

שער

ההקדשה של דייטש

ב"ה
 ש"פ כי תצא
 ה'תשס"ד
 גליון חי [תתפד]

ההקדשה של לוויטין

תוכן הענינים

	גאולה ומשיח
4	הילכתא למשיחא
13	תחיית המתים וג"ע
	לקוטי שיחות
17	פירסומי ניסא דחנוכה ופורים
18	נחמו נחמו עמי
	נגלה
19	שליח נעשה עד
22	זכי' לאו מטעם שליחות
28	בגדר עדי קיום
34	שיטת אדה"ז ב"מצוה בו יותר מבשלוcho"
38	בגדרי שליחות [גליון]
43	תשובה להנ"ל [גליון]
	רמב"ם
44	הערות ברמב"ם הל' רוצח ושמירת-נפש
45	ידיעה ובחירה
48	בגדר השמטת שביעית
	הלכה ומנהג
53	טורח רב בבדיקת הסכין

- 56 נאמנות המשגיח, העע"ג בשחיטה והרב המורה
 57 נאבד הסכין אחר שחיטה ולא נבדק
 60 נט"י בהנוגע במנעליו
 63 מי שנמצא רחוק ממנין
 64 "סברי מרגן" משלים התיבות דהקידוש
 66 ברכת הדלקת נרות באשה הסמוכה על שולחן בעה"ב
 68 כתיבת הכתובה ביום כשהחופה בלילה
 71 "ומנהגן של ישראל תורה היא"
 73 אופן אכילת "פרוסה של ברכה"
 74 הערות למהדורה החדשה דשוע"ר
 75 כתיב 'הודו' שבסידור אדה"ז [גליון]

פשוטו של מקרא

- 76 "והיית לנו לעינים"
 78 ומלאך מחזירו
 81 למדה תורה דרך ארץ . . פוחת והולך כפרי החג [גליון]

שונות

- 81 בקשר לזמן תפילה
 82 נטילת ידיים ע"י מאשין [גליון]

בעש"ט, הוצאת קה"ת, כפר חב"ד תשמ"ו, ח"ב עמ' 507), האמור שם
 בשקו"ט בקשר לזמן תפילה:

"שמונה עשרה של מנחה - [מזמן] מסויים אחר חצות היום עד לפני
 השקיעה" - יש פוסקים כך, אם כי הרבה דעות בראשונים שניתן
 להתפלל גם אחרי השקיעה עד צאת-הכוכבים, וראה בזה במשנ"ב סי'
 רלג ס"ק יד ובשער הציון שם, שו"ת יביע אומר ח"ז חאו"ח סי' לד
 וש"נ. בס' המאמרים קונטרסים ח"א ס"ע 407 הלשון "קודם שקיעת
 השמש", אבל ניתן לפרש שהכוונה לפני סיום השקיעה. וראה לקוטי
 דיבורים ח"א עמ' 79. קובץ היכל מנחם ח"ג עמ' רלה. וב'סדר הכנסת
 שבת' כתב אדה"ז "אבל לעניין תפילת המנחה שהיא מדברי סופרים
 אין למחות בידי המקילין". וראה 'התקשרות' גיליון רעח עמ' 18.

"ושמונה-עשרה של מעריב - מתחילת הערב עד חצות הלילה" -
 לכאורה, דין "עד חצות" נאמר רק בק"ש של ערבית, ולא בשמו"ע?



נטילת ידיים ע"י מאשין [גליון]

הני"ל

בגיליון כ' מנ"א השתא (תתפג, עמ' 67) דנו ב"נטילת ידיים ע"י
 מאשין" בעקבות האמור בסי' קנט אודות מי שהיטה חבית והלך ישב
 לו, והחבית שופכת כל היום, שעלתה לו נטילה.

ולהעיר ששקו"ט בזה בארוכה, אודות הסתירות וסיכום הדעות, בס'
 'מעשה וגרמא בהלכה' להרה"ג הרה"ח ר' לוי יצחק שי' הלפרין,
 הוצאת מכון מדעי-טכנולוגי להלכה, ירושלים תשל"ז, פרק ג.



הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לראש השנה
 יש לשלוח לא יאוחר מיום ה', כ"ג אלול

מספר הפאקס למשלוח הערות
 718-756-3411 [או 718-773-4115]
 E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM
 ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
 WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

הילכתא למשיחא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי ר"מ בישיבה

כבר ידוע לכל הוראתו הק' של כ"ק אדמו"ר לזמננו עתה, דכיון שעומדים אנו על סף הגאולה, צריך להיות אצל כאו"א לימוד התורה בעניני משיח וגאולה ובית המקדש, ושהלימוד יהי מתוך ידיעה והכרה בוודאות גמורה שאין זה "הילכתא למשיחא" כי אם, הלכה למעשה בפועל ברגע שלאחר זה, כיון ש"מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל (כבר עתה למעלה, ותיכף) יגלה ויבוא משמים" ברגע כמימרא, (משיחת ש"פ בלק ה'תנש"א סעי' ט), והלימוד עצמו יחדיר ההכרה וההרגשה שעומדים על סף ימות המשיח ממש, עד שיתחילו "לחיות" בעניני משיח וגאולה, וההוספה בלימוד התורה בעניני משיח והגאולה היא היא ה"דרך הישרה" לפעול התגלות וביאת המשיח והגאולה בפועל ממש (משיחת ש"פ תזו"מ תנש"א סעי' י"ג).

וכדאי לעיין קצת בענין זה ד"הילכתא למשיחא", בהא דמצינו בש"ס שמקשים בזה שלכן אין ראוי לפסוק הלכות וכו' בזמן הזה בדברים הנוהגים בימות המשיח, האם קיבלו האמוראים בזמן הש"ס ובדורות הראשונים וכו' טענה זו, ומנעו משום זה מלפסוק הלכות הנוהגים בימות המשיח, או לא.

הנה מצינו בב' מקומות בש"ס שהקשה רב יוסף "הילכתא למשיחא"? הא' בסנהדרין נא, ב, בהא דרב נחמן אמר רבה בר אבון פסק הלכה כדשלח רבין משמיה דרבי יוסי ברבי חנינא דבת כהן שזינתה נשואה בשריפה ארוסה בסקילה, והב' בזבחים מה, א, בהא דפסק רב נחמן אמר רבה בר רב הונא אמר רב הלכה כר' אלעזר שאמר משום ר' יוסי בדין פיגול, והקשה ע"ז רב יוסף: הילכתא למשיחא? ולאחר שאמר לו אביי: אלא מעתה, כל שחיטת קדשים לא ליתני - הילכתא למשיחא! אלא - דרוש וקבל שכר, הכא נמי - דרוש וקבל שכר, פירש רב יוסף כוונתו הכי קאמרי: הילכתא למה לי? דאעפ"י שעוסקים בדברי תורה אף בדינים שאינם נוהגים בזמן הזה ולומדים

שלו, הרי שבעצם שייך לאלה האנשים החפצים בלב שלם לקלל ח"ו אם ישראל, וא"כ סופך לאיבוד, א"כ מקומך אתם, ולך אתם, שגם הם כמוך ואתה כמוהם שסופך ליאבד מן העולם, ואינך ראוי שירחמו עליך.



למדה תורה דרך ארץ . . פוחת והולך כפרי החג [גליון]

הרב וו. ראזענבלום תושב השכונה

בגליון האחרון [תתפג] (עמ' 78 ואילך) הביא הרב י"ח לאזאר פרש"י סוף פרשת פנחס ד"ה פר איל אחד (כט, לו): ...ובמדרש רבי תנחומא למדה תורה דרך ארץ שמי שיש לו אכסניא יום ראשון מאכלו פטומות למחר מאכילו דגים למחר מאכילו בשר בהמה למחר מאכילו קטנות למחר מאכילו ירק פוחת והולך כפרי החג. והקשה הרב לאזאר שלכאורה אינו מובן איזה דרך ארץ הוא זה? והאם זהו המצוה של הכנסת אורחים כאשר מרמזים להאורח שרוצים ליפטר ממנו ושיעזוב את הבית? ועיין שם מה שהאריך לתרץ.

וראיתי בפירוש באר בשדה על פרש"י זה וז"ל: דלא תימא איפכא מסתברא דאם יהי פוחת בכל יום יסבור האכסנאי שבעל הבית קץ ממנו ונמצא מצות הכנסת אורחים בטילה, קמ"ל דאין הדבר כן אלא הדבר בהפך שבכל יום ויום שמתעכב בבית בעל הבית נחשב לו כאחד מבני ביתו ונותן לפני לחם חוקם של בני בעל הבית, עכ"ל.



שזנז

בקשר לזמן תפילה

הרב יוסף שמחה גינזבורג רב אזורי - עומר, אה"ק

בסיפור הידוע על ר' חיים פרוש, המופיע באג"ק כ"ק אדמו"ר מהור"י"צ נ"ע ח"ג עמ' רנ (-בלה"ק, ב'ספר התולדות - ר' ישראל

כשכעס בלק על בלעם אמר לו (כד, יא) אמרתי כבד אכבדך ונה מנעך ה' מכבוד.

שי"ל בדרך אפשר שמזה מובן שכסף הוא בין כך ישלם לו, וכנ"ל, אלא שאת הכבוד שהי' מכבודו אילו הי' עושה רצונו, ר"ל, זה יפסיד.

ולכאורה בעל כרחך לומר כן, שהרי הקב"ה אומר לו אם לקרוא לך גו' ומפרש רש"י ש"וסבור אתה ליטול עלי' שכר" לכן "קום לך אתם", ובהמשך לזה אמר לו "ואך את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה" והיינו שיברך, ואם כשיברך לא יקבל שכר, איך הקב"ה שולח אותו כדי ש"יטול עלי' שכר" והרי יודע שיברך.

וכל זה הי' צריך בלעם לחשוב גם אילו הקב"ה לא הי' אומר לו (כד, ב) "ואך את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה" וכ"ש לאחר שהקב"ה אומר לו ואך את הדבר גו' אותו תעשה, הי' צריך ללכת רק כדי לברך, או שלא ללכת לזמרי, ואעפ"כ הלך כדי לקלל "שמא אפתנו ויתרצה", ולא עוד אלא ש"ראה שהדבר רע בעיני המקום ונתאוה לילך", והרי בודאי אם ילך לקלל, ה' לא יתן לו, וסופו ליאבד מן העולם, ולכן בא מלאך הרחמים "למנעו מלחטוא ולא יחטא ויאבד".

ובמקום להגיד תודה ולשבח על זה שהקב"ה שולח לו מלאך, הוא מתריס בדבריו כנגד הקב"ה.

ועפ"ז לכאורה ניתן לפרש את המשך פסוק לד' לך . . עם האנשים גו' ומבאר רש"י בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו.

שלכאורה מה חסר בתיבות לך עם האנשים שיש צורך להוסיף "בדרך שאדם רוצה כו'", אלא שיש כאן קושיא, שהרי אותו מלאך בא למנוע אותו מלילך, ולמה אומר לו עכשיו לך עם האנשים, אלא שכשראה שגם לאחר שגילה לו שהמלאך הוא שעכבו, וגם הסביר לו איך שלא עשה טוב שרוצה לילך, כי ירט בדרך לנגדי וכו', ובמקום להודות ולחזור כו' (כנ"ל), הנה מתריס דברים ואומר אם רע בעיניך אשובה לי, והיינו שאינו מוכן להבין ולקבל שעם ישראל הוא מבורך וצריך לברוח מלקלל ח"ו, ומחזיק בשלו, וא"כ, אתה שייך בעצם לאנשים ההם, וא"כ לך אתם.

ועפ"ז יומתק בדא"פ - למה רש"י עשה עוד ד"ה "לך עם האנשים" ובאר "כי חלקך עמהם וסופך ליאבד מן העולם", שלכאורה איפה נמצא ענין זה ב"לך עם האנשים", אלא שכנ"ל שכשראה שעמד על

הלכות עבודת המקדש לפי שתורה היא, אבל למה צריך לקבוע הלכה, שאין קביעת ההלכה אלא להורות הלכה למעשה מה שנוהג עכשיו עיי"ש.

למה מצינו הקושיא דהילכתא למשיחא רק ב' פעמים

וידוע בזה קושיית התוס' והראשונים שמצינו הרבה מקומות בש"ס שאמוראים פסקו הלכות אף בדברים שאינן נוהגים אלא בימות המשיח ולא שאלו ע"ז "הילכתא למשיחא"? כמו בשבת קלג,א ופסחים סט,ב, (לגבי קרבן פסח דדוחה את השבת) דאמר רב יהודא אמר רב הלכה כרבי עקיבא דכל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת, והקשו התוס' שם (בד"ה ותנן וד"ה הלכה) דלמה לא שאלו ע"ז הילכתא למשיחא, וכן ביומא יג,א, לגבי כהן גדול שאירע בו פסול ומינו אחר תחתיו דאמר רבי יוחנן הלכה כר' יוסי עיי"ש, והקשו התוס' שם (בד"ה הלכה) תימה הילכתא למשיחא? ובסנהדרין שם בתוד"ה הילכתא הקשו מקידושין עב,ב, דא"ר יהודא הלכה כר' יוסי דעתידין ממזרים ליטהר שזהו הילכתא למשיחא, וכן הקשו בזבחים שם (מה,א) בתוד"ה הילכתא, כן הקשו שם (בזבחים) ממנחות נב,ב, דפסק רבי יוחנן כאבא יוסי בן דוסתאי לגבי חביתי כהן גדול, (ועי' גם זבחים פז,א, בתוד"ה הילכתא כרב) ועי' מנחות מה,ב, בהא דקאמר הלכה כרבי שמעון בן ננס דהכבשים מעכבים את הלחם וכו' ובתוד"ה הלכה, וכן במנחות נב,ב, בתוד"ה הלכה, ועי' גם בתוס' הרא"ש שבת, יומא, וקידושין, וסנהדרין שם שהקשה כן, ובחי' הרמב"ן שבת קלג,א ד"ה ותנן ובחי' הר"ן והריטב"א שם, ובחי' הריטב"א יומא שם.

והנה בכ"מ תירצו התוס' והראשונים (וראה גם בס' אור זרוע ח"א סי' תרח) שיש מאותן ההלכות נפק"מ הלכה למעשה גם בזמן הזה כגון בהך דקידושין דעתידין ממזרים להטהר יש נפק"מ אם להתרחק היום ממשפחות שאינן ידועות, וכן בהך דיומא יש נפק"מ בזמן הזה בפרנס שנתמנה על הציבור ועבר מחמת אונס ועוד בכ"מ, הילכך לא שייך להקשות שם "הילכתא למשיחא", אבל התוס' הקשו ע"ז מהך דמנחות הנ"ל דאיירי שם לענין חביתי כהן גדול ואינו נוגע כלל לזמן הזה, ומ"מ לא הקשו כלום?

ולכן תירצו בב' אופנים:

קושיא זו מקשינן רק אם בא ע"י מעשה עבירה

תירוץ הא': תירוצו של רבינו חיים כהן שאין מקשים "הילכתא למשיחא" אלא כשיש שני דברים: שאין ההלכה אלא לימות המשיח

וגם שעושה איסור שהמקרה שעליו בא ההלכה בא ע"י שעשה עבירה כמו בדין פיגול או בדין מיתת בי"ד, דשני הדברים ביחד הוא דבר שאינו מצוי ואין לפסוק הלכה בדבר שאינו מצוי כלל משא"כ בשאר המקומות דאין ההלכה בא ע"י עשיית עבירה, לא מקשה ע"ז הילכתא למשיחא עיי"ש בתוס' הנ"ל, ובפשטות משמע בכוונתם דכיון שישנם ב' דברים דלא שכיחי, דהדבר עצמו אינו נוהג היום וגם עבירה בכלל לא שכיחא לכן אין לנו לפסוק בזה הלכה, אבל בחי' הריטב"א יומא שם כתב וז"ל: ותירץ רבינו חיים כהן ז"ל דלא פריך תלמודא הילכתא למשיחא אלא בדבר שיש בידו עבירה ולא תנהוג לימות המשיח כדכתיב ועמך כולם צדיקים כההיא דזבחים וסנהדרין דאית בהו עבירה¹. ועד"ז כתב בתוס' ישנים שם וז"ל: שהרי זה הדבר אינו רגיל להיות, שאינו צריך עד ימות המשיח, וגם אז לא יהי' הדבר שיהיו כולם צדיקים עכ"ל².

ולכאורה מלשון התוס' לא משמע שנתכוונו לדברי הריטב"א והתו"י, וכדמשמע ביבין שמועה כלל ש"ב דכוונתם דעבירה בכלל לא שכיחא, וכן נקט באנציקלופדיה תל' כרך ט' ע' שפ"ט, אבל בס' שיח יצחק יומא שם כתב דגם כוונת התוס' הוא כהריטב"א והתו"י משום דבימות המשיח לא שייך ענין העבירה.

עוד ביאור בתירוץ התוס'

ובס' דברי סופרים סי' סא (להג"ר שמואל בנימין סופר ז"ל) ערך "דרוש וקבל שכר" כתב מדלא ביארו התוס' בהדיא משום דלע"ל יהיו ועמך כולם צדיקים, אולי יש לפרש כוונה אחרת בדבריהם, דיש לפרש דרוש וקבל שכר כדאיתא בסוף מנחות (ק,א) כל העוסק בתורת חטאת

(1) והריטב"א הוסיף ע"ז וז"ל: ויש להקשות על זה דהא לעיל (הב) פרכינן כיצד מלבישן לעתיד לבא לכשיבאו אהרן ובניו ומשה רבינו עמהם וההיא קושיא כהילכתא למשיחא היא וי"ל דהתם דאיכא לפרושי כיצד הלבישן לשעבר למסבר קראי הכי עדיף טפי מלאוקומה הילכתא למשיחא ומשום הכי [לא] מתמה עלה תלמודא עכ"ל, ועי' גם בתו"י שהקשה ע"ז מלעיל ה"ב, מהא דקאמר לכשיבאו אהרן ובניו ומשה עמהן ונשאר בקושיא, ולפי הריטב"א א"ש דעדיף ליה להגמ' לומר שבא למיסבר קראי כיון דלכאורה יש סתירה בהפסוקים בסדר הלבישה עי"ש.

(2) אבל ראה לקוטי שיחות חכ"ד פ' שופטים ב' (סעי' ג' וסעי' ו') דלשיטת הרמב"ם דבימיה"מ עולם כמנהגו נוהג אפשר דבתחילת ימות המשיח יהי' שייך לעבור עבירה בשוגג, והכא הלא פיגול הוא גם בשוגג, וראה בשו"ת חות יאיר ס' קכ"ה ושער יוסף להחיד"א הוריות יב,ב, ד"ה לא כ"ג ואכמ"ל.

קיבל, ולא גילה מיד לבלק "שהוא ברשותו של מקום", וגם שבקש מהשרים שיתעכבו בלילה ואדעה מה יוסף ה' דבר עמי, וגם אחרי שידע שה' עלה לו שמה שידבר אתם הוא מה שידבר, הלך, כי "אמר שמא אפתנו ויתרצה", ופה פתאום אמר אשובה לי.

ואף שיש לומר שראה את המלאך וחרבו שלופה בידו, מזה נבהל, אבל לכאורה אינו, כי - א. בפשטות משמע שהמטרה של ויגל ה' את עיני בלעם גו' הי' (לא כדי להפחידו, אלא) כדי שידע למה האתון נטתה מהדרך וכו'. ב. גם אין משמעות בפסוקים שבלעם נבהל. ג. והוא העיקר שלא נאה לנביא שה' מדבר אליו ואמר לו לא תלך עמהם ואעפ"כ הלך "שמא אפתנו ויתרצה", ומפני מלאך יחזור בו?!

וגם שהוספת תיבות "אם רע בעיניך" (אשובה לי) הרי הן מיותרות "שהי' צ"ל "ועתה אשובה לי כו"י וכדמפרש בשפתי חכמים, אלא בע"כ שבא להתריס נגד המקום.

אבל כמובן אין בדבריו כלום, שהרי בתחילה כבר אמר לו הקב"ה שלא ילך (כב, יב) ולא רק שלא ילך לקלל, אלא אפילו לברך "אמר לו אינם צריכים לברכתך כי ברוך הוא", ורק כאשר ביקש בלעם שרים רבים ונכבדים ואמר להם (כב, יז) שגם בזה גם אתם הלילה ואדעה את יוסף ה' דבר גו', שהתעקש בהליכה, וכאן נתן לו הקב"ה רצונו לקחת כסף וזהב שנפשו חמדה, ובעיקר כנראה, להראות חביבותם של ישראל אצל הקב"ה, אמר לו (כב, כ) "אם לקרוא לך באו האנשים גו"י כדפרש"י אם הקריאה היא שלך וסבור אתה ליטול עלי שכר קום לך אתם.

ואיך הי' צריך בלעם להבין שלא יזו מטרם אמר לו הקב"ה ללכת באופן דלברך ולא לקלל ח"ו, שהרי גם כשיברך, בע"כ שישלם לו שכר טירחא עבור ביאתו לכאן והליכתו, וכמנהג אנשים חשובים, ובפרט מלך (מואב), שאם מאמינו - משלים גם כשאין ממלא תפקידו אם זה לא הי' תלוי בו.

ולהעיר שבלק לא הזכיר אף פעם ענין של כסף, אף שבוודאי גם לזה התכוין, רק ענין של כבוד, כמו (כב, יז) כי כבר אכבדך מאוד וכל אשר תאמר אלי אעשה (ובזה רמז שמוכן (גם) לשלם לו כל כסף כו'), וכן להלן (כב, לז) "...למה לא הלכת אלי האמנם לא אוכל כבדך", ועד"ז

ועד כדי כך קשה פירוש זה, שאע"פ שהוא יותר מיושב מהפירוש הראשון (ש"והיית" הוא לשון עבר), שלפירוש זה "והיית" הוא לשון עתיד, אבל קשה לפרש עצם הענין "שתהי" מאיר עינינו בכל דבר ודבר".

שלכן, י"ל בדא"פ הביא פירוש שלישי "שתהא חביב עלינו כגלגל עינינו כו", שלפירוש זה מיושב (גם) ש"והיית" הוא לשון עתיד (ולא בלשון עבר), וגם שאי"צ לפרש מאיר עינינו כו'. ולכאורה (לפי הנ"ל) הוא הפירוש הכי מובחר.

ואעפ"כ לא כתבו כפירוש ראשון, שלפירוש זה הי' צ"ל "והיית לנו כעינים" (וכבשפת"ח).

אבל אין זה מופרך, ולכן אפשר לפרש כן (כפירוש השלישי) - שלפעמים נכתב בתורה בשינוי קטן, וכמו בשירה וכיו"ב, שלכן גם אפשר לפרש את הפירוש הראשון שראית בעיניך את הניסים כו', שגם פירוש זה (אף שהוא ראשון) אינו כ"כ חלק מצד תיבות "לנו לעינים" (חוץ מהקושי העיקרי שנתבאר לעיל ש"והיית" הוא לשון עבר), שאינו רגיל לכתוב על "ראית בעיניך" - "לנו לעינים".

אלא בע"כ שש כאן ענין (לשון) מליצה, שמתעם זה אפשר לפרש גם את הפירוש השלישי - חביב עלינו כגלגל עינינו.

אלא שבכל זאת בא כפירוש שלישי, מכיון שהפירוש השני בודאי מצד הלשון הוא הכי קרוב לפשש"מ, אלא שיש קושי בזה כנ"ל, שלכן י"ל שנכתב כפירוש שני, ובפרט שלפירוש הראשון יש סיוע מהתרגום, שלכן העמידו ראשון.

ומלאך מחזירו

הנ"ל

במדבר כב, לד, רש"י ד"ה "אם רע בעיניך אשובה לך" להתריס נגד המקום היא תשובה זו, אמר לו (למלאך) הוא בעצמו צוני ללכת ואתה מלאך מבטל את דבריו למוד הוא בכך כו' ומלאך מחזירו כו'".

והנה בודאי תיבות "אם רע בעיניך אשובה לך" אינם אלא להתריס נגד המקום, שהרי כשהקב"ה אמר לו (כד, יד) "לא תלך עמהם גו'" לא

כאילו הקריב חטאת וכו', לפי"ז מי שעוסק בזה"ז בתורת עולה ושאר הקרבנות כאילו הקריב כל הקרבנות³, וזהו שאמרו דרוש אלו ההלכות אף שלא שייכו בזה"ז וקבל שכר דהוי כאילו הקריב בפועל, אמנם הא תינח אי עוסק בפ' עולה ובשאר הקרבנות שיש בהן מ"ע אז גדול התלמוד שמחשיבו כאילו עשה בפועל, אבל אם עוסק בפ' פיגול ונותר ובעניני שלא לשמה שיש עליהם לאוין ועבירות, א"כ איך אפ"ל כאילו עשה המצוה בפועל, ובזה יש להסביר השקו"ט של הסוגיא דרב יוסף פריך "הילכתא למשיחא"², סבר הי' אביי דרב יוסף פריך דאיך אפ"ל הילכתא דפיגול או הילכתא דבת כהן בשריפה משום דרוש וקבל שכר, הלא לא אמרינן כן אלא אמצוה ולא אעבירה, וע"ז הוכיח לו אביי מהא דלומדים כל שחיטת קדשים, שכולל גם לאוין ואיסורין כמו פיגול נותר וטמא, וזהו מטעם דרוש וקבל שכר, הרי מוכח מזה דבכל דיני קדשים אמרינן דרוש וקבל שכר, א"כ גם הכא י"ל דרוש וקבל שכר, וע"ז אמר לו רב יוסף שקושייתו הוא לא רק מצד העבירה אלא גם מצד ההלכה, דבכה"ג אי"צ לקבוע ההלכה, ולפי"ז מבאר כוונת רבינו חיים בתוס' שכל קושיית רב יוסף הוא רק כשיש גם עבירה דאז הי' קשה לו מצד ב' הטעמים ביחד, אבל במקום דליכא עבירה אף דפסקינן הלכה לא הי' קשה לו, ועי' גם בספרו ישבב סופר סנהדרין שם נא, ב, (בתוד"ה הילכתא) שפי' כן כוונת רבינו חיים בתוס' עיי"ש.

ועי' גם בס' ראש המזבח (זבחים שם מה, א) שפי' ג"כ כוונת תירוץ התוס' ע"ד הנ"ל, שהמעלה בלימוד הלכות הנוהגות בימות המשיח הוא כדאיתא ברש"י ב"מ קיד, ב, בד"ה בארבעה: וז"ל: בגירסא דארבעה סדרין, כגון מועד ישועות נשים שהן נוהגות בזמן הזה כבזמן הבית, וקדשים נמי כדכתיב ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ואמרינן (מנחות קי, א): אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה בכל מקום - מעלה עליהן הכתוב כאילו מקריבין אותן בבית המקדש עכ"ל, מיהו כל זה יתכן בקרבן כשר אבל במחשבת פיגול שעושה איסור לפסול הקדשים, זה ודאי לא שייך בזמן הזה והוא רק הילכתא למשיחא, ולכן רק בזה הקשה עיי"ש.

דרוש וקבל שכר

והנה בגוף פירוש הנ"ל ב"דרוש וקבל שכר" דהכוונה הוא שיש לו גם שכר של הקרבת הקרבן וכיו"ב, מצינו שכן פי' גם בהקדמת הס'

(3) ראה בענין זה בארוכה לקוטי שיחות ח"י"ח פ' מסעי בין המצרים, וחלק ל"ב ערב פסח ועוד.

באר שבע (הובא בלקוטי שיחות ח"ח פ' מסעי-בין המצרים הערה 39, ובמאמר תורה אור (בריש ספר אסיפת זקנים - קדשים) פ"ד בשוה"ג, ובס' דברי סופרים ערך "הילכתא למשיחא") וז"ל: נ"ל לפרש הא דאשכחן בזבחים דאמר ר"י הילכתא למשיחא וכו' אלא דרוש וקבל שכו, כלומר בדרישה תקבל שכר כאילו עשית אותה המצוה עצמה בפועל, דאילו מפני היותו עוסק בתורה בלבד הרי התורה רחבה מני ים וארוכה מארץ מדתה ויכול לדרוש בה כל הימים במצות הנוהגות בזה"ז, אלא על כרחך שרצה לומר בדרישה תקבל שכר יותר מעוסק בתורה, אלא כעוסק באותו המצוה בפועל, וכן אמרו רז"ל ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי אלו ת"ח העוסקים בהל' עבודה וכו', והוא מטעם שפרשנו לפי שלימוד זה עולה לנו לעיון ולמעשה יחד וכו' ואין חולק עלינו כ"א המתקש אשר לא נגה עליו אור התורה עכ"ל, וכ"כ בפ"י באר מים חיים פ' צו וזהו כנ"ל, וראה גם בהל' תלמוד תורה לאדה"ז פ"א הלכה ד', ובמצפה איתן זבחים מה, א.

אלא שבראש המזבח ובדברי סופרים פירשו עפ"ז גם כוונת רבינו חיים בתוס' וכפי שנת', ובזה נראה דאף שבתוס' סנהדרין הנ"ל יש לומר כפירושה, הנה מלשון התוס' ביומא שם: "וכיון דאיכא תרתי מילתא דלא שכיחא היא ולא הוי ליה למיפסק הילכתא במילתא דלא שכיחא כלל" מוכח שלא נתכוונו לזה, ולכן בפשטות יש לפרש כוונתם או משום דעבירה בכלל לא שכיח או משום דלע"ל יהיו ועמך כולם צדיקים וכפי שנת'.

