו בהלכה. ורב נחמן אמר מעובר ומקודש היינו דאין הכוונה דמש"ה קאי העיבור משום שלא חזרו רק דמעצם הדין עיברו "מעובר" כמו גבי טומאה, וממילא כיון דהדין בן הוא דמעובר ל"ש לומר דחזרה הוא רק דמעובר ומקודש, וכמובן.

ומה מאד יתיישב מה דמקשה ליה רבא לר"נ מכרי מפוריא לפסחא ל' יום כו' אתי לזולו בחמץ, והתמיה מבוארת דליקשי' ליה לנפשי' דהרי גם הוא מורה דאין מקדשין החדש והעיבור קיים וא"כ קשה דהרי אתי לזולו בחמץ ומאי מנרע קידשו מלא קדשו לגבי חשש זה דאתי לזולו בחמץ, וכן תמה בחוסן ישועות וכבר תמהו ע"ז בחידושי רבינו יונה בסנהדרין ובחי' הר"ן שם. ולהאמור א"ש דרבא אקשי לר"נ הכי דהרי מחמת החשש לזולו דחמץ הדין נותן דבריעבד אינו מעוברת כמו דקיי"ל דבעיברו קודם ר"ה אינה מעוברת מטעם זה דאתו לזולו כו' כמ"ש רש"י בסנהדרין, וברמב"ן בסהמ"צ מצוה קנ"ג ומ"מ א"ש דבלא קידשו שפיר העיבור מחמת דלא חזרו בהן אף דהדין דאינו מעוברת מ"מ כ"ז דלא חזרו כיון דנעשה עפ"י בידה"ג העיבור קיים כנ"ל ורק לר"נ דס"ל

אינם שוים, וא"כ א"א לחשוב דברי הב"ד של קיה"ח שיועילו לעיבור שנה, אך כיון דקיי"ל דע"מ שירצה הנשיא מהני וממילא כאן כיון דבאמת רצה הנשיא לעבר השנה באותו היום והב"ד דקיה"ח ידעו מזה וקידשו לאדר השני אז נוכל לחשוב אמירת הב"ד דקידוש דשפיר מהני אמירתם גם לעיבור השנה כמו ע"מ שירצה הנשיא. - וזה הוא כוונת ר"נ "מעובר ומקודש" שלכאורה מקודש מיותר, וכן דקדק הרש"ש דהרי עיקר חידושא הוא העיבור, ולדברינו יובן היטב ומדוייק דע"י מה שהוא "מקודש" שקידשוהו הב"ד היו מעובר השנה "מקודש ומעובר" בכ"א בכח כ"ד יפה כע"מ שירצה הנשיא.

עוד נל"פ בסברת פלוגתת רבא ור"נ, דהנה דאף שנאמר דקיה"ח הוא ניגוד לעיבור השנה כמ"ש רש"י יהי מטעם שכתבנו או מטעם אחר, מ"מ מדוע נאמר שקיה"ח מבטל את העיבור ולא איפכא שהעיבור שחל מקודם לא יניח שיחול הקידוש החדש, אמנם י"ל דכיון דשניהם נעשו שלא כדיון דהרי כיום ל' אין מעברין השנה ולאחר שעיבור אין מקדשין כדעולא, וא"כ לפימ"ש הצ"ח דעיבור השנה ל"א אתם אפילו שוגגין ולפי מה שכתבנו לעיל עכ"פ כן הוא בטעות בהלכה, אבל בקיה"ח אמרינן שפיר בזה אתם אפילו שוגגין, מש"ה יש יותר כח ותוקף לקה"ח שנעשה שלא כדיון מעיבור השנה הנעשה שלא כדיון ומש"ה מבטל קה"ח את העיבור, וזהו טעמא דרבא, אבל ר"נ ס"ל כפשוטו, כיון דעיבור השנה היה קודם אין בכח דקה"ח שבא אחריו לבטלו.

והנה לעולא דקאמר דאין מקדשין החדש ע"כ דאדר ראשון נשאר מעובר היינו מלא, ואדר השני מתחיל מיום ל"א ומקודש הוא מאליו ע"י קידוש שמים, כדקיי"ל ברבב"צ דביום ל"א אין מקדשין דכבר קדשוהו שמים, ממילא לר"נ דס"ל דאף שקידשו

וא"כ מהכרח שיהיו תמידין כסדרן שמקודם יעברו הב"ד דעיבור את השנה ואח"כ יוכלו הב"ד דקידוש לקדש את החדש שיהי' לאדר שני, אבל להיפוך מזה הסדר א"א.

והנה ידוע דאף שמקדשין הב"ד את החדש בחצי היום או קודם התקנה אף מן המנחה ולמעלה, מ"מ הקידוש חל מיום אתמול בלילה כמבואר בביצה ה' ובר"ה, ומעתה נחזי אנן כשעיברו הב"ד את השנה ביום שלשים באמצע היום חל העיבור מאז אבל קודם לכן אף באותו היום לא היתה השנה מעוברת עדיין, דרק בחדש דגלי לן קרא דאין מונין שעות לחדשים רק יום שלם וחל הקידוש למפרע כמ"ש ברמב"ם בפ' מקה"ח, וכמבואר בירושלמי ספ"א, ועי' מגילה ד"ה ובטו"א שם, אבל לא בעיבור שנה נמצא כשיתקדשו אח"כ החדש יתקדש למפרע וכאילו אמרו אתמול בלילה או היום עם עמוד השחר מקודש החדש, וא"כ אף כשאמרו מקודש החדש לאדר שני, ע"כ תיבות לאדר השני בטלים, דהרי א"א שיחול קידוש אדר שני מרם שנתעברה השנה וא"כ נשאר רק סתם מקודש החדש דנתקדש בודאי לניסן שהרי באמת הי' ראוי שיתקדש לניסן קודם שעיברו השנה ובכה"ג שעיברו לאחר קה"ח סתם לניסן שהיה ראוי לקבעו ניסן, ודו"ק.

אמנם טעמא דר"נ דמעובר ומקודש הוא דלכאורה הו"ל למימר דזה שמקדשין עכשיו החדש ואומרים מקודש לאדר השני זה עצמו היו עיבור שנה ג"כ דכשאוברים אדר השני הרי השנה מעוברת וא"כ כשאתה אומר דחל הקידוש למפרע לאדר שני חל ג"כ העיבור שנה למפרע וחלו תמיד בב"א. אך כ"ז הי' נכון אם הבתי דנינים דעיבור ודקידוש הי' ג"כ כ"ד אחר, אבל כבר הקדמנו בראיות דהב"ד של קידוש החדש אינו אותו הב"ד של עיבור שנה ודיניהם

וא"כ לא הו"ל כלל ניסן אלא אדר, וא"כ כיון דאמרין
 דהא דחוקי עיבר טעה ולא הודו לו חכמים, אינו
 רחוק לומר דטעה בזה וסבר דהיכא דנתקדש בטעות
 שלא כדין ל"א דרשה אתם, כמו דס"ל לר"י בריה
 כ"ה עד שבא ר"ע עיי"ש, ובפרט היכא דהטעות
 הוא נגד הדין דלפי מ"ש לעיל בטעות נגד הדין
 יש סברא לומר דל"א אתם אפילו וכו' אלא בטעות
 במציאות וממילא כאן דלר"ש דס"ל טומאה דחוייה
 בצבור והדין לעבר השנה, א"כ היה ס"ל לחוקי דמה
 שקידשו באותו היום את החדש לניסן הי' טעות
 ושלא כדין מפני שמרבית העם לא הוטהרו, ולכן חזר
 וביטל את הקידוש ושפיר עיבר את השנה, דהוי ביום
 ל' קודם שנתקדש, וא"כ אין כאן קושיא כלל וכי לית
 ליה לחוקי זה ניסן ואין אחר ניסן.

אולם זה א"ש אם לא נאמר כשמואל אלא דביום
 ל' קודם שנתקדש מעברין את השנה, ול"א הואיל
 וראוי לקבעו ניסן, אבל לשמואל דביום ל' אף קודם
 שנתקדש אין לעבר, א"כ הרי נתקדש כדין והקידוש
 קיים, ושוב אמרינן זה ניסן ואין אחר ניסן, ומעתה
 א"ש כוונת הש"ס דגם למסקנא קיימינן דעיבר לאחר
 שכבר נתקדש וטעה בדשמואל וס"ל דמותר לעבר
 קודם הקידוש, וא"כ נמצא שהקידוש הי' שלא כדין
 והי' ס"ל דהדר וא"כ אין כאן ניסן אלא אדר ושפיר
 עיבר.

עוד אחת מה שני"ל לדעת הצ"ח הא דסנהדרין פ"ז
 גבי זקן ממרא אשר נעמוד על הסוגיא ההיא בפרטיות
 בדבריו להלן, כענין מעברין אחר הפורין ולפי דברינו
 שיטת הצ"ח יובן דרק בעיבור שנה יצוייר השקלא
 וטריא שם דל"א בזה אתם אפילו שוגגין אם יעברו
 שלא כדין ושפיר שייך איסור כרת אבל לא בקיה"ח
 כנ"ל.

החדש לא חל הקידוש והוי כלא נתקדש משום
 דבטל מה שקידשו הב"ד, וממילא הדין דעיבור
 השנה נשאר בתקפו, ומדוקדק מאד לשון ר"נ מעובר
 ומקודש, דדקדקנו בו לעיל וגם יש לדקדק בו יותר
 דהרי שנה הוא ל' נקבה והול"ל מעוברת כמו דאמרו
 בכ"מ עיברוה לאלול מעוברת, אבל מעובר הוא ל'
 זכר נאמר תמיד על החדש שהחדש מעובר ולפמ"ש
 א"ש דמעובר באמת קאי על החדש, וגם חידש בזה
 על רבא, דלרבא יום ל' מתקדש ע"י הב"ד והוא
 ס"ל דקידוש הב"ד בטל ורק יום ל"א מקודש מאליו
 כמבואר, אבל ברמב"ם מבואר שפירש מעובר על
 השנה עיי"ש, וע"י ברש"ש שם אבל פירושינו נכון
 לפירש"י.

ובענין זה יש ליישב דברי רש"י בסנהדרין י"ב שפירש
 דהא דאמר ר"ש שחוקי עיבר ניסן בניסן היינו לאחר
 שנתקדש החדש לניסן ונמלך הוא ועשאו אדר שני,
 וביאר המהרש"א משום דאילו נאמר שקידש ביום
 ל' קודם שקידשו לשם ניסן, הרי קיי"ל דבריעבד
 מעוברת ולא הי' צריך לבקש רחמים, כדקאמר ליה
 ר"ש לר"י אם מפני הטומאה עיברוה מעוברת, והיינו
 דא"כ לא היה צריך לבקש רחמים עיי"ש, והתמיה
 מבוארת דהרי שם פריך וכי לית ל' לחוקי זה ניסן
 ואין אחר ניסן, ומשני אלא טעה כדשמואל דאמר
 אין מעברין ביום ל' של אדר הואיל וראוי לקובעו
 ניסן, הרי דמסיק הש"ס דא"א לומר שעיבר לאחר
 שנתקדש.

ונראה לומר דהנהגה לכאורה אילו נאמר דהיכא
 שנתקדש החדש בטעות אינו מקודש ולא נדרוש הא
 דאתם אפילו שוגגין או מוטעין, א"כ לא שייך כלל
 למפרך מהא דזה ניסן ואין אחר ניסן דזה נאמר רק
 היכא שהוקבע לניסן עפ"י דין והקביעות קיים שפיר
 אמרינן דזה ניסן ואין אחר ניסן, אבל עפ"י טעות וחזר

סימן ד

שלפניו היינו ויאמר המלך ה' באדר השני ומש"ה שפיר קשיא להו ונמצא דהקשו קושיית הרגמ"ה ובחנם תפש עליהם הגאון יעב"ץ ז"ל.

גם ליישב הך קרא דויועץ המלך גו' לעשות הפסח בחדש השני מדוע נכתב שלא כסדר המקומו הוא מיד בהך קרא דבחדש הראשון. - גם הא דכמו זר נחשב שלא ידעו כולם עד יום ט"ז לחדש מתי הוקבע החדש.

וביישוב כ"ז נאמר לפימ"ד בסנהדרין י"ב: דא"ש דאין מעברין ביום שלשים של אדר מפני שראוי לקבוע ניסן, ואם עיבורהו מעובר אבל אין מקדשין את החדש פירש"י שלאחר שעיבורו לא יקדשו עוד את החדש לאדר שני רק ישתקו אלא כשיבוא ניסן הבא יקדשו אותו, ע"ש, והרבינו יונה ז"ל בחי' הנדפס, בספר סם חיים, פירש דלא יקדשו את יום ל' לאדר שני אלא יום ל"א, דכשיקדשו יום ל' נמצא דראוי להיות ר"ח א"כ הרי יותר ה' ראוי לקבוע אותו ניסן אבל כשלא יקדשו אלא את יום ל"א נמצא דיום ל' ה' עוד שבט ולא ה' ראוי מעולם להיות ניסן, - וקאמר שם קידשו מאי אמר רבא בטל העיבור ור"ג אמר מעובר ומקודש והלכה כר"ג, יעו"ש הסוגיא, וא"כ הרי שלך לפניך, דהרי עובדא דחוקי' הכי הוי כדאמר' בסנהדרין דעיבר ביום ל' דראוי לקבוע ניסן אבל קודם שנתקדש החדש לניסן ומש"ה בדיעבד ה' מעובר וממילא אם לא קידשו החדש נעשה ממילא מעובר וה' ר"ח אדר שני ביום ל"א. ולפי"ז עמדו היום בט"ו בו. ולא עשו פסח ולא אכלו מצות גם לא הקריבו מוספין דראשון של פסח דהרי לפי דעתם ה' אז אדר שני. - אך דא עקא דשמעו דאזוהי ב"ד קידשו את החדש לאדר שני, וממילא נסתפק להם אולי נתבטל העיבור ע"י הקידוש כדרבא. ונמצא דעומדים היום בט"ו בניסן, דהרי יום ל' נתקדש

עוד יש לעיין בסוגיא דערכין הא דכבש הבא עם העומר ובתמיהת הרגמ"ה בזה. והנה ק"ל הגמרא שם ת"ש ויאמר חזקיה להעלות העולה וכו' א"ר יוסף עולת ר"ח הוה, וקא מבעיא ליה מי הוקבע ר"ח בזמנו דליקרב או לא, א"ל אב"י ומי מצית אמרת הכי והכתיב ביום ט"ז לחדש הראשון וכו' אלא אמר רבא בריה דרב ייבא, כבש הבא עם העומר קא מיבעי ליה מי קבע ר"ח בזמנו דליקרב או לא. מתקיף לה ר' אויא וליחזי פסח היכי עביד. מצה היכי אכיל, אלא אמר ר' אשי מירי דהוה אשליחא דציבורא דמימלך ופירש"י שם הא דמימלך לאו משום דמספקא ליה דודאי הוקבע ר"ח בזמנו אלא רשותא הוא דקא נסיב, מירי דהוה אשליחא דציבורא דמימלך ונסיב רשותא אם יתפלל, עיי"ש כל הסוגיא, ותמה הרגמ"ה דהיכי מצי אמר דאקריב עומר בט"ו בניסן והרי עיבר חוקי' ניסן בניסן, כמבואר בדה"י. ומשמע ל' להרגמ"ה דאע"ג דהאי ויועץ המלך לעשות הפסח בחדש השני כתוב בקפיטל של אח"ז מ"מ עכצ"ל שכבר נועץ מקודם דהרי ודאי לא עיבר לאחר יום ט"ז בניסן כפי שנראה לכאורה מסדר הכתוב במקרא שם, ועי' בהגהות יעב"ץ שכ"ב, והתוס' ה' משמע להו דהמקראות נכתבו כסדר וא"כ היה הך עובדא דויאמר המלך להעלות העולה קודם שהגיע ניסן שלאחר אדר שני המעובר דכן הוא סדר המקראות שם דמקודם מספר המאורע שבחדש אדר שני המעובר ואח"כ מה שנעשה בניסן בהקרבת הפסח, וא"כ הרי לא הגיע עדיין זמן הקרבת העומר, דזה ודאי גם להתוס' שע"כ העיבור נעשה מיד לאחר כ"ט אדר דהיינו ביום שה' ראוי לקבוע ניסן כמבואר בסנהדרין י"ב דלאחר ט"ז א"א כנ"ל, והך פסוק ויועץ המלך גו' ודאי נכתב מאוחר, אבל כל הקפיטל שמספר העשיית הפסח זה נכתב כסדר בזמנו בניסן שלאחר המעובר. והקפיטל

דהכתוב קראו החדש הראשון ע"כ לומר דהי' ניסן שלאחר האדר שנתעבר ונמצא שהתחילו בטהרות הבית אז לאחר שכבר עבר האדר שנתעבר, ונמצא דהי' א"ש הך שנתעבר והי' באמת פסח והי' חייבן בעומר, וא"ל דאם נאמר כן מה הועיל חוקי' כלום בעיבורו כיון דגמר הטהרה הי' ביום ט"ז א"כ ע"כ הקריבו כ"ד עוד בטומאה, והרי כל עיקר של העיבור לא הי' אלא מפני הטומאה, ד"זא דכבר היה להם די בכלים טהורים וכן המזבח כבר הי' טהור כ"ד וכן איזה כהנים ולוים כבר הי' טהורים באופן שהי' יכולים להקריב בטהרה וכן ישראל הי' יכולים לטהר ולבוא ואדרבה כן נראה מהכתובים דגם לאחר שעיבר לא לגמרי הטהרו כדכתיב כי מרבית גו'.

עוד י"ל ביישוב קושית הרגמ"ה ורש"י הנ"ל בשנדקדק שינוי הלשון דגבי כבש הבא עם העומר קאמר מי "קבע" ר"ח בזמנו ולעיל גבי עולת ר"ח קאמר מי "הוקבע" ר"ח בזמנו, ובשיטה מקובצת הגי' גם כאן מי "הוקבע", - ונראה לומר דאין להניח, ואדרבה יתורץ בזה הקושי הנ"ל. דכסנהדרין י"א אמרינן דחוקי' טעה ועיבר ניסן ביום ל' דאדר שראוי לקבעו ניסן וטעה בדשמואל אבל אילו כבר הי' נקבע לניסן לא הי' מעבר, דזה שפיר ידע דדרשינן זה ניסן ע"מ שירצה הנשיא דהיינו הראש דבית-דין הגדול כשאינו שם, וממילא י"ל דבאותו היום דל' אדר כשנתיעץ עם השרים לעבר לא הי' הנשיא דהוא ראש הסנהדרין באותו מעמד כמו שפירש"י דהרבה מהכשרים היראים את ה' היו נסתרים בשעת מלכות אחז ע"ש. והי' מעברים ע"מ שירצה הנשיא ועד יום ט"ז לא נודע להם אם הסכים או לא. וע"כ צ"ל כן דאל"כ מדוע לא ידעו כל אותו הזמן עד יום ט"ז אם קבעו החדש וכי לא הי' יכולין לשאל את הסנהדרין, ויעוין ברמב"ם סוף ד' דקה"ח דכל ענין עיבור שנה כותבין וקורין רק בלשון יחיד דהוא הנשיא וכו' דהוי

לר"ח אך מה שנתקדש לר"ח אדר שני זה נתבטל ויכנס ניסן תחתיו דהרי עדי הראי' והקידוש דר"ח לא נתבטל רק שם אדר שני נתבטל ונמצא דנתקדש לניסן ונמצא העומדים היום כט"ז בניסן, וצריכין להקריב כבש דהעומר אף דלא הקריבו העומר מ"מ אינו מעכב כמבואר בתו"כ להרמב"ם דהעומר אינו מעכב את הכבש, ונמלך חוקי' כזה ופסקו דהעיבור בטל ומחויבים להעלות את העולה היינו הכבש דהעומר. אמנם אח"כ נתייעצו עוד הפעם והחליטו דאין העיבור בטל רק דמעובר ומקודש וכרב נחמן, ושפיר הקריבו הפסח בחדש השני היינו אחר החדש המעובר דהוי ניסן הבא, ונמצא דלשון הכתוב מדוקדק מאד דכתיב ויועץ המלך גו' לעשות הפסח בחדש השני ולא כתיב ויועץ לעבר החדש, משום דהעיבור כבר נעשה מקודם לכן ביום ל' אדר. רק דעכשיו נועץ אם "לעשות הפסח", היינו אם העיברו לא נתבטל ומחויבים לעשות עתה הפסח. ושפיר נכתב כסדר וא"ש הכל כמין חומר עד שלכאורה אין מקום כלל להאמתקתא דרב אויא וליחזר פסח וכו'. אמנם צ"ל פ' שרב אויא הקשה דלא הי' להם להתעצל כ"כ עד שיוולד להם הספק הזה ביום ט"ז (שהוא ט"ז דאדר שני) אלא כיון שעמד לפניהם שאלת הפסח ומצה, היה להם לחקור היטב מקודם לכן אם קידוש הבי"ד החדש כדי לדעת מה יעשה בישראל בדבר פסח ומצה. ולא להמתין עד שתבוא להם הידיעה הזאת ביום ט"ז דזהו הוא התעצלות מצד הבי"ד וליכא לאוקמא הכי, ודו"ק.

עוד הי' אפ"ל בפשיטות יותר ביישוב קושית הרגמ"ה ורש"י הנ"ל. דכבר הקדמנו דהך פרשה דיוועץ המלך לעשות הפסח בחדש השני הוא מקומה בהפרשה שלפניה דהרי העצה הי' בראשון לחדש וא"כ כיון דעיבר את החדש ועשאוהו אדר א"כ לא הי' נקרא שוב החדש הראשון דהרי הי' אדר וממילא כיון

ע"מ שירצה הנשיא. והי' מקריבים פסח ואכלו מצה וכן המוספין מספק. וממילא א"ש דכשהי' עומדין במ"ז הי' בספק אם הסכים הנשיא להעיבור ולא קבע אז ביום ל' את החדש ניסן א"כ הרי עכשיו אדר עדיין ואין להקריב העומר והכבש או שמא קבע הנשיא את החדש בזמנו דקבעו לניסן ולא נתעבר החדש אדר וממילא לא נתעברה השנה וממילא מחויבין להקריב הכבש של העומר ונמצא שפיר מדויק הלשון מי "קבע" בלשון יחיד דהיינו הנשיא. אבל מעיקרא לגבי ר"ח דהספק הי' בפשוט אם הוא ר"ח או לא דלא תליא בהנשיא שפיר קאמר "הוקבע" ע"י הבי"ד וא"ש מאד. וע"ז שפיר הקשה וליחזי פסח ומצה וכו' דהרי עיקר הספק הוא בזה דהעיבור לצורך הפסח דנתעבר מפני הטומאה. ואין הקושיא אימתי עשו הפסח או בי"ד או במ"ז אלא אם עשו כלל פסח או לא. ומיושב קושי' התוס' ממוספין דכיון דלא הי' ספק על איזה יום רק על כל החדש אם הוא ניסן או אדר ודאי נופל התמיה יותר על הפסח ומצה אם נעשה ונאכל דעל קוטב זה סובב העיבור ממה שמתמה וליחזי מוספין היכי עביד, ודו"ק.

עוד יל"פ הא דכבש הבא עם העומר קמב"ל, דאינו מובן כלל האידך הלכו כמו במחשכים כל החדש עד יום ט"ז בלי רצון לדעת באיזה יום הוקבע ר"ח. והלא הי' נפ"מ להם בהקרבת פסח ואכילת מצה וקביעת החג וקרבתיו. והלא הסנהדרין יושבין בלשכת הגזית סמוך למזבח ומדוע לא שאלו אותם מיד לדעת קביעת החדש. (וכבר כתבתי לעיל לפרש דהספק הי' להם בקביעת חדש העיבור אם הוציאו הסכם לעיבורם והנשיא לא הי' בירושלים) וגם תמ' דמדוע לא נסתפקו מיד בשעת הקרבת העומר אם ליקרב, או לא, רק כשבאו להקריב את הכבש דהעומר אז נתעורר להם הספק והדרב מתמ' ומפליא.

וגל"פ עפ"י"מ דפסק הרמב"ם בפ"ד מהל' קה"ח דמקדשין למפרע דאם לא ראו הירח ביום ל' והוצרכו לעבר החדש ולקבוע החדש הבא ביום ל"א ואח"כ באו עדים מרחוק ואמרו שראו הירח ביום שלשים ד"א דמאיימין עליהם שלא יעידו כדי שלא לקלקל מה שכבר קבעו. וי"א שאין לאיים רק לקבלם ולקבוע החדש למפרע על יום ל'. וכתב הרמב"ם דהמחלוקת הוא רק לאחר שכבר עבר רוב החודש כגון בניסן ותשרי לאחר כל המועדים לכן כיון שגם בקביעת החודש לא יהי' שום תיקון להמועדים שיהי' כתיקונן כיון שכבר עברו לכן טוב יותר להניח הקביעות הישן ולאיים על העדים שלא לקבל עדותן. אבל קודם המועדות לד"ה מקבלים עדותן אם היא נכון כדי לתקן על להבא שיהי' החג כתיקונו כפי שראו הירח, יעו"ש. ומעתה י"ל כאן דלא נראה להם הירח ביום ל' דאדר לקבעו ניסן ביום ל"א כדנינו ועפ"י"ז קבעו י"ד ניסן וחג הפסח הכל בלי שום ספק כלל. וגם ביום ט"ז בבוקר הקריבו התמיד והמוספין דט"ז בניסן וגם את העומר הכל כהלכתו בלי שום ספק. ואח"כ איתרמי דקודם הקרבת הכבש דהעומר באו עדים מרחוק ואמרו שראו הירח ביום ל' דאדר ונולד להם ספק אם לקבל עדותם כדי לקבוע החדש למפרע ביום ל' דאדר שעפ"י"ז הרי כבר הוא י"ז ניסן ועבר זמן דהקרבת הכבש דהעומר או כיון דלא יהי' שום תיקון על להבא לענין ימי הפסח וכבר עבר י"ד ניסן זמן דהקרבת הפסח וכן שלשת ימי החג ולענין להבא אין נפ"מ דהמוספין של פסח שווין בכל יום רק דימשך החג יום אחד יותר כאשר נניח את הקביעות של יום ל"א, וזה לא איכפת לן דמה יזיק אם יקריבו קרבן מוסף ביום שצ"ל חול, דיהי' נדבה, וא"כ בזה אין לסתור הקביעות מכבר ושפיר דמי לאיים על העדים. וזה"כ כבש הבא עם העומר קמב"ל אי יקבע ר"ח בזמנו היינו שישאר הקביעות בזמנו כמו שקבעו (ואין

בכלל אתם אפי' מזידין ומוטעין) כדי לקדש החודש בזמנו ביום ל'. ובכאן אעפ"י שמתחילה לא עשו כן ולא הי' מאיימין כדי לקדש, אבל עכשיו כשנזרז לבטל את יוה"כ באו עדים בערמה ואמרו שראו הירח ביום ל' אלול ואעפ"י שידעו הבי"ד שאין האמת כדבריהם מ"מ התחכמו וקבלו עדותם ונמצא שעיברו הקביעות למפרע ונמצא דיוה"כ מוקדם ביום אחד ותחת שהי' חל ביום א' בשבת חל כעת בשבת ונמצא דשפיר הוקבע יוה"כ בעשור לחודש כמו שכתוב בתורה ולא רק בשבת לחוד. ונמצא דלר' יוחנן לשיטתו דהדין כן הוא דמאיימין על העדים לומר שראו אעפ"י שלא ראו כדי לקדשו הי' מקום לולמר דכאן הוי קביעות גמור עפ"י הדין וממילא יתחייב על שגגת יוה"כ. ולכן קמ"ל ר' יוחנן דפטור משום דלאחר שכבר הוקבע גם ר' יוחנן מודה דאין מאיימין כדי לקדש שלא עפ"י האמת ודו"ק.

עוד הי' מקום לפרש חך אי קבע ר"ח בזמנו בדרך אחר ויהי' הפירוש קבע ר"ח בזמנו כמו לעיל אי הקביעות דר"ח ביום ל' שהוא בזמנו או ביום ל"א שהוא לאח"ז. - והוא, דאמרינן דעיבר ניסן בניסן אי בדיעבד מעובר, או תליא אם עיברו קודם שקדשו רק ביום שראוי להיות ניסן בדיעבד מעובר אבל כשעיברו לאחר שקדשו ביום ל' גם בדיעבד אינו מעובר כמ"ש רש"י בסנהדרין י"ב ומהרש"א שם, ומעתה י"ל דחוקי עיבר ביום קודם שנתקדש לר"ח משום דלא באו עדים והי' מעברין החודש על יום ל"א, ושפיר עיברו השנה קודם לכן. וממילא הי' מוחזקים שהוא חודש אדר השני כמו שעיברו. ולא הקריבו הפסח ולא את העומר והמוספין. ואיתרמו שבט"ז באו עדים ואמרו שראו הירח בל' דאדר ראשון וא"כ כשנקבל עדותן לקדש החדש למפרע ביום ל' נמצא דאין השנה מעוברת דהרי נתגלה עכשיו דעיברו לאחר שנתקדש ניסן וממילא מחויבים להקריב כעת

הפירוש "בזמנו" ביום ל' כמו לעיל כדרכ יוסף, רק בזמנו שיקבע), דליקרב היינו דלפי הקביעות שיקבע בזמנו היינו בתחלת החדש נמצא היום מ"ז ניסן וזמן ליקרב הכבש, או לא, היינו שנקבל העדות לסתור הקביעות ונמצא כבר י"ז לחודש ועבר הזמן ואיפשטא להו דמאיימין על העדים ואין מקבלין עדותם ושפיר הקריבו.

ובדרך הזה יל"פ דברי הש"ס חולין ק"א, בהא דארי"צ אמר ר' יוחנן דבשנג בשבת ויוה"כ פטור על יוה"כ דקמתמה הש"ס אמאי פטור דהרי חל בכולל ובת אחת. וקמתרין רבא דשמדא הוי וקבעו יוה"כ בשבת אעפ"י שלא הי' בתשרי משום דגזרו העכו"ם לבטל יוה"כ. ולכן קבעו חכמים אז יוה"כ בשבת רק זכר ליוה"כ שבלא"ה הוא יום שבייתה ולא יכירו האויבים. דלכאורה יקשה דא"כ פשיטא דפטור על יוה"כ דהרי אינו יוה"כ כלל, ועי' תוס' שם דל"ש בזה לומר אתם אפילו שזוגנין ומזידין דזה ל"ש רק בקביעת החדש ולא בקביעת יו"ט והוא פשוט. וא"כ ודאי קשה מה משמיענו ר' יוחנן דפטור, דהרי לא מצינו מועדים רק לימי החודש כפי שקבעה התורה אבל לימות השבוע לא כדאמרינן ב"ה בחד בשבתא לא אשכחן. ולהאמור י"ל דבאותה שנה איתרמי שלא נראה הלכנה בל' אלול והוצרכו לעבר החודש והוקבע תשרי בל"א אלול ואיקלע יוה"כ ביום א' אחר השבת (אע"ג דעכשיו עפ"י החשבון לא מתרמי תרי שבתא בהדדי מ"מ כשהי' מקדשין עפ"י הראי' הי' מתרמי). וכאשר גזרו האובים אחר שכבר קבעו החודש לבטל יוה"כ, שתו עצה בנפשם לפ"מ דס"ל לר' יוחנן דלפעמים מאיימין על העדים לפי הצורך לעבר או לקדש היינו לעבר, שיחרישו ולא יעידו שראו הלכנה כדי שעיברו החודש וגם להיפך כשלא נראה הירח ומ"מ רואים הבי"ד צורך לקדש החודש ביום ל' מאיימין עליהם שיעידו שראו אעפ"י שלא ראו (וזה

עבד ומצה היכי אכל היינו דמאי סלקא דעתו כלל להביא כבש העומר דהרי הדבר ברור דאין לקבל עדותן דא"כ היכי עביד פסח ומצה היכי אכל ובכה"ג פשיטא דאין לקבל עדותן רק לדחות אותן ודו"ק.

ובענין זה נראה לתרץ קושית הכ"מ על הרמב"ם בהל' ביאת מקדש דכתב דחוקי טעה שני טעויות שעובר מפני הטומאה וגם עיבר ניסן בניסן והקשה התם הוא מחלוקת ר"י ור"ש דלר"י עיבר מפני הטומאה ולר"ש עיבר ניסן בניסן ומג"ל להרמב"ם להרכיב שני הטעויות ביחד עיי"ש. ולענ"ד נראה ברור עפ"מ שנבין דברי רש"י בסנהדרין ג"ב שם שפירש בדר"ש עיבר ניסן בניסן לאחר שקדשו את החודש לניסן, ובש"ס שם לקמ"י אמר שעובר קודם שקדשו רק ביום שראוי להיות ניסן, ועיי' במהרש"א שם שכוונת רש"י משום דלאחר שקדשו גם בדיעבד אינו מעובר ומש"ה א"ש למה שהוצרך לבקש רחמים, ולענ"ד דהרי ע"כ לכו"ע מוכרח לומר שעובר ניסן בניסן, גם לר"י שעובר מפני הטומאה מ"מ העיבור הי' בר"ה ניסן היינו בל' דאדר דהרי כתיב דהוה חוקי בשנה הראשונה למלכו בחודש הראשון (היינו באחד לחודש כמבואר אח"כ), וא"כ ע"כ צ"ל שחוקי הועמד למלך ביום ל' דאדר הוא ר"ח ניסן, דהוי שפיר שנה ראשונה למלכו אבל א"נ שהועמד איזה ימים או אפילו יום אחד מקודם ואז עיבר השנה א"כ הרי בחודש ניסן (היינו לפי"מ שקראו הכתוב חודש ראשון טרם שנתעבר) כבר הי' שנה שני' למלכו דהרי למלכי ישראל מניסן מניסן וכשהועמד בכ"ט לאדר, כבר הוא באחד בניסן שנה השני' למלכו - וא"כ לפי"ז במאי פליגי ר"י ור"ש וע"כ דלר"י עיבר ניסן בניסן שנתקדש החודש והיינו דבדיעבד מעובר ולא הוצרך לבקש רחמים ע"ז, וע"ז השיב לו ר"ש אם מפני הטומאה עיבר בדיעבד מעוברת וא"כ עדיין אינו מתורץ למה ביקש רחמים.

כבש העומר אף דלא הקריבו העומר מ"מ מחויבין להקריב הכבש כמ"ש בת"כ פ' אמור והובא במנ"ח ועשיתם ביום הניפכם גו' כבש אעפ"י שלא הקריבו העומר וזה הפירוש אי קבע ר"ח בזמנו היינו קבעו בי"ד הגדול עכשיו ר"ח בזמנו מיום ל' וממילא השנה מעוברת ועומדים עכשיו בט"ז וצריכים להקריב הכבש העומר אעפ"י שלא הקריבו העומר, ונמלכו בזה עם חוקי' מה לעשות לע"ע טרם כיררו אם יקובל העדות או לא, ואמר חוקי' כי לע"ע יעלו את כבש העומר שמא יהי' הדין לקבל העדות ונמצא דאין השנה מעוברת ומחויבין להקריב כבש העומר הקבוע לו היום זמנו כנ"ל, ואם יחליטו הבי"ד שלא לקבל עדותן ותשאר השנה מעוברת ואין מחויבין להקריב כבש העומר אז יהי' נדבה, כמו ככל קרבן הקרב מספק, (וכשיהי' נדבה יהי' עשרון אחד סולת להכבש והעשרון השני נדבה דיכולין לנדב עשרון סולת), ואחר הקרבת הכבש יגמר עבודת היום ובה נתייעץ המלך עם השרים והזקנים היינו הבי"ד לעשות פסח בחודש השני היינו דהעצה היתה שלא לקבל עדותן רק לאיים עליהם שלא יעידו וישאר השנה מעוברת כמו שעברו בתחלת החודש ויעשו פסח שני, ונמצא לפי"ז כי סדר הכתובים הם על מכונם דבר דיבור על אופנו דבקפיטל הקודם שהי' לאחר שעברו והחזיקו החודש לאדר שני לא הוזכר שום קרבן מחג הפסח ומוספין ואכילת מצות, רק ביום ט"ז דאיתרמי שבאו העדים להעיד שראו הירח ביום ל' או נולד להם ספק על העיבור ואז אמר חוקי' להעלות כבש העומר על הספק עד שימלך ואח"כ נמלך שלא לקבל עדותן ונשאר העיבור וזה דכתיב אחרי ויועץ המלך והשרים לעשות הפסח בחודש השני היינו שהחליטו מה שעברו שיהי' עיבור שנה, ולא נצטרך לומר דהכתובים נכתבו שלא כסדרן וא"ש הכל כמין חומר, אמנם הש"ס פריך וליחזי פסח היכי

הקידוש את העיבור.

סימן ה

והנה בסוגיא דסנהדרין פ"ז הנ"ל מחלוקת רש"י ותוס' דמדברי רש"י שם מבואר דלמ"ד דאין מעברין גם בדעיבד אינו מעובר ומדברי תוס' נראה דבדעיבד מעוברת כיון דל"ה אלא גזירה דרבנן עיי"ש שהניחו דברי הש"ס בתימה.

והנה דברי התוס' תמוהין לכאורה מהא דלעיל ד"ב דמקשה רבא לר"נ דס"ל דמעובר ומקודש דהרי אתו לזלוזלי בחמין בפסח, הרי משמע דמהאי טעמא ג"כ בדעיבד אינו מעובר, וא"כ כיון דלמ"ד דאין מעברין הוא מהאי טעמא א"כ גם בדעיבד אינו מעובר, ומצאתי שעמד בזה התו"ח כאן.

אמנם מהא לא אירי ואדרבא לכאורה אפשר להוכיח להיפוך, דהנה התוס' לעיל ד"ב הניחו בקושיא דאמאי לא מקשה רבא מגופא דמתניתין בעדיות שהעידו דמעברין לאחר הפורים, והרי אתילזלוזלי בחמין בפסח אולם לכשנדקדק נראה אריכות ל' רבא כאן מכרי מפוריא לפסחא תלתין יומי ותניא שואלין ודורשין בהל' הפסח ל' יום קודם לפסח ורשב"ג אומר ב' שבתות, וכיון דאתי ריש ירחא ומרחקין ליה אתו לזלוזלי בחמין, ואילו בר"ה אמר בקצרה, כיון דאמר מר שואלין ודורשין בהל' הפסח ל' יום קודם הפסח אתו לזלוזלי בחמין ולא הביא כלל דעת רשב"ג כיון דבאמת אין לנו נפ"מ כלל מזה, ומזה מבואר אדרבה גם רבא מודה דמשום האי טעמא היה צ"ל מעובר בדעיבד וקושייתן מכאן הוא לאידך גיסא.

והנה יש לכאורה לעיין בעיקר הדין דשואלין ודורשין כו' דהרי לפי"מ דקיי"ל דמעברין אחר הפורים א"כ מעולם לא ברירא לו ביום הפורים אם יהי' הפסח בשלשים יום מהיום, דהרי יכול להיות שתעובר השנה

אלא שעובר ניסן בניסן לאחר שכבר נתקדש דאז בדעיבד אינו מעובר ושפיר הוצרך לבקש רחמים. וא"ש מה שהרגישו דילמא הוצרך לבקש רחמים על שעובר לכתחילה, ולדברינו א"ש דשפיר השיב לר"י דע"כ ס"ל דלכתחילה לא הוצרך לבקש רחמים מדהוצרך לומר שעובר מפני הטומאה כאמור. והא דקאמר הש"ס שעובר כיום שראוי להיות ניסן היינו אליבא דר"י, ועיי' במנ"ח שעמד בה, ולדברינו א"ש הכל ומילא א"ש דעת הרמב"ם דשפיר פסק כר"י לגבי ר"ש, ולדידי' ע"כ היה גם הטעות הזה לכתחילה במה שעובר כיום שראוי להיות ניסן, וא"ש ע"נ תמי' המנ"ח מהא דברכות י' דמפורש ברש"י היפך ממ"ש כאן בסנהדרין, ולדברינו א"ש דשם קאי סתמא אליבא דר"י דע"כ לכו"ע עובר ניסן בניסן, ופירש שפיר דהי' קודם שקידשו. אבל כאן אליבא דר"ש ע"כ פירושו אחר שקידשו.

עוד אציין איזה הערות קטנות בענין זה. דהנה דעת הצ"ח סוף ברכות דהא דאתם אפילו שוגגין כו' הוא רק לקבי עיבור חודש אבל בעיבור שנה ל"ש זאת והביא ראיה מדאמר' בכמה דברים דאם עיברו אינו מעוברת ומדוע גרוע משוגגין או מוטעין ומזידין, והמנ"ח חולק עליו. ונראה קצת ראי' להצ"ח מהא דר"ה כ"א, דאם עיברו כיום שראוי להיות ניסן ה"ז מעובר בדעיבד ואין מקדשין את החודש גם לאדר השני רק שותקין משום דאין ראוי לקדש במפורש לאדר היכא שראוי להיות ניסן כו' ואם קדשו ה"ז מקודש, ואינו מעובר עיי"ש, ולכאורה הרי כאן שני עוברות לפנינו שלא נעשו כדין היינו עיברו השנה ביום שלשים, והקידוש שלא"כ או שקידשו להיות ניסן או לאדר שני ומדוע יבטל הקידוש את העיבור שהי' מקודם דהרי שניהם הי' שלא כדין עדיף יותר מעיבור שנה שלא כדין דבחדש אמרי' אתם אפי' שוגגין כו' ובעיבור שנה לא אמרי' הכי ומש"ה ביטל

אין מביאין הקרבנות עוד מהתרומה החדשה ומאי שנא מהא דשואלין כו' ואפילו את"ל דמשום הא ליכא כ"כ חשש זלוול בחמץ דהרי הש"ס לא הביא האי טעמא מ"מ ברור דלכתחילה אין להב"ד להכנס בשום חששות ועפ"י הרוב היו מעיינין קודם אדר אם יש לעבר או לא, ומשו"ה שפיר ס"ל דשואלין מיום הפורים, וע"י סוף בכורות בתוס' שם.

ומעתה למאי דס"ל לשמואל דביום ל' אין מעברין משום דראוי לקבוע ניסן א"כ אילו איתרמו שיעברו ביום ל' ע"כ לנו לומר דהב"ד התעצלו בשתים א) במה שלא הקדימו לעבר קודם פורים. ב) במה שיעברו ביום ל' דאדר וזה הוא כעין פשיעה כהאי דפ"ד הביצה לענין עירוב תבשילין דשני פעמים שכחה הוי פשיעה וודאי חזקה על ב"ד שאין מתעצלין כ"כ, ועיין ירושלמי בראש השנה, ואם כן יש חשש ברור דלא יאמינו לדברי השלוחין שנתעברה ביום שלשים ומשו"ה י"ל דגם בדיעבר אינה מעוברת.

ומיושב בזה קושית התוס' דלא מצי רבא לאוקמי מתניתין דעדיות כג"ל דשם יש רק עצלות פ"א שיעברו אחר פורים, ובזה מודה דאין זה חזקה גמורה ויאמינו להשלוחין וקושיתו רק מהא דיום ל' דהוי עצלות כפולה, ובזה יתיישב גם הא דדקדקו המפרשים הא דרבא תלה קושיתו אהך דקידשו לאחר שיעברו דהרי גם בלא קידשו תקשי ליה הכי, וע"י בהרש"ש בסנהדרין, ולהאמור א"ש דכבר כתבנו דיש להתבונן איזה ניגוד יש בזה מה שמקדשין לאדר שני נגד העיבור הרי אדרבא באמת הוא אדר שני מחמת העיבור. אמנם נראה עפ"י המנ"ח דר"ל דהא דאין מעברין ביום שלשים לאדר היינו אם עפ"י החשבון חל המולד ביום ל' דראוי באמת לקדשו אם יבואו עדי ראיה, אבל אם עפ"י החשבון אין חל המולד בו ואפילו אם יבואו עדי ראיה אין מקדשין

עוד ויהי' ששים יום עד הפסח, ובשלמא לרשב"ג דס"ל שתי שבתות א"ש דכיון דנתקדש ניסן שוב אין מעברין וברור לן שבועוד שתי שבתות יהיה הפסח ואדרבא הרי מוכח וראי' לרשב"ג מהתורה דהרי בפסח ראשון הי' החיוב רק מר"ח משום דמקודם לכן לא הוקבע עוד החודש ולא היה ברור מתי יהיה הפסח, ומאי דהביאו רבנן ראייה מהא דעמד משה בפסח ומוזהיר על פסח שני אין ראייה לפי"ז דהרי כבר היה ברור דביום שלשים יהיה פסח שני כיון דבאמצע ניסן בע"פ אין מעברין אבל בשלשים יום קודם לפסח ראשון מנ"ל דשואלין כיון דאיכא ספיקא שמא יעברו, ואפשר דיש לכוון זאת בל' הגמרא דקמתרין אליבא דרשב"ג דהא דהזהיר משה לישראל בפ"ר על פ"ש איידי דמיירי בפסחא מפרש להו כל מילי דפסחא כלומר כיון דאמר להם הדין דבשלשים יום יהי פ"ש ויחויבו לעשות פ"ש ממילא הזהיר להם כל מילי דפסחא, ולפי"ז גם רשב"ג יודה דהיכי דברור לן הזמן מתי יהי יו"ט מחויבין לשאול ל' יום קודם, אבל בפסח הטעם הוא כיון דלא בריר לו רק בשתי שבתות קודם, (ויש לעיין בזה בסוף בכורות גבי ג' גרנות למעשר בהמה, ובמגילה גבי באחד באדר משמעין על השקלים).

עכ"פ צ"ל דטעמא דרבנן הוא דס"ל למאי דקיי"ל דמעברין אחר הפורים מ"מ הוא רק בשעת הדחק אבל ודאי דלכתחילה היו צריכים הבי"ד לעיין ולחשב קודם הפורים כדי לעברו כי בודאי יש חשש זלוול חמץ בפסח לאחר שכבר דורשין בהל' הפסח. ולכך הא דדורשין איכא חשש מחמת דבאחד באדר לכו"ע משמעין על השקלים ובמ"ו בו יושבים כבר השולחנים בעיירות (ואפילו לרשב"ג), והוא כדי להביא השקלים קודם כדי להביא קרבן התמיד ור"ח בניסן מתרומה חדשה, א"כ הרי ע"כ יש חשש זלוול בחמץ דלא יאמינו שנתעברה השנה דהרי אם נתעבר

את השנה על הגלויות שגלו ועדיין לא הגיעו ת"ל בני ישראל מועדי ה' עשה את המועדות שיעשו אותם כל ישראל וכו', ועי' בירושלמי פ"ו סנהדרין ופ"ו דנדרים ונלמד משם דמעברין השנה על הגלויות שנעקרו שא"א לבוא שצריכים לתקן את המועדות שיוכל לקיימם עיי"ש, וזה לדעתי ענין השלוחין והשאת משואות דאע"ג דבפשיטות היה צריך להודיע, אבל לבד זה עיקר יסוד דקביעת המועדים תלוי בזה דקביעות המועדים תלוי באפשרות ויכולת ההודעה והפרסום כדי שינהגו בהם כל ישראל ואם לאו צריכין לתקן באופן אחר, ולכן היה ס"ד דהש"ס דיחללו שבת על השליחות, עד שלמד מן אשר תקראו אתם במועד על קריאתם אתה מחלל שבת ולא על קיומם להודיע עליהם שנתקיימו, כיון דהקיום (היינו ענין השלוחין) לא נלמד מקרא דאשר תקראו רק מקרא אחר ממילא אימעות.

עפ"י יש ליישב קושית רש"י והראשונים במתניתין דר"ה דעל אלו מחללין השבת עדי ראייה מפני שעל אלו שני החדשים אין השלוחין יוצאין עד שישמעו מפי הב"ד מקודש ונמצא דכשייתאחרו הקידוש יתאחרו השלוחין משו"ה מחללין העדים השבת, ותמהו בזה דהרי השלוחין גופא אין מחללין שבת ואיך יהי סיבה שיהיו העדים מחללין השבת בשביל קדימת יציאת השלוחין, ולהאמור אי"ש דע"י אחרון הקידוש יסובב מניעת הודעה ופרסום א"כ דקראו מקראי קודש שלא ינהגו בני ישראל וזה חסרון בגוף הקריאה שלא תתקיים הקריאה, וע"ז גילתה התורה שדוחה שבת, אבל היכא שאין הגרם מחמת הקריאה רק בפ"ע שנתהוה מניעה שלא יוכלו לפרסם, ע"ז שפיר אמרינן כיון שהקריאה כבר חלה שוב אין מחללין שבת על הקיום.

ויש לכאור ביותר דהיכא שעפ"י החשבון חל המולד

משום דמוחזק לנו דעדי שקר הם כמבואר בש"ס ור"מ, א"כ שפיר יש לעבר השנה בו ביום דל"ש כלל לומר הואיל ונראה לקבעו ניסן דהרי אין נראה לקבעו בשום אופן, ודברי המנ"ח נראים כרורים בזה, ומעתה הדבר נכון מאד, דאף דלכתחילה אין לעבר מ"מ בדיעבד יש לומר דמעובר ואין כאן חשש דלזול חמץ דיתלו דהב"ד יודעין בחשבון ולפי חשבונם אינו יום המולד, אבל אם יקדשו החדש אף לאדר השני מ"מ הרי יתודע היתה יום המולד ביום ל' מדקידשו אותו לר"ח ובכה"ג אין מעברין ביום ל' אף קודם שקידשו מדהווי יום המולד ואז יש חשש גדול של זלזול חמץ בפסח, וזהו מחלוקת רבא ור"ג דלר"ג ס"ל דאעפ"י כ יתלו דלא סליק להו חושבנא דעיבור השנה עד היום דרק לאחר שקידשו החדש דנתברר דהוא יום המולד והדין דאין מעברין בו שפיר יש חזקה דאין הבי"ד מתעצלין שני פעמים אבל בלא נתקדש החדש דיש לתלות דאינו יום המולד דיש רק עצלות אחת דלאחר הפרסום שפיר י"ל דבדיעבד מעובר ולכן אינו מקשה רק מקידשו החדש, ודו"ק.

ומכל זה נראה לכאורה ראייה לדברי התוס' דלרבא בדיעבד מעובר כסתמא, אולם כאמת אין ראייה מזה משום ד"ל דרבא אליבא דהלכתא קאי כר"י ור' פפוס דהעידו דמעברין ול"ה לזלזול, אבל להסוברים דאין מעברין גם בדיעבד אינו מעובר וגם מהא דעיברו קודם ר"ה מוכח ג"כ דבדיעבד אינו מעובר וגם מהא דעיברו קודם ר"ה מוכח ג"כ דבדיעבד אינו מעובר, וחזינן דגם מחמת גזירה דרבנן בדיעבד אינו מעובר ודלא כשיטת התוס', וצ"ע.

סימן ו

והנה י"ל דהך חשש זלזול חמץ הוא מה"ת וחילי דירי הוא מהספרא פ' אמור עה"פ דבר אל בני"י ואמרת אלהים מועדי ה' אשר תקראו אתם ומנין שמעברין

המועדים או הזר הדין דאין לדחות שבת בשביל קיום ימים טובים של יחידים.

ומעתה שפיר מבורר דהיכא דבשעת הקביעות עצמה יש לפנינו חשש דהרחוקים לא יוכלו לקיים המועדות אם לא יחללו העדים השבת לבוא להעיד ואז לא יהי' הקביעות בשביל כל ישראל ודאי זה ענין של כל ישראל ומחללין שבת בשביל שיהי' הקביעות לכל ישראל ולא רק לחלק מהם היינו הקרובים לבד.

גם מוכן לפי"ז הא דר"ה כ' דרב דימי מנהרדעא מתני איפכא כו' ואין מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לקדש, מ"ט הא מחזי כשקרא, ופירש"י כשנראית בזמנה ואין מעידין הרבה אחרים יש שראוהו, ונראה שעל שקר עיברו כו', ולכאורה מה בכך הרי אמרינן אתם ואפילו מזידין ומוטעין, וא"כ יאמרו ויאמרו, הרי הדין כן שיכולין לקבוע כדעתם, ולהאמור א"ש דהא דאתם אפילו מזידין היינו הכ"ד כשהם לעצמם, אבל קבל עם צריכין להטעים הדבר שלא יהי' נראה כשקר ואח"כ יולולו בהמועדים, ואנן בעינן עשו מועדים שינהגו בהם כל ישראל ולא שיולולו בהם, וכן תמצא בהנך תרי עיבורי דר"ג שבאחד נתן טעם פעמים שבא בארוכה וכו' ובהשני הטעם דשמא מחמת איזה מניעה או חולשת ראייתם לא נראתה, ועיי' פיה"מ להר"מ וברע"ב שם במתניתין, והיינו דאעפ"י דאמרינן שם הטעם דאתם אפילו וכו' מ"מ נגד העם צריכים שיהי' טעם שיקובל להם, וכהא דאין לפסוק הוראה התמוה לרבים ביו"ד בהוראת או"ה כשם הירושלמי.

ומעתה נתבאר היטב דהחשש דאתי לזלולי בחמץ אינו גזירה דרבנן רק אומד דעת קדושים שראו שבאופן זה יש מקום שיולולו בחמץ בפסח וא"כ אינם מועדים שינהגו בהם ישראל וזהו כבר ענין דאורייתא כמפורש בתו"כ הנ"ל שהבאנו.

ביום ל' דאדר שחל בשבת וגם עדים ראוהו, וכשלא יבואו להעיד מחמת חילול שבת תהי' השאלה איך נעבוד אם להמתין עד יום א' שיבואו העדים כדי לקדש עפ"י הראיה ואז יהיה החסרון שיתאחרו השלוחין יותר מיום א' כפירש"י והרחוקים לא ידעו מתי יו"ט, או שיקדשו את החדש בשבת ביום ל' כפי ידיעתם מחמת החשבון ויוותרו על המצוה לקדש עפ"י הראיה, ויהיה הדין כמו דמחוייבין לעבר השנה מפני הגליות שנעקרו כו' כדי שיקבעו מועדים שיוכלו לעשותם כל ישראל, וה"נ כיון דהקביעות עפ"י הראי' יהיה קביעות שלא ינהגו בהם כל ישראל, וממילא כיון דנצטרך לקבוע שלא עפ"י הראיה ע"ז אמרה התורה אשר תקראו וכו' ומצות קידוש עפ"י הראיה דוחה שבת בסנהדרין י"ב, אבל כשאין השאלה על קביעת החדש רק לחלל שבת על קיום המועדות, ע"ז לא אמרה התורה שידחה השבת.

וביותר יש להטעים במה שנבין הא דמחללין שבת על קריאתן ולא על קיומן, דלכאורה הרי עיקר הקריאה הוא לתכלית הקיום כמו שכתב הקרבן אהרן, אבל יובן עפ"י דהתוס' ו"ט בפ"א דר"ה מ"ט בביאור הענין דאפילו עד יחיד הוראה את הלכנה מחלל שבת לבוא לב"ד שמא יצטרף עם אחר. וכבר הקשה הלבוש דהרי על ספק אין מחללין שבת וכמו לגבי מילה בנולד ביה"ש, ותירץ משום דוהוי מצוה על כל ישראל בכללן כאחת, והמילה עכשיו בשעת הדחיה אינה אלא מפני היחיד הנימול עיי"ש, וכזה א"ש דאף דשבת חמיר מיו"ט, ומהדין הי' דאין לדחות שבת בשביל קיום יו"ט, אולם מכיון דהדבר נוגע לקביעת החדש שהב"ד קובעין בשביל כל ישראל בכללן כאחת, שפיר אמרה תורה שיחללו העדים השבת בשביל קביעת המועדים ע"י הב"ד, אבל כשכבר נקבעו ועכשיו אינו נוגע לכלל ישראל רק להרחוקים היחידים שלא יגיעו אליהם השלוחין ולא יוכלו לעשות

ואמנם זה תלוי בגבול גודל החשש, דהיינו דבעיבור קודם ר"ה ראו דהחשש הוא גדול ולכן אינו מעובר מה"ת וכן לדעת החכמים שהיו אומרים אין מעברין אחר הפורים, ולא ס"ל האמתלא דחושבנא לא סליק להו, דג"כ אינו מעובר בדיעבד, ג"כ משום טעם הנ"ל והכל מה"ת, ומיושב שפיר קושית התוס' ודר"ק.

סימן ז

כתב הרמב"ם ספ"ד מקה"ח כשמעברין ב"ד את השנה כותבין אגרות לכל המקומות הרחוקים ומודיעים אותן שעברוה ומפני מה עברוה ועל לשון הנשיא נכתבו ואומר להם יודע לכם שהסכמתי אני וחברי והוספנו על שנה זו כך וכך, רצו תשעה ועשרים יום רצו שלשים יום שחודש העיבור הרשות לבי"ד להוסיפו מלא או חסר לאנשים הרחוקים שמודיעין אותם, אבל הם לפי הרא"ה הם עושים אם מלא אם חסר עכ"ל. - ולשונו זה צריך ביאור והמנ"ח מ' ד' אות ה' הניח הדבר בצ"ע דמשמע מדבריו דלהרחוקים מודיעים דבר החלטי או כ"ט או ל' והם עצמם יקבעו אח"כ להקרובים עפ"י הראיה או מלא או חסר ונמצא קובעים שני קביעות להרחוקים חסר ולהקרובים מלא או להיפך וזה אי אפשר. עוד נדחק מאד דהרי ע"כ אין מעברין אלא עד כ"ט אדר א"כ איך יודעין או להחליט אם להוסיף שלשים או כ"ט דהרי הדבר תלוי בעדי ראי' אם יבואו למחר ביום ל' ע"כ יהיה אדר ראשון ואם יבואו ביום ל"א יהיה מלא ומשכח"ל שיהי' שניהם מלאים או חסרים הכל כפי ביאת העדים ונדחק לומר דיאיימו על העדים לקדש או לעבר עש"ה.

וני"ל בפשטות דבעיבור שנה יש ב' ענינים. (א) הוספת ימים על השנה כדי להשוות שנת החמה עם הלכנה או שיבוא האביב בזמנו. (ב) אותן הימים שהוסיפו

לקבוע מהן חדש, והנה תוספת הימים על השנה הוא מסור רק להנשיא עם חבריו המזומנים לעיבור, והם מעברים השנה ואומרים מקודשת שנה זו לעיבורה כמבואר בירושלמי פ"ב דסנהדרין, אבל קביעת החדש היינו לעשות מהימים אלו חדש ולקדש אותו או מלא או חסר זה אינו תלוי דוקא בהנשיא דהרי התקינו שיבואו עדים לבית-הועד אף שהנשיא במקומו, ומסרו החכמים הדבר להבי"ד שהם יקבעו את החדש אדר הראשון אם מלא אם חסר, ויקדשו את החדש אדר השני כפי דעתם ועפ"י הרא"ה. וא"כ יכול הנשיא וחבריו לעבר את השנה קודם אדר ובשעת הדחק מיד לאחר ר"ה אע"פ שאינם יכולים לידע כמה יהי' ההוספה עפ"י קביעת החדש עפ"י הרא"ה כנ"ל מ"מ הם אומרים מקודשת השנה לעיבורה והרי השנה מעוברת מיד. ונדון קביעת החדש אם מלא או חסר זה יש להם פנאי להחליט גם ביום שלשים של אדר ולא שייך בזה הואיל וראוי לקבעו ניסן, דהרי השנה כבר מעוברת מקודם ואינו ראוי שוב לקבוע ניסן, וזה היה דרך העיבור עפ"י הרוב. - אבל לא הודיעו עוד לרחוקים כל עוד שלא ידעו אם העיבור יהי' מלא או חסר, ולא רצו להודיע חצי דבר, ולכן המתינו תמיד עד שנקבע החדש עפ"י הבי"ד אם חסר או מלא ואז הי' מודיעים דבר ברור. - והנה לפעמים היה הנשיא וחבריו מוסיפים מיד בשעת שקבעו את העיבור שלשים יום להשנה, וזה היה כאשר עיבור מפני הדרכים או הנשרים או תנורי פסחים ונוכחו לדעת כי העבודה תמשך זמן רב אשר לא יספיק כ"ט יום או כשעיבור מפני האביב ופירות-האילן וראו שהמה רחוקים הרבה מהעיבור בזה הוסיפו כל מה דאפשר להם והיינו שלשים יום דיותר אי אפשר. ובזה שללו מהבי"ד הקובעים את החדש, היכולת מלקבוע אדר השני ביום ל' דהראשון לחסר את הראשון, ואפילו יבואו עדים להעיד שראו הלכנה

אם חדש הוא שלשים או כ"ט יום, דהרי סתם שנה הוא שנ"ד יום שהוא ששה מלאים וששה חסרים וא"כ הוא ספק השקול, דהרי ישנו חסרים כמו מלאים, והפירוש הוא כך דת"ק ס"ל דעיבור שנה הוא דוקא ל' יום וא"כ אומרים תמיד בשעת העיבור שמוסיפין שלשים יום על שנה זו, וכן יקום, וי"ל טעמו בשנים, דעיבור השנה הוא כדי להשוות את שנת החמה עם הלבנה היינו עד"מ כשהתקופה לא הגיעה קודם פסח א"כ צריכין אנו להוסיף חדש לחמה שהוא שלשים יום ועשר שעות, וכיון דאין מחשבין שעות לחדשים לכן די בשלשים יום, ורשב"ג ס"ל דאינו דוקא שלשים רק אם רצו אומרים בשעת העיבור שמוסיפין חדש, סתם, וממילא הרשות ביד לעשותו מלא או חסר ואם רצו אומרים שמוסיפין שלשים יום ואין רשות ביד הבי"ד לשנות, וממילא אי"ש הך דיבמות ודניור דשם שפיר דאימא חדש שלשים יום משום דאיכא ספק ודאי לחומרא מקשינן דמיבעיא חדש לככות את אביה ואמה גבי יפ"ת, וכן גבי נזיר עולם שיהי' אסור לגלח עד שלשים יום, וא"ש מאד.

ומעתה מבוארין דברי הרמב"ם בזה, דהנה זה מבואר משטחיות לשונו דמן ואומר להם כו' עד או חסר, הוא מאמר המוסגר שמפרש תוכן המודעה לפי מה שהוא, דהיינו אם חסר מודיעין שהוא חסר ואם מלא מודיעין שהוא מלא. ושיעור דבריו כך הוא, כותבין אגרות לכל המקומות הרחוקים כו' ועל לשון הנשיא נכתבו לאנשים הרחוקים שמודיעין אותם, אבל הם לפי הראי' הם עושים אם מלא אם חסר, וכונתו בזה, דזה ודאי כי העיבור הוא מסור להנשיא ומאתו הדבר יצא ולכן ודאי מפני כבודו יש לכתוב על לשון הנשיא אבל התיינת היכא שהנשיא הוסיף שלשים יום והחליט בן בשעת העיבור ואז הכל יצא מאתו והבי"ד לא עשו בזה מאומה לגרוע או להוסיף, אבל היכא שהנשיא עיבר רק חדש סתם כפי שהוא עפ"י הרוב

היום, אין להם רשות לקבל עדותן ולקדש על פיהם, דהרי לדעת הרמב"ם נמסר גם קה"ח להראש דבי"ד הגדול שהוא הנשיא והוא יכול להרשות להבי"ד לקדש החדש כמבואר בדבריו, והא דתקנו שיבואו העדים לבית-הוועד הוא בהסכמת הנשיא וא"כ הכא שהנשיא כבר קבע שיהי' אדר הראשון הנוסף על השנה שלשים יום שוב אין רשות להבי"ד לקדש את אדר השני עד למחר ביום ל"א כאמור. וא"צ כלל לומר דמאיימין העדים כדי לעברו, דהרי הרמב"ם לא ס"ל כלל האי דינא והוא מפרשו בדרך אחר לענין מקדשין למפרע כידוע, רק הוא כמ"ש שאין צריכין כלל לאיים כיון שאין כאן בי"ד כלל, והבן. - אמנם להיפך שיחליטו בשעת העיבור שמוסיפים רק כ"ט יום ולא יותר אינו נכון, דהרי בזה אין שום צורך דמאי איכפת להו אם יהיה הוספה יום אחד יותר, ושמא לא יבואו העדים ביום כ"ט ויהיה בלתי אפשרי לקדש, והרי איום לקדש אינו כ"א על צד הרוחק היותר גדול לאיים עליהם שיעידו שקר שראו אעפ"י שלא ראו ובפרט להרמב"ם דלא ס"ל כלל הא דמאיימין כנ"ל. ובשלמא להיפך להוסיף שלשים א"ש דבזה יש בידם לשלול כח הבי"ד מלקדש ביום ל' אבל להיפך מלמלא בידם לקדש שלא עפ"י הראי' שלא כדין זה א"א. וכן כל שלא ראו צורך להוסיף שלשים יום דוקא, עיברו סתם והניחו הדבר על דעת הבי"ד בעתו ובזמנו עפ"י הראי'.

ומה מאד מיושב עפ"י קושית התוס' בסנהדרין י"א ד"ה רשב"ג אומר שהקשו בהא דקאמר שם כמה עיבור השנה שלשים יום רשב"ג אומר חדש, ואמר ר"פ רצו חדש רצו שלשים יום היינו דלת"ק דוקא שלשים יום ולרשב"ג תליא ברצו כו', והקשו דמשמע מזה דחדש סתם הוא כ"ט יום דהרי קאמר או חדש או שלשים יום. וביבמות מ"ח ונזיר ה' קאמר שהוא שלשים יום ע"ש. ולהאמור א"ש דבאמת אין להחליט

שהגיה רשות להבי"ד שהרי הללו שרצו, לכן הזכיר גם את הבי"ד ודלא כמ"ש ברעת הרמב"ם. אולם י"ל דהרמב"ם סמך על ש"ס דילן דאיו מוכיז כלל את הבי"ד. גם יש לפרש כוונת האיגרת השנית החברייא היינו המזומנים אתו ולא הבית דין.)

סימן ח

הנה בסימן הקודם בירנו ענין הודעה ואיגרות לקרובים ולרחוקים ע"י בי"ד עצמם לענין כ"ט או ל' יום, ועתה עלינו לברר עוד פרט אחד בזה אשר נראה פשוט דלאחר קביעות הבי"ד קביעותם ודאי דלכל ישראל קבעו קביעות אחת שיעשו יו"ט עפ"י קביעותם זאת, ובודאי אין נפק"מ בריחוק המקומות וכי אין להעלות על הדעת כי יש קביעות למדינה ומדינה בריחוקתה וקביעות מיוחדת לפי חשבון הריחוק שלהם. ובכל זה נראה מדברי התוס' ר"ה כ"א ובריטב"א שם כי אפשר להיות שני קביעות בפ"ע לקרובים ולרחוקים והוא בסוגיא דלוי איקלע לבבל בחדסר בתשרי אמר בסיס תבשיל דבבלאי כיומא רבה דמערכא א"ל אסהיד א"ל לא שמעתי מפי בי"ד מקודש, ולעיל עמדנו כבר על סוגיא במה שנוגע לענין מקדשין למפרע, אולם כעת נעמוד על התמיהא רבתא בזה מה שנוגע לשני מיני קביעות אשר כבר עמדו בזה גאוני קדמאי הטו"א והמנ"ח והניחו בצ"ע איך אפשר שיהי' שני מיני קביעות לרחוקים ולקרובים וגם תירוץ התוס' דהרחוקים המה בכלל מועטים אין די השב וכבר תמה הטו"א בזה.

והנה הריטב"א בר"ה עמד על סוגיא זו באורך, וכנראה יש לו שיטה קבועה בזה, ולכן אעתיק בזה כל דבריו וליישב אי"ה את התמיהות בזה. ז"ל הריטב"א בר"ה כ"א בהא דלוי איקלע כו' א"ל אסהדת א"ל לא שמעתי מפי בי"ד מקודש יעו"י ותקנה חדשה היתה שלא יצאו שלוחים לגולה על

כנ"ל והניח דבר קביעת החדש להבי"ד והם עשו עפ"י הרא"י לקבוע מלא או חסר דאז גם הבי"ד הי' ידם בזה והי' צריך להזכיר בהאגרות גם את הבי"ד היינו שהנשיא עיבר השנה, והבי"ד קבעו החדש מלא, או חסר כפי מה שהוא. אולם לפימ"ד בר"ה כ"ב רבי נהוראי שהדא אחרינא הוי בהדיא והא דלא השיב ל' משום כבודו דר"ג וכ"ה בגיטין ה', ועוד מקומות, ועי' בירושלמי פ"ג דסנהדרין במעם דאין מושיבין מלך וכ"ג בסנהדרין משום דאין כבודו לישיב בכ"ג. א"כ ה"ה משום כבודו דהנשיא אין להזכיר את הבי"ד ולכן כותבין תמיד בלשון הנשיא לבר אף שהבי"ד עושין את קביעת החדש עפ"י הרא"י כנ"ל וזה"כ ועל לשון הנשיא נכתבו לאנשים הרחוקים, ולא תימא שבאמת גם קביעת החדש נעשה עפ"י הנשיא ונמנעו מלקדש עפ"י הראיה את חדש העיבור כיון שנכתב הכל על שמו לזה אמר אבל הם "הבי"ד" לפי הראיה "הם" עושים אם מלא כו', ורק דאינם מזכירים משום כבודו דהנשיא.

(ומלשון הירושלמי הובא בקצרה בתוס' ר"ה דיי"ט איתא בזה"ל מר עוקבא אשכח תרין איגרין בחדא כתיב ושפיר באנפוי ובאנפי חבריי מוספה על שתא דא תלתין יומין, ובחדא כתיב ושפר באפיין ובאפי חברייא מוספה על שתא ירח יומין, וקאמר דפליגי בזה דחד אמר דחדש העיבור הוא ל' יום דוקא, וחד אמר דרצו חדש כו' כמ"ש תוס' שם וכאשר תדקדק תראה שאיגרת הראשון נכתב בלשון הנשיא וחבריו המזומנים אתו לעיבור השנה וכתב בפני ובפני חברי המצורפים אתו, ובאיגרת השנית כתיב באפיין ובאפי חברייא היינו בפנינו ובפני החברייא שחוצה לו והיינו הבי"ד, דהרי חבריו המזומנים אתו לעיבור כבר נכללו בחלשון באפיין, ומבואר לכאורה כי בראשונה שעיברו מיד שלשים יום ונעשה הכל ע"י הנשיא וחבריו לא הזכיר כלל מהבי"ד. ובשניה

שהבאתי לעיל דהבי"ד של מעלה מקדשין תמיד את החדש ביום ל' כפי המולד הראוי עפ"י החשבון יעו"ש. ולכאורה הרי הוא פעולת ריקם ח"ו דהרי דרשינן "אשר תקראו אותם אלה הם מועדי" אם קראתם אתם הרי הם מועדי דתלוי רק בקביעות ב"ד של מטה. אולם להנ"ל י"ל דזה הוא באמת התנאי ב"ד דלהרחוקים שא"א להם להתודע מפי השלוחין ששמעו מפי הבי"ד מקודש הם מסכימים להקביעת דבי"ד של מעלה שקבעו מאתמול ולא נצטרך לומר דהבי"ד קובעין בפירוש את יום ל' להרחוקים. וכמו שביארתי דעת הרמב"ם דמש"ה ס"ל דמקדשין למפרע, ולכאורה איך אפשר לקדש למפרע דמה דהוי הוי, אך ע"כ משום שיש לסמוך אקידוש הבי"ד של מעלה שקדשו מאתמול, יעוין לעיל. -

עכ"פ יהיה איך שיהיה לדברי הריטב"א יש תמיד שני קביעות, שקובעין הבי"ד עפ"י החשבון ביום ל' להרחוקים, ועפ"י הראוי ביום העיבור לקרובים, ונמצא דהרחוקים עושים באמת הימים-טובים כדן עפ"י קביעת הבי"ד שקבעו להם עפ"י מנין זה כשא"א להם להתודע מקביעות המאוחר שעפ"י הראיה, ומובן מאד עפ"י ל' לשון הגמרא ב"ה כ"א שקרא רב נחמן על האי קלים הי' רודפנו גו' דזה הי' עיקר הצער שלו שהי' קל לבוא להודיעו מקביעות המתנגד לחשבונו דאלולא כן הרי עביד כדן גמור.

והנה לכאורה עדיין יקשה הטו"א דאיך אפשר שלא לו יהי' יוה"כ היום ולאחרים למחרתו דהרי הוי אגודות אגודות. אולם ע"ז יש להשיב דע"ז שוב מהני הא דאתם אפי' שונגין ומזידין כו' דאף דזה הוא שלא כדן מ"מ הבי"ד הגדול יש להם רשות לקבוע כך לבני בכל אעפ"י שלבני א"י הי' אתמול יוה"כ, דרק א"נ דבני בכל מעצמם קבעו כן עפ"י חשבונם ונאמר די' להם לסמוך אהא דאתם אפי' כו' שפיר קשיא ל'י

ניסן ותשרי עד שישמע מפי בי"ד מקודש כדאיתא לקמן, והיתה בכלל התקנה דכל שלא יעיד העד דשמע מפי בי"ד מקודש שלא יסמכו עליו כלל דאי לא הרי לא קיימא תקנה דידהו ולא מימנעו עדים מלמפיק ולפיכך הוצרכו לתקן שלא יסמכו עליהם ויהי' בלא העידו כלל ויהי' מנין שלהם קיים וקבוע עפ"י בי"ד שהרי קביעות כל המועדות תלוי' בבי"ד וכדרך שתקן הלל חשבון עיבור שבידינו היום, הלכך לוי גופי' כיון דידע ודאי שהוקבע תשרי ביום ל"א יש לו להתענות כבני א"י אבל לגבי בני-גולה כיון שלא העיד להם ששמע מפי בי"ד מקודש אין להם לסמוך עליו כלל ולא לבטל מנינם כו' אבל י"מ שלפי שכבר התענו כו' ויש להם לסמוך על מה שאמרה התורה אתם אפילו מומטעין כו' ואינו נכון בעיני כו' שאין קביעתם קביעות לומר אתם אפילו שונגין כו' דכיון דבני בכל כתר בני א"י גירי אין למעוהם קיום וזה עולה יותר יפה לפירושינו שכך היתה תק"ח שאם יעידו להם ששמעו מפי בי"ד וסמכו עליהם ואם לאו שלא יסמכו עליהם כלל עכ"ל.

הנה מבואר מדבריו דבני הגולה יושבי בכל אינם ברשות עצמם לקבוע מועדים עפ"י מנינם אפי' כדן ומכש"כ למעוה. ומה שמנין שלהם קיים וקבוע הוא רק עפ"י בי"ד היינו הבי"ד הגדול שבירושלים שקביעת המועדות תלו בהם. ולכאורה איך יתכן זאת דהרי הבי"ד הגדול קבעו באמת יוה"כ בחדסר למנין דבני בכל ולא כמנין בני בכל וא"כ איך נאמר שמנינם הוא עפ"י בי"ד הגדול ומנין שלהם בלא הבי"ד דא"י כלום. וע"כ צ"ל דהבי"ד הגדול גופי' מתנה עוד ביום ל' להרחוקים שלא ישמעו מפי השלוחין וקבע היום, שהרי חושבין ביום את החשבון כדי לידע אם לקבל את העדים כמ"ש הרמב"ם כאשר יבואר להלן.

ויתכן להטעים יותר, עפ"י הי"מ בתוס' סנהדרין

והנה לפ"ז לא יהי בקביעת ר"ה ויוה"כ לבני ככל שום ספק כלל רק קביעות ברורה כנ"ל. ולכן הניח אותם לוי לאכול ביוה"כ דידי כמ"ש הריטב"א, ולא ישאר רק תמו' הטו"א דאיך אפשר שיעשו אגודות אגודות וכשתי תורות דלא לו יהי יוה"כ בי' ולא לו בי"א, אך י"ל בזה, דהרי דינא הכי דרק בעיר אחת שייך לא תתגודדו משא"כ בשני מקומות, יעוין ביבמות י"ד, ולא מיבעיא א"נ דסמיכתם עפ"י תקנת הבי"ד הקדום א"כ יהי כשני בתי דינין דהרי קביעת א"י עפ"י הרא"י הוא עפ"י הבי"ד בזמנו וקביעת ככל הוא עפ"י הבי"ד הקדום בשני מקומות דלד"ה ליכא משום ל"ת אלא אפ"י א"נ דהוא עפ"י הבי"ד שבדור כמ"ש בני"ד השני מ"מ הוא כבי"ד אחד בשני מקומות דג"כ ל"ש ל"ת עפ"י תירוץ הראשון של האא"ש ביבמות י"ד שם. ונראה דהטו"א נקט רק אשיגרת לישנא דלא תתגודדו משום דהענין לעצמו הי' מתמו' אליו. אבל הרי יש לנו כזאת בכל יו"ש של גלות דלבני א"י הוא חול ולגולה הוא יו"ט.

ועפ"י אפ"ל דהא דרבא אחמור עלו וייתיב בתעניתא ב' יומי דכפורי, בר"ה כ"א, עי' בר"ח שם דהי' רק חומרא בעלמא ולא נשתבח בזה ע"ש. והוא דביבמות שם מקשה הש"ס מהא דחילוק המקומות שבין ר"א ורע"ק לענין כורתין עצים לעשות פחמין בשבת לצורך איזמל של מילה ומתמה על המקשן דקארי לה מאי קארי לה הרי שני מקומות הן ומשני דס"ד משום דשבת כמקום אחד דמי ע"ש, וא"כ יהי' הקושי' לפ"ז על אביי דס"ל דשני בתי-דינין בעיר אחת שייך ל"ת דהרי הי' כאן שני בתי-דינין היינו ר"א, ורע"ק, וראיה לרבא דגם בזה ל"ש ל"ת, ומתריץ דמ"מ הוי כשני מקומות וא"כ משמע דרבא יסבור באמת דמשום חומרא דשבת הוי כמקום אחד ומייתי מכאן ראיה לשיטתי, וא"כ י"ל דה"ה משום חומרא דיוה"כ הוי כמקום אחד ורבא חשש דשמא סומכין

להריטב"א דזה לא שייך גבי דאין להם רשות לקבוע כלל, אבל א"נ דהבי"ד קובעין כן א"ש דגבי שפיר דרשינן הכי.

ועוד י"ל דכוונת הריטב"א הוא, דהבי"ד שתקנו שלא יעידו כשלא שמעו מפי הבי"ד מקודש ואם יעידו לא יסמכו עליהם אלא שיהי' מנין שלהם קיים וקבוע עפ"י ב"ד. א"כ הכל הוא בכלל התקנה גם זאת שייסמכו בני ככל על החשבון ולא על הקביעות שקבע הבי"ד דא"י עפ"י הראיה, וכמו שאנחנו סומכין עכשיו על הקביעות של הלל הנשיא שקבע לנו עפ"י חשבון לבד, וכמ"ש הרמב"ם, והריטב"א, והתשב"ץ ח"א ס' קל"ה, כמו"כ יסמכו בני ככל על הקביעות שעפ"י חשבון ואף שגם הקביעות עפ"י הרא"י צריך להיות ע"י בי"ד סומכין ובא"י, הרי באמת נעשה הקביעות הזאת ע"י בי"ד בא"י היינו הבי"ד שתקנו שלא יסמכו על העדים שלא שמעו מפי בי"ד מקודש אלא שייסמכו על החשבון וא"כ סמיכתם על החשבון הוא מכה תקנת הבי"ד שבא"י כנ"ל והוי ממש כמו שקבע הלל על הדורות הבאים כן אותו הבי"ד קבעו לבני ככל ולשאר מקומות הרחוקים שייסמכו על החשבון כאמור. - או יותר נכון לומר כי עושים גם עפ"י קביעת הבי"ד שבזמנם שהרי כל בי"ד שבירושלים הושבין ביום ל' את חשבון המולד כדי שידעו אם יקבלו את העדים, כיון שבעיני שניהם וכשאין החשבון מסכים אמרי' סהדי שקרא נינהו וכמ"ש הרמב"ם א"כ גם אותו הבי"ד שבכל דור ודור הרי הם ע"כ ג"כ מסכימים לתקנת הבי"ד הקודם דכל שלא שמעו מפי הבי"ד לא יסמכו על השלוחין אלא על החשבון א"כ הוי כאלו הם קובעין בכל יום ל' עפ"י חשבון את החדש לאותן שלא יהי' אפשר להם לשמוע מפי שלוחין ששמעו מפי בי"ד מקודש, וכן נראה יותר מלשון הריטב"א מקביעות הלל אלא לזה שדי בחשבון שלא עפ"י הרא"י במקום דא"י.

הוא העיקר והראשון הוא העיבור הנוסף. ולר"י הראשון העיקר והשני הוא הנוסף, ועי' בתוס' שם ובתוס' ר"ה ד"ט ד"ה אדר שהביא מהירושלמי פ"א דמגילה מחלוקת בזה, והתוס' ס"ל דהראשון הוא הנוסף וכ"פ הרמב"ם בר"מ ותמהו עליהם דהרי ר"מ ור"י הלכה כר"י. - והנראה בזה דבעיקר הדבר דהחליטו חז"ל דחדש אחד הוא נוסף נ"ל הטעם דהרי דקיי"ל דאין מעברין ניסן בניסן, ושמואל הוסיף דאף קודם שקידשו את החדש כיון שראוי לקבוע ניסן אין מעברין, דכתיב "החדש הזה" זה ניסן ואין אחר ניסן, והנה ניסן לא כתיב בתורה דשמות החדשים עלו עמהם מבבל, רק דכתיב "החדש הראשון, והחדש השביעי", ובמגילת אסתר "לחדש שנים עשר הוא חדש אדר", והיינו דלפי חק התכונה (החמה) מקפת את הארץ הוא לדעת חכמי אר"ה (הארץ) מקפת את החמה בשם"ה יום והיא הנקראת שנה, ובאותו הזמן הלבנה מקפת י"ב פעמים ולכן נתחלקה השנה לי"ב חדשים. והתורה אמרה כי החשבון מתחיל מהשעה שהחמה הוא כמול מלה וההיקף שמתחלת הלבנה מאז להקף היא ההיקף הראשון עד י"ב היקפים ואח"כ חוזר חלילה שההיקף שלאח"כ אינו היקף י"ג רק היקף הראשון שהיקף החמה אינו כ"א שם"ה יום שיש בו שנים עשר היקפי הלבנה כ"א מכ"ט יום וי"ב שעות תשצ"ג חלקים שהם שני"ד ימים ח' שעות תתע"ו חלקים ונמצא שלא נשאר יתרון לשנת החמה כ"א י" ימים כ"א שעות כ"ד חלקים, כידוע, וכיון דאין מונין לשנה כ"א חדשים כבמגילה, לכן א"א שיהי' לשנה כ"א י"ב חדשים ולא יותר, והחדש הבא לאחר החדש הי"ב ע"כ הוא תחילת השנה דהיינו החדש הראשון וזהו שאמרו אין מעברין ניסן בניסן דכיון שעברו הי"ב חדשי לבנה הרי החדש הבא הוא המיועד להיות ראשון שהוא ניסן לפי שמות החדשים והתורה אמרה "החדש הזה" ניסן היינו הראשון ואין

עפ"י קביעת הבי"ד שברור כנ"ל, וא"כ הוי כבי"ד אחד במקום אחד דשייך ודאי ל"ת. ומש"ה התענה מספק. ולא סמך ע"ז שנאמר שישנם ב' מיני קביעות אלא הוי ספק גמור כי א"א לבני בכל לסמוך רק עפ"י קביעות אחר לבני בכל ול"ה ספיקא כלל א"כ אין שום מקום להתענות מספיקא.

אך זאת יש להבין דא"כ לא משכח"ל כלל ספיקא דיומא דהרי לדברי הריטב"א כל שלא הועד לפניהם מפי השומעים מפי בי"ד מקודש יש להם קביעות עפ"י חשבון. ואיך נפרנס כמה דוכתי בש"ס המלאין מזה. וגם כריטב"א גופי' בעני' דהשלוחין יוצאין ביאר בארוכה ענין הספיקא דיומא והטעם שאין מתעניין יוה"כ ספיקא דיומא משום דספק סכנה היא וסמכינן על הרוב דרוב פעמים אין אלול מעובר, וזה לכאורה סתירה לדברי עצמו.

וביישוב הדבר דהרי התנה שישמכו על המנין הי' מאת הבי"ד שתקנו שלא יעידו אא"כ שמעו מפי הבי"ד מקודש כנ"ל. וא"כ התינה היכא דהמניעה הי' לבני הגולה מפאת עכבת השלוחין עד שישמעו מפי הבי"ד ועי"כ נתאחר ביאתן כפירש"י במתני'. שיצא מזה קלקול לבני הגולה הדרים במקום שהוא שא"א להם להודיע קביעת היר"מ לכן תקנו זאת כמה שקבעו להם שינהגו עפ"י המנין אבל אותן המקומות הרחוקים שגם בלי עכבת השלוחין לשמוע מפי הבי"ד מקודש ג"כ לא יגיעו להם אינם בכלל התקנה הזאת דהם לא תקנו רק באיחור שע"י שמועה מפי הבי"ד מקודש כנ"ל ואין להם קביעת אחר רק מה שקבעו בא"י עפ"י הראיה ושפיר איכא ספיקא דיומא ודו"ק. - ועדיין צריך עיון.

סימן ט

בפלוגתת ר"מ ור"י בנדרים ד"ס דלר"מ אדר השני

אחר ניסן היינו שא"א לרחותו.

ומעתה יקשה האיך אפשר כלל לעבר שנה ולעשות י"ג חדשים דהרי כיון שכבר עברו י"ב חדשים הרי החדש הבא הוא ראוי להיות הראשון ואיך עושין ממנו ה"ג דהרי אין לשנה י"ג חדשים, ועי' בר"ן נדרים ס"ג שם שכתב לחד גירסא שם דשני אדרים כחד חשיב להו. ולהאמור הוא מטעם הנ"ל דא"א שיהי' לשנה דהוא היקף חמה יותר מ"ב חדשים לכן צריכין לומר דשניהם כחד חשיב להו, - אולם דעת הירושלמי מוסבר עד"ז דהוא הגירסא השני' בנדרים שם, עי' בר"ן ותבין, דע"כ אחד אינו חדש עיקר רק טפל ונוסף הוא, והחדשים העיקרים אינם רק שנים עשר, ומעתה ע"כ צ"ל שהראשון הוא הנוסף ובמספר ירחים לא יבוא ושפיר הוי האדר השני החדש הי"ב.

וכיון שלא ה' לנו עד כה רק י"א חדשים. אבל להיפך א"א לומר דאדר השני הוא הנוסף דא"כ דכבר אזדו להו כל הי"ב חדשים איך אפשר לעבור ולא לקבוע את החדש הבא לניסן דהרי התורה אמרה זה ניסן כו', וזהו הטעם דאמר שמואל אין מעברין ביום ל' של אדר הואיל וראוי לקבעו ניסן היינו כיון שכבר עברו הי"ב חדשים ממילא ראוי הוא היום לקבוע אותו ניסן שהוא החדש הראשון דהרי חדש י"ג ליכא. דבשלמא היכא דלא עבר עדיין אדר אף שהוא ביום הכ"ט שפיר יכולין הבי"ד לומר כי החדש הזה שאנחנו עומדים בו אינו החדש הי"ב אלא נוסף הוא ונמצא שאין בדינו אלא י"א חדשים ויכולים שפיר לעבר שיבוא החדש הי"ב, אבל לאחר שכבר עבר כל החדש א"א לנו כלל לומר דלא ה' החדש עיקר אלא נוסף כיון דכבר עבר כולו אין בדינו לדון עליו ולשנותו ממה שהיה. - דומיא להא דחולין ס"ט במכשרת כל עוד שנשאר קצת שייך לומר למפרע קדוש אבל כשלא נשאר כלום א"א לדון עליו למפרע.

ועפ"י זה יהל אור להבין הא דסנהדרין י"ב בהא דעיברו מאי (היינו בדיעבר שעיברו ביום ל' של אדר). דקאמר עולא דאין מקדשין את החדש (לשם אדר השני), קידשוהו מאי, אמר רבא בטל העיבור, דהדברים תמוהין מאד דאיזה ניגוד הוא אם מקדשין אותו לאדר שני להעיבור דאדרכה הרי לפי העיבור ג"כ הוא אדר שני, ומכש"כ מה דקאמר רבא דגם בדיעבר בטל העיבור מטעם זה אינו מובן כלל כמו שתמה הרבינו יונה והמפרשים וכבר הארכנו בזה, ולהאמור יובן מאד דהרי הסברא נותנת דביום ל' כיון שכבר עבר החדש ופנה בתור חדש הי"ב אין לעבר אחריו כנ"ל. כיון דראוי לקבעו ניסן כאשר יבואו היום עדים הרי מאתמול נתקדש ונמצא דאתמול כבר נתקדש החדש הרי עדיין הוא אדר שפיר יש בדינו לומר שהוא הנוסף וממילא חל העיבור אבל אין לקדש החדש דכשמקדשין נמצא דאתמול בלילה כבר כלה אדר, בתור החדש הי"ב וא"א לעבר אחריו. ונמצא דקידוש הוא ניגוד להעיבור ושפיר ס"ל לרבא דמשום הכי בטל העיבור, ור"ג דס"ל דמעובר ומקודש טעמו דכיון דמשעה שעיברו ה' יכולת בידם לעבר וחל העיבור וא"כ אף דעכשיו נתברר דעשו שלא כדין לא בטל, מהא דקידשו החדש עפ"י עדים ונמצא זוממין דקרינן כ"י אתם אפי' מוטעין, דהרי גם בעיבור שנה אמר' אתם אפי' כו' כמבואר בתו"כ, ואף דאמר' דלאחר שקידשו ניסן גם בדיעבר אינו מעובר ולא אמר' אתם אפי' כו' היינו משום דאז אין הזמן כלל להושיב בי"ד לעיבור והוי כעיברוה בלילה או קידשו החדש בלילה דממעטינן בתו"כ דל"א בזה אתם כו' אבל בני"ד הרי בשעה שעיברו ה' זמן להושיב בי"ד, ורק דנתברר דה' מוטעין, ובזה שפיר אמרינן אתם אפילו כו'.

ומעתה יש להבין טעמא דרבי יהודה דס"ל דהראשון הוא העיקר והשני הוא הנוסף, והוא דהנה התוס'

המולד בחדש הראשון מהשנים האלו שתי שעות קודם הלילה ולא נשאר עכשיו לאחר הכ"ט יום כלום, ומכש"כ כשיש שלשה מלאים זאח"ז וא"כ הרי העיבור של החדש הזה כולו מהחדש וא"כ הרי מצינו חדרש מתעבר לאחר גמרו, ושפיר נלמד ממנו דגם השנה מתעברת לאחר גמרה דהיינו לאחר י"ב חדש, והנה ידוע דאחרים היינו ר"מ וכ"כ במפרש בפ' דר"מ היינו אחרים דהכא דאין מעברין יותר מששה חדשים בשנה, ולכן שפיר ס"ל ר"מ לשיטותי דאדר הראשון הוא הנוסף כנ"ל, דלאחר שנשלמו הי"ב חדש א"א להוסף דהחדש הבא כבר ראוי שיוקבע ניסן דהחדש שלאחר הי"ב הוא הראשון של השנה הבאה, וגם מחדש ליכא למילף שיהי' רשאים להוסף חדש י"ג לאחר גמר השנה דעיבור החדש הוא תמיד קודם הגמר כנ"ל.

אבל רבי יהודה ס"ל דלא כאחרים רק דיש לעבר כמה חדשים זאח"ז, וממילא ילפינן שנה מחדש דכשם שמעברים החדש לאחר שכבר כלה לגמרי כמו"כ מעברין השנה לאחר הי"ב חדשים ושפיר אמרינן דהחדש הי"ב הוא העיקר והחדש שלאחריו הוא הנוסף, כי כן הדרך תמיד כי ההוספה הוא לאחר העיקר.

והנה בהא דאמר שמואל דאין מעברין ביום ל' של אדר הואיל וראוי לקבעו ניסן כתב המנ"ח דהיינו דוקא היכא דעפ"י החשבון ראוי שתראה הלכנה היום אבל היכא שעפ"י החשבון א"א שתראה מותר לעבר ביום ל' כיון דאינו ראוי לקבעו ניסן דא"א לקבוע ר"ח היום, וא"כ כשבאין לעבר מפני התקופה שנתאחרה אחר חצי ניסן דבזה צריכין לעבר מה"ת כדכתיב "שמור את חדש האביב", א"כ אינו ראוי לקבוע אותו ניסן, ומדוע לא יעברו בזה ביום שלשים דאדר. - בשגם דהרי ד"ז נאמר החדש הזה ניסן ואין אחר ניסן אבל

ר"ה י"ט ד"ה אדר כתבו ברהיטת לשונם בזה"ל, אבל לדידן טוב למלאות הראשון שהוא חדש העיבור שנתוסף על השנה (כוונתם כמ"ש המאירי בחי נדרים ס"ג, דהחדש אדר השני שהוא העיקרי צריך להיות כדינו כ"ט דאדר הסמוך לניסן כ"ט והנתוסף הוא שלא כדינו ע"ש), אע"ג דאמרינן דשנה מתעברת בסופה, כנ"ל, והנה הך מימרא הוא במכילתא פ' בא והובאה בילקוט פ' בא רמז קפ"ט, ע"ש, ולפי"ז דינו של חדש העיבור שיבוא בסוף השנה ממש.

והנראה דהנה במכילתא שם איתא בזה"ל, רבי יצחק אומר כו' ומה חדש אין תוספת עיבורו אלא בסוף אף שנה אין תוספת עיבורה אלא בסוף ע"כ, והנה עיבור החדש שהוא ביום שלשים אינו לאחר גמרו של חדש אלא קודם הגמר דהרי ימי חדש הלכנה הם כ"ט יום י"ב שעות תשצ"ג חלקים וא"כ יום השלשים עדיין יש לו חלק בהחדש שעבר והעיבור הוא שמצטרפין שארית היום לתחילתו, וא"כ הרי עיבור החדש אינו לאחר גמרו של חדש כ"א קודם גמר החדש, וא"כ שפיר נלמד מני' עיבור השנה דאינו אחר גמר השנה שהוא החדש הי"ג אלא בסופו קודם גמר השנה והיינו החדש הי"ב וא"ש דברי התוס'. אולם זה א"ש אליבא דאחרים דס"ל דאין בין עצרת לעצרת אלא ב' יום והיינו דתמיד סדר החדשים אחד מלא ואחד חסר, ואין ממלאין שני חדשים זאח"ז בשום אופן כמבואר בערכין ח' ובב"ד, אבל לדידן דס"ל דמצוה לקדש עפ"י הראי' ולפעמים מעברין שנים ושלשה חדשים זאח"ז, וכן לדידן עפ"י חשבון לפעמים חשון וכסלו מלאים דהרי יש לנו לפעמים ה' מלאים, בשנה, וא"כ החדש השני שהוא מלא אחר שלפניו הרי אותו יום המעובר לית ליה מגרמי' כלום, שהרי בב' חדשים אחד מלא ואחד חסר שהוא נ"ט יום נשלמו השני היקפים, ואף דנשארו ב' פעמים תשצ"ג חלקים שהוא שעה אחת ותקי"ד חלקים, מ"מ יצויר שהי'

שם דא"א לומר שמעיה חוקי' לעבר אחר שנתקדש ניסן רק שמעיה לעבר קודם שנתקדש והטעות הי' משום דראוי לקבוע ניסן, וזה א"ש לר"ש ד"ל דס"ל כר"מ בהא דהראשון הוא הנוסף וא"א לעבר ביום ל' אף מפני התקופה כנ"ל, אבל לר"י לשיטתו דהשני הוא הנוסף ולדידי' ודאי מותר גם לכתחילה לעבר אז מפני התקופה כנ"ל ומש"ה הוצרך לומר דמפני הטומאה עיבר, וא"ש. והא דפסק הרמב"ם בזה הוא

כר"מ דהראשון הוא הנוסף אף דס"ל דלא כאחרים, רק דלפעמים מעברין ב' חדשים או יותר זאח"ז, מ"מ שפיר יש ללמוד מעיבור חדש דעפ"י הרוב החדשים המה כסדרן אחד מלא ואחד חסר וממילא הוי עיבור החדש קודם גמר החדש ומיני' דגם עיבור השנה הוא קודם גמר השנה דוקא וכנ"ל דלאחר החדש הי"ב א"א להוסיף עוד רק הבא לאחריו הוא ניסן וכאמור.

וכאשר נתבונן נמצא ד"א להבין פלוגתת רבא ור"נ בסנהדרין י"ב בהא דאם קידשו אחר שעברו ביום ל' דרבא ס"ל דבטל העיבור ור"נ ס"ל דמעובר ומקודש. והוא דכבר הקשיתי דנהי דנאמר דמשום דהקידוש הוא ניגד להעיבור וכמו שביאר הרבינו יונה ז"ל בחי' הוי בחזרה מהעיבור וכמו בקידשה לאחר ופשטה ידה וקבלה קידושין מאחרי דהוי חזרה אף דלא אמרה בפירוש שחוזרת משום דכל מעשה ניגוד הוי חזרה, מ"מ הרי כתב המנ"ח דבקידוש ועיבור שנה ל"מ חזרה אפילו תוכ"ד דהוי כמקדש ומגרש דל"מ חזרה וכיותר דכאן דאפילו מוטעין אינו חוזר וחזרה ל"ה יותר מטעות וע"ש. וא"כ מדוע קאמר רבא דבטל העיבור ע"י הקידוש דאפילו חזרו בפירוש ל"מ, וכבר הארכתי בזה לעיל.

וכעת נראה, דהנה עיבור השנה אינו ענין כלל עם שארי החדשים זולת עם חדשי אדר, היינו דמוסיפין אז חדש אחד, וא"כ אז הוא הלוח העיבור היינו אז

כשאינם במעמד הזה דהיינו שהחמה לא הגיעה עוד למקומה א"כ אין זה ניסן עוד. - וע"כ כמ"ש כיון דא"א להיות השנה יותר מיי"ב חדשים א"כ ממילא כשעבר אדר אין להשניח באיזה מקום החמה עומדת וע"כ בא החדש הראשון דלאחר החדש הי"ב ע"כ החדש הבא הוא ניסן ולכן קרינן ב"י זה ניסן כו' ושפיר אין לקבוע אף קודם שנתקדש משום דראוי לקבוע בו ניסן.

ומעתה זה דוקא לר"מ דס"ל דאדר ראשון הוא הנוסף. אבל לרבי יהודה דאדר שני הוא הנוסף דס"ל דגם לאחר שנשלם השנה ביי"ב חדשיו, נוכל להוסיף ול"א דהחדש הבא הוא ניסן, א"כ ע"כ צ"ל דהא דאין מעברין ביום ל' של אדר קודם שקידשו משום דראוי לקבעו ניסן היינו בשרוצין לעבר משום שאר דברים והתקופה כתיקונה, אבל כשבאים לעבר מפני התקופה דע"כ לית דין ניסן כנ"ל שפיר מותר לעבר כיון דאינו ראוי לקבוע בו ניסן וכדברי המנ"ח הנ"ל. -

וארוותנא בזה להבין פלוגתת ר"י ור"ש בסנהדרין י"ב בהא דחוקי' עיבר השנה דר"י ס"ל דמפני הטומאה עיבר. ור"ש ס"ל דעיבר ניסן בניסן דהקשיתי כבר, דהרי ע"כ לכו"ע מוכרח לומר דהעיבור הי' בניסן ולא בכ"ט באדר, דהרי כתיב שם בקרא דהי' בראשון בניסן בשנה ראשונה למלכו וא"כ ע"כ עמד אז באחד בניסן דאילו עמד בכ"ט אדר כבר הי' באחד בניסן למחרתו שנה שני' למלכו וא"כ כיון שעמד באחד בניסן ע"כ עיבר אז ולא מקודם וא"כ מדוע תלה לו ר' יהודה עוד טעות דעיבר מפני הטומאה ולמה לא די לו בהטעות דעיבר ניסן בניסן, ולהאמרו א"ש דלפי הנראה מהכתוב לא נראה דהי' אז צורך לעבר מפני הדרכים או גשרים, וכדומה, רק מפני התקופה או מפני הטומאה, וא"כ כיון דהש"ס מסיק

ולמ"ד דהשני הוא המעובר שפיר יכולין לחזור כיון
דהוא קודם חלות העיבור. - וממילא כשעיברו ביום
ל' דאדר שפיר ס"ל לרבא דבטל העיבור משום דס"ל
לרבא כר' יהודה דאדר השני הוא המעובר וא"כ כל
עוד שלא קידשו החדש שייך עוד לאדר הראשון
ולא חל עוד העיבור ואיתא בחזרה וכיון דהקידוש
הוי ניגוד להעיבור כמו שביאר הרבינו יונה בחי' הוי
בחזרה מהעיבור בטל העיבור. אבל ר"נ ס"ל כר"מ
דהראשון הוא המעובר ממילא כשעיברו ביום ל' חל
תיכף העיבור באותו היום וליתא בחזרה ולכן שפיר
ס"ל דמעובר ומקודש, וממילא כיון דקיי"ל כר"נ בהא
שפיר פסק הרמב"ם כר"מ נגד ר"י משום דר"נ ס"ל
כוותי' והלכה כדבריו.

באחד לאדר הראשון או לאדר השני למר כדעית ל'י
דהראשון הוא המעובר ולמר כדאית ל'י דהשני הוא
המעובר. - והנה הדבר ברור דהא דאינן יכולים לחזור
היינו בשקידשו החדש ביום ל' או ל"א דתיכף חל
הקידוש באותו היום עפ"י דבריהם, אבל כשקידוש
בערב ר"ח קודם שקיעת החמה דמבואר ברמב"ם
שיכולים ג"כ לקדש אז על מחר, וא"כ אין הקידוש חל
תיכף בדיבורם, והוי כמקדש האשה לאחר שלשים
יום דפשיטא דיכול לחזור קודם חלות הקידושין,
וא"כ ממילא כמו"כ בעיבור חדש כשעיברו בחדש
שבט שפיר יכולין עד אדר דהוי קודם חלות העיבור,
וכשמעברין אדר הראשון יהי' תליא בזה דלמ"ד דהוא
החדש המעובר וא"כ חל בו העיבור א"א בחזרה,

ביטול גמ"ס וציצית

(גיטין לב, ב)

הת' שמואל שי' זלמנוב
תלמיד בישיבה

מביא שיטות הראשונים בביטול גמ"ס / מקדים דברי הרמב"ם בדיון הטיל ציצית על ציצית וביאור השאג"א בענין זה / מקשה על תירוצו השאג"א / מבאר מוח' המחבר והרמ"א בענין ציצית / מביא ביאור האבנ"ז בשי' הרמב"ם / מתרץ עפ"ז הקו' דלעיל / תוספת ביאור בדברי האבנ"ז.

