

# קובץ השבעים

חלק ב

-טאראנטא-

שהוא

קובץ הערות וביאורים

טאראנטא

גליון מספר ע"א

יו"ל ע"י

תלמידי ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

יו"ל לכבוד ג' תמוז תש"פ

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים

שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

חברי המערכת:

השליח שמואל יוסף שי' גרינבוים  
רפאל מנחם נחום שי' וגנר  
נחום צבי שי' חייקין  
מנחם מענדל שי' לאבקאווסקי  
חיים שי' מאס  
ברוך שניאור שי' קלמנסון  
שלום דובער שי' רבקין

תודה מיוחדת לחבר הנהלה הרב לוי יצחק שי' זאלצמאן ולהת' מנחם מענדל  
שטערנבערג

Download this Kovetz at  
[RebbeDrive.com/kovtzim](http://RebbeDrive.com/kovtzim)

---

Published by

**YESHIVAS  
LUBAVITCH**  
-TORONTO-

3055 Bathurst St. Toronto, ON M6B 3B7

נא לשלוח תגובות והערות למערכת הערות וביאורים תלמידי ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

[HaorosToronto@gmail.com](mailto:HaorosToronto@gmail.com)

## פתח דבר

לקראת יום ג' תמוז הבעל"ט<sup>1</sup>, שהוא יום צאת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מבית האסורים בשנת פרו"ת, "אתחלתא דגאולה" להגאולה די"ב תמוז.

ובהמשך ליום הבהיר כ"ח סיון שבו יצא כ"ק אדמו"ר נשי"ד יחד עם זוגתו הרבנית הצדקנית חי' מושקא נ"ע מן המיצר דעמק הבכא האירופאי, והגיעו צלחה לארצות הברית (יום ב', כ"ח סיון ה'תש"א), שאז התחילה תנופה חדשה בהחזקת והפצת התורה והיהדות והפצת המעינות חוצה, ובפרט שכ"ח סיון השתא הוא התחלת שנת השמונים להיציאה מן המיצר (כ"ח סיון ה'תש"א - כ"ח סיון ה'תש"פ),

הננו מו"ל 'קובץ השבעים' חלק שני, אשר הוא קובץ "הערות וביאורים - טאראנטא" גליון ע"א, פרי עטם של ההנהלה, התלמידים השלוחים ותלמידי התמימים דישיבתנו הק', בנגלה ובחסידות, בתורת רבינו ובעניני גאולה ומשיח.

הנה זאת למודעי, שאף שבזמן הלימודים העבר (משלהי ניסן ועד היום), נמצא כל אחד ואחד מהתמימים במקומו הוא, בגלל המצב השורר בכל העולם כולו, אעפ"כ לא משו התמימים מתוך אוהל התורה, והוסיפו ללמוד במרץ ובהתלהבות נפלא, ולמדו בחברותא

---

1 כו שנים מאז ג' תמוז ה'תשנ"ד, שבמספר זה מצינו כמה ענינים מופלאים (וכידוע שכ"ק אדמו"ר הי' מקשר כמו"כ ענינים עם מספר השנים שמאז עברו).

א. כשמורנו הבעל שם טוב נהיה בן עשרים ושש שנים ולמעלה [נח"ת - תפ"ד] פסקו שאחי' השילוני יתגלה למו- רנו הבעל שם טוב ויגלה לו את מאור התורה הנגלית והקבלה כפי שלומדים בגן עדן. (ספר השיחות תש"ה). ב. הרב המגיד אמר: נשיאותו של מורנו הבעש"ט עשרים ושש שנים [תצ"ד - תק"כ] כמנין שם הוי', וכמנין שני פעמים אחד. (לקוטי דיבורים חלק ג' דף תקכ"ז ע"ב) ג. איינמאל שבועות האט הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק צ"צ דערציילט וואס ער האט געהערט פון זיין זיידן הוד כ"ק רבינו הגדול: אין זוהר שטייט "מאן פני האדון הוי' דא רשב"י", און מיר זאגן אז דער בעש"ט איז ב' פעמים הוי', הוי' הנעלם - איז די כ"ו שנים ווען דער בעש"ט איז געווען א נעלם, און הוי' הגלוי - איז די כ"ו שנים וואס דער בעש"ט איז געווען בגלוי. (ספר השיחות תש"ה ע' 68). ד. ביום ג' פרשת וישב תקל"ג איז די הלולא פון הה"מ ממעוריש, אין אין זעקס אין צוואנציג יאהר ארום אין דעם זעלבטן טאג ג' פ' וישב תקנ"ט איז די הלולא לא פון רבי'ן. החסיד המפורסם ר' שמואל דוב האט אמאל ביי א פארבריינגען גערעדט וועגען דעם ענין, תוכן השיחה היתה אז די כ"ו שנים צווישען דעם מגיד'ס הסתלקות און דעם רבי'ס גאולה זיינען כנגד ד' אותיות שם הוי' שעולים כ"ו, דער אלטער רבי האט געזאגט החסיד רש"ד האט מגלה געווען דעם דרך פון יחודא עילאה. (ליקוטי דיבורים חלק א' דף קא) ה. המשך תרס"ו הי' כ"ו (בגימטריא הוי') שנה לאחר הולדת כ"ק מו"ח אדמו"ר (בשנת תר"ם). (סה"ש תנש"א ח"א ע' 421 הערה 97). ו. המשך תער"ב הי' בשנת ה"ב (ב' פעמים כ"ו) של אדמו"ר נ"ע. (שם) ז. שיחת כ"ק אדמו"ר נ"ע לתלמידי הישיבה ד"ה כל היוצא למלחמת בית דוד בשמחת תורה תרס"א נאמרה כ"ו שנה לאחר חתונת אדנ"ע (בשנת תרל"ה). (שם) ח. במכתב כללי מו' תשרי תנש"א הוכיר הרבי שהשנה תנש"א הוא כ"ו שנה מההסתלקות בו' תשרי תשכ"ה - כמנין שם הוי'. ועוד.

ובשיעורים ע"י 'זום' והטלפון, ובאו בזה "תלמודם בידם".

\*\*\*

"פותחין בדבר מלכות" - "מאן מלכי רבנן; הצבנו בריש הקובץ שיחה קדושה של כ"ק אדמו"ר בעניני מס' קידושין, הנלמדת השתא בכל ישיבות חב"ד ברחבי תבל.

שיחה זו הוא ביאור ע"ד הדרוש בענין "אשה נקנית בשלש דרכים בכסף ובשטר ובביאה", כפי שהיא בעבודת האדם לקונו. השיחה נאמרה לקבוצה מתלמידי ישיבת "נר ישראל טאראנטא", בעת ביקורם אצל כ"ק אדמו"ר בג' תמוז תשכ"ג, אותו זמן למדו מס' קידושין.

שמחים אנו במאד על הזכות הגדולה להגיש בגליון שלפנינו, מדור מיוחד "שער דובב שפתי ישנים", הכולל כמה דברים יקרים שעד עתה לא נתפרסמו.

א. תשובה מאת הג"ר מרדכי שמואל גירונדי ז"ל, אב"ד ק"ק פאדובה (משנת תקצ"א עד תרי"ב), בענין "סימני דג שאינם נגלים בהשקפה ראשונה". התודה נתונה להרב חד"א שי' טיפנברון, שמסרו לנו ע"מ להדפיס.

ב. תשובה מאת הג"ר חיים משולם זלמן ניימארק ז"ל מגדולי חסידי כ"ק אדמו"ר הצ"צ וכ"ק אדמו"ר מהר"ש, והוא תשובה על שאלת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע. השאלה נדפסה בשו"ת תורת שלום או"ח סימן ט.

תשובה זו מתפרסם כאן לראשונה - עם מבוא הקדמה, שאלת כ"ק אדנ"ע, פענוח מלא מהתשובה וקיצור תולדות הרחמ"ש ז - בעריכת הת' חיים שי' מאס והת' רפאל מנחם נחום (בר"י) שי' וגנר.

גם השגנו כתי"ק של כ"ק אדמו"ר בענין שו"ת זו, ותודתנו נתונה להנהלת ספריית אגו"ח, ע"ז שהמציאו אלינו, לפרסמו בזה.

ג. מכתב מהבית דין צדק דק"ק חרקוב, (משנת תרפ"ג) שכתבו לכ"ק הרה"ג הרה"ק המקובל הר"ר לוי יצחק שניאורסאהן נ"ע, אביו של כ"ק אדמו"ר, בענין גט שפסל הרלוי"צ. המכתב בא בפענוח מלא, הערות ומי"מ, ועם מבוא הקדמה, נערך ע"י התמימים הנ"ל.

ד. חידוש מהגה"ח הרב חיים מרדכי פרלוב ע"ה, מגליון מס' קידושין שלו. תודותנו נתונה לנינו הת' דוד אליהו שי' איידעלמאן על זה שהמציאו אלינו. וכן להרב לוי שי' זלצמן על פענוחו ועריכתו.

לאח"ז באים המדורים הקבועים ד"נגלה", "חסידות", "הלכה", "תורת רבינו".

בסוף הקובץ באה הוספה מיוחדת "שער השיעורים", והוא מהשיעורים שמסר ראש ישיבתינו הרה"ג הרה"ח ר' עקיבא גרשון וגנר שליט"א לפנינו, על מסכת קידושין - הנלמדת



בישיבה בשנה זו, יש לציין אשר שיעורים אלו הם על פרק "האיש מקדש" שבעיקר למדו בהזמן שלאחר חג הפסח אשר מפני המצב השורר בכל העולם נמצא כל אחד מהתמימים בביתם הם.

"שגיאות מי יבין" ובכן בקשתנו שטוחה שאם יש איזה הערות והארות מועילות כו, נא לשלחם אל המערכת, בדוא"ל הנדפס מעבר לדרך.

\*\*\*

תודה עמוקה מעומק הלב פרוסה לכל הנהלת הישיבה, ובראשם, ראש הישיבה הגה"ח הרב עקיבא גרשון וגנר שליט"א, על התמסרותם לטובת התלמידים בכל עניניהם, ובפרט במצבנו הנוכחי. ברכתנו ברכת הדיוט, שיראו "פרי טוב בעמלם", ותהא משכורתם שלימה מן השמים, ויהי להם אך טוב וחסד כל הימים.

\*\*\*

אמר התנא רבי יוסי בר חלפתא ב'סדר עולם רבה' (פי"א): "בג' בתמוז" אירע הנס ד"אז ידבר יהושע . . שְׁמֵשׁ בְּגִבְעוֹן דּוּם וַיִּרַח בְּעֶמְקֵי אֵילוֹן" (יהושע י, יב).

ומבואר בספרים אשר זה שיהושע העמיד השמש, הוא לא רק מפני שבכדי שבנ"י תוכלו לנצח המלחמה, הי' צ"ל אור - כי הרבה דרכים למקום, ואין צורך שהקב"ה יעשה נס כזה, שמשדד מערכות הטבע לגמרי (וכמבואר בפירוש הרלב"ג על אתר, שא"כ זהו נס כה גדול - שהוא יותר נפלא מכל האותות ומופתים שעשה משה רבינו!). אלא, שבפנימיות, כוונתו של יהושע היתה למנוע השפע לאומות העולם (שעמהם נלחמו בני"י) העובדים לשמש ולירח, כוכבים ומזלות, ועי"ז יהי בדרך ממילא הנצחון במלחמה.

כמה וכמה דורות ואלפי שנים לאחרי זה מצינו ש"ג' תמוז הוא היום אשר בו יצא כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ממאסרו (בשנת תרפ"ז), בתנאי אשר בו ביום יסע לעיר מקלטו קאסטראמא על משך שלש שנים. ובהיותו שם, ביום השנים עשר בתמוז, הודיעו לו מבית הפקידות כי חופשה ניתנה לו, ותעודת החופש תנתן לו למחר ביום י"ג תמוז. ונמצא שהתחלת הגאולה די"ב-י"ג תמוז היתה בג' תמוז".

כיהודים מאמינים, ההולכים בדרכי הבעש"ט זי"ע, אנו יודעים שכל עניני העולם הם בהשגחה פרטית. כל מאורע שמתרחש, ובפרט אצל נשיא ישראל, צ"ל שהוא בתכלית הדיוק.

א"כ לכאורה צ"ל שב' ענינים הנ"ל שאירעו בג' תמוז אינם ב' דברים נפרדים שאין קשר ושייכות ביניהם - ובלשון חז"ל: "מה ענין שמיטה אצל הר סיני", כי אם שהם ב' דברים שתוכנם אחד הוא.

בשיחת ש"פ קרח ג' תמוז תשמ"ה, מבאר כ"ק אדמו"ר בזה: שתוכן הענין ד"שמש בגבעון דום" הוא בעלותו של יהושע על כל עניני העולם, כולל השמש והירח כוכבים ומזלות וכל צבא השמים - עי"ז שבכחו לצוות ולפקוד אותם, שלא רק יפסיקו להשפיע לאוה"ע, אלא שגם הם יסייעו לבנ"י במלחמתם, שינצחו באופן נקל יותר (מכיון שהי' אור היום).

וזה גם גרם, שהכיבוש יתקיים באופן דהמלחמות בימי משה, שהיו למעלה מדרכי הטבע - ש"לא נפקד ממנו איש", שחזרו כל אנשי המלחמה בשלום.<sup>2</sup>

זהו גם התוכן בגאולת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שהתחלתה היתה בג' תמוז:

הגאולה היתה באופן שלמעלה מהטבע, וגם באופן ש"הוא הפה שאסר הוא הפה שהתיר" - שאותם האנשים הם בעצמם הוכרחו להסכים לשחרור וגאולה, ועד כדי כך שהוכרחו לסייע בזה.

וגאולה זו נפעלה באופן דציווי ופקודה (ולא באופן דהסברה ושכנוע ע"י ויכוחים וכו'), ע"ד הציווי ופקודה ד"שמש בגבעון דום". היינו ציווי ופקודה על המזלות הרוחניים וכו', אשר עי"ז התוצאה הנפעל למטה הי' באופן שאלו שאסרו, בעצמם הוכרחו להסכים לשחררו וגם סייעו בדבר.

\*\*\*

המוסר השכל, וההוראה בעבודת האדם לקונו, שלוקחים מענין יום זה - שיש לעסוק בכל עניני החזקת והפצת היהדות מבלי להתפעל משום מניעות ועיכובים, ואז רואים שכל עניני העולם, כולל אומות העולם, וכן הענינים הרוחניים, כמו הכוכבים ומזלות וכו' אינם מונעים ומעכבים, ואדרבה הם עצמם מסייעים לעניני העבודה בתומ"צ - שייך במיוחד לג' תמוז בדורנו, ובמצבנו הנוכחי.

היום, צריכים אנו להתחזק בעניני כ"ק אדמו"ר, בהוראותיו, במבצעיו ובלימוד תורתו, ובהליכה בדרכיו וכו', ובאמונה במטרתו, כוונתו ונבואותו העיקרית להביא לימות המשיח בפועל ממש, וש"הנה זה (מלך המשיח) בא", [ובלשון רבינו: שהקב"ה רק ממתין (כביכול) שיהודי יסכים ויסכים עוה"פ ועוה"פ, וירצה ויכריז שלא רק "הגיע זמן גאולתכם", כ"א שהגאולה כאן בפשטות!],

- בלי להתפעל מההעלם וההסתר, החושך כפול ומכופל, שאיננו רואים את כ"ק אדמו"ר בעינינו הגשמיים, ודאלאי גלות עד מתי!!!

ותיכף ומיד ממש, נבין בהבנה מלאה ונאמר "אודך הוי' כי אנפת ביי", ונראה איך שההעלם

2 וזה שחסרו מהם (במלחמת העי, יהושע ז, ה) "כשלושים וששה איש", (או כפשוטו, או יאיר בן מנשה ששקול כרובה של סנהדרין) הי' מצד ענין בלתי רצוי (מעשה עכן), ולא סיבה חיצונית זה הי' הכיבוש ממש כפי שהיתה בימי משה - "שלא נפקד ממנו איש" כפשוטו.

... @ קובץ השבעים ב | ז

וההסתר אינו בעה"ב מצ"ע כלל, כי אם שכל מאורעות וענינים המתרחשים בעולם הם תחת בעלותו של כ"ק אדמו"ר, וש"הצמצום לאו כפשוטו" וש"הצמצום הוא בשביל הגילוי", ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דאָ למטה אין אַ גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו!

המערכת

יום הגדול והקדוש ג' תמוז - חודש הגאולה - ה'תש"פ.

שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

ברוקלין נ.י.



## מפתח ענינים

### שפתי ישנים

- א. שו"ת בענין סימוני דג שאינם נגלים בהשקפה ראשונה.....כג  
הג"ר מרדכי שמואל גירונדי ז"ל,  
ב. תשובה בענין אם מותר לשנות מחדר שני לעזרת נשים בבה"כ שבלויבאוויטש.....לב  
הגה"ח ר' חיים משולם זלמן ניימארק  
על שאלת כ"ק אדמו"ר נ"ע  
ג. מכתב בענין כינויי גיטין.....נו  
מאת רבני הב"ד דעיר חארקאוו  
אל הגה"ח המקובל כ"ק הר"ר לוי יצחק שניאורסאהן ז"ל  
ד. ב' חידושים על מסכת קידושין.....סד  
מהגה"ח ר' חיים מרדכי פרלוב ז"ל

### נגלה

- שיטת הראשונים במתנה ע"מ להחזיר בקידושין.....עט  
התמים מנחם מענדל שי' וועבער  
צ"ע באופן הא' של השיטה בקידושין מב, א.....פג  
התמים שניאור זלמן אייזענבך  
השוכר עדי שקר לחבירו.....פד  
התמים נחום צבי שי' חייקן

### חסידות

- קב"ע או מס"נ כהכנה לגאולה.....פט  
התמים נתנאל-ל חיים שי' סבג  
בענין קבלת התורה דבנ"י.....צב  
אחד התמימים

### הלכה

- וכתב ולא ונטף.....צז  
הרב ארי' לייב שי' צייטלין

קב..... עיון ברמב"ם הל' אישות פ"ג הי"ט.....  
התמים שמואל יוסף שי' גרינבוים

קו..... סוגיית פורס מפה ומקדש.....  
התמים יוסף יצחק שי' רפפורט

## תורת רבינו

קיז..... גזירה שדוקא הנמנים ימותו במדבר.....  
התמים אייזיק גרשון שי' מינץ

קיח..... סיומה דמסכת סוטה במשנתו של רבינו.....  
התמים ברוך שניאור שי' קלמנסון

קלט..... ג' הערות קצרות בשיחת יום ב' דחה"ש ה'תנש"א.....  
הנ"ל

## שער השיעורים

קמה..... שיעורים עמ"ס קידושין פרק האיש מקדש.....  
הגה"ח ר' עקיבא גרשון וגנר שליט"א









שער  
דבר מלכות



# דבר מלכות

ר"ד מיחידות יום ג' פ' חוקת ג' תמוז תשכ"ג

לקבוצת תלמידים דישיבת "נר ישראל טאראנטא" בחדרו הק'<sup>1</sup>

הנחה בלתי מוגה

תוכן: ביאור ענין ג' אופני הקידושין – ברוחניות הענינים:

קידושי איש ואשה רומזים על הקידושין דהקב"ה וכנס"י ע"י התומ"צ. קידושין אלו נחלקים לג' ענינים – מצות שהגופו ("ביאה"), מצוות שבנכסיו ("כסף"), ומצוות הקשורות עם כחות הנפש ("שטר") – הרומז על לימוד התורה.

ההוראה: בכל יום צריכים בני ישראל לקבל מחדש את הענין ד"אסר לה אכולי עלמא כהקדש" – שאין להם שייכות עם עניני העולם וכל התעסקותם הוא בג' ענינים הנ"ל.

ברכה להצלחה בהתמדה ושקידה בלימוד התורה.

א. מנהג ישראל - ש"תורה הוא"<sup>2</sup> - שמשתדלים לקשר כל דבר עם ענין של תורה. וטעם הדבר - לפי שהמציאות של עם ישראל (ע"פ דין) נעשתה בעת קבלת התורה במעמד הר סיני, כדאיתא בגמרא (במסכת יבמות<sup>3</sup>) שאז היתה הגירות של עם ישראל, ולכן, כל עניניהם של בני, אפילו ענינים פשוטים, ענינים גשמיים, צריכים להיות קשורים וחדורים בהענין שעל ידו נעשתה המציאות שלהם - ענין התורה.

בתורה גופא - הנה בתקופה זמן שלומדים ענין מיוחד בתורה, יש לקשר כל הענינים עם ענין מיוחד זה שבתורה, שכן, עצם העובדה שלומדים ענין מיוחד זה, מהוה הוכחה שיכולים ללמוד ממנו הוראה בנוגע לכל שאר הענינים שנעשים בזמן זה, כולל גם עניני הגוף ועניני הרשות.

ב. בהתחלת מסכת קידושין<sup>4</sup> שנינו: "האשה נקנית בשלש דרכים . . . בכסף בשטר ובביאה".

ופשטות הדברים - שמדובר אודות הקשר והשייכות בין איש ואשה בישראל, שנקרא בשם "קידושין", שהאיש מקדש את האשה והאשה נעשית מקודשת לו.

1 נרשם ונדפס מסרט-הקלטה, ב"תורת מנחם - התוועדיות" - חלק לו, ע' 79 ואילך. נדפס כאן עם רשות מ'ועד הנחות בלה"ק" ותודתינו נתונה להם.

2 ראה תור"ה נפסל - מנחות כ, ב. מהרי"ל הובא ברמ"א יו"ד ששע"ו ס"ד. מנהגים ישנים מדורא עמ' 351. שו"ע אדה"ז או"ח סו"ס קפ. סת"ב ס"א. סתצ"ד סו"ו.

3 מו, א-ב.

4 קבוצת התלמידים הנ"ל למדו באותו זמן מסכת קידושין כמו בשנה זו (המור"ל).

ומבואר בגמרא<sup>5</sup> שהקשר בין איש ואשה נקרא בשם "קידושין" - לפי "שאסר לה אכולא עלמא כהקדש", היינו, שנוסף לכך שנעשית שייכות מיוחדת בין האיש והאשה, ניתוסף גם בהיחס לכל העולם, ש"אסר לה אכולא עלמא כהקדש", ולא עוד אלא שהיחס השלילי לכל העולם ("אסר לה אכולא עלמא כהקדש") הוא ענין עיקרי, עד כדי כך שעל שם זה נקרא כללות הקשר והשייכות שבין איש לאשה בשם "קידושין".

וענין זה נעשה בשלש דרכים, בכסף בשטר ובביאה, כמבואר פרטי הדברים בזה בהמשך דברי המשנה והגמרא.

וכללות החילוק בין ג' הדרכים שעל ידם נקנית האשה לבעלה:

כסף: כאשר האיש נותן לאשה כסף או שוה כסף - הרי אינו נותן חלק מגופו, כי אם דבר חיצוני בלבד, אבל, דבר חיצוני זה צריך להיות בעל חשיבות - "בפרוטה ובשוה פרוטה"<sup>6</sup>, שבזה יכולה לקנות חיי נפשה<sup>7</sup>, משא"כ פחות משוה פרוטה שאינו דבר חשוב להיות קשור עם חיות הנפש.

שטר: גם כאשר השטר כשלעצמו אינו שוה פרוטה<sup>8</sup>, מ"מ, כאשר הבעל כותב על השטר הרי את מקודשת לי, והאשה מקבלת את השטר ברצונה (שהרי קידושין צ"ל ברצון האשה<sup>9</sup>), הרי היא מקודשת.

וביאה - היא השייכות הפנימית בין האיש לאשה, ועי"ז נעשית תכלית ענין הקידושין - "פרו ורבו ומלאו את הארץ"<sup>10</sup> (כדאיתא בראשונים<sup>11</sup> שמטעם זה אין מברכים על מצות קידושין ("אקבו" לקדש את האשה") כיון שקיום המצוה נעשה בלידת הבנים).

ג. ויש לבאר תוכן כללות ענין הקידושין וחלותם ע"י שלש דרכים הנ"ל - ברוחניות הענינים.

ובהקדמה - שכשם שעניני התורה ישנם בעולם למטה כפי ששייכים לגוף גשמי, כמו כן ישנם עניני התורה כפי שהם למעלה.

דהנה, קודם שירדה התורה למטה היתה כבר התורה למעלה, ועד שהמלאכים ביקשו שהתורה תנתן להם, "תנה הודך על השמים"<sup>12</sup> (כדאיתא בגמרא במסכת שבת<sup>13</sup>).

5 קידושין ב, ריש ע"ב.

6 דעת ב"ה - במשנה שם.

7 ראה תניא פל"ז (מח, סע"ב).

8 קידושין ט, א.

9 שם ב, ב. רמב"ם הל' אישות רפ"ד.

10 בראשית א, כח.

11 ראה רא"ש כתובות פ"א סי"ב.

12 תהלים ח, ב.

13 פח, ב.

ולכאורה אינו מובן: כיון שאצל מלאכים לא שייכים עניני התורה כפי שהם בעולם למטה, כמו הענין דקידושי איש ואשה שאינו שייך כלל אצל מלאכים - א"כ מה היתה בקשתם שהתורה תנתן להם?

ועכ"ל, שהמלאכים ביקשו לקבל וללמוד את התורה כפי שהיא ברוחניות<sup>14</sup>, שכן, עניני התורה ישנם גם ברוחניות, ותורה כזו - כמו שהיא ברוחניות העיניים - יכולים גם המלאכים ללמדה.

וע"ד שמצינו בגמרא<sup>15</sup> "קא מיפלגי במתיבתא דרקיעא כו" בנוגע לדיני נגעים, וכפי שמבארים רבותינו ושיאינו (אדמו"ר הזקן והרביים שלאחריו<sup>16</sup>) פרטי העיניים בזה כפי שלומדים אותם במתיבתא דרקיעא (ברוחניות), אשר, מהם נשתלשלו חילוקי הדינים בנוגע לנגעים כפשוטם (בעולם למטה).

ומזה מובן גם בעניננו - שכללות ענין הקידושין והשלש דרכים שבהם האשה נקנית, ישנו גם ברוחניות העיניים.

ד. והביאור בזה:

איתא במדרשי חז"ל שכל "שיר השירים" רומז על ענין הקידושין שבין הקב"ה וכנס"י, שהקב"ה הוא הבעל וכנס"י היא אשתו של הקב"ה<sup>17</sup>.

וכן איתא במשנה במסכת תענית<sup>18</sup>: "ביום חתונתו זה מתן תורה", היינו, שבשעה שהקב"ה נתן את התורה לבנ"י, אזי היתה ה"חתונה" בין הקב"ה ובנ"י.

- והיינו, שבשעת מתן תורה בחר הקב"ה בבנ"י - "ובנו בחרת מכל עם ולשון"<sup>19</sup> - שיהיו קשורים עמו, כמ"ש<sup>20</sup> "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש".

וענין זה נקרא בשם "קידושין" - כלשון הכתוב "גוי קדוש" - ע"ד קידושי איש ואשה ש"אסר לה אכולא עלמא כהקדש" והיינו, שיהודי צריך להסתכל על כל עניני העולם שהם אסורים עליו כהקדש, כדאיתא בגמרא במסכת ברכות<sup>21</sup> "כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים".

ה. ועל זה אמרו שהשידוך וההתקשרות של בנ"י עם הקב"ה - שכללותו הוא ע"י התורה,

14 ראה אלשיך לתהלים מזמור ח', חדא"ג שבת פח, ב ועוד. וראה גם לקו"ש חי"ח ע' 13 ובהנסמן שם.

15 ב"מ פו, א.

16 ראה לקו"ת תזריע כב, סע"ב ואילך ובהנסמן במ"מ וציונים שבסוף הספר.

17 וראה גם לקו"ש חט"ז ע' 023. חי"ט ע' 312. חל"ד ריש ע' 341 ועוד.

18 כו, ב.

19 ראה שו"ע אדה"ז ס"ס ס"ד.

20 יתרו יט, ו.

21 לה, סע"א.

“ביום חתונתו זה מתן תורה” - הוא “בשלוש דרכים, בכסף בשטר וביאה”, שהם ג’ ענינים שבהם מתחלקת התורה עצמה.

ועד מאמר חז”ל<sup>22</sup> “על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים”, היינו, שכללות התורה נחלקת לג’ הענינים דתורה עבודה וגמ”ח, ועד”ז ישנה גם החלוקה של כללות התורה לג’ הענינים דכסף שטר וביאה<sup>23</sup>.

והענין בזה - שכללות המצוות נחלקים לג’ סוגים: א) מצוות שהם בגופו של אדם, ב) רוב המצוות שאינם מצוות שבגופו, אלא הם קשורות עם הענינים שבהם מתעסק ומתייגע בכל ישות, שכללותם הם נכסיו של אדם, ג) מצוות הקשורות עם כחות הנפש, שעיקרם הוא כח החכמה, הבנה והשגה.

וזהו החלוקה דג’ הענינים כסף שטר וביאה:

כסף - כסף לאו דוקא, אלא כולל גם שוה כסף - קאי על המצוות הקשורות עם נכסיו של אדם.

שטר - שלמדים<sup>24</sup> מגירושין שבהם נאמר<sup>25</sup> “וכתב לה ספר גו” - רומז על לימוד התורה שנקראת ספר, “ספר התורה הזאת”<sup>26</sup>.

וביאה - קאי על המצוות שהם בגופו של אדם.

ועפ”ז יומתק שכשם שבקיום המצוות יש חילוק בין מצוות שבגופו למצוות שאינם בגופו, שמצוות שאינם בגופו אפשר לקיימם גם ע”י שליח, משא”כ מצוות שבגופו צריך לקיימם בעצמו ולא מהני שליחות, כמו מצות תפילין, שאי אפשר לצאת ידי חובתו ע”י שליח כיון שזוהי מצוה שבגופו (כמבואר בארוכה בפוסקים<sup>27</sup>) - כן הוא גם בהשלש דרכים כסף שטר וביאה שבהם האשה נקנית, שקידושין בכסף ובשטר יכולים להיות גם ע”י שליח<sup>28</sup>, משא”כ קידושי ביאה שאינם יכולים להיות ע”י שליח.

וזהו תוכן הענין ד”האשה נקנית בשלוש דרכים כו” - שהתחלת ההתקשרות בין בני”ה להקב”ה צריכה להיות לכל הפחות ע”י א’ משלשה ענינים הנ”ל, ו”מצוה גוררת מצוה”<sup>29</sup>, שהולך “מחיל אל חיל”<sup>30</sup>, עד שיבוא לקיום כל שלשת הקוין, שאז יהי’ לא רק התחלת

22 אבות פ”א מ”ב.

23 ראה כתר שם טוב ס”י. לקו”ת בשלח א, רע”ג. אוה”ת דרושי שבועות ע’ קצ”א ואילך. ביאה”ז להצ”צ חיי שרה ע’ צב. ועוד. וראה גם תו”מ חכ”ו ריש ע’ 181. וש”נ.

24 קידושין ה, א. רמב”ם הל’ אישות פ”ג ה”כ.

25 תצא כד, ג.

26 תבוא כח, סא.

27 ראה שו”ת חת”ס או”ח ח”ב סר”א. ועוד. וראה תוס’ רי”ד לקידושין מב, ב.

28 קידושין שם. רמב”ם שם הי”ד-יח.

29 אבות פ”ד מ”ב.

30 תהלים פד, ח. וראה ברכות ומו”ק בסופן.

הקידושין, "האשה נקנית" ענין האירוסין בלבד, אלא גם שלימות ענין הנישואין והחתונה דהאשה זו כנס"י והאיש זה הקב"ה.

ו. הלימוד וההוראה מזה:

אמרו חז"ל<sup>31</sup> "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים", היינו, שאע"פ שכללות הענין דקבלת התורה והמצוות (במעמד הר סיני) הי' לפני אלפי שנה, מ"מ, צריכים בכל יום ויום לקבל מחדש את התומ"צ באהבה ובשמחה ע"ד שהי' בפעם הראשונה.

ובענין זה יש הוראה לכאו"א מישראל, ובפרט בחורים שנמצאים באהלה של תורה, שאצלם צ"ל חיות יתירה בלימוד התורה, ולימוד מביא לידי מעשה<sup>32</sup>, חיות יתירה בקיום המצוות - שבכל יום ויום צריכים מחדש ("כחדשים") לקבל על עצמם את הענין ד"אסר לה אכולי עלמא כהקדש" היינו, שמלבד ענין הקשור עם אמירת ברכה כו', אין להם שייכות עם עניני העולם.

ובמה היא התעסקותם - לילך "מחיל אל חיל" בלימוד התורה וקיום המצוות, החל מא' מג' הדרכים: מצוה שבגופו (ביאה), ענין הקשור עם הבנה והשגה - לימוד התורה (שטר), ועד לרוב המצוות שאינם בגופו (כסף), ועי"ז נעשה השידוך והקשר שלהם עם הקב"ה קשר של קיימא על כל השנה כולה.

ז. (וסיים כ"ק אדמו"ר:)

השי"ת יעזור לכם בהענין ד"קידושין" - הקידושין ביניכם להקב"ה, שנעשה ע"י לימוד התורה ("ביום חתונתו זה מתן תורה"), "תלמוד תורה כנגד כולם"<sup>33</sup> - להוסיף התמדה ושקירה בלימוד התורה,

וכדברי הגמרא בסוף מסכת ברכות: "אין להם מנוחה . . ילכו מחיל אל חיל", היינו, שלימוד התורה יהי' באופן של העדר המנוחה, שלא תרצו להנפש מלימוד התורה, ואז יעזור לכם השי"ת שתלכו "מחיל אל חיל".

ועי"ז יתוסף בברכת השם בכל המצטרך לכם, ולכל לראש - להצליח בהבנה והשגה בתורה.

והשי"ת יעזור לראשי הישיבה, משגיחי הישיבה ומנהלי הישיבה - שיראו פרי טוב בעמלם.

(טרם צאתם אמר להם כ"ק אדמו"ר: ) קיץ בריא והצלחה בלימוד התורה ובקיום המצוות.

31 ראה ספרי ופרש"י ואתחנן ו, ו. שו"ע אדה"ז או"ח סס"א ס"ב. ועוד.

32 ראה קידושין מ, ב. וש"נ.

33 פאה ספ"א.

## נספח:

חלק משיחת י"ט כסלו תשל"ט - אות נ"ז.<sup>34</sup> ושם מתרץ שאלה בירושלמי ריש מסכת קידושין, ע"פ המבואר לעיל בהר"ד.

. . על פי זה מבואר דבר פלא:

איתא בירושלמי<sup>35</sup> שמצריכים לימוד כדי לידע ש"האשה נקנית בשלש דרכים, בכסף בשטר ובביאה" דתני במתניתין - "לא סוף דבר בשלשלתן אלא אפילו באחד מהן", שמספיק אחד מהם, שצריכים לימוד מיוחד כדי לידע שלא צריכים כל השלש ביחד אלא באחד מהדרכים מספיק גם כן.

ולכאורה דבר פלא לגמרי: למה צריכים לזה לימוד מיוחד, רואים הרי מהפסוקים כפשוטם, שממנו למדים את השלש דרכים, שכתוב בכל לימוד בעצמו שמתכוונים לכל אחד מהם בנפרד:

הדין של כסף לומדים "קייחה קייחה משדה עפרון"<sup>36</sup>, ששם השדה עבר לרשותו של אברהם ע"י כסף בלבד, שהרי ביאה אינו שייך בזה, והענין דשטר אינו נזכר בכלל, וכתוב רק ש"ויקם שדה עפרון" ע"י שמסר אברהם "ארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר"<sup>37</sup>.

ועד"ז בנוגע הקנין של שטר שלומדים מההיקש "ויצאה והיתה"<sup>38</sup>, והרי אצל גט הענין של כסף אינו, ועאכו"כ שאין הענין של ביאה, מכיון שזה הרי ענין ההיפך מגט, ולימוד של היקש מדגיש שהקנין הוא ע"י דבר אחד, שטר בלבד.

ועד"ז בנוגע ל"ביאה" שלומדים<sup>39</sup> מהכתוב "כי יקח איש אשה ובעלה"<sup>40</sup>,

ואעפ"כ אומר בירושלמי שמצריכים לימוד מיוחד כדי לידע שלא צריכים כל השלש קנינים ביחד!

שהקס"ד לזה שצריכים על הג' קנינים מובן בפנימיות הענינים:

בנוגע ל"האשה נקנית" להקב"ה, אז מתי הנישואין היא בשלימותם, דוקא כשיהודי מקיים כל המצוות שמגיעים לידו. שכדי לקיים את כל המצוות, מוכרח להיות הן הענינים הקשורים עם "כסף", והן הענינים הקשורים עם "שטר", והן הענינים הקשורים ל"ביאה" -

34 נדפס בשיחות קודש תשל"ט ח"א ע' 234 ואילך. מתורגם ללה"ק ע"י המערכת.

35 ריש מסכת קידושין.

36 שם ב, א.

37 בראשית כ"ג, טז.

38 קידושין ה, א.

39 שם ד, ב.

40 תצא כ"ד, א.



כמבואר בכ"מ החילוק בין כסף לשטר וביאה, בעבודת ה'.

וכשישם כל הג' ענינים, אזי ההתאחדות והתקשרות של בני ישראל עם הבורא המצווה,  
הוא בתכלית השלימות.







שער  
דובב שפתי  
ישנים



## א

# שו"ת בענין סימוני דג שאינם נגלים בהשקפה ראשונה

מאת הג"ר מרדכי שמואל גירונדי ז"ל  
אב"ד ק"ק פאדובה משנת תקצ"א עד תרי"ב

בעמח"ס שו"ת קבוצת כסף (בכתובים), ס' מירא דכיא, ס' יד מרדכי, ס' הלכות פסוקות  
ב"ח, ס' דובר שלום, ס' תולדות גאוני ישראל וחכמי איטלי, ס' קול ששון, ס' ליקוטי  
שושנים ועוד

## מבוא

משפחת גרונדי הי' אחת מן המשפחות הידועות באיטלי כמשפחת חכמים וסופרים,  
חוטר רבינו עזרא גירונדי (תלמיד רבינו יצחק בן הראב"ד) הוזכר בתוס' מסכת שבועות דף  
כ"ה ע"א ד"ה רב אמר, גיטין דף פ"ח ע"א ד"ה ודלמא, שם הובא הלשון "הובא בשם עזרא  
הנביא". וגם מזרע רבינו יונה גירונדי.

הגאון רבי מרדכי שמואל גירונדי נולד בשנת תקנ"ט לאביו הג"ר בן ציון ארי' גירונדי.  
כבר בילדותו למד והגה בתורה, וכבן שש עשרה שנה חיבר את חיבורו "תוכו רצוף אהבה".

בנו של רבי מרדכי שמואל, מתאר אביו: "מחצית היום הי' נושא ונותן באמונה כדי ליהנות  
ממעשה ידיו, ומחצית הי' לומד תורה לשמה. מתנהג בחסידות, פזר נתן לאביונים בשפע  
גדול, וארבעים שנה ישב בתענית, ולא לן במטה רבו בשבתות ומועדים, וכל הלילה הי' יושב  
בבית מדרשו. כלילה העביר שינה מעיניו ותנומה מעפעפיו כדי להתעסק בתורה ובתושי'  
להוציא טרף משיני הזמן ולגלות פליאות..."

הי' לו יד ושם בחכמת הח"ן כמו שכתב עליו אחד מרבני זמנו "לא ראיתי איש שיש לו יד  
בתורת אמת כמו הרב המקובל האלקי כמוהר"ר מרדכי שמואל בן החסיד כמוהר"ר בן ציון  
ארי' גירונדי.

הי' מסתפק במועט וענוותן כהלל, שלם בכל מדות שמנו חכמים, כולם עונים אחריו  
ואומרים קדוש, טוב לשמים וטוב לבריות, אב לאביונים, לא זו מלחבבן, מליץ בעדם אצל  
העשירים, ורבים השיב מעוון.

למד אצל הרב הגדול רבי יצחק רפאל פינצי! תלמיד הרב הגדול רבי יצחק לאמפרונטי בעל  
ה"פחד יצחק", שעליו כתב "וראיתי יושר מדותיו ומעלותיו שייף עייל ושייף נפיק, עוסק

באורייתא תדירא, ה' מתנהג בחסידות בסתר ועסק בתורה לשמה, וקם קודם אשמורות, גומל חסד עם בני אינשא ולא מחזיק טיבותי' לנפשי'..“.

לאחר פטירת הרב הגדול רבי יצחק רפאל פינצי, התאבק בעפר רגליהם של הרבנים הגאונים, ומזכירם בשם "מורי ורבי" ... "הדיין המצויין החכם השלם נזר החסידים כמוהר"ר שבתי אהרן חיים מוריני", וכן מזכיר "מורי ורבי עטרת ראשי מוהר"ר ישראל קוניאן", וכמו"כ "מורי ואלופי ידיד אשר כנפשו הרב המובהק ח"ק המקובל האלקי כמוהר"ר אברהם ריגיי וצוק"ל", וכן מזכיר "מורי הזקן ונשוא פנים הוא הראש לכל דבר שבקדושה עטרת תפארת שיבה חסידא ופרישא האלוף כמוהר"ר יעקב לוצאטו נרו יאיר". עוד כתב על רבו האחרון "החכם הכולל הדיין המצויין כמוהר"ר מנחם עזרי' קאסטיל נובו מו"ץ בפאדובה מורי האחרון".

בשנת תקפ"ט בחרו בו אנשי פאדובה להיות מרביץ תורה בעיר להעמיד תלמידים, ובשנת תקצ"א שמוהו למ"ץ ואב"ד בעיר, וכיהן במלאכתו הקודש כעשרים ואחת שנה עד שנת פטירתו י"ג טבת תרי"ב. (כבן נ"ב שנה).

כתב הרבה ספרים וביניהם: "מירא דכיא" חי' בפרדס התורה וחי' מחכמי ורבני איטלי' בני דורו, ספר "יד מרדכי" ו"תוכו רצוף אהבה", ספר "הלכות פסוקות" ב"ח בהל' שחיטה ובדיקת הריאה. ספר "דובר שלום" ב"ח, ספר "קול ששון", ספר "ליקוטי שושנים", וס' "תולדות גאוני ישראל וחכמי איטלי". ואחרון, ספר שלפנינו "קבוצת הכסף".

על ספר "קבוצת הכסף", מביא רמ"מ זלאטקין בספרו "אוצר הספרים": שנמצא באוסף מונט. ג' כרכים תשובות בכ"י ועוד כרך בלתי שלם. וכן בס' אוצר יהודי ספרד, מביא: "קבוצת כסף נמצא בספריית מונטיפיורי, גנוזי ביה"מ לרבנים נ"י. ותצלום חלקים בגנזי מכון בן צבי.

הסופר מאיר בני-הו גם הדפיס כמה תשובות מהג"ר אברהם ריגיי כמענה לרבי מרדכי שמואל מספרו "קבוצת הכסף" כת"י, בדין "תגלחת בחול המועד", ובענין "אם מותר לומר לעכו"ם שיבא בשבת לנגן לכבוד חתן וכלה" (בתוך מאמרו על "דעת חכמי איטלי" על הנגינה בעוגב בתפלה") והביא גם תשובת הג"ר דוד זכות, וגם של רבי מרדכי שמואל. (ראה במאמרו של מ. בניהו באסופות א' עמו' 261 שמביא סקירה כללי על חכמי איטלי' דאז).

נקודה מעניינת הביא הג"ר אליעזר דוד פרידמאן שליט"א כשהעיר על ספרי הג"ר מרדכי שמואל "ערכם של הספרים (של רבי מרדכי שמואל גירונדי) לא יתואר בחרט ובפרט ספר הנפלא מפיהם של גדולי ישראל שעברו באיטלי' בשליחות מצוה מארה"ק, וכמה חשובות איכא למשמע מיני' בין במובן התורני בין במובן הנצחת שמם של גדולי עולם...!"

הג"ר מרדכי שמואל בספרו "תולדות גדולי ישראל וגאוני באיטלי'" מביא הרבה עדיות פרטיות על גאוני זמנו דבר נדיר שלא נשמע בלעדיו, ולציין דוגמא, מה שכתב על הריי"ט אלגזי שנולד באיזמיר שנת תפ"ז, "ואני זכיתי להכירו ומראהו כמראה מלאך אלקים .. ועיני

חסידותו ופרישותו גבהו עד למעלה .. ונפטר בנשיקה ממש!

בסוף הספר כותב בנו בכורו הרב אפרים רפאל גירונדי שכוונת אביו בספר תולדות גדולי ישראל הי' "להקים שם המת על מלאכתו ולתת נחת רוח לנשמתו 'כאשר צוה לפני מותו' אשר אסף וקבץ ביגיעת שנים רבות להוציא מחשכה לאורה שמות רבנים נעלמו מעיני כל חי להגיד צדקת ישרים ולתת בפי כל לטובה ולברכה".

ספר שאלות ותשובות "קבוצת הכסף" הוא כמו שמתאר בהקדמתו "עלה בקב"ץ שקלא וטריא שיש לי עם רבני וגאוני הדור נר"ו על איזה ענינים ודינים ולשונות הש"ס והפוסקים אחד לדין ואחד לדבר הלכה ...". "רבני וגאוני הדור" שהמריץ להם שאלותיו וגם השיב לו מנה ומאתיים הי' הגאון רבי אברהם ריגיו, החכם הכולל מעיה"ק צפת רבי מרדכי אשיאו, הגאון רבי דוד זכות ממודינא<sup>2</sup>, הגאון רבי דוד חיים דיינה רוויגא, הגאון רבי שם טוב אמארילאו, ועוד.

כהסכמות לספרו, הביא הסכמת הרב הכולל שליחא דרחמנא מעה"ק טברי' כמוהר"ר יחזקאל אבולעפיאה<sup>3</sup>, ושליחא דרחמנא מעה"ק ירושלים כמוהר"ר שלמה אברהם זלמן, הסכמות: כמוהר"ר נתן מראני מעיר פאדובה, מהגאון רבי אברהם ריגיו אב"ד גוריציאה, כמוהר"ר יוסף מוטרו<sup>4</sup> שד"ר מעה"ק חברון, מהרב הכולל דוד חיים, ומהג"ה יוסף אידלש

---

2 בעמח"ס זכר דוד, כדאי להזכיר שהג"ר מרדכי שמואל גירונדי עלה יחד עם הג"ר משה זכות לאסור לנגן בעוגב בביהכ"נ, נגד שאר חכמי איטלי' שהתירו ואכ"מ על פולמוס זו, ראה אמנם מאמר מ. בניהו באסופות א' דלעיל. גם יצא נגד אהרן חורין בענין הליכה בשבת על העגלות הנמשכות ע"י קיטור, ענין זה עלתה על הפרק בשנת תקצ"ח שפנה הג"ר דוד זכות אל הרב צבי הירש חיות, כיון שפרצו הרבה מעמי הארץ לסעת ברכבת, דאין שם חייש שמא יחתוך זמורה או שביתת בהמה, דאינם משתמשים בבעל חי אלא בקיטור, והשאלה היחידה היא בדין תחומין, ומכיון שהרכבת למעלה מי' טפחים ובעי' דלא איפשטא היא בעירובין אם יש תחומין למעלה מי', ולכן התירו לעצמם לסעת ברכבת. בדבר זה פנו גם להחת"ס, וראה בליקוטי שו"ת חת"ס סי' צ"ז וצ"ח.

הג"ר דוד זכות אב"ד מודינא נולד לערך תקל"ח בנו של רבי מזל טוב שהי' תלמידו הגדול של רבי ישמעאל הכהן ממודינא בעמח"ס זרע אמת, ונפט' בשנת תרכ"ה. הג"ר דוד קיבל תורתו מאביו וגם מדודו הג"ר שמשון חיים נחמני, נתמנה רב דקהלת מודינא בשנת תר"ט.

3 הרב יחזקאל אליעזר אבולעפי' שליח טברי' משני הכוללים מחכמי ספרדים ואשכנזים, דור רביעי להרב חיים אבולעפי' ממיסדי העיר טברי' שליחותו התחיל בשנת תקפ"ז בליווארנו ונשאר עד שנת תקצ"ה, נפ' ביום ז' שבט תרי"ט (מס' שנות דור ודור).

4 שליח חברון למדינת טורקי' בשנת תק"צ ובדרכו הי' בפדובה בשנת תקצ"א, והסכים על ספרי רבי מרדכי שמואל גירונדי, ואף כתב לו תשובה בהלכה. נפ' בדרך שליחותו בפיליפופולי שבבולגרי' בחודש אב תקצ"ג. נחרט על מצבתו: ה"ה החכם השלם והכולל שד"ר הנבק"ש (הנפטר בקיצור שנים) כמוהר"ר יוסף מוטרו זלה"ה מתוך עיר הקודש ירוש' לים תובב"א, וימת יוסף וישם הארון ביום הששי עשרה לח' מנחם שנת תקצ"ג ומ"ך.

אשכנזי אב"ד דק"ק מארקשוב (יושב בירושלים)<sup>5</sup>, ממרה"ר יוסף זאמירו מירושלים<sup>6</sup>.

מביאים כאן תשובה ממנו ומגאוני דורו בענין "סימני דג שאינם נגלים בהשקפה ראשונה". (לאחרונה הדפסנו כמה מתשובותיו בכמה קובצי תורניות אולם מה שלפנינו לא נדפס והוא דבר חדש).

עצם הכת"י נכתב בכתב רש"י ע"י מעתיק אלמוני עם הגהת המחבר בכת"י ספרדי (איטלקי)<sup>7</sup> דבכמה מקומות מגי' על הגליון בלשון "כתב המחבר...".

העתקת התשובה וכן כתיבה ההקדמה ע"י הרב חד"א טיפענברון – לונדון, ותחח"ל.

\*

### סימני דג שאינם נגלים בהשקפה ראשונה

בלמדי<sup>8</sup> דרך העברה בעלמא (כדי לקיים מאמרם ז"ל יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ) ספר אחד מחיבורי האומות על חכמת הטבע ראיתי אופן חדש ממש למצוא הקשקשים בדגים שאינם נגלים בהשקפה ראשונה לעין והוא באופן זה: ליקח הדג וליתלו באויר נגד השמש ולאחר שני ימים שעמד שם תלוי ועומד יקלפו את קשקשיו בין ביד בין בסכין ומצאו הקשקשים ברורים בכל שאר הדגים.

אחלי יכוננו שיודיעני אם אחר התחבולה הזאת יהיה מותר לאכלו מאחר שכתב הטור י"ד סי' פ"ג אם העמיד הדג נגד השמש ורואה בו קשקשים קטנים מותר או אם הוא אסור הואיל דלא נאכל מימי קדם ולית לנו לגזור גזירות מדעתינו, ויורני איזה הדרך ישבון אור ויבא שכמ"ה.

נא"ה מרדכי שמואל גירונדי ס"ט

\*

5 עלה לארץ ישראל, ובשנת תקפ"ח יצא בשליחותה, הגרמ"ג כותב עליו בספרו תולדות גדולי ישראל: "ואני זכיתי להתבסס מתורתו ומים רבים פה פאדובה, ומצאתיהו מלא תורה כרמון, בקי בנגלה ובנסתר, ושמעתי מפיו חי' דושים רבים המה בכתובים בחבורו הגדול לקוטי שושנים ח"א, וכתב ספרים רבים על התנ"ך ועל הגפ"ת ועל הקבלה, ולא נדפס מהרב, כי אם ספר "ברכת יוסף" פירוש נחמד וקצר על ספר יצירה, ובסופו חידושים רבים על התנ"ך ומאמרי חז"ל (שלוניקי תקצ"א) נפטר בצפת. נתן הסכמתו לספר נקודת הכסף בשנת תקפ"ח, וגם סמיכת חכמים להגרמ"ג לספרו ברכת יוסף, שנלווה עמו קונטרס לב יהושע, קצת חידו"ת מהק' הג"ר שמשון מאסטרפולי. ומהרב המביאם לדפוס הג"ר יהושע מוסאפיא, בעמח"ס "טעם יהושע".

6 אב"ד ירושלים (ומקודם דומ"ץ בתוניס (מצאצאי הרדב"ז) בעמח"ס "הון יוסף" שו"ת על שו"ע אבה"ע נדפס בליווארנו בשנת תקפ"ח, מתלמידי הג"ר מנחם מזאמוט משלוחי אר"י ז"ל למדינת רוס'.

7 על צד הגליון.

8 סימן קס"ט.



שלשה<sup>9</sup> השיבו על הנידון הראשון אדם המעלה שליחא דרחמנא מכנסת הגדולה ישיבת אה"ק צפת ת"ו הוא ר"ב רחימא"י, ור"ב נהורא"י, כמהר"ר מרדכי אשיאו נר"ו.

ראשית הקו"ל ויכתב מרדכי ש"ת וש"ן את שיש בה ידיעה מקבלה ואילך זה כתב ידו ואחר עד עתה שאין הפנאי מסכים עמדי הן מצד עסקי בענין השליחות והן מחמת שאני טרוד להשיב לשואלי דבר, ודרש דרש מאתו בדג אחד שאינם אוכלים אותו בגלילותיהם מכח שלא נתגלה לראשונים שהי' לו קשקשים והן כהיום נתגלה דשכיחי בזה הדג קשקשים ופנה אל האזוב שבקיר לדעת מאי דעתי הקצרה בזה.

ואומר עם קנ"י מלתא כדנא שראו בבירור שיש לזה הדג קשקשים על אופן שיהיה לא נפלאת היא ולא רחוקה דספרין פתיחו ראשונים כמלאכים וגם האחרונים ז"ל דהוי היתר גמור דג כזה.

אכן לדבר הזה צריך חקירה רבה ובי דינא רבה. וזאת אגיד למכתו"ר בימים הראשונים שבאתי לקושטא רבתי יע"א היינו אוכלין בשלחן אחד דג ממבחר המין וכה סיפר לי כמה"ר סימן טוב שאקו נר"ו הלא ידע ממכ"ת כמה מחלוקות היו בקושטא יע"א בשביל דג זה שמקדם קדמתא לא היו אוכלים אותו שהיה בחזקת דג טמא ונתעוררו עליו קצת מהחכמים באמרם שנתגלה להם שדג זה הוא טהור ושיש לו סימני טהורה וקצת מהחכמים היו חולקים על זה, זה מתיר וזה אוסר עד שנתוועדו רבני וחכמי קושטא רבתי יע"א וחקרו ודרשו על הדבר ומצאו לו סימני טהרה והתירו אותו בפומבי.

וכשהקול נשמע שהתירו הדג ההוא אחד משרי צבאות ישראל עשה משתה לכל רבני הדור ורוב המאכילים שאכלו באותה סעודה היה מהדג שהתירו. כל זה אמר אלי הקצין הנ"ל.

ואחר ימים אמר אלי אחד מהרבנים שהפסק מזה המחלוקת בעד הדג הנזכר הלא הוא כתב בספר דברי חפץ הגדפס זה למעלה מעשרים שנה וכן היה שקריתי הפסק הנו' דרך העברה אבל אינו רשום בזכרוני אם הי' מכת במתירין או לא.

וחפשתי פה ליוורנו יע"א אם הי' בנמצא זה הספר ולא מצאתי אותו. איך שיהי' המור"ם מכל האמור והמדקדק בדברי ישכיל ויבין דעל רזא דנא צריך בי דינא רבא בשבע חקירות להתיר דג כזה בניד"ד ודי בזה כי קצרתי ולא יכולתי לבוא בארוכה כאשר עם לבבי שאין אני בן חורין.

ובכן שלומו וטובתו ותורתו יסגא וארכא בחיין ימים ושנים דשנים ורעננים בבנים ובני בנים גם עושר גם כבוד כנה"ר וחפץ ונפש הדורש שלומו וטובתו ונאמן באהבתו מקוה רחמי וחסדי הא-ל ועושהו.

הצעיר מרדכי אשיאו ס"ט

וזאת<sup>10</sup> שנית מכמהה"ר דוד זכות מודינא נר"ו.

על ענין היתר הדג הן אמת שמדברי הטור ושאר פוסקים בסי' פ"ג נראה שהוא מותר כההיא דאם העמיד הדג נגד השמש יע"ש אבל לעד"ן יש לפקפק בזה לפי מ"ש הפוסקים בס"א דסימן טהרה של קשקשת אינו מועיל אא"כ הקשקשת נקלפת מן הדג אינה קשקשת א"כ דבר זה אפשר להכיר בזמן שהדג יהיה עדיין לח אבל אם נתייבש הדג כמו בנד"ד שבעודו לח אין הקשקשת ניכרת בו אלא לאחר שנתייבש עדיין הין ולא ורפיא בידן דשמא אותן הקשקשין הנראים עתה אחרי שנתייבש היו מאותו המין שלא היה אפשר לקלפן ביד או בכלי ולא מקרי קשקשת.

וכי תימא דעכשיו נקלפים בנקל ביד או בכלי דילמא זה אירע מחמת היובש שנפרכים ונושרים עם קצת עור הדג ובאנו לספיקא דאורייתא ולחומרא נקטנן ואולי זה הטעם שמימי קדם קדמתה לא ניתנו לאכילה ותל"מ.

ובכן קץ אשים למילין וכפי פרושות השמים שיעלהו גם עלה יגדיל ויאדיר תורתו באורך ימים ושנות חיים נס"ו אכ"ר.

אוהב טהור לב הק' דוד זכות בכמהה"ר מזל טוב מודינא נר"ו.

\*

שלישי<sup>11</sup> בקדש דהשיב על הנידון הוא אוהב נחמד ונכבד מעל החכם הכולל המשורר והמדקדק כמהה"ר אלחנן ה"י כ"ץ נר"ו מק"ק ריגיו יפ"א ר"מ ומ"ץ בעיר כלילת יופי פירינצי יע"א אכ"ר.

גרסינן בפ' אין מעמידין דף ט"ל ע"ב ר"ע איקלע לגיזוק אייתו לקמיה ההוא נונא דדמי וכו' חפייא בדיקולא חזא ביה קלפי ושרייה, רב אשי איקלע לטמדוריא אייתו לקמיה נונא דהוה דמי וכו' נקטיה להדי יומי חזא דהוה ביה צמחי קשקשים דקים רב אשי איקלע וכו' אייתו לקמיה וכו' חפיייה במשכילי חיזורי חזא ביה קלפי ושרייה ובסי' פ"ג בסעיף ב' על הש"ע שכתב ואם כרוהו בבגד או נתנהו בכלי מלא וכו' הוסיף ההגה וכן אם העמיד הדג נגד השמש וראה בו קשקשים מותר וציינו בשם הטור ואולי ט"ס הוא שהיל"ל פ"ח יען בטור שלפנינו אינו נמצא אבל ט"ס הוא גמרא ערוכה ומזה נראה לכאורה דהדג דאנן קיימין עליה שמכח השמש מתגלין הקשקשים יהא מותר.

אבל כד מעיינן שפיר לא דמי דמ"ש הש"ס הוא שאור השמש גלה לו הקשקשים, ולא מכח חום השמש ואיכא בינייהו טובא דהן אמת דאע"ג שהש"ס לא הביא אלא שלשה נסיונות דהם דיקולא הדי יומא ומשיכלי חיזורי מ"מ כל טצדקי דאנן יכלינן לעשות להכיר אם יש בו קשקשים אם לאו עבדין דכתבו שם התו' בד"ה אין לו עכשיו וכו' דמדכתיב אין לו

10 סימן קע"א.

11 סימן קע"ב.

פי' עיין עליו, אבל מדברי הרב המגיד שהביא שם הב"י וזה לשונו הקשקשים הם הקליפות וכו' הנקלפות ממנו בין ביד בין בכלי אבל הקבועה ואינה נקלפת מעור הדג אינה קשקשת ויש לחוש שמא במשך חום השמש ב' ימים מייבש העור ומתוך היובש נקלפים מהעור איזה קליפות דקות ומדומה לנו שהם קשקשים ודלפי האמת אינם, וס"ס לא יהיה אלא ספק הרי הוא ספיקא דאורייתא ואולינן לחומרא.

ואין לומר דלפי דברי הרמב"ם והה"מ חומרא הוא דמחמירנן אבל מדאורייתא קשקשת משמע מ"מ אפילו הקשקשת הקבועה בו דדברי הב"י באים לפרש לנו מה היא הנקראת קשקשת שלא נטעה בדבר אחר שהוא מהעור עצמו. וא"כ אתאן לספק דאורייתא וזה ברור.

אחר זה ראיתי בס' בית הלל (הובא ג"כ בבאת היטב על דברי ההג"ה ס"א שהביא בקיצור דברי הה"מ) שכתב דמין דג הנקרא בלשון אשכנז מין קארפי"ן והוא מכוסה בעור דק מאד ותחת עוד הדק יש לו כמין חדרים ובו מונחת קשקשת אחת וא"א לקלפו כ"א בסכין והתרתיו והסכימו עמי חכמי ווילנ"א ע"כ דבריו.

ואני אומר דודאי העור דק שאומר החכם הנ"ל אינו עור ממש כי אם גלד שלפעמים בא מטבע מים העכורים ודומה כאילו עור דק דאילו היה עור הדג עצמו לא הי' מתיר אותו יען הקשקשים צריך שיהיו למעלה מן העור ובודאי תחת הקשקשים היה עור הדג.

וזה מבואר ממ"ש וא"א לקלפו רק הסכין שאם לא הי' עור תחת הקשקשים לא הי' צריך כלי להסירו.

והנה אולי זה הדג דאנן עליה קיימין נוכל לומר דילמא יש בו גלד דק מתחלה והשמש מייבש אותו ונופלת ממנו ומאז נגלים הקשקשים, אלא דאם כן הוא צריך לנסות הדבר בדרך אחרת ולקלפו מעט מעט בסכין לראות אם נגלים הקשקשים מבלתי חום השמש אבל הנסיון מחום השמש ב' ימים לא שמיעה לי כלומר לא סבירא לי מהטעם שכתבתי.

והן אמת דאם אחרי שהסירו הקשקשים נשאר העור של דג שלם אם הקשקשים גדולים וניכרים שהם ממש מעצם הקשקשים היינו יכולים להתירו אבל בנד"ד שהקשקשים הם קטנים אעפ"י שלפי ראות עינינו נראים הקשקשים מ"מ מידי ספק לא יצאנו דדילמא כח השמש מייבש העור ומוציא ממנו כמו גרידה דקה ונראים כך ולפי האמת אינם קשקשים כמו שדקדקנו למעלה.

ולכן אני אומר בנד"ד שהם קטנים ודקים מידי ספק לא יצאנו אם לא שנעשה נסיון אחר או במים פושרים או בסכין ושלא בדרך חמימות השמש יען צריך ודאות גמור שיהיו קשקשים ובכלל הנסיונות שנעשה בדרך שיפול בו איזה ספק לחומרא דיינינן ודוק.

וזהו הנראה לפע"ד הצ' חנניה אלחנן חי כהן ס"ט



## ב

# תשובה בענין אם מותר לשנות מחדר שני לעזרת נשים בבה"כ שבליובאוויטש

מאת הרה"ג הרה"ח ר' חיים משולם זלמן ניימארק  
רב בקהילות הארקי, סטרדוב, וועליז, וויטעבסק, ונעוויל  
על שאלת כ"ק אדמו"ר נ"ע

### מבוא

בשו"ת תורת שלום או"ח סימן ט'<sup>12</sup> נדפס שאלה מאת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ע"ד בית כנסת רבינו בליובאוויטש. מקור השאלה הוא מהעתקת כת"י סופר<sup>13</sup>, והושלמו תיבות במקומות אחדים בכת"ק רבינו, והכותרת בכת"ק: "לאחד מהלומדים דפה". ולא נתפרש למי נכתבה.

אמנם יחד עם העתק זה, מונח בארכיון ספריית אגו"ח העתק נוסף, שעליו נרשם בכת"ק "כ"ק אדמו"ר נשי"ד: "מכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע. נעתק מהכת"י שנשלח מתל אביב, והי' אצל בן הרב ניימארק". ושם כתבו שמזה נראה לומר שהעתק זה מהשו"ת שלח רבינו אל הגאון החסיד ר' משולם זלמן ניימארק, אבד"ק הארקי, סטרדוב, וועליז, וויטבסק ונעוויל, והגיע לידי נכדו הרב אברהם יעקב ניימארק, רבה של תל אביב.

והנה לאחרונה הגיע לידי המערכת מכתב תשובה לשאלה זו של רבינו והוא בכת"י של הרב משולם זלמן, ומזה אנו רואים בבירור ששאלה זו אכן נכתבה להרמש"ז הנ"ל.

שו"ת נוספת שכתב אליו רבינו ותשובתו (משנת תרמ"ח) נדפס בשו"ת תורת שלום סי' מ"ז.

התשובה הגיע לידינו בב' טיוטים. טיוטה ראשונית בכת"י הרמש"ז (כנ"ל), וטיוטה סופית (חלקו) בכת"י סופר.

\* \* \*

### תוכן ורקע השו"ת

בבית המדרש של רבינו בליובאוויטש הי' העזרת נשים בקומה שניה, וכל יום הי' הרבנית

12 ולפנ"ז ביגד"ת, חוברת ל"ה סי' קכ"ה. ובאג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, ח"ה אגרת א' ק"ט.  
13 בהע' שם כ' שנראה שהסופר לא דייק בהעתקה, והוספנו כאן איזה תיקונים בין חצאי רבוע.

הצדקנית מרת רבקה<sup>14</sup> מתפלל שם ע"פ ההקפדה שלה להתפלל כל תפילה ותפילה עם הציבור. אלא שבשעת כתיבת המכתב ה' קשה לה לעלות לעזרת נשים, ובפרט בזמן החורף שכמעט א"א לה לעלות. ולכן רצה רבינו לעשות עזרת נשים בקומה הראשונה אלא שהסתפק באיזה אופן לעשותו.

בה"מ ה' חדר שני ("חדר קטן") שהיו מתפללים בו במנין לפרקים וקורים בכל שבת מהתחלת בנינו, "זוה ערך תשע שנים שקבעו שם ארון עם ספר תורה בצווי אדמו"ר, מחמת שבארון דהמנין לא ה' מקום לכל הספרי תורה" (לשון רבינו במכתבו), אופן הא' הוא לעשות מחלק חדר שני זו עז"נ, ושם תתפלל הרבנית.

אופן הב' הוא לעשות העז"נ בפרוודור בהכ"נ, וחלק מהחדר שני יעשו לפרוודור.

בעקבות זאת דן רבינו בגדר בבית הכנסת שבנה כ"ק אביו אדמו"ר מוהר"ש נ"ע מדמיו, אם יש לו דין בית הכנסת של כרך. ואם מהני התנאי שעשה בעת בנייתו שיוכל להשתמש בו. ואם אחרי הסתלקותו (בשנת תרמ"ג) יכולים בניו לשנות את בית הכנסת. ואם בית הכנסת של נשים חשיב כמו חולין. ואם קדושת בית הכנסת היא מן התורה או שבמקום ספק אפשר להקל. ומסיק שלכאורה יש להקל, ומכל מקום שואל חוות דעת הרמ"ש"ז בזה.

בתשובת הר' ניימארק משיב שהאופן היותר פשוט הוא כאופן הב' שבשאלת רבינו, שהרי עשיית פרוודור לחדר שני הוא עליי' בקודש, ועשיית הפתח של בהכ"נ בהחדר שני (ועי"ז יהי' באמצע בהכ"נ) הרי זה עילוי בסדר הבנין. ומוכיח שאפי' באופן הא' לדעתו אין בהכ"נ בגדר של כרכים, שהרי הוא בהכ"נ של יחיד שהניח לציבור להתפלל בו, שהוא יכול לשנותו בכל זמן שירצה. ומכ"ש בנד"ד שיש תנאי מפורש אין שום ספק שיוכל לשנותו. ועוד מוכיח שהתנאי מועיל להירשים.

[בהשו"ת דן גם במ"ש בשו"ת צ"צ סי' כ"ג, שע"פ העתקת התשובה שהי' ת"י רבינו משמע שאפילו אם ה' שם תנאי צריך מכירה בכדי להפקיע קדושת בהכ"נ].

כפי המסופר, המשכה הרבנית להתפלל בשנים הבאות בעזרת נשים שבעלי'.

\* \* \*

### תאריך השו"ת

אף שהן בהשאלה והן בהתשובה לא נתפרש תאריך הכתיבה, לפי האמור בתחלת השאלה "זוה ערך תשע שנים ... בצווי אדמו"ר" נראה שנכתבה בשנים הראשונות שלאחרי הסתלקות כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע בשנת תרמ"ג. וכיון שנזכרים בה כמה פעמים שו"ת אדמו"ר הצמח צדק חלק או"ח, נראה שנכתבה אחרי תרמ"ד, שבה נדפס לראשונה.

אבל ממה שכ' בהתשובה "ואם אביא להשיב בארוכה ובענין הראוי, צריך זמן נכון, ולחפש בס' האחרונים, וס' האחרוני' הנו' בקונט' לא נמצאו בידי", י"ל שנכתב בשנת תרמ"ח לערך. שהרי בתשובתו בתו"ש יו"ד סימן י"ז כ" טרם אענה אני שוגג אשר לא השבתי על מכתב כת"ר תיכף בקיץ העבר. אבל כך הי' סיבת הדברים, בימים אחדים בקבלת מכ' עם הקונט' הי' השריפות הנוראות דפה ר"ל, אשר מאז היו הספרים מטולטלים מזוית לזוית". ואפשר שמשו"ז לא הי' בידו ספרים הנ"ל. וכל הנ"ל הוא רק השארה.

\* \* \*

### אופן העריכה

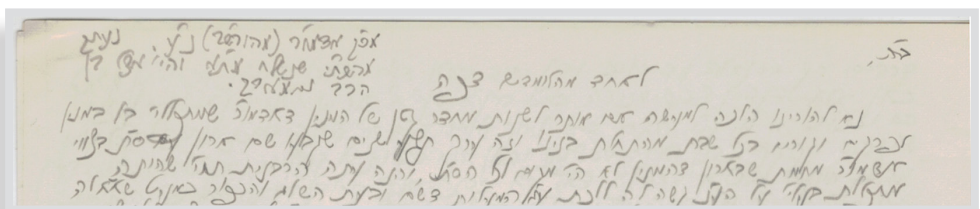
להקל על המעיין, ניתן בזה תרשים מהחצר, ובתוכה בית הכנסת הזה שמדבר אודותיו. גם יבוא בהוספה קיצור תולדות הרמש"ז עם קצת חידושים ממסמכים חדשים.

יש להעיר שבתשובה זו הכת"י אינו ברור וקשה לפענח. השתדלנו לפענח הכתב אבל במקומות רבים לא סיפק בידינו לברר פיענוח האותיות. והאחריות על המערכת לבד. במקום שנשטשטו האותיות ביותר ולא עלתה בידינו לקראו, הכנסנו בחצאי רבוע סימן לחיסור או איזה מילה משוערת, ומצויין בשוה"ג. כמו"כ בשוה"ג באים מראי מקומות, הערות וציורים, וגם בפנים איזה מראה מקומות - הוספות באותיות קטנות בחצי ריבוע.

לחביבותא דמילתא בא כאן תמונות של ב' גרסאות של התשובה (- של רמש"ז ובכת"י סופר) גם בא בהוספה בפרסום ראשון תמונת עלה ראשונה של שאלת כ"ק אדנ"ע (בכת"י סופר) עם כתי"ק של כ"ק אדמו"ר (תוכנו הוזכר לעיל). ותודותינו נתונה להנהלת ספריית אגו"ח, על נתינת התמונה לידי מערכת ע"מ להדפיסו לזכות את הרבים. ועל שעזר לנו בהדפסת השו"ת.

נערך ע"י הת' חיים שי' מאס והת' רפאל מנחם נחום שי' וגנר.

תודותינו נתונה להרב דוד לייב חייקין שליט"א מתושבי אנ"ש בטאראנטא, על עזרתו המרובה בהכנת תשובה זו לדפוס.



כתי"ק כ"ק אדמו"ר נשי"ד על העתקת השאלה - נדפס כאן לראשונה









בית הכנסת<sup>22</sup> לצד מערבי שם חלון קטן.

ועוד יש אופן לעשות מהפרוזדור של הילוך אנשים, עזרת נשים, ולעשות פרוזדור והילוך בחדר קטן, דהיינו לקצרה ולעשות מחלון פתח נגד התנור<sup>23</sup>. וליקח התנור משם, שבלאו הכי נצרך לשנותה למקום אחר. ומחמת צוואת רבי יהודה חסיד<sup>24</sup> שמענו שתנאי מועיל, ומסתמא עשה על תנאי. על כן להורינו איך הדין ואיזה אופן יכשר.

והנה בדיני בית הכנסת נאמרו בארוכה בפוסקים ובשו"ת. ונאמר בקצרה שיש ה' חלוקות. בית הכנסת של כפר, ושל כרך, ועל דעת יחיד<sup>25</sup>, ויחיד שקידש ולא שייר, ויחיד שנתן ושייר<sup>26</sup>, ובכל זה נראה שאינו פשוט שתנאי מועיל. אך לדעתי יש עוד חלוקה, יחיד שקידש בביתו על זמן<sup>27</sup>, או כל יומא זמנו, ובתנאי כפי שירצה. ונדבר בקצרה אודות כל הפרטים עד שנבוא להענין שלנו לאיזה פרט שייכא.

אך לכאורה לתפוס החומרא לדון בית הכנסת של אדמו"ר זיע"א כבית הכנסת של כרך, כבר דיבר בזה בצמח צדק [או"ח] סי' כ"ד, וציידד דלהפני יהושע<sup>28</sup> אינה כבית הכנסת של כרך. וכן הוא בשערי תשובה בשם שו"ת פני יהושע סי' ז'. וכ"ה במשאת בנימין סי' ל"ג הובא במג"א סק"י ז"ל, כיון דלא קביעי בעיר אלא דרך עראי עוברים ושבים לאו כרך הוא. וע' בשו"ת זית רענן חלק שני<sup>29</sup> חידש בזה עוד סברא להקל. אכן בשו"ת יכין ובוועז ח"א<sup>30</sup> נראה להיפוך ז"ל, ובית הכנסת של [...] כיון שכל בר ישראל מירודי הים כו', יבא אל הבית ויתפלל כו', לכן הוא כבית הכנסת של כרכים עכ"ל. הגם שבבית הכנסת דרבים כתב המג"א היינו כשנתנו אחרים בבנינו והכא בנאה אדמו"ר משלו. אך באמת יש בטעם חומרת בית הכנסת דרבים ג' טעמים בראשונים שהוזכרו בפרי מגדים<sup>31</sup>, ויש ששייכים גם כן כאן. ועוד יש טעם בתוס'<sup>32</sup> דכיון דלדעת רבים נעשה חמורה קדושתו, משמע מצד תפלת רבים, וזה שייכא כאן (וגם יש לומר שמעט חומר בית המדרש<sup>33</sup> יש כאן, מצד דא"ח שהי' אומר שם<sup>34</sup>).

22 בדופן בית הכנסת: בדופן שבין בית הכנסת לבין החדר שני יעשו חלון קטן, שדרכו תשמע הרבנית את התפלות.

23 ולעשות מחלון פתח נגד התנור: כן ה' בשנים הבאות, שבאמצע הדופן ה' דלת בין בית הכנסת לחדר שני, ושני תנורים לשני צדיו.

24 צוואת רבי יהודה חסיד: ראה לקמן סי' לו. לו. לט "הדקדוק דוקא על תנורים שאופין בהם, משא"כ תנורי בית החורף שאינם רק לחמם הבית אינן בכלל הוזה".

25 של כפר, ושל כרך, ועל דעת יחיד: שנתבארו בטוש"ע סי' קנג ס"ו.

26 ויחיד שקידש ולא שייר, ויחיד שנתן ושייר: שנתבארו ברמ"א שם.

27 עוד חלוקה, יחיד שקידש בביתו על זמן: שיתבאר לקמן סעיף ה.

28 דלהפני יהושע: מגילה כו, א ד"ה אמר רב אשי.

29 זית רענן חלק שני: סי' ב אות ה.

30 בשו"ת יכין ובוועז ח"א: סי' קלב.

31 שהוזכרו בפרי מגדים: משבצות זהב ס"ק ו.

32 ועוד יש טעם בתוס': מגילה כו, א ד"ה כיון.

33 חומר בית המדרש: שנתבאר בשו"ע סי' קנג ס"א: מותר לעשות מבית הכנסת בית המדרש אבל לא מבית המדרש בית הכנסת.

34 דא"ח שהי' אומר שם: כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע.

אך הב"י נראה שמיאן<sup>35</sup> לפרש דברי התוס' כן, וכ"כ משפטי שמואל להדיא בסי' י"ד. הגם דגם לרשב"א בחידושו ולרמב"ן ה"ל כעין מקדש<sup>36</sup>. ועוד דכיון דהקדיש ביתו לרבים הוי להו כולם שותפים. וכן הוא בדברי הרא"ש<sup>37</sup>. אך עכ"ז ביותר יש לומר דלא הוה ליה כבית הכנסת של כרכים, כצמח צדק, וכנ"ל.

ב. ואף גם להמחמיר, יש להקל מצד דהוה ליה כבי כנישתא דמתא מחסיא דאמר רב אשי אי בעינא מזבנינא לה<sup>38</sup>. הגם שמהר"י נ' חביב<sup>39</sup> והב"י ומג"א סק"י<sup>40</sup> כתבו דדוקא רב אשי דמימות רבי<sup>41</sup>. וכבר דיבר בזה בצמח צדק<sup>42</sup> גם כן וע"ש.

ג. אך יותר יש להקל ולומר דזה מקרי יחיד בשלו, ומבואר בטוש"ע סי' קנ"ג סעי' י' דיחיד בשלו אפילו ספר תורה מותר למכור ולעשות בדמיו כל מה שירצה, ו[כ]מ"ש ב[כ] ה"ג הרא"ש<sup>43</sup>. ובאמת בהרא"ש יש לומר דרק בדיעבד מיירי, וע' בקרבן נתנאל<sup>44</sup> ובפרי מגדים<sup>45</sup>. ומ"ש ראי' מרפ"ב<sup>46</sup>, אדרבא שם לגבי ספר תורה נקט שמכר ולגבי רימונים מותר לכתחילה. ואתי שפיר דעתו כהרמב"ם פ"י [י] מהלכות ספר תורה<sup>47</sup>. ומה שהתנה שם לגבי רימונים למכור דוקא שיקחו אחרים, משום דהקונה יוציאם לחולין משא"כ ספר תורה. וע' במחנה אפרים הלכות צדקה<sup>48</sup>. ובב"י איתא סברא זו דספר תורה יפה כחה מבית הכנסת דקיימא בקדושתה בבית הלוקח, משא"כ בית הכנסת משמע דיוציאה לחולין, וגם הדמים הם חולין. כמ"ש בפרישה ס"ק י"ב, דזה החילוק בין בית הכנסת דרבים רק שבנאוה על דעת יחיד ובין יחיד בשלו, דשם נשארו המעות בקדושתן משא"כ כאן. אלא דעדיין צריך מכירה כמ"ש ברמ"א סעי' [ז']. אך יש חילוק בין אם שייר לעצמו כח זכות או לא ע"ש. הגם שיש לחלק ולומר<sup>49</sup> דשם איתא שבנה בית הכנסת ונתנה להקהל, משמע שהקדיש הקרקע והבנין ואינה ברשותו, וכאן הוא ברשותו על קרקעיתו (אף שהיא שכורה וד"ל), מכל מקום ממעשה

35 הב"י נראה שמיאן: שכתב: והתוספות גם כן כתבו שני פירושים אלו (היינו שפירש בתוס' הטעם, כיון שהקדיש שוה לדעת כל העולם.

36 ה"ל כעין מקדש: וכאילו הקדישוה לכל ואין לה בעלים וכענין מקדש.

37 בדברי הרא"ש: פ"ד סי' א': הקדישוה לדעת כל העולם.

38 אי בעינא מזבנינא לה: כיון דאדעתא דידי קאתו.

39 שמהר"י נ' חביב: הובא בב"י שם: נראה דדוקא יחיד בדור כמו רב אשי.

40 ומג"א סק"י"ב: מר בר רב אשי מסתמא היו כל ישראל הקרובים והרחוקים מסמיים לו, משא"כ באחרים.

41 דמימות רבי: ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד (גיטין נט, א).

42 דיבר בזה בצמח צדק: שו"ת או"ח ס"ד כד אות א (שבתחלה כתב "ומאן ספון לומר דהוי דומיא מ"ש בגמ' אדעתא

דידי", ואחר כך הביא פוסקים שאומרים כן גם בזבנינו).

43 הרא"ש: מגילה פ"ד סי' א': הלכך יחיד שמכר ספר תורה שלו יכול להתשמש בדמיו.

44 וע' בקרבן נתנאל: על הרא"ש שם: בדיעבד, אבל לכתחלה אין למכור.

45 ובפרי מגדים: סי' קנג אשל אברהם ס"ק כג.

46 ומ"ש ראי' מרפ"ב: בפרי מגדים שם הוכיח שלדעת הרא"ש מותר אף לכתחלה, מטור יו"ד סי' רפב, שכתב בדעת

הרא"ש: הלכך יחיד שמכר ס"ת שלו מותר להשתמש בדמיו ... ולפי זה התפוחים יכולים בעליהם למוכרן והלוקח יכול לעשות בו כל מה שירצה.

47 כהרמב"ם פ"י [י] מהלכות ספר תורה: ה"ב: ואסור לאדם למכור ספר תורה אפילו אין לו מה יאכל.

48 במחנה אפרים הלכות צדקה: סי' יב.

49 שיש לחלק ולומר: שבנידון דידן אין צריך מכירה כלל.

דתילא דרבינא<sup>50</sup> דאמר ליה רב אשי זבנה אף בחורבנה. ואף שמסתמא היתה על תנאי ככל בתי כנסיות של בב[ל]<sup>51</sup>. וע' בפיס'<sup>52</sup> במה הי' מספקא לי'. ובהרי"ף ובהרא"ש הגירסא הוה ליה תילא<sup>53</sup>, היינו שהיא שלו וברשותו ואצרכוהו למכירה, וממילא גם בנידון דידן יצריך מכירה. ולכל הפחות דעת הקהל גם כן, אף דהוה ליה דין יחיד ששייר כו'.

ד. ועוד אחת יש כאן להקל, מצד שידוע לכל שקודם שהוצרכו לכנוס להבית ולהמנין התנה אדמו"ר עלי' שיעשה בה כרצונו בכל עת שירצה (הלשון אין מי שיזכור, ומסתמא אמר באופן היותר מועיל). וגם בעת נשואי בנו הרז"א עשו שם הסעודה<sup>54</sup> עם כלי זמר, ואמר אז גם כן שעושה כן מחמת התנאי. ולפי זה אך למותר כל מה שהארכנו. אך באמת עדיין צ"ע, דהא איתא בתי כנסיות של בבל על תנאי עשויות, ואעפ"כ נאמרו עליהם כל החומרות כנ"ל, ע' בראשונים ובטור וב"י. והגם דמבואר בטוש"ע סעי' מ"ח<sup>55</sup> דלארון כו', וכמו כן לבית הכנסת, מועיל תנאי, אך ע' בטוש"ע ס' קנ"א סעי' י"א, ובפרט בב"י וב"ח, דתנאי בישובו לא מהני רק להאכיל עניים שם כו' לפי שעה כו', וכן חכמים כו' כשהי' המקום דחוק לתלמידים כו'. והנה אם נרצה לחלק בין תנאי בבית הכנסת של רבים כמו בתי כנסיות של בבל, לשל יחיד, עומד לנגדי תשובת אדמו"ר בצמח צדק ס' כ"ג שכתב שם דמוכרח למכור כו' ובריצוי אנשי המנין. והגם שלא נזכר שם שהי' תנאי. אך בהעתקה שיש כאן<sup>56</sup>, רק שאינה כ[י] אדמו"ר כתוב ובפרט דחותנך התנה, הרי שגם בבית הכנסת של יחיד ובתנאי החמיר דוקא להצריך מכירה ובריצוי אנשי המנין. וכתב שם שקרוב שיש בזה עיכוב מדינא, ואולי כוונתו כנ"ל. ובפרט שבלקוטי הרמב"ן והר"ן כתב דאין בית הכנסת נפקע כי אם במכירה ושינוי רשות, וכוונתם גם כן אף היכא דהתנו, חדא כמ"ש לעיל דתנאי לא מהני בישובו, ועוד דכל בתי כנסיות של בבל על תנאי כנ"ל, ועלה קאי כנ"ל.

ה. אך הנה מצינו בתשב"ץ ח"ד בטור א' ס' ז' כתב דיחיד בשלו אף שהתפללו בו רבים אין עליו דין קדושת בית הכנסת ומותר לסתרו ולשנותו ככל מה שירצה, ואין המקום מקודש אלא אם כן יקדישנו בעליו לצמיתות. ומבואר שם דגם בניו רשאים לשנותו לכל מה שירצו. ומובא בעיקרי ד"ט ס' ח' אות י"ו ע"ש. הנה מבואר דמחלק ביחיד בין לצמיתות בין לשעה. וכמו כן נראה דעת המרדכי הובא בב"י ס' קנ"ג ד"ה ואם בנו בית סתם וז"ל, ואם לפי שעה הקדיש כגון בתי כנסיות של בבל על תנאי עשוין ושרי, ואי אתני הכל לפי תנאי עכ"ל. וכתב ב"י, ואע"פ שפירוש זה שפירש על בתי כנסיות שבבבל על תנאי אינו מסכים לדברי

50 מעשה דתילא דרבינא: מגילה כו, רע"ב.

51 על תנאי ככל בתי כנסיות של בבל: מגילה כח, ב.

52 בפיס': אוצ"ל: בפוסקים.

53 הוה ליה תילא: דבי כנישתא בארעיה (ובגמרא ליתה תיבת בארעיה).

54 נשואי בנו הרז"א עשו שם הסעודה: בחודש מר-חשון תרל"ד (שאר השמחות בבית אדמו"ר עשו באולם הגדול, אלא שבאולם הגדול לא הי' חימום, וכיון שחתונת הרז"א התקיימה בימי החורף הוכרחו לערוך אותה באולם הקטן. ראה תולדות חב"ד ברוסיא הצארית ע' קס).

55 בטוש"ע סעי' מ"ח: אוצ"ל: ס' קנד ס"ח.

56 בהעתקה שיש כאן: מהדורה אחרת מתשובה הנ"ל, שנדפסה בחאו"ח ס' עז.

המפרשים שכתבתי בסי' קנ"א עכ"ל, ר"ל דשם כתב דתנאי לא מהני בישובן. אבל הב"ח כ' וז"ל, והא דכתב בסי' קנ"א דלא מהני תנאי כו', אבל אם התנה להתפלל עד זמן פלוני כו', לאחר הזמן כו' משתמש בו כל תשמיש שירצה, ודברי המרדכי עולים ומסכימים להמפרשים דסי' קנ"א, ודלא כב"י עכ"ל. ואם כן לדידהו כיון דהתנה אדמו"ר רשאים לשנותו ולסתרו ולהוציאו לחולין לגמרי, כמו מי שאמר עד זמן פלוני, כמו כן כשאמר כל אימת שירצה, דכל יומא זמנו באין מוחה. ולכאורה גם לרמ"א צריך לומר כן, לחלק בין הך דיחיד שבנה ובין מ"ש בסעי' ט"ז תשו' מהר"פ וז"ל, ודוקא שהשאל תחלה סתם אבל אם התנה כו'. ובדרכי משה כתב במעט שינוי וז"ל, ואפשר דוקא שהשאל לרבים אבל כל זמן שלא השאל בפירוש אלא הניחן סתם כו', וכל שכן אם התנה כו', שתנאו קיים כו', הרי אף בסתם יכול לדחות ליחיד, וכל שכן רבים, כמ"ש בהתקנה, וכיון דיכול לדחות ממילא משמע דיוציאו מקדושתו גם כן. וכל שכן כשהתנה, כמ"ש שתנאו קיים. ואם כן בנידון דידן נמי נימא דלא דמי לדינא דסעי' ז' דיחיד שנתנה דצריך מכירה, רק דומה לזה דהניחם סתם, וממילא בזה מהני התנאי. ובוזה אפשר לבאר כוונת אדמו"ר בצמח צדק שכתב ואף שאפשר לחלק מכל מקום אין להקל. היינו דלהב"ח יש לחלק כנ"ל, מכל מקום להב"י דנראה דלא סבירא ליה לחלק, על כן כתב דאין להקל. עוד יש לומר כוונתו דאין להקל אפשר אף להב"ח, משום דשם הי' רוצה לעשות מחצה לדירה ומחצה ישאר לבית הכנסת, ואם כן כיון דישאר הקדושה במקומה, אין לבוא בגבולה, כמובן מלשון הב"ח. ולפי זה כמו כן כאן ישאר המנין בקדושתו, רק החדר קטן יוציאו מקדושתו, אפשר אין להקל. אך להתשב"ץ יראה דרשאים לשנותו בכל אופן ולא הזכיר תנאי, וכתב רק [לחלק] בין לשעה ולצמיתות. וע' בסי' קנ"ג בשערי תשובה.

ו. ולענין הבנים<sup>57</sup>, בתשב"ץ כתב להדיא אף בנו, ובאשל אברהם<sup>58</sup> לבעל דעת קדושים על שחיטה וטריפות כתב, דתנאי מהני בבית הכנסת בביתו, ואפשר אף לבנו ויוצאי חלציו וצ"ע. הרי שמסתפק בזה. וע' בב"י סי' קנ"ג. ובתשובות אור נעלם<sup>59</sup> משמע גם כן דלא ירד לחלק בין הוא עצמו לבניו. ולכאורה אצל<sup>60</sup> כיון דלא עשו שום חלוקה על פי צוואתו<sup>61</sup> יש לומר דהכל בחזקתו, וראי' מהאחין כו' לענין קלבון<sup>62</sup>, שכתבו שם שהנכסים בחזקתן. ועוד ראי' מדאמרינן האחין שקנו בתפיסת הבית חייבין בכורה, ופסקה הרמב"ם בפ"ו מהל' בכורות ה"י, הרי אף לענין קולא לענין חשש חולין בעזרה אוקי אחזקתייהו, אף שהלקוח והמתנה פטורה מבכורה, בכורות נ"ה. והגם שיש לומר דאי הוי אמרינן יצאו מחזקתן ויורשין הוו

57 ולענין הבנים: ר"ל שבנידון דידן הקדישו אדמו"ר מוהר"ש נ"ע, שכבר נסתלק בשנת תרמ"ג, ועתה רוצים בניו לשנותו.

58 ובאשל אברהם: סוס"י קנא.

59 ובתשובות אור נעלם: סי' ג.

60 ולכאורה אצל: אוצ"ל: ולכאורה בנידון דידן.

61 דלא עשו שום חלוקה על פי צוואתו: שלא יתחלקו הבנים בנכסים אלא ישאר העזבון בידי אמם וזוגתו הרבנית והם יקבלו להוצאות בני ביתם. צוואת כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע נדפסה באגרות-קודש שלו אגרת ה, וחלקה חסר שם. בחלק הקיים נאמר רק שמסדר ההנהגה בין הבנית לבין האם. ובצוואה הרוסית נתפרש כנ"ל, שכל העזבון ישאר ביד האם, וממנו יקבלו עבוד הוצאות בני ביתם.

62 מהאחין כו' לענין קלבון: רמב"ם הל' שקלים פ"ג ה"ד.

כלקוחות ממילא לענין קדושת בתי כנסיות הוה כמכירה ושינוי רשות ויצאו מהקדשן. אך ממה נפשך, אי נאמר דהוקדשו לרבים אין מוריש הקדש לבניו, כמבואר במהרי"ק בשורש קס"א ענף ג'. על כן יותר נראה לומר דבפני בניו לא נתחזק כח הקדש, משום דהוה כהניחן סתמא דמרדכי כנ"ל, וממילא התנאי נשאר ורשאים לשנותו.

ז. ועוד יש לומר דכאן יש להקל משום דלעשות לה עזרת נשים אינו כל כך מוצאין לחול, ע' בצמח צדק סי' כ', דיש לומר כמו שהתירו להם לסמוך משום נחת רוח<sup>63</sup>, כמו כן רוצה לצרף זה להקל באיסור נתיצת כותל מסברא דלעשות נחת רוח לנשים התיירו סמיכה. וע' בצמח צדק סי' ג' דנשים סומכות רשות הוה גם כן מצוה. ועוד שם, דכל מצוה שעושות אף דלא הוו מצווים ועושים חשוב יותר מספק מצוה לאנשים לענין ברכה, משום דאף דהוי קצת מצוה אבל הוי ודאי, ע"ש בסעי' ה'. ולפי זה יש לומר דזה חשוב כמו להאכיל לעניים שם או תלמידים הנז"ל דמהני תנאי על זה. וצ"ע שלא זכר זה בתשו' כ'<sup>64</sup>. הגם שגוף ענין תפילה בצבור, ע' בדברי נחמי' על יו"ד תשו' כ"ו בשם מהרי"ל שכתב להתפלל בעשרה אינה מצוה כל כך, והחוות יאיר<sup>65</sup> משיגו ואיהו מישבו, לבד שמיעת קריאת התורה דהוי על כל פנים תקנת משה ונביאים<sup>66</sup> חמירא משאר תפלה בצבור. עכ"פ כיון שנהגה כל ימי' כן הוי עלי' מצוה והנהגה טובה, ואפשר דיהי' סניף להתיר משום דלא הוי כל כך לחולין.

ח. ומעתה יש לומר דלכל הפרטים יש פרט להקל, ובגוף האיסור דבית הכנסת אינו אלא דרבנן, וכל ספק בזה יש להקל כמ"ש בפרי מגדים במשבצות רס"י קנ"ג מהר"ן<sup>67</sup>, הגם דבפני משה בשניות<sup>68</sup> סי' ח"י, ובשו"ת זרע אברהם חאו"ח סי' ז' כתבו, דלהרמב"ן קדושת בית הכנסת דאורייתא, אך בתשובות מהר"י בירב<sup>69</sup> כתב וז"ל, שלכו"ע אין איסור קדושת בית הכנסת אלא מדרבנן, וכל ספק שמסתפק בזה הענין ראוי להקל, שכ"כ הר"ן בשם הרמב"ן כו'. יראה בפירוש שלדעת כולם אינו אלא מדרבנן. וכן כתב בפשיטות בזית רענן חלק שני סי' ג'. גם במהרי"ט<sup>70</sup> ס"ג כתב בשם הרא"מ שבכל הצדקות והקדשות אזלינן בתר אומדנות ואומדין דעתו שעל כזו הי' דעתו גם כן בעת התנאי. וע' ביו"ד רנ"ט ברמ"א<sup>71</sup>, ובש"ך סק"ד כתב ומעתה בין בהקדש [עניים בין בהקדש] בית הכנסת אינו הקדש כל שהוא ספק בתחלתו, וע"ש בפתחי תשובה. ובסי' רנ"ח<sup>72</sup> לע[נין] צדקה במחשבה ברמ"א ובפ"ת, ובח"מ סי' רי"ב ובפ"ת. ובבניו לא נתחדש לא אמירה ולא מעשה, ובכאן הספק אי בתחילה הוקדש באופן שיצרך בשנותו לדעת הקהל, בוודאי אומדין דלא כנ"ל.

63 שהתיירו להם לסמוך משום נחת רוח: חגיגה טז, ב.

64 שלא זכר זה בתשו' כ': שלא הזכיר סברה זו בשו"ת צמח צדק או"ח סי' כ.

65 והחוות יאיר: סי' קטו.

66 תקנת משה ונביאים: ב"ק פב, א.

67 מהר"ן: מגילה (ח, א) ד"ה ומאן.

68 בשניות: בחלק שני.

69 בתשובות מהר"י בירב: סי' ה.

70 במהרי"ט: ראה שו"ת מהרי"ט ח"ב סי' קכד.

71 ביו"ד רנ"ט ברמ"א: סעיף ה.

72 ובסי' רנ"ח: סעיף ב.

שוב נזכרנו שהי' חלונות בהמנין במזרח שהי' כנגדם מקום פנוי, ואחר כך סתמם ועשה חדר לכותל זה. וע' בסי' ק"נ סעי' ד', ובשערי תשובה שם, לענין חלונות מוכח דהי' תנאי לשנותו אף בישובו בכל אופן שירצה ויצטרך. ונשאר הספק רק לענין הבנים אי מהני תנאי שלו. ואפשר ליתר שאת ליתן מעט מעות בתורת מכירה, ובהמעות יתקנו המנין הגדול. כל זה יודיענו בארוכה ולמעשה איך ומה לעשות הכל בפרטיות, ובאיזה אופן יוכשר יותר על פי הדין.



## תשובה

### מאת הרה"ג הרה"ח ר' חיים משולם זלמן ניימארק

מכ' קבלתי עש"ק העבר, ולא הי' פנאי, כ"א מעט בש"ק העבר ומעט בלילה העבר. ואם אביא להשיב בארוכה ובענין הראוי, צריך זמן נכון, ולחפש בס' האחרונים, וס' האחרוני' הנז' בקונט' <sup>73</sup> לא נמצאו בידי. וכאשר הם דורשי' להשיב בהקדם, ע"כ הנני למלאות רצונם להשיב בקצרה הנוגע למעשה לפע"ד. ותחלה אומר שבא' מהדרכים שכ' לעשות מהפרוזודור עז"נ [עזרת נשים] ולפתוח מה"צ בח"ק [-מן הצד בחדר קטן] להילוך בה"כ, בזה איני רואה שום שאלה כלל. כי השינוי מהפרוזודור לעשותו בית תפילה אפי' לנשי' זהו עילוי ולא ירידה. ומה שיעשו ההילוך לב"ה בח"ק ויתקצר הח"ק מעט, אין זה שום הורדה כיון שלא יתבטל התמיד ויוכלו להתפלל שם במנין ולקרות ולהפטור כדרכם. גם אין שייך חשש מיצר שהחזיקו כו' <sup>74</sup>, במה שיסבו הפתח ממקום זה למקום זה, חדא דזהו למעליותא מה שיתקרב הפתח לאמצע ב"ה כנהוג בכל בהכ"נ. ועוד אטו אם ירצו לעשות בימה או להוסיף ספסלים תכונים וכדומה, האם יש אצלם מוחזקים שיוכלו לטעון טענת ריבוי הדרך וכדומה הלא כולם אינם אלא אורחי' אצלינו <sup>75</sup>. ובכה"ג אמרי' אין אדם משאיל רשותו לחוב לו ולאסור עשי' כמ"ש בת' ר"מ פדוא סי' פ"ה <sup>76</sup>. וזה פשוט וברור.