רק רב יוסף הקשה קושיא זו משא"כ שאר אמוראים לא סב"ל בן

תירוץ הב': בעיקר הדבר שאין קובעים הלכה בדבר שהוא הילכתא למשיחא רק רב יוסף סב"ל בן, אבל שאר האמוראים חולקין עליו וסב"ל דקובעין הלכה גם בדבר שהוא הילכתא למשיחא⁴, וז"ל הרמב"ן בשבת שם וז"ל: א"נ דליכא בכולהו אמוראי מאן דקשיא ליה הילכתא למשיחא אלא רב יוסף אבל שאר רבנן פסקי הילכתא בכוליה סדר קדשים, כך מפורש בתוספות עכ"ל, וראה גם בחי' הר"ן שם ובריטב"א יומא שם בשם הרמב"ן ועוד.

וראה בס' לקוטי הלכות (חלק א) להחפץ חיים זצ"ל (ב,ב) בשוה"ג וז"ל: ואל יתמה הקורא עלי על מה דמהדרינן הילכתא למשיחא,

(4) והא שלא הקשה רב יוסף עצמו בהך דמנחות לענין חביתי כהן גדול, ראה ביבין שמועה כלל ש"א מה שביאר בזה.

לאחרי שפירש כן בפשטות לעיל בד"ה כי על כן ידעת חנותנו במדבר, כנ"ל.

וי"ל בדא"פ הסיבה לזה, שבדרך כלל (גזרת) תיבת "והיית" (בכל מקום בתורה) משמש לעתיד, שתיבת "היית" היא לשון עבר וה"ו" הוא מהפך מעבר לעתיד, שלכן יש קושי לפרש תיבת "והיית" לשון עבר.

שעפ"ז לכאורה מובן למה הקדים רש"י לפני שאומר "כתרגומו" - "לשון עבר", והרי מי שרואה את התרגום רואה שזה לשון עבר, אלא בגלל שזה לא רגיל לפרש כן לכן רש"י מדגיש מיד בתחילת הפירוש שזה לשון עבר (לא כרגיל).

ועפ"ז גם יומתק לשון רש"י מיד בתחילת הפירוש השני "ד"א לשון עתיד כו", שלפני שמבאר "כל דבר כו' תהי' מאיר עינינו" מקדים "לשון עתיד", שבזה רואים שעיקר הקושי שבפירוש הראשון הי' בזה שצריך לומר ש"והיית" הוא לשון עבר, ולפירוש הב' הוא לשון עתיד, וא"כ יתיישב יותר טוב.

ואעפ"כ (שזה לשון עתיד ומיושב יותר) רש"י לא מסתפק בפירוש זה (השני) והביא פירוש שלישי - "ד"א שתהא חביב עלינו כו", שי"ל בדא"פ שבפירוש השני "שכל דבר שיתעלם מעינינו תהי' מאיר עינינו", יש קושי גדול, למה שיתלו את הדברים שיתעלמו מהם ביתרו, והרי כמה פרשיות שלא היו ידועות שאל משה רבינו אצל הקב"ה כמו פסח שני ובנות צלפחד לאמר "עמדו ואשמעה מה יצוה גו".

ונכון שפרשת ואתה תחזה חדש יתרו, ועל שם זה נקרא יתרו, הנה זה הי' ענין צדדי לגמרי ומשה מצדו הבין שעליו מוטל כל המשא לדון לכל אחד דינו ובא יתרו להקל מעליו, וזה הי' בהסכם הקב"ה "וצוך אלקים גו", אבל איך שייך לומר על "כל דבר ודבר שיתעלם מעינינו תהי' מאיר עינינו".

ובדרך אפשר י"ל שהכוונה ב"כל דבר ודבר כו" בענינים כאלה בדומה ל"ואתה תחזה". אבל מובן שבדרך כלל לא הי' צריך משה לקבל עצות מיתרו.

ולמעיר מהצחות בפ' יתרו בפסוק (יח, כג) "וישלח משה את חותנו גו", שלשון וישלח הוא שילח אותו, היינו כשראה שמתחיל להתערב בעניניו שלח אותו.

שהמדפיסים שיחיו, הן של קה"ת באה"ק ת"ו והן של נ.י., שמו את הסידור תורה אור להיות נר לרגלם בכל מקום של ספק].

ברם אם תעיין בתהלים עם מסורה (כמו זה שבספר רשימות הצמח צדק על תהלים (יהל אור)) תראה שעל פי מסורה מלת 'הדו' כתובה חסירה, ואין לה חבר בתנ"ך. (וכן הוא בהתהלים 'אהל יוסף יצחק' הנפוץ).

ולגבי פירוש הבעש"ט, הרי יש לתרץ בפשיטות, שהרי יש כאן קרי וכתוב, והכתיב הוא חסר, ואילו פירוש הבעש"ט קאי על הקרי. פירוש על מה שהכתיב הוא חסר לא מצאתי לעת עתה.



פשוטו של מקרא

"והיית לנו לעינים"

הרב אלחנן יעקובוביץ נחלת הר חב"ד, אה"ק

במדבר י, לא, רש"י ד"ה והיית לנו לעינים: "לשון עבר כתרנוגמו. ד"א לשון עתיד כל דבר ודבר שיתעלם מעינינו תהי' מאיר עינינו. ד"א שתהא חביב עלינו כגלגל עינינו שנאמר ואהבתם את הגר.

היינו דרש"י הביא ג' פירושים, והפירוש הראשון הוא שזה לשון עבר, ומסתייע מהתרגום, שהתרגום אומר "וגבורן דאתעבידא לנא חזיתא בעניך" - שהגרים והגבורות והנפלאות ראית בעניך, והיא סיבה ל"אל נא תעזוב אותנו" שבתחילת הפסוק, וכדפרש"י לעיל בד"ה כי על כן ידעת חנותנו במדבר "כי נאה לך לעשות זאת על אשר ידעת חנותנו במדבר וראית נסים וגבורות שנעשו לנו", שבעצם רש"י פירש כאן גם את ההמשך של "והיית לנו לעינים", אשר מכאן רואים שזה הפירוש הכי קרוב לפשש"מ שלכן גם הביאו להלן בד"ה והיית לנו לעינים - כפירוש ראשון, ובפרט שמסתייע מהתרגום. ואעפ"כ לא מסתפק רש"י בפירוש זה (גם לאחרי שיש לו סיוע מהתרגום ו) גם

דהחבור הזה הלא סידורו ע"פ הרמב"ם, והרמב"ם הלא קבע הלכותיו אף בכל סדר קדשים וכן בפירוש המשנה שלו מסיק בכל משנה הילכתא כמר או כמר, וע"כ משום דסב"ל כמסקנת התוס' (זבחים מ"ה ד"ה הילכתא) דכל האמוראין לא חיישי לזה הקושיא רק רב יוסף לבד וכן הריטב"א בשם הרמב"ן ביומא י"ג כתב דלפי מסקנת התלמוד נדחה הא דרב יוסף וכו' עכ"ל, עיי"ש עוד בזה, דמבואר בזה שנקטינן להלכה שלא כדעת רב יוסף וקובעים הלכות גם בדברים הנוהגים בימות המשיח, וכ"כ בשו"ת אגרות משה חלק יו"ד ד' סימן לו וז"ל: אבל ודאי איכא גם חיוב על מצוה זו ידיעת כל התורה בחכמה ובהשכל, להיות חכמים ממש בתורה ולידע גם להורות, שהוא על כלל ישראל וכו', ושידעו אף לקבוע הילכתא בדיני קדשים וטהרות נמי, כדכתבו התוס' בזבחים דף מ"ה ע"א ד"ה הילכתא, דכל האמוראין סברי שקובעין הילכתא אף למשיחא, וכדחזינן שכן סובר הרמב"ם, דהא קבע בחיבורו להלכה גם הלכות קדשים וגם דיני פיגול וטהרות וקידוש החודש ומלכים וסנהדרין עכ"ל, וראה גם שו"ת חות יאיר סי' קכה בזה, וראה בשו"ת נוב"י מהדו"ק (אבהע"ז סי' ע"ב ד"ה עוד יש) וז"ל: ומה שפלפל הרשב"א כלל בהילכתא למשיחא, כבר כתב הח"צ בעצמו, דדרכו של הרשב"א להשיב ולפלפל גם בהלכות למשיחא דוק בכמה תשובות שלו ותראה עכ"ל.

למה רק רב יוסף?

ובס' מרגליות הים סנהדרין שם (אות ג') ביאר הטעם דרק רב יוסף פריך הילכתא למשיחא משום דלשיטתיה קאי דסב"ל בנדה סא,ב, דמצוות בטלות לע"ל, וכדאמרינן בשבת קנא,ב, והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ (קהלת יב,א) אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה, ולכן שפיר מקשה דכיון שהלכה זו אינו נוהג בזמן הזה למה צריך לפסוק כלל הלא בימות המשיח מצוות בטלות.

אלא דלכאורה יש להקשות ע"ז, שהריטב"א (נדה שם בד"ה והא דאמרינן) כתב דהא דאמרינן מצות בטלות לע"ל היינו לזמן תחית המתים, [כדאיירי בהסוגיא שם לגבי אלו הקמים בתחיית המתים], והיינו דאמרינן בשבת (שם) אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה דקאי על הזמן דאחר תחיית המתים, ומה שאמרו שם ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות, לא מפני שסובר שמואל דאין מצוות בטלות לע"ל, אלא דשמואל סובר שאין תחיית המתים כלל לימות המשיח אלא לאחר כן בסוף הכל, אבל מודה שהמתים אינם בכלל מצוות עכ"ד, היוצא

מדבריו דהא דאמרין מצוות בטלות לע"ל איירי רק לאחר הזמן תחית המתים, אבל לפני זה בימות המשיח אינם בטלות, וראה גם בתניא אגה"ק פכ"ו וז"ל: ומ"ש רז"ל דמצות בטילות לע"ל היינו בתחית המתים, אבל לימות המשיח קודם תחית המתים אין בטלים עכ"ל, וראה גם בחי' היעב"ץ ר"ה ל,א, בנוגע לתקנת ריו"ח בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור מ"ט מהרה יבנה ביהמ"ק כו' – והקשה היעב"ץ הלא מצוות בטלות לע"ל? ותירץ דמצוות בטלות בזמן התחי' ולא בימות המשיח, עיי"ש וכן מבואר בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי א' שישנם ב' תקופות, נמצא לפי"ז דאפילו לפי ר' יוסף אין המצוות בטלות בימות המשיח לפני תחית המתים, וא"כ איך אפ"ל כנ"ל שלכן הקשה רק רב יוסף "הילכתא למשיחא" משום דסב"ל מצוות בטלות לע"ל, הלא גם לדידיה צריכים לדעת בימות המשיח הלכה כמאן?

ונראה דאפשר לומר כן לפי דעת רבינו חיים כהן שהובא בתוס' ב"ב עד,א, (ד"ה פסקי) שכתב דשמואל עכצ"ל דסב"ל כר' ינאי דאין מצוות בטלות לע"ל עיי"ש, וכ"כ בחי' הרשב"א ברכות יח,א, (בד"ה דלייה) וכ"כ בחי' הרשב"ץ שם⁵, וי"ל דזהו משום שפירשו דלמ"ד מצוות בטלות לע"ל הם בטלות מיד בימות המשיח, וכיון דאמר שמואל אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכות, מוכח דסב"ל כרב ינאי דמצוות אינן בטלות לע"ל, ולפי שיטה זו שפיר י"ל דלשיטתיה קאי⁶, משא"כ לשאר השיטות הנ"ל⁷.

(5) וכבר הוקשה ע"ז במ"א דלכאורה זה סותר לפירוש הרשב"א שם ברך יב,א, עיי"ש ואכ"מ.

(6) ויל"ע למה הוצרך הריטב"א לומר דשמואל ג"כ סב"ל דמצוות בטלות לע"ל לאחר תחית המתים אלא דסב"ל דזה אינו נכלל בימות המשיח כנ"ל משום דמתניתין דכלאים עיי"ש, ולמה לא ה' יכול לומר דסב"ל כרב ינאי.

(7) ובענין זה יש להקשות דהרי גם רבי יוחנן סב"ל בנדה שם דמצוות בטלות לע"ל, ומ"מ קאמר בסנהדרין צ,ב: "מניין לתחית המתים מן התורה - שנאמר (במדבר יח, כח) ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים? והלא לא נכנס לארץ ישראל, שנותנין לו תרומה. אלא, מלמד שעתיד לחיות, וישראל נותנין לו תרומה - מכאן לתחית המתים מן התורה", וקשה דב' המימרות איירי אחר תחית המתים ובנדה קאמר דמצוות בטלות, ובסנהדרין קאמר שתתקיים מצות תרומה?

וכבר הקשו כן בס' סדרי טהרה נדה שם, ובס' מהרי"ל דיסקין על התורה פ' קרח (עוה"פ ונתתם ממנו) וראה גם בס' בית הלל יו"ד סי' שנ"א בשם מקשים העולם, ובס' תשובה מאהבה ח"ג סי' ת"י, ובס' לב חיים או"ח סי' ל"ב, ושם הביא מכ"מ שהקשו קושיא זו, וכן בס' פרדס יוסף החדש פ' קרח שם, וציין גם לפרדס יוסף פ' יתרו אות צז,

- והוא דלא כקצוה"ש, שכן הביא פסק זה של המג"א (בסס"ו סקי"א).

ולא ראיתי מביאים הערה זו - שהיא הערה להלכה למעשה - בשי' אדה"ז בספרי הליקוטים, לא ב"שערי הלכה ומנהג" ולא בהערות למהדורה החדשה של שו"ע רבינו.

ולא באתי אלא להעיר, על מנת שיוסיפו ויציינו במהדורה הבאה.

ומענין לענין באותו ענין:

בסקס"ה ס"ב כ' אדה"ז "אכל דבר שחייב לברך בורא נפשות רבות ברכה אחרונה ושכח והטיל מים יברך תחלה אשר יצר ואח"כ בנ"ר מפני שברכת אשר יצר תדירה יותר וכל התדיר מחבירו קודם לחבירו". ובהערות במהדורה החדשה ציינו "ראה לעיל סי' ז ס"ז" - ששם מופיעה אותה ההלכה.

אבל, לא ציינו (כדרכם) להשינויים מהכא להתם, והעיקרי שבהם - שכאן מדבר אדה"ז על ברכת בורא נפשות רבות, בעוד שם הוא כותב סתם ברכה אחרונה. ובאמת שכבר עמד ע"ז הרא"ח נאה ז"ל בס' קצות השולחן סי' ס, בבדה"ש סכ"א. עיי"ש.

וכיון שנוגע לפשט לשון אדה"ז - יש להעיר ע"מ שיוסיפו ויציינו במהדורה הבאה.



כתיב 'הודו' שבסידור אדה"ז [גליון]

הרב לוי יצחק ראסקין

מהדיר 'סידור רבינו הזקן עם מקורות ציונים והערות'

דומ"ץ בקהילת ליובאוויטש - לונדון, אנגלי'

בגליון האחרון (תתפג) כותב הר' ג.א. דברי ביקורת על סידור תהלת ה' החדש, כמה שכתבו 'הדו' (למנחה של ערב שבת) חסר, שא"כ אינו מתאים עם הגימטריא של פירוש הבעש"ט. ושוב כותב שראה שכן הוא בסידור 'תורה אור'.

ואני תמה, מה ראה למהר לשלוף קולמוסו מבלי לעיין בספרי תהלים עם מסורה, וביותר, אחרי שראה שכן הוא בסידור תורה אור, למה לא חזר מדבריו החריפים בבקרו סידור תהלת ה' החדש. וולי ידוע

ולכאור' יל"ע בנוגע למעשה, כאשר אדם רוצה לאכול "סענדוויטש", היינו, ב' פרוסות לחם עם ממרח ביניהם, שלכאור' ע"פ המבואר כאן שיש ענין "שתהא נאכלת בטעם משום כבוד הברכה", הרי לכאור' צריך לחתוך הלחם ולפרוס הפרוסות ולמרוח קודם שמתחיל לאכול, משום כבודה של ה"פרוסה של ברכה", "שתהא נאכלת בטעם משום כבוד הברכה" - וכדי שלא יהי' הפסק לכאור' צריך לעשות זאת עוד קודם נט"י;

אמנם לאידך גיסא צריך הרי לברך על שלימה, ועכ"פ על גדולה (ראה ל' אדה"ז שם בריש ס"ג), כך שאין לפרוס הפרוסות עד לאחר הברכה, כשם שטובלים במלח רק אחרי הברכה.

ולכאור' אפשר הי' לברך על שלימה או גדולה, ואח"כ לפרסה ולמרוח ואז לאוכלה נכשם שמברכים על שלימה, וטובלים במלח אח"כ קודם האכילה], שאז יש בזה ב' המעלות, שגם מברך על שלימה או גדולה - וגם אוכל ה"פרוסה של ברכה" באופן משובח וטעים כו'. אלא שלכאור' פעולת הפריסה והמריחה יכולה להיות פעולה ארוכה, והוי ענין של הפסק לכאור' [ואינה דומה להטבילה במלח שהיא פעולה צרה יחסית].

וכיון שמדובר במעשים שבכל יום - בוודאי יעינו ויעירו בזה המעיינים שי', מהו האופן הכי טוב לנהוג בפועל: האם לחתוך ולמרוח קודם נט"י, לחתוך ולמרוח אחר הברכה לפני האכילה, או להתחיל לאכול מהלחם כמו שהוא ורק אח"כ לפורסו כו'.



הערות למהדורה החדשה דשוע"ר

הנ"ל

בהערות כ"ק אדמו"ר לקונטרס "בד קודש" לאדמו"ר האמצעי, בהערה ד"ה "שגם... השרים הגדולים", מביא כ"ק אדמו"ר פסק דינו של המג"א באו"ח סי' רכז סק"ה, שמברכים ברכה בעת ראיית פני שרים גדולים (ולא רק בעת ראיית המלך עצמו) - ומעיר כ"ק אדמו"ר על כך, ש"כיון דאדה"ז לא הביאו בסדר ברה"נ שלו (פי"ג ס"ט) משמע (לכאורה) דלא ס"ל. עכ"ל.

וראה עוד בשו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' פ"ז שביאר הטעם דרק רב יוסף מקשה "הילכתא למשיחא" משום דסב"ל כריש לקיש (זבחים קזב) קדושה ראשונה לא קידשה לע"ל ואין מקריבין בלי בית, נמצא דדיני קרבן אינם נוגעים בזמן הזה, אבל שאר האמוראין וכו' פסקו כרבי יוחנן שם דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא ומקריבין אף שאין בית, נמצא דדיני הקרבנות אפשר להיות נוגעים גם בזמן הזה ולכן לא סבירא להו מהך קושיא עיי"ש, אבל לדבריו אכתי יל"ע בנוגע לקושיית הגמ' בסנהדרין דאיירי שם אודות מיתת בי"ד בבת כהן גדול, דמה זה שייד לרב יוסף דוקא, גם לכאורה מנלן לומר דרב יוסף סב"ל כריש לקיש דלא קידשה לע"ל, וראה בשו"ת בנין ציון סי' א.

מהו הקושיא "הילכתא למשיחא" הלא מהרה יבנה בית המקדש

ובדברי סופרים סי' עד הילכתא למשיחא) כתב עוד ביאור נחמד בענין זה, (וכ"כ בקיצור בס' ישבב סופר שם) דהנה לכאורה קשה דלמה באמת אמרין דלימוד דיני שחיטת קדשים הוא רק משום דרוש וקבל שכר, הלא צריכים לדעת דינים הנוהגים בימות המשיח משום דמהרה יבנה ביהמ"ק כדאיתא בביצה ה,ב, וסוכה מא,א, ור"ה ל,א, והביא בזה מ"ש בשו"ת חות יאיר שם וז"ל: מ"מ הדבר זה לומר שלא נפסק הלכה במילתא דעתיד להיות על סמך אלי' ומשיח זר מאד, וכי כל עלמא גבייהו קאי, והלא אמר רבי שכהני' אסורים לשתות יין בזמן הזה לולי שקלקלתם תקנתם ולא חשש לבנין פתאום ואיך נסמך על הב"ד שבאותו שעה, וריב"ז התקין שיהיה יום הנף כלו אסור משום מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד וכו' והלא משיבא משיח אין עוד ספק הלכה כ"ש טעות, גם מסוגיא הריני נזיר ביום שבן דוד בא צ"ע, עכ"ל⁸, והביא גם מ"ש במאמר תורה אור שם: ואל יאמר האדם דכאשר תצמח ישועת הקב"ה, ואז הלא יבוא משיח ואליהו ועתידיים

ותירצו בזה בכמה אופנים, ואחד מהם הוא דגם ריו"ח דסב"ל דבטלות ה"ז רק לאחר תחיית המתים, (ולא כדקאמר הגר"ר מרגליות לדעת רב יוסף כמבואר בפנים) וזהו רק לאחר תחי' הכללית, משא"כ בצדיקים הקמים מיד בתחילת הגאולה (ראה לקמן סי' סב-סד ועוד) אז עדיין יתחייבו המצוות, ושפיר יתחייבו בנתינת תרומה ואכמ"ל, וראה בזה תירוץ וביאור נפלא מהרבי בקונטרס "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלים לעולם" סעי' ד' והלאה, (נדפס בס' תורת מנחם הדרנים על הרמב"ם ושי"ס ע' רלד).

(8) וראה לקוטי שיחות ח"ב ע' 618 בענין זה.

להגיד לנו כל חלקי הספיקות, שמוכא בגמ' "תיקו", ואמרו המפרשים שתיקו הוא ר"ת תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות, ע"ז נשיב לו, אמנם הדבר כן הוא שכל חלקי ספיקות יתברר לנו ע"י אליהו, אבל הדברים הפשוטים המבוארים בפסוק ובביאוריהן של תושבע"פ המסורה לנו כמבואר לנו בתו"כ ובגמ' הלא אנו צריכין בעצמינו לדעת כפי שביכולתינו, כי הלא אליהו לא יבוא ללמוד עם כל אחד ואחד דברים שהי' יכול לדעת בעצמו, ורק הספיקות אשר אי אפשר לברר יתגלו לנו ע"י אליהו, ועל הפשוטות המבוארות יאמר כי הי' לכם ללמוד ולשנות בעצמיכם קודם שבאתי לבשר הגאולה וכמש"נ זכרו תורת משה עבדי וגו' עכתו"ד, ולפי כל זה קשה דא"כ מהו בכלל הקושיא ד"הילכתא למשיחא" הלא מהרה יבנה ביהמ"ק, וגם למה מתרצינן משום דרוש וקבל שכר ולא משום דמהרה יבנה ביהמ"ק?

ומבאר דאין הכי נמי, שכל ההלכות שהם בקום ועשה כמו סדר העבודה בביהמ"ק וכו', הנה נחוץ לדעת אותם ולהיות בקי בהן משום מהרה יבנה ביהמ"ק, ובהם לא שייך להקשות כלל הילכתא למשיחא, ורק בהלכות שבאים ע"י עבירה כמו פיגול נותר וטמא לא יצטרכו לע"ל כי יהיו כולם צדיקים (כמ"ש הריטב"א והתו"י) רק בזה הקשה רב יוסף הילכתא למשיחא, וכוונתו דאין זה נוגע כלל, א"ל אביי אלא מעתה "כל" שחיטת קדשים לא ליתני, ודייק בזה "כל" דכוונתו בזה דבשלמא כל ההלכות שהם בקום ועשה, ודאי צריך ללמוד משום מהרה יבנה ביהמ"ק, אבל לפי רב יוסף, "כל שחיטת קדשים וכו" למה לומדים הלכות אלו שבאות ע"י איסור, ועכצ"ל דזהו משום דרוש וקבל שכר א"כ מהו קושייתו של ר' יוסף דוקא הכא? ותירץ לו רב יוסף דכוונתו, דבודאי צריכים ללמוד הלכות אלו משום דרוש וקבל שכר, אבל מ"מ לא הו"ל למיפסק "הלכה" באלו הלכות שבאים ע"י עבירה, כיון דזה אינו נוגע בפועל.

ולפי פירוש זה יש ליישב גם הקושיא שהקשה בס' נתיבות הקודש להג"ר אי"מ סלמן מחרקוב (זבחים שם בד"ה א"ל אביי) דמהו בכלל הקושיא דהילכתא למשיחא הרי מבואר בב"מ קיד, ב, (כנ"ל) בארבעה לא מצינא, ופירש"י וז"ל: בגירסא דארבעה סדרין, כגון מועד ישועות נשים שהן נוהגות בזמן הזה כבזמן הבית, וקדשים נמי כדכתיב ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ואמרינן (מנחות קי, א): אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה בכל מקום - מעלה עליהן הכתוב כאילו מקריבין אותן בבית המקדש עכ"ל, וא"כ מאי פריך הכא שחיטת קדשים לא ליתני דהוא הילכתא למשיחא, דהא לא למשיחא אלא

ואוי"ל:

מנהג זה שאין מכסים הסכין בשויו"ט אפשר לפרשו בב' אופנים:

א. שהוא 'הגבלה' בתוך המנהג הכללי שמכסים הסכין בעת ברכת המזון. היינו, שמנהג זה שנהגו לכסות הסכין בשעת ברכת המזון בכלל - אין צריך לנהוג בו בשבת ויו"ט; אבל זהו רק ענין שלילי, שאין מחוייבים לכסות, אבל לא שיש מנהג בדוקא שלא לכסות.

ב. שהוא מנהג בפ"ע. היינו, שע"ד שיש מנהג חיובי לכסות הסכין בשעת ברכת המזון בכלל - כך יש מנהג בשבת ויו"ט שלא לכסות הסכין. כלומר, שלא זו בלבד שא"צ לכסות הסכין, כי המנהג לכסות אינו קיים בשויו"ט - אלא שבשבת ויו"ט יש ענין חיובי בדוקא שלא לכסות. ובסגנון אחר, שיש ב' מנהגים: מנהג א' לכסות ביום חול, ומנהג שני שלא לכסות בשויו"ט.

וי"ל שזוהי הכוונה כאן בל' רבינו, להדגיש כאופן הב', ומדוייק בלשונו:

"ונהגו במקומות הרבה שלא לכסותו בשבת ויו"ט" - היינו, שאי"ז רק ש"בשבת ויו"ט אין מנהג לכסותו באופן שלילי, אלא שיש בזה מנהג חיובי, בדוקא שלא לכסות - "כי בחול מכסין אותו מפני שהוא כחו של עשו ובשבת ויו"ט אין שטן ופגע רע" - וכדי להדגיש זה שבשויו"ט אין שטן ופגע רע נהגו בדוקא שלא לכסות, ומוסיף ומדגיש בסיום הסעיף - "ומנהגן של ישראל תורה היא" - דלא תימא שזהו רק מנהג בעלמא דמהיכי תיתי, שבשויו"ט אין קפידא ואם ירצה יכסה ואם ירצה לא יכסה, אלא שמנהג זה שנהגו ישראל תורה, הוראה היא לפועל, שאין לכסות.



אופן אכילת "פרוסה של ברכה"

הנ"ל

כתב אדה"ז בשולחנו (סקס"ז ס"ח): "לא יתחיל לברך עד שיביאו לפניו מלח או ליפתן ללפת בו פרוסה של ברכה כדי שתהא נאכלת בטעם משום כבוד הברכה". אמנם בהמשך הסעיף ממשיך ואומר: "ואם היא פת נקי' או מתובלת בתבלין או במלח כעין שלנו או שנתכוין לאכול פת חריבה א"צ להמתין, ואם רוצה להמתין הרשות בידו".

והנה, מקור לשון זו שבסיום הדברים - "ומנהגן של ישראל תורה היא" - הוא בדברי הב"י כאן, וז"ל: "כתב הרוקח . . מכסין סכין בשעת בה"מ על שם לא תניף עליהם ברזל . . אינו דין שיניף המקצר על המאריך ושלחן כמזבח [והוא כטעם שמביא אדה"ז] . . מפי הרב רבינו שמחה שמעתי טעם אחר: פעם א' הי' א' מברך ברכת המזון וכשהגיע לברכת בונה ירושלים ונוזר חורבן הבית לקח הסכין ותקעו בבטנו, וע"כ נהגו לסלקו בשעת ברכה. ושני טעמים אלו כתובים בא"ח. ונוהגים בשבתות וי"ט שלא לכסות הסכין, ולפי טעם רבי' שמחה אין לחלק בין שבת לחול, מ"מ מנהגן של ישראל תורה היא". עכ"ל.

ולכאור' צ"ע, דהנה בדברי הב"י מובן שפיר שנצרך להוסיף ולומר ש"מנהגן של ישראל תורה היא", שאף שלכאור' לפי טעם הר"ש אין מקום לחלק בין שבת לחול, וגם בשבת היו צריכים לכסות הסכין מפני אותו א' שתקע הסכין כו', מ"מ "מנהגן של ישראל תורה היא" ולכן בכ"ז אין צורך לכסות הסכין - אף שאולי אין לזה טעם;

אך בסגנון ולשון אדה"ז, שאינו מביא בכלל את טעמו של רבינו שמחה [שלפיו אין הבדל לכאור' בין שבת לחול], וכן מסביר את הטעם להבדל בין שבת לחול - "כי בחול מכסין אותו מפני שהוא כחו של עשו, ובשבת ויום טוב אין שטן ופגע רע" - הרי הכל מובן היטב, ולשם מה צריך להוסיף ולבאר ש"מנהגן של ישראל תורה היא", לשון שמשמעותו (כפי שהוא בב"י) שאף שאין טעם למנהג בכ"ז צריך לקיימו?!

