

קובץ

מגדל דוד

הערות וביאורים

ג' תמוז ה'תשע"ה

גליון מח

עיונים וביאורים במסכת

גיטין, בהלכה ובחסידות



יוצא לאור על ידי

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש

מגדל העמק, ארה"ק ת"ו

חברי המערכת:

הת' שניאור זלמן שי' בריכטא

הת' מנחם מענדל הכהן שי' קפלון



מגדל דוד

מאסף תורני לעיונים, ביאורים והערות
בכל מקצועות התורה

יו"ל ע"י ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
מגדל העמק, ארה"ק ת"ו

מען: רח' חב"ד 13 ת.ד. 5669 מגדל העמק 23038
פקס: 04-6440507 דוא"ל: kovetzmigdal@gmail.com

פתח דבר

בעמדנו בימים הסמוכים ליום הגדול והקדוש ג' תמוז - יום הסתלקות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו זצוקל"ה נבג"מ זי"ע, מביאים אנו לאור עולם ברגשי גיל ורעדה, את קובץ 'מגדל דוד' הארבעים ושמונה ובו הערות, ביאורים וחידושי תורה מפרי עמלם והגותם של רבנו ותלמידיהון דישיבתנו הק' בחודשים האחרונים.

קובץ זה מוגש כמנחת שי לאבינו רוענו כ"ק אדמו"ר, שעורר רבות ע"ד כתיבת והדפסת חידושי תורה, ולימד להפיצם להגדלת תורה והאדרתה, וע"פ הוראתו הק' הדפסנו קובץ זה.

זכינו וקובצנו 'מגדל דוד' שיצא לאור לקראת י"ט בכסלו ה'תשנ"ב הי' למראה עיני קדשו של כ"ק אדמו"ר, ונתקבל עליו מענה בזה"ל: "נתקבל ות"ת, ואזכיר עה"צ לכהנ"ל ובהוספה וכהנתינת כח דהל' הנוכה וכו'".



ע"פ הכלל "פותחין בדבר מלכות", הבאנו בראש הקובץ שיחת קודש מאת כ"ק אדמו"ר ובה ביאור מחודש בדעת הרמב"ם בענין קיום המצוות כחוקים וכמשפטים.

השיחה נאמרה בשנת תשמ"ז ולאחר זמן הואיל כ"ק אדמו"ר להגיהה ונדפסה בכרך הל"ב בסדרת ה'ליקוטי שיחות'. פרסום השיחה נעשה באדיבות הוצאת הספרים קה"ת ותודתנו נתונה להם על כך.

בהמשך הקובץ מובאים הערות וביאורים, רובם מתלמידי ישיבתנו שי' וחלקם מרבנים ומאנ"ש ברחבי הארץ. בהתאם להנחיית כ"ק אדמו"ר, לא נחלק הקובץ למדורים שונים, זאת היות ותורתנו - על כל מקצועותיה השונים - אחת היא. כיון שכן, בתחילת הקובץ הצבנו 'תוכן עניינים' ובו סדורים ההערות והביאורים ע"פ סדר שמות הכותבים. אח"כ נוסף 'מפתח' ע"פ נושאים, לתועלת הקוראים.

אנו תקוה כי כמעשהו בראשונים, גם גליון זה יתקבל בחוותא דאורייתא בין חופשי ותופשי התורה ומחבביה. ובוזה הננו לשטוח את בקשתינו, לעורר את לב

המעיינים, שיואילו לשגר אלינו מפרי עטם למען הדפיסם בגליונות הבאים בעזה"ת, ואין לך בית המדרש בלא חידוש.



בקשר עם היום ג' תמוז הקרב ובא, מובאים בזה דברים שכתב כ"ק אדמו"ר במהלך שנת השי"ת, השנה הראשונה להסתלקות כ"ק חמיו אדמו"ר הריי"ץ:

"ומה שכתב שהוא בודד וכו' הנה אדמו"ר הזקן מבאר באריכות באר היטב דצדיקא אשתכח בזה העולם המעשה יתיר מבחיוהי אלא שצריך ללכת בדרכיו אשר הורה וכו' כדי לחזק ההתקשרות, ובמילא לא יהי' בודד וגם תסור מרירות לבו שכותב, כי יהי' כלי לברכות כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ אשר ברכו אשר השי"ת ימלא אותן במילואן" (אג"ק ח"ג ע' שנב).

ובאגרת אחרת מוסיף כ"ק אדמו"ר ומבאר אף באיזה אופן צריכה להיעשות העבודה בזמן שכוה: "אין לשכוח שכל ענין הבריאה (כוונתי בזה אפילו בריאה דכללות, וגם כללות ענין ההשתל') הי' מצד שטבע הטוב להיטיב. ומובן שענין הסיבה משפיע וניכר בהבריאה. זהו - בנוגע להבריאה מצ"ע. וגם במה שמוסיפין בבריאה ע"י עבודה, ג"כ כן הוא, כי כל השפעות הן ע"י מנהיג הדור שהוא הוא ראש הדור כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ".

ושם: "צריך לגשת להעבודה בשמחה ובבטחון גמור, אשר השי"ת ירחם ויעזור ומקדשין אותנו הרבה מלמעלה, ובלבד שנאחזו אנהאלטן זיך בחבל ההתקשרות בצדיקא דאשתכח עתה יתיר גם בעולם הזה המעשה".



נחתום בתפילה, כי בזכות העיסוק, הלימוד והחידוש בכל תחומי תורתנו הק', נזכה תיכף ומיד לקיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא", בגאולה האמתית והשלימה, במהרה בימינו, אמן כן יהי רצון.

ביקרא דאורייתא,

המערכת

ג' תמוז ה'תשע"ה

ס"ה שנים לנשיאות כ"ק אדמו"ר

מגדל העמק, ארעא דגליל בארה"ק ת"ו

תוכן עניינים

3.....	פתח דבר
5.....	תוכן עניינים
7.....	מפתח
9.....	דבר מלכות
18.....	שפתי ישנים
25.....	בדעת רש"י שמעשה העגל קדם לציווי ה' על המשכן
32.....	בענין פלגינן דיבורא
35.....	בענין קירובו של אברהם אבינו לאלוקות
40.....	בענין גט המעושה בעובדי כוכבים
44.....	בדין שתיית יין בימים טובים
51.....	כינוי השבים בתשובה בשם 'עושי רצונו'
55.....	ביאור שיטת רש"י בסוגיא ד'אומר תנו גט זה לאשתי'
71.....	בדין הוספת ראש באל"ף שנדבק יו"ד שלה לגופה
82.....	בענין הפקעת אישות ראובן כשבא שמעון וקידשה סתם
86.....	בסוגית ביטול הגט
92.....	בענין עיקר הנס דפורים
96.....	בענין טעמי הבריאה לשיטת כ"ק אדמו"ר הרש"ב וכ"ק אדמו"ר
100.....	בירור הלכתי בענין אי אמירת תחנון בשמחות
115.....	בדין מדיח שלא הודחו רובה
120.....	בענין בנין ביהמ"ק השלישי

131 בענין גובהו של שאול המלך
136 בדין אפקעינהו על פי שיטת רש"י
147 כלל בדרכו של רש"י עה"ת אימתי נקט "כתרגומו"
150 בסוגית 'בפני כמה נותנו לה'
162 בגדר פעולת העדי מסירה לדעת ר"א
169 אופן התהוות והתרחשות הגאולה העתידה
175 בטעם הדין "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש"
178 בענין בע"כ בשיטת התוס'
183 בענין דברי ראובן לאחיו "ויד אל תשלחו בו"
186 בדין היתר מצת כותי אליבא דת"ק
189 אופן המשכת המידות מהמוחין
192 בדין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש
197 גדר ע"א באיתחזיק איסורא ובדשב"ע
211 בדין 'כל הנוגע במזבח יקדש' ע"פ רש"י

מפתח

9..... דבר מלכות

18..... שפתי ישנים

משיח וגאולה

120..... בענין בנין ביהמ"ק השלישי

169..... אופן התהוות והתרחשות הגאולה העתידה

גיטין

32..... בענין פלגינן דיבורא

40..... בענין גט המעושה בעובדי כוכבים

55..... ביאור שיטת רש"י בסוגיא ד'אומר תנו גט זה לאשתי'

82..... בענין הפקעת אישות ראובן כשבא שמעון וקידשה סתם

86..... בסוגית ביטול הגט

136..... בדין אפקעינהו על פי שיטת רש"י

150..... בסוגית 'בפני כמה נותנו לה'

162..... בגדר פעולת העדי מסירה לדעת ר"א

178..... בענין בע"כ בשיטת התוס'

186..... בדין היתר מצת כותי אליבא דת"ק

192..... בדין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש

197..... גדר ע"א באיתחזיק איסורא ובדשב"ע

הלכה ומנהג

44..... בדין שתיית יין בימים טובים

71..... בדין הוספת ראש באל"ף שנדבק יו"ד שלה לגופה

- 100..... בירור הלכתי בענין אי אמירת תחנון בשמחות
115..... בדין מדיח שלא הודחו רובה

תורת רבינו

- 131..... בענין גובהו של שאול המלך
147..... כלל בדרכו של רש"י עה"ת אימתי נקט "כתרגומו"
175..... בטעם הדין "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש"
183..... בענין דברי ראובן לאחיו "ויד אל תשלחו בו"

חסידות

- 35..... בענין קירובו של אברהם אבינו לאלוקות
51..... כינוי השבים בתשובה בשם 'עושי רצונו'
92..... בענין עיקר הנס דפורים
96..... בענין טעמי הבריאה לשיטת כ"ק אדמו"ר הרש"ב וכ"ק אדמו"ר
189..... אופן המשכת המידות מהמוחין

פשוטו של מקרא

- 25..... בדעת רש"י שמעשה העגל קדם לציווי ה' על המשכן
211..... בדין 'כל הנוגע במזבח יקדש' ע"פ רש"י

דבר מלכות

רמב"ם הל' תמורה בסופן (וסוף ספר קרבנות): אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם . . . ראוי להתבונן בהם כו'; יישוב הסתירה מדברי הרמב"ם בח"פ (פ"ו); ביאור לשון הרמב"ם כאן "עצות מרחוק מגדול העצה" והשייכות להחוק דתמורה דוקא; שקו"ט במהות החילוק בין "חוקים" ו"משפטים" לדעת הרמב"ם (ע"פ דבריו במו"נ ח"ג פכ"ו).

כלומר: נוסף למה שמשמע מדברי הרמב"ם בהלכות מעילה שם שבעצם יש טעמים גם לחוקים⁶, אלא "שאינן טעמן ידוע"

[וזהו בהתאם לשיטתו בספרו מורה נבוכים⁷, שהאריך בנוגע לטעמי המצות, ש"כל⁸ ציווי ואזהרה . . . תוצאת חכמה והמטרה בו תכלית מסויימת (ולא רק "תוצאת הרצון המוחלט", "סתם רצון לא לבקשת תכלית") . . . כל המצות . . . יש להן טעם כלומר שיש לאותו הציווי או האזהרה תכלית מועילה⁹. וכן כתב גם הרמב"ן בפירושו על התורה¹⁰] –

א. כ' הרמב"ם בסוף הלכות תמורה – שהוא סיום ספר קרבנות¹ – וז"ל:

אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם, כמו שביארנו בסוף מעילה [ו"ל] שם: "המשפטים הן המצות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעוה"ז ידועה . . . והחוקים הן המצות שאינן טעמן ידוע . . . חוקים חקתי² לך כו"³], ראוי להתבונן בהן, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם, הרי אמרו חכמים הראשונים⁴ שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל⁵ חוקי התורה (ואח"כ ממשיך לבאר "טעם" לדיני תמורה, כדלקמן סעיף ד).

(6) דלא כשיטת רש"י בפירושו עה"ת שכי בנוגע לחוקים "שאינן טעמן בדבר" (תולדות כו, ה. קדושים יט, יט. ועד"ז בשלח טו, כו. ועוד. וראה רש"י יומא שם ד"ה חוק; משמע שאינו אלא גזירת מלך).

(7) ח"ג פכ"ו.

(8) כ"ה הלשון בתרגום קאפח. ובהעתקת תיבון בשינויים קלים.

(9) וממשיך שם שהחילוק בין חוקים ומשפטים הוא – אם "תועלתם ברווח אצל ההמון" או לאו (ע"ד לשונו בהל'

(1) להעיר שגם בתורה שבכתב, סיום ספר ויקרא (ספר קרבנות) הוא בדין תמורה (בחוקותי כז, לג. וראה שם, י-יא).

(2) כ"ה בדפוס רמב"ם הנפוצים. אבל בדפוסים הראשונים (באלה שתח"י: רומי רמ. קושטא רסט. ויניציא שי. שלד) – "חוקה שחקתי לך" (ע"ד הלשון במדרשים שבהערה הבאה (ועוד) "חוקה חקתי". וביומא שם "אני ה' חקתי").

(3) ראה יומא סז, ב. תנחומא חוקת (ג. ח). במדב"ר שם (פי"ט, א. ח). ועוד.

(4) תנחומא שם ו. במדב"ר שם, ג. וראה עירובין כא, ב.

(5) ראה לקמן הערה 38.

בחוקים חייב לומר "אפשי", כלומר שקיומה יהי' באופן שאין לה טעם שכלי אלא רק מצד קבלת עול מלכותו ית', "אבי שבשמים גזר עלי"14.

וכ"כ הרמב"ן בפירושו על התורה¹⁵ (דס"ל כהרמב"ם שיש לכל מצוות התורה "טעם"15 נכון ותועלת שלימה" – כנ"ל ס"א), שהמשיל ענין החוקים ל"גזירת המלך אשר יחוק במלכותו בלי שיגלה תועלתם לעם" (אף שהמלך עצמו "יודע הצורך והתועלת במצוה ההיא . . . ולא יגיד אותו לעם זולתי לחכמי יועציו"¹⁶), ומשום כך "אין העם נהנים בהם . . . ומקבלים אותם (רק) ליראת המלכות". שמזה מובן גם בנוגע לחוקי התורה, שקיומם צ"ל "ליראת המלכות".

14 ואין זו סתירה להאמור לעיל שגם לחוקים יש טעם – כי כיון שאין טעמן ידונ, הרי שבשכל האדם (שאינו יודע הטעם) אין דבר זה רע, ורעת הדבר היא רק מפני שהתורה אומרת לו שזהו דבר רע, ונמצא, שקיום החוקים בפועל הוא רק מפני ש"אבי שבשמים גזר עלי". ועצ"ע לשון "גזר" דוקא (משא"כ להביאור דלקמן בפנים סעיף ו).

15 קדושים יט, יט. וראה גם רמב"ן אחרי ותצא שם.

16 רמב"ן אחרי שם – ועפ"ז אין ראי' מזה ששלמה המלך "הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה", שראוי לכאור"א להתבונן בהם כו', כי שאני שלמה שהוא ע"ד "חכמי יועציו" של המלך שמגלה להם טעמי גזירותיו.

מחדש כאן הרמב"ם ענין נוסף, שיש חובה על האדם, "להתבונן" בחוקי התורה, "וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם"¹¹.

ב. וצריך ביאור:

מפורש בשמונה פרקים להרמב"ם¹², דזה שארז"ל¹³ "לא יאמר אדם אי אפשי (לעשות עבירה) . . . אלא אפשי ומה אעשה אבי שבשמים גזר עלי", היינו רק בחוקים, "שאלמלא התורה לא היו רעות כלל", ולכן ההמנעות מהם היא רק מצד ציווי התורה, "אבי שבשמים גזר עלי"; משא"כ במשפטים, ש"הם הענינים המפורסמים אצל כל בני אדם שהם רעות", צריך לומר "אי אפשי", כי "הנפש החשובה לא תתאוה לאחד מאלו הרעות" – הרי מפורש כאן שיש חילוק בין חוקים ומשפטים גם באופן קיומם: במשפטים חייב לומר "אי אפשי", כלומר שמחויב האדם לקיימה מחמת טעמה השכלי, ואילו

מעילה שם). וראה גם רמב"ן עה"ת (אחרי יח. ו. קדושים יט, יט), הובא לקמן בפנים ס"ב.

10 תצא כב, ו.

11 ראה גם ראב"ע יתרו (כ, א – בסוף הקדמתו לעשה"ד) "וחלילה . . . שתהי' מצוה אחת מהן מכחשת שקול הדעת . . . נבקש אנחנו ונחפש בכל יכלתנו אולי נוכל לתקן אותה כו". ע"ש.

12 פ"ו.

13 תו"כ (והובא ברש"י) קדושים כ, כו.

ובזה יש לבאר דיוק לשון הרמב"ם בהמשך ההלכה, שלאחרי שמבאר הטעם לדין תמורה (וכן הטעם דהוספת חומש בפדיון הקדש) – כדלקמן ס"ד – מסיים: "ורוב דיני התורה אינם אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים", דיש לומר, שהטעם שנקט הרמב"ם לשון זה, "עצות מרחוק מגדול העצה", אינו משום שתפס לישנא דקרא¹⁹ ליופי המליצה, אלא שזוהי הגדרת ענין ה"טעמים" שבהלכה זו²⁰, שה"טעמים" שאתה יכול ליתן לחוקים הם "עצות" הבאות "מרחוק", "מגדול העצה". כלומר: הטעמים דחוקים אינם "עצות" (שכל) האדם, ששכל האדם (מצד עצמו) מייעץ לאדם להתנהג כך (שהרי אינם דברים מוכרחים מצד השכל עצמו), אלא זוהי "עצה" של הקב"ה²¹, "מגדול העצה" (ה"מרחוק" מן האדם).

ולכן צ"ל זהירות, שאם "לא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה – כי לא

אינם מובנים כ"כ בשכל אנושי, ומודגש בהם שהם "עצות מרחוק מגדול העצה", כדלקמן בפנים.

(19) ישע"י כה, א. ירמ"י לב, יט.

(20) ומ"ש הרמב"ם "ורוב דיני התורה" – ראה לקמן סוס"ז והערה 42.

(21) ראה חסד לאברהם לח' פרקים שם בפ"י "שמעיות" – "שצריכים להשמיע אותם ואינם תלויים בסברת האדם".

ועפ"ז יש לתמוה בדברי הרמב"ם כאן ש"ראוי להתבונן" בחוקי התורה, "וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם" – והיינו שהאדם צריך להשתדל להבין תועלת החוקים (ושהדברים שנאסרו ע"י חוקי התורה הם דברים רעים כו') [ולאידך, אם האדם יכול ליתן לו טעם – הרי אמירתו "אפשי" היא היפך הדרך הרצוי, שהרי "נפש החשובה לא תתאוה לאחד מאלו הרעות"]?

ג. וי"ל הביאור בזה – שיש הפרש בין הטעמים דמשפטים והטעמים דחוקים:

הטעמים של "משפטים" הם בשכל האדם, כי הדברים מוכרחים ע"פ שכל האדם מצד עצמו, וכלשון חז"ל¹⁷ "אלמלא נכתבו דין הוא שיכתבו"; משא"כ הטעמים של חוקים, יסודם (רק) בשכל התורה (חכמתו ית', שלמעלה משכל נבראים), אינם טעמים מוכרחים בשכל הפשוט דאדם (אלא שלאחרי שמבארים הטעם והתועלת שבזה, שכל האדם "מסכים" ומקבל שיש כאן תועלת כו'¹⁸).

(17) יומא שם (הובא בשמונה פרקים שם).

(18) ע"ד החילוק בין משפטים ו"עדות" – אלא שבעדות, לאחרי שיודעים תוכן המצוה, ה"ז מובן גם בשכל הפשוט; משא"כ בחוקים, שיי"ל שהטעמים עצמם

וז"ל הרמב"ם (בטעם לדין תמורה): יראה לי שזה שאמר הכתוב²⁴ והי' הוא ותמורתו יהי' קודש, כענין שאמר²⁵ ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו, ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו, ואע"פ שגדר והקדיש אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משוויו, אמרה תורה אם פדה לעצמו יוסיף חומש. וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף שמא יחזור בו וכיון שאינו יכול לפדותה יחליפנה בפחותה ממנה, ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה, יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא.

ולכאורה, טעם זה אינו מובן כל צרכו: מכיון ש"אין פודין את ההקדשות אלא בשלשה בקיאי"²⁶, ולא עוד, אלא ש"מכריזין"²⁷ עליהן בפני כל הבאין לפדות, אמר אחד הרי הן שלי בעשר סלעים, ואמר אחד

הגיע עדיין אליו מרחוק – אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה' כו"²².

ולכן הורו חז"ל שהאדם צריך לומר (בחוקים) "אפשי ומה אעשה אבי שבשמים גזר עלי" – אע"פ ש"אתה יכול ליתן לו טעם" – כי שכל האדם מצד עצמו (לולא העצה מרחוק) אינו רואה את רעת דברים הנאסרים, וקיומם של החוקים – ע"י קבלת גזירתו של מקום ("אבי שבשמים גזר עלי"), אלא ניתנה אפשריות להתבונן בהם ו"ליתן לו טעם".

ד. עפ"ז אתי שפיר ג"כ, למה כתב הרמב"ם ענין זה בנוגע לחוקים דתמורה (ולא בחוקים אחרים שקדמו לה)²³ – כי בתמורה מודגש, שהטעם שאתה יכול ליתן לו הוא רק עצה "מרחוק מגדול העצה".

(22) ל' הרמב"ם סוף הל' מעילה. ע"ש בארוכה.

(23) בפשוט י"ל דכתב הוראה זו בסוף ספר קרבנות – עפמ"ש בסוף הל' מעילה ש"כל הקרבנות כולן מכלל החוקים הן", וכיון שכל הספר כולו תוכנו "חוקים" – זהו המקום המתאים להוראה כללית בענין החוקים.

אבל לכאורה גם בספר טהרה כן (ראה רמב"ם שם) – אלא שס' טהרה בא אחר ס' קרבנות. ולהעיר, שההוראה ע"ד הזוהרות בחוקים כתבה הרמב"ם בסוף (הל' מעילה, שהוא סוף) ספר עבודה. וראה לעיל ע' 15 הערה 29.

(24) בחוקתי כז, יו"ד.

(25) בחוקתי שם, טו.

(26) רמב"ם הל' ערכין וחרמין פ"ח ה"ב, ממשנה ריש סנהדרין [ומסתימת לשון הגמ' שם (יד, ב ואילך) משמע שהוא דין תורה. וכן מפורש בתוד"ה ואדם מגילה כג, ב ובטורי אבן שם. וראה גם ר"ן שם. ועוד. ובפיה"מ להרמב"ם מגילה שם "ובא בקבלה כו". – אבל בקרית ספר להמב"ט הל' ערכין שם שהוא מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא. ואכ"מ].

(27) שם ה"ג.

שיתהפך מן הקצה אל הקצה, ותמורת יצונו הקודם להקדיש ממונו לה', יתנהג באופן הפכי, עד ש"יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא".

ורק הקב"ה בורא האדם יכול ליתן "עצות" אלו.³¹

ה. אבל עדיין אין הענין מתיישב כל צרכו:

כל הנ"ל מתרץ רק שגם לאחרי נתינת הטעם לחוקים, קיומם תלוי ב"ראת המלכות" וקבלת עול מלכותו (כי הטעמים ש"אתה יכול ליתן" לחוקים אינם טעמים המוכרחים בשכל האדם, אלא "עצות מרחוק מגדול העצה") – אבל עדיין צריך

בעשרים כו' בחמישים²⁸ – כיצד יעלה על דעתו שיהי' ביכלתו לפדות "בפחות משוויו", הרי "כל הבאין לפדות" יציעו סכום גדול יותר, וכ"ש וק"ו שה"שלושה בקיאין" לא יניחו לפדות בפחות משוויו?²⁹

וכן אינו מובן – החשש ש"אם נתן לו רשות להחליף הרע ביפה, יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא" – דלאחרי שרואים שהקדיש ממונו (עי"ז) שהתגבר על יצרו וטבעו להרבות קנינו³⁰, אעפ"כ חוששים לא רק שמא יחזור בו, אלא שיתהפך מן הקצה אל הקצה, עד שישקר ו"יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא"!

והביאור בזה – שטעמים אלו הם "עצות מרחוק מגדול העצה": מצד שכל הפשוט דהאדם אין זה דבר המתקבל, אבל "ירדה תורה לסוף מחשבת האדם כו'", דהיינו, שהקב"ה שברא את האדם ותכונות נפשו, יודע את טבע האדם עד "סופו", שטבע זה "להרבות קניינו ולחוס על ממונו" יש בכוחו להטות את האדם עד שישתדל לפדות בפחות משוויו, ועד שאפשר

31 ויש לומר, שבב' הלשונות – "עצות מרחוק", "מגדול העצה" – מרמז הרמב"ם לשני הטעמים שנתבאר בהלכה זו – לדין הוספת חומש ולדין תמורה:

הדין דתמורה קשה יותר לבארו בשכל הפשוט מדין הוספת חומש, כי בחומש החשש הוא רק שישתדל לפדות בפחות משוויו, ואילו בתמורה חוששים (לא רק שיפדה בפחות משוויו, אלא) שיתנהג בקצה ההפכי לגמרי, "יחליף היפה ברע" (ונוסף ע"ז יאמר ש"טוב הוא").

וזהו הרמז בב' לשונות הרמב"ם: הטעם דחומש הוא "מגדול העצה", והטעם דתמורה הוא "עצות מרחוק" – זכיון שהטעם דתמורה קשה יותר להבין בשכל הפשוט, הרי לא זו בלבד שמודגש שבא "מגדול העצה" (עצה מאותו הגדר אלא שגדולה יותר), אלא יש צורך ב"עצות מרחוק" (עצה שהיא בגדר רחוק).

28 אלא ש"הבעלים קודמים לכל אדם מפני שהם מוסיפים חומש" (שם ה"ה).

29 שלכתחילה אין פודים אותם אלא בשווייהן (רמב"ם שם פ"ז ה"ח).

30 ראה רמב"ם סוף הל' ערכין וחרמין "ראוי לו לאדם להנהיג עצמו בדברים אלו כדי לכופ יצרו ולא יהי' כילי כו".

הציווי³³. . . אי אפשר ליתן טעם כלל" לפרטי המצות, והיינו, שפרטי המצוות הם בגדר "חוקה", היינו גזירה בלי טעם³⁴.

33) בפשטות הענין של ציווי (רצון), בלי טעם ותכלית (ובהעתקת תיבון "למצוה לבד"). וראה הערה הבאה.

34) במו"נ שם ממשיך "ודע כי החכמה גרמה שיהו שם פרטים שאינם ניתנים להטעמה, וכאילו הוא דבר נמנע בעצם המצוה. . . כי אמרך למה נעשה זה כבש ולא נעשה איל, אותה השאלה עצמה מתחייבת אלו נאמר איל במקום כבש, והרי יש הכרח במין כל שהוא. . . וכאלו שזה דומה לטבע האפשרי אשר לא יתכן בלעדי אחת האפשרויות, ואי אפשר לשאול מדוע נעשה האפשרי הזה ולא נעשה זולתו מן האפשרויות, כי שאלה זו מתחייבת אלו הי' הנמצא במציאות האפשרי השני במקום זה".

אבל מובן, שאף שלא יתכן (לדעת הרמב"ם) טעם על פרטי המצוות – מ"מ, סו"ס בחר הקב"ה בפרטים אלה דוקא וחייבים לקיים כל פרטי המצוות בלי שינוי כלל; וא"כ זה שהאדם מקיים רצונו ית' בפרטים אלה דוקא, אינו משום שיש בזה טעם, אלא רק מפני שכן ציווה הקב"ה בתורתו (בלא תכלית), "אפשי ומה אעשה אבי שבשמים גזר עלי".

ואולי י"ל, שבמו"נ נחית לבאר טעמי המצוות כפי שהטעמים נתלכשו בשכל אנושי דעוה"ז [כידוע שבטעמי המצוות יש כמה דרגות: הטעמים כפי שהם מצד חכמתו ית' (שטעמים אלו אינם בגדר השגה, כיון שחכמתו ית' היא למעלה משכל הנבראים. וראה אגה"ק סי"ט (קכח, א). ועוד], והטעמים מצד חכמתו ית' כפי שנתלכשו בשכל נבראים, ובזה גופא כמה דרגות – נשמות למעלה, שכל מלאכים בכל דרגא לפי מעלתו כו', עד לשכל האדם] – ובדרגא זו אין צריך טעם לפרטי

ביאור: סו"ס ההתבוננות בטעמי החוקים הרי היא היפך מענין קבלת עול, כמובן בפשטות, דכאשר האדם משתדל ומשתוקק למצוא טעם ותועלת במצוה, ה"ז סתירה להשתוקקות לקבל ע"ע המצוה רק משום שכך גזר הקב"ה.

גם אינו מתורץ היטב מרו"ל הנ"ל שבחוקים צריך האדם לומר "אפשי" – דלכאורה, כיון שסו"ס ביכולתו של שכל האדם להבין שיש תועלת בענין החוקים (וכפי שביאר הרמב"ם בספרו מו"נ התועלת בכו"כ חוקים) – אף ששכל מצ"ע אינו מכריח ענינים אלו – א"כ "נפש החשובה" צריכה לומר (עכ"פ לאחרי ההתבוננות בטעמי החוקים) "אי אפשי"?

1. ויובן זה בהקדים דברי הרמב"ם במורה נבוכים⁷, שלאחרי שמבאר ש"כל המצות. . . יש להן טעם. . . תכלית מועילה" – ממשיך, שכל זה הוא רק בנוגע לכללות³² המצוה, ש"כלל⁸ המצות יש להן טעם בהחלט, ובגלל תועלת מסויימת צוה בהן, אבל פרטיהן הן אשר נאמר בהן שהן לפשט

32) להעיר שכללות מצות פרה אדומה מובנה – תבוא אם ותקנח צואת בנה (תנחומא חוקת ח. במדב"ר שם פי"ט, ח. רש"י עה"ת בסוף פ' פרה אדומה (בשם ר"מ הדרשן)), משא"כ זה שמטהרת טמאים ומטמאת טהורין (תנחומא ובמדב"ר שבהערה 3).

והחילוק בין משפטים וחוקים הוא: במשפטים כללות המצוה הוא ענין ששכל האדם מחייבו, וענין זה של המצוה גובר ומכריע על פרטי המצוה שאין להם טעם; משא"כ בחוקים, שבהם גובר חלק המצוה שאין לה טעם (אם מצד שכללות המצוה אין לה טעם ידוע, או שיש לה ריבוי פרטים שאין בהם טעם³⁶) על חלק המצוה שיכולים לתת לו טעם (ובפרט שגם הטעם שיכולים לתת אינו רק "עצות מרחוק מגדול העצה", כנ"ל).

ועפ"ז מובן, שבחוקים ישנם שני הענינים: קבלת עול מלכותו וההתבוננות בטעמים, ואינם סותרים זא"ז — כי הם בחלקים שונים של המצוה: יש בחוקים מה ש"אי אפשר

להרמב"ם שרש ענין המצוה הוא רצונו יחי' אלא שאח"כ נתלבש בטעם (והרי גם בחסידות מבואר בארוכה הטעם בחוקים ע"פ סוד — ואפילו בפרה אדומה, ראה בארוכה לקו"ת פ' חוקת ובכלל דרושי פרה אדומה במאמרי רבותינו נשיאינו). וראה סה"מ-מלוקט ח"ב ע' נו-נז.

(36) ע"ד קרבנות, שהם חוקים (כנ"ל הערה 23) — דאף שכתב הרמב"ם במו"נ שם שיש להם "תועלת גדולה ברוחה", מ"מ, רבו בהם כל כך פרטים שאין להם טעם (כמ"ש במו"נ שם, שזוהי דוגמא "באמת" למצוה שפרטי אינם בגדר טעם), ולכן ה"ז גובר על הטעם שבכללות המצוה, והרי הם מכלל החוקים.

ונמצא, שלשיטת הרמב"ם יש בכל המצוות — גם משפטים — ענין של חוקה ממש, ש"אי אפשר ליתן (לו) טעם כלל", שמזה מובן במכש"כ וק"ו בנוגע לחוקים, שזה שכתב הרמב"ם שאפשר לתת להם טעם (הרי נוסף ע"ז שהטעם הוא "עצות מרחוק מגדול העצה"), יש בהם פרטים ש"אי אפשר ליתן (להם) טעם כלל"³⁵.

המצוות, מכיון שסדר דעולם (בחינוניות, כפי שנראה מצד העולם) הוא שהפרטים הם הכרחיים, משא"כ מצד סדר דתורה — בודאי שגם הפרטים הם בכוונה מכוונת, אלא שזוה"ע של חוקה.

[דעת המו"נ לכאורה יש לבאר ע"פ חסידות ע"פ מש"כ באוה"ת בראשית (ח"ו ס"ע 2184) שפרטי המצוות הם רק מצד החכמה, אבל מצד הרצון עצמו "לא היו צמצומים כ"כ". ע"ש. — וראה סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 458 בשוה"ג].

(35) והיינו דנוסף ע"ז ש"החוקים הן המצוות שאין טעמן ידוע" (שמזה מובן שהם בגדר טעם) — יש בכמה חוקים ענין שאינו בגדר טעם כלל.

ובלשון החסידות: זה ש"אין טעמן ידוע" היינו מפני שהטעמים הם מצד חכמתו ית' כמו שהיא למעלה ולא נתלבה בשכל הנבראים; וזה שיש בהם ענין שאינו בגדר טעם כלל, היינו מפני שבחוקים מאיר שרש ענין המצוות, שהם רצון העליון כפי שהוא למעלה מהתלבשות בחכמה, גם חכמה דלמעלה (אלא שאח"כ ירד ונתלבש בבחינת חכמה)*.

(* ומה שהרמב"ם שולל (במו"נ שם) דברי האומרים ש"כל המצוות תוצאת הרצון המוחלט" — י"ל כוונתו שאין לומר שהציוויים אינם אלא רק רצון בלבד בלי שום טעם כלל, אבל גם

לשלמה המלך, ש"הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה".

ובטעם הדבר – יש לומר:

מטבע האדם שטבע בו השם שציווי שיש לו טעם (משפטים) – קיומו הוא ביתר חיות ותענוג³⁹, וציווי שאין לו טעם (חוקים) – קיומו הוא ביתר קבלת עול, כחוק וגזירת המלך.

והתכלית הרצוי' היא – שתהינה שתי המעלות בכל המצות, שגם קיום החוקים יהי' מתוך חיות ותענוג (כמו משפטים), ולכן גם בחוקים יש ענין של "טעם"; ולאידך, גם המצוות דמשפטים צריך לקיימם (לא רק מצד הטעם השכלי, אלא) מצד רצון הקב"ה, "אשר קדשנו במצוותיו וצונו", כמו חוקים – ולזאת אין טעם לפרטי המצוות (דמשפטים), שגם קיומם של משפטים קשור עם קבלת עול מלכותו וקיום גזירתו של הקב"ה.

ובעומק יותר:

עי"ז שניתן טעם גם בחוקים, ה"ז פועל, שהאדם יקיים מצות אלו בחיות ותענוג, לא רק מפני חלק זה של המצוה ש"אתה יכול ליתן לו טעם", אלא גם מצד כללות המצוה, דהיינו

39) וכמרומו בלשון הרמב"ם בסוף הלי' מעילה – "אמרו חכמים ליתן שמירה ועשי' לחוקים כמשפטים . . . שיהיה בהן ולא ידמה שהן פחותין מן המשפטים".

ליתן טעם כלל" (ובחוקים – חלק זה הוא הגובר ומכריע) – וקיום המצוה הוא ע"י יראת המלכות, קבלת עול מלכותו [ובהם צריך האדם לומר "אפשי ומה אעשה אבי שבשמים גזר עלי"37]; ומצד חלק המצוה ש"אתה יכול ליתן לו טעם" – ההתבוננות בטעם המצוה (אף שחלקה העיקרי אין לו טעם)³⁸.

ז. והנה, ע"פ כל הנ"ל נמצא, שלשיטת הרמב"ם יש "התכללות" בהמצוות: במשפטים יש ענין של "חוקה" (שאי אפשר ליתן טעם כלל), והיינו פרטי המצוה; ולאידך, בחוקים יש טעם ותועלת (וכן הוא בכל החוקים, כדיוק לשון הרמב"ם בנוגע

37) ראה לעיל הערה 34.

38) עפ"ז מתורץ לשון הרמב"ם ש"המלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה" – והרי מפורש בחז"ל (תנחומא ובמדב"ר שבהערה 4) ששלמה אמר על פרה אדומה "אמרת אחכמה והיא רחוקה ממני" (קהלת ז, כג) [ודוחק גדול לומר שהרמב"ם מצא מדרז"ל החולק וס"ל שגם לשלמה נתגלה טעם פרה (כמו למשה – תנחומא שם ח. במדב"ר שם, ו). ובפרט שבמו"נ שם מפורש "שלמה נודעו לו טעמי כל המצות פרט לפרה אדומה"?

וע"פ המבואר בפנים י"ל, דאמירת שלמה "והיא רחוקה ממני" קאי על הטעם דכ"ללות המצוה ("והיא – כללות המצוה – רחוקה ממני"), כי לא מצא טעם אפילו בגדר "עצות מרחוק מגדול העצה" (ועד שיש בה ענין דקושיא), אבל הבין פרטים מסויימים גם דפרה אדומה.

טעמי' ומסתר צפונותי" – בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, שילמד תורה את כל העם כולו⁴⁵, ואז "יהיו"⁴⁶ ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר⁴⁷ כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

(משיחת ש"פ ראה תשמ"ז)

שהקבלת עול שלו היא מתוך חיות ועונג, קיום החוקה הוא לא רק ע"י כלי המעשה שלו, שכופה אותה לעשות רצון הקב"ה, אלא שכל כחות נפשו "משתתפים" בעשיית המצוה, "כל עצמותי תאמרנה" קיים רצוני ית⁴⁰;

וכן לאידך במשפטים – דזה שפרטי המצוה אין להם טעם (ואינם אלא חוקה וציווי השם, בלי טעם) פועל גם בחלק השכלי של המצוה, שהאדם יכיר, שגם חלק זה של המצוה שמבין ומשיג, "אין זה . . . תכלית הטעם וגבולו"⁴¹, כי באמת הרי הם (כמו חוקים) "עצות מרחוק מגדול העצה"⁴², שהחכמה האמיתית במצוות השם הרי היא חכמתו ית', שלמעלה משכל הנבראים, וכמ"ש הרמב"ם⁴³ ד"אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא".

אלא שלעתיד לבוא יתגלו גם טעמי תורה, כפרש"י עה"פ⁴⁴ "ישקני מנשיקות פיהו" – "מובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם טוד

(40) ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 131 ואילך.

(41) ל' אדה"ז – אגה"ק סי"ט (קכח, א).

(42) כדיוק ל' הרמב"ם ש"דוב דיני התורה . . . עצות כו".

(43) הל' תשובה פ"ה ה"ה. וראה הל' יסוה"ת פ"ב ה"ח ואילך. ועוד.

(44) שה"ש א, ב.

(45) ראה רמב"ם הל' תשובה ספ"ט. לקו"ת צו יז, א. שער האמונה לאדמו"ר האמצעי פני"ו. ועוד.

(46) ל' הרמב"ם בסיום וחותם ספר היד.

(47) ישעי' יא, ט.

שפתי ישנים

הגאון החסיד הרב **מרדכי שמואל** ע"ה **אשכנזי** נולד בכ"ח אייר תש"ג לאביו הגה"ח הרב משה אשכנזי ע"ה ששימש לימים כרב קהילת חב"ד בתל-אביב ולאמו הרבנית דבורה בת הגה"ח הרב חיים אליעזר קרסיק ע"ה. בילדותו למד בת"ת ושיבת אחי תמימים בעיר ולאחר מכן המשיך ללמוד בישיבת תומכי תמימים בלוד. בבחרותו נסע לניו יורק ללמוד בבית מדרשו של כ"ק אדמו"ר. למשך תקופה מסויימת למד גם בישיבת תומכי תמימים מונטריאול.

בבחרותו הורה לו כ"ק אדמו"ר על סדר לימוד הלכה בזמנו הפנוי, החל מקיצור שולחן ערוך עם המסגרת, פסקי אדמו"ר הזקן בסידור תורה אור עם הדרך חיים ושולחן ערוך אדמו"ר הזקן. נשא לאשה את בתו של הגה"ח הרב יצחק זאב וולפא ע"ה, הרבנית סימה שתחי'. לאחר נישואיו למד בכלל שעל-יד ישיבת תומכי תמימים בכפר חב"ד ובמקביל עשה 'שימוש' אצל רבו של כפר חב"ד הגה"ח הרב שניאור זלמן גרליק ע"ה. לאחר מספר שנים שימש גם כר"מ בישיבה. עם פטירת הרב גרליק בשנת תשל"ד, מונה למורה צדק בכפר חב"ד. לאחר פטירת הגה"ח הרב נחום טרבניק ע"ה - רבו השני של כפר חב"ד - בשנת תשד"מ, הפך לרבו של כפר חב"ד.

ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר, ערך את הספר "מראי מקומות לשלחן ערוך אדמו"ר הזקן". כ"ק אדמו"ר הורה שיביא את הספר לנשיא שז"ר וכן לגאון הרב שלמה יוסף זווין ע"ה. כשקיבל הרב זווין את הספר העניק לו סמיכת "יורה יורה" ו"דין ידן".

בהנחיית כ"ק אדמו"ר, נמנע מלהצטרף למפעל האנציקלופדיה התלמודית, לטובת עבודה בכרם חב"ד אליה הי' מסור בכל מרצו ומאודו מתוך עבותות התקשרות אל כ"ק אדמו"ר, עד יומו האחרון. בשנת תשס"א הוציא לאור את המהדורה השלימה של ספרו 'הערות וצינונים להלכות תלמוד תורה משו"ע אדמו"ר הזקן', הכוללת ששה חלקים. על ספרו זה קיבל את פרס מוסד הרב קוק. בשנותיו האחרונות עסק במחקר הלכתי לסידור אדמו"ר הזקן, במסגרתו פרסם מידי שבוע טורים בשבועון כפר חב"ד. את חלקם הראשון קיבץ והוציא לאור בספר 'שערי תפילה ומנהג'.

ביום רביעי כ"ג טבת תשע"ה נסע לצפון הארץ על מנת להשתטח על ציון אביו לרגל יום היארצייט שלו. בדרך לקה בליבו והובהל לבית הרפואה בתל השומר. תוך זמן קצר נפטר לבית עולמו והוא בן ע"א שנים. בהלווייתו השתתפו אלפים מחסידי חב"ד ומנוחתו כבוד בעיה"ק טבריא. בשעת ההלוויה מונה בנו הגה"ח הרב מאיר אשכנזי שליט"א כממלא מקומו ברבנות כפר חב"ד.

זכתה ישיבתנו שהרב ע"ה עמד לימינה מיום היווסדה וסייע רבות בחזוקה וביסוסה בגשמיות וברוחניות. בשנים האחרונות מסר מספר פעמים שיעורים בהיכל ישיבתנו והשתתף באופן קבוע בקבצי 'מגדל דוד'. שמחים אנו להוות אכסניה של תורה לדבריו גם לאחר פטירתו ויהי' פרסום הדברים לעילוי נשמתו.

ענין וטעם שלוש ברכות התורה

א.

בברכות השחר, מברכים כמה ברכות על התורה: "אשר קדשנו במצותיו וצונו על דברי תורה", "והערב נא ה"א את דברי תורתך בפנינו" ו"אשר בחר בנו מכל העמים".

ולהעיר שנחלקו הראשונים¹ אם הן שלוש ברכות² או רק שתי ברכות³, משום ש"הערב נא" היא המשך מהברכה הראשונה ד"אקבו"צ על דברי תורה".

אמנם בין כך ובין כך, יש להבין את כפל ושילוש הברכות על התורה שנראות דומות זל"ז.

רבינו יונה⁴ כתב כי מברכים כאן על כל חלקי התורה, ולכן אם הן שתי ברכות, הראשונה⁵ היא על התורה שבעל פה והשניה על התורה שבכתב, ואם הן שלוש ברכות, הראשונה היא על ה"מדרש" (שהוא כתלמוד⁶), השניה על ה"משנה" והשלישית על ה"מקרא".

וזאת בסדר זה דווקא (שמתחיל מתושבע"פ ואח"כ תושב"כ), משום שנאמר בגמרא⁷ על הברכה האחרונה – "אשר בחר בנו" – שהיא "המעולה שבברכות", ולכן מסתבר שהיא נאמרת על חלק המקרא בתורה שבכתב והברכות שלפניה הן על חלקי תושבע"פ.

אמנם יש לעיין, אם הסבר זה מתאים לשיטת רבינו:

א. רבינו לא הביא כל דברים אלו.

ב. בנוסח הברכה הראשונה, כתב רבינו בשו"ע: "אשר קדשנו במצותיו לעסוק בד"ת", אבל בסידור שינה וגרס "על דברי תורה". ולכאורה לפי רבינו יונה שברכה ראשונה הולכת על תושבע"פ או מדרש הצריכים לימוד, הרי מתאים יותר "לעסוק בד"ת"⁸, ולמה שינה בסידור הנוסח מהשו"ע. ואדרבה, משינוי הנוסח נראה כי הברכה הראשונה מדברת בעיקר על המקרא שאינו צריך "עסק" ולימוד.

1. ראה שו"ע"ר סימן מז ס"ה ובמצויין שם. ועיי"ש שבכל מקרה יאמר "הערב נא" בוא"ו (כאילו הוא המשך מברכה הראשונה), כיון ש"אין בכך כלום" גם לדעה הראשונה שהיא ברכה בפ"ע.

2. הלכות תפלה להרמב"ם פ"ז ה"י. "וכן על פי הסוד" כלשון רבינו שם משער הכוונות.

3. ר"ת בתוס' ברכות מו, א.

4. על הרי"ף ברכות ה, ב, וברז"ה שם.

5. רבינו יונה כתב רק "אחת על תושב"כ ואחת על תושבע"פ" ולא פירט, אבל בב"י סוסמ"ז בשם האגור ובלחם חמודות פ"ק דברכות סימן עח ובסידור יעב"ץ הסכימו שהברכה הראשונה על תושב"ע והשניה על תושב"כ.

6. שו"ע"ר סימן נ ס"א: "שהמדרש כתלמוד". התבאר בהערות וציונים להלכות ת"ת פ"א ס"ד א/33 וראו עוד בהע' 36 שם.

7. ברכות יא, ב.

8. כמ"ש האגור שם. אמנם להעיר שרבינו יונה מדבר שם לפי הגירסא "על דברי תורה", ובכ"ז כותב שברכה ראשונה הולכת על מדרש.

ג. אחרי ברכות התורה, אומרים פסוקי מקרא מפרשת ברכת כהנים וכן משנה וברייתא ד"אלו דברים", כדי ללמוד תורה בפועל אחרי הברכות⁹. אבל אין מביאים כאן גם תלמוד או לפחות מדרש שהוא כתלמוד (רק אחר כך בברייתא ד"רבי ישמעאל אומר" שהיא "כתלמוד"¹⁰). אמנם לפי ההסבר הנ"ל - שמכוונים בברכות לכל חלקי התורה, מקרא, משנה ומדרש שהוא כתלמוד - היו צריכים להביא כאן גם מדרש או תלמוד?

לכן נראה לבאר באופן אחר את כפל ושילוש הברכות כאן, וזאת לפי דברי רש"י בסוגיא זו ולפי יסוד גדול שביאר רבינו בדיני ההודאה בתפילה.

ב.

לגבי הברכה הראשונה, "אשר קדשנו במצותיו וצונו על דברי תורה", נראה בפשטות שהיא ברכת המצוות על מצות לימוד התורה, ככל ברכת המצוות שהיא בלשון "אקבו"צ".

ולגבי שתי הברכות הבאות, "והערב נא" ו"אשר בחר בנו", נראה שהן שתי ברכות הודאה על התורה.

הנה כתב רש"י לגבי ברכת "והערב נא", שהנוסח הנכון הוא שחותמת בלשון "המלמד תורה לעמו ישראל" ולא כגירסא אחרת שהובאה בגמרא שם שנחתמת בפסוק "למדני חקיך", כיון¹¹ "שאיין זו [למדני חקיך] ברכה והודאה על שעבר, אלא לשון בקשה [על העתיד]", ולכן אין זה מתאים לתוכן ברכה זו שהיא הודאה על שמלמד תורה לעמו ישראל.

ועוד כתב לגבי הברכה האחרונה "אשר בחר בנו"¹²: "וזו היא מעולה שבברכות התורה, לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה וישראל". וכך כתב הרמב"ן לגבי ברכה זו¹³: "גדר המצוה שנצטוינו לברך להשם ית' בכל עת שנקרא בתורה, להודות לו

9. תוס' ברכות יא, ב בשם הירושלמי, שוע"ר סימן מז ס"ז: "נהגו לומר ברכת כהנים סמוך לברכת התורה... לשם לימוד (ולא זכר לנשיאת כפים)".

10. לשון רבינו סימן נ שם. ודווקא הברייתא דרי"ש נחשבת כתלמוד, משום המדות שהתורה נדרשת בהן (ראה בהערות וציונים להלכות ת"ת פ"ב ס"א הע' 30/ב ואילך), אבל שאר כל הברייתות "מכלל משנה יחשבו" (שם פ"ב ס"א) שהן הלכות בלבד.

11. ברכות יא, ב ד"ה ברוך.

12. שם ד"ה וזו היא מעולה שבברכות.

13. הוספות למ"ע טו.

על הטובה הגדולה שעשה עמנו שבחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו וציונו לעסוק בה כדי שנדע את המעשים הרצויים שבעשייתם ננחל חיי העולם".

וכ"ז מתאים גם עם אריכות לשון רבינו לגבי ברכת התורה¹⁴: "ולכך יראה כל אדם שתהיה כלי חמדתו של הקב"ה שהיה משתעשע בה בכל יום, חשובה בעיניו לברך עליה בשמחה יותר מעל כל הנאות שבעולם, שזה מורה שעוסק בה לשמה ויזכה לשלשלת הנמשך לעוסק בה לשמה שהוא לא ימושו מפיו ומפי זרעך וגו', שתעשה שאלתו ובקשתו שמבקש בברכתה ונהיה אנחנו וצאצאינו". ונראה שיסוד הברכה הוא הודאה בשמחה¹⁵ לה' על שנתן לנו התורה, והשמחה בתורה מורה שעוסק בה "לשמה"¹⁶, ועי"ז זוכה שתתקיים בקשתו "שנהיה אנחנו וצאצאינו לומדי תורתך לשמה"¹⁷.

אמנם עדיין יש לעיין בהבדל בין שתי ברכות ההודאה הללו ובטעם כפילותן.

14. ריש סימן מז, לפי ר"ן נדרים פא.

15. להעיר: הלבוש כתב כאן שהיא ברכת הנהנין וכעין בקשת רשות על ההנאה מהתורה, "כמו שמברך על כל הנאותיו". [וראה קצת ברבינו מנוח הלכות תפילה פרק ז ה"י ובפירוש הר"י בן יקר על ברכה זו: "והערב נא, פירוש שאחר הבנתם יהיו לנו ערבים ומתוקים"]. ואי"ז כדברי רבינו שמברך עליה "בשמחה יותר מכל הנאות", היינו שזו ברכת [הודאה] בשמחה ולא ברכה"נ על ההנאה.

ובלקו"ש ח"ד עמוד 149 הע' 8* הקשה על הלבוש: א. כיצד עם הארץ הלומד תורה שבכתב ואינו מבין מה שלומד - מברך על ההנאה והרי אינו נהנה? ב. ידועים דברי הרמב"ן (רפ"ח בברכות) שתקנו ברכת הנהנין רק על הנאות "הנכנסים בגוף והגוף נהנה מהן, כגון אכילה ושתי וריח נמי דבר הנכנס לגוף וסועד הוא וכאכילה ושתי דמי", אבל הנאת הלימוד אינה הנאת הגוף.

16. לפי"ז אפשר לבאר קושיית התהל"ד בסימן מז: הביא את דברי הר"י, שיוצא בברכת אהבת עולם בערבית י"ח ברכת התורה, והקשה התהל"ד שהרי אין בה בקשה מעין ברכת התורה "ותן בליבנו בינה ללמוד וללמד" (ראה רש"י ברכות יא, ב ושוע"ר סימן מז ס"ו) ורק אומר "ונשמח בדברי תורתך".

אמנם לפי האמור כאן י"ל, שכיון שהיא ברכה קצרה ואומר "ונשמח בדברי תורתך", הדבר מלמד שלומד תורה לשמה ובמילא כלולה בזה בקשה וסיוע שתימשך השלשלת ונהיה אנחנו וצאצאינו לומדי תורתך וכו'.

17. פשוט לשון רבינו "שתעשה שאלתו ובקשתו שמבקש בברכתה ונהיה אנחנו וצאצאינו" הוא, שעיקר הברכה היא הבקשה "ונהיה אנחנו וצאצאינו". ולפי"ז אפשר היה לומר שזו ברכת בקשה, וכך כתב בשו"ת מן השמים ס"י: "והערב היא שמתפללין לפני המקום שיזכה ללמוד וללמד".

אמנם אם נאמר כרש"י, שהברכה היא "להודות על העבר", הרי אין זה שייך לבקשה ש"נהיה אנחנו וצאצאינו" כי זה לא קרה עדיין ולא שייך להודות על זה. וראה גם בלקו"ש שם שהיא "על דרך ברכת הנהנין". לכן צריך לבאר כי עיקר הברכה היא הודאה בשמחה על כך שלומד תורה לשמה וערבה לו יותר מכל הנאות שבעולם, ורק עי"ז זוכים ל"נהיה אנחנו וצאצאינו" כדברי רבינו.

הנה כתב רבינו יסוד גדול בענין ההודאה בתפילה, ומחדש שישנם שני סוגי הודאה: א. הפירוש הרגיל בתיבת "מודים" הוא הכרת הטוב, כדברי רבינו בשו"ע¹⁸: "שלשון הודאה . . מלשון החזקת טובה והילול". ב. עוד כתב רבינו לגבי הנוסח בברכת "אלקי נשמה" - "כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך" - שהכוונה היא להודאה מלשון אישור והסכמה, כמו "מודים חכמים לרבי מאיר"¹⁹ או "ומודה על האמת" וכמו הנאמר בתהלים: "אודה²⁰ עלי פשעי לה".

ובלשונו²¹: "כי אנו שוכני מטה אומרים . . ששמים וארץ ושמי השמים דבר היש הנראה לעינינו ומה שלמעלה הוא האין, אבל אצלו ית' הוא בהיפך . . כי כולא קמיה כלא ממש חשיב . . והוא ית' הוא היש האמיתי. וע"ז אנו אומרים 'מודים אנחנו', שאנו מודים שהאמת הוא כמו שהוא בידיעתו ית'".

ועוד מביא רבינו במפורש את שני סוגי ההודאות הללו²²: "וכן להשתחות ולהודות לה' אשר מחיה ומהוה את הכל . . ואף שאין אנו משיגים . . אעפ"כ אנו מודים בהודאה אמיתית שכן הוא באמת לאמיתו. ובכלל זה ג"כ להודות לה' על כל הטובות שגמלנו ולא להיות כפוי טובה ח"ו".

ובאמת מצאנו יסוד לשני סוגי ההודאות הללו בדברי הראשונים: הפירוש הרגיל בהודאה מלשון הכרת הטוב, מובא ברוב המקומות ולדוגמא ברמב"ם²³: "מצות נר חנוכה חביבה עד מאוד, כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודיה לו על הנסים". אבל ברוקח בפירוש תפילת "מודים אנחנו לך" בשמונה עשרה: "אנחנו מודים לך - שאתה הוא ולא אחר ה' אלקינו ואלקי אבותנו לעולם ועד". היינו שפירוש תיבות "מודים אנחנו לך" הן הודאה מלשון אישור והסכמה.

ולכאורה יתכן למצוא ראייה מפורשת לשתי ההודאות הללו, בנוסח התפילה עצמה: לפעמים אומרים "מודה אני לפניך שהחזרת בי נשמת", אבל פעמים רבות אומרים: "נודה לך ונספר תהלתך על חיינו המסורים בידך ועל נשמותנו הפקודות לך ועל נסידך שבכל יום עמנו". אמנם מובן היטב לדברנו: הודאה בתור אישור והסכמה היא "מודה אני לפניך שהחזרת בי נשמת", היינו הסכמה בעצם הדבר שהוא לבדו מחזיר הנשמה.

18. סימן קיג ס"ג.

19. גם "אלו ואלו מודים שיחלוקו" (ב"ב קנח,ב), "מודה בעירוב" (עירובין סא,ב).

20. תהלים לב.

21. לקו"ת ריש דברים.

22. אגה"ק סימן טו.

23. סוף הלכות חנוכה.

אבל הודאה בתור הכרת הטוב באה בלשון "על חיינו המסורים בידך", כי זו הודאה על הטוב שגמל עמנו.

ובאמת כך הוא ברמב"ם הנ"ל: "ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים", אבל ברוקח הנ"ל: "מודים לך שאתה הוא ולא אחר". ובעיקר כך מדוייק היטב בלשון רבינו הנ"ל באגרת הקודש: "אנו מודים בהודאה אמיתית שכן הוא באמת לאמיתו", ואח"כ כתב "ובכלל זה ג"כ להודות לה' על כל הטובות שגמלנו"²⁴.

אכן לפי יסוד זה, ניתן לבאר היטב את כפל ברכות ההודאה בברכת התורה: הנה לגבי ברכת "והערב נא" כתב רש"י כנ"ל, שהיא "הודאה על העבר". אבל לגבי הברכה האחרונה "אשר בחר בנו" כתב "שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה וישראל" ולא הזכיר "הודאה על העבר". ולכן יתכן לבאר שבאמת ברכת "והערב נא", היא הודאה "בשמחה" בתור הכרת הטוב על העבר שנתן לנו התורה שהיא טובה "יותר מכל הנאות שבעולם". אבל ברכת "אשר בחר בנו" היא בעיקר הודאה בתור הכרה והסכמה בכך, שהתורה היא חכמת ה' וניתנה לישראל בהר סיני²⁵.

ואכן מצאנו ברש"י עצמו פירוש כזה בתיבת "הודאה" (מלשון הכרה והסכמה)²⁶: "ולך אנו משבחים – מודים לאו לשון הוד אלא לשון תודה, שאנו מודים בו ולא כופרים".

ואכן הסבר זה מתאים ביותר עם דברי הב"ח הידועים²⁷ על תוכן ברכות התורה ומה שאמרה הגמרא "שלא ברכו בתורה תחילה": "ונראה דכונתו יתברך מעולם היתה שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה. . . והוא המכוון בברכת אשר בחר בנו על אשר קרבנו לפני ה' סיני ונתן לנו תורתו הקדושה. . . כדי שתתדבק נשמתנו בעצמות קדושת התורה ורוחניותה ולהוריד

24. להעיר מ"הגומל לחייבים טוב שגמלני טוב" ולא 'על הטוב'. אמנם כאן הוא המשך מתחילת המשפט "הגומל לחייבים טובות – [ומבאר] שגמלני טוב".

25. היה מתאים יותר להקדים את האישור וההסכמה לקדושת התורה בברכת "אשר בחר", ורק אח"כ להודות על זה בברכת "והערב נא. . . המלמד תורה לעמו ישראל". אמנם צ"ל כי מאיזו סיבה הקדימו את ברכת "והערב נא" (וכנראה כדי שתהיה המשך עם ברכת המצוות). ובכל מקרה הכרח לומר כן גם לרבינו יונה שהובא לעיל - שהקדימו את ההודאה על תושב"ע לתושב"כ. אלא צ"ל כי מאיזו סיבה הקדימו את ברכת "והערב נא".

26. סוכה מה, ב ד"ה ולך.

27. סימן מז.

השכינה בקרבנו²⁸. היינו שתוכן ברכת "אשר בחר" היא, הכרה והודאה בקדושת התורה ובכך שניתנה לחבר הקב"ה וישראל.



28. אמנם אי"ז כדברי הרמב"ן שהובאו לעיל: "להודות לו על הטובה הגדולה שעשה עמנו שבחר בנו מכל העמים".

אמנם עדיין יתכן שהרמב"ן מדבר כשמברכים ברכת "אשר בחר" בפני עצמה (כמו בקריאת התורה). אבל כשמברכים אותה לאחר ברכת "והערב נא" שהיא עצמה ברכת ההודאה, הרי תוספת ברכת "אשר בחר" היא להכרה והסכמה.

בדעת רש"י שמעשה העגל קדם לציווי ה' על המשכן

הרב מנחם מענדל שי' אייזנברג
אנ"ש מגדל העמק

א.

יביא מחלוקת הרש"י והזוהר

עה"פ בפרשת כי-תישא (לא, יח): "וַיִּתֵּן אֶל מֹשֶׁה כְּכֹלְתּוֹ לְדַבֵּר אֵתוֹ בְּהַר סִינַי שְׁנֵי לַחַת הָעֵדֻת לַחַת אֶבֶן כְּתָבִים בְּאֶצְבְּעֵי אֱלֹהִים-יָם" מפרש רש"י (ד"ה ויתן אל משה וגו'):

"אין מוקדם ומאוחר בתורה, מעשה העגל קודם לציווי מלאכת המשכן ימים רבים היה, שהרי בי"ז בתמוז נשתברו הלוחות, וביום הכפורים נתרצה הקב"ה לישראל, ולמחרת התחילו בנדבת המשכן והוקם באחד בניסן".

ובחלק מהוצאות רש"י, מובאת כאן הערה של המעתיק, התמה על רש"י, שמא התרחשו המאורעות כסדר הכתובים¹, וז"ל: "צ"ע טובא, דילמא הכל כסדר, וצווי הקב"ה למשה היה בארבעים ימים הראשונים, טרם עשותם העגל, וקודם רדתו מההר עשו העגל, ומשה לא הגיד לישראל צווי המשכן עד למחרת יום הכפורים, שהיו ישראל מרוצים להקב"ה"².

1. שבתחילה נאמר למשה הציווי 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' וכן שאר הדינים הכתובים בפ' תרומה, תצווה ותחילת כי-תישא, לאחמ"כ התרחש חטא העגל שכ' בהמשך פ' כי-תישא, ולאחמ"כ משה ציווה את ישראל.

2. בשפתי חכמים כ' לבאר את הכרח רש"י וז"ל: "דאם לא כן איך ידע משה אם נתרצה הקדוש ב"ה לישראל על מעשה המשכן עד שצוה להם משה על נדבת המשכן שמא לא נתרצה הקב"ה רק על נתינת הלוחות לישראל שנאמר לו בפירוש פסל לך שני לוחות אבנים וגו' והוכרח לזה מפני קיום הדת שאי אפשר לדחותן מן הדת מאחר שכבר נתגיירו וקבלו עליהם עול תורה ומצות ואע"פ שחזרו לסורן הראשון הרי הן כישראל שמומר הוא כישראל לכל דבריו וכל שכן ישראל שכבר חזרו בתשובה כדכתיב ויתנצלו את עדים וגו' שהוא מן הדין ליתן להם את הלוחות אבל לעשות גם המשכן לשכון בתוכו שהוא חבה יתירה שמא לא נתרצה לזה אלא ודאי וכו'".

אמנם צריך עיון בדבריו, דאם נאמר שמשה כבר נצטווה ע"ז, הנה כל עוד לא ציווה אותו הקב"ה אחרת, חל על משה החיוב לקיים את ציווי ה' ואין בידו לעכב את קיום הציווי מסברא. ולהעיר מדין נביא הכובש את נבואתו (אלא שכאן יתכן שכוונת משה היתה רק לדחות את קיום הציווי לזמן היותר ראוי בו שוב יצווה אותו הקב"ה ועצ"ע).

ובמשכיל לדוד כאן כ' בביאור שיטת רש"י באו"א לפיו היה ציווי כללי על עשיית המשכן קודם חטא העגל וכדיוק הזוהר בלשון הציווי 'מאת כל איש' שכולל גם ערב רב, אך הציווי המלא הכולל פירוט כל הנדרש, זה היה רק לאחר חטא העגל וע"ז קאי רש"י בדבריו כאן.

ומוסיף ומביא מ"ש ע"ז בזהר: "וכן הוא בהדיא בזהר ויקהל, אשר על כן בצווי הקב"ה כתיב מאת כל איש, דהיינו גם ערב רב, כמו שדרשו רבותינו ז"ל, איש איש, מלמד וכו', ומשה בציווי אמר לישראל, קחו מאתכם דייקא, ולא מערב רב, לפי שהם גרמו בנזקין וק"ל³."

כלומר, סדר הכתובים הוא: ציווי ה' למשה, חטא העגל, ציווי משה לישראל. לרש"י ברור שציווי ה' אל משה הי' בסמיכות לציווי משה את ישראל, וס"ל שכשם שציווי משה לישראל הי' לאחר חטא העגל, כך גם ציווי ה' אל משה הי' רק אז, אע"פ שאין זה כסדר הכתובים;

משא"כ אותו מעתיק המקשה על דברי רש"י, ס"ל כי ניתן לומר שהי' הפסק זמן בין ציווי ה' אל משה לבין מסירת הדברים אל העם⁴.

ב.

יקשה שלכאורה צריך עיון בדברי רש"י ואיך שזהו רק לפירוש רבינו בריש פר' ויקהל

לכאורה ניתן להקשות על דברי רש"י, דגם אם נאמר שציווי ה' אל משה וציווי משה לישראל מוכרחים להיות בסמיכות, מ"מ, מנא ליה שהי' זה דווקא לאחר חטא העגל? לכאורה באותה מידה ניתן לומר להיפך, שהי' זה לפני חטא העגל ומה שכתוב שלא במקומו הוא ציווי משה לישראל.

כלומר, על פי מה קבע רש"י שקודם הי' החטא ואחריו היו הציוויים ומה שכתוב שלא במקומו הוא ציווי ה' אל משה?

ולחוסף ששאלה זו היא דווקא לשיטת רבינו, משא"כ ע"פ רוב מפרשי התורה לא קשיא. דהנה, ע"פ רוב המפרשים, כוונת הפסוק (שמות לה, א) "וַיִּקְהַל מֹשֶׁה אֶת כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר צִוָּה ה' לַעֲשׂוֹת אִתְּם" היא ש'אלה הדברים' קאי על מלאכת המשכן הכתובה בהמשך הפרשה,

וא"כ, מובן שהציוויים על מלאכת המשכן היו לאחר חטא העגל, שהרי זהו פסוק מפורש – שפשוט ש'אלה הדברים' קאי על הדברים שנאמרו לו בעת היותו בהר לאחר חטא העגל (וכפרש"י שם).

3 וראה להלן בהע' 8 שבזהר ישנה דעה נוספת.

4. וכן דעת הרמב"ן ריש פר' ויקהל.

אבל רבינו בלקו"ש (ח"א פרשת כי-תישא עמ' 187) מקשה ע"ז, שהרי קודם מלאכת המשכן כתוב פעם נוספת "ויאמר משה וגו'", ומוכח מזה שהכוונה ב'ויאמר (אלהם אלה הדברים) הראשון, היא לדברים הכתובים בפרשה מיד לאח"ז ולא למלאכת המשכן עליה יש 'ויאמר' אחר.

ובאמת בשיחה שם מפרש רבינו ש'אלה הדברים' קאי על מ"ש לאח"ז "ששת ימים תיעשה מלאכה וגו'", שהציווי הוא על אופן ההתעסקות במלאכה בששת ימות החול, שצ"ל באופן של תיעשה (ת' צרויה) בדרך ממילא, כלומר שהאדם צריך להשקיע את המוח והלב בתורה ובמצוות ואילו במלאכה צריך להשתמש רק בידים וכמ"ש "יגיע כפיך כי תאכל גו'", ובזה התיקון לחטא העגל שהוא חטא ע"ז, עיי"ש בביאור הדברים.

ולפי זה עדיין יש להקשות את הקושיא דלעיל, כיצד קובע רש"י שהציוויים היו לאחר חטא העגל (ואמירת ה' למשה כתובה שלא במקומה), בשעה שבאותה מידה ניתן לומר שהי' זה לפני החטא (ואמירת משה לישראל כתובה שלא במקומה)?

דבשלמא למפרשים בריש פרשת ויקהל שהכוונה למלאכת המשכן, ניחא, אבל לפירוש רבינו ששם קאי בענין אחר – באופן המלאכה דימות החול, עדיין יקשה מה המקור לקביעת רש"י שהחטא קודם לציוויים וכנ"ל.

ג.

יוסיף להקשות איך ע"פ רש"י שכל העם תרמו למעשה העגל אף מסתברא יותר לא כמו שפירש

ונראה לבאר זאת ובהקדים:

לכאורה יש להקשות על דברי רש"י לא רק מנ"ל שחטא העגל קדם לציוויים, אלא שגם המסתבר יותר הוא שהציוויים היו קודם החטא ולא כמו שפירש.

דהנה, בהמשך הכתובים (לב, ב-ג) מספרת התורה על מענה אהרון לעם המבקש ממנו 'עשה לנו אלוה-ים': "ויאמר אלהם אהרון פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם בניכם ובנותיכם והביאו אלי".

פסוק לאח"ז ממשיך לספר מה עשו העם: "ויתפרקו כל-העם את-נזמי הזהב אשר באזניהם ויביאו אל אהרון".

אהרון ביקש שיביאו דווקא את תכשיטי הנשים והילדים מתוך מחשבה שמא עי"ז יתעכב הדבר (ראה פרש"י). לא כך הי' ומהר מאוד הגיעה כמות עצומה של תכשיטים.

והשאלה היא: של מי היו אותם תכשיטים?

יש אומרים שאלו תכשיטי הנשים והילדים (אבן עזרא) ויש אומרים שאלו תכשיטי הגברים שנאלצו להביא משלהם לאחר שהנשים והילדים סירבו לתת (יונתן בן עוזיאל), אך מפשטות הכתובים נראה שהיו אלו תכשיטי כולם, "ויתפרקו כל העם" – לא רק ש'עם' כולל אנשים נשים וטף, אלא הפסוק מדגיש ומוסיף את המילה 'כל', כאילו לוודא שלא יהי' מקום לטעות בעניין; רש"י כפשטן לכאורה כך למד.

ולכאורה יקשה, מדוע נצרך ליצירת העגל תכשיטים דווקא? אמנם בדברי אהרון מובן שהיה זה בשביל לעכב את ישראל מביצוע דבריו, אך העם שבלאו הכי לא הקפידו לקיים את דברי אהרון (שביקש תכשיטי נשים וילדים בלבד), מדוע לא הביאו גם זהב שהי' איתם מהשלל שלקחו ממצרים?⁵

אם נאמר שהציוויים על מלאכת המשכן קדמו לחטא העגל, נוכל לומר שבנ"י כבר תרמו את הזהב לבניין המשכן ועל כן בזמן חטא העגל לא נותר בידם זהב (בשווי עגל זהב⁶), למעט התכשיטים שעליהם.

ולפי"ז, מ"ש רש"י שהציוויים היו לאחר מעשה העגל יוקשה עוד יותר, דאם נאמר כן, אי"מ מדוע הביאו ליצירת העגל דווקא תכשיטים למרות שעוד הי' בידם זהב.

ד.

יבאר שבאופן התרומה רמזו לשעבוד לאליל ואיך עפ"ז יובן כפילות הנזמים שבכתוב ונראה שבכדי לתרץ זאת יש לומר שהיה במתרחש סמליות הקשורה לעבודה זרה ואף ניתן לראות על ידה את גודל הרוח שטות בה אחזו ישראל.

האוזן היא איבר השמיעה וניתן לראות בה סמל לצייתנות וכניעה; כאשר העבד רוצה להשתייך לאדון לחלוטין ולוותר לעד על עצמאותו, הוא נותן לאדון לרצוץ את אוזנו. על דרך זו ניתן לומר בנידון דידן:

הסגידה למישהו היא השתעבדות אליו, החלטה ללכת אחריו באש ובמים ככל אשר יצווה; יש כאן וויתור על חירות מחשבתית ומעשית גם יחד. כיון שכן, נראה כי מסירת

5. ואף שאפ"ל שהביאו דווקא תכשיטים בשביל לרמות את אהרון שאלו תכשיטי הנשים והילדים שביקש, יותר נראה שהיו הבדלים בין תכשיטי הגברים לשל הנשים, ולמרות שאהרון ראה ששינו מדבריו, נכנע לתכתיב ההמון.

6. אבל ודאי שנותר בידם ממוון גם לאחר מלאכת המשכן, כדמוכח ממ"ש 'והמלאכה היתה דיים . . ויכלא העם מהביא'.

תכשיט האוזן ליצירת העגל היתה מעשה סימבולי המבטא את ההתבטלות והפקדת גורל העתיד בידי האליל הכל-יכול⁷.

רמז לדבר ניתן לראות בלשון הפסוק 'זיתפרקו כל העם גו' ופירש רש"י: "כשנטלום מאזניהם, נמצאו הם מפורקים מנזמיהם". ניתן הי' לכתוב בקיצור יותר: 'זיתפרקו כל העם גו', אלא כיון שכל הפירוט שפרקו נזמי אוזן הוא בכדי ללמד על הלך נפשם של ישראל באותה עת, לכן נקט הכתוב במילה 'זיתפרקו', המתארת את מצב האדם המתפרק מן הנזם ולא רק את פעולת פריקת הנזם.

ומעתה יש לבאר את השינוי בין אהרון לבין העם ברובד נוסף: אהרון האמין שעוד נותר בעם זיק של נאמנות לאלוקים ותורתו, הוא חשב שתאוותם לעגל היא תוצאה של בלבול וחיצונית בלבד, בעומק יותר - חשב - אין להם חפץ בו; בהתאם לזה ביקש מהעם שיביאו את תכשיטי הנשים והילדים - האנשים מהמעגל הקרוב אמנם לאדם, אך לא הוא עצמו. לאכזבתו, נוכח אהרון כי העם נכון לשעבוד מוחלט ומביא בחדווה את נזמי כולם, אנשים נשים וטף...

ומשום הכי, כאשר מתאר הכתוב איך ש'זיתפרקו העם', כותב הוא בשנית שהמדובר הוא בנזמי זהב, אע"פ שהדבר נכתב כבר בבקשת אהרון; להשמיענו שלא רק זהב תרמו כולם, אלא כל אחד הביא עמו את היקר לו מכל, לא רק את נזמי האישה והילדים - דברים הנוספים עליו, אלא אף את הנזם הפרטי האישי - עצמיותו-שלו.

ה.

יחזור לבאר ברש"י כי מצד כפילות הנזמים שבכתוב מסתברא ליה שטרם נצטוו על המשכן

ובזה יש לתרץ מה שהקשנו על רש"י מנא ליה שהיו הציוויים לאחר החטא ולא לפניו.

דהנה, אם הציוויים היו לאחר החטא כפי שפירש רש"י, הנה אז נוכל לומר שבבחירת העם להביא נזמי זהב ולא סתם זהב, ישנה מטרה לרמוז לשעבוד לאליל וממילא מובן מדוע מפרטת התורה פעמיים (בבקשת אהרון ובביצוע העם) שמדובר בנזמי הזהב - בכדי לרמוז למחשבת אהרון אודות אופן השעבוד ולאופן השעבוד שהי' בפועל וכנ"ל.

7. או באופן אחר: האוזן היא סמל להבנה - מציאות האדם (וכפי שהוא באמירת בני"י 'נעשה ונשמע'), ומסירת תכשיט האוזן היא בהתאם לויתור על ההבנה העצמאית.

אך אם נאמר שהציוויים קדמו לחטא העגל, א"כ, יתכן כי את רוב הזהב כבר תרמו למלאכת המשכן ומה שנותר הוא רק תכשיטים ולכן הביאו תכשיטים ולא סתם זהב, ולפי זה, מה שהביאו נזמי זהב ולא זהב הוא רק מסיבה טכנית ושום סמליות אין כאן⁸, ואם כך, יקשה מה ראתה התורה לכתוב פעמיים שמדובר בתכשיטי זהב, שהרי אם בבקשת אהרון נאמר "פרקו נזמי הזהב . . והביאו אלי", כאשר תכתוב התורה בביצוע העם, פסוק לאח"ז, 'ויתפרקו כל העם' ותו לא, יבינו כולם שהכוונה היא לתכשיטים המדוברים לעיל, ומאי קמ"ל התורה כשכתבה 'ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם'?