ובגדר ביטול הגמ"ס ביארו הראשונים² דהפי' שמבטל כוונת ה"לשמה" של כתיבת הגמ"ס, וצ"ב לשיטת הרמב"ם איך יבטל כוונת ה"לשמה", כיון דכתיבת גמ"ס לשמה הוי מעשה, וכמו שהקשו בתוס', דכמו שא"א לבטל הס"ת אף שגם כתיבת ס"ת צ"ל "לשמה", כך א"א לבטל גמ"ס.

(ובתורת גיטין כ' לתרין, דהרמב"ם ס"ל ד"וכתב" אבעל קאי³ והסופר הוא שליה הבעל וא"כ הבעל מבטל שליחותו ובמילא מתבטל הגמ"ס. אך קשה לשיטתי, דאיך שייך לבטל השליחות לאחר שכבר נעשתה, ועוד דא"כ יבטל הגמ"ס גם לאחר הגירושין, ועוד דא"כ במקרה שהבעל עצמו כתב הגמ"ס לא יוכל

א.

הגמ"ס במס' גיטין (לב, ב) דנה בדיון המבטל גמ"ס כשהוא ביד השליח (להולכה) או בטלה רק השליחות ולאחמ"כ יכול לחזור ולגרש בו (רב נחמן) או שביטל גם הגמ"ס ואינו חוזר ומגרש בו (רב ששת), ונפסקה הלכה כר"נ. ומדייק התוס' מל' הגמ"ס, דלר"נ אפי' אי ביטלו בפירוש (או כשהגמ"ס ביד הבעל) אין הגמ"ס בטל דא"א לבטל הגמ"ס כיון דהגמ"ס הוא מציאות, וכמו ש"אם כתב אדם ס"ת לשמה אינו יכול לחזור ולבטלו", כך בנט אינו יכול לבטלו.

אבל הרמב"ם (הל' גירושין פ"ו הכ"א) פסק דבאם אמר אדם בפירוש שמבטל הגמ"ס או שביטלו כשהוא בידו בטל הגמ"ס.

2 ריטב"א ור"נ, וכן סבר התוס' דהקשה מס"ת ומזוזה.

3 כן דייק גם הפנ"י (גיטין כב, ב) אבל הבי"ש (סי' קכג סק"ה) דייק מדברי הרמב"ם דא"צ שליחות הבעל.

1 וכן דעת רוב הראשונים (רש"י (לפי הרמב"ן), רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ור"נ).

לבטלו וזה לא שמענו⁴).

ז"ל דאע"פ שנכתב הגט כהלכתו, אם מבטלו אח"כ
בטל לגמרי ואינו חוזר ומגרש בו לעולם". עכ"ל.

ב.

ולבאורה צ"ע ההשג"א לא תירץ כלל קושייתו,
ועדיין קשה שהרי ס"ת וכו' שנכתבו כדין "וכי
אפשר להוציאן מהכשירן ע"י ביטול". ולא ביאר כלל
החילוק שבין ציצית לס"ת, והרא"י שהביא מגט הרי
הא גופא טעמא בעי מדוע גט אינו כס"ת?⁵

ג.

ונהנה ברין זה דביטול ציצית, מצינו (בשו"ע סי'
י' סק"ז) מח' בין המחבר לרמ"א, דהמחבר פסק
דבמתכוין לבטל כשירה דוקא כשחתך הציצית
הראשונה אבל אם חתך השני פסולה, ומבאר בזה
המג"א דכיון דהראשונות התבטלו הרי הן פסולות.
והרמ"א פסק דבין אם חתך הראשונה ובין חתך השני
כשירה (וכ"כ הטור בשם הרא"ש). ודבריו צ"ב,
דממ"נ אם בטלו הראשונות צ"ל פסולים כשחתך
השני ואם אינם במילות - הרי כשחתך הראשונות
פסול דהוא "תעשה ולא מן העשוי".

וי"ל דהרמ"א ס"ל דאין הפי' "מבטלן" שבמילות
ברגע נתינת החומים השניים אלא דכשנותנן ע"מ
לבטל הראשונות הרי הראשונות במילות בכח,
ולכן כשנומלן אי"ז "תעשה ולא מן העשוי" כיון
דמלכתחילה התכוין לנומלן, ולדבריו אתי שפיר
מדוע צריך ליטול הראשונות דכל זמן שלא נמלן
ה"ז מוכיח שלא התכוין לבטל. (אבל להמחבר

ויובן בהקדים, דהנה הרמב"ם בהל' ציצית (פ"א,
הט"ו) כתב, וז"ל: "הטיל ציצית על הציצית אם
נתכוון לבטל את הראשונות מתיר הראשונה או
חותכה וכשרה, ואם נתכוון להוסיף אף על פי שחתך
אחת משתיהן הרי זו פסולה שהרי כשהוסיף פסל
את הכל, וכשהתיר או חתך התוספת נמצא השאר
נעשה מן העשוי שעשייתו הראשונה פסולה היתה".
עכ"ל. דהיינו שבציצית ישנו דין דהטלתן צ"ל ע"י
עשי' - תעשה ולא מן העשוי' - ולכן כשמוסיף ציצית
על ציצית (שאו הציצית פסולה) ואח"כ נוטל הציצית
הראשונה הרי הציצית השני' נעשתה ממילא,
ופסולה, משא"כ כשמתכוון לבטל הציצית הראשונה
אזי עשיית ציצית השני' היא בזמן הטלתה.

ובשאת ארי' (סי' ל) הקשה על הדין הא' שהביא
הרמב"ם שאם נתכוון לבטל את הציציות הראשונות
- מתיר הראשונה וכשירה, ד"כיון שאין בהן (-
בציצית) שום פסול כי מבטלן איהו מאי הוי, וכי ספר
תורה או תפילין ומוזזה שנכתבו בהכשר כדינם וכי
אפשר להוציאם מהכשירן על ידי ביטול⁶? ותיירץ,
"דהרמב"ם לטעמיו" דס"ל גבי גט כהאי גוונא. . דס"ל

4 ועי' לקמן בשאג"א. ולפ"ז להת"ג אין שייך דין זה כלל
בציצית.

5 ועי' במנ"ח מצוה תל"ז סי"א דסובר שבכהאי גוונא אכן אפשר
לבטל סת"ם כגון שמנקד או מוסיף אות שלא לשמה דפסל אנפי'
שמוחקה אח"כ, אך השאג"א לא ס"ל הכי ד"אי איתא להא מילתא
לא אישתמיט שום תנא או אמורא להשמיענו חידוש גדול כזה".

6 ועפ"ז לא ס"ל כהקובץ הערות דביאר שבגט צריך הכוונה
לשמה עד שעת הנתינה ועד אז אינו גמר מעשה ולכן יכול לבטלו,
דבציצית ודאי אין לומר דעדיין לא נגמרה מוויית החומים (שרק
היא צ"ל לשמה).

7 ובאוצר מפרשי התלמוד כתב להלק דציצית כיון דהיא חובת
האדם כידו לבטלה משא"כ קדושת ס"ת דחלה ממילא ואין תלוי
בארם, אין כידו לבטלה. אבל דבריו צ"ע דאי"כ ככל מצוה יוכל
לבטלה, ולדוגמא: מצות מזוזה, דאם ישם עוד מזוזה על הפתח
ע"מ לבטל המזוזה השני' תבטל מזוזה הא' וחידוש זה לא מצאנו
בשום מקום, וכפרט שא"כ צ"ע מדוע נאמר חידוש זה רק בנוגע
לציצית.

שהראשונות במילות ממש צ"ע מדוע צריך לנוטלן והרי הן במילות וע"י לקמן סוס"ד]].

ד.

והנה בשו"ת אבנ"ז (ס" שסט) ביאר החילוק שבין גמ לס"ת עפ"י דברי התוס' בפ"ק דחולין (יב, ב) בענין "קמן יש לו מעשה ואין לו מחשבה", וביאר התוס' דכל מעשה שאין ניכר מתוכו כוונתו אלא ע"י דיבור, לא חשיב מעשה אלא מחשבה, ועפ"ז מבאר האבנ"ז דבגט כיון דאישא לאו לגירושין קיימא ולכן צריך לפרש שמתכוין לגרשה אין חשיב מעשה אלא מחשבה גרידא ולכן יכול לבטלו בדיבור, אבל בכתיבת ס"ת סתמה לשמה קאי, ולכן חשיב מעשה וא"א לבטלו בדיבור ד"לא אתי דיבור ומבטל מעשה".

ועפ"ז יש לתרץ השאג"א, ובהקדים:

המרדכי בפרק "התכלת" (מנחות מב, ב) מקשה אהא דתנן (שם) "ספר תורה תפלין ומוזוות שכתבן (מין) ומסור עובר כוכבים ועבר אשה וקמן . . . וכותי וישראל מומר פסולין שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה" והקשה "תיפוק לי" דבעינן כתיבה לשמה" וכשהיא ע"י נכרי אינה לשמה. ותירץ בשם הר"י אלחנן דתורה סתמה לשמה קאי כיון ד"סברא היא מסתמא כיון שכותב הס"ת לקרות בו או ללמוד בו . . . (גם) אם לא אמר בפירוש (שמכוין לשמה) כשר", ובטויות חוטי ציצית (דבעינן לשמה (ש"ע ס"א סק"א)) כתב שם ד"וודאי צריך לומר כן בתחילת העשי"י והחילוק ביניהם דבטויות חוטים וודאי אין לומר דסתמא לשם ציצית קאי וא"כ עשיית החוטים אינה נק' עשי' כיון דצריך לפרש דבריו ולכן יכול לבטלו כיון דנק' רק מחשבה.

אלא שעדיין צ"כ בדברי האבנ"ז דכ"ז נכון בנוגע לכתובת הס"ת דסתמא לשמה אבל בנוגע לעיבוד

הקלף דצ"ל ג"כ לשמה וודאי אין לומר הסברא דסתמא לשמה קאי (דכמו שבטוויית חוטים אין לומר דלשם ציצית קאי כך בנוגע לעיבוד קלף אין לומר דסתמא לשם ס"ת קאי) וא"כ אע"פ שלא יכול לבטל קדושת האותיות יוכל לבטל כוונת עיבוד הקלף וע"י שמבטל קדושת הקלף במילא בטל גם קדושת האותיות.

וי"ל ובהקדים דלפי ביאור האבנ"ז קשה ביותר דכיון דאין כתיבת הגט מעשה אלא מחשבה ויכול לבטלה בדיבור מדוע לאחר נתינת הגט לא יוכל לבטלו.

ויש לומר בכוונת האבנ"ז, דלאחר שעשה מעשה אחר, שמברר למפרע דכוונת המעשה היתה לשמה, הרי מתברר למפרע דהמעשה הקודם הי' מעשה ולא מחשבה ולכן לאחר שנתן הגט מבורר למפרע דאשה זו לגירושין קיימא וסתמו של הגט לשמה. (אע"פ שבשעת הכתיבה צריך לפרש שכותב לשמה). ולכן חשיב מעשה, וא"א לבטלו בדיבור.

ועפ"ז י"ל דאמנם בשעת עיבוד הקלף אין נק' מעשה כיון דאין סתמה לשם ס"ת אבל לאחר שכתב האותיות שסתמן לשם קדושת ס"ת חשיב מעשה ואין יכול לבטלו. והא דבציצית אין אומרים דלאהרי הטלת הציצית מתברר למפרע שטוויית החוטים היו לשם ציצית הוא כיון דהטלת ציצית כשרה ג"כ כשמטיל שלא לשמה וכשרה אפי' כשעושה ישראל בלא כוונה (רמב"ם הל' ציצית פ"א הי"ב) וא"כ בהטלת הציצית אין כל ראי' שכשטוואן הי' לשם ציצית דאפי' אם טוואו בלא כוונה כשר.

וועפ"ז יש לבאר הקושיא על הב"י (לעיל סוס"ג), מדוע אינם כשרים מיד אלא דוקא לאחר שחתך הראשונות כיון דבהטלת הציצית השני' אין ראי' שמתכוין לבטל את הציצית הראשונה שיכול להיות שמתכוין להוסיף ויכול להיות שמתכוין לבטל וא"כ אין מבוטל הציצית

טו אלול ה'תשס"ז

אבל לאחר שחקך הראשונות שהוא דאי לשם
ביטולן מתברר למפרע שהמלת הציצית הב' היתה
לשם ביטול ציצית הא' וכשרה].

בענין עדות שאי אתה יכול להזימה

הת' חיים ארי' ליב שי' זקם
תלמיד בישיבה

מקדים סוגית הגמ' בנוגע לעדות שאי אתה יכול להזימה / מביא קושיית הגמ"ח על הרמב"ם / מוסיף להקשות ע"פ הגמ"ד שת"ח אינו צריך התראה ע"מ לחייבו מיתה / מקשה קושיית הר"ש רזובסקי / מביא תירוץ ודוחהו / מקדים שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע / ע"פ מתרץ כהנ"ל / מביא דברי הרמב"ן וקו' המנ"ח עליו / ע"פ השיחה הנ"ל מתרץ כל הקושיות / מבאר דברי המנ"ח הנ"ל.

להזימה, ואין זה עדות". ע"כ.

א.

המנחת חינוך (מצוה תסד) מק' עפ"י על הרמב"ם, ובהקדים:

בנוגע לדין עיר הנדחת מחדש הרמב"ם שהורגים גם הנשים והטף של העובדים, אע"פ שהם לא חטאו כלל, ומק' ע"ז המנחת חינוך דלפי"ז הוי עדות עיר הנדחת, עדות שאי אתה יכול להזימה, דהרי העד הראשון חשב להרוג גם הנשים והילדים של העובדים, ואם יזימו אותו, לא נוכל לתת לו אותו עונש שרצה לתן לאנשי עיר הנדחת (שיהרגו את אשתו וילדיו), דהרי כתוב ועשיתם לו ולא לאשתו וזרעו, וא"כ זה עדות שאי אתה יכול להזימה ואינה עדות.

(ומה שעדות כ"ג וב"ח הויא עדות למרות שא"א להזימה, בארו התוס' (מכות ב.) בב' אופנים ששניהם אינם הולמים בעיר הנדחת, יעויין במנ"ח שם

שנינו בריש מסכת מכות: "כיצד העדים נעשים זוממין, מעדיין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה אין אומרים יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו אלא לוקה ארבעים". ובטעם הדברים מסבירה הגמ': "מנהני מילי, א"ר יהושע בן לוי (אמר ר"ש בן לקיש) דאמר קרא ועשיתם לו כאשר זמם, לו ולא לזרעו" (ואם נעשהו בן גרושה זרעו ייענש), ושואלת הגמ' "וליפסלוהו לדידיה ולא ליפסלו לזרעיה, בעינן כאשר זמם לעשות וליכא". (וא"כ א"א לפסול רק את העד, כיון שהוא רצה לפסול גם את זרע האנשים, וליכא כאשר זמם).

תוס' (בר"ה מעידין) מקשה בזה, וז"ל: "תימה, כיון דאם הוזמו אינן נעשין בן גרושה וחלוצה, א"כ גם בשלא יוזמו איך יעשה על פיהם בן גרושה, דהכי הוא האמת, ואמאי הא הויא לה עדות שאי אתה יכול

בארוכה).

לסייף וכו', ודו"ק.

ב.

ג.

והנה, נראה להקשות קושיא הנ"ל (שלכאורה עדות עיר הנדחת היא עדות שא"א להזימה) בדרך נוספת, דהנה מצינו בסנהדרין (מא, א) דאליבא דמ"ד שת"ח אינו צריך התראה לחייבו מיתה, עדות על אשת איש שזינתה היא עדות שא"א יכול להזימה, דיכולים הם לומר שבאו לאוסרה על בעלה ובעלה ולא לחייבה מיתה, (משא"כ שכשהתרו בה אינם יכולים לומר שלא רצו להורגה דלמה להם להתרות בה אם אינם רוצים במיתתה), ולא משכחת לה (למ"ד זה) מיתה בא"א אלא כשזינתה פעם שניה מאותו בועל או בקרוביה, שאז א"א לומר שבאו לאוסרה על בעלה או על בועלה דאסורה ועומדת היא מלפניו.

עוד שאלה כוללת כדן עיר הנדחת מצאתי בשעורי הר"ש רוזובסקי על מסכת סנהדרין, ששואל בשם החזו"א, דמצינו מחלוקת אמוראים בסנהדרין (קיב, א) דלרב יהודה בעיר הנדחת כל אימת שנמסרה עדות לפנינו שעבר ע"ז אחרי שהודח, דנים אותו לסקילה וחובשים אותו עד שנדע אם אכן הודחה רובה של עיר, שאז דינה כסייף, ועולא חולק ואומר שיש כאן עינוי הדין (שאחר שנגמר דינם משהים אותם), ולכן סובר שסוקלין חצי מן המודחין, וכשימצא שהודחו מחציין ואילך מתברר למפרע שהיה דינם כסייף, ומקשה דלכאורה צע"ג על ש"י עולא, דאינו מסתבר לומר דמשום עינוי הדין מוציאים אנו אותו למיתה שייתכן מאד שאינו מתחייב בה.

והנה, אף דאנן קי"ל דאף ת"ח אינו מתחייב מיתה אלא א"כ התרו בו, מ"מ, אין צריך לומר לו משום איזה עבירה מתחייב הוא מיתה, ומספיק להתרותו משום מיתה סתם, וכאן כשגומרים דינו של המודח בעיר הנדחת כסייף ומות אשה ובנים וממונו אבד וכו', יכולים העדים לומר שנתכוונו לחייבו סקילה כדן כל עובר ע"ז, ולא עלה על דעתם שיסתעף מעדותם דין עיר הנדחת, וכזה יפטרו מדין הזמה דהא עדים זוממין חייבים אלא לכשיגמר הדין על פיהם, והרי למעשה נחתם על פיהם דין עיר הנדחת ולא דין סקילה שאותו יכולים לומר שזממו, והרי זו עדות שא"א יכול להזימה.

ובשעורי הר"ש כתב לחדש, שדין עיר הנדחת תלוי בידיעת הבי"ד, וכל זמן שלבי"ד לא הוברר שעברו רובם, אליבא דאמת אין לעובדים דין עיר הנדחת, אף דכלפי שמיא גליא שעברו רובם. היינו, שהפסק של בי"ד הוא ההופך את עבודתם לגדר דעיר הנדחת, וכל עוד שבי"ד לא מודע לכך שמדובר בעיר הנדחת, אף שיעברו יותר מרובה ע"ז, הנה אין לזה גדר דעיר הנדחת.

ולוא דמספתינא, נראה שקושיא זו עצומה יותר מקושיית המנ"ח, דאליבא דקושיית המנ"ח משכחת לה הזמה בעיר הנדחת עכ"פ כגוונא שאין לכל אנשי העיר טף ונשים, אך עפ"י הקושיא המחודשת, בכל פעם יוכלו למעון שלא נתכוונו שיגמר על פיהם הדין

ודבריו צ"ע, שהרי לאחר שימצא שעברו רובם ישרף ממונם ויהרג טפם גם של אלו שנסקלו כבר, ובלשון רש"י "איגלאי מילתא למפרע דדינם בסוף", והיינו (לכאורה), שהסקילה היתה בטעות, ואילו לדברי ר"ש הנ"ל לא היתה כל טעות דאז אכן היה דינם בסקילה דעדיין לא ידעו הבי"ד.

ד.

ונראה לתרץ כל הנ"ל עפ"י חידוש כ"ק אדמו"ר

ז"ע:

המשלימים לרובה של עיר "אגלאי מילתא למפרע", י"ל דכוונתו בזה היא רק להסיר שאלה, דלכאורה היה מקום לשאול דאם סקלנו חצי מבני העיר שהודחו, שוב איננו דנים אלא יחידים שעדיין לא הומתו ולא את המומתים, ובמילא איך קרינא "אי אתה מוציא מרובים לשערך", ואמאי מצריכנן כאן לב"ד הגדול וכו', וע"ז אומר שעדיין דנים אנו אף את אלה שהומתו, ונפק"מ שיומתו כעת גם טפס של אלו שכבר נסקלו, וק"ל.

ו.

והנה הרמב"ם קי"ל כר"ל (שהיא הדעה הג' בסנהדרין שם), שצריך לגמור את עדות עיר הנדחת ביום אחד, ולכן מרבים להם ב"ד ומקבלים בהם עדות כל בני העיר ביום אחד (היינו שכל ב"ד מקבל עדות על אחד), ואח"כ עולים לב"ד הגדול ושם גומרים את דינם, דדין עיר הנדחת הוא דווקא בב"ד הגדול שמקומו כלשכת הגזית גורם.

והקשה מזה המנ"ח על הרמב"ן, שלשיטתו קבלת עדות בדיני נפשות היא דווקא בב"ד של כ"ג (שלא כרס"ג שס"ל שדווקא גמר הדין הוא ע"י כ"ג, אבל קבלת העדות היא ע"י כל ב"ד, ולא הוצרכו לכ"ג דוקא), לשיטת הרמב"ן יצטרפו לדונם בב"ד הגדול גם בקבלת העדות, ואילו לר"ל קבלת העדות היא בריבוי הב"ד שמרכיבים להם ולא בפני ב"ד הגדול שבפניו הוא רק הגמר דין, ולכאורה קשה דגם קבלת העדות צריכה להיות בפני ע"א.

ז.

ועפ"י היסוד המבואר בלקו"ש הנ"ל, נראה לתרץ כהנ"ל, דהרי גדר עיר הנדחת הוא שכאשר רוב אנשי העיר התחייבו סקילה על ע"ז שעברו אחרי שהודחו, מחיל ב"ד הגדול על עירם (על הציבור)

דהנה, בלקו"ש ח"ט (עמ' 106 ואילך) מחדש כ"ק אדמו"ר - עפ"י הצפ"ע"נ - דלשיטת הרמב"ם, הנה אין הפירוש בעיר הנדחת שעד שעברו רובם היו העובדים חייבים סקילה (כעונש על ע"ז), וכשעולה מנין העובדים לרוב העיר יורד מכל אחד חיוב הסקילה, וחל עליהם חיוב סוף (כעונש על עיר הנדחת), אלא שעדיין (היינו, גם לאחר שיעברו המשלימים לרוב) חייבים הם סקילה, ולא רק אלו שעברו לפני שהגיע מנין העובדים לרוב, אלא גם אלו שעברו לאחר מ"כ חייבים בסקילה, אלא שלכך חיוב הסקילה שעל כל יחיד, יש דין על ציבור "יושבי העיר" להרנם בסוף. (ועיי"ש בהסברה בזה בארוכה עפ"י פשט, ובפנימיות העניינים).

ה.

ועפ"ז מובן, שכשמעידים לפני ב"ד על כל אחד שעבר ע"ז, הרי הוא נידון על עבודתו בסקילה, ובכך שיתגלה לאחר זמן שרובה של עיר עברו ע"ז, אין בכדי לעשות את גמר הדין לסקילה, למעות כלל. ועפ"ז אפשר לתרץ הא דהוקשה לעיל על שיטת עולא, דאין זה שמחייבין אותו מיתה שהוא לא חייב בה אלא ס"ל לעולא, שסוקלים אותו מיד, אף שיתכן שלאחר זמן יוברר שיש על המומת גם דין ציבור ומיתה הציבור קלה יותר, מ"מ עדיף לו שיומת במיתה החמורה כעת מאשר לענות את דינו, משום שמא יוכלו להמיתו לאחר זמן במיתה הקלה, ואין זה מיתה שאין הוא חייב בה, שהרי, כנ"ל, לא פקע ממנו חיוב ועונש הסקילה על שעבר ע"ז. ולרב יהודה, י"ל, שסבירא ל"י שעדיין עדיף לו לחכות בשמא למיתה קלה אף שע"ז יהי דינו מעונה.

ומה שכתב רש"י שלאחר שיבואו העדים על

וכן לא קשה קושי הנ"ל מסנהדרין (ס"ב), דהרי העדים אינם גומרים עדות עיר הנדחת אלא מעידים שעברו ע"ז והבי"ד הוא המכריע דהוי עיר הנדחת.

ח.

ועוד נראה עפ"י הנ"ל לתרץ קושיית המנחת חינוך (כנ"ל ס"ו), שהקשה איך מקבלים עדות בבי"ד של פחות מע"א. ועפ"י מה שביארנו לעיל, נראה לומר דהרי דין עיר הנדחת אינו נקבע עפ"י העדים, אלא הם מעידים בפני הבי"ד דכ"ג, והבי"ד דכ"ג לא יכול לקבוע דין עיר הנדחת אלא רק חוקר את זה כדין ע"ז רגילה, שזה אפשרי גם בבי"ד דכ"ג, והם שולחים לבי"ד הגדול שבירושלים שמחקירתם עלה שרוב העיר חטא בע"ז, וממילא הבי"ד הגדול מחיל עליהם דין עיר הנדחת, שיקבלו במקום חיוב סקילה דין סף, ולא רק על העובדים, אלא על כל העיר אנשים נשים וטף.

דין עיר הנדחת, ואין זה עפ"י עדותם של העדים שראו הע"ז, אלא עפ"י הבי"ד שהחיל עליהם דין סקילה. וא"כ דין עיר הנדחת אינו נקבע על פיהם, אלא על פי בי"ד ואין זה מעדותם, ועל דרך הדיון השני שהעידו על אישה פלונית שהיא גרושה ונגמר הדיון על פיהם ואח"כ בא כהן על הגרושה, דאין שום מקום לחייב את העדים הראשונים במלקות בהם מתחייבת כעת הגרושה, כי המלקות אינם על פיהם אלא תוצאה מדין אחר (מצד היותה גרושה) שנחתם על פיהם.

ועפ"י נראה לתרץ קושיית המנ"ח הנ"ל, שהרי לשיטת הרמב"ם אין זה עדות שאי אתה יכול להזימה, כיון שהעדות נקבעת על פי בי"ד, ולא על פי העד, וממילא מובן דלא קשיא מידי דדין עיר הנדחת לא הסתיים על פיו, ולכן כשמוזמים אותו, ייקבל עונש מיתה רק על עצמו, כדין כל מעיד על ע"ז, ולא על אשתו וילדיו, ולכן שייך שיקבל עונש כאשר זמם.

בגדר הגזירה דחוקיה בעבד שנשבה (גיטין לז, ב)

הת' חיים יעקב צבי הכהן שי' כהן
הת' חיים ירחמיאל שי' זקהיים
תלמידים בישיבה

מביא שי' רבא ברשב"ג דעבד שנשבה משתעבד משום גזירה דחוקי' / מביא מח' רש"י, תוס' והרמב"ם למי משתעבד / מקשה קושיות הרשב"א על הרמב"ם / חוקר בגדר הגזירה האם הוא מצד האדון או מצד העבד / מכאן דבזה נחלקו הרשב"א והרמב"ם / מחלק בסברא דהוי מצד האדון גופא / מכאן דבזה נחלקו רש"י ותוס'.

ונחלקו הראשונים בשיטת רשב"ג אליבא דרבא, ככוונת דבריו, דלמי ישתעבד בין כך ובין כך. רש"י (בר"ה בין כך ובין כך ישתעבד) כתב, וז"ל: "לרבו ראשון, כדחוקיה". היינו, דלשיטתו רשב"ג חולק את"ק (לא רק בלשום ב"ח שאז ישתעבד, אלא) גם בלשום עבדות, שלרשב"ג ישתעבד לראשון ולת"ק לשני. וכן סוברים הר"ף, הרשב"א, הריטב"א ועוד ראשונים.

והנה, תוס' (בר"ה בין כך) מביא שיטת רש"י (ור"ת), ומסביר את ההכרח של רש"י לפרש כך, שהרי אם לשום עבד ישתעבד לשני - יפיל העבד א"ע לגייסות ע"מ להרויח מתנה ומציאה לעצמו, (שהרי רבו השני קונתו רק למעשה ידיו ולא לגופו, כמבואר בגמ' שם), או ע"מ לקבל אדון שני יותר טוב מרבו הראשון.

א.

תנן בגיטין פ' השולח (לז, ב): "עבד שנשבה ופדאהו, אם לשום עבד (פדאהו) ישתעבד, אם לשום בן חורין לא ישתעבד. רשב"ג אומר בין כך ובין כך ישתעבד".

ונחלקו בגמ' בהסבר מחלוקתם דת"ק ורשב"ג, דלאביי נחלקו בלפני יאוש של האדון הראשון ונחלקו גבי חזרה לאדון הראשון, ואילו לרבא נחלקו בלאחר יאוש, דלת"ק, באם הפודה פדה לשום עבדות - ישתעבד לרבו השני (הפודה), כיון שרבו הראשון התייאש, ואם פדהו לשום בן חורין - יצא לחירות. ורשב"ג אומר דבין כך ובין כך ישתעבד "כדחוקיה, דאמר . . . שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומפיל עצמו לגייסות ומפקיע עצמו מיד רבו".

כרשב"ג דבין כך ובין כך ישתעבד, ויחד עם זה פסק שעבד שנשבה וברח מבית האסורים - ייצא לחירות, ולא אמרינן ישתעבד משום גזירה דחוקי. ואליבא דהרמב"ם, מוען הרשב"א, לא תובן שאלת הגמ', שהרי הגזירה דחוקי משעבדתו לרבו שני ובבורח כיון שאין רבו שני, יוצא לחירות, ואין סתירה בדברי ר"י?

וי"ל הביאור בזה, דנחלקו בנדר הגזירה דחוקיה, דהנה יש לחקור בזה:

ניתן ללמוד שהגזירה דחוקיה הוי לטובת הארון שלא יברחו ממנו עבדיו, וכלשון הגמ' "שלא יהא כל אחד . ומפקיע עצמו מיד רבו"; ואפ"ל באופן אחר שהגזירה היא מצד העבד, דהיינו שחכמים לא רצו שעבדים יוכלו להוציא עצמם לחירות ע"י בריחה (ואולי הוא ע"ד "לעולם בהם תעבודו"). ולאופן זה - הדגש הוא "שלא יהא כל אחד . . . מפקיע עצמו כו".

ג.

וי"ל שהרמב"ם למד כאופן הב', שהגזירה דחוקיה היא מצד העבד שגזרו עליו שלא ייצא לחירות, וממילא אין חילוק בין אם ישתעבד לרבו הראשון ובין אם ישתעבד לרבו השני, שהעיקר הוא שישתעבד ולא ייצא לחירות. אלא שבכל זאת משתעבד דוקא לרבו שני שהרי (רבו הראשון נתייאש ממנו ו)סו"ס רבו השני הוציא עליו מכספו.

ולפי"ז, יתורצו קושיות הרשב"א על הרמב"ם: (א) להרמב"ם הגזירה היא מצד העבד, והוא הרי ישאר עבד באם יברח, ולא מסתכלים על ההפסד של רבו הראשון כלל. (ב) על קושית הרשב"א, מהסתירה בדברי ר' יוחנן, כתב בקרבן נתנאל לתרץ בזה (פי' כ"א ברא"ש ס"ג ג') דלק"מ קושיתו, דכיון שכוונת הגמ' היא לשאול שבאם ר' יוחנן פוסק כרשב"ג שיש

וחולק עליו תוס', שהרי "משום דבר מועט לא יפיל עצמו לגייסות", ואומרים "דלא פליג רשב"ג את"ק אלא בפדאו לשום ב"ח".

וכן פירש תוס' הרא"ש בדפדאו לשום עבד - ה"ה לרבו השני, כיון שנתייאש הראשון, ולשום ב"ח - ישתעבד לרבו הראשון כדחוקי, וכ"כ הריטב"א לפרש בדברי התוס', שגבי פדאו לשום עבדות סובר רשב"ג כת"ק שמשתעבד לרבו שני מן הדין כיון שנתייאש הראשון, ורק גבי פדאו לשום ב"ח - סובר רשב"ג שיש גזירה דחוקי ומשום הכי משתעבד לרבו הראשון.

יוצא א"כ, שתוס' נחלקו על רש"י, דלרש"י גזירת חוקי אתי בין על 'לשום' עבד ובין על לשום ב"ח, ולתוס' אתי על לשום ב"ח בלבד.

והנה, הרמב"ם בפי' המזנינות כתב דלרשב"ג "ישתעבד בו השני . . . ואפי' פדאוהו לשם ב"ח, כדי שלא יהא כל עבד מפיל עצמו בגייסות ומפקיע עצמו מיד רבו". דלשיטתי אמרינן אמנם כרש"י שגזירה דחוקיה אתי בין על לשום עבדות ובין על לשום ב"ח, אלא שגזירה דחוקיה משעבדתו לרבו השני.

ב.

וצריך ביאור בסברת ג' שיטות אלו, וכדלקמן.

הנה, הרשב"א בחידושו הקשה, (א) דא"מ סברת הרמב"ם כלל שישתעבד לרבו שני, שהרי גזירה דחוקי הוי ע"מ למנוע את העבד מלהפיל עצמו לגייסות. ואם נאמר שישתעבד לשני - אכתי יפיל עצמו העבד לגייסות מאחר שיש לו קטטה עם רבו הראשון. ואע"פ שיתכן שרבו השני יעבדו בפרך יותר - לא איכפת לי' ומקיים "תמות נפשי עם פלישתים".

ועוד מקשה הרשב"א, (ב) דהנה מצינו בגמ' (לח, א) קושיא בדברי ר' יוחנן (אליבא דרבא), שמצד א' פסק

גזירה דחוקי, א"כ בכורה שיגזור שישתעבד לרבו ראשון, כיון שאין בזה רבו שני.

וע"פ מה שהסברנו לעיל יובן היטב, שהרי להרמב"ם הגזירה היא על העבד שישאר משועבד, ומה שגשתעבד לשני בדוקא, זהו משום שלאדון השני יש קצת יתרון על רבו הראשון (שהרי הוציא עליו מכספו). אבל במקום שאין רבו שני, כגון בכורה, עדין הגזירה בתוקפה עומדת, וא"כ ישתעבד לרבו ראשון.

ד.

אלא שעדיין צ"ל"ב סברת הרשב"א, ומדוע לא קיבל תירוצו של הקרבן נתנאל.

וי"ל, שהרשב"א ס"ל כהצד הא' בחקירה דלעיל, שהגזירה היא לטובת האדון, וכדמשמע בהדיא ממ"ש "מפני שרוצה (העבד) בהפסדו של (רבו ה)ראשון, מפיל עצמו לגייסות". ולפי"ז יובן מדוע הקשה הרשב"א, שהרי לפי סברתו העבד צריך לחזור לרבו הראשון בדוקא, ומה הועילו חכמים בתקנתם אם ישתעבד לשני.

וכיון שלא הבין הסברא ברמב"ם מהו, ממילא לא ראה מקום לומר שבכורה ישתעבד לראשון במקום לשני.

וי"ל, שרש"י והרי"ף למדו גם הם כהרשב"א, שהגזירה דחוקי הוי לטובת האדון, ולכן משתעבד דוקא לרבו הראשון, דבאם ישתעבד לשני - איזו טובה תצמח לרבו הראשון מכך.

אלא שעדין צ"ע, שהרי גבי הסתירה (בדברי ר' יוחנן) בכורה, תירוצה הגמ' שבורח שאני, דכיון שמסר נפשו לברוח ("כדי לצאת מידי גייסות... ויודע שאם שיגזרוהו יהרג"). רש"י אין ע"ז הגזירה דחוקי ולכן

יוצא לחירות.

והנה, לפי רש"י והסוברים כמותו יובן התירוק, שהרי הגזירה דחוקיה היא ע"מ שהעבד לא יזיק לאדון, ולכן כשברור שלא נשבה מרצון אלא נשבה בע"כ, והא ראי' שכמעט הגיע לידי מיתה, לא אמרינן גזירה דחוקי.

אבל לשי' הרמב"ם, שהגזירה היא על העבד שישאר בשעבודו, מה לי אם מסר נפשו למיתה, דמ"מ יחזור לרבו הראשון (כדלעיל).

וי"ל בפשטות, ש(גם) לפי הרמב"ם יסוד הגזירה הוא שלא יבוא העבד לשחרר עצמו מיד רבו ע"י שיפול לגייסות. דהיינו, שגם לשיטתו כל הקנס על העבד שישאר בשעבודו, הוא ע"מ להרתיע את העבד מלברוח. כמובן מלשון הגזירה "שלא יהא כאו"א...". אלא שלשיטתו אין ההרתעה מצד טובת האדון, אלא מצד שחכמים רוצים שישאר בשיעבודו. ולכן, כשמוכח שלא הפיל עצמו ברצונו, ע"ז אין גזירה דחוקי שיחזור לשעבודו.

ה.

והנה, בשי' תוס' י"ל שסוברים (כרש"י) שהגזירה דחוקי הוי מצד האדון, שחכמים דואגים לו שלא יברחו ממנו עבדיו, ולכן, כשפדאו לשם בן חורין חוזר להשתעבד לרבו הראשון, שעיקר התקנה הרי היא לטובתו.

אלא שלשיטת תוס' אם פדאו לשום עבד משתעבד לרבו שני, שהרי הגזירה דחוקי שמצריכתו לחזור לראשון - אין בכוחה לבטל את עיקר הדין, שמעיקר הדין כיון שנתיאש הראשון והשני פדאו לשום עבד - צריך הוא להשתעבד לשני.

ולפי הדברים הנ"ל, צ"ל"ב מדוע רש"י כותב שגם

דחוקי, שהרי משום זה יפחדו לברוח. ובמקום שאין הגזירה דחוקי נוגדת את עיקר הדין - לא אומרים גזירה כלל. וזהו שאומר (תוס' רא"ש ו) הרימב"א בהסבר דברי תוס' שבפדאו לשום עבד - לרשב"ג ישתעבד לשני, כמו לת"ק, כיון שזהו אכן מעיקר הדין, כת"ק, ולא מצד הגזירה דחוקי כלל.

וברש"י, י"ל שלמד שטובת הארון תהי' מושלמת דוקא כאשר יהיה מוכבט לו שבאם יברחו העבדים הם יוחזרו אליו. ולכן סובר רש"י, שאם בפדאו לשום עבד ישתעבד לשני - זה בהחלט ינגד לגזירה דחוקי, ומש"ה גם בכגון דא אמרינן שישתעבד לרבו הראשון.

(והא דבבורח לא חוזר לרבו הראשון, זהו כיון שברירא לן שלא ברח מאדונו, דגם לרש"י הא דחוזר לרבו הראשון זהו רק ע"מ להרתיע את העבד מלברוח, אבל כשברור שלא ברח - לא מחזירים אותו לרבו הראשון (ע"ד שהוסבר לעיל בשי' הרמב"ם)).

ולסיכום, ניתן לומר שישנם ג' שיטות בגדר הגזירה דחוקיה שלא יברחו עבדים (דלכו"ע - מטרת הגזירה היא להרתיע את העבדים מלברוח, אלא ש)להרמב"ם זוהי גזירה על העבדים שיודעים שישארו בשעבודם וממילא ימנעו מלברוח; לתוס' זוהי גזירה לטובת הארון, שיודע שעבדיו מפחדים לברוח ממנו; ולרש"י זוהי גזירה לטובת הארון, שיודע שעבדיו מפחדים לברוח ושם יברחו יוחזרו אליו.

כפדאו לשום עבד משתעבד לרבו ראשון משום גזירה דחוקיה, והרי אין בכח הגזירה לבטל את עיקר הדין.

והנה, גם להסברא בחקירתנו לעיל שהגזירה היא לטובת הארון, הא גופא ניתן ללמוד ולהסביר בכ' אופנים: דאפ"ל דטובת הארון מתבטאת בכך שלא צריך לחשוש שמא יברחו עבדיו, שהרי לא ירויחו מכך כלום. ואפ"ל דטובת הארון אינה רק בכך שיודע שעבדיו מפחדים לברוח, אלא יתירה מכך שיודע בודאות שגם אם יברחו - יחזרו להשתעבד אצלו.

ועפ"ז י"ל, דודאי לכו"ע שהגזירה בכוחה לבטל את עיקר הדין, שאל"כ עדין נשאר פתח לעבד להפיל עצמו לגייסות על דעת שיפדוהו לשום עבדות, אלא דבזה נחלקו רש"י ותוס' דידן, דלתוס' הגזירה היא אך ורק להפחיד העבדים לבל יברחו, ולכן גם אם ישתעבד לרבו שני עדין ישנה הפחדה על העבדים. אלא שבפדאו לשום ב"ח יחזור להשתעבד דוקא לרבו הראשון, כיון שיש לו מעלה על רבו השני, שהרי כל הגזירה להפחיד העבדים נעשתה לטובתו, וכיון שכן - נעשה עוד יותר לטובתו ונאמר שישתעבד לראשון. אבל כשפדאו לשום עבד - אין צורך לעקור את הדין ולקחתו מהשני בשביל הראשון, שהרי גם אם ישתעבד לשני תתקיים הגזירה שיפחדו לברוח. דהיינו, שאם פדאו לשום עבד, ניתן לעשות כעיקר הדין (שישתעבד לשני) ועדין מתקיימת הגזירה

אי אפשי בה במתנת מטלטלין

(גיטין לב, א)

הת' מנחם יהושע שי' טיטלבוים
תלמיד בישיבה

מקדים סוגיות המתחלפות דגיטין וכריתות בביטול מתנה / מביא שיטת רש"י בזה והסבר הפני" / מקשה בת"י הפני" / מביא מח' הטור והב"ח בביטול מתנת מטלטלין / מיישב שיטת הטור ע"פ שיטת הרא"ש / עפ"ז מבאר שיטת רש"י.

במילתי' קא טעין. רש"י).

א.

ב.

תוס' (בד"ה מבוטלת היא) מקשה "תימה דבפרק בתרא דכריתות (דף כד.) גרסי' איפכא: מבוטלת היא, תיבטל, אי אפשי בה - דבריו קיימים. בטלה היא, אינה מתנה - לא אמר כלום".

ומביא תוס' ב' אפשרויות ליישוב הגירסאות, וממשיך להביא את שי' רש"י. ונקדים את דברי הגמ' בכריתות (כד, א): "אמר ריש לקיש, הנותן מתנה לחבירו ואמר הלה אי אפשי בה כל המחזיק בה - זכה בה. ומ"ש מהא דאמר רבה בר אבוח אמר רב ששת וממרי לה א"ר אבהו אמר רב ששת מקבל מתנה שאמר לאחר שבאת מתנה לידו מתנה זו תיבטל, מבוטלת, אי אפשי בה - דבריו קיימין. בטילה נהיא, אינה מתנה - לא אמר כלום, מאי לאו - דבריו קיימין דהדרא למרה". ע"כ. ובפשטות, קושיית הגמרא היא, דר"ל

גמ' גיטין לב, א: "והאמר רבה בר אבו אמר רב ששת ואמרי לה אמר רבה בר אבוה, מקבל מתנה שאמר לאחר שבאתה מתנה לידו מתנה זו מבוטלת, תיבטל, אי אפשי בה - לא אמר כלום. בטלה היא (משמע בטלה היתה מקודם שקיבלתי . . . והרי אומר שלא זכה בה וחוזרת לנותן. רש"י), אינה מתנה - דבריו קיימין".

ומקשה מכך הגמ' שלעיל גבי ביטול גט משמע ש'בטל הוא' הוא לשון עתיד, וא"כ צ"ל כך גם במתנה, ומתנה שביטלה בלשון עתיד אחר שכבר קיבלה, אינה בטילה - "אלמא בטל מעיקרא משמע".

ומתרצת הגמ': "אמר אביי, בטל שתי לשונות משמע, משמע דבטל ומשמע דליבטיל, גבי גט לישנא דמהני ביה קאמר, גבי מתנה לישנא דמהני בה קאמר" (סתמא דמילתא כי טעין איניש - מילתא דמהניא

ד.

הפנ"י (בגניטין) תמה על שיטת רש"י, וז"ל: "דאכתי מאי קשי עלי דר"ל, דנהי דבטילה היא דאהני דבריו והדרא למרה [משום שיבטילה היא משמע למפרע - שהמתנה כלל לא התחילה], מ"מ הא קתני רישא [בדברי ר"ש - בקרקעות] להדי, דאי אפשי בה לא אמר כלום, אלמא דאי אפשי אפילו במתנת קרקע [דשם עדיין לא החזיק בשדה, ורק קיבל את שטר המתנת] לא שייך לומר דהדרא למרא, וכ"ש במטלטלין שכבר זכה, וא"כ שפיר קאמר ר"ל דהוי הפקר [דכיון דנ"אי אפשי בה"] לשון הפקר הוא, פשיטא דכל הקודם זכה"².

הסבר קושייתו הוא: כיצד מקשה הגמ' על ר"ל, שמתנת מטלטלין שכבר זכה בה, ואמר "אי אפשי בה" - תחזור לבעלים, בעוד שהבעלים כבר הסתלקו מהמתנה (והוא אינו מערער על קבלת המתנה מלכתחילה, כמו ב"בטילה היא" שבדברי ר' ששת), ואיזו שייכות יש לבעלים במתנה.

ואמנם רש"י שם³ מביא דחי' זו "והוא הדין דהוי נמי מצי לתרוצי, לא דמי לדר"ל, דהכא [כשאמר בטילה היא], דכיון דאמר לא לשם מתנה קיבלתי - הויא למרא, דכי יהיב איניש מתנה, אדעת' דמקבלי לה מיני' ואי לא מקבלי לאו מתנה היא, אבל דר"ל לאחר שקיבלה בתורת מתנה הפקירה, והכי מתרצינן לקמן בשמעתין אקשי' אחריתי, ומיהו בקשי' קמייאת דחוי' כי האי גוונא, ולקמן דלא מצי לדחויי, שניי' הכי".

ומובן, שרש"י אינו דוחה אפשרות זו, רק שאומר שהגמ' העדיפה את התי' ד"דבריו קיימין ולא הדרא

אמר שאם אמר אי אפשי בה - המתנה נהיית הפקר, ומדברי רב ששת עולה שחוזרת לבעלים, ומתרצת הגמ' - "לא, דבריו קיימין (ולא הדרה למרה), הוא נמי לא קני לי, וכל המחזיק בה זכה בה".

אך אם תהי' הגירסא בכריתות כך, תישאר - כאמור - הסתירה בגירסאות.

ג.

ונשוב לשיטת רש"י - "ורש"י פי' בכריתות, דגרסינן התם כמו בשמעתין, ולא פריך מאי אפשי - דלא אמר כלום, דכי אמר ר"ל [שכל הקודם זכה, הוא רק] במתנת מטלטלין, דכיון דאתו לידי, הוי אי אפשי לשון הפקר ומפקירם, אבל זה [במתנת קרקע שאינה בידן] לא הפקיר את השדה, אלא אומר איני חפץ שתהא המתנה קיימת. אלא מסיפא פריך, דקתני בטלה היא אינה מתנה דבריו קיימים, דלשעבר משמע, ומודה שלא קיבלה לשם מתנה, והודאת בעל דין כמאה עדים דמי, מאי לאו דבריו קיימים והדרה למרה - אלמא היכא דאהני דבריו הדרה למרה. ומשני - לא, דבריו קיימים ולא הדרה למרה".

דהיינו, שלש"י רש"י גירסת הגמרא בגניטין היא העיקר, ומיישב הגרסא בכריתות כבגניטין, ושאלת הגמ' אינה מ"אי אפשי דרב ששת על אי אפשי דר"ל, כ"א מ"אינה מתנה' שאמר רב ששת שדבריו מועילים וחוזרת המתנה לבעלים, והבינה הגמ' שכן הוא תמיד כשדבריו מועילים, ומדוע ב"אי אפשי' במתנת מטלטלין שמועילים דבריו, אמר ר"ל שכל המחזיק בה זכה בה (הפקר). ומסיקה הגמ' שגם לרב ששת כשדבריו קיימין לא הדרה למרה והוי הפקר.

2 כע"ז מקשה בשמ"ק [בהשמטות] על כריתות שם.

3 כריתות כד, ב. ד"ה לא, והובא בתוס' בגניטין.

1 וראה לקמן סעיף ז, ב' שיטות בהבדל שבין קרקע למטלטלין.

לבעלים", על פני התי' שמביא.

אלא שצלה"ב" מה היתה מלכתחילה ההו"א בנמ' להשוות בין "אי אפשי בה" ל"בטילה היא", שכשמפקיר מתנה אחר שכבר קנאה לגמרי (ויצאה מתחת ידי הבעלים), תחזור המתנה לבעלים הראשונים.

ה.

ותי' הפני", וז"ל: "והנראה לענ"ד דהכי קשיא ל", כיון דחזינן דבטילה היא הדרא למרא, ולא אמרינן דהוי הפקר מחמת לתא דראשון - שהרי נתייאש ונסתלק ממנה, שהרי כבר באתה לידו של השני איירי רב ששת [ז.א. שישנו צד לומר שגם ב"בטילה היא" לא תחזור המתנה לבעלים, כי כבר התייאשו ממנה, ותהי' המתנה הפקר]. אלא ע"כ דאפילו הכי לא הוי הפקר, כיון שלא הפקירה הראשון [הנותן] בפירוש, וא"כ מקשה שפיר דר"ל, דבאי אפשי אמאי כל הקודם זכה, דפשיטא ליה לתלמודא דלשון אי אפשי בה אינו לשון הפקר גמור - אלא לשון סילוק [מהמתנה], דהכי קושטא דמילתא, אלא דר"ל סבר דלשון סילוק סגי - דממילא הוי הפקר, וא"כ מקשה שפיר דחזינן דסילוק מנכסיו אינו כהפקר".

וצלה"ב בתי' הפני", שלכאוי' נשאר החילוק בין ר"ל לרב ששת, שבנידון דרב ששת, כיון שהבעלים לא נתייאשו מהמתנה (והמקבל מבטל את המתנה מעיקרא) - לא הוי הפקר אלא חוזרת להבעלים, אבל ב"אי אפשי בה", כבר קנה המקבל את המתנה, וגם אם מסלק עצמו ממנה, אין כאן כל שייכות - לכאורה - להבעלים ואיך תחזור לבעלים?

(הי' ניתן לבאר ולומר שלפי' הפני' אין הכוונה שב"אי אפשי בה" תחזור המחנה לבעלים, כ"א שתשאר

ביד המקבל. של' אי אפשי בה אינו כפי' לשון הפקר - כדמוכח מ"בטילה היא", ועיקר קושיית הגמ' היא ע"כ שהדין הוא שכל המחזיק בה זכה בה - הפקר. אך פ"י זה אינו כפשטות הגמ' ופרש"י בכריתות, ששמעו שבקושיית הגמ' צ"ל הדין שחוזרת לבעלים).

ו.

הטור בהלכות מתנה ומחילה (סי' רמה), מביא את שיי' רש"י המחלק בין קרקעות למטלטלין, דבקרקות אי אפשי בה לא אמר כלום כי אינה בידו (רק השטר), ובמטלטלין הוי הפקר, ופוסק כמותו (בעקבות אביו - הרא"ש).

הב"ח חלק על הטור, וכתב שלהלכה אין הברל בין מתנת קרקע למטלטלין, דבהמשך הסוגי' בכריתות מוכח ששייך לשון הפקר גם בקרקע (גבי שותף שאמר על חלקו בקרקע "אי אפשי בה"), ושואל שעפ"י למסקנת הגמ' בניטין ש"לישנא דמהני ב"י קאמר", צ"ל שכשאמר "אי אפשי" על קרקע (אף שאפשר לפרשו שמסלק עצמו מהמתנה - ודבריו אינם קיימים), נפרש דבריו על הפקר - "לישנא דמהני ב"י". וכתב על דברי הגמ' בכריתות "דאכתי לא אסיק אדעת' מסקנא דפרק השולח דלישנא דמהני ב"י קאמר, אבל למסקנא . . . אין הי"נ דאף כשדה הוי אי אפשי לשון הפקר, ולא אמר כלום היינו דלא הדרא למרא".

ז.

והנה פ"י זה דהב"ח מבוסס על הבנתו שהסיבה ש"אי אפשי בה" בקרקע לא אמר כלום, ולא אמרינן דהוי הפקר, היא "דיש לפרשו ג"כ בענין אחר [ולא בהפקר] כלומר אינו חפץ שתהא המתנה קיימת והוא יותר קרוב בלשון", דהיינו שהפקר מצ"ע שייך ג"כ בקרקע (ואין חסרון בכך שיש בידו רק את שטר המתנה), רק שבל' "אי אפשי בה" משמע יותר שהוא מבטל

4 כ"מ משטמ"ק הנ"ל (הערה 2).

את המתנה.

אף שכבר סילקו עצמם מהחפץ (וכמ"ש בניטין גבי בטלה היא, שלישינא דמהני' במתנה הוא שהמתנה תחזור להבעלים).⁶

ולא יקשה דא"כ גם במתנת קרקע, כשאומר "אי אפשי בה" - תחזור להבעלים מטעם ש"לישינא דמהני בה קאמר" (והיינו - לא שתבטל המתנה מלמפרע, כ"א שיקנה לו כעת את המתנה, דקושיא זו קיימת רק באם נאמר שהפקר שייך במתנת קרקע (וכהב"ח), אבל לפי הרא"ש (דלעיל), לא שייך להפקיר את הקרקע כשבידו השטר בלבד, ועדיין אין הקרקע בידו.

וע"כ מתרצת הגמ' "לא, דבריו קיימים ולא הדרה למרה" - שגם כשמהני דבריו ומבטל את המתנה לגמרי - הוי הפקר, ואין המתנה חוזרת לבעלים. וי"ל הסברא בזה:

דבהו"א חשבה הגמ', שהגדר ד"לישינא דמהני בה קאמר במתנה, הוא שהמתנה תשוב להבעלים, ובתי הגמ' השיטה היא ש"לישינא דמהני בה" הוא שהמתנה תצא מידי, כיון שהוא אינו חפץ בה, ואינו מתכוון בדווקא שתחזור לבעלים. ו"אי אפשי בה" (ובשלב זה דהגמ' - גם "בטילה היא") הוא לשון הפקר.⁷

6 והבעלים רוצים לקבל את המתנה, ונ"ד הסברא דכי יהיב איניש מתנתא - אדעתא דמקבלין מיני קא יהיב.

7 וראה רש"י שם (ד"ה אלא לתיק): "אי אמרת אי אפשי לשון הפקר הוא".

אבל מלשון הרא"ש נראה שהבין את החילוק באופן עמוק יותר - "והיינו טעמא, דבמטלטלין דכבר נכנסו לרשותו, אם אמר אי אפשי בהן הוי לשון הפקר שמסלק עצמו מהן וכבר יצאו מרשות הנותן והוי הפקר, אבל במתנת קרקע משמע אי אפשי שתהא המתנה קיימת ולא לשון הפקר כיון שאין הקרקע בידו ("דהא לא אתא לידו אלא שטר מתנה, א"כ מפקיר שטר מתנה וזה לא אמר כלום")⁸ וכיון דאא"פ להבא משמע - לא אמר כלום".

ולפי זה ודאי שלא שייך בקרקע לשון הפקר, גם למסקנת הגמ' בניטין ש"לישינא דמהני בה קאמר" כיון שהקרקע עדיין אינה ברשותו (אא"כ בקרקע שלו - שכבר הגיעה לידו, והיא ברשותו).

ח.

וע"פ כהנ"ל אולי יש לתרץ דברי רש"י בכריתות, דלשון "אי אפשי בה" בעיקרו (כמ"ש הפנ"י) אין פירושו הפקר, כ"א לשון סילוק מנכסים, ולכן אמר ר"ל שבמתנת מטלטלין - שכבר זכה בהם, וא"א לפרש שרוצה לבטל את המתנה - הוי הפקר. אבל בקושיית הגמ' היתה ההו"א שכיון ש"לישינא דמהני בה קאמר", א"כ כשאומר לשון "אי אפשי בה" נפרש את דבריו שרוצה להקנות המטלטלין להבעלים,

5 קרני ראם, ועיי"ש שמאריך להוכיח שי' המור ברש"י.

בענין לפני עיוור

(גיטין י, א)

הת' יוסף חיים הכהן שי' כהן
תלמיד בישיבה

מביא את דיני עד כותי ופירש"י בזה / מקשה קושיית הפנ"י / מביא תוס' ומקשה לפי דבריו / מביא ראי' מדברי הריטב"א ומבאר הפשט בתוס' / מקדים חקירת כ"ק אדמו"ר זי"ע לגבי לפני עיוור / עפ"ז מסביר מח' תוס' והריטב"א / מביא המנ"ח שישנם ב' סוגים בלפני עיוור / מסביר דבזה נחלקו הנ"ל / מבאר שיטת התוס' והרמב"ם / מביא נפק"מ בזה / מקשה על שיטת האמונת שמואל והחת"ם / מחדש שגם בין אדם למקום יש שני אופנים / עפ"ז מתרץ ומבאר כהנ"ל.

דרשב"ג דבהחזקתו, ולא הוחזקו תליא מילתא א"כ
אי אפשר לפרש דחשידי אעדות שקר לענין שמרות,
דא"כ פסול נמי לענין גיטין דהא הו"ל רשע ורחמנא
אמר אל תשת רשע עד, ומי עדיף מישראל דקי"ל
דבחשוד לעדות ממון פסול לכל העדות שבעולם,
ואף דבירושלמי אמרינן להדיא בטעם משנתנו
על הממון נחשדו ועל העריות לא נחשדו, אפשר
דהירושלמי סובר כר' יוסי כפרק זה בורר [סנהדרין
כ"ז ע"א] דחשוד לעדות ממון כשר לעדות נפשות
אבל בתלמודא דידן דס"ל כר"מ אי אפשר לפרש
כ"ן.

וע"כ נראה לומר (וכ"כ החת"ם וראה שיעורי הר"ש),
שרש"י סובר לא בקיאות ולכן לא סומכים עליהם,
דהיינו שאין הם יודעים את ההגדרה המדויקת של
שקר ואמת, ולכן הם לא חשודים שישקרו בכוונה,

א.

גמרא גיטין דף י, א: "תנן כל שיש עליו עד כותי פסול,
חזן מגטי נשים ושחרורי עבדים... תניא מצת כותי
מותרת, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, רבי אליעזר
אוסר לפי שאין בקיאות בדקדוקי מצות, רשב"ג אומר
כל מצוה שמחזיקין בה כותים מדקדקים בה יותר
מישראל".

כתב רש"י ד"ה עד: "עד כותי פסול דחשידי אעדות
שקר". ובר"ה פסולא כתב: "עד כותי פסול מדרבנן".
והקשה הפנ"י (ד"ה "רש"י במשנה עד כותי פסול
דחשידי אעדות שקר"), וז"ל: "נראה שכתב בן למאי
דמסקינן דמתניתין כר' אליעזר דכותים חשידי לגמרי
לעבור על כל המצות, אלא דאפ"ה כשר בגיטין
דמסקינן דודאי כותי חבר הוא משא"כ אליבא

לדעתם זה סוכה פסולה ואיך הושיבום בה? הרי יש בזה שאלה של לפני עיוור?

ואם נעיינ בלשונו משמע שלא מקשה מן עצם הביטול מ"ע בישיבה מחוץ לסוכה אלא מצד הברכה לבטלה ומשמע שביטול מ"ע לא נחשב ללפני עיוור.

(שהרי בפשטות אכילה ושינה מחוץ לסוכה זה ביטול מ"ע ולא מעבר לזה)

ועכ"פ משמע מן הריטב"א שבביטול מ"ע אין חשש ללאו דלפני"ע וצ"ע מתוס' דידן.

ולכאורה אפשר לתרץ שהכותי מכשיל את היהודי בברכה לבטלה על המצה, וזה הרי איסור, ולא ביטול מ"ע.

אך א"א לומר כך, דהנה התוס' תירצו שאין לכותי מצה אחרת, ולראיה למה לא אמרו שראה שהכותי מברך על מצה זו? וע"כ שהם חשודים על ברכה לבטלה, כיון שזה לא איסור מפורש בתורה, וא"כ מדוע התוס' מקשים מצד שלפני עיוור הם חשודים הרי ללא זאת הם יכשילו את היהודי בברכה לבטלה, כיון שלדעתם זה לא איסור?

אלא ע"כ שהתוס' מתכונן שיכשילו את היהודי לא בברכה לבטלה, אלא בביטול מ"ע שבמצוה זו הם מחזיקים, ולכן צריך התוס' להסביר שהם חשודים על לפני עיוור.

ג.

ונראה לתרץ ע"ז ובהקדים:

כ"ק אדמו"ר ז"ע (בלקו"ש ח"א עמ' 149), מביא את החקירה, האם איסור לפני עיוור הוא איסור כללי או איסור פרטי, היינו, האם כשמכשיל יהודי בעברה מסוימת, עובר הוא על אותה עברה, או שעובר באיסור כללי דלפני עור.

אלא מחוסר ידיעה, ועד"ו מצת כותי אסורה, אין הכוונה שהחמיץ הכותי בידים, אלא שאינו יודע מה זה חמץ ומה זה מצה.

ב.

תוס' (ר"ה מצת כותי) כ', וז"ל: "וא"ת אמאי יוצא בה ידי חובה, דילמא לא שמרה שם מצה דחשידי אלפני עור וגו'. וי"ל כגון דקים לן דאין לכותי מצה אחרת שיוכל לצאת בה ידי חובתו".

א"כ משמע שאכן חושדים בכותי על לפני עור, וצריך להבין מדוע בנט אשה סומכים עליו.

ונכ"ת שאין חשש שיחתמו עדי שקר, שהרי הם לא חשודים לשקר, מכיון שהם לא חשודים לעבור על לאו דלא תענה ברעך שהוא מפורש והחזיקו בו, אך עם כל זה, עי"ע דדילמא הם יחתמו על הגט שלא לשמה?

וע"כ נראה לומר, שלחתום שלא לשמה זה כמו עדות שקר, שהרי ממ"נ אם זה לשם גדר אחר אין זה גדר של עדות על שטר, וזה שקר, ולכן אין כאן כל חשש של לפני עיוור, כיון שתמיד זה יכנס ללאו של לא תענה, והם לא חשודים לעבור על לאו זה.].

והנה בעצם יסוד התוס' שכאן יש חשש של לפני עיוור רואים דבר חידוש שמי שמכשיל את חבירו וגורם לו לבטל מ"ע הוא נחשב לעובר על לאו דלפני עיוור.

למרות שמקור הדבר הוא בהכשלה שעובר על לאו יין לנזיר, אבר מן החי לבן נח, שזה לאווין ממש מ"מ מן התוס' כאן משמע שביטול מ"ע נחשב לעובר על לאו של לפני עור.

ולכאורה קשה, דהרי בסוכה י' ע"ב למדים שר"ח ורבה באו לריש גלותא והושיבם בסוכה שלדעתו היתה כשירה ולדעתם פסולה, והקשה הריטב"א הרי

פסוק.

ועפ"ז בנדרו"ד כפי שלמדנו שיש שני מצבים של לפ"ע, ולכן אם מכשילו בביטול מ"ע לכל הדעות יש פה עצה שאינה הוגנת, ולכן הוא עובר על לפני עיוור.

ורק שהנפק"מ תהי' בזה, אם הלפ"ע הוא מחמת הבין אדם למקום זה גם במזיד כל עוד שמסייע ועוזר לו הוא יעבור על לאו דלפ"ע, אך אם זה בן עיזה שאינה הוגנת זה רק במקום שהוא שוגג אך אם הוא יודע אין בזה משום עצה שאינה הוגנת, שהרי הוא יודע מזה.

ה.

ועפ"ז י"ל שזו נקודת המחלוקת בין התוס' להריטב"א,

הריטב"א מדבר במקום שהם ידע מהמצב, ולכן לגבי הביטול מ"ע לית לן בה, וכל הדיון הוא רק בין אדם למקום, וזה הברכה לבטלה, שזה לא אכפת לי מה שהוא יודע שהרי זה בין אדם למקום.

אבל בתוס' דידן הרי מדובר שהיהודי לא יודע ולכן הוי עצה שאינה הוגנת, וע"כ הוא עובר, ובה א"ש.

ו.

והנה, אחת הנפק"מ המפורסמות בחקירה הנ"ל, (האם הוא איסור כללי בכל התורה לתת מכשול, או איסור פרטי בפועל בתוצאה), האם הוא עובר על האיסור שהוא בעצמו מותר בו כגון גרושה לישראל, או מ"ע שהזמ"ג לנשים. דאם נאמר שהוא איסור פרטי, כיון שבאיסור זה המכשיל איננו אסור, לכאורה אינו עובר על לאו דלפ"ע או שזהו איסור כללי, וא"כ, הרי עבר על לאו דלפ"ע שהרי הכשיל אדם אחר.

וכבר הקשו עליהם דלכאורה כתבו שהוא מפורש נגד התוס' בבי"מ שאדם ששולח ישראל לקדש לו גרושה עובר בלפני עיוור אע"פ שהוא ישראל ומותר

והנה אם הוא איסור כללי נראה לומר שהוא גם בעשה, שמי שגרם לשני עשה, עובר בלאו של לפני עור, אך אם הוא איסור פרטי איך יתכן שע"י שעבר על עשה עובר המכשיל על לאו?

ועפ"ז נראה לומר שהתוס' ס"ל שהוא איסור כללי, והריטב"א למד שהוא איסור פרטי.

וההסברה בזה ובהקדים:

האיסור להכשיל ב"נ כאבר מן החי מפורש ברין בציווי דלפ"ע שאסור להכשיל אבר מן החי לב"נ. ונתקשו בזה האחרונים, שהרי בפשטות איסור דלפ"ע הוא איסור בין אדם לחבירו ובאיסור בין אדם לחבירו האיסור הוא רק כלפי יהודי ולא על גוי?

והנה החינוך כותב (מצוה רלב) שאיסור לפ"ע הוא רק לישראל, אך לבני"ח אין איסור. והקשה בזה המנחת חינוך, שהרי מצינו בש"ס שהוא איסור גם על בני נח, וכתב לתרין בזה, שישנם ב' איסורים בלפני עיוור: א. איסור בין אדם לחבירו, לתת עצה לא נכונה. והוא דוקא ליהודי. ב. להכשיל בעבירה והוא גם לגוים.

והנה לכאורה נראה לומר מקור לדבריו, והוא מהר"מ שמבאר מדוע לא לוקין כיון שזה לאו שכולל ענינים הרבה, לאו שבכללות, וא"כ משמע שיש בזה כמה איסורים כלליים.

ד.

אך עדין יש מקום לחקור ולהתבונן בענין זה, מהו האיסור בדבר, הפעולה - לשים מכשול, או התוצאה, הנפעל, היינו ההכשלה בפועל שבאה לעולם.

אם נאמר שהאיסור הוא שימת המכשול א"כ אין מקום לומר שיש שני סוגי איסורים, שהרי שימת המכשול חד הוא, אך אם האיסור הוא בתוצאה, א"כ ברור שזה שני סוגי איסור שונים והם רק באים מאותו

לו לשאת גרושה.

וכן הוא גם ברמב"ם הל' אבל פ"ג (ה"ה) שסובר כתום, שהרי כ"ז "ישראל שטימא כהן עובר בלפני עיוור".

ולכאורה, ה"י מקום ליישב, שהתום' והרמב"ם הנ"ל מדברים בלאו דלפני עיוור דעצה שאינה הוגנת, בין אדם לחברו, והא"ש דיבר על לאו שבין אדם למקום.

ועפ"יז אתי שפיר דברי ההת"ם והאמונת שמואל עם דברי הר"מ והתום', אך עצה, דמנ"ל בדברי הרמב"ם והתום' שמדובר כשהנכשל אינו יודע מהעבירה.

ואולי י"ל הביאור כזה, שגם בבין אדם למקום ישנם שני אופנים:

ישנו מקרה שבו הוא גורם לו לעבור עברה, כגון מושיט יין לנזיר, מביא ליהודי מצה חמץ בפסח,

מושיט אבמה"ח לב"ג, פה הפירוש הוא, שהמכשיל רק גרם לו לעבור את העברה, וכיון שכך, כזה הוא איסור פרטי, שכיון שגרמת לו לעבור עברה יש לך חלק בעברה המסוימת הזו, וכ"ז רק בשעה שהוא עצמו חייב בה. אבל אם הוא לא מחוייב בעבירה זו, אין לו אפשרות להיחשב כחלק מן האיסור הזה, שהרי לא מצווה על איסור זה.

אבל יש מקרה שונה, שהמכשיל הוא שותף בעברה עצמה, שהוא מטמא את הכהן או מקדש לו גרושה בפועל ממש, שותף לעשיית העבירה של העובר, ובנדון כזה אינו נוגע כלל אם ישנו איסור כזה על המכשיל, כ"א הנכשל הכהן, שהרי המכשיל עשה את העבירה עם הכהן יחד, ולכן אין קושיא מהרמב"ם והתום' לדין הא"ש. ועדיין יתכן שהתום' והרמב"ם ס"ל שבסתם לפ"ע אם איתא מצווה לא עובר בלפ"ע.

בדין סוריא וגדר "כיבוש יחיד"*

(גימין ה, א)

הת' משה לוי יצחק שי' לאופר
תלמיד בישיבה

מביא שיטות רש"י ותוס' מה ה' החסרון דסוריא ומהו כיבוש יחיד / דרש"י ס"ל דלא היו כל ישראל ולא לדעת כ"י זהו כיבוש יחיד / תוס' למדו שלא כבשו כל א"י וזהו כ"י / מבאר למה איכפת לנו דין כיבוש דדוד בסוריא אף לאחר שקדושה ראשונה בטלה ע"פ ח"י הגר"ח ושיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע / מברר שיטת הרמב"ם שבדין סוריא - כתוס', בגדר כ"י - כרש"י / מבאר איך הרמב"ם למד בגמ' הקשר ביניהם ושזה תלוי בזה.

היו כל ישראל ביחד כדרך שהיו בכבוש יהושע שהיו כולם וכבשוה לצורך כל ישראל קודם חלוקה אבל דוד לא כבש אלא לצורכו.

ובתוס': כיבוש יחיד - פי' בקונט' שלא היו (ל)שם כל ישראל ביחד כמו בכיבוש יהושע וכבשוה לצורך כולם אבל דוד לא כבש אלא לצורכו אבל בספרי מפרש טעם אחר בסוף פרשת והיה עקב דמשמע לפי שלא היתה עדיין כל א"י כבושה כדאמר התם סמוך לפלטורא שלך לא הורשת פירושי יבוס' שהיה סמוך לירושלים ואתה הולך וכובש ארם נהרים וארם צובה אבל אחר שכל א"י כבשוהו דריש התם מדכתיב כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם וגו' שכל מה שהיו כובשים מחו"ל היה קדוש ואפילו יחיד. עכ"ל.

ובפשטות נחלקו כאן רש"י ותוס' בפירושי דברי הגמ'. הגמ' אמרה שיש חסרון בסוריא ושמו "כיבוש

א.

איתא בגמ' מס' גימין (ה, א ואילך): תנו רבנן בשלשה דרכים שוותה סוריא לארץ ישראל. ובשלשה לחוץ לארץ עפרה מומא כחוץ לארץ והמוכר עברו לסוריא כמוכר בחוץ לארץ והמביא גמ' מסוריא כמביא מחוץ לארץ ובשלשה לארץ ישראל. חייבת במעשר ובשביעית כארץ ישראל והרוצה ליכנס לה במהרה נכנס והקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים. חייבת במעשר ובשביעית כארץ ישראל קסבר כיבוש יחיד, שמיה כיבוש.

ופירש"י: סוריא - היא ארם צובה וכבשה דוד והוסיפה על ארץ ישראל. כיבוש יחיד - דודד שלא

* נאמר בכינוס תורה - אסרו חג שבועות ה'תשס"ז, שנערך בהיכל ישיבתנו הק.

נראה כמו שפירש הר"ר יצחק מהרפורט . . אבל קשיא דאי מא"י הוא אין זה קרוי כיבוש יחיד ואם מחו"ל הוא אפי' היו שם ששים ריבוא קרוי כיבוש יחיד לכך נראה כל שאין לו רשות לכבש נקרא חו"ל דכל זמן שלא כבש כל א"י לא הי' לו רשות לכבוש חוצה לארץ והרי איתא בספרי כו. עכ"ל.

א"כ ברירא לן דנחלקו רש"י ותוס' בפירוש "כיבוש יחיד".

ג.

והנה על קושיית המהר"ם שיף הנ"ל דאי"מ לתוס' הל' "כיבוש יחיד" ציין במהר"ם שיף שם לדברי הרמב"ן עה"ת (ס"פ עקב) שכתב שנק' כיבוש יחיד כיון שדוד עשה מדעתו ולא ע"פ הסנהדרין ואורים ותומים, ולפי זה התפרש המלה "יחיד" - ע"ד יחיד שלא כדעת תורה.

ובאמת נמצא כן מפורש בתוס' במס' ב"ב הנ"ל שכתב, וז"ל: "ולכך קרי לי' כבוש יחיד לפי שמדעתו עשה" (ולפנ"ז ב': "ודוד לא עשה ע"פ כ"ד אלא מדעתו"). עכ"ל. נמצא שישנם שני אופנים להבין את המושג "כיבוש יחיד", לרש"י פירושו: כיבוש שנעשה שלא ע"י רוב ישראל ושלא לצורך כל ישראל, ולתוס' הפי': כיבוש שנעשה שלא על דעת התורה, אלא ע"ד של "יחיד".

ונמצא, דרש"י ותוס' נחלקו בשנים: א. מה החסרון שהי' בסוריא. ב. מהו הגדר (והלשון) "כיבוש יחיד".

ד.

ובעצם דברי הגמ' שתלתה את דין קדושתה של סוריא בדין "כיבוש יחיד" דרוד אי שמי' כיבוש או לא, תמה הגר"ח מבריסק (בחידושויו לש"ס (סטענסייל) ע' קמ ואילך) דמה הנ"מ אי כיבוש יחיד דרוד שמי' כיבוש

יחיד" (אלא, שלמרות זאת סוכרת הברייתא ש"שמי' כיבוש"). רש"י פירש כיבוש יחיד, שהחסרון הי' בכך שדוד כבש את סוריא לצרכו ולא היו עמו כל ישראל ביחד, ואילו תוס' סבורים שהחסרון של כיבוש יחיד הוא, שדוד כבש את סוריא לפני כיבושו את כל א"י כמאמר הספרי, אבל לאחר שכבשו את כל א"י, אין כל פסול בכך שהכיבוש לא נעשה ע"י רוב ישראל, ויש לו דין א"י לכל דבר.

ה.

המהר"ם שיף כתב שישנו דוחק בפירוש התוס', כיון שלפי שיטתו שהחסרון אינו משום שאין רבים, אלא מצד בעיית הספרי, אינו מובן הקשר למלים "כיבוש יחיד", ומוסיף שלכן בחר רש"י לפרש דלא בפירוש התוס'.

מכח קושיית המהר"ם שיף יש מי שכתב שאין כוונת התוס' לחלוק על רש"י בפירוש דברי הגמ' בעניין כיבוש יחיד, כ"א לומר שהספרי חולק על הגמ'. כלומר: גם התוס' מסכימים עם רש"י בנדר "כיבוש יחיד", אלא שמביאים שהספרי חולק על הגמ', והחסרון בסוריא אינו מצד "כיבוש יחיד", כ"א מצד שלא כבשו כל א"י.

אבל, נוסף על הדוחק בפירוש דברי התוס', שפותח בדברי רש"י ("פי' בקונט' ...") וממשיך "אבל בספרי מפרש טעם אחר", הנה גם אם בתוס' דידן לא מוכח שכוונתו לפרש פירוש אחר במושג "כיבוש יחיד", הנה בתוס' בב"ב (צ, ב ד"ה כך) מוכח שחולק על פירש"י, וז"ל: וטעמא דלא שמי' כבוש כדיליף בספרי כו עכ"ל. (והכוונה - דלא שמי' כבוש רבים, כמוכן לכל מעיין שם).

וכן הוכיח ה"דבר אברהם" מהתוס' במס' ע"ז (כא, א - ד"ה כיבוש) שכתב, וז"ל: פירש הקונטרס . . ויותר

כבשו עולי בבל קצת מקומות מסוריא כו).

ה.

ויש לומר הביאור בזה באופן אחר (כפי שכבר העירו כו"כ) ובהקדים שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע בעניין החילוק בין קדושה ראשונה לקדושה שני.

דכתב הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ו הט"ז) שקדושה ראשונה אינה אלא "מפני שהוא כיבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מדיהם במל הכיבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל. וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה ככיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השני הוא מקודש היום, ואע"פ שנלקח הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות". עכ"ל.

והקשה הכס"מ על דברי הרמב"ם אלו: א) "איני יודע מה כח חזקה גדול מכח כיבוש ולמה לא נאמר בחזקה גם כן משנלקחה הארץ מידנו במלה חזקה. ב) ותו בראשונה שנתקדשה ככיבוש וכי לא הי' שם חזקה אטו מי עדיפא חזקה בלא כיבוש מחזקה עם כיבוש".

(וראה בארוכה כמה אופנים בכיבור דברי הרמב"ם וכיבור כ"ק אדמו"ר בהרחבה נפלאה - בלקוטי שיחות' חלק טו ע' 100 ואילך).

ונקודת ביאור כ"ק אדמו"ר בזה (לקו"ש שם):

בקשר בין בניי לא"י ב' ענינים: (א) בעלות ממונית, (וב) קדושת הארץ. הבעלות הממונית נפעלה ע"י אמירת הקב"ה לאאע"ה (לך טו, יח) "לזרעך נתתי את הארץ הזאת", קדושת א"י (כמיוחד בנוגע לקיום המצוות התלויות בה) לא נפעלה עד כניסת בניי לא"י.

אל, הרי קי"ל (ראה להלן) דקדושה ראשונה במלה, וא"כ דין סוריא אינו תלוי בכבוש דרוד, אלא בשיבת עולי בבל: אי ישבו בסוריא, גם אם כיבוש יחיד ל"ש כבוש - סוריא קדושה כא"י, ואם לא - הרי גם אם שמי' כיבוש לא יהי' דינה כא"י?

ותירץ הגר"ח מבריסק, ע"פ דברי הירושלמי (שביעית פ"ו ה"א) עה"פ (דברים ל, ה) "והמיבך והרכך מאבותיך" - "הם לא הי' עליהם עול מלכות ואתם עול מלכות כו". שבביאת עולי בבל הי' פסוק מיוחד, שאע"פ שביאתם לא היתה ע"י כיבוש, שהרי הי' ברשות מלכי פרס, מ"מ ע"י חזקה שיחזיקו בארץ כביאה זו יחילו קדושת הארץ, וזהו דיוק מחודש שלומר הירושלמי מהפסוק - שישנו בקדושה שני. ומכיון שבפסוק לא כתוב על איזה זמן מדובר שאפשר להחזיק ולהחיל קדושה - צ"ל שהוא דין כללי דלאחר שהי' במקום קדושה ראשונה ע"י כיבוש, אפשר להחיל קדושה שני' ע"י חזקה. ולכן תולה הגמ' דין סוריא בדין "כיבוש יחיד", דאי "כיבוש יחיד" שמי' כיבוש, אז די בחזקה בלבד בכדי שתחול הקדושה, אך אי לאו שמי' כיבוש, לא יועיל חזקה בלבד, כיון שקודם לכן צריך כיבוש ורק אז ע"י החזקה חלה הקדושה שפיר.

אמנם הגר"ח בעצמו מערער על תירוצו זה, שכן על הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל (פ"ד הכ"ה) השיג הראב"ד על הרמב"ם וכתב, וז"ל: עבר הירדן הרי לא החזיקו עולי בבל, וכן סוריא. עכ"ל.

ואף שהגר"ח אומר דאפ"ל שהרמב"ם לס"ל כהראב"ד, ולפ"ו לדעתו מיושב שפיר, מ"מ כותב הגר"ח שזהו דוחק לומר כן. (וע"ש שמאריך).

(ובאמת במפרשי הרמב"ם שם, הנה גם הרדב"ז וגם הכס"מ, אין אומרים דהרמב"ם פליג לגמרי על הראב"ד, אלא ד"אין אנו יודעים" (כס"מ) דאפשר

ו"ל הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ב-ג):

ארץ ישראל . . . היא הארצות שכובש אותן מלך ישראל או שופט או נביא מדעת רוב ישראל. וזהו הנקרא כיבוש רבים. אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא א"י כדי שיהגו בו כל המצות...

הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן. אע"פ שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה אינו כא"י לכל דבר ולא כחוצה לארץ לכל דבר . . . אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו.

ומפני מה ירדו ממעלת א"י מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י אלא נשאר בה משכבה עממים. ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר. והארצות שכבש דוד הן הנקראין סוריא. עכ"ל.

ובפשטות משמע דס"ל להרמב"ם בהגדרת "כיבוש יחיד" כרש"י, שצ"ל "מדעת רוב ישראל", אמנם בהמציאות הכיבוש סוריא ס"ל כתום שהי' כיבוש רבים והבעי' שהיתה שם היתה בעיית הספרי, "סמוך לפלטין שלך לא הורשת כו".

ז.

[ענין זה בדעת הר"מ, שס"ל ש"כיבוש יחיד" היינו ע"י ומדעת יחיד, ושכסוריא הי' "כיבוש רבים" ופסק הר"מ ד"כיבוש יחיד ל"ש כיבוש", מפורש בדעת כ"ק אדמו"ר, בלקו"ש (ח"ה ע' 9 הערה 37), וכ"כ הרמב"ם עצמו בפיהמ"ש (דמאי פ"ו מ"א), וז"ל: והעיקר אצלינו שכל מה שיכבשוהו הרבים הוא כמו ארץ ישראל בכל הדינין והוא הנקרא כיבוש רבים, ומה

החילוק בין הכניסות לא"י: בביאה ראשונה, הי' הציווי ו"נכבשה הארץ לפניכם" (מטות לב, כט), להכנס לא"י ע"י כיבוש, דווקא. (ומדוע אין חזקה - ראה שם ב' אופנים).

משא"כ בכניסה שני' נאמר (ירמי' כט, יו"ד) "להשיב אתכם אל המקום הזה", להתיישב בא"י (ולא הוזכר כיבוש), ולכן: היות שבקדושה ראשונה הי' הציווי שיכבשו את א"י וכיבוש עניינו התגברות על האויב, בשעה שהאויב התגבר בחזרה - בטל תוקף הכיבוש הראשון, משא"כ כשאין ענין דוקא בכיבוש - הרי אין אפשרות לבטל זאת.

(בסגנון אחר: החזקה עוררה את הבעלות הממונית הנצחית ולכן אינה בטלה)'.¹

ועפ"ז מובן לענין סוריא שהיות שלא הי' צווי לדוד המלך לכבוש את סוריא ע"י כיבוש, (ול' הפסוק הוא "כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם" ולא הוזכר הל' כיבוש, א"כ הרי אין לזה את הדין של קדושה ראשונה של כל א"י שבטלה, וממילא, אף שכנ"ל בדברי הרמב"ם והראב"ד לא כבשו עולי ככל את סוריא, הרי מיושב שפיר דברי הגמ' דדין סוריא תליא בכיבוש דדוד אי הוי כיבוש, אי לא.

ו.

והנה, לאחר שמוכן אמאי תלי סוריא בדין כיבוש יחיד, והובאו לעיל שיטות רש"י ותוס' בנדר "כיבוש יחיד" נפנה לברר שיטת הרמב"ם בזה.

1 לברר ההבדל בין סוריא לא"י באופן הכיבוש (ככפנים), יש עוד הברל ביניהם בכך שבא"י הבעלות הממונית - ניתנה לא"א והחזקה - ע"י בניו, משא"כ בסוריא הכל נעשה ע"י דוד וכפשוטו שלפניו לא ניתנה הארץ לבניו. ונמצא שבכיבוש דוד את סוריא היו אמורים להתבצע שני ענינים: א. בעלות ממונית. ב. קדושת א"י (כתוצאה מכיבוש מלך ישראל). וראה הערה הבאה.

שלא נמנה ארץ סוריא כו"מ² (מפני בעיית הספרי)].

- אי"ז דין של א"י?

ובפשטות צ"ל: הרמב"ם חילק בין הדין דסוריא לגדר כיבוש יחיד, בדין דסוריא למד הרמב"ם (כתום) שאמנם היו שם רבים והחסרון הי' מצד שלא כבש קודם כל א"י, אמנם בדין "כיבוש יחיד" למד כרש"י דכ"י הוא שלא לצורך כל בני' ומזה למד הדין ד"משפחה או שבט".

ונמצא שלהרמב"ם כיבוש יחיד משמעו - שלא לצורך כל בני' ואילו החסרון בסוריא הוא שלא כבשוה לאחר שכבשו כל א"י, ולפ"ז נשאלת השאלה איך הרמב"ם למד את הגמ', הרי הגמ' אמרה שמי שסובר שסוריא חייבת במעשרות ושביעית קסבר כיבוש יחיד שמי' כיבוש ואילו לפי הרמב"ם יוצא שאין קשר, כביכול בין הדברים: זה שאין תרו"מ בסוריא זה בגלל שלא כבשו את כל א"י, וזה שכ"י שמי' כיבוש הוא דין אחר לגמרי ואיך הוא קשור לסוריא?

ח.

וי"ל הביאור בזה בדא"פ: הגמ' ראתה שתנא דכרייתא שס"ל חייבת בתרו"מ מדאורייתא לס"ל את הבעי' של סוריא המובאת בספרי והוא סובר שאע"פ שדוד כבש את סוריא קודם שכבש כל א"י, מ"מ סוריא קדושה בקדושת הארץ, והגמ' חשבה: מה יכולה להיות הסברא שסובר, שלכן סובר שסוריא קדושה, והרי לכאורה ברור שכיון שכבשוה שלא ע"פ הצווי בא"י כולה כבושה וקדושתה בשלימות, יכולים לקדש מכחה גם חול.

והגמ' הבינה שכנראה המקור לכך שסובר שסוריא קדושה אע"פ שלא כל א"י קדושה - הוא ע"כ מפני שסובר ש"כיבוש יחיד" שמי' כיבוש, והיינו, שיחיד שכבש - כיבושו כיבוש, והיות שהיחיד אינו מצווה להוריש את הארץ מזו עממים, מובן שהיחיד יכול

וצ"ב בדברי הרמב"ם: דממ"נ, אי סובר הרמב"ם בסוריא כרש"י וכיבוש יחיד זה כיבוש שלא לצורך רבים - כלל ישראל, אלא לצורך יחיד - א"כ מנא לי' הדין של הספרי, הרי הבעי' בסוריא זה שאין רבים?

ואם סובר כתום' שהחסרון שבסוריא ו"כיבוש יחיד" הוא בעיית הספרי (שלא כבשו כל א"י), א"כ מנ"ל לחדש דין חדש שייחיד או משפחה או שבט שכבשו

2 ונראה לבאר את גדרה של סוריא (ראה הערה הקודמת): דהיות שכבשוה כיבוש רבים - הי"ז כיבוש מלך ישראל מעליא ומועיל וקונה הבעלות הממונית של בני' על סוריא.

אמנם, מכיון שיש את בעיית הספרי שלא כבשו כל א"י, לא חלה קדושת א"י על סוריא.

(אך כ"ז שלא חלה הקדושה - הוא מדאורייתא, אבל מדרבנן - יש קדושה, וכמ"ש הרמב"ם שחייבת "בתרומות ומעשרות ושביעית" ו"הכל בסוריא מדברי סופרים", יש מדרבנן יש קדושה).

ועפ"ז אולי יש להוסיף ביאור במ"ש המג"א על הרמב"ם שפסק בהל' שבת (פ"ו הי"א) שהלוקח בית מן הנכרי בסוריא מותר לו לומר לנכרי לכתוב לו שטר בשבת והרי הוא כא"י לדבר זה ובא"י - אמירה לנכרי בשבת אסורה מד"ם ומשום ישוב א"י לא גורו בדבר זה.

והקשה המג"א (ס"ו שו"ס), שהיות שהרמב"ם פסק שכיבוש יחיד לא שמי' כיבוש וקדושת סוריא מדרבנן - למה נדחה דרבנן (אמירה לנכרי) מפני דרבנן (סוריא כא"י), ומה שהגמ' אמרה כן יהי' זה (בסוגיין) למ"ד שמי' כיבוש?

ומת' וז"ל: "ואפשר דס"ל דעכ"פ איכא קצת מצוה בקניית בתים".

ואולי י"ל הביאור בזה, דכיון שהרמב"ם ראה במשניות (סוף מס' חלה) ש"היקונה שדה בסוריא כקונה בפרורר שכירושלים" ולמד שס"ל כר"י דפסק הלכתא כוותי', ואיך נדחה דרבנן מפני דרבנן (קושיית המג"א)?

ומכך הסיק הרמב"ם ד"איכא קצת מצווה", ד"ל הביאור בזה, שיישוב א"י הוא לא כך מצד קדושת הארץ (שבסוריא מד"ם), אלא גם מצד הבעלות הממונית, שהיא מדאורייתא בסוריא. ויל"ע בזה עוד. ואכ"מ.

בסוריא לא היתה של "כ"י" כ"א שלא כבשו כל א"י לכן למד הרמב"ם את הגמ' באופן הנ"ל, שהם שני דינים נפרדים ורק שתלויים זב"ז. ולכן כשפסק הרמב"ם ופסק בר' יוסי בע"ז שכיבוש יחיד ל"ש כיבוש, והיינו שאין אפשרות שקדוש בחו"ל לפני שקדוש כל א"י, פסק גם בסוריא כהספרי, שקודם שכבשו כל א"י א"א לכבוש ולקדש מקום בחו"ל.

ויה"ר שבזכות העסק בתורה בענין סוריא - נזכה במהרה בימינו לקיום דברי המדרש (שהש"ר ז, ה) והספרי (ר"פ דברים) שהביא כ"ק אדמו"ר זי"ע (שבת חוהמ"ס תשל"ד - לקו"ש חי"ד ע' 426) עה"פ בזכרי' (ט, א) "הדרך ודמשק מנוחתו", "הדרך" זה מלך המשיח ש"הד לאומות העולם ורך לישראל" "ודמשק מנוחתו" - עתידה ירושלים להיות מגעת עד דמשק וזהו הפירוש בעומק יותר של אחד מהדינים שהגמ' אמרה ש"הקונה שדה בסוריא כקונה בפרוורי ירושלים" ממש ממש ממש.

לכבוש גם קודם שיכבשו כל א"י, וא"כ הכח לקדש חו"ל אינו מכח קדושת א"י, דהרי מצינו שאע"פ שאין כל א"י כבושה, מ"מ מקדשים מקומות בחול כנ"ל, ולכן סבר שגם כאשר יש את הבעי' שסוריא נכבשה (שלא ע"פ הציווי) קודם שנכבשה א"י כולה - מ"מ, סוריא יכולה להיות קדושה.

כלומר: הרמב"ם למד את הגמ' בצורה כזו שהגמ' הבינה שלמ"ד שסוריא קדושה אע"פ שאין כל א"י קדושה - זה תלוי בכך שסובר שכ"י שמי' כיבוש וזהו מקורו להא דסוריא קדושה.

ז.א. הרמב"ם למד שא"א לפרש במשמעות המילים "כיבוש יחיד" כמ"ש התוס', שהרי דוחק, וסבר הרמב"ם שחייב להיות "כיבוש יחיד" הפי' כרש"י - ויחיד ללא בני, אמנם מצד שני למד הרמב"ם שהחסרון בסוריא - כהספרי, ז.א. ע"פ המדרש (ב"ר פס"ג) ה"י זה ע"פ הסנהד' וכן ע"פ הספרי הבעי'

תיקונו ותשובתו דאלישע בן אבוי'

הת' משה לוי יצחק שי' לאופר
תלמיד בישיבה

מביא אגרת כ"ק אדמו"ר זי"ע דמשמע שאחר' לא שב / מק' דאיתא בירושלמי דשב / מבאר דגם להירושלמי לא שב בשלימות / מבאר דמהבבלי משמע דפליג על הירושלמי / מיישב דכ"ק אדמו"ר נקט כהבבלי / מבאר החילוק בין הבבלי והירושלמי במעשה דאחר ומקשר זאת בכ' אופנים לשיטתם בלימוד התורה.

ג. מת בלא תשובה - ברא מזכי אבא ע"י שהבן צדיק, (או אבא מזכי ברא - ע"י תפלתו בשבילו).

ד. "ולא עוד אלא שאפי' השתדלות ותפלת אחרים, שאינם קרוביו מהני, וכדא" בחגיגה (טו, ב) דהועיל ר' יוחנן לאלישע אחר (ואפילו להביאו לג"ע) אף שלא הי' קרובו ולא תלמידו!¹

ה. נפרעו ממנו לאחר מיתה כו', עיי"ש.

ולכאורה צ"ב בדרגה הרביעית שהביא כ"ק אדמו"ר, שאף שלא שב בתשובה - מ"מ תפילת אחרים, שאינם

א.

באגרת כ"ק אדמו"ר זי"ע המבארת בארוכה הענין שי"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא (עולם התחי') - משנה סנהדרין ר"פ חלק" - נרפסה באג"ק ח"א ע' קמא ואילך - לאחר שמביא את המקורות ברא"ח לענין זה, מקדים "לברר מש"ס ופוסקים אשר אפשר הדבר שגם רשעים גמורים חמורים יבואו סוף סוף לזכות בתחה"מ".

ומפרט כמה וכמה דרגות מן הקל אל החמור ברשעים שיזכו לתחיית המתים.

אסכם בקצרה את הדרגות והנוגע לענייננו:

א. כל רשע (לבד הנמנים שאין להם חלק - משנה סנהדרין ז, א) - אפי' כפר כל ימיו בעיקר ובאזרונה שב - יש לו חלק.

ב. אפי' חזרו בסתר ולא בגלוי.

1 וראה בהערת כ"ק אדמו"ר (מס' 4) ביאור מופלא ע"ד הקשר בין אלישע ביא רי"ח ותוקנה בקצרה: תחילת קלקולו של אחר הי' כשהיתה אמו מעוברת ונתאוותה למאכל אסור ואכלתה, ובעיקרון הי' אפשר ללמד ע"ז זכות, אך כיון שגם לאם רי"ח כשהיתה מעוברת קרה כע"ז ולא אכלה, ומסיים שלכן דוקא רי"ח עזר לאחר דקטיגור נעשה סניגור. וק"ל. ויל"ד בסופה מ"ש "יכול להיות קטיגור" ולא, שהי' בפועל דהרי דקי"ל (ברכות נג, א) אין קטיגור נעשה סניגור כו'. ורו"ק.

ג.

וי"ל הביאור בזה, שבאמת מפשטות לשון הכבלי משמע דפליג על הירושלמי, וס"ל דלא עשה תשובה כלל, ודלא בר"ח.

הביאור בזה: סיפור זה דבחליו עשה אלישע תשובה, לא הובא כלל בכבלי ומקורו בירושלמי. וגם מסדר הדברים בכבלי משמע דלא עשה תשובה כלל ונרון על חטאיו, דלאחר שהגמ' מפרטת מה גרם לו לחטוא (טו, א) ומביאה העבירות שעשה, מביאה הגמ' כמה דרשות שדרש לר"מ.

לאחר מכן מביאה הגמ' כמה סיפורים שר"מ ביקש ממנו שיחזור בו ולא רצה (מפני ששמע הב"ק). לאחר מכן כשר"מ תקפי' והכניסו ל"ג בתי כנסיות ואמר לינוקי פסוק לי פסוקך וענו לו פסוקים שלא ירצה, ועוד התינוק האחרון שלא יכא דאמרי א' הרגו אלישע, מיד לאחר סיפור זה מביאה הגמ' "כי נח נפשי" דאחר אמרי לא מידן לדייניה ולא לעלמא דאתי ליתי לא מידן לדייניה משום דעסק באורייתא ולא לעלמא דאתי ליתי משום דחטא אמר רבי מאיר מוטב לדייניה וליתי לעלמא דאתי מתי אמות ואעלה עשן מקברו".

אשר מסמיכות הענינים משמע ברור דלהכבלי לס"ל דעשה תשובה, דאם איתא - הול"ל להפסיק לאחר הסיפורים המעידים על גודל רשעו, לספר שסמוך למיתתו שב, ולאחמ"כ להמשיך ש(כיון שלא שב בשלימות) לא רצו להכניסו לג"ע, אבל מאחר שהובא זה ברצף אחד ובהמשך אחד, חטאיו ומיתתו, נראה בפשטות דלהכבלי לא שב ודינו בגיהנם הי' על גודל רשעו.

ד.

ובהיות שמפשטות הסוגיא בכבלי לא שב - לא חש

קרוביו, מהני, מהא דר' יוחנן הועיל לאלישע בן אבוי (המכונה "אחר"), דהרי תוס' (ד"ה שובו) בהגיגה (טו, א) מביא מהירושלמי (פ"ב דהגיגה ה"א), וזה לשון הירושלמי: א"ל (ר"א לאחר) לית את חזר בך, א"ל ואין חזרין מתקבלין, א"ל ולא בן כתיב (תהלים ז, ג) תשב אנוש עד דכא עד דיכרכבה של נפש מקבלין באותה עשה בכה אלישע ונפטור ומת והיה ר"מ שמח בלבו ואומר דומה שמתוך תשובה נפטור ר'. עכ"ל.

נמצא, דאלישע חזר בסוף ימיו, וא"כ מהי הראי' מנדר"ד למי שלא שב שתפלת אחרים מהני? (ושייך זה לדרגא הא' (ששב באחרונה) או לב' (שב בסתר)).

ב.

והנה, מתחילה יש לעיין בעצם דברי הירושלמי, מה טיבה של תשובה זו שמתוכה מת אלישע. דלכאורה, הרי בין בכבלי ובין בירושלמי מסופר שלאחר שמת עלה עשן או ירדה אש ושרפה את קברו ודגוהו בגיהנם, א"כ מה משמעה של תשובה זו.

ויש לומר בפשטות ע"פ דברי רבנו חננאל בכבלי שם (עה"ג), וז"ל: יצתה בת קול ואמרה שובו בנים שובכים חוץ מאלישע אחר שגלויו ודוע לפניו שאינו חוזר בתשובה שלמה לעולם שאילו הי' חוזר לא הי' נטרד שאין הפרגוד ננעלת בפני בעלי תשובה כו', עכ"ל.

והיינו דמדיוק ל' הר"ח "שאינו חוזר בתשובה שלמה לעולם" איכא למשמע מינה, דתשובה מיהא איכא, וי"ל דזהו התשובה שנוכר בירושלמי, אמנם תשובה שלמה ליכא.

והיינו דלכך דנו אותו, כנ"ל, כי לא חזר בתשובה שלמה.

מיהו הקושיא שהקשינו (לעיל ס"א) עדיין קשה.

כ"ק אדמו"ר לנקוט בהבבלי דלא שב אלישע (ואעפ"כ הועיל ריו"ח להצילו).

(והא דהר"ח מסביר בהבבלי בירושלמי - י"ל ע"פ הידוע שקאי בשיטת הירושלמי) ועוד י"ל דחילוק זה בין הבבלי לירושלמי משתקף בגרסאותיהם בסיפור העונשים של אלישע לאחר מותו. בבבלי איתא שלא רצו לדונו ולא הכניסו לג"ע, ורק ע"י ר"מ, כשמת - פעל שידונוהו ואח"כ יבוא לג"ע, משא"כ בירושלמי איתא שעוד בחיי ר"מ באה אש ושרפה קברו ור"מ הגיע ופרש גלימי על הקבר כדי שלא ישרוף.

אשר כיון שבבבלי למדו שלא שב - ר"מ פעל שידונוהו כפי המניע ובלבד שיכניסוהו לעלמא דאתי, אמנם כיון דהירושלמי מספר שר"מ אמר: דומה שמתוך תשובה מת - אמנם כיון שלא היתה שלמה - ירדה אש ושרפה קברו, אמנם ר"מ, כיון שהי' תלמידו וכו' פעל שכיון שבכ"ז היתה פה תשובה פורתא - שיסתפקו בזה ולא ידונוהו.

(וברור שכ"ק אדמו"ר למד בהבבלי בסוגיין, דהרי כל הצלת ריו"ח את אחר - הובאה רק בבבלי, ולא בירושלמי).

ה.

ויש לומר ששינוי זה ופלוגתת הבבלי והירושלמי בענין אלישע בן אבוי נעוץ בההבדל הכללי והמהותי בין שני התלמודים.

ידוע ההבדל היסודי בין התלמודים כמבואר במקומות רבים כדא"ח², דהירושלמי שנכתב בא"י הוא באופן דאור ישר ללא קושיות העלמות והסתרים, אלא מיד מגיעים למסקנא ללא ריבוי שקו"ט.

משא"כ בתלמוד בבלי שנכתב בבבל ושעליו נאמר³ "במחשכים הושבני - זה תלמוד בבלי" ורק ע"י העלמות והסתרים וקושיות וריבוי שקו"ט מגיעים למסקנת הדברים - לימוד בדרך אור חזור.

וע"פ הידוע שהחילוק בין אור ישר לאור חזור הוא גם ההבדל בין צדיקים לבע"ת וכו' וכו' - עפ"ז י"ל שגם כאן נחלקו. הירושלמי רואה את מעלתן של ישראל, שאע"פ רשעתו של אלישע בן אבוי במשך כל ימי חייו, מ"מ לפני מיתתו, אף שלא חזר בתשובה שלמה, מ"מ חזר בתשובה לכה"פ.

משא"כ הבבלי רואה גם המדריוגת הנמוכות שבישראל שאלישע בן אבוי, מגודל רשעתו מת בלא תשובה, אמנם מצד יוקר מעלת נשמת היהודי, חלק אלוך ממעל ממש, הנה גם להבבלי ס"ל דמ"מ אחר מיתתו - הועיל לו ריו"ח בן זכאי לתקן נשמתו והכניסה לג"ע.

ו.

וי"ל בסגנון אחר קצת, מיוסד על דברי כ"ק אדמו"ר בקשר לענין אחר, וז"ל שם:

תלמוד ירושלמי נקרא "במחשכים", כי סדר הלימוד בבבלי הוא כמו מי שנמצא בחושך. ומגיעים להמסקנא ע"י שקו"ט וקושיות וכו', שהם מסתירים על האמת; משא"כ בירושלמי הוא כמו הנמצא במצב של 'אור' - אין ריבוי שקו"ט ורואים מיד את המסקנא האמיתית.

ולכן: בבבלי - מצב של "מחשכים" - מתחשבים בעיקר עם המצב בהווה ולא עם העתיד, כי העתיד מוסתר, שאין רואים אותו בתוך (החושך של) ההווה;

3 סנהדרין כה, א.

