

ב"ה

ספר

קובץ השבעים

זכו שבעים ביאורים הערות ועיונים
מאת תלמידי ישיבת תורת"ל קרית-גת

קרית מלך רב
גליון א (קג)

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ספר חידושי תורה

קובץ השבועים

קרית מלך רב

"קרית-גת: אתהפכא דאל תגידו בנת
(שמואל-ב א, כ) - שתהי' קרית מלך רב".

מכתב כ"ק אדמו"ר
חמושה עשר באב תשמ"ה



כתובת המערכת:

ישיבת תורת"ל קרית-גת
אליהו הנביא 5, 8208505

פקס: 08-6885562

דוא"ל: KiryatMelechRav@gmail.com



חברי המערכת:

הת' לוי יצחק שיחי' בן שחר
הת' שניאור זלמן שיחי' וייס
הת' מנחם מענדל שיחי' טייכמן
הת' שלום בער שיחי' יעקובוביץ'

פתח דבר

"ימי שנותינו בהם שבעים שנה"

(תהילים צד"ק, יו"ד)

בעמדינו בימים הסמוכים ליום הגדול והקדוש יו"ד שבט – "העשירי יהי' קודש", בו ימלאו שבעים שנה להסתלקות כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, והעיקר – יום הבהיר בו ימלאו שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר, הננו מתכבדים מתוך שמחה של תורה ושבח והודיה להשי"ת, להגיש לפני קהל שוחרי התורה ולומדיה די בכל אתר ואתר את 'קובץ השבעים', ובו שבעים חידושים וביאורים בתורת הנגלה ובתורת החסידות, מפי כתבם של רבני ותלמידי ישיבתנו המעטירה, ישיבת "תומכי תמימים ליובאוויטש" קרית גת.

שבעים שנה חלפו מאז קיבל נשיא דורנו, הוד כ"ק אדמו"ר, את עול נשיאות דור השביעי. כפי שהבהיר מיד במאמרו הראשון, תפקידו המיוחד של דורנו, דור הגאולה, הוא להוריד ולהמשיך את השכינה שתהי' למטה בארץ¹. ואכן במשך שבעים שנה אלו מכין נשי"ד את העולם כולו לקראת הגאולה האמיתית והשלימה, בפעילות עניפה של הפצת התורה והיהדות בכל קצוי תבל.

בתוך כל הפעולות החשובות הנדרשות למימוש ייעוד זה של "דירה בתחתונים", עומדים בראש ובראשונה תלמידי תומכי תמימים, הם "חיילי בית דוד" המהווים "נרות להאיר", ומאירים את חשכת הגלות, ואשר "כובשים את העולם ע"י לימוד התורה"², ומכשירים אותו להיות משכן לו יתברך.

אין ספור פעמים שמענו מכ"ק אדמו"ר, אשר מהותו של תמים היא, להיות שקוע כולו בלימוד וביגיעה בתורת הנגלה והחסידות, ובה יהיו נתונים כל מעייניו. הדגשה מיוחדת מצינו בדבריו אשר לימוד התורה צריך להיות באופן ד"לאפשה לה" – להוסיף ולחדש בתורה כפי היכולת. בשנים האחרונות אף הדגיש שחידושי התורה מהווים הכנה לביאת המשיח, אז יתקיים הייעוד "תורה חדשה מאתי תצא".

עתה במלאות שבעים שנה לנשיאות, כאשר נשלמת כל העבודה בתכלית השלימות, וכדברי כ"ק אדמו"ר (ש"פ שמות התשנ"ב) ש"שלימות הנשיאות קשור למספר שבעים דווקא", מובן כי מתחילה תקופה חדשה, אשר בה העבודה המוטלת עלינו

1. ראה מאמר ד"ה באתי לגני התשי"א.

2. שיחת ט"ו שבט התשל"א.

היא נעלית באין ערוך, עבודה שתפקידה להוסיף שלימות על השלימות הקודמת. ראוי לצטט בהקשר לכך את דברי כ"ק אדמו"ר בשיחת ליל כ' טבת התשמ"ט: "וענין זה מצינו אצל האבות, שלאחרי שהשלימו העבודה ד"שבעים" התחיל אצלם סדר עבודה חדש. ו"מעשה אבות סימן לבנים" – לכאו"א מישראל ניתן הכח, ע"י האבות, להשלים את העבודה ד"שבעים שנה", וכמו"כ להתחיל לאח"ז בעבודה חדשה".

בהתאם לכך, ועפ"י חפצו הק' של כ"ק אדמו"ר, שדרש ועורר פעמים רבות אודות החשיבות בכתיבת חידושים בתורה ובפרסומם עלי דפוס, אנו מוציאים את קובץ זה – גליון ה'קג' מתוך סדרת הקבצים 'קרית מלך רב' היוצאים זה מכבר ע"י ישיבתנו מספר פעמים בשנה, ואשר לרגל תקופה חדשה זו של "שבעים שנה לנשיאות", רואה אור במתכונתו הנוכחית והמפוארת כספר – "תורה מפוארת בכלי מפואר", ומוגש כמנחת שי לכבוד אבינו רוענו, הוד כ"ק אדמו"ר, מנחתם הטהורה ופרי עמלם של תלמידי ישיבתנו הק'.

תקותנו איתנה אשר ספר זה יתקבל בחביבות אצל קהל שוחרי התורה, וסמוכים ובטוחים אנו אשר הוא, אשר לימדנו והנחילנו את הלהט והחיות בעסק התורה, ירווה מספר זה נחת רוח רב, ובקרוב ממש נזכה לשוב ולהתראות עמו פנים אל פנים, וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאיתי תצא", בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.



ההערות שבספר זה נכתבו ע"י התמימים בתקופה האחרונה, ומשכך רובם עוסקים במס' קידושין – המסכת הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל ברחבי תבל. אשר לכן, עפ"י הכלל "פותחין בדבר מלכות", הצבנו בראש הספר את שיחת כ"ק אדמו"ר העוסקת בגדר הקידושין והנישואין.

כמו כן, בקובץ זה נכללו כמה הערות על מס' פסחים, המסכת שנלמדה בשנה הקודמת בישיבות תות"ל ברחבי העולם.

עפ"י הוראת כ"ק אדמו"ר להנהלת תומכי תמימים המרכזית, לא סודרו הפולילים עפ"י נושאים, אלא לפי שמות הכותבים בסדר הא"ב, דעיי"ז מודגש הענין של "תורה אחת היא". אך כדי להקל על המעיינים, לאחר תוכן הענינים סודר מפתח נושאים בו סודרו בכל נושא ההערות השייכות לו.



לחביבותא דמילתא, מובא כהוספה לספר זה תצלומי כמה מכתבים מכ"ק אדמו"ר עם הגהותיו בכתב יד קודשו, המתפרסמים כאן לראשונה, כאשר את א' מן המכתבים,

שכתב לשאר בשרו מר אברהם שלונסקי לרגל "יובל השבעים שלו", מסיים כ"ק אדמו"ר בזו הלשון: "ולהתמי' מה יום מיומיים, המענה (באם יש צורך בזה) – יובל שבעים שנה".



כבר כתב דוד המלך עליו השלום בספר תהילים "שגיאות מי יבין", ולכן על אף שנעשה מאמץ רב בהגהתו של הספר מכל שגיאות וטעויות דפוס ותוכן, הנה לא ימלט שייתכנו בו אי אלו חוסר דיוקים. ובזאת בקשתינו שלוחה אל לומדי התורה ולכל אשר באמתחתו השגות או הוספות על הנכתב כאן, שאל ימנע בר ויחיש לשולחם לשולחן המערכת, למען נוכל לפרסמם בעזרתו ית' בקבצים הבאים.

כאן המקום להודות לחברי הנהלת הישיבה הגה"ח משה הבלין שליט"א, הרה"ח משולם זוסיא אלפרוביץ', הרה"ח ישראל מנחם מענדל גרונר, הרה"ח שניאור זלמן מושקוביץ', הרה"ח אליעזר הלוי ירס, וכן למנכ"ל המוסדות הרב לוי יצחק הבלין ולמנהל הישיבה גדולה הרב לוי יצחק גרונר שיחיו – על מסירותם ונתינתם להחזקת והרחבת הישיבה במשך השנים ובאופן דמעלין בקודש.

תודה מיוחדת לתמימים שלום דובער שיחי' גורארי' ויוחאי משה שיחי' כרמי על עזרתם הרבה בהכנת קובץ זה.

אנו תפילה כי מתנה מיוחדת זו, יחד עם כל שאר הפעולות וההכנות שנעשו לכבוד יו"ד שבט – שנת השבעים, תהווה הנדבך האחרון להבאת הגאולה האמיתית והשלימה, וכדברי כ"ק אדמו"ר³ "וע"י עבודה זו מגיעים לשלימות ד"שבעים", בחי' עי"ן דקדושה, ראי' באלוקות, עד להשלימות בזה לעתיד לבוא". ונזכה זעהן זיך מיטן רבי"ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו, תיכף ומיד ממש.

בברכת התורה

המערכת

ימים הסמוכים ליום הבהיר יו"ד י"א שבט ה'תש"פ
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר
קרית גת, ארה"ק

3. שיחת ליל כ' טבת, שם.

תוכן העינים

3	פתח דבר
18	דבר מלכות
27	א. בענין ברכת הרואה בנר חנוכה לאכסנאי
	הגה"ח הרב משה הבלין שליט"א
30	ב. גדר אמירה בקידושין לשיטת התוס'
	הרה"ג הרב ישראל מנחם מענדל שיחי' גרונו
38	ג. התחלקות בלי-גבול
	הרב ישעיהו שיחי' אבני
44	ד. דין נטילת הצפרניים בערב שבת
	הת' חיים שי' אורנשטיין
46	ה. גדרי 'ציבור' בתורת רבינו
	הת' ישעיהו שיחי' בלוי
123	ו. חידושי רבינו בגדר התקנה דימי חנוכה
	הנ"ל
128	ז. בענין ההמשכה שע"י תפילה
	הת' לוי יצחק שיחי' בן שחר
131	ח. גדר קידושין בפחות משווה פרוטה
	הת' לוי יצחק שיחי' בן שחר
	הת' אהרון שלמה זלמן שיחי' מינצברג
137	ט. 'יהודה ועוד לקרא'
	הת' שמואל שיחי' גאלדמאן
	הת' אריה שיחי' שוקרון
141	י. מאמרי הדא"ח דתקופת חה"ש תקפ"ט
	הת' ישראל יצחק זעליג שיחי' גארעליק

- 144..... **יא.** "הי' נשמע ממו"ר ג"ע".....
הנ"ל
- 145..... **יב.** בביאור ד' רש"י עה"פ עד אנה מאנתם.....
הנ"ל
- 148..... **יג.** ענין שם צבאות.....
הנ"ל
- 150..... **יד.** יש קונה עולמו בשעה אחת.....
הת' שלום דובער שיחי' גורארי'
- 152..... **טו.** ביאור שיטת הר"ן בסוגיא ד'חליפין'.....
הת' אברהם מרדכי שיחי' גורן
- 159..... **טז.** חיוב נשים במ"ע שהזמ"ג לעתיד לבוא.....
הת' יניב שיחי' גלילי
- 163..... **יז.** גדר איסור השימוש בחפצא דע"ז.....
הנ"ל
- 170..... **יח.** מצוות בטלות לע"ל.....
הנ"ל
- 175..... **יט.** גדר הקרבנות לשיטות הרמב"ם והרמב"ן.....
הנ"ל
- 183..... **כ.** המשכת האמונה בבג"י ע"י משה רבנו.....
הת' ישראל יוסף שיחי' גרוזמן
- 187..... **כא.** שאני בושט ופגם דאביה שייך בגוייהו.....
הת' יוסף חיים שיחי' דוד
- 191..... **כב.** האם החזירו ישראל את הכסף שניצלו ממצרים (גליון).....
הת' אברהם שיחי' דייטש
- 198..... **כג.** ויצאה חנם אין כסף לשיטות השונות בגמ'.....
הת' לוי יצחק שיחי' דייטש

- 203 כד. כסף קונה בעל כרחו. הנ"ל
- 208 כה. שווה כסף בנוזקין להר"ן. הת' לוי יצחק הלוי שיחי' הורוויץ
- 210 כו. קנין כסף בדיני חליפין לשיטת תוס' רי"ד. הת' ישראל מאיר שיחי' הלל
- 217 כז. בירור ג' קליפות הטמאות. הת' שניאור זלמן שיחי' וייס
- 226 כח. 'ותנא תרתי אטו חדא'. הת' שניאור זלמן שיחי' וייס
הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' פישער
- 229 כט. הערות בהמשך 'מקנה רב' תרס"ו. הת' שניאור זלמן שיחי' וייס
הת' שניאור זלמן שיחי' פלדמן
- 236 ל. אמירת אשרי דמוסף בשבת. הת' יוסף הכהן שיחי' וייספיש
- 238 לא. יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת. הת' שלום דובער שיחי' וילהלם
- 241 לב. 'בא זה ולימד על זה'. הנ"ל
- 245 לג. שיחתן של תלמידי חכמים. הת' יוסף יצחק שיחי' חנונו
- 272 לד. "צא מאצטנות שלך". הת' מנחם מענדל שיחי' טנגי
- 281 לה. ביאור סוגיית הלשונות המסופקים לשיטת הרמב"ם. הת' יוסף יצחק שיחי' יעקובוביץ

- 284 לו. בגדר פסול מחובר. הת' שלום בער שיחי' יעקובוביץ
הנ"ל
- 286..... לז. בגדר 'שנה עליו הכתוב לעכב'. הת' שמואל הכהן שיחי' כהן
הנ"ל
- 290 לח. בגדר נישואין. הת' שמואל הכהן שיחי' כהן
הנ"ל
- 304 לט. מילתא דסתרא לה לרישא מדיוקא. הת' שמואל הכהן שיחי' כהן
- 305 מ. גילוי העצמות במטה. הרה"ח ברוך מנחם הכהן שיחי' כהנא
- 307..... מא. ביאור בדברי תוס' ד"ה ואשה. הת' יוחאי משה שיחי' ברמי
- 309 מב. ביטול העולמות בהתהוות שע"י שם הוי'. הת' חנן שיחי' ליפש
הנ"ל
- 311 מג. קביעת המזוזה 'כמין נו"ן'. הת' חנן שיחי' ליפש
- 315..... מד. מספר נשמות ישראל. הת' מנחם מענדל שיחי' ליפש
- 317..... מה. 'לתקן' מלא או חסר. הת' מנחם מענדל שיחי' ליפש
הנ"ל
- 319..... מו. חיוב שמחה בשבת. הת' פנחס מנחם מענדל שיחי' לנדאו
- 321..... מז. ביטול בזמן הביעור. הת' דובער שיחי' מייהיל
- 325..... מח. שקו"ט בספקם של ב"ב האם דוחה הפסח את השבת. הת' מנחם מענדל שיחי' מינצברג

- 348 מט. קנין חופה.....
הרב נפתלי שיחי' מרינובסקי
- 354 נ. הנאה באבר מן החי
הת' פינחס הכהן שיחי' סוסובר
- 364 נא. אם נתינה נחשב הנאה
הת' שמואל שיחי' ענגעל
- 366..... נב. נתינה לנכרי לשיטת ר"מ
הנ"ל
- 369..... נג. הסכמת האיש והאישה לקידושין.....
הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' פישער
- 373..... נד. קידושין מדין ערב.....
הרה"ח אברהם מענדל שיחי' פרידלאנד
- 390 נה. שיוור השנים במניין התורה.....
הת' מנחם מענדל שיחי' צירקוס
- 391..... נו. באגדה דמתן תורה.....
הנ"ל
- 393..... נז. מותר בהנאתו
הת' ברוך יהודה שיחי' קוט
- 395..... נח. בענין ההוספה שע"י הדיבור
הנ"ל
- 398 נט. בגדר ההפסק בנט"י ובכרכת הציצית.....
הת' מרדכי שמעון שיחי' קולסקי
- 402 ס. קיום המצוות באופן ד'חוקים'.....
הנ"ל
- 404 סא. בענין חופה בקידושין.....
הת' משה צבי הירש שי' קליינבערג

- 410..... סב. בעניין הלימוד ב'מה הצד'
 הת' נחמן יהושע שיחי' קסטל
- 422 סג. שרפים ואופנים - מי גבוה יותר?
 הת' לוי יצחק שיחי' קעניג
- 425 סד. אופן הצמצום, ההשגחה וההתהוות - תלויים זב"ז
 הרה"ח אלישיב הכהן שיחי' קפלון
- 427 סה. אשת אליהו מהו שתינשא לאחר
 הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' קפלון
- 434 סו. דין ממון במתנה על מנת להחזיר
 הת' בנימין שיחי' רייכמיסטרובסקי
- 436 סז. הנאת מלוה לשיטת הרמב"ם
 הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' שמענוב
- 439 סח. השהי' בקודש הקדשים לעת"ל
 הת' יוסף יצחק שיחי' תירוש
- 446 סט. דעת הרמב"ם בגדר 'הלל והודאה'
 א' התמימים
- 448 ע. פי' מילת כביכול בתניא
 א' התמימים
- 449..... הוספות.....

מפתח ענינים

3..... פתח דבר

18..... דבר מלכות

קידושין

30 גדר אמירה בקידושין לשיטת התוס'

131 גדר קידושין בפחות משווה פרוטה

137 'יהודה ועוד לקרא'

152 ביאור שיטת הר"ן בסוגיא ד'חליפין'

187 שאני בושת ופגם דאביה שייך בגוייהו

198 ויצאה חנם אין כסף לשיטות השונות בגמ'

203 כסף קונה בעל כרחה

208 שווה כסף בנזיקין להר"ן

210 קנין כסף בדיני חליפין לשיטת תוס' רי"ד

226 'ותנא תרתי אטו הדא'

241 'בא זה ולימד על זה'

281 ביאור סוגיית הלשונות המסופקים לשיטת הרמב"ם

286 בגדר 'שנה עליו הכתוב לעכב'

290 בגדר נישואין

304 מילתא דסתרא לה לרישא מדיוקא

307.....	ביאור בדברי תוס' ד"ה ואשה
348	קנין חופה
369.....	הסכמת האיש והאשה לקידושין
373.....	קידושין מדין ערב
404	בענין חופה בקידושין
427	אשת אליהו מהו שתינשא לאחר
434	דין ממון במתנה על מנת להחזיר
436	הנאת מלוה לשיטת הרמב"ם

פסחים

163.....	גדר איסור השימוש בחפצא דע"ז
191	האם החזירו ישראל את הכסף שניצלו ממצרים (גליון)
321.....	ביטול בזמן הביעור
325.....	שקו"ט בספקם של ב"ב האם דוחה הפסח את השבת
354	הנאה באבר מן החי
364	אם נתינה נחשב הנאה
366.....	נתינה לנכרי לשיטת ר"מ
393.....	מותר בהנאתו

נגלה

175	גדר הקרבנות לשיטות הרמב"ם והרמב"ן
-----------	-----------------------------------

- 245שיחתן של תלמידי חכמים.....
- 311קביעת המזווה 'כמין נו"ן'.....
- 391.....באגדה דמתן תורה.....
- 410.....בעניין הלימוד ב'מה הצד'.....

חסידות

- 38.....התחלקות בלי-גבול.....
- 128.....בענין ההמשכה שע"י תפילה.....
- 148.....ענין שם צבאות.....
- 150.....יש קונה עולמו בשעה אחת.....
- 170.....מצוות בטלות לע"ל.....
- 175.....גדר הקרבנות לשיטות הרמב"ם והרמב"ן.....
- 217.....בירור ג' קליפות הטמאות.....
- 229.....הערות בהמשך 'מקנה רב' תרס"ו.....
- 305גילוי העצמות במטה.....
- 309ביטול העולמות בהתהוות שע"י שם הוי'.....
- 315.....מספר נשמות ישראל.....
- 395.....בענין ההוספה שע"י הדיבור.....
- 422שרפים ואופנים - מי גבוה יותר?.....

תורת רבינו

46	גדרי 'ציבור' בתורת רבינו
123	חידושי רבינו בגדר התקנה דימי חנוכה
170	מצוות בטלות לע"ל
183	המשכת האמונה בבנ"י ע"י משה רבנו
217	בירור ג' קליפות הטמאות
238	יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת
305	גילוי העצמות במטה
319	חיוב שמחה בשבת
390	שיור השנים במניין התורה
402	קיום המצוות באופן ד'חוקים'
425	אופן הצמצום, ההשגחה וההתהוות – תלויים זב"ז
439	השהי' בקודש הקדשים לעת"ל
446	דעת הרמב"ם בגדר 'הלל והודאה'
448	פי' מילת כביכול בתניא

גאולה ומשיח

159	חיוב נשים כמ"ע שהזמ"ג לעתיד לבוא
170	מצוות בטלות לע"ל

הלכה ומנהג

- 27..... בענין ברכת הרואה בנר חנוכה לאכסנאי
- 44 דין נטילת הצפרניים בערב שבת
- 236..... אמירת אשרי דמוסף בשבת
- 398 בגדר ההפסק בנט"י ובברכת הציצית

פשוטו של מקרא

- 145..... בביאור ד' רש"י עה"פ עד אנה מאנתם
- 272..... "צא מאצטגנות שלך"

שונות

- 141..... מאמרי הדא"ח דתקופת חה"ש תקפ"ט
- 144..... "הי' נשמע ממור"ר נ"ע"
- 317..... 'לתקן' מלא או חסר

דבר מלכות

היא לגבי בן נח, וכמ"ש במגיד משנה כאן "זה פשוט ומבואר בהרבה מקומות דלעכו"ם בייחוד בעלמא⁴ הוא אשתו וכיון שבא עלי' לשם אישות הוא לה אשת איש שחבירו עכו"ם חייב עלי' כנזכר פרק ט"ו מהלכות מלכים ומלחמותיהן".

אבל לכאורה אין זה טעם להביא ענין זה בריש הל' אישות, שבהן מדובר רק אודות דין אישות דישראל, והי' לו להביאו בהל' מלכים⁶, ששם מבאר דיני בני נח.

וכמו בדיני גירושין, דבריש הל' גירושין כ' הרמב"ם רק דין גירושין דישראל (מבלי להקדים אופן הגירושין לפני מ"ת) — "אין האשה מתגרשת אלא בכתב שיגיע לה וכתב זה הוא הנקרא גט. . זה⁷ שנאמר בתורה⁸ ושלחה מביתו אין עניינו שלא יגמרו גירושין

(4) ראה ח"י הרש"ש לרמב"ם כאן, דעכו"ם אינו קונה אלא בביאה (וראה לקמן סעיף ה), "ואולי ביחוד דקאמר ר"ל בלא עדים".

(5) ה"ז. — אלא ששם החידוש להיפך, שאינו חייב ע"י אירוסין או כניסה לחופה אלא רק "אחר שנבעלה לבעלה", ואילו כאן החידוש ד"בייחוד בעלמא (גם בלי אירוסין או חופה) הוא אשתו".

(6) ובפרט שענין זה ד"בייחוד בעלמא הוא אשתו" אינו מפורש בהל' מלכים שם, כנ"ל בהערה הקודמת.

(7) שם ה"ה.

(8) פרשתנו כד, ב.

א. כתב הרמב"ם בריש הל' אישות: "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה שנאמר¹ כי יקח איש אשה ובא אלי".

וממשיך בהלכות שלאח"כ² ש"ליקוחין אלו מצות עשה כו' הן הנקראין קידושין או אירוסין בכ"מ כו' וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש כו' ואם רצה לגרש צריכה גט".

ולכאורה צ"ע, למה הקדים הרמב"ם כאן תיאור גדר האישות שקודם מ"ת, ולא התחיל בדין אישות שלאחר מ"ת: "אם ירצה האיש לישא אשה צריך לקנות אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה כו"³?

הנה בפשטות, הנפקותא להלכה בזה"ז

(1) פרשתנו כב, יג. ובסה"מ צ"מ"ע ריג) מביא הכתוב (שם כד, א) "כי יקח גו' ובעלה". וראה רמב"ם הוצאת פרענקל בשינויי נוסחאות. ואכ"מ.

(2) ה"ב וג'.

(3) וכמו שהקשה הכס"מ בדברי הרמב"ם לקמן ה"ד גבי איסור "קדשה", שמקדים "קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק כו' משנתנה התורה נאסרה הקדשה". — וראה לקמן סוף סעיף ו.

ויש לומר שנפק"מ גם בזמן הזה בב"נ, שב"נ הקונה אשה בא' מדרכי הקנינים לשם אירוסין כו' — לא נפעל כלום ע"י מעשה זה ועדיין היא פנוי' כמו לפני מעשה הקנין ממש"ל¹². וכדברי הרמב"ם בהל' מלכים¹³ ש"אין ב"נ חייב על אשת חבירו עד כו' אחר שנבעלה לבעלה, אבל מאורסה או שנכנסה לחופה ולא נבעלה אין חייבין עלי"י¹⁴.

ועפ"ז יש לומר, שמטעם זה הקדים הרמב"ם דין אישות דקודם מ"ת, כדי להדגיש יותר החידוש שבגדר קידושין דלאחר מ"ת, וכדחזינו, שקודם מ"ת הדרך היחידה ליצור גדר אישות היתה רק ע"י שחיים יחד כבעל ואשה — "מכניסה לתוך ביתו ובעלה כו".

אבל ביאור זה אינו מספיק, כי אין בענין זה לכאורה שום נפק"מ להלכה גבי אישות דישראל.

זאת ועוד: מאי שנא קידושין מגירושין,

(12) בצפ"ע נ"ע ה"ת שמות (ב, א) דעמרם "הוסיף דין של נישואין" קודם מ"ת. אבל י"ל דשם הדיק "נישואין", והיינו כניסה לחופה, וכל' הגמ' שמציין שם (ב"ב קכ, א) "הושיבה באפריון כו". אבל במהר"ץ חיות לסוטה (יב, א) מפרש דעמרם הוסיף "מצות קידושין". וראה לקו"ש שם הערה 42. לקו"ש ח"ח ע' 290 הערה 57.

(13) שם ה"ז.

(14) ומ"ש ש"אין חייבין עלי"י, דמשמע שלכתחילה אסור — י"ל שאין זה מפני שכבר חל עלי' שם אשת איש, אלא לפי דכיון שנכנסה לחופה כו' ה"ז כמו התחייבות להנשא, וה"ז ע"ד הונאה או גזל כו' (וראה סנהדרין נז, א ובפרש"י שם ד"ה על הגזל. רדב"ז להל' מלכים שם ה"ח). ואכ"מ.

עד שתצא מביתו אלא כשמגיע גט לידה גמרו גירוש' ואע"פ שעדיין היא בביתו"; ורק בהל' מלכים¹⁵ מבאר דין גירושין דב"נ — "מאימתי תהי' אשת חבירו כגרושה שלנו משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה שאין להם גירושין בכתב".

וצ"ל, שהקדמה זו בענין האישות דקודם מ"ת נוגע לדין אישות דישראל (שלאחר מ"ת).

ב. לכאורה הי' אפשר לבאר זה ע"פ משנ"ת במ"א¹⁶, שקודם מ"ת לא הי' שייך כל ענין "ליקוחין" אלו דלאחר מ"ת. כי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שאשה זו ואיש זה הם כמו מציאות אחת שנעשית ע"י זוג, ע"ד לשון הכתובי' "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי התורה שהאדם "יקנה אותה תחלה. . ואח"כ תהי' לו לאשה", אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין אינה "אשתו" במובן הפשוט, כי "לא נבעלה ו(אפילו) לא נכנסה לבית בעלה", ורק ציווי התורה עושה מציאות של "ליקוחין" העושה את האשה לאשת איש.

(9) שם ה"ח.

(10) לקו"ש ח"ל ע' 243 ואילך. — וראה שם (ובהערה 34 שם) ביאור ל' אירוסין שבפרש"י (ויחי מח, ט. וירא יט, יד), וכן מ"ש "הבה את אשתי" (ויצא כט, כא. ובחדא"ג מהרש"א לסנהדרין (יט, ב) שכבר היתה מקודשת והיא אשתו). ועוד.

(11) בראשית ב, כד.

שם¹⁶ מבאר דכאשר "יביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו (ו) יחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום. . והרי היא אשתו לכל דבר". ולכאורה הו"ל לבאר שם "נישואין" תיכף בריש הל' אישות, ביחד עם ביאור שם קידושין ואירוסין.

ואדרבה: קידושין "היא (רק) תחילת מצות הנישואין. . אירוסין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין"¹⁷ (וכדיוק לשון הרמב"ם בכותרת להל' אישות, שהמצוה היא "לישא אשה בכתובה וקידושין", הרי שהמצוה היא הנישואין¹⁸), וא"כ תמוה ביותר שלא ביאר ענין הנישואין תיכף בריש הל' אישות.

וביותר אינו מובן, שהרי בכ' הפרקים הראשונים דהל' אישות ביאר הרמב"ם עשרים שמות השייכים להלכות אלו, ובסוף פרק ב' מונה כל העשרים שמות, החל משם "קידושין" (ומסיים "שים כל השמות האלו לעומתך תמיד כו' כדי שלא נהי' צריכין לבאר כל שם מהן בכל מקום שנזכיר אותו") — ואילו שם "נישואין" לא הזכיר כלל שם.

ז. ונ"ל, שס"ל להרמב"ם, שעיקר חידוש התורה בענין אישות דישראל הוא רק בגדר קידושין, וכנ"ל שכל גדר ליקוחין אלו נתחדש ע"י ציווי התורה, אבל בענין

דשם לא הקדים הרמב"ם גדר הגירושין דלפני מ"ת, אף שהחילוקים הנ"ל בין ישראל וב"נ בדין קידושין וגירושין תלויים זב"ז. דכיון שענין האישות גבי ב"נ נוצר ע"י ההכנסה לביתו כו' (היינו חיי אישות בפועל), הרי כך גם שילוחה (או היציאה) מביתו היא העושה את הגירושין, משא"כ בישראל שהאישות נבראה ע"י קנין ו"ליקוחין", ולכן ביטול קנין זה הוא ע"י כתב דוקא. וא"כ כשם שהקדים הרמב"ם דין אישות דקודם מ"ת כדי להדגיש החידוש בליקוחין דמ"ת, כן הו"ל להקדים דין גירושין דקודם מ"ת, כדי להדגיש החידוש בדין גירושין שאחרי מ"ת (שמתגרשת ע"י "כתב", גם כשהיא עדיין בבית בעלה).

ג. ויובן זה בהקדים עוד דיוק ברמב"ם כאן:

בגדר אישות דישראל יש שני שלבים — אירוסין שהם הקנין וליקוחין (ע"י כסף שטר או ביאה) ונישואין (ע"י כניסה לחופה). ואע"פ שגם ע"י אירוסין לחוד כבר חל על האשה שם "אשת איש", מ"מ, כו"כ חיובים (גם של תורה) חלים רק ע"י נישואין¹⁵, שאז הרי הם איש ואשה לכל הדברים.

ועפ"ז צע"ק, שבריש הל' אישות מבאר הרמב"ם רק ענין הקידושין (אירוסין) ואילו דין נישואין לא הזכיר עד פרק י', שרק

(16) ה"א.

(17) תשובת ר"א בן הרמב"ם, הובאה בכס"מ כאן פ"א סה"ב (ומתרג' עפ"ז ל' הגמ' (מו"ק יח, ב) "לארס דלא קעביד מצוה. . לישא. . דקא עביד מצוה").

(18) כמו שמדייק בתשובת ר"א בן הרמב"ם שם.

(15) כמו החילוק בין נערה המאורסה שהיא בסקילה ונשואה בחנק (פרשתנו כב, ככד. ספרי שם. סנהדרין נב, סע"ב. ובכ"מ); החילוק באופן הפרת נדר דאורסה ודנשואה (מטות ל, ז ואילך ובפרש"י שם. נדרים רפ"י). ועוד.

בהליקוחין שבאים קודם הנישואין); ואילו בגירושין, הרי היציאה (ושילוח) מבית הבעל כפי שהוא אצל ב"נ, לא מהני כלל בישראל.

ה. ויש לומר, שדבר זה (שגדר הנישואין לא נשתנה אחר מ"ת) נוגע להלכה — כי זהו יסוד שיטת הרמב"ם בגדר חופה (שהיא העושה נישואין), שמצינו כמה שיטות¹⁹ מהי כניסה לחופה, והרמב"ם²⁰ פסק שכניסה לחופה היינו "יחוד", "שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו" — והרי זה קרוב מאד לתיאור האישות דקודם מ"ת, ש"מכניסה לתוך ביתו ובועלה לו". והיינו לפי שס"ל להרמב"ם שענין הנישואין שלאחרי מ"ת הוא הוא ענין הנישואין שקודם מ"ת, דהיינו המעשה דחיי אישות, ולכן כדי שיחול על האשה שם "נשואה" ה"ז שווה לדרך הנישואין שקודם מ"ת.

ואע"פ שיש נפק"מ בין נישואין דקודם מ"ת ונישואין לאחרי מ"ת, דקודם מ"ת (וכן בב"נ אחרי מ"ת) צ"ל חיי אישות ממש ("בועלה לו"), ואילו בישראל מספיק ייחוד בלבד להשוותה נשואה, וכמ"ש הרמב"ם²¹ ד"משתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה" — הרי נוסף לזה שגם ענין היחוד (לשם אישות) גופא הוא כמו מעשה אישות²² [ובפרט שהרמב"ם מדייק

הנישואין, לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהי' קודם מ"ת. דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות, בלשון הרמב"ם "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהי' לו לאשה", ובזה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת.

וזהו שדייק הרמב"ם בלשונו "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה", והולך ומפרט ענין "ליקוחין" אלו ולא הענין ד"לישא אותה" (נישואין), כי חידוש התורה אינו בענין "לישא אשה" ("תהי' לו לאשה") גופא, שענין זה נשאר כמו שהי' קודם מ"ת, אלא רק בליקוחין הקודמין לנישואין, "יקנה אותה תחלה (ואח"כ תהי' לו לאשה)".

וזה גופא הטעם שהקדים הרמב"ם ע"ד סדר ענין האישות "קודם מ"ת", שאין זו (רק) הקדמה להבין החידוש בקידושין של ישראל, אלא כדי לבאר שם נישואין (גם עתה לאחר מ"ת), שזהו עיקר ענין האישות. ונמצא, שלא זו בלבד שהרמב"ם לא השמיט כאן ביאור שם נישואין, אלא אדרבה, זוהי התחלת הל' אישות [אלא שמבאר כיצד הי' "קודם מ"ת", כיון שזה לא נשתנה אחרי מ"ת] — ורק אח"כ מבאר עשרים שמות פרטיים השייכים לענין הנישואין (החל מהשם "קידושין").

ועפ"ז מובן החילוק בין אישות לגירושין, דכאן הקדים הרמב"ם דין אישות קודם מ"ת משא"כ גבי גירושין, כי בנוגע לאישות, הרי גדר האישות דקודם מ"ת נשאר גם לאחר מ"ת בענין הנישואין (והחידוש דמ"ת הוא

19) שו"ע אה"ע ר"ס נה וברמ"א שם. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך חפה בתחלתו. וש"נ.

20) הל' אישות פ"י ה"א.

21) שם ה"ב.

22) כפסק הרמב"ם (הל' גירושין פ"י הי"ח. וראה גם הל' אישות פ"ג ה"ה ובמגיד משנה שם) "הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה".

תוכן כל ספר נשים, ענין ה"שלוש שבין איש לאשתו".

ויש להוסיף עוד, שבהתחלת ספר נשים מודגש לא רק הענין ד"שלוש בין איש לאשתו", אלא גם הפרט שענין השלוש נפעל ע"י (מתן) תורה, כהסיום ממש דספר זמנים "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם".

שהרי, בהלכות הראשונות דספר נשים מדגיש הרמב"ם (כנ"ל) החידוש שנתחדש ע"י מתן תורה²⁶ בענין האישות, "קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק כו' כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה". ומובן בפשטות, שסדר זה שצריך קנין קודם שתהי' לו לאשה, מורה על חוזק הקשר והקביעות שביניהם. דקודם מ"ת הרי תיכף ומיד כשרצה הוא והיא "מכניסה לתוך ביתה כו'", ומובן שאין כאן קשר חזק, וכמו שהכניסה כך יכול לשלחה מביתו תיכף ומיד כשירצה²⁷, ע"ד "בן לילה הי' ובן לילה אבד"²⁸; משא"כ לאחרי מ"ת, כיון שאינו מכניסה לביתו תיכף ומיד שפוגע בה, אלא רק לאחרי ההקדמה ש"יקנה אותה תחלה כו'", מובן, שיש לזה קיום ותוקף גדול יותר. ועד שאינו יכול לשלחה תיכף ומיד כשירצה, אלא "אם רצה לגרש צריכה גט"²⁹.

(26) ראה לעיל הערה 12.

(27) כלשון הרמב"ם (הל' מלכים פ"ט ה"ח) "משיוציאנה כו' או משתצא כו' כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין".

(28) יונה ד, י.

(29) להעיר ממו"נ (ח"ג פמ"ט) בטעם שגירושין אינם בדברים בלבד או ע"י שילוחה מביתו אלא רק ע"י

שלא מספיק יחוד בלבד אלא צ"ל באופן ד"יפרישנה לו", וכמבואר בפוסקים²³ דהיינו שצ"ל באופן של קביעות, ולא שמביאה לתוך ביתו באופן דלפי שעה כו', הרי כ' הרמב"ם²¹ שיחוד זה צ"ל "ראוי" לבעילה, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין". וע"פ הנ"ל מובן הטעם בפשטות, כי זהו כל גדר ענין הנישואין, ההכנסה לתוך ביתו והחיים יחדיו כאיש ואשה, ולכן צ"ל יחוד הראוי לחיי אישות.

ו. ע"פ הנ"ל יש לבאר בדרך הדרוש הקשר והשייכות שבין תחילת ספר נשים לסוף ספר זמנים שלפניו.

ובהקדם, שע"פ הידוע גודל הדיוק בסדר הענינים שבספר הרמב"ם, מסתבר לומר, שיש קשר עניני בין י"ד ספרי הרמב"ם, שתחילת כל ספר היא בהמשך לסיום הספר הקודמו²⁴.

ובעניננו — ספר זמנים וספר נשים — הקשר ביניהם גלוי ומפורש: ההלכה האחרונה דספר זמנים היא "הי' לפנינו נר ביתו ונר חנוכה כו' נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר²⁵ דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום". והרי זהו

(23) ב"ש וח"מ לשו"ע אה"ע שם.

(24) ראה גמ' ריש סוטה: מכדי תנא מנזיר סליק מאי תנא דקא תנא סוטה. ועד"ז בגמ' ריש שבועות. ועוד. תוס' ריש ב"מ וריש ב"ב.

(25) משל"ג, יז.

בני נח", וכן, שב"נ שקיבל על עצמו שבע מצות ונזהר לעשותן אינו מחסידי אומות העולם אלא א"כ עושה אותן "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה"³⁴, וא"כ פעולת התורה היא גם בב"נ, שע"י קיום ז' מצות ב"נ נעשה שלום בהם.

[ועפ"ז יש לבאר גם כפל הלשון בכתוב "דרכי" דרכי נועם וכל נתיבותי" שלום": החילוק בין "דרך" ו"נתיב" הוא, דדרך היא דרך רחבה וגדולה, ואילו נתיב הוא שביל צר וקטן³⁵. ובענייננו — "דרך" קאי על תרי"ג מצוות התורה שניתנו לישראל דוקא, שזהו החלק הגדול והעיקרי שבתורה, ואילו "נתיבותי" קאי על ז' מצות ב"נ, שהם רק חלק הכי קטן כו'.

וזהו הטעם שגבי "דרכי" נקט "נועם" דוקא, וגבי "נתיבותי" אומר "שלום": פעולת התורה בב"נ היא עצם גדר השלום, משא"כ בבני"י, ד"כל איש ישראל גו' כאיש אחד חברים"³⁶, "כל ישראל אחים"³⁷, ישנו ענין השלום מצד עצם תכונת נפשם, ופעולת התורה היא להוסיף בשלום גופא, שיהי' גם

(34) הל' מלכים שם הי"א.

(35) ראה אוה"ת לנ"ך ח"א עה"פ משלי שם ע' (תקנד). וש"נ. מאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית ע' ו.

(36) ס' שופטים כ, יא. תניא אגה"ק סו"ס כב. שם סל"א. וראה הערה הבאה.

(37) ראה פ' תצא כב, ב. יחזקאל יח, יח וברד"ק. ועייג"כ תנחומא נשא א. רמב"ם הל' מתנות עניים פ"י ה"ב. ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד ובקה"ע שם. רדב"ז להל' ממרים פ"ב ה"ד. תניא פרק לב. ס' המצות להצ"צ מצות אהבת ישראל. ובכ"מ.

[ועפ"ז מובן גם הטעם שאח"כ³⁰ ממ" שיך הרמב"ם בעוד דין שנתחדש במתן תורה — "קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק כו' וזו היא הנקראת קדשה, משנתנה תורה נאסרה הקדשה כו'", שגם תוכן דין זה הוא להוסיף שלום, כמו שביאר הרמב"ם כמו"נ³¹ בטעם איסור קדשה, שה"תועלות... מניעת... הקטטות... אלו היתה הקדשה מותרת... לא היו נמלטים מהמחלוקת וברוב הפעמים היו הורגים זה את זה או היו הורגים אותה כו'"].

ז. ויש לומר, שגם משנת"ל בכוונת הרמב"ם בריש הל' אישות, שחידוש התורה הוא בעיקר בענין הקידושין, ואילו ענין הנישואין הוא כמו ענין האישות דקודם מ"ת, יש לו קשר לדברי הרמב"ם בסוף ספר זמנים.

ויוכן זה בהקדים דיוק לשון הרמב"ם "התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", והרי התורה ניתנה לישראל דוקא, "מורשה קהלת יעקב"³², וא"כ הול"ל "לעשות שלום בישראל" (וכיו"ב), ומהו אומרו "לעשות שלום בעולם"?

לכאורה הי' אפשר לבאר זה ע"פ דברי הרמב"ם³³, ד"צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו

שטר.

(30) ה"ד.

(31) שם.

(32) ברכה לג, ד. סנהדרין נט, רע"א. רמב"ם הל' מלכים פ"ח הי'.

(33) הל' מלכים שם.

ענין ה"נועם"³⁸].

עצמו הוא ענין של "שלום", אבל בזה גופא פועלת התורה "שלום בעולם", שנתוסף בענין ה"שלום", באופן שיש בו (נוסף על "שלום") גם ענין ה"נועם", ע"י שקודם הנישואין צריך לקנות את האשה תחילה "ואח"כ תהי' לו לאשה".

ח. ויש לבאר ענין הנ"ל בגדר קידושין ונישואין ע"פ פנימיות הענינים:

ידוע שאיש ואשה, חתן וכלה, הם משל על הקב"ה וכנסת ישראל, שהקשר של ישראל לאביהם שבשמים נמשל לאירוסין ונישואין. והחילוק ביניהם הוא: אירוסין שהם "קידושין" — מלשון "אסר לה אכולי עלמא כהקדש"⁴⁰ — מורה על המשכת קדושה עליונה על האדם, שלמעלה מעלה מגדרי העולם, שלכן היא בהבדלה מן העולם — קדושה מלשון הבדלה⁴¹ — הפועלת באדם פרישות והבדלה מן העולם (איסור, שלילה)⁴²; משא"כ ענין הנישואין הוא, כאשר קדושה זו נמשכת בהאדם בפנימיות, עד שהאדם, גם כפי שהוא בהגבלות הגוף והעולם, נעשה כלי לקדושה זו.

וזהו שענין הנישואין כשלעצמו (היינו היחוד וההמשכה בפנימיות) אינו עיקר החידוש דמ"ת, כי התנועה דהמשכת אור הקדושה בפנימיות ישנה גם קודם מ"ת (היינו באור האלקי המוגבל, שלפי ערך

אבל אין זה ביאור מספיק, כי מלשון הרמב"ם "כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", מוכח, דמ"ש "שלום בעולם" אין כוונתו לפעולת ז' מצות ב"נ בב"נ, אלא לפעולת תרי"ג מצות דישראל.

ויש לומר הביאור בזה: בפעולת התומ"צ יש ב' סוגים: הנהגות בדברים שבקדושה ששייכים אך ורק בבנ"י ומעיקרא אינם עניני ה"עולם"; וענינים שבכללות יש דוגמתם גם אצל אוה"ע, אלא שבהם גופא נעשה שינוי עיקרי ע"י נתינת התורה, באופן שהתורה עושה "שלום בעולם", שבעניני ודרכי העולם נתוסף ענין השלום³⁹.

וזהו שכ' הרמב"ם, שעיקר כוונת נתינת התורה למטה, אינה (כ"כ) בשביל פעולת התומ"צ מה שהיא פועלת התנשאות אצל בנ"י ומגבוי אותם למעלה מן העולם, אלא אדרבה, מה שעל ידה נפעל חידוש ותוספת "שלום" בעניני העולם גופא ("שלום בעולם").

וענין זה הוא בהדגשה בענין "שלום בין איש לאשתו", שזהו מה שממשיך הרמב"ם בריש הל' אישות, אודות גדר אישות קודם מ"ת, דגם אז הי' גדר של אישות, שיש דרך ליצור ענין האישות, "ותהי' לו לאשה", שזה

38) ראה מפרשים שהובאו באוה"ת עה"פ משלי שם.

39) ובעיקרם הם המצות שבין אדם לחבירו. ולהעיר מל' חז"ל (שבת לא, א) "זו היא כל התורה כולה", וברש"י שם (בפי' הב') "כגון גולה גנבה ניאוף ורוב המצות".

40) קידושין ב, ריש ע"ב.

41) ראה תניא פמ"ו (סו, א).

42) להעיר מהמבואר בכ"מ שקידושין הם בחי' מקיף, שלכן מקדשין בטבעת דוקא (תו"א ס"פ ויגש. ובכ"מ).

הקידושין (שהאור נשאר בבחי' הבדלה ומקיף), אלא דוקא בענין הנישואין, וכלשון הרמב"ם "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", שהיא המשכת הקדושה בעולם דוקא, שענין זה יהי' בגילוי לעת"ל, וכמרז"ל⁴⁴ שבעת מ"ת הי' רק ענין האירוסין, וענין הנישואין בין הקב"ה לכנסת ישראל יהיו בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ תשא תשמ"ט)

העולמות); ועיקר חידוש התורה הוא בענין הקידושין, שהיא המשכת קדושה שלמעלה מגדרי העולם, שזו אינה בכחו של אדם מצד עצמו אלא רק בכח התורה;

אלא שלאחרי שניתן לאדם הכח להמשיך קדושה זו, הרי הנישואין הבאים אחר כך, שבהם נמשכת קדושה עליונה זו בפנימיות, הם בדרך ממילא באופן אחר לגמרי, באופן של קביעות וקשר חזק (כנ"ל), כיון שההמשכה בפנימיות היא מקדושה זו שלמעלה מגדרי העולם⁴³.

ואדרכה: תכלית הכוונה היא לא בענין

44) שמו"ר ס"פ טו. נת' ע"ד החסידות בתו"א שם. לקו"ת שה"ש מח, סע"א. ועוד.

43) להעיר מלקו"ת שמע"צ צא, א.

בענין ברכת הרואה בנר חנוכה לאכסנאי

הגה"ח הרב משה הבלין שליט"א

ראש הישיבה, רב הערים קרית גת ושדרות
וחבר בית דין רבני חב"ד באה"ק

.א.

בשור"ע הל' חנוכה סימן תרע"ו סעיף ב' ישנו דיון, במקרה בו א' לא הדליק נר חנוכה ואינו עתיד להדליק באותו לילה, ואין מדליקין עבורו בביתו – הדין הוא דכשרואה נר חנוכה מברך שעשה נסים. ובלילה א' מברך אף שהחיינו. ואח"כ בשאר לילות חנוכה כאשר מדליק בביתו אינו חוזר ומברך שהחיינו. ומקור דין זה מגמ' מסכת שבת כ"ג א.

אמנם¹ אכסנאי היודע בודאות שמדליקין עליו בביתו – אינו צריך לברך ברכת הרואה.

ובענין זה ישנם כמה שיטות ומחלוקות בראשונים ואחרונים – די שסוברים דאינו צריך (ראה רשב"א ור"ן בסוגיא שם. השאלה בשם הרא"ש מלוניל סמ"ג הל' חנוכה, והובא בהגהות מימוניות פ"ג ה"ד דיעה א' בה"א נ"ט ה"א מאירי שם בשם "ויש פוטרים" טוש"ע סימן תרע"ו, וכן הכריע הט"ז סק"ג)

ומבואר באחרונים (הסמ"ג א"א סק"א ומחצית השקל סק"א בפירוש דברי המג"א שם) דזהו משום דעיקר החיוב הוא להדליק נרות חנוכה, אלא דמי שאינו מדליק חייב לברך על הראיה בתור תחליף למצות הדלקת הנר, ולכן כשאשתו מדלקת עליו בביתו אינו צריך לברך ברכת הרואה. וכמו"כ ג"כ גבי ברכת הזמן – דכאשר אשתו מדליקה עליו בביתו אינו מברך שהחיינו על הראיה².

לעומת זאת ישנה שיטה דאף כאשר מדליקים עליו בביתו עליו לברך על הראיה (רשב"א שם – בציון יש מרבותיו).

מסקנת המאירי שם אר"ח שם ראבי"ה תרמ"ג דעה ב' בר"א פסקי הא"ז שם, שו"ת מהרש"ל סי' פ"ה, וכ"כ ב"ח בסי' תרע"ו בשם מרדכי סי' רס"ז, וכ"כ בשו"ת הרמ"א סי' צ"ט – שמדקדק מלשון המרדכי דעליו לברך.

וההסברה בזה – כמש"כ הב"ח בסימן תרע"ו – דכיון שלא שמע הברכות, הנה

1. הל' ד' שם.

2. כ"כ הממג"א שם בס"ו תרע"ו סק"ב (ועיין פמ"ג שם)

הדלקת אשתו עבדו בביתו אינה פוטרתו אלא מהחויב המוטל עליו לטרוח בממונו להדליק הנר ובכך לפרסם הנס ברבים, אמנם אכתי אינו נפטר מהחויב המוטל על גופו – דזהו חויב ההודאה על הנס, וכן ברכת הזמן.

[והיינו דלפי שיטתו יש שני חיובים – א. חיוב דאינו דוקא בגופו, אלא חייב בממונו ובביתו לפרסם הנס וזה מועיל שאשתו מדליקה עליו בביתו. ב. חיוב נוסף המוטל על גופו לברך ולהודות לה' על הנס. דעל חיוב זה אין יכול למנות שליח להוציאו י"ח. ולכן אין מועיל ההדלקה דהדליקה עבורו אשתו.]

ולכן אם לא הדליק ולא ראה נר בלילה הראשון ובא לביתו בלילה השני – מברך שהחיינו בשעה שמדליק, אף שהדליקה עליו אשתו בלילה הראשון. דאשתו לא פטרתו מחויב ההודאה שבגופו.

ולפי שיטה זו אכסנאי המשתתף עם בעה"ב בשמן הנר – עליו לצאת ולראות הנרות בכדי שיוכל לברך על הראיה (אם לא שמע הברכות מבעל הבית כאשר הדליק). דבכך שהשתתף בשמן קיים הוא רק המצוה שבממונו. אך את המצוה המוטלת על גופו לא קיים, ולכך צריך לצאת ולראות הנרות.

ולפי שיטה זו יוצא דאם אכן שמע הברכות וענה אמן, אעפ"י שלא ראה הנרות שהדליק בעה"ב – אינו חוזר ומברך על הראיה. דבהשתתפותו בשמן קיים את המצוה המוטלת על ממונו, ונחשב זה כאילו הדליק בעצמו. ובשמעו את ברכת בעה"ב – דשומע כעונה, הרי זה כאילו בירך בעצמו. כן מובא בב"ח שם, וכן מובא באנציקלופדיה תלמודית בעמוד רע"ו רע"ז ערך חנוכה.

שיטה שלישית המובאת באנציקלופדיה שם (עמוד רע"ה): "ויש מהראשונים שכתבו אע"פ ששמע מפי המדליק, דכשרואה צריך הוא לברך על הראיה, שהרי לא יצא ידי הברכה", והיא שיטת האורחות חיים הל' חנוכה אות ט.

ב.

ונראה לבאר דג' שיטות אלו תלויים בג' הטעמים דמביא תוס' בסוכה מ"ו, א. "הרואה נר של חנוכה צריך לברך – בשאר מצות, כגון אלולב וסוכה לא תקינו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה. (א) משום חביבות הנס. (ב) וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה. . (ג) ועוד יש לפרש דאין שייך לתקן לרואה ברכה – שאין העושה מברך למה שהרואה צריך לברך [היינו דברכת שעשה ניסים מלכתחילה נתקנה על ראית הנרות]".

ויש לבאר דג' שיטות הנ"ל בכרכת הרואה תלויים בג' טעמי תוס':

דשיטה הראשונה דסבירא להו דאכסנאי שמדליקין עליו בביתו אינו צריך לברך

ברכת הרואה (הרשב"א) י"ל דנקטו דהטעם לכך דהרואה מברך, הוי משום שיש כמה בני אדם שאין להם בית וא"א בידם לקיים המצוה, היינו דאינו אלא עבור אלו דאין מדליקין עבורם בביתם. ולכן אכסנאי שמדליקים עליו בביתו אינו צריך לברך ברכת הרואה. וכמו"כ כשמשתתף בשמן הוי כאילו מדליקין עבורו בביתו, ואינו צריך לברך ברכת הרואה.

וכמו"כ מובן דאם הדליקו עליו בביתו בליל א', ובא בליל ב' והדליק בביתו – אינו צריך לברך שהחיינו כנ"ל. משום שכבר ברכו עליו בביתו בלילה הראשון. (אבל מובן דאף אם מדליקין עליו בביתו אם רוצה האכסנאי להיות מהמהדרין – כפי שיטת הרמ"א בסימן תרע"ו סעיף ב' ותרע"ז ס"ג – יכול להדליק).

ג.

ושיטה השניה (שיטת הב"ח) דס"ל דאכסנאי שהדליקו עליו בביתו בכ"ז עליו לברך על הראי', והיינו כנ"ל דמחלק בין מצות ההדלקה למצות ההודאה על הנס י"ל דזהו משום דנוקטים כטעם הא' המובא בתוס' הנ"ל – דהטעם שמברכים ברכת הרואה זהו מצד חביבות הנס.

וזה הביאור בדברי הב"ח (דהובא לעיל בסי' תרע"ו) דשני חיובים הם בהדלקת נר חנוכה: א. חיוב שמוטל על ממונו לפרסם הנס דזה חובת הבית, דמצוה זו יוצא י"ח כשאשתו מדליקה עליו בביתו. ב. חיוב נוסף, חיוב הודאה, המוטל על גופו – דזהו מצד גודל חביבות הנס.

וזהו הביאור ג"כ דאף כאשר הדליקו בביתו בנר ראשון וברכו שהחיינו, הנה כשבא לביתו בנר שני ומדליק – מברך שהחיינו, דזהו משום שבנר ראשון לא קיים המצוה המוטלת על גופו, מצד חביבות הנס. דבליל א' קיים רק מצות פרסום הנס המוטלת על ממונו, דרק בביתו הדליקו ואילו הוא לא הדליק, ואף לא ראה ובירך. ובנר שני דאז מקיים גם המצוה דחובת גופו מצד חביבות הנס – לכן מברך.

ד.

והשיטה שלישית הסוברת דאף אם שמע הברכות מפי מארחו, מ"מ עליו לברך אף על הראי', י"ל דזהו משום דלומדים כטעם הג' בתוס' הנ"ל. דהטעם שמברכים ברכת הרואה – אף דבשאר מצות לא תיקנו ברכה מיוחדת לרואה, דזהו משום דאין עושה המצוה מברך אותו, היינו כנ"ל דברכה זו נתקנה במיוחד (לא על קיום המצוה, אלא) על הראי', ולכן אף אם שמע את הברכה, ואף אם מדליקין עליו בביתו – עליו לראות ולברך, משום דזוהי ברכה מיוחדת בראי' דוקא.

גדר אמירה בקידושין לשיטת התוס'

הרה"ג הרב ישראל מנחם מענדל שיחי' גרונר
מראשי הישיבה

א.

שיטות הראשונים בדיני אמירה בקידושין

קידושין דף ה, ב: "ת"ר כיצד בכסף נתן לה כסף וכו' ואמר לה הרי את מקודשת לי וכו' ה"ז מקודשת".

וכן הדין במקדש בשטר – כותב בשטר הרי את מקודשת לי. ולפי רש"י על הרי"ף גם בשטר צריך לומר הרי את מקודשת לי. וכן בביאה כשבא עליה אומר התקדשי לי בביאה זו.

וכן פסק הרמב"ם בהלכות אישות פ"ג ה"א וכן נפסק בשו"ע אבה"ע סי' כ"ז בתחלתו. ואם נתן לה טבעת ושחק ולא אמר כלום אינה מקודשת; (באם לא דבר עימה בעסקי קידושין לפנ"ז).

והנה בראשונים יש כמה שיטות בגדר האמירה בקידושין.

שיטת הר"ן בדף ט' וז"ל: הכסף הוא שקונה, ואמירה אינה צריכה אלא לגלות שנתנה זו לשם קידושין היתה. בדף ז' משמע מהר"ן שבלי האמירה של הבעל לאו כלום היא (ועיין לקמן בזה).

ועוד שיטה מצינו ברמ"ה. שאם נתן הוא ואמרה היא 'הריני מקודשת לך' והבעל אמר הן, דהוי קידושין. דגלי דעתיה שהוא מסכים לדבריה.

שיטת הריטב"א מובאת בשו"ת צמח צדק אבה"ע סי' צ"ד וזלה"ק: "דאיהו [הריטב"א] אזיל בשיטת הפוסקים דבעינן אמירה דידיה בפירוש ולא סגי כלל בריצוי ע"י אמירה יודה דה"ל כי תקח אשה איש ובעינן כי יקח איש אישה".

תוס' הרא"ש כותב וז"ל: "דכי יקח משמע שעל ידי דיבורו ונתינתו לוקחה". וכן ברשב"א: "דכי יקח משמע שכל הליקוחין דהיינו נתינה ואמירה תלויין בו".

1. עי ברמ"א סי' כ"ז סעיף קטן ג' שהמרדכי פוסק באם נתן לה בשתיקה ולא דבר כלום והוא והיא אומרים שכווננו לשם קידושין דהווי קידושין. אבל החלקת מחוקק סק"ט והבית שמואל פסקו נגד המרדכי ועי' גם בתורת גיטין סי' קמ"א ס"ו שדוחה פסק הנ"ל.

בצ"צ (שם) מבאר כיצד ליישב שיטת אלו הסוברים דבעינן דיבורו בפירוש, עם הנפסק להלכה ש"היה מדבר עימה על עסקי קידושיה ונתן לה קידושיה ושתק הרי היא מקודשת", אע"פ שלא אמר בפירוש 'הרי את מקודשת לי' – מכאן מוכח שכשיש אומדנא שהנתינה לשם קידושין – הרי גם כשלא אמר לה במפורש מקודשת. ומבאר, שמדבר עמה איירי שאמר בדיבורו עמה בפירוש שכוונתו לקדשה לו והיא הסכימה. ואולי לזה התכוון ברשב"א דף ה', וז"ל: "אם בשהיו עסוקים באותו ענין כיון שהוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא ה"ז כאילו פירש עכשיו בשעת נתינה".

ב.

גדר ומהות האמירה לשיטות הנ"ל

ויש לבאר השיטות הנ"ל, ובהקדים ביאור גדר האמירה ומקור השיטות הסוברים שהאמירה היא חלק מהקידושין, שמצינו בזה כמה שיטות.

שיטה א: אמירה היא דין כללי בקידושין. כשם שהתורה חידשה שצריך להיות מעשה קידושין ע"י נתינת כסף, כן צ"ל אמירה בקידושין. אבל עיקר הקידושין נפעל ע"י מעשה הקנין.

שיטה ב: הדגשת התורה ב"כי יקח" היא שהבעל הוא המוכיל והמנהל את כל התהליך של הקידושין. לכן כשנתן הוא ואמרה היא, אפילו במצב שברור לנו שהוא הסכים לקידושין, אינה מקודשת. והיינו שאמירה היא דין בפועל הקידושין, שכיון שמדגישה התורה שהבעל הוא הפועל אותם – נדרשת אמירתו. וכדמשמע מתו' רי"ד וז"ל: "דכתיב כי יקח שכל הלקיחה יעשה האיש בין הנתינה ובין האמירה". ובלשון הרשב"א²: "דכי יקח משמע שכל הליקוחין דהיינו נתינה ואמירה תלויין בו. וכשאמרה היא הו"ל כי תיקח את עצמה". משמע מדבריו שאם נתן הוא ואמרה היא והבעל אמר אח"כ הן שהוא מסכים לדבריה אינה מקודשת, דלא כרמ"ה הנ"ל. וכן בתוס' הרא"ש: "דכי יקח משמע שעל ידי דיבורו ונתינתו לוקחה, וכשאמרה היא אין זה כי יקח אלא כי תקח את עצמה".

ובשיטת הר"ן מבואר בנדרים ל, א וז"ל: "כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל ומש"ה אמרי' בפ"ק דקידושין דאי אמרה היא הריני מאורסת לך אין בדבריה ממש אלא מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו". ובהשקפה ראשונה נראה ששיטת הר"ן דומה לשיטה הב' הנ"ל.

2. אבל עיין ברשב"א המובא בצ"צ שם בפנים משמעות אחרת לדבריו.

אבל לכאורה א"א לומר כן, דהרי הר"ן כותב מפורש בקידושין ט, א וז"ל: "שהכסף הוא שקונה ואמירה אינה צריכה אלא לגלות שנתינה זו לשם קידושין". ולפי"ז כשהבעל גילה דעתו שהוא רוצה לקדש אותה אין צורך באמירה של הבעל. ויש ליישב עם מה שכתב בנדירים, ששם בא לשלול שלא תאמר האשה הריני מקודשת לך. אבל אם אמרה בשעת נתינת הקידושין 'הרי אתה מקדש אותי', שמשמעו שהבעל מכניס אותה לרשותו – ייתכן שתהא מקודשת. משא"כ לשיטה הב' הנ"ל לא תהיה מקודשת כלל באמירה זו, כיון שצריך שהבעל יוביל את הקידושין, וכשהאשה אומרת, אף לשון 'אתה תקדש אותי', נמצא שהבעל נגרר אחר אמירת האשה.

ולפי"ז מחודד יותר מה שהאמירה היא חלק מהקידושין, שהיא מרכיב בהובלת הקידושין, שצ"ל ע"י הבעל.

[ואע"פ שהר"ן כתב (דף ז' בדפי הגמ') וז"ל: "בנתן הוא ואמרה היא בשעת נתינה הוא דמספקא לן.. כל שלא אמר הוא כלום אף על פי שנתינתו מוכחת שהוא מסכים לדברי האשה [אינו מועיל] דשתיקה דידיה הרי הוא כשתיקה דידיה [לאחר מתן מעות], בנתן הוא ואמר הוא והיא שותקת [ונהי בעלמא] דחשבינן שתיקה כהסכמה אפ"ה כל שלא אמר הוא כלום – איכא לספוקי דדלמא לא קרינא ביה כי יקח איש אשה", וזה כמו שיטה הב' הנ"ל. ובזה לכאורה הוא סותר לדבריו בדף ט. שאמירה אינה צריכה אלא לגלות שנתינה זו לשם קידושין הייתה.

וי"ל הביאור בזה: "כי יקח" מלמד שהבעל צריך לעשות את מעשה הקידושין ע"י נתינת הכסף, והאמירה באה רק לגלות הנ"ל. אבל כשהאשה אומרת הריני מקודשת לך, י"ל שהדיבור שלה גורם שמעשה הנתינה שלו ה"ה תוצאה מהדיבור שלה, ובמילא לא קרינא ביה כי יקח איש אשה, אלא צריך שהבעל יאמר הרי את מקודשת לי, שבאמירתו בא לידי ביטוי שהנתינה אינה כהסכמה לדבריה אלא שהנתינה היא פעולה עצמאית של הבעל. אבל כשהאשה אינה מתערבת במעשה הקידושין ושותקת – שאין חשש שהנתינה שלו הוא כהסכמה לדבריה – אז הצורך באמירה הוא רק כדי לגלות שנתינה זו לשם קידושין. וזה אינו אפילו כשיטה הב' הנ"ל שאמירה נדרשת וחלק ממעשה הקידושין].

והנה בשיטה הא' הנ"ל שהאמירה הוא דין בפ"ע ולא מצד שהבעל צריך לנהל ולהוביל הקידושין, י"ל שלומדים זאת מהפסוק "כי יקח", שבעינן אמירה שלו:

דהנה בגמ' לעיל ד, ב מבוארת כפילות התורה קידושי כסף מהפסוקים "ויצאה חנם אין כסף" ו"כי יקח איש אשה": "ואי כתב רחמנא 'ויצאה חנם' הו"א היכא דיהבה איהי לדרידיה וקידשתו הווי קידושין, כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח". ומפרש התוס' שהפסוק לא בא לשלול את נתינתה, שהרי בפסוק מ"מ מדובר שאביה מקבל הקידושין עבורה, וההדגשה בכי יקח ולא כי תקח היא ש"אמרה היא" לא הוי קידושין, ששולל

רק המקרה שאמרה היא 'הריני מקודשת לך' שאינה מקודשת.

יש מפרשים שמוכיחים מתוס' זה שאת דין האמירה שצ"ל ע"י הבעל לומדים מפסוק זה ד"כ יקח", כמו שביאר התוס' כנ"ל, ומה שהנתינה צ"ל ע"י הבעל לומדים מהפסוק "ויצאה חינם". והיינו שזה כעין גזה"כ שהבעל צריך אמירה בקידושין.

ובס' המקנה (קו"א סי' כ"ז ס"ח) כתב וז"ל: "דבעינן אמירה דבעל מדאורייתא מיתורא דקרא ד"וכי יקח" – אינו מועיל רצונו בלא אמירה.. עד שיוציא בשפתיו". ומשמע מדבריו שאפילו כשברור שהבעל מוביל התהליך של קידושין עדיין אינה מקודשת, עד שיוציא בשפתיו, והיינו דין אמירה. וכן משמע מהתו"ג (סי' קמ"א ס"ו) ואב"מ (סי' ל"ה סק"ט)³.

הרי לפנינו ג' שיטות:

- א. הרמ"ה והר"ן, שדין האמירה עניינו רק לגלות שהבעל מסכים לקידושין.
- ב. הריטב"א ותוס' הרא"ש, שלא די בגילוי רצון הבעל לקידושין אלא עליו להוביל הקידושין, וזה ע"י אמירתו. וזה נלמד מכי יקח, שכל לקיחתו ע"י הבעל.
- ג. שיטת התוס', שגם כשברור שהבעל מוביל ומנהל הקידושין, עדיין צ"ל בפירוש בפה שהוא מקדשה, שזהו דין הנלמד מהיתורא דכי יקח.

ג.

שיטת התוס' עפ"י שיחת כ"ק אדמו"ר

ויש לבאר שיטת התוס'.

בלקו"ש ח"ט שיחה ג' לפ' תצא מביא כ"ק אדמו"ר חקירת הרגוצ'ובי (אות ב): "אם העילה הוא הקנין וע"י הקנין האשה מתקדשת או להיפוך הקידושין הוא העילה ועי"ז היא קונה הדבר", עי"ש בארוכה.

וצ"ב להאופן הב' דבמה נתקדשה אם לא קנתה הקידושין, וכפי שמביא בהערה 17 מהרוגצ'ובי וז"ל: "דמ"מ איך נתקדשה הא לא הוי קנין כלל וגם במה נעשה הכסף קידושין כל זמן שלא קנתה".

ואולי אפשר לבאר ע"פ מה שמבאר הרגוצ'ובי עצמו במק"א.

דהנה מובא בספר מפענח צפונות (עמ' 233) שהאמירה בקידושין פועלת ב' דברים בבת אחת: א. שהכסף יהא כסף קידושין. ב. שהיא מתקדשת ע"י האמירה. וכ"ז נפעל

3. ולחרודי יש להעיר מפרש"י בראשית טז, ג. מג, טו שלקחת אדם הוא בדברים.

בב"א. ז"א שע"י האמירה חל על הכסף גדר קידושין שהכסף יהא קידושין, שבזה הוא מקדשה. וגם ע"י האמירה מתקדשת (כמובן ביחד עם הנתינה).

ואפ"ל שזה מתאים לשיטת התוס' הנ"ל שהאמירה הוא דין תורה – והיינו שהאשה מתקדשת ע"י האמירה וכן שעל ידי האמירה חל על הכסף שיהא כסף קידושין.

ולפי"ז יש לתרץ קושיות הרוגצ'ובי דלעיל. כיון שע"י האמירה נפעל שני הדברים בבת אחת, שהכסף יהא כסף קידושין וגם שמקדשה ע"י האמירה, לפי"ז יובן כיצד הקידושין הם העילה כאופן ב' בחקירה הנ"ל: היות שחל על הכסף דין קידושי כסף ובהם מקדשה באמירתו, הנה עי"ז היא קונה הכסף. דהנה בשיחה הנ"ל מבאר הרבי ששתי הדרכים בחקירת הרוגצ'ובי תלויות במקור דין כסף קידושין. שאם עיקר המקור הוא מהפסוק "ויצאה חנם אין כסף", אזי העילה היא הקנין, כיון שמודגש בזה ש"יש כסף לאדון אחר", שאשה קונה את הכסף. אך אם עיקר המקור הוא הפסוק "כי יקח" אזי הקידושין הוא העילה, כיון שבזה מודגש שהקידושין נפעלים ע"י נתינת הבעל את הכסף, שזהו עיקר הקידושין, וע"י הקידושין קונה האשה את הכסף. ולפי"ז האופן הב' בחקירת הרוגצ'ובי מתאים לשיטת התוס' שמ"כ יקח" למדים דין אמירה – שהאמירה פועלת שהכסף יהא כסף קידושין ושהאשה מתקדשת ע"י האמירה.

ולפי"ז אפשר לבאר גם התוס' ז, א ד"ה ונפשטו קידושיה בכולה. דבגמ' שם אומר רבא שהאמר לאשה "חצי"ך מקודש לי" אינה מקודשת, ומקשה מר זוטרא מדוע לא יתפשטו הקידושין מחצייה לכולה ותהא מקודשת כפי שמצינו בעולה שהמקדיש רגל בהמה לעולה – כולה מקודשת. ומקשים בתוס' שדין התפשטות הקדושה בעולה נלמד מפסוק, ובאשה אין פסוק כזה, ומתרץ וז"ל: "ונראה שלכך דקדק רש"י ופירש: דהא מקודשת בלשון הקדש קאמר לה, וכדאמר בריש פרקין דאסר לה אכו"ע כהקדש שאדם עושה אותה כהקדש; לפיכך יש להיות דינה כהקדש אבל אם היה אומר מאורסת .. על זה לא היה מקשה", והיינו שכיון שמקדשים אשה בלשון "מקודשת" – יהא לדיניה דיני הקדש כבקרבת עולה.

וצריך להבין, דאם הקידושין נפעל רק ע"י נתינת הכסף והאמירה ענינה רק לגלות שמעשה הנתינה הוא מעשה קנין קידושין, א"כ מה משפיע הלשון שנקט הבעל עד שנלמד בגללו מעולה. ואכן הפני יהושע העיר דאין לחלק בין לשון קידושין לשאר לשונות כיון דענין הקידושין הוא דאסר לה אכו"ע כהקדש ואין הבדל באיזה לשון קידשה, ולכן בכל לשונות הקידושין נלמד מעולה שהקדושה מתפשטת לכל האשה גם אמר שמקדש חציה.

אך לפי הנ"ל בסברת התוס' שגם ע"י האמירה היא מתקדשת והוא חלק ממעשה הקידושין, מובן שאם אמר בלשון הקדש אסר לה אכו"ע כהקדש אך אם אמר לה בלשון מאורסת יחול עליו הקנין.

ובפרטיות יותר: מבואר בקו"ש (על אתר) דבקידושין יש קנין ויש איסור, ויש לדון מה מביא למה. האם הקנין שהבעל קנה אותה גורם לאיסור, או להפך, האיסור גורם לקנין. ולפי הנ"ל י"ל שהתוס' תולה זאת בלשון שקידש אותה: אם אמר בלשון הקדש, איכא חלות איסורא וממילא חל הקנין. אך אם אמר בלשון אירוסין, איכא חלות קנין וממילא חל האיסור, ולכן רק כשאומר בלשון קידושין איכא מעשה הקדש. ויוצא שתוס' לשיטתו בדין אמירה.

ויש לקשר זה עם החקירה של הרגוצ'ובי הנ"ל. דאם העילה היא הקנין, אזי כשם שהקנין גורם לקניית כסף הקדושין, כך הוא העילה לאיסור שבדבר; ואם העילה היא הקידושין, אזי האיסור הוא הגורם הן לקניית הכסף והן לקניית האשה. ויש לקשר זאת עם המבואר בלקו"ש חל"ט פ' תצא.

דהנה בלקו"ש מבאר (אות ד ואילך) שהחידוש במ"ת בדיני אישות הוא הקידושין בלבד שלא היו לפני מ"ת, אבל בחופה לא נתחדש שום דבר. ולכאורה לדעת המפרשים (עי' תוס' הרא"ש ה, א. וכן פירש המהרש"א שם) בדעת רב הונא בגמ' ה, א "חופה קונה", שמפרשים בו שלא צריכים שתי חופות אלא חופה אחת פועלת הן הקידושין והן הנישואין, ולפי"ז יוצא שלמעשה אין נפק"מ בין לפני מ"ת ולאחרי מ"ת. שכשם שלפני מ"ת מספיק רק חופה בלא אירוסין כן הוא לאחרי מ"ת.

אך לפי הנ"ל י"ל שאכן יש חילוק, שכיון שיש דין אמירה בקידושין, פשוט שגם לרב הונא שחופה עושה קידושין הרי צריך לומר בפירוש "הרי את מקודשת לי בחופה זו" כדי לקדשה, ובזה ניכר ההבדל, שלפני מ"ת לא היה אמירת קידושין כלל⁴.

ד.

ביאור לפי"ז מחלוקת הראשונים בחוששין לסבלונות

ולפי"ז יש לבאר עוד במחלוקת הראשונים הנ"ל בגדר האמירה, ובהקדים: איתא בגמ' נ, ב: איתמר רב הונא אמר חוששין לסבלונות [דורונות שדרך חתן לשלוח לארוסתו]. ומפרש רש"י: "מי ששידך באישה ונתרצית וקדם ושלח סבלונות בעדים חוששין שמא קידושין הן ואם נתקדשה לאחר צריכה גט מן הראשון". ובתוס' ד"ה חוששין: "משמע מתוך פירושו [של רש"י] דחיישינן שמא מחמת קידושין הם, ולכן נקט בלשונו שידך; דאל"כ לא הוו קידושין דמנא ידעה כדאמרינן בפ"ק גבי נתן לה קידושין ולא פירש". והמהרש"א מבאר בזה שליכא למימר דאיירי בהיה מדבר

4. וכ"ז בדעת התוס', אמנם להלכה פסקו שאין האמירה המפורשת מרכיב הכרחי בקידושין. ראה גם שו"ת צ"צ אה"ע קי"ח אודות קידושי חרש.

עמה בעסקי קידושין ומוכיח כן מהמשנה שם. ומקשה התוס' על פרש"י וז"ל: "וכי שידך, מאי הוה והא בעינן שידבר מענין לענין ובאותו ענין", היינו שלא מספיק שהסכימו להשתדך. וע"פ פשטות הטעם בזה כי חסר האמירה "הרי את מקודשת ליי".

ותוס' ר"י הזקן מוסיף בזה ומבאר שאם היה מדבר עמה בעסקי קידושין אע"פ שהיו עסוקין מעניין לעניין ובאותו ענין – אם שהה כל שהוא ולא אמר "הרי את מקודשת ליי" אינה מקודשת.

אך הרא"ש מפרש בדברי רש"י שאע"פ שכששלח הסבלונות לא היה מדבר עימה בעסקי קידושין ובפשטות אינה מקודשת, מ"מ חשש קידושין איכא.

והריטב"א מפרש וז"ל: "ואע"ג דבעינן עסוקין באותו ענין, כיון דאיכא שידוכין שמא מילי מסר לה שישלח לה קידושין בעדים והם שלוחיו והם הם עדיין. והיינו שהחשש הוא שמא אמר לה מפורש שהולך לקדשה ע"י שישלח הקידושין ע"י העדים. והעדים יהיו השליחים לקדשה. ומשמע מדבריו דאם אכן אמר לה בפירוש שיקדשנה ע"י שישלח הקידושין הרי היא מקודשת. והחשש בסבלונות הוא כיון שלא יודעים אם אמר לה כן בפירוש. וממשיך בריטב"א שרבותינו הגאונים אינם מפרשים כמו רש"י. וכנ"ל שתוס' וכן תוס' ר"י הזקן חלוקים על רש"י בזה.

והנה הר"ן מפרש דברי הגמרא הנ"ל לפי שיטת רש"י, ואינו מביא שיטה אחרת בזה. שמשמע שסובר כמו רש"י בזה, וכיון שאינו מוסיף ביאור בדברי רש"י כהרא"ש והריטב"א משמע שסובר ששידוכין נחשב היה מדבר עימה על עסקי קידושין, ולא כמו הריטב"א ששידוכין לבד אינו מספיק בזה, אלא צ"ל שאירי כאן שמילי מסר לה שיקדשנה.

והנראה לומר בזה שהתוס', הריטב"א והר"ן מבארים הגמ' בענין סבלונות לפי דרכם שכתבנו לעיל.

דעת התוס' הוא שאמירה בקידושין הוא דין מדאורייתא בפ"ע. שבזה מקדשה ביחד עם הנתינה ולכן חייב הבעל לומר 'הרי את מקודשת ליי' וכנ"ל כלשון המקנה דבעינן אמירה דבעל מדאורייתא "עד שיוציא בשפתיו".

ולפי"ז ברור ששידוכין לבד אינו מספיק בזה. וגם אם מסר לה מילי שישלח לה קידושין, והיינו שאמר לה מפורש שיקדשנה – אינו מספיק. שרק כשהיה מדבר עמה על עסקי קידושין ולא שהה כל שהוא, אלא בתוך שהיו עסוקין באותו ענין נתן לה הקידושין – אז היא מקודשת. ולכן אינו מפרש לא כמו הר"ן או הריטב"א הנ"ל.

דעת הריטב"א הוא שהטעם באמירה הוא כדי שהוא יוביל וינהל הקידושין ולא האשה. ולכן צריך הבעל לומר בפירוש, שאז הוא המקדש. נמצא שבמקרה שמסר לה

שישלח לה הקידושין ושלח שני שלוחים שהם עדיו הרי היא מקודשת. ולפי"ז מפרש דעת רש"י שהטעם שחוששין לסבלונות הוא שמא קידשה בזה, שהחשש שמא מסר לה מילי שישלח לה קידושין כנ"ל.

דעת הר"ן שטעם האמירה הוא רק לגלות שנתינה שהבעל נותן לאישה הוא לשם קידושין. ולכן במקרה ששלח למשודכת סבלונות לשם קידושין הרי היא מקודשת, כיון שלדעת הר"ן שידוכין ה"ז כמדבר עימה. ולכן לא מפרש דעת רש"י כמו הריטב"א.

והיוצא מזה שהתוס' והריטב"א והר"ן כולם מפרשים הגמ' של סבלונות לפי שיטתם בדין אמירה בקידושין.

התחלקות בלי-גבול

אופן עמידת הנבראים אילו נבראו שלא ע"י עשר ספי'

הרב ישעיהו שיחי' אבני

מושפיע בישיבה

.א.

במצות האמנת אלקות מדרך מצותיך¹, מוכיח אדמו"ר הצ"צ את מציאות עשר הספירות באלקות (כלים" בלשונו שם), מכך שישנה הסתעפות של ריבוי נבראים מהבורא האחד הפשוט.

דלכאו', היות והוא ית' הינו אחד, ובפרט שהינו אחד 'פשוט' שאינו מורכב מכמה כחות ותכונות, כיצד יתכן שיסתעפו ממנו ריבוי עצום של נבראים שונים זה מזה במהותם ובגדרם? מנין ינבעו ציורים מחולקים הללו אשר אינם קיימים במקורם? מוכרחים לומר שהיות והוא "האחד הפשוט", הרי שממנו "לא ראוי להיות רק אחד"².

ומכך שישנם ריבוי נבראים שנמצאו ממנו כפי שרואות עינינו, דבר זה מכריח שישנם אצל הקב"ה 'כלים' שונים בהם משתמש לברוא את העולם, והיינו עשר הכלים דע"ס: חכמה, בינה, דעת וכו'. וכמ"ש המשורר³: "מה רבו מעשיך ה'" – כיצד יתכן שבמעשיך יש ריבוי? הנה "כולם בחכמה עשית", "שעשה אותם באמצעות החכמה" ושאר הי' ספירות.

ומבאר זאת שם (ואף ממשיל זאת במשל) שגם כאשר הכח הראשון הינו אחד ומופשט מציורים שונים, הרי שכשיפעל באמצעות כלים שונים מצוירים, יסתעפו פעולות שונות. וכך בנבראים שריבויים ושינויים זה מזה כרוכים בשינוי הכלים באמצעותם נמשכו ונמצאו.

בהמשך⁴, דוחה הצ"צ מעיקרא את קושיית הסתעפות הריבוי ממנו ית', שכן "ההקדמה האומרת כי מהאחד לא ימצא ממנו אלא דבר אחד, היא אמת בדברים הטבעיים שאין להם בחירה בפעולתם אלא פועלים כטבעם שהטביע בהם הבורא .. אבל הש"י שהוא

1. פרק ד, דף מח, ב.

2. יש לעיין מה המכוון ב'אחד' זה שכן ראוי להיות ממנו, ואכ"מ.

3. תהילים קד, כד.

4. דף מט, א.

אחד האמת ופועל ברצון ובחירה, הנה אע"פ שהוא אחדות הפשוט יוכל להשפיע כמה חלוקות".

ומוסיף עוד הצ"צ ומחזק דחיה זו, "ואפי' את"ל שהא' לא יפעל רק א' גם בפועל ברצון, זהו לפי שהיותו א' מוגדר בגדר מיוחד ונבדל ממנו זולתו, משא"כ היותו ית' א' היינו שאינו מוגדר, וא"כ אין כל דבר נבדל ממנו ויכול להוות הכל".

[במאמר המוסגר, יש לבאר הוספה זו. דהיינו, מה חסר בחלק הראשון של הדחיה שלכן תמצית – לומר שגם הש"י לא יפעל רק א', ומה מוסיף לעומתו החלק השני בדחיה.

והענין: בחלק הא', עוסק בחילוק בין הכורא לנבראים בכך שהם אינם בעלי בחירה ומחוייבים לטבעם ביחס לפעולתם, משא"כ הוא ית' "פועל ברצון ובחירה". ואכן מצד חילוק זה, יש מקום לומר שהגם שהוא אחד – יפעל ריבוי, כי הינו 'חופשי' בפעולותיו ובמעשיו.

אך בעומק יותר, אפ"ל שחופשיות זו אינה מספקת. שכן, גם אם הוא פועל כרצונו, הרי מה שאין בו – לא יוכל לפעול. ואם הוא אחד הפשוט וגדרי הנבראים המוגבלים נבדלים ממנו (ח"ו), לא יועיל זה שהוא בעל בחירה בכדי להיות מקור אליהם, כי מהות מציאותם אינה בחיקו כביכול.

ועל כך מוסיף בחלק הב' שהוא חופשי לא רק בפעולותיו ומעשיו, אלא גם במהותו כיבכול. שבעצמו אינו מוגדר בשום גדר, ומתוך כך "אין דבר נבדל ממנו", אין נקודה וענין בהם נעצר ושהם מחוץ לתחומו ועניינו, ובמילא יכול להוות שרש ומקור לכל ענין וגדר אף שאינם כמותו].

אך אעפ"כ, שב ומחזיק בכך שמציאות הנמצאים לא היתה יכולה להימצא לולא ע"ס, שכן אז הנבראים לא היו מוגבלים. ובלשונו שם: "מאחר שהוא הבכע"ג ובכע"ת, כשירצה לחלק ולהוות נבראים ממנו בכחי' התחלקו', יהי' ההתחלקו' ג"כ בלי גבול כמו שהוא בעצמותו בכחי' א"ס".

והיות ואנו רואים שהנבראים הינם מוגבלים – במהותם, בגודלם ומעלתם, ובכמותם⁵, הרי זה מורה ע"כ שנמשכו ונתהוו ע"י עשרת הכלים – עשר הספירות.

ב.

והנה, יש להבין הכרח ומסקנה זו האחרונה, אשר היות והנבראים "בעלי גבול ומדה", לכן בריאתם לא אפשרית מצד הכורא הבכע"ג ובכע"ת:

5. כן משמע ג' עניינים אלו מל' המאמר שם. ואכמל"ב.

הרי היות והוא ית' לא מוגדר בשום גדר, שמכך מובן שאין דבר נבדל ממנו, הנה גם מציאות נכרא על-גבול לא צ"ל נבדל ממנו, ומדוע שלא ימצא ממנו הנכרא המוגבל?⁶

דכשם שגוף מציאות ה'ריבוי' כן ייתכן שתבוא ותסתעף ממנו הגם שהינו אחד – היות ואינה נבדל ממנו כמו שמסיק בהמאמר, כך לכאור' אפשר לומר לגבי ה'גבול' שבנכראים 'מרוכים' אלו, שגם הוא לא יבדל מהבורא הגם שהינו א"ס ובל"ג.

יתירה מזו: הרי כותב שמציאות של התחלקות כן יכולה לבוא ממנו. ובאם ישנה 'התחלקות' בין נכרא לנכרא, זה עצמו מורה ע"כ שמדובר בנכראים בעלי גדר, שבזה הרי מחולקים זה מזה – בגדרם. וא"כ, שיכול להוות נכראים מוגדרים, מדוע שלא יוכל להוות נכראים מוגבלים? הרי הגדרת כל נכרא גם מגבילה אותו באותו הענין דווקא.

במילים אחרות נשאל: מהו פירוש הביטוי "יהיה ההתחלקות ג"כ בלי גבול"? מהי "התחלקות" (שמורה על הגדרה והגבלה כנ"ל) "בלי גבול"?

ג.

יובן בהקדים ביאור כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה "גדול יהי' הבית" תשכ"ב, בענין "מקום הארון אינו מן המדה"⁷.

דהנה, לגבי ביהמ"ק נאמר⁸ ה' "אכן יש הוי' במקום הזה", היינו ששם האיר שם הוי' באופן גלוי שלא ע"י הסתר שם אלקים. ועפ"ז מתבאר כיצד אירע נס זה ד"מקום הארון אינו מן המדה", שכן שם הוי' מורה על גילוי שלמעלה מהגבלת זמן ומקום⁹, ולכן מצד הארתו בביהמ"ק נפעל ביטול גדרי המקום שם ביחס למקום הארון.

אך בדרושי חסידות¹⁰ מובא שנס זה (וניסים כדוגמתו) מבטא את ענין "יחוד הוי' ואלקים", ולא את גילוי שם הוי' לבדו.

6. לשלול מקום לטעות, יש להבהיר שאין השאלה נובעת מצד ענין "נמנע הנמנעות", שאין בחיק הבורא דבר הנמנע. מצד ענין זה אפשר להקשות כבר על השלבים הקודמים במהלך המאמר, ובוודאי שבמאמר לא עוסק וחוקר מצד נקודה זו. אלא שאלתנו נובעת מתוך הגדרת הענין כפי שמובנת לנו (שכך גופא עלה ברצונו ית', שהעניינים יהיו ניתנים להבנה בשכלנו ככל האפשר), ובהמשך לנתבאר במאמר.

7. יומא כא, א.

8. ויצא כח, טז.

9. כמבואר בשער היחוד והאמונה, ז.

10. סה"מ תרמ"ג, ק.

אלא ששם נקרא זאת בשם "שילוב אד' בהוי'". וכ"ק אדמו"ר בהע' 52 בהמאמר שם, מעיר "שבכללות אלקים ואד' הם ענין אחד".

ומבואר בזה¹¹, דהיינו משום שגם בענין "מקום הארון אינו מן המדה" ישנו ענין של מקום עדיין. שהרי לארון היה את המדה שלו (אמתיים וחצי על אמה וחצי) וקודש-הקדשים ג"כ היה במדה מסויימת, רק שאעפ"כ, במקום זה גופא – היה הארון למעלה מן המדה והמקום, שלא תפס מקום בשטח קה"ק. ולכן זה קשור ליחוד שם הוי' ואלקים, שיש 'מקום' מצד שם אלקים, וכיון שמתייחד עם שם הוי' הרי שמתייחד ומתבטל לגבי ה'למעלה מן המקום'.

ולאחרי כ"ז שואל כ"ק אדמו"ר¹²: הרי גם מצד שם הוי' לבדו כבר תיתכן התהוות הנבראים¹³, נבראים גם כפי שהם בגדר 'נברא' שבאי"ע לבורא (היות ונתהווה בדרך יש מאין), שבזה כלול לכאן גם ההגבלה דזמן ומקום. וזה שהבריאה הינה ע"י שם אלקים הוא רק בכדי שהנברא לא ירגיש את מקורו אלא יורגש בו שהוא כביכול מציאות לעצמו. וא"כ מדוע בביהמ"ק הוצרך להיות גילוי שם הוי' כמו שמאיר בשם אלקים, ולא היתה ההתהוות רק ע"י שם הוי' לבדו, ושזה יתבטא ג"כ ב"מקום הארון אינו מן המדה"?

ומבאר, דאין-הכי-נמי שגם בהתהוות כפי שהיא מצד שם הוי' ישנם לגררי הזמן והמקום, וכניכר גם ברמז זה גופא דשם הוי' הוא "היה הוה ויהיה כאחד"¹⁴ – היינו שישנם גדרים של היה הוה ויהיה, עבר הוה ועתיד. אלא, שמפני ביטול מציאות העולם לגבי מקורו, שכל מציאותו הוא מה ששם הוי' מהוה אותו, הרי ביטול זה גופא מסיר את הגבלות הזמן והמקום, ופועל שיהי' עבר הוה ועתיד (בזמן) כאחד, וכן ששה קצוות (במקום) כאחד.

ובלשונו הק': "יש לומר, דהטעם על זה שהזמן ומקום דהעולם כמו שמתהווה משם הוי' אינם בהגבלה והתחלקות (אף שגם העולם כמו שמתהווה משם הוי' הוא באין ערוך להמקור המהווה אותו), הוא מפני הביטול שבו. דכיון שענינם של העבר ההוה והעתיד (וכן ענינם של הששה קצוות) הוא לא המציאות שלהם אלא זה שהוי' מהוה אותם, לכן אינם סותרים זל"ז והם כאחד".

והיות והמקום בקה"ק כן היה מוגבל בהתחלקותו, שאמה זו היתה נפרדת מאמה זו וכן הלאה, הרי זה מורה שהוא נמשך – לא מכח ההתהוות דשם הוי' להוות נבראים באי"ע, אלא – משם אלקים (ובמקום זה גופא האיר בגילוי שם הוי', ולכן היה "מקום הארון אינו מן המדה").

11. המשך תרס"ו, ד"ה "כי תבואו גו' ושבתה", שא (כהוצאה החדשה).

12. בהמאמר שם, סעיף ו.

13. כמובן משער היחוד והאמונה, ד.

14. רע"מ פ' פנחס. הובא בשעיהו"א, ז.

נמצאנו למדים, דגם כאשר נברא שייך במהותו להגדרה והגבלה מסויימת, הנה מצד דביקותו במקורו וביטולו אליו, ה"ה משתחרר כביכול מהגבלה זו והיא אינה קיימת אצלו יותר.

ואולי אפ"ל משל לזה, מהתחלקות עבודת השליחות אצל השלוחים זו מזו:

דכאשר כ"א במקומו, הרי עבודתו של שליח זו נרגשת כעבודה שונה בסגנונה ובאופנה מעבודתו של שליח אחר, שהרי "אזלת לקרתא הלך בנימוסי"15 וכל אחד נדרש לפעול את שליחותו בהתאם למנהגים והדרכים המיוחדים של המקום.¹⁶

אולם כאשר מתייצבים השלוחים בפני המשלח, הרי שמצד ביטולם העצום אליו, לא נרגש כלל שינוי וחילוק בין אחד לחבירו, אלא מהות וענין כולם אחד הוא: למלא את רצון (האחד ד) המשלח.

ד.

ע"פ ענין הנ"ל נוכל לבאר בדא"פ דברי הצ"צ בסוגיין.

אה"נ שגם מצד עצמותו ית' הבכע"ת תיתכן מציאות הגבול, ואפשר שיבואו ריבוי נבראים מוגבלים ומחולקים זה מזה, כי אין דבר נבדל ממנו וכו'. רק שהיות והם יומשכו ממנו ית' באופן ישיר, דהיינו שתורגש בהם מציאות מקורם, הרי שהרגשה זו תפעל בהם ביטול ממהותם וענינם, ולא יהיו יותר בעלי גבול ומדה.

דהיות והוא בכע"ג ובכע"ת, הנה גם נבראים הבאים ממנו – באופן שנרגש בהם – פועל זה גם בהם שיהיו בכע"ג ובכע"ת, הגם שמצ"ע אינם כאלה.

היינו שכשם ששם הוי' כן יכול להיות מקור לגדרי הזמן והמקום, רק שמצד גילוי בהמציאות הבאה מאיתו מתבטלים הם מגדרם ומתעלים למעמד ומצב שלמעלה מהגבלת זמן ומקום ("כאחד"), כך נימא לגביו ית', הגם שהיותו פשוט לא מבדיל ממנו שום מציאות וענין, הרי שפעולת בריאה באופן שכזה, שהוא "משפיע להנבראים בכחו ואורו הגדול כמו שהוא"¹⁷, גורמת לביטול גדרי מציאות הנברא הנפעל.

וזהו לכאוי' ביאור לשונו "יהיה ההתחלקות ג"כ בלי גבול": מחד אכן "יהיה ההתחלקות", מציאות של נבראים בעלי גבול והגדרה תהא ממנו גם כשישפיע בכחו הגדול, שכן אינה נפלאת ונבדלת מאתו ח"ו. אולם היא עצמה תהיה "בלי גבול", לא תותר במקומה המוגבל ולא תהא מקובעת ומחוייבת להגבלתה והגדרתה, מחמת

15. שמור"ר מז, ה.

16. כמבואר בשיחת ש"פ וישב תשנ"ב.

17. ל' המאמר דידן שם.

ביטולה.

במילים אחרות: כאשר מציאות בעלת גדר נמשכת מאחד הפשוט הבלתי-בעל-גדר, נרגש בה שענינה אינו הגדר הפרטי שבה, אלא זה שבאה ממציאות עליונה שאינה מוגדרת בשום ענין ומכח זה גופא היא נמצאת כאן, ובאותה המדה ממש יכלה להיות בעלת גדר אחר. כלומר במהותה המוגדרת היא מייצגת את הבלתי מוגדר. ובמילא לא נותרת מוגבלת בהגדרה והתחלקות זו.

ובכדי שיהיו הנבראים מוגבלים בהגדרתם, מוכרח שהמשכתם מעיקרא תבוא ממקור מוגבל ומצוייר במהותו, כלי אחד מעשרת הכלים דספי' דאצי', שאז מהות הנברא תהא הגדרה זו של חסד, גבורה וכו'.

דין נטילת הצפרניים בערב שבת

הת' חיים שי' אורנשטיין
תלמיד בישיבה

א. כתב המחבר: "מצוה לרחוץ פניו ורגליו בחמין בע"ש ומצוה לחוף הראש ולגלח הצפרנים בע"ש" עכ"ל.

והנה כתב בספר מגיד מישרים (לב"י)²: "ולא יאות למיקץ תרווייהו ביומא חדא משום לא תחסום שור בדישו. וכן לית למיקץ טופרי רגלא אלא בערב י"ט או בע"ש דהוא זמן חרווא והכי אבעי למעבדך למיקץ טופרי רגלא יום ה' וטופרא ידא יום ו' אבל תרווייהו בחד יומא לא ובשאר יומי לא למיקץ לא טופרי ידא ולא טופרא רגלא בר מזמניא ושבתי דחדא כדאמרן" עכ"ל.

והיינו שישנם ב' עניינים: א. אין לקוץ צפרני הידיים והרגליים ביום אחד. ב. אין לקוץ הצפרניים אלא בע"ש בלבד. ועפ"ז קשה, כיצד יעלו הדברים בקנה אחד, דכיון שאין לקוץ אלא בערב שבת כיצד יקוץ גם צפרני ידיו וגם צפרני רגליו? וע"ז מבאר שצריך לגזור צפרני הרגלים בים ו' וצפרני היידיים ביום ה'³. והביאו המ"א על אתר.

והנה אדה"ז בשולחנו הביא ב' עניינים אלו ופתרונם וז"ל⁴: "יש נזהרין שלא לקצוץ צפרני הידים והרגלים ביום אחד מפני חשש סכנה ויש נזהרין שלא לקוץ אלא בערב שבת או בערב יום טוב וקוצצין מן הרגלים ביום ה' ומן הידים בערב שבת אבל בשאר הימים אין קוצצין כלל מטעם הידוע להם" ע"כ.

והנה לאחמ"כ ממשיך אדה"ז: "ויש מקפידים שלא ליטול צפרנים ביום ה' מפני שהצפרנים מתחילין לחזור ולצמוח ביום ג' לגילוחן ואינם רוצים שיהיה זה בשבת" עכ"ל.

והנה לכאורה לאותם המקפידים שלא לקוץ ביום ה', צ"ע כיצד ינהגו. שהרי אינם יכולים לקוץ ביום ה' את רגליהם, ולאידך אינם יכולים לקוץ רגליהם וידיהם ביום

1. שו"ע או"ח סי' ר"ס ס"א.

2. משלי ד"ה אחר כך סדר לי הדרוש.

3. וצע"ק כיצד זה פותר את השאלה. דכיצד ניתן ליטול צפרני הרגליים ביום ה', דממ"נ: באם צריכה להיות הקפדה שלא לקוץ אלא בע"ש, כיצד יקצוץ רגליו ביום ה'. ובאם ניתן לקוץ גם ביום אחר מדוע שלא יקוץ גם ידיו ביום אחר.

4. שווע"ר שם ס"ב.

אחד⁵?

ב. והנה ראיתי בספר קצות השולחן⁶ שכתב לענין ההקפדה שלא לקוץ צפרני הידים והרגלים ביום אחד, שאין זה חל על הלילה כלל אלא רק על היום, וביאר שם שאין בזה הכלל דהלילה הולך אחר היום, וכן אין האיסור בזה חל על כל המעל"ע, עיי"ש.

ועפ"ז לכאורה היה אפ"ל שיקצו הרגלים בליל שישי, שאז אין לההידור דלא לקוץ הידים והרגלים ביום אחד, וצפרני הידים יקצו ביום שישי, דאז ישנם לב' המעלות – גם קצו הידים והרגלים ב(שייכות עכ"פ עם) יום שישי, וגם לא קצו הידים והרגלים ביום א'.

ג. אך הנה עפ"י הקבלה הידועה⁷ דאין לקוץ הצפרניים בלילה, לא תועיל תשובה הנ"ל שיקוצו הצפרניים בליל שישי. וא"כ עדיין צריך בירור, כיצד ינהגו המהדרים שלא לקוץ צפרני הידים והרגלים ביום א'.

ואולי י"ל הפתרון הפשוט בזה, שיקוצו בשבוע אחד ביום שישי צפרני ידיהם בלבד, ובשבוע האחר צפרני רגליהם בלבד. דאז יצאו י"ח כל העניינים, דאין קוצצים בלילה, אין קוצצים הידים והרגלים ביום א' ואין קוצצין ביום ה'.

אך עדיין צ"ע לפי אופן זה, האם השארת צפרני הידים או הרגלים לשבת אינה מהוה היפך מענין כבוד השבת, דאז יצא שכרו בהפסדו. וצ"ע⁸.

5. ומובן שאין לומר שלשיטתם אין מקפידין שלא לקוץ ידים ורגלים באותו היום, דמנין לנו לחלק ולומר שמי שאומר כן לא יאמר כן. וק"ל.

6. סי' עג בכרי השולחן ס"ק ד.

7. ראה יפה ללב (לר"י פלאג'י) סי' רס אות ג.

8. להעיר מהמבואר בסידור האריז"ל: "ואמנם יש עונש גדול למגדל צפרניו כי גורם שהקליפות יינקו מהארת המוחין הבוקעין דרך הצפרניים ולחוז ולכן צריך לקצץ בכל ערב שבת" עכ"ל.

גדרי 'ציבור' בתורת רבינו

הת' ישעיהו שיחי' בלוי
תלמיד בישיבה

א.

ציבור ע"י התאחדות וציבור בעצם

בפשטות, מציאות של ציבור הוא פרטים שונים זמ"ז (מצ"ע), שמאחד ביניהם "מכנה משותף", ע"י התאחדות במקום, בזמן או בפעולה, וכיו"ב.

סוג אחר של ציבור הוא "ציבור בעצם" – כלומר, קבוצת פרטים שהמשותף שבהם קשור לעצם מהותם, ואינו צריך להתבטא ע"י איחוד מסוים – כמו התחלקות של משפחה ובית אב, הכוללת קבוצת אנשים.

אך הציבור המדובר בבני אינו ציבור זה, אלא איחוד נעלה מזה, כפי שיובא לקמן.

ב.

ג' מדריונות בציבור ע"י התאחדות

רבינו מבאר רבינו בחי"ה, שבגדרי 'ציבור' יש ג' אפשרויות:

(א) "ציבור המורכב מריבוי פרטים", כלומר שיש פרטים נפרדים זמ"ז, וענין הציבור הוא אחדות וקשר ביניהם כמשי"ת לקמן. אך אין מעלת הציבור מתווספת או נחסרת לפי מנין הפרטים שבו.

(ב) הציבור הנצרך ל'תפילת הציבור', שבה הדין הוא ש"ברוב עם הדרת מלך"² – הוא "ציבור המתחזק ע"י ריבוי פרטים", שמהותו או איכותו של הציבור מתחזקת ע"י ריבוי הפרטים שבו.

(ג) "ציבור שמשנתנה למציאות אחת", כלומר ציבור שמהותו היא התאחדות בין פרטיו למציאות אחת (כמו מציאות יחידנית), [אע"פ שיש חילוקים ביניהם]³.

1. ראה את ב' הדרגות האחרונות, בלקו"ש ח"ח עמ' 113, וכאן נוספה הדרגה הראשונה.

2. ראה בלקו"ש ח"ח, שם.

3. והנה בלקו"ש חכ"ד עמ' 96 מבאר רבינו את מחלוקת ר"ג ורבנן אם תפילת היחיד עיקר או תפילת הש"ץ, שבתפילת הציבור ישנה הן תוספת כמות – עשרה מישראל, והן תוספת איכות – שנעשו מציאות אחת

[ישנם מקומות בתורת רבינו, שאינם מוגדרים בהגדרות הנ"ל, ויתבאר לקמן].

חדשה של "עדה". ולדעת ר"ג האיכות מכרעת והאיכות יתרה בתפילת הש"ץ. משא"כ לרבנן הכמות היא העיקר. ובפשטות הכוונה "שנעשו מציאות של עדה" – ואפשר לומר דבר שבקדושה וכו', (ראה לקו"ש חל"ג, עמוד 180, בהסוגריים). [לכללות ענין "עדה קדושה ראה בהשיחה שם]. ובפרטיות יותר: לצד א', עיקר גדר "תפילה בציבור" הוא צירוף של כמות של 10 יהודים, (שאו התפילה נעשית בציבור מושלם) – ולכן, גם בשעה שיש רק 9 יהודים, הרי יש כאן גדר של "רוב" (לענין זה). משא"כ לאופן הב', עיקר גדר תפילה בציבור, הוא צירוף של 10 יהודים שיוצרת איכות חדשה, (שאו גדר התפילה שונה מתפילת יחיד) – ולכן, בשעה שיש רק 9 יהודים, אין כאן גדר של "רוב ציבור", מפני שלגבי האיכות הנ"ל של תפילה בציבור, לא על פי שני עדים יקום דבר"].

אמנם לפי"ז צ"ב כוונת רבינו, במש"כ שם בהמשך טעם לכך שתפלת הש"ץ קשורה לגדר של האיכות התפילה בציבור, וז"ל: "א שליח צבור איז ענינו, וואס ער איז כולל די פיפיות עמך בית ישראל, וואס "הוא נעשה שליח לכולם.. שפיו כפיהם", אזוי אז יעדער ווארט וואס ער איז מתפלל, איז דאס כאילו ווי די גאנצע עדה זאגט עס דורך פיו. דאס הייסט, אז אין תפלת הש"ץ איז מרוכז ומאוחד די תפלה פונעם צבור ווי ער ווערט איין מציאות פון אן עדה קדושה – אן אנדער גדר אין איכות התפלה אפילו לגבי די תפלות פון ריבוי המתפללים בצבור". וצ"ב, מהו הקשר בין השליחות של הש"ץ לדין "דבר שבקדושה הנ"ל?

ועכצ"ל שכוונת רבינו באופן הב', (אינה לדין "דבר שבקדושה", אלא) למדריגה הג', דהיינו מציאות אחת, כלומר שבשעה שיש 10 יהודים ומתפללים יחדיו, נעשים "ציבור דמציאות אחת" (ע"י תפילת הש"ץ, שהיא א' "מהדרבים שבקדושה", שלא ניתן לאומרם במעמד 9 יהודים). ודבר זה מדויק בדברי רבינו שכתוב "ער ווערט איין מציאות", ומדגיש את תיבת "איין".

וכ"מ מהסוגרים בסוף אות ג', שכתב שם: "האבנדיק דעם כח פון גאנצן צבור כאחד".

וכ"מ מלשון רבינו באות ד', שכתב רבינו, וז"ל: "איז ביי תפלת הצבור פאראן (ניט נאר די מעלה פון כמות, נאר) אויך די מעלה פון איכות, ווארום בשעת צען אידן דאוונען צוזאמען האט די תפלה (פון יעדערן בפ"ע אבער אלס א טייל פון צבור) א מעלה לגבי תפלת היחיד: עס איז נאר, אז די איכות פון תפלת הש"ץ (איז) וועלכער דער גאנצער צבור ווערט נתאחד אלס איין מציאות פון אן עדה קדושה) איז נאך ביתר שאת ועילוי".

ולפי"ז, מוכן ג"כ מדוע מביא מקור לכך שתפלת הש"ץ היא שליחות של הציבור, וממילא משנה את גדר תפילת הציבור למציאות אחת – מכיוון שהיא מציאות תורנית, כמו שיתבאר לקמן – לכן צריך להביא לכך מקור.

והנה בחלק ל"א עמוד 10 כתב רבינו: "ידוע שבעת יציאת מצרים היתה לידת עם ישראל, דעד אז לא היו בני בגדר עם (גם בפשט"מ) ובפ"ע, ורק ביצי"מ נעשו לעם בפ"ע, וכמ"ש "לקחת לו גוי מקרב גוי". וענין זה, היותם לעם בפ"ע, פעל בהם אחדות, שנעשו עם אחד, כלומר, שיהיו חפצא אחת של עם, ולא רק קיבוץ של שבעים נפש או י"ב שבטים וכיו"ב (מגזע אחד כו') – ונראה שכוונת רבינו כאן אינה ל"ציבור מציאות אחת", אלא לציבור ע"י התאחדות בתואר – דלפני יצי"מ היו "ציבור ע"י התאחדות בפעולה" – דהרי רבינו מבאר שם שהיו בגדר "עם" ככל האומות, והרי גדרו של עם (ע"ד הרגיל) הוא התאחדות ע"י שפה וכו'. משא"כ ביצי"מ, השתנה התואר מקיבוץ של שבעים נפש שמתנהגים כעם, וקיבלו תואר של עם. וכמו שמבאר רבינו בהערה 33 בשיחה שם, שבשעת יצי"מ, בחר הקב"ה בכנ"י כעם.

ולכאורה זו גם הכוונה בחלק ל"ו עמוד 10 ובהערה 25 שם. שכתב שם רבינו: ".. שהרי כאן מדובר על "זכות" של כלל ישראל שראויים ליצי"מ, ולא על זכות הפרט, כמו שיצי"מ פירושה – יציאת עם ישראל (ולא יציאה של ריבוי יחידים)... – דהזכות שבגללה נגאלו בני ממצרים, אינה זכות פרטית, אלא זכות כללית, כחפצא (ותואר) של עם, ולא קיבוץ יחידים שמתנהגים כעם – אמנם אין כוונת רבינו שבשעת יצי"מ היו ל"ציבור מציאות אחת".

ג. אין ציבור בב"נ

איתא בגמ'⁴: "אמר קרא, לאביו ולאמו לא יטמא.. יצא עובר כוכבים שאין לו טומאה, ומנין דלית להו טומאה, דאמר קרא, ואיש אשר יטמא.. מתוך הקהל.. יצא זה שאין לו קהל".

וביאר הצפע"נ בכ"מ⁵, שכוונת הגמ' היא, שקיום ז' מצוות אינו יוצר מציאות של ציבור ע"פ תורה. וטעם הדבר הוא "לפי שישראל הם מצי' א' משא"כ בב"נ", ולכן אין קהל לגוי ואין בו דין של טומאת מת⁶.

בפשטות, כוונת הגמ' היא, שאין בב"נ "ציבור בעצם". ולפי"ז יוצא, שלא מצינו בגמ' מקור לכך, שענין "ציבור ע"י התאחדות" מושלל מב"נ, וא"כ אין מקור לכלל שקבע הצפע"נ.

אמנם נ"ל, שעל כרחק כוונת הגמ' היא לשלול "ציבור ע"י התאחדות", שהרי ענין "ציבור בעצם" קיים בב"נ, אף לפי דיני התורה, שהרי בב"נ מחוייבים בז' מצות ופרטי הלכותיהן, והיינו מצד "יחוסם" לנח, ז"א "ציבור בעצם".

וגם את"ל, שהגמ' שוללת מב"נ ציבור בעצם, אדרבא, נילף בק"ו שגם ציבור ע"י התאחדות לא קיים בב"נ.

אמנם נראה שאין צריך לכל זה, כי מ"ש בגמ' הוא שבב"נ לא שייך "ציבור" בגדר של "קהל".

ויוכן בהקדים מ"ש רבינו כתב בכ"מ' ש"קהל" הוא מציאות של "ציבור דמציאות אחת" – ולפי"ז י"ל, דכוונת הגמ' אינה לשלול "ציבור בעצם", אלא "ציבור דמציאות אחת"⁸.

4. נזיר ס"א ריש ע"ב.

5. עיין במקומות שנסמנו בלקו"ש ח"ט עמ' 112 הערה 33, וראה ג"כ בפ' הרא"ש לנזיר שם, ד"ה יצא זה שאין לו קהל.

6. רש"י בנזיר שם, ד"ה יצא עובר כוכבים.

7. ראה לקו"ש ח"ו עמוד 218-217 בקטע הראשון ובהנסמן בהערה 49 שם. ושם בטור השני, ("מיטן רמו אויף קהל-מציאות"), ובח"ט עמוד 300, ובהערה 29 שם.

8. לדוגמא, ראה בהנסמן בלקו"ש חכ"א עמ' 106 הערה 57.

וכ"מ בלקו"ש ח"ט עמ' 112, וכן בלקו"ש חל"ז עמ' 26 ובהערה 52 שם, ובסוגריים בח"ל עמוד 218. ובחכ"א עמ' 106 הערה 57, משמע כמ"ש בפנים – שהרי מקשר שם את ענין זה להתאחדות נשמות ישראל בשרשם (ראה לקמן), והיינו אחדות באופן של "מציאות אחת", כמבואר בח"ט ובחל"ז הנ"ל.

וכ"מ ממאמר ד"ה אמר ר' אושעיא, י"ט כסלו תשל"ט, אות ז' ובהערה 48 שם – שהרי מקשר את ענין זה

וביאר רבינו הטעם לזה שרק בישראל הם מציאות אחת, שזהו מצד ששרש נפשם אחד הוא, "בהוי' אחד", ודבר זה פועל גם על גופם. משא"כ בגויים – שמושלים מענין זה – אין שייך ענין האחדות⁹.

וזה הסיבה שענין "ציבור ע"י התאחדות", לא שייך בב"נ – מכיוון שמהותם הפנימית אינה שוללת ענין של מח', שהוא ענין הפכי מענין הציבור.

ד.

ציבור בב"נ במצות "דינין"

לכאורה אפשר להקשות ע"ז, דהא אחת ממצוות ב"נ היא מצות "דינין", להעמיד דינים שישפטו את העובר על המצוות שלהם¹⁰. ולכאור' כאשר ממנים שופט א' שישפט את כל בני המקום – יש ביש בזה ב' עניינים של 'ציבור' – התאחדות במקום וגם התאחדות בתוכן, שתושבי המקום מתאחדים (גם) בכך, שכולם מקבלים ע"ע את מרותו של השופט וכו'. א"כ יוצא, שיש ציבור ע"י התאחדות בב"נ, אע"פ שמדובר על חיוב של תורה – א' ממצוות ב"נ.

ואמנם קיום מצות דינין אינו צריך להיות דווקא באופן של ציבור, שהרי אפשר שיעמיד כל יחיד ויחיד שופט לעצמו, אך מ"מ מוכח שאין הדין כן¹¹ – ולכאורה, ע"פ הכלל של "אין ציבור בב"נ" אין קיום מצוות דינין ע"י מינוי שופט על ציבור. [ויש ליישב ע"פ דברי הרבי בלקו"ש ח"ט עמ' 112 והערה 38 שם, וז"ל: "ומה שגם

להרמז בתיבת "ציבור", שג' הסוגים דצדיקים כינונים ורשעים "הם מציאות אחת". ולכאורה מכל הנ"ל משמע, שציבור ע"י התאחדות המורכב מריבוי פרטים אינו מושלל מב"נ.

אמנם מהערה 38 בחי"ט עמ' 273, משמע שאפי' ציבור המורכב מפרטים, לא קיים בב"נ – ראה לקמן באות טז.

וכ"מ מדיוק בלשונות רבינו במקומות הנ"ל – דבכח"א כתב רבינו "הענין דצבור וקהל" – ולכאורה כוונתו לב' הסוגים של "ציבור" הנ"ל, "דקהל" פירושו "מציאות אחת", (ראה לעיל), "וציבור" פירושו (ביחס לתואר "קהל") "ציבור המורכב מפרטים".

וכן במאמר הנ"ל כותב "ש"קהל" (צבור) הוא דווקא בישראל – ולכאורה כוונתו ע"ד משנת"ל בקשר להערה הנ"ל בכח"א.

ולכאורה עכצ"ל, שבשיחות שם אינו נותן מקום לדין "ציבור המורכב מפרטים" בב"נ, שהרי בצפע"נ עה"ת – המצויין בהערה 33 בלקו"ש ח"ט שם – מיירי בסוג זה (עי"ש). וכ"מ מלשון הצפע"נ שם שכתב בזה"ל: "דגבי ב"נ ליכא גדר צירוף לא בזמן ולא במקום ולא במציאות", ומסתימת לשונו והפירוט שבדבריו, משמע שאפי' ציבור המורכב מפרטים מושלל מב"נ – שהרי שם מיירי 'בציבור ע"י התאחדות' שהוא ציבור המורכב מפרטים (עכ"פ במקרה שעליו מדבר הצפע"נ). וצ"ע.

9. ראה במקומות שנסמנו לעיל בהערה 8, וש"נ המקורות לגדר אחדות זו.

10. רמב"ם שם פ"י הל' יד.

11. ראה רמב"ם שם.

בסדום הי' הגדר "רעיר הנדחת", היינו לפי שקודם מ"ת לא הייתה עדיין ההבדלה שבין ישראל לעמים. ולכן בנוגע לע"ז [שהיא מז' המצות שגם ב"נ נצטוו עליהם], היה אפשר להיות מציאות דציבור גם בב"נ, וכותב שם בהערת שוליים: "משא"כ בנוגע לענינים אחרים. . - דלכאורה מזה מוכח, ששלילת ציבור מב"נ היא רק בנוגע לענינים שאינם חלק מז' מצוות ב"נ, ולפי"ז מובן שלענין מצוות דינין שייך שיהיה ענין של ציבור.

אמנם את"ל שכוונת רבינו היא שאין ציבור בב"נ אא"כ ישנם ב' התנאים¹², ולפי זה אחר מ"ת אין בב"נ ענין של ציבור אפי' בשבע מצוות שלהם - הקושיא בעינה עומדת, דתינח קודם מ"ת¹³ שייך קיום מצוות דינין, אך אחר מ"ת איך שייך שתתקיים מצוה זו. וצ"ע.

אמנם אם ת"ל¹⁴ שהעדר ציבור מב"נ הוא רק באופן "שמשתנה למציאות אחת" - מיושבת קושיא זו.

[רבינו האריך בכ"מ לפרט את הדרגות השונות בציבור דכלל ישראל (אחדות ישראל), וחלק מהמקומות אינם מוגדרים, ועוד חזון למועד]

ה.

אין מיתה בציבור

ענין מיוחד שישנו בציבור דכלל ישראל - והוא הנצחיות, כדברי רב פפא בהוריות ו. "חטאת שמתו בעליה במיתה - ה"מ ביחיד, אבל לא בצבור, לפי שאין מיתה בציבור". כלומר, שההלכה למשה מסיני שחטאת שמתו בעליה "למיתה אזלא" - אי אפשר שתתקיים בחטאת של ציבור¹⁵. ומבאר הצפע"נ¹⁶ שכוונת הגמ' היא שאין שייך בהם מיתה, מחמת התואר של ציבור, שהוא אינו פוסק¹⁷ [אף שה'חומר' משתנה, 'דור

12. להעיר מלקו"ש חל"א עמ' 13, ובהערה 38 שם - שהזכיר רק את התנאי של קודם מ"ת.

13. כגון בשכס - ראה לקו"ש חכ"ה עמ' 187-186 ובהנסמן בהערות שם.

14. ראה לעיל בהערה 8.

15. כ"פר העלם דבר", ראה רמב"ם הל' שגגות פי"ב. וראה לקו"ש חי"ח עמ' 106.

16. ראה במקומות שנשמנו בלקו"ש חל"ג עמ' 129 והערה 30 שם, חי"ט עמ' 273 הערה 38.

ולהעיר, דידוע הכלל "ד"ת עניים במק"א ועשירים במק"א" - ולפי"ז י"ל, שבלקו"ש חכ"ב שיחה ב' לפר' צו בסעיפים ז' וח' (בענין "ציבור לא מת"), מיירי בציבור דכלל בני"א אלא שרבינו קיצר שם.

17. וברור הדבר שאין כוונת הגאון כאן לענין ה'תואר' בפשטות, דזהו נמצא ג"כ באומות, אלא לצירוף אמיתי היוצר תואר א', דזהו רק בבנ"י אחר דין ערכות שנעשים מציאות אחת.

הולך ודור בא'].

ומבאר רבינו בלקו"ש חל"ג¹⁸ את הסיבה לכך "שציבור לא מת"¹⁹, וזלה"ק: "יסוד הטהרה של פרה אדומה אינו רק ביטול הטומאה בפועל, אלא ביטול סיבת הטומאה מעיקרא – ענין המיתה. ולכן צריכים בזה לכוון של משה – כי מעניניו המיוחדים של משה הוא ענין הנצחיות... ולהעיר, שאע"פ שענין הטהרה מטומאת מת בשלימותו לא יושג עד לעת"ל כשיבולע המות לנצח.. – זהו רק בנוגע ליחיד, אבל בנוגע לציבור – ע"י תורה, שקיבל משה מסיני ומסרה כו', נעשית מציאות ציבור, אשר "אין הציבור מתים", שבציבור דבנ"י לא שייך ענין המיתה".

ומדברי רבינו יוצא שתואר של 'ציבור' זה נוצר ע"י התורה שניתנה על-ידי מרע"ה, וזהו ג"כ הגורם לנצחיותו של תואר זה, מאחר שענינו של משה הוא הנצחיות.

והדברים צריכים ביאור:

1. מהו גדר התואר של הציבור שבו עסקינן, שמצדו לא שייך ענין הנצחיות?

ויקשה יותר, ובהקדים, דהנה רבינו כתב, בלקו"ש ח"י"ט²⁰, שענין "ציבור לא מת" אינו שייך "אלא בישראל אחר מ"ת ודווקא כשהם בא"י"? מדוע ב"נ מושללים ממנו, ולמה אינו שייך בחוצה-לארץ?

– דלכא' כל גדרי הציבור דבנ"י נשלמו כבר במ"ת. 'עם ישראל' החל כבר מהאבות, כמ"ש הרמב"ם "ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה'", או עכ"פ מיצי"מ [כמ"ש "לקחת לו גוי מקרב גוי"]. בחירת הקב"ה בבנ"י וחיוכם בתומ"צ החלו ביצי"מ [ובחר ה' בישראל לנחלה] ונשלמו במ"ת²¹. וכ"ז לא היה בו כדי לפעול את ענין הנצחיות. א"כ יש להבין, מהו הענין שנפעל בכניסתן לארץ שדווקא על ידו נוצר התואר שאין בו מיתה?

3. יש להבין את דברי רבינו, כיצד נוצר ציבור זה דווקא ע"י התורה? ומדוע ענין הנצחיות קשור עם משה רבינו ונמשך על ידו?

18. שם.

19. וראה בשיחה הראשונה ל"א ניסן ה'תשמ"ג ביאור נוסף.

20. שם.

21. בפרטיות יותר: ישנם ד' ענינים בהבדלת בנ"י כעם בפ"ע – (א) מהות בנ"י כעם, שהחל בזמן האבות (ראה בח"ל עמוד 58 ובהערה 53 שם). או מיצי"מ (ראה בחל"א עמ' 10 ובהערות 21, 33 שם). (ב) החיוב בתומ"צ, שהחל ביצי"מ ונגמר במ"ת (ראה שם עמ' 11 והערה 26, ח"ה עמ' 7, ח"ז עמ' 71 והערה 6, חכ"א עמ' 63 ובהערות 13-14, חל"ג עמ' 32 והערה 72 שם, וראה ח"ח עמ' 119). (ג) "והייתם לי סגולה", שאירע בערב חה"ש כמפורש בתורה (וראה בח"ח במדבר ב' סיון, חכ"ד תבא א', ח"ה הנ"ל וחכ"ג עמ' 12). (ד) "בחירת הקב"ה בבנ"י", שהחל גם הוא ביצי"מ ונגמר במ"ת, (ראה חל"א עמ' 11 ובהערות 26, 33 שם. שר"ע אדמוה"ז סימן ס' סעיף ד', ובמג"א סי' ס' ס"ק ב').

1.

נצחיות שמצד עצם הנפש

והביאור בכ"ז:

ענין האחדות לאמיתתו אינו שייך אלא מצד עצם הנפש²² ש"שרשה בהוי' אחד", והיא "בשווה ממש אצל כל ישראל, מקטן שבקטנים ועד לגדול שבגדולים .. ומחמתה כל ישראל הם כמו נקודה אחת ויחידה"²³.

והנה בכללות מבואר שענין הנצחיות אינו שייך אלא בחיק הבורא²⁴.

וכמו"כ ענין המיתה הוא מכך שהדבקות באלוקות אינה חודרת בגוף הגשמי²⁵.

אמנם מצד עצם הנפש, שהיא "מיוחדת בו ית' בתכלית ההתאחדות", אין שייך ענין של מיתה, שאע"פ שאינה שייכת אלא בחיק הבורא – שייכת היא אצל הנשמות, מצד ש"ישראל וקוב"ה כולא חד". וה"ה בנדר"ד, שענין הנצחיות שייך בנשמות מצד האתאחדות שלהם באלוקות²⁶.

ועפ"ז יובנו דברי הגמ' ש"אין מיתה בציבור" – מאחר שאיחוד כזה בא מצד עצם הנפש, שהוא כביטול אמיתי לאלוקות ואין שייך בו מיתה.

22. כן מבואר בליקו"ש בכ"מ. ומהם: ח"ט שם. חכ"א יתרו א'. חכ"ח ר"ח סיון. חל"ז שם. ועוד.

23. לקו"ש חל"ז שמיני א'. וכ"ה בח"ל שם ובח"ט שם, ובכ"מ.

24. ראה לקו"ש חכ"ה עמ' 88-87, וחל"ה עמ' עמ' 48. וראה ג"כ בח"ל תולדות ג', ושיחה ב' לפרשת ויצא.

ואמנם יש דברים שנצחיים מצד כח הא"ס שבהם. כמו תומ"צ וכן צבא השמים שקיימים באיש, וחזקים כיום היבראם. וצבא הארץ שקיימים במין, וכן הנהגת הטבע. (ראה ח"ה עמוד 98-97, והערה 19, ח"ט עמ' 191 והערה 34 שם, ח"כ עמ' 35-34, ובהנסמן בהערות שם, חל"ד עמ' 117, ובהנסמן בהערה 24 שם, ח"ז "תזריע-פ' החודש", ח"כ נח ג' אות ז' ואילך). – אמנם ענין הנצחיות של תואר ציבור שבפנים – ודאי אינו מצד קיום המין בצבא הארץ, שהרי מלשון רבינו בהערה 38 הנ"ל מחי"ט משמע שזהו מצד התואר דציבור, וכמו שכתב הגאון. וכ"מ מלשון רבינו בשיחה הנ"ל בחל"ג, שכתב שם וז"ל: "נעשית מציאות ציבור, אשר אין הציבור מתים", שבציבור דבני" לא שייך ענין המיתה".

25. ראה בחי"ח עמ' 236-233, ובהערה 41 שם.

ולהעיר מזה שאמיתית החיות אצל איש ישראל היא מצד הנפח"א דווקא (אגה"ת פ"ו. קונטרס ומעין מ"ז. הובא בליקו"ש ח"ד עמ' 1206, וח"י עמוד 103, ובהערה 24, סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 91).

בחי"א [שמות ב'] מבואר, שהענין ד"חזרה וזהמתן כו" הוא מצד שאלוקות לא חדרה בגוף הגשמי – וע"פ משנת דענין המיתה הוא מצד שאלוקות לא חודרת בגוף הגשמי – י"ל דכוונת רבינו בהסוגריים בחל"ג, בסוף עמוד 107, היא למה שנתבאר בהשיחה הנ"ל בחי"א, וראה ג"כ בחכ"ו שמות א', אות ה'.

26. כע"ז מצינו ענינים נוספים שהנשמה דומה לעצמות, מצד שמושרשת בו, כגון "כח הבחירה" – ראה בח"ח 6-155 והע' 48 שם, ח"ט עמ' 281-280, ובהערות שם, ח"ט עמ' 113 ובהערות שם. וראה גם ענינים נוספים בליקו"ש ח"י"ב עמ' 75-74, ובהערות שם, חל"ה עמ' 57-56.

וכך יובנו דברי הרוג'צ'ובי על תואר 'ציבור': "אינו חל רק בישראל" – לפי שהביטול היא מצד עצם הנפש, שאינו כב"נ. "ורק כשהן בא"י" – לפי שגילוי עצם הנפש לאמיתתו אינו אלא בא"י.

דהנה בחו"ל מצינו שאין שייך אחדות, כדברי הגמ' "אין אוכלוסא בבבל", ומפרש הצפע"נ "היינו דליכא צירוף"²⁷. וזה מורה על כך שגילוי עצם הנפש אינו שייך בחו"ל, ולכן באחדות שבחו"ל שייך 'מיתה' לפי שאינה האחדות האמיתית שמצד עצם הנפש. ורק בא"י נעשים ציבור באופן של מציאות אחת²⁸.

[ועפ"ז יוכן מש"כ רבינו בחט"ו, עמ' 41 – עיי"ש, ובחי"ט הנסמן שם בהערה – דמיירי באחדות דנשמות ישראל מצד שורשם (ראה בחי"ט עמ' 35 ואילך)²⁹.]

א"כ י"ל ענין הנצחיות שמצד 'גילוי עצם הנשמה' בב' ביאורים: (א) בשעה שמתגלית "עצם הנשמה" בנ"י מאוחדים ובטלים לה' (גם) בכוחות נפשם "הגלויים" שבגופם הגשמי, והיינו ע"ד אפר פרה. (ב) בשעה שמתגלית "עצם הנשמה" בגוף הגשמי, שמצד טבעו הוא נפסד, מקבל את ענין הנצחיות שבחיק הבורא, ע"ד תומ"צ וצבא השמים (ראה לעיל הערה 22).

ז.

ענין הנצחיות מצד משה רבינו

ועפ"ז מבואר ג"כ דברי רבינו שהציבור נוצר ע"י מרע"ה וע"י התורה, ומצדו נמשך ענין הנצחיות³⁰ שבציבור:

דענינו של משה רבינו הוא, שעל אף היותו "שלימות המין האנושי" היה בביטול לאלוקות בתכלית³¹, עבד נאמן שכל מציאותו הוא מציאות האדון. וכן מצינו שענינו

27. גליון לסנהדרין מג ע"ב.

28. ראה חכ"ו עמ' 149 ואילך, חי"ח בהעלותך ב', ובהערה 77.

לכאורה זהו רק בציבור דכלל ישראל, ולא בציבור פרטי – שהרי סודם היתה בגדר דעיה"נ, והיינו שהיו "ציבור מציאות אחת" – ראה לקו"ש ח"ט שיחה א' לפרשת ראה. ואכמ"ל בזה.

29. וגם שם כתב רבינו דישנו גדר של ציבור כבר לאחר מ"ת, ומציין שם בהערה 62 לצפע"נ שכותב זאת בפירוש, ומבאר הגדר בזה. וראה ג"כ בחכ"א עמ' 104 ושם בהערה 39 ובהערה 50. ויש לעיין בזה – (א) מהו גדר "האומה מובדלת", דהרי ישנם כמה ענינים בזה (ראה לעיל הערה 19). (ב) מהי ההרכבה דב' הענינים דא"י ומ"ת. (ג) האם החל ציבור דמציאות אחת, כמו שמשמע מהמשך השיחה בחכ"א – שמקשר את אחדות זו לאחדות נש"י בשרשם (וראה ג"כ בריש הערה הנ"ל מחט"ו), או שהחל ציבור המורכב מפרטים, כמו שמשמע מהנסמן בהערה 28.

30. ליקו"ש חט"ז פקודי ב', חכ"ו פקודי ב' אות ו', ושמות א' שם, ח"ל עמ' 123–122 ובהערה 72, חי"ח עמ' 234–235 ובהסוגריים המרובעות שם.

31. ליקו"ש ח"ט עמ' 10 והנסמן שם, וראה ד"ה 'זאת חוקת' תשכ"ט, וליקו"ש ח"ו עמוד 219, ח"ד עמוד

הוא ביטול לאלוקות בתכלית, כמש"כ: "ונחנו מה", והוא הממשיך את ענין הביטול בכנ"י.

והציבור נוצר ע"י התורה כפי שניתנה על ידו³² – לפי שאף היא ענינה ביטול³³. וכפי שמבאר רבינו בליקו"ש חי"ט³⁴, שהטעם לכך שניתנה ע"י משה רבנו הוא מצד היותה למעלה מהשגה, ולכן המשכתה אינה אלא ע"י מי ש[עם היותו בעולם הוא ג"כ] ענינו הביטול שלמעלה מהשגה³⁵.

א"כ נמצא דענין הנצחיות שע"י תורת משה הוא ענין הביטול וההתאחדות דנשמות ישראל, ע"ד פרה אדומה, (וע"ד הביאור הא' בענין הנצחיות שע"י גילוי עצם הנשמה)³⁶.

ולכן נוצר ע"י התורה – שמצידה היא האחדות שמצד עצם הנפש³⁷.

והנה בחי"ט מבאר רבינו שכל איש ישראל קשור הוא עם כל בני שבכל הדורות. ומעיר ע"ז בהערה 38: ". . . עד"ז בהלכה בנגלה: אין מיתה בציבור . . . משא"כ בכ"נ ליכא גדר קהל".

וצ"ב, דלכא' שלילת ציבור מב"נ, מיירי בציבור הנעשה ע"י התאחדות, ואילו בענין "אין מיתה בציבור" (וכן בפנים השיחה) – מקשרים את ענין הנצחיות לכלל בני, היינו "ציבור בעצם" – וא"כ אין שום קשר בין הכלל של "ציבור לא מת" לכלל של "אין ציבור בכ"נ", ומדוע מביא רבינו את ב' הכללים בהמשך א' דלכאורה אינם ענין זל"ז, דהענין של "אין מיתה בציבור" הוא רק מחדש את הנצחיות שבכנ"י כמשנת"ל, וא"כ, גם אי נימא שיש ציבור בכ"נ, אכתי אפ"ל שהוא אינו נצחי, מכיוון שאין בו תכונה שקשורה עם ענין הנצחיות – וא"כ אין שום קשר בין הכלל של "ציבור לא מת" לכלל של "אין ציבור בכ"נ", ומדוע מביא רבינו את ב' הכללים בהמשך א'?

וע"פ הנ"ל הוא מבואר, שסיבת הדבר שאין ציבור בכ"נ הוא ג"כ לפי ש"הפרידן מאחדותו" – וזהו ג"כ הטעם דאין מיתה בציבור, כנ"ל. [וראה לקמן ביאור באו"א].

1143, ובהערה 20 שם.

32. וראה חי"ט 10 הנ"ל ואילך, חל"ו ר"ח שבט, ש"פ יתרו תשנ"ב.

33. וראה גם שיחה ד' לפר' וישב בחט"ו.

34. שם.

35. ויתירה מזו, ענינו של משה הוא "תורה" – ראה בסה"ש תשנ"ב, ח"א עמוד 107, חל"ד עמ' 226 ובהערה 42, שמות א' בחכ"ו.

36. ועוד אפשר לבאר, שציבור זה נוצר ע"י משה, ללא קשר לתורת משה – לפי שהוא המגלה את עצם הנפש בכנ"י, (וראה בכ' הביאורים שנת"ל בענין הנצחיות שנעשה ע"י גילוי עצם הנשמה) – ראה הקדמת רבינו לקונטרס י"ב – י"ג תמוז ה'תש"י (קונטרס פ'), והקדמה לקונטרס ר"ה ה'תשי"א (קונטרס פ"ב). ועיין בחל"א בשלח א'.

37. וראה גם חכ"ח עמ' 10 ואילך.

ה.

אופן א' בגדר תמידיות הציבור

והנה כתב רבינו בחלק כ"ב, (בשיחה ב' לפר' צו, סעיף ח') וז"ל: "י"ל אז די חיובים תמידיים אויף א ציבור איז ניט אין אן אופן אז יעדער טאג איז דא נאך א (-נייער) חיוב, נאר אז עס איז דא איין חיוב תמידי (שהוא נמשך), אזוי ווי דער ציבור עצמו איז איין מציאות (נמשכת ותמידית), כנ"ל".

והנה כפי שמשמע מפשטות הלשון, החקירה היא מהו ענין התמידיות של הקרבן. אם על כל יום ויום ישנו חיוב בפ"ע, ללא קשר לימים שלפניו או שלאחריו. אלא שנקרא 'תמיד' משום שבכל יום ויום חל חיוב כזה. או שחלק ממהותו של הקרבן הוא שיהיה קרב לעולם.

והשאלה היא, על התמדת הקרבן במציאות העולם ועל הגדרת החיוב, אם ענין ההתמדה שבקרבן אינו חלק מגדרי החיוב, והוא נסוב מחמת התמדת הזמן, או שהסיבה להתמדת הקרבן היא ממהות החיוב, ולכן החיוב מוטל בכ"י³⁸.

ולפי"ז נראה, שכונת רבינו בענין "אין מיתה בציבור" היא, שענין הנצחיות בבני"ה הוא דבר המוחלט מצד תכונה הקיימת בבני"ה, ואינה רק דבר הקורה בפועל.

א"כ העדר המיתה בציבור הוא ע"ד הצד השני בגדרו של קרבן תמיד. וזו כוונת רבינו בדוגמא שהביא בקשר לצד הב'.

אמנם, לפי"ז ישנם כמה ענינים הצריכים ביאור בדברי רבינו:

(א) מהי כוונת רבינו שהציבור הוא "מציאות אחת"? [ואין לומר שכוונת רבינו היא, שהציבור דבני"ה הוא נצחי מצד היותו "מציאות אחת ללא פרטים", שהרי: א) וודאי ופשוט שגם אם נבאר שהציבור דבני"ה מורכב מפרטים - הוא נצחי מצד מהות בני ישראל. ב) לא בזה עסקינן, אלא כאן עסקינן בענין האחדות מצד הזמן].

(ב) מדוע רבינו אינו מסתפק בהכנת החקירה מצ"ע, וצריך להביא דוגמא ע"כ?

(ג) לכאורה הדוגמא אינה דומה כלל לנידון. דהלא פשוט וברור שהעדר המיתה

38. דוגמא לדבר מחקירתו של הרוגוצ'ובי בקדושתו של יום השבת: אם הקדושה של כל יום השבת היא נקודה א' (והחיוב מוטל על כל המעל"ע), או שכל רגע ורגע קדוש בקדושה בפ"ע (ועל כל רגע מוטל חיוב בפ"ע). והנ"מ מזה - היא כמי שחלל בהיתר את קדושת השבת באמצע השבת, אם יש עליו חובה לשבות לאחמ"כ. - ראה לקו"ש ח"ח שיחה ג' לפר' נשא ובהערות שם.

מהציבור דבנ"י כולל הוא צירוף של דורות רבים, ולא יהודי א' שקיים לנצח. ואעפ"כ העדר המיתה הוא מהותי ומוחלט. ואי"ז דומה כלל לחיוב התמיד – אף להצד הב' שחל על כל הימים מפני שהחיוב בכל הימים הוא חיוב א', וזו הסיבה שהתמדת (קיום) החיוב מוכרחת.

ט.

חקירות בגדר "קרבן התמיד"

ונ"ל הביאור בזה:

בהמשך השיחה מבאר רבינו וז"ל: "ועד"ז בנוגע צו חביתי כהן גדול: אויב מ'וועט לערנן אז זיי זיינען ע"ד ווי א קרבן ציבור, איז דער חיוב הקרבנו (אין אן אופן פון "מנחה תמיד") – איין חיוב תמידי, וואס איז חל אויף אים ביום שנמשח ונתחנך לעבודה (אויף מקריב זיין בכל יום ויום), ע"ד ווי דער חיוב פון קרבן תמיד על הציבור".

ומעיר ע"ז רבינו בהערה 48: "אבל להעיר מצפע"נ מהד"ת.. שקו"ט כהנ"ל גם בקרבן תמיד, אם חיוב בכל יום ויום פרטי להקריב א' בכוקר וא' בערב, או זה חיוב תמידי שבכל יום יקריב שני תמידים. ולפי המבואר בפנים לכאורה משמע בפשטות דחיוב התמידים ה"ז כאופן הב'".

ובחלק כ"ח³⁹ הביא רבינו חקירה דומה, וז"ל: "בפשטות לערנט מען, אז קרבן תמיד איז ניט גלייך צו אלע קרבנות המועדים וואס יעדער איינער פון זיי האט זיין מועד, זיין זמן קבוע, משא"כ תמיד האט ניט קיין מועד קבוע, מ'איז אים מקריב תמיד, יעדן טאג, און דעריבער ווערט ער אנגערופן "עולה תמיד" – זאגט רש"י אז מיט "במועדו" קומט דער פסוק זאגן אז דער פירוש איז ניט אזוי, נאר אז בכל יום הוא מועד התמידים", יעדער טאג איז א מועד אן אויסגעטיילטער זמן פאר הקרבת התמיד של יום זה: כל יום ויום בפני עצמו איז א באזונדער (מועד-) זמן פאר דעם תמיד פון דעם טאג, ביומו".

ובאות ד' ממשיך רבינו, וז"ל: "למאי נפקא מינה אט דער גדר דעם קרבן תמיד אז "בכל יום הוא מועד התמידים"? – איז דאס מובן בפשטות:.. "הרי שלא הקריב בשבת זו שומע אני שיקריב שתים לשבת הבאה ת"ל בשבתו מגיד שאם עבר יומו בטל קרבנו". ויש לעיין: ווי איז דער דין בנוגע לתמיד, צי בא קרבן תמיד יקריב שנים ליום הבא, אדער "אם עבר יומו בטל קרבנו"".

ומעיר בהערה 20 על "דער גדר דעם קרבן תמיד": "...נ"מ גבי גדר תמיד אם החיוב בכל יום ויום פרטי להקריב א' בבוקר וא' בערב, או זה חיוב תמידי שבכל יום יקריב שני תמידים". ומבאר עפ"ז כוונת הירושלמי⁴⁰ "שתהא שחיטתן לשם היום".

וממשיך שם, "אבל אין זה הענין המבואר בפנים. כי בפנים מדובר לא דהחיוב בכל יום ויום הוא פרטי, אלא – שכל יום ויום הוא זמן מסוים ומיוחד להקרבת התמיד ביום זה, משא"כ שאלת הצפע"נ היא לגבי החיוב דהקרבת התמיד (לא כ"כ לגבי עצם היום). "עכ"ל רבינו.

ולכאורה כוונת רבינו היא שהחקירה שהובאה לעיל חוקרת אם התמידיות שבקרבן היא חלק מגדרי החיוב, מאחר שכל יום מחויב בקרבן בתור המשך ליום שלפניו, או שאינו כן⁴¹. משא"כ הצפע"נ אינו דן מצד שייכות הימים זל"ז (וענין התמידיות שבהקרבן), אלא האם (בכלל) ההגדרה של חיוב קרבן התמיד היא חיוב על כל יום בפ"ע או על כל הימים ביחד.

י

אחדות אברי הגוף

ויוכן בהקדים דברי רבינו בליקו"ש חלק ל', שמצינו ג' דרגות בחילוקים שבין אברי הגוף⁴²:

הדרגא הראשונה היא היותם חלק מגוף א'. שלדרגא זו אין נוגע המעלה שישנה בכל איבר באופן פרטי, והדבר שמאחד בין האברים הוא רק החיבור ביניהם, או החיות האחידה השמגיעה מהלב והראש לכל האברים בצורה שווה.

ובדרגא זו האחדות שבין האברים היא "כלל שלמעלה מפרטים", ואין שום יחס לחילוקים שביניהם.

[שאם לראובן חסר יד ולשמעון חסר רגל, שניהם שווים בכך שגופם אינו שלם, והחסרון הוא שווה.]

40. ברכות פ"ד ה"א

41. אע"פ שבהשיחה מובאת החקירה לענין "מועד התמיד", האם יש לו זמן ומועד מיוחד – ולכאורה י"ל, דהחקירה היא כמשנת"ל, (וראה שם בהערה 19), אלא שמזה יוצא חקירה נוספת שבה עוסק רבינו בהשיחה, האם יש "מועד" יומי לחיוב התמיד או לא. [ונ"ל דיסוד הענין הוא, דבהשיחה בא לבאר את פירוש רש"י, שנוקט בלשון "מועד התמידים", ולכן נוקט את החקירה באופן כזה דווקא]. ולפי"ז יובן מדוע הביא נ"מ מענין "התשלומין", ולא ממקרה שבו לא הקריבו ביום א', ומתברר למפרע שההקרבה לא היתה תמידית.

42. ראה בליקו"ש ח"ל עמ' 219–218, ועיין בהבדל שמבאר רבינו בין מדייגה ג' לב' המדריגות הראשונות, ולכאורה זו המדריגה הראשונה בחי"ח עמ' 115, ואכמ"ל.

ולאידך גיסא, בשעה שאין יד לראובן, אין נ"מ מה יש בשאר אבריו, שהרי אין יחס לחילוקים שביניהם, ואבר א' לא תלוי באבר השני].

במילים אחרות: השם שבו ניתן לכנות את האחדות שבין האברים, היא "כלל שלמעלה מפרטים", ואין שום יחס לחילוקים שביניהם.

דרגא שניה היא, שכל האיברים משלימים זא"ז מצד הענין הפרטי שיש בכל אחד מהם – שמצד העין ישנה ענין הראיה ומצד הרגל ענין ההליכה וכו'. וא"כ האחדות בין האברים אינה מהצד השווה שבהם, אלא אדרבה – שמצד החילוק שלהם זמ"ז נוצרת "קומה אחת שלימה".

[ובפרטיות יותר: אם לראובן חסר יד ולשמעון חסר רגל, שניהם שווים בזה שגופם אינו שלם, אמנם החסרון שגופם אינו שלם, נובע מהחסרון הפרטי של כח הכתיבה או ההליכה.

ולפי"ז, אם לראובן חסר יד, ולשמעון חסר יד ורגל – הרי אע"פ ששניהם שווים בכך שגופם אינו שלם, בכ"ז גופו של ראובן יותר שלם מגופו של שמעון, וד"ל.

ולאידך, אף כשאין יד לראובן יכול הוא להלך ברגלו, ואין האברים תלויים זב"ז]. וא"כ אחדות האברים היא "כלל שמורכב מפרטים", ויש יחס לחילוקים שביניהם, אמנם באופן שיוצא מכך חסרון שווה.

ואילו חלוקי האברים היא "פרטים שיוצרים כלל", ויש יחס לחילוקים שביניהם, אמנם באופן שיוצא מכך חסרון שווה (ראה בלקו"ש ח"ח עמ' 116, במדרגה הב', ואכמ"ל).

והדרגא השלישית היא, שבכל אבר ישנה מעלה פרטית – אין שום אחדות בין האברים, שהוא כאשר מדברים על כל אבר בפ"ע ולא על היותם מרכיבים גוף א'.

[ובפרטיות יותר: אם לראובן חסר יד ולשמעון חסר רגל, אינם שווים כי לראובן יש את כח ההילוך וחסר כח הכתיבה, ולשמעון יש את כח הכתיבה וחסר כח ההילוך. ואע"פ שיש חסרון שווה בכך שגופם אינו שלם – הנה אין היחס בדרגא זו לכלל הגוף, אלא לכל אבר בפ"ע.

ולפי"ז, אם לראובן אין יד, ולשמעון אין יד ורגל – הרי אינם שווים לפי שבגופו של ראובן יש כח שאינו קיים בגופו של שמעון].

ולאידך גיסא, כאשר אין יד לראובן, אין יחס לכוחות שבשאר אבריו, שהרי אין יחס לאחדות ולחיבור שבהם.

במילים אחרות: השם שבו ניתן לכנות את חילוקי האברים, היא "פרטים בלי כלל",

ואין שום יחס לאחדות והחיבור שבהם.

יא.

ביאור החקירות בגדר התמיד

ונראה, שזהו הביאור להערה בשיחה הנ"ל:

החקירה בחלק כ"ח היא בנוגע לתלות של יום א' ברעהו. אך בחלק כ"ב החקירה היא על האחדות והקשר בין יום א' לרעהו.

כלומר: גם אם מהות החיוב של קרבן התמיד אינו תמידי – אכתי אפ"ל שבכל הימים יש חיוב כללי ואחיד. שאע"פ שאינם תלויים זב"ז – הנה כל יום מצטרף לחיוב הכללי שמוטל על כל הימים כאחד. אלא שאם חיסרו יום א' ישנו ציווי להקריב בימים הבאים, כי כל יום של הקרבה מוסיף קרבן נוסף שלא הקריבוהו בשאר הימים, (וכהדוגמא שהובאה לעיל מאברי הגוף, שהם משלימים גוף א' אע"פ שאינם תלויים זב"ז) – [חיוב תמידי"].

משא"כ להצד השני, הנה אף שהקרבן התמיד ביום א' אינה תלויה בהקרבן התמיד ביום שלפניו – בכל יום מתחדש חיוב שלא היה ביום שלפניו, ציווי להקרבן הקרבן באתו יום (התורה מחדשת את החיוב בכל יום, וממילא יוצא שיש הקרבן קרבן תמיד, אמנם החיובים הם ב' דינים וחיובים שונים לגמרי).

ולפי צד זה – שהמציאות שהימים הפרטיים משלימים כלל אינה נוגעת ואינה מחיוב התמיד, ואינו נקרא "תמיד" אלא מפני שבפועל הוא קרב תמיד – הנה אין קשר בין כל הקרבנות, וכל קרבן קרב מדין אחר. וה"ז ככל ב' עולות שנקרבו יום אחר יום – [חיוב פרטי"].

א"כ נמצא שב' החקירות אינם תלויות זב"ז, כי גם אם התמידיות אינה ממהות הקרבן – אכתי אפ"ל, שהתורה נותנת ציווי ו"חיוב תמידי" (כללי) לכל הימים – חיוב להקריב בכל יום.

ולפי"ז מובן מדוע הנפק"מ שהביא רבינו בחלק כ"ח אינה קשורה לחקירת הצפע"נ – כי גם אם נאמר שאין חיוב להשלים את הקרבן שלא הקריבו אתמול, עדיין אפ"ל שאין צורך להקריב את הקרבן היומי לשם היום הפרטי, שהרי הם מצטרפים לחיוב כללי שחל על כל הימים יחד.

אמנם אם נאמר שכל יום הוא חיוב בפ"ע, ואינם מצטרפים לחיוב כללי – א"כ יש חיוב להקריב את הקרבן לשם היום הפרטי (כפי שמביא הצפע"נ מהירושלמי).

יב.

אופן שני בגדר תמידיות הציבור

לפי"ז מובן שפיר מה שמביא רבינו את הדוגמא מציבור – לפי שאין הנדון כאן על הנצחיות שבבני"ב במציאות, אלא אם שייך לומר שהציבור דבני"ב נצחי מצד התורה.

ובפרטיות יותר: גם אם אין תכונה של נצחיות בציבור של בני"ב, אכתי יש לחקור אם כל הרגעים שבהם יש "ציבור" מצטרפים הם לכלל א', שמאז שנכנסו בני"ב לא"י עד שנה זו שאנו עומדים בה הציבור דבני"ב קיים בעולם. או שכל רגע הוא ציבור (דור) בפ"ע (פרטים בלי כלל), ויש קבוצה של כו"כ "ציבורים" שקיימים, ומה שמאחד ביניהם הוא התוכן המשותף להם – שכולם מבני"ב.

והנה מדברי הגמ' "ציבור לא מת" מוכח כצד הא' – דלהצד הב' לא שייך לומר שהציבור דבני"ב הוא נצחי, שהרי בכל רגע יש ציבור ודור חדש שלא היה לפני"כ. וא"כ אף א' מהציבורים אינו שייך (להיות) נצחי.

וכמ"ש רבינו במאמר ד"ה אמר ר' אושעיא י"ט כסלו תשל"ט אות ח', וז"ל: "כיון שכל ישראל שבמשך כל הדורות הם צבור אחד, דאין מיתה בצבור [שלכן הקרבן שהקריבו בימי עזרא כיפר גם על ישראל שהיו בדורו של צדקיהו]".

[ולכאורה יש להוכיח כן מתוד"ה קרבנות צבור לצבור כמעילה דף ט' ע"ב, עיי"ש. ולהעיר, דלפי"ז ישנה נ"מ מהחקירה הנ"ל בגדר "ציבור לא מת"].

אמנם גם לפי הצד הא' – אפ"ל, שאין הכרח לנצחיות דבני"ב מצד תכונה כלשהי וכיו"ב, אלא שהוא ענין שקיים בפועל, ובאמת אין תלות בין המציאות של הציבור שקיימת היום למציאות שתהיה למחר – ואעפ"כ, כל הרגעים מצטרפים לציבור א'.

יג.

קישור החקירות הנ"ל לחקירות בגדר זמן

[והנה בגוף הנפק"מ שהביא הצפע"נ מהירושלמי כתב הצפע"נ במ"א⁴³, דלפי הצד דלכתחילה צריך להקריב לשם יום זה, הנה יש להסתפק במקריב לשם יום אחר – דזה תלוי אם זמן הוא 'עצם פשוט' או מורכב מחלקים ופרטים⁴⁴.

דאם הזמן הוא עצם פשוט – הנה הקרבן שהקריב לשם יום אחר חל גם על הזמן

43. מפענ"צ פרק ג', סימן ו', אותיות ב' ו' ג'.

44. לכללות החקירה – ראה במקומות שנסמנו בלקו"ש חלק כ' עמ' 90 ובהערה 29 שם.

הנוכחי, שהעתיד והעבר אינם מחולקים מההווה. משא"כ אם הוא כלל המורכב מפרטים – הרי העתיד והעבר מחולקים מההווה, וא"א להקריב לשם יום אחר.

ונראה שהחקירות הנ"ל אינם תלויים בחקירה זו בגדר זמן:

דהנה החקירה בחלק כ"ב (כמשנת"ל) אינה תלויה בגדרו של הזמן. כי גם אם הזמן הוא פשוט מצ"ע, עדיין אפ"ל שמציאות הציבור היא ריבוי קבוצות של "ציבורים", או שחיובי התמיד חלים על כל יום בפ"ע. כי אפ"ל שאף שיש שינוי בין יום ליום, שמאפשר לחלק קבוצות של חיובים וימים, הנה עצם הזמן פשוט הוא.

ולאידך, גם אם הזמן מחולק מצ"ע, אכתי אפ"ל שמציאות הציבור היא מציאות אחת או שחיוב התמיד הוא חיוב אחד, כמובן ופשוט.

וה"ה לחקירה בחלק כ"ח, שאינה תלויה בחקירה זו בגדרו של הזמן.

והנה בחלק י"ח (עמ' 109) חקר רבינו חקירה נוספת בגדרו של הזמן (ודייק שם ובעמ' 110 שם, בהבדל בין חקירה זו לחקירה הנ"ל מהצפ"ע נ), אם הזמן (לפי הצד שמורכב מפרטים) הוא ריבוי פרטים שונים של עבר הווה ועתיד שאינם מצרפים זל"ז או פרטים שמצטרפים להמשך א'.

ובנוגע לגוף החקירות הנ"ל, אי תלויים בחקירה זו בגדר זמן, נ"ל כבסמוך.

דהחקירה בחלק כ"ב תלויה בחקירה בגדרו של הזמן, מכיוון שאם הזמן הוא המשך וכלל א', נמצא שיש יחס לכלל שמחבר בין רגע א' לחבירו ובין יום א' לחבירו, וא"כ עכצ"ל שמציאות הציבור של בנ"י וחיובי התמיד הם מציאות אחת, שחלה על כל הימים והזמנים כאחד, כמשנת"ל.

וכן לאידך, אם הזמן הוא ריבוי רגעים וימים ששונים זמ"ז, נמצא שאין יחס לכלל שמחבר בין יום א' לחבירו ובין רגע א' לחבירו, ועכצ"ל שמציאות הציבור של בנ"י וחיובי התמיד הם ריבוי ציבורים וחיובים ששונים זמ"ז.

והחקירה בחלק כ"ח גם היא תלויה בחקירה זו, מכיוון שאי נימא שהזמן הוא ריבוי רגעים וימים ששונים זמ"ז, נמצא שאין יחס לכלל שמחבר בין יום א' לחבירו ובין רגע א' לחבירו, וא"כ עכצ"ל שענין התמידות אינו שייך בציבור דבנ"י וחיובי התמיד, כמשנת"ל לגבי החקירה בחלק כ"ב – וא"כ עכצ"ל שענין התמידות הוא דבר שאינו מהותי בחיובי התמיד ובציבור דבנ"י, ואפי' אינו ענין שבפועל בלבד.

אמנם אי נימא שהזמן הוא המשך וכלל א', נמצא שיש יחס לכלל שמחבר בין רגע א' לחבירו ובין יום א' לחבירו, אכתי אפ"ל, שענין התמידות הוא ענין שקיים בפועל, שהקרבן קרב תמיד והציבור דבנ"י קיים תמיד].

יד.

כו"ב קושיות בדברי רבינו בליקו"ש חי"ט

ולפי"ז א"ש מש"כ רבינו בלקו"ש חי"ט⁴⁵:

בגוף השיחה מבאר רבינו, וזלה"ק: "דאם איז אלץ בשעת מען רעדט וועגן כמות פון אידן, וואס כמות איז מוגבל און מדוד אין זמן ומקום, און מצד דעם זיינען אידן אין א זמן ובמקום מסויים און – "מעט מכל העמים".

וויבאלד אבער אז דער עיקר ביי אידן איז איכות רוחניות, תורה ומצות – איז בשעת א איד פארבינט זיך מיטן אויבערשטן דורך תורה ומצות, וואס איז למעלה מזמן ומקום, איז מען דעמאלט פארבונדן באמתית ובפועל מיט אלע אידן שבכל העולם ושבכל הדורות".

ומעיר ע"ז בהערה 38: "ולהעיר שמצינו .. בהלכה בנגלה: אין מיתה בצבור (הוריות ו, א) וראוי' כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים כו' (שם). והאריך בזה בצפע"נ, דזה הוי מחמת התואר (איכות) והתואר תמיד נצחי, משא"כ בב"נ ליכא גדר קהל – נזיר סא, ב". עכ"ל רבינו.

ולכאורה צ"ב כמה דברים:

1. הרי לכאורה הענין של העדר מיתה מהציבור דבנ"י, אינו דומה כלל לנרון שבפנים השיחה. כי אין ספק שגם הציבור דב"נ מיקרי ציבור, הן מצד המציאות בעולם והן מצד התורה (ראה לקמן בפנים), אלא שבציבור דבנ"י התחדש (לא עצם הציבור, אלא) ענין הנצחיות. אך בפנים השיחה מדבר רבינו על עצם הקשר בין יהודי שבזמן ומקום א' ליהודי שנמצא בזמן ומקום אחר, מצד האיכות שמאחדת ביניהם ויוצרת את ענין "ציבור" דבנ"י.

2. צריך ביאור, מדוע הביא רבינו בהמשך דבריו את שלילת הציבור מב"נ. ובפרטיות, הענין קשה להבנה מב' פנים: (א) לכאורה הענין של שלילת ציבור מב"נ מייירי בציבור הנעשה ע"י התאחדות – ואילו בענין "אין מיתה בציבור" (וכן בפנים השיחה), מקשרים את ענין הנצחיות לכלל בנ"י, היינו "ציבור בעצם".

(ב) לכאורה הענין של "אין מיתה בציבור" הוא מחדש רק את הנצחיות שבבנ"י, כמשנת"ל. וא"כ גם אי נימא שיש ציבור בב"נ, אכתי אפ"ל שהוא אינו נצחי, כי אין בו תכונה שקשורה עם ענין הנצחיות.

45. עמ' 273, ובהערה 38 שם.

וא"כ אין שום קשר בין הכלל של "ציבור לא מת" לכלל של "אין ציבור בב"נ", ומדוע מביא רבינו את ב' הכללים בהמשך א'?

3. מהי הכוונה בהדגשה בתיבת עד"ז, דמזה משמע שיש הבדל בין ענין זה למה שמוכא בפנים השיחה - אע"פ שבכללות הם דומים זל"ז, שלכן הביא רבינו את הדוגמא הזו דווקא.

4. צ"ב הלשון "איז בשעת א איד פארבינט זיך מיטן אויבערשטן דורך תורה ומצות, וואס איז למעלה מזמן ומקום" - דלכאורה, מאחר שיש כאן ציבור שמאוחד ע"י התוכן, למאי נ"מ האם ע"ז יש קשר עם הקב"ה שהוא למעלה מזמן ומקום או לא? הרי מכיוון שהתוכן (תומ"צ) קיים במקומות וזמנים שונים, ה"ה יכול לאחד (מצד מהותו) דבר תוכני ואיכותי) בין היהודים שנמצאים באותם זמנים ומקומות, שמצ"ע שונים זמ"ז.

טו.

קושיות נוספות בשיחה הנ"ל

והנה בנוסף להנ"ל, צ"ב מהי המשמעות בהמשך דברי רבינו, וז"ל: "און דאס איז מודגש אין פרש"י "ואף עם דורות העתידים להיות" פונקט ווי דער דור פון "נצבים היום". ביי דעם כר"ב פון אויבערשטן מיס אידן זיינען אידן שבכל הדורות געשטענען דאמעלס אלע צוזאמען, אלע זיינען איין מציאות. פון דעם איז פארשטאנדיק אז בשעת א איד איז פארבונדן בגלוי מיטן אויבערשטן (בברית) - דורך קיום התורה ומצות בפועל, שטייען מיט עם אלע אידן שבדור ההוא און פון אלע דורות, אלע צוזאמען זיינען א "קומה אחת שלימה" 39.

ובהערה 39 כותב רבינו וז"ל: "לקו"ת ריש פרשתנו, ובד"ה זה היום תרצ"ז בתחלתו "כמ"ש אתם נצבים היום כולכם גו' וקאי הן על הנשמות כמו שהן למעלה כו' והן הנשמות שהן למטה מלובשים בגוף כו'."

ובפרטיות: הענין של "קומה אחת שלימה" הוא האחדות שבין נשמות ישראל כגוף אחד - ולכאורה מכיוון שבנשמות עסקינן, שהם דבר רוחני, שאינו תחת גדרי זמן (עכ"פ כשאינם מלובשות בגוף) (ויתבאר לקמן בפרטיות יותר) - מהו הקשר בין אחדות זו לדברי רש"י? הרי רש"י מיירי באחדות בין זמנים ומקומות שונים, כפי שביאר בקטע שלפניו, ובאותיות שלפנ"כ!

אמנם, לכאורה ע"פ מה שנת"ל, יש ליישב כ"ז, ובהקדים הגדרת דברי רבינו בכיארור של דברי רש"י (הובא באותיות ד'-ז').

רבינו מבאר שכוונת רש"י היא, שהדורות האחרונים נכחו באותו אופן כמו הדורות הראשונים. ובפרטיות: (א) נשמות בגופים. (ב) הכריתת ברית נעשית עמהם, ולא מחייבת אותם מצד המשך לכריתת הברית עם הדורות הראשונים, (ברא כרעא דאבוה). (ג) גם בדורות שאינם קשורים כלל לדורות הראשונים, כגון גרים. (ד) דבר א' שאינו נחלק לסוגים, (ענין זה צ"ב כפי שנת"ל).

והנה לגופו של ענין צ"ב – רש"י רוצה לומר שהכר"ב אינה מוגבלת בזמן ומקום, ולכאורה גם אי נימא שהכר"ב הוי מצד הענין של ברא כרעא דאבוהא – הרי אין שום חלישות בתוקפה (איכות) של הברית, ומתוסף רק ברית עם גרים (כמות) [ולהעיר, שהכר"ב דחורב היתה רק עם הדור ההוא (עכ"פ לפי כמה מפרשים) – ראה בהערה 28], ולכאורה צ"ב מהי המשמעות בכך שהברית נעשית באופן הנ"ל מהשיחה, ומה מתוסף באיכות של ענין הברית?

טז.

העילוי שבכריתת הברית דערבות מואב (אליבא דרש"י)

ונ"ל הביאור בזה:

הנה כל דבר תוכני אינו מוגבל בזמן ומקום (אלא בתוכנו). והסיבה לכך היא – שהגבלות הזמן והמקום אינם תופסות מקום אצלו. וע"ד אדם שימדוד דבר רוחני ע"י מדידה גשמית (ראה דוגמא לזה בד"ה שובה ישראל – ש"פ האזינו תשל"ז, ובהערה 24 שם). משא"כ דבר גשמי – נופל תחת הגבלות זמן ומקום מצד מהותו וכו'.

אמנם ישנם ענינים רוחניים שהתחדשו בזמן ומקום מסוים, שבו התחדש כל התוכן, כלומר שהענין הרוחני מתייחס להגבלות גשמיות. ובנדר"ד, הברית היא דבר רוחני ותוכני, וממילא גם נצחי (אפי' ברית שתלויה בדבר תוכני כלשהו – מצד התוכן שבה) שנעשתה והתחדשה (נכרתה) בזמן ומקום מסוים.

והנה אי נימא שהברית מחייבת את הדורות האחרונים מצד ההמשכיות (ברא כרעא דאבוהא) – תהיה המשכיות הברית מצד הקשר התוכני בין הדורות, המובדל מזמן ומקום גשמיים (כמשנת"ל).

אך רבינו רוצה לבאר בדברי רש"י, שהקשר בין הדורות האחרונים לברית אינה מצד הברית עצמה, אלא מצד גשמי, אלא מצד היותם בלתי מוגבלים בגדרי המקום והזמן יחד עם היותם – מצד הגשמיות שלהם – תחת גדרי המקום והזמן (מצד הגשמיות שבהם). ולכן צריך רבינו לבאר בדברי רש"י, שכריתת הברית עם הדורות האחרונים נעשתה באותו אופן כמו עם הדורות הראשונים. הן מצד החפצא של הברית – שאע"פ שכריתת הברית היא דבר גשמי, ונעשתה תחת גדרי זמן ומקום מסוימים – עכ"ז לא

היתה מוגבלת בזמן ומקום. והן מצד הגברא - שאע"פ שהדורות האחרונים (-נשמות בגופים) מוגדרים בזמן ומקום גשמי - בכ"ז אינם מוגבלים (ביחס לכריתת הברית) בהגבלות של זמן ומקום.