אלא מכאן - הסיק רש"י - שהציוויים על מלאכת המשכן עוד לא התרחשו בשלב זה ועל כן עוד הי' בידם זהב, והביאו דווקא תכשיטי אוזן ולא סתם זהב בכדי לרמוז על השעבוד לאליל, שאז ניחא מה שהוסיפה התורה גם בביצוע העם לכתוב כי מדובר בנזמי זהב - לרמוז על השוני שבין מחשבת אהרון למחשבת העם.

ואף שיש לדחות, דגם אם נאמר שכבר נצטוו על המשכן ולא הי' בידם זהב, עדיין הבאת תכשיט האוזן דווקא מבין שאר התכשיטים שעליהם, יש בה כדי לסמל את ההשתעבוד אל העגל, מ"מ, ניתן לומר כי יותר ניחא ליה לרש"י לפרש שגם זהב הי' בידם, שאז עוד יותר בולטת הסמליות שבתכשיט האוזן. ודו"ק.

ו.

סיכום הדיעות

לסיכום ייאמר כי יש בעניין שלושה אופנים:

א. שיטת המעתיק שהקשה על רש"י, שציווי ה' הי' לפני החטא וציווי משה לאחר החטא - כסדר הכתובים⁹.

ב. שיטת רש"י, שציווי ה' וציווי משה היו לאחר החטא - ציווי ה' כתוב שלא במקומו.

ג. האפשרות שהצענו (והוסבר מדוע רש"י לא למד כן), שציווי ה' וציווי משה היו לפני החטא - ציווי משה שלא במקומו¹⁰.

8. דאם נצטוו קודם החטא, מסתבר שלא התמהמהו וג"כ תרמו קודם החטא. ולהעיר כי בזהר (ח"ב רכד, א.) ישנה אכן דעה שישראל נצטווו ותרמו קודם החטא, ובה מתרץ שם מדוע הביאו תכשיטים ולא זהב.

9. וכ"כ בזהר ח"ב קצה, א.

ולמעיר כי רבינו בלקו"ש ח"ו (עמ' 154) מבאר את ההוראה בעבודת ה' הנלמדת
מכל אחד מן האופנים, עיי"ש באריכות.



בענין פלגינן דיבורא

הת' מנחם מענדל שי' אלבז
תלמיד בישיבה

א.

תנן במסכתין (ח, ב): "איבעיא להו: כל נכסי קנויין לך מהו, אמר אביי, מתוך שקנה עצמו קנה נכסים. א"ל רבא, בשלמא עצמו ליקני מידי דהוה אגט אשה, אלא נכסים לא ליקני מידי דהוה אקיום שטרות. הדר אמר אביי, מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו. א"ל רבא, בשלמא נכסים לא ליקני מידי דהוה אקיום שטרות, אלא עצמו ליקני מידי דהוה אגט אשה, אלא אמר רבא אחד זה ואחד זה עצמו קנה נכסים לא קנה".

פירוש, במקרה בו עבד מגיע לב"ד עם שטר מאדונו שכתוב בו "כל נכסי קנויין לך", אומר אביי שאם יאמר העבד בפני נכתב ובפ"נ, כיון שמקיים השטר לעניין קניית עצמו ממילא קונה גם שאר נכסים שהרי נמצא השטר מקוים. על כך מקשה רבא, שהן אמת שהשטר מועיל לעניין קניית עצמו אבל אינו יכול להועיל לעניין קניית שאר נכסים. אביי חוזר בו ואומר שכיון שהרי א"א לקיים השטר לעניין קניית נכסים באמירה בעלמא, הלכך לא יועיל השטר גם לעניין קניית עצמו שהרי אין השטר מקוים. ע"כ מקשה רבא שוב ואומר שאמנם השטר אינו מועיל לעניין קניית נכסים אבל אעפ"כ יכול להועיל לעניין קניית עצמו.

בפשטות נראה שאביי חזר מדבריו הקודמים ("מתוך שקנה עצמו קנה נכסים") לאור קושיית רבא ("בשלמא עצמו ליקני . . . אלא נכסים לא ליקני"). אבל לפי"ז אינו מובן, שהרי לא הועיל בחזרתו כלום כיון שעדיין נשארת קושיית רבא שצריך להתייחס לכל סוג קניין כפי עניינו – שלקניין הנכסים בעינן קיום של עדים ולקניין עצמו יהי' נאמן, דפלגינן דיבורא (וכפי שרבא אכן חוזר ומקשה)?

עונה ע"כ תוס' (בד"ה 'הדר אמר אביי') וז"ל: "פירוש, לא משום קושיא דרבא הדר ביה, דאביי לא חשיב ליה פירכא, דסבר לא פלגינן דיבורא, דאקושיא דרבא לא משני אבל נראה לו סברא לומר טפי דבתרוייהו לא קנה דיד בעל השטר על התחתונה".

וביאור דבריו, אביי לא צריך לתרץ את קושייתו של רבא כיון שחולק עליו מעיקרא וסובר שלא פלגינן דיבורא, אלא שנראה לו יותר הסברא האחרונה (שאינו יכול לקיים השטר לעניין קניית כל נכסים ולכן אינו יכול לקנות גם את עצמו), אבל אינו חוזר בו מצד קושיית רבא.

אך לכאורה תירוץ התוס' דורש ביאור, שהרי כיון שאומר שמוכח מדברי אביי שלא חוזר בו מצד קושיית רבא, א"כ אינו מובן מדוע רבא חוזר ומקשה על דברי אביי, והרי הוא ג"כ הבין שאביי לא סובר שפלגינן דיבורא!?

והנה בתוס' הרא"ש עונה על השאלה בדברי אביי באופן אחר, וז"ל: "אי נמי, אביי היה סבור דקשיא ליה לרבא לאפוקי ממונא על ידי 'מתוך', הלכך אמר אביי דאפילו עצמו לא קנה לחומרא, ויהיה אסור בבת חורין ובשפחה. אעפ"כ הקשה לו רבא עצמו ליקני".

היינו שאביי סבור תמיד שמתוך שקנה עצמו קנה נכסים ולא פלגינן דיבורא, והוא הבין קושיית רבא שהן אמת שיש סברא לומר כך אבל יש גם סברא לומר הפוך, לכן נחדש ונאמר שבפועל נחשב שאינו קונה עצמו (היינו שעדיין יהיה מעשה ידיו לרבו) ולכן אינו קונה בפועל גם שאר נכסים, אבל כיון שבעצם מן התורה קנה עצמו לכן אסור לו להינשא הן לבת חורין (כיון שמדרבנן חל עליו גדר של עבד) והן לשפחה (כיון שמתורה יש לו גדר של בן חורין).

ב.

והנה, לפי דברי תוס' הרא"ש מובן מדוע רבא חוזר ומקשה, כיון שקושייתו אליבא דאמת היא שנאמר פלגינן דיבורא ולכן יקנה עצמו בפועל וביחד עם זה לא יקנה שאר נכסים שהרי פלגינן דיבורא.

אך לכאורה אינו מובן מפני מה תוס' הרא"ש אומר שכאשר נחדש שבפועל לא קנה עצמו יהי' אסור בבת חורין, והרי מספיק זה שמעשה ידיו לרבו, ומדוע צריך לחדש גם שיהי' אסור בבת חורין?

והנה ר"ע איגר כתב וז"ל: "לכאורה מדלא נקט הדין בפשוטו בלא כל נכסי אלא בשחרור גרידא דעצמו קנה לעניין בת חורין, דלעניין איסור משום עיגון מקלינן דמהני עדותו בפני נכתב אבל לעניין מעשה ידיו של עבד חיישינן למזויף, דלגבי ממון לא מהני עדותו, נלענ"ד דמוכח דבזה אי אפשר לחלק דהכל אחד הוא דמעשה ידיו לרבו כשהוא עבד אבל בבן חורין מעשה ידיו לעצמו, וכיון דפסקינן דאינו עבד ומותר בבת חורין, ממילא אין מעשה ידיו לרבו, דזה תלוי בזה ולא שייך לדון שאינו עבד ומעשה ידיו לרבו".

כלומר, לא ניתן לחלק בין הרובד האיסורי של העבד (שאסור בבת חורין) לבין הרובד המעשי (שמעשה ידיו לרבו) ואם נאמר שחל עליו גדר עבד ממילא מעשה ידיו

לרבו וכן לאידך אם נאמר שחל עליו גדר של בן חורין אזי לא יתכן שיהי' מעשה ידיו לרבו, דאל"כ מדוע הגמ' לא נקטה מקרה שבו כתוב בשטר רק שחרור עצמו ובוה גופא יחלקו בשני הפרטים הנ"ל בעבד.

והנה, לפי"ז מובן מדוע הכריח תוס' הרא"ש לומר שכשאביי חזר בו להחמיר שבפועל לא יקנה את עצמו (וממילא לא יקנה גם את הנכסים), נכלל בחומרא זו ג"כ שיהיה אסור בבת חורין, שהרי לולי זאת אינו בגדר עבד ואי אפשר לומר שמעשה ידיו לרבו, ורק כאשר נחדש שהינו בגדר עבד (היינו שאסור בבת חורין) נוכל לחדש שמעשה ידיו לרבו.

[ועדיין צריך ביאור מדוע תוס' אינם מתרצים כתוס' הרא"ש (דהרי לפי דבריהם קשה קצת מדוע רבא חוזר ומקשה)? ואולי י"ל שתירוץ תוס' הרא"ש דחוק שהרי רבא בקושייתו אומר בפירוש "בשלמא עצמו ליקני" היינו שאמור לקנות עצמו ואיך אביי הבין קושייתו באופן אחר (הנ"ל). וגם לכאורה צריך ביאור בדברי תוס' הרא"ש מדוע לא נחדש לכתחילה רק שאינו קונה הנכסים ומדוע זה שלא קונה הנכסים צריך להיות כתוצאה מהחידוש שאינו קונה עצמו? וצ"ע].

ובתוס' רי"ד גרס: "אמר אביי מתוך שלא קנה עצמו לא קנה נכסים ולא פלגינן דיבורא".

ולכאורה גרסה זו תמוהה והיה צריך לומר להיפך "מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו" שהרי רק על הנכסים יש סברא לומר שלא יקנה כיון שלא קיים השטר בעדים (עיי' חשק שלמה על תוס' רי"ד שכתב שצריך לגרוס הפוך)?

ואולי יש לבאר גירסא זו ע"פ דברי תוס' הרא"ש דלעיל – לדבריו יוצא שכל הסברא שאינו קונה שאר נכסים היא רק כאשר נחדש ונאמר שבפועל הוא לא קנה עצמו (אע"פ שבעצם הוא כן קנה עצמו), כיון שכן, יותר מתאים לומר "מתוך שלא קנה עצמו לא קנה נכסים" היינו שכל הסיבה שאינו קונה שאר נכסים היא רק מפני החידוש שאינו קונה עצמו (בפועל), אבל לולי זאת הוא אכן היה קונה גם שאר נכסים.



בענין קירובו של אברהם אבינו לאלוקות

הת' מנחם מרדכי שי' אלמליח
תלמיד בישיבה

א.

בסה"מ עת"ר ד"ה אז ישיר¹ מבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב באריכות את ענינו של כח הדעת שהוא הכרה והרגשה, ושם: "וכמו בן ג' שנים הכיר אברהם אבינו את בוראו"² שזהו ההכרה רק מצד עצם הנפש, שמכיר בעצם אמיתית אלוקות, בלי שום ראיה ומופת באיזה עיון שכלי רק הכרה עצמיות כו".

וכן מצינו גם בסה"מ תרע"ח ד"ה ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך³, שכ"כ:

"דדעת הוא בחי' הכרה והוא דעצם הנפש מכיר בבחי' העצמות א"ס כו'. וכמו התינוק שמכיר את אביו, שזהו הכרה עצמית מפני שממנו לוקח כו'. וכמו"כ הוא הכרת הנפש בא"ס כו' וכמו בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו, שהוא בבחי' הכרה עצמית כו"⁴.

ועד"ז מבואר ג"כ במאמר ד"ה "ויהי אומן את הדסה" תשי"ג: "הכרה עצמית מה שעצם הנשמה מכרת בעצמות א"ס ב"ה ע"ד מה דאיתא בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו".

והיינו שההכרה דאברהם אבינו ע"ה בהקב"ה לא היתה הכרה שהגיעה כתוצאה מהעיון והסברות - דרך השכל ומתוך העולם, אלא רק מצד עצם הנפש שמכיר בעצם דאלוקות.

ב.

והנה ברמב"ם בהל' עכו"מ (פ"א ה"ג) כתב וז"ל: "כיוון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן ולחשב ביום ובלילה . . . ולא היה לו לא מלמד ולא מודיע דבר אלא מושקע באור כשדים בין עובדי ע"ז הטפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדים ע"ז והוא היה עובד עמהן, ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק

1. עמ' קפ (ובהוצאה הישנה עמ' קלב).

2. נדרים לב, א.

3. עמ' רטז.

4. וכ"כ בסה"מ תש"ה עמ' 59.

מדעתו הנכונה, וידע שיש שם אלוהים אחד . . כיוון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים . . כיוון שגבר עליהם בראיותיו כו".

ומפשטות לשונו נראה כי האמונה וההכרה של אברהם אבינו בהקב"ה מבוססות היו על הבנה וראיות שכליות מתוך מציאות העולם, וכמו"כ התשובות שהשיב כלפי אנשי אור כשדים, לכאורה היו אלו טענות שכליות⁵.

וכן מבואר גם במאמר ד"ה "ונגלה כבוד הוי" תשט"ו⁶, שכ"כ:

"אבל אח"כ נעשה העלם, שמציאות בפשיטות ועולמות בהתחדשות, והיינו, שגם הנשמות היותר נעלות שהגיעו בעבודתם להבנה והשגה באלוקות, וגם להכרה באלוקות ועד לבחי' ראייה באלוקות, הנה כל זה הוא בהתחדשות, שהרי הנחתם הקודמת הוא ענין הישות והמציאות, אלא שע"י עבודתם הגיעו לבחי' האלוקות".

וממשיך: "וכמו באברהם אבינו שהסדר שהכיר את בוראו היה ממצייאות העולם, כדאיתא במדרש⁷ המשל לאדם שראה בירה כו' עד שהציץ עליו בעל הבירה ואמר אני הוא בעל הבירה⁸. כך הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם, וכיוון שההנחה

5. ומוכח כן ע"פ ביאור רבינו בהלכות אלו בלקו"ש ח"כ עמ' 13 ואילך - לכל אורך השיחה מדייק רבינו שענינו של אברהם אבינו הי' ההבנה שע"פ השכל וטו"ד, שלכן מאריך הרמב"ם בסיפור זה - אף שהוא ספר הלכות - כיון שבזה מלמד הלכה שהחיוב להאמין בהקב"ה ולכפור בע"ז הוא שיהי' זה מצד שכל האדם, וז"ל הק' (בתרגום חופשי): "ההכרה במציאות הבורא וההבנה בשלילת המציאות והחשיבות של כל דבר זולתו ית' תלוי בטבעו של שכל הנברא, ואין זה דבר שמעל לשכלו של הנברא [ומוסיף בהערה: "ואדרבה זוהי הדרך לבוא לאהבתו ויראתו"]. ולכן סובר הרמב"ם לפי הגרסא "בן ארבעים שנה הכיר את בוראו" כי זהו הגיל שבו מגיעה ההכרה וההבנה השכלית לשלימותה".

וממשיך: "לפי זה מובן גם מדוע אין הרמב"ם מזכיר בתחילת הלכה זו שאברהם הי' בן שלוש כאשר "התחיל לחשוב ולשוטט במחשבתו" ובכך התחיל הענין של "הכיר את בוראו" - כי אז הי' ניתן לטעות, שהדבר לא הי' תלוי בשכל הטבעי כשלעצמו אלא באופן ניסי [ומוסיף בהערה: "הכרח לגמרי אין בזה - שהרי אפי' כמה דורות לאח"ז היו מולידין בני ח' ו-1 (סנהדרין סט, ב. ב"ר ספל"ח) ובדור המבול תיכף שנולד הי' עוזר לאמו כו' (ב"ר רפ"ט)"] למעלה מהשכל, שבהיותו בן שלוש שנים כבר היתה לו הכרה באלוקות! - משמע מלשון רבינו שאלמלא היו טועים, הרמב"ם אכן הי' גורס בן ג' שנים והכוונה בזה היא לענין שע"פ שכל.

6. תו"מ ח"ד אחש"פ תשט"ו.

7. ב"ר רפ"ט.

8. במבט ראשון נראה מדרש זה הוכחה שההכרה דאברהם היתה מלמעלה, אך אינו כן, דהנה ז"ל המדרש (הובא בילקוט): אמר ר' יצחק משל לאחד שהי' עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת, אמר תאמר שהבירה זו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה אמר לו אני בעל הבירה. כך לפי שהי' אבינו אברהם אומר תאמר שהעולם בלא מנהיג, הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל הבירה. עכ"ל. ובעץ יוסף שם: 'וראה בירה' ענין המשל מי שרואה בנין יפה ומסודר מבין ומודה שיש אדון ובעל לבירה זו ואומן חכם בנה אותה. אך ראה שהבירה נשרפת באש. אז חשב שאדונה ובעלה עזב אותה. עד שאמר לו בעל הבירה אני הוא אדון הבירה

הקודמת הו"ע המציאות ומזה מגיעים לידיעת אלוקות, הנה גם לאחרי שמגיעים לידיעת אלוקות אינו מופרך הנחה קודמת ח"ו, שכל זה הוא מצד העלם הצמצום"⁹.
וא"כ צ"ב, כיצד הכיר אברהם אבינו את הקב"ה? האם הי' זה בעקבות חקירה והשגה שכלית, או שהי' זה ע"י ההכרה שמצד עצם הנפש. וצ"ע.

ג.

ובמקום אחר נראה כי יש בזה פשרה, והוא מ"ש בסידור עם דא"ח שער הלולב¹⁰
וז"ל:

"ולהבין ביאור ענין ההכרה שהוא בדעת דווקא, דוגמא כזו מצינו באברהם שאמרו רז"ל במדרש "בן ג' שנים הכיר אברהם. . כי תרח אביו עבד לשמש ולירח, וקודם שהכיר לבוראו האמיתי היה גם הוא [אברהם] לשמש ולירח. אך הנה עבודתו היתה בהתפעלות גדולה אשר בדעת, כי היה סבור לדעתו שהשמש הוא הבורא ונתפעל בדעת זה כל היום ולא היה נשכח מאתו כלל ולא היה מחשבתו קשורה רק בדבר זה. . וע"כ מיד שהבין אברהם שאין השמש בורא אלא נברא בראותו ששקעה השמש, כדברי רז"ל, והכיר וידע לבורא האמיתי, הנה בכח דעת זה הראשון עבד לבורא האמיתי."

פירוש, שבתחילה הי' אצל אברהם את עניין הדעת - הכרה והרגשה, אך לא כלפי הקב"ה, אלא שמצד זה "לא היה מחשבתו קשורה רק [אלא] בדבר זה" ומתוך כך בא לידי ההבנה שהקב"ה הוא הבורא האמיתי;

ובעלה ובכוונה מאיתי היא בוערת - כך העולם מעיד על עצמו שיש לו בורא. מנהיג בחכמה ובחסד. אך כשראה הבורא שהרשעים מפסידים את העולם והאבדון והכליון בוער כאש, ומזה נתבלבלה דעת אברהם, עד שנגלה עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם ואדוני, ובכוונה נעשה כל הכליון והעונש. עכ"ל. והיינו שמוכח מספור זה עצמו להיפך, שאברהם מכוחו ומתוך מציאות העולם הכיר בהקב"ה (אלא שמצד השריפה נתערער זה אצלו, ולכן הציץ כו') וכ"ה בעוד ממפרשי הזוהר - אמרי יושר (בב' פירושו), זרע אברהם. ויש מפרשים שפירשו זאת אחרת ואכמ"ל.

9. וכ"כ בספר הערכים חב"ד ערך אברהם אבינו אות ז': "אופן קירובו לאלוקות" - קירובו של אברהם אבינו לאלוקות היתה ע"י השגה והתבוננות, בסדר דמלמטה למעלה מהידיעה דמציאת המציאות עד עלותו לתכלית העילוי להיות מרכבה ממש לאלוקות והגם אשר רובו של עבודת אברהם היתה בנסיונות ובמס"נ מ"מ יסוד עבודתו היתה בהשכלה והשגה דווקא, ובכל עת גם כשעבודתו היתה במס"נ היתה בהכרה שכלית. ע"כ.

10. מאמר ד"ה להבין ענין הלולב ומיניו ונענועיו עמי' רסג.

כלומר, ההכרה והרגשה - ה"התפעלות הגדולה אשר בדעת" הביאו את אברהם לחיפוש וחקירה שכלית, שהם הביאו את המסקנה "שאינן השמש בורא" אלא הקב"ה הוא מנהיג העולם.

אמנם, עדיין אין בזה בכדי לתרץ את הסתירה שבין המקומות הנ"ל, שהרי גם לפי המבואר בסידור עם דא"ח הנה מה שהביא בפועל את האמונה בהקב"ה הוא חקירה והשגה שכלית וכמ"ש הרמב"ם (אלא שהגיע לזה בזכות הדעת שהי' לו), ואילו במקומות שמבואר שהי' זה בהכרה בכח הדעת, משמע שלא הי' זה כלל ע"י עניינים של שכל, "בן ג' שנים הכיר אברהם אבינו את בוראו שזהו ההכרה רק מצד עצם הנפש, שמכיר בעצם אמיתית אלוקות, בלי שום ראייה ומופת באיזה עיון שכלי רק הכרה עצמיות כו", וכן משמע גם בשני המקומות הנוספים שהובאו לעיל.

ד.

ואולי יש לבאר, דבאמת מ"ש דבן ג' שנים כו' הוא הכרה עצמית שאברהם קיבל שהיא מצד עצם נשמתו ולא מצד טעם ודעת, דאף שגם לפני זה וגם לאחר זה הי' לו בזה הבנה והשגה שכלית ממצייאות העולם, הנה אעפ"כ, בדרגת ההכרה וההתקשרות העצמית, ההשכלה שלפני' לא הוסיפה בה, וההשכלה שלאחרי' 'הורידה' והלבישה אותה בהשגות וטעמים שכליים, ועד להוכיח לאנשי דורו בראיות וסברות שכליות שזהו ענינו העיקרי של אברהם, אלא שנקודת ההתחלה ממנה הגיע אברהם אל השכל היא ההכרה עצמית שקיבל בגיל שלוש.

וכן משמע ג"כ ממ"ש בסה"מ הש"ת¹¹ וז"ל:

"אמנם צריך להבין ומאחר דאברהם הנה יסוד עבודתו הי' עפ"י טעם ודעת אין הגיע למעלה ומדרי' זו דתום הלב שלא הרהר כלל. אך הענין הוא דהנה כתי' עקב אשר שמע אברהם בקולי. ואמרו"ל דבן ג' שנה הכיר אברהם את בוראו והיינו דיסוד עבודת אברהם הי' עפ"י החכמה ושכל אבל זה הי' אצלו בהכרה והיינו שלא הסתפק בהשכלה וההשגה כ"א העמיק דעתו בהתקשרות ההשכלה וההשגה עד שבא לידי הכרה עצמיות בא"ס ב"ה, וכמו התינוק המכיר את אביו הגם דזהו הכרה בדעת והרגש פנימי בכ"ז הרי אין זה מצד ההשגה כ"א מצד העצם דמשו"ז הנה געגועי התינוק אל אביו אין זה מצד הטעם כ"א מצד ההכרה, וכן הוא באברהם שהכיר את בוראו שהיא הכרה פנימית בבחי' הרגש פנימי בא"ס ב"ה, אבל היא הכרה עצמית הבאה רק מצד העצם היינו ההכרה

11. מאמר ד"ה אתה הוא עמ' לו.

הבאה מצד עצם נשמה בעצם התקשרותה בא"ס ב"ה וכמו עד"מ בתינוק שע"י ההכרה ה"ה נמשך".

כוונת הדברים לכאורה היא כמו שנתבאר, שבתחילה הי' אצל אברהם ענין של טעם ודעת ואח"כ הגיע לידי הכרה עצמיות בא"ס ב"ה, ומ"מ ביחס להכרה כזו ההשכלה שלפני' לא מוסיפה בה דבר, ש"אין זה מצד ההשגה כ"א מצד העצם דמשו"ז הנה געגועי התינוק אל אביו אין זה מצד הטעם כ"א מצד ההכרה".

וכן לאידך, ממ"ש שם נראה גם מה שנתבאר שלאחר שהגיע להכרה הוריד זאת בטעם ודעת, שכ"כ: וזהו שאמרו אברם אינו מוליד אברהם מוליד, דאברם להיותו נעלם מכל רעיון אינו שייך ענין ההבנה וההשגה, אבל אברהם בתוס' ה"א שייך ענין ההשגה הנה ומצאת את לבבו נאמן לפניך, דלבבו נאמן זהו מעלת הביטול העצמי והוא הנקרא ערנסטקייט, והוא תום הלב בעצם, והיינו דגם כאשר שמת שמו אברהם בתוס' ה"א ראשונה דשם הוי' בבחי' השגה בהתרחבות גדולה הי' לבבו נאמן בביטול עצמי ולא הרהר כלל".

ולהעיר מלשון הרמב"ם דלעיל "ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מדעתו הנכונה, וידע שיש שם אלוקה אחד . . . כיוון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים", שלכאורה זהו בהתאם (עכ"פ ברמז) למה שנתבאר, שבתחילה הי' אצל אברהם עניין שכלי ("וידע כו"), לאח"ז היתה הכרה והרגשה - למעלה מטו"ד ("שהכיר") ולאח"ז הוריד זאת גם לשכל ("וידע").



בענין גט המעושה בעובדי כוכבים

הת' אשר שי' בוקיעט
תלמיד בישיבה

א.

בגמ' במסכתין (גיטין פה, ב) איתא: "אמר ר"נ אמר שמואל גט המעושה בישראל, כדין כשר, שלא כדין פסול ופוסל. ובעובדי כוכבים, כדין פסול ופוסל, שלא כדין אפי' ריח הגט אין בו".

ומקשה ע"ז הגמ' "מה נפשך: אי עובדי כוכבי' בני עשוויי נינהו איתכשורי נמי ליתכשר. אי לאו בני עשוויי נינהו מיפסל לא ליפסל". ומת' רב משרשיא: "דבר תורה גט מעושה בעובדי כוכבים כשר ומה טעם אמרו פסול שלא תהא כל אחת ואחת הולכת ותולה עצמה בעובד כוכבי' ומפקעת עצמה מיד בעלה" (פירוש: "שוכרת עובד כוכבים אנס לכוף בעלה לגרשה ובאה עליו בעקיפין" רש"י).

וצ"ב בתירון זה, שהחשש הוא שמא "תתלה עצמה בעובד כוכבים", דלכאורה מכיוון שמדין צריכה לצאת מבעלה, מה הבעי' שתתלה א"ע בעכו"ם, הרי סו"ס תצא מבעלה כדין התורה?

והנה תוס' בב"ב (מ"ח, ב ד"ה דבר תורה) הקשו כן: "מאי נפקא מינה אם תולה בעכו"ם ומפקעת עצמה מיד בעלה דכיון דבדין עבדה וגם חכמים היו כופין אותו להוציא".

וביאור קושייתם, מדוע כאשר יהודי כופה את הבעל לתת גט כדין ה"ז כשר ומגורשת ואילו כאשר גוי כופה לתת גט כדין זהו גט פסול, והרי כאשר גוי כופה את הבעל לתת גט, באותה מידה גם היהודי הי' יכול לכפות את הבעל לתת גט והוה גט כשר וא"כ מאי שנא בגוי שיהי' פסול?

ותירצו: "י"ל דגזרו כדין אטו שלא כדין".

ולכאו' צ"ע, מהו טעם גזירה זו שגזורים בגוי האונס בגט כדין משום שלא כדין, איזה חיסרון הי' אילו היינו מכשירים את הגט בגוי האונס כדין? ואין לבאר, כפי שהי' מקום לומר בפשטות, שהטעם הוא דאילו נכשיר ב'כדין' יש מקום לטעות שבגוי האונס 'לא כדין' הגט רק פסול (כפי שהדין בבי"ד של ישראל), כיון שא"כ מה שייכות הנ"ל להטעם המבואר בגמ' "שלא תהא תולה עצמה כו", וכי בגלל החשש שתבוא

לתלות את עצמה בעכו"ם וכו' יש לגזור על 'כדין' משום 'שלא כדין'? מה עניין הא להא?

אלא יש לבאר בתירוץ, שאם נאמר ב'כדין' שהגט כשר, האישה תגיע לעכו"ם גם ב'שלא כדין' והבעל ייתן גט, ואח"כ כאשר תביא האישה את הגט לבי"ד שם ישאלו האם הגט נעשה כדין, תשקר ותאמר שנעשה כדין ונבוא להתיר אשת איש לעלמא; על כן, גזרינן בכדין אטו שלא כדין, שע"ז כבר לא תתלה האישה א"ע בעכו"ם בשלא כדין - כיון שכעת גם אם תשקר שהגט הי' 'כדין' לא יהי' זה גט כשר אלא פסול.

[ואין להקשות שאפשר הי' שבגט שברור שנעשה כדין יהי' כשר ורק בגט שלא ברי שנעשה כדין נחשוש ונפסול וא"כ לכאורה לא נצטרך לגזור על כדין משום שמ"מ האישה לא תתלה א"ע בעכו"ם מאחר שידועת שהגט ייפסל,

דאין לומר כן, משום שלפי זה הרי נצטרך לפסול גט שקיים בעולם, והואיל ויש ב' עדים החתומים על הגט ו"עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותם בבי"ד" (גיטין ג.), בלתי אפשרי להטיל דופי בגט ולחשוש שנעשה שלא כדין, כיון שכן, לולא גזירת חכמים על 'כדין', בכל גט מעושה בעכו"ם לא נוכל לחשוש לכשרותו - הואיל ויש עליו ב' עדים; על כן, הצטרכו חכמים לגזור על כל גט הנעשה כדין בידי העכו"ם שיהי' פסול].

לכאורה יש להקשות דאותו החשש ישנו ג"כ בגט המעושה בישראל, שמתוך ש'כדין' כשר, נבוא להכשיר גם גט שנעשה שלא כדין וממילא נבוא להתיר א"א לעלמא.

ויש לתרץ, שבישראל אין הדבר מצוי שיעשו גט שלא כדין, דהרי מצב כזה שייך רק אם תהי' טעות לבי"ד, או שהדייטות אסרוהו לגרש (רמב"ם הל' גירושין, פ"ב, כ'), ומשום הכי לא גזרו כאן חכמים 'כדין' אטו 'אינו כדין', שכידוע "מילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן" (גיטין ה, א ועוד).

ב.

אך עדיין יל"ע, דאם החשש הוא שהאישה תשקר ותעיד שהגט נעשה כדין אף שאינו כזה, אזי גם אם נפסול כדין בעכו"ם, עדיין יש לחוש שתתלה עצמה בעכו"ם ובפני בי"ד תאמר שנעשה בישראל, ומי יכחיש זאת? וא"כ יקשה לכאורה מה הועילו חכמים בתקנתם?

ולהוסיף, שקושיה זו היא גם על רש"י הנ"ל, שפי' שתולה עצמה היא שתשכור עכו"ם אנס לכוף בעלה. דהנה, על כרחך שרש"י ס"ל כתוס' שהגזירה היא 'כדין אטו שלא כדין', שאל"כ מה בכך שתשכור עכו"ם לכוף אם זהו כדין? אלא צ"ל כמ"ש לעיל בדברי התוס', שהכוונה היא שתכוף שלא כדין ותאמר שנעשה כדין. וא"כ גם לפירושו קשה כנ"ל מה הועילו חכמים בתקנתם והרי יכולה לתלות א"ע בעכו"ם ובפני הב"ד לטעון שנעשה בישראל?

ויש לומר בביאור הדברים, בהקדים מ"ש בשו"ת הרדב"ז (ח"ו בסופו, קונט' חלוקא דרבנן דף מה, א), שיש לדייק מדברי רש"י, שהעכו"ם בא על הבעל בעלילות עד שהבעל מראה בעצמו שמגרש כדין, דהיינו שגזירת חכמים לפסול כדין בעכו"ם היא מתוך חשש שמא זהו באמת 'שלא כדין' ומה שאנן חזינן שנעשה כדין הוא הטעי' שעושה הבעל שלא מרצונו; עכת"ד.

כיון שהחשש שגרם לגזירה הוא לא שמא תשקר האישה, אלא שמצד מעשה הבעל ייראה שהוא כדין אף שבאמת אינו כן, מובן שאין מקום להקשות שגם בישראל צריך לגזור בכדין שמא תשקר האישה שנעשה בישראל, דהגזירה שיש בגט מעושה בעכו"ם היא מצד חשש לשקר שמצד הבעל, אבל לשקר מצד האישה מעולם לא מצינו בנדו"ד שחיישינן.

ונראה שאפשר לבאר כמו"כ גם בדברי התוס' בב"ב, שמה שגזרו חכמים על הנעשה כדין ע"י עכו"ם משום 'שלא כדין', היינו משום שבאמת אפשר שהגט נעשה שלא כדין, רק שהבעל 'מראה בעצמו' שנעשה כדין.

ג.

אך עדיין צריך להבין, דהרי כל גט שיהי' בבי"ד נוכל לחשוש שמא הוא מעושה בעכו"ם שלא כדין והבעל 'מראה בעצמו' באונס העכו"ם ועלילותיו שנעשה כדין, וא"כ שוב לית לן למידע בכל גיטי דעלמא אם זהו גט כדין או שהבעל 'מראה בעצמו', דכשם שבגט מעושה כדין חיישינן שמא זהו שלא כדין, כך יש לחוש בכל גט שמא זהו גט מעושה הנעשה שלא כדין.

ואולי יש לומר שחכמים ס"ל שגט הנעשה בעכו"ם 'אית ליה קלא', כלומר, שבכל גט הנעשה אצל עכו"ם יש ע"ז שמועות, עדויות וכיו"ב וכיון שכן, בכל גט אין לחוש שמא נעשה בעכו"ם שלא כדין ורק הבעל מראה וכו', דאם הגט באמת נעשה בעכו"ם

הי' זה דבר ידוע ומפורסם, ומזה שאין שום שמועה ע"ז שנעשה בעכו"ם מוכח שנעשה בבי"ד של ישראל.

ובאמת אפשר לומר שזהו טעמו של הרשב"ם (ב"ב שם) שפירש 'תולה עצמה ביד עכו"ם' – "להחניף לו ולזנות עמו עד שיכריח את בעלה לגרשה".

דהיינו, שכאשר תרצה האישה להתגרש כדין מבעלה, במקום ללכת לבי"ד שאז כרוכים הגירושין בתהליך ארוך ומייגע, תעדיף ללכת לעכו"ם כדי להתגרש במהירות, ומתוך כך - עמ"נ למצוא חן בעיני הגוי בשביל שיסכים להכריח את הבעל לגרשה - תבוא להיכשל עמו בזנות; לכן גזרו חכמים על הגוי לפסלו ממעורבות בגט בכדי להרחיק את האישה מלהתעסק עם הגוי, שסתם כך לא תלך האישה לעבור איסור אפי' לשם גירושין, אבל כאשר נתיר גט ע"י עכו"ם כבר עלולה לבוא מזה לעבור על איסור.

ואפ"ל שסברת הרשב"ם דלא נקט כרש"י ותוס' (אע"פ שפירושם לכאורה פשוט יותר) הוא משום שבפירוש רש"י ותוס' אפשר להקשות כדלעיל, שבכל גט איכא למיחש שמא נעשה בעכו"ם ושלא כדין; משא"כ לפי מה שפירש רשב"ם דנקט שהחשש הוא שמא תזנה עמו, לפי פירוש זה כשגזרו חכמים שגט מעושה בעכו"ם כדין פסול, בזה ביטלו כל חשש כיון ששוב אין לגוי שום נפקותא לעניין גט שיוכל להועיל וממילא כבר לא תלך האישה להחניף לו שיכריח את הבעל לגרשה וכנ"ל.



בדין שתיית יין בימים טובים

הת' שניאור זלמן שי' בריכטא
תלמיד בישיבה

א.

בגמרא במסכת פסחים (קט, א) איתא: "תניא, רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שבת המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר, שנאמר¹ וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך. ועכשיו שאין בית המקדש קיים, אין שמחה אלא בין, שנאמר² ויין ישמח לבב אנוש".

ועפ"ז פסק כ"ק אדמו"ר הזקן בשו"ע (או"ח סי' תקכ"ט ס"ו-ז): "ויש בחול המועד מה שאין בראש השנה, והוא שכל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג וכן ביו"ט של עצרת, חייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו. . . ושמחה זו היא מצוות עשה מן התורה, שנאמר³ ושמחת בחגיך אתה ובנך ובתך וגו'. כיצד משמחן, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים, והנשים, קונה להם בגדים ותכשיטין כפי ממונו, והאנשים, בזמן שבת המקדש היה קיים היו אוכלים בשר שלמים לשמחה, ועכשיו שאין בית המקדש קיים, אין יוצאים ידי חובת שמחה אלא בין, שנאמר ויין ישמח לבב אנוש"⁴.

ומפשטות לשונו נראה, שבכדי לקיים מצווה זו דשמחה בחול המועד בזמן הזה ע"י שתיית יין, לא נדרש שיעור מסויים של שתייה; והיינו, שכל שיעור שהאדם שמח בשתייתו מספיק בכדי לקיים את מצוות שמחה בחוה"מ, וחכמים לא נתנו לזה כלל שיעור מסויים.

והסברא בזה שלא תיקנו שיעור של רביעית וכה"ג, י"ל שהוא משום שעיקר המצווה דשמחת יו"ט אינה לשתות יין דווקא, דזהו עניין שמסתעף מהחיוב הכללי של שמחה.

דהיינו, שאם התורה הייתה מחייבת לשתות יין דווקא, היו מתקנים לזה שיעור מסויים שמחשיב את השתייה לגדר של שתייה ע"פ תורה (רביעית הלוג), אך כיון

1. דברים כז, ז.

2. תהילים קד, טו.

3. דברים טז, יא.

4. בלקו"ש חלק ל"ג עמ' 62 ואילך דן כ"ק אדמו"ר בשיטת כ"ק אדה"ז והרמב"ם בגדר מצוות 'ושמחת בחגיך' על פי העולה מדברי כ"ק אדה"ז אלו ודברי הרמב"ם בהלכות יו"ט פ"ו הי"ז-יח. אמנם כאן ניגע בפרט שלא נתבאר בשיחה שם.

שבתורה עצמה כתוב "ושמחת בחגך", ומזה למדו חכמים שצריך לשמוח ע"י שתיית יין, מובן שעיקר העניין בהלכה זו אינה ששתיית היין תהיה בגדר דשתייה, אלא שהאדם ישמח על ידי זה, ולכן לא תיקנו לזה שיעור, דהשיעור הוא כל שהאדם שמח ע"י שתיית היין, ואפילו ע"י שתיית מעט יין.

ב.

אמנם, ב'תורה- אור' דרושים למגילת אסתר (צט, ג) כתב כ"ק אדמו"ר הזקן: "ולכן מצות שמחת יו"ט שנאמר ושמחת בחגך היא בגבול ומדה . . ועכשיו משחרב בהמ"ק אין שמחה אלא ביין, וברביעית יין יוצא ידי חובת שמחת יו"ט, שהשמחה היא בגבול ושיעור".

הרי שסובר שקיום מצוות שמחת יו"ט בזמן הזה נעשה ע"י שתיית רביעית יין דווקא, וחכמים נתנו שיעור לשתיית היין ביו"ט.

וכן פסק בנימוקי אורח-חיים להרה"צ ממנוקאטש⁵. וראה לקמן (ס"ו) שגם כ"ק אדמו"ר למד שצריך לשתות רביעית יין דווקא.

וצריך להבין לפי זה: באם האדם שמח ע"י שתיית יין בשיעור פחות מרביעית, היאך שייך לומר שלא יצא ידי חובת שמחת יו"ט, והרי שמח וקיים את ציווי התורה 'ושמחת בחגך'. ובפרט שטעמו של היין נרגש תמיד גם בפחות משיעור של רביעית.

ג.

ויש לבאר זה ע"פ הבנת כללות ההלכה, שאומרת שבזמן הזה "אין יוצאים ידי חובת שמחה אלא ביין", דלכאורה אין מובן: היאך יכולים חכמים בכלל לקבוע שאין שמחה אלא ביין, הרי לפי האמור שעיקר ציווי התורה הוא לשמוח ולא דווקא ע"י דבר כזה או אחר, היה צריך להיות הדין שכל אדם יבחר במה לשמוח, ולא היו צריכים כלל לקבוע בזה מסמרות, כפי שהוסבר לעיל בס"א.

ובפשטות: ע"פ ההלכה שאין שמחה אלא ביין יוצא, שאדם שהלך לטייל או לנפוש בנאות דשא, או שקנה בגדים חדשים ומיני מתיקה ורוצה לקיים בזה את מצוות שמחת

5. וראה בנטעי גבריאל פרק נ"ד ה"ח הערה יד שהביא לדין זה דרביעית ביין ביו"ט ראה מהש"ס עיי"ש.

יו"ט כיון ששמח עי"ז, הנה חכמים אומרים לו שעליו לטרוח ולחפש אחר יין דווקא ולשתותו⁶.

ומזה מוכרח לומר, שאין מתייחסים לגדרי השמחה שהאדם קבע לעצמו אלא אך ורק לגדרי השמחה שחכמים קבעו, והם שתיית יין, או קניית תכשיטים לאשה ונתינת קליות ואגוזים לקטנים.

וא"כ, כללות ההלכה מוכיחה שהתורה נתנה את היכולת לקבוע איך שמחים ביו"ט לחכמים, ולא כפי שנתבאר לעיל (ס"א) שעיקר העניין הוא השמחה עצמה מצד האדם ואין נוגעים כאן גדרים חיצוניים והלכתיים. ובזה מתורצת הקושיא שהקשינו היאך שייך לומר שאדם ששתה פחות מכמות של רביעית לא יצא ידי חובת שמחת יו"ט אע"פ ששמח בלבו, כיון שלקיום מצוה זו נדרש לעשות אך ורק מה שחכמים קבעו.

ד.

אמנם זה גופא אינו מובן עדיין כל צרכו, דאע"פ שהוכחנו מכללות ההלכה ששמחת יו"ט מתבצעת אך ורק ע"י הכללים שנתנו חכמים והדגש כאן אינו על שמחת ליבו של כל אדם ואדם, הנה צריך להבין את ההגיון שבזה, מדוע בכדי לצאת ידי חובת שמחת יו"ט נדרש לשמוח דווקא ע"י הדברים שקבעו חכמים, ומדוע חכמים אכן עשו דבר כזה וקבעו ששמחת יו"ט תתבצע דווקא ע"י שתיית רביעית יין ולא פחות, אע"פ שניתן לשמוח אף משתייה פחותה מזה.

ואולי יש לומר: טרם חורבן בית המקדש, שמחת יו"ט התבצעה ע"י אכילת בשר השלמים, כדברי רבי יהודה בן בתירא "בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר, שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך".

והנה, אכילת בשר - ובפרט בשר קדשים - בימים ההם, הייתה הנאה חשובה ויקרה, שלא נעשתה בצורה תדירה כ"כ.

[וראה ג"כ מסכת חולין דף פ"ד ע"א: "מה תלמוד לומר 'אשר יצוד', למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא בהזמנה הזאת". ופירש"י: "אלא בהזמנה הזאת: כאילו הוא צד, שאינה מזומנת לו. כלומר, לא יאכל בשר תדיר, שלא יעני. ובלשון רש"י

6. אמנם ראה שו"ע אדה"ז סי' תקי"ח ס"א: "גם הטיול הוא צורך שמחת יו"ט". אמנם אין הכוונה בזה שיכול לצאת ידי חובת כל המצווה, אלא שזהו 'גם' צורך שמחת יו"ט, ו"אין יוצאים ידי חובת שמחה אלא ביין".

עה"ת⁷: "למדה תורה דרך ארץ, שלא יתאוה אדם לאכול בשר, אלא מתוך רחבת ידים ועושר".]

ומכיון שכך, למדו חכמים ששמחת יו"ט שהתורה דורשת צריכה להיות שמחה חשובה, שהרי התורה עצמה הגדירה את שמחת יו"ט באכילת בשר שהינה דבר חשוב, כאמור "וזבחת שלמים ואכלת שם (ועל ידי זה) ושמחת לפני ה' אלהיך".

כלומר: במצוות שמחת יו"ט יש שני דינים: א. לשמוח. ב. לשמוח ע"י דבר חשוב.

ומשחרב בית המקדש, החליפו חכמים את אופן קיום שמחת יו"ט מאכילת בשר לשתיית יין, ומכיון ששתיית היין באה במקום אכילת הבשר בזמן שביהמ"ק היה קיים, הרי ששתיית היין צריכה להיות שתייה חשובה, בדומה לאכילת הבשר שבאה להחליף.

זה ששתיית היין באה במקום ותחת אכילת הבשר שהייתה לפניו בזמן שביהמ"ק הי' קיים, דייק ג"כ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק ל"ג (עמ' 58) מלשון המשך ההלכה בשו"ע אדה"ז שצוטטה לעיל, וזה לשונו: "אדה"ז שכתב בפירושו שעיקר השמחה היא אכילת בשר שלמים, הרי אין זו שמחה גשמית בלבד, אלא שמחה של מצוה, ושיש בה קדושה (אכילת קדשים) . . . ואתי שפיר גם המשך לשון אדה"ז בנוגע לאכילת בשר בזמן-הזה, "מצוה יש באכילת בשר ביו"ט, כיון שנאמר בו שמחה, והואיל ואי-אפשר לנו לשמוח בעיקר השמחה שהיא אכילת בשר שלמים, יש לנו לשמחו בשאר כל מיני שמחות", דמאריכות לשונו משמע, שאכילת בשר בזמן הזה היא (לא סתם שמחה) אלא כעין המשך לאכילת בשר שלמים בזמן בית-המקדש⁸.

אמנם בשיחה שם המשמעות היא שאכילת הבשר ושתיית היין היום צריכים להיות באופן של קדושה כאכילת בשר השלמים, אך ניתן ג"כ לדייק מזה את מה שנתבאר

7. דברים יב, טז ד"ה כי ירחיב וגו'.

8 ובזה היה אפשר אולי לבאר דבר תמוה בלשון ההלכה כפי שנכתבה ע"י כ"ק אדמו"ר הזקן; דזה לשונו שם: "האנשים, בזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלים בשר שלמים לשמחה, ועכשיו שאין בית המקדש קיים, אין יוצאים ידי חובת שמחה אלא ביין, שנאמר ויין ישמח לבב אנוש". ולכאורה אין מובן מדוע מבאר את אופן השמחה בזמן הבית, הרי אין זה נוגע לזמננו כלל ואף לא מוסיף ביאור בדין של שתיית יין, ונראה כמיותר?

וע"פ המבואר בפנים י"ל, שפרט זה ששתיית היין בזמן הזה באה להחליף את אכילת בשר השלמים שהיה אז, מוסיף הבנה בדין של שתיית יין, שצריך להיות באופן חשוב, בדומה לאכילת בשר, ולכן הביא זאת אדה"ז, וע"ד הדיוק דכ"ק אדמו"ר. אבל ראה לקו"ש חלק ל"ג עמ' 65 הערה 31, שכ"ק אדמו"ר מביא את זה שאדה"ז הביא בהלכה את דין אכילת בשר שלמים שהיה פעם, וכותב: "מצינו כמה פעמים בשו"ע אדה"ז שנחית לבאר ולהודיע פרטי ההלכות גם בזמן הבית . . . ולא כבשו"ע המחבר, שכתב רק הדינים שבזמן הזה". אשר לפי זה אין לדקדק במה שמביא את הדין שהיה פעם, כיון שדרך אדה"ז להביא בשו"ע לפעמים גם דינים שלא נוהגים בזמן הזה.

לעיל, ששתיית היין ואכילת הבשר היום צריכים להעשות באופן חשוב⁹, מלבד היותם דבר המשמח, בדומה לבשר השלמים.

ה.

והנה בלוח ברכות הנהנין (פ"ב ה"א) כתב כ"ק אדמו"ר הזקן: "ברכה אחרונה בין של אוכלין בין של משקים צריכים שיעור, שאין מברכין אותה אלא אם כן אכל כשיעור הראוי להיות נקרא אכילה ולא טעימה, או שתה כשיעור הראוי להיות שתיה, ואין אכילה פחותה מכזית ואין שתיה פחותה מרביעית הלוג, ואפילו שותה משקה חריף וחזק שדרך כל אדם לשתות ממנו מעט, כמו יין שרף, אין הנאת שתייתה חשובה אם אין בה שיעור שתיית כל המשקים, שהיא רביעית".

ומדיוק הלשון ניתן להבין, שאף משתיית יין שרף בכמות פחותה מרביעית יש הנאה, שלכן הדרך היא לשתות מעט, אלא שאעפ"כ אין הנאה זו חשובה, ולכן אין מברכים על שתייה זו ברכה אחרונה, שהרי לא כתב שאין הנאה משתיית יין שרף פחות מרביעית, אלא רק ש"אין הנאת שתייתה חשובה".

שמזה מוכח ששתיית יין בשיעור פחות מרביעית, אע"פ שניתן להנות ולשמוח ממנה, לא נחשבת כשתייה חשובה, וכיון ששתיית היין ביו"ט באה תמורת אכילת הבשר החשובה שהייתה נוהגת בזמן הבית, הרי שצריכה להיות דווקא בשיעור של רביעית עכ"פ, ואולי לכן כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בתורה אור ש"ברביעית יין יוצא ידי חובת שמחת יו"ט" דווקא.

* * *

ו.

בספר 'המלך במסיבו'¹⁰ מובא, שאחד המסובים שאל בסעודת חג את כ"ק אדמו"ר בנוגע לשיעור שתיית היין והבשר כיום בימים טובים, וכך הלשון שם:
שאלה: בהא דאיתא "אין שמחה אלא בבשר וביין"¹¹ - כמה השיעור בזה?

9. ואכן גם באכילת הבשר נדרש שיעור אכילת כזית - ראה 'המלך במסיבו' ח"ב עמ' קלב.

10. ח"ב עמ' קלב.

תשובה: בשר - מצינו לגבי קדשים שהשיעור הוא בכזית, ועד"ז בנדון דידן י"ל שבכזית יוצאים ידי חובה. יין - פוסק הרמב"ם שאחד ששתה יותר מרביעית אסור לו בהוראה, וא"כ השיעור הוא רביעית". ע"כ.

ובפשטות כוונת כ"ק אדמו"ר היא לפסק הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש¹²: " כל כהן הכשר לעבודה אם שתה יין אסור לו להכנס מן המזבח ולפנים . . והוא ששתה רביעית יין . . וכשם שאסור לכהן להכנס למקדש מפני השכרות, כך אסור לכל אדם בין כהן בין ישראל להורות כשהוא שתוי".

וממענה זה של כ"ק אדמו"ר נראה שסובר שזה ששיעור שתיית היין בימים טובים שיעורה כרביעית, הוא מפני שרק בשיעור זה היין משכר, ולא מפני שצריך שתהיה בשתיית היין עניין של חשיבות.

שהרי אם טעם הדין של שיעור רביעית היה חשיבות, היה כ"ק אדמו"ר מוכיח זאת מזה ששיעור רביעית בין גורם לחיוב של ברכה אחרונה, וכדלעיל ס"ה, ומזה שמוכיח זאת מההלכה שאומרת ששיעור של רביעית יין משכר, מובן שלומד שהטעם לזה שצריך רביעית הוא מפני שהשמחה שנגרמת ע"י שתיית היין היא השכרות המועטה שיש בשתיית שיעור זה, ולא עצם הטעם של היין שישנו ג"כ בפחות מרביעית.

אמנם ידועה הזהירות שבדקדוק בדברים שנאמרו משם כ"ק אדמו"ר ולא הוגהו על-ידו.

ז.

ונראה להוסיף, שהסברה לכך שהשמחה המדוברת שהיין מביא אותה היא שמחת השכרות, היא מעצם זה שחכמים קבעו שהשמחה כיום תתבצע באנשים ע"י יין דווקא, דלכאורה, מכיון שקטנים שמחים ע"י קליות ואגוזים ונשים ע"י בגדים ותכשיטים, מדוע באנשים דברים אלו לא יוציאו אותם ידי חובת שמחה ודווקא יין יוציא אותם ידי חובה?

11. להעיר שזהו ציטוט מדברי הגמרא בפסחים (קט, א) וכפסק הרמב"ם (הלכות יו"ט פ"ו הי"ח), אך כ"ק אדה"ז כתב רק שאין שמחה אלא ביין, ולא הביא שאין שמחה אלא בבשר, ורק לאח"ז הביא ש"מצוה יש באכילת בשר ביו"ט".

12. פ"א ה"א-ג.

שמזה מוכרח לומר שבאנשים התורה דורשת סוג שמחה שלא נגרמת ע"י בגדים חדשים או קליות ואגוזים, והוא השכרות הבאה ע"י היין, שהרי אם הציווי היה לשמחה ממה שמשמח, לא היו חכמים קובעים זאת על יין דווקא.

[אמנם קשה לפי"ז מה נשתנה בזמן הבית שאז לא נדרשה שמחת שכרות אלא רק שמחת הנאת אכילת בשר שלמים מזמן הזה שכעת כן נדרשת שמחה כזו¹³].

לסיכום:

בדין שתיית יין בימים-טובים שבכלל 'ושמחת בחגך', קיימת דעה שאין בזה שיעור של רביעית, והטעם - כיון ששתיית היין הינו דין המסתעף מהחיוב הכללי של 'ושמחת בחגך', הרי שהעיקר הוא שהאדם ישמח ע"י היין ולא דווקא ששתיית היין תהיה בגדר של שתיה ע"י שישתה רביעית.

אמנם, מפורש בדברי כ"ק אדמו"ר הזקן שכן נדרש שיעור של רביעית בשתיית היין בימים-טובים.

והטעם לזה אפשר לומר בשני אופנים: א. מכיון ששתיית היין של היום באה להחליף את אכילת בשר השלמים שהיה בזמן שבית-המקדש היה קיים, הנה כפי שבשר השלמים הינו דבר חשוב, כך שתיית היין צריכה להיות שתייה חשובה, וחשיבות זו מקבלים אנו ע"י שתיית שיעור של רביעית דווקא, ע"ד החשיבות הנדרשת לברכה אחרונה, שהיא ג"כ רביעית. ב. מכיון שהשמחה שבאה ע"י היין אין פירושה שמחת הטעם דהיין אלא שמחת השכרות המועטה שנגרמת מהיין, ודווקא ע"י שתיית רביעית יין ולא פחות.



13 להעיר שדעת הרמב"ם (ראה הערה 4) היא שגם בזמן ביהמ"ק הייתה חובת שתיית יין; אך לדעת כ"ק אדה"ז לא הייתה אז חובה כזו, כפי שכותב "והאנשים, בזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלים בשר שלמים לשמחה", ולא מזכיר שהיו גם שותים יין (לקו"ש שם עמ' 64).

כינוי השבים בתשובה בשם 'עושי רצונו'

הנ"ל

א.

בספר המאמרים עת"ר במאמר ד"ה "וע"פ הנ"ל יובן", מביא כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב מהגמ' במסכת זבחים (כה, א) ש"אחת מהמידות שדורשין בהם את התורה, והוא, 'גורעין ומוסיפין ודורשין', כמו 'ולקח מדם הפר', ואמרו"ל: דם מהפר יקבלנו, שאם נשפך הדם על הרצפה ואספו, פסול, ורצה לומר שגורעין המ"ם מתיבת 'מדם', ומוסיפין [אותה] על תיבת 'הפר'".

ומבאר את ענין מידה זו בעבודת האדם, ש'גורעין ומוסיפין ודורשין' זהו אופן עבודת האדם השב בתשובה, שעליו בתחילה לגרוע מצורת התנהגותו עד עתה, שמילא תמיד את תאוותיו וחזיק את כח המתאוה בקרבו, ו"יראה לגרוע מעניני עוה"ז ומתאוות הגשמיים ומותרות, וכל שאר צרכי הרשות רק יספיק עצמו בכדי ההכרחי לקיום נפשו ובריאותו . . . וזה"ע גורעין, לגרוע מהתפשטות נפש הבהמית וכו'; ולאח"כ צריך האדם להתנהג בענייני קדושה באופן של 'מוסיפין', כלומר, "שיראה להוסיף במעשה עבודת השי"ת, וכמו שאמרו רז"ל בתנא דבי אליהו, אם הי' רגיל לקרוא פרק א', יקרא ב' פרקים, דף א' יקרא ב' דפים כו', וכיצא בו בשאר המצות. ויראה להוסיף בכל עבודת הקודש בכוונה בק"ש ובתפילה ובדחילו ורחימו".

ולאחר מכן מבאר את ענין 'דורשין' בעבודת האדם, ש"ענין ודורשין, ע"ד ענין ודרשת וחקרת, והיינו לפשפש ולחפש גם דקות הרע שבו, לבערם, ולהיות בבחינת בר לבב כו'".

ובהמשך מביא ביאור נוסף בענין 'דורשין' בעבודת האדם, שע"י שהאדם השב יתבונן בכך ש"גם לעוברי רצונו נמשך להם חיות, ומאין נשפע להם שפע וחיות להיות להם חיות וקיום, מרצונו ית', שרצונו ית' הוא המח' אותם, כמ"ש ואתה מחי' את כולם, וה"ה היפך רצונו לגמרי. אך ע"ז אמרו: כמה ארך אפיים לפניו, שמבחינת ארך אפיים נמשך ונשתלשל ממדריגות עליונות דרך נפילה להחיות העכו"ם אף שהם עוברי רצונו. ואם לעוברי רצונו נמשך מבחינת רצון העליון שלא ע"י השתלשלות, שאם הי' ע"י סדר השתלשלות, לא הי' נשפע להם החיות, שהרי בסדר השתלשלות ההמשכה היא ע"פ דין וחשבון, ונמשך דווקא למי שהוא בטל כו', כי אם שמקבלים מבחינת ארך אפיים שלא ע"י השתלשלות כו', אם כן, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה שיושפע בחינת רצון העליון שהוא למעלה מעלה מגדר השתלשלות . . . וכאשר יתבונן דמבחי'

עצמות עצמות אוא"ס הסובב כל עלמין¹ נמשך בנפשו לסייע לו ולהאיר נפשו כו, תהי' התעוררות נפשו בבחינת פנימיות נקודת הלב . . וזהו 'דורשין', ענין הדרישה היא התגלות בחינת פנימיות הלב".

ב.

לאחרי המילים "אם כן לעושי רצונו על אחת כמה וכמה שיושפע בחינת רצון העליון שהוא למעלה מעלה מגדר השתלשלות" שהובאו לעיל בביאור השני בענין 'דורשין' בעבודת האדם, מופיעות בגוף המאמר חצאי עיגול, וזה לשונו שם: "ומה שנקרא עושי רצונו, י"ל לפי שהוא ישראל בעצם, ובפרט שנתעורר לשוב אליו ית' כו".

וכוונת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בתוכן החצאי עיגול היא, שלכאורה קשה על התבוננות זו, שהרי היא מבוססת על ק"ו (שאם עוברי רצונו מקבלים את חיותם מדרגה שלמעלה מהשתלשלות, כ"ש וק"ו שעושי רצונו מקבלים את חיות מדרגות שלמעלה מהשתלשלות), ותוכן הענין כאן נוסב אודות התבוננות שצריכה להיות אצל אדם החוטא שלכאורה כלול הוא בעצמו בעוברי רצונו, ואיך יתבונן בזה שק"ו מזה שעוברי רצונו מקבלים חיותם מדרגה שלמעלה מהשתלשלות שהוא ג"כ יקבל את חיותו מדרגות אלו, "לעושי רצונו על אחת כמה וכמה".

וע"ז מתרץ שני תירוצים: א. גם אדם החוטא הוא ישראל, וישראל תמיד מכונה בשם 'עושי רצונו' ונמצא בדרגה זו. ב. וודאי שנקרא וכלול בדרגת 'עושי רצונו' כיון שהוא כעת חפץ לשוב בתשובה ולהיות מעושי רצונו.

כלומר, שבהא שהיהודי השב נקרא בשם 'עושה רצונו', ואשר על כן נמשך לו לצורך קיומו וחיותו האור דלמעלה מהשתלשלות, ישנם ב' דרגות: א. מצד זה שהוא יהודי בעצם, ללא הבט כלל על מעמדו ומצבו בעבודת ה' ודרגת קירובו אליו ית'. ב. מצד זה שהוא נתעורר לשוב אליו ית', והיינו מצד מעמדו ומצבו ומצד דרגת קירובו אליו ית'.

ומוכן בפשטות, שמצד הדרגה השניי', הרי שבדרגת 'עושה רצונו' שמצד חיותו ישראל בעצם ישנו חסרון מסויים, וזה אינו מספיק עדיין בכדי שיקרא 'עושה רצונו' ממש, וצריך היהודי ג"כ להתעורר לשוב אליו ית' בכדי שיקרא 'עושה רצונו' ממש.

1. דרגה זו באלוקות שלמעלה מסדר השתלשלות.

ג.

ויש להמתיק את המבואר לעיל אודות ב' העניינים והדרגות ד'עושי רצונו', ובהקדים ב' המקומות בגמרא בהם מובא הק"ו ד'אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה כמה':

במסכת מכות (כד, סע"א) איתא: "וכבר היה ר"ג ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהלכין בדרך ושמעו קול המונה של רומי מפלטה ("בית של רומי". רש"י) [ברחוק] מאה ועשרים מיל והתחילו בוכין ורבי עקיבא משחק. אמרו לו [חכמים לר"ע] מפני מה אתה משחק, אמר להם ואתם מפני מה אתם בוכים, אמרו לו הללו כושיים שמשתחווים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים יושבין בטח והשקט, ואנו בית הדום רגלי אלהינו שרוף באש ולא נבכה, אמר להן לכך אני מצחק; ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה".

וכפירש"י: "ומה לעוברי רצונו כך. שמשתחווים לעבודת כוכבים שלהם יושבים בהשקט ושלוה ישראל שעושי רצונו על אחת כמה וכמה שישלם להם שכר טוב".

במסכת נדרים (ג, ב) איתא: "רבי עבד ליה הלולא לר"ש ברבי [לרבי שמעון בנו] כתב על בית גנא [כתב רבי על בית חופת בנו]: עשרין וארבעה אלפין ריבואין דינרין נפקו על בית גנא דין [הוצאתי להוצאות בית החופה], ולא אזמניה לבר קפרא ("לפי שהיה איש בדחן ומתיירא שמא יעשה שום דבר שישחוק"². רש"י) אמר ליה [בר קפרא לרבי]: אם לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה ("אם לעוברי רצונו משפיע לו טובה כ"כ לעושי רצונו כו' שהיה מגנהו על שלא זימנו") אזמניה [הזמינו רבי להילולת בנו] אמר [בר קפרא] לעושי רצונו בעולם הזה, כך לעולם הבא על אחת כמה וכמה ("התחיל לספר בשבחו בשביל שזימנו").

והנה, מהגמ' במסכת מכות חזינן שהחלוקה בין עושי רצונו לעוברי רצונו היא כללית, בין עכו"ם לעם ישראל, ולא נוגע כ"כ מעמדם ומצבם הרוחני של עם-ישראל, דהרי ר"ע התבטא "לעושי רצונו על אחת כמה וכמה" על כללות עם ישראל שהי' אז לאחר חורבן ביהמ"ק ושרוי בגלות עקב חטאיו, "ומפני חטאינו גלינו מארצנו"³, ולא חילק בעם ישראל גופא בין אלו ששבו בתשובה כבר ובין אלו שטרם שבו.

שמכאן רואים שכללות עם ישראל נקראים 'עושי רצונו', ללא הבט על מעמדם ומצבם.

2. ולא רצה רבי לשחוק מכיון ש"יומא דמחייך ביה רבי אתיא פורענותא לעלמא" (לקמן בגמ' שם).

3. נוסח תפילת מוסף לשבת.

אמנם, מהגמ' במסכת נדרים חזינן לכאורה ההיפך בדיוק, שהרי בר קפרא התבטא 'עוברי רצונו' על רבי הקדוש שהי' אז גדול התנאים⁴ והנשיא, ומוכן לכל עוצם קדושתו ופרישותו וחסידותו (וראה כתובות קד, א), ונעלה ביותר מיהודי שכל מעלתו היא בזה שהוא "ישראל בעצם", ומזה שבכ"ז התבטא כך על רבי, רואים שהענין ד'עושי רצונו' תלוי במעמדו ומצבו של האדם ואופן התנהגותו, שעל כן, כאשר ראה בר קפרא (עכ"פ לדידי') שישנו ענין של חסרון במעמדו ומצבו של רבי בעבודת ה', כינה אותה בשם 'עובר רצונו', ורק לאחר מכן כאשר הזמינו רבי להילולת בנו ונשלם החסרון במעמדו ומצבו, כינה אותו בר קפרא בשם 'עושה רצונו' ('לעושי רצונו בעולם הזה, כך לעוה"ב עאכו"כ").

ופשיטא שאין ב' הגמרות סותרות זו את זו, כיון שר"ע מדבר על דרגה מסויימת ב'עושי רצונו' שבה כללות עם ישראל נכלל בעושי רצונו, ואילו בר קפרא מדבר על דרגה נעלית ביותר ב'עושי רצונו', שבה אפילו רבי הקדוש כאשר נמנע מלהזמינו להילולת בנו לא נכלל בה.

ומב' מעשיות אלו שהם ב' המקומות היחידים בהם מוזכר הק"ו דאם לעוברי רצונו כך כו' רואים שישנם ב' עניינים ודרגות ב'עושי רצונו', וכדברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב דלעיל בביאור הענין מה שהיהודי השב בתשובה נכלל ב'עושי רצונו'. והיהודי השב בתשובה נכלל בב' דרגות אלו דעושי רצונו, ועל-אף שוודאי שטרם הגיע לדרגת 'עושה רצונו' של רבי, אך נראה שהדרגה הב' גופא בעושי רצונו מחולקת למדרגות רבות ביותר ועד לרבבות מדריגות חלוקות⁵, וממילא גם היהודי שרק נתעורר לשוב אליו נכלל בעושי רצונו שמצד מעמדם ומצבם ג"כ.



4. ראה הקדמת הרמב"ם למשנה תורה פיסקא 'רבינו הקדוש'.

5. ראה תניא פרק י': "והנה מדרגה זו [דצדיק ורע לו] מתחלקת לרבבות מדרגות, בעניין בחינת מיעוט הרע הנשאר מאחד מארבעה יסודות הרעים", עיי"ש.

ביאור שיטת רש"י בסוגיא ד'אומר תנו גט זה לאשתי'
- והמסתעף מזה בסוגית 'תופס לבע"ח' (גיטין, יא, ב) ובסוגיא
ד'זכיה מדין שליחות' (קדושין, מב, א) -

הת' אברהם שי' גולדשמיד
תלמיד בישיבה

א.

יציע את סוגית בגמ' ויצריך ביאור בשיטת רש"י.

תנן במסכתין (ט, ב): "האומר תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה".

כתב רש"י (בד"ה 'לא יתנו לאחר מיתה'): "ואפי' רבנן דאמרי שיחרורי עבדים זכות הוא וזכין לאדם שלא בפניו נהי דלהכי זכה ביה דלא מצי למיהדר מינהו מודו רבנן דכל כמה דלא מטא גיטא לידיה לא הוי משוחרר וכיון דמית קודם תו לא הוי שיחרורה שחרור דנפקא ליה רשותיה מיניה וחייל עליה רשות יורשין".

נמצא בשיטת רש"י שאף לדעת רבנן שסוברים שהווי זכות לעבד, אעפ"כ, זכות זו פועלת שהאדון לא יכול להתחרט מדבריו, אך, אין העבד יוצא לחירות עד שיקבל בידו ממש את כתב השחרור.

הנה תוס' (בד"ה 'לא יתנו לאחר מיתה') כתבו לתמוה על ביאורו של רש"י: "פי' בקונטרס ואפילו רבנן דאמרי זכות הוא לעבד וזכין לאדם שלא בפניו נהי דלהכי זכה דלא מצי מיהדר ביה מודו רבנן דכל כמה דלא אתא גיטא לידיה לא הוי משוחרר ודבר תימה פירשו כיון דזכות הוא פשיטא דזוכה לאלתר כיון דאמרי' גבי שחרור תן כזכי כדאמר לקמן (יא, ב)".

כלומר, התוס' מקשה על רש"י באופן הלכתי, מדוע רש"י ביאר שאלילבא דרבנן העבד אינו משוחרר עד שיגיע אליו בידו ממש כתב השחרור, הרי ישנו דין ש'זכין לאדם שלא בפניו', והיות שיציאה מעבדות לשחרור וודאי נחשבת בגדר של 'זכין', א"כ, היה העבד צריך לשחרור אף שעדיין לא קיבל בידו ממש את כתב השחרור, כי הרי 'זכין לאדם שלא בפניו', ומדוע כתב רש"י שהעבד יוצא לחירות רק שמקבל בידו את כתב השחרור?

אכן צ"ב שיטת רש"י כמו גם יסוד מחלוקתו עם תוס' בסוגיא דידן.

ב.

יביא את שיטת הרי"ף ויבאר דבריו עפ"י מ"ש הצ"צ.

והנה הרי"ף כתב (ה, א מדפי הרי"ף): "והני מילי לחזרה, דלא מצי רביה למיהדר ביה, אבל עבדא לא נפיק לחירות עד דמטי גיטא לידיה, דתנן האומר תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה, ושמעת מינה דלחזרה הא דזכין לו לעבד, אבל מיפק לחירות לא נפיק עד דמטי גיטה לידיה".

בפשטות דברי הרי"ף זהים לביאורו של רש"י, אליבא דדבריו כל הזכות יכולה לפעול רק בכך שאין האדון יכול עוד להתחרט מדבריו אבל העבד נשאר עדיין בעבדותו ואינו יוצא לחירות, וזאת מפני שלא קיבל בידו את כתב השחרור, וכדברי רש"י הנ"ל.

על דברי הרי"ף הללו השיג הרא"ש (אות יג): "ומילתא דתמיהא היא דחזרה והחירות דברים אחדים הם והא בהא תליא דטעם החזרה משום דתנו כזכי דמי וזכין לאדם שלא בפניו וזכיה מטעם שליחות ואנן סהדי דניחא ליה שיהא שלוחו ושלוחו של אדם כמותו".

כלומר, הרא"ש טוען שמכיון שכל דין 'זכין לאדם' הוא מפרשת ומדין שליחות, א"כ, ברגע שהאדון הביא את הגט לידי השליח, ברגע זה ממש אנו זכין להעבד שיצא לחירות.

וההסבר בזה, כאמור, פעולה זו נחשבת כזכות עליה נאמר 'זכין לאדם שלא בפניו', ויען ודין 'זכיה' מועיל מפני שהוא מתורת שליחות, נמצא א"כ, שהעבד קיבל בידיו את הגט בשעה שהשליח קיבל את כתב השחרור (שהרי השליח עומד במקום המשלח, וזכה לעבד, וזכיה מדין שליחות) - ומדוע לא יצא העבד לחירות?

על קושיא זו עמד כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע בשו"ת שלו (או"ח סי' ל') וכתב לבאר וז"ל: "ונ"ל שזהו דעת הרי"ף שכתב פ"ק דגיטין די"א בענין האומר תן שטר שחרור זה לעבדי אם רצה זה לחזור בו לא יחזור לפי שזכין לאדם שלא בפניו . . . וכ' הרא"ש ע"ז ומילתא דתמיהא היא . . . והרא"ש לטעמי' אזיל דס"ל דזכין הוי' מטעם שליחות. אבל הרי"ף י"ל דס"ל דלא הוי מטעם שליחות עד שנאמר שלוחו כמותו וכאילו הגיע לידו דמי. ומ"מ מהני לשלא יוכל לחזור בו כיון דזכין לאדם כו'. ואע"ג דגט דעבד לא כתי' שליחות מ"מ גמר לה מאשה. כדאי' בקידושין (כ"ג ב)".

1. וכעין זה כתב בספר 'דברי אמת' (קונטרס יא, סי' נב).

וראה במקומות שנסמנו ב'אוצר מפרשי התלמוד' בעמ' תסז הע' 123.

כלומר, הצ"צ מבאר שנקודות המחלוקת שבין הרא"ש לרי"ף, נעוצה במחלוקת הידועה האם 'זכיה מדין שליחות' או שמא ונאמר ש'זכיה' זהו דין מחודש כקנין בפני עצמו ואינו קשור לדיני ופרשת שליחות².

עפ"י יוצא שאך לשיטת הרא"ש הסובר ש'זכיה מדין שליחות' אכן קשה מדוע העבד אינו יוצא לחירות, שהרי 'זכין לאדם שלא בפניו', וכשהשליח קיבל את כתב השחרור, נחשב הדבר שהעבד כבר קיבל את גט בידיו (מפני שהשליח עומד במקום המשלח, וכביכול ידי השליח ממש ידי המשלח), וא"כ, היה לעבד לצאת לחירות.

אך מאידך שיטת הרי"ף ש'זכיה אינה מדין שליחות', ולפיכך למרות ש'זכין לאדם שלא בפניו', מ"מ בשעה שהשליח קיבל את השליחות להביא את כתב השחרור לעבד, אכן זכה בו העבד, אך, מכיון ש'זכיה אינה מדין שליחות', הנה למרות שהעבד זכה בו, אעפ"כ, לא ניתן לומר שהעבד קיבל את הגט בידו ולפיכך אינו יכול לצאת לחירות ונשאר בעבדותו³.

ג.

ביא תירוץ האחרונים ברש"י וידחה אותם.

וראיתי לכמה מאחרוני זמננו שהעתיקו לבאר את ביאורו של אדמו"ר הצ"צ נ"ע למחלוקת שבין רש"י ותוס' הנ"ל.

כלומר, רש"י מזוהה בדעה ש'זכיה אינה מדין שליחות', ועל כן סובר לשיטתו שהעבד לא קיבל בידו את הגט, ולפיכך, כתב רש"י שהעבד אינו יוצא לחירות, אך מנגד התוס' נקטו ש'זכיה מדין שליחות' וא"כ שפיר מקשים על רש"י מדוע העבד אינו יוצא לחירות וכנ"ל.

אמנם, כד דייקת שפיר, מובן שאין מקום לומר ביאור זה כלל בשיטת רש"י.

במסכת דין רש"י בעצמו כתב (באותו עמ' ד"ה 'יחזור') שזכיה מטעם שליחות שהרי ז"ל: "ואף ע"פ שלא עשאו העבד שליח משום דקסברי זכות הוא לעבד שיוצא מתחת רבו לחירות וזכין לו לאדם שלא בפניו דאגן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי".

2. לכללות מחלוקת זו ולגדרים דבכל שיטה ושיטה עיין מ"ש בבקיאאות מפליאה בספר 'קהלת יעקב' (אות הזיון, קיט, עמ' צה-קכט), עיי"ש.

3. ויש להעיר שהריטב"א כתב (קידושין, מא, א ד"ה 'ופרכינן') ש'זכיה אינה מתורת שליחות', ואעפ"כ בסוגיא דין כתב לבאר שהעבד יצא לחירות מיד עוד קודם שהגיע הגט לידו.

נמצינו למדים ששיטת רש"י ש'זכיה מטעם שליחות', וא"כ אין אף מקום לומר את נקודת הביאור הנ"ל, שיסודו הוא ששיטת רש"י ש'זכיה אינה מדין שליחות', ופשוט⁴.

ד.

**יציע הסוגיא דתופס לבע"ח ויצריך ביאור בשיטת רש"י.
ובהערות יבאר דין אשלד"ע לראשונים בכמה אופנים**

בכדי לבאר שיטת רש"י בסוגיא זו, עלינו לבאר שיטת רש"י בסוגיא דתופס לבע"ח, שעל פניו נדרש ביאור שיטת רש"י בסוגיא זו, וי"ל דאזיל לשיטתו וכפי שיתבאר.