אמנם בדרך השני שכתבו לעשות הע"נ בח"ק לצד דרום, בזה יש לדון אם נצרך לזה תנאי ואם מועיל התנאי ואם יועיל גם להיורשי'. והנה בעיקר דין בהכ"נ של יחיד שהניח לציבור להתפלל בו סתם ובלא שום תנאי וגם לא נתנו לציבור לחלוטין, אשר בת' חוה"מ סי' ז' <sup>77</sup> מקיל בזה בפשטות לסותרו ולהכניסו לביתו וכן מביא בשם זקינו הרשב"ץ <sup>78</sup>. וכ"נ דעת הרמ"א בהג"ה סט"ז <sup>79</sup> ומבוארים הדברים עוד יותר במקור דין ההג"ה הנ"ל בתשו' הר"מ פדוואה סי' פ"ה דאם לא השאיל מפורש רק הוסתם אז תוכל למנוע גם היחיד בלא

73 מכתב כ"ק אדנ"ע

74 ב"ק כ"ח ע"א.

75 ראה שו"ת צ"צ או"ח סי' כ"ד.

76 הדין בבהכ"נ שבביתו של יחיד שהניח הציבור לבוא ולהתפלל בו, שיכול למנוע יחיד לבוא ולהתפלל שהרי כולם הם רק כאורחים אצלו.

77 חוט המשולש להר" שמועון בן צמח דוראן (התשב"ץ), הובא במכתב כ"ק אדנ"ע (אות ה'): "אך הנה מצינו בתשב"ץ ... דיחיד בשלו אף שהתפללו בו רבים אין עליו דין קדושת בית הכנסת ומותר לסתרו ולשנותו ככל מה שירצה, ואין המקום מקודש אלא אם כן יקדישו בעליו לצמיתות. ומבואר שם דגם בניו רשאים לשנותו לכל מה שירצו".

78 בנוגע בהכ"נ בעיר מירוק"א של רבים, ואח"כ גורשו כל היהודים משם ונתחלל המעון בידי פריצים, וכשחזרו היהודים לשם, קנה יהודו א' מיד הפריצים את הבהכ"נ בחזרה, ושאלו את הרשב"ץ (זקינו של התשב"ץ), האם לדונו כבהכ"נ של רבים או של יחיד, והשיב שמיד כשחללו הופקעו מקדושתו, ואח"כ הוא קנהו לעצמו ורק שאלהו לרבים ובידו לסלק ממנו ולעשות בה כרצונו.

79 או"ח סימן קנ"ג. כ' המחבר: מי שהשאיל ביתו לב"ה ויש לו מריבה אם א' מהקהל אינו יכול לאסרה אא"כ יאסרנו לכל הקהל כאחד. ובהג"ה: ודוקא שהשאיל תחלה סתם אבל אם התנה מתחלה שכל זמן שירצה למחות היא בידו למחות או שלא השאיל להם בפירוש אלא הניחם ליכנס לביתו הרשות בידו למחות במי שירצה.

הציבור<sup>80</sup>. ואפי' אם השאיל מפורש לא יוכל למנוע היחיד מצד תקנת (רגמ"ה<sup>81</sup>) כמבואר בהרמ"פ הנ"ל, אבל אם ירצה למנוע גם הציבור הרשות בידו, אם לא השאיל לזמן כמבואר במ"א ס"ק ל"ט<sup>82</sup>. מכ"ז משמע דגם להוציאו לחולין הרשות בידו. ואין זה ענין לדין דסע' ז'<sup>83</sup> דשם מיירי בנתינה לחלוטין. ומה שרבינו בצ"צ סי' ק"ג<sup>84</sup> החמיר בכה"ג י"ל דעובדא היא היתה בגוונא דסעי' ז' הנ"ל שנתנה לקהל, כמבואר בל' רבינו בתשו' הנ"ל בהג"ה שכ' ואולי דומה למ"ש רמ"א בסי' קנ"ג ס"ז כו' ולא הזכיר כלל הא דסעי' ט"ז (ואודות תנאי דשם<sup>85</sup> ית' לקמן). אמנם כן למעשה קשה להכריע ולהקל בזה נגד פסק רבינו בצ"צ שהחמיר טובא בזה להצריך מכירה בצירוף דעת הציבור. ואע"פ שכתבנו לחלק, עדיין יש לפקפק דאולי מט"ז [- מטעם זה] החמיר רבינו דמספ"ל אולי בכה"ג הוה נתינה בסתם, דקשה לסמוך על אומדנא ודברים שבלב אולי גמר בלבו ומסר לצבור יפה. ואע"פ שהס' [ברה] פשוטה שגם הצבור לא יוכלו לעשות דבר בלא דעת הבע"ב מ"מ לענין להפקיע קדושתה בלא מכירה לא רצה רבינו לסמוך ע"ז. והגם שהוא חומרה נגד דברי הפוסקי' הנ"ל אבל מה כחינו להכריע. ואולי יש לומר דאם נבנה בצירוף בהכ"נ גמור הגם דבהזמנה לקדוש כ"ז [- כל זמן] שלא התפלל בו כמ"ש כל הפוסקים דוקא אזמנא וצר בו' [-?] כו', מ"מ י"ל דבכה"ג יש לחוש דשייך טפי בזה נתינה למסירה מלשון שאלה או הנחה דאפ"ל דזה הוא בחדר פשוט שבנה לעצמו ומשאילו כו'. ובוודאי אין לנו להקל נגד הצ"צ כלל. וזכר לדבר אוכל להעיד להם מה ששמעתי מפורש מפ"ק של רבינו כ"ק אביהם הר"ש נ"ע<sup>86</sup> בהיותי אצלו פעם ראשון אחר בנין ביתו דכעת, והראני הח"ק שהי' פתוח לחדר הארוך שאחר הסוכה<sup>87</sup> אשר הי' בו חלון להשטאקעט<sup>88</sup>, וא"ל הלא תדע למה הגבלתי הח"ק הזה, כי במקום הלז הי' מקצוע מן הזא"ל הגדול הנשרף שהי' בחצר אאמו"ר נ"ע ולא רציתי לערבו בביתי ויחדתיו לדבר שבקדושה לכתוב שם דברי א"ח<sup>89</sup> וכדומה. ונראה בעיני שהחמיר כן שהי' מסופק (או ידע) שלא הי'

80 שמוזה שכ' בהתקנה (של הרגמ"ה בעה' הבאה) "אם אדם משאיל בהכ"נ ולא "בהכ"נ של יחיד שרבים נכנסים שם" משמע שבנ"ד כשלא השאיל לרבים בפירושו רק סתם הניחם לבוא יכול למנוע גם יחיד.

81 תקנת רבינו גרשום מאור הגולה (מקור לדברי המחבר ס"ז). הובא בכל בו סי' קט"ז. ארחות חיים הל' בהכ"נ אות כ"ו. וז"ל "ואם אדם משאיל בית הכנסת לרבים ויש לו ריב ומצה עם אדם, אינו רשאי לאוסרו לאותו אדם אם לא יאסור לכולם".

82 על מ"ש המחבר בסי' קנ"ג ס"ט הנ"ל. וז"ל: ודוקא אם כשהשאיל סתם אבל השאילה לזמן לא.

83 הדין במכירת בהכ"נ ע"י הציבור, שה"מ בשל כפר אבל בהכ"נ של כרף א"א למכרו אא"כ תלו אותו בדעת יחיד. ובהג"ה כ': "יחיד שבנה ב"ה ונתנה לקהל דינה ככה"כ של קהל אבל אם שייך לעצמו בה שום כח אין לה מכר כי אם על פי הקהל ועל פיו או יורשיו". כנראה הכוונה הוא שאפילו בשל יחיד צריך מכירה בצירוף דעת הציבור.

84 וז"ל: "רצונם לעשות מהחדר שהיו מתפללין בו בחצר חותנך, שהי' כענין בית הכנסת של יחיד ... נלע"ד שאי אפשר לשנותו לבית דירה כי אם ע"י מכר".

85 הנז' בשאלת כ"ק אדנ"ע אות ד.

86 כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע.

87 ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר חי"ב אגרת ג'תתע"ד: ידוע שגם שבליובאוויטש הי' אחת הסוכות מלפנים חדר בהדירה שלימי הסוכות היו מסירים את גגו.

88 הגדר.

89 ראה רשימת היומן ע' ר"ג: בחדר החיצון הי' איש ממשרתים הפשוטים. לפנים ממנו - המשרת ר' לויק, הי' מעתיק דא"ח בשביל מהרש"ע וכיו"ב וגם הכניסה לחדר זה, בקושי עלתה. ולפנים הימנו - חדר מהר"ש נ"ע.



ב. ואולם כ"ז בלא הי' שום תנאי כנ"ל אבל בנ"ד שהי' תנאי מפורש מכ"ק, לענ"ד זהו דין פשוט שמועיל התנאי דהא אפי' בציבור כה"ג מועיל התנאי, כמ"ש בשו"ע סי' קנ"ב סעי' י"א<sup>91</sup>. למכ"ש ביחיד, לדעתי לא נמצא שום חולק ע"ז. ומה שהעירו מדין בתי כנסי' שבבבל על תנאי הן<sup>92</sup> פ"י ואפ"ה ל"מ בישובן לרוב הפוסקים, לדעתי אין ענין לכאן, וכי כל שם תנאי אחד הוא, הלא לפירש"י בגמ'<sup>93</sup> וכן הרמב"ן הובא בר"ן<sup>94</sup> שפירשו ע"ת [על תנאי] להשתמש בהן, בודאי ל"ק מהא דא"ר אסי<sup>95</sup> אין נוהגי' בהן קלות ראש, וכי בשופטני אסקי' שיתנו לנהוג בהן קלות ראש, הרי לא התנו אלא להשתמש בדבר נחוץ. ועוד אפ"ל שאפי' אם התנו בפירוש על דבר מגונה, הוי כעין מתנה עמ"ש בתו', או מדרבנן דנראה כמחלל קדושת ב"ה. אבל להוציאו לחולין לא היתנו כלל. ואפי' לתוס' ורא"ש שפי' כפר"ח בגמ'<sup>96</sup>, כ"ז שירצו יחזרו לקדמותו<sup>97</sup> הלא עיקר הטעם משום שהי' מצפי' להגאל וע"כ התנו, אבל לא תלו בדעתם מצד בחירתם, דאל"כ מאי ארי' בבל כו'. וע"כ לא מועיל אלא בחרבנן, אבל בישובן כיון שאם ירצו לשנותו לא יוכלו, ע"כ לא יוכלו גם להשתמש. ואפי' אם פירשו להשתמש ג"כ לא יועיל בישובן מטעם הנ"ל. והעיקר משום גנאי וכמבואר במ"א קנ"ד סקי"ד [?] מלבד מה שמובן לחלק בין תנאי רבים לשל יחיד. ומ"ש הכותב שע"כ קשה מהצ"צ ית' לקמן. גם מ"ש דכל בהכ"נ שלא ע"ת הן אשתמיטת' ד' המ"א סקי"ב וכ"פ בנב"ת<sup>98</sup> סי' ט"ו ובתשו' ח"ס<sup>99</sup> דדוקא בבל כו', אבל יחיד שהתנה בשלו שכ"ז שירצה יצטרך ישנהו לדבר הרשות, לדעתי לית דין ולית דיין שמועיל אם הי' התנאי כדינו במשפטי התנאי.

ונשאר<sup>100</sup> לנו לבאר מ"ש בתשו' צ"צ [הלכות] בהכ"נ בסי' ק"ג לפי הנמצא בהעתיקה ע"ז שהי' שם התנאי ואפ"ה לא התיר כ"א במכירה. והנה קשה עלי להתחכם במה שאינו לנגד עיני כי אותיו' מחכימות וגם קשה בעיני שבמכ' באו"ב [-באופן ברור] לשונות הסותרים בזה, במכ' כמע"ל [-כבוד מעלתכם] כ' בלשון זה אף שחונתך אמר<sup>101</sup> שהתנה מתחלה, א"כ משמע שדוחה היתר זה לג"ד [-גילוי דעת] הכותב. מהקונט' נ' דבלשון זה, ובפרט

90 בנוגע לספק זו ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר מהר"ש אגרת מב שבו שואל אם מותר להוסיף המקום של ביה"מ כ"ק אביו לתוך ביתו.

91 וז"ל: אם בשעת בנין ב"ה התנו עליו להשתמש מותר להשתמש בו.

92 בשאלת כ"ק אדנ"ע אות ד, אחרי מש"כ בנוגע התנאי של כ"ק אדמו"ר מהר"ש: אך באמת עדיין צ"ע, דהא איתא (מגילה כ"ח ב') בתי כנסיות של בבל על תנאי עשויות, ואעפ"כ נאמרו עליהם כל החומרות כנ"ל.

93 על אתר ד"ה על תנאי.

94 דף ט' ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה בתי כנסיות, שלצרכי עניים להאכילם ולהשקותם מותר.

95 שם.

96 דמחלקים בין שהבהכ"נ בישובן שאו אסור לעשות שום דבר, ובחורבנן שמתירין בבבל (שע"ת הן עשויין).

97 חוסר התחלת החצ"ע.

98 נודע ביהודה תנינא.

99 חתם סופר.

100 קטע נכתב בקיצור קצת וכנראה הוא עצם כת"י של הרמ"ז.

101 אינו ברור מאיפה לקח לשון זה.

שחותנך התנה. מזה משמע שג"ד מסייע בהיתר ורק לא סמך ע"ז לבד בלא מכירה. ואפשר שמא הי' התנאי רק שאם יצטרך החדר יחליף אותו ומחזק להמנין מ"א בהכ"נ הכא יש [?] למצוא טעם ענין [?] דאין בל' הוזה הפקעת הקדושה מאותקו כ"א החילוף שיהי' להבא. וע"כ נצרך מכירה ויש בזה אריכות דברי ולא עת האסף פה. ויותר נ' בעיני שאדמו"ר [הצ"צ] נסתפק ביורש ההוא אם הי' התנאי כדינו ממשפטי התנאי. ע"כ לא סמך ע"ז. וראי' ממה שהביא בצ"צ רק הא דס"ד יחיד שקנה ו?? כו' ולא הזכיר כלל דין דסט"ז דה"ל להזכיר התנאי ולדבר [?] בלי לתלות בג"ד שאדמו"ר [מהר"ש] ירד להתנות (ונ' בעיני שמטעם החומר שהחמיר לעצמו בח"ק שלו חש לתקן מתחלה) ובודאי התנה כדין באין שום ספק אצלי שמועיל התנאי וממילא אין מקום עוד לחוש מדין בהכ"נ של כרכים כלל.

ג. ועתה נסיים בענין אם מועיל התנאי להיורשים. הנה ס' אשל אברהם בעה"מ דעת קדושי<sup>102</sup> אין נמצא אתי ונעלם ממני טעמו, כי בל"ז [?-בלא זה] לא מצאתי בשום מקום שלא יועיל להיורשים זכות שהי' להמורישי. ולכאורה יש מקום ללמוד ממ"ש בשו"ע קנ"ג י"ב<sup>103</sup> והוא ממרדכי פ' החובל<sup>104</sup> "ראובן ושמעון שהי' להם ירושה מאבי' שלא יבנה ב"ה כ"א הוא וזרעו כו", משמע שאם לא הי' מפורש לא הי' זרעו בכלל. אבל באמת אין ראי' כלל דשם לא איירי ביחיד שבנה ב"ה והשאר זכות לעצמו, כ"א שיש לו תנאי עם הקהל, אפשר שעשה עמם טובה או הי' צריכים לו, ובכגון זה אם לא פרשו אין שייך להוריש זכות זה לבניו, ואין זה אלא כהא דסעי' ז'<sup>105</sup> בתלוי בדעת היחיד היתכן שיהי' זה ירושה לבניו שלא תלוי אלא בדעתו וה"נ דכותה. אבל לכאורה יש להביא ראי' ממ"ש בסעי' ז' בהג"ה<sup>106</sup> והוא מא"ז<sup>107</sup> והג"א<sup>108</sup> "יחיד שבנה כו' אבל אם שייר לעצמו בה שום כח כו', אין לה כו' כ"א עפ"י הקהל ועל פיו או יורשיו", והגם שבהג"ה לא נז' ששייר הזכות גם ליורשיו, אבל אם במקור הדין בהג"א פ' בני העיר, מפורש בל' זה<sup>109</sup>, "וכן יחיד שבנה ב"ה ונתנו לבני העיר לגמרי, שגם הם יש להם רשות לחזק ולהוסיף ולא הוא ולא יורשי' יכולים למחות ה"ה של הקהל אבל אם נתנו כך לטובי' [ה] שאין לו ולב"כ [-ולבאי כחו] למחות מלבא להתפלל, אלא ששייר לעצמו שאין רשות לחזק ולהוסיף אלא הוא או יורשיו". אבל באמת מדקדוק ל' זה שוב אין מכאן ראי' דכאן סומך רשותו שלא יוכל למונעו, רק שייר זכות הבנין שיהי' על פיו. וע"כ צריך לפרש שם היורשים, כהך דסעי' י"ב הנ"ל, ואין זה ענין לג"ד שלא נתן

102 על שחיטות וטריפות סוס"י קנא (בהשאלה אות ו'). וכותב שם דתנאי מהני בבית הכנסת בביתו, ואפשר אף לבנו ויוצאי חלציו וצ"ע.

103 אם יש לו תנאי שאין יכול לבנות בבה"כ כ"א הוא וזרעו א"י למכור זכותו לאחר.

104 ב"ק רמז קח בשם מורו הר"מ מרוטנבורג.

105 "של כרכים .. אפילו בנו אותו משלהם אינו נמכר אלא אם כן תלו אותו בדעת היחיד שאז יעשה בו היחיד כל מה שירצה בהסכמת הצבור".

106 וז"ל: יחיד שבנה בית הכנסת וניתנה לקהל דינה כבית הכנסת של קהל. אבל אם שייר לעצמו שום כח אין לה מכר כי אם על פי הקהל ועל פיו או יורשיו.

107 אור זרוע ח"ב הל' בהכ"נ ששפ"ה.

108 הגהות אשר"י מגילה פ"ד ס"א.

109 בשינוי לשון קצת מהנדפס.

להם מאומה וגם התנו תחלה ובודאי נשייר ברשותו תמיד גם לסגר דלתיכם זכות כזה בודאי נשאר לבניו בלא ס' [פק], כן נראה בעיני מצד הסברא. אבל כיון שבס' א"א [-בספר אשל אברהם] מסתפק בצ"ע וגם לגברא רבא אמר מילתא דקדקתי למצוא טעם ע"ז? [ונראה דהתם מיירי באופן זה שתלוי בדעת הרצון שלו כ"ז שירצה יוכל לשנותו ועפ"ז יש ליישב את סברתו, אולי הוה כמקדש בתנאי שאם יגלה דעתו בחי'י] שירצה לשנותו לא יוקדש ואם לא יגלה דעתו כל ימי חייו נשאר בחזקת הקדש. וכיון שכן אם לא חזר כל ימי חייו נשלם התנאי וההקדש עליו יוכל [ו] הירושי' לבטל והוה כעין הא דקידושי' [-ג] פ' האומר דף ס"ג ב'<sup>110</sup>, ע"מ שירצה אבא או ע"מ שלא ימחה אבא דמת היום מקודשת ע"ש, ודו"ק. כן נראה בעיני למצוא קצת טעם לדברי' ועפ"י ס' זו לא יועיל מ"ש כמע"ל מה שלא חלקו, והנכסים לא יצאו מחזקתן עדיין, דלפי הנ"ל אין נ"מ מכ"ז אבל אפי' נחליט כן, נראה בעיני שאין זה שייך כ"א שאמר בל' זה כ"ז שארצה כו', אבל אם אמר כ"ז שאצטרך כו', נראה דזה נקרא שיור זכות לעצמו וממילא נשאר לירושי'. ולכאורה יש לצדד מה שבעצמו סתם החלונות, כמ"ש במכ' וגם אם נחוש להסתפק בל' התנאי נגד זה יש עוד ספק להקל ממה שמ"א ס' קנ"ד סעי' ק א'<sup>111</sup> "ועזרות שלנו כו' ושמא כיון שמתפללים כו'", א"כ הוה כעין ס"ס, ובפרט בדבר שהוא מדרבנן, ע"כ נראה בעיני משורת הדין דיכולים לעשות ע"נ בלי ספק, ואם ירצו לרווחא דמילתא לעשות בדרך מכירה מה טוב. אבל בדרך הראשון שהזכירו פשוט וברור לדעתי שיוכלו לתקן כרצונם בלי שום פקפוק וחשש כלל.

---

110 מאי ע"מ שירצה אבא, ע"מ שלא ימחה אבא מכאן ועד שלושים יום.

111 ועזרות שלנו לא עדיפא מבתים ותצירות, ושמא כיון שמתפללין תדיר בהם כל זמן שהם נדחקים, נעשו קדש.

## קיצור תולדות חייו של הגאון החסיד ר' חיים משולם זלמן ניימארק<sup>112</sup>

ר' חיים משולם זלמן נולד בשנת תקצ"ח לערך<sup>113</sup>. אביו הי' הרב משה דוב<sup>114</sup>, מצאצאי הרה"ג ר' משולם זלמן מירלש אב"ד קהילות אה"ו, אשר על שמו נקרא ר' מש"ז דידן.

חמיו הגה"ח ר' יהושע אלי' מ"ץ דעיר הארקיי<sup>115</sup>, הי' מן החסידים החשובים של כ"ק אדמו"ר האמצעי<sup>116</sup> ושל כ"ק אדמו"ר הצ"צ<sup>117</sup>.

התקשרותו לרבנותו נשיאינו

הרמש"ז הי' א' מגדולי החסידים שבדורו. בצעירותו הי' חסיד של כ"ק אדמו"ר הצ"צ, ובמקום א'<sup>118</sup> אף מסופר שהי' לו הסכמה ממנו. לאחר פטירתו התקשר לבנו כ"ק אדמו"ר מוהר"ש, והי' א' מחסידיו הנלהבים, עד אשר שמסר את עצמו למשפט מות תמורתו (כמסופר לקמן). את חשיבותו בעיני רבו כמורה הוראה, מודגש בזה שלפעמים הי' שולח עליו אנשים לקבל פסק הלכה ממנו. בתשובותיו גם מזכיר דברים ששמע מרבו בכלי ראשון (כמו בתשובה דלעיל).

באחרית ימיו קבל על עצמו את מלכות בנו כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב<sup>119</sup> (במכתב לרבינו משנת תרמ"ח מתחנן עליו לקבל על עצמו את הנשיאות). ואף הוא הי' שולח לרמש"ז שאלות בהלכה.

בכמה מקומות בכתבי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נמצאים זכרונותיו על רמש"ז<sup>120</sup> ומה ששמע

112 הבא לקמן הוא רק ר"פ וחסר כמה עניינים ופרטים. אי"ה יודפס תולדותיו בארוכה יותר כשהזמ"ג.

113 ע"פ מש"כ בעיתון "המליץ" 7 בספטמבר 7881 - ח"י אלול תרמ"ז (בנוגע למינויו לרב דנעוויל, כדלקמן): "בן י"ח שנה היה למורה דק. . . ורבנות הראשונה שלו הייתה בתרט"ז (כדלקמן).

114 בנו של הגאון ר' זלמן האב"ד דק"ק האסלאוויטש, בן הגאון ר' אברהם דיין דק"ק פוזנא, בנו של הרה"ג משולם זלמן מירלש אב"ד קהילות אה"ו (אשר על שמו נקרא רמש"ז) - אהלי שם פינסק תרע"ב ע' 073.

115 בפנקס דקהילת הורקי (ספרייה הלאומית בירושלים כת"י מס' 029-4) נמצאת כמה רשימות, פסקים ותקנות, שנכתבו (או נחתמו) על ידו.

116 ראה מה שנכתב בשמו "מגדל עוז" ע' רל"ח ורצ"ג.

117 מכתבים עליו (ואודותו): שו"ת או"ח סימן צ"ב השלמה א' במהדורה החדשה (תשע"ח), עוד עליו ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר הצ"צ אגרת כ"ח-ל'. ע"ד חשיבותו בעיני כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ראה תשורת משפחת קטן תשנ"ד.

118 המליץ דלעיל.

119 יש מכתב ממנו אל כ"ק אדמו"ר הרש"ב משנת תרמ"ט שרמש"ז מבקש מהרבי לקבל על עצמו עול הנשיאות (נדפס ביגדי"ת שנה ר' ע' 83 - 93). עוד על קשריו עמו ראה באג"ק כ"ק אדמו"ר וסה"ש תורת שלום.

120 ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ ח"ו ע' רס"ט, לקוטי דיבורים (אידיש) ע' 012, קכ"ו, 252. קונטרס בר

מצוה ע' כ"ב. ועוד.

עליו, ובהם מתייר אותו כא' מזקני החסידים.

## רבנות

הרמש"ז כיהן ברבנות למשך ארבעים (תרי"ז - תרנ"ג) בקהילות הארקי, סטרדוב, וועליז, וויטעבסק, ונעויל.

## הארקי

כשהי' רמש"ז בגיל י"ח, בשנת תרט"ז לערך,<sup>121</sup> נפטר חמיו הרב יהושע אלי'. אז עלה הרמש"ז למלאות את מקומו כרב עיר הארקי<sup>122</sup> בטענה שיש לו דין קדימות בתור יורש. מצד שני היו אלו אשר מאיזה סיבה לא קבלו את רבנותו של רמש"ז (אולי מצד צעירותו), ואף ערערו על א' תשובותיו שכתב במאורע מסוימת (בענין טריפות). ולכן הציעו אנשים אלו למנות רב אחר במקומו, או עכ"פ לצרף אליו מישהו אחר להיות המו"צ, ושהרמש"ז יהי' כרב טפל (ובשכירות מועטת).

כנראה בעקבות זאת שלחו ראשי קהילת הארקי את הרמש"ז לכמה מהרבנים הגדולים שבמדינתם, לקבל חוות דעתם בזה, האם רמש"ז ראוי לרבנות. ואם הוא אכן ראוי, לקבל מהם מכתב סמיכה. ואכן קיבל מכתבים מכו"כ רבנים וגאונים וביניהם הרה"ח נפתלי הירש (קלצקין), והרב אלעזר משה הורביץ אב"ד<sup>123</sup> פינסק. בין הדברים כתבו על גודל כוחו של הרמש"ז בלימוד התורה ובפסקי הלכה.

סוף הדבר הגיע ל(עריכת) בית דין בליובאוויטש (חה"ס תרי"ז) אשר בו החליטו שהרמ"ז יהי' הרב העיקרי בשכר מלא ולנגדו ימענו רב שני (בשכירות מועטת ובלו גרעון מהשכירות של הרב הראשי) מעבר הדף באו עה"ח בהסכמה הגאונים בני כ"ק אדמו"ר הצ"צ המהרי"ל, מהורחש"ז, ומהרי"נ - בהדגשת מעלת השלום. כשהגיע הפסק להארקי הסכימו לזה, וגם הם חתמו מעבר לדף<sup>124</sup>.

משנת תר"כ יש מכתב נוסף מבני הצ"צ לקהילת הארקי ע"ד הרמש"ז<sup>125</sup> אשר בה מציעים להקהילה להוסיף בשכרו של הרב "לבל יהי' לו מחשבות לחפש מקום אחר" ובהדגשת מעלת הרמש"ז "כי מ"ץ מפורסם הן בהוראה והן בידיעת דא"ח יקר הוא בעתים הללו".

אם אכן העלו את שכרו של רמש"ז אינו ידוע לנו, אבל כנראה עשו את זה שהרי רק שש שנים לאח"ז (בשנת תרכ"ו לערך) עבר לכהן כרב בעיר סטרדוב.

## רבנותו סטרדוב - משפט המאסר

121 בכ"מ כ' שזה הייתה בשנת תר"י לערך, אבל המסמכים דלהלן עלה שהי' בשנת תרט"ז.

122 פלך מוהילוב.

123 בעל השו"ת אוהל משה.

124 ג' מסמכים דלעיל (של ב' הרבנים ושל הב"ד דליובאוויטש) עדיין הם בכתובים.

125 נדפס באג"צ אגרות בניו הרבנים הק' אגרת ג'.

בשנת תרכ"ו<sup>126</sup>, עבר רמשי"ז לרבנות סטרדוב (את מקומו בהארקי מילא הגה"ח ר' חיים שמעון דוב זיואוו מ"ח"ס שבעים תמרים), סטרדוב הי' מרכז לחסידים חב"דיים, ורובם היו כפופים לכ"ק אדמו"ר מהר"ש. בסטרדוב הקים ישיבה שנעשה מפורסמת בכל הסביבה ובה למדו עשרות תלמידים מכל האזור, וכיהן הרמשי"ז כר"י.

בשנת תרמ"א נאסר רמשי"ז<sup>127</sup> ובנו בגלל עלילה שהעלילו המשכילים<sup>128</sup> עליו, שהוא עוזר לצעירים יהודים החייבים בגיוס להתחמק מעבודת הצבא, הוא נאסר ביחד עם שמונים חסידים<sup>129</sup> נוספים, הישיבה נסגרה ויהודי העיר הלכו המומים ומבוהלים. העלילה הי' בעיקר לתפוש כ"ק אדמו"ר מהר"ש שהמשכילים אמרו שהוא הי' העומד בראש ה"עבודה" הזו, ואכן נעשו חיפוש בבית הרבי, אבל ת"ל הרבי לא הי' בהמדינה ועקב כך לא נאסר. לבסוף לקח הרמשי"ז את כל האשמה עליו, ואמר שאין להרבי שייכות אליו<sup>130</sup>, והוא אכן ישב במאסר במשך שתי שנים. במשך ישיבתו במאסר קיבל מכתבים וחיזוק מאדמו"ר מהר"ש אחד מהם נדפסה באג"ק<sup>131</sup>, "בדבר המש[פט] שלו אין לו מה לפחד כלל והרי שמע בעצמו מכ"ק אדמו"ר וצל"ה זיע"א ונכון שילמוד כל השנה משניות מס' ברכות וגמ' מס' ברכות והשי"ת יברכו בכט"ס כאות נפשו".

כותבי הרשומות באותם ימים מספרים כי דמותו של הרב ניימרק במשפט עשתה רושם עז על חבר המושבעים, דבר שהשפיע לטובה על זיכוי המוחלט. שמו הטוב שהיה מפורסם בכל רחבי רוסיה כ"סוטוי ראבין" (הרב הקדוש) והאגדות שהלכו בעיר על רושם ישיבתו בבית הסוהר עשו את שלהם.

ליתר פרטי המאסר והמשפט מבואר בכו"כ מקומות<sup>132</sup>, לבסוף יצא הרמשי"ז חפשי בתחילת חודש מרחשון בשנת תרמ"ג<sup>133</sup>, וכל יהודי העיר חגגו ביחד את הגאולה והעיר סטרדוב צהלה ושמחה.

למרות זיכוי במשפט לא הי' בכוחו להישאר בעיר ובכך זמן קצר לאחר שיחרורו עבר

126 ע"פ כתב מינוי, וראה פנקס קהילת הורקי.

127 בנוגע למאסרו מסופר בכו"כ מקומות ובארוכה מסופר ב"כוחה של סנגוריה" של פישל שניאורסון שהי' יליד סטאראדוב.

128 שם המלשין הי' דוב לזרוב. כמה שנים אחר גמר המאסר לקה במחלה קשה ובשעות האחרונות לחייו הפצירו בו לומר וידוי ולעשות תשובה אבל הוא התעקש ומת במרדו.

129 שנמצאו חפשי מעבודת הצבא ושאר האנשים (שהיו כמה מאות יהודים שעמדו למבחן הצבא ונפטרו) נשמטו ונחבאו.

130 בתו"מ חלק ל"ב ע' 663: ענין המאסר בכלל הי' אצל כל רבותינו נשיאינו אצל אדמו"ר הזקן אצל אדמו"ר האמצעי אצל הצ"צ וכן אצל אדמו"ר מהר"ש באופן שהחליפו אחר אחד הרבנים שישב במאסר במקומות אצל אדמו"ר מהורש"ב נ"ע בפטרבורג ואצל כ"ק מו"ח אדמו"ר. (ולהעיר שאף כ"ק אדמו"ר מהר"ש נאסר במעצר בית בפטרבורג בגלל מלחמתו נגד הממשלה להשקיט הפרעות בקיץ תר"מ). וראה סה"ש כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ, תרצ"א ע' 832.

131 ע' כ"ג.

132 כוחה של סניגוריה - פישל שניאורסאן, תולדות חב"ד בריוסי' הצארית, ועוד.

133 פחות מחודש לאחר הסתלקות אדמו"ר מהר"ש.

לוועליז. העיר סטרדוב לקה קשה בגלל המעשה הזה לקח זמן רב לעמוד שנית ברגליו, אבל אור החסידי שנזרעה ע"י הרמשי"ז לא כבה וכעבור כמה שנים נתלהט מחדש ביתר שאת.

### רבנות וועליז - וויטעבסק

כמה שנים שימש ברבנות בוועליז<sup>134</sup> ובערך בשנת תרמ"ו עבר לוויטעבסק ושימש ברבנות, היו שהמליצו לעשותו רב העיר אבל לבסוף לא יצא לפועל משום התנגדות המתנגדים, וכעבור כשנה עבר לנעוויל.

### רבנותו נעוויל

בראשית שנת תרמ"ז עבר לכהן כרב בעיירה החסידית נעוויל בבחירת הרבי נ"ע שבחר בו כממלא מקום לרב שמואל זלמן יחיסון שנפטר זמן קצר קודם לכן. על רבנותו בשנה הראשונה ועל המקוה החדשה שבנה בעיירה מסופר בעיתון המליץ<sup>135</sup>: "זה כשנה בא לשבת על כסא הרבנות בעירנו הרב הנכבד גדול בתורה ויראה ומעורב בדעת עם הבריות רמשי"ז ניימארק נ"י... וכל העם מקצה כבודו וירוממוהו, כי אהוב ורצוי הוא לכל על טוב לבו ועל מידותיו הטובות, בן י"ח שנה היה למורה צדק, ולו הסכמה מהאדמו"ר בעל צ"צ נ"ע ומכמה גאוני הדור... דאגו טובי העיר לטובת הרב ולהוסיף על שכרו ... ולשנות לטוב גם המקואות (שתי מקואות לנו, האחת של עץ — לבנות המון העם, והאחת מרוצפת אבגי גזית — לבנות העשירים) זו של אבנים אשר היתה חפירתה עמוקה להשיג מים נובעים, עמל רב היה לחממה, על כן השכיל הרב הנ"ל ויבנה בטוב טעם ויעשה כמין בית ועליה וביניהם רצפת אבנים, ובהרצפה עשה נקב כדי שיהיו המים העליונים מחוברים ולא יהיו שאובים, ועתה נקל לחממה".

בשנה הראשון אשר כיהן ברבנות העיר פרצה ב' שריפות בעיר וגרם נזק ממון רב, ונשאר רוב יהודי העיר בלי קורת גג. ברוב צער ועגמ"נ עלה בהכ"נ העיר באש. בעיתוני הזמן<sup>136</sup> יצא הרמשי"ז בבקשת עזרה לבני" בכל מקום שיפתח לבבם ויעזור להם בעת צרתם. על דבר השריפה אנו נמצאים בתשובתו משנת תרמ"ח<sup>137</sup> "טרם אענה אני שוגג אשר לא השבתי על מכתב כת"ר תיכף בקיץ העבר. אבל כך הי' סיבת הדברים, בימים אחדים בקבלת מכ' עם הקונט' הי' השריפות הנוראות דפה ר"ל, אשר מאז היו הספרים מטולטלים מזוית לזוית".

### פטירתו

לאחר הסתלקות אדמו"ר מהר"ש בשנת תרמ"ג, היו שחשבו למנות את הרז"א לממלא מקום.

134 ראה במה שנשמך מעיתון "המליץ" לקמן.

135 עיי' להלן (נעוויל).

136 המליץ כ"ג אלול תרמ"ז, כ"ה תמוז תרמ"ח, כ"ב אייר תרמ"ט. היום כ"ג אלול תרמ"ז.

137 שו"ת תורת שלום יו"ד סימן י"ז.

בקיץ תרמ"ח נסע הרב ניימרק לליובאוויטש, שם נפל לו רעיון להציע להרבי נ"ע לעבור לליאזנא או רודניא, ומשם להתחיל בהנהגת החסידים. באותה תקופה שלח אליו הרבי נ"ע מכתבובה שאלה סבוכה בדיני נדה, וכשהשיב על השאלה צירף גם את הרעיון.

הרב ניימרק לא הספיק לחזות בהגשמת חלומו, בהנהגת הרבי הרש"ב את עדת החסידים בגלוי, ובכ"ח מנחם אב תרנ"ג (1893) נפטר, ובנו הרב יוסף יחזקאל מונה לרב במקומו.

קודם לכן הספיק להשתתף בחגיגת הבר מצוה של אדמו"ר הריי"צ<sup>138</sup>, בחודש תמוז אותה שנה.

### צאצאיו

הרב יוסף יחזקאל נולד בשנת תרט"ו, שימש ברבנות אחריו בעיריה נעוול.

ר' יהושע אליהו. נהרג בפרעות ביקטרינוסלב בז' מרחשון תרס"ו.

בנו ר' אהרון. הי' היו"ר של בית כנסת אנשי ליובאוויץ ניעזין ב"לאווער איסט סייד" בניו יארק.

נכדו הרב אברהם יעקב בן ר' יהושע אליהו היה רב בפרען, ליטא ולאחר מכן חבר הרבנות בתל אביב. הוציא לאור סדרת ספרים בשם אשל אברהם על בבלי וירושלמי<sup>139</sup>.

### כתביו

עד כה נדפס רק תשובה א' מהרמש"ז (מלבד המכתב הנדפס כאן), והוא הנז' לעיל, תשובה על שאלת כ"ק אדמו"ר נ"ע<sup>140</sup>, בעניני נדה. יש תשובה א' נמצא בספריית אגו"ח שעד כאן נמצא בשב"י ברוסי<sup>141</sup> בענין ספק קידושין והיתר מאה רבנים. יש עוד כמה תשובות בכתובים הנמצאים מקומות אחרים. עוד נדפס (בעיתון המליץ<sup>142</sup>) פס"ד בנוגע כולל חב"ד משנת תרמ"ה אשר הוא בא עה"ח<sup>143</sup>.



138 ולהעיר שבסעודת הבר מצוה ישב הרמש"ז בשולחן הראשי (קונטרס בר מצוה ע' כ"ב).

139 ע"ד הקשר שלו אם כ"ק אדמו"ר נשי"ד ראה במפתח שמות לאג"ק. וראה בכת"י רבינו המתפרסם כאן.

140 שו"ת תורת שלום יו"ד סימן י"ז.

141 כת"י מוסקבה מס' 281/534.

142 אוגוסט 71, 5881.

143 בפנקס קהילת הארקי (שבעה' 4) יש עוד פסקי דינים וכמזומה שהרמש"ז בעה"ח.



## ג

### מכתב בענין כינויי גיטין

מאת רבני הב"ד דעיר הארקאוו

אל הגה"ח המקובל כ"ק הר"ר לוי יצחק שניאורסאהן ז"ל

#### מבוא

המכתב שלפנינו נתפרסם כאן לראשונה מהכ"י, הוא מכתב שכתבו רבני הבד"צ דעיר חרקוב, משנת תרפ"ג, אל כ"ק הרה"ג והרה"ח המקובל וכו' ר' לוי יצחק זצ"ל שניאורסאהן, אביו של כ"ק אדמו"ר, שכיהן כמרא דאתרא דעיר יעקאטרינאסלאוו.

יקר המכתב הוא בזה, שנותן לנו מבט ושופך אור על דעתו של הרלו"צ בסוגיא הנדון בו, כינויי שמות בגיטין.

ובאמת דבר שכזה מיוחד ונדיר מאד, יען אשר - כידוע - כתב הרלו"צ כמות גדולה של חידו"ת המשתרעים על אלפי גליונות, ואך לידינו הגיעו (לעת עתה עכ"פ) רק מעט מן המעט. ולצערנו הגדול, רוב חידו"ת של רבינו מתקופת רבנותו ביעקאטערינאסלאוו, ובפרט בענייני נגלה והלכה, נאבדו בימי המלחמה<sup>144</sup>, ונמצאים אי שם ברוסיא, ועד עתה ולא זכינו שיגיעו לידינו<sup>145</sup>. ובכן מה נורא הזכות רבה ונפלאה היא להוציא דבר מתלמודו לאור העולם, וכידוע יחסו הנפלא של כ"ק אדמו"ר אל ההוצאה לאור של תורת כ"ק אביו.

#### תוכן המכתב

המכתב עוסק בסידור עריכת גט מסובך, ולקמן פרשת הדברים כפי הנראה:

הי' איש בשם יצחק אייזיק שגירש את אשתו ע"י הבית דין דעיר חרקוב<sup>146</sup>, ואשתו היתה מיעקאטערינאסלאוו (שהי' תחת מרותו של הרלו"צ). כששלחו הגט להרלו"צ למסרו להאשה, הוא סירב לקבלו, ושלח להם בחזרה את הגט ביחד עם השליח. ביום ה' כ"ג סיון שלח הרלו"צ מכתב אל הבי"ד, בו הסביר את נימוקו בפיסול הגט, ואשר לדעתו צריכים לכתוב לה גט משנה. המכתב שלפנינו הוא מיום כ"ז סיון, ובו מצדיקים הבי"ד דחרקוב אופן

---

144 בשיחת מוצאי ו' תשרי תש"נ: "וחבל מאד על שאר הכת"י שלעת עתה לא הגיעו לידינו, שהרי היו עוד ריבוי כתבי יד שהיו בידיו של בנו של "תמים" שהוא עצמו למד ב"תומכי תמימים" זמן מה, אך לא נשתמרו בידו מפני סכנת נפשות שמא ימצאו בידיו כתב יד של רב שהי' מורד במלוכה, ולא רק זה, מדובר במי שגם בהיותו בגלות העיז והמשיך וכתב חידושי תורה. . כך שכל המנסה "להבריא" את הכתבים האלה מחוץ למדינה מסתכן בנפשו! ומפני הסכנה חשש לקחת עמו את הכתבים, ועד היום לא ידוע מה עלה בגורלם של עשרות, ואולי מאות גליונות בחידו"ת של אדמו"ר, הנמצא אי שם ברוסיא".

145 יש לציין שא' מהתשובות היחידים שאכן הגיעו לידינו, ונדפס בלקוטי לוי"צ (אג"ק, עמוד תמ"ט), דן ג"כ בענין כינויי שמות בגיטין.

146 זהותם של חברי הבד"צ לא סיפק בידינו לברר. אך ידוע עכ"פ שם אחד מהרבנים, "ה' קאבאקאוו" הנזכר

כתבם את הגט, כשמשיבים על טענותיו של הרלוי"צ.

עיקר פקפוקו של הרלוי"צ הי' על מ"ש בהגט, אצל שם המגרש: "יצחק אייזיק דמתקרי אייזיק דמתקרי אלכסנדר והמכונה שורא", וסבר אשר מצד כמה טעמים (הנזכרים בהמכתב), היו צריכים לכתוב גם על השם שורא "דמתקרי שורא" ולא "המכונה שורא".

על אף שמכתבו הראשון של הרב לוי יצחק וכן תשובתו על המכתב הנוכחי, לא הגיעו לידינו (לעת עתה), אמנם אפשר לשאוב דעת רבינו ממה שהשיבו הבי"ד על טענותיו, במידה מסוימת עכ"פ. ובכן השתדלנו להציע בשוה"ג, את יסוד טעותם של הבי"ד, (כמובן בדרך אפשר). ומי הוא זה אשר ערב לבו לגשת לשער ולהכריע את דעתו של הרלוי"צ<sup>147</sup>.

וכמו"כ יש להעיר, אשר יש לשער שנוסח זה רק טיוטה ראשונה של מכתב הבי"ד, ולא זה שנשלח לרבינו בפועל (כנראה מכל התיקונים הנראים בכת"י שתיקנו בפנים המכתב, ומזה שלא באו עה"ח, ועוד). ויכול להיות שהמכתב שנשלח לרבינו בפועל הי' בשינוי מהנדפס לקמן.

#### המסופר מעין זה בתולדות לוי יצחק

הנה בספר "תולדות לוי יצחק"<sup>148</sup>, מסופר מעין הדברים הנראים מתוכן מכתב זו.

בשם הרה"ח ר' נחום שמריהו ששונקין מובא - "פעם עסק עם קהילת חרקוב בעריכת גט, הוא הי' כל כך מקפיד שהכל יהיה בשלימות שהצריך לכתוב שלושה גיטין עד שיצא דבר שלם מתחת ידם!".

ועוד, בשם הרה"ח ר' מענדל פוטרפס - "רב אחד<sup>149</sup> שלח לו נוסח של גט שלוש פעמים בכדי לקבל חוות-דעתו והסכמתו, אך בכל השלוש פעמים פסל אותם מפני שלא הי' נראה בעיניו. בראותו כי רבי לוי יצחק פוסל אותם פעם אחר פעם - שלח לו כי יעשה למען כבודו ויאשר סוף סוף את נוסח הגט. ענה לו רבי לוי יצחק 'כבודו אינו מגיע לכבוד שמים!'".

וקרוב לומר שהמכתב שלפנינו הוא חלק מפרשת עריכת הגט הנזכר בסיפורים אלו.

#### דייקנותו הידוע של הרלוי"צ בפסקי הלכה וסידור גיטין

ידוע אודות גודל דיוקו של הרלוי"צ בפסקי הלכה בכלל ובסידור גיטין בפרט.

147 ולהעיר מתולדות לוי יצחק ע' 441 ואילך, "רבי לוי יצחק התווכח פעם עם הרב בנימין זקהיים, שהיה רב ביק-טרינוסלב, אודות אפיית מצות מכונה (הרב זקהיים השתמש במצות אלה). רבי לוי יצחק הוכיח לו טעמיו ונימוקיו על מה ולמה אין להשתמש במצות מכונה. על אחת מהוכחותיו אמר לו הרב זקהיים כי זוהי "עם הארצות". ענה לו הרב לוי יצחק "איך אפשר לכבודו להתבטא כך - כאשר יש לי סמיכה משנים עשר גאונים!" ושם ע' 161 "הוא היה מחונן בכיש-רון נפלא לנתח כל דבר על מכונו וכוחו בעריכת פסק דין היה גדול במיוחד. לפסקי דיניו והכרעותיו בסכסוכים אישיים שבין אדם לחברו היו הרים רחוקים ואין פלא ש.... היו מעדיפים להביא סכסוכים בפני ר' לוי יצחק. הם ידעו שעל פסק דינו אין לערער, כי על כן באם כך יצא הפסק הרי כזה צריך הוא להיות, ובו הברכה לשני הצדדים...".

148 ח"א ע' 361.

149 אינו מפרש מיהו אך מסתבר לומר שהי' אותו רב ואותו מעשה שאירע עם קהילת חרקוב.

בתולדות לוי יצחק<sup>150</sup> מביא: "מקפיד ומחמיר היה מאוד בעריכת גט. אותו יום שהיה עליו לסדר גט היה מתענה, בעיקר מחמת הכריתות והפירוד שבין איש לאשתו המהווה פירוד של שם הוי"ה ח"ו". (וכן סיפר<sup>151</sup> ר' יצחק דוד גראנער ששמע בעצמו מפי קדשו של כ"ק אדמו"ר).

ושם: "סיפר הרה"ח ר' שמרי' ששוניקין: 'פעם הייתי נוכח בשעה שסידר גט. אף שהיה בקי בטיב גיטין וקידושין עד להפליא, מכל מקום מילאה אותו חרדה כי אמר 'האם דבר קטן הוא להתיר אשת איש לעלמא?!' הוא דקדק בחרדה שיהיה כל פרט ופרט על מקומו".

ובשם הרה"ח ר' מענדל גורליק<sup>152</sup> - "באותו יום של עריכת הגט מרוגש מאוד ופניו היו פני להבים חדור היה אהבת ישראל וניתן היה לראות בחוש עד היכן כואב לבו בפירוד של איש ואשה ועד כמה נגע ללבו".

מה שהעידו אלו ניכר בזה, הנהגת הרלוי"צ המסופר מהם נראה בחוש בכל פרשת ותוכן מכתב זו.

#### אופן העריכה

המכתב בכתב יד רואה אור העולם כאן לראשונה, בפענוח מלא, עם הערות וצינונים המסייעים להבנת התוכן. השתדלנו ברוב להעתק הכתב יד אות באות, כפי יכולתנו. במקום שנשטשטו האותיות ביותר ולא עלתה בידנו לקראו, הכנסנו בחצאי רבוע סימן לחיסור או איזה מילה משוערת, ומצויין בשוה"ג. כמו"כ בשוה"ג באים מראי מקומות, הערות וצינונים, וגם בפנים איזה מראה מקומות - הוספות באותיות קטנות בחצי ריבוע.

הפענוח ועריכה נעשתה ע"י הת' חיים שי' מאס והת' רפאל מנחם נחום שי' וגנר, מחברי המערכת. ועל אחריותם לבד.

וכאן המקום להביע תודה להשי"ת על ה"זכות רבה ונפלאה" (לשון כ"ק אדמו"ר בהקדמה ללקוטי לוי יצחק) שיש לנו בהדפסת ענין זה, אשר שופך אור על תורת הרלוי"צ, שלרב צערנו רובו צפון ונעלם ממנו, לעת עתה.

ויה"ר שיקוימו דברי כ"ק אדמו"ר (בשיחה המצויין לעיל) "ועצם ההחלטה ע"ד לימוד ענינים חדשים אלו ממהרת את בוא הזמן שיוכלו לחפש אחר כתבים גם במדינה ההיא ולמצוא אותם". ויה"ר שע"י הדפסת מכתב זו נזכה להדפסת עוד ענינים מתורת וכתבי כ"ק ר' לוי יצחק ז"ל, עדי קיום היעוד הקיצו וורנו שוכני עפר, יחד עם התורה חדשה של הגאולה האמיתית ושלימה, שתהי' בקרוב ממש.

150 עמוד 561 ואילך.

151 מובא שם הע' 89. וראה תורת לוי יצחק ע' פד.

152 שם ע' 862.

ס' ה'

ז' אב' א"ת כ"ו ט"ו תש"ב

במלך וזכרה ארבע ימים ז' אב' א"ת כ"ו ט"ו תש"ב  
במה אלה ז' אב' א"ת כ"ו ט"ו תש"ב

אברהם רב, עמנו מן אב' ה' אב' א"ת כ"ו ט"ו תש"ב  
הע' ארבע ז' אב' א"ת כ"ו ט"ו תש"ב  
מה הדבר כי חזקו וקבו אפילו הכן ארבע ימים אסרת הע' ארבע  
ואם פקדו א' אב' א"ת כ"ו ט"ו תש"ב  
אברהם רב, עמנו מן אב' ה' אב' א"ת כ"ו ט"ו תש"ב  
הע' ארבע ז' אב' א"ת כ"ו ט"ו תש"ב  
מה הדבר כי חזקו וקבו אפילו הכן ארבע ימים אסרת הע' ארבע  
ואם פקדו א' אב' א"ת כ"ו ט"ו תש"ב  
אברהם רב, עמנו מן אב' ה' אב' א"ת כ"ו ט"ו תש"ב  
הע' ארבע ז' אב' א"ת כ"ו ט"ו תש"ב  
מה הדבר כי חזקו וקבו אפילו הכן ארבע ימים אסרת הע' ארבע  
ואם פקדו א' אב' א"ת כ"ו ט"ו תש"ב

אברהם רב, עמנו מן אב' ה' אב' א"ת כ"ו ט"ו תש"ב  
הע' ארבע ז' אב' א"ת כ"ו ט"ו תש"ב  
מה הדבר כי חזקו וקבו אפילו הכן ארבע ימים אסרת הע' ארבע  
ואם פקדו א' אב' א"ת כ"ו ט"ו תש"ב

## בעה"ש יום ב' כ"ז סיון תרפ"ג חארקאוו

שלום וברכה לכבוד ידידנו הרב הגאון המפורסם וכו'

כש"ת מוה"ר לוי יצחק שניאורסאן

נ"י הגאבד"ק יעקאטערינאסלאוו

א. אחד"ש כת"ר, מכתבו מן יום ה' שבוע העבר<sup>153</sup> הגיע אלינו ביום אתמול. מיום שלחנו הגט לכת"ר לא קבלנו שום מכתב בל[י]ת את זה. והנה נקל לכת"ר להבין את העג"נ של המגרש והוריו מעיניו הדין לרגלי עכוב מסירת הגט להאשה וממילא יש גם להבי"ד דפה צער מזה. והנה חזרנו על כל דברי כת"ר שדורש מאתנו לסדר גט שני, ולא מצאנו בהם טעם מספיק להצריך בשבילו גט אחר ולשנות מאשר כתבנו בהגט [..<sup>154</sup>]. המגרש שהועד עליו לפנינו ששמו מעריסה ועלייתו לתורה הוא יצחק אייזיק, ושמכיריו קורין אותו אלכסנדר וכן חותם א"ע, ובפ[י] [כ]ל<sup>155</sup> הוא נקרא אייזיק וגם שורא<sup>156</sup>. וסדרנו לכתוב אנא יצחק אייזיק דמתקרי אייזיק ודמתקרי אלכסנדר והמכונה שורא. עפ"י הטעם הפשוט שידוע לכל מסדרי גיטין שאם הכינוי של לעז או חול בא על שם הקודש כותבין את הכינוי בהמכונה<sup>157</sup>. וכאן כל הג' שמות הם קודש. יצחק ואלכסנדר שמות קדושים הם על כל פנים, ואייזיק נתקדש משום שעולה בו, וצריך לכתוב גם עליו דמתקרי, כידוע מהט"ג<sup>158</sup> בשם הב"ד של הגאון ח"ס זצ"ל. והשם של חול שורא שבא על השמות הללו, באין הבדל אם הוא כינוי לאייזיק או לאלכסנדר צ"ל עליו המכונה. זה ידוע לכל וכן נוהגין כל בתי דינים הרגילים בסדור גיטין.

ב. והנה כת"ר פוסל את הגט שלנו מפני שכתבנו על שורא המכונה ודורש מאתנו לסדר גט אחר ולכתוב על שורא דמתקרי. וטעמו מיוסד על מה שכתב האהלי שם<sup>159</sup> כלל ז' סקל"א<sup>160</sup>

153 כ"ג סיון.

154 כאן הדף מטושטש.

155 ובפי כל.

156 כינוי בלש' רוסית לאלכסנדר.

157 אה"ש ריש כלל ז' ועוד.

158 להגאון ר' אפרים זלמן מרגליות (מח"ס טיב גיטין על הב"ש ושו"ת בית אפרים). נעתק בדברי האהלי שם, לקמן בשוה"ג.

159 להגאון ר' שלמה גאנצפריד (מח"ס קיצור שולחן ערוך). ובאו על שוה"ג הערות בשם "שם יוסף" מאת המחבר ז"ל.

160 ז"ל האהלי שם בסעיף יו"ד: ואם הוא בהיפוך שעולה לתורה בשם העברי עם הכינוי ביחד ובפי העולם אינו נקרא אלא בכינוי לחוד, צריכין לכתוב יהודה ליב דמתקרי ליב ואם כתבו יהודה לחוד הגט פסול.

ובשם יוסף סקל"א כותב: יהודה ליב דמתקרי ליב, בט"ג מה"ת (ובדפוסים שאח"כ נדפס בליקוטי שמות ס"ק ל"ד) וז"ל וראיתי בגט אחד שניתן בב"ד של הגאון מופת הדור מו"ה משה נ"י האבדק"ק פ"ב (בעל חת"ם סופר זצ"ל) שהי' כתוב בו שם אבי המגרש אליעזר ליפא דמתקרי ליפא לפי שהנה עולה-לתורה וחותם אליעזר ליפא (נ"ל דהחתימה לאו דוקא והעיקר הוא העליה) ובפ"כ נקרא ליפא לבד. ונראה הטעם שכתבו דמתקרי ולא המכונה אע"ג דכותבין ע"ש החול המכונה אף שחותם בו ג"כ. מ"מ בזה שעולה בו לתורה ג"כ אין לכתוב עליו המכונה שהרי הוא מעיקר השם וכו'.

בטעמו של הב"ד של ח"ס זצ"ל שכתבו אליעזר ליפא דמתקרי ליפא ולא המכונה ליפא, לא כהטעם שכתב בזה הט"ג משום שבשם ליפא הוא עולה לתורה ונעשה קודש ועיקר השם ואין לכתוב עליו המכונה אלא הוא, האה"ש, כותב טעם אחר, דבשם אליעזר ליפא שכתבוהו בעיקר יש בו חציו חול, ובשני שמות של לעז כותבין דמתקרי. וא"כ הה"ד בנד"ד לענין יצחק אייזיק שהוא עולה בשניהם ויש בו חציו חול והכינוי שורא עם אייזיק הוא ב' שמות של לעז.

אדרבה יתבונן נא כת"ר נניח שהאה"ש הי' מצריך לכתוב בנד"ד את השם שורא בדמתקרי, שבאמת אינו כן, כאשר יראה כת"ר להלן, שהאהלי שם כותב כמה פעמים מפורש שבגונא דדידן צ"ל בהמכונה. אכן נניח שהי' כותב מפורש כדעת כת"ר, ומה בכך אטו הבי"ד שמסדר גט כדעת הגאון בית אפרים וטיב גיטין ולא כאהלי שם וזניחון[?] אותו לפסול את גיטו ומצריכין אותו לכתוב גט אחר? הן אמת שכת"ר כותב "שגם" <sup>161</sup> הטעם של האהלי שם הוא אמת ולדעתו הוא יותר עיקרי" אבל הלא מובן שמותר לב"ד אחר להחליט שגם הטעם של הטיב גיטין הוא אמת ושאדרבה טעמו של הט"ג הוא יותר עיקרי.

ג. ושלדעת הטיב גיטין צריך לכתוב בנד"ד כמו שכתבנו אנו, כלומר המכונה שורא ולא דמתקרי שורא, יש לכת"ר להוכיח מדבריו עצמו, שמביא בשם השם ארי' סי' ס"א <sup>162</sup> באחד שעלה לתורה בשם יקותיאל זוסמאן ובפ"כ הי' נקרא זוסיא, וכותב הש"א מפורש, דלפי דעת הטיב גיטין הי' צריך לכתוב המכונה זוסיא ולא דמתקרי, דבשם זוסיא איתו חותם ואיתו עולה בו לתורה ולא נחשב לעיקר השם, והשם זוסיא הוא בודאי כינוי לזוסמאן, והם ב' שמות של לעז, וסובר בט"ג דכותבין זוסיא בהמכונה. וכמדומה שכדאי הוא הגאון בעל טיב גיטין לסמוך עליו לכתחילה. ועוד יותר, שאפי' השם ארי' שכת"ר מסתייע ממנו לדעתו, שסובר דלכתחילה לא כדעת הט"ג, הלא כותב <sup>163</sup> דאם נשלח הגט למקום האשה, אעפ"י

---

ואף בדיעבד אם כתב המכו"צ ע"כ וכו' עכ"ל. ולפע"ד י"ל עוד טעם שכתבו דמתקרי לא המכונה משום דבשם אליעזר ליפא שכתבוהו בעיקר יש בו חציו חול. והוא עפ"י הא דנקיטונן דבשני שמות המצורפים מלה"ק ומלע"ז כותבין עליהם דמתקרי וכמ"ש הנו"ב לכתוב מאיר יהודה דמתקרי מאיר ליב. והיינו משום דשדינן להו לחומרא (ודמתקרי הוא חומרא נגד המכונה) כמו כן יש לנו לומר בהיפוך דשדינן להו לחומרא. לדינן כאלו היו שניהם חול. ולכתוב על השם שהוא חול לבד דמתקרי וכמשפט שני שמות ששניהם חול שכותבין דמתקרי כמ"ש הב"ש בכללים סעיף י"ג וכמ"ש בתשובת מהר"ם לובלין [הנסמן לקמן הע' 42]. ע"כ בהנוגע לענינו.

161 לכא' לשון זה הוא מסוף דברי הא"ש שבהערה הבאה.

162 בסופו, וז"ל: הנה לענין שם אליעזר ליפא שנקרא כן לתורה ובחתימה ובפ"כ נקרא רק ליפא שהביא בטיב גיטין ד' לבוב שראה גט אחד הניתן בב"ד של הגאון ר' משה סופר שנכתב אליעזר ליפא דמתקרי ליפא, ולא המכונה, וכתב הוא הטעם דכיון שחותם בו ועולה לתורה גם בשם ליפא הוי עיקר השם ואין לכתוב עליו המכונה רק דמתקרי. ומעשה בא לידי במי שהי' נקרא לתורה ובחתימה יקותיאל זוסמאן ובפ"כ הי' נקרא זוסיא, ולפי"ד הט"ג היה צריך לכתוב המכונה זוסיא ולא דמתקרי דבשם זוסיא אינו חותם ואינו עולה בו לתורה א"כ לא שייך טעמו משום דחשוב עיקר השם. אבל לפמ"ש למעלה הטעם בזה כיון דיש שם לעז ושם הקודש א"כ מאי חזית דאזלת בתר שם הקודש לכתוב המכונה, זיל בתר שם הלעז דכותבין דמתקרי בשני שמות של לעז וכיון דבכ"מ דיש ספק כותבין דמתקרי גם בזה יש לכתוב דמתקרי. וזה גופא י"ל דהוי טעמו של הגאון ח"ס גבי אליעזר ליפא שכתב דמתקרי ליפא וטעם זה עדיף מטעמו של הט"ג הנזכר.

163 שם, קטע המתחלת עוד, מבאר למה צ"ל דמתקרי ולמה זה עדיף, ומסיים, "אבל משום זה לבד לא היה צריך להחזיר הגט, דאין כ"כ קפידא בדבר דיעבד רק לכתחלה נראה לכתוב דמתקרי.



שהוא קודם הנתינה, שלא צריך להחזיר את הגט בשקול זה, כמו בגונא דידין. ומה לנו עוד<sup>164</sup>?

ד. והאהלי שם שממנו מסתייע כת"ר כותב כמה פעמים בספרו שבכגונא דידין יש לכתוב בהמכונה, כמו בעובדא שהי' עולה בשם יצחק אייזיק והי' נקרא בפ"כ אייזיא, שכת"ר מביא, שהאה"ש מאריך ומחזק דעתו דצ"ל המכונה, וידוע ראיתו מהכתוב אשר בשם ישראל יכנה<sup>165</sup>. ובס"ק מ"ז בסופו כתב<sup>166</sup> דגם לפמ"ש האחרונים ז"ל דכששני השמות בלעז כותבים על השני דמתקרי, כמ"ש בתשו' המהר"ם מלובלין<sup>167</sup> זהו רק אם גם השני הוא שם עצם. אבל באלו שלעולם אינם רק כינויים לעולם כותבים המכונה. ולזה הלא יסכים כת"ר שהשם שורא אינו שם עצם, רק כינוי לכל הדיעות.

ה. ואחרי שכת"ר מציין לעי' בשד"ח<sup>168</sup> סי' ו' אות י"א, הלא ראה סוף דבריו מפורש כמותנו, דאחר שהוא מאריך בזה מסיים בזה<sup>169</sup>, שמדברי כל הרבנים הנ"ל נראה דמי שנקרא לתורה בשם וכינוי ובפ"כ נקרא בכינוי אחר יש לכתוב המכונה על הכינוי שנקרא בפ"כ, דדוקא כשנקרא בפ"כ בכינוי שנקרא לתורה בצירוף השם הק', כגון שעולה בשם יהודה ליב ונקרא בפ"כ ליב, כיון שליב נתחבר עם שם הקודש בעליות לתורה חשוב כשם הקודש, וצריך לכתוב עליו דמתקרי, אבל אם עולה ביהודה ליב ונקרא בפ"כ בכינוי אחר שאינו עולה בו לס"ת נראה דכותבין המכונה וכן עשית[י] מעשה וכו' וכן ראית[י] אחוז"ר במוהרש"ק בס' חא"ש<sup>170</sup> סי' קע"א והסכים לדבריו הגאון אהלי שם וכו' וכן לדעת הגאון חת"ס והט"ז וכו'. עכ"ל<sup>171</sup>.

ו. ועפ"י הדברים האלה נבא להד' פקפוקים שלו שיש לו על הגט שלנו. כלומר פקפוק אחד על מה שכתבנו שורא בהמכונה מצד ד' דעות.

164 הערת המו"ל: ולכאן הרי הוא פשוט, שהרי מפורש בדברי כל האחרונים (א"ש סעיף כ"ו, שם ארי' שבהערה הקודמת. ועוד. ובשד"ח מערכת גט אות א' (ובאות י"א בהנוגע לעניינינו - ראה לקמן באות ה') וש"ג) דבכל מקום שיש ספק אם לכתוב "המכונה" או "דמתקרי" (כמו בנדו"ד שי"א לכתוב המכונה שורא וי"א לכתוב דמתקרי שורא) יש לכתוב דמתקרי. דהיינו שאין כוונת רבינו כאן להכריע לאיזה צד שיהי', אלא רק להורות שיש כאן חילוקי דעות, ובכל מקום שיש ספק צריך לכתוב "דמתקרי". ובמה שכותב הש"א שבדיעבד אם כתב המכונה אין צריך לחזור, הרי כ' הא"ש (בהע' 71) שאין זה פשוט - "ואף בדיעבד אם כתב המכו' צ"ע".

165 שם ס"ק נ"א ד"ה לפע"ד עיי"ש בארוכה, שאף בב' שמות של לעז - רייזל וטרעזיע - כיון שטרעזיע היא רק כינוי ואינה שם עצם ולכן נראה לכתוב המכונה. ומביא ראי' לדבריו מדכתיב "אשר בשם ישראל יכנה" עיי"ש מה שביאר.

166 ...ומשם נראה לפע"ד ללמוד דגם לפי מה שכתב האחרונים ז"ל דכששני השמות הם בלעז כותבים על השני דמתק' וכמ"ש בתשובת מהר"ם מלובלין זהו רק אם גם השם השני הוא שם עצם. אבל באלו שלעולם אינם רק כינויים לעולם כותבים המכונה כגון שינדל המכונה באבא וכדומה.

167 סי' ל"ט, "ויכתבו בגט מירוש דמתקרי מירל דמאחר ששניהם אינם לשון הקודש לכן אין לכתוב המכונה".

168 מערכת גט

169 בשינוי קצת מהנדפס.

170 חידושי אנשי שם מהגאון ר' שלמה קלוגר. בנדון יצחק אייזיק ונק' בפ"כ אייזיא, דצריך לכתוב המכונה, עיי"ש.

171 הערת המו"ל: ולכאן הרי זה פלא, שהרי לאח"ז ממש כותב השד"ח "אך אתה ראית בשם ארי'..." וממשיך להביא ההסברה דב' שמות של לעז דלעיל ושםמקום ספק יש לכתוב דמתקרי, ואח"כ כותב "ודבריו נכונים בטענם".

(א) ראשונה תופס עלינו מצד הב"ח<sup>172</sup> שלדעתו הי' צריך לכתוב שורא בדמתקרי. וזה פלא, הלא מראשית כזאת הודענו לכת"ר שאנחנו כותבים בזה כהב"ש<sup>173</sup> בסק"ל שחולק על הב"ח משום שכן סוברים כל האחרונים, ומה חידש מצא ומפקפק.

(ב) ליסוד הפקפוק שלו השני הוא מביא דעת ההר המור<sup>174</sup> שמצריך לכתוב בכה"ג בדמתקרי. וגם זה לפלא בעינינו. הלא כת"ר מביא דברי הר המור מהס' אהלי שם<sup>175</sup> שמציין לעי' בו והאה"ש מדחה שם דברי הה"מ<sup>176</sup>. ובכמה מקומות הוא כותב וחוזר וכותב לכתוב בכה"ג המכונה ולא דמתקרי. וכמו שהבאנו בסמוך באות ד' בארוכה דאפי' לדעת האחרונים דבשני שמות של לעז צ"ל דמתקרי הכא בנד"ד שאני. ולמה לו לפקפק עלינו מצד דעת הה"מ בעת שהיה יכול להסכים איתנו מצד דעת האה"ש שמובאים זה בצד זה.

(ג) להפקפוק הג' הוא מסתייע מדברי השם ארי' בסי' ס"א<sup>177</sup>. וזה ביחוד לפלא בעינינו כמו שכתבנו כאן בסמוך באות ג' דהש"א גופא כותב לדעת הט"ג צ"ל המכונה. ולעולם לא שמענו מפקפק על מי שעשה כהט"ג ולא כהש"א. ולא עוד אלא אפי' הש"א בעצמו כותב דבגינא כמו דידן שנשלח הגט אין להחזירו בשביל זה. ובכן לא ידענו אליבא דמאן אזיל הפקפוק הזה.

172 באה"ש ס"ק מ"ז: בתשו' גאונים בתראי סי' ג' מעשה שהיה שם אבי המגור' יצחק וכינויו אייזק ועוד היה מכונה לובא שכן קראו אביו בילדותו לאהבתו, דלובא בל' רוסיא אהבה, וכתבו בגט יצחק המכונה אייזק דמתקרי לובא והיו עוררין דהי' להם לכתוב המכונה לובא כיון דלובא הוא שם לעז. והב"ח הכשיר מתרי טעמי חדא דל"ש לכתוב המכונה אלא אם הכינוי יש לו איזה שייכות להשם הקודש אבל לובא אין לו שום שייכות אל השם יצחק ולכן נחשב כשם בפ"ע וכותבין עליו דמתקרי ועוד דלא שייך לכתוב המכונה אלא אם הכינוי ניתן לו בשעה שניתן לו השם הקודש אבל הכינוי לובא שניתן לו אחר כך נידון כשם וכותבין עליו דמתקרי, (ונדחק לישב הך דמהר"ם מינץ) ושם נדפסה תשו' הגאון בעל מגיני שלמה ז"ל שחלק על הב"ח ופסל את הגט ע"ש. וכן כל הבאים אחרי הב"ח חלקו עליו בזה והסכימו דבשמות כאלו שלעולם אינם שם עצם אלא כינויים צריכין לכתוב עליהם המכונה.

173 - טיב גיטין

174 שו"ת להגאון ר' מרדכי באנעט. סי' ל"ד.

175 ס"ק נ"א: וראיתי בשו"ת הר המור סי' ל"ד שאלה. שם המגרש הי' אשר המכונה אנשיל ועתה נשתקע שם זה ונקרא בכל עניניו אנטאן או טאנל שהוא קיצור השב מאטעאן והאשה הי' שמה ריזל ונקראת עכשיו טרעזיע ושם אביה יהודה ארי' המכונה זעלקי ונקרא עתה סימאן אבל לא נשתקעו שמותיהם של האשה ושל אביה היאך יש לכתוב בגט. והשיב דשם הבעל אעפ"י שנשתקע לא הוי נשתקע לנמרי שהרי אם יבא לבהכ"נ לקרות בתורה יקראוהו בשמו הראשון, ע"כ או שיכתבו שני גיטין בראשון אנטאן לחוד, ובשני אשר המכונה אנשיל לחוד או שיכתבו גט אחד לבד אנטאן דהוי מתקרי אשר המכונה אנשיל כמ"ש הג"פ שכתבו בירושלים על השם שנשתקע דהוי מתקרי (בירושלים כתבו דאתקרי, אלא בשם הריק"ש ע"ב ג"פ שאם כתבו דהוי מתקרי כשר ועמ"ש בזה בכלל ב' ס"ק כ"ד בשם הט"ג) ושם טאנל א"צ לכתוב דהוי קיצוה"ש ובשם האשה יכתבו טרעזיע דמתקריא ריזל דשם השני עיקר כיון דרובא קרו לה הכי וגם שם ריזל לא נשתקע לכן יכתבו דמתקריא ריזל. ובשם אבי' יכתבו יהודה ארי' המכונה זעלקי ודמתקרי סימאן ולא המכינה סימאן, מתרי טעמי, חדא כמ"ש הב"ח הובא בב"ש ס"ק ל' דאם נקרא בשם חדש גם להרמ"א כותבין דמתקרי, ובפרט בספק המכונה או דמתקרי עדיף טפי לכתוב דמתקרי ועוד בכאן שם סימאן שם אחר הוא שאין לו שייכות כלל להשמות הראשונים שלו לכ"ע כתב' דמתקרי ולא שייך בזה המכונה דהא אין זה כינוי לשם הראשון כלל כ"כ בס' ג"פ ומיסתברא הכי. אלו תוכן דבריו ז"ל.

176 ראה בהמשך דבריו בארוכה.

177 הובא לעיל הע' 91.



ד) וביותר נפלאים דבריו בהפקפוק הד' שכתב דמכיון שכתבנו הגט על אייזיק דמתקרי ושוב כתבנו על שורא המכונה [עשינו] [.... בנושא] אחד, ותרת דסתר [178] הוא, כדברי המג"ש על דעת הב"ח בתשו' ג"ב<sup>179</sup> וכו'. על זה תמה תמה נקרא. לפי שיטתו הי' יכול לפסול כל הגיטין מכל הגאונים מאורי הגולה שמימיהם אנו שותים, [שנסדר] אצלם בגט אחד דמתקרי ומכונה. אלא דהאמת הוא בנד"ד שניהם נכתבו מטעם אחד. על אייזיק כתבנו דמתקרי, אעפ"י שהוא של לעז משום שנתקדש על ידי העלי' ועל שורא כתבנו המכונה משום שהוא לעז שלא נתקדש. ואדרבה בפקפוקיו של כת"ר אנו רואים תרתי דסתר. בפקפוק א' הוא תופס עלינו מצד שמחזיק בדעת הב"ח אעפ"י שהמג"ש חולק עליו. ובהפקפוק הד' תופס עלינו בנידון זה עצמו מצד שמחזיק בדעת המג"ש שחולק על הב"ח. ואם הוא מודה לדעת המג"ש הלא המג"ש כותב דלכתחילה צ"ל המכונה לובא ואם כתב דמתקרי הגט פסול ואפי' אם ניסת תצא ואפשר שהולד ממזר.

וכן לא נתקבל אצלנו מה שמדמה כת"ר את השם אייזיק שבנד"ד להשם לובא שבנידון של הב"ח בתשו' ג"ב<sup>180</sup>, שהמג"ש כתב על הא דהב"ח שיש לחוש שיאמרו דהשם לובא ניתן לו מעריסה<sup>181</sup> וכו'. וכן בנד"ד יאמרו דהשם אייזיק בלבד ניתן לו מעריסה, וזה עיקר שמו, ואח"כ בחליו הוסיפו לו השם יצחק בצירוף להשם דמעריסה וכו'. כי אין לזה דמיון כלל, דעד כאן לא חשש המג"ש אלא בהשם לובא, דאפשר למטעו ולומר עליו שהוא שם הקודש כמש"כ שם, כדכתיב<sup>182</sup> "פוט ולוב" וכו'. אבל השם אייזיק לא מצינו בשום מקום שיהי' שם הקדוש. והכל יודעים שהוא כינוי ליצחק [ונשתנה מהמבטא אייזיק דבלשון אשכנז] דדע דלדעת המהרש"ל ביש"ש<sup>183</sup> אין צריך לכתוב כלל יצחק המכונה אייזיק, אעפ"י שהוא נקרא בפ"כ רק אייזיק, משום דהכל יודעים שזה שנקרא אייזיק הוא יצחק [ואפי' במקום שיש עוד אחד ששמו שלתיאל ונקרא אייזיק].

דאלת"ה אלא דבכל הכינויים באין הבדל, אם רק נכתב עליהם דמתקרי יש לחשוש כמו שחשש המג"ש בהשם לובא, האיך פסקו כל האחרונים כהרמ"א שאם כתב דמתקרי במקום שצריך לכתוב המכונה כשר. הא יטעו לומר על הכינוי שנכתב עליו דמתקרי שהוא השם שניתן לו מעריסה וכו'. אלא שאין דומה כינוי לכינוי כנ"ל.

ואם התאמץ כת"ר לתפוס עלינו מצד החששא של המג"ש הי' לו לטעון עלינו בנוגע להשם אלכסנדר שכתבנו עליו דמתקרי, ובו יש מקום לחשוש חששו של המג"ש.

178 המילים בחצי ריבוע לא הצלחנו לפענח.

179 (בתשובות גאוני בתראי) שחולק על מש"כ הב"ח (לעיל הע' 92) וסובר שבהגט צריכים לכתוב יצחק המכונה אייזיק והמכונה לובא - המכונה בב' השמות של לעז (ע"ש). ומזה מפקפק רבינו שאם רוצים לילך בשיטת המג"ש בהשם שורא, צריכים לכתוב כשיטתו גם בהשם אייזיק.

180 הנסמן בהערות הקודמות.

181 ואח"כ בחליו הוסיפו לו השם יצחק.

182 בפסוק "כוש ופוט ולוד" (יחזקאל ל' ה') יש מנסחים ולוב במקום ולוד, ולוב מלשון לובא היינו שלובא שם קודש.

183 בגיטין דף כ"ב ע"א: דין דאין צריך לכתוב אברהם המכונה אברוש... וכן יצחק המכונה אייזיק.

אכן האמת יורה דרכו, דאין חוששין לזה כלל. דאל"כ לא מצאנו ידו ורגליו כמעט בכל הגיטין. ומהא במי שיש לו שם במקום הכתיבה וש"א [?] במקום הנתינה [?], שכותבים עליו דמתקרי וכן ברובא מרום לפורתא שרה ועוד ועוד, דיש לחשוש כנ"ל, אלא הותנון [?] טעמא דלא קפדי' בזה כלל. וכן כתב הגאון בעל גליא מסכתא סי' 184<sup>184</sup> הובא בפ"ת 185<sup>185</sup> קכ"ט ס"ק ל"ו<sup>186</sup>.

ז. בקיצור אם כל חפצו' לוותר על דעתנו אין אנו יכולים להסכים לחזור ולכתוב גט אחר כדי לכתוב את השם שורא בהמכונה. הן אמת שבמקום שיש ספק אם לכתוב את השם בהמכונה או בדמתקרי יש לכתוב דמתקרי כמ"ש הב"ש<sup>187</sup> בסק"ל בשם תשו' הרמ"א סי' פ"ד<sup>188</sup> [הגם שהמג"ש כתב להיפך, אולם הסכמת האחרונים דלא כוותי ואין לבחור דעת המיעוט דוקא -] אבל בכאן אין שום ספק בזה, כמו שביארנו. והאמת הוא שבנד"ד השם שורא הוא כינוי לאלכסנדר. ואז סרו כל הפקפוקים אפילו מצד דעת היחידים שנדחו דבריהם שכת"ר נוטה אחריהם - דאם השם שורא אזיל על אלכסנדר, היינו צריכים לכתוב המכונה בלא וא"ו דאז ה' משמע שקאי על השם הקודם לו אלכסנדר. גם בזה נוטה כת"ר להדעה שהאחרונים מדחים אותה, הלא ידוע לכל דעת הנוב"י תנינא סי' קי"ט<sup>189</sup> שחולק על הב"ש שבס"ק כ"ד ומחליט שהמכונה אזיל על האדם ולא אדסמוך לו. וכך פסק הבית אפרים סי' פ"א<sup>190</sup>. אך אפי' אם נניח כמ"ש כת"ר שנודע לו מהשליח דהכינוי שורא קדם להשם אלכסנדר והוא כינוי לאיזיקא ג"כ לא הוי דינו כב' שמות של לעזו כמו שביארנו לעיל בארוכה.

הכלל, אנחנו פונים בזה בבקשה לכת"ר שלא יעכב עוד מסירת הגט, ויותר על דעתו. כי כפי שהוא רואה אין אנו יכולים בשו"א לשנות ולכתוב מכמו שכתבנו, ואפילו אם אחר כל אלה יעמוד בשיטתו, הלא יש לו יסוד לומר לפחות בשביל זה שהגט כבר נשלח למקום האשה, וידענא כת"ר שסדור הגט, כמו כן עכיבת הדברים האלה הא במושב כל חברי הבית דין דפה הוות' במותב חמשא רבנים כחדא הוינא.

והנה ה' קאבאקאו<sup>191</sup> לא התרצה בשו"א לשלוח אתה שנית השליח בלת אחר שיגיע

184 להגאון ר' דוד משה מנובהרדוק.

185 על שו"ע אבה"ז, להגאון ר' צבי הירש אייזנשטט.

186 וז"ל: ועיין בתשו' גליא מסכתא סי' ו' שהאריך בזה, בעובדא באשה ששם אריסה שלה פעלטה יענטא וחותרת כן, רק בפ"כ נקראת פעלטה לבד. ונשלח לה ג"פ ונכתב בה פעלטה דמתקריא יענטא והמורה המסדר נתן טעם לדבריו ... וכבוא הגט לעיר לא רצו הב"ד למסור הגט מפני ... והוא ז"ל האריך בזה ומסיק דראוי למנקט קולי דכולהו בזה.

187 על השו"ע להגאון ר' שמואל אב"ד פיורדא, סי' קכ"ט.

188 ...לדינא נראה עיקר היכא דספק הוא כותבין דמתקרי, כמ"ש בתשובת רמ"א סי' פ"ד על שם כינוי שייך נמי דמתקרי דהא קוראים אותו כן אבל בשם של עברי לא שייך כינוי.

189 להגאון ר' יחזקאל לנדא: ואני אומר במחילה מכבודו מדבריו נראה שכוונת המכונה קאי על השם שהשם זה מכונה כן, ולא כך הוא אלא קאי על האדם שהאדם מכונה כן והראיה דהיכא דכותבין דמתקרי כותבין לאיש דמתקרי ולאשה דמתקריא או דמתקרית וכן כשכותבין המכונה אז כשהמסדר קורא הגט קורא לאיש המכונה בסגול ולאשה המכונה בקמ"ץ ... ואם קאי על השם לא שייך לחלק בין איש לאשה אלא ודאי שקאי על האדם,

190 דאם נקרא בב' שמות אין לכתוב דמתקרי, עיי"ש שהאריך בזה.

191 משפחת קאבאקאו מובא כו"כ פעמים בדברי ימי חב"ד, ובפרט באג"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע. נראה שהר'

ידיעה מכת"ר שהוא מרשה למסור הגט להאשה, את הגט שמונח תחת ידו ואז יבא השליח ליעקאטרינאסלאוו למסור הגט.

ובבטחוננו שיעתר לנו. הננו חותמים את דברינו בברכת שלום לכת"ר ולכל הנלוים עליו. וחותמים בכל רגשי כבוד לכת"ר ובאנו עה"ח פה, חארקאוו.<sup>192</sup>

\* \* \*

#### הערת המערכת:

בקריאת המכתב בהשקפה ראשונה נראה שהרלו"י סובר כהודעות האומרים שצ"ל המכונה, ובהמכתב מדחים הם את טענותיו הפרטיים, ובכללות, שאין לו לקבוע באיזה שיטה ילכו, והם יכולים לבחור באיזה דרך לבחור. ובכמה מקומות מבארים שמהפסקים שהוא מביא אפשר לפרש כדעתם.

אבל המעיין יראה שכל טענותיו של הרלו"י אינם טענות פרטיים, שהוא מכריע כפוסק זה ולא כפוסק זה, אלא שהוא הולך בשיטה אחרת לגמרי ואינו מכריע כשיטה מסויימת.

והוא שיש כלל המובא בדברי האחרונים (אה"ש סעיף כ"ו, שם ארי' שבהערה 19. ועוד. ובשד"ח מערכת גט אות א' (ובאות י"א בהנוגע לענייננו - ראה לקמן באות ה' ובשוה"ג) וש"נ) דבכל מקום שיש ספק אם לכתוב "המכונה" או "דמתקרי" (כמו בנדו"ד שי"א לכתוב המכונה שורא וי"א לכתוב דמתקרי שורא) יש לכתוב דמתקרי. דהיינו שאין כוונת רבינו כאן להכריע לאיזה צד שיהי', אלא רק להורות שיש כאן חילוקי דעות, ובכל מקום שיש ספק צריך לכתוב "דמתקרי". ובמה שכותב הש"א שבדיעבד אם כתב המכונה אין צריך לחזור, הרי כ' הא"ש (בהע' 17) שאין זה פשוט - "ואף בדיעבד אם כתב המכו" צ"ע". והרי זה חומרנו של רלו"י בכדי שיהי' הגט כשר לעיקר הדין ובלי שום ספק.



ד.

ב' חידושים על מסכת קידושין מהגה"ח ר' חיים מרדכי פרלוב ז"ל

מבוא

לפנינו הגהות של הרב חיים מרדכי פרלוב ז"ל על מסכת קידושין הנלמדת בשנה זו בישיבות, הם הגהות שרשם לעצמו בשולי הגמרא שלו ונדפסים כאן לראשונה לזכות בהם הרבים.

עם פינוח מלא ע"י הרב לוי יצחק שי' זאלצמאן ותודתנו נתונות לו.

הרב חיים מרדכי פרלוב נולד בחרסון בשנת תרמ"ט. למד בישיבת תומכי תמימים בליובאוויטש משנת תרס"ד עד אדר ראשון תרע"ג. בתער"ב נשא את בתו של הרה"ג ר' אברהם דובער הכהן, רב העיר שדווה שלייד קובנא. בשנת תרע"ח נתקבל לרב בעיירה בריסלב שבפלך חרסון, וברבנות זו כיהן עד שנת תרע"ט, אז נסע לעיר הולדתו, חרסון, לשמש כר"מ במחלקת תו"ת בחרסון. בשנת תרפ"ב נסע לעיר קולאש בגרוזיה, שם שימש ברבנות. בתרפ"ח עבר לסטשחרי שם הפיץ יהדות ונאבק עם הק.ג.ב. במסירות נפש, בגלל פעילות זו נאסר בשנת תרצ"ג עד חורף תרצ"ז. כשחזר ממאסרו עבר לעיר כותאיס ועסק בהפצת תורה. בשנת תרצ"ו נתפס על ידי השלטונות ונשלח לגלות ל-10 שנים, לסיביר בדרך נס חזר משם אחרי 6 וחצי שנים.

בשנת תש"ו הצליח לעזוב את רוסיה, ואז שהה במחנה הפליטים שווערביש-האל ליד מינכן בגרמניה. באותה שעה הוקם 'ועד הרבנים' לטפל בבעיות עיגון, גיטין וחליצה שנתעוררו לאחר השואה. בין החברים היה הרב פרלוב ועל יסוד פסק הדין שהוציא או חיבר את הספר גט למעשה. בשנת תש"ט עבר למילאנו שבאיטליה וכיהן כרב בית כנסת 'אוהל יעקב'.

הרבי סמך על פסיקותיו והפנה אליו שואלים.

בשנת תשי"ט עקר למלבורן שבאוסטרליה ושימש כמשפיע ורב בישיבת אהל יוסף יצחק ליובאוויטש מלבורן. נפטר ביום הכיפורים תשל"ח.



## א.

### בענין חופה קונה

הרה"ח הרה"ג הר"ר חיים מרדכי פרלוב ז"ל<sup>193</sup>  
רב ביהכ"נ אוהל יעקב-מילאנו, איטליא (תש"ט-תשח"י),  
דומ"צ דק"ק ליובאוויטש - מלבורן אויסטרלי (תשי"ט-תשל"ח)  
בעמח"ס 'גט למעשה' ו'לקוטי סיפורים'

ה ע"ב: תוס' ר"י הזקן ד"ה חופה קונה: קנין כאירוסין אם מסרה לחופה לשם קדושין. חופה  
שמיחדים שניהם<sup>194</sup> בלא ביאה.

### א. ינסה לבאר שאלת המהרש"א ע"פ דברי המקנה

עי' מהרש"א על התוס' בד"ה חופה שגומרת וכו' שאומר, שלרב הונא שחופה קונה הפי'  
הוא שגומרת אף בתחילה. ובכאן התוס' ר"י אומר מפורש שתקנה בלא כסף קנין דאירוסין<sup>195</sup>.

193) עם פיענוח דבריו לענ"ד באותיות קטנות בחצאי עיגול. וכן הערות וביאורים בשוה"ג מהנלענ"ד בהסוגיא.  
נערך ע"י ר' לוי זלצמן.  
194) יש להעיר ממחלוקת הראשונים במהות החופה, הובאו בטור סי' ס"א ובמחבר ורמ"א סי' נה ס"א ונושאי  
כליהם:

א. דעת הרמב"ם (וכ"פ המחבר), שצ"ל ב' דברים, כניסה לביתו וגם יחוד הראוי לביאה, ולכן חופת נדה אינו חופה.  
ב. דעת האיכא דאמרי בר"ן כתובות, שחופה הוא יחוד בלבד. וכן משמע מתוס' ריה"ז הכא. ג. דעת הר"ן בכתובות  
(הביאו רמ"א בשם י"א), שאין חופה אלא כניסה לביתו גם בלי יחוד. ד. דעת הרא"ש והטור (כפי שביארו הדרישה וכ"מ  
בב"ח), שנכנסים למקום שמייחדין לשניהם אפי' אינו ביתו וגם אין בו יחוד. ה. דעת המובא בהעיסור (הביאו רמ"א בשם  
י"א), סודר שחופין בו ראשיהן. ו. דעת התוס' (הביאו רמ"א בשם י"א), שהחתן מכסה פני' בהינומא.

נמצא שיש ב' דעות כלליות: א. ב' דיעות הראשונות שצריך יחוד ממש, ב. ד' דיעות האחרונות שאין צריך יחוד, כל  
חד לשיטתו. וראה בשו"ע ר' סי' שלט ס"ח שהביא ב' הדיעות, וכתב שיש לחוש לסברא הראשונה ולעשות יחוד ממש  
לפני שבת עיי"ש, ומשמע שדיעות האחרונות הם עיקר. ולכא"ה הסיבה הוא, כי כן פסק הרמ"א כנ"ל. וראה לקמן הע'  
4 בביאור סברת המחלוקת.

195) וכבר האריך השער המלך בקונטרסו הגדול "חופת חתנים" פ"ב בפירוט הדעות לרב הונא, חופה קונה לקי-  
דושין או גם לנישואין:

א. תוס' ד"ה רב אמר (יבמות נז, ב) כתבו שלרב הונא חופה קונה רק לקידושין, וכתוס' ר"י הזקן כאן. ב. תוס' הרא"ש  
בסוגיא מספקא לי' בהכי, וז"ל "וכיון שהיא קונה גם היא גומרת דמאי אולמי' דחופה שאח"כ להיות גומרת טפי מחופה  
זו, או שמא לרב הונא חופה קונה וביאה שאח"כ גומרת". ג. רש"י כתב שחופה "קונה בלי ארוסין", ומשמע שקונה  
לנישואין בלי ארוסין, וכמהרש"א. וכן הטור בסי' כ"ו שהביא דיעות הפוסקים שלא פוסקין כרב הונא, כתב "חופה אינו  
קונה להיות כאשתו", שהוספת ב' תיבות "להיות כאשתו", משמע שהבין דעת רב הונא שהחופה קונה לגמרי להיות  
כאשתו, כלומר לנישואין.

ואולי יש להוסיף בביאור לשון הטור שבתחילה כתב "אם הכניסה לחופה אינו קונה להיות כאשתו. ור"ח כתב שאם  
הכניסה לחופה צריכה גט מספק". וצ"ע מה שבדיעה הא' משמע שחופה גומר להיות כאשתו ובעדעת ר"ח כתב רק  
שצריכה גט מספק, ומשמע שאינו אלא ספק קידושין ואינו ספק נישואין כלל, ונפק"מ אם תפס הבעל ירושתה וכדו',  
האם הוא ספק שלו.

והוא דלא כמהרש"א הנ"ל. ומה שמקשה המהרש"א ומביא ראיה לסברתו דאל"כ מאי אולמי' דהאי חופה מהאי חופה, ואפשר שיש לישב זה<sup>196</sup> עפ"י דברי המקנה (על דברי הגמרא לעיל דף ג':

ויש לבאר בדא"פ ע"פ מה שמצינו מחלוקת בין הראשונים בענין ק"ו של רב הונא שחופה קונה ממה שחופה גומרת, האם הוא נגד הכלל של דיו לבא מן הדין להיות כנדון, שאינו גומר אלא אחר כסף אף כאן לא תקנה אלא אחר כסף, או אינו כן. דהתוס' ד"ה חופה שגומרת (ה, ב) כתבו שהוא אכן נגד הכלל של דיו, ואזיל רק לדעת רבי טרפון שאם הק"ו פריכה לא אמרינן דיו. משא"כ תוס' הרא"ש כתבו שאינו נגד הכלל של דיו, כי לא אמרינן דיו אלא כשדבר הלמד הוא מעין המלמד, משא"כ "הכא שהלמד כדי לקנות (שחופה קונה) והמלמד היא חופה שגומרת, לא שייך למימר דיו", והוי ק"ו מעלייתא.

ויש לומר שהמחלוקת ביניהם תלוי במה דינו של רב הונא: תוס' אזלי להסברא שחופה קונה וגומר, א"כ הק"ו מלמד שחופה הוא לא רק גומר אלא גם קונה, וא"כ יש כאן דיו. משא"כ תוס' הרא"ש אזלי להסברא שחופה קונה רק לאירוסין, ולכן מובן מה שכתבו שאין כאן דיו, כי לומדים מחופה שגומר שיכול לקנות, וזהו בכל ק"ו שלומדים דין א' מדין אחר, ואין זה דיו.

ולפי זה יש לבאר מה שהטור שלל לגמרי המ"ד שחופה קונה להיות כאשתו, כי הוא אזיל רק לדעת ר' טרפון וודאי אין הלכה כר' טרפון. משא"כ להדיעה שרב הונא אומר שחופה קונה בלבד, ואין זה דיו ואזיל גם לדעת חכמים, יש להסתפק שהלכה כמותו, ולכן יש לחשוש לספק קידושין. נמצא שלמסקנא מובן, שלהיות כאשתו ודאי לא, ומה שיש להסתפק הוא רק להיות קונה לקידושין בלבד. ואתי שפיר.

(196) יש להעיר מתירוצים שנאמרו לשאלה זו:

א. כנ"ל בתוס' הרא"ש, שאין הכי נמי, ובאמת אם קונה בחופה אינו גומר אלא בביאה. וראה לקמן הע' 8 ביאור דבריו באופן אחר, וביאור ספיקו בזה.

ב. בתוס' טוך כתבו שחופה שני' אלימא ואליאמא, כי חופות הרבה מחבבין טפי, ובמילא חופה שני' יש בו חביבות יותר ויש בו כח לגמור. ויש להעיר, דמה דפשיטא לי' לתוס' טוך לא פשיטא כלל לדיעות החולקים עליו.

ואולי יש לבאר סברת המחלוקת ע"פ מה שביאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ט (עמ' 23) בשיטת הרמב"ם: ע"פ מ"ש בריש הלכות אישות משמע, שגם הנישואין שעל פי תורה הם בדומה לנישואין שלפני מ"ת, כי ענין הנישואין אינו ענין של קנין אלא חיי אישות בין איש לאשתו כמו קודם מ"ת, ורק קידושין הוי חידוש שלאחר מ"ת, עיי"ש באריכות. אלא שע"י הנישואין יש גם קנין לכמה ענינים כמו לירושא ולזכות במציאתה וכו' (כמו"ש רש"י בסוגיין). ומבאר שם, שיש מזה נפק"מ להלכה, דזהו הביאור בשיטת הרמב"ם שחופה הוא דוקא יחוד הראוי לביאה (כנ"ל הע' 2), כי ענין החופה הוא התחלת חיי אישות ולא ענין של קנין, ולכן צ"ל ראוי לביאה שהוא התחלת חיי אישות.

ומזה משמע, שלדיעות החולקים וסוברים שאין החופה יחוד (כנ"ל הע' 2, וכן עיקר), הוא לפי שסוברים שענין הנישואין לאחרי מ"ת שונה מנישואין שלפני מ"ת, וחופה הוא קנין של הבעל להכניס האשה לרשותו. וזה פשוט לדעת הר"ן שחופה הוא שמכניסה לביתו, ולשאר הראשונים שחופה אינו בביתו, מ"מ משמע שתוכן החופה הוא שמייחד האשה אליו או ע"י נכנסין למקום היוחד לשניהם, או ע"י שפורסים סודר על ראשיהם, או ע"י שמכסה פני'. עכ"פ נמצא, דענין החופה הוא פעולת קנין להכניס האשה לרשות האיש, ולא התחלת חיי אישות.

ונראה לומר שבוזה תלוי נכונות סברת התוס' טוך: אם נאמר שעיקר ענין החופה הוא התחלת חיי אישות, א"כ באמת כל חופה מחבב טפי ואליאמא טפי, וכסברת התוס' טוך; משא"כ אם נאמר שעיקר ענין החופה הוא הקנין שמכניסה לתוך רשותו, הלא מאי אולמי' האי חופה מהאי חופה להכניסה לרשותו טפי, ומובן שאלת המהרש"א.

ג. בכבוד חופה סק"ב (על קונטרס חופת חתנים בשער המלך) מבאר, כי החופה הא' שקונה אין אלא כניסה לביתו בלי יחוד, כי הרי אסור להתייחד עם ארוסתו עד אחרי נישואין, וחופה הב' הוא יחוד גמור הראוי לביאה, נמצא שאלימא חופה הב' באמת.

ויש להעיר ע"ז: א. מלשון התוס' ריה"ז ברור שזה אינו, כי כתב "חופה שמיחידים שניהם בלא חופה", שלומר שיש כאן יחוד! וב. והוא העיקר, כל ביאורו דחוק הוא, כי להדיעות שחופה הוא יחוד הוא כי אין חופה עושה נישואין כלל אלא ע"י יחוד, וא"כ איך למד רב הונא ק"ו מחופה שגומר ק"ו שקונה, והרי החופה שגומר אינו החופה שקונה, וצ"ע.