עפ"ז יובן כוונת רבינו בביאורו, שענין זה נובע מכך שכריתת הברית נעשתה ע"י הקב"ה שאינו מוגבל בזמן ומקום (ראה בהערה 30).

ובהקדים, דהנה נתבאר בחסידות (ראה במאמר ד"ה שובה ישראל, וא"ו תשרי תשל"ז אות ב'), ששם הוי' רומז על הקב"ה שלגביו העבר ההווה והעתיד, נחשבים כדבר א'. ומבואר בזה, שגם מצד שם זה ישנו גדר של זמן, אלא שהוא למעלה מההגבלות שבזמן. כלומר, גם בשעה שהקב"ה עושה פעולה (גשמית) שמתבטאת בזמן ומקום (גשמי), פעולה זו נעשית בכל הזמנים (עבר הווה וכו').

ובנדרו"ד, מכיוון שהקב"ה הוא לא מוגבל בזמן ומקום - גם בשעה שהוא עושה פעולה שמתייחסת לזמן ומקום מסוים - פעולה זו (ובנדרו"ד, כריתת הברית) נעשית בכל הזמנים והמקומות.

א"כ, מובן מהו העילוי באיכות שנעשה בהברית, כפי שביאר רבינו אליבא דרש"י.

יז.

יישוב הקושיות הנ"ל

ועפ"י כל הנ"ל יובנו דברי רבינו בהמשך השיחה: (א) מובן מדוע רבינו צריך לקשר את פעולת ההתאחדות שנעשית ע"י תומ"צ להקב"ה שהוא למעלה מזמן ומקום.

(ב) מובן מה שכתב רבינו "עד"ז". דהא בשיחה מבאר רבינו את ענין הקשר של יהודים הנובע מהגבלות הזמן, אע"פ שהם קיימים תחת גדרי הזמן. ובהערה מבאר ענין נוסף שמצינו בהלכה, שממנו יוצא שיש קשר בין יהודים למעלה מהגבלות הזמן, אע"פ שהם קיימים תחת גדרי הזמן. אמנם החילוק הוא, שבשיחה מיירי ביציאה מהגבלות הזמן לגמרי, ובהערה מיירי ביציאה מהגבלות פרטי וחלקי הזמן.

ובפרטיות יותר: נ"ל, שכוונת רבינו בהערה היא למה שנתבאר לעיל - שמהכלל "ציבור לא מת" מוכח שריבוי הקבוצות של הציבור דבנ"י בכל רגע, מצטרפות לציבור א' שקיים בצירוף כל הרגעים.

ולפי"ז מובן תוכן ההערה. שמאחר שבכלל הנ"ל חזינן, שיהודי שקיים בזמן א' הוא נמצא באותה קבוצה שיהודי אחר נמצא ברגע אחר, ז"א צירוף וחיבור רגעים שונים לקבוצה והמשך א' - א"כ נמצא, שגם בשעה שבנ"י נמצאים תחת גדרי הזמן והגבלותיו, הם מתאחדים למציאות אחת (ציבור א') שקיימת במשך זמן ארוך, והיינו

דוגמא למה שנתבאר בשיחה, אמנם בכ"ז יש הברל כמשנת"ל.

יח.

ביאור כו"ב דיוקים בשיחה ע"פ היסוד הנ"ל

והנה נת"ל, שענין זה אינו קשור לסיבת ויסוד ענין הנצחיות בכנ"י, אלא הוא מהוה שייכות לענין הנצחיות בכנ"י.

א"כ נמצא, שלא זו בלבד שב"נ מושללים מענין הנצחיות (כמו שיתבאר לקמן), אלא יתירה מזו: כל רגע ורגע הוא ענין אחר שאינו מצטרף, לפי ש"אין ציבור בכ"נ". ולכן בכל רגע יש קבוצה (ציבור) אחרת של ב"נ (מצד התוכן המאחד ביניהם, שהוא נכון ע"פ תורה כמשנת"ל) – ולכן לא שייך בהם ענין הנצחיות.

ולפי"ז יוכן ג"כ מה שמביא רבינו את ב' הכללים בהמשך א'. שאכן בב' הכללים מיירי "בציבור ע"י התאחדות", דהיינו צירוף רגעים (וציבורים) ששונים זמ"ז מצד מהותם. ובב' הכללים מיירי בשייכות ענין הנצחיות בציבור דכנ"י וב"נ, ולא כיסוד ענין הנצחיות וכו'.

לפי"ז אפ"ל, שזוהי גם הכוונה "בקומה אחת שלימה" שבהערה 39 – דכנ"י נחשבים כמציאות א' שמורכבת מריבוי פרטים, שכל פרט מוסיף לשלימות הכלל. עד"מ מהמדריגה הב' באחדות אברי הגוף (שהובא לעיל אות י'), שעד"ז הוא בעניננו – כל ציבור שקיים בכל רגע מצטרף (מצד ההשלמה שבו) לציבור שקיים ברגע אחר, ונעשית מציאות אחת של "ציבור דכנ"י".

[אמנם, כד דייקת, עכצ"ל ששלילת ציבור מב"נ היא גם בציבור המורכב מפרטים, ולא רק ציבור המשתנה למציאות אחת. שהרי הציבור שנעשה בעניננו הוא צירוף של נקודות זמן ששונות זמ"ז – עבר הווה ועתיד – כמשנת"ל. אמנם את"ל, שמדברי רבינו (ראה לעיל בהערה 8), מוכח ששלילת ציבור מב"נ היא רק באופן שמשנתנה למציאות אחת, צ"ע כוונת רבינו בהערה זו].

אמנם גם לפי ההבנה דלעיל בהערה מס' 38, עדיין צ"ב ב' פרטים:

(א) מדוע מביא את היסוד לענין הנצחיות בכנ"י (ו"ל: "והאריך בזה בצפע"נ דזה הוי מחמת התואר (איכות) והתואר תמיד נצחי").

(ב) מדוע בסוף ההערה מדגיש שענין זה (ציבור לא מת) נפעל כהמשך לכר"ב דערבות מואב והכניסה לא"י – הרי אע"פ שהענין של "ציבור לא מת" הוא דוגמא לאחדות כנ"י בהכר"ב דערבות מואב – מ"מ (א) אינו דוגמא נכונה בכל פרטיה. (ב) אינו נפעל כתוצאה מהכר"ב דערבות מואב אלא ענין בפ"ע שמהוה דוגמא בלבד,

וצ"ע.

יט.

ביאור דברי רבינו במק"א ע"ד משנת"ל

עפ"י הנ"ל יש לבאר את מש"כ רבינו בליקוטי שיחות ח"ל (עמ' 87 והערה 55).
 דכתב שם במוסגר: "ולהעיר שהוא הוא אותו ה"כלל" במשך כל הדורות". ובהערה 55
 כתב רבינו: "דציבור לא מת (הוריות ו, א) – אלא שצ"ע אם כן הוא בנוגע לפני מ"ת
 ולאחר מ"ת".

ובפשטות, אינו מובן מהי כוונת רבינו. דהא נת"ל שגם בב"נ יש ענין של 'ציבור'
 אע"פ שמדובר בדורות וזמנים שונים, מצד התוכן המאחד שבהם – אלא שחסר בהם
 את ענין הנצחיות. וא"כ מהו הקשר בין אחדות בני"י במשך הדורות לכלל של "ציבור
 לא מת"?

ועכצ"ל, שהכוונה היא כדלעיל – צירוף בני"י לקבוצה אחת שמתקיימת במשך
 זמנים שונים שמוכח מהמשפט "ציבור לא מת" (כמשנת"ל).

[אמנם עדיין צ"ע, מהו ספקו של רבינו בקשר לקיומו של הכלל הנ"ל בזמן שלפני
 ולאחר מ"ת – הרי בהערה הנ"ל מחי"ט, כתב רבינו בפשיטות (כשם הצפע"נ), דענין
 זה נעשה רק לאחר שנכנסו לא"י, וצ"ע.]

וי"ל, שזו גם הכוונה בסוגריים המובאות בלקו"ש ח"כ, עמוד 174, והערה 23 שם
 – עיי"ש.

גדרי ציבור בעיה"נ

כ.

סתירה בגדר המאחד דעיר הנדחת

בליקו"ש ח"ט⁴⁶ מביא רבינו את דברי הרוגוצ'ובי, שחיוב המיתה בעיר הנדחת,
 הכולל גם את נשי העובדים וטפם, הינו "רק בגדר כלל". והיינו שאין על כל אשה
 ואשה חיוב מיתה בפ"ע, אלא ישנו חיוב מיתה על 'נשי העיר' בכללן, ולכן האשה
 הנמלטת פטורה – לפי שיצאה מכלל נשי העיר.

ומחדש רבינו, שלא חיוב הנשים והטף בלבד הוא בגדר כלל, אלא כל עצמו של חיוב אנשי עיר הנדחת אינו אלא בגדר כלל (אלא שבהם חידש הכתוב, שאף כשברחו הם בכלל אנשי העיר⁴⁷). דזהו הטעם שאם חזרו ועשו תשובה נפטרו – אף שאין תשובה מועלת בחייבי מיתות בי"ד – כי מה ש"אין תשובה מועלת" אינו אלא לשנות הדין, אך בעיה"נ ע"י תשובה בטל מהם מציאות הציבור. עיי"ש.

ואמנם יש לחקור, מהו המאחד של אנשי עיר הנדחת. דמצינו בזה כמה סתירות בדברי רבינו:

דהנה מהרוגוצ'ובי דלעיל משמע שהמאחד הוא המקום, דזהו הטעם שכשברחו הנשים והטף לעיר אחרת אי"צ להרגם, לפי שיצאו מן הכלל.

אמנם רבינו מקשה, איך היה בסדום גדר של "עיר הנדחת" אף ש"אין ציבור בב"נ". ומתרץ, דכיון שהוא קודם מ"ת, שעוד לא היתה ההבדלה בין ישראל לעמים, הי' שייך בהם "ציבור" בהנוגע לע"ז שהוא מז' מצוות שלהם.

ומזה לכא' מוכח, שהאיחוד אינו מצד שהם יושבי עיר אחת, דאיחוד כזה אינו שייך בב"נ דהא אי"ז מז' מצוות שלהם. אלא מוכרח שהוא מצד הפעולה של הע"ז.

וכן מקשה רבינו עוד, דאם העונש הוא בגדר כלל, מדוע אנשי העיר שלא עבדו אינם נכללים בכלל העיר? ומתרץ ע"ז: "שעבודת הע"ז מצרפת⁴⁸ .. [ו]לכן המיעוט (שלא עבד) שבעיר אינו בכלל". ולכא' נראה שבחקירה זו ממש דן רבינו: הקושיא היא ע"פ סברא שהמצרף הוא המקום, וע"ז מתרץ רבינו שהמצרף הוא פעולת הע"ז. וא"כ מעתה אין שום הבנה לדברי הצפע"נ דאם ברחו הנשים והטף יצאו מהכלל, דזהו לסברת הקושיא שהמצרף הוא המקום, א"כ הועילו כשיצאו מן המקום. אך לתירוץ רבינו גם כשברחו עודם בכלל, דהא המצרף הוא הפעולה של הע"ז!⁴⁹

ואין לומר שהמאחד הוא היותם בני עיר אחת, אך יש תנאי בדבר – שיעבדו ע"ז, זה אינו, שהרי רבינו כותב "שעבודת הע"ז מצרפתם – היינו שהיא המצרפת⁵⁰.

47. שם הערה 28.

48. ההדגשה אינה במקור.

49. וראה ג"כ שם בהערה 21 שיש שם ג"כ קצת משמעות שהמאחד הוא הפעולה, אמנם אי"ז מוכרח. עיי"ש.

50. בכהנ"ל, ולהרחבת הסתירה, עיין בהערות 23, 24, 25, 28, 29, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100. – הערות 20, 21, 38, בשיחה בח"ט.

כא.

סתירה נוספת בדברי רבינו שם

והנה כתב עוד שם הרמב"ם, שאנשי עיה"נ "אם חזרו ועשו תשובה – מוטב". וביאר הרוג'ובי שמקור דין זה הוא ממ"ש בסדום. שם והקשה ע"ז רבינו שם בס"ג, דא"א ללמוד ממ"ש בסדום, ד"אין למדין מקודם מ"ת? ומתוך, דענין שבמציאות שייך ללמדו מקודם מ"ת. ומזה משמע שהוא ענין שבמציאות.

אך לכאור' רבינו סותר זה כמ"פ בשיחה:

דהנה בהערה 28 מבאר רבינו, שהעונש על כל אנשי עיר הנדחת הוא בגדר כלל, אלא שגבי העובדים "חידש הכתוב שגם כשברחו הם בכלל 'יושבי העיר'". נמצא שאין ענין הציבור כאן ענין שבמציאות גרידא, אלא הוא מציאות מצד התורה. כלומר, שבזה שהטילה תורה חיוב סיף על כל אנשי העיר אף שנתחייבו כבר במיתה חמורה מזו (סקילה), הנה בזה מורה שמחשיבה את כל העובדים כציבור א'. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא: איך שייך ללמוד דין זה מקודם מ"ת? הלא אי"ז ציבור שבמציאות, אלא רק מצד הדין הם ציבור!⁵¹

וכן נראה עוד ממה שמבאר רבינו בהערה 21, שלא פקעה מציאותם כיחידים אלא לענין חטא זה (דלכן המדיחים נסקלים, לפי שהוא על חטא אחר). וא"כ מוכח שהוא ציבור רק מצד הדין. ועפ"ז קשים ביותר דברי רבינו שהוא ענין של מציאות ושייך ללמדו מקודם מ"ת!

כב.

גדר הדין "אין למדין מקודם מ"ת" לשיטת רבינו

ועפ"ז נראה לומר, שאף שאע"פ שהלכה ממש אין למדים מקודם מ"ת, מ"מ מציאות תורנית ילפינן. וציבור דעיה"נ אכן אינו מציאות בעולם אלא מציאות תורנית⁵², וכמשי"ת לקמן באות כ"ג.

[הערת המערכת: ובאמת שאם נאמר כן מתורץ מה שהקשו על הגמ' שאין למדים מקודם מ"ת, דלכאור' זה סותר לדברי הגמ' במכות⁵³: 'נידוי על תנאי צריך הפרה.. מנלן

51. וראה גם בהערה 25.

52. וראה ער"ז בלקו"ש ח"א עמ' 67-66, בענין הבירורים שלמדים מקודם מ"ת. ולהעיר, דבשיחה מפנה לעמ' 65, ולא כותב "ואילך".

ולהעיר עוד, מח"ה עמ' 141 והערה 5, ואכ"מ.

53. יא, ב.

מיהודה", והלא היה זה קודם מ"ת!

ומתריך ע"ז ה'כפתור ופרח⁵⁴ שאין למדים מקודם מ"ת רק את עצם המצוה, אך את "תכסיסי המצוה" (פרטיה) למדים –

וה'שאלת שלום'⁵⁵ מחלק באופן אחר, שכל עצמו של הכלל אינו אלא על דבר שאפשר ללמדו מאחר מתן תורה, אך מה שאין לו שום מקור אחר ללמוד ממנו – אכן שייך ללמוד מקודם מ"ת.

הנה אין רבינו מסכים לזה, שהרי רבינו מקשה היאך למדו דין תשובה מקודם מ"ת, אף שדין תשובה הוא מתכסיסי המצוה, וגם אין לו שום מקור אחר.

גם תירוצו של הנצי"ב⁵⁵, שהכלל נאמר רק על מקרה שבו יש טעם לחלק, ולומר שקודם מ"ת נעשה מחמת סיבה ומקרה שהיה אז. אך אם אין שום סברא לתלות בה – למדים אף מקודם מ"ת. הנה גם זה אינו כדברי רבינו, שהרי אין שום סברא שדווקא בסדום תועיל תשובה.

וראה מ"ש רבינו בח"ה, שהחלוקה היא שגילוי מילתא בעלמא ילפינן. אך אין זה החילוק היחיד, אלא על כרחך ישנו חילוק נוסף. כי אין בחילוק זה כדי להעלות ארוכה לדין "נידוי על תנאי צריך הפרה" – איך ילפינן ליה מיהודה, אף שאינם גילוי מילתא ובירור מציאות.

וע"פ היסוד הנ"ל, שמציאות תורנית ילפינן, ה"ז מיושב. שרק מצוה או איסור לא ילפינן, אך מציאות תורנית ילפינן. ולכן שייך ללמוד את גדרו של מנודה, שהוא מציאות תורנית.]

אמנם אם כן הם הדברים, שהוא מציאות תורנית, הנה יש למצוא מקור בתורה שבו מחדשת מציאות זו. וי"ל בפשטות שענין זה נלמד מסדום, היינו שכ"ה המציאות שהיתה בסדום.

ובשיחה רבינו מביא את הנ"מ, ומבאר שמסדום לומדים מהו היחס של התורה לתשובה ונכסי צדיקים – האם הם משנים את המציאות התורנית דעיה"נ או לא – ובכלל מאתיים מנה, דרבינו לא ביאר את הלימוד על עצם הצירוף, דזה מובן מהביאור בשיחה על תשובה וכו'.

פ"א. 54.

55. ויחי מה.

בג.

ביאור הסברא בגדר זה

לכאורה היה אפשר להקשות על זה מדברי רבינו שם בהשיחה⁵⁶, שהדין "אין למדין מקודם מ"ת" הוא מחמת הכלל "ניתנה תורה ונתחדשה הלכה" – ולפי הנ"ל צ"ב, דהרי עסקינן במציאות תורנית, וא"כ איך אפשר ללומדה מקודם מ"ת? ומהו ההבדל בין מציאות תורנית לדין?

ונ"ל לבאר בזה:

דהנה הסיבה לכך שא"א ללמוד מצוות שלאחר מ"ת מקודם מ"ת שכתבה רבינו בחלק ל'⁵⁷, וז"ל: "הרי המצוה כפי שניתנה במ"ת היא מצוה חדשה שאינה קשורה עם הציווי שהי' לפני מ"ת, וע"ד "ניתנה תורה ונתחדשה הלכה"; ואפילו כאשר גוף המצוה לא נשתנה – הרי אין לתוכן וענין המצוה שאנו מקיימים קשר ושייכות להמצוה שהיתה קודם מ"ת, ולדוגמא – אבר מן החי: זה שאנו אסורים באכילת אבר מן החי אין לו קשר לאיסור אבר מן החי שהי' נוהג לפני מ"ת"⁵⁸.

והנה מבאר רבינו במק"א⁵⁹ שהחילוק של המצוות שלאחר מ"ת מהמצוות שהיו קודם מ"ת הוא, שהמצוות שקודם מ"ת לא פעלו בחפצא. אך המצוות שאחר מ"ת פועלים גם בחפצא.

ולכאורה זהו היסוד למה שהובא לעיל מהשיחה בח"ל – דמאחר שיש הבדל מהותי בין המצוות שקודם מ"ת להמצוות שלאחר מ"ת, א"א ללמדן זו מזו.

ולפי"ז י"ל, דכשעסקינן במציאות תורנית, ניתן ללמוד מקודם מ"ת – ויסוד הדברים, דכשהתורה מחדשת מציאות, אי"ז "חלות" וכיו"ב, אלא "גילוי מילתא" שכך היא המציאות בעולם התורה, ומהיכ"ת דעולם התורה התחדש בשעת נתינתה⁶⁰?

[ולכאורה היה אפשר להביא ראיה שזו כוונת רבינו בהשיחה, ממ"ש רבינו שם בהערה 28: "אף שפרטי דיני מילה שלנו אינם בדיוק כבאברהם, כי ניתנה תורה ונתחדשה הלכה (שבת שם)" – דמלשון רבינו משמע שעצם חיוב המילה נלמד

56. ח"ט עמוד 110.

57. לך לך ג', אות ג'.

58. וראה שם בהערה 25.

59. חט"ז עמוד 212 ואילך, ובכ"מ.

60. וראה בכ"ה עמוד 142 ובהערות שם.

ולפי"ז יובן ההכרח של רבינו בהבאת הערה 37, בח"ל ויחי ב', [ומש"כ רבינו לאחמ"כ שהוי סברא – היינו לאחר שנכתב לימוד ע"ז בתורה, ע"ד הסוג של המצוות שנקראות "עדות"], ואכ"מ.

מאברהם אבינו, ורק פרטי הדינים אינם למדים (מטעם אחר) – ולכאורה יסוד הענין הוא ע"פ מה שמבאר רבינו בכ"מ⁶¹, שמצוות מילה היא מצוה שפעלה "בהחפצא" של הגוף גם קודם מ"ת, וא"כ לא השתנה מהותה של המצוה לאחר מ"ת, ולכן ניתן ללמוד את החיוב מקודם מ"ת.

אמנם ק"ק, דא"כ את פרטי מצות מילה שייך ללמוד מקודם מ"ת.

והביאור בזה, דרבינו כתב בכ"מ⁶², שאע"פ שבריי"מ פעלה בהחפצא קודם מ"ת – מ"מ יש הבדל בין הפעולה שהיתה קודם מ"ת להפעולה שהיתה לאחר מ"ת.]

כד.

גדר "מציאות חדשה"

ונ"ל, שגדר הנ"ל מדויק בלשון רבינו שם בח"ט שכתב "נייע" – ולא כתב "אן אנדער" וכיו"ב – דמבואר בכ"מ בחסידות, דגדר החידוש הוא ענין שלא קיים "בכח", ובאיי"ע להמציאות מצד טבע העולם⁶³, והיינו מציאות תורנית.

[עפ"ז יש לבאר מקומות נוספים שבהם נקט רבינו, בלשון "מציאות חדשה" – דכוונתו "לציבור מציאות אחת"⁶⁴.

ובפרטיות: (א) במכתבים⁶⁵ שכתב לשלוחים לאה"ק כתב רבינו: "ובאופן דכינוס – דיש בזה זכות ותוקף דרבים, ויתירה מזה – דציבור, שהרי בודאי יתאחדו כולם למציאות (חדשה) אחת בלב אחד"⁶⁶.

והנה בשוה"ג, שם בד"ה "דציבור .. למציאות (חדשה)", כתב רבינו, וז"ל: "ראה צפע"נ כללי התורה והמצוה ערך ציבור".

ובשוה"ג שם בד"ה "יתאחדו .. בלב אחד", כתב רבינו, וז"ל: "כלשון המכילתא שם עה"פ ויחזן שם ישראל (יתרו יט, כ). פרש"י שם. וכו".

61. ח"ג לך לך, אותיות א', ג', ח"ה עמ' 80-79, ובהערות שם, ובכ"מ.

62. ח"ה שם, ובהערה 26, שם עמ' 89-88, ובהערות, חל"ה עמ' 49-48.

63. ראה לקו"ש חיי"ט עמ' 210 ואילך, שם עמ' 254-253, ובכ"מ.

64. לפי"ז צ"ע הלשון בברכה בער"ה תשמ"א, (ראה בלקו"ש חיי"ט, עמוד 538), וז"ל: "ובפרט אז דאס ווערט אסיפת כולם יחד, וואס דעמולט ווערט ראך דאס א נייע מציאות – האט דאס דעם תוקף און זכות הציבור*", און נאכמערער – פון זכות הקהל". – וצ"ב מהי ההוספה בזכות "קהל" על הזכות של "ציבור מציאות חדשה" – הרי נת"ל באות ג' דהכונה בתיבת "קהל" היא ל"ציבור מציאות אחת", וצ"ע.

65. המתבים שנשלחו משנת ה' תשמ"ב עד שנת ה' תשנ"א – ראה בספר "השליחות לאה"ק", ח"ג עמוד ט"ו ואילך.

66. ובמכתב דשנת ה' תשמ"ז וכן במכתבים שלאחמ"כ, הוסיף רבינו וכתב, וז"ל: "ע"י אהבת ישראל, ועד לאחדות ישראל".

ולכאורה נראה שהכוונה בזה היא – כמו ציבור דעיה"נ, דהויא מציאות תורנית, ולכן נקט רבינו בסוגריים דווקא את התיבה "חדשה", דתיבה זו מגדירה את מציאות הציבור כנ"ל. וכ"מ מתיבת "אחת".

וכן משמע מלשון רבינו "בלב אחד", דהכוונה בזה – התאחדות פנימית "דמציאות אחת", וכמו שביאר רבינו בחכ"א שיחה א' לפר' יתרו, דמקשר שם את סוג אחדות זו להתאחדות נש"י בשרשם דהוי "מציאות אחת", עיי"ש.

ולכאורה זוהי גם הכוונה בלקו"ש חכ"ד⁶⁷ ("איז אבער בנוגע א זאך וואס באלאנגט צו א ציבור איז דא א שקו"ט צי מען קען אויף דעם זאגן אז דער יחיד (אלס פרט) האט אן אייגענעם חלק אין דעם [ווארום א ציבור (קהל) מיינט ניט נאר א צירוף פון א ריבוי יחידים, נאר דאס איז א מציאות חדשה])" – ולכאורה נראה שהכוונה היא דהוי כמו ציבור דעיה"נ, שהיא מציאות תורנית, ולכן נקט רבינו בתיבת 'חדשה' – וכן מוכח מהא שרבינו הביא את ענין זה בקשר "למסירה יפה יפה", דהוי "שם חדש" וציבור של מציאות אחת (עיינן לקמן בהערה 133).

ולכאורה זוהי גם הכוונה שם בעמוד 96-97, "דער צירוף פון עשרה מישראל שאפט א מציאות חדשה, א חטיבה אחת פון אן עדה קדושה (א חשיבות באיכות)". ולכאורה נראה שגם בזה הביאור הוא כנ"ל, דהוי מציאות תורנית, ולכן נקט בתיבת "חדשה". וכן מוכח מהא שרבינו הביא את ענין זה בקשר לתפילת הש"ץ, שהוי שליה ופה עבור הציבור (עיינן לעיל בהערה 3).

כה.

ביאור מח' רבי יאשיה ורבי יונתן, וישוב כהנ"ל

והנה בליקו"ש ח"ח⁶⁸, מבאר רבינו את דברי הגמ' סנהדרין טו: "עד כמה עושין עיר הנדחת, מעשרה עד ק', דברי ר' יאשיה. ר' יונתן אומר, ממאה ועד רובו של שבט". וברש"י שם: ". טפי ממאה – נפקא לה מתורת עיר והווי להו ציבור". ומבאר רבינו, דאזלי בזה לשיטתם בכ"מ, דר' יאשיה רואה צד הציבור לעיקר ור' יונתן רואה עיקר בצד היחיד. ולפיכך לר' יונתן יותר ממאה הם "עיר" – קיבוץ יחידים – ואינם ציבור. אך ר' יאשיה לשיטתו, ומחשיב להו כציבור.

ויש להבין, מדוע כשנפקא לה מתורת עיר והווי להו ציבור – אינה נעשית עיר הנדחת? והלא כל עיה"נ אינה נחשבת כעיר ("קיבוץ יחידים") אלא כציבור!

67. עמ' 211, בסוגריים המרובעות. ההדגשה אינה במקור.

68. בהעלותך ב'.

ומעיר רבינו בהערה 36: "ובפרט ע"פ משנ"ת, דגם עיר (הנידחת) הוא מציאות אחת של ציבור".

ועכ"פ המורם מהנ"ל, שוודאי אין כוונת רבינו שציבור דעיה"נ הוא מציאות בעולם ממש, אלא הוא מציאות תורנית, וגם מציאות כזו נלמדת מקודם מ"ת.

ועפ"ז י"ל, דהמציאות של 'ציבור' שחידשה תורה הוא שהמקום יאחדם להיות 'מציאות אחת'. אמנם מציאות זו גופא הטילה תורה על 'ציבור' של עובדי ע"ז. כלומר: מהות החידוש של התורה הוא שיחשבו כמציאות אחת החייבת בסייף, אמנם אין חידוש זה חל אלא על בנ"א שהם 'ציבור' של עובדי ע"ז, שנחשבו קודם לכן (בגדרם התורני) כמציאות שמחולקת לפרטים.

ועפ"ז ישנם ב' עניני ציבור בעיר הנדחת: ישנו הציבור שבעיה"נ מצ"ע, שהם ציבור של עובדי ע"ז, שהוא ציבור שיש בו התחלקות פרטים. וישנו ענין הציבור שהתורה הטילה עליהם, להיות כל יושבי העיר למציאות אחת⁶⁹.

ועפ"ז מיושב כל הנ"ל, דאנשי העיר שלא עבדו – אינם בכלל הציבור, לפי שהחידוש שחידשה תורה שיחשבו יושבי העיר למציאות אחת, אינו חל מעיקרא אלא על ציבור עובדי ע"ז, ואלו שלא עבדו אינם מציבור עו"ז ולכן מעיקרא לא חל עליהם ענין הציבור, ואין נוגע בזה מה שהם אנשי העיר.

ואמנם נשי העיר שברחו – יצאו מן הכלל, לפי שהכלל שכוללתם תורה בו הוא המקום והעיר, ובצאתם מן העיר – הנה אף שהם ראויים שיחול עליהם דין ה'ציבור' ויהיו בכלל, הנה מ"מ הלא יצאו ממנו.

ועפ"ז יתורצו הקושיות דלעיל.

ובנוגע לשיטת ר' יאשיה, י"ל דסבר דגדר "עיר" וציבור של עו"ז שבו חייבה התורה, הוא רק כשחל עליהם התואר של "עיר", משא"כ כשחל עליהם השם "ציבור".

אמנם גדר החיוב חל על מציאות של עו"ז של ריבוי יחידים, שמשנתנית למציאות אחת ע"י תנאים הנ"ל, משא"כ מאה איש (לשיטת ר' יאשיה) הם מציאות אחת מצ"ע, בעולם התורה.

69. הנלמדים ממ"ש: "וידיהו את ישבי עירם לאמר נלכה ונעבדה אלהים אחרים" – שצ"ל ב' התנאים, גם שיתאחדו ע"י העיר וגם ע"י פעולת הע"ז.

גדרי ציבור בקרבן פסח

כו. בליקו"ש ח"ח מבאר רבינו, שבפסח מצרים מודגש ענין היחיד – שכן כל יחיד עשה את עבודות הקרבן בעצמו ובביתו. ומצינו בו שהוקרב ביום רביעי בשבת. ולעומתו בפסח מדבר שהוקרב ביום השבת מודגש גדר הציבור – שקרב בכנופיא ובאסיפת חברים במשכן, שהמקום מצרף את כל המקריבים⁷⁰. ומכאן למדים, שהדין שפסח דוחה את השבת תלוי בזה שהקרבן הוא קרבן ציבור.

ומעיר ע"ז בהערה 9: "לימוד ממש – אינו, שהרי רק במרה נצטוו על השבת. וי"ל, שגם מציאות (דין) ציבור נתחדש במ"ת, וכמו שאין ציבור בב"נ". ומוסיף במוסגר, שאין ציבור בב"נ "גם לאחר מ"ת"⁷¹. ומפנה להע' 77.

וזהו הלשון בהערה 77: "בצפע"נ דציבור לא הוי רק בא"י. ואולי י"ל שזהו רק לענין האופן בציבור שנעשה מציאות אחת. משא"כ האופן בציבור שנשארים יחידים נעשה בעת מ"ת. (ועד שלא נבחרה א"י – י"ל דזהו בכל הארצות, כדאיתא במכילתא בנוגע לנבואה) – ולהעיר מצפע"נ מהד"ת שם: ציבור מציאות תוארי לא חל רק על ישראל לאחר מ"ת ורק כשהן בא"י". עכ"ל רבינו.

כז.

כמה קושיות על ההערה הנ"ל

והנה ישנם כו"כ ענינים הצריכים ביאור שם בהערה 9:

1. במ"ש רבינו וי"ל, שגם⁷² מציאות (דין) ציבור נתחדש במ"ת⁷³, יש להבין, והלא כבר כתב הרגוצ'ובי שבהע' 77 שלא היה ענין של ציבור קודם מ"ת ("ציבור מציאות תוארי לא חל רק על ישראל לאחר מ"ת"), וכיצד כותב ע"ז רבינו וי"ל – כמו שהיה דבר שמתחדש כאן?

70. קצת צ"ע מה שכותב רק שקרב באסיפת כל ישראל. דהלא אף אם יצויר שלא היה באסיפת חברים, אלא היו משלחים קרבנותיהם, (מצד השם של ציבור וצירוף, בלי קשר לדיני הקרבת הקרבן, כמו דנעשית בפועל), הנה די בזה שכל הזבחים קרבים יחד במשכן במקום וזמן א' – כדי להורות על ענין הציבור שבו. ואת ענין זה אינו מזכיר כלל, אלא רק איך שהוא ציבור מצד ההתאספות.

71. וק"ק מה מוסיף רבינו בכך שב"ג מושללים מציבור "גם לאחר מ"ת" – דלכאורה אין לזה קשר כלל להמבואר כאן, שכאן מבאר שקודם מ"ת היו בני"ג מושללים מענין של ציבור, ואין זה קשור כלל לזה שב"ג מושללים מ'ציבור' גם עתה. וצ"ע.

72. ההדגשה אינה במקור.

73. ק"ק, מ"ש ענין הציבור 'גם' הוא נתחדש במ"ת – 'גם' מוסף על איזה ענין? והלא על השבת נצטוו במרה ולא במ"ת!

2. גם יש להבין מה שמוסיף במוסגר: "מציאות (דין) ציבור". דלכאו' המכוון כאן בהשיחה הוא לדין של ציבור, ולא למציאות זו.

וממשיך רבינו שם, שהעדר הציבור מישראל קודם מ"ת הוא "כמו שאין ציבור בב"נ".

והנה ממ"ש שאין ציבור בב"נ גם לאחר מ"ת – משמע שאף קודם מ"ת לא היה ענין של ציבור בב"נ. אמנם ראה בליקו"ש ח"ט הנ"ל בהערה 38, שקודם מ"ת היה להם שייכות לענין של ציבור, ורק ממ"ת ואילך "הפרידן מאחדותו"!

גם במה שמביא רבינו משל לשלילת הציבור שבבני ישראל קודם מ"ת, משלילתו אצל בני נח – יש להבין, מהי כוונת רבינו בהביאו משל זה. דודאי אין כוונת רבינו לומר ששלילת ענין הציבור בבנ"י הוא לפי שהיו כבני נח – דהא מלשונו אין משמע כן, שכותב "וכמו שאין ציבור בב"נ", דמזה משמע, שהעדר הציבור אינו משום היותם בב"נ, רק שהוא כמותו⁷⁴. וא"כ יש להבין כוונת רבינו במשל זה.

כח.

הביאור בהנ"ל

והנראה לבאר בכ"ז:

מ"ש הרוגוצ'ובי שקודם שקיבלו תורה ונכנסו לארץ אין בבנ"י ענין של ציבור – כוונתו היא שאין ציבור בעצם, להיות לאומה אחת⁷⁵. אך על ציבור של פעולה אחת, כבק"פ – שמקריבים יחד קרבן א', או צירוף של מקום, כבק"פ – ש"אלע אידן געדארפט ברענגן אין משכן, וואס דאס איז "מצרף" אלע קרבנות פון אלע אידן", הנה היה מקום לומר שעל ציבור כזה לא קאי הרוגוצ'ובי כלל, וציבור כזה ישנו גם קודם שניתנה תורה, וע"ז מחדש רבינו דמכיוון שהוי "מציאות (דין)" – לכן ציבור כזה התחדש במ"ת.

ובזה מובן כל הנ"ל:

מה שכותב רבינו כאן "וי"ל" – לפי שזהו חידושו של רבינו הכא, שאף ציבור של התאחדות בזמן או במקום אינו אלא לאחר מ"ת.

וכוונת רבינו באמרו שציבור זה הוא מציאות שהיא דין – היא, שאין זו מציאות בעולם גרידא, ואף לא מציאות תורנית (כבעיר הנדחת) – אלא היא מציאות שבאה

74. וכן מבואר בליקו"ש ח"ט עמ' 112 הע' 38. עיי"ש. ונוגע גם לענין החידוש.

75. ראה לעיל הערה 29, ועיי' בהנסמן שם.

מכח הדין, כלומר שמצד חיוב הקרבת הפסח – שהוא דין, באה מציאות זו⁷⁶. וכהשלמה לענין זה מפנה להערה 77, ששם מבאר מציאות נוספת שהתחדשה במ"ת, שאינה מציאות דדין.

[ואכן ענין זה צ"ע, דבהערה 9 כותב רבינו: "מציאות (דין) ציבור נתחדש במ"ת", דמשמע מזה שהוא בגדר של חידוש (שנתבאר לעיל⁷⁷) ואילו שם בהערה 77: "האופן בציבור שנשארים יחידים – נעשה בעת מ"ת". ועוד צ"ע, במאי עסקינן בהערה 77 – דהרי ציבור של פרטים, הוא מציאות בעולם, ומדוע נעשה במ"ת? ובמאי קאי רבינו? ועוד צ"ע, מהו ההבדל בין הערה 9 להערה 77, דשם משמע שזהו חידושו של רבינו, וכאן משמע שמירי בביאור דברי הצפע"נ, ומהו ההבדל בין שני ההערות?]

כט.

החילוקים בין דברי רבינו שם למ"ש במכתב כללי

והנה במכתב כללי, ערב פסח תשל"ט⁷⁸, מבאר רבינו שיש בקרבן ציבור ב' הענינים: הן קרבן ציבור והן קרבן יחיד.

וכן בקרבן הפסח ישנם ב' הענינים, ענין היחיד וענין הציבור.

וז"ל: "בקרבן פסח אנו מוצאים את האיחוד והמיזוג משתי הבחינות, שכן הוא מהווה, בעת ובעונה אחת, גם קרבן יחיד וגם מעין קרבן ציבור, "בא בכנופיא", ושתי הבחינות מופיעות בהדגשה שאינה מצויה בשאר הקרבנות.

כקרבן היחיד היה קרבן הפסח קבוע, ונאכל רק להמנויים עליו, אותם יחידים שנמנו על הקרבן והתאחדו לקבוצה אחת להקרבנו ולאכילתו של קרבן זה. לאחרים אין חלק בו, ואסור שיהיה להם חלק בו, ואילו בקרבנות יחיד אחרים (כגון קרבן שלמים, וכיוצא בהם) היה אפשר לצרף לאכילתו את כל הרוצה.

מאידך, שימש קרבן הפסח מעין קרבן ציבור, ציבור במלא המובן⁷⁹, שכן כל ישראל היו צריכים להקריב באותו הזמן ובאותו אופן, ונוסף לכך בא הדבר בהדגשת יתר, שלא כבקרבנות ציבור אחרים, שבהם היה הציבור מיוצג על ידי נציגים, "אנשי מעמד", ואילו קרבן הציבור הוקרב בכנופיא. באופן שכל הציבור היה במקום באופן

76. וע"פ משנת"ל בגדר עיה"נ דהוי מציאות תורנית, ולא מצווה (מז' מצוות ב"נ), שנעשית באופן של ציבור – יל"ב דהערה זו אינה סותרת למצוה שנעשית בציבור קודם מ"ת, ודו"ק.

77. ראה באות כ"ד.

78. ראה (תורת מנחם-אגרות מלך ח"ב, עמוד קס"ה).

79. בפשטות כוונתו, לכך שיש כאן שילוב של "ציבור בעצם" וציבור בפעולה.

אישי, וכך גם בקשר לאכילתו, שכולם צריכים לאכול את קרבן הפסח וכו- בזמן באופן דומה (צלי אש) וכו', דבר שאיננו מוצאים בקרבן ציבור אחר".

ויש לעמוד על כך שרבינו מתאר את ענין הציבור והיחיד כאן באופן שונה מחי"ח: בחי"ח מראה רבינו את ענין הציבור שבקרבן פסח – בב' הלכות:

א. "אתי בכנופיא" – קרב באסיפת כל ישראל.

ב. "קרב בשלש כתות" – בג' קבוצות של י' בני אדם.

ואת ענין היחיד מראה בה' הלכות:

א. כל חבורה מביאה קרבן בפ"ע, ואינו זבח א' לכל ישראל.

ב. הקרבן בא ממון החבורה, ולא ממון הלישכה.

ג. יש בו דין של אכילה.

ד. "נאכמער" – כל מטרתו של הזבח הוא שיאכלוהו, וכלשון הגמ' "אינו בא מתחילתו אלא לאכילה".

ה. "אינו נאכל אלא למנויו".

ולעומת זה, במכתב אינו מביא את הדוגמאות הללו כלל, אך מביא דינים אחרים לגמרי.

וצ"ב מדוע במכתב מוכיח את הייחודיות של ק"פ⁸⁰ מהא דיש בו גדרים של יחיד וציבור יותר מקרבנות אחרים (ולכן לא הביא את הגדרים שהובאו בהשיחה, דשם כולל הלכות שקיימות גם בקרבנות אחרים). וצ"ב מדוע אין די בעצם המיזוג של גדרי יחיד וציבור כדי להוכיח את הייחודיות של ק"פ, כמו שמבאר בהשיחה⁸¹.

ויש לחזק את הקושיא, מהא דבריש המכתב כותב רבינו, וז"ל: "כללות חיו של אדם הם דו צדדיים: כיחיד, וכחלק מעמו, מדינתו, עירו, סביבתו וקהילתו".

וכן בהמשך כותב, וז"ל: "בקרבנות ישנם.. "קרבנות יחיד" ו"קרבנות ציבור". כלומר: שהיחיד מקריב כיחיד. וקרבנות של ציבור, הכולל "יחידים" רבים..".

דמהלשונות הנ"ל נראה, שגדרי יחיד בהמכתב אינם גדרים של התחלקות, לעומת ציבור שגדרו התאחדות⁸², אלא יחיד ממש לעומת קבוצה של ציבור.

80. כמו שמבאר ההוראה מזה בהמשך המכתב.

81. ראה באות ג' שם, ובאות י' ואילך.

82. ומשמע באותיות א' – ג' בהשיחה, שאלו הגדרים כפי שמופיעים בהשיחה – עיי"ש.

ולפי"ז צ"ב, מדוע דין "מנוי" נכלל בגדרי יחיד, ומורה שגדרו של הקרבן הוא "קרבן יחיד", ואינו נכלל בגדרי "ציבור"? דלכאורה ביאור זה סותר למש"כ רבינו בתחילת המכתב.

ועוד צ"ב, מדוע כותב שגדרי ציבור הנ"ל הם מעין קרבן ציבור – דהרי בגמ' מובא ענין של "אתי בכנופיא", בתור גדר של קרבן ציבור ממש, ומהו הטעם שלא כ"כ בהמכתב.

ועוד יש לדייק בלשון רבינו, בדבין מנוי כתב "והתאחדו לקבוצה אחת", ובדין דכל הקרבנות כתב "לצרף"?

ל

ב' דינים ב'מנוי'

ונ"ל הביאור בזה, ובהקדים דיוק בהשיחה בחלק י"ח הנ"ל – דכתב שם רבינו, וז"ל: "בעיקרו ומהותו⁸³ איז עס א קרבן יחיד .. יעדע חבורה דארף ברענגן א באזונדער קרבן פון זייער ממון (ניט פון לשכה, ממון צבור); ס'איז דא אכילת בעלים, און נאכמער: דער קרבן פסח "לא בא מתחילתו אלא לאכילה", ו"אינו נאכל אלא למנויו".

וצ"ב כמה דיוקים: (א) מדוע גדרים אלו הם מעיקרו ומהותו של הקרבן יותר מהגדרים של ציבור שמבאר רבינו לאחמ"כ (הועתק לעיל). (ב) מדוע דיני מנוי ודין "לא בא כו" הם "נאכמער", וחלוקים ממש"כ רבינו לפנ"כ.

ונ"ל הביאור בזה, ובהקדים מ"ש הגר"ח⁸⁴: "יראה לומר בדעת הרמב"ם, דשאני פסח ממצה. דבפסח, הא מלבד מצות הפסח שעליו הא יש בזה עוד דין הקרבת קרבן, מה שהוא קרבנו וקרב עבורו ועולה לו, ככל הקרבנות שקרבים ועולים לבעליהן. ובחרש שוטה וקטן הרי לא מצינו רק דאינם בני מצות, ומשום דלאו בני חיובא ואזהרה נינהו, אבל אינם מופקעים מעצם הדינים. ואם הם פטורים ממצות הפסח, אבל מ"מ בני קרבן פסח נינהו, ופסחם קרב עליהן ועולה להם לשם פסח, ככל הקרבנות שעולין לבעליהן, וכדתנן יתום ששחטו עליו אפוטרופסין יאכל במקום שהוא רוצה, ומבואר בסוגיא שם דהיינו משום דאיזה פסח שירצה הרי הוא מנוי עליו, הרי להדיא דחייל על הקרבן דין מינוי ובעלים של פסח. וכן תניא התם אדם שוחט את פסחו ע"י בנו ובתו הקטנים, והיינו משום דמדין הקרבת פסח לא הופקעו".

ומדברי הגר"ח יוצא שיש ב' דינים "במנוי": דין הבעלות שבהקרבן, שהקרבן קרב

83. ההדגשה אינה במקור.

84. על הרמב"ם, הל' ק"פ פ"ה ה"ז.

עבור המנויים ויש להם זכות באכילתו⁸⁵. (ב) דין האיסור שבמנוי, שיש חיוב הקרבה שחל על "מנויים" אלו בקשר לקרבן זה (עכ"פ בהקרבה⁸⁶).

וכן משמע ממה שכתב הרי"פ פערלא על שיטת הרמב"ם בדין "מנויי"⁸⁷, וז"ל: "ועכ"פ מתבאר מזה דס"ל להרמב"ם ז"ל כדעת הר"ש ז"ל, דליכא איסורא באכילת הפסח שלא למנוייו. וכן נראה מדברי הרמב"ם (בפ"ט מהלכות מעשה"ק הלכה כ"ה) שכשהביא שם להלכה מתניתין (דסו"פ איזהו מקומן) דתנן שאין הפסח נאכל אלא למנוייו שינה לישנא דמתניתין בזה. וכתב וז"ל כיצד מעשה הבכור והמעשר והפסח וכו' ושאר בשר הבכור נאכל לכהנים ושאר בשר המעשר נאכל לבעלים ושאר בשר הפסח נאכל למנוייו כהילכותיו כמו שיתבאר בהלכות הפסח עכ"ל עיין שם. הרי שתיקן לשון המשנה ולא כתב שאינו נאכל אלא למנוייו. אלא כתב בשר הפסח נאכל למנוייו כמו שכתב בבשר מעשר שנאכל לבעלים. והתם פשיטא דלאו דוקא בעלים ולא אתי אלא לאפוקי שאינו לכהנים דוקא כבשר בכור. ובהדיא קתני במתניתין דסו"פ איזהו מקומן והמעשר לכל אדם עיין שם. וא"כ הכי נמי בבשר הפסח שכתב שנאכל למנוייו. מתפרש שפיר שזכות אכילתו היא למנוייו. אבל אין הכי נמי שאין שום איסור באכילתו לכל אדם כמו בשר המעשר. ועכצ"ל שהוא מפרש מתניתין כפירוש הר"ש ז"ל דמאי דקתני אינו נאכל אלא למנוייו. היינו לומר שאינו נאכל לצאת בו ידי חובתו אלא למנוייו. אבל אחר שאכלו. אף על גב דרשאי. מ"מ לא יצא באכילה זו ידי חובתו וחייב כרת אם לא עשה פסח. וזהו בכלל מה שכתב נאכל למנוייו כהילכותיו כמו שיתבאר בהלכות הפסח. דשם ביאר כל פרטי הלכות אלו. ובכוונה לא כתב כלשון המשנה כדרכו ז"ל. כדי לאשמעין דאין המשנה מתפרשת כפשוטה לומר שאסורה אכילת הפסח למי שלא נמנה עליו. וכעין זה שינה ג"כ בכוונה לישנא דמתניתין שם במעשר. משום דבלישנא דמתניתין איכא למיטעי דלכל אדם יש זכות באכילת המעשר. ואין בו לבעלים זכות יותר מאחר. ולזה דקדק בלשונו וכתב המעשר נאכל לבעלים. כלומר דלהם הוא שיש זכות באכילתו ולא לאחרים. אף על פי שמותר לכל".

ומדבריו יוצא, דשיטת הרמב"ם היא שיש דין בעלות דמנוי על אכילת הפסח אע"פ שאין איסור באכילה של אחר שאינו מנוי – וזהו הפירוש בדין "ואינו נאכל אלא

85. וכ"מ מקושיית תוד"ה ואיתקש, פסחים ס"א ע"א. וכ"מ מלשון ר"ש משאנן בפירושו על התו"כ, פר' צו פרשתא ט', אות ז', ד"ה "ק"ו לפסח שהוא חובה" – דכתב שם, וז"ל: "וכן כמה חומרות .. ותכוסו על השם, הוה אמרינן היינו שמשנתפין לכתחילה וקוינין פסח, ומקדישין אותו, שנקראו כולם בעליו, אבל למנות על פסח, שכבר הקדישו או שמכרו, ס"ד דלא" – ומדבריו משמע, כהיסוד של ר"ח הנזכר בפנים, דבדין "מנוי" יש בעלות.

86. לענין איסור אכילה במי שאינו מנוי – ראה בהנסמן בהמכתב כללי, בהערה ד"ה "ואסור".

87. מל"ת קע"ה, קע"ו, קע"ז.

למנויו, כלומר שרק למנויים יש זכות אכילה בהקרבת, ואדם אחר אינו יכול לאכול מהקרבת, אא"כ מבקש רשות מבעליו - דאל"כ הוא נחשב לגזלן.

וכד נעייין, נמצא שהנ"מ בין ב' הגדרים הנ"ל בדין "מנוי" (וכן משמע מדיוקו של הרי"פ פערלא ברמב"ם) - דא"ת שהוי דין בבבעלות, אין בפסח דין מיוחד שלא נמצא בקרבנות אחרים שיש בהם "אכילת בעלים" (כגון שלמים) - דכשם שבכל הקרבנות רשאי אחר לאכול ע"י נטילת רשות מהבעלים, כמו"כ גם בפסח.

אמנם א"ת שהוי דין באיסור, הנה יש דין מיוחד בק"פ שלא נמצא בקרבנות אחרים. שבכל הקרבנות רשאי אחר לאכול ע"י נטילת רשות, משא"כ בק"פ.

לא.

ביאור השיחה ע"פ היסודות הנ"ל

ונ"ל שבשיחה בחי"ח מיירי בגדרי יחיד בבעלות⁸⁸, ולפי"ז מובנת החלוקה של רבינו. משא"כ במכתב, שמפורש בו שמיירי בדין האיסור שבמנוי.

וביאור כוונת רבינו בהשיחה בפרטיות יותר: מכך שהקרבת בא מממוץ היחידים, מוכח שגוף הקרבן שייך להם.

לאחמ"כ מוסיף, שיש אכילת בעלים, והיינו שייכות ובעלות בהקרבת לאחר שהוקרב.

ונ"ל ביאור החידוש ויסוד הדבר, ובהקדים מש"כ רבינו בכ"מ⁸⁹, דגדרו של קרבן "עולה" הוא שהתפצא של הקרבן עובר לרשות גבוה - א"כ יוצא שיש חידוש גדול בקרבנות שיש בהם בעלות גם לאחר שהוקרב.

ולאחמ"כ מוסיף ("און נאכמער") חידוש בק"פ שאין בקרבנות אחרים - (א) "לא בא מתחילתו אלא לאכילה", כלומר שהבעלות הוא ענין עיקרי במצות ההקרבה⁹⁰. (ב) "ואינו נאכל אלא למנויו", כלומר שהבעלות של האכילה⁹¹ (שנעשית לאחר ההקרבה) היא חלק מעיקרי הקרבן, והיא נוהגת ביחידות ובהתחלקות. ולכן "בעיקרו ומהותו איז עס א קרבן יחיד".

88. וכן משמע מעמוד 107 שם בקטע ד"ה "ווי געזאגט".

89. חכ"ז ויקרא ב'. חל"ב ויקרא א', ובהערה 19, סה"ש נ"א ח"ב עמ' 604 ובהערה 59, שם עמוד 587 ובהערת שוליים להערה 50, סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 79 ובהערה 86.

90. וראה בלקו"ש חט"ז בא ב', שדן על גדר האיסור שבזה.

91. בחכ"ז שיחה ב' לפרשת בא מביא את הגר"ח הנ"ל, ודוחה דא"ז מיישב את סוגיית "קטן שנמנו עליו" - דמזה משמע דלעצם היסוד, מסכים רבינו.

ולפי"ז התיישבו ב' הקושיות הנ"ל על השיחה.

לב.

ביאור המכתב הכללי ע"פ היסודות הנ"ל

ועפ"ז יש לבאר את המכתב דלעיל – דהנה נת"ל, שבמכתב כוונת רבינו היא להורות שמצינו יחיד ממש (בניגוד לציבור) בק"פ – ומכיוון שרבינו מחפש גדר של יחיד ממש – לכן מצא אוקימתא מסוימת, שמצדה יש "יחידות" ממש בק"פ.

והנה נת"ל, שבבעלות מצינו 'דין שותפין'. ואף בזבח שבא ע"י ב' בנ"א – אפ"ל דזו היא הגדרת הקרבן, ושפיר אפשר לקוראו "קרבן ציבור", לפי הדיעה שהבעלות על קרבן ציבור היא מדין שותפין.

וא"כ אפ"ל שדין הבעלות שבמנוי הוא "דין שותפין"⁹², ומיקרי ק"צ מצד דין זה.

אמנם מצד דין האיסור שבמנוי (שבו מיירי רבינו בהמכתב) אי אפשר לומר כן.

ובהקדים, דישנם ב' סוגי מצוות: "חובת ציבור", שכל בני ישראל משתתפים בחפצא של מעשה מצוה אחד, והחובה חלה על הציבור⁹³.

וישנם מצוות המוטלות על כל יחיד בפ"ע, וכ"א עושה מעשה מצוה בפ"ע⁹⁴, כגון תפילין, וכיו"ב.

והנה אי נימא דגדרי קרבנות ציבור וקרבנות יחיד, הם עפ"י גדר "החובה", דהיינו שתלוי בהיותו "חובת ציבור" או "חובת יחיד" – צ"ב איך מגדירים את דין מנוי שבקרבן פסח.

דבפשטות חובת הקרבנות של ק"פ מוגדרת כקרבן יחיד, שהרי כ"א חייב בהקרבה של קרבן נפרד.

אמנם בנדר"ד, שכמה בני אדם נמנים על קרבן א', וחלה חובת ההקרבה והאכילה של קרבן אחד על קבוצה של מספר אנשים – צ"ב האם חובה כזו מוגדרת כ"חובת ציבור" או "חובת יחיד"⁹⁵.

92. ודייק גם בלשון ר"ש משאנץ, שצוטט לעיל בהערה 85.

93. ראה לדוגמא, לקר"ש ח"ל עמוד 118, ובהנסמן שם, וראה ג"כ הגדרתו של ר"מ זעמבא בספר זרע אברהם סימן ד', "בשולי המכתב".

94. ראה גם בלשון רש"י ד"ה "כיון דקרבן ציבור הוא", פסחים ע"ו ע"ב..

95. בכ"מ ברמב"ם הזכיר את הדין "שנים מביאים עולה בשותפות" – אבל בפשטות כוונתו לשותפות בדין הבעלות שבהקרבן, ולא לקרבן "חובה" (עכ"פ, לא מיירי בקרבן שבתחילה מוטלת חובתו על כ"א בפ"ע, ולאחמ"כ פוקעת ועוברת לחול על מספר אנשים כאחד).

[ואין לומר שהוי "חובת ציבור" – שהרי הרמב"ם כתב שק"פ הוא דומה לק"צ.
ואין לומר שמוגדר בהגדרה מחודשת, דהיינו "חובת יחידים" – שהרי הרמב"ם כתב
שגדרו של הקרבן הוא "ק"י הדומה לק"צ", ולא כתב "קרבן יחידים", ומדבריו משמע
שגדרו שייך ליחיד ממש.]

ולכך מבאר רבינו, דהתורה חידשה בדין "מנוי" שהמנויים הם "ציבור של מציאות
אחת", ולכן דין זה מוגדר כ"חובת יחיד" (ממש).

ולפי"ז א"ש כל הקושיות דלעיל.

ובפרטיות: (א) מובן היטב דגדר זה אינו סותר לגדר היחיד כפי שהוצג בריש
המכתב.

(ב) מובן הדיוק הנ"ל – דבדין מנוי המנויים מתאחדים למציאות אחת ("קבוצה
אחת"), משא"כ בקרבנות אחרים האכילה מצרפת, דהיינו ציבור המורכב מפרטים
ע"י התאחדות בפעולה.

ובנוגע לקושיא הג' יש להקדים, דכתב רבינו במכתב הנ"ל, וז"ל: "וקרבנות של
ציבור, הכולל "יחידים" רבים, כשכל יחיד מהווה חלק מן הציבור, והוא (היחיד) מיוצג
בהם באמצעות תרומתו האישית לאוסף הכספים למטרה זו".

ולכאורה גם בקרבן פסח, יש למצוא גדר של "חובת ציבור", שמהותו היא כעין
שותפות (שהוא הגורם לכך שנקרא "מעין ק"צ").

וענין זה קיים באוקימתא שהביא רבינו, שכל בני משתווים בחובת הקרבן, והוי
כעין שותפות, שמהותה היא שלכ"א מהשותפים חלק שווה בממון.

ולכן רבינו לא הביא בהמכתב את מה שהביא בהשיחה – דשם מיירי בציבור ע"י
התאחדות במקום, משא"כ בהמכתב מיירי "בחובת ציבור" ו"מעין שותפות", וענין זה
לא קיים בדין "אתי בכנופיא".

ומזה יוצאים ב' יסודות: א) חלק מגדרי קר"צ וקרבן יחיד, תלויים הם במחוייב
בקרבן – אם הציבור חייבים בו או היחיד.

ב) גדר החובה והאיסור שבדין מנוי – חל על ציבור של מציאות אחת.

בנוגע ל"פר העלם דבר של ציבור" – אע"פ שכל שבט מביאו בפ"ע, נחשב לק"צ, (ראה רמב"ם מעשה ק
פ"א) – מכיון שהחובה חלה על ציבור בעצם, דהיינו כל שבט, ונמצא דיש כאן י"ב "חובות ציבור", וראה
בפיהמ"ש להרמב"ם הקדמה לסדר קדשים, "ואם ב"ד", הוריות ה' ע"א, רש"י ד"ה "להחייב על כל קהל וקהל".

לג.

גדר ציבור בקרבן ציבור ע"פ המכתב כללי

והנה רבינו כתב שם דק"צ גדרו הוא "דין שותפין" ולא "שם חדש" – וצ"ב מדוע נקיט כשיטה זו דווקא?

ובפשטות היה אפ"ל, דלפי השיטה שהוי "שם חדש", ק"צ לא מורה על "ציבור" ממש, מכיוון שהבעלים עליו הוא "יחיד", דהיינו "רשות הקדש", או "מציאות אחת דציבור התורמים", כמשי"ת לקמן.

ובעומק יותר, נ"ל, ובהקדים קושיא נוספת, מכיוון דנת"ל שבק"פ רבינו מיירי בגדרי חובה, ולא בגדרי בעלות – מדוע, כשאתינן לק"צ בכלל, רבינו עוסק בגדרי הבעלות שבהקרבן? הרי בפשטות, ענין זה בא בתור הקדמה לגדרים של ק"פ.

ולכאורה י"ל ע"פ מה שיתבאר לקמן, דלשיטת הצפ"ע נגדר "שם חדש" הוא מצד "מציאות אחת דציבור התורמים". ולפי"ז יוצא, שמכיוון שגדר הבעלות חל על ציבור התורמים באופן הנ"ל – גדר "החובה" שבקרבן נחשבת ג"כ כ"חובת יחיד".

ולכן נקט רבינו כהשיטה דהוי "דין שותפין", דלפי שיטה זו שפיר אפ"ל דחלק מגדרי ק"צ הוא "חובת ציבור".

אמנם את"ל דשם חדש הוא רשות ההקדש, א"כ שפיר אפ"ל דגם לשיטה זו, ק"צ נושא "חובת ציבור", אלא שלאחר מסירת הממון להקדש, פוקעת החובה מהציבור ועוברת לרשות יחיד, דהיינו רשות הקדש.

א"כ מכאן מוכח, דסבר רבינו כשיטת הצפ"ע נ.

לד.

ביאור דברי רבינו במק"א ע"פ הג"ל

והנה רבינו כתב בח"ה⁶, וז"ל: "ומאחר והברכות (וכן גם ההוספה בהתורה ונתנית צדקה) באו מציבור ובתור ציבור (לא בתור יחידים) 21 בפני עצמם".

ובהערה 21 כתב רבינו: "וע"ד קרבן פסח שכל הציבור מביאו (ולכן נקרא בירוש' פסחים רפ"ו קרבן ציבור) אבל בתור חבורות מנויות כאו"א בפ"ע, שלכן גדרו "אתי בכנופיא" אבל אינו קרבן ציבור (יומא נא, א) וראה תו"ש בא".

בפשטות כוונת רבינו, היא להביא דוגמא מענין הפסח, אע"פ שכאן עסקינן בגדר ברכות.

אמנם בעומק יותר, נ"ל שכוונת רבינו היא, שגם בק"פ אינו אליבא דאמת ק"צ "וחובת ציבור", (מצד שאתי במנוי), אלא קרבן יחיד "וחובת יחיד", כמשנת"ל.

וכ"מ מלשון רבינו בחכ"ד⁹⁷, וז"ל: "צען אידן דאוונען צוזאמען האט די תפלה (פון יעדערן בפ"ע אבער אלס א טייל פון צבור) א מעלה 22 לגבי תפילת היחיד".

וכתב ע"ז רבינו בהערה 22 וז"ל: "ע"ד ענין הצבור בקרבן פסח (ראה ירושלמי פסחים רפ"ו: אף פסח קרבן ציבור), שהוא, מצד זה ש"אתי בכנופיא" (יומא נא א פרש"י פסחים סו, סע"ב), נשחט ב(ג') כתות – קהל .. אבל מכיון שכ"א מביא קרבן לעצמו אינו כקרבן ציבור ממש (ראה פיהמ"ש להרמב"ם בהקדמתו לסדר קדשים. והמין הרביעי", וראה ח"י"ז עמ' 436. ובארוכה ח"י"ח עמ' 104 ואילך. עמ' 112 ואילך).

וגם מזה משמע, כמו שנת"ל בהמכתב כללי – שדין "מנוי" הוא "חובת יחיד" (ולכן מפנה למכתב כללי המובא בח"י"ז, ועדיין צ"ע).

לה.

ביאור הערה 15 בהשיחה שם

התוס' ביומא⁹⁸ מבארים את ההכרח לומר שק"פ דוחה שבת, ולא למדים מקרבן התמיד בגז"ש שדוחה שבת, וז"ל: "פסח דחי שבת אפילו כשהוא בא ביחיד, כגון שרוב ציבור זבין ומיעוטן עושין את הראשון בשבת .. כיון דגמרינן בג"ש – הכי גמרינן: מה להלן במועדו אפילו בשבת ואינו בטל בשביל שהוא שבת, אף בפסח לא יתבטל בשבת. ואם היו כל ישראל זבין או בדרך רחוקה חוץ מאדם אחד או שנים וחל ע"פ בשבת, אי אמרת לא דחי שבת ביחיד, הרי הוא בטל לגמרי!"

ורבינו חידש בהערה 15, בח"י"ח בהעלותך שם, שהתוס' לא רק מיישבים את קושייתם, אלא ביארו שק"פ הוא ענין של ציבור, כלומר שבהתוס' לא מובא יסוד בגדרי "דחייית שבת", אלא יסוד בגדרי יחיד וציבור.

ומבאר רבינו את דברי התוס': "הרי הוא בטל לגמרי" - היינו שמתבטל (לא רק קרבן פרטי דאיש זה, כ"א) כל ענין הפסח שגדרו חיוב על כל ישראל (צבור)."

97. עמ' 97.

98. תור"ה דוחה, יומא נ"א ע"א.

ובפשטות היה אפ"ל, דכוונת רבינו היא לעצם "חלות" החובה על "ציבור בעצם", דזהו ענין הציבור בפסח, ע"ד דברי הירושלמי הנזכרים "בהערות" הנ"ל.

ולפי"ז נמצא דכוונת רבינו היא כמו דכתב שם בהערה 81, עיי"ש.

ולפי"ז הגדרים שמובאים בפנים השיחה אינם סותרים, דהם גדרים בציבור ע"י התאחדות במקום וכו' – משא"כ כאן עסקינן ב"ציבור בעצם".

אמנם לפי"ז צ"ב, דלכאורה גם קרבן חגיגה יקרא קרבן ציבור מצד שהחייב בו חל על כל ישראל – והרי הגמ' בפסחים⁹⁹ כתבה היפוך דבר זה, וכיצד כתבו התוס' היפך מגמ' מפורשת.

אמנם מכך שרבינו מדייק את ענין זה בתיבות התוס' "בטל לגמרי" – משמע שגדר זה קיים או עכ"פ "מתגלה" בשעת ביטולו של הקרבן, ולא קיים בקרבן חגיגה.

וכ"מ מלשון רבינו שכתב "בטל כל ענין הפסח שגדרו..", ולא כתב "בטלה עשייתו" וכיו"ב – כלומר שמדובר כאן בחידוש מיוחד שקיים בק"פ, שלא קיים בקרבן "חגיגה", ואדרבא זהו "כל ענין הפסח".

ונ"ל שכוונת רבינו היא ליסוד של ר' מנחם זעמבא¹⁰⁰, שגדרו של קרבן פסח מצ"ע הוא "חובת ציבור", אלא שהתורה החילה חיוב על כ"א בפ"ע מצד "דין האכילה" שבהקרבן.

ולפי"ז מובן מדוע ענין זה קיים (א) רק בשעה שמתבטל – דכשעה שקרב, כ"א מקריב בפ"ע. (ב) גדר זה קיים רק בק"פ, ולא בקרבן "חגיגה" שגדרו הוא "חובת יחיד", ואין בו שייכות "לחובת ציבור" כלל.

א"כ יוצא כאן יסוד ע"ד משנת"ל במכתב הכללי – דחלק מגדרי "יחיד וציבור" בק"פ הם מצד גדר "החובה" שבהקרבן.

א"כ יוצא, דבהערה 15 רבינו מיירי בענין אחר לגמרי ממה שמובא בהערה 81 שם.

ויש להעיר, דהאבנ"ז¹⁰¹ ביאר באריכות דלשיטת התוס' גם בשעה שמקריבים מיעוט מבנ"י ק"פ, הרי"ז כביכול שכל בני"י מקריבים אותו – ואי"ז סותר למש"כ רבינו – דהאבנ"ז מיירי בהגדר של "חיובי הגברא" מצד "דין ערבות", ורבינו מיירי בגדרי "חובות החפצא", וק"פ כפי שהוא מצ"ע ללא חיובים נוספים.

99. ע"ו סע"ב.

100. הובא בספר זרע אברהם סימן ד', "בשולי המכתב", ובסימן ו' שם.

101. חלק או"ח, סי' תקל"ח, (השמטה להל' פסח).

לו.

ביאור דברי הרמב"ם בפיהמ"ש

והנה על ענין זה, שקרבן ציבור דוחה שבת, מעיר רבינו בהערה 21 בשיחה שם: "ולהוסיף: מלשון הרמב"ם בפיה"מ "דומה זה המין לקרבן ציבור לפי שהוא דוחה את השבת כו' שכל קרבן שקבוע לו זמן דוחה את השבת כו'" משמע דזה גופא שקבוע זמנו שייך לגדר דציבור". ע"כ דברי רבינו.

ונראה כוונת רבינו בזה: בפשטות היה שייך ללמוד את דברי הרמב"ם, שקרבן פסח הוא קרבן יחיד לכל דבר וענין.

אמנם, מאחר שכל קרבנות היחיד באים מסיבה פרטית של אותו אדם המביא את הקרבן, לפיכך לא מצינו אף קרבן יחיד שיהיה קבוע לו זמן. משא"כ קרבנות ציבור, הנה רובם קבוע להם זמן, שהם באים בתור חיוב על כל בנ"י¹⁰². ולכן כותב הרמב"ם שהוא דומה לקרבן ציבור – שבזה שקבוע לו זמן יש לו צד דימיון לקרבן ציבור.

אך את זה שולל רבינו, מזה שכתב הרמב"ם "דומה לקרבן ציבור לפי שדוחה את השבת" – שמשמע מזה, שמה שקבוע לו זמן הוא הסיבה לכך שהקרבן הוא קרבן ציבור, ואינו רק סימן לזה.

אמנם צריך להבין, מהו הקשר בין קביעות הזמן לענין של ציבור, וכיצד היות הזמן קבוע מהוה סיבה לכך שהקרבן יהיה קרבן ציבור?

ונראה שהסיבה לכך היא, שבהיות זמן הקרבן קבוע, וכל ישראל מקריבים באותו הזמן – הנה הרי זה ענין של "ציבור על ידי התאחדות בזמן".

ולכן מדגיש רבינו שהפירוש בהרמב"ם – אינו שענין הזמן הוא גדר בקרבנות ציבור, אלא בציבור, (בלי קשר לגדרי "קרבנות ציבור").

והנה במכתב כללי הנ"ל, כתב רבינו, וז"ל: "בקרבן פסח אנו מוצאים את האיחוד והמיוזג משתי הבחינות, שכן הוא מהווה, בעת ובעונה אחת, גם קרבן יחיד וגם מעין קרבן ציבור".

ובהערה ד"ה "בקרבן פסח.. קרבן יחיד.. מעין קרבן-ציבור", כתב רבינו, וז"ל: "ראה פיהמ"ש שם: והמין הרביעי, קרבן יחיד דומה לקרבן ציבור והוא קרבן פסח".

ולפי משנת"ל יובן מדוע רבינו הביא את שורה זו דווקא – דבחי"ח הנ"ל רבינו מיירי בגדרי "ציבור", משא"כ בהמ"כ עסקינן בגדרי "חובת ציבור" שיש בק"פ ע"ד

102. ראה פיהמ"ש להרמב"ם הקדמה לסדר קדשים, רמב"ם הל' מעשה"ק פ"א, מל"מ הל' ק"פ פ"א ה"ג.

ק"צ אחרים, וכמשנת"ל.

לז.

גדר ציבור ברגל

בליקו"ש חל"ז¹⁰³ מקשה רבינו על דברי הרמב"ם "טומאת עם הארץ ברגל כטהרה היא חשובה .. מפני שהכל מטהרין עצמן ועולים לרגל" – דאם הכל מטהרים עצמם, א"כ אינו מוכן מ"ש הרמב"ם לאח"ז: "משעבר הרגל חוזרין לטומאתן" – ומבואר בהל' שלאח"ז שהם טמאים למפרע משעת הרגל.

ומביא בהערה 43 את ביאורו של הר"י ענגל ש"מפאת עניין החיבור עצמו מחוברים כאיש אחד ברגל, לכן גם ע"ה מקבלים אז עניין החבירות מן החברים ע"י חיבורם עמהם".

אך רבינו מבאר באו"א, שבזמן הרגל נעשים הכל – החברים עם עמי הארץ, למציאות אחת – ומשעבר הרגל בטלה מציאות זו.

וכן מבאר גם את דברי רש"י: "בכל זמן שישראל נאספים למקום אחד – קרי להו חברים" – שהוא משום שבשעת אסיפה נעשים הכל למציאות אחת.

וכותב ע"ז בהערה 47: "יש לומר, שיש חילוק בין ל' רש"י הנ"ל ושיטת הרמב"ם: מפרש"י משמע שפעולת האסיפה היא שעושה אותם ל"חברים" (גם אם אינה קשורה בענין הדרוש טהרה); משא"כ להרמב"ם משמע שהוא משום שהציבור מטהרים עצמם, שברגל הציבור (בכללותו) הוא במצב של טהרה. בסגנון אחר קצת: להרמב"ם, זה "שהכל מטהרין עצמן פועל דין ציבור".

ובהערה 48: "ע"פ המבואר .. י"ל .. שכוונת הרמב"ם ב"ועולין לרגל" היא רק לבאר סיבת הטהרה, שהיא בשביל עלי' לרגל, אבל אין דין חבר תלוי באסיפה בפועל.

ועפ"ז י"ל עוד יותר, שלהרמב"ם הדין דכל ישראל חברים חל על כל ישראל בכ"מ שהם – גם אלו הפטורים מעלי' לרגל .. דכיון שהציבור מטהר עצמו, חל על הציבור כולו דין 'חבר'. עכ"ל רבינו.

ומבאר רבינו בהמשך השיחה: דכאשר ישראל נאספים למקום אחד מתבטלת מציאות היחיד ויש כאן רק מציאות הציבור, ואין דנים כל יחיד ויחיד בפ"ע אלא דנים

את הציבור (ו'דין) היחיד נגרר אחרי הציבור). וזהו הפירוש ש"הכתוב עשן כולם חברים", דכאשר כל ישראל נאספים יחד, חל על הציבור כולו גדר דחבר, שהציבור דישאל הם בגדר "חברים"¹⁰⁴.

וכד נעייין, נמצא כאן ג' יסודות: א) בשעת הרגל דין היחיד מתבטל ונגרר לדין הציבור. ב) בשעת הרגל מציאות היחיד מתבטלת, ויש כאן ציבור מציאות אחת. ג) הציבור בשעת הרגל הוא בגדר ד"חבר".

ויש להבין מהו ההכרח ללמוד שהוא ציבור באופן של מציאות אחת. דאם מפני הכלל שכל ציבור בישראל חברים הם – הנה לזה היה די בציבור שיש בו ריבוי פרטים. יתירה מזו: רבינו בא לבאר את הגמ' והרמב"ם שהובאו בתחילת השיחה, ולא נזכר בגמ' וברמב"ם שהוא ציבור באופן כזה, אלא רק שציבור ברגל הוא בגדר ד"חבר", (עפ"י ביאור רבינו).

ואף אם נאמר שיש הכרח לדבר מאיזה טעם שיהיה, צ"ב מהי התוספת ביסוד הראשון על יסוד ג' – דלשיטת הרמב"ם מובן ההכרח לבאר שהם מציאות אחת, דלולא כן אינו מובן כל עיקר מדוע טהורים הם ברגל. דהלא לדעתו הציבור אינו נובע מכך שכולם נאספים למקום אחד, אלא הציבור נוצר מכך שכולם מטהרים עצמם. וכיוון שבפעולת ההיטהרות יש חילוקים – הנה מוכרח שנעשים למציאות אחת. אך לשיטת רש"י הנה אפשר לבאר שהוא ציבור המורכב מריבוי פרטים, ובכ"ז דינו של היחיד בטל, כי גדרו של ציבור בבני הוא "חברים". ועכ"פ אי"צ להגיע לזה שנעשים למציאות אחת. וצ"ע.

והנה לפי מה שנת"ל בשיטת הרמב"ם, יובנו כמה דיוקים: א) בהערה 47 רבינו כותב, וז"ל: "משא"כ להרמב"ם משמע שהוא משום שהציבור מטהרים עצמם, שברגל הציבור (בכללותו) הוא במצב של טהרה", וצ"ב מדוע הדגיש רבינו בסוגריים שהטהרה היא רק בכללותו – ונ"ל שרבינו ר"ל את ההכרח ביסוד הג', כמשנת"ל.

ב) בהערה 48 רבינו ביאר הרמב"ם שכוונת הרמב"ם ב"ועולין לרגל" היא לבאר את סיבת הטהרה, וצ"ב מהו שייכות ענין זה לנידון של "טומאת ע"ה ברגל"? – ולפי הנ"ל י"ל, דהרמב"ם רצה לרמז את משנת"ל, כלומר הסיבה שסיבת הטהרה של ע"ה היא מפני "דין חברות", ולא עפ"י היסוד הראשון – מפני שיש בטהרה חילוקים¹⁰⁵.

ג) הנה בהמשך השיחה שם כתב רבינו וז"ל: יש לומר שזוהי גם כוונת הרמב"ם

104. והנה לפי הביאור דלעיל בגדר חידוש, יש לעמוד על כך שכותב רבינו כאן שנעשים ל"מציאות אחת" ואינו כותב שנעשים ל"מציאות חדשה". ובפרט שמדברי הגמ' נראה בביאור שציבור זה הוא מציאות חדשה: "כאיש אחד חברים – הכתוב עשן כולם חברים", הרי שהוא מציאות חדשה שחידשה תורה. וא"כ צע"ק למה לא כתב רבינו שהיא מציאות חדשה.

105. וראה ברמב"ם המובא בריש השיחה ובהערה 4 שם.

בדבריו "מפני שהכל מטהרין עצמן ועולים לרגל": אין כוונתו שכל יחיד ויחיד בודאי טיהר עצמו מכל טומאתו מכל וכל, אלא עיקר כוונתו "שהכל – הציבור כולו – מטהרין עצמן".

וע"ז מוסיף רבינו במוסגר: "ולכן שינה מלשונו לעיל גבי דין נאמנות ע"ה על התרומה בשעת הגיתות והבדים – "מפני שכל העם מטהרין עצמן וכליהן", וכתב "שהכל", כי שם כוונתו שכל העם, כל יחיד ויחיד מטהר עצמו וכליו, משא"כ כאן".

דהרמב"ם רצה לרמז שבטהרה יש חילוקים, ולכן כתב שהטהרה קשורה לכללות הציבור, וכמשנת"ל בקשר לדיוק בהערה 47 בשיחה.

גדרי ציבור בקרבן וממון ציבור בתורת רבינו לה.

שיטות הראשונים העיקריות בהסוגיא (ע"פ ביאורי האחרונים)

רבינו שקו"ט בכ"מ בגדר הציבור שנעשה בקרבנות ציבור (והמסתעף מזה), וכדי להבין את חידושו של רבינו, צריך להקדים את עיקרי ביאורי האחרונים בדברי הראשונים בקשר לסוגיא זו.

האחרונים¹⁰⁶ שקו"ט האם קרבן ציבור הינו קרבן שמייצג את כלל הציבור באופן של מציאות אחת שלמעלה מפרטים, או שקרבן ציבור הוא כעין "קרבן שותפין" שכל בני ישראל שותפים בו, ולא נתבטלו הפרטים מעליו.

יושנם כמה נ"מ היוצאות מחקירה זו, שנרמזו בדברי הראשונים:

(א) **מחשבת שינוי בעלים**: איתא בזבחים, שישנה חומרא בשינוי קודש על שינוי בעלים, ששינוי קודש "ישנו בציבור כביחיד", אך שינוי בעלים אינו שייך בקרבן ציבור. והקשו הראשונים, דהא אף ש'שינוי בעלים' קיים בקרבן ציבור, שאם שחט קרבן ציבור לשם יחיד הקרבן נפסל.

ופירש"י שם:¹⁰⁷ "אבל שנוי בעלים לא שייך בקרבן צבור שהרי הכל בעליו". וכן

106. ראה בגבורות שמונים אות ל"ו, קטע ד"ה "והנה היה מקום" ואילך, שו"ת זרע אברהם סימן ד', אות כ"א ואילך, מפענ"צ פ"א ס"י, פ"ד ס"ב וס"ד, ובעוד מקומות בספרי הצפע"נ.

107. ד"ה וישנו בציבור.

כתבו בתוס':¹⁰⁸ "משא"כ בשינוי בעלים דאם שחט לשמו התמיד הרי הוא בעליו".

וביאר האחרונים¹⁰⁹ את דבריהם, שקרבן ציבור הוא "דין שותפין", ולכן גם אם חשב לשם היחיד, אין בזה "שינוי בעלים", כי אף אם שוחטו לשם קרבן ציבור, ה"ה שוחטו לשם היחיד¹¹⁰.

משא"כ אם נאמר שקרבן ציבור הוא "שם חדש", הרי הפסול של שינוי בעלים יכול להיות בו, כי קרבן ציבור אינו כולל את חלקו של היחיד, אלא הוא קשור למציאות הציבור שהיא מציאות בפ"ע.

(ב) חמץ בקרבן התמיד: כתבו התוס' במנחות¹¹¹: "אפסח קאי אבל סתמיה פשיטא דלא מיחייב משום אחד שבישראל". כלומר, דאפי' למ"ד¹¹² שהאיסור "לא תשחט על חמץ דם זבחי" חל גם על קרבן התמיד – אינו אלא בשעה שהוא שייך לשוחט או לזורק, אבל אם יש חמץ לא' מבנ"י אינו עובר.

וביאר האחרונים¹¹³ שיסוד דבריו הוא, שקרבן ציבור הוא מדין "שם חדש". ולכן אין איסור להקריב את התמיד (שהוא קרבן ציבור) בשעה שיש לא' מבנ"י חמץ – מפני שלא שייך לחלק בין חלקו של ראובן (שיש לו חמץ) לחלקו של שמעון (שאינו לו חמץ).¹¹⁴

אמנם לכאורה דברי התוס' במנחות קשים מאד, דהלא מהגמ' בזבחים מוכח שקרבן ציבור הוא מדין שותפין! וצע"ג. אמנם לפי שיטת רבינו שתבואר בהמשך תתיישב (בדא"פ) קושיא זו.

108. ד"ה וישנן בציבור.

109. ראה בורע אברהם הנ"ל, אות כ"ג, מפענ"צ הנ"ל, ולכאורה זו הכוונה בלקו"ש חל"ג עמ' 110, ובהערה 37 שם.

110. וכן ביאר רע"א שם בסוגיא.

111. ע"ח ע"ב, ד"ה או לאחד.

112. שיטת ר' יהודה – הובאה שם.

113. ראה בורע אברהם הנ"ל, אות כ"א, מפענ"צ הנ"ל, ולכאורה זו הכוונה בלקו"ש חל"ג עמ' 110, ובהערה 37 שם.

114. האחרונים האריכו לבאר גם את שיטת הרמב"ם בנושא, ע"פ מש"כ בהל' תמורה פ"א ה"א, ואכ"מ ראה במכתב כללי מעש"ק שבת הגדול ה' תשל"ט, (תורת מנחם – אגרות מלך ח"ב, עמוד קס"ה) – בקטע ד"ה "בקרבנות ישנם", ובהערה שם ד"ה "וקרבנות של ציבור .. כשכל יחיד .. מיוצג בהם". יש להעיר, דשם רבינו נקט כהצד דהוי "דין שותפין", ולעיל נתבאר מהו ההכרח לנקוט כצד זה (במכתב זה).

לט.

גדר מחצית השקל

שקו"ט הנ"ל קיימת גם בנוגע לפר העלם דבר של ציבור ומחצה"ש, כמו שיתבאר בסמוך.

ג) **מחצית השקל**¹¹⁵: נחלקו תנאים¹¹⁶ אם הכהנים מחוייבים לשקול מחצית השקל. ומבאר הצפע"נ את יסוד המחלוקת, שהוא אם דין המטבעות הוא 'מדין שותפין', וממילא מחויב¹¹⁷ כ"א לשקול את מחצה"ש. או שהוא מדין 'שם חדש', ואין חיוב על כל יחיד אלא כ"א מוסר מרצונו, וישנם כאלו שפטורים¹¹⁸.

מ.

ביאור ההערה בחכ"ו ע"פ הנ"ל

וראה בשו"ת זרע אברהם¹¹⁹, שדן אם נשים חייבות כמחצית השקל. וראה בצפע"נ¹²⁰ שכתב לגבי ק"פ – שענין זה, ז"א אם נשים חייבות, תלוי בחקירה המובאת בפנים.

ונ"ל, שזוהי כוונת רבינו בלקו"ש חכ"ו¹²¹ – שכתב שם רבינו: "ישנו חשש שמא לא ימסרם יפה יפה (ראה יומא לה' ב' תוד"ה ניחוש שם), ופשיטא שכשהמדובר בנדבת המשכן שכ"א מישראל הביאו, גם נשים, דיש לחוש לזה".

ולכאורה ענין זה צ"ב, מהי השייכות המיוחדת בין נשים לחשש שלא ימסרו יפה? הרי הם "בנות דעת" – ואי"ז דומה לקטנים שאינם בני דעת, ובהם ישנו החשש הנ"ל (כמו שמובא שם בהמשך ההערה).

ובהקדים מה שיתבאר לקמן, שלשיטת רבינו החיוב למסור "יפה יפה" נועד להחיל בעלות של "שם חדש" על הממון שמביאים להקדש.

115. ואע"פ שענינו של מחצה"ש הוא לכפר על בניי – (דבפשות אפ"ל) דמ"מ, אי"ז תלוי בגדרו של מחצה"ש כקרבן ציבור. וראה עוד בגדרי מחצה"ש בשבועות י"ד ע"א, תוד"ה דלא מחסרי, וריטב"א שם בסוגיא. וראה עוד בגדר (ההלכתי) דמחצה"ש – בלקו"ש חט"ז, שיחה א' לפרשת תשא.

116. ירושלמי שקלים פ"א ה"ג

117. ראה בשקלים פ"א משנה ג'.

118. ראה מפענ"צ פ"א ס"י, פ"ד סימן ד', ולכאורה זו הכוונה בלקו"ש חל"ג, עמוד 110, קטע ד"ה "כוונת רש"י", וראה גם בשו"ת "זרע אברהם" סימן ד' אות כ"ג.

119. סימן ד' אות כ'

120. מהד"ת דף צ' ע"א, וראה ג"כ בשו"ת גור אריה יהודה סי' ב' אות י"א ואילך שכתב כעיי"ז.

121. עמוד 282 הערה 19.

ונ"ל שכוונתו של רבינו היא ע"ד מה שביארו האחרונים הנ"ל – דמאחר שכל בני ישראל השתתפו בנדבת המשכן, וגם נשים. הרי מזה יש מקום לומר שהמשכן נחשב "כממון שותפין", ומוטל חיוב וזהירות מיוחדת (ביחס לנדבות אחרות שבעלותם היא שם חדש) למסור יפה, כדי לגלות בדעתו של התורם שאע"פ שהוא מביא את התרומה יחד עם כל בני, הנה עם כ"ז הוא מסיר את בעלותו, ונותן את הממון לרשות הקדש שהיא "שם חדש". וא"כ יש חשש שלא ימסור יפה, כמו בשאר התרומות של נכסי "הקדש".

וי"ל שזוהי כוונת התוי"ט בשקלים, פ"ד מ"א, ד"ה "מתנדב שומר" – שכתב: "וא"ת, ומ"ש הכא דחיישינן שמא לא ימסרם יפה, משקלים דמקבלין מנשים ועבדים וקטנים דתנן במשנה ה' פ"ק, ולא חיישינן כו". [א"כ גם התוי"ט קאי בשיטת רבינו].

מא.

קושיות על הביאור הנ"ל

אמנם עדיין צ"ע, דיוק לשון רבינו שכתב "דיש לחוש", ולא כתב "דיש חיוב" וכיו"ב, וצ"ע.

וכן צ"ב דהרי המל"מ כתב סברא להיפך (הל' שקלים פ"ד ה"ו, קטע ד"ה "וראיתי לר' עובדיה"), וז"ל: "וראיתי לר' עובדיה בפ"ד דשקלים דפירשה למתניתין כאוקימתא קמייתא דרבא דפליגי אי חיישינן שמא לא ימסרם יפה והקשה הרב בעל תוי"ט שם דמ"ש הכא דחיישינן שמא לא ימסרם יפה משקלים דמקבלין מנשים ועבדים וקטנים וכדתנן בפ"ק, ולא חיישינן דלמא לא ימסרו יפה".

וא"כ התוי"ט הקשה את קושיית התוס' הנ"ל.

ומתרץ המל"מ: "ולפי חומר הנושא נ"ל לחלק, דשאני שומרי ספיחים דלעולם יש לשומר חלק בהם – כיון דבאים משל צבור חיישינן דלמא לא ימסרם יפה, דסבור השומר דמה שב"ד אומרים לו שימסרם יפה, הוא כדי שיהיה לכל ישראל חלק במצוה, ומש"ה אינו מוסרם יפה, דניחא ליה שיקרבו משלו. אבל גבי שקלים, דרחמנא אמר דכהנים ונשים ועבדים לא יהיה להם חלק בקרבנות, כי מסרי לצבור ליכא למיחש דלמא לא ימסרו יפה, משום דניחא להו שיקרבו משלהם – דלאו ברשיעי עסקינן, [ו] מאחר שרואים דאפילו בשותפות אין חפץ לה' שיהיה להם חלק בקרבנות צבור, מש"ה לא חיישינן דלמא לא ימסרו יפה".

נמצא שמניח המל"מ ב' יסודות: (א) שומרי ספיחי שביעית, מקבלין בעלות על הממון הנשמר, ובנדו"ד על הספיחים. (ב) הבעלות על "שקלים" היא באופן של 'שם חדש', [דלא כמו שנתבאר לעיל, שהוי מדין שותפין].

בספיחי שביעית השומר סבור, שמטרת המסירה לציבור באופן של גמירות דעת (-יפה יפה) היא כדי שלכל בני ישראל יהיה חלק במצווה מדין שותפין – ולכן יש חשש שמא לא ימסור יפה יפה, מכיון שרוצה שהמצווה תיעשה מממונו בלבד, [לכאורה ענין זה, אינו סותר למשנת"ל בשיטת רבינו שגדר "מסירה יפה יפה" הוא דין "שם חדש" – מכיוון שרבינו מיירי בגדר הכללי של "מסירה יפה יפה", אמנם אפ"ל דהמל"מ מיירי בגדר הפרטי של ספיחי שביעית, וצ"ע. אמנם אי נימא דהמל"מ מיירי בגדר הכללי של "מסירה יפה", מוכח מכאן שחלק על רבינו וסבר דאי אפשר להוכיח מדין "מסירה יפה יפה", שגדר הממון הוא שם חדש, ואפ"ל דמטרת המסירה בצורה כזו היא כדי שיהיה שותפות¹²²].

משא"כ בשקלים, שבהם הבעלות היא שם חדש, הרי הנעו"ק אינם רשעים, וכיון שיודעים ש"אין חפץ לה' שיהיה להם חלק בקרבנות צבור" – גומרים הם בדעתם לתת את השקלים באופן כזה שיצא מבעלותם לגמרי.

א"כ מצינו, שדווקא בדבר שבעלותו היא משם חדש, יש מקום להסיר את החשש של "מסירה יפה יפה", וראה בדרך המלך על הרמב"ם שם, שביאר את סברת המל"מ, וצ"ע.

מב.

קושיא על יסוד דברי רבינו בהערה הנ"ל

ואין להקשות ממה שיתבאר לקמן אות מה, שבשעה שבנ"י מתנדכים בהשתתפות של כ"א הרי"ז מוכיח שהמון נחשב כממון שותפין, וא"כ אע"פ שהתורם מוסר יפה ומוכן לסלק את בעלותו, מ"מ הממון נחשב כממון שותפין, היות ורשות ההקדש מסלקת את בעלותה מהחפץ. ולכאורה י"ל ג"כ לאידך גיסא – דלמא נימא, שאין חיוב למסור יפה, דהיות ובנ"י תורמים באופן של "שותפות", רשות ההקדש מסירה את בעלותה, וממון המשכן נחשב "כממון שותפין".

ובעומק יותר, קושיא זו אינה קשה רק על דברי הרבי בהערה, אלא גם על גוף השיחה. דמאחר שכל בני ישראל השתתפו בנדבת המשכן – מנלן שממון המשכן נחשב כממון ציבור של שם חדש, דלמא הוי ממון שותפין, מפני שמשא רבינו הסיר את בעלותו מהממון, משום שכל בנ"י השתתפו בנדבת המשכן. [ואע"פ שמשא רבינו פקד את המשכן, ועשה מעשה קנין – בכ"ז אי"ז מועיל, משום שלא גמר בדעתו להחיל את בעלותו על ממון זה].

122. ואי נימא כהיסוד הזה, אפ"ל דדברי רש"י בכ"מ, שיובאו לקמן אות מד אינם מוכיחים שסבר כשיטת רבינו בגדר "מסירה יפה יפה" – דאפ"ל דכוונתו למש"כ המל"מ.

בשלמא אם נלמד כהצד ד'שם חדש' הוא ציבור התורמים (ראה לקמן הערות 137), א"ש - דאפ"ל שבשעה שבנ"י מוסרים את התרומה לרשות ההקדש, הנה אע"פ שרשות ההקדש אינה מחילה את בעלותה על נדבות אלו - חל על נכסים אלו גדר דשם חדש, מכיוון שכל התורמים התאחדו ונעשו ל"מציאות אחת".

אמנם את"ל, ד'שם חדש' הוא רשות ההקדש - אכתי קשה, דלמא נימא דההקדש לא מחיל את בעלותו, והבעלות היא בגדר "דשותפות".

אמנם קושיות אלו אינם קשות כלל. כי בענין שבו עוסק רבינו בחל"ג אין דין מיוחד שצריך להיות בעלות של שם חדש, אלא זה תלוי בדעתם של התורמים והגזברים (והיה יכול להיות דנכסים אלו יהיו בגדר דשותפות), ע"ד שמצינו בנדבת ביהמ"ק. משא"כ בנדבת המשכן יש דין מיוחד שצריך להיות בעלות של שם חדש, וכפי שמשמע מהראייה שמביא לכך בשיחה, (ריש אות ג', וכן בעמ' 282, בקטע ד"ה "און דערפאר האט געדארפט").

[ולכאורה מגוף הוכחת רבינו אין להוכיח שסבר דציבור התורמים הם מציאות אחת, ע"ד מש"כ הצפע"נ. דאלת"ה צ"ב מהי הוכחת רבינו, והרי אפ"ל דאע"פ שהמשכן הוא "עדות לישראל" ה"ה מציאויות שונות, דאפ"ל דהוי "דין שותפין" והעדות מתבטאת בכך שלכ"א יש חלק בהמשכן. דשם רבינו מיירי בהגדר דכלל ישראל כמו שהוא מצ"ע (בלי קשר לדין התרומה, ולגדר ציבור התורמים). וציבור זה הוי בגדר "מציאות אחת" מצד הנשמה, כמשנת"ל בענין אין ציבור בב"נ, והיינו ההכרח ללמוד בגדר העדות שבמשכן שמתייחס לכלל ישראל שלמעלה מפרטים ושותפות. ועדיין צ"ע. ולכן ראיית רבינו אתיא שפיר גם אי נימא דסבר דשם חדש הוא רשות ההקדש.]

וא"כ משה רבינו לא הסיר את בעלותו, וגמר בדעתו להכניס את הממון לרשות ההקדש.

אמנם עדיין צ"ע הקושיא על מה שנתבאר לעיל ביסוד קושיית התוי"ט - דלמא נימא, שההקדש מסיר את בעלותו, ושוב אין לחשוש שמא לא ימסרנו יפה יפה, והרי במחצה"ש אין חיוב מיוחד שצריך להיות "שם חדש". וצ"ע. אמנם אי נימא דשם חדש הוא ציבור התורמים, יש ליישב כנ"ל.

מג.

פר העלם דבר של ציבור

ד) פר העלם דבר של ציבור וגדר מגבין בתחילה (לשיטת הצפע"נ): נחלקו

התנאים (הוריות ג' ע"ב) האם "פר העלם דבר של ציבור", בא בגבייה מיוחדת לצורך הפר ("מגבין בתחילה") או שבא מתרומת הלשכה (מחצה"ש).

ונחלקו הראשונים אליבא דמ"ד שמגבין בתחילה, דהרמב"ם סבר שכל ישראל מביאים יחד י"ב קרבנות. ורש"י סבר שכל שבט מביא בפ"ע, וכן כתוב בירושלמי.

ומבאר הצפ"נ, שיסוד השיטה שגובים מתרומת הלשכה הוא – שסברו שהוי שם חדש, ולכן צריך ליטול מתרומת הלשכה שהוי מדין שם חדש (ראה במשנת"ל – ולהלכה קיי"ל דממשכנין¹²³).

וביסוד השיטה השנייה, שמגבין בתחילה, נחלקו הראשונים: דרש"י ס"ל שהקרבן מכפר על כל שבט, וא"כ הקרבת הקרבן היא מדין שותפין, שכל בני השבט משתתפים בהקרבן.

והרמב"ם ס"ל שהקרבן מכפר על הב"ד. וא"כ הוי מדין שם חדש, ולכן אפשר לערב את מעות כל השבטים ולגבותם יחד.

ונ"מ למקרה שהקריב פר של שבט ראובן לשם שבט שמעון, האם לוקה כדין הממיר בהמת שותפין¹²⁴ או שאינו לוקה¹²⁵.

ה) פר העלם דבר של ציבור וגדר מגבין בתחילה (לשיטת ר"מ זעמבא):

על הפסוק "אדם כי יקריב מכם קרבן לה'.. תקריבו את קרבנכם".

כתב רש"י: "תקריבו – מלמד ששנים מתנדבים עולה בשותפות.

קרבנכם – מלמד שהיא באה נדבת צבור, היא עולת קיץ המזבח הבאה מן המותרות".

וכתב ע"ז הרמב"ן: "תקריבו – מלמד ששנים מתנדבים עולה בשותפות. קרבנכם – מלמד שהיא באה נדבת צבור, היא עולת קיץ המזבח הבאה מן המותרות. לשון רש"י. פירש הרב כן, לומר שאם יתנדבו רבים להביא עולה עולת השותפין היא, מה בין שנים המשתתפין בקרבן ובין עשרה ואלף שנשתתפו בו. אבל קיץ המזבח הבאה מן המותרות לב ב"ד מתנה עליהן¹²⁶, ולפיכך היא עולת צבור".

כלומר, מקשה הרמב"ן על מה שציין רש"י שעולת הצבור "באה מן המותרות" – מתרומת הלשכה, ומקשה מדוע רש"י ציין זאת, וכיצד זה נוגע להבנת לשון הפסוק?

123. לשון הצפ"נ במהר"ת דף צ'.

124. ראה רמב"ם הל' תמורה פ"א ה"א.

125. כל הנ"ל והמ"מ לדברי הראשונים – ראה במפענ"צ פ"ח סימן י"ב, פ"א סימן י' וי"א, פ"ד סי' ד', ובעוד מקומות בספרי הצפ"נ.

126. בנוגע לגדרי "לב ב"ד מתנה", ונ"מ בגדרי נכסי ציבור – עיין בלקו"ש ח"ט, עמ' 113 ובהערה 53 שם, חכ"ד עמ' 213-211, ובהערה 51 שם, וזרע אברהם שם אות כ"ב.

ומזה מסיק הרמב"ן, שדעת רש"י היא שבקרבנות ציבור יש ב' מינים: (א) קרבן שבא מתרומת הצבור שנגבתה לצורך הקרבן (מגבין בתחילה), גדרו הוא "דין שותפין". (ב) קרבן שבא מכספי תרומת הלשכה, גדרו הוא שם חדש.

וכפי שכותב בהמשך דבריו: "והנה לדעתו כל עולה שיביאו רבים, חוץ מן המותרות, דינה כדין עולת השותפין, וטעונה סמיכה בכלם, ונסכים קרבים משלהם. ואולי לדעתו עולת העוף שהיא באה נדבת שנים ואינה באה נדבת צבור, וכן השלמים שאמרו בהם שהשותפין מביאין אותם נדבה ואין הצבור מביאים אותם נדבה (תורת כהנים פרק טז ה), בכלן יכולין הרבים להתנדב להם בתחלה, דעולת השותפין היא נקראת ושלמי שותפין הם נקראין, ולא מעטו אלא שלא יביאו אותן מן הקופות".

ואח"כ חולק הרמב"ן על שיטת רש"י, ומבאר באו"א: "ואפשר שנאמר, שאם רצו צבור להפריש בתחלה לנדבה, ויגבו אותה כאשר יגבו השקלים לתמידין ומוספין, שתהיה נדבת צבור בעולת בהמה, ואין בה סמיכה, שנתרכה מן הכתוב הזה. וכל זמן שיתנדבו בו רוב ישראל היא נדבת צבור, ואינה בעולת העוף ולא בשלמים, ומעוטן נדונין כיחידים. והוא העיקר".

כלומר, בקרבן צבור (שגדרו שונה מקרבן שותפין) יש רק מין אחד שגדרו הוא דין ציבור, בין כשבא מתרומת הלשכה ובין כשגובין אותו בתחילה – אלא שאם לא מגיע מרוב ישראל, הקרבן נידון כקרבן יחיד (ואם נשתתפו בו נידון כעולת השותפין).

והקשה הר' מנחם זעמבא¹²⁷, דלפי השיטה הנ"ל שפר העלם דבר של ציבור מגיע ע"י מגבית מיוחדת, נמצא שלקרבן יש דין של שותפין – ולכאורה ענין זה מהווה סתירה למה שכתבה הגמ' בכ"מ¹²⁸ שקרבן זה נחשב כקרבן ציבור (לכו"ע).

וביאר שם ר' מנחם זעמבא, שלשיטת רש"י על קרבן הבא בצורה של "מגבין בתחילה" חלים ב' השמות של צבור ושותפין, משא"כ קרבן הבא מתרומת הלשכה חל עליו שם צבור בלבד [ועיי"ש שביאר את טעם הדבר ואת המסתעף מזה].

ונמצא שחולק על הכנת הרמב"ן בשיטת רש"י, ובאמת שם צבור (שנקבע לפי רוב ישראל, כדעת הרמב"ן) אינו סותר לשם שותפין, אלא שבקרבנות יש ב' מינים: קרבן הבא מתרומת הלשכה שגדרו הוא קרבן ציבור בלבד. וקרבן הבא ממגבית מיוחדת, שגדרו הוא שחל עליו שם שותפין בנוסף לשם צבור שעליו, וזה הביאור בדברי רש"י הנ"ל¹²⁹.

127. במכתב שנדפס בספר שו"ת זרע אברהם סימן ד' אות כ"א. כד נעיין בהנ"ל, נמצא שקושיא זו קשה גם על ביאור הצפע"נ ברש"י.

128. מנחות צ"ג ע"א, ויומא דף נ' ע"א.

129. וראה עוד בגדרי קרבנות ציבור וקרבנות יחיד (בהלכה) – בלקו"ש ח"ח עמ' 106-105, ובהערות שם,

עפ"י יסוד זה, מיישב ר' מנחם זעמבא את קושיית היעב"ץ¹³⁰, כיצד אפשר להקריב אע"פ שאין בית¹³¹, הרי קרבן ציבור בא מתרומת הלשכה, והשקלים נגבים רק כשיש בית¹³²! – ומבאר, שיש היכ"ת של קרבן ציבור שבא ע"י מגבין בתחילה, כמשנת"ל ששם קרבן ציבור נקבע לפי רוב ישראל אע"פ שנגבה במגבית מיוחדת. [משא"כ היעב"ץ סבר כהבנת הרמב"ן ברש"י הנ"ל, ששם קרבן ציבור חל רק במקרה שבא מתרומת הלשכה. ולכן לדעתו אין היכ"ת של קרבן ציבור שאינו מגיע מתרומת הלשכה].

אמנם, לפי שיטת רבינו שתתבאר בהמשך, אפשר ליישב (כדא"פ) את הקושיות הנ"ל – גם לפי הבנת הרמב"ן כוונת דברי רש"י.

מד.

חידושו של רבינו

ישנם כמה חידושים של רבינו, בקשר לשקו"ט הנ"ל מהאחרונים:

(א) המקור לכך שקרבן ציבור הוא שם חדש. (ב) האם גדרו של הקרבן הוא שם חדש או דין שותפין. (ג) מושגים שונים שבהם גדר הבעלות היא שם חדש. (ד) פעולת החלות של בעלות משם חדש.

המקור לכך שקרבן ציבור הוא שם חדש: רבינו כתב בכ"מ¹³³ שהמקור לזה הוא מדין "מסירה יפה יפה"¹³⁴ – שבשעה שאדם מתנדב או תורם ממון להקדש או נכסי ציבור, מוטל עליו לתרום באופן מעולה ומושלם ביותר. דאם נבאר שבעלות על ממ"צ היא מדין שותפין, הרי גם כשאנו תורם יפה הנה ממ"מ ניתנה התרומה להקדש כהשתתפות, ולכאורה אין מונע לחלות של שותפות על הממון, כי הוא מעורב עם נכסים של

חכ"ג שיחות א' ו ב' לפרשת נשא, חכ"ב צו ב'.

130. לע"ע לא מצאתי מקומו.

131. הל' ביהב"ח פ"ו הט"ו.

132. שקלים פ"ח משנה ד'.

133. ראה בספר המאמרים תשי"א, עמוד 31, ובהערה ד"ה "דמציאות אינו.. מצ"ע .. אבל קיומו .. הוא מצ"ע", לקו"ש ח"ו עמוד 218, ובהערה *50 שם, (ועיין לעיל בהערה 72), חיי"ח עמוד 114, חכ"ד עמוד 211, ובהסוגריים המרובעות שם, חל"ג עמוד 110. וי"ל שזו גם הכונה בחל"ד עמוד 51 ובהערה 7 שם, ובחכ"ו עמוד 281 ובהערה 18 שם, ובסוגריים המובאות בריש עמ' 113 בחי"ט.

בחכ"ג עמ' 56, כתב רבינו וז"ל: "די קרבנות הנשיאים זיינען קרבנות הציבור "כולם" וביחד עם זה איז דוקא "משלו הביא" און מ'געפינט ניט אז עס דארף זיין "מוסרו יפה יפה"³⁴. ובהערה 34 כתב רבינו, וז"ל: "כמו שצ"ל ביחיד כשמוסרו לענין דצבור (ר"ה ז, ריש ע"ב. ועוד). – אמנם משם אין הוכחה להענין שהוזכר בפנים, מכיון דשם מירי מצד עצם הדין שצריך למסור יפה, ולא ביסוד הדין שהוזכר בפנים.

134. ר"ה, ז' ע"א.

יחידים אחרים, ואין לך שותפות גדולה מזו. משא"כ אי נימא שבעלות על ממ"צ היא מדין שם חדש – כל עוד לא מסר יפה יפה, הרי"ז מונע את פעולת החלות של הבעלות החדשה על הממון, אע"פ שהוא מעורב בנכסים (שהיו) שייכים ליחידים אחרים.

ונראה לבאר טעם הדבר, ובהקדים פירש"י על "מסירה יפה יפה"¹³⁵, וז"ל: "שמא לא היא בלבו למסור יפה יפה בלב שלם, דנוח לו שיקרבו משלו"¹³⁶.

כלומר, יסוד החשש שמא לא ימסור בלב שלם, היינו שיש "חזקה" שהאדם רוצה שהקרבתו יוקרב מנכסיו, ולכן כשנותן באופן גרוע, הרי"ז מראה שלא גמר בדעתו לתת את הממון לרשות ההקדש.

מה.

חלות שם חדש על ממון ציבור ע"פ דברי רבינו בכ"מ

והנה חלות שם הקדש על הדבר חל ע"י אמירת ההפרשה של הממון להקדש¹³⁷.

אמנם ע"מ שיחול שם הקדש ע"י האמירה – צריך למסירה יפה יפה. ז"א שהמסירה היפה היא רק מעכב של חלות שם ההקדש, שהוא שם חדש. דמאחר שהנותן גילה

135. ב"מ, קי"ח ע"א, ד"ה ורבנן.

136. לפי משנת"ל, עכצ"ל שרש"י קאי בשיטת רבינו, שדין "מסירה יפה יפה", מוכיח שגדר הממון הוא "שם חדש".

137. המקור לכך נמצא בהלכה "אמירה לגבוה כמסירה להדיוט", (ראה רמב"ם הל' מכירה פ"ט ה"א – ולכאורה ה"ה לנדבה, וראה ג"כ ברמב"ם הל' זכיה ומתנה, פ"ג ה"א). והסיבה לכך שחל "שם חדש" ולא "שם שותפין" – נ"ל, מפני שמהות רשות ההקדש הוא רשות אחרת, ולפי"ז יוצא שבשעת "חלות" שם הקדש על הממון, "חלה" עליו "שם חדש", דהיינו רשות ובעלות ההקדש (ממילא), ולפי"ז מובן מדוע אין להיחיד חלק בו.

אמנם הצפ"ע נכתב במכתב ששלח לרבינו, (רשימות חוברת קס"ב), וז"ל: "קבלתי הנ' שקל, גדול שבערכין, מספר הנקודה, לא מצטרף מפרטים... וזה גדר ציבור אשר מן הפרטים לא דבר מצטרף רק מציאות, ולכן אין להיחיד חלק בו, וכמ"ש התוס' מנחות (עח:): גבי תמיד דאין להיחיד חלק בו רק בגדר ציבור, והרמב"ם ז"ל בהל' תמורה פ"א לא כ"כ גבי המיר בקרבן ציבור".

ומדבריו משמע דגדר "שם חדש" חל על נכסי ציבור (לא מפני שהנכסים עברו לרשות "הקדש", שהיא רשות אחרת, אלא) מפני שהציבור דכלל בני ישראל (הבעלים "הפרטיים" של הנכסים) נעשים "מציאות אחת", וממילא כל אחד נעשה בעלים על כל הנכסים, ולא ידך בפועל אין להיחיד חלק בו, מכיוון שגדר הבעלות על נכסים אלו הוא ע"ד "תערובת", דהיינו שמצ"א כשאחד משתמש (ושייך) להנכסים הוא פוגם בבעלותו של חברו, ולא ידך כל הנכסים שייכים אליו, שהרי בעלות חבירו לא שוללת את בעלותו.

וכן משמע ממש"כ ר"י ענגל (שם), וז"ל: "די"ל דבקרבת ציבור אין היחיד נחשב בעלים כלל וכלל, דהוא רק קרבן של הכלל כ[נ]לו יחד, אבל איש פרטי, אפילו חלק בעלים ג"כ אין נחשב בכלל ישראל, דכלל ישראל הוא ענין בפ"ע, ולא דמי לשותפין, דגם ב' השותפין יחידים הם, והוי יחיד אחד חלק מהם, משא"כ כלל ישראל הוא ענין בפ"ע, ואין היחיד אפילו חלק בעלים בענין הכלל".

ברעתו שהוא נותן את הממון בגמירות דעת, פועל "המעשה קנין"¹³⁸ את כניסת הממון לרשות "הקדש" שהוא "שם חדש".

וכן לפי משנת"ל בהערה 137 י"ל, דאע"פ ששם חדש, הוא מצד שכל בניי הם מציאות אחת – הנה אעפ"כ הוא חל רק בשעה שהחפץ עובר לרשות הקדש, דרק אז מתערבים הנכסי ציבור באופן של שותפות, וממילא נעשית בעלות דשם חדש, מצד הגדר דכל ישראל.

והנה כתב רבינו בחכ"ו, (פקודי ב', אות ג') דע"מ שנכסי נדבת בניי יעשו נכסי ציבור (ולכאורה כוונתו לגדר שם חדש – ראה לעיל הערה 137) צריך לפעולת נשיא הדור.

ובהסברת הענין כתב רבינו, בהערה 19: "ועוד: זה שיחיד יכול להתנדב ולמסרם לצבור הוא לאחרי שישנה מציאות הציבור ונכסי (הקדש ו)צבור (כביהמ"ק), אבל בנדו"ד הוצרך לחדש כל עיקר ענין התאחדות הציבור בתרומת המשכן, וזה נעשה ע"י משה".

ובפשטות כוונתו היא – שכשם שבנדבת ציבור, צריך להביאם לגזבר הממונה על רשות הקדש ע"מ שהנדבה תהפוך לנכסי ציבור (ראה בריש אות ה' שם) – כך גם בנדו"ד צריך לחדש את ענין האחדות של נכסי ציבור, מכיוון שאין מציאות ורשות של ציבור. וענין זה נעשה ע"י משה דווקא.

וכן לפי משנת"ל הערה 137 י"ל דאע"פ ששם חדש, הוא מצד שכל בניי הם מציאות אחת – אעפ"כ הוא חל רק בשעה שהחפץ עובר לרשות הקדש, דרק אז מתערבים נכסי הציבור באופן של שותפות, וממילא נעשית בעלות דשם חדש, מצד הגדר דכל ישראל.

[ולכאורה הביאור בזה שמשה הוא "איש כללי" – ועייין בשיחת מסעי א' בחל"ג, ושם בעמוד 111, בקטע ד"ה "אבל כל זה", חוקת ב' שם – אמנם עדיין צ"ע, מהי ההוספה "בנכסי ציבור" על "מציאות הציבור"].

והנה מקטע הנ"ל משמע שעסקינן בעצם היכולת לתרום נדבה לציבור, שהיא נעשית רק ע"י שיש מציאות ורשות של ציבור. וכן מוכח מזה שבסוגריים שם נותן דוגמא מביהמ"ק – אע"פ ששם הבעלות הייתה מדין שותפין – וכמו שמוכח מהערה 16, שכתב שם רבינו: "וכמו בביהמ"ק דרוד גבה הכסף מכל שבט ושבט, ולכל ישראל חלק במקום המקדש .. אלא ש"ל שבמשכן הוא יתירה מזה כדלקמן בפנים" – ובפשטות

138. כמו שמוכן בפשטות, שאדם שעושה "מעשה קנין" בנכסיו של חברו, ללא הסכמתו (המלאה) – הוא "גזול", והחפץ לא נכנס לרשותו.

כוונתו, שבביהמ"ק נכסי הציבור הם בגדר של "שותפות", ובמשכן הם בגדר "דשם חדש". [וצ"ע מנ"ל הא, דלמא נימא דהוי שם חדש ודין שותפין בחדא מחתא, ע"ד שמצינו בק"צ שהוא אע"פ שכ"א תורם אותם ונותן מחצה"ש – ראה בלקו"ש חל"ג, עמ' 111–110. וצ"ע].

וי"ל שענין זה נכון הוא גם לפי שיטת הצפע"נ הנ"ל, דשם חדש היינו הציבור תורמי נדבת המשכן, (ולא רשות ההקדש) – ויסוד הדברים כמשנת"ל, דע"מ שהתרומה תהפוך לנכסי ציבור, צריך להביאם לרשות שתאחד בין כל הנדבות דבנ"י, וממילא הנדבה תהפוך לנכסי ציבור, מכיון שציבור התורמים הם בגדר דמציאות אחת.

ולכאורה זו המשמעות בלקו"ש ח"ו עמוד 218, במילים "האט ער מלכתחילה געדארפט געבן באופן כזה אז עס זאל בטל ווערן זיין באזונדערע בעלות אין דעם ממון, דאס זאל ווערן ממון ציבור". אע"פ ששם ההדגשה היא (בעיקר) על התנועה בנפש של "ביטול במציאות", כמו שמבאר באות יו"ד. [וכ"מ ממה שמתחיל להבהיר, וז"ל: "יעדער איד האט געדארפט מנדב זיין לויט זיין הארץ פון זיין באזונדערן אייגנטום", עיי"ש היטב].

וכן מוכח, ממה שכתב רבינו בלקו"ש חל"ג, עמוד 110, וז"ל: "ואף שצריכים למוסרו לציבור יפה יפה, כדי שתהא נעשית מציאות חדשה דממון ציבור וחלות דקרבן ציבור, ולא השתתפות של כמה יחידים – מ"מ כיון שהמציאות של "צבור" וקופת הצבור נוצרה ע"י נתינת מחצית השקל דכל יחיד, א"א שתבטל ותעקר לגמרי שייכות היחיד להקרבן", (שהיא ע"י מחצית השקל שנתן, שזוהי מצותו הפרטית, ובפרט שנתנת מחצית השקל היתה לכפר על נפשותיכם), ובלשון אדה"ז הנ"ל ד"גם לאחר שנתעלה למעלה למעלה להיות גדר של צבור, מ"מ לא "נעקר לגמרי מכל וכל" המעלה (והקדושה) שנפעלה על ידי נתינת היחיד, ולכן אפשר לומר בזה "שיש להם חלק בתמידי ציבור".

אי נימא, שפעולת החלות של שם חדש נעשית ע"י עצם המסירה באופן של יפה יפה – מדוע זה שלכל אחד מישראל יש חלק מעכב את החלות של שם חדש, וכמאי אלימא מאופן המסירה? ועכצ"ל, שהמסירה באופן כזה מסירה את המונע לחלות של בעלות הקדש, שהוא בעלות דשם חדש. ומכיוון שכך, בשעה שבנ"י מגלים בדעתם שהם חפצים להיות שותפים בהקרבן עיי"כ שכ"א משתתף במחצה"ש, רשות ההקדש מסירה את בעלותה (ויסוד הדברים, ע"ד שמצינו שלגזבר יש כח להחליט, האם לפדות שדה, וכו', (ראה רמב"ם הל' ערכין וחרמין פ"ו) – ער"ז (לכאורה) יש לו כח להחיל בעלות ע"י גמירת דעתו, וכן לאידך גיסא).

וממילא חלה בעלות מדין שותפין בקרבנות הציבור.

ולפי"ז יוצא דסבר רבינו דגדר השם החדש הוא 'רשות ההקדש', ולא מצד גדר המציאות דכלל ישראל, (ראה לעיל הערה 137). וצ"ע איך יתאים ענין זה עם המבואר לקמן בדברי רבינו בהמכתב כללי הנ"ל – דיסודו הוא דגדר הבעלות דשם חדש הוא מצד הגדר דכלל ישראל, וצ"ע.

[ולכאורה י"ל, שכוונת רבינו בהסוגריים, ובתיבות "שנפעלה על ידי נתינת היחיד" – שמכיוון שנתינת מחצה"ש לא נעשית באופן של "חובת ציבור", ז"א שכל בני ישראל משתתפים במעשה מצוה אחד, אלא כל אחד נותן מחצה"ש באופן פרטי – יש אפשרות שבנ"י ישתתפו בקרבנות הציבור ע"י נתינה פרטית של כ"א. כלומר, המצוה שקיומה מוטל על כל אחד בפ"ע, מאפשר את החלות של דין שותפין על הקרבן.]

[לכאורה מש"כ רבינו "ובפרט שנתינת מחצית השקל היתה לכפר על נפשותיכם" – כוונתו היא לעצם הכפרה על נפשות בני"י, שמבטאת שיכות של בני"י לקרבנות. אמנם אי"ז קשור לחקירה שמובאת בחט"ז הנ"ל בהערה 115, דא"כ הו"ל לפרש או לרמז ע"ז, וק"ל.]

מו.

גדר הפטור ממסירה יפה יפה

והנה בנוגע לחלות שם חדש כתב רבינו בלקו"ש חכ"ו¹³⁹ דהוא מצד הגדר דנשיא הדור.

ובהערה 19 כתב רבינו דזו הסיבה שע"כ נפטרים מהחשש דמסירה יפה יפה, וז"ל: "ולכן בכדי שייעשו נכסי צבור לגמרי הוא ע"י משה, ש"נשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל" (רש"י חוקת כא, כא), והוא מלך (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו הי"א) ש"לבו הוא לב כל קהל ישראל" (רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ו), ולכן דוקא ע"י משה נעשה נכסי ציבור בשלימות, – וי"ל שהוא ע"ד שע"י המלך והנשיא נעשים כל ישראל בגדר ציבור (ראה שו"ת הרשב"א ח"א סי' קמ"ח: המלך כצבור שהצבור וכל ישראל תלויין בו)."

ובהקדים, מ"ש רבינו בכ"מ¹⁴⁰, שכוונת הראשונים הנ"ל בהערה היא דע"י הנשיא

139. עמוד 283-281.

140. ראה לקו"ש ח"ל עמ' 220-219, ובהערות שם, חל"ג עמ' עמ' 136-135, ובהערה 41 שם, ואין כאן המקום להאריך בזה.

נעשים הציבור דבנ"י בגדר של "מציאות אחת".

ולכאורה זו הכוונה בקטע הנ"ל – שע"י שבנ"י נעשים מציאות אחת, ממילא מתבטל החיוב של מסירה יפה. מכיוון שהממון שהיחיד נותן לציבור נחשב כמו דבר שמשאיר ברשותו, שהרי מציאות הציבור היא מציאותו.

והנה בלקו"ש ח"ו עמוד 218, (לאחר שמבאר שבעשיית המשכן בנ"י התאחדו למציאות אחת, וד"ז הכרחי לעשיית המשכן), כתב רבינו וז"ל: "דעריבער געפינט מען אויך, אז דער משכן האט געמוזט געבויט ווערן דוקא פון ממון ציבור (וואס פונקט ווי דער ציבור, ווערט אויך זיין ממון איין זאך), און ניט פון א ממון וואט געהערט א סך יחידים בתור שותפות".

ולכאורה זו גם הכוונה בסוגריים הנ"ל מח"ו.

אמנם כד דייקת שפיר בהערה הנ"ל מחכ"ו אי"ז כוונת רבינו (שם). מפני כמה טעמים, א) שהרי רבינו כותב שם: "וי"ל שהוא ע"ד שע"י המלך והנשיא נעשים כל ישראל בגדר ציבור". הרי לפי משנת"ל, עצם הענין שבנ"י נעשים מציאות אחת ע"י הנשיא, מספיק לבטל את החיוב של "מסירה יפה יפה". ואילו מהלשון משמע שצריך פעולה נוספת לעשות את הנכסים לנכסי ציבור, (אלא שפעולה זו נעשית דווקא ע"י משה).

ב) רבינו כותב שם: "ציבור בשלימות – וי"ל שהוא ע"ד שע"י .." – שמזה משמע שפעולת המלך והנשיא היא ענין נוסף, וגם בלעדיו בטל החיוב של מסירה יפה, ע"י ההבנה הפשוטה בלשון הרמב"ם שמצוטטת קודם לכן, שהמלך הוא החיות דכל בנ"י, ואין כאן המקום להאריך בזה.

ג) צ"ב מהי ההבנה בתיבת ע"ד, כלומר דמזה משמע שיש הבדל בין ענין זה למה שמובא בריש הקטע – אע"פ שבכללות הם דומים זל"ז – שלכן רבינו הביא את דוגמא זו דווקא.

ולכאורה מכל זה מוכח, שאי"ז כוונת רבינו. אמנם לפי"ז, עדיין צ"ב: א) מהי כוונת רבינו בסוף ההערה. ב) מהי כוונת רבינו בהבאת דברי הרמב"ם בריש ההערה. ג) איך ע"י מתבטל החיוב של מסירה יפה יפה, וכיצד זה קשור לפעולת הנשיא במציאות בנ"י. ד) מהי המשמעות בכוונה שיוצאת מהלשונות שצוטטו לעיל. וצ"ע.

[ואין להקשות מדוע לא כותב במפורש, "כל ישראל בגדר מציאות אחת" – די"ל, שסמך על מה שכתב בפנים השיחה שנעשים נכסי "ציבור" סתם, וכוונתו (לכאורה) – כפי שנתבאר לעיל הע' 133) לציבור של "מציאות אחת".]

מז.

ביאור דברי רבינו בח"ו ע"פ הנ"ל

והנה בהערה *50 כתב רבינו, וז"ל: "ראה ר"ה ז, ריש ע"ב שצריך למסרו יפה יפה".
ודברי רבינו צ"ב דלכאורה מהסוגריים משמע כמו שביארנו לעיל, שע"י שבנ"י
נעשים מציאות אחת, ממילא אין צורך לאחד את נכסיהם לרשות של שם חדש –
ולאידך, בהערה כתב רבינו הוכחה לכך, מהא שצריכים למסור יפה יפה. והנה אי
נימא שהלכה זו לא נאמרה (גם) בקשר לנדבות המשכן, מהיכי תיתי שהמשכן קיבל
חלות של שם חדש. ואי נימא שהלכה זו נאמרה (גם) בקשר לנדבת המשכן, וזו היא
הוכחת רבינו – צ"ב, שהרי נת"ל מסברא (ולכאורה זהו הביאור בהערה הנ"ל בחלק
כ"ו) שבשעה שבנ"י נעשים מציאות אחת אין צורך לעשות פעולה שתחיל שם חדש
על נכסי בני ישראל.

ויש לבאר בפשטות בכוונת רבינו, שאמנם ההלכה הנ"ל של "מסירה יפה" שפועלת
חלות של שם חדש על נכסי בני ישראל נאמרה בקשר לנדבת הקדש, ולא לגבי תרומות
המשכן – מ"מ "ילמד הסתום מן המפורש", ונימא שהלכה זו קיימת גם בנדבת המשכן.
ומכך יש להוכיח שנדבת המשכן היתה שם חדש – אמנם לאחר שנמצינו למדים,
שנכסי בני"י קיבלו שם חדש בדרך ממילא – אין צורך בראיה זו, ואדרבא: מסתבר שלא
היה חיוב למסור יפה יפה. אמנם אכתי אפ"ל שחיוב זה מהווה ראיה (עכ"פ בכללות),
שתרומות המשכן קיבלו "שם חדש".

ועפ"י ז"ל דזו גם הכוונה בחכ"ו עמוד 281 ובהערה 18 שם – אלא דשם רבינו קאי
לפני הערה 19, שבה מחדש שאין צורך במסירה יפה יפה, מצד הציבור דבנ"י שנעשים
מציאות אחת.

מח.

נ"מ מחידוש הנ"ל של רבינו

מדברי רבינו יוצאת הבנה מחודשת בהכנת התוס' ביומא בענין "שמא לא ימסרנו
יפה", כמו שיתבאר בסמוך.

הגמ' אומרת¹⁴¹ שאם הכהן רוצה לעבוד בבגדים של עצמו – מוטל עליו למוסרם

141. יומא, ל"ה ע"ב – ע"י"ש, וברש"י.

לציבור.

ומבאר שם הגמ' שיש חשש (לפי הקס"ד) "שמא לא ימסרנו יפה יפה".
וכן ביארה הגמ'¹⁴² בדעת חכמים החולקים על ר"י, וסוברים "שומרי ספיחי שביעית
נוטלים שכרם מתרומת הלשכה".

אמנם במסכת מנחות¹⁴³ מביאה הגמ' את דעת בן בוכרי, שאדם יכול להתנדב
למחצה"ש ואין חובה (וחשש) למסור יפה יפה.

והקשו התוס' ביומא¹⁴⁴ מדוע אין הגמ' חוששת במחצה"ש שמא לא ימסור יפה יפה,
כפי שחוששת בשומרי שביעית, ובכהן העובד.

ותירצו: "כיון שכל ריוח הקרבנות הבאים מן השקלים שלהם הוא, גמרי ומסרי יפה".

והנה אם נעיין בקושיית התוס', נ"ל שסברו שבכהן העובד ובשומרי שביעית, מוטל
חיוב (וממילא גם חשש) למסור יפה, משא"כ במחצה"ש. וע"ז הקשו, מדוע אין חיוב
למסור יפה גם במחצה"ש. דאי נימא שסברו שהוי חשש, אמנם אי"ז חיוב, צ"ב מהי
קושייתם, דאפ"ל שמאחר שאין חיוב במחצה"ש למסור יפה, לפיכך לא חידש התנא
כלל בחשש "שמא ימסרנו יפה יפה" דלמאי נ"מ?!

וכשאתינן לביאוריהם, צ"ל כך: אם נניח בפשטות שהגדר של 'מסירה יפה יפה' אינו
קשור לחלות של שם חדש על הממון – אפ"ל שגם בתשובה סברו תוס' שאין חיוב
למסור יפה, מכיוון שבין כך הוא מוסר לציבור דבר שמרויח ממנו, ואין נ"מ האם מוסר
בצורה גרועה או יפה.

אמנם אם נניח כהיסוד שכתב רבינו, עכצ"ל שבתשובתם הסיקו שגם במחצה"ש יש
חיוב למסור יפה יפה, אלא שהתנא לא הוצרך לשלול קס"ד כזו מפני שהוא מילתא
דפשיטא, אמנם בפועל במציאות אדם מוסר מחצה"ש באופן יפה יפה, (ודייק ג"כ
בלשונם) – שהרי אי נימא שגם בתשובתם חשבו שאין חיוב למסור יפה, מפני הסיבה
שכתבו – יוצא א"כ שדבריהם סותרים ליסוד של רבינו, שהרי הסיבה שכתבו מחזקת
את שייכות מחצה"ש ליחידים.

142. ב"מ, קי"ח ע"א.

143. כ"א, ע"ב.

144. ל"ה, ע"ב, ד"ה ניחוש.

מט.

חידושים נוספים בקשר להג"ל

נת"ל, שגדרם של נדבות יחידים לציבור, ובכללם מחצה"ש וקרבות ציבור, הוא דין שם חדש.

אמנם רבינו הקשה ע"כ¹⁴⁵, דהא כתב רש"י¹⁴⁶ בפרשה דעדת קרח: "יודע אני שיש להם חלק בתמידי צבור, אף חלקם לא יקובל לפניך לרצון, תניחנו האש ולא תאכלנו". ומלשון זו¹⁴⁷ נראה, שקרבות ציבור הם מדין שותפין.

ולכאורה זה סותר למה שנת"ל שקרבות ציבור הם שם חדש.

ובכ"מ ביאר רבינו¹⁴⁸, שבקרבות ציבור יש את ב' הפרטים, הן דין שותפין והן שם חדש.

ולכאורה צ"ב, מהי ההבנה בחידוש זה, וכיצד יתכנו ב' ענינים הפכיים כאחד.

וכדי להבין את ענין זה יש להקדים את החקירה שהובאה באחרונים¹⁴⁹ בגדרי בעלות, שאפשר לבארה בכ' פנים:

(א) בעלות על עצם הדבר, שייכות של בעל החפץ לעצם החפץ. (ב) בעלות על שוויות הדבר – זכות ממונית של הנאה ותשמיש בחפץ.

ועד"ז, יש לחקור בנוגע לבעלות שקשורה לדיני תורה: (א) בעלות על דיני הדבר – שהבעלות מתבטאת בדינים מסוימים, אבל עצם הדבר אינו שייך לאיש. (ב) בעלות על עצם הדבר – בעלות של שייכות לדבר, ע"י שעשה בו מעשי קנין וכיו"ב.

ולפי"ז, יוצא שיש ללמוד את חידושו של רבינו רק לפי הדרך הראשונה: הבעלות העיקרית על הקרבות היא דין שותפין, אמנם לדינא, הבעלות היא שם חדש¹⁵⁰.

145. ראה בספר המאמרים תיש"א, עמוד 31, ובהערה ד"ה "דמציאות אינו.. מצ"ע .. אבל קיומו .. הוא מצ"ע".

146. במדבר, פט"ז פסוק ט"ו, ד"ה אל תפן אל מנחתם.

147. ראה בלקר"ש חל"ג עמ' 110, ספר המאמרים תיש"א הנ"ל, ח"י"ח עמ' 114.

148. ראה לקר"ש ח"י"ח, עמוד 114 ובהערה 83 שם, חל"ג עמ' 111-110.

149. ראה במקומות שנשמנו בלקר"ש חט"ז עמ' 135, 136 ובהערות 44-45, וראה גם בחל"ד עמ' 54-53, ובהנסמן שם, וראה בחכ"ה, חיי"ש א', בקשר לבעלות הלויים.

150. אמנם אי אפשר לומר לאידך גיסא – מכיוון, שרבינו הוכיח את שיטתו מדין "מסירה יפה יפה", כמשנת"ל.

ג.

יישוב קושיות הנ"ל ע"פ שיטת רבינו

לפי דרך זו ניתן ליישב את הקושיות דלעיל:

(א) תוס' במנחות סובר שהבעלות היא דין שותפין, ולכן לא שייך שינוי בעלים, כמו שביארו הראשונים בזבחים – אמנם י"ל שלדינא חל בעלות של שם חדש, וממילא אין איסור להקריב את התמיד על החמץ.

(ב) מיושבת קושיית הר' מנחם זעמבא (גם את"ל כהבנת הרמב"ן) – דאפ"ל שלשיטת רש"י, הבעלות העיקרית היא דין שותפין, היות והקרבת נגבה במגבית מיוחדת – אמנם לדינא י"ל שחל על הקרבן בעלות של "שם חדש", ולכן אפי' שהגיע מתרומת הלשכה הוא נחשב כקרבת ציבור, והקרבת "דוחה שבת" וכו'.

(ג) מיושבת קושיית היעב"ץ, (גם את"ל כהבנת הרמב"ן) דאפי' שהגיע מתרומת הלשכה הוא נחשב כקרבת ציבור, ומקריבים אותו אע"פ שאין בית, כי אף שהבעלות עליו היא מדין שותפין מ"מ לדינא נוהגים בו כבעלות של "שם חדש".

(ד) יסוד נוסף שיוצא מכך שאפ"ל שרש"י ותוס' בזבחים אינם חולקים על התוס' במנחות.

אמנם אי אפשר לומר שהיא בעלות אמיתית, מכיוון שלא יתכן שיחולו ב' בעלויות על חפץ אחד.

והנה כ"ז הוא רק אי נימא דגדר שם חדש ענינו רשות ההקדש, אמנם אי נימא דגדר שם חדש הוא מצד גדר ציבור המתנדבים שנעשים "ציבור מציאות אחת", (ראה לעיל בהערה 54) – הרי נמצא דציבור המתנדבים הוא מציאות תורנית, (עיינן לעיל בקשר לגדר עיה"נ) – וא"כ, אפ"ל שעיקר הבעלות היא דין שותפין, אמנם ע"י המסירה להקדש¹⁵¹ חלה בעלות נוספת של "שם חדש" שאינה סותרת לבעלות השנייה, מכיוון שהיא בעלות תורנית מחודשת, משא"כ הבעלות השנייה היא בעלות שקיימת בגדרי העולם.

151. ראה לעיל בהערה 56, דענין זה נכון גם אליבא דשיטה זו, "דשם חדש" היינו ציבור המתנדבים.

בעלות כללית ובעלות פרטית

נא.

בעלות על הלוחות

ע"ד מה שנת"ל, יש לבאר בעוד מקומות בדברי רבינו, האם הוי 'שם חדש' או 'דין שותפין', ובר בבר ליישב סתירות שמתעוררות בענין זה.

הנה מצינו כמה דוגמאות בענין הבעלות של בני:

(א) על הלוחות: בלקו"ש חל"ד¹⁵² כתב רבינו שהבעלות על הלוחות היא מדין שותפין, שכ"א מבני היה בעלים על חלק מהלוחות.

וראה בלקו"ש ח"ט עמ' 112 ואילך – שכתב רבינו באו"א¹⁵³.

נב.

בעלות כללית על א"י מדין שותפין

(ב) על ארץ ישראל¹⁵⁴: בענין זה מצינו סתירות בדברי רבינו, וכפי שיתבאר לקמן.

בליקו"ש ח"ה¹⁵⁵ הקשה רבינו על דברי רש"י¹⁵⁶:

"משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים, שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים .. ונתנה לנו".

בפשטות, כוונת רש"י היא שאו"ה מתרעמים ע"כ שבני לקחו את א"י בכח הזרוע ולא לפי הדין.

והקשה ע"ז רבינו, שטענת אומות העולם נוגדת היא להלכה, לפי שהדין הוא

152. עמ' 54 ואילך.

153. ויש להוכיח, שזו היא משמעות השיחה שם מב' מקומות: (א) רבינו הביא הוכחה מדין 'מסירה יפה יפה', ולכאורה הכוונה ע"ד משנת"ל, וראה לעיל הערה 133. (ב) ראה שם בהערה 53 – ואע"פ שמיידי "בפסולתן של לוחות" – לכאורה ה"ה לבעלות על הלוחות עצמם.

154. בנוגע לבעלות הלויים בעריהם – ראה בלקו"ש חכ"ה, חיי"ש א'.

155. עמ' 5. וראה בהערות שם.

156. ריש פר' בראשית.

שכיבוש קונה, וא"כ אין ישיבת בנ"י בא"י אין בה משום גזל, שהרי כבשוה.

ובחלק ל' מרחיב רבינו יותר¹⁵⁷, וז"ל: "בבעלות בנ"י על ארץ ישראל יש שני פרטים: בעלות כללית – זה שכל הארץ שייכת לכלל ישראל, ובעלות פרטית – זה שכל אחד מישראל יש לו חלק פרטי בארץ השייך (רק) אליו.

ושני אופני בעלות אלו דבנ"י בארץ ישראל באו בפועל על ידי שני קנינים: הבעלות הכללית באה ע"י כיבוש הארץ ע"י יהושע כו', שע"ז נקנית כללות א"י לכלל ישראל, והבעלות הפרטית דכאו"א מישראל בחלקו הפרטי נעשית על ידי ישיבה וחזקה, שכ"א ישב והחזיק בחלקו".

והנה מזה מוכח, שרבינו למד שגדר הבעלות הכללית של בנ"י על א"י היא 'שם חדש' – שהרי כדי ליצור בעלות כזו צריך קנין מיוחד של "כיבוש"¹⁵⁸ ואין די בחזקה והישיבה של כל בני ישראל.

וכן מוכח באופן יותר מפורש מהמשך דברי רבינו שם:

"זאת ועוד: שני אופנים אלה בבעלות אינם תלויים זב"ז: אפשר להיות בעלות כללית בלי בעלות פרטית ובעלות פרטית בלי בעלות כללית ..

בעלות הפרטית אינה מביאה (בהכרח) בעלות כללית. וכמו שמצינו לאחרי חורבן הראשון, דאף את"ל שבטלה בעלותם הכללית של בנ"י על הארץ – ד"כיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש" ועד ש"נפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל" – מ"מ נשארה בעלות היחיד על קרקעו, וכמש"נ בירמיה "שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום", כי אין הבעלות הפרטית תלויה בבעלות הכללית". עכ"ל רבינו.

הנה חזינן, שאין אומרים שע"י צירוף כל הבעלויות הפרטיות תיווצר בדרך ממילא בעלות כללית עליה. והוא משום דהוי 'שם חדש'.

ובזה מחדש רבינו גדר חדש בבעלות הכללית של בני ישראל על א"י – שהיא בעלות של כל א' מישראל על כל ארץ ישראל [משא"כ אם ננקוט כהצד שהיא בעלות כללית המצטרפת – כדין 'שותפין' – כל יהודי בעלים על חלק אחר בא"¹⁵⁹.

157. עמ' 85. וראה גם שם בהערות, ובלקו"ש חט"ו, לך לך ה', עמ' 104, ובהערות 37,45,51, ושם בתולדות ב', בעמ' 204, ובהערות 39-38.

158. כפשוט, הוכחה זו לא שייכת בקרבנות וממון ציבור, שהרי גם את"ל שהוי "דין שותפין" – ע"י מעשי הקנין של ההקדש, הרבר נכנס "לרשות שותפין", ודינם משתנים, ז"א שנחשב כממון גבוה. וא"כ, אין הוכחה כלל ממעשה הקנין של הגזבר, מהו גדרם של הקרבנות.

159. וראה גם בא' השיחות ממוצש"ק פרי' ויצא תשל"ט. והנה לכאורה י"ל, שנ"מ זו קיימת גם אליבא דב' הצדדים בגדר של ממון (וקרבן) ציבור – ולכאורה זו הכוונה בסוגרים העגולות המופיעות בסוף הערה 51,

נג.

ב' דינים בבעלות כללית על א"י

אמנם שם בשיחה כותב רבינו: "בעלות כללית אינה שוללת הבעלות הפרטית, וכמו בעלות המלך על המדינה שלו, דעם היות שכל הארץ כולה היא ברשות המלך, מ"מ אין זה שולל בעלותו הפרטית של כאו"א מבני המדינה על רכוש הפרטי (ביתו, שדהו וכו'), אלא שמצד בעלותו של המלך על כל הארץ חלים כמה דינים גם על הרכוש הפרטי של כאו"א – דדינא דמלכותא דינא", ולכן מוטל עליו לשלם מסים למלך על רכוש זה, ועד שבתנאים מסויימים יכול המלך ליטול גם את רכושו של האיש הפרטי", וכהדין ד"מלך פורץ גדר .. ואין ממחין בידו" וכו'".

ולכאורה להגדרה זו צ"ב רב: כיצד יתכנו ב' בעלויות הפכיות על דבר א' באותה שעה? ומזה מוכח (לכאורה) שרבינו לומד שגדר הבעלות על א"י היא "מדין שותפין".

ולכאורה דברי רבינו נראים כסותרים זא"ז!

ונ"ל לבאר, שהוא ע"ד ב' הדרכים הנ"ל בקרבנות ציבור: (א) הבעלות העיקרית על א"י, היא שם חדש, אמנם לדינא חלה בעלות של דין שותפין, ולכן גר מביא ביכורים וקורא (ראה באות ה' ובהערה 57). (ב) מאחר ונת"ל (בענין חידושו של רבינו בגדר עיה"נ) שמציאות חדשה של ציבור הוא מציאות תורנית, י"ל שעיקר הבעלות היא דין שותפין, אמנם ע"י מעשה הקנין של הכיבוש וכו', חלה בעלות נוספת של שם חדש, שאינה סותרת לבעלות השנייה, מכיוון שהיא בעלות תורנית מחודשת¹⁶⁰, משא"כ הבעלות השנייה היא בעלות שקיימת בגדרי העולם.

בלק"ש חכ"ד, בשיחה ב' לפרשת וילך, וראה גם לעיל בהערה 137.

160. ויסוד הענין הוא, שא"א להחיל בעלות דשם חדש על ציבור שמורכב מפרטים – שהרי ענינו של שם חדש – אינו שהחפץ עובר מבעלות של קבוצת אנשים שיכולים להיחשב כשותפין לרשות אחרת, (וממילא בטלה השותפות-ראה לעיל הערה 137 בגדר בעלות על נכסי ציבור) – אלא שקבוצת אנשים מקבלים בעלות כללית באופן של "שם חדש", ז"א שכל יהודי בעלים על כל נכסי אחיו בני". ואי נימא דהוי ציבור המורכב מפרטים, כיצד יתכן שב' אנשים (או יותר) יהיו בעלים על אותה קרקע, ובעלות זו תהיה בעלות גמורה שאינה נחשבת כשותפות? ועכצ"ל, שנחשבים כמציאות אחת – ולכן בעלותו של איש אחד אינה סותרת לבעלות של אדם אחר. ומכיוון שכך – הוי ע"ד עיה"נ, שהיא מציאות תורנית מחודשת, (ובנדרו"ד (ממילא) גם בעלות מחודשת).

ולכאורה זו הכוונה בלק"ש חכ"ד עמ' 211, בסוגריים המרובעות – שכתב רבינו (ההדגשה אינה במקור), וז"ל: "איז אבער בנוגע א זאך וואס באלאנגט צו א ציבור איז דא א שקר"ט צי מען קען אויף דעם זאגן אז דער יחיד (אלס פרט) האט אן אייגענעם חלק אין דעם [ווארום א ציבור (קהל) מיינט ניט נאר א צירוף פון א ריבוי יחידים, נאר דאס איז א מציאות חדשה]" – דהנה נת"ל שקהל הוא מציאות של ציבור של "מציאות אחת". והנה במקרה שבו עוסק רבינו שם, (ז"א באוקימתא שבה עסקינן), הממון שייך לכל הציבור, ז"א שלכ"א יש חלק בכל הממון, דהיינו ע"ד הבעלות כללית על א"י, (ולא ע"ד הבעלות דהקדש, וראה לעיל הערה 137. ולפי"ז מובן מדוע מבהיר בהסוגריים שעסקינן במציאות של "קהל").

נד.

סתירה בגדר בעלות המלך¹⁶¹

מדיוק לשון רבינו במקומות שונים, אפשר למצוא ב' דרכים, וצ"ע.

ולמעשה, שרבינו השווה בין בעלות המלך לבעלות על א"י, וכפי ששמע מהקטע שהובא לעיל מח"ל. וא"כ, אפשר ללמוד כב' דרכים אלו גם בנוגע לבעלות על א"י.

ובפרטיות יותר: מהקטע הנ"ל מח"ל, יש לדייק שהבעלות העיקרית היא בעלות הפרטית של כ"א, אלא שיש בעלות דינית (וטפילה) של המלך בתור בעלות כללית – שכתב¹⁶² "דעם היות שכל הארץ כולה היא ברשות המלך, מ"מ אין זה שולל בעלותו הפרטית.. אלא שמצד בעלותו של המלך על כל הארץ חלים כמה דינים" – כלומר, (א) הדינים העיקריים כגון נזיקין, גניבה וגזילה, מתייחסים לבעלים הפרטי. (ב) רבינו האריך בלשונו, ולא כתב בקצרה "דעם היות שכל או"א מבני המדינה בעלים על רכוש הפרטי (ביתו, שדהו וכו'), מ"מ א"י שולל את בעלותו של המלך, שמצדה חלים כמה דינים..".

וכ"מ בחל"ד¹⁶³ שכתב רבינו, וז"ל: ולהעיר מבעלות המלך על מדינתו, דאף שכל הארץ היא ברשות המלך.. ועד שבאופנים מסויימים מותר לו ליטול מרכושם של בני המדינה.. – מ"מ, אין בעלות (הכללית ד) המלך שוללת בעלותו הפרטית של כאו"א מבני המדינה על רכוש הפרטי."

אמנם מדברי רבינו בחל"ה¹⁶⁴ משמע שהבעלות העיקרית היא של המלך, אלא שיש בעלות טפילה (ודינית) באופן פרטי לכל אחד מיושבי המדינה – שכתב שם רבינו: "שכל אנשי המדינה וכל אשר להם הם ברשות ובעלות המלך, דרכוש העיר והמדינה הוא בבעלותו הכללית תמיד, הרי נמצא, דכאשר הוא בבעלות הפרטית של א' מאנשי המדינה, הוא ע"ד נתינת רשות מהמלך להשתמש". ולכאורה כוונת רבינו היא – כמו שנתנת רשות היא בעלות שמהותה ותקפה הוא הבעלות של הבעלים המקורי נותן הרשות, עד"ז בעניינינו – הבעלות העיקרית היא של המלך, אלא בנוסף

161. ענין זה בא רק ע"מ לברר את גדר בעלות המלך, בהמשך להחקירות דלעיל – אמנם כמוכח ענין זה אינו נוגע לגדרי "ציבור".

162. ההדגשה אינה במקור.

163. עמ' 107, ובהערה 21 שם. ההדגשה אינה במקור.

164. עמ' 85, ובהערה 34 שם. ההדגשה אינה במקור. ההדגשה שבמקור הושמטה. ועיי' ג"כ בלקו"ש חל"ח, עמוד 106 ובהערה 36 שם.

לכך יש בעלות דינית (וטפילה) של יושבי המדינה¹⁶⁵.

אי נימא שהבעלות העיקרית היא של יושבי המדינה, יש מקום לדון האם הבעלות של המלך היא בעלות דינית (כפי שמשמע מלשון השיחות) או בעלות מהותית¹⁶⁶. ע"ד מה שנת"ל בקשר לבעלות על א"י. ולכאורה י"ל דהוי בעלות דינית, שהרי אי נימא שהוי בעלות מהותית צ"ב כיצד יתכנו ב' בעלויות על שטח אחד [וכאן אי אפשר לומר שהוי בעלות (ומציאות) תורנית, מכיוון שעסקינן באדם אחד, ולא בציבור – וא"כ הוי בעלות מצד גרדי העולם] – ועכצ"ל שהוי בעלות דינית.

אמנם אי נימא שהבעלות העיקרית היא של המלך, אלא שיש בעלות טפילה באופן פרטי לכל אחד מיושבי המדינה – וודאי שבעלות זו היא בעלות מהותית, ולא בעלות דינית. דאת"ל שהוי בעלות דינית – צ"ב כמה נחשבת בעלות המלך כעיקר לגבי הבעלות הפרטית של יושבי המדינה, הרי בעלותו של המלך היא בעלות דינית בלבד, משא"כ הבעלות של יושבי המדינה היא הבעלות העיקרית.

נה.

הביאור בגדר בעלות המלך

והנה בנוגע לגוף הגדר דבעלות המלך, לכאורה היה אפ"ל שהוי בעלות (פרטית) מדין שם חדש, ולא בעלות (כללית) מדין שותפין.

ביאור הענין: רבינו כתב בכ"מ¹⁶⁷ לגבי קנין האדון בעבדו – שהיות וגדר קנין העבד הוא שכל מציאותו שייכת לאדון – האדון זוכה מלכתחילה בכל חפציו של העבד, ואפי' בדברים ששיכים לו מצד הטבע.

והנה רבינו ביאר בכ"מ, שמציאות העם היא מציאות המלך¹⁶⁸ – ולפי"ז היה אפ"ל דבעלותם של כל בני המדינה מצטרפת, ועי"ז המלך הוא הבעלים של המדינה (ע"ד עבד).

ולפי"ז א"ש מדוע אין סתירה בין הבעלויות, דהבעלות הפרטית של כ"א היא ביחס לשאר העם (דהיינו בדינים שבין אדם לחבירו, כגון נזיקין וכו'), אמנם בעלות המלך

165. ע"ד דוגמא ממה שנתבאר בלקו"ש חל"ד עמ' 109-108, ובהערות 37,38. ולהעיר, שרבינו הביא את ענין זה, ז"א הבעלות של הקב"ה על האוכל בשעת הברכה, כדוגמא לבעלות מהותית – ראה בחט"ז הנ"ל, ובהערה 45 שם.

166. ועיין ג"כ בלשונות אדמה"ז והרמב"ם שצוינו בלקו"ש חל"ד עמ' 107, ובהערה 21 שם, ובלשונות "הראשונים", שצוינו באנציקלופדיה תלמודית ערך "דינא דמלכותא דינא" – בהערות 5,7,

167. ח"ה עמוד 235, ובהערות שם, ח"כ עמוד 303 ובהערות שם, וראה גם חכ"ז עמוד 180.

168. ראה ראה לקו"ש ח"ד עמ' 1051-1050, ובהערות שם, וראה בלקו"ש ח"ח עמ' 26-25.

היא ביחס לכלל העם (דהיינו גביית מס וכיו"ב), [ע"ד הקדש, שגם לאחר מסירת הממון, אם אחד הזיק לחלק שניכר ששייך לפלוני - הוא משלם לפלוני, ולא לרשות הקדש].

אמנם מכך שהמלך קונה את ארצו ע"י קנין מיוחד, דהיינו כיבוש¹⁶⁹ [ע"ד מה שנת"ל לגבי הבעלות הכלית על א"י] - מוכח שבעלותו אינה קשורה לבעלות העם אלא היא בעלות נפרדת, מדין שם חדש.

אמנם ממק"א מוכח, דהוי בעלות פרטית. דכתב רבינו בליקו"ש חי"ב¹⁷⁰: "ומזה מובן בנוגע לאדה"ר דכהותו יחידי בעולם ושולט על הכל, נכבש כל העולם תחתיו ונעשה שלו. וה"ז בדוגמת מלך הכובש מדינה שנכנסת תחת ממשלתו ונעשית שלו".

ושם בהערה 52 כתב רבינו: "וצע"ק דלא חשיב לי' (בפדר"א פ"א) במלכים שמלכו מסוף העולם ועד סופו. וי"ל מפני דאין מלך בלא עם, אבל לא שייך בנוגע לבנים וב"ב לבד".

ובהערה 53, כתב רבינו: "ואף שלפועל לא הי' מי שהמליכו ולא הי' בזה כבוש מלחמה הרי זה שמלך זקוק לכבוש מלחמה לקנות מדינה הוא מכיון שהמדינה היא של (מלך) אחר ונלחמים נגדו. וע"כ צריך כבוש להוציא מבעלות הקודמת שיכנס תחת בעלותו ושליטתו, אבל אדה"ר מכיון שלא הי' מי שילחם נגדו ולא הי' קנוי לשום אדם לא הוצרך לכבוש מלחמה, כ"א ע"י איזה קנין שיהי'".

וכד נעיינ בהערות אלו - נראה ג' יסודות: (א) הסיבה שמלך צריך לכבוש ארץ, ולא מסתפק בקנין מועט הוא כדי שיוציא מרשותו של אדם ללא הסכמתו, ואעפ"כ יקנה¹⁷¹. (ב) הסיבה שאדה"ר היה צריך לעשות מעשה קנין אע"פ שהעולם לא היה ברשות שום אדם¹⁷² - הוא מאחר שלא היה לו עם, ובעלותו לא הצטרפה מהבעלויות הפרטיות של עמו, כמשנת"ל. (ג) אילו לאדה"ר היה עם - לא היה צריך לעשות מעשה קנין כלל, (בנוסף לכך שלא היה צריך לכיבוש - כנ"ל מהערה 53), כי היה קונה את העולם ע"י מעשי הקנין של עמו.

א"כ יוצא, דגדר הבעלות של המלך היא "מדין שותפין"¹⁷³ ובגדר של בעלות כללית, וכמשנת"ל יסוד הדברים מקנין עבד.

169. ראה בליקו"ש חי"ב, עמוד 9 ובהערות שם.

170. עמוד 9.

171. ומובן שזוהי לא מספיק "מעשי קנין" של העם, דהם שייכים דוקא בנכסי הפקר, ולא בנכסים הנמצאים ברשות אחר - לזה צריך גדר "מעשה הקנין" של כיבוש שהוא בכח.

172. וראה שם בעמ' 8, שמקשר א"ז לחקירה בגדר "רשות הפקר", עיי"ש בסוגריים המרובעות.

173. והוא דמספיק "כיבוש", הוא מפני סיבה טכנית, כי הכיבוש קודם למעשי הקנין של העם, ולכן לא צריך לקנות מדין "שותפות".

גו.

בעלות בניי על סוכה (ביאורו של המכתב סופר)

בלקו"ש חיי"ט¹⁷⁴ דן רבינו, מהי הסיבה שסוכה שאולה כשרה, ואילו ד' מנים שאולים פסולים לנטילה.

דבגמ' מובא¹⁷⁵ שהטעם להכשיר סוכה שאולה הוא מפני שנאמר "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות"¹⁷⁶, "מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת", והיינו סוכה שאולה. ולכן אע"פ שנאמר "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, משלך" – אין לנו לפרשו אלא "למעוטי גזולה", אבל שאולה, (הרי) כתיב כל האזרח.

ומבאר אדמה"ז, שטעם ההיתר הוא מפני "דכיון שנכנס לה ברשות הרי היא כשלו"¹⁷⁷, ולכן "שאולה" נכלל בגדר "לך", משא"כ "גזולה".

וא"כ, צ"ב מדוע שלא נימא גם לגבי לולב, שלולב שאול כשר, מכיוון שהוי כשלו?

וע"ז מביא רבינו בהערה *15, את ביאורו של "המכתב סופר" לקושיא הנ"ל, וז"ל: "בספר מכתב סופר סי' לח מבאר, דכיון דגלי לן רחמנא מכל האזרח דסוכה שאולה כשרה, א"כ ע"כ לך לאו אכל אדם מישראל פרטי קאי אלא אכללות ישראל קאי לאפוקי משל נכרי והפקר והיינו טעמא דיוצא בשאול כיון שיש לו בעלים ישראל לך קרינן ביה (ועיי"ש שטעם זה אין יוצא בסוכה שאולה מעכו"ם וכן שותפות עכו"ם)."

ולאחמ"כ ממשיך רבינו, וז"ל: "ולא זכיתי להבין סברתו – דמה ענין בעלות דכלל ישראל, וציבור – במצוה כסוכה, האם נחדש שצ"ל דיהודי (ע"ד ממושבותיכם תביאו) דוקא?"

[בפשטות ביאורו של המכתב סופר, הוא ביאור לקושיא אחרת – מדוע נימא שההיתר שנלמד מהפסוק "כל האזרח", מלמד רק על ההיתר של סוכה שאולה, ולא מתיר להשתמש בסוכה של עכו"ם והפקר. אמנם רבינו מניח שביאורו עונה גם על הקושיא הנ"ל, על כללות הדין שסוכה שאולה כשרה].

ומבאר רבינו שביאורו של המכתב סופר על הקושיא הנ"ל בדברי אדמה"ז שההיתר

174. עמוד 350-348.

175. סוכה, כ"ז ע"ב.

176. אמור כ"ג, מ"ב.

177. או"ח סתרל"ז, ס"ג.

ד"כל האזרח" מורה שהדין "דלך" מיירי (לא על הבעלות הפרטית של השואל שנעשית ע"י שאילה, כדברי אדמה"ז הנ"ל, אלא) על "בעלות דכלל ישראל, וציבור".
וע"ז מקשה רבינו - שאע"פ שענין זה מבאר ומיישב את הקושיא הנ"ל - מ"מ יש להקשות עליו "האם נחדש שצ"ל דיהודי (ע"ד ממושבותיכם תביאו) דוקא?".

נז.

ביאור גדר הבעלות על סוכה

והנה כד נעיין, עכצ"ל שרבינו הבין שכאן מיירי בבעלות כללית מדין שותפין.
ולכן הדגיש לאחמ"כ והוסיף, "וציבור" - כלומר שכוונתו לאפוקי בעלות מדין שם חדש, שמוגדרת בתואר "קהל"¹⁷⁸.

ובפרטיות יותר: בפשטות אפ"ל שרבינו הבין בשיטת המכתב סופר, שכל יהודי בעלים בבעלות כללית מדין שם חדש על שאר הסוכות של כל בני"י. ומכיוון שעסקינן בבעלות כללית מדין שם חדש, שזהו בעלות תורנית, עכצ"ל שצריך לזה פסוק מיוחד וכיו"ב, ודבר זה (הפסוק "כל האזרח", שמגלה את "החפצא" החדשה של הבעלות) הוא רק בסוכה, ולא בד' מינים.

במילים אחרות: לפי אדמוה"ז ההיתר דשאלה נובע מהגדר הכללי של הבעלות שנעשית ע"י שאילה, ולפי"ז קשה מהו החילוק של ד' מינים מסוכה. משא"כ לשיטת המכתב סופר, ההיתר דשאלה נובע מהגדר הפרטי (בגדרי סוכה) של הבעלות שנעשית ע"י שאילה, ולפי"ז יש הבדל מהותי בין סוכה לד' מינים שאינו יוצא י"ח, מכיוון שאינם שלו, אע"פ שששאלם.

אמנם א"א לומר כך, מפני ב' טעמים: (א) כל בעלות מגיעה ע"י מעשה קנין שמחיל את הבעלות על החפץ, ואפי' בבעלות תורנית. ואילו בנדו"ד אע"פ שהיה מעשה שאילה, בכ"ז אי"ז מעשה קנין של בעלות, [אא"כ נימא כשיטת אדמה"ז], שהרי בכל התורה זה לא פועל חלות של בעלות¹⁷⁹. [ודוחק לומר, שיש ב' דינים של מעשה שאילה]. (א) בכל התורה הוי שאילה שמחילה חיובים וכיו"ב, והמעשה שאילה פועל חלות של חיובים בלבד. (ב) בסוכה הוי שאילה שמחילה בעלות, והמעשה שאלה פועל חלות של בעלות - שהרי עסקינן באותו סוג מעשה, "ומאי אולמיה דהאי מעשה מהאי מעשה".

[ודוחק לומר, שהוי בעלות שנעשית ע"י החלת התורה, כמו שמצינו בנוגע לכהנים,

178. ראה לעיל באות ג' ובהנסמן שם.

179. כמובן, שהנחה זו נכונה בין אי נימא שהוי בעלות מהותית ובין אי נימא שהוי בעלות דינית, ופשוט.

"משלחן גבוה קא זכור"¹⁸⁰ – שהרי זה שייך רק בחפץ שחל עליו השם של רשות גבוה, ולכן הוא עובר לכהנים ללא הקדמת מעשה קנין וכיו"ב – דזהו רק כשהחפץ עובר מרשותה לרשות אחר, [ועדיין צ"ע, מהו הגדר בזה], משא"כ בנדו"ד הוי החלת בעלות על חפץ ששייך לחבירו. ופשוט שכאן לא שייך החלת בעלות מגדרי "הפקר ב"ד" וכיו"ב, ופשוט].

(ב) מהי קושיית רבינו, והלא נת"ל שבעלות זו יסודה בהגדרתו של הציבור באחדות של מציאות אחת, וא"כ פשוט שענין זה קיים רק בבנ"י, שהרי ציבור לא קיים בב"ג, (ואפי" אי נימא ששלילת ציבור מב"נ היא רק בציבור של מציאות אחת¹⁸¹ – קשה כנ"ל)? ופשוט, שאין מקום כלל להשוואה בין ענין זה לדוגמא שרבינו מביא "ע"ד ממושבותיכם תביאו" – דשם עסקינן בדבר ששייך מצד גדרו לחו"ל, ואילו כאן עסקינן בדבר שאינו שייך מצד גדרו לעכו"ם.

ועכצ"ל שרבינו הבין בשיטת המכתב סופר, שהבעלות שעסקינן בה היא מדין שותפין.

נח.

ביאור תשובת המכת"ס, וקושיית רבינו ע"פ הנ"ל

באור הדברים: המכתב סופר ר"ל שהפסוק "כל האזרח" מורה, שההיתר "דלך" מיירי (לא על הבעלות הפרטית של השואל שנעשית ע"י השאילה, כדברי אדמה"ז הנ"ל, אלא) על הבעלות הכללית מדין שותפין, כלומר דמאחר שכל בנ"י הם אומה אחת – הבעלות של יהודי א' מצטרפת להבעלות של יהודי אחר. וא"כ הפסוק "לך" אכן מיירי בדיני בעלות, אבל אי"ז גדר של בעלות חדשה, אלא תואר אחר לבעלות הפרטית – ובאמת אין ילפותא בגדרי בעלות מההיתר "דלך", כשיטת אדמה"ז הנ"ל. וההבדל בין ד' מינים לסוכה – שבד' מינים התורה מתארת את הבעלות (ההיתר "דלך") כבעלות פרטית, והרי"ז סימן שיש הקפדה על בעלות פרטית ואישית, ודבר זה אינו קיים בשאולה, מאחר שבכל דיני התורה נחשב כדבר שאינו שלו. משא"כ בסוכה התורה מתארת את הבעלות (ההיתר דלך) כבעלות כללית, והרי"ז סימן שאין הקפדה על בעלות פרטית ואישית, וזו הילפותא הנ"ל בגמ'¹⁸².

180. ראה ב"ק י"ג ריש ע"א, וראה ג"כ רמב"ם הל' שמיטה ויובל פי"ג הי"ב, ולקר"ש חכ"ג שיחה לפר' מטות.

181. ראה לעיל בהערה 8.

182. והא דסוכה גזולה פסולה, אע"פ שאין הקפדה שיהיה "שלו" ממש – דבמעשה הגזילה, מנגד להבעלות של היהודי השני, ואין סכרא שבמקרה כזה יוכללו ב' הבעלויות בתואר "לך", ולכן פסולה.

אמנם, אעפ"כ התורה התכוונה בתיבה זו לשלול בעלות של ב"נ והפקר – שהרי הם אינם נכללים בהצטרפות של הבעלויות הפרטיות דבנ"י, ולא נכללים בתיבת "לך" – וא"כ, י"ל דהתורה שללה אותם.

וע"ז מקשה רבינו, דאע"פ שכוונת התורה היא לבנ"י, שיש להם בעלות כללית, מצד הציירוף שבהם – בכ"ז, אפ"ל שגם בד' מינים (אין בתיבה זו) הקפדה על בעלות של בנ"י, ושיליה מהותית לבעלות דב"נ – אלא מכיוון שהציווי נמסר לבנ"י, התורה התייחסה לבנ"י. וא"כ, אי אפשר ללמוד שום ילפותא מתיבה זו.

נט.

ביאור הדוגמא שהביא רבינו ע"פ הנ"ל

ולפי"ז יובן מהי הדוגמא מענין "ממושבותיכם תביאו", ובהקדים:

שנינו במשנה¹⁸³ "כל מצוה שהיא תלויה בארץ – אינה נוהגת אלא בארץ, ושאינה תלויה בארץ – נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, חוץ מן הערלה וכלאים; ר"א אומר: אף החדש."

ונאמר ע"ז בגמ'¹⁸⁴ "איבעיא להו: ר"א, לקולא פליג או לחומרא פליג? לחומרא פליג, וה"ק ת"ק: חוץ מן הערלה ומן הכלאים, דהלכתא גמירי לה.. אבל חדש – בארץ אין, בח"ל לא, מ"ט? מושב – לאחר ירושה וישיבה משמע, ואתא ר"א למימר: אף חדש נוהג בין בארץ בין בח"ל, מ"ט? מושב – בכל מקום שאתם יושבים; או דלמא לקולא פליג, וה"ק ת"ק: חוץ מן הערלה והכלאים, דהלכתא גמירי לה, וכ"ש חדש, דמושב – כ"מ שאתם יושבים משמע, ואתא ר"א למימר: חדש אינו נוהג אלא בארץ, דמושב – לאחר ירושה וישיבה משמע, ומאי אף – אקמייתא?"

כלומר, שבפרשת "חדש" נאמר שמקיימים אותה "בכל מושבותיכם"¹⁸⁵, ונחלקו ר"א ורבנן האם משמעות הפסוקים היא לזמן של ישיבה, דהיינו "לאחר ירושה וישיבה", או למקום שבו יושבים, דהיינו "כ"מ שאתם יושבים".