הנה איתא בגמ' גיטין (יא, ב) (על דברי המשנה "האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי"):

"יתיב רב הונא ורב יצחק בר יוסף קמיה דר' ירמיה, ויתיב ר' ירמיה וקא מנמנמ. ויתיב רב הונא וקאמר, ש"מ מדרבנן התופס לבעל חוב קנה. א"ל רב יצחק בר יוסף, ואפי' במקום שחב לאחרים? א"ל, אין. אדהכי איתער בהו ר' ירמיה, אמר להו דרדקי, הכי א"ר יוחנן: התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה. וא"ת משנתינו, כל האומר תנו כאמור זכו דמי. אמר רב חסדא, התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים באנו למחלוקת רבי אליעזר ורבנן".

4. ברם, שהעירני ח"א לדברי הגאון בעל ה'נחלת משה' (גיטין, ט, ב) שכתב לבאר ששיטת רש"י ש'זכיה אינה מתורת שליחות, ומ"ש הכא ("דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי") הוא מפני שאף בזכיה יש צורך שהזוכה ירצה בזכיה (ובלאו הכי לא זכה) ולפיכך כתב רש"י ש"אנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי", שמשמעות הדברים שהזוכה רוצה את הזכי. אמנם במסכת פסחים (צא, א) כתב רש"י (בד"ה 'איש זוכה'): "כדכתיב ויקחו איש שיה לבית אבות ואין קטן זוכה דאינו נעשה שליח". ומדברי רש"י אלו לכאורה ברור שסובר ש'זכיה מדין שליחות'.

ועיין גם במ"ש הרשב"א (קדושין, מב, א) שתוס' כתב ששיטת רש"י היא ש'זכיה מתורת שליחות' (אולם עייין ב'שיטה מקובצת' על מסכת קידושין כתבו ששיטת רש"י ש'זכיה אינה מדין שליחות- הובא להלן הע' 6).

ומה גם שגוף ביאורו דחוק ורחוק דהא לפי"ז סגי במ"ש רש"י שיש "אנן סהדי דניחא ליה" ומפני מה הוסיף שגם "דניהוי האי שלוחו להכי"? ומטעם מה אמר זאת?

ומה גם שהרשב"א כתב להדיא (קדושין, מב, א) שהתוס' כתבו בשם רש"י שסובר ש'זכיה מתורת שליחות'.

וע"כ נראה לומר שבמילים אלו ("דניהוי האי שלוחו להכי") רש"י רוצה לומר שהזכיה כאן קשורה באופן ישיר לדיני שליחות, וכדלהלן, (אך ראה להלן הע' 6).

התוס' (בד"ה 'התופס לבע"ח') עמדו על הסוגיא הזו וכתבו: "אפילו עשאו שליח כדמוכח בפ' הכותב (כתובת, פד, ב) גבי יימר בר חשו דאמר ליה לשלוחיה כו' ודלא כפירוש רש"י דפי' בפ"ק דב"מ (י, ב) ובפ' אין בין המדור (נדרים, לו, ב)".

פירושם של דברים: בגמ' בב"מ (י, א) איתא: "התופס לבע"ח במקום שחב לאחריים לא קנה".

רש"י על אתר (בד"ה 'לא קנה') כתב לבאר את הטעם לדין זה: "כדאמר בכתובות דלאו כל כמיניה להיות קופץ מאליו וחב לאלו מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח לתפוס".

מדברי רש"י הללו משמע שרש"י סובר שאם אכן כן עשה הנושה שליח לתפוס תועיל התפיסה.

אמנם התוס' (בד"ה 'תופס') והרא"ש חולקים בזה על רש"י ונוקטים שאין חילוק בין שעשה אותו שליח לכשלא עשה שליח וטעמם מפני שאף כשלא עשה שליח הרי כיון שישנו דין ש'זכיה מדין שליחות' ואעפ"כ הדין שלא מועיל בזכיה והיות ש'זכיה מדין שליחות', הוא הדין גם כשעשה שליח, שהיינו הך דשניהם מאותו יסוד ואותה מהות, כלומר הדינים של זכיה חלים אוטומטית אף בשליחות, והיות ובזכיה לא מועיל תפיסה כן גם בשליחות.

עפ"י שיטת רש"י המחלק בתועלת בין עשית שליח (שמועיל) ללא עשית שליח (לא מועיל) צ"ב שהרי לכאורה כיון ש'זכיה מתורת שליחות', אין מקום לחלק. וצ"ע (וכאמור, אין מקום לומר ששיטת רש"י ש'זכיה אינה מדין שליחות' וכו"ל).⁵

5. ב'פני יהושע' (כתובת פד, ב) כתב לבאר את מחלוקת רש"י ושאר ראשונים, וז"ל: "ובאמת אף דכל הפוסקים חולקים על רש"י ז"ל בזה מ"מ ללמוד אני צריך ולא זכיתי להבין דבריהם בזה דאמאי נימא דלא הוי תפיסה היכא שעשאו שליח בפירוש שיזכה עבורו והא קי"ל בכל התורה שלוחו של אדם כמותו וידו כיד משלחו ממש בין בגיטין וקידושין אע"ג דמחייב לאחרני . . אם לא שנאמר דה"נ בהא דשמעתין נמי הוי כדבר עבירה דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין כיון דאי אתא קמן לדינא לא הוה נותנין". כלומר, דהראשונים שחולקים על רש"י סוברים שמכיון שזו שליחות לדבר עבירה, והיות ש'אין שליח לדבר עבירה', ממילא לא תועיל השליחות. אך בקצוה"ח (קה, סק"א) תמה על דברי הפנ"י וכתב: "וסברתו לא נהירא, דגם אפילו אם יהיה עושה שליח עבירה בשליחותו, כיון דלהמשלח אינה עבירה, אינו ענין שליח לדבר עבירה, דלא אמרינן אין שליח לדבר עבירה אלא . . דעבירה הוא למשלח". ונראה לומר שפליגי ביסודו דין 'אין שליח לדבר עבירה', שיש מהראשונים שלמדים אותו מפסוקים (כמבואר בקידושין, מב, ב) ויש שלמדים אותו מסברא ד'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין'.

הנה בביאור סברא זו ד'דברי הרב ודברי התלמיד', יש מקום לחקור מה הפשט בסברא, ובכללות מצינו בזה ג' אופנים:

א. דזהו סברת המשלח, שיכול לטעון שמעולם לא חשב שהשליח יבצע השליחות שהרי הרב – הקב"ה – אסר על השליח לבצע את השליחות, וממילא אינו בא משליחותו, והיינו שיסוד השליחות קיימת בדב"ע אלא שיש הכא פרט צדדי שגורם לכך שמינוי השליחות לא תחול הכא – כן כתבו בשיטה מקובצת (בבא מציעא, י, ב) ובסמ"ע (ח"מ, קפב סק"ב ובסי' שמח, סק"כ).

[ולכאורה יל"ע טובא בסברא זו:

א. דהא מה אכפת לן שהמשלח טוען שלא חשב שהשליח יבצע את מעשה השליחות, והא אמר בהדיא היפך מחשבתו זו, והו"ל 'כדברים שבלב' ו'דברים שבלב אינם דברים' (קידושין מט, ב), לעומת דיבורו המפורש?

ובדוחק אולי יש לחדש שהפשט בסברא זו היא שהמשלח יכול לטעון שבכהאי גוונא חשב שאין דין שליחות בפרט זה שהמעשה יתייחס אליו, אע"פ שבוודאי רצה במעשה השליחות וחשב שהשליח יבצע זאת, כלומר בשעה שהמשלח מינה את השליח חשה ש'אין שליח לדבר עבירה', וממילא חסר במינוי השליחות, ולכן אכן 'אין שליח לדבר עבירה'. ועיין גם מ"ש הגאון ר"ש שקוף זצ"ל (נדפס מכת"י בספר אהל חייא לקידושין עמ' תקי). ויל"ע.

ב. במסכת קידושין (מב, א) לומדת הגמ' מגזרת הכתוב שיש דין 'שליח לדבר עבירה' בטביחה, מכירה ובמעילה, ולכאורה צ"ב דאי נימא שדין אשד"ע נלמד מסברא ד'דברי הרב ודברי התלמיד', שהמשלח לא חשב כלל שהשליח יבצע את העבירה, אז נמצא שיש חסרון במינוי השליחות, וא"כ מה שייך לרבות שבאלו (טביחה, מכירה ומעילה) אכן כן יש דין שליחות, והרי המשלח לא חשב כלל שהשליח יבצע זאת, וא"כ יש הכא חסרון במינוי השליחות.

ולכאורה ניתן לתרץ זאת בפשטות שהמשלח חייב משום שסוכ"ס הוא זה שגרם לביצוע העבירה, כלומר, התורה חדשה שבמקרה זה מחייבים גם על הסיבות שגרמו לעבירה. אך בד בבד, הסברא של המשלח שלא חשב שהשליח יבצע את השליחות (ואכן השליח עשה זאת עפ"י דעתו) במקומה עומדת.

ויש להביא ראיה לזה מדברי הסמ"ע שכתב שלמרות שיש דין אשד"ע, אעפ"כ, זה לא פוטר את השליח, אלא לחדש שגם המשלח חייב, ונראה שההסבר בדבריו הוא, כנ"ל, שהסברא של המשלח – שאין כאן גמירות דעת של שליחות – עדיין קיימת, ולכן השליח חייב, אך אעפ"כ נתחדש שגם על סיבת המעשה (והוא בגלל המשלח) מחייבים, ולכן המשלח חייב.

אך עדיין יל"ע בזה שמדברי האחרונים על אתר משמע שלמדו שהא דמשלח חייב הוא מפני שהשליחות מיוחסת למשלח ולא לשליח והוא דין במעילה, ולפי"ז א"מ לתרץ זאת והדרא קושיא לדוכתי אמאי חייב והא חסר במינוי השליחות דהמשלח יכול לטעון שאינו חשב (ואדרבה, היה בטוח) שהשליח לא יבצע את השליחות? וצ"ע].

ב. דסברת 'דברי הרב ודברי התלמיד' זהו גדר בשליחות של דבר עבירה דווקא, שהיות והקב"ה אסר את השליחות הזו, ממילא מעשי השליח לא מיוחסים למשלח – כן כתב הגר"ע איגר בדרוש וחדוש (בבא מציעא, י, ב).

ג. ויש המסבירים שסברת 'דברי הרב ודברי התלמיד' אינה סברא חדשה, אלא שבמקרה והשליחות מנגדת ל'דברי הרב' – הקב"ה – לא מצינו שהתורה חדשה בשליחות כזו מושג של 'חלות' של שליחות, ואין לנו לימוד שאכן ישנה 'חלות' של שליחות בשליחות שכזו – כן כתבו הפני יהושע (קידושין מב, ב), והנודע ביהודה (שו"ת, אבהע"ז, פ, יד).

אשר על כן, במק"א מצינו שהקצוה"ח למד (שפח, סקי"ב) שדעת רש"י שדין אשד"ע נלמד מפסוקים [ודבריו צע"ג דהא מצינו בכ"מ בש"ס דרש"י כתב שדין אשד"ע נלמד מסברא ד'דברי הרב ודברי התלמיד'. וצ"ע], ועפ"י יסוד זה יש אכן מקום להקשות על הפני, שהיות ודין אשד"ע נלמד מפסוקים וגו"כ (ולא מצד הסברא), א"כ דין זה נאמר רק היכן שהתורה

חדשה שאין שליחות, ולא מצינו שחדשה דין זה אלא במקום שהוא עבירה למשל, אשר לפי זה, אכן, לא מובנת שיטת הפני" שסובר שאף במקרה שהעבירה היא לשליח נאמר הדין שאשלד"ע, ומנלן לומר זאת?

אמנם, הפני" למד (קדושין, מב, ב) כאופן הג' בסברת 'דברי הרב', וממילא אין מקום לחלק בין שהעבירה לשליח או למשלח, דהא והא אינו דומה לשליחות הרגילה, ואין לנו לימוד שבמקרה כזה תועיל השליחות (ואי"צ להדחק למ"ש בחתן סופר, שער המקנה והקנין והשטרות, ערך כא).

אלא שאעפ"כ עדיין צ"ב דברי הפני", דהנה עד הכא התבאר שמחלוקת רש"י ושאר ראשונים (בסוגיא דתופס לבע"ח), ששאר ראשונים סוברים שבזה שהשליח תופס וחב לאחרים הווי כדבר עבירה, ומכיוון שקי"ל שאין דין שליח לדבר עבירה, ממילא השליח לא קנה. אשר לפי זה צ"ב דעת רש"י ויסוד מחלוקתו עם שאר הראשונים, מדוע לשיטת רש"י השליח תופס אף שחב לאחריו? (ודחק לומר שבהא גופא פליגי, אם במקרה של תופס לבע"ח הווי כדבר עבירה).

והנראה לומר לי בזה דהנה יש לחקור בדין 'אין שליח לדבר עבירה', אם השליחות בטילה או שעצם השליחות קיימת רק שהמשלח לא נענש והעבירה מיוחסת לשליח (ותליא גם במ"ש בהסבר לסברת 'דברי הרב ודברי התלמיד' כדלעיל).

והנה במסכת בבא קמא (עט, א), בנוגע למשלח שאמר לשליח שיגנוב מובן שחייב המשלח בשעה שהגנוב משך, והקשו התוס' שם וז"ל:

"וא"ת ואמאי מחייב במשיכה והא אין שליח לדבר עבירה וי"ל דהנהו לא ידעי דאתי לידיה באיסורא אלא סבורין שהיה שלו ובין ללישנא דמפרש בפ"ק דבבא מציעא (דף י: ושם) טעמא דאין שליח לדבר עבירה משום דשליח בר חיובא הוא ודברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין ובין ללישנא דאי בעי עביד אי בעי לא עביד אין שייך לכאן דהתם אין יודע שהשליח יעבור אבל כאן יודע הוא שיקח מאחר שהוא סבור שהוא שלו". עכ"ל.

הרי לנו בבירור ששיטת התוס' שדין 'אין שליח לדבר עבירה' נלמד מסברא ד'דברי הרב ודברי התלמיד' כאופן שלמד הסמ"ע שהוא טענה של המשלח שסובר שהשליח לא ישמע לו, ולפיכך במקום שהמשלח לא יכול לטעון זאת (כמו הכא) אז העבירה מתייחסת למשלח.

[ומה שמצינו שתוס' במסכת בבא מציעא (י, ב) כתב שדין אין שליח לדבר עבירה נלמד מפסוקים, הוא רק אליבא דהמקשן, עיין במ"ש בזה בקובץ 'הערות ועיונים' (תות"ל, ישי"ק ק"ג) של שנת תשע"ג. וכן מ"ש התוס' במסכת קידושין (מב, ב) עיין במ"ש שם ובמ"ש הרה"ח ר' אליהו נתן הכהן סילבערבערג בקובץ 'הערות וביאורים' גליון תתפג, עמ' 27].

ובאם אכן תוס' למד כשיטת הסמ"ע יש להסביר שהחסרון ב'שליח לדבר עבירה' הוא בעצם המציאות של השליחות (ולא בדבר צדדי) ויש הכא בעי' במינוי של השליח, ולכן כשהשליח עשה פעולה עבור המשלח, לא נייחס את הפעולה כלל למשלח כי מכיון שיש הכא בעי' בעצם השליחות אז לא אמרינן שהשליח אכן שליח של המשלח, וממילא כל פעולות השליחות לא מיוחסת למשלח כלל.

אמנם שיטת רש"י אינה כשיטת התוס' בזה, דהנה במסכת בקדושין (מב, ב) כתב רש"י שסברת 'דברי הרב ודברי התלמיד' היא: "דאמרינן ליה דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין ולא הי' לו לעשות".

ובהבנת דברי רש"י מצינו את מ"ש הגר"א (על פסיקת הרמ"א (בחור"מ שפח בסופו) שהשולח שליח שהחזק בעבירות לבצע שליחות לעבירה חייב המשלח): "ערש"י דב"ק נא א' ד"ה אין שליח כו' משא"כ כה"ג שמפורסם שאינו שומע דברי הרב". כלומר, שהגר"א מזהה בפסיקת הרמ"א את דברי רש"י.

ברם, דבריו לענ"ד צע"ג דהא מדברי רש"י הכא אנו למדים שסברת 'דברי הרב' אינה סברא שהמשלח טוען (כדברי הסמ"ע - דאז הו"ל לרש"י להשתמש בלשון שמשנתמע כלפי המשלח

ה.

יציע הסוגיא ד'זכין לאדם שלא בפניו', ויצריך ביאור בשיטת רש"י.

בנוסף לשני סוגיות אלו בהם נצרכנו לבאר את שיטת רש"י, הנה אף בסוגיא של דין 'זכין לאדם שלא בפניו' (קדושין, מב, א) נדרש ביאור בשיטת רש"י.

לעיל בשני הסוגיות יצאנו מנוקדת הנחה (שלכאורה כתובה במפורש בגיטין (ט, ב) ובפסחים (צא, א), אך עיין להלן הע' 4) ששיטת רש"י שדין זכיה הוא מתורת שליחות, ברם, על פניו קביעה זו מצריכה עיון מסוגיא במסכת קידושין (מב, א), שם לכאורה משמע שרש"י סובר ש'זכיה אינה מתורת שליחות'. וכדלהלן.

איתא בגמ' בקידושין (מב, א):

"ואלא הא דאמר רב גידל אמר רב מנין ששלוחו של אדם כמותו שנאמר ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תיפוק ליה שליחות מהכא ותסברא דהא שליחות הוא והא קטנים לאו בני שליחות נינהו אלא כי הא דרבא בר רב הונא דאמר רבא בר רב הונא אמר רב גידל אמר רב מנין שזכין לאדם שלא בפניו שנאמר ונשיא אחד נשיא אחד ותסברא זכות היא הא חובה נמי איכא דאיכא דניחא ליה בהר ולא ניחא ליה בבקעה ואיכא דניחא ליה בבקעה ולא ניחא ליה בהר ואלא כדרבא בר רב הונא דאמר רבא בר רב הונא אמר רב גידל א"ר מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהן שבית דין מעמידין

ולא כלפי השליח, ואז אכן אין מקום לומר סברא זו במקרה שהשליח מוחזק בעבירות שהרי המשלח ידע שהשליח יבצע את השליחות) אלא סברת 'דברי הרב' היא רק טענה שאנו אומרים לשליח, שהוא אינו יכול לפטור את עצמו ולייחס את הפעולה למשלח, אך 'חלות' השליחות קיימת.

וכמ"ש רש"י להדיא בבא מציעא (י, ב): "לומר שלוחו כמותו וחייב השולח", ובמסכת קידושין (מב, א) "אין שליח חושב שליח לדבר עבירה שיתחייב שלוחו". ויותר מכך אנו מוצאים ברש"י שהגמ"א עצמו ציין וז"ל רש"י שם (בבא קמא נא, א): "אין שליח לדבר עבירה - להתחייב שולחו אלא שליח מיחייב וסברא הוא דאמר' ליה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין".

ומשמע בבירור ששיטת רש"י שכל דין אשלד"ע הוא רק לגבי העונש את 'חלות' השליחות קיימת. (והנראה לומר בסברא הוא שבשליחות הקשורים לעבירה התורה מיעטה שהשליח הוא כגוף המשלח וידו כידו, אך מ"מ בשליחות הקשורים למעשה ול'חלות', נשאר הדרגה הנמוכה שתוצאות שעשה השליח פועלים עבור המשלח. ואכמ"ל. ועיין במ"ש ב'קובץ פלפול התמימים' מ"ש בעמ' רד-ריג)

אשר לפי זה, נ"ל שהנפק"מ בין שיטת רש"י לתוס' הוא בסוגיא דידן, דרש"י סובר שאף שתופס לבע"ח הווי עבירה מ"מ התפיסה מועילה, כי 'חלות' השליחות קיימת, אך תוס' סובר שמכיוון שתופס לבע"ח הווי כשליחות לדבר עבירה מתבטלת השליחות לגמרי.

ועיין עוד במה שכתבתי בקובץ 'הערות ועינים' (תות"ל, ישי"ק ק"ג) של שנת תשע"ג באריכות, ויש עוד להאריך הרבה בזה ואין כאן מקומו ועוד חזון למועד בעזה"י לבאר זאת במק"א.

להם אפוטרופוס לחוב ולזכות לחוב אמאי אלא לחוב ע"מ לזכות ת"ל ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו".

כלומר, בתחילה רצה הגמ' ללמוד דין שליחות מהפסוק 'נשיא אחד', דחה הגמ' זאת בכך שאין הפסוק מדבר וקאי בשליחות שהרי מדובר בקטנים שאינם בתורת שליחות, וע"כ יש לומר שהפסוק דן בדין זכיה – שזכין לאדם שלא בפניו.

שוב מקשה הגמ' על הנחה זו, אין לומר שהפסוק מדבר בדין זכיה, שהרי מדובר כאן בחובה (והדין שבחובה לא נאמר החידוש של 'זכין לאדם שלא בפניו'), ומתרת על כך הגמ' שמדובר במקרה מיוחד שבי"ד מעמידים אפוטרופוס על יתומים לחוב ע"מ לזכות.

בתוספות הרא"ש עמדו על דברי הגמ' (שהפסוק 'נשיא אחד' בא ללמד דין 'זכין לאדם שלא בפניו', ולא דין שליחות מפני שהפסוק מדבר בקטנים) וכתבו לתמוה על כך:

"תימה מאי שני ליה מ"מ אכתי תיפוק לי שליחות מהכא דזכיה מטעם שליחות הוא כדפרישית".

כלומר, מכיון שכל הדין של 'זכין לאדם שלא בפניו' הוא מתורת שליחות, א"כ כשהפסוק מלמד דין זכיה וודאי כבר ידוע לו שיש שליחות, ואם כך אינו מובן מפני מה הגמ' למדת דין שליחות מגט וקדשים (כמובא בגמ' שם) – מדוע לא למדת הגמ' דין שליחות מהכא, מהפסוק 'נשיא אחד'?

ואכן בתוס' הרא"ש כתב לתרץ שאכן במסקנת הגמ' שמעמידים את הפסוק 'נשיא אחד' בהא דבי"ד מעמידים אפוטרופוס ליתומים, אכן לא למדים דין 'זכין לאדם שלא בפניו' מפסוק זה, והוא נלמד מסברא.

אבל בשיטת רש"י וודאי שאין לומר ולתרץ כך דהא בביאור דברי רבא כתב רש"י (בד"ה 'אלא כדרבא'):

"כלומר לא זכות שלא בפניו גרידתא איכא למשמע מינה לגדולים אלא לאורויי נמי דלקטנים אפי' חובה הבאה מחמת זכות רשאיין ב"ד לעשות להן כי הכא דלזכותם בנחלה באו ואע"פ שפעמים שחלוקה זו חובתם דאיכא דלא ניחא ליה בחלק שנפל לו אפ"ה לא הדרי בהו".

ומבואר בדבריו שלמסקנת הגמ' למדים ב' דברים מהפסוק "ונשיא אחד":

א. שיש דין 'זכין לאדם שלא בפניו' לקטנים.

ב. שבקטנים יתומים בי"ד יכול לזכות להם אע"פ שתוך כך יצא גם חובה.

דברי רש"י הללו לכאורה מצריכים עיון טובא:

א. מכיון שדעת רש"י ש'זכיה מדין שליחות' (וכמו שהוכח לעיל), א"כ צ"ע רב דהרי בסוגיא זו משמע בבירור ש'זכיה אינה מדין שליחות', שהרי זה שהגמ' אינה מעמידה את הפסוק בדיני שליחות משום שהפסוק מדבר בקטנים (שאינם בתורת שליחות), לפיכך נאלצה הגמ' לשנות את הפסוק שמדבר בדין 'זכין לאדם שלא בפניו', ואי נימא ש'זכיה מדין שליחות' הדרא קושיא לדוכתיה - כיצד קטן זוכה מדין שליחות והרי אין שליחות לקטנים?⁶

ב. מדוע הגמ' לומדת 'דין זכין לאדם שלא בפניו' מפסוק והרי הוא סברא פשוטה וכדברי רש"י במסכת גיטין (ט, ב): "דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי" – וא"כ היה אפשר ללמוד דין 'זכין לאדם שלא בפניו' מחידוש התורה בפרשת שליחות (שדין שליחות נלמד מגט וקדשים, כמובא שם בגמ'), ומדוע אפוא יש צורך בפסוק?

ג. ועיקר, כאמור קושיית הרא"ש, מכיון שדין 'זכין לאדם שלא בפניו' הוא מתורת שליחות, א"כ כשהפסוק מלמד דין זכיה וודאי כבר ידוע לו דין שליחות, מדוע א"כ הגמ' למדת דין שליחות מגט וקדשים (כמובא בגמ' שם), ולא מהפסוק 'נשיא אחד'?

ו.

יחלק בין שיטת רש"י לתוס' בדין של 'זכיה מדין שליחות' ובגדר השליחות.

בכדי לבאר שיטת רש"י בסוגיא ד'זכין לאדם שלא בפניו' ובסוגיא דבע"ה, וע"מ ליישב את כל הקושיות דלעיל, יש לחדש ולומר שיש חילוק יסודי בין שיטת התוס' ו

6. ועיין במ"ש הרשב"א והריטב"א על אתר.

ובשיטה מקובצת (בבא מציעא עא, א) הסיק מהכא ששיטת רש"י היא ש'זכיה אינה מדין שליחות'.

ולדבריו צ"ל שמ"ש רש"י במסכת גיטין (ט, ב) ובמסכת פסחים (צא, א) ש'זכיה מדין שליחות' הוא רק אליבא דסוגיא דגיטין ופסחים וסוגיות חלוקת, (או שיש לחדש כסברת בעל ה'נחלת משה' (לעיל הע' 3) בגמ' דגיטין). וצ"ע.

וכמוכן, שאם אכן שיטת רש"י ש'זכיה אינה מדין שליחות', קשיא מעיקרא ליתא, דיש לומר בשיטת רש"י כביאור הצ"צ ברי"ף כנ"ל בתחילה.

ומ"מ הכא נקטנו בדרך אחרת, וכדברי הרשב"א (קדושין, מב, א) שתוס' כתב ששיטת רש"י ש'זכיה מתורת שליחות'.

ועיין לעיל הע' 4.

(ותוס' הרא"ש) לשיטת רש"י בגדר ד'זכין לאדם שלא בפניו' אף ששניהם סוברים שהוא מדין שליחות.

ובהקדים, דהנה יש לחקור במהות החידשו של דיני זכיה שלכאורה ניתן ללומדו בתרי אנפי:

(א) דין זכי' הוא ממש כבשליחות, וחידוש התורה הוא שהמזכה כביכול עשה מינוי לזוכה, אע"פ שבפועל הוא אינו עשה מינוי, כלומר דין זכיה פועל כבשליחות, בשני דינים אלו יש צורך ב'מינוי' אלא שבשליחות המשלח זקוק לומר ולערוך בפועל מינוי ואילו בזכיה נחשב הדבר שכביכול המשלח עשה מינוי - במילים אחרות לשיטת זו אנו הגורמים ל'חלות' של ה'מינוי' וממילא גורמים לזכיה⁷.

(ב) דין זכי' פועל שליחות וכמו שבשליחות יש צורך ב'מינוי' אף בדיני 'זכיה' יש צורך במינוי, אלא שהתורה חידשה שבדיני זכיה אין הזוכה עושה מינוי (ואף לא נחשב הדבר שהוא עושה מינוי) אלא שהתורה היא היא עושת כביכול את ה'מינוי' הנדרש - במילים אחרות אנו איננו גורמים לחלות הזכיה אלא התורה.

נדמה שבשני צדדים אלו נחלקו רש"י והתוס', וכדלהלן.

לעיל הובאו דברי רש"י שכתב (גיטין ט, ב): "ואף ע"פ שלא עשאו העבד שליח משום דקסברי זכות הוא לעבד שיוצא מתחת רבו לחירות וזכין לו לאדם שלא בפניו דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי".

אמנם בתוס' כתבו (כתובות, יא, א) דזכיה מדין שליחות מפני "דאנן סהדי דעביד ליה שליח".

והתוס' הרא"ש כתב (קידושין מב, א): "דזכיה מטעם שליחות הוא דכיון דזכות הוא לו נחשב כאילו עשאו שליח לזכות עבורו".

ויש לדקדק בלשונות אלו ולבאר שנחלקו בגדר ובמהותו של הדין 'זכיה מדין שליחות':

7. ואולי ניתן לומר יתר על כן, שבדין 'זכין לאדם' לא צריך להגיע למינוי כבשליחות, כי דין זכיה יותר שפיר ומועיל מדין שליחות.

כלומר, שהפשוט 'זכיה מדין שליחות' הוא שעצם הרעיון של שליחות, נמצא גם בזכיה, ורעיון השליחות הוא שפעולה של אדם זר תשפיע על אדם אחר, ועניין זה מצינו גם בזכיה. ויל"ע ואכ"מ.

שיטת התוס' (ותוס' הרא"ש) שמכיון שהמעשה זכות הוא, א"כ, נעשה כאן מינוי שליחות ממילא, כלומר אנן סהדי שהמשלח מינה בפועל את השליח, אע"פ שלא ראינו שמינה אותו כעת – וכמו הצד הא' שהבאנו לעיל.

אמנם רש"י סובר שהזכיר היא כשליחות, אך ללא המינוי שיש בשליחות, כלומר, שאנן סהדי שמעשה זה הוא בגדר של זכות, ולכן התורה עצמה גורה שמעשה זה יכול להתייחס לשליח.

זו כוונת רש"י במילים "אנן סהדי", אכן יש הכא זכות, וממילא "אף ע"פ שלא עשאו העבד שליח . . דניהוי האי שלוחו להכי", רצונו לומר שנפעל הכא שליחות, אך לא כשיטת התוס' שאנן סהדי שהמשלח מינה את השליח, לדבריו ה'אנן סהדי' הוא הפועל לחלות השליחות, שיטת רש"י שונה את 'חלות' השליחות התורה פועלת ואנו רק "אנן סהדי דהוי זכות" - וכהצד הב' דלעיל⁸.

וייתכן שיש להסביר את שיטת רש"י בהקדים חילוק גדר 'זכיה' מדיני 'שליחות'.

8. ויעויין גם במ"ש רש"י במסכת חולין (פג, א, ד"ה 'אין חבין לוי') שאדם יכול לעשות רווח לחבירו מפני ש"אנן סהדי דניחא ליה לפיכך זכין", ומובן מדבריו ש"אנן סהדי" רק "דניחא ליה" אך אנו לא פועלים את השליחות "דעביד ליה שליח" כדברי התוס'. ודו"ק.

שו"ר שאכן בקצוה"ח (סי' קה, ס"א) כתב לבאר שהפשט 'זכיה מתורת שליחות' הוא שהזכיה פועלת ע"י גזירת הכתוב וז"ל (אלא שלא כתב כן בדעת רש"י):

"אמנם כבר נתקשתי בזה דאיך נימא זכיה מדין שליחות, דהא בפרק אלו מציאות דף כ"ב בפלוגתא דאביי ורבא בייאוש שלא מדעת, דרבא סבר כיון דכי ידע מייאש השתא נמי הווי יאוש ואביי סבר השתא מיהא לא ידע, ואמרינן עלה תא שמע כיצד אמרו התורם שלא מדעת תרומתו תרומה, הרי שירד לתוך שדה חבירו וילקט ותרם שלא ברשות אם חושש משום גזל אין תרומתו תרומה ואם לאו תרומתו תרומה, ומנין הוא יודע אם חושש משום גזל ואם לאו, הרי שבא בעה"ב ומצאו ואמר לו כלך אצל יפות אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה ואם לאו אין תרומתו תרומה, וכי נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה אמאי בעידנא דתרם הא לא הווי ידע, תרגמא רבא אליבא דאביי בעשאו שליח, ומוכח דלאביי דאמר יאוש שלא מדעת לא הווי יאוש שליחות שלא מדעת נמי לא הווי שליח. אע"ג דלכי ידע ניחא ליה מ"מ השתא מיהא לא ידע.

ולכן נראה דאפשר דמזה דעת כמה הראשונים שאמרו דזכיה מתורת יד אמרו ולא מתורת שליחות, ואפילו למאן דאמר דזכיה מתורת שליחות לאו משום אנן סהדי דעשאו שליח, אלא דגזירת הכתוב שיהא הזוכה לאחר מהני כדיליף (קידושין, מב, א) מאיש זוכה, אבל הך זכיה לא הווי כיד ממש אלא כמו שליחות, אבל לא משום אנן סהדי דעשאו שליח . . אבל לעולם לאו מתורת אנן סהדי הוי . . אלא דכן גזירת הכתוב".

ומצאתי בשו"ת מהרי"א (אה"ע סי' קלח) שכתב על דברי הקצוה"ח הללו: "במחכ"ת העלים עין מדברי רש"י גיטין (ט, ב) שכתב בזה"ל ורבנן פליג דאנן סהדי דניחא לי' דנהוי שולחו להכי".

אבל לפי מה שדקדקנו בלשון רש"י (השונה מלשון תוס' ותוס' הרא"ש) אדרבה, מהכא ניתן להביא ראיה לדברי קצוה"ח. וראה להלן הכרחנו מסוגית הש"ס בזה.

דהנה מפורסמת החקירה שחקר ב'לקח טוב' (כלל א') בגדר שליחות, שאפשר ללמוד שכשהמשלח ממנה את השליח וגורם לכך שהשליח יפעל בעבורו - "שלוחו של אדם כמותו" - אפשר לבאר וללמד זאת בכמה אופנים:

א. השליח נעשה כגופו של המשלח ממש וידו של המשלח כדיו של השליח ("כמותו" - ממש).

ב. השליח נחשב לאדם זר, ורק כח המעשה של השליח נחשב כמשלח, זאת אומרת, מעשיו של השליח מיוחסים למשלח ("כמותו" - בפעולות השליחות).

ג. השליח נחשב לאדם זר, וגם פעולות השליחות עושה אותם השליח, אלא שהתורה גורה וחיידשה שאף שהשליח הוא עושה את המעשה - והוא כזר נחשב - בכ"ז המעשה מיוחס למשלח.

צדדים אלו נינתים ללמוד ב'שליחות' בלבד אבל בדיני זכיה לא ניתן לומר זאת וזאת מפני שבפשטות גזר הזכיה הוא כדברי הקצוה"ח (סי' רמג, ס"ק ח): "דלא אמרינן זכין לאדם שלא בפניו אלא היכא דזוכה המקבל באיזה דבר כמו במזכה חפץ לפלוני".

כלומר, דין זכיה הוא בחפץ עצמו, הוא חידשו בתוצאות (בשונה מדין שליחות שהוא יותר ב'גברא'), וגדרו הוא בעשיית פעולות בלבד ולכן אינו יכול לפעול חלות כבשליחות.

היינו, כל השייכות שיש בין הזוכה למזכה נוצר ע"י החפץ הגשמי עצמו, בניגוד גמור לשליחות, שהקשר שבין השליח למשלח נעשה ע"י המינוי שגורם שהשליח יהיה "כמותו", עד ל"כמותו" ממש.

לפי"ז שיטת רש"י ש'זכיה מתורת שליחות' הוא שהתורה גילתה לן, שאע"פ שאין בדיני זכיה מינוי (וממילא אין כאן כ"כ מקום לחדש ש"כמותו ממש"), מ"מ הרעיון של זכיה (שהוא בחפצא של הפעולות) עובד כבדין שליחות.

אך, פשיטא שאין מקום לומר שגוף המזכה הוא כזוכה, ואין כוונת התורה אלא לדרגה הנמוכה שבשליחות, היינו שהתורה חדשה שכשיש מעשה ש"אנן סהדי" שהוא זכות, אז מחידוש של תורה יש לי לזכות וזכות זו תיוחס (לא בגל המינוי, אלא מדין תורה) לזוכה.⁹

9. וראיתי בספר 'אמרי בינה' (הל' גבית חוב, סי' כט) שהגדיר את ההבדל שבין 'זכיה' ל'שליחות', שבשליחות המשלח מעביר (דרך המינוי) את עצמו למשלח, ובה ניתן לחקור עד כמה העביר את עצמו, אם ממש את עצמו או רק את כח העשי' וכו'. אבל רעיון זכיה פועל בדיוק להיפך,

ז.

עפי"ז יבאר שורש מחלוקת רש"י ותוס', ויתבאר לן שיטת רש"י בכמה סוגיות בש"ס דאזיל לשיטתי'.

עפ"י מהלך זה יבואר לן שורש מחלוקת רש"י ותוס' בסוגיות הנ"ל, ונראה שכל המחלוקת לשיטת' נובעים מהבנה אחת ומהנחה זו.

הנה בתחילת דברינו שאלנו מה יענה רש"י על שאלת התוס' בגיטין (ד"ה 'לא יתנו לאחר מיתה'), מדוע כתב בביאור דברי רבנן שהעבד אינו משוחרר עד שיגיע אליו הגט ביד, והרי מכיון ש'זכין לאדם שלא בפניו' ולצאת מעבדות וודאי זהו בגדר של זכיה ו'זכיה מדין שליחות', א"כ היה אפוא לעבד לצאת לשחרור גם כשעדיין לא קיבל את הגט בידו?

[וכאמור, אין לומר כביאור אדמו"ר הצ"צ נ"ע בדברי הרי"ף שסובר ש'זכיה אינה מדין שליחות', ולפיכך בפועל לא הביא את הגט לידי העבד, מפני שרש"י סובר להדיא ש'זכיה מדין שליחות']

אך עפ"י המבואר הכא, י"ל שאף שרש"י סובר ש'זכיה מדין שליחות', מ"מ אין זה ממש כשליחות שהשליח עומד במקום המשלח ("שלוחו של אדם כמותו - כמותו דהמשלח"), אלא הוא דין תורה שהתוצאות המעשיות של השליח יוחסו למשלח, וא"כ אף ש'זכיה מדין שליחות' מ"מ לא קיבל העבד את הגט בידיים, ואתי שפיר דברי רש"י¹⁰.

כמו כן, מה שהצרכנו ביאור בסוגיא ד'תופס לבע"ח' שלכוארה אין טעם לחלק בתפסיה לבע"ח בין כשעשה שליח לבין שלא עשה שליח דהרי 'זכיה מדין שליחות'.

שהמזכה מסלק את עצמו לגמרי והוא ככלום, ולפיכך הזוכה עצמו קונה ולא המזכה. ואולי עפי"ז יש לבאר מחלוקת הראשונים ב'זכיה מדין שליחות' ואכמ"ל. ובמק"א אי"ה יבואר.

10. ואולי עפי"ז יש לומר שזו היא גם כוונת הצ"צ בביאור שיטת הרי"ף לעיל בתחילת דברינו. דהנה לעיל הובא שהצ"צ מבאר מחלוקת הרא"ש והרי"ף, ששיטת הרי"ף ש'זכיה אינה משליחות', ולפיכך כתב שהעבד אינו יוצא לחירות כי לא קיבל בידו וכנ"ל באריכות. אמנם, אפי' לומר שאף הצ"צ רצונו היה לומר שאף שהרי"ף סובר ש'זכיה מתורת שליחות', מ"מ הזכיה אינה ממש כשליחות שמקבל בידו, וכמ"ש בשיטת רש"י כן יסובר גם הרי"ף.

ואולי יש לדקדק כך בלשון הצ"צ שכתב:

"ונ"ל שזהו דעת הרי"ף שכתב פ"ק דגיטין דיי"א בענין האומר תן שטר שחרור זה לעבדי אם רצה זה לחזור בו לא יחזור לפי שזכין לאדם שלא בפניו... דס"ל דלא הוי מטעם שליחות עד שנאמר שלוחו כמותו וכאילו הגיע לידו דמי".

כלומר, שזכיה אינה כשליחות בפרט זה "שנאמר שלוחו כמותו וכאילו הגיע לידו" - אלא הוי כדין תורה, ולכן העבד אינו קיבל בידו את כתב השחרור אעפ"י ש'זכיה מתורת שליחות'. וכנ"ל באריכות.

הנה לפי דברינו אתי שפיר דבשליחות רגילה שחלות השליחות פועל המשלח במינוי השליח, אזי אכן המשלח מעביר את כל כוחו לשליח, וכמו שהוא עצמו יכול לחוב לארחים, ממילא גם השליח יכול לחוב לארחים, שכאמור עומד במקום המשלח ממש.

אמנם בדין 'זכין לאדם שלא בפניו' אף שנלמד מדין שליחות, מ"מ אין החלות מגיע מהמשלח, ואין הוא מעביר את עצמו לשליח ופועלת ה'חלות' של הזכי' פועלת התורה מכח 'גזירת הכתוב', ומכיון שכך הוא, א"כ התורה עצמה לא חידשה יכולת לזכות אף במקום שתוך כך חב לאחריני, וזהו יסוד החילוק בין שעשה שליח ללא עשה לשיטת רש"י. (אמנם התוס' נקטו שדין זכיה הוא כשליחות לכל דבר וממילא הקשו את קושיתם מהו החילוק). ודו"ק.

עפ"י יסוד זה יתורצו לנו גם שלושת התמיהות מהגמ' דבדושין בסוגיא ד'זכין לאדם שלא בפניו'.

שאלתו הראשונה הייתה שמפשוטות הסוגיא מוכח ש'זכיה אינה מדין שליחות', שאלה זו ניתנת בביאור בכך שכל החסרון של קטן בדיני שליחות הוא לא בכך שהוא 'קטן', כלומר אין זה חסרון בעצם הגברא, אלא בפרט צדדי בכך שקטן הוא חסר כל דעת, כלומר, קטן אכן בתורת שליחות אלא שמפני סיבות טכניות (חסור הדעת) הוא התמעט מפרשת שליחות.

וכמ"ש הגר"ע איגר זצ"ל (כתובות יא, א), וז"ל: "תדמה דקיי"ל אין שליחות לקטן. לא משום דהורע כוחו דקטן, אלא משום דמעשה קטן אינו כלום והעשיה שעשה שליח לית בה מששא".

עפ"י ביאור זה אתי שפיר, הא דקטן אינו בתורת שליחות, ומ"מ יש לו דין זכיה, כאמור, בעיקרון קטן בתורת שליחות, אלא שאינו יכול לפעול חלות המינוי מפני שאין לו דעת, אבל זכיה שהתורה עצמה פועלת את חולת המינוי - ולא תלוי בגברא עצמו - א"כ אתי שפיר¹¹.

וא"כ אין מקום לתמוה מה ששאלנו "כיצד קטן זוכה והרי אין דין שליחות בקטנים?", דהא אע"פ ששליחות אין בקטנים, מ"מ יש להם דין זכיה שהתורה פועלת את החלות.

כמו כן לגבי הקושיא הב' ששאלנו "מפני מה יש צורך בפסוק ללמד דין 'זכין לאדם' והרי הוא סברא של 'אנן סהדי'?", עפ"י הנ"ל מובן היטב, שאף שיש לנו 'אנן

11. בכל זה עיין מה שכתבתי לבאר בקובץ 'מגדל דוד', קובץ מז.

סהדי' אבל זקוקים וצריכים אנו לפסוק שיגלה לנו מי עושה את חלות הזכיה בפועל (ולא כבשליחות שהגברא עושה את חלות השליחות), ועל כך הפסוק מחדש שהוא גזירת הכתוב, והוא הכח של התורה עצמה, ולפיכך יש צורך בפסוק.

ומהכא לקושיא הג' ששאל תוס' הרא"ש "מדוע הגמ' למדת דין שליחות מגט וקדשים (כמובא בגמ' שם), ולא מהפסוק 'נשיא אחד'?".

ושוב, עפ"י הג"ל י"ל שאכן לשיטת תוס' הרא"ש אכן זהו קושיא אלימתא, שהיות וכל דין 'זכין לאדם שלא בפניו' הוא ממש מדין שליחות, א"כ ברגע שידוע לנו דין 'זכין', וודאי קדם לכך דין שליחות, וא"כ צ"ע מדוע הגמ' אינה לומדת דין שליחות מהפסוק 'נשיא אחד'.

אמנם שיטת רש"י שאע"פ שידוע לן דין 'זכין לאדם', מ"מ היות שדין 'זכין לאדם' אין בו חלות ומינוי שליחות (שלא כבשליחות הרגילה שהמשלח פועל את חלות השליחות ע"י המינוי), לכן אף שידוע לן דין 'זכין לאדם', מ"מ תוכן דין שליחות הרגיל שהאדם פועל במינויו חלות שליחות עדיין איננו ידוע לנו, וע"כ יש צורך ללומדו מגט וקדשים.

ובזה מיושבת שיטת רש"י בגדר דין 'זכין לאדם שלא בפניו' וזכיה מתורת שליחות, ואתי שפיר מהלך הסוגיות לשיטת רש"י.



בדין הוספת ראש באל"ף שנדבק יו"ד שלה לגופה

- ביאור בדרך אפשר בשו"ת צמח צדק או"ח סימן יז -

הרב דוד שיחי' גינזבורג

אנ"ש מגדל העמק

הקדמה¹

לגבי הכלל של "כסדרן", במכילתא² נאמר: "מצות ד' פרשיות . . . כותבן כסדרן, ואם כתבן שלא כסדרן - יגנוז". ועוד נאמר בתפילין "והיו"³, דהיינו בהווייתן יהו"⁴. מכאן שבתפילין ומזוזות צריך לכתבן (מדאורייתא⁵) "כסדרן". דהיינו לפי הסדר הכתוב בתורה, בשונה מכתובת ספר תורה⁶. מסיבה זו אין לכתוב אות שחסרה בקלף, כאשר כבר כתב לאחריה, אלא אם כן מוחק כל מה שנכתב, וכותב מחדש ממקום הטעות. אולם, כאשר כבר כתב את שם ה', עליו לגנוז את הפרשה, שכן אסור למחוק את השם⁷, ואין תקנה לפרשה זו⁸.

הכלל בכתובת האותיות הוא, שיש לכתוב כל אות כפי צורתה "שלמדוה מדברי התלמוד ומדרשים וקבלה מהראשונים. אבל אם שינה, לא פסל אלא א"כ הפסיד צורת האות לגמרי"⁹. לכן באם יש באות פסול, כבר אינה אות כשירה, ודינה כמצב שחסר אות. בכלל זה יש מצבים שאפשר לתקן, כגון שלא נפסדה צורת האות לגמרי, ויש שכבר בלתי אפשרי לתקן¹⁰.

1. כל הכתוב להלן בא לבאר את דברי הצמח צדק לפענ"ד, אך בנוגע לפסק הלכה, על כל סופר להתייעץ עם רב מורה הוראה מוסמך. לכללות העניין, ראה מ"ש אמו"ר הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א בקובץ אהלי שם ח"ו עמ' קנ"ו ואילך.
2. ס"פ בא. טושו"ע סי' ל"ב סכ"ג ובשו"ע אדה"ז ס"ל, רמב"ם הל' תפילין פ"א הט"ז. לכללות הנושא עיין בקסת הסופר פ"ט ובמשנת הסופר שם בהקדמה.
3. דברים ו, ח.
4. ב"י בשם הר"י אסקנדרני, הובא להלן.
5. פמ"ג סל"ב מש"ז סק"א דספק תורה לחומרא.
6. עיין בלשכת הסופר פ"ט סק"א שהביא מקורות לעניין, והסבר ההבדל בין תפילין לס"ת, ועיי"ש שאלתו על הרדב"ז בזה.
7. רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ו ה"א ואילך.
8. ואף שמה שנכתב אחריה נפסל ממילא, הרי אפשר לצרף לו פרשות שנכתבו לפניו (שו"ע אדה"ז סל"ב, ס"א. עיין באה"ט סק"ב ושע"ת סק"ב שם).
9. שו"ע אדה"ז סי' לו" ס"א.
10. עיין בשו"ע סי' ל"ב סכ"ה (הובא ונדון להלן) ובשו"ע אדה"ז שם.

דין נוסף בסת"ם הוא שאלת תינוק¹¹. כאשר יש ספק בצורת האות, אזי יש לשאול תינוק שאינו חכם ולא טיפש, בכדי לברר האם צורתה עוד עליה¹².

בסימן זה, מברר כ"ק אדמו"ר הצמח צדק במקרה שנדבקו ראשי האותיות לגמרי, כגון אל"ף שנדבקה היו"ד העליונה או התחתונה לגמרי לגופה¹³: האם ניתן להוסיף "ראש", כלומר להוסיף דיו לגוף היו"ד, מאחר שתינוק קוראה לאל"ף כראוי, ואין בכך חשש של כתיבה שלא כסדרן, או שאין לתקנה¹⁴.

המחבר, בשולחנו¹⁵ כתב על כך שהאות פסולה, והמג"א¹⁶ ביאר שהסיבה לכך היא מפני שבכדי לתקנה הרי צריכים לגרור את כל היו"ד ולכתבה מחדש¹⁷. וכן פסק אדה"ז ודימה את רגל ה"א וקו"ף שנוגעות בגגן לרגל האל"ף שנדבקה, שמסיבה הנ"ל אין לתקנה אם כתב לאחריה¹⁸. ולאחר כל זאת מקשה ומוכיח הצ"צ כי ניתן לתקן אל"ף הנ"ל כאשר תינוק קוראה כראוי, ומותר להוסיף לה ראש¹⁹, ואין בכך בעיית שלא כסדרן. כהקדמה להוכחותיו מביא את דין היו"ד שבה חסר רגל ימין, אך תינוק קוראה ליו"ד. למעשה נראה שמתיר לתקן באל"ף, אך ביו"ד חייש ולא פסק להחמיר בבירור²⁰.

11. מנחות כט, ב. שו"ע שם סט"ז. ובשו"ע אדה"ז ס"כ-כ"א. לכללות הנושא עיין בקסת הסופר פ"ו.

12. אך שאלת תינוק תועיל לתקן אותיות הנפרדות שלא נשתנתה צורתן כגון רגלי התוין שנחלקו מעט מגגן ותינוק קוראן כראוי (שו"ע אדה"ז שם סכ"א). הכוונה לתינוק 'לא חכם' – היינו שלא יזהה את המילה הכתובה וכך לא ישלים את האות מדעתו, ומאידך, 'לא טיפש', שעליו לדעת את צורת האותיות כראוי. אומנם, לא תמיד סומכים על שאלת תינוק, כגון כאשר בעיינינו רואים שנשחתה צורת האות, ונחלקה לשני אותיות כגון מ"ם פתוחה שנחלקה לכ"ף ויו"ו, ופירודה ניכר תיכף בראיה ראשונה.

13. עיין בציורים להלן.

14. ועיי מחיקת הראש וכתובתו מחדש, בוודאי יש בזה בעיית שלא כסדרן, כמבואר בב"י (הובא להלן). ועיין שו"ת צ"צ או"ח סימן ט"ז.

15. סכ"ה.

16. סקל"ה.

17. עפ"י הפמ"ג בא"א שם, ובא"א סק"ל מפרט שדי לגרור רק מה שנעשה בפסול, עיי"ש בדיוק תיבת כל.

18. שם ס"ל.

19. כמובן, ולא לגרר את היו"ד, ועיין בשו"ת צ"צ או"ח סט"ז.

20. עיין באות ג' שרק מקשה על פסק אדה"ז, בשונה מהפסיקה בבירור באותה אות – להקל בדין שנחקר באות ב'.

א.

פסק השו"ע - לפסול תפילין בהן אות אל"ף שנדבקו יו"דיה לגופה, מפני שהתיקון הוא שלא כסדרן. מקורו במסכת שבת, והבאת פסק מהר"מ שאפשר לתקן אל"ף שנפרדו יו"דיה.

א
א
צ
זקה

כתב המחבר בשולחן ערוך אורח חיים סימן ל"ב תחלת סעיף כ"ה: כל אות שהיא כתובה שלא כתקנה, ואין צורתה עליה, כגון: נגע* רגל²¹ האלף בגג האלף, או פני האלף היו"ד העליונה בפנים בגג שתחתיה כו' עד שלא ניכר שזו יו"ד, וברגל לא ניכר שהיא רגל אלא קו אחד שווה ועבה. המחבר מביא שם דוגמאות נוספות: רגל ה"א או קו"ף שנדבקו בגג, או אות שחלוקה לשתים כמו צדי"ק ליו"ד ונו"ן, שי"ן לעי"ן ויו"ד, חי"ת לשני זייני"ן, שכל אלו הן שינוי צורה באות. אם אחר שכתב לפניו המשיך לכתוב הלאה את הפרשה, ואחר כך חזר ותקנה - הוי התפילין כתובין "שלא כסדרן" ופסולין. ואם נשתנתה צורתה לגמרי, אזי אי אפשר לכתוב אות מחדש או לתקן ולחבר שברים של אות כאשר כבר כתוב אחריה.

והבאר הגולה אות ט' רשם על זה: הגהות מימוניות פ"א²² שאוסר לתקן אות לאחר שנפסדה צורתה משום שלא כסדרן, ופ"ב²³ שהתיר לתקן אותיות הנפרדות כאשר תינוק קוראן כראוי, מהרי"ק בשורש ס"ט²⁴ שקבע כלל שכל האותיות צריכות להיות

21. כן הוא בשו"ע שלפנינו.

22. מהלכות תפילין לרמב"ם, פ"א הי"ט, אות פ': "אם נדבקו האותיות יחד, מותר לתקנם, ולא הוי חק תוכות. מכל מקום, אם כתב לפניו אחר כך, אין תקנה לתקנו, דמאחר דכתב, ואין שמה עליה, אם אחר כך יתקנם, התיקון הוא עיקר כתיבתו והוי שלא כסדרן" (כ"ה עפ"י תיקון מאמר מרדכי סק"כ).

23. שם בפ"ב, באות צ' אחר דיני האותיות. והרי דברי הגהות מימוניות: "הנה מורי רבינו פסל לי תפילין שהיו של אבא מורי זלה"ה, רק בשביל שלא היו מקצת יודי"ן שעל האלפי"ן ומקצת יודי"ן שבשי"נין ומקצת רגלי התוי"ן נוגעין לגוף האות. ובשאר כל הדברים היו נאים ומתוקנים ביותר, כתיבת ותיקון הה"ר יוסף נקדון ז"ל. וכתב לי דלא גרע מקוצו של יו"ד, דאמרינן בפרק הקומץ (מנחות כט, א) דמעכב, ובעינן כתיבה תמה שלימה ולא פסוקה ושבורה, כדאמרינן "וכתבתם" - כתיבה תמה. ותדע שעל מקצתם שאינם תמות ואינם מחוברות, תמהו חכמים והוצרכו לדורשם וליתן טעם לדבר כדלעיל. ושוב אמר שיכולים לתקנו, רק כשנעשו תחילה שתינוק דלא חכים ולא טיפש מכירם, אזי יכולין לתקן שאר תיקוניהם כיוצא באלו, ואפילו אחרי שנכתבו כל הפרשיות. ולא מפסלי ולא מיקרי שלא כסדרן. לשון התרומה".

24. והרי דברי מהרי"ק: "מלחמתה של תורה לוחם א"ק ידיד נפשי מהר"ר מנחם יצ"ו שלום קבלתי כתבך. וע"ד הס"ת אשר אין יו"ד האלף נוגעת אל עצומה, וכן נקודות הפי"א אין נוגעת לגגה. נלע"ד שהס"ת פסול הוא בכך, שהרי כן הסכימו הפוסקים האחרונים, ולא מצינו שיחלקו עליהם הראשונים בזה. שהרי כתב בספר יורה דיעה (טור סי' ער"ד) ז"ל: "לכן צריכות ליגע כל אלו האותיות כגון הנקוד' בשי"ן ובעי"ן והנקודה של האל"ף ומה שאחורי הצדי"ק ובאחת שאין נוגעת פוסלת כל הס"ת עכ"ל. עוד נמצא בהג"ה בשם אור זרוע, ז"ל: "וצריכות שאר אותיות

גולם אחד חוץ מה"א וקו"ף, ותרומת הדשן סימן מ"ח²⁵ שמתיר לחזק דיו לאותיות שרישומן ניכר משום שעיקר הכתב קיים, וכן בקל וחומר מהיתר מהר"ם לתקן אותיות מסוימות שנפרדו, והר"י אכסנדרני²⁶ שהתיר לתקן אות לאחר כתיבתה רק כאשר אינה דומה לאות אחרת; עד כאן דבריו.

ליגע כמו ע' ש' צ' ז' א"ת ואם אין נוגעת פסול". הרי שרבינו אור זרוע פוסלו ג"כ. וכן כתב עוד בטור יו"ד (שם) וז"ל: שכל האותיות צריכות להיות גולם אחד חוץ מהי"א וקו"ף. וכ"כ בתשב"ץ בשם מהר"ם וז"ל: וכתב הר"ם ז"ל "בתשובה אחת ראיתי כותבי תפילין ומזוזות וס"ת שאין בקיאין בכל הצורך בגוף האותיות שלא נתפרשו בסמ"ג ונותני ריוח באותיות עצמו, כגון גג של תג האלף וכו' עד או מ"ע שצ"ץ וצ"ל שכל אות ואות צריכה להיות דבוקה ושלמה ומשולבת בלי הפרש ופירוד דכל חדא וחדא נראית אחת ולא שתיים לבד ה' וק"י עכ"ל (של מהר"ם). הרי לך שכולם מסכימים להיות כל האותיות גולם אחד חוץ מה' וק' עכ"ל (של התשב"ץ). עד כאן דבריו הנוגעים לענייננו מתוך התשובה.

25. להלן דברי תרומת הדשן: "שאלה: אותיות ותיבות בתפילין שנמחקו קצת, אבל עדיין רישומן ניכר, ורצה להעביר עליהם קולמוס לפי שחושש שמא יתמחקו עוד יותר, שלא יהא רישומן ניכר, שרי למיעבד הכי או לאו?"

תשובה: יראה, דאם רישומן ניכר כל כך, דיוכל תינוק דלא חכים ודלא טפש לקרות יפה, כה"ג שרי להעביר קולמוס על הכתב להטיבו ולחדשו, כדי שלא יתמחק יותר, דכיון דעכשיו הכתב כשר הוא, ומה שיוסיף עליו, אינו אלא שישמרו שלא יתקלקלו, כה"ג לא חשיב כתיבה שלא כסדרן. ואע"ג דכתב הראשון לא יהא נראה כלל, מפני כתב האחרון, מ"מ הואיל וכתב האחרון אינו מתקן עתה כלום, שהרי עכשיו כשר הוא כתב הראשון.

וכה"ג מוכח בתוספות פ"ב דגיטין (יט, א, ד"ה דיו), כתב דיו על גבי דיו דלא חשיב כתב העליון כתב, אא"כ היה מתקן התחתון, כגון משלל לשמה לשמה, וכה"ג. והכי נמי איתא בתוספות פ' הבונה, (שבת קד, ב, ד"ה אר"ח). ובגיליון פ"ב דגיטין כתב, אחד שינויא דאפי' כשהוא מתקן כתב התחתון לעשותה לשמה, מ"מ לא חשיב כתב העליון כתב, אלא לענין זה שעושהו לשמה. ובנ"ד, שאינו מתקן כלום, אלא שמשמר כתב הראשון, ודאי לא חשיב כתב לענין להחשיבו לכתב שלא כסדרן.

ונראה דעדיף טפי, ממנאי דשרי בהגה"ה במיימון בשם מהר"ם, דהיכא דהיוד"ין שבתוך השינוי"ן, ועיינין ושעל האלפ"ין, ורגלי התו"ין אינן נוגעין בגוף האות, מיייתין תינוק דלא חכים ולא טיפש, ואי מצי קרי לאות כהלכתו, יכול לתקנה אח"כ, ולא חשיב שלא כסדרן, ואע"ג דכ"ז דלא מתקן פסולין התפילין. וכ"ש בני"ד דכשרה עכשיו, בלא תיקון. ואפילו לדברי אשירי דכתב בה' ס"ת, דאם נדבק רגל השמאל שבה"א ובקו"ף אל הגג בתפילין ומזוזות, א"א לתקן משום דהוי שלא כסדרן, נראה דלא דמי לנידון זה, דהתם כשנדבק הרגל לא שרי לתקן ע"י מחיקה לחודה שיפרידה מגגה, דכה"ג הוי חק תוכות ממש, ואפילו בס"ת דלא קפדינן אכסדרן פסולה, אלא אם בא לתקן, צריך לכל הפחות למחוק כל הרגל ויחזור ויכתבה, וכה"ג ודאי הוי כתיבה שלא כסדרן. ואפילו את"ל דאשירי קאי נמי, אהא דכתב בתר הכי, דצריכים היודי"ן שעל האלפ"ין ובשינוי"ן להיות דבוקין, ורוצה לומר דבהני נמי א"א לתקן בתפילין, ופליגי אדמהר"ם דלעיל, מ"מ נוכל לומר, דבנידון דידן מודה, הואיל ועתה הכתב כשר, וכל מה שכותב ומוסיף עליו, אינו אלא כדי לשומרו אין קפידא בדבר. הנראה לעניות דעתי כתבת"י.

26. הובא בבית יוסף שם ד"ה וז"ל הר"י אכסנדרני: "אם כתב בתפילין ומזוזות אות אחת חלוקה לשני אותיות, כגון צד"י שכתבה יו"ד נו"ן, או שי"ן שכתבה עי"ן יו"ד, או חי"ת שני זיינין, אינו יכול לחברם אח"כ, שנמצאו כתובים שלא על הסדר. וכן כתב הרא"ש על ה"א וקו"ף שדבקו בתפילין, שאין להם תקנה בתיקון, כי צריך לכתבן כסדרן. הרי שפסל לתקן, אפילו הקו"ף, אע"פ

ועיין בית יוסף סימן ל"ב²⁷ ד"ה כתוב בהגמ"י פ"א²⁸ שמביא ומסכם את דברי הפוסקים הללו.

ועיין בבית יוסף סימן ל"ו²⁹ ד"ה וזה לשון הר"י אכסנדרני: "אם הדביק גוף היו"ד שלמעלה או גוף היו"ד שלמטה - בגוף האלף פסולה כו' שאין להדביק בו"ו האמצעי, אלא בדקות שבהן, לא בגופן. ואם הדביקן בגופן שנפסלו, אין די להן במחיקת דבק דהוי כחק תוכות. אלא צריך לגרוד כל היו"ד שנדבקה ולתקנה לכתחלה"³⁰.

יסודו בברייתא במסכת שבת ובמנחות:

והגר"א (סימן ל"ב סעיף כ"ה סעיף קטן ס"ז) על כך שהמחבר פסל אות אחת שחלוקה לשתי אותיות כתב וזה לשונו: או שהיתה אות כו' זהו מן הפסולין דברייתא הנ"ל³¹ שם האותיות פסולות מפני שנדמה לאותיות אחרות. וכן ברישא נגע רגל כו' האל"ף בגגה - פסולה מפני שנשתנה צורת האות אף שאינה דומה לאחרת³². וכמו שיתבאר לקמן בשולחן ערוך (סימן ל"ו ס"א): "צריך לדקדק בכתיבת האותיות שלא תשתנה כו' צורת שום אחת מהם ולא תדמה לאחרת" מה שאין כן בסיפא; עד כאן לשונו. בסוף ההלכה המחבר מתיר לחבר אותיות שנפרדו ותינוק מכירן, דאין בזה בעיית שלא כסדרן מפני שלא השתנה צורתן.

שאינן דיבוקה מדמה אותה לאות אחרת. כל שכן פירוד שמדמה לשתי אותיות. אבל אם היה הפירוד בשאר אותיות - שאין פירודן מדמה אותן לאות אחרת, כגון אות תי"ו או אל"ף שלא חיברן, יש שפסקו שנראה שיכול לחברן, ואין בזה משום שלא כסדרן, כיון שקודם שנתקנו היה להם שם אותה האות, ולא שם אחר. כיון שקודם תקנתן, ינוקא דלא חכים ולא טיפש מצי קרי להו. אלא, שלא נדבקו כדינם. והביאו ראיה מירושלמי פרק קמא דמגילה (ה"ט) תולין בספרים, ואין תולין בתפילין ומזוזות, דבעינן בהו "והיו", שיהיו נכתבות על הסדר. משמע מהכא, תלייה דוקא הוא דמיפסל, אבל לתקן אות בעלמא שפיר דמי".

27. לג, ב.

28. הובא בהערה לעיל.

29. מ, ד.

30. ומוסיף שם הב"י: וכן יש לזהר ביו"ד השיני"ן והעייני"ן והפאי"ן והצדי"ן שלא יגעו באות אלא במקום דיבוקן לבד ואם נגעו נפסלו וצריך לגרוד כל היו"ד שנדבק ולתקנה לכתחלה.

31. במסכת שבת (קג, ב): "וכתבתם, שתהא כתיבה תמה, שלא יכתוב אלפין עיינין, עיינין אלפין, ביתין כפין, כפין ביתין, גמין צדין, צדין גמין, דלתין רישין, רישין דלתין, היהין חיתין, חיתין היהין, ויין יודין, ויין זיינין נונין, נונין זיינין, טיתין פיפין, פיפין טיתין, כפופין פשוטין, פשוטין כפופין, מימין סמכין, סמכין מימין, סתומין פתוחין, פתוחין סתומין, פרשה פתוחה, לא יעשנה סתומה. סתומה, לא יעשנה פתוחה. כתבה כשירה, או שכתב את השירה כיוצא בה, או שכתב שלא בדיו, או שכתב את האזכרות בזהב, הרי אלו יגזזו".

32. ולמעשה אלו שני הדברים שעלולים לפסול אות, והם מובאים בשו"ע בריש סימן ל"ו: שלא תשתנה צורת שום אחת מהן (כמו האל"ף שנדבקו יו"דיה), ולא תדמה לאחרת (כמו תי"ו שנחלקה לוא"ו נ"ו).

וכתב³³ עוד הגר"א³⁴ שהוא הדין דמנחות (פרק הקומץ רבה³⁵ במשנה): שתי פרשיות שבמזוזה - מעכבות זו את זו, אפילו כתב אחד מעכבן. ארבע פרשיות שבתפילין - מעכבין זו את זו, ואפילו³⁶ כתב אחד אות אחת³⁷ מעכבן שאם יש פסול באות אחת, הרי פסול את הפרשיות כולן. ואמרו בגמרא³⁸ הרי פשוט הדבר שאות אחת מעכבת, ככתוב "וכתבתם", כתיבה תמה³⁹! ומתמצים: אמר רב יהודה אמר רב: לא נצרכה - אלא לקוצו⁴⁰ של יו"ד. ופירש רש"י⁴¹: רגל ימינו⁴² של יו"ד* שאם אינה כתובה⁴³, הרי התפילין פסולות ואי אפשר לתקנן⁴⁴.

שאלה מפסק מהר"מ:

וקשה מדוע אין לתקן רגל ימינית של יו"ד, דהא בבית יוסף (סימן ל"ב ד"ה כתוב בהגהות מימוניות פ"א) כתב (בשם הגהות מימוניות פרק ב' וזה לשונו בשם הרמ"ך)⁴⁵:

33. כן הוא בדפוס ישן של השו"ת צ"צ - וכ' (דלא כמודפס בטעות וכו').

34. סקנ"ג.

35. כח, א.

36. בדפוס שלפנינו: "אפילו".

37. רש"י שם ד"ה כתב אחד - "אות אחת מעכבין זו את זו דכתיב: וכתבתם, כתיבה תמה ושלימה. ובתפילין כתיב הויה: והיו לטוטפות" (דברים שם).

38. שם דף כט, סע"א.

39. רש"י שם ד"ה פשיטא.

40. לפנינו: "קוצה".

41. ד"ה קוצה.

42. ברש"י שלפנינו: "ימיני".

43. בצירור המצו"ב ישנו אכן קוץ ימיני של יו"ד אבל רגל ממש אין. וזה לכאורה התאמה לשאלת ר"ת על רש"י דלהלן (בהערה הבאה) שהרי רגל ימין נקראת רגל ולא קוץ. וכאן אכן חסר רגל אך יש קוץ. ואולי זהו הכוונה בהסבר הצ"צ, שמדמה זאת למצב שהידין שעל האלפי"ן אכן קיימות, רק שלא נוגעות באות, מה גם שבמצב כזה יתאים לומר שהתינוק יקראנה יוד, הן מפני גודלה, והן מפני שיש איזשהו קוץ. אך ראה לקמן אות ג' בהסבר אדה"ז שאין בכלל רגל מימין. וראה ביאור הסופר בספר משנת הסופר עמ' ס"ד ד"ה פסולה.

44. ושם בגמ' ממשיכים שהוא נמי פשיטא, והתירוץ הסופי הוא שהכוונה שכל אות תהיה מוקפת גוויל מכל רוחותיה. אולם רבינו תם חלק, וזה לשונו: "קוצו של יו"ד - פירש בקונטרס רגל ימיני. וקשה, דהא פשיטא דאין זה אות. ומפרש ר"ת דהוא ראשו כפוף, כדאמרינן בסמוך: מפני מה כפוף ראשו. ואם תאמר, דאמרינן בהגדת חלק (סנהדרין צה, ב) ונער יכתבם, דהיינו יו"ד, שאם השליך נער אבן בקיר ועושה רושם עושה יו"ד. ויש לומר דכעין יו"ד קאמר ולא יו"ד ממש" עכ"ל. ומכאן קוצו של רבינו תם הידוע, שהוא הקוץ השמאלי התחתון, אולם ראה ביריעות שלמה ח"ג בהנסמן לקוצו של יו"ד השמאלי. ועיין באנציקלופדיה תלמודית כרך כ"ב בערך אות יו"ד.

45. לכאורה פיסקה זו היא למעשה היסוד לסופו של הסעיף בשו"ע, היינו שהחיבורים של אותיות הנפרדות נלמדים מכאן.

אש

והנה הר"ם פסל לי תפילי, בשביל שלא היו מקצת יודין שעל האלפין ושעל השינין* כו' נוגעים לגוף האות והרי כל האותיות צריכות להיות גולם אחד⁴⁶, ואמר דלא גרע מקוצו של יו"ד דמעכב, ובעינן כתיבה תמה ושלמה ולא שבורה כמ"ש "וכתבתם"⁴⁷.

אכן, שוב אמר שיכול לתקנם רק כשנעשו תחלה דתינוק דלא חכים שאינו מבין את פירוש המילות ולא טיפש אלא מכיר בכל צורת האותיות יכול לקרות אותם שאז הם נקראים אות, ככל שאלת תינוק בה האות כשירה⁴⁸, אז יכול לתקן תיקונים אלו וכהאי גוונא וכל אות שנחלקה לשתים, בפירוד מעט, רק כשצורתה נראית כראוי, אך לא כזו שנראית כב' אותיות, אפילו אחר שנכתבו כל הפרשיות ולא הוי פסול מצד שלא כסדרן עכ"ל.

וכתב הבית יוסף שכן כתב מהרי"ק ותרומת הדשן שניתן לתקן אות שנפרדה אך תינוק קוראה כראוי.

ואם כן כיצד ניתן להסביר את הגמרא לפי מהר"ם – שלפיה מובן שכשחסר רגל ימין של יו"ד אי אפשר לתקנה, והרי זה כתב אחד שמעכב, הרי אם תינוק יקראנה יו"ד, תהיה כשירה! ומהר"ם הרי התיר לתקן במצב זה.

פסק מהר"ם אינו בסתירה לגמרא במנחות:

ואפשר לומר, מדאמר המשנה והגמרא "ואפילו כתב אחד מעכבן" משמע דאבל "סדר" כתב אחד אינו מעכב, כלומר שהעיקר הוא שהאות תהיה כתובה, ותיקון קל שמוסיף בה ומתקנה היאות שתהיה שלימה בכתיבה תמה, עודנו אפשרי אפילו לאחר כתיבת הפרשיות. אולם אם חסר את עיקר האות, או חלק עיקרי באות ("כתב אחד"), כגון א ללא יוד עליונה, אזי אין לתקנה מצד שלא כסדרן⁴⁹.

והיינו אם כתב היוד בלא רגל הימני של יוד, וכתב אותיות אחר כך, וחזר ותיקן רגל הימני של היו"ד – אינו פוסל משום שלא כסדרן, והיינו אם תינוק דלא חכים ולא טיפש יכול לקרות אותו ואזי מותר לתקנה. ולכן התיר מהר"ם לתקן אותיות המורכבות מהאות יו"ד כאשר היו"ד נפרדת ברגלה הימנית מחלקה השני של האות.

46. טור ריש סי'מן ל"ו, ובב"י שם בתחילת הסימן מדמה למ"ם וסמך שבלוחות בנס היו עומדים, משמע גוף אחד ועוד.

47. הג"מ שם.

48. עיין בשולחן ערוך הרב סעיפים כ-כא. ובשו"ע המחבר ס"ז.

49. שהרי גם תינוק לא יקראה כראוי, בשונה מיו"ד דלהלן.

והיינו דדוקא הקוצו של יו"ד עצמו מעכב, ולא סדר כתיבתו שכל עוד לא כתבוהו, אזי האות פסולה. דאם לא כן, הוה ליה למימר במשנה וגמרא רבותא יותר חידוש גדול יותר: דאפילו "סדר" כתב קוצו של יו"ד מעכב ואזי היה אסור אפילו לתקן קוץ של אות לאחר הכתיבה⁵⁰. אלא מכאן ראייה שהסדר, הוספת הקוץ הימני לאחר הכתיבה אינו פוסל, והיינו כיון שעיקר האות - רובו ככולו - נכתב כסדרן⁵¹, וגם תינוק היה יכול לקרותו גם קודם התיקון, לכן נהי אף אם אמנם דבעי תיקון, מכל מקום, לא חשיב שלא כסדרן:

קיצור. (אם חסר אפילו רגל ימיני של יו"ד, ותינוק דלא חכים ולא טיפש קורא יו"ד, וכתב אחר כך אותיות הרבה: נהי אף אם אמנם דצריך תיקון - לתקן הרגל ימיני של יו"ד, מכל מקום לא מיפסלי האותיות משום שלא כסדרן):

ב.

שאלה על פסק המחבר מהאמור בהגהות מיימוניות:

לאחר שהוסבר כי ניתן לתקן אות יו"ד שנפרדה מהאל"ף ולכן גם אפשר לתקן יוד שחסר בה רגל ימנית משום שתינוק קוראה כראוי, נשאלת השאלה: ואם כן קשה, דידיה כמו כן הדין שמותר לתקן בנגע רגל האלף בגג האלף כו' שאז הרי תינוק קוראה כראוי - אל"ף, ומדוע פסק בשולחן ערוך שהתפילין פסולות ואין לתקנן משום שלא כסדרן?

דהענין שנשתנה צורת האות, דהוה ליה כמו יו"ד שחסרה קוצו של יו"ד יהי מהני תיקון דהיינו שאף אם נשתנה צורתה, הרי זה מצב שאפשר עוד לתקן, ולא כמו אות שנפרדה לשתי אותיות, בה פסל המחבר אם יתקנו משום שלא כסדרן!

וראייה מתשובת מהרי"ל סי' קי"ט⁵² שכתב וזה לשונו: "וכתב ישן שרישומו ניכר, נראה לעניות דעתי, דמותר להעביר עליו קולמוס ולהאירה, ולא חשיב שלא כסדרן. דבלאו הכי רישומו ניכר ונקרא כמו שכתב מהר"מ והתיר לתקן כשלא היו האותיות גופן אחד, אלא פרודות דחשיב כתב כסדרן, כיון דתינוק דלא חכים ודלא טיפש קרי

50. ובודאי שלא להשלים אות שאינה תמה ומחוברת.

51. ואולי בכאן מוסבר הלשון "תחילה" שנאמרה בהגהות מיימוניות, וכן מובן מדברי מהרי"ל שהובאו לקמן בס"ב.

52. ולא ק"ט כמודפס בטעות בשו"ת החדש. נסמן לעיל בשו"ת הצ"צ סי' ט"ז, ונדון בארוכה בסימן ט"ו אותיות ו-ז.

ליה. וראייתו מדקאמר⁵³ "אין תולין", פירוש שלא כותבים בין השורות בתפילין ומזוזות. תולין הוא דלא, הא כהאי גוונא, שרי כלומר שמותר לתקן את גוף האותיות הפרודות כאשר תינוק קורא אותן, ולא נחשב התיקון שלא כסדרן⁵⁴. והכי נמי נידון דידן הכי שאפשר לתקן אותיות שרישום הדיו ניכר, גם לאחר שנכתבו. ורואה אני שהדברים קל וחומר: דהתם בפרודות - פסולין לגמרי, כמו שהוכיח מהר"מ מכמה ראיות, אפילו הכי כי מתקן ליה כאשר יתקן אותן, חשיב כסדרן, כו' כל שכן הכא דכשרים, אלא כדי להאירם ולקיימן קא עביד, דלאו מידי הוא, כמו מחיצה ע"ג מחיצה⁵⁵, ובהדיא כתב בתיקון⁵⁶ (ס"ת) דכשצריך לכתוב את השם ולא הניח אות לפניו לקדש בו את הדיו יחפש אם יש שום אות שצריך דיו וימלאנה ויכתוב השם, והיינו ממש כנדון זה "עד כאן לשונו. כלומר שמותר למלא דיו באות שחסר בה קצת דיו, ומהמילים "אין תולין" כתב חדש בין השורות, מוכיח שאפשר לתקן אותיות הנפרדות, אף שכעת האות פסולה, כאשר התינוק מזהה אותה כיאות.