ע"א שאין הלכה כרב הונא והמשנה שאמרה האשה נקנית בשלשה דרכים באה למעוטי קידושי חופה) שהוא מתרץ דברי רש"י (דף ג, א) בד"ה למעוטי חופה שאומר רש"י בזה"ל: שאם מסרה לה אביה לחופה לשם קידושין (ש)אינה מקודשת עכ"ל רש"י שם. ולכאורה קשה למה אומר רש"י שאם מסרה אביה, ומדוע לא נפרש אם היא קידשה עצמה ע"י חופה.

ומצאתי זה במקנה שעמד בזה. ולפי תירוצו שם (שמביא מה שביאר בקו"א על שו"ע סי' לג בדין קידושי ביאה, שהעדות על קידושי ביאה הוא עדות על היחוד בלבד והן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה. ואפי' אמרו האיש ואשה שלא עשו ביאה בפועל - אינם נאמנים, ויש כאן קידושי ביאה<sup>197</sup>. ולפי זה מבאר, דאם קידשה עצמה ע"י חופה, מאחר שחופה הוא יחוד הראוי לביאה (לדעת הרמב"ם ועוד, ראה בהע' 3 פירוט הדיעות בזה), הרי אית לן למימר הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה כנ"ל, ויש כאן קידושי ביאה בכל קידושי חופה. ולפי זה מבאר, דא"א לומר שהמשנה ממעטת חופה שאינה מקודשת, כי בכל חופה היא מקודשת מדין ביאה. ולכן כתב רש"י דיירי בקטנה שמסרה אבי' לחופה, דאז הרי הקידושין הן רק ברשות האב, ולא מסרה אבי' אלא רק לקידושי חופה, לכן אם אין חופה קונה נמצא שאם בא עלי' בשעת היחוד הוי בעילתו בעילת זנות, ולכן אפשר למעוטי קידושי חופה במקרה זה שודאי אינו קידושין.

לפי זה, שמא יכולים ליישב ג"כ בכאן שהחופה שמסר לה אביה לשם קידושין (דהא באופן כזה הוא מדבר וכפרש"י כנ"ל) (כלומר, גם ברב הונא יש לומר שאין חידוש לומר שחופה קונה כשקידשה עצמה ע"י חופה, כי אז יש קידושי ביאה, אלא מסתבר שרב הונא איירי דוקא בקטנה שמסרה אבי' לחופה<sup>198</sup>, ורב הונא קאמר שחופה קונה אף שאין כאן קידושי ביאה כלל. ולפי"ז, שמדובר שמסרה אבי' לקידושי חופה ולא לקידושי ביאה), הוא רק לקידושין ולא יותר (כלומר לקידושי חופה ולא לביאה כלל, ונמצא שאין ענין של ביאה כלל בחופה זו). אבל החופה שאח"כ הוא מדעתו וא"צ עוד דעת האב ומשו"ה החופה השני' ג"כ גומרת כן יש ליישב בדוחק. (כלומר, דחופה השני' אלימא טפי כיון שהוא חופה מדעתו, לכן נכלל בו גם ביאה, כמו בכל יחוד שהן הן עידי ביאה כנ"ל. נמצא דוקא חופה השני' יש בו ענין של ביאה, ולכן אלימא ומתורצת שאלת המהרש"א<sup>199</sup>).

197) וראה באוצר הפוסקים שם, שהביאו מכמה פוסקים שאין הדין כן, אלא אפי' אמרו א' מהם שלא הי' כאן ביאה אי"ז קידושי ודאי. ואם אמרו שניהם שלא הי' ביאה, ודאי אינו קידושין כלל, ודלא כדעת המקנה. וכ"מ מלשון התוס' ריה"ז שכתב "חופה שמיחדים שניהם בלא ביאה", משמע שאכן אמרינן שלא הי' שם ביאה, ולדעת המקנה אין כזה היכי תמצא, כי בכל יחוד אמרינן הן הן עידי ביאה! וצ"ע. וראה לקמן הע' 8 שנתבאר דלכא' ריה"ז אינו סובר כדעת המקנה. 198) והנה, המקנה בקונטרס אחרון לסי' לג, עמד על ענין זה שלדעת רב הונא והפוסקים כמותו בסי' כו, לכא' מאחר שהן הן עידי ביאה מה חידש רב הונא שחופה קונה, הרי בין כך מקודשת מדין ביאה?

וכתב שני ביאורים:

א. לפי הדיעות שחופה היא יחוד גמור (ראה הע' 2): רב הונא איירי שאמר לפני היחוד שאינו קונה בביאה אלא רק ביחוד (חופה), דאז אינו קונה בביאה. ב. לפי הדיעות שחופה אינו יחוד גמור, ניחא בפשטות, כי חופה אין בו כלל עידי יחוד ואין כאן קידושי ביאה כלל.

והנה, גם לפי ביאור הא' י"ל כביאורו בפנים, שחופה הא' אין בו ביאה ולכן חופה שני' אלימא כי יש בו ביאה, וראה בדבריו לקמן שדחה ביאור זה.

199) ואין לבאר כוונתו: שכיון דרב הונא איירי במסרה אביה לחופה, נמצא שבחופה הא' יש חסרון שאין החופה ברשות הבעל לגמרי כי תלוי בדעת האב, משא"כ בחופה הב' החופה הוא לגמרי ברשותו ובדעתו, ולכן חשוב אלימא מחופה הא'.

אין לבאר כן כוונתו, כי ממה שדחה דבריו אח"כ שגם בחופה הא' אמרינן הן הן עידי ביאה, משמע שזה הי' כוונתו

ועי' עוד במקנה על דף ה' בד"ה בגמרא שם שמביא ג"כ דברי המהרש"א הנ"ל ומה שמקשה ומפלפל שם בזה. ולפלא שאינו מזכיר דברי התוס' ר"י הזקן הנ"ל עי"ש.

### ב. ידחה ביאור הנ"ל

שוב ראיתי שדברי המקנה הנ"ל אינו לתרץ בזה קושיית המהרש"א הנ"ל מאי אולמי' דהאי חופה וכו'. שהמקנה לעיל קאי על הגמי דלעיל למעוטי חופה שחופה אינה עושה שום קנין ואם יבוא עלי' הוא ביאת זנות וע"ז האופן הוא שייך החילוק של המקנה הנ"ל (שאם מסרה אבי' לקידושי חופה והוא בא עלי', והרי אין חופה קונה, נמצא שבעילתו הוי בעילת זנות ולכן אין כאן קידושי ביאה כלל, משא"כ אם קידשה עצמה ע"י חופה, אע"פ שאין חופה קונה, הרי כיון שכונתם כאן הוא לקידושין, הרי זה חשוב קנין מדין ביאה כיון שהן עידי יחוד הן עידי ביאה).

אבל המהרש"א הלא מדבר אליבא דרב הונא שחופה קונה בודאי וגם בזה שייך לומר הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה (כלומר, אפי' אם נפרש שרב הונא איירי בקידשה אבי', הרי כיון שסוף סוף חופה קונה והוי ארוסתו, הרי אין זה בעילת זנות (אף שהוא אסור מדרבנן), ונמצא שיש ענין ביאה גם בחופה הא', וא"כ לא אלימא כלל חופה השני' מחופה הא', והדרא קושיא לדוכתא מאי אולמי' האי חופה מהאי חופה).<sup>200</sup>

ושרא לי מארי (שחשבתי לתרץ שאלת המהרש"א ע"פ דברי המקנה<sup>201</sup>).

ומה שמובא במקנה שם הראי' ממשנה גיטין גבי המגרש אשתו ולנה עמו בפונדקי שלב"ה היא צריכה גט שני משום דאמרינן הן הן עדי יחוד וכו', אף ששם אומר מפורש במשנה שאם נתגרש מן האירוסין אין צריך גט שני מפני שאין לבו גס בה, ובכאן הלא הוא רק אירוסין.

בתיורו. וגם ע"פ סברא לכא' אין לתרץ כן, כי גם בחופה הא' אין כל חסרון בכח הקנין של החופה, כי יש בו דעת גמור מצד הקונה והמקנה, החסרון הוא רק בכחו לשנות הקנין לקנין אחרת, ואין זה חסרון בחופה הא'. (200) ואולי יש לבאר באופן אחר קצת: בנוסף למה שנת'ל מתוס' טוך, שב' החופות דומות בנוגע למעשיהם אלא שחופה הב' מחבב טפי, י"ל ע"פ מ"ש תוס' ריה"ז שחופה הא' הוא "יחוד בלא ביאה", דמשמע שבאמת חופה הא' יש בו חסרון בנוגע למעשה. והוא, דמשמע דסב"ל שלא כהמקנה אלא כהפוסקים הסוכרים שאם אמרו בפירוש שלא הי' ביאה אין כאן עידי ביאה כלל (כנ"ל הע' 5), ולכן מסתברא שחופה הא', שאסור לבוא על ארוסתו קודם נישואין, אומרים שניהם שלא הי' ביאה. וא"כ אלימא חופה הב', שמן הסתם לא אומרים שלא הי' כאן ביאה, כיון שנעשה עי"ז הנישואין, אלא הוא חופה שיש שם ביאה. ונמצא שריה"ז ענה בלשונו הזהב על שאלת המהרש"א, במה שאמר שהחופה הא' הוא "בלא ביאה".

ואוי"ל שזוהו גם כוונת תוס' הרא"ש, ש"וביאה שאח"כ גומר". שאין כוונתו שאה"נ מאי אולמי' האי חופה מהאי חופה, וא"ל לגמור הנישואין אלא ע"י ביאה, ולפי זה ביאורו אויל רק לפי הדיעות שביאה לבד גומר לנישואין (ראה לקמן הע' 11), והרי מתוס' הרא"ש לקמן בדף י' משמע שאין ביאה לבד גומר, אלא כוונתו שחופה השני' אלימא כיון שיש בו ביאה ולכן איכא למימר ש"ביאה שאח"כ גומר", כלומר בכחו הביאה שיש בהחופה שלא הי' בחופה הא'.

ולפי זה יש לבאר מהו הספק שלו ומדוע כתב בתחילה מאי אולמי' האי חופה מהאי חופה?

וי"ל, דאע"פ שבפועל אמרו שאין ביאה בחופה הא', י"ל שאין זה מגרע מכחו של החופה לפעול לנישואין, כיון שע"פ תורה יש כאן יחוד הראוי לביאה, וא"כ אין חופה הב' אלימא. או דילמא י"ל שהוא מסתפק בזה גופא אם הדין כהמקנה, וא"כ גם חופה הא' יש בו עידי ביאה ולא אלימא חופה הב' כלל. ואין להאריך יותר. (201) מתוך כתבו נראה, שחלק זה שדוחה תירוצו הנ"ל, כתב לאחר זמן. ולכן כתב "ושרא לי מארי" על טעותו שכתב וגם הסיק שיש לתרץ כן.



(כלומר, ואיך הביא המקנה משם ראי' שבכל יחוד, גם ביחוד לחופה, אמרינן הן הן עידי ביאה, הרי כאן איירי באירוסין ואין לבו גס בה ואין לנו לומר שחקוה שבא עלי' והן הן עידי ביאה!) **בזה צריכים לחלק ששם הלא הדיבון[ר]** הוא בארוסה שנתגרשה, משו"ה לא חיישינן שבא עלי' כיון שאין לבו גס בה, אבל בכאן הלא הדיבור שקידשה (כלומר שעכשיו בא לקדשה ע"י חופה, וא"כ הרי דעתו קרובה לה), ובזה אף בארוסה יכולים לומר הן הן עדי יחוד כו'. ועכ"פ איכא למיחש שמא בא עלי' וכמו שאומר המקנה שם בתחילה, עי"ש.

### ג. צ"ע בדומה לשאלת המהרש"א

ועי' במחבר באהע"ז סי' ל"ג סעי' א' שהמחבר אומר שם שאף בקדושי ביאה אין דינה **אלא כארוסה**. (ולכא' קשה, כי בסי' נה כתב המחבר שאחר קידושין, ע"י ביאה לשם נישואין נעשית כנשואה, וכמובא ברמ"א כאן בסי' לג ג"כ. ולפי סברת המהרש"א הנ"ל הול"ל מאי אולמי' האי ביאה מהאי ביאה, וביאה הא' הו"ל לקנות ולגמור ככחת!?)<sup>202</sup>

ואין לתרץ, כמ"ש כמה אחרונים, דא"א לפעולה אחת לעשות ב' קנינים, ולכן לא אמרינן חופה קונה וגומר ולכן גם לא אמרינן שביאה א' קונה וגומר. אין לתרץ כן, (כי) ועי"ש בהגהת הרמ"א לחלק בין בית חמיו לכינסה בביתו (שדוקא בא עליה בבית חמיו לא נעשית נשואה, אבל כינסה לביתו ובא עלי' דינה כנשואה). ועי"ש בחלקת מחוקק ס"ק ג' ובית שמואל ס"ק ד' (שהביאו טעם הדין מהר"ן בכתובות, שהטעם בכינסה לביתו ובא עלי' שדינה כנשואה, הוא כי "קידושין ונישואין באין כחת", כלומר הביאה עושה קידושין והחופה עושה נישואין. הרי להדיא, שאפשר לקנות ולגמור בפעולה אחת וכחת, וצ"ע).

ועי' בביאורי הגר"א שם אות ה' שמאריך בזה (שהגר"א רוצה להוכיח נגד הר"ן בקידושין ושאר הראשונים וגאונים הסוברים שביאה שני' שאחרי קידושין הוי כנישואין, והגר"א מסיק שבאמת גם אחרי קידושין אין ביאה לבד עושה נישואין כלל אלא תרתי בעינן חופה וגם ביאה ד"נישואין בכל מקום הוא חופה וביאה אלא דחופה לבד ג"כ קני שהוא התחלת ביאה". ונמצא לפי דעת הגר"א ניחא, דאין ביאה גומר אחר ביאה דמאי אולמי' וכו', אלא דוקא חופה גומר אחר ביאה ואתי שפיר<sup>203</sup>).

### ד. צ"ע על שיטת המקנה

202) כבר עמדו האחרונים ע"ז, ותי' לפי ביאור התוס' טוך (הובא לעיל בהערה 3), שבביאה כ"ש יש הענין שכל ביאה מחבב טפי, ולכן אלימא ביאה השני'.  
203) ויש להעיר, שבאמת הוא כבר מחלוקת בין הראשונים. שיטת רבינו נסים גאון, הובא בתוס' (ד"ה כל הבועל, דף י' ע"א), ושיטת הרי"ף ביבמות, הובא בר"ן בקידושין (דף י' ע"א) הוא שהסוגיא ביבמות שביאה קונה איירי בביאה שאחר קידושין וקונה לענין נישואין כמו חופה. וכ"כ התוס' הרא"ש ש"מא . . . וביאה שאח"כ גומרת", דמשמע ביאה בלבד גם בלי חופה. אבל התוס' והר"ן שם (וגם תוס' הרא"ש) חולקים עליהם בפירוש הסוגיא, ונמצא שאין מקור שביאה עושה נישואין כלל, ומשמע שלדעתם באמת אין ביאה עושה נישואין אלא רק כניסה לחופה. ובשיטת הרמב"ם, שלשונו הובא במחבר סי' נה, הר"ן פירש שהוא כשיטת הגאונים, והגר"א רצה לברר שאינו מוכרח ואפשר לפרשו כשיטת התוס', עי"ש.

ולכא' נראה לומר, שזה תלוי במחלוקת המובא לעיל הע' 2 ו41 במהות החופה והנישואין בכלל. שלפי הרמב"ם ודעימי' שנישואין הוא חיי אישות ולכן חופה הוא יחוד הראוי לביאה, מסתבר שגם ביאה יכול לפעול הנישואין; משא"כ לשאר הראשונים שחופה הוא קנין והכנסה לרשותו, לא מסתבר כלל שביאה (בבית חמיו) יוכל לפעול נישואין, כי אין בו כל הענין של הכנסה לרשותו.

ועי' עוד בתוי"ט במשנה עדיית פ' ד' משנה ז' מה שמביא מהרמב"ם בפי' משנה זו (כלומר, המשנה שהביא המקנה, שאמרינן הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה. ונתבאר שלפי המקנה צ"ל שאע"פ שבמשנה שנו "אבל אם נתגרשה מן האירוסין אינה צריכה הימנו גט", ולא אמרינן הן הן עידי ביאה, "מפני שאין לבו גס בה", הני מילי כשנתגרשה, משא"כ הכא שמקדשה ע"י חופה, אע"פ שאין כאן אלא אירוסין, נוכל לומר שבאמת הן הן עידי ביאה ומקודשת מדין ביאה. וע"ז יש להעיר מפ"י התוי"ט להמשנה ע"פ דברי הרמב"ם, וז"ל "שלא אמרו חכמים חזקה זו שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות (ובמילא הו"ל עידי ביאה לקידושין) אלא באשתו שגירשה בלבד או במקדש על תנאי ובעל סתם שהרי אשתו היא ובאשתו הוא שחזקתו שאינו עושה בעילת זנות". ויש לדייק בדבריו, שאפי' אם נימא שעידי יחוד הן הן עידי ביאה, וודאי בא עלי', הרי אין לנו החזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות כאן, כיון שלא היתה אשתו לפני זה ואין הביאה כאן בכלל חזקה זו, וא"כ א"א לומר שהן הן עידי ביאה בכל יחוד ויש כאן עידי קידושין על הביאה, כי אין כאן חזקה שהביאה הוא לשם קידושין.

וד' יאיר עינינו. 204

## ב.

### מחלוקת הפרישה והט"ז בנאמנות החי' על יוחסין

גמ' ע"ג ע"ב: "אמר רב חסדא שלשה נאמנים לאלתר (ולא לאחר זמן. אבל כל שאר הנאמנים נאמנים נמי לאחר זמן, רש"י), אלו הן: אסופי חי' ופוטרת חברותי". "חי', דתניא חי' נאמנת לומר זה יצא ראשון (ובכור הוא, רש"י) וזה יצא שני. במה דברים אמורים שלא יצתה וחזרה, אבל יצתה וחזרה אינה נאמנת וכו'".

(204) לסיכום הנתבאר בהערות דלעיל:

לפי דעת ריה"ז ודעימי' שחופה הוא יחוד ממש, יש לתרץ שאלת המהרש"א בכמה אופנים:

א. י"ל כמ"ש התוס' טוך, שכיון שתוכן החופה הוא חיי אישות לכן חופה הב' מחבב טפי ולכן הוא אלימא ויכול לג-מור. ב. י"ל כמו שמשמע מתוס' ריה"ז עצמו, שחופה הא' חסר ביאה בפועל, כיון ששניהם אומרים שלא הי' ביאה ורק חופה הב' יש בו עידי ביאה, וזה שלא כדעת המקנה. ג. י"ל כפשטות לשון תוס' הרא"ש, שאה"נ א"א לגמור אלא ע"י חופה שני' אלא צריך לגמור ע"י ביאה, וזה שלא כדיעות הסוברים שא"א לגמור בביאה לבד. ד. י"ל כמ"ש בכבוד חופה, שגם להדיעות שחופה הוא יחוד, מודים הם שלרב הונא, בחופה הא' (בשביל קידושין) שאסור להתייחד עם ארוסתו, החופה הוא בלי יחוד. וא"כ מובן שאלמא חופה הב' שהוא יחוד. וכנ"ל שביאור זה צע"ג.

משא"כ לדעת הר"ן ודעימי' שאין חופה יחוד ממש, אלא הכנסה לרשותו, לכאו' אין לבאר כא' מהביאורים:

א. ביאור התוס' טוך תלוי בהיות החופה יחוד ולכן כל חופה מחבב טפי, ב. הביאור לפי דיוק לשונו של ריה"ז הוא שחופה הב' יש בו יחוד הראוי לביאה, ג. ביאור של תוס' הרא"ש כפי פשטו שביאה גומר, הרי כפי הנת"ל בהע' 11, לכאו' דעות הסוברים שחופה הוא הכנסה לרשותו לא סב"ל שביאה יכול לגמור בלי חופה, ד. ביאור הכבוד חופה הוא שחופה הב' אלימא כי יש בו יחוד.

ולפי זה מובן מאד, מה שהמהרש"א לא קיבל כל התירוצים לשאלתו, כי אליבא דהילכתא שחופה אין בו יחוד ליתא לכל הביאורים, ולכן הוכיח שרב הונא סובר שחופה קונה וגומר כא'.

והנה, נת"ל בהע' 2, דלפי דעת המהרש"א ודעימי' נמצא שק"ו של רב הונא יש בו "דיו" ואויל רק לדעת רבי טרפון דאין הלכה כמותו, ומובן פסקו של הטור ומחבר שודאי אין הלכה כמותו שחופה גומר. ורק להדיעות שחופה יש בו יחוד, וא"כ איכ"ל שחופה קונה לבד וכד' ביאורים הנ"ל, יש להסתפק שהלכה כמותו, וכ"כ הטור ומחבר. והכל אתי שפיר בס"ד.

”תנו רבנן נאמנת חי” לומר זה כהן וזה לוי (נשים שילדו בבית אחד אשת כהן ולוי נתין ומזר, רש”י) זה נתין<sup>205</sup> וזה ממזר. במה דברים אמורים שלא קרא עלי שם ערער (שלא יצא מעורר על הולד לומר זה בנה של אשת ממזר, רש”י) אבל קרא עלי ערער אינה נאמנת. ערער דמאי? ומסיק ”לעולם אימא לך ערער חד, וכי אמר ר’ יוחנן אין ערער פחות משנים הני מילי היכא דאיכא חזקה דכשרות (שהיו מוחזקין בו בחזקת כשר, רש”י) אבל היכא דליכא חזקה דכשרות (שלא נודע לבריות מי הוא הכשר ולא יצא אחד מהם ידי ספק, רש”י) חד נמי מהימן”.

ע”ד ע”א: ”אמר רב נחמן שלשה נאמנין על הבכור אלו הן: חיה אביו ואמו. חיה לאלתר, אמו כל שבעה (שעדיין אין אביו מכיר בו שלא יצא מתחת ידי אמו ליכנס לברית, מכאן ואילך מוטל על אביו להכירו כדכתיב יכיר, רש”י), אביו לעולם. כדתניא יכיר יכירו לאחרים, מכאן א”ר יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור וכו”.

ע”י רש”י בד”ה נאמנים לאלתר. ומה שאומר אח”כ אבל כל שאר הנאמנים נאמנים נמי לאחר זמן.

ועי’ ט”ז אהע”ז סי’ ד’ ס”ק כ’ שהוא מדייק מדברי רש”י הנ”ל, שדוקא באלו השלשה הנאמרים לעיל הוא דוקא הנאמנות שלהם לאלתר אבל בהשאר הנאמנות של החי היא לעולם. ויוצא מדבריו כך, שלענין בכור אף באינם מכחישים אותה מ”מ הנאמנות שלה היא רק לאלתר, והאם היא נאמנת עד ז’ ולא אח”כ. ואחר ז’ האב נאמן דוקא ולא האם אפי’ אם לא יש הכחשה מהאב<sup>206</sup>. ובאלו דחשיב אח”כ נאמנת חי” לומר זה כהן וכו’, בכאן הוא הפי’ שהיא נאמנת לעולם כל זמן שלא בא שום ערעור. ועי”ש בט”ז במה שהוא מחלק מדוע לענין בכור נאמנת החי רק לאלתר ולענין זה כהן וזה לוי וכו’ נאמנת לעולם אפי’ דבשניהם מיירי באין עוררין. (כי בבכור מיירי בתאומים, לכן רק לאלתר נאמנת כי אח”כ קשה מאד להבחין בין התאומים, משא”כ זה בן כהן וכו’ שנולדו מהורים שונים וקל להכיר ביניהם, נאמנת לעולם).

ועי’ ב”ש סי’ הנ”ל ס”ק ס’ מביא ג”כ דברי הפרישה (והוא בס”ק נ”ט) שהוא רק מחלק בעיקר (מה שבכור כתוב בשו”ע שהיא נאמנת רק לאלתר ובה כהן וזה לוי וכו’ אינו מתנה שצ”ל לאלתר) בין מכחישין את החי או לא (כלומר שבכור איירי שמכחשין אותה, לכן אינה נאמנת רק לאלתר נגד המכחישים, וכאן איירי שאין מכחישין אותה, ולכן נאמנת לעולם ולא התנו שצ”ל לאלתר. נמצא שגם בבכור נאמנת החי לעולם כמו ביוחסין, ודין נאמנותה בבכור וביוחסין שווים הם). ולדברי הפרישה יוצא שזה שהחי נאמנת לאלתר

205) חשוב לציין, שהרמב”ם (איסורי ביאה טו, לב) ומחבר (אבה”ע ד, לה) בהביאם דין זה, במקום ”בן נתין” כתבו ”בן ישראל”, וראה לקמן בביאור המקנה בסברת הדין, שתלוי על הא דמדאורייתא כולם כשרים כי יש כאן רוב כשרים. ומוכן מה ששינו הגירסא ל”בן ישראל”, כדי שיהיו כאן רוב כשרים. ואולי אפשר לבאר נוסח הגמ’ לפי ביאורו, כי מדאורייתא גם נתין כשר, ולכן אפי’ לפי גירסת הגמ’ מדאורייתא כולם כשרים, אלא שבשו”ע רצה לכתבו בפשטות יותר.

206) לכאור’ זה נלמד ממה שכתב רש”י ”אמו כל שבעה. שעדיין אין אביו מכיר בו וכו’ מכאן ואילך מוטל על האב להכירו כדכתיב יכיר”, ולכאור’ מדוע מביא הפסוק, בגמק מיד אחרי זה מביאים הפסוק. אלא משמע שר”ל, שעל מוטל להכירו כדכתיב, כלומר שהתורה הטילה עליו להכיר בו ולא אחר. גם המאירי פסק כן, שאחר שבעה אין האם נאמנת.

הוא אפי' במכחישין אותה. ואומר שם שהט"ז חולק עליו (דבמכחישין אינה נאמנת כלל אפי' לאלתר, לא בבכור ולא ביוחסין, ואלא מדוע בבכור כתיב שנאמנת לאלתר), ואומר כנ"ל (כי בכור קשה להכירם ולכן אינה נאמנת אלא לאלתר).

ומשמע מדברי הב"ש, מדמביא דברי הט"ז בסתמא, מזה יכולים לומר שגם הוא מסכים לדבריו. (כלומר, אע"פ שבמהדו"ק שלו כתב הב"ש, שחולק על הפרישה בתרי ומסכים עמו בחודא: חולק עליו שנאמנת אפי' אם מכחישים אותה, וגם חולק שנאמנת לעולם, אבל מסכים עמו שנאמנותה בבכור ויוחסין שווים הם, שאינה נאמנת אלא לאלתר ולא לעולם. ומבאר שהכא ביוחסין לא הוצרך לפרש שנאמנת רק לאלתר, כי זהו אורחא דארעא שהחי' מעידה בשעת הלידה לאלתר, ממשא"כ בבכור שמחלק בין שבעה ימים ללעולם, כותב בפירושו גם בחי' שנאמנת רק לאלתר, אבל באמת הוא הדין ביוחסין שאינה נאמנת רק לאלתר ולא לאח"ז. מ"מ, במהדו"ב שלו, ממה שהביא הב"ש דברי הט"ז בסתמא, משמע שפוסק כמותו לגמרי, וביוחסין נאמנת החי' גם לאחר זמן לעולם, כ"ז שליכא עוררין).

וכן מובא במשנה למלך פ' ט"ו מהל' א"ב הל' ל"ב מהריטב"א, (א) שכל זמן שלא קרא ערעור נאמנת החי' לעולם (דלא כב"ש במהדו"ק), ו(ב) מחלק ג"כ בין בכור לזה כהן וכו' (דלא כפרישה אלא כט"ז). ו(ג) ג"כ מובא שם במל"מ מה שאומר הפרישה דקרא ערעור היינו קודם שאמרה החי' שהוא כשר (משא"כ אחרי שאמרה החי' שהוא כשר, אין ע"א נאמן להכחישה, כי כ"מ שהאינה תורה ע"א הרי כאן שנים, ונמצא שהחי' ה"ה כשנים, ואין דבריו של אחד במקום שנים), ואומר המל"מ ע"ז גם בזה לא צדק וכו' (וכמ"ש הט"ז דבמכחישין אין לה נאמנות כלל). ו(ד) כמו"ש הר"ן בפירוש בזה"ל כל שבא עד אחד ומכחישה פי' לאחר שהעידה, אינה נאמנת עכ"ל.

ועיין עוד בב"ש שם ס"ק ס"א וס"ק ס"ב לענין מה שאומר המחבר הל' (ואם קרא עליה ערער אפי' דחד, נאמן להכחישה) והבן בחזקת כשר ואין לו יחס, והוא ל' הרמב"ם (שם). (הב"ש מביא קושיית החלקת מחוקק, אם אמר הערער שהוא בן הממזר, מדוע הבן כשר<sup>207</sup>? ומבאר דלא איירי הכא בערער שאמר שהבן ממזר, אלא איירי רק כשהערער חי' על מי שהחי' אמרה עליו זה בן ממזר, ובא הע"א להכשירו. לכן אמרינן, כיון שהחי' היא אשה והע"א הוא עד כשר (וכל מקום שאשה נאמנת ע"א נאמן להכחישה<sup>208</sup>, לכן גם הכא) נאמן העד

207 (ולהעיר, שבאמת המאירי מקשה וחולק על הרמב"ם בזה, ואומר "אם אין לומיחוס למה הוא כשר והרי יש כאן ספק ממזירות").

208 יש להעיר שזה תלוי במחלוקת, האם הכלל דאמר עולא (יבמות ק"ו ועוד) כ"מ שהאינה תורה ע"א הרי כאן שנים הוא רק באיש או גם באשה: א. רמב"ם (גירושין יב, כא): אין נאמנות האשה כשנים וע"א נאמן להכחישה. (כמו שהורע כח שתי נשים להעיד אחרי ע"א הנאמן כשנים להלן כן הורע כח האשה לעמוד נגד עד אחד המעיד נגדה ומכחישה. כן ביאר המ"מ מקור דברי הרמב"ם). וכתב המגיד משנה (על רמב"ם שם, יח): שמ"מ אין עד פסול נאמן להכחישה אשה הראשונה. (כי אע"פ שעד כשר נאמן להכחישה, הוא בגלל שיש לו מעלה עליה שהוא עד כשר, אבל בפסול לעדות שאין לו מעלה עלי' כלל, יש לנו לחזור להכלל שעד הראשון עדיף מעד השני ונאמנת כשנים, כמבואר בכרם חמד סי' ד' על ב"ש סק"ס - נדפס בסוף השו"ע מהדורת מכון ירושלים). ב. רמב"ן ורשב"א (יבמות ק"ז): גם אשה כמו איש נאמנת כשנים ואין ע"א נאמן להכחישה. (ב' הדיעות הובאו במחבר, יז, לח). (ועיי"ש בב"ש (קכ) שכותב שאפשר לפרש שהרמב"ם איירי רק כשהעד מכחישה לפני שפסקו הב"ד כדברי' וקמ"ל שכאן אין שום היתר אפי' כבר נישאת ואומרת ברי, אבל אחרי פסק הב"ד נאמנת כשנים ואין ע"א נאמן להכחישה. ונמצא שאין הרמב"ם חולק על הרמב"ן ורשב"א, וגם אשה נאמנת כשנים ממש אחרי פסק ב"ד. אבל ראה בבאר היטב, שגם הב"ש פוסק כפי' המגיד משנה ברמב"ם שגם אחרי שפסקו ב"ד כדברי' ע"א נאמן להכחישה).

להכשירו. אבל לא ליחסו לכהונה: או כי אינו יודע היחס רק יודע שאינו בן הממזר או כי אינו נאמן על היחס, כי מעלה עשו ליוחסין).

ועיין מקנה בגמ' שלנו שמביא ג"כ לדבר פשוט כהט"ז שהפי' בברייתא נאמנת חי' הפי' הוא לעולם. ומובא שם ג"כ דברי הרמב"ם והמחבר הנ"ל. (ומיישבו באופן האחר, דאיירי גם כפשוטו שהערער בא לפסלו אחרי שהחי' אמרה שהוא בן כשר, ומבאר: מדאורייתא כולם כשרים כי יש כאן רוב הילדים כשרים (ראה הע' 1), וגם אינם מיוחסים לכהן או ללוי כי הרוב אינו כהן או לוי. אלא שחכמים הימנו לחי' כי א"א בלאו הכי, כמ"ש הר"ן, ולכן אין כאן נאמנות גמורה וכשבא ע"א ומכחישה הוי ע"א בהכחשה ולא כולם הוא<sup>209</sup>, ואוקי אדינא דאורייתא דאולינן בתר רובא שהבן כשר אלא שאין לו יחס, כנ"ל, וכאילו לא העידו כלום. ועיי"ש שמבאר עוד באו"א קצת).<sup>210</sup>

ונמצא לדברי הפרישה יוצא כך: שהחילוק בין הא דהכא (נאמנות החי' ביוחסין) שאינו מחלק בין לאלתר ובין לאחר זמן, ובחושן משפט סי' רע"ז לענין זה בכור שמחלקין בין לאלתר או אח"כ, משום שכאן (הכוונה הוא בזה שמובא אהע"ז סי' ד' סעי' ל"ה בהא דנאמנת חי' לומר וכו' המובא בגמ' דלעיל) שבכאן איירי באינם מכחישים, או אינם מחלקין בחי' בין לאלתר ולאח"ז, ואם מכחישים אז ג"כ נאמנת החי' אף נגד האם והאב, אמנם רק לאלתר. ונמצא שגם לדברי הפרישה באינם מכחישים נאמנת החי' לעולם. (ודלא ככ"ש במהדו"ק. ונמצא שנאמנותה הכא בענין זה כהן וכו' דומה בדיוק לנאמנותה בענין זה בכור).

ונמצא שהט"ז חולק עליו בתרתי<sup>211</sup>, שלהפרישה: (א) החי' נאמנת לאלתר אף במכחישים

209) יש להעיר שמצינו ג' דעות בענין נאמנות ע"א ואח"כ בא עד שני: האם נאמן העד אחד מיד שאמר עדותו, או דילמא נאמנותו כשנים מתחיל רק אחרי שפסקו ב"ד את הדין ע"פ דבריו? א. תוס' (כתובות כב, הובא בבית שמואל ד, ס): בדברים שעד אחד נאמן מדאורייתא, ה"ה נאמן כשנים מיד אחרי שאמר עדותו, אפי' לפני שפסקו הב"ד בדבריו, ואין עד אחד יכול להכחישו כלל. ורק בדרבנן הנאמנות כשנים אינו אלא אחר פסק הב"ד. ב. רמב"ם (שם, שם, יח): רק אחרי פסק הב"ד דינו כשנים ממש ואין ע"א נאמן להכחישו כלל ומותרת להינשא, אבל גם אם באו שניהם כא' (כלומר שהעד השני העיד לפני שפסקו הב"ד, כן פי' המחבר בדבריו), שאין העד הא' נאמן כשנים, מ"מ יכולים לסמוך עליו אם נישאת לו וגם היא אומרת ברי, שלא תצא. (וכ"פ המחבר יז, לו). ג. רמב"ן (יבמות ק"ז): אם באו כא' אין עד הא' נאמן כלל, ואפי' אומרת ברי תצא. כי עד אחד בהכחשה לאו כלום הוא.

אבל דברי המקנה הכא אין תלויים במחלוקת זה. כי לפי ביאור הר"ן שעדות החי' אינה עדות גמורה, לכן אפי' אם כבר פסקו ב"ד ע"פ דברי' (או עכ"פ אפי' לאחר שכבר נתקבלו דברי' דהוי כאילו כבר פסקו ב"ד, עיין באחרונים בשו"ע כאן), כיון שעיקר נאמנותה לא הי' מדינא י"ל שלכו"ע הוי ע"א בהכחשה ולא כלום הוא. ואכמ"ל טפי.

210) לא הבנתי מה רוצה לומר בציונו לביאור הב"ש והמקנה בדין זה של הרמב"ם והמחבר. דלכא' אין בו קשר כלל להמחלוקת בין הט"ז והפרישה בשלשה הענינים המדוברים בגליון זה. ולא הספיק הזמן לעיין טפי. ואשמח לשמוע דעת המעיינים.

211) ואולי יש לבאר סברת המחלוקת בהקדם המקור והטעם שהחי' נאמנת להעיד כאן: א. ירושלמי (פ"ד ה"ב): "דכתיב ותקח המילדת וגו' ותאמר זה יצא ראשונה". ב. רמב"ם (איסורי ביאה טו, לב): מפני שלא הוחזק ואין אנו יודעין יחוסו. ג. רשב"א: כיון דאין שם אלא הוא מהמנינן לי' כבי תרי, ותקנ"ח הוא כעין נאמן הדיין וכעין נאמנותה של חיה ואם. ד. ריטב"א: דרבנן הימנוה במילתא דשייך בה ולא איכפת לי', שאינו נוגע בדבר ולא משקר, כשם שהאמינו חיה לאלתר לומר זה בכור מהאי טעמא דארמן. ה. תוס' הרא"ש: מדחזינן שהאמינה תורה לאב בכור, לפי שרגיל האב להכיר בבנו יותר מאחר, ילפינן נמי חי' לפי שאין רגיל לידע אחר שהוא לשם. ומ"מ כתב הרא"ש "אין כאן עדות גמורה, אלא לפי שבאותה שעה א"א אלא בעדות החי", ולכן לא אמרינן כאן דברי עולא ש"הרי כאן שנים" ואין דבריו של אחד במקום שנים, אלא רק אמרו דברי ר' יוחנן שאין ערער פחות משנים, ותי' שליכא חזקה ולכן ערער מועיל גם בחד.

ו. פנ"י: הטעם שאין עד אחד נאמן הוא כי לא דייקי ואומרים בדדמי, משא"כ חיה [דרכה להיות] דייקא טפי. ז. ר"ן: לאו מדינא הוא אלא דחכמים הימנוה מפני שעל הרוב א"א בלאו הכי. ומשום הכי יכול להכחישה אפי' אחר שהעידה.

ונחלקו האחרונים בפ' דברי הר"ן: א. ב"ש (ס' ד' סק"ס): מדאורייתא רק איש נאמן היכא דליכא חזקה, אבל אשה אינה נאמנת אלא בדבר דעבידא לגלוויי כעדות עגונה, וכאן הנאמנות הוא רק מדרבנן, וכפשטא דלישני'. ב. תוס' יו"ט (בהגהות לטור ס' ד' סק"ו): רבנן קאמרי הואיל ואי אפשר, התורה האמינתו והוי מן הדין, כמו וספרה לה לעצמה. ג. פנ"י: מדאורייתא נאמנת כיון דליכא חזקה, אלא שחכמים עשו מעלה ביוחסין לא להאמין ע"א, וע"ז קאמר שמ"מ הימנוה הכא כיון דא"א בלאו הכי, ונמצא שנאמנת מדאורייתא. ד. מקנה: מדאורייתא אינה נאמנת לפסלו כבן ממזר או ליחסו לבן כהן או בן לוי, כיון דאיכא רובא כשרים ולא בני ממזר וגם איכא רובא שאינם בני כהן או לוי. [ומוסיף עוד ביאור מה שאינה נאמנת להכשיר: כי אחרי שכבר יצא עליהם שם ספק ממזר ה"ז כדין אסופי ואינה נאמנת להכשירו מדאורייתא, אלא דחכמים הימנוה. אבל אח"כ חזרו בו. כי דין אסופי שאין אב ואם נאמנים להכשירו אא"כ איכא תרי רובא, הוא רק מדרבנן כי מעלה עשו ביוחסין, והחמירו רק באסופי כיון דאיכא ריעותא שנמצא בשוק, משא"כ הכא שנמצאים כולם בבית, יש לנו לילך בתר חד רובא ולא בעינן תרי רובא.]. ה. משנה למלך (איסורי ביאה טו, יא): מדאורייתא אינה נאמנת להכשיר, כי הוחזק כאן ממזר והוקבע איסורו ויש כאן חזקת איסור, אלא שהימנוה מפני התקנה כי א"א בלאו הכי. וכן מדאורייתא אינה נאמנת לעשותו ממזר ודאי (ולהכשירו להנשא לממזרת), אלא שהימנוה מפני התקנה.

ולשלימות ההבנה יש להעיר שיש כאן ג' מהלכים במהו הצורך להביא טעם לנאמנות החי' (ראה עד"ז באינצקלפדי' תלמודית ערך יחס 5241 ואילך): א. מהרמב"ם משמע שבאמת הוי דומה לכל איסורין שבתורה, ולכן כיון שלא הוחזק האיסור, כל עד נאמן, דעד אחד נאמן באיסורין. ב. מירושלמי, תוס' הרא"ש ותוס' יו"ט שהצריכו רא' מפסוק וכו' להדין הכא, משמע כי מן הסברא יוחסין חשוב כדבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים. ב. מפנ"י נראה, שאע"פ שהוא כמו כל איסורין שע"א נאמן, מ"מ מעלה עשו ביוחסין" לא להאמין ע"א. ולכא"ו זה מתאים גם למ"ש הריטב"א ורשב"א שע"פ תקנת חכמים האמינוה, והו"ל כמו הימנוה רבנן בדרבנן וכמ"ש הפנ"י.

והנה חוץ ממחלוקת כללי האם הנאמנות הוא מן התורה או רק מדרבנן, יש כאן מחלוקת כללי אחרת: האם הנאמנות היא נאמנות גמורה או אינו רק מפני סיבה פרטית ולכן אינו נאמנות גמורה. והי' נראה לומר שהיא כהיא תליא, שאם היא נאמנת מה"ת ה"ז נאמנות גמורה משא"כ אם אינו אלא מדרבנן אינה נאמנות גמורה, אבל כד מעיינין שפיר רואים שאינו תלוי זה בזה, אלא תלוי בגדר הנאמנות:

ונראה לסכם כך: לדעות אלו משמע שהוא נאמנות גמורה: הירושלמי (שהרי יליף לה מקרא, ומשמע שהוא דין מיוחד לחיה); הרמב"ם (כי הטעם "שלא הוחזק" הוא כלל בכל התורה (גיטין ב, ב ומבואר ביו"ד קכז, ג, ולתוס' שם מקורו מפסוק "וספרה לה") שעד אחד נאמן בכ"מ שליכא חזקה בדבר, וא"כ יש לנו לומר הכלל דאמר עולא (כתובות כב, ב ועוד) כ"מ שע"א נאמן הרי כאן שנים); הרשב"א (אע"פ שכתב שהוא רק מדרבנן מ"מ כתב ש"מהמנין לי' כבי תרי", ולכא"ו כוונתו לדברי עולא הנ"ל, וזאת אומרת שזהו נאמנות גמורה); הריטב"א (כי הנאמנות הוא מטעם שאינה נוגעת בדבר, ולכא"ו זהו נאמנות גמורה), התוס' יו"ט בדעת הר"ן (כתב בפירוש דהוי מן הדין כמו ספירת נידה, שזהו נאמנות גמורה); הפנ"י בפירושו להר"ן (כי יסודו הוא כמו להרמב"ם שזהו נאמנות ככל ע"א שנאמן כשליכא חזקה, אלא שמוסיף עוד טעם כדי להסיר מה שע"א מעלה ביוחסין" שזהו מדרבנן, וא"כ לאחר שהוסר המעלה", נשאת הנאמנות גמורה כמו מדין דאורייתא), הפנ"י בדעת עצמו (שהוה נאמנות מטעם שהיא דייקא, וזהו סיבה שלית בה החסרון דעד אחד וא"כ נאמנת לגמרי כב' עדים).

משא"כ לדעות אלו משמע שאין נאמנות גמורה, אלא מפני שא"א בלאו הכי: תוס' הרא"ש (אע"פ שכתב בדף עד שלומד הנאמנות מפסוק, מ"מ כתב בפירוש בדף עג שאין זה נאמנות גמורה אלא מפני הסיבה); הר"ן (כתב כן בפירוש, והב"ש, המקנה ומל"מ מקבלים דבריו בפשטות).

והנפק"מ הוא בפשטות: האם ע"א נאמן להכחישה (עיינן ב"ש שם באריכות): אם הוא נאמנות גמורה, אמרינן הרי כאן שנים ואין ע"א נאמן במקום שנים. ולפי זה צ"ע מה שכאן יכול ע"א לערער על עדותה ולהכחישה. וצ"ל: או כי להרמב"ם אין כלל זה אמור באשה (כמצויין לעיל הע' 4), או כי להרמב"ן (יבמות קיו, א ומצויין לעיל הע' 5) אין העדות נגמרת אלא ע"פ פסק הב"ב, והכא מדובר שעדיין לא פסקו הב"ד ע"פ עדותה ולכן יכול הע"א לערער, או כביאור הפרישה שבאמת נאמנת כשנים ואין ע"א נאמן להכחישה, והערער כאן איירי שבא לפני עדותה ולכן אינה נאמנת להכחישו. אבל אם אינו נאמנות גמורה, מסתבר לומר שע"א נאמן להכחישה, כמ"ש הר"ן והב"ש. נמצא שהפרישה

אותה (וכמו"כ צ"ל נאמנת האם תוך ז' הוא ג"כ אפי' במכחישין אותה אף שלא נאמר מפורש), ו(ב) באינם מכחישים אז נאמנות החי' וגם האם הוא לעולם, והוא אינו מחלק כלל בין עדות על הבכור, לבין הענין שנתערבו ולדותיהן. ולהט"ז: (א) במכחישין לא יש שום נאמנות לא להחי' לאלתר ולא להאם תוך ז', ו(ב) באינם מכחישין, אז נאמנות החי' הוא רק לאלתר, ונאמנות האם הוא רק תוך ז', וכמו שאומר שם מפורש. ועי"ש במה שהוא מחלק בין עדות על הבכור לענין שנתערבו ולדותיהן, ולזה מסכים המשנה למלך וכמובא גם לעיל. (ויש גם מחלוקת שלישי: שלהפרישה אחרי שאמרה עדותה, הרי כאן שנים ואין ע"א נאמן להכחישה כלל. משא"כ להט"ז הערער נאמן להכחישה גם אחרי אמירת עדותה, וכנ"ל). ועיין בהע' 7 איך שכל ג' המחלוקות הם לשיטתייהו.



---

והב"ש חולקים במחלוקת זה.

והנה דבר ברור הוא שהב"ש אזיל לשיטתי' במה שמסכים להט"ז, כי מאחר שאין נאמנות החי' מעיקר הדין, הרי א"א שתהא נאמנת נגד המכחישין ואפי' לאלתר, וכן מסתבר ואפשר לחלק שבבכור שקשה לה להבחין בין תאומים אין לנו להאמינה לאחר זמן.

משא"כ הפרישה י"ל דסב"ל כמקור של התוס' הרא"ש אבל לפי גדרו של הרשב"א. כלומר שהיא נאמנת כמו שהאב נאמן אבל הוא נאמנות גמורה כבי תרי. וא"כ, הרי ההלכה הוא בנאמנות האב שהוא נאמן גם נגד ע"א שמכישו (עיין מאירי כאן), ולכאו' הסיבה היא כי יש לו נאמנות שנתנה לו התורה ועדיף מאיניש דעלמא. וא"כ, אם נאמר שנאמנות החי' נלמדת מנאמנות האב, כמ"ש התוס' הרא"ש, והנאמנות הוא כמ"ש הרשב"א שהוא נאמנות גמורה, א"כ מסתבר לומר שגם לה יש נאמנות נגד מכחישין, אלא שאין זה אלא לאלתר. וכן נמי מסתבר שיש לה נאמנות לעולם כי הוא נאמנות מדינא, אלא שאח"ז שכבר גם האב ואם נאמנים אין נאמנותה חזקה כ"כ ואינה נאמנת נגד מכחישין.

ואם כנים הדברים נמצא שכל ג' המחלוקות הם לשיטתייהו: כיון שהפרישה לומד שהנאמנות הוא נלמד מנאמנות האב והוא נאמנות גמורה כתרי, לכן: א. אם מעידה לאלתר נאמנת גם נגד מכחישין, ב. נאמנת גם לאחר זמן לעולם, וג. אחרי שהעידה היא תמיד נאמנת אפי' אם יש ערער אח"כ; משא"כ להב"ש שהאינו נאמנות מדינא אלא מתקנ"ח וכו', לכן: א. אינה נאמנת נגד מכחישין, ב. יכולים לחלק שאין הנאמנות בבכור לעולם, וג. אפי' לאחר שהעידה ע"א נאמן להכחישה אם ערער.







שער  
נגלה



## שיטת הראשונים במתנה ע"מ להחזיר בקידושי

התמים מנחם מענדל שי' וועבער  
א מהתלמידים השלוחים

איתא במכילתין<sup>1</sup> "אמר רבא הילך מנה ע"מ שתחזירהו לי: במכר לא קנה, באשה אינה מקודשת, בפדיון הבן אין בנו פדוי, בתרומה יצא ידי נתינה ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות". ומקשה ממ"נ, אם סוברים שמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה, אזי תועיל בכל הקניינים, ועוד, הרי רבא בעצמו סובר שמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה? ומתרץ רב אשי: שבאמת לפי רבא מתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה "לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין".

ומפרשים התוס'<sup>2</sup> שמוכרחים לומר שקניין ע"מ להחזיר בעצם שמי' קניין אפי' באשה, אלא לפי שהוא דומה לחליפין בזה שהקונה מחזיר את החפץ, אתי למימר שאשה נקנית בחליפין ג"כ, "הלכך אפקעינהו רבנן לקידושי מינה"כ לומר מדאורייתא היא מקודשת".<sup>3</sup>

ותוס' מוכרחים לפרש כך את הגמרא (אף שזה לא הפשטות בגמרא<sup>4</sup>) מפאת שתי סיבות:

א. כי בגמרא בנדריים<sup>5</sup> מובא שהקונה אפשר לתפוס בסודר ולא להחזיר.<sup>6</sup>

ב. במקרה של מכירה א"א לומר שזה דומה לחליפין כי מדובר במטבע ואין מטבע נעשה חליפין, וכן בפדיון הבן זה גם לא יעבוד, כי בפדיון הבן צריך אבי הבן להביא ה' שקלים ולא חליפין.

יוצא לנו לפי שיטת התוס' שהפירוש בגמרא פה הוא, שאף שקניין ע"מ להחזיר דומה לציוור של חליפין מ"מ נקרא קידושין, אבל רבנן אסרו כי יגידו שגם חליפין מועיל לעשות קידושין.

וכן מפרשים בכללות הר"ן. רבינו האי גאון. הרא"ש ועוד.

1 ו, ב.

2 ד"ה לבר מאשה.

3 ולהעיר מהמובא בהגהות אלפסי שיש אפשריות שהאשה יצטרך גט מהאדם שהוא שקידש אותה במתנה ע"מ להחזיר, אבל יש חולקים עליו (ראה הק"נ ברא"ש סי' ו אות נ).

4 ולהעיר מגירסת רבינו האי גאון בספר המקח "גזירה שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין".

5 מח, ב.

6 אבל הר"ן על אתר כתב שזהו רק דיחוי בעלמא ולא נפסק כך להלכה.

## ב.

והנה, ברש"י<sup>7</sup> כתב באותיות קצרות מאוד וז"ל: "ודאי בכולהו אמר רבא דקונה לבר מאשה כו' והאי לחליפין דמי כקנין בסודר דאינו אלא אחוז בה ומחזירו".

מתוך משמעות פירושו שמה שאין אשה נקנית בכגון דא הוא לפי שאינה נקנית בחליפין וזה דוגמת חליפין, יוצא לא כמו פירוש התוס', כי לפי התוס' זהו רק גזירה דרבנן<sup>8</sup>.

ואליבא דאמת שיטת רש"י נכנס יותר בלשון הגמרא "לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין".

ולכאורה לפי הנ"ל צריכים להבין שיטת רש"י, שהרי התוס' כנ"ל מביאים הכרח גדול למה זה לא כמו חליפין אלא הציור של המקרה דומה לחליפין, ומהו הסברתו?

## ג.

והנה הר"ן על אתר מביא שהרמב"ם חולק על פירושו (שזה גם פירוש התוס'). וז"ל הרמב"ם<sup>9</sup>: "האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שתחזירהו לי אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה, שאם לא החזירתו לא נתקיים התנאי, ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום".

משמע מדברי הרמב"ם שהוא סובר מפני מה האשה לא מתקדשת במקרה כגון דא, לפי שהיא לא נהנית כלום, ובמה היא תתקדש? (ובר"ן מוסבר שאפילו ההנאה שהיא כן נהנית זה לא אותו ההנאה שהוא בשעת נתינת המתנה).

וצריך להבין לפי הרמב"ם מה הסברתו, מה ההבדל לשאר הקניינים שכן קונה, הרי לפי סברתו כל הקניינים לא יכולים לעבוד במקרה של מתנה ע"מ להחזיר?

לפי מה שהבאנו לעיל משמע שרש"י ורמב"ם מפרשים לא כמו תוס', ר"ן, ורא"ש שסוברים שבאמת דאורייתא היתה מתקדשת במקרה הנ"ל אבל אפקעינהו רבנן לקידושין.

וכן משמע מהטור<sup>10</sup> כמו רש"י והרמב"ם, שכתב שמה שהיא לא מתקדשת במתנה ע"מ להחזיר הוא כי לא נתן לה במתנה גמורה, ולא כתב שהוא גזירה דרבנן.

ובאמת כן כתב בב"ח<sup>11</sup> שמסיק שיש מחלוקת בין רש"י ורמב"ם שהם סוברים שגנאי הוא

7 ד"ה אלא אמר רב אשי.

8 אף שאפשר לפרש את הרש"י כמו התוס', מ"מ מהמילים משמע כמו שפירשתי, כיון שרש"י לא מביא את כל ההסבר של תוס' והעיקר חסר מן הספר. וד"ל.

9 הל' אישות פ"ה הכ"ד.

10 אה"ע שם.

11 אה"ע ס' כ"ט ס"ק הכסף.

לה ולכן היא לא מתקדשת, אבל התוס' והרא"ש סוברים כנ"ל.

ואפשר להסביר שהרמב"ם ורש"י סוברים שמתנה ע"מ להחזיר הוא ענין של קניין חליפין. ולכן בנוגע לאשה היא לא נקנית כי אינה נקנית בחליפין משא"כ שאר הקניינים שכן נקנים בחליפין. אבל התוס' והרא"ש והר"ן סוברים שאין זה חליפין אלא הציור דומה לחליפין ולכן יש גזירה דרבנן (ובאמת ראיתי שהאבן האזל מסביר כך המחלוקת).

#### ד.

וביאור סברת מחלוקתם יובן בהקדם מחלוקת רש"י ותוס' לעיל בדף ג ע"א בעניין חליפין:

דהנה הגמרא שואלת למה המשנה באה ללמד אותנו שאשה לא נקנית בחליפין?

ומתרצת הגמ': שהייתי חושב שיש ג"ש "קחה קחה משדה עפרון", כלומר כמו שבנוגע לשדה עפרון שאברהם קנה הדין הוא ששדה נקנית בחליפין, הפסוק משתמש עם לשון קחה לקניין, אז גם באישות שמשתמשים בפסוק לשון קחה הייתי חושב שגם אפשר לקנות בחליפין וקמ"ל שלא.

שואלת הגמרא אולי באמת היא כן נקנית בחליפין? ומתרצת: ש"חליפין איתנהו בפחות משה פרוטה ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה".

ומפרש רש"י וז"ל<sup>12</sup> "דגנאי הוא לה. הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין וכו'", כלומר: שמכיון שזה גנאי הוא לה לקבל פחות משה פרוטה לא תהיה מרוצה ולא תקבל את הקניין, ולכן קניין חליפין באשה לא עובד.

והתוס'<sup>13</sup> שואלים איך אפשר להגיד שאנחנו הולכים לפי דעת האשה אם היא כן מרוצה או לא, הרי לפעמים תהיה אשה מרוצה עם פחות מש"פ ולפעמים לא תהיה מרוצה רק עם הרבה יותר. ולכן התוס' משמיטים תיבת "נפשה". כלומר שזה לא תלוי בדעת האשה אלא שיש דין "שאשה פחות מש"פ לא מקניא".

ושאלת הגמרא היא, שאף שבשדה עפרון אברהם קנה את זה בכסף ומהגז"ש לומדים רק שכסף מועיל בקידושין, מ"מ בכל זאת תיקנה בחליפין, שהרי חליפין דומה לכסף וא"כ אולי זה נכלל בכסף. ומתרץ הגמרא שאשה לא נקנית בחליפין כי חליפין לא נקראת כסף.

וע"פ הנ"ל יש לבאר סברת מחלוקת הראשונים בגמר' דף ו: לשיטת רש"י ורמב"ם שסוברים שזה תלוי בדעת האשה, ואם היא לא רוצה את הקניין נקראת חליפין, לכן מתנה

12 ד"ה לא מקניא נפשה.

13 ד"ה ואשה.

ע"מ להחזיר הוא דוגמת ענין החליפין.

והביאור בזה: קניין הוא ע"י משהו סמלי שכמוכן האשה (במקרה רגיל) לא תרצה את החפץ, וגם במתנה ע"מ להחזיר חפץ זה הו"ע סמלי (כי זה חוזר מיד), ולכן לא תהא מרוצה. ולכן מתנה ע"מ להחזיר הוא כמו קניין חליפין לפי שיטת רש"י והרמב"ם.

(ולכאורה זהו גם הפשט בב"ח שם שכתב שמתנה ע"מ להחזיר לא נקנית כי זהו גנאי לה, היינו שזה תלוי ברצון האשה).

ולפי זה יתרץ רש"י והרמב"ם ההכרח של תוס' הנ"ל (סעי' א' 14). כי סברא הנ"ל הוא רק בנוגע לקניין אישות אבל לא במכר (מכיון שכל העניין של ריצוי רק שייך באשה), ולכן מתנה ע"מ להחזיר לא נקראת חליפין בשאר הקנינים, שהרי הלוקחים כן רוצים, וזה כמו קניין רגילה ואינו דומה לקניין חליפין.

משא"כ לפי התוס' שסוברים בדף ג' שזה שהיא לא נקנית בחליפין אינו משום דעת האשה אלא הוא גזירת הכתוב, אזי אין כל קשר בין חליפין למתנה ע"מ להחזיר. אבל הציור דומה, ולכן גזרו רבנן ואמרו שאשה לא נקנית בחליפין. (ולכאורה זהו גם הביאור של שאר הראשונים שהם סוברים כמו תוס').

ה.

לפי הנ"ל אפשר לבאר מה שכתוב בבית שמואל (אה"ע סי' כ"ט ס"ק ב') שיש מחלוקת שמוזבא בש"ג במקרה שהאשה כן רוצה להתקדש לו ע"י סודר, כלומר שרצונה להחזיק את הסודר ועי"ז תתקדש לו, שלפי הרמב"ם משמע שהיא מקודשת, אבל בתוס' והרא"ש לא משמע כן.

ולפי מה שביארנו לעיל אפשר לבאר המחלוקת: שלפי הרמב"ם הולכים אחר רצון האשה ולכן מתי שהיא רוצה להתקדש אז זהו אין הבעיה דחליפין.

משא"כ לפי דעת התוס' והרא"ש שזה לא תלוי בדעת האשה אלא שיש גזירת הכתוב שאשה לא נקנית בחליפין, לכן אפילו אם היא כן מרוצה זהו כמו חליפין, ולכן במקרה הנ"ל לא תהא מקודשת.



## צ"ע באופן הא' של השיטה בקידושין מב, א

התמים שניאור זלמן שי' אייזענבאך  
תלמיד בישיבה

איתא במיכלתין:<sup>15</sup> "ואלא הא דא"ר ר' גידל אמר רב מנין ששלוחו של אדם כמותו שנאמר "ונשיא אחד נשיא אחד למטה" תיפוק ליה שליחות מהכא". ובשיטה לא נודע למי (במקומו) ביאר קושיית הגמ' בשני אופנים: א' - תיפוק ליה שליחות בכל התורה מהאי קרא ד"נשיא אחד", כלומר דלמה בעינן שליחות גבי קדשים וגירושין כו' תיפוק ליה מ"נשיא אחד". וב' - למה ליה לר' גידל ללמוד שליחות מ"נשיא אחד" תיפוק ליה לר' גידל מקדשים וגירושין.

אך לכאורה צ"ע לפי אופן הא': חדא מה שהקשה הגמ' "ותסברא דהא שליחות הוא והא קטנים לאו בני שליחות נינהו" ופירש"י "והלא אין שליחות לקטן דגבי "ושלח" "ושלחה" איש כתיב "כי יקח איש" ומינה ילפינן דאין קטן עושה שליח" ע"כ. אך לפי אופן הא' - דקושית הגמ' הוא למה בעינן שליחות בגירושין וקדשים דתיפוק ליה מנשיא אחד - א"כ תיפוק ליה מהכא נמי דאיכא שליחות לקטן דהרי לפי ההו"א אין שום מיעוט מגירושין דהרי עיקר מילתא דשליחות מגירושין ליכא ומהי הקשיא "והא קטנים לאו בני שליחות נינהו"

ועוד ועיקר הרי לפי אופן הא' מהי התירוץ דהגמ' "אלא הא דאמר רבא כו' מנין שזכין לאדם שלא בפניו כו' ואלא כדרבא כו' מנין ליתומים כו'" (הרי אפילו אי אמרינן דלמסקנא לא ילפינן "זכין לאדם כו' או) אפילו אי אמרינן (דאכן ילפינן "זכין לאדם כו' אלא) דזכיה לאו מטעם שליחות היא הרי סו"ס איכא למילף מהאי קרא שליחות, וכמ"ש בפנ"י דחלוקת הארץ דגדולים ע"י הנשיאים ע"כ היה בתורת שליחות, וא"כ עדיין קשה תיפוק ליה שליחות דכה"ת מהכא, וצ"ע.



## השוכר עדי שקר לחבירו

התמים נחום צבי שי' חייקן  
תלמיד בישיבה

בריש פרק הכונס<sup>16</sup> איתא: "אמר ר' יהושע ד' דברים העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים וכו' והשוכר עדי שקר להעיד". ובד"ה אלא לחבריה<sup>17</sup> כתבו התוס' " ודוקא שוכר אבל אמר פטור מדיני שמים דסבור שלא ישמעו לו, דאין לומר דנקט שוכר לאשמעינן דאפילו שוכר פטור מדיני אדם שאין זה שום חידוש, ולקמן עביד צריכותא אלא מדיני שמים. ועוד דבפירקין תנן<sup>18</sup> השולח הבערה ביד חש"ו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, שלח ביד פיקח הפיקח חייב, משמע דשולח פטור אף מדיני שמים".

ורבים מקשים על דברי התוס', דהנה איתא במס' קידושין<sup>19</sup> - בהסוגיא דאין שליח לדבר עבירה - "האומר צא הרוג את הנפש הוא חייב ושולחיו פטור, שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא שולחיו חייב שנאמר אותו הרגת בחרב בני עמון וכו' ואיבעית אימא לעולם דריש ומאי חייב, חייב בדיני שמים. מכלל דתנא קמא סבר אפי' בדיני שמים פטור אלא דינא רבא ודינא זוטא איכא בינייהו", דהיינו שמפורש שאף ה"אומר" בלבד הפטור מדיני אדם, חייב בדיני שמים - בדינא זוטא עכ"פ, וא"כ למה כתבו התוס' שהאומר פטור, אפי' מדיני שמים.

וכן הק' הש"ך<sup>20</sup> וז"ל "קשה לי על דבריהם, דהא אמרינן בקידושין דאף דאשלד"ע, מחייב בדיני שמים, דמתמה התם בפשיטות מכלל דת"ק סבר אפי' בדיני שמים נמי פטור, ומשני בי דינא רבא ובי דינא זוטא איכא בינייהו, ופרש"י עונש גדול ועונש קטן" עכ"ל.

ובהתומים<sup>21</sup> כתב לתרץ (ע"פ מ"ש בשו"ת חוות יאיר<sup>22</sup>) שזה שכתבו התוס' שהאומר יהי' פטור אף מדינא שמים, זהו רק מדינא רבא, דהיינו שנחשב כאילו הוא עשה המעשה, אבל עדיין הוא בדינא זוטא, שאף שאינו נחשב כאילו הוא בעצמו עשה המעשה, יהי' חייב כגורם עכ"פ.

וממשיך שם שזהו רק לפי התוס' והנמוקי יוסף שהביאו ראי' מ"השולח הבערה ביד חש"ו

16 ב"ק נ"ה, ב

17 שם נ"ו, א

18 שם נ"ט, ב

19 מ"ג, א

20 חו"מ סי' ל"ב, סק"ג

21 שם ס"ק ב'

22 סי' קס"ו



וכו", אבל לפי הרשב"א שהביא ראי' שהאומר בלבד פטור מזה שנקט הגמ' דוקא הלשון "שוכר", לא יהי' האומר חייב אפי' בדינא זוטא, שאינו אלא כגרמי דגרמי, וז"ל "דזה ודאי לא ברי הזיקו והוי גרמא בעלמא, דאף דשכרן מ"מ אולי יכפרו בשעת האיום וחקיקור הדין ולא יעידו ולא יכוונו עדותן, א"כ אין כאן אלא גרמא ובוו לכולי עלמא פטור, ולא סלקא דעתך לחייב בדיני אדם". ולכן אין מקום לומר שזה שנקט הגמ' "שוכר" דוקא, הוא בכדי לחדש שאינו חייב בדיני אדם, אלא פשוט שבא ללמד שהאומר פטור. אבל לפי זה יוצא שזה שהאומר פטור לגמרי הוא רק בהאומר לעדי שקר דוקא, משא"כ בהיזק גמור יהי' האומר חייב בדינא רבא, דלא כהתוס' והנ"י שלדבריהם האומר לעולם יהי' פטור מדינא רבא, אבל עדיין יהי' חייב בדינא זוטא עכ"פ.

אבל דבריו צ"ע, דהנה התוס' עצמם הביאו ב' הראיות, דהיינו גם הך ראי' ד"שוכר", נמצא שלדבריו יש סתירה מיני' ובי' בדברי התוס' עצמם, ואדרבה מזה שהביאו ב' הראיות ביחד מובן שאין זה החילוק ביניהם. ועוד שלכאורה עיקר הראי' דתוס' הוא מהדיוק בהלשון "שוכר", ורק שמביאין עוד ראי' מ"השולח ביד חש"ו וכו", ואיך מחלק התומים הכי בין ב' הראיות.

(ואף שיש לתרץ בפשטות, להמעין בהנמוקי יוסף שאכן הביא ראי' אחת בלבד, ד"השולח ביד חש"ו וכו", ולכאורה עיקר הנ"מ הוא בינו להרשב"א, וזה שהצטרף בהתומים התוס' ביחד עם הנ"י הוא אגב גררא בלבד, אבל עדיין ניחא לומר שזה שהביא התוס' הוא בדיוק, כדלקמן).

ולכאורה אפשר לומר (ע"פ שיעורי ראש הישיבה שליט"א\* דהשתא), ובהקדם: התוס' כתבו שפשוט שזה שנקט הגמ' "שוכר" דוקא אינו לחדש שפטור מדיני אדם, ולכאורה לפי מה שכתבו מיד לפני זה ש"האומר" יהי' פטור אף מדיני שמים משום "דסבור שלא ישמעו לו"<sup>23</sup>, משמע שאצל שוכר סברא זו אינה שייכת, ואינו יכול לטעון "דסבור הי' וכו", וא"כ למה פשוט להתוס' שלא לזה באה הברייתא לחדש.

והביאור בזה י"ל, שידוע שיטת התוס' בביאור הסברא דאשלד"ע "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים", שלא הי' להשליח לשמוע לשולחו (עיין תוס' קידושין מ"ב, ב ד"ה אמאי, ורש"י ב"מ י"ב ד"ה בר חיובא הוא), דהיינו שזה שאשלד"ע הוא מפני שהי' על

---

23 סמ"ע סי' קפ"ב, סק"ב

---

\*כאן מקום להביא תודתנו הגדולה והעמוקה והמרוגשת לראש הישיבה שליט"א עבור כל מה שכ' עושה בשביל כ"א מתלמידיו, הכוחות שמשקיע בהם, השיעורים התועדויות (גם אלו שאינם חלק מהסדר-הרשמי של הישיבה וד"ל), האכפיות בהמצב של כל בחור וכו', חוץ מהנהלתו בכללי של הישיבה בכלל, ובעה"י יזכה לכל הברכות, בכל מכל כל בגו"ר, עבורו וכל משפחתו, ובפרט להמשיך בעבודתו הק' מתוך בריאות הנכונה, ולילך ביחד עם כל הישיבה לקבל פני משיח צדקנו ויכף ומיד ממש, נאו!

שליח לא לעבור על "דברי הרב". אבל לפי זה צ"ע במה שכתבו התוס' שהשוכר יהי' חייב מפני שאין לומר "דסבור שלא ישמעו לו" (כמ"ש הסמ"ע), משא"כ האומר בלבד שאצלו סברא זו אכן שייכת, הלא לשיטת התוס' זה דאשלד"ע הוא מצד שהשליח לא הי' לו לשומעו, וגם זה שייך אצל שוכר, וא"כ למה חייב השוכר בדיני שמים.

וי"ל שלהתוס' ב' הסברות הם אמת, אלא שזה שאשלד"ע משום שלא הי' לו לשומעו הוא סברא שפוטרו מלהיות חייב בדיני אדם בלבד, אבל עדיין יהי' חייב בדיני שמים, רק אם יש מקום לטעון שהי' סבור שלא ישמעו לו מפני שרק אמר להם, יהי' פטור אף מדיני שמים - דינא רבא עכ"פ כנ"ל.

ועפ"ז מובן זה שפשוט להתוס' שהשוכר פטור מדיני אדם אע"פ שאין לומר סבור הי' שלא ישמעו לו, משום שעדיין יש הסברא שלא הי' לו לשומעו שפוטרו מדיני אדם. משא"כ זה שפשוט להרשב"א שהאומר פטור מדיני אדם הוא מטעם אחר, היינו שהאומר הוא גרמי דגרמי בלבד.

ולפי כל הנ"ל מובן בפשטות החילוק בין תוס' להרשב"א, שלתוס' אשלד"ע אף בדיני שמים, משום שהי' סבור שלא ישמעו לו, ואינו חייב אלא בדינא זוטא, שאינו נענש כולי האי כהורג עצמו אלא כגורם בלבד, ורק כששכר שאז אינו יכול לטעון שהי' סבור שלא ישמעו לו יהי' חייב בדיני שמים - דינא רבא - כאילו הוא בעצמו עשה המעשה, אבל לפי הרשב"א אף שאין שלד"ע בדיני אדם, יש שלד"ע בדיני שמים ולכן בהזיק גמור יהי' גם האומר חייב בדינא רבא.

ועפ"כ"ז מובן מ"ש בהתומים שלשיטת התוס' האומר יהי' פטור לעולם מדיני שמים (ורק יהי' חייב בדינא זוטא בלבד), אף שהביאו ראי' מהדיוק דשוכר כמו הרשב"א, כיון שהפשיטות בזה שהאומר בלבד פטור הוא מטעם אחר, שליכא הסברא ש"סבור הי' שלא ישמעו לו". \





שער  
חסידות



## קב"ע ומס"נ כהכנה לגאולה

התמים נתנא-ל חיים שי' סבג  
א' מהתלמידים השלוחים

מס"נ או קב"ע כהכנה לגאולה.

א

במאמר ד"ה כימי צאתך תשי"ב<sup>1</sup>, מבאר רבינו מעלת סוג הנסים המלוובשים בטבע עד כדי כך שלפעמים "אין בעל הנס מכיר בניסו", וממשיך שם בפרט איך שזה יהי' לע"ל בהזמן שיקוים הייעוד ד"כימי צאתך מארץ מצרים". ובסעיף ט' שם: שכ"ז תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות וזלה"ק: "ובזמן הגלות, ובפרט בדרא דעקבתא דמשיחא, העבודה היא בביטול דקבלת עול, והביטול דקב"ע הוא לא מצד מציאותו של האדם אלא מצד האלקות" עכלה"ק. היינו שעיקר העבודה המביאה לגילוי הנ"ל הוא העבודה מתוך קב"ע, מפני שאז אין נרגש מציאותו של האדם כלל וזה באה "רק מצד האלקות".

ובהמשך המאמר בנוגע המבואר במאמרי רבותינו נשיאינו שמשה הי' "באיי זיך אראפ גיעפאלין" לפני העבודה דעקבתא דמשיחא שגדלו העלמות והסתרים וכו', מבאר: "העבודה שבדרא דעקבתא דמשיחא היא בהביטול דקב"ע ומס"נ, וביטול במציאות איז בא זיך אראפגעפאלן מפני הביטול דקב"ע ומס"נ". הנה כאן הוסיף רבינו הענין דמסירות נפש, ודלעיל מונה רק העבודה דקב"ע.

ועד"ז מצינו מבואר בד"ה ונחה עליו רוח הוי' תשכ"ה<sup>2</sup> (המסומן כאן בהע' 46) ע"פ מ"ש בנוגע לזמן הגלות "ואין אנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחוות" שעם היות ועכשיו אין לנו ראי' באלוקות במילא אין לנו גם הביטול דהשתחוי' הבאה ממנה, ואפי' השגה באלוקות שיש לנו אינה השגה אמיתית (ומדור לדור פוחת והולך), ובמילא העבודה העקרית בזמן הזה (שעל ידה מביאים את הגאולה) הוא מדת הנצחון שהוא מס"נ (עיי"ש בארוכה), ורואים שכאן ג"כ נוקט העבודה דמס"נ כהעבודה עקרית בעקבתא דמשיחא.

וצלה"ב מהי העבודה העקרית, האם הוא קב"ע לבד או מס"נ ג"כ.

1 סה"מ מלוקט ח"ד ע' רל"א ואילך.

2 סה"מ מלוקט ח"ב ע' מ"ו ואילך.

## ב

ולכאורה הי' אפ"ל שקב"ע ומס"נ היינו הך, אלא שאל"כ דהנה מבואר בד"ה רני ושמחי בת ציון תשכ"ז<sup>3</sup> שהם שני עבודות שונות, קיום המצוות בקב"ע הוא העבודה ד"בתי" (מקבל) העבודה דמס"נ היא עבודה ד"אמי", ומבאר שם שהחילוק בין שני דרגות אלו בביטול הוא עד כמה מהאדם חדור בהרגש דביטול, מס"נ הוא שהביטול לוקח (נעמט דורך) כל מציאותו, משא"כ קב"ע נוגע רק בכח המעשה שלו, ועכ"ז ישנו מעלה בהביטול דקב"ע והוא שאין מעורב בזה מציאות האדם כלל<sup>4</sup> משא"כ הביטול דמס"נ כפי שהוא מבואר כאן, קשור עם מציאות האדם.

וע"פ הנ"ל שמס"נ וקב"ע הם שני עבודות שונות לגמרי דרוש לתרץ:

(א) תיווך ב' (חלקים של) המאמרים (התחלת ד"ה כימי צאתך עם המשכה, ועד"ז בד"ה ונחה עליו) - במה היא עבודה העקרית דעקבתא דמשיחא המביא להגילויים דלע"ל, מס"נ או קב"ע.

(ב) בד"ה כימי צאתך מארמ"צ, שבנוסף לכללות ההוספה דמס"נ, הנה כמה שורות לאח"ז אומר "שהביטול שלהם היא לא מצד מציאותם אלא מצד אלוקות" וזה סותר לכאורה המבואר בד"ה רני ושמחי (שמס"נ יסודה היא מהאדם עצמו).

## ג

ויובן בהקדם הבנה כללית במאמר ד"ה כימי צאתך, ששם מסביר כ"ק אד"ש שיש שני אופני ניסים (בכללות) ניסים שלמעלה מן הטבע וניסים המלוכשים בטבע, ובכ"א ישנה מעלה שאין בזולתו, והוא: כשאדם רואה נס שלמעלה מן הטבע אין מקום לספק שה' מושל ושולט על העולם ועל הטבע - היינו שמעלתו הוא שרואה גילוי אלוקות במוחש, והמעלה אשר בניסים המלוכשים בטבע הוא שרואים איך שה' מושל ושולט על הטבע ובהטבע עצמו, וממשיך שם שזהו גילוי נעלה יותר (לגלות שהטבע עצמו אינו סתירה לנס ושהכל הוא אלקות).

וממשיך שם (ס"ז) שלע"ל יהי' שתי המעלות, היינו שמצד אחד יהי' עילוי שלמעלה מהטבע ומ"מ הגילוי יהי' בטבע עצמו, היינו "עילוי בהטבע" והוא מפני שהעולם עצמו (ע"י מעשינו ועבודתינו) יהי' כלי ראוי להגילוי ולא יסתיר עליו'.

והנה עיקר החידוש בלע"ל הוא העילוי בהטבע עצמו היינו שהטבע לא יעלים ויסתיר ויהי' כלי להאור, והיות וכל הגילויים דלע"ל תלויים בעבודה שלנו בזמנה"ז, ומשכרה נודע מהותה, במילא מובן שעיקר העבודה עכשיו הוא קב"ע כי בזה מתבטא בעבודה שלנו שינוי בהטבע

3 סה"מ מלוקט ח"ד ע' רפ"ג ואילך.

4 הערת המערכת: וראה לקו"ש ח"ט ע' 17 ואילך.

עצמו (ע"ד עילוי העיקרי בלע"ל כנ"ל), משא"כ העבודה דמס"נ שהוא עבודה שלמעלה מהאדם<sup>5</sup> שזה ממשיך הגילויים דלע"ל שלמעלה מהטבע.

ומפנ"ז י"ל שמלכתחילה אומר כ"ק אד"ש שהעבודה העקרית היא העבודה דקב"ע כנ"ל, כי היא העבודה העקרית שמביא הגילויים העקרים ולאח"ז מוסיף בתור הוספה שמשה נפל ברוחו מהעבודה שלנו (בקב"ע) ומס"נ, הממשיך הענינים שלמעלה מהעולם.

ועפ"ז יובן ג"כ הא דבד"ה ונחה הנ"ל אומר שעיקר העבודה בזמה"ז היא מס"נ, כי שם עיקר הביאור הוא שרואים הענין ד"ירידה לצורך עלי"י" (דירידת הנשמה בגוף) גם בנוגע להירידה דגלות והעלי"י דגאולה, ואיך שהגלות עצמו "רופט ארויס" את כח המס"נ ומוסיף שם שהירידה לא רק לצורך עלי"י שיהי' אח"כ, אלא היא חלק ממנה, ומשמע שהעלי"י המבואר שם היא עלי"י בקשר לגילויים הכי נעלים שיהי' בימות המשיח, למעלה מהשגה ואפי' למעלה מראי'.

וי"ל שמפנ"ז מוסיף שם (בנוסף להעבודה דקב"ע) העבודה דמס"נ היות וכנ"ל היא ע"ד הגילויים שלמעלה מן הטבע (ניסים גלויים) וק"ל.

## ד

אלא שעדיין צלה"ב כנ"ל איך אפשר לתווך הא דאומרים במאמר שלנו מצד א' שישנה העבודה דמס"נ, ואח"כ מוסיף "שהביטול שלהם היא לא מצד מציאותם אלא מצד אלוקות", וכנ"ל שמבואר בד"ה רני ושמחי הנ"ל שמס"נ הוא עבודה רוחנית שמצד מציאות האדם.<sup>6</sup>

אלא שיש לבאר עפ"י מש"כ בד"ה באתי לגני תשי"א<sup>7</sup> ובכ"מ, שבמס"נ ישנה בכללות שני אופנים, ישנה מס"נ כפי שהוא עבודה בפנ"ע, וע"ד שמצינו אצל ר"ע שחיפש מס"נ וכמודגש במאמרו<sup>8</sup> "כל ימי הייתי מצטער . . . מתי יבוא לידו וקיימנו", ויש איך שהוא פרט בהתמסרותו לה' "ביז אויף מס"נ", וכפי שמצינו אצל אאע"ה שלא חיפש מס"נ - אלא עבד עבודתו (-עשה מה שה' רוצה) ועם הי' צורך מס"נ, הנה גם זה ישנו<sup>9</sup>.

וי"ל שזהו החילוק בין המס"נ המבואר בד"ה כימי צאתך ששם אומרים שהיא "מצד

5 כמבואר בד"ה ואתה תצוה תשמ"א (קונ' פורים קטן תשנ"ב) סה"מ מלוקט ח"ו.

6 הערת המערכת: בפשטות הי' אפ"ל שבסוף כשהרבי אומר "שהביטול שלהם היא לא מצד מציאותם אלא מצד אלוקות" אינו מוסב על העבודה דמס"נ (כנ"ל בפנים) אלא על העבודה דקב"ע הנ"ל.

ועוד שלכאורה בהכרח לומר שהמס"נ המבואר בד"ה רני ושמחי אינו אותה המס"נ המבואר כאן כי לשונו הק' הוא "וביטול במציאות איז בא זיך אראפגעפאלן מפני הביטול דקב"ע" וע"פ המבואר לעיל בהגדר דהמס"נ שעליו מדובר בד"ה רני ושמחי, בפשטות צ"ל שהמס"נ דהתם הוא הדרגה דביטול במציאות (ובפרט ע"פ הלקו"ש שבהע' 4) ומפני"ז יפה עשה לקמן בהמשך ביאור חילוק שני הדרגות במס"נ שעפ"ז מתורץ הנ"ל ג"כ.

7 סה"מ מלוקט ח"א ע' ה ואילך.

8 ברכות סא, ב

9 הערת המערכת: ויש להעיר גם ממ"ש "קב"ע ומס"נ", שמשמע קב"ע ביחד עם מס"נ.

האלוקות" להמבואר בד"ה רני ושמחי שמש"נ הוא מצד מציאותו של האדם, שי"ל שהוא ע"ד החילוק בין המס"נ של ר"ע להמס"נ של אאע"ה היינו שר"ע חיפש מס"נ בתור עבודה לעצמו, וא"כ מובן שהיסוד הוא מציאותו של האדם, משא"כ אצל אאע"ה היסוד הי' הקב"ע היינו לקיים רצון ה', ואם כחלק מהעבודה הי' צורך מס"נ גם זה ישנו, ומפנ"ז נקרא "מצד אלוקות".

והעיקר שיקום הייעוד ד"כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלות" בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד אכ"ר.



## בענין קבלת התורה דבנ"י

א' התמימים בישיבה

.א.

אי' במאמר בשעה שהקדימו תשי"ג<sup>10</sup>, שהגם שבמ"ת הי' הענין דהקדמה נעשה לנשמע - היינו קבלת בנ"י מצ"ע, מ"מ הי' צריך להיות הענין דכפה עליהם הר כגיגית (שעפ"ז מתרץ הבעש"ט שאלת תוס' בזה) ללמד שגם מי שאינו חושק בתורה ועבודת ה', מ"מ אינו בן חורין ליבטל, רק יעשה בעל כרחו וידמה כמו שכופין אותו לעשות בע"כ.

וצ"ב שהרי כנ"ל, באותה שעה הי' קבלה גמורה - "נעשה ונשמע", ומדוע הצריכו אז כפה עליהם הר כגיגית? ועד'ז צ"ב מ"ש שבימי הפורים קיימו מה שקיבלו כבר במ"ת - לכאו' ע"פ הנתבאר לעיל הרי כבר במ"ת הי' קבלה גמורה בזה שהק' נעשה לנשמע?

ואולי יש לבאר שהכפי' הי' בכדי שלא יוכלו לימלך אחר זמן. היינו שיכול להיות שהקבלה במעמד מ"ת הועיל להם רק לאותו זמן, שהיו במדרגה נעלה ביותר, וראו גלויים נפלאים, אבל לאחר זמן "ההתעוררות" אפשר שיתחלף וילך לו, היינו מפני שהקבלה לא היתה באופן פנימי. ובכדי שהקבלה תהי' לה קיום, הי' צריך להיות ענין הכפי' מלמעלה.

- ולהעיר מהענין דעל כל דיבור ודיבור פרוחה נשמתם, היינו שהגילוי במ"ת הי' באופן שלא התלבש בהגוף הגשמי אלא שבר אותו, היינו שבנ"י היו אז במעמד ומצב שהרוחניות לא פעל בהגשמיות, ולכן הגשמיות מצ"ע לא הי' רוצה באלקות, והטעם שבמ"ת אמרו נעשה ונשמע הוא רק מפני שכח הנשמה הי' בהתגלות יותר ולא מצד הגוף, ע"ד הענין דהתהוות תמידית, שאף שיש כאן כח אלוקי מ"מ הגשמיות מצד עצמו נשאר כמו שהוא - .



וכמו שרואים באמת שמיד אחרי מ"ת חטאו בעגל - היינו שהיו שייך לענין הירידה.

אבל לכאורה ביאור זה אינו מספיק, כי הא גופא צ"ב: שהרי אז הי' המעמד ומצב של ישראל אחרי כל העבודה דבנ"י במשך הז' שבועות עד מ"ת, ימי ספירת העומר, שזוהו השלמת העבודה בבירור המידות (כפי שנתבאר בהמאמר שפעלו התהפכות המידות), ואחרי ר"ח סיון - שהתחיל ההכנה באופן עוד נעלה יותר, וא"כ מסתבר לומר שבנ"י מצד עצמם היו כלים לאלקות ולכן קבלת התורה שלהם - וי"ל שמפנ"ז גם הקדימו נעשה לנשמע - הי' באופן פנימי. וא"א לומר כנ"ל שהי רק לשעה, ועפ"ז גם צלה"ב איך הי' ענין חטא העגל שייך אחרי כל העבודה הנ"ל?

## ב.

ואולי יש לבאר, שענין הכפי' הי' ע"ד הענין דנתינת כח מלמעלה, שבכדי שקבלת התורה שלהם תהי' בשלימות, ובפרט באופן דהקדימה נעשה לנשמע, הי' צריך להיות נתינת כח מלמעלה.

והביאור בזה: ענין הקבלה דבנ"י, י"ל שהוא קשור למטרה הכללית דמ"ת, שנתבטל הגזירה דתחתונים לא יעלו לעליונים ועליונים לא ירדו לתחתונים, והקבלה גופא הי' ההתחלה לענין זה - שהגוף הגשמי, שבעצם סותר לעניני אלקות, מ"מ יסכים מצד ענינו להנשמה לעבוד ה'. ולזה הוצרך נתינת כח המלמעלה, וזהו"ע דכפה עליהם הר כגיגית - מלמעלה. והיינו, כי הגם שעשו כל העבודה דספירת העומר וכו' והכינו את עצמם לקבלת התורה, מ"מ העבודה "לא התחברה" באמת להגוף, מפני הגזירה דתחתונים לא יעלו, ולזה הוצרך הגילוי מלמעלה, כמו שאר הענינים בהעולם שבכדי לחברם לאלקות הוצרך להיות הנתינת כח מלמעלה בשעת מ"ת. אבל מ"מ הי' הענין דהק' נעשה לנשמע מבנ"י גם לפני הנתינת כח, להיות מעין אתדל"ת, שיהי' גם במ"ת גופא המעלה דעבודת המטה, אבל באמת לא הי' אז אמיתית ענין העלאת המטה<sup>11</sup>.

ועפ"ז מתורצות ב' השאלות, שבעצם הקבלה דבנ"י בהקדמת נעשה לנשמע לא הי' קבלה "אמיתית", ועיקר הענין הי' ע"י הכפי' מלמעלה, ולכן הוצרך להיות הקבלה מבנ"י כדבעי בימי הפורים.

## ג.

אבל לכאורה יש להקשות עוד בנוגע להקבלה בימי פורים, שבנ"י היו אז במעמד ומצב דכיוון, וידוע שבמעמד ומצב כזה ר"ל, נתגלית עצם הנשמה, ולכן עבודת ה' בא בקלות יותר מלעבוד ה' במעמד ומצב דהרווחה, ולכן לכאור' הקבלה גמורה צ"ל דווקא כשבנ"י

11 ואולי י"ל שמצינו משמעות לענין זה בהמאמר (אות ה'), שמבאר שענין זה הי' הכנה למ"ת, היינו שע"ז נמשך בחינת הכתר דלמעלה, שהוא כתר תורה", דהיינו שענין הק' נעשה לנשמע הי' הכנה לפעול שהתורה שהיה מיוחדת עם הקב"ה, תכלית הרוחניות, ימשך למטה בעוה"ז הגשמי. אבל זה הי' רק ההכנה ולא אמיתית עבודת המטה.

נמצאים במצב דהרווחה כשאינן התגלות של עצם הנשמה, ולמה אומרים שהקבלה כדבעי הי' בימי פורים?

אלא שזה נתבאר בארוכה בהמאמר ואתה תצוה הידוע<sup>12</sup>. ונקודת הביאור בזה, כי קבלה אמיתית פירושו שבא מצד עצם האדם, וזה אכן נפעל כשהעצם מתגלה. ובעומק יותר מבאר שם, שאכן אתה צודק, וקיימו וקבלו הי' באמת לאחר הנס, כלומר בשעת הרווחה. וזהו תכלית הביאור בהמאמר, שדוקא בזמן שאינן קושי בגילוי מ"מ הוא צוטרייסלט ממה שאינן גילוי אלקות, וזהו תכלית גילוי העצם כפי שהוא חד עם כחות הגלויים וכו', וכידוע.





שער  
הלכה



## וכתב ולא ונטף

הרב ארי' לייב שי' צייטלין

ר"מ ומשפיע בישיבה

איתא בספר מלאכת שמים על הלכות סת"ם<sup>1</sup>: אם כתב ב"ת במקום כ"ף ... אם רוצה להוסיף דיו כדי שהעוקץ יהי' עגול כדרך הכ"ף ... זה מותר, אמנם צריך לזהר שיוסיף הדיו דרך כתיבה אבל לא שיטיף טפה, עכ"ל.

ומבאר שם<sup>2</sup> דהטפת טיפה לאו כתיבה מקרי, וכל שאינו דרך כתיבה ממועט מ"וכתב", וכמ"ש בירושלמי דגיטין<sup>3</sup> "וכתב לא מטיף".

עד"ז כתב בשו"ת יד יוסף<sup>4</sup>: יש להזהיר להסופרים דלפעמים נפסק אות ומתקנים אותה – שלא יתקנו ע"י הטפה, ורק על ידי כתיבה למשוך עם הקלמוס הדיו, דכאן נגמר האות על ידי הטפה ופסול להירושלמי, עכ"ל.

אכן מכוח ירושלמי הנ"ל כתבו כמה פוסקים דכל כתיבת סת"ם צריך שיהיה בדרך כתיבה, ואם "אינו מוליך בהדיו דרך כתיבה .... אינו סגנון כתיבה"<sup>5</sup>, "דבעינן כתיבה דרך משיכה והולכה" (גדולי הקדש שם).

ישנו עוד כמה השלכות מעשיות מהלכה זו, וכדי לעמוד עליהם כראוי יש לבאר היטב דברי הירושלמי הנ"ל<sup>6</sup> בדרשת הפסוק<sup>7</sup> "וכתב לה ספר כריתות":

וכתב - לא חקק, וכתב - לא מטיף [שמטיף הדיו שעושה נקודות כצורת האות], כתב - לא השופך, .... [אמר מר] כתב לא המטיף רבי יודן בר שלום ורבי מתניה חד אמר שלא עירב את הנקודות, וחרנה אמר [וחד אמר] אפילו עירב את הנקודות.

הפני משה<sup>8</sup> מביא שני אופנים בפירוש "עירב את הנקודות".

אופן א': המטיף נקודות נותן להדיו ליפול על הקלף באופן שאין הנקודות נוגעים זה לזה, וזה פסול לכו"ע דאין זה כתיבה. ו"עירוב הנקודות" פירושו, שאחרי הטפת הנקודות העביר עליהם קולמסו, ומשך בקולמסו נקודה לנקודה וחיברם זה לזה עד שנעשו גולם אחד ואות

1 כלל ר' - בחכמה אות ט'.

2 בבניה ס"ק י"ד.

3 פ"ב ה"ג.

4 להרב יוסף יהודה שטראסבורג, ירושלים תרנ"ח. סי' פ"ו.

5 דעת קדושים - סו"ס רע"א.

6 גיטין שם ובמס' שבת פ"ב הלכה ד'.

7 דברים כד, א.

8 לשבת שם.

שלם, לדיעה הראשונה הרי בפעולת "עירוב הנקודות" מתכשרת האות ומתקיים מה שכתוב "וכתב", ולדיעה הב' עדיין פסול הוא מכיון "שמתחילה לא כתב צורת האות ממז"ו.<sup>9</sup>

אופן ב': 'עירוב הנקודות' פירושו שבשעת מעשה הטפת הנקודות נפלו הנקודות זה ליד זה ברציפות באופן שהם מתערבים ומתאחדים להיות לאחדים, וזה כשר לדיעה הא' והוי בגדר 'וכתב' מכיון שהאות יוצא כגולם אחד, ולדיעה הב' עדיין פסול הוא דהטפת נקודות אינו נקרא "כתב"<sup>10</sup>.

והנה לפי שני פירושים אלו הרי 'מטיף' פי' נפילת טיפת דיו, ע"ד הלשון בהלכות שבת "מה שנותנים מים בכלי מלא נקבים ומטיף על כלי מתכת כפוי טיף טיף אחר טיף טיף כדי שישמע קול נעים בשביל החולה שישן ... אבל אם מטיף בחוזק כדי שיקץ הישן...<sup>11</sup>. אך יש מן האחרונים<sup>12</sup> שפירושו 'מטיף' שעושה נקודות בקולמסו, ולשון 'מטיף' הוא מלשון טיפה, שעושה טיפות דיו על הקלף, ואין כאן נפילת דיו כי אם שבלחיצת הקולמוס ה"ה מוציא טיפת דיו, וככה עושה אות שלם ע"י נקודות (טיפות) זה אצל זה, לדיעה הא' הרי זה פסול רק עם הנקודות אינם נוגעים זה בזה, ולדיעה הב' גם אם הם נוגעים (מתחילת עשיית הטיפה או ע"י שאח"כ משך בקולמסו וחיברם זל"ז) מ"מ פסול.

ויש לבאר טעם הפסול של "מטיף" גם כאשר "עירב את הנקודות" לפי ב' הפירושים ב"עירב את הנקודות", ולפי ב' הפירושים ב"מטיף".

הדעת קדושים (שם) כתב "שהזורק הדיו אינו דרך כתיבה... אינו מוליך בהדיו דרך כתיבה".

הגדולי הקדש (שם) חלק עליו ופירש טעם פסול מטיף משום "דדיו דהאות נקלט אהקלף מהאוויר ופסק ממנה מעשה האדם".

רואים אנו מדבריהם שפירושו "מטיף" מלשון (זריקת ונפילת הדיו) טיף טיף, אלא שחלקו מהו החסרון בזה ומדוע אינו בכלל כתיבה, לפי הדעת קדושים כתיבה צריכה להיות על ידי משיכה והולכה ולא ע"י הטפה ונפילת הדיו. ולפי הגדולי הקדש כתיבה צריכה להיות ישר מכח הגברא, ואם יש הפסק אויר בין כח הגברא עד שהדיו מונח על הקלף – אין זה כתיבה.

[יתכן שלמדו הירושלמי כאופן הא' ב'עירב את הנקודות', וגם אם 'עירב הנקודות' עדיין

9 פירוש זה מצאתי גם בשאילת דוד (ס' ז') שבסוף ספר פסקי הלכות יד דוד (ווארשא - תרנ"ח), וראה שם שדחה פירוש השני ב'עירב את הנקודות', וגם דחה פירוש השני ב'מטיף' דלקמן. וכן משמע בשו"ת שו"מ מהד"ק ח"ג ס' ק"ב. ראה גם בספר אמרי כהן (גיטין ס' ד').

10 כן הוא בספר גט מקושר אות ס"ד (להרב ארי' ליב צינץ- נפטר תקצ"ג), וכן פירש בשו"ת יד יוסף ס' פ"ו (ירושלים תרנ"ח).

11 ס' של"ה סעיף א.

12 ראה לקט הקמח החדש חלק ה' בהמילואים אות נח.

פסול הוא (לדיעה הב') מכיון שתחילת האות היה ע"י 'מטיף' שאינו כתיבה, ויתכן שלמדו כאופן הב' דכל האות נשלם ע"י 'מטיף' בלבד ולכן פסלוהו גם אם הנקודות נתערבו זה בזה מתחילתם.

אם נקבל שלמדו כאופן הב' אזי מסתבר לומר שאם עירב הנקודות (כאופן הא') במשיכת קולמסו להשלמת האות או יהי' כשר לכולי עלמא (וכדמשמע בשירי הקרבן לגיטין שם), דסו"ס כתב האותיות במשיכה והולכה (שהוא גדר הכתיבה לפי הדעת קדושים, ובקולמסו הנוגע בהקלף) (שהוא גדר הכתיבה לפי הגדולי הקדש).

ואם נקבל שלמדו כאופן הא' אזי מסתבר לומר שאם עירב הנקודות כאופן הב' בשעת נטיפתם יהי' פסול לכולי עלמא, מכיון שלא כתב האותיות כלל.]

אמנם הנפק"מ בין ב' טעמים יהי' אם נגע בקולמסו על הקלף והוציא טיפה טיפה, נקודה נקודה, עד שנעשה אות שלם כפירוש השני ב"מטיף", לפי טעם הגדולי הקדש אין בזה חשש, ושפיר איקרי "כתיבה", משא"כ לפי טעם הדעת קדושים מכיון שלא משך ולא הוליך את הדיו אין זה כתיבה.

נפק"מ זו הוא גם בפסק דין המלאכת שמים דלעיל, לפי הגדולי הקדש עיקר הזהירות הוא שלא יתקן האות ע"י שיטיף דיו דרך האויר, (וזה אינו שכיח כ"כ), אבל לפי הדעת קדושים גם אם יניח קולמסו על הקלף ויוציא טיפת דיו בלי משיכה והולכה הוי פסול, דאינו דרך כתיבה והתורה אמרה "וכתבתם".

[עוד נפק"מ יהי' בפיסול אותיות הדפוס, הדעת קדושים פסל אותיות הדפוס מכיון שאין האותיות נדפסים על ידי משיכה והולכת הדיו, ואין כאן כתיבה – "וכתבתם", אבל לפירוש הגדולי הקדש מכיון ש(עכ"פ בימים הראשונים של הדפוס) אין כאן הפסק אויר והדיו מגיע להקלף בכח גברא בלי הפסק שפיר הוי 'דרך כתיבה', ואי אפשר לפסול הדפוס בגין כך].