ובמלים פשוטות: אדה"ז מעתיק את זה ש"מנהגן של ישראל תורה היא" מלשון הב"י, אבל - בב"י אכן נדרשת הוספה זו, בעוד בדברי אדה"ז היא לכאורה מיותרת לגמרי!

[ועד"ז הקשה כ"ק אדמו"ר בשיחת חה"ש תשכ"ה, על ל' אדה"ז בסתצ"ד סט"ז בקשר למאכלי חלב בחה"ש - "ומנהג אבותינו תורה היא, כי הרבה טעמים נאמרו עליו", שאמנם אדה"ז מעתיק הדגשה זו מהמגן אברהם - אבל בעוד שהיא מתאימה ונדרשת בסגנון ודברי המג"א הרי בסגנון ולשון אדה"ז היא אינה מתאימה לכאור'. ועיי"ש ביאורו הנפלא].

ובפשטות: מה לא מספיק במ"ש לפני"ז בשו"ע - שבשויו"ט אין שטן ופגע רע ולכן א"צ לכסות הסכין - שלכן צריך לחזק ולהדגיש את דבריו ע"י ההוספה ש"מנהגן של ישראל תורה היא"?

נוהגת בזמן הזה ממש כמו שאר הסדרים, ומה משני משום דרוש וקבל שר, והלא מחוייב הוא ללמוד לא מטעם דרוש וקבל שר כ"א כמו דינים הנוהגים בזה"ז וכן מפורש ברמב"ם בהקדמה לסדר קדשים עכ"ד, ונשאר בצריך עיון גדול.

ולפי הנ"ל יש לתרץ שבנוגע לכל ההלכות שבימות המשיח שהן בקום ועשה כמו עבודת הקרבנות וכו', ודאי ידע רב יוסף שצריכים ללמדם כמו בדינים הנוהגים בזמן הזה, וכל קושייתו הי' רק מהלכות אלו שהן ע"י עבירה וכו', דבזה חשב דלא שייך לומר דהוה כאילו הקריב וכו' והוה הילכתא למשיחא, וע"ז אמר לו אביי א"כ כל שחיטת קדשים לא נתני, כוונתו כנ"ל על הלכות אלו שבאים ע"י עבירה, אלא עכצ"ל משום דרוש וקבל שר וא"כ גם הכא כן, וע"ז אמר לו רב יוסף דמ"מ אין לקבוע בזה ההלכה וכפי שנת', וראה שו"ת תשב"ץ ח"ג סי' ל"ז.



תחיית המתים וג"ע

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

בהלכות תשובה פ"ח ה"ב כתב הרמב"ם "העולם הבא אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת".

והשיג ע"ז הראב"ד "דברי זה האיש בעיני קרובים למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד כו", יעו"ש באריכות גדולה.

ועד"ז בהלכה ד' כתב הרמב"ם על עוה"ב "והחכמים קראו לה דרך משל לטובה זו המזומנת לצדיקים סעודה וקורין לה בכל מקום העולם הבא".

והשיג ע"ז הראב"ד "ואם זו היא הסעודה אין כאן כוס של ברכה וטובה היתה לו השתיקה".

(1) והנה במרכבת המשנה ועוד הקשו על הראב"ד, "ואומר אני אם הסעודה דרך משל גם כוס של ברכה דרך משל, ולמה לא יברכו השם על עונג עוה"ב בק"ו מברכת המזון?".

והנה בצפנת פענח בחידושו על הרמב"ם תירץ לדעת הרמב"ם אין צדיקים משיגים השגות חדשות לאחר המיתה והם בבחינת עומדים, כמלאכים. ולא יש ענין הזמן ושינויים למעלה – וזה רק מעבר חד פעמי מעולם הזה הגשמי והמורכב, לעולם הבא הרוחני והמופשט.

משא"כ לדעת הרמב"ם גם לאחר מיתה הם משיגים השגות חדשות, וכלשון הגמ' (ברכות ס"ד ע"א) תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון, היינו שאין להם מנוחת השגה.

ומכיון שהרמב"ם כתב בהלכה ב על נפשות הצדיקים בעוה"ב דהם "כמלאכי השרת . . מצויין שם בלא עמל ובלא יגיעה וכו'" – לפיכך דייק הרמב"ם בהרמב"ם דאין ענין הזמן ושינויים למעלה, ולפיכך השיג "ואם זו הסעודה אין כאן כוס של ברכה"? דכוס של ברכה מורה על תוספת ולדעת הרמב"ם אין ענין הזמן ושינויים והוספות למעלה.

ועיין שם בארוכה דמבאר מחלוקת הרמב"ם והרמב"ם ד אי יש ענין הזמן למעלה לאחר מיתה, ומקשר זה לשאלת הגמ' בכתובות ל"ט אי יש בגר בקבר.

והנה בלקו"ש ח"ה עמ' 103, הערה 45, מקשה על דברי הצפנ"ע בדעת הרמב"ם, דאין ענין הזמן למעלה. דצריכין לומר דיש ענין הזמן והשינויים לאחר מאה ועשרים, וכמו שרואים מענין היאהרצייט, (יום השנה לפטירה) שאז עולה הנשמה מדרגא לדרגא, וכן רואים שיש ענין הזמן למעלה מדברי הזהר (ח"א מ"ו א) דקוב"ה אתי לאשתעשעא בצדיקיא בג"ע בחצות לילה, הרי רואים דיש ענין החצות והזמן למעלה.

ומתוך הרבי שם דודאי כוונת הגאון מרגצ'וב היא דלהרמב"ם אין ענין הזמן והשינויים בנוגע להגוף, וכמו אין בגר בקבר, היינו שינויים, ובגרות בנוגע להגוף. אבל ודאי גם הרמב"ם יסכים דיש סדר זמנים למעלה, בנוגע להנשמה ענין היארצייט וענין חצות וכו', וענין דילכו מחיל אל חיל, יעוי"ש בלקו"ש.

ולכא"ו לפי דברי הרבי בלקו"ש הדרא קושיא לדוכתא, דאם גם הרמב"ם יסכים דיש ענין הזמן ושינויים למעלה בנוגע להנשמה, א"כ אפשר לברך על שינויים אלו, ומהי קושיית הרמב"ם ד "ואם זו הסעודה אין כאן כוס של ברכה"?

ולפי המבואר בפנים מוכן דהרמב"ם חשב שהרמב"ם מדבר בנוגע לעולם התחי', ולפיכך חשב שכוונת הרמב"ם בלא עול ובלא יגיעה היינו שלא יש ענין השינויים כלל אפי' לא שינויים רוחניים. (וכמוסבר בדרושי חסידות ובפרט בהמשך תרס"ו עמ' י"ב "וכידוע דלעתיד לא יהי בחי' עליות וירידות לפי שיהי' בחי' תענוג העצמי ממש, ובבחי' עצמות אינו שייך מדריגות"). ולפיכך השיג "ואם זו הסעודה אין כאן כוס של ברכה".

אבל לאמיתו של דבר דהרמב"ם מיירי בנוגע לגן עדן, ושם הרי מוכרחים להגיד שיש ענין הזמן ברוחניות, וכדמוכח מענין היאהרצייט, וחצות בג"ע ועוד – צריך לומר דכוונת הרמב"ם בלא עמל ובלא יגיעה היא דוקא לשינויים בנוגע להגוף דאין בגר בקבר, אבל שינויים ועליות בנוגע להנשמה לאו עמל ולא יגיעה מקרי אלא תענוג הכי גדול מקרי.

ועיי' ג"כ רש"י שמות יב, כח עה"פ "וילכו ויעשו". וכמו"כ כאן י"ל כשהעדים מעידים שהכלה צביאות והוה ליה לאינתו, אינו שכבר נעשתה לגמרי לאשה אלא שהיא בתהליך של הסכמה וגם בזה כבר מוצדק המילה "והות", וכנ"ל].

ויש עוד להאריך בזה הן ממקורות הפוסקים שמפורש כנ"ל והן מצד הסברא, ועיי' ג"כ מה שהאריך בזה בספר סדר כתובה כהלכתא (בני ברק, תש"נ סימנים ו-י"ג).

מבואר עכ"פ שבחתימת הכתובה מבעוד יום אין כאן שקר וחשש שקר, כי מעידים רק על התחייבות החתן שזהו אכן אמת ויציב שהתחייב ביום הכתוב בכתובה.

ד

ולהעיר עוד: ראיתי כמה שכתבו דבחב"ד המנהג לכתוב הכתובה דוקא יום קודם החופה. כ"כ בספר נטעי גבריאל - נישואין. עמ' קצ"א וכ"כ בעמ"ח ספר משפט הכתובה. ולענ"ד אינו נכון דאין המנהג לכתוב דווקא יום קודם, אלא כשהחופה בלילה כותבים מבעוד יום, אבל לא מצינו ולא ראינו שבימות הקייץ שהחופה נערכת מאוחר ועדיין יום שיקפידו לכתוב הכתובה דווקא ביום שלפני זה, ופשוט שכותבים באותו יום שבו עורכים החופה.

והנה בזה לא נכנסנו לבאר טעם למה שדוקא יכתבוהו מבעוד יום, ועל כך בהזדמנות הבאה - בל"נ - בעזה"י. וכבר כתב בזה הגרי"ל שיחי' שפירא בקובץ זה גליון תתלב, ובדומה לזה כתב ג"כ הגר"מ שיחי' אשכנזי בגליון כפר חב"ד 1075-1071, ואכמ"ל.



"זמנהגן של ישראל תורה היא"

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

כתב רבינו הזקן בשו"ע (סק"פ ס"ו): "נוהגים לכסות הסכין בשעת ברכת המזון כי השלחן דומה למזבח כו' . . ונהגו במקומות הרבה שלא לכסותו בשבת ויום טוב, כי בחול מכסין אותו מפני שהוא כחו של עשו, ובשבת ויום טוב אין שטן ופגע רע, ומנהגן של ישראל תורה היא".

לכתוב זה לצורך הקנין וההשתעבדות של החתן, ועוד, הרי דבר זה אינו רק לחובתו אלא נפק"מ לגבי אחרים לדיני אשת איש, ולמה לעשות כן לכתוב ביום מוקדם דבר שלא יהיה רק ביום המחרת?!

ג

ואוי"ל, דבר ידוע וברור שעדי הכתובה אינם מעידים על הקידושין כלל, דעל הקידושין יש עידי קידושין ונקראים "עדי קיום" שמקיימים הדבר, ועל ידם הוא חלות הקידושין "עפ"י שנים עדים יקום דבר", להבדיל מעדי הלואה וכיו"ב שנקראים "עדי בירור" ולא איכרו סהדי אלא לשקרי וכו'.

והנה הכתובה עצמה אינה שטר קנין שעל ידה מתחייב הבעל ומשתעבד לאשתו, רק שטר רא"י, שמעידים העדים שחתן פלוני התחייב לכלה פלונית. והוא רק רא"י על התחייבותו ולא על הקידושין עצמם, שעל זה יש כנ"ל עידי קידושין שזהו תפקידם המוגדר לראות מעשה הקידושין ובהעדאתם מקיימים המעשה.

ובין להמנהג שלוקחים אותם העדים לכתובה ולקידושין או למנהג שלוקחים כיתי עדים שונים, הרי לכולי עלמא התפקידים מוגדרים וברורים, דכתובה חותמים על התחייבות החתן ושעבודיו, ובקידושין מעידים על מעשה הקידושין.

ומה שחותמים על הכתובה שבה כתוב "אמר לה להדיא וכו' הוי לי לאינתו", גם כן אין לו שייכות להקידושין. דמובן וידוע לכל דקידושין אינם חלים באמירה, רק האשה נקנית בכסף ביחד עם האמירה שמבטאה סיבת מסירת הכסף - בטבעת. ואם הכתובה הוא רא"י על הקידושין איך יעידו על הטפל ויעלימו העיקר שפלוני החתן נתן לה טבעת ואמר לה וכו', אלא וודאי כנ"ל אין בהכתובה עדות על הקידושין כלל, ומה שכתוב "אמר לה" וכו' הוא יסוד ההתחייבות, דהיינו אמירתו ורצונו וכן הסכמתה להנשא זה לזה באופן עקרוני, הוא טעם וסיבת השעבוד דהכתובה, אבל פשוט שאינו עדות על הקידושין עצמם, שאכן עדיין לא נפעלו עד שעת החופה.

[והעיר חכ"א: על הפסוק "וילך חרנה" מפרש רש"י "יצא ללכת לחרן" דהיה קשה לו לרש"י דהי' לומר וילך לחרן, ומהמילה חרנה משמע שכבר הגיע, וזה אינו כי בדרך עוד שכב וכו'. ומבואר שאם נתן דעתו לעשות הדבר עד סופו הכתוב קוראו כבר בהתחלה כאילו עשה,

ועד"ז בהלכה ח' כתב הרמב"ם על עוה"ב "זה שקראו אותו חכמים העולם הבא לא מפני שאינו מצוי עתה, וזה העולם אובר ואח"כ יבוא אותו העולם אין הדבר כן אלא הרי הוא מצוי ועומד" (ונקרא עולם הבא רק מפני שבא לאדם לאחרי חיי עולם הזה).

והשיג ע"ז הראב"ד "נראה כמכחיש שאין העולם חוזר לתוהו ובוהו והקב"ה מחדש עולמו, ואמרו (סנהדרין צ"ז, א) שיתא אלפי הוי עלמא וחד חרוב, ונמצא שהוא עולם חדש", עכ"ל.

וביאר המפרשים, כסף משנה, לחם משנה, ובשו"ת הרדב"ז ועוד, דלהרמב"ם עוה"ב היינו ג"ע וגהינם וכו' ולפיכך כתב דאין בו גוף וגוי' - והסעודה היא דרך משל, ושעוה"ב הוא מצוי ועומד, משא"כ להראב"ד עולם הבא היא עולם התחי', ולפיכך הקשה מה שהקשה, דעוה"ב היא לגוף וגוי', ויש בו סעודה גשמית וזה עולם חדש.

וי"ל בזה עפ"י המבואר בדרושי חסידות ובפרט בדרך מצוותיך להצ"צ מצוות ציצית, דג"ע הוא שכר בעיקר על לימוד התורה וכו', ועולם התחי' הוא שכר בעיקר על מעשה המצוות.

ובמילא הרמב"ם דלשי' יש לשים דגש עיקרי לתקן הדעות ולברר שכל האדם - מפרש דעוה"ב זה גן עדן, דעיקר השכר על בירור השכל הוא בגן עדן, אבל הראב"ד ששם דגש עיקרי על מעשה המצוות ואמונה פשוטה מפרש דעוה"ב זה עולם התחי'.

וכבר העירו בשל"ה ובעיקרים להביא רא"י כדברי הרמב"ם מנוסח התפילה בשבת "אין ערוך לך ה' בעולם הזה ואין זולתך מלכנו לחיי העוה"ב אפס בלתך גואלנו לימות המשיח ואין דומה לך מלכנו לתחיית המתים" - עוה"ב לחוד ותחיית המתים לחוד.



והנה בכ"מ בחסידות ובלקו"ש (חל"ג עמ' 69 ועוד ועוד) מובא דעת הרמב"ם שתכלית שלימות השכר היא לנשמות בלא גופים - והכרעת

ולהראב"ד אה"נ שאז יהי' עולם התחי' ולא יש בו עליות וירידות ושייך עדיין לברך כוס של ברכה, כי יהי' אז עולם הגשמי עם זמן רוחני וגשמי, ומברכין כוס של ברכה שיומשך הברכה ברגע שלאחרי"ז, ויש להאריך בזה עוד ואכ"מ.

ועי' באריכות עכ"ז בסה"מ מלוקט חלק ו' קונטרס כ"ב שבט תשנ"ב, עמ' קי"ג, דגם בזמן התחי' יהי' עליות בלימוד התורה באופן של מנוחה, יעו"ש.

החסידות והקבלה היא כדעת הרמב"ן שתכלית שלימות השכר היא לנשמות בגופים דוקא.

ואיך יתאים כ"ז לשי' הרמב"ם שצריך לברר העולם, שכל העולם, המציאות דבני נח, ועוד ועוד?

ואפ"ל לשי' הרמב"ם שכל הבירור וזיכוך העולם אינה רק כדי לפעול גילוי הנשמה. וכפי שביאר בלקו"ש הנ"ל – אמנם ס'איז אסאך געשמאקער זאגען²³ כפי שביאר הרבי בקונטרס "הלכות של תורה בע"פ שאינן בטלין לעולם" תשנ"ב (ספר השיחות תשנ"ב ח"א עמ' 35): "ועפ"ז י"ל שגם לדעת הרמב"ם עיקר ושלימות השכר הוא בעולם התחי' (כהפס"ד בתורת החסידות) אלא שלא כתב זה בפירוש כמו שלא כתב בפירוש אודות התקופה השני' דימות המשיח כשיחיו המתים, כיון שתכלית ומטרת חיבור ספר ההלכות "שיחיו כל הדינין

(2) ובפרט שביאור הנ"ל דלקו"ש חל"ג שבירור העולם עוזרת לגילוי הנשמה, אינו ביאור מספיק לשי' הרמב"ם על מציאות דבני נח (וכפי שביארתי בארוכה שי' הרמב"ם בזה ב'הערות וביאורים' ג' גליון ג' תמוז - תתפב), כי איך תועיל בירור דבני נח לגילוי הנשמה, משא"כ להביאור בקונטרס "הלכות של תורה שבע"פ אינן בטלים לעולם" מובן דהרי גם הרמב"ם יסכים דעיקר ושלימות השכר היא בעולם התחי', היינו בירור מציאות ושכל העולם בשלימותו, וידוע שי' הרמב"ם בהל' מלכים פ"ט הי"א, ובהלכות עדות פ"א ה"י, דגם חסידי אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב.

ויש להוסיף בזה עוד דהרבי בקונטרס הנ"ל כתב הרבי "ואעפ"כ . . . בהלכה האחרונה . . . רומז הרמב"ם אודות המעמד ומצב דעולם התחי' . . . שזהו עיקר ושלימות השכר". והרי הרמב"ם בהלכה אחרונה דהלכות מלכים כשמדבר על זמן התחי' כתב "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

וביאר הרבי בהדרגים שלו על הרמב"ם דכל העולם כולל ג"כ בני נח, ומה יהי' העסק שלהם - לדעת את ה' בלבד, בירור השכל ומציאות העולם בשלימותו ממש.

(3) ובפרט לפי ביאור הכסף משנה לחם משנה ושו"ת הרדב"ז, דהרמב"ם פה בהלכות תשובה, כשכתב עוה"ב אין בו גוף וגו' התכוון לגן עדן.

אבל עדיין צ"ע להמבואר בקונטרס הנ"ל, דגם הרמב"ם יסכים דהעיקר היא עולם התחי', איך נפרש דברי הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ח ה"ג "וזהו השכר שאין שכר למעלה ממנו, והטובה שאין אחריה טובה והיא התאוה לה כל הנביאים". ויש לפרש בפשטות דכוונת הרמב"ם הוא שאין שכר למעלה ממנו הוא לא שזהו התכלית לא עולם התחי', אלא ששכר רוחני הוא אמיתית השכר, באין ערוך יותר מ"להיותו אוכל ושותה מאכלות טובות ובוועל צורות נאות ולובש בגדי שש וירקמה ושוכן באהלי שן". אבל אינו מדבר כאן על עולם התחי' בכלל, רק רומז לזה בהלכה האחרונה דספרו היד.

ובתאריך אותו היום שמשמע, וחלות השעבוד הוא ברגע שעושה על זה קנין, ואף כשמשמע בדבר אחר כך, ומוסרו לו בשטר, בכל אופן השטר כשר ואין זה שטר מוקדם כי הזמן שבשטר הוא זמן השעבוד, והשעבוד אכן התחיל משעת הקנין. והוא מפורש בשו"ע חו"מ סי' ל"ט סי"ג "כותבין שטר ללוה אע"פ שאין המלוה עמו, בד"א בשטר שיש בו קנין, הרי משעה שקנו מידו נשתעבדו נכסיו לו . . . אבל שטר שאין בו קנין אין כותבין אפילו ללוה עד שיהיה מלוה עמו ויתן השטר ביד המלוה בפנינו, שמא יכתוב עתה ללוות מניסן ולא ילוה ממנו עד תשרי או לא ימסור לו השטר, ונמצא המלוה טורף משטר זה מניסן שלא כדין שלא הגיע לידו עד תשרי". עכ"ל. ומקורו במשנה בבא בתרא קס"ז ע"ב, ובגמ' בבא מציעא יב, ע"ב "בשטרי הקנאה דהא שעביד נפשיה" ועיי"ש בראשונים. ומכל הלין מבואר שאם עושים קנין ומשתעבדים אף לפני שיהי' הדבר שבגללו השתעבדו אין כאן שאילת שטר מוקדם, דאכן השעבוד חל מרגע הקנין.

ולפי"ז בענינו כשהחתן מקבל קנין מבעוד יום אף שהחופה נערכת בלילה אין כאן בעיה של שטר כתובה מוקדם כי השעבוד אכן יחול מבעוד יום, בשעת הקנין וחתמת העדים, אף שהחופה הוא בלילה שהוא כבר יום המחרת, ופשוט.

ב

בנוגע לחשש שיקרא: יש שכתבו דהרי אין החתן מתכוין בלבו להתחייב משעת הקנין, אלא משעת החופה, ומסתברא, דלמה יתחייב להכלה סכום גדול לפני החופה, ואם ח"ו תמות הכלה לפני החופה האם דעתו שכבר מחוייב לה?!

הנה בזה כבר כתבו התוספות (ב"מ י"ד ע"ב ד"ה כותבין) שאין נק' מיחזי כשיקרא כשבעל השטר כותב לחובתו דבר שלא היה, דבפשטות שיקרא הוא רק אם יהיה בסוף עיוות בדין וכאן הרי לא היה שום עיוות, ולהוסיף שבכתובה הרי העדים כותבים בציווי בעל השטר היינו החתן ודבר שנכתב בציווי לחובתו אין בזה איסור שיקרא.

אמנם הוסיפו להקשות שכתובה הרי העדים חותמים שהחתן אמר לכלה "הוי לי לאינתו כדת משה וישראל", והכלה "צביאת" והסכימה להיות לו לאשה, וזה הרי עדיין לא היה עד שעת החופה שעונדה בטבעת וכו'. ודבר זה לא צונו בעלי השטר לכותבו, שהרי אין צורך

ואולי לא הבנתי כוונת הקו"א על נכון, ואבקש מקוראי הגליון להאיר את עיני בזה.



כתיבת הכתובה ביום כשהחופה בלילה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

לאחרונה נשמעו מערערים על הנהוג בחב"ד שגם כשהחופה נערכת בלילה כותבים וחותמים הכתובה מבעוד יום, וכפי שנבאר הדבר מיוסד על אדני ההלכה ויסודות חזקים.

א

ברשימת שיחת י"ד כסלו תשי"ד (תרגום מרשימת ההנחה שנכתבה בשעתו ע"י החוזר באידיש¹) כותב "הכתובה כתבו מבעוד יום, לא כתבו סמוך להחופה רק מבעוד יום, ובזמן שביום היתה הקבלת קנין וגם חתמו, הכל מבעוד יום, ובשעת החופה היתה רק מסירת הכתובה, זה מתאים על פי נגלה, כי על פי דין יכול להיות שעבוד הכתובה גם כמה ימים קודם הנישואין", עכ"ל.ק.

והנה במנהג זה יכול להיות שתי בעיות: א. להתחייב בשטר קודם הזמן. ב. חשש שיקרא שחותמים על שטר הכתובה שבו נכתב שכבר היו קידושיין.

והנה בנוגע לחשש הראשון כותב רבינו ש"עפ"י דין יכול להיות שעבוד הכתובה גם כמה ימים קודם הנישואין", והדבר פשוט להלכה שאדם הרוצה להשתעבד בחוב לחבירו יכול לכתוב זאת בשטר

עם (ולא כפי הדין בסי' ריג ס"ז שצריך שאחד יברך לכולם מעיקר הדין כי זה מצוה אחת ואסור לגרום ברכה שאינה צריכה, משא"כ בנדו"ד זהו מצד הידור של ברב עם הדרת מלך הגם שיכולים לברך בעצמם, ויש לדמות זה יותר להדין בסי' ריג ס"ז כאשר כולם שומעים שופר יחד "טוב" שאחד יברך לכולם מדין ברב עם), וא"כ איך לומדים מזה מקור שכ"א יברך בעצמו לכתחילה. ולא משמע כלל בדברי רבינו שכוונתו רק בדיעבד כאשר לא שמעו את ברכת בעה"ב.

(1) תרגום השיחה נמצא בסגנון שונה קצת בספר תורת מנחם ח"ד עמ' 99, ובליקוט י"ד כסלו תשל"ט ומשם לשערי הלכה ומנהג אבה"ע"ז סימן ל"ח, ושינויים אלו גרמו לכמה אנשים טעויות בהבנה, ואכ"מ.

גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה נשלמת בסיומה של התקופה ד"היום לעשותם".



ועד"ז בסיום ספר המדע כותב הרמב"ם הלכות תשובה פ"י ה"ו "דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי".

והשיג ע"ז הראב"ד "זה השגיון לא ידענו לאי זה דבר כיון, ואנו מפרשים אותו בשני ענינים לשון שיר, כמו שגיון לדוד, וענין אחר בעבור אהבתה תשגה בעניניך שלא תשים אליהם לב".

ועי' לקו"ש חל"ד נצבים ב' הערה 28, שמסביר הרבי דלהרמב"ם דהעיקר לברר שכל האדם הפי' בתשגה הוא התמדה והעמקת הדעת - ולהראב"ד דהעיקר היא האמונה, מפרש מלשון שיר ומלשון שגיאה בעניני עולם הזה מחמת גודל התקשרותו ודביקותו בהקב"ה.



לקוטי שיחות

פירסומי ניסא דחנוכה ופורים

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

כ"ק אדמו"ר מעיר (ספר המנהגים - אג"ק חכ"ד עמ' 70 הע' 10) על כך ש"לא היה מנין בעת הדלקת הנרות בבית הרב, גם לא היו משתדלים שתהיה ההדלקה ברוב עם האפשרי" - "צריך עיון למה נשתנה מפרסומי ניסא דמגלה, - ואולי הטעם מפני שכל אחד מדליק על פתח ביתו ובמילא מלכתחילה לא תקנו זה, ועדיין צריך עיון".

הסבר פנימי לדבר נתבאר בשיחת כ"ק בלקוטי שיחות כרך ב' עמ' 482 ואילך.

[מאידך בשנת תשמ"ח (נעתק בשערי המועדים חנוכה עמ' שסט הע' 4) הצביע על כך שהפירסום דחנוכה הוא יותר גם מהפרסום דפורים -

כי, הפירסום בפורים הוא (א) ע"י דיבור (מקרא מגילה), (ב) ובכית הכנסת, משא"כ בחנוכה (א) ע"י מעשה (הדלקת הנרות), (ב) ועל פתח ביתו (וחצירו) מבחוץ, ברשות הרבים].

ואולי אפשר לומר שזהו בהמשך לאופן פירסום הנס בפעם הראשונה:

על נס פורים אחז"ל (מגילה יא, א) אימתי ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלוקינו בימי מרדכי, וברש"י: שהדבר נגלה לכל האומות ששלחו אגרות בכל העולם. וכן מפורש במגילת אסתר (אסתר ח, טז) "רבים מעמי הארץ מתייהדים".

ואילו על נס חנוכה, רק "לשנה אחרת קבעום בהלל ובהודאה (שבת כא, ב) ועד כדי כך ש"נס חנוכה לא ניתן לכתוב" וכו', ומיד הי' גם שעת הסכנה וכו', וכפי שאיתא בכמה ספרים לא קיימו זה מלכתחילה בפרהסיא כו', ועצ"ע.

◆ ◆ ◆
נחמו נחמו עמי

הת' יעקב גרייזמן
תות"ל - 770

בלקו"ש חי"ט (ראה א) ע' 138 מביא הביאור הידוע מהאבודרהם בסדר ההפטרות דשבעה דנחמתא שבני ישראל לא מקבלים הנחמה שע"י הנביאים אלא רוצים הנחמה דווקא מהקב"ה בעצמו. ומבאר בזה שבאמת בהפורעניות גופא טמון חסד נעלה ביותר, וזה יכול להתגלות דווקא ע"י הקב"ה בעצמו, שלכן אינם מסתפקים בנחמת הנביאים, עיי"ש בארוכה.

ולהעיר שבשיחה לשבת נחמו (שם עמ' 78) מבאר הפי' נחמה בכפליים (נחמו נחמו עמי) שלא רק שיורגש שכדאי גודל הירידה והגלות, שע"י באים להחוספה והידור בזמן הגאולה, אלא יורגש גם הטובה והמעלה בהחוספה בחורבן וגלות גופא. שלפי הביאור שם נמצא שגם בהנחמה שע"י הנביאים מתגלה הטוב שבהפורענות גופא. ואולי יש בזה כמה דרגות. ויל"ע.