ואם כן, גם בנגע רגל האלף בגג האלף כו' שייך לומר כן, אף על גב דפסול לגמרי נכון לעכשיו, מפני שאין ראש לאות, מכל מקום, כי מתקן ליה לא חשיב שלא כסדרן, כיון דתינוק דלא חכים ודלא טיפש קרי ליה כיאות.

53. ירושלמי מגילה פ"א ה"ט: "תולין בספרים, אין תולין לא בתפילין ולא במזוזות". וביאר הפני משה (שם ד"ה אין תולין): "אם השמיט תיבה בכתובה, תולין אותה בין השיטות, אבל אין תולין התיבה לא בתפילין ולא במזוזות, שצריך שיהא כתיבתן כסדרן". ופסק כן בשו"ע לגבי ספר תורה (יו"ד סי' רע"ו ס"א): "טעה ודילג תיבה או יותר, יכול לתלותה בין השיטין". ולגבי תפילין כתב כאן (סל"ב סכ"ג, כ"ה) כאמור, שאפילו אות אחת שלא נכתבה לפי הסדר, פוסלת את כל הפרשה ואין אפשרות להשלימה.

54. בסימן ט"ו סוף אות ז' מיישב הצ"צ את הסתירה לכאורה בדברי המהר"ם שמתחילה פסל ולבסוף חזר בו. להלן התוכן בקצרה: בהסבר של "אין תולין" הנ"ל שבירושלמי יש שתי שיטות: א. שאין לתלות בין השיטות מפני שאז הקריאה אינה כסדרה, שהקורא קורא תחילה את השורה האמצעית ואז את זו שתחתיה. ועניין כסדרן הוא שכל פרשה תיכתב לפני הפרשה הבאה, אבל אפשר להשלים אות אם דילג אותה (דעת הר"ן וסה"ת בתחילתו). ב. מפני שאז אין הכתיבה כסדרה. ועניין כסדרן הוא אפילו אם אות אחת חסרה שאין להשלימה (דעת הטור ועוד, וכך נפסק בשו"ע). לפי זה, פסק מהר"ם לחבר אותיות שנפרדו ותינוק קוראן הוא בצירוף דעה הראשונה, עיי"ש באריכות.

55. עירובין כה, א. רמב"ם הל' שבת פט"ז ה"ט. עיין ביאור דברי מהרי"ל בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' רנו.

56. כוונתו לתיקון תפילין בברוך שאמר (עמוד עב מהדורת הרב משי זהב).

וכן נראה עוד ממה שכתב מהרי"ל בתשובה וזה לשונו: אם חוטרא דחית מלעיל אין נוגעים זה לזה, אך מכל מקום אין ניכר להדיא פרידתם, אם אפשר לתקנם אחרי כתיבתם⁵⁷?

ועל זה השיב בסימן קל"ז וזה לשונו: בעניותי, נראה דשרי לתקן, כי היכי דשרי מהר"מ לתקן - כשאין גוף האות נוגע באותיות כמו יו"ד האל"ף שנפרדה ותינוק קוראה לאל"ף כראוי. ודייק ליה מהדר קאמר 'אין תולין', משמע לתקן גוף האות שרי. אכן נמי נידוק הכי על החוטרא, כיון שכתבת שאין ניכר פרידתם להדיא, אין בידי לחלק משאר גופי האותיות הפסולות למהר"מ, מכמה ראיות ברורות ועצומות שהביא בתשובתו.

אפילו הכי שרי לתקן, מטעם שהיה נראה אות בתחלה והוכשרה, והפסול נעשה רק לאחר מכן⁵⁸. הכא נמי לא שנא כו'. ודאי, אי הוה נפרד להדיא⁵⁹, עד שנראה כשני זיינין, ונשתנה צורת האות, אהא לא הוה דייקנין מאין תולין, דגרע מתלייה, דאין כאן אות כאשר אין אות כתובה כלל, לא שייך לדייק מכך שאין תולין בין השורות, ולהתיר לכתוב מחדש אות שלא קיימת⁶⁰. אבל נדון דידן כיון דנראה כחית נראה דשרי לתקן, עכ"ל.

ג.

ובש"ע אאזמו"ר הגאון נ"ע סי' ל"ב ססעי' ל' אם לא עשה רגל ימנית של יוד אין

57. בכתב סת"ם לפי שיטת הר"ת (מנחות כט, ב ד"ה דחטרי') כותבים ח' בצורה של שני זיינין וחוטרא על גביהן.

58. עיין לעיל בשו"ת סי' ט"ז אות א. לכאורה כוונתו כאן שהאות היתה נראית במבט ראשוני ח' ולכן מותר לתקן. ומתאים הדבר לפסק אדה"ז בסל"ב ס"ל שאם תיכף ומייד בהבטה, האות לא נראית כראוי, הרי פסולה. משא"כ בנפרד להדיא, שניתן מייד לראות שאלו שתי אותיות, אזי בוודאי זהו פסול.

59. עיין במשנת הסופר עמ' קל"ז אות ט"ו ובביה"ס ד"ה חלוקה וש"נ המחלוקת בעניין מהו ניכר להדיא.

60. מכיון שמהר"מ צירף סברא קמא דסה"ת, כשתינוק יכול לקוראה, והסביר שבעיית תולין היא לא מצד שלכ"ס אלא מצד שלא נקראים יפה עם הפרשיות, אזי מובן למה גרע כתיבה חדשה בגוף הפרשה מתליה שבין השורות. כי כשתינוק לא קורא, כלומר, כשאין אות כלל, לא נוכל לצרף את הסברא קמא דסה"ת, להקל, וללמוד כך: לא תולין מפני שזה לא נקרא עם השורות האחרות, אבל לתקן אות שרי. ואז התליה יותר בעייתית מתיקון אות. אך כשכותבים אות חדשה, שאפילו תינוק לא קוראה, זה גרע מתליה. (ועיין לעיל בהערה בהסבר דעת המהר"ם מסימן ט"ו לצ"צ).

לה תקנה כו' אח"כ (אפילו אם התינוק קוראה כתיקונה) מפני שאין שם יו"ד עליה בלא רגל זו ונמצא כותב שלא כסדרן⁶¹.

וכ' (וקשה⁶²), דהא מהר"מ מדמה יודין שעל האלפין שלא נגעו - לחסר רגל ימנית של יוד כו' וכאמור, הוכשר להוסיף באות אם תינוק קוראה כראוי. ובתשובה אחת⁶³ הארכתני בענין שלא כסדרן ומתוך מ"ש שם נראה להקל בהדין שחקרתי לעיל סעיף ב' ושהביא עליו ראיות מתשו' מהרי"ל סי' קי"ט וסי' קל"ז:

לסיכום:

א. מביא את פסק השו"ע ומקורותיו לפסול אל"ף שנדבק אחד מיודי"ה לגופה דא"א לתקנה משום שלא כסדרן. מקורו בגמ' וההבדל בין אות שנתשנתה צורתה לבין אות שאינה מחוברת וותינוק מכירה מפני שכתב אחד מעכבן אבל לא סדר כתב אחד. ולכן גם רגל ימין של יו"ד שחסרה ניתן לתקן.

ב. שואל דלכאורה ניתן ללמוד מכאן שאפשר לתקן גם אל"ף הנ"ל ודומיה, מוכיח ממהרי"ל דניתן לתקן אותיות שנפרדו ורישומן ניכר כפסק מהר"ם לתקן אותיות המנותקות ותינוק קוראן ודיוקו ממה שכתוב אין תולין. אמנם לא ניתן לתקן אותיות שנפרדו עד כדי כך שניכר להדיא ולא יוכשר גם בראיית התינוק.

ג. מקשה על פסק אדה"ז בשולחנו שלא לתקן יו"ד שאין בה רגל ימנית, מפסק מהר"ם ומהרי"ל הנ"ל.

בשולי הדברים: פסקו של הצ"צ להתיר להוסיף ראש לאל"ף, אמנם לא מתאים לפסק המחבר בשולחנו, המשנ"ב⁶⁴ ועוד, אך יש לציין שהמקדש מעט באות אל"ף⁶⁵ התיר להוסיף ראש, ונסמך על סברא הנ"ל דהכל מכירים שהיא אל"ף, וציין להא"ר שהתיר להוסיף ראש לאל"ף בס"ת שנדבקה בשם אלקים, עיי"ש⁶⁶. ותן לחכם ויחכם עוד.



61. עד כאן לשונו.

62. אוצ"ל כאן וק'.

63. לכאורה הכוונה לנדפס בשו"ת הצ"צ או"ח סט"ו, סוס"ז, דבכה"ג דתינוק יכול לקוראה צירף מהר"ם הנ"ל סברת התוס' ושינויאי קמא דהר"ן, ולא ס"ל כהטושו"ע לפסול מצד שלכ"ס.

64. בסקי"ח. לכאורה עפ"י פסק הפמ"ג בפתיחה.

65. בא"ב שלו סק"ח.

66. סי' ל"ב סקל"ב.

בענין הפקעת אישות ראובן כשבא שמעון וקידשה סתם

הת' שניאור זלמן שי' גרינברג
תלמיד בישיבה

א.

תנן במסכת בגיטין (פב, א): "המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני ר' אליעזר מתיר וחכמים אוסרים".

ובגמ' העמידו שמחלוקת ר"א וחכמים במשנה איירי בשאמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני, שר"א סובר שהגט כשר כיון שישנם פסוקים מהם ניתן ללמוד שאין צריך שיגרשה דווקא לכולי עלמא, וחכמים סוברים שהגט פסול כיון שכאשר לא התירה לאדם אחד יש שיוור בפעולת הכריתות של הגט, וכשיש שיוור הגט נפסל.

ובהמשך הגמ' (ע"ב) איתא: "בעי רבי אבא, בקידושין היאך, תיבעי לר"א תיבעי לרבנן תיבעי לר"א, עד כאן לא קאמר רבי אליעזר הכא, אלא משום דכתיבי קראי, אבל התם קנין מעליא בעינן, או דלמא ויצאה והיתה. תיבעי לרבנן, עד כאן לא קאמרי רבנן הכא אלא דבעינן כריתות וליכא, אבל התם קנין כל דהו, או דלמא ויצאה והיתה. לבתר דאיבעיא ליה הדר פשטה, בין לרבי אליעזר בין לרבנן בעינן ויצאה והיתה".

וכפי שפירש רש"י: "בקדושין היאך: התקדשי לי ליאסר לכל אדם חוץ מפלוני מהו. דכתיבי קראי: כדאמרן לאיש אחר גרושה מאישה. ויצאה והיתה: אקיש הויה ליציאה וכיון דבגירושין הוי גט הכא נמי הווי קידושין ונאסרה לכל חוץ מאותו האיש. בעינן כריתות וליכא: דהא אגידא ביה לגביה דההוא גברא. הדר פשטה בין לר"א כו': לר"א הווי קידושין לרבנן לא הווי קידושין".

וממשיכה הגמ' לאחר מכן: "אמר אביי, אם תמצא לומר איתא לדרבי אבא, בא ראובן וקידשה חוץ משמעון ובא שמעון וקידשה חוץ מראובן ומתו שניהם, מתיבמת ללוי, ואין אני קורא בה אשת שני מתים. מאי טעמא, קידושי דראובן אהנו קידושי דשמעון לא אהנו".

כלומר - אומר אביי - שאם אכן קיי"ל כפשיטת רבי אבא בדעת ר"א וחכמים בקידושין כשאמר לה התקדשי לי ליאסר לכל אדם חוץ מפלוני שלר"א הווי קידושין ולרבנן לא הווי קידושין, הנה במקרה שבא ראובן וקידשה ואסרה לכולי עלמא חוץ משמעון, ובא שמעון וקידשה ואסרה לכולי עלמא חוץ מראובן, האשה אינה נחשבת

כבעלת זיקה לשניהם שאז נפטרת מדין יבום¹, אלא אך ורק כבעלת זיקה ושייכות לראובן, כיון שקידושי שמעון כלל אינם קידושין לשום ענין, שהרי אינם פועלים מאומה כי ע"י מאמרו לא אסר אותה על שום אדם שהייתה מותרת לו לפני כן.

ומסיימת הגמ': "ואלא אשת שני מתים היכי משכחת לה², כגון שבא ראובן וקידשה חוץ משמעון ובא שמעון וקידשה סתם, דקידושי ראובן אהנו למיסרא אעלמא וקידושי דשמעון אהנו למיסרא אראובן".

כלומר, במקרה כזה ששמעון בא וקידשה סתם, שע"ז אסרה בדיבורו גם על ראובן שהי' מותר לה עד אז, קידושו קידושין לענין זה שאוסרה על ראובן אחיו, תחשב האשה אם מתו שניהם אשת שני מתים ותפטר מדין יבום.

ב.

והנה, על המקרה שבו תחשב האשה אשת שני מתים, שבא ראובן וקידשה חוץ משמעון ובא שמעון וקידשה סתם, עמדו התוס', והקשו מדוע לא יפקיעו קידושי שמעון שקידשה סתם את קידושי ראובן, ואז לא תחשב האשה כאשת שני מתים אלא כאשת מת אחד, וזה לשונם: "תימה לרבינו יצחק, כשבא שמעון וקידשה סתם, אמאי לא פקע אישות דראובן, מאי שנא מהרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני ונישאת לאחר ומת דפקע אישות ראשון ומותרת לזה שנאסרה עליו".

כלומר – מקשים התוס' – ראינו שבאופן שהאשה יצאה מרשות אדם אחד והגיעה לרשות אדם שני, פקעה לגמרי כל רשותו ובעלותו של האדם הראשון בה, שלכן כשגירשה האדם הראשון ואמר לה 'הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני' ונתאלמנה מהאדם השני, מותרת להנשא לפלוני שנאסרה עליו עקב תנאו של האדם הראשון; ואם כן, גם במקרה דנן שבא שמעון וקידשה סתם, הי' מן הדין שתסור כל בעלותו ורשותו של ראובן מהאשה ויפקעו קידושו כליל ולא תחשב אשת שני מתים.

1. "דתנן ביבמות (דף לא, ב) שלשה אחין ומת אחד מהם, ועשה השני מאמר ביבמתו ומת, חולצת ולא מתייבמת שנאמר "ומת אחד מהם יבמה יבא עליה", מי שעליה זיקת יבם אחד ולא שעליה זיקת שני יבמין - כגון זו שעדיין לא יצתה מזיקת יבומי המת הראשון, דאין יבמה יוצאה מזיקתה אלא בביאה, ונתוספה עליה זיקה מחמת מאמרו של שני" (מתוך רש"י כאן ד"ה ואין אני קורא בה וכו').

2. "בהאי עניינא דרבי אבא" (רש"י על אתר).

ג.

לאחר מכן דוחים התוס' תירוץ אפשרי: "ואין סברא לחלק משום דהתם הוי שיוור מועט ופקע".

וכוונתם, דהי' סברא לחלק ולומר שהמקרה מהאשה שנתאלמנה מבעלה השני ומותרת להנשא לפלוני שנאסרה עליו עקב תנאו של הבעל הראשון לא יהווה ראי' שגם בנידון דידן יפקעו קידושיו של הבעל הראשון (ראובן), כיון ששם נפקע ונעשה מותר ע"י קידושי השני איסור מועט, איסור של פלוני יחיד שנאסרה עליו, ואין זה ראי' שגם בנוגע להתירה אכולי עלמא (ע"י הפקעת אישות ראובן) – יהי' לקידושי שמעון כח, אך "אין סברא" לומר זאת.

הבנה זו בהו"א, שהחילוק הוא מצד כמות הדברים האסורים מחמת הבעל הראשון למדנו ממה שכתב במהר"ם שיף בביאור דברי התוס' (על אתר), וזה לשונו: "משום דהתם הוי שיוור מועט כו'. שהגט התיר לכל חוץ מאחד אמרינן פקע להתירה לאחד, משא"כ הקידושין אסור לכל חוץ מאחד, לא אמרינן פקע להתירה לכל".

ד.

ומעתה צריך להבין מדוע אין סברא לומר חילוק זה ולבאר מדוע נחשבת האשה כשקידשה שמעון סתם אשת שני מתים, דלכאורה זהו חילוק חזק שקיים בין ב' המקרים.

ונראה שיש לומר בזה ב' הסברים:

א. בנידוד דידן שבא שמעון וקידשה סתם, גם אם נאמר שתופקע עי"ז אישות דראובן, אין הכוונה שבפועל ממש תותר לכולי עלמא עקב פקיעת האישות, שהרי שמעון מקדשה כעת ואוסרה לכולי עלמא, אלא הכוונה שתפקע אישותו של ראובן ממנה לענין זיקתי בלבד, שלא תחשב אשת שני מתים, ואי לכך, כיון שלא בא להפקיע את אישות ראובן לענין היתרה לכולי עלמא, מובן וביותר מדוע יוכל שמעון ע"י קידושיו להפקיע אישות דראובן³.

ב. אין סברא לומר חילוק זה כיון שאין לו הגדרה דיו, דמי יקבע מהי כמות האיסורים שניתן להפקיע ע"י אישות שניי' ומהי הכמות שכבר לא ניתן להפקיע.

3. ועפ"ז, מש"כ תוס' "ואין סברא לחלק משום דהתם הוי שיוור מועט ופקע", הוא משום שבנדו"ד אין אפילו שיוור מועט אותו צריך להפקיע, וכ"ש וק"ו שיוכל להפקיע את אישות דראובן.

כלומר, אי אפשר להבין בסברא חילוק כזה שאישות שניי' תוכל להפקיע היתר 'מועט' אך לא תוכל להפקיע היתר 'מרובה', כיון שאין לנו הכלים למדוד מה נקרא היתר מועט ומה נקרא היתר מרובה, ובדברים כאלו שאינם מוגדרים א"א לקבוע כללים ומסמרות.⁴



4. וע"פ ביאור זה יומתק מה שמסתפקים תוס' כאן במילים "ואין סברא לחלק" ולא מבארים מדוע אין סברא לחלק, כי נקודת הפירכא היא אינה כיון שיש סברא נגדית כי אם זה ש"אין סברא לחלק" בין איסורים מועטים למרובים, כי אין לנו היכולת לבחון זאת, כנ"ל בפנים.

בסוגית ביטול הגט

הת' מנחם מענדל שי' דלווין
תלמיד-שליח בעיה"ק טבריא

א.

גרסינן בגמרא (גיטין לב, ב) "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. איני, והא קי"ל הלכתא כוותיה דר' יוחנן דאמר חוזרת (וברש"י: "בקידושין בפרק האומר (נט, ב) אמר לאשה התקדשי לי במעות הללו לאחר שלושים, וחזרה בה בתוך שלושים בטלו הקידושין, הואיל ובטלתן קודם שיהיו חלין, הכא נמי ליבטל גיטא"). הכי השתא, התם דיבור ודיבור הוא, אתי דיבור ומבטל דיבור, והכא, נהי דבטליה לשליחותא דשליח, גיטא גופיה מי קא בטיל (ופרש"י: האי דאמר בעל, לשליח הוא דבטלי, שלא יהא שלוחו לגרשה בגט זה דאתי דיבור ומבטל דיבור, אבל גט שהוא בעין אינו נפסל)". ע"כ.

מפשטות דברי הגמרא בביאור שיטת רב נחמן "נהי דבטליה לשליחותא דשליח גיטא גופא מי קא בטיל" משמע, שאף אם הבעל מתכוון לבטל את הגט אי"ז ביכולתו, וכלשון רש"י "אבל גט שהוא בעין אינו נפסל", ולכך סובר ר"נ שהבעל יכול לחזור ולגרש בגט זה.

ובראשונים¹ הקשו מסוגיית הגמרא בקידושין (נט, ב) שם ג"כ שקו"ט בשיטת ר"נ כבסוגיין, אלא שלשון הגמרא בסיום הסוגיא שם שונה מהמבואר בסוגייתנו, ששם הלשון הוא: "נהי דבטליה מתורת שליחות, מתורת גט לא בטליה", ומזה משמע, שזה שהגט לא התבטל זהו משום שהבעל לא התכוון לבטלו - "מתורת גט לא בטליה", אך אי"ז משום שגט הקיים בעצמו אינו בר ביטול.

ב.

ובתוס' (ד"ה התם) כתבו: "התם דיבור ודיבור הוא. מתוך הלשון משמע דאפי' ביטלו בפירוש אינו מבוטל, מדקאמר 'התם דיבור ודיבור הוא' משמע, דהכא לאו דיבור ודיבור הוא, אלא דיבור ומעשה. וגם מדקאמר 'גט גופיה מי קא בטיל' משמע דאין לו כח לבטל. אבל בקידושין בריש האומר (דף נט, ב) אין שם כל זה האריכות. וכתוב בכל

1. עיין ברמב"ן, רשב"א, ריטב"א ור"ן מש"כ בזה.

הספרים: "נהי דבטליה מתורת שליחות, מתורת גט לא בטליה" משמע, דאם ביטלו בפירוש מודה רב נחמן דבטל, וכן צריך לומר דגט לא חשיב מעשה כל זמן שלא הגיע ליד האשה".

מדברים אלו משמע, שתוס' תפסו את הסוגייה בקידושין לעיקר, לפיה אם הבעל ביטל את הגט במפורש הגט מבוטל מאחר וכתובת הגט אינה בגדר מעשה.

ולכאורה הדברים תמוהים, שכן גט הוא מציאות הקיימת בעין, וכיצד א"כ יש בכח הבעל לבטלו?

ואף שהתוס' כתבו שהטעם לכך הוא משום "דכל זמן שלא הגיע (הגט) ליד האשה לא חשיב גמר מעשה" - הרי הא גופא טעמא בעי, שהרי הגט כשטר המוכשר לגרש בו הוא מציאות מושלמת, ומדוע העובדה שהוא עדיין לא פעל את פעולת הגירושין מחשיבתו לדבר שאינו מושלם - "לא חשיב גמר מעשה", בשעה שמציאותו כדבר המגרש היא מושלמת?

ושיטה זו היא גם שיטת הרמב"ם שכתב וז"ל: השולח גט ביד השליח וביטל הגט הרי חוזר ומגרש בו כשירצה. שלא ביטלו מתורת גט אלא מתורת שליחות. לפיכך אם היה הגט ביד הבעל וביטלו כגון שאמר גט זה בטל הוא אינו מגרש בו לעולם והרי הוא כחרס הנשבר ואם גירש בו אינה מגורשת. וכן אם פירש בעת שבטלו והוא ביד השליח ואמר גט ששלחתי הרי הוא בטל מלהיות גט אין מגרש בו לעולם", והדברים צריכים ביאור כנ"ל.

ג.

והנה, בביאור שיטת רב נחמן בסוגיין שאין הבעל מבטל את הגט אלא רק את השליח, כתב הרמב"ן וז"ל: "דלגבי גט גופיה לא שייך ביטול, שכיון שנכתב ונחתם לשמה ע"כ כשר הוא להתגרש בו, למה זה דומה, למי שכתב ספר תורה לשמו, וחזר ומבטל, שלא כל הימנו לפסול מה שנעשה כבר בהכשר, א"נ דמיא לכסף קידושין שאם אמרה חזרני בי ולא אתקדש בכסף זה לעולם לפלוני, שלא אמרה כלום, ואם חזרה וקבלה ממנו מקודשת".

משמע מדבריו שישנם שני ביאורים מדוע אין ביכולת הבעל לבטל את הגט:

(א) מכיון שהאדם עשה מעשה, שוב אין ביכולתו לבטל את המעשה ע"י דיבור.

(ב) משום שגט הוא דבר הקיים בעין ככסף קידושין, ומציאות הקיימת אין ביכולת האדם לבטל.

ובאמת הם ב' שיטות בתוס', שבסוגייתנו מבארים התוס' שהסיבה שלרב נחמן א"א לבטל את הגט זהו משום שלא אתי דבור ומבטל מעשה, ואילו בסוגיא בקידושין מבארים התוס' שזהו משום שהגט הוא כמעוה, דבר הקיים בעין שא"א לבטלו. וצ"ב מהו תוכן החילוקים שבין ב' ביאורים אלו.

ד.

וב'קובץ הערות' (סימן ע"ו) כתב ר' אלחנן לבאר, ובהקדים, דבכל פעולה של האדם היוצרת 'חלות', יש לחקור האם האדם הוא המחיל את החלות, או שהאדם רק עושה את הפעולה והחלות באה כתוצאה מהפעולה, אך לא מהאדם העושה את הפעולה.

דוגמאות לדבר:

בקניינים, שמהותם היא הקנאה ע"י דעת מקנה, האדם עצמו - ע"י עשיית הפעולה המבטאת את דעתו - מחיל את חלות הקנין, והיינו, שדעת האדם הבאה לידי ביטוי בפעולת הקנין, היא המחילה את החלות.

משא"כ בשחיטה, הדורשת גם היא כח גברא, ששם אי"ז שהשוחט עצמו מחיל את כשרות הבהמה, כ"א שפעולת השחיטה היא המכשירה את הבהמה.

מהנפק"מ שבין ב' האופנים:

האם אדם יכול להתנות ולהגביל את חלות הדבר, שבאם האדם הוא המחיל את החלות, כבקניינים, יש ביכולתו להתנות מתי רצונו להחיל את הדבר, אך באם האדם הוא רק עושה את המעשה והחלות נוצרת מהפעולה, מובן שאין ביכולת האדם להתנות על החלות שהרי היא תוצאה מהפעולה - כפי שאין ביכולת האדם לשחוט בהמה ולהתנות שתהיה כשירה רק לאחר שלושים יום.

וכן האם האדם יכול לחזור בו, דבקניינים יכול הוא לחזור בו (אלא שבפועל זה אינו, משום שהדבור המבטלו חלש מן המעשה שיצר את הקניין ו"לא אתי דיבור ומבטל מעשה"), משא"כ במעשה שחיטה שם אינו יכול לחזור בו, משום שלא הוא החיל את כשרות הבהמה כנ"ל, ולכך פשיטא שאין זה נתון לחזרתו.

ועפ"ז מבאר הוא את החילוק בין ב' הביאורים הנ"ל - מדוע לר"נ א"א לבטל את הגט, האם זהו משום שדבור אינו מבטל מעשה (תוס' בסוגייתנו), או משום שגט הוא

כמציאות מעות שא"א לבטלם (תוס' בקידושין שם) - שתלוי באופן החלת הגט, די"ל ע"ד ב' האופנים הנ"ל:

(א) הבעל הכותב הוא המחיל את חלות הגט.

(ב) הבעל רק כותב את הגט והחלות נוצרת מפעולת הכתיבה.

באם נקטינן כאופן הא', שהבעל הוא המחיל את חלות הגט, נמצא שהסיבה שא"א לבטל את הגט היא משום ש"לא אתי דבור ומבטל מעשה", והיינו, שמכיון שהבעל הוא המחיל את החלות לכך החלות שייכת לביטול, אלא שבפועל "לא אתי דבור ומבטל מעשה". אך באם נקטינן כאופן הב', שהחלות נוצרת מפעולת הכתיבה, א"כ הגט הכשר הוא דבר הקיים מצ"ע, ולכך אין ביכולת הבעל לבטל זאת, שהרי זו מציאות עצמאית וממילא אינה שייכת לביטול.

ה.

והנה, בגט יש לכאורה ב' כוחות מיוחדים: א) גט. ר"ל, שנקבע בנייר זה שם וסמכות של גט, ע"י שכותבים אותו לשמו ולשמה עם כל פרטי הדינים הנוהגים בכתיבתו; ב) הגירושין. ר"ל, שבגט זה נפעלת פעולת הגירושין של האשה.

ולפ"ז לכאור' יש לחקור בדין כתיבת הגט לשמה: האם המחשבה לשמה פועלת כשרות בגט, ר"ל, שע"י המחשבה לשמה, חל שם וסמכות של שטר גט על הנייר שכתוב בו נוסח הגט. או דילמא, ה'לשמה' מכשיר את הגט לגירושין.

ונפק"מ גדולה יש בין שתי ההסתכלויות הנ"ל. כי הנה, כתב רש"י (פח, א) "ודילמא אימלוכי אימלוך" - מתחילה שלא לגרשה, והדר אימליך לאחר זמן לחזור ולגומרו, ונמצא הראשון בטל". ובתוס': "פי' בקונטרס, שביטלו ושוב אינו יכול לחזור לגרש בו. ואין נראה, דלרב נחמן דאמר חוזר ומגרש בו (לב, ב) מאי איכא למימר. ומיהו, אמר ה"ר עזרא הנביא, דלעיל שנגמר הגט אינו יכול לבטלו, אבל כשלא נכתב כולו, מודה ר"נ דאינו חוזר ומגרש בו".

חזינן שיש ב' דעות האם - גם לשיטת ר"נ ש'חוזר ומגרש בו' - אפשר לבטל גט שלא נכתב כולו. דרש"י ור' עזרא הנביא סוברים, שמכיון שלא נכתב כולו, אין הגט נחשב כ'מציאות קיימת' שלא נתון לבטל, ולכן כשהבעל נמלך, הגט מתבטל. משא"כ לדעת התוס', הם סוברים, שגם חצי גט נחשב ל'מציאות קיימת' שלא שייך לבטל אותו.

וכאן מתבטא ההבדל בין שתי ההבנות הנ"ל בכח 'לשמה'. כי יש לומר, שרש"י ורבינו עזרא הבינו שהכוונה לשמה מחיל כשרות בגירושין של הגט, כי לאחרי שכבר כתוב כל נוסח הגט, הגט ראוי לגירושין, אז חל עליו שם וסמכות של שטר גירושין, ע"י שכתבתו היתה לשמה וכו' (וניתן לומר, שחסרון הכוונה לשמה, רק מונע מהגט שיחול בו תוקף הלכתי של שטר גט, ופשוט). משא"כ כשעדיין לא נכתב כולו, רק חציו, ואין הוא ראוי לגרש בו, הנה בעיניהם הוא כ'חספא בעלמא', שכמובן, כוונה לשמה לא הופך חתיכת חרס (וכדומה) למציאות תורני, שיהיה בו תוקף הלכתי עם כל הכרוך בזה.

ולכן, דוקא לאחרי שכל נוסח הגט כתוב על השטר, והוא מקבל את התוקף של שטר גט של תורה - שע"י נפעלת פעולת הגירושין, אין ביכולת הבעל לבטל ולהוציא מן הגט את הכח שלו, מכיון שהוא 'מציאות הקיים בעין'. וכמו שאין ביכולת האדם לבטל את הערך של מעות קידושין, כמו"כ אין ביכולתו לבטל את הגט. אם מפני שבנ"א מעריכים את הכסף, 'מעות הקידושין', אין ביכולת האדם הפרטי לבטל את זה, כ"ש וק", שאין ביכולת האדם לבטל את הגט, חפץ שהתורה נתנה לו כח גירושין. כך מתבאר ומובן מדברי רבותינו הקדמונים - רש"י וה"ר עזרא הנביא. ודוק.

אולם התוספות מפרידים - במידה מסויימת - בין הגט לבין הגירושין, הם נותנים חשיבות ותוקף הלכתי לגט, גם לפני שהוא ראוי לפעול את מטרתו - דהיינו - גירוש האשה. לדעתם, לעצם הגט יש מהות בפ"ע, כמו ס"ת שגם לפני שאפשר לקרוא בו יש בו קדושה, כמו"כ גט, שגם לפני שאפשר לגרש בו - לפני שנכתב כולו, חל עליו שם גט ע"י כתיבתו לשמה כו', ועובדה זו מתבטא - לדעת התוס' - בזה שאין ביכולת הבעל לבטל את הגט לאחרי שנכתב מקצתו לשמה, הוא מציאות קיים שלא ניתן לבטלו.

ו.

אולם יבא המערער ויאמר, שכל זה מסתבר אי נימא שמציאות הגט וכשרותו אינו חלות שהבעל מחיל, אלא זה כמו שחיטה, דאף דבעינן 'כח גברא', מובן שהבהמה מותרת מכיון שהיא שחיטה כהלכתה, וכשרותה אינה תלויה ברצון השוחט, וכמוהו גט, שהוא מציאות בפ"ע, ורק שצריכים כוונת הכותב לשמה, כחלק מכשרות הגט כו', וכמו שביארנו לעיל.

משא"כ אם זה חלות שתלוי ברצון הבעל, מובן שבכוחו לבטל את הגט, ובעניין זה אין הבדל בין אם נכתב כולו או - אפילו - רק חציו, שבין כך בכח הבעל לבטל את הגט, וכמובן וגם פשוט.

וא"כ - שואל הוא - מנין לנו שרש"י אינו סובר כך.

וע"ז עונים:

(א) מלשון רש"י (לב, ב, ד"ה 'זהכא נהי') "אבל גט שהוא בעין אינו נפסל", משמע דס"ל, שאי אפשר לבטל גט מפני שהוא מציאות הקיים 'בעין'. וכמו שכבר כתבו מפרשי הש"ס, שרש"י סובר כמו התוספות בקידושין (נט, ב ד"ה 'מתורת גט') שמדמים גט לכסף קידושין.

(ב) הנה, גוף ההלכה שכתב רש"י, שאם נמלך הבעל מלגרש אחרי שנכתב רק חצי הגט, דורש ביאור. דלכאור', אם אומרים שהבעל מחיל את חלות הגט ע"ל רצונו כו', א"כ אינו מובן, למה כשנמלך הבעל אינו יכול לחזור ו'לקיים' את הגט. דזה שלא רצה בגט לפני כן, לא הפך את הגט למציאות פסולה, אלא הוציא ממנו את הכשרות. ר"ל, שהחסרון בגט לאחרי ש'ביטלו' הבעל הוא העדר הכשרות, אבל לא מציאות פסולה, שיש כאן פסול חיובי שלא ניתן לתקן. רק צריכים ל'המשיך' כשרות בתוך הגט, ע"י שהבעל מתרצה, והגט מתכשר עי"ז.

אלא מוכרחים אנו לומר, שלדעת רש"י מהות הגט הוא מהות בפ"ע שלא הבעל מחיל, ואשר לכן, לאחרי שביטל את הגט, ונמלך מכוונתו לשמה, 'הפסיק' בין הכתיבה הראשונה לשמה ובין הכתיבה השנייה לשמה, ומשו"ה לא יחול כשרות על הגט כשיכתוב כולו (והיה ניתן לומר, שלפי רש"י, הכוונה לשמה הוא כעין תנאי, שכשיכתוב כולו יכשיר את הגט, אבל לא ששם גט חל עליו לפני שנכתב כולו, לפני שהוא ראוי לגרש בו).

ודוק בכל זה.



בענין עיקר הנס דפורים

הת' ארי' זאב שיחי' הרצוג
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה על כן קראו תשי"ג (סה"מ מלוקט ח"ג עמ' סה ואילך¹), שואל כ"ק אדמו"ר על טעם קריאת שם חג הפורים בשם זה, שהוא 'על שם הפור', שמזה משמע שעניין הפור קשור עם נס פורים, ולא סתם קשר עם נס פורים אלא עם עיקר הנס (שלכן נקרא כללות החג בשם זה), ולכאורה הרי אי"ז עניין של נס, ובוודאי שלא נס עיקרי.

ומבאר כי פור הוא הגורל, ועניינו של גורל הוא דווקא כשנעשה לקבוע ענין בין שני דברים שווים. וכיוון שהמן ידע שמצד סדר ההשתלשלות לא יוכל להוציא את הגזירה לפועל, דהרי ישראל ודאי יותר נעלים ממנו ומרצונו להשמידם בדרגה ובהסתכלות שע"פ סדר ההשתלשלות. ועל כן ביקש לפעול בדרגה שלמעלה מסדר ההשתלשלות, בחי' שלגבי' הכל בהשוואה, וכמ"ש "הלא אח עשו ליעקב", "איני יודע באיזה מהם הוא חפץ" – וזאת ע"י הגורל שעשה. והנס שאירע בפורים הוא, שהתגלתה גם בהגורל הבחירה העצמית של הקב"ה בישראל גם בדרגה הנמוכה ממנה שלמעלה מהשתלשלות.

ובלשונו של כ"ק אדמו"ר במאמר: "מצד הדרגה דהשתלשלות, כיון שבדרגה זו מעשה התחתונים תופס מקום, עיקר ההשפעה היא לישראל, לפי שישראל הם מקיימים תומ"צ, ואפילו אלו שהם היפך צדיקים הם מלאים מצוות כרימון. . וכיון שגם המן הרשע ידע שלאחרי כל הקטרוגים שקטרג על ישראל, אין שום דמיון בינו ובין ישראל [שלכן, מצד הדרגה דהשתלשלות אין שייך שהמן הרשע ינצח ח"ו את ישראל שגם הפחותים שבהם מלאים מצוות כרימון], לכן הפיל פור הוא הגורל, דכיון שבהדרגה דלמעלה מהשתלשלות (גורל) אין מעשה התחתונים תופס מקום, והכל שוים שם, כחשיכה כאורה, לכן חשב שמצד דרגת הגורל שלמעלה מהשתלשלות יש מקום שהוא ינצח ח"ו את ישראל. .

וע"י הבחירה, ההמשכה מהעצם לדרגה גורל (הדרגה שלגבה שני הדברים הם בשוה), גם הגורל (הגם שמצד עצמו אפשר להיות בשני אופנים) הוא כפי הבחירה. .

1. בהוצאה הישנה – ח"ה עמ' קפט ואילך.

שגם בדרגת הגורל שלמעלה מהשתלשלות שהכל שוים שם, הבחירה היא בישראל דוקא . . וזהו "על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור", שנפילת הגורל למעלה היתה כפי כוונת ובחירת העצמות², עכ"ל.

ב.

והנה במאמר ד"ה בלילה ההוא תשד"מ (סה"מ מלוקט ח"ג עמ' פ ואילך³), מביא כ"ק אדמו"ר שבמנהגי מהרי"ל⁴ איתא שבקריאת הפסוק⁵ 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך' יש להגביה את קולו בקריאתו, מפני שהוא 'עיקר הנס', ומביא ע"ז מהגמ' (מגילה יט, א) שהוא 'התחלת תוקפו של נס'.

ושואל בזה, דלכאורה התחלת (ועיקר) הנס הוא בבקשת אסתר לאחשוורוש 'כי נמכרנו אני ועמי' (וההכנות הרוחניות שעשתה לפני⁶ ע"י מרדכי).

ומבאר שם באריכות, שכיוון שכל העניינים הנעשים למעלה נפעלים ע"י המעמד ומצב דלמטה, א"כ בשעה שישראל נמצאים במעמד ומצב של שינה ח"ו בתומ"צ, נפעל כן גם למעלה כביכול מצב של שינה גם במלכו של עולם, וממילא נעשה גם למטה עניין הגלות, וכמובא בזהר⁶: "אני ישנה – בגלותא", "שמצד השינה דישראל בזמן הגלות, נעשה ע"ז שינה כביכול גם למעלה" (ועיי"ש באריכות להסברת ענין השינה דלמעלה, ואכ"מ).

והנס בפורים הי', שאע"פ שזה הי' המעמד ומצב דישראל, שממילא ע"פ סדר ההשתלשלות צריך הי' להיות כן גם המעמד ומצב למעלה – מצב של שינה וגלות והסתר פנים, מ"מ 'נדדה שנת המלך', שנת המלך מלכו של עולם נדדה וסרה ממנו, ותחת זה ההנהגה עם בני"ה היתה באופן של 'ער' ונעשה נס גדול באופן של גילוי פנים, וזאת מצד עבודת ישראל⁷ שנגעה באור העצמי שלמעלה מסדר ההשתלשלות ופעלה שיהי' שינוי בו-עצמו, שיתעורר משנתו כביכול.

2. דהיינו נפילת הגורל בירח שנוולד בו משה, שזה סימל את נצחונם של היהודים (מגילה יג, ב. וראה במאמר אות א).

3. בהוצאה הישנה – ח"ב עמ' רסה ואילך.

4. הביאו בד"מ לאו"ח סתר"צ ובמג"א שם סקי"ז.

5. אסתר ו, א.

6. חלק ג צה, א. וראה תקו"ז תס"ט קה, א.

7. ובלשון כ"ק אדמו"ר במאמר: "זה שבליילה ההוא נדדה שנת המלך מלכו של עולם (עיקר הנס דפורים) נעשה ע"י המס"נ דישראל במשך כל השנה. והענין הוא, דענין המס"נ הוא מצד נקודת הנפש שלמעלה מכחות פרטיים, בחינת יחידה. והיינו דענין המס"נ (מה שאינו מתחשב עם

ולכאורה צריך ביאור, דבמאמר ד"ה על כן קראו ביאר שיעקר הנס הי' הגילוי בבחינת הגורל, שגם במצב ובדרגא כזו שהכל בא בהשוואה ואין חילוק בין נעלה לפחות, נתגלתה הבחירה העצמית בישראל. ובמאמר ד"ה בלילה ההוא מבאר שיעקר הנס הוא מה שנפעלה נדידת שנת המלך.

ג.

והביאור בזה יש לומר בדרך אפשר, ששני העניינים המבוארים כאן עולים בקנה אחד, שהוא הוא עיקרו של נס: המבואר שיש בחינה שלגבי שני הדברים הם בהשוואה גמורה (גורל), הוא כעין המבואר על בחי' שינה, שלא ניכר העילוי של עניין נעלה על פחות ממנו.

ובלשון כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה בלילה ההוא: "החילוק שבין ער לישן הוא, דבעת שהוא ער, כל ענייניו הם באופן מסודר, ומכל שכן שאין שייך שיהיו שני עניינים הפכיים בבת אחת. . משא"כ בעת השינה, בחלום, יכול להיות חיבור שני כוחות הפכיים (כח היותר עליון עם כח היותר תחתון) . . ומכ"ש שאין ניכר המעלה והיתרון שבכחות הנעלים על הכחות שלמטה מהם. והדוגמא מזה יובן למעלה, דענין השינה הוא שאין ניכר כביכול המעלה והיתרון של עניינים הנעלים", עכ"ל. וממילא לא ניכר העילוי דישראל על אומות העולם, ומזה משתלשל מעמד ומצב של גלות, ועד לגזירות וכו'.

והנס (עיקר הנס) הוא, שאף שהם שווים התגלה בפורים עניין הבחירה, שגם במקום שהם שווים – יש בהם בחירה עצמית. והוא ע"ד המבואר בתוקפו של נס שנדדה שנת המלך, שבמקום שתהי' השוואה בין נעלה לפחות, "מתגלה מעלת ישראל מיט א שטורעם"⁸.

חשבונות דשכל ושאר כוחות) הוא שמעלה את הכוחות שלו למקורם בנפש . . וזה פועל על הכוחות כמו שהם נמצאים במקומם באברי הגוף שיהיו בטלים להנפש (שלא יתחשב עמהם, כנ"ל) . . דע"י שנקודת הנפש (שלמעלה מהשתלשלות שבאדם) האירה בגילוי, עי"ז נעשה גם כן למעלה, שאור העצמי שלמעלה מהשתלשלות (שבו עולים הבחינות דהשתלשלות בעת השינה והגלות האיר בגילוי" (אות ו).

8. לשון זה נמצאת באות ד במאמר. והנה, כמה שורות לפני"ז כתוב שם: "דענין ההתעלמות בזמן הגלות (שינה) הוא שהגילויים מתעלים למקורם, ושם, המקור דישראל, עם המעלה דישראל, הוא מיטן גאנצן שטורעם" [עם כל השטורעם]. והסיבה שכאן השמיט כ"ק אדמו"ר את מילת 'גאנצן', אפ"ל שזהו משום שכאן מדובר על מעלת ישראל כפי שנמשכה מהמקור בפנימיות בסדר השתלשלות, משא"כ שם מדובר כפי שמעלת ישראל נמצאת במקור לפני

ד.

אמנם, מובן שגם ע"פ הנ"ל ישנו עדיין הכדל בין הביאורים שבמאמרים, והוא, שבמאמר ד"ה על כן קראו תשי"ג מבואר כי מצד סדר ההשתלשלות אין מקום להמין לקטרג וע"כ בכדי לקטרג הפיל גורל שעניינו בדברים שווים דווקא ובנדו"ד הכוונה היא לדרגא שלמעלה מהשתלשלות שם מעשה התחנתונים לא תופס מקום, והנס הי' שגם שם - בדרגא שלמעלה מהשתלשלות, נתגלתה הבחירה של הקב"ה בישראל;

ואילו במאמר ד"ה בלילה ההוא תשד"מ מבואר כי מצד סדר ההשתלשלות ראוי הי' להיות שכשם שישראל היו במעמד ומצב של שינה בנוגע לקיום תומ"צ כך גם למעלה תהי' שינה אצל מלכו של עולם כביכול, והנס הי' שע"י עבודת ישראל אז שנגעה באור העצמי, גרמו שמלכו של עולם יתעורר כביכול מן השינה.

ומ"מ, ע"פ מה שנתבאר מובן כי ישנו צד השווה בין שני הביאורים, שבשני המאמרים הנ"ל מבואר שעיקר הנס הוא מה שגם במקום שישראל והאומות בשווה מתגלה מעלת ישראל, וממילא כבר אי"ז קשה כ"כ השינויים שביניהם, שהרי כידוע שבעים פנים לתורה וכל פירוש הוא דברי אלוקים חיים כידוע ופשוט, אלא שכאשר ישנם כמה פירושים בעניין אחד, צריך שיהי' באופן כלשהו קשר ושייכות ביניהם, ובנדון דידן י"ל כפי שנתבאר⁹.



שירדה לסדר ההשתלשלות, והרי לפנ"ז כאשר ביאר את אופן כוחות האדם בזמן השינה כתב: "בהיותם כלולים בנפש הם בשלימות יותר מכפי שהם נמשכים בגילוי". וק"ל.

9. ואולי ניתן לבאר את הסתירה לגמרי, שאמנם ע"פ סדר ההשתלשלות עיקר ההשפעה היא לישראל (כמ"ש בד"ה על כן קראו), אך כאשר ישראל במצב של שינה בקיום התומ"צ, אזי אע"פ שעדיין עיקר ההשפעה צריך להיות לישראל (שהרי מ"מ טובים הם מאומות העולם) וממילא ע"פ סדר השתלשלות לא ניתן לגזור עליהם גזירות וכיו"ב, מ"מ, כיון שיש אצלם עניין של שינה הנה ע"פ סדר ההשתלשלות גורם זה שיהי' מצב של שינה כביכול למעלה - הנהגה בה הכל בשווה ויאני יודע באיזה מהם חפץ' (כמ"ש בד"ה בלילה ההוא). הערת המערכת.

בענין טעמי הבריאה לשיטת כ"ק אדמו"ר הרש"ב וכ"ק אדמו"ר

הנ"ל

א.

במאמר ד"ה יו"ט של ראש השנה תרס"ו, מביא כ"ק אדמו"ר הרש"ב את הטעמים המופיעים בספרים הקדושים לבריאת העולם, והם הטעם שמובא בספר עץ חיים והטעם שמובא בספר הזוהר, דבעץ חיים כתב שטעם הבריאה הוא "בכדי שיתגלו שלימות כוחותיו ופעולותיו ושמותיו וכינויו" וכו', ובזהר כתב שזהו "בכדי דישתמודעון ב'".

ומבאר שם, שא"א לומר שב' טעמים אלו לבריאת העולם הם אמיתית ותכלית טעם בריאת העולם.

על מה שנתבאר בע"ח שהקב"ה ברא את העולם בכדי להוציא את כוחותיו אל הפועל, (מה שהי' קודם בריה"ע רק בכח), ועי"ז נשלם כוחו ובא לידי מיצוי, מביא שם את ההגהה בע"ח המבארת כי אכן לא זהו הטעם האמיתי, וז"ל:

"אמיתית טעם זה באמת לא יתכן למעלה, דזה שייך רק בנבראים שכל דבר שהוא בכח אינו דבר כלל . . כי אם דוקא כאשר מתגלה ופועל דבר ופעולה גשמיות אז הוא הפועל כו', אבל למעלה הרי תיכף כשעלה ברצונו להוות הרי מיד נתהו כל העולמות כידוע . . כי הכח חסר המציאות ואין לו מציאות ושלמות כלל והפועל הוא העיקר, ואין כן פעולותיו והויתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, כי כאשר עלה ברצונו להוות ולהאציל כו' אזי נאצל ונצטייר".

וכן מבאר אודות מש"כ בזהר "בגין דישתמודעון לי"י" שיש להקשות ע"ז. דהנה, עיקר הידיעה באור האלוקי ובכוחותיו הוא בעולמות העליונים (אצי' ולמעלה [גילוי אור הקו שמאיר עד אצילות]), משא"כ בעולמות בי"ע האור אינו מאיר בגילוי, וממילא בעולמות אלו הידיעה היא רק במציאות האלוקות, ולא במהותה.

ויתירה מכך, התהוות העולמות היא מלכתחילה באופן כזה שלא מתגלה בהם האלוקות (וכן הא שבאצילות כן מאיר האור ומתגלה, הוא משום שהתהוותו היא באופן כזה שיוכל להאיר בו האור, וכידוע שהשם אצילות הוא מלשון אצלו וסמוך).

ועד לעוה"ז הגשמי בו ההתהוות היא באופן שאפי' מציאות האלוקות ג"כ אינה מאירה בגילוי ("רק ע"י עבודה ויגיעה ישיג וירגיש האור האלוקי").

וכיון שמבואר בספר התניא (פרק ל"ו) ש"תכלית השתלשלות עולמות העליונים אינו בשביל עולמות העליונים" וכו', אלא בשביל עוה"ז התחתון", הנה כיון שבעוה"ז אין משיגים אפילו מציאות האלוקות, אי אפשר לומר שהכוונה הפנימית היא דישתמודעון לי', שהרי בעוה"ז התחתון אין יודעים את מציאות האלוקות, ושם בתניא מבואר איך שלא שייך שאמיתית סיבת בריאת העולמות תהי' סיבה שלא קשורה בעוה"ז התחתון.

ב.

והנה כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה באתי לגני תשל"א (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' שנג), מביא את הטעמים הנ"ל דהזוהר וע"ח ומבאר מדוע אינם אמיתית הטעם דבריאת העולם, וזה לשון כ"ק אדמו"ר במאמר שם:

"בכדי שיהי' הענין דישתמודעון לי' (ידיעת אלקות) הי' מספיק בהתהוות עולמות עליונים . . ולא הי' צריך להיות התהוות עולמות התחתונים. ואדרבה, עיקר הענין דישתמודעון לי' הוא דוקא בעולמות העליונים. דהידיעה וההשגה באלקות שבעולמות התחתונים (עולמות בי"ע הרוחניים) היא רק בהמציאות דאלקות ולא בהמהות. ומכל שכן בעולם העשי' הגשמי שאין נרגש בו גם המציאות דאלקות.

ועד"ז הוא בהטעם דיתגלו שלימות כוחותיו ופעולותיו, שבכדי שיתגלו שלימות כוחותיו הי' מספיק בהתהוות עולמות העליונים, דכיון שגם עולמות העליונים הם מציאות והתהוות היא בדרך התחדשות (יש מאין), לכן ע"י שאוא"ס מהווה אותם מתגלה הכח שבו (שבכחו להוות דבר חדש)". ע"כ.

כלומר, ביאור כ"ק אדמו"ר בזה שביאור הע"ח אינו אמיתית טעם בריאת העולם הוא, שאם תכלית הטעם הוא רק בכדי שיתגלו שלימות כוחותיו, הרי מספיק לזה בריאת העולמות העליונים, "בכדי שיתגלו שלימות כוחותיו הי' מספיק בהתהוות עולמות העליונים".

וצ"ע, מדוע כאשר ביאר כ"ק אדמו"ר מדוע א"א לומר שהטעם שהובא בע"ח הוא תכלית הכוונה, נקט באופן אחר מביאור כ"ק אדמו"ר הרש"ב (שתירץ ש"ז) שייך רק בנבראים שכל דבר שהוא בכח אינו דבר כלל, ואין כן פעולותיו והויותו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, כי כאשר עלה ברצונו להוות ולהאציל אזי נאצל ונצטייר?"

ג.

ואולי י"ל בטעם החילוק כדלהלן:

בהמשך תרס"ו שם, כוונת כ"ק אדמו"ר הרש"ב היא להוכיח על הטעמים עצמם - שלא ייתכן שהם תכלית הכוונה, מאחר שאם-כן אין מובן לשם מה נברא עוה"ז התחתון, אשר אינו משלים כל מטרה נוספת על העולמות העליונים. יתירה מזו: ע"פ הטעם המובא בע"ח - שיתגלו שלימות כחותיו ופעולותיו וכו' - אין שום תועלת אף בבריאת העולמות העליונים, כי אצלו ית' אין הכח חסר פועל. היינו, הטעמים עצמם נשללים - כי אין הם סיבה מספיקה לבריאת העולמות.

ומוכן מדוע אינו מאריך ומפרט שם (כב'באתי לגני' הנ"ל) בדחיית הטעם שהבריאה היא בכדי שיתגלה הכח בצאתו אל הפועל, ואינו מבאר שכבר בעולמות העליונים, שהם בריאה יש מאין, בא הכח אל הגילוי בפועל: מפני שאינו זקוק לכך כלל על-מנת להפריך את הטעם הזה, כי כבר אמר שאין הכח חסר פועל אצלו ית', ואם-כן אפי' העולמות העליונים לא נבראו למטרה זו.

אך ב'באתי לגני' שם, אין כוונתו של כ"ק אדמו"ר להפריך ולשלול הטעמים עצמם. וכפי שמבאר שם בפירושו, ביישוב הסתירה שבין הזוהר והע"ח שמביאים טעמים על בריאת העולם, ובין המארז"ל הידוע ש"נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים" - היינו בלי טעם. ומבאר שם שבזוהר וע"ח מדובר אודות הבריאה כפי שהיא מצד בחי' הגילויים, וא"כ מוכרחים לומר טעם על הבריאה שהוא בהתאם לגדר שלהם. משא"כ במארז"ל הנ"ל מדובר אודות הבריאה כפי שהיא מצד עצמותו ית', שעליו אין שייך לומר כל טעם, כי הוא אינו מוגדר בשום ציור ח"ו. היינו שהטעמים הם אכן טובים ואף מוכרחים, אם-כי זהו מצד בחי' הגילויים בלבד.

אלא שלאחר מכן דוחה את הטעמים (- אף שהם מוכרחים מצד הגילויים כנ"ל), לא בכדי להוכיח שהם אינם תכלית הכוונה כבהמשך תרס"ו, אלא כדי להוכיח על התהוותו של עוה"ז שהיא מצד עצמותו ית', שכאשר מתבוננים בו עצמו, הוא נראה כמיותר לגמרי, ואינו ממלא כל כוונה כלל. ואף אם נאמר שהטעם לבריאת העולמות הוא אכן בכדי שיתגלו שלימות כחותיו ופעולותיו - דבר זה כלל לא מתבצע על-ידי בריאת עוה"ז. אדרבה - הוא מסתיר על זה לגמרי. ומטרה זו מתמלאת יותר בעולמות העליונים, אשר גם הם גילוי הכח בבריאת יש מאין.

ולכן מוכח, על-ידי התבוננות בעוה"ז עצמו, שהתהוותו אינה מצד הגילויים שיש בהם טעם כלשהו, כי אם מצד העצם שכך נתאווה.



בירור הלכתי בענין אי אמירת תחנון בשמחות

הגה"ח הרב ישעיהו שי' הרצל
רב העיר נצרת עילית

מבוא

נשאלתי אודות אמירת תחנון בבתי כנסת גדולים אשר מכילים בתוכם כמה חדרים (שטיבלאך) או בבתי כנסת אשר מתפללים בהם מספר מנינים, ובוה שני אופנים: האחד שישנם מחיצות המפרידות בין המנינים והשני שהמנינים בתוך בית כנסת אחד ללא מחיצות.

והשאלה: האם נחשב כל המקום כמקום אחד לגבי אמירת תחנון, שאין אומרים כשיש חתן או ברית מילה וכדומה או לא?

כמו כן צריך עיון האם כן הוא הדבר גם לגבי חיוב השתתפות בעניית אמן וקדושה ומודים לאדם השומע מאחורי המחיצות – בפרט כאשר הוא עוסק בשאר ענייני קדושה כלימוד התורה או תפלה וכדומה.

כדי ללבן סוגיא הלכתית זו, נקדים בעניין אמירת תחנון באופן כללי.

א.

המקור לאמירת תחנון

כידוע וידוי ותחנון מובא לכל לראש בסידור התפלה.

יש מציינים שהמקור הוא מן הזוהר הקדוש פרשת בא, ולכאורה הוא במסופר שם על שני תנאים שהלכו בדרך ולמען ביטול דינים התפללו וכו', עיי"ש.

וכן מובא ברמב"ם הלכות תפלה פרק ה' הלכות י"ג–י"ד שכתב: "ונופל על פניו ארצה ומתחנן בכל התחנונים שירצה".¹ כשהוא עושה נפילת פנים אחר התפלה יש מי שעושה קידה ויש מי שעושה השתחויה. ואסור לעשות השתחויה על אבנים אלא במקדש כו", ועיין שם גם בהלכה ט"ו.

ובפרק ט' הלכה ה' כתב: "ואחר שישלים כל התפלה ישב ויפול על פניו ויטה מעט הוא וכל הציבור ויתחנן והוא נופל, וישב ויגביה ראשו" וכמו כן ראה בסדר התפלות להרמב"ם המופיע בסיום ספר אהבה.

1. בתקופתו לא היה עדיין נוסח קבוע לתפילת תחנון.

ב.

המגבלות ההלכתיות בנפילת אפיים

והנה בשולחן ערוך אורח חיים ובשו"ע רבינו (סימן קל"א²) ובקיצור שולחן ערוך (סימן כ"ב), ישנם פרטי הלכות רבים בעניין, וחלקם נוגעים במגבלות בזמן ומקום ביחיד ובציבור, וכפי שיצוין לקמן:

מגבלות במקום: הנוהג הרגיל הוא, שנפילת אפיים הוא רק במקום שיש ספר תורה או במקום שאפשר לראות את ארון הקודש (וראה באג"מ או"ח ד' כ"א).

בספר דיני ארץ ישראל ומנהגיה (חלק א' סימן ט') כותב כי מנהג ירושלים שנפילת אפיים קיימת אף במקום שאינו קבוע לתפלה ואין שם ספר תורה (ויש אומרים שלפחות יהיו שם ספרי תורה רגילים – מודפסים).

מגבלות בזמן: אין נפילת אפיים בלילה, ובאם נמשכה תפלת המנחה עד אחר צאת הכוכבים אין אומרים תחנון, אך בבין השמשות אומרים. לכאורה באם אפשר להתפלל מנחה אפשר גם לומר תחנון – פרט בערב חג וכד' שאין אומרים כלל. וראה באג"ק (חי"ט עמ' רפז) לגבי תחנון במוצש"ק שיש הבדל בין קודם חצות שאין אומרים – לאחר חצות.

ג.

אמירת י"ג מידות הרחמים

השומע ציבור אומר י"ג מידות, יש אומרים כי אפילו אם עדיין לא ברך ברכת התורה בכל זאת יצטרף אתם. ויש אומרים כי לפני ברכת התורה לא יענה עמהם, ועדיין בשולחן ערוך או"ח סימן מ"ו ובמשנה ברורה שם ובשו"ע הרב שם.

מאידך, במקומות שמתקיימים מספר מניינים בעת ובעונה אחת אינו חייב לומר י"ג מידות בכל פעם ששומע אמירתם במניין סמוך (ובפשטות – אם הוא רוצה יכול לומר).

2. בשו"ע הרב שם, ממשיך שעיקר נפילת אפיים הוא מנהג שנהגו כל ישראל מימות עולם – ואף על פי כן אינה חובה אלא רשות, לכן כל הלכותיה תלויות במנהג כמו שיתבאר. בהקשר לזה, בשו"ע"ר המורחב מציינים לשו"ת ריב"ש סימן תי"ב ולשער הכולל פי"א ס"ו וש"נ. ועל מ"ש שהוא רשות ולא חובה, מציינים שם לרב נטרונאי המובא בטור כאן. יש מעירים על כך שלמרות שעניינו רשות בכל זאת אין לבטלו חנם, והוא על דרך המובא בתוספות מסכת ברכות דף כ"ו ע"א שגם תפלת ערבית שהיא רשות אין לבטלו חנם.

באגרות משה או"ח ג' פ"ט כתב כי השומע ציבור אומרים י"ג מידות, אומר עמהם - אפילו אם הוא עוסק בתורה, פרט ללומדי תורה ברבים.

באחד העומד באמצע התפלה, תלוי במנהגי והלכות ההפסק אם מותר או לא, ויש אומרים שבפסוקי דזמרה מותר לו להפסיק. וראה בלוח ההפסקים שבסוף סידור תהילת ה'.

באם מתפלל ביחיד אינו יכול לומר י"ג מידות כרגיל בדרך תפלה, אלא יש אומרים כי יכול לומר בניגון של טעמי המקרא, ודעת המנחת אלעזר ח"ד סימן כ"ב, שאפילו בטעמי המקרא לא יאמר ביחיד, ולמנהגינו צ"ע (וראה בשולחן ערוך הקצר)³.

בספר תפארת בנים מאטעסדארף מבאר סיבת המנהג שיש נוהגים שלא לומר לפני נפילת אפיים אשמנו וי"ג מידות, שזה רק להמון העם שלא ידעו לכוון באיכות ומהות י"ג מידות אך תלמידי חכמים נהגו לומר.

כמו כן מביא שם שעיקר השלילה הוא בשחרית כי מיהרו לעבודתם, אך בתפלת מנחה היו אומרים ועיי"ש.

ד.

אמירת מזמור כ"ה בתהילים

בשולחן ערוך הרב סימן קל"א ס"א בסופו כתב: "על פי הקבלה יש לומר מזמור אליך ה' נפשי אשא, אלא מפני שהאומרו ולבו רחוק ממנו גורם היאסף בלא עתו לפיכך נמנעו לאומרו במדינות אלו אלא אומרים רחום וחנון וכו'". והוסיף ידידי הרד"ט כי לכן הספרדים לא נופלים אפים אלא יושבים בלבד. ולהוסיף שבשו"ע הרב שם

3. ב'אגרות-קודש' (ח"ג עמ' קלח, הובא גם ב'שלחן מנחם', ח"ג עמ' פא) הובא מענה כ"ק אדמו"ר על השאלה אם יש חילוק באמירת יגמה"ר ביחיד בין תפלת שחרית, מנחה, או סליחות?

וענה על כך כ"ק אדמו"ר: "לא ראיתי ולא שמעתי מעודי שום חילוק. ונפסק הדין סתם בשו"ע או"ח סי' תקס"ה ס"ה".

ובשו"ע שם: "אין היחיד רשאי לומר י"ג מידות... אם בא לאומרם דרך קריאה בעלמא (בטעמים כקורא בתורה) אומרם".

אבל ב'היכל-מנחם' (ח"ג עמ' רסה, וראה גם בעיתון 'כפר-חב"ד' מס' 585 עמ' 54) הובא בשמו של הרה"ח ר' לוי גאלדשטיין: "שמעתי מהרב מהר"ר צ.ה.ג. שי'... שאלו את כ"ק אדמו"ר... שאלה זו, האם מותרים לומר - ביחיד - את הי"ג מידות הרחמים [בס' תחנון ובסליחות] כאשר אומרים אותו בניגון ובטעמים, וענה... "לא שמעתי מזה".

ויעויין עוד במה שהביא הרה"ח רלו"צ רסקין בספרו 'סידור רבינו הזקן עם מקורות וצינונים' עמ' קנז מהגה"ח ר"ח נאה ע"ה, עיי"ש. הערת המערכת.

מובא מהמוזכר בקבלה (זח"ג ק"כ ב', הובא בב"י ד"ה כ' בס' הזוהר, וראה תניא אגרת התשובה פ"י, ואומרים פרק זה גם במענה לשון אחרי אמירת תחנונים וכו') על ייחודו של פרק כ"ה בתהילים שאומרים בעת נפילת אפים שהוא גם כסגולה לתיקון חטאים ולהינצל מגיהנום וכו'.

ה.

חשיבות אמירת התחנון

בקיצור שו"ע סימן כ"ב סעיף ט' הביא שימי שני וחמישי הם ימי רצון מיוחדים היות שמשנה רבינו כשעלה בהר היה יום שני וכשירד היה יום חמישי, לכן מרבים אז בתחנון.

והנה ידוע שעניין אמירת תחנון גדול מאד ובמיוחד אצל חסידי חב"ד, זאת למדים אנו מזה שגם כשיש הילולא של צדיקים שרבים אין אומרים אז תחנון, בכל זאת אומרים תחנון, וכמוסבר ע"י נשיאי חב"ד, כי אין תאריך יותר מתאים לאמירת תחנון מיום הילולא של צדיק.

ידוע כי הרה"צ ר' הלל מפאריטש גם בב' חשוון (שאז מתחילים כבר באמירת תחנון אחרי חודש הפסק של חגים) לא אמר לפני ברהמ"ז על נהרות בבל אלא שיר המעלות בשב"ח ה' וכו' - כי התחנון ביום זה הוא אורח, וכשמגיע אורח זוהי שמחה גדולה. וראה באגרות קודש כרך י"ד שהמוסר השכל מזה הוא, שגם אמירת תחנון מביא לשמחה בעבודת ה', בהתבונן גודל חסדי ה' הנותן יכולת לאדם לתקן העבר.

כמו כן סיפר הרבי הרי"צ בליקוטי דיבורים על הכוונות והייחודים שנתן רבי אליהו בעל שם לתלמידו ר' אברהם משה באמירת הפסוק "זכר רב טובך יביעו וצדקתך ירננו", שיכוון על הזולת וזה יפעל עליו שיזכור כל מה שעבר עליו ויתעורר בתשובה, ומעניין כי מובא שם שמדובר על הפסוק זכר רב טובך שלאחר נפילת אפים - לפני מזמור יענך בתפלת שחרית. ואכן כך היה ופעל וכו', עיי"ש.

אם סיים לומר תפלת שמונה עשרה בשעה שהציבור אומר עלינו לשבח, יש אומרים כי למרות חשיבותו של 'עלינו' שתיקנו יהושע בן נון בכניסתו לארץ ישראל והוא מהדברים שצריכים לומר עם הציבור, יאמר אז תחנון מצד חשיבותו המיוחדת ולא יאמר אז עלינו. כמו כן אין צורך לומר ויהי בנסוע הארון כאשר הוא אוהז בתפילתו באמצע התחנון.

בספר אלף כתב כרך א' אות רע"ז מביא, כי מרן החתם סופר בעת למדו אצל הגאון רבי נתן אדלר עשו שניהם בכל יום נפילת אפיים בפישוט ידיים ורגלים. וכן מביא שם באות ת"נ בשם המשנה שכיר כי חותנו רבי דוד פרידמן היה בנו של רבי ישראל קערטה (רבי ישראל זה כשהיה קטן התייתם מאב ואם ר"ל וזקני ה'שמח משה' ראהו ולקחו לביתו וגדלו שמונה שנים) ורבי ישראל זה היה בקי בש"ס וד' חלקי שו"ע והיה רגיל לומר תחנון בפישוט ידיים ורגלים והיה שוהה בו לערך שעתיים.

ו.

מתי אין אומרים תחנון?

נמצאנו למדים עד כאן, חשיבות אמירת וידוי ותחנון הפועל ישועות. וכל זה כשמדובר בזמן רגיל.

והנה ישנם מצבים שונים אשר מבטלים את אמירת התחנון:

ישנם ימים בהם יש חילוקי דעות בעניין, אך ישנם ימים שלכל הדיעות אין אומרים בהם תחנון.

כמו כן יש מצבים הגורמים שלא יאמרו תחנון, הן מצבים של שמחה והן של אבילות ר"ל. ובזה פרטים רבים וכפי שיתבאר בע"ה (ואפשר לומר כי הימים שייכים יותר לסוג של חפצא, והמצבים שייכים יותר לסוג של גברא).

בענין הימים, מפורש ברמב"ם הלכות תפלה פרק ה' הלכה ט"ו ובשו"ע ובסידור תפלה ובפרטיות יותר בסידור האריז"ל לפני המזמור למנצח יענך (ובזה יש המקשרים אי אמירת תחנון לאמירת הפרק למנצח יענך ויש שאינם מקשרים זאת ולכן לדעתם יש ימים שאין אומרים תחנון ובכ"ז אומרים למנצח יענך וראה באג"ק כרך ט"ו עמ' ה' שאכן כל העולם נוהגים לומר למנצח יענך גם כשאין אומרים תחנון).

כמו כן ישנם חילוקי דיעות לגבי אי אמירת תחנון בערכי ימים מיוחדים שאין אומרים בהם תחנון – כמו ל"ג בעומר ופסח שני וכו'. בסידור האריז"ל קובע כי במנחה של ערב ל"ג בעומר אין אומרים ושל ערב פסח שני אומרים.

ז.

ברית מילה

בעניין המצבים, ישנם מצבי שמחה המוגדרים בספרים הקדושים כמצבים שיש בהם השפעת הטוב כמו ביום טוב. בספרי קבלה מובא הלשון של "תרעין פתיחין".

כן הוא הדבר לכאורה בברית מילה⁴, שיש תרעין פתיחין לבעלי השמחה האב המוהל והסנדק, ובזכותם לכל הציבור במניין בו מתפללים או בבית הכנסת שם נערכת ברית המילה. אמנם, עניין השמחה לציבור בברית מילה הוא אם נמצאים אתם (עם אחד מהאנשים הגורמים לאי אמירת תחנון) בתפלת הבוקר, ובמנחה רק אם היא משולבת בסעודה, באם לא, הרי השמחה בהמשך היום היא בעיקר לבעלי השמחה.

יש הסוברים שמילה בבית הכנסת פוטרת את כל בתי הכנסת שבעיר (מנהגי בעל תה"ד ובד"מ בשם מנהגי דורא וכו'). ויש האומרים כי זה רק בזמנו שאז היה בית כנסת מרכזי אחד והשאר קטנים וטפלים אליו אולם היום שכל בית כנסת הוא לעצמו אומרים תחנון בשאר בתי הכנסת שבעיר.

וזכורני בהיותי ילד, נהגו בבית כנסת חסידים בשכונתנו שבתפילת שחרית המוהל ה' אומר בקול רם את הקטע של "וכרות עמו הברית". כנראה שהסיבה היא בשתיים: (א) כבקשת עזרה מהשי"ת שיהי' בעזר המילה כמו שעזר לאברהם אבינו, (ב) להודיע לציבור שלא יאמרו תחנון הבוקר.

חשוב לציין כי אי אמירת תחנון בבית הכנסת בו מתקיימת הברית מילה הוא רק עד אחרי הסעודה ובגמר הסעודה אומרים כבר תחנון, פרט לאבי הבן והסנדק והמוהל שלא אומרים גם במנחה שאחרי הסעודה.

ה.

הכנסת ספר תורה

אולם מצינו דבר דומה, שיש לו השפעה גדולה על כל הציבור והוא הכנסת ספר תורה, שידוע המנהג והביאו הרבי הרי"צ, כי ביום הכנסת ספר תורה לא אומרים תחנון בכל העיר.

בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סימן ה') מובא כי ביום שעורכים הכנסת ספר תורה אחר הצהרים אין אומרים תחנון בתפלת המנחה.

4. אולם צ"ע מלשונו של אדמוה"ז בסימן קל"א ס"ה, שם מבאר: "בבית החתן מפני שיו"ט שלו הוא . . . בבית הכנסת ביום מילה מפני שמצוות מילה בשמחה קבלו עליהם, ולא כשיש חתן בבית הכנסת [מעניין כי רק בסעיף ו' מבאר הסיבה של שבעת ימי השמחה שבחתן וכו' ועיי"ש]. לא בבית האבל מפני שז' ימי אבלות הוקשו לז' ימי החג לענין איסור עשיית מלאכה . . . ואף לאחר שיצאו מבית החתן והאבל ובאו לביתם אין צריך לומר תחנון". אך בכ"ז ייתכן לומר שיש גם השפעה שהיא מצד תרעין פתיחין וכו'.

בשו"ת פרי השדה ח"ג (הובא בספר תפלה כהלכתה) דן לגבי סעודת סיום מסכת והקראים מתפללים שם מנחה, אם פטורים הם מאמירת תחנון, ולדעה הסוברת שאין אומרים תחנון בעת הסיום הוא על פי המובא במסכת שבת קי"ט ע"א שנחשב כיום טוב.

ובשו"ת יביע (ח"ד סימן י"ג) האריך להוכיח שפטורים מתחנון – בפרט אם למדו את המסכת כולם יחד.

ט.

בר מצווה

בבר מצווה הדיעות חלוקות, יש סוברים שאין אומרים תחנון ביום הבר מצווה – כשבאותו יום נמלאו לו שלוש עשרה שנה. ויש הנוהגים שגם באותו יום אומרים תחנון⁵. ויש הסוברים שאין אומרים גם כאשר עולה בימים הסמוכים (ושמעתי שבקהילות רבות של עדות המזרח אכן לא אומרים תחנון כשבר המצווה עולה – בכל זמן – בגלל שמחתו).

י.

הילולת צדיקים

כמו כן מגדירים את ימי ההילולא של צדיקים שאזי הנה "תרעין פתיחין". ויש לבאר, שהרי הלשון 'הילולא' הוא גם על שמחה, כלשון חז"ל האי עלמא כבי הילולא דמיא חטוף ואכול חטוף ושתי – מתאים לכך שהשערים פתוחים למעלה בזמני שמחה.

5. וכן מנהגינו, כמבואר ברשימות חוברת נט: "לכאורה, יום ה'בר מצווה' כשנער יהודי נעשה למחוייב במצוות כגדול שנחשב הוא מאז לאדם, צריך הי' יום זה להיפטר מאמירת 'תחנון', להאסר בעשיית מלאכה וכיו"ב, כאחד היום טוב. שהרי אז בא בו יצר הטוב והנער נכנס לכלל ישראל. והנה לא כן הוא! אומרים 'תחנון', לומדים כמו בכל יום וכו' וכו'.

סיבת חזיון זה, כי כל אחד ואחד מאתנו לא לחג ויום טוב נוצר, אלא לעבודה ומלאכה "אדם לעמל יולד". אין העולם בי הילולא, אין האדם אורח הלבוש מלבושי שבת ובא אל משתה, ואין ימי חייו יום טוב ושבתות. עולם זה, עולם מעשה ועבודה הוא: היום לעשותם, המלאכה מרובה, והאדם לא נברא אלא לשמש לשמור ולעבוד, ואינו בן חורין להבטל מזה. וכשמתחייב הוא בעול תורה ומצוות, לא יום טוב יעשה, אלא יום המעשה ועבודה בפועל". עכ"ל. וראה גם שיחות קודש תשכ"ב ע' 350; לקו"ש חל"ה ע' 276 ועוד. הערת המערכת.

ולגבי אמירת תחנון ביום הילולא של צדיק (כמובן שבנוגע לל"ג בעומר אין מחלוקת, שאז לכל הדיעות אין אומרים בו תחנון, והוא המקור ליארצייט של שאר הצדיקים לאלו שאין אומרים בהם), מובא בתפארת בנים-מטעסדארף כי בעל שומרי אמונים אמר, כי על הצדיקים עד הדברי חיים זצ"ל שהיה בכוחם לבטל אמירת תחנון אין אומרים תחנון בהילולא שלהם, אך מאז – על הצדיקים שאין בכוחם לבטל אמירת תחנון, אומרים תחנון בהילולא שלהם.

כמו כן מובא שם בחלק ג' כי במניין של הגאון מטשובין ניגש מאן דהו ודפק על הבימה שלא לומר תחנון, שאלוהו הטשובינער מה הסיבה, וכשהשיב שזה יארצייט שאלוהו אם למד משניות עליו, כשהשיב בשלילה אמר הטשובינער כי עכשיו ילמד, והעיר שפעם אחרת לא יעשה זאת מבלי לימוד משניות.