נמצא דהגם שהדעת קדושים פירש "מטיף" כענין הזורק נפילת הדיו טיף טיף, מ"מ זיל בתר טעמיה ד'אינו מוליך בהדיו', ופסול גם אם עשה נקודות בקולמסו על הכתב, נמצא איפה שהדעת קדושים יסכים להלכה עם פירוש השלישי בהירושלמי הגם שלדעתו אין זה מפורש בהירושלמי רק נכלל בהדין של הירושלמי.

ולאידך מסתבר לומר שטעם הפסול לפי אופן הג' הוא מכיון שעשיית נקודות אינו כתיבה, גם אם עשה הנקודות בנגיעת קולמסו על הקלף מ"מ מכיון שאין כאן משיכה והולכה אין כאן כתיבה.

## ב.

עד כאן ראינו שיש שני אופנים בפירוש "עירב את הנקודות", יש שני פירושים בפירוש "מטיף", ויש שני טעמים להפסול.

והנה הבית יוסף כתב<sup>13</sup> "אם נפלה טיפת דיו והוסיף עליה לעשותה יו"ד או משך אותה לעשותה וא"ו, אע"פ שתחלת האות על ידי טיפת דיו דליכא כתיבה, כיון שגם הכתב סייע בעשיית האות שפיר מיקרי חק יריכות [וכשר]", וכן פסק הרמ"א שם.

הט"ז<sup>14</sup> חלק עליו שם "דודאי כל גוף האות צריך להיות על ידי כתיבה", ומ"מ גם הט"ז היקל כאשר "הטיפה שנפלה היא לחה ומזיז בה ומושכה על ידי איזה דבר לכאן ולכאן ועושה מזה אות שלם כגון וי"ו או יו"ד הוה כאלו כותב הכל ע"י דיו מחדש".

לאידך גיסא המג"א<sup>15</sup> הביא מ"ש בכנסת הגדולה "נפלה טיפת דיו והיא עשויה כמין חצי אות לא אשכחן מאן דשרי להשלים האות על ידי כתיבה".

ויש ללמוד מדברי הבית יוסף כמה דברים,

א. מזה שהכשיר אות שנעשה על ידי נפילת טיפת דיו ואח"כ משך בקולמסו והוסיף בהכתיבה חזינן דלא סבירא ליה כפירוש הראשון של הפני משה שפירש "עירב נקודות" שלאחרי נפילת הדיו משך בקולמסו וחיבר הנקודות זה לזה, דלפי פירוש זה (לפי דיעה הב' בהגמרא) אות כזה הוא פסול.

ועכצ"ל דסבירא ליה להבית יוסף דהפירוש בדברי הירושלמי "עירב את הנקודות" הוא כמו פירוש הב' של הפני משה ש"עירב נקודות" פירושו שמעשה ההטפת דיו היה באופן של נקודות רצופות הנוגעים זה לזה ותו לא, ודוקא באופן זה שלא עשה שום פעולת כתיבה בקולמסו ה"ה פסול (לדיעה הב' בהגמרא), אבל אם משך בקולמסו הרי הוא כשר לכו"ע כמו שכתבנו לעיל, וזהו דינו של הבית יוסף.

שוב נמלכתי ויש מקום לחלק בין דינו של הבית יוסף לדינו של הירושלמי גם לפי פירוש הא' של הפני משה, והוא שהפסול של הירושלמי (לפי פירוש זה) הוא כאשר עשה ריבוי נקודות כנגד רוחב ואורך האות כולו, ואח"כ חיברם במשיכת קולמסו, ובזה שפיר אפשר לומר דאינו כתיבה, מכיון שעיקר צורת האות נגמר ע"י נקודות שאינה כתיבה, ואות כזה פסול, וחיבור הנקודות שעושה אח"כ במשיכת הקולמוס אינה מועלת, הא למה הדבר דומה לכותב אות שלא לשמה ואח"כ מעביר קולמוס לשמה דאין האות מכשרת בכך, "כיון

13 באבן העזר סימן קכ"ה ד"ה ומשמע לי.

14 ס"ק י'.

15 סי' ל"ב סקכ"ג.



שכתב התחתון קיים אין העליון מועיל כלום, שכתב על גבי כתב אינו כתב כלל אלא על גבי הקלף<sup>16</sup>.

וכל זה אינו שייך לדינו של הבית יוסף שהתחלת האות הי' על ידי נפילת טיפה אחת של דיו אינו בגדר כתיבה פסולה, שהרי אין לזה ציור ושם אות כלל, ובזה שפיר אמרינן (לדעת הבית יוסף) דבנגמר האות על ידי כתיבה כשר<sup>17</sup>.

ויש להביא סמוכין לחילוק זה שהרי הבית יוסף בעצמו פסק<sup>18</sup> "רי"ש שעשאה כמין דל"ת יש להחמיר ולומר דלא סגי כשיגרור הירך לבד או הגג לבד ויחזור ויכתבנו כמין רי"ש, משום דבין הגג ובין הירך נעשה בפיסול, הלכך צריך לגרור שניהם". ולכאורה סותר למ"ש באה"ע שאם מוסיף ומסיים בכתיבה שפיר דמי וכשר, וא"כ יספיק לכאורה גרירה עד שיתבטל האות מציורו ויסיים תיקונו בכתיבה? (כן הקשה הפרי חדש באה"ע שם).

ועכצ"ל שכתובה פסולה חייבת להימחק לגמרי, ורק אם אין לו ציור וגדר כתיבה כלל, כמו טיפה אחת של דיו אז אמרינן דאם הוסיף בכתיבה כשר.

[אמנם בשו"ת שו"מ מהדו"ק<sup>19</sup> משמע שלמד הפסול של הירושלמי דוקא כאשר עדיין חסר ציור אות להנקודות, ולדעתו אם יש ציור אות לנקודות מותר להכשירן ע"י משיכת קולמס, וצ"ע.]

ב. מזה שהכשיר במקרה שתחילת האות היה על ידי טיפת דיו וסיימו ע"י הכתיבה, משמע דאם עשה היפך מזה, היינו תחילת האות נעשה ע"י כתיבה וסיימו נעשה ע"י (נפילת) טיפת דיו יהיה הדין פסול, וכמו שכתב המלאכת שמים.

ג. מזה שכתב דאות הבאה על ידי טיפת דיו אינו נקרא כתיבה, רואים אנו שהגם דלא ציטט בפירוש דברי הירושלמי "וכתב – ולא ונטף" מ"מ סבירא ליה הלכה למעשה דמצות "וכתבתם" אינו מתקיים ע"י נפילת טיפת דיו. ומסיום דבריו שתלה כשרות האות בדין "חק יריכות" משמע דהפסול של אות מנפילת טיפת דיו נכלל בפסול של חק תוכות, ודין חק תוכות אנו למדים ממה שכתב "וכתב – ולא וחקק" שהובא גם בבלי (גיטין) ולפי הנראה למד הב"י (ושאר הפוסקים) ד"וחקק" לאו דוקא אלא כל שאינו כתיבה ממועט ממ"ש "וכתב".

נמצא דהגם שהירושלמי פירט "וכתב – ולא וחקק, וכתב – ולא המטיף, וכתב – ולא השופך", הנה בהבבלי שלא הביא רק "וכתב – ולא וחקק", כולהו איתנהו ביה. ובפשטות נקט רק "וחקק" דהוא שכיח יותר מהמטיף או השופך.

16 שוועה"ר סי' ל"ב סעי' כט.

17 ראה בשו"ת יד יוסף (שם) מעין סברא זו, ובאריכות יותר בספר נודע בשערים (על הלכות גיטין, סי' קכ"ה סעיף ד' – ווארשא תרי"ט), וראה גם בשערי חיים (לימוד ח' –)

18 סי' ל"ב סעיף י"ח.

19 ח"ג סי' ק"ב.

והנה בערוך השולחן<sup>20</sup> לאחרי שמביא ירושלמי הנ"ל מתמיה ומקשה מדוע לא הביאו הפוסקים הך דינא ד'מטיף'? ומיישב דמכיון שהבבלי אינו מביאו ש"מ דלא ס"ל כן, ומוכיח כן מכמה צדדים, אלא מסיים 'וצ"ע לדינא, ובודאי אם אירע כתב כזה בגט הוה גט ספק כשנתנו לה'.

אמנם לדברינו, אכן נתקבל דברי הירושלמי להלכה גם בהפוסקים אלא שהשתמשו בלשון הכללי של הבבלי דכל שאינו דרך כתיבה נכלל בדין 'חק תוכות', זאת אומרת בדין 'וכתב – ולא וחקק' וכמו שנתבאר לעיל.

[עוד יש להעיר שגם בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן<sup>21</sup> מובא הירושלמי והפסול של המטיף כהלכה פסוקה].

ויש להוסיף בכל זה, ועוד חזון למועד.



## עיון ברמב"ם הל' אישות פ"ג הי"ט

התמים שמואל יוסף גרינבוים  
שליח בישיבה

א. כתב הרמב"ם<sup>22</sup>: "מצוה שיקדש אדם את אשתו בעצמו יותר מעל ידי שליחו. וכן מצוה לאשה שתקדש עצמה בידה יותר מעל ידי שלוחה. ואע"פ שיש רשות לאב לקדש בתו כשהיא קטנה וכשהיא נערה לכל מי שירצה אין ראוי לעשות כן אלא מצות חכמים שלא יקדש אדם בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר לפלוני אני רוצה. וכן האיש אין ראוי לקדש קטנה ולא יקדש אשה עד שיראנה ותהיה כשרה בעיניו שמא לא תמצא חן בעיניו ונמצא מגרשה או שוכב עמה והיא שנואה".

וכתב המגיד משנה שמקור דברי הרמב"ם לדינים אלו הוא מגמ' דקידושין (מא, א). ושם איתא, "אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו", היינו תחילת דברי הרמב"ם. ושם "האיש מקדש את בתו נערה", ודייקינן עלה "כשהיא נערה אין, כשהיא קטנה לא, מסייע ליה לרב, דאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי אלעזר אסור לאדם שיקדש בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה", והיינו המשך דברי הרמב"ם. ושם "אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו,

20 אבה"ע שם סעיף י'.

21 סי' קכ"ב.

22 הל' אישות פ"ג הי"ט.

ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך, וזהו מקור סיום דברי הרמב"ם הנ"ל.

ויש לדייק בסדר הדברים, שבגמ' הובא דינים אלו (א) כדינים נפרדים ומטעמים שונים (וב) בסדר אחר. דבגמ' הובא לכל לראש מה שמצוה לקדש בו יותר מבשלוחו, ולאחמ"כ מה שיש איסור לקדש אשה קודם שיראנה, ולבסוף מה שאסור לקדש בתו כשהיא קטנה עד שתגדל.

אולם הרמב"ם הביא לכל לראש דין זה דמצוה לקדש בו יותר מבשלוחו, ואח"כ מה שלא יקדש אדם בתו בקטנותה ולבסוף מה שאסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה.

ובעיקר צריך ביאור, כנ"ל, מה שמשמע מלשון הרמב"ם דהם תלויים אהדדי, וכמודגש מכך שמביא אותם כולם בהלכה אחת, וכלשונו "מצוה שיקדש אדם את אשתו בעצמו. . . ואף על פי כו", שהם בהמשך אחד ודין אחד. ועד"ז בהמשך ההלכה: "וכן האיש אין ראוי כו", שדין זה שאסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה הוא דומה ושייך למה שאסור לקדש בתו בקטנותה.

ולכאור' הם דינים נפרדים ומטעמים שונים, דמצוה לקדש בעצמו יותר מבשלוחו, הוא מטעם ד"כי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפיל", כמו שפירש"י, ומה שאסור לקדש בתו קטנה, לא מפורש בגמ' כל טעם על זה, ובפשטות זהו משום שאם לאו תבוא לשנוא את בעלה, שהרי לא רצתה בו (כדמשמע מתוד"ה אסור לאדם), ומה שאסור לקדש אשה קודם שיראנה הוא (כמו שפירש הרמב"ם עצמו, וכמפורש בגמ') שימצא בה "דבר מגונה, ותתגנה עליו ורחמנא אמר כו". וא"כ צריך ביאור למה כתב הרמב"ם כאילו הם דין אחד ובשייכות אחד לשני.

## ב.

עוד יש לדייק, שבגמ' הובא הכל בסגנון דאיסור, "אסור לאדם. . . עד שיראנה", "אסור לאדם. . . כשהיא קטנה עד שתגדל", אבל ברמב"ם לא כתב דינים אלו בסגנון איסור אלא "אין ראוי לעשות כן אלא מצות חכמים שלא יקדש אדם בתו כשהיא קטנה", וכן "לא יקדש אשה עד שיראנה. . . שמא לא תמצא חן בעיניו", משמע שהוא רק גזירה והגבלה ולא איסור ממש.

וזה צריך ביאור, למה לא נקט הרמב"ם כבש"ס, דהוי איסור ממש, ולא רק "אין ראוי" ו"שמא".

כע"ז יש להקשות בדברי הטור והמחבר, שכתבו<sup>23</sup>, וז"ל "מצוה שלא יקדש בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה". וכנ"ל, דבגמ' מפורש שהוא איסור ולא (רק) מצוה, ומהיכא תיתי הא דהוא מצוה?

ובאמת בבית שמואל כתב, דלא ס"ל כרב, ואין איסור כלל על זה, כי אם מצוה בלבד. והביא ראיה ע"ז מדברי המדרכי<sup>24</sup>, שכתב וז"ל: "ואומר ר"ת מאן לימא לן דהלכתא כוותי", ומביא כמה דוגמאות בש"ס שאפילו אמוראים היו מקדשים בנותיהם בקטנותם, וממשיך "פירש ר' אליהו טעם משום שאנו עתה מעוטי עם וחיישינן פן יקדמונו אחר לכן אנו נוהגין לקדש כשהיא קטנה"<sup>25</sup>. היינו שהטעם שמביא למה שנוהגים לקדש היום כשהיא קטנה אינו רק בזמן הזה, אלא אף בזמן האמוראים נהגו כן, ולא היתה הלכה כרב.

ובראש פינה – עקבי הבית<sup>26</sup> כתב לבאר דברי הבית שמואל, שגם בגמ' ס"ל שאין זה איסור כלל, כי אם רק מצוה בעלמא, דהרי הכי דייקנין ממתני' "נערה אין, קטנה לא". ולכן, אף דהבאנו סיעתא לדברי רב, לית הלכתא כוותיה, אלא שיש מצוה בעלמא ולא איסור, כמו שאמר ר"ת.

## ג.

וכד יעויין שפיר, נראה דבדברי רש"י קשיא כע"ז. דבד"ה בהא איסורא כתב "דמצוה שיראנה שמא תתגנה עליו". ולכאן הרי הוא קאי על תיבות הגמ' "בהא איסורא", היינו שמייירי במקרה שאינו מכירה, שאז ישנו איסור לקדשה, ולמה כתב שזהו (רק) "מצוה שיראנה".

אלא יש לבאר בזה, דדייק רש"י ממה שהאריכה הגמ' וכתבה "שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך". דלכאן אין מובן למה הוצרכה הגמ' לדבר זה, שסיבת האיסור הוא מצד מצוה דאורייתא, ויכלה לומר בפשטות שאסרו חז"ל לקדש אשה שמא תתגנה עליו ודיו.

ומכך למד רש"י, שבאמת לא גזרו ואסרו חז"ל לקדש את האשה קודם שיראנה אלא רק משום מצוה דאורייתא, ומה שנקטה הגמ' לשון "אסור", לאו דווקא הוא, אלא באמת זהו רק חלק ממצות "ואהבת לרעך כמוך". נמצא שאין זה איסור כלל, אלא מצוה בלחוד. ושפיר כתב רש"י "דמצוה שיראנה", ולא איסור.

(סמך לדבר, דהקשו התוס'<sup>27</sup> האיך תנא "האיש מקדש – לכתחילה", ותי' "לא נקט ליה אלא לאשמועינן דין קידושין", דאף שבאמת יש איסור בדבר, הרי לא באה המשנה אלא ללמדנו דין קידושין שאפשר ע"י שלוחו, אך באמת אם לא ראה אותה קודם הקידושין יש

24 כתובות ס' קעט.

25 ובתוד"ה אסור, כתב טעם אחר קצת, "משום שבכל יום ויום הגלות מתגבר עלינו ואם יש סיפק ביד אדם עכשיו לתת לבתו נדוניא שמא לאחר זמן לא יהיה סיפק בידו ותשב בתו עגונה לעולם". ויש להאריך בחילוק ב' אופנים אלו והנפקותא לדינא, ואכ"מ.

26 לרבינו שמערייל שמריהו ברנדריס, אב"ד הרמילוב, נדפס מכת"ב בשו"ע השלם – מכון מורשה להנחיל (פריד-

מאן), ירושלים תשס"ט ואילך.

27 ד"ה אסור לאדם.

בכך איסור. ובאופן אחר קצת כתב הרא"ש בתוספותיו<sup>28</sup> "והא דתנן האיש מקדש, לא שיהא מותר לכתחילה בשלוחו, אלא אתא לאשמועינן דחילי קידושין בכי האי גוונא". היינו, דקשי ליה כנ"ל, האיך נקטה המשנה בפשטות "האיש מקדש . . בשלוחו", דיכול לעשות כן לכתחילה, ותי' דלא אתא המשנה אלא לומר דבדיעבד עכ"פ אם עשה – עשוי.

אולם ע"פ דברינו לא קשי מידי, דבאמת מותר לכתחילה לעשות כן, לשי' רש"י, אלא שיש מצוה בדבר, ודוק).

#### ד.

ע"פ הנ"ל, נראה לבאר נמי שיטת הרמב"ם:

תחלת ההלכה, שכתב הדין שמצוה לקדש בעצמו (ולא בשליח, וכן היא), מיירי בפשטות במה שיש מצוה לעסוק גופו במצות, כנ"ל מדברי רש"י. ואח"כ פסק, שאף האב שמקדש בתו קטנה, אינו עובר על איסור ולא ממש, אלא כמו שהבאנו לעיל מדברי הפוסקים, שאין זה אלא מצוה בעלמא, דאין הלכה כרב ש"אסור" ממש, כי אם מצוה בלבד. ולכן כתב ש"אין ראוי לעשות כן, אלא מצות חכמים . .". שלא לקדש הקטנה.

ויש לבאר טעמו, שס"ל שאף כיום ש"אנו מעוטי עם" (כדברי ר"א שהובא במדרכי לעיל), יש "מצות חכמים" שלא לקדש הקטנה, ולא ס"ל כשא"ר שמותר היום לקדש הבנות בקטנותם, דס"ל כשי' התוס'<sup>29</sup> כנ"ל, דסיבת הטעם שאסור לקדש בתו בקטנותה הוא מפני ש"אם היתה גדולה לא היתה מתרצית", היינו שיש בזה חשש שיגרם היפך אהבת ישראל, ולכן אף במקום שיש חשש כנ"ל, ש"יקדימנו אחר" לא שרי לקדש בתו בקטנותה (וראה מש"כ במאירי, בשינוי קצת משי' הראשונים הנ"ל, אך טעמם ושורשם אחד, שיביא להיפך אהבת ישראל).

ואם האמת כדברינו, הרי שיפסוק הרמב"ם, דלא חיישינן דוקא לגדלות ממש, אלא שתהא ברת דעת ותוכל לומר "בפלוגי אני רוצה", שאז ליכא החשש שלא תתרצה לו. וכן פסק הב"ח<sup>30</sup>, שכתב "שתהא בעלת שכל ותאמר בפלוגי אני רוצה", היינו שאין הגיל מעכב כי אם שכלה וחריפותה.

ואם כן, מובן שפיר למה הביא הרמב"ם ב' דינים אלו בסמיכות ובשייכות להדדי, קידושי קטנה וקידושין אחר שיראנה, דשניהם הם מטעם אהבת ישראל. דכשם שטעם מה שאין לקדש בקטנותה, שמא יביא הדבר להיפך אהבת ישראל מצידה, כך אין לו לקדש קודם שיראנה, שמא יבוא הוא להיפך אהבת ישראל. ודוק.

28 כאן, ד"ה בהא איסורא.

29 ד"ה אסור לאדם, וכן הובא בר"ן ד"ה כשהיא קטנה.

30 אה"ע סל"ז סק"ו.

ועפ"ז יש לומר, שסיום ההלכה "שמא לא תמצא חן בעיניו ונמצא מגרשה או שוכב עמה והיא שנואה", קאי על ב' הדינים דלעיל מינה: קידושי קטנה וקידושין קודם שיראנה, דטעם שניהם הוא אחד, שיבוא להיפך מצות "ואהבת לרעך כמוך".

## ה.

ואולי יש לומר טעם הדבר בדרך-אפשר מה שקישר מצוה בו יותר מבשלוחו עם דינים אלו, דשורשם מאהבת ישראל, וכללם יחד בהלכה אחת, דיש לומר שבא לשלול טעות וסברא אחרת.

כיון שאמרנו שמצוה בו יותר מבשלוחו, הרי הסברא אומרת שיש להאב לקדש ביתו כבר בקטנותה, מאותו הטעם עצמו, שהרי אז "עסיק גופו במצות, ומקבל שכר", ואף שיש חשש שיגרם עי"ז איזה ענין של היפך אהבת ישראל, הרי מ"מ ודאי זוכה הוא עי"ז למצוה זו, לקדש בתו.

ולכן הסמיך הרמב"ם לזה, שאפילו שיש בכך מצוה, מכל מקום יש לו להאב להמתין עד שתגדל בתו ותאמר בפלוני אני רוצה, ולא יקדשנה בלי דעתה, ומצוה להמתין.



## סוגיית פורס מפה ומקדש

### אות א'

#### מביא הגמ' עם הראשונים

תניא בגמרא פסחים דף ק בנוגע למי שהתחיל לאכול סעודה מבעוד יום, כשקידש עליו היום כתב: "מפסיקין לשבתות דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר אין מפסיקין". ובהמשך הגמ': "אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי אלא פורס מפה ומקדש".

יש שני אופנים בראשונים איך לבאר הפסק<sup>31</sup> דשמואל:

לפי שמואל הלכה כר' יוסי, "אלא שבא להחמיר על עצמו קצת"<sup>32</sup>.

שמואל סובר כחכמים בגמ' ירושלמי שאומרים "פורס מפה ומקדש"<sup>33</sup>.

31 כיון ששמואל הוא אמורא, אינו יכול ללמד שיטה חדש, אלא צריך לפסוק כמו א' מהתנאים.

32 רשב"ם פסחים דף ק.

33 תוס' ור"ן פסחים דף ק.

אחרי שהגמרא שואל שאלה על רב יהודה אמר שמואל ומתרץ אותה הגמרא מביא מעשה: "רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא אייתו תכא קמיה פרס מפה וקידש" גם כאן יש שני אופנים בראשונים באיזה מקרה סיפור זה קרה:

היה ערב שבת רגיל, "אחר שיצאו מבית הכנסת החשיך, הביאו את הפת על השולחן, פרס מפה על הלחם ואח"כ קידש"<sup>34</sup>.

הם היו באמצע סעודה מערב שבת "היו מסובין על השולחן בערב שבת וקידש עליהן היום ופרס מפה וקידש"<sup>35</sup>.

ואז בגמרא מביא ברייתא "תניא נמי הכי (ושוין<sup>36</sup>) שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש ואם הביא פורס מפה ומקדש"

יש כמה אופנים להבין מה הברייתא מוכיח, האם הברייתא בא להכיח המעשה עם רבה בר רב הונא בבי ריש גלותא, או להכיח פסק של רב יהודה אמר שמואל. ו"ל שזה תלוי איך לומדים המעשה.

הרשב"ם<sup>37</sup> סובר שבברייתא בא להכיח הנהגת רבה בר רב הונא, שאם מביא השולחן כבר, צריך רק לפרוס מפה, כיון שסובר שהמעשה קרה באופן הא'. (ואז המעשה וברייתא, לא ממש בא בהמשך לרב יהודה אמר שמואל). אבל לפי הרי"ף הברייתא מדברת במקרה שהם התחילו הסעודה מבעוד יום, והתנא בברייתא זו סובר שצריך רק לפרוס מפה ומקדש. והגמ' הביא הברייתא זו להכיח דברי רב יהודה אמר שמואל.

## ב'

### טעם בפריסת מפה

בכללות יש ד' ביאורים להבין למה פורסים מפה בכל ערב שבת<sup>38</sup>:

1. בימים הקודמים היו אוכלים על שולחנות קטנים, והיו מביאים השולחנות אחר קידוש "כי היכי דתייתא סעודה ליקרא דשבתא", היינו לומר, שאם מביאים השולחנות אחר קידוש אז הוא ברור יותר שסעודה זו היא לכבוד שבת. אבל "היכי דקריבו, לא מסלקין ליה, אלא פורס מפה ומקדש"<sup>39</sup>, ודומה כמי שאינו<sup>40</sup>.

34 רשב"ם ותוס' פסחים דף ק:

35 רש"י פסחים דף ק: (וברשב"ם מביא בשם יש מפרשים)

36 ראה בראשונים הגרסאות שבוה. ואכ"מ.

37 לכאורה תוס' אינם חולקים על הרשב"ם כיון שהם מסכימים לשיטתו גבי המעשה, וגם בתוס' ד"ה שאין שאלו מגמ' שבת שמדובר במקרה של התחלת הסעודה.

38 יש עוד טעם במקרה שקידש עליו היום באמצע סעודה. הרשב"ם כתב שפורס מפה הוא כמו "סילוק פתורא" להפריש שעכשיו מתחיל סעודה חדשה. [ומטעם סיבה זו אולי צריך פריסת המפה על כל השולחן]

39 הלבוש כתב כיון דמפה כעקירת שולחן הוא, לא די בפריסת מפה על הפת לחוד, אלא על כל מה על השולחן.

40 הרשב"ם ותוס' מביא בשם השאילתות דרב אחאי גאון. מג"א (סימן רעא ס"ק ז).

2. זכר למן שהיה טל מלמעלה ולמטה והמן בינתים.<sup>41</sup>
3. שלא יראה הפת בושתו, כיון שאם הפת מגולה צריך להקדימו, לכן מכסהו.

לכאורה יכול להיות כמה נ"מ, ומהם:

- 1) אם מקדש על פת אינו שייך טעם הג'<sup>42</sup>
- 2) מתי רשאי לגלותו: מיד אחר הקידוש לפי טעם הג', אחרי סיום הקידוש לאופן הא'<sup>43</sup>
- 3) במקרה שפרס מפה באמצע סעודה שהתחיל מבעוד יום, סיבה ג' לא שייך כיון שלפי רוב שיטות רק אחר קידוש חל עליו החיוב לברך המוציא.
- 4) במקרה שפרס מפה באמצע סעודה ושתה יין כבר, לפי רוב שיטות אינו מברך על היין, ולכן טעם הג' אינו שייך.
- 5) באם צריך לברך הגפן בקידוש, אם כבר בירך הגפן בחלק הראשון של הסעודה, וכדלקמן.

## ג'

### האם צריך לברך בפה"ג

יש חלוקי דיעות במי שהתחיל לאכול סעודה מבעוד יום, ובירך על יין ושתה, אחר שקידוש עליו היום, ופרס מפה האם צריך לברך הגפן בקידוש. רוב השיטות סוברים שאין צריך לברך<sup>44</sup>, אבל יש אומרים שצריך.<sup>45</sup> ויש סברות לכאן ולכאן.

סברות שצריך לברך:

1) כיון דילפינן דמקדשין על היין מ"זכור את יום השבת לקדשו", ודאי מקרא מלא דיבר הכתוב, שאין מקדשין קידוש אא"כ שנוטל הכוס בידו ומברך בפה"ג ומקדש.<sup>46</sup>

2) דהקידוש הוי הפסק<sup>47</sup> "דמישתי וברוכי בהדי הדדי אי אפשר".<sup>48</sup>

סברות שאין צריך לברך:

41 יש מפרש בתוס'.

42 מג"א שם להוציא.

43 אשל אברהם.

44 ירושלמי, רי"ץ גיאנות, רא"ש, ורי"ף לפי הרא"ש, מ"מ, ב"י, ב"ח, מ"א.

45 טור בשם יש אומרים, ורבינו ירוחם, (יש שואלים מי הוא היש אומרים שמובא בטור? הבי' כתב שני אופנים להסביר: 1) לפני שהרא"ש מבאר שיש חילוק בהגפן והמוציא, הוא סבר שהרי"ף לא כתב על זה, כי מובן מכבר שצריך לברך כיון שהוא סובר שצריך לברך המוציא. וקס"ד זה הוא היש אומרים. 2) אפשר להיות שזהו דעת הרמב"ם. אע"פ שהרמב"ם לא כתב מידי על זה בהלכות שבת, מסתמא הוא סומך על מה שכתב בהלכות ברכות). והט"ז כתב שזהו הראב"ד.

46 ב"ח, טעם הא' שצריך לברך.

47 [קשה לי סברת הב"ח זו, הרי הסדר של קידוש בכל ליל שבתות הוא לברך על היין ואח"כ לקדש].

48 ב"ח, טעם הב' שצריך לברך.



1) הרא"ש כתב "דודאי האיסור אכילה גורם לקידוש דהוי הפסק להצריך המוציא אבל בפה"ג שהוא קודם הקידוש בשביל איסור השתי' לא הוי הפסק". ויש ב' אופנים איך להבין זאת: א) בכדי להיות הפסק, צריך ב' תנאים. א. הזמן שיש איסור לאכול. ב. מעשה הפסק באמירת קידוש. וכיון שגבי היין עדיין לא הפסיק באמירת קידוש, ע"כ על אותו כוס שאומר עליו קידוש א"צ לברך בפה"ג.<sup>49</sup> ב) אע"פ שכשם שאסור לאכול גם אסור לשתות, הטעם שצריך לברך המוציא הוא לא איסור האכילה, אלא מפני שקידוש הוי הפסק "דמקדש ומיכל בהדי הדדי לא אפשר". אבל לברכת בפה"ג לא הוי קידוש הפסק<sup>50</sup>, דהא סדר קידוש כן הוא שמברך על היין ואח"כ על היום.<sup>51</sup>

2) דמי האי קידוש למי שנזכר בתוך הסעודה שלא התפלל, ועמד ומתפלל שא"צ לחזור ולברך אע"פ דמיכל וצלווי בהדדי לא אפשר.<sup>52</sup>

3) אע"פ שמדין קידוש, צריך לברך בפה"ג על הכוס מ"זכור את יום השבת", א"צ לברך בפה"ג אלא מקדש על הכוס ושותהו בלא ברכה, והברכה שבירך על היין מבעוד יום, פוטר את כל היין שהוא שותה עד גמר הסעודה.<sup>53</sup>

#### ד'

### האם צריך לברך המוציא

יש גם חלוקי דיעות האם צריך לברך המוציא שוב, אחר קידוש. כמה ראשונים אומרים שצריך לברך<sup>54</sup>, ויש אומרים שא"צ<sup>55</sup>.

#### ב' סברות שאין צריך לברך:

1) אם צריך לברך המוציא, אף ברכת המזון צריך לברך, שלא מצינו בהמ"ז אחת לשתי ברכות המוציא. וכיון שאינו חייב לברך בהמ"ז אינו חייב בהמוציא, אלא הוא חוזר לקבעיותו.<sup>56</sup> ועוד ש"חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם ולא הניחו שם זקן או חולה, תניא

49 קרבן נתנאל, וט"ז.

50 כתב בפרישה שזה שהב"י כתב שאין קידוש הפסק לברכת בפה"ג, מפני שכדי להיות הפסק צריך ב' תנאים (א דבר שהוא גמר. ב) וא"א כמו "דמישתי וברוכי בהדי הדדי אי אפשר".

51 ב"י

52 ב"ח, טעם הב' שאינו צריך לברך, וסובר מטעם זה שא"צ לברך המוציא ג"כ. וודאי הרי"ף ועוד לא מסכימים לדמיון זו.

53 ב"ח, טעם הא' שאינו צריך לברך.

54 רי"ף, רא"ש, בה"ג, ר"ן, רמב"ן, רבינו ירוחם, מחבר בשם יש אומרים.

55 הרו"ה בהמאור, רמב"ם לפי מגיד משנה (וסברו של המ"מ, כיון שהרמב"ם לא כתב שצריך לברך, מסתמא הרמב"ם לא סובר שצריך), טור ושו"ע בשם הי"א, ב"ח.

56 השאיל ה"ז הלוי על הר"ף בזה, והרבה מתרצים עם כמה ראיות שיוכל לברך ברכה אחרונה לשתי ברכת רא-שוניות. הר"ן כתב: (1) כתב בגמ' בדף קג: דמברך על כל כוס של ד' כוסות, ומברך ברכה אחרונה אחת לכולם. (2) בגמ' חולין דף קז: שמי שנמלך לאכול עוד פת, מברך עוד המוציא ובהמ"ז אחת. הראב"ד כתב: מצינו בהמ"ז אחת לאכילת

כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחילה" אלמא כל שטעון ברכה לכתחילה על מה שעתידי, צריך ברכה למפרע על מה שעבר.<sup>57</sup>

(2) כאן "מה שנאסר עליו אכילה משהגיע זמן קידוש, אין זה נחשב גמר הסעודה כיון שבדעתו לאכול אח"כ. וגם עכשיו היה אוכל מדעתו אלא שחיוב הקידוש מונע אותו. וכשיסור המונע דהיינו אחר שיקדש יחזור לאכילתו".<sup>58</sup>

ב' סברות שצריך לברך:<sup>59</sup>

(1) כיון שקידש היום, ואסור לאכול כלום אח"כ סילק בפריסת מפה והפסיק בקידוש היום, ויתחיל בסעודה אחרת, אין לך הפסק גדול מזה.<sup>60</sup>

(2) הרא"ש כתב "דודאי האיסור אכילה גורם לקידוש דהוי הפסק להצריך המוציא. . ."<sup>61</sup>

למקנה דמילתא כמה פוסקים<sup>62</sup> כתבו, שכיון שיש אומרים שא"צ לברך המוציא, ספק ברכות להקל.

## ה.

### גמר הסעודה

בעניין גמר סעודה שהתחיל בערב שבת, בשבת. היינו שנטל ידיו (מים אחרונים) ולא היה מספיק זמן לברך ברהמ"ז. נמצא מחלוקת בגמ' באיזה סדר לעשות קידוש ובבהמ"ז. "מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברכת המזון דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר. . . כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון והשני אומר עליו קדושת היום"<sup>63</sup>. ויש

פת שצריכה המוציא ולאכילת דייסא הבאה מתוך הסעודה שטעונה מזונות, וכן לתאנים וענבים הבאים מתוך הסעודה שטעונים ברכה לפנייהם ובהמ"ז אחת פוטרן. הרמב"ן מביא עוד רא' מהמסופר לקמן בתלמידי דרב היו אוכלים סעודה ורב ייבא סבא אמרו להם "הב לן ונברך" והם אמרו "הב לן ונישתי", אמר רב כיון שאמרת "הב לן ונברך" אסור לשתות (עד שמברך הגפן, כיון שהסיח דעת), אבל אינו מברך ברכה אחרונה אלא אחת.

57 השאיל הר"ז הלוי על הר"ף גם בזה, והרא"ש מביא תירץ מה"ר יונה: "כיון שקדש היום נאסרה עליו אכילה, הלכך כמי שנגמרה אכילה הראשונה דמי, וכשאכל אחר הקידוש הוי התחלת אכילה אחרת, וצריך לחזור לברך". וגם הב"ח כתב שמצד זה אינו חייב לברך בפה"ג והמוציא כיון שאין לחלק ביניהם.

58 לשון אדה"ז בשולחנו, סברת הט"ז. אדה"ז מתרץ שאין דומה למתפלל באמצע הסעודה, לפי שאו עדיין לא נגמרה סעודתו, כיון שלא היה אסור באכילה כיון שיכול להתפלל אח"כ. ואפי' אם לא היה שהות ביום לגמור סעודתו ולהתפלל אח"כ, אז לא נאסר עליו אלא אכילת קבעת אבל טעימה בעלמא מותר בשעה שהתפלל. משא"כ כאן אסור אפי' לטעום עד אחר קידוש. ועוד טעם כתבו (בחצי עיגול) כי שם לא נאסר עליו אכילה אלא מפני שהגיע זמן תפילה ואח"כ חוזר לקביעותו, אבל כאן נאסרה עליו אכילה כדי שיהא קידוש לפני אכילה ולא אחריה. ולכן קידוש מחלק האכילות, שכשאוכל אח"כ היא נחשבת סעודה אחרת.

59 אבל כו"ע אם קידוש על הפת, א"צ לברך עוד המוציא. טו"ר, ירושלמי לפי הרי"ן גיאות, מחבר.

60 רמב"ן. הרא"ש.

61 וראה לעיל סברא הא' שאין צריך לברך בפה"ג, ושם ב' אופנים להבין מה בדיוק נעשה ההפסק לפי הרא"ש.

62 ב"ח (אבל הוא כתב שלפי שיטתו אין זה ספק, אלא ודאי אין צריך לברך), ט"ז, אדה"ז.

63 הרשב"ם כתב, שלפי ר' יוסי שיכול שהמשך לאכול, הוא עדיין מודה שיותר טוב, לפרוס מפה ומקדש. (כי לפי רשב"ם אם ר"י סובר שיותר טוב לברך בהמ"ז לפני קידוש, א"א להתאים ר"י עם שמואל, והרי כתב ששמואל סובר כר'

גורסין<sup>64</sup> בר' יהודה "כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון והשני אומר עליו קדושת היום".

הגמ' ממשיך עם שקלא וטריא, לפי ר' יוסי<sup>65</sup> למה לא לברך בהמ"ז וקידוש על כוס א'. ומסקנא דמילתא שבהמ"ז וקידוש הם שני קדושות שונות, ולכן א"א לברך שתיהם על כוס א', כי "אין עושים מצות חבילות חבילות", כיון שנראה עליו כמשאוי. אבל שתי קדושות שהם שייכים זה לזה, כמו קידוש והבדלה<sup>66</sup> יכול לברך על כוס א'.

הרי"ף כתב שאע"פ שכבר פסקו לא כר"י ולא כר' יוסי, הגמ' כאן מדובר במקרה שונה (שגמר הסעודה כבר), לכן אע"פ שפסקו כשמואל, כאן לגבי מה להקדים הלכה כר' יוסי. ולכן הרי"ף (וגם הרמב"ם) פוסק שצריך לברך בהמ"ז לפני קידוש.

הרא"ש שואל על הרי"ף כמה שאלות:

1 למה לא פורס מפה?

2 כיון שעדיין צריך קידוש במקום סעודה, למה לי לברך בהמ"ז רק לטול ידיים שוב?

3 איך יכול לשתות כוס בהמ"ז אם עדיין לא קידש והלכה כשמואל?

יש מתרצים<sup>67</sup> שאלה ב' על הרי"ף, שהסעודה שמסיים עולה לקידוש במקום סעודה.

והב"ח מיישב דברי הרי"ף, שהרי"ף סובר כיון שכבר אמר "הב לן ונברין" וגם יש תוספת טעם שאסור לאכול (בגלל חובת קידוש) כו"ע מודים (אפי' מי שסוברים בכל מקרה שאמר "הב לן ונברין", יכול לברך ברכה ראשונה שוב ולהמשיך לאכול) כאן אסור. ולכן א"א לפרוס מפה, וצריך לברך בהמ"ז מיד. וכיון שהלכה כשמואל (שאסור לאכול לפני קידוש) אכן אין שותים מהכוס עד לאחרי קידוש<sup>68</sup>. ולגבי קידוש במקום סעודה, הכי נמי שצריך ליטול ידיים שוב.

בפוסקים יש שני אפשרויות מה לעשות בפועל:

יוסי ורק מחמיר על עצמו קצת).

64 רשב"ם כתב שגרסא הא' היא הנכון וכך מוכח בתוספתא דברכות. וכן הרי"ף גורס כלשון הא'. אבל תוס' גורס לשון הב'. וכתב: "לגירסא זו אתי שפיר הא דמשמע לעיל (פסחים ק): דמפסיק לר' יהודה בעקירת שלחן קודם קידוש לפי שהיו רגילין לעקור שלחן לפני ברכת המזון", וגם מבאר איך הראי' שמוכיח הרשב"ם גירסא הא' אינו כלום.

65 יש חילוקי דעות בראשונים למה כל השקלא וטריא הוא רק לשיטת ר' יוסי, וזה תלוי בשיטתם בגירסת שיטת ר' יהודה. כיון שהרשב"ם גרס קידוש לפני בהמ"ז (לפי ר' יהודה), וצריך לקדש מיד ואח"כ מברך בהמ"ז א"א לעשות שניהם על כוס א' כיון שצריך השולחן לקידוש וצריך לסלק אותו לפני בהמ"ז, וזהו הפסק גדול. משא"כ תוס' שגרס בהמ"ז ואח"כ קידוש, הטעם שאין הו"א לברך שתיהם על כוס א', בגלל שלפי ר' יוסי סעודה זו (שהתחיל בע"ש) עולה לסעודת שבת, ולכן הקידוש ובהמ"ז של סעודת שבת שייכים זה לזה. אבל לר' יהודה, אינו עולה לסעודת שבת, ולכן אין הו"א לעשות שני קדושות שונות על כוס א'.

66 הר"ן מבאר כיון שקידוש והבדלה "תרוייהו עיולי יומא נינהו, אבל קידושא ובהמ"ז תרתי מילי נינהו, דבהמ"ז למפרע על מזונו, וקידושא להבא עיולי יומא הוא".

67 הרא"ש והר"ן.

68 וכן כתב ארחות חיים.

אופן הא': לברך בהמ"ז ואחר כך מקדש. אבל באופן זה יש כמה מחלוקות איך להסתדר עם כמה בעיות, ובכל בעיה יש שיטות לכאן ולכאן.

1 יש מחלוקת באם צריך לזכור שבת בבהמ"ז.<sup>69</sup>

2 באם יכול/צריך לשנות מהכוס בהמ"ז.

3 בנוגע קידוש במקום סעודה, מה לעשות. האם הסעודה שמסיים נחשב למקום סעודה, או שצריך לאכול שוב. (וגם יש עוד בעי' לברך בהמ"ז ומיד אחרי זה ליטול ידיים שוב, כיון שהוא ברכה שאינה צריכה).

אופן הב': לפרוס מפה ומקדש, ולהמשיך הסעודה (ולכו"ע אין בעי' לקידוש במקום סעודה), וגם מזכיר שבת בבהמ"ז לכו"ע. הבעיה היחידה שיש באופן זה, שיש אומרים שאסור להמשיך הסעודה, וצריך לברך בהמ"ז מיד. אבל כיון שלפי אופן זה יש רק בעיה אחת, לכן הרמ"א כתב שנכון לפרוס מפה ולקדש<sup>70</sup>, להוציא מהרבה מחלוקת, ועוד הרבה פוסקים כתבו הכי.<sup>71</sup>

## מעשה בפעול

בשו"ע אדה"ז סימן רע"א ס' י" - י"א כתב שצריך לפרוס מפה קודם קידוש, ויסרנה אח"כ. אין צריך לברך בפה"ג, ואם מקדש על הפת, א"צ לברך עליה, אלא יתחיל מברכת קידוש.

אבל אם קידש על הכוס, כתב שצריך לברך המוציא על הפת שיאכל אחר קידוש. . . ויש חולקים. . . ואין צריך לחזור ולברך המוציא. וספק ברכות להקל, ומ"מ כל בעל נפש יש לזהר לכתחילה שלא לבא לידי כך, ויפסיק סעודתו ויברך ברהמ"ז קודם שיגיע זמן קידוש היום.

בכלל רבותינו נשיאנו לא נהגו לפרוס מפה ולקדש, כי ע"פ קבלה צריך לדעת הסדר וכו',<sup>72</sup> משא"כ כ"ק אדמו"ר נהג כן כמה פעמים, לדוגמא: יום שמחת תורה תשי"ז חל בערב שבת. הרבי צוה לא' מהמסובים לפרוס מפה ולקדש, ויוציא את כולם ידי חובתם.

וכל זה הי' עד תשמ"ה כי לפני"כ בר"ה תשד"מ הורא לפרוס מפה והי' בלבול ולא ידעו ההלכה וכו' ומאז לא פרסו מפה במחיצת רבינו, (יום שמחת תורה תשמ"ח ג"כ חל על ערב שבת. והרבי הורה להכריז שלא לאכול ולשתות אחרי השקיעה, מכיון שלא פורסים מפה ומקדשים).

69 יש ג' שיטות בזה: א': א"צ להזכיר שבת כיון שהולכים אחר תחילת הסעודה (רמ"א, אדה"ז). הב': צריך להזכיר (כמו תשלומין לתפילה, שמתפללים תפילת שבת אם משלים מנחה של ע"ש (טור. ב"י. ארחות חיים). ג' - ספק (רא"ש. והמג"א כתב גם שיש ספק, ולכן עדיף להזכיר משלא מלהזכיר).

70 וצריך לברך בפה"ג בקידוש, והמוציא אחרי זה.

71 וכן כתב אדה"ז בשולחנו.

72 ראה יום שמחת תורה ה'תש"ד (סה"ש תש"ד ס"ע 93 ואילך).

... שער הלכה | קיג

בפשטות התוועדות חסידים היא צורך מצוה ומפנ"כ יש להקל, כמובן רק באם יודעים  
ההלכה ואין בלבולים ח"ו.







שער  
תורת רבינו





## גזירה שדוקא הנמנים ימותו במדבר

הת' אייזיק גרשון שי' מינץ  
תלמיד בישיבה

כשמספר התורה אודות מנין בני ישראל, בריש פ' במדבר, (פרק א' פסוק א') מפרש רש"י: "וידבר. במדבר סיני באחד לחדש וגו': מתוך חִיבתן לפניו מונה אותם כל שעה, כשיצאו ממצרים מנאן, וכשנפלו בעגל מנאן לידע מנין הנותרים. כשבא להשרות שכינתו עליהן מנאן".

והנה בפרשת שלח (פרק י"ד פסוק כ"ט) בנוגע עונש דור המדבר, עה"פ "במדבר הזה יפלו פגריכם וכל פקדיכם לכל מספרכם מבן עשרים שנה ומעלה אשר הלינתם עליי" -

"וכל פקדיכם לכל מספרכם: כל הנמנה לכל מספר, שאתם נמנין בו, כגון לצאת ולבא לצבא ולתת שקלים, כל המנויים לכל אותן מספרות ימותו, ואלו הן מבן כ' שנה וגו', להוציא שבטו של לוי שאין פקודיהם מבן עשרים".

וכן מפרש אצל מנין בני לוי - "אך את מטה לוי לא תפקד: . . דבר אחר, צפה הקב"ה שעתידה לעמוד גזירה על כל הנמנין מבן עשרים שנה ומעלה שימותו במדבר, אמר אל יהיו אלו בכלל, לפי שהם שלי, שלא טעו בעגל".

ולכאורה תמוהה, איך אומרים שמנין בני ישראל הי' מתוך חִיבתן, אם ציפה הקב"ה וידע שדוקא אלו שנמנו יהיו בגזירה שלא יכנסו לארץ - היפך ענין של חיבה! ואילו החיבה רואים רק אצל בני לוי, באמרו "לפי שהם שלי", ומפני כן לא היו במנין.

ולכאורה יש לתרץ, בדרך אפשר עכ"פ,

בהקדם דאיתא בשל"ה ומובא ונתבאר בתורת החסידות (ראה בארוכה לקו"ש ח"ד פ' במדבר), שהפירוש ב"מתוך חִיבתן מנה אותן", הוא נתינת כח, להיות "דבר שבמנין שאינו בטל", שבני ישראל יוכלו לפעול על העולם שמסביבם, לעשות מעולם הזה דירה בתחתונים.

והנה מבואר עוד, שטעם היות בני" במדבר ארבעים שנה ונסיעתם עם המשכן וכליו הי' "כדי להכניע כח יניקת החיצונים, ששרש יניקתם הוא במדבר דוקא" (לקו"ת ריש פ' נשא) - לברר בירורים בהמדבר. והרי עבודה זו של הפיכת מדבר - ארץ אשר "לא ישב אדם שם", "ארץ לא זרועה", שרש יניקת החיצונים, לארץ נושבת, דרוש במיוחד נתינת כח זה.

והנה כל העונש של דור המדבר הי' ש(לא רצו להכנס ובמילא) לא יכנסו לארץ ישראל, אלא "במדבר הזה יפלו פגריכם". ונמצא שדוקא הדור הזה, אלו שלא הכנסו לארץ ישראל, עשו את העבודה המיוחדת של בירור במדבר, ובכל חייהם לא יצאו מעבודה זו.

ואתי שפיר - הדור שאודותם ציפה הקב"ה שלא יכנסו לארץ ישראל, אלא כל חייהם לא יצאו מ"מקום שליחותם" - העבודה המיוחדת בבירור המדבר, דוקא הם קיבלו את הנתינת כל של "מתוך חיתנת מנה אותם".

ועדיין צ"ע.



## סיום מסכת סוטה במשנתו של רבינו

התמים ברוך שניאור שי' קלמנסון  
תלמיד בישיבה

### הקדמה:

במשך כמה משנות נשיאותו ערך כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש סיומים והדרנים על מסכת סוטה, על הרוב שיחות אלו הם מהתוועדויות דערח"ש ויום ב' דח"ש (ושבתות שלאח"ז)<sup>1</sup>, והוא מפני שאז - על יסוד מנהג חב"ד המובא בהיום יום<sup>2</sup> ובכ"מ, ללמוד מסכת סוטה בהימים שבין פסח לעצרת, דף ליום<sup>3</sup> - מסיימים מסכת זו. אשתדל כאן בעז"ה לבאר כמה מהענינים המובאים בשיחות אלו ולשלבם כמקשה אחת זהב כולו.

### א.

בנוגע לכמה ענינים שנתעלמו בעת הסתלקותם של איזה מהתנאים, נאמר במשנה<sup>4</sup> בסיומה דמסכת סוטה: משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא. ובסיומה דגמרא מתעכב

---

1 תשי" (ב' דחה"ש, תורת מנחם ח"א ע' 79 ואילך), תשי"ב (עחה"ש, שם ח"ד ע' 012 ואילך), תשט"ז (ליל עחה"ש שם חט"ז ע' 092 ואילך) תשח"י (ש"פ במדבר ערחה"ש, שם חכ"ג ע' 01 ואילך, חלק ממנה מוגה בלקו"ש ח"א ע' 972 ואילך), תשי"ט (ערחה"ש, שם חכ"ו ע' 3 ואילך - מוגה בלקו"ש ח"א ע' 55 ואילך), תש"כ (ליל ערחה"ש, שם חכ"ח ע' 49 ואילך), תשכ"ד (ש"פ במדבר ערחה"ש, שם ח"מ ע' 9 ואילך), תשל"ב (ה' סיון, שם חס"ח ע' 683 שיחוק תשל"ב ע' 862 ואילך והמשך ביום ב' דחה"ש, שם ע' 582 - והמשך בפ' נשא, שם ע' 503 מוגה בלקו"ש ח"ג ע' 03 ואילך), תשל"ה (ערחה"ש, שם תשל"ה ע' 711 ואילך, ויום ב' דחה"ש, ע' 561 ואילך), תשל"ז (ליל ה' סיון שם תשל"ז ע' 042 ואילך. ויום ב' דחה"ש, שם 862 ואילך), תשל"ט (ערחה"ש, שם תשל"ט ע' 35 ואילך), תשמ"ב - סיום הירושלמי (ערחה"ש, תורת מנחם התוועדויות תשמ"ב ח"ג ע' 6351 ואילך, והמשך ביום בדחה"ש שם ע' 3851 ואילך הוגה בלקו"ש חל"ח ע' 04 ואילך), תשמ"ה (ש"פ במדבר, שם תשמ"ה ח"ד ע' 1412 ושם ע' 7412 ואילך) תשמ"ו (ערחה"ש, שם ח"ג ע' 454 ואילך) ותשמ"ז (ליל עחה"ש, שם ח"ג ע' 183 ואילך).

2 ז' אייר (ע' נא).

3 והטעם על מנהג זה, היינו השייכות של ספה"ע עם סוטה מבוארת בוהר (ח"ג צו, א. ואילך) על יסוד מאמר רז"ל (סוטה רפ"ב) "כל המנחות באות מן החטין וזו באה מן השעורין מנחת העומר כו' מאכל בהמה" שמורה על בירור נפש הבהמית, וידוע שזהו העבודה דימי הספירה.

4 דף מ"ט סע"א.

האמורא על מאמר המשנה הנ"ל: אמר ר' יוסף לתנא לא תיתני ענוה דאיכא אנא, היינו שחולק על מאמר המשנה ואומר, שמציאותו בתור עניו מהוה סתירה לדברי התנא "בטלה ענוה", וכמפורש בדברי רש"י ד"ה דאיכא אנא: שאני ענוותן. וממשיך שם שעד"ז אמר ר' נחמן לא תיתני יראת חטא, דאיכא אנא, היינו שכנ"ל – אני ירא חטא.

והנה על תוכן מאמר גמרא זו נשאלות כמה קושיות (מהם כבר הובא במפרשים על אתר).

א. איך ביכולתם של אמוראים היינו הגמרא, לחלוק על דברי התנא המובא במשנה<sup>5</sup>.

ב. מזמן המשנה עד לרב יוסף ורב נחמן היו כמה דורות של אמוראים, שבודאי היו בהם ענוים ויראי חטא כמותם, ומהו הטעם שאף אחד מהם לא התעכב על קושי במאמר המשנה משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא מלבדם<sup>6</sup>.

ג. דברי רש"י בנוגע לענוה – דאיכא אנא, הוא לכאורה היפך מדת הענוה<sup>7</sup>.

ד. מה מוסיף רש"י (ד"ה דאיכא אנא) בפירושו "שאני ענוותן", שלכאורה כן הוא משמעות הכי פשוטה בלשון הגמרא "דאיכא אנא" ואיך הי' אפשר לפרשה באו"א<sup>8</sup>.

## ב.

בהקדם בכלל הא דצריך ביאור למה רש"י התבטא במידת הענוה ור"נ ביראת חטא דוקא, היינו היכן מצינו מעלה מיוחדת במידות אלו אצלם דוקא, ודאתינא להכא צריך ביאור היכן מצינו שני מעלות אלו אצל רבינו הקדוש דוקא יותר משאר התנאים.

והנה מעלת<sup>9</sup> הענוה מופיע בנוגע לרבינו הקדוש בירושלמי<sup>10</sup> ובמדרש<sup>11</sup> ושם: "רבינו הוה ענוותן סגי, והוה אמר כל דיאמר בר נש אנא עביד [יעשה אני כל מה שיאמר לי אדם לעשות], חוץ ממה שעשו בני בתירא לזקני, שירדו מגדולתן והעלו אותו<sup>12</sup>, ואין סליק רב הונא ריש גלותא להכא [ואם יבא רב הונא להכא] אנא מותיב לי' לעיל מינאי (ובמדרש: אנא

---

5 הערה חשובה: כל מקום שמצוין לשנה, כוונתו למקום שבו הוא מצוין לעיל בהע' 1. תש"י, תשי"ב (בהביאור בעומק יותר), תש"כ, תשכ"ד, תשל"ב (תשמ"ו).

6 תשכ"ד, תשמ"ה.

ובתשכ"ד (שם) מוסיף הרבי בשאלה זו שאפילו רש"י ור"נ כשלמדו המשנה לעצמם, לא הוקשו שאלה הנ"ל ("דאיכא אנא") ורק כשהתנא למד המשנה לפניהם (אר"י לתנא לא תיתני וכו' אמר לי' ר"נ לתנא וכו') וראה לקמן אות 1.  
7 תש"י, תשי"ב, תשכ"י, (תשכ"ד), תשל"ב, (בתשל"ה מקשה על פירש"י, למה אינו מתעכב על הנ"ל),

ראה המהרש"א שם: אין דרך החכמים להתפאר במעלתם הובא (בתשכ"ד) בלקו"ש ח"ג הנ"ל הע' 62 ובתשמ"ה. וראה לקמן.

8 תשי"ב, (תשכ"י), תשל"ה (ושם מקשה עוד כמה דיוקים ברש"י) ותשמ"ה.

9 תשל"ב.

10 כלאים פ"ט ה"ג. כתובות פי"ב ה"ג.

11 בראשית רבה לג, ג.

12 פסחים סו, א.

קאים לי מן קודמוה), למה, דהוא מן [שבט] יהודה ואנא מן בנימין, דהוא מן דכריא דיהודה ואנא נוקבתא . . . ומכאן שעל אף שלא הי' מוכן לרדת מגדולתו (כדרך שעשו בני בתירא לזקנו), מצד גודל ענוותנותו הי' מוכן להושיב רב הונא למעלה ממנו מפני שהי' מיוחס<sup>13</sup>.

ועד"ז יראת חטא: בגמ'<sup>14</sup>: "והאמרו לי' לרבי מאי טעמא קראו לך רבינו הקדוש, אמר להו מימי לא נסתכלתי במילה שלי, ברבי מילתא אחריתי הוה בי', שלא הכניס ידו תחת אבנטו", שזה חידוש שמצינו דוקא אצל רבינו הקדוש<sup>15</sup> ומזה רואים גודל ערך היראה שלו.

ועד"ז<sup>16</sup> אצל האמוראים בנוגע לר"י מצינו מעלת הענוה במדה יתירה בגמרא<sup>17</sup> שמספרת לנו מה שאירע כשהיו צריכים למנות ראש ישיבה ר"י סיני (קרו לי' סיני לפי שהיו משניות וברייתות סדורות לו כנתינתן מהר סיני - רש"י), רבה עוקר הרים (חריף ומפולפל בתורה - רש"י). שלחו לתמן [לארץ ישראל] איזה מהם קודם שלחו להו סיני עדיף, דאמר מר הכול הכל צריכין למרי חיטין<sup>18</sup> ואפי' הכי לא קביל ר' יוסף עלי', מלך רבה . . . והדר מלך ר"י<sup>19</sup>. היינו אפי' לאחר ששלחו מא"י שסיני עדיף, מצד גודל ענוותנותו סבר שאינו ראוי לכך.

ועד"ז<sup>20</sup> מצינו יראת חטא אצל ר"נ: בגמרא<sup>21</sup> "שאימי' דר"נ בר יצחק אמרי לה כלדאי

13 וראה בהתוועדות שם בארוכה ביאור סיפור זו.

בתשל"ה: ב שועה אמרו עליו על רבינו הקדוש שהי' לו מעלות רבות ומהם, שהי' אצלו תורה וגדולה במקום אחד, ושסידר המשנה וכו', ראה לקמן אות ו' וש"נ.

עוד דוגמאות לענוותו של רבי, ראה כתובות קג, א. קד, א. סנהדרין לו, א ורש"י שם ד"ה מן הצד.

14 שבת קנו, ב. הובא בתש"י, בתשי"ב, תש"כ, (חי"ג) תשל"ה, תשמ"ה,

15 ודלא כבכמה אחרונים (ראה ברכ"י לאו"ח ס"ג סקי"ב, שיטות הקדמונים שם. ועוד) שגרסו "לא הכניס ידו תחת טבורו", שהוא איסור מפורש (ראה נדה יג, ב. רמב"ם הל' איסו"ב פכ"א הכ"ג. טוש"ע אה"ע סכ"ג ס"ד) ואצל כל אדם, אלא חידושו גדול יותר, שלא הכניס ידו אפי' תחת אבנטו.

16 תשי"ב, תשל"ב, תשל"ה, תשמ"ה.

17 סוף ברכות וסוף הוריות.

18 תשמ"ה: מוסיף הרבי הסברה בהפלת הענין דסיני ע"פ מה דאיתא בשערי אורה ש"עוקר הרי' מחמת רוב חריפותו בקושיות לא יוכל לכוין אל אמיתת הדין וההלכה איך שהוא ע"פ אמיתתה של תורה כו" והביאור: עוקר הרים חריף ומפולפל גם לאחר שמיגיע למסקנת הענין אין כל הכרח שישאר במסקנא זו, שכן להיותו חריף ומפולפל עד שעוקר הרים הרי יתכן שמחר יבוא ויעקור באופן של עקירה לגמרי את המסקנא הקודמת, משא"כ סיני, שמשניות וברייתות סדורות לו כנתינתן מהר סיני, הרי זה דבר ברור ללא אפשרות של שינוי כלל ע"ד דברי הרמב"ם, שבדבר שהוא הלכה למשה מסיני לא שייך פלוגתא.

19 תשל"ו: שעפ"ז מובן עוד יותר הא דר"י דוקא התבטא במידת הענוה ור"נ ביראת חטא, כי הטבע דעוקר הרים אינו מתאים עם מידת הענוה, כי אע"פ שההתנשאות של עוקר הרים הוא בלשון הגמרא (תענית ד, א) "אורייתא הוא דקא מרתתא מ"מ הוא בתנועה של התנשאות, מפלפל סותר ובונה וכו', משא"כ "סיני" - "מארי חטיא" הוא תנועה הפכית, כי בכדי לקלוט הענינים באופן ד"סיני" צריך להיות בתנועה של מקבל ותלמיד שהוא ענין הביטול, כי עם יל שו סברות שלעצמו הרי אינו יכול לקבלם בשלימות.

20 תשי"ב: והוא לפי שיטת רש"י שר"נ סתם הוא ר' נחמן בר יצחק, ומה גם שבסוגיא זו יש גירסאות שבהם נתפרש רב נחמן בר יצחק. וראה לקו"ש חי"ג הנ"ל הע' 51 וש"נ.

21 שבת קנו, ב.

בתש"י: משא"כ רב יוסף להיותו סגי נהור היינו שיצה"ר פסק ממנו (קידושין לא א וש"נ. ראה ר"נ ורמב"ן קידושין שם. לקו"ש ח"ה ע' 831) לא הי' שייך לחטא ובמילא אינו זקוק ליראת חטא (ובתשל"ו מביא מספרים שר"י גרם זאת

(חוזים בכוכבים – רש"י) בריך גנבא הוה. לא שבקתי גלויי רישי [לא נתנה לו אמו לגלות ראשו], אמרה לי [והי' אומר לו] כסי רישך, כי היכי דתהוי עלך אימתא דשמיא [בכדי שתהי' יראת שמים עליך] וכו' " וכמובן שהעכבה מדבר איסור הוא הענין דיראת חטא.

## ג.

והנה על שאלה הא' הנ"ל (איך ביכולתם של אמוראים לחלוק על דברי התנא), כבר דשו בה רבים ומצינו שני מהלכים כללים איך לתווכן.

והנה כשישנו סתירה בין שני אימרות בכגון דא, היינו שמפשטות הבנת המשנה יוצא שבזמן הזה בטלה ענוה ויראת חטא, והאמורא חולק ואומר שגם עכשיו איכא, אפשר לפושטה בשני פנים, או לומר שמצד איזה סיבה שתהי' הענוה המדובר במשנה אינה אותה הענוה שעליו נאמר דאיכא אנא, היינו שאינן באותו אופן או בכמות או באיכות וכו' וא"כ שפיר אין סתירה ביניהם,

או לומר שאופן הענוה ויראת חטא שעליו מדובר במשנה הן אכן אותן המידות שהיו אצל האמוראים אח"כ, אלא שבין זמן המשנה לזמן הגמרא נשתנה המצב וחזרו הענינים לקדמותן, ומפנ"ז אמרו לא תיתני ענוה ויראת חטא דאיכא אנא היינו שעכשיו איכא אנא<sup>22</sup>.

(אלא שלפי אופן הא' הנ"ל (שדרגת המידות שהיו אצל האמוראים אינן באותו אופן כפי שהיו אצל התנאים), צריך להבין מדוע חולקים ר"י ור"נ על התנא ואומרים לא תיתני, הרי דרגת העווה ויראת חטא שהיו אצל רבי אכן בטלו, וכדלקמן<sup>23</sup>).

ושני מהלכים אלו יהי' לנו בהעזה"ת לעזר ולסיוע בכלל בהבהרת והבנת הסוגיא עם הביאורים של הרבי, וכמו שנראה בסמוך.

## ד.

להבהרת הענין אביא כאן דוגמאות אחדים מתוך ים של אחרונים המתעכבים על סוגיא שלנו ובכמה אופנים, ואפשר לחלקם לשני אופנים וסוגים הנ"ל<sup>24</sup>:

בספר מלא רצון על הש"ס<sup>25</sup> ועד"ז בספר תורת הקנאות<sup>26</sup> מצינו ביאור ע"ד אופן הא' הנ"ל ושם: כוונת המשנה באמרו בטלה הענוה ויראת חטא אינה שבטלה מידות אלו מכלל וכלל, אלא פירושו שבטלה היכולת שיתקיים באדם אחד שני מידות אלו בב"א, היינו שיהי' באדם

לעצמו, בכדי להיות בפרישות מהעולם).

22 או שאפ"ל כמו היוצא מפירוש המהרש"א, שהי' טעות במשנה, (אלא ששם הוא כתירוך לשאלה הב' הנ"ל שמאמר ר"י הוא לכאורה היפך הענוה). וא"א לומר שכוונתו היתה לתקן את גירסת כדלקמן (אות ה).

23 אות ט.

24 הבא לקמן אינן מגוף השיחות אלא ליקוט של המו"ל.

25 להר"ר אברהם נפתלי צבי הירש שפיץ, ע' פו.

26 להר"ר משה בצלאל לוריא אב"ד דק"ק סייג, ע' 89.

ענווה ובו בשעה גם יראת חטא, אבל העובדה שביכולתו של אדם לרכוש אחד ממידות אלו אינו מושלל, היינו שמאמר המשנה לכתחילה אינו שולל המידות כמו שהיו אצל ר"י ור"נ.

ועד"ז אלא שבאו"א קצת נמצא בספר לקוטי שפת אמת<sup>27</sup> ובלשונו: ולי נראה דודאי אין הפירוש בטלה ענוה ויראת חטא לגמרי, רק הפירוש מרוב העולם, לאפוקי יחידים שבדור, שמקודם הי' מושל ענוה ויראה על כל העולם, וזה בטלה. ע"כ. היינו זה שמצינו יחידים שיש להם המידות דענוה ויראת חטא איננו בסתירה למאמר המשנה, ששם המדובר הוא על כל העולם כולו.

אלא שעד"ז מוצאים אנו ביאורים ע"ד אופן השני הנ"ל (שאכן חזור), ולדוגמא בספר נתיבות יושר<sup>28</sup>, וז"ל: ...אפשר לאדם להגיע למדה זו אם ישאוף וישתדל להגיע עידיה, כאשר היגע הוא עדיה ע"כ. ועד"ז בספר פירורי לחם<sup>29</sup> ושם: א"ל ר"י "לתנא" לא תיתני ענוה ולא תוציא בשפתיך זאת, כי איכא אנא שאני רוצה לבוא למדריגא זו ע"כ. היינו שאם היות ואמת הוא שאכן בטלו מידות אלו בהסתלקותו של רבי, אעפ"כ ע"י עבודת האדם ביכולתו להגיע עדיה, היינו שמידות אלו יכולים לחזור ולהאיר.

## ה.

והנה ביאורים של הרבי בסוגיא רבים הם, ונראה לחלקם לשני אופנים הנ"ל.

– ובהקדמה כללית ע"ד עריכת החומר שלפנינו, לקחתי נקודות וביאורים מתוך ביאורים הרבים שזכינו לשמוע מאת רבינו הגדול כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש במהלך שנים העוסקים בסיומה דמסכת סוטה, המבנה וסדר הצעת הדברים היא כמובן בד"א בלבד, וכוונתי לבאר באופן שיהי' קל להבין ונקלט במוח התלמיד דבר דבר על אופנו, וכמובן שהיא לפי עניות דעתי הקלושה ועל אחריותי בלבד, ובכדי להבין דברי רבינו במילואם ובשלימותם, על הקורא לעיין במקורות הדברים אשר בעז"ה נציין בשולי הגליון (כל מקום שמצוין לשנה, כוונתו למקום שבו הוא מצוין לעיל בהע' 1) –

ובהקדים<sup>30</sup> שא"א לומר בפשטות, שכוות ר"י ור"נ במאמרם לא היתה לחלק על דברי התנא, אלא לתקן גירסת המשנה, היינו שבלמוד המשנה כפי שנמסרה להם הושמטו פרטים אלו וא"כ שפיר אין סתירה ביניהם, כי על כרחך זה אינו, דא"כ הוה לי' לנקוט בלשון "סמי מכאן" וכהאי גוונה, הרגיל בכגון דא בש"ס<sup>31</sup>.

## ו.

27 לאדמו"ר יהודה ארי' ליב אלטר מגור ז"ל, בעל "האמרי אמת", ע' קיח.

28 להר"ר אברהם הלוי איש הורוויץ, ע' קסט.

29 לר' אשר אנשיל מילר ע' 211.

30 תשכ"ד ותשל"ב.

31 ולדוגמא ע"ז כו, ב. מ, א. ועוד.

ונקדים לבאר ע"ד אופן הא' הנ"ל<sup>32</sup> (שהמידות דענוה ויראת חטא כמו שהם אצל האמוראים לא היו באותה דרגא כמו שהיו אצל התנאים).

והביאור<sup>33</sup> בזה יובן ע"פ הבנה כללית במשנה שלפנינו, אשר יש לפרש כוונת התנא בסיפורו ע"ד התעלמות מעלות ועילוים בעת מיתתן של התנאים, שהוא להשמיענו, אשר מעמדו ומצבו של צדיק ובפרט "רבי" שהוא נשיא ומנהיג הדור, נוגע ושייך לכל אנשי הדור ופועל עליהם, ועל כן מובן שככל שתגדל מעלת ומדרגת צדיק הדור, תתגדל ממילא מעלת ומדרגת אנשי הדור.

ובענין זה ממשכה המשנה ואומרת "כשמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא", והיינו דכיון שאצל רבינו הקדוש האירו מעלת הענוה ויראת חטא בתכלית השלימות<sup>34</sup>, א"כ נמצא שכל משך זמן חיים חיותו בעלמא הדין פעל על אנשי דורו שיהי' להם ג"כ מעלות כע"ז<sup>35</sup>, ויובן שבהסתלקותו מהעולם, נתעלמו איתו מעלות אלו המיוחדים אליו.

ובענין זה - שכשמת רבי בטלו מעלות אלו - לא פליגי ר"י ור"נ כלל, אלא שהוסיפו לבאר, שהחסרון שנעשה מצד הסתלקותו של רבי הי' בעיקר בנוגע לענינים נעלים הקשורים עם שלימות העבודה באופן פנימי, משא"כ ענינים פחותים שבאים באופן מקיף ישנו גם בנו כמה דורות אח"כ<sup>36</sup>, וזה ע"פ המבואר בכ"מ בדא"ח<sup>37</sup> שגם לאחר הסתלקות של הצדיק נשאר רושם ממנו באופן מקיף על כל ההולכים באורחותיו נס"ו.

## ז.

או באו"א קצת<sup>38</sup> בהקדם המובן ופשוט שלפי ערך מעלת האדם בכלל, נתגדל ממילא דרגת הענוה שלו, כלומר אצל אדם חשוב שיש לו כמה מעלות מעולות ועכ"ז נוהג בעניויות, דרגת ואיכות הענוה שלו הוא גבוה יותר מאדם פשוט שאין לו כל מעלות הנ"ל וגם מתנהג בעניויות, היות ומובן שאין לו על מה להתפאר ומהו החידוש בענוה זו<sup>39</sup>.

ובנוגע לענינינו אמרו עליו על רבינו הקדוש שהי' לו מעלות רבות ומהם, שהי' אצלו

---

32 וראה תשמ"ב בארוכה ובלקו"ש חל"ח שם, בהחילוק בין דרגת הענוה של הירושלמי (הלל ושמואל הקטן), להא דבבלי, ושם בהע' 64 סוף הע' 74 ושם: "ל' ססיוס מס' סוטה בבבלי - דאיתא התם דר' יוסף אמר "לא תיתני ענוה דאיכא אנא" היא דרגא פחותה יותר בענוה, שלכן הוצרך ר"י להודיע זה, ולא כהלל ושמואל הקטן. ואכ"מ.

33 תשי"ב.

34 ראה לעיל אות ב וש"נ.

35 והוא ע"ד שמצינו לעיל מהמובא בשם הלקוטי שפת אמת "שמקודם הי' מושל ענוה ויראה על כל העולם, וזה בטלה".

36 ובחצאי עיגול מוסיף ש"ל שזה (שהיו בדרגא פחותה) הי' רק לפי דעתם, והוא מצד השבועה (נדה ל, ב) ש"משביעין אותו תהי צדיק וכו' ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה הי' בעיניך כרשע".

37 ראה תניא אגה"ק סז"ך וביאורו.

38 תשל"ב (ותשמ"ה). אלא שלפי אופן זה יבואר רק לגבי הענין דענוה.

39 ראה לקמן אות יז בהחילוק בין עניויות לשפלות.

תורה וגדולה במקום אחד<sup>40</sup> ושסידר המשנה וכו', וביחד עם זה אמרו עליו שהי' "ענוותן סגי", וזה מורה כנ"ל על דרגה גבוה ביותר בענוה.

ועל ענוה כזו אמרו "משמת רבי בטלה הענוה", היינו שיהא בדרגא כזו, שהיא באה ביחד עם כל המעלות הגבוהות שרחש רבינו הקדוש, וזה אכן בטלה.

וע"ז - שמעלת ומדרגת הענוה שהיו אצל רבי בטלה - כו"ע לא פליגי כנ"ל, אלא שהוסיפו ואמרו שלנו ישנה עכ"פ מעין אותו ניגודיות (contrast) שהי' במעלות הגבוהות של רבי לגבי מדת הענוה שלו.

וכפי שמצינו אצל ר"י שמעלתו בתורה היתה כ"כ שבדורו קראו "סיני" והוא תואר שלא מצינו בש"ס<sup>41</sup> על שום תנא או אמורה אחרת, ש"משניות וברייתות סדורות לו כנתינתן מהר סיני" וביחד עם זה נהג בעניות יתירה, הרי"ז ע"ד הענוה דרבי.

היינו שאה"נ אין לנו ענוה בדרגת רבי וזה מפני שאין לנו גם מעלות בדרגתו של רבי, אלא שלפי ערך מעלות שיש שלנו בדור שלנו, ישנה בענוה שלנו מעין הניגודיות שהי' בזו של רבי.

## ח.

ויש להוסיף לבאר איך רואים את זה (שהיו בדרגא פחותה), בדרגת מעלתם, ר"נ בענוה ור"י ביראת חטא.

והוא ע"פ המבואר בכ"מ שבענוה וביטול כמה מדריגות, ובכללות שתיים שהם ביטול במציאות וביטול היש, ביטול במציאות היינו שנתבטל ממציאותו לגמרי, וביטול היש היינו שמציאותו נרגשת אלא שאינו רואה בעצמו מעלה גדולה במה להתפאר.

והנה ביטול במציאות באה כתוצאה מהשגה והרגש פנימי, משא"כ כשאינו באה בפנימיות רק באופן מקיף בלבד אזי היא ביטול היש בלבד, ובזה שהי' יכול לומר שאני ענוותן היינו שנרגש מציאותו (רק שאינו מחזיק טובה לעצמו) מראה שכאן מדובר על דרגא פחותה בענוה.

ועד"ז בנוגע ליראתו של ר"נ שישנו כמה דרגות ביראה ומהם יראת הוי' יראת אלוקים וכו'<sup>42</sup> והדרגא הכי תחתונה היא יראת החטא.

ומהחילוקים שבין ענינים אלו הוא, שיראת הוי' או יראת אלוקים באה מצד ידיעה והרגש באלוקות באופן פנימי, משא"כ יראת חטא באה רק מצד הרגש מקיף דקדושה לבד, שנרגש

40 גיטין נט, א.

41 משא"כ בפדר"א (פ"ב) מצינו אותו על ראב"ע ועל ר"א הגדול.

42 ראה בארוכה דרך חיים בהקדמה.



אצלו עכ"פ ששלילת וחסרון (חטא מל' חיסרון) הקדושה הוא דבר המופרך.

ור"נ הי' אצלו יראה מקפת בלבד כמו שמצינו לעיל (אות ב') מהגמרא בשבת, ומהמשך שם: יומא חד נפל גלימא מעילוי' ריש' [מעל ראשו] דלי עיני' חזא לדקלא [נשא את עיניו וראה את הדקל] אלמי' יצרי' [תקפה יצרו] סליק פסקי' [עלה וקצץ] לקיבורא (אשכול תמרים – רש"י) בשיני'".

ומזה מובן שר"נ מצד טבעו הי' שייך לענינים בלתי רצויים של גניבא וכיו"ב, והיראת שמים (אימתא דשמיא) שהי' אצלו הי' אך ורק מצד ההשפעה של כיסוי הראש שהוא בחי' המקיף, היינו הרגש המקיף דקדושה בלבד.

### ט.

אלא<sup>43</sup> שלפ"כ<sup>44</sup> עדיין צריך להבין מה היתה כוונת האמורא במאמרו "לא תיתני ענוה דאיכא אנא" ועד"ז בהענין דיראת חטא, היינו שאומרים להתנא לא ליגרוס במשנה שמידות אלו בטלו.

הרי לפי כל הביאורים דלעיל המידות שהיו אצל רבי אכן בטלו, וזה כו"ע מודי, רק שהוסיפו ואמרו שגם עכשיו ישנה עכ"פ מעין אותו המידות (או כי הוא באופן מקיף, או שיש לנו אותו הנגידיות), וא"כ למה אין להתנא לשנות כן.

אלא שיי"ל בהקדים דיוק נפלא במשנה<sup>45</sup> אשר רואים שאפילו אצל ר"י ור"נ כשלמדו המשנה לעצמם, לא הוקשה להם שאלה הנ"ל ("דאיכא אנא") ורק כשהתנא למד המשנה לפניהם, אז התעוררו ו"אמר לי" . . . לתנא לא תיתני . . . דאיכא אנא".

וי"ל הביאור בזה, השם "תנא" מוסב על הממוצע המשמיע דברי ר"י ור"נ אל העם, (וכידוע שר"י הי' ראש הישיבה<sup>46</sup> ור"נ הי' אב ביי"ד<sup>47</sup>) ולו אמרו "לא תיתני", היינו שהאמוראים לא חלקו על תוכן המשנה עצמה אלא אמרו להמתורגמן לא לדורשו ברבים<sup>48</sup>.

וזהו תוכן אמירת רב יוסף ורב נחמן לתנא: בודאי שדברי המשנה "משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא" הם אמת כנ"ל (והמעלות שישנו עכשיו אצל האמוראים הם דרגא פחותה מאלו

43 תשכ"ד ותשל"ב (יום ב' דחה"ש) שבהע' 1.

44 ראה לקמן הע' 64 (?).

45 בתשכ"ד שואל כקושיא בפ"ע.

46 ראה ברכות והוריות בסופן.

47 ובפירוש" קידושין לג, סע"א. ולהעיר מרמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ז: בית דין של שלשה אע"פ שאין מדקדיקין

בהן בכל אלו, צריך שיהא בכל אחד מהן שבעה דברים ואלו הן . . . וענוה ויראה וכו'.

48 וממשיך שם: שעפ"ז מובן הא דתמוה ביותר שבנוגע לכל שאר התנאים שנימנו במשנה, במיתתן בטל איזה דבר ודוקא בנוגע לרבי, (שידוע מעלתו שלא נהנה מועה"ז ושע"י הי' חתימת המשנה וכו' וכו') לא בטלו שום דבר. אלא שע"פ הנ"ל מובן בפשטות, כיון שגם רב יוסף ורב נחמן סוברים שמשמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא, ורק שאמרו כן לתנא בכדי שלא ידרושהו ברבים.

שהיו אצל רבינו הקדוש), אלא שאעפ"כ "לא תיתני", היינו אל תדרושהו ברבים.

וכ"ז היתה מפני שחששו שהדור שלנו אינם יכולים לקבל דיבורים כאלו<sup>49</sup>, היות והם מחשיבים את רב יוסף ל"ענוותן" אמיתי (באותו דרגא כמו רבי), ועד"ז רב נחמן ל"ירא חטא", ובמילא יטעו שדברי המשנה "משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא" אינם אמת ח"ו<sup>50</sup>.

י.

ע"כ אמרנו בנוגע לאופן הא' הנ"ל (שהמידות דענוה ויראת חטא כמו שהיו אצל האמוראים לא באותו דרגא כמו שהיו אצל התנאים). אלא שעד"ז מצינו כדרך הב' הנ"ל (שר"י ור"נ אכן היתה להם אותם המעלות, אלא שמשוהו השתנה בנתיים) ובזה גופא בשני שלבים.

בהקדם<sup>51</sup> מה שמצינו דיוק לשון המשנה "משמת רבי בטלה הענוה ויראת חטא" ואינו נוקט בלשון "מתה" כמו לעיל מיני "מתה טהרה ופרישות", והוא כי לשון מיתה מורה על דבר שנתבטלה לגמרי כמו אדם שמת ר"ל וכה"ג, משא"כ הלשון בטלה פירושו דבר שיכול לחזור<sup>52</sup>, ע"ד ביטול ברוב שלאח"ז הוא "חוזר וניעור"<sup>53</sup>. וכך הוה בדורו של ר"י ור"נ שאכן חזרו.

וי"ל הביאור בזה<sup>54</sup> בנוגע לענוה יתבאר לקמן בארוכה בעז"ה<sup>55</sup> אשר הענוה המדוברת כאן אינו שלילת התנשאות וגאווה ממעלות שאין לו, כי כמוכן ענוה כזו אפ"ל גם בדורות שלאח"ז, אלא הענוה המדוברת כאן היא שאפילו כשיודע ומכיר מעלות עצמו, עכ"ז נוהג בעניויות היות ויודע שכל מעלותיו הם מתנה מלמעלה.

וי"ל שבשביל ענוה כזו ישנו צורך בגילוי אלוקות בנפשו, שאז יודע שכל מעלותיו אינם משלו אלא שהם מתנה מלמעלה, משא"כ כאשר לא מאיר אצלו גילוי אלוקות עלול אדם

49 וכפי שמצינו דוגמאות מענין זה הן בנוגע לפסקי הלכות שבתורה שלפעמים אומרים "הלכה ואין מורין כן" (ע"ז כו, ב. מ. א. ועוד), והן בנוגע לעניני התורה עצמה כמו מאמר המשנה (אבות פ"א מי"א) "חכמים זוהרו בדבריהם שמה כו' וישתו התלמידים הבאים אחריהם וכו'", "דבר זה אסור לאומרה לע"ה כו'" (גדרים מט, סע"א. וש"נ).

50 ועפ"ז הרבי לומד פשט בהא דכאשר רבה, ברוב ענוותנותו, טעה בעצמו לומר שהוא בינוני ("כגון אנא בינוני") אמר לו אביו תלמידו "לא שביק מר חיי לכל ברי" כלומר אתה רבה מצד ענוותנותך יכול להחשיב את עצמך לבינוני, אבל אין לך לומר זאת בדיבור, כיון שישנו דור שצריך לקבל ממך, והם חייבים להחשיב אותך לצדיק. בתשכ"ד כ"ק אדמו"ר מביא ביאור הנ"ל (לתנא – מתורגמן) כביאור בפ"ע ואינו המשך לכהנ"ל באות ו - ח (היינו שמקשה הסתירה הנ"ל בין המשנה להגמרא, והביאור הוא שאפ"ל שאכן לא ה' להם מעלות אלו, ורק שה' חשש שיטעו אנשי דורם שיש להם, אלא שבהיגיון צריך לומר שהיתה איזה שורש לטעותם, היינו במה שהחשיבו את ר"י לענוותן ור"נ לירא חטא, וא"כ י"ל (ע"ד הא דדברי תורה וכו' ועשירים במקום אחר) שהסברה הנ"ל (שהי' או באופן מקיף או הנגידיות) היא הסברה למה היתה טעותם.

51 תשלב. אלא ששם הוא בהמשך להמבואר לעיל אות ו, היינו שמדייק לשון זה מובן שאפשר להיות בדורות שלאח"כ (אף שלא ה' אותה המידות ממש אלא עכ"פ) אותה הנגידיות, אבל כמוכן אפשר לדמותה להכא (המו"ל).

52 וראה גם לקו"ש ח"ד ע' 37 הע' 22 וש"נ.

53 ראה אנציק' תלמודית (כרך יג) בערכו (ע' כג ואילך) וש"נ.

54 תשח"י המצוין בהע' 1

55 אות יז וש"נ.

לחשוב שמעלותיו הם מצ"ע.

וזהו ששנינו "משמת רבי בטלה הענוה" כי רבי הי' בסוף זמן התנאים שבזמנם דוקא האיר גילוי אלוקות<sup>56</sup> ולכן דוקא אז הי' יכול להיות המציאות דענוה אמיתית, משא"כ "משמת רבי" היינו בזמן האמוראים שאז נתמעטו הלבבות<sup>57</sup>, אזי "בטלה הענוה" ג"כ.

ועל כך אמר ר"י "לא תיתני ענוה דאיכא אנא" רצונו לומר שגם בזמן שאינו מאיר גילוי אלוקות, בכוחו של אדם ע"י עבודתו לפעול שיהי' גילוי אלוקות בנפשו, ועי"ז לידע שכל מעלותיו באים מלמעלה. והראי' לזה היא "דאיכא אנא" (וכוונתו כנ"ל לענוה באותו דרגא כמו של רבי), היינו "שאני ענוותן" אף לאחר הזמן של התנאים כשאין מאיר אלוקות בגילוי<sup>58</sup>.

ועד"ז בנוגע ליראת חטא: חטא כאן הוא מלשון חסרון<sup>59</sup> ורצונו לומר שהיראה באה מהחטא עצמו<sup>60</sup> היינו חסרון באלוקות, ובפשטות ענין זה שייך דוקא בזמן התנאים כנ"ל שאז האיר אלוקות בגילוי ולכן אצלם הי' שייך שיהי' יראה מהחסרון בגילוי האלוקות, משא"כ אח"כ בזמן האמוראים שמלכתחילה לא האיר אלוקות בגילוי להיות יראה מחסרונו, ובכלל שדבר זה יהי' נוגע להם.

אלא שע"ד הנ"ל אמר ר"נ "לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא" רצונו לומר שגם בזמן שאינו מאיר גילוי אלוקות, בכוחו של אדם ע"י עבודתו לפעול שיהי' גילוי אלוקות בנפשו, וכנ"ל הראי' לזה הוא "דאיכא אנא", היינו שיש לו יראת חטא<sup>61</sup> אף לאחר הזמן של התנאים כשאין מאיר אלוקות בגילוי<sup>58</sup>.

ומכאן רואים שגם לאחר מאמר המשנה "בטלה הענוה" ע"י עבודה אפשר להחזירה.

---

56 וכמבואר בלקו"ת (שה"ש מא, ב) עה"פ (שם ו, ח) "שישים המה מלכות" עי"ש בארוכה. וכפי שמצינו (ראה לקו"ת תזריע כ"ב, ג) שהתנאים עשו כמה אותות ומופתים בכח אור התורה שהאיר אז. תש"כ: מוסיף שזה התבטע גם בחילוק אופן בירור נפה"ב שהי' בין זמן המשנה לזמן הגמרא, וכמודגש בהיחס שבין רבי ואנטונינוס שלא זו בלבד באופן של שלום של מלחמה אלא עוד זאת שאנטונינוס ביקש והשתדל לשמש את רבי (ע"ז י, סע"ב), שזהו ע"ד מ"ש לעתיד לבוא (ישעי' סא, ה) "ועמדו זרים ורעו צאנכם" וענינו בעבודה כמ"ש (וברכות ספ"ט. ספרי ופירש"י ואתחנן ו, ה) "בכל לבבך - בשני יצריך" היינו הפיכת הנה"ב לקדושה וכמ"ש (משלי טז, ז) "גם אויביו ישרים אתו" "זה יצה"ר" או "זה הנחש" (ב"ר רפנ"ד).

57 כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו לספר הי"ד.

58 ובהתוועדות (שם) ממשך: ומזה הביא ראי' על כל הדורות הבאים שע"י עבודה, בכח האדם לגלות אלוקות בנפשו, ולהכיר ולהרגיש את האמת שאינו מציאות כלל מלבד האלוקות המהווה אותו בכל רגע ורגע. ועד"ז שביבולתו להיות ירא חטא באמת.

59 סה"מ קונטרסים ח"א קצ"א, ב ואילך. ועוד. ראה מלכים-א א, כא. ובפירש"י, לקו"ת מטות פב, א. נצבים נא, א.

60 לקו"ת מטות פב, א.

61 ובפרט ע"פ הנ"ל אות ב' מהגמרא בשבת שיראת חטא בעצם הי' היפך טבעו, מזה שכאשר נסתלק כיסוי הראש ממנו חזר ותעורר בו טבע הגניבה, ע"ש.

יא.

אלא שבפנימיות הענינים<sup>62</sup> אפשר לומר עוד, והוא אשר בנוסף להאמור לעיל שע"י עבודת האדם אפשר להגיע לדרגת המעלות שהיו אצל התנאים, אלא שישנה מעלה בעבודת האמוראים דוקא על מעלת התנאים, אשר ביכולתם דוקא לתקן ולהשלים כל הענינים שחסרו בעבודתם של התנאים.

והביאור בזה: כמדובר לעיל<sup>63</sup> בזמן המשנה הי' עת של גילוי אור בעולם ואז היתה התגברות הקדושה<sup>64</sup>, אלא שכנ"ל לאחר זמן המשנה נתמעטו המוחין והלבבות<sup>65</sup>.

וי"ל שפעולת ההעלם והסתר הי' עד כדי כך, שפעל גם בהמקום שבו הי' תחילה גילוי של רבי, ולכן רואים שהכניסו תלמידיו פיסקא זו ("משמת רבי בטלה הענוה ויראת חטא") במשנה, וכוונת מאמרם היתה שביכולתם של האמוראים לבטל כל ההעלמות והסתרם, ולפעול תיקון גם בענינים שחסרו בהתנאים, והוא מפני שישנה מעלה בעבודת האמוראים על עבודת התנאים.

והענין בזה: עבודת התנאים היות ופעלו באופן של גילוי אור מלמעלה למטה, לא הי' ביכולת האור לפעול אלא במקום שהי' כלי ראוי לזה ולא בהמטה עצמו, ומפני"ז "כשמת רבי בטלה הענוה ויראת חטא" והיינו מפני שלא האיר בהמטה בפנימיות ובדרך ממילא כשנסתלקה הגילוי מלמעלה נתבטלה האור.

אחרת הי' דרך עבודתן של האמוראים, שהרי מבואר בתורה אור<sup>64</sup> בפירוש מארזי<sup>65</sup> "ועלמות אין מספר, אלו הלכות שהן מימרות האמוראים" "שזהו ענין ליבון הלכתא . . ע"י קושיות ופירוקים . . לברר בירורים<sup>66</sup> כו" והיינו שירדו למטה מטה לברר המטה מצ"ע, שע"י נעשה תיקון בכל הענינים, גם במה שחסרו התנאים בעבודתם.

ומכהנ"ל מובן שלא רק שהאמוראים הגיעו למעלות ומדרגת הענוה ויראת חטא שהי' אצל רבי, אלא שפעלו תיקון ושלמות גם במשנה (שמצ"ע "בטלה הענוה ויראת חטא") ומפני"ז "לא תיתני . . דאיכא אנא<sup>67</sup>".

62 ליל ערחה"ש תש"כ שמצוין בהע" 1 (בפנימיות הענינים).

63 אות ח.

64 שמות מט, סע"ג.

65 ראה זח"ג רטז סע"א. תקו"ז בהקדמה (יד, רע"ב). תכ"א, (מג רע"ב). וראה גם שהש"ר פ"ו, ט (ב).

66 כמאמר זוהר (ח"א כז, א. ח"ג קנג, א. רכט, ב.) בעבודה קשה דא קושיא, בחומר דא קל וחומר . . ובלבנים דא ליבון הלכתא.

67 ובהתוועדות שם מוסיף הרבי אשר רואים זה גם מלשון האמורא "דאיכא אנא", "שאנא" הוא מספר שם ב"ן שהוא הגימטריא ד"בהמה", וכוונת מאמרו היתה אשר ביכולתם של האמוראים ע"י עבודתם להמשיך הענוה ויראת חטא היינו גילוי אלוקות גם בבחי' אנא. בתשמ"ו: ולא עוד אלא שבעולם נמצא בגלוי מ"ש בהמשנה, "שבטלה ענוה ויראת חטא" כי זה פס"ד התורה, והוא מושל ושולט על הנהגת העולם, וכך אכן הי' בזמן המשנה. הנה גם במעמד ומצב זה, הרי ע"י עבודתו של יהודי נעשה ההיפך דוקא, וזה איתא בסיום המסכת "לא תיתני כו' דאיכא אנא" כי אצל האמוראים ישנו עיקר הענין דענוה ויראת חטא, וכן בנוגע לחלקי התורה, דוקא בגמרא שענינה "במחשכים הושיבני"

## יב.

וע"פ הנ"ל אפשר להוסיף לבאר איך רואים את זה - שהיו במדרגה נעלית ביותר - בדרגת מעלתם, ר"נ בעונה ור"י ביראת חטא.

בנוגע לענין העונה שמצינו אצל רב יוסף, כבר נזכר לעיל שרב יוסף נקרא בשם "סיני" ע"ש "שהי" בקי בכרייתות הרבה" ולא הי' אצלו ענין השכחה.

והרי ידוע ששכחה באה מהקליפה, וא"כ מובן שמעלה זו ("סיני") הוא רק מצד תכלית הביטול, שאז אין אחיזה כלל ללעו"ז, כי כל זמן שיש איזה אחיזה ללעו"ז אזי ישנו ענין השכחה<sup>68</sup>, ואילו העדר השכחה - הרי זה רק מצד תכלית הביטול.

ועד"ז בנוגע לענין היראת חטא דרב נחמן, שזוהי יראת חטא במדרגה נעלית ביותר<sup>69</sup>, אודות רב נחמן הרי מסופר בגמרא שבת הנ"ל (אות ב'), שאפילו בקטנותו היתה "אימתא דשמיא עלי" שפירושו הוא - לא יראת העונש אלא - יראת שמים שהו"ע יראת הרוממות.

ואם הדברים אמורים בקטנותו הרי עאכו"כ כאשר נתגדל ומכ"ש כאשר הוסמך ונקרא בתואר רב נחמן הי' כן, וא"כ מובן שבאמרו "לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא" בודאי כוונתו למדרגה נעלית ביותר ביראת חטא.<sup>70</sup>

פירוש: שכנ"ל מתיירא מפני חסרון האלקות שבעולם<sup>71</sup>, היינו שמא ישנה איזה נקודה בעולם שלא נרגש בה ש"אין עוד מלבדו", ומובן שבמדרגה זו לא שייך ענין של ישות ומציאות שהרי כל תנועה של מציאות היא היפך הענין דאין עוד מלבדו.

## יג.

ע"כ בארנו שני אופנים איך לתווך דברי האמוראים "דאיכא אנא" עם הא דאמרן במשנה "בטלה ענווה ויראת חטא", (א) שאצלינו ישנה מעלות רק ע"ד ובעין זה, (ב) שעכשיו חזר וניעור אותו הענין איך שהי' אז.

ומזה אפשר לבוא ג"כ לבאר שאלה הב' ששאלנו, שלכאורה מזמן המשנה עד לרב יוסף

---

(סנהדרין כ"ד א) ענין הגלות - בה דוקא נתגלה אשר לא תיתני כו' דאיכא אנא.

(ובזה גופא ישנו ב' שלבים, בתחילה ענין השליחה של המצב הקודם "לא תיתני כו'", ומיד לאחר מכן בא ענין החיוב והזכות בגלוי "דאיכא אנא").

68 כמ"ש רבינו הזקן (הל' ת"ת פ"ב סה"י) "שהשכחה מגעת עד כסא הכבוד . . . אך לא למעלה מהכסא, כמ"ש (ברכות לב, ב. ועוד) כי אין שכחה לפני כסא כבודך"

69 וראה לקו"ש ח"ג שבעה ע"ג 1 ו"ש"נ. ומוסיף שם: שהיא באה לאחרי ענין הענוה ולמעלה הימנהו.

70 שהיא למעלה אפילו מיראת הרוממות. והענין בזה יראת הרוממות באה ע"י ההתבוננות ברוממותו ית', וכיון שבאה ע"י התבוננות הרי היא בבחינת ישות מציאות, (ובמכ"ש מענין האהבה שאע"פ שענינה הוא תשוקה ורצון הרי זה בבחי' יש מי שאוהב, ומכ"ש בנוגע לענין ההתבוננות שיש בה כל גדרי השכל)

ורב נחמן היו כמה דורות של אמוראים, שבודאי היו בהם ענוים ויראי חטא כמותם, ומהו הטעם שאף אחד מלבדם, לא התעכב על קושי במאמר המשנה משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא<sup>72</sup>.

אלא שהוא תלוי לפי בשני אופני ביאור הנ"ל, לפי הביאור הראשון הכרחנו לומר שדברי האמורא "לא תיתני – דאיכא אנא" הוא לא מחלוקת על עצם דברי המשנה (שבטלה), אלא אמר כן ל"תנא" היינו למתורגמן, מפני שחשש שבני דורו לא יוכלו לקבל דיבורים אלו.

א"כ אפשר לומר בפשטות שגם בדורת שלפנ"ז היו אמוראים שרחשו מידות אלו אלא שאז הבינו ההמון עם מהי ענווה ויראת חטא אמיתי, וידעו שאכן בטלים הם<sup>73</sup>, משא"כ בדורם של רבי יוסף ורב נחמן שנתמעטו המוחין והלבבות כנ"ל, והם החשיבו את ענין הענוה ויראת חטא במדריגה נמוכה יותר ממדריגת הענוה ויראת חטא שאודותה מדובר במשנה, במילא דוקא אז הי' החשש לומר ברבים "משמת רבי בטלה הענווה ויראת חטא".