4 לקו"ש חכ"ד ע' 243.

2 ראה שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פני"ד ואילך. ועוד.

נשאר עם חטאיו בג'ע...), הרי פליגי אי הווה מכריע
עתיד או להיפך, הירושלמי מתחשב בעתיד, שהיות
שבעתיד יכנס לג'ע, חשיב שכבר בעודו בעולם ומיד
לפני צאת נשמתו בכה מתוך תשובה.

משא"כ הבבלי שנוקט במצב ההוה, וקט שעכשיו,
בהיותו בעולם עוד לא עשה תשובה כלל. ודוחק.

משא"כ בירושלמי שהכל "מואר" - רואים כבר בהווה
גם את העתיד, ולכן העתיד מכריע את ההווה" עד
כאן לשונו הקדוש.

וי"ל שעד"ז גם בענייננו: כיון שבעתיד, בסופו של
דבר, אלישע ב"א הגיע למעלת עשיית תשובה
בג'ע (וכרמוכה מזה דע"י ריו"ח נכנס ובוודאי שלא

כתובה הוי מדאורייתא או מדרבנן

(גיטין לד, ב)

הת' בן-ציון שי' לסקין
תלמיד בישיבה

מביא מח' תוס' וריצב"א מ"ט אלמנה נשבעת לקבל הכתובה / מביא הסבר האבנ"מ דריצב"א אייתי כר"ת ונאלץ לחלוק על תוס' / מקשה על האבנ"מ דלכא"ו הסברא איפכא / חוקר בסברת החזקה דאין אדם פורע תוך זמנו - אי קיים החוב קודם זמן הפירעון אי לאו / עפ"ז ב' צדדים בכתובה / עפ"ז ב' אופנים בגדר תנאי כ"ד, וממילא ב' סיבות מדוע חיישינן שהבעל פרע תוך זמנו / עפ"ז מתרין הקושיא על האבנ"מ / מביא ג' הסברים במח' רשב"ג וחכמים אי כתובה הוי מדא"ו או מדרבנן / מיישב עפ"ז סתירה ברמב"ם / עפ"ז מחדש דלא נחלקו תוס' דידן ור"ת כלל.

לקיש חזקה אין אדם פורע תוך זמנו?²

.א.

ומתרצים תוס', שהחזקה דאין אדם פורע תוך זמנו היא רק בבעל חוב רגיל, אבל כיון שכאן קאי אכתובה, וכתובה הוי תנאי בית דין, לכן חוששים שמא הבעל התפיש לה צררי אפילו בתוך זמנו, דהיינו שהביא לה ממלטלין על חשבון כתובתה עוד בחייו.

והנה הרא"ש³ מביא תירוץ נוסף בשם הריצב"א, והוא שחיישינן שמא פרע לה כתובתה בהיותו שכיב מרע, וזהו בתוך זמנו, וחיישינן שעשה כן אע"פ שהוא תוך זמנו, כיון שלא רוצה שאשתו תתבזה לאחר

תנן בגיטין לד, ב "אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומים אלא בשבועה", ומסבירה הגמ' שאנו חוששים שמא בעלה פרע לה כתובתה עוד בחייו, ועכשיו שמת עלולה היא להורות לעצמה היתר לשקר ולומר שלא קבלה, ומה שקבלה לפני זה הוא "שכר טרחה" בעבור גידול היתומים, ונמצאת פורעת כתובתה פעמיים. וע"כ תיקנו חכמים (למטות היתומים) שתישבע ותיטול כתובתה.

תוס' (בר"ה "אין אלמנה נפרעת") מקשים, דאינו מובן מדוע חוששים שהאלמנה קיבלה כבר את כתובתה, שהרי "לא ניתנה כתובה לגבות מחיים" ו"אמר ריש

2 פ"ק דב"ב (ה, א) והלכה כמותו.

3 ב"ב פרק א' סימן ט'.

1 כתובות דף פא,א.

שנאמר⁶ שהחזקה נובעת מכח המנהג, שאין דרך בני אדם לפרוע קודם שהגיע זמן הפירעון.

ואופן השני: שעד שמגיע זמן הפירעון לא חל החיוב כלל. וע"ד חיוב האב כפדיון הבן, שאין על האב חיוב כלל עד שיצא הבן מגדר נפל, ואין אדם פורע לפני שנתחייב שמה לא יבוא לכלל חיוב.

ועפ"י אפ"ל כמו"כ ב' אופנים בזמן חלות כתובה: אפ"ל כהאופן הראשון שכתובה הוי כהלוואה, שהחוב של הכתובה קיים כל זמן הנישואין, אלא שזמן הפירעון מגיע רק במיתת הבעל או בגירושו⁷. ואפ"ל כהאופן השני דלעיל, שכתובה הוי כפדיון הבן, שהיוב הבעל בכתובה חל רק ביום הגירושו או הפטירה, וכל זמן הנישואין אין חוב על הבעל כלל⁸.

וי"ל דלפ"י ישנם כ' צדדים בגדר תנאי כ"ד:

דלפי ר"ת, שכתובה הוי מדאורייתא, א"כ זהו דין ממוני על הבעל, מעין חוב כספי שהוא חייב לאישה, וזמן הפירעון עוד לא הגיע (ע"ד הלוואה), וע"ז קיימת החזקה שאין אדם פורע תוך זמנו. אבל לשי' תוס', שכתובה הוי תנאי כ"ד, דהיינו שחכמים תיקנו תקנה מיוחדת שהבעל ידאג לאשתו אחרי מותו, והתקנה

6 קצוה"ח סי' ע"ח ס"ק ה'.

7 ולהעיר, דגבי כתובה ודאי אין לומר שהחזקה היא מצד גילוי דעת, שהרי לא היה גילוי דעת של הבעל שלא יהיה לו לפרוע עד שימות, אלא זהו מצד המנהג שאין דרך בני אדם לפרוע קודם שהגיע זמן הפירעון.

8 ולכא"פ א"כ א"מ היאך גובה האשה מנכסים משועבדים, והרי בחיי הבעל עוד לא חל החוב. וי"ל, דהרקעות משתעבדות לאישה מראש אע"פ שהחוב עוד לא חל, מדין ערבות ולא מדין שעבוד. ע"ד שואל שמתחייב באונסין משעת האונס, ובכ"ז נכסיו משועבדים כבר לפני האונס, וכל תוד"ה "אע"פ" בכתובות נ"ד ע"ב "...אע"פ שאין מקנה לו שום נכסים אלא שמשעבד גופו לזה החוב מעתה ולכשיהו לו נכסים חל שעבודו מעתה".

מותו. ולכאורה צריך להבין מה ראה הריצב"א לתרץ אחרת מתוס'.

ומסביר האבני מילואים⁹ הסיבה שנחלק הריצב"א על תוס', דהנה בכתובות (י, א) מביאה הגמ' מחלוקת רשב"ג וחכמים האם כתובה דאורייתא או תקנת חכמים בלבד, ור"ת שם (בתוד"ה "אמר") פוסק כרשב"ג, שכתובה דאורייתא היא. וא"כ, טוען האבני"מ, אי אפשר לתרץ אצלנו כתוס' שכתובה זה תנאי בית דין, שהרי כתובה דאורייתא, אלא ע"כ חייבים לתרץ כהריצב"א, שהכא איירי בשכיב מרע.

ולכאורה אינם מובנים דברי האבני"מ כלל, דלפי דבריו נמצא שבאם כתובה הוי תנאי בית דין (דרבנן) אזי הבעל יודרו לפרועה גם בתוך זמנו, ואילו אם כתובה הוי דאורייתא - לא. והלא זה תימה, דאם בדרבנן יודרו - כ"ש וק"ו שבדאורייתא יודרו?!

נמצא א"כ, שבדבר שהוא תנאי כ"ד ישנה סיבה שמזרות את הבעל להתפס לה צררי, וסיבה זו לא קיימת בדאורייתא, וצריך בירור מהי הסיבה הזו.

ב.

ויוכן בהקדים הסכרה בגדר תנאי כ"ד. אך קודם לכן יש להקדים בהחזקה שקיימים שני סוגים בש"אין אדם פורע תוך זמנו:

אופן הראשון: שהחוב קיים, אלא שעוד לא הגיע זמן הפירעון, ואת טעם החזקה ניתן להסביר בשניים: או שנאמר⁵ שכיון שקבע זמן לפירעון גילה בדעתו שעד אז לא תהיה בידו האפשרות לפרוע. ע"ד הלוואה, שהחוב קיים גם קודם שהגיע זמן הפירעון. או

4 סי' צ"ו סעי' א'.

5 שו"ת הרא"ש כלל ס"ו סי' ג' וכלל צ' סי' א'.

נמצא א"כ דישנם ב' אופנים בהבנת גדר תנאי ב"ד:
דאי אמרינן דכתובה הוי ע"ד הלוואה, שהחוב חל
כל זמן הנישואין אלא שזמן הפירעון הוא לאחמ"ב,
א"כ גדר תנאי ב"ד הוא שחל ע"ז חומרא של דיני
אישות, ובכגון דא לא אמרינן חזקה דאין אדם פורע
תוך זמנו.

ואי אמרינן דכתובה הוי ע"ד פדיון הבן, שאין כלל
חיוב על הבעל כל זמן שלא מת או נתגרשו, א"כ גדר
תנאי ב"ד הוא שכיון שמדובר בטובתו האישית, ע"ז
לא אומרים חזקה דאין אדם פורע תוך זמנו.

וי"ל דעפ"ז תתורץ הקושיא על האבנ"מ ותובן סברתו
היטב, דדוקא בדרכנן ימהר הבעל לפרוע כתובתה
תוך זמנו, אם מצד שיש בזה חומרת דיני אישות
ואם מצד שיש בזה נגיעה אישית לבעל, משא"כ
בדאורייתא לא ימהר הבעל לפרוע תוך זמנו.

ג.

והנה כהנ"ל הוא באם נאמר כשי' האבנ"מ, דר"ת
בכתובות ותוס' אצלינו חולקים האם כתובה דאורייתא
או תנאי בית דין, ולכאורה ניתן לפרש שר"ת ותוס'
דין אינם חולקים כלל וכלל, ובהקדים: הרמב"ם
בהקדמה להל' אישות כ' ייש בכלל ב' מצוות עשה
וב' מל"ת... לישא אשה בכתובה וקידושין, שלא
תבעל אשה בלא כתובה וקידושין...", דלשיטתיה
כתובה הוי מדאורייתא גם בעשה וגם בלא תעשה.
וכ"ה גם בספר המצוות להרמב"ם⁹. ולכאורה קשה,
דהרי בפ"י מהלכות אישות ה"ז כתב הרמב"ם
ד"חכמים הם שתיקנו כתובה לאשה כדי שלא תהיה
קלה בעיניו להוציאה", דהינו שכתובה הוי מתקנת

נוגעת לעצם הנישואין שכל עוד שהתקנה לא קוימה,
חסר בנישואין עצמם. א"כ זהו כבר דין בדיני אישות,
ולכן לא נאמר בכגון דא חזקה, כי הבעל ימהר לפרוע
לאשתו בתוך זמנו.

אלא שפשט זה מתאים אך ורק לאופן הא' הנ"ל,
שכתובה הוי ע"ד הלוואה, שישנו חיוב על הבעל גם
קודם שמת או נתגרש. אבל לאופן הב', שכתובה הוי
ע"ד פדיון הבן, דרק ביום הפטירה או ביום הגירושין
חל החיוב על הבעל, אבל עד אז אין עליו חוב כלל,
לא ניתן לפרש שכל עוד שתנאי ב"ד לא קיים ישנו
חסרון בנישואין עצמם, שהרי החיוב עוד לא קיים
כלל.

וי"ל עוד אופן בגדר תנאי ב"ד:

דלר"ת שכתובה הוי מדאורייתא, מצד גזירת הכתוב,
זהו ע"ד פדיון הבן, שהחוב עדין איננו, ואין אדם פורע
לפני שנתחייב. אבל לשי' תוס', דכתובה תנאי ב"ד
הוי, הסיבה שחכמים תיקנו כתובה היא ע"מ שלא
תהא קלה בעיניו להוציאה, דהיינו שמטרת הכתובה
היא לגרום לבעל לחשוב היטב לפני הגירושין ולעכבו.
והיות והבעל מעונין בטובת עצמו, יודרו לפרוע
לאישה את כתובתה גם בתוך הזמן, כדי שאם ירצה
לגרשה יוכל לעשות זאת מיידית ללא עיכובים.

ואולי אפשר להוסיף ע"פ אופן זה, דזהו ההסבר
בדברי הגמ' בכתובות (קב, ב), דשם איירי גבי אדם
שמת והניח בנות שלו ובנות של אשתו, ואמרינן דרק
גבי בנותיו חיישינן שמא הביא להם כבר מזונותיהן
בחיי, כיון דאיתנהו בתנאי ב"ד. ועפ"י אופן זה יובן
היטב ענין תנאי ב"ד, דכיון שאילו הן בנותיו, לכן
הוא דואג להן כמי שדואג לטובת עצמו, וממילא ענין
מזונותיהן נוגע לו יותר מאשר מזונותיהן של בנות
אשתו.

9 ל"ת, מצוה שנייה.

וי"ל שהרמב"ם (הפוסק כחכמים) למד בשיטת חכמים (כה'נחלת שבעה") שעיקר כתובה היא מדאורייתא ורק השיעור בכתובה מדרבנן. וע"פ זה תיושב הסתירה ברמב"ם, דכפתיה להל' אישות כ' שכתובה מדאורייתא כיון שאירי בעצם הענין דכתובה, ואילו בפ"י ה"ז פסק שכתובה היא מתקנת חכמים "שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה" כיון ששם אירי גבי כל הפרטים והשיעורים שבכתובה, וע"כ כותב בסוף שזוהי תקנת חכמים.

וי"ל בדרך זו, דר"ת בכתובות שפסק כרשב"ג שכתובה דאורייתא, כוונתו דדוקא עיקר כתובה היא מדאורייתא, אבל שיעור הכתובה גם רשב"ג יודה לחכמים שזהו מדרבנן (כה'חלקת מחוקק").

ועפ"ז אפ"ל שגם תוס' בניטין למדו בשי' רשב"ג, שעיקר הכתובה היא מדאורייתא, אבל השיעור הוא מדרבנן.

וא"כ יוצא שר"ת הסובר שכתובה מדאורייתא והתוס' אצלינו בניטין שסוברים שכתובה היא תנאי ב"ד, לא חולקים כלל וכלל, כי ר"ת מדבר על עיקר הכתובה, ואילו תוס' מדברים על השיעור דהכתובה שהוא אכן תנאי ב"ד¹³.

וי"ל שהאבנ"מ למד במח' רשב"ג וחכמים, כרש"י, שלרשב"ג כתובה היא מדאורייתא לגמרי, כולל גם השיעורים דהכתובה. ולשיטתו, ר"ת שפסק כרשב"ג למד כך, ולכן לא יכול היה האבנ"מ לתרץ כתוס' (שכתובה היא תנאי ב"ד), ונאלץ לתרץ בהריצב"א.

חכמים, ואיך כתב במנין המצוות שכתובה היא מדאורייתא.

ולהבנת שיטת הרמב"ם, יש להקדים ביאור במח' רשב"ג וחכמים האם כתובה מדאורייתא:

הגמ' בכתובות (י,א) מביאה מח' רשב"ג וחכמים גבי כתובה, דחכמים סוברים שכתובה לאו מדאורייתא ואילו רשב"ג סובר שכתובה מדאורייתא, ולומד זאת מהפס' "כסף ישקול כמוהר התולות". וישנם ג' שיטות בהבנת מחלוקתם:

דהנה רש"י פי' (שם, ד"ה "כמוהר") "הקיש הכתוב... מה להלן חמישים אף כאן חמישים...". דהיינו שרשב"ג לומד שגם הכתובה וגם השיעור של הכתובה היא מדאורייתא. ואילו חכמים סוברים שכל דיני הכתובה היא מדרבנן.

לעומתו מביא ה"חלקת מחוקק"¹⁰ את שיטת הרמב"ן דגם לרשב"ג שכתובה מדאורייתא אין הכוונה דכל הפרטים בכתובה היא מדאו', אלא רק עצם הכתובה היא מדאורייתא, אבל השיעור אינו מדאורייתא, שהרי התורה אמרה "כסף ישקול כמוהר" ולא נתנה קצבה. ואילו חכמים סוברים שגם עצם הכתובה מדרבנן.

ואילו ה"תורה תמימה"¹¹ מביא בשם ה"נחלת שבעה"¹² שכל המח' בין רשב"ג לחכמים היא רק האם הקצבה בכתובה היא מדאורייתא או מדרבנן, דלרשב"ג היא מדאו' ולחכמים היא מדרבנן, אבל עצם הכתובה לכו"ע היא מדאורייתא.

13 ועפ"ז מבואר הא דלאחר שדבריו שמביאים את שי' ר"ת, כותבים התוס' (בכתובות) "זק"ל כרשב"ג", דגם לשיטתיהו הלכה כרשב"ג שכתובה מדאו', אלא שעל השיעור דכתובה אמרים תוס' דהיא תנאי ב"ד.

10 על שר"ע אה"ע סי' ס"ז, ס"ק כ"ד.

11 בהערה קע"א על פרק כ"ב בחומש שמות.

12 בנוסף הכתובה סי' ל"ג.

בענין בצלמנו כדמותינו

הרב לב שי' לייבמן

מקדים ב' מקומות שמבאר אדנ"ע הדרגות דצלמנו וכדמותנו / מדגיש ההבדלים ביניהם / מתווך בין ב' המאמרים, דמדובר מצד ב' אופנים שונים / מוכיח זה גם מהמשלים אודות ענין כדמותינו שבב' המאמרים מובאים ב' משלים שונים.

הרי שלביאור הא' הנ"ל, בצלמינו היא עבודה יותר נעלית מכדמותינו. משא"כ לביאור הב' הנ"ל, בצלמינו היא עבודה פחות נעלית מכדמותינו. וגם בתוכן הענין צלה"ב, דהנה בחו' בי"ע הם דמותינו לביאור הא' ובצלמינו לביאור הב', ובחו' אצילות, הוא צלמינו לביאור הא' וכדמותינו (לגבי נשמות דבי"ע) לביאור הב'.

ב.

ולכאורה אפשר לתווך בין שני הביאורים באופן הבא:

כאשר אומרים שהתחתון הוא "בצלמו" של העליון, זאת מורה על קירוב הערך ביניהם, שהתחתון הוא מעין העליון ממש כו'. וכאשר אומרים שהתחתון הוא רק "כדמותו" של העליון, זה מורה על ריחוק הערך ביניהם, שיש ביניהם רק דמיון בעלמא וכו'.

אמנם ריחוק הערך הלזה יכול להיות משתי סיבות שונות:

א.

בכמה מקומות בחסידות מבוארות שתי הדרגות ד(נעשה אדם) בצלמינו וכדמותינו. וכיניהם נמצאים שני ביאורים הנראים כהפוכים זה מזה, וצריך להבין כמה נקודת חילוקם.

דהנה בד"ה נעשה אדם תרס"ג (בסה"מ תרס"ג ח"א בהנחות, ולקמן נעתיק מסה"מ ח"ב, כי היא הנחת כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע) מבאר, שצלמינו הם אורות עצמיים דאצילות, ודמותינו הם אורות דבי"ע (ובפרטיות גם מל' נק' דמות), ובעבודה בצלמינו הוא יחודא עילאה וכדמותינו הוא יחודא תתאה.

ובד"ה קטנתי העת"ר (המשך תער"ב ח"ב פש"מ ואילך) מבאר, שבצלמינו היא עבודה שע"פ טו"ד שהיא בחו' בי"ע (ובכללות היינו באור המתלבש בכלים). וכדמותינו היא העבודה דרעו"ד שהיא לבחי' עצמותו ית' ("נתפס איהו ברעותא דליבא") שלמעלה לגמרי מהתלבשות מהתלכות בכלים.

העץ או מן האבן, שיש כאן צורת האדם בכללותו כמו שהוא בעביו ובהיקפו וחיתוך האבריו הכל במדה וציור ממשי, או כמו שמנסכין צורת האדם מן המתכות, שיש כאן ג"כ בכללות האדם כמו שהוא".

ובר"ה קטנתי: "כמו שעושיין צלם גוף האדם מעץ או מתכת, שחותכין או שמציקים גוף האדם בפרטי האיברים שבו, ידיו ורגליו וגופו, בארכם ורחבם והיקפם [באותו] ערך כמו שהוא גוף האדם בחתוך האיברים ומדתם. . והרי ציור האיברים ה"ז משתווה ממש לאברי האדם בחיתוכם ובמדודה שלהם, וזה נק' צלם להיותו כמו שהוא עצם הדבר כו' . . האיברים ה"ה בכחי' צלם שהרי הם כציור אברי האדם ממש".

[אם כי, כד דייקת שפיר, הנה גם משלים אלו אינם זהים, כי ודאי שאינו שווה דמיון האדם לגבי ב"ע (שהוא הנמשל בר"ה קטנתי) לדמיון אצילות לגבי אוא"ם (שהוא הנמשל בר"ה נעשה אדם), דהאדם ובי"ע משתוים המה בנדר הנדר מציאותם, ובה נשתנו פרטי המשל בר"ה נעשה אדם מפרטיו בר"ה קטנתי ואכ"מ].

ד.

אמנם כאשר להמשלים דכרמותינו, המשלים שונים לגמרי: בר"ה נעשה אדם, שבא לבאר "כרמותינו" (היינו ריחוק הערך) מפני הפחיתות של התחתון (כנ"ל ס"ב), לכן שם "ענין הדמות הוא כמשל שמציירין צורת האדם על גבי הנייר בדיו, שאין כאן צורת האדם בכללותו כמו שהוא בעביו ובהיקפו, הגם שנראה מראה צורת האדם וחיתוך אבריו וציורם, מ"מ אין כאן כל האדם בכללותו, שהרי הקיפו ורחבו אינו נראה" עכלה"ק.

משא"כ בר"ה קטנתי, שמבאר ענין "כרמותינו"

(א) מצד פחיתות התחתון לגרועותא,

(ב) מצד העלאת העליון למעליותא.

ובמילא יובן שגם ב"קירוב הערך" דבצלמינו יש שני אופנים:

(א) מצד מעלת התחתון, שאינו תחתון כ"כ.

(ב) מצד העליון, שאינו מופלא כ"כ.

והיינו, דאע"פ שהתואר דבצלמינו או כרמותינו קאי תמיד על התחתון לגבי העליון (ולא להיפך), מכל מקום החילוק בין דרגת בצלמינו לדרגת כרמותינו. יכול להיות באחד משני האופנים: (א) מצד חילוק בהתחתון, אם הוא פחות או נעלה. (ב) מצד חילוק בהעליון, אם הוא מופלא או שהוא בערך התחתון.

ועפ"ז יש לבאר חילוקי הביאורים הנ"ל, דבר"ה נעשה אדם תרס"ג מבאר את ערך אצ"י ובי"ע (וכן אצ"י ובי"ע שבאדם) לגבי אוא"ם ב"ה, דאז אצ"י הוא בחי' צלמינו דאוא"ם, ובי"ע הם בחי' דמותינו דאוא"ם.

אמנם בר"ה קטנתי תרע"ה מבאר את ערך האדם התחתון לגבי ב"ע (שזאת ממשך האדם ע"י עבודה ע"פ טו"ד) ולגבי אצ"י ועצמות האור שלמעלה מכלים (שזאת ממשך האדם ע"י עבודה שלמעלה מטו"ד, ברעו"ד), אזי לגבי הגילויים דבי"ע האדם הוא בצלמינו, ולגבי הגילויים דאצ"י ולמע' מאצ"י הוא כרמותינו.

ג.

וחילוק זה מדויק גם בהמשלים על כרמותינו שבמאמרים הנ"ל:

דהנה המשל על בחי' צלם דומה היא בשני המאמרים:

בר"ה נעשה אדם: "כמו שחותכין צורת האדם מן

לכד לגבי חיות האדם, שהרי אין בו [הצלם] מהחיות כלל, ואין לו ערך כלל וכלל לחיות האדם בו". עבלה"ק.

הרי שכאן "הדמות" היא למדריגה יותר גבוהה מהצלם, ומשום הפלאה המדריגה ההיא, אין התחתון שייך אלי' כי אם רק באופן של דמות בלבד.

(ריחוק הערך) מפני הפלאה העליון (כנ"ל ס"ב), לכן שם המשל הוא איך שעל הצלם הנ"ל "מציירים בו גם הרוחניות והחיות של האדם, שנדמה כאלו אות הצלם רואה בעיניו, או מראה פנים צהובות, שעושים זה ממיני צבעים שמדמים למראה כאלו הוא [הצלם] חי . . . מה שנראה בו הרוחניות והחיות הרי זה דמות

בענין לציעורי' קא מיכוון

(גיטין לב, א)

הת' גדלי' שי' ליברמן
תלמיד בישיבה

מקדים הסוגיא דריש השולח / הבנת התוס' וקושיית המהרש"א / לומד ב' אופנים בהבנת דברי התוס' "נזדמן" / מביא קושיית המהר"ב על המהרש"א וקושיית המהר"ם שיף / מבאר שבהחידוש שב"לא אלימא" ב' אופנים, בתוקף השליחות או ברצון הבעל / עפ"ז מבאר דברי המהר"ם שיף ומהר"ב, ומתריץ דברי המהרש"א / מקדים הבנת הרע"ק איגור בסוגיין / מקשה בזה כו"כ שאלות ומבארים / מוסיף בביאור דברי המהרש"א .

אדעתא לצעורה אבל שליח דלא איכפת ליה כי טרח ודאי לצעורה קא מיכוין קא משמע לין. ע"כ.

תוס' (בר"ה איהו דלא טרח) שואל, דלכאורה הוי' ל' למיכתב בהסיפא של המשנה רבותא מפי, " נזדמן אצל אשתו או שלוחו" - דהיינו, שהמשנה תחדש שגם במקרה כזה לא אמרינן לציעורי' קא מיכוין. "דתימה הוא לומר שאז (באמת) אין מועיל ביטול".

המהרש"א כתב על דברי התוס', וז"ל: "ר"ל, דהוה ל' למתני' רבותא בנזדמן בחד מינייהו אצל אשתו או שלוחו דתרווייהו בנזדמן לא איצטריך למתני' כדקאמר גבי טירחא, וק"ל".

בכדי להבין כיצד למד והבין המהרש"א בדברי תוס', יש להקדים: ישנם ב' אופנים להבנת התוס', (א) כוונת תוס' היא שיכתוב את שניהם (גם את הבעל

.א

במשנה דריש השולח (לב, א) איתא: "השולח גמ לאשתו והגיע בשליח או ששלח אחריו שליח ואמר לו גמ שנתתי לך בטל הוא הרי זה בטל קידם אצל אשתו או ששלח אצלה שליח ואמר לה גמ ששלחתי לך בטל הוא הרי זה בטל".

ובגמ' שם: "הגיעו לא קתני אלא הגיע ואפילו ממילא ולא אמרינן לצעורה הוא דקא מיכוין (היינו, שהמשנה מחדשת שגם כשהגיע הבעל לשליח, הגמ בטל ולא אמרינן שאין בדעתו לכטלו ואינו בטל) או ששלח אחריו שליח ל"ל, מהו דתימא לא אלימא שליחותיה דבתרא משליחותיה דקמא דלכטליה, קא משמע לן, קדם הוא אצל אשתו למה לי וכו' . . או ששלח אצלה שליח למה לי מהו דתימא איהו הוא דלא טרח

דהנה, בהתיבות "או שלוחו" שב' תוס', ישנם ב' אופנים להבין מה הוא המקרה של שלוחו בנודמן. (א) שהבעל אומר לשליח, שאם במקרה יודמן השליח אצל האשה יבטל הגט (כן כתב בחי' הגרע"א. וכדלקמן). (ב) שהבעל הגיע בדרך ממילא אל השליח, ושלה אותו לאשתו לבטל הגט.

והנה המהדר"ב תפס כאופן הב' וצריך ביאור בהסיבה לזה (ובפרט שכשהוא נודמן אצל השליח יש עדיין הטירחא של השליח, וקצת קשה איך ילמדו נודמן אצל אשתו, דאין בזה טירחא כלל, מיני'').

המהר"ם ש"ף כתב על הרישא של המשנה ("או ששלח אחריו שליח"). וז"ל: ולא אשמעינן רבותא שאמר לו לאחד שיש לו בלא"ה דרך לשם אנב אורחא אם תפגע בשליח אמור לו גט שנתתי לו בטל הוא, (ושאלתו היא שבזה ישנו חידוש נוסף מהגיע ממילא בשליח כדמוכח מתשובתו) ואולי בזה באמת לא אלימא שליחות דבתרא משליחות דקמא, וק"ל. עכ"ל.

ולבאורה צ"ע בזה, דמדוע שנאמר "לא אלימא", הרי כששלח אחריו שליח (בלא נודמן) אלימא ואלימא והחסרון בנודמן הוא רק שאולי לצעורי קא מכוין, וגם בזה המשנה כבר מחדשת שאפילו בנודמן לא אמרינן לצעורי קא מכוין, ומאי שנא אצל שלוחו?

ואולי אפשר להסביר זאת, ובהקדים, דהנה צריך להבין הכוונה ב"לא אלימא שליחותא דבתרא משליחותא דקמא", דיש להבין זה בכ' דרכים. (א) שזהו חיסרון בהכח של השליח, דהיינו שלחשליח השני אין הכח לבטל את השליח ראשון. (ב) שזהו חסרון בהתוקף של הרצון של הבעל, שנתנית הגט היתה להשליח ע"י הבעל עצמו, משא"כ לבטלו, לא ביטל להשליח אלא שלח אחריו שליח, ולכן אין לזה אותו תוקף שהי' כשנתן לו הגט. היינו, שבררך כלל

וגם את השליח), אלא שרק בא' מהם (או הוא "או שלוחו") יכתוב נודמן. היינו, דלאופן הא', הכוונה בדברי תוס' "או שלוחו" היא אודות נודמן, שלגבי נודמן ניתן לכתוב או הוא או שלוחו. (ב) כונת תוס' היא שלכתחילה יכתוב, בנודמן או הוא או שלוחו, ואת השני לא יכתוב כלל. והבנת דברי תוס' לאופן זה כך היא: שייכתוב שהוא נודמן אצל האשה, ולא יזכיר כלל שליח (ולפי"ז הפ" בשלוחו יהי' כמו שכתב המהדר"ב).

ולבאורה זוהי כוונת המהרש"א בכתבו "דתרוייהו בנודמן לא איצטריך למתני כדקאמר גבי טירחא", היינו שהבין בתוס' כההבנה הא', שודאי ופשוט שצריכים לכתוב את שניהם, וכל השאלה של תוס' היא, שנודמן לא יצטרכו לכתוב בשניהם, וניתן להסתפק או בבעל או בשליח.

המהרש"א במהדר"ב מקשה על דברי מהרש"א הנ"ל, ותוכן הדברים הוא - שהרי באם נכתוב שהבעל נודמן אצל האשה, ודאי שאי"צ לכתוב שליח כלל, שהרי בנדר"ד כשהבעל נודמן אין טירחא אצל הבעל כלל, ואין מקום לסברת הגמרא איהו לא טרה. ומכוח קושיא זו כתב במהדר"ב לבאר דברי תוס' כהאופן השני, שבאם נכתוב א' מהם (או שליח או בעל בנודמן) לא נצטרך לכתוב את השני כלל. ומבאר דברי תוס' באומרו "או שליח" כך: שבאם רצונו לכתוב בדרך לא זו אף זו עליו לכתוב "קידם אצל אשתו עצמו (היינו שטרה), או הוא נודמן ממילא אצל שלוחו", עכ"ל. היינו שרק באופן כזה ניתן יהי' לכתוב שליח.

ב.

והנה בכדי לתרץ קושיית המהדר"ב על המהרש"א יש להקדים:

חושב שנודמן אצל שלוחו כן הו' חידוש - שלא אמרינן לא אלימא קמ"ל המהרש"א שגם בנודמן לא אצטריך תרווייהו דהיינו שאע"פ שכשהשליח נודמן אצל אשתו באמת אינו בטל אעפ"כ כשהבעל נודמן אצל השליח אין חידוש שהוא בטל יותר בנודמן אצל אשתו.

ד.

והנה ברע"א מצינו דרך אחרת בכל זה, דהנה שואל הרע"א על הרישא של המשנה "או ששלח אחריו שליח", מדוע לא אמרה מקרה של ממילא, (דהיינו שתאמר, להשליח אם תפגוש בהאשה תבטל הגט), ואז לא היו צריכים בכלל להביא את המקרה הראשון של הגיע (ממילא) בשליח, ומתוך בהקדם, שלכאורה קשה על הקמ"ל של ה"ששלח אחריו" (דלא אמרינן לא אלימא שליחותי דבתרא משליחותי דקמא), דמנלן שהמשנה מדברת אודות מקרה שהבעל מינה את השליח לבטל (שאו נצטרך שיהי' איזה שהוא כח להשליח השני), אולי מדובר שהבעל ביטל בעצמו את השליח, ושלח את השליח השני רק בכדי להודיע לשליח הראשון שביטלו, וא"כ, מנ"ל שלא אמרינן לא אלימא וכ' לתרץ בזה, שע"כ זהו מהיתור של המשנה (דהיינו שאל"כ מהו החידוש במקרה הב' - או ששלח אחריו שליח) וא"כ מובן למה במקרה הב' לא מביא העובדה של ממילא שא"כ יהי' חידוש במקרה הב', ולא היינו לומדים את החידוש של "לא אלימא וכו". וממשיך להקשות, שלכאורה עדיין אפשר לומר רק במקרה ב', והייתי לומר את שתי החידושים (דלא אמרינן לצעורי קא מכוי, וגם לא אלימא), שהרי באם הכוונה של המשנה היתה ללמד אותי רק את החידוש של "לא אמרינן לצעורי קמכוי" הי' כותב רק "הגיע בשליח", ומזה שתחת זה כתב "ששלח", ודאי הוא שכונתו לחדש את שתי החידושים, דהיינו גם

הביטול הוא אלימא מנתינת הגט, כיון שזוהי החלטתו האחרונה של הבעל, ולכן בכחו לבטל, משא"כ בזה, שיש גם חסרון בהביטול, לא אלימא שליחותא דבתרא - הביטול, משליחותא דקמא - הנתינה.

ג.

והנה באם המהר"ם שייף לומר כאופן הב', מובן שפיר הצירוף של "לצעורי" ל"לא אלימא", היינו, דאע"פ שהמשנה מחדשת שבשלח אחריו שליח לא אמרינן "לא אלימא", אבל כשזה בדרך ממילא (דהיינו, באם תפגע בהשליח ראשון) ואיכא למימר לצעורי קא מכוי, אזי חסר יותר בהתוקף של הבעל ובאמת אמרינן לא אלימא.

ועפ"ז יובנו היטב דברי המהר"ב, שהפשט בדברי התוס' "או שלוחו" הוא, או שיפגוש הבעל את השליח, ולא שהשליח יפגוש את האשה, לפי שאם מדובר שיפגוש השליח את האשה ממילא, הרי באמת אינו בטל ולא אלימא, מכש"כ מהחידוש דהמהר"ם שייף, שהרי מדובר בסיפא דהמשנה, שהגט אצל אשתו, וחסר בהתוקף של החלטת הבעל גם בלי נודמן (דהיינו שגם אחרי שהמשנה מחדש שלא אמרינן לא אלימא דהיינו חסרון בהרצון הבעל כנ"ל צריך לחדש שקידם אצל אשתו לא אמרינן לצעורי קמכוי).

ועפ"ז יש לתרץ גם את שיטת המהרש"א שכוונתו במ"ש "תרווייהו בנודמן לא אצטריך" לא היתה שנצטרך לכתוב את שניהם בלי נודמן (שע"ז שאל במהר"ב שאי"צ לכתוב בתרווייהו, כיון שהשליח יהי' מובן ממילא, שהרי גם לבעל עצמו אין טירחא, כנ"ל).

אלא כוונתו שאפי' בנודמן לא אצטריך תרווייהו דהיינו שאחרי שלמדנו נודמן אצל אשתו ודאי אין חידוש לכתוב שלוחו סתם (בלי נודמן) אבל הייתי

שליחותי דבתרא, הוא שחסר בהחלטה של הבעל כדלעיל, ולכן אין להקשות בזה את קושיית הרע"א, דילמא השליח השני הוא רק שליח להודיע על ביטול הבעל (ואין צורך שהשליח השני יהי אלימא), כיון שגם אז (ואדרבה) חסר בתוקף של הבעל ויהי הו"א שלא אלימא שליחותא דבתרא וכו'.

ולפי הנ"ל, זה שרע"א כן מדויק כן, י"ל שהוא מפני שהרע"א לומד הפשט בה"לא אלימא" לפי הדרך הא' הנ"ל, שחסר בהתקוף של השליח, וזה דין בשליחות שאינו קשור לרצון הבעל, ולכן מדויק שהמקרה השני צ"ל יתור, כנ"ל.

וזה גם הסיבה לכך שא"א לדייק מהרישא של המשנה, שבמקרה שאומר לשליח שכשזדמן אצל האשה וכו', אינו בטל, ולכן יכול ללמוד בפשטות שזו הכוונה בתוס' במ"ש "או שלוחו" - שהשליח יזדמן אצל האשה, אבל גם לפי דבריו (שא"א להקשות קושיית המהר"ם שיף ברישא) ישנו חידוש בנודמן, כשאומר לשליח שבאם יפגש באשה או בהשליח, ממקרה שנודמן הוא אצל הבעל, ולכן לשיטתו אפשר להסביר את המהרש"א כנ"ל, שאע"פ שיש חידוש בנודמן אצל שלוחו, לא איצטרך למתני תרווייהו בנודמן, וא"ש (ואע"פ שרע"א חולק על המהרש"א, כן צריכים לכתוב תרווייהו ע"ש, עכ"פ אפשר להשתמש בסברת רע"א להבנת הה"א של המהרש"א, כנ"ל). והסיבה שבאמת אין צורך לכתוב תרווייהו לפי המהרש"א, אולי י"ל דכיון שברישא אינו כותב שניהם שא"א כנ"ל, גם כסיפא אינו כותב שניהם, ועצ"ע.

החידוש ד"לא אלימא" וגם שלא אמרינן "לצעורי" קא מיכוין, (ולא הייתי אומר שמדובר במקרה שהבעל בטל והשליח שני זהו רק להודיע).

וע"ז מתרין, שהי אפשר לומר שהמקרה הב' זהו רק לחדש ש"לא אמרינן לצעורי" קא מיכוין, וזה שלא אמר רק "והגיע בשליח" הוא מפני שישנו חידוש גדול יותר בזה שלא אמרינן לצעורי" בששלח אחריו שליח ממילא, מזה שלא אמרינן לצעורי" במקרה שהגיע בשליח, כיון שכשהגיע בשליח, אע"פ שלא רץ אחריו, מוכח שלצעורי" קא מיכוין, די"ל שעכשיו החליט לבטל באמת, משא"כ הממילא של "ששלח", גם עכשיו אינו נראה שהחליט לבטל, (שאומר לו רק אם תפגש בשליח תיבטל) ולכן הייתי אומר כתב ששלח אחריו (ולא רק הגיע בשליח) ללמדנו שגם בזה לא אמרינן "לצעורי". עכת"ד.

ה.

והנה למסקנת דבריו יש להקשות, דלכאורה באם יש חידוש ב"נודמן" במקרה הב' מדוע אכן אינו מדבר בנודמן (בקושיית המהר"ם שיף), אלא שזה אינו קשה כלל, כיון שבאם הי' כתוב נודמן במקרה הב', שוב לא הי' מיותר, ולא הייתי מבין מזה את החידוש של "לא אלימא", ולכן א"א לכלול החידוש הזה בהמשנה.

אמנם, לפי"ז צ"ע לאיך גיסא, מהי קושיית המהר"ם שיף, הלא א"א לכלול החידוש של נודמן ברישא? אלא דע"ז צ"ל שהמהר"ם שיף אינו מסכים ששלח אחריו צ"ל מיותר בכדי ללמוד "לא אלימא ממנו". וצ"ע הסיבה לזה. אבל לפי מה שהסברנו לעיל אתי שפיר, שלפי המהר"ם שיף הפי' ב"לא אלימא

בענין הצורך לפרוט הנדר

(גיטין לד, ב)

הת' שמחה שי' ליפסקר

תלמיד בישיבה

מביא הסוגיא ומחלוקת האמוראים גבי דיני פירוט הנדר / מצריך ביאור בטעם מחלוקתם ומבארו / דוחה ביאורו מג' קושיות / חוקר בנדר מה כח ב"ד יפה האם הוא פועל גם בדיעבד / תולה מחלוקתם בחקירה זו / דוחה פירושו מכמה קושיות ומפשט הסוגיא שם / מביא ומבאר מחלוקת הראשונים האם צריך לפרט סיבת הנדר / מביא מחלוקת הש"ך והט"ז כיצד נפסקה הלכה, והביאור ברעת הראשונים / מבאר דברי הש"ך, דאין מסתבר דאזלי כל הראשונים כהט"ז / אמנם אכתי קשה ראית הט"ז מירושלמי / חוקר בהפשט לפרוט סיבת הנדר להדעות המצריכים זה / עפ"ז מבאר היטב מחלוקת ר"פ ור"נ / מיישב עפ"ז כל הקושיות ושינויי הלשונות וא"ש / מתרץ עפ"ז סתירה שהקשה החת"ס בתוס' / מביא החקירה הידועה אי הוי התנאי חלק מעכב בנדר / עפ"ז מבאר היטב מחלוקת ר"פ ור"נ.

המשנה שתישבע; "אמר רב הונא לא שנו אלא בשלא

ניסת אבל ניסת אין מדירין אותה. ניסת מאי טעמא?
דמיפר לה בעל... וניחוש דלמא אזלה לגבי חכם ושרי
לה? קסבר צריך לפרט את הנדר". וברש"י ד"ה צריך
לפרט את הנדר כתב, וז"ל: "הגשאל לחכם על נדרו
צריך לפרט היאך נדר הנדר הזה וכי מפרטה קמיה
דליתומים נדרה וכך נדרה אם נהניתי מכתובתי כלום
לא שרו לה".

ומביאה הגמ' מ"ד שחולק על דברי רב הונא, וז"ל
הגמ': "רב נחמן אמר אפילו ניסת", דהיינו שאפשר
להעמיד את המשנה, שהאלמנה נודרת ומקבלת

א.

שינוי במסכת גיטין (לד, ב): "אין אלמנה נפרעת
מנכסי יתומים אלא בשבועה, נמנעו מלהשביעה,
התקין ר"ג הזקן שתהא נודרת ליתומים כל מה שירצו
וגובה כתובתה".

ופירש רש"י כד"ה שתהא נודרת: "יבחרו להם דבר
קשה להדירה בו כגון קונם מיני מזונות עלי אם נהניתי
מכתובתי". ובר"ה וגובה מכתובתי: "ואם נתקבלה
תחילה הרי היא נאסרת בכל מזון הילכך לא הות
הדרה ושקלה דלא חשידא לעבור על נדרה".

ובהמשך הסוגיא (לה, ב) מבאר באיזה מקרה דיברה

לפרט את הנדר, אלא 'שאי אמרת צריך' יוצא תקלה של 'חכם מאי דשמע מיפר לי' לכן א"א לתקן.

בפשטות הי' אפשר לומר ביאור בדברי רב נחמן ורב פפא, שלכל א' מהם איתא גם למעמו של הב', כלומר שלשניהם משום איסורא צריך לגזור שיצטרכו לפרט את הנדר, ומצד בעיית "זימנין דגייו . . . וחכם מאי דשמע מיפר", היא תקלה שיוצאת מתי שגוזרים פירוט הנדר, שלכן עדיף שלא לתקן פירוט. אלא שנחלקו מה מביניהם גובר. האם חוששים לחשש זימנין דגייו, ולכן אע"פ דמשום איסורא יש סברא לגזור אבל מצד דזימנין גייו, א"א לתקן. ר"נ סבר שחוששין, ולכן א"א לתקן תקנה כזו. וחלק ר"פ שאין חשש "דזימנין וכו'" מתגבר על משום איסורא, וא"כ טעם התקנה במקומו עומד.

אמנם ביאור זה אינו מספיק מכמה סיבות:

א. משאלת ר"נ "אי אמרת צריך . . . וחכם מאי דשמע מיפר" מובן, שכאם היינו אומרים שצריך לפרט הנדר היתה נוצרת בכך בעי' (זימנין דגייו וכו') שמחמתה א"א לתקן תקנת פירוט בנדר. ולפי הביאור הנ"ל דר"פ גם למסקנא סובר דלגייו לא חוששין, היינו, שאע"פ שישנה תקלה של "חכם מאי דשמע מיפר" אפשר לתקן תקנת פירוט. וצריך להבין במה נתקשה ר"נ שא"א לגזור, הרי זהו רק לשיטתו שישנה בעי' שמחמתה א"א לגזור, משא"כ לר"פ אין קושיא (שככה סובר גם במסקנא) וא"כ מה שואל על דעת האומר שצריך לפרט, "אי אמרת צריך לפרט", הרי לדיעה שאומרת שצריך לפרט שאלת ר"נ אינה שאלה? (והוה לי' למימר שלשיטתו א"א גזור על שיטה שצריך לפרט).

ב. בסיבת ר"פ "משום מילתא דאיסורא" צלה"ב, הרי לפי טעם המבואר הנ"ל, הרי העיקר חסר מן הספר, שהרי מובן שטעמו משום מילתא דאיסורא

כתובתה, אפי' אם היא כבר ניסת לאחר (ושואלת הגמ': "ניסת ודאי מיפר לה בעל?" ובהמשך הגמ' מובאת גם שאלה על שיטת ר"ה: "מיתבי וכו'", ומסיימת הגמ' למסקנא שמחלוקתם תלוי' במחלוקת תנאים אם נדר שהודר כרבים יש לו הפרה או אין לו הפרה, לר"נ אין לו הפרה ולכן לאחר שניסת אינה גובה כתובתה).

בהמשך הדברים, מביאה הגמרא מחלוקת בדיון פירוט הנדר כפני החכם בזה"ל: "איבעיא להו צריך לפרט את הנדר או אינו צריך? רב נחמן אמר אינו צריך רב פפא אמר צריך, רב נחמן אמר אינו צריך דאי אמרת צריך זימנין דגייו ליה לדיבוריה וחכם מאי דשמע מיפר, ר"פ אמר צריך משום מילתא דאיסורא". וכתב ברש"י ד"ה דגאיז ליה לדיבוריה: "ואינו מפרש הכל". ובר"ה וחכם: "אינו מיפר אלא לדעת מה שישמע הילכך לא יפרט על מה נדר אלא יאמר כך נדרתי ואסרתי עלי פירות מין פלוני". ובטעם ר"פ משום מילתא דאיסורא מפרש רש"י בד"ה משום איסורא, וז"ל: "שמא על דבר איסור נדרה כגון על גיבוי כתובה וכגון יאסרו עלי כל פירות שבעולם אם אעבור עבירה פלוני ובא להתיר את נדרו סתם ורוצה לעבור העבירה". ע"כ דברי הגמ'.

ב.

והנה מחלוקתם (וסיבת מחלוקתם) של ר"פ ור"נ קשה מאד להבנה, במאי קמיפלגי, הרי החשש של ר"נ "דאי אמרת צריך זימנין דגייו ליה לדיבורי' וחכם מאי דשמע מיפר לי", שייך באותה מידה גם לשיטתו של רב פפא, וא"כ מדוע אמר רב פפא שאע"כ צריך לפרט את הנדר. וכן לאורך בטעם ר"פ "משום מילתא דאיסורא" צריך לפרט את הנדר (וכמבואר ברש"י שם והובא לעיל), הנה טעם זה שייך גם לר"נ וכמשמעות דברי ר"נ שהיו צריכים לגזור שיצטרכו

"דוימנין גניין ל' לדיבורי", ותעבור האשה ע"כ על נדרה.

(ולהעיר, שלפי פירוש הנ"ל, זה שנמנע ר"ג בתקנת חכמים שלא לתקנה מצד "חכם מאי דשמע מיפר לה", א"א לומר שהכוונה בזה היא כלפי החכם שמתיר הנדר, אלא מצד האשה, שבשוגג לא תפרט את הנדר, ויבוא החכם ויתיר לה ונמצאת עוברת על נדרה בשוגג. ויש להוכיח זאת מפירש"י שכ' "ובא להתיר את נדרו סתם ורוצה לעבור העבירה" שבעיית חכם המתיר היא באשה שרוצה לעבור עבירה).

ולפי"ו נמצא, שיחלוק ר"פ ויסבור שאומרים "מה כח ב"ד יפה", וחכמים ביכולתם לתקן תקנה שיועיל גם במקרה של בריעבר וממילא לא יצא שום תקלה של גי"י.

ויש לדחות פירוש זה, ומכמה סיבות:

א. ישנה מחלוקת ראשונים בין תוס' ר"ד, הרשב"א והריטב"א (בסוגיין), האם בריעבר, שלא סיפרה האשה את כל פרטי הנדר כהתקנה שהתקינו חכמים, האם לפי ר"פ גם אז אם יהי' הנדר מופר אם לאו. הריטב"א ס"ל שהנדר מופר על-אף שעברו על תקנת חכמים. וא"כ, לפירושו עדיין נצטרך ביאור בסברתו של ר"פ, מאחר שאינו סובר הדין דמה כח ב"ד יפה, שיש לחכמים כח לגזור גזירה שתחול גם בריעבר.²

ב. במחלוקת 'מה כח ב"ד יפה' נחלקו ר"ג ור"י (דף לג, ב), ונחלק ר"ג על ר"י וסבר שאפשר לומר

שייך גם לדעת לר"ג, והגמ' היתה צריכה לכתוב בלשון אחר לר"פ ליתא חשש גניין וכדומה (ולדוגמא וע"ד שמוכא בש"ס בשאר מחלוקות ככגון דא).

ג. עדיין צריך ביאור, למה חושש ר"ג לחשש של גיין משא"כ ר"פ, הרי גם למסקנא לא חוששין לחשש זו. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא במאי קמייפלגי ר"ג ור"פ.

ג.

והנה, בהשקפה ראשונה נראה לכאור, דפלוגתתם היא בהדין "מה כח ב"ד יפה". היינו, התרה נתנה ביד חכמים כח לתקן תקנה, שגם במקרה של בריעבר, היינו לאחר מעשה, מצד "מה כח ב"ד יפה" לא יחול מעשה האדם, מאחר שהוא מנוגד לתקנת חכמים. ואפשר לומר שר"ג סבר שאין אומרים מה כח ב"ד יפה, וכדמוכח מהגמ' לפני"ו (לד, א) שלרב נחמן אין אומרים "משום מה כח ב"ד יפה" באיסורין, וא"כ אצלינו בנדרים, שהם איסורין, אין אומרים משום מה כח ב"ד יפה.

ולפי"ו אפשר לכאור דסברת ר"ג היא, דמאחר שא"א לגזור גזירה שתחול גם במקרה של דיעבר, ולכן לא תעזור גזירתם, כיון שהאשה לא תספר להם את סיבת הנדר שנדרה, ובדיעבר הופר לה הנדר, ומכיון שכן לא תפחד האשה להשבע, וא"כ יוצא שלא הועילו חכמים בתקנתם (מאחר שהיא רק לכתחילה), ומשום הנדר לא תמנע האשה לגבות כתובתה בגניבה.

וזהו ברור גם מלשונו של ר"ג: "דוימנין גניין ל' לדיבורי" וחכם מאי דשמע מיפר", דנראה שכוונתו בזה היא, דכיון שבריעבר אפשר להפר את הנדר "וחכם מאי דשמע מיפר", לא הועילו החכמים בתקנתם כלום,

2 ועיין בחת"ס הטעם לכך שמועילה התקנה גם בריעבר, על אף שאין אומרים מה כח ב"ד יפה. ועיין שם שתי' ב' תירוצים בדבר. ואולי יש להוסיף ביאור נוסף, שהוא מצד גזירת הכתוב, ודווקא בחכם שכתוב בו לשון "התרה" משא"כ כבעל כתוב לשון "הפרה", ולמדו המפרשים (רשב"ם וכס"מ על הרמב"ם) מזה שבחכם צריך טעם כדי להפר, והיינו שצריך לפרט לו את הנדר.

לחקור למה נדר ועל מה נדר, כדי לברר שמא בא להתיר עבירה. וכן מדייק הבי"י (יו"ד רכה, כב) מלשון הירושלמי שהובא בתוס', ששאל ר' בון למה נדר נדר כזה, דמכ"ז משמע שהחכם צריך לחקור את האשה שתפרט את נדרה (וע"פ הג"ל כתב גם הרשב"א בתשובותיו והובא גם בשו"ע שצריך לפרט את סיבת הנדר).

אולם התוס' (בערכין כג, א) נחלק על דעות האלו, וכתב שאי"צ לפרוט את סיבת הנדר. וכמו"כ כתב השער המלך בדעת הרמב"ם, שהביא מהרימ"ט שלומד בשי' הרמב"ם שאי"צ לפרוט סיבת הנדר. ולדעה זו לא תוקשה קושי' הג"ל, שייתכן שהאשה תבוא לעבור על נדרה, וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם, כיון שדעה זו צריכים לפרש את הלשון ואת התנאי בנדר, וכשיבוא לפרט הלשון והתנאי שנדרה "אם לקחתי כתובה אסורים פירות עלי", לא יתיר לה החכם. (ועד"ז במקרה השני שמוכא בנמ' - לגבי כהן שהתחתן עם אשה פסולה שמשביעים אותו לגרש אותה, ועי"כ יוכל לעבוד בעבודת בית המקדש, ומיד בסיום העבודה יגרש את אשתו - לא חוששים שיבוא להתיר את נדרו, מאחר שאינו צריך לפרט את סיבת הנדר, שכתב התוס' שמדירים אותו ככ"ד בלשון אני אוסר על עצמי את אשתי האסורה (תוס' עירובין), וכשיגיד לשון זה יבין החכם שבא להתיר איסור וממילא לא יבוא להתיר).

ה.

והנה, בשו"ע נפסק שצריך לפרט גם את סיבת הנדר (כדעה ראשונה במחלוקת לעיל), והקשה הש"ך על אתר, דלפ"ז צריך להבין למה לא נהנו העולם בהתרת הנדר לפרט את הסיבה שבגללה נדרו, וכתב לתרץ בזה שרוב הנדרים כבר ברורה סיבתם, שהם מחמת רצון האדם להתקרב להשי"ת ע"י שאוסר על

סברת 'מה כח כ"ד יפה' במקרה של ממונות ולא באיסורין, משא"כ לר"י גם בממונות אין דין של כח בי"ד יפה. וא"כ לא מסתבר שיחלוק ר"פ עד כדי כך, ויסבור יותר מר"ג שאמר שבאיסורין אפשר לומר מה כח כ"ד יפה, ומתוך כך הי' מוכרח לתרץ על סתירת רבי שמצינו שחזר בו, כמבואר שם שחזר רק באיסורין ולא בממונות (ועיין תוס' שם), ועוד ועיקר, אם יחמיר ר"פ ויסבור מה כח כ"ד יפה אפי' באיסורין יהי' קשה שאלת הגמ' (מרכי) לשיטתו.

ג. הגמ' (ברך לג, א) הקשתה "ומי איכא מידי שמדאורייתא כמל גיטא, ומשום מה כח כ"ד יפה שרינן?", היינו, שדין מה כח כ"ד יפה אינו יכול לסתור למפורש בתורה (ועיין בדעת המ"ז ועוד שהוא הדין גם למה שהותר בתורה, שמשום מה כח כ"ד יפה לא נבוא להתיר). וממילא בנדרים, שהוא מדאורייתא מופרך לומר סברת "משום מה כח כ"ד יפה". ומכח קושיות אלו נמצא, שעדיין דרוש ביאור והסברה בסברת מחלוקת ר"ג ור"פ.

ד.

ויוכן כ"ז בהקדים. דהנה, נחלקו הראשונים בהסברת דברי ר"פ (שהלכה כשיטתו, עיין: תוס' בסוגיין; רמב"ם (הל' שבועות ו, ה); טור והשו"ע (יו"ד ס"י בכה, יד)) שאמר שצריך לפרט את הנדר. האם פירוש הדבר הוא שצריך לפרט את הסיבה שגרמה לו לנדור, או שע"י שאומר את לשון הנדר עם התנאי, קיים בזה את פירוט הנדר לדברי ר"פ.

התוס' ר"ד (על אתר) כתב, וז"ל: "צריך לפרוט לו למה נדר הנדר הזה". ועד"ז כתב גם הריטב"א (נדרים סד, א) שהכוונה בכך שצריך לפרט את הנדר הוא "שיספר צורת כל הנדר והגורם שגרם לו לנדור". וכ"ה במאירי שכתב וז"ל: "שהחכם המתיר צריך

הנדר, דכוונתם היתה ללשון הנדר ולתנאי, ומהתנאי ולשון הנדר תוכן ממילא הסיבה שמחמתה נדרה (אם נהנית מכתובתי), וממילא יבין החכם שנדרה באיסור ולא יתיר לה את הנדר.

והנה, אפשר לומר דהסיבה לכך שלא סבר הש"ך כוונתי דהט"ז, הוא משום שסבר שדחוק הוא להעמיד את דברי כל הראשונים, שכוונתם באומרם שצריך לפרט את סיבת נדר, אינה כפשוטה, אלא הכוונה היא לפרש את התנאי שבנדר.

ובנוסף לדוחק בלשונם, דאי"מ כשי' הט"ז, דוחק להעמיד כל הראשונים בשיטה זו. שהרי כתב הריטב"א, וז"ל: "שיספר צורת כל הנדר, והגורם שגרם לו לנדור", ואיך אפשר לפרש גם שם, שהפירוש והגורם שגרם לו לנדור הוא פירוש התנאי, שהרי כבר כתב לפניו שצריך לפרט את צורת כל הנדר (כולל התנאי), ומה מוסיף לאח"י "והגורם שגרם לו לנדור", אלא ע"כ שאין הריטב"א סובר כדברי הט"ז. (וכ"מ ממ"ש המג"א (בסי' רכה, נח) על הט"ז, וכתב לתרץ שאלת הש"ך באופן אחר ולא כשיטת הט"ז).

אמנם, עדיין צ"ב מה יתרץ הש"ך על הגמ' שהביא הט"ז מהירושלמי ראי' לשיטתו, שמהסיפור שם משמע שאי"צ לפרט את סיבת הנדר, ורק לפרט את לשון הנדר עם תנאו (כשי' הט"ז)?

והנה, בנוסף לשתי קושיות הנ"ל צריך ביאור ברש"י (בסוגיין) שינוי לשונו הק', דכדעת ר"פ כתב רש"י (בר"ה צריך לפרט את הנדר) וז"ל "צריך לפרט היאך נדר הנדר הזה"; משא"כ בהסבירו את דעת הר"נ, שסבר "דאי אמרת צריך זימנן וכו'" כתב רש"י (בר"ה וחכם) וז"ל "הילכך לא יפרט על מה נדר וכו'".

וצ"ב מפני מה שינה רש"י בפירוש "צריך לפרט את הנדר" מהלשון של "היאך נדר" להלשון בהמשך "על

עצמו כשר, יין וצם תעניות וכדו', ולכן ברוב המקרים כבר יודע החכם את סיבת הנדר, וממילא אין צורך בפירוט הסיבה, ומסיים הש"ך שבמקרה שאינו נודר מסיבה זו (להתקרב לה', אתכפיא) צריך הוא לפרט את הנדר³.

והקשה עליו הט"ז מהמעשה המובא בירושלמי. אדם מסוים אסר ע"ע כגדר לשחק בקוביא, ולכסוף התחרט על נדרו ורצה להתירו אצל ר' יודן, וכשהגיע לפרט את נדרו שינה הנודר את לשון הנדר ואמר לר' יודן שנדר שלא להרויח, שאל אותו ר' יודן האם עשה בסדר שנדר (כדין). ולכסוף גילה אותו אדם לר' יודן שכוונתו היתה שלא לשחק בקוביא שהיא מעשה איסור ע"פ תורה, ומסיימת הגמ' שם שבירך ר' יודן שבחר בדברי חכמים שאמרו שצריך לפרט הנדר דאי לאו דפרטית לנדרך התרתיהו לך". ומסיק הט"ז מסיפור זה, דאם לא הי' רואה פלא בלשון הנודר, שנדר לא להרויח, לא הי' חוקר להגיע לסיבה שבשבילה נדר, וא"כ מוכח שלא צריך בכל פעם לפרט את הנדר. ועוד הסיק הט"ז שמלשונו "ברוך שבחר בדברי חכמים" נראה שסיפור זה הוי חידוש, ולכן בירך את החכמים דוקא במקרה זה, ואם איתא שבכל מקרה צריך החכם לדרוש למעם הנדר, סיבה שבשבילה נדר, איזה חידוש ישנו בסיפור זה דוקא שהורה ר"י לחכמים ברוך שבחר בדברי חכמים, הרי בכל המקרים צריך לחקור אדם הנודר לסיבת נדרו.

ולכן, נחלק הט"ז על הש"ך, וכתב שהפירוש "צריך לפרט את הנדר" הוא ללשון הנדר ותנאו, ולא לסיבה שבשבילה נדר. וכתב הט"ז, שזו גם דעתם של כל המפרשים שכתבו שצריך לפרש את סיבת

3 וכתב המג"א לתרץ (כדיעה השני המובא שם) שהעולם סמך על ההיתר של תוס' בערכין שלא צריך לפרט את סיבת הנדר ועיין שם.

וע"פ חקירה זו אפשר לכאורה לתת ביאור במחלוקת ר"נ ור"פ, שבזה גופא נחלקו.

ר"נ ס"ל שצריך לפרט את הסיבה שמחמתה הגיע האדם לנדר (דעה שני' בחקירתנו), היינו, המקרה שבגללו נדר נדר זה. ולאחר שצריך לפרט כולי האי יכול לצאת תקלת גיזו, היינו במקרה שהאשה לא יפרט את כל המקרה שבגללו נדרה (שלקחה כסף ויחשדו בה היתומין וכו'). לכן יכול להיות, שבמקרים מסוימים לא תפרט האשה את כל הנסיבות שמחמתם נדרה ו"חכם מאי דשמע מיפר", ותעבור האשה על האיסור, אע"פ שלא התירה לה החכם, מכיוון שלא פרטה לגמרי את מקרה נדרה.

משא"כ ר"פ חלק וסבר שהפירוש "צריך לפרט את הנדר" הוא כאופן הראשון בחקירה, שצריך לפרט את סיבת הנדר עצמו, כלומר הדבר שהביא את הנדר הזה לעולם. ובנדר"ד, האשה מצד עצמה אינה רוצה לנדור ומעדיפה לקבל את הכסף גם בלי נדר, וכל הסיבה שנודרת היא מחמת הכרח הבא מצד היתומים, ולכן כשמפרטת את סיבת הנדר, מפרטת היא, שזהו מחמת היתומים, ובנוסף לכך שצריכה לפרט את לשון הנדר בעצמו עם תנאיו. ובאופן אחר (כמובא לעיל) צריכה היא לפרט את פרטי הנדר, היאך נדרה, היינו, שצריכה לפרט כל הדברים הקשורים בנדר. דהיינו, לשון הנדר ודבר שהביא אותה לנדר.

ולפ"ז אפשר לומר שלשיטת ר"פ לא היתה קשה קושיית ר"נ "אי אמרת . . . זימנין דגיזו וכו'", מאחר שאין חשש דגיזו, כי בדבר המביא אין שייך שתגזו, כי מאחר שהיא דבר קטן ודורש ממנה החכם, וממילא אין איסור דגיזו, שתפרט מי הוא הגורם לה לנדור, והייבת היא לענות שזהו היתומין, כי אחרת לא יתיר לה החכם.

מה נדר". ובפרט ששינוי הנ"ל אינו רק שינוי לשוני, כ"א גם שינוי בתוכן הפשט "היאך נדר", האם הפשט הוא איך ה' הנדר הזה, ובאיוזה תנאים נדר הנדר הזה, משא"כ הלשון "על מה נדר" משמע, שצריך לפרט סיבת הנדר ועל איוזה מקרה ("על מה") נדר?

ו.

וי"ל הביאור בכל הנ"ל, ובתקדים. דהנה יש מקום לחקור בדעת המפרשים המצריכים לפרט את סיבת הנדר (הובאו שיטותיהם לעיל בדיעה ראשונה באות ג). האם כוונתם היא לסיבת הנדר, או סיבה של האשה שבגללה נדרה. כלומר, האם פירוש סיבת הנדר הוא לפרט את המניע שהביא את האדם לנדור, או שהפירוש הוא שצריכים לפרט את הסיבה, היינו המקרה שבגללו הגיע האדם לנדר זה.

ולחבנת הצדדים יש להביא דוגמא, ממקרה שאדם התעורר בהתעוררות להשי"ת, ומתוך כך נדר לסגף את עצמו בתעניות וסיגופים, ועי"כ להתקרב להקב"ה (דוגמא המובאת בש"ך). והנה, לאחר זמן התחרט על נדרו ובא אל החכם להתירו, באם נאמר שצריך לפרט את הסיבה שהביאה לנדר, צריך הוא לפרט שנדר זה בא מכיון שהתעורר בתשובה ורצה להתקרב לה. משא"כ באם נאמר שצריך הוא לפרט הסיבה לנדר, סיבת האדם, צריך הוא לפרט את מקרה התעוררות שמתוכו בא הוא לנדור נדר זה.

ובאור"א קצת וע"ד הנ"ל אפשר לחלק בכוונה לפרט את הנדר", האם צריך לפרט את תנאי הנדר שנדר, ואז עליו לפרט לשון הנדר, וכן מה או מי הביא אותו לנדר זה (ע"ד הפירוש הראשון שצריך לפרט את סיבת הנדר), או שעליו לפרט הסיבה של הנדר, היינו המקרה שמתוך כך הגיע לנדר זה (ע"ד הפירוש השני שצריך לפרט סיבת האדם).

לשחק בקוביא, לא הי' צורך לפרט הסיבה שהביאה לנדר כי מפורסמת היא לכל, שבגלל שקוביא אסורה רוצה הוא לא לעבור איסור ולהתקרב עי"כ לקב"ה. נמצא שהקב"ה הוא הגורם לו לנדר וזה כבר ידוע לחכם ע"י לשון הנדר. ורק בגלל החידוש דמקרה זה שאל החכם להתיר את הנדר (שלא הי' מובן מלשונו של האישי כמסופר שם).

ובזה תיושב גם קושיית החתם סופר (ועיין תירוץו שם וכן תירוץ המחצית השקל) בפשיטות טפי, שהרי שאל דלכאורה מצינו סתירה בדברי תוס', דבסוגיין כתב שצריך לפרט את סיבת הנדר (ומביא גם הגמ' להלן בעירובין לשיטתו), משא"כ בעירובין שרק צריך לפרש את לשון הנדר (שבכהן צריך הוא להגיד בלשון של פסול כדי שביין החכם ולא יתיר), ולא צריך לפרט את סיבת הנדר.

ולפי הנ"ל א"ש, די"ל שאזל תוס' לשיטתו, ובשני הסוגיות ס"ל שצריך לפרט את לשון הנדר ואת הסיבה שהביאה אותו, (כנ"ל) היינו הגורם שגם לו לנדר, אלא שבעירובין לא יועיל כל זה, מאחר שגם אם יפרט הסיבה שבגללה נדר, (החכמים) וגם את לשון הנדר, עדיין יבוא החכם להתיר את הנדר בגלל שאינו יודע שנדר על נשים הפסולות עליו, ולכן מוסיף תוס' שצריך להוסיף בלשון הנדר גופא לשון שמשמעותה איסור נשים הפסולות עליו, ולא חולק על פירוט סיבת הנדר.

.ז

ויש להוסיף ולהמתיק את שיטת ר"ג, ולומר הסיבה שבגללה נחלק הוא על ר"פ. דהנה ידועה החקירה בתנאי הנדר, אי הוי חלק מהנדר או פרט נפרד ממנו, כלומר, האם אומרים שהנדר חל רק בשעה שמתקיים התנאי, שאז הוי התנאי דבר קשור עם הנדר, שרק

ועפ"ז אפשר גם לכאר שינוי הלשוניות בפירוש רש"י שמתו שמדבר ברעת ר"פ (רב הונא לשיטתי' שצריך לפרט את הנדר) משתמש בלשון "היאך נדר הנדר הזה", דהיינו כאופן הראשון בחקירה שצריך לפרש את פרטי הנדר ואת הסיבה שבגללה הגיע נדר זה (היתומים), ולכן ממשיך רש"י ומבאר, וז"ל: "וכי מפרטה קמיה דליתומים נדרה וכך נדרה אם נהניתי מכתובתי כלום לא שרו לה". ואינו מזכיר כלל שצריך לפרש את סיבתה, היינו המקרה שבגללה נדרה.⁴ ולפי הנ"ל אתי שפיר שלדעת ר"פ אין צורך בפירוט סיבת הנדר.⁵

משא"כ ברש"י ד"ה "וחכם", שמבאר את דעת ר"פ, כותב וז"ל: "אינו מיפר אלא לדעת מה שישמע הילכך לא יפרט על מה נדר אלא יאמר כך נדרתי ואסרתי עלי פירות מין פלוני", עכ"ל. שמכיוון שעוסק רש"י בשיטת ר"ג שסובר שצריך לפרש את סיבת ומקרה הנדר, לכן משנה רש"י וכותב הלשון "על מה נדרה", היינו הסיבה והמקרה שבגללם נדרה.

ועד"ז אפשר לתרץ קושיית המ"ז מהירושלמי, והוא שברוב המקרים אינו צריך לפרש את הנדר, כיון שאינו צריך לפרש את המקרה שהביא לנדר בעת שהדבר המביא כבר מפורסם לחכם המתיר (שרוב הנדרים היום כפי' הש"ך הם איסורים שאסר על נפשו מחמת רצונו להתקרב להקב"ה). לא צריך הנודר לפרש יותר, ולכן אם אותו אחד הי' אומר שנדר

4 ואתי שפיר ללשון הרימב"א שכתב שצריך לפרט היינו "הגורם לו לנדר" דמשמע שצריך לפרט הסיבה של הנדר, היינו היתומים שהביאו אותה לנדר, ולא המקרה (סיבת האדם).

5 ולכן י"ל שלא הביא המג"א (סי' רכח, נח) את דעת רש"י (בתירוץ השני שם) בדעות שצריך לפרש את סיבת הנדר ועד"ז גם אפשר לכאר את דעת שאר הראשונים (רשב"א ורמב"ם) בתירוץ הראשון ועיין שם.

שצריך לפרט את הנדר, אין סברא ואפשרות שיפרט את התנאי, מאחר שאין לו קשר בכלל לנדר עצמו, ולכן הוצרך ר"נ להגיע לסברא של פירוט סיבת האדם שבגלל זה נדר, שבלי זה לא ימנע ממנו איסור שלא יפרש את תנאי הנדר, אבל עי"כ (שצריך לפרש את מקרה הנדר) התעוררה בעי' נוספת דגייז, ולכן דחה אפשרות זו ונשאר למסקנא דאין צריך לפרט את הנדר.

בקיומו חל הנדר; או שנאמר שחל הנדר מיד אלא שהתנאי הוא דבר צדדי שמונע ממנו את קיום הנדר, ובאופן הזה לא יעשה התנאי כחלק מהנדר אלא כדבר צדדי המונע ממנו קיום הנדר. משא"כ באופן הראשון שכל מהות הנדר קשורה בתנאי, שרק עי"כ חל הנדר.

ולפי"ז אפשר לבאר בדעת ר"נ, דס"ל דתנאי הנדר הוי דבר צדדי שאינו קשור בנדר עצמו, ולכן בעת

"וכל שום שיש לו" הסבר מה' רש"י ותוס'

(גיטין לד, ב)

הת' מנחם מענדל שי' ליפשיץ
הת' לוי יצחק שי' רבינוביץ'
תלמידים בישיבה

מקדים הסוגיא מגיטין לד גבי משנה שמו ושמה / מחלוקת ר"ת ובה"ג לגבי הלשון וכל שום / מבאר שיטת רש"י בזה / מקשה מדוע לא למד תוס' כרש"י שאז תרד קושיתו על בה"ג / לומד שקושית התורי"ד הוא הקושי בסברת רש"י שלכן חלק תוס' / מצריך ביאור בדעת רש"י / מביא דברי הרמב"ן והמאירי / מוכיח מדברי הצ"צ שלרש"י חוששים רק ללעז דבני העיר / מסביר הסברות בדעותיהם דרש"י ותוס' / מצריך ביאור בדעת רש"י שיחשוש ללעז הבעל / מבאר כהנ"ל / מרתין קו' תוס' על בה"ג / מביא דברי הב"ח על הבה"ג / מוציא נפק"מ בג' השיטות / ע"פ הסבר סברות המחלוקת מבאר מחלוקתם הב' בהמשך הסוגיא דאזלי לשיטותיהו.

של אדם אחר שיש לו שם וחניכה. לכך נראה לר"ת וכל שום שיש לו דקתני במתני', היינו כל שמותיו בפירוש, ותיקן ר"ת לכתוב בגט אני פלוני דמיתקרי כך וכך כדאמרי' בגמרא שרה וכו'".

והנה בפי' רש"י בר"ה "והוא דאתחזק" כתב, וז"ל: "אבל לא אתחזק כאן שיש לו שני שמות אין צריך לכתוב וכל שום שיש לו ואפי' נודע לאחר זמן שיש לו שם אחר הוי הגט כשר, שאין לנו אלא שם שקרא הוא לעצמו בפנינו והוחזק בו".

א"כ משמע מרש"י שכותבים את הלשון וכל שום שיש לו אבל רק כשאתחזק - כאשר יודעים באותו

.א

תנן במס' גיטין דף לד, ב: "בראשונה הי' משנה שמו ושמה שם עירו ושם עירה, התקין ר"ג הזקן שיהא כותב איש פלוני וכל שום שיש לו, אשה פלונית וכל שום שיש לה מפני תיקון העולם".

ובתוס' ד"ה וכל שום שיש לו כתב, וז"ל: "בטופסי גיטין של ה"ג כתוב, שצריך לכתוב בגט וכל שום וחניכה דאית לי ולאטראי, משמע שלשון זה היו כותבין בגט, ואין נראה לר"ת דזימנין דאתי לידי תקלה, כשאין לו אלא אותו שם הכתוב בגט, אין לו חניכה, וכשכותב בגט וכל שום וחניכה נראה זה הגט

עיר שיש לו ב' שמות, אבל לא איתחזק לא כותבים וכל שום שיש לו.

נמצאנו למדים ג' שימות בזה. (א) ש' תוס' דצריך לכתוב כל שם ושם. (ב). ש' הבה"ג שכותב "וכל שום שיש לו" תמיד ואפי' בלא איתחזק. (ג). ש' רש"י שכותב וכל שום וכו', רק כאשר איתחזק - היינו, שידועים שיש לו עוד שם, אך באם לא יודעים לא צריך לכתוב וכל שום שיש לו.

ב.

וצריך להבין מהו הכרח תוס' ללמוד שצריך לכתוב כל שם שיש לו, דהרי גם לשיטת רש"י לא קשיא מידי קושיות התוס' על הבה"ג, ולכאורה שיטת רש"י עדיפא, דכן משמע מלישנא דשמעתין "וכל שום שיש לה", וא"כ א"מ מדוע אינו סובר כרש"י.

וג"ל שהוקשה לתוס' קושיית התוס' ר"ד שכתב, וז"ל: "התקין ר"ג וכו', פי' כשהיו כותבים יוסף בלבר, ושולחים בא"י היו צריכים עדים להעיד שזהו יוחנן כמו שפירשנו, ויש לחוש שמא ימותו העדים או ילכו להם למדינת הים, ואח"כ יבוא הבעל ממדינת הים ויערער ויאמר לא נרשתי אני, שהרי שמי יוחנן, והם לא ידעו שבמדינת הים היו קורין לו יוסף, ויוציאו לעז על בניה מן השני, לפיכך התקינו שיהא כותב איש פלוני וכל שום שיש לו.

וג"ל שאין זה פתרון כמו שאנו עושים וכותבים בגט וכל שום וחניכה דאית לי, שאם כך התקין לכתוב לא הועיל כלום. שאם כתב במדינת הים יוסף וחניכה דאית לי, עדיין יכול לערער אם אין עדים שיכירוהו, שיכול לומר אני לא כתבתי זה הגט, שמה מועיל וכל שום דאית לי להוכיח כי זה כתבו שהרי שמו יוחנן ובגט כתוב יוסף. לפיכך ג"ל לפרש שכן התקין שיהו כותבים איש פלוני וכל שם שיש לו - כלומר שיכתבו

שני שמותיו וכו"ל.

וי"ל שלכן לא סבר תוס' כרש"י, כיון שהלשון "וכל שום" לא מוריד את הלעז.

וצריך להבין שיטת רש"י ובמה נחלקו.

ג.

והנה, הרמב"ן בשמעתין כתב, וז"ל: "וכשחוזר לעירו הוא מקלקל את אשתו ואומר לה שלא כתב לה מעולם, שאין זה שמו ולא שם עירו, ולא שהיה מתכוין לקלקל עליה מתחלה אלא כך הדבר מזדמן, ואפילו במורה נמי כיון שאין שמו של מקום אשתו נזכר בגט פסול הוא, דבעינן שמו ושמה ואין זה שם מובהק שלו, ולפיכך התקין ר"ג שיהא כותב איש פלוני וכל שם שיש לו, כלומר תקן שלא יהיו משנין שמותיהם, אלא יכתבו איש פלוני שמו הראשון של מקום אשתו, וכל שום שיש לו בשביל זה השם של מקום הכתיבה".

ובעין זה כתב המאירי, וז"ל: "ולפעמים היה חוזר למדינתו המוחזקים בו בשם אחר ואף על פי שמכל מקום היה הגט כשר היתה מדינה לועזת על שאין שמו המוחזק בניניהם כתוב בגט או רמזו בתוכו ומענגנים אותה עד שכמעט חוככים לומר שהוא ברין שינה שמו" משמע שהבעל הוא מי שמוציא הלעז ורק לזה חוששים.

ובחי' הצי"צ על הש"ס מכאד דברי רש"י, שישנם ב' הסברים מנין מגיע הלעז לדברי רש"י. (א) מבני אותה

1 ק"ק לשיטת התוס' ר"ד מה הועיל בתירוצו הרי עדיין יכול הבעל לבוא בטענה וודאית במקום שמכירים רק שם אחד ולטעון שהגט שכתוב בו גם שם אחר אינו גיטו, וי"ל שכשכותבים השמות כותבים גם המקום שנקראת בו השם (לדוגמא יהודה שבגליל הנקרא יוחנן ביהודה). ולפי"ז אין אפשרות להבעל הלויכה נגד האמת שהיא לא שמו.

לא יועיל "וכל שום כו" בקושיית התוס' רי"ד.
ואילו לרש"י לא קשה קו' התוס' רי"ד כיון שהוא
סובר (בנ"ל) שהלעז מגיע מבני העיר בלבד.
והטעם שרש"י לא סובר שנחשוש שיגיע לעז
גם מהבעל נ"ל שסובר כך מצד הדין שאין חשוד
לקלקלה.³

משא"כ תוס' סובר כהרמב"ן, שאפי' שמלכתחילה
לא חשוד לקלקלה, אבל כך הדבר מזדמן ואז כן
חשוד על כך.⁴ או כהמאירי שרק מעגנה עוד לפני
שהתחתנה, שלזה כן חשוד כיון שזה לא קלקול.

אך רש"י לא קיבל את שיטת המאירי, מכיון דדוחק
לומר שכל החשש הוא שמא יקלקלה לפני שהתחתנה,
ואת חידוש הרמב"ן אינו סובר, וע"כ הסביר רש"י
דהוי לעז של בני העיר שהוא לעז הרבה יותר שכיח
שיהי'.

ה.

ונראה לומר הסברת שיטת תוס', (ומדוע לא סבר
כרש"י, שהחשש הוא שהלעז מגיע מבני העיר):

תוס' הוה ס"ל שאפי' שמצוי לעז, אך מ"מ זה לעז
חלש, (מכיון שאולי בשעת הכתיבה הוא לא זכר
שיש לו עוד שם, ולכן לא כתבו) ואין צורך בשביל זה
להתקין, שאם לא כתב הגט יהיה פסול.

(ואע"פ שכתב תוס' מפורש (בר"ה והוא) "ויוציאו לעז
על בניה" אפ"ל בדוחק שמדובר אחרי שהבעל כבר
ערער ואז באים בני העיר ומוציאים את הלעז ודו"ק.

³ יש לחקור גם בדין אין חשוד לקלקלה אם פירושו שאינו חשוד
לגרום לה לאיסור של א"א או מצד שמע לעז שיוציא עלי' וכן
הגרימה לבני' שיהיו ממזרים.

⁴ ולכן לא חוששים שיבוא הבעל ויוציא שם קלקול על אשתו
שבני' הם ממזרים והיא תמיד היתה א"א.

העיר ששם יודעים שיש לו עוד שם בעיר אחרת,
וכיון שלא כתב את זה, חוששים שאין זה הוא, כיון
שיודעים שיש לו ב' שמות. (ב) מבני העיר השניה
שאינו מקום כתו"ג, חיישין שכשתלך לשם האשה
יוציא לעז שאין זה גיטה כי אין זה שם בעלה דהרי
פה מכירים אותה בשם השני.

ד.

ואולי י"ל בהסבר מחלוקתם, דנחלקו רש"י ותוס'
לאיזה לעז חוששים, דלרש"י חוששים רק ללעז שיצא
מבני העיר ולתוס' חוששים גם ללעז שיצא מהבעל.
ועפ"י אולי י"ל שזהו סברת מחלוקתם בלשון שתיקנו
- דרש"י סבר שהלעז מגיע רק מבני העיר, שטוענים
שאולי אין זה הבעל, וכיון שלא כתב כל שמותיו,
והם אינם מכירים את השם הנכתב - הנה לטענה
כזו מספיק "וכל שום", כי זה מוריד את הלעז, מכיון
שכשכותב וכל שום, משמעותה היא שישנה גם שם
נוסף ואז סר הלעז שלהם.

ואילו לתוס' שחוששים גם ללעז שיצא מהבעל, והרי
הלעז של הבעל זה לעז וודאי, כיון שהבעל יודע את
שמו, ומה הוא כתב, ואומר שאין זה שמו, וא"כ זה
לעז ודאי, ולזה לא יועיל "וכל שום דאית לי", כיון
שיאמר הבעל שאין זה שמו, וה"וכל שום" לא יעזור,²
כיון שאנו צריכים שידעו בוודאי שהוא נותן הגט.
ולכן צריך לכתוב כל שם ושם שיש לו.

דהיינו שרש"י סובר שהתקנה היא רק שנוכל להסיר
ערעור מבני העיר וכאשר יכתוב וכל שום שיש לו
יסור ערעורם, כיון שאנו רואים שקיים שם נוסף,
ולשיטת תוס' צריכים שמהגמ' יהי' מוכרח בודאי שזה
הבעל ולא אחר, מכיון שהלעז יכול להגיע גם מהבעל

ומעם הבה"ג יש שאורמים שהבה"ג סבר שכאשר מתקנים תקנה לעולם, תקנה זו נוהגת בכל המקרים כיון שלא חילקו חכמים.

ז.

הב"ח (במור סי' קכט ס"ד בד"ה ואיכא לתמוה) כתב, וז"ל: "ונראה דרבינו כותב כאן מה שעולה מן פשט סוגיית התלמוד, דכלא הוחזק בתרי שמי אי"צ לכתוב וכל שום דאף בה"ג מודה דכך, הלא לפי דיון התלמוד אלא דהעולם נוהגין חומרא לכתוב בכל גימין וכל שום מטעם שכתב הרא"ש, לפי שהגוים קוראים ליהודים הניכה קרובה ללשון עברי וכו'" וכמ"ש בסוס"ב. ומכאן משמע שבה"ג סובר כרש"י מדין התלמוד שכאשר לא התחזק אי"צ לכתוב, רק הוא חושש לחומרא של וכו'.

וי"ל שלפי מה שהסברנו לעיל בסברת ר"ת ובסברת רש"י י"ל נפק"מ בדלא הוחזק שכתב וכל שום דאית לי' (כשיש לו רק שם אחד). דלשיטת תוס' היות שצריך לדעת בוודאות שזה הבעל, וכעת יש חשש דשמא אין זה הבעל, ע"כ הגט פסול. ולרש"י שא"צ לדעת בוודאות, אלא מספיק שלא יבואו אנשי העיר להוציא לעז, שאין זה הבעל, ע"כ אע"פ שכתב "וכל שום כו'" יהיה כשר כי לא יוציאו לעז. ואולי לבה"ג לכתחילה צריך לכתוב לחומרא מצד הטעם שכתב הרא"ש אך אם בדיעבר לא כתב יהא כשר.

ח.

וי"ל שע"פ הסבר זה ביסוד מחלוקתם של ר"ת ורש"י יובן גם סברתם בהמשך הסוגיא כפי שמסביר שיטתם הצי"צ וזלה"ק: "וביאור ד' רש"י פי' בס' מכתב מאל"י שער ד' רס"י ב' דתקנת ר"ג היתה במי שהיה מגרש במקום אחד, ר"ל שכתבת הגט ונתניתו היתה במקום אחד לבד, אלא דבמדה"י ה"י לו שם אחר,

ואולי אפשר לחלק את הלעז של בני העיר לשני סוגים ע"פ ביאור הצי"צ שעל הש"ס (המובא לקמן) שפירש בדעת תוס' לשון הגמ' "דאתחזק בתרי שמי" שמוחזק הוא בשני שמות משונים, כלומר כלומר שהוא נקרא ביהודה בשם אחד בלבד, ובגליל מוכר הוא בשם השני בלבד, ולפי"ז י"ל שלעז של בני העיר מסוג הזה הוא באופן ודאי והיא ע"ד לעזו של הבעל שגם הוא טוען טענת וודאי ואינו דומה ללעזו של בני העיר שעליו דיבר רש"י מאחר ששם זהו רק טענת שמא כיון שהרי כאן במקום כתיבת הגט ידעינן ב' שמותיו ועיין עוד בצ"צ לקמן ואכ"מ.)

וא"כ, הוסבר בפרטות סברת מחלוקתם של רש"י ותוס'.

והנה בשאלת התוס' על הבה"ג "דאתי לידי תקלה" ישנם אחרונים המתרצים שבשיטת הבה"ג מכיון שנהי' נוסח שכותבים כן כבר בכל הגיטין, ולכן אין הוצאת לעז מאחר דאין זה מכריח שיש שם נוסף, וי"ל שתוס' לא קיבל תירוצם של האחרונים מכיון שהי' קשה לו, דאע"פ שאין בזה הוצאת לעז, מ"מ כתב שקר בגמ' (ע"ד הדין של מזויף מתוכו).

ו.

ושורש מחלוקתם נראה לומר שנחלקו במהות הפי' "תיקון העולם":

דלרש"י הכוונה היא לתקן כמה שיותר תקנות ואפי' במקומות שהחשש בהם מועט, וע"כ אפי' בחשש של לעז מסופק של בני העיר בלבד מתקנים תקנה.

ואילו לתוס' הפי' הוא מצד איכות התקנה- שאם לא נתקן כאן תקנה יצא תקלה גדולה לעולם- אז מתקנים תקנה, ולכן סובר תוס' שחוששין ללעזו של הבעל שהוא לעז וודאי, ואילו מהלעז של בני העיר בלבד לא היינו מתקנים.

בגליל. ושם של גליל אי"י ביהודה לכן אם גירש בא' מהם אינה מגורשת וכו'. אבל לא אתחזק בתרי שמי משונים מקום שאשתו עומד שם ממקום שעומד הבעל. וגירש בא' מהם כשר. כגון שהבעל ואשתו במקום אחד, או אפילו בשתי מקומות וקוראים אותו במקום שהבעל עומד כמו במקום שהאשה עומדת או בשם אחד או בשני שמות, שהשם הכתוב בנט קוראים אותו כן במקום שעומד ובמקום שהיא עומדת אע"פ שיש לו עוד שם אחר בשאר מקומות, כו', אפ"ה כשר דאין לחוש בלעז של שאר מקומות. ומ"מ לכתחילה צריך לכתוב גם שם של שאר מקומות. ואם שם הכתוב בנט קוראים אותו כן בכל המקומות יכול להיות שאף לכתחילה כשר, אע"פ שקוראים אותו בשאר מקומות גם בשם שני עכ"ל". עבלה"ק של הצי"צ.

וי"ל שזה תלוי בסברת מחלוקתם הנ"ל:

שלפי שיטת התוס' שהלעז מגיע מהבעל, אם ידעין שמו הנוסף, אין לחשוש, מכיון שהבעל לא יוכל להוציא לעז, שהרי ידעין שכך שמו. ואילו לשיטת רש"י שהלעז מגיע מבני העיר, ואם ידעין, הא גופא החשש שיוציאו לעז.

וכמו"כ ברין שיש לו שני שמות באותה העיר, ולא כתב אחד מהם - דלתוס' כשר בדיעבד, ולרש"י פסול מעיקר הדין (מדרבנן), י"ל שתוס' אול בזה לשיטתי שצריך מענה ודאית, וכיון שאין פה מענה ודאית כשר, ולרש"י הוששים אפי' למענה לא ודאית, ולכן פסול גם מעיקר הדין.

ובאותו השם היו קורין אותו שם לבר. וכשהיה מגרש בשם שהיה נקרא במקום הגירושין מעיקר הדין היה כשר גמור כיון דבאותו מקום לא היה נקרא בשם אחר זולתי זה כו". (וע"כ מפני הלעז התקין ר"ג כו) "וע"ז אמר ר"א והוא דאתחזק בתרי שמי. פי' שבמקום הגירושין אתחזק שיש לו שם אחר במדינת הים, הגם שכאן אינו נקרא באותו השם כלל. אבל אם לא נודע שיש לו שם אחר במדה"י וגרש בשמו אשר כאן הרי היא מגורשת גמורה. וכל זה כשלא נקרא כאן אלא בשם אחר לבר. והשם האחר נקרא במדה"י. אבל אם נקרא כאן בשם אחר ג"כ. הגם שאותו האחר אינו מורגל בפי הכל כי אם בפי מעוטי בני העיר אפ"ה יחוייב מעיקר הדין לכתוב פלוני וכל שום דאית ליה. והיינו עוברא דמרים ושרה עכ"ל המכמ"א" כו. "ושמה הב' היא שמת התוספת וסה"ת וסמ"ג. והוא שמפרשים דתקנת ר"ג ובריי" דקתני אינה מגורשת מיירי כשמו"כ הוא במדה"י, ומקום נתינה בא", ולא שהכו"נ הוא במדה"י כדפרישית לש"י רש"י. וכיון דמ"כ ומ"נ אינם במקום אחד, מש"ה אם כתב שם דמ"כ לחוד או דמ"נ לחוד אינה מגורשת. אלא צ"ל שם דמ"נ וכל שום על מ"כ ודייקו לה מברייתא עד שיגרש אשתו שביהודה (דהיינו מ"נ שהוא ביהודה ומ"כ הוא בגליל) בשמו שביהודה דוקא ושם גליל עמו כו'. ומ"ש רב אשי דהיינו דוקא בדאתחזק בתרי שמי אבל לא אתחזק לא. פי' בסה"ת סי' קכ"ו וז"ל כשהבעל עומד במקום אחד כגון ביהודה ואתחזק ל"י שני שמות משונים שביהודה קוראים אותו בשם אחד, ושם שקוראים אותו ביהודה אין יודעים אותו

בענין התם דיבור ודיבור הוא

(גיטין לב, ב)

הת' מנחם מענדל שי' מן

תלמיד בישיבה

מביא מחלוקת ר"ש ור"נ האם חוזר ומגרש בגט לאחר שביטל / מקדים שיטה א' שהמחלוקת היא האם נתכון לבטל הגט / מקשה דלפי"ו אי"מ מהלך הגמ' / שיטה ב' שהמחלוקת היא בגדר דלשמה אי צ"ל פעולה נמשכת ומקשה מתי הגמ' / שיטה ג' שהמחלוקת היא באפשרות ביטול מעשה קלישתא ודוחה דהעיקר חסר מן הספר / שיטת התורת גיטין שהמחלוקת היא בפסוק "וכתב" אי אזל על הסופר או על הבעל ודוחה מפשט הגמרא / הסברת המחלוקת ע"פ האם ניתן לבטל דיבור למפרע ודחייתה / מביא ב' גרסאות בתירוץ הגמרא / מבאר החילוק ביניהם / פסק הרמב"ם בזה / הסברת מהלך הגמרא לדעת הרמב"ם וישוּב הקושיות הנ"ל.

הוא אתי דיבור ומבטל דיבור, והכא, נהי דבטליה

לשליחותא דשליח, גיטא גופיה מי קא בטיל?!

המפרשים דנים בהה"א של הגמ', מה הם סברות המחלוקת של ר' נחמן ור' ששת, וכן מהי שאלת הגמ' ותשובתה, ומבארים בזה בכמה אופנים, וכדלקמן.

ישנה דרך ללמוד שסברות המחלוקת בהה"א בין ר"נ לר"ש הם, שלר"ש כשהבעל אמר לשליח גט שנתתי לך הרי זה בטל, הוא מתכוון לבטל את הגט, וא"כ אין באפשרותו לחזור ולגרש בו. משא"כ לר"נ כשאומר הבעל לשליח גט שנתתי לך הרי זה בטל, כוונתו היא לביטול השליחות אבל לא לביטול הגט - ולכן ניתן לחזור ולגרש בגט עצמו. ולפי"ו נמצא שבאם נדע כפי

.א

הגמ' בגיטין דף לב, ב דנה האם בעל שביטל גט קודם שהגיע ליד האשה, ולאחמ"כ התחרט יכול לגרש שוב באותו גט, או לא. וז"ל: חוזר ומגרש בו, או אינו חוזר ומגרש בו, רב נחמן אמר חוזר ומגרש בו, ורב ששת אמר אינו חוזר ומגרש בו, והלכתא כוותיה דרב נחמן. (שואלת הגמ') איני והא קי"ל הלכתא כוותיה דרבי יוחנן דאמר חוזרת? (וברשי" ד"ה "כר" יוחנן דאמר חוזרת" כ' לבאר השאלה, ד"בקדושין בפרק "האומר לחברו", אמר לאשה התקדשי לי במעות הללו לאחר שלשים, וחזרה בה בתוך שלשים, בטלו הקדושין, הואיל ובמלתן קודם שיהו חלין, (וא"כ) ה"נ ליבטיל גיטא?", ועונה הגמ') הכי השתא, התם דיבור ודיבור

ב.

ישנם שיטות בהסבר הגמרא, שהמחלוקת היא לא בכוונת הבעל כשמבטל את הגמ, (דהיינו, שבכוונתו גם לביטול הגמ וגם לביטול השליחות). אלא המחלוקת היא האם באפשרותו בכלל לבטל את הגמ - שיטת ר' ששת; או שא"א לבטל את הגמ עצמו אלא רק את השליחות - שיטת רב נחמן, ובשיטה זו עצמה מצינו כמה שיטות בהסברת העניין:

מחלוקתם היא, האם הדין שבגמ צ"ל הכוונה 'לשמה', הוא רק בכתיבה ובחתימה, שבכוונה זו נעשה הגמ כשר, או שהוא דין שהגמ צריך להיות מיוחד משעת הכתיבה ועד שעת נתינת הגמ לשם האשה. דלרב ששת זהו דין שחל עד שעת הנתינה, ולכן כיון שכוונת הלשמה שצ"ל בגמ לא נגמרה בשעת הכתיבה, אלא היא נמשכת עד הנתינה, ממילא ברנע שיבטל הכוונה דלשמה יבטל גם הגמ. משא"כ רב נחמן ס"ל, שדרושה כוונה דלשמה רק בשעת הכתיבה והחתימה. ולכן כיון שהדין של הלשמה כבר נפעל, א"א לבטל למפרע דבר שנפעל, וא"כ לא ניתן אח"כ לבטל את הגמ, שהרי הוא כבר קיים, וניתן לבטל רק את השליחות. (אמנם, לכו"ע את מעשה כתיבת הגמ עצמו ודאי שא"א לבטל - דדיבור לא מבטל מעשה, אלא שלר"ש כיון שעדיין קיום הגמ - שע"י כוונת הלשמה תלוי הוא בכוונתו, דצ"ל לשמה עד שעת הנתינה במילא הוא יכול לבטלו ע"י הפסק הכוונה).

והנה גם שיטה זו צריכה ביאור. דלפי פ"י זה שאלת הגמ' מקידושין היא, דשם חזינן דניתן לבטל את הדיבור למפרע, ואיך אומר ר"נ שכיון שנגמר הענין של לשמה (שהי' דרוש רק בשעת הכתיבה והחתימה) א"א לבטל את הגמ, והרי אפשר לבטל למפרע? וע"ז עונה הגמ' "הכי השתא . . . הכא נהי דבטליה לשליחותא דשליח, גיטא גופא מי קא בטלי".

מדברי הבעל שהתכוון לבטל את הגמ, הנה במקרה כזה גם לר"נ הגמ יהא בטל. היינו, שמחלוקתם אינה ביכולת לבטל את הגמ, דלכו"ע ביכולתו של הבעל לבטל הגמ, אלא המחלוקת היא למה התכוון הבעל, לביטול הגמ או לביטול השליחות.

וצלה"ב בזה: דהנה לפ"ז מהי שאלת הגמ' מקידושין - שהלכה כר"נ, והרי בקידושין כיון שהדבר היחיד שביכולת האשה לבטל, זה את הדיבור שהסכימה להתקדש, שהרי שם אין שליחות, א"כ מוכח שם, שזוהי גם כוונתה לביטול הדיבור, שהרי אין באפשרותה להתכוון לבטל השליחות. אבל אצלנו בגמ, הרי ישנם לבעל שתי אפשרויות, או לבטל את הגמ, או לבטל את השליחות, וא"כ אצלנו לא מוכרח שכוונתו בדבריו היא לבטל הגמ, שהרי יכול להיות שהוא התכוון לביטול השליחות, (שבוה נחלקו ר"נ ור"ש) וא"כ לא מובנת שאלת הגמ, שמדמים את הכוונה של קידושין לשל גירושין.

וכן בתשובת הגמ' צלה"ב: דסיום התשובה בגמ' לפי הגירסא המובאת אצלנו היא, "...גיטא מי קא בטלי?!". היינו הגמ' מת' שגמ' א"א לבטל. והרי לפי הבנה הנ"ל, לר"נ ניתן לבטל גמ, אלא שמדברי הבעל לא משמע שהתכוון לבטל הגמ אלא השליחות.

(אפי' לגירסת הר"ח - שגורס בתי' הגמ' "נהי דבטלי" מתורת שליחות מתורת גמ' מי קא בטלי", יוצא שהתירוץ הוא ששם ישנה רק אפשרות אחד לכוונת האשה, משא"כ בגמ שישנם שתי אפשרויות או לשליחות או לגמ שלכן אצלנו אפ"ל שכוונתו לבטל את הגמ. הנה גם לפ"י זה צלה"ב, וכי הגמרא לא ידעה זאת בהה"א שבגמ יש עוד אפשרות שלא בקידושין שאפשר לבטל את הגמ עצמו).

מעשה גמור וחזק, וא"כ אי"מ, שהרי העיקר חסר מן הספר, שהרי בשאלה היתה הגמרא צריכה להדגיש זאת, ומלשון הגמ' "שהכא . . . גיטא גופא מי קא במיל" לא משמע ענין זה כלל. בסגנון אחר: משמעות השאלה לפי הסבר זה היא, מדוע לא בטל הגט, וזה לא מוזכר כלל בלשון הגמרא.

ד.

התורת גיטין מסביר את המחלוקת בין ר"נ לר"ש באו"א: הפסוק שממנו לומדים את דיני גט הוא "וכתב לה ספר כריתות", והמחלוקת היא האם במילה "וכתב" מתכוונת התורה לבעל או לסופר. (היינו, דלכו"ע דיבור מבטל דיבור למפרע).

ומחלוקתם היא: שלר"נ המילה "וכתב" היא על הסופר, אלא שהסופר צריך לשמוע מהבעל שהוא רוצה לגרשה בכדי שהכתיבה תהיה לשמה, ולכן הסופר אינו צריך להיות שליח של הבעל, ולכן אין פה את הדיבור של מינוי השליחות, ואת מעשה הגט עצמו ודאי שא"א לבטל בדיבור, וא"כ אין אפשרות לבטל את הגט אלא רק את השליחות. ור"ש סבר שהמילה "וכתב" היא על הבעל, ולכן כשהסופר כותב הוא צ"ל שליח של הבעל כל זמן הכתיבה, ולכן באפשרות הבעל לבטל את הדיבור של מינוי השליח, ולכן סובר ר"ש שהגט בטל.

וקשה: (א) הרי הגמ' לא כותבת שמדובר שדוקא הסופר כתב את הגט ולא הבעל, וא"כ, במקרה שהבעל עצמו כותב נמצא שאין מחלוקת, כיון שאין פה דיבור שאפשר לבטלו. ודחוק ביותר לומר שפה מדובר דוקא כשהסופר כתב את הגט ולא הבעל, שהרי הגמרא אינה מחלקת.

(ב) קושיית הגמרא מקידושין אינה מובנת כלל. שהרי בקידושין ישנו דיבור ראשון שאותו בא הדיבור השני

ולפ"ו אי"מ מהו התי' של הגמ' "גיטא גופא מי קא במיל", הרי הגמ' הוכיחה מקידושין שאפשר לבטל את הדיבור למפרע, וא"כ גם בגט לכאורה צ"ל אפשרי לבטל את הלשמה למפרע, ובמילא הגט יתבטל.

ג.