שמעתי ממקור מהימן כי הבאבא סאלי בכל ההילולות היה אומר תחנון ורק בהילולות של הרשב"י ורבי יעקב אבוחצירא וכ"ק אדה"ו נ"ע לא אמר תחנון. היו צדיקים שבהילולות של צדיקים עשו גם סיום מסכת או סיום הש"ס עמ"נ לא לומר תחנון⁶.

יא.

הטועה באמירת תחנון

והנה באם הש"ץ טעה להתחיל כבר לומר קדיש (לדעת הדברי יחזקאל אפילו אם אמר רק המילה יתגדל) ביום שאומרים תחנון, בכ"ז יגמור הקדיש ולא יאמרו אח"כ תחנון. מאידך לא מצאתי כי באם התחיל לומר תחנון ביום שאין אומרים בו תחנון שחייב להמשיך, אלא מפסיקים אותו מלומר. ופרט זה יכול אולי להוכיח שישנה עדיפות לאי אמירת תחנון (ביום שאין אומרים בו תחנון) על אמירת תחנון⁷.

6. חשוב לציין כי היו צדיקים שמצד התרעין פתיחין שהיו בהם, לא היו אומרים תחנון כלל. בספר שולחן הטהור והנהגות זידיטשוב מובא כי אין לומר תחנון בכל ימי הספירה (אבל אומרים למנצח ותפלה לדוד וכו'. ובספר שערי ירושלים [להג"ר מ"מ ריישר] שבכל חודש אייר לא לומר תחנון בארץ ישראל כי חגגו בו פסח שני מלפנים. בספר עולת חודש וכו' מביא ע"פ הרעיא מהימנא פ' בהעלותך כי התרעין פתוחין כל ל' יום מחג הפסח וגם ז' ימים אחרי פסח שני, כלומר עד כ"א אייר. וי"א כי כל ימי הספירה הוי כחול המועד ולכן נוהגים הם לא לומר עד אחרי חג השבועות וכו'. 7. אולם יתכן שמה שלא חוזר לומר תחנון הוא משום שגם אם יחזור, כבר לא יהי זה בסמיכות לתפילה, שזהו עניין עיקרי באמירת התחנון (ע"פ דברי הזוהר המובאים להלן סי"ד). הערת המערכת.

בהקשר הלכה זו - באם החזן התחיל כבר באמירת קדיש שלא חוזר כבר לומר תחנון, בפשטות כן הוא הדבר לציבור שהתפללו אתו.

יב.

אי אמירת תחנון במצב אבילות

כמו כן יש מצבים שונים כגון אבילות ר"ל, שאין אומרים תחנון בבית האבל, ושם הסיבה היא מצד מידת הדין השורה עליו ויש צורך בזהירות לא להגבירו וכו'.

והעניין של אי אמירת תחנון באבילות כה חמור עד שגם אם האבל לא נמצא בתפלה זו בבית שם יושבים שבעה, גם אז אין אומרים תחנון.

והוא בפשטות רק כשמתפלל בביתו ולא כשמגיע לבית הכנסת, אז הציבור הוא הקובע ורק האבלים כשלעצמם א"א תחנון.

לכן יש צורך להימנע מלשלוח אבל בתוך שבעת ימי אבילות (כשאינו יכול לארגן מניין בביתו ומתפלל בבית הכנסת הקרוב לביתו לפי היתר ההלכה אז) להיות ש"ץ.

ואם בכל זאת האבל ש"ץ, יעזוב אחרי תפלת העמידה בקול את מקום עמידת ש"ץ והמחליף יאמר תחנון.

אולם לכאורה באם יסוד תפלה זו בבית הכנסת הוא לצורך האבל - כגון בסיימי שבעה לעדות המזרח המתכנסים יחד משפחת האבלים בבית הכנסת ומזמינים את הציבור הרחב שם לדברי תורה וניחום אבלים, אין אומרים אז תחנון.

מידי דברי בעניין מניעת התגברות מידת הדין, חשוב להביא את דברי האבני נזר בשו"ת שלו סימן כ"ט לגבי קהילה שאין אומרים שם תחנון, וקרה שניגש שם ש"ץ מחמת חיוב של אבילות (באמצע השנה) ואמר תחנון לא על פי דעת הקהל, והסיק שם על פי הרשב"א בריש חולין כי הדבר מעורר קטרוג ולכן הדין עם הקהל, פרט למקרה שרב העיר קובע שינוי, כי אז מסתמא מתרצים הקהל לדעתו.

יג.

השפעת שמחת החתן על הקהל כולו

והנה לשאלה דידן: מכל הנ"ל אנו למדים על ההשפעה של מצבים הגורמים לאי אמירת תחנון - כך שלכאורה השפעתם היא על כל העומדים באיזור וכו'. הדבר מודגש במיוחד בהל' קטנות חלק א סימן כ"א (הובא בשערים המצוינים בהלכה) כי ההשפעה

היא כה גדולה כך שבאם חתן היה בבית הכנסת כשהתחילו את התפלה בציבור ובשעת התחנון יצא מבית הכנסת בכל זאת אזלינן בתר ההתחלה, בדומה להלכה לעניין קדיש תתקבל.

אולם בתרומת הדשן כתב שהחתנים רגילים לצאת מבית הכנסת ביום ה' לפני רצה כדי לאפשר לציבור שיוכלו לומר תחנון, וכן כתב במגן אברהם סימן קל"א סק"ב.

הט"ז כתב בסימן קל"א סק"י שחתן פוטר את הקהל מתחנון כל שבעת ימי המשתה (כן הוא גם ההלכה בגרוש או אלמן שנשא בתולה, מה שאין כן כשאלמן או גרוש נושא גרושה או אלמנה שאז רק שלשה ימים ובזה עצמו יש דעות הסוברות כי זה רק לגבי בני הזוג, אבל לגבי הציבור אין אומרים תחנון רק באותם השעות של הנישואים אך אח"כ אומרים) ואפילו אם יצאו לביתם כי כבר חלה עליו השמחה.

יד.

האם מן הראוי שיבוא החתן לבית הכנסת?

וכתב המשנה ברורה שם סקכ"ו שמטעם זה לא יבא החתן לבית הכנסת כדי שלא ימנעו מלומר תחנון ועיי"ש. ויש אומרים כי יגיע לבית הכנסת ולא יודיע על הימצאותו שם וממילא יאמרו תחנון.

אולם בתשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך שואל למה ימנע מלבוא לבית הכנסת הלוא יכול להתפלל בציבור ובשעת אמירת התחנון ייצא החוצה.

ומבאר שם כי אמנם תחנון סודו רם מאד ולפי הזוהר הקדוש צריך לכוון אז למסור נפשו, וצריכים לחבר את התחנון לתפלה ואפילו דיבור ביניהם מקלקל וכו'. אולם חתן דומה למלך וראוי לכבדו על כך שנתכפרו לו עונותיו כל זמן שמחתו. היות וכן, אין צורך לתחנון אז, כי בתפלה עם החתן התפלה מתקבלת כבר ולכן התפלה עם החתן פוטרת כבר מן התחנון, ולא יועיל שיצא החוצה בשעת אמירת תחנון כי כבר חלה עליהם השמחה כדמשמע מט"ז סק"י, לכן מסתבר שמעלה היא להתפלל עמו ואין לשולחו החוצה, וכן בבעל ברית שהוי כמקטיר קטורת היום, ואדרבה התפלה עמהם מעולה וראויה להתקבל.

לכאורה לפי הנ"ל, כאשר בשמחות או מצד תרעין פתיחין אין צורך לומר תחנון, דומה הדבר לשבת קודש שאין צורך אז בתפילין מצד האות של שבת קודש.

טו.

ההקפדה באמירת תחנון

אך המשיך שם בתשובות והנהגות, שבאופן כללי יש להקפיד על אמירת תחנון, והמונע ציבור מלומר תחנון זהו שלא כדין. ויש מחמירים בזה מאד כדין מי שמעכב רבים מלעשות מצווה וכמבואר בקדמונים, ובזמנינו ראוי לרדוף אחרי עניין התחנון כי אנו זקוקים לו היום במיוחד להמתיק תפילותינו וכו'.

[ומוסיף שם שלא מספיק שיטה פניו הצידה, אלא העיקר שנופל על פניו, וכלשון הרמב"ם פ"ט מהלכות תפלה הלכה ה': ויפול על פניו ויטה מעט הוא וכל הציבור ויתחנון].

ובשערים המצוינים בהלכה הנ"ל מביא בשם נימוקי או"ח לגבי יום הילולא של צדיק, שזהו רק במקום ששם מנוחתו כבוד של הצדיק, הנקרא יומא דריגלא לפי רש"י במסכת יבמות (קכ"ב, א).

ובכ"ז, הלוא לפועל אלו שאינם אומרים תחנון ביארצייט של צדיקים אין אומרים בכ"מ שבעולם, וכמו כן הלוא דווקא מכאן למדים גודל השפעתם של החתנים שבעת הימצאם פועלים על הציבור שלא לומר (שלכן היו כאלו שהנהיגו לצאת מן התפלה). וכן מצד הנ"ל שתדעין פתיחין לו, מובן כי החתן מקריין אור ושמחה וכו' על כולם כך שפועל הדבר על כל הנמצאים באיזור⁸.

חשוב להבהיר, בבית כנסת שיתכן כי לא מדייקים בהקפדה באמירת תחנון, יש לברר את סיבת אי האמירה. הנה מסופר כי באחת בתי הכנסת בירושלים לא אמרו תחנון ביום ראשון מסוים, כאשר ראו ששטריימל תלוי על המתלה בבית הכנסת. אח"כ התברר כי מישהו שכח את השטריימל שם עוד מיום הש"ק...

8. עניין זה של השפעת אור וחסד וכו' מצד החתן, מתקשר לדברי חז"ל שבזוג של איש ואשה שזכו שכינה שורה ביניהם, באיש י' ובאשה ה' - י-ה, ולמרות שהם לבד רק י"ה ששייך בעיקר למידת הדין, בכ"ז מתחבר לזוג גם ו"ה ואז שורה ביניהם שכינה - שם הוי' שהוא חסד ורחמים. מתקשר לדברי אמו"ר ז"ל בביאור הכתוב אצל בלעם שאמר "מה אקוב לא קבא אל ומה אזעום לא זעם ה' גו", בלעם רצה למצוא את מידת הדין בכל האופנים בכדי לקלל ר"ל את ישראל ולא עלתה בידו, ניסה בשם י"ה - נוסף ו"ה וממילא הוא מידת הרחמים, ניסה בשם א-להים - הפסיק אותו הקב"ה באמירת 'אל' של א-להים, וגם שם א-ל הלוא שייך לשלוש עשרה מידות הרחמים. ובנוסף לו"ה שהוסיף הקב"ה לעם ישראל בכלל, אצל זוג המקים בית בישראל מצטרף ו"ה של המילה 'כתובה', שצריך הי' להיקרא 'כתב' ונקרא כתובה לחיבור של שם הוי' בשלימות.

טז.

מנהג אמירת תחנון החזיר יהודי למוטב

מסיפור לסיפור בעניין תחנון: מסופר על צדיק מסוים שאחד מחסידיו בכה אצלו על כך שבנו ירד מדרך התורה והמצוות, אמר לו הצדיק שיבוא אליו וישתדל לקרבו. הבן אכן הגיע, והנה הצדיק ביקש ממנו בדבר אחד בלבד, שיציית לו לנהוג כמנהג החסידות שלו שלא לומר תחנון ביום ו'. הבן קבל על עצמו ואכן ביום השישי שלאח"ז כבר הכין את עצמו שלא לומר, אך אז אמר לעצמו כי עליו להתפלל מקודם וכשיגיע לתחנון לא יאמר. אח"כ עשה חשבון כי כדי שיהי' הנהגה זו בשלימות עליו לומר תחנון כל השבוע, מזה השתלשל שהתחיל להתפלל בכל יום עד שהגיע לתשובה שלימה.

יז.

להיות חלק מן הציבור בענייני אמירת תחנון

נמצאנו למדים מכל הנ"ל חשיבות אמירת תחנון, וע"כ בדרך כלל צריכים לומר תחנון ואין לחפש אמתלות מדוע לא לומר, אלא צריך להיות רצון לאמירת תחנון, כחובה וכזכות ובמיוחד עם הציבור.

מאידיך ישנם יומין זכאים ומצב ושל בני אדם זכאים הגורמים שאין אומרים תחנון, בפשטות כי אין זקוקים אז לתחנון (ודומה הדבר לפטור התפילין ביום השבת שלא זקוקים כלל לעניין התפילין היות ששבת הוא ג"כ אות), ובזמנים אלו יש עניין בהשתתפותו של הציבור בזכות הזו - באי אמירת תחנון.

וכפי שביארנו ששמחת חתן גדולה היא במאוד, לכן כשמתאפשר לא לומר תחנון וליהנות יחד בשמחתו עניין גדול הוא, ובוודאי שאין להקפיד על אלו שאין אומרים תחנון, אלא בפשטות להצטרף לציבור שאינו אומר.

וכן הוא בברית מילה כמובא בפוסקים הנ"ל שכאשר ברית המילה נערך בבית הכנסת הגדול קובע הדבר שאין אומרים גם בשאר בתי הכנסת, ובאופן כללי מודגש הדבר ביותר אצל חסידים המרגישים ומדגישים עבודת ה' בשמחה.

יח.

באיזה סוג ברית אין אומרים תחנון

ויש לציין שעניין אי אמירת תחנון בברית מילה איננו דווקא בחיתוך הרגיל של המילה, אלא גם בעת שנעשית הטפת דם ברית בלבד, וראה בבאר היטב סקל"א סקי"ב ובכף החיים שם.

(ולגבי מילת שתוקי ובן פנויה מובא בס' אור ישראל – אות שלום שאין אומרים תחנון. ומביא שם הוכחה ע"ז ממש"כ בשערי תשובה אורח חיים סימן תקנ"א ס"ק ל"ג שמותר לאכול בכהאי גוונא בשר בימי אב – פרט לשבוע שחל בו ט' באב, ורק במילת ממזר אומרים בו תחנון).

יט.

'הרגש' באי אמירת תחנון – מתי?

בעת יום הילולא של צדיקים תלוי בשיטות – כלל העולם נוהגים לא לומר ובחב"ד נוהגים לומר תחנון וכנ"ל.

כשאין הכרע יתכן עניין של הרגש וגם הוא יכול לקבוע.

'הרגש' אינו עניין פשוט כל כך, אך יתכן לומר כי בצירוף לצד היתר אחר יש להקל. למשל, אדם הגר במקום שקשה להשיג בו מניין וגם האנשים רחוקים מן היהדות, והנה זימן לו הקב"ה חגיגת בר מצווה וכולם הגיעו ומתפללים ושמחים ונמצאים בתנועה של קירוב להשי"ת וכו', אבל אי"ז יום הולדת הילד, הנה בנוסף לכך שיש שיטה שמין הדין אין אומרים אז תחנון, יצטרף ההרגש שלא לומר תחנון. ואם לא יאמר (גם אם מנהגו בכלל כשאר השיטות), יתכן שיש לו על מה לסמוך.

אולם בדרך כלל, אם נתיר שלא לומר תחנון ע"פ שיקול דעתו בלבד, יכול הוא למצוא אפשריות נוספות רבות לא לומר, כגון באם זכה בסכום כסף גדול, או אם נולדו לו תאומים או נכדים תאומים וכו' וכו'.

ואם תאמר הנה רואים כי בעלי השמחה בברית מילה (המוהל הסנדק ואבי הבן) לא אומרים תחנון כל היום, ואם כן, אולי נכון הדבר שגם בשאר שמחות לא יאמר אז תחנון, אך מאידך יכול ללמוד מזה הפוך, והוא, כי דוגמא זו של בעלי השמחה מראה כי צריך להיות שמחה של מצוה, שהתורה קבעה שזו מצוה ויש במצוה זו שמחה, מה שאין כן בעניינים אישיים סתם.

לכל רב ומנהיג קהילה צריך להיות שיקול דעת טהור בהקשר ההרגש וכו', מתחיל (בין היתר) בשימת לב למנוע מחלוקות בין בני אדם וחילול השם שעלול שייצא מכך (מצד מהות הקהילה ומנהגיה וכו'). כמו כן צריך שיהי' שיקול דעת אמיתי שאכן ינהג בדיוק כפי רצון ה' ומשה עבדו ופשוט.

כ.

בבתי כנסיות משותפים - ארון הקודש קובע

לגבי שאלותינו הנ"ל בבית כנסת שם יש מחיצות מפרידות איך ינהגו, לכאורה נראה כי אין המחיצות שבבית הכנסת מפרידות לעניין זה. אולם הגדרת העניין של בית כנסת במצב כזה, מצאתי בספר תפלה כהלכה שמביא ממשנה ברורה שם ומשולחן העזר ח"ב דף קי"ח כי הגדרת בית כנסת להנ"ל הוא אולם בית הכנסת וכן העזרות והחדרים הסמוכים במידה ואין בהם ארון קודש נפרד ועיי"ש.

אם כן לכאורה למדים אנו מזה גם אופן ההנהגה בבית כנסת שיש שם באותו הזמן מניינים שונים שארון הקודש קובע.

אכן יש בתי כנסת שהתקינו אור המהבהב, ובאם יש סיבה לאי אמירת תחנון הגבאים מדליקים את האור ועיי"ז מודיעים שא"א היום תחנון, שבזה נראה כי מבחינה מסוימת הוי כל ציבור המתפללים בכל הפינות וכו' כמתפללים בבית כנסת אחד.

וכן הוא לגבי ברית מילה ולגבי חתן. אמנם מובא בישועות יעקב או"ח סימן קל"א שכשהחתן מתפלל בבית הכנסת המרכזי בעיר אזי כל המתפללים בעיר אינם אומרים תחנון, אך לא כן הוא דעת הפוסקים.

ולפועל, נוהגים שאין אומרים תחנון רק כאשר נמצאים בעלי השמחה במתחם המתפללים, שלא כהכנסת ספר תורה שעניינם והשפעתם שייכים לכלל הציבור בכל העיר.

עניין נוסף שיש מקום לדון בו אודות השפעת השמחה על מתפללי בית הכנסת הוא חופות הנעשות בחצר בית הכנסת ובפרט כאשר אחד מחדרי בית הכנסת משמש כחדר ייחוד וכו'. ולמעשה שמעתי אודות פסק שבעת שהחתן בחופה שבחוץ אומרים בפנים תחנון, ובעת שהוא בפנים בחדר ייחוד אין אומרים.

כא.

מצפים לאמירת תחנון

סופר בשעתו כי בשנה מסוימת כאשר במשך תקופה יום היו חתנים בבית הכנסת התבטא הרבי כי מצפים כבר לתחנון.

אכן בפשטות מדובר כשבכל יום היה חתן, אולם בעת שלא היו הרבה חתנים - כפי שהי' בזמן שהותי שם - סיפר ר' נחום קפלן כי בהיותו חתן בשבעת ימי המשתה,

התעניין מזכירו של הרבי הרב חזקוני [- הרבי] אצל החתן איפה היה ביום מסוים באומרו: "הלוא היו יכולים לחסוך תחנון".

ומאידך לדברי הרש"ה הרבי לא היה שבע רצון בעת שלא אמרו תחנון כשהחתן הסתובב בפרוזדור. ניתן ליישב בפשטות כי אותו חתן לא התפלל אלא רק יצא ונכנס.

כב.

הדין לגבי עניית אמן וקדושה בבית כנסת בו כמה מנינים

לגבי שאר ענייני עניית קדושה וכדו', אכן יש צורך להשתתף באמירה ובענייה. אולם במקום שיש כמה מנינים באותו הזמן, וכל מניין דורש השתתפות באמירת או עניית דבר אחר של קדושה צריך עיון גדול איך ינהג אז.

ובמה דברים אמורים, בשעה שאין האדם עסוק בשאר עניין של קדושה - היכול לבלבלו באותו זמן מלהתרכז בקדושת הדבר השני, אך אם עסוק בדבר אחר של קדושה ובפרט כאשר זהו בצירוף ציבור אחר ויש לו צורך להתרכז בזה, לא יענה אלא יתרכז בעניין של קדושה במניין בו נמצא.



בדין מדיח שלא הודחו רובה

הת' אהרון יצחק שי' וועבר
תלמיד בישיבה

א.

יביא דברי הרמב"ם בדין מדיח ומה שיש להקשות ע"ז

כתב הרמב"ם בהל' עבודת כוכבים (פ"ד ה"א): "מדיחי עיר מישראל הרי אלו נסקלין אע"פ שלא עבדו עבודת כוכבים אלא הדיחו את יושבי עירם עד שעבדו אותה. ואזהרה למדיח מנין שנאמר לא ישמע על פיך".

בהמשך דבריו (ה"ו) כותב: "ובין שהודחה כולה בין שהודחה רובה סוקלין את מדיחיה ומקבצין כל שללה אל תוך רחובה. . ושורפין את כל שללה עם המדינה באש וכו'". מובן א"כ שאם אדם ינסה להדיח את אנשי העיר, אך רק מיעוט מאנשי העיר הודח ואילו רוב אנשי העיר לא הודחו, דינו שאינו חייב משום מדיח ואינו נסקל¹.

והנה, בפרק שלאח"ז (ה"א) כתב בנוגע למסית את חבריו: "המסית אחד מישראל בין איש בין אשה הרי זה נסקל אע"פ שלא עבד המסית ולא המוסת עבודת כוכבים אלא מפני שהורהו לעבוד".

לכאורה יש להקשות ובשתיים:

א. מאי שנא מדיח ממסית? מדוע בכדי לסקול את המסית, אין צריך שישמעו לו ויעבדו ע"ז בפועל, ודי בזה שהסית. ואילו המדיח נסקל רק כאשר בפועל הודחו אחריו ודווקא רובה של עיר? ובפרט שהמקור לחיוב סקילה במדיח הוא - כמבואר בסנהדרין (פט, ב) - גזירה שווה ממסית, שנאמר במדיח "וידיחו את יושבי עירם" ונאמר במסית "כי בקש להדיחך" - מה מסית בסקילה שנאמר בו "וסקלתו באבנים ומת" אף מדיח בסקילה.

ב. גם אם משום מה במדיח שלא הדיח את רוב העיר לא יתחייב מדין מדיח, מ"מ, צריך היה להיות שנדון אותו מדין מסית², והרי הדין במסית הוא שחייב אף אם לא שמעו לו כלל, וא"כ, כאן ששמעו לו חלק מאנשי העיר ורק אי"ז רובה, לכאורה צריך הי' להיות הדין שכ"ש שיתחייב מיתה על שהסית, ומאי טעמא שפטור?

1. ואף הכס"מ כ' דמשמע דאי לא הודח רובה אין סוקלין את מדיחיה.

2. אמנם ניתן לפרש שמ"ש במדיח שנסקל רק אם הודחו רובה, הכוונה היא רק לסקילה משום מדיח אך עדיין אם לא הודחו רובה נסקל משום מסית, אבל בפשטות אי"ז הכוונה. משום שא"כ היה לרמב"ם להוסיף בפ"ד ה"ו שמדיחיה נסקלים אפי' שהודחו יחידים.

ב.

יבאר דברי הכס"מ ומה שעדיין צריך עיון

והנה בכס"מ (פ"ד ה"ו) הקשה בנוגע להנ"ל וז"ל: "זה פשוט דכיון שנדונית כדין עיר הנדחת מדיחיה הם בסקילה. אלא שק"ל דמשמע דאי לא הודח רובה אין סוקלין את מדיחיה ואמאי . . מי גריעי ממסית דהוי בסקילה כיון שהורה לעבוד כמו שיתבאר בפרק שאחר זה".

ומתרץ: "וצריך לומר דלדעת רבינו כשאינו מתכוין אלא להסית אז מתחייב באותה שעה שהסית אבל המתכוין להדיח אינו חייב עד שתעשה כוונתו והיינו שתודח רוב העיר וכל שלא נעשה כן לא מחייב". עכ"ל.

בדבריו כאן מבואר מהי סיבת הדין שכאשר לא הודחו רובה אינו נסקל, דזהו משום שכל עוד לא הודחו רובה, לא נתקיימה מחשבתו. כמו"כ נראה כי הוא מתרץ את הקושיא הב' שהקשנו, מדוע אינו מתחייב עכ"פ מדין מסית, דזהו משום שרק כאשר מתכוין להכשיל איש או אשה או יחידים, או נחשב למסית, משא"כ כשכוונתו להכשיל עיר שלימה, נחשב הוא למדיח ואם יתחייב יהי' זה רק מדין מדיח.

אמנם, גם ע"פ דבריו נשאר קשה עדיין הקושיא הא' שהקשינו, מדוע רק במדיח עמ"נ להתחייב צריך שתתקיים מחשבתו? ובדין מסית אין אומרים כן וחייב "אע"פ שלא עבד המסית ולא המוסת עבודת כוכבים אלא מפני שהורהו לעבוד" ומאי שנא? גם צריך להבין בגוף דבריו, מהי הסברא שלא יתחייב אא"כ תיעשה מחשבתו.

יתרה מזו, גם בביאור הקושיא הב' עדיין צ"ב, מדוע המדיח שהצליח להדיח רק יחידים לא יתחייב סקילה רק מפני שלא נתקיימה מחשבתו? לכאורה גם אם אין כאן דין מדיח, שלא נתקיימה מחשבתו, מדוע שלא יחזור ויתחייב מדין מסית, שא"צ שתתקיים מחשבתו?

ג.

יקדים חקירה בדין המסית והמדיח ועפ"ז יבאר הכס"מ

ונראה שיש לבאר זאת בהקדים חקירה בדין המסית שהדיח לעבוד ע"ז, האם המסית חייב מפני שהורה לעבוד, כלומר, בעצם זה שהורה לעבוד ע"ז עבר על איסור ועל כך מתחייב סקילה; או שחייב מפני זה שגורם לאנשים אחרים לעבוד ע"ז על ידו.

במילים אחרות: האם החיוב הוא מצד המעשה שעשה הוא – הגברא (הוראתו), או שהחיוב הוא מצד מה שפועל ע"י מעשיו, התוצאות שנגרמו ממעשיו – החפצא (שעובדים על ידו ע"ז).

ולכאו³ דין המסית הוא מצד הגברא, שהיות שהורה לעבוד, כבר באותה שעה מתחייב על עצם הוראתו, וכמ"ש הרמב"ם ש"חייב . . . מפני שהורה לעבוד". וכן משמע מלשון הכס"מ (הובא לעיל): "כשאינו מתכוין אלא להסית אזי מתחייב באותה שעה שהסית". משום יתחייב גם אם בפועל לא שמעו לו.

משא"כ דין המדיח הוא לכאו' מצד החפצא, שרק כאשר הודחו על ידו כל העיר או עכ"פ רובה, אז חייב ע"כ סקילה, וכלשון הכס"מ בנוגע למדיח: "דכיון שנדונית כדיון עיר הנדחת מדיחיה הם בסקילה" שמשמע שחיובו הוא מדין עיר הנדחת וממשיך הכ"מ "ואינו חייב עד שתעשה כוונתו והיינו שתודח רוב העיר וכל שלא נעשה כן לא מחייב".

ועפ"ז יתורץ בפשטות מאי שנא מסית ממדיח (הקושיא הא'), שכיון שאצל המדיח החיוב הוא על תוצאות המעשה, (עיר הנדחת) לכן פטור אם לא נתקיימה מחשבתו להדיח את רוב העיר, משא"כ המסית שאצלו החיוב הוא מצד המעשה עצמו, (הוראתו) שלכן אע"פ שלא נתקיימה מחשבתו חייב על עצם ההוראה. ודו"ק.

אמנם, עדיין יקשה מפני מה במדיח שלא הודחו רובה, אינו חייב משום מסית (קושיא הב')? דלכאורה, באופן זה שניסה להדיח עיר שלימה והודחו מקצתה, אמנם לא נעשתה כאן מציאות של עיר הנדחת (חפצא) ולכן אינו יכול להתחייב משום מדיח שהוא איסור מצד החפצא כנ"ל, אבל על ההוראה שהורה צריך הי' שיתחייב משום מסית (גברא), דבכלל מאתיים מנה. דכשם שהמסית יחידים חייב על עצם ההוראה, כאן שהורה לרבים לחטוא, לכאו' כ"ש שיתחייב, וצ"ע.

ד.

יקדים ביאור בדין האומר עבדוני

ואולי יש לתרץ ע"פ מ"ש הרמב"ם (שם פ"ה ה"ה) בדין המסית אחרים לעבדו, וז"ל:

"המסית אחרים לעבדו ואמר להם עבדוני אם עבדו אותו נסקל ואם לא עבדו אע"פ שקיבלו ממנו ואמרו הן אינו נסקל".

3. כידוע ש'לכאורה' הוא גם למסקנה.

לכאורה, ע"פ הביאור הנ"ל שדין המסית - בשונה מדין המדיח - הוא שחייב על עצם המעשה, יש להקשות מפני מה האומר עבדוני ולא עבדוהו פטור, והרי החיוב של מסית לא תלוי בתוצאות של המעשה, כך שלכאור' בין אם שמעו ועבדו לו ובין אם לא שמעו ועבדו, צריך הי' להיות חייב על עצם הוראתו, מדוע כאן משתנה הדין ואינו חייב על עצם הוראתו?

ומפרש הכס"מ על אתר, דהרמב"ם ס"ל כמ"ד בגמ' (עירובין מו, ב) שהמסית אחרים שיעבדו לו "לא שמעו ליה, מימר אמרי מאי שניא איהו מינן, ואין דקאמר אחוכי קא מחכי עליה".

כלומר, שכיון שלא ישמעו לו (משום שיאמרו במה שונה הוא מאתנו שנעבוד לו) ומה שאומרים לו 'הן' זהו רק משום שצוחקים עליו, לכן פטור. ולכאורה עדיין אי"מ, הרי חיוב המסית לא תלוי באחרים שיקיימו את הוראתו וחייב מעצם זה שרק הורה לעבוד.

אלא י"ל שההסבר בזה הוא כך: היות וכל חיוב המסית הוא כנ"ל מעצם הוראתו, אזי צריך שההוראה תהי' באופן כזה שתהי' יכולה להתקיים, שאז ההוראה היא בעלת משמעות וחשיבות עד כדי שיתחייב עליה סקילה, וא"כ, במקרה שהורה לאחרים לעבדו שההוראה היא לא באופן כזה שתתקיים, שהרי בפשטות לא ישמעו לו, לכן להוראה זו אין משמעות ואינה נחשבת להוראה שאפשר לחייב בה משום מסית.

[ורק אם בפועל עבדוהו שאזי התברר למפרע שההוראה שהורה היתה משמעותית⁴, שהרי בגללה עבדו לו, אז מתחייב המסית על הוראתו].

ה.

יחזור לתרץ עפ"ז מה שהקשה ויביא דברי הלח"מ

ועפ"ז יש לבאר ג"כ מה שהקשנו במדיח שלא הודחו רובה, מפני מה אינו מתחייב משום מסית, די' לומר שכיון שמסית מתחייב רק על הוראה כזו שמסתבר שתתקיים, משא"כ כאשר הסיכוי שתתקיים הוא קלוש ביותר, כמו במסית האומר לאחרים עבדוני שלא מתחייב, כיון שלהוראה זו אין משמעות (שלא מסתבר שתתקיים),

4. אמנם בגמ' שם שחייב משום 'לא תעשה לך פסל', דמשמע שאי"ז מדין מסית, אך אפ"ל שהגמ' הביאה את הדין בו פשוט יותר שמצדו יתחייב, אבל באמת מתחייב גם מדין מסית. וכן משמע מהרמב"ם שם ש"מסית אחרים... נסקל".

הוא הדין ג"כ במדיח עיר שלימה לע"ו, שהרי בפשטות הסיכוי שהוראה זו תתקיים הוא קלוש ביותר, ובמילא הוראה כזו היא לא מספיק משמעותית בכדי שיתחייב על ידה מדין מסית, שמחוייב רק על הוראה שמסתבר שתתקיים שהיא משמעותית מספיק בכדי לחייב אותו עליה כנ"ל.

וא"כ אתי שפיר מה שמדיח שלא הודחו רובה פטור (מדיני אדם), שמדין מדיח (שהחיוב מצד החפצא) אינו מתחייב כיון שאין כאן עיר הנידחת, ומדין מסית (שהחיוב מצד הגברא) ג"כ אינו מתחייב כיון שאין חשיבות ומשמעות להוראה של מדיח עיר שלימה, כיון שאין מסתבר שהוראתו תתקיים.

וי"ל שכך משמע ג"כ בלשון הלח"מ בנוגע לנביא שהסית רבים, שכ"כ (פ"ה ה"ב): "דווקא המסית ליחיד לבד אז ודאי שסוקלין אותו וכל המדיח את הרבים אין סוקלין אותו אא"כ הודח רוב העיר ויהיו מדחיה שנים שנעשית עיר הנידחת,

ויש טעם לשבח בדבר, המסית לאחד לבד הוא מפתה אותו וגדול עונשו אבל המסית לרבים אינו יכול לפתותם כל כך מהרה שהם רבים ולא יתפתו בדברי היחיד אא"כ הודח רוב העיר ויהיו מדחיה שנים שאז נעשית עיר הנידחת שאז אמרה תורה ליסקל למדיחים כשיש לעיר דין עיר הנידחת, אבל בלאו הכי אינו נסקל ופטור מידי מיתת בי"ד וחייב בידי שמיים". ודו"ק.



בענין בנין ביהמ"ק השלישי

הת' חננאל פנחס שי' חדד
תלמיד בישיבה

א.

בהלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח (פי"א ה"א) מפרט הרמב"ם את סדר ביאתו של מלך המשיח וז"ל: "המלך המשיח . . ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וכו'".

מלשון הרמב"ם "ובונה" משמע שבנין ביהמ"ק השלישי יבנה בידי אדם.

בספר הזהר כתוב מפורש שבנין ביהמ"ק השלישי יהיה בידי שמים וז"ל הזהר: "אתבני על ידא דבר נש. ובגין כך לא אתקיים. ושלמה הוה ידע דבגין דהאי עובדא דבר נש לא יתקיים, ועל דא אמר "אם אם ה' לע יבנה בית שוא עמלו בוניו בו" דהא לית ביה קיומא וכו'".

סברת הרמב"ם בפשטות היא משום שיש מצוות עשה על ישראל לבנות את בית המקדש "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (תרומה כה, ח) וכמ"ש הרמב"ם בריש הלכות ביהב"ח: "מצוות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקורבנות . . שנאמר ועשו לי מקדש" שמכאן מוכח שצריך להיות ע"י ישראל דווקא.

והנה בגמ' בסוכה (מא, א) איתא: "תנן משחרב ביהמ"ק התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה כל שבעה ושיהא יום הנף כולו אסור", ומסבירה הגמ' את הטעם שזהו משום חשש ש"מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח השתא נמי ניכול ואינהו לא ידעי דאשתקד דלא הוה בית המקדש האיר מזרח התיר השתא דאיכא בית המקדש עומר מתיר", ומקשה הגמ': "דאיבני אימת אילימה דאיבני בשיתסר הרי התיר האיר המזרח, אלא דאיבני בחמיסר מחצות היום תשתרי דתנן וכו' ומסיקה: צריכא דאיבני בליליא [אור לשיתסר], א"נ דאיבני בחמיסר סמוך לשקיעת בחמה.

רש"י ותוס' על אתר מקשים: והא אין ביהמ"ק דוחה יו"ט ואין ביהמ"ק נבנה בלילה ומתריצים דאהני מילי בנין הבנוי בידי אדם אבל מקדש העתיד שאנו מצפים בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים שנאמר "מקדש ה' קוננו ידיך" (וכן פירש גם הריטב"א).

ומשמע ששיטת רש"י ותוס' היא שביהמ"ק השלישי לא ייבנה בידי אדם אלא יבוא מן השמיים, וא"כ פליגי בזה עם הרמב"ם.

ה'ערוך לנר'¹ (סוכה שם ד"ה אי נמי) חולק בעניין זה על דברי רש"י ותוס' וז"ל:

"אף שגם התוס' והריטב"א הסכימו לזה לענ"ד דוחק הוא לפרש הגמרא כן, מדקאמר "מהרה יבנה בית המקדש", ולפי דברי רש"י הל"ל מהרה יגלה ביהמ"ק², וכן הלשון דאיבני דקאמר משמע בנין ממש וכן לקמן (דנ"ב ע"ב) דקאמר מאן נינהו ד' חרשים ומני משיח בן דוד ומשיח בן יוסף בהדייהו, ופרש"י משיחים שניהם אומנין לביהמ"ק עיי"ש, ואם כבר בנוי ומשוכלל ירד למטה מאי אומנות שייך בזה³. . ומה שאנו מתפללים בכל תפלתנו "יה"ר שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו" יהיו תפלות שוא כיוון שכבר נבנה הוא, והיה לנו להתפלל שיגלה ביהמ"ק במהרה, ולכן היה נראה לעניות דעתי דודאי ביהמ"ק לעתיד לבא יבנה בנין ממש בידי אדם ומה שנאמר "מקדש ד' קוננו ידיך" שנדרש בתנחומה שירד למטה, הוא ביהמ"ק הרוחני שיבא לתוך ביהמ"ק הגשמי כנשמה בתוך גוף, וכמו שירד במשכן ובביהמ"ק האש של מעלה תוך האש של הדיוט שנבער בעצים" עכ"ל.

וצריך ביאור בדעת החולקים על רש"י ותוס', איך תוסבר הסוגיא בסוכה ממנה משמע שישנה אפשרות שביהמ"ק ייבנה ביו"ט אע"פ שקיימא לן שאין בנין ביהמ"ק דוחה יו"ט וכן לגבי הבנייה בלילה.

ב.

ובאמת ה'ערוך לנר' מתרץ זאת בדבריו, וז"ל: "די"ל בזה דהנה התוס' בשבת (צה), א. ד"ה והרודה) הקשו בנין ביו"ט יהיה מותר מתוך שהותר לצורך גיבון, ותיצו דמדאורייתא מותר (לפי ר"א שסובר שגיבון אסור מטעם בנין, משא"כ לרבנן) ומדרבנן

1. הובא בלקו"ש ח"ח ע' 418 ובהערה 5 שם. וצ"ב ששם מובא זה בתור תיווך בין שתי הדעות, ובפשטות לכאורה רש"י ותוס' לא סוברים כך, שא"כ איך מתורצת שאלתם בסוכה שם? ואולי י"ל בפשטות שאין הפשט שרש"י ותוס' לא חולקים על הרמב"ם, אלא שיש מקום לשני האופנים שהביאו, ובפועל יהיו שניהם יחדיו.

2. לכאורה יש לתרץ קושיא זו ע"פ מה שמובא ב"מראה חידושים וביאורים בהלכות ביה"ב שע"י העסק בענייני ביהמ"ק בונים את ביהמ"ק, שמזה משמע שעם כל זאת שביהמ"ק יורד מן השמים עדיין הוא איננו בנוי וע"י תוספת עבודה מצד בני"ה הוא נבנה. וע"פ זה אא"ל שמתפללים שייבנה ואז ממילא יוכל לרדת מן השמים (אך אולי אפשר לומר שענין הבנייה מדגיש רק עבודה מצד המטה), ויל"ע.

3. לכאורה צ"ב ביאור מה בדיוק שאלתו, שהרי אומן יכול להיות לאו דווקא בזה שהוא בונה, אלא בזה שע"י נוצר ביהמ"ק שזה נחשב שהוא כביכול בנה אותו, ויל"ע.

אסור, ולפי"ז אפשר לומר דלצורך בנין ביהמ"ק השלישי לא גזרו, ולכן קאמר דווקא סמוך לשקיעת החמה דבליילה לא רצה לומר משום דאין בנין ביהמ"ק בלילה הוא מדאורייתא, ולפי שלא רצה להעמיד תקנת ריב"ז שלא כדעת חכמים ענה א"נ דאיבני בלילה, וגם זה מיושב דהא "דאין בנין ביהמ"ק בלילה" ילפינן בשבועות מ"ביום הקים את המשכן" והנה זה פשיטה דכלי המשכן אינם בכלל בנין הבית שהרי בכל מקום אומר "את המשכן ואת כל כליו" ולפי"ז כלי המשכן מותר לבנותם בלילה וא"כ גם המזבח שהוא בכלל כלים כנראה מדברי הרמב"ם (הל' ביה"ב פ"א ה"ו) ד"ועושינן למקדש כלים מזבח וכו'" מותר לבנותו בלילה ולפמש"כ התוס' (ד"ה דאשתקד) לר' יהושע לא בעינן בנין מחיצות להתיר הקרבת העומר לעתיד רק המזבח ואותו אפשר בלילה". עכ"ל (ועיין עוד בביאורו באריכות).

אך לכאורה תשובתו בתירוץ הא' בגמ' דורשת ביאור, מדוע לצורך בנין ביהמ"ק לא גזרו רבנן, במה שונה ביהמ"ק השלישי ע"פ גדרי מלאכות שבת ואיסורי דרבנן מכל בנין אחר?

ג.

ולכאור' אפ"ל ביאור בזה, דהנה בעניין בנין ביהמ"ק ישנם שני גדרים, וכמ"ש בצפנת פענח' (מה"ת ג, ג) וז"ל: "עכ"פ בנין המקדש הוא רק הכשר שיהי' ולא שיבנה . ובאמת נראה מה דמבואר בשבועות דט"ו ע"ב שין בנין בית במקדש בלילה ועיי"ש ברש"י ותוס' מה דהקשו ע"ז מהך דר"ה ד"ל וכמה מקומות, אך נראה דרק מצוות הבנין זה א"א בלילה אבל מה שנצרך לצורך הקרבן בזה מותר גם בלילה, וכן היכי שכבר קדוש ואין צריך לקדשו בזה מותר גם בלילה" עכ"ל⁴.

והיינו דבבנין ביהמ"ק ישנם שני עניינים: א. עצם בניית הבנין, ב. שיהיה הבנין מוכן להיות מקריבים בו קרבנות, ולפי"ז מובן כי ישנם דברים שאסורים לעשות בבנין המקדש ואפשרי שיהיו מותרים מצד הגדר השני דבנין המקדש, וכמו הדין ד"אין בונין המקדש בלילה".

ולפי"ז אולי יש לומר בדומה לכך אף לעניננו, שכל הדין שאין בנין ביהמ"ק דוחה יו"ט, הוא רק בגדר הא' של בנין ביהמ"ק שהעניין בו הוא עצם הבנייה והשראת הקדושה, משא"כ בנייה שכל עניינה אינו לשם עצם הבנייה, כלומר, שהמצווה שבה

4. ובלקו"ש חט"ז (ע' 454) מביא סברא זו לבאר מדוע אף הנשים מחויבות לבנות את ביהמ"ק אע"פ שפטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא.

היא רק הנפעל מהדבר - שיהי' בנין ביהמ"ק בנוי להיות מקריבים בו קורבנות, שעניין זה קשור יותר לעבודת המקדש ולא לעצם השראת הקדושה, בעניין זה יהיה מותר לבנות אפילו ביו"ט.

אבל קשה לומר שסברא זו תדחה חילול יו"ט ושבת דאורייתא, שהרי מה שדוחה עניינים דאורייתא הם רק דברים שהם מכשירי קרבן, ועניין זה של לבנות המקדש לכאורה אינו בכלל מכשירי קרבן ממש, וכמ"ש ב'צפנת פענח' (מה"ת ג, ב) וז"ל: "וצ"ל דהיכי דליכא מקדש ליכא כלל חיוב קרבן ואז גם ר"א מודה דלא דחי שבת", ז"א שכל זמן שאין ביהמ"ק, אין תוקף לעניין הקרבן שבשביל זה נדחה ונחלל שבת, משום שלא מחויבים עליו.

ומ"מ, יתכן כי אף שאין זה ממש מכשיר שהרי אין כאן חיוב הקרבת קרבן וממילא לא תדחה שבת בשביל עניין זה, שהרי לא עיכב כאן שום חיוב דבר, אעפ"כ, כיון שכל עניינה של הבנייה הוא בשביל הקרבן שיהיה אח"כ, אולי אפשר שעכ"פ תדחה שבות דרבנן, שהרי הדין ד"אין שבות במקדש"⁵ חל בפשטות על כל צרכי המקדש - שאין נמנעים מלעשות את צרכי המקדש בשביל שלא לדחות שבות דרבנן, ולפ"ז יוצא לנו אם נלמד כמ"ש ה'ערוך לנר' לעיל, שכל איסור בנייה ביו"ט הוא רק דרבנן (לפי ר"א), ובנין ביהמ"ק כיון שהוא מצרכי המקדש יהי' מותר⁶.

וי"ל הסברה בזה (עיין לקו"ש חכ"א ע' - 241): הדין שאין בנין ביהמ"ק דוחה יו"ט הוא משום שא"א ליצור קדושה ע"י חילול שבת (שהרי זה שדוחה שבת, הוא רק ששבת דחוויה היא ולא שאין כאן לגמרי מעשה חילול), משא"כ כאן שהמקום כבר קדוש⁷ ואין צריכים ליצור קדושה אלא רק שיהי' ביהמ"ק עמ"נ שיוכלו להקריב⁸, בזה חל הדין ד"אין שבות במקדש", ומותר לעבור על איסורים דרבנן בשביל כך⁹.

5. פסחים (סה, א) וברמב"ם הל' שבת פכ"א הכ"ז, ועוד.

6. ולפ"ז תהיה תשובה אחת לשניהם, גם איך אפשר לבנות בלילה וגם איך אפשר לבנות ביו"ט.

7. ולפ"ז בעצם אפשר לעבור על שבות דרבנן לצורך בנין המקדש, חוץ מקדושה ראשונה ששם יצרו קדושה, וכל הדין שאין בנין ביהמ"ק דוחה שבת הוא רק בנוגע לקדושה ראשונה, או על הדברים שלא לצורך הקרבן, ועל הדברים שלצורך באיסורים דאורייתא.

8. ובפשטות בשביל זה נצרך רק המזבח עיין רמב"ם הלכות ביהב"ח פ"ו הט"ו.

9. אבל וודאי שלא ידחה איסורים דאורייתא שהרי אף בתוך המקדש לא נדחים איסורי דאורייתא אלא לצורך מכשירי קרבן, אבל בשאר העבודות רק שבות נדחית. ויל"ע האם גם שם אפשר לחלק ולומר שכל דין זה ד"אין שבות במקדש" הוא הרי רק לצורך המקדש, משא"כ כאן שאין חיוב ובמילא לא חל ע"ז דין "אין שבות במקדש", ומפשטות הסברא בלקו"ש חכ"א (ע' 241) משמע כמ"ש בפנים, ועצ"ע.

ד.

לכאורה היה מקום להקשות על סברא זו ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר לקו"ש חכ"א (שיחה א' לפ' ויקהל עמ' 241-242), שמבאר שם בארוכה מדוע לפי שיטת הרמב"ם אין בודקים בנרות בשבת בביהמ"ק אלא בודקים בנרות הדלוקים מערב שבת, שלכאורה הרי "אין שבות במקדש", ומבאר שכל גדר בנין ביהמ"ק (לפי שיטת הצפנת פענח) הוא לא עצם הבנייה אלא שיהיה, וא"כ גם השמירה מכלל הבנייה שכביכול בונה את עניין הכבוד שבו (ולכן נכתב זה בהלכות ביה"ב), ולכן אסור לעבור בענין זה על איסורי שבות דרבנן, מכיוון שאין בנין ביהמ"ק דוחה שבת ויו"ט (עיי' שם הפרטים שבזה בארוכה).

ולפ"ז משמע שגם העניינים שאינם קשורים לעצם הבנייה אלא נכללים בתוך הגדר "שיהיה", לא דוחים שבת גם לא באיסורי שבות דרבנן.

ואולי י"ל הסברא בזה שזהו משום שהבעיה היא לא רק שאי"ז ראוי ליצור קדושה ע"י חילול, אלא שאין שייך ליצור קדושה ע"י חילול, וק"ל.

אך קושייה זו באה מחוסר דיוק, ואם נדייק נראה שמה שמביא כ"ק אדמו"ר בשיחה אין זו אותה הגדרה שנידונה עד עתה, שבכללות ישנן שלוש הגדרות:

א. עצם פעולת הבנייה.

ב. שיהיה בנין ביהמ"ק על כל פרטיו.

ג. מה שהבנין נצרך לצורך עבודת הקורבנות.

ורואים זאת במפורש ב'צפנת פענח' שדן בארוכה בכ"מ וכן הכא בד"ג ע"ב שבאמצע עובר לעניין אחר, והוא מה שנצרך לשם עשיית הקרבן או כל בנין במצב שכבר נתקדש המקום של ביהמ"ק, שאז וודאי שאין זה בכלל בנייה אלא כעניינים שמכינים לעבודה, שבזה דן ומסיק שאפשר לעשותו בלילה, משום שרק עניינים השייכים לבנייה אין עושים בלילה ש"אין בונין את המקדש בלילה" משא"כ דברים הבאים לאחר הבנייה¹⁰, ופשוט.

10. ואפשר לראות זאת מפורש ומדויק בהפניות שבהערות בלקו"ש, דהנה בלקו"ש חט"ז (ע-454) מבאר כ"ק אדמו"ר איך הנשים יכלו לטוות את הצמר למשכן והרי בנין המקדש היא מצות עשה שהזמן גרמא שהרי "אין בונין את המקדש בלילה", ומתרחץ לפי שיטת הרוגוצבי" שבבנין המקדש יש שני פרטים א. עצם הבנייה היא מ"ע ב. התועלת מבנין המקדש לצורך הקורבנות. ובהע' 46 מפנה ל'צ"פ' מהד"ת ג, ג. ששם מבאר גדר זה, משא"כ כאן (לקו"ש חכ"א) מפנה ל'צ"פ' מהד"ת ג, ב. (וכותב עוד מ"מ שלא הביא בחט"ז). ששם נתבאר שני הגדרים הראשונים שאמרנו, ולא הגדרים הנדונים כעת, ופשוט הוא.

וע"פ הסברא הנ"ל מובן החילוק, שהרי לפי סברא זו מובן שאין כאן את הטעם לאסור, כיון שהאיסור הוא על עניין היוצר קדושה ויצירת הקדושה היא רק בבניית המקדש, משא"כ בנידון זה אין יצירת קדושה אלא הקדושה כבר ישנה, ומה שעושה הוא רק הקדמה לעבודה שתבוא אח"כ.

עכ"פ היוצא מזה הוא שבנין ביהמ"ק בשעה שהמקום כבר נתקדש איננו באותו גדר כלל של בנין ביהמ"ק רגיל (כאשר עדיין לא התקדש המקום), שכיון שהמקום כבר קדוש, בעצם כל מטרת הבנין כעת היא רק לשם הקרבנות, ואז גם הנשים תהיינה חייבות - שהרי גם עליהן חל חיוב הקרבת קורבנות. ומזה אולי אפשר לדון כלפי ענייננו, האם גדר זה שבבנין ביהמ"ק דוחה איסורי שבות דרבנן, שהרי אין זה בתור ענין הבנייה והשראת הקדושה, אלא יותר הכנה טכנית שבביל שיוכלו אח"כ להקריב קורבנות¹¹.

[אלא שמה שביאר ה'ערוך לנר' שזהו רק איסור דרבנן צ"ב, שהרי שבביל לבנות ביהמ"ק לכאור' לא עוברים רק על מלאכת בונה אלא גם על עוד מלאכות (כגון מכה בפטיש וכיו"ב), וכן נראה מפירוש ה'חתם סופר' (שמבאר באיזה אופן יהיה בנין ביהמ"ק לשיטת רש"י ותוס', ומדוע מוכרחים לפרש שיבא מן השמים, וגם יצטרכו להשתמש בהיתר דרבנן ביו"ט כמ"ש ה'ערוך לנר', שזהו משום שאף שכל הבנין ייעשה בידי שמים אבל את חיבורו בקרקע יצטרכו לעשות בידי אדם), וז"ל "אבל בבנין ממש איכא כמה וכמה מלאכות, טיחת הטיט וסידור אבנים ומכה בפטיש" עכ"ל, ויש לעיין].

ה.

אלא שפירוש זה לכאורה אינו לפי הרמב"ם, שהרי לפי שיטת הרמב"ם כל גדר בנין המקדש הוא לצורך הקרבן, וכמ"ש בסהמ"צ (מ"ע כ): "שציונו לבנות ביה"ב לעבודה בו יהיה ההקרבה", וכן בספר היד (הלכות ביה"ב פ"א ה"א): "מצות עשה לעשות בית

11. לכאורה גדר זה יחול רק על עניינים שמעכבים את הקרבן, שהרי רק עליהם שייך לומר שהם שבביל הקרבת הקרבן וכן משמע בלקו"ש חט"ז הנ"ל, ולפ"ז לכאורה יוצא לנו שאף ששמירת המקדש לא דוחה שבות דרבנן, הבנייה במקום קדוש כן תדחה שבות דרבנן, אף שבחיצוניות נראית היא יותר קשורה לבנין מאשר השמירה, וזהו משום ששמירת המקדש קשורה לעצם הענין שיהיה קדושה במקום, וזהו ע"י שייבנה ביהמ"ק שאחד מגדריו הוא מקום כבוד, ורק כך יוצרים קדושה, משא"כ הבנייה במקום קדוש קשורה היא יותר עם הענין הטכני שהוא הכנה לקרבנות. [ויל"ע האם א"ל שבעניין זה כן אפשר להחיל ע"ז שם מכשירי קרבן משום שבמקרה זה אין הפשט שאין ביהמ"ק, ואולי במצב זה ישנו חיוב כל שהוא לקרבן וצ"ע].

לה' מוכן להיות מקריבים בו קורבנות¹². ועיין בלקו"ש חי"א (שיחה ב' לפרשת תרומה) מה שמבאר כ"ק אדמו"ר דעת הרמב"ם בזה באריכות.

ואולי דעת הרמב"ם שגם בנייה כזו אסורה היא כמ"ש ה'מאירי', שפירש שכל החשש הוא משום "דחיישינן לבי"ד טועים, שתהיה חיבת המקדש מביאתם לידי כך", שלפי דבריו כל החשש של ר' יוחנן בן זכאי הוא לא ממקרה שהדברים יתנהלו באופן הרגיל, אלא רק ממקרה בו תהי' טעות לבי"ד, שיכולה אז להיווצר בעיה, ולכן חוששים.

ולכאורה הסבר זה אינו לדעת הירושלמי (יומא פ"א ה"א), שמפשטות הגמ' שם משמע שבניית הלילה פסולה לעבודת היום, וא"כ לא יתכן שבי"ד יטעו לבנות בלילה כיון שבזה יפסלו את עבודת היום, עיי"ש¹³.

אמנם, לדעת הרמב"ם לכאורה מתיישב זה היטב, כיון שמהרמב"ם נראה כי הדין שאין בונין את המקדש בלילה הוא רק לכתחילה, שכתב (ה' ביה"ב פ"א הי"ב) "אין בונין את המקדש בלילה" שמשמע רק לכתחילה, וא"כ יש מקום לחשוב לטעות של בי"ד וכמ"ש ה'מאירי'.

ו.

אולי יש להוסיף עוד ביאור באופן אחר ובהקדים, דהנה בה"ד (שם) כתב הרמב"ם "אם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו כפי תורה שבכתב

12. ומה שביאר ה'ערוך לנר' בנוגע לתשובת הגמ' "א"נ דאיבני בלילה" ודאי אינו לפי שיטת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"א (ע' 254-255 והערה 43). בשיטת הרמב"ם, דמבאר ג' אופנים ביחס הכלים למשכן, ומסביר שמלשון הרמב"ם שכתב "והכל יקרא מקדש" משמע שסובר שהציווי מלכתחילה לבנות מקדש כולל כלים, ובהערה (43) שם מבאר הנפק"מ בזה האם בנין הכלים מותר בלילה או אסור, אשר לפ"ז יוצא שהרמב"ם פוסק שאסור לבנות בלילה אפילו את כלי המקדש וא"כ גם לפי שיטת ר' יהושע שנצרך רק בנין המזבח א"א לבנותו בלילה (ומביא שם שזהו לא כפירוש ה'ערוך לנר' סוכה מא, א).

13. ובפשטות תלוי הוא באופן לימוד הגמ' שם, האם כל מה שמסיקה הגמ' |"אמר ר' זעירא זאת אומרת שהקמת הלילה פסולה לעבודת היום", שבפשטות לפי ביאור ה'קרבן העדה' מסיק הוא זאת מדברי ר' יוסה בי רב יודה (שסבור שאף ביום השמיני פירקו ובנו שוב לעבודת היום, ומסיק שמוזה שבנו שוב מוכח שפסולה הקמת הלילה לעבודת היום, שאל"כ למה פירקו), ולפי פירוש ה'פני משה' מסיק זאת מדעת ר' חייא בר יוסף, (שסובר שכל יום פירקו פעמיים) (חוץ מהיום הראשון) אחת בלילה ואחת בשביל עבודת היום), ומ"מ לפי שתי הסברות המסקנה של ר' זעירא היא רק לדעה אחת, משא"כ למי שחולק עליה (אם זה ת"ק שחולק על ר' יוסה או ר"י שחולק על ר' חייא), ובמ"ר (פ"ב) מובא זה כמסקנה אחידה שלומד זאת מהפסוק "ויהי ביום כלות משה" ביום ולא בלילה".

ושבע"פ וייכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחום מלחמות ה' ה"ז בחזקת שהוא משיח וכו".

וי"ל¹⁴ שמה שכתב הרמב"ם שהרי הוא בחזקת משיח זה נצרך לפי הסוברים שבנין ביהמ"ק צריך שיהי' ע"פ נביא (או בשביל שיעיד על מקום המזבח כמ"ש הרמב"ם בהלכות ביהב"ח פ"ב "המזבח מקומו מכוון ביותר . . וג' נביאים עלו עם בני הגולה א' העיד להם על מקום המזבח כו"), ולזה פוסק הרמב"ם שהרי הוא בחזקת שהוא משיח שע"י זה הוא גם בחזקת נביא, שהרי מענייני המשיח שיהיה נביא, כמ"ש (הלכות תשובה פ"ט ה"ב) שמש"ח יהיה נביא גדול קרוב למשה רבינו.

ואע"פ שהמלך המשיח לאו דווקא שיראה אות ומופת ככל נביא (וכמ"ש הרמב"ם (בה"ג) "אל יעלה על הדעת שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים כו"), הנה בזה שתהי' לו חזקת משיח ממילא יש בזה גם חזקת נביא, וכמו שכתב בהל' יסוה"ת (פ"י ה"ה) שמי שיש לו חזקת נביא א"צ עוד להביא אות ומופת.

ולפי"ז יש לבאר כיצד ישנה אפשרות שייבנה בית המקדש ביו"ט או בלילה, שהרי הרמב"ם ס"ל דבנין בית המקדש יהי' ע"י משיח דווקא וכמ"ש "ובונה המקדש", ולפי מה שהסקנו שהמשיח הוא בחזקת נביא, ממילא חל עליו ג"כ מש"כ בהל' יסוה"ת שמצוה לשמוע לדברי הנביא אפילו אם אמר לעבור על מצוות התורה (ובלבד שיהיה לפי שעה), וא"כ, יש מקום לחשוש שמא יאמר המשיח לבנות את ביהמ"ק ביו"ט או בלילה ומצווה לשמוע בקולו.

אלא שבעניין זה יש לעיין טובא, דלכאורה יש מקום לומר כי אין לחשוש לזה, שאין חוששים אלא על מקרה שקיים בתוך גדרי ההלכה שבו גופא תהיה לבי"ד טעות, משא"כ הכא שע"פ גדרי ההלכה אין שום אפשרות שייבנה, אלא שאם יבוא הנביא ויצווה ע"ז יפקיע הוא את גדרי ההלכה, שמכיוון שישנו ציווי כללי ד"אליו תשמעון" המחייב לשמוע אל הנביא, לכן אם אומר הוא "עבור על אחת מכל מצוות שבתורה" שומעים לו ומקיימים ציוויו, אבל עדיין נשאר זה דין חיצוני לגמרי¹⁵ ולא מגדרי המצווה, וא"כ לאו דווקא דאיכא למיחש לכה מצב.

ואף שיש מקום לומר שלטעות יותר מופרך לחשוש מאשר למקרה שיכול להיווצר בתוך גדרי ההלכה אלא שהוא מדין חיצוני (וא"כ אם חיישינן לטעות כ"ש שנחשוש לזה), אעפ"כ ישנו הבדל כיון כאן אף המצב הוא מחודש, שהרי ציווי נביא הוא עניין

14. ראה קונטרס הלכתא למשיחא שכתב שם גם כעין זה, עיי"ש.

15. וראה בעניין זה לקו"ש ח"ד שיחה לפ' שופטים (ע' 70 והילך) שמבאר שם גדר ציווי נביא שבכל המקומות ובבמה, עיי"ש.

של חידוש, משא"כ חשש לענין של טעות מגיע מצד ההנחה שלפעמים הבי"ד טועים וככל שגדל הסיכון שתהי' הטעות לפ"ז דנים, משא"כ הכא אין ממש ממה לחשוש שהרי ציווי נביא בתור הוראת שעה הי' עד עתה רק פעם אחת בלבד, ואין שום הנחה והסתברות שהדבר יקרה שמוזה נחשוש עד כדי שיתקנו תקנה בשביל כך¹⁶.

ז.

בפירוש הרמב"ם בעניין זה כתב כ"ק אדמו"ר בכמה מקומות (שיחת מוצ"ש מטו"מ תשל"ט ועוד¹⁷) שיש לתווך בין דעת הרמב"ם לדעת רש"י ותוס' והזהר, ע"י שנבאר שכל מה שכתב הרמב"ם שביהמ"ק ייבנה בידי אדם זה רק במצד שבנ"י "לא זכו" משא"כ במצב של "זכו" יבוא מוכן מן השמים, עיין שם באריכות.

וביאור זה אפשר לפרש בשני אופנים:

א. הרמב"ם מסכים עם פירוש רש"י ותוס' רק בעניין בניית ביהמ"ק שיתכן ויבא מן השמים, אך עדיין חולקים הם בפירוש הגמ', שרש"י ותוס' למדו זאת רק באופן ד"זכו", משא"כ הרמב"ם, שלומד זאת בכל אופן.

ב. שמסכימים הם בכל העניין, ורק שרש"י ותוס' דיברו במצב ד"זכו" ואילו הרמב"ם (ספר הלכות) דיבר במצב ד"לא זכו"¹⁸.

ולפי האופן הב' יש לעיין האם ביאור זה מתיישב עם דברי ה'חתם סופר'.

דהנה גבי ביאת אליהו האם יבא לפני ביאת משיח או לא, מביא ה'חתם סופר' (הובא בהתועדויות תשמ"ד ח"א ע' 63) שתלוי זה באם הגאולה תהיה באופן של "בעתה" או באופן של "אחישנה", שאם "בעתה" יבא לפני, אבל אם תבא הגאולה באופן ד"אחישנה" יכול להיות שישתנה שלא יבוא לפני.

16. וראה לקו"ש חי"ד (ע' 74-75) אות ד. שדן בזה שלכאורה אין להביא פרטי הדינים של דברים הקורים ע"י נבואה משום שאין זה מגדרי ההלכה, ואין זה אלא מציאות רחוקה, ושם צריך ביאור, האם הבעיה היחידה היא שהעניין של הוראת שעה היה רק פעם אחת כמ"ש בתחילת האות שזה האופן היותר מסתבר, או שאפשר לדייק ממה שכותב לקראת סוף האות, שזהו משום שבכלל נבואה בזמן הזה היא מציאות רחוקה, אשר לפ"ז יכול להיות שבזמן של בנין המקדש שוב יש מה לחשוש מעניין זה, עיי"ש.

17. ולהעיר שכ"כ בשו"ת דברי טעם (ורשה תרס"ד) - הובא ב'לאור ההלכה' (להגרש"י זיין ע"ה) ע' שפ"ח.

18. וראיתי שמבאר כ"ק אדמו"ר בכמה מקומות (כרגע לא נמצאו תחת ידי) עפ"ז את מילותיו של רש"י "שאנו מצפיין" שהפשט בזה הוא שהביאה לה אנו מחכים היא ביאה מן השמים, שמצפים אנו לאופן של "זכו", ולפ"ז משמע לכאורה כאופן הב' שגם רש"י (ואם כך לכאורה גם תוס', דאין סברא לחלק לכאורה) מסכים ממש עם שיטת הרמב"ם.

והנה בגמ' עירובין (מג, ב) מביאה הגמ' שהאומר הריני נזיר ביום שכן דוד בא מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים, ומבארת שזהו משום שכתוב "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום ה'", והרי לא בא אליהו אתמול, ולכן לא יכול להיות שמשיח יבא היום שהרי אליהו צריך לבא לפניו.

וע"פ דברי החתם סופר שבאופן של זכו יתכן שיבוא משיח מבלי שיבוא אליהו, מובן דס"ל¹⁹ שאין חוששים למצב של 'זכו-אחישנה', דא"כ היה אסור לשתות יין שמא יבא בן דוד היום במצב של "אחישנה" שאז יכול לבוא אע"פ שלא בא אליהו מאתמול.

משא"כ מהגמ' בסוכה נראה אחרת, ששם כל החשש הוא - על פי ביאור כ"ק אדמו"ר בדעת הרמב"ם - מביאת משיח באופן של "זכו" שאז יבא מן השמים וממילא יכול להיבנות ביו"ט או בלילה ואין בזה איסור (משא"כ במצב הרגיל שהוא האופן ד"לא זכו" יבנה בידי אדם, וכפסק הרמב"ם להלכה ב"ספר הלכות), וא"כ נראה כי כן חיישינן לביאת המשיח באופן של 'זכו-אחישנה', ולא כשיטת החתם סופר.

ומה שגם לשיטת כ"ק אדמו"ר דחיישינן לאחישנה "האומר הריני נזיר ביום שכן דוד בא מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים", הנה ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר באופן וזמן ביאת אליהו (סיום הרמב"ם י' שבט תשמ"ז) לא קשיא מידי, שמבאר דלכו"ע יבוא לפני ביאת משיח, והשאלה היא רק באיזה אופן יבא, אם באופן של מבשר הגאולה או באופן של לעשות שלום בעולם (עיי"ש בכל אריכות הביאור), וכיון שכן, וודאי שאין מה לחשוש מביאת משיח בשבת שהרי לא בא אליהו מאתמול, וחייב הרי שיבוא, אם באופן זה או באופן אחר, ולכן מותר.

ואולי אפשר לומר שהרמב"ם הלך בזה לשיטתיה, שהרי הרמב"ם פסק (בפי"ב ה"א) שבימות המשיח "עולם כמנהגו נוהג", ולפ"ז מובן מדוע פסק שבנין ביהמ"ק יבנה בידי אדם, שהרי אם בנוי ומשוכלל יבא מן השמים, אין חידוש במעשה בראשית גדול יותר מזה, ולכן מוכרח לומר שייבנה באופן טבעי,

אבל כבר כתב הרמב"ם באגרת תחיית המתים שלו, שמה שפסק ב'ספר היד' שלא יהיה שינוי במעשה בראשית, "אין דברינו זה החלטי" שיתכן שכבר בתקופה הראשונה של ביאת המשיח יהיו חידושים בבריאה, והוא אם תבוא באופן של "זכו", אשר לפ"ז כאשר הגאולה מגיעה באופן של "זכו" יכול גם ביהמ"ק לבא מן השמים, ואין זה סותר למה שפסק, אלא שאת הדברים כפי האופן הרגיל - "לא זכו" כתבם ב'ספר הלכות',

19. אולי לא מוכרח, כי הרי גם במצב ד"אחישנה" משמע מה'חתם סופר' שיש מדרשים הסוברים שיבא לפני בכל אופן, וא"כ יתכן שהגמ' בעירובין סוברת כאותם מדרשים.

ומה ששייך רק באופן נעלה יותר - "זכו" לא כתב (או לחילופין כתב באיגרותיו), וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר בכ"מ.

ויה"ר שע"י העיסוק בענייני הגאולה ובית המקדש, נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.



בענין גובהו של שאול המלך

הת' שניאור זלמן שי' חמו
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה ביום עשתי עשר יום מביא רבינו את דברי המדרש¹ על הפסוק באיכה (ג, כד) "חלקי הוי' אמרה נפשי", וזה לשון המדרש:

"משל למלך שנכנס למדינה והיו עמו דוכסין ואיפרכין ואיסטרלוטין כו', חד אמר אנא נסיב דוכסין וגבי חד אמר אנא נסיב איפרכין לגבי וחד אמר אנא נסיב איסטרלוטין לגבי, הי' פקח אחד לשם אמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, כן אוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן עובדין ללבנה כו' אבל ישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הה"ד חלקי הוי' אמרה נפשי".

ומקשה רבינו, שלכאורה אי"מ מהי הפקחות שצריכים בכדי לבחור במלך, והרי אפילו תינוקות יודעים שהמלך גדול יותר מהדוכסים וכו'. וגם, שלכאורה הטעם לבחור במלך הוא מצד שהמלך גדול יותר, ולא מפני שכולהו מתחלפין, דגם אם הדוכסים לא היו מתחלפים עדיין המלך גדול מהם².

ושם, מוסיף בסוגריים לחיזוק הקושיא וז"ל: "ובפרט לפי הידוע בפירוש הכתוב משכמו ומעלה גבוה מכל העם, שגם שכמו של המלך, היינו המדות שנמשכים מהשכל שבראש ולמטה ממנו, הוא גבוה יותר מהראש (השכל) של כל העם, שבזה (כל העם) נכללים גם השרים הכי גדולים".

ב.

והנה במס' סוטה (י, א) שנינו: "ת"ר חמשה נבראו מעין דוגמא של מעלה וכולן לקו בהן שמשון בכחו שאול בצוארו אבשלום בשערו צדקיה בעיניו אסא ברגליו שמשון בכחו דכתיב (שופטים טז-יט) ויסר כחו מעליו³ שאול בצוארו דכתיב (שמואל א לא-ד) ויקח שאול את החרב ויפל עליה כו'".

1. איכ"ר עה"פ.

2. וראה בארוכה בהמשך המאמר מה שמתרץ בזה.

3. לא מייתי ראייה אלא דכולן לקו (רש"י).

ומפרש רש"י: "מעין דוגמא כו'. נשתנו מן התחתונים לתפארת: שאול בצווארו. ויגבה מכל העם משכמו (שמואל א, י): ויפל עליה. מקום שהורגין בחרב והיינו צואר".

מדברים אלו נראה כי שאול הי' גבוה מן העם בצווארו דווקא, והפסוק שהביא רש"י "ויגבה מכל העם משכמו" פירושו, שמהשכם והלאה הי' גבוה מכל העם - לא כולל השכם, שהרי אם כבר בשכמו הי' גבוה מן העם, א"כ אין שום הפלאה בצוואר דווקא יותר מאשר בשכם, ומ"ש הוא ש"שאול בצווארו".

אמנם, רבינו במאמר שלעיל כתב להדיא "שגם שכמו של המלך . . . הוא גבוה יותר מהראש . . . של כל העם", והיינו שפירוש הפסוק הוא "משכמו" כולל שכמו, וא"כ צ"ב, כיצד בפועל הי' נראה שאול? האם רק צווארו הי' למעלה מראשי העם (כמ"ש בגמ') או שגם שכמו הי' למעלה מראשי העם (כמ"ש במאמר).

ושמעתי לבאר בזה, דהנה ע"פ מ"ש הגמ' שצווארו של שאול הי' למעלה מראשי העם, מה שמסתבר הוא שלא הי' זה באופן שגופו הי' ע"ד כל גוף אחר ורק משכמו ומעלה נשתנה משאר אנשים, אלא בפשטות נראה כי בכל גופו הי' ארוך יותר משאר האנשים, וכ"כ במובא להלן מאוה"ת: "והוא ארוך בדורו הוה עד שהגוף שלו . . . כמו ראש וגוף של כל אדם". אמנם, לכאור' עדיין י"ל שהי' בצוואר שינוי מיוחד שהי' גדול עוד יותר מאשר שאר האיברים, שלכן ההפלאה ש'נשתנה מן התחתונים לתפארת' היא דווקא בצוואר - אף שגם ראשו הי' למעלה מראשי העם.

כיון שכן, אפ"ל בפשטות שכיון שהי' ארוך יותר משאר האנשים לכן כבר בשכמו הי' גבוה מראשי העם וכמ"ש רבינו, וכפי שמשמע בפשטות מן הכתוב "משכמו ומעלה גבוה גו'", ומ"מ בחרה הגמ' לציין דווקא את צווארו, שי"ל שזהו מצד שתי סיבות:

א. מפני שכנ"ל צווארו הי' גדול יותר מאשר שאר האיברים, ונרמז בלשון 'משכמו ומעלה' שמשמע שעיקר השינוי הוא במה שלמעלה משכמו'.

ב. והוא העיקר, שכמו הי' עדיין בסמיכות לראשי העם, שהרי רק משכמו הי' גבוה מראשי העם, וא"כ פירוש הדבר הוא שמן המקום בו הסתיים ראשי העם משם התחיל שכמו, וכיון שכן, אין זה כ"כ שינוי מן התחתונים, משא"כ הצוואר אף לא הי' נושק לראשי העם ולכן הי' מופלא מהם לגמרי⁴.

4. ומתאים למבואר להלן ע"פ פנימיות העניינים.

ג.

והנה, ע"פ פנימיות העניינים הסיבה ששאלו הי' גבוה כל כך היא מפני שזהו בהתאם לבחינת נשמתו שהיתה גבוהה יותר משאר העם, וכמובא לעיל מהמאמר "שגם שכמו של המלך, היינו המדות שנמשכים מהשכל שבראש ולמטה ממנו, הוא גבוה יותר מהראש (השכל) של כל העם".

כיון שכן, שני האופנים הנ"ל - אם הי' גבוה רק בצווארו או גם בשכמו - הם גם שני ביאורים שונים במדרגתו הרוחנית של שאלו.

ובאמת באוה"ת מבואר עניינו של שאלו בשני האופנים, במקום אחד⁵ הוא ע"ד ביאור רבינו, שכ"כ: "שאלו הי' צריך להיות מלך על ישראל כי הי' האדם הגדול בישראל כי שאלו בחיר ה' וכתוב בו משכמו ולמעלה גבוה מכל העם שבחי' כתפי' שלו שהוא בחי' אחוריים היו גבוהים במדריגה ממוחין דכללות נשמות ישראל".

כלומר, גם "שכמו" של שאלו - בחינת כתפי', גם הוא הי' למעלה מן הראש (מוחין) של שאר האנשים⁶.

ולאידך, במקום אחר⁷ כתב: "שאלו בצווארו כו' ופי' רש"י שאלו בצווארו ויגבה מכל העם משכמו ומעלה, ופי' במ"ע אופן רמ"א וז"ל שהיתה נשמתו מסטרא דבינה שאלו מרחובות הנהר, וזה סוד משכמו ומעלה גבוה מכל העם. . שהוא למעלה מעולם הבנין עכ"ל, והיינו שבכל אדם הראש מורה על ג' ראשונות והגוף ז' תחתונות והוא ארוך בדורו הוה עד שהגוף שלו שהן ז' תחתונות שבו הם לבד כמו ראש וגוף של כל אדם, והיינו לפי שכל אדם נשמותיהם מעולם הבנין, וגם הראש הוא מרישא דז"א, אבל שאלו הי' מרחובות הנהר מהבינה, לכן משכמו ומעלה גבוה מכל העם וזהו שאלו בצווארו שצווארו הי' מבחי' ג' ראשונות ממש".

ושם: "ולכן שאלו שהוא מהבינה הי' משכמו ומעלה גבוה מכל העם, כי כל העם כיון ששרש העולם רק מז' תחתונות אם כן גם ראשיהם רק מז' תחתונות היינו בחי' החכמה המלובשת במדות, אבל בשאלו מאירים ג' ראשונות עצם חו"ב כו' שלמעלה מהחכמה שבמידות. . ועל דרך זה אמרו רז"ל בנדה פרק המפלת ד' כ"ה אבא שאלו ארוך בדורו הוה ור"ט מגיע לכתפו דפי' לכתפו היינו ז' תחתונות שבו משם המוחין של ר"ט". עיי"ש.

5. פר' יורא ח"ד ע' 1528.

6. להעיר מלקו"ש חכ"ח שיחה ג' לפרשת נשא ס"ט ואילך.

7. שיר השירים ח"ב ע' תיד.