והנה לגבי מצות שתי הלחם נאמר בתורה, "ממושבותיכם תביאו לחם תנופה"¹⁸⁶, ובפשטות נראה שהשיטה שסוברת "דמושב – כ"מ שאתם יושבים משמע" – הנה הקרבת העומר היתה באה מיבול של חו"ל.

183. קידושין ל"ו ע"ב, בסופו.

184. שם ל"ז, ע"א, ובפרש"י שם.

185. ויקרא, כ"ג י"ד.

186. ויקרא כ"ג י"ז.

אמנם הרמב"ן כתב ע"ז¹⁸⁷: "ואין ממושבותיכם תביאו להם תנופה" (פסוק יז) כמו "מכל מושבותיכם" .. ואפילו לדברי האומר עומר בא מחוצה לארץ (שם פד א), מודה בשתי הלחם שאינן באין אלא מן הארץ".

וכן כתב הצ"צ¹⁸⁸, וז"ל: "הנה בענין חדש בח"ל נראה שיש במשנה ובגמרא שלשה דעות. האחד סתם מתנינן דסוף ערלה דהחדש אסור מן התורה בכל מקום. וכן ר' אליעזר דספ"ק דקדושין (דל"ז ע"ב) משמע ג"כ בודאי דאוסר חדש בח"ל מדאורייתא מאחר דדריש מושב בכל מקום שאתם יושבים וכן ס"ל לר' עקיבא שם. והא דברי שפרק ט' דמנחות (דפ"ג סע"ב) גבי ממושבותיכם דשתי הלחם אמרינן דהיינו לא מחו"ל, ומשמע שם דר' עקיבא ג"כ ס"ל כן - צ"ל דמושבותיכם דשתי הלחם דריש כן ולא במושבות דגבי חדש .. ויש לומר הטעם דבכל מושבותיכם הוא דמשמע אפילו ח"ל. אבל ממושבותיכם לא משמע רק א"י". כלומר, כשהתורה אומרת "מושבותיכם" סתם כוונתה לא"י, שבה התיישבו בני"י.

אמנם כד נעיין, נראה שאף שמשמעותו הפשוטה של הפסוק "מכל מושבותיכם" הוא להורות על כך שבא מא"י דווקא - הנה עדיין אפ"ל דאין זו היא כוונת הכתוב, אלא אורחא דמילתא נקט כיון שציוה לדור שנכנס לארץ, אך אין הכתוב מקפיד שיבא מיבול הארץ דווקא.

ואפ"ל דזו כוונת רבינו בהערה הנ"ל - דכאשר באים למילף מתואר ששייך רק בבני"י - הנה אפ"ל דאי"ז מוכרח, מכיוון שאפ"ל שהתורה כתבה זאת מפני שהציווי נאמר לבני"י. וזו הקושיא שהקשה על ההבנה של שיטת המכתב סופר.

א"כ יוצא, שבהערה הנ"ל, רבינו מיירי בגדר בעלות כללית מדין שותפין.

אמנם עדיין צ"ע, מהי כוונת רבינו בתיבות "במצוה כסוכה", וצ"ע¹⁸⁹.

ס.

מח' הצפע"נ ורבינו בגדר הבעלות אליבא דתוס'

והנה מדברי רבינו יוצא, שההכרח ללמוד כשיטת אדמה"ז שהסוכה היא שלו ממש,

187. שם, פסוק ט"ז.

188. שו"ת צ"צ, חלק יו"ד סימן ר"ח.

189. הערת המערכת: ו"ל שכוונת רבינו היא - דמכיוון שסוכה היא "חובת יחיד", ומוטלת על כ"א בפ"ע - לא שייל להתיר סוכה מדין "בעלות כללית", (אפי' אי נימא דהוי "דין שותפין"), משא"כ לשיטת אדמה"ז, דהוי "בעלות פרטית".

מדין אדעתא דהכי השאילו, ולא כשיטת המכתב סופר – מקושיית רבינו, אמאי נימא דסוכת עכו"ם פסולה – אמנם בלא"ה נלמד בדין סוכה אחת, כשיטת המכתב סופר.

ויש לברר מהי שיטת רבינו שיוצאת ממק"א, והאם ענין זה הוא אליבא דכל הראשונים¹⁹⁰, כמשי"ת בסמוך.

והנה נחלקו רש"י ותוס' בסוכה (כ"ז ע"ב, בסוגיא הנ"ל), מהו הההכרח בגמ' לכך שדין סוכה אחת נאמר לגבי דווקא לגבי סוכה שאולה, ולא לגבי סוכת השותפין, שהיא המשמעות הפשוטה של הפסוק.

וכתב ע"ז רש"י¹⁹¹: "דמשמע סוכה אחת לכל ישראל שישבו בה זה אחר זה. ואי אפשר שיהא לכולן, דלא מטי שוה פרוטה לכל חד אלא ע"י שאלה".

אמנם התוס' כתבו ע"ז¹⁹², וז"ל: "ועל חנם דחק, דכיון דכתב לך למעוטי דשותפין משמע .. דלכם משמע שיהא כולו שלו ולא מקצתו".

והנה כתב רבינו¹⁹³, וז"ל: "בפשטות מקורו דאדמה"ז הוא מלבוש שם ס"ב, שכנראה מפרש כן בפרש"י שם ד"ה כל האזרח. [ודלא כמו שמפרש המנ"ח (מצוה שכה סק"ט) בפרש"י .. ועפ"ז י"ל שבזה נחלקו רש"י ותוס' (ד"ה כל האזרח שם), דלדעת התוס' למדין מ"כל האזרח" שאין צריך לדין ד"לך משלך", וממילא יוצאין י"ח בסוכת השותפים ובסוכה שאולה.

דהנה כתב המנ"ח¹⁹⁴ וז"ל: "נראה מפירש"י דכיון דבעינן לכס, כל שאינו ש"פ לא הוי לכס, ואם שאול פסול כדברי ר"א לא הי' יוצא כיון דאינו ש"פ, אע"כ צ"ל דשאול כשר, וא"כ יש לו ש"פ ע"י שאלה. ולכאורה נראה מדבריו דאפי' אם נאמר דשאול כשר, מ"מ פחות מש"פ פסול, כמ"ש דלא מטי לכל חד ש"פ אלא ע"י שאלה, ומוכח דשאלה כשר כיון דשואל א"כ ש"פ, אבל באינו ש"פ פסול, אף דשאלה כשר. אך זה אין סברא, כיון דשאול כשר ולא בעינן לכס, א"כ פמש"פ לא גרע. ובע"כ צ"ל דכוונת רש"י דלא מטי פרוטה לכל חד אלא ע"י שאלה, ואי אמרת שאול פסול א"כ לא משכחת לה דיוצא בסוכה, (אף על גב) [אע"כ] דשאול כשר – א"כ אין צריך לשאלה, כי פמש"פ ג"כ כשר, כיון דא"צ לכס, כנלע"ד". כלומר, ע"י שהסוכה שאולה אין ש"פ לכל אחד במציאות, אלא שלא צריך לדין של בעלות דש"פ לכל אחד – דדין זה נאמר רק בשותפין, ולא בסוכה שאולה.

190. וראה גם ריטב"א סוכה, כ"ז ע"ב, ד"ה "תניא ר' אליעזר".

191. ד"ה כל האזרח.

192. ד"ה כל האזרח.

193. ח"ט עמוד 348, ובהערה 8 שם.

194. מצוה שכ"ה, סק"ט.

משא"כ בלבוש¹⁹⁵ ביאר את שיטת רש"י, דע"י שהסוכה שאולה יש ש"פ לכל אחד במציאות.

ומדברי רבינו מוכח ב' יסודות: (א) כוונת הלבוש היא לשיטתו של אדמה"ז הנ"ל. (ב) אם נלמד את שיטת רש"י כשיטת הלבוש הנה התוס' חלקו ע"ז, ויסוד שיטתם שדין שאולה אינו "כולו שלו" (כשיטת אדמה"ז), אלא "מקצתו" כמו סוכת השותפין.

והנה הצפע"נ כתב (מכתבי תורה מכתב קנ"א, דף ל"ה ע"א), וז"ל: "כ"כ בגדר דרק תואר לא שייך שינוי בעלים, וכמו למ"ד כל שבט ושבט בהוראת בדה"ג לדידן, והוה ק"צ.. וליכא שום בעלים, דהא מבואר דליכא בציבור", כלומר גדר ק"צ הוא שם חדש, ואין שם בעלות של יחידים על הקרבן¹⁹⁶.

ולאחמ"כ מביא במוסגר: "ובאמת זה הגדר דסוכה כל ישראל בסוכה וכו' וא"ש מ"ש התוס", ובפשטות כוונתו להקשות, מדוע לשיטת התוס' "לך" ממעט שותפות ולא שאולה, ועכצ"ל דדין הבעלות בשאולה הוא שם חדש.

והנה את דברי הצפע"נ אפשר ללמוד בב' דרכים: (א) שלמד כשיטת אדמה"ז הנ"ל. (ב) שלמד כמו דרך הא' הנ"ל בביאור שיטת המכתב סופר, [משא"כ להדרך הב' מיירי ע"ד בעלות שותפין]. ומבאר דיסוד שיטתו של התוס' הוא כשיטת המכתב סופר, שבשעת השאילה הוי כולו שלו, וחל עליו שם חדש.

והנה קודם שנעייין בשיטת הצפע"נ, כיצד ביאר את שיטת רש"י – צ"ב, כיצד ישיב רבינו על קושייתו של הצפע"נ הנ"ל, וכיצד שייך לומר שאליבא דהתוס' דין שותפין וסוכה שאולה שווים?

וביאור הדבר בפשטות הוא, דרבינו סבר דאה"נ דהכוונה בתוס' ד"לך" ממעט גם סוכה שאולה, וכל האזרח מרבה גם סוכת השותפים. משא"כ הצפע"נ למד דלך ממעט רק סוכת השותפים, וכל האזרח מרבה רק סוכה שאולה, (כפשטות התוס'), ולכן הוכרח ללמוד כמשנת"ל.

סא.

סיכום גדרי הבעלות לשיטות הראשונים לפי הצפע"נ ורבינו

והנה לפי משנת"ל, י"ל דהצפע"נ א"ש אליבא דב' הביאורים הנ"ל ברש"י. כי יסוד שיטתו של רבינו בביאורו דאליבא דאדמה"ז והלבוש התוס' חולקים על יסודו של רש"י, הוא מפני שלמד כמו שנת"ל. משא"כ אם נלמד כהיסוד של הצפע"נ, אפ"ל

195. סי' תרל"ז ס"ב.

196. לכללות החקירה ראה לעיל בארוכה.

שהתוס' מסכימים (ואדרבא, בהכרח שזוהי שיטתם), שהגדר דסוכת השותפין הוא מדין שם חדש.

א"כ נמצא שלשיטת רבינו הגדר דבעלות כללית מדין שותפין, א"ש רק אליבא דרש"י, אא"כ נבאר את רש"י כשיטת המנ"ח הנ"ל, דאז ענין זה אתי שפיר אליבא דכו"ע. כלומר שלכו"ע סוכת השותפין אינה שונה במהותה מסוכה שאולה שנחשבת מקצתו שלו, [אלא דמח' רש"י ותוס' היא רק אם המיעוט נלמד מסברא או מתיבת "לך", ועכצ"ל שנחלקו האם במשמעות תיבת "לך" נכלל סוכה שמקצתה שלו או רק סוכה שכולה שלו] – משא"כ לשיטת הצפע"נ דענין זה א"ש רק אליבא דרש"י, כמשנת"ל.

סב.

שיטת רבינו בגדר הבעלות על סוכה

והנה בחכ"ד¹⁹⁷ דן רבינו לגבי דין בעלות הציבור בס"ת, וחידש דיסוד הבעלות הוא מדין "לב ב"ד מתנה".

ובהערה 51 כתב ע"ז רבינו, וז"ל: "ואף שלהסברא שאין יוצאין בשל שותפות ה"ז משום שצ"ל "כולו שלו" .. יש לומר בכמה אופנים, ומהם: א) מצד "לב ב"ד מתנה ה"ז כאילו נכתבה עבור כאו"א מהציבור בפ"ע .. וי"ל רמז לכ"ז – מ"ת היה באופן כזה: תיכף נעשית התורה "מאורסה" של כאו"א בפ"ע .. נוסף על שניתנה "מורשה קהלת יעקב". [ועד"ז מצינו בסוכה: כל ישראל ראויין לישיב בסוכה אחת (סוכה כז. ב), ולכאו"א – ג' דפנות כו' בפ"ע".

כלומר שרבינו לומד שהדין שאדם יוצא י"ח בסוכה שאולה, הוא בעלות כללית ע"ד בעלות שותפין, כלומר דבדין "כל ישראל ראויים לישיב בסוכה אחת", מכשירים סוכה שהוי רק מקצתו שלו, והכשר זה הוא נוסף על החובה (והבעלות) הפרטית של כ"א על סוכתו, שהוי כולו שלו¹⁹⁸.

וצ"ע כיצד למד כך רבינו וסתם את דבריו בשעה ביאור זה אינו אליבא דכל שיטת הראשונים כמשנת"ל, ובפרט שאדמה"ז חולק על גדר זה, כנ"ל מהשיחה בחי"ט, וצ"ע.

197. עמוד 213–212.

198. בפשטות כוננת רבינו בתיבת עד"ז, דבס"ת הוי "חפצא" אחד ממש, משא"כ בסוכה עסקינן במספר סוכות, שעל כ"א חל הדין דסוכה אחת, דהיינו בעלות "דמקצתו שלו" (ע"ד הבעלות דס"ת, קודם הדין "דלב ב"ד מתנה").

סג.

גדרי הבעלויות על התורה

בכ"ד שם, כתב רבינו, וז"ל: "וי"ל רמז לכ"ז – מ"ת היה באופן כזה: תיכף נעשית התורה "מאורסה" של כאו"א בפ"ע, (שלכן מותר ללמדה משא"כ עכו"ם – ראה סנהדרין נט, רע"א) נוסף על שניתנה "מורשה קהלת יעקב"¹⁹⁹.

ומדברי רבינו נראה, שהבעלות הכללית על התורה מדין שותפין היא העיקרית והמהותית, ואילו הבעלות על כל התורה מדין שם חדש היא לדינא בלבד.

199. וממ"ש רבינו שהאיסור של נכרי ללמדה, הוא משום הבעלות של ישראל באופן של 'שם חדש' ולא באופן של 'שותפין' – י"ל בפשטות, דענין זה למדתו הגמ' שם מ"אל תקרי מורשה אלא מאורסה", ומזה מובן שהוא משום הבעלות של שם חדש, כי אין שייך אירוסין של שותפין.

חידושי רבינו בגדר התקנה דימי חנוכה

הנ"ל

א.

שיטות הראשונים בחיוב ההודאה, וביאורי רבינו

נחלקו הראשונים מהו גדר החיוב של ההודאה בימי חנוכה, המהרש"ל מדייק בדברי הרמב"ם¹, שס"ל שהחיוב אינו רק הלל והודאה, אלא ישנו חיוב גם לשמוח ולהרבות בסעודה.

אך המהר"ם מרוטנבורק² סבר שהחיוב הוא 'הלל והודאה' בלבד.

ומבאר רבינו³ ששיטת הרמב"ם היא, שחכמים תיקנו את החיוב של ימי חנוכה (גם) על הנס הגשמי של נצחון המלחמה.

והנה המעיין בדברי רבינו⁴, יחזה שרבינו מחדש חידוש גדול בשיטת הרמב"ם – דהמהרש"ל ועוד אחרונים למדו שיסוד שיטתו של הרמב"ם הוא, שגדרם של ימי חנוכה הם "ימי יו"ט", ולכן צריך להרבות בהם בשמחה.

דהא בימי החנוכה לא מצינו תקנה פרטית לעשות בהם משתה ושמחה, כמו ימי הפורים שחייבים במשתה ושמחה מתקנת מרדכי ובי"ד, ואם כתב הרמב"ם בשמחה וסעודה – ע"כ הוא משום שגדרם של ימי החנוכה הוא "יום טוב".

ולפי"ז צ"ל דלשיטת המהר"ם מרוטנבורק ימי החנוכה אינם בגדר של יו"ט, ולכן סבר שאי"צ לסעודה ולחיוב שמחה.

אמנם רבינו חידש שאף הרמב"ם סבר שאין לו גדר של יו"ט, ואעפ"כ סבר שצריך להרבות בסעודה, כי הנס הוא נס גשמי. ואי"ז ע"ד התקנה דימי הפורים.

ולפי"ז יוצא, שא"א להוכיח שהרמב"ם סבר שגדרם של ימי חנוכה הם בגדר דיו"ט, אלא אפ"ל שסבר שאי"ז הגדר דימי חנוכה, ואעפ"כ מרבים בשמחה מטעם הנ"ל.

ולפי"ז נמצאו ב' יסודות בשיטת המהר"ם: (א) שימי חנוכה אינם "ימי יו"ט". (ב)

1. יש"ש לב"ק פ"ז סל"ז. וכ"מ מדברי הטור בחלק או"ח סימן תר"ע.

2. הובא בטור שנשמך בהערה הקודמת, ובמרדכי הארוך שהובא בד"מ על הטור שם.

3. לקו"ש ח"י שיחה לחנוכה, וח"ל שיחה א' לחנוכה, אות א'.

4. עיין בהערה 10 בח"ל שם, ובדיוק בדברי הגמ' שהובא בשם המהרש"ל.

שימי חנוכה נתקנו על נס רוחני בלבד.

וי"ל אסמכתא לדברי רבינו – דברי הלכות חנוכה⁵, חזינן שהרמב"ם מדגיש את הנס הגשמי. ואינו מדגיש בדבריו שגדרם של ימי חנוכה הם "ימי יו"ט".

ב.

תירוץ קושיית הב"י לפי ביאורי רבינו בשיטת המאירי

והנה ידועה קושיית הב"י⁶ מדוע תיקנו ח' ימי חנוכה, והרי הנס היה ז' ימים בלבד. ואפ"ל, שלפי ביאורי רבינו בשיטות הראשונים מתורצת קושיית הב"י, וכמשי"ת בסמוך⁷.

ובהקדים, שנחלקו הראשונים מהו התאריך של נצחון המלחמה. לדעת הרמב"ם⁸ נצחון המלחמה אירע ביום כ"ה, ואילו המאירי סבר⁹ שנצחון המלחמה אירע ביום כ"ד.

ומבאר הפר"ח¹⁰ שלפי שיטת הרמב"ם הנ"ל, יש ליישב את קושיית הב"י – דאע"פ שהנס דפך השמן נמשך לז' ימים בלבד, ההדלקה ביום הראשון נתקנה כנגד הנס דנצחון המלחמה שאירע בו ביום, ולא כנגד הנס של פך השמן, שהתחיל ביום כ"ו (לפי היסוד בשאלת הב"י).

והנה רבינו מבאר את שיטת המאירי בב' דרכים¹¹: (א) ההודאה ביום הראשון נתקנה כנגד המנוחה מנצחון המלחמה. (ב) ההודאה ביום הראשון נתקנה על הנס דמציאת פך השמן.

וי"ל, שלפי ביאורי רבינו בשיטת המאירי – יש ליישב את קושיית הב"י ע"ד תירוץ הפר"ח. ועוד זאת, שיש יתרון בישוב הקושיא לפי שיטת המאירי מיישוב הקושיא ע"פ שיטת הרמב"ם.

ובהקדים, דהברכי יוסף הקשה¹² על ביאור הפר"ח – דהרי לשיטת הרמב"ם התחילו

5. הלכות חנוכה פ"ג ה"א ו ב' – וראה באות ד' ובהערה 18 בח"י שם.

6. טור סימן תר"ע סק"א, "ואיכא למידק וכו'".

7. וראה בחט"ו שיחה ה' לפרשת חיי"ש – שק"מ כסלו, דתירץ רבינו את קושיית הב"י באפן נוסף.

8. הל' חנוכה פ"ג ה"ב.

9. שבת כ"א ע"ב, ד"ה "נס זה של חנוכה".

10. סימן תר"ע סק"א, "עוד תירץ בב"י וכו'".

11. ח"ל שם, אות א' ואות ד'.

12. סימן תר"ע סק"א, "וראיתי להרב פר"ח".

להדליק רק ביום כ"ו, (שהרי נצחון המלחמה היה בכ"ה), וא"כ היה צריך לתקן את ז' ימי החנוכה שנתקנו כנגד נס פך השמן, מיום כ"ז ואילך.

אמנם אי נימא כהביאור הנ"ל בשיטת המאירי, שההודאה ביום הראשון הוא על המנוחה או על מציאת הפך – קושיית הברכי יוסף מעיקרא ליתא, דהרי לשיטתו הנס דנצחון המלחמה אירע ביום כ"ד, וא"כ אפ"ל שהתחילו להדליק ביום כ"ה.

ג.

יישוב קושיית הב"י לפי הביאור בנוסח "ועל הניסים"

והנה י"ל שגם לפי ביאור רבינו בנוסח "ועל הניסים", אפשר ליישב את קושיית הב"י בפשיטות, וכמשי"ת לקמן.

דהנה נוסח 'ועל הניסים' הוא: "ואחר כך באו בניך לדביר ביתך, ופינו את היכלך וטיהרו את מקדשך, והדליקו נרות בחצרות קדשך".

והנה החת"ס¹³ ביאר שהכוונה בתיבות "והדליקו נרות" היינו הנרות המגורה שהדליקו בביהמ"ק.

אמנם רבינו ביאר¹⁴, שהכוונה בתיבות הנ"ל היא לנרות שהדליקו בחצרות ירושלים לציון השמחה שהיתה בזמנו.

ורבינו הקשה (שם), דלשיטתו צ"ב מדוע לא הוזכר הנס דפך השמן בנוסח "ועל הניסים", (משא"כ לשיטת החת"ס "מזכירים כללות המאורע עכ"פ"¹⁵).

וביאר (שם באות ז'), שא"א להזכיר את הנס דפך שמן בשעה שמזכירים את הנס דנצחון המלחמה.

אמנם עדיין צ"ב, דהנה רבינו ביאר במק"א שלפי הנוסח דועל הניסים נתקנו ח' ימים כנגד הנס דנצחון המלחמה בלבד¹⁶, (ולכאורה הכרחו של רבינו מהנוסח "ח' ימי חנוכה אלו", דמשמע שקאי על האמור לעיל – ולעיל לא הוזכר הנס דפך השמן¹⁷ –

13. נסמן בלקו"ש חכ"ה, שיחה לחנוכה ובהערה 1 שם.

14. שם.

15. הערה 19 שם.

16. עיין בח"י שם, הערות 14 ו-15.

17. ולכאורה י"ל שזה קאי רק לכביאור רבינו, משא"כ לשיטת החת"ס, הרי הוזכר כללות המאורע, כנ"ל בסוגריים – וא"כ אפשר להבין מדוע נתקנו ח' ימי חנוכה, וראה לקמן בפנים.

ומזה יוצא דיש להוכיח מדברי רבינו בח"י, שסבר כהביאור בחכ"ה – שהרי את"ל שסבר כשיטת החת"ס, צ"ב מהי המשמעות של דברי רבינו.

וצ"ב כיצד נתקנו ח' ימים עבור הנס שאירע ביום אחד בלבד¹⁸.

וי"ל בפשטות לפי שיטת רבינו הנ"ל, ובהקדים דלכאורה מעיון בנוסח "ועל הניסים", נראה כשיטת המאירי – דהרי הודגש שפינוי ההיכל וכו' אירע "אחר כך", ובפשטות ההדגשה בזה היא שהעננים שנפרטו לאחמ"כ היו ביום שלאחר נצחון המלחמה¹⁹.

ולפי"ז י"ל בפשטות, שהיום הראשון נתקן כנגד המנוחה מהמלחמה, וז' הימים נתקנו כנגד ז' ימי השמחה שהיו בירושלים שבהם הדליקו נרות שמחה כנגד נצחון המלחמה, ע"ד שמצינו בכו"כ ענינים שהשמחה נמשכת ז' ימים²⁰.

ולפי"ז נמצא, דדוקא לפי שיטת רבינו אפשר לתרץ את קושיית הב"י – דיסוד קושייתו היא מפני שסבר שמספר ימי חנוכה נתקנו על הנס דפך השמן, משא"כ לפי ביאור רבינו הנ"ל, מספר ימי חנוכה נתקן על הנס דנצחון המלחמה.

וי"ל שביאור זה נכון בעיקר לפי שיטת רבינו, דלשיטת החת"ס שהוזכר הנס דנרות המנוחה, קשה קושיית הב"י – אא"כ נימא כהיסוד הנ"ל, שנוסח "ועל הניסים" קאי לשיטת המאירי, ולפי"ז יש ליישב כמשנ"ת לעיל כשיטת המאירי.

א"כ יוצא מדברי רבינו ג' תירוצים לקושיית הב"י.

ד.

קושיא המיוחדת אליבא דשיטת רבינו

רבינו ביאר בכ"מ²¹ שקיום תומ"צ צ"ל דווקא בדרך הטבע. ולפי"ז הקשה רבינו²², כיצד אפ"ל שהדליקו נרות בביהמ"ק בדרך נס.

וי"ל בעומק יותר, דאע"פ שקושיות דומות לזו נמצאו כבר קודם לכן – בכ"ז חידוש זה נמצא דווקא לפי שיטת רבינו, כמשי"ת בסמוך.

ויובן בהקדים, דהקשה הצ"צ²³ – כיצד יתכן שהדליקו בביהמ"ק בדרך נס, הרי בתורה כתוב "שמן זית", ואילו שמן זה אינו שמן זית כ"א שמן נס.

18. בין לשיטת הרמב"ם שהנס נתקן על נצחון המלחמה (כהפר"ח הנ"ל), ובין לפי א' הביאורים בשיטת המאירי, דהיום הראשון נתקן על המנוחה. וראה לקמן בפנים, דמנוסח ועל הניסים נראה כשיטת המאירי.

19. וראה ג"כ בריש המ"כ דשנת ה'תשל"ג – נרפס בלקו"ש ח"י עמוד 279. ועיין בהערה 7 בחכ"ה שם.

20. בשיחה הנ"ל לא פורט כמה ימים הדליקו נרות בירושלים, אמנם לכאורה י"ל כמשנ"ת בפנים.

21. ח"ה וירא, חל"ה ויחי ג', סה"ש תש"נ עמ' 202.

22. סה"ש תש"נ שם ובהמשך השיחה.

23. הובא ברשימות חוברת קע"ד.

ותירץ הצ"צ²⁴ דהנס אירע באיכות השמן, דהיינו שהשמן שהדליקו בליל א' נשתייר ליום שלאחמ"כ, וזהו הנס ביום הראשון.

ורבינו ביאר במק"א²⁵ דהגדר דשמן זית הוא שלשמן יש תכונות של שמן זית, אע"פ שהשמן הוא שמן של נס²⁶.

אמנם את"ל דההכרח להדלקה טבעית, אינו מכח הקושיא הנ"ל, אלא מכח היסוד הנ"ל דרבינו – א"א לומר לומר את התירוצים הנ"ל.

א"כ נמצא שהחידוש הנ"ל בגדר הדלקת הנרות, דהוי ענין שנעשה בדרך הטבע, חודש (בעיקר) ע"י רבינו.

24. שם.

25. ראה לקו"ש חט"ו עמוד 185, ובהערות שם דן רבינו בתירוץ זה.

26. וראה ג"כ בכלי חמדה פר' ויקהל (לה, כז-כח), מועדים בהלכה להרש"י ז"ל, חנוכה עמ' קע"ח. אציקלופדיה תלמודית ערך חנוכה ס"ב (עמ' רמ"ו), וש"נ.

בענין ההמשכה שע"י תפילה

הת' לוי יצחק שיחי' בן שחר
תלמיד בישיבה

במאמר "ויגש אליו יהודה" תשכ"ה (קונטרס ה' טבת תנש"א) מכאר כ"ק אדמו"ר בארוכה היתרון בתורה לגבי תפילה ובתפילה לגבי תורה. ובסעיף ו שם מכאר דהיתרון שבתפילה מתבטא (גם) בפעולה בעולם, דתפילה פועלת שינוי בעולם:

"ולהוסיף, דענין זה [שע"י תפלה נעשה שינוי למטה] הוא בכל תפלה. והענין הוא, דמבואר בדרוש הנ"ל דהצ"צ, דזה שאיתא בגמרא שבתפלת ציבור (דוקא) כתיב הן אל כביר לא ימאס, שהיא רצווי ומקובלת לעולם, הכוונה בזה היא, דזה שהקב"ה ממלא הבקשה דתפלת ציבור, הוא גם בגילוי. והיינו, שגם בתפלת יחיד, הקב"ה ממלא את בקשתו [וכדמוכח מזה שאנשי כנה"ג תיקנו להתפלל ג' פעמים בכל יום, ובודאי שלא תיקנו שתהי' ח"ו ברכה לבטלה]. אלא שבתפלת יחיד, אפשר שההשפעה (מילוי הבקשה) תהי' בעולם, והמעלה דתפלת ציבור היא שההשפעה היא בגילוי.

"ולהעיר, שבכמה דרושים מבואר שבתפלת יחיד אפשר שההשפעה תישאר למעלה ולא תומשך למטה, ובדרוש הנ"ל דהצ"צ מבואר שההשפעה (גם בתפלת יחיד) נמשכת למטה, אלא שאפשר שתהי' בעולם. ויש לומר, דכיון דהבקשה דתפלה היא שתושפע ההשפעה למטה (לרפאות החולים ולברך השנים), לכן, גם כשמשיכים לו ההשפעה שביקש אבל ההשפעה אינה נמשכת למטה, תפלתו היא ברכה לבטלה, ומזה מוכח, שבכל תפלה, גם בתפלת יחיד נמשכת ההשפעה למטה אלא שאפשר שתהי' בעולם.

"וממשיך בהמאמר, דזה שלפעמים המשכת השפע היא בעולם הוא מפני ריבוי המסכים המבדילים. והיינו, דזה שהשפע הוא בעולם הוא לא מצד אופן ההמשכה (שההמשכה היא בדרגא דהעולם שלמעלה מגלוי), אלא, שההעלם הוא מצד המסכים המעלימים". ע"כ.

והנה, דרוש זה דהצ"צ נרפס באוה"ת "ענינים" ע' קי, וענין הנ"ל כתוב שם בזה"ל:

"והנה ע"ד החילוק הזה בענין התורה שיש המשכה לכללו' נש"י ויש המשכה פרטית כנגדו של העוסק בו', כמ"כ יובן ג"כ בענין התפלה, מעלת תפלת הצבור על תפלת היחיד, דהנה לכאורה צ"ל ענין תפלת יחיד שאומר רפאינו ואף שבגשמיות לא נתרפא או מחי' המת' ואף שאינו נתקיים ואיך תקנו אכנה"ג שיהי' ח"ו ברכה לבטלה. אך הענין הוא שמכל תפלת ישראל מעוררי' וממשיכי' למעלה בודאי הכל, אך כשרבי' מבקשים ומתפללים יורדת ההמשכה למטה מההעלם לגילוי, אבל כשיחיד מתפלל

יוכל להיות נשאר' ההמשכה למעלה בהעלם ואינו יורד' למטה לגילוי מפני ריבוי המסכי' המבדילים שלא מבקשים כולם ואף שהוא חתר בתשובה כו' אבל יש הרבה שלא חזרו ואינו יכול לבוא לידי גילוי לכן נשארה ההמשכה למעלה בהעלם ונק' מתן בסת"ר פי' שהמתנה נשארה בסתר ..".

ולכאן צע"ג, דכ"ק אדמו"ר מדייק בדרוש הנ"ל דהצ"צ דההמשכה נמשכת למטה אלא שהיא בהעלם – דאל"כ ברכתו היא ברכה לבטלה וכו'. ובמאמר הצ"צ כתוב בפ"י דההמשכה נשארת למעלה בהעלם ואינה נמשכת למטה.

וכמו"כ, בגוף הענין (דאם ההמשכה נשארת למעלה הוי ברכה לבטלה) יש לעיין: בש"פ וארא תשד"מ: מדבר כ"ק אדמו"ר אודות הציפי' התמידית לגאולה (מתוך הנחה בלתי מוגה):

"בקשר למוזכר לעיל אודות הראי' מנוסח התפלה .. ישנם הטוענים: כיצד יכולים להביא הוכחה מנוסח התפילה, הרי מדי יום ביומו (בימי החול) מבקשים "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח", ואעפ"כ, עברו כבר 1900 שנה, ועדיין לא נושענו?!

"הנה – לכל לראש – שאלה זו הובאה כבר בשל"ה (רנא, א), ותשובתה בצדה, וז"ל:

"דבר זה שארז"ל אין הקב"ה מואס בתפילת רבים, יש לתמוה לכאורה, דהא עינינו רואות שאין כן, שהרי תפילת י"ח כל ישראל מתפללין אותה ג"פ בכל יום, וכמה פעמים מוזכר בהתפילה הגאולה, ראה נא בעניינינו כו', תקע בשופר גדול כו', השיבה שופטינו כו', ולירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה כו', את צמח כו', רצה ה' אלוקינו כו', וזה יותר מאלף ותקנ"ד שנה (בימיו) שאנו בגלות וסתם תפילתנו!"

"ומאריך לבאר ענין זה, ונקודת הדברים (שם, ב): "התפילה שהיא עבודה שבלב היא מצות עשה .. וענין שמיעת התפילה היא שהקב"ה בוחר בהתפילה והמלאך קושרה ועושה כתר להקב"ה, אבל אין מוכרח שיקיים ויעשה להתפלל מה שמבקש, רק הקב"ה קיבל המ"ע שקיים כמו שמקבל הקב"ה כל מ"ע שאדם עושה .. אע"פ שאינו שולח ברכה עבור זה, מ"מ, המצוה רישומה למעלה והשכר שמור כו'".

"כלומר: התפילה פועלת פעולתה למעלה, ברוחניות הענינים, וזאת – גם כאשר אין הדבר נמשך בעוה"ז הגשמי. ומכיון שאצל בני"י נשמתם עיקר וגופם טפל" (ראה תניא פל"ב) – מובן, שהפעולה למעלה ברוחניות הענינים אינה דבר צדדי וטפל כו', אלא אדרבה: זהו עיקר ואמיתית הדבר (אלא שצריכים גם להוריד ולהמשיך את הדבר בעוה"ז הגשמי)".

הנה רואים דאף כאשר ההמשכה נשארת למעלה, לא זו בלבד דאין זה נחשב ברכה לבטלה, אלא אדרבה – כפי שמבאר כ"ק אדמו"ר – כיון שישראל עושים נשמתם עיקר וגופם טפל, מה שנחשב אצלם לעיקר זהו דוקא הפעולה וההמשכות למעלה.

ומדגיש כ"ק אדמו"ר שזהו אע"פ שהיהודי בתפילתו מכויין להמשכה למטה כפשוטו:

"ביחד עם זה פשוט – שכל האומר בתפילתו: ראה נא בענינו כו' את צמח כו' – וכוונתו ומחשבתו שאינו מבקש, ר"ל, הדברים כפשוטם ממש, וכפס"ד מפורש בהל' תפילה דפי' תפלות אלו ופי' תפילות חננו מאתך חכמה כו' רפאינו כו' – הם בקשות מילוי צרכיו בעוה"ז כפשוטם . . .".

– היינו, דאף שכוונת היהודי בתפילתו היא שתומשך ההמשכה למטה בפועל ממש, מ"מ, ההמשכה למעלה נחשבת כקבלת תפילתו, ופשיטא דאין תפילתו נחשבת ברכה לבטלה ח"ו.

וצ"ע. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

גדר קידושין בפחות משווה פרוטה

הת' לוי יצחק שיחי' בן שחר
 הת' אהרון שלמה זלמן שיחי' מינצברג
 תלמידים בישיבה

א.

הצעת הסוגיא - שיטת רש"י, ב' קושיות דר"ת ושיטתו

קידושין ג, א. "מניינא דרישא למעוטי מאי – למעוטי חופה. ולרב הונא דאמר חופה קונה מק"ו, מנינא דרישא למעוטי מאי – למעוטי חליפין [היינו, שמכך שהמשנה הדגישה דבשלושה דרכים (דוקא) האישה נקנית, ולא הסתפקה במניית הדרכים בלבד (וממילא היינו יודעים דישנם ג' דרכים) מסיקה הגמ' דהמשנה ממעטת קנין חליפין, דאשה אינה מתקדשת בכך. והחידוש בכך הוא ד]ס"ד אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון – מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין [אילולא מיעטה זאת המשנה הו"א דתתקדש בדין ג"ש מקניית שדה עפרון, דשדה נקנה בחליפין], קמ"ל.

[ומקשה הגמ':] ואימא הכי נמי [מדוע אכן אין האישה נקנית בחליפין, הואיל ויש גז"ש משדה עפרון. ומתרצת הגמ':] חליפין איתנהו בפחות משווה פרוטה ואשה בפחות משווה פרוטה לא מקניא נפשה".

והנה, רש"י ד"ה "לא מקניא נפשה" כותב, וז"ל: "דגנאי הוא לה, הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין, ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין וכו'", והיינו שהטעם דאין האשה נקנית בחליפין הוא משום דקנין חליפין חל אף על חפץ שאינו שווה פרוטה, ואשה אינה מסכימה להקנות את עצמה בפחות משווה פרוטה, וכיון שקנין חליפין ישנו בפחות משווה פרוטה לכן תיקנו חכמים דאשה אינה יכולה להתקדש כלל בקנין חליפין (אף בכלי השווה פרוטה).

תוד"ה "ואשה" מקשה, וז"ל: "וקשה לר"ת, דא"כ פשטה ידה וקבלה תתקדש בפחות מש"פ". היינו, דאם תולים זאת בדעת האשה יוצא דכאשר הסכימה לקבל את החפץ, אף בפחות מש"פ תתקדש, דזה לא ניתן לומר.

ובהמשך לזה מקשה: "ועוד קשה, כיון דס"ד השתא למגמר קניני אשה מקניני שדה, א"כ אשה נמי תקני בחזקה כמו שדה וכו'". היינו, דמסוגיא זו משמע דמשוים דיני

אשה לדיני שדה בכל הפרטים (דלכן סד"א דתיקני אשה בחליפין אילולא המיעוט של המשנה) ומדוע א"כ לא משוים אשה לשדה בעוד פרטים, כגון לקנין חזקה. וכפי שמאריך שם.

ומבארים: "לכך נראה לר"ת דגרסי' בפחות משוה פרוטה לא מקניא ולא גרס נפשה דלא בקפידא תליא מילתא אלא ה"ט משום דגמר קיחה קיחה משדה עפרון דכתיב ביה כסף, ובפחות משוה פרוטה לא מיקרי כסף. והמקשה שהקשה תחילה ואימא ה"נ – בשטר וחזקה לא הקשה, דהא פשיטא דלא גמרינן קיחה לעשות אשה ככל עניני שדה.. ולא פריך מחליפין אלא משום דהוי כעין כסף דקרא שיש בהם שוה פרוטה. והכי פירושו: ואימא ה"נ שתקנה אשה בחליפין כשיש באותם חליפין שוה פרוטה כעין כסף דקרא טפי משטר שיש בו שוה פרוטה דא"צ שישוה השטר פרוטה.. ומשני חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה וא"כ אינם מטעם כסף אלא קנין אחר הוא."

היינו, דר"ת לומר את סוגייתנו דבהו"א היה ניתן לומר דאשה תתקדש בחליפין משום דהוי ככסף, וממיעוט המשנה אנו למדים דחליפין אינו מדין כסף משום דאיכא בפחות מש"פ.

כמו"כ ידועה קושייתם של הראשונים¹ על רש"י, דלכאו' אין מובן מה סברא יש לבטל את כל קנין חליפין (אף אם הכלי שוה פרוטה) משום דאיתנהו בפחות מש"פ.

ב.

צ"ע בהבנת קושיא הב' דתוס' על רש"י

והנה, מכך שתוס' מביא את ב' קושיותיו בהמשך אחד, ובפרט שכותב "לכך נראה לר"ת וכו'" משמע דקושיא הב' אף היא קשה לפי ביאור רש"י דוקא², והיינו דמביאורו של רש"י מוכרחים לבאר, דרש"י משווה אשה לשדה בכל הפרטים.

והנה הר"ן על הרי"ף מביא את קושיא הב'³ דתוס' ומתרוצו, וז"ל: "ולפי דעתי.. מעיקרא הכי מקשינן ס"ד אמינא שקנין חליפין הוא בכלל קיחה הכתובה בקידושין דחליפין מתורת כסף מהני, ואף על גב דהשתא נמי ס"ל דחליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה אפ"ה אפשר דכיון דבעינן בהו כלי ודבר המסויים.. דבר חשוב הוא אף על פי שאינו שוה פרוטה כדאמרינן מה כלי דבר חשוב.. וכיון שכן איכא למימר דמתורת כסף קונין ובכלל כי יקח נינהו. ומהדרינן דאי אפשר דקנין חליפין איתיה בכלל כי יקח דאנן סהדי דאשה בפחות משוה פרוטה אפילו בכלי שלם לא

1. ראה רמב"ן ריטב"א ועוד

2. דלכן אף קושיא זו מביאה למסקנא ד"לכך נראה לר"ת".

3. וקושיא נוספת

מיקניא נפשה הלכך ודאי כשאמר הכתוב כי יקח אין קנין חליפין בכללו, שאילו כן היה אף פחות משהו פרוטה בכלל ואי אפשר ומעתה בדמים דבר הכתוב ולא בחליפין.

היינו דאף דכלי חשוב וכדו' מקרי כסף ומשום דמקרי כסף קס"ד שתתקדש בו, הנה מיעוט המשנה הוי דמ"מ הואיל ואינו ש"פ, אשה אינה מתרצה להתקדש בו ולא מקנה את עצמה. וזהו הטעם שאין מקדשין בקנין חליפין (לא משום דאינו נחשב כסף, אלא) משום דבפחות מש"פ לא מקניא נפשה.

ולכאו' ניתן לבאר עד"ז⁴ אף ברש"י, דאין הכרח לבאר ברש"י דמשהו אשה לשדה בכל הפרטים אלא ניתן לומר דקס"ד לומר דתתקדש בחליפין משום דהוי בכלל כסף, ולמסקנא אשה אינה מתקדשת בחליפין משום דאיתא בפחות מש"פ ואשה בפחות מש"פ לא מקניא נפשה.

ועפ"ז דרוש ביאור: מהי סברת ר"ת דאינו לומד כן, ומכריח ברש"י דמשווה אשה לשדה בכל הפרטים. מדוע אינו מבאר בפשטות דאף לפי רש"י הוי חליפין בכלל כסף, ומשום הכי קס"ד הגמ' דתתקדש בחליפין, ואף למסקנת הגמ' חליפין הוי בכלל כסף, והטעם שאינו בכלל כי יקח הוי משום דישנו בפחות מש"פ ואשה בפחות מש"פ לא מקניא נפשה.

ג.

הביאור בהקדים הסבר מחלוקת רש"י ור"ת וקישורו לחקירה בלקו"ש

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

דהנה מדברי ר"ת יוצא (כנ"ל) דחולק על רש"י בפחות מש"פ, דלפי רש"י נחשב זה לכסף, והטעם שאינה מתקדשת בכך הוי משום דהיא אינה מקנה את עצמה דגנאי הוא לה. ואילו ר"ת ס"ל דפחות מש"פ אינו נחשב כלל לכסף וא"כ אין נתינת הבעל נחשבת כלל מעשה נתינה, וע"כ אין זה תלוי ברצון האשה כלל והיא אינה מתקדשת בכך.

ויש לקשר זה לחקירה של ה"צפנת פענח" המבוארת בלקו"ש חלק י"ט תצא ג, האם העילה היא הקנין, היינו שהאשה מתקדשת משום דקנתה את הכסף. או שהעילה היא הקידושין, היינו שהאשה מתקדשת מצד מעשה הנתינה של הבעל, ולכן היא קונה ג"כ את הכסף.

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר, דאי אמרינן דהעילה היא הקנין, א"כ הדגש הוא על קבלת הכסף ע"י האשה, דדוקא עי"ז מתקדשת לבעל. ואי אמרינן דהעילה היא הקידושין –

4. ע"ד בלבד, ראה לקמן בפנים.

א"כ הדגש הוא על מעשה הנתינה של הבעל דע"ז דוקא מתקדשת האישה. ואו"ל דרש"י ס"ל דהעילה היא הקנין, היינו שהדגש הוא על כך שהאשה תקבל את הכסף ותסכים להתקדש. ולכן בפחות מש"פ – אף אם נחשב זה לכסף – אינה מקודשת, משום דגנאי הוא לה.

ואילו ר"ת ס"ל דהעילה היא הקידושין, היינו שהדגש הוא על מעשה הנתינה דהבעל, ולכן ס"ל דהטעם דאינה מתקדשת בפחות מש"פ הוי משום דפחות מש"פ אינו נחשב כלל לכסף, וע"כ אין נתינתו נחשבת למעשה נתינה.

ד.

הוכחה דאינו דין מיוחד בחליפין

והנה, ניתן היה לבאר דאף לרש"י אין פחות מש"פ נחשב כלל לכסף, והא דקס"ד הגמ' דתתקדש בפחות מש"פ – הוי דין מיוחד בחליפין, דקונה אף בפחות מש"פ. וא"כ ניתן לבאר דאף לפי רש"י הולכים אחר מעשה הנתינה, והטעם דקס"ד הגמ' דתתקדש הוי משום דישנו דין מיוחד בחליפין דקונה אף בפחות מש"פ⁵.

אמנם, מדברי התוס' משמע דאינו לומד כן ברש"י, דמקשה: "ועוד כיון דתלי טעמא משום דגנאי הוא לה א"כ אמאי לא פריך בגמרא בנתינה דרבי ינאי דקפדו אנפשיהו ולא מקדשי בפחות מתרבא דדינרי כו' כי היכי דפריך לקמן (דף יא.). אמילתיה דב"ש". היינו, דלפי ביאור רש"י הי' על הגמ' להקשות דכיון דתלוי זה בדעתה של האשה, א"כ בנותיו של רבי ינאי דמקפידות על עצמן ואינן מתרצות להתקדש בפחות מתרבא דדינרים, הכא נמי דלא יתקדשו.

משמע מהא דלפי רש"י אף פחות מש"פ נחשב לכסף, ואין זה דין רק בחליפין. דאם זהו דין המיוחד בחליפין – שוב אין מקום לקושיית הגמ' מבנתינה דרבי ינאי. אלא ע"כ דלפי רש"י אף בדיני קנין נחשב פחות מש"פ לממוזן, אלא דתלוי זה בדעתה של האשה.

וראה ג"כ ה'מרדכי' דמקשה בזה"ל: "ואשה בפחות מש"פ לא מקניא נפשה – פרש"י ז"ל משום דגנאי הוא לה הלכך בטיל להו תורת חליפין בקדושי אשה. . וקשה לר"ת דמשמע מדתלי טעמא משום דגנאי הוא לה משמע דאם היתה רוצה להתקדש בכך שהיתה מקודשת". ונתוסף שם בסוגרים מרובעות "וא"כ במתני' אמאי תנן בפרוטה".

ומהוספה זו המובאת בסוגרים משמע דדעת רש"י אינה רק בחליפין אלא אף בקנין

5. אך עפ"ז יש לדחוק ולומר דהמדובר הוא שקידשה ע"י שלוחה. דהו שאינה מתרצית בקידושין אלו. ועצ"ע.

רגיל, דאף פחות מש"פ נחשב לכסף, ולכן מקשה "במתני' אמאי תנן בפרוטה".

ה.

הוכחה בדברי הר"ן דאינו לומד בן

אמנם, עפ"י ביאור הנ"ל, לא ניתן לומר דהר"ן לומד בן ברש"י. שכן מלשונו של הר"ן משמע ברור דסובר דהעילה היא הקידושין – היינו דההדגשה היא על "מעשה הנתינה":

א. כאשר מבאר הר"ן את ההו"א בגמרא כותב וז"ל: "דמעיקרא הכי מקשינן ס"ד אמינא שקנין חליפין הוא בכלל קיחה הכתובה בקידושין דחליפין מתורת כסף מהני, ואף על גב דהשתא נמי ס"ל דחליפין איתנהו בפחות משה פרוטה, אפ"ה אפשר דכיון דבעינן בהו כלי ודבר המסויים, כדאיתא בפרק הזהב (שם) דבר חשוב הוא אף על פי שאינו שוה פרוטה" עכ"ל.

והנה בדברי הראשונים⁶ לא מצינו בכאדם את דברי ההו"א מקום לחלק בין חליפין ביותר משווה פרוטה לאלה שבפחות מש"פ, היינו דמבארים בפשטות דחליפין יועילו אף בפחות מש"פ. משא"כ בדברי הר"ן הנ"ל נראה שצריך לביאור מיוחד מדוע בהו"א יועילו חליפין בפחות משווה פרוטה – שזהו מצד הא "דבעינן בהו כלי ודבר המסויים" וכו'.

ב. בדברי הר"ן מודגש (הן בביאור ההו"א והן בביאור מסקנת הגמ') עניין דלא מצינו בן בשאר הראשונים: "ס"ד אמינא שקנין חליפין הוא בכלל קיחה הכתובה בקידושין דחליפין מתורת כסף מהני... וכיון שכן איכא למימר דמתורת כסף קונין ובכלל כי יקח נינהו ומהדרין דאי אפשר דקנין חליפין איתיה בכלל כי יקח דאנן סהדי דאשה בפחות משה פרוטה אפילו בכלי שלם לא מיקניא נפשה הלכך ודאי כשאמר הכתוב כי יקח אין קנין חליפין בכללו שאילו כן היה אף פחות משה פרוטה בכלל ואי אפשר ומעתה בדמים דבר הכתוב ולא בחליפין" עכ"ל. והיינו שבשאר הראשונים היה השקו"ט האם חליפין הם בכלל כסף אך לא הוזכר כלל שחליפין הוי "בכלל כי יקח". משא"כ בדברי הר"ן.

וביאור הצורך ב' עניינים אילו יובן בפשטות באם נאמר בחקירה הנ"ל, שהעיקר הוא מעשה הנתינה:

כאשר העיקר בקידושי כסף הוא הקניין שבזה, א"כ (א) מהדמיון שבין ב' הקניינים ניתן לומר שקניין כסף כולל חליפין (ובלשון הריטב"א: "תולדה דכסף הם") אך אין

6. ראה רמב"ן כאן ד"ה למעוטי חליפין סד"א וכו', רשב"א ד"ה זה ריטב"א ד"ה ס"ד אמינא מה שדה.

צורך שיהיה זה כתוב בקניין כסף קידושין. (ב) כאשר נלמד חליפין מכסף נלמד את הקניין כולו – הן ש"פ והן פחות משווה פרוטה. דכיון שביסוד הקניין דומים ב' הקניינים, א"כ נלמד את הקניין כולו. וכך למדו כל הראשונים.

אך כאשר העיקר בקידושי כסף הוא הנתינה, והיינו שאין זה כקניין כסף רגיל אלא הוא חידוש התורה בקידושין, א"כ כאשר נלמד מכסף קידושין קניין חליפין, א"כ (א) צריך שיהיה זה כתוב במקור הדין של כסף קידושין – "כי יקח". וכיון שכך (ב) יהיה ניתן ללמוד רק חליפין ביותר משווה פרוטה כיון שרק בכזה אופן ישנו הגדר ד"מעשה נתינה" דכסף קידושין. וכן למד הר"ן, ולכך הוצרך לב' עניינים אלו.

אך עכ"פ בהבנת פשטות דברי רש"י משמע כביאור הנ"ל.

.1

ביאור בדא"פ עפ"י הנ"ל

וע"פ הביאור הנ"ל ניתן לכאר (עכ"פ בדא"פ) הטעם דר"ת למד בדברי רש"י דמשווה אשה לשדה בכל הפרטים:

דהנה, ר"ת ס"ל (כנ"ל) דפחות מש"פ אינו נחשב כלל לכסף, ועל כן כאשר למד את דברי רש"י, הבין אותם כפי שסובר הוא. ולכן הוקשה לו מדוע רש"י מבאר דגנאי הוא לה – דכיון שלפי הבנתו פחות מש"פ אינו נחשב כלל לכסף, א"כ מה נוגע הא דהאשה אינה רוצה להתקדש משום דגנאי הוא לה. וכקושי' הראשונה דתוס'.

ולפי הבנה זו דר"ת בדברי רש"י יוצא, דלפי רש"י על כרחך הטעם דקס"ד הגמ' ללמוד קנין חליפין באשה, היינו משום דאשה שווה לשדה בכל הפרטים.

דהנה, מדברי רש"י יוצא דאילו היתה האשה מסכימה להתקדש בחליפין אף בפחות מש"פ – הייתה היא מקודשת, ולפי הבנת ר"ת לא ניתן כלל לומר כן דהא פחות מש"פ אינו נחשב כלל לכסף. אלא ע"כ הבין ר"ת ברש"י דטעמו הוי משום דאשה שווה לשדה בכל הפרטים – אף בקנין חליפין, ולכן יכול היה לקדשה בכך אי לאו האי טעמא דגנאי הוא לה.

אמנם, עדיין צריך ביאור בשיטת רש"י הא דתולה זאת בדעתה, כקושיית ר"ת הראשונה. וכן צריך ביאור קושיית הראשונים הנ"ל, מה סברא יש לעקור את כל תורת חליפין בקידושין אף כשמקדשה בש"פ.

וצ"ע. ונשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

יהודה ועוד לקרא'

הת' שמואל שיחי' גאלדמאן
 הת' אריה שיחי' שוקרון
 תלמידים בישיבה

א.

שיטת הרמב"ם בסוגיין

גרסינן בגמ' קידושיין¹: "איבעיא להו חרופתי מהו ת"ש דתניא האומר חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה ויהודה היא רובא דעלמא ה"ק האומר חרופתי מקודשת שנאמר והיא שפחה נחרפת לאיש ועוד ביהודה קורין לארוסה חרופה ויהודה ועוד לקרא אלא ה"ק האומר חרופה ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה" עכ"ל. ופי' רש"י: "ויהודה ועוד לקרא – וכי המקרא צריך סיוע ממנהג שביהודה. שכן ביהודה כו' – אבל מקרא ליכא למילף דהוא יחוד בעלמא הוא שהרי בשפחה כנענית הכתוב מדבר שאין קידושיין תופסין בה ומעיקרא הוא סלקא דעתיה כמ"ד בגיטין (דף מג) בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר דשייכי בה צד קידושיין" עכ"ל.

והיינו שלמסקנת הגמ' לשון חרופתי אינו מועיל אלא ביהודה, דרק שם לשון זה מוכר ומובן. אך בשאר המקומות אין לשון זה מועיל.

והנה הרמב"ם פסק שלא כן, וז"ל²: "אמר לה או כתב לה הרי את אשתי .. הרי את חרופתי וכל כיוצא בזה, הרי זו מקודשת" עכ"ל. ואינו מחלק כלל בין יהודה לשאר מקומות, והיינו דגם בשאר מקומות מועיל לשון חרופתי. וצ"ב כיצד יתאים זה עם מסקנת הגמ' שלשון חרופתי מועיל ביהודה בלבד?

וביאר בזה הר"ן בסוגיין וז"ל³: "ואף על גב דכתיב והיא שפחה נחרפת לאיש כתב רש"י ז"ל דסבירא ליה כמ"ד בשפחה כנענית הכתוב מדבר דלא תפסי בה קידושיין כלל ומעיקרא דמייתי לה מקרא סבר לה כו' עקיבא דאמר בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר ואפי' למאן דאמר התם כפ' השולח (דף מג א) דלא תפסי בה קידושיין

1. ג, א.

2. הל' אישות פ"ג ה"ו.

3. ד"ה ביהודה קורין

כלל כיון דאשכחן ל' חרופה בענין אישות דנחרפת היינו מיועדת ואיתיה גבי שפחה חציה בת חורין דאע"ג דלא תפסי בה קדושין שייכי בה בצד חירות שבה⁴ כי קאמר הרי את חרופתי ומכוין לשם קידושין מהני ונראה שלפיכך כ' הר"ם במז"ל בפ"ג מהלכות אישות דהאומר הרי את חרופתי הרי זו מקודשת סתם ומשמעו בכל מקום משום דקי"ל כר"ע בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר⁵ עכ"ל.

והיינו דשיטת הרמב"ם כדברי רש"י הנ"ל, שההו"א דגמ' היתה כר"ע שחצ'י שפחה וחצ'י בת חורין, דאז ניתן ללמוד שיועיל לשון חרופתי בכל מקום ולא רק ביהודה, ולמסקנא שלמדים כן רק לעניין יהודה – זהו לשיטת ר"י שהוי שפחה לבר. וכיון שהרמב"ם פסק כדברי ר"ע, לכן פסק כדברי הגמ' בהו"א דאולי' כר"ע.

ב.

קושיית הר"ן ותירוצי האחרונים

והנה בהמשך דבריו מקשה הר"ן בדברי הרמב"ם, וז"ל: "אלא מיהו הא קשיא לי כיון דבעיא היא בגמ' חרופתי מהו ולא איפשיטא שתהא מקודשת גמורה אלא ביהודה נהי דמעיקרא הוה ס"ל דמקודשת למ"ד דבחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר כיון דלא סליק הכי ואידחי ליה היכי נסמוך אהא ונימא דמקודשת גמורה ולא נישחש לקידושי שני דהא ודאי לא נהירא⁶ עכ"ל. והיינו שמקשה דכיון שהקשתה הגמ' על דברי' בהו"א, א"כ כיצד ניתן לפסוק ע"פ הו"א דחוי'? ומסיים: "משום הכי משמע חרופתי נמי ספק מקודשת הויא".

והנה בדברי האחרונים מצינו ב' תירוצים לעניין זה:

א. האור חדש⁷ מבאר, וז"ל: "ותירץ דבאמת זהו כוונת התרצן אלא הכי קאמר האומר חרופתי ביהודא מקודשת גם כן, מטעם שכן ביהודה קורין ונפקא מיניה לעלמא בשארי מקומות יעו"ש. ולפי זה שפיר אין הש"ס מגיה הברייתא ביהודה מקודשת, רק דבברייתא איתא סתם מקודשת בכל מקום דאשכחן בקרא לשון חרופה בחצ'י שפחה כר' עקיבא דהלכתא כוותיה, וכן ביהודה יש עוד טעם דמקודשת שקורין וכו', ונפקא מיניה לשארי מקומות דאזלינן בתר קריאה. הרי דבאמת מיפשט פשיטא להגמ' דחרופתי מקודשת בכל מקום, וזו היא שיטת הרמב"ם גם כן, ומיושבת קושיית הר"ן עכ"ל".

והיינו דמבאר דאין זה שהגיהה הגמ' בדברי הברייתא שאין למדים מן הפסוק כלל⁸

4. דבזה מתרץ קושיות הרשב"א ד"ה אלא ה"ק בדברי הרמב"ם. עיי"ש.

5. ד"ה הכי קאמר.

6. צע"ג בדבריו מהו פי' הלשון "אלא ה"ק" בתשובת הגמ'.

אלא שתי' הגמ' הוא שבנוגע ליהודה ישנו טעם נוסף לכך שלשון חרופתי מועיל בקידושין, כיון שלשון זה מובן שם. ומבאר הצריכותא בטעם הב' בנוגע ליהודה⁷, דכאשר למדים אנו את הטעם בנוגע ליהודה, שכיון שלשון זה מובן ביהודה ה"ז לשון מועיל, א"כ הנפקותא מזה שבכל מקום כאשר ישנו לשון המובן באותו המקום כלשון אירוסין, יהיה זה לשון המועיל. אך באם היינו למדים מן הפסוק לבד לא היינו יכולים ללמוד דין זה כלל.

ב. הכסף משנה מבאר וז"ל⁸: "ועי"ל שרבינו סובר דקושיית ויהודה ועוד לקרא לאו קושיא היא דמצי לאהדורי ליה דלא מייתי מיהודה אלא לפרושי לישנא דקרא דנחרפת הינו מאורסת וכדאמרינן בעלמא לטטפת ארבע בתים שכן קורין בכתפי טט שתיים ובאפריקי פת שתיים אלא שרצה להשיב לו לפי דרכו שהיה אומר דקושיית ויהודה ועוד לקרא קושיא היא ואמר ה"ק האומר חרופתי ביהודה מקודשת אבל לפום קושטא בכל דוכתא מקודשת וכדאמרינן מעיקרא דקושיית ויהודה ועוד לקרא לאו קושיא היא. והיותר נכון שרבינו לא היה גורס כל האי שקלא וטריא אלא גורס כגירסת ר"ח שכתב איבעיא להו האומר חרופתי מהו ופשטינן מהא דתניא האומר חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה" עכ"ל.

והנה בדברי הכסף משנה צ"ב:

א. לכאורה לפי דבריו אינו מחוור כלל הלשון "ועוד ביהודה קורין לארוסה". דכיון שאין זה כלל הוספת טעם לכך שמועיל לשון חרופתי א"כ מהו הלשון "ועוד" דמשמע כטעם נוסף לכללות העניין?

ב. לכאורה הוא דוחק גדול לומר שבאמת שאלת המקשן אינה קשה, ותשובת הגמ' היא רק למה שחשב המקשן שהוי קושיא. וא"כ מדוע לא תי' הכס"מ כדברי האור חדש הנ"ל?

ג.

ביאור מחלוקת האור חדש והכס"מ

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים:

בעניין פעולת מילת 'ועוד' המובא בתלמוד כתב בכללי התלמוד⁹ וז"ל: "כל היכא דאיכא ועוד, ואומר, וכתוב הוא לחזק הדבר יותר" עכ"ל.

7. וצ"ע לפי דבריו מדוע לא תירצה כן הגמ'.

8. הל' אישות שם.

9. הנוסף על מבוא התלמוד (נדפס בסוף מסיכתא ברכות).

והנה כלל זה ניתן להבינו לב' פנים: א. שמחזק את כללות העניין המדובר. והיינו שנוסף לטעם הקודם לעניין נותן טעם נוסף, שבוה מחזק העניין. ב. שמחזק הפסוק שהובא לפניו. דהיה ניתן ללמוד פי' הפסוק באופן מסוים ובא ה'ועוד' ומבאר כיצד יש ללמוד את הפסוק ובוה מחזקו.

ואוי"ל שבב' אופנים אלו נחלקו האור חדש והכס"מ הנ"ל. דהאור חדש למד שמשמעות הלשון 'ועוד' היא הוספת טעם נוסף לכללות העניין וכמובן מן הצירוכתא שמבאר בין ב' הטעמים, והכס"מ למד שאופן הב' ש'ועוד' משמעותו הוספת ביאור בהפסוק שהובא לפניו.

ויש להביא ראיה לשיטת הכס"מ בביאור מילת 'ועוד' מדברי התוס' במסכת ב"ב¹⁰, וז"ל: "תימה לר"ת ולר"י דבתר קרא מייתי משנה דהוי כמו יהודה ועוד לקרא בפ"ק דקרושין (דף ו.) ואומר ר"י דהתם לא קפיד אלא אלשון ועוד אבל הכא דלא קאמר ועוד אתי שפיר" עכ"ל.

והיינו שחילקו התוס' בין לשון 'אב"א' ללשון 'ועוד', דדווקא בלשון 'ועוד' נשאלת שאלת הגמ' דידן 'יהודה ועוד לקרא'. וע"פ שיטת הכס"מ הנ"ל יובן זה ביותר, דכיון ש'ועוד' עניינו שבא לחזק הפסוק שהובא לפניו, א"כ קשה מה צריך הפסוק לחיזוקו של ה'ועוד'. אך באם 'ועוד' עניינו הבאת טעם נוסף על כללות העניין, וכמו 'אב"א', אין זו (לכאורה) שאלת הגמ' דידן¹¹.

ועפ"ז סרים השאלות הנ"ל בדברי הכס"מ. דפי' לשון 'ועוד' לשיטתו אינו ניתנת טעם נוסף אלא חיזוק ופי' הפסוק דלפניו. ומטעם זה אינו יכול ללמוד כדברי האור חדש המיוסדים ע"כ ש'ועוד' פי' ניתנת טעם נוסף ורק שמבאר צריכותא לב' הטעמים.

10. סא, א. ואיבעית אימא.

11. יתכן שגם לשיטת האור חדש שאלת הגמ' היא כן. אך לשיטתו בתשובת הגמ' אין זה הפי' בלשון 'ועוד' שלזה לא הסכים הכס"מ וכדלקמן בפנים.

מאמרי הדא"ח דתקופת חה"ש תקפ"ט

הת' ישראל יצחק זעליג שיחי' נארעליק
תלמיד בישיבה

ב'לוח היום יום' ליום ב' סיון¹, מפורטת אמירת הדא"ח של כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע בתקופת חה"ש תקפ"ט², וזל"ק (עם השלמות ופענוחים בחצאי ריבוע):

"בשנת תקפ"ט חל ש"פ במדבר [ב]ה' בסיון. קודם הדלקת נרות של שבת, אמר הצ"צ מאמר 'שאו את ראש גו' אבותם'.. בשבת בצהרים אמר רבינו [הצ"צ] הדרוש 'ארשתוך לי לעולם' וביאורו - שנדפסו [לאח"ז] בלקו"ת. ביום א דחה"ש אמר רבינו [הצ"צ] את הדרוש 'וספרתם לכם' וביאורו - שנדפסו [לאח"ז] בלקו"ת. ביום השני דחה"ש, בסעודת יו"ט, אמר רבינו [הצ"צ] את הדרוש 'והחכמה מאין תמצא', והוא ביאור השני בענין 'תספרו חמשים יום' הנדפס בלקו"ת"³.

ב'הוספות' ללקו"ת נדפסה (בין השאר) 'רשימת הכתבי-יד', בה מפורטים כתבי-היד (המצויים בידינו) דהדרושים שבלקו"ת, כולל הכותרות ('קעפלעך') שנרשמו ע"ג המאמרים.

ואעתיק הנוגע לעניננו מהנרשם שם (עם השלמות ופענוחים):

ב, א - וידבר ה' אל משה במדבר סיני [שאו את ראש גו' אבותם]: נמצא ג"כ בכרך 105 קמט, ב (בסוף העמוד רשום: תורת אדמו"ר [הצ"צ] נ"ע משנת [ת]קפטי"ת לפ"ק); נדפס באוה"ת במדבר ע' ט ואילך.

י, א - וספרתם: דפים קלט, קמב מבוך תקפ"ט (גוכי"ק הצ"צ) נכרכו בכרך 1102, ונסמנו שם כדפים קנב-קנג (הב') - והוא התחלה וסיום מד"ה זה דשנת תקפ"ט, המיוסד על ד"ה זה משנת תקס"ד (הנחת המהרי"ל); נדפס באוה"ת במדבר (קה"ת,

1. במהדורת תש"ג (וצילומי) - ס"ע נח.

2. ולהעיר, אשר (עכ"פ - לפי א' הגרסאות) בתקופת חה"ש ה'תקפ"ט - קיבל כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע על-עצמו את נשיאות עדת חסידי חב"ד (ראה סה"ש תרח"ץ [קה"ת, תשע"ד] ע' 318. ושי"ב). ועפ"ז יומתק, בדא"פ, ה'קאך' דכ"ק אדמו"ר במאמרי תקופה זו (ראה לקמן הע' 10).

3. מקור הקטע הוא, כפי שציין כ"ק אדמו"ר בגוכתי"ק (נדפס ב'היום יום' מהדו"ת 'תשנ"ג ודומותי'), מ[מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורי"צ) נ"ע ל"אחד מחתניו" -] "קייץ צט"; נדפס לאח"ז בקונטרס 'דברי ימי החזורים' (קה"ת, תשס"ו) פכ"ט-ל (ע' טו-טז).

4. להעיר, שמאמר זה נאמר ע"י כ"ק אדמו"ר הצ"צ בש"פ במדבר תקפ"ח [בין 141 פט, א (בכותרת); בוך 258 קז, א (בכותרת); 'מפתח' כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ל'בוך תקפ"ח גוכי"ק], ושנה לאמרו בש"פ במדבר תקפ"ט (ככפנים), ובשלישית - בש"פ במדבר תקצ"ח (ראה לקמן הע' 7). ויש להאריך בזה, ואכ"מ.

תשנ"ה) ע' רטז ואילך. המאמר נעתק בשלמותו (אך בהשמטת הקיצורים וכמה מההגהות⁵) בכרך 13 קלב, ב (בכותרת: חגה"ש דשנת ה'תקפ"ט), בכרך 581 מ, א (בכותרת: בעזרה חג השבועות בשנת תקפ"ט) ובכרך 614 פה, א (בכותרת: בע"ה חג שבועות שנת תקפ"ט לפ"ק); ההעתקה נדפסה באוה"ת שם ע' ריא1 ואילך.

יא, ב – ביאור ענין שעורה: נמצא בתוספת הגהות (עד להלן יא, ג שו"ה בלבד) בכרך 614 פו, ב (בכותרת: ביאור ע"ז א"ח דשבועות [תקפ"ט]); נדפס באוה"ת במדבר (קה"ת, תשנ"ה) ע' ריא6 ואילך.

לסיכום, ע"פ הנמצא בכתה"י:

א) ד"ה שאו את ראש גו' אבותם שנאמר בעש"ק פ' במדבר, הוא הדרוש (הב') הנדפס בלקו"ת; ולכאורה אין משמע כן כ"כ מהלשון ב'היום יום', ובפרט מתיאור תוכן המאמר. וילע"ע בזה.

ב) הדרוש וארשתיק לי (וביאורו) – לא נמצאו עדויות בכתה"י אודות אמירתו בתקפ"ט (וגם לא נזכרה בהם הזדמנות אחרת בה נאמר ע"י כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע); אך "לא ראינו אינה ראי", כמובן.

ג) ד"ה וספרתם – אמירתו בתקפ"ט מפורשת בכתה"י, ואף הגיע לידינו גוכי"ק דב"ח תקפ"ט (אך בו שרדו רק התחלת וסיום המאמר); עם זאת, לא נזכר בהם אודות אמירתו ביום א' דחה"ש [וגם בזה נאמר ש"לא ראינו אינה ראי"]; ומסתמא, קבלה היתה בידו של כ"ק אדמו"ר (מהור"י צ) נ"ע עד"ז].

ד) הביאור לד"ה וספרתם – צויין בכתה"י כי נאמר בשנת תקפ"ט, אך (לא ליום א' דחה"ש, כ"א) לאסרו-חג!

ה) הדרוש והחכמה מאין תמצא – לא מצינו בכתה"י אודות אמירתו בתקפ"ט, אך (כנ"ל) "לא ראינו אינה ראי".

ומה שבכתה"י צויין כי הביאור לד"ה וספרתם נאמר באסרו-חג (ולא ביום א' דחה"ש), יש ליישב (בדא"פ) בכמה אופנים:

ראשית, אפשר שמדובר בט"ס, ובמקור נכתב "א' חה"ש" – והמעתיק טעה ופענח כ"א"ח דשבועות⁶; אפשרות נוספת (אך דחוקה מעט) היא, שכוונת המעתיק היתה

5. במ"מ וציונים לאוה"ת במדבר (ח"א בהוספות) ע' 196, שההגהות נעתקו בכת"י 2149 קמו, ב [ושם ע' 198, שההגהות (נוספות) נעתקו שם קמח, ב].

6. דבר שאינו מופרך, בהתחשב בצורת הכתיבה בכתה"י [ובפרט בשורות הראשונות (והאחרונות)].

ליום העתקת המאמר [כמצוי בכתה"י⁷, אך (לכאורה) בעיקר בנוגע לשנת (ומקום⁸) ההעתקה]; יתכן גם, שכ"ק אדמו"ר הצ"צ חזר על הביאור אף ביום אסרו חג⁹, וזוהי כוונת הרשום בכתה"י (ומכלל השערה עדיין לא יצא). ועיי"ע.

ולא באתי אלא להעיר, ולעורר ההתעסקות הדרושה בתורת כ"ק רבותינו נשיאינו הק"י¹⁰.

7. לדוגמא: אודות ד"ה וידבר גו' במדבר סיני הב' (לקו"ת במדבר ב, א; רשימת הכתבי-יד קסד, א) נכתב בבוך 286 (יח, א (הב') - בכותרת) "בעז"ה יום א' נשא תקצ"ח לפ"ק", ובראשה של (העתקה מ)הנחת הר"ה מפאריטש (בוך 1340 מח, א) נתפרש ש"נאמר אחר סעודה ג' [ש"פ] במדבר שנה הנ"ל" [=תקצ"ח]; וכנראה, הכותרת שבבוך 286 היא ע"ד זמן ההעתקה.

דוגמא נוספת למקרה בו נרשם (כנראה) תאריך ההעתקה: אודות ד"ה אלה מסעי הב' (לקו"ת מסעי פח, ג; רשימת הכתבי-יד קסז, ד) נרשם בבוך 551 (קיה, א - בכותרת) "בס"ד פ' מסעי תקצ"ד" (ועד"ז בבוך 2023 (שצז, א - בכותרת): "תורת אדמו"ר מ"מ התקצדלית", ואילו בבוך 1028 (קיו, א) נכתב בראשו "תורת אדמו"ר .. פ' וירא! [!] שנת התקצדי"ק ה"א". אף כאן הכוונה היא, לכאורה, שנעתק (בשבוע) פ' וירא תקצ"ה.

8. לדוגמא: על ד"ה כה תברכו (לקו"ת נשא כו, סע"א; רשימת הכתבי-יד קסד, ו) נרשם בבוך 366 (צא, ב (הב') - בכותרת) "בעז"ה יום שבת קודש פרשה נשא שנת תקצ"א פה ליובאוויטש"; וממק"א יצא פשר דבר, שכן בבוך 606 (קה, ב - בכותרת) נתפרש שהוא "תורת אדמו"ר שליט"א שאמר בק"ק באבראויטוק", אלא (שכנרשם בסוף המאמר שם) הוגה "מכתיבת אדמו"ר שליט"א פק"ק ליובאוויץ".

9. לדוגמא: על ד"ה קדש ישראל (לקו"ת פנחס עט, סע"ב; רשימת הכתבי-יד קסז, א) נרשם בבוך 999 (קנר, ב - בכותרת) שנאמר ב"יום שני דשבועות [תק]צט", ובראש (העתקה מ)הנחת הר"ה מפאריטש (בוך 1340 סח, א) נכתב: "רשי" מה ששמעתי מאדמו"ר זיע"א בלובאוויץ יום א' דחה"ש בסעודת הבוקר שנת תקצטית". וכנראה, נא' בסעודת יו"ט דיום א' (לפני קהל מצומצם - בניו הק' ורבני אנ"ש; ראה אג"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע ח"ח ע' ח"ח ע' תצט. תו"מ ח"ג ע' 125, וש"נ), ונשנה בריב"ש ביום ב' (ראה 'רשימת היומן' ע' רמט). [ולהעיר מל' הכותרת בבוך 'והיו הרברים - ריבקינ' (עט, א): "תורת אדמו"ר שדרש בשבועות תקצטית"].

10. ולהעיר, שבשנת תשמ"ח הורה כ"ק אדמו"ר שבכל שנה בה הקביעות היא כבשנת תקפ"ט (ככתשמ"ח גופה) - ילמדו המאמרים דתקופת חה"ש תקפ"ט; ו"מעשה רב", שבשנה ההיא (תשמ"ח) היו מאמרי חה"ש [ד"ה וארשתיך (ש"פ במדבר) וד"ה והחכמה מאין תמצא (יום ב' דחה"ש)] מיוסדים על הדרושים דתקפ"ט (ראה 'התועדויות' תשמ"ח ח"ג ע' 387 ואילך. שם ע' 396. ועוד).

”הי’ נשמע ממו”ר נ”ע”

הנ”ל

איתא בד”ה ’ואתה תצוה’ ה’תשמ”א (קונטרס ’פורים קטן’ – תשנ”ב) סוס”ט¹:

”וידוע מ”ש הצ”צ² שהי’ נשמע ממורינו ורבינו נ”ע (אדמו”ר הזקן) ’איך³ וויל זע גאָר ניסט איך וויל ניט דאיינ ג”ע איך וויל ניט דאיינ עוה”ב כו’ איך וויל מער ניט אַז דיך אליין’.. [דפירוש ’הי’ נשמע’ הוא, שזה הי’ לא רק בזמנים מיוחדים – אלא שזה הי’ דבר הרגיל]”. עכלה”ק.

ויש להמתיק זה, ע”פ מ”ש במק”א⁴ שכך הי’ מנהג כ”ק אדה”ז נ”ע קודם התפלה **מדי יום ביומו, וז”ל שם⁵:**

”אדמו”ר הצ”צ ספר להחסיד ר’ פריץ חן מטשערניגאוו .. דרך עמידת רבנו [הזקן] לתפלה – שמרבע שעה לפני השעה השביעית ישב בדביקות על כסאו, וראשו מוטל על דופן הכסא; ובדיוק כעבור שעה, הי’ מגבי’ עצמו ואומר: ’איך’ וויל ניט די השגה פון אופנים, איך וויל ניט די השגה פון שרפים, איך וויל ניט דיינ ג”ע, איך וויל ניט דיינ עוה”ב; ”מי לי בשמים, ועמך לא חפצתי”⁶ – ”ועמך”, דאס וואס מיט דיר וויל איך ניט, ”כלה שארי ולבכי”⁸, איך וויל נאר דיך אליין! ”הודו לה’ קראו בשמו”⁹...! וכך הי’ מתחיל בכל פעם, וסומך ”הודו לה” מיד אחר דבריו אלה (מהרד”צ – ב”ר פריץ – חן)¹⁰.”

1. ההדרגשה, כמו גם חלק מסימני הפיסוק, אינם במקור.
2. שרש מצות התפלה פ”מ (דרמ”צ קלח, סע”א) – נעתק ב’היום יום’ יח כסלו.
3. תרגום חפשי: איני חפץ במאומה; אינני רוצה את הג”ע שלך, איני מעוניין בעוה”ב שלך כו’, אני חפץ אך ורק בך (בעצמותך).
4. ’מגדל עז’ (כפ”ח, תש”מ) ע’ קעג. וש”נ.
5. נעתק כאן בשינויים קלים, בעיקר בסימני-הפיסוק.
6. תרגום חפשי: איני רוצה בהשגת ה’אופנים’, איני חפץ בהשגת ה’שרפים’, אינני מעוניין בג”ע שלך, אינני רוצה את העוה”ב שלך; ”מי לי בשמים, ועמך לא חפצתי” – ”ועמך”, מה שהוא רק ’עמך’ (ולא אתה בעצמך) איני חפץ בו, ”כלה שארי ולבכי” – רוצה אני אך ורק בך (בעצמותך)! ”הודו לה’ קראו בשמו” ..
7. תהלים עג, כה.
8. שם, כו.
9. דברייהמים א טז, ה; בפסוק זה מתחילים את סדר תפלת שחרית.
10. הוספה לאח”ז: אחרי כתיבת הנ”ל, י”ל ’תחינו’ גל’ 10 (אלול תשע”ט) – ונדפס בו (בע’ 93, אות א) סיפור זה מרשימותיו של הרה”ח המשפיע ר’ אלתר שימחאוויץ נ”ע (בשינויים קלים), וש”נ.

בביאור ד' רש"י עה"פ עד אנה מאנתם

הג"ל

א. בענין פרשת המן, איתא ברש"י (בשלח טז, כב) ד"ה ויגידו למשה: "שאלוהו: 'מה היום מיומים?!'; ומכאן יש ללמוד, שעדיין לא הגיד להם משה פרשת שבת שנצטווה לומר להם – 'והי' ביום הששי והכיננו' וגו' – עד ששאלו את זאת, [שאז] אמר להם: "הוא אשר דבר ה'", שנצטויתי לומר לכם. ולכך ענשו הכתוב, שאמר לו "עד אנה מאנתם", ולא הוציאו מן הכלל".

ולקמן (פס' כח) כתב (ד"ה עד אנה מאנתם): "משל הדיוט הוא – 'בהדי הוצא לקי כרבא'¹, ע"י הרשעים מתגנין הכשרין".

ושמעתי מקשים, דלכאורה סתירה יש בדברי רש"י: שבתחלה כ' שפשע במה שלא אמר להם ציווי ה' תיכף לאמירתו ("ולכך ענשו הכתוב.. ולא הוציאו מן הכלל"), ולאח"ז מפרש שהי' "כשר" – שבפשטות, הכוונה היא שלא הי' לו בזה חטא או פשיעה.

ולפענ"ד התירוץ פשוט הוא², דבאמת לגבי חטאם של היוצאים ללקוט ביום הש"ק – כשר הוא, ולא חשיב חטא כלל. אלא ד"הקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה³, ולכן לגבי משה הוה כחטא, ו"לכך ענשו הכתוב.. ולא הוציאו מן הכלל".

ועכ"ז, אילו לא הי' שום חסרון כלל במשה, לא הי' שייך לגנותו עם הרשעים. דאימתי "בהדי הוצא לקי כרבא" – כשיש בין ה'כרבא' וה'הוצא' איזו שייכות (ובמשל הוא שמונחין זה ע"י זה); אבל כשאין שייכות ביניהם כלל, א"ש שילקה הכרבא בהדי דההוצא.

ולאידך גיסא, אילולא שחטאו מבנ"י ואמר הקב"ה כלפיהם "עד אנה מאנתם" – לא הי' נענש כלל, כיון דאינו חסרון שבעבורו ראוי לענוש למשה. ורק מפני שנאמר גבי הרשעים לשון "מיאון", כלל הקב"ה אף למשה במאמרו – ד"בהדי הוצא לקי כרבא, ע"י הרשעים מתגנין הכשרין".

ב. אמנם מה שצלה"ב (לפענ"ד) בד' רש"י הוא, מ"ט כתב הא ד"ע"י הרשעים מתגנין

1. "קוץ הגדל אצל הכרוב, כשבא לעקרו – פעמים שנעקר הכרוב עמו, ונמצא לוקה בשבילו; כלומר, שכיני רשע לוקין עמו" (רש"י ד"ה בהדי הוצא – ב"ק צב, א).

2. ליסוד הדברים – יעויין בפ"ה האוה"ח הק' על-אתר. וראה ברא"ם ושפ"ח (פס' כח).

3. ב"ק נ, סע"א. יבמות קכא, ב. ירושלמי שקלים פ"ה ה"א. ביצה פ"ג סוף ה"ח.

הכשרים" רק בפסוק כח.

דמ"נ: אם נחוץ ונצרך הוא להבנת הענין והטעם שנענש משה [וכנ"ל, דהטעם שנענש (גם מצד החסרון שהי' בו) הוא רק מפני הרשעים, דבהדיהו לקי כרבא נמי], הי' צ"ל בהמשך א' לדלעיל (בפסוק כב); ואם אינו נצרך להבנת הענין שם – מ"ט כתבו (עכ"פ) בפסוק כח?!

ואוי"ל בזה בדא"פ, דבפסוק כב עדיין אין קשה מאומה לה'בן חמש למקרא⁴:

ה'בן חמש למקרא' לומד בפסוק, ש"ביום הששי לקטו לחם משנה שני העומר לאחד, ויבואו כל נשיאי העדה ויגידו למשה". והמלמד מסביר, שנשיאי העדה הגיעו למשה ושאלו אותו: 'משה רבנו! מה היום מיומיים?! בכל יום לקטנו "עומר לגולגולת .. לא העדיף המרבה והממעט לא החסיר", והיום מדדנו "שני העומר לאחד"!'. ומוקשה לו, הלא כבר לפני"ז (פסוק ה) אמר הקב"ה בפירושו: "והי' ביום הששי והכינו את אשר יביאו, והי' משנה על אשר ילקטו יום יום" – ומהי פליאת בני" על שנתקיימו דברי הקב"ה?!

וע"ז מתרץ רש"י, שאמנם הקב"ה אמר זאת למשה קודם ירידת המן בפעם הראשונה, אך מסירת דברים אלו לבני" היתה רק לאחר ששאלתם. וכמ"ש (בפסוק כג) "ויאמר אליהם הוא אשר דבר ה'", היינו שכבר אמר לו הקב"ה דבר זה מקודם (אבל לכם, לבני", לא מסרתי זאת עדיין).

מוסיף ה'בן חמש למקרא', "בן חכם"⁵, ומקשה: א"כ, למה הוצרך הכתוב לספר לנו דבר זה? הלא אפילו "בגנות חי' טמאה" לא סיפר הכתוב⁶, וכ"ש וק"ו אודות "מבחר המין האנושי"⁷ (שהקב"ה העיד עליו "בכל ביתי נאמן הוא גו' ותמונת ה' יביט"⁸) משה רבנו ע"ה!

וע"ז מתרץ רש"י, שנוגע הוא להבנת הפסוק דלקמן (פסוק כח):

דהתם קאמר הקב"ה למשה – "עד אנה מאנתם לשמור מצוותי ותורותי" (וכלל אף משה עמהם). ולכאורה אי"מ מהי השייכות למשה, וכי משה חטא?⁹! אלא דכיון שהי' אצלו חסרון במה שלא מסר דברי הקב"ה מיד, נענש שכלל השי"ת אף אותו בין

4. אבות פ"ה מכ"א. כידוע, בלשון זה הוה מרגלא בפומי' דכ"ק אדמו"ר לתאר את רמת-ההבנה אלי' מכוון רש"י בפירושו.

5. ע"פ נוסח הגש"פ.

6. פסחים ג, א.

7. הקדמת הב"י וה'פרישה' לפירושיהם על הטור.

8. בהעלותך יב, ז-ח.

9. וע"ד ל' הגמ' (פסחים קיג, ריש ע"ב) "טובי' חטא, וזיגוד מינגד?!".

ה"ממאנים".

ע"כ מובן לה'בן חמש למקרא', דבר דבור על אפנו; אך משמשיך ה'בן חמש למקרא' בלימודו עד לפסוק כה, שוב אינו מבין:

אם חטא משה בעיכוב מסירת דבר ה' לבנ"י – מפני מה המתין הקב"ה עד ש"יצאו מן העם ללקוט" (וחללו ש"ק), ורק אז הוכיחו? ! לכאורה הי' צריך להוכיחו תומ"י ע"ז! [עוד כשעיכב מסירת הדברים לבנ"י – כשהי' סיפק בידו לתקן החטא, ולמסור הדברים לבנ"י מיד]¹⁰.

וע"ז מבאר רש"י, ש"חטאו" של משה – חטא קל הוא, ובכלל "כשר" הוא; ורק ש"בהדי הוצא", "ע"י הרשעים" – "לקי כרבא", "מתגנין הכשרים" (בהזכרת עוונותיהם הקלים והדקים).

כ"ז מהנראה לענ"ד, ואשמח להערות והארות המעיינים בזה.

10. ועד עתה לא הי' זה קשה לה'בן חמש למקרא', לפי שעדיין לא למד היאך נסתבבה תוכחת הקב"ה למשה.

ענין שם צבאות

הנ"ל

א. איתא בתו"א בא (ד"ה בעצם היום הזה – ס, סע"ב ואילך), וזלה"ק: "וזהו ענין שם צבאות.. שיהי' נק' האור א"ס המלוכש בהם בשם צבאות שהוא שם התואר שהוא עצמו הוא בחי' הצבאות ממש כענין איהו וגרמוהי חד שבאצי'.. כך מתייחד בכלי' דבי"ע עד שהוא עצמו הוא הצבאות כו'. ולא שהם נפרדים בפ"ע רק שבטלים אליו אלא שמתייחד עמהן ממש. וכמשל יחוד וחבור הנשמה עם הגוף שהגם שהגוף הוא הכלי והעיקר היא הנשמה עכ"ז מתאחדת עם הגוף שנק' אדם הנשמה שבגוף ואין להגוף שם בפ"ע כו' וכהדין קמצא דלבושי' מיניה וביה. וכמו שקורין לאדם שלמד חכמה בשם חכם הנה החכמה קודם שלמדה היא מהות בפ"ע זולת האדם שלמדה והאדם מהות בפ"ע. וכשקנה החכמה נק' חכם ע"ש החכמה שהוא שם התואר. כך עד"מ למעלה עם היות הכלים דבי"ע הם מהות בפ"ע בחי' נשמות ומלאכים נבראים רק שבטלים אליו ית'. אך עכ"ז ע"י שהמשיכו הנביאים להיות גלוי אוא"ס ב"ה בהם ע"ד יחודו באצי' אז נק' הוא ית' הוי"ה צבאות שהוא שם התואר שהוא ית' הוא אחד עם הצבאות הנ"ל ואינן נפרדים כו'. ולכן שם הוי"ה מצטרף לשם צבאות כי שם הוי"ה הוא באצי' והוא המשכת אוא"ס בכלי' דאצי' ואם כן כדי שיתמשך אור א"ס בבי"ע הוא על ידי שם הוי"ה בתחלה וזהו הוי"ה צבאות".

וצלה"ב, דלכאורה הפרש יש בין ב' המשלים שמביא כ"ק אדה"ז נ"ע – להנמשל, יחוד אוא"ס ב"ה ("הוי") בבי"ע ("צבאות"). דבשני המשלים, נקרא התחתון ע"ש העליון. וכמו בגוף ונשמה – הרי הגוף (התחתון) נקרא ע"ש הנשמה (העליון), ובלשון קדשו: "הנשמה מתאחדת עם הגוף.. שנק' אדם.. אין להגוף שם בפ"ע כו". וכן באדם הלומד החכמה, הרי נק' האדם (התחתון) ע"ש החכמה (העליון), ובלשונו הטהור: "וכשקנה החכמה נק' חכם ע"ש החכמה".

ולאידך בנדר"ד, יחוד אוא"ס ב"ה בבי"ע – הרי העליון (שם הוי') נקרא ע"ש התחתון (בי"ע, צבאות). ובלשונו הק': "שיהי' נק' האור א"ס המלוכש בהם בשם צבאות שהוא שם התואר שהוא עצמו הוא בחי' הצבאות ממש כענין איהו וגרמוהי חד שבאצי'.. כך מתייחד בכלי' דבי"ע עד שהוא עצמו הוא הצבאות כו'. ולא שהם נפרדים בפ"ע רק שבטלים אליו אלא שמתייחד עמהן ממש". וצ"ב טעם ההפרש בין המשלים להנמשל.

1. ההדרגות אינן במקור.

ב. ויש לבאר זה בדא"פ, ב'פשט' הדברים:

ביחוד בין ב' דברים שונים (ועד שהם הפכיים זמ"ז) – מתבטאת בקריאת השם החידוש שביחוד זה. היינו, שקוראים להענין שבו מתבטא החידוש שביחוד – ע"ש הענין שמתאחד עמו (שעי"ז מתבטא ומודגש החידוש שביחוד).

ביחוד הגוף והנשמה (וכן האדם והחכמה), הרי החידוש הוא – שהתחתון נתעלה למדריגת העליון. ולכן קוראים להתחתון ע"ש העליון – שהרי זהו החידוש, שהתחתון הצליח להתעלות למדריגת העליון, ועד שנתאחד עמו.

אבל ביחוד אוא"ס ב"ה ובי"ע – הרי החידוש אינו בזה שעולמות בי"ע מתאחדים באוא"ס ב"ה², כ"א בזה שאוא"ס ב"ה – שאף עליוני העליונים בטלים במציאות לגבי וכלא ממש חשיבי – שוכן ומתאחד בעולמות התחתונים (בי"ע), ע"ד יחודו באצי' (ששם אף ה'כלים' "חר" הם ממש עם עצומ"ה)! ולכן "נק' ע"ש התחתון".

יש עוד להאריך בזה אלא שאכ"מ, ואשמח לשמוע דעת הקוראים והמעיינים.

2. ויתירה מזו: אין בכוחם לפעול התאחדות כזו, דכיון שהנברא הוא מוגבל והבורא בלתי בע"ג – איך יוכל הנברא להתאחד עם הבורא! והוא רק בכח הבל"ג דהבורא.

יש קונה עולמו בשעה אחת

הת' שלום דובער שיחי' גורארי'

תלמיד בישיבה

א. בלקו"ת לאדה"ז דרושים על ר"ה (נד, ב) מבאר מאמר רז"ל: אודות ר"א בן דורדיא "יש קונה עולמו בשעה אחת", וז"ל: ". וכמעשה דר"א בן דרודייא שגעה בבכיה וצעקה עד שיצא נשמתו ממש, ולכן אמרו עליו יש קונה עולמו בשעה א' שבשעה א' של תשובה קונה כל עולמו בעוה"ב .. אע"פ שלא היה בידו תורה ומצות מעולם, לפי שע"י בחי' תשובה זו מעומקא דלבא בחרטה ועקירת הרצון במסירת הנפש ממש הרי ע"י ביטול רצון זה בבחינה זו גורם ומעורר למעלה רצון העליון ב"ה שלמעלה מעלה מבחי' השתלשלות, ולכן אמרו רז"ל במקום שבע"ת עומדים כו' דמשכינ ליה בחילא יתיר" עכ"ל.

והנה מדבריו עולה שבזכות תשובתו של ר"א בן דורדיא בלבד, "אע"פ שלא היה בידו תורה ומצות מעולם" – זכה לחיי עוה"ב. ולא היה צריך לזה תוספת של זכויות אחרות מן הצד.

אך הנה בלקו"ת להאריז"ל מצינו לכאורה סתירה לזה. דכתב וז"ל²: "כענין שהיה לר"א בן דורדיא שמת בתשובה, ויצאה בת קול ואמרה ר' אלעזר, וקראתו ר', ואמר הוא מזומן לעה"ב. וקשה, אחר שלא קיים ולא סגל מצוות ומע"ט, היאך זכה לעה"ב, ומהיכן בא לו שם ר'. ומה גם במה יתכסה כי אין האדם יכול ליכנס שמה, אם לא יהיה לו לבוש הנעשה ממעשה המצוות, כמ"ש בזוהר. אלא זה היה גלגול יוחנן כ"ג, ששימש פ' שנה בכהונה גדולה. ולבסוף נעשה צדוקי .. וכמו שבפעם הראשונה לבסוף הרשיע, כן תיקן בפעם שנייה, שהיה כל ימיו רשע גמור ולבסוף שב בתשובה. והנה הלבוש שעשה יוחנן כ"ג, בכל המצוות אשר סיגל בשמנים שנה, לקח אותו ר' אלעזר ומלת רבי, היה ראוי אליו מאותו הפעם הראשונה" עכ"ל.

ומדברי האריז"ל נראה לכאורה שלא היה מספיק לר"א בן דורדיא תשובתו שעשה בלבד, אלא היה צריך לבוא לזכויותיו של יוחנן כהן גדול משמונים שנותיו לפני שנעשה ככ"ג ע"מ לבוא לחיי עוה"ב. וכיצד מתאים זה עם המבואר בלקו"ת הנ"ל שמה שזכה ר"א לחיי עוה"ב הוא בזכות תשובתו לבד ללא שיצטרך זכויות אחרות מן הצד?

ב. והנה בהשקפה ראשונה היה אפשר לבאר בזה, דהנה ישנם ב' עניינים שניתנים

1. ע"ז יו, א.

2. תהילים ס"ו לב.

לאדם ע"י קיום המצוות: א. שכר על קיום המצווה. ב. הלבושים הנעשים לאדם ע"י קיום המצוות שע"י יוכל להכיל ולקבל את גילוי האור שבעוה"ב.³

ועפ"ז היה אפשר לבאר, שבלקו"ת לאדה"ז שם מבאר בשכר מה קיבל ר"א בן דורדיא עולם הבא דהו בשכר התשובה שעשה שע"י המשיך המשכה הכי נעלית וכו'. אך בלקו"ת לאריז"ל מבאר עם אלו לבושים היה יכול ר"א בן דורדיא ללא שקיים מצוות שיהוו בשבילו לבושים. וע"ז מבאר שזהו ע"י קיום המצוות של יוחנן כ"ג.⁴

אך באמת אין שייך לומר כן⁵:

א. בשאלתו של האריז"ל חזינן ב' פרטים: "וקשה, (א) אחר שלא קיים ולא סגל מצוות ומע"ט, היאך יזכה לעה"ב, ומהיכן בא לו שם ר'. (ב) ומה גם במה יתכסה כי אין האדם יכול ליכנס שמה, אם לא יהיה לו לבוש הנעשה ממעשה המצוות, כמ"ש בזוהר". והיינו שגם האריז"ל שאלתו אינו מדבר רק אודות מה שהיו לר"א בן דורדיא לבושים מתאימים לקבל הגילוי, אלא גם על עצם הסיבה שבמחמתה קיבל ר"א בן דורדיא עוה"ב, וע"ז מבאר שזה היה בזכות המצוות של יוחנן כ"ג.

ב. באוה"ת וארא ע' קכ"ד מבואר מעשה הנ"ל דר"א בן דורדיא ומה שזכה לעוה"ב, ומהמשך העניינים שם מוכח שמדבר (לא רק אודות שכר המצוות, אלא) גם אודות לבושי המצוות שגם להם לא היה צריך ר"א בן דורדיא מחמת ההמשכה הנעלית שהמשיך ע"י התשובה שעשה.

3. ראה תניא אגה"ק סי' כט.

4. ראה עטרת ראש ס"ע נ"ד.

5. נוסף על מה שצ"ב מדוע קיום המצוות של יוחנן כ"ג אינו מספיק גם להוות סיבה לכך שיקבל ר"א בן דורדיא עוה"ב, שלכן צריך אדה"ז לבאר שזהו מצד התשובה המיוחדת שעשה.

ביאור שיטת הר"ן בסוגיא ד'חליפין'

הת' אברהם מרדכי שיחי' גורן

תלמיד בישיבה

א.

שיטת הר"ן והצ"ב בדבריו

גרסינן במסכתין¹: "מניינא דרישא למעוטי מאי .. למעוטי חליפין ס"ד אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין קמ"ל ואימא הכי נמי חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה" עכ"ל. ופי' רש"י: "לא מקניא נפשה – דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין".

והקשה הר"ן² לפי' זה ב' קושיות: א. כיצד נלמד קניין חליפין משדה והרי מה שלמדנו גז"ש ד"קיחה" הוא רק פי' מילת "כי יקח" שהוא לשון כסף³, אך לשאר דברים מהיכי תיתי (ומביא ראיה משטר שצריך ללימוד מיוחד שמועיל באשה ("מקיש הוויה ליציאה") ואינו לומד מהקשת אשה לשדה)? ב. מדוע גנאי האשה בפחות משוה פרוטה מהווה סיבה לביטול קניין חליפין גם ביותר משוה פרוטה, והרי הגנאי הוא סיבה צדדית בלבד בפחות משוה פרוטה ולא חסרון בגוף קניין חליפין?

ותי' בזה הר"ן וז"ל: "ולפי דעתי שתי קושיות הללו האחת מתורצת בחברתה דמעיקרא הכי מקשינן ס"ד אמינא שקנין חליפין הוא בכלל קיחה הכתובה בקידושין דחליפין מתורת כסף מהני ואף על גב דהשתא נמי ס"ל דחליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה אפ"ה אפשר דכיון דבעינן בהו כלי ודבר המסויים כדאיתא בפרק הזהב (שם) דבר חשוב הוא אף על פי שאינו שוה פרוטה⁴ .. וכיון שכן איכא למימר דמתורת

1. ג, סע"א.

2. ד"ה לא מקניא.

3. ראה בלשון הר"ן: "לשון קיחה הוא דגמרינן דכסף הוא".

4. ברמב"ן כתב (מובא בתחילת דברי הר"ן – צויין לקמן הערה 12) שזה שחליפין שייך גם בפחות משוה פרוטה זוהי ראיה לכך שאינו משום כסף. אך בר"ן מוכח שאין זו מניעה "כיון דבעינן בהו כלי ודבר המסויים" וכו'.

ויל' ביאור מחלוקתם, דחלקו מדוע "פחות משוה פרוטה לא מיקרי כסף" (לשון התוס' ד"ה ואשה). דהר"ן למד שזהו פגם בחשיבותו ולכן אינו נק' כסף (אך כאשר זהו כלי חשוב – "מיקרי כסף" (אך גם אז, הרי מוכן

כסף קונין ובכלל כי יקח נינהו ומהדרינן דאי אפשר דקנין חליפין איתיה בכלל כי יקח דאנן סהדי דאשה בפחות משהו אפילו בכלי שלם לא מיקניא נפשה הלכך ודאי כשאמר הכתוב כי יקח אין קנין חליפין בכללו שאילו כן היה אף פחות משהו פרוטה בכלל ואי אפשר ומעתה בדמים דבר הכתוב ולא בחליפין עכ"ל.

ולכאורה צ"ב בדברי הר"ן:

א. כיצד תי' הר"ן את שאלתו הב' דמדוע זה שבפחות משווה פרוטה אינו קונה מהווה סיבה שלא יקנה גם ביותר משווה פרוטה?

ב. לפי סברת הר"ן שכאשר קידושין בפחות משווה פרוטה אינם מועילים לא ניתן יותר ללמוד קניין חליפין, א"כ גם לשיטת בית שמאי⁵ שקידושין אינם מועילים בפרוטה אלא בדינר בלבד, א"כ לא נוכל ללמוד כלל קניין כסף כיון שבחלקו אינו מועיל?

ב.

ב' ביאורים בדברי הר"ן

ובביאור דברי הר"ן לכאורה הי' אפשר לבאר בכמה אופנים:

א. בתורי"ד⁶ כתב לבאר מסקנת הגמ' וז"ל: "וכיון דבפחות ליתנהו משהו פרוטה נמי ליתנהו שאין גזירה שוה למחצה" עכ"ל. היינו שלא ניתן ללמוד גז"ש רק לחליפין ביותר משווה פרוטה כיון שלא ניתן ללמוד גז"ש למחצה.

ולכאורה צ"ב בדבר זה, מדוע נחשב זה כ"גזירה שווה למחצה", והרי ניתן לומר שהגז"ש היא גם על פחות משווה פרוטה ורק שמחמת מניעה צדדית הקניין לא יועיל, אך אין זה חיסרון בהגז"ש?

וי"ל הביאור בזה: בכל קנין שהוא, הרי שכאשר ישנו אי רצון מצד אחד מן הצדדים – הקונה או המוכר, אין אי רצון זה גורם לחיסרון מהותי בעצם מעשה הקניין, שהרי מעשה הקניין נעשה בשלימות בכל פרטיו. אלא אי הרצון הוא מניעה צדדית בלבד לחלות הקניין.

שא"א להיות קניין כסף (שווה כסף) ע"י כלי זה כיון שבקניין זה לא תועיל חשיבות גוף הכלי כיוון ששוויו (שעל ידו נעשה הקניין) הוא פחות מש"פ, וא"כ שוויו עדיין אינו חשוב. וצ"ע), והרמב"ן למד שהפצא דכסף נקרא רק דבר עם שווי (והיינו שניתן לסחור ולשלם בו). או בסגנון אחר: להרמב"ן הוי חיסרון בכמות – שאין בו כמות מספקת להיות שווה, ולר"ן הוי חיסרון באיכות – (דבר ללא שווי) חסר בחשיבותו.

5. משנה ב, ב.

6. ד"ה למעוטי חליפין.

אך כאשר המדובר הוא אודות קניין חליפין, דפי' הוא שהסכימו ביניהם המוכר והקונה על העמדת ב' חפצים – שללא שהסכימו ביניהם אין כל שייכות ביניהם – שהאחד יחליף את חברו. וכיון שמהות הקניין עומד על הסכמת ב' הצדדים, א"כ כאשר האשה אינה מתרצה להתקדש, אין זו כלל מניעה צדדית לחלות הקנין, אלא אין כאן קניין חליפין כלל. דכיון שאין הסכמה מצד האישה להעמדתה כתחליף לחפץ, א"כ חסר בעצם מעשה הקנין שעניינו העמדת דבר כתחליף לדבר אחר.

וזהו ביאור דברי התור"ד, דכיון שאי הסכמת האשה בחליפין בפחות משווה פרוטה גורמת שאין כלל לקניין זה, א"כ למדים רק חליפין ביותר משווה פרוטה והוי "גזירה שווה למחצה".

וכמו"כ היה ניתן ללמוד לכאורה בדברי הר"ן, דכיון שאנן סהדי שבחליפין בפחות משווה פרוטה אינה מסכימה להקנות (ולמעמד) עצמה, א"כ בזה כבר אין ללמוד חליפין ביותר משווה פרוטה, כיון שהוי "גז"ש למחצה".

ב. יש שכתבו לבאר⁷, ובהקדים החילוק שבין קניין כסף לקניין חליפין לשיטת הר"ן: קניין כסף הוא שהמוכר נותן את החפץ תמורת שווי הניתן ע"י הלוקח. משא"כ בחליפין א"ז תמורת השווי שנותן אלא תמורת גוף החפץ הניתן מאת הלוקח.

ומטעם זה לפי' הר"ן באם היינו למדים חליפין מכסף הי' מועיל אף בפחות משווה פרוטה "כיון דבעינן בהו כלי ודבר המסויים". והיינו כיון שהקניין הוא ע"י החפצא דהכלי. משא"כ בכסף שקונה מחמת השווי לא תועיל נתינה של כלי ששווי פחות משווה פרוטה.

ועפ"ז מבאר פי' דברי הר"ן במסקנת הגמ', שכאשר האשה אינה מתרצית בכלי זה, הרי שבזה מוכח שאינה רוצה להקנות עצמה תמורת גוף החפץ אלא תמורת שווי (שלכן שווי הנמוך של החפץ נחשב אצלה כגנאי), והיינו שאינה רוצה בקניין חליפין אלא בקניין כסף, וממילא מובן שאין קניין חליפין מועיל בקידושין⁸.

7. רשימות שיעורים (לרב קלמנסון) סי' ה, ב.

8. צ"ע גדול, דבסברא פשוטה לא נאמר שאי הסכמת האשה מבטא שאינה רוצה לקנות מצד גוף החפץ אלא מצד שוויותו, שהרי אינה רוצה בחפץ בשביל למוכרו (היינו בשביל לקבל את שווי), ורק שחפץ עם שווי נמוך מהווה גנאי לאשה ולכך אינה מסכימה.

ועוד צ"ב, דבחליפין ביותר משווה פרוטה מדוע שלא יקנה לאשה בקניין כסף? אך צריך בירור האם כשהמוכר מקנה בקניין א' והקונה מתכוון לקנות בקניין אחר – האם יועיל (ובפרט שלפי ביאור זה ניתן לומר, שאין הפי' שבאי הסכמת האשה רוצה לקנות בשווי של החפץ בלבד ולא בגוף החפץ, אלא שרוצה לקנות בשווי החפץ בנוסף על הקניין שע"י גוף החפץ).

ג.

הצ"ע לביאורים אלו

והנה לב' הביאורים יש להקשות:

א. יסוד ב' ביאורים אלו הוא, שהשקו"ט בין שאלת הר"ן לתשובתו היא שבשאלה הבין שגנאי האשה הינו מניעה צדדית ואינה מהווה חיסרון בעצם הקניין, ובתשובתו התחדש שאי הסכמת האשה מהווה חיסרון בגוף קניין חליפין בקידושין (אם מצד שאינה מסכימה להעמיד עצמה כתחליף לחפץ, או מחמת שמעוניינת בקניין שע"י שווי דווקא). אך לכאורה בלשון הר"ן לא נראה כן. דבקושייתו כתב "כיון שבפחות משה פרוטה לא נתבטלו מחמת פיסול קנייתן אלא מחמת קפידתה של אשה", ובתירוצו אינו כותב אפי' ברמז שדבר זה השתנה?⁹

ב. לשון הר"ן בתחילת תי' היא: "ולפי דעתי שתי קושיות הללו האחת מתורצת בחברתה". אך לב' הביאורים הנ"ל אינו כן. דגם אם נלמד שלמדים חליפין משדה (ולא מכסף), ניתן עדיין ללמוד שישנו חסרון בגוף הקניין (אם מצד שאינה מסכימה להעמיד עצמה כתחליף לחפץ, או מחמת שמעוניינת בקניין שע"י שווי דווקא)¹⁰?

ד.

מחלוקת הריטב"א והר"ן

וי"ל הביאור בכ"ז ובהקדים דיוק בדברי הר"ן:

בריטב"א כתב¹¹ ביאור דברי הגמ' וז"ל: "דסלקא דעתך אמינא כיון דגמרינן קיחה

9. ולכאורה א"א לומר שמרמז זה בהדגשתו "דאנן סהדי דאשה בפחות משה פרוטה אפילו בכלי שלם לא מיקניא נפשה" (שאז אין לומר ש"בטלה דעתה" (ראה מאירי ד"ה וכן לענין ביאור)), (דנוסף לכך שסוכ"ס העיקר חסר מן הספר, הרי) מובן שמה ש"אנן סהדי" שאינה מתרצית אינו מחייב שהוי פסול בקניין, אלא זהו תנאי שבכדי שאי הסכמת האשה יהווה פסול בקניין זהו רק כאשר "אנן סהדי".

10. וא"ל (לביאור הא') שבאם נאמר שהלימוד הוא משדה, א"כ כאשר נתבטלה הגז"ש (כיון ש"אין גז"ש למחצה") הרי שגם כסף לא נלמד מהגז"ש, וזה וודאי אינו נכון. ולכן הוזהר הר"ן לומר שהגז"ש היא על כסף וכו'.

אך אין זה מוכרח: א. ניתן לומר שלמסקנת הגמ' אין למדים כל ענייני אשה משדה אלא רק כסף. ב. אותה השאלה ניתן לשאול גם לאחר ביאור הר"ן. דהרי לאחר שאין גז"ש לחצאין מתבטל כל הגז"ש דכסף – שהרי הלימוד דחליפין הי' כיון שהם כלולים בכסף (ואין נראה בלשון הר"ן שלמסקנא אין חליפין מתורת כסף, אלא שאינם בכלל "כי יקח") (אף שבדוחק גדול י"ל שלביאור הר"ן אי"ז שלומדים חליפין ג"כ מגזירה שווה, אלא שהלימוד הוא על כסף ולאחמ"כ למדים חליפין מכסף. וצ"ע)? ועי"כ צ"ל שגם לאחר שאין גז"ש למחצה, הרי שהגז"ש מתבטלת רק לאותו העניין שבו אין למדים בשלימות. וד"ל.

11. ד"ה ס"ד אמינא.

קיחה משדה עפרון שקיחה האמורה באשה כסף היא ואשה נקנית בכסף ובשוה כסף הוא הדין שיש בכלל זה שנקנית בחליפין, דקא סלקא דעתך דחליפי סודר בכלל כסף הם ומדין כסף הם קונים וכל דמהני ביה כסף מהני ביה חליפין, קמ"ל תנא דמתניתין דהא ליתא... דמאי דקא סלקא דעתך דחליפין מדין כסף קונין ליתא דכסף אינו קונה בפחות משוה פרוטה לפי שאינו חשוב כסף ואילו חליפין קונין אפילו בפחות משוה פרוטה, וזו ראייה דחליפין אב בפני עצמו הם ולא תולדה דכסף הם ואפילו כשיש בהם שוה פרוטה, וכיון שכן אין לנו לרבותם באשה מדין כסף דאתתא לא מקניא בכסף בפחות משוה פרוטה". עכ"ל. והיינו שלמד¹² שההו"א בגמ' הייתה ללמוד דכסף וחליפין הוי קניין אחד. ומכיון שכן, הרי שאף שבגז"ש נלמד רק קניין כסף – נכלל בו גם חליפין.

והנה הר"ן כתב בביאור ההו"א בגמרא: "ס"ד אמינא שקנין חליפין הוא בכלל קיחה הכתובה בקידושין דחליפין מתורת כסף מהני". ולכאורה, באם למד דכרבי הריטב"א מדוע לא ביאר בפשטות שחליפין הוי בכלל כסף?

וע"כ נ"ל בביאור דבר זה, ובב' אופנים:

א. בפשטות י"ל (אפי' לצד הא' בחקירה דלקמן), כיון שבסברא אין פשוט כ"כ שמצד מה ששניהם פועלים באותו האופן נכלול חליפין בכסף, שהרי סוכ"ס הם ב' קניינים שונים, דינים שונים וכו'.

ב. אוי"ל שחלקו הר"ן והריטב"א בב' צדדי חקירתו המפורסמת של הרגוצ'ובי, האם העיקר בקידושי כסף הוא הקניין – כקניין כסף בכל התורה כולה – והוא העילה להקידושין, או שהעיקר הוא הקידושין [שנעשה ע"י מעשה נתינת הכסף – ולא כקניין כסף בכל התורה] והם העילה להקניין. דהריטב"א סבר שכסף קידושין הוי קניין כסף וכמו בכל התורה כולה, ולכן יכול לומר שאע"פ שלמדנו בגז"ש כסף בלבד, הרי שמצד הדמיון ביניהם ניתן לכלול חליפין בכסף. אך הר"ן למד כצד הב', שכסף קידושין עיקרו אינו כקניין כסף בכל התורה אלא דין מיוחד בקידושין – א"כ באם הגז"ש היתה על כסף בלבד לא ניתן היה ללמוד ממנו חליפין כיון שאינם דומים כלל.

ה.

צד הב' בחקירה לפי ב' הביאורים הנ"ל

[והנה לכאורה יש לדון בביאור הב' הנ"ל ס"ד ע"פ ב' הביאורים הנ"ל ס"ב. דאם נאמר כביאור הא' שהחילוק בין קניין כסף לקניין חליפין הוא, האם נעשה זה ע"י

12. וראה גם רמב"ן ד"ה למעוטי חליפין סד"א וכו', רשב"א ד"ה זה.

הסכמת שניהם להעמדת החפץ, או שנעשה זה כתמורה לחפץ, א"כ לכאורה קשה לומר שכסף קידושין הוא מדין נתינה, שהרי לכאורה אין מקום לומר שדין נתינה הוא רק בכסף ולא בחליפין, וא"כ מהו החילוק בקידושין בין קנין כסף לקנין חליפין כיון דבשניהם הוא בדיוק אותו הקנין – נתינת הכסף או החפץ?

אך באם נאמר כביאור הב', שהחילוק בין כסף לחליפין הוא האם הקנין הוא תמורה לשווי או תמורה לגוף החפץ, א"כ ניתן לומר שאכן גם חליפין הוי מדין נתינה, והחילוק בין קנין חליפין לקנין כסף בקידושין הוא, האם הנתינה היא לצורך השווי או שהנתינה היא לצורך גוף החפץ].

ו.

ביאור דברי הר"ן

ועל יסוד זה י"ל הביאור בדברי הר"ן, שבהו"א חשבה הגמ' שבגז"ש "קחה קיחה" משדה עפרון לא נלמד רק קניין כסף בפרטיות, אלא נלמד "תורת כסף" – היינו כללות הסוג דכסף¹³ הכולל קניין כסף, וקניין חליפין הפועל (בשדה) באותו האופן דקניין כסף (דכמו שקניין כסף עניינו שמחליף הכסף בחפץ כתמורה, הנה באותו האופן פועל ג"כ קניין חליפין, שע"י החלפת חפץ מוסכם תמורת החפץ הנמכר – נפעל הקניין¹⁴). וזהו ביאור דברי הר"ן "ס"ד אמינא שקנין חליפין הוא בכלל קיחה הכתובה בקידושין דחליפין מתורת כסף מהני" והיינו שבלימוד ד"קחה" נכלל לא רק קניין כסף בפרטות אלא גם קניין חליפין כיון שהלימוד הוא על "תורת כסף"¹⁵.

וע"ז דוחה הגמ' שאינו כן, אלא הלימוד משדה עפרון הוא מקניין כסף דווקא. דכיון שבקידושין אין מועיל חליפין בפחות משווה פרוטה, א"כ ע"כ אין הכוונה ב"כי יקח" על כללות הסוג דכסף ("ודאי כשאמר הכתוב כי יקח אין קנין חליפין בכללו") שהרי פחות משווה פרוטה וודאי אינו נכלל ב"כי יקח".

והנה לכאורה היה אפשר להקשות בזה, דלכאורה עדיין ניתן לומר שהלימוד הוא על כללות הסוג דכסף, כולל חליפין בפחות משווה פרוטה, ורק שכאשר ישנה מניעה צדדית לקניין – גנאי האשה, אינו קונה?

13. וע"ע האם ניתן לומר שהתורה מדברת על כללות הסוג ולא על קניין כסף הפרטי ללא סכרא (ובדוקא גדול י"ל סכרא בזה, דכיון שבכל התורה כולה קונים חליפין ככסף, א"כ גם בקידושין י"ל שבלימוד התורה כללה כסף וחליפין יחד).

14. ראה רמב"ן ורשב"א שם.

15. ועפ"ז יש לבאר ג"כ את לשון הגמ' "מה שדה מקניא בחליפין, אף אשה נמי מקניא בחליפין", דלכאורה, באם הלימוד הוא שחליפין כלולים בכסף א"כ העיקר חסר מן הספר? וע"פ המבואר בפנים יובן, כיון שהא גופא הייתה ההו"א בגמ', ללמוד חליפין משדה עפרון (כחלק מהסוג הכללי של כסף).

וי"ל שתי' לשאלה זו מרמז הר"ן בהדגשתו "דאנן סהדי דאשה בפחות משוה פרוטה אפילו בכלי שלם לא מיקניא נפשה": כיון שברור לנו שאף אשה לא מקנה עצמה בעד פחות משוה פרוטה, א"כ לא יתכן שהתורה כללה סוג קניין כזה שוודאי אינו בא לידי פועל. שהרי כאשר התורה אומרת "כי יקח" וכוללת בו חליפין בפחות מש"פ – פירושו של דבר (לא (רק) שחליפין בפחות מש"פ הוי קניין המועיל בקידושין, אלא) שאמרה התורה שחליפין הוי דבר הקונה בקידושין. אך דבר זה אין ניתן לומר (לכאורה) כאשר בפועל אין מציאות שחליפין בפחות מש"פ יקנו כיון ש"אנן סהדי" שאף אשה אינה מתרצית בכך, וא"כ אין מקום כלל לקוראו בשם דבר הקונה בקידושין. וא"כ "ודאי כשאמר הכתוב כי יקח אין קנין חליפין בכללו שאילו כן היה אף פחות משוה פרוטה בכלל ואי אפשר ומעתה בדמים דבר הכתוב ולא בחליפין"¹⁶.

16. אך עדיין י"ל שכללה התורה עניין חליפין כולו, ורק שכאשר נעשה בפחות משוה פרוטה – היינו בפרט ובאופן מסוים בחליפין אין זה יכול לבוא לידי פועל, אך אין זה גורע מכך שקנין חליפין בכללו נלמד כלול הוא ב'תורת כסף. וצ"ע.

חיוב נשים במ"ע שהזמ"ג לעתיד לבוא

הת' יניב שיחי' גלילי

תלמיד בישיבה

א.

הצגת הדיון בספר "ימות המשיח בהלכה"

בספר "ימות המשיח בהלכה", (עמ' רסח) דן בהרחבה בחיוב נשים לע"ל במצוות עשה שהזמן גרמא. ומביא שם פי' "כזית רענן" על "ילקוט שמעוני", וז"ל: ". לפי שאין להם אלא לב אחד, היינו שאין יצר טוב שולט בהם כ"כ, וא"כ מ"ע שאינו נוהג לעולם קרוב הוא שלא תעשה, לפיכך פטרה הכתוב. ". ומביא את דברי היילקוט גרשוני', דמבאר עפ"ז, כיון שהטעם דנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג הוי משום דאין להן אלא לב אחד, הנה לע"ל כשיתבטל היצה"ר ודאי דתהיינה חייבות אף במ"ע שהזמ"ג וכו' עיי"ש.

ובסיום הענין מביא דברי כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חל"א) דמבאר דברי המדרש והמכילתא עה"פ "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל", דפליגי אלו דברים מסר משה לנשים – דלדעת המדרש קבלו הנשים במ"ת רק הדברים השייכים להן. ואילו דעת המכילתא היא דבמ"ת קבלו הנשים את כל התורה כולה, והפטור של הנשים ממ"ע שהזמ"ג הוי רק בנוגע לקיומן בפועל. ומביא בזה כמה נפק"מ לענין זה. עיי"ש.

ומבאר דלפי ביאור זה ניתן לחלק ולומר, דלפי דעת המדרש דהנשים קיבלו רק הדברים השייכים אליהם – א"כ לא ניתן לומר דלע"ל יהיו הנשים חייבות במ"ע שהזמ"ג, דכיון דלא קבלו זאת במ"ת, שוב לא שייך לומר שיתחייבו שכן לא יחולו שינויים ח"ו בתורה לע"ל. ואילו לדעת המכילתא דהנשים קבלו במ"ת את כל התורה כולה – יתכן שיתחייבו לע"ל במ"ע שהזמ"ג שכן לא יהי' זה שינוי בתורה. עד כאן דבריו.

ב.

ביאור כ"ק אדמו"ר בענין שינוי בהלכות התורה

ועפ"י המבואר בתורת כ"ק אדמו"ר בכמה מקומות, עדיין יש להסתפק בענין זה: דהנה, אף לדעת המכילתא יש לעיין האם נחשב זה לשינוי בתורה (דכיון שהתורה

פטרה נשים מקיום מ"ע שהזמן גרמא נחשב זה לחלק מגדרי התורה דאינה משתנית) וא"כ אף לע"ל לא יחול בכך שינוי, אע"פ דהטעם לכך בטל לע"ל, דכיון שנפסק זה להלכה מקבל זה תוקף של דבר תורה (דאינו תלוי בטעם) ואין שייך בה שינוי.

או דאין זה חלק מגדרי התורה, אלא פרט בהלכות התורה אשר בהם שייך שיהי' שינוי (ע"ד שחיתת שור הבר בסנפירי לויתן) וא"כ יש מקום לומר דהואיל וטעם הנ"ל לפטור נשים ממ"ע שהזמ"ג לא יהי' קיים, שוב אין מקום לפוטורן.

ויתירה מזו, אף בענין זה דשינוי בהלכות התורה לע"ל מצינו בתורתו של הרבי גישות שונות: דידוע ביאור כ"ק אדמו"ר בענין שחיתת שור הבר בסנפירי לויתן (התועדויות תנש"א ח"ג ע' 280) "אוי"ל שהחידוש הוא שדיני שחיטה (שיהיו גם לע"ל) שבתורה לא נאמרו מלכתחילה על שחיטה מיוחדת זו: ובהקדם המבואר במפרשים שהיתר שחיטה זו היא באופן דהוראת שעה, אבל ענין זה אינו בגדר תורה חדשה שהרי למדנו מחכמים ראשונים מפי השמועה "בכל אם אמר לך הנביא עבור על דברי תורה שמע לו (חוץ מע"ז) והוא שיהי' הדבר לפי שעה".

"וי"ל שהיתר שחיתת שור הבר אינו ככל הוראת שעה כי אם "חידוש תורה" (ש"מאיתי תצא") שדיני שחיטה שבתורה מלכתחילה לא נאמרו על שחיטה זו וכו'" עיי"ש.

דמזה משמע לכאור' דאין ללמוד משינוי ההלכות בשור הבר ולויתן בנוגע לכל הלכות התורה, דבשור הבר יתחדש דיני השחיטה מלכתחילה לא נאמרו גבי שחיטה זו וכו'. וא"כ אף בנוגע לפטור נשים ממ"ע שהזמ"ג יתכן לומר דלא יחול בכך שום שינוי.

ג.

ביאור כ"ק אדמו"ר בקונטרס "הלכות תורה שבע"פ"

אמנם, בקונטרס "הלכות של תורה שבע"פ" משמע לאידך גיסא:

דבשיחה זו מסביר כ"ק אדמו"ר את הנצחיות במחלוקת ב"ש וב"ה שתהי' גם לע"ל, וזלה"ק:

"ואולי יש לומר, שמ"ש האריז"ל שלעתיד בזמן המשיח תהי' הלכה כב"ש, קאי על התקופה הראשונה דימות המשיח, אבל בתקופה השני' דימות המשיח, כשיחיו המתים, ומצוות בטלות לעתיד לבוא, אזי תתקיים, מחלוקת שמאי והלל", שתהי' הלכה כשמאי והלל גם יחד, כדלקמן.

"והביאור בזה: המחלוקת דב"ש וב"ה, הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין

והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין, עד ש"נעשית תורה כשתי תורות" – אינה אלא בנוגע להלכות התורה כפי שבאים בתור ציווי להאדם לפעול בעולם (הליכות עולם לו"), דכיון שבדרגא זו ניכרת ומודגשת מציאות האדם והעולם, ומצד גדרי הבריאה ישנם ב' תנועות הפכיות דחסד וגבורה, לכן גם ברצונו ית' (בדרגא זו) ישנם ב' אופנים.

"אבל מצד הלכות התורה כפי שהם לאמיתתם, שאינם באים לפעול בעולם, אלא הם רצונו של הקב"ה כפי שהוא מצד עצמו ("אל תקרי הליכות אלא הלכות") – גם חילוקי הדעות שבהלכות התורה (ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים") הם "תורה אחת", כולם ניתנו מרועה אחד", שלהיותו נושא הכל, יש בו ב' הדעות דחיוב ושליילה, ושניהם כאחד, ע"ד מ"ש "אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי", ומצדו ית' יכולים לבוא ולהתגלות במציאות העולם כמו שהם בעצמותו ית', חיוב ושליילה ביחד, להיותו "נמנע הנמנעות".

"ובזה תלוי החילוק בפסק ההלכה במחלוקת שמאי והלל – בזמן הזה (הלכה כב"ה), בימות המשיח (הלכה כב"ש) ובזמן התחי' (הלכה כב"ש וכ"ה גם יחד):

"בזמן ד"היום לעשותם", שכולל זמן הזה, וגם התקופה הראשונה דימות המשיח (לפני תחז"מ) שיהי' קיום התומ"צ בתכלית השלימות – כיון שמודגשת בעיקר הפעולה בעולם ("הליכות עולם לו"), הרי, מצד גדרי העולם בהכרח שתהי' ההלכה למעשה בפועל כדעה אחת, והדעה השני' אינה אלא ברוחניות: בזמן הזה – הלכה כב"ה, ודעת ב"ש היא ברוחניות, ובימות המשיח – הלכה כב"ש, ודעת ב"ה היא ברוחניות.

"אבל לאחר הזמן ד"היום לעשותם" "למחר לקבל שכרם", בעולם התחי', ש"מצוות בטלות לעתיד לבוא", שבטל גדר הציווי להאדם, ונשאר רק ענינם האמיתי שהם רצונו של הקב"ה, "הלכות של תורה.. שאינן בטלין לעולם" – תהי' ההלכה כב"ש ובי' יחדיו, כיון שיתגלה בעולם רצונו של הקב"ה כמו שהוא בעצמותו ית', "נמנע הנמנעות".

והיינו בזמן הזה – היום לעשותם, וכן בתקופה הראשונה דימות המשיח ישנו הציווי לאדם לפי גדריו. וכיון שלפי גדרי האדם ישנו חילוק בין חסד וגבורה א"כ מוכרח שתהיה ההלכה אך ורק לפי אחת מהשיטות: בזמן הזה – לפי ב"ה, ובתקופה הראשונה דימות המשיח – כב"ש.

אך בתחיית המתים דאז "מצוות בטלות לע"ל" היינו שלא יהי' הציווי לאדם לפי גדריו אלא יתגלה הרצון כפי שהוא מצד הקב"ה, שאצלו אין את החילוק בין חסד וגבורה – אזי תהי' ההלכה כב"ה וכב"ש גם יחד, כיון שיתגלה בעולם רצונו של הקב"ה כמו שהוא בעצמותו ית', "נמנע הנמנעות".

ועכ"פ רואים שיחולו שינויים (בתקופה הראשונה דימות המשיח) בהלכות התורה, וא"כ לכאור' ניתן לומר דיחול שינוי אף בהלכה זו דנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג.

בנוגע לתקופה השנייה יש להוכיח דאין יחול שינוי בשייכותן של הנשים למ"ע, דעפ"י השיחה הנ"ל בתקופה זו יתגלה חלק ה"הלכות" שבתורה, היינו (כנ"ל) רצונו של הקב"ה כפי שהוא בעצמותו "נמנע הנמנעות". ובפשטות לא ניתן לומר דאף שנשים לא נצטוו במ"ע שהזמ"ג, מ"מ מצד חלק ה"הלכות" שבתורה שייכות אף הן למצוות אלו. דאף לפי דעת המכילתא שבמ"ת קבלו הנשים את כל התורה כולה, מ"מ כיון שכעת עפ"י הלכה אינן מחוייבות בזה, א"כ יהי' זה אף לע"ל, דהוי זה בגדר הלכות של תורה שאינן בטלות לעולם.

ד.

הוכחה מדברי תוס' בקידושין

ועכ"פ ניתן להוכיח דנשים לא יתחייבו לע"ל במ"ע שהזמ"ג, מדברי התוס' בקידושין:

בגמ' דף כ"ט, ע"א, איתא "איהי מנלן דלא מחייבא" – מנין דאשה אינה מחוייבת למול את בנה. "דכתיב כאשר צווה אותו האלוקים – אותו ולא אותה".

והקשה שם בתוס' "תיפוק ליב דהוה מ"ע שהזמ"ג" – מדוע יש צורך במיעוט מפסוק הא הוי מ"ע שהזמ"ג. ומתרג' "י"ל דכיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמ"ג הוא". – היינו שאינו מוגבל רק ליום השמיני, אלא אם לא מל ביום השמיני חל עליו החיוב מדי יום. לכך הוצרך הכתוב למעט אשה.

והנה לכאור' היה ניתן ליישב דהטעם שהתורה הוצרכה למעט זאת מפסוק הוי משום דלע"ל יתחייבו הנשים במ"ע שהזמ"ג, ולזה באה התורה למעט, דאף לע"ל לא תחול חובת המילה על האשה.

ומכך דתוס' אינו מיישב כן ניתן להוכיח (עכ"פ בדוחק) דנשים לא יתחייבו במ"ע לע"ל.

גדר איסור השימוש בחפצא דע"ז

הג"ל

א.

הצעת דברי הגמ' וקושיות הראשונים

פסחים כ"ה, א. "א"ר יעקב א"ר יוחנן בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה. [מקשה הגמ':] היכי דמי אי נימא דאיכא סכנה – אפילו עצי אשירה נמי, ואי דליכא סכנה – אפילו כל איסורין שבתורה נמי לא. [ומתרצת:] לעולם דאיכא סכנה, ואפי' הכי עצי אשירה לא, דתניא ר' אליעזר אומר, אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך ואם נאמר בכל מאודך למה נאמר בכל נפשך אלא לומר לך אם יש אדם שגופו חביב עליו מממונו – לכך נאמר בכל נפשך, ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו – לכך נאמר בכל מאודך. כי אתא רבין אמר רבי יוחנן בכל מתרפאין חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים וכו'"]

והנה, בסוגיא זו נעמדו הראשונים על כמה דיוקים, ומהם:

א. קושיית הראש יוסף¹, דלכאורה משמע דיש מחלוקת בין ב' המימרות בגמ'. בדמימרא הראשונה כתיב "בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה" היינו דדוקא בע"ז ישנו איסור להתרפאות, אך בג"ע וש"ד מותר. אמנם המימרא השניה ס"ל ד"בכל מתרפאין כולל ג"ע וש"ד". אך לאידך אין נ"ל דחולקים, דהרי ב' המימרות נאמרו בשם רבי יוחנן.

כמו"כ אי נימא דיש מחלוקת, יש להבין סברותיהם.

ב. בהצגת דברי הגמ' דרוש ביאור, דבתחילה משמע מדברי הגמ' דבשעת סכנה מותר להתרפאות מעצי אשירה, ובתור דחי' לכך הביאה את דברי רבי אליעזר דיש למסור את הנפש בע"ז וכו'. וקשה לומר דקס"ד הגמ' דאין חיוב למסור את הנפש בע"ז, דאין מסתבר לומר שהגמ' לא ידעה דין זה. ואי נימא דלא ס"ל כרבי אליעזר, א"כ מה התחדש ע"י הבאת דבריו? (ר"ן)

והנה, על דיוק זה משיב הר"ן: "י"ל לאפוקי מדרבי ישמעאל דאמר שעל כולן הוא אומר "וחי בהן" .. היינו, דשאלת הגמ' היתה מצד ההו"א דנסבור כשיטת ר"י במסכת ע"ז דיהרג ואל יעבור חל רק עבירות (כל העבירות) שבפרהסיא. אך בצנעה יעבור ואל

1. ולכאורה יש להוסיף מרש"י ד"ה שפכ"ד בדף כ"ה ע"ב.

יהרג גם על ג' עבירות.

אך לכאור' ביאור זה מצריך ביאור נוסף, דא"כ עיקר הנידון בסוגיא זו חסר מן הספר. דהי' על הגמ' לבאר בפ' דממירא זו לא ס"ל כר"י אלא כר"א. וא"כ ע"כ מוכרחים לומר דאף קושיית הגמ' הוי לפי שיטת ר"א². והדרא קושיא לדוכתא – מהי סברת הגמ' בהו"א?

ג. כן יש להבין בפשטות מה טעם הביאה הגמ' את כל אריכות לשון הברייתא. דלכאור' די בדרשה ד"בכל נפשך – אפי' נוטל את נפשך³.

ב.

ביאורי רש"י ותוס' בטעם האיסור

והנה בטעם האיסור להתרפאות מעצי אשרה משמע דנחלקו רש"י ותוס':

רש"י ד"ה "בכל מאודך" כותב, וז"ל: "למה נאמר בכל מאודך. יאמר החביב משניהן ודיו. ומפרש לפי שפעמים שזה חביב ופעמים שזה חביב, לכך הוצרכו שניהן לומר אהוב את בוראך יותר מן החביב עליך, והמתרפא בעצי אשרה נראה כמודה בה".

ובתור"ה "חוץ מעצי אשרה" פי' בזה"ל: "חוץ מעצי אשרה. נראה לר"י דמיירי כגון שאין יכול להתרפא משאר עצים אלא בזה כגון על ידי שדים או שום דבר אחר משום דאתי למיטעי בתר ע"ז.

ובפשטות נראה דהחילוק בין רש"י לתוס' הוי, דרש"י ס"ל דהאיסור להתרפאות מעצי אשרה הוי משום דעלולים אחרים לטעות ולחשוב דהוא מודה בע"ז. ואילו תוס' לומד דהאיסור הוא משום דהמתרפא עלול לטעות שנתרפא מהשדים ח"ו.

ולכאורה נפק"מ (א"כ אינו מוכרח) בין רש"י לתוס', תהי' במקרה שישנם כמה עצים המרפאים, ובכ"ז מתרפא מהעץ של ע"ז. דלפי רש"י אסור משום אחרים הרואים עלולים לטעות שהלך אחר ע"ז, שהרי נראה כמודה בה. ולפי תוס' יהיה מותר שאין חשש שיבוא לטעות אחר ע"ז, דהרי יודע שגם שאר העצים מרפאים.

וא"כ ניתן לבאר בפשטות הסברא דקושיית הגמ' (דיוק הב'), דהואיל והאיסור להתרפאות בעצי אשרה אינו משום שמתרפא באיסור, אלא משום דישנו חשש שנראה כמודה בה, או דאתי למטעי וכו', א"כ מובנת הסברא דחשש זה ידחה מפני פיקוח נפש – דזהו מה שהוקשה לגמ'. ובזה מתיישב הדיוק הנ"ל.

2. כמבואר בהמשך הר"ן שם.

3. ואף דבפשטות זהו דרך הגמ', מ"מ ישנם ג"כ מקומות בהם הגמ' לא מביאה את כל הברייתא. ובחילוקי המקומות גופא יש לעיין ואכ"מ.

אמנם עפ"ז קשה לאידך גיסא, מהי התועלת בהבאת דברי ר"א – הלא ר"א בפשטות אינו מדבר על מקרה זה, וא"כ מה התחדש לגמ' בעקבות דבריו?

[והנה בפשטות י"ל שהן לרש"י והן לתוס' אין סוגייתנו מדברת במתרפאין ממש, וע"ד ביאור רש"י בע"ב, על המימרא ד"בכל מתרפאין בע"ז וכו" וז"ל: "ושפיכות דמים – כגון אמרו לו הרוג ישראל חבירך ואם לאו תיהרג" היינו שאין זה מתרפאין ממש, אלא דענינו הוא שע"ז ינצל ממיתה, שלא יהרגהו הגוי.

ועפ"ז ניתן לבאר דהחילוק בסוגיין בין ההו"א למסקנא הוא, דבה"א קס"ד הגמ' דהמדובר הוא אודות מתרפאין ממש, ולכן יודה ר"א לר"י, דמותר להתרפאות מעצי אשירה. ומסקנת הגמ' היא דאין מדובר במתרפאין ממש, אלא כנ"ל.

אמנם, אין נ"ל להוציא דברי הגמ' ממשוטים, דפשטות הלשון "מתרפאין" משמע מתרפאין ממש. וביאור רש"י אינו פי' פשט חדש במתרפאין, אלא בא לבאר כיצד שייך מתרפאין אף בשפיכות דמים.

ויש להוכיח דלשון "מתרפאין" הוא כפשוטו. דהנה, כפי שנת"ל מסתבר יותר לומר דב' המימרות "בכל מתרפאין" אינן חולקות. ולכאור' אי נקטינן ד"מתרפאין" בסוגיין הוא כפשוטו, א"כ ניתן לבאר בפשטות דב' המימרות אינן חולקות, אלא דרבי יעקב דיבר במתרפאין כפשוטו, ואילו רבין דיבר על מתרפאין לאו כפשוטו. ואתי שפיר ב' הסוגיות. אמנם, אי אמרינן דאף המימרא דרבי יעקב אינה מדברת במתרפאין כפשוטו, א"כ יוצא דיש מחלוקת בין המימרות – הא דרבין הזכיר ג"כ ג"ע וש"ד כנ"ל⁴.

ויש להוסיף בדיוק הלשון ברש"י, דרש"י בא לחדש ענין נוסף: והוא, דבפשטות הי' ניתן לומר דהא ד"יהרג ואל יעבור" בש"ד, הוא רק במקרה בו אם יהרוג את חבירו יהי' ספק אם יהרגהו הגוי, דבמקרה זה נראה יותר לומר הסברא "מאי חזית וכו'", משום דאינו מציל את עצמו ודאי מיד הגוי, ולכן אינו רשאי להרוג את חבירו. אך במקרה בו אם לא יהרוג את חבירו ודאי שלא יהרגהו הגוי – לכאור' סברא לומר דמותר לו להציל נפשו.

ולזה בא פי' רש"י, להדגיש שאף במקרה כזה אסור לו להציל את עצמו, ובלשונו "אמרו לו הרוג ישראל חבירך ואם לאו תיהרג", היינו שאם יהרוג את חבירו לא יהרג – אף אז אסור לו להרוג את חבירו, משום ד"מאי חזית דדמא דידך סמיק טפי".

ובזה ניחא הא דמפרש זאת רש"י רק בש"ד, דרק בש"ד הסיבה ד"יהרג ואל יעבור" הוא מצד סברא, וכיון שכך צריך רש"י לשלול סברא אחרת. ולא קאי בע"ז, דע"ז אינה מצד סברא. ויש לפלפל בזה ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה]

4. אמנם לפי הביאור דלקמן אין מחלוקת בין הסוגיות.

ג.

קושיית הר"ן

ויש לומר הביאור בכל זה, ובהקדים קושיית הר"ן:

הר"ן מקשה על שיטת התוס'⁵, וז"ל: "אבל בירושלמי בפרק אין מעמידין ע"ז (פ"ב ה"ב) לא משמע הכי, דהתם אמרינן בהדיא שאפילו אמרו לו הבא עלין סתם והביא לו מעצי אשרה – ימות ואל יתרפא בהן, וש"מ דטעמא דאיסורא לאו משום דלמא אתי לאמשוכי בתר ע"ז אלא לפי שהוא עובר על לאו דלא ידבק בידך מאומה מן החרם. ואף על גב דליתיה לאו דע"ז ממש, בע"ז וכולהו לאוי דילה אמרינן יהרג ואל יעבור..".

היינו דאיסור ע"ז כולל אף שימוש באביזריהו של ע"ז⁶, ולכן אסור להתרפאות מעצי אשרה. וא"כ כיצד מבאר תוס' דאין איסור להשתמש בעצי אשרה מצ"ע, אלא דישנו חשש וכו'.

אך מוכרחים לומר דאף לפי תוס' ישנו איסור שימוש באביזריהו דע"ז, דהא כתיב בפ"י "לא ידבק בידך מאומה מן החרם", אלא דתוס' ס"ל דעל איסור זה אינו מצווה ליהרג. והיינו דאביזריהו דע"ז אינן בכלל איסור ע"ז, וצריך להבין סברתו.

ד.

ביאור כ"ק אדמו"ר בתוכן ענין ע"ז

וי"ל הביאור בזה – ובהקדים הביאור בלקו"ש חלק ל"ח פרשת שלח שיחה ב', שם מבאר כ"ק אדמו"ר תוכן ענין ע"ז, וז"ל:

"א) כיון שמצות איסור ע"ז קשורה עם האמונה בה' (שהרי "העובד עבודת כוכבים כופר בהקב"ה" (הרי היא היסוד לכל המצות (דבלי האמונה במצווה המצוות לא יצויר ענין המצות). (ב) נוסף לזה הרי גם מצות עבודה זרה מצד עצמה (בתור מצוה פרטית) שקולה ככל המצות כולן, ע"ד שמצינו בעוד מצות (כמו ציצית שבת וכו')..

"אבל שני ענינים אלה אין בהם כדי לבאר לשון הכתוב "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה", שפשטות הלשון היא, שמדובר בעבירה על "כל המצות האלה" ..

"ולכן אומר רש"י שיש ענין נוסף בע"ז, שבאיסור ע"ז ישנו אותה התוכן שיש בכיטול כל המצות כולן, ד"מה העובר על כל המצות פורק עול ומפר ברית ומגלה פנים אף

5. לכאור' קושיא זו קשה אף לשיטת רש"י. וצ"ע הא דמקשה רק לשיטת תוס'.

6. ויש לעיין בדעתו בש"ד – דהרי הוא מחלק בין קום עשה לשב ואל תעשה וא"כ אביזריהו מותר. ואכ"מ.

מצוה זו פורק בה עול ומפר ברית ומגלה פנים".

"הסברת הענין:

"שלושה ענינים כלליים ישנם בקיום המצוות: א) קבלת עולו ית'. ב) קיום אות הברית שכרת הקב"ה עם בני ישראל. ג) הנהגה בדרך ישרה...". ע"כ.

היינו בדמיונות ע"ז נוסף על היותו השורש והכלל של כל המצוות, הנה גם מצד תוכנו ה"ה מכיל את התוכן של כל המצוות. דהו מה שמבאר דבע"ז ישנם ג' ענינים: א. הא דפורק מעליו עולו ית'. ב. הא דמפר את אות הברית שכרת הקב"ה עם ישראל – דענין זה אינו מצד התורה דוקא, אלא זהו ענין מוסרי. ג. ע"ז מהוה דבר לא הגיוני – לא אנושי, היינו שהשתמש בע"ז הרי הוא נוהג היפך מציאות העולם כפי שהיא צריכה להיות מצד טבע הבריאה, דהרי נבראה ע"י הקב"ה.

ה.

ביאור סוגייתנו ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ועפ"ז יש לבאר טעמיהם של רש"י ותוס' באיסור להתרפאות מעצי אשירה:

רש"י ותוס' קאי בחומרתה של ע"ז מצד הא דע"ז פוגמת בברית שכרת הקב"ה עם ישראל. היינו שעיקר החומרא דע"ז הוי מצד הגברא – דהיהודי העובד פוגם בברית שכרת עם הקב"ה, וענין זה לא קיים בחפצא דע"ז מצד עצמו.⁷

לפי הבנה זו יוצא, דכאשר יש סברא ע"פ תורה להשתמש בחפצא של הע"ז, והיינו כאשר צריך להתרפאות ממנה, דאז ישנו ציווי התורה "וחי בהם"⁸, סברא לומר דאז אין חל איסור השימוש בחפצא דע"ז. דהואיל וכל האיסור הוי משום דעל ידו בא האדם העובד לפגום בברית כנ"ל, ואין זה בחפצא מצ"ע. א"כ כאשר היהודי משתמש בזה לעבודת ה' (לקיים ציווי התורה "וחי בהם") שוב אין זה חפצא דע"ז.

ולפ"ז יש לבאר ג"כ את קושיית הגמ' ד"אי נימא דאיכא סכנה – אפי' עצי אשירה נמי", דכיון דאין איסור ע"ז חל על החפצא מצ"ע, אלא מצד האדם העובד. ואיסור השימוש אינו אלא מצד "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" – דאיסור זה אינו נכלל באיסור ע"ז כנ"ל⁹. א"כ יש לכאור' סברא לומר דכאשר איכא סכנה, אזי מצד ציווי התורה "וחי בהם" מותר להשתמש בעצי אשירה.

7. אף דודאי אף הוא ס"ל דישנו איסור בחפצא דע"ז אך י"ל דאיסור זה גופא אינו מצ"ע, אלא משום שעל ידו האדם העובד פגם ברית שכרת עמו הקב"ה.

8. וע"ד "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". דהו סברא ע"פ תורה.

9. דהרי אינו בחפצא מצ"ע.

ועל כך מביאה הגמ' את דברי ר"א, שבהבאת דבריו רוצה הגמ' לומר דאף השימוש בעצי אשירה הוי בכלל איסור ע"ז עליה חל החובה "יהרג ואל יעבור".

והטעם לכך הוי משום דענין ע"ז אינו רק הפרת ברית שכרת הקב"ה עם ישראל (ענין הב' בשיחה), אלא דאיסור ע"ז הוי דבר שהוא היפך הדרך הישרה – היפך המציאות. וא"כ אין נוגע כוונת המשתמש, כיון שמשמש בדבר שהוא (מצ"ע) היפך המציאות, וה"ה כאילו אינו קיים כלל בעולם.

וי"ל (בדוחק עכ"פ) דזהו ביאור דברי רש"י ותוס', דלא פליגי, אלא דבאו להסביר את גדרה של ע"ז:

דכיון שאיסור ע"ז קיים בחפצא דע"ז, היינו דהדבר שהשתמשו בו לע"ז הוי היפך המציאות וכדבר שאינו קיים כלל. מובן דבעצם השימוש בע"ז ה"ה "נראה כמורה בה", והיינו דאין זה חשש בעלמא שאחרים עלולים לפרש את מעשיו כאילו מודה בה, אלא דכיון שמחשיב את מציאותה באיזשהו ענין ה"ה נראה כמורה בה¹⁰ – דהרי מחשיב אותה למציאות, שאם לא ה' מודה בה לא ה' משתמש בה כלל.

וכמו"כ ניתן לבאר (בדוחק) את דברי תוס', דזה כוונתו בכתבו "דאתי למטעי". היינו, דאין זה חשש בעלמא דעלול לטעות, אלא שבעצם ההשתמשות ה"ה טועה בכך שמחשיב חפצא זו דע"ז לדבר מה – דבר שהוא היפך המציאות.

ולפי ביאור זה ממילא אתי שפיר גם לדעת הר"ן, והיינו דאף לדעת רש"י ותוס' חל איסור ע"ז אף באביזרייהו דע"ז, דזהו ביאור דבריהם.

1.

התיווך בין ב' הסוגיות ע"פ הנ"ל

ועפ"ז יש לבאר החילוק בין הסוגיות, דאינן חולקות, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי:

דהנה, הסוגיא דרבין "בכל מתרפאין חוץ מע"ז ג"ע וש"ד" י"ל דמדברת על התרפאות ע"י **שעובד** ע"ז¹¹. דזה ודאי אסור, מדין "יהרג ואל יעבור"¹².

משא"כ סוגייתנו שנאמרה בשם רבי יעקב, מדברת בעצי אשירה, היינו על חפץ

10. וע"פ ביאור זה יומתק, שאין הכוונה ב"נראה" דנראה לאחרים, שהם עלולים לחשוב דמורה בה. אלא ד"נראה" הכוונה שישנו איזה צד שהוא נראה כשייך לע"ז בכך שמחשיב אותה למציאות.

11. כגון שאמר לו הרופא שאינו מרפאהו אא"כ יעבור ע"ז.

12. ואף אם אינו מתכוון לע"ז עצמה, מ"מ בכך שמחשיב אותה למציאות הוי ע"ז. וכמשל העובד את השמש והירח משום שה' חלק להם כבוד וכו'. ומובן דזה אסור.

הנעבד, דבזה שייך סברא שיהיה מותר להתרפאות ממנו כנ"ל. דניתן לומר דהעשה ד"וחי בהם" ידחה את הל"ת של ו"לא ידבק". דזהו מה שפיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה.

ולכך באה ההוכחה מדברי ר"א, דר"א אומר ד"בכל נפשך - אפילו הוא נוטל את נפשך" ו"בכל מאודך - בכל ממונך" (עבור אדם שממונו חביב עליו מגופו) אף אז אסור לעבוד ע"ז, והיינו כדברי רש"י "שנראה כמודה בה" - דאף השימוש בחפצא דע"ז הוי בכלל ע"ז, משום דבכך שמחשיב אותו לדבר מה - הרי הוא נראה כמודה בה.

ולכן מדגישה הגמ' ומביאה את כל דברי הברייתא, בכדי להוכיח דהוי כע"ז ממש. דלכן אף "בכל מאודך" אף אם צריך להפסיד על כך ממון, עליו לתת זאת. היינו שהתורה יורדת לסוף דעתו של אדם אף של זה דממונו חביב עליו מגופו וטורחת להדגיש לו, דאף שלאדם זה שחביב עליו ממונו נראה זה כסברא הגיונית להשתמש בחפצא דע"ז בשביל לא להפסיד כל ממונו. הנה מצד ההגיון אסור לו לעבוד ע"ז, דהוי היפך המציאות. והא דנראה לו דמסתבר יותר לעבוד ע"ז בכדי להציל את ממונו, אין זה אלא משום ש"אדם קרוב אצל עצמו" ואף שכלו נוטה להכריע לכך¹³.

והיינו, דמכך שהתורה מדגישה זאת אפי' למי שממונו חביב עליו יותר מגופו, משמע יותר דעצם השימוש בחפצא דע"ז הוי בכלל איסור ע"ז משום דהוי היפך המציאות.

13. ראה מאמר "ביום עשתי עשר" תשל"א (קונטרס י"א ניסן תשמ"ט) סעיף ו.

מצוות בטלות לע"ל

הנ"ל

א.

הסתירה בתניא וביאור כ"ק אדמו"ר

באגרת הקודש סי' כ"ו מבאר כ"ק אדמוה"ז בארוכה את אופן קיום המצוות כפי שיהי' לע"ל, ובסוף הסי' מוסיף בסוגריים "ומה שאמרו רבותינו ז"ל מצוות בטלות לע"ל היינו בתחיית המתים, אבל לימות המשיח קודם תחה"מ אין בטלים".

ובספר "שיעורים בספר התניא" מובא ביאור כ"ק אדמו"ר בזה"ל (בתרגום מאידיש): "מה שרבנו הזקן מביא כאן שמצוות תתבטלנה לעת"ל ומחלק שזה יהיה אחרי תחה"מ ולא בימות המשיח שלפני תחה"מ, ה"ז לפי שיטת התוס' שם (גמ' נדה) .. ואילו הרשב"א המובא בחידושי הר"ן סובר שלא יתבטל בתחה"מ. ובזה מתרץ הרבי שליט"א הסתירה בין הכתוב פה לנכתב בפרק ל"ו בהערה ..".

היינו דכ"ק אדמו"ר בא לבאר הסתירה דלכאוי' ישנה בין המבואר בסי' זה לנכתב בפרק ל"ו, דמבאר שם דלע"ל תתגלה ההמשכה שע"י קיום המצוות. ובהגה"ה שם כותב וז"ל: "וקבלת שכר עיקרו באלף השביעי כמ"ש בלקוטי תורה מהאריז"ל" היינו דבימות המשיח ואף בתחה"מ מצוות אינן בטלות, וקבלת שכר על המצוות תהי' רק באלף השביעי.

והביאור הוא דבסי' כ"ו קאי כ"ק אדמוה"ז לפי שיטת התוס' דמצוות בטלות לע"ל. ובפרק ל"ו קאי לשיטת הרשב"א דמצוות אינן בטלות.

ויש לבאר הא דכ"ק אדמוה"ז קאי בפרק ל"ו כשיטת הרשב"א ואילו בסי' כ"ו קאי כשיטת התוס'. ובהקדים ביאור מחלוקתם:

ב.

מחלוקת תוס' והרשב"א, דברי כ"ק אדמו"ר בקונטרס "הלכות תורה שבע"פ"

הנה, מחלוקת התוס' והרשב"א היא בביאור דברי הגמ':

איתא במסכת נדה¹ בנוגע לכלאים "אבל עושה ממנו תכריכין למת. אמר רב יוסף זאת אומרת מצות בטלות לעתיד לבא. א"ל אביי ואי תימא רב דימי והא א"ר מני א"ר ינאי לא שנו אלא לספרו, אבל לקוברו אסור. א"ל לאו איתמר עלה, א"ר יוחנן אפילו לקוברו. ור' יוחנן לטעמיה, דא"ר יוחנן מאי דכתיב במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות".

היינו דמסקנת הגמ' בפשטות היא דמצוות בטלות לע"ל. ומחלוקתם היא כדברי הר"ן בחידושו: "פי' הרשב"א ז"ל דלאו לאחר התחייה קאמר אלא זמן מיתה קרי לע"ל". היינו דס"ל דדברי הגמ' קאי על זמן המיתה ולא על זמן התחי' דאז מצוות בטלות.

בקונטרס "הלכות תורה שבע"פ" מבאר כ"ק אדמו"ר את דעת ר' יוחנן:

"ויש לומר, ש"ר' יוחנן לטעמי' .. כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות" הוא (גם) ביאור והסבר לדברי רב יוסף ש"מצוות בטלות לעתיד לבוא":

"הפירוש ד"מצוות בטלות לעתיד לבוא" אינו אלא בנוגע להציווי להאדם ("מצוות" דייקא, שגדרם הוא ציווי לאדם ש"כיון שמת אדם (לאחרי גמר עבודתו בקיום המצוות) נעשה (האדם) חפשי מן המצוות", היינו, שגם בעולם התחי' (לאחרי גמר מעשינו ועבודתינו בקיום המצוות במשך הזמן ד"היום לעשותם") אין עליו ציווי דקיום המצוות, אבל מציאות המצוות כשלעצמה היא בקיום נצחי, "מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", לא בתור ציווי לאדם, אלא בתור רצונו של הקב"ה.

"וההסברה בזה:

"הגדר ד"מצוות", ציווי להאדם – שייך רק כשהאדם הוא מציאות בפ"ע, שאז נופל עליו גדר של ציווי הקב"ה להתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה. אבל לאחרי שנשלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו (כל הפרטים שבו) חדורה ברצונו של הקב"ה, ונעשה במעמד ומצב של צוותא (מצוה מלשון צוותא) וחיבור עם הקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת, "ישראל (ע"י אורייתא) וקוב"ה כולא חד", כפי שיהי' בפועל ובגלוי לעתיד לבוא – לא שייך הגדר דציווי לאדם (כיון שאינו מציאות בפ"ע כי אם, שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות".

"ועפ"ז מתורצת הסתירה שבדברי ר' יוחנן, שס"ל שמותר לקוברו בכלאים, כיון שמצוות בטלות לעתיד לבוא, אף שיליף תחה"מ מנתינת תרומה לאהרן לאחרי שעתיד לחיות – כי, המציאות דנתינת תרומה תהי' גם לאחרי תחה"מ, אבל לא בגדר של ציווי

1. דף סא, ע"ב

לאדם שנעשה חפשי מן המצוות (חפשי למעליותא, שאינו זקוק לצייווי, כיון שאינו מציאות כפ"ע, אלא מציאות אחת עם הקב"ה ולכן מותר לקוברו בכלאים, כי כשיעמוד לעתיד לא יהי' עליו הצייווי דאיסור כלאים", אף שבודאי לא ישאר לבוש בכלאים" (לאחרי רגע התחי' אם כי לא בתורת ציווי, אלא (בדרך ממילא) מצד רצונו של הקב"ה לשלול (שמתגלה ומתבטא ע"י האיסור ד)כלאים".

והנה, בהערה 35 שם משמע ברור דביאור זה קאי לשיטת תוס', ולא לדברי הרשב"א. היינו דלדעת תוס' שהמצוות בטלות לע"ל זהו רק הצייווי לאדם שהוא יתבטל לע"ל. אך חלק ה'הלכות' שבתורה, דזהו הרצון של הקב"ה כפי שהוא מצ"ע² יהי' אף בתחה"מ.

ומתאים זה עם הא דכתב כ"ק אדמוה"ז באגה"ק הנ"ל, דלימות המשיח "לא יהיה עסק התורה והמצוות לברר בירורין כ"א לייחד יחודים עליונים יותר והכל ע"י פני' התורה לקיים המצוות בכוונות עליונות וכו'". היינו שמדבר על קיום המצוות לע"ל ולכן כותב דיבטל בתחה"מ.

וא"כ בנוגע להלכות ודאי דאין התוס' והרשב"א חולקים כי יהיו אף לע"ל. ומחלוקתם היא בנוגע לקיום המצוות בפועל, כפי שהוא בגדר הצייווי לאדם. ויש להבין מהו שורש מחלוקתם.

ג.

ביאור שיטת תוס' ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר האמצעי

בספר שערי תשובה (שער התשובה סי' ל"ב) כותב כ"ק אדמו"ר האמצעי וז"ל:

"אך הנה עוד מדריגה בכחי' שבת שאינו מן המלאכה כלל והוא הנק' יום שכולו שבת שאין מלאכה לפניו ולאחריו כלל .. ולא יתכן בו ענין ציווי כלל כי הצייווי אינו אלא על דבר מה כמו לשבות לא לעשות, אבל כשלא עשה כלום שא"צ שביתה כלל איך יתכן מצות השביתה. אלא נקרא מנוחה לחיי העולמים בחי' מנוחה עצמיות בלתי הקדמת מלאכה ועמל בתחלה כלל וכלל .. ולכך יום שכולו שבת אינו בכלל מצות שבת כלל, כי לע"ל המצות בטילות כי הכל יתברר. כמ"ש בר"מ דאילנא דטו"ר יתעבר מעלמא כו' כי רוח הטומאה יעבור לגמרי מכל וכל .. וא"כ המצות בטילות כמו במלאכים שלא ניתנה תורה להם באמרו וכי רציחה וגניבה יש בכם וכו' ..

"וזהו מ"ש בע"ח בענין עליות העולמות עכשיו בכל השבתות [ד]אינו רק בכחי' פנימיות העולמות ולא בחיצוניות העולמות דהיינו בכחי' האורות ולא בכחי' הכלים ..

2. ראה באריכות יותר בהמשך השיחה שם סעי' ט

"וביאור הדברים ידוע שחיצוניות העולמות נמשך מבחי' הכלים שהן בחי' אותיות ובוזה שוה שבת לחול ולכך כל הברואים בשבת במעמד א' עושין פעולתן כמו בחול וכך עד רום המעלות. אבל בחי' פנימיות העולמות הוא בחי' האורות שלמעלה מבחי' התפשטות האותיות בהן הוא השביתה...".

היינו דבקיום המצוות ישנם ג' ענינים: קיום המצוות בימות החול – שזהו ענין עבודת הברורים. קיום המצוות בשבת – שאז יש עליית העולמות אך עלייה זו היא רק בפנימיות העולמות, ואילו הברור השייך בחיצוניות העולמות ע"י מצוות מעשיות ישנו גם אז (והעליה מתבטאת בכוונת המצוה). והעליה שתהי' לע"ל אז העלייה תהי' גם בחיצוניות העולמות ולכן מצוות בטלות לע"ל.

והנה, בפשטות קאי ביאור זה דכ"ק אדמו"ר האמצעי לפי שיטת התוס' דמצוות בטלות לע"ל. והיינו דסברת התוס' בכך שמצוות בטלות לע"ל הוי משום דלע"ל יתעלו אף חיצוניות העולמות וממילא לא יהי' עוד צורך במצוות מעשיות בעוה"ז.

וא"כ יש לבאר דהרשב"א דס"ל דמצוות אינן בטלות לע"ל, היינו משום דלשיטתו אף לע"ל ישאר המצב בעולם כפי שהוא היום (ואולי ניתן להוסיף דס"ל דהעליה תהי' רק ע"ד שבת, היינו בפנימיות העולמות בלבד). ולכן יהי' צורך בקיום המצוות.

אך דחוק לומר כן, דהרי מדובר על התקופה דתחיית המתים, דזהו שינוי מנהגו של עולם בפשטות. וכיון שכך מוכרחים לומר דהעולם בחיצוניות לא ישאר במעמדו ומצבו כפי שהוא כיום.

ד.

ביאור שיטת הרשב"א

וי"ל דשיטת הרשב"א היא דעליית העולמות לע"ל תהי' ע"ד שבת, היינו שכשם שבשבת העליה היא רק בפנימיות העולמות, ואילו בחיצוניות העולמות לא נפעל דבר. כך לע"ל תתעלה פנימיות העולמות לשורשה. אמנם, אף שהעולם בחיצוניות ישאר במעמדו ומצבו כיום מ"מ תורגש פעולת עליית פנימיות העולמות אף בחיצוניות העולמות.

וי"ל דפעולת עליית פנימיות העולמות בחיצוניות העולמות תתבטא בכך שההמשכה שע"י קיום המצוות יומשך בגילוי בעולם, היינו שהעולם ישאר כפי שהוא כיום (דבר נפרד) אלא שבו תומשך ההשפעה האלוקית שע"י קיום המצוות.

ועפ"ז יש לבאר הטעם דבפרק ל"ו קאי כ"ק אדמוה"ז כשיטת הרשב"א (אף שבשאר המקומות בחסידות העוסקים בכך קאי לשיטת התוס') דבפרק זה מבאר כ"ק אדמוה"ז

המעלה שבקיום מצוות מעשיות, ומעלת המצוות מודגשת יותר לפי שיטת ההרשב"א דאף לע"ל יתקיימו המצוות, ולא עוד אלא שאז יומשך בגילוי ההשפעה שעי"ז. אמנם, כפי דבא לבאר עליית העולמות לע"ל, אזי מבאר כפי שיטת התוס' דמצוות בטלות לע"ל. כשאר המקומות בחסידות³.

3. ראה למשל המשך תער"ב ח"א ע' קצג (עפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר בקונטרס הנ"ל שם הערה 35) וראה ג"כ הנסמך בקונטרס הנ"ל הערה 70 דעפ"י הביאור שם בגוף השיחה אף מקומות אלו קאי לשיטת התוס'.

גדר הקרבנות לשיטות הרמב"ם והרמב"ן

הג"ל

א.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בטעם הקרבנות

ויקרא פרק א, פסוק ט. על הפס' "אשה ריח ניחוח לה" כתב הרמב"ן וז"ל: "והנה בכתוב הזה טעם הקרבנות שהם אשה ריח ניחוח לה", ואמר הרב במורה הנבוכים כי טעם הקרבנות, בעבור שהמצרים והכשדים, אשר היו ישראל גרים ותושבים בארצם מעולם, היו עובדים לבקר ולצאן, כי המצרים עובדים לטלה והכשדים עובדים לשדים אשר יראו להם בדמות שעירים, ואנשי הודו עד היום לא ישחטו בקר לעולם. בעבור כן צוה לשחוט אלה השלשה מינין לשם הנכבד כדי שיוודע כי הדבר שהיו חושבים כי הם בתכלית העבירה הוא אשר יקריבו לבורא, וכו' יתכפרו העונות, כי כן יתרפאו האמונות הרעות שהם מדוי הנפש, כי כל מדוה וכל חולי לא יתרפא כי אם בהפכו. אלה דבריו ובהם האריך.

"והנה הם דברי הבאי, ירפאו שבר גדול וקושיא רבה על נקלה, יעשו שולחן ה' מגואל שאיננו רק להוציא מלבן של רשעים וטפשי עולם, והכתוב אמר כי הם לחם אשה לריח ניחוח ..

"ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם, כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה, צוה השם כי כאשר יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו, והמנות להחיות בהן מורי התורה שיתפללו עליו. וקרבן התמיד, בעבור שלא ינצלו הרבים מחטוא תמיד. ואלה דברים מתקבלים מושכים את הלב כדברי אגדה".

והיינו, שחולק על דברי הרמב"ם וסובר שלא יתכן לומר כי עניינם של הקרבנות הינם בכדי לשלול ע"ז, אלא באים בתור כפרה לאדם החוטא וכפי שמאריך.

והנה בלשונם של הרמב"ם והרמב"ן נראה להתעכב על כמה דיוקים:

דהנה, לאחר שהרמב"ם מאריך בדבריו ומפרט כיצד באים הקורבנות לשלול את ענין הע"ז, מסיים "ובהם יתכפרו העוונות".