ישנה סברה לומר (משמע קצת מהמהרש"א ד"ה ור"ש ששת), שהמחלוקת היא בנדר ההו"א שהגמ' הבינה שגט נקרא "מעשה קלישתא" (מעשה חלש) משום שזה מצד אחד לא דיבור אלא מעשה, ומצד שני המעשה עדיין לא נגמר. וא"כ ר"ש סבר שמעשה קלישתא היינו שסבר שזה כדיבור ולא כמעשה, אפשר לבטל ולכן הגט בטל. ור"נ סבר שמעשה קלישתא א"א לבטל שזה כמו מעשה ממש, ולכן הגט לא בטל אלא רק "השליחות במילה". ומסביר (לכאורה ע"פ המהרש"א) לפ"ו את מהלך הגמ', שהגמ' שואלת מקידושין, דשם משמע, שהדיבור הראשון שבו האשה מסכימה להתקדש הוא גם מעשה קלישתא, שהרי מצד אחד פועל חלות קידושין וא"כ הרי הוא קרוב למעשה, ומצד שני הרי החלות עדיין לא נפעל לגמרי. וא"כ, נמצא שהדיבור שבו האשה חוזרת מהסכמתה מבטל את הדיבור הראשון - שהוא מעשה קלישתא, וא"כ מוכח שדיבור יכול לבטל מעשה קלישתא, וא"כ מדוע אומר ר"נ שאינו מבטל. ועונה הגמ', שבקידושין דיבור יכול לבטל את הדיבור כי המעשה קלישתא עצמו הוא דיבור, משא"כ אצלנו שהגמ' לומדת למסקנא שגט הוא מעשה ממש, ולכן לפי ר"נ הדיבור לא יכול לבטל את מעשה הגט, שהוא בעצם מעשה ממש. ולכן אצלנו אומר ר"נ שהגט לא בטל אלא השליחות.

וצלה"ב, דלפ"ו נמצא, שכל ההבדל בין ההו"א למסקנא בגמ' הוא, שבהו"א חשבנו לר"נ שגט הוא מעשה קלישתא, ובמסקנא מתרצת הגמ' שגט הוא

דלפי גירסא זו הרי שלמסקנת הגמ' מדובר שכשביטול לא כיון הבעל לביטול הגמ' אלא לביטול השליח, וזו הסיבה שהגמ' לא בטל - ולכן חוזר ומגרש בו. אבל במקרה שאכן נדע שהבעל התכוון לבטל הגמ' עצמו, כגון שיפרש שברצונו לבטל הגמ', הנה במקרה זה הגמ' יתבטל.

הרמב"ן בחידושויו מקשה על גירסת הר"ח כמה שאלות:

(א) איך אפשר לומר שניתן לבטל את מעשה הגמ' - כפי שאפשר לבטל בקידושין אחר נתינת המעות את דיבור האשה - (המקרה המובא בגמ') והרי הגמ' הוא מעשה, וכמו שבספר תורה, לאחר שכתבו 'לשמה' אינו יכול לחזור בו, כיון שכבר כתב, א"כ גם כגמ' זהו מעשה, שהרי כבר כתב הגמ' לשמה, ואיך יכול לחזור בו.

קושיא נוספת היא, (ב) דלפי גירסת הר"ח הלשון בגמ' היתה צריכה להיות, "אי דבטלי לשליח הכא נמי דבטל, אלא הכא שליחותי דשליח בטלי", לגיטא גופא לא בטלי". (כוונת הדברים היא: דבאם כל ההבדל בין המובא מקידושין לסוגיין גבי גט מתבטא רק בכך שבגמ' לא היתה כוונתו לביטול הגמ' אלא לביטול השליח, א"כ הגמ' היתה צריכה לכתוב זאת בפירוש)

ולכן סבר הרמב"ן כגירסא המובאת בגמ' ולא כגירסת הר"ח, דלשיטתו גם למסקנא א"א לר"נ לבטל הגמ'.

ולכאורה קשה בדברי הרמב"ן, שאם כדבריו, שמסבירא אין אפשרות לבטל מעשה גמ', כמו שא"א לבטל מעשה של ס"ת, א"כ יוקשה איך הרמב"ן הבין את דיעת ר"ש שסובר - שלכו"ע אפשר לבטל את מעשה הגמ', ולכן אינו יכול לחזור ולגרש בו - והרי לשיטת הרמב"ן זה סותר את הדין המובא מס"ת?

לבטל, משא"כ אצלנו, הרי לר"נ שלא צריך שליחות לסופר הרי אין דיבור של שליחות שאותו אפשר לבטל, וא"כ איך מדמה הגמרא ורוצה שלר"נ הגמ' יהי בטל?

ה.

שיטה נוספת להסברת המחלוקת: די"ל שנחלקו האם ניתן לבטל דיבור למפרע. דלרב ששת אפשר לבטל את הדיבור (שמגלה שהגמ' נכתב לשמה, או את הדיבור של מינוי השליח) למפרע ע"י הדיבור ולכן בטל הגמ', ולר"נ אין אפשרות לבטל דיבור למפרע, ולכן א"א לבטל את הגמ' אלא רק את השליחות.

ועפ"ז מסביר המהרש"ל את מהלך הגמ', שהשאלה מקידושין היא, ששם ראינו שהדיבור מבטל למפרע את הדיבור הראשון - וא"כ, מקשה הגמרא, איך סובר ר"נ שהדיבור לא יכול לבטל למפרע.

אלא שלשיטה זו צלה"ב בתירוץ הגמרא, שאומרת שאצלנו אמנם השליחות יכולה להתבטל אבל הגמ' לא יכול להתבטל. הרי הא גופא קשיא, מהי אכן הסיבה לכך שבנדו"ד אין אפשרות לבטל את הדיבור של השליחות, או את כוונת הלשמה, והרי בשאלה הוכחנו מקידושין שניתן לבטל דיבור למפרע - וא"כ צלה"ב הפשט בתי הגמ'?

ו.

ויש לומר הביאור בכ"ז, ובהקדים:

מצינו בתשובת הגמ' ב' גרסאות. ישנה הגרסא (המובאת בגמ') שגורסת "נהי דבטלי לשליחותא דשליח, גיטא גופא מי קא בטלי", דלפי גירסא זו משמע שלמסקנת הגמ' הרי שלר"נ אין אפשרות לבטל גמ'. וישנה גירסת רבנו חננאל שגורס: "אבל הכא נהי דבטלי מתורת שליח מתורת גט מי בטלי",

זה מגלה שמעתה ואילך הגט לא לשם האשה, ולכן מתבטל הגט בדרך ממילא, כיון שצריך שער הנתינה היא בדעתו לשמה.

ואולי י"ל, שהסיבה שנחלק הרמב"ם על שיטת הרמב"ן היא מכה הקושיא שלפי הרמב"ן לא מובנת סברת ר"ש כנ"ל, וכן מכה זה שהי' קשה לו את הקושיות הנ"ל על השיטות הנ"ל בהבנת הגמ'. משא"כ לגירסת הר"ח זה יובן וכדלקמן.

ז.

ועפ"ז יש להסביר שיטת הרמב"ם בהסבר מהלך הסוגיא, וכדלקמן.

מעשה קלישתא הוא ענין הכולל בתוכו שתי פרטים, (א) מעשה - היינו, שהוא ענין הפועל חלות בעולם (שזו הגדרת מעשה). (ב) קלישתא - שפעולת החלות שלו עדיין לא נגמרה שלכן זה, מעשה קלישתא.

ועפ"ז יש לבאר בנמ' את מחלוקת ר"ש ור"ג לשיטת הרמב"ם: הרמב"ם למד שהכוונה דלשמה, היא פעולה נמשכת שגמר חלוצה הוא רק בנתינת הגט. ולכן סובר ש"הלשמה", כיון שמצד אחד הוא פועל חלות בגט - שיהא גט כשר, ומאידך החלות שלו לא נגמרת עד הנתינה. וא"כ יש לזה - (לפעולת הלשמה לפני שניתן הגט) גדר של מעשה קלישתא.

ועפ"ז תובן מחלוקת ר"ש ור"ג, דלפי ר"ש דיבור יכול לבטל מעשה קלישתא, ובמילא הוא יכול לבטל את הלשמה, וזה מגלה בדעתו "שמכאן ולהבא" הגט לא לשמה (כנ"ל לשיטת הרמב"ם), ולכן כיון שביטל את הגט אינו יכול לחזור ולגרש בו. (שהרי "אין לבטל למפרע" את הביטול). ולר"ג הדיבור אינו יכול לבטל מעשה קלישתא, ובמילא הוא לא יכול לבטל את פעולת הלשמה שהיא מעשה קלישתא, ולכן הגט לא בטל אלא רק השליחות של השליח, ולכן יכול לחזור

הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ו הכ"א) פוסק להלכה שבאם אומר הבעל בפירוש שכוונתו לבטל את הגט עצמו הרי שהגט בטל - (גם לר"ג שהרי דברי הרמב"ם הם להלכה - והלכה כר"ג). ולפי"ז יוצא שהרמב"ם גורס כגירסת הר"ח, שלגרסא זו ישנה אפשרות לבטל גט.

וצלח"כ בדבריו (א) קושיית הרמב"ן הנ"ל על גירסא זו. (ב) כן דרוש בירור מה מהלך הרמב"ם בהבנת סוגייתנו.

ואולי י"ל שהרמב"ם והרמב"ן נחלקו בגדר הכוונה "לשמה" שהוצרכנו בגמ', האם הוא פעולה נמשכת שצריכה להיות בגט בכל רגע ורגע משעת הכתיבה ועד לנתינתו (היינו, שבתחילת הכתיבה יכוון שהוא לשמה, ונמשכת כוונה זו עד הנתינה, אא"כ יבטלה). או שמספיקה הכוונה "לשמה" רק בעת כתיבת הגט, ולאחר שנכתב לשמה, הרי הוא גט כשר, ואין צורך יותר בשום כוונה.

ועפ"ז אפ"ל שהרמב"ן סובר כהאופן שה"לשמה" צריך להיות רק בשעת פעולת כתיבת הגט, וכשגומר לכתוב אינו יכול לבטל את הגט, ואינו נוגע אם עכשיו כבר אינו חפץ שהגט יהי' לשמה, מאחר והגט כבר נכתב. ולכן סובר שא"א לבטל את הלשמה מאחר שהפעולה (דיצירת הגט) נגמרה, (אלא שברור שגם הרמב"ן סובר שאין אפשרות לבטל את הגט למפרע, שהרי באל"כ היינו אומרים שלר"ש יבטל את הביטול, ויגרש בגט שכבר נפעל) וא"א לבטל למפרע דבר שפעולתו נגמרה - ולכן גרס הרמב"ן כגירסת המובאת בגמ', שא"א לבטל גט.

משא"כ הרמב"ם ס"ל כהאופן שכוונת הלשמה היא פעולה נמשכת עד לנתינת הגט, ולכן למד הרמב"ם שבאם כוונת הבעל לבטל את הגט, הרי בכוחו לבטלו, כיון שברגע שמבטל את ה"לשמה", בדיבור

ולגרש בו.

בהמשך לזה באה הגמרא ושואלת, שמצינו בקידושין שדיבור יכול לבטל מעשה קלישתא, שהרי הדיבור הראשון בו האשה הסכימה לקידושין פועל את חלות הקידושין (מעשה). ומצד שני החלות לא נגמרת עד לאחר שלושים יום (קלישתא). ורואים שכשהאשה חוזרת כדיבורה היא מבטלת את הדיבור הראשון - שהוא מעשה קלישתא. וא"כ, מוכח הדבר שדיבור מבטל מעשה קלישתא, וא"א לומר שלד"נ דיבור לא מבטל מעשה קלישתא.

ואכן בתירוץ, הגמרא אינה חוזרת מהעיקר הנלמד מקידושין, שדיבור יכול לבטל מעשה קלישתא, אלא היא מת' שיש הברל בין קידושין - שם לגמ' אצלינו: שבגמ', כשבא הבעל לבטל את גימ', יש לו ב' אפשרויות של ביטול, או את ביטול מחשבת הלשמה, שבזה יבטל את המעשה קלישתא; או את ביטול הדיבור לשליח, ולכן הסברא נותנת, שהדיבור יבוא ויבטל את הדיבור, שהרי מסתבר שדיבור יבטל את הדומה לו, ולא שדיבור יבטל מחשבת הפועלת מעשה קלוש'.

ובלשון הגמ': התם דיבור ודיבור הוא, אתי דיבור ומבטל דיבור. שסברת ר"נ היא שבקידושין דיבור מבטל דיבור, היינו שמבטל את דיבורה הראשון של האשה שאז כל הקידושין בטלים, ואותה הסברא שבקידושין ישנה גם בגמ': אבל הכא, נהי דבטלי מתורת שליח מתורת גמ' מי בטלי' (כניסת הר"ח), היינו שבגמ', הביטול מתורת שליח, בא מאותה סברא בקידושין, שבשמבטל ע"י "דיבור" - אזי הוא מבטל "דיבור", ולכן כשהבעל מבטל ע"י "דיבור" - נויש לנו ספק מה בכונתו לבטל מסתבר לומר שכונתו לבטל את "דיבור" מינוי השליח "מכאן ולהבא", שהרי בכל רגע ורגע, השליח הוא שליח מכה הדיבור - וע"י הדיבור של הביטול הוא מבטל את הדיבור של השליחות שפועל כל הזמן עד גמר השליחות. אלא ש"מתורת גמ' מי בטלי'", דכיון שבכדי לבטל גמ' הוא צריך לבטל את המעשה קלישתא, א"כ, מסתבר שבכונת הבעל "שהדיבור" יבטל את מינוי השליח, דיבור, "ולא את מחשבת" הלשמה שפועלת את כשרות הגמ', מעשה קלישתא.

ועפ"ז יורדות קושיות הרמב"ן, שמוכן איך אפשר לבטל גמ' - כיון שפועלת הלשמה נמשכת, וכן מובן הלשון בגמ', כנ"ל.

צורת ואופן הביטול שזה כדיבור ולכן יותר מסתבר שיבטל דיבור של שליחות.

1 ואולי אפ"ל שסברת ר"ש היא שר"ש סבר שכיון שהמילים "בטל גומא" הפשט המילולי הפשוט זה שהבעל מבטל את הגמ' וא"כ יותר משמע שהוא מבטל את הגמ' ולא את השליחות. ובאם נגדיר את המחלוקת. אז השאלה היא האם מסתכלים יותר על "פשט המילים" - ר"ש שאז המשמעות היא ביטול הגמ'. או שמסתכלים על

הסברת שיטתייהו דרב נחמן ורב ששת

(גיטין לב, ב)

הת' מנחם מענדל שי' מן
תלמיד בישיבה

מקדים דברי תוס' גבי ביטול הגט, וקושיית המהרש"א שדברי תוס' סתרי אהרדי / מביא חקירת הרעק"א בגדר "אין דבר שבערווה פחות משנים", ותירוץ הסתירה בתוס' / להבנת הענין מקדים איזה הקדמות, וביאור החת"ס בסוגיא דריש השולח / מקשה בבאורי הרע"א והחת"ס, והפשט במשנה / מבאר בהקדם הסוגיא דביטול גט, ויסוד מה' ר"נ ור"ש באם יכול לחזור ולגרש בגט / עפ"ז מבאר דברי תוס' בב' התירוצים, ומיישב השאלות בדבריו וקו' המהרש"א / ע"פ יסוד זה מבאר המחלוקת דר"נ ור"ש בפני כמה הי' מבטלו / מבאר המחלוקת בעומק יותר ומסכם השיטות / מסביר עפ"ז הבנה בראיית ר"נ לר"ש.

נחמן דאינו מבוטל. דאפילו קודם תקנת רבן גמליאל לא היה מבוטל, דדוקא בפני ג' לרב ששת מבוטל דליכא למיחש לממזרות, אבל בפני שנים דאיכא למיחש לממזרות לא. ולרב נחמן, אע"ג דבפני שנים איכא למיחש לממזרות כדאמרינן בסמוך "ואפ"ה הוי מבוטל מ"מ בפחות משנים דאיכא למיחש טפי, אינו מבוטל. ובהא אפי' רבי מודה דאמרינן מה כתב"ד יפה". עכ"ל. היינו, שלדעת תוס' הסיבה לכך שבאם ביטל הבעל את הגט (בפני שנים לר"ש, או) בפני אחד לר"נ, הגט אינו מבוטל גם כדיעבד, ואפי' לרבי, היא משום "דאיכא למיחש טפי לממזרות", ובוה גם רבי מודה דאמרינן "א"כ מה כתב"ד יפה", ואפקעינהו רבנן לקידושיהו.

א.

גמ' גיטין לב, ב: "איתמר בפני כמה הוא מבטלו (הגט), רב נחמן אמר בפני ב', רב ששת אמר בפני ג'. רב ששת אמר בפני ג', ב"ד קתני, ורב נחמן אמר בפני ב', לבי תרי נמי ב"ד קרי להו".

תוס' (בר"ה ור"נ אמר) כתב, וז"ל: "ואם תאמר, ומאי נפקא מינה, השתא בפלוגתא דרב נחמן ורב ששת בפני כמה מבטלו, הא (לעיל במשנה) תיקן רבן גמליאל שלא יהו עושין כן (אלא שיבטלו בפני השליח). ואומר ר"י, דנ"מ לרבי דאמר לקמן אם ביטלו מבוטל, ופסק לקמן (לג, ב) רב נחמן כוותי', ומודה רבי דאם ביטלו בפני ב' לרב ששת, או בפני אחד אפי' לרב

ב.

והנה, הגאון רבי עקיבא איגר מנסה (להסביר בדברי תוס' מדוע כשהבעל מבטל בפני השליח אינו צריך להביא שני עדים, משא"כ כשמבטל שלא בפניו. וכן) ליישב את קושיית המהרש"א ולתווך בין דברי התוס' בב' המקומות. ומקדים הרע"א חקירה בדיון "אין דבר שבערוה פחות משנים", שישנם ב' אפשרויות ללמוד בגדר פעולת ב' העדים בדבר שבערוה: (א) העדים הם הפועלים חלות המעשה שנעשה לעיניהם, כגון כמעשה גירושין וקידושין, שבאם לא נעשה בפני שני עדים, אזי אפי' אם הבעל והאשה מודים שהמעשה נעשה, הדיון הוא שלא חלו הקידושין או הגירושין. ובאופן אחר י"ל, (ב) שהעדים פועלים רק את בירור המעשה, דהיינו שהמעשה חל מצד עצמו ללא עדים, אלא שבכדי שהב"ד יוכלו לפסוק דין ע"פ מעשה זה הרי צריכים לזה שני עדים שיבררו שאכן נעשה המעשה!¹

ולפי"ז מתרץ הרע"א את הסתירה בדברי תוס', דגבין דין ביטול הגט אזלי תוס' כאפשרות הב' הנ"ל (כיון שהביטול אינו ענין מעשה וחלות, אלא רק ענין ביטול וסילוק). שהמעשה חל, אלא שצריך שני עדים ע"מ לברר שהמעשה נעשה,² ואשר ע"כ, במקרה ד"אמר לעשרה" שביטל "בפני אחד" מהשלוחים את הגט, "הרי שמוטל על השליח" (לשון הרע"א) שלא למסור את הגט לאשה. (שהרי השליח יודע שהיה ביטול). ואין בזה את החסרון "דאין דבר שבערוה וכו'", כיון שהביטול הרי חל, (אלא שביורר הדיון אין פה כיון שאין שני עדים). והשליח עצמו יודע מהביטול, ולא

והנה, איתא בהמשך הסוגיא (לג, א) בזה"ל: "תנו רבנן אמר לעשרה כתבו גט לאשתי, יכול לבטל זה שלא בפני זה, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר, אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה. במאי קמיפלגי, בעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה קמיפלגי, רבי סבר עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה, ואי אזלי הנך כתבי ויהבי, ליכתבו וליתבו וכו'" (דאזלי הנך דלא בטיל קמייהו וכתבי ויהבי לה ואזלא ומינסבא, שפיר קא מינסבא. רש"י).

ובתוס' שם (ד"ה רבי סבר) כ', וז"ל: "וא"ת, מנא ליה להש"ס דסבר לא בטלה כולה, ויכול לבטל היינו אפי' לכתחילה, דילמא סבר בטלה כולה, ואפילו הכי יכול לבטל בדיעבד, דהא לעיל אית ליה בטלו מבוטל . וי"ל דמשמע ליה מילתא דרבי דיכול לבטל אפי' בפני אחד, אע"ג דאין דבר שבערוה פחות משנים, כיון שלשליח עצמו אומר שהוא מבטלו, הוא מבטל. אי"נ, וכו'".

ומקשה המהרש"א, דמדברי תוס' אלו (ששואל בתרצו איך הגמ' הבינה ברעת רבי שיכול לבטל אפי' בפני אחד, והרי אין דבר שבערוה פחות משנים, וע"ז תוס' עונה, שכיון שמדובר פה שהבעל מבטל בפני השליח, לכן לא צריך שני עדים בשעת הביטול), משמע, שביטול גמ', יש בו משום הדיון של אין דבר שבערוה פחות משנים. וא"כ המעם שא"א (גם לדעת רבי) לבטל בפני אחד, הוא לא מצד התקנה דאיכא למיחש טפי למזורות, אלא מעיקר הדיון דאין דבר שבערוה פחות משנים. ואילו מדברי התוס' בד"ה ור"נ משמע, שזה שאינו יכול לבטל בפני אחד הוא מצד התקנה דאיכא למיחש למזורות. ועל כך נשאר המהרש"א בצ"ע.

1 ע"ד אשה שזינתה, שנאסרת על בעלה גם ללא שני עדים, אלא שכדי לדון בזה צריך הכי"ד שני עדים.

2 וכנ"ל שכדי לדון בזה - לדוגמא כשהאשה זינתה - א"א לדון אותה למיתה ללא שני עדים שיעשו בירור.

יתן הגמט.

זה, ואי בטלה כולה, אפילו רכי מודה דאינו מבטל אפילו בדיעבד כדפרישי' לעיל דדוקא בפני ג' לרב ששת או בפני³ שנים ביחד לרב נחמן הוא דמבטל⁴. עב"ל.

(ב) לשון המשנה (לב, א): "השולח גט לאשתו והגיע בשליח או ששלח אחריו שליח, ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא, הרי זה בטל. קידם אצל אשתו . . הרי זה בטל".

(ג) בגמ' שם: "הגיעו לא קתני אלא הגיע ואפילו ממילא ולא אמרינן לצעורה הוא דקא מיכוין . . קדם הוא אצל אשתו למה לי, מהו דתימא כי לא אמרינן לצעורה קא מיכוין הני מילי לשליח, אבל לדידה ודאי לצעורה קא מיכוין, קא משמע לן (שהביטול חל והגמט בטל)".

(ד) בתוס' (ד"ה ולא אמרינן) שם כתב, וז"ל: "וא"ת, פשיטא שהוא בטל, היאך היה לנו לומר שאינו בטל, והוא עומד וצוות, וי"ל, דהוה אמינא כיון שאינו מביא עדים על כך א"כ אינו רוצה לבטלו. א"נ, הוה חיישינן להחמיר משום דלמא לצעורה קא מיכוין, קמ"ל דלא חיישינן". עב"ל.

והנה החת"ס בסוגיין למד, שבת' הראשון סובר תוס' (ד"ה ולא אמרינן) כתי' הראשון בתוד"ה רבי, דכיון שרואים שסבירא לי' שכשמבטל בפני שליח אין צריך שני עדים, (שהרי כך מוקים תוס' את הדין במשנה, שמדובר שהביטול נעשה ללא עדים.) אלא אפי' בלא שני עדים הביטול חל, דזוהי סברת הת' הראשון בתוד"ה רבי הנ"ל, שבביטול בפני שליח אין צורך בב' עדים (מצד אין דבר שבערוה כו'). ובת' השני (בתוד"ה רבי) שסובר שגם כשהביטול נעשה בפני

(ובזה גם מסביר הרע"א בתוס', מדוע כשהביטול נעשה בפני השליח אזי א"צ בשני עדים, משא"כ כשהביטול נעשה שלא בפני השליח, שצריך שני עדים, דע"פ הנ"ל י"ל, דכיון שהביטול נעשה שלא בפני השליח, אף שלמעשה הביטול חל, מ"מ, הרי השליח עצמו אינו מודע לכך שהבעל ביטל, ולא ימנע מלתת הגמט לאשה, וכיון שבשעת הביטול לא היו שני עדים, (וא"כ אין בירור, וב"ד אינם יכולים לדון שהיה בוודאות ביטול), יוצר ספק האם האשה מגורשת או לא. ולכן בביטול שלא בפני השליח הצריכו שני עדים. משא"כ כשהביטול היה בפני השליח, אז השליח מצדו לא ימסור את הגמט כיון שהוא יודע שהגמט בטל).

משא"כ בתוד"ה ור"ג, דשם איירי כשמבטל את הגמט בפני אחד שאינו שלוחו, י"ל דהכוונה בזה היא, דאיירי כשהבעל מבטל בפניו, ולאחמ"כ מודיע לב' עדים שביטול בפניו, דמצד החזקות - הרי הביטול חל אפי' כשביטל בפני אחד, ומצד "אין דבר שבערוה פחות משנים", ג"כ אין חסרון, כי העדים יאמינוהו, שהרי בידו לבטל את הגמט שוב בפניהם. וע"ז מוכרחים תוס' לומר שהחסרון בביטולו בפני אחד הוא, רק מצד התקנה דחשש ממזרות, דכיון שאין קול לביטול כזה - לא חל הביטול.

ודוחה רע"ק איגר את תירוצו (ואכ"מ), ונשאר גם הוא בצ"ע בשאלת המהרש"א.

ג.

ויש לבאר דברי התוס' ובהקדים כמה הקדמות:

(א) ז"ל תוס' (ד"ה רבי סבר, לג, א) הנ"ל, בתירוצו השני: "א"נ, אפי' לא מהני (בביטול בפני השליח) בלא שנים, מ"מ, יכול לבטל בפני ב' זה שלא בפני

3 כיון שדוקא כשהם שנים ביחד, יש לזה קול, ולא כשהם נפרדים זה מזה.

לא, וכיון שכך, הרי שהגט לא יהא בטל - מבחי' בירור הדין (וכנ"ל, לדוגמא, שאם זינתה שלא נוכל לדונה למוות). וצ"ע, שהרי מהמילים "הרי זה בטל" משמע, שהגט בטל לכל דבר? (דהיינו שיש פה גם בירור שהגט בטל. ובאם האשה תזנה, הרי שב"ד ידונו אותה למיתה).

(ג) גם צלה"ב, דכל ההסבר הנ"ל בנוגע לביטול בפני שליח, מועיל לכאורה רק לגבי זה שעל השליח מוטל שלא למסור את הגט, כיון שהוא עצמו יודע שהגט בטל, אבל לגבי הבירור - אין פה בירור. וא"כ הרי בסיפא של המשנה, דקידם הבעל (את השליח והלך) אצל אשתו וביטל בפניו (ללא שני עדים) את הגט, הרי זה בטל. - צ"ל שעל האשה מוטל שלא לקבל את הגט, (ע"ד שעל השליח מוטל, כשמבטלים בפניו, שלא למסור). כיון שהיא יודעת שהיה ביטול, ושהביטול חל, אם היא תקבל את הגט, הרי כיון שאין בירור על הביטול, כי לא היה פה שני עדים, אז יוצר ספק לגבי עצם הביטול של הגט אם כ"ד ידונו אותה, וכן יוצר ספק לאנשים אחרים אם האשה מגורשת או לא.

וצ"ע, שהרי מהלשון במשנה "הרי זה בטל", משמע, שגט זה בטל לגמרי גם מצד הבירור. (דהיינו, שהאשה יכולה לקבל את הגט מיד השליח לכתחילה, כיון שאין לגט שום חלות של גט, שהרי הוא בטל. ואם אכן היא תקח את הגט, והיא תזנה היא תתחייב מיתה, וכן הבעל יתחייב מיתה, וכיו"ב). ולא משמע לכאורה, שהביטול בעצמו חל, אבל בירור לגביו אין פה, וא"כ אין לאחרים - (ולכ"ד) וודאות אם היא מגורשת או

שליח לא מהני הביטול אלא בפני שנים, ע"כ סבירא ל' כתי' השני בתור"ה ולא אמרינן שהפשט בגמ' בהה"א - שלציעורי' קא מיכוון, הוא רק שחיישינן שלציעורי' קא מיכוון, ומדובר שאכן ביטול בפני שני עדים את הגט.

ד.

וצ"ע בדברי הרע"א והחת"ס הנ"ל:

(א) דהנה, הסברא כתי' הראשון בתור"ה רבי סבר היא, שכיון שהביטול נעשה בפני השליח - לכן אין פה דבר שבערוה (והסיבה לכך היא, שכיון שהשליח עצמו יודע שהיה ביטול, לכן אסור לו למסור את הגט. (כיון שהביטול חל, למרות שבירור דין אין פה)). אבל בביטול שלא בפני שליח, אלא בפני אדם אחר, הרי שהבעל צריך לשני עדים כדי שיהא בירור שאכן הי' ביטול.

וצ"ע, שהרי רע"א דחה תי' זה על שאלת המהרש"א הנ"ל, וא"כ שאלת המהרש"א (אודות הסתירה בין תור"ה ור"נ בסוף התוס', לבין תור"ה רבי בשאלתו כתי' הראשון, וכן הסבר הרע"א בתוס' בנוגע להבדל בין ביטול בפני שליח לביטול שלא בפניו) בעינא עומדת.

(ב) ועוד צלה"ב, שהרי לפי הסבר הרע"א הנ"ל, משמע דלהתרוץ היא' בתוס', שמ"ש במשנה שכשביטול בפני השליח (ללא שני עדים) הגט בטל, הפשט בזה הוא רק שהביטול עצמו חל (שלכן על השליח מוטל שלא למסור את הגט), אבל ודאי שאין כאן בירור, שהרי לזה צריך שני עדים, ולפי"ז נמצא שבאם השליח בכ"ז הלך ונתן את הגט לאשה - (למרות שהי' מוטל עליו שלא למסור את הגט), כיון שאין בזה בירור שהי' ביטול, א"כ למעשה היא נמצאת ספק מגורשת, שהרי ספק אם הי' ביטול או

4 דלפי כתי' הראשון בתוס' ד"ה ולא אמרינן, הרי כל הסיבה שהי' מקום לומר שלציעורי' קא מיכוון, אע"פ שהוא (הבעל) עומד וצוות, זה משום שהבעל לא הביא עדים וא"כ גם מסיפא שאומרים בגמ' שלציעורי' קא מיכוון, מדובר שהבעל לא הביא עדים.

לא, ודינה בספק.

ה.

ואולי י"ל הפשט בדברי תוס' ד"ה רבי סבר, בתירוץ הראשון, והוא, שהגמ' הבינה בדברי רבי, דמה שסובר רבי "שיכול לבטל זה שלא בפני זה", הוא אפי' כשמבטל בפני אחד מהשלוחים. וע"ז בא תוס' ושואל, דלכאורה, איך הבינה הגמ' בדברי רבי שהפשט ביכול לבטל, הוא, שהבעל יכול לבטל אפי' בפני אחד, והלא אין דבר שבערוה פחות "משנים"? וע"ז תירץ תוס', שכיון שכשמבטל בפני השליח עצמו - ללא ב' עדים, אזי הדין הוא שהביטול חל (דין זה מובא להלן), א"כ מוכח מזה, שאין בביטול הגמ' משום דבר שבערוה, ולכן לא צריך ב' עדים.

וההסברה בזה היא בהקדים:

הגמרא (בדף לב, ב) מביאה מחלוקת בין ר"נ לר"ש, האם כשביטל הבעל את הגט באחד האופנים המובאים במשנה, יכול הבעל לחזור ולגרש בגט שביטל או לא. דלר"ש, אין אפשרות לחזור ולגרש בגט שביטל, דכיון שהביטול של הבעל חל בגוף הגמ', ממילא בטל גוף הגמ', ושוב אינו יכול לגרש בו. ור"נ סובר שחזור ומגרש בו, דכיון דלשיטתו ביטול הבעל אינו חל בגוף הגמ', אלא הוא פועל לבטל רק את שליחות השליח. ולכן כיון שהגט עצמו אינו בטל, ניתן לחזור ולגרש בו. והגמ' פוסקת שם דהלכתא כר"נ, שיכול לחזור ולגרש בו.

וכיון שהלכה כר"נ, שכשהבעל מבטל את הגמ', אין הביטול חל בגוף הגמ', אלא הוא רק פועל שלא תהי' דרך ואפשרות להעביר את הגט לאשה דרך השליח. אבל הגט עצמו אינו בטל, ולכן הבעל יכול לחזור ולגרש בו, שזה מוכיח שחלות הגט נשארה כמו לפני הביטול. וא"כ, למד תוס' (בר"ה

רבי סבר) בתי' הראשון, שביטול הגמ', כיון שזה לא נקרא דבר שבערוה, לכן לא צריך שני עדים בשביל זה, אלא מספיק עד אחד. (ולדוגמא: ראובן מסכם עם שמעון לתרום כסאות למוסד כל שהוא, מדגם מסויים, והמפעל המייצר את הדגם המסוכם נסגר, שפשוט שבעל המפעל לא בא ופעל שההסכם בין ראובן לשמעון התבטל כלא הי', אלא הוא גרם שאין דרך לקיים את ההסכם כיון שהמפעל נסגר. דהיינו שבעקיפין הוא הוא גורם לאי-קיום ההסכם, וכן בביטול שליחות שהבעל רק פועל שאין דרך להעביר לאשה את הגט, דרך שליח זה. אבל הוא אינו מבטל את גוף הגמ'). וא"כ, עפ"ז תוס' למד, שבין בביטול בפני שליח ובין בביטול שלא בפני שליח, אי"צ שני עדים, כיון שאין לביטול גט גדר של דבר שבערוה.

ו.

וי"ל דהוכחתו של תוס' לכך שאין לביטול השליחות גדר של דבר שבערוה, (כר"נ), היא מכך (שתוס' בתי' הראשון אזל לשיטתי' בתוד"ה ולא אמרינן בתי' הראשון, דשם לומד תוס') שהפשט במה שכתבה הגמ' "לציעורי" קא מכוין" הוא, שהי' מקום לומר בודאות שלציעורי" קא מכוין.

ועפ"ז, מכרח שאלתו שם הי' חייב התוס' ללמוד ד(הא דלא אמרינן במשנה שהבעל ביטל בפני עדים, הוא משום ש)מדובר במשנה שהבעל ביטל שלא בפני ב' עדים. ועפ"ז מוכח, שזה שלמעשה הדין במשנה במקרה הזה הוא, שהגט אכן בטל, הוא כסברא הנ"ל, שביטול שליחות לא חשיב דבר שבערוה (כיון שהוא רק גורם שלא יהיה דרך לנתינת הגט, ולא שפועל חלות בגט עצמו). וזו הסיבה שאי"צ שני עדים לביטול הגמ'. ועפ"ז לא קשה מידי בגמ' הקושיות הנ"ל, דכיון שתוס' סובר ש"לא צריך לכתחילה שני עדים בביטול גט (מצד דבר שבערוה) - הן כשמבטל

מקום לחשוש שלציעורי קא מכוי, ומדובר באמת שהביא שני עדים כיון שביטול שליחות כן הוי דבר שבערוה.

ולסיכום: הלכה כר"ג שחזור ומגרש - דלפי"ז ביטול הבעל - פועל רק את ביטול השליחות, ולכן; לתי הראשון בתוס' ביטול שליחות לא נקרא פעולה בדבר שבערוה, ולכן לא צריך שני עדים לביטול גמ. משא"כ, לתי השני בתוס', גם ביטול שליחות נקרא דבר שבערוה, ולכן גם בביטול גמ יצטרכו ב' עדים. - וב' תירוצים אלו אזלי לשיטתיהו בב' התי' בתוד"ה ולא אמרינן.

ועפ"ז אפשר לתי' ברא"פ את קושיית המהרש"א הנ"ל (לגבי הסתירה בין תוד"ה ור"ג לתוד"ה רבי סבר), דצ"ל שאדרבה, לא רק שהם אינם סותרים, אלא "שתוס' ד"ה ור"ג אמר, סבר כתי' הראשון בתוד"ה רבי". היינו, שביטול (שליחות) זה לא דבר שבערוה, וא"כ מעיקר הדין (של אין דבר שבערוה פחות משנים), ה"א אפשר לבטל בפני אחד, ורק משום התקנה דבראשונה שתקנו משום ממזרים, א"א לבטל בפני אדם אחד.

ז.

ועפ"ז אפשר להבין את סברות מחלוקתם של ר"ג לר"ש, לגבי מחלוקתם (השני' ברף לב, ב) "בפני כמה מבטלו", דר"ש סבר שצריך לבטל בפני שלושה אנשים, ולשיטתו שגדר בי"ד הוא ג' אנשים. ור"ג, שסובר שאפשר לבטל אפי' בפני שנים, משום שגם שני אנשים נקראים בי"ד, (תוד"ה ור"ג לומד, שר"ג לא חולק על ר"ש שאפשר לבטל בפני שנים משום שסובר ששנים שדנו דינהם דין (ומוכיח זאת מרבא ואכ"מ) אלא נחלק בעצם זה שלשני אנשים קוראים בי"ד לשיטת ר"ג, שא"כ, הרי שאפשר ללמוד שמה

בפני אשתו והן בפני השליח והן בפני כל אדם אחר, הוא מפני שביטול גמ לא הוי דבר שבערוה.

(ועפ"ז מובן; א) שבאמת אין הברל בין ביטול בפני השליח לביטול שלא בפניו. (ב) הביטול פועל שיהא גם כידור שהגמ התבטל. כי לא צריך שני עדים בשביל הכידור. (ג) ולכן אם האשה תזנה תתחייב בוודאות מיתה).

ובלשון התוס': "אע"ג דאין דבר שבערוה פחות משנים) כיון שלשליח עצמו אומר שהוא מבטלו, הוא מבטל", דכוונת התוס' לומר בזה, שאין בביטול הגמ (שליחות) משום דבר שבערוה (משום סברא הנ"ל), וההוכחה לזה היא, (כנ"ל, מהדין במשנה) שהרי אם הבעל מבטל את השליח עצמו (היינו, שלא בפני שני עדים), השליח בטל, דמוכח מזה שביטול גמ לא הוי דבר שבערוה⁵. היינו, דאת סברת התי', שאין לביטול הגמ גדר של דבר שבערוה, תוס' טומן בהוכחה שמביא מהדין במשנה.

ואולי י"ל, שבת"י השני (בתוד"ה רבי סבר), נחלק תוס' על תי' הראשון, וסבר שגם לר"ג, שביטול הגמ פועל רק לגבי ביטול השליחות, בכ"ז זה נקרא דבר שבערוה, ולכן בעי שני עדים, (ואפי' אם הביטול היה בפני השליח) - ותי' זה הוי לשיטתי, (שאין הוכחה מהדין הנ"ל במשנה - שביטול הגמ זה לא דבר שבערוה משום), שסבר כתי' השני בתוד"ה ולא אמרינן, שהפשט בנמ' "לציעורי קא מכוי" הוא, שהי'

5 וצ"ע דלפי"ז אולי ה" מתאים שתוס' יכתוב "כיון שכשמבטל בפני השליח הוא מבטל" (ראו משמע טפי דכוונת התוס' היא להביא הוכחה מהמקרה שבמשנה. ובוה לטמון את סברת התי'). אך אפ"ל כן כנ"ל בדברי תוס', ובפרט שעפ"ז מת' כמה קושיות, דלפי שיטת הלומדים יש חילוק בין בפניו ללא בפניו לא מובן מדוע יש חילוק, וכן את קושיית המהרש"א הנ"ל, (וכנ"ל ברע"א שדוחה את הסברא שמביא ונשאר בקושיית המהרש"א).

שא"א לבטל בפני אדם אחד (כי איכא למיחש טפי למזורים), אלא בפני שנים.

ועפ"ז אתי שפיר שכשמביאה הנמרא את הסברות ממשמעות המילה ב"ד, אינה כותבת בלשון "במאי פליגי", לפני שמביאה את מחלוקתם במשמעות המילה ב"ד, דכיון שהסברות במשמעות המילה ב"ד, הם רק הוכחות מהלשון, אבל סברות המחלוקת הם כנ"ל. ולכן הנמ" לא מביאה פה את המילים במאי פליגי.

ח.

ואולי י"ל הביאור בזה באופן אחר, דלפי התי' השני בתוד"ה רבי, שסבר שגם לר"נ (שביטול הגט - פועל רק) ביטול שליחות, זה נקרא דבר שבערוה. סברות המחלוקת בפני כמה הוא מכטלו הם: שר"נ סבר, שמה שכתוב במשנה, ש"בראשונה הי' עושה ב"ד, ומכטלו בפניהם", לא הפשט הוא ש"בראשונה היתה תקנה כזאת", אלא ש"כך למעשה היו עושים" ונוהגים בראשונה, והסיבה שכך היו עושים, זה לא משום תקנה, אלא מעיקר הדין של "אין דבר שבערוה פחות משנים", - שלכן בראשונה הי' מכטל בפני ב"ד של שני אנשים, ונלפ"ז צ"ל שמה שכתוב במשנה - "בראשונה היה עושה ב"ד..." ולא כתוב בפני שני אנשים, הפשט בזה הוא, כי צריך ששני האנשים יהיו "ביחד כב"ד", כדי שיהי' לביטול "קול" (שיהי' פחות חשש למזורים, כיון שיהא לזה קול). ור"ש - סבר, שמה שכתוב "בראשונה הי'..." לא הפשט - שהמשנה אומרת "מה היו עושים למעשה" - בראשונה, אלא הפשט הוא מה הי' "התקנה" בראשונה, וכיון שכך, הוא למד שא"א לומר שהתקנה היתה שא"א לבטל בפני אחד, כי זה נלמד מעיקר הדין - של אין דבר שבערוה פחות משנים, ולכן למד ר"ש שהמשנה פה באה לחדש את התקנה שלא יכטל בפני שנים, אלא

שכתוב במשנה "בראשונה . . . ב"ד, דהכוונה בזה היא לשני אנשים שנקראים ב"ד (משום שבפרובול לשיטתו אפשר לשני אנשים לדון), דלכאורה צריך עיון בסברות המחלוקת, שלר"נ התקנה בראשונה לא היתה בפני שלש, אלא בפני שנים. (מעבר להוכחה מהלשון במשנה ב"ד), וכן מה הסברא לר"ש שהתקנה - "בראשונה" היתה שצריך לבטל בפני שלש ולא מספיק בפני שנים. (דהיינו שצ"ל חוץ מההוכחה מלשון המשנה, שמשם מוכיח ר"ש שהתקנה היתה שצריך לבטל בפני שלש, מהי בעצם הסברא של חכ' שתקנו את התקנה לכתחילה בפני שלש, ולא בפני שנים מעיקרא?)

וע"פ הנ"ל י"ל הביאור בזה בשני אופנים. אופן אחד להתי' הראשון בתוד"ה רבי סבר, ששיטותיהם במחלוקת "בפני כמה מבטלו" היא לשיטתיהו במחלוקת האם "חוזר ומגרש". שלר' ששת שסבר שאינו חוזר ומגרש, היינו, שהוא סבר שביטול הבעל פועל ביטול בחלות הגט, ולכן שוב אינו יכול לחזור ולגרש בגט, ועפ"ז כיון שהוא סבר שביטול הגט - "פועל ביטול בחלות הגט" - במילא לומד הוא שביטול גט הוא דבר שבערוה, וא"כ, הרי שמעיקר הדין (ראין דבר שבערוה פחות משנים) א"א לבטל בפני אדם אחד, כיון שאין דבר שבערוה פחות משנים", ולכן אי"צ תקנה בכדי לומר שא"א לבטל בפני אחד, ולכן ס"ל לר"ש שהתקנה היתה, שא"א לבטל בפני שנים אלא בפני שלש. (כי זה שא"א לבטל בפני שנים הוא רק משום התקנה של מזורים). ור"נ סבר שחוזר ומגרש בו, הוא משום שהוא סובר שהביטול של הבעל, פועל רק לגבי ביטול השליחות, ובמילא זה לא דבר שבערוה, כי ביטול שליחות כנ"ל, לא הוה דבר שבערוה, ולכן למד שזה שא"א לבטל בפני אדם אחד, זה רק משום התקנה, (כי אין בביטול שליחות לדין אין דבר שבערוה כו'), שתקנו

בפני שלש, כי רק ע"ז שייך תקנה.

ט.

י"ל שהמחלוקת בפני כמה מבטלו באה בהמשך למחלוקת האם חוזר ומגרש - דהיינו האם ביטול גט הוא ביטול שליהות - ואין בזה משום "אין דבר שבערוה", ורק משום התקנה א"א לבטל בפני אחד - ר"נ, או שאינו חוזר ומגרש כיון שהביטול פועל ביטול חלות בגט, וממילא ביטול הגט הוא דבר שבערוה, וא"כ מוכרחים לומר שבפני אחד א"א לבטל מעיקר הדין דאין דבר שבערוה, והתקנה - ד"ב ראשונה" מחדשת, שאפי' בפני שנים א"א לבטל. אלא בפני שלש.

(ב) לפי התי' השני בתוס' י"ל, שסברות המחלוקת (בעומק יותר) "בפני כמה מבטלו" - נובע מהמחלוקת האם כשהמשנה מביאה את הדין של "בראשונה" הכוונה בזה לעיקר הדין של "אין דבר . . משנים", ומחדשת המשנה שהם צריכים להיות "ביחד - כב"ד", בכדי שיהא לזה קול, ובכדי למנוע בעי' של ממזרים - ר"נ. או באור"א, שהחידוש של המשנה לא מתבטא רק בפרט שהם צריכים להיות ביחד, אלא בעצם זה שצריך לבטל בפני ב"ד, וא"כ, זה שא"א לבטל בפני אחד זה כבר נלמד מעיקר הדין, ומה שהמשנה אומרת "בראשונה" הפשט בזה הוא לחדש תקנה שצריך לבטל בפני שלש.

יא.

וע"פ הג"ל⁶ יובנו דברי הגמרא כדף לב, ובהקדים: הגמ' אומרת: "איתמר בפני כמה הוא מבטלו, רב

ואולי י"ל בסברות המחלוקת בעומק יותר, שר"נ סבר שזה שהמשנה הביאה את הענין של "בראשונה", אף דפשיטא דמעיקר הדין א"א לבטל בפני אחד, זהו בכדי לחדש ששני העדים צריכים להיות ביחד, ובלשון המשנה שהם צ"ל "בי"ד" (דהמשנה לא כותבת שנים, אלא ב"ד). ור"ש סבר שא"א לומר שמה שכתוב במשנה "בראשונה" זה רק ע"מ לחדש ששני העדים צריכים להיות ביחד, (דהרי עצם זה שצריך שני עדים זה מעיקר הדין, וא"כ זה ששני העדים צריכים להיות ביחד זהו אינו חידוש גדול שהמשנה צריכה לחדשו), ולכן למד ר"ש שזה שהמשנה כותבת "בראשונה", היא באה בזה לחדש שהתקנה היא שא"א לבטל בפני שנים אלא רק בפני שלש, ואת התקנה הזאת באה המשנה לחדש, שצריך בפני שלשה. (דזה שא"א לבטל בפני שנים, את זה לומדים מעיקר הדין).

ולכאורה, ע"פ הסבר הג"ל התי' השני בתוס' ד"ה רבי סבר, י"ל שהתי' לגבי שאלת תוס' ד"ה ור"נ אמר, (שלפי הג"ל תשובת התוס' שם היא לשיטת התי' הראשון בתוד"ה רבי סבר) - למאי נפק"מ ברעת ר"נ מה ה" "בראשונה", אם למסקנא תקן ר"ג שיבטלו בפני השליח עצמו? י"ל שהנפק"מ היא (ע"ד תשובת התוס' שם) לרבי שסבר שבטלו מבוטל, שבאם הבעל לא עשה כמו שעשו בראשונה, היינו שהוא ביטל בפני אחד, (לר"נ) שאז גם רבי מודה שאינו מבוטל, ומעיקר הדין, משום "שאיין דבר שבערוה פחות משנים".

י.

סיכומא דמילתא: (א) לפי התי' הראשון בתוס'

6 שמקור המחלוקת במשנה לגבי "בפני כמה מבטלו", האם בפני שנים או בפני שלשה, נובע ממחלוקת נוספת וכנ"ל בשני אופנים. א. (להתי' הראשון בתוד"ה רבי) לגבי "חוזר ומגרש או אינו חוזר ומגרש", וכנ"ל. ב. (ולפי התי' השני בתוד"ה רבי) האם דברי המשנה "בראשונה ה" עושה כ"ד" הפשט הוא חידוש ותקנה, או שהפשט בזה הוא רק מה שהיו עושים בראשונה, ולא תקנה מיוחדת.

וע"פ הא דהסכרנו לעיל יובן, דכיוון שכל המחלוקת של ר"נ ור"ש היא (לא במשמעות ב"ד, אלא) כנ"ל, שנובעת כבר ממחלוקת נוספת (דבזה גופא שני אופנים) יובן, שר"נ לא בא לומר שהסברא שלמד במשנה, בפני שנים, זה משום שלשנים ניתן לקרוא ב"ד, וההוכחה שאפשר לקרוא לשנים ב"ד היא מהברייתא של פרוזבול, אלא ר"נ למד במשנה ש"בראשונה ה' עושה ב"ד", הפשט הוא, שבראשונה הוא (הבעל) ה' מבטל בפני שנים כי ה' לו סברא, וכשר"נ אומר מנא אמינא לה (הוא כבר יודע שאפשר לקרוא לב"ד שנים, שהרי כך מוכרחים להעמיד את המשנה לשיטתו, אלא) הוא רוצה להוכיח לר"ש שאפשר לקרוא לב"ד שנים מפרוזבול.

ולכן ר"נ למד את החידוש בברייתא לשיטתי, דלפי"ז אפשר ומוכרחים לומר שדיינים הם שנים, כי לשיטת ר"נ וודאי שאפשר לקרוא לשנים ב"ד, וכשיטתו בסברא שבמשנה. ולכן גם אחרי שר"ש לומד שאפשר ללמוד אחרת מר"נ בברייתא, ר"נ לא חוזר בו (דאמנם הוכחה גמורה אין לאף צד, שהרי ישנם ב' אפשרויות ללמוד בברייתא) דכיון שעדיין יש לו אפשרות ללמוד בברייתא לשיטתו מהמשנה, אז הוא לומד כך. ור"ש (שהי' לו סברא אחרת במשנה וכנ"ל בר"ש שלכן) סבר - שב"ד זה שלשה, וכמילא העדיף ללמוד את החידוש בברייתא לשיטתו - שדיינים זה אכן שלשה.

נחמן אמר בפני ב', רב ששת אמר בפני ג', רב ששת אמר בפני ג', ב"ד קתני, ורב נחמן אמר בפני ב', לבי תרי נמי ב"ד קרי להו. אמר רב נחמן מנא אמינא לה, דתנן, מוסרני לפניכם פלוני ופלוני הדיינין שבמקום פלוני. ורב ששת, אטו תנא כי רובלא ליחשיב וליוזיל, אמר רב נחמן מנא אמינא לה, דתנן הדיינים חותמין למטה או העדים, מאי לאו דיינים דומיא דעדים מה עדים שנים אף דיינים נמי שנים. ורב ששת, מידי איריא, הא כדאיתא והא כדאיתא. (ע"פ הריטב"א שואלת הגמ' לר"ש) למה לי למיתנא עדים למה לי למיתנא דיינים, (ועונה ר"ש ע"פ הריטב"א) הא קא משמע לן, דלא שנא כתוב בלשון דיינים וחתמי עדים, ולא שנא כתוב בלשון עדים וחתמי דיינים".

דלכאורה, באם נלמד (דלא כנ"ל) שמקור סברות המחלוקת דר"נ ור"ש, נובע ממחלוקתם במשמעות המילה "ב"ד" הכתובה במשנה, שלר"ש ב"ד זה שלשה דיינים ולר"נ ב"ד זה אפי' שנים, וההוכחה של ר"נ לשיטתו היא מפרוזבול, דמשם מוכח לשיטתו שב"ד זה אפי' שנים, הנה עפ"ז צ"ל, שר"נ יסבור למסקנא כמו ר"ש בברייתא את הלימוד מעדים ודיינים. ועפ"ז גם על ר"נ ללמוד שדיינים הם שלשה אנשים. ועפ"ז שגם במשנה הוא יסבור כר"ש שב"ד זה שלשה, וא"כ שיוודה לר"ש שב"ראשונה היה עושה ב"ד, הפשט הוא, ב"ד של שלוש. ומאחר שכך מדוע ר"נ חולק על ר"ש לגבי בפני כמה מבטלו?

החילוק בדברי ר"נ בין ממונא לאיסורא

(גיטין לג, ב)

הת' יוסף חיים שי' נשיא

תלמיד בישיבה

מביא קושיית התוס' בענין ורבי חזר בו / מבאר ב' תירוצי התוס' ע"פ המהרש"א והמהרש"ל / מביא קושיית המהרש"א על המהרש"ל / מצריך ביאור בקושיית המהרש"א / מתרץ על יסוד דברי הפני יהושע / מיישבם ע"פ תוס' במ"א / מק' אמאי הקשה המהרש"א קושייתו / מבאר עפ"ז מוח' נוספת ב"הלכתא כר"נ".

ובהמשך הגמ': ורבא אמר רב נחמן הלכה כרבי בשתייהן (בביטלו בפני כ"ד, גם במבטל זה שלא בפני זה). (ומק' הגמ':) ולית ליה לרב נחמן מה כח בית דין יפה והאמר רב נחמן אמר שמואל יתומין שבאו לחלוק בנכסי אביהן בית דין מעמידין להן אפוטרופוס ובוררים להן חלק יפה הגדילו יכולין למחות ורב נחמן דידיה אמר הגדילו אין יכולין למחות דאם כן מה כח בית דין יפה (ומת' הגמ':) התם ממונא הכא איסורא, והיינו, שפה ביתומין זה ממונות (שאומרים "הפקר כ"ד הפקר") והתם בביטלו בפני כ"ד זה איסורין (שלא אומרים "הפקר כ"ד הפקר") ולכן ההלכות שונות.

ובתוס' (ד"ה התם) מקשה: וא"ת א"כ היכי דייק לעיל ממה שחזר רבי ועשה כרשב"ג בההיא דכתובות (דף ק), דחזר בו נמי ממאי דאמר ביטלו מבטל הא איכא לחלק בין איסורא לממונא וי"ל דרב נחמן דאמר הלכה

א.

גמ' גיטין לג, ב: אמר רב יוסף ניהווי אנן דכי אתא רב דימי אמר מעשה ועשה רבי כדברי חכמים אמר לפניו רבי פרטא בנו של רבי אלעזר בן פרטא בן בנו של רב פרטא הגדול אם כן מה כח בית דין יפה וחזר רבי ועשה כרבן שמעון בן גמליאל ומדהא כרבן שמעון בן גמליאל הך כרבי. והיינו שר' יוסף מביא ראיה שפוסקים כמו רשב"ג בביטלו בפני כ"ד, וכמו רבי במבטל זה שלא בפני זה ממעשה שב"ד טעו בדיני ממונות (והוסיפו או פיתחו שתות) ורבי פסק כמו חכמים שמכרן של כ"ד בטל, ולא אומרים "מה כח כ"ד יפה". שאלו את רבי, "א"כ מה כח כ"ד יפה?" ורבי חזר בו ועשה כמו רשב"ג. ולכן אומר ר' יוסף שזמה שרבי חזר בו, משמע שחזר גם בביטלו בפני כ"ד וההלכה שם כמו רשב"ג.

ולכן ר"נ פסק כמו רבי בשניהם.

ולפי"ז התירוץ השני של תוס' אומר יותר פשוט. אע"פ שר"נ מחלק בין ממונות לאיסורין, זה רק לגבי ממונות דלא טעו (שאומרים "הפקר ב"ד הפקר"), אבל בממונות דטעו (שלא נאמר "הפקר ב"ד הפקר" כי זה נגד דאורייתא), בזה הוא לא מחלק. והרא"י, כי ר"נ פסק שם כמו חכמים (שלא אומרים "מה כח ב"ד יפה"). ולכן ממונות דטעו גם ר"נ לומד את רבי שחזר בו כי בזה הוא לא מחלק. א"כ למה אומרת הגמרא שר"נ פסק כמו רבי אם הוא באמת פסק כמו חכמים? אלא, הוא פסק כמו רבי עוד לפני שחזר בו.

ג.

המהרש"א מקשה על השיטה הראשונה שהביא המהרש"ל: א) הלשון "רבי גופי" מגומגם ורק צריך להיות "רבי לא מפליג" (ב) איך אפשר לומר שר"נ מפליג אליבי דרבי" אם הגמרה בעצמה לא ידעה איך ר"נ סובר. כי כל זה שאמרנו שר"נ מחלק הוא תירוץ הגמ' בדעתו "מכח הקושיא", אבל מי אומר שר"נ בעצמו סובר ככה?

ולכן חולק המהרש"א ומסביר שבתירוץ הראשון בתוס' הגירסא הנכונה: "אע"ג שר"נ גופי" לא מפליג בין איסורין לממונות (דטעו) וכו'. כי ר"נ בעצמו לא מחלק בין ממונות דטעו לבין איסורין כי הוא פסק כמו חכמים. אבל הוא למד שרבי כן מחלק, משא"כ ר' יוסף.

ואוי"ל לת' דברי המהרש"ל עפי"ד תוס' ד"ה וחזר: "וא"ת מנא ליה משום דחזר בו התם דחזר בו נמי ממאי דאמר ביטלו מבוטל דלמא היא דשום

כרכי בשתיהן הוא דמפליג בין איסורא לממונא אע"ג דרבי גופיה לא מפליג בין איסורא לממונא היכא דטעו מ"מ רב נחמן מפליג אליבא דרבי אפי' בממונא דטעו דהא רבי גופיה חזר בו בכתובות והכא פסיק רב נחמן כוותיה אבל הנהו דלעיל לא מפליג וכי פריך הכא דרב נחמן אדרב נחמן היה יכול להקשות והא רבי גופיה הדר ביה מביטלו מבוטל כדמוכח ההיא דכתובות אלא דניחא ליה לאקשווי דרב נחמן אדרב נחמן גופיה ועי"ל דהכא מחלק בין איסורא לממונא דלאו טעו אבל לעיל מדמה ממונא דטעו לאיסורא ובפ"ב דקדושין (ד' מב.) ובכתובות כפ' אלמנה (דף ק.) פריך ארב נחמן דפסיק התם הלכה כחכמים מההיא דיתומים שבאו לחלוק דאית ליה לרב נחמן מה כח ב"ד יפה ומשני הא דטעו הא דלא טעו ורבי ודאי כשחזר בו מההיא דכתובות חזר בו גם מביטלו מבוטל והא דפסיק רב נחמן כרבי בביטלו מבוטל משום דאיהו פוסק בההיא דכתובות כחכמים.

כלומר: לתוס' הוקשה, דאם יש לחלק בין ממונא לאיסורא - אמאי אמר רב יוסף לעיל דרבי חזר בו? ותירץ על כך ב' תירוצים, להלן ביאורם.

ב.

ע"פ המהרש"ל: שיטת המהרש"ל בתירוץ הראשון של תוס' היא ע"פ גרסת "אע"ג דרבי גופי" לא מפליג בין ממונות לאיסורין. ז"א, שלפי התירוץ הראשון של תוס' הגמרא שאמרה שרבי חזר בו, לא יכלה לומר שרבי מחלק בין ממונות לאיסורין, כי הגמרא הזאת היא לשיטת ר' יוסף, ולפי שיטתו לא מחלקים. אבל רב נחמן לומד את רבי שהוא כן מחלק. "אע"ג דרבי גופי" לא מפליג בין ממונות לאיסורין, ז"א אע"פ שכשרבי מלכתחילה פסק בממונות דטעו כמו שהוא פסק באיסורין (ולכן מובן הלשון רבי גופי) לכן לא מוצאים שהוא מחלק, מ"מ ר"נ מפליג אליבי דרבי".

1 קושיא זו כבר תירצתי בדא"פ בהסבר שיטת המהרש"ל לעיל.

מדמה להו אהרדי ומסתמה כשחזר מזה חזר נמי מזה".

והיינו דתוס' לומד שר' יוסף משווה רק בשמחיות אף דבאמת יש לחלק ביניהם (כמו בקושיית התוס'). ויוצא שר"ג חולק על כל סברת הלימוד וסובר שאם יש סברא לחלק, מחלקים! וצריך לדייק ולחלק, ובוה אפ"ל גם גבי החילוק בין ממונות לאיסורין, שרב יוסף לא מצא לנכון לדייק - כי השווה את שני הדברים, משא"כ לר"ג שדרכו ושיטתו לדייק ולחלק.

ד.

ובזה אפשר להסביר את התוס' ע"פ המהרש"ל. תוס' שאל שלמה בהסתירה בר"ג הגמרא דייקה וחלקה ובדברי רבי הגמרא לא מדייקת ומחלקת? ולפי מה שהסברנו, התי' של תוס' פשוט מאד. זה שהגמרא לא דייקה בדברי רבי זה הי' לפי ר' יוסף שהוא לשיטתו לא מדייק ומחלק, משא"כ ר"ג שלשיטתו יש לחלק ולדייק וכן הגמרא חילקה. ז"א דכיון שהגמרא ראתה ששיטתי דר"ג לדייק ולפרט (בדברי רבי) לכן המשיכה ומאשר מצאה סתירה בין דברי ר"ג עצמו - מובן בפשטות דיש לחלק כפי שיטתו דר"ג. ולפי"ז יוצא שת' הראשון של תוס' מאד יותר פשוט ומחזור ע"פ סגנון הגמרא.

ובכך מתורץ קושיית המהרש"א.

ומעתה יקשה מהי קושיית המהרש"א, דהרי י"ל כמשנת"ל בפשטות בדברי תוס'?

ה.

וי"ל שהמהרש"א למד את דברי התוס' (ד"ה חזר) כפי שלמד הפני יהושע (שלומד כמו גרסת המהרש"א בתוס' התם) את תי' התוס'. וז"ל: "נראה דכוונתי (של ר' יוסף ע"פ תוס') מדחוינן דמעיקרא

הדיינים דמי טפי לביטלו שלא בכ"ד דהתם מודה רבי דאינו מבוטל דאמר' מה כח ב"ד יפה כרפרישית לעיל?" (והוא עפ"ד לעיל לב, ב ד"ה ר"ג). ומת, וז"ל: "וי"ל דרב יוסף מדמה להו משום דלא אפילגו רבי ורשב"ג אלא בהני תרי מילי כמה כח ב"ד יפה בשום הדיינין ובביטול הגט בכ"ד ולכך מדמה להו אהרדי ומסתמא כשחזר מזה חזר נמי מזה".

רואים מהגמרא שזה שרבי מלכתחילה פסק בממונא דטעו כמו שהוא פוסק באיסורין זה מראה לנו שאותו סברא שהי' לו באיסורין לומר שלא אומרים מכבד"י (שלא ניתן לומר הסברא הוה שזה הולך נגד דאורייתא), אותו דבר נאמר גם פה. ולכן מכיון שרבי חזר בו פה, חייב להיות שהוא הפיל את כל הסברא הזאת, וממילא זה גם נופל באיסורין.

תוס' שואל, למה צריך לומר שרבי הפיל את כל הסברא. אולי הי' סיבה אחרת לשנות את הדין פה, ולא יהי' ראי' שרבי חזר בשניהם? ומהי הסיבה? ומת' תוס' (ע"פ המהרש"א והמהרש"ל) שהסיבה היא, שפה אפשר לומר שזה דומה לביטולו שלא בפני ב"ד. שכמו בביטולו שלא בפני ב"ד אין ב"ד אחר שעומד נגד הב"ד הראשון (של ר"ג שתיקנו לא לבטל אלא בפני השליח או האשה) ואומרים שאין כח להמכטל כי מכבד"י. כמו"כ נאמר בשום הדיינים שאין ב"ד אחר סותר את הב"ד הראשון, לכן הכח מצד מכבד"י עדיין נשאר, ומטעם אומר רבי פה מכבד"י? (אבל במקרא שהוא כן ביטל לפני ב"ד שם מובן למה לא אומרים מכבד"י כי שם הב"ד שהוא ביטל לפניהם יש לומר שיש להם כח לנגד את התקנה של הב"ד הראשון).

ומת' תוס' וז"ל: "וי"ל דרב יוסף מדמה להו משום דלא אפילגו רבי ורשב"ג אלא בהני תרי מילי כמה כח ב"ד יפה בשום הדיינין ובביטול הגט בכ"ד ולכך

שרואים שהוא פסק כמו חכמים, אלא שהוא למד ברבי שהוא מחלק, אבל הוא עצמו אינו מחלק, ולכן הוא לא יכל להביא את אותו תירוץ של המהרש"ל כי לפי המהרש"א זה לא נכון.

ונמצא דעפ"ז אפשר להסביר את המחלוקת בהמפרשים איך מסבירים את הגמרא לקמן שאומרת "והלכתא כנחמן, והלכתא כנחמן, והלכתא כנחמני". שלפי רש"י וכמה ראשונים אחרים ה"נחמן" השני הולך על זה שר"ג פסק בשניהם כרבי, ולא פוסקים כמפרשים אחרים שפוסקים כמו רב נחמן בעובדא דהיתומים. כי זה גופא תלוי בהחלוקת של המהרש"א והמהרש"ל. אלו שרוצים לפסוק כר"ג ביתומים כי יש להם את האפשרות הזאת מצד שהם לומדים בהמהרש"ל שהגמרא יודעת בבירור איך פוסק רב נחמן, ולכן ניתן לפסוק כמותו בעובדא הזאת. אבל אלו שסוברים לפי המהרש"א שהגמרא אינה יודעת בבירור איך סובר ר"ג ולכן אי אפשר לפסוק בעובדא הזאת של היתומים בודאי לא יודעים אם ככה הוא פוסק למסקנא.

איפליג רבי אדרשב"ג בההיא דשום הדיינים, וסבר דלא אמרינן מה כח ב"ד יפה כמו דלית ל"י בבטלו מבטול, ולא מדמה ל"י לבטלו שלא בפני ב"ד, אלמה דמשמע ל"י דדמי טפי לבטלו בב"ד". והיינו, דאין הפי' דר' יוסף אף שיש סברא לחלק מ"מ משים את הדברים ללא טעם, אלא דבאמת ר' יוסף ס"ל דגם יש לדייק, אלא שסבר שבאמת אין שום סברא שזה דומה יותר לביטול שלא בפני ב"ד, כי אם זה הי' ככה רבי מלכתחילה לא הי' אומר שלא אומרים מה כח ב"ד יפה. ולכן זה שתוס' אומר ששום הדיינים ובטול בפני ב"ד הם שני מקומות היחידים שבהם נחלקו רבי ורשב"ג זה רק רא"י שזה באמת אותו מחלוקת, ובודאי זה דומה 'טפי לביטולו בב"ד', ולכן יוצא שר' יוסף כן יוצא בודאות שכך רבי סובר ולא סתם מצד החשאי. ולכן המחלוקת בין ר' יוסף לרב נחמן היא לא אם לדייק ברבי או לא, כי שניהם מדייקים, גם רב יוסף, ולכן הסביר המהרש"א בתוס' וגם שואל על המהרש"ל שבאמת לא יודעים איך ר"ג לומד כי אין לנו לשלול שהוא דוקא מדייק ולא כמו רב יוסף, כי רב יוסף גם מדייק. ולכן לומד המהרש"א שר"ג אינו מחלק בין ממונא לאיסורא (כממונות דטעו) כיון

בדין אפקעינהו רבנן לקידושין אליבא דהלכתא

(גיטין לג, א)

הת' אלכסנדר שמעון שי' פרידמאן

תלמיד בישיבה

מקדים מחלוקת רבי ורשב"ג בגיטין בדין גט שביטלו / מבאר ההבדל בין קידושין אצל איש הישראלי לבין הקשר בין איש ואישה גויים / מביא ביאור כ"ק אדמו"ר ע"ז במאמר דא"ח / להבנת הפעולה והשייכות של חכמים לקידושי יהודים, מקדים מוח' ר"י ור"ת בסוגיין / מפלפל במחלוקת, ומבארה להלכה / מביא מכו"כ מקרים בשו"ת שהשתמשו גדולי ישראל בהיתר דאפקעינהו / מבאר בדא"פ התנגדות רבינו ז"ע לזה שהי' קשור בנסיבות דזמן ההוא.

תלויים בדעת רבנן, ולכן יכולים רבנן להפקיע את הקידושין. אבל ביאה היא הרי מציאות שקידש בה והיא מדאורייתא, ואיך יבטלו חכמים את המציאות שבא עליי? ובלשון הגמרא: "אמר לי' רבינא לרב אשי: התינח דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר?" ומתרצת הגמרא, "דמשוי' רבנן לבעילתו בעילת זנות", היינו שיש כה ביד רבנן לבטל גם קידושי ביאה.

ויש לברר מהות וגדר הכח שיש ביד חכמים להפקיע קידושין, מהו המקור והסברא לכח זה, ובאיזה אופן מותר להשתמש בו להלכה, וכדלקמן.

ב.

ויש להקדים ההבנה בהחילוק המהותי בין קידושי יהודי לקידושי גוי. דהנה ידוע שגם לגויים יש איסור

א.

במסכת גיטין (לג, א) נחלקו רבי ורשב"ג בדין בעל ששלח גט לאשתו, וביטלו שלא בפני השליח (ושלא בפני ב"ד), דרבי אומר "ביטלו מבוטל" - דהיינו, שלמרות שמלכתחילה אסור לבטל הגט באופן כזה, אך בדיעבד באם בטלו מבוטל. רשב"ג מקשה ע"ז: "א"כ מה כה ב"ד יפה", ולכן סובר רשב"ג שלמרות שביטלו - אינו מבוטל. ומק' הגמ' על רשב"ג: "ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כה ב"ד יפה שרינן אשת איש לעלמא", ומתרצת הגמרא: "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", ולכן במקרה זה "אפקעינהו רבנן לקידושין מיני".

והנה, המשנה בריש קידושין מונה ג' דרכים לקדש אשה, כסף שטר וביאה. כ' האופנים הראשונים

דקאי על קוב"ה וכנס"י, הוא כי חתן וכלה שלמטה משתלשלים מחתן וכלה שלמעלה הם כנס"י וקוב"ה. היינו, שביאור הזהר הוא יסוד לביאורו של אדמו"ר האמצעי.

והנה, ידוע שזמן הנישואין בין כנס"י וקוב"ה הי' במתן תורה, ומזה מובן, שהקשר בין איש לאישה יהודיים שונה במהותו מהקשר שבין גויים, למרות שגם אצל הגויים ישנם איסורים הקשורים ושייכים עם הקשר בין איש ואשה.

ההבדל מתבטא גם להלכה בכך, שגם יהודי ויהודי שהתקשרו ביניהם ע"י נישואין בערכאות (רח"ל) חייבים גם לחומרא, שלמרות שבמהותו הקשר הזה של גויים, אבל עצם זה שישנם פה יהודי ויהודי, מתחייבים גם לחומרא.

ג.

בכדי להבין הקשר והשייכות של חכמים לקידוש ישראל, יש להקדים הבנה ברעות רש"י ותוס' בסוגיין. דהנה רש"י ז"ל פי בד"ה "אדעתא דרבנן מקדש" - "להיות קידושין חלין כדת משה וישראל שהנהיגו חכמי ישראל . . . הלכך פקעי שעל מנת כן קידשה. היינו, שלדעת רש"י כל יהודי שמקדש אשה, הוא עושה זאת כתיקון ההלכתי של קידושין של דת משה וישראל, והיינו לפי הכרעת חכמי ישראל כפי דעת חכמים וממילא כל קידושין שבסופם יארע כך - הרי ע"פ דת ישראל אי"ז קידושין.

וכן משמע גם ממ"ש בד"ה בעילת זנות: "ויש בהם כח לכך שהרי כשקידש על מנהג זוהר דתם קידש".

תוספות בד"ה כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש" חולק על רש"י וכותב: "ולכך אומר בשעת קידושין כדת משה וישראל", והיינו דבכל קידושין ישנו תנאי אם הסכימו רבנן ולכן קידושין הם על תנאי ותלויים

לבוא על אשת איש, עד שנהרגים על זה (ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך ב"נ (כרך ג ע' שנב; שם). וש"נ), דהיינו שגם אצלם ישנו קשר בין איש לאישה נשואים, שלכן אסור לבוא על אשת איש. אלא שכפשוט שונה הוא במהותו מהקשר של קידושין אצל איש ואישה יהודים. ובהגדרה: אצל הגויים, כל זמן שהאשה חי' חיים של אישות עם איש מסויים יש לה גדר של אשת איש, וכשנפרדים אין איסור. דהיינו, שאין הגדרה לחיים אלו של אישות הדרשת משהו, כגון קידושין ונישואין, וכן לפירוק החבילה אין צורך בגירושין, אבל אסורים על הגויים חי' הפקר זונות.

משא"כ אצל יהודים, לאחר מתן תורה, בכדי לישא אשה יש צורך לקנותה ע"י קידושין ונישואין, ובכדי לשלחה ישנם דיני גירושין שצ"ל על ידי גט.

לעצם החיים של איש ואשה יהודים יחד יש גדר של קדושה. וישנם לכך כמה סיבות ע"פ פנימיות העניינים. דוגמא לדבר ניתן להביא ממאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע, ד"ה שיר המעלות (ל"ג בעומר תשכ"ב, נדפס בתורת מנחם - סה"מ מלוקט חלק שלישי ע' ער ואילך) שמביא רבינו ממאמר כ"ק אדמו"ר האמצעי ג"ע, (סה"מ שלו ויקרא ע' תרצו), שהפי' "אחים" בפסוק (תהילים קלג, א) "שיר המעלות הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד", הוא נשמות דדכר ונשמות דנוקבא השייכים זה לזה, חתן וכלה, ושבת אחים גם יחד הוא הקידוש וההתקשרות שלהם בנישואין, שאז ניתוסף על ההתקשרות שלהם גם יחוד. בהמשך לזה מביא רבינו פירוש הזהר הק' (ח"ג ז, ב) שהפי' שבת אחים גם יחד אול' אודות הקב"ה וכנסת ישראל. ומבאר רבינו השייכות והקשר בין שתי הפירושים דאדמו"ר האמצעי והזהר הק': ויש לומר שהשייכות דהפירוש שאחים הם חתן וכלה עם המבואר בזהר,

ויש לומר הביאור בזה שנפסקה הלכה כרבי, שאין אומרים מה כח ב"ד יפה (דברי ר"נ), רק באופן שמבטל בפני בית דין, אבל המבטל מול אחד חלה עליו גם לרבי התקנה והקנס של רשב"ג, וכמ"ש התוס' (לב, ב ד"ה ור"נ בסופו), וז"ל: "מ"מ בפחות משנים, דאיכא למיחש טפי, אינו מבטל ובהא אפילו רבי מודה דאמרינן מה כח ב"ד יפה".

ולכן מותר להשתמש בדברי תוס' ע"מ לטהר ממזרים.

ה.

חיזוק לסברא זו ניתן למצוא בכ"כ שו"תים שפסקו להיתר בהשתמש בדין אפקעינהו רבנן לקידושין.

וההבנה בכ"ז, בהקדים דיון באיזה מקרה נשתמש בדין זה, וכן יש לברר איזה קולות וחומרות יש בשימוש זה.

(א) בשו"ת צמח צדק (רכה, רכו) הובא מקרה לגבי אשה ששמה מינקא ובגיטה נכתב השם ללא יו"ד, ולא ידעה שזה פוסל את הגט מדרבנן. והלכה ונישאה ע"פ גט זה לאיש והגיע צורך להתיר הממזרים. והתיר הצ"צ לאשה את הממזרים בדיעבד, שכיון שכל ממרת האשה הי' לעשות ע"פ דין תורה, שלכן התגרשה והתחתנה בבי"ד, וכן הטעות היתה טעות של בית דין שסידר הגט, וכיון שהגט נכתב לשם האשה ומעות בשם הוא לכאורה מדרבנן ואם לא כן "אדרבה איכא זילותא דבי דינא" שילכו לזולזל בפסקיהם, ולכן אפקעינהו במקרה זה לקידושין.

יש להדגיש שבמקרה זה של הצ"צ לא קיים חששו של ר"ת, שהרי אין בזה חשש לזנות, אלא להיפך, האשה רצתה ללכת לדעת בי"ד. וי"ל שזו הסיבה שהתירה הצ"צ.

בתנאי. והיינו, שא"י שרק בשעת הקידושין קידש על דת משה וישראל וממילא פקעי (כרש"י), כ"א שכל הזמן הקידושין תלויים ברעת רבנן.

(הכה שיש ביד חכמים להסכים או לא להסכים על הקידושין מתבטא בכ"כ דינים, ולדוגמא: המכריח אשה להסכים להתקדש אליו, שאף שהסכימה האשה להתקדש, הנה כיון שאין רוח חכמים נוחה מכך בטלים הקידושין ומבוטלים).

ד.

בתוספות ד"ה (ואפקעינהו) ישנה מחלוקת בין ר"י ור"ת במהות תקנת רשב"ג. ר"י חושב שניתן להשתמש בתקנה זו על מנת להציל ולטהר ממזרים אפילו מלכתחילה, על ידי מציאת איזה ענין בקידושין של הראשון שלא היו מודעת חכמים. ור"ת אינו מסכים לזה, וחושש שתהי' תקלה מהדין של רבנן, ובלשון התוס': הקשה ה"ר שמואל אם כן . . כשיבואו עדים שזינתה ישלח לה גט ויבטל שלא בפני שליח ופקעי קידושין (ועוד יכולין ממזרין ליטהר) ואומר ר"י דלא קשה דאין לחוש . . הכא כדין מחפה ומן התורה פטורה . . ואומר ר"ת . . אי ידעינן שלכך מתכוין לא מפקעינן קדושין מיניה דלתקנה עשו חכמים ולא לתקלה שמתוך כך יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות כו'.

ולכאורה משמע שהמחלוקת בין ר"י לר"ת היא בהבנת ההור"א של הגמרא (שיטת רשב"ג בתקנה) ולא לדינא לאחר דברי רבי, שהרי בגמרתנו מובא שהלכה כרבי: (לג, ב) אמר ר"נ הלכה כרבי בשתייהן.

והנה למרות זאת מצאנו בפוסקים במשך הדורות כו"כ פעמים שמשתמשים בעיקרון של רשב"ג, כפי שיבואר להלן, וא"כ צ"ב, על יסוד מה הפקיעו, הרי זה רק להור"א?

.1

(ג) מקרה נוסף הי' עם הר"ש גורן (הרב הראשי לא"י) שהתיר ממזור ע"י שהבעל הקודם ביטל הגט לא בפני ב"ד. והנה, למרות שמצינו פסקים של התרת וטהרת ממזרים, וכמשנת"ל. הנה במקרה זה צ"ע. דהנה פסק זה התפרסם מאוד וזה הי' בזמן שהיו מפקפקים על דינים בסיסיים של מיהו יהודי ולכן גם התרה של ממזרים באופן כזה (בפרט בזמן ותנאים של הפקרות כפי שהי' אז) ישנו כזה חשש גדול לדעת רבינו תם, אמנם לפי ר"י אין חוששים. והיו כזה גם פסקים מגדולי תורה אחרים.

ובדעת כ"ק אדמו"ר זי"ע בעניין זה, שידוע גדול התנגדותו לפס"ד זה של הרב גורן, הנה יש להעיר: א. בשיחותיו ומכתביו בקשר לזה, כ"ק אדמו"ר לא התייחס לצד ההלכתי שבדבר, אלא רק לכך שפס"ד זה נעשה למטרות פוליטיות, וכן לכך שפסק-הדין נעשה בפרסום רב ובצורה כזו שהשתמע ממנה שניתן, ח"ו, לשנות את פסקי תורתנו הק'. ב. אמנם בצד ההלכתי שבדבר: למרות שהיו כו"כ רבנים שמבחינה הלכתית לא קבלו את פסה"ד, (ולא רק מפני הסיבות האמורות לעיל). הנה בדעת כ"ק אדמו"ר אינו מוכרח, ויתכן שמפני הסיבות האמורות, ובצירוף לכך שכיון שזה נעשה כפרהסיא ובאופן הנ"ל, א"כ, שיש בנדו"ד ממש לחשוש החשש דר"ת לזנות ולפריצות בעם ישראל, אבל אפשר שבאם לא הי' בפרהסיא וכו', כנ"ל, הנה גם לדעת כ"ק אדמו"ר הי' ניתן לעשות שימוש בדין אפקעינהו, וכמשנת"ל מהצ"צ וכו'. ועצ"ע.

עוד מעניין לציין שישנם הרבה פסקים של הגר"מ פיינשטיין, שביטל קידושין למפרע שנעשו בטמפל פרומי וקונסרבטיבי וערכאות, וכיוצא באלו. ודרכו

(ב) ישנם ב' מקרים חמורים יותר, בשו"ת מנוחת שלמה מהרש"ל ח"א סי' עו. וכן הגר"מ פיינשטיין אבה"ע (בהוצאת תשלד) סי' נג - שבמקרים אלו ישנם כבר ממזרים בפועל וצריכים כבר להתירם, והגרמ"פ פוסק שם שכשישנם ממזרים אין צורך לבטלם לגמרי אלא מספיק ליצור בהם ספק שספק ממזר אינו ממזר. וכן ניתן להשתמש בצירוף של כמה ספיקות לענין זה.

במקרה של הגרמ"פ, היתה אשה שנשאה בלא גט בדיני ערכאות, וניסה הרמ"פ לעשות כל מיני ספקות להתיר הממזר שנוולד אח"כ, בתור אפשרות מנסה הגרמ"פ (בסוף עמ' קלג) לומר שאולי ביטל הבעל את הגט ששלח על ידי השליח, שהרי הבעל אינו ירא שמים, ואפקעינהו רבנן לקידושין, שע"ז מטהר ממזרים (כבתוס' גיטין לג, א) ודוחה האפשרות הזאת מפני שהבעל אינו תלמיד חכם, ולא ידע שישנה אפשרות לבטל הגט לאחר ששלח הגט ביד השליח. וכן מזה שמיד כשנדוע לו שהאשה נתחתנה בשנית שלח הגט מיד. עכ"פ מובן מכך, שולוא המציאות הזו, הדין דאפקעינהו רבנן לקידושין שריר וקיים, לפחות בדיעבר.

ובשו"ת מנוחת שלמה ח"א סע"ז הי' מקרה דומה לזה. וכ"ע"ז גאון ישראל מהרש"ם זצ"ל לשון מעניינת: "עצה ותושיה להלכה ולא למעשה דברי התוס' בגיטין ל"ג". והנה, לשון המהרש"ם "ולא למעשה" צריך בירור, ולכאורה הוא מפני שבמקרה שבו הוא דן, כבר מיד סדרו לאשה גט, ושאלוהו רק לאחר שסידרו לאשה הגט. ובשני מקרים אלו - מובן ג"כ שלא קיים חששו דר"ת, שיבואו לידי זנות ופריצות, כיון שהכל הי' ע"פ ב"ד.

וע"פ כל המובא לעיל, י"ל שלמסקנא יש להשתמש
ברין אפקעינהו רק בדיעבד ובמקרה שליחא לחשש
דר"ת כבמקרה של הצמח צדק (והא דלא הובא דין
זה בשו"ע ובפוסקים - י"ל מכיון שבפשטות יש את
חששו דר"ת).

היתה למצוא פסול בעדי קידושין, ולא השתמש
ברין אפקעינהו רבנן לקידושין, ובכ"ז היה מבקש
גט לחומרא, ואפי' בחתונה אורחית, כיון שמתכוונים
לשם אישות, הצריך הגרמ"פ גט לחומרא רק במקרי
עיגונא וממזרא הי' מתיר בלא גמ.

מחלוקת רש"י ותוס' בגדרי מטבע

הת' אלכסנדר שמעון שי' פרידמאן
הת' רפאל יעקב שי' ליבר
תלמידים בישיבה

מביא מחלוקת רש"י ותוס' בפי' המשנה דפ"ב דב"מ / מבאר בעומק יות מחלוקתם / מבאר דאזלי לשיטתיהו בענין חליפין / וכן במחלוקתם בענין מע"ש / מתריץ עפ"ז כו"כ קושיות בשיטת רש"י / מקשר למחלוקת רש"י והתוס' שאנץ / עפכהנ"ל מבאר דין המעות כיום.

וחפץ, שהמשיכה היא בחפץ ולא במעות. אמנם, מה יהי' הדין במקרה שקונה אדם מחברו מעות, היינו, שנותן לו מעות בשווי מסויים ובתמורה לכך יקבל מחברו מטבע ששווי גדול - במשיכת מי מהם יקנה המקת, ובעצם: מי הוא כאן החפץ ("פירי") ומה הם המעות ("טיבעא")?

במשנה נפסק שהולכים אחר החריפות, היינו, שהחריף יותר נחשב כסף, והחריף פחות נחשב למעות. (אף במקרה ששווי גדול יותר).¹

[חריף: מטבע שקל להשתמש בו, והוא נמצא ומתקבל ביתר קלות. פחות חריף: ייתכן ששווי גדול יותר, אך דוקא בגלל זה אין הוא מתקבל בקלות ואינו

א.

תנן בריש פ"ד דבבא מציעא (מד, א): "הזהב קונה את הכסף והכסף אינו קונה את הזהב הנחשת קונה את הכסף והכסף אינו קונה את הנחשת מעות הרעות קונות את היפות והיפות אינן קונות את הרעות אסימון קונה את המטבע והמטבע אינו קונה את אסימון ממלמלין קונין את המטבע מטבע אינו קונה את הממלמלין (זה הכלל) כל הממלמלים קונין זה את זה".

והנה, בכדי להבין ביאור המשנה, יש להקדים תחילה:

הדין הוא שמשיכת חפץ קונה. כלומר, אדם הנותן מעות לחברו, ותמורתו מקבל חפץ מסויים, לא נקנה החפץ עד לאחר שימשכהו, (ואין נתינת המעות מועילה לבדה). היינו, דהו הדין כשישנם מעות

1 יש מחלוקת בנמי' אם חריפות עדיפה או אם חשיכות (ערך) עדיפה נפק"מ מה עדיף זהב או כסף. להלכה נפסק, שאנו מחפשים חריפות, וכן נקטנו בפנים.

ופרש"י, "מעות הרעות - שנפסלו".

וכוונת דבריו היא שנפסלו קצת. למשל: אם הצורה ישנה הם עדיין בשימוש מלא אך אנשים מעדיפים מעות עם צורה חדשה. תוס' מקשה, דלהלן אומרת המשנה: "כל המטלטלים קונים זה את זה", ובגמ' אמרנו, שזה בא ללמדנו שמעות שנפסלו נחשבים כמטלטלים לכל דבר. א"כ, כ"ש שמעות שנפסלו, נחשבים כמטלטלים לגבי מעות יפות? ומדוע צריכה המשנה להשמיענו שמעות הרעות קונות את היפות?

ומכח קושיא זו מפרש תוס' שמעות רעות הם מעות שיוצאות ברוחק, וכוונת דבריו למעות שבחומר שלהם יש בעי', כגון: שהמתכת נשחקה וכו'. אנשים מעדיפים להשתמש במעות שחומרם עדיין שלם, ולכן נחשבים מעות כאלו כמטלטלים לעומת יפות, אך לגבי המטלטלים הם עדיין נחשבים כמטבע.

המהרש"א מת' את שיטת רש"י, שהמשנה נכתבה בסגנון ד"לא זו אף זו":

לא זו בלבד שמעות שנפסלו נחשבים כ"פירוי" לגבי מעות יפות, אלא אף זו שהם נחשבים כמטלטלים לכל דבר. המהרש"א מסיים: "ויש ליישב²". תוס' לא קיבל את תירוץ המהרש"א.

ד.

ואולי י"ל הביאור במחלוקת רש"י ותוס':

דהנה יש לחלק בין שני סוגי פגמים, בין פגמים בינוניים (רגילים) לבין פגמים קיצוניים.

פגמים חמורים: כגון שנתעפש המטבע עד שנעשה

מצוי (כמו למשל שטר ששווי רב יותר, יותר קשה לפרטו).

ב.

ועפ"ז יובן ביאור המשנה:

הזהב קונה את הכסף, דינר זהב שמשכו אותו תמורת דינר כסף, מקיים את המיקה, וא"א לחזור ולהתחרט מן המיקה. משא"כ דינר כסף, משיכתו איננה גומרת את המיקה. (פ"י המילה "קונה" - היינו, גומר את המיקה שלא יוכל יותר לחזור בהם). וטעם הדבר: דינר כסף הוא יותר חריף מדינר זהב ולכן הוא נחשב כמטבע לגבוי.

ומאותו הטעם קונים פרומות נחושת את דינר הכסף.

וממשיכה המשנה: "כל המטלטלים קונים זה את זה", היינו, דכאשר מחליפים שני אנשים שני מטלטלים, אין אף אחד מהמטלטלים נחשב כמטבע. כגמ' מבואר שהמילה "כל" באה לרבות את המקרה הבא: ראובן ושמעון מחליפים כל אחד כים (ארנק) מלא מעות. באחד נמצאים מעות שפסלתן מדינה (העם) (ולא המלך) הפסיק להשתמש בסוג מטבע זה, ובשני מעות שפסלתן מלכות (המלך הורה שלא להשתמש יותר בסוג מטבע פלוני).

מטבעות כאלו נפסלו משימוש, המשנה באה להשמיע לנו שכאשר מחליפים בין מטבעות כאלה קניין זה נכלל בדין של כל המטלטלים קונים זה את זה. למרות שלמטבעות אלו יש קשר לגדר של מטבע (ככך לפני זמן מה היו משתמשים בהם) אין עליהם תורת מטבע כלל.

ג.

ממשיכה המשנה "מעות הרעות קונות את היפות",

2 עיין בקיצור כללי התלמוד כמעט הדבר שמצינו סדר כזה במשנה.

ועפ"ז ניתן לבאר את מחלוקת רש"י ותוס' במשנה:
 הנחלת משה מעיר שדין לא זו אף זו אומרים רק
 כאשר אי אפשר לתרץ באופן אחר. לתוס' אפ'
 להעמיד את המעות הרעות בפסול בחומר, משא"כ
 רש"י לשיטתו שפסול בינוני בחומר אינו מוציא אותו
 מכלל מטבע, כנ"ל. וע"כ אין לנו אלא לומר ש"לא זו
 אף זו" קתני.

ה.

וי"ל דרש"י ותוס' אזלי במח' זו לשימתייהו בכ"מ,
 ובהקדים:

ישנה מחלוקת בגמ' (להלן מז, א) באיזה דברים ניתן
 לבצע קניין חליפין:

רב נחמן ס"ל שרק בכלים. משא"כ רב ששת ס"ל בין
 בכלים בין בפירות.

לשיטת רש"י, כלי הוא כמשמעו (נעל, כוס, כו') ופרי
 הוא כל דבר שאיננו כלי (פרי ממש, בהמה, עיץ). יש
 מחלוקת ראשונים, האם מטבע נחשב ככלי או כפרי
 לעניין חליפין.

רש"י סובר שהמטבע נחשב כפרי, תוס' סוברים (וכן
 סוברים הרמב"ן והריטב"א ועוד) שמטבע נחשב
 ככלי היות ואפשר ג"כ לשקול בו. אפשר לעשות
 ממנו תכשיט וכו'.

ואזליי למעמייהו: רש"י סובר, שאין שום חשיבות
 לחומר המטבע, לכן אי אפשר לדונו ככלי. כל מהותו
 הוא היותו דבר הסכמי.

תוס' אומר, שכשמתייחסים בעיקר לחומר המטבע
 ומגדירים את המטבע ככלי לעניין חליפין, כן אפשר
 להשתמש בחומר שלו ככלי.

לגמרי חלודה (חומר), פסלתו מדינה או המלכות,
 וצורה (הסכב) וכדו' גם שפסלתו מדינה גורם לכך
 שלא יהיה ניתן יותר להשתמש במטבע, למרות
 שהחומר שלו עדיין שווה, לכן פגם כזה נחשב
 חמור.

פגמים בינוניים: נתעפשו קצת, צורה ישנה, ולכן
 המטבע פחות שימושי וכדו'.

פגמים חמורים מוציאים את הכסף לגמרי מתורת
 מטבע. הן בשוק והן בהלכה (דינם כמטלטלים ונקנים
 במשיכה וכו').

לעומתם, הפגמים הבינוניים אמנם מורידים את ערך
 ושימוש הכסף (כנ"ל), אך בוודאי שהם אינם מוציאים
 את הכסף מתורת מטבע.

והמח' בין רש"י לתוס' היא: מה יהיה דינה של
 מטבעות עם פגם בינוני לעומת מטבע רגיל, האם
 הוא יהיה לגביו כמטלטלים, או לא?

רש"י סבר, שעיקרו של המטבע זה ההסכב שבו.
 ברגע שכל בני העיר הסכימו להשתמש במטבע
 מסוים, כבר לא מקפידים כ"כ על ערכו של החומר,
 מה שנוגע לבעל המטבע, זה האם יוכל להשתמש
 במטבע או לא. [למטבע הי' ערך חומרי בכדי למנוע
 זיוף, אך העיקר הוא ההסכב].

לפיכך: כל פגם (אפי' בינוני) שנעשה בצורת המטבע
 מוציאה את הכסף מתורת מטבע. לעומת זאת, פגם
 בינוני בצורת המטבע אינו מפריע כלל. הנזק היחיד
 הוא שערך החומר ירד.

תוס' חולק וסובר: שכל סוגי הפגמים פוגמים במטבע.
 גם לאחר שהסכימו להשתמש במטבע מסוים, אנו
 נותנים עדיין חשיבות לערכו החומרי. הצורה מהווה
 הרי ראי' שהחומר הוא תקין. יש קשר הדוק בין
 החומר לצורה. ופגם בצורה נחשב כפגם בחומר.

מדובר כאן על כמות גדולה מאד של יהודים שירצו לקבל פרוטות. היות וכמות הפרוטות שנמצאו אצל השולחנים הייתה מוגבלת, יש חשש שמחיר הפרוטות יעלה. לפיכך, אוסרים ב"ה להחליף את כל הפרוטות בסלעים, שהרי כאשר יחליפם בירושלים הוא יקבל בתמורתם פחות פרוטות ונמצא מע"ש נפסד. ב"ש חולקים ומניחים לבעל המעות לעשות כאשר יחפוץ.

ביאור הברייתא הב', בכל פעם שהיו מחליפים מטבעות אצל שולחני, היה השולחני משתכר. בכל החלפה מבלי הבט על גודל הסכום, היה השולחני נוטל את אותו הסכום עבור שכרו (זה לא היה נקבע לפי אחוזים), ב"ה אוסרים לבעל המעות לפרוט את כל הסלעים שלו לפרוטות, שכן, יש חשש שמא לא יוציא את כל כספו וירצה להחליף את כל הפרוטות הנותרות שוב עבור הסלעים (שכן פרוטות מתעפשות עם הזמן משא"כ, סלע עשוי כסף) כתוצאה מכך יצא, שהשולחני השתכר פעמיים ונמצא מע"ש נפסד. (וסביר להניח שלא יוציא את כל כספו). משא"כ ב"ש אינם אוסרים לבעל המעות להחליף את כל הסלעים שלו. (לרש"י ב"ה לחומרא וב"ש לקולא).

שיטת תוס', (ע"פ המהר"ם שי"ף):

גבי הברייתא הא', ב"ש מחייבים להחליף את כל הפרוטות בסלע, כי אם הוא ילך לירושלים עם פרוטות (העשויים נחושת) יש חשש שמא המעות יתעפשו בדרך (חשש זה איננו קיים בסלע, שכן הוא עשוי כסף). וב"ה מתירים לבעל המעות לעשות כפי שירצה.

גב הברייתא הב': ב"ש מחייבים להחליף את כל הסלע בפרוטות. דבאם נתיר להחליף רק חלק מהסלע, יש לחשוש שמא יוציא את כל כספו ויבוא שוב פעם לשולחני לפרוט את כספו, וכך נפסד מע"ש ולכן יש לאסור. היינו שכל פעם שהוא פורט כסף

ו.

הגמ' (להלן מה, א) מביאה שתי ברייתות בנוגע למעשר שני:

א. "הפורט סלע ממעות מע"ש (מחוץ לירושלים), ב"ש אומרים, בכל הסלע מעות. וב"ה אומרים, בשקל כסף ובשקל מעות".

ב. "הפורט סלע של מע"ש בירושלים, ב"ש אומרים, בכל הסלע מעות. וב"ה אומרים, בשקל כסף בשקל מעות".

ובביאור הברייתות י"ל, המעות הכוונה פרוטות של נחושת. (שקל שווה יותר מפרוטות של נחושת, ושני שקלים הם סלע).

בברייתא הראשונה מדובר אודות אחד שבידו פרוטות של נחושת עליהם הוא פדה פירות מע"ש. לפני שהוא עולה לירושלים, ברצונו להחליף את הפרוטות בסלעים בכדי להקל על משאו.

ונחלקו ב"ה וב"ש באופן בו אפשר להחליף את המעות.

בברייתא השני מדובר על אחד שנמצא בירושלים וברשותו סלעים עליהם פדה מע"ש. וכיון שקניית צרכי הסעודה נעשית ע"י פרוטות ולא ע"י סלעים ברצונו לפרוטם, ושוב נחלקו ב"ה וב"ש באופן בו אפשר להחליף את המעות.

ז.

ונחלקו רש"י ותוס' בביאור הדברים:

שיטת רש"י:

גבי הברייתא הא', לירושלים היו עולים בזמן הרגלים. ובאם כל אחד יגיע לירושלים עם סלעים בלבד, ירצו כולם לשולחני בכדי לקבל תמורתם פרוטות.

כאשר הם יעזבו את ירושלים, הם ירצו להחליף את הפרוטות שנותרו להם תמורת סלעים, היות וכולם ירצו לשולחני יש לחשוש שעכשיו הסלעים יתייקרו, וא"כ: מדוע אין רש"י מפרש שזהו החשש של הדעה המחמירה (ב"ה) שאוסרת לפרוט את כל הסלע?

וי"ל הביאור בזה: ההפסד של המע"ש הוא יותר גדול כאשר מגיעים לירושלים, שכן כולם מגיעים באותו הזמן לשולחני דהיינו לפני יו"ט משא"כ בחזרה כל אחד עוזב את ירושלים מתי שנוח לו (מיד באמצע יו"ט הראשון, חוה"מ, אחר החג וכו').

לפיכך לא יעלה מחיר הסלע כ"כ חזק³.

ועוד, בהתחלה כולם היו צריכים לפרוטות בחזרה רק מי שנותרו לו פרוטות צריך סלעים, וגם בזה גופא, הסכום שיש להם להחליף קטן מהסכום שהיה להם קודם (שכן הם השתמשו בכספם).

י.

לכאורה עוד צ"ב בשיטת רש"י:

בברייתא השניה פירש רש"י, שבדרך מירושלים יבואו להחליף את הפרוטות הנותרות תמורת סלעים מכיוון שפרוטות מתעפשות (כנ"ל), מדוע חושש כאן רש"י לעיפוש והלא בברייתא הראשונה זה לא הפריע לו?

וי"ל הביאור בזה: בדרך חזרה, המעות צריכות להשתמר לתקופה בת כמה חודשים (עד לרגל הבא).

ועוד, מעות אין להם שמירה אלא בקרקע (גמ' מ"ב ע"ב).

מתחת לקרקע יותר קר מאשר עליו. דבר זה גורם

אצל השולחני, השולחני לוקח כמה פרוטות בתור שכר, ואם הוא יפרוט את הסלע בכמה פעמים יוצא שבמקום לקבל על הסלע כל הכסף פחות הפרוטות שהשולחני לוקח הוא מקבל פחות פעמיים או שלש פרוטות שהשולחני הפחית כל פעם שהוא פרט. ב"ה מתירים.

(לתוס', ב"ש מחמירים וב"ה מקילים).

נמצאנו למדים, דלרש"י החשש של הדיעה המחמירה בברייתא הראשונה הוא שמא יתייקרו הפרוטות בירושלים. ולתוס' חוששים לעיפוש המעות.

ח.

וי"ל דגם הכא אזלי רש"י ותוס' לשיטתיהו:

מחלוקת רש"י ותוס' כאן היא, על איזה סוג הפסד יש לנו יותר לחשוש.

רש"י סובר, מטבע הוא עיקר ההסכום; מטבע פלוני אפשר להשיג דבר ששווה כך וכך. לפיכך, מעות המע"ש יש בעיקר לחשוש שמחיר הפרוטות יעלה שזהו פגם בהסכום. ותוס' שמחשיבים בעיקר את חומר המטבע מפריע יותר פגם בחומר כעיפוש. היינו, דכמובן ששני הפגמים מפסידים את המע"ש, אך, מחלוקת רש"י ותוס' איזה פגם מפריע לה יותר.

בברייתא השני, מסכימים רש"י ותוס' בסברא שלבוא פעמיים לשולחני, זה בוודאי מפסיד את המע"ש. הפגם א"כ, הוא הן בחומר והן בצורה שרק אני נותן מעות מע"ש לשולחני (מטבע חומר וצורה).

ט.

ולכאורה צ"ב:

אם נאמר שכל העולי רגל החליפו את כל הסלעים שלהם תמורת פרוטות יש לחשוש לדבר הבא:

3 הסבר זה שמענו מפי ראש הישיבה הגר"י כץ שליט"א.

שום צורה (בדומה לפירוש רש"י למשנה על אסימון, וההבדל הוא שאסימון עשוי כסף ופרומות עשויות נחושת). אם הבעיה במטבע לעניין חליפין הוא שאינו דבר מסוים, כ"ש שפרומות שאין עליהם צורה כלל, נחשבים לדבר שאינו מסוים. א"כ מדוע הוא נעשה חליפין?

ע"פ הנ"ל, אין זו קושי לרש"י.

רש"י סובר, מטבעות ללא צורה נחשבו כמטלטלים לכל דבר!

אם אין צורה, חסר ביטוי של ההסכם ולפיכך אין פרומות לתורת מטבע כלל!

תוס' שני"ץ סוברים כתוס'.

מטבע כלול בחומר וצורה. בפרומות חסרה אמנם צורה, אך החומר שהוא העיקר הרי קיים! לפיכך: פרומות כמטבע שאיננו שלם ואם זו הבעיה במטבע שנעשתה חליפין, א"א לעשות חליפין ע"י פרומות! לפיכך, מפרשים תוס' שני"ץ, חשוב (ע"י לקמן דף מ"ג רע"ב) א"כ בפרומות שאין עליהן צורה כלל, אין לנו את החיסרון הנה שרק עכשיו דעתו של האדם היא על החומר והחומר אכן חשוב.

יב.

מעשה נברר דין המעות כיום ע"פ הנ"ל:

הכסף שאנו משתמשים בו היום שונה מכסף של פעם בזה שהחומר שלו שווה הרבה פחות ממה שקונים ע"י (חוץ ממטבעות קטנים וכו') האם דינו הוא ג"כ כסף של פעם? (כלומר שא"א לקנות ע"י בקניין מעות)

ולכאורה זה יהיה תלוי במחלוקת הראשונים שהובאה לעיל.