שהטעם שאחד יברך לכולם הוא משום ברב עם הדרת מלך וכפי שמצינו בכ"מ וכגון לגבי ברכת מאורי האש (ראה שוע"ר סי' רח"צ ס"כ).

ועפ"ז מפרש רבינו שנמצא מבואר מהרא"ש והטור "דהם חייבים בברכה". ובפשטות הכוונה דכיון שכל החיוב שאחד יברך לכולם הוא רק מצד ברב עם הרי מובן שבעצם יש חיוב לכ"א לברך, אלא שמצד ברב עם יש הידור שיברכו ביחד. ורבינו ממשיך לבאר שהטעם שכ"א יכול לברך הוא מדין ערכות, עיי"ש. ועפ"ז מבאר רבינו שזהו דעת הסוברים שבהדלקת נש"ק יכולה לברך - אע"פ שבעל הבית בעצמו אין חייב בברכה על הדלקה זו - דכיון שחייבת מדין ערכות לכן יכולה לברך ע"ז². ע"כ תוכן הקו"א הנוגע לענינו.

ולא הבנתי, דהרי בתוכ"ד מפרש רבינו את הרא"ש שיש עדיפות שאחד יברך לכולם מצד ברב עם, וא"כ איך יש ללמוד מכאן מקור על המנהג שאשה יכולה לברך על הדלקתה, דאה"נ שיש ללמוד מכאן שבדיעבד כאשר לא שמעה הברכה מבעה"ב יכולה לברך בעצמה, אבל מנין שיכולה לכתחלה לברך בפ"ע³.

(2) וזהו ג"כ דלא כפי שפירש רבינו בסי' תלב בקו"א שם ש"אין עליו חיוב אלא מחמת ערכות בלבד, וכיון שמחוייב עצמו יצא ידי חובת הברכה גם המוציא ידו חובתו לא יברך". ויש להאריך בזה ואכ"מ.

(3) בהערות וביאורים גליון תשצח (שצויין במהדורה החדשה) רצה לבאר עפ"י הקו"א כאן תקנת כ"ק אדמו"ר שגם בנות קטנות ידליקו נרות ש"ק בברכה, כיון שחייבות מדין ערכות (ואפשר לברך גם על שולחן האכילה משום תוספת אורה, ראה שוע"ר שם ס"י). וע"ז הקשה דאע"פ שאפשר להם לברך מדין ערכות, מ"מ בנדו"ד יהיו אסורים לברך והוא ע"פ מה שפסק רבינו בסי' ריג ס"ז לגבי דין זה של בדיקת חמץ (וכיו"ב לגבי הפרשת חלה וקביעת מזוזות) שצריך שאסורים לברך בעצמם אלא צריך שאחד יברך לכולם "שכיון שלא יצא ידי חובת מצוה זו עד שיעשה כולם הרי לא נגמר המצוה עד שיעשה כולם, ולכן די בברכה אחת ואסור לגרום ברכה שאינה צריכה".

אבל הא לא קשיא מידי, כי כל סברא זו שכתב רבינו בסי' ריג, זהו רק עפ"י מה שפסק שם כהח"י והעולת שבת וכפי שפסק בסי' תלב (ראה לעיל הערה 1) שיש איסור שכ"א יברך בעצמו, אלא כולם יוצאים בברכת בעה"ב ולכן שפיר מובן שאם יברכו בעצמם יש כאן ברכה שאינה צריכה, משא"כ לפמ"ש רבינו כאן שיש לכ"א לברך בעצמו שפיר דמי.

אבל אי קשיא הא קשיא, דאע"פ שכל אחד יכול לברך בעצמו הרי הרא"ש בעצמו על מקרה זה - וכפי שרבינו מביא שורה לפני זה - כותב, שאחד יברך לכולם מצד ברב

יום ויש נוהגין לדלג התיבות כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים אבל אין לשנות שום מנהג כו' עכ"ל. וכן הוא במהרי"ל ובשער השמים אמשטרדם כו'. והרמ"ע מפאנו כתב להזכיר בקידוש בחירת ישראל והיא מוכרחת אצל השבת יותר מכל המצות להשלמת השיתוף של ג' מעידין זה על זה עכ"ל. (הובא בשו"ת ברכה מן אזולאי בסימן רע"א). גם נוסח הקידוש שלפנינו היינו עם התיבות כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים ובהשמטת שלשה תיבות כי הוא יום הוא ג"כ בסדור רב עמרם גאון וברמב"ם פרק כ"ט מהל' שבת ובאבודרהם כו' (שער הכולל פ"ח סק"ד. ועיין שהאריך עוד בזה). ראה ג"כ משמרת שלום (להרה"צ מקאדינאו) מהדו"ב לסי' כז ד"ה הוספה. גם בסי' רס"ג הנוסחא כי בנו כו' מכל העמים. ע"כ.

וכנ"ל יש לברר מי הוסיף הנ"ל, ועכ"פ אם הוגהו הוספות אלו ע"י כ"ק אדמו"ר למה נשמטו, וד"ל.



ברכת הדלקת נרות באשה הסמוכה על שולחן בעה"ב

הרב אהרן בן ציון הלפרין
כפר חב"ד, אה"ק

בשו"ע רבינו סי' רסג מביא דעה דאף באשה הסמוכה על שולחן בעה"ב ואין לה חדר המיוחד לה הנה אם בעה"ב מצוה לה להדליק באחד החדרים המחוייבים בהדלקה יכולה להדליק וגם לברך על הדלקה זו. אע"פ שאם בעה"ב היה מדליק בעצמו לא היה מברך ע"ז כיון שהוא כבר בירך בחדר אחר. ואדה"ז מסיים ש"כן נתפשט המנהג במדינות אלו".

ובקו"א ביאר את המקור לדיעה זו (דלכאורה אין זה כפי הנראה מפשטות הפוסקים) ומבאר דזהו דעת הרא"ש והטור שכתבו לגבי בדיקת חמץ שיכולים לצרף את הבני בית לבדוק ויעמדו אצלו בשעת שמיעת הברכה וכמ"ש בתוספתא שעשרה שעושים מצוה אחת אחד מברך לכולם. ורבינו מפרש¹ שכוונת הרא"ש בהביאו התוספתא הוא

(1) שם בקו"א. משא"כ בסי' תלב ובקו"א סק"ב ביאר כוונת הרא"ש באו"א. ועפ"ז פסק גם לגבי שופר וכן בסי' ריג ס"ז שאין יכולים לברך. ורק כאן פירש כן כדי ליישב המנהג עיין כאן בקו"א. ואכ"מ להאריך בזה.

נגלה

שליח נעשה עד

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בקידושין (מג, א): איתמר רב אמר שליח נעשה עד, דבי רב שילא אמרי אין שליח נעשה עד, מ"ט דר"ש. . . רב אמר שליח נעשה עד אלומי קא מאלימנא למילתי, דבי ר"ש אמרי אין שליח נעשה עד, כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו, הוה לי' כגופי", ע"כ.

וידוע מ"ש הגר"י ענגל בספרו לקח טוב (כלל א', ס"א) בהסברת המחלוקת, שנחלקו בהחקירה בגדר שליחות [האם השליח נעשה כגופו של המשלח, או שרק מעשיו מתייחסים להמשלח, או שגם המעשה אינו מתייחס אלא שגזרה תורה שאף שאדם אחר עשה המעשה, מ"מ אם הוא שלוחו, ה"ז מועיל עבורו], וז"ל: דבהא פליגי, דר"ש סבר דהשליח נחשב כגוף המשלח, וא"כ הוא עצמו הבעלים, ואין יכול להעשות עד, ורב ס"ל דהשליח נחשב לאדם אחר, אלא שמעשהו מתייחסת להמשלח, או שמועלת עבור המשלח, וע"כ כיון שהוא עצמו אדם אחר, הוא שפיר יכול להעיד על המעשה, ואדרבה אלומי קא מאלימנא למילתא, ועדותו טובה יותר, כיון שמעיד על מה שעשה בעצמו, דאדם יודע וזוכר יותר בבירור מה שעשה בעצמו ממה שרואה לאדם אחר עושה, עכ"ל. והובא דבר זה בלקו"ש (ח"כ ע' 303 בשוה"ג להערה 17).

וצ"ע בזה, דלכאו"י"ל להיפך ממש, דאם גוף השליח נעשה כגוף המשלח, אז אמרי' שבפועל עשה המשלח המעשה, משא"כ העדות ניתנת ע"י השליח, כי בזה אין הוא שלוחו, וה"ז כאילו שאדם אחר (השליח) מעיד על מה שעשה אדם שני (המשלח) - שהרי אף שבפועל השליח עשה המעשה, אמרי' שאינו כן, כ"א המשלח עשה המעשה, ולכן שליח נעשה עד. משא"כ אם השליח נשאר השליח, א"כ (אף שמעשיו מועילים להמשלח מ"מ) השליח הוא שעשה המעשה, וכשמעיד אח"כ, הרי הוא (השליח) מעיד על מה שהוא עצמו עשה, וזה אינו מועיל, ולכן אין שליח נעשה עד.

ויתירה מזו - זהו כל תוכן הדברים בלקו"ש שם, דהנה שם מחלק בין "שליח" ל"עבד", שבשליח על אף כל המדריגות בזה, עד להמדריגה שהוא כגופו דהמשלח ממש, מ"מ שייך להפריד בין השליח והמשלח, משא"כ עבד אינו מציאות בפ"ע כלל, וכל מציאותו הוא רק האדון. וע"ז מעיר, וז"ל: כדמוכח גם מזה שיחס השליח להמשלח (גם לפי אופן הג' שהשליח עצמו הוא המשלח) - הוא רק בנוגע לענין השליחות, ולא בנוגע לשאר עניניו, ודלא כעבד, שכל "מה שקנה עבד קנה רבו", כדלקמן בפנים, עכ"ל. ומוסיף בהשוואה וז"ל: ולהעיר דגם לדעת ר' שילא ד"אין שליח נעשה עד (לפי ד) הוה לי' כגופי' (קידושין מג, א), לפי דס"ל (כאופן הג') "דהשליח נחשב כגוף המשלח, וא"כ הוא עצמו הבעלים ואין יכול להעשות עד" (לקח טוב שם ס"א), יכול הוא להעיד להמשלח בענינים שאינם שייכים לשליחותו. עכ"ל.

הרי שמדגיש בלקו"ש שם שהשליח נעשה כגופו רק בנוגע להשליחות, אבל בנוגע לכל שאר הענינים ה"ה מציאות לעצמו, וא"כ למה שלא יוכל להעיד על המעשה שעשה לפניו, הרי מה שמעיד אין זה חלק משליחותו, ובזה הוא מציאות לעצמו, וה"ה מעיד על מה שעשה המשלח (משא"כ אם אינו כגופו ממש ה"ה מעיד על עצמו).

[ודא"ג - עפ"ז יובן מ"ש רש"י שם (ד"ה אלומי) וז"ל: אלומי אלימי למילתא - דעדות, כשעשה הדבר ע"י השליח. עכ"ל. ולכא"ו הול"ל "כשעשה הדבר ע"י העדים", כלשון תוס' ר"י הזקן, שהפי' בזה הוא שאם העדים עצמם עשו הדבר ה"ז עדות הכי טוב, וכלשון רי"ע דלעיל "דאדם יודע וזוכר יותר בבירור מה שעשה בעצמו ממה שרואה לאדם אחר עושה", אבל מה הפי' שהעדות טוב יותר כשנעשה הדבר ע"י השליח (ואכן בגמ' הוצאת 'עוז והדר' מביא גירסא ברש"י שצ"ל "כשעשה הדבר ע"י העד", אבל אי"ז הגי' הנפוצה).

אמנם אם נאמר סברת מחלוקתם באופן הנ"ל, היפך מ"ש רי"ע, ה"ז מובן: כוונתו שכשנעשה הדבר ע"י השליח - ז.א. כשליח, שאז אין הוא השליח, כ"א המשלח - אז הוה עדותו עדות, כי המעיד הוא השליח עצמו, לא כשליח כ"א כמציאות עצמו, והוא מעיד על מעשה המשלח (שנעשה ע"י השליח כשליח), ולכן ה"ז מועיל, ולא רק שמועיל, כ"א שזה טוב יותר, כי סו"ס בפועל ובגשמיות נעשה ע"י עצמו, ובמילא זוכרהו בבירור יותר].

ואף שעפ"ז אין ברור כ"כ לשון הגמ' "אין שליח נעשה עד כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו הוה לי' כגופי", שמזה משמע

ומקורו בסידור יעב"ץ - אלא שלפי שיטת היעב"ץ (בהסידור) אין תיבות "סברי מרנן" משלימין מספר התיבות, עיי"ש.

שוב מצאתי בההוספות דשו"ע אדה"ז (קה"ת הוצאה הישנה תש"ך ואילך) ח"ב [תטז - 832] ב"פסקי רבינו הזקן בסידורו" מביא שאומרים סברי מרנן וע"ז מביא בהערה 18 לשון כ"ק אדמו"ר בהגדה וז"ל: "כצ"ל ולא יום ב' (סי' יעב"ץ) כי תיבות אלו משלימין מספר התיבות שבקידוש, הטעם לאמירת סברי מרנן - ראה שו"ע אדה"ז ס"ס קעד, ובאבודרהם מביא עוד טעמים".

ומביא המשך דברי כ"ק אדמו"ר מהזהר שצ"ל מרנן ושזה ע"ד הסוד.

ואח"כ מביא המהדיר (ויש לברר בדיוק מי כתב הערות אלו, ובפרט שנשמטו בהוצאה החדשה): "ראה בשל"ה מס' שבת (קלט, א) שהביא שכן דעת בעל הספר לקט שכחה ופיאה, אבל הוא בעצמו סובר שלמספר ע"ב יש לצרף השני תיבות יום הששי ולא סברי מרנן", ולכא"ו מה שהקשינו נרמז כאן. (אגב בשוה"ג מעיר על מה שמציין כ"ק אדמו"ר לשו"ע אדה"ז ס"ס קעד: "הגם שמשלשון אדה"ז בשו"ע שם משמע שאומרים זה רק כשבכרכתו מוציא גם אחרים, אבל מנהגנו לומר זה גם ביחיד. וראה משל"ה מס' שבת (קלט, א) סי' יעב"ץ ובספרו אור וקציעה או"ח סו"ס קעד". ויש לברר מי כתב את זה).

ב. לאחר הציטוט מפסקי הסידור מביא מהגהות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע על סידור תורה אור כעין מה שהבאנו מהערת הר"ר אלי' מטוסוב שהביא מכתב יד: "כי בנו בחרת וגו' נמצא בכתבי כ"ק אאזמו"ר [כ"ק אדמו"ר בעל הצ"צ] זצוקללה"ה וז"ל מפה"ש [=מפי השמועה] בענין כי בנו בחרת לפי שאנו אומרים זכר ליציאת מצרים (ואומרים אפילו בראש השנה ויום הכפורים שבזה אין שייך לכא"ו יציאת מצרים), והענין כי שבת ומועדים הכל יש למעלה אלא שהשם יתברך נתנם לנו, ומפני מה זכינו לזה היינו ע"י גלות מצרים, וזהו זכר ליצי"מ שאז בנו בחר ע"כ צ"ל כי בנו בחרת אחר זכר ליצי"מ. כך שמעתי מפי א' ששמע איך שהשיב רבינו [הזקן] ז"ל למח' הגאון דבארדיצוב ז"ל ששאלו על ענין כי בנו בחרת כו' עכ"ל".

ובהערה 20: "כן הוא נוסח הקידוש שנתקן מהקדמונים כמו שיתבאר. והנה המג"א סי' רעא כתב יש נוהגין לדלג התיבות כי הוא

והנה המ"א נשאר בצ"ע בזה כיון שהירושלמי אינו מדבר בפירושי במי שיושב בביתו, אבל עיין במ"ב ס"ק ג' שכותב שהח"א והפמ"ג והדה"ח הסכימו שכל היושב בביתו אין מחמירין לטרוח אחרי מים אלא פחות ממיל.

אבל אדה"ז בסעיף א' שם כתב "אבל היושב בביתו צריך לילך ד' מיל אם יודע שימצא". וכל זה בנט"י, אמנם בהלכות תפילה סי' צ כותב רבינו בסעיף יז "(והוא הדין הדר בישוב תוך מיל למקום שמתפללים בעשרה חייב לילך בכל יום בבקר וערב להתפלל בעשרה)". וצריך להבין מדוע מיקל רבינו בהלכות תפילה בציבור ולא בהלכות נט"י.

והנראה לומר שיש חילוק עיקרי בין נט"י שחייבו חכמים באופן החלטי לכל איש ליטול ידיו ורק עשו יוצא מן הכלל במי שהוא רחוק יותר מד' מיל, ובין תפילה בציבור - מכיון שהחיוב של תפילה בציבור אינו החלטי כל כך, ועיין רמ"א סעיף י"ז "וי"א דאפילו בלא י' עדיף להתפלל בבית המדרש במי שתורתו אומנתו". וכמו כן עיין לשון רבינו סי' נב סעיף א שהוא כותב שתפילה בציבור היא רצויה, ז.א. שחז"ל קבעו הענין של תפלה בציבור כדי לעשות תפילתו יותר רצויה ולא הוה תפילה בציבור ענין בפני עצמו כי אם נספח לעיקר התפילה וע"כ לא החמירו חז"ל כל כך. וע"כ בסי' צ' כשהמדובר הוא תפילה בציבור כתוב שאין מטריחין אותו אם לא יכול לבוא למחוז חפצו בעוד היום גדול - ולא מצינו קולא זו בהלכות נט"י.

וע"כ כיון שמשמעות הירושלמי הוא שביושב בביתו צריך לילך ד' מיל ע"כ סובר רבינו שמחמירין בנט"י כיון הוא חיוב החלטי, אבל מכיון שהמ"א כותב (בנוגע להיושב בביתו) "וצ"ע", ע"כ הקל רבינו בתפילה בציבור שאינו מחויב להטריח את עצמו יותר ממיל, כיון שבלאו הכי מצינו שמקילין בתפילה בציבור וכנ"ל.



"סברי מרנן" משלים התיבות דהקידוש

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויין סיטיז, מינסוטה

בנוגע למה ששאלנו בגליון תתפא, בענין מספר התיבות בקידוש ושיטת כ"ק אדמו"ר ש"סברי מרנן" משלים מספר התיבות בקידוש,

שהטעם שאין שליח נעשה עד ה"ז לפי שהשליח הוא כגופי' דהמשלח, אמנם עדיין צ"ע הסברת הדבר, כי בפשטות צ"ל שאם השליח הוא כמותו דהמשלח ממש, יוכל להעיד, וכנ"ל. [ושוב ראיתי שהרר"י עבער בספרו שערי יהודה אכן מפרש כן סברות המחלוקת, אבל הרי מובא לעיל שלא כן דעת כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש].

וי"ל הביאור בזה: כל גדר עדות הוא מה שראה העד את המעשה בעת שנעשה, ואח"כ מספר לאחרים, כלומר: עיקר העדות אינו מה שמגיד העדות, כ"א מה שהי' נוכח בעת שנעשה המעשה, וראה מה שנעשה, והגדת העדות הוא רק מה שהעד מספר לנו מה שראה, כי הבי"ד צריך לידע שאכן ראה המעשה, וזה אאפ"ל מבלי שהעד יגיד עדותו לבי"ד, אבל עיקר ענינו הוא היותו נוכח בעת מעשה. [וזהו אכן תוכן סברת המ"ד שעד נעשה דיין, כי אין ההגדה עיקר העדות, כ"א היותו שם, וכל חיוב ההגדה הוא רק שהבי"ד ידעו שאכן הי' שם. ואפי' למ"ד שאין עד נעשה דיין, ה"ז לפי שישנו דין צדדי בעדות שצ"ל הגדת עדות, אבל אי"ז סותר להנ"ל שגדרו של עדות הוא מה שהעד רואה המעשה שנעשית].

לפי"ז מובן שאין להפריד בין עשיית המעשה לגבי העדאת העד, ולומר שהמעשה נעשה ע"י המשלח, והעדות הוא ע"י השליח עצמו, דבשלמא אם גדר העד הוא מה שמספר אח"כ מה שהי' לפנ"ז, אז אפ"ל שהמספר הוא השליח, והעושה הוא המשלח, אבל היות ונת"ל שהעיקר בעדות הוא היותו נוכח בהמעשה, הרי נוכחותו בהמעשה היתה של המשלח, ולא השליח כשלעצמו.

ואף שי"ל שגם בעת עשיית המעשה גופא יש לחלקו לב' חלקים ולומר שאף שהעשי' עצמה נעשית ע"י המשלח, מ"מ בעת המעשה גופא עדיין יש חלק השליח כשלעצמו (שהרי סו"ס גם בעת המעשה ה"ה מציאות לעצמו ג"כ, שהרי אם יעשה איזה מעשה אחרת בעת מעשה זו לא נאמר שג"ז נעשית ע"י המשלח), וכאילו השליח רואה מה שהמשלח עושה.

הנה בפשטות אין לחלק בין העשי' עצמה לגבי ראיית המעשה (כשזה באדם אחד), דאם זה בב' בנ"א פשוט שהראי' ה"ה נפרדת מהמעשה, אבל לא מצד העשי' עצמה, כ"א לפי שאדם שני רואה הדבר, אבל מצד העשי' עצמה, הרי זה רק שהמעשה נמצאת במצב שהיא נראית לזולת, ולכן באם אין כאן אדם שני בפועל, הנה הראי'

(שהיא עיקר העדות של אח"כ) דבר אחד עם המעשה, ואין לומר שהשליח ראה המעשה של המשלח.

ולכן מוכרח ללמוד סברות המחלוקת בין רב ור"ש כביאור הרי"ע, שאם השליח הוא כמותו ממש מהמשלח, אינו יכול להעיד, כי העד הוא עצמו שעשה המעשה, שהרי כנ"ל עיקר העדות הוא היותו נוכח בעת המעשה, שאינה נפרדת מהמעשה עצמו. משא"כ אם אינו כמותו ממש יש לחלק ביניהם, כי העשי' מועלת להמשלח, אבל נעשית ע"י השליח, וה"ז העדות הכי טובה, כי אדם זוכר מה שעשה בעצמו בכירור יותר.



זכי' לאו מטעם שליחות

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושליח בכרייתון ביטש ור"י בשיבת תות"ל

קידושין מ"ב, א': "אמר רבי גידל אמר רב מנין ששלוחו של אדם כמותו שנא' ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תיפוק לי' שליחות מהכא, ותיסברא דהא שליחות הוא והא קטנים לאו בני שליחות נינהו, אלא כי הא דרבא בר רב הונא, דאמר רבא בר רב הונא אמר רב גידל אמר רב מנין שזכין לאדם שלא בפניו שנאמר ונשיא אחד נשיא אחד."

והר"ן מביא דאיכא דבעי למילף מהכא דזכי' לאו מטעם שליחות היא, דהא אמרינן מעיקרא ותסברא דהא שליחות היא ודחינן סברא זו, ואח"כ אמרינן אלא מנין שזכין לאדם כו', דמוכח מזה דהם שני דינים נפרדים, ונפ"מ דאע"פ שאין שליחות לקטן מ"מ זוכין בשבילו מן התורה דלא נתמעט אלא מדין שליחות, והיינו דלא אקשינן הכא והא קטנים לאו בני זכי' נינהו כדפרכינן והא קטנים לאו בני שליחות נינהו, והר"ן עצמו פליג ע"ז ועיי"ש, וברשב"א בארוכה.

ב

וצריך להבין סברת הראשונים דסברי זכי' לאו מטעם שליחות, דא"כ מהו הגדר של זכי', ובקצוה"ח סי' ק"ה ס"ק א' כתב דלשיטתם זכי' הוא מתורת יד. אבל עדיין חסר ביאור, דהא גדר יד הוא מטעם חצר כמ"ש ברש"י סנהדרין ע"ב, א' ד"ה הי' (וראה נתה"מ סי' קצ"ח סק"ג ובשו"ת צמח צדק אה"ע סי' ד"ש), דמובן מזה שהוא דין בקנינים אשר

שדורך בהם על גבי קרקע שבדרך כלל יש טינוף וזיהום על פני הארץ, וגם שורה רוח רעה על הקרקע שנאמר 'ארורה האדמה בעבורך' לכן צריך נטילה כשנוגע בהם, אבל בגרבים אין דרך ללכת בהם אלא על רצפה נקי' שאין שם רוח רעה וכן הנוגע בשרוכי נעליים בלבד אינן צריך נט"י.

ומה שנשאר לנו לבאר - אם יש רוח רעה או חיוב נט"י בהנוגע בנעליים שלא לבשו בהם. דכתב בשארית יוסף (ח"א עמ' נט בהערה) דדיינים הנוגעים במנעל של חליצה לצורך קיום מצות חליצה אינם צריכים ליטול את ידיהם כל שלא נגעו ברגל של היבם, ע"כ. וכן מסתברא. ולכן הנכנס לחנות שמוכר נעליים ונוגע בנעליים חדשים מסתבר מילתא דנגיעה זו אינו מצריך נט"י לא מצד רוח רעה ולא מצד נקיות.



מי שנמצא רחוק ממונין

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישגן

שו"ע או"ח סי' צ סעיף טז ההולך בדרך והגיע לעיר ורוצה ללון בה אם לפניו עד ד' מילין מקום שמתפללין בעשרה צריך לילך שם ולאחריו צריך לחזור עד מיל כדי להתפלל בעשרה, ובסי"ז "יש מי שאומר שמכ"ש שלא ישכים אדם לילך מעיר שמתפללים בה בי' אם יכול לבא למחוז חפצו בעוד היום גדול ושלא יהא צריך ללכת יחידי אחר התפילה."

ובשו"ע או"ח סי' קסג סעיף א' "אם אין מים מצוים לפניו ברחוק יותר מד' מילין ולאחריו מיל יטול ידיו במפה ואוכל פת או דבר שטיבולו במשקה". ועיין במ"א ס"ק א' "ירושלמי שומרי גנות ופרדסים כלאחריו דמי", ומשמע דאדם חשוב היושב בביתו צריך לילך ד' מיל, וצ"ע. ועיין במחצית השקל שמפרש דברי המ"א דמשום הכי סובר המ"א שמשמע שאדם היושב בביתו צריך לילך ד' מיל, דשומרים סגי להו במיל, והיינו ע"כ מטעם דאי אפשר להם להתרחק ד' מיל מהגן ופרדס, משא"כ היושב בביתו צריך ד' מיל בכל ענין ולא מיפט בירושלמי רק שומרים.

נגע בהן, וכ' דלפיי"ז כהן לדוכן במנעלים שאין קשירה צריך לחלוץ קודם נטילה, ע"כ דלשיטתו עצם חליצת הנעל (ולכאור' ה"ה לבישת הנעל) אפי' בלי נגיעה מחייבת נט"י, וזה דלא כהמשנ"ב, דברור דאין חשש בנקיות בזה, ומפורש לא כאדה"ז דפי' החולץ מנעליו בידיו, ולכאור' זה דעת יחידאה ולית מאן דחש ל"י.

ומכל המתבאר לעיל יצא נפקותא גדולה לדינא בכמה אופנים:

א. דיש לחקור בהא דכתב הלבושי שרד, והמשנ"ב מהא"ר והפמ"ג, דסתם נעליים מטונפות, אי שייך למימר הכי דכל נעליים אפי' היכא שעינינו רואות שאינם מטונפים, וברוב נעליים שלנו שרואים במוחש שנקיים הם, אי דינין כן בכל מנעלים כמטונפות.

דאי נימא, וכמו שהדעת נוטה דבנעליים (שלנו) נקיות אין דינם כמטונפות, יוצא שלדעת החיד"א והמשנ"ב ודעימי' - הנוגע במנעלים אלו אין צורך בניקוי ידיים. אך לפי המג"א ואדה"ז שפיר צריך נט"י (פ"א - ובכלי).

ובכל הנ"ל הי' אולי אפשר לחלק בין הנוגע לתחתית המנעל - הנוגע לארץ לבין המנעל למעלה במקום הקשירה אך מרוב הפוסקים לא תשמע הכי ואינם מחלקים בהמנעל גופא.

וראה בערוה"ש בסי' קכ"ח דאחרי שיורד מהדוכן כשינעלו מנעליהם ינעלו במטפחת על ידיהם ואם נעלו בידיהם יטלו ידיהם.

ב. אפי' במנעלים מטונפים - היות דלפי המשנ"ב וכו' טעם הנטילה הוא מצד נקיות - הנה הנוגע במנעלים המטונפות אין צריך למהר לנקותם (משנ"ב סי' ד' סקמ"ג) משא"כ לפי אדה"ז היות דהטעם הוא מצד רו"ר הרי אסור לשהות עליו רו"ר ועליו למהר ככל האפשר ליטול ידים (משנ"ב שם סקל"ח - דלהסיר רו"ר צריך למהר ליטול תיכף).

ג. לפי דעת המג"א ואדה"ז דהטעם הוא מצד רו"ר צריך נטילה במים דוקא ולא סגי בכל מידי דמנקי (אך לא צריך ג"פ - וכלשונו בסי' ד' סעי' יח), אך לפי המשנ"ב צריך מים רק לכתחילה אבל די בנקיון בעלמא. וכמ"ש הוא עצמו בסקל"ט.