ודרוש ביאור, דענין זה (שבהם יתכפרו העוונות) אינו שייך בכל קרבן. דישנם קורבנות – כגון תודה – שאינם באים לכפרה, ומדבריו משמע שדוקא ע"י שיתכפרו בהם העוונות הנה בזה נעשה שלילת הע"ז, וכפי שמבאר " ובו יתכפרו העוונות, כי כן יתרפאו האמונות הרעות שהם מדוי הנפש, כי כל מדוה וכל חולי לא יתרפא כי אם בהפכו". היינו שבכך שהוא מרפא את נפשו מהאמונות הרעות ה"ה פועל כפרה.

ואינו מוכן, דכפשטות משמע דשלילת הע"ז נעשה ע"י כל סוגי הקרבנות מהא דמקשר זאת עם הפסוק "ריח נחוח לה" שמדבר על כל סוגי הקורבנות.

כמו"כ צריך ביאור, דכפשטות ביאורו של הרמב"ם קאי על כל סוגי הקרבן, אף קרבן תודה וכדו', ולכאור' קרבן הבא לכפרה – מוכן הדבר מדוע יש לקשר זאת עם שלילת ע"ז. וכדבריו "ובו יתכפרו העוונות, כי כן יתרפאו האמונות הרעות שהם מדוי הנפש". אך קרבן תודה וכדו' המהווה ביטוי לשמחתו ולהודאתו של היהודי, מה ההכרח לקשרו עם שלילת ע"ז?

ועד"ז בדברי הרמב"ן יש להבין, דלכאור' ענין זה "שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו" שייך רק בקורבנות הבאים לשם חטאת וכדו', הבאים בתור כפרה. ואף בקורבנות הבאים בתור הודאה לה', כמו קרבן תודה וקרבן פסח ניתן לומר בפשטות דכשרואה מה שהיה יכול לקרות לו, הרי נפעל בו הענין הנ"ל. אך בקרבן שלמים וכדו' הקרבים במקרים מסוימים יש להבין, כיצד שייך הענין הנ"ל המובא ברמב"ן, והלא קרבן שלמים בפשטות קרב בעקבות מאורע הגורם שמחה ואין זה מתאים כ"כ לביאור הרמב"ן?

כמו"כ יש לדייק בלשונו של הרמב"ן, "כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו" – מהי ההדרגה בב' הלשונות "גופו ונפשו"?

ובכלל יל"ע בסברותיהם במאי קמיפליגי?

ב.

ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש בגדר המקדש

ויש לבאר כל זה ובהקדים:

בלקו"ש חלק ל"ו פ' "ויקהל פקודי" מבאר כ"ק אדמו"ר את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בגדר ענין המקדש. וז"ל:

"לדעת הרמב"ם אין לומר שהשראת השכינה הייתה במקום המקדש עצמו, שהרי הקב"ה אינו בגדר מקום, כי אם שמקום המקדש הוא מוכשר שיעבור על ידו גילוי הקב"ה [עד"מ שאין הנבואה שורה אלא בא"י, שנבואה היא השגה בבחי' ראי' רוחנית שאין הדבר הנראה בגדר מקום, ואעפ"כ אין ראי' זו מתגלה לנביא אלא בא"י בלבד], והוא ע"ד כתיבת שכל ע"י אצבעות היד שהשכל אינו מאיר ושורה ביד - כי אצבעות היד אין להם שייכות לשכל, אלא שהיד היא רק אמצעי שעל ידה עובר ונמשך השכל. ואע"פ שאפשר להעביר השכל רק ע"י אצבעות היד ולא ע"י אצבעות הרגל, שרק היד מוכשרת לזה, מ"מ, היד עצמה אינה משגת השכל.

"ודעת הרמב"ן היא שהשראת השכינה בביהמ"ק היתה באופן של התלבשות, שהגילוי היה במקום המקדש עצמו, וע"ד משכן השכל כמוח, שהשכל מלוכש כמוח והמוח משיג את השכל.

"והיינו שלדעת הרמב"ם היתה השראת השכינה בביהמ"ק בדרך "מעבר" ואינה שייכת למקום המקדש עצמו, ולדעת הרמב"ן - היתה באופן של "התלבשות" במקום המקדש ..

"והנה מזה שברמב"ן מבאר ענין השראת השכינה (כבוד ה') באופן של התלבשות בהמשך לדבריו דעיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון, מסתבר, דשיטתו בגדר מטרת המשכן ושיטתו באופן השראת השכינה בו תלויות זב"ז. וגם הרמב"ם דפליג עליו בכ' ענינים אלו, מסתבר ששיטתו בשניהם מיוסדת על אותו הדבר.

"ויש לבאר קשר הענינים, ובפשטות: הרמב"ן כ' ד"עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה (שהוא הארון)", לפי שס"ל דהשראת השכינה במקדש אינה בדרך מעבר, אלא בדרך התלבשות במקום המקדש עצמו, ולכן שייך לומר דעיקר החפץ הוא מקום מנוחת השכינה, כי זה שייך לגוף מקום המקדש;

"משא"כ הרמב"ם שכ' דעיקר מצותו של עשיית המשכן הוא להקרבת קרבנות ואליות התי' הליכה לרגל, לשיטתו אזיל, דהשראת השכינה במקדש היא רק דרך מעבר, שאינה שורה במקום המקדש עצמו, ורק שמקום המקדש הוא מוכשר שעל ידו יהי' גילוי השכינה לישראל שבאו לשם, ועל ידו עובר הדיבור והנבואה למשה וכמ"ש "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת". ע"כ משיחת כ"ק אדמו"ר.

והיינו דלדעת הרמב"ם ההשראה במקדש היתה רק בדרך מעבר, ואילו עיקר ענינו של בהמ"ק הוא שעל ידו ישנה השראת השכינה בישראל.

ואילו דעת הרמב"ן היא דהשראת השכינה בבהמ"ק היתה בדרך התלבשות, היינו לצורך בהמ"ק עצמו.

וי"ל דלשיטתייהו אזלי, היינו דדעת הרמב"ם בענין הקרבנות דבאו בכדי לשלול את ענין הע"ז, באה כהמשך לביאורו הנ"ל דהשראת השכינה במקדש היא בדרך מעבר. ודעת הרמב"ן דקרבנות ענינם לעורר את האדם בתשובה, תלויה בביאורו דהשראת השכינה היא רק בדרך התלבשות. כדלקמן.

ג.

ביאור הדיוקים הנ"ל בפשטות

דהנה, מבואר בשיחה הנ"ל, דהרמב"ם מדבר על הקשר בין יהודי לקב"ה כפי שהוא מצד קיום המצוות. ולכן מדגיש הוא את ענין הקרבנות בתור הענין העיקרי דבהמ"ק, דע"י הקרבנות מתגלה הקשר בין ישראל לקב"ה. היינו, שהתכלית של ביהמ"ק אינה כפרה על עוונות, אלא גילוי הקשר בין יהודי לקב"ה.

וי"ל דזהו ענין שלילת הע"ז שכותב הרמב"ם בבארו את ענין הקרבנות – שכן מאחר שענינו של בהמ"ק הוא גילוי הקשר בין יהודי לקב"ה, מובן שמטרת הקרבנות לשלול אפשרות לע"ז – המהוה סתירה לקשר זה.

ואולי ניתן להוסיף דזהו מה שכותב הרמב"ם בפירושו: "אשר היו ישראל גרים ותושבים בארצם מעולם, היו עובדים לבקר ולצאן" – היינו דאלה היו מעשי אבותינו, שהורגלו בהיותם במצרים לעבוד לעז ולכבש. ועפ"ז מובן דהא דבבואם לארץ מקריבים קרבנות בביהמ"ק, היינו שעושים היפך ממה שהורגלו, ה"ז מהוה ביטוי מושלם לקשר ביניהם והקב"ה. שזהו ענין הקרבנות לדעת הרמב"ם.

ועפ"ז ניתן לבאר בפשטות השייכות דקרבנות שמחה עם שלילת ע"ז:

דהנה, קרבנות שמחה באים לבטא את הקשר בין יהודי לקב"ה, דכאשר קורה לו ענין משמח הרי הוא מודה לקב"ה ע"י הבאת קרבן. ומובן דזה מגלה יותר את הקשר בינו לקב"ה. וקשר זה צריך להתבטאות בשלילת ע"ז.

וזהו מה שמסיים "ובו יתכפרו העוונות" היינו דכתוצאה מגילוי הקשר בין יהודי לקב"ה אין נתינת מקום ממילא לענין העוונות. ויתירה מזו, שע"ז מתכפרים העוונות.

ודעת הרמב"ן היא שענינו של המקדש הוא אשר בו חזר ה' לשכון בתוכו. וא"כ ענין הקורבנות הוא, דכאשר באים למקום אשר בו משכן ה' ית', הנה כתוצאה מזה מתעורר הוא לתקן עצמו לה', וממילא חש הוא כי עליו לשוב בתשובה על עבירותיו, ולכן מקריב קרבן. היינו שאין מדובר על הקשר בין יהודי לקב"ה שע"י מעשה המצוות (הבאת קרבן) אלא הקשר העצמי ביניהם, אשר מתגלה ע"י עצם השראת השכינה בביהמ"ק (כמבואר בשיחה).

ועפ"ז ניתן לבאר הדיוקים דלעיל:

דהנה, הטעם דכאשר יהודי מתעורר להתקשר לה', מבטא את התקשרותו ע"י הבאת קרבן לבית המקדש. היינו משום דע"י הקרבן מתבטא תכלית השלימות בקשר בין יהודי לקב"ה. כיון שבכהמה הנקרבת האדם רואה כאילו הוא עצמו קרב על גבי המזבח, כביאורו הנ"ל.

והיינו שהמטרה אינה בקרבן כשלעצמו. אלא שכתוצאה מכך שהקב"ה שורה במקום זה ה"ז מעורר את היהודי להתקשר לקב"ה, וא"כ הקרבן הוא כמו אמצעי אשר דרכו יתקשר היהודי יותר לקב"ה.

ועפ"ז יובן ג"כ כיצד חל ביאור זה אף על קרבן שלמים וכדו' שבפשטות אינו בא לכפרה. דהנה, קרבן שלמים הוא מסוג בקרבנות הבאים כתוצאה משמחה של יהודי בקב"ה, שלכן רוצה הוא להתקרב לקב"ה כנ"ל. וי"ל בדא"פ שזהו גם הביאור בכך שקרבן שלמים ניתן אף לבעלים לאכילה, כיון שענינו של קרבן זה לבטא את שמחתו של יהודי בקב"ה ולכן בא מקרבן זה הנאה אף לגופו של היהודי.

וזהו שהרמב"ן מוסיף שהכפרה היא אף ל"גופו" כיון שענינו של קרבן הוא התקרבות של יהודי לקב"ה. והתקרבות זו נעשית בשלימות כאשר היא גם מצד הגוף כנ"ל.

ד.

המשך השיחה הנ"ל

ביאור הדברים בעומק יותר:

הנה בשיחה הנ"ל מבאר כ"ק אדמו"ר ד"מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי". וא"כ דרוש ביאור כיצד יעלה הביאור הנ"ל דלשיטתייהו אזלי, עם ביאור כ"ק אדמו"ר דאינם חולקים?

וז"ל השיחה:

"וע"פ הנ"ל שב' הפלוגתות תלויות זכ"ז, מסתבר לומר, שגם בהפלוגתא הב' אם השראת השכינה היתה בדרך מעבר או בדרך התלבשות, הרי מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי ..

"הרמב"ם קאי בענין "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" כפי שהוא בגלוי, דהיינו הקשר דישראל וקוב"ה הבא על ידי עבודתם, הקרבת קרבנות ועלי' לרגל, והשראת השכינה (ושכנתי בתוכם) הקשורה בזה היא בכחי' גילוי שהרי באה על ידי מעשיהם ופעולתם של ישראל - והוא הקשר דגליא שבישראל עם גליא דקוב"ה.

"ואילו הרמב"ן שכולל בפירושו "דברים נעימים לשומעים וליודעים חן", שמבאר סודות התורה, קאי ע"ד "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" בבחי' סתים – הקשר שבין סתים דישראל לסתים דקוב"ה, וקשר זה לא נעשה על ידי מעשיהם ופעולתם של ישראל, אלא בעצם הקמת המשכן והמקדש בתוך בני ישראל". ע"כ.

ולכא' תיווך זה אינו עולה בקנה אחד עם הביאור הנ"ל דלשיטתייהו אזלי. דהא כיון דהרמב"ם מדבר על הקשר הגלוי בין ישראל לקב"ה, והרמב"ן על הקשר הסתום. כיצד יעלה זה עם ביאורם בענין הקרבנות?

אך יש לומר דלא זו בלבד שענין זה אינו בא בסתירה עם הביאור הנ"ל, אלא יתירה מזו דתיווך זה מוסיף עומק נוסף בחילוק בין הרמב"ם והרמב"ן בטעם הקרבנות:

ה.

ביאור חדש ע"פ העומק שבשיחה

דהנה נתבאר לעיל דהרמב"ם כיון שמדבר על הקשר בין ישראל לקב"ה שע"י קיום מצוות, ולכן לומד דענין הקרבן הוא שלילת ע"ז דבזה דוקא בא לידי ביטוי הקשר בין יהודי לקב"ה.

וביאור זה אתי שפיר עם הביאור הנ"ל בשיחה – דהרמב"ם מדבר על הקשר הגלוי שבין ישראל לקב"ה:

כיוון שהמדובר הוא אודות הקשר הגלוי בין עם ישראל והקב"ה, מובן שיש הדגשה בשלילת הגשמיות. כיון שגשמיות מהוה העלם על קשר זה. דענין זה הוא ענין הע"ז, כמבואר בכמה מקומות בחסידות דענין הע"ז הוא נתינת מקום לזולת חוץ מהקב"ה עצמו.

ועפ"ז יש לבאר בעומק יותר הדיוקים הנ"ל: (א.) הא דמסיים "לכפר על כל עוונותינו". וכמו"כ (ב.) הקשר בין קרבנות שמחה לשלילת ע"ז:

יהודי מצ"ע ודאי דאינו שייך לע"ז, אלא שמצד הגליא שלו יש נתינת מקום לע"ז, היינו שמרגיש מציאות נפרדת מהקב"ה, דזה נחשב ע"ז כנ"ל. ורצונו של הקב"ה הוא דיהודי יתאחד עמו גם מצד הגליא שבו והיינו ע"י קיום מצוות, דזהו עיקר ענינו של המשכן כנ"ל שע"י הקרבת קרבן יתאחד היהודי עם הקב"ה וזה גופא הוא שלילת הע"ז.

ולכן בשעת שמחה מקריב יהודי קרבן לקב"ה. דהנה, מבואר במאמרים¹ דשמחה באה כתוצאה מהרגש עצמו, ולכן קיים חשש שיצא מזה דבר בלתי רצוי. וענין זה בא

1. ראה מאמר "ויהיו חיי שרה" תשי"ב, תשמ"א. ועוד

היהודי לשלול כאשר הוא מקריב קרבן לה' וזהו שלילת ע"ז לדעת הרמב"ם.
 וזהו ג"כ הא דמוסיף הרמב"ם "לכפר על כל עוונותינו", והיינו דאין המדובר אודות
 עוונות כפשוטם ח"ו אלא על הרגשת עצמו² דזה ג"כ ע"ד עבודה זרה כנ"ל.

וכל זה הוא משום שאפי' חלק הגליא שבנשמה של יהודי אינו רוצה ואינו יכול
 להיות נפרד מאלוקות, אלא שבזה שייך שיהי' העלם והסתר מצד הרוח שטות³. ולזה
 הוא ענין ביהמ"ק – הקרבת הקרבנות, שעל ידו בא קשר זה שבין ישראל לקב"ה לידי
 ביטוי.

ואילו הרמב"ן אינו מדבר על הקשר הגלוי בין ישראל והקב"ה. אלא על הקשר
 הסתום – הפנימי, דקשר זה אינו תלוי בקיום מצוות. אך יחד עם זה, כאשר מתגלה
 קשר זה הרי זה בא לידי ביטוי בכך שעושה תשובה על עוונותיו כנ"ל.

וזהו ענינו של ביהמ"ק, דלהיותו מקום בו שורה הקב"ה, הנה מצד זה גופא מתגלה
 על ידו הקשר העצמי שבין ישראל לקב"ה. והקרבת מגיע בתור תוצאה מקשר זה כנ"ל
 – דכאשר מתגלה קשר זה אזי בדרך ממילא רוצה הוא לעשות תשובה ולהתקרב יותר
 לקב"ה.

וכמו"כ עפ"ז יובן בעומק יותר הדיוקים הנ"ל: (א.) השייכות דקרבת שלמים לביאור
 הנ"ל. (ב.) הדגשתו "גופו ונפשו":

הואיל וכתוצאה מהא דהקב"ה שורה בכיהמ"ק ה"ז מגלה את הקשר העצמי בין
 ישראל לקב"ה, הנה, כאשר מתגלה בו קשר זה רוצה הוא לתקן את עצמו ולקשר עצמו
 עם הקב"ה בגילוי, והיינו שרוצה שאף בגופו יורגש הקשר עם הקב"ה. דזהו ענין קרבן
 שלמים כנ"ל – דאף גופו נהנה בהם. וזהו ג"כ הדגשת הרמב"ן בביאורו שמדגיש ג"כ
 את גופו.

ו.

המתקת דברי הרמב"ן ע"פ הנ"ל

ועפ"י הביאור הנ"ל, ניתן להמתיק (עכ"פ בדא"פ) ביאור נוסף ברמב"ן:
 דהנה, החילוק הנ"ל בין הרמב"ם והרמב"ן י"ל שמתבטא גם במהות התשובה שע"י
 הקרבן:

2. ואולי י"ל שמדוייק זה גם בלשון הרמב"ם "אשר היו ישראל גרים ותושבים בארצם לעולם" היינו שהיו
 במקום בו עברו ע"ז. כלו' אין זה שחטאו ח"ו בע"ז. אלא שהי' נתינת מקום מצד המקום בו היו לע"ז. והיינו
 ככפנים שחסר בשלילת הע"ז.

3. וראה תניא פרקים י"ח-י"ט

לדעת הרמב"ם דענין הקרבנות מהוה ביטוי לקשר הגלוי שבין ישראל לקב"ה, היינו הקשר דע"י קיום המצוות (המתבטא בשלילת ע"ז כנ"ל). מובן דכאשר נפגם הקשר בין יהודי לקב"ה כתוצאה ממעשה בלתי רצוי, יש צורך בעשיית תשובה, וענין הקרבן מגיע לאחר עשיית התשובה עצמה, והיא רק ע"ד דורון "לרצות פני המלך". משום דלאחר שפגם בקשר בינו לקב"ה שוב לא מספיק הקשר הסדיר שע"י קיום מצוות, וצריך עשיית תשובה קודם (ולאחר עשיית התשובה מגיע הקרבן בתור השלמה).

אמנם, לפי דעת הרמב"ן, דקרבן הוא ביטוי לקשר העצמי בין יהודי לקב"ה (כפי שבא לידי ביטוי בכוחות הגלויים) א"כ הוא עצמו ענין של תשובה, דע"י שמגלה את הקשר העצמי גם בכוחותיו הגלויים – מתתקנים הפגמים בדרך ממילא⁴.

ועפ"ז ניתן להמתיק בדברי הרמב"ן: "וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו...".

די"ל שבתיבות אלו טמון ענין נוסף. היינו שיש חסד מיוחד של הבורא, והוא דהא דהקב"ה לקח ממנו תמורה, אינו רק לכך שהי' ראוי להענש על העבירות שעשה בגופו ומצד חסד ה' הומר זה על הבהמה. אלא שכתוצאה מעשיית פעולות הנ"ל בגוף וכדם הבהמה שלוקח אותם ומעלה אותם לה', ה"ז כאילו לקח את גופו ונפשו בהם עבר את העבירה, ואותם מעלה הוא כעת לה'. והיינו שבכח הקרבן לעקור את עונו מלמפרע כאילו מעולם לא חטא.

דזהו דוקא לפי שיטתו, דענין הקרבן בא לכפר על נפשו (ע"י גילוי קשר העצמי) דכפרה זו נעשית למפרע. משא"כ לשיטת הרמב"ם אין הקרבן בא בתור עשיית תשובה, אלא כדורון כנ"ל דבהבאת הדורון נרגש שבא לרצות את המלך על החטא שחטא לו. אך לפי הרמב"ן מכפר זה על נפשו מלמפרע.

ויש להרחיב בכ"ז ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

4. ראה מאמר "וכל אדם" תשכ"ג (קונטרס ו' תשרי תנש"א)

המשכת האמונה בבני ע"י משה רבנו

הת' ישראל יוסף שיחי' גרוזמן
תלמיד בישיבה

א.

מהלך המאמר והצ"ב בזה

במאמר ד"ה כי תשא תשי"א¹ מבאר הרבי באריכות את עבודת משה רבינו – רעיא מהימנא להמשיך את אמונת בני פנימיות. מהלך המאמר הוא: לצורך הקרבת הקרבנות (שלצורך זה הביאו מחצית השקל), שבעבודת האדם זהו העלאת כוחות האדם לדבקה בה', צריכים כח ממשה רבינו הנקרא רעיא מהימנא ע"ש שרועה את ישראל בעניין האמונה. ומבאר שהאמונה יכולה להיות בדרך מקיף בלבד ומשה רבינו ממשיכה בפנימיות. ובעבודת האדם זהו ע"י ההתבוננות. ולאחמ"כ שואל מדוע נעשה זה דווקא ע"י משה רבינו ודווקא בבני". ומבאר באריכות ג' מדריגות באמונה – אמונה בממכ"ע ("אמונה הבאה ע"י חכמת החקירה והיא אמונת חסידי אוה"ע"²), בסוכ"ע ובעצומ"ה א"ס ב"ה ("אמונת בני"³ מצד שורשם שם). ובשלתם צריכים למשה רבינו – התבוננות. את האמונה בממלא וסובב צריך להמשיכה בפנימיות, והאמונה בעצומ"ה – לגלותה. לאחמ"כ מעיר שע"פ הנתבאר שיהודי מאמין בסובב ולמעלה מזה, א"כ א. האמונה בממלא אף שישנה גם באומות העולם, אך אצל יהודי זו אמונה בסוג אחר. ב. יובן הטעם שרק יהודים נצטוו על השיתוף, כיוון שהם נמשכים מסובב ששם לא שייך התחלקות. ולאחמ"כ מבאר שהמשכת האמונה בפנימיות נעשית דווקא בבני" כיוון שמושרשים בעצמות ודווקא ע"י משה רבנו כיוון שהוא משמיטה ראשונה – למעלה מממלא וסובב. ע"כ תוכן המאמר.

אך הנה לכאורה עדיין אינו מובן: לאחר כל הנתבאר – מדוע ענין זה דהמשכת האמונה בפנימיות הוא רק בישראל, הלא גם גוי צריך להמשיכה בפנימיות, שהרי גם אצלו ישנה האמונה בממכ"ע, וישנה 'הרוח שטות שמכסה על האמת'⁴ שמצדה צריך שתומשך האמונה – גם דממכ"ע – בפנימיות?

1. מאמר זה ישנו בהנחת התמימים, והתחלתו בכת"ק אדמו"ר.

2. לשון אדמו"ר בכת"ק.

3. שם.

4. ראה תשובות הרבי על שאלות בר"ה באתי לגני תשי"ג.

ב.

ההפרש באמונת אוה"ע ויהודי

ויובן זה ע"פ תוספת ביאור בההפרש שבין אמונת חסידי אוה"ע לאמונת היהודי בממכ"ע: 'אמונת חסידי אוה"ע בה' באה (כלשונו של הרבי) ע"י חכמת החקירה'. היינו שכאשר מבין בראיות שכליות שיש חיות אלוקית בעולם (וכמו חיות הנפש בגוף שמוכרח בשכל), ה"ז מביאו להבנה שצריך לנהוג בהתאם, ומבין (כפי שמבאר בהמשך המאמר) שכדי להתנהג כך לא מספיק שכל (כיוון שהשיקוע בתאוות מכסה על השכל) אלא צ"ל ג"כ האמונה בזה – לכן מעורר בעצמו אמונה זו.

לעומת זאת, אמונת היהודי היא בסוג אחר. דיהודי מצד נשמתו שייך לסובב ולמעלה מזה, וכיוון שכן, הוא מאמין בזה. היינו, שמאמין בפשטות שהקב"ה הוא למעלה מהעולמות וכו'. ובמילא מאמין ג"כ שכל הבריאה היא מצד שהקב"ה רוצה בה ומחיה אותה וכו'. והמשל בזה (ע"פ המבואר בהמשך המאמר), ע"ד אדם המדבר, יש מי ששומע את דיבורו בלבד, ויש מי שיודע את כוונתו הפנימית, ובמילא את כל דבריו הוא רואה כפי שזה מואר בכוונה הפנימית.

ג.

ביאור מהלך המאמר

הנהגה בחי' משה רבינו היא כח אלוקי שעניינה להמשיך אלוקות שלמעלה מטו"ד, שיחדור באדם בפנימיות. כלומר, ההמשכה בפנימיות אינה עניין הגיוני וטבעי, שמתבונן בזה וזה פועל עליו, שאם כן לא היינו נצרכים למשה רבינו. אלא כפי שנתבאר באריכות בתניא פרק מ"ב שבנשמת כל יהודי יש „אוצר של יראת שמים" וכדי לגלות זאת יש אצלו את כח הדעת לתקוע מחשבתו באלוקות, ולבוא לידי יראה מהקב"ה, שזהו משה רבינו שבנשמת כל יהודי. היינו, כח אלוקי בנפשו שהוא כח ההתבוננות.

עפ"ז יובן מדוע דווקא בישראל צריך את המשכת האמונה בפנימיות, ולכך נצרך ללמוד שונה מעט את מהלך המאמר. והיינו שמבאר את פעולת משה רבינו בג' הדגות באמונה, דהאמונה בעצומ"ה – צריך לגלותה. האמונה בסוכ"ע – להמשיכה בפנימיות. וגם האמונה בממכ"ע – כיוון שזוהי אמונה בסוג אחר מבאומות העולם, צריך את משה רבינו להמשיכה בפנימיות. דבאוה"ע כיוון שכל אמונתם היא הגיונית וטבעית, לא צריכים ע"ז כח אלוקי, אלא עבודתם היא להבין זאת בשכל ולעורר בעצמם את האמונה בזה (שאמונה זו היא בהם מצד תולדתם, וכמו הכו"מ והע' שרים

שבטלים לאלוקות). משא"כ בישראל, כיוון שכל אמונתם, גם בממכ"ע, היא אמונה שלמעלה משכל מצד שורשם בסוכ"ע (אלא שאפשר להבינה בשכל), הנה להמשיך א"ז בפנימיות צריכים לכח האלוקי דמשה רבינו.

ואע"פ שהנהגה כרצון ה' יכולה להיות גם מצד ההבנה כמו שהיא באומות העולם, מ"מ א. לא כל יהודי חקר וכו', אלא שכולם מאמינים. ב. להתנהג כיהודי לא מספיקה האמונה בממכ"ע, שהרי הוזהרו על השיתוף, שאינו מחוייב מצד האמונה בממלא בלבד.

[ומה שבמאמר לפני שמבאר השינוי באמונה בממכ"ע מבאר שצריך את משה רבינו להמשיך בפנימיות, "ל שכאן בא רק לבאר שגם בממלא צריך המשכה בפנימיות, ומה שאומר שצריך לזה את משה רבינו - כיוון שמדובר על יהודי. ואח"ז מוסיף לבאר מדוע צריכים את משה רבינו].

ע"פ כל הנ"ל תובן בהירות פעולת משה רבינו בקשר עם עבודת הקרבנות. דבכדי להבין שהקב"ה מחיה את העולם ולהאמין בזה, ובמילא להתנהג כך - זה פשוט גם באומות העולם, ואין צריכים ע"ז למשה רבינו. אך כדי שכחות של נפש הבהמית יוכלו באלוקות, לזה צריכים נשיאות ראש, 'כי תשא' - משה רבינו שממשיך את האמונה שבנשמת היהודי שתאיר בכוחותיו הטבעיים.

ד.

המשך המאמרים דתחילת הנשיאות

הנה בד"ה באתי לגני (וד"ה היושבת בגנים) תשי"א מבאר שעבודת דורנו היא לגמור המשכת השכינה למטה ע"י עבודת האדם להפוך את השטות דלעו"ז - למטה מטו"ד, לשטות דקדושה - עבודה שלמעלה מטו"ד.

בד"ה ואלה המשפטים שנה זו מבאר שישנם נשמות (רוב נשמות דורנו) שהם בבחי' זרע בהמה, היינו שאין להם דעת באלוקות ובמילא לא נעשית אצלם הולדת המידות. ומשה רבינו ממשיך בהם דעת באלוקות שגם בהם תהיה הרגשה והולדת המידות. וממשיך, שגם הנשמות שבבחי' זרע אדם, היינו שיש להם דעת, נצרכים למשה רבינו שממשיך בהם דעת שלמעלה מהבנה והשגה. ומסיים שזהו עניינו של משה רבינו, שממשיך את הדעת שלמעלה מהשגה גם בנשמות דזרע בהמה. וזהו מצד שורשם וכו'.

ובמאמר דידן מבאר איך משה רבינו ממשיך את האמונה שלמעלה מטו"ד באדם, ובעבודה זהו עניין ההתבוננות.

ואולי י"ל דמאמרים אלו דתחילת הנשיאות באים במקשה אחת. והיינו שאחר שמבאר שכללות העבודה צריכה להיות בשטות דקדושה, מבאר הדרך לבוא לעבודה זו⁵. היינו, שזה נעשה ע"י התבוננות באופן דדעת, כיוון שהדעת זהו כח אלוקי שמגיע ממשה רבינו שממשיך באדם הבחי' שלמעלה מטו"ד – אמונה⁶.

5. ובפרטיות יותר – אחר ד"ה ואלה המשפטים מבאר במאמר דידן דזהו עניין מחצית השקל. דלצורך הקרבת הקרבנות (ע"ד הולדת המידות דלעיל) צ"ל נשיאות ראש בכנ"י (המשכת הדעת דלעיל), היינו החדרת האמונה שלמעלה מטו"ד, "תכלית הידיעה שלא נדעך".

6. וראה ד"ה באתי לגני תשי"ג שמבאר איך שבשכיל שטות דקדושה אין מספיק הכנה והשגה, אלא צ"ל עניין הדעת – הכרה.

שאני בושת ופגם דאביה שייך בגוייהו

הת' יוסף חיים שיחי' דוד
תלמיד בישיבה

א.

קידושין ג, ב. הגמ' רוצה להוכיח דבקידושי נערה שייך הכסף לאביה משום ד"נילף מבושת ופגם" ודוחה זאת הגמ' "שאני בושת ופגם דאביה שייך בגווה" – לאביה יש שייכות מיוחדת בבושת ופגם ולכן כעת על האונס לשלם לאביה הפחת שפחתה באונס זה.

ובביאור השייכות דאביה לבושת ופגם, ביאר רש"י "דאביה שייך בגווה. דיכול למוסרה למוכה שחין", היינו דהואיל והאב יכול הי' למסור את בתו למוכה שחין ולקבל את כסף קידושיה, לכן מקבל הוא את דמי הבושת.

ודרוש ביאור לפ"ז בהבנת תי' הגמ' אליבא דרש"י – כיצד ניתן לומר דאביה שייך באונס זה הואיל ויכול למוסרה למוכה שחין – והלא הא גופא דאביה יכול לקדשה רוצים אנו ללמוד מאונס ומפתה.

והנה, תוד"ה "וכי תימא נילף מבושת ופגם" מקשה וז"ל: "תימה היכי בעי למימר נילף קידושין מבושת ופגם הא בושת ופגם גופה לא ידעינן שהן לאב אלא מקידושין דאמר בסוף אלו נערות (כתובות דף מ, ב.) דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין. ". – היינו דמקשה עד"ז, אלא דתוס' מקשה על ההו"א דהגמ', ואילו רש"י קאי למסקנת הגמ' (וראה לקמן).

ב.

וי"ל הביאור בזה, דהנה מדברי רש"י נראה שנוהר מקושיא זו ולכך מדגיש דאין המדובר על כסף הקידושין, אלא על השכר שמוכה שחין זה נותן לאביה (קודם הקידושין) תמורת האפשרות לקדשה. כמו"כ ההפסד מכך שכעת לא ירכו עליה קופצים – דאף מוכה שחין זה לא ירצה לקדשה כעת, הוי מכך שהאב הפסיד את השכר שהי' מקבל תמורת מסירת בתו למוכה שחין, אמנם אין מדובר על כסף הקידושין עצמם.

והיינו דביכלתו של האב למסור את בתו לקידושי ביאה, דלמוסרה לקידושי ביאה יכול הוא אף בהיותה נערה. ונמצא שכתוצאה מאונס זה, הפסיד האב את השכר שהי'

יכול לקבל תמורת מסירתה לקידושי ביאה.

ועפ"ז ניתן לתרץ אף את קושיית תוס', דהא אין מדובר אודות זכותו של האב למסור את בתו ולקבל את כסף קידושיה – דאת זה אכתי לא ידעינן, אלא מדובר אודות זכותו של האב למוסרה לקידושי ביאה ולקבל שכר תמורת זה שמוסרה, דאת זה ידעינן דברשותו הוא.

וי"ל דמדוייק זה בלשונו של רש"י, דרש"י כותב "דיכול למוסרה למוכה שחין", ואינו מזכיר לשון קידושין, משמע א"כ דאין מדובר כאן שהאב מפסיד את כסף הקידושין, אלא שמפסיד את הכסף שהי' יכול האב להרויח תמורת מסירתה לקידושי ביאה.

ועפ"ז יובן דיוק לשונו של רש"י במסכת כתובות¹ (בענין זה של בושת ופגם) דכתב בזה"ל: "דאי בעי מסר לה – לקדשה בביאה", היינו בביאה דוקא ולא בכסף, דזה דוקא הוי ברשותו של אביה כנ"ל.

ג.

ובביאור הדברים – דלכא' מאי שנא קידושי ביאה, דביכלתו למוסרה לשם כך, מקידושי כסף דאינו יכול לקדשה כשהיא נערה – יש להקדים דברי רע"ק איגרי:

על מסקנת הגמ' (שם) "יציאה דכוותה קא ממעט", היינו דלומדים דכסף דקידושי הנערה הולך לאב, הואיל² ודין קידושין נלמד מאמה העבריה דאין כסף לאדון דאמה העבריה אבל בקידושין יש כסף לאדון שיוצאת ממנו – האב.

כותב רע"ק איגר וז"ל: "נראה לפרש דשוב לא תקשי נערה איהי תקדש נפשה דהשתא דידעינן דעכ"פ הכסף קדושין דאביה, שוב ילפינן הקדושין עצמן מהפרת נדרים, דל"ש ביה מעתה ממונא מאיסורא לא ילפינן, כיון דאין הממון תלוי באיסור דבין כך וכך הוי הממון של האב". עכ"ל.

– היינו דבא לתרץ קושיא העולה ע"פ מסקנת הגמ'. דהנה, בסוגיא זו ישנם ב' פרטים אותם רוצה הגמ' לברר: א. מנין שאביה יכול לקדשה. ב. מנין שכסף קידושיה לאביה. אמנם מסקנת הגמ' "יציאה דכוותה קא ממעט" מברר רק את הענין ה' – דכסף קידושיה לאביה, אולם הענין הראשון – דיכול בכלל לקדשה, לכא' אינו מבורר עדיין, וא"כ יש עדיין להקשות דתקדיש איהי נפשה, ואילו אביה יזכה בכסף קידושיה.

1. מ, ב.

2. על מסכת כתובות מו, ב. דמהלך השקו"ט דהגמ' בקידושין מופיע אף שם.

3. כפי' רש"י – וראה ר"ח דמפרש אחרת.

על כך מבאר רעק"א, דאחר דגמרינן דאביה מקבל קידושיה – שוב לא קשה דתקדיש איהי נפשה, דהא זה ידעינן כבר מדיני נדרים, דאף שהגמ' דחתה "ממונא מאיסורא לא ילפינן" – זהו רק לגבי קבלת כסף הקידושין (ממונא). אמנם עצם האפשרות דיכול האב לקדשה ועי"ז לאוסרה על כל העולם (איסורא) – שפיר ילפינן מנדרים⁴.

משמע מדבריו דיש לחלק בין ממונא לאיסורא, דהגמ' ביררה רק את השייכות דכסף הקידושין לאביה, משום דלא ידעינן אם לאביה יש רשות בה גם בממונא. אמנם בנוגע לקידושין עצמם – הא דביכלתו לאסרה על כל העולם ע"י שמקדשה בביאה – זה יודעים דברשות אביה הוא.

וי"ל דכן הוא דעת רש"י – דבתחילה הוכיחה הגמ' מהפרת נדרים דאיסורא ברשותו של האב הוי, וא"כ עצם הקידושין כבר ידעינן דברשותו הוא. וברירור הגמ' הי' רק גבי כסף קידושה – מנין דאף ממונא ברשותו של אביה הוא.

ולזה רצתה הגמ' להביא הוכחה מבושת ופגם, דהא כיון שמקבל את דמי הבושת ופגם משמע דאביה שייך ג"כ לממון המגיע בעבורה, וא"כ ניתן להוכיח דשייך הוא אף בכסף קידושיה. ועל כך דחתה כנ"ל דשאני בושת ופגם דזהו משום דההפסד הוי של אביה. דהא יכול הי' למוסרה למוכה שחין ולקבל שכר עבור עצם הקידושין, דזה ידעינן כבר דברשותו הוא.

ולכך שפיר ילפינן משום "יציאה דכוותה קא ממעט" דכסף הקידושין שייכים לאביה.

ד.

הטעם לכך שתוס' אינו מקשה את קושייתו על מסקנת הגמ' (כנ"ל) אלא דוקא על ההו"א ("נילף מבושת ופגם") מסביר המהרש"א, דהא דאביה אית לה בגווה פירושו – דהואיל והוא ג"כ מתבייש מאונס זה, לכן מגיע לו הבושת ופגם. ולביאורו אין מקום לקושיא ז'⁵.

ואולי ניתן לבאר (בדא"פ עכ"פ) הטעם שרש"י לא ביאר כך, דלפי ביאור זה קשה, דהא אין דמי הבושת שייכים רק לאב אלא לכל המשפחה, ודחוק לומר דרק לו מגיע את הבושת אף שכל המשפחה נתביישה (וכפי שהקשה הרשב"א בחידושו).

– אמנם בענין זה דפחתה בכך שאנסה דכעת לא ירבו קופצים דרוש ביאור – והרי כתיב "לא יוכל שלחה כל ימיו", היינו שחובה עליו לישא אותה לאשה כל ימיו, וכיון

4. ועי' בכתובות שם תוד"ה "ממונא".

5. כן פי' ג"כ בתוס' הרא"ש.

שכך, במה בא לידי ביטוי הפחת שפחתה?

וי"ל הביאור בזה, דהואיל והיא אינה מחוייבת לחיות עמו והחיוב הוא רק עליו. יוצא א"כ דהואיל ופחתה זה, אף אם אינה רוצה לינשא לו – תנשא לו בע"כ משום שידעת דכעת לא ירבו הרוצים בה, ובזה בא לידי ביטוי הפחת שפחתה. ולזה בא התשלום.

האם החזירו ישראל את הכסף שניצלו ממצרים (גליון)

הת' אברהם שיחי' דייטש
תלמיד בישיבה

א.

הצגת הדברים מגליון הקודם

בגליון קרית מלך רב הקודם¹ הבאתי דברי הגמ' במס' פסחים פ"ח (פז, ב): "שלשה חזרו למטעתן, אלו הן: ישראל, כסף מצרים, וכתב לוחות.. כסף מצרים – דכתיב ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה שישק מלך מצרים על ירושלים וגו'" ומפרש רש"י: "כסף מצרים – שבזוזו ישראל בצאתם ממצרים, כדכתיב וינצלו את מצרים, ובימי רחבעם עלה שישק מלך מצרים ונטל את כל האוצרות".

וכן בפ"י (ק"ט, א) "אמר רב יהודה אמר שמואל: כל כסף וזהב שבעולם יוסף לקטו והביאו למצרים.. וכשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמהן, שנאמר וינצלו את מצרים.. והיה מונח עד רחבעם. בא שישק מלך מצרים ונטלו מרחבעם, שנאמר "ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה שישק מלך מצרים [על ירושלים] ויקח את אצרות בית ה' ואת אוצרות בית המלך".

והנה בסנהדרין (צא, א.) איתא "שוב פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון, אמרו לו: הרי הוא אומר וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום – תנו לנו כסף וזהב שנטלתם ממנו. אמר גביהא בן פסיסא לחכמים: תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס, אם ינצחוני אמרו להם: הדיוט שבנו נצחתם, ואם אני אנצח אותם אמרו להם: תורת משה רבינו נצחתכם. נתנו לו רשות והלך ודן עמהן. אמר להן: מהיכן אתם מביאין ראיה? אמרו לו: מן התורה. אמר להן: אף אני לא אביא לכם ראיה אלא מן התורה. שנאמר ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה – תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא, ששיעבדתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה. אמר להן אלכסנדרוס מוקדון: החזירו לו תשובה! אמרו לו: תנו לנו זמן שלשה ימים. נתן להם זמן, בדקו ולא מצאו תשובה. מיד הניחו שדותיהן כשהן זרועות, וכרמיהן כשהן נטועות וברחו, ואותה שנה

1. גליון קב עמ' 129.

שביעית היתה".

והקשתי דלכאור' כיצד באו בני מצרים לתבוע הכסף שישראל נטלו מהם, והא מהגמ' בפסחים משמע שכבר החזירו רחבעם מלך מצרים?

ובהמשך הקובץ² משיב הרב ב. מ. הכהן שיחי' כהנא על שאלתי, ובהקדים דעוד יש לעיין בתשובת גביהה בן פסיסא, שכשבא לדון עמם הקדים ושאל "מהיכן אתם מביאין ראיה" – דלכאורה ברור שכל טענתם על הכסף וזהב היא מן התורה, דאילו טענתם לא היתה מן התורה, לא היו ישראל מקבלין אותה כלל.

ועוד יש לעיין בתשובתו שהביא את הפסוק "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה", ואמר להם: "תנו לנו שכר עבודה של שלשים ריבוא, ששיעבודתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה". ולכאורה הרי חשבון הארבע מאות ושלושים שנה התחיל עוד מזמן ברית בין הבתרים, ובמצרים בני ישראל היו רק מאתים ועשר שנים, וגם מתוך מאתים ועשר שנים אלו, הרי כשהגיעו בני"י למצרים יוסף היה המשנה למלך ומושל בכל ארץ מצרים, והשעבוד עצמו התחיל רק הרבה שנים לאחר, וכיצד ענה גביהה בן פסיסא למצרים שישבו דמי שעבוד של ארבע מאות ושלושים שנה?

ועפ"ז ביאר שמלכתחילה כל דיון זה בין גביהה בן פסיסא לבני מצרים לא היה לפי האמת לגמרי. אלא שבויכוח זה רצו לפרוך את טענות המצריים מסברתם עצמם, ולא רק לפורכם מטענות וסברות שונות – אף אם הם הטענות הנכונות.

ולכן הקדים ושאל "מהיכן אתם מביאין ראיה", כדי לשמוע מהי טענתם. וכשאמרו לו המצריים שטענתם היא מן התורה, היינו שאין הם רוצים תשובה שאינה מפורשת בתורה, ואינה מתיחסת באופן ישיר לטענתם, ולכן גם שינה להם גביהה בן פסיסא ואמר שבני ישראל צריכים לקבל שכרם על ארבע מאות ושלושים שנה, שכן זהו מספר השנים המפורש בתורה, מבלי לעיין בפירוש הכתובים.

ולפי זה תירץ הקושיא הנ"ל, דכיון שמתחילה הגיעו בני מצרים להקשות מטענה מיוחדת, לפי מה שכתוב בתורה, וע"פ הפשט בלבד, לא היה יכול גביהה בן פסיסא לתרץ להם מן הפסוק במלכים שלא מפורש בכתוב שהכסף ששישק נטל עמו הוא היה הכסף שניצלו ישראל ממצרים, כיון שענין זה הובא רק בדברי חז"ל.

ב.

סתירת הוכחה הא' וישוב הקושיות

אמנם, בפשטות הכתובים נראה דאין מקום להוכחות אלו, ואדרבה נראה דישי להוכיח דלא כתשובתו:

דהנה, הוכחתו מהא דגביהה בן פסיסא תבע מהמצרים שכר על שעבוד של ארבע מאות ושלושים שנה, אף דהשעבוד הי' בפועל פ"ו שנים בלבד. אין לומר דהוי משום שטען להם מפשטות הכתובים, דמשמע בכתובים עצמם בפשטות הכי גדולה דהשעבוד לא הי' ארבע מאות שנה:

ידוע ד"קתה מיורדי מצרים היה"3 ושני חייו היו "שלוש ושלושים ומאת שנה"4, ובנו עמרם חי "שבע ושלושים ומאת שנה"5, ומשה רבינו (בנו של עמרם) בן שמונים שנה הי' כשיצאו ממצרים. א"כ אף אם תצרף את כל שנותיהם, לא תמצא אלא שלוש מאות וחמישים שנה. ובפרט שיש לנקות את משך השנים שחיו זה בזמן זה (שהי' שנים רבות) וכן את שנות קתה קודם שירד למצרים. ונמצא שע"פ פשטות הכתובים לא היו ישראל במצרים ארבע מאות ושלושים שנה.

וא"כ ודאי שתביעתו של גביהה בן פסיסא למצרים לא הוי מצד פשטות הכתובים. והנה, בישוב קושיא זו (הא דתבע ממצרים דמי שעבוד של ארבע מאות ושלושים שנה) מצינו כמה אופנים:

המהרש"א מבאר וז"ל: "שכר עבודה של ת"ל שנה לאו דוקא שהרי לא היו במצרים כ"א רד"ו שנה גם כל זמן שהי' יעקב ויוסף קיים לא היו משתעבדים בהם, אלא סירכי' דקרא נקט דכתיב ישבו במצרים ת"ל שנה" – היינו דגביהה בן פסיסא אכן לא תבע שכר שעבוד של ת"ל שנים, כ"א שכר השעבוד של פ"ו שנים. אמנם, הא דאמר "ששיעבדתם במצרים שלושים שנה וארבע מאות שנה" הוי משום דנקט בלשון התורה.

בספר "עבודת דוד" מיישב קושיא זו, דזהו ע"ד דברי חז"ל "קושי השעבוד השלים המנין", דאף שבכרית בין הכתרים אמר הקב"ה לאברהם "ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה", מ"מ גודל הקושי בשעבוד מצרים מיעט את משך זמן השעבוד.

ולכן תבע גביהה בן פסיסא ממצרים שכר שעבוד של ארבע מאות ושלושים שנה,

3. לשון רש"י בראשית טו, יג.

4. שמות ו, יח.

5. שם פס' כ.

שכן מצד גודל קושי השעבוד ה"ז כאילו נשתעבדו ארבע מאות שנה.

אמנם עדין אין מובן הא דתבע מהם שכר של ארבע מאות ושלושים שנה, דמה פשרם של שלושים שנה הנוספים?

– ומבאר זאת ע"פ ביאור הרמב"ן עה"ת, עה"פ⁶ "ומושב בני ישראל אשר ישבו בארץ מצרים שלושים שנה וארבע מאות שנה" – דמבאר, "לא בא הכתוב הזה רק להודיע השלשים שנה שנוספו עליהם, ולכך אמר דרך קצרה שהשלימו במצרים ארבע מאות שנה הנאמרים לאברהם אביהם וידועים להם, ועוד שלשים שנה" – היינו שהקב"ה הוסיף עוד שלושים שנה על הארבע מאות שנה.

ועפ"ז מובן הא דתבע גביהה בן פסיסא ממצרים שכר השעבוד של ארבע מאות ושלושים שנה.

ועכ"פ מהאופן בו מיישבים קושיות אלו נראה בבירור דאינם לומדים כביאורו – דדיבר עמם מצד פשטות הכתובים. דא"כ לא ניתן לומר דתבע מהם רק פ"ו, וודאי דאין לומר ד"קושי השעבוד השלים המנין" – דלגמרי אינו כפשטות הכתובים.

החיד"א בספרו "ראש דוד" על ספר שמות כותב וז"ל: "וזה פעמים רבות דקדקתי בחשבון ומצאתי אותו מכוון מאד, כי עיקרן של ישראל שישים ריבוא, ואמרו חז"ל וחמושים עלו בני ישראל אחד מחמישה יצאו וד' חלקים מתו בחושך, וגזירתו ית' היתה שישראל יהיו בשעבוד ת"ל שנה אך גזירה זו על עיקר ישראל שהם שישים ריבוא ובמצרים היו חמישה פעמים שישים ריבוא, לכן השתעבדו פ"ו שנה כי חמישה פעמים פ"ו, שאלו הפ"ו של שעבודם בהיותם ה' פעמים שישים ריבוא – הם ת"ל, וב"ה פירשתי מ"ש בסנהדרין דף צ"א שתבע גביהה בן פסיסא לפני אלכסנדרוס שכר שישים ריבוא שנשתעבדו ת"ל שנה ..".

הנה גם מדברי החיד"א נראה בבירור דתביעת גביהה בן פסיסא לא היתה מפשטות הכתובים. ודלא כביאורו.

ג.

סתירת הוכחה הב'

ומעתה יש להתעכב על הוכחתו מהא דשאלם "מהיכן אתם מביאים ראיי" – דלכאור' ברור דטענתם הינה מהתורה⁷. אלא דבא לומר להם דכיון שטענתם הוי מפשטות הכתובים בלבד – לכן אף הוא השיב להם מפשטות הכתובים בלבד.

6. שמות יב, מ.

7. כיון שרוצים לטעון ממקור בו ישראל מוכרחים להודות.

ולא זכיתי להבין דבריו, ובשניים:

א. מנין ברור הי' לגביהה בן פסיסא שטענתם הינה מן התורה, והרי כיון שהציגו את טענתם בפני אלכסנדר מוקדון, אין מוכרח שיטענו ממקום אשר בו ישראל מודים, להעיקר הוא שאלכסנדר מוקדון יקבל את טענותיהם. וכיון שכך, מובן מדוע שאלם "מהיכן אתם מביאים ראיי" ושוב אין להוכיח כדבריו.

ב. בפשטות הכי גדולה: גביהה בן פסיסא רצה לדעת מהיכן להשיב להם – דאם טענתם מהכתוב בנביאים – ישיב אף הוא להם ע"פ הכתוב בתורה (כביאור ה"עבודת דוד" או כביאור החיד"א) ואם טענתם מדברי חז"ל וכדו' ישיב אף הוא להם מהא דבא שישק מלך מצרים ונטל חזרה את כספו. ומובן דאין מקום לדייק ולהוכיח מהא דשאל כנ"ל.

אמנם, על פרכה הב' ניתן להשיב – דהנה בגמ' סנהדרין מובאים עוד ב' מקרים דומים:

"כשבאו בני אפריקיא לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון, אמרו לו: ארץ כנען שלנו היא, דכתיב ארץ כנען לגבלתיה, וכנען אבוהון דהנהו אינשי הוה. אמר להו גביהא בן פסיסא לחכמים: תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס מוקדון, אם ינצחוני – אמרו הדיוט שבנו נצחתם, ואם אני אנצח אותם – אמרו להם תורת משה נצחתכם. נתנו לו רשות, והלך ודן עמהם. אמר להם: מהיכן אתם מביאים ראיייה? – אמרו לו: מן התורה. – אמר להן: אף אני לא אביא לכם ראיייה אלא מן התורה, שנאמר ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו, עבד שקנה נכסים – עבד למי, ונכסים למי? ולא עוד אלא שהרי כמה שנים שלא עבדתונו – אמר להם אלכסנדרוס מלכא: החזירו לו תשובה – אמרו לו: תנו לנו זמן שלשה ימים. נתן להם זמן, בדקו ולא מצאו תשובה. מיד ברחו, והניחו שדותיהן כשהן זרועות, וכרמיהן כשהן נטועות, ואותה שנה שביעית היתה..

"ושוב פעם אחת באו בני ישמעאל ובני קטורה לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון. אמרו לו: ארץ כנען שלנו ושלכם, דכתיב ואלה תולדות ישמעאל בן אברהם, וכתוב ואלה תולדות יצחק בן אברהם. אמר להן גביהא בן פסיסא לחכמים: תנו לי רשות ואלך ואדון עמהם לפני אלכסנדרוס מוקדון. אם ינצחוני – אמרו הדיוט שבנו נצחתם, ואם אני אנצח אותם, אמרו להם: תורת משה רבינו נצחתכם: נתנו לו רשות, הלך ודן עמהן. אמר להם: מהיכן אתם מביאים ראיייה? – אמרו לו: מן התורה. – אמר להן: אף אני לא אביא ראיייה אלא מן התורה, שנאמר ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות. אב שנתן אגטין לבניו בחייו, ושיגר זה מעל זה, כלום יש לזה על זה כלום? מאי מתנות? אמר רבי ירמיה בר אבא: מלמד שמסר להם שם טומאה. .". ע"כ.

והנה, בב' מקרים אלו לכאור' לא הי' לו מהיכן להשיב אם לא מהתורה ואעפ"כ הקדים ושאל "מהיכן אתם מביאים ראיי" – משמע דאין זה משמעות שאלתו. ועכ"פ אחר שהוכח מעל כל ספק דאין מקום להוכחות שהביא, מובן גם דאין ללמוד כביאורו.

ד.

ישוב המפרשים על הקושיא

ובישוב הקושיא מצאתי ב' אופנים:

בס' "כתנות אור"⁸ מובא סיפור זה, ומבאר שם דטענו דאינן סומכין אלא על חמישה חומשי תורה, והא ד"עלה שישק מלך מצרים" אינו כתוב בחמישה חומשי תורה אלא בנביאים, והם אינן סומכין על הנביאים. ולכן השיב להם אף הוא דוקא מהתורה.

כמו"כ מצאתי כתוב בשו"ת צפנת פענח⁹ בו מבואר דכל מה שנטלו ישראל ממצרים הי' בגדר חובת הענקה לעבד עברי, וממילא נטלו הכל ע"פ דין. ומבאר דישנם ב' סוגי הענקות, וכביאור הספרי עה"פ "הענק תעניק" – דישנם ב' סוגי הענקות.

דהנה, איתא במסכת ר"ה: "אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, מראש השנה עד יום הכפורים לא היו עבדים נפטרין לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהם, אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן. כיון שהגיע יום הכפורים – תקעו בית דין בשופר, נפטרו עבדים לבתיהן".

בגמ' רואים דיש ב' שלבים בפקיעת השעבוד, דתחילה העבדים נפטרין מהעבדות, אך גופם עדיין הי' משועבד לאדונם ומיוה"כ והלאה פוקע אף שעבוד הגוף והם נפטרין לבתיהם. ומבאר שם דבב' השלבים ישנו דין הענקה לעבד, הן כאשר נפטרין מהשעבוד, והן בשעה שנפטרין לבתיהן.

ומבאר שם דכמו"כ היו מצרים חייבים לישראל ב' הענקות, דבשעה שיצאו ממצרים קודם קריאת ים סוף עוד לא פקע שעבוד הגוף ונחשב זה שנפטרו רק מן העבדות. וע"כ הגיע להם הענקה הא דנצלו את מצרים.

[ובזה מבאר הא דאמר להם הקב"ה "ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף וכלי זהב ושמלת ושמלתם על בניכם ועל בנותיכם ונצלתם את מצרים" – דלכאור' דרוש ביאור, לשם מה מדגיש הפסוק דיש לשים השמלות על בניהם ועל בנותיהם? אך ע"פ

8. פרשת בא.

9. ח"ב סי"א אות ג.

הנ"ל מובן, דהכסף והזהב שלקחו היו הרי בגדר הענקה, אך בנוגע לשמלות הדין הוא דכאשר יוצא העבד מאדוניו עליו להחזיר את כל השמלות שנתן לו אדוניו, דאינו ניתנים בהענקה¹⁰. ולכן אמר להם לשים השמלות על בניהם ועל בנותיהם, דאף שעל העבד להחזיר את השמלות, מ"מ הבגדים בהם לבושים העבדים בשעה שיוצאים אינו מחויבים להחזיר.].

ולאחר קריעת ים סוף פקע מהם אף שעבוד הגוף, ולכן הגיע להם אז הענקה נוספת, דזה הי' ביזת הים.

והנה, הא דבא שישק ונטל את הכסף, היינו דנטל רק את ביזת ים (למ"ד "עשאוה כמצולה שאין בה דגן" – היינו שמכליל בניצול מצרים אף את ביזת הים¹¹) – היינו הענקה הב', אך את הענקה הא', היינו כלי הכסף והזהב ששאלו ממצרים – לא לקח, ועל כך תבעו מצרים שיחזירו להם את זה.

וטענתם בזה היתה, דהם הרי שחררו את בני" על תנאי שהם ישחררו את עבדיהם ביובל. אך ישראל לא קיימו תנאי זה ככתוב בירמיהו "מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי מעמך ולא שמעו אבותיהם אלי ולא הטו אזנם". ולכן מגיע להם ההענקה בחזרה.

ועל כך השיב להם גביהה בן פסיסא כנ"ל.

10. וראה רמב"ם: "הענק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך, כענין צאן גורן ויקב – דברים שיש בהם ברכה מחמת עצמן הוא שחייב להעניק לו מהם, אבל .. בגדים אינו חייב ליתן לו מהם".

11. דלמ"ד "כמצודה שאין בה דגים" היינו שאינו מכליל את ביזת הים, לא ניתן לבאר כן, דהרי כתוב בגמ' בפ"י דנטל שישק את הכסף עליו נאמר "וינצלו את מצרים".

ויצאה חנם אין כסף לשיטות השונות בגמ'

הת' לוי יצחק שיחי' דייטש

תלמיד בישיבה

א. קדושין ד, א דנים בגמ' במועד יציאת אמה העבריה מרשות האדון, שלומדים מהנאמר בדיניה (שמות כא יא) "ואם שלש אלה לא יעשה לה – ויצאה חנם אין כסף": ויצאה חנם – אלו ימי בגרות, אין כסף – אלו ימי נערות. ומבררים בגמ' מדוע נדרשת כפילות, שלכאורה די בנערות וכ"ש שיוצאת בבגרות.

ומתרצים בשלוש דרכים:

רבה לומד שמשלשון אחד ("ויצאה חנם") היינו טועים ללמוד רק בגרות, לכך כתבה התורה שני לשונות ללמדנו אחד לבגרות אחד לנערות.

אביי לא מסתפק בתי' זה כיון שאלו היה מדובר בשני אנשים שונים היה צורך לכפול ולחלק, כפי שמצינו בדין אכילת תרומה של עבד עברי של כהן שנאמר בו (שם יא כה) "תושב ושכיר לא יאכל בו" ולומדים מכך: תושב – זה קנוי קנין עולם [עבד נרצע], שכיר – זה קנוי קנין שנים [שלא הגיע עדיין לשש שנים]. וכיון שמדובר בשני אנשים שונים, הרי גם אם אפשר ללמוד אחד מהם בק"ו – יש מקום לתורה לחלק ולכתוב את שניהם ש"מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא"; אך ביציאת אמה העבריה שמדובר באותה אמה רק בשני מועדים שונים – לכאורה פשוט יותר לכתוב מפורש שיוצאת בנערות במקום לרמוז "ויצאה חנם אין כסף" פעמיים.

ולכן מתרץ אביי שהלימוד לימי בגרות מלמד על אמה האיילונית, שאינה יוצאת מרשות אדונה בנערותה אלא בבגרותה – בגיל עשרים.

מר בר רב אשי חולק על אביי כיון שדין איילונית אפשר ללמוד מק"ו מיציאת נערה מרשות אביה לענין מעשה ידיה, שאם סימני נערות, אף שאינם מוציאים מרשות אב ועדיין מעשה ידיה לו, עכ"ז מוציאים מרשות אדון ככתוב בפסוק "ויצאה חנם" – כך בגרות, שמוציאה מרשות אב ומעשה ידיה מאז שייכים לה – כ"ש שמוציאה מרשות אדון, גם באיילונית לה אין סימני נערות ומועד בגרותה מאוחר.

ולכן סובר מר בר רב אשי שהלימוד לימי בגרות מלמד שאיילונית בכלל יכולה להימכר לאמה, ולא נטעה לסבור שרק המביאה סימני נערות יכולה להימכר ומשא"כ איילונית.

ומקשים בגמ' על קושייתו מדוע דחה תי' אביי מטעם שאפשר ללמוד איילונית

בק"ו, והרי מדובר בשני אנשים שונים, ואמרנו לפנ"ז בדוגמת רבה מתושב ושכיר שבשני אנשים שונים יש מקום לכתוב הדין אף אם אפשר ללמדו מק"ו.

ומתרצים בגמ' שאכן התי' בתושב ושכיר דחוק ו"היכא דאיכא לשנויי - משנינן".

ב. והנה בתי' מר בר רב אשי כמה יסודות:

א. באיילונית יש מקום לסבור לולא הפסוק שאינה יכולה להימכר.

ב. דין יציאת איילונית בבגרותה יכול להילמד בק"ו מיציאת בוגרת מרשות אביה.

ג. עדיף לחדש דינים ללמוד מפסוק מאשר להסבירו לדין שאפשר ללמוד בק"ו.

ובדעת אביי שלא סבר כמר בר רב אשי אפשר לומר בכמה דרכים, שחלקו ביסוד אחד ובשאר היסודות הסכימו.

ולדרך שחלקו ביסוד הא' מובן מדוע ביאר אביי באופן אחר ממר בר רב אשי, שכן לפי אביי לא צריך הפסוק לחדש שאיילונית יכולה להימכר ויודעים אנו זאת מסברא קודם לכן; אך באם נאמר שחלקו ביסוד ב' או ביסוד ג', צ"ל שלאביי הסברו עדיף על הסבר מר בר רב אשי, כיון שפירושו דחוק. וי"ל שזהו משום שלהסבר מר בר רב אשי יוצא שהפסוק מחדש דין שאינו עוסק בו כלל, שמחדש דין מכירת אמה כשעוסק בדיני שחרור אמה.

ולדרך שחלקו ביסוד הג' בגדר הכלל "מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא" האם חל גם במקומות שאפשר להסביר באופן אחר, יוצא שחלקו בסוגיה כללית בש"ס המשפיעה על מקומות רבים¹.

וכן, להדרך שחלקו ביסוד הב' יש להסביר במה חלקו, דלאביי יש למצוא פירכא לק"ו של מר בר רב אשי, ולאידך להסביר מדוע מר בר רב אשי כן למד כך.

והנה בחידושי הב"ח כתב על לשון אביי אודות "לא נצרכה אלא לבגר דאיילונית: [סד"א אמינא בנערות תיפוק בבגרות לא תיפוק" וז"ל: "אע"ג שבלאו הכי אתי שפיר דכיון דתרי גופי גינהו אע"ג דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא מ"מ ניחא ליה לאביי לפרושי האמת דלא נפקא בגרות דאיילונית מנערות דלאו איילונית".

והיינו שאע"פ שלדעת אביי הסברת "אין כסף" לאיילונית מספקת גם אם אין בה חידוש מיוחד ביחס לנערה שאינה איילונית, כיון שמדובר בשני אנשים שונים ובזה

1. ואולי אפשר לומר שהסכימו שמילתא דאתיא בק"ו אכן דחוק שיטרח הכתוב ויכתוב מפורשות, אך דעת אביי שדחוק יותר תי' של מר בר רב אשי, כיון שלתירוצו הפסוק מחדש דין שאינו בענין שעוסק בו כדלעיל בפנים. ולפי"ז י"ל שמחלוקת אביי ומר בר רב אשי היא מה דחוק יותר: שהפסוק יכתוב דין הבא מק"ו, או שהפסוק יחדש דין בענין שאינו עוסק בו.

הנה "מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא" כבאכילת ע"ע בתרומה, מ"מ טרח אביי להוסיף חידוש בדין איילונית ("סד"א") כיון שבכל אופן לפי האמת דין יציאתה בבגרות מחודש הוא ואינו יכול להילמד בק"ו מנערות.

ומזה מוכח שלמד שאביי חולק על היסוד הב' הנ"ל בשיטת מר בר רב אשי.

ולפי"ז ג"כ לדרכים שהסכימו ביסוד הב', לכאורה אין מקום לאמירת אביי "סד"א בנערות תיפוק בבגרות לא תיפוק", שכן אפשר ללמוד יציאת איילונית מרשות אדונה בק"ו מיציאת בוגרת מרשות אביה.

אולם במהרש"א כתב וז"ל: "ונראה דאביי נמי ס"ל דבגר דאיילונית הוה ק"ו מנערות וכדקאמר מר בר רב אשי אלא דלא ס"ל דאתא לעיקר זבינא דאיילונית אלא כדקאמר ליציאת בגר דאיילונית והא דקאמר ביה דלא תיפוק היינו ע"י נערות אי הוה חד גופא אבל ע"י בגרות דאיילונית תיפוק מק"ו דקאמר מר בר רב אשי וס"ל לאביי מלתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא כדקאמר לקמן ואתיא שפיר ברייתא דמכילתא לדברי אביי בפשיטות דבא זה ולימד על זה ותו לא מידי".

והיינו שלמד שאביי ומר בר רב אשי הסכימו ליסוד הב' שאכן אפשר ללמוד דין יציאת איילונית בק"ו מבוגרת, רק שחלקו ביסוד הג' וסבר אביי שאין עדיפות לכתוב נערות מפורשות וללמוד ק"ו מאשר לכפול "ויצאה חנם אין כסף" ולרמז לדיני נערות ואיילונית.

ובאמרי בינה מסביר כוונת המהרש"א "והא דקאמר ביה דלא תיפוק" וז"ל: "ומפרש בספר אוריין תליתאי כוונתו ממ דקאמר הש"ס אבל בוגרת לא תיפוק ולמותר דסגי לאוקמי בבוגרת דאיילונית מכח ק"ו לזה כתב דתיקשי דאין צריך ק"ו דאף שלא יצאה בנערות ואין לה סימנים מ"מ בבוגרת שנתוועדו שעברו ימי הנערות תיפוק ולמה לי ק"ו ולזה קאמר אבל בוגרת לא תיפוק פי' גם אי הוי חד גופא אינה יוצאת מחמת נערה אבל מק"ו יוצאת בבוגרת" עכ"ל.

שמסביר הסד"א בדברי אביי, שכוונתו לדחות לימוד יציאת בגר דאיילונית בלי ק"ו אלא מצד שאיילונית בבגורתה מ"מ עברה את הנערות, והיינו טועים ללומדה מנערה רגילה שיוצאת.

ובכך משיב על קושיית הב"ח מה מוסיף אביי לדרכים שהסכימו ביסוד הב'.

ג. והנה בעצמות יוסף כתב להחליש הק"ו של מר בר רב אשי וז"ל: "ונראה דמאי דעביד ק"ו בגמ' לבגר דאיילונית אינו חשוב כל כך, כיון דבבגר ליכא כ"כ שינוי כמו בסימנין, וכבר עלה על דעת אביי לומר לא נצרכה אלא לבגר דאיילונית וכו'".

והוא ע"פ הגמ' לקמן טז א שם למד ר"ל שאמה העבריה קונה עצמה מרשות אדון

במיתת האב, ק"ו מסימני נערות, שאע"פ שאינם מוציאים מרשות אב ומעשה ידיה עדיין לו ומ"מ מוציאים מרשות אדון, כ"ש מיתת האב שמוציאה מרשותו – תוציא מרשות אדון. ובהמשך הגמ' (עמוד ב) דוחים את הק"ו, שכן יש בסימנים שאין במיתת האב – שינוי הגוף, ואפשר שהוא המוציא מרשות אדון; וא"כ מיתת האב, שאינה משנה בגוף הקטנה, לא תוציא מרשות אדון.

וכך דוחה העצמות יוסף את הק"ו של מר בר רב אשי, שאפשר שסימני הנערות חמורים להוציא מרשות אדון משום שיש בהם שינוי הגוף, מה שאין בבגרות שאין שינוי כ"כ; ולכן אין להוכיח שבגרות, שקלה מסימני נערות בענין שינוי הגוף, תוציא מרשות אדון.

ובכך יש להסביר מחלוקת אב"י ומר בר רב אשי לדרך שחלקו ביסוד הב', שלדעת אב"י נערות חמורה מבגרות שסימני הגוף מכריעים להוציא מרשות אדון ולכך אין ק"ו לבגרות שתוציא באיילונית, ולדעת מר בר רב אשי אמנם נערות חמורה ממיתת האב כנ"ל מהגמ' לקמן אך מ"מ ביחס לבגרות שקולה כיון שבשניהם עכ"פ יש שינוי הגוף ולפיכך יש להוכיח מנערות לאיילונית.

אולם בפנ"י כתב על קושיית מר בר רב אשי "ולאו ק"ו הוא" וז"ל: "נראה דה"ה דהו"מ למימר מה שנים ויובל וכסף שאין מוציאים מרשות אב מוציאים מרשות אדון בגרות לא כ"ש וחדא מינייהו נקיט". והיינו שכשם שדחה מר בר רב אשי את שיטת אב"י בגלל הק"ו מנערות, כך אפשר להביא ק"ו לדחות שיטת אב"י מאפשרויות שחרור נוספות של אמה עבריה מרשות אדונה, ומה שבחר מר בר רב אשי נערות היינו לאו דוקא.

ולפי דבריו אין לבאר מחלוקתם ביסוד הב' כנ"ל האם נערות חמורה מבגרות משום סימני הגוף, כיון שאפשר להביא דרכי ק"ו נוספות להוכיח יציאת איילונית בבגרותה עליהם לכאורה אין פירכא.

ד. והנה לפי דרך הסבר מחלוקת אב"י ומר בר רב אשי שחלקו ביסוד הא' הנ"ל האם באיילונית יש הו"א שאינה יכולה להימכר לולא הפסוק, יש להסביר מחלוקתם?

הנה יש להקדים ההסבר בשיטת מר בר רב אשי, שלכאורה מה מקום לסבור שלפי שבבת לא יחולו דיני נערות בעתיד, דינה כעת בעודה קטנה שונה מקטנה רגילה?

בכתובות לו א מביאים ברייתא "הממאנת אין לה לא קנס ולא פיתוי. איילונית אין לה לא קנס ולא פיתוי". ובגמ' מבאר רפרם (באחת האוקמיתות) שהכוונה ממאנת

2. מה שלדעת אב"י איילונית יכולה להימכר לאמה, אף שאין הפסוק מחדש דין זה מפורשות, מובן מכך שיכולה להשתחרר בבגרותה מרשות אדונה, וודאי שיכלה להימכר קודם לכן, ופשוט.

בברייתא לראויה למיאון, והיינו כל קטנה. ומקשים עליו מדוע לא נקטה הברייתא קטנה, ומניחים זאת בקושיא.

ובתוס' שם ד"ה וליתני קטנה קשיא וז"ל: "אע"ג דהוי תני קטנה דאין לה קנס מ"מ תני נמי איילונית דה"א דוקא קטנה שיש לה נערות אין לה קנס". והיינו שמה שמפרטים בברייתא נוסף לקטנה סתם גם איילונית – אע"פ ששלילת קנס ופיתוי היא רק בקטנה – הוא משום שהיינו טועים לסבור שדוקא לקטנה שבעתיד תביא סימני נערות אין קנס משא"כ קטנה שתתגלה איילונית בה יחוייבו בקנס.

וגם בתוס' זה יש לברר כבשיטת מר בר רב אשי בסוגייתנו: מה נוגע העדר מציאות הנערות בבת בעתיד לכך שכעת, בעודה קטנה, יחולו עליה דיני נערות?

והנה בגילוני הש"ס בסוגייתנו בקידושין כתב לבאר הה"א לשיטת מר בר רב אשי וז"ל: "י"ל טעם הה"א הזאת דס"ד דאיילונית כיון דאין לה סימני נערות לכן אין בה חילוק קטנות ונערות ומלידתה היא כנערה ואין האב יכול למוכרה כמו שאין יכול למכור בתו נערה מטעמא למוכרה כבר יוצאה כו' ועי' בזה בתוס' כתובות דף לו ע"א ד"ה וליתני קטנה דכ' שם ג"כ סברת ה"א כזאת בגמ' דבה"א דאף בקטנה בעלמא אין לה קנס מ"מ דוקא קטנה בעלמא דיש לה נערות לכן בקטנותה חשיבא קטנה ואין לה קנס ומשא"כ איילונית דאין לה נערות ה"א דיהיה לה דין נערה בתולה לעניין קנס ויהיה לה קנס שפיר".

והיינו שכיון שאין לה סימני נערות ואין לה מועד לשינוי הגדרתה מקטנות לנערות, דין נערה יחול עליה מלידתה.

ולפי"ז י"ל שדעת אב"י (להדרך שחולקים ביסוד הא' בשיטת מר בר רב אשי) וכן ההסבר בברייתא בכתובות (לפי התוס') הוא שמה שאין לאיילונית סימני נערות אינו טעם להחיל דין נערות מלידתה, אלא שלא יחול עליה דין נערות כלל, ותיחשב קטנה מלידתה עד בגרותה המאוחרת³.

ולפי כל הנ"ל יוצא שהדרך שחלקו ביסוד הא' מיושבת יפה, שחולקים האם גדר איילונית קודם בגרותה הוא כקטנות או בגרות.

3. ובשיטת מר בר רב אשי שהפסוק "אין כסף" מלמדנו שגם איילונית יכולה להימכר עד בגרותה, יש לחקור האם לומד שהפסוק מלמדנו שלאיילונית דין קטנה עד בגרותה כאב"י (ולחולקים האם יש מקום לכך בלי חידוש התורה) או שסובר שדין זה מיוחד בדיני מכירה לאמה שאיילונית יוצאת דופן שיכולה להימכר גם בעת שנחשבת נערה.

ולכאורה יש להוכיח מהברייתא בכתובות ופי' תוס' עליו שהובא בפנים, שמצינו דיני נערות באיילונית מקטנותה גם במקומות אחרים – קנס ופיתוי.

כסף קונה בעל כרחה

הג"ל

א.

דברי הגמ' ופרש"י

גרסינן במסכתין¹: "אמר רב הונא חופה קונה מקל וחומר .. ומה כסף שאינו גומר קונה חופה שגומרת אינו דין שתקנה .. הצד השווה שבהן שקונין בעלמא וקונין כאן אף אני אביא חופה שקונה בעלמא וקונה כאן מה להצד השווה שבהן שכן ישנן בע"כ ורב הונא כסף מיהא באישות לא אשכחן בע"כ". והיינו שרצה ר"ה ללמוד שחופה קונה מן הצד השווה שבכסף שטר וביאה שקונין בעלמא. והקשתה הגמ' שישנו צד השווה שבהם שאינו בחופה, דקונין בע"כ. וע"ז מבארת הגמ' שבכסף אין מעלה זו, דבאישות אינו קונה בע"כ.

ופי' רש"י: "שכן ישנן בע"כ: שקונה בעלמא ביאה ביבמה ושטר בגירושין וכסף באמה העבריה. כסף באישות מיהא לא אשכחן בעלמא בע"כ: ואפ"ה קונה כאן ואף על כרחה כגון אב מקבל קידושין לבת קטנה אף אני אביא חופה" עכ"ל. והיינו שמפרש מה שכסף קונה בע"כ, שיכול האב למכור ביתו לאמה בעל כרחה².

ב.

פי' התוס' והצ"ב בזה

ובתוס'³ הקשו על פרש"י וז"ל: "וקשה לרבינו תם אם זה חשוב בעל כרחה מה שהאב מוכר את בתו בעל כרחה א"כ מאי קאמר רב הונא לקמיה כסף באישות מיהא לא אשכחן בע"כ הלא האב מקדש בתו קטנה בכסף בע"כ".

ופי' באופן אחר: "ואומר רבינו תם כיון דאב במקום בתו קאי אין זה חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב וא"ת א"כ היכי קאמר כסף נמי איתא באמה העבריה בע"כ הרי אב מוכרה מדעתו וי"ל דהכי פריך כסף איתא באמה בע"כ כגון שהאדון מיעד את העבריה בכסף מקנתה בע"כ של אב ובע"כ של בת דהא דאמר לקמן (דף יט.) אשר

1. ה, ב.

2. וראה גם רש"י בעמוד הקודם ד"ה בע"כ.

3. ה, א ד"ה שכן ישנן.

לא יעדה שצריך לייעדה לא שצריך לעשות מרצונה אלא שצריך להודיעה שלשם קידושין מייעדה ואף על גב דאמר לקמן באישות מיהא לא אשכחנא ובכי האי גוונא שמייעד הוי אישות מ"מ בתחילה לא בא הכסף בשביל אישות". עכ"ל.

והיינו שלמדו שהפ"י שכסף קונה בע"כ הוא שיכול האדון ליעדה בכסף מקנתה בע"כ של הבת והאב. ואין זה נק' באישות כיון שלא בא ע"כ לכתחילה.

והנה בדברי התוס' צריך ביאור: מדוע לענין אישות נקטו התוס' שאין זה נחשב שפועל הכסף האישות בע"כ כיון שניתן בשעת המכירה, ועל עצם היעוד כן נחשב הוא שהכסף שניתן בשעת המכירה פועל היעוד בע"כ דהבית והאב?

וממ"נ: באם המדד הוא פעולת הכסף הרי שפעל גם עניין של אישות. ואם המדד הוא המטרה והכוונה שלשמה ניתן הכסף, הרי שלא ניתן כלל ליעוד הבת?

ג.

נסיון לביאור

ויש לבאר בזה, ובהקדים:

לעיל מבארת הגמ' מדוע לא הי' ניתן ללמוד כסף משטר וביאה וז"ל: "חדא מחדא לא אתיא תיתי חדא מתרתי (תיתי חדא מתרתי כמה מצינו בהצד השוה שבהן שקונין בעלמא וקונין כאן אף אני אביא את השלישי שהרי כולם קונים במקום אחר כסף ושטר קונה באמה העבריה כדלקמן (דף יד): ביאה קונה ביבמה. רש"י) .. לא ניכתוב רחמנא בכסף ותיתי מהנך מה להנך שכן ישנן בע"כ וכ"ת כסף נמי בע"כ באמה העבריה באישות מיהא לא אשכחן" עכ"ל.

והנה לכאורה יוצא, שתי' הגמ' כאן יובן רק לדברי ר"ה שתי' שבאישות לא מצינו כסף שקונה בע"כ. אך לפי המקשן שם שהבין שגם כסף קונה בע"כ, א"כ מדוע שלא תכתוב התורה שטר וביאה בלבד, ומהם נדע קידושי כסף?

ותי' בזה התוס' הרא"ש וז"ל: "והא דאית לן הך סברא לעיל לאו משום דסבירא לן כרב הונא אלא לעיל דבעינן למילף כסף משטר וביאה וכיון דלא אשכחן כסף באישות כמו שטר וביאה חשיב פירכא ולא ילפינן מינייהו כיון דאין הלמד שוה למלמד, אבל הכא דבעי למילף חופה מכסף שטר וביאה ואיכא למיפרך שכן ישנן בע"כ אף על פי שאין הפירכא שוה בכולן דבמקצתן הוי באישות ובמקצתן שלא באישות פרכינן שפיר דמה הצד פרכינן כל דהו, ורב הונא סבר דאפי' פירכא כל דהו לא חשיבא" עכ"ל.

4. ה, א.

5. ד"ה ורב הונא.

והיינו דישנו הכלל דבכדי לפרוך לימוד אמרינן 'פירכא כל דהו' – היינו השוואה שיש בה פירכא קלה. ועפ"ז יצא שישנו חילוק בין הסוגיות דבנדו"ד שהטענה שכסף באישות לא אשכחן באה לפרוך הלימוד, שאין ללמוד כסף משטר וביאה כיון דלא אשכחן באישות (כמותם), הנה בזה הוי פירכא מספקת. אך כאשר טענה זו אינה באה לפרוך הק"ו אלא להעמידו, הנה בזה טען המקשן שחילוק זה אינו סיבה שלא לפרוך הק"ו, ובאם ישנו צד השווה בין כסף שטר וביאה, הנה אפי' שאינו שווה לגמרי בכולם – נפרך הק"ו. אך לשיטת ר"ה חילוק זה אינו חילוק קל, וא"כ אין זה צד השווה ואין כל סיבה לפרוך הק"ו. ע"כ.

ועפ"ז ה' אפשר לבאר את דברי התוס' הנ"ל. דבהו"א למדה הגמ' שאף שכוונת נתינת הכסף לא הייתה לצורך יעוד ואישות, אך כיון שבפועל עושה אישות, ופועל כן בע"כ דהבת והאב – א"כ על אף החילוק בינו לשטר וביאה, אין זה מעכב להשוות ביניהם לעניין זה.

אך לשיטת ר"ה שתי' 'כסף .. באישות לא אשחן', היינו שסבר שעם היות שלפועל השימוש בכסף הוא לאישות, אך כיון ששונה הוא משטר וביאה שאין כוונת נתינתו לשם אישות, א"כ חילוק זה מהווה סיבה מספקת שאין זה יכול להוות פירכא לק"ו.

ד.

הצ"ע בזה

אך לפי"ז עדיין צריך ביאור (ע"פ שיטת התוס'):

א. הא גופא צלה"ב, מדוע כאן לר"ה חילוק זה מהווה סיבה שלא לפרוך הק"ו, והרי וודאי גם לשיטתו פרכינן 'פירכא כל דהו', ומדוע בנדו"ד אין זה נחשב כ'פירכא כל דהו'?

ב. לשיטת ר"ה יצא לכאורה שאין כלל מקרה שכסף קונה כלל. דכשם שבנוגע לאישות אין זה נחשב שקונה בע"כ כיון שנתנית הכסף לא היתה לשם זה, א"כ אותו הענין הוא בנוגע ליעוד בכלל שאין הכסף ניתן לשם זה. וא"כ מדוע דחה ש'כסף .. באישות לא אשכחן' והרי לא מצינו כסף שקונה בע"כ בשום מקום?

ה.

גדר שפחה וגדר יעוד

וי"ל הביאור בזה:

כאשר האב מוכר את ביתו, הרי הוא מוכרה להיות שפחה. ופי' וגדר 'שפחה' הוא שכעת (מצד שייכותה לארון) היא מחוייבת לעשות כל דבר שירצה הארון בין אם היא או אביה רוצים בכך ובין אם לאו. ובוזה חידשה התורה דין 'יעוד' – שכאשר רצון הארון הוא להנשא לה, ה"ה חייבת לקיים את רצונו (ורק שצריך ליידעה שמיעדה לשם קידושין). והיינו שכשם שיכול הארון להכריח את הבת לעשות כל מלאכה שהיא, הנה כמו"כ נתנה התורה לארון האפשרות להכריח הבת להינשא לו כחלק מהגדרתה כשפחה.

אך באמת יש לחלק בזה. דניתן לומר דרק מה שיכול ליעדה בעל כרחה זהו חלק ופרט מהיותה שפחה, דכשם שיכול להעבידה בעל כורחה, כמו"כ יכול ליעדה בע"כ. אך בנוגע לעצם מה שיכול ליעדה י"ל שאין זה חלק מהגדרתה כשפחה, אלא זכות נוספת שזיכתה התורה לארון. שהרי לא יצוייר שהיה יכול ליעדה רק מרצונה, הרי שאז וודאי שאין זה קשור להגדרתה כשפחה אלא זכות נוספת ע"כ. הנה כמו"כ י"ל גם לאחר שאמרה התורה שיכול ליעדה בעל כרחה, דאין זה חלק מהגדרתה כשפחה אלא זכות נוספת.

במילים אחרות: ה'בעל כרחה' שביעוד זהו חלק מהגדרתה כשפחה, אך ה'אישות' שביעוד זה אינו חלק ממה שהיא שפחה אלא זכות נוספת שזיכתה התורה לארון שיכול ליעדה בכסף ממכרה.

ועפ"ז יוצא שכאשר קיבל האב כסף קיבלו רק על ה'בעל כרחה' שביעוד כיון שמכר את ביתו להיות שפחה שבזה כנ"ל. אך ה'אישות' שביעוד אינה חלק ממה שהיא שפחה אלא תוצאה ממנה – שלאחר שנעשית שפחה, הנה עי"ז זוכה הארון באפשרות ליעדה, אך אין זה תוצאה מעצם מכירת הבת.

והיינו שאין זה רק שכוונת נתינת הכסף לא היתה לשם האישות, אלא שזה כלל לא נפעל ע"י הכסף אלא ע"י מה שנעשית כבר שפחה שאז מקבל הזכות ליעדה.

ועפ"ז יומתק יותר לשון התוס' הנ"ל "מ"מ בתחילה לא בא הכסף בשביל אישות" ולא "לכתחילה לא קיבל האב הכסף בשביל אישות" וכיו"ב, שבזה מדויק שאין הכסף פועל כלל את האישות שביעוד אלא שנפעל זה (לאחר ו) כתוצאה ממה שנעשית שפחה.

.1

ביאור שאלות הנ"ל

ועפ"ז יבוארו ב' השאלות שהקשינו לעיל:

ר' הונא סבר שפירכא זו אינה 'פירכא כל דהו', כיון שבשונה משטר וביאה שהאישות נפעלת ע"י השטר וביאה עצמם, הנה כאן אין האישות נפעלת כלל ע"י הכסף וא"כ הוי זה פירכא מהותית, שאינו בדומה כלל קנין הכסף (באישות) בע"כ בכסף לקנין בע"כ שבשטר וביאה.

אך המקשן למד שהן אמת שבאישות אין כסף קונה בע"כ, אך כיון שקונה הוא בשאר המקומות בע"כ, א"כ ישנה ההשוואה ביניהם, והשוני הוא בגדר 'פירכא כל דהו' בלבד.

ועפ"ז יובן ג"כ מדוע ר"ה אמר 'דכסף .. באישות לא אשכחן' כיון שבאמת בנוגע ל'בעל כרחא' שביעוד מועיל הכסף לקנות, וא"כ ישנה האפשרות שכסף 'קונה בע"כ'.

שווה כסף בנזיקין להר"ן

הת' לוי יצחק הלוי שיחי' הורוויץ
תלמיד בישיבה

א. כתב הר"ן ריש קידושין וז"ל: "ויש לומר דנהי דגבי עבד ונזיקין איצטריכנין קרא לרבווי שוה כסף הכא לא צריך דהתם כל חד וחד למילתיה איצטריך דגבי עבד סד"א כיון שמגרע פדיונו ויוצא בעל כרחו של רבו דלימא ליה רביה זיל טרח וזבין ואייתי לי להכי איצטריך קרא לרבווי (דמסברא לית לן דכל כה"ג שוה כסף ככסף הוא) אבל לגבי קידושין כיון שהיא מתרצית בדבר וניחא לה בשוה כסף לא צריך קרא לרבווי דמסברא אית לן דכל כה"ג שוה כסף ככסף הוא וגבי נזיקין נמי משום דכתיב מיטב שדהו ישלם סד"א כיון דאי פרע ליה בקרקע צריך לפורעו ממיטב כי פרע ליה במטלטלין נמי שיהא צריך לפורעו ממיטב מטלטלין דהיינו כסף להכי איצטריך רבויה דישב אבל לענין מקנה [בכל מקום] ששניהם מתרצים בדבר מסברא פשיטא לן דשוה כסף ככסף" עכ"ל.

והקשה באב"מ וז"ל: "ויש לדקדק .. שכתב דגבי עבד עברי צריך לרבות ש"כ לפי שהוא בע"כ של האדון וגבי נזקין משום דכתיב מיטב שדהו כסף דכתיב גביה כסף דוקא ותיפוק ליה דגבי נזקין נמי דאע"ג דהניזק אינו מרוצה בש"כ ורוצה כסף דוקא יהיב ליה ש"כ ודוקא בקידושין הואיל ומדעתה מקבלת ש"כ אבל בנזקין הא ניזק רוצה דוקא כסף ומזיק יהיב ליה בע"כ ש"כ ומש"ה צריך קרא ישיב לרבות ש"כ" עכ"ל.

ב. ונ"ל בדא"פ שישנו חילוק מהותי בין התשלום במוכר עבדו לתשלום שבין מזיק לניזק.

דהנה כאשר האדון מוכר את העבד, הרי סוכ"ס – אע"פ שהוא מוכר במכירה³ – יש במכירה זו גדר של מוכר וקונה כבכל מכירה, והיינו שהתשלום הוא בשליטתו של המוכר.

דהנה בכל מכירה דבר פשוט הוא שהתשלום נתון כולו בידי המוכר. היינו שהוא המחליט באיזה אופן תשולם בדיוק התמורה לחפץ שאותו הוא מוכר (כסף או שווה כסף וכו') ואין ללוקח שליטה ע"ז כלל. ולכן גם במוכר עבדו הסברא היתה לומר (לולא הלימוד מ"שישב") שישנה הזכות לאדון לבקש תשלום כפי רצונו.

1. ד"ה איסר האיטלקי.

2. סי' כ"ז ס"ק ג.

3. כיון שההכרח הוא טכני בלבד ולא שעצם התשלום מוכרח הוא (וכדלקמן לגבי נזיקין).

אך במזיק וניזק אין הסברא נותנת כן. שהרי התשלום כולו התחיל בכך שהתורה החילה על הניזק את התשלומים. וא"כ, היה ניתן לומר שמכיון שבסברא, בדיני תשלומי התורה אין חילוק בין כסף לשווה כסף, לא יועיל כלל מה שהניזק אינו מתרצה ב"שווה כסף" כיון שאינו הבעה"ב על התשלום. ולכך הביא הר"ן בנזיקין הסברא דמיטב ולא הסברא מה שאינו מתרצה.

קנין כסף בדיני חליפין לשיטת תוס' רי"ד

הת' ישראל מאיר שיחי' הלל
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא וביאור הדיוקים

פסחים ג, א. "מניינא דרישא למעוטי מאי, מניינא דסיפא למעוטי מאי, מניינא דרישא למעוטי חופה. ולרב הונא, דאמר: חופה קונה מק"ו, למעוטי מאי – למעוטי חליפין, ס"ד אמינא, הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון, מה שדה מקניא בחליפין, אף אשה נמי מקניא בחליפין, קמ"ל. ואימא הכי נמי, חליפין איתנהו בפחות משהו פרוטה, ואשה בפחות משהו פרוטה לא מקניא נפשה".

היינו, דהגמ' מבארת תחילה דהמשנה באה למעט דאינה מתקדשת בחופה. ומקשה ע"כ הגמ' דלפי ר' הונא שלומד דחופה קונה מק"ו¹, מה באה המשנה למעט? ומתרצת, דבאה למעט חליפין דהי' ניתן לומר דתתקדש משום שיש ג"ש "קיחה קיחה" משדה עפרון, קמ"ל דאינה מקודשת – משום דחליפין חל אף בפחות מש"פ, ואשה אינה מקנה את עצמה בפחות מש"פ.

לכאור' יש להתעכב על החילוק בין ההו"א דהגמ' דהמשנה באה למעט חופה, לבין מסקנת הגמ' דממעטינן קנין חליפין. דכאשר אומרת הגמ' דהמשנה באה למעט חליפין לא טורחת הגמ' להסביר מדוע קס"ד לומר דתתקדש בחופה. משא"כ בקנין חליפין אומרת הגמ' "סד"א הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון וכו'" ולכן יש צורך במיעוט המשנה.

והנה, בפשטות הי' נראה לומר דסברת הגמ' דתתקדש בחופה הוי משום הק"ו דרב הונא המובא מיד אח"כ. אך עדין אינו מובן, מדוע הגמ' אינה כותבת זה כפי"? ויתירה מזו, לאחר שהגמ' מביאה את דעת רב הונא דחופה קונה מק"ו, מדוע אינה מבארת (לשיטת אלו דאינם סוכרים כרב הונא) דהמשנה באה למעט ק"ו זה.

וא"כ משמע מהא דמיעוט המשנה לא חל על ק"ו זה, ודרוש ביאור – מהי הסברא דחופה תקנה אשר לכן יש צורך במיעוט המשנה?

1. בדף ה. מה כסף שאינו מאכיל תרומה מתקדשת, חופה דמאכיל תרומה לא כ"ש.

ויש לבאר בפשטות דהסברא לקדש בחופה הוי משום שבחופה יש ע"ד יחוד, היינו שהוא משלים את קנין האישות, וא"כ י"ל דזוהי סברת הגמ' בהו"א ואין זה מצד הק"ו. ומיעוט המשנה בא למעט סברא זו. ולכן רב הונא דלומד שישנו ק"ו, אינו יכול ללמוד דזהו מה שמיעטה המשנה.

ועפ"ז ניתן לבאר ג"כ הא דבחופה לא הוצרכה הגמ' לכתוב בפ"י את הסברא דחופה קונה, משום דסברא זו מובנת בפשטות. משא"כ הא דניתן לקדש בקנין חליפין הוי חידוש גדול יותר, דבכלל קנין סודר הוי חידוש (שמ"סודר" יכול אדם לקנות דברים שאינם כלל בערך לזה).

ע"פ ביאור זה יובן ענין נוסף: דלכאור' מאחר דלכו"ע מסתבר יותר לומר דהמשנה ממעטת חליפין – מדוע מלכתחילה לא הביאה את זה הגמ', אלא הביאה תחילה חופה דלפי רב הונא לא ניתן לומר דהמשנה ממעטת אותו.

מיהו על זה ניתן לומר, די ש עדיפות לומר דהמשנה ממעטת חופה, משום דחופה יותר ה' נ"ל דתתקדש, משום דפועל ענין של אישות כנ"ל. ולכן החידוש שבמיעוטו גדול יותר. משא"כ חליפין דקנין זה הוי חידוש כנ"ל, ולכן אין מיעוטו חידוש גדול כ"כ.

ב.

דברי תוס' רי"ד וביאור הגר"ט דמדבר מצד קנין חליפין

והנה, על ביאור הגמ' בהא דאינה מתקדשת בחליפין, דהוי משום ד"חליפין איתנהו בפחות מש"פ – ואשה פחות מש"פ לא מקניא נפשה", ידוע החילוק בין ביאור רש"י לתוס': דרש"י מסביר דבפחות מש"פ אשה אינה מקנה את עצמה "משום דגנאי הוא לה, הלכך בטיל לה מתורת חליפין" – דכיון שישנו האפשרות בחליפין שיחול אף בפחות מש"פ לכן בטלו חכמים חליפין בקידושין.

ואילו לפי תוס' הטעם דאשה אינה מתקדשת בחליפין, הוי משום דבכך שחליפין ישנו אף בפחות מש"פ – א"כ אינו בכלל כסף, ושוב לא ניתן להתקדש בזה, דקידושין ישנם רק בכסף. וא"כ אין האשה מתקדשת כלל בחליפין – מאחר שאינו בכלל כסף.

תוס' רי"ד מקשה על דברי הגמ' וז"ל: "קשיא לי טובא, ואם נתן אדם סודר לאשה שיש בו שוה פרוטה אף על פי שנתנו לה בתורת חליפין – אמאי אינה מקודשת, והרי יש כאן שוה פרוטה.. ונראה לי לומר, שאם בזה הסודר לבד נתרצת לו לקדשה אף ע"פ שהזכיר לה שם חליפין – מקודשת היא, והכא במאי עסקינן כגון שהתנה עמה לקדשה במנה ולא היה נותנו לה עכשיו, אלא התפיישה את הסודר שתתקדש לו ולא תוכל לחזור בה, והוא יתחייב ליתן לה המנה לאחר זמן, בכי האי גוונא ודאי אינה

מקודשת כיון שלא נתרצת להתקדש לו אלא במנה, ומנה אין כאן ..".

היינו דמקשה, דלכא' מה טעם אינה מתקדשת בקנין סודר, דהא כיון שהסודר יש בו ש"פ – א"כ אמורה להתקדש בשווי הסודר מדין קנין כסף. ומתרץ דאין הכי נמי, אלא שהגמ' מדברת במקרה שנתחייב לקדשה במנה, והתפישה בסודר בכדי שלא תוכל לחזור בה, וכל זמן שלא הביא את המנה אינה מקודשת בקנין הסודר לבדו, ואף לא בשווי הסודר, דהואיל ודעתה על המנה ולא על הסודר. הרי אינה מקנה את עצמה.

הגרנ"ט נעמד על דבריו, וז"ל: "ודברי תוס' רי"ד אין להבין ביאורם. וכבר עמד על זה המהרי"ט ז"ל, וז"ל: מאי איכא בין זה לזה ואם נתרצית להתקדש לו בזה הסודר אמרינן שאע"פ שהזכיר לה שם סודר מקודשת מדין שוויות, א"כ אפי' לא נתרצית שיתן לה את המנה – והתפיסה את הסודר תתקדש ע"י שלא תוכל לחזור, דהכא נמי הוי כמו התקדשי לי במנה ונתן לה דינר דמקודשת וישלים, ואינה יכולה לחזור בה, ונמצא דעיקר הקידושין בדינר שנתן לה הכי נמי הכא דתתקדש בסודר ואם לא מהני בתורת חליפין – יהני בתורת דמים, כי היכי דמהני כשנתרצית להתקדש בסודר, ע"ש מה שהאריך ..

"ואפשר ליישב דברי התוס' רי"ד בפשיטות, דהנה שיטת ר"ת ז"ל בפרק הזהב דף מ"ו, דחליפין שוה בשוה לא צריך דוקא כלים, וכן לא צריכים כל דיני חליפין .. ויש מפרשים דקאי גם על בבא דהילך מנה ואקדש אני לך, דנקנה גם בממון על אופן זה ואפי' במטלטלין נקנה דהוי כעין חליפין. והקשה ע"ז מקצות החושן "היכא נקנה במטלטלין הא בעינן כלי בשלמא בקרקע הוי כמו כסף אבל בחליפין הא בעינן כלי. ותי' הנתיבות דהכי הוי הנאה כמו חליפין שוה בשוה, ולא בעי כלי לשיטת ר"ת.

"ומזה משמע דקידושין חליפין שוה בשוה מהני מדקאמר וכן לענין ממונא – משמע דקני נמי בקידושין וכיון דלענין ממון הוי מטעם חליפין שוה בשוה – גם בקידושין כן ..

"ולזה הקשה התוס' רי"ד דכשהסודר שוה פרוטה תתקדש לו מטעם חליפי שוה בשוה (וזה ודאי שאין כוונתו להקשות מטעם כסף דהא כתב בפ"י חליפין) וע"ז תי' דלו נתן לה הסודר לחוד היתה מתקדשת אלא מיירי הכא דנתן לה מנה ונתן לה עכשיו הסודר, ואיך נוכל לומר שתקנה הסודר מטעם שוה בשוה, דבחליפין שוה בשוה צריך לעשות הקנין בכל החפץ ולא במקצתו, כגון החליף פרה בשור וילדה דצריך למשוך הפרה והוולד ואי לא לא קנה, וכמו"כ הכא צריך לקבל את כולה ולא מקצתה וכיון שלא קבלה רק הסודר ולא שאר המנה, אין יכולה להתקדש מטעם חליפין שוה בשוה אלא מטעם קנין סודר בעלמא, וזה לא מהני באשה". ע"כ.

סיכום דבריו: דברי התוס' רי"ד צריכים ביאור, דמה בכך דנתחייב לתת לה מנה,

הואיל ונתן לה סודר – דהסודר שוה פרוטה – הנה ניתן לומר דמקודשת, ע"ד אם נתחייב לתת מנה ונתן דינר – דמקודשת וישלים, וכמו"כ בקנין סודר, דאף שנתחייב לתת לה מנה מ"מ תתקדש בשווי הסודר עכ"פ מדין קנין כסף.

ומתוך ע"פ שיטת ר"ת דחליפין שוה בשוה – היינו כאשר אין הקנין ע"י סודר אלא דהביא לו חפץ בשווי הדבר אותו הוא קונה, אזי אין צריך כלי דוקא (משא"כ כאשר הקנין הוא ע"י ממון שאינו בשווי החפץ שקונה – מוכרח זה להיות ע"י כלי) ומוכיח זה. ומוסיף שעד"ז בקידושין במקרה בו הקנין אינו דוקא מדין סודר אלא דהחליפין הם שוה בשוה – היינו שאף היא נהנית² מקנין זה – אזי היא מתקדשת אף בחליפין.

ועפ"ז מבאר הגרנ"ט את דברי תוס' רי"ד, דתוס' רי"ד הקשה דלכאור' כיון שבסודר יש שווי – א"כ יוצא שלאשה יש הנאה מהחפץ שמקבלת, וא"כ הוי כחליפי שוה בשוה, ומדוע אינה מקודשת?

והביאור הוא דזהו משום שהתחייב לתת לה מנה, ודעת האשה להתקדש אף במנה. ועל כן אינה יכולה להתקדש בשווי הסודר לחוד, משום דחליפין שוה בשוה חל רק ע"י שהמקנה מושך את כל החפץ (וכמו בהמחליף פרה בשור, וילדה הפרה – דעליו למשוך אף את הולד) וכל זמן שאינו מביא לה את המנה אינה מקודשת מאחר ולא משכה הכל, וכאשר לא משכה הכל הוי הקנין רק מצד קנין סודר רגיל, וקנין זה אינו מועיל באשה.

והיינו דלביאור הגרנ"ט מדבר תוס' רי"ד על קנין האשה מצד קנין חליפין, ולא מדין קנין כסף.

וכן מדויק בלשונו של תוס' רי"ד: "אמאי אינה מקודשת והרי יש כאן שוה פרוטה" .. משמע מלשונו "והרי יש כאן" – היינו בקנין זה עליו מדובר – קנין חליפין, דכיון שיש בסודר שוה פרוטה הנה מצד החליפין יכולה היא לקנות, וכנ"ל דהוי חליפין שוה בשוה.

כמו"כ חלק יותר להסביר כן גם מצד פשטות דברי הגמ' – דהגמ' אינה מזכירה אפי' לא ברמז שהקנין קשור לקנין כסף באיזה אופן שיהי'. ואף לפי ביאורי הראשונים עולה ביאור זה יפה.

2. כגון "הילך חפץ זה ואתקדש אני לך" באדם חשוב.

ג.

קושיא על ביאורו, ביאור האבני מילואים דהוי מדין כסף

אמנם, מהמשך דבריו של תוס' רי"ד משמע דאינו לומד כן, דממשיך ומבאר החילוק בין קנין אשה לקניית שדה, וז"ל:

"ואע"פ שבשדה קונה הסודר, שאם מכר לו השדה במנה ולא נתן לו המנה שיקנהו בכסף, ונתן לו את הסודר שלא יוכל לחזור בו – קנה את השדה, והוא חייב ליתן לו את המנה לאחר זמן, ואלה הן חליפין שקונין בכל מקום ומקיימין את המכירה, כדכתיב על הגאולה ואמרינן בפ' הזהב גאולה זו מכירה. אע"פ שאין כאן לא כסף ולא שטר ולא חזקה בסודר – קנאו. משא"כ באשה וטעמא דמילתא כדמפרש דכיון דחליפין איתנהו בפחות מש"פ לא מיקניא נפשה להתקדש לו שלא תוכל לחזור בו בפחות מש"פ. וכיון דבפחות ליתנהו בשוה פרוטה נמי ליתנהו שאין גזירה שוה למחצה עד שיתן לה את המנה".

היינו דאף דשדה ניתן לקנות באופן הנ"ל, היינו ע"י שנותן למוכר חלק קטן בלבד מהסכום, ומתחייב להשלים את התשלום, אין זה מעכב והשדה נקנית לו מיד. מ"מ באשה אינו כן, משום דאשה לא מקנה עצמה בפחות מש"פ, לכן גם בש"פ לא תקנה דאין ג"ש לחצאין והואיל ובפחות מש"פ אינה מקודשת, לכן אף ביותר מש"פ אינה מקודשת בחליפין.

ולכאור' אין מובן, דכיון שמדגיש דאין ג"ש לחצאין, א"כ מה נוגע הא דאין זה קנין שוה בשוה, הלא די בכך שאינה מתקדשת בקנין חליפין בפחות מש"פ וממילא ג"כ אינה מתקדשת בחליפי שוה בשוה דהא אין ג"ש לחצאין.

ולהעיר, דהיי' ניתן לומר דהא דאין ג"ש לחצאין בא לשלול קנין סודר, אך אינו שולל חליפין שוה בשוה – דהוי כמו דין אחר שאינו קשור לקנין סודר. אך בפשטות אין לומר כן משום דאף שוה בשוה נלמד מאותו מקום בו נלמד דין חליפין³. וא"כ הואיל ואין ג"ש לחצאין, טעם זה מספיק בכדי שאף שוה בשוה לא יועיל.

ע"כ נראה יותר לבאר בתוס' רי"ד דלומד דתתקדש מדין כסף כדלקמן:

האבני מילואים⁴ מקשה וז"ל "ודברי תוס' רי"ד אין להם ביאור כלל, וכבר עמד בזה מוהרי"ט בחידושו ז"ל, ועם כל מה שהרחיב לנו ביאור, עדיין לא נתבאר מה בין

3. והטעם שמקודשת בחליפין אלו הוי משום דכאשר החליפין הם שוה בשוה – אזי דעתה על השווי של החפץ, ולכן מקנה את עצמה, אך כאשר אינה מושכת את כל החפץ (במקרה שנתחייב לה מנה) ה"ז מוכיח שהקנין נעשה מצד קנין סודר דבזה אינה מתקדשת.

4. בסי' כ"ט ס"ק ב'.

זה לזה מה אירי' נתרצית להתקדש לו בזה הסודר שאעפ"י שהזכיר לה שם חליפין מקודשת כדי שויו ואם לא נתרצית אלא שיתן לה מנה והתפיסה את הסודר שתתקדש על ידה שלא תוכל לחזור בה דה"ל כהתקדשי לי במנה ונתן לה דינר .. ה"נ תתקדש בסודר ואי לא מהני בתורת חליפין מהני בתורת דמים ..".

היינו, דלכאוי' מה הועיל ביאור זה דהתנה אף על המנה, והלא כיון שנותן לה סודר, ובסודר יש ש"פ – מדוע לא תתקדש. דאף שדעתה על המנה מ"מ הרי הוא הביא לה את הסודר בכדי שתתקדש עי"ז ולא תוכל לחזור בה, ואף היא לקחה את הסודר על דעת זה, וא"כ מדוע אינה מקודשת?

ולאחר אריכות הביאור בענין זה ע"ש, מעמיד האבני מילואים את שיטתו, ובהקדים:

ישנה מח' של הט"ז והסמ"ע מה פועל את הקנין בקידושי אשה, לדעת הסמ"ע האשה נקנית בתמורה לשווי הכסף, ואילו הט"ז ס"ל דלא ניתן לקנות את האשה בשווי – דהרי אין האשה נאמדת בשווי מסוים, אלא קנין הקידושין נעשה ע"י עצם פעולת מעשה הקנין. היינו דבעצם זה דנותן כסף בשווי פרוטה, מתקדשת לו האשה.

האבני מילואים נוקט כשיטת הסמ"ע דעיקר פעולת הקנין הוי ע"י השווי של הכסף. ומביא לכך כמה הוכחות.

ולפ"ז מעמיד את דברי התוס' רי"ד, דתוס' רי"ד מקשה דהואיל ועיקר פעולת הקידושין הוי מצד השווי א"כ מדוע בקנין סודר אינה מקודשת, דהא כיון שבסודר יש ש"פ, מדוע לא תתקדש מדין כסף בשווי זה?

ומבאר דהמדובר פה הוא שהתנה לתת לה מנה, וא"כ אין סודר זה נחשב ככסף, משום שאינו נותן לה את זה בתורת שיווי שבה, אלא דרוצה עי"ז שלא תוכל לחזור בה מהקידושין. ולכן אינה מתקדשת בזה. והיינו, דאם הי' נותן לה סודר זה בתור חלק מפרעון המנה שהתחייב לה, אזי הייתה מתקדשת בזה, אך הוא אינו נותן לה את הסודר בתור פרעון ולכן אינה מקודשת.

והיינו דהאבני מילואים אינו לומד כהגרנ"ט, דהוא לומד שקושיית תוס' רי"ד הוי מטעם השווי הכספי של הסודר, דלכן סברא לומר שתתקדש מדין כסף, וכמודגש בלשוננו: "דה"ל כהתקדשי במנה ונתן לו דינר .. במקודשת וישלים .. ואי לא מהני בתורת חליפין מהני בתורת דמים כי היכא דמהני כשנתרצית להתקדש בסודר לברו". בשונה מהגרנ"ט דלומד את קושיית תוס' רי"ד דהוי מדין חליפין שוה בשוה.

5. לולא דיוק הלשון היה אפ"ל, עכ"פ בדוחק, דשאלת המהרי"ט הוי דכיון שנקנית בחליפין ע"ג הסודר – מה הועיל ביאור תוס' רי"ד, דלכאוי' מה בכך שהתנה על המנה, דעם היות שבכדי שיחול קנין שוה בשוה עליו למשוך הכל. אך עכ"פ שתתקדש ע"ג המנה כיון שהתחיל לפרוע. ודו"ק.

ולסיכום: הגרנט לומד את דברי התוס' רי"ד (וממילא את סוגייתנו) בחליפין שוה בשוה, אלא דהואיל והתחייב מנה, יוצא דהאשה לא משכה את כל החפץ, ולכן אינה מקודשת. ואילו האבני מילואים מעמיד את דברי תוס' רי"ד (ואת סוגייתנו) בקנין כסף, אלא דכיון שהתחייב לתת לה מנה אזי אין הסודר נחשב לקנין כסף, אלא קנין סודר – ואינה מקודשת.

ד.

דיוקים בתוס' רי"ד כביאור האבני מילואים

והנה, מלשון תוס' רי"ד ניתן לדייק כביאור האבני מילואים, דמקשה בזה"ל: "ואם נתן אדם סודר לאשה .. אע"פ שנתנו לה בתורת חליפין", מלשון "אע"פ שנתנו לה בתורת חליפין" משמע שאינו רוצה לומר שתתקדש מדין קנין סודר, אלא בתור קנין כסף – דלכן מדגיש שזהו "אע"פ" שנתנו לה בתורת חליפין, דבכ"ז תתקדש בתורת כסף.

כמו"כ בהמשך לשונו "והרי יש כאן ש"פ וכיוון דנקיטא ביה ג' על ג' והיא רשאית לעושו. " לכאו' למה נוקט שהכלי הוא ג' על ג', אלא משום דבשביל שיהיה ראוי לעושו צריך ג' על ג'. והיינו דלא כהגרנט"ט שהוא למד דהוי חליפין שוה בשוה, דבחליפין שוה בשוה אי"צ כלי ש"פ (כפי שהוכיח כשיטת ר"ת).

באמנם, לדברי האבני מילואים אתי שפיר דהא דנקט שעל הכלי להיות ג' על ג' הוי משום שצריך שיהיה שוויות בכלי בכדי שתתרצה להתקדש.

הוכחה נוספת ניתן להביא מדברי המקנה על הרי"ף בדף ה' בדיני שטר קידושין, דלכאו' קשה על הר"נ, מדוע מעמיד שהשטר הוא דוקא פחות משווה פרוטה. ומבאר, דאם השטר שוה פרוטה ה"ה קונה מצ"ע, משום דהוי קנין כסף.

והנה, הא דנקט שמקודשת מדין כסף דוקא ולא מדין חליפין, י"ל (עכ"פ בדא"פ) דהוי משום דס"ל דכאשר יש שווי לחפץ ה"ה קונה מדין כסף ולא מדין חליפין. וא"כ נראה לומר שכן יסבור אף בהסברת שיטת תוס' רי"ד^{6,7}.

6. אף דכנ"ל ישנה עדיפות להסביר כגרנט"ט.

7. לכאורה שיטת תוס' רי"ד מסתדרת גם לפי רש"י אך צ"ע מדוע בשלטי גיבורים אין כותב כך? וצ"ע.

בירור ג' קליפות הטמאות

הת' שניאר זלמן שיחי' וייס
תלמיד בישיבה

א.

ב' האופנים בבירור גקה"ט

בלקו"ש ח"כ שיחת בראשית א (ס"ה) מבאר הרבי החילוק שבין דברי הרשות לדברים האשורים, וז"ל: "א" דברי הרשות, וואס זייער כיבוש ובירור איז דורך דער עבודה פון "כל מעשיך לשם שמים" און "בכל דרכיך דעהו", און כמוכן - לימוד התורה וקיום המצות.

"ב) דברים האסורים וואס זייער חיות איז פון ג' קליפות הטמאות לגמרי שאין בהם טוב כלל - וואס אויך די זאכן האבן א ניצוץ קדושה וואס איז זיי מהוה ומחי' ומקיים (ווארום דער קיום פון יעדער זאך איז פון קדושה דוקא), נאר דער אור הקדושה פון די ניצוצות איז איז זיי בתכלית ההעלם, אזוי אז נאר זעלטן (ניט ע"ד הרוב, וואס אין דעם התורה מדברת) ווערן זיי נתברר - דורך ביטול ברוב ובששים כו', זדונות נעשו כזכיות דורך תשובה מאהבה, וכיו"ב, אבער ע"ד הרגיל זיי קענען ניט נתברר ווערן און עולה זיין אין קדושה - און דערפאר זיינען זיי דברים האסורים" עכ"ל.

והעולה מדברי רבינו, שגם בעניינים שהם בג' קליפות הטמאות יכול להיות (במקרים מיוחדים) עניין הבירור.

אך הנה בזה גופא ניתן לומר בב' פנים: א. הבירור הוא בהדבר הגשמי עצמו הבא מגקה"ט. ב. כיון שבכל דבר - גם בגקה"ט - ישנו ניצוץ אלוקי המהווה אותו, א"כ בניצוץ זה יהיה הבירור, אך לא בהדבר הגשמי עצמו.

[וב' צדדים אלו יש להוכיח מלשון הרבי בשיחה הנ"ל. דמצד אחד לשונו הק' היא "וואס אויך די זאכן האבן א ניצוץ קדושה וואס איז זיי מהוה ומחי' ומקיים", שמזה משמע שהבירור הוא בהניצוץ דווקא (ועפ"ז הדוגמא מביטול בשישים (כדלקמן), אינה כהדוגמא ד'זדונות נעשו לו כזכיות").

אך בהמשך דבריו מביא הרבי דוגמא לבירור גקה"ט מ"ביטול ברוב ובששים",

ובמקרה כזה הרי שהדבר עצמו נעשה מותר באכילה, ונעשה "דם ובשר כבשרו" (ועפ"ז מה שמביא לפנ"כ שגם בגקה"ט יש ניצוץ קדושה (כנ"ל), היינו שהשורש והטעם לכך שישנו הבירור גם בעצם הדבר, הוא מכיוון שגם בו ישנו ניצוץ אלוקי שמהווה ומחיה אותו.].

ב.

הוכחות שהבירור הוא רק בהניצוץ

והנה בכ"מ בתורת רבינו נראה כהצד שהבירור אינו אלא בהניצוץ אלוקי שבגקה"ט: בלקו"ש ח"ה פרשת לך לך א (סי"ג) כותב הרבי: "וויבאלד אז אויך דער געשאפענער צושטאנד זיינער קומט דאך, מלבד זיין בחירה, מצד השגחה העליונה, פירט עס אים דעריבער (דורך תשובה כו') צו אן עילוי נעלה ביותר, אז ער זאל קענען דורך תשובה מברר זיין אויך די ניצוצות הקדושה וועלכע געפינען זיך אין "זדונות" און זיי מהפך זיין אויף "זכיות".

"און הגם טאקע אז די חטאים גופא, וויבאלד זיי זיינען היפך רצון העליון איז "שבירתן זהו תקנתן" – אבער בנוגע דעם מצב האדם, דארף ער וויסן, אז אויך דורכן חטא איז אים צוגעקומען (בפנימיות ובהעלם) אן ארט פאר אן עילוי, האבנדיק דעם כח – און די הבטחה אז "לא ידח ממנו נדח" וועט ער דאך זיכער אראפטראגן דעם כח אין פועל – צו מברר זיין אויך די ניצוצות שב"זדונות" און זיי מהפך זיין אויף "זכיות", וועלכע זיינען נאך העכער פון זכיות פון צדיקים" עכ"ל.

ומכאן נראה בבירור² שלגוף העבירה – היינו לגוף הדבר האסור שמגקה"ט, אין תקנה וא"א לבררו כלל. והבירור שע"י תשובה מאהבה הוא רק בהניצוץ אלוקי שמהווה ומחיה את גוף העבירה.

וכמו"כ מפורש הוא בלקו"ש ח"ז שיחת ויקרא ג (ס"ד) וז"ל: "וועט מען עס פארשטיין בהקדים מאמר רז"ל "גדולה תשובה שזדונות נעשו לו כזכיות", אז דורך תשובה (מאהבה) ווערן אויך די ניצוצות הקדושה וואס געפינען זיך אין די זדונות נהפך צו זכיות". ובהערה 20 שם: "שגם הן נקראות בשם "זדונות" .. אבל לא הזדונות עצמם ח"ו (ר"ה נ"ח העת"ר) עכ"ל.

1. תניא ספ"ה.

2. ראה גם הערות 77 ו-79 שם.

ג.

הוכחות שהבירור הוא בגוף הנקה"ט

אך הנה מצינו ג"כ בתורת רבינו בכ"מ לאידך גיסא:

א. בלקו"ש חי"ז שיחת אחרי ב (ס"ה ואילך) מבאר הרבי את דברי אדה"ז בתניא פ"ז: "או עד שיעשה תשובה גדולה כל כך שזדונות נעשו לו כזכויות ממש שהיא תשובה מאהבה מעומקא דלבא באהבה רבה וחשיקה ונפש שוקקה לדבקה בו ית' וצמאה נפשו לה' כארץ עיפה וצי' להיות כי עד הנה היתה נפשו כארץ ציה וצלמות היא הסטרא אחרא ורחוקה מאור פני ה' בתכלית ולזאת צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים כמאמרם ז"ל במקום שבעלי תשובה עומדים כו' ועל תשובה מאהבה רבה זו אמרו שזדונות נעשו לו כזכויות הואיל ועל ידי זה בא לאהבה רבה זו" עכ"ל. והיינו שע"י תשובה מאהבה נעשים הזדונות כזכויות כיון שהם אלו שהביאו את האדם לידי אהבה רבה זו

ביאור העניין: ידוע המבואר בכ"מ בנגלה דתורה בעניין הכשר מצווה, שאינו נחשב כמכשיר בלבד אלא כחלק מן המצווה עצמה. ובזה גופא כמה מדריגות כמבואר בארוכה בשיחה זו.

ועפ"ז יובן דברי אדה"ז בתניא (ע"ד ההלכה), דכיון שהזדונות היו ההכשרה והדרך לכך שהגיע לידי אהבה רבה זו המגיעה דווקא מצד הריחוק וההעלם, א"כ הוי זה כמכשירי מצווה שגדרם הוא כהמצווה עצמה כנ"ל (ובזה גופא במדריגה הכי גבוהה שבמכשירי מצווה כמבואר בשיחה). ולכן נעשים הזדונות כזכויות כיון שנעשים חלק ממצוות התשובה שהביאו לה. עיי"ש הביאור בזה בארוכה.

והנה ע"פ ביאור זה נראה לכאורה, שזה שהזדונות נעשים כזכויות הוא לא רק בניצוץ האלוקי שבהם, אלא גם בהם עצמם. ואדרכה: כיון שהסיבה שנחשבים הזדונות כמכשירי מצווה הוא מחמת הריחוק מאלוקות שעל ידם, שממנו בא הצמאון הרי שעניין זה בא דווקא מצד הזדונות עצמם, שהם ה"ארץ צי' וצלמוות" כמובן בפשטות.

ב. בלקו"ש חכ"ז שיחת מצורע ב (ס"ד) מבאר הרבי וז"ל: "פון לשון חז"ל "נעשות לו כזכויות" – ניט "זדונות נעשות כזכויות" – וואלט מען לכאורה געקענט מדייק זיין, אז דאס איז בלויז אן ענין אין "גברא":

"וויבאלד די זדונות האבן איס געבראכט צו דעם עילוי פון תשובה, ווערן זיי פאר אים פאררעכנט ווי "זכויות" (ווייל – אזוי ווי דורך "זכויות" ווערט א איד נעענטער צום אויבערשטן, אזוי אויך האבן די "זדונות" אים געבראכט צו תשובה); אבער די זדונות עצמם (די "חפצא") – בלייבן "זדונות" (דבר איסור)

– זאגט אבער דער אלטער רבי אין תניא (בשייכות לדברים האסורים), אז זיי בלייבן אסור לעולם – "עד כי יבוא יומם ויבולע המות לנצח כמ"ש ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ או עד שיעשה תשובה גדולה כל כך שזדונות נעשו לו כזכיות ממש". וואס פון דעם פארגלייך איז מובן, אז דאס וואס "זדונות נעשו לו כזכיות ממש" איז אין דעם זעלבן אופן ווי בזמן וואס "רוח הטומאה אעביר מן הארץ": פונקט ווי דעמאלט וועט אינגאנצן בטל ווערן די מציאות פון רע, ובמילא וועט די עצם "חפצא" פון די דברים האסורים נשתנה ווערן (עס וועט בטל ווערן זייער שייכות צו רע) – אזוי אויך דורך תשובה (מאהבה) ווערט די חפצא של הזדונות נהפך לזכיות" עכ"ל.

ומלשונו כאן היה נראה ג"כ להוכיח שהבירור אינו רק בניצוץ שבגקה"ט אלא גם בהזדונות עצמם – "וועט די עצם "חפצא" פון די דברים האסורים נשתנה ווערן".

אך לכאורה אין זו הוכחה. דהנה מבואר בכ"מ³ שהניצוץ שבגקה"ט, אין אורו מאיר ומתגלה ("נחשך אורו") ואין נרגש בן גילוי אלוקות, ועד כדי כך שאין ניכר כלל בין הרע עצמו להניצוץ האלוקי שבו, וע"ד הדין ד"חתיכה נעשית נבילה", שכיון שאין ניכר כלל בין החתיכה הכשירה לנבילה, הרי שמתייחסים לחתיכה הכשירה כנבילה.

ועפ"ז י"ל שגם כאשר אומרים שפעולת התשובה היא גם בחפצא הזדונות, אין זה מחייב שהבירור הוא גם בזדון וגוף הרע עצמו, אלא יכול להיות שהבירור הוא בהניצוץ שבו שכנ"ל גם הוא נק' זדונות מחמת ש"נעשית נבילה"⁴.

אך הנה בהמשך השיחה שם מבאר הרבי מה שעניין זה ד"זדונות נעשות לו כזכיות" הוא דווקא בתשובה מאהבה ולא בתשובה מיראה, דכיון שבהפיכת הזדונות זה פועל גם בחפצא הזדונות, א"כ הרי זהו שינוי העבר (כמבואר בארוכה בשיחה לפנ"כ), והכח לשינוי העבר הוא מעצם הנפש של יהודי שקשורה בעצמותו ית' שלמעלה מהזמן. ועניין זה מתגלה בתשובה מאהבה ומעמיד את האדם למעלה מהגבלת הזמן, ולכן ביכולתו לשנות גם את העבר.

ובהערה 56 שם כותב הרבי: "בנוגע לעצמו (ה"גברא") אפשר לומר, כי מכיון שבפנימיות כל ישראל הוא טוב גם בשעת החטא (ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב. תניא ספכ"ד) ובפרט שבודאי סופו לעשות תשובה (תניא ספ"ט. וראה גם הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג), לכן הוא ע"ד ענין ה"תנאי", ש"מברר" שגם מלכתחילה הי' טוב (ראה בארוכה בזה לקו"ש ח"ו ע' 54 ובהערות שם), אבל בנוגע להחפצא – הזדונות עצמם – א"א לומר כן" עכ"ל.

3. ראה סה"מ תרס"ה ע' קד. המשך תער"ב ע' תשע.

4. אך פשוט שאין לומר לפי"ז בלקו"ש ח"ו שם שעניין ההכשר מצווה הוא (עכ"פ רק) בהניצוץ שבזדונות, שהרי גם אם נאמר שיש בו עניין הבירור, אין זה אומר שהוא בגדר "ארץ ציה וצלמוות" – דהיינו עניין הרע הגורם לצמאון לאלוקות מחמת הריחוק שזהו (בעיקר עכ"פ) בהרע עצמו דווקא.

והנה לכאורה דבר זה יובן רק באם המדובר אודות גוף הזדונות עצמם, ולא רק הניצוץ שבהם. דבנוגע לניצוץ, הרי כשם שבנוגע ליהודי מובן מה שיוכל לפעול בנוגע לעצמו למפרע, כיון שבמהותו ובפנמיותו הוא טוב גם בשעת החטא, הנה כמו"כ הוא בנוגע להניצוץ, שהרי סוכ"ס במהותו הוא גילוי אלוקות גם לאחר שלא ניכר אורו⁵, וממילא מובן גם בנוגע אליו כיצד ניתן לבררו למפרע גם לולא הביאור שבפנים השיחה.

אלא ע"כ שהמדובר הוא בנוגע לגוף הזדונות עצמם ולא רק בנוגע להניצוץ (וזוהי הכוונה גם בדברי הרבי בתחילת השיחה⁶).

ג. במאמר ד"ה היום הרת עולם תשי"ג (בלתי מוגה) מבאר הרבי שישנם ב' עניינים בעבודה ד"אתהפכא חשוכא לנהורא" הקשורים בב' הפירושים בעניין החושך, וז"ל: "בעבודה דאתהפכא חשוכא לנהורא גופא יש כמה עניינים. והענין בזה, כידוע שיש ב' דיעות בענין החושך, דעה הא', שחושך הוא רק העדר האור, ודעה הב', שחושך הוא בריאה בפ"ע. והנה, לדעה הא' שחושך הוא העדר האור, לא שייך להפוך את החושך עצמו לאור, שהרי אין שום מציאות כלל של חושך, והפירוש דאתהפכא חשוכא לנהורא אינו אלא בנוגע להמקום שהי' בו חושך, שלא יהי' בו חושך, ולא ישאר שום רושם כלל של חושך, אלא יהי' בו אור. וכן היא הכוונה במארו"ל זדונות נעשו לו כזכיות, שבהאדם שהיו בו זדונות, לא ישאר שום רושם של זדונות, ויהי' בו רק זכיות.

"אבל לפירוש זה אינו מחוור הלשון אתהפכא חשוכא לנהורא. ולכן יש לפרש שהענין דאתהפכא חשוכא לנהורא הוא בהניצוצות קדושה שנפלו ונפרדו ממקורם עד שנכבה אורם ח"ו ר"ל, ומשום זה נקראים בשם חושך, שהניצוצות דקדושה ישנם במציאות, רק שצריך להפכם לאור, וזהו"ע אתהפכא חשוכא לנהורא.

"וכל זה הוא לדעה הא' שהחושך הוא העדר האור. אבל דעה הב' היא שהחושך הוא מציאות, וכן הוא האמת. ולפי דעה זו מכוון יותר הלשון דאתהפכא חשוכא לנהורא, דהיינו להפוך את החושך עצמו לאור. וזהו ג"כ הענין דזדונות נעשו לו כזכיות, שהזדונות עצמן נעשו כזכיות" עכ"ל (וממשיך לבאר כיצד ניתן להפוך את הזדונות עצמן).

הנה מפורש שלפי' הב' בחושך, שהוא בריאה בפ"ע, הפיכת הזדונות הוא לא רק בניצוץ שבהם – שזה ישנו גם לפי' הא' בחושך, שהוא העדר האור בלבד, אלא הבירור הוא בגוף הזדון עצמו שנהפך לאור.

5. וגם הדין של "חתיכה נעשית נבילה", הרי מובן שכל זה הוא כיון שאין ניכר בין הנבילה לבין החתיכה הכשירה, מתייחסים לחתיכה הכשירה כאל נבילה. אך אין זה שהחתיכה כעת במהותה נבילה היא (וראה ט"ו יו"ד סי' ק"ה ס"ק י"ז).

6. ראה ג"כ לקמן ס"ד.

ד.

חומר וצורת העבירה

ויש לתווכ בזה (עכ"פ בחלק מן המקומות), ובהקדים:

על שיחה הנ"ל מלקו"ש חכ"ז הקשו בקובץ ד'אהלי תורה' כיצד יתכן שהפיכת הזדונות היא לא רק בנוגע לגברא אלא גם בחפצא דהזדונות, הרי ממה נפשך: באם זהו בנוגע להניצוץ, הרי במהותו הוא קדושה ואין צריך להופכו לאור, ואם זהו בנוגע לרע עצמו – הרי אינו יכול להתהפך לאור – כמבואר במקומות שצוינו לעיל ובכ"מ.

וביאר בזה רבינו בש"פ אחרי שבת הגדול תשד"מ (בלתי מוגה), וז"ל: "והביאור בזה: .. בכללות העולם ישנם ג' ענינים: (א) עניני קדושה, (ב) דברי הרשות, (ג) ענינים שהם היפך הקדושה, רע לגמרי. וג' ענינים אלו מרומזים בעבודת פרה אדומה: (א) שריפת ה"פרה אדומה" – קו הגבורה והשמאל, ביטול והעברת הרע לגמרי, (ב) האפר שנשאר לאחרי שריפת הפרה – שהוא בדוגמת דבר הרשות, כדלקמן, (ג) "ונתן עליו מים חיים" – ענין הקדושה.

.. כלומר: במעשה העבירה ישנם שני ענינים: (א) המעשה הרע, (ב) הרצון והתשוקה שכלב שנתלבש במעשה העבירה. והם בדוגמת צורה וחומר: הרצון והתשוקה שכלב הוא בדוגמת החומר, ומעשה העבירה (שבו נתלבש הרצון והתשוקה שכלב) הוא בדוגמת הצורה. ולכן, המעשה הרע עצמו – הוא אמנם רע גמור, שאי אפשר להפכו לקדושה, ואין לו תקנה כי אם ביטול והעברה לגמרי, שזהו תוכן הענין דשריפת הפרה – ביטול ג' היסודות אמ"ר שהם צורת החומר; אבל עצם כח המתאוה שנתלבש ברע – הוא החומר הפשוט שיכול להתהפך לקדושה ולהתאוות גם לטוב, שזהו ענין ה"אפר" שנשאר לאחרי שריפת הפרה.

"וע"פ הקדמה זו – יובן גם הענין דהפיכת זדונות לזכיות: עצם ענין הרע – אין לו תקנה, כי אם ביטול והעברה לגמרי (בדוגמת שריפת הפרה). אמנם, החומר הפשוט שהשתמשו בו לעשיית העבירה (בדוגמת כח המתאוה), הנה גם לאחרי שכבר נצטייר בציור הרע, מ"מ, מכיון שמצד עצמו הוא ענין של רשות, אלא שנעשה לבוש למעשה העבירה – ביכלתו להתהפך לקדושה.

"וזהו הפירוש שגם ה"חפצא" ד"זדונות" מתהפך ונעשה "זכיות" – החומר הפשוט שנצטייר בציור הרע, שביכלתו להתהפך לקדושה, מכיון שבעצם אינו רע ממש, כי אם שנעשה לבוש לענין הרע.

.. ומזה מובן גם בנוגע לשאר ענינים, שאף שעצם הרע אינו יכול להתהפך לקדושה, מ"מ, במעשה העבירה גופא ישנו החומר שמצד עצמו אינו רע, כי אם שנעשה לבוש

לענין הרע (ע"י פעולת האדם), ומכיון שבעצם אינו רע – הנה ע"י התשובה יכול להתהפך לקדושה, "זדונות נעשו לו כזכיות".

"ועד"ז בנוגע לזמן דלעתיד לבוא: עצם ענין הרע – אין לו תקנה כי אם ביטול והעברה לגמרי, כמ"ש "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ". אמנם, אותם הענינים שאינם רע ממש, אלא שנעשו לבוש כו' – הנה גם לאחרי שנעשו לבוש לענין הרע, יתהפכו לקדושה". עכ"ל.

והעולה מדברי רבינו, שישנם ב' ענינים בגוף מעשה העבירה: א. חומר העבירה – הרצון והתשוקה לעבירה, שאמנם הוא במהותו אינו רע אך נצטייר בצירור רע – שנעשה לבוש לענין הרע, ובו ישנו עניין הבירור. ב. צורת העבירה – מעשה העבירה, ובו אין בירור כלל (גם לא לע"ל).

ה.

תיווך מ"מ הנ"ל

עפ"ז יובן היטב שאין כל סתירה בין המקומות הנ"ל בדברי רבינו, דיש לחלק בהם בין שני חלקי העבירה הנ"ל:

במקומות בהם נתבאר שכזדונות עצמם לא יכול להיות עניין הבירור אלא רק בהניצוץ שבהם, המדובר הוא ביחס למעשה (צורת) העבירה, שבה אין שייך עניין הבירור, כנ"ל (שזהו מצד עניין הבחירה, וכפי שיתבאר לקמן).

אך במקומות בהם נתבאר ששייך עניין הבירור גם בגוף מעשה העבירה, הכוונה היא לחומר העבירה, שגם הוא נק' 'זדון' כנ"ל בהשיחה, שבו יש עניין הבירור ג"כ, כנ"ל.

ו.

ביאור יותר בתיווך הנ"ל

ויש לבאר יותר החילוק שבין המקומות הנ"ל:

בלקו"ש ח"ז שיחת מצורע ס"ד ואילך מבואר, שכאשר התשובה היא מצד גילוי אור מלמעלה (מצד ההבטחה ד"לא ירח ממנו נדח"), באופן ד"ביד חזקה גו' אמלוך עליכם" – אין התשובה שייכת להזדונות עצמן כ"א להאדם שבו היו הזדונות. וברוגמת האופן הראשון שב"אתהפכא חשוכא לנהורא", שרק מקום החשך נהפך לאור.

אך כאשר התשובה היא מצד האדם עצמו [שה"יד הזקה" שלמעלה פועלת על האדם, שהתשובה שלו תהי' מצד כחותיו הוא – מצד רצונו שכלו וכו'] – אז הזדונות

עצמן נהפכות לזכיות. וברוגמת אופן הב' ב"אתהפכא חשוכא לנהורא", שהחשך עצמו נהפך לאור.

ועפ"ז יש לבאר הנ"ל: בלקו"ש ח"ה שם הלשון הוא "האבנדיק דעם כח – און די הבטחה אז "לא ידח ממנו נדח" וועט ער דאך זיכער אראפטראגן דעם כח אין פועל". והיינו שהמדובר הוא בתשובה כפי אופן הא', מצד ההבטחה והנתינת כח ד"לא ידח ממנו נדח", שפעולת תשובה זו היא במקום החושך בלבד ולא במציאות החושך, שזהו כנ"ל בניצוץ שבזדונות ולא בהם עצמם.

משא"כ בלקו"ש חכ"ז (וחי"ז), שהמדובר הוא דווקא אודות תשובה מאהבה ש(כמודגש בשיחות) זוהי תשובה הקשורה לאדם מצד עצמו ואינה רק מצד למעלה, הרי זה כפי האופן הב' שבתשובה, מצד האדם עצמו, שפעולת תשובה זו היא הפיכת החושך עצמו לאור.

ז.

הצ"ע שבזה

אך הנה לכאורה עדיין יש לדון בדבר זה:

בד"ה היום הרת עולם שם ממשיך לבאר כיצד ניתן להפוך את החושך עצמו לאור, והרי אור וחושך שניהם נבראים באותה מידה, ובכדי שדבר אחד יהפוך דבר אחר צריך הוא להיות שלא בערכו כלל ולא בגדרו לגמרי?

ומבאר בזה וז"ל: "אך הענין הוא, דהכח על העבודה דאתהפכא חשוכא לנהורא הוא ממדריגה שלמעלה מבל"ג וגבול, שאין שם גבול ובל"ג, כי אם מה שכחו בגבול וכחו בבל"ג, ובאמת אי אפשר לומר על זה התואר כח, כי אם יכולת בלבד, שיכלתו בגבול ויכלתו בבל"ג, ביכלתו להעלים וביכלתו לגלות, שאין כאן ב' ענינים, שיכלתו להעלים ויכלתו לגלות, אלא הוא ענין א', ענין היכולת, שיכלתו בכל, להעלים ולגלות, והיינו, לא רק שב' הענינים הם בהשוואה, אלא שזהו ענין אחד, שיכלתו ית' בכל, להיותו למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכליתם. ומצד ענין היכולת שהוא למעלה מגילוי והעלם, אור וחושך, יכול להיות הפיכת החושך לאור. וכמו"כ הוא גם בעבודה, שמצד עצם הנפש שלמעלה מכחות כו', יכולה להיות העבודה דאתהפכא חשוכא לנהורא" עכ"ל.

והיינו שהכח להפיכת החושך עצמו לאור הוא מצד ענין היכולת שלמעלה לגמרי מגדר גבול ובלי גבול, לא הוא פשוט בתכלית הפשיטות (שלכן יש לו כח הן בגבול והן בבל"ג), ומכיון שכך ביכולתו שגם החושך יהפוך לאור.

והנה לכאורה כאשר המדובר הוא אודות יכולתו ית', אין מקום כלל לחלק בין חומר העבירה לצורת העבירה, דביכולתו ית' להפוך לא רק חושך כזה שבמהותו אינו רע, אלא גם רע גמור ללא צד טוב כלל, ביכולתו ית' להפוך לטוב ממש שהרי אינו מוגדר בזה כלל. אך לפי המבואר לעיל יצא שגם בהמקומות שנתבאר שישנו הבירור גם בהחושך עצמו, זהו אך ורק בחומר העבירה - התאוה בלב לעבירה שתאוה זו במהותה אינה רע, אך אין זה במעשה (צורת) העבירה שהי רע בעצם מהותה ושבירתה זהו תקנתה? וצ"ע.

'ותנא תרתי אטו חדא'

הת' שניאור זלמן שיחי' וייס
הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' פישער
תלמידים בישיבה

א.

דברי הגמ' והתוס'

תנן במתני'¹: "האישה נקנית בשלוש דרכים וקונה את עצמה בשתי דרכים, נקנית בכסף בשטר ובביאה...".

ובגמ' הקשו²: "מאי שנא הכא דתני האשה נקנית ומ"ש התם דתני האיש מקדש משום דקא בעי למיתני כסף וכסף מנ"ל גמר קיחה קיחה משדה עפרון כתיב הכא כי יקח איש אישה וכתיב התם נתתי כסף השדה קח ממני וקיחה איקרי קנין דכתיב השדה אשר קנה אברהם א"נ שדות בכסף יקנו".

והנה בתוס' כתבו וז"ל³: "והכא לא שייך למיפרך ותנא תרתי אטו חדא כדפריך לקמן דלשון קנין שייך נמי בשטר וביאה ולא היה תמוה על לשון קנין אלא משום דלקמן תנא לשון קידושין והכא תנא לשון קנין⁴ א"נ בשטר נמי אשכחן לשון קנין דכתיב ואקח את ספר המקנה" עכ"ל. והיינו דלכאורה קשה מדוע משנים לשון המשנה רק בגלל שכסף נקרא קנין, והרי ישנם גם לשטר וביאה, ותני תרתי אטו חדא?! וע"ז התי' (בפשטות) שכיון ששטר וביאה שייכים בלשון קנין ג"כ, א"כ אין בזה 'תני תרתי אטו חדא'.

ב.

הצ"ב בדברי התוס'

והנה לכאורה צ"ב רב בדברי התוס':

1. ב, א.
2. שם.
3. ד"ה משום דקבעי.
4. להעיר מפרש"י (ד"ה מאי שנא התם) "ניתני הכא האישה מתקדשת", דמשמע קצת שהוי קושיא על לישראל דידן.

א. לכאורה אינו מובן תירוץ, דנכון אמנם שאין זה שכסף בלבד שייך בקנין אלא גם שטר וביאה, אך עדיין יש להקשות אותה הקושיא. שהרי ההכרח והסיבה שכתבה המשנה 'נקנית' הוא מחמת כסף בלבד דאיקרי קנין ולא מחמת השייכות של שטר וביאה ללשון קנין וכמבואר בגמ', וא"כ הרי סוכ"ס הקושיא במקומה עומדת 'תני תרתי אטו חדא'?

ב. במ"ש "ולא הי' תמוה..", הנה זה ברור שענין זה אינו בא כתירוץ נוסף על התירוץ הראשון, שלשון קניין שייך נמי בשטר וביאה, דא"כ הרי בזה אינו מתרץ הקושיא כלל, שהרי גם כאשר פי' שאלת הגמ' אינו 'על לשון קנין אלא משום דלקמן' כו', וע"ז מתרצת הגמ' שהוא מטעם שכסף איקרי קנין, הרי שעדיין קשה 'תני תרתי אטו חדא'?

אלא ודאי ענין זה בא כהמשך לאותו התירוץ. והיינו שבזה באים התוס' לבאר דתירוץ שכתבו יהיה נכון רק באם נלמד שקושיית הגמ' היא על שינוי הלשון, אך באם נאמר דקושיית הגמ' היא ש'היה תמוה על לשון קנין', אזי אין לתרץ כן. אך בזה גופא צ"ב, דמדוע באם נפרש קושיית הגמ' ש'תמוה על לשון קנין' אין מקום לתי' התוס', דעדיין י"ל שכיון דלשון קניין שייך גם בשטר וביאה אין זה 'תרתי אטו חדא'?

ג.

שאלה בדברי הגמ' לקמן בענין זה

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים שאלה נוספת בדברי התוס':

מקור הקושיא 'תנא תרתי אטו חדא' הוא מן הגמ' לקמן. וז"ל הגמ': "מ"ט תני שלוש משום דרכים ("ופרכינן מ"ט תני שלוש, משום דרכים קאמרת". רש"י) ניתני דברים וניתני שלשה ("כי אורחא דגמרא". רש"י) משום דקבעי למיתני ביאה וביאה איקרי דרך דכתיב ודרך גבר בעלמה כן דרך אשה מנאפת הא תינח ביאה כסף ושטר מאי איכא למימר משום ביאה ותני תרתי אטו חדא ("בתמי', שינה לשון כסף ושטר משום ביאה, הי' לו לילך אחר הרוב". רש"י) הנך נמי צורך ביאה נינהו" ע"כ.

והנה לכאורה שאלת הגמ' כאן 'מ"ט תני שלוש..'. היא ממש השאלה שביאר התוס' בגמ' דידן. דהרי ודאי שלשון 'דרך' שייך (לא רק בביאה אלא) גם בכסף ושטר, וא"כ שאלת הגמ' היא לא תמיהה על לשון דרך וא"כ הוי לכאורה כאופן השני שבדברי התוס'. אך אעפ"כ לא תי' הגמ' הקושיא 'תני תרתי אטו חדא' כתי' התוס' – שגם כסף ושטר שייכי בלשון דרך?

ד.

ביאור דברי הגמרא לקמן

אלא ע"כ צ"ל הביאור בזה, שישנו הפרש גדול בין שאלת הגמ' דידן לשאלת הגמ' דלקמן. וכמבואר בלשון רש"י לקמן ששאלת הגמ' היא שינקוט התנא הלשון 'דברים' (ושלושה) "כי אורחא דגמרא". והיינו שיסוד השאלה הוא מחמת שדרך הגמ' לכתוב באופן אחר. ולפי"ז מובן שבאם זאת היא שאלת הגמ', א"כ אין מקום לתרץ כתי' התוס' ששייך בכסף ושטר ג"כ לשון 'דרך', דזה אינו מספיק בכדי לנקוט לשון שאינו כ'אורחא דגמרא' (וע"ז יועיל רק אם נאמר שהם עצמם נקראים בלשון 'דרך' כיון שהם 'צורך ביאה').

אך שאלת הגמ' בנדו"ד לפי ביאור התוס' היא רק שכיון שבמ"א כתוב לשון קידושין א"כ מדוע אצלינו לא נכתב ג"כ באותו האופן. אך אין יסוד השאלה מצד עדיפות שישנה בלשון הכתובה במקום האחר. ולפי"ז מובן בפשטות שכאן כאשר ישנה הסיבה לומר לשון קנין, הנה אפי"ב באם אין זה סיבה גמורה גם בנוגע לשטר וביאה – הרי זה מספיק כיון שאין באמת עדיפות בלשון השניה. וממילא אין מקום לשאלה 'ותני תרתי אטו חדא' (ומדוייק הוא בלשון התוס' "והכא לא שייך למיפרך ותנא תרתי אטו חדא", ולא אמר זה בדרך 'וא"ת' וכיו"ב).

ה.

ביאור דברי התוס'

ועפ"ז יש לבאר ג"כ דברי התוס' שתירוצם הוא דווקא באם נפרש בשאלת הגמ' שהוי מחמת שינויי הלשונות ולא ש'תמיה על לשון קנין':

כאשר נאמר שפי' שאלת הגמ' הוא ש'תמיה על לשון קנין' הנה אפ"ל שאין הפי' בזה שתמיהה הגמ' על עצם מה שאין שייך לשון קניין בקידושין', אלא שיותר מתאים לקרוא לפעולת הקידושין בשם 'קידושין' ופחות בשם קנין.

ואם זוהי שאלת הגמ', א"כ זה הוי ממש כשאלת הגמרא דלקמן שמצד 'אורחא דגמרא' ישנה עדיפות ללשון מסוים על לשון אחר (אף שגם הלשון האחר שייך בכולהו). וא"כ גם בזה לא יהיה ניתן לבאר כביאור התוס' וכנ"ל.

6. דלפי זה היה צריך לכאורה להיות התי' בגמ' לא רק על כסף בלבד אלא להזכיר בפירושו גם על השייכות דשטר וביאה ללשון קנין. ואולי הוא ג"כ טעם שלילת התוס' פי' זה. וצ"ע.

הערות בהמשך 'מקנה רב' תרס"ו

הת' שניאור זלמן שיחי' וייס
הת' שניאור זלמן שיחי' פלדמן
תלמיד בישיבה

ענין לבושי קדרות

א. בהמשך מאמרי ומקנה רב תרס"ו מבאר אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע פרטי המדרגות של "בן" ו"עבד" (המובאים כמשל לנשמות ישראל מבחי' יעקב ומבחי' ישראל), ובה גופא מבאר הפרטים שב"עבד פשוט" ואלו שב"עבד נאמן" וחילוקי הדרגות שביניהם.

והנה בד"ה ומקנה רב אחר שמבאר עניינו הכללי דעבד נאמן מבאר בפרטיות יותר סוגי עבודותיו שעובד את אדונו ובכל פרט מהם מבארו כפי שהוא בנמשל בעבודת האדם.

הפרט השני שמבאר במשל עבודת העבד את רבו הוא "לנקות לבושיו וליפותם". וז"ל בביאור הנמשל: "וענין יופי הלבושים י"ל שזה"ע קיום המצות שע"י נעשים לבושים יפים והיינו בחי' לבוש מלכות שיהי' הגילוי גם כבי"ע והגילוי יהי' במקום הראוי דוקא והיינו לנש"י כו', וזהו ההיפך מבחי' לבוש קדרות וכמ"ש בלק"ת שה"ש בהביאור הא' דיונתי פ"ג (די"ל שזהו"ע פושעי ישראל מלאים מצות כו', שהם מלובשים בבגדים צואים שלהם כמ"ש בתו"א ד"ה אסרי לגפן, ואז יש יניקה לחיצונים ממצות אלו כו' וכמשנת"ל (ד"ה השמים מספרים), או דענין לבושי קדרות הו"ע אברהם יצא ממנו כו' שנת"ל (ד"ה וראיתם אותו) והיינו שמאהוי"ר יכול להיות יניקה ח"ו [] וכמ"ש בלק"ת בהביאור דוידעת הא') אבל ע"י המצות נעשים לבושים יפים כו' כנ"ל" עכ"ל. ולאח"ז מביא פי' נוסף לעניין לבושים יפים דזהו"ע כיבוס הלבושים ע"ש.

הנה בביאור פי' לבושי קדרות הביא בזה ב' פירושים: א. הכוונה לעניין המצוות שבפושעי ישראל שמצוות אלו מלובשים בבגדים צואים שלהם. ב. הכוונה לאהוי"ר שמהם יכול להיות עניין היניקה.

ב. ולכאורה צריך ביאור דבשלמא זה שבחי' לבושי קדרות נאמר על מצוות – מוכן הוא ע"פ המבואר בכ"מ שמצוות נק' לבושים. אך זה שאהוי"ר נק' לבושים לכאורה

1. ע' שי-א.

2. ראה תניא פ"ה בסופו.

צלה"ב מדוע נקראים כן?³

והביאור בזה בפשטות: אין הכוונה בהמאמר שהאהוי"ר עצמם הם הלבושים⁴, אלא שהאהוי"ר מתלבשים בלבוש קדרות. והיינו שכאשר ישנה יניקה מהאהוי"ר, היינו שהסט"א מקבלת השפעה מהם – הנה בזה התלכשה השפעה זו בלבושים צואים.

וכמו"כ יהיה הביאור ג"כ בנוגע למ"ש לפנ"ז הפי' ב"לבושים צואים" בנוגע לעניין המצוות, שאינו מדבר במה שהמצוות עצמם הם ה"לבושים צואים", אלא רק שכאשר קיום המצוות הוא ע"י פושעי ישראל, מתלבשים המצוות בלבושים צואים דפושעי ישראל.

ולכאורה כן נראה מוכח ג"כ מלשון הלקו"ת שמציין לפנ"ז, וז"ל: "וביאור ענין יפתי שהם המצוות שנקראו לבושים כענין יביאו לבוש מלכות כו' וזהו יפתי שעושה בחי' לבושים יפים כו'.. לפי שעל ידי המצוות דוקא נמשך לבוש הנ"ל משא"כ בתורה לבר, הרי לפעמים נאמר אלביש שמים קדרות שמים אש ומים רצוא ושוב הוא בחינת תורה מימינו אש דת כו' ב"ש וב"ה כו', ולפעמים ח"ו יכול להיות מלוכשים בקדרות יניקת החיצונים מהמדות אש ומים חו"ג כענין אברהם שיצא ממנו כו' אבל על ידי מעשה המצוות נעשה בחי' יפתי לבוש מלכות כו" עכ"ל. דמלשונו "ולפעמים ח"ו יכול להיות מלוכשים בקדרות יניקת החיצונים שהוא הלבוש קדרות.

אך פי' זה דחוק קצת, דלפי"ז פי' הב' שבהמאמר והביאור שב"לקו"ת שה"ש בהביאור הא' דיונתי פ"ג"ג הם אותם הביאורים. וא"כ הו"ל לומר פי' זה בלבושי קדרות לפני הפירוש הא' (שמדבר בעניין המצוות), שהרי עניין לבושי קדרות הביא מלקו"ת הנ"ל ובהמשך לזה הו"ל להביא הפי' המובא בלקו"ת שם (שמיירי ביניקת החיצונים מהאהוי"ר) לפני הפי' הנוסף ע"ז (שמיירי בעניין המצוות) וצ"ע.

מעלת המס"ג בעבד הפשוט והנאמן

ג. במאמר הב' (ד"ה אלה הדברים) מבאר⁵ בנוגע למדריגת העבד נאמן וז"ל: "וכ"ז הוא מצד גודל ההתקשרות והנחת עצמותו כו' וכאברהם שהי' עובד ה' רק מגודל התקשרות אה"ר שנמצא לבבו נאמן באמת עד שמסר כל עצמו ונפשו רק לעשות נח"ד

3. ואין לומר שכוונתו למצוות אהוי"ר (שבמצווה זו (א) באופן מיוחד (וב) לא רק בפשעי ישראל יכול להיות יניקה) כדמוכח ממה שמסיים "אבל ע"י המצוות נעשים לבושים יפים כו" ו אין מספיק מה שהם עצמם מצווה (ודוחק לומר שהכוונה למצוות נוספות על אהוי"ר).

4. ומסתבר לומר שאינו קורה למצוות או לאהוי"ר עצמם בשם (לבושי) קדרות.

5. נוסף ע"ז שצ"ב מה שנוקט בלשון "די"ל" שמשמע שמחדש דבר.

6. ע' שי"ח.

ליוצרו אף במה שמנגד טבעו כמו לשחוט לבנו יחידו וכה"ג לפי שהי' רחימא דמלכא כידוע דמשוי"ז לא תכבד כלל על עבד נאמן הזה כל עבודה קשה יעשה הכל בנחת ושמחה יתירה כו' ולא כמו העבד הא' שעושה בעול רק מצד יראת אלקים שתכבד עליו העבודה כו'. אבל עבד זה לא תכבד עליו כלל ואדרבה כו' וכמו"כ מרע"ה שמסר נפשו על נש"י ואמר מחני נא כו' וכן במלחמת מדין כו' עכ"ל.

והנה מלשונו נראה שעניין המסירות נפש בנקל יותר⁷ בעבד הנאמן מאשר בעבד הפשוט, וכמובן מלשונו וסדר דבריו, שתחילה מביא הדוגמא ממס"נ דאברהם, לאחמ"כ ממשיך בכך שעבד נאמן לא תכבד עליו העבודה כלל משא"כ בעבד פשוט, ושוב חוזר לעניין המס"נ בנוגע למשה רבינו⁸.

ד. והנה בלקו"ש ח"ט שיחה לפרשת עקב א"י מבאר הרבי את מהות ההבדל בין זמן הבית לזמן הגלות, שבזמן הבית היה עניין של גלויים שגרם תענוג לאדם בעבודה, שמצד תענוג זה שיש לו מציאות האדם מעורבת בעבודה ואין זה ביטול לגמרי. משא"כ בזמן הגלות כשאין מאיר גילוי אלוקות, ואעפ"כ יהודי עובד את ה' – זהו ביטול לגמרי. עיי"ש בארוכה.

והנה בהערות¹⁰ שבשיחה שם מדמה הרבי חילוק זה שבין זמן הבית לזמן הגלות להחילוק שבין עבד נאמן ועבד פשוט: זמן הבית דומה לעבד נאמן שמציאותו מעורבת בעבודה כיון שעובד מתוך שמחה ותענוג. וזמן הגלות דומה לעבד פשוט ש"רוצה להיות חפשי" ואעפ"כ עובד את אדונו בקבלת עול ללא טעם ותענוג.

והנה ידוע¹¹ העניין מה שעיקר כח המס"נ נמצא בזמן הגלות יותר מאשר זמן הבית (ובפרט בעיקבתא דמשיחא), וכמעלת העקב על הראש. וכמשל מים רותחים שיותר בנקל להכניס בהם את העקב שברגל מאשר את הראש, כיון שבהראש מאיר אור הנפש יותר ומחמת הגילוי הפנימי המאיר בראש, רצון הנפש אינו מאיר בו בגילוי כ"כ. משא"כ בהעקב שברגל ש"הוא סוף הרגל והוא חומר גס ועב יותר" ואין מאיר בו גילוי אור הנפש הפנימי, לכן דווקא בו מאיר רצון הנפש בגלוי, שמחמת כן הרי תומ"י "כאשר עולה ברצונו להושיט עקבו במים רותחים תיכף ומיד הוא נשמע לרצונו בלי שום עיכוב כלל".

וא"כ לכאורה צריך ביאור כיצד יעלו ב' הדברים בקנה אחד: מצד אחד מדמה הרבי

7. שהרי בכללות כל יהודי מצד עצם נשמתו (ראה ושכתי בשלום תשל"ח הערה 97) מוסר נפשו על קדושת ה' (ראה תניא פרק יח-ט).

8. ומדוגמאות אלו מוכח ג"כ שמדבר (גם?) אודות מס"נ כפשוטה.

9. ס"ד ואילך.

10. ראה הערות 20, 21 ו-25.

11. ראה בארוכה ד"ה אין הקב"ה בא בטרונאי תרפ"ה ס"ג ואילך, ד"ה ונחה עליו תשכ"ה ס"ט.

עבד נאמן לזמן הבית כיון שבו יש עניין של גילוי אור ותענוג בעבודתו. ומאידך יש בו – למרות עניין הגילוי אור שבעבודתו (בדוגמת הראש) – את מעלת המס"נ? וכן לאידך גיסא: מחד, מדמה הרבי את עבד פשוט לזמן הגלות מחמת העדר הגילוי אור ועבודתו בקב"ע, ומאידך – למרות העדר הגילוי בעבודתו (בדוגמת העקב שברגל) – עיקר מעלת המס"נ אינה נמצאת בו אלא בעבד נאמן דווקא?

ה. ויש לבאר זה ע"פ המבואר במאמר ויהי אומן תשי"ג¹² (בלתי מוגה) וז"ל: "והענין בזה, דהנה, ישנו אור העצם וכח העצם (אור הנשמה וכח הנשמה). וענין האהבה הוא אור, דגם בחינת האהבה דבכל מאדך להיותה אהבה, הו"ע של אור, ובפרט שבאה מצד ההכרה עצמית מה שעצם הנשמה מכרת בעצמות א"ס ב"ה, ע"ד מה דאיתא בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו, וכיון שהאהבה באה מצד הכרה, הרי היא בחינת אור. ולכן, בזמן הגלות שאין בחינת האור, האהבה היא בהעלם, ועז"נ אני ישנה בגלותא. אבל מ"מ ולבי ער, לפי שכח העצם ישנו גם בזמן הגלות, והו"ע המס"נ, דמס"נ הו"ע הכח, וראי' לזה, שהרי גם בקל שבקלים שאין בו בחינת אור, יש בו ג"כ כח המס"נ, לפי שענין המס"נ הו"ע הכח, וכח המס"נ ישנו בגילוי גם בזמן הגלות, ואדרבה, בזמן הגלות הוא בגילוי יותר מכמו בזמן הבית. . ולכן ענין המס"נ הוא בגילוי יותר בזמן הגלות מכמו בזמן הבית. וזהו שהנסיונות בזמן הגלות הם יותר מכמו בזמן הבית, וכיון שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, עכצ"ל שבזמן הגלות ניתנו כחות גדולים יותר, שזהו כח המס"נ, שבזמן הגלות הוא בגילוי ביותר, וכמו באנשים פשוטים שאין בהם בחינת אור, שדוקא אצלם כח המס"נ הוא ביותר" עכ"ל.

ועפ"ז יבואר עניין הנ"ל בפשיטות. דמצד אור העצם (- האהבה ד"בכל מאדך") עיקר המעלה בעניין המס"נ היא בעבד הנאמן דווקא כיון שאצלו מאיר גילוי אור (תענוג) בעבודתו וכמו בזמן הבית. אך בנוגע לכח המס"נ הרי שעיקר המעלה היא דווקא בעבד הפשוט כיון שאצלו אין מאיר גילוי אור בעבודתו בדוגמת זמן הגלות. וכנ"ל במאמר בארוכה שכאשר אין גילוי אור, כח המס"נ הוא בגילוי יותר.

ביטול עבד הפשוט וביטול בשעת הלימוד

ו. בתחילת מאמר הג' (ד"ה אחרי ה"א) מבאר¹³ שהביטול בעבד הפשוט הוא ביטול לגמרי שאינו נחשב מציאות לעצמו כלל ("וה"ה דבוק לאדונו כמו א' מאבריו של האדון כו") שלכן "הנח"ר של האדון ממש שזהו הנח"ר שלו כו". משא"כ בעבד הנאמן שעבודתו אינה מצד הביטול אלא מצד אהבתו את האדון אינו בטל עד כדי כך. עיי"ש בארוכה.

12. ראה ג"כ ד"ה זה עטר"ת, תשכ"ד. ד"ה בלילה ההוא תשי"ט.

13. ע' שכה-ו.

והנה במאמר ד"ה שובה ישראל (א) תשל"ז¹⁴ אומר הרבי וז"ל: "וכמבואר בתו"א החילוק בין תורה למצוות, שבקיום המצוות, האדם המקיים את המצוות הוא כמו עבד המקיים מצות המלך, דמציות העבד אינה מציאות האדון. וגם כשקיום המצוות שלו היא מאהבה בתענוגים, אעפ"כ יש מי שאוהב. משא"כ בלימוד התורה ה"ה המלך עצמו. דכאשר עסק התורה הוא בביטול, אזי ואשים דברי בפיך, דברי ממש. היינו (שלא האדם הוא המדבר, כי אם) שדבר הוי' זו הלכה, היא המדברת מתוך גרונו" עכ"ל.

ולכאורה צ"ב מה שאומר שמצוות הם "כמו עבד המקיים מצות המלך, דמציות העבד אינה מציאות האדון", איך זה מתאים עם המובא לעיל מהמאמר ד"ה שעבד (פשוט¹⁵) הוא בטל עד כדי כך שאינו מציאות לעצמו כלל (ועד שנחשב לא' מאבריו של האדון)?

ז. והנה לכאורה היה אפשר לבאר הדבר בפשטות, שעיקר ההדגשה במאמר שובה ישראל היא לא שהלומד מצ"ע¹⁶ בטל יותר מהעבד המקיים מצוות אדונו, אלא שבלמוד התורה אין זה קשור כלל למציאות האדם כיון שהתורה היא דבר ה' וממילא אין זה מציאות האדם שלומדת אלא דבר ה' הוא המדבר¹⁷. משא"כ במצוות שזהו בדוגמת עבד שגם לאחר ביטולו הרי הוא זה שמקיים את המצווה (אלא שהקיום הוא בביטול מוחלט וכו').

אך לכאורה דבר זה צ"ע שהרי לפי"ז יוצא שבלמוד התורה אין זה קשור כלל למעלת האדם הלומד, אלא זו היא מעלה שמצד ענין התורה שבלמודה אין זה דיבור הלומד אלא דיבורו של הקב"ה. אך מלשון המאמר ד"ה שובה ישראל¹⁸ "דכאשר עסק התורה הוא בביטול" נראה מוכח, שענין זה הוא דווקא במי שלומד בביטול, והיינו שמעלה זו היא מצד מעלת הלומד ואופן לימודו.

ת. ואוי"ל בזה באופן אחר:

מבואר במאמר¹⁹, שאע"פ שביטול העבד לאדונו הוא ביטול לגמרי אך אין זה מתבטא כלל בכוחותיו הגלויים. היינו שאינו מרגיש את הנח"ר של אדונו ורק שבעצם

14. סה"מ מלוקט תשרי-חשון ע' צב.

15. ומובן שאין הכוונה בד"ה שובה ישראל כאן לעבד נאמן וכדמוכח ממה שממשיך אח"כ "וגם כשקיום המצוות שלו היא מאהבה בתענוגים, אעפ"כ יש מי שאוהב" שבוה מדבר - בפשטות - על עבד נאמן העובד מאהבה.

16. ראה ד"ה שלום רב תשל"ח ס"ג (סה"מ מלוקט כסליו-שבט ע' קג-ד) בענין דברי תורה אינם מקבלים טומאה.

17. בסגנון אחר: המעלה אינה מצד ה"גברא" הלומד" אלא מצד ה"חפצא" דלימוד התורה.

18. ראה ג"כ תו"א וישב כז, ב. וארא נו, א המצוינים במאמר שם.

19. ע' שכ

ופנמיות נפשו הדבר כן (ומצד זה הוא עובד בפועל את אדונו באופן "שמשתדל ביותר ליפות הדבר שיהי' נאה כו"). ובלשון המאמר: "ומובן שגם זה אינו בא בהרגש ובהתגלות כ"כ אלא שכך הוא הענין בזה בדרך מאליו וממילא כו".

ועפ"ז י"ל שמצד כוחותיו הגלויים שבהם אין נרגשת אחדותו עם אדונו – ה"ה נחשב בעת קיום המצווה כמציאות נפרדת מאדונו. אך כאשר אדם לומד תורה בביטול, הרי דיבורו עצמו הוא דיבורו של הקב"ה ובלשון המאמר "היינו (שלא האדם הוא המדבר, כי אם) שדבר הוי' זו הלכה, היא המדברת מתוך גרונו".

דרגות בביטול העבד פשוט

ט. בהמשך המאמר ד"ה אחרי ה"א מבאר המעלה שבעבד פשוט על העבד הנאמן וז"ל²⁰: "ועוד יש יתרון מעלה בעבודת העבד הפשוט שבעבודה זו שביטול כל המהות של העבד הזה שאין לו מקום ומציאות בפ"ע כלל וכלל כי נקנה ונרצע לעבד לעולם ולכך מבטל כל עצמותו ומהותו לעבודה זו, והעיקר הוא מפני שהעבודת שלו הוא מצד קבלת עול שלו ומזה מתבטל כל עצמותו לגמרי (וזהו ג"כ מה שעושה היפך טבעו לגמרי מפני שמתבטל בכל עצמותו כו"), נמצא שנקראת העבודה הזאת ע"ש האדון עצמו מצד שאין העבד אלא כרכושו וקנינו. . ומש"ז יש בעבודה זו יתרון גדול על העובד באהבה והתקשרות שנק' ע"ש העובד ואע"פ שיצליח בעבודתו ויתגדל כבוד האדון נק' ע"ש העובד ולא ע"ש האדון ובאמת כן הוא שהעבד הוא העושה את ההגדלה כו', שהרי עבד זה אין ענינו העשי' גופא כ"א להשכיל איך לעשות וכמשנת"ל (ד"ה אלה הדברים) דעבד הזה אין אומרים לו פרטי הדבר והוא בעצמו מתחכם איך לעשות כו', א"כ הרי הוא בחכמתו והשכלתו הוא שפעל וגרם ההגדלה ברכושו של האדון כו', ובעצם מהותו ה"ה מציאות בפ"ע מן האדון והוא פועל ועושה בכח חכמתו כו', משא"כ בעבודת עבד הנקנה לו אע"פ שעובד בעול זהו ביטול כל עצמותו ומהות העבד ממש ונק' רק ע"ש האדון שעושה רק מה שנצטווה ואין לו מהות בפ"ע כלל כו" עכ"ל.