ולפי<sup>74</sup> אופן הב' (שאכן חזרו) ג"כ מובן כי באמת גם לפני"ז היו אלו שרחשו מעלות אלו, אלא שלא היו עד כדי כך כמו שהיו אצל ר"י ור"נ כנ"ל בארוכה, שמעלתו של ר"י הי' בזה שהי' סיני ועכ"ז הי' בעניויות, וכמו"כ ר"נ שהי' יראת חטא, אף שזה הי' היפך טבעו ממש (אפי' אח"כ).

## ד.

ע"כ אמרנו שני אופנים איך לתווך דברי האמוראים "דאיכא אנא" עם הא דאמרן במשנה "בטלה ענווה ויראת חטא", היינו דכו"ע מודי "דכשמת רבי בטלה הענווה ויראת חטא" אלא שהוסיפו ואמרו בשנים: או שאצלינו ישנה מעלות ע"ד וכעין זה או שאעכשיו חזר וניעור<sup>75</sup>.

אלא שי"ל שהאמוראים במאמרם אכן כוונתן הי' לאמר שלא בטלו ועכ"ז אין סתירה ביניהם.<sup>76</sup>

72 ראה הנ"ל הע' 6

73 תשכ"ד.

74 תשמ"ה.

75 תשל"ב: ולפי כהנ"ל (אות ה – יג) מובן עוד יותר למה אינו אומר הל' "סמי מכאן", כי כנ"ל כו"ע מודי שכש-מת רבי אכן בטלו, רק שאמרו שעכשיו אין צריכים ללמדו, היות "ודאיכא אנא" (או שאכן חזרה, או שרק אומרים כן להתלמידים).

76 מפני שאפשר להקשות אותה השאלה הנ"ל אות ז' (למה אמרו לא תיתני עם אכן בטלה) גם על תירוץ השני, היינו אם היות וחזרו כל המעלות לקדמותן לא הול"ל לומר לא תיני אלא הי' יכול להתנות שבטלה מפני שלכו"ע הוא האמת, ואח"כ אפשר להוסיף שלאחר זמן חזרו, (אף שבתורת רבינו לכאורה הרבי שואלה על תירוץ הראשון (שאכן לא חזרו)) ויהי' צריך לתרץ כנ"ל של"תנא" היינו המתורגמן, ולפי ביאור דלהלן אצ"ל כן אלא אפ"ל כפשוטו שמאמרן היתה לתנא כפשוטו ועכ"ז לא תיתני כלל קדלקמן.

והביאור בזה<sup>77</sup>: יתבאר לקמן בארוכה<sup>78</sup> שמעלת ענוותנותו של רב יוסף הי' במה שהכיר שכל מעלותיו ניתנו לו במתנה מלמעלה.

וע"ז אמר שענוה אמיתית כזה שהיא כנ"ל ידיעת מעלת עצמו מחד גיסא ותכלית הביטול בידעו שמעלותיו אינם מצ"ע לאידך גיסא, אפשר רק ע"י רבי, ומפנ"ז יחס המעלות שבו לא לעצמו אלא לרבי<sup>79</sup>.

וא"כ במאמרו לתנא "לא תיתני ענוה דאיכא אנא" לא התכוין לחלוק על דברי התנא משמת רבי בטלה ענוה, כי אם לומר שהעובדה "דאיכא אנא - שאני ענוותן" מוכיחה שרבי לא מת!

ועד"ז יש לפרש בדברי רב נחמן "לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא".

דהנה הטעם לזה שאצל ר"נ מודגשת דוקא המדה דיראת חטא, אמרנו לעיל אות ב' מצינו בגמרא בנוגע לרב נחמן שמצד טבעו הי' שייך לענינים של חטא, וזה הי' כוונת מאמרו שהכח ל"תיהוו עלך אימתא דשמיא", אף שמצד טבעו הי' להיפך - הוא מרבי.

והביאור בזה: אודות מעלתו של רבי מצינו שאצלו לא הי' חילוק בין ענינים נעלים ששייכים לשמים לענינים תחתונים ששייכים לארץ,<sup>80</sup> ועד כדי כך שאע"פ "שלא פסק מעל שולחנו לא חזרת כו" לא בימות החמה ולא בימות הגשמים"<sup>81</sup> מ"מ בשעת פטירתו זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה אמר לא נהניתי מעוה"ז אפילו באצבע קטנה<sup>82</sup>.

ובכחו של רבי שכל מציאותו וכל עניניו גם התחתונים היו לשם שמים, נעשה הענין דיראת חטא גם אצל רב נחמן שמצד טבעו "גנבא הוה", ולכן אמר לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא<sup>83</sup>

ועפ"ז במאמרו "דאיכא אנא" לא התכוין לחלוק על דברי התנא "משמת רבי בטלה יראת חטא", כי אם לומר שהעובדא שיש לי יראת חטא הבאה בכחו של רבי, מוכיחה שרבי לא מת!<sup>84</sup>

77 תש"י.

78 אות יו.

79 וזה גופא הי' מצד ענוותנותו.

80 וכפי שמצינו (סנהדרין לט, א) ש"אל ההוא אמגושא לאמימר מפלגך לעילאי דהורמיו מפלגך לתתאי דאהורמיו" ובחדו"א מהרש"א מסביר: שהי' נוטה למינות שמי שברא הרוחני לא ברא הגשמי, ולזה אמר מפלגך ולעי- לא ששם כלי הנשימה הרוחניים חלק הקב"ה הוא, ומפלגך לתתאי ששם כלים הגשמיים (אוכלין ושותין כו' פרין ורבין) חלק כח אחר הם. ומכאן רואים שאצל רבי גם הענינים הגשמיים מפלגך לתתאי היו לשם שמים.

81 ע"ז יא, א.

82 כתובות קד, א.

83 ועד"ז יש לומר שגם לאחר שכיסה ראשו שתהי' לו יראת חטא נשאר אצלו הענין דגנבא בקדושה וע"ד מ"ש בהתחלת הסוגיא (שבת קנו, א) "אאהאי מאן דבמאדים יהא גבר אשרי דמא אי אומנא אי גנבא אי טבחא אי מוהלא", היינו שמכוחו של רבי לנצל התכונה "דאשיד דמא" לקדושה.

84 ועפ"ז מובן הא דאמר לעיל הע' ? שע"פ האמור א"צ לומר שהפירוש בתנא הוא מתורגמן, כי ר"י מדבר לתנא

סיכום התירוץ לקושיא הא' והב' ע"פ שיחות הרבי:

א. אאפ"ל שכוונתן הי' לשנות את הגירסא.

ב. אופן הא' לתרץ הסתירה: זה שאמרו דאיכא אנא היינו א) רק באופן מקיף וב) אותה הניגודיות.

ג. והטעם שאמרו לא תיתני הוא, כי דיברו הי' למתרוגמן המשמיע דבר המשנה לההמון עם שאינו יכולים לקבלן.

ד. ורואים זה באופן הענווה ויראת חטא שלהם.

ה. אופן הב': בכוחו של אדם לפעול גילוי אלוקות בנפשו.

ו. ואדרבא פעל תיקון בכל הענינים שחסרו בזמן התנאים.

ז. ורואים זה באופן הענווה ויראת חטא שלהם.

ח. הטעם שדוקא ר"י ור"נ התעכבו על קושיא זה במשנה.

ט. כלל לא בטלו כי רבי לא מת.

## טו.

והנה קושיא הג': שלכאורה דברי ר"י בנוגע לענוה - דאיכא אנא, הוא לכאורה היפך מדת הענוה.

והנה ע"ד שאלה הנ"ל איתא במהרש"א על האתר, אלא ששם אינו מתעכב בפרטיות על מעלת הענוה אלא על המעלות החכמים בכלל וז"ל: אין דרך החכמים להתפאר ולהשתבח במעלתם, וכמ"ש<sup>85</sup> "יהללוך זר ולא פיך", מ"מ כדי שלא יהא שונה הברייתא בטעות אמרו כן, דלא בטלה משמת רבי, גם לא הי' לא שבח בדבר באותו דור כמ"ש<sup>86</sup> ויראי החטא ימאסו וק"ל עכ"ל.

היינו בזה שמצינו שהחכמים שיבחו עצמם במעלות שונות מתרץ שני תירוצים א) הי' מוכרח לעשותו אף שלא הי' לרוחו בכדי שלא יהי' טעות במשנה, וב) שאז הי' הזמן דעקבתא דמשיחא<sup>87</sup> שעליו מונה הגמרא בסנהדרין כמה ענינים שבהם העולם יה' ר"ל ירוד כ"כ עד שמידות טובות לא יהי' נחשב לדבר של שבח, ומפני"ז לא הי' שבח בדבר.

---

עצמו באומרו שכל דבריך (בטלה הענווה ויראת חטא) הוא על יסוד שמת רבי, ואילו צייר שאכן מת ח"ו אה"נ שהיו בטלים ענינים אלו, אלא שהעובדא "דאיכא אנא", היינו "שאני ענוותן", מוכיחה ש"רבי לא מת"!

85 משלי כו, ב.

86 סנהדרין צו, א.

87 ראה ברוב דגן () שמקשה הרי כאן מדובר על זמן הש"ס שהי' הרבה לפני הזמן דעקבתא דמשיחא (וצ"ע כי כבר

על אז נאמר כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה (שם צו, ב באותו סוגיא!!)).



והנה<sup>88</sup> תירוץ הא' של המהרש"א "כדי שלא יהא שונה הברייתא בטעות אמרו כן" עולה לנו ג"כ, שאף שלומר "דאיכא אנא" הוא לכאורה היפך הענווה הי' מוכרח לומר כן בכדי שלא יהא טעות במשנה.

אלא<sup>89</sup> שתירוץ השני של המהרש"א, (לא הי' שבח באותו הדור כו') אינו יכול להוות תירוץ לשאלה שלנו, כי עם היות ואינו שבח באותו דור להיות עניו, מ"מ עדיין יוקשה בנוגע לענווה, דלשבח עצמו זהו ודאי היפך הענווה, (אף שלהיות עניו אינו שבח).

## טז.

אלא שלתרץ קושיא זו צריך להקדים תחילה קושיא הד' ששאלנו: מה מוסיף רש"י (ד"ה דאיכא אנא) בפירושו "שאני ענוותן", שלכאורה כן הוא משמעות הכי פשוטה בלשון הגמרא "דאיכא אנא" ואיך הי' אפשר לפרשה באו"א.

88 תשמ"ה.

89 לקו"ש ח"ג הנ"ל הע' 62 וז"ל: ראה חדא"ג מהרש"א שם ומה שכתב: כדי שלא יהא שונה הברייתא בטעות אמרו כן דלא בטלה משמת רבי, גם לא הי' לו שבח בדבר באותו דור כמ"ש ויראי החטא ימאסו" עדיין יוקשה בנוגע לענווה דלשבח עצמו זהו היפך הענווה ע"כ. היינו שרק תירוץ הראשון של המהרש"א עולה לקושייתנו.

[והנה שמעתי רבים הלומדים פשט בהע' הנ"ל (ע"י "פרויקט לקוטי שיחות" - האירגון ללימוד לקו"ש לכבוד יו"ד שבט שבעים שנה) שקושיית הרבי היא כמו קושיית המהרש"א ("דאיכא אנא" הוא היפך הענווה) ושאלת הרבי עליו הוא, ממה שרק מביא מחז"ל בנוגע ליראת חטא ("ויראי החטא ימאסו"), ולא בנוגע לענווה ("עדיין יוקשה בנוגע לענווה דלשבח עצמו זהו היפך הענווה") שד"ע כבר הקשה המלא רצון (הנ"ל הע' 52 ?) על האתר (וצ"ע עליו מלקמן שאלה הג').

אבל לכאורה קשה לומר כן בכונת הרבי מפני כמה סיבות: (וראה לעיל הע' ?)

א. לשונו הק' הוא "ראה מהרש"א" ועם נאמר כהנ"ל הוה לי' לנקוט בלי' "כן הקשה" וכיו"ב, או לציין סתם כדרכו בכ"מ.

ב. לשון הרבי בקושייתו "עדיין יוקשה בנוגע לענווה דלשבח עצמו זהו היפך הענווה", לכאורה לא הי' להאריך כ"כ, מפני שזה הי' הקושי מלכתחילה, ורק הול"ל 'עדיין יוקשה בנוגע לענווה' וכה"ג.

ג. והוא העיקר: שלכאורה קושיא זו מעיקרה ליתא כי מהרש"א בעצמו מפרש על מחז"ל הנ"ל בסנהדרין ד"ה וחכמת הסופרים תסרח ויראי החטא [ימאסו] (וכו'): כלל בזה מעלות השכליות ומעלות המדות שכולם יהיו נמאסים בדור ההוא ע"כ. היינו שיראת חטא הוא רק שם המושל לכל המידות (ומה"ל לומר שאינו נכלל בזה מידת הענווה ג"כ) שיהיו נמאסים בדור ההוא.

ועכצ"ל אחרת בכונת הרבי בהע' והוא כפנים שאכן קושיית המהרש"א איננה אותה הקושיא של הרבי, וכונת המהרש"א הוא על הא דאינו דרך של החכמים להתפאר ולשבח במעלותם בכלל, ואינו שאלה פרטית בנוגע לענווה, משא"כ קושיית הרבי היא במיוחד על הא דאמר ר"י "לא תיתני ענווה דאיכא אנא" שהוא לכאורה היפך הענווה.

וכונתו היא שלכאורה הי' אפ"ל שתירוצי המהרש"א ישיב קושיית הרבי ג"כ, וע"ז אומר (שה"ל תירוצו הראשון (בכדי שלא יהא המשנה שונה בטעות) עולה לקושיית הרבי אלא ש) תירוצו השני, מפני "דלשבח עצמו זהו היפך הענווה" א"א להשיב על קושיית הרבי, כי אפילו נאמר שמידת הענווה לא הי' שבח באותו דור, מ"מ ד"לשבח עצמו זהו היפך הענווה".

ואכן רואים שתשמ"ה (הנ"ל הע' 1) שואל הרבי קושיא הנ"ל (זה גופא שר"י משתבח במדת הענווה הוא היפך הענווה) ואכן מתרץ תירוץ הראשון של המהרש"א (בכדי שלא יהא המשנה שונה בטעות אמרו כן).

וי"ל הביאור בזה: מפני הקושיא הכי פשוטה אשר לפני"ז (סי"ב - שלכאורה דברי ר"י בנוגע לענוה - דאיכא אנא, הוא היפך הענוה) ה"י אפשר לפרש מאמרם (לא תיתני ענוה דאיכא אנא . לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא) באופן אחר, והיינו שדברי ר"י ור"נ אינן מוסבים על עצמם אלא על אחרים והוא בשנים:

(א) בפשטות שה"י אדם שהיו קוראים לו "אנא" וזה היתה כוונתם באמרם "דאיכא אנא" היינו שאנא הוא עניו ויראת חטא<sup>90</sup>.

(או ב) כבר אמרנו לעיל אות ב' שר"י לא קיבל על עצמו להיות ראש ישיבה להיותו סבור מצד גודל ענוותנותו שאינו ראוי לכך, וא"כ מסתבר לומר שגם לאחר שנתמנה לנשיא ("הדר מלך רב יוסף") ה"י סבור שאינו ראוי לכך וזה שנתמנה לנשיא אינו אלא מצד ענוותנותם של אנשי דורו שמינוהו לנשיא עליהם, ונותנים לו כבוד הרבה<sup>91</sup>.

וע"ז אמר ר"י "דאיכא אנא" כי מציאותו בתור נשיא "איכא אנא" מהוה הוכחה על המשך קיומה של מדת הענוה בדורו לאחר מיתת רבי, והוא הענוה של אנשי דורו שמינוהו לנשיא עליהם<sup>92</sup>.

וכדי לשלול פירושים אלו (שהכוונה היא לאדם שנקרא "אנא" או לענוה של אנשי הדור) מפרש רש"י שאני ענוותן היינו שר"י בעצמו הוא עניו.

והכרחו של רש"י לפרש כן (לא ביאור הב' - שקאי על אנשי דורם) הוא בשנים:

(א) מסיפא דמילתא, אמר לי' רב נחמן לתנא לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא, שבנוגע ליראת חטא לא שייך לפרש שכוונת רב נחמן היא על אנשי הדור כי אם על עצמו שהוא

90 תשמ"ה.

וי"ל כמקור לדברי רבינו הנה מובא בספר פרי שלמת בשם הגר"א שפירש דהנה נמצא בירושלמי אמורא אחד הנקרא בשם "אנא" והוא היה עניו למאד, וכונתו של ר' יוסף היה על אמורא הנ"ל.

וראה כע"ז בספר זוטו של ים (לר' משה לייטער ע' 1-052) שמפרש תיבת אנא ביונית ובלשונו: לפי דעתי לא על רב יוסף מוסבים הדברים כי רב יוסף ככל הענותנים האמתים לא חשב את עצמו לעניו ולא ידע בענוותנותו ולא הרגיש בה. לא מנה ולא מקצתה. רב יוסף בתור ענותן ראה בזולתו האיש שהענוה מגת חלקו . . "רב יוסף לא תיתני ענוה דאיכא אנא" כי הוראת "אנא" בלשון יונית כנגד. כלומר כל איש הוא מלא ענוה מלבדי וזולתי. וכן רב נחמן בר יצחק שקרא לתנא "לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא" ראה בזולתו את האיש הירא אלהים . . ובכן כונת "לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא" כלומר, כל איש מיישראל הוא ירא חטא ומלא מצות כרימון זולתי.

91 שנים תשי"ב, תשח"י (מוגה בח"א) תשל"ב (לקו"ש חי"ג הע' 62) תשל"ה.

92 במקומות הנ"ל שאומר הרבי פירוש זה כ"ש מפרשים" בלי מ"מ מפורש, מצאתי בא' המלקטים (בשם לקוטי בתר לקוטי לר' שמואל אלטער ע' רל"ה) שמציין לילקוט הגרשוני וז"ל: בעל ילקוט הגרשוני מפרש שר' יוסף לא ראה את עצמו ראוי להיות ריש מתיבתא בפומבדיתא, וכאשר נבחר תלה זאת בעניויות של חבריו שבחרו בו, וזה שאמר "לא תיתני ענוה דאיכא אנא" כלומר כאשר אנכי עומד לפניכם בתור ראש ישיבה גדולה כזו, דבר זה מראה על עניויות של החברים שמטים אזניהם לאיש כמוני.

ירא חטא<sup>93</sup> (וב) אין להפליג כ"כ בין דעת התנא דתני דבטלה ענוה לגמרי - ולר"י שכל אלו שכבדוהו הם בדרגא זו<sup>94</sup>.

## ז.

והביאור בגופא דמלתא הוא: <sup>95</sup> "אין פי" עניו כמו שהעולם סוברים שפי" הוא לשון שפלות, כי שפלות הוא מה שיודע ומכיר ערכו ושפלותו שהוא שפל אנשים כו"ו והיינו מי שהוא באמת מושלל ממעלות (או שישנן בו, אלא שאינן ידועות לו)<sup>96</sup>.

אולם העניו באמת הוא איש המעלות והוא יודע ומכיר את ערכו<sup>97</sup>, - וביחד עם זה אינו מתגאה בהן כלל וכלל ואינו מחזיק טובה לעצמו, והטעם הוא (כמו שנת"ל ס"א), לפי שיודע הוא שהכחות והחושים הנעלים שלו כולם ניתנו לו מהקב"ה, ועושה חשבון בנפשו ש"אילו היו אלו הכחות אצל אחר הי' ג"כ במדרג' ומעלה זו, ואפשר דאחר אם הי' לו כחות אלו הי' מגלה את הכחות יותר".

וכמשנ"ת<sup>98</sup> עה"פ<sup>99</sup> והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" דלכאורה אינו מובן כלל: הרי הוא שקיבל תורה מסיני והקב"ה למדו תורה מ' יום ומ' לילה ונתנה לו במתנה, ולפני זה - הוציא את בני"מ מארמ"צ והקב"ה אמר לו בך יאמינו לעולם<sup>100</sup>, ואיך שייך שיהי' עניו מכל האדם גוי'?

ומבואר התירוץ<sup>101</sup> ש"עם היות שידע (משה) את הטוב שלו ואשר הוא גבוה במעלה מכל אדם, ומ"מ הי' עניו מכל אדם, והוא מפני שידע אשר כל עניני מעלותיו אשר בהם הוא גבוה במעלה ומדרג' מכל אדם הוא מה שניתן לו מלמעלה. . וחשב דאלו היו אלו הכחות אצל

93 תשי"ב, ובלקו"ש ח"ג שם. וראה הנ"ל בשוה"ג מלקוטי שפ"א שזה גופא הי' כוונת התנא באומרו "בטלה הע-נוה" (שבטלה מכל העולם).

94 לקו"ש ח"ג שם.

95 תש"י, תשח"י, תש"כ, תשל"ב, לקו"ש ח"ג, תשל"ה, תשמ"ו

הלשון הוא מלקו"ש ח"ג הנ"ל אות ד' וא'.

96 בתשל"ב: מפני"ז אאפ"ל (כבמפרשים) שכל המאמר "דאיכא אנא - שאני ענוותן" מדבר על לאחר הזמן דשכח תלמודו, דא"כ מהי מהחידוש במה שהוא עניו, ולכאורה היא שפלות.

97 בתשל"ה מאריך הרבי בזה שלכאורה בהכרח לומר שר"י ידע במעלות עצמו, בזה שהי' סיני וכו' כי מאחר שכ-שהיו באים לפניו ושואלים אותו היכן נמצא דין זה, משנה זה, ברייתא זה והי' יודע לענות דבר דבר על אופנו, ועם לא ידע במעלותיו, וחשב שאינו ראוי להוראה הרי ידוע הא דאמרינן (סוטה כב, א) בנוגע לת"ח שלא הגיע להוראה ומורה וכו' בתש"כ: וע"ד המבואר בדא"ח בהענין ד"ענוי ארץ" (ישע"י יא, ד. תהלים עו, יו"ד). דקאי על עשר ספירות הגנוות, שזוהי מדריגה היותר נעלית בסדר השתלשלות, עשר ספירות וכפי שהם גנוות במאצילן "כשלהבת הקשורה בגחלת" (ראה סה"מ תרפ"ח (תש"ח) ע' קנח (342) וש"ג). ואעפ"כ הרי הם בתכלית הביטול והעדר המציאות.

98 (חסר קצת) שם אות א.

99 במדבר י"ב, י"ג.

100 יתרו י"ט, ט.

101 ד"ה וירא העם תש"י (סה"מ תש"י ע' 632). וראה גם ד"ה זכור תרס"ה פ"ח.

אחר ה' ג"כ במדר' ומעלה זו, ואפשר דאחר אם היו לו כחות אלו ה' מגלה את הכחות יותר ומשו"ז ה' עניו מכל"י<sup>102</sup>.

ועד"ז י"ל במעלת הענוה עצמה דר"י: שידע מעלת ענוותנותו, בכ"ז לא החזיק טובה לעצמו כו'; ואדרבה, חשב שאילו נתנו כחותיו וכשרונותיו לאחר אפשר והלה ה' מגיע לבח" ענוה שהיא למעלה מזו שישנה בו.

#### יח.

ורואים דבר זה (מעלת הענוה שלו, שמצ"ע הכיר מעלת עצמו ובו בשעה ה' בביטול כי ידע שהכול הוא אך ורק מתנה מלמעלה) אצל ר"י בכמה מקומות דלקמן.

דהנה<sup>103</sup> בנוגע לר"י מצינו ש"ביומא דעצרתא אמר [כל שנה בחג השבועות ה' אומר] עבדי לי עגלי (היה מצוה לבני לאנשי ביתו להכין לו סעודה - רש"י) תלתא (שלישי לבטן ומבחר הוא - רש"י), אמר אי לא האי יום דקא גרם [אלמלי יום זה (מ"ת) שגרם לי] (שלמדתי תורה ונתרוממתי - רש"י) כמה יוסף איכא בשוקא (הרי אנשים הרבה בשוק ששמן יוסף ומה ביני לבנן - רש"י). היינו שהי' סבור שעובדת היותו רב יוסף ולא סתם יוסף שבשוקא, אינה מצד עבודתו ויגיעתו, אלא מצד האי יומא דמ"ת שהקב"ה בחר בו ועשאו "רב יוסף".

ועד"ז<sup>104</sup> י"ל הפירוש במה ש"קרי רב יוסף אנפשי" ורב תבואות בכח שור"י<sup>105</sup>: כמו שה"רב תבואות" אינן באות וצומחות מהכח שור - אלא מן כח הצומח שבארץ, ע"י הזרע שנזרע בה וכו' - והשור הוא רק אמצעי, ע"י כחו בא לפועל כח הצומח שבארץ ומצמיח רב תבואות.

ועד"ז מה שאמר ר"י על עצמו "שיש בידו חבילות של משנה 90" (מרי חטיא) היינו שהוא אינו אלא אמצעי שעל ידו באו לפועל הכחות שניתנו לו מלמעלה.

ואפשר<sup>106</sup> לומר שמטעם זה נקרא רב יוסף בשם "סיני"<sup>107</sup>, כיון שהביטול של רב יוסף ה' בבחינת סיני, שאף שיש בו המעלה דהר, היינו תוקף הבאה מידיעת מעלת עצמו, אעפ"כ

102 בתשח"י: וכמו שכתבו המפרשים בביאור מאמר המשנה משה קבל תורה מסיני שענוותנותו של משה רבינו שעל אף שידע מעלותיו ומ"מ ה' בענוה ובביטול, למד מהר סיני שאף שיש בו מעלות מ"מ ה' מכיך.

103 תש"י, תשכ"ד, ותשל"ב, תשל"ה,

104 תשל"ב ובמוגה חי"ג, תשל"ו.

105 סנהדרין מ"ב, א.

ובבלתי מוגה מוסף כ"ק אדמו"ר שלכאורה עפמ"ש תוס' שם: משום דיוסף איקרי בכור שור כדכתיב "בכור שורו דהר לו". היינו "שקרי ר"י על נפשי" היינו בגלל שהוא רב יוסף. (שהוא כנ"ל היפך הענוה, שאומר שהכול הוא מה').

106 (תשי"ב), תשח"י. (תשל"ב, תשל"ה, תשל"ו ותשמ"ה)

107 תשכ"ד: הרי היו יכולים לקרותו "בקי" וכיו"ב, ולמה נקרא בשם סיני דוקא.

הרי הוא בביטול, ולא רק שהי' כך אלא שגם אמר <sup>108</sup>“לעולם ילמוד אדם מדעת קונו שהרי הקב"ה הניח כל הרים וגבעות והשרה שכנינתו על הר סיני”.

### יט.

אלא שעדיין צ"ל<sup>109</sup> כי חשבון הנ"ל ש"אילו היו אלו הכחות אצל אחר הי' ג"כ במדרי' ומעלה זו, ואפשר דאחר אם הי' לו כחות אלו הי' מגלה את הכחות יותר" ולכאורה דבר זה אפשר לומר רק בנוגע לכוחות שה' נתן לו והוא גילה אותן, (שאחר הי' יכול לגלות יותר), אבל ישנו עוד מעלה שאומרים לגבי ר"י והוא:

שהתורה שלומדה ה"ה מצלא מיצה"ר, שלא ישלנו לחטא<sup>110</sup>, והרי מעלה זו שהיתה בר"י - אדם שמור מן החטא - לא באה מהכחות שניתנו לו מלמעלה, (שהם רק מאפשרים לאדם להגיע לדרגת "סיני" אבל לא שהם העושים שיהיה שמור מן החטא), כ"א מצד עבודתו הוא שלמד ועד שנעשה סיני - וא"כ איך הי' ר"י "עניו" בשעה שידע שבכח עבודתו נתעלה לסוג אדם השמור מן החטא,<sup>111</sup>

וי"ל: מה (שלימוד) התורה מציל מן החטא (לדעת ר"י) אין הכוונה שהתורה (נלמדת באופן נעלה כ"כ עד ש)פועלת שינוי בהלומד היינו שהוא עצמו נתעלה למדריגה כזו שאינו שייך לחטא, אלא (שהאדם עצמו מצד דרגתו אינו מובטח שינצל מן חטא אלא) שהתורה מצלא, היא היא ששומרתו ומצילתו מן החטא.

ולכן, כמו שהתורה שלמד ר"י, לא הביאה אותו להחזקת טובה לעצמו וקרי אנפשי' ורב תבואות בכח שור כנ"ל, כמו"כ לא החזיק טובה לעצמו גם בנוגע לריחוק מחטא - ומצלא

---

108 סוטה ה, א. הובא בתשח"י, בתשל"ב ותשל"ו.

ובתשח"י ממשיך כי לכאורה קשה א) הרי אין זו עצה טובה אלא חובה ושמירה מאיסור גמור -ישות, ב) למה הוצרך להביא ראי' מדעת קונו הרי זה פסוק מפורש (משלי טז, ה) "תועבת הוי' כל גבה לב?" אלא שע"פ האמור לעיל יובן בפשיטות, המדובר כאן אינו על ענין של התנשאות וישות דקליפה ח"ו, אלא על התנשאות של קדושה, ואעפ"כ כש-מדובר במתן תורה אומרים שהכלי לזה הוא ביטול גמור.

109 המשך השיחה בחי"ג הנ"ל.

110 ראה דעת הב יוסף בסוטה כא, א. וראה פרש"י שם.

111 מתחילת קטע זה הוא לשון רבינו בשיחה הנ"ל.

ובהסברת החילוק שבין מעלה זו (שתורה מגינה ומצלה) למעלות אחרים (סיני) שהי' לו, ששם אפ"ל חשבון הנ"ל משא"כ כאן, (אמרו החסדים ע"י האירגון ללימוד לקו"ש לכבוד יו"ד שבט - שבעים שנה) בכמה אופנים:

א) ע"פ הערה \*92 שם, שהוא ע"ד החילוק בין כח לכח כוחו, שמה שה' נותן לך הוא הכוח אבל המעלה של מגינה ומצלה הוא ע"י עבודתו היינו כח כוחו - כח הבאה מהכח של ה'.

או ע"פ המשך של השיחה "אין אומרים שצ"ל עניו מכל הבהמה כי אילו ניתנו לה כוחות אלו הייתה מגלה את הכחות יותר" היינו שע"י עבודתו נעשה מהות חדשה, ובמילא אאפ"ל שאחר הי' מגלה הכוחות יותר, מאחר שנעשה מהות אחרת.

מיצה"ר - מכיון שגם זה הוא רק תוצאה והמשך מהתורה שלמד ולא שהוא עתה בסוג אדם נעלה<sup>112</sup>.

## ב.

ובזה אפשר להוסיף הסברה במה שאמרנו לעיל בתירוץ שאלה הד', שמה שהזקק רש"י לפרש "שאני ענוותן", הוא בכדי לשלול הפי' שכוונת ר"י ב"דאיכא אנא" הוא להענוה של בני דורו, היינו מפני שמכבדים אותו אף שלדעתו לא הי' ראוי לכבוד, שלפי כהנ"ל מובן עוד יותר למה באמת א"א לומר פירוש זה.

אלא שלזה יהי' צורך לחזור לשני האופנים דלעיל (היינו או שאצלינו המעלות הם רק ע"ד וכעין אלו שהיו אצל רבי, או שעכשיו חזר ונעיר כבתחילה).

והוא שלפי אופן הא' (שאצלו ישנה מעלות פחותות), עם נאמר שרב יוסף מדבר אודות הענווה של אנשי דורו, כי לדעתו סבר שאינו ראוי לגדולה, הרי בזה גדלה ביותר דרגת הענווה שלו, באופן שאינו מרגיש את עצמו למציאות כלל, ולכן המינוי שלו לנשיא נתפס אצלו כענווה של אנשי דורו.

משא"כ לפירוש רש"י הי' דרגא פחותה בענווה, כי שם נרגשת מציאותו עד שיכול לומר "אני ענוותן", היינו שהוא לא באופן של העדר תפיסת מקום, אלא שאינו מחזיק טובה לעצמו<sup>113</sup>.

ולפי אופן הב' יהא צריך לומר להיפך, הרי כאן מדובר על מעלה גדולה ונפלאה של עניויות כנ"ל, שהוא ע"ד הענווה של רבי, ועם היו מפרשים כהנ"ל (שמדבר על אנשי דורו) אז לא הי' נחשב למעלה כ"כ.

כי י"ל<sup>114</sup> שאז הי' כמו "שפלות" האמור לעיל, היינו כאחד שאינו מכיר כוחותיו, כי סבר באמת שאינו ראוי להיות נשיא, והיות וכן"ל שבהכרח לומר שר"י ידע על מעלותיו אלא שעשה חשבון שאחר בכוחותיו הי' עושה יותר טוב ממנו, מפני זה הי' יכול לומר "אני ענוותן".

סיכום לתירוץ קושיא ג' וד':

א. אפשר לתרץ ע"פ (תירוץ הראשון) של המהרש"א.

112 וממשיך שם: שעפ"ז יש לבאר מה שר"נ אמר לא תיתני רק יראת חטא, אבל לפי דעתו ענוה כן בטלה משמת רבי, אף שידע גדולתו וענוותנותו של ר"י, כי הוא סבר לא כהנ"ל אלא שלימוד התורה אכן פועל שינוי באדם הלומדה, עד שאינו שייך לחטא ובמילא לא הי' ר"י יכול להיות עניו באמת.

113 ולפי"ז הנ"ל הע' ?? אפשר לומר עוד הכרח לפירש"י ע"ז שאינו מדובר על העניויות של אנשי דורו, מזה שר"נ מדבר על מעלה פחותה ביראה - יראת חטא, צ"ל שר"י ג"כ מדבר על דרגא פחותה בענוה באופן שהי' יכול לומר "דאיכא אנא".

114 כן משמע מתשל"ה.

ב. בהקדים שני ענינים שולל רש"י בדיבורו "שאני ענוותן, "אנא" - שם אדם ועניויות אנשי הדור. והכרחו.

ג. ביאור החילוק בין שיפלות לעניויות.

ד. היכן רואים הנ"ל אצל ר"י. האי יומא, קארי אנפשי, חבילות של משנה, מגינה ומצלה.

ה. שלילת רש"י בשני אופנים דלעיל.

(ויש להאריך עוד בהוראות שונות שהרבי למד מהסוגיא, מזה שמכל המעלות שנמנו במשנה שבטלו דוקא מידות אלו לא בטלו, קשר סיומא להתחלתה, הטעם ע"ז שלומדים מס' סוטה בין פסח לעצרת, בכמה דפוסים ישנה כאן ברייתא דרפב"י בנוגע להגאולה, ועוד. ועוד חזון למועד.) במילים של כ"ק אדמו"ר (מתורגם ללה"ק) ליל ערב חג השבועות תשי"ט:

"הדרן עלך מסכת סוטה והדרך עלן" ויקחו מזה רק את הצד היפה ("דעם שיינעם זייט") - הענין ד"ונקתה ונזרע זרע", ותהי' קבלת התורה בשמחה ובפנמיות.



## ג' הערות קצרות בשיחת יום ב' דחה"ש ה'תנש"א

- בענין תורה חדשה מאתי תצא -

הנ"ל

א.

בסעיף ז: איתא בגמרא (ערוכין יג, ב) "שלש שנים נחלקו ב"ש וב"ה הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו, יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלקים חיים והלכה כב"ה".

ואף ש"אין משגיחין בבת קול" כיון שהתורה "לא בשמים היא" - הרי, ההלכה כב"ה מפני ש"ב"ה הווי רובא ולא הוצרכו בת קול אלא משום דב"ש הווי חריפי טפי" (מחדדי טפי) כלומר, כשה"בת קול" באה לחלוק על דברי תורה, "אין משגיחין בבת קול" כיון שהתורה "לא בשמים היא", אבל כשהבת קול באה להכריע במקום של ספק, ככפולוגתא דב"ש וב"ה, שע"פ הכלל ד"אחרי רבים להטות" צ"ל הלכה כב"ה שהם הרוב, אלא שנסתפקו בדבר מפני שב"ש היו חריפים יותר מב"ה, סומכים על ה"בת קול" כיון שאין זה נגד כללי התורה.

לפ"ר צלה"ב לכאורה מהי הספק אם הולכין כהכרעת הרוב במקום שהמיעוט מחדדי טפי הרי מקרא מלא דבר הכתוב (משפטים כ"ג ב) "אחרי רבים להטות", ולא מצינו תנאים בדבר, ולאידך גיסא הרי אדרבא באם הי' סברא ע"פ תורה לומר שבמקום שהמיעוט מחדדי טפי הם המכריעים, א"כ א"א לבת קול לפסוק היות ותורה לא בשמים היא.

אלא שבפשטות י"ל שהספק לא היתה באים הולכין אחר הרוב דכנ"ל מאי קא משמע לן, אלא שהיות וב"ש מחדדי טפי הי' ספק באם ב"ה נחשוב לבר פלוגתא לומר דעתם, שהרי פשוט שאפי' כל העולם כולו חלקו בב"ד על איזה מהצדדים אלא שהיו בגדר תלמיד שלא הגיע להוראה פשוט שלא הי' מתקבל כרוב.

ובזה אולי אפשר לפרש מה היתה כוונת הבת קול באמרו "אלו ואלו דברי אלוקים חיים והלכה כב"ה" שלכאורה מהי נוגע כאן ההקדמה של "אלו ואלו כו" ויעוד באם יש הו"א שדברי ב"ש אינו דא"ח ח"ו? אלא שיי"ל שכוונתה היתה לאמר שגם דברי ב"ה, שלא היו מחדדי טפי ג"כ נחשבים כאן ודברים הם דא"ח, וזהו המשך הענינים: "אלו ואלו דא"ח" ובמילא "הלכה כב"ה" היות והם הרוב.

## ב.

בסעיף יג: ב"ש (ששרש נשמתם מבחי' הגבורות) - נטיית שכלם היא להחמיר, לדחות ולאסור גם הענינים שהרע שבהם הוא בכח ובהעלם בלבד, וב"ה (ששרש נשמתם מבחי' החסדים) - נטיית שכלם היא להקל לקרב ולהתיר הדברים שאין בהם רע בפועל ובגלוי. אבל בימות המשיח תהי' הלכה כב"ש. . כי לאחרי שיושלם בירור הטוב מן הרע, יהיו כולם במעמד ומצב ד"השם אורחותיו", לדקדק ולשקול דרכיהם בתכלית הזהירות גם מרע הנעלם (בהעלם ובכח) ועד לשלילת האפשרות דענין בלתי רצוי ע"י - דחיית וריחוק הדברים שיש בהם רע הנעלם (כיון שנשאר עדיין בעולם מציאות הרע כנ"ל סי"ב).

ראוי לציין שא' מהשאלות של הרבי על הא דלע"ל יהי' הלכה כב"ש היא בגמרא<sup>115</sup> שמספרת שפעם פסקו הלכה כב"ש ב"שאותו היום. . הי' קשה להם לישראל כיום שנעשה בו העגל" וא"כ איך אפ"ל שלע"ל יהי' הלכה כמותם, שלכאורה זהו היפך בתכלית מהשלמות ד"תורה חדשה מאתי תצא".

וצלה"ב מהי הרעש עם נפסוק כב"ש גם בזה"ז, ואפי' את"ל שאין זאת דרכינו, למה אומרים עד כדי כך שהוא כיום שנשה בו העגל? הרי אדרבא ב"ש מוזהרים עוד יותר - אפי' על רע הנעלם, והביאור בזה במילים של הרבי כאן "כי עי"ז שדוחים ומרחקים מגבול הקדושה דברים שהיו יכולים לקרבתם ולהעלותם לקדושה במילא ניתוסף כח בלעו"ז".

אבל לכאורה עדיין צלה"ב למה היא חמור עד כדי כך כיום שנעשו בו העגל, אלא שבוזה רואים איך שתורת רבינו כמו תורה בכלל שהוא וכו' במקום א' ואשירה במ"א, ישנה שיחה בחכ"ד דברים (ע' 2 ואילך) ששם הרבי מתעכב על דיוק הלשון כיום שעשה בו העגל ולא נאמר כעשיית העגל היינו כמו העבירה של חטא העגל, ומתרץ שם שאין לומר ח"ו שלפסוק הדין כמו ב"ש הוא לא מעשה חמור כמו חטא העגל, אלא רק כיום שנעשה בו העגל ובלשונו:

"בפשטות איז דער יום עבודת העגל געווען למחרת יום עשיית העגל, כמש"נ אז ביום (און



לאחר) עשיית העגל האט אהרן געזאגט "חג לה' מחר" (מיינענדיק דערמיט זיי אפצושטופן, ווייל "בטוח הי' שיבא משה ויעבדו את המקום"): און דער (עיקרי) חטא העגל איז געווען אויף מארגן – "וישכימו ממחרת ויעלו עולות וגו'".

און "קשה" כיום שנעשה בו העגל" מיינט: די הארבקייט (קושי) באשטייט ניט אזוי אין דעם עצם עשי' פון דעם עגל (ווארום אויך נאכדעם האט געקענט זיין ווי אהרן האט געזאגט) דער "חג לה' מחר" (יעבדו את המקום), נאר אין דעם וואס דאס איז "יום שנעשה בו העגל" א טאג פארבונדען נאר מיט'ן עגל (ניט עניני "המקום") במילא איז ער א טאג פון הכנה צו דעם חטא פון דינען דעם עגל לאחר זמן אויף מארגן.

ועפ"ז י"ל ששני הביאורים עולים בקנה א' היינו שבוה"ז אין עבודתינו לחשוש לענינים שיש בהם רע בהעלם ובכח בלבד, ומפני"ז הרע שבו אינו מזיקו (עס קעניט שאטן) משא"כ לאחר שפסקו הלכה כב"ש היינו שנתנו חשיבות להרע הנעלם, פעלו שהרע שבו יבוא בגילוי.

ע"ד שיחה הידוע בלקו"ש חכ"ז פ' אמור (ע' 158 ואילך) ובכ"מ, בגודל כח האמירה ונתנית חשיבות לדבר הן לטוב והן למוטב, שע"ז מוציאו מן הכח אל הפועל.

## ג.

סעיף ט"ו: ועפ"ז מובן החילוק שבין שחיטת האדם לשחיטת הקב"ה - שבשחיטת האדם, כיון שפעולת הביורור היא בכחו של האדם, ישנם כו"כ הגבלות באופן פעולת הביורור שמתבטאים בפרטי דיני השחיטה שבתורה, ובלעדום השחיטה פסולה: משא"כ בשחיטת הקב"ה, כיון שפעולת הביורור נעשית ע"י הקב"ה, לא שייך בזה הגבלות, ולכן ככל האופנים השחיטה כשרה.

הע' 137: בפ"י ידי משה ויק"ר שם: "להקב"ה הוא מותר לשחוט גם בסנפיריו אבל לבני אדם אשר להם נתנה התורה לצרף את לבבם ולקבוע בהם רחמנות להם אסור בסנפירין, כי הוא צער בעלי חיים", אבל א) טעם זה אינו שייך לחידוש תורה לעתיד לבוא דוקא. .

וראה שו"ת חת"ס חיו"ד סי"ט: "אפילו אנן נמי נשחוט במגירה אם הי' אפשר לומר ברי לי שלא פגעתי ולא קרעתי, אלא שאין אדם יכול לומר כן. . כי מי יכול לשער זה, אבל הקב"ה ששוחט בעצמו יכול לומר ברי לי" וגם טעם זה אינו שייך לחידוש תורה דלעתיד לבוא דוקא.

ולכן לכאורה נראה לומר שהחידוש תורה הוא שבנוגע לשחיטה זו לא נאמרו דיני שחיטה כבפנים.

היינו שלפי שני הביאורים הנ"ל (ידי משה וחת"ס) החילוק הוא בין הקב"ה לבנ"א שמאיזה סיבה שתהי' להקב"ה מותר לשחוט בכה"ג, אבל הרבי דחה תירוצם באומר שטעמים אלו אינם שייכים לחידוש תורה דלע"ל דוקא

וקשה לי, כי הטעם בפשטות לזה שעל ביאור רבינו אין קושיא הנ"ל (שלכאורה אינו חידוש של תורה חדשה דוקא) הוא כי ביאורו של הרבי היא שכחלק מהתורה חדשה שתגלה לע"ל הוא הלכה זו, שמלכתחילה שחיטה כזו (ע"י הקב"ה) מותרת.

אבל לכאורה ע"פ הסברא שהוסיף רבינו לדבריו, שהיות וענין השחיטה היא "אין ושחט אלא ומשך" היינו בירור התחתון, שיש בזה כמה הגבלות היינו הלכות שחיטה, משא"כ להקב"ה אין הגבלות הנ"ל, הרי לכאורה הי' צריך להיות מותר להקב"ה לפני ביאת המשיח ג"כ.

אלא שצריך לאמר שאף שלפי הסברא אפשר להיות היתר גם לפני"כ, אלא שהיות והלכה זו לא נתגלתה עד ביאת המשיח צדקנו יה' אסור לה' לשחוט בצורה כזה מטעם ד"מגיד דבריו ליעקב כו" ומה שלפי הסברה אפ"ל דמותר, הרי "אין דורשין טעמה דקרא".

והא גופא, היינו הטעם למה דבר זה יתגלה רק לעל"ע (אע"פ שכנ"ל ע"פ הסברה צ"ל מותר), נתבאר בהמשך השיחה ע"פ פנימיות הענינים עיי"ש.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים.

והעיקר שכבר תתקיים הייעוד ד"תורה חדשה מאתי תצא" ע"י מלך המשיח שהוא נביא וגם רב, במהרה בימינו ממש אכ"ר.



# שער השיעורים

מאת  
הרה"ג הרה"ח ר' עקיבא גרשון וגנר שליט"א



## מזמור לתודה

ברוב שבח והודי' להשי"ת, מציע הנני בזה רשימות השיעורים שזכיתי למסור לתלמידיים מקשיבים שי' (ע"י ה"זום") מחה"פ שנה זו עד סיום שנת הלימודים, והם ביאורים והערות בהסוגיות דשליחות וזכייה ושליחות לדבר עבירה ברפ"ב דקידושין. עצם העובדא שהי' באפשרותי ללמוד סוגיות אלו ביחד עם התלמידיים מדי יום ביומו וגם להביא הדברים בכתב (דבר שהי' מן הנמנע בכלל קודם הפסח), הי' זה הודות להשתפרות גדולה שחלה אז במצב בריאותי, שהולך ומשתפר מאז, וכה יתן ה' וכה יוסיף לחזק בריאותי בתוך כל שאר אחב"י הזקוקים לרפואה וחיזוק הבריאות, שיחזק השי"ת בריאותם בטוב ובנעימים ובטוב הנראה והנגלה.

כבר אמחז"ל "ומתלמידי יותר מכולם", ואין ספק שהתעניינות הגדולה והשתתפות של התלמידיים שי' וחשקם ושקידתם בתורה ובשיעורי תורה אלו, היא שנתנה לי הכח ועוז ותושי' להוסיף חיל לאורייתא, וחיזק אותי בגשמיות (ומכ"ש ברוחניות), מלבד שהודות להערותיהם והארותיהם נתבררו ונתלבנו הסוגיות ביותר (כפשטות הפי' במאחז"ל הנ"ל), ואני תפלה שיזכו לעלות מעלה מעלה בתורה ועבודת השי"ת, והי' זה חלקי בכל עמלי.

לא הי' הזמן גרמא לעבור על הדברים כדבעי וכראוי, ואם בכלל נאמר "שגיאות מי יבין" אפי' לאחרי עיבוד כראוי, עאכו"כ בעניינינו, וגם הרי סוגיות אלו כבר דשו בהם רבים ובוודאי שהרבה מהדברים כבר נאמרו בביהמ"ד, ואעפ"כ לא נמנעתי מלהדפיס את השיעורים האלו כמו שהם (בעיבוד קל), בתור קרבן תודה להשי"ת, הודאה על העבר ותפלה ובקשה על להבא לאמץ לבנו בגבורים ולחזקנו ולזכותינו ללמוד וללמד ולשמור ולעשות, מתוך בריאות הנכונה בגו"ר והצלחה רבה ומופלגה עד בלי די.

הלב רועד בעמדינו לפני יום הגדול והקדוש ג' תמוז השתא, זמן שכאו"א מתבונן בשליחותו הפרטית והכללית ומשתדל לחזק את ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר ראשינו נשיאינו, ותפלתי ותקותי שמנחתי זו, מנחת עני, יוסיף בהנח"ר של הרבי מעבודתינו ושליחותינו, ואזכה ביחד עם כל ב"ב, וכל צוות של הישיבה והתלמידיים למלאות תמיד השליחות הק' של הרבי במילואה וכדבעי ומתוך מנוחה והרחבה והצלחה הכי גדולה, ותומ"י ממש נזכה לגמר השליחות הכללי והעיקרי, להביא לימות המשיח והתגלות מה"מ תומ"י ממש!

### סימן א.

#### בענין שליחות להפרשת תרומה

ב' אופנים בהדחייה ד"שכן ישנן חול" / קושיית הפנ"י והמקנה ותירוצם / אופן ג' לתרץ הקושיא / פלוגתת הראשונים אי לתרומה בעינן שלוחו דחשיב כמותו, או דסגי בנתינת רשות / הפי" בסוגיין לפי הרמב"ן.

### סימן ב.

#### המשך בענין הפרשת תרומה ע"י שליח

ביאור הגרע"א בהגמ' בב"מ אליבא דהרמב"ן / דיוק בל' הגמ' דמק' רק מדעתכם ולא מעצם השליחות, וביאור לשא"ר / דקדוקים בפ"י הגרע"א / ביאור סברת הרמב"ן ולשיטתו לאיך פי' בדבריו / ביאור דברי הגמ' בב"מ לפי הרמב"ן להך פי'.

### סימן ג.

#### בענין הפרשת תרומה במחשבה

הצעת הסוגיות בענין זה / קושיית הרבי, ות"י הרה"ג וכו' הרלו"צ / שקו"ט בציונים מהרבי על המכתב / דברי האגרת השנית בזה / דברי הרבי באגרות ושקו"ט בכוונת הדברים.

### סימן ד.

#### בענין שליחות בשחיטת קדשים

ראיית הגר"ע להחקירה בענין שליחות מסוגיין / קושיית הפנ"י והמקנה מהא דעכו"ם מביאים קרבנות / ב' אופנים בהבנת דין בעלים בשחיטת קדשים / ביאור דברי התוס' בענין זה / ביאור האופנים דשליחות דתלוי בזה, וא"כ א"ש ראיית הלקח טוב.

### סימן ה.

#### בענין אינו בתורת גטין וקידושין

קושיית רע"א על רש"י בב"מ / תשובת החת"ס, ודחיית רע"א / ביאור הרבי בהתנאי דבן ברית, ומה שחידוש זה הוא בעיקר בשליחות דתרומה / אם דינו של ר"י הוא בנוגע לשם שליח או הפעולה, וראי' לא' הצדדים / י"ל דהסברא בתחלת השיחה קיימת גם לפי האמת, וזהו הדין ברש"י ב"מ.

### סימן ו.

#### בענין שליחות בעבד שלו

תי' רעק"א והשעה"מ והשו"מ / קושיית רע"א על פי' הרמב"ן דנשאר לכל התי' / פי' הרבי בסברת ר' אשי / ביאור סברת ר' עיליש (בהו"א) ע"ד סברת ר' אשי בהו"א / ביאור סברת ר' עיליש לענין תרומה וקדשים, ועפ"ז מיושב הקושיא.

#### סימן ז.

#### בענין איש זוכה ולא הקטן זוכה

הצעת דברי רש"י ותוס' בפסחים / חילוק בין התוס' בפסחים והתוס' בסוגיין, ותימה על פי' המקנה / הצעת הסוגיא בגטין / תמיה בדברי התוס' בגטין בטעם דאין שליחות לקטן וחילוקי דיניו / חילוק התוס' בגטין ותוס' בסוגיין ושקו"ט בדברי שעה"מ / הצעת דברי התוס' בסנהדרין / דקדוק כוונת התוס' בסוגיין / אי התוס' קאי להסברא דשה לבית אבות דאורייתא או לא / יישוב הקושיא על דברי התוס' בגטין בענין קטן איתא בדנפשי'.

#### סימן ח.

#### בענין זכין לאדם שלא בפניו

פלוגתת הראשונים אי זכייה מטעם שליחות או לא / תי' הר"ן על הרא"י מסוגיין, ותלייתה בפלוגתת הראשונים בפי' המסקנא / קושיא לפ"ז בפרש"י, דפירושו / בהמסקנא אינו מתאים עם שיטתו בזכייה / פי' הקצות בזכייה, יישוב הקושיא לפי' הקצות ולפרש"י

#### סימן ט.

#### בענין זכין לאדם שלא בפניו (ב)

התי' על ב' ההוכחות מסוגיין, והקושיות על כ"א מהם / הרא"י דזכייה לאו מטעם שליחות מעבד, ותי' הר"ן, וקושיית רע"א / בהפלוגתא בענין זכייה תלוי אי נלמד מקרא או מסברא / קושיא על הנ"ל לפרש"י, ביאור ברש"י דהאנן סהדי הוי סימן ולא סבה / ביאור דלכו"ע מגזה"כ, ביאור מ"ש הקצות דלמדים מאיש זוכה.

#### סימן י.

#### הערות בענין מעמידין להם אפוטרופוס

#### סימן יא.

#### בענין אין שליח לדבר עבירה

חידוש רש"י דמצד שלדב"ע יפטור השליח / כמה אופנים בביאור הדין דאשולדב"ע / דעת הריטב"א דהוא מגזה"כ / פי' התוס', אופן שלישי בזה / המחלוקת כשהשליח עשה עבירה

מעצמו בלי ציווי המשלח / בענין שלדב"ע במעילה / פי' הפנ"י דהי' לנו לחייב קודם את השליח / פי' השעה"מ דמחלק בין חש"ו ופקח, וב' אופנים בזה.

### סימן יב.

בענין אשלדב"ע, הערות בסוגיא דב"מ

התאמת דברי התוס' בב"מ, דהוא מהפסוקים, עם דבריהם בסוגיין, דהוא מסברא / ביאור החילוק דרבינא ור' סמא / עוד ביאור במחלוקתם שהוא ב' אופנים בהסברא / התמיה בקושיית הגמ' על רבינא / ב' תי' התוס' בענין כהן דא"ל לישראל.

### סימן יג.

פלוגתת הש"ך והקצות בענין שלדב"ע

### סימן יד.

בענין שליח לדבר עבירה בטביחה

דיוק המל"מ בדברי הרמב"ם וקושייתו עמ"ש הטור בשם הרמב"ם / תי' השעה"מ דתלוי אם אפשר לחלק בין העבירות, ושקו"ט בדבריו / תי' הקצות ע"פ דברי המהרי"ט דטביחה חייב גם בלא שלוחו כמותו / תי' הטעה"מ, דיתור דקרא (מכיון שהשליח אינו בר חיובא לפי' הריטב"א) הוא לזה / תי' ע"פ הסברא דבשבת לא שייך שלדב"ע כיון דהמצוה הוא תשבות.

### סימן טו.

הערות מהבלאט שיעור

### סימן טז.

בענין שלדב"ע בדיני שמים

שקו"ט בדברי התוס' בב"ק בענין שוכר עדי שקר / שקו"ט בהראיות של התוס' / קושיית הש"ך על התוס' מסוגיין ושקו"ט / אי יש הכרח מדברי התוס' דמיירי בדינא רבא / יישוב הראי' מתוס' / בענין העונש דאכילה מעה"ד / ביאור עפ"ז בסוגיא דמ"ת / ביאור בסוגיא הנ"ל באו"א, ע"פ הסוגיא דזכין / הערות בדברי המקנה במקור שלכו"ע חייב בדיני שמים.

### סימן יז.

בענין זה נהנה וזה מתחייב



בספיקת התוס' ושקו"ט בהצדדים / ב' אופנים לבאר מה דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן / נ"מ בין ב' האופנים וביאור ספיקת הר"י עפ"ז / כמה אופנים בספיקת הר"י

## סימן א.

### בענין שליחות להפרשת תרומה

ב' אופנים בהדחייה ד"שכן ישנן חול" / קושיית הפנ"י והמקנה ותירוצם / אופן ג' לתרץ הקושיא / פלוגתת הראשונים אי לתרומה בעינן שלוחו דחשיב כמותו, או דסגי בנתינת רשות / הפי' בסוגיין לפי הרמב"ן.

בגמ' (מא, א) ואלא הא דתנן האומר לשלוחו צא תרום תורם כדעת בעל הבית ואם אינו יודע דעת בעל הבית תורם בבינונית אחד מחמשים פחת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה, מנלן וכי תימא דיליף מגירושין מה לגירושין שכן ישנן חול אמר קרא אתם גם אתם לרבות את השליח.

ב' אופנים בהדחייה ד"שכן ישנן חול"

[ובביאור דחיית הגמ' שכן ישנן חול, הנה אין לומר שהוא דחייה בעלמא דאין לדמות קדשים וכו', וע"ד מאי דאמרינן ממונא מקנסא לא ילפינן דלא ילפינן מהדדי דהם ב' ענינים, דכאן מוכח דהוא סברא, דדוקא קודם מסתבר יותר שאינו יכול לעשות שליח (וכמו שהוכיח באתרו"ד כלל י"ב ד"ה דע, ובלקח טוב כלל ה' ד"ה ודע). ויש לבאר בב' אופנים: א) "ל דסברת הגמ' דבקדשים הרי בעינן יותר כח לפעול זה, ובמילא אינו יכול לעשות שליח. ב) או אפ"ל באו"א קצת, דענין השליחות הוא מסירות כח מהשליח של המשלח, וזה שייך דוקא בדבר שהוא בכחו של המשלח, שאז שייך לומר שהדין שליחות הוא שמוסר את הכח שלו להשליח ועי"ז שלוחו של אדם כמותו. וזה שייך בעניני חול, שבהם שייך לומר שזהו בכחו של המשלח, וכמו בגירושין, שזהו בכחו של הבעל לגרש, ולכן שייך לומר שימסור כח זה לשלוחו. אבל בקדשים, הרי אין סברא לומר שיש בכח של האדם לפעול ענין קדושה, אלא שזהו גזע"כ (ובאותיות אחרות, הנה כשאדם עושה פעולות מסוימות אז נפעלה הקדושה מלמעלה<sup>1</sup>), ובכיו"ב אין סברא לומר שיהי' שייך הענין דשליחות דמסירות כח].

### קושיית הפנ"י והמקנה ותירוצם

והק' הפנ"י והמקנה אמאי הוצרך להביא הסיפא דהמשנה, ולמה לא הסתפק בהרישא דקתני בהדיא "האומר לשלוחו צא תרום תורם כדעת בעל הבית", ומבואר דאיכא שליחות בהפרשת תרומה? (ועי' גם ברש"ש שהק' "מדוע לא הביא מריש תרומות עובד כוכבים שתרום את ש"י אפילו ברשות אין ת"ת דמשמע הא ישראל ברשות שפיר דמי", והיינו דהי'

יכול להביא ממשניות אחרות שקודמות למשנה זו)?

וכ' הפנ"י "דמרישא לא מוכח מידי דמדין שליחות אתינן עלה דאיכא למימר משום זכות הוא לו זוכין לאדם שלא בפניו ואף על גב דאיכא למימר דלאו זכות הוא לו דניחא ליה לאינש דליעבד מצוה בגופו מ"מ כיון דגלי דעתא דלא איכפת ליה דהא צא ותרום קאמר מש"ה יכול לתרום דזכין לאדם ולא מטעם שליחות היכא דאיכא צד חובה בגוף הענין... מש"ה מייתי מסיפא דמתניתין דפיחת עשרה או הוסיף תרומתו תרומה אלמא אף על גב דאיכא צד חובה אפ"ה מהני כיון דאמר לו צא ותרום ומצי למימר בהכי אמדתיך אלמא דהיינו מטעם שליחות". אלא שזהו רק להדיעות דזכייה לאו מטעם שליחות, כמו שהעיר שם בעצמו, דלהסוברים דזכייה מטעם שליחות, א"כ לא הרויח כלום, ע"ז כ' ד"אף על גב דזכין לאדם גופא הסכימו רוב המפרשים דהוי מטעם שליחות מ"מ אין זה מוכרח כ"כ כמו שאפרש לקמן"<sup>2</sup>.

[אמנם ידועים דברי הקצה"ח סי' רמ"ג (סק"ח) "דלא אמרינן זכין לאדם שלא בפניו אלא היכא דזוכה המקבל באיזו דבר כמו במזכה חפץ לפלוני, או במזכה גט לאשתו דזוכה האשה בגט, או במפריש משלו, אבל מפריש משל בעה"ב אין זה זכות", דזכין לאדם אמרינן אבל זכין מאדם לא אמרינן<sup>3</sup>, ולדידי' הרי לא שייך בהפרשת תרומה שיועיל מדין זכין, וא"כ הדק"ל].

והמקנה תי' "משום דהוי מצי למימר דעיקר הפרשת תרומה היינו ע"י בעל הבית עצמו דהא ניטלת במחשבה ומיירי שהוא חושב שמה שיפריש השליח יהי' תרומה כמו שאמרו במקום אחר עישור שאני עתיד למוד וכו', ה"נ הוא מחשב שמה שיפריש השליח יהי' תרומה, א"כ עיקר קריאת שם התרומה הוא ע"י עצמו והשליח אינו עושה רק הפרשה בעלמא וקמ"ל מתני' דהשליח מן הסתם תורם בנינונית דמסתמא דעת בעה"ב כן. אלא דאם נאמר כן דאין השליח שייך בקריאת שם תרומה א"כ בפיחת עשרה למה יהי' תרומתו תרומה כיון דדעת בעה"ב הי' בפחות הוי לי' תרומה וטבל מעורבין זה בזה כדין המרבה במעשרות, ועל כרחך צ"ל דקריאת שם תרומה הוא על ידי שליח".

[ועי' בשו"ע אדה"ז סי' תל"ד סט"ו "יש אומרים שבין בביטול הלילה ובין בביטול היום אינו יכול לעשות שליח שיבטל חמצו אלא יבטל בעצמו שהרי האומר לחבירו צא והפקר נכסי אין בכך כלום עד שיפקירם הוא בעצמו ויש אומרים שהביטול אין צריך להיות דומה ממש להפקר בדבר זה שהרי החמץ בשעה שעובר עליו בבל יראה ובל ימצא אינו שלו כלל אלא שהכתוב עשאו כשלו שיהיה שמו נקרא עליו שיעבור עליו לפיכך בגילוי דעת בלבד

2 ועי' להלן בהסוגיא בהשיעור בענין זכין לאדם שלא בפניו דאפ"ל דהי' חילוק בין ההו"א והמסקנא, ולהמסקנא שם הוא דזכייה הוי מטעם שליחות, וא"כ אפ"ל כפי' הפנ"י אף לפי הדיעות דסברי לפי האמת דזכייה מטעם שליחות, דזהו רק למסקנת הסוגיא שם, אבל כאן הי' סובר דזכייה לאו מטעם שליחות.

3 ומהנה"מ בזה אם אפשר למכור חמצו של אדם שלא מדעתו מדין זכין לאדם שלא בפניו (כמוכן במקרה שמשערים שאם היו שואלים אותו הי' מתרצה לזה), שנחלקו בזה הפוסקים (עי' פסקי תשובות סי' תמח אות כא ובהמצויין שם), ולסברת הקצות הרי לא שייך בזה זכייה כיון דהוי זכין מאדם

שהוא מגלה דעתו אפילו ע"י שליח שאינו חפץ בו כלל די בכך להפקיע שמו מעליו שלא יעבור עליו" (והוא מדברי הב"י בביאור סברת הר"ן).

והנה בפי המקנה לענין תרומה הוי הכוונה שחלות התרומה הוי לגמרי ע"י הבעלים, שפועל התרומה במחשבתו, ופעולת השליח הוא רק מעשה ההפרשה שא"ז נוגע לחלות התרומה (והוי כמעשה קוף בעלמא), ולזה אי"צ כלל לדין שלוחו כמותו. אבל בדברי אדה"ז לענין ביטול חמץ לכ"צ"ע לפרש כן, דאי נימא דהביטול נפעל לגמרי ע"י הבעלים, א"כ הרי השליח אינו עושה כלום, ומאי בעי הכא, ואיך כ' זה כטעם להדיעה שיכול לבטל ע"י שליח?

ואולי י"ל עד"ז בענין ביטול חמץ, דאף דעיקר הביטול בלב, והיינו דחלות הביטול הוא ע"י מה שבלבו אינו רוצה בהחמץ ומגלה דעתו, מ"מ תיקנו חכמים שיבטל בדבור (והוא ע"ד פעולת ההפרשה לענין תרומה), וכמ"ש בשו"ע (סי' תל"ד ס"ז) "ועיקר הביטול הוא בלב שישים בלבו כל חמץ שברשותו הרי הוא כאלו אינו ואינו חשוב כלום... ושוב אינו עובר עליו... ומכל מקום תקנו חכמים שיוציא דברים הללו בפיו ויאמר כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חזיתיה ודלא בערתיה לבטל ולהוי כעפרא דארעא", וא"כ מה דדומה להפקר הוא הביטול שבלבו, שזה הוא מה שפועל חלות הביטול, ואילו מעשה הביטול שבדבור זה אפ"ל שפיר ע"י שליח].

והנה בגמ' קאמר דאין ללמוד גירושין מתרומה "משום דאיכא למיפרך שכן ישנה במחשבה" (עי' ברש"י מה שפי', ועי' ברשב"א שפי' באו"א), ויש לבאר מהו הפירכא דמצד שישנה במחשבה לכן אמרינן בה שלוחו כמותו (עי' בחידושי הר"ם דפי' דכיון דנגמר הדבר במחשבה א"כ לא הוי מילי משא"כ גו"ק, ועי' בשיעורי ר"ש ריש פסחים (ב, א אות ג') ועוד).

ולפי' המקנה אוי"ל דזה גופא קאמר דאילו נאמר שליחות רק בתרומה הו"א דאין הכוונה לחידוש דשלוחו כמותו, אלא דיכול להפריש ע"י שליח כיון דישנה במחשבה וא"כ חלות התרומה הוא ע"י הבעלים.

### אופן ג' לתרץ הקושיא

והנה הפנ"י והמקנה תרווייהו נקטו כדבר פשוט דתרומה צריך בעלים, ומ"מ הי' מקום לומר דאין ראי' מרישא דהמשנה דבתרומה אמרינן שלוחו של אדם כמותו למר כדאית לי' ולמר כדאית לי', הפנ"י כ' שגם היכא דבעינן בעלים אפשר להועיל מדין זכין לאדם היכא דהוי זכות, והמקנה פי' דגבי תרומה החלק דבעי בעלות נפעל באמת ע"י הבעלים, ומה שנפעל ע"י השליח לא צריך באמת בעלים. ולדברי שניהם מתורץ גם קושיית הרש"ש, דגם משאר המשניות אין ראי', ודוקא ממשנה זה דקאמר דפיחת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה.

[ואין להקשות דהא קתני בהדיא בהמשנה "האומר לשלוחו", דהרי המושג דשליחות

מצינו כשא' עושה עבור חבירו, גם כשא"יז באופן דשלוחו כמותו (וידוע מה דמבואר באחרונים לענין משלוח מנות ע"י מי שאינו בר שליחות, אף שמקרא מלא דבור הכתוב ומשלוח מנות<sup>4</sup>), וע"י בלקו"ש ח"ז שיחה ג' לפר' אמור הערה 30, ואכמ"ל].

אמנם לכ' הי' אפשר לתרץ עיקר הקושיא (דאמאי לא הסתפק הגמ' בהבאת רישא דהמשנה) באו"א, דבאמת בתרומה לא בעינן כלל בעלות, ורק דבעינן רשות הבעלים, שלא הי' כגזולו, וא"כ אין שייך כלל לדין שלוחו של אדם כמותו. וכמו לדוגמא במצות צדקה שאם אומר לאחר ליקח ממנו ולתת לעני אי"צ לזה לדין שלוחו כמותו, ועד"ז בהפרשת תרומה, שהוא מעשה של מצוה שנעשה בממונו ואי"צ כלל לדין שליחות כ"א לרשות.

[וע"י בשו"ע אדה"ז (סי' תל"ב ס"ח) "חובת הבדיקה היא על בעה"ב אבל בני ביתו האוכלים משלו אין חיוב הבדיקה חל עליהם כלל... אבל אם בעה"ב רוצה לעשות בני ביתו שלוחים לדבר מצוה שיבדקו הם הרשות בידו ויברכו הם ברכת על ביעור חמץ ומכל מקום נכון הדבר שיבדוק הוא בעצמו שכן הוא בכלל המצות מצוה בו יותר מבשלוחו", אבל לכ' אין הכוונה שם לדין שליחות דשלוחו של אדם כמותו, כ"א לשליחות שעושים מעשה המצוה בשבילו ובמקומו, כי גם שם בפשטות אי"צ לדין וחידוש דשליחות].

#### פלוגתת הראשונים אי לתרומה בעינן שלוחו דחשיב כמותו, או דסגי בנתינת רשות

ומצינו לכ' דפליגי בזה בראשונים, דהנה בנדרים (לו, ב) איבעיא להו התורם משלו על של חבירו צריך דעתו או לא מי אמרינן כיון דזכות הוא לו לא צריך דעת או דלמא מצוה דיליה היא וניחא ליה למיעבדיה, ת"ש תורם את תרומותיו ואת מעשרותיו לדעתו במאי עסקינן אילימא מן בעל הכרי על של בעל הכרי ולדעתו דמאן אילימא לדעתו דיליה מאן שוויה שליח<sup>5</sup> אלא לדעתו דבעל הכרי הא קמהני ליה דקעביד שליחותיה... לעולם משל בעל הכרי על בעל הכרי כדאמר רבא באומר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום, הכי נמי באומר וכו'.

ולכ' תי' הגמ' צ"ע, דאכתי ממ"נ, אי נימא דל' זה משמעותה הוא ל' שליחות, א"כ איך יכול לתרום עבורו הא קמהני ל'י, מכיון שהוא עושה בתור שלוחו. ואי נימא דאינה ל' שליחות, א"כ איך יכול לתרום, הא חזינן דנקטה הגמ' דלתרומה בעינן שליחות, וכדקאמר "מאן שוויה שליח"?

4 ראה בחידושי החת"ס לגטין (כב, ב ד"ה והא לאו בני דעה) "ודע והבן כל מה שאמרו חז"ל פלוני בר שליחות או אינו בר שליחות היינו ר"ל בר שליחות כמותו או אינו בר שליחות כמותו אבל שליח אפי' קוף יכול להיות שליח אלא שאינו כמותו. נפקא מיני' היכא שהקפידה תורה שהבע"ד בעצמו יעשה אלא שאנו אומרים שלוחו הוה כמו עצמו. לזה בעי' דין שליחות דאל"ה לא הוה כמותו אבל היכי שאמרה תורה שישלח שליח כגון משלוח מנות זה סגי' אפי' ע"י קוף וכל הפסולים והבן זה כי כבר טעו בו גדולים וטובים ממני ע"כ כיון דכתיב וכו' הסופר אפי' ע"י קוף יכול לכתוב לולי משום שלא לשמה אבל לא מטעם שליחות", וראה בשו"ת יביע"א ח"ט או"ח סי' ע' וש"נ.

5 ולכ' חזינן דפשיטא ל' להגמ' מעיקרא דבתרומה בעינן בעלים וצריך לדין שליחות ושלוחו כמותו כדי שאחר יתרום עבורו, ואף דנת"ל בסוגיין דאפ"ל דל' שליחות הוא לאו דוקא (וכן נת' בל' אדה"ז לענין בדיקת חמץ), אבל כאן לכ' דוחק לפרש כן, דהא קאמר "מאן שוויה שליח", ומשמע דהכוונה להדין דשליחות ושלוחו של אדם כמותו.

והנה עי' בגטין (סו, א) במשנה: "מי שהיה מושלך לבור ואמר כל השומע את קולו יכתוב גט לאשתו הרי אלו יכתבו ויתנו". ומבואר לכ' דל' זה ד"ה כל השומע קולי" וכו' הוי ל' מינוי שליחות, דאל"כ איך יכולים לכתוב גט לאשתו.

ובתוס' שם (ד"ה כל השומע) "אף על פי דאמרינן בפרק אין בין המודר (נדרים דף לו:): גבי מודר הנאה מחבירו תתורם לו תרומתו לדעתו ודייק בגמרא לדעתו דמאן אי לימא לדעתא ידידה מאן שווייה שליח אלא דבעל הכרי הא קא מהני ליה דעבד שליחותיה ומוקי לה באומר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום לאו משום דכי אמר הכי לאו שליחותיה עביד דבתרומה בעינן שליחות אלא לענין מודר הנאה דוקא לא חשיב שליחות שיחשב בכך כמהנה ליה כיון שלא צוה לו לעצמו".

ומבואר דהתוס' סב"ל דל' זה הוי באמת ל' שליחות, אלא ששליחות כזו שאינה לאדם פרטי אלא לכל העולם אינה נחשב להנאה לענין דין מודר הנאה.

וברמב"ן שם (ד"ה הא דתנן (הובא ג"כ בר"ן שם לב, ב מדפי הרי"ף, על המשנה) לאחרי שהביא הקושיא כ' ע"ז "ואינה קושיא דהתם כל הרוצה לתרום קאמר מדעתו ואינה אלא כנותן רשות לאו שליחותיה הוא וגבי תרומה אפילו גילוי דעתא נמי מהני כדאמרינן בפ' אלו מציאות (כ"ב א') כלך אצל יפות אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה". ומבואר דהר"ן סב"ל דאי"ז ל' שליחות (ודוקא הל' כן השומע קולי יכתוב, שהוא ל' ציווי, חשיב מינוי שליחות), ולכן לא הוי הנאה, ומ"מ מועיל לענין תרומה, דלתרומה לא בעינן שליחות כ"א נתינת רשות.

### הפי' בסוגיין לפי הרמב"ן

ולרמב"ן יקשה מסוגיין דמשמע דפשיטא דבתרומה הוי מדין שלוחו של אדם כמותו. וצ"ל כמשנ"ת, דלכן אכן לא הביא מרישא דמשנה, דמזה אין ראי' לדין שליחות דהתורם בשביל חבירו ברשותו מועיל גם בלי החידוש דשלוחו כמותו, ולכן הוכיח מסיפא דפחת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה, דמוכח דחשיב בעלים.

ועי' בשו"ת עונג יו"ט

ויוצא נ"מ בעיקר הלימוד דגם אתם לרבות שלוחכם לענין תרומה, דלפי' התוס' הרי מה דהתורה מרבה שליחות לענין תרומה הוא לחדש שאפשר לתרום על של חבירו, דזה שייך רק ע"י גזה"כ דלענין תרומה אמרינן דשלוחו של אדם כמותו. אבל לדעת הרמב"ן לכ', צ"ע, דמה למדים מהך קרא, הרי להפרשת תרומה אי"צ לדין שליחות (ולכ' דוחק גדול לפרש דהכוונה בהדרשא ד"לרבות שלוחכם" הוא לסוג השליחות שאינו כמותו, אבל עי' במה שית' בביאור הסוגיא דב"מ לפי הרמב"ן)? ואפ"ל דהפסוק מחדש דאף שאי"צ לדין שליחות, מ"מ יכול למנות שליח ע"ז באופן שהשליח הוא כמותו והוא נעשה תחת הבעלים, ונ"מ לענין

פיחת עשרה או הוסיף עשרה. ועצ"ע.

ועי' להלן בסוגיא דזכייה דפשיטא לי' להרשב"א דבתרומה בעינן בעלים

ולכ' יש לדון בזה, דהא בגמ' לקמן בסוגיין איתא "אתם ולא אריסין כו' ולא התורם את שאינו שלו". והנה אי נימא דמה דבעינן הוא רק ניותא דבעלים ורשותם, א"כ צ"ע דמה צריך קרא ע"ז, והרי פשוט דאם תורם מה שאינו שלו הוא גזלן, והאם צריך ילפותא מקרא דאינו יכול ליתן צדקה ממון חבירו שלא ברשותו? ומשמע דיש דין בתרומה דבעי בעלים דוקא ובלא זה לא חל התרומה, וזה צריך למילף שפיר מקרא.

אך שוב ראיתי דאי"ז מוכרח, דבעונג יו"ט שם הביא מירושלמי פ"ק דתרומות דאיתא שם "אתם פרט לתורם את שאינו שלו מה את עביד ליה בתורם שאינו שלו או בתורם של חבירו נשמעינה מן הדא הבקיר כרייו ומרחו [צ"ל ותיקנו] וחזר וזכה בו אין תעבדינה בתורם שאינו שלו אין תרומתו תרומה ואם תעבדינה בתורם של חבירו תרומתו תרומה", היינו דבירושלמי נסתפק בזה גופא אי כוונת הדרשא למעט כל שאינו בעלים, או רק למעט כשתורם משל חבירו בלי רשותו, וקאמר דנ"מ בתורם משל הפקר.

[והנה בעונג יו"ט שם הביא המשך דברי הירושלמי "נשמעינה מן הדא גנב תרומות הקדש ואכלו משלם שני חומשין וקרן מני תורם לא גזבר הרי תורם שאינו שלו ואת אמרת תרומתו תרומה הוי לית טעמא דלא כתורם את של חבירו...א"ר אידי גזבר כמאן דהוא בעלים", ומבאר ד"חזינן דמסקנת הירושלמי דבתרומה מה שאמרה תורה אתם ודרשינן ולא התורם את שאינו שלו לאו משום דתורם של חבירו לחוד הוא דהקפידה תורה אלא דבעינן שיהא שלו ממש", וכן מסיק בהמשך התשובה, דאף דמהבבלי אין ראי', מ"מ נשאר הראי' מהירושלמי. ולא הבנתי דבריו, הרי בירושלמי הביא ראי' ממה שיכול לתרום של הקדש דאי"צ בעלים דוקא להפרשת תרומה, ועי"ז דחי דגזבר יש לו דין בעלים, וא"כ אין ראי' מזה, ואפשר דאכתי נשאר הספק, ומה"ת דמסקנת הירושלמי כאידך צד?]

ולענין קושיין דלעיל, דאיך שייך לומר דבא למעט היכא דנטל משל חבירו בלי רשותו ולמה צריך קרא ע"ז, אפ"ל בב' אופנים: א) אפ"ל דהא ממעט "אתם ולא אריסין אתם ולא שותפין אתם ולא אפוטרופוס אתם ולא התורם את שאינו שלו", וברש"י גטין (גב, א ד"ה אתם) "הך סיפא טעמא דרישא כלומר אתם ממעט התורם שאינו שלו והני כולהו שאינו שלו נינהו אי נמי זו ואין צריך לומר זו קתני", ובתורהא"ש בסוגיין כ' כפי' הראשון ברש"י. ולפי' זה אפ"ל דמה דצריך קרא הוא לא לכל התורם שאינו שלו, אלא להני דמני לפני"ז אריס ושותף ואפוטרופוס, שיש לו קצת שייכות, ומ"מ ממעטינן לי' דלא הוי שלו לגמרי" (ב) גם אפ"ל דאף בתורם שאינו שלו ממש והבעלים מקפידים, מ"מ צריך קרא דאין התרומה חלה, וכמו דצריך קרא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ושאיין אדם מקדיש דבר שאינו שלו ודבר שאינו ברשותו.

## סימן ב.

### המשך בענין הפרשת תרומה ע"י שליח

ביאור הגרע"א בהגמ' בב"מ אליבא דהרמב"ן / דיוק בל' הגמ' דמק' רק מדעתכם ולא מעצם השליחות, וביאור לשא"ר / דקדוקים בפ' הגרע"א / ביאור סברת הרמב"ן ולשיטתו לאידך פ' בדבריו / ביאור דברי הגמ' בב"מ לפי' הרמב"ן להך פ'

והנה בגמ' בב"מ (כב, א) איתא ת"ש כיצד אמרו התורם שלא מדעת תרומתו תרומה הרי שירד לתוך שדה חבירו וליקט ותרום שלא ברשות אם חושש משום גזל אין תרומתו תרומה ואם לאו תרומתו תרומה ומנין הוא יודע אם חושש משום גזל ואם לאו הרי שבא בעל הבית ומצאו ואמר לו כלך אצל יפות אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה ואם לאו אין תרומתו תרומה ליקטו הבעלים והוסיפו עליהן בין כך ובין כך תרומתו תרומה וכי נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה אמאי בעידנא דתרם הא לא הוה ידע [ומק' מזה על אביי דסב"ל יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש] תרגמה רבא אליבא דאביי דשויה שליח ה"נ מסתברא דאי ס"ד דלא שוויה שליח מי הויה תרומתו תרומה והא אתם גם אתם אמר רחמנא לרבנות שלוחכם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם אלא הכא במאי עסקינן כגון דשויה שליח וא"ל זיל תרום ולא א"ל תרום מהני וסתמיה דבעל הבית כי תרום מבינונית הוא תרום ואזל איהו ותרם מיפות ובא בעל הבית ומצאו וא"ל כלך אצל יפות אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה ואם לאו אין תרומתו תרומה.

והנראה מפשטות מדברי הגמ' דהמקשן והתרצן נחלקו בב' הסברות שנתבארו, דהמקשן הי' סבור דלא בעינן שליחות לתרומה כ"א ניהותא גרידא, וע"ז קאמר התרצן דע"כ מיירי בדשווייה שליח דלתרומה בעינן שליחות דוקא. ועפ"ז הנה מסקנת הגמ' הוא דלא כהרמב"ן, דבעינן שליחות דוקא לתרומה.

וזהו שכ' הר"ן שם (על דברי הרמב"ן) "ותמהני דהתם בפ' ואלו מציאות (שם) קא אמינא דההיא דכלך אצל יפות דוקא דשויה שליח". וכ' ע"ז רע"א (בחי' דשויו לב"מ שם) "והוא לכאורה באמת פליאה עצומה על הרמב"ן".

### ביאור הגרע"א בהגמ' בב"מ אליבא דהרמב"ן

ומבאר רע"א שם "דלכאורה יש לעיין בסוגיין דמדמה הש"ס ההיא דתרומה לרבא וע"כ דאמרי' כיון דהשתא ניהא דמתחילה גם כן ניהא ליה והיה עומד לכך לתרום מן היפות... ואף דאסור לתרום שלא מדעת חבירו... מ"מ אם חזינן דהשתא ניהא ליה ולא קפיד לעשות המצוה בעצמו אמרי' דמעיקרא נמי ניהא, א"כ היכי פריך הש"ס והא אתם גם אתם וכו' הא כיון שאנו דנין דניהא ליה וזכין לאדם שלא בפניו הוי כמו שלוחו דזכיי' מטעם שליחות אתרבאי? ולזה נ"ל דפירכת הש"ס דמקרא אתם גם אתם נשמע דבעי' דידיעי' דבשעת

שליחות ניהא ליה וכמו כל זכות דעלמא, אבל הכא דבשעת מעשה הי' אפשר לומר דחוב הוא לו דניהא ליה למעבד מצוה בעצמו רק עכשיו ידעי' כיון דהשתא ניהא בזה לא מהני ואינו דומה לשאר שליחות וזכייה...עכ"פ י"ל דסברת המקשן קיימי' במסקנא דלרבא יש לנו לומר מכח הגילוי דעת של עכשיו דמעיקרא נמי ניהא ליה ולא משוינן לחוב גמור מכח הך סברא דניהא ליה למעבד מצוה וכו', רק דלא מהני דבעי' דידעי' דניהא ליה בשעת השליחות, ממילא אם גילה דעתו מקודם דלא מקפיד על הניחותא למעבד מצוה בגופי', אף דלא שוי בפירוש שליח ממילא להעשות מעצמו שליח כיון דגוף הדבר זכות הוא לו שיתרם התבואה, רק שהוא קצת חוב מצד אחר דניהא לאינש וכו', בזה מהני גילוי דעת דאין זה חובה לו".

ולביאור הגרע"א באמת לא בעינן שליחות לתרומה, דמהני גם מדין זכין, ורק שהגמ' דריש מקרא דבכל אופן צריך להיות ידיעה מלכתחלה שהוא זכות, ולא שאיגלאי מילתא אח"כ. והיינו דאין הפסוק מגלה דבעי שליחות דוקא, כ"א דבכל אופן צ"ל מדעתכם.

### דיוק בל' הגמ' דמק' רק מדעתכם ולא מעצם השליחות, וביאור לשא"ר

ולכ' מדוייק כן בל' הגמ' גופא, דקאמר "ה"נ מסתברא דאי ס"ד דלא שוויה שליח מי הויא תרומתו תרומה והא אתם גם אתם אמר רחמנא לרבות שלוחכם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם", ולא קאמר דע"כ מיירי דשויא שליח דאל"כ איך הוי תרומתו תרומה הא תרומה בעי שליח, רק קאמר דעכ"פ בעי דעתכם (וכן מבואר ברש"י יבמות קיג, א ד"ה התורם, ועוד<sup>7</sup>). ולפי' הרע"א א"ש, דבאמת לא בעי שליח, דגם מועיל כשלא שויא שליח כיון דהוי זכות וזכין לאדם, דזכייה גופא מועיל משום שליחות, אלא דילפינן מדרשה דמה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם דבעינן דעתו מתחלה ולא מהני מה שנתגלה אח"כ דניהא לי'.

ולכ' צ"ב לשא"ר דהגמ' יליף מזה דבעינן שליחות, דאיך מתפרש זה בל' הגמ' ? ואפ"ל (ע"ד מה שפי' הגרע"א לדברי הרמב"ן), דגם מעיקרא הי' פשוט להגמ' דבעי שליח, ורק דבהו"א סבר דכיון דלבסוף עשאו שליח (וא"ל כלך אצל יפות) חשיב כאילו עשאו שליח מעיקרא למ"ד יאוש שלא מדעת הוי יאוש (דמינוי שליח שלא מדעת הוי מינוי שליח), וע"ז קאמר דבעינן מדעתו, והיינו דמינוי השליחות א"א להיות שלא מדעת. ושפיר הוכיח הר"ן דתרומה שייך רק מדין שליחות (ורק דבמסקנא הוכיח דהך שליחות שייך רק ע"י מינוי להדיא, מדעתכם).

### דקדוקים בפי' הגרע"א

אך לכ' הפי' של רע"א בדברי הרמב"ן אי"ז במשמעות ל' הרמב"ן, שכ' "ואינה אלא כנותן רשות לאו שליחותיה הוא וגבי תרומה אפילו גילוי דעתא נמי מהני כדאמרינן בפ' אלו



מציאות, ומשמע דבתרומה לא בעינן שליחות (ולא שמהני זכייה כיון שגם זכייה הוי מדין שליחות).

וגם בל' הגמ' לא הבנתי לפירושו, דדריש "מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם", והרי לפירושו לא בעי למיילף מזה דבעינן דעתו, כ"א שצריכים לידע מעיקרא ניחא לי' וא"א שיתוודע אח"כ, וכ"ז נראה לכ' דוחק בל' הגמ' [דהרי מדבריו משמע דזכייה שפיר הי' מהני אילו ידענו דהוי זכות, אף שהבעלים לא ידעו מזה עד אח"כ, וא"כ אין החיסרון ב"דעתו", כ"א בדעתנו]?

וגם בעיקר הסברא לא זכיתי להבין, דהרי התוס' שם (בד"ה אם יש יפות מהם תרומתו תרומה) כ' "דמסתמא גם מתחילה היה דעתו כן וא"ת ונימא דהשתא ודאי ניחא ליה ביפות אבל מתחילה בשעה שתרם אי הוה ידע לא הוה ניחא ליה דאין דרך לתרום מן היפות כדאמרינן לעיל (דף כא:): גבי דבר שיש בו סימן דאפילו לרבא חייב להכריז דאע"ג דהשתא מתיאש אין בכך כלום וי"ל דשאני הכא דכיון דחזינן ביה דניחא ליה השתא אמרינן נמי ניחא ליה מעיקרא משום מצוה", והיינו דבאמת הי' נחשב כיודעים מעיקרא דניחא לי', כמו כל זכייה דאנן סהדי דהי' משוי לי' שליח, ורק מצד הסברא דניחא לי' למיעבד מצוה לא היינו אומרים כן, ומה דרבא אומר כן (וחשיב ידיעה ואומדנא דניחא לי' מעיקרא) הוא מצד הסברא דמצוה, וא"כ צ"ל דהדרשא ד"אתם" דוחה הסברא דמצוה, וכ"ז צ"ע?

### ביאור סברת הרמב"ן ולשיטתו לאידך פי' בדבריו

ומשמע עכ"פ דהרמב"ן מפרש דלא בעינן שום שליחות בתרומה כ"א רשות גרידא. וכן ראיתי שמפרש בספר חק המלך לב"מ שם (סי' י"ד), וביאר דפליגי בהחקירה (באתו"ד כלל ב' ועוד) "אי טבל אסור רק מפאת תרומה המעורבת בו או הוא איסור עצמיי", והביא באתו"ד שם מ"רש"י יבמות דפ"ו ע"א שכ' דטבל אסור רק מפני תרומה המעורבת בו ועש"ב.

והנה בגמ' קאמר "מה להנך שכן ישנם חול, ובפשטות יל"פ דבכדי לפעול חלות קדושה צריך כח של בעלים וע"ז צריך דרגא גבוה של שליחות, שהוא כמותו. וא"כ הנה לשיטת הרמב"ן אפ"ל דסב"ל דהתרומה מעורב בהטבל, וא"כ אינו פועל שום חלות קדושה ע"י ההפרשה, רק מפרישה מהשאר, ושפיר קסבר דאי"צ שליחות. וע"ש באתו"ד דהתוס' חולק על רש"י וסב"ל דאין התרומה מעורב בהטבל, וא"כ מעשה ההפרשה צריך לפעול חלות הקדושה, ולשיטתו סב"ל דלתרומה צריך בעלות ממש, ודין שליחות הוא משום דשלוחו של אדם כמותו (וע"י במשי"ת בענין ישנם במחשבה, ואכמ"ל).

וע"ש (בחקקה"מ) שהביא מ"ש הראשונים בפסחים בטעם שבכמה מצוות מברכים ב"על" ובכמה מצוות מברכים ב"למ"ד, והר"ן כ' ע"ז "שיש לנו שני מיני מצוות, מצוות שעל כרחו יש לו לקיימן בעצמו ואי אפשר להפטר ממנה על ידי אחר כתפילין וציצית ושיבת סוכה

ודומיהן, ובאלו וכיוצא בהן הכל מודים שצריך לברך עליהם בלמ"ד, לפי ששמוש הלמ"ד מורה שהמצוות מוטלות עליו, כדאמרי' לא סגי' דלאו איהו מהיל, ויש מצוות אחרות שאע"פ שמוטלת עליו אפשר להפטר ממנה ע"י אחר כביעור חמץ ומילה באבי הבן... ולפי' עליה ועל כיוצא בה שיכולה להתקיים ע"י אחר מברכין בעל דוקא, (ומיהו) [ומינה] דלמסקנא אבי הבן נמי מברך בעל וכמו שכתבתי למעלה, ובאותן שאי אפשר להפטר ממנה אלא כשמקיימ' בעצמו מברכין בלמ"ד" ובהמשך דבריו כ' "ואיכא למידק תו, מדתני" בתוספתא דברכות היה מהלך להפריש תרומות ומעשרות אומר אקב"ו להפריש תרומות ומעשרות והא הכא אפשר להתקיים ע"י שליח אפ"ה [לא] מברכין בעל, י"ל שכיון שהשליח אינו יכול לתרום שלא מדעת בעלים, דהא קיימא לן תורם (אין) [את] שאינו שלו אין תרומתו תרומה, ודרשינן התם [ב"מ כב א] אתם גם אתם לרבות שלוחכם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, כיון שכן אינו יכול להפטר ממנו אלא על ידי עצמו ולא דמו לביעור ומילה שאחר יכול לפוטרו מהם שלא מדעתו", ולמשנ"ת הנה הר"ן לשיטתו דסב"ל דבהפרשת תרומה בעינן בעלים דוקא, ומה דבעינן דעת בעלים הוא משום דצריך שלוחו של אדם כמותו בכדי שיועיל ההפרשה.

והרמב"ן שם (ז, א) כ' ג"כ כי הך כללא (אחר שהביא דברי הראב"ד) "שכל מצוה שאדם יוצא בה לכתחלה על ידי אחר כגון ביעור קבעוה בעל, וכן שחיטה ומילה שאפי' אבי הבן שמצווה למול את בנו אם רצה והביא לו מוהל שמל אותו יוצא ידי חובתו... והוא הדין להפרשת תרומות ומעשרות וחלה בכולן מברכין על, וכן כתב רב אחא משבחא ז"ל בשאלתא דפסחא", ומבואר דחשיב ל' לתרומה למצוה שיכול לצאת ע"י אחר, והוא לשיטתו דסב"ל דמה דתורם ע"י שליח הוא משום דבגילוי דעת סגי ואי"צ בעלות.

### ביאור דברי הגמ' בב"מ לפי הרמב"ן להך פי'

ולכ' אפשר לבאר דברי הגמ' בב"מ לפי הרמב"ן בב' אופנים, ובהקדם, דהנה הובא לעיל מה דלכ' יש לדקדק בדעת הרמב"ן, דמה למדים מהך קרא, הרי להפרשת תרומה אי"צ לדין שליחות (ולכ' דוחק גדול לפרש דהכוונה בהדרשא ד"לרבות שלוחכם" הוא לסוג השליחות שאינו כמותו)? ואפ"ל דבשליחות ישנם ב' ענינים, מה דהמשלח מוסר כחו להשליח, והוא בענין שהשליח אין לו הכח לפעול הענין בלי מסירת כח של המשלח. ועוד ענין יש מה שמעשה השליח מועיל עבור המשלח, והוא אף בענין שהשליח יש לו כח בעצמו לפעול, מ"מ בעי לדין שליחות שיועיל עבור המשלח.

ובפשטות זהו החילוק בין קידושין לגירושין, דבגירושין הרי השליח אין לו שום כח לגרש, דאין אדם מגרש אשת חבירו, וענין השליחות הוא מסירות כח, שע"ז יש לו כח לפעול הגירושין באשה זו. אבל בקידושין הרי השליח בעצמו יש ג"כ הכח לקדש אשה זו, ורק שדין השליחות הוא שקידושין אלו יועילו עבור המשלח. ועפ"ז י"ל שהפסוק בתרומה לדעת הרמב"ן הוא לענין הב', דהכח להפריש תרומה, לזה אי"צ לדין שליחות, וכמשנ"ת, אבל

אילולי הדין דשלוחו של אדם כמותו לענין תרומה, לא הי' מועיל עבור המשלח, והיינו שלא הי' המשלח מקיים המצוה, והי' המצוה של השליח, וע"ז מחדש התורה לרבות שלוחכם<sup>8</sup> (ועי' במשי"ת בזה בהשיעור בענין שליחות לשחיטה).

וא"כ אפשר לפרש הגמ' בב"מ: א) דמיירי בשליחות בשם המושאל, דבאמת אי"צ לדין שליחות, אלא הכוונה דלמדים מהך דרשה דגם כשמפריש אחר עבורו, שיש כח ע"ז, מ"מ בעינן דעתו עכ"פ [והנה לפי המקנה מובן הסברא דבעינן דעתו, דזה שאחר יכול להפריש עבורו זהו רק משום שישנה דעת הבעלים, שמפריש במחשבה. ולמשנ"ת בדעת הרמב"ן דאי"צ כלל בעלות להפרשה, צ"ל דהוי גזה"כ, דבכדי להפריש הקדוש מהחול צריך עכ"פ דעת והסכמת הבעלים (אף שאינו פועל חלות הקדושה)].

ב) אבל בעצם הענין, הנה לכ' יל"ע טובא אם דין זה הוא דין בשליחות (וכמו הדרשא דמה אתם בני ברית, דילפינן מזה דין לכל שליח דעכו"ם אינו יכול להיות שליח), או שזהו דין בתרומה<sup>9</sup>. והנה בתוס' נדרים שם (ד"ה אלא לאו) ויותר מבואר ברשב"א שם ד"ה הא דאיבעיא) מבואר דדוקא בתורם משלו על של חבירו נאמרה הדין דמדעתכם, אבל תורם משל בעל הכרי לא בעינן דעתכם דאי"צ לדין שליחו, ע"ש, ומשמע מדבריהם דזהו דין בשליחות, דהיכא דמרבין שלוחכם הוא רק מדעתכם (וא"כ כ"ה בכל שליחות).

אבל עי' בקידושין להלן (נב, ב) "הוא סרסיא דקדיש בפרומא דשיכרא אתא מריה דשיכרא אשכחיה אמר ליה אמאי לא תיתיב מהאי חריפא אתא לקמיה דרבא אמר לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד... אבל הכא משום כיסופא הוא דעבד, ואינה מקודשת. וברמב"ן שם (ד"ה לא אמרו) "ק"ל והא אף בתרומה לא אמרו כלך אצל יפות אלא בשעשאו שליח דהכי אוקימנא בפרק אלו מציאות (כ"ב א') ואי לאו הכי לא הוי תרומתו תרומה, ואפשר דקס"ד דכי היכי דכי עשאו שליח ותרם מיפות הוי כלך אצל יפות גלוי דעתא אף על פי שמתחלה לא נעשה שליח מסתמא אלא לבינוניות, ה"נ הכא הוי גלוי דעתא ואמרינן דמינח ניחא ליה, וגבי קדושין כיון דהשתא ניחא ליה מקודשת, כלומר כל זמן דאיתנהו בידה ולא נתאכלו דהשתא מיהת חלין, אבל גבי תרומה כיון דמעיקרא לא שוי' שליח לא חיילא השתא, דבעינן אתם גם אתם לרבות שלוחכם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם", ומשמע דדין לדעתכם הוא דין בתרומה (אבל אינו מוכרח ועצ"ע). ואי נימא דזהו דין בתרומה, א"כ ילפינן מזה דעכ"פ כל היכא דתורם עבור חבירו באיזה אופן שהיא צריך עכ"פ דעתו ובלט זה אינו מועיל. ועוד יל"ע בכ"ז. ועי' היטב בחידושי הצ"צ לב"מ לדף כב, א שם בארוכה.

8 או ששניהם לא היו מקיימים המצוה, דאפשר דהמצוה שייך רק לבעל התבואה.