ומכאן נראה כי דווקא צווארו של שאול הי' למעלה מראשי העם - "שצוארו הי' מבחי' ג' ראשונות ממש", שלכן הי' גבוה משאר האנשים כיון שאצלם גם המוחין הם מז' תחתונות, אבל שכמו - בחי' כתפי', הנה ע"ז כתב "ר"ט מגיע לכתפו דפי' לכתפו היינו ז' תחתונות שבו משם המוחין של ר"ט", וכן פירש לעיל "שהגוף שלו שהן ז' תחתונות שבו הם לבד כמו ראש וגוף של כל אדם".

ד.

ונראה שיש לבאר ע"ד שנתבאר לעיל, דבאמת שכמו של שאול הי' ג"כ גבוה מראשי העם וכמו שמשמע בפשטות בדברי רבינו, ומה שמשמע באוה"ת שרק צווארו - שהוא מג' ראשונות - הי' גבוה מראשי העם, משא"כ השכם שהוא מז' תחתונות, אולי יש לומר כי באוה"ת שם כשכותב כמה פעמים "ז' תחתונות" הנה לא בכל הפעמים הכוונה היא לאותה בחינה:

דבתחילה כשכותב "שבכל אדם הראש מורה על ג' ראשונות והגוף ז' תחתונות והוא ארוך בדורו הוה עד שהגוף שלו שהן ז' תחתונות שבו הם לבד כמו ראש וגוף של כל אדם" שם הכוונה היא לז' תחתונות ממש,

אבל בהמשך דבריו כשכותב "שאול ארוך בדורו הוה ור"ט מגיע לכתפו דפי' לכתפו היינו ז' תחתונות שבו משם המוחין של ר"ט" שם הכוונה היא לז' תחתונות שבג' ראשונות, והיינו המידות שבמוחין, דכשם שבנוגע למוחין של העם כתב ש"גם ראשיהם רק מז' תחתונות היינו בחי' החכמה המלוכשת במדות", הנה ע"ז לאידך אצל שאול הז' תחתונות אצלו - בחי' כתפי' - הם מידות כפי שמלוכשות בחכמה⁸. אלא שזה דווקא בו' תחתונות הקרובות אל הראש - השכם, משא"כ הגוף הוא בחי' מידות ממש, "שהגוף שלו שהן ז' תחתונות שבו הם לבד כמו ראש וגוף של כל אדם".

ומוכן שבחרו להדגיש (בגמ') את השינוי שבצווארו, אע"פ שגם שכמו של שאול הי' גבוה מראשי העם, דאף שבכללות שניהם הם מבחי' ג' ראשונות, הנה השכם הוא כבר בשייכות אל מידות - מידות שבשכל, משא"כ הצוואר שהוא רק מוחין, וכמ"ש באוה"ת "שאול בצווארו שצוארו הי' מבחי' ג' ראשונות ממש".

8. ולפ"ז מה שכתב "משם המוחין של ר"ט" פירושו שמשם רק נמשך מוחין לר"ט, אבל לא שזו אותה בחי' ממש, כיון שהמוחין אצל ר"ט הם חכמה שבמידות ואילו כתפו של שאול זהו מידות שבמוחין.

אך לאידך ישנה גם רבותא בכך ששכמו הי' גבוה מן העם (וכמ"ש במאמר), והיא שלא רק בבחי' המוחין עצמם שהי' לו נבדל שאול מן העם, אלא גם בבחי' המידות שבמוחין ששם יש כבר שייכות אל מידות הנה גם שם אצל שאול הי' זה שלא בערך אל המוחין של שאר העם, כיון שאצלם אפילו המוחין הם רק כפי שמלובשים במידות וכנ"ל.

וכמדויק בלשון רבינו, שכתב: "שגם שכמו של המלך, היינו המדות שנמשכים מהשכל שבראש ולמטה ממנו, הוא גבוה יותר מהראש (השכל) של כל העם", דיש לומר שאין כוונתו כאן למידות סתם - מידות ממש, אלא כוונתו היא למידות כפי שהן עדיין נמשכות מן השכל - מידות שבמוחין.

ה.

ולהעיר - שלא ממין העניין - שבדרושים הנ"ל מבואר כל זה רק בנוגע לשאול המלך, אך רבינו במאמר כותב בנוגע לכל מלך, שהרי כתב סתם "שגם שכמו של המלך [דמשמע כל מלך] . . הוא גבוה יותר מהראש (השכל) של כל העם, שבזה (כל העם) נכללים גם השרים הכי גדולים".

וכן ברור גם מתוכן העניין, שהרי רבינו מביא זאת בכדי לחזק את הקושיא שיש לכאורה על מ"ש במדרש שרק הפיקח בחר במלך, ושם במדרש ודאי שאין הכוונה דווקא למלך שאול.

בדין אפקעינהו על פי שיטת רש"י - העולה מדבריו בסוגיא במסכתין (לג, א), ביבמות ז, ב ובכתובות ג, א -

הת' רפאל נחמן שי' לבנוני
תלמיד בישיבה

א.

דברי הגמ' והעולה מדבריה

גרסינן בגמ' (לג, א) '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 דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה אמר ליה רבינא לרב אשי תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מאי איכא למימר שויה רבנן לבעילתו בעילת זנותאי אפקיענן כפשוטו מה ההו"א לחלק בין קידושי כסף לקידושי ביאה'.

ובפשט 'אדעתא דרבנן מקדש' כפי שעולה מלשון הגמ' משמע שהוי כעל מנת שירצה אבא ובנדו"ד ע"מ שירצו ב"ד, ובזמן שעושה ביטול הגט - אפקיענן רבנן לקידושין מינה, היינו, שאז מפקיעים הם את הקידושין.

כלומר, רק בשעת הביטול מגלים חכמים שאין רצונם בקידושין אלו, דאל"כ לכאורה צריך היה להיות בלשון דמקדש על דעת רבנן ובוזה לא ניחא להו לרבנן, ולא (כפי שכתוב) דמקדש אדעתא דרבנן ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה (היינו - בשעת הגט הזה).

אך לומר כך ק"ק, דהרי ב'ע"מ שירצה אבא' היינו שאין המקדש יודע מה אביו רוצה וברגע שאביו מסכים לקידושין ידעינן שהקידושין חלים לגמרי ופשיטא שאין האב יכול להתחרט אח"כ ולחזור בו ולבטל הקידושין, ובנדו"ד - הרי הקידושין נעשו כהלכתם לגמרי (ולא כמו המקדש בלא כתובה וכו' וכו' דשם ג"כ אמרינן דהמקדש על דעת ב"ד והיינו דשם מלכתחילה אין דעת ב"ד בזה כלל ולא חל מעולם, משא"כ כאן) שהרי היו כמה שנים שהיו נשואים ברצון ב"ד וחלו הקידושין, ומה הפשט שאח"כ חזרו בהם? וצלה"ב מה הגדר 'על דעת ב"ד' שבזה בדיוק.

ג"כ מלשון הגמ' משמע קצת שאין הפשט שע"י גט זה מפקיעים וכו' (כגט דרבנן), שהרי הלשון בשאלה הוא 'ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום וכו' שרינן

אשת איש לעלמא', ולא אומר 'ומשום מה כח בי"ד יפה – הוי גיטא' אלא הפקעה בלבד.

ב.

דברי רש"י בסוגיא

וברש"י על אתר כתב: 'אדעתא דרבנן' – להיות חלים כדת משה וישראל שהנהיגו חכמי ישראל והרי הם אמרו שיפקיעו כל הקידושין וכו' הילכך פקע שעמ"כ קידשה'. והנראה שעולה מדבריו, שאין זה כמו 'על מנת שירצה אבא' והיינו ע"מ מה שיחליט וירצה בהמשך וכנ"ל. אלא – יהודי המקדש אשה הרי הוא עושה זאת על דעת 'משה וישראל שהנהיגו' היינו שהנהיגו כבר חכמי ישראל והם החליטו שבג' דינים הקידושין יפקעו וממילא כשמקדש כאילו עשה תנאי שהקידושין יחולו בתנאי שלא יבטל גט שלא כהלכתו. וברגע שמבטל הרי בטל תנאו ובטלו הקידושין, לא שנותן דעתו בקידושין על דעת בי"ד לעולם ועד ואם עד"מ יישבו ויחליטו כמה חודשים אח"כ מכל מיני טעמים לבטל קידושיו יבטלו, אלא שכבר משעת הקידושין החליטו שבמקרים מסוימים לא יחולו הקידושין (עד"מ שאומר 'מקדש ע"פ כל הכללים הכתובים אצל בי"ד' אך לא שתולה זאת בדעתם אלא רק שמה שכבר החליטו יהי' כתנאי בקידושיו).

ולכך כותב רש"י 'והם אמרו שיפקיעו' ולא שהם אמרו שפקעו, היינו שלא שבשעת ביטול הגט הזה החליטו להפקיע אלא שמעכשיו מתנים על להבא ש'כל קידושין שע"י גט כזה' שיפקעו ודו"ק.

ולפי"ז לכאורה אי"מ כלל מה ההו"א שהיתה לחלק בין כסף לביאה.

וע"ז ממשיך ומפרש רש"י: **תינח דקדיש בכספא**. איכא למימר אפקעינהו לקידושין בגט דדבריהן [וכדלקמן בענין 'גט דדבריהן'] ואמרו ליהוי מעות למפרע מתנה וממילא פקעו שהרי כשקידש ע"מ כן קידש: **קדיש בביאה . . מאי**. אפקעתא איכא למימר בהא ביאה: **שויוה רבנן**. לההיא ביאה למפרע ע"י גט זה: **בעילת זנות**. דאפקעו שם קידושין מינה ויש בהן כח לכך וכו'.

ג.

גדר 'אדעתא דרבנן' בשיטת רש"י וההו"א דדוקא בכסף

אפשר היה לומר בזה פשוט פשוט, והוא דבשלמא בכסף אפשר לומר שחכמים יפקיעו את הקידושין וממילא יוצא שהמעות לאו לקידושין ניתנו אלא למתנה, אך בביאה מה יעשו עם הביאה שבא לשם קידושין.

[ואולי השאלה היא - דבשלמא בכסף לבי"ד לא אכפת כ"כ לבטל את הקידושין, שהרי איזה הפסד יהי' בכך שיבטלו הקידושין ויפסיד את מעותיו שיהיו במתנה לאשה, אך בביאתו האם ג"כ לא אכפת לן שתהי' בעילת זנות ממילא - והרי אין אדם עושה בעילותיו בעילת זנות, וכפשוט החומרא שבזה].

ומתרצים דאין הכי נמי, והאדם סמך דעתו בדעת בי"ד ובאמת כן הוא. ואין להקשות מדוע מעותיו מתנה במקום שיחזרו אליו - שהרי רבנן החשיבו זאת ל'גט דדבריהם' והיינו - חכמים לא רצו להפקיע קידושין בלי שום 'גט' וכיו"ב, דהוי משונה דאיש ואשה שהיו נשואים זמן כה רב ולפתע 'פקעו' הקידושין, אלא שכבי' הגט שניתן לה (אף שאין לו שום תוקף מה"ת) מגרשה, אך לא באופן שמגרשה באמת אלא רק שע"י הגט הזה פוקעים הקידושין מעיקרא, וחכמים יכולים לעשות ש'גט מדבריהם' פקיע מדין אשת איש שהרי 'אדעתא דרבנן' מקדש ולכך מעותיו מתנה.

וכך נראה הפשט מרש"י על הסוגיה בכתובות שכ"כ: "בשלמא על ידי גט כשר אע"פ שהקידושין קיימים עד עכשיו גזירת הכתוב היא שהגט כורתו ומתיר איסורו מכאן ולהבא אבל זה שאינו גט מן התורה ואתה מכשירו מפני דעתו של זה שקידשה על דעת חכמים ושיבטלו על פי חכמים צריך אתה לומר שמעיקרן לא יהו קידושין ואי קדיש בביאה ואתה עוקר קידושין למפרע מה תהא על ביאתו".

וא"כ השאלה 'התינח בכספא' היא - חכמים ע"י גט זה מפקיעים הקידושין, אך בשלמא בכסף לא אכפת לן דיפסיד מעותיו (שהרי בגלל שמחשיבים זאת לגט מדבריהן המעות צריכות להישאר אצלה, ומפורש בדברי רש"י שם בד"ה לפנ"ז שהפשט הוא שחכמים מפקיעים את הקידושין "תינח" . דנימא גט זה עוקר הקידושין ועושה המעות מתנה") שהרי 'הפקר בי"ד הפקר', אבל בביאה מאי? ומתרצים שמכיון שהפקיעו את הקידושין ממילא באמת הוי בעילת זנות. ולפי זה השאלה 'התינח בכספא' וכו' מובנת היטב עם ההסבר בדין 'אפקיענהו רבנן'.

[גוף הענין דגט מדבריהם אפ"ל באופן אחר - כמו שמצינו בכ"מ שאמנם לגט אין שום תוקף, אך משום שנראה כגט החמירו שיהי' 'ריח הגט' וכו'. וכך בנדו"ד - הרי האישה קיבלה גט משליח הבעל אלא שהגט בטל, ואמנם הגט בטל כהלכתו ולא חיישינן לכלום שהרי יש קלא (שלכן צריך שיהי' בשנים או בשלושה כדלעיל בגמ'), אך כאשר לאחר גט כזה נפקעו הקידושין והיינו שמותרת לכל העולם והאשה קיבלה גט ומיד אח"כ תינשא בקרוביו וכדו', יבואו לטעות שלעולם יצאה מחמת הגט ומגורשת מותרת בקרוביו וכיו"ב, לכך תיקנו שנחשב כגט (רק שגדרו הוא גט המפקיע קידושין וק"ל).

ולהעיר שהמקומות היחידים בהם משתמשים בדין הפקעה הם כאשר יש איזשהו גט, רק שהוא בטל וכיו"ב (שכיב מרע שקם וכו'), או שהקידושין מלכתחילה לא חלו (ע"ד חמץ שעה שישית), אך לאחר שנישאת רק ע"י גט מפקיעים קידושין, ודו"ק].

ד.

שיטת הרשב"ם בזה

אך כשנדקדק בלשון רש"י כאן נראה דאמנם כותב הוא דהוי מעותיו מתנה שהרי התנה בדעתם 'שהרי כשקידש ע"מ כן קידשה' (כפי שמסיים), אך לפני זה כתב 'ואמרו ליהוי מעות למפרע מתנה וממילא פקעו', היינו ד'בהתינח בכספא' ההבנה היא שרבנן הפקיעו את כסף הקידושין שהיו מתנה וממילא לא היו שום קידושין. רש"י מסביר שונה לגמרי מכפי שהסביר ד"ה אחד קודם!

ומשמע קצת כמו שפירש הרשב"ם הסוגיא בבבא בתרא (מח, ב): "יכולין חכמים להפקיע הקידושין דהפקר בי"ד הפקר גבי ממון וכאילו קידשה בגזל ובחמס דמיא דלא הוו קידושין אבל קדיש בביאה דעשה מעשה בגופה היאך יאמרו חכמים שלא תהא ביאה הרי בעל כרחנו ביאה היא". היינו שההפקעה היא רק ביחס אל הכסף, שבי"ד מפקירים ממנו למפרע עוד מקודם הקידושין וממילא לא קידש בכלום.

אך דחוק לומר כן בדעת רש"י, שהרי מלשונו לא משמע כלל שלכך כוונתו ובכל דוכתין דסוגיא זו בש"ס לא מרמז שלכך מתכוון! ויותר מכך - אפילו את הלשון 'הפקר בי"ד הפקר' בכלל מציין הוא רק בסוגיא דיבמות (ק, א)!

ה.

רש"י מתכוון רק להו"א דרבינא

ונראה שזהו הוא הסבר ברש"י רק בדעת רבינא - בשאלתו, וממילא לא קשה כלל. רבינא הבין שזה שמחכמים מופקעים הקידושין היינו רק משום שהפקיעו כסף הקידושין. אך בביאה מה איכא למימר?! ומתרצים ומבהירים לו שלא זה הוא הפשט, אלא, "כל מקדש אדעתא דרבנן מקדש" - לגמרי, וממילא מעותיו מתנה וממילא ביאתו הוי בעילת זנות!

וכך נראה יותר בסוגיא ביבמות (צ, ב) ברש"י שם: "התינח - איכא למימר אפקעתא דשוניהו למעות מתנה. קדיש בביאה - מאי אפקעתא איכא למימר וכו'".

ובתירוץ הגמ': "אמר לו – כיון דבדעתא דרבנן תלה ורבנן אמור דכי יהיב לה גט כי האי תבטל ביאה דתיהוי בעילת זנות".

אמנם, לפי"ז צ"ל שרבינא לא שמע את המילים 'כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש' אלא שמע רק את דין 'אפקעינהו' ולכך חשב שהיינו ע"י הפקעת הכסף ולכן הקשה, וע"ז תירצו לו שהכוונה היתה "לכל דמקדש כו".

ו.

בעומק יותר

אך בדקדוק יותר בלשונות רש"י בסוגיות נראה כי רבינא ידע היטב מדין 'כל דמקדש' ורק שהבין זאת שונה.

דהנה, בפסחים (ז, א) אומרת הגמ' דהמקדש בחמץ לאחר שעה שישית – שאז החמץ אסור בהנאה מדרבנן – אינה מקודשת. ובפרש"י על אתר: "ואף על גב דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש ומפקע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא הא מתרצינן בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקר ב"ד הפקר והם הפקירו ממנו".

המדובר בגמ' שם הוא על קידושי כסף בלבד ומ"ש הוא רק ד"אין חוששין לקידושין" אך בכלל לא מוזכר 'כל דמקדש' וכו', וא"כ, מדוע רש"י לא הסתפק בטעם 'הפקר ב"ד הפקר' וחייב הי' להוסיף 'כל דמקדש?!' וכמו"כ במובא לעיל מיבמות (ק), (א) יש לשאול כן.

וכן הוא בסוגיא דידן, אלא שבמקומות הנ"ל מפורש כן עוד יותר [דבסוגיא דידן אפשר לומר כנ"ל, שבעצם מפקיעים את הקידושין כי כך קבעו מתחילה ורק שבנוגע לכסף אין בעיה שיהי' מתנה ד'הפקר ב"ד הפקר', ורצו שיהיה כך עמ"נ שיראה כ'גט'. אך שם הרי מדובר שמלכתחילה לא חלו הקידושין, ובפסחים ב"ד הפקירו את הכסף עוד קודם שעלה בדעתו לקדש, וא"כ קשה מדוע בכלל צריך לזה].

ועכ"פ מוכח מכאן שרש"י יפרש גם בשלב של דברי רבינא, שהבין שרבנן מפקיעים את הכסף – שאין זה מספיק ועדיין צריכים ל'כל דמקדש'.

ולפי"ז – רבינא אמנם שמע את התירוץ במילואו ד'כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש', רק שהבין שהכוונה היא בצירוף 'הפקר ב"ד הפקר!' ולכך הקשה שזהו רק בקידושי כסף. ותירצו שהכוונה שמקדש לגמרי על דעת רבנן וממילא אין קידושין חלים לגמרי כל עיקר ודו"ק.

היוצא מהנ"ל: 'כל דמקדש כו' ברור דהפשט בזה שמקדש לגמרי על דעת חכמים. ובשקו"ט בין רבינא לרב אשי שהבין הפשט בזה אחרת יש את מ"ש רש"י בכל הסוגיות ואת שיטת הרשב"ם בבבא בתרא (ומרומו לה קצת בגיטין וכדלקמן בזה). ובהקדים שבב"ב שם מפרש רשב"ם בדברי רבינא ד'הפקר בי"ד הפקר' וכו' ולא מזכיר שם בכל הסוגיא הענין ד'גט מדבריהם' וכיו"ב! ולא כמו בשאר הג' מקומות.

ולפי"ז – יש את המהלך ע"פ רש"י ביבמות ובכתובות דרבינא הבין ג"כ 'כל דמקדש כו' ורק שהיה לו קשה ההפקעה של הביאה, דהרי חכמים רצו שיהיה באופן של 'גט מדבריהם' וממילא שהכסף יהי' מתנה ויכולים לעשות כן ד'הפקר בי"ד הפקר', אבל בביאה כיצד יפקיעו ויגרמו שבעילתו תהיה בעילת זנות ומתרצים דאה"נ כנ"ל.

וע"פ הרשב"ם בב"ב – רבינא הבין לגמרי שונה את הפשט בהפקעה של רבנן (שהיא רק ביחס לכסף וכנ"ל), וע"ז תירצו לו שהכוונה היא שמצד 'כל דמקדש כו' יכולים רבנן להפקיע כל קידושין. ובגמ' שלנו נראה יותר כמו הפשט בב"ב, ויש לעיין וכדלקמן.

ז.

'וממילא פקעו' באופן אחר

ונראה שיש לבאר באופן נוסף ובהקדים שבדברי רש"י בסוגיא כאן יש הרבה שדנו בלשונו על ההו"א דרבינא (שהבין ענין 'כל דמקדש' באו"א ורצינו לומר שהוא ע"י הפקר בי"ד הפקר שמפקיעים הכסף והוי כמו חמס וגזל דאין קידושין כלל וכו' ורק במסקנא מגיע ל'כל דמקדש' וכו') – וז"ל רש"י כאן:

'איכא למימר אפקעינהו לקידושין בגט מדבריהן ואמרו ליהוי מעות למפרע מתנה וממילא פקעו שהרי כשקידש ע"מ כן קידשה'. ונראה שיש לשים הפסק בין המילה 'מתנה' להמשך דבריו 'וממילא פקעו'.

פירוש, רש"י לא מסביר שחכמים הפקיעו את כסף הקידושין וממילא לא חלו הקידושין כלל. אלא, חכמים הפקיעו את עצם הקידושין משום 'כל דמקדש' כמו שרש"י כותב גם כאן בהו"א דרבינא ד"אפקיענהו לקידושין בגט מדבריהן", אלא שרש"י מסביר מה עושים חכמים עם הכסף שנתן לה – "ואמרו ליהוי מעות למפרע מתנה".

וכאן בא החילוק שבין כסף לביאה, שבקידושי כסף לא אכפת כ"כ להפקיע הקידושין דהכסף יהיה מתנה ו'הפקר בי"ד הפקר', משא"כ בביאה שיש לומר מה יהא

עליה וכיצד חכמים לא חשו שע"י שיפקיעו את הקידושין תהיה ביאתו ביאת זנות וכו', והמסקנא דלא חששו.

ומה שרש"י ממשיך "וממילא פקעו" אי"ז המשך ישיר לדבריו על הכסף, דהיינו - אין רצונו לומר שע"י שעשו מעותיו מתנה ממילא חשיב כאילו לא קידש עם הכסף, ופשוט שלא לזה נתכוון, שהרי מיד ממשיך "שעמ"כ קידשה"! (ורצינו לומר שרש"י לשיטתו בפסחים דאין לומר 'הפקר בי"ד הפקר' בנוגע לקידושין ורק בצירוף עם 'כל דמקדש' וכדלקמן בזה). כלומר, אי"ז כפירוש הרשב"ם בבא בתרא, ואדרבה, רש"י במילים אלו מדגיש ושולל את פי' הרשב"ם - "וממילא פקעו שהרי ע"מ כן קידשה", הקידושין פוקעין ממילא כי כך התנה בקידושין ולא בגלל המעות וכו'!

ורש"י מדגיש זאת עמ"נ להבהיר שגם בהו"א של רבינא, אין פירושו שרבינא הבין אחרת את הפשט ב'כל דמקדש', אלא שהבין בדיוק כמו שת"ק כתב וכפי שהסביר רש"י בארוכה - רק שהקשה 'התינח בכספא' מובן שחכמים עושים כזה דבר אע"ג דמאבד כספו לטובתה (וכנ"ל מדוע לא מחזירים לו הכסף - דאע"ג דמחלוקת היא אם שהקידושין מתבטלים הכסף חוזר או שנשאר אצל האשה והרי נפק שחוזר אליו, שזהו משום שחכמים רצו שיהי' לזה גדר של גט או עכ"פ 'ריח הגט' - גט מדבריהם, ובאמת לדינא יש הרבה שכתבו שיהיה דינו ודינה כגרושים ואסור הוא בקרובתיה והיא בקרוביו!), אבל בביאה האם ג"כ חכמים גורמים לו שתהיה ביאתו זנות וכו'. אך לעולם רבינא הבין שאי"ז משום שהפקירו הכסף וכו', אלא 'ממילא פקעו שהרי עמ"כ קידשה' ולכך הקידושין בטלים ולא ע"י שמבטלים הכסף.

ועוד - אם נימא שרש"י ס"ל דהמעות בטלו וכו' צריך היה לפרש כמו שפירש הרשב"ם שם 'דהוי כמו חמס וגזל', והיינו שהפקר בי"ד הוא לא שהמעות שנתן יהיו מתנה ולא קידושין, אלא שמרגע קודם הקידושין הפקירו לו המעות וממילא לא קידש במעות שלו! אלא שלרש"י כאן אין ההפירוש שמאז הוי מתנה וכו', אלא שמרגע זה והלאה מה שנמצא בידה כבר נשאר ברשותה ולא חוזר לבעל, אע"ג דבעצם הוי ממונו בחזרה - אלא נשאר בבעלותה ורק מפקיעים את בעלות הבעל על המומן משום "הפקר בי"ד" וק"ל.

ולאידך ברשב"ם בב"ב מודגש שזהו שלא כפרש"י כאן, שהרי שם לא מזכיר בכלל בהו"א דרבינא את ענין 'כל דמקדש כו'.

ובביאור הטעם מדוע רש"י לא נקט כפירוש הרשב"ם, ניתן לומר דזהו משום שקשה לומר דאפקעינהו את הכסף מכח הפקר בי"ד הפקר, שהרי מי הוי למפרע כך?! והרי קשה לומר שחכמים יכולים להכניס לרשותה ולשנות דעתו בנתינתו (וכמו

שמקשים כאן כמה), אך לפי פרש"י כאן נוחא, דהוי מתנה מעתה והפקר בי"ד הוא רק מרגע הזה ולהבא. ודו"ק.

ת.
שיטת רש"י עד כאן

ועולה יפה עם כל לשונות רש"י, בכתובות ("דנימא גט זה עוקר הקידושין ועושה המעות מתנה . . אבל זה שאינו גט מן התורה ואתה מכשירו מפני דעתו של זה שקידשה על דעת חכמים ושביטלו על פי חכמים צריך אתה לומר שמעיקרן לא יהו קידושין ואי קדיש בביאה ואתה עוקר קידושין למפרע מה תהא על ביאתו") ובימות ("התינח – איכא למימר אפקעתא דשוינהו למעות מתנה' והיינו – איכא למימר שהפקיעו שהרי את הכסף בסה"כ מפקירים וכו' אך קדיש בביאה – מאי אפקעתא איכא למימר וכו' והמסקנא שכיון שתלה בדעתם עושים כן וממילא כך יוצא, ולא שעושים ביאתו ביאת זנות שהרי באמת אין בכוחם וכפשוט אלא שממילא נעשה כך).

וראה מ"ש לעיל בנוגע לשיטת רש"י ב'הפקר' בי"ד הפקר', דיש לחלק שכאן אין צריך לומר כמו בפסחים. ואמנם יש המסבירים בענין זה – שבכספא אדם מוכן בדעתו שבי"ד יפקיעו דאי"ז כ"כ נוגע לו (וכבי' רגיל לזה שממונו תלוי בדעת בי"ד) ולכן מקדש אדעתא דרבנן, אבל בביאה לא מוכן שיהפכו זה לבעילת זנות ולכך לא מקדש אדעתא דרבנן (רמב"ן וברא"ה ברש"י בכתובות) – אך לפי הנ"ל ק"ק, דלא עולה הסבר זה לא ברשב"ם בב"ב, שהרי שם בכלל לא מזכיר ענין אדעתא דרבנן אלא רק שההפקעה באמת היא בכסף, וברש"י כאן לא משמע כן כלל.

אך אפ"ל פשוט יותר בנוגע לסוגיא בפסחים – הנה הראש יוסף על אתר כותב דכוונת רש"י בדבריו היא ל'אי נמי', היינו שמביא ב' דרכים להסביר מדוע הקידושין לא יחולו – או בגלל דהפקר בי"ד הפקר או בגלל דכל דמקדש. ולפי"ז אתי שפיר ביותר, דדווקא גבי הסוגיא שם כותב 'הפקר בי"ד הפקר' דאין מדובר על הפקר למפרע, שחכמים הפקירו כל החמץ של ישראל מששה שיטת וממילא גם לא יכול לקדש, ולא שעכשיו כמה עשירות שנים לאחר הקידושין מפקיעים למפרע הכסף שהיה לו.

ולפי הסבר זה בשיטת רש"י מובן ביותר מדוע הכניס את הענין ד'גט מדבריהם' בהסבר ההו"א, דנוגע בענין החילוק שבין כסף לביאה וכנ"ל.

ט.

דיוקים נוספים ברש"י וביאור באופן אחר

אך כשנדקדק בלשון רש"י כאן משמע שכוונתו לענין אחר, הלשון בנוגע לביאה היא "מאי אפקעתא איכא למימר", היינו שאין לומר הפקעה בנוגע לביאה. ואמנם אפ"ל ככל הנ"ל והפשט הוא שחכמים לא יפקיעו כאשר עי"ז תיהפך בעילתו לבעילת זנות, אך מהלשון משמע יותר מכך.

ובהקדים שאלה נוספת - השאלה על ביאה לכאורה שייכת גם כשמקדש בכסף על כל בעילותיו משעת הקידושין ועד עתה?

[ואמנם אפ"ל דאח"כ נ"ל ורק ששואל על קידושי ביאה כי בהם וודאי מיירי כשבעל משא"כ בקידושי כסף שיתכן שעשה רק אירוסין וכו'].

ולכך נראה לפרש אחרת בכל הענין - ובהקדים הפשט ב'כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש', שעד עתה פירשנו שהוא כמו תנאי, אך בלשון רש"י לא מוזכר ענין זה בפירוש (ובפרט שיש כמה פרטים שלפי"ז צריך להבהיר כמו בענין תנאי כפול וכו' וכמו שעומדים על כך כמה וכמה).

וי"ל דאין הכוונה שהוא תנאי על עצם הקידושין, אלא נתינת כח לחכמים להחיל על המעשה שעושה מה שברצונם, והיינו, שכאשר נותן את כסף הקידושין לאישה, כשעושה את מעשה נתינת המעות לאישה - תולה הוא בדעת חכמים את חלות הדבר, שמה שפועל תלוי בכוונתם, האם זהו חלות קידושין או סתם נתינה, נתינת מתנה.

וא"כ 'כל דמקדש כו' פירושו - מקדש על דעת חכמים בחלות הדבר. ולפי"ז הפקעתם של חכמים את הקידושין היינו בפעולת מעשה הקידושין, שמפקיעים את חלות הקידושין וקובעים שתהי' נתינת המעות כמתנה לאישה. ובלשון רש"י 'להיות חלים כדת משה וישראל'.

ולכך רבינא שואל - בשלמא בקידושי כסף אפ"ל שחכמים יפקיעו את מעשה נתינת המעות, אבל בביאה 'מאי אפקעתא איכא למימר' מה חכמים יפקיעו כאן?! רבינא טען שחכמים לא יפקיעו את מעשה בעילתו שיהי' לשום כוונה של זנות, דאין אדם עושה בעילותיו זנות! וע"ז השיב לו רב אשי שחכמים כן הפכו את בעילתו לבעילת זנות.

[ולפי"ז ניחא מדוע בתשובה 'אין - כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש' אין מרומז כלל שרבינא הבין זאת אחרת כנ"ל האפשרויות בזה - כיון שהחידוש הוא שחכמים יעשו בעילתו זנות ולא יחושו בכך וזה מה שאומר בתשובה].

ורש"י מדגיש זאת בפירושו על התשובה 'דכל דמקדש' דגם המקדש בביאה הרי קידש על דעת חכמים וכו', רק שאי"ז תורף התשובה אלא הסבר.

ולפי"ז הפשט במ"ש רש"י 'וממילא פקעו' הוא על מעשה הנתינה, וק"ל.

י.

'הפקר בי"ד הפקר' לפי"ז ורש"י לשיטתו בזה

ולפי הסבר זה מובן מדוע רש"י לא מביא בכל מקום ענין 'הפקר בי"ד הפקר' ורק בסוגיא דיבמות מזכיר זה, דבמילים אלו אין מוסבר עצם החילוק שבין קידושי כסף לקידושי ביאה אלא רק דוגמא בענין זה.

ויש לבאר בהקדים שיטת רש"י בגדר 'הפקר בי"ד הפקר': יש מחלוקת בראשונים האם הפקר בי"ד בכוחו רק להפקיע מבעלות האדם וממילא מי שזוכה בזה (או שנמצא אצל מישהו שני וממילא זוכה בזה) נהיה הבעלים של הדבר, או שחכמים בכוחם להעביר בעלות בין אדם לחברו - להעניק לאדם השני בעלות.

ובשיטת רש"י נמצא להדיא כשיטה הב' - בסוגית כתיבת הגט (גיטין כ, א) "אמר רב חסדא יכילנא למיפסלינהו לכולי גיטי דעלמא אמר לי' רבא מאי טעמא אילימא משום דכתיב והכא איהי קא כתבה ליה ודילמא אקנויי אקנו ליה רבנן ואלא משום דכתיב ונתן והכא לא יהיב לה מידי דלמא נתינת גט היא תדע דשלחו מתם כתבו על איסורי הנאה כשר".

ומפרש רש"י: "אקנויי אקנו ליה רבנן - ההוא זוזא מדידה והוי כמאן דיהיב ליה איהו דהפקר ב"ד היה הפקר". מפורש א"כ בשיטת רש"י ד'הפקר בי"ד הפקר' היינו להעביר בעלות למישהו אחר, ובנדו"ד - להעביר את בעלות הגט מהאישה אל האיש, והוא אע"ג דאין הגט ברשותו דנימא דזכה מן ההפקר! וראה באנצ' תלמודית ערך 'הפקר בי"ד' בזה.

והיוצא מכך - בכח בי"ד להפקיר ולהעביר בעלות מאחד לשני, והיינו להעביר ולשנות את 'שם הבעלות' שבחפץ (וכלשון הידוע בש"ס 'שם בעליו עליו' היינו דבעלות אינה משהו במהות החפץ אלא כ'שם' עליו) מאדם אחד לשני. ובנדו"ד רש"י מביא דוגמא להפקעה הזו ב'שם הדבר' שיש בכח חכמים לעשות - המעות שנתן

לאשה שיעבור מהן שם קידושין ויהי' בהן שם בעלות לאשה. ויש לעיין בכל זה וראה טוב.



כלל בדרכו של רש"י עה"ת אימתי נקט "כתרגומו"

הת' יצחק שמחה שי' מקוביציקי
תלמיד בישיבה

.א.

בחומש שמות פ' וארא (ז, יא) כתיב: "ויקרא גם פרעה לחכמים ולמכשפים ויעשו גם הם חרטמי מצרים בלהטיהם כן".

בפי' המילה "בלהטיהם", פי' אונקלוס: "וקרא אף . . . בלחשיהון כן" היינו בלחש שלהם, והם דיבורי לחש שהיו אומרים לצרכי כישוף.

וכן פרש"י על אתר (ד"ה בלהטיהם) וז"ל: "בלחשיהון, ואין לו דמיון במקרא, ויש לדמות לו להט החרב המתהפכת¹ דומה שהיא מתהפכת על ידי לחש²".

ויש לדייק, מאחר שרש"י הביא את תרגום אונקלוס, מדוע לא ראה לנקוט אח"כ "כתרגומו" כדרכו בד"כ³?

ובשביל לבאר זה, יש להקדים ולבאר פסוק אחר בפרשה (ו, כ): "ויקח עמרם את יוכבד דדתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה ושני חיי עמרם שבע ושלושים ומאת שנה".

בפי' המילה "דדתו", כ' בתרגום אונקלוס: "ונסיב עמרם ית יוכבד אחת אבוהי", היינו אחות אביו. וכן פירש רש"י (ד"ה יוכבד דדתו): "אחת אבוהי, בת לוי אחות קהת".

והנה בלקו"ש ח"ו (עמ' 42 ואילך) הקשה ע"ז רבינו: דכאשר רש"י משתמש עם תרגום אונקלוס, כותב הוא בפי' "כתרגומו" (וכיו"ב) וא"כ, לכאן כאן כאשר מפרש כתרגום אונקלוס הו"ל לרש"י לא להסתפק רק בכתיבת פירושו בלשון התרגום, אלא להוסיף ולכתוב אח"כ "כתרגומו".

ומבואר שם, שאמנם המילה 'דודתו' מופיעה במקומות אחרים בתנ"ך רק במשמעות של "אשת אחי אביו", אך מ"מ, לפרש 'דודה' במשמעות של אחות אב, אין

1. בראשית ג, כד.

2. ראה שפתי חכמים על אתר.

3. ראה פרש"י לקמן ז, א. ובכ"מ.

זה ענין ש"לא מצאתי לו חבר" – שהרי לגבי אחי האב אנו מוצאים את הביטוי "דוד"⁴, ומוכן מזה, שאחות האב נקראת בלשון נקבה 'דודה', וכפי שנאמר "לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת"⁵.

ובכל זאת, כיון שבמפורש אין אנו מוצאים את הביטוי "דודה" לגבי אחות האב, אומר רש"י: "אחת אבוהי" בלשון התרגום, כוונתו להביא הוכחה מתרגום אונקלוס המעניק יתר תוקף לכך שדודה פירושו אחות אב, אך אין הוא צריך לכתוב 'כתרגומו' כפי שכותב בד"כ, כיון שגם בפשטות מובן שאחות האב יכולה להיקרא "דודתו" בדיוק כשם שאחי האב נקרא "דודו".

ב.

ומתוך הדברים נמצא כלל בפי' רש"י והוא, דכאשר רש"י מפרש דבר "שלא מצאתי לו חבר" צריך להזדקק ולכתוב בסוף בפי' 'כתרגומו' – שהיות ובפשטות יש חידוש בפירושו, לכן צריך להסתמך ולציין לאונקלוס. וכאשר הדבר הוא פשוט ואינו בגדר חידוש, לא רק שאינו נזקק לכתוב לאחר פירושו 'כתרגומו', אלא גם אין צורך להביא את מילותיו של אונקלוס, ויכול לפרש את פירושו בלה"ק. וכאשר הדבר הוא חידוש אבל לא בגדר של "לא מצאתי לו חבר" אלא יש לזה רמז מהתנ"ך, נוקט רש"י כלשון התרגום בכדי להביא בכך ראיה ליתר תוקף מתרגום אונקלוס, אך כבר אינו זקוק לכתוב לאחר פירושו 'כתרגומו'.

ולפי"ז ניתן לבאר מה שהקשנו מדוע אין נוקט רש"י לאחר פירושו "בלחשיהוין" ג"כ 'כתרגומו', דכיון שמצד אחד אי"ז פי' ממש פשוט⁶, לכן נזקק רש"י לכתוב בלשון התרגום ולהביא בזה הוכחה ליתר תוקף, אך מצד שני גם אין זה ענין "שלא מצאתי לו חבר" היות וכתוב "להט החרב המתהפכת" וביאר השפתי חכמים (על אתר): "ר"ל אותו חרב מתהפך מאליו ואדם הרואה אותו סובר שמתהפך ע"י לחש א"כ משמע דלהט דהתם לשון לחש הוא".

וזהו פי' לשון רש"י "ואין לו דמיון במקרא", דכוונתו שאין לזה הוכחה ברורה מהפסוקים וזהו נתינת טעם על נקיטתו בלשון התרגום, אך מצד שני "ויש לדמות כו'" וזהו נתינת טעם על הא דלא נקט 'כתרגומו'.

4. שמיני י, ד. קדושים כ, כ.

5. בראשית ב, כג.

6. כדברי ה'אבן עזרא' (על אתר) וז"ל: "החרטומים. הם היודעים סוד התולדות. והמלה רביעית. אולי לשון מצרים הוא. או לשון כשדים כי לא מצאנוה בכל המקרא רק בדברי שניהם".

ולהעיר שלכאורה בכל פעם שרש"י כתב או לא כתב 'כתרגומו', יש לעיין כיצד הדברים מתאימים לכלל האמור ואי"ה עוד חזון למועד.



בסוגית 'בפני כמה נותנו לה' - ע"פ דברי כמה מהראשונים -

הנ"ל

א.

דברי הגמ' בריש גיטין הטעם לתקנת "בפני נכתב ובפני נחתם" וסיכום

תנן בריש גיטין: "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם". ומביאה על כך הגמ' ב' טעמים: "מ"ט רבה אמר לפי שאין בקיאין לשמה רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו".

ובהמשך הגמ': "ולרבה דאמר לפי שאין בקיאין לשמה ליבעי תרי מידי דהוה אכל עדיות שבתורה עד אחד נאמן באיסורין אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים רוב בקיאין הן . . . ורבנן הוא דאצרוך והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן".

וממשיכה הגמ' להקשות: "האי קולא הוא חומרא הוא דאי מצרכת ליה תרי לא אתי בעל מערער ופסיל ליה חד אתי בעל ומערער ופסיל ליה".

ומתרצת: "כיון דאמר מר בפני כמה נותנו לה רבי יוחנן ור' חנינא חד אמר בפני ב' וחד אמר בפני ג' מעיקרא מידק דייק ולא אתי לאורועי נפשיה".

נמצא שלדעת רבה הטעם שהשליח צריך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם', הוא בשביל להעיד שהגט נכתב ונחתם לשמה, וע"ז מקשה הגמ' שאם אכן זו עדות על דין לשמה, ליבעי תרי? ולמסקנה מתרצת שמעיקר הדין לא בעי להעיד שנכתב ונחתם לשמה היות וסתם סופרים בקיאים בדין לשמה, אלא שרבנן הצריכו זאת ומשום עיגונא הקילו שסגי בע"א ואם הבעל יבוא ויטען שאינו לשמה לא יהי' נאמן, משום שכחו של השליח כאן הוא כתרי בגלל שמעיד בפני שנים או שלושה.

וממשיכה הגמ' "ולרבה דאמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו ליבעי תרי מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא עד א' נאמן באיסורין אימר דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא אבל הכא איתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות מב' בדין הוא

דבקיום שטרות נמי לא ליבעי כדר"ל דאמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בב"ד ורבנן הוא דאצרוך והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן".

ושוב מקשה הגמ': "האי קולא הוא חומרא הוא דאי מצרכת ליה תרי לא אתי בעל מערער ופסיל ליה חד אתי בעל ומערער ופסיל ליה".

ומתרצת: "כיון דאמר מר בפני כמה נותנו לה רבי יוחנן ורבי חנינא חד אמר בפני שנים וחד אמר בפני ג' מעיקרא מידק דייק ולא אתי לאורועי נפשיה".

נמצא שלדעת רבא הטעם שהשליח צריך לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם', הוא בשביל לקיים את החתימות בכדי שהבעל לא יוכל לטעון מזויף, וע"ז מקשה הגמ' שאם אכן זו עדות לקיום השטר, ליבעי תרי? ולמסקנה מתרצת שמעיקר הדין לא בעי לקיים את חתימות העדים היות שדין תורה הוא שבעדים החתומים על השטר א"א לטעון מזויף, וא"כ גם לולא קיומו של השליח לא יהי' הבעל נאמן, אלא שרבנן הצריכו לקיים את השטר ומשום עיגונא הקילו שסגי בע"א ואם הבעל יבוא ויטען מזויף לא יהי' נאמן, משום שכוחו של השליח כאן כתרי בגלל שמעיד בפני שנים או שלושה.

ב.

הקושי בסוגיית "בפני כמה נותנו לה"

בהמשך הגמ' (ה, ב) איתא: "בפני כמה נותנו לה? רבי יוחנן ור' חנינא חד אמר בפני שנים וחד אמר בפני שלשה תסתיים דר' יוחנן הוא דאמר בפני שנים דרבין בר רב חסדא אייתי גיטא לקמיה דר' יוחנן ואמר ליה זיל הב לה באפי תרי ואימא להו בפ"נ ובפני נחתם תסתיים לימא בהא קמיפלגי דמאן דאמר בפני שנים קסבר לפי שאין בקיאיין לשמה ומאן דאמר בפני שלשה קסבר לפי שאין עדים מצויין לקיימו".

פירוש הדברים: הפלוגתא בין ר"י לר"ח האם כאשר השליח מוסר את הגט ואומר בפני נכתב ובפני נחתם צריך לעשות זאת בפני שנים (לר"י) או בפני שלושה (לר"ח), תלויה במחלוקת רבה ורבא, שר"י ס"ל כשי' רבה ולכן לא בעי שיאמר השליח בפני שלושה אלא די בשנים שיעיד בפניהם שנכתב לשמה, משא"כ לדעת ר"ח שס"ל כדעת רבא ולכן בעי שלושה ולא סגי בשנים כיון שקיום השטר צריך להיות בב"ד.

ולכאור' צריך ביאור, מה יש לחלק בין עדות השליח על ה'לשמה' לבין עדות השליח על הקיום? ממנה נפשך, אם חכמים נתנו אפשרות לשליח להעיד על לשמה בפני שנים משום שאי"ז חשיב קבלת עדות והיינו שאין צורך שיאמר בפני בי"ד, אמאי לגבי תקנת

חכמים בקיום השטר בעי שלושה? ואי בעי בפני שלושה היות וצריך קבלת עדות והיינו שצריך להיות דווקא בפני ב"ד, אמאי בתקנת חכמים בדין לשמה סגי בשניים?

ג.

ת"י הריטב"א על החילוק בין קיום דבעי שלושה ללשמה שלא ושקו"ט בדבריו וסיכום והנה הריטב"א על אתר (בד"ה לימא בהא קמפלגי) כתב וז"ל: "זכ"ת ולמ"ד לפי שאין בקיאתן לשמה אמאי סגי בב' טפי ממ"ד לפי שאין עדים מצויין לקיימו כו' דהכא והתם קבלת עדות הוא מ"ל (מה לי) קבלת עדות מן החתימות מ"ל קבלת עדות מן הכתיבה שהוא לשמה?"

ומיישב "וי"ל דלמ"ד משום לשמה מדינא שליח מהימן דע"א נאמן באיסורין אי לאו טעמא דהוי דבר שבערוה וכדאמר לעיל ומי' (ומיהו) משום עגונא הקלו בה ועשו איסור זה כשאר האיסורים דע"א נאמן וכיון דטעמא משום ע"א נאמן הוא אין צריך שלושה שלא מצינו עד המעיד על איסור שיהא צריך להעיד בפני ג' דאינו כקבלת עדות . . אבל למ"ד משום קיום שליח אינו נאמן משום ע"א שהוא נאמן באיסור אלא טעמא משום דמדינא קיום שטרות לא לבעי אלא דרבנן הוא דאצריך ואקילו הכא משום עגונא שיהא שליח נאמן כב' ומי' (ומיהו) בקבלת עדות לא הקילו והצריכו ג' כמו קבלת (עדות) דעלמא וזה נכון" עכ"ל.

וביאור דבריו: הדין בעדות הוא שאין קבלת עדות (היינו השליח שמעיד והשנים או השלושה הם מקבלים עדותו) בפחות משלושה וא"כ היאך חשבה הגמ' לאוקמי את מחלוקת ר"י ור"ח במחלוקת רבה ורבא, דר"י שמצריך בפני ב' היינו משום שס"ל כרבה שהשליח מעיד על ה'לשמה, והרי אין קבלת עדות בפחות משלושה?

ותי' שתקנת חכמים מצד לשמה ותקנת חכמים מצד קיום הן שתי תקנות שונות, בתקנת חכמים שמשום לשמה הקילו חכמים לא רק שלא לבעי תרי שיעידו, אלא אין כאן ג"כ צורך ב'קבלת עדות', כיון שהתקנה היא שהשליח יהי' נאמן ע"ז כדין ע"א נאמן באיסורים שאינו צריך ב"ד, לכן ס"ל לר"י שדי שמעיד בפני שניים. משא"כ בתקנה שמצד קיום, חכמים לא הקילו לעניין קבלת העדות בב"ד, אלא הקילו רק שסגי שהשליח יקיים את השטר ולא בעי תרי עדים, אך כיון שבקבלת העדות לא הקילו צריך שיאמר בפני שלושה וכן ס"ל לר"ח.

ולכאוף עדיין צריך ביאור, דהא גופא טעמא בעי אמאי חכמים לעניין קיום לא הקילו בקבלת העדות כ"א הקילו רק בנאמנות השליח, משא"כ לעניין לשמה תקנת

חכמים היא שגם קבלת עדות לא צריך ויכול לומר בפני שניים, והרי בתרווייהו הקילו חכמים מאותו הטעם - משום עגונא, וא"כ מה ראה הריטב"א לחלק?

ונראה לפרש שהחילוק נובע מגדר התקנת חכמים, אם התקנה שהשליח יעיד זו תקנה רק בגיטין וכאן גופא הקילו משום עגונא, או שזו תקנה כללית ובנדו"ד בגיטין משום עגונא הקילו חכמים:

מצד תקנת חכמים לעניין לשמה, כיון שזו תקנה רק בגיטין ומעיקר הדין סתם סופרים בקיאים בלשמה ורק רבנן הוא דאצרוך, הצריכו רק שהשליח יעיד שנכתב לשמה ותו לא, דכיון שזו תקנה מחודשת בגיטין וליכא טעם להחמיר טפי, הקילו שלא ליבעי שני עדים שיעידו שנכתב לשמה וגם דלא בעי קבלת עדות (בפני שלושה), כ"א החמירו רק כלשהו שיצטרך להעיד ע"ז ונחשב כע"א באיסורים.

משא"כ מצד תקנת חכמים שהצריכו קיום שטרות, מאחר שזו תקנה כללית דכל שטר בעי קיום, צריך להיות כאן 'קבלת עדות' בפני שלושה, וא"כ, מה שחכמים הצריכו אמירה בגיטין ובפני שלושה דווקא, אע"פ שמעיקר הדין עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בבי"ד, הנה זהו ע"ד שהצריכו זאת בכל שטר אחר, ומה שהקילו כאן משום עגונא הוא רק שלא בעי ב' עדים שיקיימו את השטר כמו בקיום שאר השטרות אלא סגי בשליח לבד, אך אין שום סברא שמצד עגונא יקלו ג"כ שלא יצטרך לומר בפני שלושה, כיון שאין שום קושי מיוחד להמציא שלושה אנשים, משא"כ במה שהקילו שיהי' השליח נאמן כב', דאי לאו תקנת חכמים היה צריך הבעל לחזור אחר שני שלוחים שנוסעים ממדה"י לא"י באותו זמן ומשום עגונא הקילו.

אך עדיין צריך ביאור, דמאחר שהשליח המעיד על הלשמה נחשב כע"א הנאמן באיסורים, אמאי צריך לומר בפני שנים ולא סגי שיאמר בפני האישה וכשיבוא הבעל לערער יטען השליח כנגדו שנכתב לשמו וכמו שנאמן באמירתו להתיר את האישה ותהי' מותרת לאחר יהי' נאמן ג"כ נגד הבעל?

ובשביל לתרץ זה יש להקדים את דברי הגמ' לקמן (ה, ב): "המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם יוציא והולד ממזר דברי רבי מאיר וחכ"א אין הולד ממזר כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה בפני שנים ויאמר בפני נכתב ובפני נחתם, ור"מ משום דלא אמר בפני נכתב ובפני נחתם יוציא והולד ממזר אין ר"מ לטעמיה דאמר רב המנונא משמיה דעולא אומר היה ר"מ כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין יוציא והולד ממזר".

והתוס' על אתר (ד"ה יטלנו הימנה ויחזור) דייקו וז"ל: "מכאן משמע דצריך לומר בשעת נתינה בפני נכתב מדקאמר יטלנו הימנה כו". נמצא דכל תקנת חכמים שהשליח

נאמן כב' עדים ה"מ כאשר הגט אצלו היינו בשעת הנתינה אך לאחר הנתינה אינו נאמן כשנים (ולכן "יחזור ויתנו לה בפני שניים").

ולפי"ז יש ליישב מדוע לא סגי בשליח עצמו שייתן בינו לבינה ובעי שייתן לה בפני שנים דווקא, שזהו משום שלאחר הנתינה כאשר הבעל טוען שהגט לא נעשה לשמה, השליח אינו נאמן יותר מהבעל וא"כ אוקי חד (השליח) לבהדי חד (הבעל) ואין עדות שנכתב לשמה, על כן הצריכו שיאמר בפני ב' שכאשר הבעל יטען שאינו לשמה יהיו ב' כנגדו¹.

אך עדיין יוקשה מדוע לא סגי שהשליח יאמר רק בפני אדם אחד וכשהבעל יערער יהיו כנגדו השליח ואותו אדם נוסף וממילא לא יצליח הבעל לפסול את הגט כיון שיש שניים כנגדו? מדוע מצריך ר"י שיאמר בפני שניים?

וע"ז כותב הריטב"א בהמשך דבריו (שם): "ובדין הוא דאפילו בתרי נמי לא לבעי אלא משום חומרא דא"א (אשת איש) הצריכו שיאמר הדבר בפני ב' כדי שיהא שליח נזהר במ"ש (במה שאומר) ושידקדק בעדותו".

כלומר, דבאמת לא צריך שיאמר בפני ב' כדי שיעידו נגד הבעל, אלא שכשרותו של השליח להעיד נוצרת ע"י אמירתו בפני ב' ולכן תקנו חכמים שיאמר בפני ב'.

ונמצא שלאחר שטוען הבעל שאינו נכתב לשמה לא צריך את ב' העדים ששמעו מהשליח, כ"א סגי אפי' בשליח וע"א וכל הטעם שהצריכו ב', היינו בשביל להאמין לשליח בשעת נתינת הגט באמירתו בפ"נ ובפ"נ.

1. ויש להוכיח כן ממ"ש רש"י בביאור המשנה לקמן (טו, סע"א) "המביא גט ממדינת הים ואמר בפני נכתב . . . אחד אומר בפני נכתב ואחד אומר בפני נחתם פסול" ובגמ' (טז, א): "אמר רב שמואל בר יהודה אמר רבי יוחנן לא שנו שאין הגט יוצא מתחת ידי שניהם אבל הגט יוצא מתחת ידי שניהם כשר" וברש"י על אתר (ד"ה מתחת ידי שניהם) כ': "ששניהם אדוקין בו ושניהם שלוחין", ויש להקשות אמאי בעי ששניהם יחזיקו בגט, דלכאורה מאחר שהבעל שלח אותם יש בהם תקנת חכמים שיהיו נאמנים כתרי? אלא ע"כ י"ל דס"ל לרש"י דכל תקנת חכמים היא רק כאשר השליח מוציא את השטר מתחת ידו, אך אם לא מוציא מתחת ידו אינו נאמן כב' ואפי' שהוא שליח הבעל.

ובנדו"ד שלאחר שנתן את הגט וכבר אין הגט יוצא מתחת ידו אינו שליח הבעל עתה, כ"ש שאינו חשיב כתרי (אך ראה תוס' על אתר (ד"ה אבל אין הגט יוצא מתחת ידי שניהם כשר) ואכ"מ).

ולפי"ז א"ש אמאי צריך לומר בפני שנים, שכאשר יבוא הבעל ויטען שאינו נכתב לשמה לא יוכל השליח לבד לבטלו, משום דאוקי חד לבהדי חד, הלכך תקנו שיאמר בפני ב' שיעידו אתו ביחד נגד הבעל וכדבפנים.

ולפי דעת הריטב"א שלעניין לשמה לא הצריכו חכמים קבלת עדות, א"ש כיצד יכולים העדים שראו את נתינת הגט להעיד בבי"ד שהשליח העיד שנכתב לשמה, שהרי לכאור' הוי עד מפי עד ואין עדותם כשרה? אלא שבגלל שלא הצריכו חכמים קבלת עדות והחשיבו את השליח כדין ע"א נאמן באיסורין, לכן לא נאסרו משום עד מפי עד, כיון שזה שייך רק בקבלת עדות היכא דצריך בי"ד משא"כ בדין ע"א באיסורין.

סיכום דעת הריטב"א:

(א) הטעם שהצריך ר"י בפני ב' ולא סגי בפני א' הוא בכדי שידקדק השליח ומשום הא בעי תרי.

(ב) הטעם שהצריך ר"י בפני ב' ולא יותר והיינו דלא בעי קבלת עדות (בפני שלושה) הוא משום שזו תקנה רק בגט שלכן לא תקנו מעיקרא יותר ממה שהוצרך.

(ג) לאחר טענת הבעל שאינו נכתב לשמה המעידים נגדו הם לא דווקא ב' העדים ששמעו מהשליח כ"א אפשר ג"כ שהשליח וע"א יעידו כנגדו.

(ד) הסיבה שאין זה חשיב עד מפי עד היא משום שאין איסור עד מפי עד בדין ע"א נאמן באיסורין.

(ה) הטעם שר"ח דס"ל שהתקנה לעניין קיום מצריך בפני שלושה הוא דבעי קבלת עדות בבי"ד כבשאר שטרות דלא הקילו כאן יותר מבשאר שטרות שצריכים קיום כ"א במה שהוצרך לעיגונא (שיהי' נאמן כתר').

ד.

תי' המאירי על החילוק בין קיום דבעי בפני שלושה ללשמה שלא וביאור וסיכום דבריו והנה המאירי על אתר תי' באופן אחר (על הקושיא שהקשנו לעיל מהו החילוק בין קיום שצריך בפני שלושה ללשמה שהצריכו רק בפני ב') וז"ל: "נחלקו בסוגיא זו במביא את הגט והוא צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם בפני כמה נותנו לה כו' חד אמר בפני שנים וחד אמר בפני שלושה והיה סבור בעל התלמוד לומר שהאומר בפני שנים משום דקסבר דמטעם לשמה הוא והאומר בשלושה משום קיום וקיום שטרות בשלושה ושמא תאמר ואף לטעם לשמה קבלת עדות הוא וקבלת עדות בשלושה ששנים אינם יכולים לדון ואם יקבלוהו על מנת להעיד עד מפי עד הוא".

היינו שהקשה דבשלמא משום קיום בעי שלושה מטעם קיום שטרות, אך מצד לשמה ממה נפשך יקשה, דאם שבפני ב' הוי קבלת עדות והיינו שלא צריכים אח"כ להעיד בבי"ד כ"א הם בעצמם בי"ד והיינו שהבעל לא יוכל לטעון שאינו לשמה כיון

שהם יטענו כנגדו, א"כ הוי קבלת עדות ובעינן שיהי' בפני שלושה, ואם נאמר שהם אינם ב"ד כ"א הולכים להעיד בב"ד אחר, א"כ הוי עד מפי עד - שמעידים שהגט נכתב לשמה ע"י עדות השליח?

ותי' וז"ל: "תירצו גדולי ההר שאין זה קבלת עדות שאינם מעידים שפלוני העיד שנכתב לשמה ושהם יעשו מעשה בית דין על כך אלא שמעידין שהוא אמר להם שבפניו נכתב ונחתם גט פלוני ולא שיאמר הוא כן בתורת עדות אלא בתורת שליח שהוא כבעל דבר וחכמים האמינוהו בכך ועושין לו מעשה בית דין על פיהם"

נראה שכוונתו לומר שמצד לשמה אי"צ קבלת עדות, אלא שכאשר הם הולכים להעיד בב"ד הם מעידים על המעשה ולא על עדותו של השליח, כלומר, העדות היא ע"ז שנתן את הגט בתורת שליח ולא על תוכן דבריו שנכתב לשמה והיינו שחכמים נתנו כח לשליח להיות כבעל דבר וכאילו ראו שהמוכר מתחייב לקונה שבוודאי לא חשיב שמעידים בב"ד על עדותו של המוכר כ"א על המעשה ולכן לא חשיב עד מפי עד, וק"ל.

אך לפי דבריו שצריך ב' שיעידו אח"כ בב"ד, אמאי לא סגי בזה שהשליח יעיד בפני ע"א ואח"כ כשהבעל יטען שאינו נכתב לשמה יעידו הם - השליח והע"א - בפני ב"ד? מדוע מצריך ר"י שהשליח יאמר בפני שנים?

בפשטות נראה לומר שמשום שהשליח חשיב כבעל המעשה אינו יכול להצטרף להעיד עם העד, שהעד מעיד על המעשה שהיה וכיון שהשליח הוא חלק מהמעשה היאך יעיד על מה שעשה.

סיכום דעת המאירי:

(א) הטעם שהצריך ר"י בפני ב' ולא סגי בפני א' הוא משום שכאשר יבוא הבעל ויטען שאינו לשמה השליח פסול לעדות ע"ז משום דחשיב כבעל דבר.

(ב) מה שהצריך ר"י בפני ב' ולא יותר אין פירושו דלא בעי קבלת עדות (בפני שלושה) אלא השניים שהעיד בפניהם הולכים להעיד בב"ד אחר.

(ג) לאחר טענת הבעל המעידים נגדו הם דווקא העדים ששמעו מהשליח ולא השליח עצמו עם א' מהם היות ואינו נאמן דחשיב כבעל הדבר.

(ד) כשמעידים השניים בב"ד אחר אי"ז עד מפי עד היות ומעידים על המעשה עצמו ולא על עדותו של השליח כיון שהשליח חשיב כבעל המעשה

(ה) הטעם שר"ח מצריך בפני שלושה אינו משום קבלת עדות כ"א מצד שכל קיום שטרות בעי בפני שלושה.

ה.

הנפק"מ שבין הריטב"א למאירי וסברות מחלוקתם

נמצא שהריטב"א והמאירי חלוקים בכמה וכמה דברים:

(א) לדעת הריטב"א, הטעם של ר"ח (דס"ל שהתקנה לעניין קיום) שצריך להיות בפני שלושה, הוא שצריך קבלת עדות; אך המאירי ס"ל שר"ח הצריך בפני שלושה לא מצד צורך בקבלת עדות, כ"א מצד קיום שטרות, כיון שכל קיום שטרות בעי בפני שלושה.

(ב) לדעת הריטב"א, הטעם שר"י מצריך בפני שנים בשעת נתינת הגט אינו משום שיעידו אח"כ בבי"ד, כי הרי השליח והעד יכולים ג"כ לבטל את טענת הבעל, אלא זהו בשביל שהשליח ידקדק ויהא נזהר בדבריו, דבזה שהצריכו ב' גרמו שיהא נאמן; אך לדעת המאירי הטעם שמצריך ר"י שנים בשעת נתינת הגט הוא לא רק בגלל שהשליח יהא נאמן כ"א (ובעיקר) שהם יעידו אח"כ בבי"ד כאשר יטען הבעל שאינו נכתב לשמה.

והמחלוקת למעשה (בדעת ר"י) היא במקרה שנתנית הגט היתה בפני שנים ולאח"כ בא הבעל וטען שהגט אינו נכתב לשמה, מי יכול להעיד בבי"ד כנגד הבעל ומי אינו יכול להעיד?

לדעת הריטב"א, השליח והע"א יכולים להעיד ולא צריך דווקא את שני העדים מלבד השליח, מכיון שאין השליח חשוב כבעל המעשה כ"א רק בתור שמעיד דבר; משא"כ לדעת המאירי רק העדים שראו יכולים להעיד, אך השליח אינו יכול להצטרף לעדות משום שנחשב לבעל המעשה.

2. לכאור' יש לדייק קצת כדעת המאירי, מדברי הגמ' לעיל (ג, א) "האי קולא הוא חומרא הוא דאי מצרכת ליה תרי לא אתי בעל מערער ופסיל ליה חד אתי בעל ומערער ופסיל ליה כיון דאמר מר בפני כמה נותנו לה רבי יוחנן ור' חנינא חד אמר בפני ב' וחד אמר בפני ג' מעיקרא מידק דייק ולא אתי לאורועי נפשיה",

שלפי הריטב"א היה לגמ' לומר 'לכן אמר מר בפני כמה נותנו לה . . מעיקרא מידק דייק' שפירושו שכל הטעם שהצריכו ב' אינו אלא בגלל שהשליח ידייק ולא משום שהם יעידו אח"כ בבי"ד, משא"כ הלשון "כיון דאמר מר וכו'" פירושו שבגלל דברי ר"י מצריכים שהשליח יתן בפני ב' ומרוויחים ג"כ שהשליח מדקדק והחשיבוהו שיהא נאמן, אבל לא שזהו עיקר התקנה;

משא"כ לדעת המאירי א"ש אמאי הגמ' כותבת "כיון", דהטעם שהצריכו ב' הוא לא רק שהשליח ידקדק ויהי נאמן, כ"א בגלל סיבה אחרת שכשיבוא הבעל לטעון שאינו נכתב לשמה העדים יבטלו את טענתו.

ונראה לבאר שטעמו של המאירי לא ללמוד כדעת הריטב"א (שמה שהצריך ר"ח בפני שלושה הוא משום קבלת עדות ולא מצד שכל קיום שטרות צריך להיות בפני שלושה) הוא משום דאם כן, הנה כשם שהצריכו קבלת עדות לעניין קיום, ה"ה שיצריכו גם כאשר השליח מעיד מצד לשמה, ושוב אי"מ אמאי לר"י שס"ל משום לשמה קבעה הגמ' שסגי בפני ב', הרי החכמים הצריכו קבלת עדות ומה שיש להקל הוא רק שיהי' נאמן השליח לבד ולא ליבעי תרי, ומהיכי תיתי לחלק בין תקנת חכמים משום לשמה לבין תקנת חכמים משום קיום, והמבואר בגמ' (ב, א) בשיטות רבה ורבא הוא רק שיש תקנת חכמים ולא מצינו שם שחכמים הקילו מצד טעמו של רבה יותר מבטעמו של רבא; לכן - אומר הריטב"א - עכצ"ל שמה שלדעת ר"ח בעי בפני שלושה הוא לא מצד קבלת עדות, כ"א רק מצד קיום שטרות.

ונראה לבאר נמי אמאי לא למד הריטב"א מהמאירי (שר"ח מצריך בפני שלושה בגלל קיום שטרות ולא בגלל קבלת עדות), די"ל שאם נאמר שתקנת חכמים היא בשביל קיום השטר - שהבעל לא יוכל לטעון מזויף, אך לא בשביל עצם כשרות הגט - קבלת עדות, א"כ אי"מ מה שאמרה הגמ' בדעת ר"ח שצ"ל בפני שלושה, דבזה אפשר נמי שהשליח יעיד רק בפני ב' שהבעל כתב ונתן את הגט עמ"נ למוסרו לאשה וכאשר הבעל יטען מזויף תו לא נאמן; לכן - אומר המאירי - עכצ"ל שמה שלדעת ר"ח בעי בפני שלושה הוא לא (רק?) מצד קיום שטרות, כ"א מצד שיש קבלת עדות.

ו.

דעת רש"י בסוגיא ומה שצ"ע בדברי הפנ"י

ויש לעיין בדעת רש"י אי ס"ל כהריטב"א או כהמאירי.

דהנה ברש"י כאן (ד"ה לפי שאין בקיאין) כתב וז"ל: "הלכך בתרי סגי דלהווי סהדי דאמר השליח בפני נכתב ואי אתי בעל תו ומערער לא משגחינן ביה" עכ"ל.

הפנ"י על אתר (בד"ה הלכך בתרי סגי לה) העיר ע"ז וכ"כ: "ואע"ג דבכה"ג הוי עד מפי עד לא אכפת לן כיון דקושטא דמילתא רוב בקיאין הן ותו לא מיקרי איתחזק איסורא כמ"ש לעיל באריכות וא"כ מדינא ע"א נאמן באיסורין ומש"ה האשה עצמה נאמנת לומר בפני נכתב לשמה וא"כ עד מפי עד נמי כשר".

כוונתו לומר במה שכתב רש"י שהטעם שמצריך ר"י בפני ב' שיעידו בבי"ד "דלהווי סהדי", דלכאורה יקשה דהוי עד מפי עד והיאך מותרים? ותי' דמאחר שרוב בקיאים הם וא"כ אין כאן חשש אמיתי כ"א רק תקנת חכמים, לכן לא צריך הכא עדות גמורה,

דהיינו שאין אמירת השליח בגדר עדות ממש שאז צריך קבלת עדות (בפני שלושה) ויהי' שייך איסור עד מפי עד, אלא שחכמים הקילו באמירת השליח שיהי' זה כדין ע"א נאמן באיסורים.

וממשיך וז"ל: "ולפ"ז הא דבעינן הכא תרי ולא סגי בחד היינו משום דמדינא היכא דאתא בעל בסוף מערער שלא נכתב לשמה תו לא מהימן בעד הראשון . . אלא דחכמים האמינו לשליח כתרי כיון דמעיקרא מידק דייק כדאמרינן לעיל בגמ' דמשום שמסר לה בפני שנים או שלושה דייק מעיקרא וא"כ מה"ט גופא צריך למסרו בפני שנים דאל"כ לא הוי דייק מעיקרא" עכ"ל.

פי', דבאמת כשיבוא הבעל לערער אין צורך שדווקא השניים שהעיד בפניהם הם שיעידו כנגד הבעל, אלא השליח וע"א מתוך השניים ג"כ יוכלו לבטל את טענת הבעל, ומה שהצריכו שתהי' האמירה בפני שנים הוא בשביל שהשליח יהא נזהר וידקדק וזוהי החשיבותו חכמים והלכך נאמן.

נמצא שהפנ"י מבאר בדעת רש"י כדעת הריטב"א, שטעמו של ר"י שאמר בפני שנים הוא משום שע"ז ידקדק השליח ולא בשביל שהם יעידו נגד הבעל, וכן הטעם שאין זה חשיב עד מפי עד הוא משום שלא צריך הכא קבלת עדות ולא בגלל שמעידים על המעשה.

לכאן דבריו צריכים ביאור, דמלשון רש"י משמע שהטעם שצריך בפני ב' לדעת ר"י הוא בשביל שהם יעידו בבי"ד ולא בכדי שידקדק השליח, שכ"כ: "הלכך בתרי סגי דלהוו סהדי דאמר השליח בפני נכתב"; וצ"ע.

ועוד יש להוכיח שרש"י ס"ל כדעת המאירי:

(א) בכל הסוגיא רש"י לא חילק בין תקנת חכמים שמצד קיום דבעי קבלת עדות לבין תקנת חכמים שמצד קיום דבעי קבלת עדות.

(ב) רש"י כאן (בד"ה לפי שאין עדים מצויין לקיימו) כ' בביאור סברת ר"ח דבעינן שלושה בזה"ל: "וכיון דלקיומי הוא בעינן תלתא כדאמרינן בכתובות בפ' שני דקיום שטרות בשלושה". מוכח מדברי רש"י דהטעם דר"ח ס"ל שצריך לומר בפני שלושה הוא לא משום קבלת עדות (כדברי הריטב"א) כ"א משום דקיום שטרות בשלושה (כדברי המאירי).

(ג) רש"י כ' (בד"ה לפי שאין בקיאים) שהטעם שמצריך ר"י בפני ב' אי"ז בכדי שידקדק השליח (כדברי הריטב"א) אלא בשביל שכשיבוא הבעל ויערער הם יעידו כנגדו, לכאן למה לא מספיק שהשליח וע"א יעידו כנגד הבעל? אלא ע"כ כדברי

המאירי שהשליח אינו בא בתורת עדות כ"א בתור בעל הדבר שלא שייך שיעיד על המעשה, שלכן צריך בפני ב' שאם יבוא הבעל ויערער יעידו כנגדו ויבטלו את טענתו.

ז.

הקושי בתי' המאירי מהמשך דברי הגמ' וביאור

לכאן יש להקשות על דעת המאירי שלפי דבריו אי"מ המשך דברי הגמ' "אלא דכ"ע בעינן עדים מצויין לקיימו והכא בשליח נעשה עד ועד נעשה דיין קמיפלגי מ"ד בפני שנים קסבר שליח נעשה עד ועד נעשה דיין ומאן דאמר בפני ג' קסבר שליח נעשה עד ואין עד נעשה דיין",

דבשלמא לדעת הריטב"א שהגדר של השליח הוא כעד, מובן איך אפשר לומר שפליגי האם עד נעשה דיין או לא, אך לפי דברי המאירי שהשליח לא בגדר עדות אלא שנחשב כבעל המעשה, א"כ מה הביאור בדברי הגמ' דלכ"ע שליח נעשה עד, הרי השליח כאן אינו בגדר עד ואדרבה, הוא אינו יכול להעשות עד? וביותר יוקשה דאם אינו נעשה עד, כ"ש שאינו יכול להעשות דיין?

ואוי"ל דהמאירי במסקנת הגמ' ס"ל שהפי' "אלא" הוא שהגמ' חזרה בה מן הסברא שגדר השליח הוא כבעל דבר, אלא - למסקנת הגמ' - אמירתו של השליח מעידה שהגט נעשה לשמה וממילא השליח בגדר עד (ומה שתיקנו הוא דלא בעינן תרי משום עיגונא) וממילא א"ש דברי הגמ' ששליח נעשה עד וכו',

והטעם שאי"ז עד מפי עד הוא משום שחכמים הקילו בתקנתם דחשיב עדות השליח כע"א נאמן באיסורין שאין פוסלים בזה בעד מפי עד. וא"כ נמצא שגם לשיטת המאירי מסקנת הגמ' עכ"פ היא כדעת הריטב"א.

וסברא לומר כן לפי הא דביארנו (לעיל אות ה') דכל הטעם שפליגי המאירי על דברי הריטב"א הוא משום שלא מצאנו חילוק בתקנות חכמים אם הוא מצד קיום או מצד לשמה, וטעם זה יתבטל היות שלמסקנת הגמ' רבה אית ליה דרבא, שלכן לדעת רבה נמי בעינן שיהי' בפני שלושה מצד הקיום שבתקנת חכמים; על כן, כבר א"צ לחדש

שחכמים נתנו לשליח כח שיהיה נחשב כבעל הדבר, אלא לכו"ע השליח כאן הוא בתורת עד, וק"ל³.



3. מאחר שהכרחנו שרש"י ס"ל כהמאירי (לעיל אות ו') שהגדר של השליח אינו בתורת שליח שמעיד אלא בתורת בעל דבר, א"כ גם לשיטת רש"י יוקשה המשך דברי הגמ'. וברש"י קשה לתרץ שהגמ' חזרה בה כהפי' על דברי המאירי, מאחר שרש"י היה צריך לכאורה לבאר על דברי הגמ' "אלא" שהגמ' חזרה בה; ויש ליישב.

בגדר פעולת העדי מסירה לדעת ר"א

הנ"ל

א.

יציע מחלוקת ר"מ ור"א לגבי מה בעינין לשמה בגט

ידועה מחלוקתם של ר"מ ור"א האם בעינין חתימה לשמה - דעת ר"מ, או בעינין כתיבה לשמה - דעת ר"א.

ובעצם נחלקו בכוונת הכתוב¹: "וכתב לה ספר כריתות" האם ה"וכתב" קאי על הכתיבה ומאחר שה"וכתב" בעי לשמה "לה" לשמה" ממילא בעינין שהכתיבה תהיה לשמה - שיטת ר"א, או שה"וכתב" אינו קאי על הכתיבה אלא על חתימת הגט שהוא צריך להיות לשמה - שיטת ר"מ.

ואלו דברי הגמ' בגיטין (ג, ב): "מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה אי רבי מאיר חתימה בעי כתיבה לא בעי דתנן אין כותבין במחובר לקרקע כתבו על המחובר לקרקע תלשו חתמו ונתנו לה כשר אי רבי אלעזר כתיבה בעי חתימה לא בעי".

והנה רש"י על אתר (ד"ה חתימה) כתב וז"ל:

"חתימה לשמה בעי - דכי כתיב 'וכתב לה' אחתימה כתיב, כדקתני לקמן (כא, ב) כתב גט על המחובר כשר, ואע"ג דכתיב 'וכתב ונתן' מי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתינה, יצא זה שהוא מחוסר כתיבה קציצה ונתינה, אפ"ה, כיון דחתמו בתלוש מכשר ליה ר"מ, אלמא 'וכתב' דקרא אחתימה הוא"; עכ"ל.

כלומר, לא רק שדעת ר"מ שצריך חתימה לשמה אע"פ שנכתב בקרא "וכתב", אלא יתרה מזו, שאינו צריך כתיבה לשמה כלל, ולכן "היה אומר ר"מ אפילו מצאו באשפה וחתמו ונתנו לה כשר"².

ב.

יקשה על דעת ר"מ מלשון הכתוב ויבאר

ויש להקשות, היאך ר"מ ס"ל הכי, בעוד דכתיב בהדיא בקרא "וכתב", ולדעתו דר"מ היה לרחמנא למיכתב "וחתם"?