והנה בסיום דבריו מבואר, שישנו חילוק בין עבד נאמן לעבד פשוט, שהעבד הנאמן עושה יותר ממה שנצטווה ופועל הגדלה ברכוש האדון, משא"כ העבד הפשוט ש"עושה רק מה שנצטווה".

והנה בתחילת המאמר²¹ מבאר הרבי נ"ע וז"ל: "דהנה העול שעל העבד מאדונו אינו מעורר בעבד כ"א המעשה בלבד מאחר שאין לו אהבה פנימיות אל האדון שמסיבתה יעשה כו', וע"כ אין להעבד נח"ר כלל בעבודתו כמו שנת"ל (ד"ה ומקנה רב), וע"כ הי' מהראוי שלא יהי' במעשהו שום השתדלות יתירה כמו לעשות המלאכה נאה ומהודרת

20. ע' שכ"ו-1.

21. ע' שכ"ה.

שיהי' לנוי ולתפארת לאדונו ויהי' לו נח"ר כו', כי זה א"א כ"א כאשר יהי' לו תענוג ונח"ר בעבודתו כו', ואנו רואין שימצא כן בעבד שמשתדל ביותר ליפות הדבר שיהי' נאה כו', אין זאת כ"א שיש גם בעול הזה ענין העונג שמקבל העבד ממה שיהי' לאדונו נח"ר כו', ומשו"ז משתדל בעבודתו ליפות אותה כו', הרי שגם בעבד פשוט יש לו תענוג ונח"ר מהנח"ר של האדון כו". עכ"ל.

וצריך ביאור, דבדבריו כאן נראה שיכול להיות עבד פשוט שיעשה יותר ממה שנצטווה ויפה עבודתו וכו', ובהמשך המאמר מבאר שזהו מהחילוקים שבין עבד פשוט לעבד הנאמן שבעבד הפשוט עושה לא יותר ממה שנצטווה?

י. ולכן מוכרח שישנם ב' דרגות בהביטול העצמי דעבד פשוט. והיינו שישנו ביטול בעבד הפשוט שמצדו הוא רק כקניין כספו של אדונו, וישנה דרגא נעלית יותר בהביטול – שתענוג האדון הוא התענוג שלו, ומצד ביטול זה הוא משקיע בעבודתו ג"כ.

וביאור החילוק שביניהם (מוכח ו) מובן מלשון המאמר עצמו: בהביטול שבו העבד פשוט הוא כקניין כספו של האדון מביא ע"ז הרוגמא משור שהאדון עובד על ידו שאין העבודה נקראת ע"ש השור אלא ע"ש האדון. שמזה נראה שהביטול הזה, עם היותו ביטול בעצם מהותו, ה"ה סוכ"ס כמו ב' דברים שהאחד בטל לשני. משא"כ כאשר מבאר הביטול הב' – מה שתענוג האדון זהו התענוג שלו – מבאר הדבר בלשון: "וה"ה דבוק לאדונו כמו א' מאבריו של האדון כו". היינו שהם נחשבים כדבר אחד ממש וכמובן בפשטות שזהו ביטול נעלה הרבה יותר²².

22. ומ"ש בנוגע לביטול זה הלשון "כי אינו מציאות לעצמו וכמשי"ת" שבזה מתכוון (לכאורה) לעניין המבואר לאחמ"כ שעבודתו נק' ע"ש אדונו, י"ל שזה שאינו מציאות לעצמו זה ישנו בב' הדרגות. אלא שבזה גופא יכול להיות חילוקים וכפפנים.

אמירת אשרי דמוסף בשבת

הת' יוסף הכהן שיחי' וייספיש

תלמיד בישיבה

בענין אמירת אשרי דמוסף בשבת מנהג בתי כנסיות דאנ"ש שאומרו הש"ץ בעמוד, ובשבת מברכים אומרו לאחר ברכת החודש בבימת הקריאה, ולאחריו אומרים יהללו ומחזירים הס"ת לארון. מנהג הספרדים בענין לומר אשרי דמוסף בבימת הקריאה בכל השבתות, בין שבת מברכים בין לאו.

ויש לברר מנהגנו בענין, ובהקדים הסברת אמירת אשרי זה.

איתא בברכות ד ב: "כל האומר תהלה לדוד כל יום מובטח שלו שהוא בן עולם הבא". ולפיכך תקנו בסדר התפילה לומר אשרי בפסוקי דזמרה, שגם מזמור זה שבח הוא לקב"ה שמשגיח על כל פרט ופרט; פעם הב' תקנו בסמוך לקדושת ובא לציון, ופעם הג' במנחה כדי שיאמרוה דוקא ביום.

בלבוש (או"ח קלב א) מסביר שטעם תיקון אמירת הפעם הב' בקדושת ובא לציון הוא כדי להפסיק בין קדושת שחרית לקדושת ובא לציון. ואמנם כשקוראים התורה די בה להפסקה זו, אך לא רצו לחלק בימות החול ולכך תקנו אמירת האשרי קודם קדושת ובא לציון. ובשבת שיש קריאת התורה המפסקת בין שחרית למוסף, תקנו לומר אשרי, שגם בו ענין הפסקה כביום חול המפסיק בין קדושת שחרית לקדושת ובא לציון, אצל קריאת התורה. ולפיכך, מסביר בלבוש, "שהוא טעם נכון למה שנתפשט המנהג שבשבת ויו"ט אומרים אשרי על הבימה קודם החזרת הספר תורה למקומו, מפני שבו ביום יש בו קריאת התורה והיא מפסקת בין תפלת מוסף לתפלת שחרית ואין צריכין אשרי להפסיק, וגם אין אומרים סדר קדושה לפני העמוד עד למנחה, לפיכך אומרים אותו על הבימה במקום שקראו בתורה".

ולפי"ז אין לחלק בין שבת מברכים לשאר שבתות, שבכולן יש להש"ץ לומר האשרי בבימת הקריאה.

ובשער הכולל (פרק כו אות יא) כתב וז"ל: "בשו"ת דברי נחמיה סי' יט נמחק הטעם למה אומרים אשרי על הבימה", ומכאן יש להוכיח שסבור שאכן יש לאמרו על הבימה רק שנמחק הטעם בשו"ת הנ"ל, וכך יש להוכיח למנהגנו.

וכך שמעתי שמנהג כ"ק אדמו"ר כשעמד חזן בשבת, שהיה נשאר על הבימה לומר האשרי, דלא כבימות החול שאמר האשרי בעמוד גם בימים בהם קראו בתורה.

ואשמח שמישהו יאיר עיני במה שנוהגים בשאר שבתות שאינם שבת מברכים
שאומר הש"ץ אשרי בעמוד.

יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת

הת' שלום דובער שיחי' וילהלם
תלמיד בישיבה

בשיחת י"ג תשרי תש"מ¹ מבאר כ"ק אדמו"ר (בתרגום מאידיש):

"איתא במשנה (ר"ה כט, ב): "יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה (לא בירושלים ולא בגבולין (רש"י שם))", והטעם על כך מבואר בגמ': "דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיין בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברה"ר", והגמ' מסיימת: "והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה" (וראה גם סוכה מב, ב ואילך. מגילה ד, ב).

"נעמדים ע"כ רבותינו נשיאנו בתקיפות ומקשים²: "מה ראו חז"ל לעקור מ"ע דשופר ולולב כו' משום גזירה דרבה בעלמא והלא החשש הוא להדיוטים וקלי הדעת ואיך מנעו המצוה לגמרי מכמה צדיקים גדולים וטובים" – [ועמך כולם צדיקים], "ובפרט מצות שופר שהיא מצוה רמה ונשאה מאד"³.

"ומכך מכריחים הם כי ברה"ה שחל בשבת אין צורך להגיע לתקיעת שופר, כיון שהענינים שנפעלים ע"י תקיעת שופר בימי השבוע נפעלים בשבת ע"י עצם קדושת יום השבת. ואדרבה: בשבת נעשים הענינים עוד יותר מכפי שנעשים ע"י תקיעת שופר, כמבואר בדרושים.

"עפ"ז יש להקשות א שטורעמדיקע קשיא: דמכיון שכל הענינים דתקיעת שופר נעשים ע"י השבת מצ"ע, מדוע יש צורך ב"גזירה דרבה" אשר לכן אין תוקעים בשבת – גם אילולא גזירת רבה, הלא אין צורך בתקיעת שופר, מאחר שכל הענינים כבר נעשו?!

"ויש לומר הביאור בזה:

"בכמה ענינים מצינו שעושים ענין "זכר למקדש" .. ועפ"ז יש להקשות: אפילו אם נאמר שבשבת נעשים כל הענינים של תקיעת שופר, אך מכיון שלאחר שנחרב ביהמ"ק עושים כמה ענינים שהם "זכר למקדש", היו צריכים לתקוע בשופר גם בשבת

1. שיחות קודש תש"מ חלק א'.

2. לקורת ר"ה נו, א. סידור רמ, ג, רד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט, תרס"ו, תש"ג, ועוד.

3. תרנ"ט, תרס"ו שם.

בכדי לעשות "זכר" לכך שבמקדש היו תוקעין אפי' בשבת (יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין)?

"ועד"ז בפנימיות הענינים: כיון שעושים דבר "זכר למקדש" ודאי ממשיך זה מעין מההארה שהיתה בזמן שביהמ"ק היה קיים – וא"כ לכאור' היו צריכים לקבוע לתוקעין בשופר בר"ה שחל בשבת בתור "זכר למקדש" ועי"ז להמשיך מעין הענינים שהיו בביהמ"ק?

"ולכן יש צורך ב"גזירה דרבה" בכדי להבהיר שענין זה ד"זכר למקדש" אינו מבטל את הגזירה "שמא יעבירונו וכו'" אבל אילולא הגזירה אכן היו צריכים לתקוע בשופר בתור "זכר למקדש" (אע"פ ששבת פועלת את הענינים שבתק"ש). ע"כ.

ולכאור' דרוש ביאור, הלא "גזירה דרבה" תוקנה בזמן שביהמ"ק היה קיים, וכדברי המשנה "במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה". וכיצד ניתן לומר שתקנה זו היא כדי לשלול את האפשרות לעשות "זכר למקדש". והלא בזמן הבית ודאי שייך לתקן "זכר למקדש"?

ואולי י"ל בדוחק רב, ש"גזירה דרבה" נתקנה לאחר זמן הבית, והיינו דהגמ' באה לבאר רק הטעם דכעת – בזמן שאין ביהמ"ק קיים, לא עושים זכר למקדש. ועל כך תירצה שזהו משום "גזירה דרבה".

ומדויק זה⁵ ג"כ מלשון הגמ' "מדאורייתא מישראל שרי ורבנן הוא דגזור", היינו דאין חיוב מדאורייתא לתקוע בשופר אלא זהו רק דמות, והיינו משום דהמדובר הוא על הזמן שלאחרי הבית והצורך לתקוע בשופר הוא רק "זכר למקדש".

אך דחוק ביותר לומר כן, דהלא מלשון הגמ' "מנא הני מילי" משמע בכירור דבאה להביא טעם על דברי המשנה, היינו על כך שבזמן הבית לא תקעו במדינה בשופר בר"ה שחל בשבת?

ואולי ניתן לבאר באור"א, דבזמן שביהמ"ק הי' קיים אף אז הי' את "גזירה דרבה" אלא דאז הי' זה רק כסימן לכך שאין צריכים לתקוע – מצד מעלת השבת דפועלת את הענינים מצ"ע⁶. אמנם, לאחר זמן הבית, הא דצריכים ל"גזירה דרבה" הוי כדי לשלול את הצורך לעשות "זכר למקדש".⁷

4. ואילו הטעם שבזמן הבית לא תקעו במדינה בשופר זהו משום דאין צורך בכך, כהביאור במאמרים.

5. ראה תו"מ התוועדיות תשכ"ה ח"ג עמ' 170 הע' 38.

6. וע"ד תשובה הא' בשיחה. וראה לקו"ש חלק ז' עמ' 52.

7. ובוה תתורין קושיית כ"ק אדמור"ר, הא דהקשה דבפשטות משמע בדברי הגמ' ש"גזירה דרבה" לא באה בתור סימן, אלא כביאור הטעם מדוע אין תוקעים.

די"ל שהגמ' מדברת על הזמן שלאחרי הבית, כביאור כ"ק אדמור"ר.

ועפ"ז שאלת הגמ' "מנהנ"מ", פירושו – מנין דאין צורך לתקוע בשופר דהרי מנין לנו שההמשכות נמשכים מלמעלה מצד השבת עצמה. ועל כך מתרצת הגמ' "כדרבה" – היינו דגזירה דרבה הוי הסימן לכך דאין צריך אז לתקיעת שופר⁸.
ועצ"ע. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

8. ועפ"ז יובן ג"כ לשון הגמ' "כדרבה" – דאמר רבה וכו' "לכאן אי"ז כדרך שאמר רבה, אלא זה גופא הוא ביאורו של רבה. אך ע"פ ביאור זה מובן הדבר, שכן הגמ' שואלת על זמן הבית, דאז לא הי' זה רבה שתיקן כנ"ל.

'בא זה ולימד על זה'

הג"ל

א.

קידושין ד. "ויצאה חנם אלו ימי בגרות, אין כסף אלו ימי נערות", ומקשה ע"ז "ולכתוב רחמנא נערות ולא בעי בגרות". ומתרג' "אמר רבה בא זה ולמד על זה, מידי דהוה אתושב ושכיר".

ולכאורה יש להבין בזה ב' דברים:

א. מה סבר המקשן, אם סברתו הייתה דבחד קרא סגי, ולא היה צריך לכתוב אלא "אין כסף" בלבד. או דס"ל שהיה צריך לכתוב נערות בפירוש.

ב. מה היה צריך להביא ראיה לכך ש"בא זה ולימד על זה"? דלכאורה היא סברא פשוטה ואינה צריכה לראיה.

וראה במאירי, שפירש את קושיית הגמ' דסגי ב"אין כסף" בלבד: "ליכתוב רחמנא ויצאה אין כסף שהוא בא לנערות, ולא הוצרך לכתוב חנם שבא לסמני בגרות".

אמנם קשה על דבריו, היאך משמע מ"אין כסף" נערות דווקא? והא אם היה חד קרא היה מסתבר לאוקמיה בבגרות, שהוא חידוש קטן יותר מנערות.

ב.

ויובן זה בהקדים קושיא נוספת. דהנה הקשו כאן הראשונים, על הבריייתא, מדוע מהפכת את הסדר ולומדת בגרות מ"חינם" ונערות מ"אין כסף", דלכא' כיון שהנערות קודמת לבגרות היה צריך ללמוד נערות מ"חנם", שהוא הכתוב תחילה, ובגרות מ"אין כסף" המאוחר בפסוק¹.

ומיישבים התוס², שעל כרחק "אין כסף" לא קאי בבוגרת אלא בנערה, דהא מהיו"ד שבו דרשינן "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר", שהיא דרשא השייכת דווקא בנערה, כי הבוגרת – שיצאה כבר מרשות אביה – כסף קידושיה שלה ולא של ה"אדון" – אביה.

1. ועין במהרש"א שביאר קושיא זו באורך.

2. בר"ה בא זה.

ועפ"ז נראה לבאר את דברי המאירי, שאם היה כותב רק "ויצאה אין כסף" דרשינן מיניה נערות, דהא על כרחך מיירי בנערה מפני היו"ד שבו.

אמנם לפי"ז צריך להבין את תירוצו של רבה "בא זה ולימד על זה", מה כוונתו בזה, והלא אין צריך לשום לימוד וילפותא, אלא על כרחך "אין כסף" מיירי בנערות, מפני שנכתב מלא!

אך נראה שדעת רבה כתירוץ התוס': "דאי לאו ויצאה חנם – הוה מוקמינן "אין כסף" ויתורא דיו"ד דאמר רבינא – חד לנערות וחד לבגרות, ודרשה ד"אין כסף לאדון זה" לא הוה דרשינן, להכי איצטריך ויצאה חנם". ולכן הוצרך ל"בא זה ולימד על זה".

אלא שקושיית אביי ע"ז היא, כמ"ש המאירי עצמו, שהיה צריך לכתוב "נערות" בפירוש, ולא באופן של "בא זה ולימד על זה".

אמנם ביאור זה אינו נכון בדברי המאירי:

דהמאירי שם הביא גירסא "ויצאה חנם אלו ימי נערות אין כסף אלו ימי בגרות". והנה לגירסא זו ודאי יש להקשות, דמ"ויצאה חנם" אין משמע נערות יותר מבגרות.

ואעפ"כ דוחה המאירי את גירסא זו באופנים אחרים: "מאחר שלמדנו יציאה לנערות לא הוצרכנו ללמדה לבגרות. ועוד, שהרי אתה צריך לפרש: וליכתוב רחמנא נערות – ר"ל ויצאה חנם, ולא בעי בגרות – ר"ל אין כסף. והאיך אתה אומר כן, והלא אתה צריך לאין כסף מצד אחר לדקדק ממנו אין כסף לאדון זה וכו'!". ומוכח מהא, שהמאירי סובר שאם היה חד קרא – בין אם היה "ויצאה חנם" לבדו בין אם היה "אין כסף" לבדו – הוה דרשינן מיניה נערות, ואף בשאין בו יו"ד. וצ"ל סברתו בזה.

ג.

ואולי יש לבאר את דברי המאירי, ע"פ מ"ש הפנ"י על התוס' הנ"ל:

דהקשה³, מדוע קאי התוס' על תירוצו של רבה, והלא "לעיל בגופא דברייתא הו"ל להקשות כן!" ומתרץ, דבאמת 'בגרות' אינה צריכה קרא לפי שיש ללמדה מק"ו, "מה שנים ויובל וכסף שאין מוציאין מרשות אב – מוציאין מרשות אדון, בגרות לא כ"ש?"

ולפי"ז מיישב את דברי התוס': "אגופא דברייתא לא קשיא להו, דאיכא למימר דהיותר פשוט נקיט ברישא, ויאילו לא נאמר' קאמר: דאם לא נאמר 'אין כסף' הייתי אומר דויצאה חנם אתא לימי בגרות.. אלא דעיקר קושית התוספות לפי המסקנא דאפילו אם לא היה נאמר אין כסף לא הוי מצי לאוקמי ויצאה חנם לימי בגרות דבגרות

3. בר"ה מתקיף לה.

לא איצטריך קרא דק"ו הוא משנים ויובל וכסף אלא על כרחך דאתא לעיקר זבינא דאיילונית וא"כ ברישא הו"ל למיתני ויצאה חנם אלו ימי נערות שהיא דרשא היותר פשוטה". עכ"ל הפנ"י.

והמורם מהנ"ל – שנערות היא הדרשא הפשוטה, כיון שבגרות נפקא לך מק"ו. וע"ז מתרץ רבה, דמילתא דאתיא בק"ו – אם הוא באופן של "בא זה ולימד על זה" – טרח וכתב לך קרא. וע"ז מביא ראייה, דהכי אשכחן הכי בתושב ושכיר⁴.

ובזה מתורץ גם הקושיא שהיקשינו מתחילה, למה הוצרך להביא ראייה לדבריו, והלא "בא זה ולימד על זה" היא סברא פשוטה. ועתה מובן, שאין הראיה על כך ששייך "בא זה ולימד" אלא אלא לכך ש"מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא"⁵.

אמנם אחר כל הנ"ל עדיין קשה, מה שמפרש המאירי בהמשך דברי הגמ': "א"ל אביי, מי דמי? התם תרי גופי נינהו, דכי נמי כתב רחמנא תושב נרצע לא יאכל והדר כתב אידך, הוה שכיר מילתא דאתיא בק"ו, ומילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא, אלא הכא חד גופא היא, כי נפקא לה בנערות, בגרות מאי בעיא גביה".

ומפרש המאירי, שקושייתו היא דלכתוב "נערות" בפירוש.

ולכאן דבריו תמוהים, דהקושיא שהקשה על הגירסא דלעיל – עתה קשה היא על דבריו: "הלא אתה צריך לאין כסף מצד אחר לדקדק ממנו אין כסף לאדון זה וכו'!" ואם היה כותב נערות בפירוש, מנין היה מדקדק "אין כסף לאדון זה" וצ"ע.

ד.

ולכאורה היה נראה לבאר באו"א את מהלך הגמ'. דהמקשן סבר דהיה צריך לכתוב נערות בפירוש, ולא באופן של "בא זה ולימד על זה". ותירוצו של רבה הוא, שהכי אורחא דקראי לכתוב באופן של "בא זה ולימד", כדאשכחן בתושב ושכיר. ופריך אביי, דאין אורחא דקראי לכתוב באופן של "בא זה ולימד" אלא כאשר יש משמעות לב' הפסוקים, כמשנ"ת לעיל.

וא"כ כל הנידון בגמ' הוא אם אורחא דקרא לכתוב באופן של "בא זה ולימד", ובזה מובן בפשטות למה הוצרך להביא ראי', דהא אי"ז פשוט מסברא דהכי אורחא דקראי.

אמנם הטעם לכך שלא פירשו הראשונים כך את מהלך הגמ', י"ל, שהוא מפני שהקושיא שהקשינו על המאירי קשה היא אף על המהלך הזה. דקשה, היאך סבר

4. ונראה, שכפי שמבואר כאן – כן יש לבאר את דברי רבה גם לפי הביאור הקודם, (שבאות ב'). דאם לא כן, אינו מובן מה הוצרך רבה לראיה. אלא על כרחך שהוא כמ"ש בפנים.

5. שהיא אינה סברא פשוטה – עיין לקמן ריש ע"ב.

המקשן דהו"ל לכתוב נערות בפירוש, והלא אם היה כותב בפירוש לא היה שום מקור לילפותא של "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר".

שיחתן של תלמידי חכמים¹

הת' יוסף יצחק שיחי' חנונו
תלמיד בישיבה

א.

מקור הסוגיה מהגמ' בתענית

איתא בתענית (כג, א-ב) "אבא חלקיה בר בריה [בן בנו - נכדו - של] דחוני המעגל הוה וכי מצטרין עלמא למיטרא [וכשהיה העולם צריך לגשם] הוה משדרי רבנן לגביה ובעי רחמי ואיתי מיטרא [היו שולחים אליו ת"ח ומבקשים רחמים והיה מגיע גשם] זימנא חדא איצטריך עלמא למיטרא שדור רבנן זוגא דרבנן לגביה למיבעי רחמי דניתי מיטרא [פעם אחת היה צריך העולם לגשם שלחו שני ת"ח אליו שיבקש רחמים שיכוא גשם] אזול לכייתיה ולא אשכחוהו [הלכו לביתו ולא מצאו אותו] אזול בדברא, ואשכחוהו דהוה קא רפיק [הלכו לשדה ומצאוהו שהוא עודר] .. אמר לה לדביתהו: ידענא דרבנן משום מיטרא קא אתו, ניסק לאיגרא (גג) וניבעי רחמי, אפשר דמרצי הקדוש ברוך הוא ואייתי מיטרא, ולא נחזיק טיבותא לנפשיין. סקו לאיגרא (עלו לגג), קם איהו בחדא זויטא ואיהי בחדא זויטא, קדים סלוק ענני מהך זויטא דדביתהו. כי נחית, אמר להו: אמאי אתו רבנן? .. אמרו ליה: ידעינן דמיטרא מחמת מר הוא דאתא, אלא לימא לן מר הני מילי דתמיה לן (וכפי דתחזינא עיני הקורא).

ועיני חזיתי בדברי חז"ל הנ"ל ולא נאירה שמתוך עיוני בדבריהם נראה לכאורה שישנם פרטים הנראים סותרים זא"ז. ואשתדל לבארם כפי שידי (יד כהה) מגעת, וכן לדון בסוגיות אלו והמסתעפים מהם.

והנה מוכרחים לומר שגם בסוגיין דיש ללמוד הוראות בפועל ממעשה דאבא חלקיה, ואף ללא כל התמיהות בהנהגותיו צל"ע בהם ע"מ להסיק מהם הלכות, כנראה מכמה דברי חז"ל המובאים בש"ס, וכדלקמן.

א. בתשובת אבא חלקיה על שהכניס את זוג הת"ח אחרונים לביתו - מפרש רש"י (ד"ה דלא בדקיתו לי): "שלא ידעתי אם פרוצים אתם או כשרים" - משמע דעכ"פ הנהגה זו היתה מחמת חומרא הלכתית, ומדהא הלכה יש לעיין אף בשאר הנהגותיו אם מלמדים הלכות מסוימות.

1. לע"נ יחזקאל ב"ר משה חיים ז"ל.

ב. במסכת עירובין (נד, ב) איתא: "שיחו – אלו בעלי תלמוד שכל שיחתן דברי תורה". עד"ו איתא במסכת סוכה (כא, א): "מניין שאפילו שיחת ת"ח צריכה לימוד, שנאמר – ועלהו לא יבול"².

ג. במסכת ברכות (לא, א) דנו בגמ' במעשה דעלי וחנה ושם איתא: "אמר ר' המנונא כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי דחנה"³.

ד. ובכללות יש להביא. דאי לאו הכי, מה אכפת להו אמאי עשה כך וכך, אם לא דשאלהו אמאי עשה כן אליבא דהלכתא. מכ"ז יש להוכיח שהנהגות כמו של אבא חלקיה אינם כסתם אינשי דעלמא, אלא נובעות מסיבות הלכתיות. ובעז"ה ית' יבוארו לקמן עם הסוגיות הקשורות עמהם.

ב.

"ולא אסבר להו אפיה"

אמרו ליה: מ"ט כי יהיבנא למר שלמא לא אסבר לן מר אפיה? א"ל שכיר יום הואי, ואמינא לא איפגר".

והנה הביא המהרש"א על אתר (בע"י. ד"ה שכיר הוה ואמינא לא איפגר כו) הקשה: דיש לדקדק כיון דשאלת שלום היא בגדר מצוה, ה"ל למפגר וליבטל ממלאכתו דהא פועל חוזר בחצי יום [פי', ששכיר יום יכול לפרוש אפי' לא סיים מלאכתו, וא"כ, נמצא שהיה יכול להחזיר להם שלום. ואדרא קושיה לדוכתא אמאי לא אסבר להו אפיה] וי"ל שהיה עני והיה צריך לשכר מלאכתו לפרנסת בניו הקטנים שהוא מצוה כמ"ש בכתובות (ג, א) עושה צדקה בכל עת זה המפרנס בניו כשהם קטנים ע"כ⁴.

וקשה, חדא דהא אמרינן בברכות (ו, סע"ב) דנקרא גזל. (ועוד דהמהרש"א מביא שמצווה לומר שלום, ומכיוון שפועל חוזר בחצי היום, צריכים להפסיק מלאכתם, לקיים מצות אמירת שלום).

2. להעיר דאיתא במסכת ע"ז (יט, ב): "ועלהו לא יבול – אמר רב אחא בר אדא אמר רב, ואמרי לה אמר רב אחא בר אבא אמר רב המנונא אמר רב: שאפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה תלמוד, שנאמר: ועלהו לא יבול". ומפרש שם רש"י (ד"ה שיחת חולין): "שיחת חולין – של חכמים צריכה תלמוד כדי להתלמד לרבר בלשונם שהוא בלשון נקיה ועושר ומרפא". ונראה מדבריו שמפרש באו"א מפירושו על דברי הגמ' בסוכה, והיינו שאינה מלמדת הלכות ממש, אלא רק את סגנון הדיבור הראוי לת"ח. ואכ"מ

3. אולי יש לחלק כיון דחנה התפללה אז, משא"כ בנדוד' שעסק אף בדברי הרשות – ואולי מכך אינן למדים הלכות.

4. ובפירחי כהונה כתב לתרץ "דנ"ל דכן אסבר להו אפיה אך לא עבד להו יקרא כדמבעי להו" עכ"ל. ובאמת שדבריו טעונים ביאור. שהרי דו"ק לאמר כן, דהא מלשון הגמ' לא משמע כן. ויש מקום לשי' וד"ל וק"ל.

ותו קשה שהרי אמרו בגמ' (קידושין לג, א, ויובא לקמן בדברי האהבת איתן) דקי"ל התם דאסרו אפי' לעמוד כשהוא שכיר יום. ע"ש וא"כ יקשה לן מהתם דהא אכתי מצווה ניניהו אך לאחר דאמור רבנן דאין להם לומר שלום לא הוה ליה להקשווי הא⁵.

ג.

התירושים על הנ"ל

והנה חזיתי להאהבת איתן בעין יעקב על אתר הביא שם לתרין בשלושה אופנים:

א. דלא קשיא מידי דהא קי"ל דתנן אין בעלי אומנויות רשאים לעמוד מפני ת"ח וכתב התוס' שם דבמלאכת אחרים אסור ובמלאכת עצמו אינו חייב (דכך מעמיד שם התוס' בפירוש המילה "רשאי" היינו חייב).

ב. מכיוון דהוה דבר האבד שאינו יכול לחזור (וע"פ מאי דאמרין לעיל דהוה גזל ממש איתי שפיר תי' זה) [דחרישה בזמן בצורת מקיימת את השדה].

ג. נפסק באו"ח (סי' תרנ"ו) – שמי שחייב נדחקין פטור מלעשות מצווה עוברת, כיון שפרנסת ביתו קודמת. וא"כ עפ"ז מבואר מדוע לא היה מחויב לחזור ממלאכתו ולבטל משכירותו ולסגף עצמו ברעב כדי לקיים מצוות שאלת שלום שאינו מחויב להשיבו [שהרי היה עני'⁷].

5. בהשקפ"ר נראה לתרין לפמ"ש הרמ"א בשו"ע (יו"ד סי' רמ"ב סעי' ט"ז) ביאור דברי המשנה: "והוי מקדים שלום לכל אדם" דכל הנ"ל מדובר לכל אדם רגיל אך לרבו אסור כיון דמחזי כיוהרא. והיינו בסתם, אך אם רבו נתן לו שלום תחילה, לא אמרינן מחזי כיוהרא. והנה בספר והיה ברכה (ח"א, בענין החילוק בין רבו מובהק לרבו שאינו מובהק) מבאר כוונת הרמ"א: דבכל דבריו (שאסור לומר שלום) מדובר ברבו מובהק אבל בשאינו מובהק יש לומר שלום.

ולפי"ז נראה בפשטות ליישב הנהגת אבא חלקיה – שהיה רבם המובהק, (שהרי משמע שהיה גדול הדור) ומשו"ה לא החזיר להם שלום. אולם מהמשך דברי אבא חלקיה – "דלא בדיקתו לי" (שענה להם שלא כ"כ הכירם, ולכן התנהג בהם בחשד) – א"כ משמע שלא היה רבם המובהק.

6. עיין מהגמ' בקידושין (לג, א).

7. עיין מהרש"א על העין יעקב ד"ה שכיר וז"ל: "יש לדקדק כיוון דשאלת שלום מצווה היא ה"ל למפגר וליבטל ממלאכתו דהא פועל חוזר בחצי יום, ומשני שם י"ל שהיה עני והיה צריך לשכר מלאכתו לפרנס בניו הקטנים כמ"ש (כתובות נ, א) עושה צדקה בכל עת זה המפרנס בניו כשהם קטנים". ויש להביא ראיה לדבריו דלקמן כששאלו אותו מ"ט לא אמר לן מר כרוכו פירתא וא"ל דלא הוה נפישא ריפתא והיינו שאפי' זה היה בקושי רב! אך הנה יש לדקדק קצת כיון שלקמן אמרינן שיצאה אשתו לפניו מקושטת. (ולקמן נעייין בענין זה ועוד יש לעיין בדבריו דהא אמרינן בברכות (יג, א) שהתירו לומר שלום מפני הכבוד אפי' באמצע ק"ש וא"כ הו"ל ליתן להם שלום משום כבוד דרבנן נינהו אך הנה י"ל ע"פ מה שאמר להם לקמן כששאלהו מדוע עלתה אשתו בראשונה והם אחרונים וא"ל כיון דלא בדיקתו לי כלומר שלא ידע אם רבנן הם (כפי שהבאנו לעיל) לכן ג"כ לא אסבר להו אפיה משום כבוד דתורה כיון שלא ידע האם הם רבנן.

ונראה לבאר בדרך אפשר – מדיוק המילים בגמ' – טעם הנהגתו שלא ענה להם שלום.

יש ב' גדרים בגזלן: א. שאינו גזלן ממש ובפועל, אולם נקרא כך רק ע"ד משל (ראה מ"ש כ"ק אדמו"ר "בדבר מלכות" תשנ"ב עמ' 18 ואילך, שהשווה ממש בין החזרת שלום לגזול חבירו שאינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שחייב לו וירצה אותו⁸ ועי"ז נקרא גזלן בדקות).

ב. גזלן ממש ובפועל. לפי"ז אתי שפיר: דמכיון שע"י עניית שלום בזמן מלאכתו נמצא שמפסיק מעבודתו, ועי"ז גוזל בפועל את בעה"ב, ובשלא מחזיר שלום רק נקרא גזלן, על כן עדיף טפי להמשיך במלאכתו, ולא לעבור על גזל ממש.

ומה שקשה מהגמ' בקידושין (הרי אין רשאי לעמוד מפני מלאכתם) יש ליישב ע"פ הנ"ל: אף שפועל יכול לחזור בחצי היום, מ"מ כיון שע"י כך גוזל את בעה"ב (אף בהיתר) – עדיף טפי להמשיך במלאכתו.

ד.

"כולה אורחא לא סיים מסאני כי מטי למיא סיים מסאניה"

אמרו ליה: מ"ט כולה אורחא לא סיים מסאני כי מטי למיא סיים מסאניה? וא"ל כולה אורחא חזינא, במיא לא קא חזינא."

וקשה טובא:

א. דהא אמרינן בשבת (קכט,א) "אמר ר"י אמר רב לעולם ימכור אדם קורות ביתו ויקח מנעלים לרגליו¹⁰ ופירש רש"י ז"ל שם (ד"ה ויקח) "שאינן לך ביזוי מן המהלך יחף בשוק" היינו שהביזוי אינו דווקא לת"ח אלא לכל אדם ואפי' שרואה הדרך.

ב. ושם (קיד, א) אמרינן אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן גנאי הוא לת"ח

8. ועיין ברמב"ם הל' תשובה (פ"ב ה"ט) שכתב דעבירות שבין אדם לחבירו כגון .. או גוזלו וכיו"ב אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לו מה שחייב לו וירצהו אפי' לא הקניטו אלא בדברים צריך לפייסו עד שימחל לו. 9. ואף ע"פ התוס' שם קושייתנו (שיכול לחזור אף בחצי היום) עומדת כיון שהוא מעמיד את פירוש המילה "רשאי" – היינו חייבים וא"כ יוצא שהפשט הוא "אין בעלי אומניות חייבים לעמוד .." דהיינו שתלוי ברצונם של הבע"ב, אך מחלק שם בין עוסק במלאכת אחרים לעוסק במלאכת עצמו דעוסק במלאכת עצמו אסור לו לעמוד ממלאכתו.

10. וכ"ה בשו"ע האדמו"ז הלכות הנהגת אדם בבוקר סי' ב' סעי' ט' וז"ל: אמרו חכמים ובשפלות ידים ידלוף הבית ע"י שאדם מתעצל לכסות גופו כראוי – ידלוף הבית ויעלה גופו חטטים, מכאן למדנו שיש לאדם לכסות כל גופו ואל ילך יחף. ועוד אמרו חכמים (פסחים קיג, ב), המונע מנעלים לרגליו ה"ה כמנודה לפני המקום ולעולם ימכור אדם כל מה שיש לו ויקח מנעלים לרגליו.

שיצא במנעלים המטולאים לשוק¹¹ (וכ"ש ללא נעליים - כנ"ל) והא רבי אחא בר חנינא נפיק? אמר רבי אחא בריה דר"נ בטלאי ע"ג טלאי!".

ובכלל יש להעיר הרי אמרו¹² שאסור לו לאדם לילך ללא כיסוי על רגליו משום צניעות¹³ ובמיוחד אי הוה ת"ח שמבזה עצמו כמ"ש חז"ל (שבת שם) אמר רחב"א כל ת"ח שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה שנא' "כל משנאי אהבו מות" אל תקרי משנאי אלא משנאי ופירש רש"י ז"ל שם (ד"ה משנאי) "שממאסין עצמן בעיני הבריות והבריות אומרים אוי להם ללומדי התורה שהם מאוסים ומגונים נמצא זה משנאי את התורה"¹⁴ וא"כ נמצא מהנ"ל שהיה אסור לו לאבא חלקיה ללכת ללא מנעלים.

אלא א"כ נימא דהוה הלך עם אנפלאות, שמותר לילך בהם ע"ד ההיתר בטלאי ע"ג טלאי. אולם דוחק לומר כן ומב' טעמים:

א. אף אם נימא דאבא חלקיה הלך עם אנפילאות הרי אמרו חז"ל (שבת קיד, א) אמר רבי חייא מאי דכתיב "... יחף" - זה ת"ח שהולך עם טלאי ע"ג טלאי" - ונמצא שאף טלאי ע"ג טלאי והדומה לו גנאי הוא לת"ח¹⁵.

ב. כדאמרין לעיל (אות א') שיש ללמוד מהנהגות אבא חלקיה הלכות שונות, וממילא מובן שאם אכן הלך עם אנפלאות היה כתוב במפורש בגמ' שהלך איתם בכל הדרך, וכדי שלא נלמד הלכה מוטעת, הרי שהיה לו לכבד עצמו כראוי¹⁶ מצד דהוי תלמיד חכם.

ה.

תירוצים על הנ"ל

והנה יש לתרץ בב' דרכים:

א. איתא בגמ' מסכת שבת (כט, א) "הקיז ואין לו מה יאכל ימכור מנעלים שברגליו ויספק מהן צרכי סעודה, מאי צרכי סעודה רב אמר - בשר ושמואל אמר - יין". והיינו,

11. ועיין עוד פסחים (ק"ב, א) "ת"ר שבעה דברים צוה ר"ע את רבי יהושע בנו "בני...ואל תמנע מנעלים לרגליך" ופי' רשב"ם ז"ל שם שגנאי הדבר לת"ח שילך יחף ומביא את הגמ' הנ"ל ("לעולם...") ומשם מחזורתא כדשנינן שאסור היה לו ללכת כך.

12. ועיין ג"כ שו"ע האדמו"ר או"ח סי' ב' סעי' א'-ב' מהדורה תנייתא, ובמהדורה קמיתא שם סעי' א'.

13. ולא עוד אלא שנקרא מנודה למקום (עיין גמ' פסחים דף ק"ג, ב)

14. ועד"ז מפרש רש"י במסכת עירובין (נד, א ד"ה שמסרחת) וז"ל: "... שדרך ת"ח להקפיד על מאכלן דרך גדולה וכבוד ועל מלבושיהן כדכתיב ולמשנאי אהבו מות".

15. אך יש להעיר גבי מה שמוכא במס' שבת ברב אחא בר חנינא שהלך עם טלאי ע"ג טלאי ויש לדייק בזה שהרי לכו"ע ללא נעליים אסור אך בזה שהגמ' תירצה שמדובר בטעג"ט משמע שבדוחק גדול התירו. וק"ק

16. וע"ע טור חו"מ (סי' תכ) בשם הרמ"ה וע"ש בית יוסף ובב"ח ושטמ"ק בשם הרמ"ה.

עפ"ז ניתן להבין שהתירו לו למכור את מנעליו לצורך מאכלים קצת יקרים לפי ערך שלא היה לו מעות בשבילם כיון דהוה עני.

לפי"ז עולה בקנה אחד עם מה שפירש המהרש"א (לעיל) דמכיון דהוי עני ולא היה לו אפשרות לאכול מאכלים כמו אלו, ומן הסתם נכנס לכלל פיקוח נפש (דומיא דהק"ז דם), התיירו לו ללכת אפי' ללא אנפילאות בשביל שיקנה אוכל לביתו¹⁷, ומכיון שהיה זה זמן של דוחק התיירו¹⁸.

והשתא איתי שפיר מאי דמשני ליה (ע"פ המהרש"א) דמכיון דהוי עני התיירו לי ללכת אפי' ללא אנפילאות אפי' מצד דהוה ת"ח כיון שהיה זה דוחק, (אך פשוט הוא דשלא בזמן דוחק מיהא חיובא איכא).

והשתא יש לישב עוד יותר מדוע לא הלך עם מנעליו אף שלא במים שהרי חל עליו חיוב ללבשן כל עוד ויש לו אותן.

ובדרך הב': הנה בעודי בזה הענין הנחתי ליבי לדברי הגמ' בשבת (לא, א) גבי המעשה בשני בני"א שהמרו זה עם זה אמרו כל מי שילך ויקניט את הלל יטול ד' מאות וזו אמר אחד מהם אני יקניטנו ואותו היום ע"ש היה והלל היה במרחץ .. הלך והמתין שעה אחת חזר ואמר מי כאן הלל מי כאן הלל נתעטף ויצא לקראתו א"ל בני מה אתה מבקש א"ל שאלה יש לי לשאול א"ל שאל בני שאל א"ל מפני מה רגליהם של אפרקיים רחבות א"ל מפני שדרין בין בצעי המים ובפירוש תשובת הלל מביא רש"י שם (ד"ה שדרים בין החולות) ב' פירושים: רגליהם רחבות שלא יטבעו בבצעי המים ורבותינו מפרשים שדרים בין בצעי המים והולכים יחפים ומתפשטין רגליהן לפי שהמנעל דוחק הרגל ומעמידו על דפוס שלו.

וא"כ עפ"ז אוי"ל בדרך "כלומר" (דהיינו שלא משמע כן מהפשט) דמכיון שהיה הולך מן השדה לעיר והיה שם ביצות יותר מצויות מאשר בעיר בגלל ההשקיה וכדו' ולכך לא היה נח לו ללכת עם נעלים ולכך א"ל "כאן אני רואה" – והיינו שאני רואה אם ביצות כאן עמוקות אם לאו ו"כאן אני לא רואה" – היינו שמכיון שאיני יכול לראות ויכולני לתבוע בביצות אלו נמצא שאני בסכנה א. יכול הוא לתבוע ב. כדאמר

17. ובמיוחד אי הוה עשיר שירד מנכסיו (עיין לקמן במסקנתנו על זה אות כט) שע"ז אמרו במסכת כתובות סז, ב אפי' סוס ועבד לרוץ לפניו שהרי היה רגיל לאכול מאכלים יותר חשובים ממה שאכל בזמן היותו עני. איתי שפיר מה שהתירו לו.

18. וכמו שמצינו שהתירו לר' אחא בר חנינא.

19. אולם יש להסתפק – אם דוקא כשאין לו בכלל נעלים, התיירו לו שלא יקנה, אך כשכבר יש לו, צריך ללובשם תמיד, או דילמא אף כשישנם, התיירו לו שלא ללכת תמיד עם נעליו בשביל שישמרו לאורך זמן, (ראה לקוטי שיחות חיי"ט עמ' 73 ואילך), ואולי ע"פ מ"ש לקמן אות ט' (בסופו) יסייע להבנתנו (שהעדיף לשמור על בגדיו כיון שניתן לו מהקב"ה בהשגח"פ).

רש"י איני יודע מה אית בה ושמה ישכנו דג או נחש²⁰.

הנה אף שאלתנו השניה אינה קשה כיון שלא הינו באים ללמוד הלכה מוטעית מהנהגה כזו כיון דבכגון דא (זמן של דוחק בחיי האדם) ידוע לכל שבנ"א שומרים יותר על בגדיהם ובכדור"ד זה שלא הלך עם נעליו זהו מפני שרצה לשומרם שלא יבלו לזמנים יותר נחוצים (כגון לביצות וכדו') ועפ"ז י"ל מה שענה להם שזה שהוא שם מנעליו הם רק בזמנים של סכנה²¹.

ו.

ביאור לפי הנ"ל במעשה דר' יהושע בן קרח

ומעניין לעניין באותו העניין עוד צ"ע גבי הא דאיתא בשבת (קנב, א מובא לפי פרש"י): א"ל ההוא גוזאה (סריס צדוקי) לר' יהושע בן קרח מהכא לקרחינא כמה הוי? (כמה מהלך מכאן עד הקרח, ולהקניטו על קרחתו נתכוון), א"ל כמהכא לגוזניא (כמו שמכאן עד הסריס)! א"ל צדוקי ברחא קרחא בארבעה (שהקרח לקוח בארבע - ברחא קרחא, הוא עז שגזזו ממנו צמרו, על שם שאינו מלובש בצמר כרחל, קרוי קרחא). א"ל עיקרא שליפא בתמניא (שביציו עקורים ונתוקין לוקחים בשמנה). חזייה (צדוקי לר' יהושע) דלא סיים מסאניה ..

והכי קשיה א. אמאי החזיר לאותו צדוקי תשובה, דהא אמרינן במשלי (כד, ד): "אל תען כסיל כעולתו פן תשווה לו גם אתה?" אא"כ נאמר שרצה שלא יצא לעז על מישהו שלכן ענה לו²²;

ותו קשיה אמאי לא סיים מסאניה בתר כל הני שמעתתא דלעיל נמצא דהוי ליה לריב"ק ללבוש נעלים וא"ת שאני הכא מכיון שעני היה, א. מהיכא תיתי הא שהרי לא

20. ויש לעיין שהרי ע"פ רש"י זה משמע שהיה נכנס למים עמוקים (שיכולים לחיות שם דגים) איך נכנס לכאלו שהרי אסרו משום סכנה עיין שוע"ר חל' חו"מ הל' שמירת הגוף והנפש ובל תשחית סעי' יא שאסור ללכת במים שמגיעים עד המותניים. ואולי יש לתרץ שמדובר במים שהיו יותר נמוכים ממותניו שלכך הותר לו ללכת בתוכם וכ"ה משמע ביומא ע"ז, ב שאסרו ללכת רק בנחל כיון שמימיו רודפים ואילו כאן לא משמע שהיה נהר אלא ביצות וכדו' דהיינו שהם עומדים ולא רודפים.

21. וזהו ע"ד המהרש"א שנביא לקמן אות ט.

22. [כדאיתא בגמרא (ב"מ פד, א) ההיא מטרונייתא דאמרה לר"ש ור"א בניכם אינם שלכם (מכיון שהיו בעלי בשר אמרה להם כך) א"ל שלהם גדול משלנו והיינו שגם אם נשותינו זנו לא היו יכולים להוליד ע"פ דבריה שאמרה וענו לה זאת מפני שלא להוציא לעז על בניהם שהם ממזרים אך פה איזה מניעת הוצאת לעז איכא?].

משמע כן דהוה ענין^{23, 24}. ב. יש בעיה משום צניעות.

ויש לעיין עוד בב"ב נח, א אהא דאמרינן גבי מטה של ת"ח, שאין צ"ל תחתיה כלום אלא סנדלין בימות החמה ומנעלין בימות הגשמים ואי הוה ת"ח אמאי לא עשה כציווי רבנן לת"ח?

גבי שאלה ראשונה (מדוע ענה) – צריך ביאור!

גבי שאלה הב' יש לפרש על פרכה הראשונה: אך הנה יש לומר דהיא הנותנת שמכיון שלא היה לו נעלים סימן שהיה עני מרוד עד שאפי' את קורות ביתו אין לו מה למכור (שמא ביתו לא שלו וכד').

ולגבי קושייתנו מצד ענין הצניעות, כתב המהרש"א בחידא"ג, "דיוה"כ או ת"ב היה". וא"כ משמע שבימים אלו מותר ללכת יחף²⁵. ואף שצווה ר"ע את בנו (ע"פ רש"י²⁶ מסכת בכורות נח, א) שלא ילך יחף. י"ל שהזהירו בסתם ימים אבל ביוה"כ ובת"ב לל"ב²⁷, כיון שאסורים בנעילת הסנדל.

ונראה להוסיף עוד על דבריו, דיש לומר שזהו אינו ציווי אלא דרך כבוד בעלמא, שמכובד להתנהג כך, שבזה ת"ח מוזהרים יותר מכל אדם. והכל בא על מקומו בשלום.

23. ולענ"ד אפי' אי הוה עני לא הוה ליה ללכת כך כיון דציווי הוא כדאמרינן ביבמות (סג, ב ועיין לעיל) אין לך ביוזי יותר ממהלך יחף בשוק (והובא ברש"י שבת קכא, א ד"ה "ויקח") ובמיוחד אי הוה ת"ח דאסור לו לבנות עצמו כדאמרינן בש"ס כל ת"ח שמבזה עצמו אינו ת"ח ולא עוד אלא שאמרו חכמים (שבת קיד, א) אמר רחב"א כל ת"ח שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה והובא לעייל (סעי' ד') וע"ש "שנא' כל משנאי אהבו מוות" ועיין ברש"י שם ד"ה משנאי.

24. ובפרט להמ"ד דר"י ה' בנו של רבי עקיבא (עיין שבת קנ, א ובתוס' ד"ה ורבי יהושע) והתעשר (עי' נדרים נ, א. כתובות סב, ב), וא"כ אדרבה מוכרחים לומר שהיה עשיר ולא ניתן להעמיד שהיה עני.

25. וא"כ הרי זה יכול לסייע בהבנתנו, לכך שמדוע אבא חלקיה הלך ללא מנעלים לרגליו. [אמנם אין מוכח בגוף המעשה דכך הוה אבל בהחלט יכול להוות דרך בהבנת המעשה]. כיון ד"ל, דמפני שהיה זה שנת בצורת, הרי הוא נהג בעצמו כמו בזמן של ת"ב, וא"כ מובן שלא אכל בבוקר פת שחרית וקיבל ע"ע תענית לחציי יומין [שנקרא ככולן] (מוכרחים לומר שהיה זה לחציי יומין כיון שבהמשך המעשה מסופר שאכל), ועשה זאת בשביל שיהיה לו צער, שתתקבל התפילה לגשמים, – ומה שאכל לפני התפילה היה זה כדי לסדר תפילתו שלא יהא לו חלישות כח – ורק במקום סכנה נעל אותם. וזה מה שענה להם ש"כאן אני לא רואה" ולכן אני מוכרח אף שאיני רוצה כלל לנעלם לרגלי כי נוהג אני על עצמי תענית, ולכן לא היתה דעתו פנויה לדבר עימם בד"ת בדרך. ולכן ביקש מאישתו לצאת לפניו מקושטת כיון שהוא לא אכל, כי רק ע"י האכילה אינו נותן עיניו באישה אחרת. ובאמת שזה לא היה כך תמיד אלא לפי שעה.

26. אך עיין תוס' מסכת שבת דף קנ, א ד"ה ורבי יהושע שפי' שם ר"ת דרבי יהושע בן קרח לא היה בנו של ר"ע אלא אדם אחר ועיין שם חשבונו לכך.

27. ועיין בספר אשל אברהם (ניימרק) בפירות הנושרין ובשו"ת יביע אומר ח"ה (חאר"ח סי' א אות ד).

ז.

"מאי טעמא כי מטא מר להיזמי והיגי דלינהו למניה"

הנה עוד מה אמרו לו "מ"ט כי מטא מר להיזמי והיגי [מיני סנה/קוצים וברקנים (ע"פ רש"י סוכה יג, א – ע"ז מז, ב)] דלינהו למניה? – אמר להו: זה מעלה ארוכה וזה – אינה מעלה ארוכה" (אם יינזק גופו יוכל להתרפאות, משא"כ נזק בגדיו שהוא נזק תמיד).

הנה, גם כאן יש להניח שאלתנו על הנהגה זו, שהלא יש חובה לכל אדם ובפרט לת"ח לילך עם לבוש מלא משום צניעות?

ועוד צלה"ב, שכן עניינם של הבגדים הם [גם] בכדי שלא ינזק גופו ויגנו עליו מקוצים וכד'?

ועוד יש לעיין גבי עובדא דרשב"י (שבת לג, ב) שהיה גופו מלא חטטין מכיון שהיה זמן רב בחול והרי היה לו בגדים ומדוע א"כ לא נתנם על גביו.

ח.

ת' על הנ"ל בכ' אופנים ובהקדים דברי ה'ברכת אהרון'

והנה בעודי בזה הענין חזיתי לה'ברכת אהרון' (ברכות מאמר רפ"ד), דכתב שם, דצער איבוד ממון קשה מצער גופו, לכן אדם מעדיף צער גופו על פני איבוד ממונו.

וצ"ב תירוצו: הלא נתבאר לעיל שחובת כל אדם ובפרט ת"ח לילך עם לבוש מלא, ופשיטא שלא מחמת חביבות ממונו, נמנע מקיום חובת כל אדם ות"ח בפרט.

ונראה לבאר באו"א: ע"ד שביארנו לעיל שהיה אדם עני²⁸, ומשו"ה התירו לו במקומות שיש חשש שבגדיו יינזקו שילך ללא לבוש מלא.

ט.

דרך א' להבנת הענין ע"פ המהרש"א

וכתב המהרש"א בח"א דהם שאלהו אמאי עביד הכי מצד זה, שהרי אמרינן במס' שבת קמ, ב דכל תשחית דגופיה עדיף [פי' חמור] ולכך לא היה לך להגביה הבגדים וע"ז ענה להם זה מעלה ארוכה וזה אינו מעלה דהיינו שמותר לי להגביהם.

28. ובפרט שבזמן התלמוד היו הבגדים יקרים, ואף אם לא היה עני כ"כ, יתכן שלא יכל לקנות בגדים חדשים.

שוב אשוב לעיקר דברי. דהנה ע"פ מה שכתבנו לעיל (אות ב בשם המהרש"א) דמסקינן התם דהוה עני. איתי שפיר מה שהוצרך להגביה בגדיו למעלה מהקוצים שהרי לא היה לו בגדים להחליף מדי יום²⁹.

וזה מה שכתב המהרש"א הנזכר כאן בתשובת אבא חלקיה אליהם "דבכה"ג לא אמרינן בל תשחית דגופיה עדיף" דהיינו במקרה שלי – שאני עני יהיה מותר לי להגביה בגדיי, כיון "דזה מעלה ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה".

ועפ"ז לא יהיה קשה על רשב"י, שגרם לגופו שיהיה חטטין³⁰ דמכיון שהיו אלו זמנים קשים בעבורו וממילא לא היה יכול ללבוש בגדים אלו כל הזמן, אלא בזמנים מיוחדים כגון בשעת תפילה שע"ז כתב הרמב"ם ומוכא בשו"ע אדמו"ז חאו"ח בסי' צ"א סעי' א' שצריך ללבוש בגדיו בשביל להניח עליהם אבנט שע"ז יהיה חציצה בין לבו לערוה, ובסעי' ו' (שם) כתב: שדרך החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהם עטופים.

י.

ביאור בענין חביבות הממון בצדיקים ודרך א' בהבנת הענין

ומכאן יש להביא באופן הב' בהבנת הענין מדוע הגביה בגדיו ובהקדים ביאור במהות החביבות בצדיקים וביאור המסתעף.

הנה מה שאמרו (חולין צא, א) ש"צדיקים חביב עליהם ממונם יותר מגופם". ובמ"א (ברכות סא, ב) מובן שישנם שני סוגי בנ"א ואלו שמוכנים למסור נפשם על ממונם הם לאו דווקא צדיקים, א"כ צלה"ב מדוע מוזכר בגמ' במיוחד על צדיקים שממונם חביב עליהם יותר מגופם³¹, דעפ"ז מובן שגם צדיקים וגם סתם בנ"א, כ"כ אכפת להם מממונם עד כדי שמוכנים למסור נפשם ע"כ כביכול.

וע"ז צ"ל שהרי לא מסתברא מילתא לאמר שצדיק ישפיל עצמו עד כדי כך ויהא מוכן למסור נפשו ממש בשביל להציל ממנו.

א"כ מוכרחים לומר דזהו ע"ד משל, שכ"כ אכפת להם מנכסיהם ושכאילו עד כדי מסיר³² נ"נ, (וכמו ע"ד מאי דאמרינן בב"מ (נט, ב) דנח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן

29. ובכלל שבזמנם יוקר הבגדים היה יקר עד מאד וא"כ אף אם היה אדם אמצעים, לא ממש היה ביכולתו לקנות כאוות נפשו.

30. ויש להעיר דאף על רשב"י יש מקום לחקירה שאמרנו לעיל (הערה 19).

31. ובאמת שקושיה זו אינה קושיה אמיתית, אלא הבאתי אותה ל'חידודא' דמילתא' בהבדל בין שני המאמרים.

32. כיון שבהשקפ"ר נראה שהפשט במילים "חביב .. יותר מגופם" היינו שיגיעו עד כדי מסי"נ כדי להציל

האש ואל ילבין פני חבירו ברבים³³ והיינו דלא שנח לו [מלשון רוצה] באמת ליפול לאש, דהא אמרינן (אבות פ"א) על כרכך אתה חיי ועיין תוס' ישנים כתובות ל, א דמאד קשה לו לאדם לאבד עצמו לדעת. אלא הכי אימא, אילו אתא לקמן וישאל אותנו מה חמור טפי להלבין פני חברי או ליפול לכבשן האש [- לאבד עצמי לדעת. (שהוא איסור ג"כ)], נימא להו, ליפול לכבשן האש. דהיינו שמבחינת התורה הלבנת פני אדם הוא דבר חמור כ"כ יותר מאיבוד עצמו לדעת כביכול. [וע"ד מש"כ בפסחים (כה, ב וש"נ) "דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי מדמא דחברך"]. ומכל הנ"ל אפשר לאיתי ראייה דצדיקים לא ישפילו עצמם כ"כ בשביל ממונם, אע"פ שחביב עליהם יותר מגופם.

אלא הביאור בזה: דבאמת יש לחלק, כיון דבסתם בנ"א כתיב "שמוכן למסור נפשו על ממונו", ואילו בצדיקים כתוב רק "שממונם חביב עליהם יותר..". אבל לא עד כדי כך שיהיו מוכנים למסור נפשם ע"ז, ובאמת הפי' הוא, שהם יתאמצו לחזור על חפציהם יותר מכל אדם אחר על חפציו, דזהו כבוד שרוחשים הצדיקים לממונם, כיון שיודעים שכל מה שבא אליהם מהקב"ה, זה בהשגח"פ, ולכן מתאמצים בכל יכלתם שלא לאבד שום דבר השייך להם.

א"כ לעניינינו ע"כ מוכרחים לומר שאבא חלקיה התנהג באכפתיות רבה כדי לשמור על בגדיו, ולא מצד דהוי עני³⁴, אלא היה זה מצד אכפתיות לחפציו שלא ינזקו. ואמנם הבגדים, חלק מעניינם הוא להגן על האדם, אבל אבא חלקיה ראה חשיבות יתירה לשמור על מה שנתנו לו מלמעלה, מלשמור על גופו מכמה פצעים, שעתידים להתאחות.

המורם מכל האמור: א': ע"פ המהרש"א היותו עני [וכן רשב"י]. אך באמת בשאר זמנים, או שאר חכמים שיש באפשרותם ללבוש בגדיהם באופן תמידי, אזי יאסר עליהם כגון דא. ובאופן הב': דמה שעשה אבא חלקיה, עשה מצד חשיבותו אל הבגדים שניתנו לו ע"י אשגחה פרטית.

ומשני אופנים אלו ניתן להבין ממה שענה אבא חלקיה, בצורה ברורה.

יא.

"מאי טעמא כי מתא מר למתא נפקא דביתהו מיקשטא"

ובהמשך עובדא דהתם אמרו ליה מ"ט כי מטא מר למתא נפקא דביתהו דמר כי

ממונם.

33. וע"ש מגלן הא שנא' "והנה היא מוצאת..".

34. (ובאיחור ע"פ מה דאנן מוקמינן לקמן (אות כט) שהיה אדם עשיר שבר"כ מתנהג ברחבות).

מיקשטא³⁵ אמר להו כרי שלא אתן עיני באשה אחרת³⁶.

והנה קשיה טובא, חדא דהאיך שייך ברבנן עניין של הרהור עבירה.

ותו אמאי לא חייש לכך שלאחרים יהיה הרהור בכך שיסתכלו עליה, כיון דהוה עליה בגדים הבולטים לעין³⁷, ואמרינן בע"ז (כ, ב) שבגדיהם של נשים מעלים הרהור באדם³⁸ כי היכי דאיהו לא מסתכל באישה אחרת אלא בה, הכי נמי כל אינשי לא מסתכלין אלא בה^{39, 40}.

י.ב.

ביאור הנ"ל ובהקדים דברי הגמ' בב"מ

והנה בביאור הנ"ל נביא בקצרה דברי הגמ' בב"מ (קז, ב) "שלשה עשר דברים נאמרו בפת שחרית וכו'.. ואינו מתאוה ובנדר"ד מן הסתם לא אכל פת שחרית שהרי היה עניי⁴¹ ולכן יש מקום לומר דשייך כאן עניין הרהור.

[וי"ל שלכן גם לא דיבר עימם בדרך לביתו, שהרי בהמשך הגמרא שם אמרינן "ומוציא את הקנאה ואת התגר" ופי' רש"י שם כשאין לבו טוב עליו נח לכעוס (ועפ"ז מוכרחים לומר שבגלל שלא אכל לא דיבר עימהם אפי' לא בדברי תורה)].

י.ג.

התי' על הנ"ל

וכעת בביאורינו: ויש לומר כיצד שייך ברבנן ענין החטא בכללותו. והסיבה מדוע לא דיבר עימם שתוכו כולל שני עניינים כששניהם עולים בקנה אחד ומסתעפים זה מזה.

35. והנה ע"פ מה דאיתא במס' שבת כה, ב שפיר עשה דכיון דאמרינן התם "ר' אבא אמר זו מטה מוצעת ואישה מקושטת לת"ח".

36. ולהעיר מהגמ' ברכות כד, א דאמרינן התם שהשוותה התורה למסתכל על הצעדה וטבעת [בשביל להנות] כמסתכל באותו מקום.

37. עיין הערה לעיל ולקמן בגוף דברינו.

38. (וכעין זה בשבת (קט, א) ששם מציעה הגמ' לכך כיצד תוכל האישה לדעת שהנחש (וכ"ש האדם) נתן עיניו בה, תשליך בגדיה כנגדו ואם יתכרבל בתוכו תדע (אף שנדחתה אפשרות פתרון זה. מ"מ ניתן לראות שהבגדים מעלים הרהור). וא"כ מצינן שיש בבגדים משום הרהור).

39. ובכלל יש לעיין בדבר מנהג זה דהא לא מצינו בש"ס שמישהו עשה כך.

40. ויש להעיר מהגמ' בנדרים כ, ב שע"י כך נמצאו בניו קרובים למזרות.

41. ולעיל בהערה 25 הבאנו אפשרות אחרת להעמיד המקרה ועפ"ז יובן בקל.

שהרי אם היה מדבר עימם היה מגיע לריתחא דאורייתא⁴² ועי"ז מגיע לידי ריתחא שאינו של דאורייתא ואחי החה"ש מוור"ה משה חיים שי' חנונו נר"ו בעמח"ס עטרת משה כתב בספרו ח"א סי' ט"ו, וכן איתא בברכות כט, ב א"ל אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא לא תרתח ולא תחטי, ופירש רש"י שם ד"ה לא "לא תכעוס שמתוך הכעס אתה בא לידי חטא", וכפי שיבואר לקמן (עיין לקמן אות כג) אע"פ שידע שהם רבנן, לא חש לדבר עימם בד"ת מהטעמים הנ"ל כיון שהיה מגיע לידי ריתחא שאינו של דאורייתא, ומתוך הכעס (כיון שלא השביע לבו, כדלעיל המובא ע"פ רש"י) יבא לידי חטא, לכן העדיף להימנע מלדבר בד"ת, (וע"פ מה דמוקמינן לקמן אות טז אייתי שפיר טפי).

יד.

נדבך נוסף לתי' הנ"ל המסייע להבנתנו

והנה מזה עוד מורם לסייע בהבנתנו דאכן שייך ברבנן עניין החטא ולכן רצה שאשתו תצא מקושטת, וצריך להיזהר בזה יותר כיון שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה⁴³.

ולכן לא חשש לכך שאחרים יכשלו, כיון שזה היה בדרך והכל טרודים בעסקיהם, וא"כ לא בהכרח שמישהו יכשל מצד הטרדה, ועוד אין לחשוש שיבואו אחרים להכשל בה בגלל הבגדים, כיון די"ל שתכשיטים אינם בגדר 'בגדים הבולטים לעין', שהרי לא אסרו זאת כמו שאר בגדים, שתופסים את עיניהם של בנ"א, אלא זה בגדר בגד נאה (שעליו דיברו במס' קידושין לד, ב שהבעל משמח בה את אשתו)⁴⁴.

ומכיון שלא אכל פת שחרית, א"כ איתי שפיר מדוע הוא עשה כן, בעוד שלא מצינו אחרים שעשו זאת, וכן למה לא חשש שאנשים אחרים יכשלו בזה.

טו.

הביאור עניין החטא אפי' בצדיקים ע"פ תוס' בניטין

והנה במסכת גיטין (ז, א) נאמר בגמרא "א"ר אבהו לעולם אל יטיל אדם אימה

42. דעיקר הרוגזו הוא בשני ת"ח עיין לקו"ש חל' לה

עמ' 200 הערה 25 בסופו, ובעמ' 202 הערה 36.

43. עיין (בב"ק נ, א), לכן העדיף להתרחק מן העבירה כמטחוי קשת והעדיף רצה ליתן עיניו באשתו ולא באישה אחרת, ובנוסף למאי דאמרינן אות י"א ושם בהערה 40 שימצאו בניו קרוב לממזרות.

44. ועיין בשיחות קודש לכ"ק אדמו"ר משיחת ו' תשרי תשמ"א שגם רבי ישמעאל חטא, בזה שהיטה את הנר, ובינתיים "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא".

יתירה בתוך ביתו שהרי אדם גדול הטיל אימה יתירה בתוך ביתו והאכילוהו דבר גדול ומנו רחב"ג, האכילוהו ס"ד? השתא בהמתן .. אלא ביקשו להאכילו .. אבר מן החי" ובתוס' על אתר (ד"ה השתא) כתבו דהא דאמרינן אין הקב"ה מביא תקלה על ידן [של צדיקים] הוי רק במילי דאכילה ומפרש הטעם "דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור".

[ועיין לקו"ש (ח"ה פ' וישב עמ' 187) שמפרש "ויש להטעים זה עפ"י המבואר בתניא פ"ח אשר מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מברשו". וברע"א בגליון הש"ס מציין להמהריק"ש הגהותיו ריש יו"ד, ע"ש שמפרש מפני שהגוף מתהנה ממהות המאכל ואיך יהיה גוף הצדיק באיסורא, וזה על דרך ביאור כ"ק אדמו"ר⁴⁵].

וע"פ כל הנ"ל מובן דמה שאמרוד דלא שייך עניין החטא בצדיקים הוא רק בעניני מאכלות אסורות אבל בשאר דברים איכא למימר דכן שייך עניין חטא אפי' בצדיק דמצינו כהנה רבות בש"ס (כגון נחמן בר יצחק בשבת קנו, ב ועיין ג"כ קידושין פא, א).

ועוד ע"פ מה דאיתא בגמ' (סוכה נב, א) "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו" וע"פ מה דאוקמינן לעיל, דהוה אדם גדול, יש לומר שהיה יצרו מתגבר עליו מאד ולכן עשה את המוטל עליו כדי להתרחק מעבירה זו ולא לגרות את יצרו.

טז.

בביאור הנ"ל והמסתעף

הואיל ואתא לידן, נימא בהו מלתא. דיש להעיר, שהרי ידוע (תענית י, ב) "שני ת"ח שמהלכים בדרך ואין ביניהם ד"ת ראויין לישרף .." ועפ"ז צ"ל שהרי אם ידע שהם רבנן (עיין בבבאורינו, וכפי שמובן מגוף דברי הגמ') נמצא שהיה מוכרח לדבר עימם בדברי תורה, וא"כ מדוע לא עשה זאת בדרך מהשדה לעיר?

ובביאור קושיה זאת מביא כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל' ל"ה עמ' 198, ומשם מובן דישנם שני סוגי אופנים בגדר "בלכתך בדרך" א. זהו חלק מהחיוב התמידי של לימוד תורה בכל מקום ובכל מצב שאדם נמצא. ב. חיוב זה הוא חיוב מיוחד החל על ההולך בדרך והוא חלק מדיני "הליכה בדרך" ואולי מקום להוסיף (לשון אדמו"ר) שהיות שאסור לעמיד עצמו במקום סכנה (וכל הדרכים בחזקת סכנה⁴⁶) ע"כ חייב אדם לסדר הליכתו בדרך באופן שיהי' מוגן ככל האפשרי, ולכן חייב לעסוק בתורה בדרך כי

45. ועיין בקובץ 'בצורר החיים' ח"ד סי' ז'-ח' כפי שביאר שם בארוכה בעניין זה.

46. ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד. קה"ר פ"ג, ב.

התורה מגינה ומצלא⁴⁷.

ונפק"מ בפועל, במהלך בדרך בענייני פרנסתו ועוסק וטרוד בזה, שמצד הלכות ת"ת "הותר לו מן התורה.. לעסוק בעסקיו שהם צרכי פרנסתו ומו"מ"⁴⁸, אבל מצד דיני "הליכה בדרך" עליו לעסוק בתורה כדי שהלימוד יגן עליו, (ע"ד החיוב דתפילת הדרך).

ומביא שם בהמשך נפק"מ בין שתי מקומות דבמקום אחד כתוב " אל תרגזו בדרך" – אל תעמידו עצמכם מדברי תורה – סתם ואפי' פסוקים ובמקום אחר כתוב.. אל תפסיקו מדבר הלכה – דהיינו גם לעיונא⁴⁹. ומסביר שזה תלוי במהות ההגנה והשמירה שע"י התורה, שיש לבארה בשני אופנים:

א. זוהי סגולה שבאה בגלל הלימוד תורה עד כדי שמגינה על האדם ב. הלימוד פועל שינוי באדם העוסק וטרוד בתורה וע"י טרדתו בה נעשית התורה מאוחדת עמו, ולכן מגינה עליו.

הנפק"מ בין שני אופנים אלה: לאופן הא' מספיק לימוד התורה בדרך למיגרס, ואפי' קריאת פסוקים לחוד, שהרי מקיים מצות ת"ת. משא"כ לאופן הב' ה"ז רק כאשר האדם לומד לעיון, שרק כאשר, לומדה היטב בעיון שכלו⁵⁰, מתאחד שכל האדם עם חכמת התורה ונעשה שינוי בגברא כו'.

וא"כ מובן מדברי כ"ק אדמו"ר דיש הברל בעניין הלימוד בדרך, ולעניינינו ישנם שתי אפשרויות במקרה של אבא חלקיה א. מכיוון שזה היה לצורך פרנסה והיה טרוד בזה (שלא ייפול העצים וכדו') התירו לו שלו להתעסק בלימוד בדרך ב. י"ל דאכן דיבר בד"ת בדרך, אך זה היה פסוקים ומזמורים ומכיוון שע"פ מה שהבאנו לעיל שזה תלוי ברמת השמירה על ההולך בדרך א"כ הרי מובן שלא היה צריך לדבר בד"ת לעיונא, כיוון ד"רבנן לא צריכי נטירותא"⁵¹, אלא שעדין כל הדרכים בחזקת סכנה ואסור לעמיד עצמו במקום סכנה (כמובא בפנים המעשה שהיה ביצות ובתוכן יש חשש לסכנה) אזי שמירה מועטת מיהא איכא ולכן אף מספיק בשבילו, וזהו חומרא שהחמיר על עצמו.

ומכאן יש לבאר קושיה שמתעוררת, מדוע לא דיברו ביניהם (הזוגא דרבנן), שהרי אם היו מדברים ביניהם, אזי אבא חלקיה היה רואה שהם "רבנן" ואילו מהמעשה

47. סוטה כא, א

48. ל' אדה"ז בהל' ת"ת פ"ג ס"ו.

49. דהיינו לאסוקי שמעתתא אליבא בהלכתא.

50. לשון אדה"ז בתניא פ"ה.

51. ראה ב"מ קח, א. ב"ב ז, ב ואילך.

משמע שהיו נראים לו פרוצים.

וי"ל א. יכול היות שכן דיברו אך הוא לא רצה לדבר איתם כדי לא להיכנס עימם בדברים מצד ענוותנותו (שאו יבואו לדבר עמו על צרכי השעה והסיבה על דבר בואם).
 ב. ואף אם נאמר שלא דיברו בד"ת לא קשיה מידי, מכיוון שגם הם לא צריכים שמירה מפני שאפי' מי שהוא בדרגת "רבנן" לא צריכא נטירותא⁵², וא"כ יש לומר שכלל לא דברו כי אין עליהם חיוב, או שיש לומר שגם הם החמירו על עצמם וחזרו ד"ת בדרך אך זה היה פסוקים וכדו' שכל אחד שינן לבדו, ונמצא שאבא חלקיה לא היה אמור לדעת עפ"ז (שידברו ד"ת) שהם רבנן.

ז.

"מאי טעמא עיילא היא ברישא"

הנה עוד מה אמרו לו מ"ט עיילא היא ברישא והדר עייל מר אבתרה והדר עיילינן אנן? אמא להו: משום דלא בדקיתו לי. ופירש"י: שם "אם כשרים אם פרוצים אתם דאמר מר (במס' דר"א רבה פ"ה) כל אדם יהי בעיניך כלסטים"

וצ"ע והרי גמ' מפורשת היא, (עירובין יח, ב וכ"ה בברכות סא, א) שאסור לילך אחר אשה בדרך אפי' היא אשתו⁵³, וא"כ איך אבא חלקיה עצמו הלך אחרי אשתו?

ח.

התירוצים על הנ"ל

והנה חזיתי לה'חידושים' על העין יעקב מש"כ על זה, ורצה לתרץ בזה וז"ל: "ואע"פ שהיה הולך אחר אשתו ואסור, אפ"ה מוטב שילך אחריה כדי שלא תלך איהי בהי התל' דשמא יבואו לידי עבירה", עכ"ל.

ויומתק דבריו ע"פ מש"כ לעיל אות י-יא, וע"פ רש"י הנ"ל דמכיון שלא הוי יודע אם כשרים הם אם לאו לכן העדיף ללכת הוא אחריה.

אך יש לדקדק בדבריו, דאכתי הרי אמרו שלא ללכת אחרי אשתו וא"כ היה לו ללכת

52. כן מובן מדיוק הלשון ברש"י בב"מ קח, א ד"ה לא צריכי נטירותא "פי' תורתו משמרתו כדכתיב (משלי ו, כב) בשכבך תשמור עליך" [וכ"כ הרמב"ם הל' שכנים פ"ו ה"ו "תורתן שומרתן". טוש"ע יו"ד סעי' רמ"ג ס"ב. טוש"ע חו"מ סעי' קס"ג ס"ד].

53. ועיין בספר 'תורת המחיצה' לאחי מוור"ה משה חיים שי' חנונו שער ג' סעי' א'. וראיתי להעיר משם דכתב, ד"לא חששו חכמים לקלות ראש ברחוב כיון שכל אחד טרוד בעניניו שלו אך ענין ההסתכלות קימת במלא תוקפה בכל מקום" כמ"ש הטור (אה"ע סי' כא). וק"ל.

בצדדיה⁵⁴, דהיינו שיגן עליה מפניהם אך לא שילך אחריה ממש.

יט.

דברי הריא"ף וקושיה מתוך דבריו

ועיין בריא"ף על אתר בעין יעקב דכתב עוד טעם על מש"כ בחידושים וז"ל ועוי"ל דהתם איירי אחר אשה בשוק⁵⁵ משום שמדקדק בפסיעותיה והכא בכניסתם לבית, אין לדקדק שלא תהלך אישה לפני בעלה. עכ"ל

ויעוין בדבריו דהכל שריר וקיים לגבי כניסתם לבית אך משמע שהלך אחריה לאורך הדרך עד הבית [אמנם משאלת התלמידים אליו משמע שהיה זה רק בשעת העליה לבית (".. עיילא היא ברישא") אך] כיון שכל חששו היה שמא ינהגו כפרוצים וחשש זה חל מהרגע שנפגשו ועד לכניסתם לבית, שלא יבצעו את חששו, וא"כ צריך ביאור כיצד נהג אבא חלקיה מרגע פגישתם ועד לכניסתם לביתם.

כ.

ביאור דברי הריא"ף מדברי התוס' בברכות ותו' קושייתנו על ה'חידושים'

ונראה דיש לתרץ דברי קושייתנו הנ"ל ע"פ התוס' במס' ברכות דף סא, א (ד"ה וכל) על דברי הגמ' שאמרה שכל העובר אחרי אישה בנהר אין לו חלק בעוה"ב וע"ז כתבו התוס' וז"ל "פי', אם רגיל⁵⁶ ללכת אחריה לפי שיבא לידי ניאוף וסופו יורד לגהנם"

ועפ"ז איתי שפיר מאי דמשני ליה כיון דהכא נמי י"ל שלא היה רגיל ללכת אחרי אישתו ואלא רק כשאותם רבנן הגיעו הלך מאחוריה כדי לשמרה מפניהם, ולכן לא יבא לידי הרהור (שזהו כל הטעם האיסור מפני שזה גנאי לו) כיון דאין דעתו עליה

54. כמ"ש באה"ע "... רץ ומסלקה לצדדין".

55. וכן כתב בשו"ע ויובא לקמן (חאה"ע סי' ס"א) "פגע באישה בשוק.. ולאו דווקא בשוק וטעמא דמילתא כתב הרדב"ז: "עיקר הטעם הוא מפני שיבוא לידי הרהור וע"י הלוכה ותנועותיה אעפ"י שהיא מכוסה יבוא לידי הרהור." וא"כ מובן דלא שנא בבית, דסוכ"ס רואה הלוכה ותנועותיה.

56. ולהעיר דיש לעיין בפירוש המילה "רגיל" דכתבו התוס' אם פירושו רגיל היינו באותו הזמן, למשך זמן או שמה אפי' לקצת זמן אלא שקבוע לו בכל יום הזמן ששניהם נפגשים באותו מקום תוכ"ד הילוך לעסקיהם ופעמים רבות יוצא לו ללכת אחריה וא"כ רגיל הוא ללכת אחריה בתמידות אך לא מחייב לפרק זמן ארוך עד כדי התבוננות להרהור. אך ע"פ מה דאיתנין לעיל (אות יב הערה 31) בשם הספר תורת המחיצה איתי שפיר דמכיון שטרוד הוא לעסקיו לא יבא לידי הרהור ח"ו ואע"ג דהכא עוסק דווקא בענין זה דיש חשש שאז יהרהר בזה אפ"ה לא חיישינן להרהור כיון שנתן דעתו על אורחיו לראות מה עושים, שמה יתחבלו אותו, וא"כ אינו הולך במצב כזה שדעתו נתונה להרהר בזה. וא"כ איתי שפיר דבריהם, דמה שכתבו התוס' מדובר במצב שאדם אינו עוסק למלאכתו אלא מהלך כדרך הרהור וע"כ אין לו חלק לעוה"ב וסופו יורד לגהנם.

אלא עליהם ולכן לא יבא לידי הרהור⁵⁷.

כ.א.

"מ"ט כי כריך מר ריפתא לא אמר לן איתו כרוכו"

הנה עוד מה אמרו לו: מ"ט כי כריך מר ריפתא לא אמר לן איתו כרוכו? א"ל משום דלא נפישא ריפתא, ואמינא לא אחזיק בהו ברבנן טיבותא בחנם.

לכאורה יש להעיר מהגמ' בחולין (צד, א) ר' מאיר אומר אל יסרבה אדם בחבירו לסעוד אצלו, ויודע בו שאינו סועד. ופירש"י לא יפציר בחבירו, הואיל ויודע בו שלא יסעד, מפני שגונב דעתו להחזיק לו טובה בחינם, כסבור שמכל לבו מפציר בו כן.

וכתב הסמ"ע בחו"מ (סי' רכח סק"ח) שדוקא להפציר בו הרבה הוא שאסור, אבל לומר לו פעם ושתיים לאכול עימו, מותר, כי אדרבה אם לא יאמר לו כן, יתבזה חבירו בפני הרואים, בראותם שנכנס ויוצא ואינו מכבדו להזמינו לאכול עימו כדרך העולם, ויאמרו שזה הוא מפני שפלותו, שאין הכל יודעים שנמנע מלומר כן מפני שידע בו שאינו סועד, ע"כ. וא"כ היה לו להזמין לכה"פ פ"א דרך כבוד בעלמא.

וכאן יוקשה לנו מאד כיון דמלשונו כאן מובן, שידע שהם רבנן. וא"כ קשה כיצד ידע זאת. במיוחד אחרי שאמרנו לעיל דאמר להם לאחר ששאלהו ד"לא ידעתי אם כשרים או שמא פרוצים אתם". ומדוע שינה בלשונו 'ברבנן?' וכ"ת שכבר ידע שאינם פרוצים. מהיכא תיתי הא? וא"ת דבמעשה דלעיל לפני ששאלהו דבריהם אמר לה לדביתהו ידענא דרבנן.. הא גופא קשיה מהיכן ידע.

כ.ב.

התי' ע"פ ה'מאור ישראל' והקושי' על הסמ"ע

וכתב המאור ישראל דשתי תשובות בדבר א. די"ל שחשב שאולי רעבים הם, ואם יזמינם יבאו לסעוד עמו, ולא ידעו שהסעודה אינה מספקת לבעליה. ב. שאני אבא חלקיה שהתנהג בחסידות רבה, וקיים בעצמו "ודובר אמת בלבבו". כלומר שאם יזמינם לבא לאכול עימו ונמצא שאין הסעודה מספקת לבעליה והם לא יענו לבקשתו

57. ויש להביא את דברי האר"י ז"ל בטעמי המצוות שכתב שם דמספיק שיהיה ביניהם שיעור של ד' אמות והביא טעם לדביו ע"פ הסוד ובשו"ת תורה לשמה כתב טעם ע"פ הנגלה דמצינו שד' אמות הם רשות בפ"ע לענין לישוב לפני המתפלל וכדו'. וע"פ יש לומר עוד אופן במקרה של אבא חלקיה שאף אם נאמר שהלך אחריה ממש י"ל שהלך מריחוק של ד' אמות, (אך ע"פ דברי הרדב"ז שהבאנו בהערה 55 א"א להעמיד באופן כזה, מכיון שטעמו הוא משום שלא יבא לידי הרהור, א"כ משמע שצריך ריחוק ע"כ שאינו מכיר ומבחין בהילוכה ובתנועותיה).

ומזה יחשבו שבאמת רוצה להזמין, ועי"ז יחזיקו לו טובה.

אך דברי הסמ"ע צריכים ביאור: שהרי הפתרון שמציע זהו ג"כ גניבת דעת? וי"ל, דכאשר יש בידינו לבחור או גניבת דעת או ביזוי אדם גניבת דעת חמור מהלבנת פני אדם⁵⁸, לכן יזמינו אע"פ שגונב דעתו.

כג.

נסיון תשובה על קושייתנו השניה באות כא

ואוי"ל דשתי תשובות בדבר א. שידע זאת ברוה"ק ב. מכיון שהיה שנת בצורת מסתבר לומר שלכן הגיעו בשביל לבקש ממנו שיתפלל לקב"ה דאיתי מטרא ומהקדמת הגמ' לסיפור משמע שכל פעם שהיה צריך לגשם שלחו אליו רבנן אנשים ראויים לבקש שיפעל נס, ולכן ידע דמן הסתם שהם רבנן.

כד.

הקושי בדברינו הנ"ל

אך עפ"ז אינו מובן, א"כ לא היה לו לנהוג בהם כפרוצים, מאחר שמדובר ב'רבנן'.

כה.

התי' על הנ"ל

וי"ל א. ע"פ דברינו לעיל דמכיון דשייך ענין הרהור בת"ח כדאוקמינן לעיל דאפי' באדם גדול שייך ענין זה, כ"ש באנשים שפחותים ממדרגתו ולכן רצה להרחיק אותם ג"כ מאיסורא.

ב. יש לומר (כמובא באות טז) שמכיון שהיה עניו וידע שלצורך בקשת גשמים באו, לכך רצה לעשות בדרך ענווה, ויתפלל ללא שיבקשהו (כלומר דרך תחינה ובקשה) אלא מצ"ע ולכן התפלל ללא שדיבר עמם דבר.

ג. ועוד י"ל דזה מה שכתב רש"י ד"כל אדם יהי בעיניך כלסטים", איכא למימר, היינו להתנהג בצורה כזו כפי שהיה מתנהג כשהיה מגיע אליו פרוץ בדבר איסור ואע"פ שיודע שהם רבנן. וזהו מה שאמר להם "לא ידעתי אם פרוצים אתם אם לאו" היינו שפשוט כך ההיתי צריך להתנהג מדין ההלכה.

58. ועיין עד"ז במסכת ב"מ נט, א ובכ"מ "נוח לו לאדם...".

כו.

"מאי טעמא יהיב לקשישא חדא ולזוטרא תרי"

ובהמשך עובדא דהתם אמרו לו: מ"ט יהיב מר לינוקא קשישא חדא ריפתא ולזוטרא תרי א"ל האי קאי בביתא והאי יתיב בכי כנישתא.

וצ"ע דהא אמרינן בשבת⁵⁹, י, ב לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו – נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים.

ועוד אמרינן בב"ב קלג, ב א"ל שמואל לרב יהודה שיננא לא תיהוי בי עבורי אחסנתא אפילו מברא בישא לברא טבא⁶⁰ (ובשו"ת אגרות משה (חור"מ ח"ב סי' נ אות ג) שכתב דמה שאסרו בהנ"ל, זהו רק כברא בישא בעלמא, שאינו זהיר במצות ואינו מחנך ילדיו לתומ"צ, אך אם מחנך את בניו ללכת בתורת ה' ובמצותיו לל"ב, כיון דיש לקוות שיצא ממנו זרעא מעליא).

ובעצם זהו שאלת ה'זוגא דרבנן' דמכיון שאסור לחלק בין בן אחד לאחר האיך עושה הוא כך?

כז.

התי' על הנ"ל

בתירוץ זה י"ל כפשוטו דמכיון שהגדול נמצא יותר בבית⁶¹ הוא פחות צריך לאוכל מאשר אחיו הקטן.

ואף אם נאמר שמכיון שהיה עני לא היה לו לבן אוכל בכל זמן שירצה מ"מ העדיף לתת לבן שלומד ברוב שעות היום וכפי שכתב בשו"ת יביע אומר חלק ח' חור"מ סימן ט-⁶². והביא בזה את עיקר דבריו והאריך במסקנא דמילתא והביא שם בשם המהר"ש יפה והגאון הנצי"ב וסיעתם שאם כותב לת"ח אעבורי אחסנתא כיון דעשה

59. וכ"ה במגילה דף טז, ב.

60. ולא ידעינן מאי זרעא נפיק מניה (כן גי' הרי"ף והרא"ש והמאירי והאוז"ר והרשב"ץ).

61. ויש לומר שזה שלא נמצא בביהמ"ד, זהו מכיון שהיה שנת בצורת, ובשביל להרוויח מעט הלך לעסוק בפרנסת הבית, והיה לו יותר אפשרות להמציא לעצמו את לחמו, ולא שייך לומר שישב בטל ואכל ממאכלי הבית, שהרי לא היה כלום להם לאכול.

62. אף שאמנם שם כתב גבי דין נחלת הבנים האם מותר לאב שלא לתת לבנו הסורר חלק בה ואנסה לדמות מילתא למילתא.

דכבוד תורה עדיף. ובנדרו"ד כיון שהינוקא קאי בבי כנישתא ולומד תורה⁶³ כבוד תורה עדיפא.

ומזה מובן שזה שחילק בין הבן הגדול לקטן אינו מצד הנחת רוח שעושה לאביו (כדרך יעקב ליוסף שאהבו חיבה יתירה) אלא מצד כבוד תורתו שלומד במשך כל שעות היום.

והשתא איתי שפיר מאי דשאלילי להו ומאי דמשני ליה.

בח.

"מ"ט קדים סלוק ענני מהך זותא"

ובסוף עובדא דהתם: א"ל ומ"ט קדים סלוק ענני מהך זותא דהוות קיימא דביתהו דמר לעננא דידיה? משום דאיתתא שכיחא בביתא ויהבא ריפתא לעניי ומקרבא הנייתיה, [ואנא יהיבנא] זוזא ולא מקרבא הנייתיה⁶⁴.

אך הנה צ"ע מהיכן יש להם לחם, ועוד לחלק לאחרים, ואילו לרבנן לית להו ריפתא? אא"כ נימא דדוקא באותה שעה לא היה להם לחם בנמצא ושהכן באמת היה עשיר או לכה"פ אדם עם אמצעים כלכלים יוקשה לנו על המהרש"א דלעיל אות ג ושם בהערה 7 דאיתנן ראייה לדבריו וא"כ יומתק עיוננו דלעיל בדבריו כיון דאמרינן שאשתו יצאה לפניו עם תכשיטים א"כ כנראה שהיה אדם עמיד.

כט.

התי' על הנ"ל

וי"ל כיון שהיה שנת בצורת שלכך באו ההוא זוגא דרבנן ולא היתה תבואה, וממילא לא היה לחם, ואפי' לאנשי ביתו היה רק בדוחק. אבל אלו אותם נזמים נשארו עוד לפני השנת בצורת⁶⁵. ותו לא קשיה לן דהוי אדם עם אמצעים כלכלים אבל אוכל לא היה בנמצא.

והנה גם דברי המהרש"א דלעיל שאמר דהוה עני, נמי לא קשיה שהרי כך אמר להם, שהיא יוצאת לקראתי כדי של אתן.. ולכן השאיר את התכשיטים אצלו ולא משכנם.

63. וכמ"ש רש"י (ד"ה ינוקא) דקאי קמי רביה ולא אתי כולי יומא.

64. ויש להעיר מהגמ' בב"ק פב, א דתיקן להם עזרא .. שתהא אשה משכמת ואופה כדי שתהא פת מצויה לעניים.

65. כגון שקיבלה אותם בירושה או ששאלתם (שבזמנם רווח מושג זה) וכדו' (ובכגון דא אפי' לא היה עשיר..).

המורם מכל האמור:

אבא חלקיה היה עשיר (או לכה"פ אדם עם אמצעים כלכלים) שלכך יכל לתת לעניים (ומעשים אלו נעשו בזמן היותם בעלי אמצעים) אך נתהפך מזלם ונתדלדלה הפרנסה מפני צוק העיתים, ונעשו ענים מרודים עד כדי פת לחם, אבל כדי שלא ייתן עניו באישה אחרת, יצאה אשתו לקראתו מקושטת.

והשתא תו לא קשיה מידי ואיתי שפיר מאי דמשני ליה.

ל.

שׁו"ת ה'מאור ישראל' ותשובתו ע"פ הר"ן בנדריים

ובעודי בזה הענין הנחתי ליבי לה'מאור ישראל' שהקשה דבר יפה וראיתי להביאו כאן למען חביבותא דמילתא וז"ל שם: דלכאורה הרי הלכה רווחת (גיטין עז, א) מה שקנתה אישה קנה בעלה, ואמרינן (קידושין כג, ב) אין קנין לאשה בלא בעלה. וא"כ כל זכותה נזקפת אל הבעל?

וענה שם דצ"ל דמיירי שנתנה לעני ממה שקימצה מעיסתה והרעיבה עצמה, שלא אכלה כדי שובעה, שבזה כתבו התוס' בנזיר כד, ב (ד"ה שקימצה) שהכל שייך לאשה ואין לבעלה מזה כלום והביא גם בשם הר"ן בנדריים (פח, ב ד"ה מודה ר"מ) שאם הביא לה הבעל חפצים במתנה ה"ז שלה גמור⁶⁶ וכל מה שאמרנו מה שקנתה קנה בעלה מיירי כשאחר נתן לה, ע"ש.

וראיתי להעיר על דבריו הנ"ל דבכאו"פ אפשר לומר שמדובר בענין שהבעל מחל לה, בכך שבכל מצווה שתיעשה בממונו יהיה זה לזכותה.

ובכלל יש להעיר ע"פ דברי אבא חלקיה עצמו שאמר 'ומקרבה הנייתיה' דהיינו שאע"פ שזה המצווה נעשה בממונו בכ"ז יש לה צד בצדקה זו והיא מצד המקבלים ולא מצד נתינת הרכוש (הנותן) והוא שמקרבת את הנאתן של אלו המקבלים.

לא.

האיכא דאמרי בתשובתו הנ"ל וקושיית המהרש"א

א"נ הנהו ביריוני דהוו בשביבבותן [אנא] בעי רחמי דלימותו והיא בעיא רחמי דליהדרו בתיובתא [ואהדרו].

66. ונדו"ד מוכרחים לומר דמיירי לאחר חלוקה כיוון דלפנ"ז הוה דבר שאינו ברור וא"כ עדין לא היה כאן מתנה שיכולה להביאו לאחר.

ולהעיר מהגמ' בברכות י, א דג"כ שם הוי אותו מעשה, אלא ששם היה עם ר"מ. והצל"ח (שם) הקשה, דלשון הגמ' אינו מובן מדוע אומר קא בעי רחמי עליהו הרי אין זה בקשת רחמים אלא אדרבה עורר עליהם מידת הדין ע"ש בפרטות התי' ע"ז.

והנה צ"ל האם תפילות אלו בכללות עוזרות לחזרה בתשובה? המהרש"א (שם) כתב "אע"ג שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים הרי אמרו (מכות י) בדרך שבה האדם רוצה לילך מוליכין אותו והרוצה ליטהר מסייעין לו (יומא לט, ב), וזה המבקש רחמים על עצמו שיחזור בתשובה הרי זה בכלל הרוצה ליטהר וכו' אבל לבקש רחמים על חברו להחזירו בתשובה קשה מה יועיל בקשתו הא אמרינן לקמן לג, ב הכל בידי שמים וכו' [חוץ מיראת שמים] ושאלנו מתפללים והחזירנו בתשובה שלימה וכו' לא קשיא כל כך כיון שהוא כולל את עצמו, ויש ליישב וק"ל".

והיינו תוכן קושיתנו: דבשלמא ע"ע יכול האדם להתפלל שיחזור בתשובה כיוון דהבא ליטהר מסייעין אותו אך על זולתו מה מועיל התפילה שיחזור בתשובה הרי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

לב.

ביאור על הנ"ל ובהקדים דברי ה'חת"ס'

והנה החתם סופר (שו"ת או"ח סימן קס"ו) מביא קושיא על מ"ש המהר"ל מפראג בספרו נתיבות עולם [נתיב עבודה פי"ב] שלא לומר את הפיוט מכניסי רחמים משום שאין לנו עם מלאכים כלום כי אם ה' אלקינו. וקשה, הרי כל ספרי הנביאים מלאים במה שהלכו לצדיקים כו' להתפלל עבורם [כמ"ש "ותלך לדרוש את ה'" דהיינו להתפלל כמבואר ברמב"ן].

ומתריך: שיש חילוק בין מלאכים [דהווי כמעמיד מליץ לבינו לבין המלך], לעם ישראל [שהם שותפים וגוף אחד ונפש אחת⁶⁷]. וממשיך לבאר דגבי בני ישראל "כשאחד מצטער גם חברו מרגיש ועמו מצטער ועד"ז המתפלל על חברו צריך שיחלה עצמו עליו פי' שיראה גם הוא חולה וכיוון ששניהם בצער טוב יותר שיכנס הראש משיכנס הרגל ע"ד משל התלמיד חכם הוא הראש והמצטער שהוא עתה שרוי בדין הוא בבחינת רגל וקצת נזוף טוב להכניס הראש כיוון ששניהם בעלי דברים ולא המליץ בעד אחר .".

67. עיי"ש שמפרש שדרך להעמיד מליץ בין מלך להדיוט כשארין ההדיוט חשוב לפני המלך או אינו יכול להטעים דבריו כראוי, וישראל הם לפני מלאכי השרת ואינם צריכים מליץ לפני אוהבם יתברך שמו, והוא מקבלם בסבר פנים יפות, אפילו בלשון עלגים וגמגום, א"כ המליץ הלז אינו אלא קטנות אמונה חלילה.

ועפ"י דברי החתם סופר [הובא בשיחות כ"ק אדמו"ר, עיין חלק ח' פ' שלא הערה 43] יש לומר דכמו שיש ליהודי להתפלל עבור חבירו⁶⁸ לענין צער הגוף, כמו"כ יכול הוא להתפלל עבור צער רוחני דכיוון שמצטער על [מצב החטא של] חבירו, והרי כל היהודים גוף אחד ונפש אחת, יכול הוא להתפלל עבורו כפי שיכול להתפלל עבור עצמו.

ועפ"ז יובן היטב קושית המהרש"א, כיון דגם בכה"ג הבא לטהר מסייעין לו, כיון שכל ישראל הם קומה אחת⁶⁹.

לג.

עיון בדברי הגמ' הנ"ל לפני ששאלהו לענין תפלתו ו'תפילה במקום גבוה'

והנה צ"ל: דבתחילת דבריהם כתבה הגמ' "אמר לה לדביתהו – ידענא דרבנן משום מיטרא קא אתו, ניסק לאיגרא, וניבעי רחמי .. סקו לאיגרא, קם איהו בחדא זותא ואיהי בחדא זותא ..

ובכללות דברי הגמ' הנ"ל צריכים ביאור: א. מדוע היה צריך בשביל להוריד גשם את אשתו, הרי מהקדמת הגמ' משמע, שבזכות היותו נכדו של חוני המעגל, היו מבקשים ממנו שיבקש מהקב"ה שיוריד גשם.

ב. דהא אמרינן בגמ' (ברכות י, א) המתפלל אל יתפלל במקום גבוה .. שנא' "ממעמקים קראתיך ה'" א"כ מדוע עלה למקום גבוה [– גג]?

ג. הרי אמרינן בברכות (שם), כל האוכל ואח"כ מתפלל, עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך אל תיקרי .. אלא גאיך ..".

לד.

התי' על הנ"ל

א. ויש לבאר זאת מצד היותו עניו, דעשה זאת כדי לא להחזיק טובה רק לעצמו, כיון שידע שיש לאשתו זכויות (כפי שאמר לתלמידים לאחר ירידתו מהגג), אמר אפשר דמירצי הקב"ה על ידה, וכך הוה, דהיא נענתה תחילה.

68. אע"פ שדברי החתם סופר נאמרו בעיקר לענין תפילת צדיק עבור העם [כולל עבור אנשים פשוטים], מ"מ יש להבין מדבריו גם לענין תפילת יהודי על חבירו.

69. הובא בקובץ 'בצורר החיים' ח"א.

ב. כיון שעלו לעליה נעשה המקום מיוחד בפנע"צ ותו לא מיקרי כמקום גבוה⁷⁰ שהרי לא מחשבים העליה בהדי הבית שנמוכה ממנה וכן ראינו במסכת ברכות (לב, ב) מעשה שחלה בנו של רבן גמליאל והלכו לרחב"ד לבקש רחמים על החולה ועלה לגג והתפלל שם היינו שהכך נהגו לעלות לעליה ולא נקרא מקום גבוה בהדי בית, אלא כמקום בפנע"צ.

ג. אוי"ל דכל הני איירי בתפילה של הבוקר שאז עוד לפני שפנה לקב"ה פונה לצרכי עצמו, אך בנדרו"ד איירי בסתם תפילה (תחנונים) שבמשך היום, וא"כ לא אמרינן את דברי הגמ' הנ"ל גבי עובדן דהכא ומה שאכל לא לא היה כי אם להשיב את נפשו, דמכיון דע"פ מה דמוקמינן לעיל דלא אכל כל שעות היום, לכן בשביל לסדר תחינתו לפני בוראו לא אמרינן ככה"ג.

וא"כ השתא איתי שפיר מאי דמשני ליה.

לה.

עיון במעשה הנ"ל בענין ההשתדלות שמצד המטה

אך הנה צריך להבין את עצם המעשה הנ"ל שהרי מן הסתם אבא חלקיה התפלל את תפילת שחרית ושם תיקנו לומר בקשת/הזכרת גשמים⁷¹ ומן הסתם עביד הכי, וא"כ מדוע לא איתי מיטרא שלכך הוצרכו לשדר זוגא דרבנן לגבי⁷².

והנה י"ל ע"פ מה דאמרינן ביבמות (ס"ד, ב) דהקב"ה מתאווה לתפילתם של צדיקים לכך היה צריך השתדלות יתירה מצד המטה⁷³ וכדאמרינן בסנהדרין ק"ו, ב קוב"ה ליבא בעי⁷⁴.

ויש להביא ראיה לדברינו (דצריך השתדלות יתירה מצד המטה). איתא בב"מ (פה, ב) גבי חייא ובניו שיכלו אפי' להחיות מתים ע"י שיתפללו יחד. וא"כ יש לתמוה, מדוע כשהתפללו (לבדם) על ירידת הגשמים לא ירד גשם אלא רק כשהתפללו בצוותא⁷⁵ והיה צריך לקבוע תענית מיוחדת שביל כך (כמובא שם – דגזר רבי תעניתא)? לכך

70. עיין ג"כ שו"ע חאו"ח סימן צ' סעי' ב'.

71. כמובא בריש המסכתא.

72. (ומוכרחים לומר, שכשהתפלל בודאי התפלל עם מנעליו, כמ"ש תוס' מסכ' שבת י, א ד"ה רמי. ע"ש).

73. וכמו הא דאמרינן בסנהדרין (צו, ב) שבשביל שישראל יחזרו בתשובה הקב"ה מביא צרה על הציבור וע"י כך מתעורר ליבם לאביהם שבשמים.

74. כדרך – בבחי' שאל ממני ואתנה (עיין שיחות קודש התוועדות תשל"א ח"א שמ"ת סעי' יו"ד).

75. על תחיית המתים אין לתמוה, שהרי דבר ברור הוא זה, שבשביל בקשה כזו צ"ל השתדלות יתירה מצד המטה. ויובן ע"פ תשובתו של אליהו לרבי (ובפרט ע"פ רש"י ד"ה ומייתי) שכדי להחיות מתים צריך להעמידם יחד.

י"ל שבשביל לשנות סדרי עולם צ"ל השתדלות יתירה ועד כדי כך שבכדי להחיות מתים צריך היה להעמיד את שלשתם ביחד.⁷⁶

אבל כאן מוכרחים לומר שלא ידעו מי אלו "דוגמתן בעולם" של האבות הקדושים אלא פשוט הלכו לאחד מגדולי הדור שידעו שיכול להוריד גשמים, כיון שיש לו זכות אבות. וגם היה מלומד בדבר זה.⁷⁷

וא"כ מובן מדוע הוצרכו רבנן לשלוח "זוגא דרבנן" לאבא חלקיה – כיון שצ"ל השתדלות יתירה מצד המטה בשביל לשנות סדרי עולם.

לו.

עיון במעשה הנ"ל בעניין האם עשה כך תמיד או לפי שעה

והנה ראיתי עוד להעיר על המעשה הנ"ל כיון שמשמע מהגמ', כשהיא פותחת לדבר במעשה זה, היא מקדימה ואומרת, "וכי מצטריך עלמא למיטרא שדור רבנן זוגא דרבנן"

ועפ"ז משמע שעשו זאת כבר כמה פעמים, מדברי הגמ' בהקדמתה למעשה, שאומרת: "וכי מצטריך עלמא למטרא הוּו משדרי...".

וע"ז יש לעיין האם נהג כך⁷⁸ בכל פעם שבאו אליו זוגא דרבנן לבקש שיעתיר רחמים להורדת גשמים.

אך נראה דזה פשוט כי משמע מהגמ' שמעשה כגון זה היה רק פעם אחת, וזה, מגוף הגמ', שאומרת 'זימנא חדא' דהיינו שלא היה בכל פעם כסדר הזה.

ובהקדים: בהמשך הגמ' כאן מביאה הגמ' ג"כ על חנן הנחבא (שהיה ג"כ נכדו של חוני המעגל), ו"כי מצטריך עלמא למיטרא הוּו משדרי רבנן ינוקי דבי רב לגביה ונקטי ליה בשיפולי גלימיה וא"ל אבא אבא הב לן מיטרא והיה משיב כלפי הקב"ה עשה בשביל אלו שאינם מבדילים בין אבא שנותן גשם לאבא שאינו נותן גשם". והיה משיב זאת מפני הצניעות אף שיכל פשוט ללכת ולבקש גשם גם ללא שיאמר דברים אלו. ועוד נראה ממעשה זה, שהיה עושה זאת בכל פעם שהיו מגיעים אליו לבקש גשם.

ולאחמ"כ שואלת הגמ', מדוע נקרא בשם 'חנן הנחבא'? ועונה, כיון שהיה מחביא עצמו [כשהיה בבית הכיסא (ע"פ דעה ב' ברש"י)].

76. עיין תוס' שם דף פו, א ד"ה אוקמניהו.

77. וכ"ה משמע כ"ג בהקדמה של הגמ' למעשה הנ"ל "וכי מצטריך עלמא למיטרא הוּו משלחי דרבנן...". והיינו שקרה כבר כמה פעמים שעשו זאת וזה הועיל.

78. כגון: שלא שאל לבקשתם לשם מה באו אלא מיד הולך לבקש גשמים.

וא"כ (ע"פ דעה א' ברש"י) גם מהנהגה זו רואים את צניעותו, שלא יחזיקו רבנן טובה אליו כביכול.

ומזה שעשה זאת מתוך ענווה את בקשתו להורדת גשמים עפ"י יובן מדוע עשה כנ"ל, ואף נראה שאת הנהגה זו עשה בכל פעם שהיו צריכים ממנו לגשם, כיון שכל מעשיו אלו היו מתוך צניעות וענווה, כדי שלא להחזיק טובה לעצמו^{79, 80}.

לז.

עוד עיון במעשה הנ"ל בענין בקשת רבנן לגשם

ויש להעיר על עובדת השוני בבקשת רבנן אצל אבא חלקיה ואצל חנן הנחבא, שאצל חנן הנחבא הווי משדרי ינוקי דבי רב, ואילו אצל אבא חלקיה הווי משדרי רבנן סתם אליו לבקש גשמים, ופעם אחת שלחו זוגא דרבנן. ועפ"י יש להבין מה השינוי ביניהם?

ועוד יש להעיר. האם רבנן עשו זאת תמיד לאבא חלקיה, (ששלחו זוגא דרבנן), או שדווקא באותו הפעם עשו זאת.

לח.

התי' על הנ"ל

ונראה די"ל דעשו זאת רק פעם אחת, וזהו, משמע דברי ההקדמה שאמרה הגמ' "הווי משדרי רבנן לגביה .. זימנא חדא .. שדור רבנן זוגא דרבנן .." ומדברי הגמרא משמע שבד"כ היו שולחים איזה דבר (כגון איגרת) אלא שפעם אחת שלחו זוגא דאינשי ובאותו פעם עשה את פעולותיו המשונות.

ועפ"י יובן ג"כ מה דמוקמינן לעיל (אות לו). דמכיון דעשה זאת מפני צניעותא דהווי ביה, אתי שפיר, שבד"כ לא היה צריך לעשות את פעולות אלו, כי לא היו באים אליו שלוחים מיוחדים לכך, ורק באותו פעם כיון ששלחו שלוחים עשה זאת.

79. ואף שהנהגה זו (הן אצל אבא חלקיה. והן אצל חנן הנחבא - ע"פ דיעה ראשונה ברש"י) לא מצינו אצל חוני המעגל (המסופר עליו בדרך כג, א) אלא אדרבא היה עושה זאת בפרסיא ובהתעקשות חזקה (בכך שאמר "נשבע שאיני זו מכאן עד שתרחם על בניך").

80. ויש להעיר דמה שעשו תמיד, לאו דווקא עשו את אותם פעולות בכ"פ אלא שחיפשו תמיד אמתלא לא לתלות את הטובה בהם, מצד ענוותנותם.

”צא מאצטגנות שלך”

הת' מנחם מענדל שיחי' טנג'י
תלמיד בישיבה

א.

בקשת אברהם ותשובת הקב"ה בפש"מ

בנוגע ללידת יצחק וישמעאל, ישנם עניינים המבוארים בחומש, במדרש ובגמרא, וכדי להבינם נקדים את הנראה לפי פירוש רש"י על התורה:

לאברהם לא היו ילדים בחרן, וכשציווהו הקב"ה (בתחילת פ' לך לך) ללכת מחרן הבטיחו שע"י כן יזכה לבנים¹. והנה לאחר המלחמה של אברם כנגד המלכים אומר לו הקב"ה שלא יירא "שכרך הרבה מאור"².

לאחמ"כ אברם אומר ש"הן לי לא נתת לי זרע והנה בן ביתי יורש אותי" ופרש"י: "ומה תועלת בכל אשר תיתן לי" וע"ז א"ל הקב"ה "לא ירשך זה כ"א אשר יצא ממיעך הוא ירשך" ואז מספרת התורה: "ויוצא אותו החוצה" ומפרש רש"י "... ולפי מדרשו אמר לו צא מאצטגנות שלך שראית במזלות שאינך עתיד להעמיד בן אברם אין לו בן אבל אברהם יש לו בן. וכן שרי לא תלד אבל שרה תלד אני קורא לכם שם אחר וישתנה המזל...". כלומר שתשובת הקב"ה על בן שיירש את אברם זה שע"י שינוי שמו (ושם שרי) יולד להם בן יורש.

ואכן בהיותו בן 99 הקב"ה מצווהו על מצוות מילה³ ומשנה את שמו של אברם לאברהם (וכן שמה של שרי לשרה)⁴ ואומר שע"ז יולד בן משניהם. ואז אברם אמר בליבו: "הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד". ואז אומר אברם לקב"ה "לו ישמעאל יחיה לפניך" ופירש"י "הלוואי שיחיה ישמעאל איני כדאי לקבל מתן שכר כזה" והקב"ה משיבו שדווקא שרה תלד לו וכו', ויצחק הוא הבן שירש את אברהם.

1. לך לך יב, ב ובפרש"י.

2. שם טו, א-ה.

3. שם יז, א.

4. שם ה. טו.

5. שם יז-יח.

עד כאן סיפור המעשה כפי הנלמד בפשטות מן הכתוב בתורה.

ב.

שאלה על דברי אברהם והגדרת בקשתו

והנה בדברי רש"י על "ויוצא אותו החוצה" שמפרש "אברם אין לו בן אבל אברהם יש לו בן" (שמזה משמע שבהיותו קרוי אברם אינו יכול להוליד בן (כלל)) צריך להבין שהרי נולד ישמעאל בהיותו קרוי אברם עוד לפני שנשתנה שמו לאברהם? ותירץ בזה בשפתי חכמים: "דבנך הבא מן הכותית אינו קרוי בנך ואינו ראוי לירש אותו" עכ"ל. ובפשטות היינו כיון שבקשת אברם הייתה לבן יורש, א"כ דבר זה התאפשר והתקיים רק בלידת יצחק שהתרחשה לאחר שינוי השם (ועד"ז פי' ברמב"ן).

אך דרוש ביאור, באם אכן לכתחילה בקשת אברם הייתה לבן יורש, וזה א"א שיתקיים שבישמעאל⁶, א"כ צ"ב מהו מה שאברם אמר להקב"ה (לאחר שמבשרו אודות לידת יצחק) 'לו ישמעאל יחיה לפניך'?

כלומר, למרות שזהו נס גדול ומיוחד כיון שאברם ושרה כבר בני מאה-תשעים שנה⁸ וא"כ מובן שיש מקום לאמירה מצד אברהם שאינו ראוי לחסד גדול שכזה⁹ אך לכאורה באם כלל לא מתקיימת בקשת אברם לבן יורש איך הסתפק בישמעאל בלבד¹⁰?

ואולי יש לומר בדא"פ הביאור בזה, ובהקדים: ברש"י ד"ה "הולך ערירי" מפרש מנחם בן סרוק שערירי הכוונה "בלא יורש". אך רש"י מפרש שלא כן אלא "ולי נראה..". ערירי לשון "חורבן". וכן ברש"י ד"ה "ובן משק ביתי" מפרש: "כתרגומו שכל ביתי ניזון על פיו כמו "ועל פיך יישק" אפוטרופא שלי ואילו היה לי בן היה בני

6. וכמבואר בדברי השפתי חכמים.

7. ברמב"ן ביאר על פסוק זה: "ואמר אברהם, אם ישמעאל יחיה לפניך ארצה בכרחה הזאת אשר ברכתני בזרע שרה, כי הבטיחו מתחלה אשר יצא ממעיך הוא יירשך, והנה היורש אותו יחיד, והיה חושב שהוא ישמעאל, ועתה כאשר נאמר לו כי משרה יוליד, והבין כי הוא היורש, פחד פן ימות ישמעאל, ולכן אמר זה" עכ"ל.

אך צ"ע בפ"י: א. כיצד חשב אברהם שבלידת ישמעאל נתמלאה בקשתו, הרי (נוסף על מ"ש לקמן הע' 9 שצ"ע מה שאברהם לא ידע הדין ד"בן כותית אינו יורש", הנה) אמר לו הקב"ה בפ"י, שמילוי בקשתו יעשה ע"י שישתנה שמו, וכיון שדבר זה עדיין לא קרה כיצד יתכן שהיורש הוא ישמעאל? ב. מדוע היה פשוט כ"כ לאברהם שישנו יורש אחד בלבד? ואכ"מ.

8. ראה רש"י יז, יז שבגיל זה ישנה התשות כח שבא לעולם.

9. ראה רש"י שם, יח.

10. ואף שאו"ל שגם לשיטת רש"י חשב אברהם שישמעאל יוכל ליורשו (כנ"ל הערה 7), וע"ז אמר לו הקב"ה שדווקא יצחק ירשו, הרי שעצ"ע, דלפ"ז יוצא שלא ידע אברהם דין זה ד"בן כותית אינו יורש". ועוד שהרי כבר אמר לו הקב"ה שדווקא אברהם מוליד בן ליורשו.

ממונה על שלי". וכן בד"ה "דמשק" "דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים" (אליעזר).
ועפכ"ז אוי"ל:

אברם רצה בעיקר שלא אליעזר (שאינו בנו) יהיה זה שכל ענייניו של אברם בגשמיות וברוחניות יהיו מנוהלים וימשיכו להתנהל על ידו. אלא רצה שיהיה זה בן שלו. וכדברי רש"י הנ"ל "ואילו היה לי בן היה בני ממונה על שלי". כלומר שכל מה שעשה עד עתה אליעזר יהיה דווקא ע"י בנו. ואמנם כדברי מפרשי רש"י הנ"ל בבקשתו כלול ג"כ שכן זה ירש אותו, אך אין זה הדבר העיקרי בבקשתו. וע"ז אמר לו הקב"ה שיוולד בן זה לאחר שינוי שמו, וכוונת הקב"ה היתה על בן יורש – יצחק (שבזה נשלמת בקשת אברהם, ועוד יותר מכך כדלקמן ס"ח). אך לאחר לידת ישמעאל הרי סו"ס ראה אברהם שנתמלא הדבר העיקרי בבקשתו, שהרי כעת יש לו בן שיהיה ממשיך דרכו.

אבל לאחר שנתבשר אברם על לידת יצחק, אמר אברם "לו ישמעאל יחיה לפניך". וכוונתו הייתה שכיון שהוא כבר בן מאה שנה שאז ענין הלידה הוא פלאי, וכפי שאמר אברהם "הלבן מאה שנה ..", לכן אמר "שאיני כדאי לקבל שכר כזה". ובמילא יסתפק בכך שזה שימשיך את כל ענייניו בגשמיות וברוחניות יהיה (לא אליעזר) אלא ישמעאל ואין צורך מיוחד דווקא ביצחק (אע"פ שאי"ז מושלם מצד דיני הירושה). אך אעפ"כ אמר לו הקב"ה שדווקא שרה תלד לו ויצחק יירש אותו וכו' והיית לאב המון גויים¹¹.

ג.

סתירה בין הגמרות וביאור המהרש"א

והנה בנוגע לכך שהקב"ה הוציאו חוץ לאיצטגנותו וכו' ישנם שתי גמרות שעל פניו סותרות זא"ז:

שבת קנו ע"א – "(ד)אמר רב יהודה אמר רב מניין שאין מזל לישראל שנאמר ויוצא אותו החוצה אמר אברהם לפני הקב"ה רבש"ע בן ביתי יורש אותי אמר לו לאו כי אם אשר יצא ממיעך אמר לפניו רבש"ע נסתכלתי באצטגנות שלי ואיני ראוי להוליד בן אמר ליה צא מאיצטגנות שלך שאין מזל לישראל מאי דעתך דקאי צדק (פירש"י – שהוא מזל שלך) במערב (פירש"י – שהוא מקום מצונן ואין ראוי להוליד) מהדרנא ומוקימנא ליה במזרח והיינו דכתיב מי העיר ממזרח צדק יקראהו לרגלו".

נדרים לב ע"א – "ויוצא אותו החוצה אמר לפניו רבש"ע התסכלתי במזל שלי (ואין לי אלא בן אחד) [הגהות הב"ח – ואין לי בן אחר אלא ישמעאל] אמר לו צא

11. וראה להלן ס"ח הטעם לזה בפנימיות העניינים.

מאיצטגננות שלך אין מזל לישראל".

והנה על פניו ישנה סתירה בין ב' הגמרות, האם אברם אמר שראה שאין לו בן, או שראה שאין לו בן אחר אלא ישמעאל?

ומפרש המהרש"א¹²: "אבל בספ"ב דמסכת שבת איכא בלשון אחר נסתכלתי באצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן כו' ולכאורה שהם סותרין אהרדי והיה נראה ליישב דהתם נמי ה"ק אברם אינו מוליד בן הראוי ליורשו וכה"ג כתב הרמב"ן והרא"ם על דברי הב"ר אבל לא משמע כן מדקאמר התם מאי דעתך דקאי צדק במערב אוקימנא ליה במזרח כו' ופירש"י דקאי צדק במערב שהוא מצונן ואינו ראוי להוליד עכ"ל משמע בהדיא דאינו ראוי להוליד כלל קאמר דהיינו שהוא מצונן בטבעו.

"ונראה להעמיד המאמרים כפשטן דהתם בנבואת בין הבתרים שהיה אברהם בן ע' ומזל שלו צדק היה מצונן ולא היה ראוי להוליד כלל כי קאמר התם דהוציא הקדוש ברוך הוא אותו החוצה במזל צדק שהיה מצונן במערב ואוקמיה במזרח שיהא ראוי להוליד ובלי שינוי נשתנה מזלו אז דהא לא נשתנה שמו עד אחר לידת ישמעאל אבל סוגיא דהכא דריש ליה מדשינה שמו אברם וקראו אברהם כדאמרינן בב"ר והוא אחר שנולד ישמעאל הוציאו פעם שנית ע"י שינוי שם אברם אינו ראוי להוליד בן אחר ליורשו אבל אברהם ראוי להוליד בן אחר ליורשו.. ולא נקט הכא קרא דיוצא אותו החוצה הנאמר כבר בבין הבתרים אלא לסימנא בעלמא דכמו שהוציאו הקדוש ברוך הוא ממזלו כבר בהיותו בן ע' שנה שיהא ראוי להוליד כך הוציא אותו ממזלו בהיותו בן צ"ט שנה ע"י שינוי השם שיהא ראוי להוליד בן הראוי ליורשו וניחא דלא מייתי הכא הך דקאי צדק במערב כו' דכבר קם ליה צדק במזרח מברית בין הבתרים" עכ"ל.

והנה לכאורה מפירושו נראה שאברם ביקש תחילה רק בקשה לבן סתם ואח"כ לבן יורש.

ד.

שאלות על פי המהרש"א

והנה בדבריו צריך להבין:

א. הרי הפשט (לכאורה) בפסוק, וכן בדברי הגמ' בשבת, שאברם אמר "(והנה) בן ביתי יורש אותי" וע"ז א"ל הקב"ה "לאו כ"א אשר יצא ממיעך". וא"כ בפשטות נראה לומר שביקש כבר מלכתחילה בן שירש אותו. אך לפי ביאור המהרש"א יוצא שבעצם במעשה הקב"ה ששינה מקום מזלו לא ענה לו עתה על בקשתו כלל (אלא טובה אחרת

12. בנדרים שם ובפי' בשבת שם מציין לזה.

עשה לו בזה שמעתה ראוי להוליד). וזהו דוחק לכאורה.

ב. באם לפירושו אברם מבקש בנפרד ובמיוחד בן שירש אותו (בן אחר) וע"ז א"ל הקב"ה "צא מאיצגננות שלך" (כמבואר בגמ' בנדרים), היאך עכ"ז אומר אברם להקב"ה 'לו ישמעאל יחיה לפניך'¹³?

והנה לכאורה היה אפשר לומר, שאכן בתחילה ביקש אברם בן סתם. כלומר שראה שאינו ראוי להוליד בן כלל וביקש בן. והלשון "יורש" יתפרש כממשיך ענייניו, אך לא שהתכוון בבקשתו ליורש ממש (בשונה מהנ"ל בכיבור פי' רש"י שביקש (גם) בן יורש ממש), ועל זה הקב"ה הוציאו שיוכל להוליד בן. ואח"כ ביקש בן יורש.

אך אאפ"ל כן ד(נוסף להקושיא הב' הנ"ל שבאם בפעם השניה ביקש בן יורש, אזי מדוע אמר 'לו ישמעאל (כנ"ל), (הרי) קצת דוחק לומר שבכלל לא ביקש בתחילה בן יורש (גם) במשמעותו הפשוטה (דין ירושה) שאי"ז כמשמעותו הפשוטה של הלשון "יורש אותי".

ה.

ביאור הנ"ל ושיטת רש"י בזה

ואולי אפ"ל בפשטות, ובהקדים שאלה על פרש"י ע"פ הגמרות הנ"ל. דהנה על הפסוק "ויוצא אותו החוצה" פירש"י שביוצא הנאמר בברית ביה"ב א"ל הקב"ה "אברם.. אברהם יש לו בן". כלומר שעל בקשתו עתה השיבו בשינוי שמו. ואילו בשבת מפרש (כפי שהובא במהרש"א) שענה לו בשינוי המזל?

וי"ל הביאור בזה בדא"פ: אברם ראה שתי דברים. דבר ראשון שהוא בעצמו מצד מקום המזל אינו ראוי להוליד בן כלל. וכן ראה ג"כ שהוא בשמו אברם אינו יכול להוליד בן יורש. וכשביקש מהקב"ה בן ביקש זאת גם על מנת שירש אותו כפשוטו. והקב"ה ענה לו עתה על שני הדברים: א. שבשינוי מקום המזל יוכל להוליד בן בעצמו. ב. שכאשר ישנה את שמו לאברהם אזי יהיה לו בן יורש. ואת שניהם אמר לו הקב"ה יחד.

אלא שהתרחשות הדברים בפועל היתה כב' זמנים שונים. שתחילה הוציאו ממקום המזל שלו ונולד לו ישמעאל. ואחר כך בא לבשרו שהנה הגיע הזמן לשנות את שמו לאברהם וכו'. אך היות ועבר זמן רב (כנ"ל בפרש"י עה"ת), וכן היה כבר לידת

13. להעיר מלשון המהרש"א ברכות יג, א: "... אלא אברהם שחשב כי הבטחה שנאמרה לו מפי הקדוש ברוך הוא יתקיים בבנו ישמעאל כמה שכתוב לו ישמעאל יחיה לפניך". דמוכח שלמד שאברהם חשב שנתמלאה כל בקשתו בלידת ישמעאל, וע"ז אמר 'לו ישמעאל יחיה לפניך' ואין צורך ללידת יצחק. וזה קשה שכן מבקש במיוחד לאחר לידת ישמעאל בן שירש אותו.

ישמעאל ויש לו בן עכ"פ שיכול להמשיך הנהגתו בגו"ר לכן אמר "לו ישמעאל"¹⁴. אלא שבגמרות הובאו תשובותיו של הקב"ה בכל מקום לפי ענינו ובצורה (כאילו) שביקש זאת בב' פעמים בנפרד, וזהו מצד העניינים המדוברים בכל אחד מהגמ' הנ"ל:

בגמרא בשבת ששם הדיון הוא על כך שאין מזל לישראל, ופרש"י שם: "שע"י תפילה וזכות משתנה מזלו לטובה" וע"ז מביא רב דוגמא מאברהם שע"י בקשתו ותפילתו¹⁵ זכה לבן (ע"י ששינה הקב"ה את מקום המזל).

ואילו בגמ' בנדרים ששם מבואר במעלתה של מצוות מילה כמבואר שם בארוכה, אזי מוכא בהקשר לזה ג"כ שע"י המילה זכה אברהם לבן יורש – לידת יצחק, שהיה זה בקשר לצייווי על המילה¹⁶.

משא"כ בפירש"י על התורה י"ל, (שכפי שמצינו בדרוכו בגמ') שמביא את מסקנת הדברים, היכן שבפועל התקיימה בקשת אברהם (כשלמותה¹⁷) לבן שירש אותו בשעה ששינה את שמו (ושם שרי)¹⁸.

ו.

החילוק בין לידת ישמעאל ויצחק

ואולי יש להוסיף שזה שהלימוד בגמרא כמקור לזה שאין מזל לישראל הוא דווקא משינוי מקום המזל דאברם בנוגע ללידת ישמעאל (ולא מזה ששינה שמו לאברם בנוגע ללידת יצחק), דנוסף לזה ש(ע"כ) זה היה בפועל השינוי הראשון שהתרחש, אלא שבמהותם שונים זמ"ז. ובהקדים ב' הקדמות:

א. איתא בגמ' יבמות¹⁹: "א"ר יצחק: מפני מה היו אבותינו עקורים²⁰? מפני שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים". והיינו שהסיבה לכך שלא היה יכול אברהם להוליד בן היתה (אמנם לא מצד בעיה מסוימת במזלו של אברהם, מצד חטא ח"ו

14. כלומר: אע"פ שאכן ידע אברם החיסרון שבישמעאל שאין לו דין ירושה, מ"מ ישנן הסיבות הנ"ל שלכן הסתפק בישמעאל.

15. ראה רש"י טז, ה: "כשהתפללת להקב"ה .. מה תתן לי".

16. ועפ"ז מובן שלא מוזכר שם ענין שינוי השם כלל, שכן אינו נוגע כ"כ לנידון שם. וראה להלן ס"ז עוד בזה.

17. ועוד יותר מכן כדלקמן ס"ח.

18. אך להעיר שמלשון המהרש"א הנ"ל הערה 13 עדיין נראה שחשב אברהם שההבטחה מהקב"ה נתקיימה במילואה בלידת ישמעאל. ויש ליישב בדוחק.

19. סד, א.

20. ראה לקו"ש ח"כ שיחת חיי שרה א הע' 17 שלשון עקורים אינו שייך בנוגע לאברהם. אך אעפ"כ י"ל שדברי הגמ' קיימים גם בקשר לאברהם, בנוגע לעצם מה שלא יכל להוליד.

וכיו"ב, אלא) מצד שרצה הקב"ה שיתפלל אברהם (ושע"ז ישתנה מזלו).

ב. בלקו"ש חלק א' שיחת פרשת וירא²¹ מבואר הטעם (בפנימיות העניינים) למה שיצחק הי' צריך לילד לאחר מילת אברהם אבינו (היינו מטיפה קדושה דוקא), דזהו כיון שענינו של יצחק היה באופן של העלאה מלמטה למעלה, שגילה וגרם שהתחתון מצ"ע יהי' כלי לאלוקות (ע"י הסרת הלכלוך המכסה ומעלים) וכפי שהתבטא בחפירת בארות וגילוי המים החיים הטמונים בהם (על אף ההתנגדות מפלישתים-אבימלך). ועבודה כזו קשורה עם עניין הבלי גבול (א"ס ב"ה) כיון שע"ז נשלמת כוונת בריאת העולם, ד"נתאוהה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים".

ולכן לידת יצחק מאברהם היתה ע"י מצוות מילה, כיון שע"י נפעל שלימות באברהם, והיינו שהתעלה מבחי' אצילות (אלוקות בהגבלה) לאלוקות שלמעלה מאצי' - בל"ג האמיתי - וע"ז ישנה נתינת הכח לעבודת יצחק שהיא בבחי' בל"ג (גם של שכל דקדושה) ולכן נולד לאחר המילה דוקא. עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז יוצא, שענין לידת ישמעאל היה קשור בעיקר עם ענין התפילה דאברהם, אך ענין לידת יצחק היה קשור (בעיקר) לענין המילה דאברהם. והיינו שזה שהיה צריך להיות שינוי השם (ע"י המילה) זהו ענין מיוחד ופרטי שקשור לעניינו של יצחק²².

ז.

ביאור הגמ' הנ"ל עפ"ז בעומק יותר

וע"פ ב' הקדמות אלו יש לבאר בעומק יותר הדיוק בהבאת ב' השינויים דאברהם בב' הגמ' הנ"ל:

בגמ' בשבת שהמדובר הוא אודות ענין שינוי המזל שע"י תפילה (וזכות), א"כ הראיה שיש להביא לדבר זה מאברהם היא דווקא מענין לידת ישמעאל, דדווקא בנוגע ללידת ישמעאל הוא שמצינו שע"י תפילה ניתן לשנות את המזל (שזה היה המכוון בתפילתו). משא"כ ביצחק שלא היה זה קשור (כ"כ) עם ענין שינוי המזל (ע"י תפילה), אלא עניין פרטי ומיוחד הקשור עם ענין המילה (ושינוי השם) באברהם.

21. סעי' ח-ט"ז.

22. וראה ג"כ רש"י שם "כשהתפללת להקב"ה מה תתן לי ואנכי הולך ערירי, לא התפללת אלא עליך, והיה לך להתפלל על שנינו והייתי אני נפקדת עמך".

וראה ג"כ פי' הרמב"ן עה"פ 'ויוצא אותו' שמפרש שלא הבטיחו בתחילה בשרה שישנה שמה. שמה נראה שלא התפלל אברהם בפרטיות על שרה, והיינו על יצחק. (אף שלפי"ז צ"ע כיצד ניתן לומר שביקש אברהם בן ליורשו, שהרי זה יכול להיות דווקא ע"י שרה) (ובדוחק אוי"ל שכיון שלא היה זה עיקר בקשתו אלא דבר נוסף, לכן 'חמסי עליך' שבאם היית מבקש בפרטיות שאוכל להוליד הייתי כבר מיד נפקדת עמך). וראה לעיל הע' 7).

אך בגמ' בנדרים, שהמדובר הוא בנוגע למעלת מצוות מילה, א"כ כאן הנוגע הוא דווקא לידת יצחק שקשורה בעניין המילה – וכתוצאה מהמילה, שינוי השם (ולא כ"כ עם עניין התפילה ושינוי המזל²³). ולכן אין מוזכר כלל בגמ' בנדרים עניין שינוי השם, כיון שזוהי תוצאה בלבד מעצם העניין – מצוות מילה²⁴.

ח.

דיוק בלשון רש"י ע"פ שיחת כ"ק ארמו"ר

והנה נתבאר לעיל שלפי פירוש רש"י אברהם ביקש (א) להוליד בן (ב) שירש אותו. וע"ז הקב"ה קודם שינה מקום מזלו (כבגמ' שבת) שע"ז הוליד בן (בכלל) וכן אומר לו שכשישתנה שמו יהי' לו בן הראוי ליורשו. ומה שכתב רש"י ששינוי השם גרם להוליד "בן" – סתם, אף שהוא דווקא בבן יורש – יצחק, הנה באמת הא גופא הייתה בקשתו להוליד בן יורש וע"ז אמר לו הקב"ה שיקרה זה ע"י שינוי השם, וכמבואר כ"ז כנ"ל בארוכה.

ואולי יש לומר (בדרך הרמז), שבלשונו של רש"י מדוייק ענין מהותי יותר שיש בבקשת אברהם ובתשובת הקב"ה, ובהקדים:

בלקו"ש ח"א שיחת פרשת לך לך מבאר הרבי שכשאברהם ביקש "לו ישמעאל יחי' לפניך" (וכדפירש"י ביראתך) הי' מסתפק אברהם גם ללא שילוד יצחק ורק שישמעאל ילך בדרכי ה' ויהי' לו ממנו נחת רוח (עיי"ש שם בארוכה). וע"ז אומר לו הקב"ה שאמנם "לישמעאל שמעתך", ואכן יהי' לך נחת ממנו, אבל נחת אמיתי שיהי' תמיד

23. להעיר זהו דווקא בנוגע לאברהם. אבל בנוגע לשרה אזי זה שנשתנה שמה היה קשור עם ענין התפילה כמבואר בגמ' יבמות סד, ב". דאמר מר בר"ה נפקרו שרה רחל וחנה" (ופירש"י – "שהקב"ה פוקד העקרות לשמוע תפילתן בר"ה וגזר עליהן הריון").

ועפ"ז י"ל ג"כ מאמר הגמ' ר"ה טז, ב: "ואמר רבי יצחק ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם.. שינוי השם דכתיב שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה וכתבי וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן" ולא הביא משינוי השם דאברהם. והיינו לפי שבשרה דווקא היה זה תפילה לקריעת גזר הדין שלכן היתה צריכה להתפלל. (משא"כ אצל אברהם שלא היה זה קשור כ"כ לקריעת גזר דין אלא לענין המילה). ואף שתפילה כבר כתובה בגמ' שם, אעפ"כ היות ובשרה היה העניין דשינוי וכיטול המזל (הקשור בתפילתה), לכן שייך ללמוד ממנה לעניין קריעת גז"ד. אלא שהלימוד ממנה הוא מהאופן שבו התרחש שינוי המזל, שזהו שינוי השם. וראה מהרש"א ר"ה שם ענין שינוי השם בעבודת האדם.

ומה שבמדרש מקשר את שינוי השם דאברהם להדברים שמקרעין גז"ד של אדם י"ל, דזהו כיון ששם מדובר בארוכה בנוגע לאברהם עצמו ולכן מקשרים זה דווקא אליו. ובפרט שסו"ס גם אצלו היתה (בפועל) התמילה והבקשה לבן יורש. אך בגמ' ר"ה הנ"ל למדים משרה דבה היה שינוי המזל שע"י התפילה דבר עיקרי ובהדגשה.

24. אלא שבפועל מקשרים זאת שם לזה שאין מזל לישראל, כיון שסוכ"ס א. בא לומר לו שאין לו כישראל להתפעל מהוראת המזל, שכן אפשרי לשנותו (אלא ששם בפרטיות היה קשור לעניין המילה). ב. היתה תפילה של אברהם גם לבן שירש אותו (אך לא היה קשור ליצחק בפרטיות). ועצ"ע.

קיים ללא הפסק יהי' לך רק מיצחק ולכן בישרו שדווקא ב"יצחק יקרא לך זרע". והטעם לכך הוא, כיון שלידתו של ישמעאל היתה לידה טבעית ושל יצחק, לידה נסית. וכן ישמעאל נימול בגיל שלוש עשרה, ויצחק נימול בן שמונה ימים. ויסוד החילוק שבשני הבדלים אלו: מי שהולדתו בדרך טבעית (התחשבות בעולם) וכן חינוכו והתקשרותו עם הקב"ה הוא מבוססת (רק) על הכרה שכלית (שנימול – התקשר לה' – בגיל שיש לו דעת והשגה) אזי כל התקשרותו לה' הינה מוגבלת ואין שום הכרח שתישאר לתמיד (כיון שיכולים לחול בה שינויים). וא"כ גם בעת התקשרותו לה' אזי היא מגיעה עד מקום מסוים ולא יהי' אצלו מסירת נפש. משא"כ יצחק נולד בדרך נסית – ללא התחשבות בטבע ובעולם, וכן קיבל חינוך (כבר בהיותו ילד קטן) במידה גדושה, לכן ממנו יהי' נחת אמיתי ונצחי ללא כל התחשבות, ומסירת נפש. ע"כ תוכן המבואר בהשיחה²⁵.

ועפ"ז י"ל בדא"פ שמרומז זה ג"כ בלשון רש"י הנ"ל, דכיון שאמיתית עניין המשכיותו של אברהם הוא דווקא ע"י בן שהתקשרותו לה' היא אמיתית ונצחית, שזהו דווקא ביצחק שלידתו היתה באופן ניסי, לכן דווקא הוא התשובה האמיתית גם על בקשת אברהם לעצם ענין ה'בן' שימשיך את ענייניו. וזהו דיוק לשון רש"י "אברם אין לו (אפי') בן (ורק) אברהם יש לו בן", דכיון שדווקא הלידה שנעשתה ע"י שינוי השם היתה לידה ניסית, לכן דווקא אז נתמלאה (בעצם) בקשתו לכן שימשיך את ענייניו (אלא שגם יירשו מצד דין ירושה)²⁶.

25. אע"פ שגם כדי שיוכל להוליד את ישמעאל הי' צ"ל שינוי מקום המזל, אעפ"כ הרי (א) לידת ישמעאל הי' ג"כ מהגר שלא היתה עקרה ו(ב) כן מצד אברהם הי' טבעי הדבר. ובלשון כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק כ' פרשת חיי שרה (א') הע' 17 "מזה ששינוי המזל דיו שיווליד בן מוכח שלא הי' עקר".

משא"כ בלידת יצחק הרי כיון ששרה היתה עקרה (ראה לעיל הע' 19) וגם באברהם הי' זה בגיל מאה שנה שלא הי' לו תשות כח (בן ק' כבן ע') לכן נחשב זה לידה ניסית (ויש בזה דברים הצ"ע, ואכ"מ).

26. ראה ג"כ לשון מדרש רבה פרשה מ"ד סימן י' "אל הקב"ה הן כדברין אברם לא מוליד אברהם מוליד" דמשמע שמדבר על כללות עניין הלידה ועפ"כ מקשר זה עם ענין שינוי השם. והביאור בזה י"ל כדבפנים.

וראה ג"כ פי' מהרז"ו שם ד"ה המזל דוחקני: "שהרי כל חשק וחפץ אברהם ותפילתו להעמיד מזרעו עם ומשפחה בעולם שיעבדו הש"י שיגדלם וידריכם מקטנותם אך אם יהיו זרעו רעים וחטאים מוטב שלא יעמיד בנים".

ביאור סוגיית הלשונות המסופקים לשיטת הרמב"ם

הת' יוסף יצחק שיחי' יעקובוביץ
תלמיד בישיבה

א.

קדושין ו. "איבעיא להו, מיוחדת לי מהו, מיועדת לי מהו, עזרתי מהו, נגדתי מהו, עצורתי מהו, צלעתי מהו, סגורתי מהו, תחתי מהו, תפושתי מהו". ובפשטות, ספק הגמ' הוא בתוכנם ומשמעותם של הלשונות הללו, אם הם "לשונות קידושין".

ומקשה הגמרא, שלכאורה לספק זה אין כל נפק"מ: "במאי עסקינן? אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, מנא ידעה מאי קאמר לה?" ["כלומר, אפילו הוה הנך לישני לשון קידושין – היכי מקדשא, הא לא ידעה מאי קאמר לה שתתמצה להתקדש לו". רש"י]. ואלא במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה – אף על גב דלא אמר לה נמי, דתנן: היה מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש, ר' יוסי אומר דיו, ר' יהודה אומר צריך לפרש. ואמר רב הונא אמר שמואל הלכה כר' יוסי". [ו"מה לי אי לא הוה לשון קידושין אפילו לא אמר לה מידי נמי אלא שנתן לה קי"ל דהוה קידושין כר' יוסי". רש"י].

ומחמת קושיא זו מבארת הגמ' את הספק באופן אחר: "אמרי, לעולם במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, ואי דיהיב לה ושתיק הכא נמי [דמקדשא כרבי יוסי דאמרינן מסתמא לשם קידושין נתן והיא קבלתם. רש"י], הכא במאי עסקינן – דיהיב לה ואמר לה בהני לישני, והכי קא מיבעי ליה: הני לישני לקידושי קאמר לה, או דילמא למלאכה קאמר לה?" [כלומר "השתא דפריש הנך לישני אם לשון קידושין הן נתקדשה ואם לשון לבוא לעשות מלאכתו הם הרי גילה בדעתו שאינו חפץ לקדשה עכשיו" רש"י] "תיקו".

ולכאורה, מהגמ' נראה שלספק במשמעות הלשונות הללו אכן אין נפק"מ, ומה שיש להסתפק הוא רק בכוונת האומר לשונות אלו.

1. ע"ז היא הקו' בפשטות. ועיין חידושי הרשב"א בסוגיין ד"ה במאי עסקינן.

ב.

והקשו האחרונים², שלכאורה ישנה נפק"מ גם לספק בתכנם של לשונות אלו, במקרה שכתבם בשטר קידושין וכשנתנו לאשה פירש לה שכוונתו לקדשה. שבאם הם לשונות קידושין, ה"ז שטר כשר ומקודשת. ובאם אינם לשונות קידושין, השטר פסול ואינה מקודשת. ומדוע מתעלמת מזה הגמרא הן בקושיא והן בתירוץ?

והמקנה כתב לתרין, שגם בשטר אין נפק"מ, שכן הוא פסול בכל אופן, משום ש"בעינין שיהא מוכח מתוכו. וכיון דבלשון שכתב בשטר איכא למימר דלא ידעה, לא הוי מוכח מתוכו".

ובאב"מ כתב, שהגמ' לא נסתפקה לכתחילה בתוכן הלשונות הללו ו"סגורתי ותחתי וצלעתי אין זה לשון קידושין" (ואם כתבם בשטר פסול). וביאר את ספק הגמרא בהו"א באופן אחר עיי"ש.

והנה הרמב"ם (הל' אישות פ"ג ה"ז) כתב: "אמר לה או כתב לה הרי את מיוחדת לי הרי את מיועדת לי הרי את עזרתי הרי את נגדי הרי את צלעתי הרי את סגורתי הרי את תחתי הרי את אסורתי, הרי את תפוסתי, הרי זו מקודשת בספק, והוא שיהיה מדבר עמה תחלה על עסקי קידושין". ומפורש בדבריו שגם בשטר היא מקודשת בספק (שלא כהמקנה והאב"מ)³.

וצ"ב, כיצד יפרנס הרמב"ם את קושיית האחרונים?

ג.

והנה בגמ' הובאה דעת רבי יוסי (ושם – שהלכה כמותו), שאם דיבר עם אשה על עיסקי קידושיה ולאחמ"כ נתן לה הקידושין – מקודשת, אף שלא פירש שנותן לשם קידושין, שמסתמא הבינה שכוונתו לקדשה ועל דעת זה קיבלה.

אמנם הרמב"ם (הל' אישות פ"ג ה"ח) הגביל את דין זה, וז"ל: "היה מדבר עם האשה על עסקי הקידושין ורצת ועמד וקידש ולא פירש ולא אמר לה כלום אלא נתן בידה או בעל – הואיל והן עסוקין בענין דיו ואינו צריך לפרש". וכתב הכס"מ שלדעת הרמב"ם רק אם "רצת", דהיינו שאמרה לו לפני כן בפירוש שרוצה להנשא לו, ישנה וודאות שקיבלה לשם קידושין.

והנה בהלכה⁴ לגבי האומר או כותב א' מהלשונות המסופקים בגמ', פסק הרמב"ם

2. מקנה. חי' חמדת שלמה בסוגיין. הגרעק"א בתשובות סי' נ"ג, ובאבני מילואים סי' כ"ז ס"ק ח.

3. ואכן במקנה ובאב"מ כתבו ליישב את דברי הרמב"ם כ"א לפי דרכו.

4. הובאה לעיל אות ב.

שהיא "ספק מקודשת" באם "מדבר עמה תחלה על עסקי קידושין". ושם לא הוסיף שדין זה הוא דוקא אם "רצת". וכתב הגרעק"א⁵, שאכן כשאמר א' מלשונות אלו מקודשת מספק אף כאשר לא אמרה מתחילה ש"רצת".

ובטעם הדבר מחדש הגרעק"א, שמאחר שדיבר עימה על עסקי קידושיה קודם לכן, הנה על אף שאינה מכירה את הלשונות הללו, "מבינה שדבריו אלו הם דברי קידושין" (לפי הצד בספק שמקודשת), וא"כ קבלתה היתה לשם קידושין.

ולפי זה כתב, שהרמב"ם מפרש את דברי הגמ' בקושיא "ואלא במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה – אף על גב דלא אמר לה נמי" שכשם שכאשר דיבר עימה ע"ע קידושין "ורצת" הנה "אע"ג דלא אמר לה" מקודשת, שכן ודאי קיבלה לשם קידושין, כך כשדיבר עימה ע"ע"ק (ואף כשלא אמרה בפירוש ש"רצת") וכשנתן הקידושין אמר לה א' מהלשונות המסופקים צ"ל מקודשת (גם אם אינם לשונות קידושין), שהרי ודאי הבינה "שדבריו אלו הם דברי קידושין" וקיבלה לשם קידושין.

ד.

ויש לפרש את דברי הגמ' הנ"ל באופן אחר. שגם אם לשונות אלו מצד משמעותם אינם לשון קידושין, הנה מאחר שדיבר עימה ע"ע"ק ו"מבינה שדבריו אלו הם דברי קידושין" הרי הם לשון קידושין⁷.

ובזה סרה קושיית האחרונים, שכן הגמ' שוללת בקושיא גם את הנפק"מ בשטר, שהרי אם אינה מבינה לשם מה נותנו לה – אינה מקודשת אפילו אם הם לשונות קידושין, ובאם מבינה לשם מה נתנו לה – הרי מבינה שהלשונות הכתובים בשטר הם "דברי קידושין", וה"ה לשונות קידושין ממש⁸.

ורק לפי מסקנת הגמ', שאף במדבר עימה ע"ע"ק ואמר לה א' הלשונות הללו יש להסתפק אם מבינה שאמר לה "דברי קידושין" (וממילא אינם לשונות קידושין מצד שמבינה), יש מקום להסתפק גם בשטר, שאם הלשונות המסופקים הם לשונות קידושין (מצד משמעותם) מקודשת בספק (שכן אין אנו יודעים אם נתכון לקדשה), ובאם אינם אינה מקודשת כלל.

5. חידושי רעק"א בסוגיין. אמנם בלח"מ כתב, שגם בלשונות המסופקין בעינן שתתמצא בפירוש.
6. אולי אפ"ל, שלשיטתו פירוש דברי הגמ' "אע"ג דלא אמר לה" הוא – אע"ג דלא אמר לה לשון קידושין.
7. לדין יד מוכיח או שהם לשון קידושין ממש. וראה ר"ן נדרים ו: ד"ה דאמר לה לאישה.
8. לפי"ז, לשיטת הרמב"ם אם נתן לה שטר שכ' בו צלעתי וכה"ג, ופירש שנתן לשם קידושין – מקודשת אף למסקנא. והספק בכשרות השטר היא רק כאשר יש להסתפק בכונת הנותן.

בגדר פסול מחובר

הת' שלום בער שיחי' יעקובוביץ

תלמיד בישיבה

א. בריש מכילתין הביא הר"ן את דברי העיטור, שמחובר לקרקע פסול לכסף קידושין: "איכא מאן דאמר, דאע"ג דשוה כסף ככסף לענין קדושין – ה"מ מטלטלין, אבל קרקעות לא. דבגמרא אמרינן דמקשינן הויה ליציאה, ומהך היקשא ילפינן קדושי שטר, וכיון דמקשינן, מה יציאה במחובר לא – שאין כותבין את הגט במחובר לקרקע – אף הויה נמי במחובר לא".

וכתב ע"ז: "וליתא .. דקידושי שטר הוא דמקשינן ליציאה, אבל נתן לה קרקע או מחובר בתורת כסף ודאי מהני, דהויה דכסף לא בעינן דומיא דיציאה", דדעתו שכסף קידושין המחובר לקרקע כשר.

ומביא ראייה ד"מוכח לקמן בגמרא .. דלא בעינן שתהא צורת הדינר טבוע לשמה", היינו דלדעת העיטור שמקשינן כסף קידושין לגט, הנה צריך לעשותו לשמה כמו גט, ובגמ' מוכח שאין צ"ל לשמה.

ב. והנה הקשו האחרונים על דברי העיטור, שלפי דבריו שכל הפסול בגט פוסל גם בכסף קידושין, א"כ יש לפסול גם אוכלים ובעלי חיים מלקדש בהם, כמו שפסולים לגט (לדעת ר"י הגלילי). וזהו דבר שאינו – כדמוכח בגמ' לקמן [דף נב:]: שאוכלים כשרים לקידושין.

והיו שכתבו לתרץ בזה, דס"ל להעיטור שאת דיני החפצא דגט לא ילפינן לקידושין, לפי שבקידושין מפורש בקרא שבעינן חפצא אחר – "כסף". ולכן לא שייך למילף פסול אוכלים, כי הוא דין בהחפצא דגט. ואמנם מחובר אפשר שהוא דין בנתינת הגט, דהא פסול מחובר בגט ילפינן בגיטין ממ"ש "ונתן בידה", שמשמעו 'דבר הניתן מיד ליד'. והיינו דצורת הנתינה צ"ל מיד ליד דווקא, ואת צורת הנתינה שייך למילף לכסף קידושין.

אמנם קשה על דבריהם:

1. ברור הדבר שגם את דיני החפצא ילפינן לכסף קידושין, דאם לא כן אין שום הבנה לקושיית הר"ן "ליבעי טיבוע לשמה", דהא לשמה הוא דין בפעולת הכתיבה או בחפצא של הגט, ולפי דבריהם פסולים כאלה לא ילפינן לקידושין.

1. שיעורי ר' שמואל אות ב.

2. אם נאמר כדבריהם שהעיטור סבר ש'דבר שינו ניתן מיד ליד' הוא פסול בנתינה, יקשה עליו מהגמ' לקמן [דף ז.], דאף אם שיחק לפניו ורקד לפניו ונהנית מזה הנאה של פרוטה - מקודשת, וקשה דאין כאן נתינה מיד ליד.

אלא על כרחין הדרשה 'ונתן בידה' - דבר הניתן מיד ליד' הוא דין בחפצא, ובא למעוטי קרקע, אבל פעולת הנתינה אין צ"ל 'מיד ליד' דווקא. ולפי"ז נמצא שאף את דיני החפצא ילפינן לכסף קידושין. ומה שאוכלים ובעלי חיים כשרים - הוא מטעם אחר, כדלקמן.

ג. והנראה לכאור בזה:

גירושי האשה נפעלים ע"י נתינת השטר, ובחפצא הזה של 'שטר' יש כמו"כ תנאים, ומהם - שצ"ל בו הכתיבה. ואת כל דיני השטר ילפינן לקידושין, מלבד דין ה'כתיבה' - שהוא דין שאינו שייך בקידושי כסף. וי"ל, שכל דבר שהוא תנאי בחפצא של הגט צ"ל גם בכסף, וכל מה שהוא תנאי בכתיבה - כגון איזה חפץ כשר לכתוב עליו - אינו פוסל בכסף קידושין.

[ואף שלכאור מוכח שגם את תנאי הכתיבה ילפינן לקידושין, מהא דהקשה הר"ן [הובא לעיל] דלפי דברי העיטור "ליבעי טיבוע לשמה", כמו בגט דהכתיבה צ"ל לשמה -

הנה 'לשמה' בגט אפשר שאינו דין בכתיבה אלא דין בשטר, דהחלת שם 'גט' על השטר הוא שצ"ל לשמה, אלא שחלות שם 'גט' על השטר הוא בכתיבה. ולפיכך גם בקידושין, שבהם החלת שם 'כסף' הוא בהטבעה - צריכה להיות דווקא לשמה].

ועפ"ז מיושב מה שאוכלים ובע"ח כשרים, דהנה פסול "אוכלים" הוא שפסולים לכתוב עליהם, כדמשמע מדברי המשנה "על הכל כותבים את הגט.. ריה"ג אומר חוץ מן האוכלים". אבל פסול 'מחובר' אינו דין בכתיבה כלל, דמה שגט צריך להכתב בתלוש הוא כדי שלא יהא "מחוסר קציצה בין כתיבה לנתינה"². ומוכח מזה שבעצם פסול מחובר אינו דין בכתיבה, (דאם היה דין בכתיבה הרי היה פסול משום 'דבר שאינו ניתן מיד ליד' ולא משום מחוסר קציצה), אלא הוא דין בחפצא דגט ולכן פוסל גם בקידושין.³

2. כדאיתא בגיטין כא:

3. לכאור' היה אפשר להקשות ע"ז ממשנה ערוכה גיטין יט. "על הכל כותבין .. על יד של עבד ונותן לה את העבד", הרי שהאשה מתגרשת בעבדים.

ולפי דברינו ש'דבר הניתן מיד ליד' הוא דין בחפצא, אם כן העבדים צ"ל פסולים מלגרש בהם, דהא הוקשו לקרקעות. דהניחא לפי יסודו של הגר"ש - איכא למימר, דלא ממעטינן עבדים לפי ששייך בהם נתינה. אך אם 'דבר הניתן מיד ליד' הוא דין בחפצא, ואתי למעוטי קרקע - א"כ למה אינו ממעט עבדים.

שוב ראיתי ברשב"א גיטין בשם הירושלמי, דפסול נתינת גט מחובר הוא משום שנאמר 'ספר', "מה ספר

בגדר 'שנה עליו הכתוב לעכב'

הנ"ל

א. כתב הצמח צדק¹: "לא כתשובות פני יהושע שכתב בפשיטות.. שבקרא פשיטא דאין לחלק בין לכתחלה לדיעבד. ואשתמיטתי סוגי' זו, ועיין במנחות פ' י"א משנה ו'".

פירוש דבריו, שבגמ' בפסחים כג. (שעליה נסוכים דברי הצ"צ הנ"ל) חזינן, שאע"פ שאסור מן התורה לסחור במינים טמאים – מ"מ בדיעבד, כאשר "נזדמנו לו" לצייד מינים כאלו – מותר הוא למכרם לנכרים.

ומזה מוכיח הצ"צ דלא כדברי שו"ת פנ"י, שכתב דאין שייך לחלק בדאורייתא בין לכתחילה לדיעבד.

וראי' נוספת מביא הצ"צ ממשנה במנחות, שאף שישנו חיוב מה"ת להניח קנים בלחם הפנים, מ"מ "לא סדור קנים ולא נטילתן דוחה את השבת", הרי שכשרה אף בלא הקנים. ומכאן שאף בדאורייתא ישנו חילוק בין לכתחילה לדיעבד.

ולכאורה דברי הצ"צ מוקשים המה עד מאד. דהנה איתא במנחות² שאין מביאין מנחות מבית השלחין, ואם הביא כשר. וחידשו התוס' בפסחים דף יא. שאיסור זה הוא מדאורייתא. וכותב ע"ז התוס' שם, "ואין לתמוה מי איכא מידי דמדאורייתא לכתחלה אסור ובדיעבד שרי, דאיכא מילי טובא דבעינן שישנה הכתוב עליו לעכב, כגון קדשים".

וא"כ תמוהים מאוד דברי הצ"צ, דלא הביא כלל את דברי התוס' אלו, ולא זו בלבד אלא שאינו מביא את ראיית התוס' – מדין שנה עליו הכתוב לעכב, ותחת זה מביא משנה א' במסכת מנחות.

והיו שרצו לבאר דברי הצ"צ, דהתוס' מיירי במצוות, שבהם שייך 'לכתחילה' בדאורייתא. אך הצ"צ לא מיירי כלל במצוות, דבזה פשיטא ליה דשייך לכתחילה ודיעבד אף מדין תורה. אלא הוא מיירי באיסורים, מנלן שבהם שייך 'לכתחילה', ולכן

מיוחד שהוא בתלוש אף כל דבר שהוא בתלוש". וא"כ חזרה הקושיא עליו, דלדידה נמי – כיון שהוא דין בהחפצא של קרקע א"כ גם עבד צ"ל פסול.

אלא על כרחך דהכא לא שייך מעיקרא היקש עבדים לקרקעות, דהכא אין העבד מגרש מצד הממון שבו אלא מצד גופו. ואכמ"ל.

1. חידושים על הש"ס פסחים כג.

2. פה.

מייתי ראי' מדין איסור סחורה.

אך ודאי שא"א לומר כן, דהא הצ"צ מוכיח אף מדין הקנים שבלחם הפנים, שהם מצווה ולא איסור.

ב. ונראה, שבדבריו אלו של הצ"צ יש יסוד גדול, המיישב כו"כ קושיות חמורות:

הנה י"ל, שמה שכתבו התוס' שיש לכתחילה בדאורייתא, וראיותיו מדין "שנה עליו הכתוב" ומבית השלחין, אינם ענין כלל ל'לכתחילה בדאורייתא' שבו מיירי הצ"צ.

דבקדשים, במקומות שלא שנה עליהם הכתוב לעכבן, י"ל דלא קיים המצוה אף בדיעבד.

וכגון אם לא נתן ד' מתנות של דם החטאת על המזבח, דקיי"ל שאינו מעכב משום שלא שנה עליו הכתוב, י"ל שאם חיסר מן המתנות - הנה את מצוות עשיית "סדר חטאת"³ - לא קיים אף בדיעבד. ומה שאמרינן שאינו מעכב - הפירוש בזה הוא שלא עיכב הכפרה, אלא נתכפר לו ואף יצא ידי נדרו. אבל המצוה של עשיית העולה לא קיים.

והוא הדין בראיתו השני' של תוס', מהבאת עומר מבית השלחין, די"ל דבעומר הבא מבית השלחין לא קיימו מצוות הבאת העומר גם בדיעבד, אלא שהעומר התיר את החדש, אך את המצוה לא קיימו הציבור. (ומובן שאינם יכולים להביא עומר אחר, לפי שהותר החדש כבר).

אמנם הצ"צ דן ב'לכתחילה' ממש, וע"ז אין ראי' אלא מב' המקומות הנ"ל: מקנים של לחם הפנים, דאם לא הניחם קיים מצוות "סידור לחם הפנים" בדיעבד. וכן איסור סחורה במינים טמאים, דבדיעבד הוא מותר.

ג. וביסוד זה מתורצות כמה קושיות בענין "שנה עליו הכתוב":

ב'אתון דאורייתא'⁴ מביא הר"י ענגיל, דאיכא ב' כללים בקדשים שאינם בכל התורה כולה: א. בכל התורה כולה כל פרטי הדין מעכבים, אך בקדשים אם לא שנה עליו הכתוב - אינו מעכב. ב. בקדשים אין למדים למד מן הלמד, אבל בכל התורה כולה למדין לעולם. וחוקר שם, מהו הנקרא 'קדשים' כדי שיחולו עליו הכללים הנ"ל.

אמנם לענין בגדי כהונה, יש סתירה אם נחשבים לקדשים או לא:

דביומא כב. לומדת הגמ' שהוצאת הדשן היא בבגדי כהונה דווקא, מכך שהרמת הדשן צריכה להיות בבגדי כהונה. ומקשים התוס', דהרמת הדשן עצמו אינו למד אלא

3. ל' הרמב"ם במנין המצוות שבס' הי"ד.

4. כלל יב.

מהיקש, וא"כ כשנלמד ממנו ה"ז "למד מן הלמד".

וכתבו שם התוס', "דשמא לא מיקרי קדשים אלא גופי הקרבנות, אבל בגדי כהונה חוזרין ומלמדין בהיקש". וא"כ לשיטתו בגדי כהונה אינם קדשים לענין זה.

ומקשה הר"י ענגיל, דזה סותר להגמ' בזבחים יח. שבגדי כהונה שהיו "מרושלין או מסולקיין" – כשרים. ופירש"י שם, "אף ע"ג דכתיב 'מדו בד' – שיהיה כמדתו, היינו למצוה ולא לעכב". וע"כ הוא משום דבעינן "שנה עליו הכתוב". ואם כן, גם בגדי כהונה בכלל קדשים הם!

אמנם לפי הצמח צדק – אין מקום לקושיית הר"י ענגיל:

הנה אף לדברי התוס' שבבגדי כהונה ילפינן למד מן הלמד, משום שאינם נקראים קדשים, דמצות לבישת הבגדים אינה ענין לגופי קרבנות.

אך אף על פי כן, לענין 'שנה עליו הכתוב' נחשבים כגופי קרבנות. כי מה שבעינן 'שנה עליו הכתוב' בבגדי כהונה מרושלין, אינו כדי "לעכב" את החובה של "ללבוש בגדי כהונה לעבודה", דהא אותה חובה אינו מקיים בבגדי כהונה מרושלין אפי' בדיעבד. ומה שבעינן "שנה עליו הכתוב" הוא כדי ש"יעכב" את העבודה, שייחשב כ'מחוסר בגדים', וא"כ הוא מגופי קרבנות כקבלה וכזריקה ממש.

ד. ועוד קושיא אחרת הקשו האחרונים בענין זה, ואף היא אין לה מקום ע"פ הבנת ה'צמח צדק':

בסוטה מה: לענין עגלה ערופה, "זקני אותה העיר מביאין עגלת בקר .. ומורידין אותה לנחל איתן, איתן כמשמעו – קשה, אף על פי שאינו איתן – כשר". ומפרש"י שם, דאע"פ שמדין תורה צריכה עריפת העגלה להיות דווקא ב"נחל איתן", מ"מ כשר אף בלא נחל איתן – לפי "דלא כתיב ביה עיכובא".

וכבר עמד המהר"ץ חיות על דברי רש"י אלו, דמה בכך שלא כתיב ביה עיכובא. והלא לא בעינן שישנה עליו הכתוב לעכבו אלא בקדשים בלבד, אבל בכל התורה אף דבר שנכתב פעם א' מעכב, והעגלה אינה קדשים!

וכותב, "ואין לומר דעגלה ערופה דינה כקדשים מפני כפרה דכתיב בה, אולם זה אינו רק בעגלה עצמה, שלא תהיה טריפה ובעל מום .. אבל במכשירה ולענין מקומה ודאי כשאר מצוות שבתורה ואין שום ענין לקדשים"!

אמנם להצ"צ אתי שפיר. דכל עצמו של הכלל 'שנה עליו הכתוב' אינו לענין קיום המצוה, דהמצוה ודאי לא קיים, ומה שצריך 'שנה עליו' הוא כדי שיעכב את הכפרה שבקרבן. ולכן בעגלה הערופה, כיון שבכפרת העגלה שוה היא לענין קדשים – לכן צריך שישנה הכתוב על "נחל איתן" כדי שיעכבו. דנהי שמצות עריפת העגלה אינה

קדשים, מ"מ לא בה עסקינן אלא בכפרתה, וכפרתה הוי קדשים.

ועוד זאת, שעפ"ז מיושבים כו"כ ענינים תמוהים בדיני סוטה:

(א) בסוטה טז: לענין חיוב הנחת עפר (מקרקע המשכן) במי הסוטה: "הקדים עפר למים - פסול, ור' שמעון מכשיר".

ומפרש"י שם הטעם לכך שפסול: ". כתיב 'ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת' - דבעינן כסדר הכתוב בפרשה". היינו שמפיק מקרא שסדר מעשה הסוטה מעכב.

וקשה על דבריו, כמו שהקשו אחרונים, דאין צריך לקרא מיוחד שיעכב, דכיון שנאמר שצריך למים קודם העפר - מעכב, ומה צריך לקרא מיוחד כדי ללמדנו שמעכב.

(ב) סוטה ח: במשנה שקושרין חבל מצרי למעלה מדדי הסוטה כשקורעין את בגדיה. ושם בגמ': "בעא מיניה רבי אבא מרב הונא: חבל המצרי מהו שיעכב בסוטה?"

והקשה ע"ז בתוס' הרא"ש, "האיך ס"ד שיעכב, הא אפילו מידי דכתיב בקרא אמרינן בכל דוכתא 'שנה עליו הכתוב לעכב' ואם לאו דשנאו לא היה מעכב!"

ולכאור' תמוהים דברי הרא"ש עד מאד, דדין זה אינו אלא בקדשים, אך בכל התורה כולה לא בעינן שישינה עליו הכתוב אלא כיון דכתיב חדא זימנא - מעכב. וא"כ לענין סוטה אינו שייך הכלל 'שנה עליו לעכב'!