9 ולכ' כן משמע בהמשך הגמ' דקאמר "אלא לא לכתוב רחמנא בתרומה ותייתי מהנך, ה"נ ואלא אתם גם אתם למה לי מיבעי ליה לכרבי ינאי דא"ר ינאי גם אתם מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית", ולכ' למה לא הביא ממה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדיתכם (ובפרט דעי"ז לא היו קשים כל הקושיות שבהמשך)? אך להנ"ל דזהו דין בתרומה ולא בשליחות א"ש, והבן.

## סימן ג.

## בענין הפרשת תרומה במחשבה

הצעת הסוגיות בענין זה / קושיית הרבי, ותי' הרה"ג וכו' הרלו"צ / שקו"ט בציונים מהרבי על המכתב / דברי האגרת השנית בזה / דברי הרבי באגרות ושקו"ט בכוונת הדברים.

בגמ' (מא, ב): ונכתוב רחמנא בתרומה וניתו הנך ונגמרו מיניה משום דאיכא למפרך שכן ישנה במחשבה. ופרש"י (בד"ה במחשבה) "נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה דכתיב ונחשב". ובהמשך הגמ': חדא מחדא לא אתיא תיתי חדא מתרתי הי תיתי כו' לא נכתוב רחמנא בגירושין ותיתי מהנך מה להנך שכן ישנן במחשבה. ופרש"י (בד"ה שכן ישנן במחשבה) "קדשים נמי איתנהו במחשבה (וכן נמי פסול קדשים ופיגול ע"י מחשבה הם באים) גמר בלבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה כדתני' בשבועות בפ"ג מוצא שפתיך אין לי אלא שהוציא בשפתיו גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לב עולות".

## הצעת הסוגיות בענין זה

ובגמ' שבועות (כו, ב, המובא בפרש"י, מק' על מאי דאמר לפני"ז דשבועות אינו חייב בגמר בלבו ולא הוציא בשפתיו) מיתיבי מוצא שפתיך תשמור ועשית אין לי אלא שהוציא בשפתיו גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לב שאני התם דכתיב כל נדיב לב וניגמר מינה משום דהווי תרומה וקדשים שני כתובין הבאין כאחד וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין. ובפרש"י (בד"ה תרומה וקדשים) "תרומת מלאכת המשכן כתיב בה כל נדיב לב הביאו וגו' וגבי קדשים כתיב בחזקיהו בספר דברי הימים וכל נדיב לב עולות". ובתוס' (ד"ה משום דהווי) "גבי קדשים כתיב שהביאו בעזרה (דה"ב כט) כל נדיב לב עולות וגבי תרומה כתיב (במדבר יח) ונחשב לכם תרומתכם שניטלה במחשבה" (ובסוף הביאו פרש"י).

ובענין תרומה מבואר גם בגטין (ל, סע"ב) בברייתא: דתניא אבא אלעזר בן גמלא אומר ונחשב לכם תרומתכם בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה גדולה ואחת תרומת מעשר, כשם שתרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה כך תרומת מעשר ניטלת באומד ובמחשבה. וברש"י שם (ד"ה ובמחשבה): "נותן עיניו בצד זה לשם תרומה ואוכל בצד זה ואף על פי שלא הפריש ותרוייהו נפקי מונחשב".

אבל במעילה (ח, א) על מאי דתנן חטאת העוף מועלין בה משהוקדשה, פרש"י "בפה", וכן בתוס' שם (בד"ה מועלין בהן משהוקדשו) פי' "פירוש קדושת פה דהיינו כשהקדישן". ולכ' זהו בסתירה להמבואר בגמ' שבועות הנ"ל דהקדושה חל במחשבה אף שלא הוציא בשפתיו? וגם בלקו"ת (פר' מטות, פג, ב) איתא "איש כי ידור נדר, שידור בדבר הנדור, שדבר הנדור כמו קרבן הוא ע"י שמקדישו בפה ואח"כ הקרבן מעלה אותו כמ"ש תמים יהיה לרצון וכתוב עולותיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי. והטעם שצריך להקדישו בפה תחלה

דייקא וכו', והוא כמשמעות רש"י ותוס' בקידושין דצריך להקדיש בפה דוקא, וצ"ע מהגמ' בשבועות הנ"ל.

### קושיית הרבי, ותי' הרה"ג וכו' הרלו"צ

ובלקוטי לוי יצחק ח"ג (אגרות ע' ש"א) כותב הרה"ג וכו' הרלו"צ להרבי וז"ל "... שבמכתבך הקשת על המבואר בלקו"ת שקרבן צריך להפרישו בפה, והקשת משבועות דף כו: גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לבו, והי' קשה לך מהאמור במעילה דף ח ברש"י "בפה", ונכנסת לדחוק שהכוונה ברש"י הוא שא"צ מעשה אבל גם מחשבה מועלת. – אתפלא עליך איך הקשית כזאת, מה שייכות ענין שיהא הקרבן קדוש בפה דוקא להאמור בשבועות, האמור בשבועות הוא לענין החיוב על האדם, שלא צריך שיאמר בפה דוקא...אלא גם אם גמר בלבו הרי עלי עולה מחוייב להביא עולה. ואם חשב שבהמה זו תהי' לעולה מחוייב להביא בהמה זו לעולה ... הנה זהו רק החיוב על האדם, אבל גוף הבהמה אין בה שום קדושה עדיין במה שחשב בלבו בלבד ואין בה איסור בגיזה ועבודה, ואין בה מעילה כלל, ורק אם אמר בפה הרי זו עולה אז נעשית הבהמה לקרבן שיש בה קדושה ואסורה בגיזה ועבודה ומועלין בה...שכ"ז שלא אמר בפה...אין בה שום קדושה כלל...והוא האמור ברש"י ותוס' שם ושאר מפרשים "בפה" למיעוטי מחשבה. והוא האמור בלקו"ת שקרבן הוא קדוש בפה דוקא, ואם לא הקדישו בפה אין בהקרבן שום קדושה עדיין" וכו'.

ולכ' התי' הוא מוכח והוא דבר הלמד מענינו, דבסוגיא דשבועות מיירי מהחיוב על האדם, שמדמה למה דחיוב שבועה הוא רק בהוציא בשפתיו, דחיוב שבועה הוא רק על האדם. אבל במעילה מיירי באיסור מעילה, שתלוי בהקדושה שחלה על הבהמה עצמה.

אבל בציונים מהרבי כתוב ע"ז: "גם הקרבן קדוש כמוכח הסוגיא קידושין מא: ושם ברש"י. ותרומות פ"ג מ"ח בר"ש, פני משה ועוד".

### שקו"ט בציונים מהרבי על המכתב

ובר"ש שם (על מאי דתנא במשנה הן בתרומה והן בקדשים דלא אמר כלום עד שיהי' פיו ולבו שוין) "ודוקא כששפתיו ולבו מכחישין זה את זה אבל לא מכחשי זא"ז מהני בתרומה וקדשים כדרשין בפרק שבועות שתיים (דף כו ב) שאני גומר בלבו אף על פי שלא הוציא בשפתיו". ומבואר דגמר בלבו חל הקדושה, כמו דפיו ולבו שוין דאז פשוט דחל הקדושה על הבהמה.

ומה שהביא מהפני משה, יתכן שהכוונה להפני משה על המשנה שכ' "ואם לא היה מוציא בשפתיו כלל וחיוב בלבו על התרומה ה"ז תרומה דכתיב ונחשב לכם תרומתכם במחשבה בלבד תהיה תרומה וכן בהקדש אם לא הוציא בשפתיו מה שהוא נגד מחשבתו הוי הקדש דגלי רחמנא כל נדיב לב דאפי' גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו מהני ודוקא בשבועות ובנדרים

הוא דבעינן עד שיוציא בשפתיו דחולין מקדשים לא גמרינן הכי הוא מסקנא דמילתא, ואפשר שהכוונה למ"ש בהמשך, על דברי הירושלמי (בד"ה או אינו אלא המוציא בשפתיו) "דוקא הוא דמהני בתרומה ובהקדש והא דכתיב כל נדיב לב פרט למכחיש בשפתיו למה שהוא בלבו דבעינן שיהו פיו ולבו שוין ולעולם עד שיוציא בשפתיו", והוי ההוכחה מדבריו שהם ממש כדברי הר"ש הנ"ל.

ומה שהוכיח מהסוגיא דקידושין ושם ברש"י, לכ' אפשר לבאר בג' אופנים: א) דהכוונה למה שפרש"י בסוגיין לענין תרומה (בד"ה במחשבה) "נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה דכתיב ונחשב", דמשמע דהתרומה חל במחשבה גרידא. ולפ"ז יסוד ההוכחה הוא על סמך מה שבגמ' משווה תרומה לקדשים, ואם בתרומה חזינן דחל במחשבה גרידא א"כ ה"ה בקדשים. והרי חזינן במכתב שלאח"ז (שיובא להלן) שהרבי הק' על תי' הרלו"צ מכח ההשוואה דתרומה לקדשים.

ב) אפ"ל דהכוונה למ"ש רש"י (בד"ה שכן ישנן במחשבה) "קדשים נמי איתנהו במחשבה... גמר בלבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה כדתני' בשבועות בפ"ג מוצא שפתיך אין לי אלא שהוציא בשפתיו גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לב עולות", הרי שרש"י הוסיף על ל' הגמ' ופי' "הרי הוא עולה", ולא רק שהאדם נתחייב (וגם הך דיוק נזכרה במכתב שלאח"ז, שמזה סימוכין שהרבי הביא הוכחה זו).

ג) אבל מל' הרבי "כמוכח הסוגיא קידושין מא: ושם ברש"י" משמע קצת שההוכחה הוא (לא רק מפרש"י, כ"א גם) מסוגיית הגמ' בסוגיין גופא. ואולי יש לבאר דההוכחה הוא דהרי הגמ' קאמר דאין ללמוד שליחות מתרומה וקדשים לגירושין וכו' משום דישנן במחשבה, והיינו דכיון דישנן במחשבה א"כ מקום לומר דמטעם זה נקל יותר לפעול ע"י שליח (ועי' במה שנת' לעיל בסברת המקנה). והנה אם נאמר דמה שנפעל ע"י השליח הוא אותו הענין שנפעלה ע"י מחשבת האדם, כי אז מובן הפירכא דאפ"ל דמה דאמרינן בה שליחות הוא משום שישנה במחשבה. אבל אי נימא דהמחשבה הוא לענין חיוב האדם, איך הוי זה טעם והסברה למה שמועיל שליחות להפרשת התרומה או הקרבת הרבן? וא"כ מוכח מהסוגיא דהמחשבה מועלת לגוף התרומה והקרבתו. וע"ע במה שיבואר להלן.

### דברי האגרת השנית בזה

ובהמשך לזה, בע' ד"ש, כותב שם: "וע"ד קושייתך עוה"פ על האמור בלקו"ת שאין קרבן קדוש אלא אמירה בפה מהאמור בשבועות שגמר בלבו סגי, ולא ניחא לך בתירוצי שהוא רק לענין חיוב המוטל על האדם די במחשבה אבל לקדושת הבהמה צ"ל אמירה בפה, כי הרי משוה קדשים לתרומה ופשוט שתרומה קדושה ע"י מחשבה וכמ"ש ברמב"ם הל' תרומות פ"ד הט"ז להדיא".

והנה הרבי הביא הוכחה מדמשווה בגמ' תרומה לקדשים, ובתרומה פשוט דחל הקדושה

במחשבה. וז"ל הרמב"ם "הפריש תרומה במחשבתו ולא הוציא בשפתיו כלום הרי זו תרומה שנאמר ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגרן במחשבה בלבד תהיה תרומה". ומ"ש הרבי שהושוו תרומה לקדשים, לכ' לא מסתבר לומר דהכוונה להסוגיא הנ"ל בשבועות, דקאמר דתרומה וקדשים הם ב' כתובים הבאין כאחד, דהא שם פליגי בזה רש"י ותוס' (כמובא לעיל), ולפרש"י הכוונה בתרומה שם הוא לתרומת המשכן, ולא נזכרה שם כלל דין תרומה<sup>10</sup>. ורק לפי התוס' שם הוא דמצינו דהושוו [ואף דאפ"ל דההוכחה הוא רק לפי התוס', דלא מצינו שנחלקו רש"י ותוס' בפירושא דגמר לבו, אבל הרי מצינו דפליגי להדיא בזה, וכדלהלן?]

ולכן יותר מסתבר לכ' דהכוונה להשוואה בסוגיין, דקאמר בפשיטות דקדשים ותרומה ישנן במחשבה (ולכן א"א למילף גירושין מהם), ולפ"ז י"ל דמ"ש (בציונים על המכתב שלפנ"ז) דמוכח מהסוגיא בקידושין, הכוונה מזה שהסוגיא בקידושין משוה תרומה לקדשים, וכנ"ל.

והרלו"צ הק' ע"ז: "הנה מה שלדיך הוא להדיא ברמב"ם לדידי אינו כלל להדיא, עי במנ"ח מצוה תק"ז תראה שדעת השעה"מ ... בדעת הרמב"ם שמחשבה גרידא לא מהני רק בצירוף מעשה ההפרשה לזה, וכן הוא בדעה א' בחידושי הרשב"א בקדושין דף מא, ב מפורש ע"ש".

וז"ל הרשב"א בסוגיין (ד"ה מה לתרומה שכן ישנה במחשבה) "יש מי שפי' שנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר משום דכתיב ונחשב לכם תרומתכם, וא"ת...פלוגתא דר' אלעזר בן גומל ורבנן הוא...דר' אלעזר בן גומל אומר...מה תרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה אף תרומת מעשר נטלת באומד ובמחשבה ופליגי רבנן עליה, י"ל דבאומד הוא דפליגי משום דכתיב ביה מעשר מן המעשר אבל במחשבה לא פליגי עליה, ויש מי שפי' דבמחשבה נמי פליגי והכא ה"פ ישנה במחשבה שאם נטל ולא קרא לה שם תרומתו תרומה".

ובמנ"ח שם "ודעת רש"י בכמה מקומות בקידושין ובביצה דהפרשת תרומה סגי במחשבה לבד דנותן עינו בצד זה ואוכל בצד אחר. אך התוס' בחולין כתבו דל"מ מחשבה לחוד רק מה שמבואר דסגי במחשבה היינו אם הפריש ולא הוציא בשפתיו רק במחשבה לבד סגי אבל במחשבה גרידא ל"מ וכ"מ ברשב"א בקידושין ועי' בס' שעה"מ כאן פ"ד שפלפל באריכות ודעתו בדעת הר"מ דסובר ג"כ כדיעה זו דכ' הפריש תרומה במחשבתו ולא הוציא בשפתיו כו' נראה דהפרשה בעינן ע"ש. ומראה מקום אני לך".

ולא זכיתי להבין איך מתורץ בכ"ז ההוכחה שהרבי הביא, הרי סו"ס חזינן שהדין ד"ונחשב

10 ולפרש"י מיושב קושיית התוס' "דתרומה חול אצל קדשים כדאמר בריש האיך מקדש (קדושין דף מא:): ולא ילפינן מקדשים". אך לפרש"י לכ' צ"ע, דבגמ' שבועות שם מסיים (על מאי דקאמר דתרומה וקדשים ב' כתובים הבאין כא' ואין מלמדין) "הניחא למ"ד אין מלמדין אלא למ"ד מלמדין מאי איכא למימר, הוו חולין וקדשים וחולין מקדשים לא גמרינן", ולפרש"י למה לא תי' דאיכא נמי תרומה, וא"כ הוו שלשה כתובין הבאין כא' (ואפי' למ"ד ב' כתובים הבאים כא' מלמדין, הרי אמרינן (במסכתין לה, א) דג' כתובים הבאים כא' לכו"ע אין מלמדין)? ובשלמא לתוס' אפ"ל דתרומת המשכן וקדשים לא נחשבו לב', ורק בצירוף תרומה הוו ב' כתובים הבאים כא', אבל לפרש"י צ"ע?

הוא לענין עצם חלות הקדושה, ולא רק לענין חיוב האדם, ולמאי נ"מ אם לדין ד"ונחשב" בעינן ג"כ מעשה הפרשה או לא? ואפשר דכונת הרלו"צ הוא דבאמת בתרומה המחשבה פועל חיוב על האדם, דמה דנפעל בחלק שמתקדש הוא רק החיוב לתת חלק זה דוקא לכהן, וכמ"ש בהמשך (בהחצ"ע ג) "אם שהמחשבה מועלת שדוקא הצד שנתן בו עיניו אותו צריך להפריש לתרומה", וא"כ אפ"ל שמפרש בהרמב"ם שהמחשבה פועלת החיוב של האדם וחלות הקדושה הוא ע"י מעשה ההפרשה (ועד"ז בקרבנות, דחלות הקדושה הוא ע"י הדבור, והמחשבה פועלת חיוב על האדם).

אבל צ"ע אם זהו הכוונה, ולכ' פ"י זה צ"ע מכמה טעמים, והעיקר דסו"ס, הרי החלות בחלק ההיתר (מה שהותר באכילה ואזל ממנה האיסור טבל) נפעל במחשבה בלבד, וא"כ סו"ס חזינן דבתרומה פעולת המחשבה הוא לא רק בנוגע לחיוב שעל האדם, והדרא הוכח הרבי לדוכתא? ואולי רצונו לומר דההיתר אי"ז שייך לחלות התרומה, והוי כמו ענין שבדרך ממילא, דע"י שגילה שהתרומה יהי' בחלק האחר, הרי חלק זה מותרת. אבל צ"ע אם זהו הפי', דא"כ הרי אין למדים דין בתרומה מ"ונחשב", שאין שום ענין נפעל במחשבתו, ורק שדי לגלות (ועד"מ מה שדי בבמה שיפריש אח"כ בשביל ההיתר דצד זה (אם היינו אומרים ברירה וכו'), כמו גבי הלוקח יין מבין הכותים, וכמו שהביאו התוס' בגטין שם, ועצ"ע.

וממשיך הרלו"צ: "ואפילו לדעת רש"י שנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר ג"כ יש לספק ולומר שזה די רק לענין שיהא מותר לאכול בצד אחר, שהצד האחר יצא מטבל ונחשב לחולין, מפני שהתורה אמרה ונחשב שבמחשבה בלבד די לענין החלק הנשאר שיהא נחשב כחולין שכבר תרמו ממנו, אבל החלק שנתן בו עיניו שיהא תרומה (אם שהמחשבה מועלת שדוקא הצד שנתן בו עיניו אותו צריך להפריש לתרומה, אך) אינו קדוש עדיין בקדושת תרומה כ"ז שלא הפרישו, שיהא חייבין עליו זר האוכלו וכדומה". וע"ש בהמשך.

ולא הבנתי: נוסף להמובא לעיל, דלכ' אמאי זה דוחה ההוכחה, הרי לכ' חידוש גדול, וצריך מקור ע"ז, לומר דההיתר והקדושה אינם תלויים בזה, דבפשטות מה שיוציא מידי טבלו הוא ע"י שחל בהתרומה דין תרומה.

[ויש להוסיף דהנה נת' בשיעור הקודם מאתו"ד וכו' דיש סברא לומר דאיסור טבל הוא מפאת תרומה המעורב בה, ולהך סברא בוודאי דלכ' ק' לומר שיהיו נפרשים ההיתר מהתרומה ובכל זה לא יחול הקדושה בהתרומה, כמובן. והרי נת' שם (באתו"ד כלל ב') דדעת רש"י ביבמות דאיסור טבל הוא מפאת תרומה המעורב בה (והכוונה למ"ש רש"י ביבמות (פו, א) בד"ה מה תרומה טובלת "שכל זמן שלא הופרשה חייבין מיתה על אכילתו של טבל דהא מיתה כתיב ביה", וע"ש בתד"ה מה תרומה טובלת שהובא באתו"ד שם), וא"כ לכ' צ"ע לפרש בדעת רש"י גופא שגם לאחרי ההפרשה עדיין לא יחול הקדושה בהתרומה].



## דברי הרבי באגרות ושקו"ט בכוונת הדברים

ובאג"ק ח"א ע' רל"ט כותב הרבי: "והנה פעולות האדם על העולם אשר מסביב לו הוא ע"י מעשה דבור או מחשבה - ומצינו בהלכה כמה ענינים (ח) שבהם מחשבה עושה פעולה גם בדבר שמחוץ לאדם החושב".

ובהערה (ח'): "הדוגמאות בזה יש לחלק לסוגים: א) למעלה מכולם ענין שהפעולה נעשית ע"י מחשבה אף שאין שם דבור ומעשה כלל. וכמו נדבות קדשים (שבועות כו, ב. רמב"ם הל' מעה"ק פי"ד הי"ב. דמוכח שם שהבהמה נתקדשה ע"י מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה. וצע"ק מלשון רש"י תוס' וכו' רפ"ב דמעילה שכתבו "משוהקדשה בפה") הפרשת תרומה (שבועות שם רש"י ד"ה ובמחשבה גטין לא, ב. ועיין בתוד"ה ובמחשבה - בכורות נט, ב דללשון אחר ברש"י בעי דבור. ובשער המלך תרומות פ"ד הט"ז שקו"ט בדעת הרמב"ם)".

והנה ז"ל הרמב"ם בהל' מעה"ק שם: רמב"ם "אין הנודר ולא המתנדב חייב עד שיהא פיו ולבו שוין...בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו כלום אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב, כיצד גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה זה חייב להביא שנאמר כל נדיב לב יביאה בנדיבות לב יתחייב להביא, וכן כל כיוצא בזה מנדרי קדשים ונדבותן".

וצ"ב, מהו ההוכחה מהרמב"ם שהמדובר הוא לא בחיוב על האדם כ"א בחלות הקדושה על הבהמה, ולכ' אדרבא, בדברי הרמב"ם משמע בדיוק שכוונתו להחיות על האדם, דהרי מדגיש ג' פעמים "אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב, כיצד גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא שנאמר כל נדיב לב יביאה בנדיבות לב יתחייב להביא"? וגם הרי בכלל ההלכה מדבר הן בנדרים והן בנדבות, ובאומר הרי עלי הרי פשיטא דלא חל שום קדושה על הבהמה (דהא לא ייחד שום בהמה) ואינה אלא חיוב על האדם, וא"כ מה"ת דבהרי זו עולה יש בדברי הרמב"ם דין נוסף?

ואכן באחרונים מבארים דברי הרמב"ם שכוונתו להחיות על האדם, ראה בשו"ת אחיעזר (ח"ב סי' מ"ט) "ולכאורה יש לדייק כדבריו (כהעונג יו"ט) ממשמעות לשון הרמב"ם פי"ד מהל' מעה"ק הל' י"ב בנדרים ונדבות א"צ להוציא בשפתיו כלום אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב כיצד גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא שנאמר כל נדיב לב יביאה בנדבת לב יתחייב להביא וכן כל חיוב מנדרי קדשים ונדבות עכ"ל ומדיוק לשונו משמע דהרי זה חייב להביא קאי גם על זו עולה יש לדייק דרק חיוב נדר עליו ולא התפסה בגוף הקרבן וע"ש עוד), ובצ"פ פ"א מהל' נזירות ה"ג "וע' בהך דשבועות דף כ"ו ע"ב מוצא שפתיך כו' ומש"כ רבינו לק' בהל' מעה"ק פ' י"ד הי"ב ומבואר שם דלא מהני בלב רק להתחייב בדבר אבל לעשות הדבר כגון קרבן להקדישו לא מהני בלב", ועי' בגליוני הש"ס בסוגיין, ועד"ז בעוד אחרונים.

וראיתי בשיעורי הגאון הגדול הר"ר אברהם שי' גרליצקי שכ' בזה לבאר "דבשלמא בנדר דחשב הרי עלי עולה מובן למה חל עליו עיי"ז חיוב להביא עולה, כיון שכן קבל על עצמו, וכן אם הי' חושב הרי זו לעולה, אז ג"כ הוי הפי' שבהמה זו יביא לעולה ומחמת זה מתחייב, אבל באומר "הרי זו עולה" כלי' הרמב"ם, שלא חשב כלל בחיוב ההבאה, בשלמא אי נימא משום דעי"ז חל על הבהמה קדושת עולה מובן למה צריך להביאו, אבל אי נימא דליכא קדושה כלל בגוף החפצא, א"כ אף דמחשבה מועלת, אבל זהו רק כאשר קבל עליו חיוב במחשבה, וכאן לא קבל עליו כלום רק אמר דבהמה זו עולה ולא נפעל עיי"ז כלום בהחפצא, ומזה י"ל דייק הרבי דעכצ"ל משום שהרמב"ם סב"ל דחל קדושה בהחפצא, וממילא מחוייב להביאה" עכתו"ד והוסיף בזה עוד ע"ש כל דבריו.

ולפי"ד צ"ל דהחיוב גם בהוציא בפיו, כשאמר הרי זו עולה, הוא רק משום שעיי"ז חל קדושה בגוף הבהמה, ולא משום של' זה יש במשמעותה ל' חיוב, דז"פ דכל המשמעות שיש בדברים אלו בדבור יש בהם כשחושב אותם. ולכ' צ"ע לומר כן, דהא תוכנה הוא נדבה, ומחייב עצמו להביא לביה"ק, ואין בין נדרים לנדבות אלא לענין חיוב אחריות, ומשמע דשניהם הם לשונות של התחייבות. וצ"ע.

ולכ' הי' נראה לפרש הפי' בדברי הרבי בפשטות, דמאי דאמר "דמוכח" לא קאי כלל על דברי הרמב"ם, כ"א על כללות הסוגיא, וההוכחה הוא מההשוואה לתרומה וכו' (כמו שביאר הרבי עצמו, ע"כ, במכתבו להרלו"צ), ואין כוונתו להביא הוכחה חדשה מדברי הרמב"ם. והרי יש נקודה אחרי הציון להרמב"ם. והכוונה דמוכח מהסוגיא (וכן מהסוגיות בזה בקידושין וכו') דהפי' כפשוטו ולא רק שעיי"ז חל חיוב על האדם (שלכן זהו אכן דוגמא לסוג זה), ולא נחית הרבי לההוכחות עצמו, כי אי"ז הכוונה והמטרה כאן, רק להביא הדוגמאות<sup>11</sup>.

וא"כ תורף הדברים הוא דהרבי מביא המקור לסוג זה, וכרגיל מציין להמקור בגמ' ורמב"ם<sup>12</sup>. ואח"כ מוסיף שמהמקור (בש"ס וכו') מוכח בנוגע לפי' הדין, וההוכחות מבוארים במ"א וכו"ל, ורבים הם. וסימוכין לפי' זה הוא מה שמסיים "וצע"ק מלשון רש"י תוס' וכו' רפ"ב דמעילה שכתבו "משהוקדשה בפה", דהנה, אם הי' הפי' שהרבי מביא הדין מהש"ס, ומוסיף שמהרמב"ם מוכח דהכוונה הוא בנוגע להבהמה (אף שמהש"ס אין הוכחה ע"ז), א"כ מהו ה"צע"ק" במה שרש"י ותוס' לא פי' כן, וגברא אגברא קרמית (ובפרט שבענין זה הא ע"כ ישנם חילוקי דיעות)? אלא ע"כ כמשנ"ת דהכוונה דמוכח מעיקר הסוגיות בש"ס שהכוונה לחלות הקדושה בגוף הבהמה, שלכן צע"ק במה שרש"י ותוס' לא פי' כן<sup>13</sup> (וצריכים

11 ואפ"ל יתירה מזו, דמאחר שציין לדברי הרמב"ם, דמדבריו משמע שמייירי רק מהחיוב על האדם, לכן הוצרך לבאר שמעיקר הסוגיא מוכח דעיקר הדין הוא גם בנוגע לגוף הבהמה.

12 שלכן בהדגמא האריך יותר בדיעות הראשונים, מכיון שדעת הרמב"ם אינו ברור, וציין להשקו"ט בשעה"מ בדעת הרמב"ם.

13 ועוד סימוכין לפי' זה הוא מהציונים של הרבי למכתב השני, שמציין רק להרשימה בענין מחשבה, והיינו האג"ק הנ"ל שבה מסודרים הענינים ומחולקים לסוגים כו', ואם הכוונה הי' להוכחה חדשה במכתב זה, הי' מציין לדברי הרמב"ם עצמם (כמו שבציונים במכ' הראשון מציין להסוגיא ורש"י ור"ש ופני משה), כי חוץ מזה בוודאי אין הוכחה נוספת, אלא ע"כ כמשנ"ת דההוכחה הוא עדיין מהמ"מ בהציונים להמכ' הראשון, ומצד הטעמים שנתבאר, והציון להרשימה הוא

לדחוק דבפה בא רק לאפוקי מעשה כו'.

אמנם העירני הגה"ח וכו' ר' שמריהו שי' מאג"ק ח"ה ע' קכ"א, דשם ברור דלא כנ"ל, שכ' שם "ומש"כ בסיום הענין (טז, א) שלא אמרה תורה מצוה על מה שבלב, ונפק"מ לענין קיום תשביתו דחמץ אם מקיימים המצוה ע"י מחשבה שבלב - הוא תמוה, כי כמה מצות בדברים שבלב: ליחדו, לאהבו, ליראו וכו'. ויעויין ג"כ רמב"ם הל' מעה"ק (פי"ד הי"ב) דמוכח שהבהמה מתקדשת ע"י מחשבתו (ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה). ודלא כרש"י ותוס' וכו' רפ"ב דמעילה שכתבו "משהוקדשה בפה". ועייג"כ שער המלך תרומות פ"ד הטי"ז, ואכ"מ. ויל"ע עוד בכ"ז.

## סימן ד.

### בענין שליחות בשחיטת קדשים

ראיית הגרי"ע להחקירה בענין שליחות מסוגיין / קושיית הפנ"י והמקנה מהא דעכו"ם מביאים קרבנות / ב' אופנים בהבנת דין בעלים בשחיטת קדשים / ביאור דברי התוס' בענין זה / ביאור האופנים דשליחות דתלוי בזה, וא"כ א"ש ראיית הלקח טוב.

בגמ' (מא, ב): והא דתנן חבורה שאבד פסחה ואמרו לאחד צא ובקש ושחוט עלינו והלך ומצא ושחט והן לקחו ושחטו, אם שלו נשחט ראשון הוא אוכל משלו והם אוכלים ושוחטים עמו מנלן וכי תימא דיליף מהנך מה להנך שכן ישנן חול אצל קדשים נפקא ליה מדרבי יהושע בן קרחה דא"ר יהושע בן קרחה מנין ששלוחו של אדם כמותו שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים וכי כל הקהל כולן שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו.

### ראיית הגרי"ע להחקירה בענין שליחות מסוגיין

ובלקח טוב (כלל א' אות ו'): "והשתא אי נימא דמעשה השליח מתייחסת למשלח א"כ כשהמשלחים רבים נחשב שעשאו המשלחים כולם המעשה ההוא וכנ"ל. וא"כ לפי מאי דס"ל לר' אליעזר ברבי שמעון בחולין דכ"ט ע"ב דאסור לשנים לשחוט זבח אחד בקדשים מה"ת ע"ש א"כ מה יענה ראב"ש להך קרא דושחטו אותו דמתיר לכל הקהל לשחוט ע"י שליח אחד ואמאי שרי הא המעשה מתייחסת להם ונחשב ששחטו כולם וא"כ הו"ל שנים שוחטין זבח אחד וכן אם נאמר דגוף השליח נחשב כגוף המשלח ג"כ יוקשה דכבר כתבתי דנראה פשוט דאם נאמר כן אזי כשהמשלחים רבים נחשב גם השליח רבים הואיל ונעשה כגוף המשלחים וא"כ חשוב ג"כ שנים שוחטין זבח אחד ועל כרחך דהשליח נחשב לאדם אחר וגם המעשה איננה מתייחסת למשלח רק לשליח אלא שמועלת עבור המשלח וע"כ שפיר חשוב שחיטה ביחיד ורק שמועלת עבור הקהל המשלחים שיצאו בה כולם ידי מצות שחיטת פסח ודו"ק". וע"ש מ"ש לדחות הראי'.

והנה הפנ"י בסוגיין כ' "מיהו קשיא לי א"כ מאי מקשה הש"ס מחבורה שאבד פסחה מנא לן דאחד יכול לשחוט בשביל כל החבורה ותיפוק ליה מגופא דקרא דכתיב בפסח ולקח הוא ושכנו הקרוב אליו ואי אפשר ששניהם כאחד שוחטין דהכתיב תזבחוהו וילפינן מינה שאין שנים שוחטין בקדשים ואפילו בדיעבד השחיטה פסולה. ואפשר דאכתי אי לאו דילפינן דשלוחו של אדם כמותו בהכרח הייתי אומר דאע"ג דבשאר קדשים אין שנים שוחטין אפ"ה בפסח כל בני החבורה צריכין לשחוט בסכין ארוכה מדכתיב ושחטו אותו אבל מדר' יהושע בן קרחה ילפינן שפיר דכיון דכתיב כל קהל עדת ישראל דמשמע שכל עדת ישראל שוחטין וזה ודאי אי אפשר בקרבן אחד אלא על כרחך דשלוחו של אדם כמותו".

ולדברי הפנ"י אין מקום לקושיית הגר"ע, דאפ"ל דבפסח גזה"כ דגם שנים שוחטין, וגם לפי הגזה"כ דשלוחו של אדם כמותו, אכתי איתא להך גזה"כ דגם שנים שוחטין, כמו שהיינו אומרים כן בלי דרשת ריב"ק, דמאי שנא. אבל המקנה הק' ג"כ ע"ד קושיית הפנ"י ("דהוי ל' להוכיח מכל שחיטת הפסח כיון דאין שוחטין את הפסח על היחיד ואין שנים שוחטין וע"כ דא' שוחט בשליחותו של חבירו. ואפי' אי נימא דס"ל לר' יאשי' דשוחטין את הפסח על היחיד מקרא דאיש לפי אכלו כדמשמע מסוגיא לקמן, אכתי מוכח שליחות בקדשים מדאיצטרך קרא דשוחטין את הפסח על היחיד, ותו דמקרא מפורש הוא ואם ימעט הבית וגו' ולקח הוא ושכנו וגו' כיון דאינו שוחט אלא אחד ממילא נשמע שליחות"), והוא תי' "דהא דילפינן שליחות משחיטת הפסח היינו דכיון דאמרה התורה ושחטו אותו כל קהל וגו' הרי הטילה התורה מצות עשה על כל ישראל שכל אחד חייב לשחוט את הפסח וכיון דאין שוחט אלא אחד נשמע שליחות בקדשים הא לאו הכי ה"א דשחיטה לא בעי שליחות כלל כמו שאר עבודות הנעשים ע"י כהנים דאמרינן לעיל דף כ"ד ע"ב דע"כ שלוחי דרחמנא נינהו א"כ ה"א דגם בשחיטה לא בעי שליחות כלל". ולדבריו דגם לפי האמת הרי אסור לב' לשחוט, א"כ שפיר קיימא הוכחת הגר"ע.

### קושיית הפנ"י והמקנה מהא דעכו"ם מביאים קרבנות

ואפ"ל בזה בהקדם: הנה הפנ"י והמקנה הק' (והמקנה כ' הקושיא בשם הפנים מאירות) "דהא ילפינן [נזיר ס"ב ע"א] מאיש איש שעכו"ם נודרין נדרים ונדבות כישראל ועל כרחך אין יכולין לשחוט קדשים שלהם בעצמם דלאו בני שחיטה נינהו ואפילו למסקנא דק"י"ל דשליחות מהני בקדשים מ"מ הא ק"י"ל דעכו"ם לאו בני שליחות נינהו ולא מצי למיעבד שליח" והוכיחו מזה דשחיטה גבי קדשים לא בעי בעלים<sup>14</sup>.

### ב' אופנים בהבנת דין בעלים בשחיטת קדשים

והאחרונים תי' דדין בעלים בקדשים הוא לא דין מצד הקרבן, שהקרבן מתכשר רק ע"י שחיטת הבעלים, כ"א זהו דין בהבעלים, שהבעלים יש להם מצוה לשחוט. ולפ"ז לא קשה מידי, דבעכו"ם אין חיסרון במה שהבעלים אינם שוחטין, כיון שאין דין בהקרבן שיהי' צריך שחיטת הבעלים, ומצד המצוה שעל הבעלים לשחוט, הנה זה אין שייך בעכו"ם, כמובן.

ויסוד לזה דדין בעלים בשחיטת קדשים הוא דין מצד הבעלים ולא מצד הקרבן הוא מדברי רש"י בפסחים, דאיתא שם (ז, ב): מיתבי ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה התם נמי היכי נימא נימא לשחוט לא סגיא דלאו איהו שחט פסח וקדשים מאי איכא למימר אין הכי נמי. ופרש"י (בד"ה פסח וקדשים) "הבעלים נצטוו דכתיב וסמך ידו ושחט", ומבואר דדין בעלים בשחיטת קרבנות הוא לא דין בכשרות הקרבן, כ"א זהו דין בהבעלים, שהם

14 ועפ"ז יישב הרא"י של הגמ' דוקא מהך משנה דחבורה שאבד פסחה, דבלא זה אי"צ לשליחות, דבעינן רק שיהא ניחא ל', אבל כאן שהם הלכו וקנו מעצמם, א"כ זה שאוכלים משלו הוא רק מדין שליחות, ע"ש. ולפ"ז הוא ע"ד המ-בואר לענין הרא"י גבי דתרומה דהוא דוקא מהדין דפיחת עשרה וכו'.

נצטוו לשחוט<sup>15</sup>.

וכן מדייקים מפרש"י בסוגיין, ששינה בלשונו, שגבי תרומה כ' בד"ה מנלן "דשליח תורם", ואילו גבי קדשים כ' בד"ה מנלן "דשלוחו של אדם כמותו לשחיטת קדשים", וצ"ע? ולהנ"ל מוסבר היטב, דגבי תרומה בעינן שליחות לעצם חלות ההפרשה, דאין אדם תורם תרומת חבירו (וכדיליף להלן מקרא), וא"כ השאילה מנלן הוא דמנלן דמהני מעשיו של השליח, דיכול לתרום. אבל גבי פסח וקדשים הא יכול לשחוט בלא"ה, ורק שאז הבעלים לא יקיימו מצותם, וע"ז בעינן לדין שלוחו של האדם כמותו שהבעלים יקיימו מצותן, וע"ז בעי מנלן דאמרינן בזה שלוחו של אדם כמותו<sup>16</sup>.

[ובאמת לכ' מהך סוגיא מבוואר להדיא דבקדשים יש דין שהבעלים צריכים לשחוט, וזהו דלא כמו שנקטו הפנ"י והמקנה דליכא כלל דין בעלים בשחיטה, ולא בעינן לזה שליחות,

וראיתי בהערות על הנו"ב למהדו"ת סי' כ"ב שהעיר בזה על דברי הפנ"י וכ' "ויעוין בפסחים ע"ב ברש"י ד"ה פסח וקדשים שכתב בזה"ל הבעלים נצטוו דכתיב וסמך ידו ושחט ע"כ. ולענין שחיטת הפסח שמצוה בבעלים מבוואר בר"פ האיש מקדש, ויעו"ש בפנ"י שמאריך שם בזה ואשתמיטתיה דברי רש"י הנ"ל בפסחים", והנה מה שהק' על הפנ"י מדברי רש"י לא ק', דהרי כ' להדיא דדבריו הם לא כפרש"י ותוס' שם, אך מה שצ"ע הוא שמדברי הגמ' גופא מוכח דבפסח וקדשים איכא חיוב על הבעלים לשחוט.

אך הנה ברש"ש (פסחים שם) כ' על דברי רש"י "לכאורה מזה סתירה להש"ך בחו"מ שפ"ב סק"ד שכתב דמי שהוא מוהל אינו רשאי ליתן לאחר את בנו למוהלו ומבטל בזה מ"ע. הרי שחיטת קדשים דג"כ נצטוו בעליו ובכולי הש"ס מוכח דכהנים היו רגילין לשחוט. ועי' מש"כ בברכות (לא ב) אמנם ק"ל הרי במנחות (יט) אמרי' אי מה כו' אף שחיטה בבעלים והוא לא מצית אמרת כו'. וצ"ל דהתם הכוונה שאינה לעיכובא אבל מ"מ מצוה בבעלים והעיקר נ"ל דכונת רש"י שהבעלים נצטוו שישתדלו בשחיטת קרבנם אם ע"י עצמו או ע"י שלוחן".

ובספר מרגניתא דר' מאיר (מובא בספר דף על הדף שם) דבספר הפרדס לרש"י מביא דברי הגמרא, ומפרש דכשתירצה הגמרא על פסח וקדשים "אין הכי נמי" אין הכונה שבקדשים הבעלים שוחטים ומברכים לשחוט, אלא כוונת הגמרא שגם בפסח וקדשים אין הבעלים

15 וכן דקדק באו"ש פ"ג הי"ז מהל' אישות ד"שחט פסחו של חבירו שלא מדעתו ג"כ הוי הקרבן כשר...וא"כ פעולת השחיטה כשירה בלא צירוף כח השליחות...וכמו שפירש"י (ד"ה פסח) ריש פסחים (ז, ב), נימא לשחוט, לא סגי דלאו איהו שחט, פסח וקדשים מא"ל, הבעלים נצטוו, דכתיב וסמך ושחט, ועל ידי שחיטת השליח מיחשב דהבעלים קא שחיט".

16 וזהו דלא כמשנת"ל, בשיעור שלפנ"ז, אליבא דהרמב"ן, דגם בתרומה השליחות הוא רק שהבעלים יקיימו מצו-תן, דלעצם חלות ההפרשה די בגילוי דעתא וכו'. אך באמת זה א"ש גם לפמשנ"ת, דהא להך סברא הוי ראיית (וקושיית) הגמ' מהדין דפיתח עשרה והוסיף עשרה, שבוה איגלאי מילתא שלא הי' ניחא להו להבעלים, וע"ז הוא דמק' מנלן, וע"ז שפיר מפרש רש"י דבכה"ג דפיתח עשרה מנלן שהשליח תורם ושחל התרומה, הוא לא הוי ברשות הבעלים.

נצטוו על השחיטה, וא"כ שפיר גם בזה מברכין על השחיטה כמו בשחיטת חולין דלא סגי דלאו איהו שחיט.

וצ"ע, ובוודאי מבואר באיזה מקום להלכה אם הברכה על שחיטת קדשים הוא בלמ"ד או בעל (ובפרט שמהרה יבנה ביה"ק וצריכים לידע הלכה למעשה בזה).

### ביאור דברי התוס' בענין זה

וכן מוכח מהתוס', דהנה התוס' בד"ה נפקא לי' כ' "וא"ת אמאי לא יליף דשליחות מהני בקדשים משחיטת פרו של אהרן מדאיצטריך לומר שהיה בבעלים כדכתיב (ויקרא טז) ושחט את פר החטאת אשר לו מכלל דבשאר קדשים לא בעינן בעלים. ולכ' צ"ע בקושייתם, דאדרבא, אם ילפינן מהתם דלא בעינן בעלים, א"כ לא בעינן שליחות, ואיך נילף משם דשלוחו של אדם כמותו? וע"כ התוס' מפרשים דלא בעינן בעלים אלא דשלוחו כמותו.

אבל באמת מקור הך דרשא הוא בגמ' מנחות (יט, א) דאיתא התם דהא דשחיטה כשירה בזר "דאמר קרא וסמך... ושחט מה סמיכה בזרים אף שחיטה בזרים, אי מה סמיכה בבעלים אף שחיטה בבעלים... גלי רחמנא ביה"כ ושחט את פר החטאת אשר לו מכלל דשחיטה בעלמא לא בעינן בעלים".

ועפ"ז צ"ע בקושיית התוס', דהא משמע התם דלא בעינן כלל בעלים לשחיטה (וכמו שנקטו באמת המקנה והפני, וכדלעיל), ולא דשלוחו כמותו? אך באמת הך דין בעלים דגבי סמיכה הוא לא לאפוקי מי שאינו בעל הקרבן, אלא בא לאפוקי שלוחו, וכמפורש במנחות (צג, ב) דדריש מוסמך ידו "ולא יד אשתו ולא יד עבדו ולא יד שלוחו", דאף דכלל אמרינן שלוחו של אדם כמותו הנה בסמיכה נתמעט זה להדיא. וא"כ ההו"א של הגמ' דמה סמיכה בבעלים אף שחיטה בבעלים היינו דגם בשחיטה נימא דבעינן בעלים דוקא ואין בה דין שלוחו כמותו (וחשיב כמו מצוה שבגופו), וע"ז ילפינן מפרו של אהרן דשלוחו כמותו, ולעולם הוי מדין שליחות ולא דלא בעינן בעלים.

והנה דין בעלים בסמיכה, ברור דהוא דין בהבעלים ולא בקרבן, דהא הדין הוא דסמיכה לא מעכבא (כדאיתא בגמ' יומא ה, א ובכ"מ), ואינה אלא מצוה לכתחלה, וא"כ הוא לא דין בהקרבן אלא מצוה על הבעלים<sup>17</sup>, ומזה מובן דעד"ז הוא בנוגע למצות שחיטה בבעלים, דהוא חובת בעלים ולא דין בהקרבן, וכמשנ"ת (ורק דבסמיכה ילפינן דדין זה גופא צריך לקיים בגופו, ולא שייך בה שליחות, ואילו בשחיטה אמרינן בה שלוחו של אדם כמותו).

[ובאו"ש (הל' אישות הנ"ל) הביא עוד הוכחה לזה, מדמק' בגמ' בהמשך גבי עבירה דנימא שלוחו של אדם כמותו, והרי בעבירה השליחות הוא לא נצרך לקיום המעשה, כ"א לייחס את זה אל (ולחייב את) המשלח, ואם היינו אומרים דלא מצינו שליחות כ"א היכא שצריך

17 אף דאפ"ל דינו מוכרח, דהא אפ"ל דוהו דין בהקרבן, ומ"מ אינו מעכב, דהא בקדשים בעינן דשינה עליו הכתוב לעכב.

הכח דשליחות לקיום המעשה, א"כ האיך אפשר ללמוד מזה לסוג שליחות דעבירה. וע"כ משום דגבי שחיטת קדשים הוא ג"כ הך סוג שליחות, ושפיר אפשר למילף, עכתו"ד, עש"ב.

אכן לפמשנ"ת בשיעור שלפנ"ז אליבא דהרמב"ן, דגם בתרומה הוי השליחות רק לייחס המצוה להבעלים ולא לקיום המעשה, א"כ אין ראי'. וראיתי עכשיו דסברא זו מבואר בלקו"ש חל"ג פר' קרח (שיחה ב') ס"ד, וז"ל שם "יש חילוק עיקרי בין ענין השליחות בהפרשת תרומה והשליחות בשאר ענינים – גירושין וכו', בהפרשת תרומה העיקר הוא הנפעל, זה שהתרומה נפרשת מהתבואה, ולכן הסברא נותנת שענין השליחות בתרומה אצ"ל באופן ש(יהי' נחשב כאילו) המשלח (בעל התבואה) עשה פעולת ההפרשה, אלא דמכיון שהוא הבעלים של התבואה ע"כ צ"ל ההפרשה מדעתו – ואע"פ שהיא פעולת השליח, משא"כ גבי גירושין הרי פשוט שהמגרש צ"ל הבעל דוקא, כי גירושין הוא (לא רק הפעולה של כתיבת ונתינת הגט, אלא בעיקר) שהבעל מגרש את אשתו, ומובן ששליחות בגט פירושה שע"י עשיית השליח נחשב שהבעל גירש את אשתו"<sup>18</sup>, וע"ש עוד.

ולסברת האו"ש יוקשה מה דאמר בסוגיין דאפשר למילף קדשים מגירושין ותרומה, והרי לדבריו א"א למילף שליחות שאינו נצרך לקיום המעשה משליחות הנצרך לקיום המעשה, ולדבריו רק שליחות דשחיטת קדשים לא נצרך לקיום המעשה. אך למשנ"ת דגם תרומה לא נצרך לקיום המעשה, א"ש].

### ביאור האופנים דשליחות דתלוי בזה, וא"כ א"ש ראיית הלקח טוב

ונחזור לדברי הלקח טוב, והנה הביא הוכחות לכ"א מהאופנים בשליחות, ולכ' מסתבר דתלוי בב' אופנים הכלליים בשליחות. דהיכא דהשליחות נצרך לעצם קיום המעשה, דבלא זה אין להשליח כח לעשות המעשה (וכמו גירושין, דאין אדם מגרש אשת חבירו, וכיו"ב), בזה מסתבר דהדין שליח צריך לגרום שהמשלח (או עכ"פ כח המשלח) עושה המעשה, וזה רק בב' האופנים הראשונים שגוף השליח הוא גוף המשלח או עכ"פ "המעשה אשר הוא עושה בשליחותו עכ"פ מתייחסת למשלח ונחשב שהמשלח עשה המעשה ההוא". אבל אם ענין השליחות הוא רק לטובת המשלח, שיועיל המעשה עבורו, אז מסתבר שדין השליחות הוא כאופן הג', דדי במה שמעשה השליח מועיל להמשלח שע"י מקיים מצותו<sup>19</sup>.

18 ולכ' יל"ע מהמבואר בהמשך סוגיין דילפינן מאתם "ולא התורם את שאינו שלו", דמשמע דיש דין בעלים בת-רומה (דאם לאפוקי גזילה הא אי"צ קרא ע"ז)? אך עי' במשנ"ת בזה לעיל בהשיעור בענין שליחות להפרשת תרומה, ומה שש"נ.

19 לכ' צ"ל כן מסברא, ויל"ע בהראיות שמביא. והנה באות ב' מביא ראי' מגטין (מו, ב) דהשליחות גבי ביכורים הוא אופן הג', שהשליח הוא אדם בפנ"ע, וזה מתאים להמבואר בפנים, דהא גבי ביכורים לא בעינן שליחות לקיום המעשה. וע"ש באות ח' דמוכח מדברי התור"ד דאינו מועיל שליחות במצוה שבגופו דהשליח אדם אחר הוא, וזה מתאים ג"כ להנ"ל, דהעושה שליח לקיים מצוה ג"כ הא אין השליחות בשביל קיום המעשה. אך ע"ש באות ט' דמוכח דגבי סמיכה הוי השליחות באופן שהוא כגוף המשלח או שהמעשה מתייחס להמשלח, ואף דנת' דסמיכה הוא רק מצות הבעלים, מ"מ זה מתאים למשנ"ת, דמכיון שאין שום ענין אחר בסמיכה רק קיום מצות הבעלים, א"כ בלי סמיכה הרי לא מתקיים



וא"כ א"ש דמכיון שנתבאר דגבי שחיטת קדשים השליחות הוא רק לענין שהבעלים יקיימו מצותן, א"כ שפיר הוכיח הגרי"ע דכאן הוא אופן הג' בשליחות, ד"נחשב שהשליח עשה המעשה לא המשלח רק שהתורה גזרה שאף שאדם אחר עשה המעשה לא הוא עכ"ז כיון ששלחו לכך מועלת המעשה של האחר עברו כאלו עשאה הוא".



אתם בעי' שיווי שליח למשלח ומשו"ה אין העבד נעשה כרבו לענין שאילה בבעלים, וקשה דבגיטין כ"ג ע"ב ובקידושין רפ"ב משמע דכל מה דאיהו [לא] מצי עביד מסברא נפקא לן ולא מקרא וא"כ מה צורך לגם אתם כיון דלרש"י עבד לית' בשאלה. וי"ל דהראשונים צווחו כי כרוכיא וז"ל שיטה מקובצת, ואינו מחוור דעבד ודאי בתורת שאלה [איתיה] ואי שאיל חייב בתשלומין אלא דהשתא לית לי' וכו', והנה ס"ל לרש"י מ"מ לא הוי דומה למשלח ממש משום דבר תשלומין הוא השתא, וס"ל נהי מי שאינו בר תרומה או בר גיטין כלל נפקא מסברא רפ"ב דקידושין בלי שום קראי, מ"מ מי שהוא קצת באותו חיוב דהיינו הנכרי והכותי שתרמו תרומתן תרומה, אף על גב דאכתי לא דמי' לישראל דחיובא רמי' עלי' לתרום, מ"מ מסברא לא הוה ידעינן אלא דומיא דגט דלית' בגט כלל אבל בתרומה דאיתי' קצת ה"א מסברא דנעשה שליח, קמ"ל קרא גם אתם שיהיה בן ברית פי' שכרת ברית על אותה המצוה ויהיה חיובו כשל ישראל ממש, ומעתה ממועט נמי עבד שאילה בבעלים אף על גב דאיתי' בתורת שאלה מ"מ אינו ממש כמו ישראל, וא"כ שפיר פריך הש"ס שם לר"ש קרא למה לי, אלו דברי באותה תשובה".

אבל רעק"א בתשובה הנ"ל דחה הך תי' וכי' "ואני לא ידעתי עד מה, דהתינח אם הי' מקשה הש"ס בקדושין מסברא דלמ"ל קרא הא ליתא בדנפשיה, הי' אפשר לומר כן דס"ל להש"ס כזה מסברא, אבל מדפריך מרחב"א אר"י נפקא ולא מסברא, א"כ מנ"ל דרחב"א אמר כן מסברא דלמא יליף זה מהך קרא דגם אתם, כיון דחזינן לפירש"י דראוי לדרוש הך דרשה מהך קרא דגם אתם וצ"ע".

והיינו דעל רש"י בב"מ אפשר לשאול בב' אופנים, חדא דכיון דהוא מסברא מה צריך קרא ע"ז, וב' דכיון דאפשר למילף מקרא, א"כ מה"ת דרחב"א למד זה מסברא. והנה תי' החת"ס א"ש על קושיא ראשונה, דבאופן זה שהוא קצת בתורת לא שייך הסברא ובעי קרא (שזהו בעצם סברת הגמ' בסוגיין, דלנכרי דאיתא בתרומה דנפשי', שהוא קצת בתורת, בעי קרא), אבל על הקושיא הב' לא תי' כלום?

**ביאור הרבי בהתנאי דבן ברית, ומה שחידוש זה הוא בעיקר בשליחות דתרומה**

ואפ"ל בזה בהקדם, דהנה עי' בלקו"ש חל"ג שהרבי מביא הפלוגתא אם הדין דמה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית הוא בכל התורה כולה או רק לענין תרומה, ומבאר דפליגי אם זהו גזה"כ או ענין מסברא. ומבאר שם "בהקדם החקירה הידועה בענין השליחות, דשלוחו של אדם כמותו, שיש לבארו בכמה אופנים א) "כמותו" ממש בנוגע לעושה המעשה, שגוף השליח הוא כגוף המשלח (ובדרך ממילא מתייחסת עשיית השליח למשלח). ב) "כמותו" (רק) בשייכות לכח העשי' דהשליח או להמעשה, דעשיית השליח היא כמו עשיית המשלח, ג) "כמותו" רק בנוגע לתוצאות המעשה. בלשון אחר: להחפצא בו נעשה העשי', שגם עשייתו של השליח אינה דהמשלח, אלא שעשיית השליח בהחפצא ה"ז (פועלת אותו הדבר שפועלת) עשיית המשלח. ועפ"ז יש לומר, דדעת רב אשי היא כאופן הג' הנ"ל, שגם מעשה

השליחות אינו מתייחס להמשלח אלא להשליח, ומכיון שאין השליח עומד במקום המשלח (אפילו לא שמעשהו יחשב כמעשה המשלח), לכן, אם הוא רק בן אדם השייך לעשי' זו יכול להיות שליח, של זה המבקשו ומקשרו עם פעולה זו, וע"ד שמקשרו בחבל ואינו מתנגד לזה. ולכן ס"ל שבכל התורה כולה יש שליחות לנכרי, דאם השליחות היא בענין כזה שגם הנכרי שייך לעשייתו הרי הוא יכול להיות שליח לישראל".

אבל למסקנא אמרינן דבכה"ת כולה צריך השליח להיות בדומה למשלח, גם כשהשליחות נוגע רק למעשה, כי "בשליחות יש שני ענינים: (א) קיום השליחות בפועל. (ב) חלות שם שליח. כל שלשת האופנים הנ"ל בגדר השליחות הם רק בנוגע לקיום השליחות בפועל: כאשר דנים איך מועיל מעשה איש זה (השליח) עבור איש אחר (המשלח) — אז יתכן לומר הטעם בזה בג' אופנים, אם משום שחדשה תורה בשליחות שמעשה השליח מועיל כמעשה המשלח, או מטעם שעשייתו זו נחשבת כעשיית המשלח, או יתירה מזו, שגוף השליח נחשב כגוף המשלח ובמילא מעשהו כמעשה המשלח. אבל קודם לכן צ"ל חלות של שליחות על השליח, היינו המינוי הפועל חלות שם שליח. וכדי שיחול עליו שם שליח, צ"ל קשר בין השליח והמשלח, כי אא"פ להיות שלוחו של המשלח (באיזה אופן שהוא) מבלי שיהי' "כמותו דהמשלח", שצריך להיות השליח מתייחס בערך מה" להמשלח. ולכן אין שליחות לנכרי בכל התורה כולה, כי אינו יכול להיות "כמותו דהמשלח" (הישראל)".

ובהמשך (בס"ד) מבאר למה נאמרה חידוש זה דוקא בהפרשה דשליחות לתרומה ולא לגבי גירושין, כי "יש חילוק עיקרי בין ענין השליחות בהפרשת תרומה והשליחות בשאר ענינים גירושין וכו': בהפרשת תרומה העיקר הוא הנפעל, זה שהתרומה נפרשת מהתבואה, ולכן הסברא נותנת שענין השליחות בתרומה אצ"ל באופן ש(יהי' נחשב כאילו) המשלח (בעל התבואה) עשה פעולת ההפרשה, אלא דמכיון שהוא הבעלים של התבואה ע"כ צ"ל ההפרשה מדעתו — ואע"פ שהיא פעולת השליח. משא"כ גבי גירושין הרי פשוט שהמגרש צ"ל הבעל דוקא, כי גירושין הוא (לא רק הפעולה של כתיבת ונתינת הגט, אלא בעיקר) שהבעל מגרש את אשתו, ומובן ששליחות בגט פירושה שע"י עשיית השליח נחשב שהבעל גירש את אשתו. ולפ"ז, אי כתב רחמנא דינא ד"מה אתם בני ברית כו" גבי גירושין וכיו"ב הי' קס"ד לומר שהוא רק בדברים הדורשים פעולת הבעלים ובמילא צריך השליח להיות דומה להמשלח (הבעלים) שאז ראוי הוא לעמוד במקום הבעלים, ולכן נאמר דין זה דוקא גבי תרומה, ללמדנו, שכל ענין של שליחות (באיזה ענין שהוא) — גם בתרומה שבה אנו דנים רק על העשי' והפעולה שתועיל עבור הישראל — לא יתכן חלות שם שליח אם אין השליח דומה למשלח ("מה אתם כו' אף שלוחכם כו"), כי עיקר ענין השליחות הוא זה שהשליח הוא "כמותו דהמשלח"<sup>20</sup>.

ומתבאר מהשיחה דהגזה"כ דגם אתם כו' מה אתם כו' הוא משום שבכדי שיחול על השליח

20 והנה לכ' י"ל דהביאור בהשיחה מתרץ גם בנוגע לקדשים, להסברא דשחיטת קדשים בעי בעלים, וכמבואר ברש"י ותוס' בסוגיין, ועי' במשנ"ת בשיעור שלפנ"ז.

שם שליח צ"ל בדומה להמשלח, וזה הוי חידוש יותר בשליחות כמו תרומה, שהשליחות הוא בנוגע למעשה.

### אם דינו של ר"י הוא בנוגע לשם שליח או הפעולה, וראי' לא' הצדדים

והנה בדברי ר"י דמי שאינו "בתורת" אותה דבר אינו יכול להיות שליח עליה הי' אפשר לבאר בבי' אופנים: א) שזהו דין בנוגע לעצם חלות השליחות, שבכדי שיחול עליו שם שליח צ"ל בדומה למשלח, והיינו דתנאי זה דצ"ל בתורת גו"ק לדוגמא הוא בכדי שיהי' בדומה למשלח, שזה נוגע לעצם שם שליח (וכמשנ"ת בהשיחה בנוגע להתנאי דבני ברית), ב) או שזהו בנוגע לפעולת השליחות, שבכדי שיהי' להשליח הכח לפעול פעולת השליחות צ"ל בתורת אותו דבר, אבל אם אינו בתורת אותו דבר א"כ לא שייך שע"י שליחות יקבל הכח לפעול זה.

ויש להביא ראי' – ע"פ המבואר בשיחה הנ"ל – דדינו של ר"י הוא לענין פעולת השליח, דאם הצורך להיות בתורת הוא בכדי להיות דומה למשלח, הרי חידוש זה הוא יותר בתרומה מבגו"ק, והו"ל להשמייעינו דין זה בתרומה, וכמו שביאר בהשיחה לענין הדין דבן ברית. ועוד הוכחה, דאם דין זה הוא מצד הדמיון להמשלח מצד חלות שם שליח, א"כ אין מקום לחלק בין שליחות אחד לשני, ולמה הוי הדין דאם השליחות הוא בענין גטין אז הדמיון הוא במה שהוא בתורת גו"ק, ואם השליחות הוא בתרומה צ"ל בדומה בזה שהוא בתורת תרומה? ומבואר דדינו הוא בנוגע לפעולת השליחות.

ועפ"ז מובן דדינו דר"י אינה שייכת לדין הנלמד מקרא דגם אתם, וא"א ללמדה מהפסוק, כי דינו הוא תנאי בפעולת השליחות, ומהכתוב למדים תנאי בעיקר שם שליחות, והם ב' ענינים שונים, ושפיר הק' בגמ' מדר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן, דלמדים מדבריו עכ"פ דעכו"ם אינו יכול להיות שליח לתרומה, ומוכרח דלא הי' זה מכח הדרשא דאתם גם אתם, וכמשנ"ת (ומ"מ לא צריך קרא להדין, לפסול עכו"ם, דהוא בכלל הדין הנלמד מסברא, לפי ההו"א).

### י"ל דהסברא בתחלת השיחה קיימת גם לפי האמת, וזהו הדין ברש"י ב"מ

אמנם מ"ש בהשיחה בתחלתו, דבשליחות שהשליח הוא לגמרי כמו המשלח, אז שייך יותר הסברא שהשליח צריך להיות דומה להמשלח, הנה י"ל דסברא זו קיים גם לפי האמת, אלא שהדין הנלמד מאתם גם אתם הוא דין בכל שליחות, מצד עצם שם שליח, וכמו שביאר בהשיחה. ועפ"ז, הנה גם לפי האמת הנה דין זה שהשליח צ"ל בדומה להמשלח, הוא ביותר בשליחות שהשליח הוא כגוף המשלח. ועפ"ז י"ל דהיכא דהשליח צ"ל כמותו ממש דהמשלח, אז אינו מספיק הדמיון דהוא בן ברית כמו המשלח, אלא צריך להיות בדומה לו

בענין השליחות (שבנוגע אליה הוא כמותו ממש), שהוא בתורת אותו דבר כמו המשלח<sup>21</sup>.

ויסוד לזה הוא משיטת הר"י מיגאש, המובא בר"ן לגטין (יב, א מדפי הרי"ף) שכ' דהא דעבד פסול לשליחות בגירושין הוא דוקא בשליח לקבלה משא"כ בשליח להולכה. ומבואר באחרונים בסברתו דבשליח להולכה הרי השליחות הוא רק על מעשה, וע"ז לא בעינן שיהי' בתורת גו"ק, משא"כ שליח לקבלה הרי השליחות הוא שהוא נעשה במקום האשה, וכמ"ש הר"ן שם שבנתינה ליד השליח היא מתגרשת, ובוה שפיר בעינן שיהי' השליח בתורת גו"ק (אבל ראה באב"מ סי' ל"ה סק"ט שפי' באו"א).

ומשמע שהר"י מיגאש פי' לפי האמת שהצורך בכך שהשליח יהי' בתורת גו"ק וכיו"ב הוא בכדי שיהי' בדומה לגמרי להמשלח, והוא בשליחות כזו שצ"ל כמותו ממש. וא"כ בוודאי אפ"ל עד"ז לשא"ר, דאף דדינו של ר"י הוא דין בנוגע למעשה השליחות, וכמשנ"ת, מ"מ מצד הפסוק גם אתם שלמדים שהשליח צ"ל בדומה, הנה נכלל בוה שבשליחות כזו שהשליח צ"ל כמותו ממש דהמשלח, בוה בעינן שיהי' דומה לגמרי, בוה שהוא בתורת אותה הדבר (ולפ"ז מה ששליח לקבלה צ"ל בתורת גו"ק הוא מב' הטעמים).

והנה גבי השאילה בגמ' באומר לשלוחו צא והשאל עם פרתי אי אמרינן בוה שלוחו של אדם כמותו או לא, הנה יעויין בלקח טוב שם (אות ז') שכ' "והנה לענין שאילה בבעלים נראה פשוט דתלוי בוה אי הא דששא"כ היינו שגוף השליח נחשב כגוף הבעלים דאז שפיר חשוב שאילה בבעלים וכמובן משא"כ אם אין גופו כגוף הבעלים אלא שמעשהו מתייחסת לבעלים או שמועלת עבור הבעלים אז שפיר לא חשוב שאילה בבעלים כיון שאין גופו כגוף הבעלים ולא קרינן ב' אם בעליו עמו וכמובן" וע"ש מ"ש עוד בוה.

ועפמשנ"ת מובן דכמו דלמדים מ"גם אתם" דבכלל צ"ל דמיון בין השליח להמשלח, הנה כמ"כ בשליחות כזו דצ"ל כמותו ממש צ"ל הדמיון יותר, ושפיר יליף רש"י מהך דרשא דגם אתם דאפי' אם אין השליח "בתורת" אותו דבר, כמו עבד בשאילה, אינו יכול להיות שליח (בדרגא זו). וא"ש דאי"ז הדין דר' חייא בר אבא אר"י, שהוא דין בנוגע לפעולת השליחות, וזה יליף בסברא, וכדמוכח מסוגיין, וכדמוכח מעצם דינו, וכמשנ"ת.

והנה בגמ' ב"מ רואים דיש ספק אם בעינן שהעבד יהי' בתורת שאילה, ולכ' לפרש"י דזה נלמד מקרא דגם אתם, הרי דרשא זו הוא דרשא פשוטה בכ"מ, וא"כ צ"ב מהו הספק? וגם אם הכוונה הוא לדינו של ר"י לכ' צ"ב כנ"ל, דלכ' לא מצינו בוה ספק או מחלוקת? ואפ"ל בג' אופנים: א) לתי' החת"ס אפ"ל דזה גופא הספק של הגמ', אם זה נחשב אינו בתורת, וכמו שהק' בראשונים על פרש"י ופי' באו"א. ב) אפ"ל דאכן פשיטא להגמ' הך סברא דנחשב אינו בתורת, והספק הוא מצד איך סברא שבגמ' שם דיד עבד כיד רבו (ועי' במה שיובא בשיעור

21 ובשליחות שהשליחות עצמה (פעולת השליחות) הוא מה שהוא כמותו ממש, דהיינו בשליחות בסוג הא', או הדמיון צ"ל לא רק בכללות מציאותו של השליח (מה שהוא בן ברית), כ"א גם בענין פעולת השליחות, שהוא בתורת אותה דבר.

...@ שער השיעורים | קנט

שלאח"ז). ג. למשנ"ת אפ"ל דכיון דפשיטא דשליחות כזו בעי דמיון גדול יותר, הוי השאילה אם זהו בכלל (או שהספק הוא אם אכן שליחות כזו הוא דרגא הא' בשליחות, ועי' במשנ"ת בשיעור שלפנ"ז בסופו).

## סימן ו.

## בענין שליחות בעבד שלו

ת' רעק"א והשעה"מ והשו"מ / קושיית רע"א על פי' הרמב"ן דנשאר לכל התי' / פי' הרבי בסברת ר' אשי / ביאור סברת ר' עיליש (בהו"א) ע"ד סברת ר' אשי בהו"א / ביאור סברת ר' עיליש לענין תרומה וקדשים, ועפ"ז מיושב הקושיא.

בגמ' (מא, ב): הניחא לרבי יהושע בן קרחה אלא לרבי יונתן דמפיק ליה להאי קרא לדרשא אחריןא מנא לן...מינייה ודילמא שאני התם דאית ליה שותפות בגוייהו.

ובתד"ה ודילמא "פי" אבל לשוייה שליח היכא דליכא שותפות מנליה ואין לומר דאין הכי נמי היכא דליכא לו שותפות בגוייהו לא מצי שוייה שליח דהא תנן בפ' האשה (פסחים דף פח:): הרי שאמר לו רבו צא ושחוט עלי הפסח ושכח מה אמר לו רבו גדי או טלה יקח גדי וטלה ויאמר אם גדי אמר לי רבי טלה שלי וגדי שלו ואם טלה אמר לי רבי גדי שלי וטלה שלו ומדקאמר טלה שלי וגדי שלו משמע שאין לו שותפות בגדי אפי"ה שוחט גדי עבור רבו אלמא דמצי לשויה שליח אפי"ה היכא דלית ליה שותפות בגויהו.

סברת הגמ' דיד עבד כיד רבו עדיף משליחות, וצ"ע לפ"ז בראיית התוס'

והנה בגמ' ב"מ (צו, א): אמר ליה רב עיליש לרבא האומר לעבדו צא והשאל עם פרתי מהו, תיבעי למאן דאמר שלוחו של אדם כמותו תיבעי למאן דאמר שלוחו של אדם אינו כמותו, תיבעי למאן דאמר שלוחו של אדם כמותו הני מילי שליח דבר מצוה הוא אבל עבד דלאו בר מצוה לא, או דלמא אפילו למאן דאמר אין שלוחו של אדם כמותו הני מילי שליח אבל עבד יד עבד כיד רבו דמייא אמר ליה מסתברא יד עבד כיד רבו דמייא.

ובשיחת חיי שרה תשנ"ב בתחלתו בהערות 16 ו 181 שם, מביא הך סברא לבאר אמאי אליעזר הי' יכול להיות שליח לקידושין אף דהוא עבד, משום דיד עבד כיד רבו כו'. וכן מה שלא הי' בזה החיסרון דשליח עושה שליח, אף להדיעות דאין שליח קידושין עושה שליח, ע"ש [והנה מה שהביא זה בשם הפנים יפות, ז"ל בפנים יפות שם "דאין מזה קושיא על הפוסקים [רמ"א אה"ע סי' לה ס"ו בשם הגהות מרדכי] דאין שליח קידושין עושה שליח, איך היה אליעזר שלוחו של אברהם מכ"ש דקשה לדעת הפוסקים [שם] דאין עבד נעשה שליח, וכתבנו שם דוקא איש אחר אין נעשה שליח, אבל עבדו של המקדש עצמו שאני, ויכול לקדש ע"י עבדו לא מתורת שליחות אלא משום דהוי כגופו, וה"ה לעבדו של אברהם דהוי כאברהם עצמו ולא כשליח, ובזה מובן מה שהקדים אליעזר עבד אברהם אנכי, מפני דהוי עבדו כגופו של אברהם ולא הוי שליח שני"י (ולא הזכיר שם (ובחידושו לאבה"ע"ז שם) את התוס' בסוגיין, ואיך יתרך דבריהם לפי"ד. והציון בהערה 18 שם ל"המקנה לקידושין מא, ב" לא מצאתי בסוגיין, ואדרבא, בחידושו בסוגיין (בד"ה והא דתנן חבורה שאבד פסחה)



מזכיר סברא זו ושולל אותה מצד הקושיא מתוד"ה ודלמא?].

ועפ"ז צ"ע, איך מביאה הגמ' ראי' (לפי' התוס') ממשנה דהרי שא"ל רבו דשלוחו של אדם כמותו, ואפי' היכא דלית לו שותפות בגויה, והרי בהך משנה הוי עבדו, ומבואר דיד עבד כיד רבו ואפשר להועיל אפי' היכא דלא מועיל מדין שליחות? וכה"ק ברש"ש בסוגיין "לכאורה י"ל שאני עבד דידו כיד רבו כדאמרי' בב"מ (צו סע"א) ואפי' בפועל אמרי' שם (י) דידו כיד בעה"ב ועדיף משליח לענין מציאה?"

### ת' רעק"א והשעה"מ והשו"מ

ובשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ת סי' קל"ט) כ' בזה "ומ"ש אחי רומעכ"ת על דברי הפנים מאירות רפ"ב דקדושין מה דהקשה על תוס' שם ד"ה ודלמא ש"ה וכו' דהא תנן הרי שא"ל רבו וכו' הא י"ל דשאני עבדא דכגופו, וע"ז כתב אחי דבמידי דמצוה ל"א כן רק במילי דממונא. אעתיק לך מה דכתבתי בגליון הפנים מאירות במ"ש שם, וע"כ צריכים אנו לומר וכו', וזה לשוני, לפ"ז לבתר דקיי"ל שלוחו של אדם כמותו, מילא יד עבדו כיד רבו, אף במקום דלא מהני שליח, וזה מהתימא דהא פשיטא דבכל מצוה דאין העבד מוציא אחרים כמו שופר וכדומה אף את רבו אינו מוציא, וכן בנדרים דקיי"ל דא"י להפר ע"י שלוחו לא משתמיט חד מהפוסקים לומר דיכול להפר ע"י עבדו, אע"כ ברור דלא מהני הך סברא דיד עבד כיד רבו רק לענין ממון דהוי שאילה בבעלים, אבל לא במצוה ואיסורא דאורייתא, אח"כ מצאתי בשיטה מקובצת בב"מ (דף צ"ו) הביא כן בשם הראב"ד, א"כ דברי תוס' כפשטן עכ"ל, ובאמת נראה לכאורה ראי' להפמ"א מסוגיא דגיטין ספ"ב מתקיף לה ר"א טעמא במלתא דליתא וכו' מה אתם ישראל וכו' ולכאורה תמוה איך סבר ר"א דעבד פסול לשליחות, איך יפרנס מתני' דפסחים האומר לעבדו, ע"כ מוכח משום דעבד דידיה עדיף, דכיד רבו דמי, ואפשר לדחות, דלס"ד דר"א באמת הי' מוכח כן, אבל למסקנא ל"א הכי, רק בממון".

והיינו דרעק"א מתרץ דעדיפות זה דיש עבד כיד רבו, שמטעם זה עדיף משליח, הוא רק בעניני ממון, ולא בעניני מצוה. אלא שהק' מדברי ר"א בגטין, דסבר לומר דעבד אינו יכול להיות שליח כלל, וא"כ איך פי' המשנה דפסחים גבי ק"פ, ועכצ"ל דחילק בין עבד שלו לעבד דעלמא (דמה שאמר שעבד אינו יכול להיות שליח היינו בעבד דעלמא, והמשנה מיירי בעבד שלו דידו כיד רבו), אך א"כ מוכח דאינו מחלק בין מצוה לממון, וגם במידי דמצוה כמו בק"פ אית לי' הסברא דיד עבד כיד רבו, ע"ז כ' רעק"א דלפי סברת ר"א הי' צ"ל כן, אך לאחרי שנדחו דבריו (וטעם המשנה בפסחים הוא לא מצד דיד עבד כיד רבו כ"א משום שכל עבד יכול להיות שליח), א"כ שוב אפ"ל דבמידי דמצוה אין שום עדיפות בעבד שלו.

[אך זה דוחק לכ', דהרי הסברא לחלק בין ממונא למצות מובן לכ', דהשייכות של עבד לרבו (שמצד זה יד עבד כיד רבו ומה שקנה עבד קנה רבו) הוא שייכות ממוני, מצד שהוא קנינו, ולכן מועיל זה לעניני קנינים (וכמו גבי דיני שאילה), משא"כ במצוות. ולאידך אפ"ל סברא (וכמו שנקטו שאר אחרונים דלהלן) דגם במצוה אמרינן כן, ואפ"ל הסברא דהעבד

בעצם אינו מציאות בפנ"ע והוא לגמרי כמו מציאות האדון (ולא רק שהוא קנינו של האדון), ולכן בכל דבר הוי ידו כיד האדון (ועי' בלקו"ש). ועכ"פ אם חזינן דר"א הי' סובר דסברת יד עבד כיד רבו הוא גם בנוגע למצוות, שזהו ראי' לסברא הב', א"כ מה"ת לומר לפי האמת סברא האחרת?<sup>22</sup>]

ובשעה"מ ג"כ עמד ע"ז, וכ' (בפ"ב מהל' ק"פ הי"ד) "מיהא במ"ש ואין לומר דאה"נ כו' דהא תנן בפרק האשה הרי שאמר לו רבו כו' ק' דההיא מתני' בעבד כנעני מיירי מדפריך התם תלמודא גבי שלי יהא והא מה שקנה עבד קנה רבו אמר אביי הולך אצל חנוני הרגיל רבו אצלו כו' ואי בעבד עברי הא מציאתו שלו כדתנן בפ"ק דמציצא וכיון שכן מאי ראי' מייתי מהאי מתני' התם שאני משום דיד עבד כיד רבו ולעולם דבעלמא אין שלוחו כמותו והכי אמרינן בהדיא פרק השואל לענין שאלה בבעלים דאפילו למאן דאמר אין שלוחו כמותו מודה הוא באומר לעבדו צא והשאל עם פרתי משום דיד עבד כיד רבו ע"ש וכן מוכח נמי מההיא דפ"ב דגיטין דהוה ס"ל לר"א דעבד פסול לשליחות אפי' בתרומה דאית' בתרומה דנפשיה משום דדריש מה אתם ישראל כו' וק' דא"כ תיקשי ליה מתני' דפרק האשה דמוכח בהדיא דעבד כשר לשליחו' אלא ע"כ דס"ל לר"א דשאני התם משום דיד עבד כיד רבו ואפשר לומר דס"ל להתו' דמתני' דהתם דאומר לעבדו סתמא קתני דמשמע בין בעבד עברי בין בעבד כנעני ומשום הכי פריך התם מה שקנה עבד כו' ומינה שמעי' דין שליחות מדקא מכשר עבד עברי נמי"<sup>23</sup>.

ובמחנה אפרים הל' שלוחין ושותפין סי"א דן במי ששוכר פועל עכו"ם לעשות לו מעקה אם מקיים המצוה בזה ויכול לברך ע"ז, וכ' דפועל עדיף משליח, ואף דעכו"ם אינו יכול להיות שליח, דאינו בן ברית, מ"מ בתור פועל יכול לעשות עבור הישראל, "דשליח שאני משום דאין אדם יכול לעשות שליח שיזכה לו במקום שחב לאחרים, מה שאין כן בפועל דכיון דפועל גופו קנוי לב"ה לגמרי חשיב ידו כיד ב"ה ממש, ונמצא שאין דין הפועל והשליח שוים דשליח שרוצ' לזכות לחברו היינו היכא דקא מכוין לזכות לחברו אבל אי לא כיון לזכות לחברו לא קנה חברו אפי' למ"ד המגביה מציאה לחברו קנה חברו. אבל פועל שנשכר לכל מלאכת בע"ה ואפילו למציאה אפילו אי בשעה שהגביה המציאה לא היה בדעתו להגביה אלא לעצמו הרי היא של ב"ה כל כמה דלא הדר ביה בהדיא...ודמי לעבד כנעני דאמרינן בפרק השואל אמר לעבדו צא והשאל עם פרתי מהו תיבעי למ"ד שלוחו של אדם אינו כמותו

22 ורעק"א יפרש דמוכח כן מצד ההלכות וכו' כמ"ש. ויפרש דר"א הי' אומר סברא זה מצד ההכרח, שלא יקשה הך קושיא ממתני' דהרי שאמר לו רבו, אבל באמת מסברא צריכים לחלק כמו שנת' באופן הא'. ועצ"ע.

23 וזוהו תי' גם קושיית מהרש"א וכו' וז"ל: ובהכי ניחא לי מה שהקשה הרא"ה ז"ל דא"כ אמאי לא מייתי לעיל הך מתני' דפרק האשה שהיא מוקדמת ומפורש אפי' לית ביה שותפות בגויה ומייתי ההיא דפרק מי שהיה ואינו מפורש בה אלא בדאית ביה שותפות וכן הך' הרב בעל החידושים שם אכן כפי מה שכתבתי ניחא דלעיל דאכתי לא אסיק אדעתיה הך סברא דאית ליה שותפות בגויה טפי אלימא ליה לאקשווי ממתני' דחבורה שאבד פסחה שמפורש בה דין שליחות בהדיא ולא ממתני' דמי שהיה טמא דאיכא לדחויי ולומר דמתני' מיירי בעבד כנעני ומשום דיד עבד כיד רבו אמנם לבתר דמסיק הך סברא דאית ליה שותפות בגויה לא ניחא ליה לתלמודא למימר הכי לפי האמת משום דעבדו סתמא קתני ומשמע אפי' עבד עברי כנ"ל ודוק

ה"מ שליח אבל עבד יד עבד כיד רבו דמיא, ומסיק מסתברא יד עבד כיד רבו דמי. ואגב אורחין איכ' למילף דאי א"ל לשכירו צא והשאל עם פרת' ה"ז חשיב שאלה בבעלים דיד פועל כיד ב"ה דמי" (וע"ש שכ' אח"כ טעם נוסף, משום שהעיקר הוא הנפעל, ועי' בשו"ע אדה"ז סי' רס"ג וקו"א שם סק"ג).

ובשו"ת שו"מ (מהדו"ק ח"ב סי' ק"י) חולק עליו וכ' "אך בגוף דברי המח"א תמהני דזה דבר חדש דא"כ מצינו שליחות לכותי בפועל ולא מצינו בשום מקום כן ומה שדימה ליד עבד כמו רבו כדאמרו בב"מ דף צ"ו ונעשה שלוחו במחכ"ת אין נושאים שווים דבשלמא עבד בר שליחות הוא בכל התורה דהו"ל בן ברית וכדאמר בגיטין דף כ"ג דלכך יכול לתרום ע"י עבדו ועיקר האיבעיא שם הוא דאינו שלוחו בענין שאלה דאינו בר שאלה וכמ"ש רש"י שם והקדמונים בשטה מקובצת האריכו בזה אמאי אינו בר שאלה ע"ש אבל בזה כלם עונים ואומרים שם דבר שליחות הוא ותמהו על פירש"י ולכך שפיר אמרו דיד עבד כיד בעה"ב דמי והו"ל בתורת שאלה אבל שיהי' מועיל זאת לענין שיהיה עכו"ם בר שליחות זה לא שמענו וז"ב מאד לדעת' ... וראיה ברורה לדברי מהך דגיטין שם דמתקיף לה ר"א טעמא במלתא דליתא הא במלתא דאיתא כשר והא נכרי והא כותי ואם איתא מה מדמי נכרי וכותי לעבד הא שאני עבד דידו כיד בעה"ב דמי וע"כ דבהס"ד שם דעבד גם כן לא מקרי בר שליחות ל"מ מה שידו כיד בעה"ב<sup>24</sup> וכמדומה שזו ראייה שאין עלי' תשובה"<sup>25</sup>.

[והנה השו"מ נקט לדבר פשוט דאף לפי הצד דעבד נפקע משליחות דשאלה, מ"מ הרי הוא נחשב לבר שליחות בכה"ת, ויש לבאר זה ע"פ משנ"ת בשיעור שלפנ"ז דדין "אינו בתורת" הוא דין בנוגע לפעולת השליחות (והוא ענין פרטי בכל שליחות), ואי"ז מיעוט מכללות הגדר דשליחות. אבל לפמשנ"ת שם אפשר להבין גם את סברת המחנ"א, דאם למדים זה מדרשת אתם גם אתם, כמ"ש רש"י שם, א"כ זהו מיעוט בעצם שם שליחות (כי גם זה שהוא בתורת נוגע לדמיון השליח להמשלח, וכמשנ"ת שם), וא"כ להצד דזה ממעט עבד, הרי אינו בכלל שליחות. ועו"ל בזה].

היוצא מזה דמצינו ג' תי' על הקושיא בדברי התוס', דאיך אפשר להביא ראי' ממשנה דהרי שא"ל רבו דשלוחו של אדם כמותו, דילמא שאני התם דיד עבד כיד רבו: (א) לפי' הגרעק"א לא נאמרה הך כללא דיד עבד כיד רבו לענין מצוות כ"א לענין ממונא. (ב) לפי' השעה"מ א"א לתרץ המשנה כן דהמשנה סתמא קתני, ומשמע אפי' עבד עברי, ובעבד עברי לא נאמרה הכלל דיד עבד כיד רבו. (ג) לפי' השו"מ לא נאמרה הך כללא אלא לעבד שהוא בכלל שליחות, לבטל חיסרון צדדי, ולכן כ"ז דלא מצינו מקור לעיקר הדין דשלוחו של אדם כמותו לא שייך עדיפיות בעבד שלו מטעם יד עבד כיד רבו.

24 הנה ראי' זו הוא לפי ההנחה דר"א בגטין שם מיירי בעבד שלו, אבל לפי מ"ש רעק"א ליישב דלא יקשה לו ממנתי' דמי שאמר לו רבו, מיירי ר"א בעבד דעלמא  
25 וע"ש דלפי דבריו ג"כ יישב קושיית המהרש"א וכו', ע"ש בארוכה.

## קושיית רע"א על פי הרמב"ן דנשאר לכל התי

והנה בתשובת רע"א שם כ' "אמנם מה דקשה לי במ"ש הרי"ף בב"מ, דמדקאמר יד עבד כיד רבו, מוכח דשליח א"י להפר, והוא תמוה, דלמא איצטריך לאפוקי מה דמסתפק רב עילש דעבד גרע דלאו בר מצוה, והרמב"ן הובא בשיטה מקובצת תירץ דס"ל מה דאמרי' עבד לאו בר מצוה, אין פירושו כפירש"י דליתא בדנפשיה, דהא איתא בדיני שאלה, וישלם לכשישתחרר, אלא דמה דאמרי' לאו בר מצוה היינו כס"ד דר"א בגיטין דעבד פסול לשליחות, דדרשינן מה אתם בני ברית, וכיון שכן למה דפסקינן בגיטין דדרשינן מה אתם בני ברית ממילא עבד כשר לשליחות, א"כ מה דהשיב רבא דיד עבד כיד רבו דמי, ע"כ משום דגם שליח דעלמא א"י להפר עכ"ד, וזהו לכאורה ישוב נפלא, אבל עפר אני תחת כפות רגלי הרמב"ן, ותמוה לי איך צידד רב עילש דיעבד אפילו עבד דידיה לאו בר שליחות הוא, איך יפרנס מתני' דפסחים האומר לעבדו דמוכח עכ"פ דעבד דידיה הוי שלוחו וצע"ג".

ולכ' כל התי' לא מיישבים את קושיית רע"א על פי הרמב"ן, דאיך שייך שר' עיליש יסבור, אפי' בתור הו"א, שעבד אינו יכול להיות שליח משום שאינו בן ישראל, והרי זה בסתירה להמשנה דהרי שא"ל רבו? ובשלמא לר"א בגטין אפ"ל שהוא מיירי בעבד של אחרים, והמשנה מיירי בעבד שלו, ועבד שלו שאני, ובהו"א סבר כן אפי' לענין מצוות, אבל ר' עיליש הרי מיירי בעבד שלו, דכל הספק שלו מצד יד עבד כיד רבוף וא"כ מה יענה להמשנה? וגם למ"ש השעה"מ דמיירי גם בעבד עברי, הרי מיירי, בסתם, גם בעבד כנעני (כדמוכח מקושיית הגמ' דמה שקנה עבד קנה רבו, כמ"ש השעה"מ), וא"כ איך יכול להיות שליח לסברת ר' עיליש<sup>26</sup>? וגם מ"ש השו"מ ליישב הראי' דהתוס', ולדבריו צ"ל דלצד של ר' עיליש דעבד אינו בר מצוה, אינו מועיל מה דיד עבד כיד רבו אפי' לפי האמת דישנו בתורת שליחות בכללות (ורק שיש פסול פרטי דאינו מצוות, כפי שביאר בארוכה), וא"כ עדיין ק' דאיך יפרנס להך סברא המשנה (ובשלמא התוס' בסוגיין יישב שפיר, משא"כ פי' הרמב"ן) והקושיא במקומה עומדת?

## פי' הרבי בסברת ר' אשי

ואופ"ל בזה: הנה הובא בשיעור שלפנ"ז מה שביאר הרבי בהשיחה "דדעת רב אשי היא כאופן הג' הנ"ל, שגם מעשה השליחות אינו מתייחס להמשלח אלא להשליח, ומכיון שאין השליח עומד במקום המשלח (אפילו לא שמעשהו יחשב כמעשה המשלח), לכן, אם הוא רק בן אדם השייך לעשי' זו יכול להיות שליח, של זה המבקשו ומקשרו עם פעולה זו, וע"ד שמקשרו בחבל ואינו מתנגד לזה, ולכן ס"ל שבכל התורה כולה יש שליחות לנכרי, דאם השליחות היא בענין כזה שגם הנכרי שייך לעשייתו, הרי הוא יכול להיות שליח לישראל".

והיוצא בזה, דהסברא דבעינן שליח דומה למשלח הוא יותר בשליחות כזו שהשליח

26 ואולי השעה"מ יפרש דבהו"א של ר' עיליש סבר שהמשנה ע"כ מיירי רק בעבד עברי, ורק לפי האמת דגם עבד כנעני ישנו בשליחות אמרינן דמסתמא איירי גם בע"כ.

הוא כגוף המשלח, אבל בשליחות כזו שהשליחות הוא רק על מעשה, שהשליח עושה הפעולה מעצמו והיא מתייחסת להמשלח, בכגון דא לא היינו אומרים מסברא (לסברת ר' אשי) דבעינן שהשליח דומה למשלח. ועפ"ז יש להוסיף דכל מה שהשליח צ"ל יותר כמותו דהמשלח, היינו בדרגא עליונה יותר בשליחות, בזה יש יותר סברא שהשליח צ"ל דומה לגמרי להמשלח, וכמו כן, וכמו שנת' ג"כ בשיעור שלפנ"ז.

והנה קושיית רעק"א על הרמב"ן היינו דלא ייתכן לומר שר' עיליש יהי' לו סברא, אפי' בתור הו"א, שאינה מתאמת להמשנה בפסחים, אף שמוכן שהסברא שלו אצ"ל סברא לפי האמת, וכמו שביאר הרמב"ן שסברת ר' עיליש היא הסברא דר' אלעזר בגיטין שנדחת למסקנא (ורק הסברא שאמר רבא בתי' צ"ל סברא שמתאמת גם עם המסקנא ולפי האמת).

### ביאור סברת ר' עיליש (בהו"א) ע"ד סברת ר' אשי בהו"א

וא"כ אפ"ל דסברת ר' עיליש היא ע"ד סברת ר' אשי לפי הביאור בשיחה הנ"ל, והיינו דהיכא דהשליח צ"ל כמותו ממש דהמשלח אז הסברא הוא דצ"ל דומה ממש להמשלח, משא"כ בשליחות כזו שאי"צ שהשליח יהי' כמותו להמשלח אין שייך לומר מסברא שצ"ל בדומה להמשלח. אלא שהוא מבאר באו"א קצת, ובהקדם, דהנה בגמ' קאמר ודילמא שאני התם דאית לי' שותפות בגויה. ועי' בפנ"י שביאר דשליח שהוא ג"כ שותף עדיף (ודלא כעצמו"י שפי' באו"א, ולכ' צ"ע). וביאור הסברא אפ"ל דהנה בשליחות הרי יש ב' ענינים, מה שדין שליחות נותן הכח להשליח לפעול דבר זה (וכמו בגירושין שאם אין לו הכח של הבעל אין לו שום כח לגרש, דאין אדם מגרש אשת חבירו), ומה שע"י דין שלוחו של אדם כמותו מועלת פעולת השליח עבור משלחו. ובשליחות שהשליח יש לו שותפות בגויה, הרי אי"צ לדין השליחות למסור כח להשליח שהרי השליח יש לו כח מצ"ע כיון שהוא שותף.

ומוכן דעד"ז הוא בכל שליחות שאי"צ בעלים לפעול ענין זה, דבשליחות כזה הרי לא בעינן נתינת כח מהמשלח להשליח, ורק צריכים לענין הב' שבשליחות, שפעולת השליח יועיל עבור המשלח. וכבר נתבאר בשיעורים הקודמים וסברא הוא דג' הדרגות בשליחות (שהם בכללות ב' אופנים) שייכים לב' אופנים אלו. דכשצריכים שהשליח יהי' לו הכח של המשלח, לזה בעינן שהשליח יהי' כמותו ממש דהמשלח או עכ"פ שיהי' נחשב למעשה של המשלח (או ידא אריכתא שלו), דרק עי"ז מוכן איך יש בפעולה זו הכח של המשלח. אבל בדינים אלו שהשליחות חידשה רק שמעשה השליח מועיל עבור המשלח, צ"ל שהוא בענינים כאלו שהשליח יכול לפעול מצ"ע, ואי"צ לשליחות אלא בכדי שיועיל עבור המשלח.

### ביאור סברת ר' עיליש לענין תרומה וקדשים, ועפ"ז מיושב הקושיא

והנה כבר נתבאר בשיעורים הקודמים שבתרומה יש ב' סברות אם הפרשת תרומה הוי ענין דבעי בעלים או לא. ואפ"ל בפשטות דסברת ר' עיליש עכ"פ הי' דהפרשת תרומה

בעי בעלים, דלסברא זו הנה דין שליחות גבי תרומה צריכים בכדי שהשליח יהי' לו הכח להפריש, והיינו דלזה בעינן שהשליח יהי' לגמרי כמו המשלח. ולפ"ז יסבור שדין אתם גם אתם דלמדים מזה שהשליח צ"ל דומה להמשלח, מה אתם בני ברית (בני ישראל, לפי ר' עיליש) אף שלוחכם כן, הוא ענין מסברא, ואמרינן כן בכה"ת כולה, וכמשנ"ת בהשיחה, אבל רק בדינים כאלו דשייך הסברא, והיינו בדינים אלו דבעינן לדין שליחות בכדי שיהי' להשליח הכח לפעול המעשה.

ועפ"ז א"ש מה דגבי שאילה סבר ר' עיליש למימר שעבד יהי' פסול משום שאינו בר מצוה, דהרי לענין שאילה בבעלים תלוי אם הוא דין שליחות שהוא כמותו ממש (וכמו שהובא בשיעור שלפנ"ז מ"ש הגר"ע בלקח טוב שם אות ז' ד"לענין שאילה בבעלים נראה פשוט דתלוי בזה אי הא דששא"כ היינו שגוף השליח נחשב כגוף הבעלים דאז שפיר חשוב שאילה בבעלים וכמובן משא"כ אם אין גופו כגוף הבעלים אלא שמעשהו מתייחסת לבעלים או שמועלת עבור הבעלים אז שפיר לא חשוב שאילה בבעלים כיון שאין גופו כגוף הבעלים ולא קרינן בי' אם בעליו עמו וכמובן), וכיון שכן הרי יש בזה הדין ד"מה אתם כו' אף שלוחכם כו", ומכיון דר' עיליש סבר כהה"א דר' אלעזר, דדרשינן מה אתם בני ישראל אף שלוחכם, וכמ"ש הרמב"ן, לכן סבר דבעבד לא שייך שליחות בענין כזה.

ועפ"ז מובן דלא הי' ק' לו מהמשנה דפסחים, דהרי בפסח אי"צ לבעלים שיהי' לו הכח לשחוט הקרבן, דהא יכול לשחוט לעצמו בלי הדין דשליחות (וכמו שהוא באמת דשוחט א' הבהמות עבור עצמו), וכל ענין השליחות הוא רק שיועיל שחיטה זו עבור רבו שיוכל לצאת עי"ז חיובו, ובזה בעינן לדין השליחות רק שמעשה השליח יועיל עבור המשלח, ובזה ליכא שום סברא שהשליח צ"ל דומה להמשלח, ושפיר גם העבד יכול להיות שליח.

## סימן ז.

### בענין איש זוכה ולא הקטן זוכה

הצעת דברי רש"י ותוס' בפסחים / חילוק בין התוס' בפסחים והתוס' בסוגיין, ותימה על פי' המקנה / הצעת הסוגיא בגטין / תמיה בדברי התוס' בגטין בטעם דאין שליחות לקטן וחילוקי דיניו / חילוק התוס' בגטין ותוס' בסוגיין ושקו"ט בדברי שעה"מ / הצעת דברי התוס' בסנהדרין / דקדוק כוונת התוס' בסוגיין / אי התוס' קאי להסברא דשה לבית אבות דאורייתא או לא / יישוב הקושיא על דברי התוס' בגטין בענין קטן איתא בדנפשי'.

בגמ' (מב, א): האי מיבעי ליה לכדרבי יצחק דא"ר יצחק איש זוכה ולא הקטן זוכה.

וברש"י (בד"ה איש זוכה): "ענין הוא לו דאיצטריך לו למעוטי קטן שאין לו כח ליקח בשביל אחרים להיותו זוכה להן במקחו".

ובתד"ה איש זוכה ואין קטן זוכה: "ואם תאמר ולמה לי קרא והא קי"ל (גיטין דף לט.) דאין יד לקטן וי"ל דלגבי פסח איצטריך דס"ד הואיל דשייך באכילת פסחים וצריך להמנות עליו דכתיב (שמות יב) שה לבית אפי' קטן אימא אף לאחרים זכה קמ"ל".

### הצעת דברי רש"י ותוס' בפסחים

ובפסחים (צא, ב): פרש"י (בד"ה איש זוכה) "לאחרים בליקחתו אם לקח מקח לצורך אחרים או קיבל מתנה לשם אחרים כדכתיב ויקחו איש שה לבית אבות, ואין קטן זוכה דאין נעשה שליח".

ומבואר מדברי רש"י דהא דאינו זוכה הוא משום שאינו יכול להיות שליח, ושזה גופא הוא מה דלמדים מפסוק זה, שקטן אינו יכול להיות שליח.