לאדים שבקרקע להיחפך למים, היות ובזמנם לא הייתה אפשרות לעשות כלים אטומים הלחות הייתה מגיעה למעות גם כאשר הם היו מונחות בכלי.

לכן, הן הזמן והן מקום השמירה מגבירים את העיפוש בצורה חזקה מאד.

לאחר כמה חודשים יישארו המעות חלודות לגמרי ולא יישאר מהם שום ערך!

לפיכך, יש לחשוש כאן לעיפוש משא"כ בדרך לירושלים, המעות לא יתעפשו הרבה במשך כמה ימי הליכה (ובזמן ההליכה המעות לא נמצאות בקרקע). ועצ"ע בכ"ז.

יא.

והנה, מצינו למחלוקתם גם בסוגיא נוספת:

גמ' (מה, ב) "איתמר רב ולוי חד אמר מטבע נעשה חליפין וחד אמר אין מטבע נעשה חליפין אמר רב פפא מאי טעמא דמאן דאמר אין מטבע נעשה חליפין משום דדעתיה אצורתא וצורתא עבידא דבטלא".

מהו החיסרון בזה ש"צורתא עבידתא דבטלא"? רש"י מפרש (ד"ה "משום דדעת" אצורתא") מפרש, היות והצורה יכולה להתבטל כגון ע"י פקודת המלך וכו' היא נחשבת כדבר שאינו מסוים, וחליפין (לפי רב ששת) אינם נקנים אלא בדבר מסוים. דבר מסוים זהו דבר שלם (רש"י ברף מ"ז ד"ה "דבר מסוים") צורה של מטבע איננה שלמה היות והיא עשויה להתבטל.

מקשה התוס' שאני' (מו, א):

הגמ' לקמן אומרת שאפשר לעשות קניין חליפין ע"י פרומות. פרומות הם מעות של נחושת שאין עליהם

4 לרש"י הגמ' אצלנו היא רק לפי רש"י. ד"ה מ"ט דמ"ד וכו'

רש"י סובר שכסף הוא דבר הסכמי בלבד. לפיכך, ברור שהכסף שלנו נחשב למטבע ככל דבר! החזו"א פוסק, אכן, שהכסף של היום דינו כמטבע.

ולכאורה: לשיטת התוס' והרשב"א הכסף שלנו נחשב כמטלטלים. בזמן התוס' התחילו כבר להשתמש בשטרות של כסף כפי שקיימים אצלנו. או כסף שדינם כמטבעות משום דינא דמלכותא.

פירוש: כאשר המדינה הוציאה את השטרות הללו כל אחד מחויב לקבל אותם. מוכר שמסרב לקבל שטרות כאלו ייענש אם יתפסוהו.

לפיכך, זה נתן תוקף למטבעות הללו על אף שהחומר שלהם לא שווה הרבה. מכאן יוצא, לולא דינא דמלכותא, שטרות אלו היו נחשבים כמטלטלים (כתוס' והרשב"א).

וה"ה להיום שאין כל אחד מחויב מצד החוק לקבל את השטרות המוטבעות האלה (לכאורה יהיה הדין שונה באה"ק לשיטת שסוברים שדינא דמלכותא דינו רק בחו"ל).

לכאורה, יש מקום לשאול: בזמן החת"ס, הייתה למדינה אוצר שבו היו טמונים לשונות של זהב.

כמות השטרות המודפסים היה תואם לכמות הזהב של המדינה.

מי שהיה מניע לבנק ממשלתי, היה יכול לקבל לשונות של זהב תמורת השטרות שהביא. היום מדפיסים הרבה יותר כסף מסכום הזהב שנמצא באוצר המדינה. לפי זה, היה אפשר לחלק: בשלמא אצל החת"ס השטרות היו נחשבים כמטבעות מפני שלפחות היתה יכול לקבל תמורתם זהב אבל היום

זהו נייר בלבד! ומדוע הם יחשבו כמטבע?

אך מ"מ, עצם העובדה שהחוק מכריח לקבל שטרות מסוימים, ניתן להם תוקף כמטבע על אף שא"א לקבל תמורתם זהב.

עוד זאת,

היום יש העברות כספיות שנעשות שלא באמצעות שטרות כלל אלא באמצעות מחשב וכו'.

שיטה זו נפוצה מאד בהעברת כספים בכנקים שונים.

האם פעולה כזאת נחשב ג"כ כהעברת מטבע?

דינא דמלכותא יש כאן, אך לכאורה, אין שום חומר שעליו אמור הדינא דמלכותא לחול!

כאן אנו ניכנס לנקודה נוספת, יש מחלוקת אם בקניין מעות יש צורך במעשה קניין.

אם נאמר שיש צורך במעשה קניין, כמובן שפעולה כזאת אינה נחשבת כקניין מעות.

הסמ"ע סובר שאין צורך במעשה קניין אלא מספיק שמגיע למוכר שוויות של המעות

לפני זה צריך לעיין: גם אם נאמר שאין צריך מעשה קניין עכ"פ צריך להבהיר דבר ממש (שרק זוהי שיטת הרשב"א שיטת תוס'; בכסף והעיקר הוא החומר).

לכאורה, אין כאן חומר ולכן אין מקום לומר שנעשה קניין מעות.

אך אולי אפשר לומר: המידע ששמור במחשבים נשמר על דברים גולמיים. לפיכך, יש מקום לומר שהפעולה חלה על חומר מסוים והקניין ייחשב לקניין מעות. ו"ת לחכם ויחכם עוד".

ביטל כולם זה שלא בפני זה

(גיטין לג, א)

הת' רפאל דובער הכהן שי' פרידמאן
תלמיד בישיבה

מביא מוח' רבי ורשב"ג בענין יכול לבטל זה שלא בפנ"ז / מבאר דפשמות מוח' תוס' והרשב"א אי לל"ק מועיל ביטול כולם / מגדיר מוח' אי גזירה משום סייג וגזירה סתם / מקדים לבאר מוח' תוס' ור"י בדעת רבי / מבאר הנפק"מ בין השיטות / מבאר עפ"ז מוח' הרשב"א ותוס' וסרה בזה קושיית החידושי הרי"מ.

רשב"ג שהדין הוא ש"בטלה כולה", ישנו חשש שאם יבטל מקצתם - ילכו השאר שאינם יודעים מהביטול, ויגרשו את האשה בטעות, בשעה שבאמת בטלה השליחות ואינה מגורשת. משא"כ לפי רבי ש"לא בטלה כולה" - אין כל חשש, והאשה מגורשת.

לישנא בתרא סוברת שכולם סוברים ש"לא בטלה כולה". וא"כ אין חשש לרשב"ג, ונחלקו אם בכדי לבטל את העדות צריכים את התוקף שהי' בעת המינוי - שכל השלוחים יהיו שם (רשב"ג), או שאין צריכים (רבי).

בהמשך מוכיחה הגמ' שהלכה במח' זו כרבי מ"חמשה סבי הוינן קמיה דרבי יאשיה דמן אושא, אתא ההוא גברא קמיה ואשקליה גיטא על כורחיה (ר' יאשי' כפה על בעל לגרש את אשתו), אמר לן זילו אטמורו וכתבו לה (אמר לשלוחים להתחבאות

א.

איתא בגמ' (גיטין לג, א): "תנו רבנן אמר לעשרה כתבו גט לאשתי יכול לבטל זה שלא בפני זה דברי רבי רבן שמעון בן גמליאל אומר אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה כמאי קמיפלגי . . . רבי סבר עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה ואי אולי הנך כתבי ויהבי ליכתבו וליתבו רבן שמעון בן גמליאל סבר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה והנך לא ידעי ואולי וכתבי ויהבי ושרו אשת איש לעלמא".

"ואב"א דכו"ע עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה והכא היינו טעמא דרשב"ג קסבר מילתא דמתעברא באפי עשרה צריכא בי עשרה למישלפה".

והיינו, הנחלקו ב' הלשונות בגמ' כיצד לפרש את מחלוקת רבי ורשב"ג: לישנא קמא סוברת שהמחלוקת ביניהם היא, בדין "עדות שבטלה מקצתה" דלפי

אמנם, לאחר מכן הרשב"א אומר, שאף שיש מקום לומר שא"ז כך, ולרשב"ג דל"ק אע"פ שביטל כולם זשלב"ז, ואין חשש מ"מ אין ביטולו ביטול, והסברא לכך - כיון שבשעה שמבטל הראשון לא מועיל ביטולו כיון שעדיין יש חשש שמא לא ידעו האחרים ממילא אין ביטולו ביטול, וכן אח"כ כשהולך לשני - יש לחשוש שוב כנ"ל וא"כ ג"כ אין ביטולו ביטול, וכן הלאה, וגם לאחר שביטל כולם לא מועיל הביטול, כיון שבשעת הביטול לא הועיל, מ"מ (ו) זה דחוק!

והרשב"א סובר כסברא הראשונה שבאמת לל"ק לרשב"ג יועיל ביטול כולם זשלב"ז, ופליג בזה אישית התוס' שהובאה לעיל.

ובפשטות י"ל שסברת התוס' שאין מועיל ביטול כולם זשלב"ז היא הסברא שהרשב"א אומר שהיא דוחק, שאין הביטול מועיל בשעתו, כנ"ל.

ובכל אופן, נמצא שהתוס' והרשב"א חלוקים ברעת רשב"ג בל"ק, אי יועיל ביטול כולם זשלב"ז (רשב"א), או לא יועיל (תוס').

ג.

בהגדרת מחלוקתם י"ל בפשטות:

ידוע (ראה עד"ז (ולא ממש) בלקו"ש ח"ד ס"ע 14 ואילך ובהערה 24 שם) שישנם שני אופני גזירות, ישנה גזירה שהיא משום סייג וחשש לאיסור מסויים, וישנה גזירה שהיא מצד סיבה ולא מצד סייג.

והחילוק ביניהם: גזירה שמצד חשש - קיימת רק כשישנו החשש, משא"כ גזירה שמצד סיבה - אינה תלויה בחשש וגם כאשר אין לחוש - קיימת.

ועד"ז י"ל הכא: הרשב"א הבין תקנת רשב"ג בל"ק, שהיא רק בגדר סייג לחשש שמא יבואו למסור לה, וכן כאשר אין חשש, כשמבטל כולם, יכול לבטל.

ולכתוב, כדי שהבעל לא יוכל לבטלם), . . ואי סלקא דעתך אידך נמי ברבן שמעון בן גמליאל, למה להו אטמורי, ליבדרו איבדורי" (ולפי רשב"ג, בשביל למנוע מהבעל לבטלם, מספיק שיפרדו ולא יוכל לבטלם זשלב"ז, ולא צריכים להתחבאות).

תוס' (ד"ה ליבדרו איבדורי) מסביר שרא"י זו של הגמ' שהלכה כרבי ולא כרשב"ג תקפה גם לפי הסבר הל"ק במחלוקתם.

כלומר:

אע"פ שבפשטות נראה שרא"י זו, שהי' מספיק שיתפזרו, היא רק לפי הסבר הל"ב בשיטת רשב"ג, ש"צריכי בי עשרה למישלפה", שכיון שמתפזרים ואינם ביחד - א"א לבטלם, מחדשים תוס' שגם לל"ק הרא"י קיימת, כיון שרשב"ג סובר שא"א לבטל זה שלא בפני זה, וא"כ כאשר יתפזרו - לא יהי' אפשר לבטלם.

ואף שלכאורה לל"ק אם יבטל את כולם זה שלא בפני זה - לכאורה אין חשש תקלה שהרי כולם יודעים שהגמ' מבטל ולא יבואו למסור לאשה, בכל זאת אומר תוס' "לא הוי ביטול עד שיבטל כולם יחד זה בפני זה".

ב.

לעומת זאת, הרשב"א בחידושו (ד"ה הא דאמרינן) כתב שרא"י זו של הגמ' מסתדרת רק לל"ב, אולם לפי ל"ק אינה מסתדרת, כיון שההוכחה דהלכה כרבי ולא כרשב"ג היא מזה שלא אמר להם להתפזר, אולי ס"ל כרשב"ג, וזה שלא פיזרם הוא משום שגם אם יפזרם - יוכל לבטל, שהרי כל החשש לרשב"ג הוא שמא לא כולם ידעו וילכו לגרש - א"כ, יבטל את כולם זה שלא בפניו ואז אין תקלה, ולכן אמר להם להתחבאות ולא להתפזר!

דברים שבלב, וממשיך תוס' ושואל שהרי עשה כל שביכולתו להודיע ומדוע נקרא זה דברים שבלב, ועונה (בתשובה הראשונה) שבאמת זה חשיב דברים שבלב זה רק מדרבנן, וממשיך תוס', וז"ל: "ואין להקשות דמי איכא מידי דמדאורייתא לא הוי גט ומדרבנן הוה גט דכיון שקצת דומה לדברים שבלב לא חשיבא עקירת דבר מן התורה ועדיפא מינה אמרינן בבטול שלא בכ"ד בלא ידיעת שליח ואשה דמשמע פשט הלכה דלא הוי בטול".

ובביאור דברי התוס' אלו כתב הגר"ק איגר שתוס' לא ענה דאמרינן אפקעינהו על השאלה הנ"ל בתוס' (כמו שרשב"ג עונה בסוגיא של ביטול מבטול) מכיון שכשיש סברא חשובה - שדומה לדברים שבלב - לא צריך לעשות אפקעינהו, אלא שרבנן לא מתחשבים בביטול זה. ומסביר הרע"א שזה גם מה שתוס' מוכיח מביטול שלא בכ"ד, דמודה רבי דביטול אינו מבטול ולמרות זאת הגמ' לא שואלת עליו ומי איכא מידי דמדאורייתא לא הוי גט וכו', מכיון שלא צריך לעשות אפקעינהו דהרי יש סברא חשובה - תיקון העולם (כדי שלא יהי' ממזרים ע"י ביטול שלא בכ"ד וכו') - וכשיש סברא חשובה, חכמים לא מתחשבים בביטול שלו.

ומכל הנ"ל נמצאו שני שיטות בדברי התוס': לפי ר"י, גם לרבי אומרים אפקעינהו (במקרה שמבטל שלא בפני בכ"ד) ולפי תוס' ע"פ רע"א אין אומרים אפקעינהו לפי רבי, דגם כשמבטל בפני אחד אין ביטולו מועיל כי לא מתחשבים בביטולו.¹

1 וצ"ל למה לפי רבי במקרה שלא עשה התקנה השני' ביטל בפני בכ"ד ברעבד טוב ומבטול ואם לא עשה כתקנה הראשונה ביטל שלא בפני בכ"ד ולא בפני האשה והשליח, גם ברעבד לא טוב ולא מבטול? וי"ל דכל מחלוקתם של ר"י ורע"א (בתוס') היא במקרה שמבטל שלא בפני בכ"ד דאז יש חשש גדול (גם לפי ר"ש,

משא"כ התוס' למדו שהיא גזירה משום סיבה, ולכן גם במקרה שהחשש איננו, שמבטל בפני כולם, הגזירה בתקפה עומדת.

ד.

אך י"ל בעומק יותר ובהקדים:

ברעת רבי שביטלו מבטול מצינו דעת ר"י בתוס' ברף לב ע"ב (ד"ה ורב נחמן) שאף לפי רבי, כשמבטל בפני אחד לרב נחמן או בפני שניים לרב ששת, מודה לרשב"ג דאמרינן מה כח בכ"ד יפה, ומסביר המהרש"א שאף לפני תקנת ר"ג, היתה התקנה הקדומה שא"א לבטל בפני אחד (לר"ג מפני חשש ממזרות גדול ולפי רב ששת היתה התקנה קדומה שא"א לבטל בפני שניים בגלל חשש ממזרות), ולכן מודה רבי לרשב"ג שאם מבטל שלא בפני בכ"ד, אמרינן מה כח בכ"ד יפה ואפקעינהו רבנן לקידושין למפרע. שזו בעצם דעת רשב"ג כשמבטל אפילו בפני בכ"ד, וכשמבטל שלא בפני בכ"ד מודה (לשון ר"י בתוס') רבי לרשב"ג. (ולא מסתבר לומר דס"ל לר"י דמודה רבי לרשב"ג רק לענין שאינו מועיל ביטולו, אבל לא סובר שהוא מצד אפקעינהו, אלא מצד זה שחכמים אינם מתחשבים בביטולו (כנ"ל), שהרי ר"י כתב שרבי מודה לרשב"ג, ולא חילק ואמר שמודה רק לעצם הדין, אבל לא לענין אפקעינהו, ומסתבר שכשאומר מודה, כוונתו היא שם לסיבה שאין ביטולו מועיל).

המשנה בריש השולח (לב, א) כותבת: "אם משהגיע גט לידה שוב אינו יכול לבטלו". הגמרא שואלת על דין זה דלכאורה פשיטא הוא, ומתרת: "לא צריכא דמיהדר עלי' מעיקרא לבטולי, מהו דתימא איגלאי מילי למפרע דבטולי' ביטלה קמ"ל". ומסביר שם תוס' שזה לא נקרא גילוי מילתא כיון שהגילוי לא נודע עד לאחר שהגיע הגט ליד האשה וכו' ולכן הו

ה.

ונחזור לענייננו - מחלוקת רבי ורשב"ג לפי הל"ק האם אמר לעשרה כתבו גמ, דרבי סבר יכול לבטל זשב"ז מפני שעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה ורשב"ג סבר אינו יכול לבטל אלא זב"ז דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

ומסביר רש"י ברעת רשב"ג בר"ה אינו יכול וז"ל: "שאף זו מן התקנה ואם בטלו אינו מבוטל דא"כ מה כח ב"ד יפה", והיינו שרש"י מקשר זאת למח' הקודמת שבין רבי לרשב"ג, אי ביטלו שלא בפני ב"ד הוי ביטול (רבי), או לא הוי ביטול (רשב"ג) משום דאמרינן מה כח ב"ד יפה ואפקיענהו רבנן לקידושין מינה (ועי' בתוס'). ונמצא מובן דלפי רש"י כשמבטל רק בפני חלק מעשרה אמרינן אפקיענהו, אך לפי תוס' דסובר שתקנת ביטול בפני כולם אינה אותה תקנה של ביטול השליח - תקנת ר"ג - יש לדון במקרה (לפי רשב"ג או לפי רבי באם סובר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה) האם אמרינן אפקיענהו כדעת ר"י (בתוס') הנ"ל או דאמרינן שכשיש סברא חשובה (ממזרים) לא מתחשבים בביטולו ולא צריך לעשות אפקיענהו.

והנה ישנם שני נפק"מ בין תוס' ע"פ רע"א לר"י, במקרה שביטל שלא בפני ב"ד, דלפי תוס' אמרינן אפקיענהו וא"כ יוצא (א) שהביטול הוא למפרע, ועוד (ב) האפקיענהו חל רק בזמן נתינת הגט, משא"כ לפי תוס' (לשי' הרעק"א) דחכמים אינם מתחשבים בביטולו הנה (א) זהו רק להבא ו(ב) חכמים אינם מתחשבים בביטולו זהו מיד בשעת הביטול.

כשמבטלו בפני שנים, זה נחשב חשש גדול לגבי מקרה שמבטלו שלא בפני שליח אך בפני ב"ד) אך במקרה שמבטל בפני ב"ד שאין חשש גדול, מודים דסבר רבי דבריעבר מועיל ביטול.

ו.

וע"פ כל הנ"ל י"ל דדעת תוס' (כדף לג ע"ב) היא כתוס' ע"פ רע"א שברגע שביטל ונוצר חשש גדול, חכמים אינם מתחשבים בביטולו ולכן כשמבטל הראשון (במקרה שתוס' מביא כדף לג ע"ב) ואז נוצר חשש גדול (שכל השאר לא ידעו שביטל וכפועל גם הם בטלים), חכמים אינם מתחשבים בביטול הזה, ולכן אח"כ כשמבטל השני, חכמים כבר ביטלו את הביטול הראשון וממילא הוא נחשב הראשון והיחיד שהבעל מבטלו וא"כ נוצר עוד פעם חשש גדול ולכן חכמים אינם מתחשבים בביטולו וגם כשמבטל העשירי שכולם יודעים ואין חשש, בכ"ז אינו מבוטל מכיון שלא ביטל (חכמים לא התחשבו בביטול של) כל השאר עוד בזמן שביטלו. משא"כ הרשב"א סובר כר"י (בתוס') שכשעושה ביטול בצורה שנוצר חשש אמרינן אפקיענהו (חוץ ממקרה שמבטלו בפני ב"ד לרבי) ואפקיענהו חל רק בנתינת הגט ובמקרה שתוס' מביא כדף לג ע"ב, נתינת הגט מתבצעת אחרי שביטל את כולם (אפ' כ"א בפ"ע) ואין שום חשש וממילא ביטולו מועיל, ולפ"ז סרה קושיית חידושי הר"מ על תוס' (כדף לג, א) דמקשה אמאי לא מהני לפי תוס' הרי אפקיענהו אמרינן רק בשעת נתינת הגט ובשעת שנתן הגט כבר הודיע לכולם ואין חשש (וענה שמפני שמבטל כ"א בפני עצמו, ממילא כ"א חושב שביטולו לא מהני מכיון שאינו יודע שביטל השאר ולמרות הביטול יתן הגט ולכן אמרינן אפקיענהו).

אך לפי הסבר הנ"ל אין את שאלת חידושי הר"מ מכיון שתוס' סובר שבמקרה שיש חשש גדול (חוץ מהמקרה המפורש לפי רשב"ג) לא אמרינן אפקיענהו, אלא חכמים אינם מתחשבים בביטול כנ"ל.

בענין 'עד דלא ידע'

הת' יוסף יצחק שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

מבאר ב' השיטות בשו"ע גבי דין 'עד דלא ידע' נחלקו באופן הקיום אך לא לגבי עצם החיוב / מדויק זה מלשון רבינו בהערה / מביא קושיית הקריית חנה לשיטה הב' ותירוצו / דוחה תירוצו מסברא, ומוסיף להקשות בשיטה זו / מביא דברי הרמב"ם דלכאורה אזל אף הוא לשי" הר"ג / מקשה כמה קושיות ושינויי לשונות בדברי הרמב"ם / מבאר שיטת הרמב"ם דהחיוב כפורים הוא להגיע לעד דלא ידע' ע"י שתיית יין / מבאר שיטת הר"ג וסייעתו, דב' הענינים, לשתות יין והחיוב ד'עד דלא ידע' הם ב' חיובים נפרדים / מבאר עפ"ז הקושיות ברמב"ם, ושינוי הלשונות מהרמ"א / בכדי לבאר מחלוקתם בעומק יותר מקדים כמה ביאורים במהות החיוב ד'עד דלא ידע' והחילוקים ביניהם / מביא ב' ביאורים מכ"ק אדמו"ר זי"ע על מהות הענין דפורים ועפ"ז מבאר שיטת הרמב"ם / ועפ"ז מבאר מחלוקתם בעומק יותר.

מרדכי. רבה ורב זירא עבדי סעודת פורים בהדי
הרדי, איבסום, קם רבה ושחט"י לרב זירא, למחר בעי
רחמי' ואחי"י. לשנה אמר לי' ניתי מר ונעבדי סעודת
פורים בהדי הרדי, אמר לי' לאו ככל שעת' ושעת'
איתרחיש ניסא", ע"כ.

הדעה השני' הבינה בדברי הגמרא שלאחר סיפור זה
נדחו דברי רבא דחייב איניש לבסומי וכו', והיא מצד
חומרת הענין שיכול לצאת עי"ז, כבהמעשה דרבה
שהרג את רב זירא, ולכן נדחתה דעת רבא שחייבים
להשתכר עד דלא ידע. (משא"כ לדעה הראשונה,
המעשה עם רבה ור"ז אינו מהווה סתירה לחיוב
לבסומי עד דלא ידע, וכפי שיוסבר להלן בעה"ת).
ומסיים הט"ז דדעיה זו היא כשיטת הר"ג בשם רבינו

א.

מצינו בהלכה ב' דעות בקיום החיוב ד'עד דלא
ידע", כפשוטו או ע"י שינה. בשו"ע (או"ח הל' מגילה
סי' תרצ"ה סק"ב) כתב, וז"ל: "חייב איניש לבסומי
כפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי".
וברמ"א: ויש אומרים דאין צריך להשתכר כ"כ אלא
שישתה יותר מלימודו ויישן, ומתוך שישן אינו יודע
בין ארור המן לברוך מרדכי, ואחד המרבה ואחד
הממעט ובלבד שיכוון ליבו לשמים..". ובהסבר
שיטותיהם, כתב בט"ז שנחלקו בהבנת הגמרא
(מגילה ז, ב).

והנה זה לשון הגמרא שם: "אמר רבא מחייב איניש
לבסומי כפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך

אפרים בצורה הזאת.

וצ"ב להסבר זה, דבאם נאמר שנרחתה המימרא דרבא מדוע עדיין צריכים אנו לקיים הענין ד'עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי ע"י שינה, והרי דיעה זו נרחתה?

אלא ע"כ נצטרך לומר שגם קודם המימרא דרבא כבר הי' חיוב זה, אלא שרבא במימרתו חידש שהיבים לקיים זה כפשוטו, היינו ע"י שכרות, ולכן לאחר שדחתה הגמרא את המימרא דרבא, נשאר עדיין החיוב ד'עד דלא ידע', אלא שקיומו צ"ל לא כפשוטו אלא ע"י שינה וכו'.

כיון שע"י שכרות יכול לבוא ע"י לתוצאות בלתי רצויות, לכן תיקנו שיוכל לצאת ידי חובה גם בקיום שלא כפשוטו. וכמובן גם משיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע מהג פורים ה'תשמ"ט (גרפס בתורת מנחם - התוועדויות תשמ"ט ע' 454, בלתי מוגה); "ועד"ז בענין השמחה, שמחה שלמעלה ממדידה והגבלה, עד דלא ידע, ובוה גופא - לא רק כמו אלו היוצאים ידי חובת עד דלא ידע ע"י שינה כמובא בשו"ע, אלא מקיים הציווי לבסומי וכו' עד דלא ידע" כפשוטו (מבלי לחפש היתרים ופשרות וכיו"ב ובהערה שם כ': אע"פ שבגדון זה אי"ו פשרה, כ"א דין בשו"ע), ואשרי חלקו וגודל זכותו, ויה"ר שממנו יראו וכן יעשו", עכ"ל. משמע, שישנם ב' דרכים לקיום עד דלא ידע - כפשוטו ושלא כפשוטו. (וראה גם מ"ש בשערי תשובה שם שכ' גם בלשון 'כפשוטה'). דמזה משמע שגם הדיעה שסוברת שהקיום הוא לא כפשוטו, נשאר עדיין עצם הדין ד'עד דלא ידע' אלא שקיומו הוא לא כפשוטו.

ואולי ע"פ ביאור זה יובן לשון רבינו בהערה הנ"ל, "אע"פ שבגדו"ד אי"ו פשרה אלא דין גלוי בשו"ע", די"ל שבא רבינו להדגיש בזה, שלא נטעה לחשוב

שהשינה היא כעין פשרה בין דעת רבא שצריך לקיים חיוב 'עד דלא ידע' לדעה שני' שסוברת שאין חיוב כזה, אלא חיוב השינה (לדעה השני') הוא קיום דין בשו"ע, היינו, שע"י מקיימים את הציווי ד'עד דלא ידע' (אמנם שלא כפשוטו).

ב.

והנה, בספר קרית חנה (על השו"ע) הקשה להרעה הב' בשו"ע, שם"ל כשיטת הר"ג, שנרחתה המימרא דרבא לקיים 'עד דלא ידע' ע"י שכרות, דלכאורה לדעה זו אין חיוב להשתכר כלל, ואדרבה לדעה זו השכרות מהוה איסור, שהרי יכולים לבוא מכך תוצאות לא רצויות, כהמעשה רבה ור' זירא, וא"כ צ"ב לדעה זו מ"ש "דאין להשתכר כ"כ אלא שישתה יותר מלימודו", שלכאורה המשמעות בדברים אלו היא שעכ"פ יש חיוב להשתכר (עכ"פ לשתות יותר מרגילותו). והרי לפי הפשט בדעה זו, שנרחו דבריו רבא הרי אסור להשתכר כלל? ומכאן שאלה זו כ' שאין שיטה זו בשו"ע מדוקדקת (היינו שערכב בשו"ע שתי השיטות ביחד, ועי"ש), ואכן לדעת הר"ג ישנו איסור להשתכר, כנ"ל.

והנה, נוסף לכך שדוחק גדול הוא לומר על דבריו השו"ע (בהגה) שאינו מדוקדק, הנה יוקשו דבריו ביותר, שהרי בפירוש כתב הרמב"ם (כפ"ב מהלכות מגילה המ"ו): "כיצד חובת סעודה זו, שותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו", דהיינו, שאף שקיום הענין ד'עד דלא ידע' הוא ע"י "שירדם" - הנה נוסף לזה ישנה חובה להשתכר. וא"כ הריא קושיא לדוכתא.

ובכדי להבין שיטת הר"ג, (כפי שהובאה שיטתו בשו"ע) יש להקדים תחילה הבנה בשיטת הרמב"ם, שגם לשיטתו קשה קו' הקרית חנה הנ"ל, דכ' הרמב"ם שם, וז"ל: "ושותה יין עד שישתכר וירדם

דענין השת"י בפורים פשוט שהוא ע"י יין, שהרי מיום שחרב ביהמ"ק אין שמחה אלא ביין (פסחים קט, א), ומ"ש ברמב"ם שצריך להשתכר, וכן מ"ש בגמרא דצ"ל 'עד דלא ידע', כתב לבאר בזה בדא"פ, שענין זה נלמד מהפסוק במגילת אסתר (פ"ט פסוק כב) "ימי משתה ושמחה", דלכאורה יש בזה כפל לשון, שהרי כיון ש"יין ישמח לכב אנוש", ממילא מספיק לומר על ימי פורים שהם ימי משתה, דממילא יהיו ימים אלו גם ימי שמחה, שהרי היין פועל את ענין השמחה ("יין ישמח"), ומדוע כפל הפסוק לכתוב גם משתה וגם שמחה?

אלא, שע"כ שסבר הפסוק שיתכן מצב של משתה ללא שמחה, דאם שותה כ"כ עד כדי שלא ידע וכו' במצב כזה אין שמחה, שהרי הוא לא יודע, ולא שייך אפי' לשמחה, ומסיים הנמוקי מוהרי"א לגבי פירושו ש"נחמד הדבר"?

ולכאורה, עפ"ז אפשר לומר ולהסביר, שחידושו של רבא "חייב איניש וכו'" הוא שהעדר דלא ידע' חייב לבוא ע"י ה'לבסומי', היינו, שבכדי להגיע למצב של 'עד דלא ידע' צריך הוא להיות קודם 'לבסומי' היינו להשתכר (וכפי שפירוש רש"י שם במגילה שהשתכרות היא דוקא ע"י שתיות יין). ולמד רבא שקיום הפסוק "ימי שמחה ומשתה" צ"ל יחד, היינו שקודם צ"ל שמחה (שתיות יין) ואח"כ לבוא ע"י למשתה, עד דלא ידע, והיא מאחר שכתובים הם ביחד ונלמדים אחד מהשני (כפי המבואר לעיל שמכיון שכבר כתוב 'שמחה', מיתור הפסוק 'משתה' לומדים חייב עד דלא ידע).

ולפ"ז יתורצו ב' השאלות הנ"ל בדברי הרמב"ם. דהנה

בשכרותו", ולכאורה שיטתו היא בדרך הר"ג, היינו שסובר שנדחתה מימרתו דרבא לקיים העדר דלא ידע' כפשוטו, דלכן כ' שצריך להירדם, היינו, שקיום החיוב דעד דלא ידע' הוא ע"י שינה, וא"כ מדוע כתב שצריך להשתכר.

ועוד צלה"ב בשיטת הרמב"ם:

(א) המגיד משנה כ', דשיטת הרמב"ם היא הגמ' דלעיל "חייב איניש וכו'", דלכן כ' רבינו הלשון "כיצד חזבת סעודה זו", שהוא ע"ד לשון הגמרא "מיחייב וכו'". וכ"כ גם בהגהות מימוניות, דמקור דברי הרמב"ם הוא מגמרא זו¹. וקשה, שהרי לפי שיטת הר"ג שממנה פסק הרמב"ם (וירדם), נדחתה המימרא דרבא ע"י הגמרא, ואיך מובאת גמרא זו כמקור לשיטת הרמב"ם?

(ב) גם צלה"ב שינויי הלשונות מדברי הרמב"ם לדברי הרמ"א בשו"ע, דברמ"א הלשון הוא: "אלא שישתה יותר מלימודו ויישן", משא"כ ברמב"ם "ישותה יין וישתכר וירדם בשכרותו". היינו, שמשנה הרמ"א מלשון הרמב"ם בשתיים, א, ברמב"ם כ' "וישתכר", וברמ"א רק שישתה יותר מלימודו ולא הזכיר כלל שישנו חיוב להשתכר. ב, לשון הרמב"ם הוא "וירדם בשכרותו", וברמ"א כ' רק "ויישן".

(ג) עוד אי"מ סיום דברי הרמב"ם "וירדם בשכרותו", דהרי לשיטתו כיון שיכול לקיים העדר דלא ידע' בשינה, מדוע א"כ צריכה השינה להיות מתוך שכרות?

ג.

ויובן זה בהקדים מ"ש הנימוקי מהרי"א (על הרמב"ם),

2 ועיין לקו"ש ח"ד ע' 1274 מ"ש שהחיוב דעד דלא ידע' היא עד כדי שלא ירגיש אפילו את השמחה.

1 וראה גם בלקו"ש חמ"ו (עב' 379). שיחת פורים ב', שכ' שמקור הרמב"ם הוא ממימרא דרבא חייב איניש וכו'.

רצה את ר' זירא, לכן אדם כזה לא יכול לקיים את המימרא דרבא. וכ"כ בקרבן נתנאל שהמעשה דרבה בא ללמדנו ביאור בהמימרא, שהכוונה 'עד דלא ידע' היא 'עד ולא עד בכלל', היינו, עד שיגיע למצב כזה, אבל שלא יגיע בפועל (שמעך ועד בכלל יגיע רח"ל מצב של קם רבה ושחמ"י לרב זירא).

(ב) אולי אפשר לומר, לפי דברי הרמב"ם דלעיל, שסיפור זה הובא בגמרא כהוכחה למימרא רבא, שהקיום של העד דלא ידע' צ"ל מתוך שתיית יין, ויובן זה ביותר לפי המהרש"א על מעשה זה, שמסביר שר"ז לא נהרג בפועל אלא שהתעלף. היינו, שבקיום הציווי אצל ר"ז היו ב' שלבים (א) שתיית היין - לבסומי, (ב) ההתעלפות, שהיא היתה הקיום בפועל של החיוב ד'עד דלא ידע'. והוא הוכחה לדברי רבא שעד דלא ידע חייב לבא ע"י 'לבסומי'. ודוחק קצת.

ויש להמתיק ולהוסיף בפי' זה לשיטת הרמב"ם, דהנה מצינו במגילת אסתר בלשונות "ימי משתה ושמחה", שלפעמים מובא להיפך "שמחה ומשתה" (אסתר ט, יט), וצ"ב בשינוי הלשונות בזה. וי"ל הביאור בזה, שכשהמגילה מספרת את סיפור הדברים, אומרת כסדר ההתרחשות, קודם שמחה - היינו לבסומי, ואח"כ ומשתה - היינו, קיום הציווי ד'עד דלא ידע'. משא"כ כשמדובר אודות הגברא, היינו, כשמצווה המגילה על האדם כיצד יקיים הציווי, הלשון הוא "ימי שמחה ומשתה", היינו, שהציווי הוא שכל הזמן ששותה צריך לכוון שהוא על-מנת לקיים הציווי, משתה, שבתחילת שתיית היין עליו לחשוב שמתוך כך יגיע למצב של משתה (שינה), עד דלא ידע. ולא שהשמחה יהי' מהות בפני עצמה. ולכן כתוב בתחילה משתה. וי"ל שזו הסיבה לכך, שכשכתוב הלשון "משתה ושמחה" מקדימה המגילה התיבה "לעשות", שמודגשת כאן פעולת הגברא, איך קיום

מקור דברי הרמב"ם הוא אכן מהמימרא דרבא, ולא סבר כהר"ג שנדחתה המימרא דרבא. כרמשמע מכך שמוסיף בדבריו "וישתכר ויירדם בשכרותו", שלפירושו קיום העד דלא ידע' ע"י שינה הוא לא כדברי הר"ג שסובר "שנדחתה מימרא זו דרבא", דלכן לשי' הר"ג קיומה הוא רק ע"י שינה, אלא לומד שמימרא זו לא נדחתה, וחידושו בדברי רבא בגדר עד דלא ידע (המילה "משתה" שממנה ילמד חיוב זה, וכמבואר לעיל), הוא שניתן אמנם לקיים חיוב זה ע"י שינה, אבל רק שינה הבאה מתוך שכרות. ולפי"ז מובנת הוספת הרמב"ם, שיירדם מתוך שכרות. שמאחר שהלימוד חיוב "עד דלא ידע" הוא מהפסוק "ימי שמחה ומשתה", לומד בזה רבא ששני החיובים וענינים הכתובים בפסוק צריכים להיות קשורים אחד בשני, שקודם צ"ל שמחה "ואין שמחה אלא ביין" היינו, שצריך להשתכר, ומתוך כך צריך הוא להגיע למשתה, חיוב של עד דלא ידע, שקיומו צריך להיות דוקא ע"י שינה.

ד.

ועפ"ז אפשר להבין את הסיפור שהתרחש בין רבה לרב זירא בכמה אופנים:

(א) הגמרא הביאה את הסיפור על-מנת להסביר ולפרש את דברי רבא, היינו, שלא נמעה לחשוב שקיום העד דלא ידע' הוי ע"י השתכרות (אלא צריכה להיות ע"י שינה מתוך השתכרות), שהרי מזה יכול לבוא לידי תקלה, כהמעשה עם רבה שהגיע עד לידי הריגתו של רב זירא, אלא קיום דברי רבא הוא דוקא מתוך שינה של שכרות. וע"ד מ"ש גם בשו"ת חתם סופר, דשם כ' לבאר, שסיפור זה מבאר את דברי רבא כך, שכיון שאדם הנולד במזל מאדים יכול להשתרש בו תכונות כאלו עד שיבוא רח"ל לרצוה, וכמו שמצינו שרבה שנולד במזל מאדים

מהרגילות כדברי הרמ"א (ויישתה יותר מרגילותו)), והוא מוכרח ממ"ש במגילה "ימי משתה ושמחה", ובהקדים. דהנה מביאור הגמרא בפסחים כיצד מגיעים לידי שמחה, דאיתא שם בגמרא שהוא ע"י יין, דלפ"ז מובן שבפורים צריך לשתות כמו בכל יו"ט, שהרי הוא יום שמחה, אלא שבהוספת תיבת "ומשתה" במגילה, התחדש שבפורים צריך לשתות יותר מרגילותו.

ולפי"ז מתורצת גם קושיית הקרית חנה בדברי הרמ"א, שלשיטת הרמ"א והר"נ צריכים להשתכר בפורים מצד החיוב די"מי משתה ושמחה" (מיתור המילה בפסוק) וזהו מקורם, ולפי"ז הציווי של 'עד דלא ידע', שהוא ע"י שינה, הוא ציווי נפרד וחיוב אחר מהחיוב לשתות יין, ולכן מביא החיוב "ויישן" בנפרד מענין השתי' (האות וא"ו מפרידה), דלא כשיטת הרמב"ם שהשינה צריכה לבוא מהשכרות.

(ובבאר היטב שכתב לבאר התיבה "ויישן" בזה"ל: "פירוש, שהיין מבלבל אותו, כששתה יותר מרביעית", צלה"ב, דלכאורה הפשט בזה הוא שמקשר את ענין השינה עם ענין היין בדוקא, אלא שלפי ביאור הג"ל נצטרך לומר דהפשט בזה הוא שהענין של "והיין מבלבלו" הוא חלק מענין השינה, שע"י שישתה יין ישן יותר טוב וחזק, ולא שצריך את היין עצמו לה'עד דלא ידע').

נמצאנו למדים, דהר"נ וסייעתו ס"ל שישנם ב' חיובים שונים, חיוב לשתות יין יתר על רגילותו, והוא ממ"ש "ימי משתה ושמחה", וחיוב נוסף לקיים ה'עד דלא ידע' והוא ע"י שינה. כן ס"ל שנדחתה מימרתו דרבא

החיוב ד'עד דלא ידע' צריך להיעשות. (ודוק ותמצא שמתו שכתוב ימי שמחה ומשתה, שמחה קודם למשתה, מגיעה המגילה לתאר את סדר הדברים כהתרחשותם).

ויש לדייק בשיטת הרמב"ם שאינו פוסק כשיטת הר"נ (ודיעה השני' המובא בשו"ע), ממ"ש בלקו"ש (הל"א פורים ב') שמביא שם דברי הר"נ הנ"ל, ובהערה (14) שם, מביא הפוסקים שהולכים לשיטתו, (ב"י. ב"ה. ט"ז. פ"ה ויד אפרים) ולא מציין שם לשיטת הרמב"ם.

ויש לבאר, דשיטת הרמב"ם במ"ש "וירדם" היא שדוקא ע"י יקיים הציווי ד'עד דלא ידע', וכמובן גם ממ"ש רבינו שם בהערה (33): דמ"ש הרמב"ם "וישתכר וירדם בשכרותו", הוא עדמ"ש הרמב"ם לגבי הנבואה שהיא דוקא מתוך תרדמה, שע"י מגיעים לעד דלא ידע. היינו, שלשיטת הרמב"ם קיום הציווי ד'עד דלא ידע' הוא ע"י שינה דוקא (ע"ד שהנביאים מגיעים לנבואה דוקא ע"י השינה). ועפ"ז יתורצו שאלות הג"ל על הרמ"א והרמב"ם.

די"ל, שדוקא לשיטת הרמב"ם לא נדחתה המימרא דרבא, משא"כ לשיטת הרמ"א נדחתה, וכמובא בדברי הג"ז שמחמת הסיפור דרבא ור"ז נדחתה המימרא דרבא, וקיום ה'עד דלא ידע' הוא אינו כפשוטו. (והוא מאחר שאינם סוברים את חידושו של הרמב"ם שסיפור רבה ור"ז מגיע לפרש את דברי רבא עצמם - שלא ע"י השתכרות לגמרי, אלא ע"י שינה המגיעה מחמת ההשתכרות).

ה.

והנה, ברור שגם לשיטות אלו, שקיום החיוב הוי שלא כפשוטו, אלא ע"י השינה, הנה גם לשיטתם צריכים להשתכר קצת, (ועכ"פ לשתות יותר

3 ובהקשר של שתיית היין לחיוב עד דלא ידע ישנם ב' אפשרויות, או שהיין יהווה פרט בעד דלא ידע, היינו, שכבדי לקיים ה'עד דלא ידע' צריך להיות קודם שתיית יין, כמוסבר לעיל בדעת הרמב"ם. או שע"י השתכרותו מקיים הוא בזה עד דלא ידע.

במ"ש שכיון שגם זו שיטה היא בשו"ע אין לומר שהיא כעין פשרה וכיו"ב אלא שלדעה זו כן צריך להתנהג לכתחילה).

הנה, בביאור הפשט 'עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי' רבו המפרשים לפרשו בכמה אופנים, ומהם:

- א. המגן אברהם כתב, שלא ידע לחשב שארור המן וברוך מרדכי הם שווים בנימטרי שלהם.
- ב. הברכת אברהם ביאר, שהיו נוהגים שכשקוראים המילים המן היו צועקים ארור, וכשהיו קוראים ברוך מרדכי היו צועקים ועונים ברוך, והציווי הוא שמרוב שכרתו לא ידע לענות ארור וברוך על המן ומרדכי. ועוד ביאורים יש בזה.

והנה כתב הט"ז, וז"ל: "רבים רוצים לתרץ ולכאר מה הכוונה בזה ולא נתיישב". ולכאורה, בכוונתו שלא נתיישבו פירושים אלו י"ל בשתי דרכים: (א) כתב בקרבן נתנאל, שמידת ההשתכרות ד'עד דלא ידע' הוא כמידת שכרותו של לוט, וא"כ צלה"ב מדוע שינה רבא הלשון, הרי הו"ל למיכתב "חייב איניש לבסומי כפוריא כשכרותו של לוט". (אמנם, לפי הר"ג שלאחמ"כ נדחתה המימרא, אוי"ל שר"ל שהיא גדר בפ"ע אפי' למעלה משכרותו של לוט, שלכן דחתה הגמ' מימרא זו שלא מסתבר שצריך להשתכר עד כדי כך).

ב. ממשמעות לשונו של רבא שכתב מרדכי והמן, משמע שיש ענין מיוחד שמצוי בהם עצמם, ואם כוונת המימרא היתה רק ע"מ ללמדנו מידת השכרות (שאינו יכול לחשב גימטריות ולהתרכז בקריאת המגילה למה נקטה כאן דוגמא זו של המן ומרדכי דוקא. ועוד, מהו בכלל ענין חיוב של שכרות לכאן, ואיזה טעם יש בזה, וראה לקו"ש ח"ז ע' 21 הביאור בדעת המג"ע ע"פ פנימיות הענינים, ואכ"מ).

מחמת המעשה דר"ז ורבה. משא"כ הרמב"ם ס"ל, דהם חיוב אחד, היינו שלא נדחתה המימרא דרבא, והאפשרות להגיע לירי 'עד דלא ידע' הוא ע"י יין, אלא שמוכח מהמעשה עם ר"ז ורבה, הוצרכו שהיין יביאו לירי שינה, ואזי יקיים החיוב דלבסומי.

ועפ"ז י"ל שלכך נתכוון כ"ק אדמו"ר זי"ע בשיחתו הק' בפורים תשמ"ט, שבקיום הציווי דעד דלא ידע כפשוטו, נכלל בזה גם את שיטת הרמב"ם, שצ"ל ע"י יין כפשוטו (הואיל ואת זה גופא בא רבא לחדש ממה שהי' נהוג לפני"ז כנוכר לעיל).

ו.

ויש לכאר בדרך אפשר בעומק יותר מחלוקת הר"ג והרמב"ם:

דהנה, לשיטת הר"ג הפשט בהחיוב ד"לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", היא שכשאומר בפורים ברוך מרדכי וארור המן, כיון שהי' שיכור לא ידע מאי קאמר (כמובא בשיטתו שם, מגילה ז, ב), ולכן הי' דוחק לגמרא שצריך להשתכר עד כדי כך (וכמ"ש הברכת אברהם שדחק בזה הר"ג במה שכתב שצריך לשתות עד כדי כך). ולכן, סובר הר"ג, שדחתה הגמ' מימרא זו, שדוחק להעמיד 'עד דלא ידע' בכזה אוקימתא קיצונית, ובודאי יכול להביא לדברים לא רצויים מחמת שכרותו, אף שע"י שסבר כך נכנס לדוחק, כמובא בפרי חדש שלפ"ז צ"ב היאך הזמין רבה את ר"ז לשנה הבאה, באם ראה הקלקול שיצא מהפעם הקודמת, ונדחתה מימרתו מחמת זה. ולכן חלק וכתב שסיפור זה מהווה הוכחה והסבר לדברי רבא, שמזה חזינן באיזו מידה צריך להשתכר.

(אלא שהוסיף שבדורות האחרונים, מחמת שהם מקולקלים ראוי לנהוג כשיטת הר"ג ולא לשתות. ואוי"ל דגם זה שולל רבינו (בשיחה המובאת לעיל)

לברוך מרדכי. ועפ"ז מתורצים קושיות המ"מ דלעיל וקושיות המ"ז, שלפירושו זה יש ענין במידת ההשתכרות עצמה, שבה מתבטאת תוכנה של חיוב זה, שע"י כך מגיע הוא לדרגא שפועלת שגם הרע ייהפך לטוב, ומאחר שהיא גופא החיוב, לכן נקמה הגמ' לשון הג"ל.

ובאופן אחר מבאר רבינו (בלקו"ש ח"ד ע' 1260), שמאחר ובפורים מתגלה, כנ"ל, הקשר העצמי דבני" עם הקב"ה, הנה צריך לפעול בעצמו, שאפי' במצב שמצד השכל יהי' ע"ד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, אעפ"כ כיון שכל מציאותו חדורה וקשורה בקשר עצמי עם הקב"ה, אינו עובר על רצון ה' ונעשה חילוק אמיתי בין טוב לרע, היינו, שמורגש שהוא לא מצד שכלו שכך מבין, אלא מצד עצם הנשמה, שכיון שכל מציאותו קשורה וחדורה באלוקות ולכן אינו יכול לעבור עבירה. (ואולי י"ל הסבר זה בדברי המהרש"א שהסביר החיוב, שצריך לא לדעת החילוק בין ארור המן לברוך מרדכי, ומפרש שכוונתו היא חילוק בין הצדיקים (ברוך מרדכי) והרשעים (ארור המן), שהיא מהווה את ההבדל בין טוב לרע. והיא ע"ד שהסביר כ"ק אדמו"ר בשני התירוצים הג"ל שפי' מרדכי והמן היא טוב ורע).

ובשיטת הרמב"ם לכאורה עדיין קשה, דצלה"ב הטעם (בנוסף להבנתנו במקור הציווי) להשתכרות לשיטתו, והרי ההשתכרות היא ענין בלתי רצוי, וכמ"ש באורחות חיים "וחייב אדם לבסומי בפוריא, לא שישתכר, שהשכרות איסור גמור, ואין לך עבירה גדולה מזו, שהוא גורם לגילוי עריות ולשיפכות דמים, וכמה עבירות זולתם, אך שישתה יותר מלימודו מעט, כדי שירבה לשמוח וכו"ו.

ועד"ז מצינו ברמב"ם עצמו שכ' (הל' שביתת יו"ט פ"ו ה"כ), וז"ל: "כשאדם אוכל ושותה ושמה ברגל

ולכן ביאר המ"ז דענין ע"ד דלא ידע' הו"ע ציווי על האדם להודות ולשבח לה' שעשה לנו טובה כפולה, שהביא פורענות על המן, ובירך את מרדכי. ואילו הי' מביא פורענות על המן ולא מעלה את מרדכי לגדולה - דיינו, והיינו מסתפקים בזה... ולכן צריכים לתת ע"ז שבח כ"כ עד שלא יבחין עוד (לא ידע) ואז יהי' פטור מלתת עוד שבח.

(ועד"ז הי' אפשר גם להביא את פירושו השני של הברכת אברהם, שביאר שע"ד דלא ידע' הוא ציווי על האדם שיהי' באחדות, היינו, שע"י שישתכר לא יבחין בין שונאו לאוהבו (המן ומרדכי), ויהי' באחדות עם כולם שלפי הג"ל לא יהי' קשה קושיית המ"ז).

אלא שעדיין ק"ק, דלפירושים אלו הנה צלה"ב השייכות דציווי זה לפורים דוקא, שהרי גם בחנוכה ובפסח מצינו נפילה של הגויים (יוונים ומצריים וכו') ורוממות היהודים (גדולת בית השמונאי, וקבלת התורה של כלל ישראל במ"ת אחר יצי"מ), וא"כ מדוע לא מצינו חיוב דומה בשאר החגים?

ז.

ויובן בהקדים ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע לגבי הקשר דציווי ע"ד דלא ידע' לפורים, שבפורים מתבטא הקשר העצמי של בני" עם הקב"ה, וכמרומו בענין הגורל (שהוא מהותו של פורים ע"ש הפור) שהוא דרגא נעלית ביותר, כמבואר רבות בתורת החסידות, (וראה לקמן אות ט').

ולכן החיוב ד'עד דלא ידע' הוא בפורים דוקא, שאז מתגלה שהנמוך נמוך ביותר יש לו קשר עצמי עם הקב"ה, שמצד העצמות אין חילוק בין ארור המן לברוך מרדכי, ולכן, העושה תשובה מצד דרגא זו אפי' זדונות נעשים לו כזכויות, (שיחות קודש תשנ"ב ע' 158). ויש בכוחו לפעול שאפי' הארור המן יהי'

מחמת עצם מציאותו להקב"ה לא יבוא לעבירה, או להרמב"ם באו"א, שכיון שישן איננו יכול לעבור עבירה, ולכן זו הסיבה שלשיטות אלו לא נדחתה כגמרא המימרא דרבא, וגם למסקנא 'חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי' ולא נדחה ע"י הסיפור דר"ז ורבה, ואדרבה.

ז.

הנה עפ"י המבואר לעיל במדרגות הנעלית שמתגלות דוקא בפורים, דרגת עד דלא ידע, שמגיעה מצד עצם הנשמה, ולכן פורים לא יבטל לע"ל כשאר המועדים (כמובא במדרש). והוא גם נרמז בשם החג, שנקרא 'פורים ע"ש הפור', וכמבואר בכמה מקומות בחסידות שפור (גורל) נובע 'מבחירה חופשית' דהקב"ה, ולא מצד מעלה פרטית בדבר הנבחר, היינו שמגיע למעלה מטו"ד, ולא מצד השכל שבגללו הכין שצריך לבחור בדבר שהוא ולא בדבר השני. וכמבואר באריכות במאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע (ד"ה ע"כ קראו לימים אלה פורים תשי"ג) ובסיום המאמר שם, כ': "זוהו ענין פורים, שבימי הפורים בכל שנה ושנה, נמשך שגם בדרגת הפור שלמעלה מהשתלשלות, יהי יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב גו' מחה אמחה את זכר עמלק גו', בגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש", דהיינו ששלימות ענין הפור יתגלה דוקא לעתיד לבוא, ולכן י"ל שע"י שאנו מקיימים הציווי ד"עד דלא ידע" ממשיכים אנו בכך את הגילוי שיהי' לע"ל, ומזרוים בכך את ביאת משיח, וכשיבוא בקרוב ממש, אז יראו כולם את דרגת הגילוי ד"עד דלא ידע" שתתגלה דרגא זו לעין כל במהרה בימינו.

לא ימשך ביין . . . שהשכרות . . . אינה שמחה אלא הוללות וסבלות, ולא נצטוונו על ההוללות והסבלות, אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל . . . ואי אפשר לעבוד את ה' מתוך שכרות". וא"כ היאך פסק הרמב"ם בפורים דחייב לקיים המצווה דוקא מתוך שכרות?

ותירץ רבינו ע"ד הנ"ל באופן הב', שבפורים צ"ל ביטול טבע מידות האדם, וגילוי העצם שלו שזה בא ע"י ההשתכרות, שמצידו מקושר לה', וזה בא בשינה הבאה ע"י ובעקבות ההשתכרות שהיא ע"ד תרדמת הנביאים, כשהיו צריכים להתנבאות ה"י זה מתוך שינה (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז ה"ב).

ח.

וע"פ הקדמה זו ניתן לכאורה לבאר מחלוקת הר"נ והרמב"ם בעומק יותר:

דלשיטת הר"נ נדחתה המימרא דרבא "חייב איניש לבסומי כו", שלפירושו הענין דעד דלא ידע, הוא כנ"ל, שלא ידע מאי קאמר, ודוחק לומר שלשיטתו החיוב בפורים להשתכר הוא עד כדי כך, ולכן נדחתה מימרא זו דרבא (כביאור הברכת אברהם). משא"כ לרמב"ם וסיעתו, ליכא לפי ולדוחק זה, כיון ש(א) אין הכוונה שצריך להשתכר עד כדי שלא יכיר מימינו לשמאלו, אלא שלא יכיר בין טוב לרע מתוך יין, ולא שלא ידע מה הוא אומר (כשי' הר"נ), ובודאי לשיטת הרמב"ם שסובר שאפשר רק לצאת יד"ח ע"י שינה הבאה ע"י השכרות, דלשיטתו פשוט שאי"צ לזה שכרות שאינו יודע מאי קאמר. ועוד (ב), שמאחר ועכשיו הוא לא יעבור על רצון ה', כיון שקשור הוא

בענין ביטול הגמ' או השליחות

(גיטין לב, ב)

הת' יוסף יצחק שי' רבינוביץ

תלמיד בישיבה

מביא שיטות הראשונים בהסבר מחלוקת ר"ג ור"ש אם בכיטולו מבטל הגמ' עצמו / מבאר הסוגיא לשיטתם, ומצריך ביאור באריכות לשון הת' בגמ' / מביא דברי הרמב"ם בזה ושאלות הראשונים / מקדים ביאור התורת גיטין, שאלות האחרונים בשי' / מנסה לתרץ הקושיות ודוחה / מביא ביאור האבנ"ז ומצריך ביאור / מביא מחלוקת ר"א ור"מ אי עדי מסירה או עדי חתימה כרת' / ביאור אדה"ז במחלוקתם / עפ"ז מתרץ הקושיות על האבנ"ז והתנ"ג / מבאר עפ"ז שיטת הרמב"ם, ומדייק כן מלשון התוס' / כ"מ מלשון כ"ק אדמו"ר באנ"ק שלו / מקשה ב' שאלות על דברי הרמב"ם, ב' המ"מ דהגיר' שונה, ודחייתו מסברא / מביא דברי הגרעק"א, ומקשה בדבריו.

אח"כ א"א לחזור ולגרש באותו הגמ' (שהוא מעשה קלישתא).

ולפי הנ"ל יש לבאר את שאלת הגמ' (בהמשך הדברים) מהמקרה במס' קידושין, דשם מדובר באשה שהסכימה להתקדש בתנאי שיחולו הקידושין לאחר שלשים יום. ולפי הסבר זה משמע, שהבינה הגמ' שהסכמת האשה להתקדש היא כגדר מעשה קלישתא, מאחר שמעשה גמור אין כאן, שהרי לא היו קידושין, ודיבור לכד הוא ג"כ לא, כיון שלאחר שלשים יום יגמרו מעשה הקידושין ממילא, ולא יצטרך לשום מעשה כלל, ופסקו שחזרת בקידושין, ומוכח שקידושין שהיא מעשה קלישתא אפשר לבטלו. וא"כ, יוקשה בזה לדברי ר"ג שגט הוא מעשה

א.

הגמ' בגיטין לב, ב מביאה מחלוקת רב נחמן ורב ששת לגבי דין (שהובא במשנה דריש פרק השולח) ביטול הגמ', שנחלקו אם לאחר שביטל הגמ' יכול לחזור ולגרש באותו הגמ'. דר"ג ס"ל שיכול לחזור ולגרש באותו הגמ', ור"ש סובר שאינו חוזר ומגרש בו.

וכתבו הראשונים (רמב"ן רשב"א וריטב"א) לבאר בסברת המחלוקת, שנחלקו בדין "מעשה קלישתא" (מעשה חלש), האם אפשר לבטלו. דלכו"ע אתי דיבור ומבטל דיבור, ולכו"ע לא אתי דיבור ומבטל מעשה, אלא שלגבי מעשה קלישתא נחלקו ר"ש ור"ג האם אפשר לבטלו, דר"ש סבר שאפשר לבטלו, ולכן

לכטל הכוונה שבו, וא"כ, איך כתב הרמב"ם שגוף הגט ניתן לביטול (ומצד שאלה זו החלק עליו הרמב"ן וכמבואר שם)?

(ב) איך הבין הרמב"ם את הגמ' בסוגיין (דוודא) שלא הבינה כשיטת שאר המפרשים כהרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והמהרש"ל, מאחר שלשיטתו גם למסקנת הגמ' ניתן לכטל את הגט, ובפרט שמלשון הגמ' "גיטא גופא מי קא בטיל", משמע להדיא שלמסקנה הגט לא ניתן לביטול?

ג.

בנוגע לשאלה הראשונה על הרמב"ם (איך ניתן לכטל גט, הרי הוא דבר שנעשה כבר) מצינו בספרי האחרונים כמה תירוצים, ומהם:

(א) ה'תורת גיטין' כתב לתרץ, דלשי' הרמב"ם סופר הגט זקוק למינוי שליחות מהבעל, וא"כ, ניתן לכטל את שליחותו של הסופר ובכך לכטל את כל הגט, וכאילו שעשה בלי ציווי הבעל לכותבו ואין כאן שליחות.

והקשו לפירושו (בקהלות יעקב ובחי' ר' שמואל), שהרי לגבי שליחות שכבר נגמרה, היינו המקרה שלנו שהסופר כבר גמר פעולתו, פשוט הוא שא"א לכטלו, שהרי הוא ממש לאחר מעשה. וגם את"ל שניתן לביטול, א"כ, מאותה סברא יהי אפשר לכטל את הגט גם לאחר נתינתו, והרי מפורש למדנו במשנה, "אם משהגיע גט לידה שוב אינו יכול לכטלו", כלומר, שא"א לכטל הגט משהגיע ליד האשה.

קלישתא, ופסק שא"א לכטלו. ומתרתת הגמ' שגט הוי מעשה גמור שאינו דומה למקרה של קידושין, ולכן אי"א לכטל את הגט.

וכעין זה הסביר במהרש"ל, דמחלוקתם של ר"נ ור"ש היא בדין ביטול הגט למפרע. ולפי"ז, שאלת הגמ' היא שמוכח מקידושין שאפשר לכטל מעשה למפרע, ומת' הגמ' שבגט הוי מעשה שנגמר, וא"א לכטלו.

אלא שצריך ביאור קצת לפירושה. דבתי' הגמ' אי"מ כי"כ אריכות לשון הגמ', "התם דיבור ודיבור הוא אתי דיבור ומכטל דיבור והכא נהי דבטליה לשליחותא דשליח גיטא גופיה מי קא בטיל". ולכאורה היתה הגמ' צריכה לקצר ולומר באופן פשוט שבגט הוא מעשה, ובה מתורצת ממילא שאלת הגמ', ולמה נוגע אריכות לשון הגמ' בדין של ביטול שליחות (אתי דבור ומכטל דבור וכו').

ב.

והנה, הרמב"ם בפ"ז מהל' גירושין (הכ"א) כתב, וז"ל: "השולח גט ביד שליח וביטל הגט, הרי זה חוזר ומגרש בו כשירצה, שלא בטלו מתורת גט, אלא מתורת שליחות, לפיכך אם היה הגט ביד הבעל ובטלו, כגון שאמר גט זה בטל הוא, אינו מגרש בו לעולם, והרי הוא כגרש הנשבר, ואם גירש בו אינה מגורשת, וכן אם פירש בעת שבטלו והוא ביד השליח, ואמר גט ששלחתי הרי הוא בטל מלהיות גט, אינו מגרש בו לעולם". עכ"ל.

וצ"ל דפירושו הוא למסקנת הגמ' שגט אפשר לכטלו (משא"כ לשאר הראשונים כנוכר לעיל). והקשו המפרשים בשיטתו, ומכמה.

(א) הנה גט הוא פעולה נפקת, שהרי לאחר שנגמרה כתיבתו, אינו יכול לכטלו, וע"ד שמצינו בספר תורה (מובא בתוס') שלאחר שנכתב א"א

1 יש מהראשונים שכתבו שהכוונה של "לשמה" בגט היא פעולה נמשכת, ולכן אפשר לכטל את ה"לשמה". וצ"ע לשיטתם, שהרי דין לשמה נלמד מהפסוק "וכתב לה ספר כריתות", ולכאורה עפ"ז, אחרי שנכתב הגט נגמר ה"לשמה" (לשמה). היינו, שהכוונה דלשמה, "לה" קשורה ונלמדת רק להוכיח.

וגם ביאור זה דורש הסבר, דהרי בכסף הקידושין ושאר דינים הכתובים בתורה לא מצינו שהבעל יוכל לבטל את רצונו בפעולה הנפעלת ע"י הדבר, וע"ד שמצינו בכסף קידושין שאין שייך בזה ביטול של הבעל, שהכסף ייחשב כאילו שלא עומד לקידושין (ועד"ז גם בשטר קידושין). וא"כ מנא לן שהדין שונה בנט, שאע"פ שמציאות הגט כבר נעשית, ניתנת האפשרות לבעל לבטל העומד לגירושין שבתוכו, ויעשה כאילו שנעשה בלי רצון לגרש בו.

ד.

ואולי אפ"ל ביאור בדא"פ ככהנ"ל (דעת הרמב"ם, ות" התורת גיטין והאבני נזר), ובהקדים:

הנה מצינו (גיטין ג, ב) מחלוקת ר"מ ור"א גבי גט, אי עדי מסירה כרתי או עדי חתימה כרתי, שנחלקו מי הם העדים הפועלים בפועל את הגירושין, שבלעדיהם לא יהי גט, והם הנותנים לגט את התוקף. דר"א ס"ל, שתוקף הגט נעשה ע"י העדי מסירה, משא"כ ר"מ חולק וסובר, שהעדי חתימה הם עיקרו של הגט. (ר"י סובר שגם החתימה וגם הכתיבה צ"ל לשמה)

ובמעם מחלוקתם כתב רש"י (ג, ב. בד"ה ואי ר"א) לבאר, שנחלקו במשמעות הפסוק "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה". ר"מ סבר "וכתב" היא החתימה, ולכן עדי חתימה כרתי. משא"כ ר"א סובר "וכתב" היא הכתיבה, ולכן חולק וסובר שעדי מסירה כרתי.

ומוסיף כ"ק אדה"ז (בשו"ת שלו סי' לג) לבאר בדעת ר"מ, וז"ל: "והנה לר"מ ודאי דבעינן שליחות לעדי חתימה, דהא דאינהו כרתי בשליחות הבעל הוא בודאי, דהא הבעל הוא המגרש וכוורת, ותדע, שהרי אם כתב הגט בכתב ידו אין צריך לעדי חתימה אפי' לר"מ, כדפרשי' ותוס' ריש פ"ק. (לאחמ"כ מביא דעת הרא"ש והתוס' ואכ"מ). והיינו שלשיטת ר"מ,

והנה, בפשטות יש לתת ביאור בדבריו, דכרוך שגם לשיטתו שליחות שהתבצעה אין אפשרות לבטלה, כמבואר לעיל, אלא שבנדו"ד, שליחות הסופר לא נגמרה עד נתינת הגט ליד האשה. ומדויק הוא בלשון התורת גיטין, שכתב: "ובעינן שליחות בכתיבה", שמצד זה יכול לבטל גם לאחר שנכתב, דאתי דבור ומבטל דבור השליחות, וממשיך וכותב דעד שלא ניתן הגט לא חשיב מעשה, כמוש"כ התוס', והוי כאילו נכתב שלא בשליחות.

אלא שעצ"ע: (א) מהיכן מוכח ומהו המקור לכך, ששליחותו של הסופר נמשכת עד שעת נתינת הגט ליד האשה, ולחלק עד כדי כך שליחות גירושין משאר הדינים הכתובים בתורה (שטר, כתיבת ס"ת וכו'), שלאחר שנכתבו כבר נעשו מציאות בלי תלוי בדבר מסוים, כגון שליחות, כתיבה בס"ת וכדו'. ועד"ז היא משמעות הפסוק "וכתב לה ספר כריתות", דלכאורה השליחות היא רק על ה"וכתב לה", ומיד לאחר שנכתב הגט השליחות נגמרת. (ב) כל הדין של שליחות הסופר תלי' במחלוקת הראשונים. ופסק בזה התוס' רא"ש (ועוד) שאין צריך שליחות לסופר, וא"כ מניין לנו בכלל שחולק הרמב"ם על שיטתם, וסובר שיש שליחות לסופר. וא"כ הדרה קושיא לדוכתא, וצ"ע שיטת וביאור התורת גיטין.

(ב) באבני נזר כתב לתרץ שיטת הרמב"ם כך: שביכולת הבעל לבטל את העומד לגירושין שבתוך הגט. כלומר, שייכתן שנכתב הגט לשמה ע"י עדים, אבל הוא בלי רצון הבעל לגרש בנט זה, ולכן הוא גט פסול, והוי כאילו שנכתב ללא הסכמתו. (אלא שהביטול הוא מכאן ולהבא, היינו, שמכאן ולהבא הגט אינו עומד לגירושין, ולא לשעבר, שביטול את הסכמתו שהיתה לו אז, שזה אינו). ועי"ז יש לבעל את הכח לבטל את הגט.

על הכתיבה או על החתימה, ונחלקו גם במשמעות הפסוק מהו הגורם כריתות ("כרת"), דלשי"ר"מ הוא רק המילה "וכתב", דהיינו החתימה היא הגורמת את מעשה הגירושין, בתנאי שיגיע אח"כ לידי האשה, ולר"א מעשה הגירושין שעליו דובר בפסוק כלול משתי פעולות שיהד פועלות את מעשה הגירושין.

(ואין לומר בשיטת ר"א אפשרות נוספת שה"וכתב לה" הוא תנאי בה"ונתן בידה" [ע"ד ר"מ, ש"ונתן בידה" הוא תנאי בה"וכתב לה" מאחר ש: (א) לא מצינו שיהי' תנאי לפני המעשה גירושין, ולא יהי' חלק ממנו. (ב) ברור שה"ונתן בידה" הוא לא סתם נתינת נייר, אלא נייר שכתוב בו הגט, וא"כ ברור מאליו שצריך להיות כתוב לשון הגט, כדי שאח"כ יהי' אפשרות של "ונתן בידה", וא"כ מה חידושו של הפסוק).

לפי"ז נמצא לשי"ר"א, שמעשה הגירושין היא פעולה אחת וארוכה שמתחילה מרגע הכתיבה (וכתב) ונמשכת עד נתינת הגט (ונתן בידה). ומ"ש שרק העדי מסירה הם הכורתיים, הוא כיון שהם הגומרים את כל הפעולה, כולל ההתחלה, ולכן דוקא הם הכורתיים בפועל.

ועפ"י יש לכאר שי' האחרונים הנ"ל (תורת גיטין ואבני נזר), שהחילוק לשי' האבני נזר בין גט לשאר הדינים שדוקא בגט אפשר לבטלו, הוא ע"פ המבואר לעיל, שבגט, מעשה הכריתות, מעשה הגירושין, הוא מעשה ארוך הנמשך עד הנתינה, ולכן ניתן לביטול, מאחר שלא נגמר עד שעת הנתינה. והגט שביטלו, אף שנכתב לשמה, וכשר ככל דיניו, חסר לו הגדר של 'עומד לגירושין', מאחר שהבעל ביטל את האפשרות (על ביטול רצונו) לגרש בו.

וכן יש ליישב גם את דברי התורת גיטין, שכ' שדוקא בגיטין השליחות של הסופר בכתיבה נמשכת, דהוא

שם"ל "עדי חתימה כרת", עדי החתימה הם אלו הגורמים את הכריתות (ספר כריתות) בין הבעל לאשה, אלא שיש תנאי בכריתות שיהי' זה ע"י העדי מסירה, שעל-ידם יגיע הגט לידי האשה. ומאחר שהם אלו העושים את מעשה הכריתות, א"כ, צריכים הם להיות שלוחי הבעל, שהרי הוא הכורת.

והנה כל הנ"ל (דברי אדה"ז) הוא ביאור רק בדעת ר"מ, וא"כ, קשה וצ"ב בשי"ר"א, וכך אכן נפסק להלכה, מדוע עדי מסירה כרתי, הרי לכאורה כל מחלוקתו עם ר"מ היא בפי' ה"וכתב" שבפסוק, דלשיטת ר"מ הם עדי חתימה, והם אלו שכורתיים. ולשיטת ר"א תיבה זו הולכת על עדי הכתיבה (כמבואר ברש"י ג, ב ד"ה ואי ר' אלעזר), ולפיכך לשיטתו הי' צ"ל שהכתיבה היא הכורתת בין האיש לאשה, אלא שישנו בנוסף לזה תנאי צדדי שצריך שהגט יגיע ליד האשה (ע"ד ביאור אדה"ז בדברי ר"מ) וא"כ, מהו מקורו לכך שעדי מסירה כרתי.

ומצד קושיא זו, ע"כ י"ל שפלוגתת ר"מ ור"א היא לא רק במילת "וכתב". ויש לכאר פלוגתתם, דהנה בפסוק "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה" אפשר להבין את מעשה הגירושין שכתוב בפסוק בשני אופנים שונים: (א) ש"וכתב לה" זה מעשה הגירושין, אלא שהם בתנאי שיתקיים אח"כ "ונתן בידה", כלומר נתינת הגט ביד האשה. (ב) שמעשה הגירושין כלול משתי פעולות, שששיהן מהוות יחד את מעשה הגירושין, פעולה של "וכתב לה", ואח"כ פעולה של "ונתן בידה" (ולא שה"ונתן בידה" הוא חלק מתחילת הפסוק "וכתב לה", שמעשה הגירושין הוא בתנאי שהגט יגיע אח"כ לידה). ושתיהן פועלות יחד את הכריתות באשה.

ולפי"ז אפשר לכאר פלוגתת ר"מ ור"א, שנחלקו בשני דברים, ראשית, במשמעות הפסוק "וכתב" - אי קאי

ומשמע מדבריו, שמעשה הגירושין היא פעולה נמשכת עד לקבלת הגט ע"י האשה. (אלא שמפרש כן רק בדעת ר"ש ולא נשאר כן להלכה שהלכה היא כמו ר"נ. ולא כדעת הראשונים שהלשמה שבגט הוא הדבר שבו אפשר לבטל את הגט). וע"פ הג"ל יובן היטב סברת הרמב"ם בביטול הגט שניתן לביטול.

ה.

אלא שעדיין תוקשה לשי' הרמב"ם שאלת תוס' (בר"ה התם דיבור ודיבור), וז"ל: "התם דיבור ודיבור הוא, משמע דהכא לאו דיבור ודיבור הוא, אלא דיבור ומעשה, וגם מרקאמר גט גופיה מי קא בטיל, משמע דאין לו כח לבטל". וקשה זה לשי' הרמב"ם שסובר שגט ניתן לביטול.

וכתב בהגהות מימוניות לפ"ו מהל' גירושין (הכ"א) לת' דברי הרמב"ם, שלא פוסק לפי הגמרא בסוגיין, אלא כמו הגמ' בקידושין (המובאת בהמשך התוס'). דהנה, מהגמ' שם משמע, שאת הגט אפשר לבטל, והוא ממ"ש "נהי דבטל" מתורת שליחות מתורת הגט מי בטל", דמזה שמע שאם מעוניין לבטל את הגט עצמו זה כאפשרותו. (ועיי"ש בהגהות מימוניות דמוכח שההלכה היא כהסוגיא דהתם, ומביא שם גם דיעה נוספת, דספר התרומות שכתב שיש מרכותיו שלמדו את ההלכה כבסוגיין. ועיי"ש שם, ואכ"מ). וצע"ק לפירושו, (דנוסף לזה שלאפוי מחלוקת לא מפשיגן, ועדיף לנו להעמיד ב' הסוגיות באותה שיטה, הנה נוסף לזה, איך אפשר לומר שמה שכתבה הגמ' "הלכה כר"נ", ועד כדי שהגמ' שואלת מכך, איך אפשר לפסוק גם כפי ר"י, ואיך אפשר לומר, שגם למסקנא הגמ' סברה שהלכה היא לא כר"נ, ואם ההלכה לא נפסקה כמו ר"נ, ניתן לתרץ את קושיית הגמ' בפשטות יותר, שאינה להלכה.

מאחר שהיא תחילת פעולת הגירושין, לכן כל עוד שלא נמרו הגירושין אפשר לבטל את שליחותו.

וכן עפ"י תתורץ שיטת הרמב"ם לבי' התורת גיטין, ששאלנו מהיכן למד התורת גיטין שהרמב"ם סובר שסופר צריך דיני שליחות.

כ"ק אדה"ו נ"ע מבאר (הובא לעיל), שהדין של שליחות תלוי בכרתי, שהפשט בזה הוא שדוקא הבעל ביכולתו לפעול את הגירושין, ולזה נצטרך למינוי שליחות אצל הסופר, כיון ששלוחו של אדם כמותו, וייחשב שהבעל הוא הכורת. וא"כ אתי שפיר לשי' ר"א, שהכתיבה היא ג"כ חלק מהכרתי, דגם בזה יהי דיני שליחות.

והנה משמעות כל הג"ל נשמע גם מלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר זי"ע (באג"ק ח"ג אגרת תקמ"ז): "והדבר פשוט, בגט צריך להיות "ונתן", שאז נעשה הכריתות, אבל קודם לזה צריך להיות "וכתב לה ספר כריתות", היינו, שיעשה כתב שיחול עליו ענייני ותוקף ספר כריתות. ואין הכתב נעשה שטר בזה, כ"א ע"י העדי חתימה (אם מדאורייתא אם מדרבנן). או במילות אחרות: שתי דרגות בסדר הגט. מתחילה צריך לעשות שטר גט, ואח"כ צריך לגרש בו. ולדרגא הראשונה אין שייכות לעדי מסירה (מצד הדין). שיש שני שלבים בסדר של הגירושין מתחיל מוכתב ונגמר בונתן".

וכ"מ ג"כ מלשון התוס' בדף לב, ב (ר"ה רב ששת) שכתב, וז"ל: "תימה, והא ריש לקיש ור' יוחנן דפליגי בריש האומר בקידושין (גט, א) משמע דמודו דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, כמו שמוכיח שם ממתני' דכל הכלים יורדים לידי טומאה במחשבה כו', וכתיבת גט לשמה הוי מעשה, דאם כתב אדם ס"ת לשמה אינו יכול לחזור ולבטל, וי"ל דכל זמן שלא הגיע ליד האשה לא חשיב גמר מעשה". עכ"ל.

שליחות, משמעות הענין הוא שהולך על הגט, ואת הגט א"א לבטל. (כך מובן מפשטות הלשון שכותב הרמב"ם, גט זה בטל הוא, שכונתו דוקא על הגט).

ודוחה זאת הרע"א שדחוק לומר כך, מאחר שלא מצינו חילוק זה ברמב"ם, אם פירש לשון של שליחות בתחילת דיבורו (שאו יש סברא שביטל רק השליחות) לבין אמר סתם.

וכתב רע"א, שלכן לדעתו אין לפרש זה בכוונת הרמב"ם, אלא החילוק ברמב"ם הוא, אם הגט הוא ביד השליח או עדיין ביד הבעל, שאם הגט ביד הבעל אין אפשרות אחרת לפרש את כוונתו מלבד ביטול הגט עצמו, משא"כ אם הגט כבר אינו ברשות הבעל, אלא ביד השליח, ניתן לפרש את כוונתו שרצונו לבטל דוקא את השליחות.

אבל לכאורה ק"ק, שלכאורה מלשון "גט זה בטל הוא" (לשון המובאת ברמב"ם) משמע, שפשוט שרצונו לבטל את הגט עצמו, ולא את השליחות, וא"כ, אין חילוק בין דיבור של השליח לדיבור של הבעל, והדרא קושיא לדוכתא.

ז.

ואולי אפ"ל הביאור בדברי הרמב"ם, שהפשט בתירוץ הגמ' הוא, שהגמ' לקחה בחשבון שהוא יכול לבטל את מעשה הגירושין עצמו, מכח הקושיא בקידושין, ומתרתת הגמ', שאעפ"כ כוונתו כאן לבטל את השליחות דוקא.

והוא מהדין ד"אתי דיבור ומבטל דיבור", שהדיבור השני מבטל את הדיבור הראשון שדיבר, ולפי"ז אפ"ל שכשמדבר על הקידושין, הדיבור הראשון של האשה הייתה הסכמתה (כמבואר ברש"י שם) לקבל המעות לשם קידושין, ולכן אתי דיבור השני ומבטל את דיבורה הקודם של קבלת המעות לשם קידושין.

והנה, המ"מ מביא גרסה שונה בגמ', וכותב שאולי אפ"ל שכך סבר הרמב"ם, היינו, שגרס בגמ' אצלנו "נהי דבטל" מתורת שליח מתורת גט לא בטלוי", דמשמעות הענין שבאם רוצה אפשר לבטל את הגט (והיא ע"ד לשון הגמ' בקידושין).

אך עכ"פ לגרסתנו בגמ', עדיין קשה שגורסים "מי קא בטיל", היינו שא"א לבטלה. וכן, נשאר גם הקושי של תוס' ממשמעות הגמ' "התם דיבור ודיבור הוא אתי דיבור ומבטל דיבור", שהבין מזה תוס', שמשמע שאצלנו בגיטין היא לא בגדר "דיבור" אלא "מעשה", ולכן לא ניתן לבטלה, וצ"ב מה יתירץ בזה הרמב"ם.

ו.

ואולי אפשר לתרץ הקושיות הנ"ל, ובהקדם:

הרמב"ם בפ"ז מהל' גירושין (הכ"א) כתב, וז"ל: "השולח גט ביד שליח ובטל הגט הרי זה חוזר ומגרש בו כשירצה, שלא בטלו מתורת גט אלא מתורת שליחות, לפיכך אם היה הגט ביד הבעל ובטלו, כגון שאמר גט זה בטל הוא, אינו מגרש בו לעולם, והרי הוא כגרש הנשבר, ואם גירש בו אינה מגורשת, וכן אם פירש בעת שכטלו והוא ביד השליח ואמר גט ששלחתי הרי הוא בטל מלהיות גט, אינו מגרש בו לעולם", עכ"ל.

ולכאורה אינו מובן אריכות לשון הרמב"ם, והא דמחלק בין השליח להבעל, שבשליח צ"ל שהוא בטל מלהיות גט, משא"כ הבעל מספיק שיגיד גט זה בטל הוא, ולכן חילק בנו של רע"א (מובא בחי' רע"א על הרמב"ם) בין ביטול השליחות לביטול הגט, שכשאמר לשון של שליחות כגון שאמר הבעל גט ששלחתי (או שנתתי) בידך דוקא, אזי מה שממשיך לומר בטל הוא - הולך על השליחות, ולא על הגט, ולכן השליחות בטילה. ואם לא אמר לשון של

ניתן לביטול, וכ"כ הרע"א (בפירושו על המשניות), והוכיח בסברת רש"י שהולך בשיטת הרמב"ם מהגמ' בקידושין (נמ, א) שכתב רש"י, שעד שלא הגיע הגמ' ליד האשה לא השיב מעשה, משמע, שאפשר לבטל כל עוד שלא קיבלה האשה לידה את הגמ', (ועד"ז כתבו חכמי פרובנצ'י שאפשר להעמיד שיטת רש"י כשיטת הרמב"ם).

ולפי"ז מובנת אריכות לשון רש"י (כד"ה והכא נהי) "האי דאמר בטל הוא, לשליח הוא דבטליה, שלא יהא שלוחו לגרשה בגמ' זה, דאתי דיבור ומבטל דיבור, אבל גמ' שהוא בעין אינו נפסל". (גמ' שקיבלו השליח שהוא בעין הוא לא קשור לשליח, וממילא דיבורו הולך על ביטול השליחות). משא"כ הרמב"ן כתב, שמוכח משיטת רש"י ממ"ש "גמ' שהוא בעין אינו נפסל", שא"א לבטל את הגמ', דלא כהרמב"ם. (וראה גם מ"ש בספר יד פשוטה על הרמב"ם לכאר לשון הגמ' לשיטת הרמב"ם, שאם יש אפשרות שמתכוון לבטל את השליחות, זוהי אכן כוונתו, בכדי שלא יצטרך לכתוב עוד גמ' פעם נוספת, וצ"ב לפי"ז לשון הגמ' "אתי דיבור ומבטל דיבור", ואריכות הלשון שם).

והנה עפ"ז נראה, דאפשר להבין גם את ההו"א של הגמ' בשתי צורות: (א) לפי ר"ג, א"א לבטל את הגמ' עצמו, וע"ז שואלת הגמ' שהמעשה עוד לא נגמר, ולכן אפשר לבטל, וכדמצינו בקידושין, ועפ"ז תירוץ הגמ' הוא, שגם לר"ג אפשר לבטל את הגמ', אלא שאי"ז כוונתו, וכמבואר לעיל. או באו"א (ב), שהגמ' הבינה לר"ג, שניתן לבטל את הגמ', אלא שהוא לא מתכוון לכך, ושאלה הגמ' ע"ז שמצינו בקידושין (התקדשי לאחר ל' יום) שהיא מתכוונת לבטל המעשה הקידושין בעצמו, וא"כ כאן ג"כ לכאורה כוונתו לבטל את מעשה הגירושין. (או באו"א, דהגמ' עפ"ז י"ל גם שרש"י אול לשיטת הרמב"ם, שהגמ' אכן

ועד"ז אפ"ל דזהו הביאור ברמב"ם, שכשהגמ' עודנו ביד הבעל, דיבורו עכשיו מבטל את דיבורו הקודם של הגמ' (מעשה גירושין להאבני נזר, ושליחות הסופר להתורת גיטין). אלא שכ"ז הוא דוקא כבעל ובאשה שמבטלים את דיבורם הקודם, אבל במקרה של ביטול שליחות, דיבורו הקודם לשליח לא הי' אודות עשיית הגמ', כיון שאת הגמ' כבר קיבל השליח מוכן, ושליחותו היא רק למוסרו לידי האשה. ולפי"ז, שכמזכיר הדיבור השני, הוא מבטל דוקא את הדיבור הקודם, היינו, הדיבור שדיבר עם השליח, מינוי השליחות. וזה מתבטל ע"י דיבורו העכשווי, ואע"פ שיש לו גם עכשיו כח לבטל הגמ', כמפורש ברמב"ם, כוונתו כעת היא דוקא ביטול השליחות, דיבור הקודם, ולא ביטול הגמ', שהרי לזה השליח אינו קשור. אמנם, באם פירש בדבריו שברצונו לבטל את הגמ' (היינו, כלשון שאינה יכולה להשתמע כלל על השליחות) יתבטל הגמ', מאחר שהסברא "אתי דיבור ומבטל דיבור" מזינה רק בכדי לפרש את כוונתו, ובמקרה כזה, מאחר שהוסיף מילים שלא לצורך "גמ' ששלחתי לך בטל הוא מלהיות גמ'", והי' יכול לומר כלשון פשוט - "גמ' זה בטל", ע"כ כוונתו היא לבטל הגמ' עצמו דוקא.

ועפ"ז יובן החילוק בדברי הרמב"ם בין שליח לבעל בפשיטות טפי.

(ואין בזה סתירה לדברי הצי"צ בחידושו על הש"ס, שכתב לחלק בין אם לשונו ברור לשאינו ברור, עיי"ש, שאפשר לומר ולתרוץ בזה, שהצי"צ הבין ש"אתי דיבור ומבטל דיבור" שמאחר שהדיבור אינו ברור, אינו יכול לבטל, ועיין שם בתירוץ ואכ"מ).

ח.

ועפ"ז י"ל גם שרש"י אול לשיטת הרמב"ם, שהגמ' אכן

ולפי"ז נצטרך לומר ברש"י, ע"פ הסבר שהוסבר לעיל, שאע"פ שמעשה הגירושין היא פעולה אחת ארוכה, כמבואר לעיל, הרי היא כלולה משני פרטים ("וכתב לה" ו"ונתן בידה"), אבל שני הפרטים שבה, כל אחד הוא פעולה נפרדת בפ"ע, ומאחר שגמר את הכתיבה, שכבר כתב לה ספר בריתות, נעשתה כבר מציאות של ספר בריתות, וא"ז א"א לכטל (אע"פ שמעשה הגירושין צ"ל גם ונתן בידה היא פעולה נפרדת שע"י נגמרו הקידושין ולכן א"א לכטל את הספר בריתות, וכתב בידה).

שאלה, דמסתבר לומר שכך כוונתו, לכטל את הגט עצמו, מאחר שאין לו רצון בכל מעשה הגירושין, ולא רק בהשליחות, וע"ד המקרה בקידושין, שמאחר והאשה לא מעוניינת בכל מעשה הקידושין, מבטלת היא את מעשה הקידושין עצמו, וכך לכאורה הי' צריך להיות הדין אצלינו).

והנה הצ"צ כתב שרש"י אינו סוכר כשיטת הרמב"ם, אלא שמחלק בין אם ביטלו לפני החתימה או אחרי החתימה (ועיין בצ"צ למה מועילה החתימה, הרי לפי ר"א עדי מסירה כרתי, ולמה נוגע החתימה, ועיין שם. (ומוכיח מרש"י בדף פד, א ועיי"ש)).

אוא"ם למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית*

ביאור במאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע

הת' ישראל ארי' ליב שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

מביא מאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע, שמבאר הענין ד"אוא"ם למעלה מעלה וכו"ו בעולמות ובעבודת האדם / מצריך ביאור דבתורה ותפילה לכאן הוא להיפך / מבאר שהוא מצד התנועה בנפש האדם / צלה"ב מדוע מזכיר הענינים כפי שהם בשרשם / מבאר דהוא לפי שהם בהתכללות, ודוחה כיון דלכאן גם בעולמות יש להתכללות זו / מבאר ההפרש בין ההתכללות שבעבודה, להענין כפי שהוא בעולמות / מקדים ב' ביאורים להענין ד"אוא"ם למעלה מעלה וכו"ו / מבאר הענין כפי שהוא בשורשו / מתאים עם המבואר בתרס"ו גבי נפש נושא כוחות / מקדים המבואר בלקו"ש חכ"ג בכללות התומ"צ / מבאר דכן הוא בנדו"ד / עפ"י מבאר היטב מהלך הענינים בהמאמר

ובכדי לבאר זה, מקדים רבינו (באות ב' דהמאמר) לבאר את מארזי"ל² "אור אין סוף למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית", דבררך כלל הפשט 'מעלה' ומטה' הוא אצילות ובי"ע, והפי' במארזי"ל זה הוא, שבאוא"ם ישנם ב' מעלות: בענין ההמשכה והירידה למטה, יורד אוא"ם ומהווה את כל הנבראים דבי"ע, ובזה גופא - למטה מטה עד אין תכלית, שמחי' את הנבראים דעוה"ז הגשמי, ואפי' את הקליפות. והמעלה השני' היא בהפלאת הרוממות דאיו"ם, שגם העולמות העליונים, אצ"י ולמעלה מאצ"י, למעלה מעלה, כל התהוותם היא רק מהארה בלבד,

א.

בר"ה על שלשה דברים העולם עומד ה'תשי"ד¹ בתחילתו מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע את דברי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ג"ע על מארזי"ל זה, ומבאר בזה, שכיון שענינו הפנימי של כל העלם הוא הגילוי, לכן נאמר "על ג' דברים העולם עומד", היינו, שע"י ג' הקוין דתורה עבודה ותפילה מגלים הפנימיות שבעולם (מלשון העלם), שהכוונה הפנימית שבהעלם היא, שימושך בהעולם גילוי אלוקות.

1 י"ל בקונטרס כ"א אלול ה'תש"ג, ונדפס בסה"מ מלוקט ח"ד

* נאמר בעת 'כינוס תורה - אסרו חג שבועות ה'תשס"ז, שנערך בהיכל ישיבתנו הק.

שבאין ערוך לגביו יתברך.

ומבאר בהמאמר דשני ענינים אלו, המעלה והמטה, הם בד"כ ב' הענינים דממלא וסובב, ומענינים אלו שבאוא"ס נעשה ענין המעלה והמטה שבעולמות, דהמציאות שבעולמות (גם עולם האצי' ושלמעלה מאצי') הוא ה'מטה' שבהם, וענין הרצוא שבעולמות, התשוקה ליציאה מהמציאות, הוא ה'מעלה' שבהם. דמאור הממלא שהוא בתנועה של ירידה והשפעה למטה, נעשה המטה (המציאות) שבעולמות, והמעלה שבעולמות (הרצוא שבהם, היינו רצונם לצאת ממצויאיתם) הוא מגילוי הרוממות דאוא"ס, סובב.

לאחמ"כ (אות ג'), מבאר ענין זה כפי שהוא בעבודת האדם, שהרי זה שבריאית העולמות היא כשביל האדם³ הכוונה בזה היא לא רק לבריאה, אלא גם לכל הגילויים, גם הנעלים שבהם. וממשיך בהמאמר, דעפ"ז י"ל שהכוונה שבשני ענינים הנ"ל שבאוא"ס, הירידה דאור הממלא והרוממות דאור הסובב, "כולל גם השרש דשני ענינים אלו כמו שהוא באוא"ס שלפני הצמצום", היא בכדי שיהיו שני ענינים אלו בעבודת האדם, ומבאר שבכללות הם שני הקוין דתורה ותפילה, דתפילה היא העלאה מלמטה למעלה, דע"י ההתבוננות בתפילה הוא יוצא ממצויאיתו עד שבא להתפשטות הגשמיות. ותורה היא ההמשכה מלמעלה למטה, דענין עסק התורה הוא (לא לבטל השכל, אלא) שהתורה נמשכת ומתפשטת בשכל האדם, מלמעלה למטה, ע"כ תוכן הדברים.

ב.

במה שמבאר שהקוין דתורה ותפילה זהו הענין דממלא (תורה) וסובב (תפילה), צריך ביאור,

דלכאורה הסברא נותנת להיפך. דהנה ידוע המבואר בכ"מ בתורת החסידות ההפרש בין תורה ומצוות, שהמצוות נתלכשו בענינים גשמיים, ולפי ערך הגשמי. משא"כ תורה יורדת למטה כפי שהיא למעלה, ואינה משתנית לפי ערך העולם. ובתפילה, לכאורה הוא להיפך, שהיא לפי ערכו של כאו"א, שהרי אינה דומה להתבוננות בתפילה דאדם גדול ומשכיל, לתפילת האדם הפשוט. וכאו"א צריך להתפלל לפי צרכיו הגשמיים וכו'.

והנה, בהמאמר מדמה הענין דתפילה, לההפלאה והרוממות דאוא"ס, שכמבואר לפנ"ז (כפ"כ דהמאמר), הענין דאור הסובב הוא, שאפי' עולמות עליונים אינם תופסים מקום לגביו, ונתהוו מההארת אוא"ס, ואילו בענין התפילה יש חילוקי דרגות בהביטול דכאו"א. וכן בענין התורה צלה"ב, דבפשטות הענין דתורה הוא שאין להעולם תפיסת מקום לגבי, (וזהו הסיבה שאכן אין דברי תורה מקבלים טומאה), ואילו בהמאמר מביא את התורה כדוגמא לאור הממלא, שכמבואר לפנ"ז (כפ"כ דהמאמר), ענינו הוא - שהוא נמשך להחיות כל נברא ונברא לפי ענינו, ועד שמחוי גם את הקליפות.

ג.

וי"ל הביאור בזה בפשטות:

הנוגע כאן בהמאמר הוא לא הענין דתורה ותפילה עצמם, כ"א התנועות דתורה ותפילה כפי שהם ביחס להאדם (עבודת האדם). ולכן ביחס ללימוד התורה דהאדם, מודגש יותר הענין דממלא, כיון שהאדם הלומד אינו מתבטל מאור התורה, אלא אדרבה, ענין הלימוד הוא שתהדור התורה ותאיר את כלי שכלו לפי ענינם וגדרם. וכפי שאכן מבאר בהמאמר, שגם אדם שאינו טהור כשעוסק בתורה נמשכת התורה

3 רב סנהדרין לה, א. ובחדו"ג מהרש"א לרי"ה כז, א.

מלמעלה למטה, הנה יש בתפילה גם את ענין התורה שהוא המשכה מלמעלה למטה. ומבאר שם הסיבה להתכללות זו, שבשרשם הראשון (בהאור כמו שהוא כלול בהעצמות, שהו"ע היכולת) ב' הענינים הם, היכולת להאיר והיכולת שלא להאיר. וכיון שבבחי היכולת הם ענין אחד, לכן גם כשנמשכים בגילוי ונעשים לב' ענינים, הם כלולים זב"ז, ולכן בתורה כלול גם הענין דתפילה וכתפילה כלול גם הענין דתורה⁴.

ונראה בפשטות דהוא הביאור לזה שכשמדבר אודות ב' הקוין המשכה והעלאה בעבודת האדם (תורה ותפילה), מזכיר גם הענין כפי שהוא בשרשו, דכיון שבהמשך רוצה להזכירו כפי שהענינים (דתורה ותפילה) כלולים זה בזה, וכיון שבשרשם ב' הענינים הם בהתאחדות, לכן מקדים שכן הוא הענין בשרשם, כיון שלאחמ"כ מבאר ב' הקוין כפי שמתכללים זב"ז.

ולכאורה אי"מ, שהרי גם כשמדבר בנוגע לעולמות, מבאר שהענינים כלולים זב"ז, כנראה מסדר הענינים דאות ב' בהמאמר, שבתחילה מבאר ד'מעלה' ומטה' ככללות הם אצילות ובי"ע, ובהמשך לזה מבאר שגם בהמעלה (אצילות) עצמו ישנו הענין דלמטה מטה (המציאות דעולם האצי"), וגם למטה (עולמות בי"ע) ישנו הענין דלמעלה מעלה (ההתבטלות והרצוא לאלוקות), וא"כ מדוע בזה לא הדגיש הא דבשרש הענין הם כלולים זה בזה?

ה.

וי"ל הביאור בזה. דהנה ישנו הפרש בין ההתכללות דב'

בשכלו, שהוא ע"ד הענין דאוא"ם למטה מטה עד אין תכלית, שנמשך להחיות את הנבראים, ואפי' את הקליפות. (משא"כ באם ה' מדובר ביחס להתורה עצמה, הרי ענין זה בתורה, שהיא אינה משתנית גם כשלומדה אדם שאינו טהור - הרי זה לכאורה מבטא את הענין דסובב, שביחס לאי"ם אין לשום דבר נתינת מקום). וכן הוא הביאור בענין התפילה, שכאן בהמאמר מבאר את התנועה דתפילה כנפש האדם, שענינה הוא היציאה ממציאורו וההתבטלות, שהוא ע"ד הענין דמעלה מעלה עד אין קץ, שאפי' העולמות העליונים בטלים וכו'. (משא"כ באם ה' דן לגבי ענין התפילה עצמה - הרי כיון שהיא אצל כ"א לפושי"ד, ה' מתאים יותר לענין דממלא, שהרי כשמדבר לגבי העולמות, הדוגמא ללמעלה מעלה וכו' היא שהעולמות העליונים, אצי' וכו', אינם בטלים).

ד.

והנה, י"ל הביאור בזה בעומק יותר, ובהקדים:

כשמבאר בהמאמר הענין דשתי תנועות הנ"ל בעבודת האדם, מוסיף ואומר בזה"ל: "כולל גם השרש דשני ענינים אלו כמו שהם באוא"ם שלפני הצמצום". וצלה"ב הצורך בהוספה זו, דלכאורה ע"מ לבאר את ב' קוין בעבודת האדם לכאורה מספיק הענין דסובב וממלא עצמם. וכפי שאכן רואים, שכשמדבר אודות שני קוים אלו כפי שהם בעולמות לא מזכיר כלל אודות שרש הענין כפי שהוא באוא"ם שלפ"צ.

והביאור בזה: בהמשך המאמר (פ"ה) מבאר דשני קוים אלו, ההעלאה מלמטה והמשכה מלמעלה למטה, ישנם שניהם בתורה ובתפילה. היינו, דנוסף לזה שבכללות ענין התורה (בנפה"א) הוא הירידה והמשכה מלמעלה הנה יש בה ג"כ ההעלאה מלמטה למעלה. וכן בתפילה, נוסף לענין ההעלאה

4 להעיר, שבאות ג' כשמדבר אודות ב' הקוים לפה"צ, מדבר אודות הדרגות דעלות הרצון ולפני עלות הרצון, ובהמשך המאמר מדבר כפי שהוא ביכולת העצמות (היכולת להאיר והיכולת שלא להאיר). ויש לומר הביאור בזה.

שהוא ביטול יותר עמוק. היינו, ענין תורה שבתפילה, הוא מדגיש יותר את ענין התפילה, דענין התפילה בכללות הוא למעלה מעלה, ענין הביטול, והבקשה שכלול בזה גם הענין תורה, הוא לגרום שהביטול יהי' ביטול יותר עמוק ופנימי.

(וכ"ה בהתכללות דתפילה בתורה, שיתגלה בתורה גם הענין דהמשכה מלמטה למעלה. שבתורה ישנם ב' הענינים, דהגם שבכללות ענין התורה הוא המשכה מלמעלה למטה, יש בזה גם הענין דמלמטה למעלה, דהקב"ה קורא ושונה כנגדו ואכ"מ).

ונקודת ההבדל בין ההתכללות דב' הקיים בעבודת האדם, לזה שגם בעולמות ישנם ככל העולמות ב' הענינים דמעלה ומטה, היא, שבעולמות אין המעלה ומטה מתכללים זב"ז, אלא להיפך דוחים הם זה את זה. דזה שגם בעולמות תחתונים (מטה) יש ענין המעלה, הפי' בזה הוא, שלמרות שענינם הוא מציאות המעלימה ומסתירה, הנה למרות זאת יש בהם גם ענין הביטול (מעלה), ולא שמתגלה שהביטול לאלוקות ממנו נובעת הרגשת המציאות של העולמות בגלוי. (וכן הוא גבי המטה שבעולמות עליונים).

משא"כ בהתכללות שבעבודת האדם, ודאי שאין שייך לומר, שענין תורה שבתפילה הוא שבתפילה יהי' פחות ביטול, היינו שענין תורה שבתפילה הוא להכניס מציאות בתפילה, אלא להיפך, בזה יש התכללות אמיתית, שענין התורה שבתפילה, מגלה את הביטול האמיתי שבתפילה, ביטול יותר עמוק ופנימי.

.1

והנה ידוע דבמ"ש "ואו"ם למעלה וכו' ולמטה מטה עד אין תכלית", ישנם בזה בספרי דא"ח ב' ביאורים כלליים. דהפי' הפשוט שבוה הוא, שמדגיש ההפלאה

הענינים בעבודת האדם (תורה ותפילה) להתכללות שבעולמות. ובהקדים הבנה בענין ההתכללות. דהנה בהתכללות המידות עד"מ, מידת גבורה שבחסד ענינה הוא, שבאמת הרי היא חסד. היינו, שהגבורה עצמה הרי בפנימיותה היא חסד. (עד"מ מאב הלוקח חפץ מסוכן מבנו הקטן, שמעשה זה של לקיחת החפץ, שנראה כגבורה, הרי הוא ממש חסד, שמונע ממנו הסכנה), שכן הוא גבי תורה ותפילה, שבהקו תורה עצמו ישנו גם המעלה והענין דתפילה, וכן שבתפילה עצמה יש הענין דתורה.