אמנם לפי היסוד של הצ"צ אתי שפיר, דאף שמצות השקאת סוטה אינה ענין כלל לקדשים, מ"מ כאשר דנמים בגמ' לענין עיכובא אין דנים לענין מצות "לעשות לשוטה כתורת הקנאות הסדורה בתורה", אלא לענין כפרת המנחה ובדיקת המים, וכיון שכן הוא קדשים לכל דבר, שמנחתה קדשים היא⁵.

5. ואף שזה אינו אלא לענין כפרת המנחה - מ"מ הוא הדין לענין בדיקת המים, דאם המנחה כשרה ומכפרת - ממילא גם המים בודקין, דהא כל כפרת המנחה אינה אלא להתירה לבעלה. כדמשמע ברמב"ם:

"ואחר שתשתה לוקח כלי השרת שבו המנחה... וקומץ ומקטיר הקומץ והשאר נאכל לכהנים. אם טהורה היא - יוצאה והולכת לה והרי היא מותרת לבעלה". הרי שכפרת המנחה הוא להתירה לבעלה, ואינה חיוב בעלמא.

בגדר נישואין

הנ"ל

א.

פלוגת הר"ן והעיטור

קידושין ה. "אמר קרא ויצאה והיתה, מקיש הויה ליציאה, מה יציאה בשטר אף הויה נמי בשטר".

ומהיקש זה למד העיטור, שאף קידושי כסף אינם אלא בתלוש מן הקרקע, דהא הוקש לגט – והגט אינו כשר אלא בתלוש.

וכתב עליו הר"ן: "וליתא .. דמחובר פסול בקידושין ה"מ בקידושי שטר, שאם כתב לה על המחובר 'הרי את מקודשת לי' ונתנו לה לא הווי קידושין, דקידושי שטר הוא דמקשינן ליציאה. אבל נתן לה קרקע או מחובר בתורת כסף ודאי מהני, דהויה דכסף לא בעינן דומיא דיציאה.

ומביא הר"ן ראי' מהגמ' לקמן דף ט. "מה הויה דכסף לא בעי לשמה אף הויה דשטר לא בעינן לשמה" – "כלומר דלא בעינן שתהא צורת הדינר טבוע לשמה. ואף על פי שאפשר לדחות ראייה זו, ולומר דאפי' מקשינן הויה דכסף נמי ליציאה אפ"ה אינו בדין דניבעי שיהא הדינר טבוע לשמה שהרי אינה מתקדשת מפני טבועו אלא מפני שוויו. דאע"ג דכי מקשינן הויות להדדי לגמרי מקשינן להו כדמוכח הויה אפ"ה כיון דהויה דגיטין לא מוכחא ובתוספתא דמכילתין מוכח בהדיא שאם קדש במחובר מקודשת מסתברא דהווי קידושין".

ולכאור' דברי הר"ן צריכים ביאור, דהא מקשינן הויה ליציאה, ומדוע יהא היקש זה לחצאין. דנהי דמוכח הכי מהתוספתא, מ"מ יש להבין מהי הסברא שיהיה ההיקש רק בקידושי שטר, והלא הפסוק שהוקש ליציאה [והיתה לאיש אחר"] אינו עוסק בקידושי שטר דווקא.

ב.

שיטת הרמב"ם בגדר חופה

ובאמת שיסוד הדבר הזה תלוי הוא במהות ענין הנישואין בכלל:

כתב הרמב"ם בהל' אישות²: "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה. . עד שיביא אותה לתוך ביתו, ויתיחד עמה, ויפרישנה לו. וייחוד זה הוא הנקרא 'כניסה לחופה' והוא הנקרא נישואין בכל מקום.

כיון שנכנסה הארוסה לחופה, הרי זו מותרת לו לבא עליה בכל עת שירצה, והרי היא אשתו גמורה לכל דבר".

היינו שאופן הנישואין הוא בב' אופנים: או שיביאנה לביתו ויתיחד עמה, או שיבעלנה לשם נישואין.

אך ממשיך הרמב"ם בהל' שלאח"ז:

"ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אף על פי שלא נבעלה. והוא שתהיה ראוי לבעילה, אבל אם היתה נדה – אף על פי שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין, והרי היא כארוסה עדיין". הרי שהייחוד העושה נישואין הוא דווקא ייחוד הראוי לביאה.

ולא איסור נדה בלבד מעכב את הנישואין, אלא אף איסור דרבנן, כמ"ש בהלכה ז': "וצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה, ואחר כך יהיה מותר באשתו".

נמצא שלשיטת הרמב"ם, הנישואין נעשים ע"י בעילה, או ע"י הבאה לביתו וייחוד הראוי לבעילה. אמנם לשיטה זו צריך להבין, מנא לן שכשמביאה לביתו ומתייחד עמה הוּו נישואין, והלא אין שום קרא שמורה ע"ז.

והנה מקור דברי הרמב"ם שחופת נדה אינה קונה – כתב המגיד משנה, שהוא הגמ' בכתובות: "בעי רב אשי, נכנסה לחופה ופירסה נידה, מהו? אם תימצי לומר חיבת חופה קונה – חופה דחזיא לביאה, אבל חופה דלא חזיא לביאה לא, או דלמא לא שנא? תיקו". ולכן כתב הרמב"ם דאינה נחשבת נשואה, דחושש להצד שדווקא חופה דחזיא לביאה קונה.

והקשה הר"ן על דברי הרמב"ם, דאיך אפשר לומר שחופה שאינה ראוי לביאה אינה קונה, והלא "כיון דקיל" ביבמות דיש חופה לפסולות, נדה למה לא יקנה?"

לפיכך מפרש את ספק הגמ' באופן אחר: "נראה כדברי האומרים דלא איבעיא לן

אלא לענין תוספת כתובה, אבל לשאר דברים קונה".

אמנם הלח"מ כתב לתרץ קושיית הר"ן: "ונראה לי לתרץ, דהכל הולך בתר הכוונה דכונס לחופה. אם כונס לבא עליה אחר אותה חופה, אעפ"י שהיא ביאה פסולה, הרי קנאה. ומשום הכי אמרינן התם דיש חופה לפסולות – כלומר כשנשא אחת מחייבי לאוין וכנסה לחופה, כיון דדעתו לבא עליה תיכף אחרי החופה – אעפ"י שלא בא עליה קנאה, דהא חזינן דנשאה.

אבל כשכנסה נדה – אין דעתו לבוא עליה אלא אחר שתטהר, דודאי לאו אדעתיה למיעבד איסורא אלא לבא עליה אחר שתטהר, ולא קנאה". וא"כ לפי פירוש זה, הפגם בחופת נדה אינו בכך שאסור לו לבא עליה, אלא בכך שאין דעתו לבא עליה. ומביא ראייה לכך שמתחשבין בדעתו וכוונתו, עיי"ש.

ולפי כהנ"ל, יש לבאר מהו מקורו של הרמב"ם דההבאה לביתו עם הייחוד הראוי לביאה פועלים נישואין. והא לא אשכחן קרא על זה בשום מקום³.

וכן מהי הסברא בכך שאם אין דעתו לבא עליה לאלתר אין חופתו חופה, ומה טעם פליג הר"ן על סברא זו.

ג.

גדר נישואין לדעת הרמב"ם

והביאור הפשוט בדעת הרמב"ם הוא:

הנה מוכח מכו"כ פסוקים שהאירוסין אינם סוף הקנין באשה, אלא יש מעשה הבא לאחריה כדי להחיל על האשה שם נשואה.

וכמ"ש הלבוש: "מכמה פסוקים למדנו שאין האשה נקנית להיות אשתו לגמרי .. עד שישאנה ויכניסנה לביתו: שכן כתיב במערכי המלחמה "מי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה וגו'". וכן חילק הכתוב בין נערה המאורשה לאשה בעולת בעל. וכן בנדרים .. וש"מ – דקידושין לחוד ונישואין לחוד".

3. ואף שהמהרש"ל (ביים של שלמה כתובות פ"א סימן י"ז) מפרש, שאין דעת הרמב"ם שדווקא באופן כזה הוי חופה, אלא שהכי הוא "עיקר חופה", אבל באמת גם יעשה חופתו באו"א ה"ה דהויא נשואה. ולפי"ד אין מקום לקושיא זו, ולכל הביאור המובא בפנים.

אבל שאר הפוסקים פליגי בזה על המהרש"ל. וראה לדוגמא בב"ח אה"ע סי' ס"ק א', שמביא את הדעות השונות בחופה, וכותב: "ונראה דמנהגינו הוא כדברי כולם מפני הספק". ועד"ז איתא בכמה פוסקים.

אמנם צורת הנישואין, היאך תהיה האשה נשואה – סתים לן קרא ולא פירש במה הוא. לכן לדידה צורת החופה היא כמ"ש מצד הסברא.

דהנה ידוע ביאורו של רבינו⁴, שלדעת הרמב"ם "לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהי' קודם מ"ת. דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות".

ומבאר רבינו שם, דזהו גם הטעם לשיטתו הנ"ל בצורתה של החופה, שהיא ע"י ייחוד בביתו שראוי לביאה, לפי שהוא המעשה הקרוב לבעילה ולהתחלת חיי אישות.

אמנם אינו ע"י בעילה ממש, משום שיש ילפותא מקרא דנישואין אינם צריכים לבעילה ממש דווקא [וז"ל הגמ'⁵: "אמר רבא: אמר לי אמי, חופה בהדיא כתיבא: כי יהיה נערה בתולה מאורשה לאיש, נערה – ולא בוגרת, בתולה – ולא בעולה, מאורשה – ולא נשואה; מאי נשואה? אילימא נשואה ממש, היינו בתולה ולא בעולה! אלא לאו שנכנסה לחופה ולא נבעלה". ומכאן, שהחופה אינה הבעילה, אלא דבר הקודם לה].

לכן אין הנישואין נעשים ע"י הבעילה, אלא ע"י הדבר הקרוב ביותר לבעילה – שהוא האופן שתיאר הרמב"ם.

ובזה מבאר רבינו גם את שיטתו של הרמב"ם בענין חופת נדה, דצ"ל "ייחוד הראוי לחיי אישות", כיון שענין החופה הוא התחלת האישות.

ד.

יסוד המחלוקת בגדר חופה

והנה באופן החופה מצינו עוד כו"כ דעות בראשונים. ומהם – דעת העיטור שהובאה בב"י, וז"ל: "כתוב בארחות חיים בשם העיטור, חופה הוא שמוסרה האב ומכניסה בבית שיש בו חידוש, כגון סדינין המצויירין .. ויש עושים סוכה מוורדים או מהדס, ובה מתייחדים שניהם".

ומביא לדבר ראיות מן הגמ'.

ויש להבין את טעמו של העיטור. דאף שתמך יסודותיו בדברי הגמ' – מ"מ צריך להבין, דהגמ' גופא מנא לה שהמעשה הזה הוא הפועל נישואין. והלא אין שום קרא המוכיח ע"ז.

אלא על כרחך שאף העיטור – כהרמב"ם – אית ליה הכי מסברא, דכיון דסתים לן קרא נישואין במה נעשים – יש להעמיד הדבר כמו שהוא מסברא.

4. לקו"ש חל"ט עמ' 32 ואילך.

5. כתובות מח:

אלא שהרמב"ם סבר שעיקר הנישואין הוא ע"י התחלת חיי האישות, ולכן נפעלים ע"י בעילה לשם נישואין. אך העיטור ס"ל, דמסברא בעי מעשה המוכיח לשם נישואין. לפי שלדידה אין ענינה של החופה התחלת האישות, אלא מעשה המחיל את האישות.

ודעת אחרת יש בצורת החופה, והיא דעת הר"ן: "ואחרים אומרים דחופה לאו היינו יחוד.. אלא חופה היינו כל שהביאה הבעל מבית אביה לביתו לשם נישואין. וילפינן לה מדכתיב "ואם בית אישה נדרה", דמשמע דכל זמן שהיא בבית אישה הרי היא ברשותו". עכ"ל הר"ן.

נמצא שלדעת הר"ן צורת הנישואין נפקא מקרא. אמנם להרמב"ם והעיטור, הנה צורת הנישואין היא מצד הסברא.

ויש לבאר, שיסודה של מחלוקת זו – נעוץ הוא במקור דין חופה.

דאיתא בגמ' בקידושין ג. שחופה אינה עושה אירוסין. ומפרש רש"י: "שאם מסרה לה אביה לחופה לשם קדושין, אינה מקודשת בכך".

ולכאורה דבריו צריכים ביאור, מדוע נקט מקרה שהאב מוסרה לחופה, ולא מקרה שהיא מוסרת את עצמה. ומבאר הפנ"י: "היינו משום דקרא דילפינן מיניה חופה כתיב בנערה, את בתי נתתי". הרי שלדעת רש"י הפסוק "את בתי נתתי" הוא המקור של דין חופה, ואינו רק לימוד על זכותו של האב למסור את בתו חופה.

וא"כ החופה צריכה להיות מעשה של "נתינה", ולכן סובר (ראה בסמוך) שהחופה היא מעשה המוכיח לשם נישואין. ואינו התחלת האישות, כדעת הרמב"ם, דהא התחלת האישות אינה מעשה נתינה.

אמנם לדעת הר"ן, דילפינן לה מדכתיב "ואם בית אשה נדרה", על כרחך הנישואין הם ההבאה לביתו. בין אם הוא הדבר הנכון גם מצד הסברא, ובין אם הסברא נותנת שהנישואין יהיו באופן אחר.

אך דעת הרמב"ם היא, ששני הפסוקים הללו אינם מקור לדין הנישואין, ומקור ענין הנישואין אינו אלא ממה שנאמר "מאורסה ולא נשואה", ולכן אי"צ לא למעשה נתינה ולא להבאה לביתו, אלא הוא כהסברא הפשוטה – בעילה, ונפקא לן מקרא דאף הדבר הקרוב לבעילה מהני.

ה.

גדר הנישואין לדעת רש"י

ונראה שגם רש"י שהובא לעיל קאי בשיטת העיטור. וזהו הטעם למחלוקותיו על

הרמב"ם:

דנה על דברי רבא בכתובות: "מאי נשואה, אילימא נשואה ממש, היינו בתולה ולא בעולה" – מפרש רש"י, ש"נשואה ממש" הוא "שנכנסה לחופה ונבעלה", היינו שלולא היה קרא להורות על כך שדי בחופה, והיה צריך ל"נישואין ממש" – היה צריך לב' הדברים, לחופה ולבעילה.

וזה ודאי אינו נכון לדעת הרמב"ם, דלדידה לאחרי שיהיה בעילה ממש – אין צריך לחופה ואינה מן השם כלל, דכל ענין החופה הוא היכיתמצי להתחלת חיי האישות בלא בעילה. אך אחר הבעילה, שהתחילו כבר חיי האישות – החופה אינה מעלה ואינה מורידה.

אלא יש לבאר שרש"י אזיל בזה לשיטתו, שנישואין ילפינן מ"את בתי נתתי לאיש", ולפי"ז צריך למעשה המוכיח על התחלת חיי אישות. ולשיטה זו הנה אדרבה – החופה היא מעשה מוכיח יותר מן הבעילה. דאף שבעילה היא מעשה אישות הרבה יותר מן החופה, מ"מ לא התחלת האישות בעינן אלא מעשה המוכיח נישואין, וא"כ חופה עדיפא – דהיא המוכיחה באופן מוחלט את הנישואין, משא"כ בעילה שאפשר שהוא לזנות ולהנאה בעלמא.

אמנם מסברא היינו אומרים שצריך חופה עם הבעילה, דחופה שהיא עם הבעילה יותר מוכחת על נישואין מחופה גרידא. ולזה מייתי קרא "מאורסה ולא נשואה" – דאי"צ לבעילה, אלא נעשים הנישואין ע"י חופה בלבד.

[ומדברי הר"ן בקידושין⁷, נראה להוכיח דס"ל כהרמב"ם. דכותב הר"ן שם שהאשה נעשית נשואה ע"י הבעילה. וע"ז כותב הר"ן שם: "אף על גב דלא אשכחן בהדיא דקני אלא חופה – סברא הוא, דכיון דחופה לא קניא אלא מפני שהיא צורך ביאה – כל שכן ביאה עצמה שקונה".

6. ונראה להביא ראיה למ"ש בפנים שבעילה היא מעשה המוכיח פחות מחופה, לפי שבבעילה הרואה אומר שהוא לזנות בעלמא:

הנה כתבו כמה אחרונים (וכע"ז בי"ש הנ"ל בהערה 3), שלרוב הראשונים אין צריך אלא למעשה המוכיח לשם קידושין, אלא שכי"א נקט המנהג שהיה במקומו, או את החופה שהייתה בזמן התלמוד לפי דעתו. אבל עניינה של חופה הוא מעשה המוכיח נישואין.

וראה בר"ן שהובא לקמן בפנים, דמשמע מקושייתו שסבר שאין הבעילה עצמה ראויה להיות חופה. ומזה מוכח כמ"ש בפנים, שהבעילה אינה מעשה המוכיח כ"כ כמו החופה. וע"כ הטעם לזה הוא כמ"ש בפנים, שהרואה אומר דלהנאתו מיכוון ואי"ז מעשה המוכיח.

אמנם אפ"ל שאין משם ראיה, דאי משום הא י"ל בפשטות דהר"ן לשיטתו בזה, דילפינן מקרא ד"ואם בית אשה נדרה", והוא גזיה"כ שיהיה ע"י ההכנסה לביתו דווקא, ולכן סבר בקושייתו שאין הבעילה ראויה להיות חופה, דהא בעי הכנסה לביתו.

7. דף ה' ע"ב ברפיו.

והנה הר"ן לא כתב כן על תוספת הכתובה וכה"ג, מדברים שהאדם מתחייב בהם בחופה מטעם "גמר ומקני", אלא כותב בפשיטות שנעשית נשואה, דמשמע שהוא לכל דבר. וא"כ ע"כ דס"ל כהרמב"ם, שענין הנישואין אינו אלא הבעילה והתחלת האישות, ולכן אם חופה קניא כ"ש בעילה ממש.].

.1

דעת הרמב"ם בגירושי בן-נח

והנה בהלכות מלכים כתב הרמב"ם את צורת הנישואין והגירושין בבני-נח: "אין בן נח חייב על אשת חבירו עד שיבא עליה כדרכה אחר שנבעלה לבעלה, אבל מאורסה או שנכנסה לחופה ולא נבעלה אין חייבין עליה, שנאמר והיא בעולת בעל". ואת אופן הגירושין מבאר הרמב"ם בהלכה שלאח"ז:

"ומאימתי תהיה אשת חבירו כגרושה שלנו, משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה, או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה, שאין להם גירושין בכתב. ואין הדבר תלוי בו לבד, אלא כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין". וכן כתב הר"ן: "ב"נ .. כיון שפירש ממנה לשם גירושין וישלחנה לעצמה, או שתצא היא מתחת רשותו ותלך לה – זהו גירושיו, שאין להם גירושין בכתב". וכן הוא דעת המאירי⁸.

ומבאר הרדב"ז את טעמו של הרמב"ם, שבבן-נח אי"צ קידושין בכתב: "כיון שאינם בתורת קדושין אינם בתורת גירושין, שאם רצה הוא והיא לישא אותה – מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, וכן לענין התרתה לאחרים הדבר תלוי ברצון כל אחד מהם".

וידוע ביאור האחרונים בדברי הרדב"ז, שבישראל כיון שקידושיו הם 'חלות' של דין, הנה צריך למעשה להפקיעו. אך נישואי בן-נח, שהם ענין שבמציאות – הנה כאשר תיפסק המציאות יסור גם הדין.

ולכאורה דברי הרדב"ז צריכים ביאור, דבירושלמי ילפינן טעם אחר. דהכי איתא בירושלמי: "הרי למדנו גוים אין להן קידושין. מהו שיהא להם גירושין .. ר' יוחנן דצפרין ר' אחא ר' חנינא בשם ר' שמואל בר נחמן: "כי שנא שלח וגו'" עד "את ה' אלהי ישראל", בישראל נתתי גירושין לא נתתי גירושין באומות העולם".

וא"כ מוכח דלא כדברי הרדב"ז. דהירושלמי מפיק לה מקרא, אך לדעת הרדב"ז הוא ברור מסברא, דאין הגט בא אלא להפקיע מידי קידושין, והללו שאין להם קידושין

8. בפתחה למס' קידושין.

אינם צריכים לגט.

ז.

דעת רבינו דוד בגירושי בן נח

אמנם הביא הר"ן דעה אחרת בגירושי ב"נ. דהנה בכנות נח יש ב' אופני נישואין: בת חורין נישאת בבעילה, כדאיתא בסנהדרין: "א"ר חנינא: בעולת בעל יש להן, נכנסה לחופה ולא נבעלה אין להן". אך שפחה נישאת באופן אחר: "א"ר חנינא: בן נח שייחד שפחה לעברו ובא עליה נהרג עליה. מאימת, אמר רב נחמן מדקרו לה רביתא דפלניא".

ואופן התרתה של השפחה מפורש בבגמ': "מאימת התרתה, אמר רב הונא משפרעה ראשה בשוק". אך אופן שחרורה של בת החורין, סתמתו הגמ' ולא פירשה היאך הוא. ודנו בזה הראשונים שם. והביא שם הר"ן את שיטת רבינו דוד:

"קרוב הוא שנאמר, שב"נ אין לו היתר לעולם בגירושין. כמו שאמר 'אמר אלהי ישראל לא ייחד הב"ה שמו על הגירושין אלא על ישראל'. אבל בשפחה זו שלא נעשית אשת איש כביאה כשאר ב"נ אלא בכח היחוד שייחודה לו, בזו אמרו שהותרה בפריעת ראשה בשוק, שהיחוד שאסרה מתירה הפריעות. וזו אינה ראי' בעיני, דאפשר לומר דמאי דאמרין 'שלא ייחד הב"ה שמו על הגירושין' היינו דוקא בגירושין שבכתב". עכ"ל הר"ן.

והנה יש להבין היטב את דברי רבינו דוד. דהא כמו שכתב בשפחה שהיחוד שאוסרה הוא מתירה – כן הוא בכל בת-נח, דחיי אישות שאסרוה הם יתירוה, וכסברת הרדב"ז. ולמה מחלק לומר דהאשה אינה ניתרת בשום דבר?

ח.

יסוד המחלוקת - במהות נישואי בן נח

וי"ל, שיסוד הפלוגתא בענין גירושי ב"נ נעוצה היא במהות הקידושין שלו:

הנה את צורת הנישואין של ב"נ, שהם בבעילה דווקא – נפקא לן מאבימלך, שנאמר בו "הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל", "ולא כתיב והיא אשת איש, אלמא הנך מת משום בעילתו של בעל, ולא מפני קדושין וחופתו". הרי שאין לו לבן נח לא קידושין ולא חופה.

9. ל' רש"י שם בר"ה.

והנה הדבר ברור, שאין הכוונה בזה שכן נח צריך גם לחופה וגם לבעילה, כמו שביאר רש"י שזהו החופה מסברא. אלא צריך לבעילה בלבד. והמופת על זה, דאם תאמר שחידוש הכתוב הוא שצריך אף לבעילה, אך החופה כדקיימא קיימא, א"כ יהיה בן נח צריך אף לקידושין. אלא על כרחך שהוא כדברינו, שאין לו לבן-נח אלא הבעילה בלבד.

וא"כ מוכן היטב יסוד המחלוקת בגירושי ב"נ. דלדעת הרמב"ם, שמסברא נישואין הם תחילת חיי האישות - כמשנת"ל בארוכה - שהוא הבעילה לבדה, הנה צדקה סברת הרדב"ז, שחיי האישות שאסרוה הם יתירוה.

אך רבינו דוד סבר כרש"י וכהעיטור, שהנישואין הם ע"י מעשה המוכיח, ובעילה גרידא אינה מוכיח ממש על נישואין כמו בעילה וחופה. ולכן לפי דעתו אין די בבעילת בן-נח, שאפשר שהרואה יפרשו שהוא להנאה בלעמא, אלא בעי הוכחה גמורה ומוחלטת לכל. ובעילה בלא חופה, שאינה הוכחה גמורה לכל - לדעתו אין מקום בסברא שתעשה נישואין. ולכן מחשיב את מעשה הבעילה כ'חלות' דינית של נישואין, וכיון שאין דין המורה לנו על דרך להפקיע חלות זו - עומדת היא באיסורה לעולם.

וא"כ הר"ן אזיל בזה לשיטתו בקידושין, שהנישואין הנראים בסברא הם הבעילה, ומה שישראל אינו קונה את אשתו אלא בהבאה לביתו - ילפינן לה מקרא. א"כ נישואי ב"נ - שהם בבעילה - הם הראויים מסברא, ולכן צדקה בזה סברת הרדב"ז, שאם נכנסת לרשות בעלה ע"י התחלת חיי האישות הנה בתום חיי האישות תצא מתחת ידו.

ולפי שיטתו, כל ספק הירושלמי מעיקרא הוא אם יש להם קידושין בכתב או בכל דבר, אבל לא עלה על דעת הירושלמי מעולם שלא יהיה לו גירושין כלל, דמהיכא תיתי דבר כזה.

וא"כ למאי דפשיט הירושלמי שלא ניתנו גירושין אלא בישראל, נשארו ב"נ כפי שהם מצד הסברא, שמתגרשין בכל דבר.

ובזה מבוארים גם דברי הרדב"ז, דס"ל כהר"ן והרמב"ם שהגירושין מסברא הוא בכל דבר, והירושלמי בעי קרא מנלן שאין צריך לגט כישראל. אך לאחר שמייתי הירושלמי קרא שאינו צריך לגט - שוב חזר לסברא, ד"כיון דלית ליה קידושין" אלא מציאות של נישואין - יוצאה בתום הנישואין.

ט.

ביאור ענין הגירושין ע"פ המחלוקת הנ"ל

והנה, בכ' השיטות הנ"ל תלוי חידוש התורה בענין גט:

לדעת הר"ן, דהנישואין מסברא אינם אלא הבעילה, ואופן נישואי האשה הוא גזיה"כ - "ואם בית אישה נדרה", הנה לשיטתו לולא שחידשה תורה פרשת גירושין לא היה כח בשום דבר להוציאה מידי נישואיה, אלא הייתה תחת יד בעלה לעולם, לפי שהנישואין הם 'חלות' של דין. וחידוש התורה בגט הוא שבכחה של נתינת כתב, שנכתב מרצונו ולשמה וכו' - להוציאה מנישואיה.

ולכן כאשר למדים שיהיו הקידושין כמו גירושין - "מקשינן יציאה להויה" - יהיה הדין לדעת הר"ן, דכמו שהשטר מועיל לגרש כן יועיל לקדש. אך ללמוד את פרטי דין הכסף מפרטי דין הגט אינו שייך כלל, וכי מקשינן את דרכי היציאה לדרכי ההויה? והלא מקשינן אלא היציאה עצמה להויה עצמה!

אמנם למאן דס"ל שאופן הנישואין הוא כפי שהוא מצד הסברא, (בין להרמב"ם דסבר דהנישואין הם ע"י בעילה - ולכן בעי שיהא הדבר הקרוב ביותר לבעילה, ובין להעיטור וסיעתו - שבעו מעשה המוכיח לשום קידושין) - הנה לולא פרשת "גט" הייתה צורת היציאה בכל דבר, מן הסברא שכתב הרדב"ז, דכאשר כניסתו הייתה במעשה המוכיח שעושה חיי אישות, הנה גם יציאתו תהיה כאשר יעשה מעשה המוכיח שאינו חפץ בחיי אישות אלה.

ולכן גם הכא קאי העיטור לשיטתו, דצורת היציאה הייתה צ"ל בכל דבר, וחידוש פרשת גט הוא שאין האשה מתגרשת בדיבור או בגירוש - אלא בכתב, ואינה מתגרשת לאונסו - אלא ברצונו, ולא בכתיבת הכתב או בהקנאתו - אלא בנתינתו, ולא בהעלם ידיעת האשה שמעשה זה גירושין הוא - אלא בתורת גירושין וכו'.

ולכן כשמקשינן את דיני הקידושין לדיני הגירושין, הנה גם בקידושין הוא אותו הדין, שאין האשה מתקדשת בתלוש, ולא במעשה שאינו בתורת קידושין, וכו'.

ונראה שדבר זה מדוקדק הוא בלשונו של הרמב"ם בריש הל' גירושין: "אין האשה מתגרשת אלא בכתב שיגיע לה". ולא כתב בפשטות "כיצד האשה מתגרשת, בכתב שיבא לה".

ועוד יש להבין מה שמנו כל מוני המצוות מצוות גירושין בשטר. והדבר תימה, היאך יעבור על מצוה זו, דהא אי אפשר שיגרשה ויועילו מעשיו אלא על ידי הגט בלבד.

אלא על כרחך שהענין הוא כמו שנת"ל. דישנו המעשה המפקיע את האישות מצד הסברא – להרמב"ם וסיעתו הוא ע"י שיפרדו זמ"ז, שבזה תמו חיי האישות, ולרש"י וסיעתו בכל מעשה המורה על הפקעת הנישואין. (אמנם להר"ן אינו כן, כנ"ל).

ולכן מובנת הצורה שבה יעבור אדם על מצוה זו של "גירושי אשה בשטר" – אם יגרשנה בצורה שבה מתגרשת מצד הסברא – להרמב"ם ע"י גירושה מביתו, ולרש"י והעיטור ע"י כל מעשה על המוכיח גירושין.

וכן מובן ל' הרמב"ם "אין האשה מתגרשת אלא", שהיה בדין שתתגרש האשה בסיוע חיי האישות – וע"ז אומר שאינה מתגרשת בזה, כ"א בספר.

[ואף אין דעת הרמב"ם בזה כרש"י והעיטור. דלדעת הרמב"ם שענין הגירושין (שהיה צ"ל מסברא) הוא סיוע האישות – הנה בגט שללה התורה לגמרי את צורת הגירושין שהייתה לפנ"ז, וחידשה אופן גירושין חדש, וכמו שכתב רבינו בפירוש בליקו"ש שם.

אך מ"מ לדעת רש"י והעיטור, שאין הגירושין בב"נ הוא מעשה המוכיח על גירושין – שפיר שייך לומר שגירושי ישראל אינם ענין אחר לגמרי מגירושי ב"נ. אלא דגירושי ב"נ הם בכל מעשה המוכיח גירושין, וגירושי ישראל גם הם מעשה המוכיח גירושין – אלא שבשאר ישראל מיעטה תורה כל מעשה אחר שאינו כתב (או אינו לשמה וכו').

והנה אף שלדעת הרמב"ם והמאירי ועוד ראשונים, גירושי ב"נ הוא בסילוקה מביתו, ולא מצינו למי שפסק שהוא בכל מעשה המוכיח גירושין. הנה מצינו כדבר הזה במו"נ (הובא בליקו"ש שם הע' 29), שהיה מקום לומר לולא שפירשה תורה שגירושין הם בגט הגט שגירושי האשה יהיו בדברים. הרי שיש מקום לומר שגירושין הם בכל מעשה המוכיח גירושין].

י

הפקעת האשות של בני נח ע"י מיתת הבעל

ונראה לבאר ע"פ זה את הסוגיא בקידושין (יג, ב) שם מסיקה הגמ' שאין ללמוד היתר אשה במיתת בעלה מן הסברא, דהלא מצינו בעריות נשאינם ניתרים אחר מיתת הבעל, וע"כ שהאשה תלויה בבעלה אף לאחר מותו. אלא המקור לכך שמיתת הבעל מתרת הוא מהיקש של מיתה לגירושין.

וא"כ מקור ההיתר של מיתת הבעל אינו מסברא אלא מפסוק.

וכתב ע"ז הפנ"י, "ונראה דלפי"ז אפילו לפי המסקנא דבישראל איכא קרא דמיתת הבעל מתיר אפ"ה בכך נח אסור מעשה דורבך". היינו, שאין מיתת הבעל מתרת אשת בן-נח, אלא עומדת באיסורה לעולם.

והאחרונים הכבירו בקושיות על דברי הפנ"י. ומהם:

(א) הקשה המנחת חינוך¹⁰, דלפי דברי הרמב"ם שנתבארו לעיל, שבאישות ב"נ "כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין", א"כ כשמת הבעל ה"ז ממש כמו שפירשה ממנו. ומה שייך לומר שבאיסורה עומדת.

(ב) הקשו אחרונים¹¹ מסוגיא ערוכה בסנהדרין נח. "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו .. רבי עקיבא אומר: אביו – אשת אביו, אמו – אמו ממש". ומקשה ע"ז הגמ' שם: "אשת אביו .. היינו באשתו ולא באשת חברו!", היינו שאין צריך לקרא לאסור את אשת אביו. ומתרץ, דאיצטריך קרא "לאחר מיתה", שלאחר שמת אביו הותרה מדין אשת איש, אך עודה אסורה מטעם "אשת אביו".

ומוכחא סוגיא, שהמיתה מתירה את אשת ב"נ לעולם.

יא.

ביאור דעת הפנ"י בגדר נישואין

ונראה לבאר ענין זה, ובהקדים שיטתו של הפנ"י במהותה של החופה:

כתב הפני יהושע קידושין ה:12 "ענין חופה לא שייך כלל אלא בחתן וכלה, כדכתיב והוא כחתן יוצא מחופתו. וכן בלשון חכמים חופת חתנים. וכבר נחלקו הפוסקים מהו נקרא חופה, והעולה מדברי כולם – דבעינן שהוא עושה שום מעשה הניכר לשם נישואין, וזה לא שייך כלל באמה העבריה.

ומתוך כך נתיישב לי הא דקי"ל דבאלמנה לא מהני חופה אפילו לענין גמר קנין, והפוסקים הוציאו כן מהירושלמי ..

והוקשה לי, מה סברא יש לחלק בזה בין בתולה לאלמנה, כיון דחופה ילפינן מקרא דואם בית אישה נדרה וקרא סתמא כתיב. ועוד, דבירושלמי גופא קאמר "הלין דכנסין ארמלן", ולשון כניסה בכל מקום היינו כניסה לחופה, דמהאי שעתא מקריא ביתו" .. ולפמ"ש אתי שפיר. דהא דאין חופה לאלמנה, היינו חופת הינומא, לפי שלא היו

10. וכ"ה בעוד כמה אחרונים.

11. ראה בישבכ סופר סנהדרין שם ד"ה אימא.

12. ד"ה אמר רב הונא.

נוהגין בחופת הינומא אלא בבתולה – לפרסם שהיא בתולה, ולא באלמנה.

ומש"ה קאמר בירושלמי דהלין דכנסין ארמלין צריך לכנוס מבעוד יום – והיינו שיכניסנה לרשותו מבעוד יום, שלא יהא כקונה קנין בשבת, משא"כ בבתולה אין צורך ליזהר – דכבר קנאה מתחלת חופה כשהיתה עמו בחופת הינומא, שהוא ג"כ מעשה הניכר לשם נישואין". עכ"ל לענינינו.

ובכתובות מז. כתב הפנ"י: "נראה דעיקר לשון 'נתתי' לא שייך אלא בחופה, שהאב מוסרה לבעל".

נמצא שלדעת הפנ"י ענינה של החופה – לכל שיטות הראשונים – הוא "מעשה מנכר לשם נישואין". ולדעתו המקור לדין חופה הוא ממש"נ "את בתי נתתי לאיש".

ומה שביארנו לעיל שנחלקו רש"י והרמב"ם והר"ן בזה, וכ"א לומד את דין חופה ממקום אחר ומגדיר את פעולת החופה באופן אחר – כ"ז אינו לדעת הפנ"י, שהרי כותב בפשיטות ש"העולה מדברי כולם – דבעינן שהוא עושה שום מעשה הניכר לשם נישואין", משמע דס"ל שאף דעת הרמב"ם כן היא.

ונראה, שלשיטתו אכן דעת הכל היא שבעינן מעשה המינכר לשם נישואין, אלא שנחלקו כמה צריך המעשה להיות מוכיח, דלהרמב"ם עד שלא יהיה ייחוד גמור בביתו אי"ז הוכחה גמורה כדי לפעול נישואין. או שלומד כמו שהבין המהרש"ל בדברי הרמב"ם: "שהחופה שלנו קונה, וקרויה חופה לכל מילי, בפרט לבתולה. וכן משמע מדברי הרמב"ם, שכתב עיקר חופה, ולא כתב אין חופה אלא ביחוד, אלא עיקר שם חופה כך הוא, אבל מכל מקום חופת חתנים שאנו עושין נמי נקרא חופה, דוגמא חופת נותן תורה, דוגמת חופת לוי"ת", והיינו שאף שיטת הרמב"ם די בחופה של יריעות.

יב.

ביאור דעתו במיתת הבעל ע"פ היסוד הנ"ל

ועפ"ז נראה לבאר את שיטתו כאן. שכיון שנישואי בת נח, שהיא ע"י בעילה, ענינה הוא מעשה המוכיח לשם נישואין. דהכי אשכחן אף באשת ישראל, דבעילתה קונה בה מצד הסברא, דהויא מעשה המוכיח נישואין. הנה כן יש לפרש הענין גם באשת בן נח, דענין בעילתה הוא – שעושה בה מעשה המוכיח לשם נישואין.

ולכן צורת יציאתה מתחת יד בעלה, היא כשיעשה בה מעשה המוכיח לשם גירושין. אך בבני נח, כיון ששניהם מגרשים זא"ז, יכולה היא לעשות בעצמה מעשה המוכיח

את גירושיה¹³. ולשיטתו מ"ש הרמב"ם שגירושי ב"נ הם "שיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה, או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה" – אינו משום שתמו חיי האישות, אלא מפני שנעשה בה מעשה המוכיח שפרשו זמ"ז.

אמנם מיתת הבעל, אף שגם הוא מתיר את האשה מצד הסברא, הנה אין זה משום שהוא מעשה המוכיח על גירושי, אלא משום שעתה אין מי שאוסרה. דלא נאסרה אלא משום היותה קשורה בו, ועתה כשמת אין מי שאוסרה.

והנה, כמו שבישראל הפילה הגמ' סברא זו, מחמת שמצינו בעריות שנאסרים לאחר מיתה. הנה הוא הדין באישות כן-נח שאין מועלת בה מיתת הבעל – לפי שכן מצינו גם בעריות שלו, שאסורים הם אף לאחר מיתה.

ועפ"ז מתורצות הקושיות הנ"ל:

קושיית ה'מנחת חינוך' מיושבת, דלשיטת הפנ"י אף הגירושין שפורשין זה מזה אין ענינם שתמו חיי האישות, אלא מעשה המוכיח לשום גירושי. וא"כ, כשמת בעלה אינה יכולה לעשות מעשה המוכיח לשום גירושי. דהא בעלה אינו בעולם, ואיך תעשה מעשה של פרישה ממנו?

ואף הקושיא מסוגיא דאשת אב מיושבת היא, דהא אדרבה משם הוא המקור לכך שאין מיתה מועלת בבני נח, כנ"ל.

13. אך מובן שאי"ז שצריכה היא לעשות בו את מעשה הגירושי, דהא ענין הגירושין הוא להתיר את האשה ולא להתיר את האיש. ופשוט.

מילתא דסתרא לה לרישא מדיוקא

הת' שמואל הכהן שיחי' כהן
תלמיד בישיבה

קידושין ה, ב. "ת"ר: כיצד בכסף, נתן לה כסף או שוה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאינתו – הרי זו מקודשת. אבל היא שנתנה ואמרה היא הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הריני לך לאינתו – אינה מקודשת. מתקיף לה רב פפא: טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא – אינה מקודשת, אימא סיפא: אבל היא שנתנה לו ואמרה היא – לא הוּו קידושין, טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן הוא ואמרה היא – הוּו קידושין.

[מתרצת הגמ'] "רישא דוקא, סיפא כדי נסבה. ותני סיפא מילתא דסתרא לה לרישא? אלא ה"ק: נתן הוא ואמר הוא – פשיטא דהוּו קידושין, נתן הוא ואמרה היא – נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ולא הוּו קידושין.

"ואב"א: נתן הוא ואמר הוא – מקודשת, נתנה היא ואמרה היא – אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא – ספיקא היא וחיישינן מדרבנן".

היינו, דתחילה רצתה הגמ' לבאר, דסיפא כדי נסבה – היינו ללא משמעות כלשהי. אך דחתה זאת משום דלא יתכן דהתנא יכתוב הלכה הסותרת לרישא (דהרי מדיוק הלשון יוצא סתירה) ולכן מבארת דאף הסיפא נכתבה בדיוק, כנ"ל.

ודרוש ביאור בהסברת החילוק בין ההו"א דהגמ' למסקנת הגמ', דלכאוו' אין מובן – מה הוסיפה הגמ' בכך שהקשתה "ותני סיפא מילתא דסתרא לה לרישא"? דהא אין לומר שבהו"א לא ידעה זאת הגמ' – אלא דהואיל והסתירה אינה בגוף הדברים לכן כתבה זאת הגמ'. ומהי דעת הגמ' למסקנא?

ואולי י"ל דכשהגמ' תירצה דסיפא כדי נסבה הוּו משום דסברה דכיון דמדיוקא ניתן לסתור את הרישא אינו נחשב סתירה ברורה לרישא. ועל כן ניתן לכתבו בכדי, משום דכאשר יש סתירה לרישא מהא דמשתמע מהסיפא, יובן בפשטות דאין לדייק מהסיפא ולא נכתב אלא בכדי.

ודחיית הגמ' הוא דאף שהסתירה הוּו רק מדיוקא, מ"מ כיון שבסופו של דבר נחשב זה למילתא דסתרא ליה לרישא, א"כ לא מסתבר דהתנא יכתוב דבר "בכדי" אם עלול לצאת מזה סתירה לרישא, ומוכרחים לומר דאף בסיפא ישנו דיוק מסוים אשר אינו סותר לרישא – כתירוץ הגמ' שם.

גילוי העצמות במטה

הרה"ח ברוך מנחם הכהן שיחי' כהנא

משפיע בישיבה

במאמר באתי לגני תשי"א (אות א) מבאר כ"ק אדמו"ר ש"עיקר שכינה" שהיה לפני חטא עה"ד למטה הכוונה על אור א"ס שלפני הצמצום – גילוי האור לעצמו השייך לעולמות שזהו מקור אור הממלא, שלכן נקרא שכינה.

ובמאמר באתי לגני תשל"א (אות ג') כותב: "וי"ל דזהו מה שעיקר שכינה בתחתונים היתה דמכיון שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים הרי מוכן שהדירה היא באותה הדרגא שבה היא התאוה היינו עצמותו ומהותו שלמעלה מכל טעם וכו'. וכיון שנתאוה הרי נעשה כן בפועל דעיקר שכינה היתה בתחתונים דהיינו מהותו ועצמותו ית'".

והיינו שהכוונה ב"עיקר שכינה בתחתונים היתה" היא שמה שהעצמות נתאוה בתחתונים הוא נרגש בתחתונים.

ויש לבאר קשר ענין זה עם הביאור בתשי"א ש"עיקר שכינה" היינו האור שהאיר לפני הצמצום.

ועוד צ"ל הרי מה שעצמות נרגש פה למטה זה מצד שהוא נתאוה וממילא הוא נמצא במקום שהוא נתאוה, וא"כ מה שייך לומר שע"י החטא נסתלק העיקר שכינה, הרי מדובר על עצמותו ומהותו ולא גילויים. ומה שייך שהעצם הסתלק מהמקום שבו הוא נתאוה.

וי"ל הביאור בזה בדא"פ:

איתא בתרע"ח עמ' קיג בקשר ליש הנברא: "דזהו מה שהיש הנברא נראה למציאות דבר כו' כמו היש האמיתי שמציאותו מעצמותו הוא משום שבזה דווקא כוונת העצמות". והיינו שבגילוי היש הנברא הוא תכלית היש שאין למטה ממנו עד שהוא מרגיש שמקורו בעצמו, אבל בפנימיות העניין זה נובע מצד כוונת העצמות במטה שהוא היש האמיתי. והיינו שמה שעצמות רצה ונתאוה במטה לא מכריח שזה יורגש בגילוי במטה.

ולפי"ז י"ל הקשר בין הביאור בתשי"א שעיקר שכינה הכוונה לאוא"ס שלפני

הצמצום ולביאור בתשל"א שזה הולך על עצמותו ומהותו, ובהקדים:

באגה"ק ד"ה איהו וחיוהי חד כותב כ"ק אדמו"ר הזקן: "שהאור מעין המאור הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו ולכן הוא לבדו בכוחו ויכולתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה".

ובכ"מ בחסידות מבואר (ראה המשך ר"ה תרצ"ד²) שמצד ביטול ודביקות האור במאור בתכלית אז כביכול האור נהיה כלי לענין של מציאותו מעצמותו – אע"פ שאור מצד עצמו הוא היפך הענין של מציאותו מעצמותו כי הרי הוא רק התפשטות – עד כדי כך שעיקר ההתהוות ע"י אור הסובב.

ולפי"ז יש לקשר את ב' הביאורים בעיקר שכינה:

ע"י שלפני החטא האיר אוא"ס שלפני הצמצום שהוא כלי להעביר את הענין של העצם, מצד דביקותו בתכלית בעצם כנ"ל, ממילא כשמאיר למטה אז המטה עצמו נהיה כלי להרגיש את כוונת העצם בדירה בתחתונים.

וע"י החטא שהאור נסתלק, אזי כוונת העצמות מצד נתאוה לא נרגש במטה, ולהיפך – נרגש עצם הישות, שבהרגשת ישותו הוא סותר לאמת שמציאותו מעצמותו.

2. נדפס בסה"מ תשי"א עמ' 39.

ביאור בדברי תוס' ד"ה ואשה

הת' יוחאי משה שיחי' כרמי

תלמיד בישיבה

גרסינן בגמ' קידושין¹: "מניינא דרישא למעוטי מאי .. למעוטי חליפין ס"ד אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין קמ"ל ואימא הכי נמי חליפין איתנהו בפחות משווה פרוטה ואשה בפחות משווה פרוטה לא מקניא נפשה".

וביארנו בתוס'² את מהלך דברי הגמרא, שבהו"א למדה הגמ' שניתן ללמוד קניין חליפין באשה מכיון שהוא מעין קניין כסף הנלמד משדה עפרון ולמסקנת הגמ' אין זה דומה לכסף כיון שחליפין יכולים להיעשות גם בדבר שאינו שווה פרוטה משא"כ כסף.

לאחמ"כ הקשו התוס' כיצד הייתה הו"א לומר שחליפין יקנה באשה, והרי מקור הלימוד של קניין כסף הוא משדה עפרון ובעפרון הרי לא יכול היה להיעשות קניין חליפין כיון שאין חליפין בגוי? עכ"ד.

והנה לכאורה קושיא זו שבתוספות צ"ב רב, שהרי תוס' עצמם ביארו בתחילת דבריהם שההו"א בגמ' הייתה לא מצד חליפין עצמם אלא מצד דמיון החליפין לכסף, וכסף הרי קונה בשדה עפרון ומהי קושייתם?

ויש לבאר בזה בהקדים הביאור בפרט נוסף בדברי התוס':

כביאור ההו"א בגמ' כתבו התוס' שגם באם היינו למדים חליפין מכסף, היו מועילין רק חליפין ביותר משווה פרוטה כיון שהם דומים לכסף. אך חליפין שהם פחות משווה פרוטה אינם דומים לכסף ואין מועיל בהם קידושין גם לפי ההו"א שבגמ'.

והנה בדברי הראשונים³ על אתר לא מצינו שיטה כדברי התוס' אלא נקטו כולם בפשיטות שלפי דברי ההו"א בגמ', ילמדו את כל סוגי החליפין מכסף דעפרון. ובסברא דבר זה מובן בפשטות כיון שקניין חליפין אחד הוא, ואין שייך לחלק בין חליפין בשווה פרוטה לחליפין שבפחות משווה פרוטה. אך לשיטת התוס' צ"ב מהי סברתם לחלק בין שני סוגי החליפין?

1. ג. ב.

2. ד"ה ואשה בפחות משווה פרוטה

3. ראה רמב"ן כאן ד"ה למעוטי חליפין סד"א וכו', רשב"א ד"ה זה ריטב"א ד"ה ס"ד אמינא מה שדה.

וי"ל הביאור בזה ע"פ החקירה הידועה⁴ בגדר קידושי כסף האם הם פועלים בדרך קניין – שע"י שהאשה שונה את הכסף עי"ז היא נקנית לבעל, או שזהו דין מיוחד שמתקדשת ע"י עצם נתינת הכסף מהבעל אליה אך לא מצד קניין הכסף שבכל התורה כולה.

ועפ"י ב' צדדים אלו ניתן לבאר את מחלוקת התוס' והראשונים בדין חליפין בקידושין:

לשיטת הראשונים גדר קידושי כסף הוא כקניין כסף בכל התורה כולה וכאופן הא'. ולכן כאשר למדים קניין חליפין מכסף הלימוד הוא מהקניין שבכסף שמצד לימוד זה אין סברא לחלק בקניין חליפין עצמו וכנ"ל.

אך לשיטת התוס', בקידושי כסף ישנם ב' העניינים – גם עצם מעשה הנתינה וגם הקניין שבזה. ולכן, מצד הקניין שבזה הרי חליפין כלול בו וכדברי הראשונים אך מצד עצם מעשה הנתינה, נדרש בשביל זה שווה פרוטה דווקא וא"כ כשנלמד קניין חליפין מקדושי כסף יהיו החליפין בשווה פרוטה בלבד.

ועפ"ז יוצא שלשיטת התוס' בשביל ללמוד קניין חליפין מקניין כסף אין מספיק הדמיון שבהם בלבד אלא צריך שיהיה זה לגמרי ככסף (שלכן הייתה ההו"א בחליפין בשווה פרוטה דווקא). או בסגנון אחר, שצריך שיהיה "כתוב" חליפין בכסף.

ועפ"ז מובנת היטב שאלת התוס' דמכיון שחליפין צ"ל "כתובים" בכסף אין שייך לומר שחליפין כתובים בשדה עפרון כיון שאצלו אין מועילים חליפין כלל.

4. ראה בארוכה לקו"ש ח"ט שיחת פרשת תצא ג'.

ביטול העולמות בהתהוות שע"י שם הוי'

הנ"ל

א. במאמר ד"ה שובה ישראל (א) תשל"ז ס"ב¹ מבאר הרבי את החילוק בין בריאה כפי שהיא מצד שם אלוקים (ממלא) לבריאה כפי שהיא מצד שם הוי' וז"ל: "דהתהוות שמאור הממלא, מכיון שהוא בערך העולמות ומקור אליהם, היא בדרך התלבשות. ולכן העולמות שנתהוו ממנו הם מציאות, כי ענין ההתלבשות הוא שהוא מתלבש להוות את העולמות, והתהוות שמאור הסובב, מכיון שאין להעולמות ערך אליו, היא באופן דבדרך ממילא, בדוגמת פעולה הבאה מהרצון, (דרצון הוא משל על סובב), שהרצון הוא רק סיבה להפעולה ואינו מתלבש בה. ולכן העולמות שנתהוו מאור הסובב אינם בבחי' מציאות, כי כמו שהרצון עצמו אינו מציאות והוא רק גילוי העצם [וע"ד הרצון שבנפש האדם שהוא רק הטיית והמשכת הנפש], ער"ז הוא גם בנוגע להתהוות שמהרצון, שענינה הוא (לא זה שמתהווים עולמות, אלא) זה שע"י ההתהוות נשלם הרצון" עכ"ל.

והנה כאשר מבאר מדוע בהתהוות מצד אור הממלא העולמות הם מציאות מבאר שזהו מצד שהאור מתלבש להוות את העולמות, וממילא זה עצמו נותן להם מציאות.

אך הנה בנוגע להתהוות מצד אור הסובב אינו מסתפק בכך שאור זה אינו מתלבש בעולמות להוותם (דממילא מובן לכאורה שאינם מציאות כיון שאינו נותן להם מציאות), אלא מוסיף עוד עניין שלם – שכשם שהרצון הוא גילוי העצם ואינו מציאות לעצמו הנה כמו"כ מה שמתהווה ע"י אינו מציאות לעצמו וכו'. ולכאורה צ"ב מדוע נזקק להוספה זו ואינו מסתפק בכך שאור זה אינו מתלבש בעולמות?²

ב. ויש לומר הביאור בזה בדא"פ, דגם לאחר שנבאר שאור זה אינו בא בהתלבשות בעולמות, עדיין יהיה מקום לאיזה מציאות מסוימת מצד אור זה.

דהנה גם אם נאמר שמכיון שאין אור זה בא בדרך התלבשות בעולמות ממילא אין יחס בהתהוות זו אל עניינם הפרטי של העולמות, וכל מציאותם היא כהתפשטות בלבד מהאור המהווה את העולמות, עדיין יהיה מקום לומר דכיון שהדבר המתהווה מגיע כהתפשטות של האור הרי עכ"פ הוא יחשב כמציאות של התפשטות. והיינו

1. סה"מ מלוקט תשרי-חשון ע' פט.

2. יש להעיר שבמאמר ד"ה לך אמר לבי תש"כ ס"ו (סה"מ מלוקט תמוז-אלול ע' רפו) (שמציין אליו כאן) מובא עניין זה מה שבהתהוות שמצד אור הסובב אין העולמות מציאות, אך שם זהו ללא הוספה הנ"ל בפנים. וראה ג"כ ד"ה גדול יהיה תשכ"ב סס"ד (סה"מ שם ע' קטו).

דאמנם אינו מציאות נפרדת, אך אעפ"כ תהיה מציאותו מציאות הבאה כהתפשטות מהמקור המהווה אותה.

וע"ז מבאר שעניין ההתהוות העולמות הוא בדוגמת עניין הרצון שהוא הטיית הנפש בלבד. והיינו שכאשר המדובר הוא אודות עצם הנפש אין שייך לומר שהרצון הוא התפשטותו כיון שעצם הוא למעלה מהתפשטות לגמרי. אלא ע"כ עניין הרצון (אין פירושו שהוא התפשטות הנפש, שהנפש מתפשטת לעניין מסוים, אלא עניינו) הוא שהנפש עצמה היא זו שרוצה והרצון אינו דבר נוסף עליה כלל (ואפילו לא בגדר התפשטות). וכל קיומו של הרצון הוא לא מחמת שיש לו מציאות בפ"ע, ורק שמציאותו באה כהמשך לעצם הנפש (וכמו בהתפשטות האור), אלא רק מצד שהנפש עצמה היא הרוצה. ועפ"ז מוכן מה שמבאר שגם בהתהוות משם הוי' – שזהו בדוגמת עניין הרצון – הנה כמו שהאור המהווה אינו דבר בפ"ע כנ"ל, והוא דבר אחד עם מקורו, הנה כמו"כ גם במה שנתהווה ממנו שאינו דבר בפני עצמו כלל – ואפי' לא בגדר התפשטות – וכל מציאותו היא רק כחלק מהאור המהווה עצמו.

קביעת המזוזה 'כמין נו"ן'

הת' חגן שיחי' ליפש

תלמיד בישיבה

א.

בנוגע לצורת קביעת המזוזה במזוזת הפתח דנה הגמ' במנחות, וז"ל: "אמר רב יהודה אמר רב עשאה כמין נגר פסולה איני והא כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר כולהו מזוזתא דבי רבי כמין נגר הוו עבידן .. לא קשיא הא דעבידא כסיכתא הא דעבידא כאיסתורא" עכ"ל.

ובביאור דברי הגמ' נחלקו רש"י והתוס':

רש"י פי' וז"ל: "עשאה כמין נגר: שקבעה ותחבה בסף כנגר שתוחבין הנגרין בכותל² כזה (ומובא איור של פתח וכו' 'מזוזה' שוכבת). פסולה: דמצותה לתתה באורך בסף כזה (ומובא איור של פתח וכו' 'מזוזה' זקופה) נגר קביליא .. איסתוריא: היינו מקום חיבור השוק והרגל ומעומד הוא כזה כשירה. עבידא כסיכתא: נגר כשל אומנים כזה (ומובא איור של פתח וכו' 'מזוזה' שוכבת) פסול. ל"א איסתוריא כי היכי דמקום חיבור השוק והרגל הוי השוק זקוף מלמעלה והרגל שוכב כזה (ומובא איור של פתח וכו' 'מזוזה' כ'נו"ן³) כך הניחה למזוזה כשירה הואיל וראשה אחד זקוף" עכ"ל.

והיינו דשיטתו היא שמזוזה שקבעוה שוכבת פסולה⁴, ומזוזה שקבעוה במשקוף מזוזת הפתח כשהיא עומדת (שזהו הפי' 'איסתוריא' ל"ק), וכן מזוזה שקבעוה חצי שוכבת וחצי עומדת – כשירה (שזהו הפי' 'איסתוריא' ל"ב).

ובתוס' הקשו על פירושו וז"ל⁵: "וקשיא לר"ת דמעומד לאו דרך כבוד הוא וקבורת חמור קרי ליה בהמוכר פירות (ב"ב קא, א)". ולכן פי' באופן אחר: "וע"כ פר"ת כי סיכתא מעומד כיתידות המשכן הנועצות בארץ פסולה כאיסתוריא הנתון בשוק לרחבה בלע"ז קביליא כשרה" עכ"ל.

1. לג, א.

2. צ"ע מאי כוונתו, האם תחבה לרוחב המשקוף או לעומקו, וראה לקמן הערה 11.

3. יש להעיר שבציור שלפנינו (וכ"ה ברפוס פפד"מ ת"פ) צויר שער עגול ונמוך, ולהעיר שדבר זה מתאים עם שיטת רש"י בעניין זה דאין צריך לגובה י' טפחים בשער עגול וראה ב"י עה"ט סי' תפ"ז ס"ק ב'.

4. שזהו הפי' 'נגר' ל"ק, או שזהו נגר האומנין ל"ב.

5. ד"ה הא דעבידא כסיכתא.

והיינו דשיטת ר"ת להיפוך ממש משיטת רש"י, דמזוזה שקבעה עומדת פסולה⁶ (וזהו הפי' נגד), ומזוזה שקבעה שוכבת כשירה (וזהו הפי' איסתוריא').

ולאחמ"כ מסיקים התוס' שישנם מקרים בהם לא יחלקו רש"י ור"ת, וז"ל: "דכאיסתוריא דכשירה היינו באלכסון⁷ לא שוכב ולא זקוף אי נמי כמין נון" מחצה שוכב ומחצה זקוף⁸ וכן פי' בקונטרס בלשון אחר" עכ"ל.

ב.

והנה לכאורה צ"ב בלשונם הק' כ"נו"ן, דלכאורה הו"ל למיכתב באופן אחר.

דהנה בהמשך דבריהם מביאים התוס' הנ"ל ראייה לשיטת רש"י ודוחים אותה, וז"ל: "ומיהו הא דאמר בפ"ב דמגילה ירושלמי¹⁰ צריך שיהא שמע שלה רואה את הפתח אין ראייה לפי' הקונטרס דלפירוש ר"ת יש ליישב כגון דשיטה אחרונה לצד רשות הרבים היא וראשונה לצד פנים והופך שמע לצד אויר הפתח"¹¹ עכ"ל.

6. וצ"ע מדוע שינו התוס' טעמם. דכאשר הקשו על רש"י, נקטו דטעם הפסול הוא משום דהוי כקבורת חמורים, ובביאור שיטתם נקטו טעם הפסול בעומדת "כי סיכתא.. כיתדות המשכן הנועצות בארץ".

7. לכאורה הי' אפ"ל שלזה נתכוין רש"י בפ"י עומדת, דאין כוונתו לעומדת ממש, דזה הוי כקבורת חמורים, אלא עומדת באלכסון. אך מהמשך דברי התוס' נראה שלא כן, שהרי לאחר שהביאו ב' מקרים אלו, כתבו "אבל שאר מזוזות דעלמא לאו הכי עבדין אלא לפר"ת הויין מיושב ולפי' הקונטרס מעומד". והיינו שאחר שהביאו אלכסון הוסיפו שבמעומד מכשיר רש"י במזוזות דעלמא.

8. וכן מצאתי ברא"ש הלכות קטנות 'הלכות מזוזה' ס"ט "וכן היו מזוזות של ר"מ מרוטנבורק כמין נון" כפופה".

וצ"ע כיצד מותר לקבוע באופן שחצי עומד וחצי שוכב דלכאורה הרי זה נראה כזילזול בכבוד המזוזה לקפלה. וב'מעדני יו"ט' שם "ותמהני היאך עושין כך למזוזה חדא דכי לא גנאי הוא זה לכופלה בעיקום".

9. בדברי רש"י: א. בדפוס ראשון דהתלמוד - וונציא רפ"א-רפ"ג (וכ"ה בבול - סיאלי' של"ח - שמ"א) מצייר האות נון" (ולהעיר שזהו הציור היחיד כאן, בדפוס זה). ב. בדפוס פפד"מ ת"פ צויר שער עם ב' מזוזות (כלפנינו) והנו"ן הפוכה (כזה L). ג. בכתב יד ה"שכ"ד (לערך) הנמצא בספה"ל בפטרבורג עמ' מד, ב (בקטלוג הספרים בספה"ל בירושלים נכתב עליו - הנוסח תואם לנוסח שבהגהות ר' בצלאל אשכנזי בשיטה מקובצת (כ"י ירושלים 37-35*24) מופיע בל"א על 'איסתוריא' J].

10. הי"ב. יש להעיר שלפנינו הוא בפ"ד.

11. ביאור מהלך דברי התוס' הללו: בהו"א חשבו שתהיה ראייה מדברי הירושלמי, היינו לפי שלמדו שהכוונה בלהכניס המזוזה בשכיבה הוא לא לרוחב המשקוף, אלא לעומקו. וא"כ יצא שלעולם לא יהיה "שמע רואה את הפתח", וכך באמת למד רש"י. והא גופא היא דחייטם, דעדיין ניתן להכניס המזוזה בשכיבה ולרוחב המשקוף, וא"כ יכול להיות אופן שיהי' שמע שלה רואה את הפתח.

ויומתק זה ביותר ע"פ לשון הטור (צוטט לקמן), דבשיטת רש"י כתב "שתחבה בתוך עומק המזוזה כבריח שנכנס בחור" שמזה משמע יותר שאין זה שמכניס ברוחב המזוזה אלא בעומקה. ובשיטת ר"ת נקט "אלא צריך להשכיבה ארכה לרוחב מזוזת הפתח" והיינו כנ"ל שדווקא באופן זה ניתן להיות "שמע שלה רואה את הפתח".

(יש להבהיר שאין הכוונה בהנ"ל שחלקו רש"י והתוס' בפ"י צורת 'שכיבת המזוזה', אלא מחלוקתם היא כמבואר בב"י ובכ"ח (עה"ט סי' רפ"ט) שחלקו (א) האם צ"ל שמע רואה פנים הפתח או פנים החדר (וב) האם סוף הגלילה צ"ל רואה את הפתח או ראש המזוזה צ"ל רואה את הפתח. עיי"ש היטב בדבריהם).

והנה דין זה המובא בירושלמי לא יכול להיות לכאורה כאשר יקבעו את המזוזה כנו"ן. דאם ראש המזוזה – היינו מקום ה'שמע' יהיה בחציה הזקוף של המזוזה, א"כ אין "שמע שלה רואה את הפתח" כיון שהחצי הזקוף נמצא בריחוק מן הפתח ורק סופה ("על הארץ") הוא הפונה לכיוון הפתח.

הוכחה לדבר זה: פסק הרמ"א "ומניחים אותה בשפוע ובאלכסון .. ויכוין שיהא ראש המזוזה, דהיינו שמע (דברים ו, ד) לצד פנים, ושיטה אחרונה לצד חוץ"¹². וממנו נראה דגם כשקובעים מעומד, שבהשקפה ראשונה תמיד 'שמע' שלה רואה את הפתח, אעפ"כ צריך שיהיה דווקא ראשו נוטה לכיוון הפתח¹³ (א). וכמו"כ בהנו"ן לכאורה לא יועיל כיון שאינן "שמע שלה רואה את הפתח".

ואף אם נקבע את המזוזה להיפך, והיינו שראש המזוזה יהיה בצד השוכב שאז ממילא יצא ש"שמע שלה רואה את הפתח", אך א"כ תוצר בעיה נוספת, דבמקרה כזה יצא לכאורה זלזול בכבוד המזוזה, שהרי אז הפסוקים הכתובים בחלק המזוזה הזקוף ניצבים הפוכים, כאשר ראשם למטה וסופם למעלה.

יוכל שכן וקל וחומר: אם בנוגע למזוזה זקופה, דשם כל פסוקי המזוזה ניצבים כתיקנם, הוי זה זילזול בכבודה של המזוזה (מצד שנראה כהעמדת דבר אחר הגורם לזילזול), כ"ש וק"ו כאשר הזילזול הוא בגוף העמדת המזוזה דמעמידה הפוכה!

ועפ"ז לכאורה יוצא שהאפשרות היחידה שנתורה להעמדת המזוזה באופן של חצי' עומדת וחצי' שוכבת הוא כאשר הנו"ן היא הפוכה (כזה L). וא"כ לכאורה הו"ל להתוס' לנקוט לשון אחר. ולדוגמא:

א. "נו"ן כפופה הפוכה", דלשון זה מצינו בדברי הראשונים בעניין הנו"ן ההפוכה שלפני ואחרי פרשת "ויהי בנסוע"^{14/15}.

ב. "כמין גאם", דבנוגע ללשון זה מצינו שאינו דווקא כנו"ן רגילה שלנו אלא גם כנו"ן העומדת הפוכה¹⁶ (לדוגמא כזה Γ).

12. וכ"כ הב"י עה"ט ס' רפ"ט ס"ק ו בשם הרב בעל תרומת הדשן סנ"ב.

13. שראשה נוטה שמאלה (ולשיטת הקובעים המזוזה לפי 'היכר הציר', 'היכר הציר' של מזוזה זו היא לכיון החוץ והוא החדר לעניין זה).

14. בהעלותך י, י.

15. ראה פענח רזא שם, ריקאנטי, רבינו בחיי, ר' חיים פלטיאל ועוד.

16. ראה רש"י ב"ב סב, א ד"ה כמין גאם (ושם הוא בנוגע למצרי שדה, דאין נפק"מ באיזה אופן תהיה ה'גאם').

ג.

וביותר צ"ב בלשון הטור דהביא מחלוקת הנ"ל, וז"ל¹⁷: "עשאה כמין נגר פסולה ופירש"י שתחבה בתוך עומק המזוזה ככריח שנכנס בחור אלא צריכה להיות זקופה ארכה לאורך מזוזת הפתח ויכוין שיהא שמע דהיינו סוף הגלילה¹⁸ לצד חוץ לאויר הפתח ור"ת פירש שפסולה בזקיפה והיינו פירושא דבנגר אלא צריך להשכיבה ארכה לרוחב מזוזת הפתח ויכוין שיהא שיטה אחרונה שבה על הארץ לצד ר"ה ושיטה ראשונה שבה שמע לצד הבית לפנים והמדקדקין יוצאין ידי שניהם וקובעין חציה בזקיפה וחציה בשכיבה כנו"ן כפופה כזה¹⁹ וא"א הרא"ש ז"ל כתבי ונהגו עלמא כפירש"י עכ"ל.

וע"פ הידוע שענין של הלכה צריך להיכתב בלשון הכי ברורה²⁰, ובפרט בענין זה שכנ"ל ניתן לבוא ממנו לידי טעות שיקבעו המזוזה שלא כדין, א"כ במיוחד הו"ל להטור לנקוט א' מהלשונות הנ"ל ולא כפי שכתב "כנו"ן כפופה"?

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

ויש להאיר, דישנם מקומות שנקבעה המזוזה מחוץ למשקוף מחמת חוסר העובי בגוף המשקוף²¹, ובמקומות רבים שעשו כן טעו וקבעו המזוזה באופן שאין ראשה נוטה לכיוון הפתח (כזה /), שאין זו מזוזה כשירה וכנ"ל מהרמ"א, אלא צריך לשנות מקום ראש המזוזה לכיוון הפתח²².

17. יו"ד סימן רפ"ט הלכה ו'.

18. ראה טור סי' רפ"ח "וכורכה מסופה לראשה מאחד כלפי שמע". והיינו שכאשר פותחים את המזוזה – היינו החלק החיצוני של המזוזה, נראה 'שמע' ראשון.

19. בדפוסים שלפנינו לא הובא מאומה אחר מילת "כזה". וכן הוא בכ"כ מהדורות ולע"ע לא מצאתי אפי' מהדורה אחת שיש בה איוור.

ככתב יד הנמצא ספריה הברטית בלונדון (י"ט אלול ה'רנ"ב) מופיע אחר המילה כזה אות נ'.

20. ראה לקו"ש ח"י ע' 26.

21. ראה פתחי תשובה לסי' רפ"ט יורה דעה.

22. במקרה שהמזוזה היא מחוץ לפתח – לצידו, אין מברכים על תיקון קביעתה כך- / ולא כך- \ מאחר שקביעתה במקום זה לכתחילה היא ללא ברכה. אך יש להסתפק כאשר המזוזה נקבעה בתוך המשקוף רק שלא במקומה (כך- / ולא כך- \) דצ"ע אם בקביעתה במקומה מחדש יהיה צורך בברכה. ולהעיר בפתחי תשובה הנ"ל (שבהערה הקודמת) וראה בספר חובת הדר (פ"ט) (שמציין ל'חומות ירושלים') שדנים במקרה זה.

מספר נשמות ישראל

הת' מנחם מענדל שיחי' ליפש

תלמיד בישיבה

א. בתניא פל"ז כותב אדה"ז וז"ל: "כללות ישראל שהם ששים רבוא נשמות פרטיות .. אלא שששים רבוא נשמות פרטיות אלו הן שרשי' וכל שרש מתחלק לששים רבוא ניצוצות שכל ניצוץ הוא נשמה אחת וכן בנפש ורוח בכל עולם מארבע עולמות אצילו' בריאה יצירה עשיה" עכ"ל. והיינו שישנם ששים רבוא נשמות כלליות ומהם נתפרטו אח"כ ששים רבוא ניצוצות.

והנה מלשון אדה"ז "שכל ניצוץ הוא נשמה אחת" משמע, שאחר הפירוט, מספר הנשמות הוא ששים רבוא פעמים ששים רבוא ולא יותר.

אך לכאורה צ"ב בזה ע"פ דברי הגמ' בגיטין נ"ז, א, וז"ל הגמ': "דאמר רב יהודה אמר רב אסי ששים רבוא עיירות היו לו לינאי המלך בהר המלך וכל אחת ואחת היו בה כיוצאי מצרים חוץ משלש שהיו בהן כפלים כיוצאי מצרים". היינו שבאותם עיירות לבד היו יותר יהודים ממספר הנ"ל שהרי היו ס"ר עיירות, ובכל אחת מהן ס"ר, ובשלושה מהם פעמיים ס"ר¹ (שזהו נוסף על מספר היהודים בשאר העולם)?

ב. ואוי"ל בזה ע"פ המבואר בתו"א פרשתינו וז"ל: "והנה כמו שהוא במלאכים כך עד"ז נמצא בנשמות שע"י רבוי ירידת המדרגות בהשתלשלות העולמות מתפרדים לחלקים קטנים מאד ברבוי אחר רבוי כו' כי ד' דגלי מדבר הם מספר שרשי הנשמות בעולם הבריאה ונשמת יהודה כוללת כל הנשמות שבמחנה יהודה ואח"כ נתחלק להרבה נשמות פרטיים שבדגל מחנה יהודה וכן ביתר הדגלים והשבטים עד שנעשו ס"ר בעולם הבריא' .. אבל ביצירה נתרבו החלקים יותר במספר גדול הם בכחי' הרוח דיציר'. ובעשי' המספר של הנפשות דעשייה הוא גדול יותר מכולן .. ומה גם שמספרן של ישראל .. הם ס"ר כיוצאי מצרים והרי עתה ב"ה ישראל רבים יותר ממספר זה יוסף ה' עליהם כו' וכ"ש בזמן הקדמוני' שהי' נמצא כפרים שהיו בהם יותר ממס"ר כמ"ש בגמ' כפר שחליים כו'. אלא שהוא משום שלמטה בעשייה נתפרדו הניצוצי' לאלפים ורבבות אין מספר" עכ"ל.

ועפ"ז י"ל ג"כ בהנ"ל, דבתניא שם מדבר בפירוט הנשמות כפי שהוא בעולם

1. ומלשון הגמ' לקמן משמע שאין זה עניין של מליצה, שהרי אמרו: "אמר ליה הוא צדוקי לרבי חנינא שקורי משקריתו אמר ליה ארץ צבי כתיב בה מה צבי זה אין עורו מחזיק את בשרו אף ארץ ישראל בזמן שיושבין עליה רווחא ובזמן שאין יושבין עליה גמדיא".

היצירה, אך בעולם העשיה נתפרטו הנשמות ליותר מס"ר ניצוצות, וממילא ישנם יותר נשמות בעולם העשיה.

'לתקן' מלא או חסר

הנ"ל

א. באגרת התשובה פ"א כותב אדה"ז וז"ל: "וכמארז"ל ע"פ מעוות לא יוכל לתקן זה שביטל ק"ש עכ"ל. וכתב כאן אדה"ז מילת 'לתקן' בכתיב חסר – ללא ו'.

והנה ברשימות רבינו על פרק זה כותב הרבי: "וכמארז"ל: ברכות כו, א חגיגה ט, ב. ע"פ: קהלת א' טו'. לתקן: לתקן (היינו שמנקד ע"מ שלא נטעה לקראו לתקן כיון שכתוב בכתיב חסר)".

ולכאורה צ"ע שבמקור הדברים בגמ' שמציין הרבי (בשניהם) כתוב "(מעוות לא יוכל) לתקן" בכתיב מלא. וצריך ביאור מדוע בוחר אדה"ז לכתוב כאן 'לתקן' בכתיב חסר?¹

ב. לכאורה היה אפשר לבאר בפשטות שזהו כיון שבפסוק בקהלת אכן כתוב 'לתקן' בכתיב חסר. וא"כ כשמביא בתניא דרשת חז"ל על פסוק מסויים כותב את הפסוק דווקא כפי שנכתב במקורו (בפרט שבתניא מדייק יותר וכו') ולכן גם כאן נקט 'לתקן' בכתיב חסר.

אך ביאור זה אינו מספיק, כיון שבלקוטי אמרים פ"ז בסופו כותב אדה"ז: "ובזה יובן מאמר רז"ל² איזהו מעוות שלא יוכל לתקן זה שבא...". היינו שכותב בכתיב מלא ולא כמו שכתוב בפסוק – כתיב חסר. וא"כ צריך להבין וביותר החילוק שבפ"א דאגה"ת כתב 'לתקן' בכתיב חסר ובפ"ז בלקו"א כתב 'לתקן' בכתיב מלא?

ג. ואוי"ל הביאור בזה בפשטות, ע"פ דיוק הלשון שבפ"א כתב "וכמארז"ל על פסוק מעוות לא יוכל לתקן", אך בפ"ז כתב "ובזה יובן מאמר רז"ל איזהו מעוות שלא יוכל לתקן...". (וצריך להבין מדוע בפ"ז לא כתב אדה"ז ע"פ' אלא מיד לאחר שכתב 'מאמר רז"ל' הביא הפסוק, אלא) שבפ"א מביא את הפסוק, ורק לאחר מ"כ את מאמר רז"ל³. ובפ"ז מביא אך ורק את מאמר רז"ל (ולכן לא כותב ע"פ' בפ"ז).

ועפ"ז יובן מה שבפ"א כותב אדה"ז 'לתקן', כמ"ש בפסוק ולא כדבגמ'⁴. אבל בפ"ז

1. וכידוע גודל הדיוק של אדה"ז בכל אות בספרו ועד שבמשך שבוע שלם הסתפק באם לכתוב את הזואו' ד"ועיקרה ושרשה".

2. חגיגה ט, א (מ"מ כ"ק אדמו"ר בפ"ז שם)

3. ועפ"ז יוצא שהגם שגם בגמ' כתוב את פסוק זה, בכ"ז אדה"ז לא כותב זאת אלא מצטט רק הפסוק ורק לאחר מ"כ מתחיל (מאמצע) מאמרז"ל הנ"ל.

4. לפי ביאור זה יל"ע האם אכן בכ"מ בספר התניא כשארדה"ז מביא פסוק כותבו ככתבו (והיינו בכתיב

שמביא את מאמר רז"ל בלבד כותב אדה"ז מילת 'לתקון' בכתוב מלא כמ"ש במאמרי רז"ל שבגמ'.

ועפ"ז יובן עוד יותר גודל דיוקו של אדה"ז בספר התניא.

חסר). דלכאורה יקשה קצת על הנחה זו ממה שמצינו כו"כ מקומות בתניא שכותב בכתוב בלא דלא ככפסוק (ולהעיר שבהרבה מקומות שכותב בכתוב מלא (דלא ככפסוק) מציין זאת כ"ק אדמו"ר ברשימותיו, ואולי י"ל שזהו להורות שאין זה ע"ד הרגיל). וצ"ע ואכ"מ.

חיוב שמחה בשבת

הת' פנחס מנחם מענדל שיחי' לנדאו

תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"ד בשיחה לפ' דברים (ע' 1090) מזכיר כ"ק אדמו"ר את מצות עונג ושמחה בשבת, ובהערה 31 כותב:

".. ומה שבפוסקים ורבינו הזקן בשלחנו ר"ס רמ"ב .. פסקו ענין העונג ולא השמחה בשבת, י"ל, לפי שהוא כשרגא בטיהרא, כי השמחה נכללת ובטילה בהעונג. ובכ"ז ביו"ט שחל להיות בשבת יש שמחה – כי בשבת סתם הוא ע"ד דבר שלא היה ניכר מעולם בפ"ע".

רוב הפוסקים¹ הסיקו שאין חיוב לשמוח בשבת, ומה שנאמר בספרי (דברים ע"ז) על הפסוק (במדבר י, י) "וביום שמחתכם" – "אלו השבתות", מסבירים שהכוונה לשמחה פנימית מדברים נפשיים רוחניים הגורמים לשמחה, כהשראת שכינתו של הקב"ה על ישראל, והנשמה היתירה שבשבת, אך אין הכוונה לשמחה גופנית ממש כביום טוב בו יש חיוב לאכול בשר ולשתות יין וכדומה.

וכן מדברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ב בשיחה לחג הסוכות (ע' 432) משמע שאין חיוב שמחה בשבת, שם כותב שחיוב שמחה בכללות היינו בבשר ויין, שזהו ביו"ט, וז"ל:

".. אין דעם אלטן רבינס שולחן ערוך הלכות יום טוב איז משמע, אז בזמן הזה איז דער אין שמחה אלא ביין א דאורייתא, ווארום עס איז ניטא דער בשר השלמים. ד.ה. נוסף אויף דעם חיוב פון קידוש, וואס דאס איז דאך דא אויך בשבת וראש השנה – איז פאראן דער חיוב פון טרינקען וויין, ווייל בזמן הזה איז דער ושמחת בחגך דורך יין דוקא".

ולפי"ז בשבת, שאין חיוב לשמוח שמחה גופנית – אין חיוב לאכול בשר ולשתות יין, כמו שכתב רבינו הזקן (שם) ס"ב: "ואין חיוב לאכול בשר ולשתות יין בשבת אלא לפי שמן הסתם יש לרוב בני אדם ענג באכילת בשר יותר מבשאר מאכלים ובשתית יין יותר מבשאר משקים לכך יש להם להרבות בבשר ויין כפי יכלתם והשגת ידם".

ולכאורה מהשיחה בח"ד הנ"ל משמע שחיוב השמחה בשבת הנכלל ובטל בחיוב העונג היינו חיוב שמחה גופנית, שהרי נוסף על כך שמקושייתו מדוע לא הזכירו

1. ראה פסקי תשובות סי' רמב אות ד וסימן רנ אות יא ובהנסמן שם.

ענין השמחה בשבת בפוסקים משמע שמדובר על שמחה גופנית, דלכאורה לא שייך לפסוק על שמחה רוחנית, גם מהתירוץ משמע כך: שהרי לכאורה אין שמחה רוחנית נכללת ובטילה בחיוב העונג שהוא גופני, ועוד, שהיה לו לחלק בין שבת סתם ליו"ט שחל בשבת חילוק פשוט – האם החיוב על שמחה רוחנית או גם על שמחה גופנית ממאכלים וכדומה, ולמה מחלק בענין היכר השמחה² וכו'.

ומכך משמע שהכוונה בחיוב שמחה בשבת זהה לחיובה ביו"ט (רק שהחיוב בהעלם ואינו ניכר כי נכלל בהעונג) – וקשה, שלפי"ז היה צריך להיות חיוב בשבת לאכול בשר ולשתות יין כנ"ל מדברי אדה"ז, מה שאינו כנ"ל.

ואשמה לשמוע דעת המעיינים בזה.

2. ולכאורה אין הכוונה ששמחה רוחנית איננה ניכרת בפני עונג שבת, משא"כ שמחה גופנית – דאדרבה, שמחה גופנית בטלה בעונג ממאכלים גשמיים, אך שמחה רוחנית אינה שייכת לפעונג הגופני.

ביטול בזמן הביעור

הת' דובער שיחי' מייחיל
תלמוד בישיבה

א.

במס' פסחים (ז, א) עוסקת הגמרא באפשרות לבטל את החמץ לאחר זמן איסורו: "ולבתר איסורא לא מצי מבטיל ליה? והא תניא: היה יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו – מבטלו בלבו, אחד שבת ואחד יום טוב. בשלמא שבת – משכחת לה, כגון שחל ארבעה עשר להיות בשבת. אלא יום טוב – בתר איסורא הוא! – אמר רב אחא בר יעקב: הכא בתלמיד יושב לפני רבו עסקינן, ונזכר שיש עיסה מגולגלת בתוך ביתו, ומתיירא שמא תחמיץ קדים ומבטיל ליה מיקמי דתחמיץ. דיקא נמי, דקתני: היה יושב בתוך בית המדרש, שמע מינה".

ונחלקו הראשונים בהטעם שהתלמיד היושב לפני רבו אינו יכול ללכת לביתו ולבער את העיסה.

ה'חידושי רבי דוד' מפרש הטעם: "שלא הזקיקוהו ליבטל מלימודו".

ואילו רש"י מפרש הטעם: "ומפני אימת כבוד רבו אין יכול לקום ולילך ולאפותה".

לכאורה נראה שתוכן מחלוקתם הוא האם העיסוק בלימוד התורה הוא טעם מספיק בכדי לדחות את החיוב לבדוק החמץ (חידושי ר"ד), או שאכן חיוב הבדיקה דוחה לימודו, ורק הענין דכבוד רבו יכול לדחות את חיוב הבדיקה (רש"י).

ב.

הנה לקמן (מט, א) דנה המשנה במקרים בהם בזמן הביעור אינו נמצא בקרבת החמץ שלו, האם צריך לחזור ולבער או דיו שיבטל בליבו: "ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו. אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו – יחזור ויבער, ואם לאו – מבטלו בלבו.. ולשבות שביתת הרשות – יחזור מיד".

ובפירוש המקרה דלשבות שביתת הרשות נחלקו הראשונים.

רש"י מפרש: "שהיה הולך להחשיך על התחום לקנות שביתה שם כדי שיהא לו משם ולהלך אלפים, לילך למחר שם לדבר הרשות – יחזור מיד, אבל לקנות שביתה

מצוה, כגון שילך מחר חוץ לתחום לבית האבל או לבית המשתה – היינו כהולך לשחוט את פסחו".

הרא"ש (סי' ה) הביא את פירוש הירושלמי, וז"ל: "ובירושלמי (פרק י' הל' ז') מפרש מהו שביתת הרשות ההולך אצל רבו או אצל מי שגדול ממנו בחכמה. כאן שנה רבי המעשה גדול מן התלמוד דקרי ליה רשות גבי שחיטת פסחו ומל בנו וסעודת אירוסין".

בהשקפ"ר נראה שהרא"ש חולק על רש"י בפירוש המקרה ד"לשבות שביתת הרשות". אך מדברי ה'קרבן נתנאל' על הרא"ש נראה דשיטה אחת היא, ובין לשי' רש"י ובין לשי' הרא"ש – אם הולך "לקנות שביתת מצוה" דמעשה, "היינו כהולך לשחוט את פסחו", ודיו לבטל בליבו. אבל אם הולך לענין לימוד תורה – "כאן שנה רבי המעשה גדול מן התלמוד", וחייב לחזור לבער.

הרמב"ם בהל' חמץ ומצה הביא להלכה דין זה, וז"ל (פ"ג ה"ט): "מי שיצא מביתו קודם שעת הביעור לעשות מצוה או לאכול סעודה של מצוה כגון סעודת אירוסין ונשואין ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ואם לאו יבטל בלבו, יצא להציל מיד הגייס מן הנהר מן הדליקה ומן המפולת יבטל בלבו ודיו, יצא לצורך עצמו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו יחזור מיד".

מהלכה זו משמע דשי' הרמב"ם בפירוש "לשבות שביתת הרשות" – "יצא לצורך עצמו", דהיינו, רק אם יצא לדבר רשות ממש.

ג.

ולכאורה, עפ"ז י"ל דשי' רש"י בסוגיין (ריש מסיכתין) הוי לשיטתי' (ע"פ הקרבן נתנאל) ע"ד שי' הרא"ש בדף מט, שאף אם הוא עסוק בתלמוד תורה צריך לעצור כדי לבער את החמץ (ולגבי שביתת מצוה (כגון בית האבל ובית המשתה) אף לימוד התורה נקרא שביתת הרשות, כיון שמעשה גדול מן התלמוד).

ואילו רבינו דוד בסוגיין אזיל כשי' הרמב"ם, שרק אם הוא עסוק בדברי הרשות ממש חייב ליבטל מעיסוקו כדי לבער את החמץ, אבל אם עסוק בתלמוד תורה – מבטלו בליבו ודיו.

ד.

כשהביא אדה"ז בשולחנו (סתמ"ד ס"כ) את הדין דיושב בבית המדרש, כלל לא הזכיר הפרט שהתלמיד יושב לפני רבו (והטעם להתיר הביטול בעקבות זאת), וז"ל: "לפיכך מי שיש לו עיסה של מצה בתוך ביתו משעה ששית ולמעלה והוא טרוד במקום אחר ואי אפשר לו לבא לביתו מיד לאפותה ומתיירא שמא תחמיץ עד שיחזור

לביתו יבטלנה קודם שתחמיץ שמשחתמיץ אין בידו לבטלה ועובר עליו בכל יראה
ובל ימצא מן התורה".

דייק, שדי בכך שהוא "טרוד במקום אחר" אף סתם בדברי הרשות, אינו צריך לחזור
ולבער. לא כשי' רש"י, ואפי' לא כשיטת חידושי ר"ד. וצריכים להבין מהי שיטת
אדה"ז?

ובעיקר קשה, כיצד סובר אדה"ז שדי לו בהאי שהוא טרוד, אף אם זה בדברי הרשות
גרידא, ואינו צריך לחזור לבער, הא משנה מפורשת היא ד"לשבות שביתת הרשות
יחזור מיד"?

ה.

ולכאורה נראה דיש לחלק בין סוגיין (ברף ז) למתני' ברף מט, ושני מקרים שונים
הם לחלוטין. ברף מט מתני' איירי במי שיש לו בביתו חמץ שכבר החמיץ, משא"כ
בנדר"ד הברייתא איירי בעיסה שעוד לא החמיצה.

ולכן, דוקא בחמץ ממש, שמצוה (דרבנן) לבערה מביתו דוקא ביום י"ד (וביטול
בלבד לא מועיל), אם נמצא רחוק מביתו לדבר הרשות – "יחזור מיד", וכפי שאדה"ז
מסביר זאת (שם סי"ח) "ואפילו הוא הולך ללמוד תורה אצל רבו הרי זה כדבר הרשות
אצל ביעור חמץ שהיא מצוה מדברי סופרים לפי שמעשה המצות הוא גדול מהתלמוד
כשאי אפשר לקיים המצוה על ידי אחרים" כו'. היינו שרק מכיון שמצוה מדברי סופרים
לבער החמץ ב"ד מחייבין אותו להפסיק את לימודו, כי המצוה גדולה מהתלמוד.

משא"כ בסוגיין, הברייתא איירי בעיסה שעוד לא החמיצה, ולכן אין עליה כל מצות
ביעור, וזה שנזקק עליה לבערה הוא רק כלשון אדה"ז בס"כ: "כדי שלא יעבור בכל
יראה ובל ימצא מן התורה לאחר שנתחמץ". בביעור כזה, אפילו אם הוא טרוד בדברי
הרשות בלבד, לא הזקיקוהו ללכת במיוחד ולבער, אלא דיו בביטול¹.

ולכאורה הנפק"מ בזה הוא שבעיסה המגולגלת לא אומרים ברכת הביעור כשחוזרים
הביתה.

ועוד אולי אפשר ללמוד בדוחק דשי' רש"י היא (לא שמחמיר טפי מר"ד דרק "מפני
אימת כבוד רבו" פטור מלבער, אלא דשי' היא) לקולא, דלא מיבעי דמשום מצות
לימוד התורה בכל רגע פשוט שאינו חייב להפסיק כדי לחזור לביתו לבער החמץ,
אלא אפי' כבוד רבו בלבד הוי טעם לפטור הביעור ויכול רק לבטלו בליבו.

1. כעין ביאור זה נמצא בשערי ציון (סתמ"ד ס"ק ל"א), ובצפנת פענח השלמות להל' חמץ ומצה.

.1

ומעתה צריך להבין בגוף הברייתא, כיון דבכל מקום "שהוא טרוד במקום אחר" – אפי' בדברי הרשות, רשאי לבטל חמצו, ואין מזיקים אותו להפסיק ולילך לבער, מדוע כותבת הברייתא את המקרה דיושב בביהמ"ד דוקא?

ויש לתרץ בפשטות דהברייתא ע"ד הרוב תדבר, שביו"ט סתם יהודי נמצא או בביתו או בביהמ"ד. ויש להמתיק זה ע"פ המחלוקת (מס' ביצה טו, ב) בין ר"א שסבר "אין לו לאדם כיום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה" ובין ר' יהושע דסבר "חלקהו חציו לה' וחציו לכם", משא"כ בשבת (כפרש"י ד"ה "דקתני" בסוגיין: "שבת מתוקמא בחמץ גמור ובארבעה עשר שחל להיות בשבת").

שקו"ט בספקם של ב"ב האם דוחה הפסח את השבת

הת' מנחם מענדל שיחי' מינצברג
תלמיד בישיבה

א.

תנן במשנה ריש פרק אלו דברים (פסחים סה, ב): "אלו דברים בפסח דוחין את השבת, שחיתתו וזריקת דמו ומיחוי קרביו והקטרת חלביו כו".

ובטעמא דמילתא כתב רש"י גבי שחיטה וזריקה¹ (בד"ה שחיתתו וזריקת דמו) וז"ל: "אי אפשר אלא ביום דכתיב ביום צוותו להקריב את קרבניהם ביום ולא בלילה". והעולה מדבריו דטעם ההיתר הוא לפי שלא שייך לדחות פעולות אלה לאחר השבת שהרי א"א לעשותן אלא ביום, ולכן ידחו. ומזה יש לדייק דשאר דברים דשייך לעשותן אף בלילה אינן דוחין את השבת על אף שהן חלק ופרט בגוף מצוות עשיית הפסח.

דהנה בגמ'² (סו, א) ילפינן בג"ש "במועדו במועדו" מתמיד, דפסח דוחה שבת, [דאילולא הילפותא הרי פשוט דפסח שהוא עשה אינו דוחה שבת דהיא עשה ול"ת – אלא שמחדשת התורה ב[תמיד וב]פסח דידחה³], ומשמעינו רש"י בדבריו אלו דכ"ז נאמר דווקא גבי הני מלאכות דלא אפשר לעשותן אלא ביום. משא"כ בשאפשר, דאיסורי שבת הנידחין נדחין הם דווקא מפני הדברים המוכרחים בשביל קיומו ואשר לא שייך לדחותן למועד אחר משא"כ שאר דברים⁴, וק"ל⁵.

1. אבל עיין תוס' ד"ה אלו דברים שביאר ד"זריקת דמו תנא אגב שחיתתו", והיינו דליכא שום חידוש בהא דזריקת דמו מותרת בשבת דמה איסור יש בזה. ועיין שו"ת רעק"א ובשפ"א שדנו בזה באורך. ויש לעיין מהי שיטת רש"י בזה (ובפרט שמביא בדיבור המתחיל התיבות "זריקת דמו" ג"כ), ואכ"מ.
2. ועיין תוס' ד"ה מה מועדו עוד כמה ילפותות לזה.
3. ועיין לקמן ס"ה וסי"א הפירוש בזה.

4. וכן מוכח לכאור' מדברי המאירי בחידושו, שכתב (בד"ה אלו דברים בפסח דוחין את השבת) וז"ל: "ופרטי העניין סובבים על דבר זה שכל מלאכה שלא היה אפשר לו לעשות מבערב שבת או שא"א להמתין עד הערב דוחה שבת אף מלאכה גמורה, שכך למדוה בג"ש ממ"ש ויעשו בני" את הפסח במועדו ואמר בעולת התמיד שבכל יום תשמרו להקריב לי במועדו מה במועדו האמור בתמיד דוחה שבת וכדכתיב בקרבן מוסף שבו על עולת תמיד יעשה אף במועדו האמור בפסח דוחה שבת, מיהא בדברים שלא היה אפשר לעשותן מבערב או שא"א להמתין עד הערב, ומכאן הוא מתחיל בפרטים אלו ואמר אלו דברים בפסח דוחים את השבת, שחיתתו וזריקת דמו שהרי לא היה אפשר בהן מאתמול שזמנם קבוע ליום ארבעה עשר וא"א להמתין עד הלילה שהרי עבודה הן וצריכות יום כדכתיב ביום צוותו". ועיין לקמן הע' 19.

5. ובטעם הדבר [אף שבפשטות מאחר ואף הקטרה היא חלק מגוף מצוות עשיית הפסח הרי הייתה צריכה

ולפי"ז צ"ע לכאור' מה טעם ידחה הקטרת חלביו את השבת הא הקטרת חלבים אפשר לעשות אף בלילה וכדאיתא בתמיד נשחט (נט, ב) דעל אף שאין עולת חול קריבה בשבת או ביו"ט עולת שבת קריבה ביו"ט⁶, והכא קאי בעולת שבת דהא ביי"ד שחל בשבת עסקינן?⁷ וא"כ לשיטתו דרש"י מדוע דוחה?⁸

ב.

והנה בגמ' (סו, א) איתא: "ת"ר הלכה זו נתעלמה מבני בתירא, פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו, אמרו להם אדם אחד יש שעלה מבבל והלל הבבלי שמו ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון ויודע אם פסח דוחה שבת אם לאו, שלחו וקראו לו אמרו לו כלום אתה יודע .. אמר להם וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת, אמרו לו מנין לך אמר להם נאמר מועדו בפסח ונאמר מועדו בתמיד מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח דוחה את השבת, ועוד ק"ו הוא ומה תמיד שאינו ענוש כרת דוחה את השבת פסח שענוש כרת אינו דין דדוחה את השבת, מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם כו".

ויש לעיין גבי ספיקם דב"ב מה היו צדדי הספק, דלכאור' מאחר ומהג"ש לא ידעו⁹, מה סברא איכא לצדד דפסח ידחה שבת והא (כנ"ל) אילולא הילפותא ומסברא לבד פשוט דאין פסח דוחה שבת שהרי אין עשה (פסח) דוחה עשה ול"ת (שבת), וא"כ מה שייך להסתפק, דודאי שלא ידחה, ומהו הוא ד"לא ידעו אם פסח דוחה שבת או לא

היכלל ג"כ בהיתר ד"מועדו" – [עיין לקמן ס"ד הביאור בזה שהוא מפני דקיי"ל בדמקום שאפשר לקיים שני הדברים צריך לקיים שניהם ולא לידחות האחד מפני השני, ולכן דווקא שחיטה וכד' מדברים המוכרחים ידחו אבל שאר הדברים שאפשר לעשותן לאחמ"כ ידחו דכיון שאפשר לשמר ולקיים הן את דיני השבת והן את דיניהם אין לדחות.

6. וכילפינן מ"לא ילין לבוקר זבח חג הפסח, לבוקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין – ועיין לקמן ס"ד באריכות. ויש להעיר ממ"ש רש"י ברך פסח, ב (הובא לקמן ס"ו) ושם: "כשירין כל הלילה כדכתיב על מוקדה על המזבח כו", ואכ"מ.

7. הגדרת העולה האם היא של חול או דשבת תליא ביום בו היא נעשית (ולא האם היא שייכת ליום זה, שנומר ש'עולת שבת' הוונה לקרבן שיום השבת עצמו מחייבו דווקא משא"כ קרבן פסח שהיום המחייבו אינו יום השבת כ"א יד ניסן (ערב פסח) – דזה אינו) וכרמוכה התם. עיי"ש וברש"י על אתר, וראה לקמן ס"ג גמ' זו וביאורה באריכות.

8. בנוגע למיחוי קרביי שרוחים אף הם את השבת עיין רש"י (ד"ה מיחוי קרביי) שביאר הטעם שהוא בכדי שלא יסריחו, ועד"ז כתב בבהב"ח להמאירי ז"ל: "ומיחוי קרביי ר"ל נקיבת מעיים בסכין להוציא הפרש מתוכן שאם ינחתה עד הלילה יסריחו" והיינו נמי משום דא"א לדחותם למחר, (משא"כ הדחת קרביי שאפשר לדחות).

9. וגבי הק"ו שהביא הלל הרי ע"ז אמרו (בגמ' שם): "אמר מר ועוד ק"ו .. איכא למיפרך מה לתמיד שכן תדיר וכליל, (אלא) ק"ו אמר להו ברישא ופרכוה והדר אמר להו ג"ש, דכי מאחר דגמר ג"ש ק"ו למה לי, אלא לדידהו קאמר להו בשלמא ג"ש לא גמריתו דאין אדם דן ג"ש מעצמו אלא ק"ו דאדם דן מעצמו איבעי לכו למידן אמרו ליה ק"ו פריכא הוא" – והיינו דידעו וסברו דליכא כלל להק"ו דפריכא הוא.

כו"ו.

ג.

והנה בפשטות מסתימת לשון הגמ' "האם פסח דוחה שבת או לא" מוכן דספיקם דב"ב היה לגבי עצם עשיית הפסח – והיינו שנסתפקו אפילו לגבי מלאכת שחיטה וכיו"ב בהמלאכות אשר מוכרחת עשייתן בשבת בשביל הפסח ואשר בלעדיהן ידחה הפסח לגמרי, דמלשונו "האם פסח דוחה שבת" מוכן דהשאלה היא לגבי עצם מציאותו, דהברירה והאיבעיא היא האם לקיים הפסח או השבת.

אומנם על פירוש זה קשה טובא, וכמו שהקשה בפנ"י (ד"ה בגמ' ת"ר הלכה זו כו'), וז"ל: "ובירושלמי הקשה מתיב רב אבין והלא א"א לשני שביעיות שחל פסח בשבת, ופירושו וא"כ היאך שכחו ולא ידעו דהא בימי בני בתירא והלל היה הרבה יותר ממאתים שנה אחר בנין בית שני והיאך שייך לומר שכל הדור ההוא שכחו בדבר דשכיח כולי האי ונעשה בפרהסיא ובכנופיא ובפרסום גדול ולא שייך שכחה בכה"ג דאי איתא דבי"ד שחל בשבת לא היו מביאין פסח כלל מידכר דכירו הוה לה ותירץ שם בדוחק ע"ש".

עוד הקשה – ותו .. הא לעיל פרק תמיד נשחט דף נט ע"ב מייתי הש"ס דרמי ליה רב ספרא לרבא כתיב לא ילין לבוקר זבח חג הפסח הא כל לילה ילין והא כתיב עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביו"ט ומסיק התם הכא ב"ד שחל להיות בשבת עסקינן דחלבי שבת קריבין ביו"ט כו' ע"ש א"כ לפי"ז אין לך מקרא מפורש יותר מזה דפסח דוחה שבת וא"כ גזירה שוה דמועדו למה לי".

ופי' קושייתו, דבגמ' התם רמו קראי ההדרי, דהנה מהפס' "עולת שבת בשבתו" דרשו – עולת השבת (דווקא) תוקרב בשבתו "ולא עולת חול בשבת ולא .. ביו"ט". פירוש, "כגון איברי תמיד של ערב יו"ט שלא הוקטרו מבעוד יום, אין מעלין אותם משחשיכה"¹⁰ וזאת משום שהם קרבן דחול וקרבן דחול אינו דוחה שבת דכל ההיתר להקריב קרבן בשבת ולדחותה היה אך לגבי קרבן דשבת. ולכאו' לפי"ז קרבן פסח דהוי קרבן דחול שהרי זריקת דמו בארבעה עשר, היה צ"ל אסור להקטירו משחשיכה – היינו משנכנס היו"ט, וקשה הא כתיב "לא ילין לבוקר כו" – דמשמע דכל הלילה ילין "ויקטירנו בלילי יו"ט"¹¹. ותירצו – ד"הכא בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן דחלבי שבת קריבין ביו"ט"¹² – ולכאו' א"כ פס' מפורש הוא דיום ארבעה עשר

10. רש"י שבת דף כד, ב ד"ה ולא עולת כו'.

11. רש"י פסחים שם, ד"ה הא כל הלילה ילין.

12. וההכרח לזה (אף שלכאו' מפורש בקרא אך "עולת שבת בשבתו" ומגלן עולת שבת ביו"ט) הוא מב' הפסוקים יחד וכפי שממשיכה הגמ' שם ד"שבקי' לקרא דהוא דחיק ומוקים אנפשיי" (ועיין רש"י שם).

שחל בשבת דוחה קרבן פסח את השבת. ומקשה הפנ"י – מדוע הוצרך הלל להאי ג"ש, הא פסוק מפורש הוא¹³.

עוד הקשו בתוס' (ד"ה מה מועדו האמור בתמיד כו') – דהנה הכא לומד הלל דין זה דפסח דוחה שבת מג"ש והיינו דבהפסוק דמועדו גופא לא די בשביל ללמוד זה, וכן אומרת הגמ' בהמשך: "אמר מר נאמר מועדו בפסח ונאמר מועדו בתמיד .. ותמיד גופיה מנלן דדחי שבת אילמא משום דכתיב בו במועדו פסח נמי הא כתיב ב' במועדו אלא מועדו לא משמע לי' ה"נ מועדו לא משמע לי', אלא אמר קרא כו".

ומקשה התוס' – תימא דבשמעתין לא דריש ממשמעותא דמועדו והוצרכו לבוא לג"ש למילף מיני' דפסח דוחה שבת ובפרק כיצד צולין משמע דדריש לי' ממשמעות דקרא¹⁴.

ד.

מפני כל זה מבאר הפנ"י באו"א ההלכה שנתעלמה מב"ב, דאין זה שנסתפקו האם עצם עשיית וקיום מצוות הפסח דוחה את השבת, דזה הוה פשיטא להו דהמלאכות אשר עשייתן מוכרחת לצורך הפסח ואשר מבלעדיהן לא יהיה – כשחיטה וכד' – דוחים את השבת ורק שנסתפקו גבי הקטרת חלבים לחודא.

וז"ל הפנ"י: "מכל זה היה נראה לי דבכולהו סוגיא דשמעתין לא נתעלמה מב"ב הך מילתא דפסח דוחה שבת לענין עיקר הבאת קרבן פסח ב"ד שחל להיות בשבת דוודאי פשיטא טובא דעיקר הבאתו ושחיטתו וזריקתו דוחה שבת וכדקאמר בירושלמי דשכיח מילתא טובא דהיו מביאין פסח בשבת והיינו אי ממשמעות דמועדו כדאמר בפ' כיצד צולין או מסוגיא דלעיל בפ' תמיד נשחט דמדכתיב לא ילין לבוקר,

אלא דמה שנתעלמה מב"ב היינו לענין הקטרת פסח דנהי דשחיטתו וזריקתו דוחה שבת אכ"ל דהיינו משום דא"א בענין אחר דלא לירחי לגמרי משא"כ לענין הקטרה דאפשר להקטירו בלילה במוצ"ש א"כ נראה מסברא דלא דחי שבת כדאשכחן בכמה דוכתי דכל היכא דאפשר לקיים שניהם לא דחינן שבת תדע דהא לקושטא דמילתא הא דתנן במשנתנו דהטר חלבים דוחה מייתי הש"ס לקמן דף סח ע"ב בברי' דתניא אמר ר"ש בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואיברים כשירין כל הלילה ואין ממתנין כו' וא"כ הא קמן הך מילתא לא ילפינן בשום ילפותא אלא בסברא בעלמא".

13. ועיין בפנ"י בפנים עוד כמה קושיות ודיוקים.

14. ומניח התוס' דע"כ צ"ל דמחלוקת תנאים היא (ועי' לקמן סט"ז). ועיין שם עוד שיטה שלישית דס"ל דלא כהאי מ"ד ולא כהאי מ"ד.

ופי' דבריו - דאכן דין זה דפסח דחי שבת הו' ידעי ב"ב. [ומקור הדין י"ל דהוא מהפס' דלא ילין כו' כדלעיל, א"נ ממשמעות דמועדו (-) ועפי"ז סרה קושיית התוס', דאין סתירה בין הכא לפ' כיצד צולין דשם דיברו לגבי עצם הדין דפסח דוחה שבת, משא"כ הכא], ושכחתם היתה לגבי הקטרת חלבים, דמזה שפסח דוחה שבת ליכא הוכחה דאף זה מותר "דנהי דשחיטתו וזריקתו דוחה שבת איכא למימר דהיינו משום דא"א בעניין אחר דלא לידחי לגמרי משא"כ לעניין הקטרה דאפשר להקטירו בלילה במוצ"ש א"כ נראה מסברא דלא דחי שבת כדאשכחן בכמה דוכתי דכל היכא דאפשר לקיים שניהם לא דחינן שבת"¹⁵.

ועי"ז השיב להם הלל דאף הקטרה דוחה, ועי"ז הביא הג"ש דמועדו מועדו מתמיד, דהתם בתמיד אמר קרא "עולת שבת בשבתו על עולת התמיד" דמיניה שמעינן דדוחה תמיד את השבת¹⁶ - והיינו שאף הקטרה תדחה - ומינ' - מתמיד ילפינן לפסח.

ועפי"ז מתרץ הפנ"י קושיית הירושלמי, וז"ל: "א"כ לפי"ז אזלא קושיית הירושלמי דודאי דבר כזה שייך ביה שכחה והעלמה במה שנעשה בכ"כ שנים כיון שדבר זה אינו ידוע אלא לכהנים וכבר אפשר דאה"נ דכרוב פעמים שהיו הפסחים מרובים ונתאחרו שחיטתן וזריקתן עד סמוך לחשיכה לא היו מקטירין אלא משתחשך במוצ"ש והשתא לפי"ז א"ש כל השו"ט דשמעתין כיון דעיקר הבריי' דב"ב אינו אלא לענין הקטרה לחוד ובהא מייתי הלל הך ילפותא דג"ש כו" ע"כ.

ה.

עפי"י יסוד זה י"ל הקושיא שהקשנו על רש"י בתחילת דברינו. ובהקדים, דהנה יש לחקור בלימוד זה דהג"ש מהו תוכן החידוש והטעם בדחיית הקטרת חלבים את השבת, די"ל ב' אופנים בזה:

א. חידוש הפסוק הוא דעל אף שבדר"כ בכ"מ שאפשר לקיים שני הדברים אין לדחות האחד מפני הב' כאן מתירה התורה לדחות השבת מפני הקטרת פסח ואע"פ שאפשר להקטיר אח"כ.

ב. מהאי קרא שמעינן דאיכא מצווה בהקטרת חלביו ביום י"ד דווקא, דאומנם בדיעבד באם לא הקריב ביום יכול להקריב אף בלילה אבל אין זה כ"א בדיעבד ולאחר מעשה אבל לכתחילה איכא מצווה להקריב ביום דווקא¹⁷, ולכן דוחה ההקטרה את

15. ועיין לקמן ס"ט ואילך כמה דוגמאות לדין זה.

16. עיין רש"י ד"ה אלא אמר קרא, ז"ל: "על עולת התמיד לבר מעולת התמיד אלמא תמיד נמי דחי".

17. והיינו דבעצם הזמן המוכשר לעשות הפסח הוא כל היום ואף בלילה ורק שבנוגע לעשיה בפועל איכא מצווה להקריב ביום.

השבת כי מאחר ואיכא מצוה להקטיר ביום הרי נמצא דאי"ז בכלל הא ד"כל היכא דיכול לקיים שניהם כו" שהרי אינו יכול לקיים שניהם כי באם ידחה את הקטרת החלבים תדחה המצווה שבהקטרתם ביום, ולכן דוחים שבת, והיינו לפי שמצות הפסח (לכל פרטי) – ואף מצות ההקטרה – וכדמוכח מפס' זה דגבי תמיד שאליביה דהפנ"י

ולהעיר דברומה וע"ד עניין זה מצינו גבי פסח שני, דהנה בגדרו של פסח שני איפליגו תנאי בריש פ' מי שהיה (צג, א). וז"ל הגמ' שם:

"ת"ר חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני דברי רבי, ר' נתן אומר חייב כרת על הראשון ופטור על השני, ר' חנינא בן עקיבא אומר אף על הראשון אינו חייב כרת אלא אי"כ לא עשה את השני. . במאי קמיפלגי רבי סבר שני רגל בפ"ע הוא, ר' נתן סבר שני תשלומין דראשון הוא תקוני לראשון לא מתקין ליה ורחב"ע סבר שני תקנתא דראשון הוא כו".

וביאור שיטותיהם [כפי שמבאר בארוכה בתשובת ר"א בן הרמב"ם (עיין ספר ברכת אברהם ס"ד, נעתק בכס"מ הל' ק"פ פ"ה ה"ב)]: "רגל בפני עצמו" – פירושו, דפסח שני אינו תלוי בחיוב דפסח ראשון, דהוא "חייב בעצמו כמו שאר הרגלים" (ולכן גר שנתגייר בין שני פסחים וכן קטן שהגדיל כו' חייב לעשות פסח שני, משא"כ להדיעות דסבירא להו שהוא "תשלומין" או "תקנתא" לראשון וכדלקמן). "תשלומין דראשון" – היינו, דכאשר לא הקריב את הפסח בראשון במזיד, הגם שבזה הוא עבר כבר על איסור כרת, נותנת לו התורה "תשלומין" על זה, שע"י שיקריב את הפסח בשני יתבטל ממנו החיוב כרת, אך באם לא הקריב הפסח אף בשני אפי' באופן של שוגג, אזי מאחר ולא היה תשלומין לראשון נשאר במילא החיוב כרת על שהזיד בראשון. "תקנתא דראשון" – היינו, דכאשר לא הקריב בפסח ראשון במזיד נותנת לו התורה מיד מלכתחילה את התקנה להקריב פסח שני בזמן אחר, כך שכל זמן שלא עבר הזמן של התקנה לא חל עליו עדיין החיוב כרת, ולכן באם לא הקריב הקרבן בשני בשוגג הוא פטור מכרת.

והנה זה ברור דלכ"ע – ואף לשיטה זו האחרונה – הרי שמלכתחילה יש חיוב לעשות הפסח בראשון דווקא, וכמ"ש בלקו"ש חכ"ח עמ' 77, וז"ל: ". דער ענין פון פסח שני, וואס מען דארף ברענגען "את הפסח במועדו, תעשו אותו במועדו" ס'איז נאר אז אויב איינער האט פארפעלט דעם חיוב, גיט אים דאמאלס תורה א מעגלעכקייט דאס צו משלים זיין בזמן אחר – פסח שני. אבער מלכתחילה טאר מען זיך ניט סומך זיין אויף פסח שני, ווייל מען דארף מקריב זיין דעם פסח ראשון אין זיין זמן – י"ד ניסן". ובהערה 17 (שם) מבהיר וכותב: "ואין זה שייך להפלוגתא. . אי פ"ש הוי תשלומין דראשון או תקנתא דראשון או רגל בפ"ע – כי לכר"ע ענינו של פ"ש בפשטות הוא (כפשוטו של מקרא) עבור זה שלא הקריב קרבן פסח במועדו ובא להשלים חיובו [אלא שלמ"ד רגל בפ"ע גם אם לא הי' חייב בראשון מביא פ"ש (פסחים שם)]. ולכ"ע אסור לאדם לסמוך לכתחילה על פסח שני ולא להביא פסח ראשון, כי גם למ"ד תקנתא דראשון ואינו חייב כרת עד שלא יקריב בשני – הי"ז בגדר "תקנתא", תיקון העבר, וק"ל.

ולכא"ו – בנוגע לענייננו – גבי מה דמלכתחילה יש להקטיר ביום ורק בדיעבד באם לא הקטיר יכול להקטיר כל הלילה – הרי דזהו ע"ד שיטת האי מ"ד דס"ל דפסח שני הוי תקנתא דראשון. דלפיו נמצא דזמנו של פ"ש הוי המשך ואותו החפצא ממש של פסח ראשון, דבעצם ובמהות ה"ז אותו הזמן ואותו גוף ומציאות דהזמן הראוי ומוכשר להקרבה, ולכן גם אחר שעבר פ"ד לא נגמר זמנו [ובדר"מ דינן] דפ"ד כ"א שכביכול נמשך לפ"ש, ולכן לא עבר עדיין בבטלו הפ"ד כ"א כאשר יבטל הקרבת הפסח שני, כי מה שדחה את הפסח לפ"ש לא חשיב ביטול הקרבן (משא"כ לשאר השיטות דלפיהם קרבן פ"ש הוי ענין בפ"ע, דאו שהוא חיוב בפ"ע ממש – למ"ד דפ"ש הוי רגל בפ"ע, או שהוא תשלומין לפ"ד – דאף לפי"ז נמצא דהוא ענין חדש, דהרי כעת אין המדובר מעניין עיקר קיום מצות הפסח כ"א בתשלום העדר ההקרבה), אמנם עדיין איכא מצווה לכתחילה להקריב בראשון ולא לדחות לפ"ש.

ועיין בלקו"ש ח"י"ח עמ' 117 ואילך, ובעמ' 126 ואילך (ובהערות שם) לגבי נידון זה דפסח שני, שנו"ב בה באריכות.

מדבר בהקטרה ובשבת) דוחה את¹⁸ השבת¹⁹.

והנפק"מ להלכה בינהם – האם לכתחילה יש צורך וחיוב להשתדל להקדים ולהקטיר ביום דווקא – דלהאופן הא' לאו דווקא ואפשר לדחות, משא"כ להאופן הב'²⁰.

וי"ל דס"ל לרש"י כהאופן הב', דאי"ז שהתירה התורה לדחות השבת מפני הקטרת פסח כ"א דאיכא מצווה להקטיר ביום, ולפי"ז א"ש דבריו, דאכן גדר ההיתר הוא שהתירה התורה היכא דאי אפשר לדחות וכמ"ש גבי שחיטה דהותרה מטעם ד"אי אפשר אלא ביום דכתיב ביום צוותו להקריב את קרבניהם ביום ולא בלילה", וה"ה הכא גבי הקטרה דא"א אלא ביום דאל"כ יפסיד המצווה דעשייה ביום²¹ [משא"כ

18. והמעלה בהקטרה ביום דווקא שמצד זה חידשה התורה מצווה י"ל משום דהיום יותר זמן מוכשר להקריב בו קרבנות מבלילה וכדמוכח מהא דכל מעשי הקרבן כשחיטה וזריקה כו' אין זמנם כ"א ביום (אבל ראה הע' 25 אופן אחר בזה).

19. ועיין בהב"ח למאירי דמשמע מדבריו שלמד כאופן זה הב', שכתב (שם): "והקטר חלביו ר"ל הקטר האימורי, ואע"פ שזו אפשר להמתנה עד הלילה שהרי הקטר חלביו ואימרים כל הלילה מ"מ חביבה מצווה בשעתה ועיקר מצוותה ביום הוא ודוחה שבת בין פסח בין תמידין ומוספין אלא שבדיעבד כשרה כל הלילה".

20. ויש להעיר מדברי כ"ק אדמו"ר במכתבו לר"ש ריבקין (אג"ק ח"א עמ' שיג ואילך, הובא בלקו"ש ח"י"ז עמ' 491), וז"ל המכתב: "במענה למה שהעיר בתניא .. ב) בסש"ב פכ"ד: ומה שפקו"נ דוחה שאר עבירות וגם יעבור ואל יהרג היינו כפירוש חז"ל אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה ולא משום קלות העבירות וחומרו כו' אלא דגזיה"כ הוא.

והעיר: מה בא להוסיף בהענין דיעבור ואל יהרג. ואת"ל שלשון "פקו"נ דוחה" אפ"ל רשות, ובא להוסיף דגם יעבור כו' היינו שחובה לעבור, הרי דין זה תלוי במחלוקת הפוסקים ובודאי לא נחית רבינו לפלוגתא" – ע"כ לשון השואל.

ועונה לו רבינו במכתבו: "ואי משום הא לא אריא: דככ"מ ל' "דוחה" הוא חיוב, וכמו עשה דוחה ל"ת, טומאה דחיה בצבור, פסח ראשון דוחה שבת וכיו"ב כו" עכ"ד בשייכות לענייננו.

ולכאו' לפי דברי רבינו אלו ע"כ דצ"ל כהאופן הב', דהא במשנתנו תנן "אלו דברים בפסח דוחין את השבת .. והקטרת חלביו" (דגם לגבי הקטרה נאמר הלשון "דוחין"), ולהאופן הא' אי"ז כ"א שהתירה ואפשרה התורה לדחות את השבת אבל אי"ז חובה כ"א רשות, ורק להאופן הב' חייב לדחות דאל"כ יפסיד את מצות ההקטרה ביום דלזה אינו רשאי, וק"ל.

21. והיינו א"כ ב' יסודות ברש"י: א) ס"ל כהפנ"י דהג"ש באה ללמדנו דין דהקטרה (וכדלקמן). ב) בזה גופא תוכן הלימוד הוא דלא שהתירה התורה לדחות אף שבמקור"א היה צריך לקיים שניהם כ"א שמגדירה התורה בלימוד זה את זמן מצוות הקטרת חלביו דעיקר המצווה הוא ביום דווקא ורק שבאם לא קיים המצווה בזמנה איכא היתר ופתח לקיימה גם אח"כ, ולכן יכול להקטיר ביום כי אין יכול לקיים שניהם כו'.

וההכרח ללמוד ברש"י דס"ל כהפנ"י (דספקם של ב"ב וכללות הסוגיא עוסקים בהקטרה לחודא (ודלא כשיטת הצ"ח דלקמן ס"ב)) הוא, דהנה איכא הכא לפי האופן הב' חידוש – דזמן מצות ההקטרה [על אף שיכול להקטיר אף בלילה] אינו אלא ביום, ולכאו' מנא לן לחדש כן, הא מותרת ושייכת ההקטרה אף בלילה.

– לפיכך מפני סברא זו הוצרכנו לבוא ליסודו דהפנ"י דהג"ש אתא לגבי הקטרה וא"כ הרי לנו מקור מפורש בתורה דזמן ההקטרה לכתחילה ביום (וכפי האופן הב').

אבל יש להעיר דממ"ש המאירי בחידושו מוכח שלמד דלא כהכי. דמצד אחד ס"ל להמאירי דעיקר מצוות ההקטרה ביום ורק בדיעבד יכול אף בלילה (וכנ"ל הע' 19). ומצד שני פליג על הפנ"י וס"ל דהג"ש נדרשת

להאופן הא' דנמצא שהתירה התורה אע"פ שאפשר לדחות].

1.

והנה גבי הא דהקטרת חלביו דוחה את השבת איתא בגמ' (סח, ב): "תניא אמר ר' שמעון בא וראה כמה חביבה מצווה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואברים ופדרים כשרים כל הלילה ואין ממתנינים להם עד שתחשך"²².

ויש לעיין בדבר זה, דהנה בהשקפה ראשונה נראה דכוונת ר"ש לבאר מהו המקור לדין זה דהקטרת חלבים דוחה את השבת, דלכאור' הרי אפשר לקיימה אח"כ. וע"ז מבאר – דהטעם דהקטרת חלביו דוחה את השבת הוא מסברא – דחביבה מצווה בשעתה. והיינו דלאחר שחידשה התורה דפסח דוחה שבת הרי שמסברא יש לכלול בהיתר זה גם ההקטרה, כי אף שאפשר לקיימה אח"כ הרי כיון שחביבה מצווה בשעתה לפיכך אין לדחות, והיינו דעדיף לקיים המצווה מיד מאשר לדחותה אף שע"י שידחה יוכל לקיים שניהם.

וצ"ע בזה, חדא – הא קיי"ל בכ"ד ד"כל היכא דאפשר לקיים שניהם לא דחינן שבת".

ועוד – לפי ביאורו דהפנ"י בהסוגיא ד"הלכה זו נתעלמה" הרי ילפינן דין זה דהקטרה מפס' דעולת כו' על עולת התמיד" וכאן ילפינן זה מסברא²³.

לגבי עצם דין דחיית הפסח את השבת (וכשיטת הצ"ח המובאת לקמן בס"ב – ראה לקמן בהע' 48), ולפי שיטתו הרי ליכא הכרח מהכא דס"ל לרש"י כהפנ"י. אבל עיין רש"י ד"ה כשירין (סח, ב – הובא לקמן ס"ז), שכתב (בנוגע להקטרת אימורי הפסח): "כשירין של הלילה .. ואעפ"כ אין ממתנינן להם עד שתחשך אלא מחללין שבת עליהן כדכתיב עולת שבת בשבתו כו" – והיינו דס"ל שהפס' ד"עולת שבת כו" דמיני' ילפינן לפסח ע"י הג"ש מדבר ומלמד על הקטרה שתדחה שבת, וא"כ להדיא דס"ל כהפנ"י (ולא כהצל"ח, דלהצל"ח נדרש הפס' לגבי שחיטה ואינו מלמד להקטרה), וק"ל.

עכ"פ בנוגע לשיטת המאירי יש לעיין, דלכאור' קשה מנלן דעיקר מצוות הקטרה ביום דווקא ולא בלילה, ודר"ק.

22. להעיר דלפי המבואר בפנים הרי שפירוש דברי רע"ק דחביבה מצווה בשעתה הוא ע"ד הא דזריזין מקדימין למצוות, וכן יש לדייק מדברי רש"י שכתב (ד"ה כשירין): "אלמא חביב למהר המצווה בשעתה". אבל לפי האופן הב' בפירוש הלימוד דהלל דלעיל ס"ה יש לפרשו באור"א – דכוונתו בהא דחביבה מצווה בשעתה הוא דהנה איכא מצווה לכתחילה להקטיר ביום אבל אפשר גם לדחותה, וע"ז אומר רע"ק דאפ"ה חביבה מצווה בשעתה דווקא אע"פ שבדיעבד יכול לדחותה ואין זה מדין זריזות כ"א בשביל שיקיים המצווה לכתחילה וק"ל.

23. עיין בפנ"י שם, שכתב: "תדע דהא לקושטא דמילתא הא דתנן במשנתנו דהקטר חלבים דוחה מייתי הש"ס לקמן דף סח בברייתא דתניא אמר ר"ש בא וראה כמה חביבה מצווה בשעתה .. וא"כ הא קמן דין מילתא לא ילפינן בשום ילפותא אלא בסברא בעלמא כו" – אבל עי"ש דכוונתו להביא מזה הכרח להא דהסוגיא ד"הלכה זו נתעלמה" עוסקת בהקטרה ולא בשחיטה ואשר ע"ז בא הג"ש דהלל, דבאל"כ הא לקמן לא מביאים ע"כ (היינו על הקטרה) שום ילפותא (כ"א מסברא) וא"כ מנלן דין זה (דהא דוחק לומר דילפינן זה מסברא לבד) – וכדפרישית בפנים.

וביותר יוקשה איליבא דשיטת רש"י דכנ"ל ס"ל שכל מה שהתירה התורה לדחות השבת זהו רק היכא דאי אפשר לעשות הפסח בזמן אחר, ומכאן מוכח דאף בלא"ה דחי.

ז.

לפיכך נראה לי לבאר דברי ר"ש באו"א. דאין כוונתו לחדש ולבאר הטעם מנלן דהקטרה דוחה שבת דזה ילפינן בתמיד מהאי קרא דעולת שבת כו' ומתמיד לפסח ע"י הג"ש דהלל. כ"א שרצונו רק לבאר ולהמתיק את טעמא דקרא²⁴ ואת שורש

24. בהשקפה ראשונה היה נראה לקשר דברי ר"ש דהכא עפ"י ביאורנו זה [שר"ל הטעם דהפס' ולא לומר המקור לדין] לדבריו במסכת בבא מציעא (קטו, א), דשם: "תנו רבנן, אלמנה, בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר עשירה ממשכנין אותה, ענייה אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה. למימרא דרבי יהודה לא דריש טעמא דקרא, ורבי שמעון דריש טעמא דקרא כו'".

והיינו דפליגי ר"ש ור"י שם גבי הא דאמר קרא "ולא תחבל בגד אלמנה" (דברים כד, יז), באיזה אלמנה דיבר הכתוב, דלר"י דיבר בין בעניה ובין בעשירה וכפשטותא דקרא שהרי לא חילק הכתוב, ואילו לר"ש האיסור אינו כ"א באלמנה ענייה משא"כ בעשירה. ומבאר הגמ' דיסוד מחלוקתם הוא האם יש לדרוש טעמי דקרא או לא דאין זה כ"א גזה"כ, וללא טעם, ויש לקבל ולפרש הפסוק כפשטותו. ור"ש ס"ל דיש ליתן טעמי לקראי ואף הכא איכא טעם למקרא והוא – שאם אתה ממשכנה ואתה חייב להחזיר לה ואתה נכנס שחרית ליטלו וערבית להחזירו משיאה שם רע בשכנותיה, ור"י ס"ל דאין לפרש טעמא כי זהו גזה"כ וללא חילוק והסבר.

עד"ז מצינו אף במסכת סוטה (ח, א) לגבי השקאת סוטה, ושם: "ת"ר אין משקין שתי סוטות כאחת, כדי שלא יהא לבה גס בחבירתה, רבי יהודה אומר לא מן השם הוא זה, אלא אמר קרא אותה, לבדה. ות"ק, הכתיב אותה. ת"ק ר"ש היא, דדריש טעם דקרא, ומה טעם קאמר, מה טעם אותה לבדה, כדי שלא יהא לבה גס בחבירתה". ולפי"ז היה ניתן לומר דר"ש דסוגיין אזיל לשיטתי' שבבא מציעא ושכוסטה דדרשינן טעמא דקרא.

אבל אחר העיון נראה לומר דדברי ר"ש דהכא אינם שייכים כלל למחלוקתו עם ר"י דהתם בהני סוגיות, ובאמת אף לפי ר"י יש לקיים דברי ר"ש דהכא גבי הא דמצווה חביבה בשעתה, כי כל מחלוקתם האם יש לדרוש טעמא דקרא או לא היא דווקא במקום דאיכא נפקותא לדינא ושינוי המשמעות הפשוטה של הפס', היינו שדרשה זו תיצור שינוי בגדר האיסור או המצווה הן בהרחבתה ובהוספת פרטים בה או בצמצומה (כהאי דב"מ וסוטה שלר"ש באה דרשה זו ומצמצמת את האיסור, במשכון – דאינו אלא בענייה, ובהשקאת סוטה – דלר"ש מותר להשקאות רותתת עם אחרת (עיין בגמ' שם)), אבל זה וודאי דבאם ליכא שום שינוי ונפק"מ בדין, וכהאי דהכא דלא בא ר"ש כ"א לבאר את שורש המצווה אבל לא את גדרה, פשוט דאף לר"י איכא למימר הא, דבאם אפשר לבאר ולהמתיק טעמי המצוות ולהתאימן בהגיון תוך כדי איגון ושמירת המשמעות הפשוטה של הפס' (ומבלי חילוקים וכד' הנוספים על הפשט) וודאי דיש לבאר, ולכ"ע.

ובסגנון אחר: יסוד מחלוקתם בפירושו הפסוקים אינה דלר"י הגישה לכל פס' ומצווה צ"ל לכתחילה כגזירת מלך וכחוק ללא הסבר, ולר"ש, כדבר מוטעם המלוכב בשכל – דזה אינו, ואף לר"י עדיף לכתחילה לומר דיש טעם בדבר. ורק שנחלקו במקום שבו נתינת טעם לפס' תשנה ותוציא הפס' מפשטותו בהרחבה או בצמצום, דבזה ס"ל לר"י דעדיף לפרש הפס' כפשטותו ואף באם עי"ז ימצא דהוא גזה"כ, ולר"ש עדיף לומר דיש בו טעם אף שאי"ז מאוגן בפשטות המקרא, וק"ל.

ויש להביא כעין סיעתא לדבר ממ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"י"ז (עמ' 288), דמדבריו התם יש לדייק לכא' הכי. שכתב שם (כנוגע לחיוב מעשרות, שבשני אבד"ה מחוייב להביא מעשר שני, ובשנים ג"ז מחוייב

הדין, מדוע באמת התירה התורה לדחות הא אפשר לקיים ההקטרה אח"כ, וע"ז מבאר
הטעם לכך הוא מפני דחביבה מצוה בשעתה²⁵.

ועפ"ז א"ש הקושיות דלעיל דאכן דברי ר"ש אינם מהווים כלל לכל התורה כולה
כי אכן מה שהתירו הכא לדחות זהו חידוש ואין לך בו אלא חידושו [וכל ביאורו הוא
הכא כשהתירה התורה לעשות כן מהו טעמה, אבל מסברא ולגבי כה"ת מובן דאין
לדחות השבת היכא דאפשר לקיים שניהם].

במעשר עני -): "וואס בפשטות י"ל דעם טעם בכדי מ'זאל ניט דארפן געבן אין איין יאר אלע מעשרות,
פונדעסטוועגן לא אשתמיט בשום מקום צו זאגן אז אויב ער האט ניט געגעבן, לדוגמא, מע"ש דעם ערשטן
יאר, זאל ער געבן מעשר עני - והטעם ווייל די תבואה פון דעם יאר האט ניט קיין חיוב פון מעשר עני"
[תרגום חופשי: שבפשטות י"ל הטעם [לזה שחילקה התורה את נתינת המעשר באופן כזה שבכל שנה יביא
מעשר אחר] דזהו בכדי שלא יצטרך להביא בשנה אחת את כל המעשרות, אעפ"כ לא אשתמיט בשום מקום
לומר שבאם לא נתן, לדוגמא, מע"ש בשנה הראשונה יצטרך ליתן מעשר עני - והטעם לזה הוא מאחר
והתבואה דשנה זו הראשונה אינה מחוייבת במעשר עני כלל].

ובהע' 24 שם (בנוגע למ"ש ד"בפשטות י"ל דעם טעם כו") כתב: "אף שלמדוהו מהכתובים ראה יד, כח-כט
(ראה ספרי שם. ר"ה יב, ב. רמב"ם הלכות מת"ע פ"ו ה"ד) - הרי י"ל שזהו טעם הכתוב שצ"ל רק מעשר
אחד ולא שזהו גזוה"כ בלי טעם".

- ולכא' יש להוכיח ולדייק מדבריו דמחלוקת ר"י ור"ש הנ"ל אינה כ"א היכא דאיכא נפקותא לדינא
משא"כ בדליכא דאז אף לר"י יש לבאר ולמצוא טעם לפסוק, דבא"נ דמחלוקתם היא תמיד ואף במקום
דליכא נפק"מ ברין, א"כ צריכים עיון לכא' דברי רבינו שבהע' שהסיק בפשטות דיש לדרוש את טעם
הכתוב ולא לומר דזהו גזוה"כ, והרי תליא זה במחלוקת ר"ש ור"י, ומהו שכתב כן בפשיטות וכלי לחלק,
והו"ל להפנות ולהביא מחלוקת ר"י ור"ש ולומר דכ"ז הוא בשיטת ר"ש משא"כ לר"י. אלא מזה שכתב דיש
לדרוש כו' בפשטות ולא נקט ונכנס למחלוקתם מוכח דאין היא כ"א היכא דאיכא נפקותא, ולכן אינה שייכת
לנידון המדובר בלקו"ש שם שהרי גם לפי דברי רבינו דאיכא טעם לחלוקת ופיזור המעשרות הרי שטעם
זה אינו משנה את גדר החלוקה, וכמ"ש רבינו שם: דלא אשתמיט בשום מקום לומר שבאם לא נתן מעשר
שני יצטרך ליתן מעשר עני. [ביאור קס"ד זו: דהו"א לומר דמאחר וטעם חלוקת המעשרות בכמה שנים
הוא בשביל שלא יצטרך ליתן בשנה אחת כמה מעשרות אזי מזה יש להסיק דגדר החיוב שחייבה התורה
ליתן בכל שנה מעשר מסויים הוא שהתחייב ליתן בכל שנה מעשר אחד, ובאם נתן בשנה הראשונה מעשר
שני אכן יצא י"ח והתבואה אינה מחוייבת במעשר נוסף כי חייבה התורה ליתן רק מעשר אחד, אבל באם
לא נתן מע"ש יצטרך ליתן עכ"פ מעשר עני כי גדר החיוב שבכל שנה הוא שהתחייבה התבואה במעשר
אחד ולא משנה איזה, ורק שבאם נתן מעשר שני יצא אבל באם לא נתן יצטרך ליתן עכ"פ מעשר אחד. וע"ז
אומר כ"ק אדמו"ר - דזה אינו ובאמת אף לפי טעמא דקרא, י"ל דהחיוב המוטל על התבואה בכל שנה הוא
החיוב במעשר הספציפי והמסויים דשנה זו - בשנה הראשונה מע"ש וכן בשאר שני אבד"ה, ובג"ו מעשר
עני, כי לא מצינו בשום מקום לומר שיצטרך ליתן מע"ע כשלא הפריש מע"ש]. ולפי"ז נמצא דליכא שום
נפקותא לדינא בין אם נדרוש טעמי' דקרא ובין אם לא דהרי בכ"מ יצא שכל שנה מחוייבת במעשר מסויים
דווקא, דאם זה גזוה"כ אזי ודאי שמחוייב במעשר מסויים שהרי בפסוק מפורש שבשנה פלונית צריך להביא
(דוקא) מעשר פלוני ובשנה זו מעשר זה כו', וה"ה באם נלמד טעמי' דקרא דאף לפיו י"ל דלמעשה חייבה
התורה בכל שנה מעשר מסויים דוקא ד"ל אשתמיט בשום מקום לומר שבאם לא נתן לדוגמא מע"ש בשנה
הראשונה יצטרך ליתן מעשר עני, וק"ל.

25. והיינו בהתאם לב' הביאורים דלעיל בגדר ההיתר דדחיית השבת מפני הקטרה - דלהאופן הא' דהתירה
התורה (הכא) לדחות השבת אף שאפשר להקטיר אח"כ הרי שמתעם ד"חביבה מצוה בשעתה" התירה
התורה כו', ולהאופן הב' מטעם זה חידשה התורה מצווה להקטיר ביום דווקא (ולהעיר דלפי"ז נמצא דיסוד
המצווה של הקטרה ביום דווקא והמעלה שבוה הוא מצד דחביבה מצווה בשעתה, ודלא כמ"ש בהע' 18,
ע"ש).

וכן לרש"י לא קשה דטעמו דר"ש אינו המקור הידני להא דהקטרה דוחה, כי באמת אי"ז טעם מספיק לחדש שתדחה ההקטרה את השבת ואילולא הפס' המפורש לא הוה ידעינן זה, ורק שלאחר דאיכא פס' דריש ר"ש טעמו, וק"ל.

ולכא' מדוייק זה בלשונו של רש"י (ד"ה כשירין כו'), דכתב וז"ל: "כשירין כל הלילה כדכתיב על מוקדה על המזבח כל הלילה ויכול להקטירן כל הלילה ואעפ"כ אין ממתניין להם עד שתחשך אלא מחללין שבת עליהן כדכתיב עולת שבת בשבתו על עולת התמיד, אלמא חביב למהר המצוה בשעתה" – והיינו דהמקור והלימוד דממנו ילפינן שידחה הוא מן הפס' ד"עולת שבת בשבתו כו'" (וכמ"ש הפנ"י) ולא מסברא, ורק שמזה ידעינן דחביבה מצווה בשעתה, וכמו שמסיים – "אלמא חביב למהר מצוה בשעתה", וק"ל.

ה.

והנה בנוגע לספיקם של ב"ב – מה היו צדדי הספק – י"ל לשיטתו דהפנ"י²⁶:

י"ל דקא מספקא להו, בנידון וענין זה גופא. האם האי כללא דכל מקום דאפשר לקיים שניהם צריך לקיים שניהם [שלפיו הכא יש לדחות את מצות הפסח למוצ"ש, דעי"ז יוכלו לקיים ולשמר את מצות השבת] עדיפא על הא ד"חביב למהר המצווה בשעתה" ולהקדימה ולזרזה שתעשה מיד בזמנה, או להיפך, דהא ד"חביבה מצוה בשעתה" עדיפא²⁷, ואף באם עי"ז תדחה מצוות השבת.

ועי"ז השיב להם הלל דבאמת בכ"מ שאפשר לקיים שניהם צריך לקיים שניהם, דסברא זו עדיפא והיא עיקר, ורק דהכא שאני כיון דאיכא ג"ש (וכב' הביאורים שבזה דלעיל ס"ה).

ט.

עוד י"ל ביאור נוסף בזה²⁸:

דהנה לכא' בגדרו של עיקר דין דחיית הפסח את השבת יש לחקור, דניתן ללמוד

26. ביאור זה אפ"ל אך לפי שיטתו של הפנ"י, משא"כ לשיטת הצ"ח דלקמן סי"ב ואילך, דלפיו א"א לבאר הכי וכפשוטו, שהרי לפיו ספיקם היה לגבי עצם דין דחיית הפסח את השבת, ואפילו לגבי שחיטה, והרי באם ידחו את השחיטה ידחה הפסח לגמרי, וא"א לקיים שניהם.

27. אמנם לעיל ס"ז התבאר בכוונת ר"ש דבדבריו ר"ל ולבאר אך טעמא דקרא ובסברא זו ד"חביבה מצווה בשעתה" לחודא (ללא פסוק) לא די לייסד ולהתיר לדחות את השבת כו', אבל עיין לקמן סט"ו, ושם דאליבא דשיטת הצ"ח (דלקמן סי"ב) מוכרחים לפרש כן (ולמסקנא), וא"כ י"ל דה"ה הכא לגבי ההו"א דב"ב, וק"ל.

28. גם ביאור זה אינו אלא להפנ"י, משא"כ לפי שיטת הצ"ח (דלקמן), שהרי לפיו נסתפקו לגבי קרבן פסח עצמו, האם בכלל ישנו לעיקרו של ההיתר לשוחטו בשבת, וק"ל.

זאת בב' אופנים.

דהנה בגמ' סנהדרין (יב, ב) לגבי הא דפסח דוחה טומאה בציבור, נחלקו תנאי בכריי' שם, ת"ק ור"ש, דלת"ק אין מעברין השנה מפני הטומאה ולר"ש מעברין, ומבארת הגמ' שם דיסוד מחלוקתם הוא האם טומאה דחוייה בציבור או הותרה.

והיינו, דקיי"ל דכשרוב ציבור טמאין לא דוחים את הפסח ויעשה בטומאה²⁹, אבל בזה גופא יש לחקור דניתן ללמוד בב' צורות: א. גם בכזה היכי תמצי דרוב ציבור טמאים הרי שישנו לגוף המציאות והאיסור דטומאה, אלא שאומרת התורה דידחה איסור הטומאה מפני חיוב עשיית הפסח, והיינו דאי"ז שחלף והלך לו איסור הטומאה כ"א רק שמפני חשיבות מצוות הפסח נדחה איסור זה. ב. טומאה הותרה בציבור – והיינו דדיני ואסור טומאה נאמרו לגבי יחידים אבל בשעה שרוב ציבור טמאין הרי שלגבי הציבור ליכא כלל איסור טומאה וההיתר לעשות פסח לכתחילה הוא כי שום סירכת איסור ליכא. ובזה פליגי הני תנאים, האם טומאה נדחית או מותרת בציבור.

י.

והנה עד"ז מצינו בנוגע להא דפיקוח נפש דוחה שבת. דהנה נחלקו הפוסקים גבי חולה שיש בו סכנה שמחללין עליו את השבת, האם כל כמה דנוכל לעשות בהיתר לא שבקי היתרא ונעשה באיסור או דלמא שבקי, וז"ל אדה"ז בשו"ע שלו (סי' שכח, סי"ג):

"חולה שיש בו סכנה שאמדהו ביום שבת שצריך לעשות לו רפואה ידועה שיש בה מלאכת חילול שבת ח' ימים אין אומרים נמתין עד הלילה ונמצא שלא נחלל עליו אלא שבת אחת אלא יעשו מיד אף על פי שמחללין עליו ב' שבתות שאף שבודאי לא ימות היום שהרי אמדהו שיתקיים ח' ימים מכל מקום יש לחוש שמא ימות לאחר הח' ימים אם לא יתחילו לעשות לו הרפואה מיד .. אף אם יש לפנינו נכרים או קטנים שאינן בני מצות אין אומרים הרי אפשר לעשות ע"י אלו ולא יתחלל שבת ע"י ישראלים בני מצות לפי שמכיון שאין דרך להצילו אלא בעשיית מלאכה האסורה בשבת הרי נדחה השבת בשבילו לגבי ישראלים המחוייבים בהצלתו ואין כאן חילול כלל כו' ולא עוד אלא אפילו אם בא הישראל להחמיר על עצמו לעשות ע"י נכרי או קטן או מחמת שאינו רוצה לטרוח בעצמו יש איסור בדבר מדברי סופרים כו" – ובפשטות פירוש דברי שיטה זו הוא דשבת הותרה מפני פקו"נ וכאילו אינה כלל, דבמקום פקו"נ ה"ה כחול³⁰.

29. מקור הדין – עיין בגמ' דף סו ע"ב ואילך, ועיין בתוס' ד"ה מה מועדו כו'.

30. אבל יש להעיר מדברי אדה"ז בריש הסעיף בנוגע לשיטה זו, וז"ל: " אבל במקום שאפשר לעשות לו הרפואה מיד בלי חילול שבת אלא שיצטרכו לשהות שעה מועטת לא יחללו כדי לעשותה תיכף ומיד בלי שום שהוי כלל אם הוא בענין שאין חשש סכנה כלל בשהוי מועט זה לפי שהשבת דחוייה היא אצל פיקוח

ומביא אדה"ז שיטה נוספת: "ויש אומרים שכיון שהשבת דחוייה היא ולא הותרה כלל מה שאפשר לעשות שלא היא חילול מן התורה צריך לעשות שלא היא חילול במלאכה מן התורה ולכן אם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור ע"י שינוי עושה ע"י שינוי שאז אין איסור מן התורה ואם אפשר לעשות ע"י נכרי בלא איחור כלל צריך לעשות ע"י נכרי מן התורה ולא אסרו לעשות ע"י נכרי אלא במקום שיש לחוש שמא יתעצל הנכרי ויבא לידי דיחוי ועיכוב אבל לא כשישראל עומד עליו ומזרזו בענין שאין לחוש לכלום"³¹ – והיינו דס"ל ל"א דשבת דחוייה היא ולא הותרה³².

[אגב דאתינא להכי יש להעיר מביאור כ"ק אדמו"ר בנידון זה. דהנה בגמ' יומא (פה), (א) הקשו: "מנין לפקוח נפש שדוחה את השבת" – ומביאה הגמ' שם כמה לימודים לזה, ולמסקנא לומדת מן הפס' "ושמרתם את חוקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם".

ושקו"ט בזה באחרונים³³ דלכאו' הרי כלל הוא בכל התורה כולה ובכל המצות ש"אין לך דבר העומד בפני פקוח נפש חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים"³⁴ וא"כ מדוע יש צורך בלימוד מיוחד מ"וחי בהם" שפקו"נ דוחה שבת.

ודן בזה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חכ"ז, עמ' 133 ואילך), ומבאר – די"ל שזה שבכל המצות "אין לך דבר שעומד בפני פקו"נ" ו"יעבור ואל יהרג" זהו דין מיוחד בפ"ע, דהיינו שאין הפירוש שבמקום סכנת נפשות אין חיוב לקיים המצוה – החיוב נותר, ורק שפקו"נ דוחה את החיוב; משא"כ בשבת דאין זה שפקו"נ דוחה את איסור מלאכה בשבת כ"א שעושה את השבת "כחול"³⁵ דלגבי חולה שיש בו סכנה מלכתחילה אין

נפש ולא הותרה לגמרי וכל שאפשר להצילו בלא חילול שבת אינה נדחית בשבילו" – והיינו דמשמע דאמנם הותרה השבת אך לא לגמרי, וצ"ע.

31. ומכריע אדה"ז כשיטה ראשונה, ז"ל: "והעיקר כסברא הראשונה, ואעפ"כ המנהג במדינות אלו כסברא האחרונה אבל טוב שלא לנהוג כן כי יש חשש שמא יראו עכשיו שאין עושין רק ע"י נכרי יסברו שיש איסור בזה לעולם על ידי ישראל ולפעמים לא יהיה נכרי מצוי ועל ידי זה יסתכן החולה במה שימתינו על הנכרי ועכ"פ הרוצה לעשות ע"י נכרי יגלה לרבים באותו פעם שיש היתר לישראל עצמו אלא שהנכרי הוא מזומן כאן".

32. הערני הרה"ג הגר"י רוזנברג שליט"א (מד"א דקר"נ – נתני' דלכאו' יש לתלות את חקירה זו האם שבת דחוייה או הותרה במחלוקת מרן המחבר והרמ"א (סי' שכח, יב). וז"ל המחבר שם: "כשמחללין שבת על החולה שיב"ס משתדלין בו' אלא ע"י ישראל גדולים ובני דעת". וברמ"א: "וי"א דאם אפשר לעשות בלא דחוי ובלא איחור ע"י שינוי, ואם אפשר לעשות ע"י אינו יהודי בלא איחור כלל עושין ע"י אינו יהודי (או"ז, שה"ג ומ"מ בשם ראב"ן)". ובטעם הדבר כתב המ"ב (ס"ק ל"ה) דכל כמה דנוכל לעשות בהיתר לא שבקי היתרא ונעשה באיסור וכו'. הרי קמן דלדעת המחבר שעושים בלא שינוי הוא משום שהשבת הותרה, ולדעת הרמ"א היא דחוייה ולכן כל כמה דנוכל לעשות בהיתר נעשה.

33. עיין מפרשי הש"ס יומא שם – גבורות ארי, תוס' יוהכ"פ, שיח יצחק ועוד.

34. יומא פ"ב, א ושי"ב.

35. לשון הרמב"ם הלכות שבת פ"ב סה"ב

[לגבי דברים שהוא צריך להן] שבת. ובסגנון אחר – כל המצוות דחויין הם מפני פקו"נ, משא"כ שבת שהותרה לגמרי].

יא.

ולכאור' עד"ז יש לחקור גם בענייננו לגבי הא דפסח דוחה שבת, דלכאור' גם בזה איכא לספוקי האם שבת נדחית – והיינו דיש לאיסור השבת ורק שנדחה מצד חשיבות הפסח, א"ד שבת מותרת – דלגבי מצוות עשיית הפסח ליכא לאיסורי השבת דכל איסורי מלאכות השבת חלים במלאכת חול ולצורך חולין משא"כ כשמדובר בעשיית הקורבן (תמיד ו) פסח דאז אין איסור כלל.

והנפק"מ: לגבי הקטרה – דבא"נ כהאופן הא' י"ל שצריך לדחות ההקטרה למוצ"ש ואין להקטיר בו ביום, דאף שפסח דוחה שבת הרי שבמקום שאפשר לקיים שניהם צריך לקיים שניהם, ובאם יקטיר מבעו"י ובשבת הרי שיעבור וידחה את מצוות השבת [וכהאי דסנהדרין דלמ"ד טומאה דחוייה צריכין לעבר השנה, בשביל שלא יחול פסח בשעה שהציבור טמאין]. אומנם בא"נ כהאופן הב' י"ל שיוכל אף להקטיר בשבת וא"צ לדחות, וזאת משום שלא מקיים שום איסור בהקטירו ולא דוחה ומבטל עי"ז דבר, כי הרי הותרה השבת במלאכות הפסח – והקטרה בכלל מעשה הפסח.

וי"ל דבזה נסתפקו ב"ב – האם שבת הותרה או דחוייה, דזה שעצם עשיית הפסח וקיומו דוחה שבת – היינו מלאכת שחיטה וכו' – ידעו, וכנ"ל, אלא שהסתפקו בהיתר התורה זה מה גדרו ופירו, האם התירה התורה את מלאכות השבת מפני הפסח או רק דחתם. ועי"ז הביא הלל הג"ש דממנה מוכח דאף הקטרה אפשר לעשות בשבת.

[ובהגדרת תוכן החידוש דהג"ש גופא ניתן ללמוד בג' אופנים: א. חידוש הפסוק הוא דעל אף שכשאפשר לקיים שני הדברים אין לדחות האחד מפני הב' כאן מתירה התורה לדחות השבת מפני הקטרת פסח ואע"פ שאפשר להקטיר אח"כ. ב. מהאי קרא שמעינן דאיכא מצווה בהקטרת חלביו ביום י"ד דווקא דלכתחילה איכא מצווה להקריב ביום דווקא, ולכן דוחה ההקטרה את השבת כי מאחר ואיכא מצווה להקטיר ביום הרי נמצא דאי"ז בכלל הא ד"כל היכא דיכול לקיים שניהם כו" שהרי אינו יכול לקיים שניהם (– וכנ"ל ס"ה באריכות ב' צדדים אלו). ג. שבת הותרה³⁶ ולא דחוייה ולכן מותר לכתחילה להקטיר ביום, וק"ל].

– ע"כ לגבי שיטת הפנ"י בפירוש ההלכה שנתעלמה מב"ב ובספיקם.

36. אף שדוחק קצת לפרש כן, דהלשון במשנה הוא "אלו דברים דוחין כו", וכן בבב"י הלשון היא "האם פסח דוחה את השבת אם לאו .. כלום אתה יודע האם פסח דוחה את השבת .. אף מועדו האמור בפסח דוחה את השבת כו", אבל עיין לעיל ס"י, דיש שפירשו את דברי הגמרא ד"פקו"נ דוחה שבת" שהתורה התירה את השבת – למרות שנאמר בלשון דחי, ודו"ק.

יב.

והנה מדברי הצ"ח בחידושו נראה שלמד סוגייתנו באו"א, וכפשטות הגמ"37 דספיקם של ב"ב היה לגבי עצם עשיית הפסח – והיינו שחיטה וזריקה וכיו"ב משאר דברים אשר מוכרחת עשייתן בשבת דווקא, דמוכח מפירושו על סוגיין בכ"מ דלמד כהפשטות.

ויש להביא כמה ראיות דכן ס"ל:

א. נחלקו התנאים במשנתנו לגבי "הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו" דלת"ק אין דוחים דברים אלו את השבת ולר"א דוחין וז"ל המשנה: "אמר ר"א והלא דין הוא מה אם שחיטה שהיא³⁸ משום מלאכה דוחה את השבת אלו שהן משום שבות לא ידחו³⁹ את השבת... השיב רע"ק ואמר הזאה תוכיח שהיא משום מצוה והיא משום שבות ואינה דוחה את השבת אף אתה אל תתמה על אלו שאע"פ שהן משום מצוה והן משום שבות לא ידחו את השבת, אמר לו ר"א ועליה אני דן⁴⁰ ומה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת הזאה שהיא משום שבות אינו דין שדוחה את השבת, אמר לו רע"ק או חלוף⁴¹ מה אם הזאה שהיא משום שבות אינה דוחה את השבת שחיטה שהיא משום מלאכה אינו דין שלא תדחה את השבת, אמר לו ר"א עקיבא עקרת מה שכתוב בתורה במועדו בין בחול בין בשבת כו".

והקשה הצ"ח בחידושו (ד"ה במשנה אמר לו רע"ק כו), וז"ל: "ולכאוי דברי ר"ע תמוהין דאטו לא ידע מקרא שכתוב בתורה בין הערבים במועדו או לא ידע לדורוש אפילו בשבת⁴² והרי כבר מקובל אצלם דרשה זו מהלל הבבלי". והיינו דקשיא ליה כיצד זה בא רע"ק לאסור שחיטה מה"ת בק"ו מהזאה והא "כבר מקובל אצלם דרשה זו מהלל הבבלי", וכוונתו להג"ש ד"מועדו מועדו" שדן הלל הבבלי בהמשך סוגייתין.

והנה כפי שנתבאר לעיל בשיטת הפנ"י הרי לימוד זה דהלל אינו נצרך אלא להתיר דאף הקטרת הפסח תדחה שבת, אבל עצם דחיית הפסח את השבת דלגבי מלאכת השחיטה וכד' א"צ לבוא לזה דזה ילפינן מפסוקים אחרים ומפורשים (או מלא ילין לבוקר, או ממשמעות דמועדו כו) כנ"ל, ולכאוי א"כ תמוה דמדוע מביא הצ"ח האי

37. וכדפרישית לעיל ריש ס"ג, ע"ש.

38. "אסורה בחולין בשבת משום איסור מלאכה גמורה שהרי באבות מלאכות היא מנויה ואעפ"כ דוחה את השבת בפסח" (רש"י).

39. "בתמיה" (רש"י).

40. "וגם על הזאה זו אני חולק ואומר שתדחה ולא תעכבהו מפסח ומקל וחומר זה עצמו" (רש"י).

41. "או אני אחליף הדין דפשיטא לי דהזאה מעכבא וילפינן בק"ו מינה לשחיטה תעכב" (רש"י).

42. פירוש דבריו: וכי לא ידע מהפסוק עצמו – היינו דלא ידע כלל דיש כזה פסוק, או לא ידע לדורשו כפי שדרש הלל!?

ג"ש דהלל והא בשביל דין זה דשחיטת הפסח דוחה שבת – דבי עסקינן – אין צורך בהאי ג"ש, והו"ל להצל"ח להביא הפסוקים השייכים לשחיטה [דאומנם אכן אף מפסוק זה יש להוכיח לענייננו, שהרי באם הקטרה מותרת כ"ש דשחיטה מותרת, אבל אין צורך בזה, ואין כאן מקומו של לימוד זה דנדרש לגבי ד"א וטפי הו"ל להביט ראי' מדרשה דשחיטה גופא, וק"ל].

אלא מכאן יש להוכיח דס"ל דהלכה שנתעלמה מב"ב היא האם פסח דוחה שבת דהיינו האם עצם מציאות הפסח (לאמר המלאכות שבלעדיהן לא יהיה הפסח כלל) דוחות את השבת. ולזה באה הג"ש דהלל – ללמד את עצם דין דחיית הפסח, ולכן מביא בקושייתו הלימוד דהלל דווקא, ודלא כהפנ"י.

ג.

ב. עוד יש להביא ראי' מהא דפירש הצ"ח על הא דשנו בברי"י "הלכה זו נתעלמה מב"ב פעם אחת חל י"ד להיות בשבת כו", דמדייק (ד"ה שם ת"ר הלכה זו כו'), וז"ל: "ויש לדקדק הלכה זו כאלו מורה באצבע זו היא והרי אח"כ הוא שאמד שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה שבת וא"כ על איזה הלכה הראה בתחילה שזו נתעלמה מהם ועדיין לא הזכיר כלל שחל י"ד בשבת ועכ"פ הו"ל למימר ת"ר פעם אחת חל י"ד בשבת ונתעלמה הלכה זו מב"ב ולא ידעו כו".

ומבאר – "ולכן נלע"ד הכוונה הלכה זו נתעלמה מב"ב פעם אחת שחל י"ד להיות בשבת (פירושו ד) זה עצמו שהניחו לחול י"ד בשבת היה העלמת הלכה מהם⁴³ – וכוונתנו בזה ע"פ מה דאמרו בסנהדרין דף יב ת"ר אין מעברין השנה מפני הטומאה ר"ש אמר מעברין ומבואר שם דפלוגתייהו היא אם טומאה דחוויה בציבור או הותרה דלמ"ד דחוויה מעברין, ולפי"ז אני אומר ק"ו אם מפני הטומאה למ"ד דחוויה מעברין אף שיכולין לעשות בטומאה מ"מ כיון דדחוויה היא מעברין ק"ו אם היה הדין דפסח לא דחי טומאה כלל שמעברין השנה שלא יודחה הפסח לגמרי ולפי"ז ב"ב לפי שטתן אז שלא ידעו אם פסח דוחה שבת ואם אין פסח דוחה שבת ודאי שמעברין השנה שלא יחול בשבת וא"כ דבר זה עצמו שהניחו לחול ר"ח ניסן באחד בשבת ולא עברו השנה היה העלמת הלכה מהם כו" – ע"כ דבריו.

ונקודת הביאור היא דפירוש "הלכה זו נתעלמה" קאי על הא דאמרו בסנהדרין דלמ"ד טומאה דחוויה מעברין. וטעם הדבר דאף שטומאה דחוויה בציבור מ"מ במקום שאפשר לקיים שניהם – היינו גם הפסח וגם את דיני טומאה כדבעי אזי יש לעשות

43. יש להעיר דמדברי רש"י משמע שפירש דלא כהצל"ח כ"א כהפשטות, דפירש (בר"ה הלכה זו) המילים "הלכה זו" – "שפסח דוחה שבת" – והיינו שמפרש דהלכה זו שנתעלמה מב"ב הכוונה למ"ש לאחמ"כ – דפסח דוחה שבת, וק"ל.

ככל הניתן בשביל לקיים שניהם. ומזה יש ללמוד לענייננו דאף שדחוויה היא השבת אצל פסח אפ"ה יש לעבר החודש, ובשביל לקיים ב' המצוות.

אומנם הצל"ח בלומרו ובהקישו מהתם להכא מוסיף פרט נוסף בזה – דבאמת הכא טפי מסתבר לומר דיצטרכו לעבר השנה די"ל ק"ו, ובלשונו – "ולפי"ז אני אומר ק"ו, אם מפני הטומאה למ"ד דחוויה מעברין אף שיכולין לעשות בטומאה מ"מ כיון דדחוויה היא מעברין ק"ו אם היה הדין דפסח לא דחי טומאה כלל שמעברין השנה שלא יודחה הפסח לגמרי ולפי"ז ב"ב לפי שטתן אז שלא ידעו אם פסח דוחה שבת ואם אין פסח דוחה שבת ודאי שמעברין השנה" – והיינו שלומד הצל"ח דבאם התם גבי טומאה אמרו דצריכין לעבר כ"ש הכא (לפי ספיקם דב"ב), וכוונתו לומר כך – דבאם לגבי הא טומאה דחוויה אמרו שצריך לעבר [אע"פ שהטומאה דחוויה היא ולא יתבטל הפסח] א"כ כ"ש היכא דהפסח עצמו נדחה (לגמרי) מפני ד"א דאז וודאי שהיו מעברין, ולכן הכא וודאי שיעברו.

והנה לפי פירושו דהפנ"י דהוה פשוט להו לב"ב דפסח דוחה שבת ורק שנסתפקו לגבי הקטרה דמאחר שאפשר לעשותה אח"כ אפשר ותדחה למוצ"ש, א"מ מהו עניין ק"ו זה, והא ב' המקרים, דהכא – גבי פסח ודהתם – גבי טומאה שווים, דבשניהם דוחה מצוות הפסח את המצווה הב' (או הטומאה או את השבת), ורק שמצד הדין דצריך לקיים שניהם יש חיוב לעבר, אבל מה עניין ק"ו זה.

אלא ע"כ ס"ל להצל"ח דספיקם של ב"ב היה לגבי עצם עשיית הפסח ואפילו לגבי שחיטה וכיו"ב, וזהו הק"ו דכיוון שהסתפקו האם עצם הפסח דוחה שבת דיתכן ואינו דוחה כלל א"כ כ"ש שהיו צריכין לעבר דהא אפשר שיתבטל הפסח לגמרי, וק"ל.

יד.

ג. ראי' נוספת דכן ס"ל יש להביא ממה דכתב גבי פירכת הגמ' את הק"ו דהלל, דהנה הלל בתשובתו הביא ב' ראיות דפסח דוחה שבת. ראי' הא' מג"ש דמועדו, וראי' הב' מק"ו – "ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה שבת פסח שענוש כרת אינו דין שדוחה את השבת".

ובגמ' פרכוהו להק"ו, וז"ל: "אמר מר ועוד ק"ו ומה תמיד שאין ענוש .. איכא למיפרך מה לתמיד שכן תדיר וכליל כו" – והיינו דתמיד א. מוקרב באופן תמידי יום יום. ב. מוקטר כולו על המזבח – כליל, ולכן אין ללמוד ממנו לפסח כיון דחמור טפי.

והנה בפשטות תוכן הפרט הא' בפירכת הגמ' דהתמיד תדיר, הוא כפשוטו – דמעלתו וחשיבותו היא מעצם היותו מצוי ונוכח יותר דממילא מצד זה גופא יש בו מעלה וחשיבות, וכהא דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם – וזוהי חומרנו על הפסח.

אומנם הצל"ח מבאר זה באופן אחר, דהנה בנוגע לגוף הק"ו דהלל הקשה וז"ל (ד"ה שם ועוד ק"ו כו'): "ואני אומר דהאי ק"ו פריכא הוא דמה לתמיד שאי אפשר בעניין אחר דהרי בכ"י צריך להקריב תמידין משא"כ פסח שאין זמנו קבוע בשבת דיקא שהרי אפשר לעבר החודש ולדחות קביעת הפסח שלא יחול ע"פ בשבת" – פירוש דבריו, דאיכא למיפרך, מילא תמיד הרי חובתו מידי יום ובכל יום, וא"כ ע"כ חייב לחול בשבת – וזהו שאמרה התורה דידחה התמיד את השבת דא"א באו"א, אבל הפסח הרי אין תלוי חיובו ביום מסויים בשבוע כ"א ביומו בחודש ואינו חייב לחול בשבת ויכולים לעבר החודש ולדחות קביעת הפסח שיחול ביום אחר, וא"כ מנלן דאף בו דחתה התורה את השבת.

וממשיך – "ואמנם אומר אני שזהו עצמו פירכת הגמ' מה לתמיד שכן תדיר, פירוש, שהוא בכ"י ויום וע"כ מביאין אותו בשבת, משא"כ בפסח שאינו תדיר ויכול לדחות זמנו ליום אחר"⁴⁴, [עפ"י מתווך הצל"ח בין גירסת הירושלמי לגירסת הבבלי – "ובזה עמדתי על פירוש הירושמי שבירושלמי השיב מה לתמיד שיש לו קצבה תאמר בפסח שאין לו קצבה. ובבבלי לא הזכיר פירכא דקצבה דתדיר וגם קצבה זו שהזכיר הירושלמי לא ידעתי פירושו ובקרבן העדה לא פירש בו דבר ולפי מ"ש הירושלמי והבבלי לדבר א' כיוונו וזה פירושו של הירושלמי שיש לו קצבה כו"].

והנה מדבריו אלו מוכח לכאור' דס"ל דלא כהפנ"י בספיקם דב"ב, דבאם היה ספיקם אך בהנוגע להקטרה א"כ אין מובנת פירכתו, דמהו ההפרש בין תמיד לפסח, דבפשטות רצונו לומר דמאחר והתמיד איכא חובה להקריבו מידי יום דהוא חובת כל יום ויום בפ"ע א"כ לא שייך לדחותו ליום אחר כי כאשר ידחה ליום אחר הרי שהפסיד לגמרי את מצוותו דהיום, דמחר הרי זוהי מצווה חדשה כבר, משא"כ הפסח דאפשר לקבוע החודש באופן כזה שיום י"ד בניסן יחול ביום אחר משבת. והנה באם נפרש שספיקם של ב"ב היה לגבי עצם דחיית הפסח ולגבי מלאכות דשחיטה וזריקה כו' א"כ א"ש דלגבי מלאכות ומעשים אלו אכן איכא הפרש בין תמיד לפסח דבקרבן תמיד מוכרחת עשיית מלאכות אלו בשבת גופא כי באם ידחום ליום ראשון הרי שידחה התמיד דשבת

44. יש להעיר דלכאור' מותוס' ד"ה מה לתמיד שכן תדיר מוכח שפירש פירכת הגמ' דלא כפירושו דהצל"ח, שהקשה ז"ל: "ותימה ונילף מבינייהו דתמיד ומילה או משתי הלחם דדחו שבת" – והיינו דאמנם ללמוד מתמיד לבד לא שייך כי איכא ע"ו פירכא דמה לתמיד שכן תדיר כו', אבל איכא למילף מתמיד ומילה יחד, דבא"ת מה לתמיד שכן תדיר כו' מילה תוכיח דלא שייך בה עניין דתדיר וכליל ועכ"ו דוחה שבת כו'.