ואולי יש לתווכך שני השיטות ביחד עפ"י מש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ה סי' א' אות ד', שכ' דאע"פ שהנוגע במנעלים או בסנדלים צריך נט"י מכל מקום הנוגע בגרבים נקיות אינו צריך נט"י שרק בנעלים

גדרו הוא שהדבר הבא לתוך ידו של אדם נעשה שלו והוי כאילו בא בתוך חצירו.

אבל זכין לאדם שלא בפניו אינו דווקא בדיני הקנינים, דאפי' בדבר שאין בו גדר קנין כלל שייך זכי', כמו גר קטן שמטבילין אותו על דעת בית דין, משום דזכין לאדם שלא בפניו כמ"ש בכתובות י"א, א', ושם הוי זכי' רוחנית שמכניסין אותו לכלל ישראל. וכן בקינוי סוטה כשבעלה חבוש בבית האסורים בית דין מקנין לה כדאי' בסוטה כ"ד, א', ומפורש בגמ' שם כ"ה, א' דכיון שעוברת על דת היא מינח ניהא ל"י להבעל בהקינוי ומהני מדין זכין לאדם כו'. ראה רש"י שם ד"ה עבדינן ובמחנה אפרים הל' זכי' ומתנה סי' ו, וגם שם אין שייך דיני קנינים אלא זכות רוחנית להבעל כיון "שעוברת על דת" א"כ איך שייך תורת יד לדין זכי' בזכויות של מצות ואיסורים.

ג

ונראה בהקדים ביאור הסוגיא בבא מציעא י', א': המגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו, מאי טעמא הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, והתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה, איתבי' רבא לרב נחמן מציאת פועל לעצמו בד"א, בזמן שאמר לו בעה"ב נכש עמי היום עדור עמי היום, אבל אמר לו עשה עמי מלאכה היום מציאתו של בעה"ב הוא (אלמא המגבי' מציאה לחבירו קנה חבירו - רש"י) א"ל שאני פועל דידו כיד בעל הבית הוא, ובתוס' שם ד"ה תופס כ' דאפי' כשעשאו שליח לא מהני במגבי' מציאה לחבירו, וכן פסק הש"ך חו"מ ריש סי' ק"ה.

והנתיבות המשפט סי' קפ"ח ס"ק א' מסתפק, באם שכר לאותן שאינן בני שליחות והן פועלין אצלו לעשות קנין חזקה, כגון לבנות או לחפור בשדה הפקר, או להגביה מציאה ע"י פועלים שאינן בני שליחות, דכיון דחזוין דאפי' היכא דלא מהני שליחות מהני פועל כיד בעה"ב א"כ לא מטעם שליחות אייתוין עלה, ואיך נתמעט הנך דלאו בני שליחות ניהו מדין פועל, ומקשה דזה גופא צריך ביאור איך מהני יד פועל כיד רבו דהא מבואר בגיטין ע"א, א' דאם נתן גט ביד עבדה לא מהני, רק בכפות משום דהוי חצר מהלכת, אלמא ביד עבד לא הוי רק כמו חצר דכשהוא מהלך לא קנה, ואיך מועיל יד פועל במגביה מציאה, דלא יהא אלא כעבד כנעני דידו כיד רבו ולא מהני רק בכפות, א"כ איך קנה פועל כיון דגם הוא מטעם חצר דלא מהני כשמהלך.

ומחלק דיש כאן שני עניני קנין, א' קנין יד אפי' בלי הגבהה כלל, ב' קנין הגבהה שהוגבה מכחו אפי' לא נטלו בידו ממש, כדאי' בסוף גיטין דאפי' טרף אקן והאפרוחים מגביהין את עצמן קנה אותם, כיון שהוגבה מכחו כמ"ש התוס' בב"ק צ"ח, א' ד"ה וה"מ. ולפי"ז בגיטין דבעינן נתינה בידה או חצירה לא מהני רק בעבד כפות, דדווקא אז קנה מדין חצר, אבל במגביה מציאה לחבירו שהפועלים הגביהו המציאה בציווי של בעה"ב עי"ז גורם שהמציאה תוגבה, נמצא דנעשה קנין הגבהה ע"י גורמו ובכחו של בעה"ב, דיד וכח פועל כיד וכח בעה"ב, ומסיק דלפי"ז גם פועלים שאינן בני שליחות מהני לעשות קנין הגבהה או משיכה וחזקה, דכיון דבאים מכחו הוי כאילו הבעה"ב גורם לקנינים אלו, וגורם קנין ג"כ מהני עיי"ש.

ד

אבל כבר חלק עליו החלקת יואב חו"מ סי' א' וסב"ל דגורם לא מהני בקניני עיי"ש שמביא כמה ראיות, ולבד זאת גוף דברי התיבות קשים, דלסברתו דגם גורם מהני למה לא מהני כשעשאו שליח להגביה המציאה, הרי סוכ"ס הוא גרם שהמציאה תוגבה, והוי דומה לשולח את הבערה ביד חש"ו שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים מדין גרמא בנזקין, הרי אפי' היכא דלא שייך שליחות מ"מ גרמא מקרי, וגם כאן אפי' נאמר דאין כאן דין שליחות משום דחב לאחרינא, מ"מ כיון שגרם שהחפץ יהי' מוגבה (ע"י שלוחו) יהי' נחשב כאילו הבעה"ב עצמו עשה קנין הגבהה.

ה

ולכן נראה דדין יד פועל כיד בעה"ב, הוא שהבעה"ב יש לו קנין במעשה ידיו של פועל, וכלשון רש"י בב"מ שם ד"ה "אמר לו עשה עמי מלאכה היום - פי' כל מלאכה שהוא עושה מלאכת בעל הבית היא וקנה בעה"ב" עכ"ל, היינו דכל מלאכה ופעולה שעשה הפועל נחשב כמלאכת ופעולת בעה"ב, וראה ביאור הגר"א חו"מ סי' קפ"ג ס"ה.

ויתירה מזו מבואר ברמב"ם הל' מכירה פי"ג הט"ו "השוכר את הפועל לעשות עמו בין בקרקע בין במטלטלין אין בו אונאה, מפני שהוא בקונה אותו לזמן ועבדים אין בהם אונאה" עכ"ל, נמצא דהפועל הוא כעבד אשר יש לאדונו לכה"פ (בעבד עברי) קנין במעשה ידיו (רשב"א קידושין ט"ז, א', וראה תוס' ר"י הזקן שם דיש לו זכות בגופו למעשיו של עבד ואכ"מ), כמו"כ יש לבעה"ב קנין במעשה ידיו

"חזינן לרבנן קשישאי וכו' וגם רחצו פ"א אם חלצו בתי רגלים של עור", ע"כ.

וכ"ה בלבושי שרד באו"ח סי' קכ"ח שם, דהא דכ' הרמ"א מנעלים המטונפים ר"ל דכל המנעלים דינם כמטונפים. וכן נקט המשנ"ב מפורש שם בסי' ד' בהטעם בנט"י בהחולץ מנעלים וז"ל "אינו משום רוח רעה רק משום נקיות", ע"כ.

וראיתי באשל אברהם (בוטשאטש) סי' ד' שם בתוך הדיון אודות סנדלין שאינם כמנעל הנועל הרגל בו רק מאחורי הרגל, כתב בתו"ד וז"ל "כי עיקר בחינת נעל הוא מה שנעשה להיות נוגע לארץ תמיד ועל ידי זה יש בו זוהמא וכו' ועיקר הזוהמא הוא במה שמייוחד לילך בו תמיד ונוגע בארץ משא"כ בפוזמקאות", ע"ש באורך.

ומצאתי מובא מס' טהרת השלחן דזהו דוקא במנעלים של עור אבל של לבד ושל גמי אין צריך - ולכאורה מ"מ, אי טעמו משום נקיות מה לי עור ומה לי לבד - כל שדרכו ליגע בארץ יש בו חשש זוהמא.

ואי טעמו משום רוח רע ג"כ צ"ע הטעם דמחלק בין עור לבין לבד, ובשו"ע אדה"ז הנ"ל, וכל הני פוסקים אינו מחלק בין עור לבין לבד.

ואולי י"ל עפ"י המבואר בענין נעילת הסנדל ביוהכ"פ (סי' תרי"ד, ובשו"ע אדה"ז שם סעי' ב-ג) דרק סנדל של עור אסור לנעול ביוהכ"פ אבל סנדל או מנעל של גומי ושל קש ושל בגד מותר. ומבואר שם משום דגושי הארץ מגיע לרגליו ויש עינוי לכן מותר, ע"ש.

ואולי הגדר - לפי דעת הטהרת השלחן הוא דסתם מנעל הוא של עור ולא של גומי.

ובמקום אחר הסברנו, בענין זה, שאדרבה משם ראי' דאף מנעל שאינו של עור נק' מנעל, ולכן פסקו הרבה אחרונים דאסור לנעול ביוהכ"פ מנעל של גומי או בגד אם הוא חזק כ"כ שאינו מרגיש גושי הארץ, ואכמ"ל.

עכ"פ יוצא לפי כהנ"ל דנחלקו הפוסקים בהא דצריך נט"י בהנוגע במנעליו: דלהמג"א ושו"ע אדה"ז - טעמו משום רוח רעה; ולהחיד"א, הלבושי שרד, הא"א, והמשנ"ב - טעמו משום נקיות.

ולהעיר דיש אולי שיטה שלישית והוא שיטת העולת תמיד - הובא בפמ"ג סי' ד' בא"א סקי"ט - דיש ליטול ידים בהחולץ מנעליו אפי' לא

ואין לומר הטעם, שכאן מלבד חזקת הסכין להתיר יש גם טעם נוסף להתיר, שרוב הסכינים אינם נפגמים בשחיטת העור, וכדלעיל, שהרי מביא לקמן ראייה גם ממקוה, שגם בזה מתירים (בדליתא ריעותא של מקוה חסר בפנינו), אף שאין שם רוב, רק חזקת טומאה של האדם נגד חזקת כשרות של המקוה, והרי טבל לפניך. ומהו א"כ החילוק בין זה לבין מי שאינו יודע הלכות עיקור, דלקמן סי' כד סוף ס"ק לה.



נט"י בהנוגע במנעליו

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

הלכה רווחת היא בכ"מ בשו"ע דהנוגע במנעליו צריך נט"י, אך בטעמא דהלכתא זו נחלקו בה רבוותא.

דכתב הרמ"א באו"ח סי' קכח סעי' יז וז"ל "כשיורדין מן הדוכן לא יגעו במנעליהם המטונפים ואם נוגעים יטלו ידיהם לתפילה שיתפללו אח"כ". וכ' המג"א שם סק"ו גבי מנעליהם דה"ה כשהם נקיים, וכמ"ש בסי' ד', ע"כ.

וכן כתב בשו"ע אדה"ז שם סעי' כז וזלה"ק "ואחר שירדו יזהרו שלא יגעו במנעליהם המטונפים ואם נגעו יטלו ידיהם לתפילה שיתפללו אח"כ, ואף אם אינם מטונפים צריכים ליטול ידיהם אם נגעו בהן מפני סכנת רוח רעה כמ"ש בסי' ד", עכלה"ק.

ובסי' ד' סעי' י"ח אין רבינו מביא מפורש שהוא משום רוח רעה אלא כתב וזלה"ק "ומי שעשה אחת מכל אלו ולא נטל ידיו, אם תלמיד חכם הוא תלמודו משתכח ואם אינו תלמיד חכם יוצא מדעתו", עכלה"ק. ובפשטות הפי' הוא דתלמודו משתכח וכו' הוא מצד רוח רעה.

וכ"ה מפורש בקצה"ש (סי' ב' סעי' י"ג) וז"ל "אלו דברים שהן צריכים נט"י במים דוקא ומשום רוח רעה השורה על הידים", עכ"ל.

אלא דהחיד"א במחזיק ברכה (הו"ד בשע"ת סי' ד' אות כ') כותב בפשטות דהטעם הוא משום נקיות ולא מטעם רוח רעה. דז"ל החיד"א "אבל חולץ מנעליו ונוגע בראשו משום נקיות הוא", וממשיך וז"ל

של פועל בהענינים שהוא מושכר לו, וראה מתנה אפרים הל' שכירת פועלים סי' א'.

(ויש לעיין ביד פועל כיד רבו, אם הפי' דהרב זוכה מיד הפועל, או דאין לפועל יד לעצמו כלל והרב הוא הזוכה מלכתחילה, ומלשון רש"י "דמלאכת בעה"ב היא" משמע דאי"צ לזכות מיד הפועל דכיון דמושכר מלאכה זו יש לבעה"ב בעלות במעשה ידיו. אבל ראה אורים ותומים ריש סי' ק"ה ובראשונים בקידושין כ"ג, ב' ויש להאריך בזה).

ועפ"ז מיושב שפיר מה דפועל המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, דכיון שמלאכתו של פועל הוא (גם) להגביה מציאות בשביל הבעה"ב נמצא הוי כאילו הבעה"ב עשה פעולה זו בידו ממש כיון דכל פעולותיו של פועל "מלאכת בעה"ב היא", משא"כ אם רק עשאו שליח דאז אין לבעה"ב שום "בעלות" בפעולותיו של שליח הוי השליח כמציאות בפ"ע ולא מהני כשחב לאחרינא. וראה קנ"ו חורף תשל"ח פ' לך לך ס"ה דאף לפי הסברא דהשליח הוא כגוף המשלח מ"מ אינו כעבד שבטל לגמרי לאדונו.

ו

ובהמקנה קו"א סי' ל"ה ס"ו כתב דאף לדעת הפוסקים דעבד פסול אף בשליחות הולכה דגט מ"מ בשלח ע"י עבדו דיד עבד כיד רבו מהני כיון דהוא כגופו הו"ל כאילו נתן מידו לידה, ומביא סמך לזה מאליעזר עאבד אברהם שהי' שליח לקידושין עיי"ש. ועד"ז איתא במחנה אפרים הל' שלוחין ושותפים סי' י"א דיכול לתקן המעקה ע"י אומן עכרו"ם וגם לברך ע"ז אע"פ דאין שליחות לעכרו"ם מטעם דיד פועל כיד בעה"ב כין דקנוי לו וחשיב כאילו הוא עצמו עשהו עיי"ש.

ובכ"ז אפשר ליישב דברי הקצות דזכי' מתורת יד, דאין כוונתו לקנין יש שהוא מטעם חצר אלא לדין יד פועל כיד רבו אשר כל פעולותיו של הפועל מתייחסים לרבו וכמו"כ כשזכין לאדם שלא בפניו הוי כמו יד פועל שהוא יכול לעשות פעולות בשבילו כאילו הוא בעצמו עושה. ומובן דגם לענין גירות או קינוי אשתו שייך תורת יד כיון דיש לו יד לענין הפעולה בין שיהי' פעולה של קנין או פעולה של מצוה כגון נתינת גט או עשיית מעקה דנחשב כאילו הבעה"ב עשה הפעולה כמ"ש באחרונים הנ"ל.

ודברי הקצות יומתקו עוד יותר עפ"י שיטתו בסי' רל"ה סק"ד דהא דזוכה קטן כשדעת אחרת מקנה אותו הוא מדין זכי' דזכין לאדם שלא

בפניו עיי"ש בארוכה. וכיון שתולדה דין דעת אחרת מקנה אותו כדין זכי' הרי"ז מגלה גם על דין זכי' גופא שהוא ג"כ בגדר דעת אחרת מקנה אותו. ולפי"ז י"ל שדין שזכי' הוא שהמזכה מקנה ידיו שיהי' כפועלו של השני ועי"ז נחשב ידי המזכה כדי הזוכה. וראה כעין זה באמרי בינה חו"מ דיני גב"ח סי' כ"ט אות ד'.

ז

אבל אין זה מילתא דפשיטא דמבואר בשיטה מקובצת ב"מ צ"ו, א' בשם הראב"ד דהא דיד עבד כיד רבו הוא רק לענין ממונא ואינו דומה לשליחות שהוא לכל דיני התורה עיי"ש, ומובא בשו"ת חתם סופר אור"ח סי' קע"ו. ובאמת יש לדייק כן מדברי התוס' קידושין מ"ב, א' ד"ה ודילמא דמייתי רא"י דגם היכא דליכא שותפות בגוויהו מהני שליחות מהא דתנן בפסחים פ"ח, א' במי שאמר לו רבו צא ושחוט עלי הפסח ושכח מה אמר לו רבו גדי או ט לה יקח גדי וטלה ויאמר אם גדי אמר לי רבי טלה שלי וגדי לשו ואם טלה אמר לי רבי טלה שלו וגדי שלי, ולכאור' מאי מייתי רא"י מאמר לעבדו שאני עבדו דאפי' בלי דין שליחות מהני מטעם יד עבד כיד רבו וראה ברש"ש ופנים מאירות, דמוכח מזה דדין יד עבד כיד רבו הוא רק לענין ממונא ולא לענין מצות. וכיון דשם נוגע למצות שחיטת הפסח בהכרח לומר שרק מדין שליחות אייתנין עלה. וכן העלו בשו"ת רע"א מהדו"ת סי' קל"ט וחלקת יואב חו"מ סי' א' עיי"ש.

ח

ונראה אופן חדש בביאור שיטת הראשונים דזכי' לאו מטעם שליחות דסברי דדין זכי' הוא גדר בפ"ע לא מתורת שליחות ולא מתורת יד, וכד דייקת שפיר לא תמצא בראשונים שיזכירו איזה טעם (כגון מתורת יד) להשיטה שזכי' לאו מטעם שליחות רק או דסברי שזכי' מטעם שליחות או לא, דמובן מזה שאם זכי' לאו מטעם שליחות הוא גדר חדש של זכי'.

ויובן עפ"י שיטת הרי"ף בגיטין י"א, ב' במתני' האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי אם רצה לחזור בשניהם יחזור דברי ר"מ וחכ"א מגיטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים לפי שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו. והרי"ף כתב דמאי דאמרינן דזכין לו הוא רק לענין חזרה דלא מצי רבי' למיהדר בי' אבל עבדא לא נפיק לחירות עד דמטי גיא ליד' ואשכחן זכי' בכה"ג כדאמרי' לקמן הולך

וא"כ צ"ע מ"ש רבנו בסי' יח קו"א ס"ק ז (אחר שמביא את דברי הרא"ש): "ולהרשב"א והר"ן דס"ל דעור שכיח דפגים היינו טעמא דכשרה בנאבדה הסכין משום דמוקמינן לה אחזקתה ואף על גב דאיכא כנגדה חזקת איסור דבהמה לא חיישינן לה שהרי שחוטה לפניך בסכין בדוק כדינו".

ואין לומר שטעם זה הוא לרווחא דמילתא, שהרי מרבה לרון בזה, להשוות לדין מקוה שנמדד, ולחלק מדין ריעותא לפניך שנמצאת סכין פגומה, ואף שבשני הדינים האלו אין רוב להכשירם, כמובא לעיל קו"א ס"ק ב מהרשב"א (שרק רב חסדא מתיר מטעם שעצם המפרקת עשוי לפגום ולא העור (י, א ד"ה מאי לאו), משא"כ לדין עצם המפרקת אינו עשוי לפגום יותר מהעור (י, ב ד"ה והלכתא ואילך), וא"כ לא הוי כאן רוב, רק חזקת איסור דבהמה, וסכין פגום לפנינו, ולכן קיי"ל שאסור מטעם נבלה).

ואולי יש לבאר על מ"ש רבנו לעיל שם: "ולהר"ן דס"ל דמעוטא דאין מומחין שכיח הא דלא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה הטעם הוא כמ"ש במשמרת הבית דף ז' ע"ב משום דאף מאותו מעוט שאין מומחין יש שלא יקלקלו בשחיטתן וכיון שכן נמצאו המקלקלים מיעוטא דמיעוטא ולמיעוטא דמיעוטא לא חיישינן ואפילו לר' מאיר". הרי שלא התירו הר"ן ורשב"א (במשמרת הבית) שם אלא מטעם מיעוטא דמיעוטא, משא"כ כאן בסכין דלא הוי מיעוטא דמיעוטא, איננו מתירים אלא מטעם חזקת הסכין.

ואף שהביא שם מהרשב"א שמתירין מטעם שחוטה לפניך, וטעם זה שייך גם כאן. אפשר שזהו מה שמביא שם בשם הרמב"ן, אבל בעצמו סובר הרשב"א כמ"ש במשמרת הבית שם, ולכן הוצרך כאן לטעם חזקת הסכין.



אמנם עדיין צ"ע, שהרי מבואר לקמן סי' כד סוף ס"ק לה, במי שאינו יודע הלכות עיקור ושחט ששחיטתו פסולה, שנגד חזקת איסור של הבהמה יש חזקת הסימנים שהיו שלמים ולא עקורים, והוי לה ספיקא דאורייתא ולחומרא; ומדוע א"כ מתירים כאן מטעם חזקת סכין נגד חזקת איסור דבהמה?

ונראה מפשטות הלשון, שגם כאן טעם ההיתר הוא, דעדיף הרוב שלא נפגם הסכין בחתיכה העור, מחזקת איסור דבהמה (אלא שיש בזה חילוק בין שיטת הרשב"א והר"ן, דבשניהם הוי מיעוט המצוי, לבין שיטת הרא"ש, דבשניהם הוי מיעוט שאינו מצוי. וכן הובאה מחלוקת זו כאן ס"ק ב וקו"א ס"ק ב).

אמנם כשבא לבאר בקו"א כאן את טעם ההיתר לשיטת הרשב"א והר"ן מבאר טעם אחר: "היינו טעמא דכשרה בנאבדה הסכין משום דמוקמינן לה אחזקתה", היינו מטעם חזקת הסכין הבדוק (ולא מטעם רוב סכינים אינם נפגמים בשחיטה). ובאמת מרומז כן גם בפנים ריש ס"ק יח "שכיון שאפשר לבדוק אין סומכין על החזקה", הרי שכשנאבד הסכין מתירים מטעם חזקת הסכין הבדוק. ולכאורה הן ב' טעמים נפרדים להיתר שאינם תלויים זה בזה (שמטעם רוב מתירין אפילו ברוב מומחין, שאין שם חזקת היתר. ומטעם חזקת סכין היינו מתירין אפילו לא היה כאן רוב סכינים אין נפגמים בשחיטה).

המקור לטעם הא' הוא ברא"ש שם: "לא שכיח שנפגם בעור או במפרקת". והמקור לטעם הב' הוא ברשב"א (י, א ד"ה השוחט; י, ב ד"ה ומיהו): "ואיכא למימר אוקי סכין אחזקתיה".

והנה בטעם ההיתר של רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם, לדעת הרשב"א, מובא לעיל סי' א קו"א ס"ק ה מ"ש הרשב"א (חולין ג, א ד"ה אמר), בשם הרמב"ן: "והיה בדין שלא תצא מחזקתה אלא בידיעה ודאית ולא נסמוך על הרוב, אלא משום קולא דבהמה לא איתרעי שהרי שחוטה לפניך סמכינן ארובא".

ולכאורה הכוונה בזה, שאף דקיי"ל (נדה יח, ב. הובא בסי' א ס"ק כב, ובכ"מ) רובא עדיף מחזקה, מ"מ במיעוטא דשכיחא אמרינן (חולין פו, א. הובא בקו"א שם בשם הרא"ש) סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא. וזה שמתירין כאן ע"י הרוב הוא מחמת שגם חזקת איסור של הבהמה אינה חזקה כ"כ, שהרי שחוטה לפניך, ולכן סמכינן כאן ארובא.

וכיון שהדין והטעם בנאבד הסכין שוה לאין ידוע אם השוחט הוא מומחה, א"כ מסתבר שגם כאן יספיק רוב זה (שאינן הסכין נפגם בשחיטה) נגד חזקת איסור דבהמה (דשחוטה לפניך).

מנה לפלוני שאני חייב לו אמר רב חייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר ע"כ.

והרא"ש שם מקשה עליו דחזרה והחירות הא בהא תליא דטעם החזרה משום דתנו כזכו דמי וזכין לאדם שלא בפניו וזכי' מטעם שליחות ואנן סהדי דניחא ל' שיהא שלוחו ושלוחו כמותו והוי כאילו בא לידו דאי לא הוי כאילו בא לידו למה לא יחזור בא כל זמן שלא נגמר הדבר דאין זכי' ושליחות לחצאין, עכ"ל.

והצמח צדק או"ח סי' ל' ס"ד מבאר פלוגתתם דהרא"ש לטעמי' אזיל דסב"ל דזכי' הוי מטעם שליחות, אבל הרי"ף סבר דלא הוי מטעם שליחות וכאילו הגיע ליד עבד ממש אלא דמהני רק לענין שאין יכול לחזור בו מטעם דזכין לאדם שלא בפניו. וראה עד"ז בס' דברי אמת קוני' בענין גיטין סי' נ"ב.

ט

ונראה בכוונתו דסב"ל דדין זכי' הוא גדר בפ"ע אשר כל תועלתו הוא רק לענין הזכות, ואפי' היכא דאין כאן קנין מ"מ על הזכי' עצמה יש חלות. ולכן סבר הרי"ף דאף דבעינן שיגיע הגדר ליד העבד ממש מ"מ זוכה בעבורו לענין שהאדון אינו יכול לחזור בו ז.א. דע"י שמקבל הגט שחרור נעשה חלות זכי' ולכן אינו יכול לחזור בו. וזהו מה שמביא הרי"ף ראי' "דאשכחן זכי' בכהאי גוונא" דלכאור' מאי מוסיף בזה, אלא דכוונתו להביא ראי' לחידושו דדין זכי' יש לה חלות בפ"ע ואינו תלוי בחלות הקנינים ומביא ראי' מדאמרי' לקמן הולך מנה לפלוני כו' דג"כ הוי זכי' בכה"ג עיי"ש. וכיון דדין זכי' הוא בזה שעושה זכות בעבור השני מובן ג"כ דכל החלות נעשה ע"י המזכה בעצמו שהוא זוכה בשביל השני, ואינו דומה לשליחות דאמרינן שלוחו של אדם כמותו ונחשב כאילו הגיע ליד השני, אלא אמרינן דכל החלות עושה המזכה בעצמו רק שמועיל בשביל השני.

ועפ"ז מובן שפיר דלהשיטה דזכי' לאו מטעם שליחות אין זה מאיזה גדר אחר אלא כל מהותו הוא דין זכי' אשר יש לו חלות וגדר שלו, וכל ענינו הוא רק לעשות פעולה לזכותו של השני הן פעולה של מצוה והן פעולה בדיני ממונות.



בגדר עדי קיום

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. ידועים דברי רבינו זי"ע (לקו"ש חי"ט שיחה ד' לפ' שופטים) שעדי גיטין וקידושין שונים מעדים דעלמא בזה שבלעדם לא חלים הגיטין וקידושין כלל, משא"כ בעדים דעלמא (בממונות וכה"ג) הרי גם בלעדי העדים חלים הדברים, ותפקידם של העדים הוא רק לשמש 'בירור' שהדבר קרה. ולכן נקראים עדי גו"ק בשם 'עדי קיום' משום שהם מקיימים הדבר, ושאר עדים נק' 'עדי בירור'. (ויעוין שם איך שביאר ענינם גם ע"פ נגלה וגם ע"פ פנימיות הענינים).

והנה בהגדרת תפקידם של עדי קיום גופא, מצינו ב' דרכים: א) שגם התפקיד שלהם הוא לשמש בירור על מעשה הקידושין (או הגט), אלא שבגו"ק גזרה תורה שבלי הבירור הזאת א"א שהמעשה יחול. ובלשון האב"מ (סי' לא סק"ד) "דהא דבעינן עדים על גו"ק, אינו אלא בכדי שיתודע לעלמא, ולא יוכל א' מהם להכחיש, ע"פ שנים עדים יקום דבר וכו'". וכאילו נאמר, שעדי קיום הם בעצם 'עדי בירור לעיכובא'.

ב) שאין תפקידם לברר הדבר כלל, אלא שגזרה תורה שחלק ממעשה הקידושין (וגיטין) הוא, שיהיו שם ב' עדים שבנוכחותם מקיימים את הדבר. ויעוין בקוב"ש (ב"ב סי' תקסו) איך שמבאר מדוע בעינן קרא לפסול קטנים מלהיות עדים, והלא בלאה"כ א"א לסמוך על דבריהם? אלא שלענין עדות של קיום אין צורך לסמוך על דבריהם, הואיל ואין ענינם לברר שום דבר אלא להיות שם, ולכן צריכים לקרא לפסול אותם מלשמש כעדי קיום עכת"ד. ומוכח מדבריו שלא פירש 'עדי קיום' כאופן הראשון דלעיל, אלא כאופן השני.

ובזה יתבאר לנו היטב מש"כ כ"ק רבינו ב'רשימות' (חוברת קס); דתחילה מביא שיש סוג של עדים 'שעושים הענין בנוכחותם', וסוג אחר 'שע"י נתברר שנעשה הענין'. וממשיך, "והנה לכאור' גם בעדי קידושין אפ"ל שזהו ענינם [היינו, לברר שנעשה הענין – המעתיק], אבל באמת אינו כן כ"א הם חלק מענין הקידושין, וכמו שצ"ל כסף טבעת ודעת האיש והאשה כן צ"ל נוכח[ות] עדות כי זהו חלק מענין הקידושין".