1. דברים כד, א.

2. כתובות פה, א; גיטין ג, ב; ובכ"מ.

אלא הנראה לומר בזה הוא:

ר"מ ס"ל, דגט ללא חתימת עדים אינו חשיב כלל וכלל דבר מה ושווה ערך, כ"א חספא וקשקוש בעלמא, וכל החשיבות של הדבר הכתוב, מתבצע ונעשה אך ורק ע"י חתימת העדים, ולכן ה"וכתב" ללא העדים, אינו נק' כלל "וכתב".

ולכן, העדי חתימה הם הם ה"וכתב", כיון שהם הגט עצמו; כלומר, הם היוצרים את הגט וכל שם גט נקרא עליהם, משום שבלעדיהם אין חשיב כל מה שנכתב היות וההתייחסות לכך היא כחספא וכקשקוש בעלמא, וא"כ חתימת העדים היא ה"וכתב"³.
ונמצא שלשיטת ר"מ דאמר עדי חתימה כרתי, כוונתו שהם הפועלים את ה'כריתות' שבגט עצמו.

ג.

יחקור בשי' ר"א מה כוונתו "כרתי" האם קאי אגט או אמעשה גירושין

אך בשיטת ר"א יש לחקור ובהקדים:

בשביל שהבעל יוכל לבצע גירושין צריך ב' שלבים: א) גט שהוא כשר לנתינה, היינו שנכתב לשמה ועוד כל הפרטים האמורים בו. ב) מעשה הגירושין, כלומר, העברת הגט מיד הבעל ליד האישה.

ולכן בשי' ר"א - דאמר עדי מסירה כרתי - יש לחקור מהי כוונתו באומרו "כרתי":

אופן א' יש לומר:

דכוונתו ע"מ כרתי שהם כרתי במעשה הגירושין בלבד - הפרט השני של ביצוע הגירושין, אך אינם שייכים לכשרותו והכשרותו של עצם הגט - הפרט הראשון בביצוע הגירושין; כלומר דבלא עדי מסירה השטר שאתו עומד הבעל לגרש חשיב וייקרא גט כשר, אך הגירושין לא יחולו בפועל כיון שחסר (רק) מעשה הגירושין.

אופן ב' יש לומר:

דכוונתו ע"מ כרתי (לא רק שהם כרתי את מעשה הגירושין, אלא עוד זאת) שהם כרתי בגט עצמו - גם הפרט הראשון בביצוע הגירושין; כלומר, העדי מסירה מהפכים ומכשירים את הגט עצמו שיהא כשר לגרש בו, ונמצא דבלא עדי מסירה, מלבד שלא

3. אך קצת צ"ע מדברי רש"י, דהנה רש"י בשמעתין ג, ב (ד"ה אי רבי מאיר) כתב: "אי רבי מאיר - דאמר עיקר השטר זו היא חתימתו". עכ"ל. ויש לדייק שכתב "עיקר השטר", ולכאן הוא ליה למיכתב "אי רבי מאיר - דאמר השטר עצמו זו היא חתימתו", אך מלשון "עיקר השטר" משמע, שהם לעיכובא בשטר, אך לא השטר עצמו; ויש ליישב.

יכולים להתבצע הגירושין מצד שאין כאן מעשה גירושין, הנה יתרה מזו, אין כאן גט שאתו אפשר לגרש וחשיב כחספא בעלמא⁴.

4. ובזה גופא, נראה דאפשר לבאר בעומק טפי, מהו יחס העדי מסירה לגט, ובשני אופנים:
 א. הע"מ יוצרים ועושים את עצם הגט; כלומר, הם הם הגט. כי היכי דלשיטת ר"מ העדים הם הגט, כך גם שיטת ר"א, אלא שלשיטתו נפעל זה ע"י הע"מ.
 ב. הע"מ אינם יוצרים את הגט, אלא פעולת העדי מסירה היא תנאי לעיכובא בהכשרת הגט, כלומר, הם אינם חלק מהגט כשי' ר"מ בע"ח, אך מ"מ בלעדיהם אין הגט חשיב גט, לא בגלל שהם הגט, אלא מצד שהם תנאי לעיכובא בחלות הגט.
 לפי"ז ניתן לבאר היטב ב' דברים שלכאורה צריכים ביאור:
 א) באג"ק ח"ג (עמ' רטו ואילך) כתב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק:
 " . . . (ב) בענין הגט - מערער עלי על מש"כ אני שפעולת ואחריות הע"ח גדולה מזו של הע"מ. וצר לי שבהחפזו כנראה דלג בעת קריאת מכתבי על איזה תיבות. וזה לשוני שם:
 "אף שלענין הכריתות שווה פעולת ע"מ, לר"א, לפעולת ע"ח לר"מ. הנה בהנוגע לשטר הגט, פשוט דפעולת ואחריות העדים החותמים על הגט היא גדולה יותר מזו דע"מ, ואפילו למ"ד על מנה שבשטר הם חותמים".
 והדבר פשוט: בגט צריך להיות ונתן שאז נעשה הכריתות, אבל קודם לזה צ"ל וכתב לה ספר כריתות, היינו שיעשה כתב שיחול עליו עניני ותוקף ספר כריתות. ואין הכתב נעשה שטח כזה, כ"א ע"י העדי חתימה (אם מדאורייתא אם מדרבנן).
 או, במלות אחרות: שתי דרגות בסדר גט. מתחילה צריך לעשות שטר גט, ואח"כ צריך לגרש בו. ולדרגא הראשונה אין שייכות לעדי מסירה (מצד הדין). ובמילא אין להם פעולה ואחריות בזה. אבל פעולת ואחריות העדי חתימה היא דוקא בדרגא זו. - וזה שהעדים צ"ל בעת כתיבת הגט - הוא ג"כ בנוגע לדרגא הא' דגט. וכ"ז פשוט, ולכן קצתתי בזה במכתבי הקודם; עכלה"ק בנוגע לענינו.
 קשה לומר שהכוונה היא דשי' ר"א דע"מ כרתי היא שאינם שייכים וקשורים לכשרותו והכשרתו של הגט, שהרי מוכרח ששיטת רש"י היא דנמי לדעת ר"א הע"מ מכשירים את הגט (וכפי שיובא בפנים בארוכה), וא"כ צריך להבין, כיצד כתב כ"ק אדמו"ר "והדבר פשוט" וכן בסוף ענין זה כתב "וכ"ז פשוט", אע"פ שלכאורה אי"ז כדברי רש"י (ואולי גם אינו כדעת הרשב"ם - ראה לקמן בפנים אות ה)
 והנראה לומר בזה לענ"ד:
 כוונתו הק' היא: דעם היות שגם לשי' ר"א 'ע"מ כרתי' קאי (גם) על הגט עצמו, כלומר, שהם מכשירים את הגט, אך עדיין פשוט הדבר, שיש לחלק בין פעולת הע"ח לר"מ בהכשרת הגט, לבין פעולת הע"מ לר"א בהכשרת הגט.
 והוא מ"ש (כהאופן הב' בשי' ר"א): דלר"מ ע"ח כרתי הם הגט עצמו, ולא רק תנאי לעיכובא בגט כ"א הם ה"וכתב"; משא"כ לשי' ר"א דע"מ כרתי שהם רק תנאי לעיכובא בגט, אך לא הם ה"וכתב" והגט עצמו.
 אך עדיין יש לעיין, כיון שדוחק קצת להכניס פירוש זה בלשון דכ"ק אדמו"ר שם.
 ב) תנן במסכתין (י, ב): "כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים, אע"פ שחותמיהם עובדי כוכבים - כשירים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים. ר"ש אומר: אף אלו כשירין. לא הזכרו, אלא בזמן שנעשו בהדיוט".

ומקשה הגמ': "קא פסיק ותני לא שניא מכר ל"ש מתנה, בשלמא מכר מכי יהיב זוזי קמיהו הוא דקנה ושטרא ראייה בעלמא הוא דאי לא יהיב זוזי קמיהו לא הווי מרעי נפשייהו וכתבין ליה שטרא, אלא מתנה במאי קא קני, לאו בהאי שטרא, והאי שטרא חספא בעלמא הוא?"

ותירצה הגמ' ב' תירוצים: "האמר שמואל דינא דמלכותא דינא". כלומר, באמת הם פסולים לשטרי קנין מעיקר הדין אלא שדינא דמלכותא דינא ומשו"ה שטרותיהם כשרים.

תני שני: "ואב"א תני חוץ מכגיטי נשים". דבאמת אין הפי' במשנה ששטרי קנין שנעשו בערכאות כשרים, אלא צריך לגרוס במשנה "חוץ מכגיטי נשים"; שפירושו הוא: שכל שטר שאינו רק לראיה כ"א שפועל הדבר (כגון: שטר קנין) ערכאות יהיו פסולים בו.

והנה הרא"ש (פ"א סק"א) כתב, וז"ל: "דלא מצריך ר' אלעזר עדי מסירה אלא בשטר קנין או בגיטי נשים, אבל שטרות שאינן אלא לראיה בעלמא לא בעי עדי מסירה. ושטר מתנה הנעשה בערכאות, כיון דהאידינא ליכא דינא דמלכותא, [נמצא] שיהו כל השטרות נעשין בערכאות חספא בעלמא הוא; ואפי' נמסר בפני ישראל, שחיישינן שמא ימסרם הנותן למקבל בפני ערכאות של פרסיים, שיהא סבור, שכמו שנאמנים חותמים עובדי כוכבים כך נאמנים למסור בפניהם, והא ליתא, דדוקא לחתום שקר לא מרעי נפשייהו, אבל בעדות בעל פה מרעי נפשייהו; ואפילו בשמות מובהקין גזרה אטו שמות שאינן מובהקין כרבנן".

ויש להקשות דלפי טעמו דהרא"ש נמצא דאי עכו"ם לא הווי מרעי נפשייהו בע"פ היו נאמנים למסור בפניהם שטר קנין וזה פלא דבפשטות עכו"ם הם פסולים מהתורה לשטרי קנין משום דלאו בני עדות ניהו כדברי התוס' לעיל (ט, ב ד"ה אע"פ שחותמיהן עובדי כוכבים כשרים) וז"ל: "ואור"י דחותמיהן עובדי כוכבים יש לפסול אף ע"פ שכתבו ישראל . . . ועוד דפסולין לעדות". וא"כ גם אי לא מרעי נפשייהו הרי פסולים הם משום דפסולים לעדות מהתורה ולכן "האי שטרא חספא בעלמא הוא"?

והנה ב'אורים ותומים' (סי' ס"ח סק"ח) תירץ קושיא זו וז"ל:

"אך נראה דס"ל להרא"ש כמש"כ הגהת הרא"ש (שם פ"א סי' י) והמרדכי (שם סי' שכד) בשם ספר החכמה מרבינו יקיר דמן התורה גוים כשרים לעדות אם נודע דלא משקרי".

"ולדבריהם צריך להבין מה פריך בגמ' גבי מתנה הא חספא בעלמא הא הם כשרים לעדות אי לא משקרי וצ"ל כיון דעדי חתימה כרתי ובעל פה אי יאמר אלף פעמים שדי נתונה לך אין מועיל רק בכתב והם עושים הקנין בשטר דע"י החתימה שבשטר נעשה הקנין א"כ כמו דאמרין לאו בני כריתות ניהו אף אינהו אלו בני קנין השטר ניהו ואין השטר בנכרי דאין שטר קונה בנכרי כלל".

"ולפ"ז קשה מה מזויף מתוכו יש כאן למסמך עליו הא בררנו דליכא חששא ואי דימסור בפניהם מה בכך דימסור בפניהם הא בעידי מסירה לא הם עושים קנין כלל ולא זוכים בשביל המקבל רק המקבל זוכה בקבלת ומסירת השטר והם רק עדים על המסירה והא נכרים כשרים לעדות וא"כ מה חשש פיסול כאן ולכך הוצרך הרא"ש לומר דבעל פה משקרי אפילו ערכאות וא"כ אי יקחום לעדי מסירה יהיו פסולים דמשקרי".

והנה ה'נתיבות המשפט' (סי' ס"ח, סק"ח) הקשה על דבריו: "ולא הבינותי דמה לי עדי חתימה או עדי מסירה הא עדי מסירה ג"כ מטעם שטר קונה ועכו"ם לאו בני שטרא ניהו".

ולפי מה שהקדמנו דאפשר ללמוד שגם לשי' ר"א דעדי מסירה כרתי שייכים הם לכשרות הגט, ומ"מ אינם קשורים בו כעדי חתימה לשי' ר"מ היות ולשיטתו (דר"א) הם רק תנאי לעיכובא, יובן ויבואר דברי ה'אורים ותומים':

ה'אורים ותומים' הבין בשי' הרא"ש, שר"א אמר עדי מסירה כרתי - נהי דכוונתו שמלבד שהם כרתי למעשה הגירושין, אלא יתירה מזו, שהם כרתי לחשיבות הגט, אך לא מצד שהם הם הגט, אלא מצד - שכוונתו שהם תנאי לעיכובא בחלות וחשיבות הגט.

ובפשטות יש לומר, דכמו דדעת ר"מ שאומר עדי חתימה כרתי, הפשט (לא רק שהם כרתי את מעשה הגירושין אלא) שהם משוויי לשטרא, היינו שמהפכים ומכשירים את הגט מחספא בעלמא; כך גם לשי' ר"א שאומר עדי מסירה כרתי, כוונתו שהעדי מסירה מבצעים ופועלים את ב' הדברים שבשי' ר"מ⁵.

ד.

ביא דעת רש"י במהות פעולת העדי מסירה לשי' ר"א

וכן נראה להביא סימוכין לכך (דנמי לשי' ר"א דע"מ כרתי, הכוונה שהם מכשירים את הגט) משיטת רש"י:

א. תנן במסכתין (י, ב): "כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים, אע"פ שחמתמיהם עובדי כוכבים - כשירים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים. ר"ש אומר: אף אלו כשירין. לא הוזכרו, אלא בזמן שנעשו בהדיוט".

וא"כ א"ש תירוץ ה'אורים ותומים':

הרא"ש הוצרך לפסול ערכאות בשטרי קנין מצד דמרעי נפשיהו, ולא היה יכול לפסול אותם משום דלאו בני שטרות ניהו, משום דאינם הגט עצמו; כלומר, דעם היות שהם תנאי לעיכובא בשטר, אך אין לפסול אותם מצד דאינם בתורת שטר, היות ולא הם השטר עצמו, ולכן הוזקק הרא"ש לפסול אותם משום דבע"פ מרעי נפשיהו.

אך לשי' ר"מ שעדי חתימה כרתי וס"ל דבעינן חתימה לשמה ולא כתיבה, ונמצא שהעדי חתימה הם הם הגט עצמו והם היוצרים אותו, יש לפסול אותם משום דלאו בני שטרות ניהו, היות והם הגט עצמו, ושטר שפועל בערכאות אינו שייך בהו.

ובדעת ה'נתיבות המשפט' - שהקשה על דברי האו"ת: "ולא הבינותי דמה לי עדי חתימה או עדי מסירה הא עדי מסירה ג"כ מטעם שטר קונה ועכו"ם לאו בני שטרא ניהו" - יש ללמוד בתרי פנים:

א. ס"ל שהע"מ לשי' ר"א הם הם יוצרים הגט וכו', דהיינו שלמד את דעת ר"א כהאופן הא' (כדלעיל), ולכן הקשה, מה יש לחלק בין פעולת הע"ח לדעת ר"מ, לבין פעולת הע"מ לדעת ר"א; וק"ל.

ב. ס"ל שהע"מ לשי' ר"א אינם יוצרים את הגט אלא תנאי לעיכובא בגט, (ממש כדברי האו"ת) דהיינו שלמד את דעת ר"א כהאופן הב' (כדלעיל), אך עדיין ראה לפסול אותם מצד שאינם בתורת שטר, משום דמ"מ בלעדיהם אין חשיב שטר, דהרי הם תנאי לעיכובא בו, וא"כ נמצא סו"ס שהם פועלים בשטר; וד"ל.

ונראה דהאופן הב' עדיף טפי, והוא משום שא"כ דברי כ"ק אדמו"ר (הובא בהערה לעיל) יעמדו אליבא דכולהו.

5. להעיר מדעת ר"ת שהובאה בשמעתין לעיל ד, א (בתוד"ה דקיימא לן הלכה כר"א בגיטין): "ועוד דרגיל ר"ת לומר דאפילו לר"מ בעי עדים בשעת נתינת הגט דאין דבר שבערוה פחות משנים". ונמצא דלשיטת ר"ת, כוונת ר"מ באומרו ע"ח כרתי, קאי רק על השלב הא' - החשבת הגט לגט, אך לא על מעשה גירושין עצמם.

ומקשה הגמ': "קא פסיק ותני לא שנא מכר ל"ש מתנה, בשלמא מכר מכי יהיב זוזי קמייהו הוא דקנה ושטרא ראייה בעלמא הוא דאי לא יהיב זוזי קמייהו לא הוו מרעי נפשייהו וכתבין ליה שטרא, אלא מתנה במאי קא קני, לאו בהאי שטרא, והאי שטרא חספא בעלמא הוא?"

וברש"י על אתר כתב (תני חוץ מכגיטי נשים) וז"ל: "וה"ה נמי דמצי לשנויי בעדי מסירה ישראל דאינהו משוי ליה שטרא".

ב. וכן כתב במסכת קידושין (מח, א), ששנינו בגמ': "ור"מ לטעמיה דאמר עדי חתימה כרתי ור' אלעזר לטעמי' דאמר עדי מסירה כרתי", וביאר רש"י וז"ל: "כרתי - משווי לשטרא"⁶.

ה.

יביא דברי הרשב"ם במהות פעולת העדי מסירה ומה שצ"ע בדבריו

ויש לעיין מהי דעת הרשב"ם בענין זה:

דהנה, הרשב"ם במסכת ב"ב (קע, א) כתב לבאר דברי ר"א - דעדי מסירה כרתי, וז"ל: "דעדי מסירה גורמין לכריתות גט".

לפום ריהטא השתא, משמע דס"ל דנמי לשי' ר"א עדי מסירה מלבד שהם גורמין את מעשה הגירושין, הם גם מהפכים את החספא לגט, ובפשטות זוהי כוונתו שכתב "דעדי מסירה גורמין לכריתות גט".

אך בהמשך דבריו, לא רק שלא מוכח כן, אלא שלכאור' סותר הוא למה שכתב לעיל מיניה, וז"ל:

"ונמצא גט כשר בכתיבה בלא עדים אלא שיהא מוסרו לאשתו להתגרש בפני עדים דהא כתיב (דברים כד, א) וכתב לה בכתיבה לחוד בלא חתימה מיירי ומיהו עדים בעינן שיראו שנתגרשה".

6. אך נראה כי מדברי רש"י בקידושין גרידא אין להוכיח כ"כ, משום דאיכא למימר דרש"י מיירי שם לשיטת ר"מ, ולכן פירש "כרתי - משווי לשטרא"; אבל באמת אי היה מיירי לדעת ר"א היה כותב "כרתי - את מעשה הגירושין" (משא"כ מדברי רש"י (גיטין י, ב) מוכח כן, משום דמיירי בהדיא לדעת ר"א, עיי"ש).

ומ"מ יש לומר, דא"כ הו"ל לרש"י להדגיש בד"ה שמיירי רק לדעת ר"מ ולא לדעת ר"א, שהיה מדגיש זאת בכך שהיה נוקט בד"ה "ולר"מ דאמר לטעמיה עדי חתימה כרתי", אך מאחר דלא נקט בהכי אלא נקט רק "כרתי", מסתבר טפי לומר דמיירי בין לשיטת ר"מ ובין לשיטת ר"א.

מלשונו "ונמצא גט כשר בכתיבה בלא עדים" לכאו' מוכח דאפי' ללא עדי מסירה, יכול לחול על השטר שם גט כשר, וא"כ התפקיד של העדי מסירה הוא רק לפעול את עצם הגירושין, ללא זיקה ושייכות לכשרותו של הגט עצמו.

וצ"ב מהי דעתו בכלל בענין והיאך יתיישבו ב' משפטיו בחדא מחתא, שכאמור, בתחילת דבריו כתב שעדי המסירה הם חלק בלתי נפרד מ'חלות' הגט ומלבד היותם פועלים את 'מעשה הגירושין' שייכים הם גם לחשיבותו והכשרתו של הגט, ואילו מסוף דבריו מוכח שאין העדים שייכים כלל להכשרת הגט ותפקידם הוא רק בנוגע ל'מעשה הגירושין' ותו לא.

וצ"ע.



אופן התהוות והתרחשות הגאולה העתידה

הת' שלום דב בער שי' נאבול
תלמיד בישיבה

א.

בעניין הגאולה האמיתית והשלימה - אלי' מצפים ומקווים 'כל היום' - מצינו בדברי רבינו שתי פנים לתיאור הצורה בה היא תתבצע ובהשקפה ראשונה נראים הם כסותרים זה את זה.

דהנה, בכמה וכמה מקומות הזכיר רבינו את פס"ד הרמב"ם אשר משיח צדקנו יכול לבוא בכל יום (כדמוכח מהל' נזירות פ"ד הי"א "האומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא בו, אם בחול נדר הרי זה אסור לעולם". וצ"ע אמאי לא הזכיר בהלכות מלך המשיח דבר אפשרות ביאתו בכל יום, ואכ"מ), ודעת לנבון נקל, אשר אפשרות ביאתו בכל יום מכריחה שלא נדרשים שלבים מוקדמים לביאת המשיח, ויכול לבוא בכל עת בלא הכנה מוקדמת, ובבת אחת 'יתקן העולם כולו'¹.

ובאמת שמצינו בדברי רבינו שאי"ז רק מוכרח בדברי הרמב"ם, כ"א יש בזה גם תוכן עצמי. ובלשונו הק' (אג"ק חי"ג ע' שנה): "כל אלו האומרים שגאולת ישראל תבוא בדרך הטבע ולאט ולאט ומסתמכים מירושלמי הידוע וממ"ש בפי' המיחוס לרמב"ן בשה"ש, מתעלמים מהמציאות ומתעלמים גם מראות את העבר, וכמו שכתוב כימי צאתך מארץ מצרים - שגם שם הייתה הגאולה ע"י קפיצה ממ"ט שערי טומאה לגאולה שלימה וביד רמה . . . כך היא גאולתם של ישראל שעל ידם תהי' גאולתו של עולם, אשר כהרף עין יצאו צבאות ה' ממצרים ערוות הארץ ונשאו על כנפי נשרים

1. שאף אם נאמר שבאותו היום יקרו תהליכים מוקדמים לביאת בן דוד, מ"מ הרי"ז 'יום שבן דוד בא' ואי"ז תהליך ארוך הפועל בעולם. ולהעיר מדברי רבינו (התוועדויות תש"נ ח"ד ע' 200) בביאור (באופן הא') מדרש רז"ל שגאולתן של ישראל היא קימעא קימעא: "גם כשהתחלת הגאולה ושלימותה הם בסמיכות זמן יכול להיות באופן של 'קימעא קימעא' שלב אחרי שלב בהגאולה האמיתית והשלימה עצמה".

להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש², ועל פי המבואר בתניא פרק ל"ז, בדרך ממילא תבוא המהפכה בכל הבריאה כולה, וק"ל³.

וכע"ז ביאר במ"א (נדפס בתו"מ חל"ג ע' 351 ואילך) ולהלן חלקים מהדברים ועיי"ש: "ישנם כאלו שמקשים: רואים במוחש בהנהגת העולם שמזמן לזמן הולכים ומתרבים עניינים שמביאים היזק וכו', היפך השלום הצדק והיושר. ובפרט אלו שהם בעלי מ"ש, הרי כאשר קוראים בעיתון אודות מצב העולם אזי מתייראים ומפחדים וכו'.

ואיך ייתכן שלפתע פתאום יבוא אדם גשמי, שיכולים למששו בידיים, והוא יודיע ויכריז שהגיע הזמן לתקן עולם במלכות שד-י", ומיד הן נגאלין, "וכמו שאנו מברכים בכל תפילת י"ח בא"י גואל ישראל", כך שתוך זמן קצר ישתנה מעמד ומצב העולם מן הקצה אל הקצה.

. . בשלמא - טוענים הם - אם בביאת המשיח תתבטל מציאות העולם, אזי ניתן להבין שלאחרי זה יהי מעמד ומצב שלא ירעו ולא ישחיתו אבל כאשר אומרים שהעולם ישאר במציאותו, אותם אנשים שפגשו בהם היום יהיו גם למחר וכו', איך ייתכן שכאשר נמצאים במעמד ומצב שמזמן לזמן נעשית ירידה למטה יותר, הנה בשעתא חדא וברגעא חדא תהי' ביאת משיח?

והמענה ע"ז שכבר הי' לעולמים בזמנו של חזקי', שעלה סנחריב על ירושלים עם חיל גדול ביותר. . בתוקף גדול ביותר, הן מצד צבא הארץ שבא עם חיל גדול ביותר, והן מצד צבא השמיים, כמובן מדברי האיציטגנינים שמזלו של היום הי' גורם לו לכבוש את ירושלים.

. . ולמרות זאת הנה בפועל ממש נשתנה המצב מן הקצה אל הקצה בתכלית - שהייתה מפלתו של סנחריב ונצחוננו של חזקי'.

2. להעיר שצ"ע מההשוואה ליציאת מצרים. שהרי מבואר בדא"ח בכ"מ החילוק שבין יציאת מצרים לגאולה השלימה, שביציאת מצרים הי' זה באופן שהרע נשאר על עמדו ולכן הי' צריך להיות 'כי ברח העם', כהרף עין, משא"כ בגאולה שמגיעה מהעולם ובתוך העולם. ושמא יש לתווק שבירור הרע והעולם הוא מעשינו ועבודתנו משך זמן הגלות אבל אי"ז קשור להגאולה עצמה שהיא כהרף עין בב"א.

3. ולהעיר שבפשטות מפורש כן במלאכי (ג, א): "וּפְתָאֵם יְבוֹא אֶל הַיְכָלוֹ הָאֲדוֹן אֲשֶׁר אַתֶּם מְבַקְשִׁים", וכ"ה ע"פ המצודת דוד שפירש "האדון וגו'. זהו מלך המשיח אשר עין כל אדם מצפה ומייחל לו ומבקש ביאתו". אמנם בפרש"י שם שאין הכוונה למשיח אלא קאי על 'אלקי המשפט'. הערת המערכת

וזוהי ההוראה גם לימינו אלו קודם לביאת המשיח . . אין להתפעל מכך שמעמד ומצב ההווה הוא באופן שמיום ליום נעשה גרוע יותר, כי, ברגע אחד יכול המצב להשתנות בתכלית, מן הקצה אל הקצה".

[וכע"ז בכמה מקומות, וראה בנסמן בספר שיערי גאולה ח"ב סי' ב' ועוד].

ב.

אמנם, בכ"מ בתורת רבינו משמע להיפך ממש, שהגאולה אינה רבולוצי', דהיינו מהפכה שמתרחשת בשעתא חדא מבלי קשר למעמדו ומצבו של העולם, אלא אבולוצי', דהיינו תהליך התפתחותי המתרחש בתוך העולם שלב ע"י שלב.

מתחיל מהעבודה להבאת הגאולה (תניא פל"ז), שהיא אינה רק כ'סגולה' להבאת משיח אלא היא תוכנה של ביאת המשיח והכשרה אלי', המתרחשת ונעשית בעולם הזה בכל עת.

וכך בנוגע לביאת המשיח עצמה, כיוון שהיא תוכנו ונקודתו של העולם מצד עצמו (ר' ד"ה ונחה תשכ"ה. לקו"ש ח"ז שמיני. שמוח"ת תש"נ. ובכ"מ) הרי עניינה ומהותה הוא ביאתה והתגלותה בעולם, ומתוך העולם.

ומזה מובן ג"כ ש'ענייני הגאולה', המצב הרוחני של גילוי אלוקות, חודר בעולם כהכנה אלי' שלב אחרי שלב. וכן מפורש בשיחת פר' שופטים תנש"א, שלאחר הביאור על קיום ה'שופטייך ויועצייך' והנבואה כהכנה לגאולה, כ' בזה"ל (תרגום חופשי): "ועפ"ז ישנו גם המענה על השאלה ששואלים ע"כ שמדברים לאחרונה שהגאולה באה תיכף ומיד ממש - לכאורה כיצד זה יכול לעבור ולהצליח בצורה חלקה כל כך, כיצד יגיבו בני הבית על זה, ומה יאמרו העולם על כך?! והמענה הוא, שאילו ענייני הגאולה היו חידוש, אולי היה מקום לשאלה, אבל היות והגאולה אינה חידוש דבר, אלא כל ענייני' התחילו כבר ("כהתחלה") וכבר נמשכו ונתקבלו בעולם הזה הגשמי התחתון שאין תחתון למטה ממנו - לא יהיה פלא כאשר הגאולה בא תיכף ומיד ממש!".

וע"פ הנ"ל מובן, שכל עניינה ויסודה של הגאולה הוא כאשר היא מגיעה ע"י התחתונים, וחודרת בתחתונים עד שנהפכת להיות חלק מגדרם הם. ולכאורה הרי בגדרי העולם הוא תהליך הנפעל בשלבים⁴.

4. וצ"ע אם ניתן לחדש ולומר שביאת משיח תהי' חידוש שנפעל מחד בבת אחת ומאידך מצד התחתון. ובפרט שמפורש בשיחות שענייני הגאולה חודרים בעולם עוד קודם הגאולה.

וכמבואר בארוכה בש"פ משפטים תשנ"ב, שהנבואות דזמן הגאולה חודרות עוד קודם הגאולה בעולם, ובשכלם של אומות העולם, ומתרחש (מעין ו)התחלה של פעולותיו של מלך המשיח - ע"י 'לב מלכים ושרים'. וזוהי פעולת התורה בעולם, שחודרת בתוך העולם. וכמבואר שם שאכן קרה זה בפועל. עיי"ש בארוכה

וכן מבואר בכמה וכמה משיחות הק' (בייחוד בשנים האחרונות), מתחיל מה'סימנים' לביאת המשיח, ועד שמצינו שענייני הגאולה חודרים ונעשים חלק מהעולם, עד שתהליכים שונים בעולם הם מ'ענייני הגאולה'.

[והנה לעיל הובא משיחת אדמו"ר שהא שמתגלים ענייני הרע בעולם הוא קושיא על ביאת המשיח הקריבה, והתירוץ הי' שביאת משיח איננה תלוי' במעמד ומצב העולם. אבל בכ"מ בשנים האחרונות (בארוכה שיחת פורים תשמ"ז. ור' ג"כ התוועדויות תשמ"ו ח"א ע' 540) שדווקא גילוי ענייני רע בעולם בלי שיעור (נוסף על גילוי הטוב בלי שיעור) הוא סימן ותוצאה מהתקרבות הגאולה, "יתבררו ויתלבנו"].

ולכאורה כ"ה גם ע"פ נגלה, שמפורש ברמב"ם (הל' מה"מ פי"א ה"ד) שמלך המשיח פועל כמה פעולות בעולם עוד לפני בוא הגאולה. שאף אם נאמר שאין מדובר כאן על פעולות שהן חלק מ'ענייני הגאולה', מ"מ רואים אנו שהגאולה היא תהליך הדרגתי שמוכרח לבוא לידי ביטוי בתוך העולם: כפיית כל ישראל מלחמות ה' וכו'. ואי"ז אירוע פתאומי, ברגעא חדא, השונה לגמרי ממצב העולם כפי שנראה עד אז.

ג.

והנה, ע"פ נגלה שמא יש לתווכך ובהקדים שלכאורה צ"ע בסדר התגלות המשיח שקבע הרמב"ם, שבתחילה ישנו איש מבית דוד הוגה בתורה וכו' הכופה כל ישראל ולוחם מלחמות ה', ורק אח"כ בונה מקדש וקיבץ נדחי ישראל וכו', וידועים דברי רבינו (לקו"ש ח"ה ע' 149 ועוד) שהסדר הוא בדיוק - והרי ברור כי 'אחכה לו בכל יום שיבוא' הוא גם בדור ובשעה שאין איש מבית דוד ש(עכ"פ מתעסק להיות) כופה כל ישראל.

ושמא י"ל, ויסוד לזה בדברי רבינו בכ"מ, שהרמב"ם שספרו הלכות הלכות פוסק איך שיהי' הסדר בדרך הרגיל, בכל-מקרה, היינו 'בעתה' ו'לא זכו', שאז הוא בסדר זה. והיינו שהבטיחה תורה שלקץ הימין יעמוד איש וכו' כסדר המבואר שם. אבל באופן של 'בעתה', 'זכו' וכו', שלזה 'אחכה בכל יום שיבוא', שם אין ביאת המשיח 'מוגבלת' כביכול בסדר זה ויכולה להיות בכל אופן שיהי'.

[וראה דברי רבינו (התוועדויות תשד"מ ח"א ע' 65): "מבואר באחרונים שכל ההגבלות שמצינו בעניין משיח צדקנו, שאינו בא בערבי שבתות וכיו"ב - ה"ז רק כאשר מדובר אודות גאולה "בעתה", אבל לאחרי ש"כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה" - אזי ישנו פסק דין ברור ברמב"ם (הל' תשובה פ"ז ה"ה) "הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין", וכמדובר כמ"פ (ר' לקו"ש חכ"ז ע' 315 וש"נ) שהמושג מיד בהלכה הוא כפשוטו, תיכף ומיד ממש!". ולכאורה ה"ה בעניינינו⁵].

ולהעיר שכמו מפורש כן בדברי רבינו (התוועדויות תש"נ ח"ד ע' 200. וראה לשון דומה בהתוועדויות תשמ"ט ח"ב ע' 474), בביאור הירושלמי (ברכות פ"א ה"א) שגאולתן של ישראל היא כאיילת השחר, וזלה"ק (באופן הב' - "ועיקר"): "האופן ד'קימעא קימעא' שייך להגאולה "בעתה", אבל לאחרי שכבר כלו כל הקיצין, תהי' התחלת הגאולה ושלימותה תיכף ומיד, 'לא עיכבן אפילו כהרף עין'".

ד.

אמנם, אף את"ל כן בחלק ה'נגלה', עדיין צריך ביאור בנוגע לתוכנה הפנימי של הגאולה, שמצד אחד מגיעה היא מתוך העולם, והיא תוכנו הפנימי של העולם, וכפי שאכן רואים בחוש (אף בימינו אלו שאנו נגאלים תומ"י באופן של זכו) שענייני' חודרים בעולם עוד קודם הגאולה האמיתית והשלימה, ביאת המשיח 'ההלכתית'. ומצד השני הגאולה מוצגת בכ"מ ככוז שתבוא בשעתא חדא ובריגעא חדא שיתהפך וישתנה מצב העולם לגמרי, בלי שייכות למעמדו עד אז⁶.

5. וראה בנסמן ב'שערי גאולה' ח"ב סי' ה מדברי רבינו שהגאולה בימינו היא בעתה, ובאופן של זכו. וכיוון שהוא נוגע לזה"ז נימא בה מילתא (עכ"פ לחידודא), והוא ע"פ דברי רבינו שבענייני אמונה, כיוון שאלו עניינים 'נשמתיים' הלכה בהם כתורת החסידות, ש"ל שגם בענייני ביאת המשיח, פנימיות עתיק הקשורה עם פנימיות התורה (כמבואר בקונט' עניינה של תורת החסידות ובכ"מ), כאשר אין לנו פס"ד מהרמב"ם בנוגע לענייני הגאולה אופנה ותוכנה, הרי 'הלכה כחסידות'. ואכמ"ל.

6. ושנא הי' מקום לומר שהחילוק הוא בהבדל בין גשמיות העניינים לרוחניות העניינים. דענייני הגאולה נמצאים ברוחניות והעולם אינו אלא כלי מוכשר לקבלם, אבל לא פעלו בו בגלוי (וכלי הרב בש"פ ויצא תשנ"ב). דהיינו שברוחניות הוא תהליך ארוך הנעשה ע"י מעשינו ועבודתנו כל משך זמן הגלות, עד להשלמתו בשנים האחרונות. אבל בנוגע לגשמיות העולם ה"ז ייפעל בבת אחת בכ"א. וכן ביארו בכ"מ בנוגע ללשוניות מהשיחות האחרונות. אלא שלכאורה צ"ע משום שהנקודה המודגשת בשיחות דלמעלה היא שענייני הגאולה חדרו ופעלו והתבטאו בעוה"ז הגשמי (והרי וודאי אין לומר שאנו נמצאים בשלב כל-שהוא, בוודאי לא שלב הלכתי, של הגאולה).

וצ"ע, ויש להאריך ולהרחיב בכהנ"ל ולא באתי אלא לשטוח מ"מ לתועלת המעיינים. ובוודאי יעיינו בדיוק ובזהירות במקומות הנ"ל.



בטעם הדין "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש" - ע"פ דעת רבינו בענין הטעמים שיש על חוקים -

הת' גור אריה יהודה שי' נדב
תלמיד בישיבה

א.

בלקו"ש חל"ב (עמ' 174 ואילך) מביא רבינו מש"כ הרמב"ם בסוף הל' קרבנות וז"ל: "אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם . . . ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם".

ובהמשך לזה מבאר הרמב"ם בנוגע לדין בתמורה:

"ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע. שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו ואע"פ שנדר והקדיש אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משוויו אמרה תורה אם פדה לעצמו יוסיף חומש. וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף שמא יחזור בו וכיון שאינו יכול לפדותה יחליפנה בפחותה ממנה. ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא. לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף. וקנסו אם החליף ואמר (ויקרא כז-י) (ויקרא כז-ל) "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש". וכל אלו הדברים כדי לכופ את יצרו ולתקן דעותיו. ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים".

ומבאר רבינו, שבמצוות שהן חוקים גם אם ימצא טעם לחלק מסויים מהמצוה לא יהי' זה טעם המובן בתכלית, אלא גם לאחר שישנו הטעם, מורגש שזהו "עצות מרחוק מגדול העצה".

ובהתאם לזה מבאר כי הטעם שכתב הרמב"ם על הדין בתמורה באמת אינו מובן בתכלית ומשתי סיבות:

א. הדין הוא ש"אין פודין את ההקדשות אלא בשלשה בקיאים" (הל' ערכין וחרמין פ"ח ה"ב) וא"כ, לכאור' לא יעלה בדעתו לפדות בפחות משוויו - כיון שהשלושה בקיאים לא יתנו לו, שהרי לכתחילה אין פודים אותם אלא בשווייהן" (שם פ"ז ה"ח);
ומה גם שהסדר הי' שמכריזים וכל הרוצה לפדות יכול לבוא ולפדות, וכיון שכן, אם הבעלים ירצה לפדות בשווי נמוך מסתבר שיהי' אחר המוכן לפדות בשווי גבוה יותר.

ב. לאחר שאדם תרם מכספו בהמה להקדש, לכאור' אין לחשוש שיחזור בו מכך, ועד כדי שיתהפך מן הקצה אל הקצה - שמוכן יהי' להחליף את היפה ברע ואף לשקר בשביל זה.

אלא הביאור הוא שאכן טעם זה הוא "עצות מרחוק מגדול העצה", כלומר, אמנם ע"פ שכל האדם באמת אין לומר כן - מצד הסיבות הנ"ל, אך הקב"ה שהוא בורא האדם, יורד "לסוף מחשבת האדם" ויודע שמצד שטבע האדם הוא "להרבות קניינו ולחוס על ממונו" אין זה מופרך שטבע זה יטה את האדם עד שיתהפך מן הקצה אל הקצה ו"יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא". ע"כ.

ב.

והנה, מדברי רבינו נראה כי טעמים כאלו שהם "עצות מרחוק מגדול העצה" פירושו, שרק מצד האדם אי"ז מובן בתכלית, אך מצד הקב"ה - גדול העצה - הטעם שיש הוא טעם גמור.

כיון שכן, לכאור' יש להקשות על הביאור הנ"ל, שהרי כל זה מתרץ רק את הקושיא הב' - כיצד יתכן לחשוש שיתהפך מן הקצה אל הקצה, שע"ז נתבאר שהקב"ה שהוא בורא האדם יודע ששייך שהדבר יקרה, אך על הקושיא הא' לכאור' לא נתבאר מאומה. ואולי יש לבאר זאת ובהקדים:

לכאורה אי"מ כ"כ מהי הקושיא מצד שישנם שלושה בקיאים, שהרי אם האדם מוכן לחטוא ולפדות לא כפי ההלכה ולשקר בשביל זה, מן הסתם מוכן הוא גם להסית את הבקיאים שישמעו לו (והרי היותם בקיאים לא מבטיח שיהיו ג"כ יראי שמיים בתכלית השלימות) או להערים עליהם באופן כלשהו אחר.

וכמו"כ אי"מ מה הקושיא מצד שכל הרוצה לפדות יכול לפדות, והרי לא יימלט שיהיו ג"כ מצבים בהם אין אחרים המעוניינים לפדות את הבהמה ואז שייך לכאור' החשש שיפדה בפחות משוויו.

ועל כן נראה שאין כוונת רבינו כאן דבאמת אין שייך במציאות שיפדה בפחות משוויו, אלא כוונתו שמצד דעתו של האדם המקדיש אין שייך לעשות כן.

פירוש, כיון שבכדי לפדות בפחות משוויו צריך שיהי' מצב נדיר בו אין אחרים המעוניינים לפדות, וגם כאשר ישנו כזה מצב צריך להערים בדרך כלשהי על השלושה בקיאים, בפשטות נראה שהאדם המקדיש גמר בדעתו שלא יוכל לחזור בו ולפדות

בפחות - לא (רק) מצד האיסור שבזה, אלא מצד שפשוט קשה מאוד לעשות זאת בפועל.

[וכן משמע מלשון הקושיא: "מכיון שאין פודין את ההקדשות אלא בשלשה בקיאים, ולא עוד, אלא שמכריזין עליהן בפני כל הבאין לפדות . . כיצד יעלה בדעתו שיהי' ביכולתו לפדות בפחות משוויו"].

ואם כך, באמת בתירוץ שכתב רבינו ב' הקושיות מתורצות, שכיון שהקב"ה - מצד שהוא הבורא את האדם - יורד "לסוף מחשבת האדם", יודע הקב"ה שטבע האדם "להרבות קניינו ולחוס על ממונו" יכול להטות את האדם עד כדי כך, שלמרות שביצוע הדבר כרוך בקשיים (קושיא הא') ולמרות שלפנ"ז הי' במצב הפכי שת"ר מכספו להקדש (קושיא הב'), הנה למרות זאת יתכן ש"יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא".

ומדויק ג"כ בלשון שבשיחה (ההדגשות אינן במקור):

"שהקב"ה . . יודע את טבע האדם עד 'סופו', שטבע זה 'להרבות קניינו ולחוס על ממונו' יש בכוחו להטות את האדם עד שישתדל לפדות בפחות משוויו [תירוץ קושיא א'], ועד שאפשר שיתהפך מן הקצה אל הקצה [תירוץ קושיא ב'], ותמורת רצונו הקודם . . יתנהג באופן הפכי, עד ש'יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא", שלכאו' יש כאן כפל לשון, אך לפי הנ"ל אתי שפיר.



בענין בע"כ בשיטת התוס'

הת' יוסף יצחק שי' סוקניק
תלמיד בישיבה

א.

תנן במסכתין (ט, א): "תנו רבנן בשלשה דרכים שוו גיטי נשים לשיחרורי עבדים שוו למוליך ולמביא וכל גט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושיחרורי עבדים וכל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים אע"פ שחותמיהן עובדי כוכבים כשירין חוץ מגיטי נשים ושיחרורי עבדים וכדברי ר"מ בארבעה האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי רצה לחזור בשניהם יחזור דברי ר"מ".

פירוש, שלפי רבנן שוו גיטי נשים ושיחרורי עבדים בשלושה דברים ולפי ר"מ שוו ג"כ בדין חזרה ולכן שוו בארבעה דברים, משא"כ לפי רבנן לא שוו בדין חזרה כיון שבגיטי נשים יכול לחזור אך בשיחרורי עבדים לא יכול לחזור.

ומבואר בגמ' (יג, א) שנחלקו אם השחרור הוא זכות לעבד או חובה, שר"מ ס"ל שחוב הוא לעבד וכיון שאין חבין לאדם אלא בפניו יכול לחזור ורבנן ס"ל שזכות היא לעבד וכיון שזכין לאדם שלא בפניו לא יכול לחזור¹.

בהמשך (ט, ב) מקשה הגמ' "ותו ליכא . . והאיכא לשמה? בשלמא לרבה היינו מוליך ומביא אלא לרבא קשיא ותו בין לרבה בין לרבא האיכא מחובר?"

ומסקינן: "אלא כי קתני מילתא דליתא בקידושין מילתא דאיתא בקידושין לא קתני".

והיינו שהוקשה לגמ' היאך שנינו בברייתא שלושה דברים ששוו בעוד דאיכא טפי כגון לשמה (לדעת רבה) ומחובר (אפי' לשי' רבא) שהם ג"כ דברים ששוו גיטי נשים לשיחרורי עבדים וא"כ אמאי לא הביא התנא דברייתא גם את המקרים האלו? ותירוץ הגמ' הוא דהתנא דברייתא נקט רק מילתא דליתא בקידושין, כלומר, דברים ששווים בין גיטי נשים לשיחרורי עבדים ואינם בקידושין.

וע"ז מקשה הגמ': "והא חזרה גופה איתא בקידושין".

1. רש"י (ט, ב ד"ה יחזור) כ' שלא זכה העבד עד שיקבל ומה שזכה השליח הוא רק שלא יוכל האדון לחזור, משא"כ תוס' (שם ד"ה לא יתנו לאחר מיתה) כ' שהשליח זכה לעבד כבר משעה ראשונה. אך ע"פ מ"ש רש"י בהמשך דבריו (יג, א) נראה שרש"י חזר והודה לדעת תוס' וכמ"ש בתוס' עיי"ש.

והיינו דמקשה לדעת ר"מ שנקט ששוו בחזרה, דלכאו' בקידושין ג"כ יכול הבעל לחזור מנתינת השטר (או הכסף) לשליח?
ומיישבת הגמ': "בשליחות בעל כורחה דבגירושין איתא ובקידושין ליתא".

ב.

והנה בפרש"י (ד"ה בשליחות בעל כורחה כו') כתב: "כלומר דומיא דגיטין לא משכחת לה בקידושין דהא שליח זה משתלח אצלה לגרשה בעל כרחה וכן לעבד לשחררו על כרחו אבל בקידושין לא היה נעשה שליח אצלה על כרחה הילכך הכי קתני בזו שוו גיטי נשים ושחרורי עבדים ששליח זה היה נעשה שליח אצלן על כרחן ואם רצה הבעל חוזר מה שאין כן בקידושין דאע"ג דחוזר לא דומיא דהני הוא".

כלומר, דברי ר"מ כאן ששוו בחזרה הם בנוגע לשליחות כזו שהשליח יכול לבצע גם בע"כ של הצד השני ובהא שוו רק גיטי נשים ושחרורי עבדים, משא"כ בקידושין שאף שיכול הבעל לחזור אינו דומה לגיטין, כיון שהאשה מתקדשת רק לדעתה ואי"ז בע"כ.

והתוס' על אתר (ד"ה בשליחות בע"כ) הביאו פרש"י והקשו וז"ל: "פי' בקונטרס והכי קתני בזו שוו גיטי נשים ושחרורי עבדים ששליח זה נעשה שליח אצלו בע"כ ואם רצה הבעל חוזר מה שאין כן בקידושין דאע"ג דחוזר לאו דומיא דהני הוא ואין נראה דאי מייירי בשליחות בעל כורחייהו רבנן נמי מודו דחוזר בעבד ואין זכין לו בעל כורחו".

כלומר, מכך שרק ר"מ מנה את דין חזרה בין הדברים ששוו אך רבנן לא מנו את דין חזרה, מובן שמדובר כאן בשחרור עבד רגיל שאליבא דרבנן זכות היא לו ולכן לא יכול האדון לחזור בו דזכין לאדם שלא בפניו.

ומכח קושייה זו ביארו כפירוש ר"ח: "ונראה כפר"ח דכיון דבעבד ואשה איכא שליחות בעל כורחייהו הוה אמינא דאין יכול לחזור דכיון דבא ליד השליח כאילו בא לידה דמי כיון שאין יכולים לעכב אבל קידושין דאין בע"כ פשיטא דחוזר ומילתא דליתא בקדושין היינו דליתא חידוש בקדושין".

פירוש, שדברי הגמ' "מילתא דליתא בקידושין" הכוונה בזה היא למילתא שיש בה חידוש, שכיון שבגירושין (וכן בשחרור) שייך לגרש בע"כ הו"א דאינו יכול לחזור, דכיון שאין מי שיעכב את ביצוע השליחות יש מקום לומר שהשליחות כאילו כבר נעשתה וקמ"ל דיכול לחזור, משא"כ בקידושין אין שום חידוש שיכול הבעל לחזור משום שאינו יכול לקדש בע"כ דהאשה.

ג.

וממשיכים התוס' להקשות: "וקשה ליתני דשוו לבע"כ והווי ארבע אפי' לרבנן".

בפשטות נראה דקושייתם היא שניתן למנות דין נוסף ששוו בו גיטי נשים ושחרורי עבדים, דין בע"כ – הגירושין בע"כ של האשה והשחרור בע"כ של העבד, וא"כ, אפי' לפי חכמים הווי ארבעה ואילו לר"מ חמישה.

והתורת גיטין תי' וז"ל: "ועל כרחק צריך לומר דלא חשיב רק דברים דלא משכחת רק בגוף השטר של גט ושטר של השחרור".

פירוש, הדינים בהם השוו גיטי נשים לשחרורי עבדים ששנו כאן הם רק דינים שקשורים לגוף השטר², כיון שדין בע"כ זהו לא דין ששייך לגוף השטר לכן לא שנו אותו כאן (ומבאר שלכן לא שנו גם 'תנאי דכל ימי חייכי' עיי"ש).

לכאורה אי"מ כוונתו, שהרי הגמ' בדעת ר"מ הביאה הגמ' את דין חזרה אע"פ שזהו לא דין בגוף השטר אלא דין כללי במעשה השחרור, מובן א"כ שחשיב גם דינים שאינם בגוף השטר ולא כמ"ש בתורת גיטין, וא"כ קושיית התוס' במקומה עומדת.

אמנם, ע"פ המשך דבריו נראה שלא לזה נתכוון בתורת גיטין, שכן ממשיך וכותב בזה"ל: "ושחרור בע"כ משכחת לה אפילו בלא שטר כגון בכסף ע"י אחרים לכך לא חשיב ליה".

י"ל שכוונתו בתי' היא לא ששנינו רק דינים שבגוף השטר (כהלשון דנקט בריש דבריו "דלא משכחת רק בגוף השטר"), אלא ששנינו כאן רק דינים ששייכים דווקא בשחרור בשטר ולא בשחרור שע"י דבר אחר, ועל כן, דין חזרה ששייך רק כשמגרש בשטר (שהרי אם יוצא בכסף ע"י אחרים לא שייך דין חזרה) שנינו, משא"כ דין בע"כ ששייך גם בשחרור ע"י קנין אחר כגון כסף ע"י אחרים לא שנו.

ולכאור' ניתן לבאר אמאי לא חשו התוס' לתירוץ התורת גיטין, די"ל שזהו משום דס"ל דליכא למימר שמחד גיסא שנו גם דינים שאינם בגוף השטר ולאידך רק אם שייכים דווקא בשחרור בשטר, אלא מאחר דשנינו גם דינים שאינם בגוף השטר צריך הי' למנות ג"כ את דין בע"כ שאז שוו בארבעה לרבנן ולר"מ בחמישה.

2. ומדויק בל' הגמ' "שוו גיטי נשים" - גוף השטר, ולא נקט גירושי נשים וכיו"ב.

ד.

אך יותר נראה לומר שגם התוס' מסכימים לדברי התורת גיטין, ומה שנשארו בקושיה ולא תירצו כן, י"ל ובהקדים:

ע"פ המובא לעיל ששאלת התוס' היא מדוע לא נמנה גם דין בע"כ, צריך עיון קצת בלשון התוס', שכ"כ (הובא לעיל): "וקשה ליתני דשוו לבע"כ והווי ארבע אפי' לרבנן", המשמעות של המילים בפשטות היא שלא רק לר"מ יהיו ארבעה דברים אלא גם לרבנן, אך מתוכן השאלה נראה שרק לרבנן יהיו ארבעה ואילו לר"מ יהיו חמישה³. יתירה מזו, אם אכן זו שאלת התוס', א"כ זהו עניין שלא קשור כלל למ"ש תוס' קודם לכן (מלבד זה שהכל עוסק באותו קטע בגמ') ובהתאם לזה הי' מתאים שיהי' זה בתוס' בפני עצמו.

ולכן נראה לומר שלא את השאלה הנ"ל התכוונו התוס' להקשות, אלא קושיית התוס' היא כזו: כיון שבמקרה בו עבד מצהיר שאין ברצונו לצאת פשוט גם לרבנן ששחרור העבד חוב הוא לו, א"כ יכולנו להעמיד כאן בעבד כזה – שהשחרור בע"כ, שאז גם לרבנן ישנו דין חזרה (דכל סברת חכמים שאינו יכול לחזור היא משום דזכות הוא לעבד, אך אם נוקמי בע"כ יודו רבנן לדעת ר"מ שיכול לחזור) 'והווי ארבע אפילו לרבנן'⁴.

כלומר, מה שהקשו התוס' הוא, דאמנם מזה שלרבנן שוו רק בשלושה מוכח שאין מדובר כאן בעבד שהשחרור הוא בע"כ ועל כן פירשו כר"ח, אך מ"מ עדיין יש להקשות על המשנה גופא, מפני מה לא העמידו בשחרור בע"כ שאז רבנן יודו לר"מ וגם לדעתם שוו בארבעה?

וכיון שזו הקושיה, לכן לא הביאו התוס' את מ"ש בתורת גיטין – לא משום שסוברים אחרת, אלא משום שעל שאלה זו, לא נאמר שום תירוץ בתורת גיטין.

ה.

לסיכום, בהבנת שאלת התוס' ישנם שני אופנים⁵:

3. אמנם ניתן לפרש שהכוונה שגם לרבנן (כמו לר"מ) יהיו יותר משלושה, אך לא משמע כן.
4. ואע"פ שלר"מ דין חזרה הוא גם בשחרור שלא בע"כ, מ"מ אי"ז שני דינים, אלא לכו"ע שוו בארבעה ורק נחלקו בפרטי דין חזרה. ודו"ק.
5. מהר"י גלנטי.

א. מדוע לא הביאה המשנה את דין בע"כ ששוו בו גיטי נשים ושחרורי עבדים לכו"ע?

ב. מדוע לא העמידה המשנה בשחרור בע"כ שבזה גם לפי רבנן ישנו דין חזרה? מדברי התורה גיטין נראה בבירור שהבין ששאלת התוס' היא כפי האופן הראשון וע"ז תירץ שכיון ששנו דינים ששייכים רק בשחרור שע"י שטר, לכן דין בע"כ ששייך בכל שחרור לא שנו;

בתוס' ניתן לבאר שהקושיה היא כפי האופן הא' וא"כ צריך לומר שחולקים על תירוצי התורה גיטין, אך מדברי התוס' יותר נראה שכוונתם להקשות כפי האופן הב' וא"כ יתכן שלא חולקים על מ"ש בתורת גיטין⁶.



6. וכנראה שתוס' מסכים למ"ש בתורת גיטין ולא הקשה ותירץ כן משום שפשיטא ליה.

בענין דברי ראובן לאחיו "ויד אל תשלחו בו"

הת' איתן שי' סיטבון
תלמיד בישיבה

א.

בלקו"ש ח"ג (שיחה לפר' ויחי) מבאר רבינו כי אצל כ"ק אדמו"ר הריי"ץ היתה הנהגה שלמעלה מהטבע שהבקיעה את ההעלם והסתר של הטבע באופן גלוי, יותר ממה שראו אצל רבותינו נשיאינו שלפניו.

הדבר בא לידי ביטוי בכך שנאסר הרבה פעמים, בכך שהמאסר היה קשה עד כדי שנשפט בפועל - בשונה מאדמו"ר הזקן - לעונש מוות רח"ל, וכן בכך ש"בין אלו שאסרו את הרבי, ניהלו את חקירתו ועינוהו במאסרו, היו בעלי בחירה (יהודים), ועל בעלי בחירה הרי הקב"ה, כביכול, אינו שליט, כמאמר: 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים', שבנוגע לעניינים של יראת שמים ושל תומ"צ, נמסרה כל השליטה בידי אדם שיוכל לעשות כפי בחירתו¹."

וממשיך רבינו ומבאר, כי עפ"ז יובנו דברי ראובן אל אחיו אודות יוסף (בראשית לז, כב): "השליכו אותו אל הבור... ויד אל תשלחו בו", דלכאורה, כיון שבבור היו נחשים ועקרבים (כמובא ברש"י עה"ת שם) וע"פ דרכי הטבע ודאי שימות שם², א"כ איזו מעלה יש להשליך את יוסף אל הבור במקום לשלוח בו יד ממש, והרי בין כך ובין כך ע"פ דרכי הטבע ודאי שימות?

אך לפי הנ"ל ניהא, שכן אע"פ שהשבטים סברו שיוסף מחוייב מיתה³, מ"מ - טען ראובן - עדיף להשליכו אל הבור שאז דינו מסור לשמיים, מאשר שהם בעצמם שהם בעלי בחירה ישלחו בו יד.

כלומר, מאחר שהם בעלי בחירה, גם אם לא היה לכל הדיעות מחוייב מיתה היה נהרג, וכן אם היה מחוייב מיתה לכל הדיעות אלא שהיתה לו זכות וצריך להעשות לו נס, הנה אם היו שולחים בו יד הנס לא היה נעשה והיה נהרג; משא"כ כאשר דינו מסור

1. בתרגום חופשי מאידית.

2. וכמבואר ג"כ בשו"ע אה"ע (סי' יז סעיף כט) שאם יבואו ע"ז עדים תהי' אשתו מותרת להינשא.

3. כמ"ש האור החיים (וישב לו, כ.) ועוד.

לשמייים, שאז אם אינו חייב מיתה לכל הדיעות או שאמור להעשות לו נס⁴, ודאי שיינצל מן המיתה, וכפי שאכן קרה בפועל שאע"פ שהבור היה מלא בנחשים ועקרבים נותר יוסף בחיים.

ב.

והנה, בתניא (איגרת הקודש סי' כה) כתב בביאור מאמר רו"ל "כל הכועס כאילו עובד עכו"ם" וז"ל: "והטעם, לפי שבעת כעסו נסתלקה ממנו האמונה, כי אילו היה מאמין שמאת ה' היתה זאת לו לא היה בכעס כלל".

ומוסיף: "ואף שבן אדם שהוא בעל בחירה מקללו או מכהו או מזיק ממנו, ומתחייב בדיני אדם ובדיני שמים על רוע בחירתו, אעפ"כ על הניזק כבר נגזר מן השמים, והרבה שלוחים למקום⁵".

כלומר, כל דבר המתרחש אצל האדם הוא ע"פ רצונו של הקב"ה, בין אם זהו דבר שבידי שמייים ובין אם זהו דבר שקרה ע"י אדם, כיון שכן, אין מקום למידת הכעס שהרי מאת ה' היתה זאת, ומי שכועס כאילו עובד ע"ז.

ולכא' הדברים סותרים את המובא לעיל מלקו"ש, שמכאן נראה שגם דברים הנעשים ע"י בעל בחירה הם רק ע"פ רצון ה' - "ואף שבן אדם שהוא בעל בחירה . . . אעפ"כ על הניזק כבר נגזר מן השמים", משא"כ בלקו"ש שם כתב רבינו לבאר את דברי ראובן לאחים, שמי שהוא בעל בחירה יכול לעשות לחבירו דברים שלא אמורים לקרות לחבירו (מצד שאינו מחוייב או מצד זכות שיש לו), וצ"ע.

ג.

והנה, ניתן הי' לומר כי האמת היא - כמבואר בתניא - שאף שהמזיק בעל בחירה מ"מ על הניזק כבר נגזר, ומ"ש רבינו בלקו"ש הוא רק לבאר את סברת ראובן בדבריו אל האחים, שבזה יש לפרש שכוונת ראובן היתה שמצד שהם בעלי בחירה יתכן

4. וראובן חשש שמא אין יוסף חייב מיתה לכל הדיעות (ויתכן כי יש לנהוג כפי הדיעות הפוטרות), או שמא צריך (מצד זכות) להעשות לו נס.

5. וממשיך: "ולא עוד אלא אפילו בשעה זו ממש שמכהו או מקללו, מתלבש בו כח ה' ורוח פיו ית' המחייבו ומקיימו, וכמ"ש "כי ה' אמר לו קלל". והיכן אמר לשמעני? אלא, שמחשבה זו שנפלה לשמעני בלבו ומוחו, ירדה מאת ה' ורוח פיו המחי' כל צבאם החיה רוחו של שמעני בשעה שדיבר דברים אלו לדוד. כי אילו נסתלק רוח פיו ית' רגע אחד מרוחו של שמעני, לא יכול לדבר מאומה".

שייעשה דבר שלא כדין, אך אין הכוונה שאכן מי שהוא בעל בחירה יכול לעשות לחבירו דברים שלא ע"פ רצון ה', אלא רק שראובן חשב כך כפי שנראה ממה שאמר לאחיו.

אמנם, ממה שבשיחה שם כתב רבינו עד"ז גם בנוגע למאסרו של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ - שהי' זה מאסר קשה מצד שהיו שותפים בו בעלי בחירה - נראה כי ס"ל שאלו דברים גם אליבא דאמת ולא שרק ראובן סבר כך, וא"כ, צלה"ב כיצד דברי רבינו אינם בסתירה למבואר בתניא קדישא.

[ואין לומר שבמ"ש בשיחה הכוונה היא רק שמצד שהם בעלי בחירה יוכלו להרוג את יוסף אף שאינו חייב מיתה ע"פ תורה בגלל עבירה כלשהי, ואילו במ"ש בתניא הכוונה היא שעל הניזק כבר נגזר מצד חשבונות שמיים ונסתרות דרכי ה',

שהרי לפי"ז נצטרך לומר שכל מיתה שלא ע"י בעל בחירה - אלא ע"י נחשים ועקרבים למשל, היא רק אם האדם עבר עבירה שחייבים עליה מיתה, והרי כבר הי' לעולמים שגם צדיקים ותינוקות שלא טעמו טעם חטא נהרגו רח"ל ע"י חיות טורפות ושאר מרעין בישינ שאינם בעלי בחירה, אלא ודאי שהכוונה בשיחה היא שמצד שהם בעלי בחירה יכולים היו להרוג את יוסף אף אם לא הי' מגיע לו כלל למות].

ד.

ואולי יש לומר שכוונת רבינו בשיחה היא, שאמנם מצד זה שמאסר כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נעשה ע"י בעלי בחירה מובן שהי' זה מאסר קשה ביותר, אבל עדיין אין פירוש הדבר שבעלי בחירה יכולים להרוג שלא ע"פ רצון ה', כפי שטען ראובן אל האחים;

כלומר, לעולם י"ל שמה שטען ראובן הוא רק מצד סברתו אבל האמת אינה כן, אלא שמ"מ, עצם העובדה שיש מקום לטעות ולטעון כדברי ראובן, מורה שבמצבים כאלו ההעלם שישנו על השגחתו ית' הוא העלם גדול יותר, וכיון שכן, מובן שמאסר כ"ק אדמו"ר הריי"ץ שהי' ע"י בעלי בחירה הי' מאסר קשה יותר מהמאסרים שהיו לפנ"ז. ואכמ"ל.



בדין היתר מצת כותי אליבא דת"ק

הת' יוסף יצחק שי' עוקבי
תלמיד בישיבה

א.

איתא במשנה במסכתין (י, א): "כל גט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים".

ומבאר הגמ' שם: "מני מתניתין, לא ת"ק. . . דתנן מצת כותי מותרת ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. . . אי ת"ק אפילו שאר שטרות נמי", כלומר, אי אפשר לומר שבעל המשנה הסובר שגט שחתום עליו עד כותי פסול הוא התנא קמא שבברייתא הדנה בדין מצת כותי, כיון שת"ק דברייתא ס"ל שאין חשודים לשקר, שלכן סובר שמצת כותי כשרה ד"בקיאים לשמור מצה לשמה ואינם חשודים על כך¹".

ובתוס' על אתר (ד"ה מצת כותי מותרת) כ': "ואם תאמר, הלא גזרו על פתן כדאמרינן בפירקי דרבי אליעזר לפי שהיו מבטלין בנין בית המקדש בימי עזרא, וקתני התם: מכאן אמר רבי אליעזר כל האוכל פת כותי כאילו אוכל בשר חזיר, ותניא נמי בפ"ק דחולין (דף יג.) גבי מין פתו פת כותי. ואור"ת דמיירי בעיסת ישראל שעשה כותי מצה ממנה".

כלומר – מחדש ר"ת – כיון שהמשנה דנה אודות מצת כותי הנעשית מעיסת ישראל, לא שייך כאן גזירת חכמים על פת כותי, ולכן סובר ת"ק שכיון שאינם חשודים על חימוץ ועשייה שלא לשמה, המצה כשרה ואדם יוצא בה ידי חובתו.

לאחר מכן מקשים התוס' על דעת ת"ק מענין אחר: "וא"ת, אמאי יוצא בה ידי חובה, דילמא לא שמרה לשם מצה דחשידי אלפני עור וגו', וי"ל, כגון דקים לן דאין לכותי מצה אחרת שיוכל לצאת בה ידי חובתו, כדמשמע בריש חולין (דף ד.) קוטע ראשו של אחד מהן ונותנו לו אכלו מותר לאכול משחיתתו".

פירוש, קושיית התוס' היא שכיון שאת הפסוק (ויקרא יט, יד) "ולפני עור לא תתן מכשול", שע"פ חז"ל משמעותו היא שאסור לגרום לחברו שיחטא, מפרשים הכותים באו"א ולא דורשים מכאן איסור להחטיא את חברו², על כן חשודים הם אליפני עור

1. לשון רש"י על אתר.

2. ובלשון רש"י (נדה נו, א ד"ה והא לית להו כו'): "לא דרשי ליה במחטיא את חברו ולא אכפת להם אם אנו חוטאים על פיהם".

בכלל ובנדו"ד להכשיל את ישראל האוכל אצלו בפסח באכילת מצה שאינה שמורה³, ואיך סובר ת"ק דברייתא שאדם יוצא בה ידי חובתו בליל ראשון של פסח במצת כותי. וע"ז תירצו התוס', שת"ק מדבר באופן שקים לן שאין לו לכותי מצה נוספת שיוכל לצאת בה ידי חובתו ומאפי' זו אוכל ג"כ הוא, שבמקרה כזה סומכים שהמצה נשמרה לשמה, דוודאי לא ירצה לצאת ידי חובה במצה שאינה שמורה.

ב.

נמצאנו למדים מכל הנ"ל, שלשיטת התוס', עמ"נ להבין את דעת ת"ק עלינו להעמיד את דבריו דווקא בעיסת ישראל ודווקא בכותי שאוכל ג"כ ממצה זו שהכין (ודווקא כשלא אכל מצה אחרת כל הלילה⁴).

אמנם, נראה שלשיטת רש"י בסוגיין אין צורך להעמיד את דברי ת"ק רק במקרה כזה, אלא ניתן להעמידם בפשטות שהישראל אוכל ממצת כותי שנאפתה מעיסת כותי והכותי כלל לא אכל ממצה זו; דכך פירש רש"י את דברי ת"ק: "מצת כותי מותרת: בפסח לאכילה, ולא חיישינן שמא החמיצה. ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח: משום חובת לילה הראשון שהוא חייב לאכול מצה המשתמרת . . . וכותים בקיאיין הן שצריכה להשתמר לשמה ועושין לה שימור", ולא הזכיר כלל הא דמיירי בעיסת ישראל ובקיים לן דאין לכותי מצה אחרת לאכול.

ובאם אכן רש"י לומד שדברי ת"ק נסובים על המקרה הפשוט בו ישראל אוכל מצת כותי שנאפתה מעיסת כותי ובלא שקים לן דאין לכותי מצה אחרת לצאת בה ידי חובה, לכאור' דרוש ביאור:

א. מדוע לא חוששים כאן לגזירת חכמים על פת כותי?

ב. מדוע לא חושש לשימור המצה כיון שחשידי אליפני עור?

ג.

ויש להוסיף, המקור לגזירת חכמים על פת כותי הוא במשנה במסכת שביעית פרק ח משנה י', וזה לשון המשנה: "ועוד אמרו לפניו אומר היה רבי אליעזר האוכל פת כותים כאוכל פת חזיר. אמר להם שתוקו לא אומר לכם מה שרבי אליעזר אומר בו".

3. החיוב לאכול מצה שנשמרה לשם חובת מצה דווקא הוא מה"ת מן מהפסוק (שמות יב, יז) "ושמרתם את המצות" (פסחים לח, ב).

4. וראה חולין ד, א בסוף תוד"ה מצת כותי מותרת.

כלומר, שכאשר אמרו לרבי עקיבא על הגזירה בנוגע לפת כותי, לא רצה להרחיב ולספר מה עוד אמר ר"א.

ונחלקו אמוראים בירושלמי מסכת שביעית (שם ה"ח) מה היו דברי ר"א שלא רצה ר"ע לספר: "אמר רבי יוסי אסור ליקח אפילו פיתו של עם הארץ".⁵ רבי חזקיה בשם רבי אחא: מתיר היה ר"א חמיצן של כותים לאחר הפסח מיד".

כלומר, שרבי יוסי סובר שגזירת חכמים היא גם על פת עמי הארץ, משא"כ רבי אחא סובר שגזירת חכמים הוגבלה רק לימי הפסח, אך אין איסור כללי על פת כותי.⁶

ונמצא שאי אפשר לתרץ בשיטת רש"י שת"ק סובר כשיטה כלשהי לפיה אין איסור במצת כותי,⁷ כיון שאף לשיטה המקילה בגזירת חכמים, הרי שאיסור פת כותי קיים עכ"פ בימי הפסח, ואם כך, צ"ל שכן ס"ל כדברי התוס' אף שלא כתב שום רמז לזה, או שיש ליישב באופן אחר; וצ"ע.



5. ע"פ גירסת הגר"א.

6. ראה לשון הרדב"ז בירושלמי שם: "ר"י ס"ל דלא רצה לגלות להם משום דהחמיר כ"כ דאסר אפילו פיתו של ע"ה, ור"ח בשם ר' אחא ס"ל דלא רצה לגלות להם משום דהקיל כ"כ, דהתיר פתן אפילו לאחר הפסח מיד".

7. ואף אם היינו מתרצים כן, עדיין דרוש ביאור מדוע לא חושש בנוגע לשימור המצה ע"י הכותים.

אופן המשכת המידות מהמוחין

הת' מנחם מענדל הכהן שי' קפלון
תלמיד בישיבה

.א.

במאמר ד"ה זה היום תרס"ט, עוסק הרבי הרש"ב באופן ההתהוות של היש מן האין, ומבאר כי מציאות היש נוצרת ע"י העלם והסתר הבורא מהנברא, "שהמקור המהווה מתעלם ומסתתר מהדבר המתהווה שאם הי' מאיר עליו בגילוי לא הי' בבחי' מציאות".

בהמשך מבאר כי עד"ז היא בהמשכת השכל מכח המשכיל, שכח המשכיל הוא בהעלם, שזהו "לפי שמציאת השכל ממקורו הוא כעין יש מאין".

וממשיך לבאר מהו החילוק שבין המשכה זו של יש מאין, לבין המשכה שמעילה לעלול, וז"ל:

"והנה גם בעו"ע מתהווה מציאות העלול לאחר שמצמצם העילה ומסתלק בחי' הפנימיות שלה כו', וכמו בשכל ומדות הרי בעת גילוי השכל אינו שייך להתפעלות המדות וכמו בעת ההתבוננות שטרוד בעיון שכלו להבין את הענין האלוקי אינו שייך אז להתפעלות המדות כ"א לאחר שתעלם אור השכל כו'.

אמנם זהו רק שמתעלם הפנימיות ומאיר גילוי אור חיצוניות השכל או גם הארה מזה מ"מ ה"ז הארת השכל ממש שמורגש בהמדה כו'. ועמ"ש בד"ה ומשה נגש, רס"ח. וגם כשהתפעלות המדות הוא מהבכך מ"מ מאיר אור השכל בבחי' מקיף על המדה כו' וכמ"ש במ"א. אבל מציאות השכל מכח המשכיל הוא שמתעלם כח המשכיל ואינו מתגלה כלל בהשכל שם הי' מאיר בגילוי לא הי' מתהווה מציאות השכל כלל". ע"כ.

המורם מהדברים הוא, שתמיד תהי' מורגשת במידות איזו שייכות עם המוחין, ובזה גופא מביא שלושה אופנים: מידות שמורגש בהן גילוי אור חיצוניות השכל, מידות שמורגש בהן רק הארה מזה (מאור חיצוניות השכל), מידות שהן רק מהבכך שבשכל¹ ומ"מ אור השכל מאיר בבחי' מקיף על המידה.

1. בביאור עניין זה, ראה במובא להלן ס"ב.

ב.

והנה, במאמר ד"ה ואל מי תדמיוני תרס"ה, מבואר באריכות עניינם של המידות ושל המוחין ושייכותם זל"ו, וכ"כ שם (עמ' רמז):

"מוחין ומדות הן מהותים נבדלים זה מזה דהרי המוחין הם ענין בפ"ע ולא שהן בשביל המדות לבד כ"א דבר ומהות בפ"ע . . ולכן ההמשכה מן המוחין אל המדות להיות מהות מדה ממש הוא ג"כ ע"י הצמצום והפסק וכידוע בענין מיצר הגרון שהוא מקום החתך וההפסק בין המוחין למדות בכדי שיתהפך ממהות מוחין למהות מדות כו' . . והיינו שאין המדות נולדים ונמשכים מעצמם מן המוחין כ"א דוקא לאחר שהמוחין נתעלמים . . ומאירים אח"כ בצמצום ובאופן מהות אחר ממהותם הקדום והו"ע הבכנ כו'.

דבתחילה היו המוחין בבחי' השגה שכלית בהענין האלוקי שמשגיג ומתבונן בו שז"ע מוחין שהן השגה כו', ואחר ההפסק הנ"ל באים ומאירים באופן ובמהות אחר והוא מה שקרבת אלוקים לי טוב שזהו בחי' המוחין של המדה שזה מהות אחר מן ההשגה וההתבוננות עצמה . . ואז מתעורר במדת אהבה שבלב כו', אבל מן המוחין וההשגה עצמה לא יהי' עדיין מהות מדה בלב כ"א ההתפעלות שכלי לבד כו'". ע"כ.

הנראה מכאן הוא שבכל מדה מה שמורגש הוא רק הבכנ שבשכל - מה שקרבת אלוקים לי טוב, אך אין מורגשת שייכות אל אור השכל עצמו, וא"כ, לכאור' זהו בסתירה למובא לעיל מד"ה זה היום תרס"ט, שם נתבאר שיש מידות כאלו בהן מורגש ג"כ אור חיצוניות השכל, או עכ"פ הארה מזה, וצ"ע.

ג.

ולהוסיף כי אין ליישב ע"פ מ"ש בהמשך ד"ה ואל מי תדמיוני, שכ"כ: "ומה שמבואר במ"א דמבחי' פנימיות המוחין נמשכים המדות בלב בדרך ממילא (שלא ע"י הפסק מיצר הגרון כו') הנה מדות אלו אינם מדות ממש דגם כמו שהן בלב הן משתוים אל המוחין והו"ע גדלות המדות שבאים ע"י המוחין דגדלות שמשותין במהותם לגמרי וה"ה כמו המוחין . . כמהות המדות שבפנימיות המוחין . . אבל מדות ממש אינם באים מעצמן מן המוחין כ"א ע"י צמצום והפסק הנ"ל".

דלכאור' ניתן הי' לומר כי לזה הכוונה במ"ש בד"ה זה היום תרס"ט שיש מידות שיש להן שייכות עם המוחין עצמם, שהכוונה היא לא ל"מידות ממש" אלא רק למידות אלו "הבאות ע"י מוחין דגדלות . . המשתוים אל המוחין".