משא"כ מה שאומר בהמאמר שגם בבי"ע יש ענין המעלה וגם באצי" יש ענין המטה, אין זה התכללות, כי"א כוונתו לומר, שגם בעולמות העליונים, שעיקר ענינם הוא שבטלים לאלוקות (מעלה), הנה גם בהם יש קצת ענין המציאות, וכן שגם בעולמות בי"ע, שענינם הוא מציאות, הנה יש בהם גם ביטול (מעלה). היינו, לא שהמעלה מתכלל בהמטה (ולדיפך), אלא אדרבה דוחהו, ומגלה שישנו מעלה גם בעולמות התחתונים, (אבל ודאי שאין הכונה שבהביטול עצמו יש מציאות).

ובפרטיות יותר, ההתכללות דתורה בתפילה היא, (כמבואר בארוכה בהמשך המאמר), דהגם שבכללות ענין התפילה הוא העלאה מלמטה למעלה, יש בה גם המשכה מלמעלה למטה, וזהו שאומרים בתחילת התפילה הפסוק "אדני שפתי תפתח וגו'", היינו שמבקשים שתהי' בתפילה גם המעלה והענין דתורה, שכמו שבתורה, התורה שלומד היא תורת ה', "דברי אשר שמתי בפיך", כמו"כ מבקשים שגם התפילה תהי' באופן דופי יגיד תהילתך, היינו, שתומשך על ידה תפילתו של הקב"ה. דבוה, מובן שאין בקשה זו באה לגרוע מענין התפילה, (למעלה מעלה), אלא אדרבה, שבתפילה עצמה יורגש גם הענין דתורה,

שכל מציאותם הוא אלוקות.

ז.

והנה, בהבנת הענין מ"ש שהסיבה לכך שב' הקוין דתורה ותפילה מתכללים זכ"ז בהיותם למטה, הוא (כפי שמביא מהמאמר דלפנ"ז) מפני שבשורשם הם חר ממש, שהוא ענין היכולת שבאוא"ם שלפה"צ, שביכולתו להאיר וביכולתו שלא להאיר. והוא מבואר באריכות בהמאמר ד"ה ונחה עליו רוח הוי"ו⁵, שם מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע באריכות את הענין דלמעלה מעלה עד אין קץ וכו', ובאות ח' בהמאמר שם מדבר אודות השרש דענינים אלו לפני הצמצום. היינו, דקודם שעלה ברצונו להאציל ולברוא - הוא השרש דאור הסובב, ולאחר שעלה ברצונו - הוא השרש דאור הממלא. שזוה מובן, שישנם לב' הענינים (למעלה מעלה ולמטה מטה) גם באוא"ם עצמו.

בהמשך המאמר (אות ט) מבאר למעלה מזה, דהנה האור (לפני שנתגלה) הי' כלול בעצמות המאור ממש, אלא שלא הי' בבחי' אור אלא בבחי' היכולת להאיר, ומבאר רבינו דעפ"ז צריך לומר שלשתי המדרגות הללו ישנו שורש גם באור הכלול. ואומר רבינו דנקודת הביאור בזה הוא, שכיון שהעצמות ביכולתו להאיר הוא לא ענין פרטי (מקור להאור) אלא חלק מהא ששעצמותו ית' הוא כל יכול, וממילא מובן דבהיכולת להאיר ישנה גם היכולת שלא להאיר, ושניהם הם ענין אחד. וכיון שכן (שבהיכולת להאיר ישנה גם היכולת שלא להאיר) נשתלשל מזה שגם כשהוא נמשך לגילוי ישנו בו שני הענינים דהעלם וגילוי שהם השרש דסובב וממלא שלאחר הצמצום,

והמעלה שבאוא"ם, שיורד עד למטה מטה להוות ולהחיות את כל העולמות והנבראים הכי תחתונים, עד להברואים דעוה"ז הגשמי, ועד לנקה"ט וכו'. אך הנה יש בזה ביאור פנימי ועמוק יותר (המובא בעיקר במאמרי כ"ק אדמו"ר זי"ע), והוא שהפשט "אוא"ם למטה מטה" הוא, שאוא"ם מתגלה גם בעולמות התחתונים ביותר. דהיינו, שהמעלה שב"אוא"ם כו' למטה מטה עד אין תכלית" הוא לא (רק) בזה שמהווה העולמות התחתונים, אלא (עיקר הענין הוא) שבתוך ההעלם והסתר דהעולמות והנבראים התחתונים מתגלה שהפנימיות והאמת שבהם היא אוא"ם.

ונראה לומר, שזהו אכן ההפרש בין המבואר באות ב' במאמר גבי ענין זה כפי שהוא בעולמות, להמבואר באות ג' כפי שהוא בעבודת האדם. דכפ"ב מדבר לגבי העולמות כפי שהם מצד הבריאה, היינו לפני עבודת האדם, שבוה הפשט "אוא"ם . . למטה מטה עד אין תכלית" הוא כהאופן הפשוט, שאוא"ם מהווה ומחי' גם את העולמות התחתונים (שענינם הוא העלם והסתר). משא"כ כפ"ג, כשמדבר אודות הענין כפי שהוא בעבודת האדם, הנה בזה הכוונה היא שגם בהתחתן מתגלה שפנימיותו היא אלוקות.

ובזה יבואר מ"ש גבי תורה (ששאלנו בס"ב), שענינה הוא "אוא"ם . . למטה מטה וכו'", דר"ל שאכן זוהי הרוימות האמיתית דאוא"ם, שיורד ומתלבש ומתגלה גם בשכל הנברא התחתון, וע"ד שדברי תורה גם כשמתלבשים אצל אדם הנמצא במצב של היפך הטהרה, אינם משתנים. היינו, שבעבודת האדם נלמד הענין ד"אוא"ם למעלה וכו' ולמטה מטה עד אין תכלית" כהפשט הפנימי שבו, שגם בנבראים הכי תחתונים, שמצ"ע מעליים ומסתירים על אלוקות, הנה מצד הכח דא"ם, גם בהם מתגלה

5 נאמר באח"ש"פ תשי"ד, והמאמר ד"ה על ג' דברים הוא המשכו.

שמהם נעשה ענין המעלה ומטה שבעולמות.

ובכדי לקרב ענין זה אל ההבנה מעט יש להקדים המובא בסה"מ תרס"ו (ע' רכג) דשם איתא שענין היכולת בנפה"א הוא ע"ד הענין דנפש נושא כוחות. דהנה ידוע ההפרש בין כוחות כפי שהם כלולים בנפש לבין נפש נושא כוחות, דכוחות הכלולים בנפש ענינו הוא שיש יחס בין הנפש לכוחות, היינו שהנפש כבר שייכת לכוחות ומתייחסת אליהם. משא"כ נפש נושא כוחות ענינו, שמצד מהותה יש בנפש כל הכוחות, לא מצד שייכותה לכוחות, אלא אדרבה, מצד התנשאותה, מצד ענינה היא, יש בה הכל מצד מהותה.

ועד"ז הוא בענין היכולת, שאין הפשט ח"ו, שיכולת העצמות לברוא העולמות באה מכך שיש איזה יחס והגבלה בין הקב"ה לבריאה, אלא אדרבה, מצד מהותו, שהוא כל יכול, יש בו גם ענין זה שיכול להאיר. ולכן בדרגא זו, היכולת להאיר והיכולת שלא להאיר הם חדא ממש.

ח.

בלקוטי שייחות חכ"ג (שיחה ג' לחג השבועות) מקדים רבינו גבי עניני סגולה ורפואה שבתורה שלא נאמרו בהגדרות והגבלות לזמנים מסוימים, אלא באופן סתמי, וכוזה"ו אינם כיון שנשתנו הטבעיים, ומקשה, שהרי התורה נצחית היא, דהניחא לענינים שניתקנו מצד סכנה מסוימת וכיו"ב, אבל מה שנאמר ללא תנאים, היאך יכול זה להשתנות מצד זה שנשתנו הטבעיים וכו'?

ועד"ז מקשה בדברי הרמב"ם, שספרו הוא הלכות הלכות, והכנים בו הר"מ פרק שלם (פ"ד בהלכות דעות) בהנהגת האדם גבי עניני אכילה ושת"י וכיו"ב, ואין הרמב"ם מסתפק בהוראה כללית לשמוע לדרכי

וספרי הרפואה שבכל דור, מצד החיוב ד'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם' אלא מונה הוא בפרטיות איך ומה מותר וראוי לאכול בו, שמוזה מובן שפרטים אלו הם חלק מהלכות התורה. ואינו מובן, הרי ידוע שהרמב"ם לא הכניס בספרו היד ענינים שמתאימים ושייכים רק לדורות וזמנים מסוימים, אלא רק הלכות הנוהגים לדורות, ולכאורה איך מתאים זה עם פרק שלם ברמב"ם בו מונה הוא דברים השייכים לדורו בלבד, ואפי' אינו מבהיר שענינים אלו שייכים לדורו, מצד טבעי הגופים.

ובכדי לכאר זה, מקדים רבינו ביאור כללי בנוגע לתורה ומצוות בכלל. הנה, ידוע הכלל בחז"ל ש"התורה (ש) מדברת בעצם בעליונים ורומזת בשניות בתחתונים", וכביאור השל"ה, שאין הענינים המדוברים בתורה מדוברים בעצם בעוה"ז למטה, ויש להם רק רמז וכיו"ב למעלה ברוחניות, אלא להיפך, התורה מדברת בעצם בעליונים, היינו, בענינים כפי שהם ברוחניות, ורק רומזת לענינים כפי שהם בתחתונים. ועד"ז הוא במצוות: אין הענין שעיקר המצוה הוא המעשה למטה בגשמיות, וכוונתה, הרוחניות שבה, הוא רק ענין נוסף לעיקר המצוה, אלא להיפך, עיקר ענין המצוה הוא כפי שהיא בשרשה ברוחניות, והקיום למטה הוא רק השתלשלות, היינו, המשך ותוצאה מהענינים כפי שהם ברוחניות.

ועפ"ז מבאר קושיות הנ"ל, דעניני הרפואה וכיו"ב המובאים בתורה, הם אכן נצחיים, כיון שעיקרם הוא כפי שהם למעלה ברוחניות, דלזה ישנו תוקף נצחי, אלא שכפי שירדו ענינים אלו ונשתלשלו למטה, כיון שבעולם התרחשו שינויים וירידות, לא הגיעו הענינים בשלמותם וכו' למטה כפי שהם למעלה.

ועפ"ז יש לכאר הענין בנר"ד, דבעצם באמיתית הענין, ב' הקיום הנ"ל הם מאוחדים ממש, כפי שהם

שיתחברו ב' הקוין, ולכן מזכיר גם את הענינים כפי שהם בשרשם (ועד שבהמשך המאמר מבאר את שרשם הראשון, ביכולת העצמות). משא"כ ההסבר שגם בעולמות יש המעלה ומטה הוא רק בכדי להגיע לענין כפי שהוא בעבודת האדם, ולכן לא דרוש בזה להזכיר את שורש הענין.

ועפ"ז ניתן לבאר הא דמבאר שהקו דתורה הוא ענין הממלא והקו דתפילה הוא ענין הסוכב, (על-אף שבהשקפה ראשונה נראה להיפך, כנ"ל. הנוסף להמבואר לעיל בפשטות שמדבר אודות התנועה דתורה ותפילה בעבודת האדם, י"ל): כיון שהתכלית והמטרה דעבודה זו הוא גילוי העצמות, לכן יכול להביא את התפילה כדוגמא לסוכב, ואי"צ להביא דוגמא שאפי' העליון בטל, כי כלפי העצמות אין מעלה בהגדול על הקטן, ולכן כשרוצה להביע ולהבהיר ענין הרוממות דאוא"ס מביא דוגמא מתפילה, שהמטרה בתפילה, אפי' אצל הקטן יותר היא היציאה ממציאיותו והתכללות באוא"ס, ואי"צ להדגיש שאפי' הגדול ביותר בטל ממציאיותו, כי כלפי העצמות אין הברל בין הערך דהקטן לערך הגדול, ורק בא לבטאות התנועה דהיציאה ממציאיותו והביטול דהנברא אל הבורא.

ועפ"ז מבואר היטב סדר הענינים בהמאמר. דבתחילתו מביא הפי' דכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בהמאמר דשנת ה'ש"ת, דעל ג' דברים ההעלם עומד, היינו שמניח נקודת הענין, שתכלית העבודה הוא להעמיד ההעלם ולבטלו. לאחמ"כ מבאר את ענין ההעלם. היינו העולמות כפי שהם מצד הבריאה וסדר ההשתלשלות, שבזה לא שייך להביא את הענינים כפי שהם בשרשם לפה"צ, כיון שמדבר אודות ההעלם, אלא שבהעלם עצמו ישנו גם קו של ביטול, שנוצר ע"י אור הסוכ"ע. לאחמ"כ מבאר

כשורשם. אלא שמפאת הצמצומים הרבים, ישנו העלם והסתר. ולכן, כשמדבר על עבודת האדם, שתכליתה לשבור ולבקוע הסתר זה, מבאר באריכות כיצד מתכללים הענינים (תורה ותפילה) זב"ז.

ט.

והביאור בזה: כמאמר זה בא לבאר מאמר המשנה "על שלושה דברים העולם עומד", ההעלם עומד (ביאור כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע). דכיון שתכלית ההעלם הוא הגילוי, היינו שעל ידי הסרת ההעלם, שנעשה ע"י העבודה דתורה עבודה וגמ"ח, מתגלה אור פנימי שצפון בהעולם.

והנה, ידוע שתכלית עבודת האדם בקיום התורה ומצוות הוא בגילוי העצמות שיהי' לע"ל. וכמ"ש בסוף המאמר (ד"ה על שלושה ב') שענינו של משיח הוא החיבור דמעלה ומטה, ועל ידו יומשך זה גם בהעולם. דהיינו, שעכשיו על ידי העבודה בג' קוין גם נמשך ענינו הפנימי דהעולם, אלא שבזה"ז הוא בהעלם וכשיבוא משיח יהי' זה בגילוי, שיהי' מלאה הארץ דעה את הוי' וכו'.

ועפ"ז תובן הסיבה לכך שכשמדבר אודות ב' הקוין כפי שהם בעבודת האדם, שתכליתה הוא גילוי העצמות, היינו הגילוי דב' הקוין כפי שהם ענין אחד, כנ"ל, מביא המקור לכך לא רק כפי שהוא בעולמות עליונים ובגילויים, אלא גם כפי שהוא בשרש הענין, קודם עלות הרצון ולאחר עלות הרצון. משא"כ כשמדבר אודות ב' הקוין כפי שהם בעולמות לא צריך להגיע לשרשם, כי עוסק בהעולמות כפי שהם כעת, שיש בהם מעלה ומטה, שזה נמשך מסוכב וממלא. וההסברה בזה: זה שלגבי עבודת האדם אומר שהקוין דתורה ותפילה כלולים זה בזה, הוא ענין עיקרי, כיון שהוא התכלית של העבודה,

בשרשם. דבזה יוכן גם האריכות בהמאמר לבאר
היטב ההתכללות דתורה ותפילה, היינו, שבעצם חד
הם, ולכן באים הם בהתכללות.

כפי שהוא בעבודת האדם, היינו שהתכלית בעבודה
זו הוא להביא את משיח ולחבר המעלה והמטה, ולכן
מזכיר בזה את הענינים כפי שהם בשורשם, כנ"ל,
בכדי לכמא את אמיתית הענין, שהוא כפי שהם

בגדר מוכח מתוכו

(גיטין לד, ב)

הת' שניאור זלמן שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

מביא שיטות הראשונים גבי השמות שצריך לכתוב בגט / שאלות התוס' על הבה"ג / מקשה ה' קושיות בשיטת התוס' / מביא שי' התורי"ד ומקשה / מבאר בהקדם מה' רש"י ותוס' האם הלעז הוא מהבעל או מאנשי המקום / דחה ביאור זה מכו"כ מעמים / מנסה לתלות במה' הקודמת ודוחה / מבאר בהקדים הבנה במהות התקנה בסוגיא דדף ב' / מבאר בתקנת ר"ג ודוגמא לדבר מסוגיא דדף לג' / ע"פ כהנ"ל מבאר שי' תוס' רי"ד / מתרץ ומיישב כל הקושיות / שואל מסוגיות דדף ד ודף ט ומיישב

מופסי הגיטין, ושואל תוס' בזה"ל: "ואין נראה לר"ת, דזימנין דאיתי לידי תקלה כשאין לו אלא אותו שם הכתוב בגט אין לו חניכה וכשכותב בגט וכל שום וחניכה, נראה זה הגט של אדם אחר שיש לו שם וחניכה".

ולכן מבאר תוס' שאין זה הכוונה בתקנת רבן גמליאל, אלא שצריך לכתוב את שמותיו בפירוש, כגון אנא יהודה דמתקרי יוחנן (ובאחרונים כתבו לבאר דברי תוס', דמכך שנכתב "איש פלוני וכל שום דאית לי", ולא נכתב רק "כל שום דאית לי", מזה משמע שבא לומר שיכתבו את השם העיקרי תחילה). ומביא תוס' ראי' לשיטתו מהא דכתיב בגמ' "שרה דמתקריא מרים". רש"י נחלק על תוס' ופוסק בהבה"ג, שכותבים "וכל שום דאית", ולא את השמות עצמם. (אף

א.

שנינו בגיטין (לד, ב): "בראשונה הי' משנה שמו ושמה שם עירו ושם עירה". נחלקו הראשונים בכונת הדברים "הי' משנה שמו ושמה": רש"י ותוס' למדו שהיו לו שני שמות והשתמש באחד מהם. לרש"י השם שנכתב בגט הוא השם השימושי במקום הכתיבה והנתינה, והשם שהחסיר הוא שם שמכירים אותו בו במקום אחר. לתוס' השם שנכתב הוא השימושי במקום הכתיבה בלבד, והשם שהחסיר הוא השם של מקום הנתינה.

ובהמשך המשנה: "התקין ר"ג הזקן שיהא כותב איש פלוני וכל שום שיש לו, אשה פלונית וכל שום שיש לה, מפני תיקון העולם". תוס' (על אתר) מביא את הבה"ג שפוסק בן להלכה, שכך צריך לכתוב בכל

מחמת קושי שונה, דכאם המטרה היא שלא יצא לעז על הגמ, מה יועיל שיכתוב "וכל שום דאית ליי", הרי אכתי ימענו לומר שזה לא הוא, כיון דלא מוכח מידי מהמפורש בגמ שהכוונה היא אליו.

והנה גם בדבריו צלה"ב: א. מדוע לא הביא תוס' את שאלת התוס' רי"ד, דאז הו' מובן בפשטות זה שמצריך תוס' לכתוב את השמות בפירושי. ב. מה יענו רש"י והבה"ג על שאלת התוס' רי"ד.

ב.

וצלה"ב בדברי התוס':

ג.

והנה, בפשטות הו' אפשר לתרץ כ"ו, עפ"י מחלוקת נוספת של רש"י ותוס' רי"ד בהסברת הענין ד"מפני תיקון העולם", דלרש"י החשש הוא שלא יוציאו אנשי המקום לעז, ולתוס' רי"ד החשש הוא שמא הבעל יוציא לעז על הגמ. ויש לכאר מחלוקת זו ובהקדים:

בספר ביאורים והערות כתב, דלכאורה נראה מדברי הר"ג בסוגיין שכלל לא מפריעה לו שאלת התוס' רי"ד, דהנה כתב הר"ג, שכשכותבים בגמ "וכל שום דאית ליי" הרי זה מונע האפשרות להוציא לעז, דכיון שיראו בגמ שכ' "וכל שום", יאמרו אפשר ששני שמות היו לו, ונודע הדבר עפ"י העדים שהותרה על פיהם.

ועפ"ז ניתן לכאורה לכאר בפשטות את המחלוקת הנ"ל. שאכן לא הוקשתה לרש"י כלל שאלת התוס' רי"ד, (כהר"ג) כיון שלרש"י כל החשש הוא שאנשי המקום ירננו אחריו, ואכן, לאחר שמגיע גמ כזה שכתוב בו "וכל שום דאית ליי", אין כל סיבה שיבואו אנשים וירננו, אלא יבינו שגמ זה שלו הוא, דלכן כתיב ב"י וכל שום דאית ליי. (דכשמוציאים אנשי המקום לעז, הרי אין להם טענת ברי, אלא שטוענים שמא הגמ מזויף, וכעת, כשיראו הנכתב בגמ "וכל שום דאית ליי", נשתתקו טענותיהם). אמנם, התוס' רי"ד ס"ל כשיטת התוס', אלא שהוא סובר כך

שמרש"י בהמשך נראה אחרת), אלא שס"ל לרש"י שזהו רק כשיש לו עוד שם ולא בכל גמ.

על-פניו נראה דשאלת התוס' על הבה"ג היא, שבאם נכתוב "איש פלוני וכל שום דאית ליי", ויש לו רק שם אחד, ימענו לחשוב שמדובר באדם אחר, שהרי לזה אין שמות נוספים.

א. מנלן אכן שבמקום פלוני אין לו שם נוסף, הרי כל התקנה היא מחשש שיש לו שם נוסף, וא"כ למה יחשבו שזה לא הוא.

ב. באם הוא נוסח שבכל הגיטין, הרי אין חשש שימעו וימענו שכיון שאין לו שם נוסף הרי אין זה גיטין, כיון שידעינן שזהו נוסח הרגיל בכל הגיטין.

ג. באם שאלת תוס' על הבה"ג הייתה, שבאם נכתוב "וכל שום" גם כשאין לו אלא שם א' ייצא מכך תקלה, שיחלוק עליו רק בזה, כמו רש"י. ומדוע נחלק עליו לגמרי, שס"ל לתוס' שכותבים את השמות עצמם. ויתירה מזו, צלה"ב השייכות בין תשובת תוס' לשאלתו, הרי לשון תוס' היא "לכך נראה לר"ת וכו'", דמכך משמע שביאור תוס' נובע מהשאלה, וא"כ דרוש ביאור הקשר בין שאלת תוס' לתשובתו.

ד. מהי ראיית התוס' מ"שרה דמתקריא מרים", הרי במקרה זה קראו לה בשתי השמות במקום אחד, משא"כ כשקוראים לה בשם אחד, מנלן שצריך לכתוב את השמות בפירושי.

ה. מה יענה הבה"ג על שאלת התוס'.

דמקום אחר). ועפ"י יתורצו השאלות דלעיל.

אמנם אין ללמוד כך, כיון ש(א) הרי הר"נ לומד כתוס' שמקום הכתיבה ומקום הנתינה לאו חד הם, ובכ"ז לא חושש הר"נ לערעור הבעל (ע"י וכל שום דאית ליה). וכן תוס' עצמו הרי לא חושש מלכתחילה לערעור הבעל, אף שלומד שמדובר בשני מקומות. ועוד (ב), הרי גם לרש"י, שס"ל שהכתיבה והנתינה הם במקום אחד, יכול הבעל לערער במקום אחר, וא"כ, מה יועיל שיכתוב "וכל שום דאית ליה".

ה.

אלא י"ל פשט אחר בהבנת שאלת התוס', ובהבנת הסוגיא כולה, ובהקדים.

בסוגיא דרף ב (ע"ב) מצינו מחלוקת רש"י ותוס' במהות החשש שבגללו תקנו חכמים לומר בפ"ג ובפ"ג, למסקנת הגמרא. דלרש"י החשש הוא חשש אמיתי, שמא אבן יש אדם נוסף ששמו כשמו (ושמה כשמה), והוא מצאו באשפה, ובמילא גט זה לא נכתב לשמה. והקשה תוס' על דברי רש"י, דהרי בהוחזק שני יוסף בן שמעון לא יעזרו גם עדים, כיון שהשטר צריך להיות מוכח מתוכו במי מדובר, ומביא תוס' ראי' לכך מהגמרא לקמן (כד, ב) "כתב לגרש בו את הגדולה לא יגרש את הקטנה", ששאלה הגמ' הא גדולה מצי לגרש, וא"כ ה"ז לא מוכח מתוכו והוחזקו פה שני רחל? ומתרצת הגמ', שזה לפי ר"א שלא צריך שיהי' מוכח מתוכו, כיון שס"ל עדי מסירה כרתי. וצ"ל בשיטת רש"י, מה יענה על שאלת התוס'. ויש לומר בפשטות, שכיון שפה זהו רק חשש "שמא איכא שני יוסף בן שמעון" משא"כ שם "הוחזק שני יוסף בן שמעון". (וכן כדף כד, ב "הוחזקו שני רחל"). ולחשש בעלמא מועילה אמירת בפ"ג ובפ"ג. א"כ,

רי"ד שסובר שהחשש הוא שהבעל יבוא ויערער, כיון שטענתו היא שכרי לו שאין זה גיטו, א"א לרחות טענתו ע"פ הנכתב בגמ' "וכל שום דאית ליה", דמזה לא מוכח מידי. (אלא שהסיבה שלא נאמין לו, היא מפני שהיו על הגט עדים כשרים, אבל עכ"פ יצא לעז על הגט, כיון שרואים שטען הבעל כרי שזה לא הוא, ואין טענה להשיב לו). ולכן שאל התוס' רי"ד מה התועלת בכתיבת "וכל שום דאית ליה".

אבל אין לומר כך, (א) מפני שהר"נ עצמו (שע"פ ביאורו הסברנו את שיטת רש"י) אמר בפירוש שהחשש הוא שהבעל יבוא ויערער, ובכל זאת מועיל לשיטתו לכתוב "וכל שום דאית ליה", וכן תוס', שס"ל כשי' התוס' רי"ד, שצריך לכתוב את השמות בפירוש, סובר שהחשש הוא שיצא הלעז ע"י אנשים אחרים, ולא מהבעל. (ב) בא"כ, מה ההכרח של תוס' רי"ד ללמוד שכותבים את השמות עצמם, הרי מצד שאלתו יכול הוא לומר כרש"י, שהלעז הוא של אנשי המדינה, ומאיפה לקח שהחשש הוא שהבעל יוציא לעז, שאז יש לו שאלה. (ג) האם רש"י לא חושש למקרה שהבעל יגיע ויערער?

ד.

לכאורה ניתן לתלות המחלוקת דרש"י ותוס' רי"ד, במחלוקת (הנ"ל) דרש"י ותוס', האם מקום הכתיבה והנתינה חד הוא או לא, דניתן לומר, שזה שרש"י לומד שאין חשש שהבעל יבוא ויערער הוא משום שמקום הכתיבה והנתינה חד הוא, דלכן אין חשש שיבוא הבעל ויערער. משא"כ התוס' רי"ד, שחושש שהבעל יערער, הוא מפני שס"ל כתוס' שהם שני מקומות נפרדים, ובגט נכתב רק השם השימושי במקום הכתיבה, (דלא כרש"י שמדובר שהחסיר שם

כמוזויף" שאפילו כשכתב את שמותיו בפירוש ורק הוסיף וכל שום דאית לי עדיין מיהו כשיקרא, ולכן פסול לתוס'.

ובאם תאמר, שבאם הבעי' היא של מוכח מתוכו, אז למה זה רק התקין ר"ג זה הי' צריך להיות מיד בכל הניטין, אלא נראה שזה לא חשש כל כך גדול, וקודם לר"ג לא חששו ואחרי שקרו כמה מקרים ר"ג חשש. ולכן לפי תוס', כשיש חשש שזה לא הוא, צריך להיות מוכח מתוכו אבל קודם ר"ג לא חשבו שכזה דבר נקרא חשש.

(ובעומק יותר י"ל, שאכן בעיקרון יכלו לתקן רק תקנת וכל שום דאית לי' כיון שזה חשש קטן, וה"א שמספיקה תקנת "וכל שום דאית לי" ע"מ לפטור חשש זה, אבל כיון שיכול לצאת מזה תקלה כבר צריך לשנות את התקנה של "וכל שום דאית לי, ואם כבר משנים את התקנה מתייחסים גם לסיבה קטנה (כגון שהשם בפירוש זה יותר מוכח מוכל שום דאית לי') ומשנים לגמרי.

ובעין זה מצינו בסוגיא דרף לג, א, דשם למדנו מחלוקת ר"י ור"ל מפני מה תקנו שיהא בפני ב"ד, ר"י אומר מפני תקנת ממזרים ור"ל אומר מפני תקנת עגונות, ואומרת הגמ' דר"י אול לשיטתי דר"ג שאומר בפני ב' מלכתחילה ור"ל לשיטתי דר"ש שאומר בפני ג' מלכתחילה. והקשה תוס', אם הבעי' (לר"י) היא רק מפני חשש ממזרים, הי' צריך לתקן שיהי' בפני ג', ומדוע הצריכו שיהי' בפני ב"ד, וענה תוס' שר"י חשש גם לעגונות, אבל מחמת זה לא היינו מתקנים תקנה, כי זה חשש קטן אבל כשתקנו כבר בגלל ממזרים אזי גם מתקנים גם בגלל עגונות וצריך שיהי' בפני ב"ד).

נמצאנו למדים מחלוקת יסודית בין רש"י לתוס' בגדר מוכח מתוכו, האם כשיש חשש שלא הוא כתב את הגמ', במקרה כזה חוששים למוכח מתוכו או לא, דלרש"י לא חוששים ולתוס' חוששים. ומוזה נובעת קושיית תוס' על שי' רש"י.

ועפ"ז י"ל שזוהי ג"כ שאלת תוס' על הבה"ג, דכיון שגט צריך שיהא מוכח מתוכו, וודאי שאסור שיהא כמוזויף מתוכו (כשיש שקר בגט), ו"א"כ כשיש לו רק שם אחד וכותב 'וכל שום דאית לי' מחזי כמוזויף", וזה מדויק בלשוננו של תוס' שכ' "ואין נראה לר"ת דוימנין דאתי לידי תקלה כשאין לו אלא אותו שם הכתוב בגט ואין לו חניכה וכשכותב בגט וכל שום וחניכה נראה זה הגט של אדם אחר שיש לו שם וחניכה", עכ"ל. וממילא, זה גופא מהווה תקלה, שהגט נראה כמוזויף, שנראה מהגט שאין מדובר באדם זה, אלא נראה כאדם אחר, (וגם אם אין זה כמוזויף מתוכו ברור שזה לא מוכח מתוכו). ולכן אמר תוס' "לכך נראה לר"ת שצריך לכתוב שמותיו בפירוש כדי שיהא מוכח מתוכו".

ו.

ויומתק הענין ע"פ דברי הרע"א. דהנה על שאלת התוס' שאם כתב את השמות בהדיא אסור להוסיף "וכל שום" משום שאז ניכר שכוונתו שהי' לו עוד שם שלא הי' ידוע, משמע שבעיית התוס' הייתה גם כשלא כותב שמותיו בפירוש, דאם מחזי שמתכוון שהי' לו עוד שם שלא הי' ידוע אף שכולם כותבים כן, ואזי יש בעי' של מוכח מתוכו, ואכן כך אומר רעק"א במסקנת התוס' שאפילו כתב את שמותיו בפירוש והוסיף וכל שום דאית לי הי' פסול, ולפי ההסבר דלעיל, שהבעי' היא מוכח מתוכו ויתירה מזו "מיהו

ועפ"ז מתורצות כל השאלות דלעיל בצורה נפלאה:

א. שאלת התוס' היא לא שאנשים יחשבו שזה לא הוא, אלא שהבעיה היא בעי' מהותית בגוף הגמ', שאין זה מוכח מתוכו ואפילו מיהיו כמוזיף, וא"כ הוי תקלה.

ב. אפילו אם כותבים כך בכל הגיטין ה"ז כמוזיף.

ג. תוס' נחלק על הבה"ג שצריך לכתוב גם את השמות בפירוש בגלל מוכח מתוכו, ולכן אומר תוס' "לכך נראה שצריך לכתוב שמותיו בפירוש", מפני שהשאלה שלו היא שצריך להיות מוכח מתוכו, ובמילא התשובה מוכרחת.

ד. מובנת ראיית התוס' שצריך לכתוב את השמות עצמם כדי שיהא מוכח מתוכו, ולכן כתוב שרה דמתקריא מרים.

ה. הבה"ג חולק על תוס' ואומר, שכשיש חשש שזה לא הוא לא צריך שיהא מוכח מתוכו.

וכן יתורצו השאלות על דברי התוס' רי"ד:

א. שאלת התוס' ושאלת התור"ד חד הם.

ב. רש"י והבה"ג יענו לתוס' רי"ד שהם לא חוששים למוכח מתוכו, משא"כ תוס' רי"ד חולק על רש"י כי סובר שצריך מוכח מתוכו בכזה מקרה.

ח.

ובאם תאמר, הרי בסוגיא דרף ד (ע"א) אומרת הגמ' שמודה ר"א במוזיף מתוכו כשכתוב לא לשמה אזי זה פסול אף שאין צריך שיהא מוכח מתוכו, ותוס' (על אתר) שואל מה תקלה יש בכך אם יכתוב לא לשמה איך יצא מזה חורבא. ולפי"ז קשה, הרי לפי מה שהסברנו ה'חורבא' היא בשטר עצמו שהוא לא טוב, ומדוע שואל תוס' מהי החורבא?

והנה, התוס' רי"ד לומר כתוס' שצריך שיהא מוכח מתוכו, ובמילא שאלת תוס' רי"ד ותוס' היא אותה שאלה (שהרי זה לא מוכח מתוכו), ואף שבדף ב, ב אמר התור"ד שהחשש הוא שמא לא הבעל כתב אלא מישהו אחר, שמזה משמע שם"ל כרש"י, נראה לומר שלכן תוס' רי"ד אומר זאת בהו"א של הגמ', לפני שאמרנו שכולם יודעים שצריך לשמה, שאז גם תוס' סבר כך, ולכן שאלה שם הגמ' שצריך שתים ולא מספיק אחד, אבל למסקנא דמילתא שזה רק חשש של רבנן י"ל שתוס' רי"ד יסבור כתוס'. אבל רש"י שלא חושש למוכח מתוכו, חולק ואומר שלא צריך לכתוב את השמות בפירוש (אפילו שיש לו בעי' עם בה"ג ואין אפשרות לכתוב כל פעם, כי לרש"י השאלה היא אחרת שבאמת יחשבו שזה לא הוא, כמו שלמדנו את שאלת התוס' בתחילה), ולכן תוס' רי"ד אומר שהחשש שהבעל עצמו יבוא ויערער כי הוא צריך שיהא מוכח מתוכו, וכדי לשאול שזה עדיין לא מוכח מתוכו הוא שואל מה תעשה אם הבעל (וזה שתוס' לא אמר שהבעל יערער כי הוא שואל מוכח מתוכו בצורה אחרת כדלעיל).

והר"ן שסובר שכותבים "וכל שום דאית לי", ס"ל כרש"י שאין חוששים למוכח מתוכו, ולכן אומר שגם אם יבוא הבעל ויערער - "וכל שום דאית לי" יועיל. וזה שאמר רש"י בתחילה "אנשי העיר" זה לאו דוקא, אלא יכול להיות שגם הבעל יערער, אלא שזהו המקרה היותר שכיח (ובדברי הר"ן י"ל שזה שכתב הבעל (ולא את המקרה השכיח יותר) הוא כדי לדחות את תוס' רי"ד (כמו שאומר בספר ביאורים והערות דלעיל), היינו שבא לומר ש"וכל שום דאית לי" מועיל גם כשהבעל מגיע כי אין צורך שיהא מוכח בגוף השטר).

יש בעי' בכריתות. משמע א"כ מדברי רש"י שהוא מצריך שיהי' מוכח מתוכו. משא"כ לתוס' הבעי' בלשון שכותב בגמ' היא, שכיון שיש שיור בדיבור אז אין פה כריתות לגמרי, ולא שהבעי' שהשטר לא מוכיח, אלא שמלכתחילה יש בעי' בכריתות, משא"כ לרש"י הכריתות היא גמורה, רק שחסר בהוכחה, וא"כ נמצא שתוס' לא סובר שצריך מוכח מתוכו.

וי"ל, שברור שרש"י אינו חולק וסובר שאי"צ שיהי' מוכח מתוכו, אלא שלרש"י הפשט בכונה "מוכח מתוכו" היא כמו שכ' בדף ט, שיהא מוכח מתוכו שהוא כורת; משא"כ תוס' סובר שהמוכח מתוכו הוא שידעו בכירור שזה הוא בלי שום חשש, ולכן תוס' לא אומר שלא צריך מוכח מתוכו, אלא פשוט מסביר בעי' אחרת וייתכן שבאם כל החשש הוא שהגמ' לא מוכיח שהוא כורת לגמרי, תוס' לא יקרא לזה בעי' של מוכח מתוכו.

וי"ל הביאור בזה: א. הא דלפי ר"א לא צריך שיהי' מוכח מתוכו, הוא מכיון שעדי מסירה כרתו, ואין נוגע כלל השטר, וזה שמורה במזויף מתוכו זהו רק מפני שיכול לצאת מזה חורבא. ב. ועוד חילוק י"ל, שפה באמת כתוב שקר, שהרי אין לו עוד שם ובגמ' כתוב "וכל שום דאית לי", לכן זה גופא התקלה, משא"כ שם הבעי' הייתה במחשבה, שכשחתמו את השטר לא חתמו לשמה, אבל בשטר עצמו הכל כשר למהדרין, לכן תוס' צריך לחפש (לר"א) את התקלה שתצא מזה.

והנה בסוגיית לאו כרות גיטא (ט, א) נחלקו רש"י ותוס' בהפשט "לאו כרות גיטא". ולכאורה עפ"י הסבר מחלוקתם נמצא להיפך מהגמ', שתוס' לא חושש למוכח מתוכו ורש"י חושש למוכח מתוכו, דרש"י ס"ל שהבעי' היא, שכיון שצריך שיהי' גמ' כריתות, היינו שיהי' משמע מתוך הגמ' שהוא כורת, ואם מהגמ' עצמו אפשר להבין שהוא לא כורת לגמרי

בגדר תקנת ממוזרים

מחלוקת רש"י ותוס' (גיטין לב, ב)

הת' חיים ברוך שי' רוזן

תלמיד בישיבה

מביא המשנה דתקנת ר"ג ומחלוקת אמוראים במעם התקנה ועל מה חלה / מבאר דפליגי רש"י ותוס' במעם התקנה בדעת ר' יוחנן / מביא קושיית האחרונים למאי נפק"מ פלוגתא דר' יוחנן ור"ל / ולדברי התוס' קשיא טפי / מביא מחלוקת הראשונים בהא דפסקה הגמ' דהלכתא כר"נ / מבאר טעם המחלוקת / לפי"ז מבאר דישנם ג' שיטות בהבנת הקושייה / מבאר שיטת רש"י ומקשה מדוע לא למד תוס' כרש"י / מביא הסוגיא דהאומר לעשרה, ומח' רש"י ותוס' בזה / מביא קושיות תוס' על רש"י / מבאר קושי' הראשונה לפי שי' הרשב"א בהטעם דתקנת עגונות / מבאר דזו גם שיטת רש"י, מוכיח ומדייק זאת מדברי רש"י ומביא רא' לשיטתו / לפי"ז סרה גם קושייתו השני' של תוס' / מקדים הסוגיא דחמשה סבין וביאור התוס' שם / מקשה בביאור תוס' ולפי"ז מבאר כמה פליגי רש"י ותוס'.

ותסבור שהיא מגורשת, ותקבל קידושין מאחר, ונמצאנו מרבים ממוזרים בעולם. ולזאת תיקנו שבעל שברצונו לבטל, ביכולתו לבטל אך ורק בפני השליח או האשה. וריש לקיש אמר, שטעם התקנה הוא מפני תקנת עגונות, דבביאור הכוונה בזה כ' רש"י, וז"ל: "דאצרכינה לילך אחריו או לשלוח שליח והוא לא יטרח בכל אלה בשביל לעגנה", עכ"ל, וכונת דבריו, שבכדי שלא תשאר עגונה, תקנו חכמים שבאם ירצה הבעל לבטל יצטרך לטרוח וללכת לבטלו אצל השליח עצמו, והבעל לא יטרח בכדי לעגנה!

א.

שנינו בריש השולח (לב, ב): "בראשונה הי' עושה ב"ד ממקום אחר ומבטלו, התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהיו עושים כן מפני תיקון העולם". ביאור הדברים: השולח שליח לתת גמ' לאשתו, ורוצה לבטלו, בתחילה הי' מבטלו בב"ד שלא בפני השליח, וכשראה רבן גמליאל שיצא תקלה מזה, תיקן שיבטלו רק בפני השליח או בפני האשה.

ובגמרא (לג, א) נחלקו ר"י וריש לקיש בביאור הטעם דתיקון העולם, דר' יוחנן אמר שטעם התקנה הוא מפני תקנת ממוזרים, דהיינו, שכיון שהאשה והשליח לא מודעים לביטול הגמ', יתן לה השליח את הגמ'

1 עיי"ש בתור"ה ושמה שביאר אך מתאים הלשון שמעננה.

השליח עצמו.

ב.

והנה, ברש"י על המשנה (לב, א. ד"ה בראשונה) כ' לבאר שבראשונה הי' מבטל בפני שלושה, ומשמע מדבריו שמעם התקנה הוא מפני תקנת עגונות, כרב ששת, שקודם התקנה היו מבטלים בפני שלושה.

והקשו האחרונים (פני"ו ועוד) בדבריו, דהנה בד"ה מפני תיקון העולם כתב, וז"ל: "שהשליח שאינו יודע בדבריו מוליכו לה והיא נישאת בו", דמשמע בדעת רש"י, שם"ל שמעם התקנה הוא מפני תקנת ממזרים. והוא סותר למ"ש לעיל, שהיו מבטלים בפני שלושה, שמזה משמע שהוא מפני תקנת עגונות.

וכ' בפני יהושע לבאר בזה, שכוונת רש"י היא שאכן גם לר"ג, הכתוב במשנה 'בית דין' הוא גם בפני ג' וגם בפני שתיים, ורש"י כ' שלושה כיון שסתם ב"ד ג', ומה שכ' שהוא מצד תקנת ממזרים הוא מפני שהוקשה לרש"י קושיית התוס' הנ"ל, דלר"י ולר"ג מדוע תיקנו שאסור לבטל בפני שלושה והיצריכוהו לבטל בפני השליח, הרי גם באם יבטל בפני ג' יהי לזה קול, וליתא לחשש ממזרים, ומכח שאלה זו כ' רש"י לבאר, שבאמת עיקר התקנה היתה שלא יבטל בפני שניים, שאז ישנו חשש גדול לממזרות, אבל כיון שגם בביטול בפני ג' ישנו עדיין חשש מועט של ממזרות, שהרי למרות שיצא קול שביטל הגט, אמנם יתכן שהשליח כבר יצא לדרכו לפני הקול, והקדים לתת הגט לאשה עוד קודם, והיא תנשא בו, ובכדי לבטל אפי"ן חשש זה, גזרו חכמים שיבטל בפני השליח עצמו בכדי למנוע כל מצב של חשש ממזרים.

ולביאור הפני יהושע ברש"י, נמצאנו למדים מחלוקת יסודית בין רש"י לתוס' בגדר התקנה, דלתוס' (לר"י) ישנם בזה שני תקנות גם תקנת עגונות וגם תקנת

(והרשב"א כחידושו כ' באו"א לבאר הטעם דתקנת עגונות, והוא שחששו חכמים שמא יגיע הגט לידה קודם שביטל, והיא תחשוב שביטל קודם לכן, ונמצאת עגונה, למרות שהיא מגורשת ומותרת לכל אדם, ולזאת תיקנו שיבטל רק בפני השליח).

ובהמשך הסוגיא שם, תולה הגמ' (לעיל בגמ' לב, ב) מחלוקתם במחלוקת ר' נחמן ורב ששת בפני כמה הי' מבטל לפני התקנה, דלרב נחמן שסובר שבראשונה היה מבטלו בפני שתיים, תקנת ר"ג היא מחמת חשש ממזרות שהשליח לא ישמע על הביטול, ולרב ששת שבראשונה הי' מבטל בפני ג', וממילא אין חשש ממזרות, דקלא אית להו, ולכן התקנה היא מצד תקנת עגונות.

ובתוס' שם (ד"ה ובי תרי) הקשה, מדוע לרב נחמן, שבראשונה הי' מבטלו בפני שתיים, מצד תקנת ממזרים התקינו שיהי' מבטלו בפני השליח, ולכאורה הי' מספיק שיתקנו שיבטל בפני שלושה, דאית לי' קלא ובטל החשש דממזרים, כיון שהאשה תשמע ולא תינשא, וליתא לחשש ממזרים? ותי' תוס' דלרב נחמן איתא גם לחשש דעגונות, ולכן לא סגי שיתקנו לבטל בפני ג', אלא הצריכוהו לבטלו בפני השליח עצמו.

וצלה"ב, דלכאורה מהפשט בגמרא משמע, שנחלקו ר"י ור"ל במחלוקת ר"ג ור"ש, ואיך עונה תוס' כאן שלר"י איתא גם לתקנת עגונות, הרי הוא ס"ל כר"ג שהיו מבטלים בפני ב', וממילא התקנה היא מחמת חשש ממזרים?

ובמהרש"א כתב לבאר דהפשט בתוס' שלר' יוחנן איתא גם לתקנת עגונות, הוא שמצד תקנת עגונות לבד לא היינו מתקנים שיבטלו בפני שליח, שאינו חשש מספיק חזק, אמנם לאחר שתיקנו מפני חשש ממזרים, תקנו גם לחשש עגונות, שיבטלו בפני

כר"נ. ודחק לתרץ בזה, שאולי להרא"ש הגירסא בסוגיא שם היתה שונה. ובקרבן נתנאל שם, כ' לתרץ באו"א, והוא ע"פ מ"ש הרשב"א בשם רבינו חננאל, שמה שכ' בגמרא 'והלכתא כר"נ' מדובר אודות הדין שמביאה הגמרא שלדעת ר"נ יתומים שהגדילו אינם יכולים למחות, ולכן הוצרך הרא"ש להביא רא' לכך שהלכתא כר"נ גם בנדו"ד מהא שר"י אזל כוותי'.

וצ"ב בפירושו זה, דלכאורה, דין זה שהגדילו אינם יכולים למחות, הוא דין צדדי שהביאתו הגמרא בתור רא'י, ומדוע דחקו הרא"ש ור"ת לפרש שדברי הגמ' "הלכתא כר"נ" קאי אדין זה שהגדילו.

ולכאורה ניתן לכאר בזה בפשטות, דהנה המרדכי בסוגיין (סי' שסח), הביא את פירש"י זה, שפסק הגמרא שהלכתא כר"נ אזל על הדין דביטל בפני שניים, והביא שם דעת ר"ת דתמה על פירש"י, וז"ל שם: "ולא נראה לר"ת, כיון דאין לבטל מה צריך לפסוק כוותי'". היינו, שכיון שלאחר הגזירה דר"ג אין לבטל אלא בפני השליח, מפני מה הוצרכו לפסוק כוותי', ואיך כ' רש"י שבאומרה "והלכתא כר"נ" מתכוונת הגמרא לפסוק בדין זה דביטול בפני שניים? וכ' שם לתרץ בזה: "ולכן נראה כפי רבינו חננאל דהלכתא כר"נ בההוא דפליג אדשמואל גבי יתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם".

והנה קושיית ר"ת, המובאת במרדכי, לכאורה איתא לאותה קושיא בתוס' (לב, ב. ד"ה רבי)², ששאל למאי נפק"מ מה' ר"נ ור"ש, לאחר תקנת ר"ג שאין לבטל לא בפני שניים ולא בפני ג', אלא בפני השליח. וכ' תוס' לתרץ בזה, שהנפק"מ היא לענין שאם בטלו בפועל

מזורים, והסיבה שחכמים לא הסתפקו שיבטל בפני שלושה, הוא מפני שישנו גם חשש של עגונות. משא"כ רש"י למד שעיקר התקנה הוא רק מפני חשש מזורים, וזה שהוסיפו והרחיבו התקנה וגזרו שגם בפני שלושה אינו מספיק, הוא מפני שעדיין איתא חשש ממזרים קצתה, (כנ"ל) ולא משום חשש עגונות כלל.

והנה באחרונים (עיין בתפארת יעקב ועוד) הקשו על הגמרא (לג, א) למאי נפק"מ, ומה התחדש במחלוקתם של ר"י ור"ל בסיבת התקנה, באם כל מחלוקתם תלויה ועומדת במחלוקת ר"נ ורב ששת. ובסגנון אחר: מדוע לא ניתן ללמוד את סיבות התקנה מדברי ר"נ ור"ש עצמם שהוצרכה הגמרא להביא מחלוקת חדשה של ר"י ור"ל בענין זה עצמו.

והנה לדברי תוס' יוקשה טפי, דכיון שלתוס' אין בכלל מחלוקת ביניהם בטעם התקנות, דהרי גם לר"ל וגם לר"י הוא הן מצד תקנת ממזרים והן מצד תקנת עגונות, וא"כ יוקשה טפי מדוע הוצרכה הגמרא להביא את דבריהם בכלל?

ג.

ונראה לומר כדא"פ הביאור ככהנ"ל, ובהקדים: הגמרא ברף לד, א פוסקת "והלכתא כנחמן", ופי' ברש"י שם (ד"ה והלכתא כנחמן) דהלכתא כר"נ בהא דאמר שלפני תקנת ר"ג היו מבטלים בפני שניים.

ואילו ברא"ש (סי' ד' ד"ה איתמר) כ', וז"ל: "והלכתא כר"נ דקאי ר' יוחנן כוותי'". והקשה התפארת שמואל (שם), וז"ל: ותימא מה צריך ליתן בו טעם, והא תלמודא פסק להדיא כר"נ, ואפשר דגרסתו לא היתה כתובה, עכ"ל. פירוש הדברים: מדוע הוצרך הרא"ש להביא רא'י שהלכה כר"נ מהא ששר' יוחנן קאי כוותי', והרי הגמרא פסקה בפירוש שהלכה

2 עיין מ"ש בחי' הפני' במקומו, שכ' ששאלת התוס' היא מדוע פסקה הגמ' דהלכתא כר"נ, ולא סתם מאי נפק"מ למחלוקתם, כיון שענין זה שנהלקו אמוראים במשנה הראשונה, דבר רגיל הוא, נמצא דשאלת התוס' היא היא שאלת המרדכי.

בפני שניים יבוטל, כדעת רבי, שגם לאחר התקנה, אם ביטלו בדיעבד מבוטל.

ונראה לומר, שר"ת לא למד כתוס' כיון שסבר שדוחק לומר שהגמ' תאמר דהלכתא כר"ג בדבר שיכול להיות רק בדיעבד. ור"ל, דס"ל לר"ת שכשאומרת הגמרא "הלכתא כר"ג" - הוא על ענין שלכתחילה, ולא של בדיעבד. ונמצא, דנחלקו ר"ת ותוס' בדבר זה, דנראה לומר שתוס' למד בדברי הגמרא "הלכתא כר"ג" כפי שפירש"י, שהולך לגבי דין דביטול בפני שניים. והיינו, שלמד שישנה נפק"מ באם עבר על תקנת ר"ג בדיעבד, ור"ת למד ש"והלכתא כר"ג" אול אודות הדין דהגדילו יכולים למחות, כיון שלדעתו, לא ניתן לומר שהגמ' אומרת הלכתא גבי דין בדיעבד.

ועפ"ז ניתן לתרץ קושיית האחרונים המובאת לעיל, שהקשו מה התחדש בהא דהביאה הגמ' פלוגתא דר"י ור"ל בטעם התקנה, שהרי כל מחלוקתם נובעת ותלו' במחלוקת ר"ג ור"ש בפני כמה הי' מבטלו. וע"פ הג"ל י"ל, דהגמרא הביאה את המחלוקת בכדי ללמד שהלכה כר"ג כיון שקאי ר"י כוותי'. דכיון שהגמרא לא רצתה לפסוק שהלכה כר"ג מהטעם שהביא במרדכי (שהוא דיעבד, אחר גזירת רבן גמליאל), לכן הביאה הגמרא את מחלוקתם, בכדי ללמדנו שהלכה כר"י, וממילא הלכה כר"ג - דקאי ר"י כוותי', ולא שפוסקת כהדיעבד.

ואוי"ל שזו היא שיטת תוס' ד"ה ובי תרי (לג, א), שבדברי תוס' ד"ה ורבי, י"ל שעדיין יש אפשרות לתרץ בדוחק שהנפק"מ בהפלוגתא בין ר"י לר"ל הוא פלוגתת ר"ג ור"ש, דלר"י שלומד שמעם התקנה היא מפני תקנת ממזקים, ממילא לומד שמתחילה היו מבטלים בפני שניים, ובאם יבטל עכשיו בפני שניים יבוטל, כדעת רבי. משא"כ ר"ל נחלק על ר' יוחנן ולומד כרב ששת, שבאם יבטל בפני שניים, לא היו

ביטול אפי' בדיעבד.

ד.

וע"פ כהנ"ל נראה לומר הביאור בדעת רש"י:

דהנה, כיון שלמד רש"י דהא שפוסקת הגמ' "והלכתא כר"ג" קאי על מה שפסק ר"ג שבראשונה היו מבטלים בפני שניים, ולמד כך כיון שלא רצה לדחוק את דברי הגמרא שתדבר אודות דין צדדי שהובא רק לראי' (בדין שהגדילו אינם יכולים למחות), ולכן לא הי' יכול לתרץ דהטעם שהביאה הגמרא מחלוקת ר"י ור"ל הוא בכדי ללמד שהלכה כר"י, וממילא הלכה כר"ג כיון שקאי ר"י כוותי'. י"ל, דבאמת מחלוקת ר"ג ור"ש האם הביטול לפני התקנה הי' בפני ב' או בפני ג', הנה בזה למד רש"י כתוס' שהנפק"מ היא כרבי, שאמר שגם לאחר התקנה בטלו מבוטל, אבל לא הי' נראה לרש"י לפרש שזוהי גם הנפק"מ בהמח' בין ר"י לר"ל בסיבת ומעם התקנה, שכיון שכבר השמיעתנו הגמרא נפק"מ במחלוקת ר"ג ור"ש, לא הי' נראה לרש"י שזוהי גם הנפק"מ במח' ר"י ור"ש. וממילא הוקשה לרש"י מהי הנפק"מ במחלוקתם, ולכן למד רש"י שדעת ר' יוחנן היא שכל התקנה דר"ג שצריך לבטל בפני השליח היא מצד תקנת ממזרים, ואע"פ שביטול בפני ג' ישנו קול שביטול, ואין כ"כ להחשיש שתינשא, עדיין ישנו חשש מועט של ממזרים. ולכן כתבו חכמים שלא יבטל גם בפני שלושה. וכזה נחלק על תוס', שסבר שהא שאסרו לדעת ר"י לבטל בפני ג' הוא מפני תקנת עגונות, שלר"י ישנם לב' החששות.

ולפ"ז נמצאנו למדים נפק"מ גדולה לדעת רש"י בפלוגתת ר"י ור"ל, שלואת הוצרכה הגמ' להביא המחלוקת, והוא במקרה שלא יהי' החשש ממזרות, אבל לתקנת עגונות, שהצריכוהו לטרוח אחריו ע"מ לבטל הגט בכדי שלא לעגנה, ישנה, שר"י יסבור

אי לאו, דרבי סבר, שאין צורך לבטל בפני העשרה, ורשב"ג סבר שכשמבטל העשרה צ"ל בפני כולם.

רש"י ותוס' (בר"ה רבי) נחלקו בביאור הסוגיא, האם מחלוקת זו דעדות שבטלה מקצתה, קשורה עם מחלוקתם הקודמת האם בטלו מבטל אי לאו. רש"י (בר"ה אינו יכול) למד שהטעם לכך שסובר רשב"ג שאינו יכול לבטל הוא מטעם תקנת רבן גמליאל הזקן, שחשש שמא שאר העדים שלא ביטלו יתנו הגמ, ונמצאנו מתירים אשת איש לעלמא. ותוס' (בר"ה רבי) בהאי-נמי נחלק על רש"י, וכתב שבמקרה הזה של אמר לעשרה, אינו דומה למקרה של מבטל שליח שלא בפניו, כיון שכל התקנה היתה שצריך לידע את השליח, ואז לא יהי חשש ממזרות, אבל בנדר"ד גם באם ידעו כולם שביטל אחד מהם, יתנו כיון שיחשבו שעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה, וממילא יכולים ליתן את הגמ ויתירו אשת איש לעלמא. ולכן במקרה זה, מודה רבי שגפם בדיעבד אסור לבטל וביטלו אינו מבטל.

ומקשה תוס' על רש"י ב' קושיות, (א) שהרי נחלקו ר' יוחנן ור"ל בטעם התקנה, דלר' יוחנן הוא מפני תקנת ממזרים, ור"ל סבר שהוא מפני תקנת עגונות. ולכאורה, לפי המ"ד דתיקנו שהבעל יטרה ויודיע לשליח, מפני תקנת עגונות, דבזה לא שייכת התקנה, שהרי טורח והולך לשליח. וא"כ, יוקשה לפירש"י, איך נחלקו רבי ורשב"ג בנדר"ד, לדעת המ"ד שטעם התקנה הוא מפני תקנת עגונות, והרי פה אין את סיבת התקנה?

עוד מקשה התוס' (ב), דהנה בהמשך הסוגיא (לג), מסתפקת הגמרא באיזה משני המקרים שנחלקו רבי ורשב"ג שהובאו לעיל, אומרים אנו שהלכה כרשב"ג ובמה כרבי. ולכאורה, לפירש"י גם במקרה של אומר לעשרה אם רבי הי' מודה שלא בטלה

שכיון שבמקרה זה אין סיבה לגזירה יוכל לבטל הגמ, משא"כ ר"ל יצריך ביטולו בפני השליח או האשה גם במקרה זה, שהרי עדיין יש לתקנת עגונות, שנצריך הבעל לטרוח אחרי השליח. משא"כ לדעת תוס' ליתא לנפק"מ זו, דכיון שלדעתו החשש דתקנת עגונות הוא גם לשיטת ר' יוחנן, הנה גם במקרה זה יאסור ר"י לבטל בפני ג' אלא רק בפני השליח.

וצריך ביאור במחלוקתם, ולהבין מדוע לא למד תוס' כרש"י, וכפשט הגמרא שכתבה הטעם לתקנת ממזרות בלבד, בדעת ר' יוחנן, האם נאמר דס"ל להתוס' שגם אם נאמר כפירש"י, עדיין לא תהי נפק"מ על-אף שכפועל אין את סיבת הגזירה.

ה.

ויש לבאר דמחלוקת רש"י ותוס' שנתבארה לעיל היא לשיטתם ככל הסוגיא, ולכן היו מוכרחים כ"א לפרש כשיטתי. דהנה בהמשך הגמרא שם, הובאה ברייתא "ת"ר, אמר לעשרה כתבו גט לאישתי יכול לבטל זה שלא בפני זה, דברי רבי. רשב"ג אומר, אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה". ע"כ. והסבר מחלוקתם, דלפי רבי יכול לבטל את אחד השלוחים, משא"כ לרשב"ג באם רוצה לבטל צריך לבטל את כל השלוחים יחד. ובסברת מחלוקתם הביאה הגמרא שתי לשונות, ל"ק סברא דפליגי בדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, דרבי סבר עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה, וממילא אין חשש שיבטל את הראשון ויבואו אחרים ויתנו לה הגמ, כיון שלא יתבטלו. משא"כ רשב"ג סבר, דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, וכשביטל הראשון נתבטלו כל השלוחים, ואם לא יבטל כולם יחד, ישנו חשש ששאר השלוחים לא ישמעו על ביטול הגמ, וייתנו לה הגמ, ותנשא על-פיו שלא כדין. ולהל"ב, נחלקו רבי ורשב"ג האם מילתא דמיתעבדא באפי עשרה צריכה בי עשרה למשלפי

שנחלקו רבי ורשב"ג במחלוקתם הקודמת בתקנת רבן גמליאל, וניחא גם לפי רב ששת שהתקנה היתה מצד תקנת עגונות.

ונראה לומר, דס"ל לרש"י בהמקרה של אמר לעשרה, שהטעם לתקנת עגונות הוא מהטעם שכתב הרשב"א. והא דכ' רש"י לעיל בהטעם לתקנת עגונות, הוא שתקנו שיטרח ויבטל בפני השליח, הוא בעיקר התקנה, דעיקר התקנה היתה שהצריכו חכמים לטרוח אחר השליח, ובהתקנה עצמה היו עוד גזירות וטעמים שהוסיפו חכמים, כגון המקרה של אמר לעשרה, דשם טעם התקנה הוא משום הטעם שהביא הרשב"א.

ז.

ויובן בהקדים, דהנה מצינו שנחלקו רש"י ותוס' (הובא לעיל) מדוע למ"ד הסובר שתיקנו מפני תקנת ממזרים, צריך לבטל בפני השליח, דהרי יכול לבטל בפני ג', שהרי יש קול לדבר, וליתא לחשש ממזרות, שהאשה תשמע שביטל ולא תינשא, דרש"י כתב שתיקנו לבטל בפני השליח דוקא, כי באם יבטל בפני ג' עדיין ישנו קצת לחשש ממזרות (עיי' בפנ"י שהובא לעיל) משא"כ תוס' ס"ל, שתקנו שיבטל בפני השליח ולא בפני ג' מפני תקנת עגונות.

ובטעם מחלוקתם כתבו המפרשים, דרש"י למד שבאם הו' מבטל בפני ג', עדיין לא היתה סיבה מספקת לתקן שיבטל בפני השליח, אמנם, כיון שתיקנו שלא יבטל בפני ב', גזרו שלא יבטל גם בפני ג' (פנ"י). ובתוס' הסבירו, שלמד שאם יבטל בפני ג' אין חשש לממזרות ולא היו גוזרים מפני תקנת ממזרות, ולכן סובר תוס' שהסיבה לכך שאסור לבטל בפני ג' הוא מפני תקנת עגונות (מהרש"א, הובא לעיל).

ובטעם מחלוקתם נתבאר לעיל, שהסיבה שנחלקו

כולה היו חולקים בתקנה, ובאם הלכה כרבי בהדין דביטול שליח, תהי' הלכה כמותו גם בהדין דאומר לעשרה, ולמה מסתפקת הנמרא באומר לעשרה כמי ההלכה? הרי הו' על הגמ' להסתפק כפי מי ההלכה בהדין דביטול בפני שליח.

ח.

ונראה לבאר בדא"פ שיטת רש"י ובמה נחלק עם תוס'. דהנה, בטעם התקנה דתקנת עגונות כתבו רש"י ותוס', שהצריכו השליח לטרוח ולבטל הגמ, והוא לא ירצה, ולא יבטל הגמ וממילא לא יעגנה. והנה, הרשב"א על אתר מביא פירוש נוסף בטעם תקנת עגונות, וכ' וז"ל: "ויש לי עוד לפרש משום תקנת עגונות, דפעמים שניתן הגמ לידה, והדר מבטל לי, ושמעיה איהי ולא ידעה אימת בטלי, וסברה דילמא לקמי' דלימטי לידה בטלי ויתנה ומעגנה שלא כדיון, עכ"ל. והסבר הדברים הוא, שתקנת עגונות היא, שמא יבטל הבעל לאחר שהגיע הגמ לידי האשה, והיא לא תדע שביטל לאחר שהגיע לידה, ותחשוב שביטל קודם לזה, ונמצאת יושבת עגונה לחינם. ומביא הרשב"א מירושלמי מפורש דזה הפירוש בתקנת עגונות. והנה לפי הירושלמי שהביא ברשב"א לא תוקשה קושינו הראשונה של תוס', דבאם נאמר שרבי ורשב"ג נחלקו בעיקר התקנה הרי אין בזה תקנת עגונות, כי טרח להודיע לאחד השלוחים, אבל לפי הרשב"א עדיין יש להחשש שיבטל והיא תחשוב שביטל קודם שהגיע לידה, ונמצאת יושבת עגונה סתם, כנ"ל. ולכן תיקנו רבנן שיטרח לבטל כולם יחד, וזהו טורח גדול ולא יעשה זאת (ואז אין חשש כ"כ שתחשוב שביטל את כל העשרה לפני שנגיע גמ לידה, כיון שאחד מאלו שביטל הבעל הגיע, ואין סברא שגיע לאחד שביטל את כל העשרה, וא"כ נמצא דודאי שביטל הבעל לאחר שהגיע לידה), הנמצא מדברי הרשב"א הוא,

במחלוקת ר"י ור"ל בטעם התקנה, שם כתבה הגמרא שהחשש ממזרות הוא: "ואי שמעה ולא ידעה ואזלה ומינסכה ואיכא ממזרים", היינו, שהתקנה היא מצד חשש ממזרות עצמו, ולא מפאת חששו להתיר אשת איש לעלמא.

ומזה למד רש"י דשם מדובר אודות עיקר התקנה, שעיקר התקנה היתה מצד חשש ממזרות, דהוא מפני תיקון העולם, דמלשון תיקון העולם משמע שהוא דבר הנוגע לכל העולם, ולכן עיקר החשש הוא שהאשה תנשא ע"פ גט זה, ויהיו ילדי ממזרים, ויבואו בקהל ה'. אבל החשש שהתירו אשת איש הוא לגבי האשה, ולא לגבי העולם. ואינו מפני תיקון העולם.

אבל בהדין של אומר לעשרה, היא גזירה נוספה שגזרו, שלזה אינו נוגע דוקא ענין הממזרים, אלא שמועיים בדבר הלכה כשחושבים שעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה, ויתירו אשת איש לעלמא³. (ואו"ל שכיון שידעינן שביטל אלא שחושבים שהביטול מהני רק למי שביטל, יגלו מעותם מהר ולכן עיקר החשש שיתירו אשת איש ולא שיצאו ממנה ממזרים). וגורם להם הבעל שיחמיאו האשה, ולכן גזרו חכמים, שעל-אף שיוודיע להם ואין בזה את עיקר סיבת התקנה, ולכן למד רש"י שתקנת עגונות פה היא מהמעם שהביא הרשב"א בשם הירושלמי. ונמצא, שהבבלי לא נחלק על הירושלמי בתקנה זו (ואולי י"ל שהסיבה שרש"י למד כך, היא מכיון שלא רצה להרבות מחלוקת, משא"כ לשימת תוס' נמצאה

רש"י על תוס' היא, שכיון שלפי תוס' לא תצא שום נפק"מ ממחלוקתם של ר' נחמן ור' ששת, כיון ששניהם מסכימים שאיכא גם לתקנת עגונות וגם לתקנת ממזרים להלכה, ולכן למד רש"י שהיתה גזירה שלא יבטל בפני ג', מחשש מועט שלא תשמע ותנשא. אבל תוס' י"ל דלא למד כרש"י כיון שתוס' למד שהתקנה היתה אחת, ולא היו גזירות. ולכן למד תוס' שתיקנו שלא יבטל בפני ב' מצד תקנת ממזרות, ולא יבטל בפני ג' מצד תקנת עגונות, ולא היתה גזירה. ולפי"ז י"ל (בדוחק), דרש"י למד שהמקרה של אומר לעשרה, לא עליו היתה עיקר התקנה, כיון שמקרה זה הוא לא שכיח. אלא היתה גזירה בתוך התקנה עצמה, מפני תקנת עגונות שהביא הרשב"א. ואולי יש לדייק זה ממ"ש רש"י בדף לג, ב, שכ' שם (כד"ה ואב"א בטלה כולה) וז"ל: "ואין כאן גזירה אלא טעמא דרשב"ג לאו משום תקנה", עכ"ל. ולכאורה הי' צריך לכתוב "ואין כאן תקנה", כפי שכתב עד עכשיו, ומדוע שינה מלשונו. אלא, שלכאורה מכאן ניתן לדייק ולהוכיח שרש"י סובר שהדין דאומר לעשרה הוא רק גזירה, ולא עליו היתה עיקר התקנה. אמנם, תוס' לא קיבל זאת, כי אזל לשיטתי שהיו רק תקנות ולא גזירות, וע"כ סובר שלא נחלקו רבי ורשב"ג בתקנת רבן גמליאל הזקן, אלא פה מודה רבי לרשב"ג שביטלו אינו מבטל, שהמעמים שהביא התוס' לעיל.

ח.

ויש לומר, שרש"י למד זאת מלשון הגמרא. דהנה, הקשו באחרונים (הרש"ש ועוד) מדוע שינתה הגמרא בלשון, בדבר לג, ב בהדין דאומר לעשרה כותבת הגמרא בזה"ל: "והנך לא ידעי דאזלי וכתבי ויהבי ושרו אשת איש לעלמא". היינו, שהחשש הוא שמא יתירו אשת איש. ובדף לג, א, דשם עוסקת הגמרא

3 ואו"ל דכיון שמקרה זה אינו שכיח, לא היו מתקנים לכתחילה, אבל כיון שדין זה הוא דין חמור ביותר, כמו שביאר התוס', דעל-אף שידעו שביטל, עדיין יטעו ויחשבו, שעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה, ויתנו לה הגט, ונמצא שהם עצמם, בטעותם, התירו אשת איש, ולכן תיקנו חכמים דגם בדין זה צריך להודיע לכולם יחד.

גמליאל, אבל הרשב"א למד שמקרה זה לא שכיח אחרי שאסרו חכמים לבטל, וצע"ק ביאורו, שהרי כל תקנת רבן גמליאל לא עוזרת כ"כ לרבי שבידיעבד אם ביטלו מבוטל, ומה מוסף המקרה דלא שכיח שתחשוב שביטל לפני שהגיע לידה, דמזה נאמר שלא היתה תקנת עגונות מצד הסיבה של הרשב"א.

ונראה לכאר, שהנה, בהמשך הסוגיא (לג, ב) מביאה הגמרא סיפור, חמישה סבי באו לפני רב יאשיה דמן אושא וכא אחד לפנייהם שהי' צריך לתת גט לאישתו ולא רצה, וכפוהו עד שהסכים ולכסוף נתן גט, ואמר להו רב יאשיה שילכו ויתחבאו כ"א בנפרד בכדי שלא יבטל שליחותם, ואומרת הגמרא ששמע מזה שהלכה לא כרשב"ג בהדין דערות שבטלה מקצתה, כיון שלפי המ"ד שסבר רשב"ג שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, מדוע הוצרכו להתחבאות, והרי יכלו להיפרד ולא יוכל לבטלם מפני שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. אלא מזה משמע שהלכה כרבי שעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה, מצד שני, משמע שהלכה כרשב"ג בהדין דביטלו אינו מבוטל, כי באם יכול לבטל מה יועיל שיתחבאו, הרי יכול לבטלם בפני שניים אחרים, ולכן יכול לבטל אותם, והיו צריכים להתחבאות. ואם הלכה כרבי שביטלו במוטל לא יעזור להם להתחבאות שהרי יכול לבטלם שלא בפניהם.

ובתוס' (ד"ה ליבדר אבדורי) כ', שאע"פ שלפי רשב"ג יכולה להיות שיוודיע לכולם, וא"כ לא יעזור להם זה שהם נפרדו מכיון שהוא יבטל את כולם, (ומסביר הגאון רעק"א שלא יהי' להחשש שלא ידעו הלכה שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, כיון שיבטל כ"א בפני ג' ויאמר לו שהולך אצל כולם) אעפ"כ, מסביר הרשב"א, שכיון שעובר על תקנת חכמים שמבטל הראשון לכד בלי כולם, אע"פ שאין עכשיו

מחלוקת הבבלי ובירושלמי, ומעתה אתי שפיר קושיית התוס', ששאל שהרי אין בזה תקנת עגונות, כיון שיש תקנת עגונות מצד הטעם דהירושלמי.

ואוי"ל בדא"פ, שבוזה תתורץ גם קושייתו השניה של תוס', שלפי רש"י, גם באם הי' מודה רבי לרשב"ג דערות שבטלה מקצתה בטלה כולה, היו נחלקים, האם ביטלו מבוטל או לא, דלרבי אינו מבוטל ולרשב"ג מבוטל, מהו ספק הגמרא "הי רבי והי רשב"ג", די"ל הביאור בזה, שמסתפקת הגמרא, דאע"פ שנאמר שהלכה כרבי במקרה הראשון שביטלו מבוטל, אבל אולי כגזירה של אומר לעשרה, שאמנם היא מהווה חלק מהתקנה, אבל כיון שלא עליה היה עיקר התקנה הנה בזה תהי' הלכה כרשב"ג שאסור לבטל, כיון שמקרה זה של אומר לעשרה יותר חמור, כי אף שידעו כל השלוחים שביטל, עדיין ישנו חשש שמא יטעו בהלכה שלך עדות שבטלה, ויחשבו שעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה יתנו לה הגט, ודוחק.

ט.

אך עדיין צלח"ב, מדוע נחלק רש"י על תוס' לומר שגם באומר לעשרה נחלקו רבי ורשב"ג בתקנת רבן גמליאל אם ביטלו יבוטל.

והנה, באבני מילואים (ס' קמא) כ' לכאר בהסיבה שנחלקו רש"י ותוס' עם הרשב"א וכ' דרש"י ותוס' סברו שבאם נאמר שתקנת עגונות הוא מצד טעם זה שמביא הרשב"א שתחשוב שביטל אחר שהגיע לידם, ובאמת ביטל לפני שהגיע לידה, וא"כ מה הועיל רבן גמליאל בתקנתו, דגם לרבי שביטלו מבוטל וביטל לאחר שהגיע לידו, והיא תטעה לחשוב שביטל לפני, לא תעזור תקנת רבן גמליאל גם במקרה שאפי' בדיעבד אין ביטול אמיתי של הגט, ומה תיקן רבן

לעיל, דלשי' רש"י מכיון שדין זה הוא רק גזירה, וא"כ, באם אין לסיבת הגזירה, אין סיבה שלא יוכל לבטל, אבל התוס' למד לשיטתו שאין מושג של גזירה, ומקרה זה הוא חלק מהתקנה, ולכן בגלל שעבר על תקנה אינו מבוטל.

י.

ויש לבאר עפ"ז מח' רש"י ותוס' שהובאה לעיל, שרש"י למד שזה שתקנו למ"ד מפני תקנת ממזרים דאסור לבטלו גם בפני ג', על אף שבפני ג' יש קול, ואין החשש דממזרים, בכ"ז תקנו שאסור לבטל כיון שעדיין יש חשש מועט לממזרים (כביאור הפנ"י שהובא לעיל). והנה הקשינו לעיל בדברי תוס', מדוע לא למד כמו רש"י שהתקנה היא מטעם חשש ממזרות, ואז יהי נפק"מ מה יהי אם לא יהי החשש ממזרות דלדעת ר"י יוכל לבטל בפני שלש, ולדעת ר"ל עדיין יש הטעם לתקנת עגונות ולא יוכל לבטל בפני ג'.

ועפ"ז י"ל הביאור בדעת תוס', דאו שנאמר שתוס' לא רצה ללמוד שזה רק גזירה, ולא על זה היתה עיקר התקנה, או שנאמר שתוס' סובר שכיון שתקנו חכמים, לא פליגי רבנן גם במקרה שאין לסיבת התקנה.

תקנת ממזרים או עגונות, כיון שעובר על תקנת חכמים אינו יכול לבטל הגמ'. וכתב הרשב"א שזהו דוחק, ויש להסביר שכיון שאין פה שום חשש לא דעגונות ולא דממזרות, ומדוע גזרו חכמים שלא יבטל.

ולכן לומר הרשב"א שזה שהגמ' מוכיחה מהסיפור של ר' יאשי' בהדין של אמר לעשרה דאין הלכה ברשב"ג, דאינו יכול לבטל, הוא לא לפי הסבר המחלוקת דלישנא קמא, שנחלקו בהדין דעדות שבטלה, כיון שא"כ מה מוכיחה הגמ' שאין הלכה ברשב"ג מכך שלא היו צריכים להתחבאות, אלא רק להפרד אחד מהשני, מכיון שאם לא היו מתחבאים הי' הולך לכולם ויבטלם, ולא יהי' החשש שיתנו לה הגמ', אלא ע"כ הוכחת הגמ' היא לפי הל"ב, דלדעת רשב"ג צריך לבטל את כולם ביחד, וא"כ מספיק שיפרדו אחד מהשני, ולמה צריכים להתחבאות.

ונחלקו הרשב"א והתוס' מה יהי' במקרה שבהתחלה עבר על התקנה שלא ביטל את כולם ביחד, ואח"כ הוא ביטל את כולם בנפרד, ואין חשש שיתנו לה גמ' דלפי שי' התוס' אינו יכול לבטל, ולפי שי' הרשב"א הוא יכול לבטל, ולפי"ז נראה לומר שרש"י למד כמו הרשב"א ופליגי רש"י ותוס' לשימתם שהתבארה

הדרגות בעבודה בענינים שאינם מדאורייתא

(גיטין כב, א)

הת' שלום דובער שי' שארף
תלמיד בישיבה

מביא ביאור הריטב"א בריש גיטין / מביא מלקו"ש ח"ט הביאור בזה בפנימיות ומקשר עם ביאור הריטב"א / מבאר חילוק הדרגות בענין זה מהמבואר בהמשך תרס"ו / מקדים מלקו"ש חכ"ו הדרגות בקיום התומ"צ / מבאר הדרגות ושייכותם בנפש האדם / מבאר דבעניני הרשות מתגלה דרגה עמוקה יותר בנפח"א / מבאר השייכות להביאור בסוגיא דריש גיטין.

בגלוי יכול להיות מצב של גירושין בין קוב"ה וכנס"י, והוא רק מצד מעמד ומצב דמדינת הים - שהקב"ה סליק לעילא ולעילא ונתעלם, ובמילא, במצב כזה בגלוי כנס"י הם מחוץ לרשות הקב"ה כביכול, שרק כך יכול להיות מצב של גירושין. וע"ז ישנה תקנת חכמים, והוא שיאמר השליח בפני נכתב ובפני נחתם, והענין בזה בפנימיות הענינים (בהמשך להנ"ל), שאוה"ע שגירשו את בניי אל הגלות הם שלוחים של הקב"ה, והם צריכים להודיע על כך, דהיינו שיתגלה שאין להם מצד עצמם שום כח לשלום על בניי, וזהו רק מצד הכוחות שהקב"ה נתן להם, ומאות התקנה היא, שאם ענין זה הוא בהתגלות, מתבטל הגירושין, כיון שמתגלה שכנ"י עדיין ברשות הבעל - זה הקב"ה. סיכומא דמילתא: מהות תקנת חכמים לומר בפ"נ ובפ"נ בפנימיות הענינים היא, שבמצב

א.

מס' גיטין נפתחת במשנה: "המביא גט ממדינת הים, צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם..." וידועה הקושיה שהקשה הריטב"א (ועוד), מה טעם פתחה המשנה בד"ן זה, הרי ישנם כמה כללים אודות גירושין, וכן בדיני שליחות בגירושין וכו', שצריכים לידע לפני שלומדים דין פרטי אודות מקרה פרטי דשליחות בגיטין. וע"ז עונה, שרצה לפתוח דוקא בענין של תקנת חכמים (התקנה שצ"ל בפני נכתב ובפני נחתם), דתקנתא חביבא עליי.

והנה בלקו"ש חלק ט' פ' תצא (שיחה ב עמ' 144) מקשה הקושיא האמורה אודות התחלת מס' גיטין, ומבאר ע"פ פנימיות הענינים, שהכוונה בזה היא להסביר, שבעצם אין אפשרות לגירושין בין קוב"ה וכנס"י, ורק

ב.

והנה, בהמשך השיחה הנ"ל אודות גימין (לקו"ש שם ע' 149), כותב כ"ק אדמו"ר, וז"ל: "וואס כ"ז די אהבה איז בהעלם. הייסט עם אשה שגרשה בעלה; אבער בשעת עם ווערט נתגלה די אהבה עצמית. דארף מען ניט קיין קידושין מחדש, נאר עם ווערן בטל די גירושין מתחלתן..." [תרגום חופשי: שכ"ז שהאהבה היא בהעלם. הרי זה בכחית אישה שגירשה בעלה; אולם בשעה שמתגלית האהבה עצמית. אין צורך בקידושין מחדש, אלא מתבטלין הגירושין מעיקרן...]. עכ"ל.

ולכאורה משמע מדברים אלו שמדובר ב"תרופה" לענין הגלות באופן יותר עמוק מהמדובר בהמשך תרס"ז אודות ענין התקנות. דשם מדובר אודות אהבה רבה, שע"י נוכל לעבוד את ה' בגלות, וכאן מדובר אודות אהבה עצמית, שמבטל ענין הגלות מעיקרא. ויש לברר הענין כזה.

ואולי י"ל שבהשיחה דן אודות מצב יותר גרוע מהמדובר בתרס"ו, שלגבי מצב זה צריכים לגלות ענין יותר נעלה, אבל דוקא ע"י הענין היותר נעלה - שלא הי' נצרך לולא שפל המצב - באים לגאולה השלימה, וכדלקמן.

(ואולי יש לדמות ענין זה להביאור אודות מדינת הים בנפש האדם שמבאר בלקו"ש שם (ע' 147): "דער ענין פון א"י. . . איז. . . שרצתה לעשות רצון קונה, און בשעת א מענטש איז "ווייט" פון אט דעם רצון, און די ווייטקייט איז באופן כזה אז ככה עצמו. . . קען ער ניט דערגרייכן צום רצון - און ניט נאר וואס ער קען דערצו ניט דערגרייכן מיטן כח פון זיין שכל. . . נאר אויך ניט מיטן כח פון זיינע מדות. . . שטייט ער דאן אין א מצב פון מדינת הים" [תרגום חופשי: הענין של א"י. . . הוא. . . שרצתה לעשות רצון קונה,

הגירושין - גלות, צריכים לגלות הקשר הנעלם שבין כנס"י והקב"ה שנשאר בחזקה למרות שהקשר הגלוי נפסק. ע"כ הביאור בהשיחה.

ולכאורה יש לקשר הביאור בהשיחה עם הפשט בהריטב"א. דהנה בהמשך תרס"ו ד"ה ויתן לך מבואר אודות הענין דקדוקי סופרים והלכות וחומרות שהתמירו חז"ל, שנמשכו מבחי' אהבה רבה, ע"ד אב ששומר את בנו בשמירה מעולה שיהי' מנוקה מכל, וז"ל (ע' פט שם): "והנה בזמן שביהמ"ק קיים, הי' סגי בדאורייתא, כי היתה נאמנה את ה' רוחינו ולא משכנו חבל עבותות אהבתינו לתאוות גשמיים והי' נקל להיות בהתלהבות לעבודת ה' גם מבלי התעוררות אהבה. . . אך דור אחר דור שנתמעטו הלככות. . . ונכוונו באש זרה באהבה ותאוות גופניות. . . עד כי לא נוכל לעבוד את ה' בלתי שנתעורר מזה אה"ר ע"י דקדוקי סופרים וחומריהם". עכלה"ק.

וביאור הענין הוא, שבזמן הגלות נכפף הלב לאהבת ענייני עוה"י, ואינו יכול לעבוד את ה'. וכאן לא סגי בדאורייתא, אלא דוקא העניינים שהחכמים הוסיפו, שהם יעוררו את האה"ר דכ"י אל הקב"ה, ודוקא האהבה רבה יביא לעבודת ה' בזמן הגלות.

ולכאורה י"ל דזהו הפי' הפנימי במ"ש הריטב"א, שהתחיל המסכת בתקנת חכמים לומר בפ"ג ובפ"ג, משום דתקנתא חביבא עלי'. דהנה בהשיחה הנ"ל מבאר כ"ק אדמו"ר שהמס' מתחיל בהתקנה הזו בכדי לבטל ענין הגירושין, וע"פ מה שמבואר בחסידות (המשך תרס"ו הנ"ל) בענין החביבות דתקנות חכמים וכיו"ב, שהחביבות בזה היא שמגלה אה"ר בזמן הגלות, נמצא שפנימיות הענין דתקנתא חביבא עלי' שאמר הריטב"א, עניינו הוא לבטל הענין דגירושין, ורואים זה ברור בתקנה זו דכפ"ג ובפ"ג איך שהוא מבטל ענין הגירושין, כנ"ל בהשיחה.

וכאשר האדם "מרוחק" מאותו רצון, ובאופן שבכח עצמו . . . אינו מסוגל להגיע אליו - ולא זו בלבד שאין בכוחו להגיע אליו באמצעות שכלו . . . אלא גם לא בכח מדותיו . . . הרי הוא שרוי אז במצב של מדינת הים]. ע"כ. ואולי י"ל שבמצב כזה אפי' אה"ר אינו יכול לעוררו)

ג.

והנה, בנוגע לכללות הענין של חיובים שאינם מדאורייתא מצינו בזה כו"כ ביאורים. הנהה בלקו"ש חכ"ו שיחת פורים קטן, מבאר בנוגע לכך שהרמ"א לא כתב במפורש אודות פורים קטן, ורק רמז עליו בכותבו "וטוב לב משתה תמיד". ומבאר שם שישנם כו"כ דרגות בשמחה: חיוב שמחה במועדים, שמחת בית השואבה שאינו מפורש בקרא. והקפות בשמע"צ ושמח"ת שאפי' אינו חיוב מד"ס אלא מנהג. ומבאר שם שרואים שבכללות שמחת בית השואבה גדולה משמחת יו"ט, ושמחה דהקפות גדולה עוד יותר. ומבאר, שכל מה שגדלה השמחה פוחת ענין החיוב שבוה, וז"ל שם (ע' 216 ואילך): "וואס טיפער . . . די שמחה אלץ ווייניקער דער תוקף החיוב, די שמחה קומט פון דעם אידן עצמו. וע"ד די מעלה פון ד"ס אויף ד"ת . . . אין דעם וואס אידן געמען אויף זיך אן גדרים וחומרות וואס שטייען ניט (מפורש) אין תושב"כ. זעט זיך די חביבות, שמחה ותענוג וואס אידן האבן אין קיום רצה"ע . . . הקפות וואס איז ניט קיין חיוב, אויך ניט א חיוב דרבנן, נאר בלויז א מנהג - דריקט אויס נאך א טיפערע שמחה, וועלכע קומט מצד אידן, וואס זיי האבן מחדש געווען, איינגעפירט די שמחה . . . בנוגע לפורים קטן . . . דאס איז אזא דרגא נעלית פון שמחה אויף וועלכער ס'איז ניטא קיין

משיחה זו חוינן שישנם ד' דרגות בענין זה: (א) חיוב מן התורה, (ב) חיוב מד"ס, (ג) מנהג המוכא בשו"ע, (ד) מנהג שאינו מפורש בשו"ע, והחיובים ברמות שונות, מגלים דרגות שונות ועמוקות יותר בהנפש.

ובפשטות י"ל, שדרגות עמוקות יותר בנפש הם ג"כ עמוקות יותר בקשר לקב"ה. דהיינו, בדרגה הא', כשמקיים מצוות מן התורה מתקשר הוא עם הקב"ה מצווה המצוה. אבל כיון שמצו"ע - לולא הציווי - לא הי' מקיים המצוה, הרי"ז ראי' שאינו מאוחד בתכלית

פ' שלח). ומקשה בזה, דלכאורה לא הי' לו למשה לשלוח מרגלים בראותו שהקב"ה אינו מצווהו ע"ז, ומבאר, שישנם ענינים שרצונו של הקב"ה שפעולת האדם תהי' לא בגלל ציווי, אלא באופן שהאדם מחליט מדעתו, באופן שיתאים לרצונו דהקב"ה. שהו"ע עשה רצונו כרצונך (ולא רק כמל רצונך מפני רצונו). והנתינת כח לזה הו"ע הבחירה. שבתומ"צ המפורשים (וכמוכן שבענין זה כולל גם ד"ס ומנהגים וכו'), הידיעה שכך רוצה הקב"ה מכריחה את היהודי לקיים כיון שבטבעו רוצה הוא לקיים מצוות ורצון ה'. ולכן בתומ"צ אין שני הדרכים (אם לקיים אם לא) שקולות. וממילא, עיקר הענין (המעלה) ד"לדעתך", הוא בענייני הרשות, ובזה גופא, לא בנוגע לעצם הענין דבירור ענייני הרשות, שהרי "בכל דרכך דעהו" הוא ציווי בתורה, כ"א בנוגע לאופן הפעולה דבירור ענייני הרשות, שיתבונן בדעתו מהי הדרך הטובה ביותר לברר ענייני הרשות. ע"כ המבואר שם בהשיחה.

מבאן רואים, שישנה דרגה עמוקה יותר מהמבואר לעיל בענין הד"ס והמנהגים, שהרי אפי' מנהג שאינו מפורש בשו"ע, לאחרי שהנהיגו את המנהג, נעשה "תורה היא", ויש ליהודי חיוב ברור לקיימו (וכמבואר לעיל אודות החסרון שבענין העול - שהחיוב שבעול, מראה שזה ענין נפרד ממצויאותו). אבל, בהענין ד'שלח לך' - לדעתך, הרי בכל מצב שלא יהי', יכול להחליט לעשות איזה ענין כשביל הקב"ה שמעולם לא נצטווה על כך, וזה יהי' מצד עצמו ממש, ע"י כח הבחירה כפי שהוא חפשי לגמרי.

ולאידך גיסא, דוקא כח פנימי ועמוק זה שבנפש הוא המברר (בעיקר) את גופו ונה"ב וחלקו בעולם, להפוך את ענייני העולם לאלוקות, שהרי כנ"ל בהשיחה מדובר דווקא בענייני רשות, לא בעניינים שהתורה

עם הקב"ה, והוא מציאות לעצמו. בסגנון אחר: כיון שכל הקיום של המצווה מגיע מצד הציווי, הרי"ז מראה שאין קיום מצוה זו מבטא קשר עמוק שיש בנפשו אל מצוה המצווה, אלא כל קיומו מגיע מכך שציווהו.

בדרגה הב', שהתקנה היא מד"ם, (וכנ"ל מהמשך תרס"ו, שזה מעורר אה"ד (יותר ממצוות מה"ת)). מכך שבני"ע עצמם - החכמים שבהם - תקנו את התקנה, הנה בזה ניכר שאלקות חדר יותר למטה. אמנם, מדובר בענין שהוא מלמעלה למטה, שהוא מצד החכמים (ה"עליונים") שבבני"ע, ולא שייך לבני"ע מצד עצמם.

בדרגה הג', שהוא ענין המנהגים שבני"ע הנהיגו מצד עצמם, דהיינו שבזה רואים שאלקות נעשה חלק ממצויאותם, כמו שהם מצד עצמם (לא כתנועה של ציות ל"סמכות" שלמעלה מהם). ובזה מחלק שני מדרגות, (א) מנהגים המפורשים בשו"ע, שבפועל לאחר שנכתבו נעשו חיוב, וכאמור (בהשיחה דחכ"ו) שאם הוא חיוב כבר אי"ז מצד האיש עצמו. (ב) מנהג שרק מדרומ בשו"ע, משום שהוא לגמרי מצד בני"ע כמו שהם מצד"ע, למעלה מענין החיוביים.

ד.

והנה, כל אלו הם אופנים בעבודת ה' שבקיום התומ"צ. אמנם תכלית הכוונה היא בירור גופו ונפח"ב וחלקו בעולם, שזה מתקיים ביותר ע"י בירור דברי הרשות. כמבואר בד"ה ושבתי בשלום תשל"ח ובכ"מ, שדוקא העבודה דכל מעשיך יהיו לש"ש ובכל דרכיך דעהו נמשכת מיחידה שבנפש שלמעלה מהציוור שלה וכו'. ובזה גופא יש אופן עמוק עוד יותר, וכדלקמן.

בספר השיחות תשמ"ט ח"ב (ש"פ שלח) דן כ"ק אדמו"ר אודות הענין ד'שלח לך' - לדעתך (רש"י ריש

כבר ציוותה עליהם.

ונמצא שבעבודת ה' בעניינים שאינם מפורשים בתורה, ישנם בכללות ג' מדרגות. (א) תקנות וסייגים שמד"ס (שאף שאינם מפורשים בתורה - הנה הם באים מהחכמים, ה"עליונים" שבבני, ולא מצ"ע). (ב) מנהגים שהנהיגו בני (שאף שמצ"ע - הנה לאחר קבלת המנהג, הוא אינו תלוי בבחירת האדם). (ג) עניינים ד'לדעתך, שיהודי מחליט בעצמו בכל מיני הזדמנויות להוסיף בעבודת ה' מענייני הרשות שלו (עניינים התלויים לגמרי בעבודת האדם).

ה.

ואולי י"ל, שככל שהלכות מתמעטים בירידת הדורות בגלות גופא, נצרכים לעורר דרגה עמוקה יותר בנפש. שהרי ישנם מצבים שאינו שייך להתעוררות דאח"ר הנפעת ע"י תקנות, ובמילא אז צריכים דוקא להמנהיגים וכו', שעל-ידם נתגלית מדרגה עמוקה יותר בנפש שעדיין לא נפגמה במשך זמן הגלות. עד שבאים למצב שהאדם אינו שייך לענין דקב"ע כלל, דהיינו, שהישות הוא בתכלית ההתפשטות, ללא נתינת מקום לצאת מעצמו כלל. אשר אז העצה היעוצה היא לגלות שמציאותו (הפנימית) גופא הוא אלקות.

ואולי י"ל שבמצב קשה כזה צריכים להענין ד'שלה לך - לדעתך, שאינו שייך לציווי, אינו שייך לעשות ענין שאינו רצונו. וע"י הענין דלדעתך, מגלים שאלקות הוא מציאותו. ולכן, אפי' בלא ציווי, אפי' בלי הצעה. הוא עובר את ה' באופן שהוא "המציא", שזה מגלה שאלקות הוא פנימיות מציאותו. ולכן אח"כ כבר אינו מרגיש שקיום ציווי, הוא סתירה למציאותו.

נולפי המבואר לעיל, שדוקא הענין דלדעתך שהוא בענייני הרשות פועל שלימות הענין דדירה בתחתונים - תכלית בריה"ע, הנה בזה נמצא שיתכן שדוקא בהיות היהודי במצב הכי נמוך, שהי' שייך רק לעניינים דלדעתך, הנה דוקא מזה יגיע לדרגה הכי עמוקה בנפש, דרגה הפועלת בירור בכל ענייני העולם כולו כנ"ל בהשיחה.

ו.

ויש למצוא רמז לזה בשיחה הנ"ל אודות תקנת חכמים לומר בפני נכתב ובפני נחתם, שמבואר שם שהענין דבפ"ג ובפ"ג בפנימיות הוא שאומות העולם עצמם מודיעים שהם מחזיקים את בני בגלות רק בכח של הקב"ה, בכחו של ה"בעל" (זה הקב"ה), ובמילא מתברר למפרע שאינם בגלות, ולא רק שמוציאים את בני מהגלות, אלא מגלים שאינם בגלות מעיקרא.

ולכאורה י"ל שהוא ע"ד הענין ד"לדעתך", שהו"ע (כנ"ל) שאינו באופן של קב"ע, אלא שהוא עצמו מחליט באיזה אופן לעבוד השי"ת, כמדובר לעיל.

ובאם כנים הדברים, יש להמשיך ולומר, שבהמשך תרס"ו המובא לעיל שמדבר אודות ענין התקנות, מבאר שע"י התקנות ניתן הכח לעבוד את ה' בגלות. (אלא שעדיין נשאר בגלות). ובהשיחה הנ"ל, מבאר שענין הגלות מתבטל לגמרי מעיקרא (כנ"ל) - ד"ל שהוא בהתאם להשלב החדש שהרבי מבאר בעבודת ה' בעניינים שאינם מפורשים בתורה - הענין ד"לדעתך" הנ"ל.

נאלא שעצ"ע, שהרי בהשיחה מדובר אודות תקנת בפ"ג ובפ"ג, שלפ"ז אין ביאור הנ"ל - דסדר המדרגות דתקנות, מנהגים, ענייני הרשות וכו' - מתאים.

השייכות לעצם ע"י קו החיוב וקו השלילה

הת' שלום דובער שוי' שארף
תלמיד בישיבה

מביא מכמה מקומות ברא"ח שהשייכות לעצם הוא דוקא כשמתלכש במציאות האדם ולא שמבטלו / מקשה ממקומות אחרים שמושמע להיפך, היינו שהשייכות היא כשמבטל למוציאותו / מקדים הביאור דעצמות הוא למעלה מכל גדר והגבלה / מביא משל מהיופי הפשוט של מיוזג דכמה גוונים / עפ"ז מיישב הסתירה, שהשייכות לעצם היא דוקא ע"י ב' הקוים יחד.

התורה . . השמחה הקשורה בניסוך המים . . שאינו מפורש בהדיא בתושב"כ . . הקפות בשמע"צ ושמח"ת שאינה חיוב מד"ס ורק מנהג. רואים בפועל, ששמחת בית השואבה היא שמחה גדולה יותר . . לגבי שמחת יו"ט בכלל, והשמחה בהקפות היא (כמנהג ישראל) גדולה עוד יותר . . ככל שהשמחה היא עמוקה יותר, כך תוקף החיוב מועט יותר, השמחה באה מתוך היהודי עצמו . . שמחה כחלק מזיוב קיום השו"ע, בזה חייב להיות מעורב ענין של עול ויראה. ע"כ, ועד"ז מדגיש גם בחי"ט (ע' 382 ואילך) שדוקא ע"י חידושים שמחדשים בני"מ מצד עצמם (חידושים בתורה או מנהגים) בא לידי ביטוי שרשם בעצמות, ועי"ז פועלים המשכת העצמות.

וכן מבואר בכמה מקומות ברא"ח, שהשייכות לעצם מתבטא לא באופן ששוללים המציאות (ע"י עבודה שלמעלה מהשכל וכיו"ב, או בקבלת עול מצוות

.א.

הענין להרבות בסעודה כפורים קטן מופיע ברמ"א ברמז דוקא, והנה בלקו"ש חכ"ו (שיחת פורים קטן), מכאן רבינו ענין זה (ע' 216 ואילך), וזלה"ק: "דער חיוב שמחה במועדים - א חיוב מן התורה . . די שמחה וואס איז פארבונדן מיט ניסוך המים . . שאינו מפורש בהדיא בתושב"כ . . הקפות בשמע"צ ושמח"ת וואס איז ניט קיין חיוב מד"ס נאר בלויז א מנהג. זעט מען בפועל, אז די שמחה פון שמחת ביה"ש איז א שמחה גדולה יותר . . לגבי שמחת יו"ט בכלל, און די שמחה פון הקפות איז (כמנהג ישראל) נאך גרעסער . . וואס טיפער . . די שמחה, אלץ ווייניקער דער תוקף החיוב, די שמחה קומט פון דעם אידן עצמו . . שמחה אלס א חלק פון זיוב קיום השו"ע, אין דעם מוז זיין אריינגעמישט אן ענין פון עול ויראה..."

[תרגום חופשי: חיוב השמחה במועדים - חיוב מן

שנפעל ע"י שהצדיקים אומרים "אפשי ומה אעשה בו".

ומבאר באות י שם וז"ל: "הנה ידוע שהמשכה שע"י העבודה דאתכפיא היא המשכה נעלית יותר מהמשכה שע"י העבודה דאתהפכא . . דע"י שהאדם כופה א"ע לעשות כנגד רצונו ומבעו, המשכת הגילויים דלמעלה היא שלא כפי הטבע שלהם".¹

ובהלשון בר"ה וישלח יעקב תשח"י: "דצאינה הו"ע היציאה מעצמו ומכל ענייניו, אז ער גייט ארויס פון זיך און פון אלע זיינע עניינים, באופן של קב"ע בלי שום טו"ד, ועי"ז נעשית היציאה מכל העניינים שבסדר ההשתלשלות. גילוי אלקות שלמעלה מסדר ההשתלשלות".

הנה, בכל אלו המקומות מודגש שהשייכות היותר נעלית לאלקות הוא דוקא ע"י ביטול טבעו וכו', משא"כ במקומות שהזכרו לעיל, מודגש שבאם העבודה קשורה עם ביטול טבעו אין זה העצם ממש. וצריך לברר התיווך שבין שני ההדגשות.²

ג.

ויוכן זה בהקדם מ"ש בשיחת שבת הגדול תשמ"ט (אות ה): "מהותו ועצמותו ית' שלמעלה מכל גדר

1 ואע"פ שמסים שתכלית העילוי הוא שהביטול אינו שולל מציאותו וכו', הרי עדיין נשאר שהגישה העיקרית להמשכה הכי נעלית, זה כשהוא עושה נגד טבעו, וצריכים לפעול שהתנועה דביטול תחדור בכל מציאותו וכו', הנה ההדגשה כזה היא תנועת הביטול.

2 כמובן שאפשר לעיין בכל מאמר ולחלק, שבמאמר שמודגש ענין זה מדובר שמגיע במדרגה אחרת ממה שמדובר בהמאמר שמודגש שהעבודה צ"ל באו"א. אבל יומתק באם ניתן למצוא ביאור שגם קו הביטול וגם קו החיוב נחוצים להגיע לאותו מדרגה.

וכו'), אלא דוקא ע"י שהמציאות עצמה הדורה באלקות (שהשכל מבין מצ"ע כפי שהתורה מחייבת, שבנ"י מחדשים מנהגים מצ"ע וכיו"ב). ומבואר בר"ה ואתה תצווה תשמ"א שבאם העצם מתגלה באופן ששולל כוחות פנימיים, הרי זה ראי' שאי"ז העצם ממש, שהרי הוא מוגדר באיזה ציור, ועצם הרי הוא למעלה לגמרי מכל שייכות להגדרה, היינו, שכלי-גבול האמיתי הרי הוא למעלה לגמרי מכל שייכות לגבול, גם לא ההגבלה ששוללת הגבול.

ב.

והנה, בר"ה נתת ליראיך תשל"ו מבאר רבינו באו"א, דשם מדבר אודות מעלת המס"ג והנסיונות, עיי"ש בארוכה. ונצטט בזאת כמה קטעים -

באות י שם כ': "שבכדי לעמוד בנסיון, אינו מספיק העבודה שע"פ טו"ד, ואפי' לא עבודה ע"פ טו"ד המיוסדת על מס"ג, כ"א צ"ל עבודה שכל עניינה הוא מס"ג . . דהנה בעבודה שע"פ טו"ד, אפי' טו"ד דקדושה של הנפח"א, מכיון שקשורה בשקו"ט והסברה בשכל, הרי זה גופא מורה שישנה מציאות המנגדת . . ולכן לא תספיק עבודה זו בשביל הנסיונות".

ובאות יד שם: "דבח" הגורל . . היא למעלה מכוחות הפנימיים שלו . . ולמעלה גם מבחי' המקיפים שבערך הפנימיים . . וזהו אתה תומיך גורלי, שהוא בחי' יחידה שבנפש . . העצמות של באו"א מבנ"י. ובאות טו: "...דדוקא בעבודת הנסיונות . . באה לידי גילוי העבודה שמצד יחידה".

ובאות ח"י: "אין ראי' מעבודה ככוחות הגלויים להבחי' שלמעלה ממו"ד".