והנה זה אפשר לומר רק בא"נ דפירוש "תדיר" הוא כהפשטות דחומרותו נובעת מעצם היותו מצוי ונוכח יותר, דגבי הא אכן נבדלה המילה מהתמיד דהתמיד זמנו וחיובו בכל יום ויום משא"כ המילה דזמנה רק ביום השמיני ונעשית פעם אחת בלבד, אבל בא"נ כפירוש הצל"ח, דפירוש תדיר הוא דלא שייך לדחות התמיד ליום אחר, א"כ כיצד ניתן להוכיח ממילה, והא גם מילה לא שייך לדחותה ליום אחר שהרי מצוותה ביום השמיני דווקא דאיכא מ"ע למול ביום השמיני להוולדו, אלא ע"כ דס"ל כהפשטות ודלא כהצל"ח, וק"ל.

לגמרי משא"כ הפסח דאפשר מלכתחילה לקובעו שלא יחול בשבת, אבל באם נפרש כהפנ"י דספיקם היה אך גבי הקטרה דבזה נסתפקו, א"כ מהי פירכתו דהצל"ח, הא גם בתמיד דשבת אפשר לדחות הקטרת אימוריו ללילה – למוצ"ש, ותעלה הקטרה זו למצוות התמיד דשבת, וא"כ אע"פ שאכן אין אפשרות לדחות את עשיית התמיד דשבת ליום אחר זהו לגבי שחיטה וזריקה דווקא משא"כ הקטרה דאפשר ואפשר לדחות ללילה, וא"כ נמצא שליכא כלל שום חילוק בין תמיד ופסח דבשניהם אפשר לדחות את הקטרתם, ואפ"ה התירה התורה להקטיר התמיד בשבת וא"כ יש ללמוד מינ"י לפסח, וליכא לפירכתו כלל⁴⁵ – אלא ע"כ דס"ל להצל"ח דלא כהפנ"י כ"א דספיקם היה לגבי עצם עשיית הפסח האם דוחה עצם מציאותו את השבת או לא – דלפ"י אכן יש לומר פירכא זו, וק"ל.

טו.

והנה לפי שיטתו יש להקשות⁴⁶ מנלן דאף הקטרה דוחה את השבת, הא מסברא איכא לחלק בין שחיטה והקטרה דשחיטה א"א לעשות כ"א ביום משא"כ הקטרה וכדלעיל. דלפנ"י הרי איכא ג"ש ללמד זה אבל להצל"ח נדרש הג"ש למלאכות שא"א לדחותם לאח"כ.

אומנם בנוגע לקושיא זו יש לומר דס"ל שכוונת רע"ק בכרי"י דדף סח ע"ב לומר ולהביא המקור להדין (וכמ"ש לעל בס"ו – ע"ש) ולא רק לבאר מהו טעמא דקרא, והיינו שלומד רע"ק מסברא דהא דחביבה מצווה בשעתא עדיפא על קיום שני

45. אבל באמת אין זה הוכחה גמורה, כי יתכן לומר דאכן ס"ל כהפנ"י, ולמד כהאופן הב' בס"ה שהטעם שהקטרה דוחה שבת הוא מפני שאיכא מצוה בהקטרה ביום דוקא, וק"ל.

46. בנוגע לקושיית הפנ"י מהגמ' דדף נט ע"ב (דלעיל ס"ג) שהקשה מדוע נצרך הכא הלל לג"ש הא איכא פסוק מפורש ד"לא ילין לבוקר זבח חג הפסח" שע"כ מדבר בפסח שחל בשבת (וכמ"ש שם) – לכא' יש לתרץ קושייתו עפ"י דברי התוס' שם (ד"ה ולא עולת חול ביו"ט), שהקשה בשם ריב"א, דהנה הכרח הגמ' להעמיד הפס' דלא ילין זבח חג הפסח בשבת הוא לפי דקיי"ל דאין עולת חול קריבה בשבת דכן למדו מן הפס' "עולת שבת בשבת" עולת שבת בשבת ולא עולת חול, וא"כ קשה, דמפס' "לא ילין לבוקר זבח חג הפסח" משמע דלבוקר דווקא לא ילין אבל ללילה ילין והא כיצד הא אין עולת חול קריבה בשבת ויו"ט. והקשה ריב"א, ז"ל: "הא קרא בשבת כתיב דחמיר אבל ביו"ט דקיל מנא לן דלא קרבה". ומתרץ: "וי"ל דאתיא כרע"ק דאמר בסוף אלו קשרים עולת שבת לימד על חלבי שבת שקריבין ביו"ט ומשמע לי' קרא עולת שבת זו בשבת אחרת דהיינו של שבת ביו"ט מכלל דשל חול ביו"ט לא קרבה. (וקשה לרע"ק תיפוק לי' דחלבי שבת קריבין ביו"ט מקרא דהכא דלא ילין לבוקר הא כל הלילה ילין דלכל הפחות מתוקמא בארבעה עשר שחל להיות בשבת)".

– נמצא א"כ דלפי התוס' אין פסוק זה ד"לא ילין" מהווה מקור מפורש וברור לעניינו דהא תליא זה ביסודו דרע"ק בשבת, ובאם לא נסבור כשיטת רע"ק הרי דיש לחלק בין שבת ליו"ט, וא"כ י"ל דס"ל להלל דלא כרע"ק כ"א כר' ישמעאל דהתם, ולכן הוצרך לג"ש, וק"ל.

עוד יש להעיר דהתוס' אצלנו בר"ה מה מועדו לא הביא ילפותא זו דמ"א ילין" בכלל הילפותות ללמוד דפסח דוחה שבת, וי"ל.

המצוות, ויש למהר ולעשות המצווה בשעתה על אף שעייז תדחה מצווה אחרת (אף שיש להקשות ע"ז וכנ"ל שם).

טז.

הנה יש להוכיח מדברי התוס' ד"ה מה מועדו האמור בתמיד כו', כשיטת הצ"ח. דהקשה התוס' – תימה דבשמעתין לא דריש ממשמעותא דמועדו⁴⁷ והוצרכו לבוא לג"ש למילף מיני' דפסח דוחה שבת ובפרק כיצד צולין משמע דדריש לי' ממשמעות דקרא. ומניח התוס' דע"כ צ"ל דתנאי הוא. דנחלקו תנאים בדבר זה האם איכא למילף ממשמעות דמועדו או לא.

ולכאור' לשיטתו דהפנ"י אין צורך לבוא לזה ולייסד מחלוקת, וכנ"ל, דאיכא למימר דצריכי הני תרי קראי, דממשמעות דמועדו ילפינן הא דפסח דוחה שבת, והג"ש דהלל באה ללמד דאף הקטרת חלבים תדחה שבת, אלא ע"כ דס"ל לתוס' כהצ"ח⁴⁸ שספיקם של ב"ב היה אף לגבי עצם דין דחיית הפסח את השבת וע"ז הביא הלל את הג"ש, וא"כ ע"כ דאיכא פלוגתא האם ילפינן ממשמעותא דקרא או לא.

זז.

לפי דרכו דהתוס' שייסד דנחלקו התנאים האם יש ללמוד ממשמעות דקרא או לא, יש לבאר⁴⁹ את צדדי ספיקם דב"ב אליבא דשיטה זו בביאור הסוגיא דהצ"ח, די"ל

47. עיין לקמן סי"ח באורך.

48. ויש להוכיח כשיטת הצ"ח גם מדברי המאירי בבהב"ח שלו, שכתב: "שכל מלאכה שלא היה אפשר לו לעשות מבערב שבת או שא"א להמתינה עד הערב דוחה שבת אף מלאכה גמורה, שכך למדוה בג"ש ממ"ש ויעשו בני" את הפסח במועדו ואמר בעולת התמיד שבכל יום תשמרו להקריב לי במועדו מה במועדו האמור בתמיד דוחה שבת וכדכתיב בקרבן מוסף שבו על עולת תמיד יעשה אף במועדו האמור בפסח דוחה שבת" – והיינו שהג"ש נדרשת לעצם דין דחיית הפסח בשבת, [שהרי מדובר הכא אף לגבי שחיטה וכו' וכמ"ש "כל מלאכה .. או שא"א להמתינה כו"], ודלא כהפנ"י.

49. עוד יש להעיר – בנוגע לביאור צדדי הספק דב"ב – מביאור כ"ק אדמו"ר בעניין זה:

דהנה בלקו"ש חי"ח פ' בהעלותך (עמ' 104), דן הרבי בסוגיא זו דפסח דוחה שבת, ושקו"ט בזה. בתחילת השיחה מייסד הרבי דזה שקרבן פסח דוחה שבת זהו מצד ומכיון שהוא קרבן ציבור, וז"ל: "דאס וואס קרבן פסח איז דוחה שבת איז עס דערפאר וואס דאס איז א קרבן ציבור, ווי די גמרא זאגט אין פסחים: פעם אחת חל י"ד להיות בשבת שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו .. האט הלל געזאגט: וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת – וואס מיט פסחים מיינט ער דא די קרבנות ציבור – קרבן תמיד ומוסף, און ווי די גמרא איז ממשך אז ער לערנט עס אפ מיט א גז"ש "מועדו מועדו" – דעם "מועדו" וואס שטייט ביי קרבן פסח פון "מועדו" וואס שטייט ביי קרבן תמיד. נאכמעד מפורש איז עס אין ירושלמי (וואו די גירסא איז אז הלל האט געזאגט): הואיל ותמיד קרבן ציבור ופסח קרבן ציבור מה תמיד קרבן ציבור דוחה השבת אף פסח קרבן ציבור דוחה השבת" – והיינו דמדברי הלל (הן לפי גירסת הבבלי ובפרט לפי גירסת הירושלמי) שהשווה והקיש בין הפסח לתמיד ללמד שאף הפסח ידחה את השבת משמע שגדרו של הפסח הוא קרבן ציבור, ומצד היותו

שהסתפקו בעניין זה גופא – היינו בפלוגתת התנאים האם איכא למילף ממשמעות דמועדו או לא, דאומנם מהג"ש לא ידעו אבל באם יש לדרוש ממשמעות הפס' הרי ששבת נדחית מפני הפסח אף בלא הג"ש וממשמעות דקרא.

וע"ז השיב להם הלל דבאמת ממשמעות הפס' אין לדרוש ואפ"ה דחי הפסח את השבת מג"ש (ומק"ו).

יח.

והנה איתא בגמ' (סו, ב): "אשכחן תמיד ופסח דרחו שבת דרחו טומאה מנא לן, אמרי כי היכי דיליף פסח מתמיד לענין שבת הכי נמי יליף תמיד מפסח לענין טומאה".

ומקשה הגמ': "ופסח גופיה מנא לן" – היינו מנא לן דרחי טומאה. ונחלקו בזה ר' יוחנן ור"ש בן לקיש, דלר' יוחנן "אמר קרא איש איש כי יהיה טמא לנפש, איש נדחה

קרבן ציבור דוחה הוא את השבת.

בהמשך השיחה מייסד ומבאר הרבי יסוד נוסף בגדרו של קרבן פסח, וז"ל:

"הגם אז פסח דורות האט דעם גדר פון קרבן ציבור – איז עס אבער ניט קיין קרבן ציבור אין אלע פרטים, אדרבא: בעיקרו ומהותו איז עס א קרבן יחיד – יעדע חבורה דארף ברענגען א בונדער קרבן פון זייער ממון (ניט פון לשכה, ממון ציבור), ס'איז דא אכילת בעלים, און נאכמער: דער קרבן פסח "לא בא מתחילתו אלא לאכילה", ו"אינו נאכל אלא למנויו" ועוד, וואס דאס אלץ זיינען גדרים און עניינים פון א קרבן יחיד – נאר עס האט אויך דעם גדר פון א קרבן צבור מצד דעם וואס "אתי בכנופיא", און עס ווערט גע'שחט'ן 'בג' כמות" – דריי קה'ל'ס. ד. ה. אז קרבן פסח איז כולל אין זיך גדרים סיי פון קרבן יחיד, סיי פון קרבן ציבור. וי"ל יתרה מזה: ער איז זיי כולל ניט אלס באזונדערע עניינים, נאר אז אין די גדרי היחיד זיינען אויך דא גדרי ציבור און אזוי אויך לאידך – אין דעם צבור שבו איז דא אויך גדר היחיד. ווי געזאגט איז דער פסח קרב ממונו של יחיד, "לא בא מתחילתו אלא לאכילה" ואינו נאכל אלא למנויו, במילא מוז יעדער מניין האבן א בונדער קרבן וכו', אבער דאס אלעס מוז זיין בכנופיא – אלע אידן צוזאמן, און לאידן גיסא: מהאט מקריב געווען דעם פסח ב"כתות" ו"קהל עדת" – איז עס געווען (ניט אין איין כיתה, נאר) "בג' כמות", ד. ה. אויך ווען מ'האט מצרף געווען אידן אין א קהל ועדה, בלייבט דער ענין פון התחלקות און פרטים: בג' כמות דוקא און (עכ"פ מפני הספק) יעדערע פון זיי ג' מאל קהל" – והיינו דברקרבן פסח מוצאים אנו ב' גדרים – גדר דקרבן ציבור וגדר דקרבן יחיד (ויתרה מזה: הוא כוללם לא כעניינים נפרדים כ"א שבגדרי היחיד יש גדרי ציבור וכן להיפך).

עפ"ז יסוד זה האחרון מבאר הרבי את השקו"ט בין בני בתירא והלל האם ידחה קרבן הפסח את השבת או לא, ז"ל: "עפ"י הנ"ל קען מען אויך מסביר זיין די שקו"ט צווישן בני בתירא און הלל צי קרבן פסח איז דוחה שבת אדער ניט: וויבאלד אין קרבן פסח זיינען דא ביידע גדרים, סיי פון יחיד און סיי פון ציבור איז דא אן ארט צו דן זיין וועלכער פון זיי איז דער עיקר און דער מכריע – דער ענין ה"יחיד" שבו (וואס דאן איז ער ניט דוחה שבת), אדער דער ענין ה"ציבור" שבו (וואס דאן האט ער בכח צו דוחה זיין שבת) – והיינו דבזה פליגי ב"ב על הלל דלכ"ב גדר ה"יחיד" שבפסח הוא העיקר ולכן אינו דוחה את השבת, ולהלל גדר ה"ציבור" שבפסח הוא העיקר והמכריע. וזהו תוכן הראי' והחידוש דהג"ש שהביא, שממנה מוכח דהעיקר בקרבן פסח הוא גדר הציבור שלו.

– נמצא א"כ ביאור נוסף בצדדי ספיקם של ב"ב – די"ל שנסתפקו ביסוד וחקירה זו, מה גדרו של הפסח – היינו איזה דין מב' הדינים שבו העיקר והמכריע – האם הדין "יחיד" שבו או הדין "ציבור" שבו, והלל בתשובתו הכריע דהעיקר בו הוא הגדר "ציבור", וק"ל.

לפסח שני ואין ציבור נדחין לפסח שני אלא עבדי בטומאה". והקשה עליו ר"ל – "אימא איש נדחה לפסח שני ציבור לית להו תקנתא לא בפסח ראשון ולא בפסח שני, אלא אמר ר"ש בן לקיש מהכא, וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש, יאמר טמאי מתים ואל יאמר זבין ומצורעין ואני אומר אם טמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין לא כ"ש (זבים ומצורעים חמורין מטמאי מתים שהרי טומאה יוצאה עליהן מגופן, אלא ע"כ כי אצטריך זב ומצורע להיכא דאין טמא מת משתלח איצריך. רש"י), אלא יש לך שעה שזבין ומצורעין משתלחין ואין טמאי מתים משתלחין, ואיזה זה פסח הבא בטומאה" ע"כ.

והקשה התוס' בד"ה אלא אמר ריש לקיש כו', וז"ל: "תימה לרשב"א לדריש לקיש הניחא לרבי יהודה, אלא לר' שמעון דאמר לקמן דלהכי כתב רחמנא טמא מת זה ומצורע לפי שחלוקים בשילוח מחנות, פסח דדחי טומאה מנא לי".

ולכאור' מקושייתו זו יש להוכיח דס"ל כהפנ"י דלעיל, דלשיטת הצ"ח ליכא קושיא דהא אכ"ל כמה שכתב התוס' בד"ה מה מועדו הנ"ל, דיסד דנחלקו תנאים האם איכא למידרש ממשמעות דמועדו או לא⁵⁰ – וכמחלוקתם לגבי דחיית השבת כן לגבי דחיית הטומאה, וכמ"ש: "ותימא דבשמעתין לא דריש ממשמעות דמועדו, וכן הא דפסח דחי טומאה ילפינן לקמן מאיש איש נדחה ואין ציבור נידחין, ובתמיד ילפינן מג"ש דמועדו מועדו, ובפרק כיצד צולין משמע דדריש ליה ממשמעות דמועדו דתניא וידבר משה את מועדי ה' מה ת"ל לפי שלא מצינו בכל התורה שנאמר בהן מועדו אלא בפסח ותמיד מועדו אפילו בשבת מועדו אפילו בטומאה כו' משמע דמשמעותא דמועדו דריש .. וע"כ תנאי היא כו".

והיינו, דאיכא מחלוקת תנאים האם איכא למידרש ממשמעות דמועדו או לא, ופליגי בזה תנאים, דיש הלומד דין דחיית הפסח את השבת ואת הטומאה ממשמעות דמועדו ואית דס"ל דמשמעות דמועדו ליכא למילף, ולכן נצרך למקורות אחרים בכדי ללמוד דינים אלו.

ועל פניו יש לתרץ לפי דברי תוס' אלו את קושיית הרשב"א אר"ל, די"ל דכל מחלוקתם דר"ל ור"י אינה אלא בשיטת אותם תנאים דס"ל דליכא למילף ממשמעות דקרא, ולגבי ר' שמעון י"ל דס"ל דיש ללמוד ממשמעות דמועדו, וזהו המקור לשיטתו לדין דחיית הפסח את הטומאה⁵¹.

ולפי הרשב"א שלא למד הכי, דמקושייתו (שהותיר בצ"ע) מוכח דס"ל דליכא כזה אופן כלל ללמוד ממשמעותא, ודלא כתוס' שיסד פלוגתא בזה, כיצד יבאר את הסוגיא

50. כדלעיל סט"ז.

51. ראה בפנ"י (סו, ב) ד"ה בתוס' ד"ה אלא אמר ר"ל וישלחו כו'.

דכיצד צולין דמשם מוכח דאיכא למילף ממשמעות דמועדו, דאמנם מדברי הלל מוכח דבעינן לג"ש דווקא וליכא למילף ממשמעות אבל התם משמע היפכא, וכיצד יבאר הסתירה.

- אלא ע"כ דס"ל כפירוש הפנ"י שפירש דליכא פלוגתא, ורק דהתם בכיצד צולין דדרשו ממשמעות זהו לגבי שחיטה וזריקה, והכא אצטריך ג"ש לגבי הקטרה דזה לא הוה ידעינן ממשמעות שידחה שבת וכו"ל באריכות, וא"כ ה"ה לגבי טומאה, דממשמעותא למדו רק דשחיטה וזריקה ידחו את הטומאה אבל הקטרה אין ללמוד מזה (היינו בכזה היכי תמצי שאפשר לדחות ההקטרה לאחר שיטהרו - ללילה - לאחר שיעריב שמשן), ולזה נצרכים אנו לפסוקו דר"ל ולהג"ש, ולפי"ז אכן ישנה לקושיית הרשב"א. וא"כ על כורחנו שלמד כהפנ"י, אומנם להצל"ח (ולתוס' ד"ה במועדו) א"ש הקושיא וכדפרישית, וק"ל.

קנין חופה

הרב נפתלי שיחי' מרינובסקי
ר"מ בישיבה

א.

חידוש הרבי בגדר חופה

בסוגיית חופה קונה (קידושין ה, א-ב) דנו האחרונים האם חופה היא קנין הפועל את הנישואין או שהיא מעשה נישואין גרידא, והביאו ראיות לכאן ולכאן.

והנה בלקוטי שיחות חל"ט שיחה לפ' תצא מבאר את גדר החופה לדעת הרמב"ם, ויש ללמוד מהגדרה זו ולהבין על פיה את מהות הקנין שיש בחופה, וז"ל: "ונ"ל, שס"ל להרמב"ם, שעיקר חידוש התורה בענין אישות דישראל הוא רק בגדר קידושין, וכנ"ל שכל גדר ליקוחין אלו נתחדש ע"י ציווי התורה, אבל בענין הנישואין, לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהיה קודם מ"ת. דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות, בלשון הרמב"ם "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהיה לו לאשה", ובזה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת".

ובהמשך (אות ה): "ואע"פ שיש נפק"מ בין נישואין דקודם מ"ת (וכן בב"נ אחרי מ"ת) ונישואין לאחר מ"ת, דקודם מ"ת צ"ל חיי אישות ממש ("בועלה כו"), ואילו בישראל מספיק ייחוד בלבד להשוותה נשואה, וכמ"ש הרמב"ם ד"משתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה" – הרי נוסף לזה שגם ענין היחוד (לשם אישות) גופא הוא כמו מעשה אישות [. .] הרי כתב הרמב"ם שיחוד זה צ"ל "ראוי לבעילה, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנה לחופה ונתייחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין". וע"פ הנ"ל מובן הטעם בפשטות, כי זהו כל גדר ענין הנישואין, ההכנסה לתוך ביתו והחיים יחדיו כאיש ואשה, ולכן צ"ל יחוד הראוי לחיי אישות".

והיינו שקידושין הם קנין ממש ("האשה נקנית בשלש דרכים", "וקיחה איקרי קניין"), עם כל גדרי הקנין (המעשה, ההסכמה, החלות) כולל גם אמירה בנוסח מדוייק (ועל לשונות דומים וקרובים יש בגמ' לקמן ו, א שקו"ט אם יש במשמעם קנין קידושין). משא"כ חופה, שהיא כמו קודם מ"ת, איננה קנין כזה, ולכן אין בה גם נוסח של אמירה, אלא היא מעשה אישות. מאידך, א"א לומר שהיא איננה קנין כלל כהסבר כמה מן

1. ע"פ שיעור שנמסר בישיבה, נרשם ע"י א' התמימים.

האחרונים, שכן אפילו בלשון בגמ' איתא "הצד השוה שבהן שקונים בעלמא וקונים כאן, אף אני אביא חופה שקונה בעלמא וקונה כאן". לכן נראה לומר שהכוונה באמור בלקו"ש "הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות" משמעו שהחופה עושה מעשה אישות, וכאשר נעשית החופה מחילה התורה דין חדש: דין נישואין, וגם הוא קנין.

[בבב נח לא מסתבר שנישואין היינו קנין, וכפי שמבאר בלקו"ש ח"ל שיחה ב לפ' ויחי שענין הקיחה באישות חידוש התורה הוא אך לולא זה הרי "ענין אשת איש (בפשטות) אינו שהאשה קנויה לבעל כחפץ הנקנה לאדם אלא שהאיש והאשה חיים ביחד". אבל גם בבב נח חידוש במ"ת, שהתורה מחילה על מעשה הנישואין-מעשה האישות דין מיוחד: דין אשת איש שע"ז נעשית אסורה לבב נח חבירו, וכמו במעשה גירושין של בן נח הל' מלכים פ"ט ה"ח "ומאימתי תהיה אשת חבירו כגרושה שלנו, משיוציאנה מביתו או משתצא היא מתרת רשותו ותלך לה".

משא"כ חידוש התורה בישראל, שאמנם נותר המעשה כקודם מ"ת, אך נוסף בו גם קנין].

ואם כנים הדברים הרי שיש שינוי גדול בין אירוסין לנישואין. האירוסין הם קנין. הקנין הוא מהות האירוסין. משא"כ נישואין הוא מעשה אישות, שעליו מחילה התורה דין קנין של נישואין.

ויש לדייק עוד ולהגדיר כך: האירוסין הם קנין פעיל שפועל המקדש, ואילו הנישואין הם קנין דממילא – האיש עושה מעשה שהתורה קובעת שהוא קנין נישואין.

ב.

ביאור לפי"ז את חקירת השיעורי ר' שמואל

מעשה נוכל ליישב את שאלותיו של שיעורי ר' שמואל בהם נשאר בצ"ע.

וז"ל (אות סז):

"בגמ' אמר ר"ה חופה קונה מק"ו. יש לדון בחופת נישואין אם זה בתורת מעשה קנין הפועל את חלות הנישואין, שכמו שיש מעשה קנין לקידושין יש מעשה קנין לנישואין, או שהוא מעשה נישואין גרידא ורק ממילא ע"ז נגמרים קניני האירוסין ואי"ז בגדר מעשה קנין.

והנה בגמ' לקמן (י א) אמרינן דגמר ביאה קונה דכל הבעל דעתו על גמר ביאה. והקשו התוס' שביבמות מבואר דהעראה קונה באשה. ותירצו בשם רבינו נסים גאון דביבמות איירי בביאה שאחר אירוסין שע"י אותה העראה נעשית נשואה כמו בחופה. וצ"ב הרי הטעם המבואר בגמ' הוא משום שכל הבעל דעתו על גמר ביאה ומ"ש בין

ביאת אירוסין לנישואין. ונראה לבאר דהא דדעתו על גמר ביאה אין הפשט שרק גמר הביאה היא שקונה אלא היינו שדעתו שכל הביאה תקנה ולא מקצתה ומה"ט חל הקנין רק בשעת גמר ביאה ולכן ביאת אירוסין שהיא מעשה קנין וצריך דעת קונה כיון שדעתו לקנות רק בכל הביאה אינו קונה קודם הגמר, אבל ביאת נישואין דהוי כמו חופה שאינה בגדר מעשה קנין אלא מעשה נישואין גרידא שע"ז ממילא נגמרים קניני הקידושין, בזה אין צורך בדעת קונה לקנות, רק צריך שתהיה כונת המעשה לנישואין, וזה יש גם בתחילת ביאה כיון דהרי דעתו על כל הביאה ובכך סגי, ולכן לנישואין מהני אפילו העראה. ולפי"ז מוכח שחופה אינה בתורת מעשה קנין.

אולם בדברי ר"ה משמע שחופה היא קנין, שהרי למד בק"ו שחופה קונה ואם חופה אינה מעשה קנין בנישואין מה שייך ללמוד ק"ו לאירוסין, ויש לדחות דמ"מ ילפינן בק"ו למילף חופה מכסף דכיון שראינו שחופה יכולה לפעול גמר אירוסין משא"כ בכסף, ק"ו שיכולה לקנות ככסף ודיינין ק"ו בכה"ג ואין אנו יודעים גדרי ק"ו. ויש שבארו שזהו מה שדחה רבא כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין וכי גמרינן מחופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין, כלומר שחופה זה לא קנין רק מעשה חופה שגומר ממילא, ואינו מועיל רק כשקדמו לו קידושין. אבל יש להביא ראיה מהתוס', שהקשו דלדידן כסף יגמור, משמע שחופה זה קנין שאל"כ איך שייך לומר שכסף יועיל במקום חופה. וצ"ע. ע"כ.

והיינו שחקר אם החופה היא קנין בפ"ע או שאין בה קנין כלל ורק גומרת קניני האירוסין.

ולפי הנ"ל יש להשיב על ראיותיו ועל דבריו ולומר, שאכן החופה היא קנין, ומזה אפשר להוכיח בק"ו שתפעל קידושין – שבשניהם יש קנין; רק שהקנין בחופת נישואין הוא קנין ממילא שהתורה מחילה על המעשה וכנ"ל.

דלהנ"ל גדר זה דנישואין הוא אופן שלישי מהאפשרויות שמביא השיעורי ר' שמואל, וכעין ממוצע להם, שמחד הנישואין אינם מעשה אישות הגומר קניני האירוסין אלא נדרש להם קנין בפ"ע, ומאידך מעשה הנישואין אינו מעשה קנין אלא מעשה אישות לבד, והקנין חל ממילא.

ובדומה לאפשרות שהציע בחירושי ר' שמואל שהחופה היא "מעשה נישואין גרידא, ורק ממילא ע"ז נגמרים קניני האירוסין", ולפי דברינו אמנם היא מעשה נישואין גרידא, אך לא שע"ז נגמרים קניני אירוסין – אלא שע"ז נעשה ממילא קנין הנישואין.

ועפ"ז גם דבריו של רבינו ניסים גאון לחלק בין ביאת אירוסין לביאת נישואין יתבארו היטב. דו"ק ותשכח.

ג.

הצעת סוגיית חופה קונה בגמ' ופירושיהם של הר"ש אלגאזי ושער המלך

ויש לבאר לפי זה את מהלך הסוגיא:

דהנה איתא בגמ' שם: "אמר רב הונא: חופה קונה מקל וחומר, ומה [קידושי] כסף, שאינו מאכיל בתרומה - קונה, חופה, שמאכלת בתרומה - אינו דין שתקנה?". ורוחים, שגם כסף מאכיל בתרומה דבר תורה. ומביאים ק"ו אחר: "ומה כסף שאינו גומר [להוציאה מרשות אביה למעשה ידיה ולירושתה. רש"י] - קונה, חופה, שגומרת - אינו דין שתקנה?", ורוחים, שכסף חמור מחופה בכך שפורין בו הקדשות ומע"ש ומשא"כ חופה. ומנסים להוכיח מביאה, שאע"פ שאין פורין בה מ"מ קונה, כך נלמד לחופה. ורוחים, שביאה חמורה שכן קונה ביבם. ומנסים שוב ללמוד לחופה מהצד השווה בכסף וביאה, ורוחים שכן הנאת שניהם מרובה משא"כ חופה. ומוסיפים את קנין שטר ללמוד מהצד השווה שיש בשטר וכסף וביאה, ומכך יש ללמוד לחופה שגם היא קונה.

ומקשה רבא, "חדא, דשלש [דרכי קנינים] תנן [במשנה] וד' לא תנן. ועוד, כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין, וכי גמרינן חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין?", שכיון שהקנין בעלמא שמצינו בחופה הוא רק לאחר קידושין, אין ללמוד מזה שחופה קונה ללא הקדמת כסף.

ומתרץ אב"י, שמה שנקטה המשנה מספר שלוש הוא משום שאלו הקנינים הנלמדים מן הכתובים, ועל הקושיא השניה מתקן אב"י את נוסח הק"ו שלמד ר"ה, שכוונתו לק"ו מקנין כסף שאחר קידושי כסף.

ובתוס' ד"ה חופה הקשו על הק"ו ללמוד מכסף: "וא"ת נימא דיו אסוף דינא: דמהיכא מיייתת דחופה קונה, משום דגומרת - דיו לבא מן הדין להיות כנדון: מה להלן אחר כסף - אף כאן לאחר כסף", שכיון שבחופה מצינו שגומרת קניני האירוסין רק לאחר כסף קידושין - אין ללמוד שחופה קונה קנין קידושין. ותירצו, שדעת ר"ה כרבי טרפון (ב"ק כה, א) שדעתו שבמקום שהגבלת הכלל "דיו" מבטלת את הק"ו אין אומרים דיו.

והנה בשער המלך קונטרס חופת חתנים (הנמצא בהל' אישות פ"י) הביא שיטת ר"ח שפסק כר"ה שחופה קונה, והקשה עליו שהרי רב הונא מתאים רק לדעת ר"ט, כמבואר בתוס' הנ"ל, וכיון שהלכה כחכמים דר"ט שיש לומר דיו אף במקום שמבטל את הק"ו - הכיצד פסק הר"ח כר"ה? ובכלל לפי התוס' היה לאב"י לענות לקושיית רבא מדוע לא הביאו קנין חופה במשנה, שזהו משום שהביאו את הקנינים שבהם אין מחלוקת.

והביא דברי רבי שלמה אלגזי (בס' יבין שמועה כלל ע"ו) שיישב פסק הר"ח, שכוונת

ר"ה בק"ו שהזכיר "ק"ו מכסף" היא בעצם ללימוד של "במה מצינו" – ללימוד מכסף שקונה לחופה, דהיינו לא בדרך ק"ו משום קולת הכסף וחומרת החופה, אלא מצד הדמיון ביניהם. וכיון שבלמוד של במה מצינו אין להקשות דיו, נמצא שלימוד הק"ו של ר"ה מתאים אף לשיטת חכמים. וביאר הרא"ש, שהטעם שאעפ"כ הקשו התוס' על לימוד הק"ו, משום שבגמ' כאן מוכח שאין ללמוד – מטעם כלשהו – במה מצינו להוכיח קנין חופה. ומוכיח מהמשך הגמ' מקושיית רבא "כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין", שהרי קושיא זו ה"ה כעין כלל דיו, וכיון שאין אומרים דיו בלימוד של במה מצינו (להלן: מ"מ), מוכח שהגמ' סברה שאין ללמוד במ"מ אלא בדרך ק"ו.

והקשה עליו השער המלך, שבגמ' מוכח מפורש להיפך: את הלימודים בדרך ק"ו דוחים בגמ' בתחילה, ולבסוף לומדים מכסף שטר וביאה, בדרך של מ"מ. ומאריך שם לדחות דברי הר"ש אלגאזי.

ולכן מסביר בשער המלך באו"א, שאכן לדעת ר"ה יש ללמוד בק"ו מכסף לחופה, ומה שמצינו שהקשו בגמ' על הקל וחומר הרי "ע"כ לומר דר"ה ס"ל דהך קושיא² אית לה פירכא", ויש לתרץ על קושיית הגמ' בדרך כלשהי, ולכך מקשים בתוס' כיצד ניתן ללמוד בק"ו והא איכא למימר דיו, ועונים שר"ה כר"ט.

ובגמ' ממשיכים ולומדים דין קונה כר"ה באופנים שונים – מלימוד של מה מצינו – זהו כדי ליישב את דברי ר"ה ע"פ דעת רבנן דר"ט שלשיטתם אין ללמוד ק"ו, אך דעת ר"ה עצמו כר"ט, ולומד חופה מק"ו.

ויש להקשות על השער המלך: כשם שהקשה על הר"ש אלגאזי שבגמ' לא מצינו שנוקטים כהק"ו אלא דוחים אותו – יש להקשות עליו עצמו: הכיצד מעמיד שיטת ר"ה עצמו בק"ו, בשעה שבגמ' לא מצינו יישוב לקושיא על הק"ו, אלא שיש ללמוד במ"מ.

ועוד, שלפי שיטתם נמצא שקושיית התוס' היא קושיא זהה לקושיית רבא בגמ' "כלום חופה גומרת שלא ע"י קידושין", ועל השוואה זו מבססים שניהם את דבריהם – ולכאורה קשה, כפי שהקשו כאן כמה מפרשים, איך ייתכן שתוס' יקשה את קושיית רבא, ומאי בינייהו?

2. במהדורות הראשונות נדפס: קו'. ובהוצאת מכון ירושלים פענחו: ק"ו. ואין ודאות שזהו תיקון נכון, שכן ר"ל שיש ליישב את קושיית הגמ' על הק"ו.

ומ"מ מתוכן הדברים שם ברור שכונתו לומר שלדעת ר"ה הק"ו קיים. ואוצ"ל: "דר"ה ס"ל דהך ק"ו לית לי' פירכא", כדאיתא בהמשך הקטע "משו"ה מייתי לה בק"ו, דלדידי' לית לי' שום פירכא".

ד.

ביאור הסוגיא באו"א עפ"י הנ"ל

ויש לבאר את קושיית התוס' ע"פ הביאור הנ"ל בקנין חופה:

בראשית הסוגיא מבינים שר"ה רוצה ללמוד שחופה, שקונה בקנין דממילא – קונה גם קנין קידושין שהוא קנין פעיל. והלימוד בגמ' הוא תחלה מק"ו, ומה כסף שהוא קל שאינו גומר, אעפ"כ קונה קנין קידושין, חופה שהיא חמורה שגומרת – עאכו"כ שתקנה קנין קידושין.

ע"ז הקשה רבא, שהכסף איננו קל וחופה אינה חמורה, שהרי כל מה שמצינו שחופה קונה הוא רק לאחר כסף, שזהו קנין דממילא, ומהיכי תיתי לתת לחופה כח נוסף לקנות גם קנין אירוסין שהוא קנין פעיל. ע"ז השיב אביי שק"ו איננו מכסף ראשון, כסף קידושין רגיל, אלא מהכסף שני, כסף אחר כסף, שהוא "קל" כ"כ אפילו מקנין דממילא דחופה, שאיננו יכול לפעול אפילו נישואין גם כשהוא אחר כסף, וביחס אליו החופה הגומרת אחר כסף היא אכן חמורה וא"כ ניתן ללמוד בק"ו שחופה קונה.

אבל קושיית התוס' מדיו איננה עוסקת כלל מי קל ומיהו חומר, אלא בכללי ק"ו. כלומר גם אם הק"ו נכון מאד, עדיין הכלל דיו מגביל אותו שלא תוכל ללמוד יותר מן המקור המלמד, וכאשר אחד המקורות הוא חופה שאחר כסף ("דיו אסוף דינא") לא ניתן ללמוד יותר מזה (וע"ע מ"ש בעצמות יוסף בענין).

הנאה באבר מן החי

הת' פינחס הכהן שיחי' סוסובר
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא, דיוקי המפרשים

פסחים כב, ב. בהמשך למחלוקת חזקי' ורבי אבהו האם איסור אכילה כולל בתוכו איסור הנאה, דלדעת חזקי' אינו כולל¹ ורבי אבהו סובר ד"כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה (משמע) עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה . . .". ובגמ' שם מציגה קושיות על שיטתו ממקומות שונים בתורה דלא משמע כן.

ומקשה: "והרי אבר מן החי דכתיב לא תאכל הנפש עם הבשר ותניא רבי נתן אומר מניין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח – ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול, הא לכלבים שרי. [ומתרצת:]: שאני אבר מן החי דאיתקש לדם, דכתיב רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש . . .".

הגמ' מקשה, דרבי נתן מבאר את טעם האיסור להושיט אבר מן החי משום "ולפני עיור", ולכאור² בכך שהיהודי מגיש את אבר מן החי לגוי – יש לו בכך הנאה, דהרי הגוי מכיר לו טובה בשל כך, ומדוע בברייתא לא מובא טעם זה לאסור? מכך רוצה הגמ' להוכיח דאין איסור הנאה באבר מן החי, אף דישינו איסור אכילה, ודלא כרבי אבהו. ומתרצת דאבר מן החי שונה דינו שהרי הוקש לדם וכו'.

והנה, המפרשים נעמדו על כמה דיוקים בסוגיא זו, ומהם:

א. ה"דבר שמואל" מקשה, דבפשטות אבר מן החי איסורו (לישראל³) הוי מדין נבילה, היינו דאיסורו הוא משום שאינו נשחט, ומוכן בפשטות מדוע מותר זה בהנאה. ומהו א"כ קושיית הגמ'?

1. אלא שבחמץ בפסח כתבה התורה "לא יאכל", דמשמעות הלשון לא ייאכל כפי שמשמע מלשונו של רש"י "לא יהא לך בו היתר המביא לידי שום אכילה" הוי אפי' ממילא – והיינו איסור הנאה, דאינו עושה פעולת אכילה. אלא דכתוצאה מהחמץ הוא בא לאכילה. ויש להרחיב בזה ואכ"מ.

2. כפי שמבאר תוס'.

3. משא"כ לבן נח – דהא כתיב "מן החי" – ולא מן המת.

ב. כמו"כ יש לדייק בדברי הגמ', הא דמדייקת "הא לכלבים שרי", דלכאו' כיון שהדיוק הוי מהא דכתב שאסור משום "ולפני עיור", ומשמע דלולי זה הי' מותר לתתו לגוי אף אם הנהה בכך, מדוע א"כ נוקטת הגמ' בלשון "הא לכלבים שרי" דאינו מבטא את תוכן השאלה?

ב.

דברי השפת אמת והקובץ שיעורים וביאור שיטתם

ויש לבאר ב' דיוקים אלו (ודיוקים נוספים) ובהקדים:

השפת אמת מקשה וז"ל: "אך בל"ז תמוה כמ"ש התוס' דנוכל לפרש שהוא של הנכרי וגם ע"כ מיירי הכי מדאמר לא יושיט. ומ"ש התוס' דהושטה גופא הנאה הוא שע"י שעושה לו שליחותו מחזיק לו טובה, אינו מובן דעל זה אפ"ל כגון שאין בזה ש"פ שיהי' חשוב הנאה.

"גם קשה, דעכ"פ אין זה אלא איסור דרבנן, א"כ מאי פרכינן – הא מדאורייתא שרי אי לאו משום לפני עיור.

"אך בדרך פלפול י"ל קצת דנראה דמידי דאסור בהנאה כל הקודם זוכה בו ואינו עובר על לאו דגזילה דהפקר היא. וכן משמע מדאר"א לעיל שני דברים אינם ברשותו של אדם כו' וא"כ הא ודאי דהמגבוי' איסור הנאה ונתנו לנכרי אף דלא נתכוין לזכות בו מ"מ הוי הנאה גמורה מאיסור דהנכרי מחזיק לו טובה כמו שהי' נותן לו שלו ממש דהא בידו הי' לזכות בו וגם שמא זכה בו באמת ופשיטא דאסור כה"ג ליתנו לו.

" . . . והא דאמרינן בע"ז דלא יושיט משמע דאינו של הישראל הוא למסקנת הגמ' דאמה"ח שרי בהנאה אבל אי הי' אסור בהנאה הי' של הישראל שזכה בו ואפי' אם אינו חפץ לזכות בו אסור ליתן כנ"ל". ע"כ.

סיכום דבריו: לפי תוס' דההנאה הוי בכך דהגוי מכיר לו טובה על כך שהושיט לו האבר ניתן להקשות – דבפשטות אין בהנאה זו ש"פ, דהרי הכרת הטוב של הגוי באה על פעולת ההושטה שאינה שוה פרוטה.

וקושיא נוספת, דלכאו' אין בכך משום איסור דאורייתא (חוץ מ"לפני עיור") אלא מדרבנן, וא"כ מהי קושיית הגמ'⁵?

ומתרץ, דכיון שאבר מן החי אסור בהנאה, על כן אין זה שייך לגוי, ונמצא דכאשר

4. כדיוק החת"ס.

5. הסברת השאלה בדא"פ – ראה לקמן בפנים.

מושיט לגוי את האבר מן החי, קנה את זה היהודי לרשותו, ונמצא שמעניק לגוי אבר השייך ליהודי, וא"כ ההנאה של הגוי (וממילא גם של היהודי – מהכרת הטוב של הגוי) אינה רק מעצם פעולת ההושטה, אלא מהאבר, דאבר זה שוה פרוטה.

הקובץ שיעורים מקשה, וז"ל: "וקשה, דהחזקת טובה היא בשביל הטירחא ולא בשביל האבר. וצ"ל דכיון דאי לאו האבר לא היה משתכר נמצא דנהנה בגרמת האיסור, ומוכח מדבריהם דהוא מדאורייתא".

היינו דלכאוי' הואיל וההנאה באה לו מצד ההושטה, א"כ מה בכך דהושיט אבר מן החי, דאין נוגע מה הושיט הואיל וההנאה לא באה בסיבתו. ומתריך דמ"מ הואיל והנאה זו היא מגרמת האיסור – דאילו לא האבר מן החי לא הי' מושיט וממילא לא הי' נהנה. ע"כ חל אף על הנאה זו איסור דאורייתא.

ואולי יש לבאר דקושיית הקובץ שיעורים זהו ביאור קושיית השפת אמת, דמקשה דאיסור זה אינו איסור דאורייתא אלא דרבנן – דכיון שההנאה באה לו בשל הטרחה דההושטה, א"כ אין חל על זה איסור דאורייתא דאבר מן החי ואין איסור זה אלא מדרבנן.

ונראה להוסיף ביאור בקושיא זו, דכיון שהמדובר הוא אודות איסור הנאה, א"כ כיצד בכלל תופס מקום חתיכת האבר שהביא, והרי חתיכה זו (כיון שאסורה בהנאה) הוי כחתיכה שאינה שוה פרוטה⁶. ומובן יותר הא דהכרת הטוב באה בסיבת ההושטה לבר.

והנה, בהשקפה ראשונה ניתן הי' להוסיף ביאור בשייכות האיסור לפעולת ההושטה, דהנאת היהודי באה מכך שהגוי מכיר לו טובה על כך שטרח, ומובן שכלל שההנאה הבאה לגוי גדולה יותר, כגון כשהחפץ שוה יותר, כך גם גדולה הכרת הטוב (וממילא ההנאה) הבאה ליהודי כתוצאה מזה. ונמצא דהנאת הטרחה קשורה ישירות לחתיכת האיסור אותה העביר, שכן הנאת הגוי מהטרחה הינה תוצאה ישירה מחתיכת האיסור היינו משויו. (ואין זה רק משום שההושטה הוי המסובב מכך שישנה חתיכת איסור) ומובן יותר ביאור הקובץ שיעורים הנ"ל.

אמנם, ע"פ ביאור הנ"ל בקושייתו – דהוי מכך דחתיכת האיסור אינה שוה כלל מאחר דאסורה בהנאה – לא ניתן לבאר כן, דכיצד ניתן לומר שהנאתו של הגוי מהאבר מוסיפה בהכרת התודה על פעולת ההושטה בשעה שהאבר אינו שוה כלל משום דהוי איסור הנאה.

6. ולפי"ז יש לסתור אף את תי' של השפת אמת – דמה מועיל הא דהאבר שייך ליהודי, הלא אכתי אינו שוה פרוטה משום דהוי איסור הנאה.

אלא נראה דשייכותו של האיסור לפעולת ההושטה הוי משום דהכרת הטוב של הגוי באה על טרחתו של המושיט, וכיון שכך אין נוגע כ"כ השווי של האבר, אלא גודל הטרחה בהבאתו⁷, ועכ"פ רואים די שייכות ישירה בין פעולת ההושטה לגוף האיסור⁸.

ובזה יובן בתוספת ביאור תירוצו של הקובץ שיעורים (ובמילא גם יישוב קושיא הב' בהשפת אמת): הואיל וההנאה קשורה ישירות לגוף האיסור שכן הטרחה באה כתוצאה ממנו, מובן דאיסור ההנאה ממנו הוי איסור דאורייתא⁹.

ג.

שיטת כ"ק אדמוה"ז באיסורי הנאה

והנה, בשו"ע אורח חיים חלק ג' סי' תלה. כתב כ"ק אדמוה"ז בקונטרס אחרון¹⁰:

" . . דכל איסורי הנאה אינן הפקר גמור, א"כ לא דמי כלל לעבד שהפקירו שאין לו בו שום צד ממון, לכך אינו יכול להוריש כי מה יוריש, אבל חמץ יש לו בו צד ממון, שאם עבר ומכרו מותר ליהנות מדמיו מן התורה . . אבל על כל פנים אינו הפקר גמור עד שכל הרוצה ליטול בעבירה יבא ויטול בעל כרחו של בעלים . .

" . . אלא ע"כ כשהוא הפקר גמור לא עשאו הכתוב כו', ועכשיו שאינו הפקר אלא שאין לו זכות בגופו מחמת שאסור לו ליהנות ממנו ולכך אינו יכול להפקירו, עשאו הכתוב כאלו הוא שלו לגמרי. וא"כ לא דמי כלל לעבד שהפקירו הפקר גמור, ואפשר שבניו יורשים החמץ דירושה ממילא הוא וחיילא על כל מה ששם אביו נקרא עליו אף שאין לו זכות בגופו, אבל אינו יכול להפקירו ולמכרו וליתן במתנה כיון שאין לו שום זכות בגופו, אף שהוא שלו ואין אחר יכול להוציא מידו בעל כרחו כמו שנתבאר."

היינו דסובר דבאיסורי הנאה אף דאין לבעליו זכות שימוש בו, מ"מ יש לו שייכות לגוף החפץ, דלכן אם מת בניו יורשים אותו. וא"כ משמע לכאן דלא כביאור השפת אמת¹¹ דהאבר מן החי אינו שייך לגוי כלל ולכן זוכה בזה היהודי כנ"ל.

7. דענין זה קשור לכאן במשקלו הטכני של האבר. (נוסף להנאה מהא דשומע בקולו ומושיט לו זאת מתרי עברי נהרא). ואתי שפיר לפי דברי כ"ק אדמוה"ז דגוף החפץ עדיין שייך לו.

8. ועכ"פ ודאי דלא גרעא מביאור ה"קובץ שיעורים" דהוי "גרמת האיסור" וא"כ הוי מדאורייתא.

9. אם כי לאו דוקא דשוה זה פרוטה, ולכן לאו בהכרח דמתרץ קושיא הא' בהשפת אמת. וראה הערה 7.

10. ס"ק ב.

11. משא"כ לשאר הביאורים.

ד.

הסברת הסוגיא בדא"פ

וי"ל הביאור בכל זה:

דהנה, קושיות הנ"ל נובעות מההבנה דהמדובר הוא אודות הנאת היהודי מההושטה, דאז יש מקום לדון אם הנאה זו דהיהודי שוה פרוטה. אך בפשטות¹² ניתן ללמוד את דברי הגמ', דכשמקשה מאבר מן החי אינה מקשה זאת ביחס ליהודי (כיצד יכול היהודי ליהנות מאבר מן החי), אלא כיצד מותר לגוי ליהנות – דמאחר שנאסר לו באכילה כיצד מותר לו להנות מכך.

ומובן דקושיית ה"דבר שמואל" מעיקרא ליתא, דהא אין מדובר אודות הנאת היהודי, אלא בהנאת הגוי – דבגוי האיסור הוא אכן מצד אבר מן החי.

וזהו ג"כ דיוק דברי הגמ' "הא לכלבים שרי"¹³, דמשמע שהמושיט עובר על "ולפני עיור" רק כאשר מושיט את האבר לגוי עצמו, אמנם מותר להושיט זאת לכלבו של הגוי, ואינו עובר בכך על "ולפני עיור", והיינו משום דאבר מן החי מותר לגוי בהנאה. ולזה הוקשה לגמ' כנ"ל. ותי' הגמ' הוא, דאבר מן החי הוקש לדם ולכן מותר בהנאה. וכפי שיתבאר לקמן.

ועפ"ז ניתן ליישב הדיוקים דלעיל, וכן דיוקים נוספים דשאר האחרונים:

בפשטות ע"פ ביאור זה מעיקרא לא קשיא קושיית השפת האמת והקובץ שיעורים¹⁴, דהא אין המדובר אודות האיסור של המושיט, אלא אודות האיסור של הגוי בכך שאוכל ונהנה מאבר מן החי.

ולפ"ז ניתן לתרץ (עכ"פ בדא"פ) אף את קושיית הצ"ח, דמקשה וז"ל: "ולפ"ז נסתר קושיית הגמרא, דדלמא מיירי באבר פחות מכשיעור, דאי משום איסור הנאה לישראל ליכא ומשום לפני עור איכא ואמנם כיון שחצי שיעור אסור מן התורה, ובלפני עור ליכא מלקות, שפיר הקשה הגמרא דתיפוק ליה אפילו לכלב משום איסור הנאה. וכל זה לר' יוחנן, אבל לריש לקיש דחצי שיעור מותר מן התורה, הדרא קושיא לדוכתא, ודלמא הך דרבי נתן בחצי שיעור מיירי".

היינו דניתן להעמיד את דברי הגמ' דקאי בפחות מכשיעור, דלדעת ר"ל מותר מן

12. אם כי יש להסתייג מביאור זה מכך שהמפרשים לא למדו כך.

13. ולהעיר מדברי הר"ן שגורס "לכלבו".

14. כמו"כ קושיית המנחת שלמה: "קשה היכי דייק מינה הא לכלבים שרי, דילמא הא דהוצרכו לאסור משום לפני עור היינו משום דמשכחת לה שהגוי סומא ואינו יודע להחזיק טובה .." – דמעיקרא ליתא ע"פ הנ"ל.

התורה, ומובן בפשטות מדוע מותר לתתו לנכרי.

אמנם לפי ביאור הנ"ל, דהמדובר הוא אודות איסור הגוי, לא ניתן להקשות כן – דהרי בגוי אין שיעורין – וכפי שכתב הצ"ח שם "דשיעורין לישראל נאמרו אבל גבי בני נח לא שייך שיעור". וממילא אתי שפיר דיוק הגמ' דהא חשש "ולפני עיור" ישנו אפילו בפחות משיעור¹⁵. וסוגייתנו אתי שפיר אף לר"ל.

ועפ"ז יוכן הא דאינו עובר משום גזל¹⁶, דהואיל והוי כלבו של הגוי אינו עובר בכך על גזל. [ובעניין זה – דהוי כלבו של הגוי (בדא"פ) יש להמתיק¹⁷ דהגמ' הזכירה "הא לכלבו שרי" – דהואיל והמדובר הוא אודות הגוי – שייך יותר להעמיד דיש לו כלב בביתו, משא"כ ישראל].

רע"ק איגר מקשה על סוגייתנו: "והנה לכאורה קשה הא קיי"ל כרבנן חולין (דף קב) דאבר מן החי נוהג בטמאים, ואמרינן דבן נח מוזהר על הטמאין כטהורין א"כ דלמא מיירי הברייתא באמ"ה מטמאים דלכלבים שרי, דאמ"ה אין בטמאים, ומשום לפני עור יש דהא לב"נ יש בו משום אמ"ה" – היינו דניתן להעמיד את דברי הברייתא בבהמה טמאה, דלישראל אין בה משום אבר מן החי, אך לגבי גוי אין חילוק בין טמאה לטהורה. ולכן עובר משום "ולפני עיור" אך אין בזה איסור הנאה לישראל.

ולפי ביאור הנ"ל מתורץ אף זה בפשטות – דהא מדובר אודות איסור הנאה של הגוי, שבפשטות קיים אף בבהמה טמאה.

וי"ל דביאור זה מתאים לללשון הברייתא "מנין שלא יושיט.. ואבר מן החי לבן נח", דלכא' כיון שהאיסור הוא אף לישראל, מדוע לא נאמר שלא יושיט לישראל החשוד בכך¹⁸? אך ע"פ ביאור הנ"ל מובן זה בפשטות, דהמדובר הוא אודות הנאתו של הגוי.

ה.

קושיות על הביאור הנ"ל וישובם

בהמשך דבריו מבהיר רע"ק א': "ואפשר דהא באמת הקשו תוס' בחולין (דף לג) דמי

15. ולהעיר מחקירת כ"ק אדמו"ר (בקונטרס ענינה של תורת החסידות) אם "ולפני עיור" הוי איסור בפני עצמו, או דהוי חלק מהחטא דמכשילו. וכ"ש כשהמדובר הוא אודות גוי – דאז צ"ע ביותר אם ניתן לקחת חלק באיסור זה דהגוי. ואכ"מ.

16. אע"פ שאינו גזל ממש – כמובן בפשטות.

17. ביאור אינו כפשוטו כמובן.

18. וע"ד נזיר – שמדובר ביהודי. ומיהו י"ל דניחא לברייתא להעמיד דבריהם בגוי, ולא לדבר בגנות ישראל.

איכא מידי לישראל שרי אבר מן החי דטמאים ולב"נ אסור, ותירצו דגם לישראל אסור משום טמאה, וא"כ י"ל דזה לפי האמת דאמ"ה מותר בהנאה, אבל אי אמ"ה אסור בהנאה ממילא אין אמ"ה נוהג לב"נ בטמאים משום מי איכא מידי דלב"נ יהיה משום אמ"ה ואסור בהנאה ולישראל דאסור רק משום טמאה מותר בהנאה, ומיהו אין שייך לומר דיהיה בו משום אמ"ה לב"נ לאיסור אכילה ולא להנאה דממנ"פ אם יש בזה משום אבר מן החי, ממילא אסור בהנאה"

- והיינו דלכאור' יש להקשות מדברי תוס' בחולין, דמקשה, כיצד יתכן לומר דבטמאים אין איסור אבר מן החי לישראל רק לגוים, והלא מי איכא מידי דלישראל מותר ולגוים אסור? ומבאר דאף לישראל אסור זה, אלא דאסור משום בהמה טמאה.

ולפי ההו"א דהגמ' מה מועיל תי' זה, הא מ"מ הא איכא מידי דמותר לישראל ולגוים אסור, דלישראל שהאיסור הוי מצד בהמה טמאה - מותר זה בהנאה, אך לגוים דאיסור זה הוי מצד אבר מן החי - אסור זה בהנאה. ולכן מכריח לומר דתוס' מדבר לפי מסקנת הגמ' דאין איסור הנאה באבר מן החי.

משמע דלומד¹⁹ ששייך איסור הנאה בגוי, ולכן לא ניתן לומר שלא יהי' איסור הנאה באיסור אבר מן החי.

גליוני הש"ס מביא אף הוא קושיא זו, אך מתרץ על זה בפשטות (ע"פ דברי המהרי"ל), דכיון שישנו איסור אכילה גם לישראל - שוב אין איסור הנאה נחשב ל"מידי" ואף דאינו אסור בהנאה לישראל אין בכך כלום. ובלשונו: "וע"כ כיון שגם הישראל אסור באכילה, אין זה נחשב חומר מה שהב"נ אסור גם בהנאה - כיון דאין ההנאה עיקר הדבר, ובמה שהיא עיקר הדבר, דהיינו האכילה - הרי הישראל אסור".

והנה, בהמשך דבריו מוכיח גליוני הש"ס דאין שייך איסור הנאה בגוי: "ע"ש דעת המהרי"ל דאפי' לא הי' מקרא להתיר אמ"ה בהנאה מ"מ לבני נח שפיר הי' מותר בהנאה דכיון דכל הלימוד לאסור בהנאה מנבילה - א"כ כה"ת לישראל ניתנה ולא לעכו"ם, ואין ראי' לאסור בהנאה לב"נ" - היינו דאין ללמוד איסור הנאה לב"נ כשם שאסור לישראל, דהא האיסור לישראל נלמד מנבילה²⁰, והתורה לישראל ניתנה ולא לעכו"ם.

וממשיך "ואין ראי' לאסור גם לב"נ בהנאה, והביא שם ראי' לזה - דאל"כ גם עתה דכתי' קרא דרק חזק וגו' - הא הקרא רק לישראל נאמר וא"כ אכתי לבני נח יהי' אסור" - היינו דאף אם לומדים איסור הנאה בגוי, הנה תי' הגמ' "שאני אבר מן החי דהוקש לדם" לא יכול לחול על איסור זה, דהרי ציווי התורה על דם לישראל ניתנה

19. דשולל 'ומיהו אין שייך לומר דיהיה בו משום אמ"ה לב"נ לאיסור אכילה ולא להנאה".

20. עד שפירט לך הכתוב כדרך שפירט מנבילה.

ולא לעכו"ם, וא"כ לכאור' באיסורו עומד. וזה לא ניתן לומר דא"כ יש נפק"מ נוספת בין חזקי' לרבי אבהו – דלדעת חזקי' אין לגוי איסור הנאה ואילו לרבי אבהו יש לגוי איסור הנאה, משום דהא דמתירין בהנאה אבר מן החי הוי משום דהוקש לדם וזה אינו שייך בגוי.

ואולי יש לתרץ, דאף שתורה לישראל ניתנה, מ"מ ניתן ללמוד איסור הנאה אף לגבי גוי: דהנה, הא דהתורה פרטה בנבילה, אין זה הגורם לכך ששאר איסורי אכילה אסורים אף בהנאה, אלא דבכך שהתורה פרטה בנבילה היתר הנאה, ה"ה גילתה בכך שאיסור אכילה כולל בתוכו²¹ איסור הנאה, וממילא כן הוא אף לגבי גוי – דאיסורי אכילה שלהם כוללים אף הם איסורי הנאה הואיל והוא כלול באיסור האכילה²².

דלמרות שהיתר הנאה באבר מן החי הוי משום דהוקש לדם אעפ"כ שייך זה גם בגוי. והיינו משום דאי"ז שההיקש לדם מהוה הסיבה להיתר הנאה. אלא דבכך שהתורה הקישה אבר מן החי לדם רוצה היא לגלות דאיסור התורה שלא לאכול אבר מן החי מלכתחילה לא כולל בתוכו איסור הנאה. וממילא מוכן דשייך זה אף בעכו"ם, אף דלאיסור אכילת דם אינם שייכים.

והיינו דלמרות שישנם שינויים בדיני אבר מן החי בין יהודי לגוי, כגון בבהמה המפרכסת דלישראל מותר ולגוי אסור – אמנם בנוגע למהות האיסור לא ניתן לחלק בין יהודי לגוי. ובכך שהתורה הקישה את אבר מן החי לדם ה"ה גלתה בזה דמהות איסור אבר מן החי הוי רק איסור אכילה ולא איסור הנאה.

ולכן הי' מותר להושיט לגוי אבר מן החי אי לאו האיסור ד"ולפני עיור" – משום דהתורה גלתה דאין איסור אבר מן החי כולל בתוכו איסור הנאה.

ו.

ביאור נוסף בשקו"ט הגמ'

אמנם לפי ביאור הנ"ל יש להקשות, דהנה הגמ' מצטטת את הפסוק "ולא תאכל הנפש עם הבשר" – דציווי זה נאמר לבני ישראל בלבד, ואם אכן הגמ' מדברת אודות איסור הנאה של עכו"ם הי' עליה להביא הפסוק "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו", ואם כן משמע דלא כביאור הנ"ל²³ אלא דהגמ' עוסקת באיסור הנאה לישראל.

21. וכשיטת הרמב"ם בסהמ"צ, מצות בשר וחלב, "שאיסור הנאה אין ראוי שיימנה מצוה בפני עצמה מפני שהוא ואיסור אכילה ענין אחד – שהאכילה מין ממיני הנאה".

22. ועפ"ז יש לבאר דעת המפרשים הסוברים דיש איסור הנאה בגוי.

23. אף דע"פ הנ"ל ניתן לתרץ בדוחק דזהו משום שבכך שהוקש לדם למדים בנוגע למהות האיסור דאינו בהנאה, ולכן הובא פסוק זה דוקא, שכן פסוק זה הוא שהוקש לדם. ועוד ניתן לבאר דכיון שמדובר בנוגע

ואולי ניתן לבאר בפשטות, דהגמ' אמנם מוכיחה מאיסור הנאה לעכו"ם, אך באה להקשות על איסור הנאה של ישראל:

דהנה כתב הרמב"ם בהלכות מלכים²⁴ בנוגע לאבר מן החי: "כל שאסור על ישראל משום אבר מן החי אסור על בני נח – ויש שבני נח חייבין ולא ישראל" – היינו דישנם מקרים באבר מן החי בהם אסור לבני נח ומותר לישראל, כגון במפרכסת. אך לא יתכן דין באבר מן החי בו יהי' האיסור לישראל חמור מהאיסור לבני נח.

יוצא א"כ דאם רואים דלבן נח מותר אבר מן החי בהנאה, מוכרח דאף לישראל הדין כן הוא – דכך משמע מפסק דין הנ"ל דהרמב"ם. ועפ"ז ניתן לבאר את קושיית הגמ' – דהא מ"המושיט" חזינן דלבן נח מותר אבר מן החי בהנאה, ומובן דכן הוא גם בישראל²⁵.

ועפ"ז יובן בפשטות התי' דהגמ' דזהו דין מיוחד באבר מן החי דמותר בהנאה דהא הוקש לדם, דהמדובר הוא אודות דיני ישראל באבר מן החי – ומובן בפשטות הלימוד מהקש זה (אף לדעת הסוברים ד"תורה לישראל ניתנה" ולכן לא ניתן ללמוד מהיקש זה לדיני בני נח).

ולפי"ז אתי שפיר לשון הגמ' "הא לכלבים שרי" – אף דקאי ביהודי.

ז.

ביאור דברי הגמ' באו"א

ואחר אריכות הביאור, יש לבאר דיוק לשון הגמ' באו"א, דהא דהגמ' לא אומרת בפ"י דלולי "ולפני עיור" הי' מותר להושיט האבר מן החי לנכרי, אלא דוקא בלשון "הא לכלבו שרי"²⁶

– הוי משום דאף אם הי' האיסור ד"ולפני עיור" – מ"מ מצד הציווי ד"מצוה לכוף כל באי עולם"²⁷ לא ניתן לומר דמותר להושיט (אף אם אינו עובר על "ולפני

למהות איסור אבר מן החי, לכן אין נוגע כ"כ הפסוק המובא.
24. פרק ט הלכה יג.

25. ופשיטא דזהו אף כשמדובר אודות בהמה טמאה – דאז האיסור משום אבר מן החי הוא רק לבן נח, דמ"מ מהא דבני נח מותרין בהנאה באבר מן החי לומדים מכך אף לדיני אבר מן החי דישראל. וה"ה בפחות מכשיעור (לשיטת הצ"ח). דאין נוגע המקרה הפרטי עליו מדובר – כי אם כללות האיסור דאבר מן החי.

26. ולפי אופן הלימוד של רוב המפרשים – דקאי על הנאת היהודי.

אך ניתן לבאר זאת (בדוחק) אף לפי הביאור הנ"ל דניתן לומר דאילו לשון הגמ' הי' – דמשמע דלולי "ולפני עיור" הי' מותר להושיט לעכו"ם, אכתי אתי שפיר קושיית הגמ' אף לביאור הנ"ל, דהרי מכך שמותר להושיט לגוי משמע דיש לגוי זכות שימוש באבר מן החי.

27. אף שאינו לגמרי ע"ד הפשט, דהא בשעת סכנה וכדו' אין הציווי ד"מצוה לכוף וכו'"

ע"ור") דהא בכך שמושיט לו אבר מן החי עובר הוא על ציווי זה. ולכן לא דייקה הגמ' שלולא הציווי יהי' מותר, אלא רק הא דלכלבו שרי.

אם נתינה נחשב הנאה

הת' שמואל שיחי' ענגעל

תלמיד בישיבה

פסחים כא, ב. "אמר רבי אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה .. כדרך שפרט בנבילה" רש"י על אתר מבאר בד"ה "עד שיפרוט לך הכתוב בו – היתר הנאה כדרך שפרט לך בנבלה שלא היה כתוב בה אלא לא תאכלו והוצרך להתירה בהנאה כדכתיב או מכור לנכרי .."

והנה לכאור' בדברי רש"י יש לעיין הא דמדלג ואינו מזכיר את תחילת הפסוק "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה" דאולי ניתן הי' לדייק מדבריו דאינו מחשיב נתינה לגר בכלל הנאה. .

אמנם באמת לא ניתן לומר כן, דמשנה מפורשת היא המובאת בהמשך סוגייתנו "שולח אדם ירך לנכרי" – משמע דאף נתינה נחשבת כהנאה, דהגמ' מביאה משנה זו בכדי להוכיח דאבר מן החי מותר בהנאה.

ולהעיר דאף בפשטות מוכן דנתינה לגר נחשבת כהנאה, דהא כיון דמצוה על ישראל להחיותו נמצא שבכך שהביא לו נבילה פוטר הוא את עצמו מלהביא לו בשר אחר. וא"כ צ"ע בדברי רש"י – מדוע דילג ולא הזכיר את תחילת הפסוק המדבר על נתינה לנכרי?

ואולי י"ל הביאור בזה, ע"פ ביאור תוד"הי "ורבי שמעון" דמעמידים המשנה הנ"ל כרבי יהודה ועפ"ז מקשים: "הק' ריב"א דהא רבי יהודה אית ליה בפ"ק דמס' ע"ז דאסור ליתן להם מתנת חנם" – כיצד ניתן לומר דרבי יהודה ס"ל דנותן אדם ירך לנכרי וכו' – והלא הוא עצמו ס"ל דאסור ליתן להם מתנת חנם.

מתרץ תוס' "וי"ל דהא אמר התם אם היה שכינו מותר מפני שהוא כמוכרו לו" – הואיל ומדובר בנכרי שכנו, אין זה נחשב באמת למתנת חנם, הואיל ובסופו של דבר ישיב לו שכנו על הטובה שגמל עמו.

הנה רואים דישנו חילוק בין מתנה הניתנת ללא כל תמורה, לנתינה עבודה מסתמא יקבל תמורה – דנתינה זו אינה נחשבת למתנת חנם. ועפ"ז יבואר בפשטות הא דרש"י לא הזכיר נתינה לגר, הואיל ולא דוקא מדובר על נתינה תמורת שכר, ולכן ס"ל

דאי"ז נחשב כהנאה?² אמנם אם הי' זה שכנו וכדו' דנהנה מכך שנותנו לו – נחשב זה להנאה ואסור (אם אין זה נבילה).

אמנם עדיין צ"ע, שכן כנ"ל סברא פשוטה היא דנחשב זה להנאה?

2. ויש לעיין אם זהו רק לשיטת רש"י.

נתינה לנכרי לשיטת ר"מ

הנ"ל

פסחים כב, א. "והרי גיד הנשה דרחמנא אמר על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, ותנן שולח אדם ירך לנכרי וגיד הנשה בתוכו מפני שמקומו ניכר [וקשה מכך על רבי אבהו דאמר דכל מקום שכתוב בתורה לא תאכלו.. אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה. ומתרצת הגמ':] קסבר ר' אבהו כשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרה. [ומקשה על כך:] הניחא למאן דאמר יש בגידין בנותן טעם אלא למאן דאמר אין בגידין בנותן טעם מאי איכא למימר.

"[מתרצת הגמ':] מאן שמעת ליה דאמר אין בגידין בנותן טעם – רבי שמעון, דתניא האוכל מגיד הנשה של בהמה טמאה רבי יהודה מחייב שתים ורבי שמעון פוטר, רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה, דתניא גיד הנשה מותר בהנאה – דברי רבי יהודה ורבי שמעון אוסר".

– היינו דמשנה זו אינה לשיטת רבי שמעון – דהוא אכן סובר דגיד הנשה אסור בהנאה.

והנה, תוד"ה "ורבי שמעון אוסר" מקשה וז"ל: "הק' ריב"א דהא רבי יהודה אית ליה בפ"ק דמס' ע"ז דאסור ליתן להם מתנת חנם. וי"ל דהא אמר התם אם היה שכינו מותר מפני שהוא כמוכרו לו" – תוס' למד בדברי הגמ' דהמשנה קאי לשיטת רבי יהודה, ועל כך הקשה כיצד ניתן לומר דמשנה זו קאי לשיטת רבי יהודה והרי הוא ס"ל דאסור ליתן לנכרי מתנת חנם. ומבאר דהואיל ומדובר על שכנו מותר ליתן לו דלא הוי כמתנת חנם (ועד"ז אם מדובר באוהבו¹).

אמנם הרשב"א ס"ל דהואיל וסתם מתניתין ר"מ היא לכן אף משנה זו ר"מ היא. ומוסיף דלפי לימוד זה לא יוקשה קושיית תוס' – שכן ר"מ ס"ל בבירור דמותר ליתן לנכרי מתנת חנם. כדאיתא בתחילת סוגייתנו מחלוקת ר"מ ורבי יהודה גבי נתינת נבילה לנכרי, דר"מ ס"ל דאף לגר במכירה, ואף לנכרי בנתינה. ואילו רבי יהודה ס"ל "דברים ככתבן – לגר בנתינה ונכרי במכירה". וממילא אתי שפיר סוגייתנו ושוב אין צריכין להעמיד המשנה בשכנו או אוהבו.

וא"כ צריך ביאור, מדוע תוס' אינו לומד בפשטות דהמשנה קאי כר"מ, ובמילא אתי שפיר הא דנותן מתנת חנם, ואין צריכין להעמיד סוגייתנו במקרה מסוים.

1. מנחת ביכורים.

אמנם כד דייקת שפיר, משמע דאף לשיטת ר"מ אין נותנין לכתחילה מתנת חנם לנכרי. דהנה בגמ' שם מוכיח רבי יהודה את שיטתו "אי סלקא דעתך כדקאמר ר"מ, לכתוב רחמנא תתננה ואכלה ומכור, או למה לי - שמע מינה לדברים ככתבן הוא דאתא. ור"מ - ההוא לאקדומי נתינה דגר למכירה דעובד כוכבים.

- היינו דאף לרבי מאיר יש להקדים נתינה לגר אפי' למכירה לנכרי (וכ"ש דיש להקדים זאת לנתינה לנכרי), וא"כ אף לרבי מאיר אין זה פשוט כ"כ לשלוח ירך לנכרי. אלא ע"כ יש להעמיד את המשנה כגון שאין בסביבתו גרים.

יוצא א"כ דאף לר"מ אין זה 'חלק' כ"כ. ומובן³ הא דתוס' העמידו המשנה כרבי יהודה. ואדרבה צריך ביאור בדברי הרשב"א - מהו ההכרח להעמיד המשנה דוקא כרבי מאיר⁴.

ויש לבאר שיטת הרשב"א - ובהקדים ביאור השפת אמת:

השפת אמת מקשה בסוגייתנו "... קשה לי, כיון דר"מ דריש לגר תתננה או מכור, ותתננה או מכור לנכרי, ואו להקדים, א"כ יהי' נמי נתינה דעכו"ם קודם למכירתו. ותו כיון דנתינה לגר קודם למכירה דגר נמצא דמודה ר"מ דאסור למכור לגר כיון דנתינתו קודמת, ור"מ אמר בפ"י מכירה לגר מנ"ל.

"ולכן נלע"ד דאין פ"י קדימה זו דמחויב⁵ להקדים נתינתו לגר למכירה לנכרי, רק הפ"י דר"מ ס"ל דרצה הכתוב להקדים נתינה דגר למכירה לנכרי, הואיל וזה מצוה וזה רשות. ואי לאו דכתיב או, לא הי' מוכח דזה מצוה, ולהכי כ' או - לומר דזה מצוה וזה רשות".

- היינו דלפי ר"מ הא דכתבה התורה "או" - דמזה גמרינן דיש להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי, אינה חיוב של התורה להקדים כן, אלא באה ללמד דיש מצוה בהקדמת נתינה לגר. ואילו מכירה לנכרי אין בה מצוה כלל אלא רשות, ולכן ראוי להעדיף נתינה לגר על פני נתינה לנכרי.

ועפ"ז ניתן לבאר בפשטות דהרשב"א למד הסוגיא כביאור השפת אמת, ולכן המשנה "השלוח ירך לנכרי" אתי שפיר לר"מ, דאף דלשיטתו ראוי להקדים נתינה לגר לפני מכירה לנכרי (וכ"ש נתינה לנכרי) - מ"מ אין זה אלא למצוה, אבל אינו מעיקר הדין. ואולי ניתן לתרץ באו"א, דהנה משנה זו נשנתה בזמן שלא הי' גרים בישראל, וכפסק

2. דמלבד הרוחק להעמיד את המשנה במקרה שאין גרים בסביבתו. הנה אף לדבריו המשנה מוגבלת למקרה מסוים.

3. מה גם שסברא לומר דמשנתנו כרבי יהודה דהגמ' דהא הוא זה שחולק על רבי שמעון.

4. דאף ש"סתם משנה ר"מ" אין בכך הכרח.

5. ההדגשה אינה במקור.

דין הרמב"ם⁶ "אין מקבלים גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג אבל בזמן הזה .. אין מקבלין אותו" דהמשנה נשנתה בזמן בית שני – ד"לא היה שם יובל בבית שני".
ולפי"ז אתי שפיר – דר"מ דיבר על זמנו הוא, היינו בזמן שאין היובל נוהג וממילא לא הי' דין גר תושב, ולכן מותר בפשטות לתת ירך לנכרי לשיטת ר"מ.

6. הלי' איטורי הנאה פי"ד ה"ח ועוד

הסכמת האיש והאישה לקידושין

הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' פישער
תלמיד בישיבה

א. גרסינן בגמ' קידושין: "ת"ר כיצד בכסף נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאינתו הרי זו מקודשת אבל היא שנתנה ואמרה היא הריני מקודשת לך הריני מאורסת לך הריני לך לאינתו אינה מקודשת". ומקשה הגמ': "מתקיף לה רב פפא טעמא דנתן הוא ואמר הוא הא נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת אימא סיפא אבל היא שנתנה לו ואמרה היא לא הוה קידושין טעמא דנתנה היא ואמרה היא הא נתן הוא ואמרה היא הוה קידושין .. ואב"א נתן הוא ואמר הוא מקודשת נתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת נתן הוא ואמרה היא ספיקא היא וחיישין מדרבנן" עכ"ל.

והנה בביאור דברי הגמ' "ספיקא היא" מצינו (בכללות) ב' דרכים בדברי הראשונים:

א. כיון שבקידושין כתוב "כי יקח איש", דמזה משמע שהקידושין צריכים להיעשות ע"י הקיחה של האיש דווקא, א"כ כאשר האמירה נעשתה ע"י האשה יש מקום להסתפק האם פוגע זה ב"כי יקח" או שאין זה פוגע כיון שסוכ"ס הוא הנותן.²

ב. כיון שצריכה להיות ידיעה שמה שנתן האיש היה לצורך קידושין ולא למתנה וכיו"ב, א"כ כאשר האמירה אינה ע"י האיש יש מקום לומר שהנתנה אינה לשם קידושין. או שנאמר שכיון ששתק הרי הסכים לדבריה שיהיה הכסף לשם קידושין – דשתיקה כהודאה.³

ב. והנה במשנה למלך הלכות אישות פ"ג ה"ב מביא את דברי הטור שכתב וז"ל: "ואם נתן הוא ואמרה היא אם היה מדבר עמה על עסקי קידושין הוה ודאי קידושין ואם לאו הוה ספק קידושין וכתב הרמ"ה וכ"ש אם ענה הבעל הן בשעת נתינה דהוה ודאי קידושין אפילו אם אין עסוקין באותו ענין". והיינו שכאשר לא שתק הבעל אלא ענה הן, וודאי הוה קידושין.

וממשיך המל"מ: "ולכאורה נראה דסובר הרמ"ה דטעמא דמספקא לן בנתן הוא ואמרה היא היינו משום דהוא נתן סתם ולא נודע אם לשם קידושין או פקדון או מתנה

1. ה, ב.

2. ראה רש"י ד"ה נתן הוא וד"ה ואמרה היא.

3. ראה ר"ן ד"ה תנו רבנן כיצד בכסף.

4. סי' כ"ז.

וכי אמרה היא הריני מקודשת לך בזה שמא לא חש לדבריה ומש"ה כתב דהיכא דענה הן דמקודשת ודאי. דאי טעמא משום דמספקא לן דכי בעינן כי יקח הוא שהאמירה ג"כ יהיה שלו וכשאמרה היא לא מיקרי כי יקח. א"כ כי ענה הן מאי הוי והלא [לא] ע"י אמירתו נגמרו הקידושין והיינו שוודאי סבר הרמ"ה כהאופן הב' הנ"ל, שהצד לומר שאין זה קידושין זהו רק מצד חיסרון בהסכמת האיש לקידושין.

וממשיך המל"מ ומקשה על הטור: "ולפי זה קשה דהטור סתם כאן כדברי הרמ"ה ובסמוך כתב בשם אביו הרא"ש בנתנה היא ואמר הוא דבאדם חשוב מקודשת ולא הצריך שתאמר היא תחלה הילך מנה ואתקדש לך ואח"כ שיאמר הוא הרי את מקודשת לי בהנאה זו. וע"כ דהיינו משום דאם איתא דלא ניחא לה הוה קאמרה ולא היתה שותקת ומש"ה אין צורך שתאמר תחלה ואתקדש אני לך ודי לן באמירת הבעל ולא אמרינן דלא חיישא לדבריו כי היכא דאמרינן בנתן הוא ואמרה היא דצריך שיענה הבעל הן דאל"כ איכא למימר דלא חש לדבריה" והיינו שבטור מצינו סתירה, דאף שפסק כדברי הרמ"ה, שכנ"ל לומד שהחיסרון הוא בהסכמה, ולכן צריך דווקא שיאמר בפירוש הן, ואעפ"כ פסק שבאדם חשוב כשנתנה לו ולא אמרה מאומה, והוא אמר והיא שתקה – הוי קידושין. ולכאורה הרי חסר בהסכמתה? וראה שם שתירץ בזה בב' אופנים, עיי"ש.

ג. ואוי"ל הביאור לקושיית המל"מ, ובהקדים:

כתב הרשב"א בסוגיין⁵: "וא"ת נתן הוא ואמרה היא אמאי אינה מקודשת גמורה דהא אמרינן לקמן בסמוך ה"י מדבר עמה על עסקי גיטה וקדושיה ונתן לה ולא פירש ר"י (הגלילי) אומר דיו, ותירצו בתוס' דהכא בשלא דברו מעיקרא בעסקי קדושין כלל אלא השתא הוא דאמרה ל"י תן לי דינר ואתקדש אני לך ונתן לה ולא פירש דהא לא אמר איהו מידי לא השתא ולא מעיקרא, והא דאמרינן לקמן תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך מקודשת מדין ערב דוקא בשחזר הוא וא"ל בשעת נתינה הרי את מקודשת לי במנה זה שאני נותן לזה הא נתן ולא פירש אינה מקודשת.

"ואף על פי שהדברים מראין דלדעת מה שאמרה לו נתן הוא וכמו שפירש דמי מ"מ העדאת עדים בעינן דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקדושין, א"כ כיון שלא פירש כן ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קדושין אף על פי שהוא מודה (נ"א: מוכח) דלשם קדושין נתן כמו שאמרה אפ"ה אין כאן עדות שמיעה ולא ראייה לשם קדושין (נ"א לשם עדות) אלא שהם דנין כונת הלב ואין כאן עדות, אבל בשהיו עסוקים באותו ענין כיון שהוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא ה"ז כאלו פירש עכשיו בשעת נתינה דאדבורא דנפש' קא סמיך ויהיב" עכ"ל.

5. ד"ה אבל נתן הוא ואמרה היא.

ביאור דבריו: בדין קידושין שלא כבדיני ממונות, העדים אינם נועדים לצורך ראיה בלבד ולידיעת המקרה, אלא הם חלק ממעשה הקידושין. והיינו שבאם לא ראו העדים בפועל את עצם מעשה הקידושין, ורק שמעובדות אחרות שראו מוכח להם בבירור גמור שהיה מעשה קידושין מהאישי לאישה אין זה מועיל (אף שבדיני ממונות יועיל). דכיון שהעדים מהווים חלק ממעשה הקידושין צריכים הם לראותו בפועל ולהעיד עליו עצמו.

וע"כ מבאר הרשב"א שבאם לא אמר מפורש בשעת הקידושין דהוי לשם קידושין, א"כ חסר בעדות העדים על הקידושין. דכיון שעדותם היא על סמך עובדה שהתרחשה אח"כ, ולא שמעידים על מעשה קידושין שראו, א"כ אין זו עדות ואין הקידושין חלים.

ד. והנה בחי' רע"א בסוגיין? הביא דין דברי המחבר שכתב וז"ל⁶: "אמר לה הרי את אשתי הרי את זקוקתי הרי את קנויה לי הרי את ארוסתי הרי את שלי הרי את ברשותי הרי את לקוחתי מקודשת. הגה: אם הבינה דבריו או שדברו תחלה מעסקי קידושין (הר"ן והמ"מ). אבל האיש אינו נאמן לומר שלא כוון לשם קדושין (ב"י בשם הרא"ש)" עכ"ל. והקשה ע"ז: "מקור הדין ברשב"א ובהר"ן דאם אמרה אח"כ שהבינה דמהני, ולכאורה קשה מאד הא בשעת הקידושין לא היו העדים יודעין דמבינה ונתרצית וא"כ הוי קידושין בלא עדים וכמ"ש הרשב"א בקידושין גבי נתן הוא ואמרה היא דיחוש דבמתנה נתן ואף דאמר אח"כ דלשם קידושין מ"מ לא הוי עדים על הקידושין עיי"ש עכ"ל. והיינו דכיון שלא היו עדים בשעת מעשה הקידושין על הבנת האישה – שבזה תלוי הסכמתה – א"כ אין אלו עדים כשרים דכנ"ל צריכים להעיד על מעשה קידושין כשר.

ותי' הרע"א: "והנלע"ד דכיון דהעדים רואים שנותן לה לשם קידושין והתורה תלתה הקידושין בו כי יקח איש אשה, אלא דבעינן דעתה דבע"כ אינו יכול לקדשה וכיון שאמרה אח"כ דהיתה מרוצית לכך כיון דשורש הקידושין ראו העדים אף דלא ידעו הסכמתה מ"מ מיקרי עדי קידושין, ושאני בההיא דנתן הוא ואמרה היא דאם לשם מתנה נתן לא היה כאן ענין קידושין, דהא הקידושין הוא מהמקדש ואם נותן לשם מתנה לא היה ענין קידושין כלל מש"ה לא מיקרי עדי קידושין" עכ"ל.

והיינו שישנו חילוק עיקרי בין הסכמת האיש לקידושין לבין הסכמת האישה לקידושין. שהרי כנ"ל מן הפסוק "כי יקח איש" נראה, שעיקר מעשה הקידושין נעשה ע"י האיש דווקא. וא"כ כאשר חסרה הסכמת האיש חסר בעצם מעשה הקידושין.

6. ראה ג"כ קצוה"ח סי' צ ס"ק ו.

7. ד"ה שו"ע אבה"ע סי' כ"ז ס"ב.

8. סי' כז סעי' ב.

אך כאשר המדובר הוא בנוגע להסכמת האישה, הרי שזהו עניין צדדי בלבד. דכאשר אינה מסכימה, הרי שעל אף שנעשה כאן מעשה קידושין, אין זה יכול לחול על האשה באם אינה מסכימה. אך אין חוסר הסכמתה גורם שיהיה חסר במעשה הקידושין, ולא שע"י הסכמתה נעשה מעשה הקידושין, אלא הוא נעשה ע"י האיש בלבד.

ולכן בנוגע להסכמת האשה מספיק שיעידו העדים על מעשה הקידושין גם אילו לא שראו בשעת הקידושין את הסכמתה, ורק שהבינו כן או ששמעו ממנה לאחמ"כ, כיון שזוהי מניעה צדדית בלבד לחלות הקידושין ולא חלק ממעשה הקידושין עצמו.

ה. ע"פ כל הנ"ל יש לבאר קושיית המל"מ:

כיון שהסכמת האיש היא חלק עיקרי מעצם מעשה הקידושין⁹, א"כ צריך שבשעת הקידושין יהיה ברור שישנה הסכמה ממנו, דאל"כ חסר בעדות כיון שלא העידו על מעשה קידושין ברור. ולכן בכדי שיהיו קידושין בוודאי צריך שיאמר הן בשעת הקידושין.

אך במקרה של איש חשוב שחסר הבירור בהסכמת האישה, לזה אין צריך עדות גמורה, כיון שזו מניעה צדדית בלבד כנ"ל. ולכן אין צריך שתאמר הן בפ"י בשעת הקידושין, דגם בלא כן חלים הקידושין דאין כלל חיסרון בכך שהעדות ע"ז מבוססת על בירור סברתי בלבד או על מה שתאמר לאחמ"כ וכנ"ל.

ו. אלא שעדיין יש להקשות ע"ז, דבמקום שנתן הוא ואמרה היא ולא אמר הן פסק הרי הטור שהוי "ספק קידושין" כנ"ל ס"א. ולכאורה ע"פ הנ"ל אין זה רק ספק, אלא אין זה קידושין בוודאי כיון שחסר בעדות על הסכמתו של האיש שאז אין זו עדות כנ"ל?

וי"ל בזה בפשטות, שהספק כאן הוא בזה גופא, האם במקרה כזה ששתק לאחר שאמרה היא האם נחשב זה כהסכמה וודאית, שאז נחשבת עדות העדים לעדות על מעשה קידושין כשר, או שאין זה הסכמה ברורה, אלא ספק בלבד שאז חסר בעדותם. וק"ל.

9. יש להרגיש שאין זה רק כאופן הב' הנ"ל ס"א, אלא גם ע"ד אופן הא' שם והיינו שהצורך בהסכמה שלו אין זה רק עניין צדדי אלא שמה שאנו צריכים להסכמתו הוא מחמת ה"כי יקח".

קידושין מדין ערב

הרה"ח אברהם מענדל שיחי' פרידלאנד
ר"מ בישיבה

א.

ב' טעמים דערב משתעבד

איתא במסכת קידושין ז, א "אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב, ערב לאו אע"ג דלא מטי הנאה לידי' קא משעביד נפשי', האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקני' נפשה".

ופרש"י: "ואקדש אני לך. וכשנתנו לו א"ל התקדשי לי מקודשת ואף על גב דלא מטי הנאה לידה. מדין ערב. ממה שמצינו בתורה שהערב משתעבד למלוה אנו יכולין ללמוד."

הנה בטעם דערב משתעבד מצינו ב' שיטות בראשונים, א' שהערב מתחייב ע"י קבלת ההנאה בכך שהוציא הלה ממון על פיו, ב', משום שהכסף הניתן להמקבל על פיו חשוב כאילו הוא עצמו קבלו. [ועיין לקמן דרך שלישית בזה מגדולי האחרונים].

ב.

שיטת הריטב"א ועוד ראשונים

הנה הריטב"א כתב "אע"ג דלא מטי הנאה לידי' – הנאת מעות שהוציא המלוה ולא הגיע לידו של ערב לא כסף ולא שוה כסף, אפילו הכי משתעבד בהנאה דמטי לי' במה שהלוה לזה על אמונתו, דהנאה בכל דוכתא חשיבא ככסף". ומשמע דס"ל שאין השעבוד נוצר ע"י גוף הממון שניתן מהמלוה להלוה, כ"א מצד ההנאה שהמלוה האמין אותו ונתן מחמתו מעות לאדם אחר.

וכן [נקטו האחרונים ב] שיטת הרמב"ם, שכותב לענין קידושין מדין ערב (פ"ה מאישות הכ"א) "האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך, ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך, הרי זו מקודשת, אע"פ שלא

1. בחלק האחרון של הביאור יבוא דברי הריטב"א בעומק יותר, ולפ"ז נוכל לומר שמודה הריטב"א שחל השיעבוד [אף] מחמת המעות שניתן לפלוני [ע"י בקשת הערב] דהוי כניתן בידו של ערב.

הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה, ונהנה פלוני בגללה". משמע דס"ל שעיקר הקידושין נעשה ע"י ההנאה שקבלה ע"י נתינת הממון לפלוני.

ע"י ג"כ בתוס' ר"י הזקן שכותב "בההיא הנאה דקא מהימן לי' שנותן ממנו לאחר מפני שהוא ערב גמר ומשעבד נפשי".

ג.

שיטת התוס' רי"ד ותוס'

אולם שיטת התוס' רי"ד ועוד ראשונים שהשעבוד של הערב הוא מפני שע"י שקיבל הלואה מעות על פיו הרי זה כאילו שהערב עצמו קיבל את המעות, מפני שעל פיו הוא שנתן המלוה את הכסף להלוה.

ע"י תוס' רי"ד ח, ב ד"ה ואם שכותב "ובכל מקום שיתנם בציווי" כאילו שם בידה דמי". וכן משמע מתוס' בבא מציעא דף נז, ב (ד"ה לספק) שכותב "אם נתן ק' זווי לאדם שיחזיר להקדש מאה ועשרים אסור, דחשוב כאילו מקבלם מלוה עצמו", וכן בדף עא, ב (ד"ה מצאו) לענין ישראל שלוה מן העובד כוכבים בריבית, ומצאו ישראל אחר אומר לו תן לי מעות הללו ואני אעלה לעכו"ם במקומך, שכתבו התוס' "כיון דמשכר ההלואה נותן לעכו"ם הריבית ע"פ המלוה, הרי זה כמי שנתנו לישראל מדין ערב" וכן שיטת הרא"ש והטור כמובא במחנה אפרים הל' ריבית סי' י"א מובא בהמשך ביאורינו.

ד.

מחלוקת בטעם קידושין מדין ערב

הנה הריטב"א ע"פ שיטתו שערב משתעבד מחמת ההנאה שהגיעה אליו מחמת שהוציא הלה ממון על פיו, ס"ל ג"כ לענין קידושין דהאשה מקודשת מחמת ההנאה שהגיעה אלי' מזה שהוציא ממון על פי', וז"ל "הכא נמי אע"ג דלא מטי לידה הנאת מנה עצמו, מקני' נפשה בההיא הנאה דשויא פרוטה דיהיב מנה לפלוני בדיבורה".

אולם התוס' הנ"ל דס"ל ששעבוד הערב נעשה מחמת גוף הממון שעבר ליד הלוה על פיו דהוי כנתן ביד העבד, ס"ל ג"כ גבי קידושין שחלים ע"י קבלת המעות ליד פלונית נחשבת כקבלת המעות ביד האשה, כאילו היא עצמה נתקבלה מעות הללו. ע"ש במסכת בבא מציעא שמוסיפים להביא דוגמא לסברא הנ"ל וכ' "כמו תן מנה לפלוני ואקדש אני לך שמקודשת מדין ערב, דחשיב כאילו קבלה ממנו".

ה.

נפק"מ להלכה לענין קידושין

באחרונים מביאים כמה נפק"מ לדינא מחקירה הנ"ל:

א', באומרת תן פרוטה לפלוני ואקדש אני לך: דלפי אופן א' הנ"ל שהקידושין חלים ע"י ההנאה המגיעה אלי' בהוצאת כסף על פי', א"כ בהוצאת פרוטה הרי אין כאן הנאה של פרוטה, שבכ"מ ההנאה היא פחותה מסכום הכסף שהוציא - אינה מקודשת, ולאופן הב', שהכסף עצמו שהגיע לידי המקבל כביכול שהיא עצמה קבלתו - שפיר הוא מקודשת בפרוטה זו.

ולהעיר דלפי שי' הריטב"א והרמב"ם יהי' מובן דיוק לשון חז"ל "תן מנה לפלוני ואקדש אני לך", דדוקא במנה יש קידושין משא"כ בתן פרוטה לפלוני, וכנ"ל אולם לשיטת התוס' רי"ד ותוס' צ"ע מדוע לא נקט רבא תן פרוטה לפלוני כו'. וטעון בירור.

ב', בלשון הקידושין: לאופן הא' שמקודשת בהנאת הכסף היוצאת על פי', כמו"כ צריך המקדש לומר הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך, אבל לאופן הב' שמקודשת ע"י גוף הממון שהוציא, צריך לומר לה הרי את מקודשת בהממון שנתתי על פיך. ועיין ברא"ש ובטור שכתבו שאומר לה הרי את מקודשת לי במנה שנתתי לפלוני, משמע דס"ל כשי' התוס' הנ"ל [אולם יש לדון בזה].

ג', באומרת מחול חוב לפלוני ואקדש אני לך: לאופן הא' שפיר מקודשת, שאין חילוק בין אם הוציא ממון בעין על פי' או שמחל חוב ישן, שבשניהם הפסיד המלוה והרויח הלוח על פי' ונעשה לה הנאה מזה, אך לאופן הב', רק כאשר נתן כסף לפלוני על פי' מקודשת, דהוי כאילו ניתן לה, משא"כ במוחל חוב לא חשוב כניתן לה שהרי אין כאן כסף בעין שיתנו לה.

ו.

ביאור הצריכותא לב' השיטות

הנה בגמ' אחר שהביאו דין ערב לענין קידושין איתא "איתמר נמי משמיה דרבא וכן לענין ממונא", דהיינו כפירש"י "אם מכר לו שדה ואמר לו תן הכסף לפלוני ושדי מכורה לך בו קנה מדין ערב". ובהמשך הגמ' "וצריכא [ללמדנו דין זה הן לענין קידושין והן לענין ממון], דאי אשמועינן קידושין משום דהא איתתא ניהא לה בכל דהוא, כדריש לקיש, דאמר ר"ל טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו, אבל ממונא אימא לא .. צריכא".

וברש"י מפרש "בכל שהוא ניחא לה – להיות נקנית בכל שהוא, ואפילו בטובת הנאה בעלמא". ובמחנה אפרים (הל' ריבית סי"א) מפרש דס"ל לרש"י כשי' הריטב"א דמקודשת מחמת ההנאה שהוציא כסף ע"פ דיבורה, שזה נקרא טובת הנאה, והו"א דלגבי קידושין סגי בטובת הנאה זו ולא בממון.

עיי' במחנ"א שם שכותב לפי דעת תוס' והרא"ש והטור שחולקים על שי' הריטב"א ומפרשים שמקודשת בגוף הממון שניתן להמקבל דחשיב כאילו ניתן בידה, "לפ"ז צריכים אנו לומר דהא דקאמר רבא וכן לענין ממונא, הוא גופא אשמועינן דלא תימא דלא חשיב כאילו נתן בידו, ובקידושין ה"ט משום דבהנאה כל שהוא מקדשה נפשה, קמ"ל דחשיב כאילו נתן ממון בידו של מוכר". והיינו דלראשונים אלו זה גופא כוונת הצריכותא, לגלות שהקידושין והמכירה נעשים ע"י גוף הכסף שיתן להמקבל, דהוי כאילו בא ליד האשה והמוכר, ולא מחמת הנאה כל שהוא.

.ז.

קשר לחקירת כ"ק אדמו"ר נשי"ד

עפ"י הנ"ל עולה דלשיטת הריטב"א והרמב"ם עיקר הקידושין נעשה ע"י הנאה שקיבלה במה שנתן לפלוני מנה והחסיר מעצמו מנה זו.

ואילו לשיטת התוס' רי"ד (ח, ב.) ותוס' בב"מ שהקידושין נעשה במה דהוי נתינת מנה לפלוני כנתינה בידה.

וצריכים להבין מדוע נמנע הריטב"א לפרש ע"ד התוס' רי"ד (ח, ב.) והתוס' (בב"מ) הרי לכאורה פירושה [שהקידושין חלים משום דנתינה ליד פלוני עפ"י ציווי האשה הוי כנתינה ליד האשה] הוי פשוט יותר [בפשוטו של הגמרא] מלומר שמקודשת מחמת הנאה שעובר אל האשה ע"י נתינת הממון עפ"י ציוויה.

וי"ל בהקדם חקירת כ"ק אדמו"ר נשי"ד (ח"ל פ' ויגש): "שיעבודו של ערב יש לבארו בשני אופנים א) השיעבוד שייך רק להחוב, דמשעבד נפשו לשלם חובו של הלוח. ב) הערב עומד במקום הלוח, ולכן שעבוד הגוף שעל הלוח לשלם חובו (ופריעת בע"ח מצוה) חל על הערב העומד במקומו"

לפ"ז י"ל דס"ל להריטב"א דגדר שיעבודו של ערב הוי שהערב משועבד עבור החוב בלבד וא"כ לא שייך שיחול עי"ז הקידושין שא"א לקדש ע"י שיעבוד שהרי אין כאן נתינת כסף ובמחילת החוב ג"כ לא שייך לקדש שהרי זה הוי כמקדש במלוה [מחילת גוף המלוה]. לפיכך מוכרח הריטב"א לפרש שהקידושין חלים ע"י ההנאה שעובר עליה בעת נתינת מעות לפלוני.

אולם התוס' רי"ד והתוס' בב"מ ס"ל דגדר ערב הוי שהערב עומד במקום פלוני והוי כנתינה לידו ולפיכך הוי האשה מקודשת משום דהוי כאילו המעות הגיעו לידה. ועוד יש לפלפל בזה וקיצרנו.

ח.

הרמב"ם לשיטתו בגדר כסף קידושין

יש להמתיק שיטת הרמב"ם² הנ"ל ע"פ כללות שיטתו בגדר כסף קידושין, דהנה האבני מלואים (סי' כ"ח ס"ק ט"ז) מפרש שי' הרמב"ם [בסוגי' דמקדש במלוה] דכסף קידושין צ"ל כסף שיש בו הנאה. וא"כ י"ל דאע"פ שהכסף שניתן להמקבל על פי' נחשב כאילו בא לידה, מ"מ אין בכסף זה הנאה לאשה, לפיכך ס"ל להרמב"ם שהקידושין מדין ערב חלים מחמת ההנאה³ שמקבלת ע"י שהוציא הכסף על פי'.

שנקט שמקודשת ע"י ההנאה [דהוי ככסף קידושין שנהנית במה שנעשה רצונה.

ט.

שיטת הרמב"ם במקדש במלוה ומתנה ע"מ להחזיר

באבני מלואים הנ"ל מוכיח פירושו בשי' הרמב"ם [דכסף קידושין צ"ל כסף שיש בו הנאה] מב' דינים:

א', הרמב"ם מחלק בין מחילת מלוה במכירה שמועלת לקנות הקרקע כדין קנין כסף (הל' מכירה פ"ה), ואילו לענין מקדש במלוה ס"ל (הל' אישות פ"ה) דאינה מקודשת.

ומזה מוכיח האבנ"מ דאע"פ שלענין כסף סגי אפי' במחילת מלוה ליחשב ככסף [ע"ש שמוכיח דבריו ממסכת שקלים], מ"מ לענין קידושין צריך כסף שיש בו הנאה, וכיון שכבר עבר הנאתו כשקיבל את המלוה אינה מקודשת.

ב', שי' הרמב"ם בהל' אישות (פ"ה הל' כד) דמקדש במתנה ע"מ להחזיר אינה מקודשת מדאורייתא, ומייסד דבריו על הגמ' דף ו, ב גבי הדין דמתנה ע"מ להחזיר "בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין" ומשמע שאינה מקודשת מדאורייתא לפי הרמב"ם, וטעם הדבר כותב הרמב"ם "דאם לא תחזיר אינה שלה ואם תחזיר הרי לא נהנית" [אולם ע"ש בתוס' דס"ל שאינה מקודשת מדרבנן גזירה מתנה ע"מ להחזיר אטו חליפין].

2. ולהלן בעזה"י נחזור אף להריטב"א ונסביר דבריו בעומק יותר.

3. וכזה גופא י"ל בב' אופנים א'. מקודשת אך ורק מחמת הנאה, ב'. מקודשת בצירוף ההנאה וכדלקמן בזה.

ומפרש האבנ"מ דס"ל להרמב"ם במתנה ע"מ להחזיר הוי כחליפין ממש [לענין קידושין] ואינה מקודשת בה מדאורייתא, משום דהוי בבחינת 'כסף' [משום דפסקינן דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה] מ"מ לא מקנה באשה מטעם ד'בקידושי אשה דבעינן נהנית, וכשאינה נהנית בש"פ גנאי הוא לה לקדש נפשה בחנם".

עפ"ז יש לבאר דיוק לשון הרמב"ם לענין ערב [שהוא עיקר דיונינו בביאור זה] שמדייק לכתוב שהקידושין נעשים ע"י ההנאה שנותן על פי', דאזיל לשיטתו שצ"ל כסף שיש בו הנאה, ולא די בגוף הכסף שעובר למקבל על פי דיבורה שיהא נחשב כאילו הוא בידה [לענין קידושין].

י.

חקירה בגדר כסף של הנאה

אולם ניתן לפלפל ולומר דאפי' נימא כדברי האבנ"מ לענין מלוה ומתנה ע"מ להחזיר לא מוכרחים לומר כמותו לענין ערב, משום שאין תנאי שהאשה תהנה מהכסף אלא שהכסף יהי' בו הנאה, וכיון שהכסף שעבר להמקבל להמקבל ע"פ דיבורה הוי כסף שיש לו הנאה ואינו דומה לחליפין ומתנה על מנת להחזיר שבעצם הוי כסף שאין בו הנאה.

הרווחנו בחילוק הנ"ל שלפ"ז יוצא שהחולקים על סברת הריטב"א בסוגיין בגדר ערב וס"ל שאין ההנאה קובעת שמקודשת מדין ערב יתכן שמודים להרמב"ם לענין מקדש במלוה ומתנה ע"מ להחזיר דבעינן כסף שיש בו הנאה.

ולשיטת הרמב"ם [שעפ"י ביאורנו משווה בין כסף קידושין מטעם ערב לכסף קידושין במחילת מלוה ומתנה ע"מ להחזיר] צ"ל שדין הנאה בכסף קידושין צ"ל הנאה להאשה⁴ מהכסף, ולא סגי בכסף שיש לו להמקבל הנאה ממנו ולא להאשה.

יא.

ב' אופנים בביאור דברי הרמב"ם

הנה בדברי הרמב"ם [שס"ל שקידושין מטעם ערב מהני מחמת הנאה שקיבלה במה שנתן מעות לפלוני עפ"י ציוויה] יש לפרש בב' אופנים, א' שגוף כסף הקידושין הוי אך ורק ע"י הנאה זו שעובר להאשה. וכך משמע מפשטות לשון הריטב"א הנ"ל.

ב. שכסף הקידושין הוי מחמת גוף המעות שעובר לפלוני עפ"י ציוויה אולם כדי

4. היינו כסף שיכולה האשה להנות ממנו אולם אף להרמב"ם א"צ הנאה בפועל.

להשלים החיסרון דהנאה מוכרח הרמב"ם להוסיף שיש כאן הנאה ג"כ ולפ"ז ההנאה מצטרפת לגוף נתינת הממון לייצר כסף שיש בו הנאה לאשה.

עיינ בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם עמ' פ"ב (במכתבים שם) שנקט כאופן הב' כפי שנבאר בהמשך דברינו.

יב.

עיון בסברת הגרי"ז

דהנה בחי' הגרי"ז עומד על דברי הרמב"ם הנ"ל שמדייק לכתוב שהקידושין נעשו ע"י ההנאה שהאשה קבלה מחמת הוצאת הממון על פי', ומבאר ע"ד שכתבנו שהרמב"ם לשיטתו שמצריך כסף של הנאה. דייק היטב בדבריו שכותב [ע"ד סברתינו הנ"ל] שגם לשיטת הרמב"ם עיקר הקידושין נעשה ע"י גוף הכסף שעובר למקבל על פי', ובזה דומה קידושין למכירה, אלא שס"ל שהרמב"ם הוסיף ענין הנאה משום דבקידושין צריך כסף של הנאה, וע"ז מוסיף הרמב"ם שגם זו הנאה, אבל כנ"ל עיקר הקידושין אינו ע"י ההנאה אלא ע"י גוף הכסף [שיש בו הנאה] שעבר להמקבל על פי דיבורה.

אמנם ביאורו צע"ק, שהרי מחלק את הכסף והנאת הקידושין לב' ענינים, שהכסף היינו הכסף שקיבל המקבל, וההנאה היינו הנאת האשה שנעשה רצונה, וקצ"ע לפרש כן, דקשה להבין כיצד מחברים ב' חצאי שיעור של ב' ענינים שונים.

ע"ש שמוכיה שיטתו דעצם הקידושין נעשה ע"י גוף הכסף ושולל הסברא לומר דקידושין מדין ערב הוי ע"י ההנאה שהוציא כסף על פיה וממון [מכירה] הוי מחמת דנחשב דאתא הממון לידו ממש משום דבגמ' מבואר דקידושין ומכירה תרווייהו חד דינא נינהו, וקעביד צריכותא ביניהו, [ומסיק] "אלא ודאי דגם בקידושין הקנין נעשה ע"י עצם הכסף ממש ולא בהנאה בלבד, אלא דהרמב"ם הוסיף גם טעמא דהנאה משום דהרמב"ם ס"ל דבקידושין לא סגי בלא הנאה, וזהו שכתב דגם הנאה יש כאן". דייק היטב דלכאן יש לו להגרי"ז הוכחה חזקה לדבריו.

ויש להבהיר שדיוק הנ"ל של הגרי"ז הוי רק לפי דבריו [ולדברי כמה מפרשים] שחילקו בשיטת הרמב"ם בין כסף דקידושין לכסף דמכר ועפ"ז חילק אף בכסף קידושין שנוצר ע"י דין ערב, דקידושין צריך כסף שיש בו הנאה לכסף דמכר משא"כ [אף בדין ערב] א"צ כסף שיש בו הנאה.

וע"ז כתב שלהרמב"ם שבחלות קנין ערב בקידושין ב' פרטים דאל"כ לא מובן הקשר בין ממון לקידושין בסוגיין.

משא"כ לשיטת הריטב"א עיקר הקנין דערב נעשה ע"י ההנאה שקיבל בזה שנעשה

איבוד מעות עפ"י ציווי ובהנאה זו לחוד⁵ נעשה הקנין בין בממון בין בקידושין ואין חילוק לדידה בין קידושין לממון [כמובן למעיין בפשטות דבריו].

יג.

תירוץ לקושיית הפני יהושע

הנה הפנ"י מביא דברי הריטב"א דמקודשת ע"י 'הנאה' ומקשה "דע"ז לא הי' צריך להביא מדין ערב, דפשיט בכולה סוגיין דהיכא דהנאה שו"פ מקודשת". והיינו שכלל גדול בכל מסכת קידושין דהמקדש בהנאה הרי זו מקודשת, וכמו "שחוק לפני, רקוד לפני – מקודשת (סג, א), וא"כ מדוע לא תהי' מקודשת בגוף ההנאה שנעשה רצונה בהוצאת כסף על פי", ומדוע צריכה הגמ' ללמוד דין זה מערב.

ונ"ל דשאני הנאה דעלמא דנעשית ביחוד לשם האשה, כמו שחוק לפני רקוד לפני שנעשה ההנאה במיוחד עבורה, והוי כנותן לה את ההנאה, משא"כ בערב שגוף הנתונה להערב הוי דבר א' וההנאה הוי דבר אחר, ע"ז מחדש הגמ' שגם הנאה זו חשובה כדי לקדש בה אשה, והראי' מערב שמשמעבד ע"י הנאה זו.

ניתן להמתיק הנ"ל בתוספת סברא ולומר דהנאה שקבלה האשה הוי בכחי' ממילא מנתינת הכסף מיד המקדש להמקבל, והוי בכחי' זה נהנה וזה לא חסר, והו"א שאין שם כסף עלה.

עיין ג"כ באחרונים⁶ ביאורים דומים לזה, אולם לדבריהם עיקר הביאור הוא דשוא כסף זה שנעשה רצונו אינו מחייב תשלום אא"כ דרש והתנה כן, וא"כ הו"א דאינה מקודשת קמ"ל הלימוד מערב שגם הנאה זו יש בה תורת ממון לקידושין וקנינים בביאור זה נפתח לנו שער בדיני חושן משפט וצ"ע וביורור בזה.

יד.

שיטת הפנ"י בסוגיין

והנה מלבד ב' דרכים הנ"ל המובאים בראשונים באופן שבה מתקדשת האשה מדין ערב [ההנאה שהוציא ממון על פי' וגוף הממון שניתן ליד המקבל], מצינו בפנ"י דרך שלישית, שהקידושין נעשים ע"י מחילת החוב של הנותן שהוציא ממון על פי'

5. עיין לעיל (בהערה) שחקרנו לשיטת הרמב"ם אם ההנאה לחוד פועל התחייבות דערב וקידושין או נימא דהנאה מצטרף לגוף דין וגדר ערב לפעול קנין וחלות קידושין. לפי המבואר כאן נחלקו הריטב"א והרמב"ם בשאלה זו הריטב"א ס"ל כאופן א' והרמב"ם כאופן הב'.

6. חידושי ר' שמואל.

להאשה [שהיא הערב].

ע"ש שמקשה על שיטתו הרי המקדש במלוה אינה מקודשת, ומתריך "דנהי דבמלוה אינה מקודשת אא"כ אמר התקדשי בהנאת מחילת מלוה, היינו משום דאם לא אמר הכי אמרי' דדעתה אהמנה⁷ בעין, משא"כ הכא כיון שהמנה מעולם לא הי' בעין תחת ידה, מסתמא דעתה אההיא הנאה שנפטרה ע"י הקידושין מחמת חיוב הערבות שהי' לו עלי".

פי', דבמקדש במלוה אינה מקודשת במחילת החוב משום דדעתה על המעות שקבלה בהלוואה, וכיון דמלוה להוצאה ניתנה – מעות אלו כבר יצאו וא"א לקדש בהם, ועל מחילת גוף החוב אין בדעתה להתקדש, משא"כ בערב שמעולם לא הי' נתינת מעות ליד האשה, א"כ דעתה להתקדש במחילת גוף החוב, ושפיר תיהיה מקודשת בזה.

והנפקא מינה מזה להלכה היא לענין הזמן שצריך לומר לה התקדשי לי, דלבי' הביאורים הקודמים זמן הקידושין הוא בשעת הנתינה, וכ"כ הב"ח סי' כ"ט⁸, וכן משמע ברש"י שכתב "ואקדש אני לך – וכשנתנו לו א"ל התקדשי לי", משא"כ לשי' הפנ"י שהקידושין נעשים ע"י מחילת החוב, יכול לקדשה גם לאחר מכן, הואיל ובשעת האמירה נעשה המחילה והקידושין.

טו.

קידושין במחילת גוף החוב מהו

אמנם לכאור' אין דברי הפנ"י פשוטים כ"כ, דהא כמה ראשונים בסוגי' דמקדש במלוה ס"ל שגם קידושין בגוף החוב לא מהני [כדלקמן באות שלאח"ז], ולפ"ז אין לקדש במחילת גוף החוב של הערב אלא בהנאה⁹, או בגוף הממון שניתן להמקבל, דהוי כאילו ניתן להאשה כנ"ל.

ומקור הדיון הוא האם מחילת המלוה גופא יחשב להנאה מחודשת, עיין בסוגי' הנ"ל באריכות¹⁰. ועכ"פ מובן מדוע בחרו הראשונים דרך אחרת מהפנ"י בפי' הסוגי'. ועיין בתוס' הרא"ש מסכת כתובות (עד, א.) דמשמע מדבריו שיש לקדש במחילת גוף החוב, וצ"ל שהפנ"י אזיל בשיטתו.

7. פירוש על המנה שכבר נתן לה בעת ההלוואה.

8. אולם עיין בבית שמואל וחלקת מחוקק שם.

9. ע"ד פירוש רש"י לעיל ו, ב ד"ה לא צריכא ד"אמר לה התקדשי בהנאה זו שאת הית נותנת פרוטה לאדם שיפייסיני על כך או לי".

10. עיין בכצורו החיים חלק כא אריכות בענין.

טז.

מחלוקת הראשונים במקדש בגוף החוב

כדי לכאר היטב [אולם בקיצור] את הדין דמקדש בגוף החוב נציב את מקורות הדיון.

דהנה בהא דקאמר אביי (ו', ב') "המקדש במלוה אינה מקודשת" (דאמר התקדשי לי במלוה שהלוייתיך. רש"י) נחלקו הראשונים אם כוונת אביי לקדש במעות שהלוה או בגוף החוב שהלוה חייב למלוה. מקצת ראשונים ס"ל דכוונת אביי למקדש במעות הלוואה, ואינה מקודשת, משום דמלוה להוצאה ניתנה, וכפרש"י (שם ד"ה אינה מקודשת) "ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו". אולם מקצת ראשונים ס"ל דכוונת אביי אף לגוף החוב ואינה מקודשת, משום שבמחילת גוף החוב אין נתינת כסף קידושין, שצ"ל מעות [או הנאה] בעין ולא די במחילת השיעבוד.

עיין בתוס' במסכת כתובות ע"ד, א. (ד"ה המקדש במלוה) דמשמע שדנו בזה בביאור דברי אביי וז"ל "פי' בקונט' שמחל לה המלוה שהיתה חייבת לו ולפירושו צריך לחלק בין מקדש במחילת מלוה למקדש בהנאת מחילת מלוה דמקודשת כדאמרין בפ"ק דקדושין (ו', ב'). ולרבינו יצחק אין נראה דשמא אין לחלק והכא יש לפרש דמיירי כגון דאמר לה התקדשי לי במעות מלוה שאת חייבת לי דהתם ודאי אינה מקודשת".

והיינו¹¹ דלפי סתמא דתוס', דין מקדש בחוב הוי דומה למקדש במעות מלוה, שבשניהם אינה מקודשת, ואילו לפי הרבינו יצחק רק המקדש במעות מלוה אינה מקודשת אבל המקדש בגוף החוב שפיר הוי מקודשת.

כפי שכתבנו ישנם [הרבה] ראשונים שאינם מחלקים בין מעות המלווה לגוף החוב והשיעבוד של הלוה, וככ"א אינה מקודשת, ומוכן היטב שמה"ט לא פירשו ראשונים הנ"ל אף בסוגיין [דערב] שמקדש במחילת החוב כדברי הפנ"י, ולפי שיטתם בכה"ג אינה מקודשת.

אמנם הפנ"י אזיל לשיטתו שבסוגיא הנ"ל מקשה מדוע אינה מקודשת במחילת חוב המלוה, דמדוע לא תתקדש לו ע"י הקידושין בגוף מחילת החוב, ומתריך "מיהא עיקר דעתה בהא שזוכית עכשיו בעיקר המעות ובאמת כבר זכתה בו, משא"כ כשאמר בפירוש בהנאת מחילת מלוה א"כ דעתה נמי אהאי הנאה לחוד" משמע שקידושין ע"י מחילת גוף החוב באופן שברור שכוונתו לגוף החוב ולא למעות שכבר הלוה הוי קידושין [וכן משמע ממה שכותב שם ד"ה שם. ועוד מלוה היא ע"ש].

11. ובכזרור החיים חלק כ"א ביארנו הדברים באריכות.

וא"כ לפי הפני יהושע שפיר ניתן לקדש במחילת גוף החוב וא"כ שפיר פירש דין ערב שמקודשת מחילת החוב שהתחדש ע"י נתינת המעות לפלוני. וע"ש שהוסיף לפרש בהמשך דבריו "דנהי דבמלוה אינה מקודשת, אא"כ אמר התקדשי בהנאת מחילת מלוה, היינו משום דאם לא אמר הכי אמרינן דדעתה אמנה בעין [דלהוצאה ניתנו] כדפרישית לעיל, משא"כ הכא כיון שהמנה [שהתחייב בה הערב] מעולם לא היה בעין תחת ידה, מסתמא דעתה אהאי הנאה שנפטרה ע"י הקידושין מחמת חיוב הערבות שהיה לו עליה".

זרוק מנה לים ואקדש אני לך¹²

יז.

נתינה למי שאינו בן דעת

איתא במסכת קידושין ז, א "תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב", ונחלקו הראשונים באומרת זרוק מנה לים¹³ ואקדש אני לך האם ג"כ היא מקודשת. וצדדי הדיון הם: האם מקודשת מדין ערב כיון שהלה הוציא ממון על פי' ויש לה הנאה שנעשה רצונה, או נימא דאין דין ערב אלא כשהלה נותן הממון לבן דעת ולא כשזרקו לים.

יח.

שיטת הרשב"א ועוד ראשונים

הנה הרשב"א כותב בביאור הסוגי' "דאין דין ערבות אלא במי שנותן לבר זכי' על דיבורה, לפי שהערב אינו מתחייב אלא מפני זכיית הלוה, דכל שאמרה תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך אע"פ שהמקבל אינו מתחייב עליו בכלום דהא מתנה הוא דקא שקיל, מ"מ היא מתקדשת בו באותה הנאה הבאה לאותו בר זכי' בדבורה, אבל כשהמקבל אינו בר זכי' אין כאן דין ערבות"¹⁴.

12. בהמשך הדברים נוסף פרטים חדשים בסוגיא וכן עומק טפח יותר בשיטת הריטב"א וחזרנו על מקצת הדברים כדי שנוכל להוציא לאור עומק הדברים.

13. מקור הסוגי' הוא בדרף ח, ב "התקדשי לי במנה, תנם על גבי סלע", שבביאור סוגי' זו יש כמה פירושים, ומקצתם אינם שייכים כלל לדין ערבות [ולכן אינם מובאים בביאור זה].

14. וממשיך לפרש סוגיית הגמ' שם "והיינו דבכלב רין אחריה אינה מתקדשת מחמת ממשו של ככר שנתן לכלב בדבורה ואע"פ שאמרה ואתקדש אני לך, אלא מחמת הנאת ההצלה שהיא חשובה לה כפרוטה וכאלו קבלה היא ממש פרוטה מידו, כדין הנאת מלוה, או כהילך מנה ואתקדש אני לך דמקודשת באדם חשוב, דאינה מתקדשת בגופה של מלוה ובגופה של מתנה אלא בהנאתן שהיא חשובה אצלה כקבלת פרוטה".

עיינ ג"כ בר"ן שם שמביא שיטה זו, וז"ל: "ואחרים כתבו דלעולם לא מיחייב מדין ערב אלא במוציא ממון מרשותו לרשות אחר בן דעת, לפי שבזכירתו של זה מתחייב זה מדין ערב, אבל במוציא ממון לאיבוד כי הכא, אע"ג דאמר בהדיא ואתחייב אני לך לא מהני, וכן זרוק מנה לים ואקדש אני לך לאו כלום הוא, [ומסיק] וכן דעת מקצת חכמי הצרפתים והרשב"א ז"ל".

י.ט.

שיטת הריטב"א ועוד ראשונים

אולם הריטב"א חולק וס"ל שגם בכגון דא מקודשת, וז"ל "בעלמא קיימא לן שכשם שאם פוטרנו מלוה ללוה על פי אחרים נתחייבו לו אחרים, הוא הדין באומר לחבירו תן מנה לפלוני ואתחייב אני לך ונתנו על פיו שנתחייב לו בההיא הנאה, ואב לכולן ערב, והוא הדין והוא הטעם באומר לחבירו זרוק מנה שלך לים או למקום האבד ואתחייב אני לך שהוא חייב, דמידי הוי טעמא אלא מפני שהוציא ממונו מרשותו על פיו נשתעבד לו באותה הנאה, ומה לי נתנו לאחרים על פיו במתנה גמורה או זרקו לים או למקום האבד".

והיינו דס"ל דשייך דין ערב גם באופן שאין המקבל בן דעת, ודלא כשי' רשב"א הנ"ל, ומה"ט ס"ל שגם בזרוק מנה לים שייך דין ערב.

דייק ג"כ בדבריו שהטעם ששייך ערב בהנ"ל הוא משום "שהוציא ממונו מרשותו על פיו נשתעבד לו באותה הנאה", ושוב אמרי' מה לי הנאה שנתנו לבן דעת על פיו או שזרקו לים על פיו.

וכן ס"ל להרמב"ן דזרוק מנה לים ואקדש אני לך מקודשת.

ב.

חקירה בדין ערב

הנה חקרו גדולי האחרונים¹⁵ בגדר ערב, האם הערב מתחייב מחמת ההנאה שנהנה מזה שהמלוה הוציא ממון על פיו, או שהגדר הוא שע"י קבלת הלוה את המעות נחשב הדבר כאילו הערב עצמו קבלם. ועיינ בזה באריכות בביאורנו בדף ז, א בסוגי' דערב.

והיינו דגבי נתן לכלב הקידושין נעשים ע"י הנאת ההצלה דשוה פרוטה, ולא במה שהוציא כסף על פיו. ולפ"ז בזרוק מנה לים אינה מקודשת, דאין כאן הנאה [לשיטת הרשב"א], וגם אין כאן דין ערב כיון שלא נתן לבן דעת.

15. חקירה זו מובאת בפרטיות בחלק הראשון של הביאור וחזרנו עליה כדי לבאר היטב הדיון שבחלק זה של הביאור.

וי"ל שחולקים ראשונים הנ"ל בגדר דין ערב, הרשב"א ס"ל כאופן הב', דגדר הענין הוא שבנתינת הכסף לידי הלוה על פיו חשוב כאילו ניתן להערב, ומשו"ה צריך שהמקבל יהי" בן דעת, ואילו הריטב"א ס"ל שגדר חיוב הערב הוא מחמת ההנאה שיש לו להערב בכך שהוציאו ממון על פיו, והנאה זו ישנה אף בזרוק מנה לים.

בגוף החקירה עיין מחנה אפרים (הל' ריבית סי"א) שמביא שיטת הריטב"א [מובא בתחילת ביאורינן] דס"ל שצריך לקדשה בהנאה שהגיע אליה ושוב מביא דברי הטור¹⁶ באבן העזר בהצבת לשון המקדש וכותב ד"א"ל תן מנה לפלוני ואקדש אני לך, ונתן ואמר לה התקדשי במנה שנתתי לפלוני הרי זו מקודשת", ומדייק ולא איצטריך הטור שיאמר לה שמקדשה באותה הנאה, כפי שכותב הריטב"א, משום דס"ל שמקדשה בגוף המעות שניתנו על פי', דהוי כאילו נותן בידה משום דס"ל שמה שנתן על פי' חשוב כאילו ניתן ידה.

כא.

ביאור הסוגי'¹⁷ דבבא בתרא

הנה במסכת בבא בתרא (קע"ג, ב') מביאה הגמרא פסוקים שהם המקור לדין ערב [ונחלקו¹⁸ חכמי התלמוד מאיזה פסוק נלמד חיוב דערב ע"ש] ובהמשך הסוגיא "א"ל רב אשי לאמימר הא מעשים בכל יום דאסמכתא לא קניא וערב משתעבד¹⁹", ומתריך רב אשי [במסקנא] "בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה", ופי' הרשב"ם "גמר ומשתעבד בלב שלם, ושליחותא דערב קא עביד מלוה כאילו הוא עצמו הלוה". ויש לעיין אם במסקנת הגמרא חזר רב אשי ומפרש טעם חדש דערב משתעבד, או בא לפרש [ענין אחר] הטעם דלא אמרינן אסמכתא לא קניא – והוי הוספה להמבואר לפני' דשיעבוד דערב נלמד מפסוקים המובאים שם.

וי"ל שבזה נחלקו הריטב"א והטור הנ"ל – הריטב"א ס"ל שדברי רב אשי עונים אף על השאלה מנא לן דערב משתעבד, והוציא מתירוץ הגמ' [בנוסף על התירוץ

16. דברי הטור וההוכחה מדבריו מובא בחלק א' בקיצור ומובא כאן בפרטיות יותר כפי שנאמר בשיעור בישיבה.

17. לענין מקור בתורה [או מסברט] דערב משתעבד עיין בלקו"ש חלק כ"ו פ' משפטים הרחבת הביאור בזה ע"ש בהערות שנוקבים במדויק המראה מקמות ששיכים לסוגיין

18. ז"ל הגמרא שם "א"ר הונא: מנין לערב דמשתעבד דכתיב (בראשית מ"ג, ט') אנכי אערבנו מידי תבקשנו.. אמר רבי יצחק, מהכא (משלי כ', ט"ז) לקח בגדו כי ערב זר ובעד נכריה חבלהו; ואומר (משלי ו', א') בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפוך, נוקשת באמרי פיך נלכדת באמרי פיך..."

19. והיינו כיון דפסקי' דאסמכתא לא קני', א"כ מדוע ערב משתעבד הרי כל ערב הוי כמו אסמכתא, דאומר אם לא יפרע לך הריני משלם לך, וכל דאי הוי אסמכתא, שסומך ובוטח בלבו שהלוה יפרענו, ואילו הי' יודע שלא יפרע הלוה לא הי' נכנס בערבות.

להקושיא מהא דהוי אסמכתא] שגוף ההנאה שנעשה רצונו של הערב שהוציא הלה כסף על פיו, הוי מציאות שיש לקדש בה, ומסברא זו למדים גם גוף הדין דערב משתעבד. ומה"ט נמי אין חילוק בין קידושין לקניית קרקע מדין ערב.

אולם לשי' הטור והרשב"א²⁰ שעיקר הכח שמחייב ערב הוא מצד שנחשב הממון שבא ליד המקבל על פיו כאילו בא לידו, צ"ל שתירוץ הגמ' הוי אך ורק לענין אסמכתא ולא לענין גוף הגורם לשעבוד הערב שנלמד מהפסוקים המובאים שם. עיין בנמוקי יוסף בבא בתרא (קע"ד ד"ה אמר רב הונא) שפירש כך.

כב.

קושיית המחנה אפרים

הנה המחנה אפרים שם מקשה דברי הריטב"א אהרדי, דכרף ז, א ועד"ז בסוגי' דתנן ע"ג הסלע, ס"ל שההתחייבות של ערב נעשה ע"י ההנאה דיהיב מנה לפלוני על פיו, ואילו במסכת בבא מציעא (סט, ב) כותב לענין דינא דריבית "והיכא דא"ל מלוה ללוה תן עשרה דינרים לפלוני ואלוה לך מנה, ונתן על פיו, ריבית קצוצה היא, דאע"ג דלא אתו זוזי לידיו דמלוה, מ"מ מה שנותן זה על פיו הוא נותן, ואפי' א"ל זרוק דינר לים ואלוה לך מנה הרי הוא כאילו הגיע לידו והוא זרקו לים, כיון שזה על פיו זרק"י²¹, הרי שפירש שהחייב דערב הוא מחמת שנחשב שהמנה שהגיע ליד המקבל הוי כאילו הגיע ליד הערב.

ויש ליתן לב לעוד פרט עיקרי בדברי הריטב"א בכ"מ, דס"ל שגם בזרוק מנה לים יתכן לומר שממון זה חשוב כאילו הגיע לידו [של המצווה] וחזר וזרקו לים, וזה דלא כשי' הרשב"א דלא שייך ערב רק בנתינה לבן דעת, וכפי שביארנו דלא נחשב להגיע לידו אא"כ הנותן נתן ע"פ דיבורו לבן דעת.

כג.

ב' פרטים בנדר ערב

ונראה לתרץ דיש ב' ענינים בערב, א', הכח שפועל התחייבות הערב אע"פ שאין כאן קנין, ב', גוף שם [וקנין יד] ערב, דהיינו לאחר שכבר השתעבד להיות ערב. כיצד

20. בגוף דברי הרשב"א יש סתירה שכרף ז, א משמע שנקט כהריטב"א דהקידושין חלים מחמת ההנאה שקיבל [המצווה] ולא העברת המעות ואילו מרף ח' משמע שהקידושין חלים מחמת גוף העברת המעות שנחשב כאילו הגיע לי המצווה ולא מחמת ההנאה שקיבלה מחמת שנעשה איבוד המעות עפ"י ציוויה, עיין לקמן בסוף הביאור בזה.

21. ע"ש שמביא דברים אלו בשם רבו שפירש כן בשם הרמב"ן.

נקבע גוף החיוב.

ביאור הענין: בכל ערב יש לעיין כיצד חלה ההתחייבות הערב ע"י דיבור בעלמא ללא שום קנין, וע"ז אמרי' ענין א' שההתחייבות חלה ע"י ההנאה שקיבל ערב זה, אולם לאחר שכבר נתחייב בערבות עדיין יש לעיין מהו בדיוק גדר שם ערב וחילוק קנין שחלה עליו.

והיינו שמעשה דערב פועל ב' ענינים א. הרצון של הערב להשתעבד, ב' קביעות גוף שיעבור וקנין הערב לפי הגדר שנקבע ע"י חכמינו ז"ל.

וי"ל דס"ל להריטב"א שיש בערב ב' ענינים אלו גם יחד, ומשו"ה במסכת קידושין הביא ענין הא', ההנאה [שמביאה להתחייבות], ובמסכת ב"מ מביא ענין הב', גוף התחייבות וקנין דערב דהוי כאילו גוף הממון שניתן על פיו להמקבל הגיע לידו. ובהמשך הדברים נבאר מדוע בכ"מ בחר להדגיש דוקא פרט מסוים ושינב בהצבת דברים ממסכת למסכת.

בד.

ביאור הסוגי' דקידושין

ונ"ל שהטעם שהעדיף הריטב"א בסוגיין להדגיש את ענין ההנאה שע"י חלה התחייבות הערב, הוא משום שעיקר הקידושין הוא אך ורק ע"י הנאה, דהיינו שהאשה מקבלת דבר ממשי, ולא די במה דהוי כאילו בא לידה כדי להחשיבו לכסף קידושין. עיין בבאורנו הקודם במ"ש לבאר עפ"ז את דברי הרמב"ם [לפי ביאור האבנ"מ ס"י כ"ח ס"ק ט"ז] שצ"ל הנאת כסף קידושין.

ויש להוסיף, שאפי' אי נימא שאשה מתקדשת בכסף קידושין גם לולא ההנאה שבו, ודלא כשי' הרמב"ם הנ"ל, מ"מ כאן לא הגיע שום כסף ליד האשה, וענין הערבות הוי רק כאילו הגיע הכסף ליד הערב, ובכה"ג אין כאן כסף קידושין. משו"ה מוכרח הריטב"א לבאר הטעם דמקודשת דהוי מחמת ההנאה שיש לה ע"י שנעשה רצונה בכך שניתן כסף לפלוני על פי'.

כה.

ביאור הסוגי' דבבא מציעא

אולם בסוגי' דבבא מציעא דאיירי' באיסור ריבית, נוקט הריטב"א הפרט בערב שקבלת הכסף הניתנת על פיו חשובה כאילו הגיעה לידי, משום דגבי ריבית הוי ענין זה חשוב יותר, משום דההנאה שהוציא ממון על פיו הוי הנאה דממילא, וא"א לקרות

להנאה זו בשם ריבית קצוצה, משא"כ במנה שניתן ליד המקבל, הוי כאילו הגיע לידו ושפיר הוי ריבית קצוצה.

ועוד, דרך כשאומר בפירוש התקדשי לי בהנאה זו הוי ההנאה הלזו מציאות עד שיש לקדש בה, ועד"ז לקנות בה קרקע, לפיכך בציוור דריבית שנותן סתם על פיו אינו מדגיש ענין הנאה שאין במציאות זו הנאה חשובה ליחשב כריבית.

ועוד י"ל, הרי כתבו האחרונים דשיעור הנאה שמקבל הערב על ידי שנעשה רצונו הוי פחות משיעור גוף הממון שעובר מרשות הנותן לרשות המקבל על פיו, א"כ מוכרח הריטב"א לפרש דהוי ריבית מחמת דהוי כאילו הגיע לידו, דאל"כ לא יחשב כל הסכום שנתן על פיו כעובר בריבית, ונפק"מ לקבוע סכום הכסף דריבית להוציא בדריינים, וכנ"ל.

כו.

עיון²² בשיטת הרשב"א

הנה ע"פ הנ"ל עולה בשי' הרשב"א בדף ח, ב דס"ל [לפי ביאורנו] דערב הוא משום דחשיב כאילו קבל הוא עצמו את המנה, ומה"ט ס"ל שדין ערב שייך רק כשבן דעת קיבל את הממון, כמדוייק בלשונו שם "דאין דין ערבות אלא במי שנותן לבר זכי' ע"פ דיבורה, לפי שהערב אינו מתחייב אלא מפני זכיית הלוה", משמע שאין ההנאה של הוצאת המנה מהנותן למקבל פועלת את הערבות אלא הזכי' של המקבל על פי' חשיבו כאילו קבלה היא.

אמנם בדף ז, א [בגוף הסוגיא דערב] כותב "כלומר חוזר ואמר לה התקדשי לי בהנאה זו שאני נותן מתנה זו לפלוני בדבריך, דערב בההיא הנאה דקא מהימן ליה משתעבד ולא מחמת גוף הממון ממש שאינו מקבלו", הרי דס"ל שטעם שעבוד הערב הוא מחמת ההנאה שנתן לפלוני על פיו ולא מחמת גוף זכיית המקבל על פיו דהוי כאילו קבלו הוא בידיו, וצ"ע.

שו"ר בס' אורח אפרים (להר"ז זלזניק) שעומד בשי' הרשב"א ונוקט כביאורנו הנ"ל דדעת הרשב"א הוא דדין ערב הוא דחשיב כאילו קיבל הוא עצמו המנה [ומציין שגם הגר"ז הבין כן], ומוכיח כן מתשובת הרשב"א א' רכ"ד.

ומתריך סתירת דברי הרשב"א אהדדי עפ"י יסוד [שהצבנו לעיל] שיש ב' ענינים, א', גוף המעות שפועל קנין, ב', רגש הערב שמחייב עצמו ע"י הנאה, והיינו דאע"פ שגוף הקנין בערב נעשה ע"י גוף המעות שעברו לידי המקבל, אולם כדי שהערב ישעבד את

22. באות זו חוזרים לגוף שיטת הרשב"א המובאת לעיל.

עצמו זהו דוקא ע"י ההנאה שקיבל [אחרת הוי המעשה קנין בעל כרחו].

וא"כ אע"פ ששי' הרשב"א שעיקר בערב הוא שהמעות שניתנו לידי המקבל הוי כאילו נתקבלו בידו של הערב, ומה"ט ס"ל דרק בכך דעת אמרי' כן, מ"מ כיון שלשעבד עצמו צריך הנאה ודין ערב קובע שהנאת איבוד המעות שנעשה עפ"י ציווי הערב, נחשב הנאה שפועל השעבוד, לפיכך גבי קידושין הדגיש ענין הנאה, שבלאו זה אינה מקנה את עצמה, ומ"מ גם בקידושין לדעת הרשב"א העיקר נעשה ע"י גוף הכסף שניתן למקבל דהוי כאילו הגיע לידה, ושמחתי שכיוונו לסברת תלמיד חכם המונח בתורה הקדושה.

שיור השנים במניין התורה

הת' מנחם מענדל שיחי' צירקוס
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"כ שיחת נח ב' ס"ג מבאר הרבי שבמספרי השנים המנויים בפרשת בראשית בנוגע לזמן ההולדה של כ"א, אין הכוונה שבאותו היום שנעשה בגיל המנוי גם הוליד (כיון שלפ"י יצא שלכל האנשים שנולדו בדורות אלו המנויים בפרשה היה את אותו יום ההולדת, וזה אינו מסתבר), אלא הכוונה היא שהוליד לאחרי שהגיע לגיל זה ומספר השנים הכתוב הוא מספר שנותיו עם שיריים.

ומקשה ע"ז הרבי וז"ל: "בנוגע דעם חטא פון דור הפלגה, זאגט רש"י, "אמרו אחת לאלף ותרנ"ו שנים הרקיע מתמוטט כשם שעשה בימי המבול". וואס דער חשבון פון "אלף ותרנ"ו שנים" איז דער סך הכל פון די שנות הולדת פון די אויסגערעכנטע דורות שמאדם עד נח – אבער אויב מ'וועט לערנען כדלעיל, אז אין די מספרי השנים זיינען דא שיירים וואס ווערן ניט גערעכנט, וועט אויסקומען, אז ביי יעדערן פון די עשרה דורות איז דא עודף פון געוויסן זמן (טעג, וואכן, חדשים) וואס ווערט ניט גערעכנט אין מספר הכללי פון די שנים ולכאורה הסברא נותנת אז במשך פון עשרה דורות שהאריכו ימים האט זיך פון די אלע עודפים אנגעזאמלט מער ווי די טעג פון איין יאר (עכ"פ), אזוי אז דער סך-הכל באטרעפט ניט אלף ותרנ"ו שנים נאר מער (אלף ותרנ"ז שנים) "עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור מדוע מדגיש הרבי את המילים "שהאריכו ימים", שהרי לכאורה אין כל נפק"מ לעניין השיריים שבמניין השנים באם האדם האריך ימים או שלא. שהרי אדם שהוליד בגיל 100 ו-11 חודשים יש במניינו שיריים יותר מאשר אדם שהוליד בגיל 300 וחודש?

באגדה דמתן תורה

הג"ל

איתא בשבת פט. "אמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שירד משה מלפני הקדוש ברוך הוא, בא שטן ואמר לפניו: רבונו של עולם, תורה היכן היא... אמר לו: לך אצל בן עמרם. הלך אצל משה, אמר לו: תורה שנתן לך הקדוש ברוך הוא היכן היא? אמר לו: וכי מה אני שנתן לי הקדוש ברוך הוא תורה? אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משה, בדאי אתה? – אמר לפניו: רבונו של עולם, חמודה גנוזה יש לך שאתה משתעשע בה בכל יום. אני אחזיק טובה לעצמי? – אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: הואיל ומיעטת עצמך – תקרא על שמך, שנאמר זכרו תורת משה עבדי וגו'".

ולכאורה קשה, דהא ודאי ידע הקב"ה תכונותיו ומהלך נפשו של משה, וידע שהוא עניו, וכמו שהעיד עליו "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה". ומדוע הניח לשטן ללכת אצל משה. והלא ידע שלא יודה משה בכך שהתורה ניתנה על ידו?

ואפשר לבאר זה עפ"י משנ"ת בלקו"ש חי"ז שמביא ב' מקרים של אנשים שקראו עצמם בשם אביהם, "בן יהוצדק היה משתבח בקפיצותיו" ו"אלמלא הטיח בן זכאי את ראשו". והיינו שכאשר ישנו חשש שהמעשה שלו יתפרש כגאווה עצמית, יחסו את הכבוד לאביהם, אף שלא היה להם גאווה מזה אלא חשש למראית עין בלבד, הנה אעפ"כ כדי לשלול אצל השומעים טעות זו קראו לעצמם בשם של הפך הכבוד.

ועד"ז אפשר לומר בנדר"ד, דהקב"ה אמר לשטן לך אצל בן עמרם. ואמנם כשהלך אליו נאמר "הלך אצל משה". והחילוק פשוט², ד"ניתנה לבן עמרם" משמע שניתנה לו מצד היותו (לא בגלל מעלותיו שלו אלא רק משום היותו) בן עמרם³, אבל המשמעות של "ניתנה למשה" היא – מצד המעלות שלו. ולכן יש לומר שאילו היה השטן פונה למשה כפי שנאמר לו – היה משה מודה שהתורה ניתנה לו, דאין כאן חשש של מראית עין של גאווה. אמנם מאחר שפנה אליו בשמו והורה שמייחס זאת אליו – לא רצה משה שיחשדו בו שמחזיק טובה לעצמו ולכן אמר "ומה אני שנתן לי הקב"ה תורה".

ועפ"ז יש לבאר את המשך העניין, "אמר לו הקב"ה למשה וכי בדאי אתה", היינו:

1. פר' אמור סעיף ט'.

2. וראה במהרש"א שגם הרגיש בחילוק זה אלא שביאר בע"א.

3. וכמבואר במהרש"א שם גודל מעלתו של בן עמרם עד שהגמ' אומרת עליו שלא מת אלא בעטיו של נחש.

האמנם אינך ראוי בעיניך מצד מעלותיך העצמיות לקבל את התורה, אלא משום היותך בן עמרם, וע"ז השיב: "איך אחזיק טובה לעצמי וכו'" – שאע"פ שידוע את מעלותיו⁴ ואין לו גאוה מכך, אמנם אם יאמר כן בדיבור ייראה הדבר בעיני הבריות שמחזיק טובה לעצמו על נתינת התורה שהיא שעשועיו של הקב"ה, שהוא חשש גאוה ואינו יכול להתבטא כך על עצמו.

וע"ז השיב לו הקב"ה, דכיון שמיעטת עצמך כ"כ שוב אין בך חשש כזה, דהכל יודעים שאין אתה מחזיק טובה לעצמך, ולכן ראויה התורה להקרא על שמך.

4. כמבואר בחסידות בביאור עניין עניו (ראה ד"ה ויספו ענווים קונטר' חג השבועות תש"י).

מותר בהנאתו

הת' ברוך יהודה שיחי' קוט
תלמיד בישיבה

מתני' פסחים ריש פרק כל שעה (כא, א): כל שעה שמותר לאכול – מאכיל לבהמה
חיה ועוף ומוכר לנכרי ומותר בהנאתו.

ובגמ' מקשים על הדין "מותר בהנאה" שזהו פשיטא (דהא אמרת מאכיל ומוכר
היינו הנאה. רש"י). ומתרצים דקמ"ל כדרבא שאמר שחמץ שנחרך קודם תחילת זמן
האיסור מותר בהנאה ואין חל עליו איסור חמץ.

והכוונה במשנה בדין היתר ההנאה אינה לרמז ההיתר לאחר זמן בעוד שדבריה
מכוונים להיתר הנאה קודם זמנו, דא"כ הדין "מותר בהנאתו" כוונתו לזמן שונה מזמן
נושא המשנה "כל שעה שמותר לאכול" דקאי קודם זמן האיסור, וכן יוצא שדין זה
כוונתו לסוג חמץ שונה מסוג החמץ שבנושא המשנה – חמץ שנחרך לעומת חמץ רגיל
(שמותר לאכול ונאכל לבהמה וכו'), אלא צ"ל שכוונתה שבחמץ שבנושא המשנה
אותו מותר לאכול [לכהנים, כמבואר בגמ'] כמה תועלות אפשריות להפיק קודם זמן
האיסור: האכלת בהמה, מכירה לנכרי, וגם חריכה, שבה, אם נעשית קודם תחילת זמן
האיסור, מותר החמץ החרוך בהנאה בכל זמן – אפילו לאחר תחילת זמן איסור חמץ.
וכמו שנכתב: כל שעה שמותר לכהנים [כנ"ל] לאכול חמץ סתם, הרי חמץ שיחרך
בשעה זו יהא מותר בהנאה אף לאחר שהתחיל איסור אכילת חמץ¹.

ולפי"ז אפשר לבאר דיוק במשנה, שלא נקטה בלשון אחיד "מאכיל² לבהמה
חיה ועוף.. ומותר בהנאה" או "מאכילו לבהמה חיה ועוף.. ומותר בהנאתו", אלא
בתחילת הדין נקטה בלשון סתמית: מאכיל לבהמה חיה ועוף, שאין מדובר על מאכל
המותר כ"א על דין ההיתר; אך בהמשך בדין היתר ההנאה מדובר על המאכל המותר
– הנאתו ולא "מותר בהנאה" סתם.

ולפי המבואר לעיל בכיבוד הגמ' מוכן, שאכן בתחילת המשנה מדובר על חמץ
סתם, מאכיל לבהמה חיה ועוף כל חמץ, ובדין היתר ההנאה מדובר על חמץ מסויים –

1. כן הוא בחתם סופר ד"ה חרכו וז"ל: והכי פירושא: כל זמן שמותר לאכול יכול לעשות תחבולה שיהי'
מותר בהנאתו אפי' לאחר זמנו. וראה מהר"ם חלואה שבפנים: והיינו דמייתי לה בבבא דמתניתין דקודם
זמנו לומר דהיתר הנאה דלאחר זמנו תלוי במעשה דלפני זמנו.

2. בנוגע לריש המשנה: "כל שעה שמותר לאכול" בה נקט לשון סתמית – מבואר בגמ' כא, א הנזכרת
בפנים שמדובר בחמץ תרומה המותר לכהנים, ובכל אופן שונה מן החמץ שבהמשך המשנה שהוא חמץ סתם
או למבואר בפנים גם חמץ שנחרך.

שנחרך, קודם זמן האיסור – שהוא מותר בהנאה – "בהנאתו", ופשוט³.
 וכן בהמשך המשנה "עבר זמנו אסור בהנאתו"⁴ י"ל שמדגישה (ברמז עכ"פ) שאחר
 תחילת זמן האיסור אין לחמץ תקנה להתירו בהנאה, ואף אם יחרך ישאר אסור בהנאה
 וכמפורש במהר"ם חלוואה ד"ה ואמר רבה.
 ולהעיר שגם בהמשך המשנה לאחמ"כ "ולא יסיק בו⁵ תנור וכיריים", שבגמ' (כא,
 ב) מסבירים שמודגש בזה שאף מן ביעור החמץ לאחר תחילת זמן האיסור אסור
 להנות, יש לכאורה לדייק מן הנוסח "בו", שמדגישים בזה כפי הנ"ל חמץ מסוים,
 שנחרך, שמה שאסור בהנאה היינו אפילו לבערו כדין חמץ בהסקת תנור וכיריים.

3. אך להעיר שבגמ' הגירסא "בהנאה". אך ברש"י שם הגירסא "בהנאתו".
 4. וכאן הגירסא בגמ' כבמשנה. אך ברש"י שבגמ' הגי': "בהנאה" ובפשטות י"ל כיון שדין זה אינו פשוט
 כדין הקודם שבו הקשו בגמ' "פשיטא", דקאי על כל חמץ ובכולם מדגישה המשנה דין איסור הנאה.
 5. וכן הגירסא בגמ'.

בענין ההוספה שע"י הדיבור

הנ"ל

א. במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט¹ מבאר אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע את מעלת הדיבור על שכל ומידות. דעם היות שהדיבור בפני עצמו אין בו מאומה, וכל עניינו הוא לגלות לזולת את התוכן שאותו הבין או הרגיש לפני"כ בשכל או במידות, וזה גופא לאחר שירד כבר ונתלבש באותיות המחשבה, אעפ"כ הרי במציאות רואים שכאשר בא העניין בדיבור מתווסף אורך רוחב ועומק חדשים שלא היו קודם כשהיה תוכן זה בשכל או במידות. ומבאר שזהו מצד מה ששורש הדיבור הוא מעצם הנפש שלכן כשמגיע העניין לידי דיבור, ההמשכה שע"ז היא נעלית יותר מכפי שהיה לפני"כ. ומוסיף שלכן צ"ל לימוד התורה בדיבור דווקא כיון שע"ז מתווסף בעומק הד"ת שלומד באופן של בל"ג ועד לאופן של באין ערוך. עיי"ש.

והנה במאמר ד"ה ודוד עבדי תשל"ב ס"ד² מבאר עניין זה מה ששורש הדיבור הוא למעלה משורש כל הכוחות, וז"ל: "החילוק בין כח הדיבור לכל הכחות הוא, דכל הכחות שבאדם הם לצורך עצמו, וכח הדיבור הוא (לא לצורך עצמו אלא) בשביל הזולת. ויתירה מזה, דזה שהדיבור נשמע לזולת והוא ע"י שהוא יוצא לחוץ ונעשה נפרד מהאדם המדבר, דמזה מוכן גם בנוגע לכח הדיבור (לפני שמדבר בפועל), דהגם שכח הדיבור הוא בהאדם עצמו, ענינו הוא זה שבכחו לצאת ממציאותו ולדבר לזולתו ..

"ויש לומר, דמהביאורים על זה שהשורש דכח הדיבור הוא בעצם הנפש (למעלה מהשורש דכל הכחות), הוא, כי הכחות שמצד הגילויים דהנפש, ענינם הוא שהם גילוי הנפש (דגילוי הוא בקירוב להענין שהוא מגלה), וכיון שענינו של כח הדיבור הוא זה שבכחו לצאת ממציאותו (היפך ענין הקירוב, גילוי) הוא מפני ששרשו הוא בעצם הנפש, שאינה מוגבלת בענין הגילוי, וביכלתה להיות גם בהעלם, ועד להעלם בתכלית, יציאה ממציאותו" עכ"ל.

והיינו דשורש הדיבור בעצם הנפש היינו מכיון שדיבור – בשונה מכל שאר כוחות הנפש – ענינו גילוי לזולת, והיינו יציאה ממציאותו, ולכן מושרש הוא בעצם הנפש שלמעלה מענין הקירוב לעצמו. עיי"ש בארוכה בהמשך העניין.

ב. והנה לכאורה לפי"ז צ"ב, דאם הסיבה להמשכה בדיבור מעצם הנפש היא מחמת

1. סה"מ תרנ"ט ע' ג ואילך.

2. סה"מ מלוקט כסליו-שבט ע' ר"י.

שבדיבור האדם יוצא ממציאותו, א"כ דבר זה ישנו רק בעת הלימוד בחברותא, והיינו כאשר ישנו זולת דאז עניין הדיבור הוא לגלות לזולתו. אך כאשר האדם לומד לעצמו אין לכאורה למעלה זו שבדיבור. וא"כ מדוע מבאר בד"ה יו"ט של ר"ה הנ"ל שכיון שבדיבור ישנה המעלה דהמשכה מעצם הנפש א"כ "בלמדו איזה הלכה בדיבור דוקא אז יתחדשו אצלו שכליות בעומק ההלכה ההיא מה שלא הי' מתחדש אצלו כלל כשהי' מעיק במחשבתו לבד בלי דיבור כו" (וכן מה שמביא אח"כ דוגמא מעניין התפילה) דמשמע שזהו גם בלימוד לעצמו?

והביאור בזה בפשטות, דוודאי הכוונה היא שכל דיבור שורשו בעצם הנפש. אלא כיון שמהות כח הדיבור הוא שבכוחו לצאת ממציאותו ולדבר לזולת – שמהות עניין זה הוא בכל דיבור – שענין זה הוא דווקא מצד עצם הנפש, לכן מביא הסיבה לכך מכך שבדיבור יכול להגיע גם לזולת שבזה ניכרת מעלת ומהות הדיבור שביכולתו לצאת מעצמו ולהתייחס לזולת, שזהו רק מצד עצם הנפש. ולכן צריך להוציא את הד"ת בדיבור גם בלימוד לעצמו דגם אז כיון שישנו רק שורש אחד לדיבור א"כ גם בדיבור לעצמו ישנה ההמשכה מעצם הנפש.

אך עדיין צ"ע בדבר זה, דהנה במציאות נראה שישנו חילוק בתוספת עומק שנמשך בדיבור לזולת לתוספת עומק שבדיבור לעצמו. ואזי בזה צ"ע האם בא זה מצד שישנה מעלה בענין הדיבור כאשר הדיבור הוא לזולתו (כיון שבפועל יוצא ממציאותו ומתייחס לזולת), או שזוהי הוספה מצד ענין אחר – העמקה יותר בשכל בשביל הדיבור לזולת, שאז בא להבנה יותר – אך אין זה קשור עם מה שדיבר בזה לזולת, והיינו שאין זה מצד מעלת הדיבור. וצ"ע.

ג. ומידי דברי ראיתי להוסיף עוד הערה בעניין זה. דהנה בהמשך העניין שם מבאר אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע עניין ההוספה במידות דע"י הדיבור, וז"ל³: "וכשם שבשכל מתוסף אור ע"י הדיבור כנ"ל, כמו"כ הוא במדות ג"כ. וכמו כשמדבר דברי אהבה עד"מ, שהדיבור מקבל אז ממדת אהבה שבנפשו, הנה אנו רואין שהדיבור מוסיף אור בהאהבה, שע"י שמדבר בה מאיר בו האור האהבה ביותר ומתפעל ביותר בנפשו באהבה וחיבה להדבר ההוא. וכמו"כ למדת הגבוה והכעס, ע"י הדיבור מתוסף התפעלות הכעס והרוגז ביותר כו" עכ"ל.

והנה לכאורה לפי"ז שע"י הדיבור בעניין המידה צ"ב מ"ש "דאגה בלב איש שישחנה"⁴, ולכאורה באם הדיבור גורם להגדלה בהתפעלות המידה, מדוע ש"ישחנה" (ובפרט לפי מארז"ל⁵ "ישחנה לאחרים" וכנ"ל שבדיבור לזולת ההוספה היא ביותר

3. סה"מ תרנ"ט ע' ה.

4. משלי יב, כה.

5. סוטה מב, ב.

אפי' מהדיבור לעצמו)?

ומבאר זאת אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע במאמר ד"ה החלצו תרנ"ט, וז"ל: ודוגמא לזה הוא מ"ש דאגה בלב איש ישיחנה וארז"ל ישיחנה לאחרים, ואנו רואין שבעת שמדבר בצערו אז יגדל צערו ביותר מכמו שיהי' קודם, אמנם אח"כ נוח לו יותר (עס ווערט עם בעסער). והיינו שהן אמת שבשעת הדיבור מתווסף בהתפעלות המידה, אך כיון שלאחמ"כ ירווח לו, לכן ידבר בזה?⁷

אך הנה לפי"ז צ"ב בהמשך הענין בד"ה יו"ט של ר"ה שם וז"ל: "ולכן אי' בר"ח סגולה למדת הכעס שבעת שכועס לא ידבר בעת ההיא, והוא מפני שע"י הדיבור מתווסף התפעל' הכעס ביותר, וכשאינו מדבר אדרבה משתכך התפעלות הכעס כו"י עכ"ל. ולכאורה לפי הנ"ל הרי אדרבה הי' צריך לדבר בענין שכועס בו כיון שע"י ינוח מכעסו?

ה. וי"ל בזה ב' ביאורים:

א. כיון שכעס הוא עניין חמור ביותר (כידועים דברי הרמב"ם בזה⁸), א"כ אפי' אם ע"י שידבר בזה וכעס עכשיו יותר ינוח מכעסו, אין זה כדאי, ואפי' לרגע קל.

ב. לכאורה יש לחלק בין דאגת האדם בענייניו האישיים לרגש של כעס שיש לו כלפי אדם אחר. דכאשר המדובר הוא אודות עצמו (צערו, דאגתו וכיו"ב), הרי שהדיבור בעניין זה יפחית את התפעלות הרגש (וכן הוא בעניין המדובר בד"ה החלצו שם שמדבר בקשר לדיבור עם חבירו אודות נגעי לבבו). אך כאשר המדובר הוא אודות כעסו על חבירו הרי שיי"ל שבדיבור בזה לא יגרום כלל למנוחת נפשו, אלא רק להתגברות המידה.

6. שם ע' סא.

7. אך באמת צ"ע בד"ה החלצו שם מהו הגורם לכך שינוח מדאגתו, האם זה ממה שדיבר בכך, שהוציא הענין ממנו שלא יהיה בנקודה בלבד אלא יבוא בהתפשטות דאז יוכל לבוא יותר במנוחה – שלזה יספיק לכאורה גם הדיבור לעצמו (ולפי"ז אין מקום לתשובה הב' דלקמן) או מחמת שדיבר ע"ז עם חבירו שהשתתף עמו בצערו (וכנראה מההדגשה "ישיחנה לאחרים") דאז אין מקום לכאורה לשאלה דלקמן (אף שעדיין יש לשאול הא גופא – שידבר על כעס זה לחבירו).

ואולי יש לדייק שזהו ע"י מה שמדבר בזה מהלשון בהחלצו שם "כשמגלה נגעי לבבו בדיבור .. והיינו מפני שבא בדיבור .. ואינו מפרט שבא בדיבור לזולת דווקא. ועצ"ע ההדגשה ד'ישיחנה לאחרים' דווקא (ואי"ל שבזה בא רק לשלול הפי' ד'ישיחנה מדעתו' דאינו נוגע להמדובר שם (ובגמ' שם נאמר 'לאחרים', כיון שבזה ישנם ב' המעלות – עצם הדיבור בזה, והדיבור לזולת המשתתף עמו)).

8. הל' דעות פ"ב ה"ג.

בגדר ההפסק בנט"י ובברכת הציצית

הת' מרדכי שמעון שיחי' קולסקי
תלמיד בישיבה

א. כתב המחבר¹: "הלובש טלית קטן ומברך עליו וכשהולך לביהכנ"ס מתעטף בטלית גדול צריך לברך עליו דהליכה מביתו עד ביהכנ"ס חשיבה הפסק ואם מתפלל בתוך ביתו אם היה דעתו מתחילה גם על טלית גדול ולא הפסיק בנתים בשיחה או בדברים אחרים אינו צריך לחזור ולברך", עכ"ל.

והביאו אדה"ז בשולחננו²: "אם לובש טלית קטן בביתו אף על פי שבירך עליו להתעטף בציצית ועל דרך שנתבאר מכל מקום אם אח"כ הולך לבית הכנסת ומתעטף בטלית גדול צריך לחזור ולברך עליו ג"כ להתעטף ואינו נפטר בברכה הראשונה משום דההליכה מביתו לבית הכנסת חשוב הפסק ואף אם לא הפסיק בשום שיחה בינתיים ואפילו היה ביתו סמוך לבית הכנסת".

(ומוסיף אדה"ז על דברי המחבר): "ולא עוד אלא אם אפילו רוצה להתעטף בטלית גדול בביתו רק שקודם שמתעטף בטלית גדול יצא חוץ לפתח ביתו וחזר הוי הפסק בין הברכה שבירך על הטלית קטן ללבישת הטלית גדול וצריך לחזור ולברך. (ומסיים): אבל אם לא יצא מפתח ביתו בינתיים אפילו אם בירך על טלית קטן בחדר זה והולך להתעטף בטלית גדול בחדר אחר באותו הבית א"צ לחזור ולברך כיון ששני החדרים הם בבית אחד לא חשוב הפסק מה שהולך מזה לזה אם אינו מפסיק בשיחה או בדברים אחרים" עכ"ל.

ב. והנה, בהלכות נטילת ידיים שלו פוסק אדה"ז³: "יש שנוהגים כשמשיכימין בבוקר ורוצה לילך תיכף ומיד לביהכנ"ס להתפלל ממתנינים לברך "על נטילת ידיים" עד בואם לביהכנ"ס ומסדרין ברכות ענט"י עם שאר ברכות" ומבאר הטעם מפני שעיקר ענין הנטילה הוא להתקדש קודם התפילה וכמו הכהן בבית המקדש שהי' מקדש ידיו קודם עבודתו.

וממשיך בהל' שלאח"ז וז"ל "בד"א כשהולך לביהכנ"ס תיכף אחר נט"י ומתחילין מיד לסדר סדר הברכות אבל אסור להפסיק בין נטילה לברכה בלימוד או בשום תפילה" עכ"ל.

1. שו"ע או"ח סי' ח' סי"ג.

2. שווע"ר שם סכ"ב.

3. הל' נט"י סי' ו' ס"ב.

והנה מדבריו כאן עולה, שגם כאשר הולך מביתו לביהכנ"ס בין הנטילה לברכה אין נחשב זה להפסק (ורק בלימוד ותפילה נחשב זה להפסק). ועפ"ז צ"ע, דלכאורה הוי זה בסתירה ממש למש"כ לאח"ז בהל' ציצית "דהליכה מביתו עד ביהכנ"ס חשיבה הפסק?"

ג. ונראה לבאר בזה, דהנה בנוגע להברכה על הטלית גדול כתב המ"א שמה שנחשב הפסק הוא מפני השנוי מקום דוודאי אם הלך מחדר לחדר באותו מקום לא ה' נחשב הפסק ואם יצא מביתו ותיכף ומיד חזר ה"ה צריך לברך שהשנוי מקום נחשב להפסק (וכדברי אדה"ז שהובאו לעיל).

ומביא המ"א את מנהג המהר"ם שלא היה לובש הטלית קטן קודם בואו לביהכנ"ס אלא ה' לובש תחילה בביכנ"ס את הט"ג ומברך, ולאחמ"כ כשהי' חוזר לביתו ה' מסיר את הט"ג מעליו ומפסיק בדיבור בכוונה, ולובש ט"ק ומברך עליו. ועשה כן בכדי לצאת מספק ברכה והוא מפני שבעת השינוי מקום ה' עדיין לובש את הט"ג ואין זה נחשב כהפסק, כיון שלדעתו אם לא ה' היסח דעת אין צריך לברך. ולכן לא ה' מסתפק בהליכתו מביהכנ"ס לביתו כהפסק אלא ה' מפסיק בכוונה בדיבור.

(ומבאר המ"א שאין זה בדומה לברכת הנהנין, כי בברכת הנהנין שכאשר משנה מקום צריך לחזור ולברך⁴, כיון שבשונה מנדו"ד שהטלית עדיין עליו הרי ששם כבר הלכה לה אכילה הראשונה, וממילא אין האכילה במקום השני יכולה להוות המשך לאכילה הראשונה. והביא המ"א מהעולת תמיד דדימה עניין זה לבק"ש שהנכנס למקומות המטונפות ויצא, ממשיך מהיכן שעצר – משמע שהליכה אינה הפסק. ודחהו המ"א ששאני התם שהוי באמצע המצווה שבזה אין שייך הפסק)

ד. והנה הט"ז חלק על מ"ש הב"י שטעם הדין שצריך לברך על ט"ג בביהכנ"ס הוא משום שהליכה הוי הפסק, והוכיח זה מדברי תוס' בסוטה⁵ שלמדו בדברי הגמ' שם "כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו שנאמר שאו ידיכם קדש וברכו את ה'" שהכוונה היא שלא נטל ידיו סמוך לנשיאת כפיים. וביארו שם שיעור ההפסק בעניין זה מדין תכיפה בקרבן, דתיכף לסמיכה שחיטה. דאמרינן בגמ' זבחים⁶ "כל התכיפות שהיו שם קורא אני בהם תיכף לסמיכה שחיטה חוץ מזו שהיתה בשער נקנור שאין מצורע יכול להיכנס לשם". והיינו ששיעור ההפסק הוא כדי מהלך משער נקנור עד

4. סי' ח' שם ס"ק ט"ז וי"ז.

5. שר"ע סי' קע"ח ס"ה.

6. ס"ק י"א.

7. לט, א.

8. לג, א.

בית המטבחים, ושיעור זה מבואר הוא במסכת מדות⁹ שם משמע שהי' כ"ב אמות. וא"כ מוכח מדברי תוס' אלו דאין ההילוך עצמו נחשב כהפסק אלא הזמן שהיה שבזה, שהרי אם נאמר שההילוך הוא הנחשב להפסק, איך למדים מכאן שצריך סמיכות בזמן בין הנטילה לנשיאת כפיים, דהרי י"ל שאין השהי' פועלת כלום, ואפי' אם הפסיק הרבה זמן בין הנטילה לברכה אין זה נחשב להפסק, והפסק הוא דווקא כההפסק משער נקנור עד בית המטבחים שאינו הפסק זמן אלא הפסק משום שינוי מקום? אלא וודאי מוכח שההפסק הוא משום השהיה ולא משום ההליכה. ומוכיח כן גם מדברי הבי"י עצמו בכ"מ שלשיטתו אין הילוך נחשב להפסק (אלא שיחה של דברים אחרים וכדלקמן).

ובאמת מוכרחים לומר שבציצית (לא רק שהילוך אינו נחשב להפסק, אלא אפי') שהיה (בלא הילוך) אין נחשב להפסק (דאם נאמר ששהיה מעכבת להפסיק, א"כ ה"ל להביא שם ש"תיכף לכל המצות עשיית הברכה"¹⁰. אלא ודאי אינו כן, ולא יהי' הפסק מחמת הדרך ומחמת השהייה).