ולכאור' תמוה, איך 'אפ"ל' שעדי קידושין ענינם (רק) בירור, הרי הלכה מפורשת היא שבלי עדים לא חלים הקידושין כלל! ?! אלא

משא"כ העומד על גבי השוחט, שנולד הספק לפני השחיטה, כשעדיין אינה שחוטת לפניך, והוא צריך לפסוק שנשחטה כראוי, נגד חזקת האיסור, בזה אינו נאמן אלא כשהוא בידו.

ולפי זה צריך עיון בדינו של המשגיח כשרות שנשלח על ידי הרב המכשיר לראות את הגעלת המפעל, ששם בודאי לא נמסרה ההגעלה עצמה לידי משגיח הכשרות (שהרי אינו יודע כלל להפעיל את מכונות ההגעלה), וגם לא נמסר לו הדבר למנות מגעיל, שהרי ההגעלה היא רק בידי פועל החברה שמפעיל את המכונות. ושם בודאי נולד הספק לפני ההגעלה, שהרי הוא נקרא לשם להיות עומד על גבי ההגעלה לראות שנגעלת כראוי.

וא"כ מה בין זה לבין העומד על גבי השוחט שנמסרה לו השחיטה, ששם אין העומד על גביו נאמן בעצמו, וצריך שני עדים.

אמנם העירני ידידי הרב דן יואל שי' ליווי, ששאני הגעלת מפעל, שאין לאוסרו מטעם חזקת איסור, מכמה טעמים:

א) לדעת הט"ז סי' קכז ס"ק ה, שדבר היתר שלא נאסר אלא מחמת דבר איסור שמעורב בו לא נקרא אתחזק איסור. וכ"ה בהגעלה.

ב) ההגעלה היא בכלים שאינן בני יומן, שאיסורם רק מדרבנן, ובזה נאמן הגדול אפילו בחזקת איסור ואפילו אינו בידו.

ג) המשגיח יכול להפעיל את מכונת ההגעלה בעצמו, או להורות לבעלי המפעל מי יפעיל את ההגעלה, וא"כ נקרא בידו.



נאבד הסכין אחר שחיטה ולא נבדק

הנ"ל

בשוע"ר סי' יח ס"ק יח, ובקו"א ס"ק ז, מביא מדברי הרא"ש (חולין פ"ק סי' טו) והרשב"א (שם ג, א ד"ה אמר; י, ב ד"ה ומיהו), שמתירים בנאבד הסכין מאותו טעם כמו בהלך השוחט ואין ידוע אם הוא מומחה (לעיל סי' א ס"א), והיינו שכמו שמתירין שם מטעם רוב מצויין אצל השחיטה מומחין הן (דעדיף הרוב מחזקת איסור דבהמה), כך הוא גם כאן בנאבד הסכין שנבדק קודם שחיטה, דלא שכית שיפגם הסכין בעור.

א) שקאי אדלעיל מיניה: "שהיא טורח רב כדלעיל סי' ב" (ס"ק ה). וזה דוחק קצת, שהרי שם עיקר הכוונה היא הטורח בתיקון הסכין, וזה אינו מוטל כאן על החכם, כי אם על השוחט.

ב) שקאי אלהבא: "כדלעיל סי' [א] שלא האמינוהו לטבח עליה משום שצריך ישוב הדעת ויראת שמים הרבה", וגם זה דוחק קצת, שא"כ למה הוצרך להביא ממרחק לחמו (מסי' א ס"ק ב), ולא הסתפק עם מ"ש טעם זה בשו"ע כאן על אתר (שהוא המקור להאמור לעיל סי' א ס"ק ב).



נאמנות המשגיה, העע"ג בשחיטה והרב המורה

הנ"ל

בשוע"ר סי' א קו"א סוף ס"ק יב: "וכל היכא דסגי בגדול עומד על גביו סגי אפילו [באחד] אם הבהמה שלו או שנמסרה בידו לשחוט, שאף על פי שאינו יודע לשחוט בעצמו הרי היה בידו להוליכה אצל מומחה, ומשום הכי נאמן לומר שהחרש שוטה וקטן שחטוהו כראוי. אבל אם נמסר להחרש שוטה וקטן אין עד אחד נאמן במה שאין בידו ואתחזק אסורא". והיינו כמבואר בשו"ע סי' קכז ס"ג, שאין עד אחד נאמן באיסורים נגד חזקה, אלא כשהוא בידו, משא"כ כאן, שהעומד על גבי השוחט אינו בידו לשחוט.

ואף שלפי זה גם הרב המורה אינו בידו לשחוט, ומדוע א"כ נאמן להורות שהשחיטה היא כראוי אף נגד חזקת איסור של הבהמה. מתרץ רבנו לקמן סי' יח קו"א ס"ק י (במוסגר): "והמורה שנאמן להורות היתר מיקרי לא אתחזק איסורא אפילו בשחיטה וכהאי גוונא משום דהרי שחוטא לפניך. דאם לא כן אף בשל אחרים לא היה שום חכם נאמן להורות היתר בספק שנוולד בשחיטה שהרי אין בידו לתקן, וכיון דאתחזק איסורא לא מהימן מדאורייתא".

אמנם צריך להבין טעם החילוק בינם, מדוע מאמינים לרב המורה כשאינו בידו מטעם שחוטא לפניך, ומדוע אין מאמינים לעומד על גביו לומר ששחט כראוי מטעם שחוטא לפניך?

ואפשר שטעם החילוק הוא, שאצל הרב המורה להתיר השחיטה, נולד הספק אצלו אחרי השחיטה, כשבאים לשאול אצלו על השחיטה אם היא כשרה, ולכן אמרינן בזה שחוטא לפניך ואין כאן חזקת איסור.

מדבריו דהא דאמרינן מצוות בטלות לע"ל איירי רק לאחר הזמן דתחיית המתים, אבל לפני זה בימות המשיח אינם בטלות, וראה גם בתניא אגה"ק פכ"ו וז"ל: ומ"ש רז"ל דמצוות בטילות לע"ל היינו בתחיית המתים, אבל לימות המשיח קודם תחיית המתים אין בטלים עכ"ל, וראה גם בחי' היעב"ץ ר"ה ל, א, בנוגע לתקנת ריו"ח בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור מ"ט מהרה יבנה ביהמ"ק כו' – והקשה היעב"ץ הלא מצוות בטלות לע"ל? ותירץ דמצוות בטלות בזמן התחי' ולא בימות המשיח, עיי"ש וכן מבואר בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי א' שישנם ב' תקופות, נמצא לפי"ז דאפילו לפי ר' יוסף אין המצוות בטלות בימות המשיח לפני תחיית המתים, וא"כ איך אפ"ל כנ"ל שלכן הקשה רק רב יוסף "הילכתא למשיחא" משום דסב"ל מצוות בטלות לע"ל, הלא גם לדידיה צריכים לדעת בימות המשיח הלכה כמאן?

ונראה דאפשר לומר כן לפי דעת רבינו חיים כהן שהובא בתוס' ב"ב עד, א, (ד"ה פסקי) שכתב דשמואל עכצ"ל דסב"ל כר' ינאי דאין מצוות בטלות לע"ל עיי"ש, וכ"כ בחי' הרשב"א ברכות יח, א, (בד"ה דלייה) וכ"כ בחי' הרשב"ץ שם⁵, וי"ל דזהו משום שפירשו דלמ"ד מצוות בטלות לע"ל הם בטלות מיד בימות המשיח, וכיון דאמר שמואל אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות, מוכח דסב"ל כרב ינאי דמצוות אינן בטלות לע"ל, ולפי שיטה זו שפיר י"ל דלשיטתיה קאי⁶, משא"כ לשאר השיטות הנ"ל⁷.

5) וכבר הוקשה ע"ז במ"א דלכאורה זה סותר לפירוש הרשב"א שם בדף יב, א, עיי"ש ואכ"מ.

6) ויל"ע למה הוצרך הריטב"א לומר דשמואל ג"כ סב"ל דמצוות בטלות לע"ל לאחר תחיית המתים אלא דסב"ל דזה אינו נכלל בימות המשיח כנ"ל משום דמתניתין דכלאים עיי"ש, ולמה לא ה"י יכול לומר דסב"ל כרב ינאי.

7) ובענין זה יש להקשות דהרי גם רבי יוחנן סב"ל בנדה שם דמצוות בטלות לע"ל, ומ"מ קאמר בסנהדרין צ, ב: "מניין לתחיית המתים מן התורה - שנאמר (במדבר יח, כח) ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים? והלא לא נכנס לארץ ישראל, שנותנין לו תרומה. אלא, מלמד שעתיד לחיות, וישראל נותנין לו תרומה - מכאן לתחיית המתים מן התורה", וקשה דב' המימרות איירי אחר תחיית המתים ובנדה קאמר דמצוות בטלות, ובסנהדרין קאמר שתתקיים מצות תרומה?

וכבר הקשו כן בס' סדרי טהרה נדה שם, ובס' מהרי"ל דיסקין על התורה פ' קרח (עוה"פ ונתתם ממנו) וראה גם בס' בית הלל יו"ד סי' שנ"א בשם מקשים העולם, ובס' תשובה מאהבה ח"ג סי' ת"י, ובס' לב חיים או"ח סי' ל"ב, ושם הביא מכ"מ שהקשו קושיא זו, וכן בס' פרדס יוסף החדש פ' קרח שם, וצייין גם לפרדס יוסף פ' יתרו אות צז,

בהודאה בלא עדים, אין הקידושין חלין, שלא קראה התורה קיחה אלא זו שהיא בכל דיני אישות להחמיר ולהקל וכו'. ועד"ז הוא בפנ"י בא"ד "כיון דלענין לחייב לאחרני לא מהני הנך קידושין . . ממילא דלא הוו קידושין כלל אף לגבי דנפשייהו, שאין קידושין לחצאין" (ועייין ברשב"א שביאר הדבר באו"א, ובקצה"ח סי' רמא סק"א מש"כ בזה ואכהמ"ל).

אמנם יעויין בהשיחה הנ"ל (בהערה 6), שמביא רבינו סוגיא זו, דיוצא ממנו לכאור' דהא דצריכים עדים דוקא בקידושין הוה מחמת הסברא דחב לאחרני, ומעיר ע"ז רבינו "אבל ראה שו"ת צפע"נ שבהערה 8 [ושם: שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א ס"ט וכו'] ד"ר"ל אם שניהם מודים שקידשה בפני עדים במה"י כו"י עיי"ש. וראה גם שו"ת חלק"י דלקמן הערה 18 [ושם: חלק"י אה"ע ס"ו]. ואכ"מ".

והיינו דרבינו למד שסוגיא זו לא דנה בכלל על השאלה מדוע בעינן עדים על קידושין, וכל הדיון היתה רק על נאמנותם של האיש והאשה להודות שהיו קידושין בעדים, אבל במקרה שגם הם מודים שלא היו עדים בהקידושין, לא עלתה על דעת הגמ' שיחולו הקידושין ע"י הודאתם בלבד, דהא זה פשוט שבלי עדים אפ"ל חלות קידושין. וכ"כ בחלק"י שציינן רבינו (ועד"ז - אבל באו"א - מבואר בשו"ת נו"ב תניינא סי' עה, יעוי"ש).

ברם, מפירושי כו"כ ראשונים על הסוגיא מוכח, דלא פירשו כן: (א) מהא דמבארים - כנ"ל - איך סברא זו של 'חב לאחרני' הוה אכן המקור דבעינן עדות בכל קידושין; (ב) דמדבריהם יוצא מפורש דסברא זו של 'חב לאחרני' לא נאמר על מקרה שהאיש והאשה מודים שנתקדשו בעדים, אלא רק כשמודים שנתקדשו בלי עדים (יעויין ברמב"ן ורשב"א שם ועוד), והיינו דלא כדברי רבינו ודעימיה.

ונראה, דב' האופנים בפירוש פלוגתא זו תלויים בב' האופנים דלעיל בביאור תפקידם של עדי קיום בגו"ק; דלאופן הראשון, דגם עדי קיום הרי תפקידם לשמש 'בירור' להדבר שנעשה, הרי בעצם אין הבדל בין ע"ק לעדי בירור, ושוב אפשר לפרש הגמ' כפשוטו, דהא דכאן (בקידושין) בעינן עדות לעיכובא, הוא משום דבמקרה זה אין בריא אלא שהדבר יתברר ע"י עדות, הואיל דלא שייך כאן הודאת בע"ד.

אמנם לפי אופן השני, דע"ק אינם קשורים עם ענין הבירור בכלל, נמצא, דהוה גדר אחרת לגמרי מעדות דעלמא, ושוב אין מקום לפרש

דהנה מיד בתחלת דבריו כותב רבנו "דחיישינן שלא יבדוק יפה ותהיה פגומה משום דהרבה צריך ישוב הדעת ויראת שמים לבדיקת הסכין כדלקמן, ומשום הכי הצריכו חכמים להראות סכין לחכם דוקא ולא האמינו לכל טבח על בדיקתו דחדשינן ליה בעצלות שיתעצל לתקנה ולכן לא יחמיר כל כך בבדיקתה". הרי התחיל בטעם של "ישוב הדעת" וסיים בטעם של "שיתעצל לתקנה".

[בקשר לסברא הראשונה של "ישוב הדעת" כותב "כדלקמן", והכוונה לשו"ע כאן על אתר (סי' יח סי"ז, ממ"ש הרא"ש חולין פ"א סי' כד). והמקור לסברא השניה של "עצלות שיתעצל לתקנה", הוא לעיל בסי' ב ס"ק ה (מהרא"ש חולין פ"א סי' ז): "דמטרח לא טרח לבדוק הסכין ולתקנה אם היא פגומה".]

אח"כ ממשיך רבנו וכותב: "להראות סכינו ... טבח אחר שאינו שותף עמו ואינו מוטל עליו תקון סכינו של זה", והיינו שהחילוק בין הטבח הראשון לטבח השני, כי תיקון הסכין מוטל רק על הטבח הראשון ולא על השני, ולכן לא האמינו לטבח הראשון על הבדיקה, כיון שתיקון הסכין הוא טורח רב (ולא מחמת שצריך ישוב הדעת וכוונה בבדיקה).

[תוכן קו"א זה מבואר גם בשו"ת רבנו סי' ט, ואילו שם מבואר שמעיקרא דדינא צריך להראות הסכין לתלמיד שיודע דין בדיקת הסכין (ואינו מזכיר שיכול להראותה לטבח אחר שאין מוטל עליו תקון סכין זה). וגם מביא שם רק את הטעם של ישוב הדעת (ואינו מזכיר את הטעם של טירחא יתירה ועצלות בתיקון הסכין)].

עוד מוסיף רבנו לבאר את טעם ההלכה: "שאם הטבח לבדו היה נאמן לא היה כבוד חכמים כלל בבדיקה זו, שהיא טורח רב, כדלעיל סימן ב, שלא האמינוהו לטבח עליה משום שצריך ישוב הדעת ויראת שמים הרבה".

כאן לא בא לבאר את הטעם שאין מאמינים לשוחט על בדיקת הסכין, אלא לבאר את הטעם שמעיקרא דדינא לא היינו מטילים את בדיקת הסכין על החכם, כי בדיקת הסכין היא טירחא מיותרת על החכם, כיון שצריך ישוב הדעת כו'. וע"ז מציין לעיל סי' ב (או סי' א). ואפשר לבאר זאת בב' אופנים:

שבכולם צריך להיות השוחט מוחזק בכשרות ולא סגי בחזקת כשרות של כל ישראל. וכיון שכן, הרי מובן שגם כאן כשדנים בדין האשה לשחיטה, מיירי באשה המוחזקת בכשרות, וא"כ מדוע לא נאמינה, הרי לא נאמר שם שיש בזה טורח רב, אלא שצריך ישוב הדעת ! ?

ובאמת יש שתי הלכות נפרדות בס"ק ב: א) לא סגי בחזקת כשרות דכל ישראל וצריך שיהא השוחט מוחזק בכשרות, באופנים שמבוארים בקו"א ס"ק ב. ב) שגם מוחזק בכשרות אין ממנים להיות שוחט דמתא, כי אם דוקא ירא שמים וחרד על דבר ה', כיון שהבדיקה צריכה ישוב הדעת וכוונת הלב.

וממוצא דבר מובן שגם כאן מיירי באשה שמכירים אותה שהיא כשרה, ויתירה מזו שמכירים אותה שהיא יראת שמים וחרדה על דבר ה', וא"כ בודאי תבדוק בישוב הדעת ובלי טירחה יתירה ! ?

ועל כרחינו צריך לומר שאין הכוונה כאן לטרחא שבבדיקת הסכין בישוב הדעת, כי אם בטרחת בדיקת הסכין, שאם ימצא פגום יצטרך תיקון והשחזה והחלקה, שלכן תקל האשה לומר שהוא סכין שאינו פגום. ולפי"ז עדיין צ"ע, מהו הציון כאן "כדלקמן" בס"ק ב, שהרי לא נזכר שם הטורח שיש בתיקון הסכין, אלא בישוב הדעת שבעת הבדיקה, ולזה סגי מה שמכירים אותה שהיא יראת שמים וחרדה על דבר ה' ! ?

ואולי הכוונה כאן היא לסי' ב ס"ק ה (הטעם להא דמומר לתיאבון אינו נאמן על הסכין), בשם הרא"ש (חולין פ"א סי' ז): "דמטרח לא טרח לבדוק הסכין ולתקנה אם היא פגומה". ועד"ז לקמן סי' יח קו"א ס"ק ט: "דחשדינן ליה בעצלות שיתעצל לתקנה ולכן לא יחמיר כל כך בבדיקה".



עוד כתב רבנו לקמן שם (סי' יח קו"א ס"ק ט): "בבדיקה זו שהיא טורח רב, כדלעיל סימן ב, שלא האמינוהו לטבח עליה משום שצריך ישוב הדעת ויראת שמים הרבה". וכתב על כך במ"מ וציונים: "טה"ד וצ"ל סי' א ס"ק ב".

ולפום ריהטא, כל המשך דברי רבנו כאן אינם ברורים כל צרכם, ועדיין לא ברור כוונת ציון זה:

דהא דבעינן עדות בגו"ק - ולא מספיק הודאתם שעשו המעשה - הוא מחמת סברא 'צדדית' (טכני) של 'חב לאחריני' כו', דזהו סברא רק לחייב בירור ע"י עדות, אבל לא לחדש הגדרה חדשה של עדי קיום. ולכן הרי רבינו לשיטתיה אכן פירש הגמ' באו"א, וכדברי הצפע"נ ודעימיה.

ג. אלא דלפ"ז חל עלינו חובת הביאור, לדעת רבינו ודעימיה, מהו אכן מקור האי דינא של עדי קיום? והרי לשיטה זו נמצא דהגמ' לעולם לא דנה על שאלה זו, דזה הי' פשוט שבלי עדים ליתא להקידושין כלל, וצלה"ב מגלן הא ?

ועוד, דאם מצינו בכל הראשונים הנ"ל דפירשו הגמ' אחרת, ולכאור' סב"ל - כמשנ"ת - כאופן הראשון (שפחות 'מחודש') בפירוש עדי קיום, אז מהו מקורם של ה'אחרונים' (היינו, רבינו, הצפע"נ, החלק"י, הנוב"י והקוב"ש) לחלוק על כ"ז ולבאר כל הענין של ע"ק באופן אחר ומחודש יותר ?

ולולא דמסתפינא הייתי אומר, שיסוד הדברים נמצא ברמב"ם, שכתב (גירושין פ"א הי"ג) יסוד חדש בהצורך לעדות בנתינת הגט: "ומנין שיתננו לה בפני עדים? הרי הוא אומר ע"פ שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר, וא"א שתהי' זו היום ערוה והבא עליה במיתת בי"ד, ולמחר תהי' מותרת בלא עדים. לפיכך אם נתן לה גט בינו ובינה, ואפי' בעד אחד, אינו גט כלל".

ובלח"מ (שם) ביאר, דהרמב"ם בא בסברא זו לתרץ קושיא; דהרי הגמ' בסוגיין ביארה, דהא דלא מהני הודאת האיש והאשה בקידושין, הוה משום דחב לאחריני, וא"כ יש להקשות, מדוע לא מהני הודאתם לענין הגט, דשם לא שייך האי סברא? [והתוס' (גיטין ד, ב) כתבו, שגם בגיטין יש 'חב' בזה שנאסרת עי"ז לכהן. ולהעיר, שראיתי מקשים על סברא זו, דאיך אפשר להחשיב זה 'חב', הרי לפני נתינת הגט היתה אסורה על כל העולם כולל הכהנים, ועכשיו אסורה רק על הכהנים? ואכ"מ]. ולכן כתב הרמב"ם סברא זו, לומר, שמ"מ צריכים עדים גבי גט, משום "שא"א שתהי' זו היום ערוה וכו'".

ועכ"פ נמצא, שהרמב"ם כתב בזה הסברה חדשה בהצורך לעדי קיום גבי גיטין, וע"פ פשוט נראה, שסברא זו עצמה שייכת גם לגבי עדי קיום בקידושין - דא"א שהיום תהי' פנוי ומותרת לכל אדם, ולמחר כו' בלא עדים.

ונראה, דוהו אכן הסברא היסודי להא דבעינן עדי קיום בגו"ק (לפי השיטות דע"ק הוה גדר עדות חדשה שאינה קשורה עם בירור); שבכדי שמצב האשה תשתנה מא"א לפנוי, או להיפך, הר"ז רק ע"י הכוח של ב' עדים, שעל ידם יקום דבר.

אלא דסברא זו גופא צלה"ב היטב; דמהו המקור והיסוד לומר שבכדי שמצבה תשתנה (מא"א לפנוי כו'), צריכים לזה עדות? ועוד, דין עדות בתורה נאמרה אצל ממון, ושם לא אומרים סברא זו, והעדוה הוה רק בגדר בירור, וא"כ מאיפה נולדה סברא חדשה זו בעדות?

וגם קשה ע"ז קושיית המ"מ; דהרי ההלכה היא שאשה האומרת שמת בעלה הרי היא נאמנת, ואיך זה מתאים עם סברת הרמב"ם שא"א שתשתנה מצבה מא"א לפנוי בלי עדות? (ויעויין מה שתי בזה הלח"מ, אמנם לפמשי"ת יתורין גם באו"א).

ד. ונראה, דהדבר יתבאר ע"פ יסוד א' בענין עדי בירור; דהנה בכלל לומדים שענינם הוא רק כח של בירור על המעשה שנעשה, אמנם באמת נראה שכחם גדול מזה, והיינו שכחם הוא 'לקבוע' ככח התורה שאכן נעשה מעשה זה. וכדברי הרמב"ם (יסה"ת פ"ז ה"ז, ופ"ח ה"ב) "שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים, ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר וכו'". והרי לא אמרה תורה דע"פ שנים עדים 'בורר' דבר, אלא 'קום' דבר.

ליתר ביאור: בכדי להוציא ממון בדין, לא מהני כל מיני 'בירורים' שיכולים להיות, דהרי אין שום בירור החלטי, ויכול להיות שנפל בו איזה טעות וכיו"ב. ולכן צריכים דוקא לכח של תורה, האומרת לנו שכדברי העדות האלו 'כן יקום', ורק ע"י כח כזו יכולים לעשות מעשה ולהוציא ממון.

ונמצא, דגם עדי בירור אינם רק מבררים בעלמא, אלא כאילו מקיימים הדבר בשבילנו. והיינו, דפועלים אצל הבי"ד ידיעה החלטי, באופן של דין תורה וגזיה"כ, שאכן נעשה הדבר כדבריהם, ושלכן יש ככח הבי"ד לפסוק ולעשות מעשה לפי מה שהעידו.

[מאמר המוסגר: יסוד זה מצינו בתורת רבינו, שביאר בזה (לקו"ש חכ"א שיחה ב' לפ' בא) דעת ר"ש ש"אב ובנו וכל הקרובים כשרים לעדות החודש; ונקודת הביאור: דבקה"ח אכן לא צריכים לה'כח' המיוחד של העדים בכדי לקדש החודש, וכמו שרואים שעכשיו שאין מקדשין ע"פ הראי', סומכין על החשבון וקובעין ר"ח, וע"כ שצריכים

שבזה הוא מצד שנת השמיטה שצריך לשמוט (לא כמו שביארנו לעיל), ואפשר שהשמיטה מצד האדם הוא שמשמיט החוב כמו שלא היה, ולכן שייך גם כשאין הלאו של לא יגוש, ומבאר הרא"ש שאפשר שזה שמצד האדם יש פטור שאין צריך לשמוט הוא במקרה שהיה נשמט ממילא מצד עצמו. משא"כ הרמב"ם שהוא סובר שהחוב השמיטה אינו על האדם ורק השמיטה מצד למעלה והשמיטה זו היא בנוגע לחיוב ההשלמה בפועל.

ובאותיות פשוטות: אין הכרח שהשמיטה מצד האדם הוא בנוגע החיוב לשלם ואפשר שהוא לשמוט בעצם, ששייך גם לא בשעת חיוב, אבל לאידך אם יש טעם שאין צריכים השמיטה מצדו כמו בשושבינות וכדומה, אפשר שזה אי"צ לשמוט והיה נמצא שלא היה השמיטה, משא"כ להצד שהוא מצד אפקעתא דמלכא והוא בפירוש רק בנוגע להחוב, אז בכל מקרה אין שביעית משמטתו, ודו"ק כי קצרתי קצת.



הלכה ומנהג

טורח רב בבדיקת הסכין

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר יו"ד סי' א קו"א ס"ק א: "ועפ"ז מיישב המנהג שאין מאמינים לנשים על השחיטה לפי שיש טורח רב בבדיקת הסכין כדלקמן (עי' תבואות שור י"ט)". והיינו מ"ש בתבואות שור סי' א ס"ק יט: "דעתה נתרבה הטורח בשחיטה ובבדיקת הסכין". אמנם מ"ש "כדלקמן" צ"ע, שלפום ריהטא לא מצינו בזה "לקמן" בשוע"ר.

והנה במ"מ וציונים ציין: "בפירושו ס"ק ב ועיי"ש בקו"א ס"ק ג". והיינו מה שנתבאר שם "שצריך הרבה ישוב הדעת וכוונת הלב לבדיקת הסכין", ומבואר שם שמטעם זה "לא די בחזקת כשרות של כל ישראל אלא שיוודעים ומכירים בו שהוא אדם כשר ונאמן".

אמנם ציון זה צריך עיון רב, שהרי מפורש שם שמטעם זה אין חילוק בין עבד משוחרר, או שאינו משוחרר, או שאר בני אדם,

ואכ"מ), ובמנ"ח מצוה תע"ז אות ח' מבאר דעת הרמב"ם דמיירי בשמיטה דאורייתא, ומבאר המנ"ח שעל כרחק טעמו כיון דהמשנה מסייעת כמובא בתוס', שאם לא הוי ליה ספיקא דאורייתא לחומרא.

ועי' ברא"ש סי' ג' שמביא שיטת ר"ת שהמשנה מסייעת ליה "והביא רא"י מההוא דפרק מי שמת קמה, א "ה' דברים נאמרו בשושבינות נגבית בב"ד ואין שביעית משמטתה כיון דהשתא לא קרינא ביה לא יגוש אע"פ דלכי מטי זימניה אתי לכלל לא יגוש, ולא ראי' היא כולי האי דשאני התם דשמא לעולם לא יבוא לידי פרעון דכמה דברים מערבין לפרוע כדאיתא התם, ועוד הביא רא"י מההיא דפרק כל הגט ל, א, המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהם בחזקת שהן קיימין ואין שביעית משמטתו מ"ט דלא קרינא ביה לא יגוש ואע"ג דאתא לכלל לא יגוש לאחר זמן דבעל הבית אין יכול לחזור בו, וגם זו יש לדחות דשמא לא יבוא לידי לא יגוש דהכהן יכול לחזור בו ולבטל המקח, עכ"ל. וממשיך לבאר שהוא מדבר אודות שביעית בזממה"ז וספקא דרבנן לקולא כדלעיל.

אבל צריך להבין קושיית הרא"ש שלכאו' למאי נפק"מ ששם לעולם לא קרינא ביה לא יגוש בפועל, אם כשבא שביעית אין איסור לא יגוש יש סברא לומר שלא ישמוט כמו שיש סברא לומר כן בנוגע לכהן.

ויש לבאר זה ע"פ מה שהובא לעיל שבהצד של הגמ' דאם לא קרינא ביה לא יגוש לא קרינא ביה שמוט יש שני אופנים לכאו': א. שהוא כהצד בשמיטה שהוא אקרקפתא דגברא ולכן אם אין חיוב השלמה אין האדם צריך לשמוט, ב. שהוא גם להצד שהוא אפקעתא דמלכא רק שהוא בנוגע לחיוב השלמה, כדלעיל.

וי"ל שהרמב"ם ור"ת פוסקים כאיכא דאמרי לא מחמת שהמדובר הוא בשביעית בזממה"ז, אלא רק המדובר הוא בשביעית דאורייתא והדין הוא כך, ולכן צריכים לבאר שהוא אפקעתא מלכא רק שמ"מ הוא בנוגע לחיוב השלמה כדלעיל.

משא"כ בדעת הרא"ש י"ל שאף שהוא סובר ששביעית היא אפקעתא דמלכא מ"מ לענין הלכה אזלינן לקולא כאופן השני שהוא אקרקפתא דגברא

ובזה יש להבין קושיית הרא"ש על שיטת ר"ת, מכיון שהוא הולך (להלכה) שהוא אקרקפתא דגברא שיש חוב על האדם לשמוט אפשר

רק לבירור בעלמא ע"י העדות, והרי בירור כזה יכול להיעשות גם ע"י קרובים (דהפסול קורבה הוא רק לענין הכח המיוחד שיש לעדות מדין תורה, ולא לענין כחם כמבררים בעלמא).