וכמבואר בר"ה ואלה המשפטים תשמ"א, ששם מדבר אודות העבודה דאתכפיא ואתהפכא ביחד,

נובע מענין הפשיטות, שמתגלה ע"י מיוזג הגוונים. דרבר שצבוע בצבע א', הרי הצבע בולט, משא"כ דבר הצבוע בכמה גוונים ביחד, לא רואים כאן צבע מסויים (או אפי' צבעים מסויימים) אלא, רואים ענין אחד של יופי. ולאחר שהסתכל בזה, יתקשה לזכור ולהבחין איזה צבעים בדיוק היו שם. דהיינו, שע"י מיוזג הצבעים, נאבד מכל צבע ציורו ופרטיותו, שבכל צבע לא נרגש עניינו ומציאותו, אלא נרגש הפשיטות (שנוצר ע"י כולם ביחד). דהיינו, שכל צבע מבטל הציור (והגבלה) דחבירו.

ואולי י"ל שכן הוא הענין בנוגע לעבודה שממשיכה את העצם, שצריך לזה לא רק העבודה לצאת ממטבעו וגדרו, ולא רק העבודה שהעצם מאיר בתוך הכוחות כפי מציאותו וכו', אלא דוקא שניהם יחד.

שכל עבודה מצ"ע, נעלית (ומופשטת) ככל שתהי', מוכרח שיהי' לה איזה ציור (כנ"ל), והציור הוא היפך ענין העצם. אבל ע"י העבודה בשני הקוים ביחד, הרי זה מבטל הציור דכ"א מהם, ועי"ז מאיר ומתגלה העצם.

ותואר כו', למעלה מגדר ספירות ולמעלה גם מתואר אחד . . וגם לא התואר יחיד . . וגם לא התואר עצם . . כי כל תואר יש לו איזה גדר, והוא ית' למעלה מכל תואר וגדר, ועד שגם ביטוי זה . . (שהוא למעלה מכל תואר וגדר) נתפס בתיבות, ובמילא ה"ז בגדר מסויים אלא, כיון שאין ביכולת האדם לכטא ענין זה באופן אחר, מוכרח להשתמש בביטוי מסויים".

משיחה זו נמצא, שכלל שנבאר ההפשטה דעצמות, עדיין לא יבואר ההפשטה האלקית, מצד עצם החסרון שבביטויים. ובפשטות י"ל דכן הוא גם בנוגע לעבודה, שבין אם יעשה את העבודה בקו הביטול לגמרי, שביטל טבעו בכל פרט ופרט (ע"י אתכפיא בכל עניינו וכו'), או להיפך, שהמשיך אלקות בכל פרטי מציאותו וטבעו וכו' (לא באופן דביטול טבעו), הרי כיון שהיא עבודה מסויימת, ובמילא גדר מסויים, א"כ לעצמות ממש לא הגיע, שהרי עצמות, כנ"ל מופשט הוא מכל גדר.

והנה, שמעתי לבאר בענין היופי דתפארת, שהוא מיוזג דכמה גוונים. דהביאור בזה הוא, שהיופי

אי שמיטת כספים הווה הפקר לגמרי או רק שלא יגוש (גיטין לו, א)

הת' שלום דובער שי' שארף
תלמיד בישיבה

מקדים המבואר בלקו"ש (חי"ז) דשמיטת כספים לאו אפקעתא דמלכא היא, ואינה שומטת לגמרי / מבאר ומפרט הוכחות רבינו לכך מלשון המשנה / מביא הוכחה נוספת לכך מהגמרא בגיטין (לו, א) / מבאר דב' החידושים הנ"ל תלויים זב"ז / מוכיח כן מלשון החינוך / מקשה על ביאורו ממ"ש רבינו בהערה בשיחה הנ"ל / מיישב דיש לחלק.

מפקיעה את החוב לגמרי, וכן שאין זו הפקעה כללית,
כ"א על כאו"א להפקיע חובותיו הוא.

נוסף לכך, באם היתה זו הפקעה ממילא ולגמרי, הי' צריך להיות איסור מוטל על מי שמבטל את ההפקעה ומחזיר את החוב, שהרי מבטל את שמיטת הכספים. וא"כ, איך אומרת המשנה שהצחזיר חובו "רוח חכמים נוחה הימנו". אלא, כנ"ל, ברור שאין החוב נשטמ לגמרי כנ"ל.

ב.

ולכאורה יש להביא עוד ראי' (בנוסף להראיות שבהשיחה) לכך שאין החוב מתבטל לגמרי, והוא מהמובא בגיטין לו, א: "תנן התם המלוה את חבירו מעות על המשכון והמוסר שטרותיו לבית דין אין משמטין, בשלמא מוסר שטרותיו לב"ד דתפסי להו בי דינא, אלא מלוה על המשכון מאי טעמא, אמר

א.

שנינו במסכת שביעית (פ"י מ"ח): "המחזיר חוב בשביעית (אחר זמן השמיטה), יאמר לו משמט אני, אמר לו אעפ"כ, יקבל ממנו, שנאמר וזה דבר השמיטה". עכ"ל המשנה.

והנה, בלקו"ש חי"ז (שיחה ב' לפ' בהר) מחדש רבינו בנוגע לשמיטת כספים שני חידושים: (א) שהוא חובת גברא (ולא אפקעתא דמלכא) (ב) החוב אינו מתבטל לגמרי, אלא שאינו תובעו, (ובמילא אי"צ הלווה להחזירו).

והוא מכיון, שבאם היתה השמיטה "אפקעתא דמלכא" (הפקעת המלך), היינו שהחוב נשטמ, לא מובנת לשון המשנה "המחזיר חוב", וכן "משמט אני", וכן שאומר הלווה "אעפ"כ" רוצה אני לפרוע את החוב. שמלשונות אלו משמע, שאין השמיטה

(א) לקבוע בלכבו "כי יש ארון עלי" (ב) לקבוע בו מדת הותרנות.

והנה, בכדי לקבוע את בעלות הקב"ה, יותר מתאים ששמיטת הכספים תהי' באופן דאפקעתא דמלכא, שלא נותנים ברירה בכלל להבעל השדה. משא"כ אם הענין הוא לקבוע מדת הנדיבות וכו', אז יותר מתאים שיהי' באופן שהוא צריך להפקיר בעצמו, חובת גברא.

והנה, באם המדובר באפקעתא דמלכא אז הענין דלקבוע בלכו שהוא ארון כל, מתקיים ביותר כשאסוד לקחת הכסף לגמרי (אפילו אם הלווה רוצה להחזירו), דזה מדגיש עוד יותר את הענין דשליטת דהמלך (שביכולתו לכטל ההלוואה לגמרי), כיון שבאם פועל רק שלא יגבה הבע"ח, ולא מפקיע החוב לגמרי, הנה בזה נחסר משלמות וכח המלך, ודוקא באם מפקיע החוב לגמרי - בזה מתבטאת השלמות דהפקעת המלך.

ולאידך, בנוגע להענין דלקבוע מדת הנדיבות. לכאורה בזה שהכריז שהוא משמט ההלוואה, הוא "קיים" ענין מדת הנדיבות והותרנות לגמרי. דלגבי ענין זה אין נוגע שהחוב יהי' נפקע, אלא די בזה שלא יגבהו (ואפי' הלווה רוצה להחזירו אומר לו משמט אני, ורק באם הלווה מתעקש מקבלו ממנו) - שבוה ניכר בשלמות הנדיבות לב, שמוותר על חובו.

ד.

הנה בהערה 9 בשיחה הנ"ל, אומר הרבי שהענין דלקבוע בלכו ש"הכל ברשות הארון" הוא סברא דיהי' חובת גברא. ולכאורה הוא סותר למה שביארנו לעיל אודות השייכות דלקבוע בליבו עם הענין שיהי' השמיטה הפקעה מלמעלה.

אבל נראה לחלק, שבהערה מדובר בהחילוק שבין

רבא משום דתפס ליה", ופירש"י בד"ה דתפס ליה: ואינו נוגשו ותובעו כלום.

ונראה שיש להוכיח מזה שאין החוב נפקע לגמרי, דאם אין כאן חוב כלל, איזה זכות יש לו בהמשכון? וכן מדויק הוא ביותר מלשון רש"י "ואינו נוגשו ותובעו כלום", דמוכח מכאן שכל הענין והחוב דשמיטת כספים הוא שלא יגוש ויתבע, ולא שיפקיע החוב עצמו!.

ג.

אולי י"ל ששני העניינים שמחדש בלקו"ש הנ"ל, (א) דשמיטת כספים הוה חובת גברא, ו(ב) שאינו נפקע לגמרי - קשורים ותלויים זב"ז, וכדלקמן.

דהנה, בספר החינוך כביאור מצות השמטת כספים (מצוה תעז) כותבי: "כבר כתבתי במשפטים במצות שמיטת קרקעות מה שידעתי בשורש המצוה, ושמיטת כספים ג"כ אחר אותו טעם נמשך, ללמד נפשנו במצוות מעולות מדת הנדיבות ועין טובה, ולקבוע בלכבנו הבטחון הגדול בשם ברוך הוא". עכ"ל.

ומפורט ביתר אריכות וביאור במצות שמיטת קרקעות (מצוה פד)², וז"ל: משרשי המצוה, לקבוע בלכנו ולצייר ציור חזק במחשבתנו ענין חידוש העולם. . כי יש ארון עלי ועל אדוני, וכשהוא הפץ הוא מצווה להפקירם. ועוד. . לקנות בזה מדת הותרנות". עכ"ל.

נמצאנו למדים, שישנם שני עניינים בשמיטת כספים,

1 אע"פ שלמסקנא הנמי מסביר שאינו משמט משום דקני לי כר"י, מ"מ מהלשון דרש"י הנ"ל, משמע שכל החוב הוא לא לנגוש.

2 הובא בהשיחה בהערה 9, עיי"ש.

הגברא. ומכאן נובע שורש החילוק. דהרי בהערה מדובר שם בהחילוק בין גברא לחפצא, משא"כ בשמיטת כספים מדובר על החילוק בין מי מקיים את המצוה, הגברא או המלכא.

גברא לחפצא, ולגבי הסברא דהמו"נ (המובא בהערה 9 הנ"ל, עיי"ש) שתוסף הארץ ותחזק, אז בודאי שהסברא דלקבוע בלבו שהכל ברשות הארון הוא ענין בגברא. אבל בהחילוק דגברא ומלכא, וכן לגבי הסברא לקבוע מדת הנדיבות, הוא ענין דמלכא לגבי

בענין בבל כארץ ישראל לגיטין

(גיטין ו, א)

הת' אליהו ש"י שוויכה

תלמיד בישיבה

מקדים דברי הגמ' דבבל כארץ ישראל לתקנת כפ"ג ובפ"ג / מביא פירש"י וקושיית תוס' עליו / מביא תי' הר"ן וקושיית הכתב סופר ע"ז / מביא תי' הפנ"י על קושיית התוס' / מדויק כמה דיוקים בדברי רש"י / מביא מחלוקת ראשונים בענין איסור ותקנת כפ"ג בחו"ל, שניתן ללמודו בב' פנים / מסביר עפ"ז שיטת רש"י / מיישב הקושיות דתוס'.

הוא מותיב לה והוא מפרק לה לבר מבבל".

א.

רש"י בד"ה מביא אתא רב לבבל כתב לפרש: "וקבע ישיבה בסורא".

תוס' בד"ה מביא אתא רב לבבל כתב וז"ל: "פ"ה והרבה ישיבות, וקשה דא"כ מאי פריך ממתניתין דמעכו לצפון שנישנית קודם שבא רב לבבל". ומכוח שאלה זו על פי רש"י מפרש תוס' את הגמ' שמביא אתא רב לבבל והורה לנו שמימות יבנה שגלו עמו לבבל החרש והמסגר, דינה להיות כארץ ישראל לגיטין.

נמצאנו למדים שרש"י פירש שמזמן שהגיע רב ארץ ישראל כבבל לגיטין והקשה ע"ז תוס' דהרי המשנה מדברת לפני שרב הגיע לבבל, ולכן המשנה לא מדברת על זמן זה וא"א להקשות משם.

תנן בריש מסכת גיטין: "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. . . המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם ואם יש עליו עוררין יתקיים בחותמו. גמ'. מאי טעמא אמר רבה לפי שאין בקיאיין לשמה, רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו".

ובגמרא ו, א: "איתמר נמי אמר ר' אבא אמר רב הונא עשינו עצמנו כבבל כארץ ישראל לגיטין מבי אתא רב לבבל מתיב ר' ירמיה ר' יהודה אומר מרקם למזרח ורקם למזרח מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום מעכו לצפון ועכו כצפון, והא בבל לצפונה דארץ ישראל קיימא דכתיב ויאמר ה' אלי מצפון תפתח הרעה, ותנן ר"מ אומר עכו כארץ ישראל לגיטין ואפילו ר"מ לא אמר אלא בעכו דמקרבא אבל בבבל דמרחקא לא

ב.

מידי דודאי מילתא דפשיטא היא דמיום שגלו החרש והמסגר לכבל לא פסקה ישיבה מהם כדמצינו ברוכתי מובא, דרשינן לא יסור שבט מיהודה וכו' אלו ראשי גלויות שבכבל, ואמרינן התם שבט והכא מחוקק, ועוד שאף אם נאמר דלפעמים פסקו הישיבות בכבל, מ"מ היו תלמידי חכמים עולין לארץ ישראל בכל עת כדאמרינן עלה הילל הכבלי, עלה ר' חייה ובניו ובניו והרבה כיוצא בהם, אלא דעיקר מימרא דרב, היינו לענין שבכל מדינת כבל א"צ לומר בפ"נ המביא ממחוז למחוז, והיינו כדפירש רש"י כיון דאתא רב לכבל שהיו שתי ישיבות, בסוריא ובנהרדעא, ובאמת דנהרדעא היינו מחוז בפ"ע כדאמרינן בכתובות בכל וכל פרוודהא, נהרדעא וכל פרוודהא, ואעפ"כ היו שכיחים שיירות מחמת בני מתיבתא שעוברים תמיד מזו לזו, וא"כ מקשה הש"ס שפיר דאי ס"ד דמשום דשכיחי מתיבתא מצויין לקיימו, א"כ תקשי מתניתין דהא מבבל לארץ ישראל אף בימי המשנה היו עוברים ושבים בני מתיבתא לארץ ישראל, הני סלקי והני נחתי, ואפי' הכי קתני דעכו כארץ ישראל ולא בכל, אלא ע"כ דהאי מעמא דשכיחי מתיבתא לאו כלום הוא משום דבגורסייהו טרידי, וא"כ ממילא דהוא הדין בימי רב לענין בכל עצמו ממחוז למחוז כנ"ל, וברור לישב לשון רש"י. עכ"ל"ק.

והנה לפי פירוש הפני יהושע ליתא לקושיית הכתב סופר, דהרי לשיטתו הא דכתיב והא בכל לצפונה וכו', הכוונה היא להוכיח שבכל לכאורה כעכו, ובכ"ז רק עכו כארץ ישראל ולא בכל.

וצריך להבין את שיטת הר"ן בישוב דברי רש"י.

ד.

ונראה לתרץ בזה, ובהקדים כמה דיוקים בדברי רש"י:

הר"ן בחידושיו מביא את קושיית התוס', ומתריך על רש"י שאין מחלוקת במציאות במשנה אם עכו גמירי או לא, דודאי עכו גמירי, אלא השאלה היא האם עכו נחשבת לחו"ל או א"י, ובאם היא חו"ל יהיה צריך לומר שם בפ"נ ובפ"נ בכדי שלא תחלוק במדינת הים, ולאחמ"כ שואלת הגמ' שהרי בכל זה חו"ל, ומהמשנה משמע שכל חו"ל חייב לומר בפ"נ ובפ"נ כדי שלא תחלוק במדה", ומדוע רב אמר שבכל כאר"י, וע"ז עונה הגמ' לבר מבבל, מפני שהיא מפורסמת ששם גמירי.

החת"ס בשמעתין מביא את תירוץ הר"ן ומקשה עליו וז"ל: "וצ"ע, לפ"ז הא דמייתי ובכל לצפונא דארץ ישראל קיימי מה לי צפונה או רומה דהא לא פריך אלא משום דנימא לא תחלוק, ולזה עוררני בני הרבני נ"י (הכתב סופר)".

ובהסבר שאלתו י"ל, שהרי הסביר הר"ן שכל חו"ל אסורה מפני שזה מדה", ואי"מ, דא"כ מפני מה הגמ' שואלת והא בכל לצפונה, ולכאורה הגמ' הייתה צריכה לכתוב והרי בכל היא חו"ל, דהרי אין נפק"מ אם היא לצפונה או לדרומה של א"י, שהרי לא תחלוק במדינת הים.

הכתב סופר מביא את הקושיא הזו ומוסיף דמ"מ תירוץ הר"ן נכון, אך קשה.

ג.

כפני יהושע מתריך על קושיית התוס' לרש"י באופן אחר וז"ל בפרש"י בר"ה מתיבתא ישיבות קבועות אחת בסוריא ואחד בנהרדעא עכ"ל ונראה שכיון באריכות לשונו ליישב קושיית התוס' שכתבו דלפרש"י לא מקשה הש"ס מידי ממתניתין דאיירי קודם שבא רב לכבל, אמנם לפענ"ד נראה דלא קשיא

דאין זה איסור וגזירה, אלא רק תקנה מצד סברא, ולכן כשבטלה המיוחדות של ארץ ישראל, התקנה תחול גם עלי, ובלשון הרמב"ן "ואי לאו דמסתפינא מרבוותא ז"ל הוה אמינא דהאידינא ארץ ישראל כחוצה לארץ לגיטין, דהא בעוונותינו לא קביעי בה בתי דינין, ולא שכיחי.. אין ארץ ישראל חלוקה בכך אלא מפני מנהגה, ואין לך בגזירה זו אלא מקומה ושעתה.

ו.

ונראה לומר בד"א, שרש"י למד כשיטת רבותיו של הרמב"ן שהתקנה היא גזירה על מקום חו"ל.

ועפ"ז מובן מדוע רש"י חזר ופירש שוב, שבא להדגיש שזה שהמשנה כותבת מעכו לצפון אין הכוונה לרוח צפון, אלא הכוונה היא שישנו מקום בעולם בצד צפון שלמקום זה קוראת המשנה צפון, ולכן כתב רש"י שבבל קיימא בין עכו לצפון, דהיינו, בין עכו למקום ששמו צפון, ומבאר רש"י שכל המקומות שבין עכו לאותו מקום שנקרא צפון של עולם נקראים צפון, וחייב בתקנת בפ"ג ובפ"ג, וכדי לחדש ענין זה חזר ופירש שוב בשמעתין.

ולכן מדגיש שמעכו עד סוף העולם ישנו איסור, שהאיסור הוא על המקום, .

ולכן כתב רש"י "לבר מבבל דאיכא טעמא להתירה", שמה משמע שיש איסור על בבל, אלא שצריך היתר מיוחד מהטעם שהיא מפורסמת, שבאם לא נפרש כן הלשון להתירה לא מתאים.

ז.

ועפ"ז נראה לתרץ, שרש"י למד שעל חו"ל ישנו איסור, כשיטת רבותיו של הרמב"ן, ומקורו מהא שהמשנה אומרת את הגבולות המדויקים, אלא

רש"י על המשנה כותב, וז"ל: "ר' יהודה אומר מרקם למזרח מרקם עד סוף העולם למזרחו הוי מדינת הים". וברף ו חזר וכותב: "מרקם למזרחו של עולם בסופו הוי מדינת הים במזרח של ארץ ישראל ורקם עצמה כמזרח כמזרח העולם דהוא מדינת הים מעכו לצפון של עולם ובבל התם קיימא בין עכו לצפון לבר מבבל דאיכא טעמא להתירה.

והנה יש לדייק:

(1) מדוע רש"י צריך לחזור לפרש בשמעתין, לאחר שכבר פירש פרוש זה עצמו על המשנה.

(2) כמשנה כתוב מעכו לצפון והגירסא של רש"י מעכו לצפון.

(3) רש"י כותב "ובבל קיימא בין עכו לצפון", ומדוע לא כותב ובבל בצפון.

ה.

ונראה לומר הביאור בכ"ז בד"א. דהנה מצינו מחלוקת ראשונים, כיצד ללמוד את מהות תקנת בפ"ג ובפ"ג. (א) שיטת הרמב"ן התקנה היא מצד הסברא, (ולא גזירה) מכיוון שאין בקיאין או מצויים, אבל בארץ ישראל לא יצטרכו לומר מכיוון שהטעם בטל. (ב) שיטת רבותיו של הרמב"ן (רבוותא), היא שהגזירה נתקנה על חו"ל, וכאיסור על המקום, ולא על ארץ ישראל.

והנפק"מ ביניהם היא, דבזמן שאין בארץ ישראל אנשים בקיאין ושיירות מצויות האם יצטרכו לומר או לא, לשיטת רבותיו של הרמב"ן לא יצטרכו לומר מכיוון שלא תקנו על ארץ ישראל, ואין איסור להביא גט מבלי לומר, ולשיטת הרמב"ן יצטרכו לומר

1 ראה קובץ להעלות נר תמיד (דישיבת תורת"ל ק"ג) עמ' 33

העיתים.

וע"ז מתרצת הגמ' לבר מבבל דאיכא טעמא להתירה שהיה כאן היתר מיוחד על האיסור והתקנה הקודמת?

ולכן מובן הא דכתיב בגמ' מכי אתא רב לבבל, הכוונה שמאז שרב הגיע לבבל, נקבע הדין שבבל כארץ ישראל, וככ"ז אפשר להקשות עליו מהמשנה, דאין זה מצד הסברא בלבד, אלא איסור על בבל.

ויעוד אפשר לומר תירוץ נוסף על הר"ן בהסברת דברי רש"י, ע"פ המהר"ם שיף בשמעתין, ד"ה והא בבל לצפונה, דלשיטתו הגמ' צריכה לומר שבבל היא מצפון לארץ ישראל, עיי"ש.

2 והרי יש כוח לבי"ד לבטל תקנה קודמת אם הבי"ד גדול מהבי"ד הקודם בחכמה ובמניין. וראה קונטרס תורה חדשה מאתי תצא התנשא לכ"ק אדמו"ר זי"ע.

שלגבי עכו ישנה מחלוקת האם היא נחשבת ארץ ישראל אם לא, ואם הבעיה היא גמירי מאי אכפת לן כ"כ, אלא מפאת שישנו איסור פרטי על חו"ל, ולכן צריכים לדייק בדיוק מה א"י ומה חו"ל.

וא"כ הגמ' מוכנת בפשטות, ששאלת הגמ' על רב הונא היא, שהרי מהמשנה משמע שכל חו"ל אסור דכתיב בה שכל המקום שעד צפונה של עולם אסור, וכתוב בפסוק שבבל נק' צפון, ואין כוונת הגמ' לחדש לנו בזה שבבל נמצאת בצפונה של ארץ ישראל, אלא הכוונה היא להדגיש לנו את האיסור על בבל שזה מוזכר במשנה בשם צפון (דהרי כל מקום בין א"י לצפונה של עולם נק' צפון), ומזה משמע שהאיסור הוא על המקום (ולכן מזכירים את שם המקום):

ומובן שהקושיא היא רק אם זה תקנה ואיסור על המקום משא"כ מצד הסברא פשיטא דאין מה להקשות מהמשנה, דהרי אפשר לומר שנשתנו

כתבי בלשון עדים וחתמי (בלשון) דיינים

(גיטין לב, ב)

הת' אליהו ש"י שוויכה

תלמיד בישיבה

מביא סוגיית הגמ' בפני כמה מבטל/מביא מחלוקת רש"י ותוס' / מתרץ את רש"י לפי הריטב"א / מקשה משיטת המאירי / מביא את הטור והב"ח שעליו / מסביר לפי זה את רש"י / מביא מחלוקת האם הל"ש לכו"ע או לרב ששת בלבד / מקשה מהי סברת ר"נ והלא תנא כי רוכלא ליחשיב וליוזל / מביא בזה שלושה אופנים לתירוץ / מסביר לפי"ז מחלוקתם / מבאר מהי שיטת רש"י / לפי"ז מקשר בין שתי המחלוקות הנ"ל.

והנה מציינו כו"כ אופנים לפרש דברי הגמרא, ומהם:

רש"י (בד"ה בלשון דיינים) כתב לפרש בזה, וז"ל: בלשון דיינים כגון בי דינא הווינא, ואתא פלוני ואמר לנא מוסרני לכם פלוני ופלוני כו'. וחתמי עדים בלשון עדות כגון איש פלוני עד. ול"ש כתוב בלשון עדות כגון דוכרן סהדותא דהוה באנפנא כו' וחתמי למטה אני פלוני דיון. ע"כ. נמצאנו למדים מדברי רש"י שמדובר כאן בשנים או שלושה אנשים שחתמים ואינו נוגע כיצד מכונים הם בתורף (גוף) השטר.

תוס' (בד"ה לא שנא) מפרש את הגמ' באופן אחר, וז"ל: "לא שנא כתוב בלשון דיינים וחתמי עדים כמו שכתוב בפרובול, בי דינא הוינא אנא פלוני בר פלוני ונזכרין שם הדיינים בתוך התורף, ולמטה חותמים עדים להעיד על הפרובול שהוא אמת, וקמשמע לן

א.

גיטין לב, ב: "איתמר בפני כמה הוא מבטלו (הגט) רב נחמן אמר בפני ב' רב ששת אמר בפני ג', רב ששת אמר בפני ג' ב"ד קתני, ורב נחמן אמר בפני ב' לבי תרי נמי ב"ד קרי להו. . אמר רב נחמן מנא אמינא לה דתנן מוסרני לפניכם פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני. (מהא דכתיב פלוני ופלוני משמע שניים, וככ"ז קרי להו דיינים) ורב ששת אמו תנא כי רוכלא ליחשיב וליוזל. אמר רב נחמן מנא אמינא לה דתנן הדיינים חותמין למטה או העדים, מאי לאו דיינים דומיא דעדים מה עדים שנים אף דיינים נמי שנים, ורב ששת מידי איריא הא כדאיתא והא כדאיתא, ל"ל למיתנא דיינים ל"ל למיתנא עדים, הא קא משמע לן דלא שנא כתוב בלשון דיינים וחתמי עדים ולא שנא כתוב בלשון עדים וחתמי דיינים.

הריטב"א (בחדושים מכת"י) מצטט את דברי הגמ', ומוסיף: ורב ששת אמר לך הא כדאיתא והא כדאיתא, עדים שנים, דיינים תלתא, וקמ"ל דבין שמסר דבריו לשלשה שהן דיינים, בין לשניים שהם עדים לא משמט. מיהו בית דין לא הוי אלא בשלשה, ואקשי" ל"ל למיתני עדים ולמה ל"י דיינא, לישמענין עדים וכ"ש דיינין הא קמ"ל וכו' (היינו שאינו נוגע באיזה לשון כותבים).

וכנראה מקורו מלישנא דסוגיין, "הא כדאיתא והא כדאיתא".

והנה, באם נאמר שרש"י סובר כשיטת הריטב"א, אפשר לומר שרש"י מובן בפשטות דהרי לרב ששת יש הברל בין עדים לדיינים (באם צריך שניים או שלשה).

וממשיכה הגמ' ואומרת שאין הברל באיזה לשון כתבי, ולכאורה אינו מובן סו"ס, באם כתב בלשון עדים וחתם בלשון דיינים (או איפכא), מה הם, דיינים או עדים, ונפק"מ אם צריכים להיות שניים או שלשה?

ואולי יש לומר, שכזה שהמשנה אומרת "והעדים חותמים או הדיינים", משמע מכאן שהולך אחר החיתום, דהיינו שזכות האנשים נקבעה עפ"י החתימה, ולכן כתוב לא שנא דכתבי בלשון עדים וחתמי דיינים או להיפך, שכתבתם היא רק בלשון דיינים אבל הם חותמים כדיינים ובפועל הם רק שניים, שזה לא יהי פרוזבול שאפשר לגבות ממנו.

וע"ד שמצינו בבבא בתרא (דף קס"ב ע"ב), במתניתין, וז"ל "כתוב בו זוזין מאה דאינון סלעין עשרים אין לו אלא עשרים, הכל הולך אחר התחתון".

ונ"ל לומר הנפק"מ בזה, דבאם חתמו כדיינים ובפועל היו רק שניים, אין זה נקרא פרוזבול, אלא רק באם

דחשיב פרוזבול אע"פ שלא חתמו בו הדיינים עצמם, לא שנא כתוב בלשון עדים שאין דיינין נזכרים בתוך התורף של פרוזבול, דכתיב ביה הכי כי דינא הוינא ואתא פלוני ואמר לנא מוסרני לכם כל חוב שיש לי ביד פלוני ופלוני ופלוני עדים וחתומים למטה הדיינים", עכ"ל. נמצאנו למדים, דשיטת התוס' בפירוש דברי הגמרא היא, שמדובר בשתי כיתות אחת של עדים ואחת של דיינים, ואינו נוגע באם כת אחת כתבה והכת השני חתמה. ומסיים תוס': "ובקונטרס פי' בענין אחר".

וצריך להבין ככהנ"ל:

- (1) מהי סברת ושורש מחלוקת רש"י ותוס'
- (2) כמאן לישנא דשמעתין "ל"ל למיתנא דיינים וכו'", כרב נחמן או כרב ששת, וכדלקמן.
- (3) המהר"ם שיף (בשמעתין) כתב בזה, וז"ל: "בתוס' בר"ה לא שנא כו'. דלפירוש רש"י הוי קצת כמוזיף מתוכו. ויותר נראה דלפירוש רש"י הוי לי למימר, לא שנא כתוב בלשון עדים וחתמי בלשון דיינים וכו' וחתמי בלשון סהדי וכו', משמע כאילו קאי על אנשים אחרים". ע"כ. ומשמע מדבריו שמקבל יותר את שיטת תוס' מכמה סיבות: (א) נראה מוזיף מתוכו, (ב) ה"י צ"ל "כתבי בלשון עדים וחתמי בלשון דיינים", היינו - להוסיף את המלה בלשון על העדים, ומזה דלא כתיב כך בגמ', משמע שמדבר בשתי כותות נפרדות, כדברי תוס', ולא ככת אחת שכל הבעי' בה היא לשונית. והנה דרוש ביאור מה יענה רש"י על קושיית המהר"ם שיף.

ב.

והנה מצינו אופנים נוספים להסברת הסוגיא הנ"ל, ומתוכם:

נקראו בשם עדים.

ועפ"ז מתורצת תמיהת המהר"ם שיף על רש"י, שנראה כמזויף מתוכו, דמכיון שהולכים אחר החיתום ולא על תורף שטר הפרוזבול, וא"כ אין נפק"מ אך הם כונו בתורף השטר.

וכן על התמיהה השני' (שלפי רש"י הו"ל לכתוב בלשון גם על הסיפא, באם הבעיה רק לשונית), נראה לומר שלפי מה שהסברנו לעיל מובן, דכיון שהולכים רק אחר החיתום, ולכן כתוב "לא שנא כתוב בלשון עדים וחתמי דיינים, שהעיקר הוא בחתימה, והתורף (הכתיבה) היא רק בלשון, דהיינו ענין לשוני בלבד, ולכן מובן שא"א לכתוב על החתימה ג"כ בלשון, דהרי אז לא היינו יודעים שהולכים רק אחר החיתום.

אך הנה המאירי מביא שיטה זו, וז"ל: "ויש מפרשים בו לא שנא כתוב בלשון דיינים על דרך שהזכרנו וחתמי עדים, ר"ל דיינים בעין עדים, כגון שלא חתמו אלא שניים, ולא שנא כתוב בלשון עדים, על דרך שהזכרנו וחתמי דיינים ר"ל עדים בעין דיינים, כגון שחתמו שלושה.

ואע"פ שלענין פסק כך הוא לדעתנו כמו שנבאר, לענין פירוש מיהא אין זה כלום, שהרי לדעת רב ששת אמרוה, שהרי מה ששאלו למה לי למיתנא לא הוצרכו לרב נחמן, דלדידיה הא אשמעינן דיינים כעדים אלא, לרב ששת שאלוה והרי רב ששת מצריך בה שלושה דיינים...".

א"כ, נמצא דלשיטת המאירי לא ניתן להעמיד דברי רב ששת כפירוש הריטב"א.

ג.

ישנה אפשרות נוספת בהבנת דברי רש"י, והיא:

המור (בחור"מ סי' ס"ז כ"ב), כותב "וזה לשוני (דפרוזבול), פלוני ופלוני ופלוני, מוסרני לכם כל חוב שיש לי על פלוני שאגבנו כל זמן שארצה, וחותמים בו שלושה דיינים, בין שכתבו בלשון דיינים כגון כי דינא הוינא ואתא פלוני ואמר לנא מוסרני וכו' וחתמו בלשון עד כגון איש פלוני עד, בין כתבו בלשון עדות כגון דוכרן סהדותא דהוה כאנפנא, וחתמו פלוני דייין" ע"כ.

א"כ נמצא דפוסק כרב ששת, ומסביר את פשט הגמ' כרש"י. ומסביר הכ"ח (שם) את טעמו "לגבי פרוסבול, דהדין לכללן הילכתא כרב ששת באיסורי, ובעינן שלשה . . . (והטעם, מכיון) - דבעינן בית דין אלימי לאפקועי ממונא, שלושה בעינן".

וממשיך הכ"ח "בין שכתבו בלשון דיינים כפרק השולח, אליבא דרב ששת דייקנן, אהא דתנן, דדיינים חותמין למטה או העדים, למה לי למיתנא דיינים, למה לי למיתנא עדים, הא קא משמע לן, דלא שנא כתוב בלשון דיינים וחתמי עדים לא שנא כתוב בלשון עדים וחתמי דיינים. כך הוא גירסת רש"י והתוס'. והפירוש שפירש רבינו הוא פירוש רש"י".

א"כ, לומד הכ"ח שרש"י בהמור, שלרב ששת אפשר לעשות פרוזבול רק בשלושה דיינים, א"כ הדרן תמיהות המהר"ם שיף לדוכתיה.

ונראה לתרץ זה:

התירו"ט לומד דזה שהגמ' כותבת ל"ש וכו', הוא בכדי לחדש שדיין נעשה עד, וז"א שהדיין יכול לכתוב בלשון עדות, מכיון שהוא נעשה עד, ולכן מובן מדוע רש"י כותב שמדובר באותם אנשים, דהוא מפני שהדיין נעשה עד.

והנה לפי"ז אפשר לכאורה הסביר את דברי רש"י. דאמנם דיין נעשה עד, אך סוכ"ס מי כתב את

שניים.

הר"ן כותב, וז"ל: "ואמרינן בנמ' אליבא דרב ששת דפרוזבול לא שנא כתוב בלשון עדים וחתמי דיינים . . ואע"ג דלרב ששת איתמר הכי ולא קי"ל כוותיה, אפשר דבהא לא פליג רב נחמן, אלא שהרמב"ם ז"ל לא כתבה בפ"ט דהלכות שמיטה". (וכדלקמן).

המהרש"א במהדו"ב כותב, וז"ל: "דרב נחמן לא דייק מדקתני עדים ודיינים, שהוא מיותר לומר עדים דומיא וכו', רק ממשמעות דמתניתין דקתני עדים ודיינים בהדי הדדי, משמע דדומיא. ממילא גם הוא נוכל לומר דסבר דקמ"ל דל"ש כתבו בלשון דיינים וחתמי עדים כו'. מיהו הר"ן לא כתב כן, ויש עוד לישוב ודו"ק".

הרמב"ם בפ"ט מהלכות שמיטה ויובל (הי"ח) מצטט את לשון המשנה מבלי להוסיף עליה כלל, ודנים בזה מפרשי הרמב"ם כמאן פסק כרב ששת או כרב נחמן, דהרי סתם לשונו. וכן דנים בכך שהרמב"ם לא כתב את חידוש הגמ' "לא שנא וכו'".

התיו"ט בפירושו על המשניות (שביעית פ"י, מ"ד) כותב, שמשמע מזה שפוסק כרב נחמן שמספיק בשניים, (וכ"כ הב"ח והר"ן דלעיל), מכיון שלפ"י מובן מדוע לא כתב את הל"ש, א"כ הרמב"ם סובר שהל"ש הוא בשיטת רב נחמן.

המהר"י קורקוס לומד שהרמב"ם פוסק כרב ששת, והא דלא כתב את הל"ש, והוא מכיון שהיתה לו גירסא אחרת בנמ'.

א"כ מצינו בזה שתי שיטות, שיטה אחת שהל"ש רק כרב ששת, ולשיטה השניה גם כרב נחמן.

וי"ל דמקור מחלוקתם הוא, האם הא דאמר רב נחמן "מנא אמינא לה דתנן הדיינים חותמין למטה או העדים, מאי לאו דיינים דומיא דעדים, מה עדים

הפרוזבול דיין או עד, אמנם אין נפק"מ בזה, שהרי דיין נעשה עד, אך מדוע מכנה עצמו פעם כדיין ופעם כעד, והרי נראה קצת כמוזוף מתוכו, וע"ז אפ"ל שאין אנו קובעים זהות הכותב ע"פ תורף הפרוזבול, אלא על החתימה, וממילא לא נבוא למיסמך עליהו כדלעיל.

א"כ נמצאו לנו בהנ"ל שלוש שיטות:

(א) שיטת התוס' - שמדובר בשתי כיתות אחת של עדים ואחת של דיינים, ואינו נוגע באם כת אחת כתבה והכת השני' חתמה.

(ב) שיטת הריטב"א - אינו נוגע מי כתב את הפרוזבול, שני עדים או שלושה דיינים, וניתן ללמוד כן גם בשיטת רש"י.

(ג) שיטת הטור, שאינו נוגע איך קוראים לשלושה הדיינים, דיינים או עדים, והב"ח לומד שרש"י סובר כך.

ד.

ונראה לומר בדרך אפשר המקור והשרש למחלוקתם:

לאחר שהגמ' שואלת למה לי וכו', אומרת הגמ' "לא שנא כתוב בלשון דיינים וחתמי עדים וכו'".

ואינו ברור מלשון הגמרא לדעת מי נאמר זה, כרב ששת או גם כרב נחמן, ומצינו בזה מחלוקת:

הריטב"א כותב, וז"ל: "לויא עדים וכ"ש דיינים, דבשלמא לרב נחמן איצטריך לאשמועינן דדיינים שניים דומיא דעדים". וכ"כ המאירי (הנ"ל). ז"א, שרק לרב ששת הסיפא דמתניתין מיותר, ולכן שואלים מה לומדים מזה, אבל לרב נחמן למדים מכך שדיינים

א. רב נחמן לומד מ"מוסרני לפניכם פלוני ופלוני הדיינים", שצריך רק שניים, והלימוד הוא לא מהמילים, אלא הוא מביא ראיה ממשנה זו. רב ששת הבין שהדיוק של רב נחמן, הוא מזה שכתוב פלוני ופלוני דייקא, וע"ז רב נחמן עונה לו שהוא לומד זאת מהמשך המשנה, שכתוב הדיינים חותמין למטה או העדים. א"כ לפי"ז לומד את הדין, מהסיפא של המשנה, ובכ"ז לא חוזר בו ממה שאמר.

ב. רב נחמן לומד זאת מתחילת המשנה "פלוני ופלוני הדיינים", וע"ז קשה מנא לן שדיק, והלא תנא לא כרוכלא, וע"ז עונה שרואים ממשמעות דסיפא, ששם כתיב דיינים דומיא דעדים, וממילא הא דכתב התנא ברישא הוא ברוקא, ואפשר ללמוד משם.

ג. רב נחמן לומד שצריך שניים בפרוזבול מכיון שכתוב "פלוני ופלוני", וכאן לא שייך לשאול שאולי התנא לא דייק בכותבו מפני שהוא לא רוכל, דהרי יש דעות הסוברות ששניים שדנו דיניהם דין, וע"כ, באם התנא לומד שצריך שלושה, היה לו לדייק ולכתוב, "פלוני ופלוני ופלוני" (ולחידוד מלשון הטור, שכתב בנוגע להלכה, "פלוני ופלוני ופלוני") ע"מ שלא ליתן מקום לטעות, ומכך שהתנא כתב רק "פלוני ופלוני" משמע שהתנא לומד שצריך שניים. אמנם, רב ששת בכ"ז לא מסכים עמו, ולכן מוסיף אפשרות נוספת, אלא שהוא עצמו לא לומד משם.

ונראה לומר שהמחלוקת בפירוש הל"ש האם קאי כרב ששת או גם כרב נחמן, מקורה בשתי ההסברות הנ"ל:

לפי ההסבר הראשון, רב נחמן לומד מהסיפא של המשנה, וממילא היא לא מיותרת, ולכן אינו יכול ללמוד את הדין של הל"ש. אבל לפי שני ההסברים

שניים אף דיינים שניים", הוא לימוד מהמשנה או משמעותה בלבד.

המהרש"א לומד (וכך כתב בפירוש) שזוהי רק משמעות, וא"כ אפשר ללמוד מקטע זה במשנה לימוד נוסף, ולכן הל"ש הוא גם כרב נחמן, משא"כ הריטב"א למד שזוהי לימוד מהמשנה, וממילא לרב נחמן למדים כבר מקטע זה, וא"א ללמוד את הל"ש.

ה.

ובשורש מחלוקתם נראה לומר, ובהקדים ביאור הגמ':

לאחר שאומרת הגמ' שרב נחמן אמר בפני ב', ורב ששת אמר בפני ג', ממשיכה הגמ': "אמר רב נחמן מנא אמינא לה, דתנן מוסרני לפניכם פלוני ופלוני הדיינים, שבמקום פלוני, ורב ששת אטו תנא כי רוכלא ליחשיב וליויל. אמר רב נחמן מנא אמינא לה דתנן הדיינים חותמין למטה או העדים, מאי לאו דיינים דומיא דעדים מה עדים שנים אף דיינים נמי שנים". וצריך להבין בזה:

(א) מהי סברת ר"נ ללמוד מתחילת המשנה, הרי הסברא "תנא כי רוכלא", היא סברא כללית, ואין נראה לומר שר"נ חולק עליה.

(ב) ר"נ לומד מה עדים שניים אף דיינים שניים, וצלה"ב דאולי נימא איפכא, מה דיינים שלושה אף עדים שלושה.

ומכוח שאלות אלו נראה לומר שגם ר"נ מסכים לכתחילה עם טענת רב ששת "תנא כי רוכלא", ובכ"ז לא חוזר בו.

וההסברה בזה אפשר לומר בג' אופנים:

1 פירוש זה שמעתי מראש ישיבתנו הגר"י כץ שליט"א.

באם נאמר שפשט הגמ' כהריטב"א (וכן כהסברנו ברש"י), דלא שנא הכוונה בעדים לשניים ודיינים שלושה, פשט הגמ' אול' רק כרב ששת ולא כרב נחמן, דכיון שלרב נחמן הדיינים והעדים הם אותה כמות, והגמ' מחדשת שלא משנה לנו באיזה לשון זה נכתב, אבל לרב ששת החידוש הוא שלא אכפת לן אם הם שניים או שלושה, וא"כ באם נפרש את הגמ' כרב נחמן נמצא שלר"נ הפירוש ברברי הגמ' הוא כך, ולרב ששת הפירוש הוא אחרת (והוא חידוש גדול בהרבה), וזה אינו, ולכן חייבים לומר דפירוש הגמ' הוא רק כרב ששת.

אבל באם נאמר שגם לרב ששת העדים הם שלושה, אין הברל בפירוש הגמ' בין רב ששת לרב נחמן, דהרי לשניהם העדים והדיינים אותה כמות, והחידוש הוא רק שאין הברל מי כתב, ולכן אפשר לומר שהל"ש היא בין לרב ששת ובין לרב נחמן.

ולפירוש התוס' שמדובר בשתי כתות שכתבו וחתמו, כת של שני עדים, וכת של שלושה דיינים, אפשר לפרש את הגמ' בין לרב ששת ובין לרב נחמן, דהרי החידוש הוא ששתי כתות שונות יכולות לכתוב, ומאי נפק"מ לן כמה הם בכל כת.

ואולי י"ל, שלתוס' הוקשו קושיות המהר"ם שיף על רש"י ולכן למד ברש"י כהריטב"א, וא"כ, הוא לא חולק על רש"י מהותית, אלא רוצה להוסיף פירוש שיסדר גם כרב נחמן, ולכן הוסיף את פירושו, וזו הסיבה שמסיים תוס' "ובקונטרס פירש בעניין אחר".

הנוספים, רב נחמן לומר מהרישא של המשנה, וממילא הסיפא מיותר, (כפי שכתב המהרש"א), ולכן אפשר ללמוד את הל"ש גם לשיטת רב נחמן, דאם לא, מה אתא לאשמועינן.

ונראה לומר שרש"י סובר שהל"ש הוא רק לרב ששת, ולא לרב נחמן;

רש"י (בר"ה ל"ל) כותב, וז"ל: "פשימא דסגי בהני או בהני, וליתני עדים והוא הדין אי התמי דיינין". מסביר לפ"ז הרש"ש "מדלא קתני איפכא וליתני דיינים דקדים. משמע דדיינים עדיפי, ולא הוה ידיענן עדים מיניהו, וא"כ הול"ל וכש"כ דיינים". דהיינו, הרש"ש לומר שרש"י סובר שבאם כתוב דיינים אפשר ללמוד עדים, משא"כ באם יהיה כתוב עדים לא נלמד דיינים, והנה, הא ניחא רק באם נלמד כרב ששת, אבל באם נעמיד את דברי הגמ' גם כשיטת רב נחמן, אין הברל בין דיינים לעדים, ואם היו כותבים דיינים היה אפשר ללמוד עדים מזה, דהרי יודעים שדיינים שניים מהרישא, ולכן ע"כ צריך לומר שרש"י סובר שהל"ש היא רק לרב ששת ולא לר"נ.

ו.

ונראה לקשר בין שתי המחלוקות הנ"ל (המחלוקת בין הריטב"א להתוס' והטור בפירוש הגמ' בלשון דיינים (כנ"ל בס' א"ג), להמחלוקת אם הל"ש רק כרב ששת או גם כרב נחמן):

הוספות

בענין תזואי גבול דרום של א"י

הגאון החסיד ר' אליהו לנדא שליט"א
מראשי הישיבה

הקדמה: בעמדנו ערב שנת השמיטה תשס"ח הבעל"ט, נענית לבקשת הת' תלמידי ישיבתנו הק' שיחיו, למסור על ידם לפרסום - כנספח לקובץ פלפול התמימים, מה שעלה בידי בעז"ה בעיוני בענין גבול הדרום של א"י. בתוך הדברים נתבארו אגב אורחא, כדרכה של תורה, כמה ענינים שלכאן מוקשים בדברי רבותינו. כל האמור בזה בנוי על דברי רבותינו הראשונים, ומדברי הכפתור ופרח. הגם שהוא קיצר מאד בדבריו אודות קו גבול הדרום. אמנם עקב קצרו בזה נולדו כמה ספקות והשערות. כמה וכמה מפות צוירו בזה, וגם נדפסו בנושא זה כמה קונטרסים לערער על המקובל מקדמת דנא. אם ימצא מי מהמעיינים מה להעיר במש"כ, אנא יודיעני. אשמח למשמע הערותיו ולעיין בהם. אם ימצא טעות בדברי, אודה - תרתי משמע - ולא אבוש.

(ערוך מתוך ועפ"י מכתב תשובה לת"ח אחד, אודות ה"חידוש" להרחיק נדוד את נקודת מקצוע גבול דרום א"י ממקום מוצאה, קצה ים המלח. כמו"כ חידשו אודות מקום קדש ברנע, גבולות ארץ אדום וכו'. מכאן בא הצורך לעסוק ולהאריך גם בדברים פשוטים לכאן, כמו גבולות הר האמורי, הר שעיר וכו', כדי להתור אל כירור האמת עפ"י המקראות, בדרך הפשט עפ"י דברי הראשונים).

מבוא

אמר קרא (במדבר לד ג-ד) "והיה לכם פאת נגב ממדבר צין על ידי אדום והיה לכם גבול נגב מקצה ים המלח קדמה: ונסב לכם הגבול מנגב למעלה עקרבים ועבר צינה והיו תוצאותיו מנגב לקדש ברנע וגו'".

היות ותורה מונחת בקרן זוית וכל אחד רשאי ואף מצווה לעיין ולברר ד"ת ולחתור אל האמת, הנני בזה בכמה נקודות בדבר כירור תואי קו הגבול הדרומי ומקום קדש ברנע והר שעיר, מה שעלה בידי לפי פשט הפסוקים לפי דברי רבותינו הראשונים, ועל סמך דבריהם בלבד, ללא כל הנחה מוקדמת לכאן או לכאן. שהרי אין לנו אלא דברי הראשונים כמלאכים מפרשי התורה וכו', שכל דבריהם אמת וצדק.

מצוה לשמוע דברי חכמים גם בעניני גיאוגרפיה של תורה. ואדרבה כאן שייך באופן מוחשי הקיום דאפי' כותבי

המפות העתיקות לפי סברותיהם, אומרים לך "שהוא ימין" קבל דברי חכמים האומרים "שהוא שמאל". אמת, דבר של מציאות שהוא נגד החוש ממש, נחשב כקושיא גדולה. (עי' ל' אדמוה"ז בעל התניא בסידורו בסדר הכנסת שבת ולשון החת"ס יו"ד מ"ה). אבל עצם הקביעה מה הוא "דבר של מציאות", אינו פשוט כ"כ. אפילו דבר ש"מסתבר" מאד למישהו שכך הוא, עדיין אין היפוכו נחשב נגד "החוש" או נגד "המציאות", עד שניתן להקשות מזה על דברי רבותינו הראשונים, או לשנות פשטי המקראות.

כבר ידועים הדברים המובאים בשם מהרש"א אהא דאמר רב יהודא אמר רב (סנהדרין י"ז ע"א), אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר השרץ, דלכאורה פלא עצום וכבר הקשו התוס' שם מה לנו בחריפות של הבל לטהר שרץ שהתורה ממאתו? ומתריך מהרש"א שכל זמן שהארם לא התנסה בכך שאף שסברתו מכרעת מאד לצד אחד הוא יודע נכוחה שאין זה אמת, אינו ראוי לישב בסנהדרין. רק אחרי שטעם טעם זה ונוכח שגם מה שנראה לו מאד בסברא ובק"ו, יתכן שהוא נגד האמת ממש, רק הוא ראוי לישב בסנהדרין ולדון להלכה. רק אזי ידע כמה לא לסמוך על סברותיו בלבד.

כידוע, לא הרי המפות הישנות שצוירו על סמך סברא ודמיון של החוקר המצייר בלבד, כהרי המפות של זמננו המאומתות ע"י מדידות מדויקות וצילומי אויר, המפות של זמננו אכן "דבר של מציאות" הן. משא"כ אלו העתיקות שכל חוקר צייר כהבנתו, אפי' לא על סמך ממצאים ארכיאולוגיים ידועים. וכידוע הסתירות ביניהן. (והרא"י אם צריך, מהמפה הראשונה ששרטט בעל תבואת הארץ טרם בואו לאה"ק, שבעצמו אח"כ חזר בו בהחלט מדברים שונים בה, כמו הלשון המשוננת המשונה הפונה למערב מחוץ לקו הים שצייר בראשונה בקצה ים המלח, שאין לה שום אחיזה במציאות. וכן רוחב ים המלח שקבע בראשונה. ובפרט שצייר את לשון ים סוף המזרחי כ"כ שלא במקומו, עד שציירו מזרחית יותר לקו הירדן (כ60 ק"מ מזרחית מהמציאות האמתית!). משא"כ במפתו השנייה נוכח בטעויותיו וחזר בו מכל זה. וכן המפה שמייחסים לאחד מגדולי ישראל (שמפני כבודו אני נמנע מלהזכיר שמו). שצייר "עפ"י סברא" את ים סוף במזרח א"י, בקו ישר עם ים המלח...). מכאן ברור עד כמה א"א להסתמך על מפות ישנות של איזה חוקר ואפילו בלתי ידוע, לקבוע היכן היו בעבר מקומות שונים, בפרט של אלו שלא עשו מדידותיהם במקום.

העיון בסוגיא זו לצורך בירור הדברים דגבול הדרומי, הביאני לחלק הנושא כדלהלן:

א. "אחר עשר יום מחורב דרך הר שעיר עד קדש ברנע" - "הר שעיר והר האמורי".

ב. "הר האמורי"

ג. מקומו וגבולותיו של "הר שעיר" - ארץ אדום" והדרך מחורב לקדש ברנע.

ד. מקצוע מזרחית דרומית של ארץ ישראל (שממערב לירדן).

ה. מדבר צין ו"צין", ומעלה עקרבים.

ו. מקום "קדש ברנע", ותואי גבול הדרום.

"אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר עד קדש ברנע".

"הר שעיר" ו"הר האמורי".

א. מקרא מלא דבר הכתוב (דברים א' ב'), "אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר עד קדש ברנע". ופי' רש"י: "אמר להם, ראו מה גרמתם. אין לך דרך קצרה מחורב לקדש ברנע כדרך הר שעיר ואף הוא מהלך י"א יום, ואתם הלכתם אותו בנג' ימים וכו' ". (אף שאותן ג' ימים לא היו רצופין כרפי' רש"י שם).

וברמב"ן שם: "יודיענו הכתוב שיעור המדבר. כי מחורב שיצאו משם עד קדש ברנע מהלך אחד עשר יום בלבד, כי קרוב הוא בדרך הר שעיר כו' ... וקדש ברנע הוא סוף המדבר בגבול הר האמורי שהוא נחלת ישראל כו'. ואחרי כן אמר שהם הלכו דרך הר האמורי כל המדבר הגדול והנורא. ואחרי כן יספר כי בקדש ברנע שהוא בתחום נחלתם בקשו מרגלים ונשתבש דרכם והלכו דרך ים סוף לאחור ולא לפנים כו'" עכ"ל.

עוד כ' הרמב"ן (שם א ו'): "על דעתו, חורב - שם מקום קרוב להר סיני, ששם ישבו ישראל בשנה ההיא. כי המדבר הי' גדול ושם ההר חמד אלף שמו סיני וע"כ נקרא כל המדבר, מדבר סיני. כאילו הוא מדבר הר סיני, כו'. ואפשר שגם ההר גם המדבר יקראו סיני כי שם אילני הסנה רבים¹ ושם סמוך להר מקום או עיר מושב ששמו חורב ושם עמדו כו'". גם באבן עזרא כ': "בחורב הוא סיני כאשר אמרתי".

בהשקפה ראשונה, הפשט - שבדרכם מחורב לקדש ברנע חצו ישראל את הר שעיר. וקשה, דלא משמע בשום מקום כן, ואדרבה, ברש"י (דברים א' ז') משמע איפכא, דלאחר שכבר עברו כל הדרך הזו והגיעו לקדש ברנע, "כל הוזה נאמר להם: "אמרתי להעביר אתכם דרך רוחב ארץ אדום לצד צפון ליכנס לארץ, קלקלתם וגרמתם לכם עיכוב". נמצאת למד שלקדש ברנע לא הלכו דרך הר שעיר. וא"כ מהו "דרך הר שעיר עד קדש ברנע".

ובעיקר קשה, כתוב א' אומר "אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר עד קדש ברנע" וכתוב אחר אומר (דברים א יט): "ונסע מחורב ונלך את כל המדבר וגו' דרך הר האמורי וגו'. ובדברים (א ו-ז): "ה' אלף דבר אלינו בחורב לאמר וגו' פנו וסעו לכם ובאו הר האמורי ואל כל שכניו וגו'". פירש"י: (והוא מהספרי²): פנו וסעו לכם זו דרך ערד וחרמה. ואל כל שכניו - עמון ומואב והר שעיר. ובאו הר האמורי - כמשמעו. א"כ היכן הלכו, דרך הר שעיר, או דרך הר האמורי? ולכאן נפ"מ בזה, דא"כ היכן מקום קדש ברנע.

ראיתי מי שבנה לחדש בדרך "פלפולית", שאכן הלכו דרך הר שעיר ומה שנקרא בתורה "הר האמורי" אינו אלא "הר שעיר". ולמה נקרא "הר האמורי", ע"ש שעושה מעשה "אמורי". (על דרך שפירש"י גבי יעקב אבינו שאמר "אשר לקחתי מיד האמרי"). ולא נהירא כלל. חדא, כדמוכח לעיל (ולקמן), שלא הלכו דרך הר שעיר. ועוד, כבר מתחילה פירש"י: פנו וסעו לכם זו דרך ערד וחרמה. ובאו הר האמורי - כמשמעו! לשון זה של

1 והוא חידוש נפלא ותנא דמסייע לדברי הרע"ב"ן ועוד אחרונים בדבר האבנים המצוירות בסנה, כידוע, שהן אכן מהר סיני.

2 הובא בילקוט שמעוני לפרשת דברים רמז תת"א.

רש"י אינו מותיר מקום לספק, וע"כ הר האמורי היינו הר האמורי ממש. [מהי דרך ערד וחרמה, ראה להלן בסמוך].

"דרך מקום פלוני" – מאי משמע?

ב. אלא שבאמת מעיקרא לא קשיא מידי. הלשון "דרך מקום פלוני", שתי משמעויות לו. פעמים פירושו שעובר בתוך מקום פלוני, כמו (דברים ב' ה') "ונפן ונעבור דרך מדבר מואב". אך פעמים פירושו הדרך ההולכת אל מקום פלוני, (כמו גם בלשוננו, "דרך יפו" שבתוך ירושלים, ו"דרך פתח-תקוה" שבקצה ת"א וכהנה רבות). והוא לישנא דקרא: "לשמור את דרך עץ החיים" (בראשית ג' כד), "ואקברה שם בדרך אפרת" (בראשית מח ז). ובענינו (במדבר יד כה ודברים א' מ): "פנו וסעו לכם המדבר דרך ים סוף" ופרש"י: "פנו לכם לאחורכם ותלכו במדבר לצד ים סוף וכו'".

ממילא הכל פשוט. "דרך הר האמורי", ודאי אין פירושו בדרך החוצה את הר האמורי. הר האמורי הלא בארץ ישראל הוא, מעבר לקדש ברנע. שבקדש ברנע נאמר להם "באתם עד הר האמורי" (!) אלא פירושו בדרך ההולכת אל הר האמורי. שכך נצטוו מעיקרא "פנו וסעו לכם ובאו הר האמורי ואל כל שכניו וגו'." ושם (פסוקים י"ב-כ): "ונסע מחורב ונלך את כל המדבר הגדול והנורא וגו' דרך הר האמורי וגו' ואמר אליכם באתם עד הר האמורי אשר ה' אלק' נותן לנו" והו שפירש"י "דרך ערד וחרמה" - הדרך של ערד וחרמה.

אלא א"כ מאי אחד עשר יום מחורב "דרך הר שעיר" עד קדש ברנע? צא ולמד שמעולם לא אמרה תורה שילכו "דרך הר שעיר". פסוק זה לא נאמר אלא להגדיר המרחק עד קדש ברנע.

דבר זה מפורש ממש בדברי הרמב"ן שכתב שג' דברים נאמרו בפסוק זה:

א. תחילה, "יודיענו הכתוב שיעור המדבר, כי מחורב שיצאו משם עד קדש ברנע מהלך אחד עשר יום בלבד, כי קרוב הוא בדרך הר שעיר כו'". "אחד עשר יום דרך הר שעיר", אינו אלא להגדרת המרחק. אבל לא שדרך שם ילכו.

ב. "ואחרי כן אמר", [שבאמת לא בדרך זו הלכו אלא] "שהם הלכו דרך הר האמורי כל המדבר הגדול והנורא".

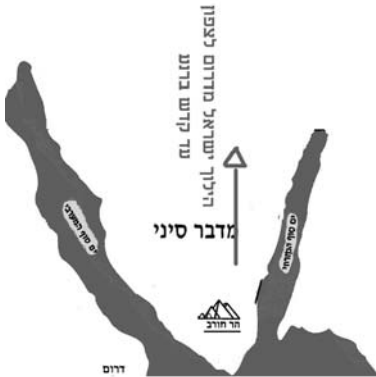
ג. "ואחרי כן יספר כי בקדש ברנע שהוא בתחום נחלתם, בקשו מרגלים ונשתכש דרכם והלכו דרך ים סוף לאחור ולא לפנים כו'". עכ"ל. ודוק!

גם בתרגום יונתן מפורש ממש. "דרך הר שעיר תרגם טוורא דגבלא". "מהלך חרסר יומין מחורב מאורח (מאורח דייקא, ולא אורח) טוורא דגבלא"³. משא"כ "ונסע מחורב ונלך וגו' דרך הר האמורי", תרגם - "אורח

3 ככל מקום תרגם יונתן ל"שעיר" - "גבלא". לכך מקום אחד (דברים ב' כ"ב) שתרגם "דיתבין בשעיר". ועי' תוספות מסכת בבא קמא דף לח עמוד א.



וכן בספורנו שם: "...הי' משה אומר להם, ראו מה גרמתם, שהי' מהלך י"א יום יש מחורב עד קדש ברנע דרך הר שעיר, שהוא הדרך היותר קצר אצל עוברי דרכים. והא' ית' הולך אתכם לקדש ברנע בנ' ימים דרך המדבר הגדול והנורא" (ולא דרך הר שעיר).



גם ברש"י להדיא כן. "פנו וסעו לכם ובואו הר האמורי": "זו דרך ערד וחרמה". מהי "דרך ערד וחרמה"? ערד היא של עמלק ובתוך א"י היא. שנא' (במדבר כ"א א'): "וישמע הכנעני מלך ערד יושב הנגב כי בא ישראל דרך האתרים", ופירש"י, "יושב הנגב" זה עמלק שנא' (בפרשת המרגלים) עמלק יושב בארץ הנגב כו'. דרך האתרים - דרך הנגב שהלכו בה מרגלים שנא' ויעלו בנגב" (ראה גם תרגום אונקלוס). ו"חרמה" היא בשעיר שכאשר העפילו לעלות ההרה נאמר: "ויכום ויכתום עד "החרמה". וכן כ' המהר"ל בנו"א: "זו דרך ערד וחרמה - היא הדרך שרצו לילך כשחטאו במרגלים, שנאמר שם (במדבר יד, מה) ויכום ויכתום עד החרמה"⁴.

אמור מעתה, "דרך ערד וחרמה" - הדרך ההולכת אל ערד וחרמה. שמא תאמר דא ודא אחת היא, הדרך אל ערד וחרמה, היא החוצה את הר שעיר? זה ודאי אינו. דאילו כן, היתה הדרך פוגעת תחילה בחרמה שהיא בשעיר שנא' (דברים א מד): "ויכתו אתכם בשעיר עד חרמה", רק אח"כ מגעת אל ערד שהיא בנגב בתוך א"י. וא"כ "דרך חרמה וערד" הו' ל"י למימר. אלא ודאי הא גופא אשמעינן שהלכו בדרך של "ערד וחרמה" ולא דרך הר שעיר. וזוהי ההדרגשה "זו" דרך ערד וחרמה. דאל"ה מאי "זו". ודרך זו י"ל דאכן מוליכה קודם לערד (דרך קדש ברנע). [ראה מפה להתמצאות, כוון הילוך בנ"י מחורב בדרום עד קדש ברנע].

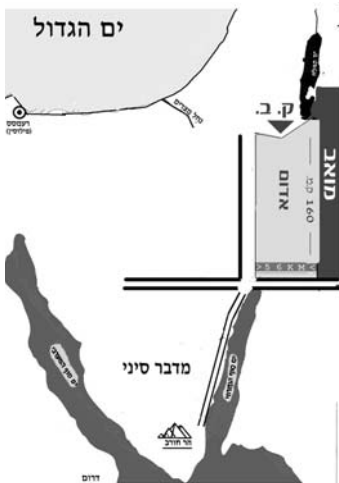
4 ומה שכ' במלחמה זו של עמלק, "וידר ישראל נדר לה' וגו' והחרמתי את עריהם. וישמע ה' בקול ישראל ויתן את הכנעני, ויחרם אתם ואת עריהם ויקרא שם המקום חרמה", כבר כ' הרמב"ן, דאין הפשט שמחר ההר רדפו ישראל לתוך עריהם שכתוב א"י והחריבו. אלא (וי"ל): "והשלים עוד בכאן לספר, כי החרימו ישראל גם את עריהם אחרי בואם בארץ כנען אחרי מות יהושע לקיים את נדרם אשר נדרו ויקראו שם הערים חרמה וכו', ושם נשלם הנדר הזה אבל השלים הכתוב להזכיר הענין בכאן. כו'. עיי"ש.

ויש הכרח לפירושו זה, דאלת"ה אלא שהורו ישראל מחר ההר ורדפו אחריהם, אי"כ הרי נמצא שחזרתם של בניי מערבה במלחמה זו לא במעל היתה. ורש"י לא פירש כן. דרש"י כ' שם וגם כפ' פנחס, והוא מדברי רז"ל, דמה שנא' על מיתת אהרן שהיתה כמוסרות, היינו שנתנו ראש וחזרו שבעה (או שמונה) מסעות לחזור למצרים, עד מוסרה, עיי"ש. ועיי"ש בשפתי חכמים בפרוטרוט שבני לוי רדפו אחריהם והכריחו לחזור. אלא ודאי קיום הנדר ד"החרמתי" בתוך א"י, נתקיים רק לבסוף אחר הכיבוש. ועיי"ש ברמב"ן באריכות גם בדרך נוספת.

היכן הלכו לקדש ברנע?

ג. וראה למהר"ל בנו"א (דברים א מא), שפי' דברי רש"י: "ולי נראה, שהיה מכנים אותם דרך רוחב הר שעיר, לא דרך הארץ ממש. אלא שהיו נכנסים ברוחב לצד צפון וכו'. ורוצה לומר כמו שדרך הר שעיר ברוחב לצד צפון, בזה הדרך היו עוברים, והוא דרך ערד וחרמה, כמו שכתב רש"י בפסוק "פנו וסעו לכם ובואו אל האמורי", ופירש רש"י "זו דרך ערד וחרמה", וזה אינו ארץ אדום, אלא אצל ארץ אדום. וכו', ופשוט". עכ"ל. על כרחק איפוא, שהילוכם מחורב לצד צפון, הי' למערכו של הר שעיר. דוהו שכ' שהלכו לצד צפון אצל ארץ אדום (וכמשי"ת עוד להלן).

לכאורה קשה, בפסוק שלפני זה, אחרי כל הדרך מדרום לצפון וכבר הגיעו לקדש ברנע⁵ שבגבול אי"י פירש"י: "בל' הזה נאמר להם: אמרתי להעביר אתכם דרך רוחב ארץ אדום לצד צפון ליכנס לארץ, קלקלתם וגרמתם לכם עיכוב. (=ומפני זה), פנו לכם - לאחוריהם ותלכו במדבר לצד ים סוף. שהמדבר שהיו הולכים בו לדרומה של הר שעיר היה מפסיק בין ים סוף להר שעיר. עתה המשכו לצד הים ותסבבו את הר שעיר כל דרומה מן המערב למזרח". עכ"ל רש"י.



ולכאוף מאי האי, הלא "דרך רוחב ארץ אדום לצד צפון" היא כבר מאחוריהם וכבר הם עומדים בקדש ברנע. אלא ודאי הכי קאמר, "אני אמרתי להעביר אתכם" במה שהולכתיכם עד כאן "דרך רוחב ארץ אדום (ממערכה כדברי מהר"ל) לצד צפון, ליכנס לארץ" המערבית מכאן. אבל עכשיו "קלקלתם וגרמתם לכם עיכוב". אין אתם נכנסים מכאן, אלא "פנו וסעו" לאחוריהם מצפון לדרום עד הדרך שמדרום אדום מזרחה, "לסוב את כל ארץ אדום". "עתה המשכו לצד הים (=לדרום) ותסבבו את הר שעיר כל דרומה מן המערב למזרח"⁷.

ומדקאמר "לסוב את כל" ארץ אדום". וחזר ואמר, "ותסבבו את הר שעיר כל דרומה מן המערב למזרח", ע"כ שהזרתם מקדש ברנע

5 כמפורט בגבולין דפרשת מטעי "ונסב הגבול וגו' מנגב לקדש ברנע" וברש"י שם. וכן ביהושע (מ"ו ג): "ועלה מנגב לקדש ברנע", ופירש"י: "החוט הולך לדרומה של קדש ברנע, נמצאת קדש לפנים".

6 או עכ"פ אצל הגבול, בקושיית הדעת זקנים והחוקוני (במדבר לד ד) שהרי משה רבנו לא נכנס בתוך אי"י. וכן הוא בספורנו (במדבר י"ב מ, ו"ג כ"ו) "אבל היה מול קדש ברנע וקרוב אליו, כדי לסדר עניניהם ולהכנס שם. וכו'". גם מרש"י מוכח קצת כדברי הספורנו הנ"ל שהנייתם לא היתה בתוך גבול אי"י. דהנה על הפסוק "וישכימו בכך ויעלו אל ראש ההר וגו'" (במדבר יד מ), פרש"י: "אל ראש ההר- הוא הדרך העולה לאי"י. ולא שנכנסו כבר בתוך אי"י ממש. דעל קדש ברנע עצמה הרי כ' רש"י "נמצאת קדש לפנים".

7 וע"כ זה הפשט גם בדברי רש"י בדברים (ב א): "אילו לא חטאו היו עוברים דרך הר שעיר ליכנס לארץ מן דרומה לצפונה. ובשביל שקלקלו הפכו לצד המדבר שהוא בין ים סוף לדרומה של הר שעיר והלכו אצל דרומה מן המערב למזרח דרך יציאתן ממצרים שהוא במקצוע דרומית מערבית, משם היו הולכים לצד המזרח. ונסב את הר שעיר- כל דרומה עד ארץ מואב". אילו לא חטאו, הנה דרך זו שכבר עברו מצפון לדרום אצל אצל הר שעיר ממערבו, היתה מכניסתם לארץ, ועכשיו שהטאו "הפכו לצד המדבר" כלומר חזרו לאחוריהם וכו'.

לדרום, (שהיא אותה הדרך עצמה שהלכו בה לקדש ברנע), היתה ממערב לאדום, ולא בתוך הר שעיר. דאל"כ איך יסובו "כל דרומה" של שעיר "מן המערב למזרח". ופשוט⁸. ראה מפה.

ו. גם עצם לשון רש"י מורה ש"אחד עשר יום וגו' דרך הר שעיר" אינה הדרך ילכו בה. רק להפלאת מהירות הגיעם לקדש ברנע דרך המדבר הגדול והנורא נאמר. שכן רש"י פירש "אחד עשר יום וגו'", שנאמר להם כארבעים שנה אחר הגיעם לקדש ברנע, וז"ל: "אמר להם משה, ראו מה גרמתם. אין לכם דרך קצרה מחורב לקדש ברנע כדרך הר שעיר ואף הוא מהלך י"א יום ואתם הלכתם אותה בג' ימים". ואילו דרך הר שעיר הלכו, מאי "ואף הוא וגו'". ועוד, מאי "אין לכם דרך קצרה כדרך הר שעיר", הרי בה הלכו. אלא ודאי ה"ק, "אין לכם דרך קצרה כמו דרך הר שעיר", שאפי' אילו הלכתם בה "אף הוא מהלך י"א יום". ואתם - אע"פ שהלכתם "דרך הר האמורי" - "דרך המדבר הגדול והנורא", שהיא ארוכה יותר, עשיתם אותה בג' ימים בלבד.

ז. וזהו שנאמר (דברים ב' מד) לאחר שהעפילו לעלות ההרה: "ויצא האמרי היושב בהר ההוא (=הר האמורי) לקראתכם וירדפו אתכם וגו' ויכתו אתכם בשעיר עד חרמה". הניסוס לחרמה שבתוך גבול הר שעיר שסמוך למקום חנייתם כמבואר.

ח. אמנם היכן הוא מערבה זה של אדום, והיכן היתה דרכם לקדש ברנע, יתבאר בפירוט בעזרה"י להלן פ"ג.

-ב-

הר האמורי

היות שגם הר האמורי יש שהטיל ספקות במקומו, מתוך שכנ"ל ר"ל ש"הר האמורי" אינו הר האמורי אלא הר שעיר, גם לפי למדו בדברי הרמב"ן שבסמוך. באו לקבוע מקום חדש "קדש ברנע". ואולי רצה להתלות גם במה שנא' בשופטים (א' לו): "וגבול האמורי, ממעלה עקרבים מהסלע ומעלה", יש איפוא צורך לברר כל זה ומקום הר האמורי, מן הכתובים:

א. כ' הרמב"ן (דברים א' ב) "וקדש ברנע הוא סוף המדבר בגבול הר האמורי שהוא נחלת ישראל, ושם ארץ סיחון ועוג כו'". לכאן קשה מאי "ושם ארץ סיחון ועוג", הלא אלו ממזרח לירדן המה, הרחק מקדש ברנע שבגבול דרום א"י המערבית. שמא בא ללמד דבר מה על מקום קדש ברנע? כעין זה גם ברש"י. על הפסוק (דברים א' ז) "ובאו אל הר האמורי ואל כל שכניו", פי' רש"י: "ואל כל שכניו - עמון ומואב והר שעיר". והלא עמון ומואב ממזרח לירדן הם. א"כ כיצד הם שכניו של הר האמורי?

8 אמת שהרשב"ם לא פי' ברש"י, אלא: "שהיו הולכין דרך הר שעיר שלשה ימים" כו'. (ואולי גם בדבריו יתכן כפי' מהר"ל שהלכו אצל גבול הר שעיר ממערב לו. וצ"ע). אמנם החוקני (במדבר כא ד) כי על יציאתם מקדש ברנע לסבוב את ארץ אדום: "ויצאו להם מארץ אדום מה שנכנסו בה וזהו שנאמר לסבוב את ארץ אדום". ולשיטתו הפשט צ"ל שהלכו דרך הר שעיר, בדרך המוליכה אל הר האמורי. (ואגב, צ"ע בחוקני שם, במה שהקדים לזה חזרתם מהר ההר ועי"ש בדבריו, ואכ"מ.) אך כנ"ל ברש"י מפורש שלא ה' לכו כלל בארץ אדום.

אך באמת לק"מ. מש"כ הרמב"ן "ושם ארץ סיחון ועוג", היינו "שם" אצל הר האמורי, ולא "שם" אצל קדש ברנע. וארץ האמורי שנתפשטה גם לעבר הירדן, כולה אחת. הלא עיקר ממלכת הר האמורי היתה תחילה ממערב לירדן, ומשם עלה וכבש ממזרח את ארץ סיחון ועוג, ומשכבשם, משתרעת ארץ האמורי ברצף בשני עברי הירדן, וזהו שכ' הרמב"ן, קדש ברנע היא בגבול הר האמורי, ושם - אצל הר האמורי ארץ סיחון ועוג. וכן ברש"י שעמון ומואב שכניו, ודאי עמון ומואב שכנים של האמורי בהמשך ארצו שמזרח לירדן, ובלשון רש"י (במדבר כא יג): "רצועה יוצאה מגבול האמורי והיא של אמוריים ונכנסת לגבול מואב עד ארנון שהוא גבול מואב" וכו'. (אלא שא"כ היו בארץ האמורי שממערב לירדן גם מלכים אחרים של האמורי).

באמת פלא על הרא"ם שאכן הקשה כעין זה, והמהר"ל הוצרך להזדקק לתרצה. וז"ל המהר"ל בגור אריה לבראשית (טו ב): "... והקשה הרא"ם דהא (ארץ) עוג ממלכי האמורי הוא, שהרי אמר "שני מלכי האמורי" (דברים ג, ח), ואין זה קשיא, דודאי יש אחר שהוא אמורי בארץ גם כן, וזה שמעבר לירדן נקרא גם כן האמורי. וזה מוכיח במכילתא בפרשת בא (שמות יג, ה), שממעט שאין מביאין בכורים מעבר לירדן - שאינה זבת חלב ודבש, ומה שכתוב בפרשת בא (ר' שמות יג, ה) "והיה כי יביאך אל הארץ" וחשיב אמורי, ונכתב אחריו שהוא זבת חלב ודבש, היינו אמורי שבארץ, כך פירש הרמב"ן בפרשת בא (שם). ועיין בפרשת שופטים שם מבואר גם כן שיש אמורי בארץ, וצריך לומר כך, ולא יקשה מיד"י. עכ"ל.

הרמב"ן עצמו כתב שחברון היא בהר האמורי או אצל הר האמורי. ראה רמב"ן בפרשת המרגלים (במדבר יג ב): "כי הם היו תרים הר האמורי מצד חברון כו'". וכי סותר הרמב"ן דברי עצמו, אתמהה.

המרגלים בחזרם מתור את הארץ אמרו (במדבר יג כט): "עמלק יושב בארץ הנגב והחתי והיבוס והאמרי יושב בהר וגו'". והלא רק בא"י המערבית הלכו המרגלים.

ביהושע (י, ו) נאמר שמלכי האמרי שממערב לירדן נקראו יושבי ההר: "וישלחו אנשי גבעון אל יהושע אל תרף ידיך וגו' ועזרנו כי נקבצו אלינו כל מלכי האמרי יושבי ההר".

ביהושע (פרק י): "ויאספו חמשת מלכי האמרי, מלך ירושלים, מלך חברון, מלך ירמות, מלך לכיש, מלך עגלון וכל מחניהם וגו'".

וראה זה חידוש ברש"ם וחזקוני לבראשית (כב ב) "המוריה - האמוריה, ארץ האמורי. הרבה אלפ"ן חסרים".

נמצא איפוא ברור: "באתם עד הר האמורי אשר ה' אלקי נותן לנו" עד ולא עד בכלל, אלא ע"י קדש ברנע. כדברי הרעת זקנים, החזקוני והספורנו וכן משמע גם מרש"י (הובא כ"ז לעיל הערה 6), שהרי משה רבנו לא נכנס לארץ ישראל.

וזהו שכ' הרמב"ן. שבאו עד קדש ברנע שהיא "בגבול" דרומו של הר האמורי המקורי, זה שבא"י המערבית, שממנו הלך וכבש האמורי ממזרח בעבה"י המזרחית והרחיב גבול ארצו. "ושם" אצל הר האמורי שהתפשט עד מזרח לירדן, היא ארץ סיחון ועוג.

גבולות הר האמורי

ב. וא"ת היכן גבולות הר האמורי? התשובה לזה מפורשת בפסוק, דהנה כתיב (שופטים א לו): "וגבול האמורי, ממעלה עקרבים מהסלע ומעלה". מהו ומעלה?

הגם שלא נתפרש "ומעלה" לאיזה צד, מ"מ כונת הפסוק ברורה מאד. הא פשיטא ד"ומעלה" לצד דרום - לא יתכן, שהרי מעלה עקרבים הוא קצה דרום א"י באותו מקום, כמפורש בקראי דגבולות הארץ בפ' מסעי, וממנו לדרום הלא הוא ארץ אדום (כמשי"ת בפרק הבא בפירוט). לפרש "ומעלה" לצד מזרח אי אפשר, דממעלה עקרבים מזרחה ברור שגם הוא ארץ אדום. שהרי גבול א"י הדרומי נמשך מקצה ים המלח למערב, ויוצא באלכסון לדרום מעלה עקרבים. א"כ פשוט דלמזרחה של מעלה עקרבים, הוא ארץ אדום. (שליילת "מן הסלע ומעלה" לצד למערב אך למותר. וכי רק מכאן ולמערב הוא הר האמורי? הלא ארץ האמורי נמשך ממעלה עקרבים למזרח-צפון, עד ארץ סיחון ועוג שבעבר הירדן מזרחה). אלא א"כ מהו "מן הסלע ומעלה"? ולמה סתם הפסוק?

הנה רש"י (יהושע פ"ו ו) השמיענו כלל (והוא מן הגמ' - זבחים נד:), כל מקום (ממזרח למערב) שנא' ל' עליה היינו כלפי ירושלים. וז"ל: "ועלה, כל מה שהולך עד ירושלים הוא עולה". עוד כלל הורנו רש"י (דברים ג א): "ונפן ונעל - כל צד צפון הוא עלייה". וכן לאורך גיסא (במדבר לד יא): "וירד הגבול - כל שהגבול הולך מצפון



לדרום הוא יורד והולך". אמור מעתה: "מן הסלע" שבמעלה עקרבים "ומעלה" לצפון, כלפי ירושלים, מתמשך ומתרחב הר האמורי. שהרי גם ירושלים עצמה היא בארץ האמורי, כדלעיל בפסוקי ספר יהושע. ורבינו בחי' כ' דעד שכם היא. וז"ל (דברים יא ל) עה"פ "הלא המה בעבר הירדן אחרי דרך מבוא השמש"; נתן להם סימן שאם ילכו אחריו דרך המערב ימצאום בארץ האמורי היושב בערבה נכח הגלגל אצל אלוני מזרה הוא שכם, וכענין שכתוב (בראשית יב) עד מקום שכם עד אלון מורה".

זהו ממש מה שנאמר בתורה שמעלה עקרבים נקודת גבול דרומית של א"י, דהיינו בקצה הר האמורי.

כמה ברור מעתה. הנה כאן בפסוק נצטרפו שני הכללים שיסוד רש"י גם יחד. מן הסלע ומעלה לצד צפון שהוא לכוון ירושלים,

הוא הר האמורי. לבר מה שמתפשט למערב - עכ"פ עד קדש ברנע, ולמזרח עד ארץ סיחון ועוג. מעתה הרי ברור כשמש ש"דרך הר האמורי" הוא כפשוטו, הדרך המוליכה להר האמורי ממש, שבדרום א"י המערבית. ושם הוא קדש ברנע, לא פקפוק.

9 ראה זה פלא מעניין, לכאן מכאן המקור למנהג העולם כולו, שבכל מפה מציינים הצפון למעלה.

- ג -

"הר שעיר – ארץ אדום", מקומו וגבולותיו.

הדרך מחורב לקדש ברנע.

בבואי לבאר מקום הר שעיר - ארץ אדום כפי שנלמד מן המקראות, אני נאלץ להקדים שלילת הנחת מי מהכותבים, שבא "להדש" ולהעמיס בכונת הכפתו"פ, שכאילו ארץ אדום - הר שעיר הוא רק ממזרח לקו הירדן. לפי"ז בא לקבוע את מקום קדש ברנע במקום זר לגמרי. "יסוד" זה הביאו לחדש (בהתעלמות גמורה מדברי המפרשים), שמה שמצינו בפסוקי נ"ך את ארץ אדום בדרום א"י ע"י אילת ועציון גבר, זהו דבר שנתחדש ברכות הימים. משא"כ בזמן יציאת מצרים. ועוד "חידוש", שהר שעיר וארץ אדום תרתי נינהו.

א. הנה בספר "כפתור ופרח" ציין שבדרום מואב¹⁰ ישנו להר שעיר-ארץ אדום (לקמן אתיק לשונו). ומואב הרי ממזרח לקו הירדן היא. מכאן יש מי שבא להחליט, שרק שם הוא ארץ אדום. אבל בדרומה של א"י המערבית אין ארץ אדום כלל. עד שרצה "להכניס" דעה זו גם ברש"י. אולם באמת טעות גמור הוא ונגד פסוקים מפורשים. פשיטא שאין זו כונת הכפתו"פ כלל. הוא לא כתב שרק ממזרח לקו הירדן היא ארץ אדום. שהרי רק את גבול מזרח וצפון של אדום ציין, ולא את גבולה המערבי¹¹. (בכלל על גבול הדרום של א"י אין הכפתו"פ מתעכב אלא במלים ספורות). ואדרבה בסוף פ' עשירי, (הוצאת י"ם תרנ"ז, עמ' רל"ט-רמ"א) העתיק הכפתו"פ את דברי רש"י דג' ארצות (דלקמן) והסכים עמו. וכ' שם שכל מה שכותב הוא ברש"י. ובאמת להדיא כ' הכפתו"פ בריש פ' י"א שאדום היא בדרום א"י. (ובהכרח שעל דרום א"י המערבית דבר שם, כדלקמן). עוד כ' בפירוש שגבול מזרח של אדום הוא ממש בגבול מזרח של א"י המערבית, וכדלקמן.

אדום בדרום א"י המערבית

ב. ממקראות מפורשים ומרש"י ושאר המפרשים, מוכח להדיא שארץ אדום נמשכת למערב בדרומה של א"י לכה"פ עד אילת ועציון גבר, שעל חוף הלשון המזרחי של ים סוף. ומרש"י עצמו מוכח שהוא עוד יותר למערב (להלן סעי' 10). ולהדגיש, שללא כל ספק הר שעיר וארץ אדום חד הם מאז תקופת יציאת מצרים. מלבד שפשוט הוא, מוכח מן הפסוקים והמפרשים. ונחזי אנן:

1. מקרא מלא דבר הכתוב (מלכים א' פ"ט) "ואני עשה המלך שלמה בעציון גבר אשר את אלות על שפת ים סוף בארץ אדום". (וכן גם בדברי הימים). והרד"ק פירש להדיא דאין הפשט שרק באותה תקופה (של שלמה

10 וגם במערכה של מואב. כמו שכ' רש"י והכפתו"פ בעצמו, כמו שיובא לקמן, אלא כונתו שמואב נמשך לצפון

יותר מאדום. וראה לקמן בהמשך.

11 כפרט שבאיזור "באלאר אל שובאק" שציין הכפתו"פ כמקום אדום כדלקמן, רק רצועה צרה היא של אדום. כי בין המדבר שממערב לו והמדבר המזרחי, שוכנת גם ארץ מואב שממזרח לאדום. כמו שיבואר כל זה לקמן בעוה"י.

המלך) ה' זה ארץ אדום, אלא מעיקרא אדום היא. דכמלכים ב (יד כב) עה"פ "הוא בנה את אילת" כ' וז"ל: "והיתה למלך אדום כמו שכתוב בתורה מאת אחינו בני שעיר מאילת ומעציון גבר וכו'". ושפת ים סוף הכי מזרחית, הלא היא שפת הים של אילת ועקבה של ימינו, ועל זה נאמר "בארץ אדום!" (ואין מקום כלל לומר שעל שם העתיד נקראת כן, כמובן מאליו). ויש להעיר, ששליטה זו של שלמה המלך לא הפכה את אדום זו להיות א"י, כדלקמן.

וזהו ממש שכ' רש"י בפירושו (דברים א מ) "שהמדבר שהיו הולכים בו לדרומה של הר שעיר היה מפסיק בין ים סוף להר שעיר".

אגב, מפסוקים אלו מוכח בודאות שאילת ועציון גבר הן אכן באיזור אילת ועקבה של ימינו.

2. בשופטים (יא מז) כ' רש"י: "ים סוף בדרומה של ארץ אדום, וארץ אדום בדרומה של ארץ כנען". (וי"א) כנען" הרי רק ממערב לירדן היא). מלבד המציאות הידועה לכל היכן הוא ים סוף, שהקצה הכי מזרחי שלו הוא ע"י אילת של ימינו. והרי על זמן יצי"מ מדובר שם¹¹.

3. בספר יהושע (טו א"ה) נאמר: "ויהי הגורל למטה בני יהודה למשפחותם אל גבול אדום מדבר צין נגבה מקצה תימן". ופירש"י: "אל גבול אדום, סמוך למיצר אדום. נגבה- בתחום מיצר דרומי של א"י. מקצה תימן - בסוף כל המיצר" (ולא במקצוע דרומית מזרחית בלבד). ואך למותר להדגיש שעל מיצר דרומי של ארץ ישראל המערבית איירי. שהרי יהודא לא נחל ממזרח לירדן¹².

4. ראה גם מצו"ד (שם): "אל גבול אדום - לנחול אצל גבול אדום שעמדה בדרומה של ארץ ישראל". ומה שבהמשך שם כ': "מדבר צין נגבה - ר"ל מדבר צין היתה מיצר הדרומי של יהודה, וחזור ומפרש מקצה תימן, ורצה לומר, לא שהיתה מדבר צין כל אורך מיצר הדרומי, אלא מקצה תימן היתה, וממנה היה מתחיל מיצר הדרומי". (עכ"ל). הרי ברורה כוונתו, שדוקא "מדבר צין", הוא זה שרק בקצהו של הגבול הדרומי. משא"כ ארץ אדום היא בכל הדרום גם מעבר למדבר צין. ולא שחזור ממה שכ' שארץ אדום בדרומה של א"י. שהרי חילק הפסוק ופירשו בשני חלקים. א) "אל גבול אדום" וב) "מדבר צין נגבה". וכן גם כמצו"ד יחזקאל (לה ב): "על הר שעיר - היא ארץ אדום היושבת בדרומה של א"י".

דברי המצו"ד מתאים בדיוק עם פ"י רש"י. אלא שרש"י פ"י כאן רק המלים "אל גבול אדום, נגבה", ודילג מלפרש המלים "מדבר צין". והטעם, דזה כבר פ"י רש"י לעיל, ביהושע (א ד): "מדבר קדש מדבר צין הוא במקצוע דרומית מזרחית". אלא ודאי שני דברים הם. מדבר צין הוא ב"מקצוע" דרום-מזרח, אבל ארץ אדום גבלה עם א"י בכל הדרום. ודוק. (וראה האמור להלן מס' 10).

5. בכתובים הסמוכים הבאים לתאר גבול שבט יהודא לכל הקיפו (כלומר גם גבולו לצד שבט בנימין), מתחיל במזרח צפון (שם פסוקים ה"א): "וגבול קדמה ים המלח עד קצה הירדן וגבול לפאת צפונה מלשון הים מקצה הירדן וגו'". ובהמשך: "ועלה הגבול (=הצפוני של שבט יהודא) דבירה מעמק עכור וגו'" [רש"י - "ועלה" היינו

12 רש"י לא פ"י בהגר"א שפ"י (לשיטתו) "מקצה תימן" החלק של תימן שבכני אדום.

לצד ירושלים, "ועלה הגבול אל ראש ההר אשר על פני גי הנם וגו' ותאר הגבול בעלה היא קרית יערים, ונסב הגבול מבעלה ימה אל הר שעיר וגו'". [רש"י - ועכשיו חוזר למנינו הראשון מן המזרח למערב]. עיי"ש היטב. נמצא ברור שבחילוך הגבול הדרומי של שבט יהודה, מבעלה - קרית יערים מערבה, הלך אל הר שעיר¹¹. וכדמשמע שם ברור שהוא מערבית לירושלים.

וראה שם במלבי"ם (פסוק ט"י): "וכאשר יצא החוט והקיף קרית יערים שם במסבתו, שהקיף את קרית יערים פאת מערבו וצפונו וחזר בפאת מזרח של קרית יערים ונסב אל דרומו והגיע ימה, וז"ש "ונסב מבעלה ימה", כי לשם סבב כמין דל"ת כו', כי שלשלת הר יהודא נוגע בצד דרומו בהר שעיר וכו'".

6. ראה גם רש"י ירמיה (מט ז): "בתימן - אדום בדרומה של ארץ ישראל היא כמה שנאמר (במדבר לד) והיה לכם פאת נגב ממדבר צין ע"י אדום". (וראה לקמן אות ג' הביאור בהסבר דברי רש"י דג' ארצות).

7. בספר עובדיה (א' י"ט) כתיב, "וירשו הנגב את הר עשו וגו'". מכל המפרשים שמענו ברור שהר עשיו זה בדרום א"י שממערב לירדן, שהרי רש"י פירש: "ישראל שהיו יושבים בדרומה של א"י ירשו את הר עשו שהוא במצר דרום" (ולא כ' בדרום מזרח).

וכן במצו"ד שם, (פסוק כ): "הגולה אשר מקום מושבם עד צרפת וגם בני הגולה של ירושלים אשר ישבו בספרד הם יירשו את ערי הנגב הוא הר עשו ארץ אדום".

8. בתרגום שלפנינו כתוב: "ויחסנון יתבי דרומא ית כרכא דעשו". אמנם הרד"ק העתיקו בנוסח אחר וכ': "ויונתן תרגם ויחסנון יתבי דרומא ית טורא דעשו כו' ר"ל יושבי דרום א"י ירשו את הר עשו שהוא סמוך להם שהוא לדרום א"י". (ופשוט שהכונה "לדרום א"י" המערבית. דא, דבמזרחית אין אדום הגבול הדרומי, אלא ארץ מואב. כמוש"כ הכפתו"פ והגר"א וכן מוכח מרש"י כמשי"ת לקמן, ועוד, יושבי עבר הירדן המזרחי בודאי לא נקראו בשם "יושבי הנגב").

9. ראה בכפתו"פ (פ' י', בהוצאת י"ם תרנ"ז עמ' רמ), ד"בת"י בונא רבא דעשו, היא רומי. וקורין לו בערבי אלקראק והוא מערבי דרומי לארץ מואב שקורין לו בלד בלקה כו' וצריך ביאור¹³.

9. בגמ' זכחים (נד:): "אמרי וקמת ועלית אל המקום מלמד שביהמ"ק גבוה מכל א"י, וא"י גבוה מכל ארצות. לא הוו ידעי דוכתא היכן (מקומו של ביהמ"ק, מקום גבוה בא"י בגבול מו הוא - רש"י), אייתו ספר יהושע וכו'". ופי' רש"י: "אייתו ספר יהושע לבדוק בגבולי השבטים. ולא פירש שם באחד מכל השבטים פאות גבוליהם לד' רוחותיהם, חוץ משבט יהודה ובנימין שנתפרשו שם כל הגבולים מסוככין ברוחותיהם ומקצועותיהם. גבול יהודא לדרומה של ארץ ישראל, וארץ אדום גבולו לדרום על פני כולו (!) ואורך גבול יהודא מן המזרח למערב, על פני אורך כל גבולה של א"י (!) ים המלח למזרח, וים הגדול למערב כו'". אין צורך להוסיף ולו מלה אחת על דברי רש"י שכל כך ברורים וחזקים.

13 ראה בהערות ותקונים שבסוף ס' כפתו"פ הוצאת י"ם עמ' תתכ"א, מש"כ ע"ז הרב יוסף הלוי, והביא דברי האברבנאל, להצדיק עצם קריאת שם "כרכא דעשו" על מקום שיהיה של רומי בעתיד.

10. כתבו התוס' (ערכין טו א): "ואומר ר' בשם אביו רבי שמואל שישראל לא עברו הים לרחבו מצד זה לזה וכו', אלא ש"מ לאחר שנסעו באורך הים ויצאו כמו כן לאורך הים לדרום מצרים כו' שהלכו כחצי גורן עגולה ויצאו בצד צפוני שלהם שהיא דרומית של ארץ אדום ומזרחית של ארץ מצרים ואח"כ הלכו קצת ימים עד מרה ואח"כ היו עדיין אצל הים וכשהוצרכו ליכנס לא"י לא הוצרכו לעבור הים אלא טיבבו ארץ אדום וארץ מואב שהוא בדרומית של א"י ומזרחית של ארץ מצרים".

שלש ארצות בדרום א"י.

ג. עוד זאת ברש"י ד"ג ארצות" (שהרכו להחפלה בו). בפ' מסעי (במדבר לד ג), על הפסוק "והי' לכם פאת נגב ממדבר צין ע"י אדום והי' לכם גבול נגב מקצה ים המלח קדמה וגו'". האריך רש"י לפרמ, וז"ל:



"ממדבר צין אשר אצל אדום מתחלת מקצוע דרומית מזרחית של ארץ תשעה המטות. כיצד, ג' ארצות יושבות בדרומה של א"י זו אצל זו. קצת ארץ מצרים וארץ אדום כולה וארץ מואב כולה. ארץ מצרים במקצוע דרומית מערבית כו', וארץ אדום אצלה לצד המזרח וארץ מואב בסוף הדרום למזרח. וכשיצאו ישראל ממצרים וכו' ולא נחם אותו הדרך, אלא הסיבין והוציאם דרך דרומה אל המדבר והוא שקראו יחזקאל מדבר העמים, לפי שהיו כמה אומות יושבות בצדה. והולכין אצל דרומה מן המערב כלפי מזרח, עד שבאו לדרומה של ארץ אדום ובקשו ממלך אדום שיניחם לעבור

דרך ארצו ולהכנס לארץ דרך רחבה ולא רצה. והוצרכו לסבוב את כל דרומה של אדום עד בואם לדרומה של ארץ מואב שגא וכו', והלכו כל דרומה של מואב עד סופה. ומשם הפכו פניהם לצפון עד שסבבו כל מצר מזרחי שלה לרחבה. וכשכלו את מזרחה מצאו את ארץ סיחון ועוג שהיו יושבין במזרחה של ארץ כנען והירדן מפסיק ביניהם. וזהו שנא' ביפתח וכו'. וכבשו את ארץ סיחון ועוג שהיו בצפונה של ארץ מואב וקרבו עד הירדן. והוא כנגד מקצוע צפונית מערבית של ארץ מואב. נמצא שארץ כנען שבעבר הירדן למערב, היה מקצוע דרומית מזרחית שלה אצל אדום. עכ"ל רש"י.

(א) לשון רש"י "ג' ארצות יושבות בדרומה של א"י זו אצל זו וכו' ארץ מצרים במקצוע דרומית מערבית כו' וארץ אדום אצלה לצד המזרח וכו', הנה כל מעיין וקורא ישר, יפרש ש"ארץ אדום אצלה לצד המזרח" היינו אצל ארץ מצרים. כל פירוש אחר הוא עיוות ועיקום ממש בדברי רש"י! וא"כ ש"מ ברור כשמש, שברורם א"י המערבית ממש, היא ארץ אדום. מתאים לכתובים הנ"ל ופירושה, בדבר אילת ועציון שעל חוף ים סוף, שהם מארץ אדום! וכבר בזמן יציאת מצרים.

(ב) אלא א"כ, מה פשר דברי רש"י: "עד שבאו לדרומה של ארץ אדום" ובקשו ממלך אדום שיניחם לעבור דרך ארצו וכו'". ואין לומר דהיינו מיד כשבאו לתחילת דרומה של אדום בקצהו המערבי. שהרי שליחות זו אל מלך אדום, מ"קדש עיר קצה גבולך". וכבר פי' רש"י ביהושע (א ד) וז"ל: "מדבר קדש מדבר צין שע"י אדום שהי' במקצוע דרומית מזרחית וכו' כמו שכתוב והנה אנתנו בקדש כו' ". ועוד שטרם שמלאו ארבעים שנה להילוכם

למזרח הרי לא היו רשאים להכנס לארץ, אפילו אם ירשה מלך אדום. וא"כ מהו "עד שבאו". ומזה יש שרצה להוכיח שאין אדום בדרום א"י המערבית, אלא ממזרח לקו הירדן.

אך באמת זה ודאי אינו. ול"ק. הגע בעצמך, וכי רש"י בא כאן לסתור את מה שכתב בראש דבור זה, שאדום סמוכה למצרים ושוכנת במזרחה מול א"י המערבית? וכן את מש"כ להדיא ביהושע (טו א"ה) שאדום על פני כל דרום שבט יהודה, שלא נחל כלל ממזרח לירדן? אלא ע"כ שרש"י קצר בזה, ו"עד שבאו לדרומה של אדום", היינו עד שבאו לאותו דרומה של אדום שכבר היו רשאים לבקשו¹⁴. ושם היא קדש מדבר צין (מי מריבה), אליבא דרש"י. ודבריו מובנים היטב. (מכאן גם שורש לתירוץ קו' הגר"א ביהושע על רש"י בדבר "קדש" כמשי"ת לקמן).

והראי, ולטעמך מי שפיר? מי גילה רו זה לרש"י, שמיד בתחילת מערבה של אדום כבר שלח משה אל מלך אדום שיעבירם דרך ארצו. דילמא הדרך לצפון היא כברת דרך אחרי תחילת ארץ אדום? ורק אז שלח. וא"כ למה כ' רש"י "עד שבאו", שלדברך משמע מיד בתחילת ארץ אדום. ועוד דא"כ "עד שהגיעו" הו' ל' למימר. אלא ודאי כמשנ"ת.

אם לא די בכך, הלא ל' רש"י מוכיח איפכא ממש! אם אין ארץ אדום אלא ממזרח הירדן, מהו " לעבור דרך ארצו ולהכנס לארץ דרך רחבה" דקאמר רש"י. וכי דרך רחבה היא זו? הרי איפכא ממש הוא. לטעמך, הלא ארץ אדום רצועה צרה ממערב למזרח, בין קו הירדן ובין ארץ מואב. ארכה הוא מדרום לצפון דוקא (כ-160 ק"מ), עד ים המלח. ו אין לך "דרך ארכה" גדולה מזו! מי הכריח את רש"י להוסיף המלים "דרך רחבה" שהוא כלפי לייא, ולא הסתפק במה שכבר כתב "דרך ארצו"? אלא ודאי הם הם הדברים. ארץ אדום נמשכת למערב. ולשיטת רש"י "עד מצרים. לפיכך ודאי נקרא מעבר זה מדרום לצפון עד הר האמורי "דרך רחבה".

הפשט שנתפרש לעיל בל' רש"י "עד שבאו לדרומה של אדום" (כי היכי דלא יסתרו דברי רש"י אהרדי), אינו דוחק. דהנה יש לשים לב שרש"י דילג כאן ונקט רק הפרטים הצריכים לעניינינו ממש. רש"י דילג בכוונה על כל המסעות שמקריעת ים סוף, עד חורב והר סיני שהוא בדרום חצי האי סיני. גם על המסע מדרום לצפון, מחורב עד קדש ברנע, ועל הזרתם לאחור מקדש ברנע עד דרום ארץ אדום. כמ"כ דילג על כל תנועתם משך ארבעים שנה. רש"י לא תיאר כאן אלא מה שנוגע לנקודה שבא לבאר, כוון מסעם העיקרי לא"י ממערב למזרח כמדבר שמדרום לארץ אדום ומואב, ופניתם צפונה בסוף הארבעים שנה, ממזרח למואב וכו'. וזאת כדי להקל עלינו הבנת המשך דבריו, לענין מה שבא לבאר כאן. ודוק.

14 ומזה שרצה מי שרצה להוכיח שאין אדום בצד א"י המערבית, דאילו כן, מיד כשחזרו מקדש ברנע לדרום ופנו לילך מזרחה כמדבר שברום אדום, למה המתנו מלבקש מלך אדום להעבירם לתוך א"י (המערבית) עד שהגיעו מול קצה המזרח של א"י? בורכתא היא וכפירה בהיות משה רבנו עבד נאמן. הרי כבר נגזרה גזירת ארבעים שנה כמדבר. ובפירוש נצטוו "לסבוב את ארץ אדום". וכל' רש"י: "חסבכו את הר שעיר כל דרומה מן המערב למזרח". וכי תעלה על דעתך שימרוד מרע"ה ח"ו בצווי ה' לסובב את כל ארץ אדום ממערב למזרח וישלח מלאכים אל מלך אדום בדבר זה? אלא ודאי רק כבלות השנים שכבר נגמרו להקיף את דרום אדום שנגנז א"י המערבית ובאו לקדש, שם בקשו ממלך אדום להעבירם דרך מזרח ארצו, שלא יודקקו לרשות מלך מואב בזה, או להקיף גם אותו, שאכן לבסוף הוצרכו להקיף גם דרום ומזרח של מואב.