אך כאמור אי אפשר ליישב כן, דמלבד הדוחק שבזה, שהרי מ"ש שם הוא מוחין ומדות סתם ובפשטות משמע שאלו מידות רגילות - "מדות ממש"², הנה מלבד זאת, שם בד"ה זה היום, מבואר להדיא שהכוונה למידות כאלו "שמתעלם הפנימיות ומאיר גילוי אור חיצוניות השכל", ואילו המדות הנמשכות מן המוחין שמבאר בד"ה ואל מי תדמינו, הן "דמבחי' פנימיות המוחין נמשכים המדות בלב בדרך ממילא".



2. ואדרבה, ממ"ש "וגם כשהתפעלות המדות הוא מהבכך מ"מ מאיר אור השכל בבחי' מקיף על המדה כו" נראה כי מידות הן בד"כ מאור השכל ורק שישנו גם אופן בו הן מהבכך.

בדין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש

הנ"ל

א.

בדין גט שביטל הבעל שלא בפני השליח תנן במסכתין (לג, א): "ת"ר בטלו מבוטל דברי רבי רשב"ג אומר אינו יכול לא לבטלו ולא להוסיף על תנאו שא"כ מה כח ב"ד יפה".

כלומר, רבי ורשב"ג נחלקו האם כשרבנן תיקנו לבטל את הגט רק בפני השליח או האשה¹ פירושו שמעתה כל ביטול אחר לא יועיל (דעת רשב"ג), או שאמנם צריך לבטל דוקא בפני השליח, אך גם אם מבטל שלא בפני השליח מ"מ הוי ביטול כמו קודם התקנה (דעת רבי).

ומקשה הגמ' על דברי רשב"ג²: "ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן אשת איש לעלמא?" ומתרצת: "אין - כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש³ ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה".

כלומר, אמנם אין בכח חכמים לשנות את דין התורה לפיו הוי ביטול, אלא שבנדו"ד, קידושין, 'כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש' וא"כ כאשר מבטל לא כפי שקבעו חכמים, מתברר כי משעת הקידושין לא היתה מקודשת אליו, כיון שהקידושין על דעת רבנן שאמרו שאם יבטל באופן זה, אינה מקודשת.

וממשיכה הגמ' להקשות: "אמר ליה רבינא לרב אשי תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מאי איכא למימר?"

ומפרש רש"י: "תינח דקדיש בכספא. איכא למימר אפקעינהו לקידושין בגט דדבריהן ואמרו ליהוי מעות למפרע מתנה וממילא פקעו שהרי כשקידש ע"מ כן קידש: קדיש בביאה. דקיימא לן בקידושין (דף ד:) מכי יקח איש אשה ובעלה דאשה מתקדשת נמי בביאה: מאי. אפקעתא איכא למימר בהא ביאה".

ומתרצת הגמ': "שוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות" ומפרש רש"י: "בעילת זנות. דאפקעו שם קידושין מינה ויש בהן כח לכך שהרי כשקידש על מנהג חוק דתם קידש".

1. ראה במשנה לב, א.

2. עד"ז מבואר ג"כ במס' כתובות ג, א. עיי"ש.

3. "ולכך אומר בשעת קידושין כדת משה וישראל" - תוס' ד"ה כל דמקדש. ועד"ז ברש"י כאן, כתובות שם, יבמות צ, ב.

פירוש, בתחילה הוקשה לגמ' שמילא בקידושי כסף ניתן לומר שחכמים הפקיעו את הקידושין כיון שתלה את הקידושין בדעתם וממילא מתברר שהכסף שנתן הי' מתנה, אבל בקידושי ביאה, אם יפקיעו חכמים את הקידושין יתברר שהביאה היתה בעילת זנות ולכאוי אי אפשר לומר כן, וע"ז תירצה הגמ' שיש לחכמים את הכח לכך כיון שבזמן שקידש ואמר כדת משה וישראל 'על מנהג חוק דתם קידש'⁴.

ב.

והנה בגמ' בבבא בתרא (מח, ב) נחלקו מה הדין באונס אשה להתקדש לו, ושם ס"ל למר בר רב אשי ד"ודאי קדושין לא הוו הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה".

כלומר, כיון שהקידושין נעשו שלא כהוגן - באופן בלתי ראוי, חכמים הפקיעו את הקידושין.

[וע"ז הקשה רבינא: "אמר ליה רבינא לרב אשי תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מאי איכא למימר?" ותירץ לו רב אשי: "שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות"].

ומפרש רשב"ם ע"ד שפירש רש"י בגיטין⁵: "דאע"ג דמן התורה ליהו קידושין רבנן עקרינהו והפקירו אותן ועשו מעות מתנה ובמקום אחר מפרש דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כדת משה וישראל ורבנן אמור לא ליהו קדושין נמצא שלא קדשה זה שהרי בדעת חכמים תלה והם אינם חפצים בקידושין הללו".

אמנם, תוס' (ד"ה תינח דקדיש בכספא) מפרשים זאת אחרת מהמבואר בגיטין, שכ"כ וז"ל:

"הכא לא קאמר כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וכן בפרק בית שמאי (יבמות דף קי. ושם ד"ה לפיכך) גבי עובדא דנרש דקדשה כשהיא קטנה וגדלה ואתא איניש אחרינא וחטפה מיניה כדאמר בריש כתובות (דף ג. ושם ד"ה תינח) ובהשולח (גיטין דף לג. ושם) משום דהכא ובפ' בית שמאי לא קדש אדעתא דרבנן כדקאמר הוא עשה שלא כהוגן וצריך לומר דסבר הכא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה כיון דאפקעינהו רבנן לקדושין מיניה ואע"ג דלא קדש אדעתם".

4. להבנת ההו"א והמסקנה, ראה אופנים שונים (אם הוא מצד המקדש (רש"י), או מצד החכמים (תוס'')) בשטמ"ק כתובות שם.

5. וכן במובא מיבמות בתוס' להלן, מפרש רש"י ע"ד שפירש בגיטין (שההפקעה מצד שקידש אדעתא דרבנן).

שיטת התוס' א"כ היא דכיון שקידושי הבעל היו שלא כראוי, ברור שהקידושין לא היו על דעת חכמים, ומ"מ יש לחכמים את הכח להפקיע את הקידושין, ולא רק קידושי כסף - שאז מתברר שהי' זה מתנה, אלא אפילו קידושי ביאה שאז מתברר שהי' זה בעילת זנות.

וממשיך התוס': "ובהיא דכתובות (שם) ובהשולח (שם) לכאורה פליגי אהך דשמעתין דאיצטריך למימר טעמא דאדעתא דרבנן מקדש משמע דאי לאו דאדעתא דרבנן מקדש לא היה כח בידם להפקיע הקדושין".

כלומר, שלכאו' הסוגיות חלוקות, בגיטין ובכתובות נראה שההפקעה היא רק מצד שהקידושין על דעת חכמים ואילו בבבא בתרא וביבמות (קי, א) הקידושין הם לא על דעת רבנן ומ"מ הפקיעו רבנן את הקידושין.

אך ממשיך התוס': "ומיהו נראה דלא פליגי ואיצטריך טעמא דאדעתא דרבנן מקדש משום דהתם כיון דקדושין נעשו כהוגן לא היה כח לחכמים להפקיעם אי לאו משום דאדעתא דרבנן מקדש".

פירוש, יש הבדל בין הכא להתם, במקומות שכתבה הגמ' שההפקעה היא רק מצד שהקידושין היו על דעת חכמים המדובר הוא בקידושין שנעשו כהוגן, וכיון שכן, בקידושין כאלו שחלו באמת אין לחכמים כח להפקיע, ולוא זה שכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש; משא"כ במקומות בהם הקידושין נעשים שלא כהוגן שם יכולים חכמים להפקיע את הקידושין שלא יחולו, אע"פ שנעשים שלא על דעת חכמים.

ג.

לכאורה יש להקשות בזה ע"פ הידוע (יבמות נב, א) כי אע"פ שמן התורה אחת מדרכי הקידושין היא ביאה, תיקנו חכמים שלא לקדש בביאה ועד כדי כך ש"רב מנגיד מאן דמקדש בביאה"⁶.

דהנה, בפשטות החילוק שאמרו התוס' בין המקומות שקידש אדעתא דרבנן לבין המקומות שלא קידש אדעתא דרבנן הוא, שבאותם מקומות בהם קידש כהוגן - כפי שראוי לקדש, בהם קידש אדעתא דרבנן, משא"כ כאשר קידש שלא כהוגן - שלא כראוי, שם הקידושין הם לא אדעתא דרבנן.

6. "משום פריצותא". וראה גם קידושין יב, ב.

וא"כ נראה כי המקדש בביאה מוגדר ע"פ התוס' כמי שקידש כהוגן ואדעתא דרבנן, שהרי רק באונס אישה להתקדש לו (וכן ב"עובדא דנרש דקדשה כשהיא קטנה וגדלה ואתא איניש אחרינא וחטפה מיניה") קבעו התוס' שהפקעת הקידושין אינה מצד אדעתא דרבנן מקדש שהרי קידש שלא כהוגן, אבל המקדש בביאה סתם המופיע בפרק השולח (ובכתובות), נחשב למקדש כהוגן והקידושין חלו, שלכן אצלו הכח להפקיע את הביטול הוא רק מצד שקידש אדעתא דרבנן, ובלשון התוס': "כיון דקדושין נעשו כהוגן לא היה כח לחכמים להפקיעם אי לאו משום דאדעתא דרבנן מקדש".

וצריך להבין מאי שנא המקדש בביאה מהאונס אישה להתקדש לו, והרי בשניהם עובר הוא על דברי חכמים, וא"כ, מפני מה נחשב עדיין המקדש בביאה למקדש כהוגן ואדעתא דרבנן? ואם זהו מצד שאומר כדת משה וישראל, הלא גם האונס אישה להתקדש לו אומר כן ומ"מ כיון שעובר על דעת חכמים ברור שאי"ז אדעתא דרבנן, וצ"ע.

ד.

ונראה לומר שהחילוק הוא מצד השינוי שיש בסיבת תקנת חכמים שבמקומות הנ"ל. הדנה, כאשר יש קידושין באופן כלשהו וחכמים קובעים שאין לקדש באופן זה, הסיבה לזה יכולה להיות פרט מסוים שאינו ראוי ומצדו מתנגדים חכמים לקידושין, ויכול להיות שכל מציאות הקידושין אינה רצויה לדעת חכמים ולכן מתנגדים הם לקידושין.

ולכאור', אצל המקדש בביאה הגורם להתנגדות החכמים הוא רק פרט בקידושין - האופן בו נעשה הדבר, אך אין התנגדות למציאות הקידושין בכלל בין האיש לאשה, משא"כ הנידון בבבא בתרא וביבמות שהביאו התוס' שם ההתנגדות היא לעצם מציאות הקידושין.

בנוגע למובא מיבמות לגבי 'עובדא דנרש דקדשה כשהיא קטנה וגדלה ואתא איניש אחרינא וחטפה מיניה' מובן בפשטות שרצון חכמים הוא שהשני כלל לא יקדש את אותה אשה כיון שהיא מיועדת כבר לראשון שקדשה כשהיא קטנה וגדלה אצלו,

וכן בנוגע לנידון בבבא בתרא לגבי האונס אשה להתקדש לו, ניתן לומר כי כאשר אין רצון לאשה להתקדש לו, כיון שאין כאן אפשרות לקידושין, א"כ, כשמכריח אותה להתקדש אי"ז רק קידושין שנעשו באופן בלתי ראוי, אלא אלו קידושין שאינם ראויים.

בסגנון אחר: בשני המקרים הנ"ל אם יבוא אותו מקדש פלוני לבי"ד וישאל מה עליו לעשות, תשובת החכמים תהי' שעליו להימנע מלקדש את אותה אשה - או מפני שהיא מיועדת לאחר (יבמות קי, א), או מפני שהיא אינה מעוניינת (בבא בתרא מח, ב); משא"כ המקדש בביאה שיבוא וישאל מה עליו לעשות, אצלו תשובת החכמים תהי' שעליו לערוך את הקידושין בדרך אחרת - כסף או שטר.

וא"כ, כאשר מעשה הקידושין הוא בכללות ברצון חכמים ורק פרט מסויים בו הוא לא כראוי - האופן בו הוא נעשה, אזי כשהמקדש אומר שהקידושין הם 'כדת משה וישראל' יש לדברים משמעות ועל כן הקידושין הם אדעתא דרבנן, אך כאשר כל מציאות הקידושין אינה ברצון חכמים - שהרי חכמים מעוניינים שכלל לא יקדשנה, גם אם יאמר שהקידושין הם 'כדת משה וישראל' יהי' זה רק חוכא ואטלולא⁷, משום שכל מעשה הקידושין הוא בניגוד לרצון החכמים, וכיון שכן, אין זה קידושין אדעתא דרבנן⁸.



7. משא"כ רש"י ס"ל שבכל מקום - כיון שאומר "כדת משה וישראל" - הקידושין אדעתא דרבנן
8. אלא שבקידושין כאלו יש לרבנן את הכוח להפקיע את הקידושין וכמ"ש התוס' בבבא בתרא שם.

גדר ע"א באיתחזיק איסורא ובדשב"ע

הת' ישראל שיחי' קפלן
תלמיד בישיבה

א.

מביא את דברי הש"ש ריש שמעתתא ו'

גרסינן במס' סוטה (לא, ב) "תלמוד לומר (דברים כד-א) כי מצא בה ערות דבר ולהלן הוא אומר (דברים יט-טו) על פי שנים עדים יקום דבר מה להלן על פי שנים אף כאן פי שנים". היינו דכמו שכל בירור ממוני צ"ל ע"פ שני עדים, כמו"כ "אין דבר שבערוה פחות משנים". ובספר שב שמעתתא (ש"ו פ"ג) כותב - על יסוד לימוד הנ"ל, דכמו שבממון אין עד אחד נאמן אפילו שלא כנגד חזקה, כמו"כ בדבר שבערוה, כי הילפותא מחדש לנו שכל תורת ממון חל גם על דשב"ע.

ומקור לזה שבממון אין נאמנות לע"א אפילו כשאין חזקה כנגדו, מביא שם מב"מ פרק אלו מציאות (כח, א) דאיתא שם, שכשתי אנשים אומרים סימנים בחפץ אחד ונשארנו בספק למי החפץ שייך, אין ע"א מכריע, שאין נאמנות לעד אחד לברר באמת למי החפץ שייך (ולכן ה"ה "יניח עד שיבא אליהו"), כי בממון צריכים ראייה גמורה והוא רק בשתיים.

ומזה מסיק שהוא הדין בדשב"ע. שכמו שבממון אין ע"א מכריע ב"סימנין וסימנין" אף שאינו מעיד נגד חזקה, כמו כן בדשב"ע - אין ע"א נאמן אפילו שלא כנגד חזקה (וראה בהמשך דבריו דהדר ביה מהנ"ל. וכדלקמן).

ב.

שתי קושיות בדבריו

ולכאור' יש לפקפק בזה בתרת¹:

א) הרי עד אחד ב"סימנין וסימנין" מכריע לטובת אחד, ומבטל את האחזקה של השני בחפץ מכח טענותיו, הרי שעדותו הוא נגד טענות. אומנם אין בזה ניגוד לחזקה, אבל אולי גם הכחשת טענות הוא סיבה לא להאמין לע"א², ויש מקום לחקור בזה.

1. ראה גם 'שערי ישר' שער ו', פי"ד. ועיין ג"כ מה שהקשה ב"רשימות השמעתתא" (על ש"ש) ומה שכתב ליישב.

2. וכ"נ מהר"ן בחולין (לד, א, בדפי הרי"ף, ד"ה דוקא), (ועיין לקמן בהערה 22).

וא"כ צ"ב מאין לו – להש"ש – יסוד והנחה פשוטה שטענות כאילו אינם, והוי כאילו שום דבר אינו מנגד לעדות הע"א³ (ועד שלומד מזה לדשב"ע).

(ב) הנה, יש שתי סוגים של ספקות. יש ספק במציאות, דהיינו שאנו מסתפקים במהות ומצב דבר מה. ויש ספק בטענות. דהיינו כששתי אנשים טוענים שתי טענות סותרות, כגון ב"שנים אוחזין בטלית" שכל אחד אומר "אני מצאתיה", שאז הספק הוא מה שאיננו יודעים מי אומר את האמת. דהיינו שאין אנו מסתפקים (רק) מהו דין הטלית, אלא מסתפקים מי אומר את האמת ומי הטועה (או מי המשקר-), ראובן שטוען שהוא שלו או שמעון שטוען שהוא שלו (דהיינו שמה שמסתפקים מי הטוען טענה אמיתית הוא (ג"כ) חלק מהספק⁴).

ולכאורה, גם "סימנין וסימנין" הוא מסוג ספק זה. כי אנו מסתפקים – האם ראובן הוא הצודק, ושמעון בקי בסימניה מסיבה אחרת. או שמעון צודק, וראובן בקי בסימניה מסיבה אחרת.

ובהקדמה זו, הנה יש לדון במ"ש הש"ש. דבאמת יש מקום לומר שמה שאין ע"א נאמן ב"סימנין וסימנין" הוא מפאת היות ספק זה – "ספק של טענות". ולכן כשע"א מגיע להעיד, אומרים לו שאין לו זכות להכריע בספק זה, כי מלכתחילה הספק נוצר ע"י שתי אנשים פרטיים, וגם עכשיו נוגע רק להם. במילים אחרים, אולי דוקא בספק מציאותי שאין הספק עצמו קשור ליחס של שתי אנשים פרטיים – דאין לומר שהספק שייך לזה ולא לזה והיינו כי הוא ספק עצמי- ע"א נאמן (ואפילו אם הכרעתו מטיב לזה ומריע לזה, הרי לא זה מהות הספק, ופשוט). משא"כ בספק המיוסד על טענות, נימא שאין זכות להע"א להכריע כי מלכתחילה חלק ממהות הספק קשור ליחס של שתי אנשים פרטיים, וא"כ זכותם לומר לו שאין בכוחו להכריע בד"ז.

ולכן צריך קצת עיון בהשוואת הש"ש דיליף מ"סימנין וסימנין" לדשב"ע – שאין ע"א נאמן אפילו שלא כנגד חזקה, דלכאורה אינו דומה, כי הרי גם בממון אפ"ל שנאמן, וסיבת אי- נאמנותו במקרה של "סימנין וסימנין" הוא כי הספק הוא סוג שונה של ספק – ספק שמיוסד על טענות ולא על מציאות⁵.

3. וכן הקשה הגרש"ז אויערבאך ב'ביאורים והערות' (על שב שמעתתא), וכתב שניגוד לטענות הוי ע"א בהכחשה. עיי"ש מה שתיירץ ע"ז (עג"כ בס' 'מילואי שמעתתא' מש"כ בזה).

4. והסיבה לזה הוא כי הספק נוצר ע"י הטענות האלו, וע"כ ספקתינו מתייחסת להטענות ג"כ.

5. ויש להוסיף, שעוד יותר מסתבר שיש מקום לשאלות אלו אי אמרינן שמקור נאמנות ע"א הוא מסברא כו' (עיינן בתורת גיטין בחידושי דף ב, ב), ודוק בזה.

ג.

מביא פלוגתת ט"ז וש"ך ביורה דעה

ובאמת, אפשר להתייחס לכ"ז בשתי אופנים: (א) לנסות להסביר באופנים שונים שבאמת אין סוג הספק או הטענות סיבה לחלק. (ב) להבהיר את הענין עליו מדובר דהיינו – עד אחד וכו', עד שכבר לא יהיה נוגע אם יש חילוק או אין, כי למושג עד אחד אי"ז שייך.

ולבאר ע"ד השני י"ל, ובהקדים:

הנה לקמן בש"ש (ש"ו פ"ו) מביא פלוגתת הט"ז והש"ך ביו"ד סי' קכז (הסימן היחיד בשו"ע בדיני ע"א באיסורין) סעיף ג' בנוגע לניקור הגיד והחלב. דכתב שם הרמ"א (בהגה לסעיף ג) וז"ל: "וכל היכא דאיתחזיק דבר באיסור כגון טבל וחתוכת בשר שאינה מנוקרת, אין העד נאמן עליו להתירו" כו'. והט"ז (סק"ו) מקשה - "ותמהני על פה קדוש שאמר כן" כו', שהלא הבשר הזה הוא היתר גם קודם הניקור ורק מחובר אליו גיד וחלב, והוי כשאר תערובות שנאמן ע"א לברר ההיתר מתוך האיסור. כלומר, שלדעתו, כשע"א מעיד על ניקור הגיד והחלב להתיר את הבשר באכילה, אי"ז איתחזיק איסורא. כי מה שבפועל - לפני הניקור - היה אסור באכילה, לא זה הפירוש "איתחזיק איסורא", ובמילא ע"א נאמן.

והש"ך (בס' נקה"כ) מאריך ליישב שיטת הרמ"א ודוחה הראיות שהביא הט"ז לשיטתו (יעו"ש), כי גם הש"ך ס"ל כפסק הרמ"א, שהבשר הוא בחזקת איסור הואיל ולפני הניקור היה אסור באכילה. וצ"ע במאי פליגי.

ד.

מבאר יסוד מחלוקתם

ונראה לבאר בשתי אופנים:

(א) אפשר לומר, דפליגי במהות החזקה ביחס לשלילת העד אחד. שהלכה זו מתפרשת בב' אופנים: אופן א' אפשר לומר, שתוכן דין חזקה הוא - עדות החפצא על עצמו. זאת אומרת, שמציאות ומצב הבשר (לדוגמא) אומרת לנו מה דינה, אם היא אסורה או מותרת. וההסבר לזה הוא, שמכיון שלפני כמה זמן היה אסור, גם עכשיו המציאות מחייבת שהוא אסור כמקודם, שהרי מצד החפץ עצמו אין שום סיבה ואפשרות לשינוי. ולכן כשמגיע עד אחד להעיד על שינוי מצב בהבשר (ע"י מעשה מתיר וכדומה) איננו מתייחסים אליו, כי מעולם לא הוצרכנו שום בירור חיצוני על מצב הבשר, כי הבשר מצ"ע קובע לנו את דיניו.

בסגנון אחר קצת: הדיון שלנו על מצב ודין הבשר אינו מתחיל מ"שקליא וטריא" ובירור שכלית שמחייב אותנו להסתכל בצורה מורחבת, אלא מבירור מציאות הדבר עצמו. ומשום זה אנו שוללים את הע"א שעדותו הוא מחוץ לבירור מציאות החפצא, (וזה דין שלילי, כי רק משום העדר הצורך לבירור חיצוני שוללים את העד אחד, משא"כ כשכבר נכנסים ל"עולם של בירור", דהיינו, כשאין חזקה במציאות הדבר עצמו, אז לא נשלול את העד אחד). וזה תוכן דין חזקה.

ואפשר לומר באופן שני, שאי-נאמנות עד אחד אינו כי הוא בירור חיצוני (שאז שלילתו מוחלטת מלכתחילה), אלא רק כי מצד כללי הבירור שקבעה תורה, החזקה מכריע את העד אחד. כלומר, שבעצם הדיון אין אנו צריכים שום בירור מצד עצם החפץ לשלול את הע"א, כי איננו שוללים שום בירור חיצוני מצד היותו חיצוני, אלא רק מצד כללי ודיני בירור שבתורה⁶. וכיון שכן, הנה גם חזקה חיצונית היא חזקה, כי כח חזקה לא מתבטא דוקא בזה שהוא בירור מצד החפצא עצמו.

וביחס לגדר עד אחד: אפשר לומר, ששלילת הע"א מצד חזקה הוא שלילה בעצם, כי מלכתחילה אין שום יחס אליו מפני שעדותו הוא בירור מחודש, כי אנו רואים בירור מציאותי לפנינו⁷. ובאופן שני אפ"ל, ששלילתו הוא מצד דיני הבירור. כי בעצם אינו מושלל, ורק שמצד הכללים והדינים של בירור אין בכוח נאמנותו להכריע את החזקה.

ולפי זה פלוגתת הט"ז וש"ך בניקור הגיד והחלב מובנת: לית מאן דפליג שהבשר לפני הניקור אינו אסור מצ"ע, כי אם, כל איסורו הוא (באכילתו⁸) מפאת תערובת

6. אמנם באמת נראה, כי הטעם שחזקה יכריע ע"א מדין תורה, הא גופא הוא משום שע"א הוא בירור חיצוני ביחס להחזקה, והדבר יתפרש בשתי אופנים שהם שתי שיטות, השיטה הראשונה היא, שדין התורה הוא דוקא כשיש בירור מצד עצם החפץ שזה שומן ולא חלב כו', והשיטה השנייה סוברת, שגם חזקה חיצונית - ביחס לחפץ (ולדוגמא, חזקה מצד מצב של תערובות השומן (המותר) אם חלב), גם זה מכריע את הע"א, כי עד אחד הוא חיצוני גם כלפי חזקה זו. כלומר, שאף שמסתכלים על המצב החיצוני של הבשר, שזה עצמו מראה שאיננו מתייחסים לחפץ בעצמו אלא גם לבירורים חיצונים - כולל עד אחד, עדיין החזקה מכריע את הע"א, כי אף שלגבי החפץ בעצמו החזקה הזאת היא בירור חיצוני כע"א, הרי ביחס לעד אחד היא בירור "פנימי" יותר.

והשיטה הראשונה סוברת שמצב חיצוני כלפי עצם חפץ איבד את הכח של חזקה להכריע ע"א. לעומת זאת להשיטה השנייה עדיין זה מכריע את הע"א מכיון שהוא לגמרי לא קשור לחפץ. ויש להאריך. ודוק. ובכללות הענין, עיין בדו"ח לרעק"א (כתובות יג, ב).

7. ואין צורך לומר, דהא גופא שהמציאות שולל אותו זהו גדר הדין של חזקה (וגם בסברא זה מוכרח, דמהיכי תיתי להסתכל על מציאות הדבר בפ"ע אי לאו שיש כזה דין בתורה. ועוד ועיקר, אי לאו דין התורה אין לחזקה שום כוח בירור). ועייג"כ בספר צפע"נ עה"ת (עם ציוני המקורות וביאורים) במבוא לספר במדבר (עמוד 12 והלאה).

8. ע"ד המבואר בלקו"ש חלק ט"ז פרשת וארא שיחה ד', עיי"ש.

החלב וכו', דלא כטבל שכל תבואה אסורה מצ"ע⁹ אם לא שיפריש תרומות ומעשרות. ולכן אי חזקה פירושו - בירור מציאות, הרי בנדו"ד אין חזקת איסור, כי הרי השומן הוא מציאות מותרת כנ"ל. וזוהי שיטת הט"ז.

אולם, אי סברי שיתרון החזקה על ע"א הוא מצד כללי ודיני הבירור (עיין הערה⁶), הרי גם כאן חזקה שהבשר עדיין אסור באכילה כמקודם, כי השכל מחייב אותנו להסתכל על המצב החיצוני של הבשר (-דהיינו היותו מעורב אם חלב וכדו') - גם כן. וזוהי שיטת הש"ך (והרמ"א), ודוק בזה.

ה.

מבאר מחלוקתם באופן שני ע"פ שתי הבנות בגדר עד אחד וחזקה

יותר נכון נראה לומר, שאין שום פלוגתא במהות החזקה. כי איך שלא נפרש גדר חזקה, הנה, כשע"א מגיע להעיד שבשר זה היתר הוא, יש לחקור ביחס למה אנו מקבלים עדותו, ובמילא אפוא יש אפשרות שיהיה סיבה לשלול אותו, דהיינו, אפוא הוא דין החזקה הזאת.

ביאור הדבר: כשעד אחד מעיד שאין שום חלב בבשר הזה, אפשר לקבל עדותו ביחס להמציאות, דהיינו שמעיד על מציאות בשר זה שהוא רק שומן ולא חלב. ואפשר לקבל עדותו ביחס לדינים והאיסורים שבבשר, דהיינו שהוא מעיד שהבשר הזה אינו אסור באכילה.

והנפק"מ יהיה בנוגע לשלילת הע"א במקרה שאיתחזיק איסורא. שאם מקבלים עדותו ביחס למציאות, הרי צריכים לברר אם יש שום חזקת איסור בהמציאות שמשו"ז נשלול את הע"א. ואם מקבלים עדותו ביחס לדינים, הרי צריכים לברר האם בדיני החפצא יש חזקת איסור.

ולהעמיד יסודות בענין חזקה עצמה: הנה כשנניח שתוכן חזקה הוא שהתורה נתנה לזה תוקף חיובי כלפי ע"א (וכדומה), הרי עדיין צריכים אנו לבאר מהו ההסתכלות שלנו על חפצי איסור והיתר. ר"ל, האם אנו רואים חתיכות חלב ושומן, או שמא אנו רואים איסור והיתר, ועפ"ז נקבע מה הפירוש איתחזיק איסורא. אם אנו רואים איסור

9. אמנם באמת, המשמעות ברש"י (יבמות פו, א ד"ה אף מעשר) הוא דטבל אסור רק מפני התרומה המעורבת בו (ועיין בספר 'אתון דאורייתא' כלל ב שחוקר בזה). ועיין בקובץ מגדל דוד (ח"ט, ע' 137 בחצאי-ריבוע שבהערה 67) מש"כ הת' א"צ יעקובוביץ בפלוגתא דט"ז וש"ך בסימן הנ"ל בפנים, אולם סו"ס צ"ב מהם באמת הסברות לכאן ולכאן וכו', בפרט לדעת הרמ"א והש"ך כו', ופשוט.

והיתר, הרי לפעמים גם שומן הוא במצב של איסור משום שנתערב אם חלב¹⁰. ואם אנו רואים שומן וחלב, הרי איתחזיק איסורא בשומן יהיה דוקא לפני שאנו יודעים שנשחטה. כי איננו רואים איסורים, כי אם, חפצים שעליהם חלים דיני התורה. לעומת זאת אם נסתכל רק על הדינים שבחפץ, אנו מוכרחים ל'הרחיב' את הדיון ולהסתכל גם על מצב חיצוני של החפץ, דהיינו מה שהיא מחוברת לחלב וכהאי גוונא.

ועפ"ז מובן מהו יסוד מחלוקת הט"ז והש"ך הנ"ל:

לדעת הט"ז 'איתחזיק איסורא' פירושו – שהמציאות שולל את הע"א כנ"ל. משום שמקבלים עדות הע"א ביחס להמציאות. ולכן בנוגע לניקור הגיד והחלב שאין שום דבר במציאות השומן שישלול את העד אחד, שהרי גם לפני הניקור, השומן היה שומן והיתר (והחלב היה חלב ואיסור), משו"ה אין שום ניגוד לע"א ונאמן לברר האיסור מתוך ההיתר. כי מה שלפני הניקור כל הבשר היה אסור באכילה, הנה ביחס לשומן, האיסור הזה הוא רק איסור חיצוני, אבל מציאותו היתר. ולכן הע"א שמעיד שהבשר הזה הוא רק שומן אינו מעיד נגד שום חזקת איסור.

משא"כ לדעת הש"ך שהע"א מעיד שהבשר הזה מותר באכילה, דהיינו שמקבל את עדותו של העד אחד ביחס לדינים והאיסורים שבבשר, הרי ודאי איתחזיק איסורא בכל הבשר, ולכן אין עד אחד נאמן להתירה.

נמצאנו למדים שתי הבנות בגדר עדות עד אחד. האם עדותו מתייחסת למציאות (ולא איכפת לן ממצב חיצוני), כשיטת הט"ז. או שעדותו מתייחסת ומתקבלת ביחס לדינים עצמם מבלי להתייחס למציאות העצמית של הדבר, כשיטת הש"ך.

ו.

עפ"ז מתרץ קושיותיו דלעיל

ומעתה יש לומר, דשפיר מצי להוכיח מ"סימנין וסימנין" שאין ע"א נאמן אפי' שלא כנגד חזקה גם בדשב"ע.

דהנה, ע"פ מש"כ לעיל בשיטת הט"ז, שלדעתו עדות הע"א מתייחסת למציאות הדבר ולא לדיניו הנה י"ל שאין מקום לדיוקים הנ"ל בראיה מ"סימנין וסימנין". דלעיל הערנו ע"ז בתרתי: א) ד"סימנין וסימנין" הוא לכאן סוג ספק שלא נותן מקום להע"א, מאחר שאינו ספק מציאותי. ב) הרי הע"א מכריע נגד טענות ומאין ההנחה הפשוטה

10. והפירוש בזה, דאין כאן שום חפצא שנאמר שאיסורים שבו הם חיצוניים, אלא האיסור הוא הוא החפצא, דלא כביאורינו הראשון במחלוקת.

שכאילו אין שום ניגוד לע"א, ועד שנלמד מזה לדשב"ע שגם שם אין נאמנות לע"א בשום מקרה אפילו דלא כנגד חזקה.

וע"פ מה שנתבאר בשיטת הט"ז שעדותו של העד אחד אינה מתייחסת לחלק החיצוני של הדבר אלא רק למציאות הדבר מצ"ע, מובן בפשטות שאין הטענות של שתי הבע"ד הפרעה להע"א, כי הרי מלכתחילה אין הספק - וכן הע"א - מתייחס להם, אלא רק להמציאות עצמה, דהיינו דין החפץ. ואין כוונתנו לפרש כך את דברי הש"ש, לומר שזאת היתה כוונתו כשהביא ראיה מ"סימנין וסימנין", אלא רצוננו לומר שלפי סברת הט"ז אפשר להביא ראיה לזה מ"סימנין וסימנין" (ואולי יש להוסיף, שגם אם אין לזה ראיה מפורשת בהלכה, הרי בפשטות אין סברא להגביל את מה שהתורה אמרה "ע"פ שנים עדים יקום דבר"¹¹, ומה שמביאים ראיה זה רק כי עדיף לנו להביא הוכחה מהלכה פסוקה בש"ס).

ז.

חוקר בדין אין דשב"ע פחות משנים

ועוד יש לומר, ובהקדים: הנה, בזה ש"אין דבר שבערוה פחות משנים" יש לחקור: האם זה שהתורה אומרת דאין דשב"ע פחות משנים הוא מצד האיסור שבזה, היינו שמשום שאיסור אשת איש וכו' הם איסורים חמורים (לכן) בעי תרתי, או שזה מצד המעשה דבר שבערוה - מעשה קידושין וגירושין וכו' (ואין החקירה בטעם הציווי ח"ו, אלא אחרי שיש ציווי חוקרים מה גדרה, ציווי על האיסור דשב"ע או על המעשה דשב"ע).

כי הנה, בשו"ת 'נודע ביהודא' (קמא) חלק אבה"ע (סימן י"א) כתב, דאשה שיצאה עליה שמועה שזנתה ובעלה גירשה, וע"א מעיד שלא זינתה כדי להתירה לבעלה אחרי הגירושין, נאמן העד אחד ומותרת לחזור לבעלה בקידושין שניים.

וב'אבני מילואים' (הלכות אישות סי' י' סק"ב) תמה על מש"כ, שהלא יש כלל שאין דשב"ע פחות משנים?! ועוד יותר תמוה, שה"דבר" שכתוב בתורה - שממנו לומדים לכללות דשב"ע - הוא גבי סוטה שזינתה תחת בעלה?! וא"כ תמוה מאוד מה שפסק הנוב"י שע"א נאמן להתירה לבעלה.

11. וזה מסתבר לגבי הדין של "ע"פ שנים עדים יקום דבר" בדיני ממונות, משא"כ גבי דבר שבערוה יש סברא לומר שכשלא איתחזיק איסורא דא"א אין זה דבר שבערוה, וכמו שהביא הש"ש (בפ"ג) מתשובת מהר"ם, עיי"ש. ולקמן יתבאר בעז"ה. ויל"ע בזה.

אלא שע"פ החקירה הנ"ל נבין בפשיטות, דאי אמרינן שדבר שבערוה - דבעי שתיים - היינו מעשה דשב"ע ולא האיסור שבזה, הדין אומרת שאחרי גירושי הבעל, כשכל הדין הוא היתר האשה לבעלה, - זאת אומרת - שמדובר על איסור והיתר בלבד - עד אחד נאמן באיסורין. דמה שסוטה בעי תרי משום ש"אין דשב"ע פחות משנים", הוא כי יש שם מעשה דבר שבערוה - דהיינו מעשה הזנות, שמפקיע את הקידושין כמעשה גירושין¹², דמשום הכי בעינן תרי דאין דשב"ע פחות מתרי.

12. והשתא דאתינן להכי, נדין בחקירה זו איך היא מתפרשת בדין גירושין. דהנה כד דייקת תמצא, שגם בגירושין יש סברא לומר שאין מעשה מסירת הגט כו' מעשה הפקעה פנימית שיוכלל בגדר "מעשה דבר שבערוה". כי בשלמא בקידושין, שהבעל קונה את אשתו ע"י פעולות שונות היוצרות את קנין האשה לבעלה, הרי המעשים האלו נקראים דבר שבערוה. משא"כ בגירושין שאין שום קנין שיוצא מצב מסויים, אלא רק - לכאורה - מעשה מתיר רגיל כמו הפרשת תרומות ומעשרות וכדומה, א"כ צ"ב למה היא נחשבת כ"מעשה דבר שבערוה". ובאמת, ברמב"ם בכמה מקומות בספר היד יש סמך לסברא הנ"ל. כי בפ"ה הי"א מהלכות מכירה כתב "יש דברים הרבה שאינן צריכין קנין ואין לקניין בהם טעם. כגון המשחרר את עבדו, והמגרש אשתו" כו'.

ובגירושין פ"א ה"ב לשונו: "אם לא תמצא חן בעיניו (דברים כד-א) מלמד שאינו מגרש אלא ברצונו, ואם נתגרשה שלא ברצונו - אינה מגורשת". ולכאורה דבריו חסרים טעם, כי הרי בקידושין סברא הוא דבעינן דעת האשה, וכדכתב רש"י (קידושין מ"ד ע"א ד"ה 'קידושין' כו') "דבעינן דעת המקנה".

והיה נראה שסברא זו מתאימה גם בגירושין, דהיינו שמעשה החלות (היתר) של גירושין מוכרח להיות דוקא מדעת הבעל, דבעינן דעת מקנה, ולכן בלי דעת הבעל לא חלו הגירושין. וא"כ צ"ב למה הוצרך הרמב"ם ללימוד מיוחד מפסוק שגם בגירושין בעינן דעת הבעל.

אלא ע"כ צ"ל, כי סברא לומר שאין גירושין חלות מצב חדש כקידושין, אלא מעשה מתיר חיצוני. ומשו"ה אין צורך בדעת מסויימת כדי לגרש, ולהכי בעינן קרא דבעי דעת בעלים.

(ויש להוסיף, דהנה ידוע האריכות בענין עדי קיום בגירושין וקידושין ומקורן בתורה, וע"פ מ"ש בפנים יש מקום לומר שבגירושין אין אפשרות למושג של עדי קיום מאחר שאין כאן פעולה חיובית של חלות הפקעת האישות שנגיד שע"ז חל דין של עדי קיום כו', ורק בקידושין שיש מעשה חלות מובן ששייך ענין עדי קיום כי יש להם מה לקיים, אלא שסו"ס מפלפלים מה המקור לעדי קיום, (ורק לדעת התוס' (גיטין ד, א, סוד"ה דקיי"ל) דבגירושין ג"כ חב לאחריני נמצא דהוי כפעולת הקידושין כו', ואכ"מ) ופשוט). אבל באמת אי"ז מוכרח, ותן לחכם ויחכם עוד.

אלא שאם כנים הדברים יבא המערער ויאמר שמה שהדין ש"אין דשב"ע פחות משנים" לא מתייחס לגירושין, וזה סתירה לסוגיא מפורשת בגיטין בדף ב, ב. ולזה (אויף צו באווארענען אט דער שאלה) היו גדולי עולם צריכים להשיב את הדברים על מקומן. דהנה ברמב"ם גירושין פ"א הי"ג ז"ל: "ומנין שיתננו לה בפני עדים? הרי הוא אומר (דברים יט, טו) "על פי שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר" ואי אפשר שתהיה זו היום ערוה והבא עליה במיתת בית דין ולמחר תהיה מותרת בלא עדים".

ויש לתמוה למה הרמב"ם לא הסתפק אם הפסוק והוסיף לזה סברא מדיליה?

אלא שלפי תפיסתנו הדברים מדברים בעד עצמם, כי אין כוונת הר"מ להוסיף עוד נימוק לדין העדים בגירושין, אלא שהרגיש צורך להסביר איך הפסוק "יקום דבר" מתייחס גם לגירושין כי

הרי לכאורה גירושין הוא סתם מעשה מתיר, "און אין וואס באשטייט ה"יקום דבר" שבזה? וכדי "לסדר את הענין" כותב הרמב"ם ומזכיר שיש עונש של סקילה על איסור א"א, ומזה מובן לנו שגירושין אינו סתם מעשה רגיל של היתר (כהפרשת תו"מ וכדומה לזה), אלא שיש בזה תוכן חמור, ושינוי מצב של הפקעת איסור אשת איש.

ובזה יש גם לבאר באופן חדש את סוגיית הגמרא בגיטין דף ב, ב, דאיתא שם: "ולרבה דאמר לפי שאין בקיאיין לשמה ליבעי תרי מידי דהוה אכל עדיות שבתורה? עד אחד נאמן באיסורין, אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזיק איסורא, אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים?" עיי"ש.

*לכאוי המכונה בזה, שאין קידושין מצ"ע נותנים מקום לגירושין, וגירושין הוא ענין ופעולה בפ"ע שבכוחו להפקיע את הקידושין. ולא כהפרשת תרומה שרק בגלל שלא הפריש תו"מ זה אסור, כל' שאין הטבל מהות צריך פעולה חשובה כדי להפקיע, ובקידושין הענין מתפרש שהקידושין נותנים מקום לגירושין כו', ודוק.

וכל זה הוא אם אומרים שדוקא מעשה שכזה נקרא "דבר שבערוה", אבל לא צ"ל כן, דאפ"ל בפשטות דדוקא היכא שהדיון הוא גם על מעשה מתיר - כמו בסוטה - "איו דבר שבערוה פחות מתרי", משא"כ במקרה שהביא הנוב"י, שכבר היו גירושין גמורין, וכל הדיון הוא רק האם היא מותרת לבעלה או לא. ודוק בזה היטב. (ויש להביא סימוכין מכ"מ דלא כאופן הראשון).

וכבר ידוע אריכות השקו"ט בראשונים האם הגמרא הקשה שתי קושיות, (א) מאיתחזיק איסורא (ב) מדשב"ע, או רק קושיא אחת מדשב"ע היכא דאיתחזיק.

ודעת המהרי"ק בשרש ע"ב (וכתב הגרע"א שכ"ה דעת התוס'), שהגמרא הקשה מדשב"ע בפ"ע, אלא שמכיון שגירושין לא צריכים שתי עדים אלא רק כאשר איתחזיק איסורא, הוכרחה הגמרא להוסיף "איתחזיק איסורא". ולכן לא גרסינן "והוי דשב"ע" כ"א "הוי דשב"ע" בלי וא"ו, מאחר שדשב"ע היכא דלא איתחזיק באמת לא צריך תרתי, כי ל"א "אין דבר שבערוה פחות משנים" אלא היכא דאיתחזיק איסורא בדשב"ע. ועיי"ש. ובאחרונים נתקשו בשיטת המהרי"ק, אומנם מצד לשון הגמרא זה יוצא כפתור ופרח, אבל האחרונים שקו"ט בדבריו מבחי' הלכתית, ואכ"מ.

ונראה לבאר ע"ד הבנת המהרי"ק בלשון הגמרא, אבל בתוכן קצת אחרת: די"ל, שכוונת הגמרא לשאול רק (או גם) מדשב"ע. אלא שהיתה צריכה לבאר למה גירושין נקרא דבר שבערוה. וכנ"ל, דבשלמא קידושין שהוא מעשה קנין, מובן מה המעשה דבר שבערוה בזה (אין וואס באשטייט דער 'דבר שבערוה'), משא"כ גירושין כנ"ל. ולכן הגמרא אומרת "דאיתחזיק איסורא דאשת איש - ולכן - הוי דשב"ע", וכמ"ש הרמב"ם דאיסור א"א הוא איסור סקילה כו' ולכן נקרא דבר שבערוה, וכנ"ל (דהיינו דבכדי שהגמרא תוכל להקשות מדשב"ע צריכים קודם כל "באווארענען" השאלה הנ"ל).

אבל אין זה כהמהרי"ק דס"ל שמהגמרא לומדים דדוקא כשיתחזיק איסורא בדשב"ע בעינן שתים, דלדידן נומר, דאפי' אם לא איתחזיק איסורא בדשב"ע (אפי' אם רק לדברי העד, וכמ"ש הש"ש) בעינן שתים דאין דשב"ע פחות משתים, וכוונת הגמרא להסביר אמאי גירושין נקרא דשב"ע דנימא שהוא נכלל בדיון של אין דשב"ע פחות מתרי ואפילו כשלא איתחזיק כו' ופשוט. וכ"ז שמעתי מאאמו"ר.

ואם נוכל נמתיק הדברים ע"פ דיוק בלשון הגמרא, שלדעת המהרי"ק היתה הגמרא יותר ברורה אם היא היתה אומרת 'דאיתחזיק איסורא בדשב"ע', והמלה "הוי" דשב"ע לא מתאים כ"כ (דהאם משו"ה הוי דשב"ע, הרי מושג דשב"ע לא נוצר ממצב של איתחזיק איסורא, והראיה - כי הרי עצם קיום הגירושין בעי שתים ומה שייך שם איתחזיק איסורא. ועוד, שהרי אפשר להתווכח מהו גדר דשב"ע כו', ופשוט), אלא שע"פ ההבנה הנ"ל בהענין לשון הגמרא הוא כפתור ופרח.

משא"כ לאחרי הגירושין שכל הדין הוא באיסורין בלבד - אם מותרת לבעלה או לא, נימא דע"א נאמן. דלא על איסור נאמר דאינו בפחות מתרתי, כי אם על מעשה אישות¹³. וכן משמע מדברי הנודע ביהודא, יעו"ש.

ח.

מבאר הצדדים בחקירה הנ"ל

והנה¹⁴, אי אמרינן שמה שבדבר שבערוה בעי תרי עדים היינו כי חומרת האיסור דאשת איש וכו' מחייב צורך לבירור גמור, לכאורה לפ"ז אין הכרח לומר דכל תורת ממון יחול על דשב"ע, דמה שלומדים "דבר - דבר" מממון הוא כעין גילוי שהתורה מחייבת בירור גמור בדשב"ע (כי מעצמנו לא היינו אומרים זאת), אבל אחרי שהתורה מגלה לנו דין זה, יש לומר שגדר הדין הוא הסברא הנ"ל (דהיינו שגדר הדין יהיה מה שהסברא הנ"ל מחייבת). ולכן בפרטים מסוימים יכול להיות שישתנה דין דשב"ע מדין ממון ע"פ חוקי (והגבלות) הסברא.

וגם יש לומר, דאי אמרינן שבאיסורין בירור דחד הוא כתר¹⁵, אפשר ללמוד דמה שדבר שבערוה בעי תרי, הוא ענין מחודש שמייחד (ומפליא) את דיני דשב"ע מדיני

והדוחק בזה הוא, שלפ"ז נצטרך לומר שהגמרא מדברת במושג כללי כו'. אומנם זה בדרך אגב ולא המכוון בגמרא, אבל סו"ס רעיון כזה צריך קצת יותר מילים של הסבר, (וגם, שעניין זה מעורר סברא גדולה לומר שגם לפועל - בדיני נאמנות - סגי ע"א בדלא אתחזיק, אף שאין זה מוכרח, ובאמת אי נימא הכי ה"ז סותר למש"כ בפנים. דבפנים כתבנו שמה שדוקא באיתחזיק חל הכלל דאין דשב"ע פחות משתים, הנה היסוד לזה הוא דמה שדשב"ע בעי תרתי הוא מצד חומרת האיסור, ולכן בפרטים מסוימים - ובנדו"ד היכא דלא איתחזיק אין טעם שיהיה שונה משאר איסורים ודוק.) וד"ל.

ובכללות הענין יש להעיר ממש"כ בקובץ הערות לרא"ב ווסרמן סימן ע"ו סעיף ד, דלא משמע כמ"ש כאן ובפנים.

13. ועפ"ז יובן מה שיש ראשונים דסברי (וכן גם משמע בר"מ סוף הלכות גירושין), דהא דע"א נאמן לומר מת בעלה (יבמות רפ"י) הוא מדאורייתא. דאף שאין דבר שבערוה פחות משתים, היינו שהמעשה קידושין וגירושין כו' בעי תרי, אבל לא האיסור שבזה כו' ופשוט שאין מיתה נקראת מעשה דשב"ע, כי גם אם מת בלי שיהרגוהו האשה מותרת, וד"ל.

14. בכל המתבאר לקמן, עיין בקובץ מגדל דוד ח"ט, עמוד 145 ואילך, מש"כ הת' א. צ. יעקובוביץ. ודוק היטב.

15. השיטות בזה הובאו בספר "שיעורי הרב" (גיטין ח"א) עמוד כט ובהערה 62 שם. והנה, הרמב"ם כתב (גירושין ז, הכ"ד) "אין דיני האיסורין כדיני הממונות", ואחרונים ביארו בזה (ראה 'חידושי רבי נחום' גיטין ב, א, סעיף טז) דכוונת הר"מ הוא שאי אפשר להוציא ממון בלי ראייה ברורה (וזהו יסוד דין טענין וקיום השטר לדעת הר"מ, דכל עוד שאיננו בטוחים באופן מוחלט שהשטר כשר, א"א להוציא ממון ע"י השטר. ולא שיש חשש לפסלות כשיטת הרמב"ן כו'. ואכ"מ), משא"כ בדיני איסורים לא צריכים ראייה ברורה. ואם כנים הדברים הללו בדברי הר"מ,

שאר איסורים, או בהמעשה דבר שבערוה דליתא בשאר איסורים, או שנתחדש לנו שסוג האיסור דדשב"ע הוא סוג אחר של איסורים. וכללות הענין הוא - דאף שבאיסורין חד כתר, גזרה תורה ד"אין דשב"ע פחות משנים". וזה לכאורה מחייב שכל תורת ממון יחול גם על דשב"ע, ואין שום פרט שבה מתחלק דשב"ע מממון (לעומת זאת, אי נימא דביאסורין ע"א מברר רק במקצת, יותר מסתבר דהא דבעינן תרי דשב"ע הוא כי התורה מצריכה בזה בירור גמור), ויש לעיין בזה.

ט.

עפ"ז מבאר את דברי הש"ש באופן שני

מעתה יש לבאר את דברי השב שמעתתא בריש ש"ו.

דהנה, הש"ש פתח את הענין אם הנחה פשוטה שכל תורת ממון חל על דבר שבערוה (עיין בפרקים לפנ"ז). וע"פ מש"כ לעיל יש לומר, שלמ"ד שע"א נאמן באיסורין היינו כתר, ר"ל שגדר בירור ע"א באיסורין הוא (עיין הערה¹⁶) בירור גמור, ו"כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים" (סוטה לא, ב, יבמות פח, ב, ובכ"מ), ולכן מה שספק ד"סימנין וסימנין" אינו ספק מציאותית וכו', וזה שיש טענות, הנה דברים אלו מלכתחילה לא מעניינים אותנו, כי ע"א ה"ה כשנים (היינו שכשישנו יחס לע"א ה"ה כשנים, ומשו"ה איננו שוללים אותו אלא רק כשהמציאות או חזקה מחייבת את שלילתו, דאז הוי כאילו אינו מלכתחילה). (והנה, לראשונים הסוברים שע"א נאמן באיסורין אפי' היכא דאיתחזיק¹⁷ אויל שפיר, אולם לראשונים הסוברים¹⁸ שע"א

צ"ל - לכאוי - שמה ש"אין דבר שבערוה פחות משנים" ע"כ היינו גזה"כ ולא ענין של בירור, אבל אי"ז מוכרח כלל, ולענ"ד מש"כ בחי' ר"נ (בהמשך שם) אינו מסתבר, ואכ"מ.

16. עיין בשו"ת תורת חסד חלק או"ח (סימן כ) מה שהביא מהר"ן בנדרים דדבר איסור דרכו להתבטל בהיתר משא"כ היתר בהיתר, ומה שהסביר בזה לחלק בין דינא למציאות בנוגע לענייני ביטול בשישים וחמץ כו', ואולי ניתן לומר עד"ז בענין הבירור דע"א נאמן באיסורין, שהתורה נתנה לו כח ל'גזור' על החפץ שיהיה אסור, ע"י שמעיד על איסורו כו' (וזהו כוונת הר"מ (סנהדרין, פט"ז, ה"ו) "האיסור עצמו בעד אחד יחזק. כיצד, אמר עד אחד חלב כליות הוא זה, כלאי הכרם הם פירות אלו, גרושה או זונה אשה זו, ואכל או בעל בעדים אחר שהתרה בו, הרי זה לוקה, אף על פי שעיקר האיסור בעד אחד" כו' ואכ"מ). ודוק. ואין זה מסתבר אם מ"ש בפנים (עיין בהערה 19). כי בפנים הבנו שמה שע"א נאמן באיסורין הוא מצד גדר הבירור דעד אחד, ולא רק ביחס לנאמנותו ופעולתו בחפצי האיסורים עצמם כו', ולכן תרי עדים הם לכאורה - על פי הבנה זו - גזירת הכתוב וענין מחודש. ודוק.

17. ראה רשב"א יבמות פח, א, ורמב"ן שם. ועוד.

18. ראה בתוס' ד"ה 'עד אחד' (גיטין ב, ב), ור"ן ורמב"ן שם. ועוד.

באיסורין נאמן רק היכא דלא איתחזיק, י"ל בזה כו"כ סברות שאין כאן המקום לזה¹⁹). וכמו שתרי עדים יכולים לקבוע דין ב"סימנין וסימנין" כמו"כ – אי לאו הפסוק ד"ע"פ שניים עדים יקום דבר" – היה ראוי לע"א להעיד בזה, הן מצד סוג הספק והן מצד הטענות²⁰.

ונמצא, דלמ"ד ע"א באיסורין כתרי, שפיר מצי להוכיח מ"סימנין וסימנין" דאין דשב"ע פחות משנים אפילו שלא כנגד חזקה, כי מדין ע"א נאמן באיסורין אין כאן סיבה שלא יהא נאמן, אלא ע"כ דדשב"ע וכן עניני ממון צריכים תרי בכל גוונא.

ולמ"ד שע"א באיסורין הוא רק מקצת בירור, ותרי עדים דממונות ודשב"ע הוא לצורך בירור גמור – דלא סגי בע"א, הנה לכאורה אין שום יסוד בקרא ד"ע"פ שנים עדים יקום" שאין נאמנות לע"א שלא כנגד חזקה²¹, כי אפשר לומר שבמקום שלא איתחזיק, מאבד הממונות ודשב"ע את החומרות שלהם, וחוזרים להיות כאיסורין רגילים, ובמילא אין צורך לשתי עדים²². ונמצא, שלדעה זו אנו מוכרחים להביא ראיה

19. בנוסף להמבואר לעיל בפנים ההערה בשיטת הט"ז בגדר חזקה (באופן הראשון) שלפ"ז אזיל שפיר, י"ל: דדוקא היכא דאיתחזיק שאז עדותו הוא על איזה מעשה שינוי בעיני שנים, דזהו ענין שתי עדים שמעידים על מעשה, משא"כ בדלא איתחזיק, שהעדויות אינו על איזה מצב אלא לברר מהות מצב דבר מה, בזה חד כתרי. כלומר, שיש שתי סוגי בירור, (א) בירור מצב המוטל בספק, (ב) בירור מצב המוחזק (היינו החפץ שמוחזק באיסור או היתר), שאז הבירור הוא מיוחד, וזה סוג עדות המחייבת שתי עדים מדין תורה, משא"כ הסוג הראשון, ויש להאריך, ואכ"מ. וזה ע"פ מש"כ לעיל בהערה 16 לבאר גדר הבירור גמור דע"א. ועוד כמה הסברים כתבו מפרשים, ואכ"מ. ותן לחכם ויחכם עוד.

20. ואי נימא הכי, יש לנו לערער על מש"כ בפ"י "שמעתתא המבוארת" על ס' ש"ש, שהטעם לזה ש"סימנין וסימנין וע"א (הדין הוא-) יניח" (ב"מ כח, א) הוא, כי בממון צריכים ראיה גמורה (וזה הפשט ב"אין דבר שבערוה כו" – דבעינן בירור גמור), ולפי דברינו דזה דאין דבר שבערוה פחות משתים – בהה"א – אינו משום שצריך ראיה גמורה, אלא דין מיוחד שגזרה תורה כו' (-) ואין הפ"י שמאה עדים אינו יותר בירור, וכן שתים ביחס לאחד, אלא שמדין תורה גם ע"א נקרא בירור גמור באיסורין (-) לא הול"ל הכי. ודוק היטב.

21. ולמ"ד דס"ל שכשהתורה אומרת "ע"פ שנים עדים יקום דבר" – גזירת הכתוב הוא (כדלעיל בפנים), שא"כ בפשטות אין לחלק בין היכא דאיתחזיק להיכא דלא איתחזיק כי הרי גזה"כ היא, הנה צ"ל, דמה שמביאים ראיה מ"סימנין וסימנין" הוא כי אנו מעדיפים להביא ראיה לזה מהלכה פסוקה בש"ס.

22. עיין בקובץ מגדל דוד ח"ט ע' (152) שהביא שם משיטה מקובצת בב"מ (כח, א) דמשמע שאי-נאמנות ע"א ב"סימנין וסימנין" (ברייתא שם) אינו משום שהוא מכחיש טענות אלא כי בעצם כמאן דליתיה דמיא. אולם הר"ן בחולין (לד, א בדפי הרי"ף ד"ה דוקא) ז"ל: "וה"ה במציאה נמי נאמן אדם לומר אלו כליו של פלוני, דכיון דלית ליה הנאה מינה לא חיישינן דמשקר". ולפי דעתו סיבת אי-נאמנות הע"א במקרה הנ"ל הוא רק בגלל הכחשת טענות. וכתב שם לומר דהמהרי"ק (המובא בפנים ההערה) סובר כהר"ן, לעומת זאת הש"ש לא ס"ל הכי.

מהלכה בש"ס שאין נאמנות לע"א שלא כנגד חזקה, ולכן מביא הש"ש הראיה ד"סימנין וסימנין", ומה שהקשינו לעיל בהראיה הזאת נצטרך לתרץ (בדרך הראשון שכתבנו בתחילת סעיף ג) כמו שתירץ בס' ביאורים והערות (ציינו לזה בהערה ²) עיי"ש.

ויוצא ע"פ כל הנ"ל, דלמ"ד ע"א כתרי שפיר מצי להוכיח מ"סימנין וסימנין" דמלכתחילה אין מקום לדיוקים שלנו בסעיף ב'. ולמ"ד ע"א הוא רק מקצת בירור, אנו צריכים ליישב את הענין באופן אחר כנ"ל.

ולפי מש"כ כאן י"ל דבעצם הם חולקים בכללות הגדר דעד אחד ודשב"ע. דמהרי"ק ס"ל, שע"א בכלל הוא מקצת ביאור,

ומה שבממונות ודשב"ע בעי תרי היינו כי צריכים בירור גמור, ולכן במקרה שע"א הוא ג"כ בירור גמור שאין לחשוד שמשקר כמ"ש הר"ן כו', הנה בכה"ג לא צריך תרתי משום שיש כבר בירור גמור בע"א. משא"כ הש"ש אזיל לשיטתי בקצות (סי' ל, ס"ק ט ד"ה "נראה") דעד אחד אינו חשוד למשקר, וגזה"כ הוא דבעינן תרתי בממון ודשב"ע, ולכן גם במקרה דאין שום ניגוד לע"א, (לדעת הש"ש שאין חשיבות לטענות נגד ע"א, והא גופא י"ל שזה משום שאינו חשוד לשקר ועדותו הוא בירור גמור כו') בעי תרי דאין דבר שבממון ושבבערוה פחות משנים. וע"פ מה שמוכן מדבריו באב"מ (אישות, ס"י, ס"ק ב) דדבר שבערוה, היינו האיסור דדבר שבערוה (דלא כהנוב"י שמייחס את זה להמעשה של דבר שבערוה), הנה נמצאנו למדים ששיטת השב שמעתתא היא שהתורה חדשה, שהאיסור דדבר שבערוה הוא סוג אחר של איסור, שהתורה הצריכה בזה (הבירור) דתרי עדים.

וע"פ כל זה יוצא, דמהרי"ק ודעימיה סוברים כסברת הנתיות (סי' ל"א, ס"ק ט, ד"ה "ולפענ"ד") דע"א אינו מברר בירור גמור, ובלי הקרא ד"ע"פ שנים עדים יקום דבר" מסברא היינו אומרים דגם באיסורין בעינן תרתי, אולם לאחרי דגלי לן קרא דרק בממונות ודשב"ע בעינן תרי עדים, חזינן דבאיסורין בירור דחד סגי (עי' בקובץ מגדל דוד מה שביאר בזה), וכמו שנתבאר לעיל.

(אמנם, לפ"ז לכאנ"י יצא שגם הר"ן ס"ל הכי וכמו שהבאנו לעיל את דבריו בחולין כו' כנ"ל, אבל ממש"כ בחידושו לגיטין (ב, ב) משמע דס"ל שבדשב"ע וממונות אין ע"א נאמן אפי' שלא כנגד חזקה (עיין מש"כ בחי' הר"ן מוסד הרב קוק). ויש לבאר שיטתו בכמה פנים, ואכה"מ להאריך בזה. ולהעיר שאי נימא כסברת התורת חסד (אורח חיים ס"כ) וכמ"ש לעיל בהערה 16, י"ל דדוקא בממונות אינו מברר בירור גמור כו', משא"כ באיסורין אף דחשוד לשקר, אנו מקבלים עדותו כתרי, דהיינו שבכוח הע"א לקבוע דין החפץ לא בגדר ספק, אלא כודאי, כלומר, שהחפץ נהיה אסור באמת ע"פ עדותו, וכדו'. ועפ"ז יש לחלק בין דבר שבערוה לממונות, דדוקא בממון תרי העדים הם לצורך בירור גמור, משא"כ בדשב"ע גזה"כ הוא. ודוק).

משא"כ הש"ש ודעימיה סוברים שביירור דחד הוי בירור גמור, וחידוש גמור הוא שחידשה תורה דבממונות ובדבר שבערוה בעינן תרי, ולפ"ז לא פלגינן בגזה"כ, וגם היכא דלא איתחזיק בעינן תרתי. ויש לקשר כ"ז עם סוגיית הגמרא בגיטין (ב, ב) אי הקשו תרי קושיית או רק חד, ועיין בקובץ מגדל דוד הנ"ל, ע' 145, ודוק היטב. ולפי כ"ז יומתק ויובהר מש"כ בפנים, ועוד יש להאריך.

י.

הבנת דברי המהרי"ק ע"פ הנ"ל

אמנם דעת המהרי"ק בשרש ע"ב (וכן בתשובות מיימוני (מוהר"ם) בהלכות אישות, סימן ג) - שמביא הש"ש לאח"ז - הוא, שבפרט מסויים חלוק דין דשב"ע מדין ממון. הנה י"ל שהסיבה הפשוטה לזה היא, כי יסוד דין אין דשב"ע פחות משנים הוא שבדשב"ע צריכים בירור גמור משום חומרת האיסור שבזה, היינו דאף שבשאר איסורין סגי מקצת בירור, בדשב"ע בעינן בירור גמור²¹ (ולכך בפרטים מסויימים ישווה דין דשב"ע לדין שאר איסורים כי הרי לעולם לא נהפך דשב"ע להיות סוג אחר של איסור כו'). אשר לכן, בדבר שבערוה היכא דלא איתחזיק איסורא (אפילו אם רק לדברי העד לא איתחזיק איסורא²³) דא"א מעיקרא, יש לו נאמנות. שהרי בזה אין שום (חזקת) איסור חמור דנימא שחל עליו הכלל של "אין דבר שבערוה פחות משנים", אלא הוי כשאר איסורי אכילה וכדומה לזה. ובאמת יש לעיין בזה.

(ומה שבדין "בידו" עדיין חלוקין ע"א ודשב"ע כו' וכמ"ש בש"ש (שם בפ"ב), הנה הטעם לזה, כי אין מקום לענין של בעלות²⁴ בעדות על מצב של גברא²⁵, ועוד יש לבאר ולהאריך בזה ואכה"מ).
ויש להאריך בכל זה.



23. וכמו שהביא הש"ש מתשובות מוהר"ם, אישות, סימן ג.

24. הש"ש (שם) אזיל בזה כשיטת הרא"ש (גיטין פרק הנזקין, סימן י"ג) בדין בידו שפירושו נאמנות מדין בעלות.

25. עיין בספר "שיעורי הרב" (גיטין ח"א) בענין דבר שבערוה מה שהביא שם מהמחנה אפרים, ועפ"ז יומתק דברינו.

בדין 'כל הנוגע במזבח יקדש' ע"פ רש"י

א' התמימים

א.

תניא במסכת זבחים (פג, ב) בנוגע לדין שהמזבח מקדש דברים שעלו עליו: "רבי יוסי הגלילי אומר מתוך שנאמר (שמות כט, לז) 'כל הנוגע במזבח יקדש', שומע אני בין ראוי ובין שאינו ראוי, ת"ל (שם כט, לח) כבשים, מה כבשים ראויין אף כל ראוי. ר"ע אומר (כט, יח) עולה, מה עולה ראויה אף כל ראויה". וביארה הגמרא את היוצא ממחלוקתם: "מאי בינייהו? אמר רב אדא בר אבהו: עולת העוף פסולה איכא בינייהו, מר מייתי לה מעולה ומר מייתי לה מכבשים".

ופירש רש"י: "ת"ל כבשים. וסמיך ליה וזה אשר תעשה על המזבח. ר' עקיבא אומר. עולה בהאי קרא כתיב. מר מייתי לה מעולה. דלא תרד דאף עולת העוף משמע ומר מייתי לה לקידושי פסולין מכבשים - בהמה ולא עוף".

כלומר, שישנה מחלוקת בין רבי יוסי הגלילי לר"ע בדין הכשר זבח ראוי מעיקרו שנפסל ועלה בכל זאת למזבח, שרבי יוסי הגלילי לומדו מהמילה 'כבשים' שנאמרה סמוך לפסוק "כל הנוגע במזבח יקדש", ולכן ממעט מדין זה את עולת העוף הפסולה שעלתה למזבח כיון שאינה בהמה כבשים, ור"ע לומדו מהמילה 'עולה' שנאמרה ג"כ סמוך לפסוק זה, ואשר ע"כ כולל בדין זה גם את עולת העוף הפסולה שעלתה למזבח, כיון שמספיק שהיא בגדר דעולה.

ובברכת הזבח (בזבחים שם) הביא קושיא מגמרא זו על רש"י עה"ת, וז"ל: "וצריך עיון, דרש"י בחומש פרשת תצוה מביא דרשת ר"י הגלילי, ולדידי' עולת העוף פסולה תרד, ובריש פרשת צו מביא דרשה דר"ע דתורת עולה, ואליבי' כשרה אפילו עוף ולא תרד. שוב ראיתי להרב הגדול הרא"מ ז"ל שהרגיש בזה ע"ש".

ובספר פנים מאירות תמה על קושיתו בחריפות וכתב עלי': "ולא אאמין אם יצא דברים אלו מפי הגאון, כי עין בעין ראיתי היפוך דבריו, דרש"י בפרשת תצוה מביא דרשות דר"ע, וכן כתב הרא"ם דרש"י סובר כר"ע, ולא הקשה הרא"ם מעולם קושיא זו, ע"ש".

ואכן בפרשת תצוה (כט, לז) הביא רש"י את הדרשה דר"ע ולא של רבי יוסי הגלילי, וזה לשונו שם: "והיה המזבח קדש: ומה היא קדושתו, כל הנוגע במזבח יקדש, אפילו קרבן פסול שעלה עליו, קדשו המזבח להכשירו שלא ירד. מתוך שנאמר כל

הנוגע וגו' יקדש, שומע אני בין ראוי בין שאינו ראוי, כגון דבר שלא היה פסולו בקדש, כגון הרובע והנרבע . . תלמוד לומר 'זוה אשר תעשה' הסמוך אחריו, מה עולה ראוייה אף כל ראוייה, שנראה לו כבר ונפסל משבא לעזרה, כגון הלן . . וכיוצא בהן".

וכן בצאן קדשים כתב על קושיית ברכת הזבח: "ולי נראה, דהמעין שם ברש"י בב' מקומות אלו יראה לעין ששניהם לדבר אחד נתכוונו ואינם סותרים זה את זה והכל אליבא דר"ע עיי"ש".

ונותר א"כ להבין את קושיית ברכת הזבח, דלכאורה היא משוללת הבנה ואין לה כל יסוד בדברי רש"י.

ב.

ויש לבאר את קושייתו, ועד שלפי מה שיתבאר יהי' פלא מה שהפנים מאירות והצאן קדשים לא הרגישו בזה.

דהנה רש"י בפרשת כי-תשא עה"פ (ל, כט) "וקדשת אתם והיו קדש קדשים כל הנגע בהם יקדש" הנאמר בנוגע למשיחת כלי המקדש בשמן המשחה כתב: "וקדשת אותם. משיחה זו מקדשתם להיות קדש קדשים, ומה היא קדושתם, כל הנוגע וגו', כל הראוי לכלי שרת¹, משנכנס לתוכו קדוש קדושת הגוף, להפסל ביוצא, ולינה . . אבל דבר שאינו ראוי להם אין מקדשין. ושנויה היא משנה שלימה אצל מזבח, מתוך שנאמר כל הנוגע במזבח יקדש שומע אני בין ראוי בין שאינו ראוי, תלמוד לומר כבשים, מה כבשים ראויים אף כל ראויים".

הרי לנו שרש"י כתב במפורש בפרשת כי-תשא שדין הכשר דבר ראוי שנפסל שעלה על המזבח נלמד ממילת 'כבשים' כדברי רבי יוסי הגלילי.

ואפשר לומר שלפירוש רש"י זה נתכוון הברכת הזבח בקושייתו, ומה שכתב "דרש"י בחומש פרשת תצוה מביא דרשת ר"י הגלילי", אפשר לומר בדוחק שזהו טעות הדפוס או פליטת הקולמוס², ואם כן כבר אין מקום לכתוב שאין להאמין שדברים אלו יצאו מפיו, דבמפורש מצינו שרש"י הביא בפירושו עה"ת את ב' הלימודים הן את של רבי יוסי הגלילי והן את של ר"ע.

1. "אם הוא כלי לקבלת הלח, משנכנס הלח לתוכו קדש, ואם הוא כלי לקבלת יבש, כמו כלי הסולת, משנכנס היבש לתוכו קדש, אבל אין כלי הלח מקדש את היבש אם נכנס לתוכו ולא כלי היבש מקדש את הלח" (ספר הזכרון).

2. ובפרט שפרשת כי-תשא היא הפרשה שלאחרי פרשת תצוה.

וא"כ פלא שהפנים מאירות והצאן קדשים לא ציינו לדברי רש"י אלו עכ"פ בכדי לבאר את הקושיא, ונשארו בתמיהה עלי'.

ובנוגע לקושיית הפנים מאירות "ולא הקשה הרא"ם מעולם קושיא זו" – ראה בהערה³.



3. הי' אפשר לתרץ את הקושיא, בהקדים הא שבע"פ שהברכת הזבח כתב שרש"י בריש פרשת צו הביא דרשה דר"ע ד'תורת עולה', הנה הדרשה דתורת עולה אינה של ר"ע כי אם של רבי שמעון שדרש בתורת כהנים (פרשת צו, והובא במסכת זבחים כז, ב) "עולה, אין לי אלא עולה כשרה, מנין לרבות שנשחטה בלילה ונשפך דמה . . ת"ל תורת העולה, ריבה תורה אחת לכל העולין שאם עלו לא ירדו".

ומה שבברכת הזבח כתב שהדרשה דתורת העולה ר"ע אמרה, אפשר שכוונתו היא מצד זה שהן אם לומדים ממילת עולה והן אם מהריבוי דתורת העולה, נכלל בדין זה עולת העוף שלא תרד אם עלתה, וכפי שמדגיש בדבריו: "ואליבי" כשרה אפילו עוף ולא תרד", היינו שדרשה זו מיוחסת לר"ע מצד זה שהיא לא שוללת הכשר של עולת העוף פסולה.

אשר זה בעצם מה שיצר את הקושיא, דכיון שבריש פרשת צו מביא רש"י את הלימוד דתורת עולה שכולל בדין הכשר דבר ראוי שנפסל שעלה על המזבח ג"כ עולת העוף, איך מתאים זה שבפרשת כי-תשא מביא את הלימוד ד'כבשים' שמוציא מדין זה את עולת העוף.

ועל פי זה יש לבאר את מה שכתב שהרא"ם 'הרגיש בזה', דאין כוונתו שהרא"ם הקשה ממש את הקושיא מהסתירה ברש"י, אלא כוונתו לומר שמדברי הרא"ם רואים שהרגיש בפרט זה שהלימוד דתורת העולה שהובא בפרשת צו אזיל כדעת ר"ע שעולת העוף שנפסלה לא תרד, דמזה שבתחילת דבריו שם מביא שרש"י סובר כר"ע כיון שהביא (כאן בפרשת תצוה) את הדרשה דעולה, ומיד לאחר-מכן ממשיך שבפרשת צו הביא רש"י את הלימוד דתורת העולה ולא כותב שרש"י חזר בו וכיוצא"ב, משמע שמתכוון שגם לפי הלימוד דפרשת צו – כיון שסוכם נלמד ממילת תורת העולה, הרי זה כולל ג"כ את עולת העוף.

וא"כ כך הוא רצף דברי הב"ז: "ובריש פרשת צו מביא דרשה דר"ע דתורת עולה, ואליבי כשרה אפילו עוף ולא תרד – רש"י בפרשת כי-תשא הביא את הדרשה דר"י הגלילי, ובריש פרשת צו מביא דרשה שמתאימה לדעתו של ר"ע שאף עולת העוף לא תרד. שוב ראיתי להרב הגדול הרא"מ ז"ל שהרגיש בזה ע"ש – גם מדברי הרא"ם בפרשת תצוה משמע שהדרשה שהובאה בפרשת צו תואמת לדעת ר"ע. ואמנם זה דוחק גדול, שאחר שבפרשת תצוה מביא במפורש את דרשת ר"ע כלשונה, מדוע נזקק הב"ז בכדי להקשות את קושייתו לדברי רש"י בפרשת צו.

לזכות

הרה"ת בועז שיחי' בן יוסף
וב"ג שושנה רייזל שתחי' ולנר
לרגל בואם בקשרי השידוכין



יה"ר שיקימו בית נאמן בישראל
ויהיה זה בניין עדי-עד
מיוסד על אדני התורה והחסידות
וההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
נשיא דורנו

לזכות

החייל בצבאות-ה'

צפריר יאיר שיחי' ולנר



יה"ר שיגדל להיות

חסיד ירא-שמים ולמדן

ויגרום נח"ר להוריו שי'

וכל משפחתו

לזכות
עופר ועינבל שטוייר
וילדיהם
עוז, שרה מלכה,
יוסף יצחק, מנחם מענדל
♦
יה"ר שיזכו
להצלחה רבה ומופלגה
בכל ענייניהם בגו"ר

לזכות

הגה"ח הרב יצחק גאלדבערג שליט"א

ראש-הישיבה



יה"ר שיזכה

להעמיד תלמידים הרבה

ויראה ברכה בעמלו

ומתוך בריאות איתנה

והצלחה בגו"ר

לזכות

מנהלי מוסדות חב"ד מגדל העמק

הרה"ח ר' ברוך שי' אביסרור

והרה"ח ר' לוי שי' וילימובסקי

וכל משפחתם שי'



יה"ר שיראו ברכה בעמלם

בבניין ושגשוג המוסדות

והצלחה רבה בכל

ענייניהם בגו"ר

לע"נ
החייל בצבאות-ה'
לוי יצחק ע"ה
קפלון
נלב"ע ב' סיוון ה'תש"ס
ת.נ.צ.ב.ה

לע"נ

ר' יצחק אייזיק ע"ה בן ישראל

איזנברגר

נלב"ע ב' סיוון ה'תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה

לע"נ

פריידה ע"ה בת זאב

בש

אברהם ישעיהו ע"ה בן אליהו

בש

מאיר ע"ה בן מנחם מאניש

מן

ת.נ.צ.ב.ה