ובמק"א ביארתי ע"פ יסוד זה גם סוגיית הגמ' (פסחים ה,ב) דיוצא ממנה (וכך נפסק בשו"ע סתל"ז), שגם בית שעומד בחזקת בדוק מ"מ היכא דאפשר לברר (באם נבדק כראוי או לא), צריכים לברר ולא לסמוך על החזקה, אמנם בירור זה יכול להיות גם ע"י אשה או עבד -

דלכאו' הרי ממ"נ, באם סומכים על החזקה ל"צ לבירור בכלל, ובאם לא סומכים על החזקה, אז מדוע סומכים על עדות אשה וכה"ג הפסולים לעדות בכה"ת? (ובסוגיא שם מבואר דזהו גם לפני החידוש דאשה נאמנת בבדק"ח עיי"ש).

אמנם ע"פ יסוד הנ"ל מתבאר הדבר היטב; דהיות שמדובר בבית שעומד בחזקת בדוק, הרי כבר ל"צ להכח של עדות לשוות דין 'בדוק' על הבית (ואכן סומכים על חזקה זו לגמרי במקרה שא"א לברר יותר), ורק בדמקום שאפשר משתדלים לקבל 'בירור' נוסף, והרי עבור בירור זה (בלי הכח של עדות) מהני גם אשה, ואכהמ"ל עוד. ע"כ מאמר המוסגר].

ה. ועכ"פ נמצא, דגם עדי קיום וגם עדי בירור יש להם כח של קיום - יקום דבר - מעבר לכח בירור בעלמא, אלא דההבדל ביניהם הוא, עבור מה צריכים לכח הקיום שלהם; דבע"ק צריכים אותו עבור חלות עצם המעשה, משא"כ בעדי בירור צריכים אותו רק עבור הבי"ד, שיוכלו לפסוק על פיו.

וי"ל, שביסוד הדברים אין הבדל בין ב' הפעולות, והנקודה הוא כך: דכשצריכים לחדש ולקבוע איזה דבר בכחה של תורה, צריכים לזה עדות, דכך גילתה תורה שהדרך היחיד שאפשר 'להקים' איזה דבר, הוא 'ע"פ שנים עדים'. ולכן: בדיני ממונות, הרי לפעול עצם הפעולה לא בעינן לכח מיוחד של תורה, דבכחו של אדם למכור או להשאל את נכסיו וכה"ג. והכח של תורה בעינן רק לקבוע עבור הבי"ד (באופן החלטי) שכך הי' המעשה, ולכן מוכרחים לזה כח העדות.

משא"כ בגו"ק, הרי בכדי לפעול עצם הדבר - שהאשה תשתנה להיות א"א (עם כל הדינים הכרוכים עם זה), או פנוי' - צריכים לכחה של תורה כמובן, ולכן הר"ז יכול להיעשות רק ע"י הכח המיוחד של ב' עדים שע"י 'יקום דבר'. והן הן דברי הרמב"ם, דהא דצריכים עדות

בגיטין (ולדברינו, עד"ז בקידושין), הוא משום שא"א שתשתנה מצבה ודיניה של אשה זו בלי הכח המיוחד של עדות, משום שכח זה נצרך בכל עת שצריכים לקבוע איזה דבר בכח התורה כמשנ"ת.

[והגז"ש של 'דבר דבר מממון' הוא ללמדנו דגם בעניני אשות נאמרה כלל זה - שצריכים לכח של עדות עבור 'הקמת' דבר וכו' - משא"כ היכא שאין לימוד לזה, אכן ל"צ כח העדות גם בכדי לקבוע איזה דבר בכח התורה, ולדוגמא: להקדיש איזה דבר, או לנדור בנזירות וכיו"ב].

ואולי תתורץ עפ"ז גם קושיית המ"מ דלעיל (מהא דלהתיר אשה ע"י מיתת בעלה ל"צ להכח של עדות); די"ל דלזה אכן לא בעינן להכח המיוחד של תורה להקים דבר, דזה כבר 'עובד' באופן 'טבעי', שבשעה שכבר אין בעלה קיים, ה"ה חוזרת להיות פנוי' (אף דיש להעיר על סברא זו מסוגיית הגמ' בדף יג, ב. ויש ליישב), ושוב צריכים רק לבירור שאכן קרה דבר זה, אבל לא לכח העדות להקים עצם הדבר בכדי שתשתנה מא"א לפנוי'.



שיטת אדה"ז ב"מצוה בו יותר מבשלוcho"

הת' מנחם מענדל קלמנסון

שליח בישיבה גדולה - מלבורן, אוסטרליא

בשו"ע אדה"ז ח"ב סי' רנ"ס ק"ב' מביא אדה"ז בקו"א שם מהסוגיא בקידושין מא, א הדין ד"מצוה בו יותר מבשלוcho", וז"ל: "ומשמע דליכא חיובא במילתא אלא יתרון מצוה בעלמא כו', והרמב"ם בפ' ל' (הלכה ו) שכתב חייב כו'", עיי"ש.

ומחדש אדה"ז שם - כדי לבאר איך מתאים שיטת הרמב"ם "חייב" עם שיטת אדה"ז דהוי רק יתרון מצוה בעלמא - דישנן בזה ב' דינים, והם: א. מצות כבוד שבת. ב. מצוה בו יותר מבשלוcho. והביאור: בנוגע להמצוה דכבוד שבת הנה החיוב הוא שהעושה יעשה הכנה להמצוה מערב שבת, וזהו מקיום מצות כיבוד שבת. והרמב"ם שאומר "חייב" מדבר אודות מצות כבוד שבת שאכן ישנו כנ"ל חיוב גמור לעשות הכנות לשבת כבר מערב שבת. משא"כ בשאר המצוות ישנו הענין דמצוה בו וכו', דהוא יתרון מצוה בעלמא ואינו חיוב.

המשכון ובמוסר שטרותיו לב"ד דתנן . . איכא דאמרי א"ר יהודה אמר שמואל המלוה את חבירו לעשר שנים אין שביעית משמטתו ואע"ג דאתי לידי לא יגוש השתא מיהא לא קרינן ביה לא יגוש", עיי"ש.

ויש לבאר מהו החילוק בין שני הגרסאות בשיטת ר' יהודה אמר שמואל, אי אמרינן אע"ג דלא אתי לידי לא יגוש או לאו?

ובפשטות ניתן לבאר ע"פ המבואר לעיל שלפי האופן ששביעית הוא אפקעתא דמלכא מוכן הצד שאע"ג דלא אתי לידי לא יגוש מ"מ שמוט, משא"כ להצד שאומרים שמכיון דלא קרינן ביה לא יגוש אין שביעית משמטתו יש לבאר ע"פ הצד שהוא אקרקפתא דגברא, וחיוב זה הוא רק אם יש חוב אז צריך לשמוט ולא שבעצם שביעית משמט.

אבל לכאו' יש לומר באו"א ובהקדם שלהצד שהוא אפקעתא דמלכא יש לבאר בשני אופנים: א. שהפי' הוא לא רק שבדרך ממילא אינו מחויב בחובו אלא יותר מזה שנפקע החוב לגמרי ולא נשאר עליו כלום כמו קודם ההלוה, וזה משמע מלשון הראשונים שהובאו לעיל "יובל אפקעתא דמלכא היא ורחמנא אמר כי לי כל הארץ וכאלו לא התנה כלום"; ב. או י"ל שהפי' אפקעתא דמלכא הוא שבדרך ממילא (לא מצד ההשמטה שלו) נשמט חובו ואינו צריך לשלם חובו. וזה משמע משו"ת הרא"ש שהובא לעיל "...שביעית משמטת המלוה ומפקעת שיעבודה לגמרי ואפי' בא המלוה לעבור על ד"ת ולתבוע חובו לאחר שביעית הלוה פטור", שמזה משמע שיש "חובו" אבל מ"מ "הלוה פטור".

ובזה יש לבאר שהצד ברב יהודה שמשמט אף שלא קרינן ביה לא יגוש הוא בפשטות כצד הראשון, שבערב שביעית משמט החוב שהיה בין שניהם "והוא כאילו לא נשאר עליו כלום כמו קודם ההלוואה", והצד ששביעית אינו משמט הוא גם אם הוא אפקעתא דמלכא, מ"מ זהו בנוגע למה שצריך לשלם שהחוב משמט שאינו צריך לשלם כאופן הב' הנ"ל, וזה תלוי אם קרינן ביה לא יגוש או לאו, וק"ל.

ג

והנה לענין הלכה הולכים כהאיכא דאמרי שאם לא קרינן ביה לא יגוש אינו משמט, ולטעם פסק זה מצינו כמה אופנים: בתוס' ד"ה איכא דאמרי וז"ל "אומר ר"ת דהלכה כלישנא בתרא דה"נ מתני' מסייע ליה" עכ"ל. והרמב"ן ורא"ש כתבו "אע"ג דהוי תרי לישני שביעית בזמנה"ז הוי דרבנן, וספק דרבנן להקל" (עי' בב"י סי' ס"ז אות י"ג שמבאר זה

ב

ויש להביא איזה נפק"מ בין שני אופנים אלו:

א. שלפי האופן שהוא אקרקפתא דגברא אם בפועל תבע החוב אסר שביעית אם הלוח נטל הרי"ז גזל, משא"כ להאופן שהוא אפקעתא דמלכא שאין כאן שום חוב, אדרבה זה שהמלוה נטל חובו אחר שביעית זהו גזל, ולכן יש חיוב להחזיר הגזילה כמובן.

ב. וכן בזה יש לבאר המבואר במנ"ח מצוה תעז אות ב' בא"ד "והנה התובע חוב שעברה שמיטה עובר בעשה ולא תעשה וחזן מזה הוי אפקעתא דמלכא דהחוב נפקע. . וא"כ אם יש לחרש שוטה וקטן מצות כגון בירושה או בשכר פעולה והלוו לאחר ועבר שמיטה, אע"פ שאינה בני מצוות, מכל מקום נחלט החוב כי הוא אפקעתא דמלכא, עכ"ל. וי"ל שלפי האופן שהוא אקרקפתא דגברא לא היה דין זה בחרש שוטה וקטן.

ג. במנ"ח מצוה פ"ד בנוגע לפר שביעית מבאר שהצד שנשים חייבות הוא לפי הצד שהוא אפקעתא דמלכא כי אינו שייך לאיזה פעולה בזמן, ולכן אינה מצוה דהזמ"ג, משא"כ להאופן שהוא אקרקפתא דגברא נשים פטורות. וממשיך לחקור אם מצות שבאות להאופן שהוא אקרקפתא דגברא נחשב למצות עשה שהזמן גרמא כי פירות שביעית אסורים בשאר שנים ואומר שתלוי במח' רמב"ם והרא"ש. (ואפשר שיוכן ע"פ שיטת הבארבנאל בזמה"ג, ואכ"מ), אבל לפי פשוטות יש נפק"מ אם נשים חייבות.

ויש להביא עוד נפק"מ ובהקדם: דהנה במכות ג, א – ג, ב "מתני' מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב לחבירו אלף זוז על מנת ליתנן לו מכאן ועד שלושים יום והוא אומר שמכאן ועד עשר שנים אומדן הוה אדם רוצה ליתן ויהיו בידו אלף זוז בין נותנן מכאן ועד ל' יום נותנן מכאן ועד עשר שנים, "גמ', אמר רב יהודה אמר שמואל המלוה את חבירו לעשר שנים שביעית משמטתו ואע"ג דהשתא לא קרינן ביה לא ידוש (דברים טו, ב) (בשביעית לא קרינא ביה לא יגוש שהרי אם בא לנגשו בלא שביעית נמי אינו יכול לא אמרינן כיון דלא קרינן ביה לא יגוש לא קרינן היה שמוט דסוף אתי לידי לא יגוש והרי משמטע ביה קרא לא יגוש בזמנו את רעהו כי קרא שמיטה קודם לכן - רש"י), מתיב רב כהנא אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו בין ליתן מכאן ועד ל' יום בין ליתן מכאן ועד עשר שנים, ואי אמרת שביעית משמטתו כולהו נמי בעי שלומי ליה, אמר רבא הב"ע במלוה על

ולפי דבריו הנ"ל מבאר כו"כ קושיות בהסוגיא דבגמ' שבת קי"ט, וקידושין מא, א, עיי"ש.

1) [ולפי הנ"ל יש לבאר כמה דיוקים נפלאים בלשונו הזהב בסעיף ד', וז"ל שם "אפילו מי שיש לו כמה עבדים יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת וכן הוא בכל המצות מצוה בו יותר מבשלוהו. ואפי' מי שהוא אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק. . חייב להשתדל ולעשות שום דבר מצרכי השבת בעצמו שזהו כבודו של שבת וגדולי החכמים היו עושים בעצמם מלאכות שאינן לפי כבודם כדי להרבות בכבוד שבת וכו'". עכ"ל. ויש לדייק דבתחילת דבריו משתמש בלשון "יש לו להשתדל" ואח"כ אומר "ואפי' מי שהוא אדם חשוב וכו' חייב להשתדל".

עוד יש לדייק דבתחילת דבריו אומר "יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת" דאומר "צרכי" לשון רבים ואח"כ אומר "ואפי' מי שהוא אדם חשוב וכו' חייב להשתדל ולעשות שום דבר מצרכי השבת" הרי דכאן מבאר דהחוב להכין הוי רק ב"שום דבר" היינו בדבר א', ויש להבין דיוקים הנ"ל.

ולפי ביאור אדה"ז בקו"א סק"ב הנ"ל מבואר ויומתק ביותר דיוקים הנ"ל. דלעיל הבאנו דחידש אדה"ז (בקו"א הנ"ל) דישנו ב' דינים, א. יתרון מצוה בעלמא דמצוה בו דשייך לכל מבאות. ב. חיוב להכין מצרכי השבת דהוי ממצות כבוד שבת. וי"ל דבתחילת דבריו בסעיף ד' מדבר אדה"ז אודות ענין הא' ולכן אומר (רק) ד"יש לו להשתדל" (כלומר דאי"ז חיוב ורק ד"יש לו להשתדל" המתאים מאוד עם דבריו בקו"א דמצוה בו "ליכא חיובא במילתא אלא יתרון מצוה בעלמא", ומובן ההמשך שם "אכן הוא בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוהו", וד"ל.

משא"כ אח"כ כשממשיך לומר "ואפי' מי שהוא אדם חשוב" וכו' מדבר אודות ענין הב' והוא המצוה דכבוד שבת במיוחד (היינו ההכנה לכבוד שבת דהוי חלק מהמצוה) ולכן משתמש בלשון "חייב להשתדל" (ולא "יש לו להשתדל") דאצ"ל הכנות לכבוד שבת ישנו חיוב גמור והוא החיוב לקיים מצות כבוד שבת שההכנות לזה הוי חלק מקיומו!

ובנוגע להדיוק שני ("דרכי שבת לי רבים ו"שום דבר" דבר אחד בלבד) יתבאר בהקדם מה שנתבאר בהקו"א והוא דיש להקשות על הנהגת הנהו אמוראי "שביטלו תורתן בכל שבת ושבת" ולכאורה איך ה' מותר להם לבטל תורתם ולהתעסק ביתרון מצוה בעלמא (היינו מצוה בו וכו') "שהרי אסור לו להתבטל מתורתו לעשות מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים"?

ומוכיח אדה"ז מזה ד"מכל בחובת הגוף היא להתעסק דוקא בעצמו משלם שזהו כבודו של שבת וכו'" היינו מזה שביטול תורתם הוכיח אדה"ז דההכנות שעשו בערב שבת ה' בגדר קיום מצות כבוד שבת דאם ה' יתרון מצוה בעלמא לא הוי מותר להם לבטל תורתם כנ"ל) וממשיך ד"כיון שהטעם הוא משום כבוד שבת די בדבר אי לבד כמ"ש הטור וש"ע שבזה ניכר כבודו", עכ"ל. ולפי"ז מובן דיוק הנ"ל כמין חומר, דכנ"ל בתחילת דבריו כשדיבר אודות היתרון מצוה בעלמא דמצוה בו וכו' משתמש

ולכאורה נראה מלשון אדה"ז "ליכא חיובא דמילתא אלא יתרון מצוה בעלמא", וכמו"כ מהא דלשיטת אדה"ז הענין דמצוה בו שייך בכל המצות ("שכן הוא בכל המצות מצוה בו יותר מבשלוחו"), דלומד כרש"י שכתב בד"ה מצוה בו "דכי עסיק גופו במצות" לשון רבים. היינו בכל מצוה שהוא (משא"כ לתוס' ר"י הזקן הלומד במצוה בו שייך אך ורק במצות "המוטלות עליו").

אבל י"ל בד"א דבאמת חלוק אדה"ז משיטת רש"י, ויובן זה בהקדים דברי אדה"ז שם (בסוף דבריו) וז"ל "ורבא ור' ספרא בכל שבת ושבת בודאי היו נזהרין לעשות דבר אחד כיון שהוא חיוב גמור אלא שכנודמן רישא לרבא² ושיבוטא לר' ספרא כדפירש³ מתוך שאין זה הי' חביב עליהם והי' להם עונג ממנו כיון שבו הם מקיימין מצות עונג שבת לכן בו היו מתעסקין בעצמן ולא הי' די להם בתיקון דבר אחד שהיו מתעסקין בו בשאר שבתות אע"פ שבעסק ההוא היו ג"כ יכולין לצאת ידי חובתן מ"מ בחרו העסק במין שמקיימין בו מצות עונג לפי שרצו לקיים עוד יתרון מצוה דהיינו מצוה בו יותר מבשלוחו ואותו יתרון מצוה בודאי שראוי לעשותו ביתרון גוף המצוה דהיינו תיקנו המין שמתענג בו יותר וכו'" עכ"ל.

בלשון "יש לו להשתדל להכן בעצמו צרכי שבת" לשון רבים דאכן מצד היתרון מצוה".

משא"כ בסוף דבריו כשמדבר אודות החיוב דהכנות לכבוד שבת אומר "חייבים להשתדל ולעשות שום דבר", היינו רק דיבר א' דכנ"ל בהקו"א החיוב הוא רק על דבר א'. (דרך דבר א' הי' מותר לפני אמוראי (דתורתם אומנתם) לעשות), וד"ל.

2) לכאורה יש לדייק בלשון אדה"ז כאן דהרי בהגמ' איתא דר' ספרא מחרין רישא ורבא מלא שיבוטא ולשון אדה"ז הוא כשנודמן רישא לרבא ושיבוטא לר' ספרא" היינו להיפך מהלשון שבגמ' שלנו, וצ"ע. ואפשר דהי' לאדה"ז גי' אחרת.

3) לכאורה יש לתמוה טובא דברש"י (שבת, קיט) ד"ה מחרין רישא כתיב וז"ל "אם הי' שם ראש בהמה לחרון מחריכו הוא בעצמו" עכ"ל, ובנוגע לשיבוטא אינו מבאר כלום וא"כ למה אומר אדה"ז "כשנודמן רישא לרבא ושיבוטא לר' ספרא כדפירש"י"? (בפרט קשה דהיסוד לדברי אדה"ז לחלק בין ההכנות דרבא ור' ספרא ושאר האמוראים הוא מרש"י זו), וי"ל בד"א (אף דכפשוט דחוק דרש"י עיכב רק על "רישא" ולא "שבוטא"), דכוונת רש"י היא ג"כ ל"שיבוטא", והביאור, בפשטות רש"י בא להבהיר תמיה והוא דמלשון ר' ספרא "מחרין שיבוטא" משמע דהי' מחרין רישא תמיד, היינו מידי שבת בשבת. ותמוה דהרי רישא אינו דבר הרגיל. לזאת ביאר רש"י דרך "אם הי' שם ראש בהמה לחרון וכו'" וי"ל דכמו"כ "שיבוטא" אינה דבר הרגיל וא"כ מובן מאליו דרך כשהי' שיבוטא הי' מלחו.

באמירה אם בא להחזיר החוב אחר השמיטה, זכר לדבר בכור דמצוה להקדישו אע"ג דקדוש מעצמו".

אבל רואים אנו כאופן הראשון ביראים מצוה קס"ד, וז"ל "וחוב שעבר עליו שביעית אינו רשאי לזה לעכבו אלא ע"פ מלוה, שכ"ז שלא השמיטו חייב לפרוע, אלא לזה יזמין המלוה לדין שישמיט לו חובו כאשר צוה היוצר, וב"ד יתחייבו למלוה לומר משמיט אני כאשר צוה חכמים כדתנן בסוף שביעית וכו', ואם אינו רוצה המלוה לומר משמיט אני וכפיהו ב"ד כדתניא בכתובות על פריעת בע"ח מצוה וכו'", עכ"ל.

רי"פ בפרושו לרס"ג ח"א עשה ס"א (רסב-ג) מבאר שהלאו כולל יותר מהעשה דאפי' לתבוע אסור, משא"כ האשה דאינו עובר אלא בגביית החוב.

ועפ"ז יש לבאר שיטת הרמב"ם כי כל העשה של שמוט אינו בנוגע לעצם ההשמטה, כי י"ל שהרמב"ם סובר כרוב ראשונים שהשמטת שביעית הוא "אפקעתא דמלכא" ולכן אין מוטל על האדם עצם ההשמטה רק זה שלא יגבה חובו ולא עצם התביעה, ולכן מובן שפיר למה אינו עובר על העשה כשתובע.

משא"כ בשיטת החינוך יש לומר שסובר כמו שיטת היראים שמצות השמיטה על האדם, הוא בנוגע לעצם ההשמטה כי מכיון שההשמטה אינו בא ע"י אפקעתא דמלכא רק ע"י האדם, ולכן במקרה שהאדם רק תובע חובו זה גילוי דעת שלא שמת ולכן עובר אעשה.

ויש להעיר ממנ"ח מצוה פ"ד בנוגע המצוה להפקיר כל מה שתוצא הארץ שחוקר כע"ז "אם היא מצוה אקרקפתא דגברא דרחמנא ציווהו להפקיר פירותיו בשביעת ומחויב לקיים ולהפקיר ואם מפקיר הי' הפקר אבל אם אינו מפקיר אינו מופקר ונהי דעובר על עשה מ"מ אינו הפקר רק עובר על גזירת השי"ת א"כ אין אחר רשאי ליטלן והרי הוא גזל ביד אחרים כ"ז שלא הפקיר (כעין מש"כ היראים בנוגע להשמטה). א"ד הפקר אי"צ הבעלים להפקיר רק הוא אפקעתא דמלכא שהוא ממילא הפקר רק אם נעל כרמו עובר על עשה זו והרי הוא גזול הרבים אבל ממילא הוי הפקר אם כן פטור ממעשר בכ"ע", עיי"ש.

וממשיך לבאר בשיטת חינוך באופן הראשון, ולפי מה שביארנו נמצא שהחינוך שסובר שעובר על עשה מכיון שהוא "אקרקפתא דגברא", נמצא שהוא לשיטתיה בשני מקומות אלו שהחיוב הוא על הגברא ולא בא בדרך ממילא.

בגדר השמטת שביעית

הת' בצלאל מנחם מענדל באסמן
ישיבת תות"ל - מאריסטאון

א

ברמב"ם הל' שמיטות ויובלות פ"ט ה"א וז"ל "מ"ע להשמיט המלוה בשביעית שנא' שמוט כל בעל משה ידו, והתובע חוב שעבר עליו שביעית עבר על ל"ת שנא' לא יגוש את רעהו ואת אחיו", עכ"ל.

ומדלא קאמר שעובר בל"ת ועשה משמע שאינו עובר בעשה. מיהו בחינוך מצוה תעט מבאר וז"ל "ועובר על זה ותבע את חברו על חוב שעברה עליו שנה שביעית בזמן הבית ביטל עשה זה מלבד שהוא עובר על לאו כמו שנכתוב בסדר זה בעזרת השם (מצוה תס"ה) כו", עכ"ל.

וצ"ב ביסוד שיטת הרמב"ם שאינו עובר בעשה.

ויובן זה בהקדם ב' אופנים דאפ"ל בהשמטת שביעית: א. שהוא חיוב על השדה שצריך לשמוט חובותיו וכו' בשביעית. ב. שהוא אפקעתא דמלכא."

והנה בכמה מקומות מצינו להדיא דנקטינן כאופן הב', וראה בכמה מהראשונים אהא דב"מ נא, א (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א), וז"ל: "יובל אפקעתא דמלכא הוא ורחמנא אמר כי לי כל הארץ וכאלו לא התנה כלום", וכן בשו"ת הרא"ש כלל עז אות ד וז"ל "ותשו' אחרת להרמב"ן מה ששאלת למאן דדאין שמיטת כספים גם המלוה חייב להחזיר שט"ח ללוה, תשו' שביעית משמטת המלוה ומפקעת שיעבודה לגמרי ואפי' בא המלוה לעבור על ד"ת ולתבוע חובו לאחר שביעית הלוה פטור, הלכך אין המלוה יכול לערב השטר וכו'", עכ"ל.

וכן במרדכי סי' ש"פ וז"ל "השואל נסתפק אי לא אמר משמט אני אחר שביעית אם נפקע החוב כשבא לגבותו אחר כמה שנים, לפי הענין נראה דשביעית אפקעתא דמלכא היא אע"ג דלא אמר משמט אני. והשיב ר' אביגדור לענין השמטת כספים קבלתי שהשביעית משמטת מהלוה אע"פ שלא אמר משמט אני אלא מצוה הוא דרמיא עליה

(1) וכן העיר בספר מעדני ארץ שביעית סי' ד' אות ד'.

ויש להבין סוף דבריו "ואותו יתרון מצוה בודאי שראוי לעשותו ביתרון גוף המצוה וכו'" דמהו כוונתו בהוספות שורה זו ומה בא להבהיר עי"ז? (ועוד יש לתמוה על הלשון "ראוי לעשותו ביתרון גוף המצוה" וכו'?).

וי"ל דבסוף דבריו בא אדה"ז להבהיר תמיה גדולה והוא, דלאחר דידעינן דרבא ור' ספרא קיימו (בנוסף לחיוב במצות כבוד שבת גם) התירו מצוה עי"ז שבחרו בהכנה מסויימת שע"י יתקיים ב' הענינים א. כבוד שבת. ב. הכנה למצות עונג שבת. יתכן לומר דכל שבוע בחרו בעסק שע"י יתקיים ב' הענינים כלומר לאחר שידעינן דרבא ור' ספרא דייקו לעשות ג"כ היתרון מצוה במצוה בו, יתכן דדייקו לעשות היתרון מצוה בכל ערב שבת ולא רק ד"כשנודמן" עשאוה. ואם כנים הדברים (היינו שעשו בכל ערב שבת הכנה שע"י מקיימין, בנוסף למצות כבוד שבת, ג"כ מצוה בו וכו') מתעורר תמיה גדולה והוא דלמה שינה רבא ור' ספרא מהכנה הרגילה שע"י קיימו ב' הענינים כשנודמן להם השיבוטא והרישא הרי בין כך קיימו את היתרון מצוה במצוה בו ! ?

ובמילים אחרות: הובא לעיל ביאור בדברי רש"י "כי עסיק גופו במצות", דהסברנו בשיטת רש"י במצוה בו וכו' הוא שיש להשתדל שגופו יהי' עסוק במצות ובקדושה ובעשה טוב וכו' כל מה דאפשר וא"כ בנדר"ד יש לתמוה טובא למה שינו מהכנתם הגילה להכנת הרישא ושיבוטא והרי גופא הי' עסוק⁴ במצוה ובקדושה ע"י ההכנה הרגילה ג"כ ואיזה יתרון ישנו דבשבילו שינו להכנה אחרת?

וי"ל בד"א דמהא נראה דשיטת אדה"ז חלוק (עכ"פ במקצת⁵) משיטת רש"י, והביאור: איה"נ דישנו ענין דגופו יהי' עסוק בקדושה

(4) ואין לשאול דבכלל קשה למה לא הסתפקו עם ההכנה לכבוד שבת לחוד ולמה דייקו ג"כ לעשות שכך דהוי הכנה לעונג שבת, והרי אם כל הענין דמצוה בו הוא שיהי' גופו עסוק במצוות כשעושה עסק דהוי (רק) הכנה לכבוד שבת הרי גופו עסוק במצוות? !

דהרי סו"ס היות והמצוה דכבוד שבת הוי חיוב על גופו (דהאופן היחידי שיש לעשותו הוא עם גופו) שוב אי"ז נחשב כגופו עסוק במצוות דזהו חיובו היינו דעסוק בחיובו ואין כאן היתרון מצוה העסוק גופו במצוות.

(5) דכנ"ל בהערה 4, (בהערה קודמת) נת' דגם רש"י מודה במצוה "המוטלת", דמצוה בו קשור להחפצא וכו' עי"ש, וחלוק רק במקרה דידן גבי רבא ור' ספרא דאי"ז לגמרי כ"מצוה המוטלת רק היות וחביב עליהם ובהא אי דיעינן אם מודה רש"י להר"י או לא.

ומצוות וכו' אבל הביאור במצוה בו תובע יותר מזה שגופו יהי' עסוק וכו' ולכן רבא ור' ספרא לא הסתפק בהכנתם הרגילה כ"א גם ע"י שגופם יהי' עסוק במצוות) להכין הרישא והשיבוטא דבזה (דוקא) קיימו מצוה בו וכו'.