וע"כ מבאר הט"ז את טעם הדין שצריך לברך על הט"ג בבואו לביהכנ"ס באופן אחר. דכיון שתיכף לאחר שמברך על הט"ק בביתו, מניח תפילין, ורק לאחמ"כ הולך לביהכנ"ס ולובש הט"ג¹¹, א"כ הברכה על תפיליו היא המפסיקה, (כיון שדיבור מפסיק) ולא דרך הילוכו.

ה. והנה בקו"א לאדה"ז¹² מבאר את שאלות הט"ז הללו ע"פ דברי המ"א הנ"ל. דמה שהביא מדברי התוס' בסוטה, וכן מדברי הבי"י, המדובר הוא במקרה שהוא בבית א' ששם אין זה נחשב לשינוי מקום (כמ"ש המ"א), וממילא אינו נחשב להפסק. ומסיים ש" מאחר שנסתלקו כל התמיהות של הט"ז פשיטא דנקטינן כהשלחן ערוך".

ועפ"ז (שההפסק אינו בההילוך, אלא בשינוי המקום) יש לבאר מה ששינה אדה"ז בהדין של ברכת נט"י מדין הברכה על הט"ג. כיון שבט"ג כאשר מפסיק בשינוי מקום, הרי שהברכה הייתה במקום אחד לפני שהמצווה נעשתה, והמצווה נעשית במקום אחר כיון שהחפץ שבו נעשית המצוה נמצא במקום אחר, וא"כ ה"ה חייב לברך שוב.

משא"כ בנט"י שאין מברכים לפני הנטילה אלא לאחריה¹³, א"כ כאשר הוא מברך פעולת המצוה כבר נסתיימה, ואם כן אף כאשר היה שינוי מקום, אין זה מהווה סיבה

9. פ"ה מ"א.

10. צ"ע דלפ"ז אולי גם הילוך לבר יפסיק, דאל"כ מדוע לא הביא שם ש"תיכף לכל המצוות עשיית הברכה".

11. וכשיטת הבי"י בשו"ע סי' כ"ה ס"ב.

12. סי' ח שם ס"ק ה'.

13. כמבואר בשו"ע סי' קנ"ח סי"א, ובשו"ע"ר שם סט"ז.

להיחשב כהפסק. דכיון שמעשה המצוה אינו קיים במקום מסויים, ופעולת המצוה – מה שידיו נטהרו – קיימת ו"הולכת איתו", א"כ בזה לא שייך שינוי מקום. ולכן אם אינו מפסיק בדיבור יכול עדיין לברך בביהכנ"ס. ואפי' אם הלך זמן רב, כל שלא הסיח דעתו רשאי לחזור ולברך.

קיום המצוות באופן ד'חוקים'

הנ"ל

במאמר "הוי' לי בעוזרי" תשי"ז (ספר המאמרים מלוקט ח"ב) מבאר כ"ק אדמו"ר המעלה דבקיום המצוות דחוקים: "והכלי לענין החוקים דמצוות שהוא רצון עצמי ממש שלמעלה מגילוי הוא הביטול דקבלת עול, ביטול שמצד העצם שלמעלה מכל ענין דהתפשטות.

"וזהו זמירות היו לי חוקיך (דוקא), שכוונתו בזה היא לשלול לא רק הענין דמשפטים אלא גם הענין דעדות. כי בדרגת העדות נשארה עדיין איזו מציאות. ולא רק מצד האדם, שגם הרצון שלו שלמעלה מטו"ד (רעו"ד) הוא מציאות (כנ"ל), אלא גם מצד המצוות שברגת עדות, מכיון שענינם הוא המשכת וגילוי אוא"ס בעולם. ואמיתית ושלמות ההכרה שכל העולמות בטלים במציאות לגבי דקדוק אחד דתורה הוא דוקא בהדרגא דחוקים, שהדקדוקים דתורה (שמצד בחינה זו) הם ענין עצמי מצד שרשם העצמי שבתורה, שלמעלה משייכות לעולם. דכוונתו של דוד בקיום המצוות לא היתה אלא בשביל לבצע את כונת העצמות, ולא לשם כוונה אחרת".

היינו דענין "זמירות היו לי חוקיך" פי' דקיום המצוות שלו אינו אלא בשביל לבצע כוונת העצמות, ולא לשם מטרה אחרת.

והנה, בש"פ קרח תשמ"ה מבאר כ"ק אדמו"ר הפסוק "הנחמדים מזהב ומפז רב וגו'" – דלכאור' פסוק זה מהוה סתירה ללימוד תורה לשמה – (מתוך ההנחה בלתי מוגה):

"אמנם, ענין זה אינו בסתירה ללימוד התורה לשמה, שכן, ביאור מעלתה של התורה שהיא נעלית יותר מזהב ומפז היא (לא שלומד בגלל מעלה זו, כי אם) בכדי להסיר המניעה שיכולה להיות מהחסרון דכסף וזהב (בידעו שיש לו דבר נעלה יותר), ומכיון שסרה המניעה – יכול לעסוק בתורה לשמה".

– היינו דפסוק זה לא בא להראות את מעלתה של התורה, דיש ללומדה הואיל והיא נחמדה מזהב ומפז, אלא רק להסיר מניעה העלולה להפריע ללימוד התורה עקב החסרון בזהב ובפז – שידע שאין זה חסרון אמיתי שכן התורה נעלית יותר מזהב ומפז, ולכן עליו להתמסר ללימוד התורה לשמה.

ולכאור' יש להקשות, דהנה בפסוק שלאחריו כתיב "גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב", וביאר רש"י: "בשמרם עקב רב – נזהרתי בשמירת' בשביל רב טובך אשר צפנתי". וכן פי' המצודות: "בשמרם עקב רב – כי יש בשמירתן גמול שכר הרבה". דבפסוק זה לא ניתן לבאר כביאור כ"ק אדמו"ר (דאינו בא אלא להסיר המניעה הבאה כתוצאה

מחסרון כסף וזהב, או חסרון אחר, דביאור זה אינו שייך כאן) – וא"כ פסוק זה מהוה לכאור' סתירה ללימוד תורה וקיום מצוות לשמן.

יתירה מזו, בעוד שבפסוק הקודם ניתן היה לבאר ולומר דפסוק זה נועד למי שאינו בדרגא דלימוד תורה לשמה, בפסוק זה מדבר דוד אודות עבודתו האישית, יוצא א"כ (נוסף על התמיהה בגוף הדברים כנ"ל) דזהו בסתירה להמבואר במאמר דקיום המצוות דדוד הי' באופן דחוקים, ללא מטרה ותכלית.

ואולי י"ל הביאור בזה ובהקדים:

במאמר "והי' עקב תשמעון" תשכ"ז מביא כ"ק אדמו"ר את פי' הצ"צ: "דעקב קאי על הזמן דעקבתא דמשיחא, וזהו והי' עקב תשמעון, תשמעון ודאי, דהבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין ..

"יש לקשר עם מאמר המדרש עה"פ, אמר להם הקב"ה כו' שכרו (שכר המצוות) בעקב אני נותן לכם כו' (שנאמר) והי' עקב תשמעון. אלא שע"פ המדרש שאירי בשכר המצוות, הכוונה בעקב (אחרית הימים) היא להזמן שלאחרי ביאת המשיח, ולפי פשטות הענין שאירי בקיום המצוות (תשמעון גו' ושמרתם ועשיתם אותם), הכוונה בעקב (אחרית הימים) היא לסוף זמן הגלות, עקבתא דמשיחא. והקשר דשני הפירושים הוא, כי שכר המצוות שיהי' בעקב (לע"ל) הוא שאז יהי' גילוי העצמות, כמבואר בתניא. וכיון שגילוי זה הוא ע"י העבודה (דתומ"צ באופן) דמס"נ (כנ"ל), לכן, ע"י עקב תשמעון כפירוש הצ"צ, העבודה בעקבתא דמשיחא, שאז המס"נ הוא ביותר, ע"י יהי' הגילוי דלע"ל, בעקב אני נותן לכם".

היינו דע"י "עקב" כפירוש הצ"צ, דזהו המס"נ בהזמן דעקבתא דמשיחא, זוכים ל"עקב" כפי' המדרש – גילוי העצמות לע"ל.

ועפ"ז יש לבאר בדא"פ, דפי' "בשמרם עקב רב" קאי על העבודה באופן של עקב – במס"נ וברעותא דלבא למעלה מטו"ד, ועי"ז זוכים ל"עקב" כפי' המדרש – גילוי העצמות לע"ל. ואתי שפיר עם המבואר במאמר "הוי' לי בעוזרי" דלימוד התורה של דוד המלך ע"ה לא הי' אלא בשביל לבצע כוונת העצמות.

בענין חופה בקידושין

הת' משה צבי הירש שי' קליינבערג
תלמיד בישיבה

א.

המחלוקת בחופה אחר חופה

איתא במכילתין¹: "אמר רב הונא חופה קונה מקל וחומר .. ומה כסף שאינו גומר קונה חופה שגומרת אינו דין שתקנה וכו'".

וכתבו התוס'²: "וא"ת לדידן דאמר דחופה אינה קונה נימא דכסף גומר אחר כסף מק"ו דחופה מה חופה שאינה קונה גומרת כסף שקונה אינו דין שיגמור וי"ל דלא מצי לאוכוחי שיגמור אלא אחר כסף כחופה ומאי אולמיה האי כסף מהאי כסף". והיינו דא"א לומר דמעשה אחד בב' פעמים יעשה ב' פעולות שונות, שהרי אם בכוחו לפעול גם את הענין השני, מדוע לא פעלו כבר בפעם הראשונה.

וכתב המהרש"א וז"ל: "ועוד הקשה מהר"י אב"ן לב דמאי תירצו ומאי אולמיה האי כסף מהאי כסף דהא אכתי איכא למילף בק"ו דכסף אחר שטר גומר בק"ו ומה חופה שאינו קונה גומר אחר שטר כסף שקונה אינו דין שיהיה גומר אחר שטר ונראה די"ל כיון דכסף ושטר שוין הן בתחלת הקנין כמו דנימא מאי אולמיה האי כסף מהאי כסף נימא נמי מאי אולמיה האי שטר מהאי כסף אבל בחופה דקאמר שתקנה היינו שגומרת אף בתחלה ותדע דכן הוא דאל"כ לרב הונא מאי אולמיה האי חופה מהאי חופה".

והיינו דסבר המהרש"א דמוכרחים לפרש דהא דאמר רב הונא דחופה קונה היינו בחופה אחת דבה הוי הן האירוסין והן הנישואין. דאי לאו הכי, תיקשי לך מאי שנא האי חופה מהאי חופה (וכפי שכתבו התוס' בנוגע לכסף).

[ולכאורה כן נראה בדעת רש"י, מהא דכתב "יקנה נמי כאן בלא אירוסין", ולכאורה כל הלימוד של רב הונא הוא דחופה עושה נמי קנין, אך מנין שלא יצטרך כלל ענין של אירוסין? אלא פשוט דהכוונה היא דבחופה אחת יפעל כבר ענין הנישואין וכדברי המהרש"א]

1. ה סע"א.

2. ד"ה חופה.

וחלק עליו המהרש"ל ביש"ש, וסבר דלרב הונא בעינן שני חופות אחת לאירוסין ואחת לנישואין. ובנוגע להקושיא מאי אולמיה האי חופה מהאי חופה כתב לבאר וז"ל³: "היינו משום שדין כסף ושטר אין דינו אלא שיקנה ולא שיגמור אבל חופה שדינו שגומר, אלא שחופה בלא כסף אינו גומר מכח דין, א"כ חופה שנייה גומר שפיר כדינו לר"ה".

ולכאורה צ"ב כוונתו, דהא היכי מעשה אחד בב' פעמים עושה ב' פעולות, דאמנם בחופה אחת גרידא אי אפשר לגמור מכח דין, אך א"כ הרי ממ"נ, מאי אולמיה האי חופה מהאי חופה, דאם ענינה של חופה הוא לקנות, א"כ היכי גומרת, ואם ענינה היא לגמור א"כ היכי קונה?

ב.

דברי הגמ' לקמן בענין ביאה

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

הנה לקמן⁴ מסתפקת הגמ' "ביאה נשואין עושה או אירוסין עושה". וכתב הריטב"א וז"ל⁵: "פי' בביאה ראשונה קא מבעיא לן אבל בביאה שניה פשיטא מילתא שאם היא לשם נישואין דנשואין עושה".

והקשו באחרונים, דלכאורה איך זה מתאים אם סברת התוס' דמאי אולמיה האי כסף מהאי כסף, דכמו"כ היה צ"ל ג"כ בנוגע לביאה דמאי אולמיה האי ביאה מהאי ביאה?

ומבואר בזה, דדוקא גבי כסף אמרינן מאי אולמיה כו' כיון דכסף כל ענינו הוא קנין, א"כ אינו יכול לפעול ב' פעולות שונות. משא"כ ביאה דענינה הוא אישות, א"כ בפעם הא' עושה הביאה פעולת קנין ובפעם הב' – פעולת אישות (נישואין). וא"כ בהא לא שייך להקשות מאי אולמיה האי ביאה כו'.

[ולפי"ז י"ל הביאור בנוגע להא דילפינן לעיל (ד ע"ב) דאשה נקנית בביאה מ"ובעלה", ומקשינן והלא דין הוא: ומה יבמה שאין נקנית בכסף – נקנית בביאה, זו שנקנית בכסף – אינו דין שנקנית בביאה ואמר רב אשי: משום דאיכא למימר מעיקרא דדינא פירכא, מהיכא קא מייתית לה מיבמה, מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, תאמר

3. פ"א ס"ב.

4. וכן מבואר ביבמות נז, ב בתוד"ה "אמר רב" דחופה ראשונה עושה רק אירוסין עיי"ש.

5. י, א.

6. ד"ה ביאה נשואין עושה.

בזו שאין זקוקה ועומדת. ופי' ר"א משזנ"א (בתוד"ה מה ליבמה) שכן זקוקה ועומדת שביאה זו אינה עושה אלא גומרת קדושי ראשון ומשום דאשכחן ביאה גומרת לא נאמר שתקנה תחלת קנין.

ולכאורה יש להקשות דלכאורה הוא לא כרב הונא דרב הונא יליף חופה בקידושין מהא דחופה גומרת, וא"כ לפי הפי' דר"א משזנ"א אמאי צריך קרא ללמד דאשה נקנית בביאה, הא יכול למילף בק"ו מהא דביאה גומרת כו'?

אך לפי הנ"ל לא קשיא מידי, דכיון דביאה ענינו הוא אישות, אי לאו קרא "ובעלה", לא הומ"ל דביאה עושה קנין מהא דביאה גומרת.]

ג.

דיוקים בסוגיין האם חופה הוי אישות או קנין

והנה גם בנוגע לחופה יש לחקור האם חופה היא קנין או מעשה אישות:

דהנה מהנראה בסוגיין משמע דהוא קנין, דהא רב הונא בעי למילף חופה שתקנה מהא דגומרת, ולכאורה אי חופה הוא מעשה אישות, א"כ היכי בעי למילף דעביד קנין? אלא בהכרח לומר דחופה הוא מעשה קנין.

[וכן הוא בהמשך דברי הגמ': "הצד השוה שבהן שקונין בעלמא וקונין כאן אף אני אביא חופה שקונה בעלמא וקונה סתם".]

והנה ראיתי לכמה שמבארים דזהו המחלוקת בין אביי ורבא, דהקשה רבא "שתי תשובות בדבר .. ועוד כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין וכי גמרי' חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין א"ל אביי .. ודקאמרת כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין רב הונא נמי ה"ק ומה כסף שאינו גומר אחר כסף קונה חופה שגומרת אחר כסף אינו דין שתקנה".

ולכאורה הרי דברי אביי בסוגיא הם דברי רב הונא, וא"כ מה הי' ההו"א דרבא, ומה חידש אביי?

ומבארים, דרבא סבר דחופה הוא אישות ולא קנין, והלכך מקשה היכי גמרינן חופה שלא ע"י קידושין מחופה ע"י קידושין, הרי חופה ענינו הוא אישות ולא קנין, ואביי סבר דחופה הוא קנין והלכך יליף שפיר כו' ⁷.

אך קשה על זה מדברי התוס', דרצה ללמוד "לדידן" – דהיינו להחולקים על דברי ר' הונא – דהיינו רבא דהקשה עליו, – דכסף גומר מק"ו מחופה, וא"נ שלרבא חופה

7. אך דוחק גדול להכניס זה בדברי אביי (ובדוחק י"ל דאביי תירץ על גוף הק"ו. ועצ"ע).

הוי מעשה אישות, א"כ היכי בעי למילף מדין חופה דאף כסף דענינו הוא קנין שיפעל דין אישות?

ד.

ביאור הרבי בגדר נישואין

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

דהנה בלקו"ש חלק ל"ט שיחה א' לפר' כי תצא מבאר הרבי החילוק שבין קידושין לנישואין, וז"ל:

"בגדר אישות דישאל יש שני שלבים – אירוסין שהם הקנין וליקוחין (ע"י כסף שטר או ביאה) ונישואין (ע"י כניסה לחופה) ואע"פ שגם ע"י אירוסין לחוד כבר חל על האשה שם אשת איש, מ"מ כו"כ חיובים (גם של תורה) חלים רק ע"י נישואין, שאז הרי הם איש ואשה לכל הדברים..."

"ונ"ל, שס"ל להרמב"ם שעיקר חידוש התורה בענין אישות דישאל הוא רק בגדר קידושין, וכנ"ל שכל גדר ליקוחין אלו נתחדש ע"י ציווי התורה, אבל בענין הנישואין, לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהי' קודם מ"ת, דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות, בלשון הרמב"ם: "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהי' לו לאשה", ובזה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת עכ"ל הק."

ומשמע דהרבי סובר דענין הנישואין אינו קנין כלל אלא אישות, וכמו"כ לכאורה בנוגע לחופה שהוי מעשה אישות, א"כ אינו כלל בגדר קנין. וא"כ היכי בעי למילף רב הונא דחופה תקנה, הא הוי אישות?⁸

ה.

ביאור הגרנ"ט בגדר חופה

וי"ל דבחופה איכא נמי מעשה קנין, ובהקדים מ"ש הגרנ"ט בחידושיו דהביא קושיות הבית יעקב על הרמב"ם, דהרמב"ם פסק⁹ דחופה הוי יחוד, והקשה עליו מן הדין בכה"ג שמתקנין לו אשה לפני יוה"כ דאין מקדשה לפני יוה"כ כלל אלא אם מתה אשתו מקדשה וכונסה ביוה"כ עצמו, והרי הרמב"ם עצמו פסק דחופה היינו יחוד, וא"כ

8. ודווקא גדול לומר דרב הונא סבר דחידוש התורה הוא גם בנישואין, דגם בנישואין בעי קנין.

9. עמ"ס כתובות סי' יט.

10. הל' אישות פ"י ה"א.

כיצד מתקנין לו אישה והא בעינן יחוד הראוי לביאה?
 וכן הקשה מהא דתנן בכתובות¹¹: "מסר האב לשלוחי הבעל ה"ה ברשות הבעל",
 ופסק הרמב"ם דאם מתה אשתו יורשה, והקשה למה הוי כנשואה והרי אין זו חופה
 הראויה ליחוד?

ומבאר הגרנ"ט דבחופה יש ב' מיני קנין: א. דקונה אותה ליורשה, ליטמא לה,
 לנדר' ולמעשה יד'. ב. דקונה אותה לדברים שבינו ובינה.

ולפי"ז מיישב הסתירות ברמב"ם דנכון אמנם דלא קנה אותה לענין אישות (דלזה
 צריך חופה הראוי לביאה דוקא), אך לענין זכויות וכו' הוי קנין, וקנין כזה סגי. עיי"ש
 בארוכה.

ו.

גדר חופה ע"פ השיחה הנ"ל

אך הנה לפי מה שמבאר הרבי בלקו"ש הנ"ל י"ל דלא הווי ב' קנינים, אלא ב'
 ענינים בחופה, ענין האישות שבחופה, וענין הקנין שבחופה. והיינו שבחופה חוץ
 מחלק האישות שבחופה, יש גם קנין לענינים ממוניים וכדו'.

ואין זה סתירה למה שמבאר הרבי דמצד הנישואין לא התחדש דבר, והחידוש הוא
 רק האירוסיין כו', דשם מבואר בנוגע לגוף הנישואין, דהתורה חידשה דכדי לישא אשה
 צריך תחילה לקנות אותה, אבל בגוף ענין הנישואין לא שינתה התורה דבר והוא אותו
 הענין כמו שהי' קודם מ"ת.

אך כאן המבואר הוא בנוגע לקנין בענינים ממוניים וכדו' אשר אינם שייכים לגוף
 האישות, דבזה י"ל שחופה כן קונה.

והיינו במהות וגדר הנישואין לא התחדש דבר, כיון דגדר הנישואין הוא חיי אישות,
 והרי גם לפני מ"ת הי' חיי אישות. וכל מה שנתחדש הוא רק בנוגע לענינים צדדיים
 שלא נוגעים למהות הנישואין, וק"ל. [וזהו דבר המוכרח לבאר דבחופה איכא נמי
 קנין].

ז.
ישׁוב כל הנ"ל

והלכך לומד רב הונא דחופה קונה, מהא דחופה גומרת, והיינו כיון שחופה גומרת גם לענין קנין, א"כ שתקנה נמי כו'. והיינו שיש בחופה כח הקנין, וא"כ שיקנה האשה נמי.

ודעת רבא יש לבאר, דכיון שבסופו של דבר יש חילוק בקנין שבאירוסין קונה גוף האשה – העיקר הוא קנין האשה, משא"כ בנישואין הקנין הוא רק בענינים צדדיים וא"כ איך ללמוד כלל מקנין זה שקונה בזכויות בלבד, לקנין שקונה בגוף האישה.

[ולפי"ז אפשר ליישב ג"כ מה שמביא תחילה הק"ו דתרומה, ולכאורה זה שאשה אוכלת בתרומה זה הסתעפות מזה שחופה גומרת, וא"כ הי' צריך לכתחילה להביא הק"ו דחופה גומרת,

אך לפי הנ"ל יש ליישב דהגמ' הביאה ק"ו דוקא מתרומה, להדגיש ולהבהיר דהא דרב הונא בעי למילף דחופה קונה היינו כיון דבחופה יש גם ענין הקנין, וזה מוכיח מתרומה, [וכמו שמביא הפסוק אח"כ "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו", דמודגש כאן ענין הקנין]¹².

וע"פ כהנ"ל יתבאר שיטת המהרש"ל ביש"ש דהקשינו דלכאורה אי חופה ענינה הוא קנין א"כ היכי גומרת, וכן לאידך גיסא כו', אך אחר שנתבאר דבחופה איכא ב' ענינים, הן ענין הקנין שבחופה והן ענין האישות בחופה, וא"כ הרי בפעולה אחת פועל ענין הקנין שיש בחופה, ולאחר מכן בפעם הב' פועל ענין האישות שבחופה.

אך זהו מה שנותר לבאר במאי פליגי המהרש"א והמהרש"ל. ואולי יש לבאר דפליגי אי חופה הוי קנין בגוף האשה או רק מעשה אישות (כנ"ל). דלמהרש"א דבעי רק חד חופה דמאי אולמי' כו', כיון דחופה ענינו הוא קנין בגוף האשה וא"כ מאי אולמי' כו'. ולמהרש"ל חופה הוי מעשה אישות כו' והלכך בעי ב' חופות. (ועדיין קצת צ"ע דסבירא למהרש"א ורש"י לא כהשיחה הנ"ל ויש עוד להאריך בזה. ואכ"מ).

12. לפי"ז יתיישב ג"כ מה שהסתפק בשיעורי ר' שמואל האם חופה הוי קנין או מעשה אישות. דמחר גיסא הביא ראי' מהא דכתב התוס' לקמן דהא דקנה בהעראה היינו בביאה דלאחר אירוסין ומבאר דהוי כחופה – מעשה אישות, והלכך לא בעינן גמר ביאה, משא"כ באירוסין כו'. ולאידך גיסא רב הונא בעי למילף דחופה תעשה אירוסין כו', ונשאר בצ"ע. אך לפי הנ"ל יש ליישב דבחופה יש ב' הענינים, אלא דהקנין הוא רק בהנוגע לענינים צדדיים כו' אך לא בגוף האשה כו', וא"כ בביאה שלאחר אירוסין סגי בהעראה בעלמא מצד ענין האישות שבביאה כו'.

בעניין הלימוד ב'מה הצד'

הת' נחמן יהושע שיחי' קסטל
תלמיד בישיבה

א. גרסינן בסוף משנתנו (לאחרי שנמנו כל האבות והחילוקים שביניהם)¹: "הצד השווה שבהם שדרכן להזיק ושמירתן עליך". והקשו ע"ז בגמ' "לאתווי מאי?" ומביאה הגמרא ארבעה מקרים שלומדים חיוב משני אבות ב'מה הצד': " אמר אביי לאתווי אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו .. רבא אמר לאתווי בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה .. רב אדא בר אהבה אמר לאתווי הא דתניא כל אלו שאמרו פותקין ביבותיהן וגורפין מערותיהן בימות החמה אין להם רשות בימות הגשמים יש להם רשות אף על פי שברשות אם הזיקו חייבים לשלם .. רבינא אמר לאתווי הא דתנן הכותל והאילן שנפלו לרה"ר והזיקו פטור מלשלם נתנו לו זמן לקוץ את האילן ולסתור את הכותל ונפלו בתוך הזמן והזיקו פטור לאחר הזמן חייב" עכ"ל.

והנה בכללות הסוגיא צריך ביאור מדוע מובאים דווקא ד' מקרים אלו לא פחות ולא יותר. דאם ישנה מחלוקת בין האמוראים במקרים אלו צריך ביאור מהם סברות המחלוקת. ואם לא חלקו בכך, א"כ מדוע אין מספיק מקרה אחד (דהרי וודאי אין אלו כל המזיקים שניתן ללמוד ב'מה הצד', ומדוע נבחרו דווקא מזיקים אלו)?

והנה גם באם נלמד שישנה מחלוקת בין האמוראים יש לדון בדבר זה בב' פנים: א. שישנה מחלוקת בדינא, שלכל אחד מן הדעות בכל שאר המקרים המזיק אינו חייב כלל. ב. שהמחלוקת היא בסברא בלבד דלכל הדעות וודאי שישנו חיוב בכל מקרים אלו, רק שלכל אחד מהם כל אחד מהמקרים האחרים ניתן ללמוד מאב אחד בלבד (וכהו"א בגמרא "היינו בור") בלא הלימוד של 'מה הצד' וממילא אין מקרים אלו יכולים להיות החידוש בדברי המשנה.

ב. גם צריך ביאור בפרטי הדעות הנ"ל:

א. באם אפשר להביא מקרה לענין זה של לימוד 'מה הצד' מברייתא וכ"ש ממשנה, א"כ מדוע צריכים אביי ורבא להמציא מקרים חדשים?

ב. לאידך גיסא צ"ב דבשלמא לרב אדא מוכן מה שמביא מקרה המפורש בברייתא

1. בב"ק ב, ב.

2. שם ו, א.

לבאר מהו הריבוי בהמשנה, שהברייתא נכתבה להרחיב ולפרש מה שנרמז במשנה. אך לדברי רבינא לכאורה צ"ב כיצד ניתן לומר שהחידוש במשנתנו הוא במקרה של אילן וכותל שנפלו דחייב, והרי זה כבר מפורש במשנה אחרת?

ג. באם נאמר שישנה מחלוקת בין ד' האמוראים במקרים אלו, כיצד חלקו אביי ורבא על משנה וברייתא מפורשת?

ג. ויש לומר הביאור בכ"ז, ובהקדים:

הנה בכל האופנים דלעיל ס"א – הישנה מחלוקת בין האמוראים, ואם ישנה האם הוי מחלוקת בדינא או בסברא – יש לדייק בדברי הראשונים בסוגיין:

א. הרא"ש כתב וז"ל³: "רב אלפס ז"ל לא הביא בחיבורו כל הני אוקימתא דהני אמוראי אע"ג דכולן הלכות פסוקות הן ולא פליגי אהרדי" עכ"ל. והיינו שאין מחלוקת כלל בין האמוראים.

ב. הר"ח כתב וז"ל⁴: "וקיימא לן כרבינא דבתרא הוא ויש אומרים בכולו דלא פליגי אלא כל חד וחד דייק ומוקים" עכ"ל. דממה שפסק דווקא כסברת ה'בתרא' משמע שזהו דיון הנוגע להלכה, והיינו שישנה מחלוקת בדינא בין האמוראים.

ג. בדעת הרמב"ם ציין ב'עין משפט' בסוגיין שפסק ככולם. אך הנה המקרים שהביאו אביי ורבא אינם מוזכרים בפירוש בדברי הרמב"ם, וא"כ מכך יש להוכיח שלמד שאין כלל מחלוקת ביניהם, דא"כ הו"ל להביא כל המקרים (או לצורך פסיקת הדין (באם חלקו לדינא), או להבהיר מתורת מה יהיה החיוב – אב אחד או ב' אבות (באם חלקו בסברא)).

ד. הטור כתב בעניין אסו"מ וז"ל⁵: "תולדות הבור אבנו סכיננו ומשאו .. או שהניחם בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו במקומם אחרי שנחו, שדומה לבור ממנו שמזיק במקום שמונח שם, לפיכך יש לו דין בור" עכ"ל. ופירש הבי"ש וז"ל: "בפ"ק דכב"ק מבואר דאבנו סכיננו ומשאו שהניחם בראש גג ונפלו ברוח מצויה והזיקו אי בהדי דאזלאי מזקי היינו אש ואי בתר דנייחא היינו בור" עכ"ל.

וז"ל הטור⁶ בנוגע לבור המתגלגל: "ואם לאחר שנחו מגילגולם הזיקו הווי ליה בור וחייב בעל התקלה הכל". ובנוגע לפותקין ביבותיהן כתב⁷: "ומיהו אם הזיק חייב

3. ד"ה הצד השוה שבהן.

4. שם ד"ה לעולם דאפקינהו.

5. חו"מ סי' תי"א סעי' א'.

6. שם סעי' ו'.

7. סי' תי"ב סעי' ב'.

לשלם" ולא הזכיר כלל שם בור. ולשונו בנוגע לכותל ואילן: "הכותל והאילן .. יש להם דין בור".

ומכל זה יוצא לכאורה שהטור למד שחלקו האמוראים בסברא הנ"ל – האם בשאר המקרים למדים מאב אחד בלבד – ופסק כרבי אדא. שהרי הביא את כל ד' המקרים ובג' מהם כתב שהם בגדר בור – והיינו שנחשבים הם לתולדה דאב אחד – ורק במקרה של פותקין ביבותיהן לא כתב כן.

והנה בדבריהם הק' לכאורה צריך ביאור:

א. הטור כתב בהקדמתו שמביא דעות החולקות ואח"כ מסקנת אביו הרא"ש. והנה בנדרו"ד נראה שלא הביא אף אחד מהם?

ב. בדברי הרא"ש והרי"ף גם צריך ביאור – מדוע לא הזכירו כל דינים אלו, דהן אמת שבסברא לבד יש ללומדם, אך הרי סו"ס זהו החידוש בדברי המשנה "הצד השווה שבהם" וכו'?

ד. ויש לבאר כ"ז ובהקדים:

ידועה החקירה בגדר נזיקין האם הוי 'מלוה הכתובה בתורה' או לאו. והיינו, האם לולא ציווי התורה על דיני נזיקין היינו למדים כן מסברא, או שמא כל יסוד חיוב נזיקין הוא רק מחמת גזירת ציווי הכתוב⁸.

והנה מחקירה זו יוצאים ב' אופנים להכנת גדר הלימוד של 'מה הצד':

א. ככל בנין אב רגיל, שלמדים משני האבות יחד. והיינו שכל אחד מהאבות מוכיח על האב השני שלא חידושו הוא גורם החיוב במקרה זה. ואופן לימוד זה הוא שלמדים מסברא ודמיון המקרה הנלמד לאבות המלמדים.

ב. הלימוד הוא מאב אחד בלבד. והיינו שאין זה לימוד של סברא ודמיון בין המקרה לאבות המלמדים, אלא שהמקרה הנלמד והאב המלמד הם בדיוק באותו הגדר. וההוכחה מהאב השני היא רק שחידושו של המקרה המדובר הוא אינו גורם לפטור (שהרי מצינו שחייבים עליו). אך חיובו יהיה מצד אב אחד בלבד.

והיינו כב' האופנים בחקירה הנ"ל. דאם נאמר דנזיקין הוי לימוד מסברא גרידא, א"כ ניתן ללמוד מכל אב למקרה אחר ע"י סברא ודמיון לבד.

אך באם חיוב נזיקין הוי רק מחמת גזירת הכתוב, א"כ אין לך בו אלא חידושו וא"א ללמוד מהאב הכתוב בתורה למקרה אחר. ואק באם נאמר שהם דבר אחד ממש. ולכן אין מקום ללמוד משני אבות ביחד, דכאשר למדים כן, פירוש הדבר הוא שאין המקרה

8. ראה תוס' קידושין יג, ב ד"ה מלוה הכתובה בתורה.

המדובר דומה לגמרי לאף אחד מהם, ולא נוכל ללומדו מהם. וא"כ כאשר המדובר הוא במקרה שלגמרי אינו נכלל באף אחד מן האבות, הרי שאע"פ שמן הסברא היה צריך להתחייב, אין אפשרות לחייב אותו.

והנה ע"פ צד זה שהוי גזירת הכתוב ואין למדים אלא מאב אחד בלבד, יש לבאר הצד שהובא לעיל שישנה מחלוקת האמוראים אף לדינא. דכיון שבכל אחד מד' המקרים ישנה סברא לומר שדווקא הוא הדומה לאב דבור ולא המקרים האחרים, א"כ במקרים שאינם דומים לבור יהיה המזיק פטור לגמרי, וכדלקמן.

ועפ"ז יבואר ג"כ הצד שהובא לעיל שלא חלקו האמוראים כלל, דהסיבה שמחמתה הובאו כל ד' מקרים אלו, היא כיון שבכל אחד מהם ישנו חידוש מסויים שאין בחבירו.

ה. והביאור בזה כמבואר מדברי הגמ' רידן:

אסו"מ שהניחן בראש גגו: מחד כיון שההנידון כאן הוא באסו"מ לאחר שנפלו ברה"ר, א"כ אין חילוק כלל בינו לבין בור שנחפר בידים, ולפיכך נחשב הוא ממש כבור. ומאידך גיסא, חסר בכל הקשר ביניהם ובין בור הנחפר ע"י האדם, כיון שכל סיבת היותו בור היתה רק ע"י כוח אחר, שדבר זה אינו בבור שנחפר בידים.

בור המתגלגל: מחד מקרה זה חמור יותר מבור דאסו"מ שהרי אין כח אחר מעורב בו, שהרי הנחת הבור ברה"ר הייתה ע"י האדם עצמו, דהניחו בידיו. אך מאידך ישנו חיסרון מהותי בקשירת והתייחסות הנזק הבא מן הבור הזה אל האדם שהניח את הבור ברה"ר. דכיון שמעורב בנזק זה לא רק כח טבעי שוודאי יגיע (רוח), אלא גם כוח של אנשים אחרים (ובהמות של אחרים). וא"כ אין זה רק חלישות בבעלותי על הבור (כבאסו"מ), אלא שותפות ממש ביצירת הנזק.⁹

פותרין ביבותיהן: מצד אחד אין במקרה זה כלל מן החסרונות הנ"ל, כיון שהבור הגיע לרה"ר בכח החופר, והוי ממש כאילו חפרו בידים, ואף כוח אחר לא היה מעורב ביצירת בור זה. אך מצד שני חסר בעצם מהות הבור, כי הוא בור שנחפר ברשות וא"כ הרי הוא ע"ד בור ברשות היחיד שאינו חייב בו כלל, וא"כ גם במקרה זה ה' צריך להיפטר לגמרי.

כותל ואילן: מצד אחד, הוא ממש בור בלי אף אחד מהחסרונות הנ"ל, שהרי הוא בור שנחפר שלא ברשות, ואין מעורב בו כח אחר. אך מצד שני הבור הגיע לרשות הרבים באופן דממילא, ללא שום פעולה מצד בעל הבור, ובמילא ישנו חסרון עצמי בהתייחסות בין בעל הבור לבור שנוצר (שהרי כאשר הוא נטע את האילן או בנה את

9. ועד ש"אם גלגלום רגלי בהמה והזיקו בהילוכם חייב בעל הבהמה החצי ובעל התקלה החצי" (טור סי' תי"א).

הכותל לא היה זה כלל מציאות של בור).

[ובזה יומתק סדר המקרים כפי שמובאים בדברי הגמ', ש(בפרט אחד) הולכים מן הקל אל הכבד: תחילה מבואר החסרון בהיחס בעל הבור כיון רק ע"י כח אחר טבעי, בדין הב' מבואר חיסרון חמור יותר כיון שיש בנזק זה בעל שני (שזהו חיסרון מהותי יותר), בדין הג' מבואר חסרון לא רק ביצירת הבור אלא גם בעצם הבור שנעשה ברשות ובדין הד' מבואר חיבור ב' החסרונות. והיינו שגם אין בעל הבור חפר אותו, וגם במהותו אינו זה בור כיון שאין יצירתו מלכתחילה כדבר המזיק.]

ו. עפ"ז יש לתרץ גם מה שאביי ורבא מביאים מקרים חדשים ואינם סומכים על המקרה המובא במשנה שהביא רבינא, כיון שישנו הצורך להביא גם מקרים אלו, בכדי להדגיש החיסרון והחידוש שבהם, שמצדו היה מקום לומר ששונים הם מן המקרה המובא במשנה.

ועפ"ז תבואר ג"כ השאלה דלעיל ס"ב כיצד ניתן לחלוק על דין המובא במשנה שהביא רבינא, להצד שישנה מחלוקת בין האמוראים בדינא. דלולא שנאמר שדין זה הוא המתחדש בדברי המשנה "הצד השווה שבהן" כו', היינו למדים בפשטות שסיבת החיוב במקרה זה הוא מדין קנס ולא חיוב רגיל מדין אחת מהאבות (שהרי א"א ללמוד אותו מאחד מן האבות לבד), דכיון שבי"ד נתנו לו זמן לקוץ או לסתור, והוא עבר על הזמן ולא קצץ או סתר, קנסו אותו בי"ד שישלם כל היזק שיצא מכך. ולכן החיוב הוא רק לאחר שקצבו לו זמן לקצוץ ועבר הזמן, כיון שאין הוא חייב מצד הדין הרגיל ורק שבי"ד קנסו אותו. וכן למדו שאר האמוראים.

אך רבינא שלמד שמשנתנו מחדשת שחייב במקרה זה, א"כ אין זה חיוב מדין קנס אלא חיוב כדין בור, והיינו חיוב הרגיל מדיני התורה¹⁰. ומכיון שיש במחלוקת זו בין האמוראים נפק"מ לדינא, בדין מודה בקנס, נחשב זה כמחלוקת לדינא. והיינו שכל שאר האמוראים סוברים שדין המשנה של כותל ואילן הוא קנס בלבד, וממילא אם הודה פטור. ורבינא למד שהוי חיוב גמור וא"כ לא יועיל כלל מה שיודה.

ז. ולבאר הצד שחלקו האמוראים בסברא בלבד (וכנ"ל שזוהי לכאורה דעת הטור¹¹), יש להקדים ולבאר דיוק נוספת בסוגייתנו:

בכל אחד מד' המקרים אומרת הגמרא תחילה הלשון 'היינו בור', ורק אז ממשיכה ומבארת שא"א ללמוד מקרה זה מבור, כיוון שכח אחר מעורב בו, לאו מעשיו גרמו לו, דהוי ברשות ואין תחילת עשייתן לנזק. ולכאורה צריך ביאור, דכיון שתכונות וחסרונות אלו אינם מתחדשים בחלק זה בגמ' אלא מצינו אותם כבר לפני"כ בגמ' בענין

10. ורק שבזה גופא גדר החיוב הוא רק במקרה שזה לא ברשות.

11. ראה בכ"י על דברי הטור שם שהביא מן הגמ' הור"א בלבד.

אבות ותולדות, א"כ מדוע לא הבינה הגמ' בהו"א עובדות פשוטות כאלו?

בנוגע למקרה דבור המתגלגל, יש לבאר בפשטות, דהחילוק בינו לבור למסקנת הגמ' הוא ש'לאו מעשיו גרמו לו'. ומכיוון שזו הפעם הראשונה שנפגשים בגמ' עם קולא זו, א"כ י"ל שבהו"א לא התחשבה הגמ' בקולא זו. וכל הדין של מעשיו גרמו לו הוא רק חידוש של המסקנא¹². אך עדיין צ"ב בנוגע לשאר המקרים.

והביאור בזה יש לומר בדא"פ, דהנה כביאור ההו"א בגמ' במקרה של אסו"מ כתב רש"י¹³, וז"ל: "אף כל תקלתו שהפקיר חייב דהא נמי תחילת עשייתן לנזק דהוה לי לאסוקי אדעתו דסופו ליפול ברוח מצויה". ונראה שכוונתו לבאר דיוק הנ"ל, דישנה הו"א שבעל האסו"מ חייב (רק) מדין בור, מכיוון שברור הדבר שיזיק. אך עדיין צריך ביאור מהי נקודת החילוק בין ההו"א והמסקנה בגמ'?

ת. והנה לכאורה היה אפשר לבאר ע"פ החקירה הידועה בגדר חיוב המזיקים, אם החיוב הוא (בעיקר) מחמת ש'שמירתן עליך', והיינו מחמת חיוב שמירה המוטל על בעל הממון, או מחמת עצם ההיזק שנעשה ע"י 'ממונך' – והיינו מחמת השייכות שבין האדם לממונו.

וע"פ ב' צדדים אלו היה ניתן לבאר במהלך דברי הגמ' דבהו"א למדה הגמ' שחיוב הנזיקין הוא מחמת חוסר השמירה, ולכן אם זה וודאי שהוא יזיק א"כ זה הוה פשיעה גמורה ויהיו הבעלים חייבים מדין בור. אך למסקנה למדה הגמ' שחיוב תשלום הנזיקין הוא מצד מה שממונו הזיק, ולכן כיוון שלא רק ממונו הזיק והיה מעורב בנזק כח אחר, א"כ א"א ללמוד מהאב דבור.

אבל באמת אין זה נכון, דלפי ביאור זה יוצא, שסיבת הקולא של "כח אחר מעורב בו", היא שאין זה ממונו לבד שהזיק. אך לפי ההו"א שהתשלום הוא מחמת החיוב שמירה שעליו, אין מקום (לכאורה) לקולא זו. אך הנה קולא זו כבר נאמרה קודם במשנה ובגמ' על אש ביחס לשור ומבעה, וא"כ כיצד תבואר קולא זו לדברי הגמ' בהו"א?

ט. וע"כ נראה לומר ביאור החילוק בין ההו"א והמסקנה בגדר הענין של 'תחילת עשייתן לנזק'.

והביאור בזה:

12. ובפרט לפי ביאור התורה מה לבור כו' (דלקמן ס"ט) בגדר מעשיו גרמו לו, שהוה זה קולא גדולה יותר מהקולא ד'כוח אחר מעורב בו'. כיון ש'לאו מעשיו גרמו לו' מהוה קולא אפילו (א) אם הכח החיצוני התערב לאחר קביעת שם הבור, ואפילו (ב) אם אין זה כח אחר ממש, רק לא כח האדם אלא כח המזיק עצמו, אעפ"כ מהוה זה קולא.

13. סוד"ה היינו בור.

בתוד"ה מה לבור כו' מבואר, שבבור המתגלגל הנה אע"פ שבהשקפה ראשונה היה נראה לומר שגלגול ברגלי אדם ובהמה נחשב לכח אחר המעורב בו, אעפ"כ אין זה נחשב כתכונה בבור המתגלגל. וטעם הדבר הוא "שהרי נעשה בור בלא כח אחר שמניחו ברה"ר".

והנה מדברי התוס' הללו נראה, שכח אחר מעורב בו מהווה קולא רק לפני שנקבע עליו שם מזיק. ובשייכות לנדו"ד הרי שמיד כאשר הניח את האסו"מ על ראש הגג, הרי שכבר חל עליו שם מזיק דאש¹⁴. וא"כ י"ל שאף לאחמ"כ כאשר הרוח הזיזה את האסו"מ והניחה אותם ברה"ר דאז נהפך למזיק דבור, אין זה מפריע להתייחסות המזיק לבעלים, והיינו שנחשב דבר ש"תחילת עשייתו לנזק" אף ש"כח אחר מעורב בו". וכבור המתגלגל שאחר שנעשה בור הנה אע"פ שלאחמ"כ מתגלגל ומזיק ע"י כח אחר – אין זה נחשב לקולא.

אך במסקנא למדה הגמ', שיש לחלק בין מקרה שהמזיק הראשון שנוצר נשאר גם בשעת הנזק, דאז נחשב הוא מזיק ש"תחילת עשייתו לנזק" ואין בו הקולא ד"כח אחר מעורב בו", וכדברי התוס' הנ"ל. אך במקרה שהמזיק הראשון היה אש – היינו כאשר הניח את האסו"מ בראש הגג – ולאחמ"כ נהפך להיות למזיק של בור – כשנפל והונח ברה"ר – הרי שבזה לא יקרא שם מזיק ש"תחילת עשייתו לנזק" ויועיל הקולא ד"כח אחר מעורב בו"¹⁵.

ועפ"ז יובן שלגבי שור ומבעה (בעלי חיים) נחשב זה לקולא גם לדברי הגמ' בהו"א, דכיון שהולכים בכח עצמם ואין שייך בהם יצירת מזיק ע"י כח אחר הרי שבזה ישנה הקולא באש לגביהם (אך גם בהם לאחר שנחו והזיקו, הרי שנחשבים כבור גמור).

י. ובעומק יותר יש לבאר במהלך דברי הגמ' ע"פ חקירה בגדר תחילת עשייתן לנזק, מדוע הוי חומרא בבור דווקא:

ניתן לומר שהוי חומרה בבור דווקא כיון שבבור ישנה וודאות שהוא זיק יותר מבשאר המזיקים¹⁶. אך ניתן לומר ג"כ שזהו מחמת שבבור ישנה מוכנות יותר לנזק. והיינו שאין צורך לשום פעולה נוספת מצד המזיק בשביל ההיזק. וממילא ההיזק קשור באופן ישיר עם פעולת חופר הבור¹⁷.

ועפ"ז יש לבאר החילוק הנ"ל בין ההו"א והמסקנא: בהו"א למדה הגמ' שסיבת

14. ראה לעיל בגמרא ג, ב. "היינו אש".

15. במילים אחרות: בהו"א למדה הגמ' שמספיק שיהיה "תחילת עשייתן לנזק" בכלל, ולא דווקא לאותו סוג הנזק ולמסקנא למדה הגמ' שצריך להיות דווקא אותו נזק.

16. דוהו שנאמר (לקמן ו, ב) בנוגע לבור "היזיקו מצוי".

17. ראה רש"י ג, ב ד"ה הני נמי (צוטט לקמן סי"ג).

החומרה ב'תחילת עשייתן לנזק' הוא וודאות ההיזק א"כ בנדרו"ד כיוון "דסופו ליפול" – והיינו שברור הדבר שיגיעו האסו"מ לרה"ר ויווצר בור, שאז וודאי שהוא יזיק, א"כ קיימת באסו"מ החומרה של 'תחילת עשייתן לנזק' דכבר במצבו הנוכחי ישנה הודאות להיזק. והיינו כביכול מעכשיו כבר חל עליהם גדר בור 'בכח', ורק כאשר מגיעים לקרקע רה"ר אז חל עליהם שם בור בפועל.

אך במסקנא למדה הגמ' שגדר החומרה ד'תחילת עשייתן לנזק' הוא המוכנות הקרובה להיזק, וגדר זה חל רק כאשר האסו"מ מגיעים בפועל לרה"ר דרק אז ישנה המוכנות הקרובה להיזק. ומכיון שבענייננו היה כח אחר מעורב לפני שחל דין בור, דהיינו לפני חלות החומרה ד'תחילת עשייתן לנזק', הרי שזה מפקיע החומרה ד'תחילת עשייתן לנזק', וא"א ללמוד דין אסו"מ מבור בלבד.

יא. והנה בנדרון ד'פותקין ביבותיהן', לכאורה קושיא הנ"ל מתעצמת. שהרי המדובר הוא אודות בור שנעשה ברשות, דהוי ממש כבור ברה"י. וא"כ כיצי יכולה היתה להיות הו"א שנחשב זה כבור ממש?

ולהבין זה יש להקדים ולבאר בגדר החיוב ד'פותקין ביבותיהן' (אפי' למסקנת הגמ'). דלכאורה דבר זה צריך לביאור רב, דהרי לא עשו הבעלים מאומה. שהרי ליצירת הבור ישנה הרשות וכנ"ל, וא"כ אין שום סיבה לחייב הבעלים כיון שלא עשה שום דבר.

ואין לומר שהחיוב למסקנא הוי מדין קנס שקנסוהו ביי"ד (ללא סיבה מהותית), דלכאורה נראה שהאופן היחידי לחייב אותו בתורת קנס הוא ע"י שבי"ד יזהירוהו מעיקרא, שעל אף שישנה רשות ליצירת הבור, הרי הרשות פוקעת ברגע שלפני ההיזק, וממילא חוזר הוא להיות בור שלא ברשות. והיינו שזהו ע"ד קנס, אלא שאופן הטלת הקנס הוא באופן שיתחייב מדאורייתא. אך למסקנת הגמ' שאין למדים מקרה זה מבור לבד ככהו"א, אלא מבור ושור יחד, אין זה מתאים עם חיוב מדין קנס שיסודו הוא לפי שזהו בור ממש.

ומה שמבואר בגמ' דדמי לשור דאף שישנה הרשות להניח לשור להלך ברה"ר הנה כאשר יגח יחוייב בעליו לשלם הנזק, הנה ביאור זה גופא צריך לביאור נוסף. דבשלמא בשור דניתן לחייב את הבעלים על פעולת שורו שנגח (שלפעולה זו אין רשות, כמובן). משא"כ היזק שקרה בדרך ממילא מהליכת הניזק, לא ניתן לחייב את בעלי הבור כאשר היתה הרשות לחפירת הבור שהרי פעולת הנזק לא נעשתה על ידו או על ידי בורו (ובדוגמת סיבת הפטור בשן ורגל שהזיקו ברה"ר, "דאורחיהו היא"¹⁸). ועד"ז הוא גם בהנוגע להדין ד'פותקין ביבותיהן', דכיון שהוא היזקא דממילא, והיותו

ברה"ר הוא ברשות, א"כ אין כל סיבה לחייבו).

יב. ובביאור סיבת החיוב למסקנא דגמ' (דבהו"א י"ל כנ"ל שהוא מדין קנס), יש להקדים ולבאר הדיוק, מדוע הביאה הגמ' הוכחה לחיוב במקרה זה משור דווקא ולא מאדם, שהרי גם לאדם ישנה הרשות להלך ברה"ר, ואם הזיק חייב?

וי"ל הביאור בזה: מבואר בגמ' לקמנ¹⁹ שאדם שנפל, ונתקל בו חברו, והיה זה הזיק באונס גמור – פטור ברה"ר. והנה בשור שנגח ברה"ר, הרי לכאורה נחשב זה תמיד לאונס. שהרי בעל השור נמצא בביתו, והשור נמצא ברה"ר ונמצא שם ברשות וכנ"ל, וא"כ מה היה לבעל השור לעשות? ואעפ"כ חייב בעל השור במקרה זה. הרי שמצינו חילוק בין רשות השור להלך ברה"ר לרשות האדם להלך ברה"ר.

ובביאור חילוק זה י"ל, שכאשר בעל השור מניח לשורו להלך ברה"ר, מקבל על עצמו בעל השור אחריות על כל נזק שייגרם משורו כאשר יוצא מתחת ידיו. משא"כ באדם, הרי אין זה שטרם הליכתו ברה"ר קיבל על עצמו אחריות שכל נזק שיבא ממנו – ישלם, כיון שתמיד נמצא האדם בתוך רשותו, וביכולתו להחליט האם להזיק ואין צריך לקבלת אחריות מיוחדת על נזקו שיקרו (וע"ד שנאמר שבהיות השור ברשות בעליו "לוקח הוא אחריות" על כל נזק שיעשה השור). וא"כ זה וודאי שבנידון ד'פותקין ביבותיהן' הוי זה כשור ולא כאדם.

והנה אם 'בהדי דקאזלי מזקי' מבארת הגמ' שברור הדבר שחייב לשלם, כיון שהוי כוחו, וכאילו הזיק בידים דוודאי חייב בזה ברה"ר. אך כאשר הנידון הוא במקרה שיצאו המים מתחת ידו, דממילא מובן שכאשר יזיק הרי זה כאונס וכנ"ל, א"כ סיבת החיוב תהיה בדיוק כששור. והיינו כיון שכאשר יצאו המים מתחת ידו קיבל הבעלים אחריות על ההיזק שיבא מן המים. ולאחר שקיבל הבעלים על עצמו האחריות על נזקי המים, הרי שבזה קיבל אחריות על ההיזק שיקרה אחר שנחו המים²⁰.

עפ"ז יצא שגדר החיוב בנידון זה ד'פותקין ביבותיהן' הוי זה מדין בור – שהרי ההיזק היה לאחר שנחו, וככל בור. אך יסוד חיובו (אינו יסוד חיוב דבור, שהרי נעשה ברשות וכנ"ל, אלא) הוא מחמת יסוד החיוב דשור – קבלת אחריות הבעלים על נזקי ממונו שיצא תחת ידו (ברשות). וזהו יסוד החיוב למסקנת הגמ'.

יג. בנוגע לכותל ואילן שנפלו יבואר זה בהקדים, דלכאורה מצינו סתירה בדברי

19. משנה וגמרא לא, א.

20. יש להעיר מלשון רש"י ב"מ קי"ח, ב ד"ה כל אלה שאמרו: "כל אותן נזקין שנתנו עליהם חכמים רשות, ואמרו מותרין לקלקל ברה"ר ולהשליכן לשם כו" דמשמע דהוי דווקא בנידון דהשלכה דשם ישנה האפשרות שיהיה ההיזק (לא רק לאחר שנחו אלא) גם בהליכתם דאז הוי מדין אדם, ולכן מקבל אחריות גם על כל נזק שיעשה, וכמבואר בפנים. ולהעיר מלשון הרמב"ם הל' נזיקי ממון פ"ב הי"ב וי"ג "השופך את המים".

רש"י בעניין זה. דהנה בסוגיין פ"י רש"י עניין "תחילת עשייתן לנזק" וז"ל²¹: "תחילת בנין הכותל ונטיעת האילן לא הי' לנזק". ומדבריו עולה שתלוי זה ביצירת החפץ המזיק מתחילתו, ולא בהנחתו ברה"ר – היינו ביצירתו כמזיק בפועל.

אך הנה לעיל ג, ב כתב רש"י²² וז"ל: "תחילת מה שנעשו בור דהיינו כשהונחו לשם היו עומדים לנזק". והיינו שאין זה תלוי ביצירת החפץ מתחילתו אלא רק בהנחה ברה"ר שהייתה לכתחילה לנזק²³. ולפ"ז היה צ"ל גם בנדר"ד כן, ומדוע אין נחשב זה ל'תחילת עשייתן לנזק', והרי כאשר הגיעו הכותל והאילן לרה"ר, היו מיד כבור ממש?

ואוי"ל שבדברי רש"י מהגמ' דלעיל מבאר רש"י את החידוש שבמסקנת הגמרא בגדר 'תחילת עשייתן לנזק'. דהיינו שתחילת עשייתן (דייקא) צריך להיות לנזק, והיינו שנעשו להיות מזיקין ע"י פעולה ועשייה (וכמרומו בדיוק לשונו, "דהיינו כשהונחו לשם" – היינו ע"י הנחה דווקא). וא"כ בנידון דאילן וכותל שנעשו בור בזה שנפלו לרה"ר, הרי לא היה זה ע"י פעולה ועשייה אלא שנפלו ממילא. וא"כ בזה אין לומר ש'תחילת עשייתן לנזק'. וא"כ האפשרות היחידה שנתרת ע"מ להגידר את 'כותל ואילן' כ בור, הוא כדברי רש"י בסוגיין – שבנין הכותל ונטיעת האילן היה לנזק, וזה אינו.

וזהו ביאור מהלך דברי הגמ'. דבהו"א למדה הגמ' 'היינו בור', כיון שמיד כאשר נפלו והגיעו לרה"ר היו ממש בור, א"כ נחשב זה כ'תחילת עשייתן לנזק'. ובזה נתחדש למסקנת הגמ' שבכדי שיהיה גדר ד'תחילת עשייתן לנזק' צריכה להיות יצירת המזיק ע"י פעולה²⁴.

[ועפ"ז יומתק גם סדר הדברים בסוגיא, שענין הסוגיא הוא (חוץ מלמצוא את החידוש שבמשנה וביחד עם זה גם) לחקור בגדר בור²⁵. והסדר בזה הוא שתחילה מדברת הגמ' בנוגע לעצם חיוב הבור, היינו הקשר בין ההיזק אל המזיק. ובזה גופא ישנם ב' פרטים, ובסדר של 'לא זו אף זו'. תחילה מחדשים שקביעת שם בור צריך להיות קשור עם המזיק, בלי הפרעה משום כוח אחר. ולאחמ"כ מוסיפים שאפילו לאחר שנקבע שם בור, עדיין צריך שלא תהיה התערבות אף כח. ומשם ממשיכה הגמ' לחקור חלות שם הבור (לא מצד הקשר לאדם, דזה בא רק לאחר שישנו לעצם החיוב). ובזה גופא מן הקל אל הכבד. ראשון הוא שצריך לקבל אחריות על נזקי הבור.

21. ד"ה תחילת.

22. ד"ה הני נמי.

23. ובפשטות כן מוכרח מהסוגיא שם. דשם מבואר דאסו"מ הוי תולדה דבור. וא"נ כדברי רש"י אצלינו, הרי אסו"מ מתחילת יצירתם אינם בשביל להזיק.

24. והיינו שבזה ישנו חידוש נוסף על אסו"מ ובור המתגלגל, שלא רק שישנו צורך שלא יהיה כח אחר מעורב, ולא רק שצריך להיות מעשיו שגרמו לו, אלא שצריכה להיות פעולה ממשית.

25. לאחר שראינו בו (לעיל ה, ב) שהוא האב החשוב ביותר להיותו האב הקל ביותר.

ולאחמ"כ מוסיפה הגמ' יותר מכן, שלקבל שם בור צריך לזה גם פעולה ועשייה].

יד. אך הנה אף אם נכון כל הנ"ל בביאור דברי הגמ', הרי שבדברי הטור אין לומר כן. שהרי מובן אין כל סברא לומר שרבא הסובר שצ"ל 'מעשיו גרמו לו' בשביל להיחשב לבור, לא יסבור גם כחידושו של אביי שצ"ל עשיית הבור ללא כח אחר, דהרי זה כלול בדבריו. ועד"ז מובן ג"כ דלרבינא שלמד שצריך פעולה ועשייה, שסובר ג"כ כדברי אביי וכו', ואינם חולקים. וממילא מובן שלא ניתן לפסוק רק כמו אחד מהם. ונמצא שבדברי הטור הרי שעדיין צריך ביאור, הן בהנוגע למקורו (כנ"ל ס"ג) והן מצד סברתו שכתב כחידושו של ר' אדא בלבד ובשאר המקרים נקט שהוי בור?

ואו"ל הביאור בזה ע"פ דברי הפנ"י בסוגיין וז"ל²⁶: "כל הני אוקימתא מתחילת הסוגיא ועד סופו דאיתרבו במה הצד, מכל מקום תולדה דבור נינהו, ויש להם כל דיני בור, כמ"ש לעיל, ועיין ברא"ש באריכות, ולכן סתמו ואמרו כולם מבורו למדנן" עכ"ל. והיינו שנקט בשיטת הרא"ש שלמד שגם לאחר לימוד הגמ' אין זה תולדה דב' אבות אלא נחשב תולדה של בור בלבד. ולפ"ז ההוכחות שהביאה הגמ' היא רק בכדי לומר שבור לא צריך לכל הפרטים הללו ע"מ להתחייב, כנ"ל ס"ב.

ועפ"ז יש לבאר שגם הטור למד שאין כל מחלוקת בין האמוראים. ומה שהביא ההור"א שבגמ' ד'היינו בור', זהו כיון שלפי ביאור הפנ"י, זהו הדין שנשאר גם למסקנת הגמ'. ובזה יתורצו ממילא שני השאלות הנ"ל, כיון שלמד כדברי הרא"ש (והרי"ף) שאין כלל מחלוקת בין האמוראים.

ובזה יש לבאר ג"כ דיוק בלשון הטור, שכתב "שדומה לבור שמזיק במקום שמונח שם, לפיכך יש לו דין בור". ולכאורה מאי קמ"ל בכל האריכות הזאת אחר שכבר הקדים "תולדות הבור כו"? וע"פ הנ"ל יובן זה ביותר, דבזה בא לבאר הטור מדוע הוי זה תולדה דבור על אף החילוק והחידוש שיש במקרה זה, הרי כיון שסוכ"ס יש בו כל דין וגדר הבור (ולמד הטור שגדר הבור הוא רק עצם מה שמזיק במקום שבו הוא מונח. ולכן על אף החילוקים) יחשב הוא כתולדה דבור.

טו. ובנוגע למה שהקשינו לעיל ס"ג בדברי הרמב"ם והרי"ף היכן רמזו בדבריהם את חידוש המשנה בדברי' "הצד השווה שבהן" כו', י"ל זה בפשטות שזהו כיון שהן הרמב"ם והן הרי"ף²⁷ הביאו בחיבורם את המשנה שהביא רבינא ואת דברי הברייתא שהביא ר' אדא²⁸.

26. ד"ה רבינא אמר כו'.

27. ברי"ף לקמן ל, א.

28. יש להעיר ג"כ מגירסת הב"ח בהרי"ף (מודפס בעוז והדר בסוגריים) שכן מביא גם דברי אביי ורבא.

ועדיין צריך עיון²⁹ בדעת הרמב"ם, שהרי ביארנו לעיל, שאף להצד שאין מחלוקת בין האמוראים, הרי שצריכים להביא כל ארבעת המקרים בשביל החידוש שבכל אחד. וא"כ הרי גם הרמב"ם היה צריך להביא את כולם³⁰. וצ"ע.

29. ואולי מזה קצת ראייה לגירסת הב"ח בהרי"ף שבהערה הקודמת.

30. ראה רש"ש לקמן (ח, א) בשם הראב"ד שהסביר כך בענין אחר ד"שגגה הייתה או סמך על מה שמפורש בגמרא". ולכאורה הוא דוחק. ולהעיר מלשון הרמב"ם (בהקדמתו לספר הי"ד) שכתב "בלשון ברורה ודרך קצרה עד תהא תורה שבעל פה כולה סדורה כפי כל בלא קושיא ולא פירוק".

שרפים ואופנים - מי גבוה יותר?

הת' לוי יצחק שיחי' קעניג
תלמיד בישיבה

א. ידוע המוכא בכתבי האריז"ל (כביאור נוסח התפילה "והאופנים וחיות הקודש" וכו') ומבואר בריבוי מקומות בחסידות¹, בחילוקי הדרגות במלאכים, שהמלאכים הנקראים בשם שרפים הם למעלה יותר מהמלאכים הנקראים בשם אופנים וחיות הקודש. וכפי שבא לידי ביטוי באופן עבודתם, דבאופנים וחיות הקודש ההעבודה היא "ברעש גדול", דבר הנובע מצד העדר השגתם, ושרפים שבהם ישנו עניין ההשגה ביותר – עבודתם היא בהעדר הרעש.

והנה לכאורה יש סתירה לדבר זה מגמ' בחולין²: "אמר רב חננאל אמר רב שלם כמות של מלאכי השרת אומרות שירה בכל יום אחת אומרת קדוש ואחת אומרת קדוש ואחת אומרת קדוש ה' צבאות מיתבי חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת.. ישראל מזכירין את השם אחר שתי תיבות שנאמר שמע ישראל ה' וגו' ומלאכי השרת אין מזכירין את השם אלא לאחר ג' תיבות כדכתיב קדוש קדוש קדוש ה' צבאות.. אלא אחת אומרת קדוש ואחת אומרת קדוש קדוש קדוש ה' צבאות והאיכא ברוך ברוך אופנים הוא דאמרי ליה". ופי' רש"י³: "ומשני ברוך האופנים הוא דאמרי ליה שהם מכסא הכבוד עצמו וכי אמרינן אמן במלאכים" עכ"ל.

ומדברי הגמ' כאן נראה לכאורה להיפך, שהמלאכים הנקראים בשם אופנים נעלים יותר מהמלאכים הנקראים שרפים, שלכן הם דווקא מזכירים את השם לאחר ב' תיבות ולא לאחר ג' תיבות כבשרפים?

ומבואר בזה בכ"מ⁴, דאמנם בעניין ההשגה נעלים יותר השרפים מאופנים והחיות כנ"ל, אך ע"י הביטול של האופנים והחיות, מגיעים הם למעלה יותר מן השרפים⁵.

1. ראה תניא פמ"ט, לקו"ת ויקרא כח ד, ד"ה אני לדודי תשי"ב, מים רבים תשי"ז ועוד.

2. צא, ב.

3. ד"ה והאיכא ברוך. וראה ג"כ תור"ה ברוך אופנים הוא דאמרי ליה: "אבל קדוש אומרים שרפים", וראה בחדא"ג מהרש"א שם.

4. לקו"ת דברים עז: אוה"ת תרומה א'תס"ד ואילך, ד"ה מגילה נקראת תשל"ט ועוד.

5. ואולי עפ"ז יש לבאר ג"כ את דברי הגמ' בחגיגה י"ג, א דשם משמע ג"כ שהחיות הם למעלה מהכל עיי"ש.

ב. והנה כתב הרמב"ם: "שינוי שמות המלאכים על שם מעלתם הוא ולפיכך נקראים חיות הקדש והם למעלה מן הכל ואופנים ואראלים וחשמלים ושרפים ומלאכים... ומעלה שאין למעלה ממנה אלא מעלת האל ברוך הוא היא מעלת הצורה שנקראת חיות" עכ"ל. ומדבריו נראה ג"כ כדברי הגמ' בחולין הנ"ל, שהחיות הם למעלה מן השרפים (ולכאורה זהו ג"כ מקור דברי הרמב"ם). ולכאורה היה אפשר לבאר דבריו שאינם סותרים לביאור הנ"ל בדא"ח כהביאור הנ"ל בדברי הגמ'.

אך לכאורה צ"ע בדבר זה. דהנה בלקו"ש חכ"ו ע' 356 הע' 17 כותב הרבי: "האופנים וחיות הקודש (נוסח התפלה - ע"פ יחזקאל ג, יג). - ולהעיר שלדעת הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ב ה"ז) הם למעלה מכל המלאכים. ואכ"מ" עכ"ל.

והנה מלשונו של הרבי בהערה נראה, שזהו רק לדעת הרמב"ם. וא"כ צ"ע: א. מיהם החולקים על הרמב"ם? ב. כיצד יבארו את דברי הגמ' בחולין⁶ שממנה משמע ג"כ שהאופנים הם למעלה מהשרפים?

ג. וי"ל הביאור בזה, שדבר ודאי הוא שהרמב"ם לא למד כהביאור בדא"ח דלעיל, דהשרפים הם למעלה מן האופנים בעניין ההשגה. דהנה בהלכה שלאח"ז כתב הרמב"ם: "וכל הצורות האלו חיים ומכירין את הבורא ויודעים אותו דעה גדולה עד למאד, כל צורה וצורה לפי מעלתה לא לפי גודלה, אפילו מעלה הראשונה אינה יכולה להשיג אמתת הבורא כמו שהוא אלא דעתה קצרה להשיג ולידע אבל משגת ויודעת יותר ממה שמשגת ויודעת צורה שלמטה ממנה, וכן כל מעלה ומעלה עד מעלה עשירית גם היא יודעת הבורא דעה שאין כח בני האדם המחוכרים מגולם וצורה יכול להשיג ולידע כמותה, והכל אינן יודעין הבורא כמו שהוא יודע עצמו" עכ"ל.

ומדבריו מוכח בפירושו שמעלת החיות על השרפים אינה רק בדרגת הביטול שלהם, אלא גם במדרגת השגתם, שגם בעניין זה נעלים יותר החיות מן השרפים.

ועפ"ז מובן בפשטות דברי הרבי בהערה הנ"ל שמעלת החיות על השרפים היא רק לשיטת הרמב"ם⁹: לשיטת הרש"י והתוס' בחולין, אכן ניתן לומר¹⁰ כדברי האריז"ל, שבעניין ההשגה עכ"פ נעלים יותר השרפים מהחיות והאופנים, משא"כ לשיטת הרמב"ם.

6. הל' יסוה"ת פ"ב ה"ז.

7. וכן דברי הגמ' בחגיגה הנ"ל הערה 5.

8. ראה הערה הקודמת.

9. אך צ"ע לפי"ז מה שבמ"מ בדברי הרמב"ם מציין הרבי להל' ז' בלבד ולא להלכה ח' (דממנה היסוד לכך שזוהי דעת הרמב"ם בלבד ככפנים).

10. ואף שאינו מוכרח, הרי כיון שאין מקור מפורש בדבריהם לומר כדברי הרמב"ם - הרי שניתן לומר שדברי האריז"ל הם לשיטה זו.

ויומתק דבר זה ביותר ע"פ נוסח התפילה שב"סדר תפילות כל השנה" להרמב"ם¹¹, שבברכת יוצר אור לא גרס "והאופנים וחיות הקודש ברעש גדול מתנשאים לעומת השרפים" אלא גרס "והאופנים וחיות הקודש מתנשאים לעומתם משבחים ואומרים" והשמיט המילים "ברעש גדול". דע"פ הנ"ל מובן זה, דכיון ששיטת הרמב"ם היא שהחיות והאופנים נעלים יותר מן השרפים בכל עניין, ממילא כיון שאין עבודת השרפים ברעש הנה כמו"כ (ויותר מכן) הוא בנוגע לעבודת החיות והאופנים¹².

11. הוצאת קפאח ע' תשט"ו.

12. אך צע"ק דלפי"ז לכאורה הוי כמו מחלוקת במציאות האם עבודת האופנים היא ברעש או לא.

אופן הצמצום, ההשגחה וההתהוות – תלויים זב"ז

הרה"ח אלישיב הכהן שיחי' קפלון

משפיע בישיבה

ב"לוח היום יום", בכ"ט סיון, מביא הרבי פתגם בנושא השגחה פרטית, וההתבוננות שצ"ל בזה:

"עבודת האדם ע"פ תורת החסידות, להרגיל את עצמו לראות ענין השגחה פרטית, איך כי בטובו ית' מחדש את העולם והנבראים בכל רגע בהשגחתו הפרטית, אשר זה אך זה הוא מציאות הנבראים חיותם וקיומם".

והנה בפתגם לז' תשרי ועד"ז בפתגם לג' אלול (ראה שם), מדובר אודות השגחה פרטית במובנה המקובל – מאורעות שמוכיחים את ההשגחה העליונה המופלאה על כל פרט בחיי האדם (כפי העם: "סיפורי השגחה"), ולכאורה כאן המשמעות שונה, כי משמע מהלשון "מחדש.. בכל רגע" שהכוונה היא (גם) לעצם התהוות הבריאה בכל רגע. עם זאת, י"ל שהשגח"פ הנ"ל היא תוצאה של ענין השגח"פ המבואר כאן².

ובפרטיות יותר:

בדרך כלל השגח"פ מיוחסת רק לחיות הנבראים – סוג הנברא, תכונותיו, מקומו והזמן וכו' (ראה גם בפתגם לכ"ח מרחשון, ובאו"א קצת בדרמ"צ מצות מינוי מלך (קט, א): ". ירידת המלכות.. להחיות.. ולהשפיע.. וכן להשגיח בהשגח"פ על כל מעשיהם ומחשבותיהם ותחבולותיהם.."), אך כאן מייחס כאמור גם את עצם התהוותו של כל נברא לענין השגחה פרטית. וכן נראה בשער היחוד והאמונה פ"ב (ובאגה"ק סכ"ה), שמביא לענין התהוות העולם בכל רגע את טעות "הכופרים בהשגחה פרטית" כי סבורים שאינו מהווה בכל רגע אלא פעם אחת בתחילת הבריאה. וההוכחה שמביא לדחותם היא מכך שההתהוות היא בכל רגע, והיינו שהכוונה בהשגח"פ היא גם להתהוות הנבראים ולא רק לחיותם. וכן מבואר להדיא ברשימת השגחה פרטית,

1. י"ל שנרמזים כאן שני הרברים שבפעולת הכוח האלוקי הבורא: התהוות הנבראים, וחיות הנבראים. והביטוי שלהם בכל נברא הוא בכך שהוא כלול מגוף ונפש (חומר וצורה): הגוף הוא תוצאה של התהוות, ואילו הנפש היא תוצאה של החיות – ראה בהמשך ר"ה תשי" ועוד.

2. ולהעיר מביאור ענין השגח"פ בד"ה ארדה נא בתו"א יד, ד, שהוא ע"ד "גלוי וידוע" (עיי"ש), והרי "גלוי וידוע" הוא בכללות בדרגא שממנה בא כח ההתהוות המבואר כאן, דהיינו א"ס שלמעלה מהתלבשות כו', כמבואר בכ"מ.

בלקו"ש ח"ח עמ' 278, עיי"ש.

ויש להוסיף ולבאר הקשר בין השגח"פ להתהוות בכל רגע, דהנה בשהיחווה"א פרק ז' כותב אדה"ז על ה"חכמים בעיניהם, ה' יכפר בעדם" שסבורים שהצמצום כפשוטו, ולכן לדעתם אופן ההשגחה הוא "שמשגיח מלמעלה בהשגחה פרטית על כל היצורים כולם", ואדה"ז שולל זאת. אלה כמוכן אינם ה"כופרים בהשגחה פרטית" דידן, אלא מתכוונים להשגחה כפשוטה על המתרחש בעולם, שסבורים שהיא "מלמעלה" בלבד. נמצא לכאורה שלדעתם כשם שהצמצום כפשוטו כך גם ההתהוות אינה בכל רגע, אף שמשגיח בהשגחה "מלמעלה". והיינו, שייתכן שיחלקו על ענין ההתהוות בכל רגע, ומ"מ לא יכפרו בהשגחה פרטית, כיוון שכוונתם בזה להשגחה על המתרחש כבר בעולם, וזה גופא – רק מלמעלה, כנ"ל. ואפ"ל, שהשגח"פ זאת שלפי הבנתם – אינה תלויה בזה שההתהוות היא בכל רגע; אך לפי האמת, ענין ההתהוות בכל רגע ה"ה מכריח את ענין השגחה פרטית כשיטת הבעש"ט, המוכח בהיום יום הנ"ל, אשר "אך זה הוא מציאות הנבראים חיותם וקיומם", כיוון שאם מהווה את הדבר ודאי שיודע ומשגיח על מציאותו חיותו וקיומו, כפשוט.

ולפי"ז י"ל גם שהשגח"פ לפי הבנתם אינה שייכת לענין הצמצום אם כפשוטו או לאו, אמנם לפי האמת – ענין צמצום אינו כפשוטו, שזה מכריח כנ"ל את ענין ההשגח"פ כשיטת הבעש"ט. וכמבואר בלקו"ש חכ"ה עמ' 200 ואילך כיצד ענין שהצמצום אינו כפשוטו שייך ונוגע לחידוש הבעש"ט בענין ההתהוות בכל רגע, ואין הם דברים שונים, עיי"ש³. וא"כ גם ההשגח"פ, הקשורה להתהוות בכל רגע, היא בכל פרט, ולא מלמעלה.

ועפכ"ז יוצא ששלושת הענינים קשורים זב"ז: צמצום לאו כפשוטו, ההתהוות בכל רגע והשגחה פרטית כפי שיטת הבעש"ט.

3. אבל ראה לקו"ש שם בפנים הע' 84, שלומר שחולקים על שיטת הבעש"ט, הוא דוחק קצת כיוון ששיטתו מיוסדת על דברי המדרש תהלים על הפסוק לעולם הוי' דברך ניצב וכו', ומפרש שמפרשים זאת באו"א. עיי"ש.

אשת אליהו מהו שתינשא לאחר

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' קפלון
תלמיד בישיבה

א.

פסק ה'תרומת הדשן'

בספר תרומת הדשן סי' ק"ב דן בדין אשת אליהו האם מותרת להינשא לאחר, וז"ל:
"תמיהני טובא למה טרחת לשאול שאלה כזאת, הלא ידעת דאיתא בפרק תינוקת ד"ב
דברים שאלו אנשי אלכסנדריא את ר' יהושע בן חנניא, ובהן שלשה דברי בורות. אשת
לוט מהו שתטמא, בן השונמית מהו שיטמא מתים לעתיד לבא כו"? ופשטא להן מת
מטמא ואין נציב מלח מטמא, מת מטמא ואין החיים מטמאין, אף על פי שודאי אשתו
של לוט מתה, אלא שנהפכה לגוף אחר, וכן השונמית היה מת אלא חזר ויחי, אעפ"כ
אמר שאין מטמאין. ה"נ י"ל, אשת רעהו אסורה ולא אשת מלאך, שכולן רוחני ולא
גופני.

ומה שהבאת ראייה ממה שעמד בבית הקברות, דפשיטא דאליהו ז"ל שמר כל התורה
כולה, כדאיתא להדיא פ' מי שהוציא אוהו דאפי' תחומין דרבנן מנטר להו". עכ"ל.

פי' דבריו: השואל ששלח לבעל 'תרומת הדשן' את השאלה על אשת אליהו, הביא
ראיה לכך שהאשה אסורה מהמעשה בב"מ¹, שהיה אליהו בבית הקברות ופגש בו
רבה בר אבוח, ושאלו: מה לכהן בבית הקברות (שאליהו הוא פנחס², שהיה כהן)?
והשיב, שכיון שהוא בית קברות של נכרים אינו מטמא³. ומזה נראה שאשתו אסורה
להינשא לאחר מיתתו, שאם הוא חייב במצוות, הרי שנחשב כאדם גשמי לכל ענין.

אך דוחה ה'תרומת הדשן' את ראייה זו⁴, מדאשכחן בנדה⁵ ששנים עשר דברים
שאלו אנשי אלכסנדריא את ר' יהושע בן חנניא, ומהם ג' דברי בורות, וז"ל הגמ' שם:

1. דף קיד סוע"א ואילך.

2. לשון רש"י שם.

3. ולהעיר, שבפסחים ט. נחלקו תנאים, דלרבנן נכרי מטמא אף באהל ולרשב"י מטמא רק במגע ומשא.
והרבי הורה ביחידות לסבי ר' אורי הכהן קפלון שי', שלא ייכנס למוזיאון עם גופות חנוטות של גויים. ואף
שהרמב"ם פסק בזה כדעת רשב"י, והרמב"ם הוא הפוסק המחמיר ביותר בענייני טומאה וטהרה, בכ"ז כאן
הכריע הרבי שיש לחוש לדעת רבנן שגוי מטמא אף באהל.

4. אולם לא ברור מתוך דברי ה'תרומת הדשן' כיצד דוחה את הוכחה זו.

5. דף ט:ט.

"אשתו של לוט מהו שתטמא? אמר להם: מת מטמא, ואין נציב מלח מטמא. בן שונמית מהו שיטמא? אמר להן: מת מטמא, ואין חי מטמא. מתים לעתיד לבא, צריכין הזאה שלישי ושביעי, או אין צריכין? אמר להן: לכשיחיו – נחכם להן". עכ"ל הגמ' שם.

הרי, שכאשר השתנתה המציאות למציאות אחרת, כגון אשת לוט שהפכה להיות נציב מלח, אין לה דין של מת. וכך גם אצלינו, שכתוב 'אשת רעהו', שדווקא אשת 'רעהו' אסורה, אך אדם שהפך למציאות אחרת – מלאך – אינו 'רעהו' וודאי שאשתו מותרת להינשא.

אך אמנם עדיין קשה משאלת רבה בר אבוה לאליהו 'מה לכהן בבית הקברות?' היינו שלדעתו אליהו נחשב כאדם גשמי?

ונראה לומר, שאיתא בגמ' שאליהו קיים את התורה כולה, ושמר אפי' איסור דרבנן כתחומין. והיינו שלא קיים את התורה מחמת חיוב, אלא מחמת רצונו. שאם לא כן – אינו מובן תירוץ הגמ' ששמר אף על תחומין, והלא אם הוא חי בדיוק כבעבר – הוא מחוייב בזה ככל ישראל, ומה החידוש בדבר? ולכן מובן שאשת אליהו מותרת להינשא לאחר.

[אך עדיין יש להבין את גדרו של אליהו עצמו ע"פ הלכה, דממ"נ: אם אשתו מותרת להינשא, ואינו גברא, כיצד קיים מצוות, שענינם להחזיר אלוקות בהגשמי דווקא? והלא אף אם כיון אדם כוונות רבות אך לא קיים המצווה בפו"מ בגשמיות העולם אינה נחשבת מצווה כלל?]

ואוי"ל בדא"פ: אליהו קיים את המצוות כמו שהאבות קיימו לפני מ"ת, שייחדו ייחודים עליונים, ולא קיימו מצוות באופן שאלוקות חדרה בנברא הגשמי. כמו שכתוב בהמשך תרס"ו⁸ שאליהו הנביא יכול להתגלות במקומות שונים בו זמנית, כיון שהגילוי שלו הוא הארה וניצוץ ממנו ואינו מתלבש בגוף גשמי⁹.

6. עירובין מג.

7. תניא פל"ה.

8. ע' קעח ובכ"מ.

9. רק לעיתים מיוחדות, כגון כשהוצרך להציל את רב המנונא סבא, שלכבודו הוצרך לבוא בעצמו ולכן לא היה יכול להיות באותה שעה במקום אחר.

ב.

קושיות ה'קובץ שיעורים'

והנה ה'קובץ שיעורים' מקשה ד' קושיות בענין זה:

א. בדף יג. מקשה הגמ', מנלן שבמיתת הבעל אשתו יוצאת מרשותו ומותרת להנשא לאחר. והנה אדם מת וודאי אינו נחשב ל'רעהו', וחזינן שבכ"ז הגמ' נתנה מקום לכך שהאשה תישאר אסורה לעולם אף לאחר מות בעלה, ובקשה ראייה כמו פסוק או לימוד שיתיר אותה. וכך גם באשת אליהו, הנה אף שאינה 'אשת רעהו' עדיין אסורה היא עד שנמצא ראייה חזקה כפסוק או לימוד שמותרת. ש'איסור שהיה בה להיכן הלך?'

ב. איתא ב'סדר עולם'¹⁰: "שבעה בני אדם קפלו .. אליהו ועדיין הוא קיים". ומזה משמע שאלהיו חי ואינו חשוב כמת!

ג. גם מהמקרה הנ"ל בבית הקברות מוכח שלאליהו יש דין של חי. שהרי כתוב "במתים חפשי", היינו שהמת חופשי ואינו חייב במצוות.

ד. הנה אם חשוב כמת, אין צורך ללמוד את היתרה של האשה מהפסוק "אשת רעהו", שהרי מיתת הבעל התירה את האשה, ככל אשה הניתרת במיתת הבעל.

ג.

הביאור בהיתרה של אשת אליהו

כדי להבין זאת, יש להקדים את דברי הגמ' במקור היתר האשה להנשא אחר מיתת בעלה. הגמרא מביאה סברא, שמאחר שהוא אסורה – הוא מתיר אותה. שכל האיסור הוא כיון שהיא קשורה בו, וא"כ כשאינו בעולם בטל האיסור.

ודוחה הגמ', שלגבי עריות כמו אשת אביו, הנה האשה אסורה אף אם מת אביו, בכ"ז אשתו אסורה לו. מכך נראה, שאף שמת לא פקע איסורה של האשה לעולם. ומביאה הגמ' פסוקים המורים על כך שמיתת הבעל מתירה את האשה להינשא לאחר.

את הגמ' הזו ניתן ללמוד באופן כזה: התרצן הבין שאיסור הנישואין של האשה נובע כתוצאה מהקנין של הבעל, והוא לא פרט נוסף. ונמצא, שכשבטל הקנין בטל האיסור. אך בדחיה הגמ' הבינה, שאלו שני ענינים נפרדים. ולכן, אף שקנינו של הבעל באשה פוקע עם מיתתו – אין זה מכריח שהאשה תהיה מותרת, ודרוש פסוק או לימוד מיוחד שיתיר את האשה להינשא.

10. הובא בכ"ב קכא:

אמנם, גם לאחר דחיית הגמ' ניתן ללמוד את האיסור להינשא בב' אופנים: א' – מיתת הבעל היא דבר שיש בכוחו להתיר את האיסור ללא קשר לקנין של הבעל באשתו. ב' – גם לאחר שהגמ' מביאה פסוקים, לומדים כמו שהתרצן הבין, שהוא אסור והוא מתיר, והפסוקים באים לחזק את הסברא וללמד שאפילו שבעריות לא אומרים כן, מ"מ באשת איש לאחר מיתת בעלה, הסברא הזו קיימת.

ע"פ כל הנ"ל אפשר לומר, שה'תרומת הדשן' למד שהטעם לכך שהאשה מותרת הינו משום שהוא אסור אותה והוא התיר אותה. והפסוקים באים לחזק סברא זו כנ"ל. ולכן אשת אליהו מותרת מחמת שכבר אינה קנויה לו, שהרי כתוב 'אשת רעהו' והוא נהיה למלאך. וזהו המשך לגמ', שאחר שהגמ' הביאה לימוד להתיר להינשא אחר מיתת הבעל – מרחיב ה'תרומת הדשן' סברא זו, שניתן לשנות אותה באליהו. והפסוק בא ללמד שקיימת סברא כזו באליהו, להשוות היתר שלו להיתר דמיתת הבעל.

המנחת חינוך מביא דין, שאשה שהייתה נשואה לבעלה בהיתר, אך לאחמ"כ נוצר מצב שאין קידושין תופסים, כגון שזינתה, שלר"ע אין קידושין תופסים בחייבי לאווין. הדין הוא שברגע שהקידושין לא תופסים בה – פוקעים הקידושין הראשונים והיא יוצאת ללא גט. לפי"ז אף בעניננו, ברגע שאליהו נהיה למלאך, תוקף הקידושין הראשונים פקע והותרה להנשא לאחר, כמ"ש 'אשת רעהו' ולא אשת מלאך.

ד.

קושיא בנוגע לנשותיהם של רבי וראבר"ש

בנוגע לרבינו הקדוש¹¹, מצינו שהיה מגיע כנשמה בגוף לביתו לאחר הסתלקותו לקדש על היין ולהוציא את הרבים. וכן בנוגע לרבי אלעזר בן ר' שמעון¹², שבשעת פטירתו אמר לאשתו להניחו בעלית גג ביתו, ואשתו סיפרה שמירי פעם כשעלתה לגג הביטה על שערו, ובכל פעם שנפלה שערה, נזל דם. ועוד סיפרה שהיו אנשים באים לפתח הבית לדין תורה, וכל אחד היה מביע את טענתו, ואח"כ היה יוצא קול מעלית הגג ואומר: "איש פלוני אתה חייב, ואיש פלוני אתה פטור". מוכח א"כ שהיה חי וקיים. ויש להקשות האם נשותיהם מותרות להינשא לאחר אם לאו.

ובעיקר קשה, שבגמ' מובא דרבי רצה להינשא לאשת ראבר"ש (אולם היא אמרה לו 'כלי שהשתמש בו קודש [דהיינו ראבר"ש] ישתמש בו חול?'). וצ"ע, הרי לכאורה בעלה הוא בבחי' 'עקב אבינו לא מת' כפשוטו, וכיצד הותרה להינשא?

11. גיליון הש"ס כתובות ק"ג ע"א, בשם ספר חסידים (הובא לקמן אות ה'). ועיין גם תו"מ ח"א אחש"פ תש"י.

12. ראה בכ"מ דף פ"ד ע"ב באריכות.

ויש לבאר בזה:

ע"פ הסברא דלעיל, שמאחר שנהיה אליהו למלאך הותרה אשתו להנשא. כך גם כאן, למרות שגופם של רבי וראבר"ש קיים, אך זה באופן רוחני יותר ושונה מגוף גשמי רגיל. ושינוי זה פעל מציאות חדשה, כך שנשותיהם מותרות להינשא לאחר. כי לא ניתן לומר שהם חיים לגמרי, היות שלא מצינו שאשתו של ראבר"ש העלתה אוכל לעלית הגג שבה שכן בעלה. וגם לא ניתן לומר שהם מתים לגמרי מחמת הסיבות הנ"ל. אך בכ"ז נפעל כאן מציאות חדשה, שהיא כבר איננה אותו בעל שהיה קודם, ולכן נשותיהם מותרות להינשא.

אך צע"ג לגבי רבי, שמצד אחד הוא מציאות רוחנית, ומצד שני כתוב שהוציא את הרבים י"ח בקידוש דליל שבת, מה שלא כתוב אצל ראבר"ש ואלהיו שקיומם היה קשור עם מציאות הגשמי דווקא?

וי"ל בהקדים החילוק בין ענין הסתלקות נשיא הדור לשאר צדיקים ע"פ מה שכותב הרבי בלקו"ש¹³:

"ביי אנדערע צדיקים איז דער ענין פון "אשתכח בכלהו עלמין" – אויך אין עוה"ז – אין אן אופן אז זייער רוחניות געפינט זיך אין עוה"ז אזוי אז זייערע תלמידים קענען מקבל זיין א השפעה רוחנית פון נשמת רבם; אבער די חיי הצדיק עצמם זיינען ניט פארבונדן און אנגעטאן אין גשמיות העולם"¹⁴.

ובהמשך כותב הרבי: "משא"כ ביי משה'ן זאגט מען "לא מת": וויבאלד אז מידתו של משה איז מדת האמת, איז חייו אויך ווי זיי זיינען געווען פארבונדן מיט גשמיות העולם, קען אין דעם ניט זיין קיין מיתה והפסק; עס בלייבט אן ענין ניצחי אויך אין גשמיות פון עוה"ז"¹⁵.

רבינו הקדוש היה נשיא הדור, ולכן הוא נצחי ויכול לבוא ולקדש ולהוציא י"ח את הרבים, כיוון שאף שלאחר הסתלקותו סרו הגבלות הגוף, מ"מ ודאי שאם אליהו בוחר להתגלות בגופו הגשמי יכול, נשיא הדור ביכולתו לבוא בגוף גשמי לאחר הסתלקותו, ועוד יותר מאליהו, הוא יכול גם להוציא י"ח את הרבים.

וכידוע שהרבי הרשב"ב נראה בשני מקומות בו זמנית, כשאשה עגונה אמרה שראתה

13. שמות חכ"ו עמ' 7-6.

14. תרגום חפשי: אצל צדיקים אחרים, הענין של "אשתכח בכלהו עלמין" – גם בעוה"ז – הוא באופן שרוחניותם נמצאת בעוה"ז בכך שתלמידיהם יכולים לקבל השפעה רוחנית מנשמת רבם; אבל חיי הצדיק עצמם לא קשורים ופועלים בגשמיות העולם".

15. תרגום חפשי: משא"כ אצל משה אומרים "לא מת": כיוון שמידתו של משה היא מידת האמת, א"כ גם חייו שהיו קשורים בגשמיות העולם, לא יתכן בהם מיתה והפסק; הם נשארים ענין נצחי גם בגשמיות של עוה"ז.

אותו בעירה אומר לה היכן בעלה נמצא, וכשהגיעה לליובאוויטש ראתה אותו והתעלפה, כיון שאמרו לה שהרבי לא יצא מליובאוויטש כל העת האחרונה. ומובן ששייך ענין ההתלבשות בגוף הגשמי בשני מקומות בו זמנית אצל נשיא הדור (מה שלא שייך גם אצל אליהו הנביא כדלעיל אות א').

אך אליהו הנביא וראבר"ש לא ניתן לומר שחיו בעולם כנבראים גשמיים לכל ענין, שהרי לא היו נשיאי הדור בזמנם, ואין ענינם אמת ונצחיות גם בגשמיות העולם כנשיא הדור. (ואין צריך לומר שהסבר הרבי בלקו"ש על מדת האמת והנצחיות של משה קאי גם על אתפשטותא דמשה שבכל דרא ודרא כמבואר באריכות בשיחות).

ה.

גדר קיום המצוות של אליהו הנביא

וע"פ מה שאמרנו לעיל, אליהו קיים את כל המצוות באותו אופן שהאבות קיימו לפני מ"ת, שמתבטא בשני ענינים:

א. מצד החיוב. רק במ"ת עם ישראל התחייב במצוות¹⁶. משא"כ לפני כן קיימו את המצוות מרצונם בתור הידור¹⁷.

ב. מצד החדרת אלוקות בהגשמי. מתוך שקיימו את המצוות מרצונם, טרם נתחדש ענין החפצא – האלוקות בהגשמי – הם ייחדו ייחודים עליונים, אך האלוקות של המצווה לא חדרה בהגשמי.

וזהו החילוק בין אליהו לרבינו הקדוש, שנאמר עליו: "והיה נראה בבגדי חמודות שהיה לובש בשבת ופוטר את רבים בקידוש היום"¹⁸ ולא כשאר מתים שהם חפשים ממצוות כי צדיקים חיים ופוטרים בקידוש¹⁹. היינו שמצוותיו היו נחשבות קיימות בגשמיות העולם למטה מעשרה טפחים.

16. ראה לקו"ש ח"ה ויצא ב' ושם עיין בהערה 5 בעיקר סעיף ג.

17. ולהעיר ממה שמצינו בשיחת רבינו בהגדה של פסח: "...ההבדל בין קיום המצוות לפני מתן תורה לקיומן לאחר מתן תורה. עד מתן תורה הציווי, עשה או לא תעשה, היה רק על הגברא, האדם. ובמתן תורה נתחדש בעולם גדר של מצוה בחפצא (ולכן אברהם אבינו לא מל את עצמו עד שנצטווה אע"פ שקיים את כל התורה כולה כי לפני הציווי לא הייתה בעולם מציאות של ערלה וממילא לא היה מקום למילה)". ומפורש שהיה ציווי לפני מ"ת על הגברא?

ויש ליישב בכמה אופנים, ומהם: האבות לא התחייבו במצוות שנאמרו לראשונה במ"ת, וקיימו אותם רק בתור 'הידור'. אך הציוויים שאמר להם הקב"ה בפירוש לפני מ"ת, כגון איסור אכילת גיד הנשה קרבן פסח ומצוות מילה, הוא אשר התכוון רבינו בהגדה של פסח שהיו ציווי רק על הגברא. ויש להאריך, ואכ"מ.

18. להעיר משיחת אחש"פ תש"י, שכותב שם שהיה מגיע "בלילי שבת / ערבי שבתות".

19. לשון הגרעק"א בגליון הש"ס כתובות קג, א.

וא"כ למסקנת הענין (כמובן בדא"פ): לנשותיהם של אליהו הנביא וראבר"ש מותר להינשא לאחר, היות ואינם קיימים בגשמיות העולם לכל ענין. אך בנוגע לרבינו הקדוש שהיה נשיא הדור בדורו, חיינו נצחיים המה היות ומידתו היא מידת האמת שלא שייך בה הפסק, ולכאורה אשתו אסורה להתחתן.

דין ממון במתנה על מנת להחזיר

הת' בנימין שיהי' רייכמיסטרובסקי
תלמיד בישיבה

קידושין ו, ב. "אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירהו לי, במכר לא קנה באשה אינה מקודשת, בפדיון הבן אין בנו פדוי, בתרומה יצא ידי נתינה – ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות. מאי קסבר רבא, אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה – אפילו כולהו נמי, ואי קסבר לא שמה מתנה – אפילו תרומה נמי לא. ועוד הא רבא הוא דאמר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, דאמר רבא הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי נטלו והחזירו יצא ואם לאו לא יצא. אלא אמר רב אשי, בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין".

והנה, החילוק בין שאלה הא' לשאלה הב', הוא דבשאלה הא' אין ברור לגמ' מהי דעת רבא, ולכן מקשה ממ"נ. ואילו בשאלה הב' מקשה הגמ' מהא דרבא ס"ל דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה.

אמנם, הרי"ף אינו גורס את קושיא הא' דהגמ', וע"פ ביאור הר"ן מובן זה בפשטות, דהנה הר"ן מעתיק את התיבות "בתרומה יצא ידי נתינה" ומבאר, "כיון דבתרומה בנתינה כל דהו סגי, יצא ידי נתינה" – היינו דבתרומה יש דין מיוחד, דדי בנתינה כל דהו, ולכן יוצא י"ח אף כשנותנו במתנה ע"מ להחזיר.

ועפ"ז מובן מדוע לא גורס הרי"ף את הקושיא הא' של הגמ', דהואיל ובתרומה אין צורך בנתינה חזקה, א"כ אין להשוות זאת לשאר הקנינים, וממילא לא ניתן להקשות את קושיית הגמ' "אפילו תרומה נמי לא".

– וכפי שמבאר זאת ה"חמדת שלמה", דבכל הקנינים בכדי שיחולו יש צורך ב"דין ממון". אמנם, בתרומה אין צורך ב"דין ממון" בכדי שיחולו אלא העיקר שיהי' נתינה כלשהי".

מדברי ה"חמדת שלמה" משמע דלמתנה על מנת להחזיר אין דין ממון, ועל כן אינה מועילה אלא בתרומה.

והנה, בנתיבות המשפט סי' קד מביא דברי הסמ"ע, שכתב דהדין בקנין הוא דדוקא כאשר נתן לו הש"פ על דמי פירעון נחשב זה לקנין. היינו דבכדי שיחול הקנין, אין די רק בתשלום ש"פ בתור קנין (ע"ד שטר) – אלא צריך גם שיהיה פירעון החפץ, שהתשלום יהי' בשווי הקניה.

ומקשה ה'נתיבות משפט' דהרי דין הוא בקנין ד"הילך מנה על מנת שתחזירוהו לי" קנה - היינו שרואים דגם כאשר אין רווח ממוני למוכר דהרי תיכף יחזיר את הכסף מ"מ קונה, וקשה א"כ על הסמ"ע דאומר שבכדי שיחול הקנין יש צורך בשווי הממוני. (ומכאן מובן כוונתו של החמדת שלמה לדין ממון שלא קיים במתנה ע"מ להחזיר).

ומסיים הנתיבות משפט וז"ל: "יצא בדוחק דגם פירעון ע"מ להחזיר חשיב פרעון וזה דוחק" - היינו בדוחק יש לבאר דגם כשנותן ע"מ להחזיר נחשב זה כאילו קיבל המוכר שווי ממוני, דאף על זה חל "דין ממון".

ויש להוסיף ביאור בדבריו, ובהקדים:

הנה בסוגיא הקודמת איתא "אמר רבא המקדש במלוה אינה מקודשת בהנאת מלוה מקודשת" ופי' רש"י: "אינה מקודשת - שמלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו" - דאינן קידושין דהא לאו מידי יהב בשעת קידושין.

ובביאור "הנאת מלוה" מפרשת הגמ' "דארווח לה זמנא" - ופי' רש"י בד"ה זה " .. ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי".

היינו שאינה מתקדשת בכסף המלוה, אלא בהנאה דארווח לה זמנא, דיש לה הנאה מכך שהכסף ישאר בידיה עוד משך זמן, אף דלאחר מכך תיאלץ להחזיר זאת למקדש.

ועפ"ז יש להוסיף ביאור בהא דדחק הנתיבות משפט לדברי הסמ"ע דמתנה על מנת להחזיר נחשב לנתינה - דהא לאדם יש הנאה מכך שיש בידו כסף ואפי' לזמן מועט.

אמנם, נחשב זה לדוחק - דאכתי ישנו הברל בין מלוה לבין קנין ומתנה על מנת להחזיר: דדעת הלוח בקבלת המלוה הוא משך הזמן בו הכסף קיים אצלו - דהנאת הלוח הוי מכך שהכסף ברשותו כעת, ולא כ"כ מהשווי דהכסף - דאת זה עליו להחזיר. ועל כן בקידושין כאשר מקדשה בהרווחת זמן - מסכימה היא להתקדש לו. שכן זהו הרוח עליו נותנת את דעתה¹.

אך בקנין, דעתו של המקנה אינה אלא על השווי הכספי של החפץ אותו הקנה דלשם כך הקנה את חפצו. ואין נוגע לו הנאת הזמן - הא דהכסף נמצא כעת ברשותו, שהרי לא על זה נותן את דעתו, ולכן כאשר אין המקבל הנהגה משוויו של החפץ - כשנותנו לו במתנה על מנת להחזיר, הנה לכאור' אינו נחשב ל"דין ממון".

1. דזהו שהיתה מוכנה לשלם פרוטה עבור הרווחת הזמן.

הנאת מלוה לשיטת הרמב"ם

הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' שמענונוב

תלמיד בישיבה

א.

קידושין ו, ב. "אמר אב"י המקדש במלוה אינה מקודשת בהנאת מלוה מקודשת ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית, האי הנאת מלוה ה"ד .. דארווח לה זימנא".

הנה רש"י פי' וז"ל: "לא צריכא דארווח לה זמן – הלואתו ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי .. וכ"ש אם מחל לה כל המלוה ואמר לה התקדשי לי בהנאת מחילה זו דהשתא הוא דקא יהיב לה הך פרוטה דהנאת מלוה, אבל כי מקדש לה בעיקר המעות לאו מידי יהיב לה שכבר הם ברשותה והם שלה".

כמו"כ כותב הר"ף וז"ל: "הנאת מלוה היכי דמיא – כגון דמטא זימניה למגבא מינה וארווח לה זימנא, ואמר לה בההיא הנאה דארווחנא לך עד זמן פלוני מיקדשת לי. ואי קשיא לך היכי אלימא הנאת מלוה ממלוה גופה, לא קשיא – הנאת מלוה איתא ולהכי מתקדשת בה, ומלוה גופה ליתא דתתקדיש בה דקיימא לן מלוה להוצאה ניתנה". היינו דמבאר כרש"י דמתקדשת בההיא הנאה דארווח לה זמן (ולא בכסף הקידושין). וראה שם בהר"ן בארוכה.

אמנם הרמב"ם אינו סובר כן, וכפי שכותב הר"ן: "והר"מ במז"ל פ' חמישי מהל' אישות הצריך שילווה אותה עתה מעות ויאמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארויח לך במלוה זו שתהיה בידך כך וכך יום וכו' ופירשו רבותי בהנאת מלוה דברים שאינן ראויין לשומען. עד כאן. נראה שהוא דוחה דברי הרב אלפסי ז"ל וכו'.

היינו דהרמב"ם ס"ל דכשמקדשה בהרווחת זמן, עליו לתת לה בשעת מעשה את כסף המלוה – דבאמירה סתם ללא נתינה אינה מקודשת.

ודרוש ביאור בהבנת שיטתו כקושיית הר"ן, דהא אף לדעת הרמב"ם אינה מתקדשת מכסף המלוה אלא מהנאת הרווחת הזמן – ומדוע א"כ עליו להביא לה בשעת הקידושין את כסף המלוה, והרי דעתה אינה נתונה כלל לכסף שמקבלת, אלא רק להנאה שבהרווחת הזמן.

עוד הקשה, דמהרמב"ם משמע דאין קידושין חלים עד שיתן לה כסף בשעת

הקידושין, אך לא ניתן לומר כן, דהא בהמשך המסכת (סג, א.) מדברת המשנה אודות קידושין ע"י "שחוק לפני רקוד לפני וכו'" – דאינו נותן לה חפץ ממשי בשעת הקידושין, ואעפ"כ מקודשת.

ב.

ויש לבאר שיטת הרמב"ם, ובהקדים דבהלכות מכירה (פ"ה ה"ד) פוסק הרמב"ם דניתן לקנות שדה במחילת מלוה (למרות שבכה"ג בקידושין א"מ). ומהלכה זו מוכיח האבני מילואים, דס"ל להרמב"ם דנתינת כסף בהלוואה נחשב כנתינת כסף, אך זהו למכירה דוקא ולא לקידושין.

ומבאר הטעם לחילוק זה בין קידושין למכר, דבמכר אינו מקנה תמורת הנאה דוקא, אלא אף בעד תמורה כלשהי, אמנם בקידושין ישנו דין מיוחד (דלא ניתן להסתפק בנתינת הכסף בלבד, אלא) דצריך שתסמוך דעתה, דזהו רק ע"י שנהנית. ולכן המקדש במלוה אינה מתקדשת, שכן בשעת הקידושין אינה חשה את ההנאה שבכסף המלוה. היינו דבכדי שיחולו הקידושין ישנו תנאי נוסף – שיהי' בנתינה זו הנאה לאשה בשעת נתינת המעות, דבהנאה זו מתרצית להתקדש לו.

ועפ"ז יש לבאר שיטת הרמב"ם דעליו לתת לה את כסף ההלוואה בשעת קידושין – אף דאין דעתה אלא על הנאת הרווחת הזמן, דכשם שבכל קנין צריך להיות נתינת מעות, כמו"כ בקידושין, דזה ע"י שנותן את כסף המלוה (דנחשב לנתינה כנ"ל). אמנם נתינת המעות לבד אין בה בכדי לקדש כנ"ל, דהא המקדש במלוה – אינה מקודשת, דזהו (אינו משום דכסף מלוה אינו נחשב כסף, אלא) משום דחסר בתנאי המיוחד לקידושין – דצריך שיהי' לאישה בכדי שתתרצה להתקדש.

היינו דאין ללמוד בדברי הגמ' שקידשה בהנאה בלבד (כפי שמשמע מפשטות דברי הגמ'), וכפי שביאר המגיד משנה, דהטעם דניחא ליה לרמב"ם לבאר כנ"ל הוי משום דקשה לומר דהנאת המלוה עדיף טפי מהמלוה עצמו.

ויש להוסיף ביאור בסברת הרמב"ם, דהרמב"ם ס"ל דכיון שמהזכרת ההנאה בשעת הקידושין אינה מקודשת משום דלא נהנית (דהנאה זו דהרוחת הזמן באה לה (בעיקר¹) כשמגיע זמן הפירעון – דאז חשה היא את ההנאה מכך שיכולה להשתמש בכסף זמן נוסף) הנה חסר ג"כ במעשה הנתינה, דשויו של החפץ (בקידושין) תלוי במידת הנח"ר שיש לאשה ממנו, וכפשטות – דצריך להיות הנאת ממון, וזה ישנו (בעיקר) בשעת הפירעון, ולכן לולי הצטרפות נתינת דמי ההלוואה (דבזה דוקא הוא העברת השויות לרשותה בשעת הקידושין) – אינה מקודשת.

1. דבהכרח לומר דישי לה ג"כ הנאה – דאל"כ במה תסמוך דעתה?

ג.

ומעתה יש לבאר הטעם דהרי"ף אינו מפרש כהרמב"ם, ובהקדים:

דהנה, בשחוק לפני רקוד לפני וכו' יש לבאר בפשטות הטעם דמתקדשת – דזהו משום דכיון שהתנתה עמו דתתקדש לו בכך, נחשב זה כאילו שכרה אותו לשם כך, והרי גלתה דעתה דמתקדשת בפרוטה שהיתה נותנת לו על הנאה זו. וא"כ הוי כאילו נתן לה בפועל דמי קידושין, וקיבלתו באותו רגע. או דמתקדשת בהנאת הפעולה. ואתי שפיר לדעת הרמב"ם.

ואם כנים הדברים, לכאור' יוקשה על דברי הרי"ף – דכיון שאת הנאה זו דהרוחת הזמן חשה היא לאחר זמן, ולא בשעת הקידושין – מדוע מתקדשת בכך?

וי"ל דהרי"ף נזהר מקושיא זו ולכך דייק בלשונו – "דמטי זימני לגבות", דמעמיד את ביאור הגמ' במקרה דמתקדשה בשעת החזרת המעות, דהנאה זו מורגשת בשעת הקידושין, ולכן מקודשת. (אף שלא גבה את החוב בפועל) דנחשב כאילו קיבלה דבר מה בשעת הקידושין.

ד.

ועוד יש לבאר בדעת הרי"ף: דהנה אף לביאור רש"י ניתן לבאר דאינה מתקדשת אלא בפרוטה שהיתה נותנת לו לפייסו, וכדיוק לשונו: "התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או ליי".

ועפ"ז י"ל דהרי"ף למד דהנאת האישה הוי – כפי שמבאר הרמב"ן בדעת רש"י – משום דהיא היתה שוכרת אדם בפרוטה לפייסו ולהרוויח לה זמן, ונמצא דהרויחה אותה הפרוטה – ובכך מתקדשת, דפרוטה זו קיימת בשעת הקידושין.

– ולכך שפיר יש לדמותה ל"רקוד לפני וכו'" דלשיטתם אף שם מתקדשת מהפרוטה שהיתה נותנת תמורת הנאה זו.

וכמו"כ יש לבאר דברי הראב"ד (דמשיג על הרמב"ם – הא דכתב בענין הנאת מלוה "פירשו רבותי דברים שאין ראוי לשמען") דמביא דברי הרי"ף ומוסיף: "ומעותיו בידה מזומנים לפרוע והיא היתה נותנת מיד ברצון דינר למי שמאריך לה הזמן חודש א' והאריך לה בשכר הקידושין מקודשת" – דאולי י"ל דלכך נתכוון.

השהי' בקודש הקדשים לעת"ל

הת' יוסף יצחק שיחי' תירוש
תלמיד בישיבה

א.

שיחת כ"ק אדמו"ר ומקור דבריו הק'

בשיחת עריוה"כ אחר תפילת מנחה, מעורר כ"ק אדמו"ר על כך שבכל רגע צריכה לבוא הגאולה האמיתית והשלימה שאז יתיישבו כולם לסעודת שור הבר והליתן, שתימשך מתוך התוועדות חסידית לתוך היום הקדוש, כשם שהי' בחנוכת בית המקדש הראשון שלא צמו ביום הכיפורים.

ומזכיר בין היתר: "ועוד ועיקר – שהמשך הסעודה יהי' בבית המקדש השלישי, ובו גופא – בקודש הקדשים שבו, שזהו המקום שבו היתה אכילת הכהנים, ואדרבה – בקודש הקדשים הוא עיקר האכילה שלהם

"ובמכ"ש וק"ו מזה שמצינו שבזמן גזירת המלכות, היו כהנים שחיו בכל עניניהם – הן באכילה ושתי' והן בשאר הענינים הגשמיים – בקדש הקדשים דוקא, שזהו א' הטעמים על זה שקדש הקדשים נקרא אז בכתוב בשם "חדר המטות .. "

הנה סיפור זה מסופר במלכים: דכשהרגה עתליה את כל זרע המלוכה, הצילה יהושבע את יואש ע"י שהסתירתו בחדר המטות. "ותקח יהושבע בת המלך יורם אחות אחזיהו את יואש בן אחזיה ותגנב אתו מתוך בני המלך הממותתים אתו ואת מינקתו בחדר המטות ויסתרו אתו מפני עתליהו ולא הומת".

ופי' רש"י: "בחדר המטות – בעליית בית קדשי הקדשים, כמה שהוא אומר ויהי אתה בית ה' מתחבא וגו', עליו אמר דוד כי יצפנני בסכה יסתירני בסתר אהלו, וקורא אותה חדר המטות, על שם בין שדי ילין, וזהו שיסד רבי אליעזר, נפץ חדר המטות, חורבן ביתך יכפר עליהם".

כמו"כ בדברי הימים מבאר רש"י: "בחדר המטות – תרגום באדרון בית ערסתא כלומר בעזרה בחדר שכיבת הכהנים. ורבינו שלמה זצ"ל פי' בעליית בית קדש הקדשים כדכתיב במלכים ויהי אתה בבית ה' מתחבא וגו' ועליו אמר דוד כי יצפנני

בסוכה וגו' וקורוהו חדר המטות (במלכים ב' יא) על שם בין שדי ילין.
והנה כתיב "ויהי אתה בית ה' מתחבא שש שנים", וא"כ מוכרחים לומר שהי' לו שם את כל צרכיו, אכילה שתי' שינה וכו'.

וראה מלבי"ם דמבאר וז"ל: "ותתן אתו ואת מניקתו בחדר המטות – וכפי מה שפרש"י שם שהמיתה אותם על ידי דבר וסם המות, ויואש שהיה יונק חלב רצו לתת סם המות למניקתו כדי שיתקלקל החלב, והחדר ששכבו שם בני המלך החולים על מטות דוי, נקרא חדר המטות, ומשם גנבה אותו ואת מניקתו – זה סיפר כאן, ובדברי הימים מספר כי המקום שהסתירה אותו שם בביהמ"ק קראו אותו גם כן חדר המטות ע"ש המאורע וע"ש בין שדי ילין כדרשת חכמינו זכרונם לברכה, וזש"ש ותתן אותו בחדר המטות"

– היינו, דביאור "חדר המטות" במלכים הוי החדר בו הניחו את בני המלך החולים, ומשם גנבתו ואת מינקתו. אך בדברי הימים מפורש ד"חדר המטות הוי המקום בו הסתירה אותם דכתיב "ותגנב אתו מתוך בני המלך המומתים ותתן אתו ואת מינקתו בחדר המטות .". ושם מדובר על המקדש.

אמנם, אף דהוי בבית המקדש הנה לדעת רוב המפרשים "חדר המטות" אינו קדה"ק, אלא חדר בבית המקדש דנקרא כן?

אך בדברי הימים תרגם יונתן בפי' "ויהבת יתי" וית תורבנתיה בקודש קודשיא".

ב.

שאלות על הנ"ל

ובפשטות דרוש ביאור, מהו המקור לכך "שהכהנים חיו שם בכל עניניהם" – הן באכילה ושתי' והן בשאר העניינים הגשמיים" – דבסיפור הנ"ל רק יואש ומינקתו חיו שם.

עוד יש להקשות, דבשה"ש רבה (א' ט"ז) בביאור סיפור הנ"ל, איתא: "מהו בחדר המטות, ר' אלעזר ור' שמואל בר נחמן: ר"א אמר – בתאים, ור' שמואל בר"נ אמר בעליות, ולא פליגי – מאן דאמר בתאים – בימות הגשמים, ומאן דאמר בעליות – בימות החמה". היינו ד"חדר המטות" נקרא כן משום ששם חיו יואש ומינקתו, דאף הם חיו רק בתאים ובעליות ולא קודש הקדשים בעצמו, וכפי' רש"י: "בעליית בית קודשי

2. ראה מצ"ד: "החביאה בחדר המטות שהיה בבית המקדש". כמו"כ מבאר הרד"ק "חדר שהי' בעזרת הלויים או הכהנים".

הקדשים³.”

וא”כ ניתן הי’ לדחוק ולומר דכוונת כ”ק אדמו”ר הוי על התאים והעליות⁴ דנקראים “חדר המטות”. והא דקדה”ק נקרא חדר המטות – הוי מסיבה פנימית יותר – החיבור הנעלה בין כנס”י והקב”ה שמתגלה שם, כדברי הפסוק בשה”ש⁵ “בין שדי ילין” וכמו שרש”י מפרש שם “בין שדי – בין שני בדי הארון”. שכנס”י אומרת על הקב”ה שהוא שורה אצלה – “בין שדי ילין” – ולא מצד שהייתם הגשמית של הכהנים בקודש הקדשים.

ג.

הוכחות דקאי בקדה”ק עצמו

אמנם, כד דייקת שפיר לא ניתן להוכיח דהמדובר הוא אדות התאים או בעליות:

א. התאים היו מיועדים לאכסון כלים ואוצרות. כדכתב בספר “תבנית היכל”:
“השלושים ושמונה תאים אשר במ ישימו במשמר, את הזהב ואת הכסף ואת כל כלי יקר לביתה כאשר גם כן ישימו בתוך גנזי האולם הנזכרים.. ” ובהמשך הספר⁶ “ויהי שם באחד התאים האלה קורת זהב גדולה אשר עליה יתלו כלי הקודש ע”י אונקליות שהיו שמה”.

וכן מביא שם⁸ ע”פ מסכת מדות (ד, ז) דתאים הדרומיים נקראו “לשכות בית הורדת המים” – כי שם היו עוברים צינורות בכדי להוריד את מי הגשמים למקוואות שהיו בביה”מ.

ענין נוסף שהיו משמשים התאים – מביא שם⁹: “המקומות הפנויים העשויים בתוך רוחב קיר הבית היו מיוסדים שמה לאשר ישימו בצנעה לעת הצורך הדברים אשר לסיבת מה היו רוצים הכהנים להעלימם”. ובהערה 14 שם בהגה”ה: “בימי יאשיהו המלך מצא חלקיהו הכהן הגדול את ספר התורה טמון אחד מן המקומות האלה, ובחורבן בית שני כהן אחד נקרא יהושע בן טבות הוציא מן המקומות האלה כלי כסף וכלי זהב אשר לכפר נפשו נתן לטיטוס”.

3. ובדוחק אולי ניתן לומר דזהו גם כונת התרגום יונתן “בית קודש קודשיא.

4. והא דאמר קודה”ק היינו העליות דקה”ק.

5. א’, י”ג.

6. פרק כ”ב רכ”ב.

7. שם רכ”ג.

8. שם רכ”ו.

9. רכ”ז.

וכתב בתפארת ישראל (מדות א' א' אות י') "לשכת הפרוכת (ששם אורגים את הפרוכות)". .. אפשר שהיתה אחת בל"ח תאים שסביב להיכל ובמיוחד שהמקום היחיד שראינו שהכהנים היו ישנים זה – בבית במוקד (שם שם משנה ח) "וזקני בית אב ישנים שם .. ופרחי כהונה איש כסתו בארץ".

וכיון שכך, לא ניתן לומר דכוונת כ"ק אדמו"ר באמרו קדה"ק, דקאי על התאים.
 ב. עליית בית קודש הקדשים מעולה בקדושתה יותר מקודש הקדשים בעצמו. כדאיתא בפסחים (פו, א.) "ת"ש אבא שאול אומר, עליית בית קדשי הקדשים חמורה מבית קדשי הקדשים – שבית קדה"ק כה"ג נכנס לו פעם א' בשבוע (בשמיטה)".
 וא"כ אדרבה – אי נימא דיואש ומינקתו שהו בעליית קודש הקדשים, כ"ש שהי' באפשרותם להיות בקדה"ק עצמו.

ויש לומר דזהו ראיית כ"ק אדמו"ר לכך שחיו בקדה"ק, שכך, אם לעליית קדה"ק נכנסו, כ"ש שביכלתם ליכנס לקדה"ק עצמו. ואתי שפיר תרגום יונתן בדברי הימים, "בבית קודש קודשיא".

והנה, ידוע ביאורו של כ"ק אדמו"ר דהיות וכל ישראל "ממלכת כהנים" (ויתירה מזו –) "כהנים גדולים" לכל יהודי יש את זכות הכניסה לקדה"ק, אך בגלות זכות זו אינה בגילוי "אלא שזה מתגלה בפועל ע"י הירידה (סכנה), ע"ד עילוי הגאולה שבא ע"י העבודה בגולה".

וא"כ אתי שפיר דברי כ"ק אדמו"ר דקאי בקדה"ק עצמו.

ד.

תוספת ביאור בהנ"ל ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר

ויש להוסיף ביאור בכל הנ"ל משיחת כ"ק אדמו"ר (תו"מ תנש"א ח"ד ע' 217):

"והרי ענין זה שייך לכאו"א מישראל – "לא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש .. אשר נדבה רוחו אותו וכו'", ויתירה מזה, שכאו"א מישראל הוא בדרגת כהן גדול, כמ"ש "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים", ופירש בבעל הטורים "כהנים גדולים", היינו, שכאו"א מאתנו בתוך כלל ישראל הוא בדרגא של כהן גדול.

"[ועפ"ז יש לבאר הטעם שנוהגים לומר פסוקי ברכת כהנים לאחר ברכת התורה – דלכאורה, כיון שלאחרי ברכת התורה צריכים ללמוד פרשה בתורה, הי' מתאים יותר לומר פרשה שבה מדובר אודות לימוד התורה (שזהו עיקר הענין דברכת התורה), ומדוע קבעו לומר פסוקי ברכת כהנים דוקא – כדי להדגיש שכאו"א מישראל הוא

בדרגת כהן, ועד לדרגת כהן גדול. ואדרבה, ענין זה הוא עיקר מציאותו של יהודי].
 "ועפ"ז מובן עוד יותר מדוע תובעים מהקב"ה – ובטוחים שהקב"ה יקיים את תביעתנו תיכף ומיד – שיראה לנו לא רק "ישראל במעמד", ולא רק "ליום בדוכנם", אלא גם "כהנים בעבודתם", ועד לכהן גדול כפי שעומד ומקטיר קטורת בקודש הקדשים (שהוא עיקר מקום הקטורת).

"וזהו גם מה שרגילים לסיים בהתוועדויות שנתראה כולנו ביחד דוקא בקודש הקדשים – דישנם כאלה השואלים, היתכן, "וואס הייסט מ'ווארפט זיך אזוי מיט קודש הקדשים", בה בשעה שהכניסה לקה"ק מחייבת כמה תנאים וכמה אופנים וכו' – כי, בנוגע לכהן גדול (שזוהי דרגתו של כאו"א מישראל) אין הגבלות בנוגע לזמן כניסתו לקה"ק, כי אם בנוגע לקרבנות, והרי קרבנות אלו הם בהישג יד של כל אחד ואחת מישראל . . ."

היינו שכאו"א מישראל כמו שהוא בגופו הגשמי שייך לדרגת קדה"ק בכל זמן. ולכן בזמן סכנה נכנסו לשם בפועל¹⁰, וכסיפור הנ"ל.

ה.

יישוב ענין נוסף בהנ"ל והמתקרתו

אמנם עדיין דרוש ביאור: דהרי בפועל כהן גדול נכנס אך ורק אחת בשנה – ביום כיפור, ואף גם זאת רק בשעת העבודה. וא"כ, אף שדרגת כהן גדול שייכת לכל יהודי – מנין דלע"ל יאכלו כל ישראל ליכנס לקדה"ק, ובפרט לאכול ולשתות?

אלא דהקושיא מעיקרא ליתא, דהכה"ג אכן יכול הי' להיכנס בכל עת שירצה לקדה"ק. וכמבואר במדרש (ויק"ר פכ"א, שמו"ר פל"ח ח') על הפסוק "ואל יבוא בכל עת אל הקודש" (אחרי מות ט"ז ב) "אמר הקב"ה למשה לא כשם שאתה סבור לא עת לשעה ולא עת ליום . . . אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס – רק שיכנס בסדר הזה".

והא דבפועל אין כה"ג נכנס לקדה"ק כ"א אחת בשנה, מבאר זאת ה"משך חכמה", דאין זה משום דהיכולת ליכנס בכל עת אל הקודש היתה נתונה רק לאהרון הכהן, ואילו לשאר הכהנים נאסר – והיינו דאין זה מצד מעלתו של אהרון הכהן. אלא מצד דרגת גילוי השכינה שהי' במשכן דהי' כל הזמן בדרגת יוה"כ כי שכן עליו הענן במשך כל הארבעים שנה, וכלשון הפסוק¹¹, "כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהי' לילה בו

10. ויומתק לפי ביאור כ"ק אדמו"ר דזמן הסכנה פועל גילוי דרגתו זו של היהודי.

11. שמות מ', ל"ח

וכו".

אמנם משנכנסו לארץ ובנו את ביהמ"ק, לא שכן הענן בקדה"ק כדרך שהי' במדבר, אלא רק ביוה"כ עצמו. ולכן שאר הכהנים גדולים לא יכלו להיכנס בכל עת (והיינו דאי"ז מצד דרגת הכהנים, אלא מצד דרגת השכינה ששרתה כל השנה, שהיתה פחותה מדרגת יוה"כ).

עפ"ז יובן בפשטות הא דלע"ל יוכלו כל ישראל לעשות כל עניניהם בקדה"ק, דאז תחזור השראת השכינה להיות כשם שהיתה במדבר כמ"ש¹² "ואני אהי' לה חומת אש סביב", וכיון שהשכינה תשרה בגילוי בכל ימות השנה, יוכל הכה"ג (וממילא כל ישראל) – דאז יבוא בגילוי כי מצד דרגתם ראויים לכך אף הם) להיכנס "בכל עת שירצה".

ובצירוף דברי כ"ק אדמו"ר¹³ יומתק זה עוד יותר: "וע"פ המבואר בדברי המדרש .. בכל שעה שהוא (הכה"ג) רוצה ליכנס יכנס" רק שיכנס בסדר הזה ("בזאת") – יש לומר שמקומו האמיתי של הכה"ג הוא ב(דרגת) קדה"ק וכך יהי' בגילוי בגאולה האמיתית והשלימה כשתהי' שלימות האדם והעולם וביטול כל העניינים הפכיים (משא"כ לפנ"ז אין אנו כלים לזה בכל שעה) שאז תהי' שלימות הגילוי והמשכת הקדושה בגלוי למטה (ביהמ"ק השלישי) דירה לו ית' דירה בתחתונים".

היינו שהטעם שכהן גדול אינו יכול להכנס הוא משום שהעולם אינו בטל לגמרי להשאר השכינה, ולכן אינו יכול להכנס – אף דמצד עצמו שייך ל"בכל עת אל הקודש" – שכן הגשמיות מהוה העלם לכך, וביוה"כ – דהגשמיות בטילה אז לאלוקות והשראת השכינה בגילוי – ממילא הי' ביכלתו להכנס).

אמנם לעת"ל – דאז יעמוד העולם בביטול מוחלט לאלוקות והשראת השכינה תהי' בגילוי – הנה "בכל שעה שרוצה לעולם יכנס". וזהו ג"כ הטעם שכל או"א מישראל יהי' רשאי להיכנס לקדה"ק, ולעשות בו כל עניניו – מצד דרגתו שמגיעה לדרגתו של הכה"ג, ולמעלה מזה¹⁴.

וע"פ כהנ"ל יבואר ויומתק הא דהרגיש כ"ק אדמו"ר שליט"א בשיחה דערב יוה"כ ה'תשנ"ב, ד"המשך הסעודה יהי' בביהמ"ק השלישי ובו גופא בקדה"ק שבו" דמשמע שיאכלו בקדה"ק – היינו כנ"ל דלעת"ל הגשמיות שוב לא תהוה סתירה לאלוקות, (וכידוע שהדירה לעצמותו היא בתחתונים דוקא) והשראת השכינה תהי' בו בגילוי.

אמנם, עדיין יש לעיין כנ"ל – מנין מוכיח כ"ק אדמו"ר ש"בזמן גזירת המלכות היו

12. זכרי' ב', ט.

13. שיחת ש"פ אחר"ק ה'תנשא ס"ח.

14. ראה ויק"ר פכ"ד, ט.

כהנים שחיו בכל עיניהם" – בקדה"ק?
ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

דעת הרמב"ם בגדר 'הלל' והודאה'

א' התמימים'

א. גרסינן בגמ' שבת²: "מאי חנוכה .. שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה" עכ"ל.

ופי' רש"י: "מאי חנוכה: על איזה נס קבעוה .. הכי גרסינן: ועשאו ימים טובים בהלל והודאה לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה" עכ"ל.

והנה בלקו"ש ח"י שיחת חנוכה מבאר כ"ק אדמו"ר שיטת הרמב"ם בביאור דברי הגמ' הנ"ל, דהרמב"ם ס"ל דישנו אף חיוב שמחה בחנוכה, ואף שהגמ' כותבת קבעום להלל והודאה (ואינה מזכירה שמחה) – זהו משום דשאלת הגמ' "מאי חנוכה" לא באה לברר על איזה טעם קבעו את היו"ט דימי החנוכה, אלא מאיזה טעם קבעוהו בהלל והודאה.

ומבאר שם: "ומכיון שההודאה ד"ועל הניסים" היא (בעיקר) על הנס דנצחון המלחמה ("מסרת גבורים וכו'"), אין לומר (לדעת הרמב"ם) שכוונת הגמרא ב"הודאה" (שתקנו משום הנס דפך השמן) היא "לומר בו על הניסים". ולכן ס"ל להרמב"ם ש"הלל והודאה" שבש"ס הם ב' פרטים בהלל".

ב. והנה איתא לקמן בגמ': "איבעיא להו מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון, כיון דמדרבנן הוא לא מדכרינן, או דילמא משום פרסומי ניסא מדכרינן" עכ"ל. ופי' רש"י פי': "בברכת המזון: בתפלה פשיטא לן שהרי להלל ולהודאה נקבעו כדאמרינן לעיל" עכ"ל.

והנה כתב באבני נזר סי' תק"ז וז"ל: ". . ומפרש"י נראה דבתפלה לא מבעיא לי', דפשיטא לי' דהא דקבעום ימים טובים בהלל ובהודאה, פירוש שקבעו על הניסים בברכת הודאה, זה פירוש בהודאה, וברכת הודאה לא מצינו אלא בתפלה, דברכה שניה שבברכת המזון ברכת הארץ מקרי. ומכל מקום מבעיא לי', דנהי דחכמים לא תקנו בברכת המזון, מכל מקום יהי' מחויב להזכיר כמו שצריך להזכיר כל מעין המאורע. רק

1. שמעתי ממו"ר הגה"ח ר' יונה שיחי' יעקובוביץ'.

2. כא, ב.

בתפלה מלתא אחריתא דהוא חובת חנוכה [לומר על הניסים אלא שקבעו בהודאה] כמו הלל. ולא כשאר מעין המאורע שהוא חובת התפלה או הברכת המזון..

"ומהאי טעמא ניחא לי הא דאם שכח להזכיר של שבת ערבית דפשוט דצריך לחזור להתפלל. ולא מדמינן להבדלה דאם שכח להבדיל בתפלה דאין מחזירין אותו כיון שיכול להבדיל על הכוס. והכא נמי הרי הוא מזכיר בלאו הכי בקידוש. דשאני הבדלה שאינו חובת התפלה כשאר מעין המאורע כיון שעתה הוא חול. רק החיוב להבדיל, וקבעו בתפלה בחונן הדעת. וע"כ אין מחזירין אותו כיון שיכול להבדיל על הכוס. מה שאין כן בתפלה של שבת נהי דידי קידוש יצא מכל מקום ידי תפלה לא יצא שלא הזכיר בה מעין המאורע של שבת. וכמו בראש חודש דאף על גב דליכא חיוב לקדש, מכל מקום צריך להזכיר מעין המאורע וכל זה פשוט". עיי"ש אריכות דבריו בענין זה.

והיינו דישנם ב' עניינים בהזכרת המאורע בתפילה או ברהמ"ז: א. שתקנת הזכרת המאורע היא כחלק מחיוב נוסח התפילה או ברהמ"ז – כחיוב הזכרת יעלה ויבוא. ב. החיוב אינו אלא להזכיר המאורע וכדו' – ואף דחכמים קבעו זאת בתפילה מ"מ אי"ז חלק מהתפילה – כאמירת "אתה חוננתנו" במוצ"ש ויו"ט. ומבאר האבני נזר, דהזכרת "ועל הניסים" בתפילה זהו כאופן הא' היינו דזהו חלק מחיוב התפילה. ובבהמ"ז הוא דמסתפקת הגמ'.

ג. וע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר י"ל דכל מה שכתב האבני נזר הוא רק לשיטת רש"י דאמירת "ועל הניסים" הוא הפי' ד'הודאה', וא"כ הודאה הוי "חובת התפילה". ועל כן אם שכח לומר "ועל הניסים" בתפילה – לא יצא י"ח, כיון דחסר בתפילתו.

אמנם לדעת הרמב"ם אין לומר כן, דהא ס"ל דאמירת "ועל הניסים" אינה נכללת ב(הלל ו)הודאה. אלא זהו חיוב בפ"ע להזכיר את המאורע (ורק שבפועל תקנהו חכמים בתפילה) ואי"ז "חובת התפילה" (ובדוגמת עניין 'אתה חוננתנו').

ועפ"ז יבואר ג"כ מה שלא הזכיר הרמב"ם כלל עניין ועל הניסים דתפילה בהלכות חנוכה (והביא זה רק בסדר תפילות כל השנה), כיון שאין זה שתיקנו חכמים 'הודאה' – נוסח 'ועל הניסים' כחלק מחיוב נוסח התפילה, אלא זהו עניין בפ"ע (שמזכירים אותו ככל 'מעין המאורע')

ד. ויש להוכיח דתוס' ס"ל ג"כ כשיטת הרמב"ם, דכתב בד"ה "מהו להזכיר של חנוכה בבהמ"ז – בתפלה פשיטא ליה דמזכיר, משום דתפלה בצבור הוא, ואיכא פרסומי ניסא. אבל בבהמ"ז שבבית ליכא פרסומי ניסא כולי האי".

ולכא' למאי נפק"מ הא דבתפילה יש פרסומי ניסא – אלא ע"כ דתוס' ס"ל דהזכרת "ועל הניסים" אינו "חובת התפילה", אלא זהו חיוב בפ"ע (פרסומי ניסא), ולכן אם שכח ולא הזכיר, אינו חוזר.

פי' מילת כביכול בתניא

א' התמימים

ברשימות על התניא (פרק ב) עומד כ"ק אדמו"ר על המילים "שרש כל הנפש רוח ונשמה כולם מראש כל דרגין עד סוף כל דרגין המלוכב בגוף עמי הארץ וקל שבקלים נמשך ממוח העליון שהיא חכמה עילאה כביכול": "כביכול. מגילה כא ברש"י ותויו"ט. יומא ג: ברש"י. קיצור כללי הגמרא בסוף מסכת ברכות. באריכות: ערוך השלם מע' יכל".

וברש"י במגילה שם: "נאמר בהקב"ה כבאדם שיכול להאמר בו כן". ברש"י ביומא שם: "לפי שדבר קשה הוא לומר שהקב"ה .. אומר, כביכול על כרחינו יאמר כן כאילו אפשר לומר כן, וכן כל כביכול שבהש"ס". בקיצור כללי הגמ': "ר"ל התורה שנכתבה בכ"ב אותיות יכולה לומר דבר זה, אבל לנו אי אפשר לאמרו. א"נ כ"ב נוטריון כתוב בתורה, כענין אמרם אלמלא מקרא כתוב א"א לאמרו". בערוך השלם שם: ".. ולהודיע כי הדבר נאמר רק בהשאיילה ולא בעצמו ותומו של דבר, ומשתמשים בו בדברים שאינם דרך כבוד כלפי מעלה רק בלשון בנוהג שבעולם ובלשון בני אדם נאמרו ..".

וממקומות אלו נראים בכללות ב' פירושים במילה כביכול: א. כאילו יכול. שכאילו יכול להאמר כן, ואי"ז אלא בדרך משל והשאלה. ב. כ"ב יכול. שאכן כך הדבר, והתורה, שנאמרה בכ"ב אותיות, היא בלבד יכולה לומר כן.

ולכאורה יש להקשות, שמילת כביכול נאמרה בתניא עוד לפני"ז, בתחילת הפרק: "כמו שהבן נמשך ממוח האב כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית". ומדוע מתעכב כ"ק אדמו"ר לבאר המילה רק בפעם השניה שמופיעה?

ויש לבאר בדא"פ, שציון מקורות ההסבר באים להבהרת סתירה לכאורה בדברי כ"ק אדמו"ר הזקן. שבתחילת הפרק כותב שמה שנשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו של הקב"ה היינו כביכול, וכפי' ערוך השלם הנ"ל אי"ז אלא בגדר השאלה, ובהמשך הפרק כותב ששרש כל הנר"נ דישראל נמשך מחכמה עילאה, שחכמה עילאה היינו מוח העליון כביכול, ומדבריו נראה שהמשכת נשמות ישראל מחכמה עילאה היינו בפשטות.

ולזאת מביא כ"ק אדמו"ר הפירושים במילת כביכול בפעם השניה, שם מתעוררת הסתירה, לבאר שאכן מצינו כמה פירושים בזה, ופעמים שהכוונה כפשוטה, ורק שהתורה יכולה לומר כן. ולפי"ז מה שכותב בתחילת הפרק אכן כפשוטו, שנשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית', ומה שמשווים מוח העליון לחכמה עילאה היינו כביכול ובגדר השאלה.

הוספות

תצלומי כתי"ק בפרסום ראשון

הוספה א'

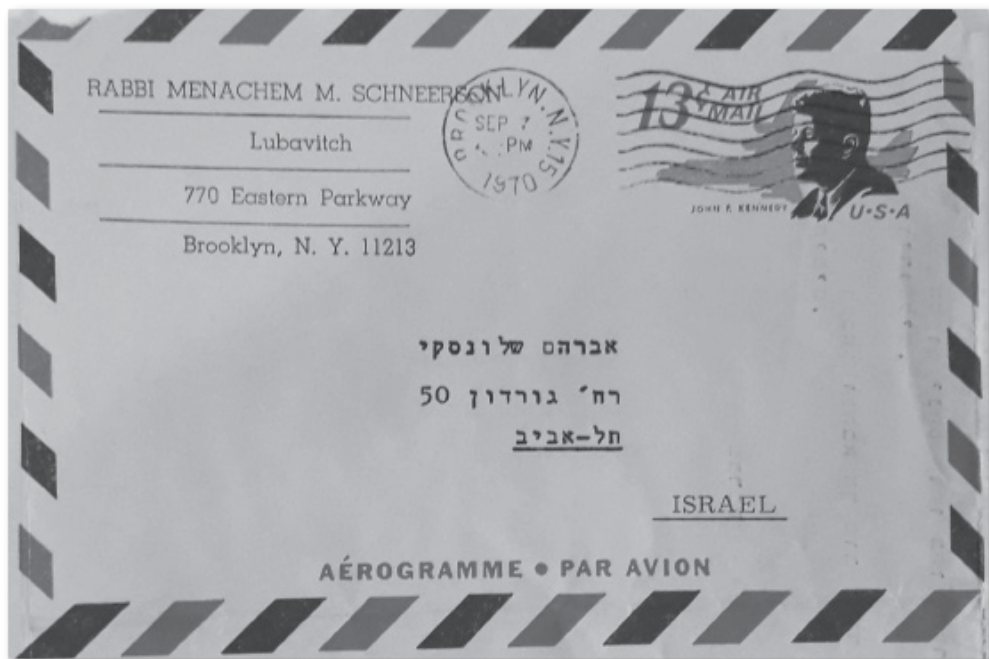
מובאים בזה תצלומי מכתבים אחדים של כ"ק אדמו"ר לסופר ומשורר מר אברהם שלונסקי, שהיה בן-דודו השני ונקרא ע"ש סבם המשותף הגה"ח הרב אברהם דוד לאוואט, בעל המחב"ס 'שער הכולל', וגר בילדותו בסמיכות למגורי משפחת הרבי ולמד עימו ב'חדר'.

מר שלונסקי עמד בקשרים קרובים עם הרבי, ואף זכה להגיע ל'יחידות' בשנות הכפ"ם.

תוכן המכתבים עצמם פורסם בכמה מקומות. תצלומי המכתב והגהותיו מפורסמים כאן לראשונה.

תודתנו נתונה לרב אליהו שוויכה, שליח הרבי בגוש הגדול צפון תל אביב, על מסירת תצלומי המכתבים לידינו.

לחביבותא דמילתא הבאנו בתחילה תצלום מעטפת א' המכתבים ששלח הרבי אליו.



ABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-8250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ. י.

כ"ה, ימי הסליחות, ה'תשכ"ז
ברוקלין, נ. י.

לכבוד
מר אברהם שי' שלונסקי

שלום וברכה:

לקראת השנה החדשה הבאה עלינו ועל כל ישראל לשוכה
ולברכה, הנני שולח לו ולכל אשר לו ברכתי ברכת כחיבה
וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיים וברוחניות גם
יחד.

במצב ובברכה לכשורות טובות

משבע היהודי שיש לו הנאה כשיכול להקשות קושי, והנאה
גדולה מזו-כשיכול להקשות שתי קושיות בבת אחת. ועל פי מנהג
ישראל זה הנני בא בשורותי דלהלן.

הפנו תשומת לב לפרסומת ראיון שנדפס בעתון, בו מזכיר
גי"כ על דבר שיחתנו, ולהפתעתי כתוב שם שכאילו שאלתי אותו
היתכן שענין האמונה אצלו לא כדבעי. והפתעתי היתה מהולה
בצער מצד כמה טעמים. ראשית, אין לי כל צל של ספק שג' מאמין
הוא, ועוד יותר מזה - אגב מאמין שג' גי"כ מכיר שהוא מאמין.
ואפילו אם תמצא לומר שהשאלה האמורה היתה לה כוונה מיוחדת
מצד קו אחר שיש כשבע אחינו בניי לומר דבר חד או חריף כדי
לעורר תגובה או רושם וכו', אף שאיני בטוח שכן הוא בנידון
רצון, מכל מקום אין בזה הצדקה, שהרי זהו, כאמור, כניגוד
לדעתי ולהערכתו אותו, ועוד זאת-שהוא גסור למהלך רוח
של חסידים ובני משפחות חסידותיות.

תירוץ קלוש הי' בידי, שהעיקר הי' אצלו לא צאצא השאלה
כי אם להמציא על ידה את ההזדמנות לפרסם את התשובה. אבל
בודאי שיכול הי' לנסח את השאלה בכמה נוסחאות שאלהכ"א
את המענה בסגנונו.

לכאורה, הכתוב לעיל הוא בניגוד לפאמר חכמינו ז"ל אין
צווקין על העבר. ככל זה כאתי בהכתוב-כיוון שבדאי יהי'
בוגע גם לעתיד.

בעתו קבלתי את ספרך "אבני גויל" ואמרתי אשר יבוא ההמשך
ויכבדני בספריו שעמד להודיע לאחרי ספרו האמור, ומשעם זה
נתעכב האישור. וכיון שהשנה מתקרבת לסיימה ועדין לא נתקבלו-
אביע בזה תודתי בעד ספרו האמור ותודה למפרע על השאר
דרך אגב, בחדר כשהתחילו ללמוד גמרא היו רגילים לומר

-ב-

"אבני ג'ויל" (ג' קמוצה). והנה לכאורה נכנס אני בתחום שלו, אבל לדעתי אינו טעות של מלמד שאין לו ידיעה בתורת הניקוד והדקדוק, כי אם מילמד על הכתוב "אבני ג'ויל", ובפרט שבפסנת חכמינו באים סמוכים זה לזה (ב"ב בתחילתה).

מהסיבות שעכתי מכתבי מכתבי מפני שאמרתיו אולי כיוון שביקר בקיץ כלונדון ימשיך ג"כ לארצות הברית. ואחרי כן נודעתי שחזר מסם לארצנו הק' ת"ו.

סחפש הנני לאחרי המאורעות שנקראים כפי העם "מלחמת ששת הימים" מישהו שיאמר מלה המתאימה למאורעות אלו. וְלַעֲשֶׂתָּ לָא מַצְאָתִי כַעֲנִינִי דְפּוּס שְׂבָאוֹ לִיְדֵי מַלְה הַמַּתְאִימָה מֵאִיזָה חוּג שְׁהוּא, מִן קֶצֶה הַיָּמִין וְעַד קֶצֶה הַשְּׂמָאל. וְכִיּוֹן שְׂכִאֲמְרוּ בְּשִׁיחַתְנוּ מִתַּמְחָה הוּא כַּהֲמַצְאָת שֶׁם מַתְאִים וְכוּלִי, אֹלֵי מַצָּא הַבְּטוּי שִׁתְאִים עַל כָּל פְּנִים לֵאחַת הַנְּקוּדוֹת הָעֶקְרִיּוֹת.

הענין האחרון אינו כתוב על דרך הצחות, כי אם מתוך/על אשר כנראה גם מאורעות אלו לא מצאו הד המתאים והאמתי, ובמקומם מעלה המזלג" זוטות.

מכתב א'

עמוד ראשון

בתחילת משפט החתימה הוסיף "בכבוד וכבירה".

בשו"ה הפנו תיקן והוסיף "הפנו תשומת לבי לפרסומת שלו שנדפס בעיתון".

בשו"ה ואפילו הוסיף "אם תמצא לומר שהבאת "שאלה" האמורה".

בשו"ה תירוץ תיקן "שהעיקר הי' אצלו לא עצם השאלה".

בשו"ה בודאי תיקן "בכמה נוסחאות שונות ולהביא".

בשו"ה ויכבדני הוסיף "בספריו שעמדו כדבריו בשיחתנו להופיע לאחרי ספרו".

בשו"ה דרך אגב הוסיף "היו רגילים ללמד לומר".

עמוד שני

בשו"ה אבני ניקד מילת "ג'ויל".

בשו"ה כי שינה ממילת "מיסד" ל"מיוסד".

בשו"ה הענין הוסיף "מתוך צער גדול על אשר".

בשו"ה כנראה תיקן והוסיף "ובמקומם, מעלה המזלג" זוטות".

M. SCHNEERSON
Lubavitch
Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, י"א אדר שני, ה'תש"ל
ברוקלין, נ. י.

מח' מר אברהם שי'

שלום וברכה!

נזדמן לי לפני ימים אחדים, והיום פעם שני', לקרוא על דבר יובל
השבעים שלו. ואצטרף לקהל מברכיו לאחל לו אריכות ימים ושנים טובות.
וכמנהג יהודי לצרף חיכה ומיד מאמר חכמינו ז"ל - טוב לשמים וטוב לבריות
גם יחד, שהוא הטוב האמתי.

והרי חודש אדר ענינו לא שמחה סתם כי אם מרבין בשמחה, ועד דלא
ידעי.

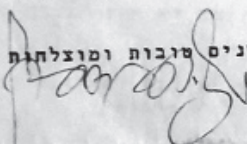
ארשה לעצמי להביע עוד מאיחולי, ובטח בלאו הכי יחשדני בזה, אשר
יהי רצון שהתזוזה והתנופה של "שיבה אל המקור" תתבצר בחייו למעשה בפועל,
בחיים המעשיים ככל יום. ובפרט אשר השפעה לו בכגון זה בחוג מסויים שספק
אם יקבלו השפעה ממישהו אחר, ופעולה מקורית (תרחי משמע) ומפתיעה מצדו -
בודאי שהרבה ממנו יראו וכן יעשו.

בחקופתנו זו, רבו הפירושים בכל ענין ודבר, ועד לפירושים סותרים
ומשוניים. אצל וכוונתי בהאמור היא בסגנון הידוע "לדעת זה התינוק", או
במאמץ-לשון - גאר פשוט. וכיון שבמשך כמה שנים ביקטרנינוסלב הי' מחפש
דקא קה שהוא נועז ונגד הזרם, אין לך נגד הזרם בחוג מעריציו - אפנה
שנוי בכיוון האמור.

פשוט שאין מחיליים להדר בקיום מצוות מעשיות בכדי להראות שיכולים
ללכת נגד הזרם וכו', אבל בחור מסייע הרי גם תכונה נפש זו פעילה היא.

ולהתמי' מה יום מיומיים, המענה (בשם יש איזה צורך בזה) - יובל
שבעים שנה.

בכבוד ובכבכה לשנים טובות ומוצלחות
ולבשורות טובות



נ.ב.

מפני הנימוס צריך הייתי לחכות עד שאכתוב בתגובה מר על מכחבי זה
ורק לאחר זה להביע תקותי שימשיך לשלוח לכאן מפרסומיו (נוסף עלים) (המשלוח)
"שירים", שני כרכים). אבל כיון שהמכתבים שלי מתאחרים ביותר וביותר,
זאת אומרת שמכבר אין מצדירים אחי כאיש הנוהג על פי הנהוג וחוקי
הפרוטוכול, הרני מצרף בקשתי זו בשולי מכתבי זה.

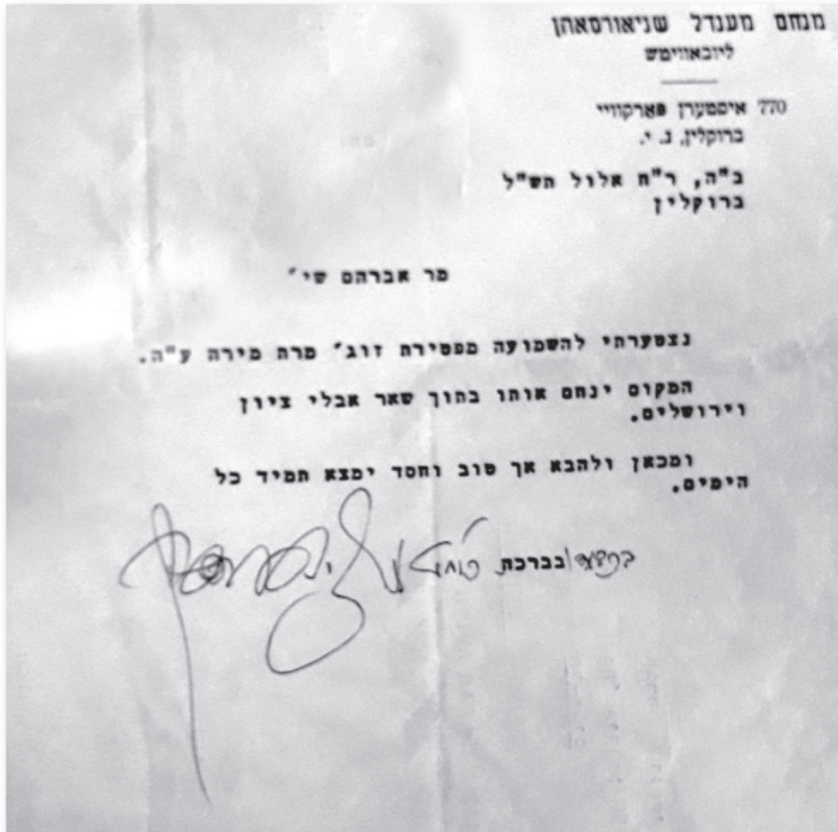
התיון שלושקי
3110-59

מכתב ב'

שו"ה יהי רצון תיקן "תתבצר בחייו ובמעשה בפועל בחיים המעשיים בכל יום".
 שו"ה אם יקבלו הוסיף גרשיים ו"פעולה" מקורית.
 שו"ה ומשונים. תיקן "אבל וכוונתי בהאמור".
 שו"ה דוקא תיקן "מזה שהוא נועז".
 בסוף השורה: ממפנה ושינוי.
 שו"ה פשוט: "שאינ מתחילין"
 שו"ה ורק לאחרי "נוסף על המשלוח הא' ס' השירים".

מכתב ג'

בחתימת המכתב הוסיף "בכבוד ובברכה כוח"ט [כתיבה וחתימה טובה].



RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ.י.

ארכיון שילונסקי
3-10-3056

ב"ה, כ"ג סיון, ה'חשל"ב
ברוקלין, נ.י.

ש"ב מר אברהם שי' שלאנסקי

שלום וברכה:

אתו רב הסליחה שלא אשרתי גם בכתב קבלת מכתבו ברכה ליום ההולדת ותשורתו הכי יקרה - אוצר כתביו (בעשרה כרכים), שרצוני לפרש זה (ככתבו בכרך הראשון) שזהו סימן שביחד עם "שאר בשר" יש בזה "שאר רוח", אלא בשינוי - לא "שאר רוח" (אלף קפוצה) כי אם גם בזה "שאר" (אלף צרוי').

כוונתי בהאמור, כפשוטה, בהמשך למה שדברנו בעת ביקורו כאן, שאני מאמין שהוא מאמין אשר שנינו מאמינים - ובנוסף הידוע, באמונה שלימה - ^{באמונת} העיקרים הכלולים בשלשה המתייחדים כאחד: ישראל ואורייתא וקודשא בריך הוא, וכדברי אז באותו החוכן.

ואף שיש מקום לחשש שיבוא מקטן ויקשה, הרי ישנם מעשים ודבורים אשר לכאורה מוכיחים שלא ככתוב לעיל, הביאור בזה הוא, מיוסד על הפתגם העממי, סתם מקטן עם הארץ, כלומר שאין לו אלא ^{למה} שנוגע להנהגה חיצונית וארצית, ואינו מבחין כלל מה בא משכבה החיצונית של האדם או שכבה הכי חיצונית, ומה מקורו בפנימיות האדם, ובלשון החסידות "עצמותו וטהותו", והרי מובן אשר "רוח" ובמילא גם "שאר רוח" עיקר בזה הם הפנימיות והעצם.

ולחוסף בהאמור, אשר אפילו מנקודת מבט של החיצוניות והארציות, גם בזה העם הארצות כפשוטה, שהרי סוף סוף הכרח הוא שהעצם והפנימי יתמרד בשכבה החיצונית המנגדת לו וימצא ביטוי לגלות עצמו.

לא נוגע ^לאם כיון במיוחד לזה, אבל הרי הפתיחה לאוסף כתביו היא ^{היא} "התגלות", "והנער הי' משרת את ה'... דבר כי שומע עבדך", ורק אחרי זה בא האוסף עצמו. ותקותי, כאמור, שאין זה במקרה, על אמת כמה וכמה שאין זה "פשט" ל" משלי.

בברכה עליון הפתיחה-שיקויים בו מה שנאמר
ואברכה מברכין, שכל המברך יהודי מתברך מה'
מקור הברכה, מקור הברכה בשם וברוך
גם יחד ולחיד ^{האמור} 76-77

נ.ב. כמו ששמחתי על ההשגחה פרטית במה שפתח כל האוסף על פי הכתוב לעיל, כך, לאחר בקשת שליחתו, חבל אשר הסיוס הוא "יוצאים לקול נגינת אבל". ואף שזהו חרגום מחיבורו של גוי, בכל זה חבל. והרי תפקידו של כל אחד, ובפרט של יהודי, ובמיוחד מי שזכה לאורה חסידותית ולידיעה בזה, לקיים "עבדו את ה' בשמחה" בכל פרטי חייהם. ואם מאיזה טעם שיהי' י' עסק עם גוי, גם בזה טוב לסיים בשמחה.

בהכירי את מרבטוחני אשר ימשיך בכתובה ובהדפסה וכו', ותקותי אשר גם להבא ישלח לכאן מפרסומיו ות"ח מראש.

מכתב ד'

בשו"ה ככתבו הקיף בסוגריים המילים "ככתבו בכרך הראשון)".

בשו"ה באותם תיקן "בכל אותם".

בשו"ה הפתגם תיקן "שאינ לו אלא במה שנוגע".

בשו"ה לא הוסיף "לא נוגע כ"כ אם כיון במיוחד לזה".

שם הוסיף הפתיחה לאוסף כתביו ואוצרו היא".

בתחילת משפט החתימה תיקן והוסיף הסוגריים והאות נ "בברכה - מענין הפתיחה - שיקויים".

בסיום משפט החתימה הוסיף "ולבשו"ט בהאמור - ש"ב".

בשו"ה ואם תיקן "מאיזה טעם שיהי' יש עסק עם גוי".

הוספה ב'

לפנינו מכתב כ"ק אדמו"ר לחיל הים בסיס אשדוד.
 תוכן המכתב ותצלומו מתפרסמים כאן בפרסום ראשון.
 תודתנו נתונה למערכת RebbeDrive על המצאת המכתב לידינו.

פענוח הכת"י:

שו"ה משנה תודה הוסיף "ומשנה תודה".
 שו"ה דיעותיהם הוסיף "נפש אחת היא עולם מלא בפ"ע".
 שו"ה בני אדם תיקן "שבשיתוף פעולה מדכמה וכמה".
 שו"ה לצבא הוסיף "ובפרט חיל הים שכל קבוצה מבודדת בספינתה".
 שו"ה וכמדובר הוסיף "בקריאה-בהקדמה של "נעשה ונשמע" בשעה שניתנה".

ב"ה, כ"ב שבט, ה'תשמ"ב
ברוקלין, נ.י.

כבוד המפקד, רב הבסיס, וכל קציני
והיילי יחידת חיל הים בסיס אשדוד
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

בנועם מאד אני קבלה מכתבם כהחיסה המפקד אל"ם אברהם אשור,
וסגנו סא"ל יעקב אפיק, ורב הבסיס טרן דני רוטשטיין, שיחיו.
והנני כזה להביע תודתי הלבבית בעד האיחולים והברכות. וכבר
מלתי אמורה בטאמר חכמינו ז"ל כל הסברך סתברך טח" מקור הברכות
שתוספתו מרובה על העיקר.

משנה תורה גם בעד שימח הלב לשלוח לי סמל היחידה למזכרת.

ביחוד שמחתי להפ"ש והרו"ח שהמבצעים והפעולות הברוכות,
ובפרט פעורי התורה ככולל שבבסיס, המתקיימים בשיחוף פעולה
הרוק עם אנשי חב"ד. ובהחאם לצינוי "מעלין בקודש", יהי רצון
שיקייים אצלם "ילכו מחיל אל חיל" בכל עניני טוב וקדושה, התורה
ומצותי".

ואחרון אחרון חביב, גדלה שמחתי להבשורה הטובה שנרשמתם כולכם
בספר התורה לאחרות עם ישראל.

ומענין לענין באותו ענין, הרי אף על פי שבטבע האדם ש"אין
דיעותיהם שופת", ועד שאמרו נפש אחת היא עולם מלא, צ'רוגמה אדם
הראשון שנברא יחיד בעולמו, אשר התוצאה הפיזית מזה היא שהאדם
לא רק מוגבל בפעולותיו, בחור נברא, אלא עוֹד זאת שמוגבל ליכולת
כוחות של יחיד -

אבל ביחד עם זה הושפע בטבע האדם חוש ונטי" חזקה להתאחד עם
בני אדם שכמותו. ותכלית הכוונה בזה היא שבשיחוף פעולה, סכסכה
וכמה אנשים ביחד יוכלו לבצע פעולות גדולות ונצורות בחור רבים.
וכידוע הדוגמא בזה, שבצירוף שני אנשים יחד כיכולתם להריים או
לסלט משא גדול הרבה יותר מכפלים של יכולת כל אחד לבד.

כשרון האיחוד והנעלה שיתוף הפעולה מודגשים במיוחד בכל הנוגע
לצבא, ובפרט חיל היסל שהרי יסוד כל צבא הוא המשמעת - ביטול רצון
היחיד למען שיתוף פעולה, ועד לפעולה אחידה למטרה אחידה, ועד
לאופן של "נעשה ונשמע", שאז אינו מוגבל בלבנה והשגת הפקודה,
שהרי סומך על המפקד הראשי. וגם מובטח לו שבזמן המחאים, אם ירצה,
יוכל לברר גם טעם הפקודה ונימוקי" בהסברה שכלית, אלא שלל לראש
דרושה העשי" בפועל ובזריזות.

גם רצונו
לדוגמה
היא

וכמדובר כמה פעמים, זהו גם ענין קבלת התורה ומצותי" בקריאה ^{היא}
של "נעשה ונשמע" קטעה שניתנה התורה לצבאות ה' כמעמד הר סיני,
אשר בה ועל ידה נעשו כל ישראל חסיבה אחת וקומה אחת שלימה -
גוי קדוש, גוי אחר בארץ.

ככבוד ובברכה להצלחה

לזכות
חברי הנהלת ישיבתנו הק'
הגה"ח הרב משה הבלין שליט"א
הרה"ח ר' משולם זוסיא שיחי' אלפרוביץ
הרה"ח ר' ישראל מנחם מענדל שיחי' גרונר
הרה"ח ר' שניאור זלמן שיחי' מושקוביץ
הרה"ח ר' אליעזר הלוי שיחי' ירם
להצלחה רבה ומופלגה בעבודה"ק



לזכות
חברי ההנהלה הגשמית דישיבתנו הק'
מנכ"ל המוסדות
הרב לוי יצחק שיחי' הבלין
ומנהל הישיבה גדולה
הרב לוי יצחק שיחי' גרונר
להצלחה רבה ומופלגה בכל מעשה ידיהם

לזכות
התלמידים השלוחים
שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לשיבתנו הק'

הת' משה שיחי' אלפנביין
הת' מנחם מענדל שיחי' גרוזמן
הת' מאיר שמחה שיחי' זאיניץ
הת' ארי אהרון חיים שיחי' שליו
להצלחה רבה ומופלגה בעבודת השליחות



לזכות
אליהו הלוי בן שמחה וזוגתו נקדם בת
שושנה שיחי'
שמעונב
ולזכות

ברוך חי בן אסנת וזוגתו סוניה בת אמא
שיחי'
בנימינב
ולזכות
דניאל הלוי בן נקדם וזוגתו עדינה בת
סוניה
ובני משפחתם שמעונב שיחי'

ולזכות
רחמים בן סוניה וזוגתו גילה בת ציפורה
ובני משפחתם בנימינב שיחי'
ולזכות
רפאל בן שרה וזוגתו אילנה בת סוניה
ובני משפחתם אבייב שיחי'

לאורך ימים ושנים טובות
בבריאות והצלחה רבה בגו"ר

לזכות
משפחת דערקאטש
מוסקבא, רוסיא
להצלחה בגו"ר



לזכות מכלוף בן איזה
וזוגתו מרת מזל בת עיישה
טנג'י שיחי'

לזכות דוד בן רחל
וזוגתו חנה מלכה בת סוליקה
יפרא שיחי'

לזכות מרדכי בן מזל
וזוגתו מרת אורנה נחמה בת חנה מלכה
טנג'י שיחי'
וכל יוצאי חלציהם

להצלחה בגשמיות וברוחניות לאורך
ימים ושנים טובות

לעילוי נשמת

ר' יעקב יצחק ב"ר אברהם צבי ע"ה

וצביה בת שלימה רבקה ע"ה

וחווה בת רוזא דבורה ע"ה

גלינסקי

ת. נ. צ. ב. ה.



לעילוי נשמת

ר' ישראל אהרון ב"ר יקותיאל זוסיא ע"ה

ורוזה דבורה בת חווה ע"ה

ונדר

ת. נ. צ. ב. ה.



לעילוי נשמת

ר' ישעיהו ב"ר מרדכי דוד ע"ה

ומרדכי דוד ב"ר משה יהודה ע"ה

וייס



לזכות

הרה"ח עקיבא גרשון בן רחל בתי'

וואנגער

ראש ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

לבריאות איתנה בכל רמ"ח אבריו ושס"ה

גידיו



לזכות

אלכסנדר בן ביילא

וכל יוצאי חלציו להצלחה בגו"ר

לעילוי נשמת

עובדיה ב"ר יוסף ע"ה

גלב"ע ב"ב סיון ה'תשע"ט

ומרת חנה בת אברהם ע"ה

גלב"ע ד' שבט ה'תשס"ט

ת. נ. צ. ב. ה.



לעילוי נשמת

ר' מאיר אלעזר ב"ר ישראל חיים ע"ה

קולסקי

גלב"ע ר"ח כסלו ה'תשע"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



לזכות

יוסף בן חנה רחל

ונעמי בת זוהרה

לבריאות איתנה ונחת מכל יוצאי חלציהם



לזכות

מנחם מענדל בן רועי

שניאור זלמן בן רועי

לזנאסי שיחיו

ולזכות

מאיר בן רפאל

מנחם מענדל רפאל בן מאיר

להצלחה רבה בכל מעשי ידיהם

לעילוי נשמת
הרה"ח **מנחם מענדל** ב"ר **חיים** ע"ה
גלב"ע כ"ב טבת ה'תשע"א
ומרת **מרים רחל** בת הרה"ח **מנחם מענדל** הלוי ע"ה
גלב"ע י"ב מרחשון ה'תשע"ה
אורנשטיין

ר' **חיים** ב"ר **ישראל הירש** ע"ה
ומרת **אנגליסה** ב"ר **משה** ע"ה
אורנשטיין

הרה"ח **מנחם מענדל** הי"ד
בן הרה"ח המפורסם וכו' ר' **יעקב זכריה** הלוי הי"ד
מאסקאליק (ז'וראביצער)

ת. ג. צ. ב. ה.

ולזכות
מרת **ציפא עלקא** בת **נחמה פריידא** שתחי'
לבריאות איתנה ולאריכות ימים ושנים טובות

ולזכות
ר' **ליפא** בן **נחמיה (חיים)**
וזוגתו מרת **נחמה פריידא** בת **ציפא עלקא**
חמיליאנסקי שיהיו
להצלחה בבני חיי ומזוני רוויחא מתוך בריאות איתנה

לנחת רוח רב מכל יוצאי חלציהם



לעילוי נשמת
אברהם בן **ברוך** ע"ה
גלב"ע ה' אדר ה'תשס"א



לעילוי נשמת
בת **שבע** בת **משה אהרון** ע"ה

מוקדש
לכ"ק אדמו"ר
נשיא דורנו



ולז"נ
הרבנית הצדקנית
מרת חיה מושקא נ"ע