ובתוס' שם (בד"ה איש זוכה ואין קטן זוכה) "תימה אמאי איצטריך קרא והא קי"ל דאין שליחות לקטן ובפ' קמא דבבא מציעא (דף יב.) מוכח דזכיה מטעם שליחות וכי תימא מהכא קי"ל דאין לו שליחות אכתי קשה אמאי איצטריך למעט דאינו זוכה הא אפילו לעצמו אין לו זכיה במציאתו אלא מפני דרכי שלום כדאמרינן בהניזקין (גיטין דף נט.) ויש לומר דדוקא מציאה אבל מתנה דדעת אחרת מקנה אותו עדיף כדמסיק בשנים אוזנין (ב"מ דף יב:) וכן בפרק התקבל (גיטין דף סד:) קאמרינן צרור וזורקו אגוז ונטלו זוכה לעצמו אפי' לגבי קנין דאורייתא".

הרי דשם תי' התוס' בדעת אחרת מקנה אותו יש לו יד, ולכן יש חידוש שאעפ"כ אינו יכול לזכות לאחרים. אבל גם לתירוצם עדיין צריך למ"ש בתחלה דמהכא שמעינן דאין לו שליחות, דאל"כ אכתי תיקשי קושייתם הראשונה, דאף דקטן יש לו יד בדעת אחרת מקנה אותו, מ"מ למה לי קרא שאינו יכול לזכות לאחרים, הא פשיטא דכן הוא כיון דאינו יכול

להיות שליח.

### חילוק בין התוס' בפסחים והתוס' בסוגיין, ותימה על פי המקנה

ומה דלא תי' על קושיא השנייה דזה גופא שמעינן מהכא דקטן אין לו יד אפי' לעצמו (כמו דתי' לענין שליחות), לכ' הביאור בזה פשוט, דממה שאין הקטן זוכה לאחרים אין הכרח שאין לו יד לעצמו, דיתכן שיהי' לו יד לעצמו ומ"מ אינו יכול לזכות אחרים (וכמו שהוא באמת, לתי' התוס', בדעת אחרת מקנה). ורק שאם אין לו יד לזכות לעצמו פשיטא דאינו יכול לזכות גם לאחרים, אבל א"א ללמוד מזה שאינו יכול לזכות לאחרים שאין לו יד לעצמו.

ולכן יש לתמוה במ"ש המקנה בסוגיין ד"לכאורה אינו מובן דלמא הא דקי"ל אין יד לקטן מהכא נפקא וכן כתבו התוס' בעצמם בפסחים דף צ"א ע"ב בד"ה איש זוכה וכו' מהכא קי"ל דאין לו שליחות וכו' ע"ש. דמשמע דמסקנת דבריהם כן הוא, וע"ש מ"ש ליישב, אך הקושיא תמוה לכ', דהתוס' כ' דמהכא שמעינן בנוגע למה דאין שליחות לקטן, אבל איך שייך זה בנוגע למה שאין יד לקטן, וכנ"ל? ואולי המקנה מפרש הדרשא ד"אין הקטן זוכה" דהיינו שאינו זוכה כלל, גם לעצמו, אך זה צע"ג, דזהו דלא כרש"י ותוס', ומה שייך להקשות מזה על תוס'? וגם הרי פשטות דקרא מיירי בזכייה לאחרים (ועי' עד"ז בבירורי השיטות).

והנה התוס' בפסחים לא תי' כהתוס' בסוגיין, דהחידוש הוא מכיון שיש גזה"כ בפסח שיש לו יד, כ"א משום דבדעת אחרת מקנה יש לו יד. ולכ' צ"ל כן לפרש"י, דהרי לפי התוס' בסוגיין כל הדרשא דאין קטן זוכה הוא רק לענין ק"פ, דרק בק"פ שייך הו"א שזוכה, משא"כ לתוס' בפסחים בא לומר שבכ"מ אין הקטן זוכה, אף בדעת אחרת מקנה. ומל' רש"י בקידושין (הנ"ל) "למעוטי קטן שאין לו כח ליקח בשביל אחרים להיותו זוכה להן במקחו", משמע דלמדים מזה הדין שבכלל אינו זוכה (ולא רק בנוגע לק"פ). ואף שאפשר לדחוק דמ"ש "במקחו" הכוונה למקח זה שבה איירי קרא, דהיינו הק"פ, אך ברש"י בפסחים מפורש יותר "איש זוכה לאחרים בלקיחתו אם לקח מקח לצורך אחרים או קיבל מתנה לשם אחרים", וברור שהכוונה בכ"מ ולא רק לענין ק"פ, ולכ' הוא כתוס' בפסחים.

ומה שהתוס' בסוגיין לא תי' משום דיש לו יד בדעת אחרת מקנה, ולא הוצרכו להגזה"כ בק"פ דשה לבית אבות, הנה בשעה"מ (פ"ח מהל' לולב ה"י, בתחלתו) רוצה לדייק מזה דהתוס' בסוגיין סב"ל דגם בדעת אחרת מקנה אין הקטן זוכה מה"ת אלא מדרבנן, ולכן הוצרכו ליישב מצד הגזה"כ דבק"פ. אך לכ' אי"ז מוכרח, וכפשי"ת.

### הצעת הסוגיא בגטין

והנה בגטין (סד, ב) איתא: אמר רב יהודה אמר רבי אסי צרור וזורקו אגוז ונוטלו זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים, חפץ ומחזירו לאחר שעה זוכה בין לעצמו ובין לאחרים כי אמריתה



קמיה דשמואל אמר לי דא ודא אחת היא, מאי דא ודא אחת היא אמר רב חסדא אחד זה ואחד זה זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים, מתיב רב חנינא וורדאן כיצד משתתפין במבוי מניח את החבית ואומר הרי זו לכל בני המבוי ומזכה להם ע"י בנו ובתו הגדולים וע"י עבדו ושפחתו העברים, האי שפחה היכי דמי אי דאתיא שתי שערות מאי בעיא גביה אלא לאו דלא אתיא שתי שערות, וקתני זוכה לאחרים, שאני שיתופי מבואות דרבנן.

ובתוס' שם (ד"ה שאני שיתופי מבואות דרבנן) "משמע דרב יהודה ורב חסדא פליגי אי זוכה לאחרים מדאורייתא או לא".

והנה ברש"י שם (בד"ה זוכה אף לאחרים) כ' "ומדרבנן". וא"כ לרש"י לא ק' כל הקושיות שהק' התוס'. אך לכ' צ"ע מהרא"י שהביאו התוס' מתי' הגמ' (וע"י להלן דבתוס' בשאר דוכתי הביאו ראיות נוספות לזה) ד"שאני שיתופי מבואות דרבנן", ומשמע דפלוגתתם הוא בדאורייתא? וי"ל (כמו שתי' בני השליח הת' הנע' וכו' ישראל שי') דרש"י יפרש דבאמת גם לר"י לא הוי אלא קנין דרבנן, אפי' בדעת אחרת מקנה, ולר' חסדא לא הוי אלא קנין דרבנן, ומה שתי' הגמ' (לר' חסדא) דשאני שיתופי מבואות דרבנן, היינו דהצורך בקנין הוא רק מדרבנן, ולכן לזה תיקנו רבנן קניןף והיינו כי כל הדין דשתוף הוא רק דין דרבנן, אבל בדאורייתא, לא מהני קנין אפי' בדעת אחרת מקנה אפי' לקנות בדרבנן.

אך לעיל נת' אליבא דרש"י דע"כ סב"ל כתי' התוס' בפסחים דדעת אחרת מועיל אפי' מה"ת, דהא מדוייק מדבריו דאינו מפרש כתי' התוס' בסוגיין, ולכ' ק' מדבריו בגטין שם? אך זה יש ליישב, דמ"ש רש"י דהוא מדרבנן הוא בנוגע למה שזוכה לאחרים, אבל מה שזוכה לעצמו בדעת אחרת מקנה הוא מה"ת גם לרש"י (ולפ"ז קושיא ותי' ראשונה בתוס' שם הוא גם לרש"י). וכן משמע, שלא כ' "ומדרבנן" אלא בזוכה לאחרים, ולא כתבה לפנ"ז. [גם יל"ע אם מוכרחים לפרש גם לרש"י דהך סוגיא מיירי בדעת אחרת מקנה, וית'].

### תמיה בדברי התוס' בגטין בטעם דאין שליחות לקטן וחילוקי דיניו

וממשיכים בתוס': "ואף על גב דמציאת חרש שוטה וקטן לא הוי גזל אפילו לרבי יוסי אלא מדבריהם הכא דדעת אחרת מקנה אותם שאני וא"ת והא זכיה היא מטעם שליחות ואין שליחות לקטן מאתם גם אתם (קידושין מא:): וי"ל דאין למעט קטן משליחות מקרא דתרומה אלא במילתא דליתיה כגון תרומה דליתיה בתרומה דנפשיה אבל בזכיה כמו שזוכה לעצמו זוכה נמי לאחרים".

והנה התוס' כאן כ' דלמדים דאין שליחות לקטן מאתם גם אתם (ודלא כמו שכ' בפסחים וכדמשמע מרש"י דהוא מאיש זוכה). ובוודאי דאין דרשא זו מפורש בשום מקום (דא"כ לא היו רש"י ותוס' בפסחים מפרשים באו"א), אלא כוונתם דכמו דדרשינן דמה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, כמו"כ דרשינן מה אתם בני דעת אף שלוחכם בני דעת, משא"כ

חש"ו. אך כ' דוהו דוקא בדבר דלית' בדנפשי'.

אבל לכ' דברים אלו הם תמוהים מאד, דהך סברא לחלק בין דבר שאיתא בדנפשי' לדבר שלית' בדנפשי' נאמרה בסוגיין לגבי סברת רחב"א, שפוסל עבד לפי שאין בתורת גו"ק, ופסול זה הוא רק בדבר שאינו בתורת משא"כ בדבר שהוא בתורת, ולכן נכרי שאיתא בתרומה דנפשי' אין בו פסול זה. אבל אם הפסול הוא מאתם גם אתם אין חילוק אם איתא בדנפשי' או לא? ואדרבא, מפורש בסוגיין דכיון שנכרי מפסל מאתם גם אתם משום שאינו בן ברית, לכן פסול לשליחות לתרומה אע"ג דאיתא בתרומה דנפשי'?

### חילוק התוס' בגטין ותוס' בסוגיין ושקו"ט בדברי שעה"מ

וממשיכים התוס' שם: "וא"ת תקשי ליה לרב יהודה הא דאמרי' בריש האיש מקדש (שם דף מב.) איש זוכה ואין קטן זוכה וי"ל דהתם לא מיירי בדעת אחרת מקנה אותו אלא לאשמועינן דפסח שלו אינו יכול להמנות אחרים עליו דסלקא דעתין שיוכל להמנות משום דשה לבית אבות דאורייתא והוי לענין פסח כמו גדול אי נמי היא גופה קמ"ל דשה לבית אבות לאו דאורייתא ואין לו כח לזכות בו לא לאחרים ולא לעצמו".

והיינו דהתוס' מתרצים דהדרשא דאין הקטן זוכה מיירי בלי דעת אחרת מקנה, והוכרחו לזה, מכיון דמפרשים אליבא דר"י בדעת אחרת מקנה זוכה אף לאחרים מה"ת, וא"כ ע"כ מיירי הך דרשא דאין הקטן זוכה בלי דעת אחרת מקנה. ומה שהתוס' בפסחים תי' דמיירי בדעת אחרת מקנה, היינו ע"כ להשיטה דדעת אחרת מקנה מהני רק שיהי' זוכה לעצמו, אבל לזכות לאחרים גם בדעת אחרת הוא רק מדרבנן.

ואף שהתוס' בגטין הכריחו דלר"י בדעת אחרים זוכה אף לאחרים מה"ת, הנה אפ"ל: (א) דהתוס' בפסחים מתרצים כן אליבא דר' חסדא, והיינו דר' יצחק דדריש כן סבר כר' חסדא, ור' יהודה באמת לא דריש איש זוכה ואין הקטן זוכה (וע"ד שמפרשים התוס' בנהדרין שיובא להלן). (ב) או שהתוס' בפסחים קאי להשיטה דלכו"ע מה דזוכה לאחרים הוא רק מדרבנן (גם בדעת אחרים), ורק לעצמו הוא דזוכה לעצמו מה"ת בדעת אחרת, וגם זה לכו"ע, וזהו כמו שנת"ל דמשמע כן מרש"י בגטין, וא"כ מ"ש התוס' בפסחים הוא לכו"ע.

ומה דלא הוי דעת אחרת (דלכ' כשלוקח בהמה לעולם יש דעת אחרת), מבארים התוס' דבא למעט דאינו יכול למנות אחרים אח"כ (לאחרי שכבר קנה הבהמה), דאז כבר ליכא דעת אחרת.<sup>27</sup>

ולפ"ז הרי אין הכרח לכ' למ"ש השעה"מ דהתוס' בסוגיין ע"כ סב"ל דגם בדעת אחרת אין לקטן יד מה"ת, דאפ"ל דאדרבא, דהתוס' בסוגיין סב"ל כהתוס' בגטין בדעת אחרת

27 ולכ' ה' אפ"ל עוד היכי תימצות דלא הוי דעת אחרת: (א) שקנה הבהמה לק"פ מן ההפקר, (ב) שהמקנה נתכוון להקנות גם אליו, ותלוי בהפ"י בדעת אחרת יכול לזכות לאחרים מה"ת, וית' אי"ה.

יכול לזכות אף לאחרים מה"ת (עכ"פ לר"י), ולכן הוכרחו לפרש דלא מיירי הך דרשא בדעת אחרת, והוצרכו לתרץ באו"א.

אך כשנדקדק בדבר, נראה דדברי התוס' מדוקדקים כמו שפי' השעה"מ, דהנה מצינו חילוק בין דברי התוס' בסוגיין לדברי התוס' בגטין הנ"ל, שהתוס' בסוגיין כ' רק "דשייך באכילת פסחים וצריך להמנות עליו דכתיב (שמות יב) שה לבית אפי' קטן", והיינו דהקושיא הי' דכיון דאין לו יד לעצמו פשיטא דאינו יכול לזכות לאחרים, ותי' דלענין פסח יש לו יד לעצמו, וא"כ מתורץ. אבל בגטין כ' "והוי לענין פסח כמו גדול", והוא סברא בפנ"ע [ועד"ז כ' בתורה"ש בסוגיין בקידושין (אלא דשם הוא ע"ד תי' הב' בגטין) "דאיצטרך לאשמועינן הכא דלא תימא שה לבית דאורייתא דאי הוי דאורייתא אז יש לו כל דין גדול"]. ולדברי השעה"מ א"ש, דבסוגיין מפרש באופן שיש דעת אחרת מקנה, דהיינו בשעה שהקטן קונה הבהמה, ולכן די לתרץ דיש לו יד לקנות לעצמו אז, ושפיר הוי חידוש שאינו יכול לזכות לאחרים<sup>28</sup>. אבל בגטין הוכרחו לפרש דמיירי שממנה אחרים שלא בשעת הקנייה, דבשעת הקנין שדעת אחרת מקנה יכול לזכות לאחרים לר"י, וא"כ הוכרח לפרש דההוא הוא משום דקס"ד דיש לו כל דין גדול.

### הצעת דברי התוס' בסנהדרין

ובסנהדרין (סח, ב) כ' התוס' (בד"ה קטן אי אתה צריך לחזור אחריו) "וא"ת ומנא ליה להאי קטן ממונא האמרי' בפרק מי שמת (ב"ב דף קנז). אין זכייה לקטן ואי בשזיכו לו ע"י אחר... דזכייה מתורת שליחות כדמוכח בפ"ק דבבא מציעא (דף י. ע"ש) דאמרי' חצר משום ידה איתרבי ולא גרע משליחות וקטן לאו בר שליחות הוא ומיהו בפ' התקבל (גיטין דף סד: ושם) גבי צרור וזורקו אגוז ונטלו זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים חפץ ומחזירו לאחר שעה זוכה בין לעצמו בין לאחרים משמע דהיינו מדאורייתא מדפריך למ"ד אחד זה וא' זה זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים מההיא דמערימין על מעשר שני דמשמע דזוכה לאחרים מדאורייתא והא דתנן בהנזקין (שם דף נט:) מציאת חרש וקטן יש בהן גזל מפני דרכי שלום אבל מדאורייתא לא דעת אחרת מקנה אותן שאני"

והיינו דבמ"ש דדעת אחרת מקנה מתרץ כל השאלות, דזה שהקטן יש לו ממונא הוא כי בדעת אחרת מקנה שייך שיקנה, ובכה"ג שייך שיזכה לאחרים (ובזה מתורץ הא דר' אסי דזוכה לאחרים מה"ת, והא דאמרינן דאינו זוכה אפי' לעצמו הוא בלי דעת אחרת.

ולכ' איך מתורץ הקושיא דזכייה מטעם שליחות וקטן אינו יכול להיות שליח? ועכ"ל דהתוס' שם סב"ל דבהך סברא דדעת אחרת מקנה מתורץ גם מה דזוכה לאחרים, דשוב אי"צ לדין שליחות, וגם מה דזוכה לאחרים הוא מצד דעת אחרת מקנה. אבל התוס' בפסחים כו' משמע דסב"ל דדעת אחרת מקנה מהני רק לענין לזכות לעצמו, אבל לא שיוכל לזכות גם

28 אך לשון התוס' צ"ע, דקושייתם הי' משום דקטן אין לו יד, ולא הו"ל לתרץ אלא דלענין ק"פ יש לו יד, ותו לא

מידי, ומהו האריכות?

עבור אחרים (ועי' להלן מה שאפ"ל בסברת הדבר).

וממשיכים: "והשתא ניחא הא דאמר בפ' לולב וערבה (סוכה דף מו:): לא ליקני איניש לוליביה לינוקא דינוקא מיקנא קני אקנויי לא מקני דמיקנא קני אפילו מדאורייתא דע"י דעת אחר' מקנה אותן זוכה מדאורייתא לאחרים לרב אסי דגיטין ולעצמו לכולי עלמא והא דאמר בריש פ"ב דקידושין (דף מב. ושם) איש זוכה ואין קטן זוכה היינו דאין ממנה אחרים על פסחו אי נמי שאין זוכה לאחרים קאמר אף על גב דדעת אחרים מקנה אותן ודלא כרב אסי".

והיינו דהתוס' בסנהדרין תי' כתי' ראשון של התוס' בגטין, דמיירי שהמינוי לא הי' בשעת הלקיחה, ובכה"ג ליכא דעת אחרת, ושפיר אינו זוכה. ובתי' ב' מתרץ דמיירי בשעת הלקיחה, ושלא כר' אסי, והיינו שר' אסי לא יסבור כהך דרשא דר"י דאיש זוכה ואין קטן זוכה.

והנה לב' התי' בסנהדרין שם לא תי' הקושיא של תוס' בשאר המקומות דאכתי פשיטא ולמה לי קרא דאינו זוכה לאחרים. ולתי' הב' (דהוא דלא כר' אסי) לכ' מתורץ זה, דכיון דר' אסי סב"ל דזוכה אף לאחרים (בדעת אחרת מקנה), א"כ הסברא דאפי' בדעת אחרת מקנה אינו זוכה לאחרים הוא חידוש, וצריך קרא ע"ז. אבל לתי' ראשון של התוס' שם לכ' צ"ל דיתרץ כהתוס' בגטין (ותוהרא"ש בסוגיין) דהו"א דחשיב גדול (והתוס') לא הזכירו זה כלל כי לא נחית כלל שם לקושיא זו בענין מהו החידוש, ושם מיירי בענין הדין עצמה).

### דקדוק כוונת התוס' בסוגיין

והנה לעיל הובא פי' השעה"מ בתוס' בסוגיין דסב"ל דקטן אינו קונה אפי' בדעת אחרת מקנה, ושלכ' אפשר לפרש באו"א, דמפרשים כתי' התוס' בגטין. והבאנו שיש לדקדק מדבריהם כפי' השעה"מ.

אך לכ' יש לדקדק לאידך גיסא, דהנה לפי דברי התוס' בקידושין לכ' עדיין יקשה, דאף אי נימא דלענין ק"פ אכתי יש לו יד, מ"מ פשיטא דאינו יכול לזכות לאחרים, דהא קטן אינו נעשה שליח וזכייה מטעם שליחות, וכמו שהק' התוס' בפסחים ובגטין (הנ"ל) ובסנהדרין (דלהלן)? והי' אפ"ל דסב"ל דמהכא נפקא לי', וכמו שתי' בפסחים, אך צ"ע אמאי לא הק' ותי' כן להדיא כמו בפסחים וכו' הנ"ל (ולכ' דוחק לומר דכאן סב"ל להתוס' דזכייה לאו מטעם שליחות, דמ"מ הו"ל להקשות ולתרץ כן להדיא)?

ואי נימא דכוונתם כהתוס' בגטין (וכתוהרא"ש בסוגיין), דנחשב כמו גדול, א"כ הרי בזה מתורץ גם הך שאילה, דכיון דחשיב כמו גדול לענין ק"פ א"כ הי' יכול לזכות גם לאחרים (אילולי הגזה"כ דאיש ולא קטן). ונמצא דאי נפרש דכוונת התוס' בסוגיין דדעת אחרת מקנה אין מועיל לקנין הקטן, כמו שפי' השעה"מ בדעתו, ושאינו כוונתם לתי' התוס' בגטין, אז יומתק מה שלא הזכירו בלשונם כלל הסברא דהו"א דנחשב כמו גדול. אבל אז צע"ק מה דלא

(הזכירו כלל ולא) תי' השאילה דהרי אין שליחות לקטן. ולאידך אם נפרש דהתוס' סב"ל כהתוס' בגטין וסנהדרין דדעת אחרת מקנה מועיל לקטן אפי' לזכות לאחרים, וע"כ כאן מיירי שלא הי' בשעת הלקיחה וכהתוס' בגטין (ותי' ראשון בסנהדרין), אז יומתק מה שלא הוצרכו לתרץ הקושיא דאין הקטן נעשה שליח. אך צע"ק מה שלא הזכירו בהדיא הסברא (דזהו עיקר התי') דנחשב כמו גדול.

### אי התוס' קאי להסברא דשה לבית אבות דאורייתא או לא

והק' הת' הנע' וכו' נחום צבי שי' חייקין דלכ' בגמ' משמע דשה לבית אבות לאו דאורייתא. והנה בענין שה לבית אבות אי הוי דאורייתא משמע דפליגי בזה אמוראים, וא"כ מה שתי' התוס' בסוגיין היינו להסברא דשה לבית אבות דאורייתא, ולפ"ז הי' הפי' דדרשת ר' יצחק הוא משום דסב"ל דשה לבית אבות דאורייתא, ומאן דסב"ל דלאו דאורייתא באמת אי"צ לדרוש דאין קטן זוכה דפשיטא הוא. ובגטין תי' תי' ראשון להסברא דהוי דאורייתא, ותי' ב' להסברא דלא הוי דאורייתא.

אך באמת משמע דמסקנת הגמ' דשה לבית אבות לאו דאורייתא, ויש לבאר התי' של התוס' בסוגיין אף להך סברא, דר"ל דמ"מ צריך הדרשא דאין קטן זוכה דאל"כ הו"א דשה לבית אבות דאורייתא, וכמו שתי' התוס' בתי' הב' בגטין. ולפ"ז יתפרש דיוק ל' התוס' שכ' "דלגבי פסח איצטריך דס"ד הואיל דשייך באכילת פסחים וצריך להמנות עליו דכתיב (שמות יב) שה לבית אפי' קטן אימא אף לאחרים זכה", ולכ' הו"ל לתרץ דלגבי פסח שפיר אית ל' יד, ותו לא, דכל הקושיא הי' "ולמה לי קרא והא קי"ל (גיטין דף לט.). דאין יד לקטן", וא"כ אם לגבי ק"פ יש לו יד שוב לק"מ? אך להנ"ל א"ש, דגם לפי האמת אין לו יד, אפי' לק"פ, ורק דהוי ס"ד דיש לו יד משום דשה לבית אבות דאורייתא. אך לא משמע כן בל' התוס' (שלא כ' "דס"ד דשייך באכילת פסחים כו"כ"א דס"ד דהואיל ושייך" וכו'). וגם, הרי בתי' הראשון בגטין לכ' לא שייך לפרש כן.

ואוי"ל בזה דהנה עי' בלקו"ש חכ"ו, שיחה ב' לפר' בא, שמביא דברי הרמב"ם (פ"ה ה"ז מהל' ק"פ), שאף שקטן שהגדיל בין פסח ראשון לפסח שני חייב להביא קרבן בפסח שני (דהלכה כרבי דרגל בפנ"ע הוא), מ"מ "אם שחטו עליו בראשון פטור". וכ' הכ"מ בשם הר"י קורקוס "דכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנין אותו נפטר הוא בכך מן השני". והאחרונים תמהו ע"ז דזהו רק אי שה לבית אבות דאורייתא אבל "ודאי הר"מ סובר שה לב"א ל"ד ואין הקטנים מחוייבין כלל מה"ת מדכתב דיאכל ממקום שהוא רוצה ומכח ק' הש"ס נדרים דמביא פסח ע"ח של"מ ומביא על בניו ובנותיו הקטנים דלא מחייבי מה"ת" (ל' המנ"ח מצוה ה' סוף סק"ב<sup>29</sup>)?

ובשיחה הביא מדברי הגר"ח (להרמב"ם שם) ד"הא דשה לבית לאו דאורייתא הוא לענין

חיובא, דלא איכללו קטנים בחיובא דקרבן פסח שתהא חובה שיקרב קרבן פסח על הקטנים ויהא האב מחוייב להקריב פסחם עליהם, ונשארו בדינם דקטן לאו בר חיובא הוא, אבל הא מ"מ דלענין עיקר דין מינוי אתרבו גם קטנים מקרא דשה לבית דהאב יכול למנותן שלא מדעתן. וכן הביא שם מהצ"פ (פ"ב הי"ב מהל' תרומות).

ולפי דבריהם הי' אפ"ל דדברי התוס' הם גם להדיעה דשה לבית אבות לאו דאורייתא, דמכיון שגם להך דיעה שייך איזה מינוי, יש מקום לקס"ד עכ"פ שמצד זה נחשב שיש לו יד. ועפ"ז הי' אפשר לבאר דב' הסברות בתוס' בגטין פליגי בב' סברות אלו בהדיעה דשה לבית אבות לאו דאורייתא גופא.

אך ע"ש בהשיחה שמסיק דלא כסברא הנ"ל, וגם הביא ראי' מדברי התוס' גופא (וכן משו"ע אדה"ז בנוגע להלכה למעשה) דלא כסברא הנ"ל (וע"ש בהערה 16 דגם בהצ"פ מבואר שסברא הנ"ל הוא שלא כדברי התוס' (בפסחים)), ולכ' לפ"ז מוכרחים לפרש כמשנת"ל דכוונת התוס' אליבא דמ"ד דשה לבית אבות דאורייתא.

### יישוב הקושיא על דברי התוס' בגטין בענין קטן איתא בדנפשי'

ובענין הקושיא שהובא לעיל, עמ"ש התוס' בגטין דהטעם שהקטן יכול להיות שליח בזכיה הוא משום דאיתא בדנפשי', דלכ' תמוה, דהך סברא לחלק בין דבר שאיתא בדנפשי' לדבר שליתי' בדנפשי' נאמרה בסוגיין לגבי סברת רחב"א, שפוסל עבד לפי שאין בתורת גו"ק, ופסול זה הוא רק בדבר שאינו בתורת משא"כ בדבר שהוא בתורת, ולכן נכרי שאיתא בתרומה דנפשי' אין בו פסול זה. אבל אם הפסול הוא מאתם גם אתם אין חילוק אם איתא בדנפשי' או לא? ואדרבא, מפורש בסוגיין דכיון שנכרי מפסל מאתם גם אתם משום שאינו בן ברית, לכן פסול לשליחות לתרומה אע"ג דאיתא בתרומה דנפשי'?

הנה אואפ"ל עפמשנ"ת בשיעורים הקודמים, דהנה מבואר בהשיחה (בחל"ג פר' קרח) דיסוד הדין דאתם גם אתם הוא שבכדי שיחול עליו שם שליח צריך להיות דומה למשלח. אלא שאי"צ להיות דומה לגמרי, רק בזה שהוא בן ברית כמו המשלח, שדומה בכללות להמשלח, די בזה שיחול עליו שם שליח. והתוס' שם מחדשים דמה דקי"ל בכ"מ שאין הקטן נעשה שליח הוא ג"כ מכח דרשא הנ"ל דאתם גם אתם, דהרי ילפינן מזה דבכדי להיות שלוחו של אדם וכמותו צ"ל השליח דומה להמשלח. אלא שיש בזה ב' דרגות בהך דמיון, דהדמיון של "בני ברית", הנה זהו מהותו של המשלח, ובאם השליח אינו ברית אין שום דמיון בין השליח להמשלח, ולא שייך שיחול עליו שם שליח כלל ובמילא פסול הוא לכל שליחות<sup>30</sup>. ובנוגע לבן דעת, הנה התכונה דבן דעת אין זה כל מהותו של המשלח (דהרי שייך שיהי' בן ברית שאינו בן דעת כמו חש"ו), ולכן אם השליח אינו בן דעת, הרי חסר בהדמיון שלו להמשלח, אבל זה אינו פוסל בכל שליחות, כ"א בשליחות שמוכרח להיות דמיון הרבה

בין השליח להמשלח.

וזה מגדירים התוס' כן, דשליחות דאיתא בנפשי, היינו שהשליח יש לו הכח מצ"ע לפעול ענין, ואי"צ לדין השליחות למסור להשליח הכח לפעול המעשה, כ"א שיתייחס אל המשלח, בזה מספיק הדמיון דבן ברית, ואי"צ שיהי' גם בן דעת. אבל בשליחות שבעינין לדין השליחות למסור להשליח הכח על עיקר הפעולה, שבזה צ"ל שמצד דין השליחות צ"ל שהמשלח פועל ולא השליח (והיינו דבזה בעינין דדרגות הנעלות יותר בשליחות, וכמשנ"ת בשיעורים הקודמים), בזה בעינין שהשליח יהי' יותר דומה להמשלח, והיינו שיהי' בן דעת ג"כ. ושפיר כ' התוס' דכיון דזכיייה איתא בנפשי, שיכול לזכות לעצמו, יכול להיות ע"ז שליח לאחרים ג"כ.

והנה התוס' בשאר מקומות (בפסחים ובסנהדרין) לית להו סברא זו. ואולי יש לבאר זה דהנה בהא דקטן יש לו זכיייה בדעת אחרת מקנה אותו יש לבאר לכ' בב' אופנים: א) שבדעת אחרת מקנה הרי הקטן אינו עושה הקנין, כ"א הדעת אחרת, ובזה אין חיסרון במה שהקטן אין לו יד (והיינו דבקנין אפ"ל בב' אופנים, שהקונה עושה מעשה קנין שמכניס הדבר לרשותו, או שהמקנה עושה מעשה ההקנאה, שמוציא את הדבר מרשותו ומכניסה לרשות הקונה. ובדעת אחרת הוי הפי' שהקנין הוא מצד וע"י המקנה ואינו תלוי בהקטן). ב) או אפ"ל שגם בדעת אחרת מקנה הקטן עושה הקנין, אבל כשיש דעת אחרת מקנה הרי יש קצת פעולה מצד המקנה, ולכן אי"צ כ"א קנין קלישא, "חלש", מצד הקונה, וע"ז יש הכח גם לקטן.

ואפ"ל דבזה מחולקים דבורי התוס'. שהתוס' בגטין מפרש באופן הב', ונמצא שמה שהקטן קונה בדעת אחרת מקנה הוא מצד הכח של הקטן, ונחשב שפיר איתא בנפשי. משא"כ אידיך תוס' קאי להסברא דבדעת אחרת מקנה הקנין הוא ע"י הדעת אחרת. והנה התוס' בסנהדרין סב"ל דהסברא דדעת אחרת מקנה מועיל לא רק לענין קניית הקטן לעצמו כ"א גם לענין זכיייתו לאחרים (כדמוכח מדבריהם שם, וכמשנת"ל). ואולי יש לבאר זה ג"כ ע"ד הנ"ל, דכיון דהתוס' שם מפרשים דהסברא דדעת אחרת מקנה הוא דהמקה עושה את כל הקנין, לכן סב"ל דזה מועיל גם לענין קניית האחרים. ועצ"ע.

## סימן ח.

## בענין זכין לאדם שלא בפניו

פלוגתת הראשונים אי זכייה מטעם שליחות או לא / תי' הר"ן על הראי' מסוגיין, ותלייתה בפלוגתת הראשונים בפי' המסקנא / קושיא לפ"ז בפרש"י, דפירושו / בהמסקנא אינו מתאים עם שיטתו בזכייה / פי' הקצות בזכייה, יישוב הקושיא לפי' הקצות ולפרש"י

בגמ' (מב, א): ואלא הא דאמר רב גידל אמר רב מנין ששלוחו של אדם כמותו שנאמר ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תיפוק ליה 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.

## פלוגתת הראשונים אי זכייה מטעם שליחות או לא

ונחלקו הראשונים בהך דין זכייה. דבריטב"א (בד"ה ופרכינן) כ' מ"הא שמעינן דזכייה אינה מדין שליחות כלל ואדם זוכה אפילו למי שאינו בן שליחות, דאי לא אכתי נימא ותסברא דזכייה היא והא זכייה מדין שליחות וקטן אינו בן שליחות אלא ודאי כדאמרן. ועד"ז בשא"ר. ובתוהרא"ש (בד"ה אלא כי הא) כ' עוד קושיא על הסברא דזכייה מטעם שליחות "תימה מאי שני ליה מ"מ אכתי תיפוק לי שליחות מהכא דזכייה מטעם שליחות הוא כדפרישית" [אלא שלא כתבה כהוכחה דזכייה מטעם שליחות, והר"ן הביא מזה הוכחה].

והנה קושיא הב' תלוי בפי' קושיית הגמ', דהנה עי' בשיטה לא נודע למי (ד"ה איש זוכה) שכ' "אית דמפרשי תיפוק לי' שליחות מהאי קרא דנשיא אחד, ונהי דקדשים ותרומה לא אתי מיני' דקודש מחול לא גמרינן, אלא קידושין וגירושין ניתו מיני'... ואית דמפרשי תיפוק לי' שליחות מהכא, למה לי' לרב גידל למילף שליחות מההוא קרא דנשיא אחד כו' תיפוק לי' מקידושין וגירושין וכו'" ע"ש.

ומובן דאי נימא כפי' הב', דהקושיא הוא למה לי' לר' גידל למילף מנשיא א' תיפוק לי' שליחות מקידושין וגירושין, א"כ אף אי נימא דזכייה מטעם שליחות לא ק' מידי למאי דמתרץ דאתי לאשמועינן דזכין לאדם שלא בפניו. דאף דזכייה מטעם שליחות, מ"מ א"א למילף זכייה מדרשות דשליחות, וצריך הפסוק ללמדנו הדין דזכין לאדם (ורק לאחר דלמדנו דזכין לאדם אז מפרשים דזכייה מטעם שליחות).

[אלא שלכ' עצ"ע, דסו"ס ב' הקושיות צריך לתרצם, וגם אי נימא דהגמ' מק' על רב גידל, הרי סו"ס קשה גם אידך קושיא, דלמה לן למילף מגירושין, נילף דשלוחו של אדם כמותו מדרב גידל כיון דזכייה מטעם שליחות?]



## תי' הר"ן על הראי' מסוגיין, ותלייתה בפלוגתת הראשונים בפי' המסקנא

ועל ראי' הא' (שהיא ראיית הריטב"א) כ' הר"ן בסוגיין "דלמאי דקא ס"ד השתא דרב מוכח מהאי קרא דזכין לאדם שלא בפניו זכין לקטן מדאורייתא ולא מדין שליחות ומשום הכי לא פרכינן והא קטן לאו בר זכייה הוא דלפום פשטיה דרב ודאי זכין לו מדאורייתא ולית לן שום [אוכחתא] דנפריך עליה והא קטן לאו בר זכייה הוא אבל מכיון דאקשינן ותסברא דהא זכות הוא הא חובה הוא [דאיכא] דניחא ליה בהר כו' ואוקימנא כדברא אמר ר"נ דאמר מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם לא תפשוט מינה שזכין לאדם שלא בפניו בדבר שאינו שלו וזכין לו לקטן מדאורייתא דהתם שלהם היתה וחלוקתן גלוי מילתא בעלמא היא וב"ד מעמידין אפוטרופוס לכך אבל [בעלמא] אין זכייה לקטן מדאורייתא ומה שזכין לו מדרבנן בעלמא הוא". והיינו דהר"ן מפרש למסקנת הגמ' לא ילפינן זכייה מהכא, ולכן לא ק' ממה שהיו קטנים בהדיהו, ולפי ההו"א דהיינו למדים מכאן זכייה הי' אפשר להביא ראי' מכאן דזכייה לאו מטעם שליחות<sup>31</sup>.

אכן תי' זה תלוי בפי' מסקנת הגמ', דהר"ן נקט דלמאי דאמר במסקנא "ותיסברא זכות היא הא חובה נמי איכא דאיכא דניחא ליה בהר ולא ניחא ליה בבקעה ואיכא דניחא ליה בבקעה ולא ניחא ליה בהר ואלא כדברא בר רב הונא דאמר רבא בר רב הונא אמר רב גידל א"ר מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהן שבית דין מעמידין להם אפוטרופוס לחוב ולזכות לחוב אמאי אלא לחוב ע"מ לזכות ת"ל ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו" חזר בו ממאי דסבר דיליף מזה דזכין לאדם שלא בפניו, ולמסקנא אי"צ לזה לדין דזכין מכיון שאינו אלא גילוי מילתא בעלמא, ולכן מהני אף לקטנים אף דזכייה, דהוי מטעם שליחות לפי האמת, לא שייך לקטנים דלאו בני שליחות נינהו.

אבל בריטב"א (בד"ה אלא כדר' גידל) כ' "שכל אותן דברים שאמרו במסכת גיטין (נ"ב א') שרשאינן אפוטרופוס לעשות בנכסי יתומים כולן מדין זכות הן, וכל דברים שאינן רשאינן לעשות מדין חובה הוא ולפיכך אין מעשיהם בהם כלום אפילו בדיעבד שאין חבין לאדם שלא מדעתו... והוא דאייתנין הכא מעיקרא בחלוקת הארץ מדין זכייה והשתא הדרין למימר דהוי מדין אפוטרופוסות, לאו למימרא שאין אפוטרופוסות מדין זכייה... אלא ודאי מדין זכייה הוא אלא שהרויח הכתוב בזכייה זו יותר מזכייה דעלמא..."

ומבואר דהריטב"א מפרש דגם למסקנת הגמ' הוי הדין דחלוקת הארץ מטעם זכין לאדם שלא בפניו, וא"כ לדידי' אכתי ק' והא הוי קטנים בהדיהו, ולכן להריטב"א מוכח מהגמ' דזכייה לאו מטעם שליחות, וכמובא לעיל בשמו. וא"כ פלוגתת הר"ן והריטב"א אי זכייה מטעם שליחות או לא הוא לשיטתם בפי' מסקנת הגמ'.

31 וצ"ע, דממאי דקאמר בגמ' "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" מוכח דהוה פשיטא להגמ' דזכייה לאו מטעם שליחות, ולא מצינו שנשתנה זה במסקנא (אף שאין ראי' מהמסקנא)?

## קושיא לפ"ז בפרש"י, דפירושו בהמסקנא אינו מתאים עם שיטתו בזכיה

אך לפי זה עדיין יקשה, דהא רש"י מפרש מסקנת הגמ' כהריטב"א, וכמו שפי' (בד"ה אלא כדבא) "כלומר לא זכות שלא בפניו גרידתא איכא למשמע מינה לגדולים אלא לאורויי נמי דלקטנים אפי' חובה הבאה מחמת זכות רשאין ב"ד לעשות להן כי הכא דלזכותם בנחלה באו ואף על פי שפעמים שחלוקה זו חובתם דלא ניחא ליה בחלק שנפל לו אפי"ה לא הדרי בהו", ומבואר מדבריו דגם למסקנא הוי מדין זכין לאדם שלא בפניו, וכהריטב"א, אלא דלמדים מזה גם דאפי' לחוב ע"מ לזכות הוי בכלל זכות.

אבל שיטת רש"י בכ"מ דזכיה מטעם שליחות: ראה ברש"י גטין (ט, ב ד"ה יחזור) "ורבנן פליגי עליה דר"מ במתני' ואמרי דבשחרור אינו יכול לחזור משנמסר ליד זה ואף ע"פ שלא עשאו העבד שליח משום דקסברי זכות הוא לעבד שיוצא מתחת רבו לחירות וזכין לו לאדם שלא בפניו דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי".

וברש"י ב"מ (יא, ב ד"ה אלא אמר רב אשי) "הלכך גבי מתנה דזכות הוא לה אנן סהדי דניחא לה שתהא שלוחה וקנייא לה כשליח". ושם (יב, א ד"ה גבי מתנה) "גבי מתנה דזכות הוא לו זכין לו לאדם שלא בפניו ושלא מדעתו דאנן סהדי דניחא ליה שתהא שלוחו".

ולכ' צ"ע, מאחר דלרש"י הוי חלוקת הארץ גם למסקנא מטעם זכין לאדם, א"כ הרי מוכח מסוגיין דזכיה לאו מטעם שליחות, ואיך סב"ל לרש"י דזכיה מטעם שליחות?

## פי' הקצות בזכיה, יישוב הקושיא לפי' הקצות ולפרש"י

והנה בקצה"ח (סי' ק"ה סק"א) מק' דאיך אפ"ל דזכיה מטעם שליחות, הרי מבואר בסוגיא דב"מ (כב, א) דלאביי דקי"ל כוותי' דסב"ל דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, לא שייך מינוי שליחות מצד דניחא לי, ע"ש.

ולכן מסיק דהא דזכיה מטעם שליחות הוא בתורת אנן סהדי דכאילו עשאו שליח, "ואפילו למאן דאמר דזכיה מתורת שליחות לאו משום אנן סהדי דעשאו שליח, אלא דגזירת הכתוב שיהא הזוכה לאחר מהני כדיליף (קידושין מב, א) מאיש זוכה, אבל הך זכיה לא הוי כיד ממש אלא כמו שליחות, אבל לא משום אנן סהדי דעשאו שליח, ונפקא מינה לענין נכרי דלא יהיה בתורת זכיה כיון דזכיה אינו אלא מתורת שליחות, אבל לעולם לאו מתורת אנן סהדי הוי כמו (ה) שליח המקבל אלא דכן גזירת הכתוב דאע"ג דלא עשאו מקבל שליח דהא לא ידע מהני מדין זכיה".

ולפי' הקצה"ח דמה דנעשה שלוחו הוא מגזה"כ, הי' אפשר ליישב, דאף דזכיה מטעם שליחות וקטנים לאו בני שליחות נינהו, ה"מ כשהקטן צריך לעשות שליח, משא"כ כשהשליח נעשה שליח מגזה"כ, אז אין מיעוט על קטן.

ויש לבאר זה בהקדם, דהנה נת' בשיעור הקודם דמרש"י בפסחים משמע, וכן מבואר בתוס' בפסחים, דמדרשא דאיש זוכה ואין הקטן זוכה ילפינן דאין שליחות לקטן. אבל בסוגיין (בד"ה והא הו נמי קטנים) פרש"י "והלא אין שליחות לקטן דגבי ושלח ושלחה איש כתיב כי יקח איש ומינה ילפינן דאין הקטן עושה שליח" (ובמ"א פי' רש"י עוד לימודים, וית' אי"ה). ולכ' החילוק פשוט, דמה דילפינן מאיש זוכה ואין הקטן זוכה, היינו דאין הקטן יכול להיות שליח, דכשהקטן זוכה עבור אחר (להסברא דזכיה מטעם שליחות), היינו שהקטן נעשה שלוחו לזה שזוכה עבורו, ובזה נתמעט שאינו יכול להיות שליח. אבל גבי חלוקת הארץ שהנשיא זוכה עבור הקטן הוי הפי' שהנשיא הוא שלוחו של הקטן, ובזה ילפינן מזה ד"איש כתיב" דאין הקטן עושה שליח, היינו דאינו יכול להיות משלח.

ויש לחקור בהא דאין הקטן יכול לשלוח שליח, דאפשר לבאר בב' אופנים: א) שנתמעט מפרשת שליחות, שגבי קטן לא שייך הענין דשלוחו של אדם כמותו. ב) דזהו מיעוט לענין הפעולה דמינוי שליח, שבפרשת שליחות נתחדש שיש כח לאדם למנות אדם אחר להיות שלוחו ועי"ז מוסר לו הכח דשלוחו של אדם כמותו. ולכ' הי' נראה לומר דאי נימא כאופן הראשון, א"כ צ"ע מה דבעינן ב' לימודים לזה שאינו יכול להיות שליח ועי"ז שאינו יכול להיות משלח, דאם נתמעט מכל הפרשה של שליחות א"כ שניהם בכלל. ומשמע דהמיעוט שאינו יכול להיות משלח הוא בנוגע למעשה המינוי. וכפשטות ל' רש"י "דאין הקטן עושה שליח". ועפ"ז א"ש דמיעוט זה הוא רק באופן שהקטן ממנה השליח, אבל כשהמינוי הוא מכח גזה"כ, אף שע"ז נעשה שלוחו של הקטן שפיר דמי.

והנה הקצות ביאר כן בדעת רש"י (דהרי רוצה לתרץ עפ"ז דעת רש"י דבעשה שליח אין חיסרון דהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים), וצ"ע, דהרי ברש"י משמע דהוא מדין אנן סהדי, ומשמע דהוא מטעם אומדנא<sup>32</sup>? אלא שיש לבאר ע"ד הנ"ל גם למאי דמשמע מרש"י דהוא מטעם אנן סהדי. דאפ"ל דכל המיעוט דקטן הוא שאין הקטן יכול למנות שליח, לא שאין שליח יכול להמנות עבור קטן, כ"א שחסר במעשה המינוי שלו, אבל כשהמינוי הוא בדרך ממילא מכח האנן סהדי, מהני שפיר גם עבור קטן.

## סימן ט.

### בענין זכין לאדם שלא בפניו (ב)

התי' על ב' ההוכחות מסוגיין, והקושיות על כ"א מהם / הראי' דזכייה לאו מטעם שליחות מעבד, ותי' הר"ן, וקושיית רע"א / בהפלוגתא בענין זכייה תלוי אי נלמד מקרא או מסברא / קושיא על הנ"ל לפרש"י, ביאור ברש"י דהאנן סהדי הוי סימן ולא סבה / ביאור דלכו"ע מגוזה"כ, ביאור מ"ש הקצות דלמדים מאיש זוכה.

### התי' על ב' ההוכחות מסוגיין, והקושיות על כ"א מהם

בסוגיין לכ' יש ב' הוכחות דזכייה לאו מטעם שליחות: א) "מהא דאמרינן ותסברא דהא שליחות הוא א"כ מצינו שליחות לקטן, ואמרינן אלא כי הא דרבה בר בר חנא אמר רב גידל א"ר מנין שזכין לאדם שלא בפניו משמע דזכיה לאו מדין שליחות הוא וזכין לקטן דבר תורה דאלת"ה כי אקשי' ותסברא א"כ מצינו שליחות לקטן מאי קא משני מנין שזכין לאדם אכתי תיקשי לן ותסברא הא משום זכיה הוא א"כ מצינו שליחות לקטן" (ל' הרשב"א בסוגיין, ועד"ז בריטב"א ור"ן ועוד). ב) מהך גמ' גופא דמק' תיפוק ל' שליחות מהכא ומתרץ דלא הוי שליחות אלא זכיייה, ולכ' אי נימא דזכייה מטעם שליחות אכתי תיקשי תיפוק ל' שליחות מהכא.

ועל ראי' הא' הובא (בשיעור הקודם) מה שתי' הר"ן "דלמאי דקא ס"ד השתא דרב מוכח מהאי קרא דזכין לאדם שלא בפניו זכין לקטן מדאורייתא ולא מדין שליחות ומשום הכי לא פרכינן והא קטן לאו בר זכיייה הוא דלפום פשטיה דרב ודאי זכין לו מדאורייתא ולית לן שום [אוכחתא] דנפריך עליה והא קטן לאו בר זכיייה הוא אבל מכיון דאקשינן ותסברא דהא זכות הוא הא חובה הוא [דאיכא] דניחא ליה בהר כו' ואוקימנא כדרבא אמר ר"נ דאמר מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם לא תפשוט מינה שזכין לאדם שלא בפניו בדבר שאינו שלו וזכין לו לקטן מדאורייתא דהתם שלהם היתה וחלוקתן גלוי מילתא בעלמא היא וב"ד מעמידין אפוטרופוס לכך אבל [בעלמא] אין זכיייה לקטן מדאורייתא ומה שזכין לו מדרבנן בעלמא הוא."

ולכ' צ"ע (וכמובא בשיעור שלפנ"ז בהערה), דמאחר שמההו"א מוכח דהו"ו סב"ל להאמוראים דזכיייה הוא דין בפנ"ע ולא הוי מטעם שליחות, ומהמסקנא אין שום הוכחה שנשתנה דעתם בזה (ורק שמהמסקנא אין שום הוכחה לזה), א"כ מה"ת שלמסקנא הוי סברא אחרת, ולמה אין ראי' מזה דזכיייה לאו מטעם שליחות (ועי' במהרי"ט מה שהק' על הר"ן ובקושייתו האחרונה שם)?

ועל ראי' הב' הובא לעיל (בשיעור הקודם) דתלוי בב' האופנים שאפשר לבאר קושיית הגמ' "תיפוק ל' שליחות מהכא" אי קאי על רב גידל או דקאי על הלימוד מגירושין,

וכמשנ"ת שם. וא"כ אפ"ל דהסוברים דזכייה מטעם שליחות מפרשים דהקושיא תיפוק לי' שליחות מהכא קאי על רב גידל, וא"כ מאחר דלומד מזה זכייה, א"כ שוב אין שייך להקשות כן, דאף אי זכייה מטעם שליחות מ"מ צריך קרא להדין דזכייה.

ולכ' צ"ע (וכמובא שם בקיצור), דאף אי נימא דקושיית הגמ' "תיפוק לי' שליחות מהכא" קאי על ר' גידל, ועל רב גידל לא שייך להקשות "תיפוק לי'" לפי מאי דמסיק דהלימוד הוא על דין דזכייה, אף אי זכייה מטעם שליחות, כמובן, מ"מ סו"ס תיקשי על הלימוד מושלח דיליף שליחות בגירושין דל"ל קרא להכי תיפוק לי' שליחות מדר' גידל, דכיון דיליף מקרא דזכין לאדם, וזכייה מטעם שליחות, א"כ למדים מהך קרא שליחות, ול"ל קרא בגירושין?

והנה בשיטה לנ"ל (בד"ה איש זוכה) כ' (לאחרי שהביא הך אופן ב"תיפוק לי' שליחות מהכא") "וצ"ע שליח עושה שליח מנא לן, וי"ל משום דנשיא הי' עושה שליח והוה ממנה אחד ממשפחה לכל בית אב" (וע"ש מה שהק' ותני' על אידך אופן). ועפ"ז הי' אפ"ל דהאית דמפרשי דמפרשים דהקושיא הוא על רב גידל, היינו משום דלית להו הך תי, ולכן לא שייך להקשות דנילף גירושין מדר' גידל, דא"כ יקשה מנ"ל דשליח עושה שליח.

אך לכ' עצ"ע, דהרי בסוגיא דלעיל יש לימודים בפנ"ע הן לשליחות בגירושין והן לדין דשליח עושה שליח, וכמבואר שם ובראשונים, וא"כ סו"ס אכתי תיקשי דלמה לי קרא לשליחות גופא בגירושין תיפוק לי' מדר' גידל?

### הראי' דזכייה לאו מטעם שליחות מעבד, ותני' הר"ן, וקושיית רע"א

והנה בר"ן (ובשא"ר) בהמשך דבריו הביא ראי' דזכייה לאו מטעם שליחות וד"ל "וכי תימא אכתי קשיא מדאמרינן בפירקא קמא דמכילתין [דף כג ב] עבד כנעני לר"ש בן אלעזר מהו שיעשה שליח לקבל גטו מיד רבו כיון דגמר לה לה מאשה כאשה מה אשה משוי שליח אף עבד נמי משוי שליח או דילמא עבד דאיהו לא מצי מקבל גיטיה שליח נמי לא מצי משוי", והיינו דמו שיש ספק בגמ' דאפשר דעבד אינו יכול לעשות שליח לקבל הגט שחרור שלו לרשב"א, אף דפשיטא דמהני זכייה אליב"י ויוצא לחירות בשטר ע"י אחרים, א"כ מוכח דסב"ל דזכייה לאו מטעם שליחות ושייך זכייה אף כשאין שייך שליחות.

ומתרג' הר"ן "יש לי לומר דלא דמי דאין ודאי דכל מי שאין לו יד למנות שליח אף אחרים אין זוכין בשבילו מדאורייתא כהא דקטן אבל עבד מה שאינו יכול לקבל גטו לר"ש בן אלעזר ומספקינן לדידיה נמי דלא לימצי לשוויי שליח לאו משום שאין לו יד דהא הו"ל גיטו וידו באין...אלא דטעם דר"ש בר"א משום דגמר לה לה מאשה מה אשה עד שיצא גט לרשות שאינה שלו כלומר של בעל דאשה אין גופה קנוי לבעל אף עבד עד שיצא גט לרשות שאינה שלו כלומר של אדון ועבד גופו קנוי לאדון [הלכך בעינן יד אחרים] וכיון שמה שאין העבד עושה שליח אינו מטעם שלא תהא לו יד אחרים יכולין לזכות בגט בשבילו שהרי

יצא גט לרשות שאינו של אדון אבל קטן שאין לו יד בעצמו כלל אף אחרים אין זוכין לו מן התורה. והיינו דהר"ן מתרץ דמאי דאמרינן דאי זכייה מטעם שליחות א"כ קטן אינו יכול לזכות, מכיון דלאו בני שליחות ניהו, היינו רק במי שמופקע משליחות בעצם, אבל בעבד שבעצם הוא בפרשת שליחות (שהרי הוא בן ברית), ומטעם צדדי הוא דאינו יכול לעשות שליח לקבל גטו, הנה בזה לא נתמעט לזה מדין זכייה<sup>33</sup>.

והגרעק"א הק' ע"ז "ולא זכיתי להבין אמאי נדחק הר"ן לתרץ את זה אמאי לא ניחא לי בפשוטו וכעין שתירץ תחילה על ההיא דר"ג מנין שזכי' לאדם, ה"נ י"ל כאן דהאיבעי' דילמא לר"ש העבד כנעני יכול לעשות שליח ויהי' באמת לימוד מדין שחרור בשטר לזכיי' בלאו דין שליחות, אבל לרבנן וכן לר"ש למסקנא דעבד עושה שליח אין לנו לימוד לזכיי' ולא מהני רק מדין שליחות", והיינו דמק' דלמה לא תי' הר"ן גם בזה דלהך צד בהספק, היינו להוה"א, הי' אפשר להוכיח באמת דזכייה מטעם שליחות, אבל לפי האמת והמסקנא דיכול לעשות שליח, א"כ אין לנו שום הוכחה דזכייה לאו מטעם שליחות, וכמו שתי' על קושיא ראשונה? ונשאר בקושיא.

### בהפלוגתא בענין זכייה תלוי אי נלמד מקרא או מסברא

ואואפ"ל בזה: הנה הר"ן מסיק דהלימוד מונשיא אחד אינו על זכייה, דשם הוי גילוי מילתא בעלמא ושייך גם בלא דין זכין (ועוד טעם כ' בראשונים, משום דהי' ע"פ הדבור ואורים ותומים, וכמ"ש בתוהרא"ש בסוגיין "הא דדריש ליה מקרא מחלוקת הארץ אסמכתא בעלמא הוא דהתם על פי נביא היה ואורים ותומים והגדילו אין יכולין למחות משא"כ ביתומים", ועד"ז בתד"ה יתומים מטעם אחר<sup>34</sup>).

ולכ' צ"ל כן לכל הראשונים דסב"ל דזכייה מטעם שליחות, דאל"כ ק' מסוגיין. אך לפ"ז לכ' יל"ע, דא"כ מנ"ל לפי האמת הדין דזכין לאדם שלא בפניו? ולכ' אפ"ל דהסוברים דזכייה מטעם שליחות, הנה הם סוברים באמת דאי"צ קרא לזכייה, דהרי הא דזכייה מטעם שליחות משמע דהוי סברא ומילתא בטעמא, וכמ"ש בתוס' בכתובות (יא, א ד"ה מטבילין) "דהא זכייה הוי מטעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח", ועד"ז ברש"י בכ"מ וכן בשא"ר וכמובא בשיעור הקודם, וא"כ אפ"ל דלדידהו אי"צ קרא בפנ"ע לדין זכייה, דכיון דאנן סהדי דעביד ליה שליח, א"כ מועיל מטעם שליחות כיון שיש מקור דהיכא דעביד שליח הוי שלוחו כמותו.

33 וזהו יסוד למשנת"ש בשיעור הקודם ביישוב דברי רש"י דאף דסב"ל דזכייה מטעם שליחות מ"מ סב"ל דזוכין לקטן (ולכן לא ק' מסוגיין, אף דמפרש דגם למסקנא יליף דין זכייה מונשיא אחד), משום דסב"ל דמה דקטן אימעית משליחות הוא לא שמופרע מענין השליחות (כמו נכרי שאינו בן ברית), כ"א שאינו יכול למנות שליח בפועל כי אין לו הכח למינוי (ואינו בכלל הרשה שנותן הכח למנות שליח), אבל כשנתמנה בדרך ממילא (ע"י גוה"כ או מכח אנן סהדי) אז שייך שפיר שיהי' אחר שליח עבורו. וזהו לכ' ע"ד סברא הנ"ל של הר"ן, אלא שהר"ן סב"ל דמה דאימעית קטן מלמנות שליח היינו שהופקע מכל פרשת השליחות. ואכמ"ל.

34 ואפשר דזהו ג"כ לשיטתו דסב"ל דזכייה מטעם שליחות.

ועפ"ז אפ"ל דמה דבעינן קרא לדין זכייה הוא רק לדעת הראשונים דסב"ל דזכייה לאו מטעם שליחות, דלדעתם הדין דזכין לאדם שלא בניו הוא דין מחודש דילפינן מקרא, אבל הסוברים דזכייה מטעם שליחות, הם סוברים דאין שום קרא לזכייה ואי"צ ע"ז קרא, והם מפרשים מסקנת הגמ' כמו שפירשה הר"ן, דלמסקנא אין למדי מנשיא אחד הדין דזכין ואי"ז הדין דזכין כ"א דין בפנ"ע, ועל זכייה אין קרא.

ועפ"ז יתיישב מה דהי' אפשר לשאול לאידך גיסא, דלמאי דמשמע מכמה ראשונים דזכייה מטעם שליחות הוא מסברא ומטעם אנן סהדי, א"כ למה צריך ר' גידל קרא ע"ז, ולהנ"ל א"ש דהמפרשים דיליף זכייה מקרא, הם יפרשו דזכייה לאו מטעם שליחות, והסוברים דזכייה מטעם שליחות סב"ל דאכן אין קרא ע"ז.

ועפ"ז יתיישב היטב תי' הר"ן, דזה גופא החילוק בין ההו"א והמסקנא, דלההו"א דסבר דיליף זכין לאדם מקרא דונשי אחד, א"כ הרי זכייה הוי דין בפנ"ע ולא הוי מטעם שליחות, ואכן מוכח מהגמ' שם דזכייה לאו מטעם שליחות, אבל למסקנא דאין ראי' מקרא לזכייה, א"כ מסתבר דזכייה מטעם שליחות דאנן סהדי דעביד ליי' שליח, ולמסקנא הרי ליכא ראי' דאינה מטעם שליחות.

ולפ"ז א"ש דאין להקשות על הלימוד מגירושין דלמה לי קרא תיפוק ליי' שליחות מהכא, היינו מלימוד דר' גידל, דלפי מאי דס"ד למילף זכייה מדר' גידל מקרא דונשיא אחד, א"כ זכייה אינה מטעם שליחות, ולא שייך למילף שליחות מהכא, ורק למסקנא דאינה מקרא הוא דאמרינן דהוי מטעם שליחות, וכנ"ל, וזהו רק אם יש לימוד מקרא דשלוחו כמותו.

ועפ"ז לכ' הי' מתורץ קושיית הגרע"א הנ"ל, דבאמת אם יש הוכחה מההו"א לסברא מסויימת, ואין לנו שום הוכחה שהמסקנא הוא באו"א, א"כ נחשב זה להוכחה, ולכן מזה שהסתפקו בגמ' לומר דאליבא דרשב"א אין העבד עושה שליח, אף שזכין עבורו, הי' מוכח דזכייה לאו מטעם שליחות, והוצרך הר"ן לתרץ דמה דעבד אין לו שליחות הוא מטעם צדדי ולא שבעצם אין לו שליחות. ומה שבסוגיין תי' הר"ן שאין להביא ראי' כיון שלמסקנא אין ראי', היינו משום שבסוגיין זה גופא הוא החילוק בין ההו"א להמסקנא, וכמשנ"ת.

### קושיא על הנ"ל לפרש"י, ביאור ברש"י דהאנן סהדי הוי סימן ולא סבה

אך כ"ז לא א"ש לפרש"י, דהרי רש"י מפרש בסוגיין דגם במסקנא ילפינן מקרא דונשיא אחד דין דזכין לאדם שלא בפניו (כהריטב"א), וכמ"ש בפירושו (בד"ה אלא כדרבא) "כלומר לא זכות שלא בפניו גרידתא איכא למשמע מינה לגדולים אלא לאורויי נמי דלקטנים אפי' חובה הבאה מחמת זכות רשאיין ב"ד לעשות להן כי הכא דלזכותם בנחלה באו ואף על פי שפעמים שחלוקה זו חובתם דאיכא דלא ניחא ליה בחלק שנפל לו אפ"ה לא הדרי בהו" (וכמובא בשיעור הקודם), ולהנ"ל הי' צ"ל דרש"י סב"ל דזכייה לאו מטעם שליחות, אך דעת

רש"י בכ"מ דזכייה מטעם שליחות, ודלא כנ"ל?

ובאמת הא גופא צ"ע מיני' ובי', דמאחר שרש"י סב"ל דזכין לאדם הוא מסברא, דאנן סהדי דניחא לי' בכך, א"כ ל"ל קרא (ואף דהי' אפ"ל דקרא בעינן רק לדין דלחוב ע"מ לזכות, אבל מרש"י הרי לא משמע כן (מ"ש "גרידתא" ו"נמי"), אלא דגם לפי האמת ילפינן מפסוק זה גם עיקר הדין דזכין)?

והנה גם על הקצות צ"ע, שהקצות כ' (בסי' ק"ה סק"א) "ואפילו למאן דאמר דזכיה מתורת שליחות לאו משום אנן סהדי דעשאו שליח, אלא דגזירת הכתוב שיהא הזוכה לאחר מהני... אבל לא משום אנן סהדי דעשאו שליח, ונפקא מינה לענין נכרי דלא יהיה בתורת זכיה כיון דזכיה אינו אלא מתורת שליחות, אבל לעולם לאו מתורת אנן סהדי הוי כמו (ה) שליח המקבל אלא דכן גזירת הכתוב דאע"ג דלא עשאו מקבל שליח דהא לא ידע מהני מדין זכיה". ולכ' צע"ג, דהרי ברש"י מפורש בכ"מ דהוא מצד אנן סהדי, וכמובא לעיל, והרי כל דברי הקצות באים ליישב שיטת רש"י דסב"ל דהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים קנה היכא שעשאו שליח, וא"כ איך אפ"ל אליבא דרש"י גופא דאי"ז מטעם אנן סהדי?

אך באמת אפ"ל שהקצות מפרש בפרש"י שאין כוונת רש"י דכיון דאנן סהדי דניחא לי' לכן זה הוי סבה שנעשה שלוחו, דהסבה שנעשה שלוחו הוא מגזרת הכתוב, ורק שהך גזרת הכתוב הוא רק בזכותת ולא בחובה, וע"ז מפרש רש"י שמה נחשב לזכות שע"ז קאי הגוה"כ דזכין לאדם בפניו, ומפרש שזכות כזו שאנן סהדי דניחא לי' דהוי שלוחו, בזה שייך לומר מגוה"כ דנעשה באמת שלוחו.

ויש לדייק כן קצת בל' רש"י שכ' (בגטין ט, ב) "דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי", ועד"ז בב"מ (יב, א) "דאנן סהדי דניחא ליה שתהא שלוחו", ודלא כתוס' שכ' (בכתובות יא, א) "אנן סהדי דעביד ליה שליח", דלתוס' מכיון שהי' עושה, א"כ חשבינן כאילו עשה שליח, משא"כ לרש"י הוא רק דניחא לי' בהך מציאות, וזהו טעם דחשיב זכות<sup>35</sup>.

ועפ"ז הי' מתורץ דלרש"י בעינן קרא, אף דסב"ל דזכייה מטעם שליחות, דהא דזכייה מטעם שליחות הוא לא מסברא דאנן סהדי, כ"א מצד הגוה"כ. ובאמת להנ"ל אפ"ל יתירה מזו, דאין הכרח כלל דסב"ל לרש"י דזכייה מטעם שליחות, דכל מ"ש רש"י דניחא לי' שיהי' שלוחו, הוא ההגדרה דהזכות, דאז הוא בגדר זכין לאדם, ולא הטעם אמאי מועיל, ומה שמועיל הוא מגוה"כ דזכין לאדם שלא בפניו, וכנ"ל. ויל"ע.

ביאור דלכו"ע מגוה"כ, ביאור מ"ש הקצות דלמדים מאיש זוכה

ובאו"א אפ"ל ביישוב הקושיא להראשונים דסב"ל כהר"ן דלמסקנא אין למדים זכיה מקרא דונשיא אחד דלא איירי בזכיה, דלפ"ז לכ' צ"ע דמנ"ל הדין דזכין לאדם לפי האמת?



הנה בקצות כ' בא"ד "אלא דגזירת הכתוב שיהא הזוכה לאחר מהני כדיליף (קידושין מב, א) מאיש זוכה", ולכ' זהו תמוה, דזהו שלא כסוגיין, ונראה כפליטת הקולמוס, והכוונה באמת לדרשה דונשיא אחד, וכן ראיתי במפרשים שתמהו עליו בזה?<sup>36</sup>

אך אפ"ל שבדקדוק כ' כן, דהרי להסוברים דזכייה מטעם שליחות מוכרחים לומר שלמסקנא אינו נלמד מקרא דונשיא אחד, כמ"ש הר"ן, וכנ"ל, וע"ז מבאר דלכו"ע הוי מגזיה כ', ולהנך ראשונים נלמד מדרשה דאיש זוכה.

אך יש לדון בזה, דלכ' חזינן בהסוגיא דאיש זוכה מיירי בשליח, דהא קאמר "שליח בקדשים מנא ליה מיניה ודילמא שאני התם דאית ליה שותפות בגויהו אלא מהכא ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית", ופרש"י (בד"ה ויקחו להם איש) "אחד לוקח לכל המשפחה", והיינו דקרא מיירי באופן שהוא שלוחם, וא"כ לא מיירי מזכייה. אך א"כ צ"ע מיני' ובי', דאיך קאמר אח"כ דדריש מזה ר' יצחק דאיש זוכה ואין הקטן זוכה, והא לא מיירי מזכייה כ"א משליחות, וא"כ צ"ע בגמ' גופא?

ולכ' אפשר לבאר בג' אופנים: א) דבאמת מיירי קרא משליחות (שהאיש שזוכה הוא שלוחם של שאר בני המשפחה, ומיירי דאית לי' שותפות בגוה), ומה דילפינן מזה דאין הקטן זוכה (דהא דאין הקטן זוכה הוא הלכה בדיני זכייה ולא בדיני שליחות), זהו לפי שקטנים לאו בני שליחות, ולכן אף שהוא שלוחם של כל בני המשפחה, אבל לגבי הקטנים דלא שייכי בשליחות, לא הי' אפשר להיות אלא באופן דזכייה, וזה משמיעינו קרא דאיש דאין הקטן זוכה (דגם מדין זכייה לא שייך לזכות להקטן). אך ביאור זה לא א"ש אא"כ נימא דהא דקטנים לאו בני שליחות נינהו הוא ממ"א (ועדמ"ש התוס' בגטין כו'), אבל אי נימא דמה דקטנים לאו בני שליחות נינהו הוא מהך קרא גופא (כמ"ש התוס' בפסחים וכו' וכמשמעות רש"י שם), א"כ א"א לפרש כן, כמובן.

ב) דבאמת קרא מיירי משליחות, ומה דילפינן מזה דאין הקטן זוכה, היינו דדרשינן מזה דאינו נעשה שליח, ומיני' דאינו זוכה כיון דזכייה מטעם שליחות [והיינו דמה דכ' התוס' וכו'] דהכא ילפינן דקטנים לאו בני שליחות, הנה בפשטות הוי הפי' בזה דכיון דדרשינן דאין הקטן זוכה, וזכייה מטעם שליחות, ממילא אשמועינן דקטנים לאו בני שליחות. אבל אפ"ל להיפך, דבאמת דרשינן מהך קרא דקטן אינו נעשה שליח, וכפשטות הקרא דמיירי משליחות. ומאי דדריש ר' יצחק "ואין הקטן זוכה", היינו דזה נלמד מהך קרא, דכיון דלמדים מכאן דאין הקטן נעשה שליח, ממילא שמעינן מיני' דאין הקטן זוכה כיון דזכייה מטעם שליחות].

ג) אבל אפ"ל באו"א, דבאמת אין שום הוכחה מהך קרא אי מיירי משליחות או זכייה (היינו אם האיש הלוקח הוא שלוחם של בני המשפחה או שזוכה עבורם). אלא שהך קרא

36 ובאנציקלופדי' תלמודית ע' זכין (הערה 71) כ' על דבריו "ועי"ש שכ' שגזיה"כ הוא מאיש זוכה, ונ' שאגב שיטפא כ"כ שבקדושין שם מבואר שהלימוד הוא מונשיא אחד, עי' לעיל, ומאיש זוכה הכוונה לקנין ע"י שליחות ולא לזכייה שלא בפניו", וכן בהערות על הקצות נשאר בתימה עליו.

הוא יתור (ובפשטות שהמלה "איש" מיותרת, דהול"ל ויקחו להם שה לבית אבות"), ובא לדרוש הימנו. וכמובן ממאי דקאמר בגמ' "אם אינו ענין להיכא דשייך תנהו ענין להיכא דלא שייך", דזה שייך רק מצד שהדרשא הוא מהיתור דקרא, כמובן. ולכן מעיקרא קאמר בגמ' דמהיתור ע"כ דרשינן דשלוחו של אדם כמותו גם היכא דלית לי' שותפות בגוי, וא"כ ע"כ מיירי קרא שהאיש הוא בתור שליח. אבל לאחרי דדחי דמיבעיא לר' יצחק כו', היינו שהיתור הוא לדרוש דאין הקטן זוכה, שוב מפרשים ע"כ הקרא גם במאי דקאמאר איש זוכה דהיינו שזוכה באופן של זכייה ולא באופן שהוא שלוחם, דרק אז שייך למעט מזה דין בהל' זכייה דאין הקטן זוכה.<sup>37</sup>

והנה לאופן הא' והב' הרי מה שהאיש לוקח הוא בתור שליח, וא"כ אין ללמוד מזה הדין דזכין לאדם שלא בפניו כשלא נעשה שלוחו. אך לאופן הג' א"כ שפיר מיירי לפי ר' יצחק באיש שזוכה לאחרים ושפיר אפשר ללמוד מזה הדין דזכין לאדם שלא בפניו.

[ואין להקשות דא"כ שוב יקשה להראשונים הסוברים דילפינן דזכין לאדם שלא בפניו מקרא דונשיא אחד, א"כ תרי קראי ל"ל, דהא הך קרא אינו מיותר להכי, דדרשינן מיני' שאין הקטן זוכה, וא"כ אף שאפשר במילא ללמוד מזה דאיש זוכה, אבל אף אם אי"צ ללמוד לק"מ דאינו מיותר לכך. ועצ"ע].

37 אבל מפרש"י לכ' לא משמע כן, דכ' (ברד"ה איש זוכה) "ולעולם משום דאית ליה שותפות בגוייהו", ומשמע דגם למאי דדריש ר' יצחק מיירי קרא משליחות, ורק דשוב אפ"ל דמיירי רק משליחות דאית לי' שותפות בגויה, דאי מיירי מזכייה הרי לא איירי כלל משליחות, ומאי קאמר "ולעולם משום דאית ליה שותפות בגוייהו".

## סימן י.

### הערות בענין מעמידין להם אפוטרופוס

בגמ' (מב, א): א"ר נחמן אמר שמואל יתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם בית דין מעמידים להם אפוטרופוס ובוררים להם חלק יפה ואם הגדילו יכולים למחות ורב נחמן ידיה אמר אם הגדילו אינם יכולים למחות, דא"כ מה כח בית דין יפה.

והנה לעיל בסוגיא נחלקו הראשונים אם הא דמעמידין להם אפוטרופוס הוא מדין זכין לאדם שלא בפניו, ורק דנתחדש דבכה"ג גם לחוב ע"מ לזכות הוי לזכותו, וכמו שפי' הריטב"א בסוגיין "שכל אותן דברים... שרשאין אפוטרופוס לעשות בנכסי יתומים כולן מדין זכות הן, וכל דברים שאינן רשאין לעשות מדין חובה הוא ולפיכך אין מעשיהם בהם כלום אפילו בדיעבד שאין חבין לאדם שלא מדעתו וכל העמדת אפוטרופוס לזכות יתומים הוא, והא דאייתין הכא מעיקרא בחלוקת הארץ מדין זכיה והשתא הדינן למימר דהוי מדין אפוטרופוס, לאו למימרא שאין אפוטרופוס מדין זכיה דהא לא אפשר, דאם כן אף לחוב יהו מעמידין לו אפוטרופוס ואמאי יכולין למחות ברוחות וטעותן חוזר, אלא ודאי מדין זכיה הוא אלא שהרויח הכתוב בזכיה זו יותר מזכיה דעלמא, דבעלמא אין זכיה אלא בזכות גמור שאין בו חובה כלל לא בתחלתו ולא בסופו, אבל הכא מהני לחוב על מנת לזכות כיון שאינה חובה ממש" וכו'. וכן משמע מפרש"י (וכמשנ"ת בשיעור הקודם),

או שזהו דין בפנ"ע, והוא מדיני ב"ד, דאי מטעם זכין לא הי' נחשב לזכות כיון שיש בה ג"כ חוב, אבל כיון דהוי גילוי מילתא בעלמא אי"צ לדין זכין, וכמו שהאריך הר"ן בסוגיין (וכמובא בשיעורים הקודמים, ובתורה"ש הוסיף "והא דדריש ליה מקרא מחלוקת הארץ אסמכתא בעלמא הוא דהתם על פי נביא היה ואורים ותומים והגדילו אין יכולין למחות משא"כ ביתומים"), ומצד תק"ח שלא יהי' קדירה דבי שותפי לכן יש לכח לב"ד לתקן זה.

ולכ' נ"מ בסוגיין דאי נימא דהוא מדין זכין, א"כ צ"ל דמעיקר הדין הגדילו יכולין למחות, דכן הוא הדין בכל זכין, דאם זה שזכו בשבילו מיחה אח"כ, הרי איגלאי מילתא דלא הוי זכות (וכמו שהביא הר"ן בסוגיא שלפנ"ז דזהו החילוק בין זכיה לשליחות, ולכן לא תיקנו שליחות לקטנים אפי' מדרבנן). אבל אם זהו תקנה חדשה, ומדין ב"ד, א"כ י"ל דזה דיכולים למחות הוי חלק מעיקר התקנה.

וא"כ הוי נ"מ במה שאמר ר"נ דאין יכולין למחות משום דא"כ מה כח ב"ד יפה, דלהסברא דזהו מדין זכיה, א"כ מעיקר הדין יכולים למחות, ואז לא חל מה שזכו בעבורן, וכמו בכל זכיה וכו"ל, וצ"ל דר"נ מחדש דמצד מה כח ב"ד יפה נטלו מן היתומים מה שהי' שלהם בדין, ונתנו תוקף להחלוקה שלא הי' לה תוקף מן הדין. אבל לאידך סברא, א"כ הרי הוא תקנה חדשה, והיו יכולים לתקן באופן שיוכלו למחות או שלא יוכלו למחות, וא"כ יל"פ דאמר ר"נ דמצד מה כח ב"ד יפה לכן תיקנו מלכתחלה באופן שלא יוכלו למחות.

ובתד"ה יתומים שבאו: "אומר ר"ת דדוקא שבאו אבל אם היה האחד מוחה אין להעמיד אפוטרופוס לחלוק בעל כרחם ומחלוקת הארץ אין להביא ראייה שהיו שם כמה יונקי שדים דשאני התם שהיה על פי הדיבור ואורים ותומים". ולכ' אפ"ל דתלוי ג"כ בהנ"ל, דאי נימא דזהו מדין זכין לאדם שלא בפניו (ונחשב הלחוב ע"מ לזכות לזכות), א"כ צ"ל דאין חילוק בין באו ללא באו, דהא כן הוא הדין בכל זכין דהוא גם שלא בפניו. אבל אם זהו תקנה מיוחדת לב"ד מכיון שמוכרחים לחלוק, א"כ י"ל דזהו דוקא בבאו, דאז יש סבה או הכרח לב"ד לחלוק, ואז יש תקנה זו לב"ד באופן החלוקה.

והנה בטעם שאי"ז שייך לדין זכין למסקנא (להראשונים הסוברים כן) מצינו ב' טעמים, שהר"ן כ' דשלהם היתה והוי גילוי מילתא בעלמא, והתוהרא"ש כ' משום דהי' ע"פ הדבור ואורים ותומים, וזה מתאים למשנת דהתוס' כאן אזלי לפי הך סברא, והזכירו חילוק זה (לענין אחר, לענין דין דבאו).

ובסוף מסקי התוס' (על הקושיא מיבמות) "ועוד משם לא משמע שאם האחד היה מוחה בפירוש שנוכל להעמיד לו על כרחו אפוטרופוס לחלוק", והיינו דלתי' זה הרי הב"ד יכולים לחלוק כ"ז שהתומים אינם מוחין (ודלא כסברא ראשונה של תוס' דבעינן באו דוקא). ולתי' זה לא ק' מעיקרא מחלוקת הארץ דהיו בה כמה יונקי שדים כו', דאף דלא באו אבל גם לא מיחו.

ולכ' אפ"ל דתי' זה הוא לאידך סברא, דהתקנה הוי מדין זכו, ולכן אי"צ באו לפועל דהא זכין לאדם שלא בפניו, ולכן מועיל גם עבור קטני קטנים, ובעינן רק שלא ימחו (וכמו בכל זכין). או אפ"ל דגם תי' זה הוא להסבר דהוא תקנה לב"ד, אלא שאי"צ שכולם יהיו באים, ודי בכך שכמה מהם באו, שע"ז יש הכרח לב"ד לדון בחלוקה זו, ובלבד שכולם לא יהיו מוחים.

ובתד"ה ובוררין להם: "מלשון בוררין היה מדקדק ר"י דהיינו בלא גורל...והיה מפרש שאין צריכין גורל ולא שומת ב"ד וכל החלוקה תלויה בדעתו כמו שהיו עושים יתומים עצמם אם היו גדולים ושהיה כל אחד בורר לעצמו וזוכה בשלו וכן לענין דינא דגוד או איגוד נמי נראה לר"י דהווי כיתומים עצמן...ור"ת מפרש דהיינו דוקא בגורל...וגם צריך שומת ב"ד ודוקא בדבר דלא שייך ביה גוד או איגוד...."

ולכ' אפ"ל דתלוי ג"כ בהנ"ל, דאם זהו מדין זכין לאדם שלא בפניו, א"כ מובן שהם עומדין במקום היתומים, וא"כ אי"צ גורל, ושייך גם בגוד או איגוד וכו', דכיון שזכין עבור היתומים א"כ שייך בכל דבר שלפי דעתם הוא זכות (אלא שבזה יש פלוגתא אי יכולים למחות כמו בכל זכייה או לא). אבל אם הוא תקנה לב"ד (וא"כ האפוטרופוס עושה עבור ב"ד), א"כ צ"ל דאין להם כח לשום דבר שצריך דעת היתומים, וצ"ל גורל ושומת ב"ד וא"א בדבר של גוד או איגוד.

## סימן יא.

### בענין אין שליח לדבר עבירה

חידוש רש"י דמצד שלדב"ע יפטור השליח / כמה אופנים בביאור הדין דאשלב"ע / דעת הריטב"א דהוא מגזה"כ / פי' התוס', אופן שלישי בזה / המחלוקת כשהשליח עשה עבירה מעצמו בלי ציווי המשלח / בענין שלדב"ע במעילה / פי' הפנ"י דהי' לנו לחייב קודם את השליח / פי' השעה"מ דמחלק בין חש"ו ופקח, וב' אופנים בזה.

בגמ' והא דתנן השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים שילח ביד פיקח פיקח חייב ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו שאני התם דאין שליח לדבר עבירה דאמרינן דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעים.

### חידוש רש"י דמצד שלדב"ע יפטור השליח

ופרש"י (בד"ה נימא שלוחו של אדם כמותו) "יתחייב שולחו ולא השליח". ויל"ע דמה"ת דאם היינו אומרים שלוחו של אדם כמותו גם בדבר עבירה הי' זה סבה לפטור השליח, ואפשר הוי סבה רק לחייב המשלח, אבל מה"ת לפטור השליח? ולכ' הרי בברית מילה נוהגין שהאב עושה את המוהל לשלוחו, ואעפ"כ המוהל מברך ברכת המצוות על המילה, והאב מברך אקב"ו להכניסו, ומשמע דלשניהם יש חלק בהמצוה, ולמה לא שייך זה גם בעבירה?

ובתורי"ד אכן חולק על רש"י וכ' "שילח ביד פיקח הפיקח חייב ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו וליחייב המשלח. פי' ואף על גב דשליח לא מצי לאיפטורי כיון דהוא פיקח נפקא מינה דאי ליכא לאישתלומי מיניה מפרע מן המשלח", והיינו דיתחייב גם המשלח, אבל אין טעם לפטור השליח.

ומסברא הי' אפ"ל דתלוי בהאופנים בשליחות (שנתבארו לעיל), דבדרגות הנעלות בשליחות (שהשליח הוא כמו ידא אריכתא של המשלח או שהוא כגוף המשלח מממש), א"כ צ"ל דמצד דין שלוחו של אדם כמותו נחשב שהמשלח עשה ולא השליח, דהרי היד של השליח חשיבא כידו של המשלח ולא של השליח. אבל בדרגא השלישי, שמעשה השליח מתייחס להמשל, למה אין לומר שמתייחס להמשלח ואעפ"כ הוא גם מעשה שלו, ושייך חיוב בשניהם? והרי למדנו שליחות בק"פ מהא דא' שוחט בשביל כולם, ושם ע"כ מעשה א' מועיל להרבה בני אדם מדין שליחות<sup>38</sup>, ואף השליח עצמו בכלל, ולמה לא נימא כן גם בדבר עבירה?

..

### כמה אופנים בביאור הדין דאשלב"ע

בגמ' מבואר דאין שליח לדבר עבירה משום דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ויל"ע מהו הפי' דסברא זו? והנה בסמ"ע (בסי' קפ"ב סק"ב) כ' דאין שליח לדבר עבירה "דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין [קדושין מ"ב ע"ב], ויכול המשלח לומר סברתי שלא ישמע לי לעשותו, לכך אין המשלח חייב. אבל אם אין השליח בר חיובא, לא שייך האי טעמא".

והנה בשו"ת נו"ב מהדו"ק אבהע"ז סי' ע"ה ואילך מאריך לבאר דדבר פשוט דהא דאין שליח לדבר עבירה היינו שעצם השליחות בטל ואין המעשה חל, עש"ב, ומבאר דכ"ה לבי' התי' של התוס' בב"מ (וכפשי"ת). ולכ' מדברי הסמ"ע משמע שאינו מפרש כן, שמדקדק ד"יכול המשלח לומר סברתי שלא ישמע לי לעשותו, לכך אין המשלח חייב", דמשמע דהוא טענה לפטור המשלח (וע"ד טענת אונס). אבל סברא זו עצמה אפ"ל באו"א, דכיון דסבר שלא ישמע לו א"כ לא הי' בדעתו לעולם למנות אותו לשליח, וא"כ לא הוי שלוחו.

דעת הריטב"א דהוא מגזזה"כ

אכן הריטב"א בסוגיין חולק על עיקר היסוד וסב"ל דאי"ז מסברא אלא מן הדין, וז"ל "שאני התם דאין שליח לדבר עבירה דאמרין דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. פירוש טעמא קאמרין שהוא כן על הרוב, מיהו דינא דאורייתא הוא כדלקמן ואפילו היכא דליתיה להאי טעמא כגון שהוא שוגג וכיוצא בזה" ע"ש מ"ש בזה (ועד"ז הוא בפנ"י בסוגיין וכפי שיובא להלן).

### פי' התוס', אופן שלישי בזה

אבל בתוס' בסוגיין (בד"ה אמאי מעל) יש להם שיטה שלישית בזה, שכ' "תימה הא ע"כ מיירי בשוגג דאי במזיד ליכא מעילה דאין מעילה במזיד א"כ יש שליח לדבר עבירה דלא שייך למימר דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעים כיון שהוא שוגג... ואומר ר"י דהכא מיירי אפי' דנזכר השליח קאמר דמעל בעל הבית והשתא פריך אמאי מעל נימא אין שליח לדבר עבירה דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין ואע"ג דנזכר השליח מעל בעל הבית...". והנה מתחלת דבריהם מבואר דסב"ל דדין אשלדב"ע מיתלי תלי בסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, והיכא דאין שייך הך סברא, כמו בשוגג, לא אמרין דאשלדב"ע, ואעפ"כ ע"כ אין כוונת התוס' כהסמ"ע, דהא תי' התוס' דמיירי שנזכר השליח, ולכ' אכתי מה שייך בזה אשלדב"ע הא המשלח הוא שוגג, וא"כ אין שייך לומר קסבר שלא ישמע לו, והדק"ל?

וע"כ שהתוס' מפרשים הך סברא באו"א, דכיון דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, א"כ לא הי' לו להשליח לשמוע להמשלח, ואם שמע לו (ולא לדברי הרב) הרי נחשב שעשה כן מצ"ע ולא בתור שלוחו של המשלח. ולכן כל היכא שהשליח אינו שוגג שייך בזה הסברא דאשלדב"ע.

וכן משמע ברש"י בב"מ (שם, י, ב) שכ' (על מאי דקאמר בגמ' שם דדוקא היכא שהשליח הוא בר חיובא אמרינן אשלב"ע, בד"ה בר חיובא הוא) "שאף הוא מוזהר על הדבר, התם פטור השולח, דאמרינן ליה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ולא היה לו לעשות", והרי ממה שהוסיף רש"י "דאמרינן ליי", דהיינו להשליח, היינו שאיי"ז תי' של המשלח, כ"א טענה להשליח שא"א לומר שעשה כן מצד ציווי המשלח, וכמו שמסיים רש"י "ולא הי' לו לעשות", וא"כ אם עשה זה הרי זה מתייחס אליו ולא להמשלח. וזהו שכ' רש"י בסוגיין דהרי הוא כעושה ואיליו, והיינו דבכה"ג אינו נחשב לשליח.

ונמצא די' ג' אופנים לפרש הדין דאשלב"ע: א) פ"י הסמ"ע ודעמי', דכיון דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, לכן סבר שלא ישמע לו [וזה גופא אפשר לבאר בב' אופנים: 1) דזהו טענה לפטור את המשלח מעונש (כפשטות ל' הסמ"ע), 2) דזהו סבה לומר שלא הי' כאן מינוי שליחות מעיקרא וא"כ אינו שלוחו]. ב) פ"י התוס' דכיון דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין לכן אינו נחשב שהשליח עשה זה מצד שליחות המשלח כ"א עושה מעצמו ואינו בגדר שליח. ג) פ"י הריטב"א דהוא מגזה"כ דבעבירה לא שייך שליחות וא"א למילף אותה מגירושין ותרומה וכו'.

### המחלוקת כשהשליח עשה עבירה מעצמו בלי ציווי המשלח

ועי' בקצה"ח (סי' קפ"ב סק"ב) מביא דברי הנו"ב (במהדו"ק אבהע"ז סי' ע"ה) וכותב עליו "ולענ"ד נראה דהיכא דעושה שליח סתם לגרש ושיהיה ידו כידו ועשייתו כעשייתו והשליח נתן לה הגט בעל כרחו, דכה"ג שפיר הוי גט כיון דיד השליח כיד המשלח בעיקר הגט, ומה שנתן לה בעל כרחו ועבר בחרם רבינו גרשום הו"ל כאילו עשה עבירה מדעתו דכל כה"ג עיקר השליחות לא בטל... והגם שמדברי השו"ת הנזכר שסתם דבריו בזה אינו מחלק בכ"ז, אמנם לענ"ד נראה כמ"ש דדוקא היכא דעשאו שליח לך לגרש בעל כרחו, אבל בסתם לא מיבטל השליחות". והיינו דלמד מסתימת דברי הנו"ב דאף אם השליח עשה העבירה מדעת עצמו בטלה השליחות, והקצות חולק עליו וסב"ל דזה דוקא כהשליחות הי' ע"ז.

ולכ' אפ"ל דתלוי בהנ"ל, דאי נימא דאשלב"ע מסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, וקסבר שלא ישמע לו, א"כ לכ' פשוט כמ"ש הקצות, דאם לא שלחו בהדיא לעבור עבירה לא שייך הך סברא. ולפ"י הריטב"א דהוי גזה"כ, א"כ מסתבר לומר דכל שיש במעשה השליחות עבירה, הוציאה התורה את מעשה זה מפרשת שלוחו של אדם כמותו ואינו יכול להיות שליח ע"ז.

ולכ' כן הוא גם לפ"י התוס', דאף שהוא לא נצטווה לעשות עבירה, מ"מ כל שהשליח עושה השליחות באופן שיש בזה עבירה, שוב שייך בזה הסברא דדברי מי שומעין, דלא שייך לומר שהוא עושה את זה מצד המשלח אלא הוא כעושה מעצמו, וכמשנ"ת, ואין בזה דין שליחות [ולפ"ז סברת הקצות א"ש רק לסברת הסמ"ע, וית' עוד אי"ה בסוגיא דטביחה].

## בענין שלדב"ע במעילה

והנה בגמ' מק': והדתניא שליח שלא עשה שליחותו שליח מעל עשה שליחותו בעל הבית מעל כי עשה שליחותו דבעל הבית מעל מיהא מעל אמאי, נימא אין שליח לדבר עבירה, שאני מעילה דילפא חטא חטא מתרומה מה תרומה משוי שליח, אף מעילה משוי שליח.

והמפרשים תמהו ע"ז, דהא תנן במעילה (כא, א) שלח ביד חרש שוטה וקטן אם עשו שליחותו בעה"ב מעל. ובגמ' שם "והא לאו בני שליחותא נינהו א"ר אלעזר עשאום כמעטן של זיתים דתנן הזיתים מאימתי מקבלין טומאה משיזיעו זיעת המעטן ולא זיעת הקופה רבי יוחנן אמר כאותה ששנינו נתנו ע"ג הקוף והוליכו או ע"ג הפיל והוליכו הרי זה עירוב אלמא קא עבדא שליחותיה ה"נ איתעביד שליחותיה". ומבואר דלענין מעילה אי"צ לדין שליחות שיהי' כמותו בכדי שיהי' עובר, אלא די במה דאתעביד שליחותי על ידו, וא"כ מה בכך דשלדב"ע?

### פי' הפנ"י דהי' לנו לחייב קודם את השליח

ובפנ"י בסוגיין כ' ע"ז "דהא דאמרינן דאין שליח לדבר עבירה משום דדברי הרב ודברי התלמיד כו' לאו מסברא אמרינן הכי ומטעמא דסבור שלא ישמע... וכ"כ בחידושי הריטב"א והטעם נראה דכיון דלא ילפינן שליחות בכל התורה אלא מגירושין ותרומה וקדשים לית לן לרבויהי אלא דומיא דהנך דלית בהו עבירה משא"כ היכא דאיכא צד עבירה לא הוי דומיא דהנך ולא אמרה תורה שלח לתקלה כיון דלקושטא דמילתא אין לשליח לשמוע דברי התלמיד אלא דברי הרב והו"ל האי מילתא דדברי הרב כמו פירכא על מה הצד דילפינן מתרומה וגירושין. ולפי"ז הא דמקשה הש"ס ממעילת השליח לאו לפטור הבעל הבית מהאי סברא דסבור שלא ישמע לו דהא שוגג הוא וסבר שישמע לו אלא הקושיא היא דכיון שאין שום דין שליחות בדבר עבירה הו"ל השליח פיקח כאדם אחר העושה מעצמו ויש לחייב השליח וממילא יפטר הבעל הבית דאע"ג דמצינן במעילה [דף כ' ע"א] דשניהם חייבין היינו היכא שהוסיף השליח אבל שני מעילות בענין אחד לא מצינן ויש לחייב השליח כיון שעשה מעשה יותר מלחייב הבעל הבית וכל שכן דאתי שפיר טפי להנוסחא שהביא הריטב"א דגרסינן להדיא ונימעול שליח וע"ש עוד.

והיינו דמפרש דקושית הגמ' דאם לא אמרינן שלוחו של אדם כמותו א"כ הרי העבירה מתייחסת להשליח, ושוב אין המשלח מועל דאין מועל אחר מועל, ולמה חייב בעה"ב. [והנה זה ברור דאין שייך ששניהם ימעלו, וא"כ יש מקום לומר מסברא בב' אופנים, די"ל דאם רק א' מהם מועלים צ"ל המשלח דהוא הי' קודם (כיון דגם לגבי' שייך איסור מעילה, דאיתעבידא שליחותי, א"כ הוא הי' הראשון שהוציאה לחולין, ושוב אין השליח מועל דאין מועל אחר מועל). ובסברת הפנ"י דהי' צ"ל הדין דרק השליח מועל אם לא אמרינן דשלוחו



של אדם כמותו, אפ"ל בב' אופנים: א) משום שהשליח הוציאה בידיים, והמשלח הי' רק ע"י דאתעבידא מחשבתו, וא"כ בוודאי שעבירת המעילה דהשליח הוא יותר מהמשלח (וכן משמע מלשונו שכ' "ויש לחייב השליח כיון שעשה מעשה יותר מלחייב הבעל הבית").  
ב) ולכ' יותר נראה לפרש משום שהמעילה של השליח קודם, דרק אחר העבירה שלו שייך המעילה של הבעה"ב, דע"י המעשה של השליח חשיב דאיתעבידא מחשבתו].

### פי' השעה"מ דמחלק בין חש"ו ופקח, וב' אופנים בזה

ובשעה"מ עמד בזה ג"כ (בפ"ז ה"ב מהל' מעילה בסופו) וכ' "אלא עכצ"ל דס"ל לתלמודא דכיון דאשד"ע מטעמא דדברי הרב כו' חשיבא כעושה הדבר מאליו בלא דעת בעה"ב כמ"ש רש"י ז"ל משא"כ בחש"ו דאע"ג דלאו בני שליחות כיון דלא שייכי בהו טעמא דאשד"ע כמ"ש התוס' פ"ק דמציעא ואדעת' דבעה"ב קעבדי וניחא ליה בהכי משו"ה חייב המשלח", והיינו דדוקא בחש"ו אמרינן הך סברא דאיתעבידא שליחות', דחשיב לגביהן שעשו זה מצד השליחות של בעה"ב, משא"כ בסתם אדם דאיכא סברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, א"כ לא שייך לומר דאיתעבידא שליחות', דלא חשיב שעשו מצד השליחות של בעה"ב.

ונמצא דפליגי אם בפקח שעשה שליחותו במעילה, אם שייך שיעבור באיסור מעילה, בלי דין דשלוחו של אדם כמותו, משום דאיתעבידא שליחות', דלהפנ"י גם בפקח אמרינן כן, והי' ראוי שיעבור מהמשלח, אלא שאין שייך שהמשלח יעבור כ"ז שהשליח עובר, דיותר ראוי שיהי' העבירה של השליח (אם לא דשייך לומר דשלוחו של אדם כמותו). אבל לדעת השעה"מ הרי בפקח לא שייך כלל הסברא דאיתעבידא שליחותו

והנה השעה"מ כ' מטעמא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ובאחרונים כ' עד"ז בלי טעמא דדברי הרב כו', רק משום דפקח בכלל אדעתא דנפשי' קא עביד (ראה בחידושי האו"ש בסוגיין שכ' דהסברא דאתעביד שליחות' הוא דוקא בחש"ו "דאינון דלאו בני דיעה כלל גינהו, ולא שייך כלל וכלל דלירמיה אנפשייהו, א"כ הוה כמעשה קוף, ועיקר פעולתם רק אדעת בעה"ב. א"כ שפיר אחשב בנתינתו הפרוטה לידם, ובשלוחו אותם כאילו נתן הוא לחנווני. אבל כאן בבעלי דעה ובני חיובא, דאדעתא דידהו קא עבדי, והוה להו לרמויה אנפשייהו ולמידכר, וסיבת פעולתן הוא ששגגו אמאי נתיחס הפעולה אל בעה"ב טפי מאל השליח" וע"ש מה שביאר בזה).

וחילוק בין ב' האופנים הוא דלסברת האו"ש, דפקח אדעתא דנפשי' קא עביד, א"כ צ"ל דהגזה"כ מגלה שבפקח אמרינן ישלד"ע לענין מעילה, דבלא זה לא הי' שייך לחייב את המשלח. אבל לסברת השעה"מ הנה גם בפקח שייך לומר דאתעבידא שליחות', ורק מצד הסברא דדברי הרב ודברי התלמיד הוא דהו"א דלא אמרינן כן, וא"כ גם לאחר הגזה"כ אי"צ לומר במעילה דחייב משום דשלוחו של אדם כמותו, דאפ"ל דהגזה"כ הוא רק דלא אמרינן

כעושה מעצמו, דלא שייך מטעם זה אפי' אתעבידא שליחותי, אבל בעצם היוב גם לאחרי הגזוה"כ הוא כמו בחש"ו, מטעם דאתעביד שליחותי, ולא משום דאמרינן שלוחו של אדם כמותו (ולהלן יבואר דכן מפרש הקצה"ח בסי' רצ"ב סק"א, ועי' בשיחת ז"ך תשרי ).