והביאור נתבאר לעיל בשיטת תוס' ר"י הזקן דהענין של מצוה בו קשור להחפצא דהמצוה (המובן במצות מסויימות) (שמוטלת עליו וכדומה) משא"כ בשאר מצוות מודה לרש"י כנ"ל).

כלומר דהמצוה עצמה תובע שהמחוייב עשי' דאל"כ נראה כטירחא עליו והוי כמבזה את המצוות כנ"ל בארוכה.

וי"ל בד"א דזהו שיטת אדה"ז וזהו הביאור בהנהגת רבא ור' ספרא דהרי י"ל דההכנה שלהם בכל ערב שבת לא הי' הכנה המוטלת עליהם לעשות שלזאת קיום מצוה בו בהכנתם הרגילה הי' דגופם הי' עסוק במצוות (דכנ"ל גם הר"י הזקן מודה דאיפה שאין המצוה מוטל עליו פי' מצוה בו הוא כרש"י דגופו עסוק בהם).

אבל כשנודמן רישא ושיבוטא שהיו מינים "שמתענג בו יותר" היינו במינים אלו הי' חביבות יתירה אצל רבא ור' ספרא, לזאת שינוי להכין אלו היות דאם לא היו מתעסקין בהכנות הרישא ושיבוטא החביבים עליהם (יותר ממה שהיו עושים בכל ע"ש) הי' נראה (בדקות עכ"פ) כמבזה את המצוות! דהרי בהכנתם הרגילה לא הי' חביבות מיוחדת ובהכנה זו הי' להם חביבות מיוחדת ואם היו עוזבים לעשותה ובמקום היו עושים הכנתם הרגילה הי' נראה (בדקות כמובן) כמבזה את המצוות דהרי הכנה זו חביבה עליהם ועכ"ז השאירו לאחרים לעשותה.

בגדרי שליחות [גליון]

הרב אהרן בן ציון הלפרין
כפר חב"ד, אה"ק

בגליון האחרון האריך הרב אלי' נתן סילבערבערג שיחי' לבאר בטוב טעם ודעת כו"כ סוגיות עפ"י החקירה הידועה בשליחות, ורציתי להוסיף ולהאיר על ענין אחד.

(6) אבל לאו דוקא שסובר כמוהו בכל ענין, אלא דסובר דישנו "ענין" יתרון מצוה גם מצד החפצא.

שבגזירה זו (עי' בארוכה לקו"ש ח"ה עמ' 132 הערה 3) ניטל מהמצריים כח הבחירה, כיון שהתלבש הגזירה בעולם הדיבור, וע"ז תירץ כיון שבעולם הדיבור הי' רק גזירה כללית "ולא גזר על איש פלוני הידוע" - לא ניטלה הבחירה מאדם הפרטי.

אבל להראב"ד וסייעתו - דהעיקר היא פעולת המצוה והאמונה וכו', הוקשה לו הרי בזה שבאה הגזירה בעולם הדיבור, נעשה בגדר מצוה, ואיך אפשר לענוש ע"ז.

ותי' ב' תירוצים: א. דלא שמעו למשה שלוחו של הקב"ה להפסיק וע"ז נענשו. ב. דהגזירה היתה רק ועבדום וענו אותם¹. והם הוסיפו להכחידם לגמרי ע"י טביעתם ביים סוף וכו' "אני קצפתי מעט והם עזרו לרעה" ונענשו על החלק שלא בא בדיבור ולא הי' בגדר מצוה.

וי"ל בזה עוד דלא נחלקו הרמב"ם והראב"ד בפועל, דהראב"ד יסכים להרמב"ם כי המצריים נענשו מפני שבזדון לבם עשו את זה. והרא"י שלא שמעו למשה, וגם רצו להכחידם לגמרי - ולא כהפי' בראב"ד שנענשו רק על שלא שמעו למשה והוסיפו על קושי השעבוד - והחילוק ביניהם היא רק הקושיא, דלהרמב"ם מלכתחילה ליכא קושיא איך נענשו על קיום מצוה דפשוט הוא, רק הקושיא היא שנלקח מהם כח הבחירה מכיון שבא בדיבור².

ולהראב"ד עיקר הקושי הוא דכיון שבא בדיבור יש לזה גדר של מצוה - וא"א להיענש על זה, ועי' בארוכה ברמב"ן הנ"ל בסיום דבריו.



(1) והנה במרכבת המשנה (אלפנדרי) ובחזון עובדיה (הלוי) נ"ח ג' - ועוד הקשו על הראב"ד, מדברי התוס' בשבת י' ע"ב ד"ה נתגלגל - דגם קושי השעבוד נגזר על בני"י, אבל אינו ענין לזה דאה"נ דהיתה גזירה על קושי השעבוד, אבל מכיון שלא בא בדיבורו של הקב"ה, לא נעשית בגדר מצוה לדעת הראב"ד, ואפשר לקבל עונש ע"ז, דהלא על כל ניזק נגזר מן השמים, ואעפ"כ מקבל המזיק עונש ע"ז, כי לא בא בדיבור ולא נעשה בגדר מצוה, ועי' ג"כ ברמב"ן - לך לך ט"ו י"ד, בסופו באריכות.

(2) ועי' בלחם משנה שכתב שבאמת הרמב"ם הי' יכול לתרץ את זה, באותו תירוץ שכתב לעיל בפ"ה ה"ה דלא מחשבותי.

ועי' בלקו"ש ח"ה עמ' 132 הערה 3 ביאר בארוכה דכיון שבא בדיבור הרי"ז שולל הבחירה, ע"ד מאמר הגמ' בנדה צדיק ורשע לא קאמר.

ורק בידיעה שסובב ומקיף וכו' - ואינו בא בגדרי התחנות אינו שולל הבחירה - כי לא מחשבותי מחשבותיכם - וכעין זה כתב ג"כ באור שמח על הרמב"ם.

ועי' בארוכה לקו"ש חל"ד נצבים ב' - דמבאר בזה בארוכה שי' הרמב"ם דצריך לחקור בשכלנו עד כמה שידו מגעת, ושי' הראב"ד באמונה פשוטה "וטוב הי' לו להניח הדבר בתמימות התמימים".



ועפ"ז יש לבאר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכות תשובה, דבפ"י ה"ה כתב הרמב"ם "והלא כתוב בתורה ועבדום וענו אותם הרי גזר על המצריים לעשות רע? . . ולמה נפרע מהם? לפי שלא גזר על איש פלוני הידוע . . וכן המצריים - כל אחד ואחד מאותן המצריים והמריעים לישראל אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו שלא גזר על איש ידוע אלא הודיעו שסוף זרעו עתיד להשתעבד בארץ לא להם (ואם תאמר אה"נ שלא גזר על איש פלוני הידוע אבל הרי ידע - המעתיק) וכבר אמרנו שאין כח באדם לידע האיך ידע הקב"ה דברים שעתידין להיות".

והשיג ע"ז הראב"ד "אלה הם אריכות דברים שאינן מתובלים וחיי ראשי כמעט שאני אומר שהם דברי נערות . . וענין המצרים אינה שאלה משני פנים האחד כי הדבר ידוע שאין הבורא נפרע מאדם רע אלא ברע ממנו ואחר שנפרע מזה יחזור ויפרע מן הרע ממנו מרשעו . . והמצרים ג"כ רשעים היו וראויים למכור ההם, ואילו שמעו למשה בתחילה ושלחו את ישראל לא היו לוקים ולא טבעו בים, אבל זדונו ובזותו את הבורא יתברך לפני שלוחו הוא גרם לו, והשני כי הבורא אמר ועבדום וענו אותם והם עבדו בהם בפרך והמיתו מהם וטבעו מהן כענין שנאמר (זכריה א' ט"ו) אני קצבתי מעט להם עזרו לרעה, לפיכך נתחייבו", עכ"ל הראב"ד.

ועפ"ה הנ"ל י"ל דלהרמב"ם דעיקר התורה לתקן הדעות וכו' הרי מה שמפריע לו בהגזירה דועבדום וענו אותם, אינו כשאלת הרמב"ן (לך לך ט"ו י"ד) והראב"ד, דאין מענישים אתם על זה, הרי קיימו גזירתו של מקום, ועשו מצוה, ואיך אפשר להעניש אותם על שלא נתרשלו לקיים גזירתו של מקום, ולא הניחו לאחריים לעשות.

כי שאלה כזו לא תתכן לדעת הרמב"ם, דהעיקר הוא לתקן הדעות והרי המצריים זדון לבם השיאם ולא נתכוונו כלל לקיים מצוה, ורחמנא לבא בעי - ואין לקרוא לזה מצוה כלל.

ועי' בתו"ט בפירושו למס' אבות פ"ב מ"ו דביאר כן בדעת הרמב"ם, וכתב דסרה בזה השגת הראב"ד, ומה שהוקשה לו הוא

דהביא שם דברי החת"ס (או"ח סר"א) שכתב דמצד עצם גדרי השליחות (לולי הלכות שאשלד"ע וזה נהנה וזה מתחייב) הרי השולח שליח לעשות מעשה המותר לשליח אבל אסור למשלח כגון זר האומר לכהן לך אכול תרומה או האומר לשליח צא בעול את אשתך אין המשלח חייב, כיון שהמעשה עצמו הוא מעשה המותר.

ועד"ז לאידך גיסא, השולח שליח לעשות פעולה האסורה לשליח אבל מותרת למשלח כגון כהן האומר לזר לאכול תרומה או האומר לשליח צא בעול את אשתי, חייב המשלח כי שלח את השליח לעשות מעשה איסור.

וכתב הרב הנ"ל שמדברי אדה"ז מוכח שחולק על ב' הפרטים מהא שבסי' רסג סכ"ה ובקו"א שם סק"ח, מקשה דלמה מותר לישראל שקיבל את השבת לשלוח אחר שלא קיבל את השבת לעשות מלאכה עבורו הרי מכיון ששלוחו של אדם כמותו הרי "ידו כידו והרי זה כעושה בעצמו" ודומה ממש להמבואר בב"מ דף י' "לאומר לאשה אקפי לי קטן שחייב מלקות אף שהיא אינה מוזהרת כלל מן התורה בבל תקיף, והיא מותרת לגמרי לעשות זה מדאורייתא משום לאו דבל תקיפו, ואפ"ה סופג הוא ארבעים משום לאו זה, משום שעשתה בשליחותו ונעשה כעושה בעצמו, והכא ל"ש" ומוכח מדברי אדה"ז לכאורה שאף פעולה המותרת לשליח ואסורה למשלח, המשלח עובר ע"ז כי הוא שלוחו, ודלא כהחת"ס¹.

1) שם הביא הרב הנ"ל ליישב דעת החת"ס מהגמ' בב"מ באקפי לי קטן, כיון ששם בפועל אף שלאשה אין שום איסור מ"מ נעשה כאן מעשה איסור ולכן שפיר יש שליחות והמשלח חייב, משא"כ כאשר אין כלל מעשה איסור אין המשלח חייב. ובזכרוני שסברא זו על גמ' זו כתב הנתיבות בסי' שמת (ולא עיינתי כעת), ולכן כותב שם דלא כאדה"ז וסובר דכאשר המעשה מותר לשליח אין המשלח עובר, וא"כ אין רא"י מאקפי לי קטן לנדוד"ד כיון שבנדוד"ד השליח לא קיבל עדיין שבת וא"כ אין כאן שום מעשה איסור. ובפשטות מחלוקת אדה"ז והנתיבות תלוי בהדרגות בשליחות (וכפי שביאר הרב הנ"ל בהחת"ס) דאה"נ דלפי אופן הא' בשליחות (לפי מה שיתבאר להלן כ"ה גם לאופן הב') באמת אין רא"י מב"מ משא"כ רבינו לומד כאופן הג' כמותו דהמשלח ממש וא"כ שפיר הוכיח רבינו מב"מ דכשם שבאקפי לי קטן חייב כיון שידו כידו ה"ה בנדוד"ד חייב כיון שנחשב מעשה איסור של המשלח ודוק.

ויש להוסיף בזה דלכאורה מנין לרבינו ללמוד כאופן הג' ולהוכיח מב"מ, אולי הוא כאופן הא' וכהנתיבות וא"כ אין שום רא"י מב"מ. וזכורני מלפני רבות בשנים כשלמדתי אצל הרב גאלדבערג שיחי' (ר"י תו"ת במגדה"ע) אמר לבאר דברברי אדה"ז כאן כשמביא הרא"י מאקפי לי קטן מכריח ללמוד כאופן הג', והוא מדיוק לשונו שבאקפי לי

וכתב שמחלקותם תלוי בג' הדרגות הידועות בשליחות. (א) שרק תוצאות מעשה השליח מתייחס למשלח (ב) שכל המעשה הוא כמעשה המשלח (ג) כמותו דהמשלח ממש.

וכתב דהחת"ס ס"ל כדרגא הא' ולכן אם מעשה השליח הוא מעשה המותרת אין כאן שום איסור ואין מה לחייב את המשלח. משא"כ אדה"ז ס"ל כדרגא הב' או הג' ולכן מעשה השליח הוא כמעשה המשלח ולכן שפיר יש לחייב את המשלח אף אם עבור השליח זהו מעשה המותרת.

והוסיף שם, שאף שיש מקום א' בלקו"ש (ח"כ ע' 303 הע' 16) שמפורש שמקו"א זה משמע כאופן הג' בשליחות, מ"מ מהא שברוב המקומות (גם אלו שנדפסו אח"כ) מוזכר הקו"א רק בלשון "להעיר" מובן מזה ש"אין זה דבר ברור, משום שבאמת יש מקום לפרש דבריו כפי ב' האופנים". עכת"ד.

והנה, לדידי נראה דאין זה מוכרח, דהכי משום שמוזכר כן רק פעם אחת בלקו"ש אין זה דבר ברור שהוא כך, אלא י"ל הכוונה לאיך גיסא, שאמנם בד"כ מוזכר הקו"א בלשון 'להעיר' והכוונה כפשוטו שיש להעיר ולעיין בזה כפי איזה צד זה, אבל במקום זה מכריע שהוא כאופן הג'.

אבל הא צ"ב לכאורה דבאמת איך מוכח מדברי אדה"ז כאופן הג' דווקא.

ונראה לומר בכיבור הדבר, ובהקדם החילוק בכלל בין אופן הב' לאופן הג' (דראיתי לכמה שנתחבטו בזה ולענ"ד טעו בזה), דלכאורה, הרי גם באופן הג' שהוא כמותו דהמשלח ממש הרי אין הכוונה שהוא כמו המשלח בכל עניניו דהיינו בכל כוחות הנפש ובכל מחדו"מ שלו, אלא פשוט שהכוונה הוא רק בקשר לשליחותו שזהו מעשה מסויים

קטן השולח "חייב מלקות" סופג הוא ארבעים משום לאו זה" דלכאורה כאן נוגע רק שהמשלח חייב ומה נוגע כאן שהוא חייב מלקות. אלא י"ל שבזה מוכיח רבינו כאופן הג' דאם נאמר כהנתיבות וכאופן הא' שהמשלח חייב רק משום תוצאות המעשה א"כ אף שהמשלח חייב באקפי לי קטן מ"מ כיון שאין כאן "מעשה של המשלח" לא יהיה כאן מלקות כיון שהוא לאו שאין בו מעשה. ולכן מדייק רבינו שמהא שחייב מלקות על לאו זה מוכח שזה כאילו שהוא עושה המעשה דידו וכידו וכאופן הג' וא"כ שפיר מדמה רבינו זאת לנדו"ד שגם כאן יתחייב המשלח אם קיבל עליו שבת, ול"ש לחלק כמו"ש הנתיבות. ודוק היטיב בזה ורפח"ח.

אות כב ציין לזה את דברי הגמרא (ב"מ לג,א ופירש"י) "רובץ - ולא רבצין", היינו הרגילים בכך. אך ברמב"ם כאן מדובר (גם) במי שרצחו פעם אחת, ולא ברגילים לרצוח, וכן הוא להלן פ"ד ה"ח: "כל אלו הרצחנין", פ"ו ה"ה: "כל הרצחנים", ופ"ז ה"ו: "עיר מקלט שרובה רצחנים" - בכלום מדובר (גם) ברצח חד-פעמי. וצ"ע למה נקט הרמב"ם תיבה זו במובן 'רוצח' סתם.

הריגת עובדי העגל

כפ"ד ה"י מדובר על הריגת אפיקורסים בסייף בפרהסיא, וברמב"ם לעם אותיות פד-פה מביא כדוגמא את מה שציווה מרע"ה להרוג בחרב את עובדי העגל. אבל לפירש"י (לב,כ מגמ' יומא סו,ב. וראה תורה שלמה שם אות קצו) מדובר בהריגה בעדים והתראה כדין עיר הנדחת שהם מרובין, ולרמב"ן (שם, כז) מדובר בדין בני-נח שהוא בסייף, או בהוראת שעה בקשר לעוון עבודה-זרה, ולא בהריגת אפיקורסים.

'אגרוף' במובן 'כלי-משחית'

ברמב"ם הל' רוצח פ"ב הי"ד מדבר על מי שמכה את עבדו בכלים שאין הדרך להכות בהם: "בסכין וסייף, או באבן ואגרוף וכיו"ב" הרי שהאגרוף הוא כלי-משחית. וכן להלן פ"ד ה"ג הביא את לשון הפסוק (משפטים כא,יח) "באבן או באגרוף", אך כאשר מדבר על מי שהרג בלא כלי (פ"ג ה"ה) כתב "בידו או ברגלו" וכו' ללא שימוש בתיבת 'אגרוף'. ואכן ראה במקורות וציונים לרמב"ם (ד,ג) הוצאת פרנקל, שהביאו מפירוש המשנה בערבית (כלים פ"ז מ"ב) שהכוונה לרעף, וכן את פירוש הר"א בן הרמב"ם (מקל) והרשב"ם (מין אבן) ועד"ז בתרגום רס"ג (דבר המשבר).



ידיעה ובחירה

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

ידועין דברי הרמב"ם בנוגע להשאלה ידיעה ובחירה, בהלכות תשובה פ"ה ה"ה, ותשובתו דלא מחשבותי מחשבותיכם וכו'.

והשגת הראב"ד ע"ז "וטוב הי' לו להניח הדבר בתמימות התמימים ולא יעורר לכם ויניח דעתם בספק, ואולי שעה אחת יבוא הרהור בלבם ע"ז".

הלזה ששולח אותו שבפרט זה הוא "כמותו דהמשלח ממש" וא"כ מ"ש אופן זה מאופן הב' שאומרים שמעשה השליח הוא כמעשה המשלח, דלאורה הן הן הדברים.

אלא הסברת הדבר יובן עפ"י הנפק"מ ביניהם וכמבואר ב'לקח טוב' שזהו המחלוקת בגמ' אי שליח נעשה עד אם לאו, דלפי אופן (הא' ו) הב' בשליחות שליח נעשה עד, ולפי אופן הג' אין שליח נעשה עד². והיינו דאף לפי אופן הב' שמעשה השליח כמעשה המשלח הנה אין הכוונה שהמעשה שנעשה הוא מעשה המשלח אלא שזה שעשה המעשה היה השליח אלא שמעשה זה מתייחס למשלח, (ובניגוד לאופן הא' שגם המעשה מתייחס לשליח ורק תוצאות המעשה מתייחס למשלח), ולכן שליח נעשה עד כיון שבפועל המעשה שעשה הוא מעשה שלו (ורק התייחס למשלח) ולכן יכול להעיד על מעשה זה, שאינו נקרא נוגע בדבר.

משא"כ לאופן הג' שהוא כמותו דהמשלח ממש הרי אף שזהו רק בנוגע למעשה זה מ"מ הרי בנוגע למעשה זה אין לו שום מציאות עצמאית וכאשר עושה המעשה הרי זה "מעשה דהמשלח" (ולא שמעשה השליח "מתייחס" להמשלח) והשליח הוא רק כגרון ביד החוצב, שכאשר אדם חוטב בגרון אי"ז חטיבת הגרון אלא האדם חטב, ולכן מובן שאין השליח נעשה עד כאשר הוא מציאות דהמשלח³.

ולפי"ז מובן דמלשון רבינו "כאילו אוחו ידו של חבירו וכו' וידו אריכתא וכו' והוי כעושה בעצמו" מוכח שפיר כאופן הג' כיון שהשליח הוא רק כגרון ביד החוצב, משא"כ לאופן הב' הרי אין זו הגדרה מתאימה דכיון שהמעשה הוא מעשה השליח ורק מתייחס למשלח א"כ ל"ש לומר ע"ז 'כאילו אוחו ידו של חבירו' ידו אריכתא' ודוק.

ולפי הנ"ל יובן ג"כ דמחלוקת אדה"ז והחת"ס הוא דאדה"ז לומד כאופן הג' דווקא והחת"ס יכול ללמוד גם כאופן הב'.

דהרי החת"ס ביאר שיטתו שם, דבכלל על פעולות האדם ל"ש כלל מושג של שליחות כגון שיאמר אדם לחבירו תלך, תשב, תאכל, וכיוצא

(2) להעיר שיש לבאר המחלוקת בשליח נעשה עד בדיוק להיפך וכפי שביאר בשערי יהודה (להרה"ג ר' יודא עבער ז"ל), אבל כתבנו בפנים עפ"י המבואר בלקח טוב, וכן בשיחות רבינו נראה שלומד כך המחלוקת. ואכ"מ.

(3) ועפ"י הגדרה זו, יש להעיר בכוכ"כ ענינים שכתבו מחברי זמננו ואכ"מ.

הפירוש בדרגא הג' הוא (כדבריו) שהמעשה נעשה ע"י המשלח (והשליח הוה רק כהגרון כו'), אז מדוע א"א שהשליח - כאדם עצמאי - ישמש כעד על מעשה זה שעשה המשלח? (ויותר מתאים לפי סברא זו לפרש כדברי הגר"י עבער ע"ה, ששללם הרב הנ"ל בהערה).

משא"כ לדידי מבואר הדבר היטב; דהרי רק בדרגא הג' נחשב השליח כהבעלים על הפעולה (היינו כהמשלח), ושוב מובן שא"א לו לשמש כעד על מעשה זה (ובפשטות: אם הוא נחשב המקדש, אז א"א שיהי' גם עד על הקידושין).

ואסיים בהעתקת לשון רבינו (שיחת ש"פ ח"ש ה'תש"נ) בביאור דרגא הב' והג' בשליחות, "... (ב) א העכערע מדריגה: די מעשה ועשי' גופא (פון דעם שליח) איז זיך מתייחס צום משלח. דאס הייסט, אז (ניט דער שליח טוט עס, נאר) דער משלח טוט עס דורך אים (אבער דער שליח אליין - אין אלע זיינע אנדערע ענינים - איז א מציאות בפ"ע). (ג) נאך א העכערע מדריגה: ניט נאר די עשיית השליח און זיין כח המעשה, נאר אויך דער שליח גופא - זיין גאנצע מציאות איז - דער מציאות המשלח, ובלשון הידוע - שלוחו של אדם כמותו ממש, כמותו דהמשלח ממש".

ואף שהנני נוגע בדבר, נ"ל, שדברים מפורשים הללו, מוכיחים כפי אשר פירשתי את הענין, ולא כפירושו של הרב הנ"ל. וידון כ"א ישפוט בעצמו. ואת והב בסופה.



רמב"ם

הערות ברמב"ם הל' רועח ושמירת-נפש

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר, אה"ק

'רועח' במובן 'רועח'

בפ"ב ה"ד מדבר הרמב"ם על הריגת רוצחים שאינם חייבים מיתה כדין, בהוראת שעה. הלשון היא "וכל אלו הרצחנים", וברמב"ם לעם

בזה הנה אין אנו אומרים שנחשב כאילו שהמשלח הלך וישב וכו', כי כל חלות שליחות שייך רק במצוות או באיסורים, קידושין גירושין תרומה וכדומה.

ועפ"ז מבאר שכאשר זר שולח כהן לאכול תרומה הרי אין השליחות על 'האכילה' (שאכילת הכהן נחשבת כאכילת הזר) אלא השליחות הוא על 'האיסור' שהוא איסור 'זר שאכל תרומה', ולכן בנדו"ד שזר שלח כהן כיון שבהשליחות אין שום איסור לכן פשוט שאין המשלח חייב. ועד"ז באומר לשליח צא בעול את אשתך אין השליחות על הבעילה כשלעצמה אלא על האיסור ערוה שבדבר ולכן בנדו"ד שאין כאן איסור ערוה אין לחייב את המשלח.

משא"כ כאשר כהן שולח זר לאכול תרומה הרי שלח אותו על דבר איסור של 'זר לאכול תרומה' ולכן שפיר יש כאן שליחות וחייב המשלח על איסור 'זר שאכל תרומה' כיון שבאיסורים שפיר יש שליחות. ועד"ז כשאומר לשליח צא ובעול את אשתי שלח את השליח על איסור ערוה ולכן יש ע"ז שליחות וחייב ע"ז. (לולא הדין שאש"ל"ע וזה נהנה).

ומובן שכ"ז שייך לומר אף לאופן הב' בשליחות דכיון ששולח השליח לעשות המעשה, והמעשה הוא מעשה של השליח, אלא שמעשה זו של השליח מתייחסת למשלח, לכן מובן שאם במעשה השליח אין מעשה איסור, אין כאן שליחות וכנ"ל ונמצא שאין למשלח מעשה של איסור.

משא"כ כאשר כהן שולח זר לאכול תרומה כיון שיש כאן מעשה של שליח שהוא מעשה איסור הרי מעשה זה של איסור 'זר שאכל תרומה' מתייחס כמעשה איסור של המשלח ועבר על מעשה איסור זה.

משא"כ דעת אדה"ז הוא כאופן הג' דווקא וכנ"ל, דהיינו שיש כאן בעצם רק מעשה של המשלח, וא"כ אין מתחשבים כלל במעשה של השליח ולכן אף אם הוא מעשה של היתר עבור השליח, הרי כיון שהוא רק כגרון ביד החוצב הרי זה כאילו שהמשלח עושה פעולה זו, ולכן שפיר חייב המשלח אם הוא פעולה שאסורה לו. וכגון זר ששלח כהן לאכול תרומה.

ועד"ז לאידך כהן ששולח זר לאכול תרומה, או האומר צא בעול את אשתי, אין כאן שום איסור למשלח כיון שהכל נחשב כאילו המשלח עשה ואצלו הדבר מותר. ודוק היטיב בכל הנ"ל.

ויש להעיר עוד בכו"כ סוגיות וענינים עפ"י הנ"ל, ועוד חזון למועד.



תשובה להנ"ל [גליון]

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ראיתי מה שהשיג הרב הלפרין שי' על מה שכתבתי 'בגדרי שליחות', ובלי ליכנס בפרטי הדברים (ביורור שיטת אדה"ז והחת"ס וכו') נראה, שנקודת החילוק בין דבריני, הוא בפירוש ג' הדרגות הידועות בשליחות (כמו שמבוארים בתורת כ"ק רבינו זי"ע, מיוסד על דברי הגר"י ענגל ע"ה ב'לקח טוב'); דהוא פירושם כך: א) 'שגם המעשה מתייחס לשליח, ורק תוצאות המעשה מתייחס למשלח', ב) שהמעשה הוא של השליח, אלא שמתייחס אל המשלח, ג) שהמעשה עצמה הוא של המשלח (ולא רק שמתייחס אליו), והשליח הוא רק 'כגרון ביד החוצב' (ועד"ז פירש לי א' מגיסיי שי').

ואני פירשתי באו"א: א) שרק התוצאה מתייחס למשלח [בזה אין הבדל בינינו], ב) שהמעשה עצמה מתייחס אל המשלח, וכאילו שיד השליח הוא כידו אריכתא של המשלח (וכאן אולי מתאים האי לישנא 'כגרון ביד החוצב', ג) שהשליח עצמו נחשב כהמשלח לעניו מעשה זה (וכאילו הוא 'המקדש' או 'המגרש' וכיו"ב), ולא (רק) שמעשיו מתייחסים אל המשלח.

להמחשת ההבדל בין ב' הפירושים: ידוע פלוגתת הטור והרמב"ם בדין שליח לגירושין שהשתטה המשלח לפני שהשליח נתן את הגט, האם הוה גירושין מדאורייתא, או לא. ומבארים בזה (ראה קצה"ח סקפ"ח ועוד), דאם השליח נחשב כהמגרש עצמו, אז בכחו (מדאו') ליתן את הגט גם כשהמשלח עצמו אינו יכול, משא"כ אם השליח מעולם לא נחשב להמגרש, אז א"א לו במצב כזה ליתן את הגט. והנה לפי הרב הנ"ל נמצא (לכאו') דלפי הדרגה הג' ('שלוחו של אדם כמותו') יהי' הגט בטל מדאו', הואיל והמשלח הוא המגרש באמצעות השליח (-הגרזן), משא"כ לדידי הרי אדרבא רק ע"פ דרגא זו, כן יהי' גירושין מדאו', דהא בדרגא זו אכן נחשב השליח כהמגרש.

והנה הרב הנ"ל יסד ביאורו עפמש"כ הגר"י ע"ד דרק לפי דרגא הג' בשליחות מבואר השיטה דאין שליח נעשה עד, יעויין בדבריו. אמנם לפענ"ד הרי מכאן ראוי לסתור פירושו בדרגות השליחות; דהרי באם