(ג) בסיום דבריו אלו כ' רש"י: "נמצא שארץ כנען שבעבר הירדן למערב, היה מקצוע דרומית מזרחית שלה אצל אדום". משמע שכל אריכות דברי רש"י דג' ארצות, מעיקרא אינו אלא להוכיח נקודה זו, דמקצוע דרומית מזרחית של א"י המערבית, ארץ תשעה הממות, הי' זה אצל אדום. והשתא אילו ארץ אדום רק מעבר לקו מזרחה של א"י, אין הכנה לדבריו. וכי מתוך ש"וכבשו את ארץ סיחון ועוג שהיו בצפונה של ארץ מואב וקרבו עד הירדן, והוא כנגד מקצוע צפונית מערבית של ארץ מואב", "נמצא" "שארץ כנען שבעבר הירדן למערב, היה מקצוע דרומית מזרחית שלה אצל אדום"? איך "נמצא" זה מכאן? ועוד, הלא פלא הוא, לצורך אותו "נמצא", שמקצוע דרומית מזרחית של א"י צד מזרח שלה הוא ע"י אדום, מה צורך יש בכל סיפור הדברים הארוך דג' ארצות וכו' מתחילת יציאתם ממצרים.

אלא יש לשים לב ללשון רש"י שכ' "מקצוע דרומית מזרחית" של א"י, ולא "מזרחית דרומית". והיינו, מכיון שנא' "והי' לכם פאת נגב הממדבר צין ע"י אדום", ורש"י פירש "פאת נגב", "רוח דרומית אשר מן המזרח למערב". בא עכשיו לפרש מהו "על ידי אדום" המוזכר בפסוק, ומבאר לנו איך א"י צמודה לארץ אדום ב"רוח דרומית" (כולה), וזה נכלל ב"ע"י אדום". (וכדלקמן בדברי הכפתו"פ כפ' י' (עמ' רמא בהוצאת י"ם תרנ"ז), שאחר שמעתיק שם דברי רש"י דג' ארצות" הנ"ל, ומסכים עמו ומבארו, כ': "נמצא קרן מזרחי דרומי של א"י הוא בקרן מזרחי צפוני של ארץ אדום".

מעתה מובנים דברי רש"י היטב ככל אריכות דבריו. "ונמצא" שאמר רש"י, אינו מוסב רק על סיום הסיפור בכבוש ארץ סיחון ועוג עד הירדן בצפון מערב של מואב. אלא על כל מה שכ' ותיאר פרשת הילוכם ממערב למזרח לאורך דרום אדום, ובקשתם ממלך אדום לעבור לא"י דרך ארצו, והמשך הליכתם עד עברם את הירדן. שמכל זה "נמצא" ברור, שרוח דרומי מן המערב עד מקצוע דרומית מזרחית של א"י (המערבית), הוא אצל אדום ממש. ולאחר שביאר זה, בא לבאר איך המקצוע דרומית מזרחית אצל אדום.

דהנה גבול דרום של א"י שמעבר לירדן מזרחה, אינו אצל אדום אלא אצל מואב (כדלקמן). שהרי א"י המזרחית אינה נמשכת לדרום כמו זו המערבית, גבולה הדרומי של א"י המזרחית הוא נחל ארנון. וכ' הכפתו"פ (פ' מ"ז (עמ' תר"ל בהוצאת י"ם תרנ"ז) ובעוד מקומות), שהוא "ואדי אל מוג'יב". נחל זה ידוע גם כיום, ומופיע על המפות. מקומו של נחל ארנון זה "בקו ישר" כ חמשה ק"מ דרומית דרומית לחברון¹⁵. משא"כ א"י המערבית נמשכת לדרום יותר, עד קצה ים המלח. מכאן ולדרום הוא אדום שבמדבר צין, כדמשמע מרש"י, וזהו ל' הכפתו"פ שהבאתי לעיל, "נמצא קרן מזרחי דרומי של א"י (=המערבית, כדמוכח. וראה לקמן פ"ד אות ו), הוא בקרן מזרחי צפוני של ארץ אדום".

וא"כ לאחר שעברו בני"י את הירדן ממזרח למערב, וכל' רש"י, הוא "כנגד מקצוע צפונית מערבית של ארץ מואב", (פ' מקום עברם את הירדן צפונית הרבה יותר, כי כבשו עד היבק, הנה בקו צפון-דרום, הוא מול מקצוע

15 במקום אחר (פ' מ"ז עמ' תרל"ט) כ' הכפתו"פ שהוא נגד באר שבע. ובהכרח אין כוונתו מול כ"ש ממש בקו מזרח מערב אלא באלכסון לדרום. כי "ואדי אל מוג'יב" הוא כנ"ל כ-5 ק"מ דרומית לחברון, (ראה המפות המצויות). ולפלא שהמהדיר החכם א.מ. לונין, לא העיר שם דבר.

צפונית מערבית של ארץ מואב - בנחל ארנון), נשים פנינו ממעברות הירדן דרומה, לאורך ים המלח. הנה ממזרח לנו, מנחל ארנון עד קצה דרום ים המלח, היא ארץ מואב ורק לבסוף היא ארץ אדום. "נמצא" איפוא, שמקצוע דרומית מזרחית של א"י המערבית היא אצל אדום ממש. ברור שזה הפשט בדברי רש"י.

כמה מדויק ומתאים כל זה עם דברי רש"י בירמ' (מ"ט ז) שהובאו לעיל פסקה 6. ועי"ש,

ד. מדברי הכפתו"פ (בתחילת פ' י"א) מוכח ומדויק מאד שכך פירש בדברי רש"י. לאחר שהעתיק דברי רש"י דג' ארצות והסכים עמו לגמרי, כ': "הרי יש לנו שמקצוע מזרחי דרומי של א"י הוא ים המלח כלומר ימה של סדום, שכן כתוב; והי' לכם פאת נגב ממדבר צין על ידי אדום והי' לכם גבול נגב מקצה ים המלח קרמה. ופי' על ידי אדום, אצל מקום אדום כמו על יד הירדן". וכ' עוד כנז"ל, (בפ' י' עמ' רמא בהוצ' י"ם תרנ"ז) וז"ל: "נמצא קרן מזרחי דרומי של א"י הוא בקרן מזרחי צפוני של ארץ אדום". ועוד כ' (פ' מ"ז הוצאת ירושלים תרנ"ז בעמ' תרל"א) וז"ל: "דע, כי לדרום א"י (=מתוך מה שאמר לעיל פ"י מוכח דהיינו בקצה מזרחי של אדום), יש ארץ רחבת ידים וקורין לה הישמעאלים "באלאד אל שובאק" והוא ארץ אדום ואורך הארץ מדרום לצפון כמו ארבעה ימים כו' ". ומה שאמר כאן לדרום א"י, ע"כ א"י המערבית היא, כדמוכח בדבריו מני' וכי'. הנה מכל זה בהכרח כמו שני לעיל ברש"י ודוק.

ה. כדי "להמלט" מראיות חותכות, יש שהמציאו מעצמם המצאה חדשה ללא שום מקור, וכתבו "חידושם" זה בפשיטות גמורה המטעה את הקורא, כאילו הוא דבר ידוע ומקובל, שיש חילוק בין "הר שעיר" ובין "אדום". וכאילו בזמן יציאת מצרים היה כל שטח זה שייך למואב, ורק בתקופה מאוחרת כבשו במי אדום כל שטח זה מהם, ובדרום עד ים סוף (אילת) ובסביבו. בימי דוד ושלמה כבר היה שטח זה שייך לבני אדום. אין להאריך בסתירת דבריהם. כבר הוכח והודגש לעיל ברור כשמש שזה אינו אמת. אלא גם בזמן יצ"מ הי' כל זה "הר שעיר - ארץ אדום", ושני אלו חד הם.

הדרך מחורב לקדש ברנע.

ו. הנה לאחר כל זה, יש להתבונן במה שב' רש"י והספורנו והרמב"ן שנו"ל פ"א, שהדרך הכי קצרה מחורב לקדש ברנע היא דרך הר שעיר, אמנם הם לא הלכו בדרך זו אלא דרך המדבר הגדול והנורא. דהשתא, מכיון שארץ אדום נמשכת לדרום א"י במערב עד סמוך לים סוף (כדמוכח מקראי הנ"ל), כלומר עד אילת של מינו(בערך), א"כ לכאן קשה איך זה שהדרך הקצרה מחורב לקדש ברנע היא דרך הר שעיר? ראה מפה לקמן.

אמנם הדרכים מדרום לצפון המסומנות במפות, הן לאורך לשון ים סוף. אפי' אם נקבל הנחה זו שכך הי' גם בזמן יצ"מ בגלל הטופוגרפי, קשה. אם גבול הר שעיר במערב, הוא ממש ע"י הלשון המזרחי של ים סוף, א"כ לכאורה הדרך הכי קצרה לקדש ברנע אין לה לחצות את הר שעיר. יש להמשיך ישר צפונה (באלכסון למזרח כדלקמן), וכך נגיע הישר לקדש ברנע. ואם נפשך לומר ד"דרך קצרה" יתפרש מצד קלות ונוחיות הדרך ולא מצד המרחק, הוא דוחק.

אלא בהכרח הפשט באחד משלשה אופנים:

1. כדמשמע מרש"י. דהנה אע"פ שמהאמור בפירושו בתורה מוכח רק שאדום שנמשך למערב עד אילת ועציון גבר, כמו שנא' ונפן מאת אחינו בני שעיר מאילת ומעציון גבר וכו'. הנה מרש"י (דלעיל מס' 10) ודאי משמע דארץ אדום נמשך למערב יותר. דכ' רש"י: "גבול יהודא לדרומה של ארץ ישראל, וארץ אדום גבולו לדרום על פני כולו". נמצא שהר שעיר נמשך למערב יותר מקצה לשון ים סוף. לפי"ז מובן שכדי להגיע לקדש ברנע שבקצה צפון הר שעיר, הדרך הקצרה היא הישר דרך הר שעיר. והם לא הלכו דרך שם אלא עקפו את ארץ אדום והלכו ממערבו, שהוא מול קצה המערב של א"י.

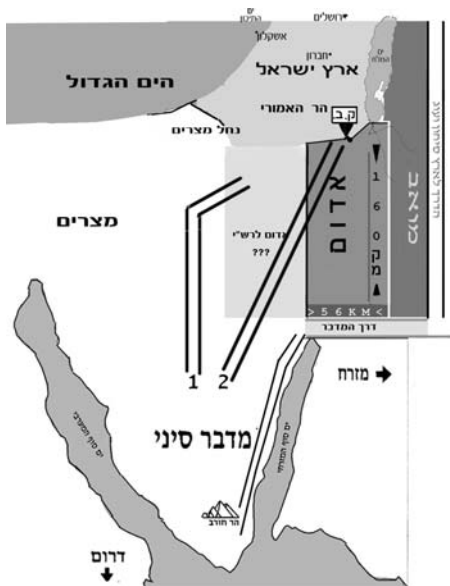
(זהו שסימנתי על המפה החלק הנוסף של אדום, בצבע כהה יותר, מערבית ללשון ים המלח המזרחי, וסימנתי גבולו למערב בסימן.)

ולחעיר שהדרכים לקדש ברנע שציינתי, אין זה אלא בדרך סכימטית להתמצאות בלבד, עפ"י הדרכים הרשומות במפות המצויינות, אך בודאי לא לקבוע היכן הלכו באמת. דמנלן.

2. עוד דרך יש להבנת הדבר, אך קודם עלינו להכיר את שמה ארץ אדום הודאית, כמו שיוכח כל פרט בזה בעז"ה:

(א). ארץ אדום, (מול ארץ ישראל המערבית), שלמזרחה שוכנת ארץ מואב, קרן מזרחה צפון שלה, היא כמזרח דרום של א"י, בקצה ים המלח קדמה. משם נמשכת לדרום כ- 160 ק"מ. דהיינו עד הנקודה המקבילה לקצהו של לשון ים סוף - עקבה ואילת.

ומינה אמינא לה: דעל מה שכתב רש"י "נמצא שארץ כנען שבעבר הירדן למערב, היה מקצוע דרומית



מזרחית שלה אצל אדום, כי הכפתו"פ (בפ' י', בהוצ' י-ם תרנ"ז עמ' רמא), בפירושו: "נמצא קרן מזרחי דרומי של א"י (המערבית כדמוכח, וראה לקמן פ"ד אות ו') הוא בקרן מזרחי צפוני של ארץ אדום". ועד היכן נמשך ארץ אדום לדרום? הנה הכפתו"פ כ', (כנו"ל, פ' מ"ז הוצאת ירושלים תרנ"ז בעמ' תרל"א) וז"ל: "דע, כי לדרום א"י (=בקצה מזרחה), יש ארץ רחבת ידיים וקורין לה הישמעאלים "באלאד אל שובאק" והוא ארץ אדום ואורך הארץ מדרום לצפון כמו ארבעה ימים כו". ודרך ארבעה ימים הלא הוא לערך 160 ק"מ, כנודע. (מהלך ד' ימים = 40 פרסאות X 4 מיל (שהוא כ" 1 ק"מ) = 160)

צא ומודד מקצה ים המלח ולדרום עד נקודה שמול עקבה שבקצה הלשון המזרחי של ים סוף, (בכו אירי) ותמצא שהוא כ 160 ק"מ, לא יותר. ומכיון שכפשוט אין למדוד

בקו אוירי אלא מהלך ד' ימים בדרך המוליכה, הרי שבקו אוירי הוא פחות ממאה וששים ק"מ. נמצא מדרום לאדום (הר שעיר) עד לשון ים סוף, הוא מדבר העמים שבו הלכו ישראל בדרומה של אדום. וזהו שכ' רש"י (דברים א' מ'): "שהמדבר שהיו הולכים בו לדרומו של הר שעיר היה מפסיק בין ים סוף להר שעיר".

(ב). ממזרח למערב, נמשכת ארץ אדום (כמו שהוכח מהכתובים, לכה"פ) עד אילת ועציון גבר על חוף לשון ים סוף. צא ומרוד ותמצא שהוא כ" 56 ק"מ ממזרח למערב (ראה שרמוט -מפה). נמצא ברור שכל משבצת זו (לכד הדרך מדרום לאדום), היא ארץ אדום ודאי. (ולרש"י -כנ"ל נמשכת עוד למערב).

מעתה יובן שהדרך הקצרה מחורב לקדש ברנע היא ע"י חצית הר שעיר, מקצה לשון ים סוף באלכסון (של כ" 23 מעלות) לצפון מזרח עד קדש ברנע, ולא להקיף מסביב (אך כנ"ל לא בה הלכו).

דהנה דבר מפורש ממש, ש"קדש ברנע" שבדרום א"י, אינו משוך למערב אלא פחות מקו ירושלים, כדלקמן בסמוך. דהיינו פחות מ' 28 ק"מ למערב מים המלח. במפה ציינתי בר"ת "ק.ב.", לפי האפשרות המקסימלית למערב. [ראה ירושלים בראש המפה, ומתח קו ישר כלפי מטה].

רש"י מפורש ש"קדש ברנע" מזרחית לירושלים!

מינה אמינא לה, הנה ביהושע (טו כ"ג) בתיאור גבול דרום יהודה שנחלו בדרום א"י, כתיב: "יהי להם גבול מנגב מקצה ים המלח וגו' ועבר צנה ועלה מנגב לקדש ברנע וגו'". ופי' רש"י על פסוק זה דהיינו על קדש ברנע ג' 90. והוא מן הגמ' דזכחים כנ"ל): "ועלה - כל מה שהוא עולה מן המזרח לצד ירושלים הוא עולה, ומירושלים ואילך הוא יורד". כלומר, בקו מזרח מערב, כל מקום שהוא מזרחית לירושלים שייך בו לשון "ועלה". משא"כ אם הוא מערבית לירושלים יאמר בו "יורד". ומכיון שבין הרי נמצא ברור ללא צל של ספק, שקדש ברנע שנא' אצלו "ועלה", אינו משוך למערב יותר מהקו שמול ירושלים. ירושלים היא כ' 28 ק"מ מערבית לים המלח וא"כ הרי ברור כשמש שקדש ברנע אינו מרוחק מקו מזרח ים המלח לצד מערב, 28 ק"מ. (כאמור, אורך הקו (אוירי) מים המלח למערב הוא 56 ק"מ). לפיכך סימנתי במפה את קדש ברנע במקום זה (בערך). עד כמה נמשך ק.ב. לצד דרום יתבאר לקמן פ"ו.

לפי דברי רש"י אלו, בהכרח דמה שכ' רש"י שבקדש ברנע אמר להם, "אילו לא חטאו היו עוברים דרך הר שעיר ליכנס לארץ מן דרומו לצפוננו", שכדברי מהר"ל היינו ממערב הר שעיר כנז"ל, הנה בסוף צפון דרכם (בצפון אדום), עדיין הי' להם ללכת מזרחה עד קדש ברנע. דאל"כ יסתרו דברי רש"י אהרדי. ומה שלא הזכיר רש"י לזה שם - ל"ק, רש"י הרי לא בא שם לציין מקום קדש ברנע, אלא את עיקר דרך הילוכם, איך שע"י חזירתם מקדש ברנע סבבו כל ארץ אדום. לפרט זה נוגע בעיקר כוון צפון-דרום.

איך שלא נפרש את דרך הילוכם, סו"ס באו עד ק.ב. ושם מקומה ללא ספק אליבא דרש"י, א"כ בהכרח או שפנו ועלו מזרחה (ראה במפה הדרך המסומנת במס' 1, והזוית שבה) או שהלכו באלכסון הנוטה למזרח (ראה במפה הדרך המסומנת במס' 2). (אך למותר להדגיש ששרטוט הדרכים במפה לא בא לקבוע מסמרות היכן היתה דרכם, אלא כאילוטרציה להתמצאות והבנת האפשרויות).

למה הלכו המרגלים בא"י תחילה ממזרח למערב

(ג) רק עפ"י מה שנתברר בקביעת מקום ק.ב. ממזרח למערב, יובן היטב מה שקשה לכאן במש"כ רש"י שהילוך המרגלים בא"י הי' כמין גא"ם, שהלכו כל א"י על פני דרומה ממזרח למערב ואח"כ מדרום לצפון. דלכאן תמוה, למה הלכו כביאתם מקדש ברנע, ממזרח למערב ולא ממערב למזרח? אבל השתא מובן שפיר. מכיון שמקדש ברנע עד גבול מזרחה של א"י הוא מהלוך כחצי יום בלבד, ולמערב הרבה יותר. מעתה אין פלא שקודם כל עלו מקדש ברנע מזרחה עד גבול המזרח בין אם הילוכם זה היה בתוך גבול א"י או מחוצה לה. ובאמת כך מסתבר יותר, דבזה דוקא יובן ל' רש"י בשילוח המרגלים, ששילחם לילך ב"דרך העולה לא"י", ולכאן מהי הדרך העולה לא"י והלא קדש ברנע ממש על הגבול, אך לפי זה ניחא. מכיון שנצטוו לרגל ממזרח למערב, הלכו בתחום אדום ע"י הגבול בדרך העולה לא"י במזרחה, ומשם ריגלו למערב עד הים ואח"כ פנו והלכו צפונה על פני כל א"י. [משא"כ לפי מה שצייר ה"אדמת קודש" במפתו (המצולמת לקמן), שקדש ברנע בקצה דרום מערב א"י, תימה גדולה היא ברש"י, דלדבריו ע"כ הלכו קודם כל כל הדרום ממערב למזרח].

3. עוד אופן אפ"ל ברוחק, אך לא לשי' רש"י, דמה שאדום מניע במערב עד לשון ים סוף, אילת ועציון גבר (לכה"פ), זהו רק בשטח צד דרומי של ארץ אדום ולא בכל רחבה. אולי בצפון ארץ אדום מסתיים גבולם ע"י קדש ברנע, שהוא כנ"ל מזרחית הרבה. והדרך לקדש ברנע הרי בכל אופן א"א שהולכת ממש מצפון לדרום ביושר, אלא ע"כ נוטה מעט למזרח עד הנקודה דקדש ברנע שביאר רש"י מקומה. [ראה מפה, הדרך המסומנת במס' 2]. אך כאמור לרש"י ודאי א"א לומר כן. שהרי רש"י כ' שאדום היא הגבול של א"י "כל דרומו". נמצא שעל פני כל אורך גבול הדרומי של א"י עד מערבה, אדום סמוכה לה ממש.

4. עוד פירוש פשוט י"ל אלא שגם הוא לא לשי' רש"י. והוא, דגם "דרך הר שעיר" אין פירושו הדרך החוצה את הר שעיר, אלא הדרך המובילה להר שעיר. ממש כמו פ"י "דרך הר האמורי" שנת' בפ"א. לפי זה הרי יתבאר בפשיטות ממש. "אין לך דרך קצרה" לקדש ברנע כאותה הדרך הנקראת "דרך הר שעיר". דרך זו הולכת לאורך לשון הים, כמו שכיום היא הדרך "של עוברי דרכים" עד קצה לשון ים סוף, שהוא מול דרום מערב של הר שעיר. זו הרי הדרך הקצרה מפני סיבות טופוגרפיות שונות. אמנם הקב"ה הולכים לא בדרך שעיר אלא אי שם במרכז סיני, בדרך פתלתלה כוונן אל הר האמורי מערבית הרבה ל"דרך הר שעיר". (למה הולכים השי"ת "דרך הר האמורי" ולא "דרך הר שעיר" אין זה מעניינינו לחקור כמובן). והיינו דאמר קרא: דרך "המדבר הגדול והנורא".

איזה מן הפירושים נכון יותר, הבוחר יבחר.

אילת ועציון גבר

ז. מכיון שהוכח מהפסוקים ומרש"י ויתר המפרשים ש"ים סוף" הוא בדרומה של אדום כנ"ל. (וא"א לפרשו אלא על לשון ים סוף כמובן). ומכיון שהנקודה הכי מזרחית של ים סוף, הוא קצה לשון ים סוף המגיע לאילת ועקבה של ימינו, לפי"ז נמצא בהכרח שמה שנא' בתורה "ונפן מאת אחינו בני שעיר מאילת ומעציון גבר", היינו

במקום זה.

אגב, מתוך כך מוכח ש"אילת" ועציון גבר" הם אכן בערך במקומה של אילת ועקבה של ימינו.

- ד -

מקצוע מזרחית דרומית של ארץ ישראל (המערבית).

"מקצה ים המלח" ו"מדבר צין ע"י אדום" – שני מקומות?

א. אמר קרא: (במדבר לד ג'ד) "והיה לכם פאת נגב ממדבר צין על ידי אדום והיה לכם גבול נגב מקצה ים המלח קדמה וגר",

הא פשיטא, ד"מדבר צין על ידי אדום" ו"מקצה ים המלח", א"א לומר ששני המקומות הללו מופלגים הם זה מזה בקו המזרחי. שהרי גבול דרומי ע"כ פונה ממזרח למערב וא"א שיהיה תחילתו משני מקומות. אך לכאן צ"ב שמא יש שם איזה אלכסון? או שמא יש איזה חילוק בין "פאת נגב" ובין "גבול נגב"? (יש שהעלו סברא רחוקה זו, כדי להפליג את גבול הדרום הרבה דרומית לקצה ים המלח).

והנה, הל' "פאת נגב" יכול להתפרש בב' אופנים. יש מקומות בתורה ש"פאת" היינו קרן זווית, כמו בפ' תרומה, "פאת השלחן". ופעמים הכונה צד פלוני, כמו במשכן "ולפאת צפון" עשרים קרשים. אולם כאן פירש רש"י להדיא: "פאת נגב - רוח דרומית אשר מן המזרח למערב". כלומר, אין המדובר בקרן זווית כל שהיא, אלא בקו לאורך הדרום. וכן הוא בתרגום אונקלוס "ויהי לכוון רוח דרומא ממדברא דצין וכו' ובתרגום יונתן "ויהיו לכוון תחום דרומא וכו'". ברור איפוא שאין המדובר כאן אלא בנקודה אחת שממנה מתחיל קו דרומי ממזרח למערב (גם אם יש בו אח"כ יציאות של אלכסון כלפי דרום). ברור שקו זה מתחיל מ"מדבר צין ע"י אדום", שהוא "מקצה ים המלח קדמה".

ב. רש"י מדגיש בפירושו בכמה מקומות, ש"מדבר צין ע"י אדום" ו"מקצה ים המלח" - דא ודא אחת היא, ואין כאן אלא נקודה אחת של מוצא הגבול למערב. בפרשתנו כ' רש"י: "מדבר צין אשר אצל אדום מתחלת מקצוע דרומית מזרחית של ארץ תשעה המטות". ופי' המלה "מקצוע" לית מאן דפליג שהיא פינה דרומית מזרחית. בספר יהושע הרגיש רש"י פעמיים, שזה עצמו הוא מה שנא' בתורה שקצה ים המלח הוא מקצוע דרומית מזרחית. האחת (שם ט"ו א'): "ויהי להם גבול נגב מקצה ים המלח מן הלשון הפנה נגבה". ופירש"י: "מקצה ים המלח" הוא מקצוע דרומית מזרחית של א"י באלה מסעי. " והשנית (שם ט"ז ה'): "וגבול קדמה ים המלח עד קצה הירדן וגבול לפאת צפונה מלשון הים מקצה הירדן". ופרש"י: "ים המלח" שהוא מקצוע דרומית מזרחית לארץ באלה מסעי". בשני המקומות טרח רש"י להודיענו שמה שכותב שים המלח הוא מקצוע דרומית מזרחית, כך הוא "בוואלה מסעי". וכל כך למה? להוציא משעות!

וא"כ על כרחך בלא ספק כלל, אשר "מדבר צין אשר אצל אדום" ששם "מקצוע דרומית מזרחית של ארץ

תשעה המטות" ו-"מקצה ים המלח" הוא מקצוע דרומית מזרחית של א"י, דא ודא אחת ממש היא. החוט הפונה ממזרח למערב, ממזרח לדרום - מדבר צין אשר אצל אדום, וממזרח לצפון - קצה ים המלח קדמה.

מכאן, שכל הבא למתוח את קו הגבול הדרומי, מנקודה דרומית הרחק מקצה ים המלח, אינו אלא טועה ומתעה. דאם כדבריו, נמצא שמים המלח ולדרום עדיין הוא המשך גבול מזרח. ודבריו נסתרים בהחלט מן הכתובים ומדברי רש"י הנ"ל שמקצה ים המלח היא "פאת נגב" - רוח דרומית אשר מן המזרח למערב.

למה הוזכרו בתורה שתי נקודות לתחילת גבול דרום?

ג. וא"ת א"כ לאיזה צורך הזכירה התורה גם "וחי לכם גבול נגב" מקצה ים המלח קדמה" וגם "מדבר צין על ידי אדום", ומה בא זה להורות? תריין, משום דמדבר צין הוא שטח ולא נקודה, כיארה התורה גם באופן



של נקודה, מקצה ים המלח. אמנם אין די בכך. דא"כ "מדבר צין ע"י אדום" למה לוי? "ל דהא גופא קמ"ל קרא דמקצה ים המלח קדמה ולדרום, הוא גבול אדום שנאסר עלינו לכבשו ולהתגר בו מלחמה.

דהנה כבר הוזכר לעיל שה"כפתור ופרח" ציין שבדרום מואב¹⁶ (ממזרח לקו הירדן), יש שם ארץ אדום. וז"ל: כפ' מ"ז (עמ' תרל"א בהוצאת ים תרנ"ז) כ': דע, כי לדרום א"י (=בממלכת ירדן של היום), יש ארץ רחבת ידיים וקורין לה הישמעאלים "באלאד אל שובאק" והוא ארץ אדום. ואורך הארץ מדרום לצפון כמו ארבעה ימים כו, ואל צפון ארץ זו היא ארץ מואב עד וארצו קורין לו "אל קאראק" וכו, ואל צפון עד כמו יום ימצא נחל ארנון כו' (ולעיל מיני' שם כ' שהוא "ואדי אל מוגיב") ואל

שפתו הצפונית הוא ערער קרוב אל היושר כדרך יום ותמצא חשבון עיר סיחון וקורין לו "חסבאן" וכו' (בעמ' ש"ט הוסיף: "תלך מחשבון אל דיבון כחצי יום, וקורין לו "דיבאן") לצפון חשבון כמו יום, תמצא נחל יבוק וקורין לו "ואדי אל זאראקא". עכ"ל. ובהערות בשוה"ג כבר כ' המהדיר, החכם א.מ. לונץ שהמקומות "שובאק" ו"אל קאראק" ו"חסבאן" ו"ואדי אל זאראקא" וכן "ואדי אל מוגיב", כל אלו ידועים בשמותיהם עד היום. ואכן מופיעים הם על המפות של זמננו¹⁷.

16 וגם במערכה של מואב. כמו שכ' רש"י והכפתור"פ בעצמו, כמו שיובא לקמן. אלא כונתו שמואב נמשך לצפון יותר מאדום. וראה לקמן בהמשך.

17 להשלמת התמונה בדברי הכפתור"פ אודות עבר הירדן המזרחית. כדי להתמצא יותר, הנה המרחקים בין המקומות בק"מ: 1. משפך הארנון (ואדי אל מוגיב) - נהשפך הוא יותר בצפון קצת מאורך הנחל] עד לקצה דרום של ים המלח הוא 45 ק"מ. 2. משפך הארנון לדרום, עד "קאראק" (של מואב) כ-30 ק"מ. 3. מהעיר "קאראק" עד העיר "שובאק" שכיום, כ-78 ק"מ. 4. מקצה ים המלח עד קו רוחב עקבה כ-160 ק"מ.

עפ"י דבריו נמצא, שהר שעיר-ארץ אדום נמשך מן המערב (עכ"פ מלשון ים סוף - "אילת ועציון גבר"), עד ממזרח לקו הירדן, ורק שם מתחיל ארץ מואב. אולם הרי כ' שצפונית לזה הוא מארץ מואב. נמצא איפוא ברור כמוש"כ בביאור הגר"א (יהושע טו א), שמואב מקפת את אדום מב' רוחות. גם ממזרח וגם מצפונה כעין דל"ת (ראה מפה-שרטוט).

והגם שהגר"א שם להדיא חולק על רש"י בדבר מקום קדש בארץ אדום, פרט זה מוכרח גם מדברי רש"י. שהרי רש"י כ' (במדבר לג ד - הובא לעיל): "וכשכלו את מזרחה (=של מואב), מצאו את ארץ סיחון ועוג שהיו יושבין במזרחה של ארץ כנען והירדן מפסיק ביניהם וכו'. וכבשו את ארץ סיחון ועוג שהיו בצפונה של ארץ מואב וקרבו עד הירדן והוא כנגד מקצוע צפונית מערבית של ארץ מואב", עכ"ל. הרי שסיחון ועוג בצפונה של ארץ מואב בלבד. שהרי לא זכר שהם גם בצפון של אדום (מערבית למואב). ועוד ועיקר, שסיים: "וקרבו עד הירדן והוא כנגד מקצוע צפונית מערבית של ארץ מואב". ש"מ ברור שבהליכתם מערבה עד הירדן לא פגעו בצפון אדום כלל. והיינו ע"כ כמוש"כ הכפתו"פ והגר"א, שאדום שממזרח לירדן מוקפת ע"י מואב גם בצפון¹⁸.

גבול הצפון של אדום

אמנם, היכן הוא הגבול הצפוני של אדום ממזרח לירדן, שמשם מקיפו מואב מצפון? זה מגלה לנו הפסוק, "מקצה ים המלח קדמה" (=מזרחה של הים), מכאן ולדרום הוא אדום. אבל מכאן ולצפון היא של מואב. מכאן מקיפו מואב גם מצפון. כלומר, גבול הצפון של אדום, שזה ממש ממערב לירדן וממזרחו.

וראה כמה ביאור זה מדויק מאד עם חשבוננו של הכפתו"פ הנ"ל. ארץ אדום מן הדרום לצפון, שכ' הכפתו"פ שהוא מהלך ארבעה ימים, היינו כ-160 ק"מ, כפי שכבר הזכרתי גם החשבון לעיל. ואכן זהו ממש המרחק מקו אילת ועקבה בדרום, עד קצהו הדרומי של ים המלח. שם גבול הצפון של אדום בין ממערב לירדן בין ממזרחו, שם מתחיל גבול הדרום של א"י המערבית.

קרן מערבי דרומי של מואב אצל מזרח דרום א"י?

ד. תא חזי עוד כמה מוכרח כל זה. כתב הכפתו"פ בפ' י' (עמ' רמא בהוצאה הנ"ל) וז"ל: "נמצא קרן מזרחי דרומי של א"י הוא בקרן מזרחי צפוני של ארץ אדום. ואצל זה הקרן ג"כ הוא קרן מערבי צפוני (זהו טעות הדפוס וצ"ל מערבי דרומי, כמובו ופשוט). של ארץ מואב וכו'".

ולכאור' תימה, הרי הוא מפרט (בפמ"ז כנ"ל) את חבל ארץ אדום שממזרח לקו הירדן, ש"באלאד אל שובאק" הוא

18 ולהעיר מל' תרגום יונתן (במדבר לד יא-יב), גבי גבול קדמה, דלכאור' משמע דלית ליה הכי. שע"פ "זיורד הגבול משפם הרבלה מקדם לעין וכו' והיו תוצאותיו ים המלח וגו'." תיאר את הגבול הזיורד מצפון לדרום יותר ממה שנא' בפירוש בפסוק, ופירש הקפת כל נחלת ב' השבטים ומחצה שממזרח לירדן, (עד שהורג צפונה) אל כתף ים כנרת לתאר גבול א"י המערבית) וז"ל: "ומטור תלגא ירות תחומא לעיני ומעיני ירות תחומא ויסב משריא מישר נחלא ארנונא וייתי למדברא דציני מור פרולא מי מצותא אכלו ודמוכא סמך לגניסת כרך מלכותא דאדומאי אחסנת שבט ראובן וגד ופלגות שבט מנשה וכו'." עיי"ש, וצ"ע.

ארץ אדום וכו'. א"כ הרי לכאורה גבול מזרחי של אדום, מזרחית יותר מקרן מזרחית דרומית של א"י המערבית. ואיך אמר כאן ששתי קרנות אלו בנקודה אחת הן, ועוד, הרי ארץ מואב מגיע בדרום עד דרום אדום. א"כ יתכן ש"ואצל זה הקרן ג"כ הוא קרן מערבי (צפוני) [דרומי] של ארץ מואב וכו'". וכי אין מואב דרומית לזה?

אלא ודאי שעל אותה קרן זוית של חבל ארץ מואב המקיף את אדום מצפון דיבר. אותו חלק של מואב שמצפוניו של אדום, תחלתו באותה נקודה של דרום מזרח א"י. זהו שכ' מפורשי: "וארץ מואב למורשא דקרנתא שבקרן מזרחי דרומי שלה". וזהו שבא להשמיענו שגם במזרח הירדן, גבול צפון של אדום, גבול דרום של א"י וגם גבול דרום של אותו חבל ארץ מואב המקיף את אדום מצפון, כל אלו בנקודה אחת ממש בדרום מזרח ים המלח, "מקצה ים המלח קדמה" - "ממדבר ציין על ידי אדום".

ה. בזה יומתק גם למה לא הסתפקה התורה באמירת "ממדבר ציין" והוצרכה להוסיף "ע"י אדום". והגם שהמדבר אינו מסתיים שם, אלא הולך ומתפשט עוד הרבה לצפון, כמו שכ' רש"י להדיא, דעל הפסוק בשופטים (יא כב): "ויירשו את כל גבול האמרי, מארנן ועד היבק ומן המדבר ועד הירדן" פירש"י: "ומן המדבר ועד הירדן מדברות היו שם לפני הירדן" וכנודע גם מן המציאות, אבל המצו"ד (יהושע טו ב) הלא כ': "מקצה ים המלח אשר עמד במזרחו של ארץ ישראל ומשם התחיל מדבר ציין"¹⁹, משמע שמקצה ים המלח ולצפון נשתנה שם המדבר, ואינו עוד "מדבר ציין". וא"כ הריא קושיא כנ"ל ל"ל "ע"י אדום"? אבל לפי משנ"ת אתי שפיר. דהא גופא בעי קרא לאשמעינן שממדבר ציין ולדרום, גם ממזרח לקו הירדן - גבול אדום הוא.

היכן קצה ים המלח?

(אולי עוד י"ל - על דרך צחות, שהתורה הקדימה רפואה. שמא יבואו ברבות הימים חוקרים - כמו שאבן כך אירע - וימציאו לחדש שים המלח נתקצר הרבה, נתנה התורה סימן נוסף "ממדבר ציין ע"י אדום", להודיע מקום קצה הים).

ו. אינני מתייחס בזה כלל עד היכן הי' נמשך ים המלח בדרום. זהו נושא שכבר דשו בו רבים וכבר הוכיחו היטב שדבר מופרך הוא לומר שנתפשט בעבר הרבה לדרום. ויש להוסיף, נחל מצרים יוכיח. שהרי הוא סוף גבול דרמן במערב. ודוק.

היוצא מכל האמור: ברור הוא כשמש, שמהקצה הדרומי במזרחו של ים המלח, פונה קו הגבול לצד מערב. על מהלך קו הגבול הדרומי ממזרח למערב, מעלה עקרבים, קדש ברנע ואילך, לקמן פ"ו.

19 אמנם לכאורה קשה על דברי המצו"ד. שהרי רש"י כ' בתהלים (כט ח) (והוא מדברי הגמרא שבת דף פמ.) "חמשה שמות נקראו לו. מדבר סיני, מדבר ציין, מדבר קדש, מדבר קדמות, מדבר פארן". נמצא שכל אחד מהשמות, בעצם כולל את כל המדבר. ומדברי רש"י ביהושע שאביא בפרק הבא אות ה', מוכח שגם צפונה עדיין נקרא המדבר בשם "מדבר ציין". ואולי י"ל שהמצו"ד יפרש דמה שאמרו בנמי שחמשה שמות נקראו למדבר, היינו דאף שבעצם הוא מדבר אחד הנמשך, חמשה שמות נקראו לחמשה חלקים מסוימים בו.

- ה -

מדבר-צין, "צין" ומעלה עקרבים.

א. כבר נת' אודות מדבר צין שבקצה דרום א"י, שנאמר (במדבר לד ג) "והיה לכם פאת נגב ממדבר צין על ידי אדום" ופירש"י- רוח דרומית אשר מן המזרח למערב. וכתוב (יהושע טו א) "אל גבול אדום מדבר צין נגבה מקצה תימן". וכן שמדבר צין הוא ע"י אדום. כל' רש"י, "ממדבר צין אשר אצל אדום מתחלת מקצוע דרומית מזרחית של ארץ תשעה הממות. וכו'".

מדבר צין בארץ או בחו"ל?

ב. מדבר צין גדול הוא מאד. חלקו בתחום א"י, חלקו בתחום אדום וחלקו מעבר לתחום אדום, הן לדרומה והן לצפונה כדמוכח להלן:

1. כבר נת' לעיל דמפשטוי דקרא "על ידי אדום" דייקא, משמע - וכן הובא מרש"י, שיש המשך למדבר גם בצפון אדום ממזרח לא"י, יהי שמו אשר יהי' (ראה לעיל הערה 16).

2. ממה שנא' בפ' שלח גבי המרגלים "ויעלו ויתורו את הארץ ממדבר צין עד רחוב לבא חמת" משמע שחלק ממדבר צין הוא בא"י. ד"מדבר צין" הוא בכלל "ויתורו את הארץ".

3. ממה שנא' (במדבר ל"ג לו) "ויסעו מעציון גבר ויהנו במדבר צין היא קדש", ברור שישנו למדבר צין בדרומה של אדום וחוצה. שהרי כל הילוכם זה הי' במדבר בדרומה של אדום, כמו שכ' רש"י בפירוש.

ג. ממה שנאמר "ונסב לכם הגבול מנגב למעלה עקרבים ועבר צינה וגו'", נמצא ש"מדבר צין" לחוד ו"צין" לחוד. שהרי "ועבר צינה" הוא ממערב למעלה עקרבים והוא בכלל מדבר צין. אלא ודאי ש"צין" הוא בתוך הגבול ולא כל מדבר צין.

דבר זה מפורש הוא בתרגום יונתן. ד"מדבר צין" (במדבר ל"ג לו. ושם לד ג-ד) תרגם "מדברא דציני טוור פרזלא". משא"כ "ועבר צינה" תרגם, ויעיבר לציני טוור פרזלא. כלומר, השם מדבר צין, "מדברא דציני טוור פרזלא", הוא ע"ש המקום "צין" - שמשמעותו ציני הר הברזל. "ציני טוור פרזלא".

ד. לשיטת רש"י מדבר צין כולו נושא גם את השם "מדבר קדש" או "מדבר קדש מי מריבה", ע"ש קדש מי מריבה שהיא במדבר צין מדרום לאדום. מעיקרא נקרא רק מדבר צין, ע"ש "ציני הר הברזל" שבתוכו דהיינו "צין". אמנם מאז המאורע דמי מריבה, נקרא המדבר גם על שם זה. שתי הוכחות לזה:

1. יהושע (א ד): "מן המדבר והלבנון וגו'", פרש"י: "מדבר קדש מדבר צין שע"י אדום שהי' במקצוע דרומית מזרחית וכו', כמש"כ והנה אנחנו בקדש".

2. בבמדבר (לד יא-יב) גבי גבול קדמה כתיב: "וירד הגבול משפם הרבלה מקדם לעין וכו' והיו תוצאותיו ים המלח וגו'." (שזהו שנא' "ממדבר צין על ידי אדום"), ותרגם יונתן: "ומטור תלגא יחות תחומא לעינן וכו' וייתי למדברא דציני טוור פרזלא מי מצותא אבלו וכו', ע"ש".

תימה בדברי רש"י ביהושע וביאורו

ה. עפ"י האמור יתבארו דברי רש"י במק"א בענין זה שלכא"ו קשים הם טובא. דהנה ביהושע (א ד), על הפסוק: "מן המדבר והלבנון וגו'", פרש"י: "מדבר קדש מדבר צין שע"י אדום שהי' במקצוע דרומית מזרחית וכו' ודרך שם נכנסו לארץ כמ"ש (במדבר כ) והנה אנחנו בקדש ומנין שהיה בדרומית מזרחית, שנא' והי' לכם פאת נגב ממדבר צין על ידי אדום וגו' (שם ל"ד)", עכ"ל. לכא"ו מש"כ "ודרך שם נכנסו לארץ כמ"ש והנה אנחנו בקדש" תמוהים. וכי אצל קדש זו נכנסו לארץ? הלא רש"י בעצמו פירש שקדש זו רחוקה היא מאד ממקום כניסתם לארץ. דבהיותם בקדש הוצרכו עדיין לסוב את אדום בדרומה עד סוף מזרחה וגם את דרום מואב עד סוף מזרחה, ורק שם פנו צפונה. ועוד, כניסתם לארץ (ממזרח למערב) הרי היתה דרך ארץ סיחון ועוג שהיא רחוקה הרבה לצפון אפי' "ממדבר צין ע"י אדום". (ראה חשבון המרחקים להכתתו"פ לעיל כ' הקודם).

אולם, לפי האמור לעיל יובן, דברי רש"י הלא מוסבים על הפסוק "מן המדבר". כונתו איפוא לכא"ו לנו איזהו "המדבר" (סתם) שבפסוק זה, וזהו שפירש, "הוא מדבר קדש-מדבר צין שע"י אדום". ואיה אותו מדבר - בהתייחס אל א"י? לזה כ' "שהי' במקצוע דרומית מזרחית" שלה. ומה שכ' "ודרך שם נכנסו לארץ", אין הפשט "דרך שם" - דרך אותו מקום במדבר, אלא "דרך שם" דרך מדבר זה. ומה שהזכיר את הפסוק ד'הנה אנחנו בקדש", לומר לך שכל זה בעצם מדבר אחד. דקדש הרי היא במדבר צין. שנא' (במדבר כ' א): "ויבואו בני ישראל כל העדה מדבר צין וישב העם בקדש". ואומר (במדבר לג לו) "ויסעו מעציון גבר ויחנו במדבר צין היא קדש". דמאחר שכבר ידענו שקדש היא במדבר צין, נדע איזהו המדבר שעליו מדובר בפסוק זה. אבל לא לציין מקומה של "קדש" בתוך מדבר צין בא רש"י כאן ביהושע. דמה ענין זה לכאן. ולמה לי הא, הרי זה כבר אמר לך רש"י בחומש היכן היא קדש זו, שרחוקה היא מאד ממקום כניסתם ממש לארץ. אלא ודאי "דרך שם נכנסו" היינו דרך מדבר זה. ומשמיענו שגם מקום כניסתם לארץ ממזרח למערב בארץ סיחון ועוג עד הירדן, גם זה עדיין בתחום מדבר צין. וזהו שכ' רש"י בשופטים (יא כב), על הפסוק "ויירשו את כל גבול האמרי מארנון ועד היבק ומן המדבר ועד הירדן", וז"ל: "ומן המדבר ועד הירדן מדברות היו שם לפני הירדן".

דבר זה מודגש בלשון רש"י שפתח וקרא המדבר הזה בשם "מדבר קדש" - מדבר צין, ולא מדבר צין סתם. ולמה? אלא כנ"ל. דמדבר זה ששמו הוסב גם ליקרא "מדבר קדש", ע"ש המאורע דמי מריבה כמבואר לעיל, "דרך שם", דרך מדבר זה עברו ונכנסו לארץ. וזהו שכ' "כמ"ש והנה אנחנו בקדש". וכעין שראינו לעיל בתרגום יונתן, ששם המדבר הוסב ליקרא מדבר קדש.

וכי מי מריבות בא"י היא?

ו. הצעת דברים זו נחוצה לנו גם כהקדמה להבנת הפסוק ביחזקאל (מז יט) ודברי רש"י שם. דלכא"ו הבנת הפסוק קשה מאד. דהתם כתיב: "ופאת נגב תימנה מתמר עד מי מריבות קדש נחלה אל הים הגדול וגו'". ותימה, וכי "מי מריבות קדש" היא בתחום א"י? (או סמוך לה מבחוץ?) ועוד, וכי קדש עומדת בקו מזרח מערב מתמר אל נחל מצרים? האם פניה בקו ישר לדרום של כ 160 ק"מ יקרא "פאת נגב"? והרי זה ממש פאת מזרח. והרי זו סתירה מפורשת לכל מה שכ' רש"י בדבר מקום "קדש מדבר צין" כמה פעמים, שביאר זאת בארוכה

שהיא ברומה של ארום. וא"כ אך יוכן שהגבול מ"תמר" שהיא יריחו עיר התמרים, כמ"ש רש"י שם, הולך הגבול למערב דרך "מי מריבות קדש". וזה לכאן מרפסן איגרא ממש.

אולם יש לשים לב שרש"י דייק שם לפרש (ממש על דרך שביארנו כאן דבריו): "עד מי מריבות קדש - הוא מדבר צין" עכ"ל. כלומר, מה שנאמר עד מי מריבות קדש, אין הפשט שהגבול עובר אצל מי מריבה עצמו, אלא הכונה שעובר ב"מדבר צין" הנקרא על שם מי מריבות קדש ("מדבר צין היא קדש"). וכן הוא גם במצו"ד שם: "מתמר הלך הגבול עד מי מריבת קדש הוא מדבר צין כמו שנאמר במי מריבת קדש מדבר צין" (דברים לב).

מעתה הרי זה ממש הפלא ופלא. לאחר שביאר רש"י ביהושע ברמו, "מדבר קדש-מדבר צין", ע"ד שכ' התרגום שהגבול מגיע ל"מדברא דציני טוור פרזלא מי מצותא", כנ"ל, הנה מכיון שהמדבר עצמו קבל את השם ד"מי מצותא", "מדבר קדש", מעתה פירוש הפסוק ביחזקאל "עד מי מריבות קדש" מובן, אין הכונה על מי מריבות קדש ממש, אלא "הוא מדבר צין" הנקרא כולו ע"ש מי מריבות קדש. כלומר, דרך חלקו המערבי של מדבר קדש מדבר צין שבא", ככתוב ועבר צינה. ודוק.²⁰

ז. אמנם ע"כ נצטרך לומר, כי היכי דלא לסתרו דבריו אהרדי, שרש"י להלן שם ביחזקאל בדבר גבול דרומי של גר, סמך עצמו על מה שכ' כאן.

בעתיד ינחל שבט גד במקום יהודא.

דהנה שם מבוארת חלוקת השבטים העתידה. ומבואר בכתובים שהחלוקה העתידה תשתנה לגמרי מחלוקת יהושע. שבט גד הוא שינחל בדרום, ולא כמקודם שיהודא בדרום. והנה על גבול דרום של גד נאמר שם (מ"ח כח), באותו לשון עצמו: "ועל גבול גד אל פאת נגב תימנה והי' גבול מתמר מי מריבת קדש נחלה על הים הגדול". ופי' רש"י: "מיריחו עיר התמרים במקצוע המזרח ובא למערב למי מריבת קדש ובא והולך עד נחל מצרים השופך לים הגדול במקצוע דרומית מערבית", עכ"ל. ועם שהוא דוחק, בהכרח לומר שסמך על מה שכבר פירש קודם. שהרי כותב: "ובא למערב למי מריבת קדש". הרי ברור שקו הגבול הולך למערב, ולא בסטיה של כ 150 ק"מ לדרום!²¹

גבול דרום מיריחו?

ח. אולם מה שעדיין צריך ביאור, מה פשר דברי רש"י כאן: "מיריחו עיר התמרים במקצוע המזרח". הלא יריחו ממערב לים המלח היא, וא"כ למה היא מקצוע מזרחית? והלא נאמר מקצה ים המלח קדמה. וכבר הוכח

20 אך להעיר מדברי תרגום שם: "רוח עיבר דרומא מיריחו עד מי מצות רקם אחסנא לימא רבא" ולא מדברא דמי מצות רקם. וראה גם לישונו להלן (שם מ"ח כח), "ועל תחום גד לרוח עיבר דרומא ויהי תחום מיריחו מי מצות רקם אחסנא לימא רבא". וצ"ע.

21 ויש להעיר שהרמב"ם בספר מו"נ (חלק ג' פרק ג) חולק על שאר הראשונים (עי' תוספות במס' שבת (פ"א א) וברעת זקנים עה"ת ורמב"ן ושאר מפרשים), ומפרש שקדש מדבר צין וקדש ברנע חד הם. וז"ל: "הדרך אשר בין חורב אשר באו אליו בכונה כמו שצוה הש"י, תעברון את האלהים על החר הזה, ובין קדש ברנע אשר היא התחלת הישוב, כמו שבא בכתוב, והנה אנחנו בקדש עיר קצה גבולך, וכו' " והדרך צריך תלמוד.

לעיל מדברי הכפתו"פ שבצדו המזרחי של קצה ים המלח, אצל הקרן זווית כמואב המתרחב למערב, שם מתחיל הגבול. גם מלשון התרגום מוכח כן. שתרנג "מן סיפי ימא דמלחא מדינחא" ולא "ימא דמדינחא" (!) וצ"ע. ואולי שכאן לא נקט אלא יריחו עיר התמרים שהוא הישוב הכי מזרחי. משא"כ עצם נקודת הגבול, הרי כבר מפורש בתורה שהוא מזרחית לים סוף. וצ"ע. אמנם במצו"ד (יהושע טו ב) משמע שפירש המלה "קדמה" לא על נקודת מוצא הגבול, אלא על הים עצמו. וז"ל: "מקצה ים המלח - אשר עמד במזרחו של ארץ ישראל ומשם התחיל מדבר צין" אבל מל' התרגום קשה ע"ז. ומדברי הכפתו"פ שהבאתי לעיל ודאי לא משמע כן.

בארץ המובטחת

פ. אנב, עוד דבר צ"ע. הלא הובטחנו לרשת לעתיד לבוא גם את ארץ הקיני וקניזי והקדמוני. ורש"י (בראשית טו יט) פ"י: "והשלשה אדום ומואב ועמון, והם קיני קניזי וקדמוני, עתידים להיות ירושה לעתיד. שנאמר (ישעיה יא יד): אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם". והיינו כדעת רבי יהודה בברייתא. דתניא (ב"ב נו א): "קיני קניזי וקדמוני, רבי מאיר אומר: נפתחא, ערבאה, ושלמאה. רבי יהודה אומר: הר שעיר, עמון ומואב. רבי שמעון אומר: ערדיסקים, אסיא, ואספמיא". ולכאן בפשטות היה מקום לומר לפ"ז, דמה שנתנבא יחזקאל על גבולות א"י בנאולה העתידה, וחלוקתה מחדש, כוללת גם את ארץ ג' עממין אלו (ועי' פי' המלבי"ם שם). ולפ"ז שפיר היה אפ"ל דקדש מי מריבה כפשוטו הוא גבול דרום של א"י. דכל ארץ אדום תהא א"י. אבל לרש"י יחזקאל הם גבולות התורה דפ' מסעי, (ועי"ש בדבריו), קשה למה באמת לא נכללו אלו בכלל נבואתו. והדבר צריך תלמוד.

ועי' כפתור ופרח [פרק י' אדום, עמון ומואב] "לעתיד לבא יהיה אף ארץ אדום לנו בחסד אל עלינו, וכן הביא רש"י ז"ל פרשת לך לך בפסוק את הקני (בראשית טו, יט) שאמר עשר אומות יש כאן ולא נתן להם אלא שבע, והשלשה אדום ומואב ועמון והם הקני והקניזי והקדמוני עתידין להיות ירושה לעתיד. שנאמר (ישעיה יא, יד) אדום ומואב משלח ידם ובני עמון משמעתם. וכן העיד הנביא ע"ה (עמוס ט, יב) למען ירשו את שארית אדום וכל הגוים. ורבי אברהם פירש קני וקניזי וקדמוני מבני כנען ויש להם שתי שמות. ולרש"י שומעין שאמר כהלכה, שכך נראה ממאי דאמרין פרק חזקת הבתים (ב"ב נו א) אמר רב יהודה אמר שמואל כל שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה חייב כמעשר. למעוטי מאי, למעוטי קני וקניזי וקדמוני. תניא רבי מאיר אומר, נפתחה ערבאה ושלמאה, רבי יודא אומר הר שעיר עמון ומואב, רבי שמעון אומר ערמסקם אסיא ואספמיא, ואף על גב דמדרת"ק ורבי יודא קני קניזי וקדמוני לאו היינו אדום עמון ומואב, והר שעיר הוא אדום. וכן על מה שכתוב בסוף נבואת יחזקאל ע"ה (מח) אמרו בספרי פרשת האזינו שהוא לעתיד. עוד בסוף פי' יחזקאל (מה, א) פירש רש"י ז"ל ובהפילכם את הארץ בנחלה, שעתידין לחלוק את ארץ ישראל ל"ב רצועות. ולא כחלוקה הראשונה שהייתה לרב כפי מנינו ולמעט כפי פקודיו, והיו שני שבטים או שלשה ברצועה אחת. עכשיו החזקים שוים וכשורות הכרם, מפאת ים עד פאת קדים". עכ"ל.

י. נחזור לעניננו. לאחר שנמצא ברור מדברי רבותינו שמדבר פארן הוא מערבית (ואולי מערבית דרומית) למדבר צין, ומכיון שאך ורק על דברי רבותינו הקדושים יש לנו לסמוך, אין להקשות ע"ז כלל וכלל ממה שחוקרים נכרים שונים סימנו במפותיהם הישנות היכן מדבר צין והיכן מדבר פארן או שאר מקומות. לא מפיחן אנו חיים כלל.

יא. לסיכום עד כה: נתברר ללא כל ספק שהגבול הדרומי יוצא ממזרח למערב, ממש מקצהו הדרומי של ים המלח קדמה. כלומר מהזוית המזרחית דרומית של ים המלח. כאשר מכאן ולדרום הוא מדבר צין "ע"י אדום". מכאן יוצא הגבול למערב אך (לפי פי' הלבוש בדברי רש"י) מתרחב בזוית כל שהיא לדרום ומקיף את מעלה עקרב. לדברי רש"י באלכסון למערב. שעיקר הילוכו למערב ולא לדרום. ושמור זה דנפ"מ היא למיקום קדש ברנע כדלקמן. (ולדעת הגר"א, כדלקמן, אחר הקיפו את מעלה עקרב וכן את קדש ברנע, חוזר לקו מזרח מערב הראשון, וע"ש ובמלבי"ם). וממשיך וכולל את צין עצמה, "צינא טוורא דפרזלא". משם ממשיך למערב (לרש"י שוב באלכסון למערב) ומקיף את קדש ברנע שבמדבר פארן. ומכאן עד הים אצל נחל מצרים, שהוא כמקובל ואדי אל עריש.

מעלה עקרב:

יב. הנה, מכיון שהנקודה הראשונה המוזכרת בפסוק מתחילת קו הגבול הדרומי, מקצה ים המלח ומערכה, משוך לדרום, הוא מעלה עקרב, מן הראוי להתעכב על הידוע בביאור מקומו.

(א) מסקנא פשוטה היא כנ"ל אות ב', דמכיון שהפסוק מפרש להדיא, וכן הוא בכל המפרשים, שהגבול הדרומי פוגע במעלה עקרב רק לאחר הליכתו למערב, יהי כמה שיהי, ויתבאר לקמן ברור בפירוט, שהאלכסון ודאי אינו חד לדרום. ממילא אין לך עיוות גדול מזה לקבוע את מקום מעלה עקרב בגבול המזרח בקו ישר עם ים המלח! ועוד במרחק גדול משם. והנה לפנינו ל' רש"י (במדבר לד ד): "ונסב לכם הגבול מנגב למעלה עקרבם - ... יוצא המצר ועוקם לצד צפון של עולם באלכסון למערב ועובר המצר בדרומה של מעלה עקרבם וכו'".

(ב) אין איש האומר שידוע בודאות היכן מעלה עקרב. אבל לאחר שהוכח בעליל, שהר שעייר נמשך גם מדרום לא"י המערבית, הרי גם אם יוכיחו באלף הוכחות מאיזה מקור שהוא, שמעלה עקרב הוא בגבול הר שעייר, אין זה אומר כלל שמעלה עקרב הוא בקו המזרח שוה לים המלח. דבר שא"א לאמרו כנ"ל, אלא ברור שהוא על גבול צפון של הר שעייר, בהמשכו למערב.

(ג) יש שהביאו מהילקוט בשם ספר הישר, שמעלה עקרב הוא דרך של מעבר לארץ אדום. ורצו להסתמך על זה ולפרש דהיינו מעבר לצד מזרח אדום (לפי הנחתם שרק ממזרח היא ארץ אדום). וממילא הכריחו שמעלה עקרב בקצה מזרח א"י. אף רצו להרחיק את מעלה עקרב מעל 90 ק"מ לדרום (!) אבל כל זה אינו נכון כלל. וכי כ' בילקוט שהוא משמש מעבר לאדום לצד מזרח? אין ספק שמעלה עקרב הוא על גבולו הצפוני של אדום וממילא ודאי אפשר שהוא משמש מעבר לשם.

(ד) ההוכחות מ"רקם למזרח", אינן יכולות להכריע בזה כלל. חדא דלא ידעינן לאיזה רקם הכוונה (ע"י תוס' גיטין

(ב א), דיותר מרקם אחד היה). ותו, דהתם איירי בכיבוש עולי בבל ולא בכיבוש עולי מצרים, ויתכן שעולי בבל לא כבשו עד המזרח. ותו, לפי מש"כ התוס' דגיטין (שם) דאמירת בפ"נ ובפ"נ תלוי במקומות עיקר הישוב ולא בגבולות ממש, הרי ודאי אין מזה שום ראיה. עכ"פ פשימא שלפי רש"י אין רקם זה קדש מדבר ציון, שמעולם לא נכללה בגבול א"י. ועי' בכפתור"פ שכבר דן בזה ודחה הראיות מ"רקם". ראה גם חידושי הרמב"ן (גיטין ב א).

י. ראה בסמוך פ"ו בדבר קדש ברנע שהיא יותר לדרום ממעלה עקרבים, דמוכח שנטייתו לדרום שם ע"כ פחותה מ-28 ק"מ. וא"כ הרי ברור שמעלה עקרבים, נטייתו לדרום ע"כ פחות מזה.

- 1 -

איה מקום "קדש ברנע", ותוואי גבול הדרום.

א. מתוך כל מה שהוכח לעיל נוכל לשער היטב את מקום קדש ברנע.

כמובן הדבר תלוי בשתי שאלות שעלינו להציב לעצמנו: (א), האם ניתן להוכיח מן המקראות והראשונים, מקום קדש ברנע בקו מזרח מערב. (ב), האם ניתן להוכיח נטיית קדש ברנע לצד דרום. התשובה לשתי שאלות אלו היא באופן החלטי וברור, כן! אכן ניתן להוכיח, ובודאות.

קדש ברנע מרוחקת מן המזרח פחות מ-28 ק"מ.

(א). לצורך הענין אעתיק שוב מדברי רש"י ביהושע (פו ב-ג). התם גבי גבול דרום יהודא שנחלו בדרום א"י כתיב: "ויהי להם גבול מנגב מקצה ים המלח וגו' ועבר צנה ועלה מנגב לקדש ברנע וגו'". ופי' רש"י על פסוק זה (דהיינו על קדש ברנע!) - ודבריו מן הגמ' דזבחים (נד): "ועלה - כל מה שהוא עולה מן המזרח לצד ירושלים הוא עולה, ומירושלים ואילך הוא יורד". ומכיון שאצל קדש ברנע נאמר "ועלה", ע"כ אין לחלוק ע"ז דכונת רש"י לומר שקדש ברנע הוא מזרחית לקו ירושלים!

והנה ירושלים היא כ-28 ק"מ מערבית לים המלח. (ממש במרכז המרחק שבין מזרח אדום ולשון ים סוף. שהוא כנ"ל כ-56 ק"מ). אמור מעתה, ע"כ אין קדש ברנע מרוחקת מקצה מזרח א"י אלא פחות מ-28 ק"מ. [ראה מפה שבסוף פרק זה].

כמה נוטה קדש ברנע לדרום?

(ב) לשון רש"י (במדבר לד ג ד): בתחילה כ': " והיה לכם פאת נגב - רוח דרומית אשר מן המזרח למערב " ובהמשך אודות נסיבת גבול הדרומי מעבר למעלה עקרבים ושוב מעבר לקדש ברנע, לישונו הוא: "יוצא המצר ועוקם לצד צפונה של עולם באלכסון למערב ועובר המצר בדרומה של מעלה עקרבים ... והיו תוצאותיו - קצותיו. בדרומה של קדש ברנע". (כמובן שכל הדיון שלנו כאן הוא (אפילו) לפירוש הלבוש ברש"י דל"ל צפונה של עולם", היינו שהגבול מתרחב לדרום).

לכאן המלה "למערב מיותרת". הרי כבר כתב שהגבול הולך למערב, "רוח דרומית אשר מן המזרח למערב".

ואילו כתב "יוצא המצר ועוקם לצד צפונה של עולם באלכסון" "בלי מלת "למערב", כלום הייתי מעלה ברעתי שהאלכסון פונה למזרח? אלא ע"כ כוונת רש"י להדגיש לנו: שמא תאמר, הקו הולך לדרום הרבה באלכסון כל שהוא כלפי מערב עד מעלה עקרבים, ושוב עד קדש ברנע? זה ודאי אינו. "יוצא המצר ועוקם כו' באלכסון למערב" (ולא באלכסון לדרום. אף לא באלכסון סתם) ! ברור איפוא שעיקר הילוך קו הגבול, כשאלכסונו לצד מערב. מכיון שכן, א"א בשו"א שנמית קו האלכסון כלפי דרום הוא יותר על 45 מעלות. דאילו כן, אין עיקר הילוכו למערב אלא לדרום. אך באמת משמע ברור שהנמיה לדרום היא בזווית פחותה מ-45 מעלות, שרק אז אפשר שיקרא עיקר הילוכו "באלכסון למערב". ולהדגיש גם מדברי רש"י (יהושע טו ג) ועבר הצרון - לצד המערב הוא מונה והולך עד והיו תצאתיו הימה.

מעתה הרי ברור, כי ככל שנטה את קו האלכסון לדרום, עד 45 מעלות, ניאליץ לקבוע את מקום קדש ברנע סמוך יותר לגבול המזרח. שהרי סופו של קו האלכסון עדיין צריך להיות בגדר "ועלה" למערב, כלפי (הקו של) ירושלים. לאחר שהגיע למעלה עקרבים.

נטית קדש ברנע לדרום, ע"כ פחות מ-28 ק"מ.

ב. השתא צא וחשב: אפילו אם תעמיד את קדש ברנע (למערב) בקו ישר ממש עם ירושלים, ואפילו נאמר שמתחילת הגבול בקצה ים המלח כבר נוטה לדרום למעלה עקרבים ואח"כ לקדש ברנע. ואפילו בזווית של 45 מעלות, לא תמצא הנמיה - של מעלה עקרבים וקדש ברנע גם יחד - לדרום, יותר מ-28 ק"מ. כי זהו הריבוע שתמתח מגבול המזרח עד קו ירושלים וכן לדרום. נמצא שזוהי הנמיה המקסימלית האפשרית באופן תיאורטי של קדש ברנע לדרום (בקו אוירי).

אולם הרי כדמוכח מל' רש"י כמו שכבר נתבאר, ע"כ אין קו הגבול הולך מן המזרח מיד באלכסון. אלא רק אחרי הילוכו ביושר כלפי מערב, הוא נוטה לדרום אל מעלה עקרבים והולך "באלכסון למערב". ואח"כ שוב נוטה "באלכסון למערב" עד דרום קדש ברנע. ובלשון הגר"א דלקמן בסמוך: "כל מקום שנאמר "יוצא", פירוש שהגבול יוצא מקו המישור לקו השיפוע קצת". א"כ א"א לחשב הריבוע כ"כ גדול (28 ק"מ), מירושלים עד גבול המזרחי ממש. ועוד, שהלשון "באלכסון למערב" בודאי משמע שהזווית לדרום פחותה מ-45 מעלות. ומכיון שכן, הרי מובן שככל שיקמן הריבוע וככל שנחרד הזווית למערב, תקמן נטית קדש ברנע לדרום.

ג. שתי ראיות ברורות שהדיוק ממש"כ רש"י "באלכסון למערב", שכוונתו שהגבול פונה בעיקר למערב וזוית האלכסון לדרום הוא בזווית כהה- הוא דיוק אמתי, מתוך לשון רש"י בגמ' ובחים (נ"ד ע"ב) שעל הנמיה של קו הגבול הצפוני, אינו אומר כן, אלא אדרבה הוא מדגיש שהאלכסון הוא לצפון. וז"ל רש"י (ד"ה אייתו ספר יהושע): "... גבול יהודא לדרומה של ארץ ישראל, וארץ אדום גבולו לדרום על פני כולו. ואורך גבול יהודא מן המזרח למערב, על פני אורך כל גבולה של א"י, ים המלח למזרח, וים הגדול למערב. והן מן גבולי א"י בפ' אלה מסעי. וגבול צפוני של ארץ יהודה לא היה מכוון לארצו, אלא התחיל למזרח מן הירדן ועולה למערב, ומרחיב מאמצעו ופונה באלכסון לצפון ועולה מדביר וכו' ומרחיב לצד צפון אל הכתף היבסי היא ירושלים וכו'". עכ"ל. ודוק!

ד. ועוד, לכאורה מה פשר הדגשת רש"י דשאני גבול צפון יהודא; ש" לא היה מכוון לארכו". וכי קו גבול דרום היה ישר "מכוון לארכו"? הרי גם הוא התרחב לדרום עד קדש ברנע. אלא הם הם הדברים. גבול הדרום, עם כל נטיותיו, מכיון שהנמיות היו קמנות לפי ערך - "באלכסון למערב", עדיין נקרא קו זה "שהיה מכוון". משא"כ קו גבול הצפון שהיה "מרחיב" ופונה "באלכסון לצפון", מדגיש רש"י שלא היה מכוון, ודוק בכל זה היטב.

ה. יתר על כן, הלשון " ועלה מנגב לקדש ברנע", בפירושו משמע ש"מנגב לקדש ברנע" ואילך, עדיין הגבול בגדר "ועלה" כלפי ירושלים למערב. וא"כ עלינו לקבוע את מקום קדש ברנע מזרחית יותר מקו ירושלים. וא"כ הריבוע שעלינו לחשב קמן והולך, ואתו קמנה והולכת נמית קדש ברנע לדרום.

ו. וראה מה שכ' הגר"א בביאורו לספר יהושע (פ' טו): "שמור זה ההנחה כל מקום שנאמר "ויצא", פירוש שהגבול יוצא מקו המישור לקו השיפוע קצת. ובמקום שכלה השיפוע התחיל להלך במישור... וכ"מ שנא' "ועבר", פ' שעבר הגבול באמצע העיר. וכ"מ שנא' "ונסב", פ' שקו הגבול היה מתרחב רק כנגד אותו המקום ומסבב אותו עד שבא במישור כנגד קו שהתחיל להלך במישור". הרי לן בפירושו שכל הנמיות של קו הגבול לא היו נטיות גדולות לצד דרום.

ז. עוד הכרח יש שנמית הגבול א"א לומר שהיא בזוית חדה לדרום. דהנה מלכד הכלל ש"ועלה" היינו לצד ירושלים בקו מזרח מערב, הורה לנו רש"י כלל נוסף בל' "עליה". וז"ל רש"י (דברים ג א): "כל צד צפון הוא עלייה". עוד כ' (במדבר לד יא): "כל שהגבול הולך מצפון לדרום הוא יורד והולך"²². וא"כ קו ההולך כמעט ממש לדרום, מאי "ועלה" שייך ביה, בתמיה. אדרבה משמעותו ירידה. בשלמא כל שהולך באלכסון חד למערב, עדיין י"ל (בדוחק עכ"פ) שנקרא הולך למערב, ואכתי שייך ביה ל' "ועלה" כל שהוא לכיוון לירושלים. אבל באלכסון שאינו נוטה יותר למערב, ודאי ומוכן מאליו שא"א להעמיד, היפך הפשט דמלת "ועלה".

ח. היוצא מכל זה שנמית קדש ברנע לדרום מקו מזרח מערב היוצא מקצהו הדרומי של ים המלח, היא עכ"פ פחות מ- 28 ק"מ.

מפה לפי שיטת רש"י

השוואה עם מפת ה"אדמת קודש".

ו. מן הראוי להשוות האמור בזה עם מפתו של בעל האדמת קודש, שמשום מה נתקבלה דעתו לחומרא. הנה לכד הקושי' הבלתי מיושבת שהטתה קו גבול "הדרום" מיד מנקודת מוצאו, באלכסון חד לדרום הרבה

22 באמת שמכאן סיוע לפירוש הרא"מ ברש"י, שהגבול מתקצר לצד צפון במעלה עקרבים ובקדש ברנע. אמנם מכיון שאנו דנים כאן לפי לפי' הלבוש ברש"י דל"צפוננו של עולם" היינו שהגבול מתרחב לדרום א"י, וכך נתקבל הפשט ברש"י להתאימו לשאר המפרשים, ע"כ לדירי' נצטרך לדחוק כמוש"כ דכל שהולך באלכסון חד למערב, נקרא הילוכו למערב ולא לדרום. ואכתי שייך ביה ל' "ועלה" כל שהוא ממערב לירושלים.



עד שהוא כמעט גבול מזרחי, וגם במערב א"י הוצרך למתוח קו ה"דרום", כמעט בקו ישר מצפון לדרום ממש עד איזור אשקלון, ששני אלו תמוהים מאד מאד, מ"מ ברור שזה דלא כרש"י. וכל זה מחמת סמיכותו על פי שמות המקומות כפי הערבים בזמנו ודימוי שמותיהם לדעתו. (פלא גדול שהחכמים בני דורו לא מיהו בידו על שכלל את "מי מריבה" - במקום שהוא לפי דעתו, בתוך קו גבול א"י. והלא אין תימה גדולה מזו. וכי משה ואהרן נכנסו לא"י?). הנה לדעת האדמת קודש קדש ברנע הוא כ"כ בדרום, באיזור "חצבה" - "עין יתב", כ"מ ק"מ מדרום ים המלח!

הגם שכאמור, דעתו נתקבלה לחומרא, מ"מ הבו לה דלא לוסף עליה. וברור שאין יסוד להוסיף בזה חומרא להרחיק עוד לדרום את קדש ברנע.



ראה מפה נוספת (בקנה מידה שווה), לפי מה שנתבאר לעיל.

מקרא למפה: מירושלים נמתח קו (מקוקו) ישר למטה. מקו זה שורטט ריבוע עד ים המלח (28 X 28 ק"מ). בתוך ריבוע זה, כמבואר לעיל, בקו אלכסוני לדרום, מעלה עקרבים וקדש ברנע. קו גבול דרום אינו נמשך במפה זו אלא עד אחרי קדש ברנע קצת. סופו צריך להגיע אל ואדי אל עריש, שכמקובל הוא נחל מצרים. פרט זה אינו מופיע במפה זו. לעומת זה הועתק למטה (בצבע אפור) קו הדרום של האדמת קודש, לשם השוואת המרחק. חישוב עפ"י מרחק קדש ברנע מחורב

1. ולפולגא דאורייתא עכ"פ, וכסניף בלבר, הנני מציע עוד דרך

לחישוב מקום קדש ברנע בערך (עם קצת בחשבון הקושי לסמוך על חישוב כזה כשלעצמו).

□ אמר קרא: "אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר עד קדש ברנע". כלומר, מחורב בדרום, עד קדש ברנע בסוף צפון הדרך הקצרה ביותר (כמשנת"ל), מהלך אחד עשר יום, שלפי מהלך אדם בינוני - 10 פרסאות ליום, הם כ-440 ק"מ. הנה לנו מפתח למצוא היכן בערך קדש ברנע וכו'.

צא ומדוד לאורך הדרך מחורב לצפון כ-440 ק"מ, הפחת מן המרחק לקושי הדרך בעליות ומורדות בהרי ודרכי המדבר שממעט כמובן מהירות ההילוך, ותמצא בערך את קצה גבול הדרום של א"י, שהוא מקום קדש ברנע.

□ וזאת להעיר: מדידות אלו הן בשטח חו"ל, וממילא אין לומר שנשתנו המדות, דלא שייך בהם כלל ענין "ארץ צבי" דגמרא. שהרי זה נאמר רק גבי א"י עצמה. לפיכך אפשר לשער זאת לפי המדידות דהיום,

דהארץ לעולם עומדת.

- הנה לפי הררכים והשבילים המסומנים במפות דהיום: מאיוור ההרים שבסיני, (בגובה כ-2285 מ') שכפי המקובל זה הוא בערך מקום הר סיני (איוור ג'אבל מוסה), בפרט לפי דברי היעב"ץ ועוד אחרונים בדבר האבנים המצוירות בסנה כנודע מכבר, דכ' שזה מוכיח על מקום הר סיני. וכבר הובאו לעיל דברי הרמב"ן הנ"ל שנקרא "סיני" ע"ש אילני הסנה הרבים שיש שם.
- מדידת הדרך (כיום) ממקום זה עד אילת הוא כ- 164 ק"מ. מאילת (צפונה) עד עין יהב כ- 135 ק"מ. עד הצבה כ- 150 ק"מ. ס"ה: כ- 314 ק"מ. (עד ים המלח עוד כ- 38 ק"מ).
- מדרום סיני הרבה, מהאיוור הנמוך שבו (כ- 25 ק"מ מחוף ים סוף הדרומי ביותר בסיני - "שארם א שיח", ע"י שדה התעופה "שארם", "ואדי מרחא" ו"ג'אבל קאידה אל אחמר"), שהוא לכל הדעות המקובלות דרומית הרבה לרר סיני, מרחק הדרך עד אילת הוא כ- 212 ק"מ. ס"ה עד עין יהב כ- 347 ק"מ ועד הצבה כ- 362 ק"מ.
- צא חשב ותמצא, שאפי' כאשר נמנע מן הדרך עורף זמן רב להילוך אמי באיוור הררי וקשה, אין אנו מגיעים להחשיב את קדש ברנע כ"כ דרומית כעין יהב - הצבה.

עוד דרך לחישוב.

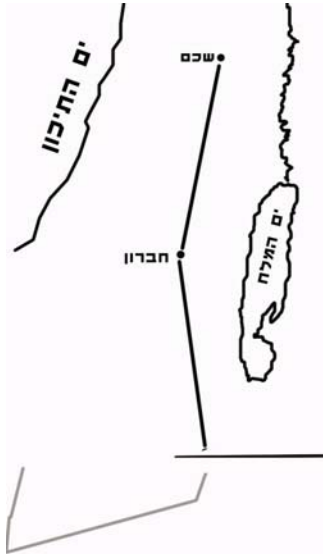
ח. עוד דרך אפשרית לחישוב אביא כהצעה, וגם הוא כמובן כסניף בלבד:

איתא בגמ' פ"ב דמכות, הובא בחזקוני וברעת זקנים מבעלי התוס' לחומש (דברים יט ג) "ושלשת את גבול ארצך - כיצד, ארץ ישראל היתה ארבע מאות פרסה. מדרום לחברון מאה פרסה ומחברון לשכם מאה פרסה ומשכם לקדש מאה פרסה ומקדש לצפון מאה פרסה וכו'".

והנה החשבון דת' פרסה שהוא כ- 1600 ק"מ, כמו חישוב המרחק מחברון לשכם מאה פרסה, כלל אינו שייך להבנה לפי המדידות של הארץ בזמננו. אלא ודאי בהכרח לומר שכך הי' טרם שנתכווצה א"י, כידוע מש"כ בענין ארץ צבי. ע"י גימין מ"ז ע"א דגמא²³.

23 ועי' בס' כפתור"פ (פ' יא, ברפוס י"ם עמ' ר"פ) שכ' שמחר ההר שבצפון (שלדעתו היינו "ג'אבל אלאקר"ע" שצפונית ללודקיא, ועי"ש בהנהגה שכ' שהוא בין הערים באטרון ומראבלוס) עד נחל מצרים בדרום "תמצא היום ד' מאה פרסה אלא שתעשה הפרסה משני מילין" משום הא דארץ צבי. וא"כ לדבריו צריך להיות המרחק בין חברון לשכם 200 ק"מ וגם זה אינו עומד במציאות הקיימת וצ"ע בדבריו.

ועי' שו"ת שאילת יעבץ (חלק א סימן קכו) שכ"י "ואע"ג דאמרינן בעלמא א"י ד"מ פרסה עד"מ פרסה (ובס"ל מצאתי שבזמן הזה שנתקלה א"י היא ק' על ק' חלק חצי שמונית דת' פרסה (ובס' כו"פ העיד שהיא כמ"פ) ונ"ל דהיינו דא"י במדרש גבי מרגלים שקיצר לפנייהם הדרך ששבו מקץ מ' יום. ולמה דווקא העמידן על מ' יום לא פחות ולא יתר, ועפ"ז החשבון מכוון לפי שבזמן קפולה עומדת על ק' שהוא מהלך י' ימים. והקיפו לד' רוחות במ' יום. והם שגרמו כביה לדורות בחורבן הארץ וכיוצא. והרי זה נכון מאד אולי משם יצא לו לבעל חס"ל שאמר כך כמשה מפי הנבורה. ובסע"מ מצאתי דבר תמוה במאמר אם כל חי פ"ו שבקפולה היא א' משמ"ג בהתרחבה. וצ"ע גם בס"ם יחזקאל וכפי' צורת הכות) צ"ל שזה הי' הראוי לא"י עם ג' אומות קניז קניז קדמוני. שעתידין אנו לירש. וצ"ע בכל זה. עכ"פ אין כל זה סותר להא דושלשת כו'.



מוקרא:

במפה זו נמתח קו משכם לחברון, ואותו קו הוכפל מחברון דרומה.

למטה מהקו המאוזן, מופיע שרטוט הגבול של האדמות קודש.

ראה ההפרש.

איך שיהיה, הרי ודאי מסתברא שהכיוון הי' באופן יחסי בכל שטח (אורך) הארץ בשוה. ומסתברא עוד, דשילוש הארץ יש לחשב לפי שטח, ולא לפי פתולי הדרך שבכל מקום ומקום. דהיינו לפי מרחק אוירי. מ"מ ברור מדבריהם, בכל אופן, שהמרחק מחברון עד שכם שוה להמרחק שמחברון עד קצה הדרום.

והנה המרחק מחברון עד שכם כיום הוא כ-80 ק"מ (מרחק אוירי). וכאשר נמדוד מחברון דרומה כ-80 ק"מ, נגיע בקו מקביל לשכמה - שדה בוקר. שהוא צפונית מהקו של חצבה. כ-2 ק"מ דרומית למה שמסומן כיום על המפות כמעלה עקרבים.

סיכום ומסקנא עפ"י דברי רש"י והכתו"פ.

קודם כל, אעתיק (שוב) לשון רש"י בנג' (זבחים נד ע"ב): "אייתו ספר יהושע לברוק בגבולי השבטים. ולא פירש שם באחד מכל השבטים פיאות גבוליהם לד' רוחותיהם, חוץ משבט יהודה ובנימין שנתפרשו שם כל הגבולים מסובכין ברוחותיהם ומקצועותיהם. גבול יהודה לדרומה של ארץ ישראל, וארץ אדום גבולו לדרום על פני כולו. ואורך גבול יהודה מן המזרח למערב, על פני אורך כל גבולה של א"י, ים המלח למזרח, וים הגדול למערב. והן מן גבולי א"י כפ' אלה מסעי. וגבול צפוני לא היה מכוון לארכו, אלא התחיל למזרח מן הירדן ועולה למערב, ומרחיב מאמצעו ופונה באלכסון לצפון ועולה מדכיר וכו'".

הדגשת רש"י דשאני גבול צפון יהודה; ש"לא היה מכוון לארכו". האם צריך הוכחה ברורה יותר שבדרום הי' בעיקרו הגבול מכוון לארכו, ללא סטיות גדולות? הרי ברור מדבריו כל כך שהנטיית למעלה עקרבים, קדש ברנע וכו', מהקו הדרומי ממזרח למערב, לא היו גדולות, עד שנקרא "מכוון לארכו"!

ועתה אל סיכום הדברים:

1. הר שעיר, בדרום א"י המערבית וכולט קצת למזרח קו הירדן. נמשך מקצה ים המלח לדרום כ-160 ק"מ (קו עקבה ואילת). למערב נמשך (לכה"פ) 56 ק"מ, עד לשון ים סוף - אילת. ולרש"י, מערבה מאילת, על פני כל דרומה של א"י עד סמוך לגבול מצרים.
2. הר האמורי הוא בא"י המערבית ודאי. על גבול הר שעיר ולצפון, וממנו רצועה יוצאת לארץ סיוחן ועוג.
3. הדרך שהלכו בני' מחורב שבדרום לקדש ברנע שבצפון אדום הר האמורי - עבר ממערב להר שעיר, כל

רחבו לצפון, עם נטיה למזרח.

4. דבר ברור מן המקראות ופירש"י. שקדש ברנע היא הנקודה הדרומית ביותר של גבול א"י.

5. בקו מזרח מערב, קדש ברנע היא במדבר פארן, במרחק שאינו עולה על 28 ק"מ מערבית לים המלח, לרש"י, ומערבית (דרומית קצת) לצ"ן - "ציני טוור פרולא" (לאפוקי ממדבר צ"ן שלא כולו מא"י) ושם הוא מדבר פארן.

6. בקו דרום צפון, נמצאאים מעלה עקרים וקדש ברנע כתוך א"י ע"י דרום הר האמורי, כזוית כל שהיא ביניהם. החוט בין מעלה עקרים וכן שלקדש ברנע מדרום, הוא הגבול בין (דרום) א"י ו(צפון) אדום.

7. קדש ברנע מזרחית לקו ירושלים. ע"כ אינה משוכה מים המלח למערב אלא פחות מ-28 ק"מ.

8. האלכסון הפונה לדרום בקו הגבול, עיקר הילוכו למערב, זוית האלכסון פחות מ-45 מעלות. ממילא ע"כ נטית קדש ברנע לדרום, פחותה מ-28 ק"מ. ממילא ע"כ מעלה עקרים משוך לדרום פחות מזה.

9. שמעלה עקרים לא יתכן לחשוב מקומו בקו הגבול שמצפון לדרום, ובפרט לא בדרום ים המלח, בקו הגבול המזרחי.

10. שמעלה עקרים, המשוכה למערב (וקצת לדרום) ממקצוע דרומית מזרחית של א"י, היא על גבול צפון אדום.

ולהעיר עוד מדברי רש"י (ישעיה יד לא) "עזה וגבוליה שהכה חזקיה היו בדרומה של ארץ ישראל במקצוע דרומית מערבית".

כל הבא לפסוק דלא כרש"י, הרי עליו להביא ראיה מן הראשונים. ועכ"פ גם לאחר שנהגו להחמיר בדברי האדמת קודש, וצריך ביאור הטעם לזה, בודאי הבו לה דלא לוסוף עלה.

אמנם רציתי עוד להתעכב על שי' הגר"א וקושיתו על רש"י בענין אדום. אך בראותי אורך המצע אסתפק לע"ע בזאת, והנחתי השאר להודמנות אחרת אם ירצה השם.

אגרות קודש מב"ק אדמו"ר זי"ע

- פרסום ראשון -

לימוד התורה ושמירת סדרי הישיבה.

נמסר ע"י הרב שוה"ש גליצנשטיין ותורת המערכת נתונה לו.

RAEBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N.Y. 11213
493-9250

מחזה מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, שבוע של פורים קסן, ה'תשס"א
ברוקלין, נ.י.

האברך סרגא פייביש שי'

שלום וברכה:

בנועם נחקל מכתבך ונהנית לקרוא בו על דבר ההתקדמות בלימוד התורה ובקיום מצותי'. ובדואי הוסיף אונץ ללכת כחיל אל היל בדרך התורה והמצוה בתוספת התמדה וסקידה ביתר שאת וביתר עוז.

ובעמדנו בסמיכות לפורים קסן כאן הקיום להזכיר, בזכרון הכביא לידי קשה, אסר ביום זה (בסנת תרפ"ז) הופיע כ"ק כו"ח אדמו"ר בקהל רב והסמיך דברו בנושא "ספי עוללים ויונקים יסדה עוז. להשביח אויב ומתנקם". והימים ההם עה צרה ליעלב, כמדינה קשה, אשר עמדה להשכיח מנגן קסנו תורה ה' ובצבתה, וב"ק מו"מ אבטנ"ר עמד כפרץ הספירור נפש מנט לסטור על גחלת היהדות כלא חכבה ח"ו, ובדברים חוצבי להבות אש קרא ועורר להגביר ולהזק ולהפיץ לימוד התורה, ובפרט בין ילדי ישראל אשר, כלסנון אכתוב, על ידי לימוד התורה (אין עוז אלא תורה) הסגורה בפי עוללים ויונקים בכותס להשביח אויב (הגלוי) ומתנקם (אויב הנסתר).

וכובן אין צריך להיות לימוד התורה וקיום מצותי' בכל מקום ומקום אשר בהסרי ה' אין אויב ומתנקם מכתוץ להפריע לילדי ישראל ללמוד תורה בכל לבבם ובכל נפשם. אלא טעדין יש אויב מנימי, אל זר" הוא היצר, הטשהל לבלבל בכל מיני פתויים ולעכות סגרות בעבודה ה' ובליסוד תורתו ובקיום מצותיו בזריזות ובהיות ובשכחה כדרוש. וגם אויב זה, הדרך להפר עצתו ולקלקל מחשבתו ולהתגבר עליו ולבטבו הוא על ידי לימוד התורה ביתר שאת וביתר עוז. והבסיהו חכמינו זכרונום לברכה - יגעה ומצאת, ובפרט שהקב"ה עוזרו.

בברכה להצלחה ל
ולבשורת טובות
בכל האסור

פיענת הכתיב:

בלימוד התורה ובשמירת הסדרים בכלל

מכתב הב' והג' ממוענים למערכת הערות התמימים ואנ"ש דישיבתנו הק'.
נמסרו ע"י הרב דוד שי' וילברשטרום ותורת המערכת נתונה לו.

Tel. HYacinth 3-9250

Cables: LUBAVITCH NEWYORK

מזכירות

כ"ק אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א שניאורסאהן

ליוזבאוויטש

✻

SECRETARIAT of RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
the Lubavitcher Rabbi

770 EASTERN PARKWAY, BROOKLYN 13, N. Y.

ב"ה, טו' כסלו תשל"ה
ברוקלין, נ.י.

מערכת "הערות התמימים ואנ"ש"

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

הקונטרסים "הערות התמימים ואנ"ש"

גליון ה' / ^{כב} לנכון נתקבלו לכ"ק אדמו"ר שליט"א.

הפ"נ שלהם יקרא בעת רצון על ציון

כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

בכבוד ובברכה כס"ס

מזכיר
י.ג.ו.ס.י.מ.ס.
מ

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
493-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, עש"ק וחנוכה,
כד כסלו, ה'תשל"ו
ברוקלין, נ.י.

מערכת "הערות התמימים ואנ"ש"
אשר בכפר חב"ד

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

הנה נחמנו

בעמדנו בערב שבת קדש וערב חנוכה, הרי הזמ"ג להתבונן בחוכן שני
הענינים דשבת וחנוכה וצירופם והתאחדותם וע"מ ללמוד מזה הוראה בנוגע
למעשה, אשר המעשה הוא העיקר,

הוראה לימים אלה ולכל השנה כולה, ובפרט שזכירת יום השבת צ"ל בכל יום,
ומעין זה אמחז"ל בנרות חנוכה "שהם לעולם כו" וכן ברכת כהנים כו" נהגת
לעולם" - והרי ברכת כהנים ענינה ופעולתה שכל השנה כולה: יברכך הוי" גו"
וישם לך שלום.

מובן ג"כ שהצירוף והאיחוד מודגש ביותר באותם הענינים שהם נמצאים הן
בשבת והן בחנוכה, ולכן גם ההוראות הנ"ל מודגשות ביותר בהם,
ועיין כזה ה"ה - נר מצוה דשבת ונר מצוה דחנוכה,
בזה שלשה דברים והוראות: כל אחד מהם בפ"ע, והשלישי - צירופם ואיחודם.
כמו בכל עניני התורה ומצותי" - כמה פרטים ופנים והוראות בנרות הללו,
ומהם:

נר שבת ענינו - שלום בית (שלא יכשל בעץ או באבן), נר חנוכה - להראות
ולגלות הנס, צירופם - שלום ביתו (ע"י נר שבת) קודם ועדיף מנר חנוכה.
ומהוראות בזה בעבודת האדם לקונו מדי יום ביומו:

שלא יכשל, חלק העבודה בסוד מרע - הוא ע"י שמאיר ביתו (חייו) בנר מצות
אלקינו מלך העולם, קבלה עול מלכותו, ולא סוּמך על שכלו והבנתו, נר שבת,
ש"ביתו" מואר (ובקביעות הוא בנפש) באמונת חידוש העולם, שהוא חבל המושכת כל
יפודי הדת, ובמילא. מובן שהוא מחדשו מאין ליש בכל יום תמיד,
להראות ולגלות הנס - שמצאו פך אחד של שמן טהור ולא הי" בו אלא כדי להדליק
יום אחד ונתנוהו במנורת המקדש והדליקו ממנו שמונה ימים עד שהשיגו שמן טהור,
חלק העבודה בעשה טוב - קיום מצוה בדבר טהור ומותר ומדליק ומאיר והולך -
למעלה מהגבלות הטבע, ועשייתו באופן דחנוכה בית-מקדש (פנימית לב כל אחד ואחת
מבנ"י, גוי קדוש) מחדש - ועד שישיג עוד דבר שידליקו ויאירוכו".

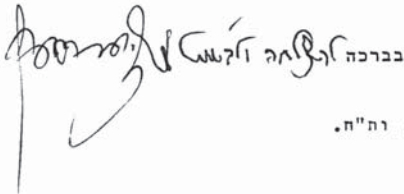
וזה כל האדם: את האלקים ירא (מצוה לא תעשה - סוד מרע) ואת מצותיו שמור
(מצוה עשה - עשה טוב).

וכאשר שתי הפעולות לפניו - שלום ביתו שלא יכשל קודם, וכסדר הכתוב: סוד
מרע ועשה טוב.

וכמו שהי" ג"כ בימים ההם בזמן הזה, בימי מתתיהו ובניו שפינו את היכלך
וטהרו את מקדשך ו(אח"כ) הדליקו נרות בחצרות קדשך.

ויה"ר שיעשה כאו"א, בתוככי כבנ"י, בכהנ"ל ובאופן דמוסיף והולך ואור
מיום ליום,
ויפעול אלקים ישועות בקרב הארץ,

ונזכה בקרוב ממש לראות בחנוכה ביה המקדש השלישי ע"י משיח דקננו.



 בברכה רבה וזקנו
 ש.נ.ב.

ז"ע נחקבלה החו' ליט"כ, וח"ח.

כ"ד כסלו: ראה חגי ב, יח. שם כא ואילך. ללמוד מזה הוראה: ובפרט ע"פ מאמר הבעש"ט דכל מה שהאדם רואה ושומע הוא הוראה מלמעלה בענין עבודתו בסוד מרע ועשה טוב (סד"ה שובה, תש"ה). שזכירת יום: שו"ע אדה"ז חאו"ה ס"ס ס"ד (מרמב"ן שמות כ, ח (ובראב"ע שם) ממכילתא שם). אפתזיל לעולם: תנחומא ובמדבר"ר ר"פ בהעלתך (כפי"ה הרמב"ן בפ"ה בהעלתך שם). - עוד צד השווה בחנוכה וברכת כהנים - ראה לקוטי לוי יצחק אגרות ע" ריזו. בנרות חנוכה שהם לעולם: עפ"ז; שפעולתם נמשכה בכל יום - יומתק אין שזוהו גדולה מקרבנות (במחז"ל שם) אף שקרבנות הם בכל יום. ברכת כהנים כולה: להעיר שהיא מ"ע מה"ח. בכל יום (שו"ע אדה"ז חאו"ה ר"ס קכ"ח - רמב"ם לפני הל' תפלה). לברכך שלום: נשא ו, כד-כו. בפ"ע. ואיחודם: ועיין חז"א ב"י כי אהה נרי (מא, ב). אוה"ח שם (שכו, א). נר שלום בית: שו"ע אדה"ז (חאו"ה ר"ס רס"ג), ויש בזה שייכות לעונג שבת (שם, אבל לא הביאו בר"ס רמ"ב (וי"ל הטעם - עפמ"ש"כ בס"ב - כי הוא רק גורם לשלימות העונג דאכונ"ש), וכ"מ בתוד"ם הדלקת (שבת כה, ב), משא"כ להרמב"ם (הל' שבת רפ"ה) ה"ז בכלל עונג שבת (ואפ"ל דשיין לאכונ"ש - שהרי קאי שם ב"אפילו אין לו מה יאכל") ולכבוד שבת (שם פ"ל ה"ה (משבת קט"ט, ב) - אבל אדה"ז (שם ר"ס רס"ג. וכ"ה בשו"ע הב"י) השמיט נר דלוק ממרז"ל זה בכבוד שבת - ודוחק גדול לומר שזמן על ההמשך בסי"ה שלאחריו ובפרט בריש ס"ו שם שצ"ל "מדליקו לכבוד שבת". וברש"י ד"ה חובה (שבת כה, ב) משמע דזהו רק גורם בכבוד (חשיבות) הסעודה, ולהעיר מהגירסא בירושלמי פ"ה הוראה הובאה בהגמ"י (הל' שבת רפ"ה) לברך: להדליק נר לכבוד יו"ט (שבת). ואכ"מ. שלא באבן: שו"ע אדה"ז שם. להראות ולגלות הנס: רמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ג (צפע"ג - להרגזובי ע"ס). וראה שם פ"ד הי"ב. שלום קודם: רמב"ם שם ספ"ד (מש"ס שבת כג, ב). ולהעיר שברמב"ם הובא זה (ואפילו רא"ד דנר שבת וקידושו - נר קודם) רק בהל' חנוכה, אבל בשו"ע (הב"י, משא"כ דאדה"ז) הובא גם בהל' שבת (טרס"ג ס"ג). נר שבת קודם: הטעם ע"פ פנימיות התורה - ראה פע"ח ש" החנוכה פ"ד. וממשיך שם: וגם לכן ראוי להדליק ע"ש נ"ח קודם שידליק נר שבת כו". קבלת עול מלכותו: ראה ברכות פ"ב, מ"ב. עשרת ראש ד"ה תקעו (נג, א ואילך). נר שבת העולם: ראה חז"א (מח, ב) דע"י נר שבת יסגון שלמא בארעא. ובקביעות הדת: חינוך מצוה לב. ולהעיר ממפרשי הרמב"ם סוף הל' שבת. ובמילא מובן: תניא ח"כ בחתלתו. המשך מים רבים - חרל"ו פכ"ג ואילך. שמצאו שהשיגו שמן שהור: הר"ג מדובראוונע - נדפס בהוספות לשו"ע אדה"ז-סתרע"א ס"ב (מש"ס ופוסקים - כנסמן שם). קיום מותר: ראה תניא רפ"ז. באופן דחנוכה: שו"א ע"י מתנות רבות שנתונים ולא דבר ההווה תמיד (לקו"ח ס"פ נשא. תו"א סד"ה בכ"ה בכסלו). וצע"ק מסד"ה ויגש חרס"ו. בית ספני: כדרז"ל ע"ה"פ ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם בתוך כאו"א (שלי"ה ש" האותיות אות ל. מסכת תענית רד"ה מענין העבודה. פ"ה תרומה חלק תו"א - שכה, ב. שכו, א. - ועוד). ראשית חכמה (שער האהבה פ"ו קרוב לתחלתו). ועד ששיגו ויאיר: ראה רמב"ם הל' דעות פ"ג ה"ב: צריך האדם כו' כולם כו' בלבד. ושם ה"ג: המהלך בדרך זו כו' ועל ענין זה ציווי חכמים כו'. וראה תניא רפ"ז. או"ח להה"מ רד"ה גדולה חנוכה. ונה שמור: עפמ"ש"נ קלה בסופו. וכסדר הכתוב: תהלים לד, טו: ולהעיר מלקו"ח ד"ה מה טובו. וכמו שפיינו כו': וכן הי' בכללות ענין חנוכה שהי' תחלה מלחמה ואח"כ הניס ביום מנוחה (תו"א ס"פ וישב). וי"ל שבפרט - גם בנס השמן עצמו הי' ג"כ עדי' - שמצאו פך השמן שלא שמאוהו עכו"ם, ואח"כ - שהדליקו בו כו' - ראה ד"ה מאי חנוכה, חש"א. בימים קדשן: ב"ועל הנסים". ויפעול הארץ: ע"פ מש"נ תהלים עד, יב. בחנוכה צדקנו: ראה רמב"ם הל' מלכים ספ"א, ושם ג"כ הסדר: וילחם כו' יבנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל.

נדפס

לחיזוק ההתקשרות האמיתית
להוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

ולזכרון

הרבנית הצדקנית
מרת חי' מושקא נ"ע זי"ע

לזכות

ראשי הישיבה, הרמיו"ם, המשפיעים
ותלמידי התמימים שיחיו
בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית
כפר חב"ד, אה"ק ת"ו

לזכות

חברי הנהלת ישיבתנו הק'
המסייעים בחפץ לב להדפסת קובצי החידו"ת
הרה"ת ר' מנשה שי' חדר
הרה"ת ר' מנחם שי' לרר
הרה"ת אליקים שי' וואלף
להצלחה רבה ומופלגה בעבודה"ק
לנח"ר ב"ק אדמו"ר זי"ע

נדפס

לזכות חבר המערכת מלפנים,

החתן הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי'

והכלה מרת חי' מושקא תחי'

והבה

לרגל נישואיהם בשעתומ"צ ביום ו' אלול ה'תשס"ז.

יהא הבניין בנין עדי עד מיוסד על אדני התורה והמצוה

כפי שהם מוארים במאור שבתורה זוהי תורת החסידות.

"ולזכות הורי החתן הרה"ח ר' טובי וזוגתו מרת ציפורה שיחיו והבה
והורי הכלה הרה"ח ר' אלימלך אלעזר וזוגתו מרת עדנה שיחיו פרנקל".

נדפס לזכות החתן התמים שמואל שי' חרד

לרגל בואו בקשרי השידוכין עם ב"ג תחי'

יהא הבניין בנין עדי עד מיוסד על אדני התורה והמצוה

כפי שהם מוארים במאור שבתורה זוהי תורת החסידות.

ולזכות אביו הרה"ח מנשה שיחי' חרד

ממנהלי ישיבתנו הקד'

נדפס לזכות האשה מרת שושנה בת שמחה

לרפו"ש וקרובה ואריכות ימים ושנים טובות

נדפס
לעילוי נשמת
האשה החשובה
מרת בריינדיל ע"ה
בת הרה"ג הרה"ח
הרב משה גדלי' ע"ה
הלפרין

זכתה להעמיד דור ישרים,
חסידים ואנשי מעשה,
לומדי ומקיימי תורה ומצווה,
מהם בשליחות כ"ק אדמו"ר זי"ע

נלב"ע בשיבה טובה
ביום י"ז לחודש מנחם-אב
ה'תשס"ה

ת. נ. צ. ב. ה.

נדפס לזכר ולע"נ
תלמידי התמימים
חיילי-בית-דוד

משה ע"ה בן הרב דוד שי'
יונתן ע"ה בן הרב ציון שי'
לוי ע"ה בן הרב ישראל יוסף שי' הכהן

אשר נהרגו בעת מילוי
שליחות כ"ק אדמו"ר זי"ע
ביום ג' כח כסלו ה'תשמ"ז

יקוים היעוד
'הקיצו ורגנו שוכני עפר'
והם בתוכם בקרוב ממש

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס
לעילוי נשמת
האשה הצדקנית
מרת מארייאשא ע"ה
שגלוב (גרליק)

העמידה דור ישרים
חסידים ואנשי מעשה

זכתה לראות בנים נכדים נינים ובני נינים
בשליחות כ"ק אדמו"ר זי"ע

נלב"ע בשיבה טובה ומופלגה
ביום כ' לחודש טבת
התשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.