והנה בפנ"י הזכיר הך סברא בא"ד, וכ' "וליא למימר דודאי גרע דבפקח אין לחייב מטעמא דאתעביד שליחותיה דכיון דאין שליח לדבר עבירה סבור שלא ישמע לו משא"כ בחרש שוטה וקטן אלא דאי אפשר לומר כן דהא בעל הבית גופא שוגג הוא וא"כ בודאי סבר שישמע לו". אמנם כבר נתבאר דבהך סברא דדברי הרב אפ"ל בב' אופנים, דוהו סברא דקסבר שלא ישמע לו, או דוהו סברא בנוגע להשליח דע"כ עושה מעצמו דלא הוי לי' לשמוע להמשלח. וכבר נת' דמתוס' מוכרח כאופן הב', וגם מהשעה"מ משמע לכ' דכוונתו לסברא הב', וא"כ מיושב קושיית הפנ"י.

## סימן יב.

### בענין אשלדב"ע, הערות בסוגיא דב"מ

התאמת דברי התוס' בב"מ, שהוא מהפסוקים, עם דבריהם בסוגיין, שהוא מסברא / ביאור החילוק דרבינא ור' סמא / עוד ביאור במחלוקתם שהוא ב' אופנים בהסברא / התמיה בקושיית הגמ' על רבינא / ב' תי' התוס' בענין כהן דא"ל לישראל.

בגמ' ב"מ (י, ב) ואמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא קטנה אין לה חצר ואין לה ארבע אמות ור' יוחנן משום ר' ינאי אמר יש לה חצר ויש לה ארבע אמות במאי קמיפלגי מר סבר חצר משום ידה איתרבאי כי היכי דאית לה יד חצר נמי אית לה ומר סבר חצר משום שליחות איתרבאי וכי היכי דשליחות לית לה חצר נמי לית לה מי איכא מאן דאמר חצר משום שליחות איתרבאי והתניא בידו אין לי אלא ידו גגו חצירו וקרפיו מנין ת"ל המצא תמצא מכל מקום ואי סלקא דעתך חצר משום שליחות איתרבאי אם כן מצינו שליח לדבר עבירה וקיימא לן אין שליח לדבר עבירה אמר רבינא היכא אמרינן דאין שליח לדבר עבירה היכא דשליח בר חיובא הוא אבל בחצר דלאו בר חיובא הוא מיחייב שולחו.

ובתוס' (ד"ה אין שליח לדבר עבירה): "אין שליח לדבר עבירה. בפ' האיש מקדש (קדושין דף מג.) איכא דיליף משחוטי חוץ דכתיב הוא ולא שלוחו ואיכא דיליף משום דהוה ליה מעילה וטביחה שני כתובים הבאים כאחד דיש שליח ואין מלמדין".

התאמת דברי התוס' בב"מ, שהוא מהפסוקים, עם דבריהם בסוגיין, שהוא מסברא

והנה נתבאר בשיעור הקודם שישנם ב' שיטות כלליות בענין אשלדב"ע, דדעת הריטב"א שהוא מגזיה"כ, אבל מתוס' בסוגיין בקידושין מוכח דסב"ל דהוי מילתא בטעמן משום דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, דהא כ' התוס' דבשליח שוגג, דלא שייך הטעם דברי הרב וכו', לא אמרינן דאשלדב"ע. [ומאי דקאמר בגמ' בסוגיין דב' כתובין הבאים כא' אין מלמדים, היינו דהגמ' מק' דאף דאמרינן מסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, מ"מ מאחר דמעילה יש גזיה"כ דישלדב"ע, א"כ נילף מיני' דבכה"ת כולה ישלד"ע, וע"ז קאמר דב' כתובים הבאים כא' אין מלמדים, אבל לא שזהו יסוד הדין, ועד"ז הלימוד משחוטי חוץ, היינו דהגמ' לומד מזה דלא נילף ממעילה וטביחה וכו' (למ"ד ב' כתובין כו' מלמדין)].

ועפ"ז צ"ע בתוס' בב"מ שכ' שהוא לימוד מקראי מב' כתובים הבאים כא' או משחוטי חוץ, ולא כ' שהוא מסברא, מצד דברי מי שומעים, כדמוכח שיטתם בקידושין?

ואפ"ל בב' אופנים: א) אפ"ל דהתוס' סב"ל דבאמת טעם הדין הוא מגזיה"כ מצד הפסוקים, ורק דמאחר דילפינן מקראי דאין שליח לדבר עבירה, מפרשים טעמא דקרא דא"ז חוק

וגוזה"כ אלא מילתא בטעמא מסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין (ולכן הוא רק במקום דשייך הסברא). או – באו"א קצת: הנה אף דלמדים ממעילה וטביחה וכו' או משחוטין חוץ דאין שליחות, היינו דשלוחו של אדם (בדינים אלו) לא הוי כמותו, מ"מ הרי ילפינן מגירושין ותרומה וקדשים דשלוחו של אדם כמותו. ולומר שכוונת הלימוד דרק בעבירה אין שלוחו כמותו, הא בעינן סברא לחלק בין עבירה לכה"ת כולה. והיינו דרק מצד הסברא לחלק בין עבירה לכל מקום (משום דבעבירה איכא למימר דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין) הוא דמפרשים הנך קראי דבאים לומר דבעבירה אשלב"ע (וראה פנ"י בסוגיין).

(ב) ועוד אפ"ל דבאמת סב"ל להתוס' דטעם הדין הוא מסברא, מצד דברי הרב ודברי התלמיד כו', כדמוכח מדבריו בסוגיין בקידושין, כנ"ל, אך שם בא ליישב דלכ' קושיית הגמ' תמוה, דמק' בגמ' ד"אי סלקא דעתך חצר משום שליחות איתרבאי אם כן מצינו שליח לדבר עבירה וקיימא לן אין שליח לדבר עבירה", הרי אף אי חצר משום שליחות איתרבאי, מ"מ שייך בה שליחות לדבר עבירה, מכיון דלא שייך בחצר הסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין (במכ"ש משוגג והיכא דהשליח לא ידע, דלדעת התוס' ישלב"ע).

וע"ז מבארים התוס' דענין זה – שהדין דאשלב"ע הוא מסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין ולכן תלוי בהסברא, זה נתחדש במה שתי' רבינא ור' סמא (וכפשי"ת), והקושיא של הגמ' הי' משום שיש מקור לכך מהפסוקים, ולכן המקשן הי' סובר כאידך סברא דהוי גוזה"כ בלי טעמא גם היכא דלא שייך הסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין (ועי' עד"ז בפנ"י לב"מ שם).

### ביאור החילוק דרבינא ור' סמא

אך לפ"ז יהי' ק' לכ' לאידך גיסא, לשא"ר דסב"ל לפי האמת דהדין הוא מגוזה"כ ולא מסברא (וגם היכא דלא שייך הסברא), דאיך מפרשים המסקנא והתי' של הגמ'?

והנה רבינא תי' "היכא אמרינן דאין שליח לדבר עבירה היכא דשליח בר חיובא הוא אבל בחצר דלאו בר חיובא הוא מיחייב שולחו", ופרש"י (בד"ה בר חיובא הוא) "שאף הוא מוזהר על הדבר, התם פטור השולח, דאמרינן ליה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ולא היה לו לעשות". אך לפ"ז רב סמא דאמר "היכא אמרינן אין שליח לדבר עבירה היכא דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד אבל חצר דבעל כרחיה מוטיב בה מיחייב שולחו", משמע דלית ל' הסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ולכן אף היכא שהשליח אינו בר חיובא אמרינן דאשלב"ע, ורק היכא שהשליח מוכרח בהמעשה אז יש סברא מיוחדת דישלב"ע<sup>39</sup>.

39 ולכ' יש לבאר הך סברא דהיכא דאין להשליח ברירה בעשיית המעשה, דלא הוי אי בעי עביד ואי בעי לא עביד, אז הוי יותר מכל שליחות, דנחשב המעשה לגמרי כתוצאה מהמלשח, ולכו"ע שלוחו כמותו.

והנה מצינו בראשונים ג' אופנים להלכה, אי הלכה כרבינא (וכן מבואר להלכה בשו"ע חו"מ סי' קפ"ב ועוד), או להלכה כרב סמא. ובחידושי הריטב"א החדשים לב"מ שם ועוד כ' דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי

וא"כ אפ"ל דהריטב"א ודעמי', הסוברים דלפי האמת הוא מגזה"כ ולא מסברא, יסבור דהלכה כרב סמא, ואף דלתי' דרבינא משמע דרק היכא דשייך הסברא דדברי הרב אז אמרינן דאשלדב"ע, מ"מ הלכה כרב סמא ובכל עבירה אומרים כן. ועוד אפ"ל דהריטב"א יפרש התי' דרבינא דלא כפרש"י, אלא דגם לרבינא הוא הלכה וגזה"כ דאשלדב"ע דילפינן מקראי (כמו שהי' סובר המקשן), אלא שרבינא מבאר שהיכא שהשליח אינו בר חיובא, א"כ אינה עבירה לגבי', ואינה בכלל המיעוט של הפסוק דאין שליח לדבר עבירה. ונמצא לפ"ז דהחילוק בין המקשן ורבינא הוא אם הפסוק ממעט היכא שהוא עבירה לגבי המשלח או שהוא ממעט היכא שהוא עבירה לגבי השליח. וי"ל.

והתוס' בקידושין (ודעמי') אפ"ל בב' אופנים, דאפ"ל דסב"ל דהלכה כרבינא, או אפ"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ושני התי' הם אופנים דלא שייך הסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דבר מי שומעים.

### עוד ביאור במחלוקתם שהוא ב' אופנים בהסברא

ולכ' יש לבאר עוד, דהנה יל"ע במה פליגי רב סמא על רבינא להדיעה דפליגי (ולעיל נת' אופן א' בזה)? ואואפ"ל דפליגי בביאור הסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, דנתבאר דאפשר לבאר זה בב' אופנים: א) דמטעם זה אמרינן דסבור שלו ישמע לו, ב) או דמטעם זה אמרינן דלא הי' לו לעשות. ואפ"ל דהך סברא דסבר שלא ישמע לו תוי אם השליח הוא בר חיובא או לא, דאם השליח אינו בר חיובא, א"כ מה"ת שלא ישמע לו. אך לטעמא דלא הי' לו לעשות, והיינו דאף שהוא אינו עובר עבירה, מ"מ לא הי' לו לשמוע אלל המשלח ולעשות דבר שהוא עבירה להמשלח, ואמרינן לי' – להשליח – שדברי התלמיד המשלח הם לא בהתאם לדברי הרב (מצד העבירה של המשלח), הנה לסברא זו רק מה שלא שייך אי בעי לא עביד מבטל סברא זו.

ולפ"ז אפ"ל דהתוס' סב"ל כהראשונים דהלכה כרב סמא, וכדמוכח מדבריהם בסוגיין בקידושין דמבארים הסברא דדברי הרב דזהו מצד השליח (ולכן שייך אף כשהמשלח הוא שגג, וכמשנ"ת בשיעורים הקודמים).

ובתוס' (ד"ה אי בעי לא עביד) א"ת והא דתנן (ב"ק דף עט. ושם) היה מושכו ויוצא [ומת ברשות בעלים] פטור הגביהו [או הוציאו מרשות בעלים ומת] חייב ופרש"י בלשון אחד שאמר גנב לשומר שור אחד יש לי בבית פלוני קחנו ותהא עליו שומר חנם הוציאו השומר מרשות בעלים ומת חייב הגנב במשיכת השומר ואמאי והא אי בעי לא עביד וי"ל כיון שאין

השומר יודע שהוא גנוב הוה ליה כחצר דבעל כרחו מותיב ביה. והנה חזינן דפשיטא להו להתוס' דלרבינא חשיב בכה"ג אינו בר חיובא, ורק לרב סמא חידשו כן בתירוצם.

ולכ' זה תלוי בביאור הסברא, דאי נימא דזהו דין דאורייתא, וכמשנ"ת דאפשר לפרש אליבא דהריטב"א, ושהוא יפרש דרבינא אומר דהיכא שהשליח אינו בר חיובא לא שייך הדין דאורייתא, א"כ פשוט דאף היכא שהשליח אינו יודע מהעבירה מ"מ אי"ז מגרע בכך שהוא בעצם בר חיובא. אלא שהתוס' לשיטתם דסב"ל דגם כשהשליח שוגג לא חשיב בר חיובא, דלא שייך דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, וע"כ מפרש תי' רבינא כפרש"י, וא"כ מכ"ש בנידון הגמ' בב"ק.

### התמיה בקושיית הגמ' על רבינא

והנה בגמ' מק' על רבינא "אלא מעתה האומר לאשה ועבד צאו גנבו לי דלאו בני חיובא נינהו הכי נמי דמייחייב שולחן אמרת אשה ועבד בני חיובא נינהו והשתא מיהא לית להו לשלומי, דתנן נתגרשה האשה נשתחרר העבד חייבין לשלם. ולכ' הקושיא של הגמ' תמוה, דמה בכך שפטורין, ומה זה נוגע לזה שהם בעצם ברי חיובא, שהם בכלל האיסור דלא תגנוב (שהאשה בכלל ל"ת)? וגם בהתי' לא חזרה הגמ' מסברת המקשן, ורק דאמר דהוי בר חיובא כי לאח"כ שייך חיוב לשלם, ולכ' למאי נ"מ אם יהי' מעולם חיוב תשלומין? וכבר עמד ע"ז רעק"א לב"מ שם וכ' "לא זכיתי להבין כראוי דמה בכך דלא הוי בני חיובא לשלם, הא מ"מ הוי בני חיובא דעוברים על לאו דגזילה ומצד זה מקרי בני חיובא כמו עבירה דעלמא", ונשאר בקושיא, ועמדו בזה במפרשים.

### ב' תי' התוס' בענין כהן דא"ל לישראל

ובתוס' (ד"ה דאמר לישראל קדש לי אשה גרושה) "וא"ת מאי נ"מ בין למ"ד אי בעי עביד ובין למ"ד שליח בר חיובא לא לקי על הקדושין לרבא דאמר בעשרה יוחסין (קדושין דף עת). קידש אינו לוקה בעל לוקה וי"ל דכי בעל אח"כ לוקה אף על הקדושין כדמוכח בריש תמורה (דף ה. ושמ' א"נ י"ל דאף לרבא נפקא מינה דאי יש שליחות חלין הקדושין ואי אין שליחות אין חלין הקדושין".

והנה הובא השקו"ט באשלדב"ע אי אמרינן דהמעשה בטל, דחשיב שאינו שליח (וכפשטות ל' רש"י שהוא "כעושה מעצמו"), או שהוא רק בנוגע לחיוב דהמשלח (כמשמעות ל' הסמ"ע), ושנחלקו בזה הנו"ב (באהע"ז סי' ע"ה והמשכיו) ועוד אחרונים.

ולכ' נראה דפליגי בזה ב' התי' דהתוס' כאן, דלתי' ראשון המעשה קיים, ולתי' ב', כשאמרינן אשלדב"ע, גם המעשה בטל ולכן לא חלין הקידושין. אך הנו"ב ר"ל דלכו"ע באשלדב"ע המעשה בטילה. ומתחלה ר"ל ד"אפילו לתירוצן הראשון של התוספות מ"מ

הדין היוצא מהתירוץ השני דין אמת ולא נחלקו בדין זה, והיינו דאין ב' התי' חולקים לדינא ומר אמר חדא ומר אמר חדא.

[אך לכ' דוחק לפרש כן, דהנה מצינו שהראשונים הק' על תי' ראשון של התוס', דא"כ הוי התראת ספק, דשמא לא יבעול, ומטעם זה כמה ראשונים חלקו על הך תי', וא"כ אם גם בהך תי' סב"ל להתוס' לדינא דהמעשה בטילה, א"כ הו"ל לתרץ מקודם תי' זה, דזהו נ"מ ברורה, ואי"צ להכנס להקושיא דהתראת ספק, ואח"כ לחדש אידך תי'].

אך אח"כ הביא דבשיטה מבואר דפליגי, ולכן פי' דהמחלוקת הוא אם בטלה השליחות גם כשהעבירה חל אח"כ כו' ע"ש. [והנה במה שהק' התוס' "מאי נ"מ בין למ"ד אי בעי עביד ובין למ"ד שליח בר חיובא לא לקי על הקדושין" לכ' אי"מ, דמה בכך דלא לקי, הא איכא נ"מ טובא אם עובר עבירה או לא, דאי יש שליח לדבר עבירה א"כ המשלח עבר עבירה? ולכ' משמע מקושיית התוס' דמפרשים דמה דאמר רבא דלא לקי היינו משום דאין בזה שום עבירה וכל העבירה הוא רק בהבעילה.

אך ממ"ש התוס' בתי' הב' דלמ"ד אשלדב"ע לא חלין הקידושין אף לרבא, מבואר דסב"ל דאף לרבא יש עבירה בהקידושין עצמם, ורק דלא לקי (ולכן מצד הדין דאשלדב"ע לא חלין הקידושין), ודלא כנ"ל. וא"כ צ"ל לכ' דמה שהק' התוס' "דמאי נ"מ כיון דלא לקי", היינו דכיון דלא לקי אין בזה נ"מ למעשה, ור"ל דיש נ"מ למעשה. וזה דוחק לכ'.

אך לפי מה שפי' בנו"ב בדברי התוס' א"ש בפשיטות כמשנ"ת באופן הראשון, דגם לתי' הב' אין עבירה בשעת הקידושין אליבא דרבא, וק"ל].

## סימן יג.

### פלוגתת הש"ך והקצות בענין שלדב"ע

בשו"ע חו"מ (סי' רצ"ב ס"ה) "השולח יד בפקדון על ידו או על ידי שלוחו ה"ז גזלן ונתחייב באונסים.

ובסמ"ע (סק"י, על ס"ד) כ' "ובפרישה [שם] כתבתי דנראה דהיינו דוקא כשלא ידע השליח שהוא של אחרים או שאינו בר חיוב או שאין לו מה לשלם, וכמ"ש בריש סימן קפ"ב, דאל"כ הא קי"ל [קידושין מ"ב ע"ב, ב"מ י' ע"ב] דאין שליח לדבר עבירה".

וכל המפרשים תמהו בזה, דהא קי"ל דבשליחת יד הוי גזה"כ דישלדב"ע, ואי הוה אמרינן דאין שליח, מה הי' מועיל דאין לו לשלם וכו'?

והש"ך שם (סק"ד) האריך ליישב (בשם אביו) דהסמ"ע בא ליישב אמאי אין השליח חייב. והקצות (סק"א) חולק עליו במה שר"ל דבכל שלדב"ע חייב גם השליח, ומ"מ תי' דעכ"פ בשליחות יד הוא כן ע"פ דברי המהרי"ט כו'.

והנה נחלקו הש"ך והקצות בדין אי ישלדב"ע אי אמרינן דמצד זה פטור השליח או דמצד זה שניהם חייבים, וכבר נחלקו בזה להדיא רש"י והתור"ד בסוגיין, וכמובא בשיעורים הקודמים, והש"ך הביא דברי התור"ד. והנה הש"ך הכריח כן "דהא על כל דבר פשע רבויא הוא ולא אתי אלא לחייב המשלח דהכי תניא אין לי אלא הוא פי' אם שלח יד שהוא חייב אמר לשלוחו מניין ת"ל על כל דבר פשע א"כ אתי הרבוי לחייב המשלח ולא לפטור את השליח הגע עצמך אם לא יהא למשלח לשלם ויהא לשליח לשלם יגרע כח המפקיד משאר בני אדם" וכו' עש"ב.

אמנם לכ' אי משום הא לא איריא, דהא אפ"ל דכל מה דגלי קרא דישלדב"ע, היינו דשלוחו כמותו, וחשיב המעשה של המשלח ולא של השליח, וא"כ טעם זה עצמה, שמצד זה מחייבים המשלח, הוא גם טעם לפטור השליח, כיון דלא חשיב מעשה שלו. ובמילא אין שייך להקשות "הגע בעצמך" וכו', דהא בודאי גרע וגרע, דכאן הא השליח לא עשה כ"א המשלח.

והקצות דחה דבריו "דהא בהקדש דאתרבי שליח לדבר עבירה ולא מעל אלא המשלח ולא השליח" (ולכן תי' באו"א, דעכ"פ בשליחות יד יתחייב גם השליח כיון דלא נתרבה דשלוחו כמותו כ"א דחייב גם ע"י פשיעה כזו שעי' שליח).

אמנם לכ' אי משום הא לא איריא, דהרי כבר הביא הש"ך דבתור"ד הרי מפורש כדבריו, וא"כ ב"כ הרי מחוייבים אנו לתרץ דברי תור"ד מהך קושיא ממעילה. ואפ"ל בב' אופנים: (א) הנה במעילה יש דין בפנ"ע, וכמובא לעיל, דאין מועל אחר מועל, ואין שייך ששנים ימעלו בדבר א'. אלא שהקצות נקט דאי אין מועל אחר מועל א"כ צ"ל דרק השליח ימעול,



ומזה שהדין הוא שהמשלח מעל ולא השליח הוי ראי' דבשליח לדבר עבירה אין השליח מחוייב. אך באמת כבר כ' כן הפנ"י ונת' דבסברתו אפ"ל ב' טעמים (1) לפי שהשליח עושה מעשה בעצמו, וזה הוי יותר מהמשלח שלא עשה בעצמו<sup>40</sup>, (2) לפי שהשליח הוא קודם (בזמן, וגם מעשה השליח הוא הסבה לעבירת המשלח). אמנם אפ"ל להיפך (וכמשנ"ת שם), דבאמת המשלח הוא קודם, דבזמן העבירה שלו (שהוא האמירה להשליח) קדמה להעבירה של השליח (שהוא מעשה המעילה שלו), וא"כ מצד הדין של אין מועל אחר מועל עובר רק המשלח ולא השליח, דלא כשולח את הבעירה דשניהם עוברים.

(ב) ובאו"א אפ"ל בהקדם מה שנת' לעיל דלכ' אפ"ל דהך מחלוקת דרש"י והתור"ד תלוי בב' אופנים בכללות שאפ"ל בגדר שליחות, דלפי ב' האופנים הראשונים שבלקח טוב, שהשליח הוא ידא אריכתא של המשלח או שהוא כמותו ממש, א"כ נמצא שמצד הדין דשלוחו של אדם כמותו הוי זה המעשה של המשלח ולא של השליח, דבנוגע מעשה זה הרי השליח הוא נחשב לגופו של המשלח (אלא שבאופן הב' יש מקום לדון. ואכמ"ל). אבל באופן הג' שמעשה השליח מועיל עבור המשלח, א"כ הרי אין שום טעם לומר שמצד זה זה לא המעשה של השליח ג"כ (וכמו שהובא לעיל ההוכחה לזה לכ' מק"פ וכו').

והנה נת' במ"א דמסתבר לכ' דהחילוק באופן השליחות תלוי בדין השליחות הנצרך באותה דין, דלפעמים ענין השליחת נצרך כי רק המשלח בכחו לפעול ענין זה, וכמו בגירושין, דאין אדם מגרש אשת חבירו, וכן בתרומה (לפי מ"ש הרשב"א דבתרומה בעינן בעלים דוקא ובלא זה לא חל, משא"כ לפי מה דמשמע מפי' הרמב"ן וכו' וכמשנ"ת), וכן בקדשים לחד סברא. ככולם צ"ל דהחידוש דשלוחו של אדם כמותו הוא דעי"ז נחשב שהמשלח עשה המעשה (דבלא זה הא לא חל), וא"כ צ"ל שהוא א' מדרגות הראשונות בשליחות. משא"כ כשהשליח יש בכחו לפעול הענין מעצמו, ודין השליחות הוא רק שיועיל עבור המשלח, וכמו בקידושין, שהשליח יש לו הכח מצ"ע לקדש האשה, והדין דשליחות הוא רק שיועיל עבור המשלח, וכן כיו"ב, הנה בכל כה"ג מסתבר שהדין דשליחות חידשה רק שהמעשה דהשליח מועיל עבור המשלח, היינו דרגא הג'.

והנה במעילה הא ביאר בנו"ב (בשו"ת אבהע"ז סי' ע"ה הנ"ל קטע המתחלת ואומר אני) ד"במעילה שיש שליח לד"ע היינו שניהם יחדיו לחייב המשלח וגם שיהיה המעשה קיים כאילו עשאה בעצמו, דהנה בעה"ב שאמר לשלוחו תן חתיכה לאורחים ועשה שליחותו בלי שינוי וצוה לאורחים ליטול אחת והם קיימו דבריו ונטלו אחת ואכלו לא מעלו רק בעה"ב והטעם שלא מעלו האורחים באכילתן היינו שאין מועל אחר מועל שכיון שמעל בעה"ב כבר יצא לחולין ואם היינו אומרים שהא דאמרינן במעילה שליח לד"ע היינו לחייב המשלח אבל לא לקיים המעשה וכאן קיום המעשה הוא שיוצא לחולין ואם לא היה המעשה קיים

40 והנה הפנ"י כ' כן לפי דבריו דמה שהמשלח מתחייב הוא לא מדין שליחות דשלוחו כמותו, אלא משום דאת-עבידא שליחותו כמו מעטן של זיתים והניחה ע"ג קוף כו' דלא גרע מחש"ו, ולהך סברא מובן שהשליח שעשה מעשה בעצמו הוא בוודאי מוקדם להיות עובר מהמשלח. אבל גם להסברא דשלוחו של אדם כמותו במעילה אפ"ל כן, דלגבי המשלח הוא רק כמותו בכ"ף הדמיון, משא"כ השליח הוא עשה מעשה בעצמו.

א"כ לא היה יוצא לחולין א"כ אף אם יהיה כאן שליח לד"ע מועיל לחייב המשלח מ"מ היו כולם מועלים דלא נפיק לחולין. אבל באמת ילפינן מעילה מתרומה וכשם שבתרומה מועיל שליחות לקיום המעשה ה"נ במעילה ולכך לא מעל רק בעה"ב" ע"ש, הרי ביאר דבמעילה בעינן לדין שליחות לקיום המעשה, דבלא זה לא יצא לחולין, ולפי הסברא שנתבארה לעיל א"כ יוצא מזה דבמעילה הדין דשלוחו כמותו הוא באופן שהשליח נחשב שהוא המשלח, כאופנים הראשונים, דלאופן זה הרי העבירה מתייחסת רק להמשלח ולא להשליח, וכמשנ"ת, ושפיר הוי הדין דבמעילה מעל המשלח ולא השליח<sup>41</sup>.

ודוקא לענין השולח את הבעירה כו' כ' התור"ד "ולחייב המשלח. פי' ואף על גב דשליח לא מצי לאיפטורי כיון דהוא פיקח נפקא מינה דאי ליכא לאישתלומי מיניה מפרע מן המשלח", דשם הא פשוט דאי"צ דין השליחות לקיום המעשה, וא"כ דין דשלוחו כמותו הוא רק לענין שהמעשה יתייחס אל המשלח, ובזה הוי הסברא דאי"ז פוטר את השליח, ורק מחייב גם את המשלח, וכמשנ"ת.

והנה גם לסברא זו יש לבאר את דברי רש"י שפי' אפי' לענין השולח את הבעירה שיתחייב שולחו ולא השליח, דבאמת בעבירות הא הסברא בפשטות דאשלב"ע כדאמר בגמ' ב"ק (עא, א) וכי זה חוטא וזה מתחייב (וע"ש בפרש"י דזה גופא מצד אשלב"ע, אבל חזינן דזהו ג"כ ענין מסברא, וי"מ שזהו כל הסברא דאשלב"ע<sup>42</sup>), היינו דבעבירה לא שייך שהא' "יזכה" בהעבירה של השני, ואינו דומה למצוות או שאר ענינים, כ"א ממ"נ, או שעבר עבירה או שלא עבר עבירה, ונמצא דכל שליח לדבר עבירה הוי הסברא דבעינן שליחות שהוא כמותו ממש דהוי כאילו המשלח עשה המעשה, שיהי' נחשב עבירה שלו, וא"כ במילא השליח פטור. ועצ"ע.

41 ובלא זה אפ"ל להסברא שנת' בפנים (שהיא סברת הרשב"א) דבתרומה בעינן בעלים, וא"כ השליחות דתרומה הוא כמותו דהמשלח, א"כ יהי' הדין כן גם במעילה דנלמד חטא חטא מתרומה, וכמ"ש רש"י "לרוב הדברים" כו'.

42 כנהובא בשם הגר"ח ועוד ביישוב הקושיא גבי זכיייה.

## סימן יד.

### בענין שליח לדבר עבירה בטביחה

דיוק המל"מ בדברי הרמב"ם וקושייתו עמ"ש הטור בשם הרמב"ם / תי' השעה"מ דתלוי אם אפשר לחלק בין העבירות, ושקו"ט בדבריו / תי' הקצות ע"פ דברי המהרי"ט דבטביחה חייב גם בלא שלוחו כמותו / תי' הטעה"מ, דיתור דקרא (מכיון שהשליח אינו בר חיובא לפי' הריטב"א) הוא לזה / תי' ע"פ הסברא דבשבת לא שייך שלדב"ע כיון דהמצוה הוא תשבות.

בגמ' (מג, א): משום דהוה מעילה טביחה ומכירה שני כתובים הבאים כאחד וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין מעילה הא דאמרן טביחה ומכירה מאי היא אמר קרא וטבחו או מכרו מה מכירה ע"י אחר אף טביחה על ידי אחר דבי ר' ישמעאל תנא או לרבות את השליח דבי חזקיה תנא תחת לרבות את השליח. והיינו בענין טביחה יש גזה"כ דחייב בדו"ה גם בטובה ע"י שליח.

דיוק המל"מ בדברי הרמב"ם וקושייתו עמ"ש הטור בשם הרמב"ם

וברמב"ם (הל' גניבה פ"ג ה"ו) "עשה שליח לשחוט לו ושחט לו השליח בשבת הרי הגנב חייב בתשלומי ארבעה וחמשה, שהרי זה הגנב לא עשה עון מיתת בית דין וכבר ביארנו שהשוחט על ידי שליח חייב בתשלומין".

וכ' ע"ז במל"מ שם: "מדקדוק דברי רבינו ז"ל נראה לי דדוקא בשעשאו שליח סתם שישחוט לו והלך השליח ושחט בשבת אז הוא דחייב הגנב בתשלומי ד' וה'. וטעמא משום דמה שמתחייב הגנב בשחיתת השליח חידוש הוא שחידשה תורה דהא בכל התורה כולה קי"ל דאין שליח לדבר עבירה אלא דשאני טביחה ומכירה דגלי קרא דאיתיה ע"י שליח וכיון דחדוש הוא אין לנו אלא היכא שלא נצטרף איסור אחר בשליחות זה דלא עשאו שליח כי אם על הטביחה אבל היכא דעשאו שליח שישחוט בשבת דמלבד איסור הטביחה איכא איסור שבת ולגבי איסור שבת פשיטא דאין שליח לדבר עבירה ה"נ לענין הטביחה לא נעשה שלוחו. וראיה לזה ממ"ש רבינו בפ"ז מהל' מעילה וז"ל בד"א בשחיתת החתיכות מקדשי בדק הבית אבל אם היו בשר עולה וכיוצא בו לא מעל אלא האוכל בלבד שהרי הוא חייב באיסור אחר יתר על המעילה ובכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה אלא במעילה לבדה שלא יתערב עמה איסור אחר ע"כ והראב"ד ז"ל שבחו שם בטעם זה. הרי לך מבואר מה שכתבנו דכל שנצטרף איסור אחר אמרינן אין שליח לדבר עבירה ודוקא כשעשאו שליח גם על האיסור האחר כגון שעשאו שליח שישחוט בשבת וכגון האומר לשלוחו שיתן בשר עולה לאורחים אבל האומר לשלוחו שישחוט והלך השליח ושחט בשבת חייב המשלח שהרי שליחותו לא היה אלא באיסור אחד דהיינו הטביחה אם השליח עשה איסור אחר דהיינו ששחט בשבת אין זה מעלה ומוריד כלל שהרי בעיקר השליחות לא נצטרף עמו איסור אחר וזה פשוט בעיני. וראיתי להריב"ם ז"ל בטח"מ סי' ש"ו סי"ז שכתב עשה שליח לשחוט לו

בשבת והשליח שחט בשבת כתב הרמב"ם שהוא חייב כו'. והנראה שדעתו שדברי רבינו ז"ל אינם מדוקדקים ולדידי דברי רבינו הם בתחילת הדקדוק והראיה שכתבנו מדברי רבינו בהל' מעילה היא ראייה נכונה"

[ומ"ש המל"מ דהחיוב בעשה שליח לטבוח הוא דוקא כשא"ל בסתם והשליח מעצמו טבח בשבת, הנה יעויין בחידושי הגרע"א לב"ק (עא, א) שם (בד"ה וכי זה חוטא וזה מתחייב שהכריח מטעם אחר מהסוגיא שם דמיירי בכה"ג, ויישב עפ"ז פרש"י שם שביאר קושיית הגמ' "וכי זה חוטא וזה מתחייב" שהוא מכח מה דילפינן בקידושין דאשלדב"ע, ולא למד זה מיני' ובי' ממה שהמשלח אינו מחוייב מיתה על החילול שבת, ע"ש].

וביישוב דברי הטור מצינו כמה אופנים:

תי' השעה"מ דתלוי אם אפשר לחלק בין העבירות, ושקו"ט בדבריו

בשעה"מ (להל' גניבה שם) כ' יש לדחות דלא דמי דהתם שאני דכיון דהוא בשר עולה אין בידו לעשותו שליח לענין מעילה בלבד כיון דתרווייהו אגידים ביה והא בלא הא לא אפשר והלכך כי גלי קרא דיש שלד"ע דוקא באיסור מעילה בלבד משא"כ בבשר עולה דאיכא ביה קדושת מזבח נמצא שכשהוא עושה אותו שליח למעילה הרי הוא עושה אותו לאיסור קדושת מזבח אמנם הכא אף על גב דעשאו שליח לשחוט לו בשבת כיון דבידו לעשותו שליח לענין טביחה בלבד השתא נמי נהי דבמה שעשאו שליח שישחוט לו בשבת אין שליחותו שליחות משום דאשלד"ע מ"מ לענין שליחות טביחה שליחותיה קעביד ומיחייב גנב (ואח"כ הביא דברי הרמב"ם עצמו בפיה"מ

אמנם אף שהחילוק ברור, מ"מ מסברא לכ' יש לדון בזה. והנה אי נימא כהסמ"ע דהסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין הוא משום דקסבר שלא ישמע לו, א"כ לכ' ק' לחלק בין ב' האופנים דנתערב בו איסור אחר, דסוכ"ס מכיון שציווה לו לעשות בעבירה הרי חל ע"ז הסבר דדברי מי שומעין וסבור שלא ישמע לו. ולכ' דוחק גדול לומר שהמשלח סבור שיעשה זה באופן המותר (מכיון דאפשר לחלק בהשליחות), דהלא לא לזה שלחו.

וגם למשנ"ת בסברת התוס' (ורש"י וכו'), דהך סברא הוא בנוגע להשליח, דאמרינן ל"י דלא ה"י לו לעשות, הנה ג"כ לכ' ק' לחלק בכך, דסוכ"ס כל היכא שהשליח עושה באופן שיש בזה עבירה אמרינן ל"י דלא ה"י לו לעשות, ומה בכך שהעבירה ה"י באפשריות לעשבור בלי האיסור אחר?

אך למשנ"ת בסברת הריטב"א וכו' דזהו דין דאורייתא וגוה"כ דאשלדב"ע, א"כ שפיר אפ"ל כחילוקו, דהיכא דאפשר לחלק בין ב' האיסורים, אז אמרינן דאף דמצד הגוה"כ מתבטל השליחות בנוגע להעבירה דחילול שבת, אבל העבירה דטביחה הוי ענין בפנ"ע ובוזה לא אמרה תורה לבטל השליחות. וא"כ יש לקיים תי' וחילוק השעה"מ לפי סברת הריטב"א

### ת' הקצות ע"פ דברי המהרי"ט דבטביחה חייב גם בלא שלוחו כמותו

ובקצות (סי' רצ"ב סוף סק"א) יישב לפי דברי המהרי"ט שהביא בארוכה לפנ"ז דמדדיק מדברי הרמב"ם שכ' "דלא מצינו שליח לדבר עבירה אלא במעילה וטעמא דבטביחה ומכירה משום שנהנה וכו', א"כ אפילו נתערב עמו איסור אחר כיון דלאו משום שליחות אתינן עלה אלא משום הנאה, אבל במעילה שהוא משום שליחות לזה צריך שלא יתערב עמו איסור אחר דאל"כ השליחות בטל מצד האיסור האחר". והיינו דהקצות מבאר ע"פ דברי המהרי"ט, דלענין טביחה (ושליחות היד) אין הלימוד מהגזה"כ דאמרינן בזה שלוחו של אדם כמותו אף בדבר עבירה, כ"א דבזה מלמדנו התורה דחייב אף שלא עשה בעצמו והשליח אינו כמותו (וע"ד סברת הגמ' לענין מעילה דהוי כמעטן של זיתים וכנתנה ע"ג הקוף, וע"ד הסברא המובא במ"א לענין משלוח מנות, ולענין ורגמו אותו כל העדה וכו'). ולפ"ז מובן דלענין טביחה, אף שנתערב בה איסור אחר ואין השליח יכול להיות כמותו, מ"מ חייב גם בלי שהשליח יהי' כמותו, ועד"ד מה דאמר בב"ק מפני שנשתרש בחטא ומפני ששנה בחטא.

ולכ' הי' אפ"ל דזה תלוי בהלימודים השונים בגמ', דלפי הלימוד דמה מכירה ע"י אחר אף טביחה ע"י אחר, ופרש"י "מה מכירה אינה מתקיימת אלא ע"י אחר הגנב מוכר והלוקח לוקח" (ועד"ז פי' בב"ק "אין מכירה אלא בשנים מוכר ולוקח"), והרי במכירה מה דהוי ע"י אחר, אי"ז באופן שפעולת הלוקח הוי "כמותו" דהמוכר, כ"א דבמכירה חזינן דחייב אף שלא עשה כל המעשה בעצמו, וא"כ גם מה דילפינן מזה לענין טביחה הוא דחייב ע"י אחר אף שלא עשה הפעולה בעצמו ולא דאמרינן בזה דשלוחו כמותו. משא"כ להדרשות דמרבין שליח מ"או" או מ"תחת", א"כ י"ל דמרבין מזה דבטביחה שלוחו של אדם כמותו<sup>43</sup>.

ועי' באבנ"ז (אבהע"ז סי' רפ"ח) שהכריח זה מטעם אחר, דהא בטביחה לעולם הוי נתערב בה איסור אחר, דהא העבירה דבטביחה חשיב מעשה גניבה מחודשת, וכמבואר בגמ' דתברא או שתיי' משלם אהיה שעתא דהיה שעתא גזלא, "והרי בגזילה וגניבה אין שליח לדבר עבירה דהאומר לשלוחו צא גנוב פטור, וע"כ גזירת הכתוב דבטביחה ומכירה יש שליח, לאו דעבירה ההוא אינו מבטל השליחות כנ"ל דעבירה דגזילה וגניבה מבטל השליחות שלא יתחייב משלחו כפל, אלא בטביחה ומכירה יש שליח, מה לי איסור זה מה לי איסור אחר, כיון דאיסור זה ג"כ בעלמא אין שליח, והכא יש שליח ה"ה באיסור אחר יש שליח, ודווקא במעילה אמרינן דגזה"כ דאיסור מעילה אינו מבטל שליחות דמעילה הא יליף חטא חטא מתרומה מה תרומה יש שליח, אף מעילה יש שליח... אבל אם נתערב עבירה מצד אחר הרי בתרומה גופה ככהאי גוונא השליחות בטל וגזה"כ דמעילה רק שלא יחשב המעילה עבירה לענין שליחות כמו תרומה שאיננו עבירה" עש"ב.

[ושאר אחרונים שלא הביאו הכרח זה, לכו י"ל דאף דמבואר דתברא או שתייא חשיב גניבה מחדש, דהיא שעתא גנב, אבל אפ"ל דזהו רק לגבי הגנב עצמו, אבל אדם אחר שטבח את הבהמה שגנב הגנב אי"ז נחשב לגבי כמעשה של גניבה, דהרי הם הק' לאידך גיסא, דאינו בכלל בר חיובא (והוצרכו לתרץ ע"פ דברי התוס' בב"מ כו'), וא"כ נקטו דגניבה זו שע"י הטביחה הוא רק לענין זה שגנב. ויל"ע עוד בזה].

ת' הטעה"מ, דיתור דקרא (מכיון שהשליח אינו בר חיובא לפי הריטב"א) הוא לזה

ובטעם המלך (על השעה"מ להרמב"ם שם) כ' בזה עוד תני (וג"כ תלה בהדרשות, ובאופן הפכי מהנ"ל), ואלו דבריו: "דהנה מורי הגאון נר"ו בס' נודע ביהודא סוף סי' ע"ה הקשה למאן דס"ל ב"מ (י' ב) דבאין שליח בר חיובא חייב המשלח א"כ ל"ל קרא כלל בטביחה ומכירה דאם אמר לשלוחו צא וטבח דחייב המשלח וישלד"ע הא כאן לא הוי השליח ב"ח דהא אם שחט בלי צוואת המשלח אין כאן חיוב ד"וה כלל דהא הוא לא גנב ומורי נר"ו רצה לומר דזה מקרי בר חיובא אף שהשתא לא מחייב כיון דשייך גבי חיובא אם היה הוא הגנב ול"צ להיות השתא בהאי מלתא דוקא בר חיובא עיש"ה בדברי מורי הגאון נר"ו<sup>44</sup>. אמנם זה נכון לדעת תוס' ב"מ (י' ב) דסבירא להו כן... אבל אין כן דעת הריטב"א בקדושין (מ"ב ב) דכ' אפילו אם אמר כהן לכהן לא הוי בר חיובא דהשתא מיהא אין עושה איסור... וא"כ לדעת הריטב"א קושית מורי נצבת וקיימת. ולכן נראה לי לומר דבאמת התורה לא בא לרבות דאם אמר לשלוחו סתם צא וטבח דזה בלא"ה הוי שלוחו כקושית מורי נר"ו אלא הכתוב בא לרבות גבי טביחה ומכירה הוה שלד"ע אפילו שיתף איסור אחר כגון שאמר ליה צא וטבח בשבת חייב המשלח כדעת הטור ודעמיה. ובאמת לפ"ז פלוגת הטור והרמב"ם שהוציא ממנו המש"ל דלא ס"ל כטור תליא בפלוגת תוס' והריטב"א דלדעת התוס' לא מוכח כטור וכמבואר, אלא שביאר דכ"ז הוא אי דרשינן מ"או" או מ"תחת", שהם מיותרים ובאים לרבות אפי' נתערב איסור אחר (דבלא זה ב"כ הוי שלדב"ע כיון שהשליח אינו בר חיובא), אבל אם הוא מהיקש דטביחה למכירה אין זה יתור וא"כ אין שום הכרח לזה.

והת' הנע' וכו' נחום צבי שי' חייקין הק' על פירושו, דא"כ איך קאמר בגמ' דהוי ב' כתובים הבאים כא' דאין מלמדים, והא הדין דטביחה לא הי' אפשר ללמוד ממעילה, דבטביחה מחדש התורה דישלדב"ע אפי' נתערב עמה איסור אחר, וזה א"א ללמוד ממעילה, דכשנתערב במעילה איסור אחר אשלדב"ע (כמפורש ברמב"ם)? אך אפשר ליישב (עדמ"ש הקצות בדברי המהרי"ט, שהקצות הק' כעיי"ז בדברי מהרי"ט), שכ' "והא דחשיב לה שני כתובים היינו נמי דא"כ לשתוק בטביחה ונילף ממעילה וע"ש", וע"ש בהמשך ממה שהאריך בזה קצת, ועכ"פ בענינינו אפ"ל גם לפי סברת הטעה"מ דמ"מ הוי ב' כתובים הבאין כא' דאף דבעינן קרא בטביחה לחייב אפי' נתערב עמו איסור א' (וזה א"א ללמוד ממעילה, אבל הי'

44 וכן נקט בקצה"ח שם לענין שליחות יד, דבשליחות יד כ"א חשיב כ"א בר חיובא, כ"א שאם הי' שומר הי' מחוייב

יכול לשתוק ממעילה ונילף מטביחה.<sup>45</sup>

### ת' ע"פ הסברא דבשבת לא שייך שלדב"ע כיון דהמצוה הוא תשבות

ועוד מתרצים ע"פ סברת החת"ס (בשו"ת או"ח סי' פ"ד, והביא כן מההבית מאיר וכו', וכ"ה בישוע"י או"ח סי' רס"ג סק"ו) דסב"ל דלענין חילול שבת לא שייך שליחות, ואף אי ישלדב"ע מ"מ לא הי' עובר בחילול שבת ע"י שלוחו "דלענין מנוחת שבת לא שייך שיהיה שלוחו כמותו דהתורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל ולא אגוף המלאכה", וא"כ מכיון שבשבת אינו עובר ע"י שליחות, א"כ מובן שאין עבירה זו גורמת לביטול השליחות, שיהי' נחשב ל"נתערב עמה איסור אחר"<sup>46</sup> (וראה בזה בשערי חיים בסוגיין).

אמנם בשו"ע אדה"ז מבואר שלא כדבריהם, דהרי כ' (בסי' רמ"ג ס"א) "אסרו חכמים לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת בין בחנם בין בשכר ואע"פ שאומר לו מקודם השבת שיעשה בשבת ואע"פ שאינו צריך לאותה מלאכה עד לאחר השבת שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישראל ואע"פ שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו מן התורה אלא בישראל הנעשה שליח לישראל שנאמר בתרומה כן תרימו גם אתם תרומת ה' ודרשו חכמים גם לרבות שלוחכם מכאן ששלוחו של אדם כמותו ומה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית אבל הנכרי אינו בתורת שליחות מן התורה מכל מקום מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא", והרי ראיית החת"ס הוא (כמו שהביא בשם הפנ"י) "מה יענה הך מ"ד (דיש שליחות לעכו"ם לחומרא) בכלי תלמודא דאמרינן אמירה לנכרי בשבת שבות תיפוק לי' משום שליחות", אבל אדה"ז הרי מבאר שאכן האיסור דאמירה לעכו"ם הוא מטעם יש שליחות לעכו"ם לחומרא (ועי' בזה בדברי הרש"י ז"ל וז"ל שדנפסו בסוף ספר הערות וביאורים על אמירה לעכו"ם שע"י הכולל אברכים באסטרליא).

45 ואין להקשות דא"כ הי' החיוב במעילה אפי' נתערב עמה איסור אחר, דהרי לא ע"ז הוא הקרא דמעילה, ולא זהו דילפינן מקרא דמעילה כ"א זהו מסברא, ומכיון דלא ילפינן לה מטביחה, דהוי ב' כתובים הבאין כא', שוב הדרינן להסברא דאי נתערב איסור אחר בטלה השליחות גם לענין מעילה, דמעילה ליכא יתור לשלול זה.

46 אלא שגם זה תלוי לכ' בהאופנים שונים שנתבארו לבאר הסברא דדברי הרב וכו', כמובן, ואכמ"ל.

## סימן טו.

### הערות מהבלאט שיעור

בגמ' (מג, א): הניחא למ"ד שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין, אלא למ"ד מלמדין מאי איכא למימר, גלי רחמנא בשחוטאי חוץ דם יחשב לאיש ההוא דם שפך הוא ולא שלוחו... הדר כתב רחמנא ונכרת האיש ההוא אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לכל התורה כולה. ולמ"ד שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, הני ההוא ההוא מאי דריש בהו וכו'.

ופרש"י (בד"ה ולמ"ד אין מלמדין): "ולית לן למילף ממעילה וטביחה דיש שליח לדבר עבירה ומסברא אין שליח דאית לן למימר דיש לו לשמוע דברי הרב והני ההוא ההוא מאי דריש בהו".

וברש"ש כ' על דברי רש"י כ' "לכאורה מוכח מהא דאיצטרך שני כתובים ש"מ דבכהת"כ אין שליח לדבר עבירה ע"י לעיל (לה) בתד"ה אלא".

והכוונה למ"ש בתוס' שם "והיינו טעמא דמ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות דדוקא במצה והקהל כתב רחמנא לומר דחייבות אבל כל מ"ע שהזמן גרמא בעלמא נשים פטורות דכיון דאין מלמדין הוו כמו מיעוטא דוקא הני חייבות אבל אחריני לא", וא"כ לפי דברי התוס' הרי אי ילפינן מב' כתובים הבאים כא' שוב אי"צ להסברא (וגם בהגהת מא"נ וגליון מהרש"א העירו ע"ז).

והתוס' בב"מ (י, ב ד"ה אין שליח לדבר עבירה) שכ' "בפ' האיש מקדש (קדושין דף מג.) איכא דיליף משחוטאי חוץ דכתיב הוא ולא שלוחו ואיכא דיליף משום דהוה ליה מעילה וטביחה שני כתובים הבאים כאחד דיש שליח ואין מלמדין" הוא לשיטתם, דזה דהוי ב' כתובים הבאים כא' זה גופא הוא הילפותא, ולהך מ"ד לומד רק מזה (אבל ע"י בפנ"י שם ובמשנ"ת בהשיעור שם).

והנה לעיל (לה, א) שם נחלקו המהרש"ל והמהרש"א, דהמהרש"ל (על התוס') פי' דמה שכ' התוס' הוא פי' לפרש"י, ולא נחלקו רש"י ותוס' בזה, והמהרש"א שם חולק עליו ופי' דהוא מחלוקת רש"י ותוס'.

ולפי' המהרש"א א"ש דמ"ש רש"י בסוגיין הוא לשיטתו שם, דזה דהוי ב' כתובין הבאים כא' הוא רק טעם דא"א ללמוד משם, ואכתי צריך לטעמא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין לטעם הדין דאשלדב"ע, אבל לפי' מהרש"ל ק' מסוגיין?

ואואפ"ל דהפי' ברש"י הוא דאף דב' כתובים הבאים כא' אין מלמדים, אבל מ"מ הא ילפינן סברא בכה"ת כולה דשלוחו של אדם כמותו, ובלי סברא לחלק בין עבירה לכל דוחקי לא היינו יכולים לפרש המיעוט דאין מלמדים לענין דבר עבירה, אלא היינו מוצאים שום צריכותא (כמו שהוא בגמ' לענין גירושין תרומה וקדשים), וא"כ הדרשא דאין מלמדים גיפא



הוא על יסוד הסברא דדברי מי שומעין. ועצ"ע.

בגמ': חד למעוטי שנים שאוחזים בסכין ושוחטים.

והנה לעיל (מא, ב בא"ד והא דתנן חבורה שאבד פסחה) הביא הפנ"י מה דדרשינן מ"תזבחהו" שאין שנים שוחטין בקדשים והביא שם שלפי התוס' ביומא [דף ל"ב ע"ב] גם בדיעבד פסול, "מיהו בתוס' דחולין פרק השוחט (דף כ"ט ע"ב) בד"ה תרי [גברי] כתבו להיפך דבדיעבד כשר" ודן בזה. והנה לפמ"ש התוס' בחולין דבדיעבד כשר, א"כ מובן מה דבעינן קרא לפטור שנים ששוחטין כא', כיון דחשיב שפיר שחוטי חוץ כיון דבדיעבד עכ"פ כשר כה"ג בקדשים<sup>47</sup>, אבל לפי מה שהביא מהתוס' ביומא דבדיעבד פסול, א"כ לא הוי שחוטי חוץ לכ', ולמה צריך קרא דהוא לפוטרו?

ולכ' הביאור עפמ"ש הרמב"ם (פי"ח מהל' מעשה הקרבנות הי"ז) "השוחט בחוץ בלילה חייב הואיל והשחיטה בלילה כשירה בחוץ. וכן אם העלה בלילה מזה ששחט בחוץ בלילה חייב על העלאה", וא"כ מבואר דאף דבנוגע להחפצא של הקרבן (הבהמה וכו'), הרי אם הוא דבר שפסול או נפסל בפנים לא חל עליו איסור שחוטי חוץ, בנוגע למעשה השחיטה תלוי רק אם הוא מעשה שחיטה כשירה בנוגע לחוץ (חולין), וא"כ בהפסול דשנים אוחזין בסכין ושוחטין, שהוא בנוגע למעשה השחיטה, צריך קרא לפוטרו בחוץ.

בגמ': וחד הוא ולא אנוס הוא ולא שוגג הוא ולא מוטעה.

ולכ' צ"ע, דמה צריך קרא לאנוס, והרי בכה"ת כולה אנוס רחמנא פטרי? ועד"ז בנוגע לשוגג, הרי מה דשוגג פטור מכרת הוא בכ"מ, ולמה צריך מיעוט ע"ז? ועי' בפנ"י (ד"ה ההוא ולא אנוס) שהביא דברי הרשב"א בזה (ולענין שוגג כ' דהוא אסמכתא), והפנ"י עצמו תי' דבעי קרא היכא דלבסוף נזכר.

ולפלא קצת שלא הביא שהתוס' עמדו בזה בזבחים (קח, ב ד"ה אנוס שוגג מוטעה, וראיתי שצויין ביעב"ץ בסוגיין) וכ' "קצת קשה אנוס ל"ל קרא פשיטא דאנוס רחמנא פטריה ושמא האי אנוס פרט לאומר מותר ותימה ל"ל קרא למיפטריה מכרת כשהוא שוגג פשיטא בר קרבן הוא י"ל ס"ד אמינא אי לא מייתי קרבן ליהוי בכרת דהא לאחר הבאת קרבן דוקא כתיב ונסלח לו". והנה בהתוס' יש חידוש גדול, דבעצם גם שוגג חייב כרת, אבל נפטר מזה ע"י הקרבן, ולא שאינו בר חיוב כרת.

[והנה בחייבי שבועה (כמו מודה במקצת וע"א וכו') מצינו שאם אינו רוצה לישבע חייב לשלם, ושם יש חקירה אם הפי' שבעצם יש חיוב ממון, ורק שהשבועה פוטרת אותו, אבל בלי שבועה נשארה החיוב ממון, או שבעצם החיוב הוא שבועה, ורק שבזה שאינו רוצה לישבע, ע"ז נתחייב בחיוב חדש דממון, והאריכו בזה ונת' במ"א.

אמנם בנידו"ד אין נראה שיהי' כוונת התוס' דבזה שלא הביא קרבן בזה נתחדש חיוב כרת, דהא כ' "דהא לאחר הבאת קרבן דוקא כתיב ונסלח לו", והיינו דהסברא לחייב כרת בשוגג הוא משום שלא נפטר, ומשמע כנ"ל].

ויל"ע אי מה דילפינן מהא ולא שוגג הוא שלילת הסברא, דזה הי' רק הו"א ולפי האמת הנה ליכא חיוב כרת בשוגג, או שגם לפי האמת יש חיוב כרת בשוגג, אלא דילפינן מקרא דנפטר מהעונש בפועל (והיינו דגם העבירה בשוגג הוי עון כרת). ולאופן הב' יל"ע, אם סברא זו הוא בכה"ת, דלכ' אין סברא לחלק בין איסור שחוטי חוץ לשאר איסורי כרת<sup>48</sup>, ואם האיסור הוא בכ"מ, האם אמרינן דהך גזה"כ דהוא ולא שוגג לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, או שזהו גזה"כ מיוחד בשחוטי חוץ?

ועי' בריטב"א שהק' מב' שעשאוהו.

## סימן טז.

### בענין שלדב"ע בדיני שמים

שקו"ט בדברי התוס' בב"ק בענין שוכר עדי שקר / שקו"ט בהראיות של התוס' / קושיית הש"ך על התוס' מסוגיין ושקו"ט / אי יש הכרח מדברי התוס' דמירי בדינא רבא / יישוב הראי' מתוס' / בענין העונש דאכילה מעה"ד / ביאור עפ"ז בסוגיא דמ"ת / ביאור בסוגיא הנ"ל באו"א, ע"פ הסוגיא דזכין / הערות בדברי המקנה במקור שלכו"ע חייב בדיני שמים.

בגמ' "והא דתני האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש הוא חייב ושולחיו פטור שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא שולחיו חייב שנא' אותו הרגת בחרב בני עמון, מאי טעמיה דשמאי הזקן קסבר שני כתובים הבאים כאחד מלמדין והוא ההוא לא דריש ואיבעית אימא לעולם דריש ומאי חייב חייב בדיני שמים, מכלל דת"ק סבר אפילו מדיני שמים נמי פטור, אלא דינא רבה ודינא זוטא איכא בינייהו.

ופרש"י (בד"ה דינא רבא ודינא זוטא איכא בינייהו) "לשמאי מיחייב בדינא רבה בעונש גדול ולת"ק לא מיענש כולי האי כהורג עצמו אלא כגורם".

### שקו"ט בדברי התוס' בב"ק בענין שוכר עדי שקר

והנה בב"ק (נה, ב) בברייתא דד' דברים העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, וא' מהם השוכר עידי שקר להעיד, ובגמ' (נו, א) איתא ע"ז אמר מר השוכר עדי שקר ה"ד אילימא לנפשיה, ממזנה בעי שלומי ובדיני אדם נמי ניחייב אלא לחבריה... ובהמשך הגמ': מיהא איכא טובא והני אצטריכא ליה מהו דתימא בדיני שמים נמי לא ליחייב קמ"ל... והשוכר עדי שקר נמי מהו דתימא לימא דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין ובדיני שמים נמי לא ליחייב, קמ"ל.

ובתוס' שם (בד"ה אלא לחברי): "כגון שאין לחבריה מה לשלם או שהלך למדינת הים או כגון שאין אנו יודעים שהם עדי שקר ודוקא שוכר אבל אמר פטור מדיני שמים דסבור שלא ישמעו לו".

ומשמע מהתוס' דבשוכר לא שייך לומר דסבור שלא ישמע לו [ולכ' יש לבאר בב' אופנים: א) דמכיון שמקבלים כסף עבור זה, א"כ מסתבר שישמעו בשביל ממון. ב) דכיון דהוא משלם להם עבור זה, א"כ הוא בוודאי סובר שישמעו, דאל"כ לא הי' משלם]. ולכ' צ"ע, הרי הטעם דאשלדב"ע הוא משום דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ובלא זה הי' חייב המשלח בדיני אדם משום דשלוחו של אדם כמותו (כמובן מסוגיין ומהגמ' בב"מ וכו'). וא"כ אי סב"ל להתוס' דבשוכר לא שייך הך סברא, א"כ יתחייב גם בדיני אדם?

אלא מבואר מזה דהתוס' לשיטתם בסוגיין בקידושין, שמבואר (מב, ב ד"ה אמאי) דהיכא

דלא שייך הסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין אז ישלדב"ע, ולכן במעילה צ"ל דמה דבעינן גזה"כ (דילפינן גז"ש חטא חטא ממעילה) דיש שליח לדבר עבירה הוא רק היכא דנזכר שליח, ותמהו עליו, דהרי המשלח הוא שוגג, וא"כ אכתי לא שייך הסברא דקסבר שלא ישמע לו? ונתבאר בזה דמוכח דהתוס' מפרשים דהסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין הוא לא דמצד זה סבר שלא ישמע לו, אלא שזהו סברא בנוגע להשליח עצמו דמצד זה לא הי' לו לעשות (וכמשנ"ת דכן מדוייק בדברי רש"י בכ"מ). ועפ"ז מובן דאף בשוכר עדי שקר להעיד פטור מדיני אדם מכיון דשייך עכ"פ הסברא בנוגע להשליח דדברי מי שומעין ולא הי' לו לעשות.

וא"כ יוצא מדברי התוס' דב' הסברות בהא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין הם אמת, דבנוגע לדיני אדם תלוי במה שלא הי' לו לעשות, וכל היכא שבנוגע להשליח יש הסברא דלא הי' לו לעשות משום דדברי מי שומעין, שוב לא נחשב – בנוגע לדיני אדם – כשלוחו של המשלח, ולא שייך לחייב המשלח בדיני אדם. אבל גם אז נחשב שהמשלח עשה עבירה שגרים עבירת השליח, ודוקא היכא דשייך לומר דסבר שלא ישמע לו נפטר עי"ז גם מדיני שמים. ונמצא דבאומר לעידי שקר להעיד (וכן בכל שלדב"ע) דשייכים ב' הטעמים דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, אז מיפטר בין בדיני אדם ובין בדיני שמים, ובשוכר, דיש רק הסברא בנוגע להשליח, פטור רק מדיני אדם.

### שקו"ט בהראיות של התוס'

והתוס' מביאים ב' ראיות ששלדב"ע פטור אף מדיני שמים: (א) מזה דנקט הברייתא השוכר עידי שקר להעיד, דאת"ל דגם האומר פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, א"כ רבותא הו"ל לאשמועינן דאפי' האומר חייב בדיני שמים. (ב) מהמשנה דהשולח את הבעירה, דקתני שלח ביד פקח הפיקח חייב, כדלהלן. ועל ראי' הא' כ' התוס' "דאין נראה לומר דנקט שוכר לאשמועינן דאפי' שוכר פטור מדיני אדם שאין זה שום חידוש

ולכ' צ"ע, דמאחר שכ' התוס' דבשוכר לא שייך הסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין (עכ"פ חלק מהסברא, וגם סברא זו נוגע לדינא, גם לפי' התוס', שמטעם זה נפטר האומר מדיני שמים), א"כ למה אין חידוש בזה שפטור מדיני אדם, והרי כל הטעם דבשלדב"ע פטור מדיני אדם הוא מהך טעמא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין?

[והנה כבר הובא כמ"פ דברי הסמ"ע דכל הטעם דאשלדב"ע הוא משום דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין וקסבר שלא ישמע לו, ולכן היכא דאינו שייך הך טעמא כגון בשליח שאינו בר חיובא אמרינן ישלדב"ע אפי' בדיני אדם (וכ"כ בתוס' שאנץ בב"מ שם ועוד). ולכ' להך שיטה יקשה דאמאי השוכר עידי שקר להעיד פטור מדיני אדם, והרי מאחר דלא שייך הטעם דקסבר שלא ישמע לו הי' צ"ל הדין דחייב אף בדיני שמים (ובשלמא התוס' הרי סוברים דאין הדין דאשלדב"ע תלוי בהסברא דסבר שלא ישמע לו, אבל להסמ"ע וכו' צ"ע)? וצ"ל דהם יפרשו דהא דסבר שלא ישמע לו הוא אפי' בשוכר, דכיון דהוא נגד דברי

הרב לא הי' לו לשמוע [ולאופן הא' דנת' לעיל, דטעמו של התוס' דבשוכר לא אמרינן סבר שלא ישמע לו הוא משום דאם מקבלים כסף בודאי שיעשו, הנה הסמ"ע יפרש דאף בשביל כסף אינו מסתבר שהאדם יעבור עבירה (והרי הא דקי"ל דאין אדם עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות הוא אפי' בגוונא שמרויח הרבה כסף ע"י עבירת העבירה), ולאופן הב' (דאם הי' סובר שלא ישמעו לא הי' משלם), הרי יפרשו דכמו בנוגע להאמירה יכול לומר משטה הייתי, כמו"כ נתינת הכסף יאמר שהי' באופן דמשטה כו'. אף דדוחק קצת לכ']. והנה לסברת התוס' דבשוכר ליכא למימר דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, א"כ לשיטת הסמ"ע הי' חייב דיני אדם, וא"כ יש בזה חידוש עכ"פ שפטור מדיני אדם (או לאפוקי מסברת הסמ"ע, או לאפוקי משיטתו?)

ולכ' מוכח דהתוס' סב"ל דהא דאשלדב"ע דיני אדם, זה סברא פשוטה דתלוי רק אי אמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין לגבי השליח, ואי שייך לומר כן לגבי השליח, דלא הי' לו לעשות, א"כ פשוט דאינו חשוב שלוחו כמותו לענין דיני אדם. והברייתא מחדשת דאעפ"כ אין מועיל הך סברא לענין דיני שמים. אבל יש לפרש מ"ש דאין שום חידוש שהשוכר פטור מדיני אדם הוא מטעם אחר, ע"פ דברי התומים שיובאו להלן.

### קושיית הש"ך על התוס' מסוגיין ושקו"ט

ולכ' ק' על תוס' מסוגיין, דמבואר דלכו"ע חייב דיני שמים דינא זוטא עכ"פ, ועד שהי' פשוט להגמ' דלא שייך שהת"ק יחלוק ע"ז, ואיך כ' התוס' דבאומר פטור מדיני אדם? והש"ך הק' כן (בחז"מ סי' ל"ב סק"ג) וז"ל "אבל קשה לי על דבריהם, דהא אמרינן בקידושין בפרק האיש מקדש דף מ"ג ע"א, דאף דאין שליח לדבר עבירה מיחייב דיני שמים, דמתמה התם בפשיטות, מכלל דת"ק סבר אפילו דיני שמים נמי פטור, ומשני (בי) דינא רבה (ובי) [ו] דינא זוטא איכא בינייהו, ופירש"י עונש גדול ועונש קטן. ואפשר ליישב דבריהם בדוחק".

והנה הריטב"א ועוד ראשונים חולקים על התוס' בזה, וסב"ל דכל שליח לדבר עבירה חייב דיני שמים (כמו שהביא הש"ך בהמשך), ומה שהתוס' הביא ראי' מדנקט בברייתא שוכר ולא נקט אומר, כ' הש"ך "והא דקתני השוכר, אורחא דמילתא נקט, דאם אינו שוכר מסתמא אינן שומעין לו דתרי לא עבידי דחוטאים אם אין להם הנאה" (והיינו כדקי"ל בכ"מ דאין אדם חוטא ולא לו).

ובאמת לפמשנ"ת אי"צ לזה ליישב דעת שא"ר, דהא ראיית התוס' הי' מבוסס עמ"ש התוס' דאין שום חידוש שהשוכר פטור מדיני אדם, אבל למשנ"ת דיש לומר שיש חידוש בזה, דלא אמרינן דכיון דלא שייך גבי שוכר הסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין לפוטרו מדיני אדם, א"כ חייב אפי' דיני אדם, דלהתוס' מוכרחים לומר דאי"ז חידוש כמ"ש, אבל לשא"ר אפ"ל דזהו חידוש כמשנת"ל, וא"כ אין שום ראי' מהברייתא.

אך י"ל דשפיר הוכרח הש"ך ליישב באו"א, דהרי דעת הריטב"א, כמו שנת' במ"א דהא

דאשלב"ע הוא לא מצד הסברא דדברי הרב וכו', דאף היכא דלא שייך הסברא הוי הדין כן מגזה"כ, וא"כ כל היכא דיש עבירה אמרינן מגזה"כ דלא שייך לחייב המשלח, ולשיטתנו צ"ל ג"כ כמ"ש התוס' דאין שום חידוש במה שהמשלח פטור מדיני אדם, וצריך ליישב כמ"ש הש"ך.

ולענין הראי' הב' שכ' התוס' כ' הריטב"א (לעיל מב, ב ד"ה שילח ביד פיקח הפיקח חייב, והביאו הש"ך שם) "פי' והשולח פטור לגמרי ואפילו מדיני שמים כיון שכבר נשתלם הניזק מן הפיקח, מה שאין כן בשוכר עדי שקר שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים דלא אשתלים ניזק מנזקיה, וכן אתה אומר בכל אותם שבריש פרק הכונס". והיינו דהריטב"א מחלק דגבי שולח הבעירה, כיון שהפקח השליח חייב לשלם, שוב אין שייך חיוב לגבי המשלח אפי' בדיני שמים. ולפי דבריו אין שום חילוק בין שוכר לאומר, רק לעולם אם השליח משלם מיפטר השולח אפי' בדיני שמים, ואם השליח לא שילם, אז המשלח חייב בגדיני שמים.

ולכ' סברת הריטב"א צ"ב, דמה בכך שהשליח שילם, ואיך יפטר בכך המשלח מהדיני שמים על העבירה שלו? ויש מקום לבאר בב' אופנים: א) כמו שביאר הת' הנע' וכו' נחום צבי שי' חייקין דבענינים שבין אדם לחבירו כמו היזקות וגניבות וכל כיו"ב, בכל כיו"ב אם נשתלם הניזק אז לא נשאר שום עבירה על המשלח אפי' בדיני שמים, דהעיקר הוא התוצאה, שישתלם הניזק דמי נזקו.

[אך לכ' יש לשאול על הך סברא ממה דמבואר בתניא (באגה"ק סכ"ה) "ואף שבן אדם שהוא בעל בחירה, מקללו או מכהו או מזיק ממונו ומתחייב בדיני אדם ובדיני שמים על רוע בחירתו אף על פי כן, על הניזק כבר נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקום". ובד"ה דבר אל כל עדת בניי (מלוקט ח"ה) בס"ה מוסיף בזה ש"בכל הענינים שבין אדם לחבירו" הנה ג"כ כשאדם גומל לחבירו היפך הטוב, האמת היא שמאת ה' היתה זאת לו, ויש להוסיף, דמזה מובן שיהי' לו טובה מזה, שהרי כל דעביד רחמנא לטב עביד", וא"כ אם העונש הוא רק מצד המזיק מצד רוע בחירתו, א"כ כשכבר נשתלם הניזק (כי יהי' (או הי') לו טובה מזה, א"כ שוב איזה עונש שייך להמזיק אפי' בדיני שמים. ויש לחלק ואכ"מ].

ב) ויותר נראה לבאר דבריו דהנה יש שני מובנים בחיוב בדיני שמים, 1) שיש עונש ודין בב"ד של מעלה, אף שאינו מחוייב בממון מן הדין, 2) שמחוייב בדיני שמים לשלם הממון, דכמו שהפי' בדיני אדם היינו שהב"ד מוציאין הממון ממנו, כמו"כ בדיני שמים הפי' שאינו נפטר מדיני שמים עד שמשלם הממון. ועפ"ז שפיר כ' הריטב"א דהיכא דהשליח הפקח משלם לו, אז לא שייך הך חיוב דדיני שמים (אף שבוודאי חייב בעונש בדיני שמים אם לא עשה תשובה). וכן מוכח מדברי הרמ"א בס"י ל"ב שכ' (עמ"ש המחבר "השוכר עידי שקר להוציא מנה מראובן לשמעון פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים") "הגה ודוקא שלא היה חייב לו אבל אם היה חייב לו רק שאלו העדים הם שקרים פטור מדיני שמים אבל עובר על מדבר שקר תרחק" (וכ"ה בשיטה לב"ק שם ועוד), ולכ', מכיון שעובר על איסור דאורייתא דמדבר שקר תרחק (וכמבואר בדרשות בגמ'), א"כ איך קאמר ע"ז דפטור מדיני שמים? אלא

מבואר כנ"ל דשם מיירי בהך דיני שמים שהוא החיוב לשלם מדיני שמים, וזה לא שייך היכא שהי' מחוייב בהך ממון ע"פ דין, אף שנענש בדיני שמים על האיסור דשקר.

ועפ"ז אפ"ל דזהו החילוק בין דינא רבא לדינא זוטא, דדינא רבא היינו שמדיני שמים צריך להחזיר הממון עצמה, ודינא זוטא היינו שיש לו דין ועונש בדיני שמים, אבל לא חיוב ממון (אפי' בדיני שמים). וכן מדוייק בל' רש"י שכ' (בד"ה דינא רבא) "...ולת"ק לא מיענש כולי האי כהורג עצמו אלא כגורם", דהיינו דדינא זוטא הוא שנחשב כגורם, שאין לו חיוב ממוני (אפי' בדיני שמים) כ"א עונש על העבירה של גורם, משא"כ דינא רבא היינו שבדיני שמים עכ"פ נחשב שהוא בעצמו עשה ומחוייב להחזיר וכו'.

ועפ"ז יתורצו דברי התוס', דמ"ש דאומר פטור מדיני שמים, וכן כל שלדב"ע, היינו מדינא רבא (דהא מזה מיירי התם, וע"ד החיוב או הפטור בדיני אדם). אבל בדינא זוטא שפיר חייב, דבוודאי לא אמר דאי"ז עבירה כלל, ומזה לא מיירי התם (ואי"ז שייך למס' ב"ק, דמיירי (לא בדיני תשובה, כ"א) בחיוב ממון בדיני אדם או בדיני שמים). וכן תי' בשו"ת חו"י סי' קס"ו (וכ' ע"ז "ואינו שינויא דחיקא רק רויחא כפתחו של אולם", אלא שכ' שמרש"י בקידושין לא משמע כן, ולא הבנת, ואולי כוונתו לחלק באו"א קצת), וכ"כ בתומים (סי' ל"ב שם סק"ב).

#### אי יש הכרח מדברי התוס' דמיירי בדינא רבא

ולכ' מוכח דהתוס' מיירי שם בדיני שמים דדינא רבא, דהא כ' התוס' "כגון שאין לחבריה מה לשלם או שהלך למדינת הים או כגון שאין אנו יודעים שהם עדי שקר" (ועד"ז בשא"ר שם), ולכ' כוונתם לומר דאל"כ הרי אינו חייב בדיני שמים דהא נשתלם הניזק מחברי' (ועד"ד תי' הריטב"א הנ"ל בענין שלח ביד פקח, וכפשי"ת). ולכ' מי הכריחם לזה, והרי אפי' אם חברי' ישלם, סוכ"ס הוא עבר עבירה במה ששכר עדי שקר להעיד, ובוודאי יש בזה חיוב בדיני שמים? אלא ברור הדבר דהתוס' מיירי בדיני שמים דדינא רבא, שמחוייב בתשלומין מדיני שמים עכ"פ, וזה לא שייך היכא דחברי' משלם.

[ואין לומר דכוונת התוס' דאם חברי' כאן ויש לו מה לשלם א"כ לא שייך לומר דפטור מדיני אדם, דסוכ"ס השוכר פטור מדיני אדם. אבל ברשב"א לב"ק שם כ' "וכגון שהלך חברו למדינת הים או שאין לו ולא לעדים מה לשלם אפ"ה הוא פטור מדיני אדם", ומשמע דדוקא בכה"ג יש חידוש במה דפטור מדיני אדם, אבל בשיטה שם (בשם ר"פ) "ולכך פטור מדיני אדם ומכל מקום חייב בדיני שמים דמיירי כגון דלא מצי לאשתלומי מחבריה כגון שאין לו מה לשלם או שהלך למדינת הים או מחמת שאין אנו יודעים שהם עדי שקר ולא נתברר הדבר. ובכהאי גוונא נמי שייך למתני פטור מדיני אדם אשוכר דהוי פטור מדיני אדם" ומבואר כמשנ"ת].

ולכ' יש להביא ראי' כאופן הראשון (כמו שפי' הרשב"א), דאם כוונת התוס' כאופן הב' וכמשנ"ת, א"כ יקשה דמהו ראיית התוס' בסוף דבריהם ממשנה דשלח ביד פקח, הרי אי

נחית התוס' להך סברא דהכא איירי רק מדיני שמים דדינא רבא, א"כ הו"ל לתרץ כתי' הנ"ל דהריטב"א?

### יישוב הראי' מתוס'

אך יש ליישב, דהנה עיקר ראיית התוס' הוא מזה שמחלק דשלח ביד חש"ו חייב בדיני שמים ושלח ביד פקח הפקח חייב, ומשמע מזה דאין שום אופן דשלח ביד פקח יהי' חייב בדיני שמים. ומזה למד התוס' דאף שבודאי המשנה מיירי שהפקח כאן ואפשר לחייבו (דרך) אז שייך למיתני הפקח חייב), אבל מהמשנה מבואר דבכל אופן הפקח חייב.

### בענין העונש דאכילה מעה"ד

והנה בפסוק (בראשית ב, יז) נאמר לאדה"ר אודות עה"ד "כי ביום אכלך ממנו תמות", ולפועל חי תשע מאות ושלשים שנה, ועמדו ע"ז במפרשים, ובמדרש (ב"ר יט, ח וכו', א ובמדב"ר יד, יב ובכ"מ) מבאר שזה הי' יומו של הקב"ה שהוא אלף שנה (וכן מובא בחסידות מהזהר) ובמ"א (במדב"ר פר' מסעי כג, יג, ובתנחומא מסעי סי' ח' (ומובא ג"כ במאמר הרבי ( ועד"ו בדב"ר פר' דברים ד"ה ד"א ה' <sup>49</sup> ובכ"מ) משמע שזה הי' מצד שהקל הקב"ה דינו ומקשר זה בפסוק זכור רחמיך ה' וחסדיך כי מעולם המה, שמתחלת העולם היו הרחמים על אדה"ר להקל עונשו כו' (וכ"ה ברש"י לתהלים עה"פ (כה, ו, ועד"ו ז, ד), וכן עמדו בזה במפרשים (הרמב"ן עה"פ ועוד (פי' שבו ביום הי' חייב מיתה) חזקוני ג, י"ז (שהי' זה מצד הטענות שהשיב אדה"ר) ועי' בפנ"י לברכות (יה, ב) בזה <sup>50</sup>, ועוד בזה בכו"כ מפרשים.

ואואפ"ל עוד בזה ע"פ הגמ' בסנהדרין (כט, א) אמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן: מניין שאין טוענין למסית - מנחש הקדמוני, דאמר רבי שמלאי: הרבה טענות היה לו לנחש לטעון ולא טען, ומפני מה לא טען לו הקדוש ברוך הוא - לפי שלא טען הוא. מאי הוה ליה למימר - דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעין? דברי הרב שומעין.

והנה מבואר בגמ' (ב"מ י, ב) דמטעם דברי הרב ודברי התלמיד אמרינן דאשלדב"ע, ולולי הך טעמא הי' הדין דישלדב"ע, ולכן מבואר בתוס' (בסוגיין, קידושין מב, ב ד"ה אמאי) ועוד ראשונים דהיכא דלא שייך הך סברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין (וכגון בשוגג) אמרינן דיש שליח לדבר עבירה, ובסמ"ע (לסי' קפ"ב סק"ב) מבואר דזהו הטעם דכשהשליח אינו בר חיובא אמרינן דישלדב"ע.

והנה לגבי הנחש לא טענו לו הך טענה דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ונמצא

49 ושם ש"ראה שהיה בראש השנה וריחם עליו ונתן עליו דימוס. א"ל הקדוש ברוך הוא, חיך, כשם שמחלתי לך דימוס, כך אני מוחל לבניך ביום הזה".

50 וכ' "ולאחר שחטא אמר לו הקדוש ברוך הוא כי ביום אכלך ממנו מות תמות נ"ל דהיינו במה שגירש אותו הך-דוש ברוך הוא באותו יום ממש מג"ע וזו היתה מיתתו שחזר לעולם התוהו ונמשל כבהמה" ע"ש עוד.



דמצד הפס"ד שחייב את הנחש, הרי פסקו דישלדב"ע<sup>51</sup> (דבלי הסברא דדברי הרב ישלדב"ע, ולכן רצה הש"ך (בסי' ל"ב סק"ג) ללמוד מהך סוגיא דמועיל הסברא דדברי הרב אפי' לענין דיני שמים ואשלדב"ע אפי' לענין דיני שמים, וכדעת התוס' ב"ק נו, א ד"ה אלא לחברי').

והנה ידוע דעת רש"י בסוגיין (מב, ב) דהיכא דאמרינן ישלדב"ע, הנה מצד זה חייב רק המשלח והשליח פטור, שפי' (בד"ה נימא שלוחו של אדם כמותו) "יתחייב שולחו ולא השליח"<sup>52</sup>. ולפ"ז צ"ל דבזה שלא טענו דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ופסקו דבאכילת עץ הדעת יש שליחות, הרי מצד הפסק הזה גופא הי' צ"ל הדין דהשליח פטור, ושוב לא הי' עונש לאדה"ר<sup>53</sup>.

ומה שאדה"ר נידון בגירושין מג"ע, וגם מת בסוף תתק"ל שנה, הרי מבואר בסוגיין (מג, א) דבדינא זוטא לעולם מתחייב המשלח אף למ"ד דאשלדב"ע, וא"כ הי"ה נמי לאידך, דגם היכא דמתחייב המשלח ומטעם זה השליח פטור, הרי זהו רק בדינא רבא (ובפשטות, הרי דינא רבא הוא העונש על עצם מעשה העבירה (ראה בחו"י סי' קס"ז, ובתומים סק"ב וכו'), ובזה הרי או שהשליח עבר העבירה או שהמשלח, אבל לא שייך לייחס אותה לשניהם, משא"כ דינא זוטא שייך בשניהם), אבל בדינא זוטא אין סתירה, דאף שהמשלח חייב מ"מ גם השליח חייב, וא"כ אפ"ל דמה שנידון בגירושין זהו מצד דינא זוטא.

### ביאור עפ"ז בסוגיא דמ"ת

ולפ"ז צ"ל עד"ז בכל העבירות שנעשים ע"י פיתויי הנחש הוא השטן הוא יצה"ר כו', דמכיון דלנחש לא טענינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, א"כ צ"ל הדין דיתחייב שולחו ולא השליח.

ובזה אפשר לפרש מה דאיתא בגמ' (שבת פה, א בסוגיא דמ"ת) על ויתייצבו בתחתית ההר אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה עליהם הקב"ה ההר כגיגית וכו' אמר ר' אחא בר יעקב מכאן מודעא רבא לאורייתא, אמר רבא אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשוורוש וכו', והקושיות בזה רבו וידועים: (א) מה שייך מודעא רבא לאורייתא הרי הדין הוא דתלוהו וזבין זביני' זבינא (כמו שהק' במל"מ ובפר"ד וכו') (ב) מה שייך כלל טענת אונס, והרי הקב"ה בורא העולם ומי' אמר לו מה תעשה ויכול לחייב האדם בע"כ? (ג) אם רק קבלוה בימי אחשוורוש, א"כ איך נענשו על כל מה שעברו בזמן שבינתים?

ואפ"ל דהכוונה בהמודעא רבא לאורייתא, היינו כנ"ל, דכיון שכל עבירה הוא רק בהסתת

51 והפנ"י בב"ק (נו, א שם) מחלק בין מסית לשליחות, אבל בשאר מפרשים שתי' באופנים אחרים לית להו הך חילוק.

52 ודלא כדעת התור"ד ועוד ראשונים דסב"ל דשניהם חייבים (וכן נחלקו בזה אביו של הש"ך והקצות בסי' רצ"ב).

53 אבל אינו מוכרח, דלפמשת"ל הרי מוכח מדברי התוס' דישנם ב' ענינים בסברת דברי הרב ודברי התלמיד (אבל

הנחש, הוא השטן הוא היצה"ר וכו', א"כ צ"ל הדין דיתחייב שולחו והשליח פטור, וכנ"ל. ומה שפי' רש"י (בד"ה מכאן מודעא רבא לאורייתא) "שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה באונס", דהיינו דכיון שקבלוה באונס, הרי נמצא שהקבלה הוא רק על קיום המצוות במעשה בפועל, בקב"ע, ובנוגע למעשה המצוות שייך שפיר הסברא דכיון דהוי בשליחות והסתת הנחש מתחייב שולחו ולא השליח.

ואמר רבא דאעפ"כ הדר קבלוה בימי אחשורוש, ופרש"י מאהבת הנס שנעשה להם, דהקבלה מאהבה הוא לא רק בנוגע לקיום המצוות במעשה (באונס, דהיינו בקב"ע שכופה א"ע נגד רצונו), כ"א שזה יהי' התענוג והרצון שלו, שזהו הענין של קבלה מתוך אהבה (ועי' בד"ה גן נעול). ומכיון שהקבלה בימי אחשורוש הוא גם בנוגע להרצון והתענוג שלהם, א"כ נמצא דכשעוברים עבירות, הרי העבירה הוא (לא רק מה שעבר במעשה בפועל, אלא גם) מה שנהנה והתענג בתענוגי עוה"ז ובמה שהוא היפך רצון הבורא. ושוב לא שייך פטור דיתחייב שולחו ולא השליח מכיון דזה נהנה ולא מתחייב לא אמרינן.

וא"ש דהיו נענשים גם על הזמן דבינתיים, וכמבואר בסוגיין דדינא זוטא אטיכא גם על המשלח, וא"כ ה"ה לאידך גיסא דגם היכא דמתחייב המשלח מתחייב השליח עכ"פ בדינא זוטא, וכמו דאדה"ר נידון בגירושין מג"ע מצד דינא זוטא, כמו"כ נענשו ישראל בגלות על העבירות שבינתיים מצד דינא זוטא.

### ביאור בסוגיא הנ"ל באו"א, ע"פ הסוגיא דזכין

באו"א יש לבאר ענין הנ"ל ע"פ המבואר (בכתובות יא, א) "אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין... דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו.... אמר רב יוסף הגדילו יכולין למחות... כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה שוב אינה יכולה למחות".

ובשיטה שם בשם ריטב"א "דאינם גרים גמורים עד שמודיעין אותם מתן שכרן ועונשם של מצות כשהגדילו וה"ק כיון שהגדילה שעה אחת גירות גמור עד אחר שהגדילה ומודיעין להן עונשם ושכרן של מצות שוב אינה יכולה למחות וההיא שעתא הוא דיהבינן לה כתובה וקנס א"נ דה"ק כיון שהגדילה שעה אחת לשם יהודית קאמר כגון שעשתה מעשה יהודית וההיא שעתא יהבינן לה כתובה וקנס" (וע"ש משא"ר).

והנה גבי מ"ת עי' בלקו"ש חל"ג בשיחה לחגה"ש שמבאר דענין קבלת המצוות לא הי' שייך קודם מ"ת כיון דהי' דבר שלא בא לעולם, והקבלה באה ע"י הגילוי דאנכי כו' בשעת מ"ת. ועפ"ז הנה הגירות עצמה לא באה ע"י בני"ע עצמם כ"א מלמעלה, כיון דלא הי' שייך קבלת מצוות מדעתם כנ"ל, וא"כ הגירות הי' מתורת זכין לאדם שלא בפניו. וא"כ הרי מבואר בגמ' דכ"ז שלא נתבטל ה"שלא מדעתן" עדיין הוא תלוי ועומד, דצ"ל אי מחאה מדעתו, ומכיון שקבלת המצוות בשעת מ"ת (כשהי' דבר שבעולם) הי' באונס, בדרך כפייה, הרי לא

נתגלה עי"ז רצונם במצוות, ועדיין יכולים למחות.

ורק כשהדר קבלוה בימי אחשורוש ברצון, מאהבת הנס שנעשה להם, אז הי' זה גילוי מילתא למפרע שהגירות הי' זכות מעיקרא ושפיר הועילה. וא"ש דלאחרי שקבלוה בימי אחשורוש איגלאי מילתא למפרע שהיו גרים גמורים מעיקרא, וכיון שכלפי שמיא גליא, א"כ שפיר נענשו גם על הזמן דבינתיים.

### הערות בדברי המקנה במקור שלכו"ע חייב בדיני שמים

במקנה בסוגיין כ' "הא דפשיטא להש"ס דלכו"ע חייב בדיני שמים נראה דנפקא מדכתיב בפ' כי תשא ויגוף ה' העם על אשר עשו העגל אשר עשה אהרן וגו', והרי אף שלא עשו בעצמם כדקאמר קרא אשר עשה אהרן אפ"ה אמר קרא אשר עשו, אלמא דבדיני שמים כדכתיב ויגוף ה' הוי שלוחו כמותו".

והנה בפשטות הדברים תמוהים, דהרי פרש"י (לעיל לב, כ) עה"פ וישק את בניי "שלש מיתות נדונו שם אם יש עדים והתראה בסייף, כמשפט אנשי עיר הנדחת שהנן מרובים, עדים בלא התראה במגפה, שנאמר (פסוק לה) ויגוף ה' את העם, לא עדים ולא התראה בהדרוקן, שבדקום המים וצבו בטניהם", ומבואר דהא ד"ויגוף ה' את העם" הי' על חטא ע"ז?

אבל ברמב"ן עה"פ מפורש כדבריו "ואמר על אשר עשו את העגל - שלא היו מן המשתחוים לו והזובחים לו, אבל היו מן העושים אותו, כלומר מן הנקהלים על אהרן והמביאים לו הזהב. ובעבור שאמר שנענשו על מעשה העגל, לא על עבודתו, והם לא עשאוהו, פירש אשר עשה להם אהרן במצותם", וכן משמע בספורנו עה"פ ועוד (ובפנים יפות פי' ע"ד פירושו על הש"ס).

ובתרגומים מבואר כפרש"י, שבאונקלוס תרגם "ומחא ה' ית עמא על דאשתעבדו לעגלא דעבד אהרן" (כמובא בהמשך דברי הרמב"ן), והיינו ענין ע"ז ממש, וכן בתיב"ע תרגם "וַחֲבַל מִיְמָרָא דִּי יִתְ עַמָּא עַל דְּגַחְנָן לְעַגְלָא דְּעַבְד אַהֲרֹן" והיינו ענין השתחואה (כמו גחין ולחיש ל"י) שהוא ע"ז ממש.

ובביאור ל' הפסוק "אשר עשו" לפי התרגומים ופרש"י או"ל דהפי' אשר עשו היינו שעשו אותה לאלוקה ולע"ז, וא"כ תרתי קאמר, ד"אשר עשו" הראשון קאי על עשייתו לע"ז שנעשה ע"י העובדים אותו, ו"אשר עשה אהרן" קאי על העשייה בפועל (ולפ"ז מובן ג"כ דאין סתירה בפסוק לענין מי עשאה).

והנה בהגמ' בסוגיין קאמר והא דתני האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש הוא חייב ושולחיו פטור שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא שולחיו חייב שנא' אותו הרגת בחרב בני עמון מאי טעמיה דשמאי הזקן קסבר שני כתובים הבאים כאחד מלמדין והוא ההוא לא דריש ואיבעית

אימא לעולם דריש ומאי חייב חייב בדיני שמים... ואיבעית אימא שאני התם דגלי רחמנא  
אותו הרגת בחרב בני עמון.

ולכ' צ"ע (וכמו שהק' בפנ"י ובמסוה"ש), מאי קא קשיא לי' מעיקרא מ"ט דשמאי הזקן,  
הרי שוברו בצדו שהביא קרא ע"ז, וגם התרצן לא תי' כן עד לבסוף לאחרי ב' תי' הראשונים,  
הלא דבר הוא [ובפשטות אפ"ל כי דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ותי' הגמ' חשיב לי'  
גילוי מילתא בעלמא]?

אך באמת כמדומה אשר לי' זה "שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא" הוא לי' בלתי רגיל  
כלל בכיו"ב, ומשמעה הוא כפשוטו ששמאי שמע זה מחגי הנביא (וע"ד הידוע שהבעש"ט  
למד תורתו מאחי' השילני והי' קורא לו בעל הח"י), והיינו שהוא פי' לו בל' פסוק זה, ולפ"ז  
יתפרש שפיר דהגמ' מק' דכיון דאמר כן משום חגי הנביא, ותורה לא בשמים היא, א"כ צ"ל  
ביאור אחר להלכה, ורק לבסוף תי' שגם דרש הקרא כן בפשטות (ועי' בשיחת שופטים  
תנש"א ושי"נ).

## סימן יז.

### בענין זה נהנה וזה מתחייב

בספיקת התוס' ושקו"ט בהצדדים / ב' אופנים לבאר מה דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן / נ"מ בין ב' האופנים וביאור ספיקת הר"י עפ"ז / כמה אופנים בספיקת הר"י

בגמ' (מג, א) "אמר רבא את"ל סבר שמאי שני כתובים הבאים כאחד מלמדין והוא ההוא לא דריש מודה באומר לשלוחו צא בעול את הערוה ואכול את החלב שהוא חייב ושולחיו פטור שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב. ופרש"י (בד"ה את"ל) "את"ל דהאי חייב דקאמר שמאי בדיני אדם קאמר ויליף ממעילה וטביחה וקסבר שני כתובים הבאים כאחד כו' אפ"ה מודה הוא באומר כו' הואיל ונהנה שליח זה".

ולכ"צ ע"ע: א) למה מק' רק את"ל דסבר שמאי דשני כתובים הבאים כאחד מלמדים, דהיינו לשינויא קמא דלעיל, דלהך שינויא סובר בכה"ת כולה דישלדב"ע, והרי אפשר למיבעיא לכי' גם לשינויא הג', דגלי קרא גבי רציחה דוקא דישלדב"ע, דמ"מ הי' יכול רבא להשמיענו דגבי רציחה מודה ב"ש דהיכא דהרציחה באה בהנאת השליח אז מודה דאשלדב"ע, ובודאי משכחת לה רציחה שיבא ע"י הנאת הרוצח (ראה פסחים כה, ב בתד"ה אף (דבודאי בכה"ג שנזרק על תינוק הרי נהנה הוא ממעשה הרציחה, שע"י שנפל על התינוק לא ניזוק (כ"כ) הנופל), וראה ב"ק (מד, א) לענין בהמה)?

ב) ועד"ז צ"ע למה לא אמר רבא לתי' הב', דב"ש מחייב רק בדיני שמים, דמ"מ מודה הוא באומר לשלוחו צא ובעול את הערוה כו' דהשליח חייב ושולחו פטור אפי' בדיני שמים דזה נהנה וזה וזה מתחייב לא אמרינן? ואת"ל דבדיני שמים לא אמרינן כלל זה (וכדמשמע מפרש"י דמדגיש "את"ל דהאי חייב דקאמר שמאי בדיני אדם קאמר", דרק לענין דיני אדם שייך הכלל של רבא), אבל הא גופא קשיא, דלמה לא נימא כן גם בדיני שמים, הרי חידושו של ב"ש לענין דיני שמים הוא דמחייב גם בדינא רבא, כעושה בעצמו, ובזה מסברא שייך לומר גם בדיני שמים דבעבירה שהוא ע"י הנאה לא שייך לענין השולח דינא רבא כיון דהוא לא נהנה?<sup>54</sup>

ג) עוד הק' האחרונים (ברעק"א לעיל (מב, ב על התד"ה אמאי) ובנוב"י סי' ע"ה ועוד הרבה אחרונים כפי שיובא להלן) "גם ק"ל הא דאמר רבא את"ל שמאי קסבר ב"כ מלמדין אמר צא ובעול ערוה וכו' אמאי נקט זה לב"ש שלא אליבא דהלכת' לנקוט לדינא דאף דבשוגג יש שליח לדבר עבירה מ"מ באומר לשלוחו צא ובעול והשליח שוגג לא מחייב משלח דלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב? וברע"א נשאר בצע"ג.

### בספיקת התוס' ושקו"ט בהצדדים

54 וראה במאירי שכ' "ואפילו בדבר שהשליח נהנה כגון צא ובעול את הערוה או צא ואכול את החלב מכל מקום ראוי לו שלא לגרום תקלה להיות חטא אחרים תלוי בו", אבל שם מיירי לענין דינא זוטא, דהרי מדבר לפי האמת ולכו"ע, ובזה שפיר מתחייב אפי' בדבר של הנאה.

ובתוס' (ד"ה שלא מצינו) "אמנם מסופק היה ר"י באומר לשליח הושט ידך לכד של שמן ותהנה מן הסיכה או שב על עורות של הקדש או התחמם בגיזי עולה והשליח לא ידע דהם של הקדש דהשתא לא עשאו שליח אלא מן ההנאה אם יתחייב המשלח כדאמרינן גבי מעילה או דילמא זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן".

והנה מלבד דצ"ב צדדי הספק של הר"י, לכ' צ"ע בכל א' מהצדדים: א) להצד הב' דזה נהנה ולא מתחייב לא אמרינן, לכ' צ"ע, הרי טעמו של רבא הוא משום ד"לא מצינו בכה"ת זה נהנה וזה מתחייב", והיינו דלא אמר דלא שייך לומר כן, כ"א דלא מצינו כן, וא"כ מאחר דמעילה הוי גזה"כ דישלוב"ע, א"כ אם במעילה שייך להתחייב על הנאת השליח א"כ הרי מצינו כן, ומה"ת שלא יהי חייב?

ב) ולאידך, להצד דבמעילה חייב, א"כ הרי גם בכה"ת הי' צ"ל הדין דחייב, מאחר דמצינו כן במעילה, וכנ"ל דכל הטעם דרבא הוא משום דלא מצינו כן בכה"ת כולה? וכה"ק רעק"א (בסוגיין על דברי התוס') וז"ל "דאם נימא דהמשלח מעל א"כ הא מצינו דזה נהנה וזה מתחייב" וכ' דבזה "יש לחלק קצת" אך לא ביאר החילוק.

### ב' אופנים לבאר מה דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן

והנה בעיקר דברי רבא דלא אמרינן זה נהנה וזה מתחייב צלה"ב הסברא (דהרי אם אין סברא לחלק א"כ אין שום טעם לומר דפטור משום דלא מצינו דכה"ת כולה זה נהנה וזה מתחייב, דאדרבא, נימא דחייב כמו כל שליח לדבר עבירה דילפינן לחיובא לשמאי הזקן כיון דסב"ל דב' כתובין מלמדן, אלא ע"כ יסוד דברי רבא הוא משום דיש סברא לפטור בהנאה, ולכן א"א לחייב אם אין לימוד ע"ז במיוחד).

ואפ"ל בכמה אופנים (ובשיעור שלפנ"ז נת' עוד אופן בזה), ומהם: א) אפ"ל דבהנאה לא שייך לחייב אלא זה שנהנה בעצמו, ולא שייך ע"ז שליחות, והוי ע"ד סברת התורי"ד לענין מצוות דבמצוה שבגופו לא שייך שליחות, דכמו"כ הוא בעבירות דעבירה של הנאה הוי כמו עבירה שבגופו דלא שייך ע"ז שליחות.

ב) ובנוב"י (בתשובה הנזכר) כ' "שכיון שהוא נהנה להנאת עצמו עושה ולא הוי שליח" (והוא ע"ד הסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, להסברא דזהו סברא בנוגע להשליח דהרי הוא כעושה מעצמו, דכיון דדברי הרב שומעין אין לומר דהשליח עושה כן בשליחות המשלח. אלא שבהנאה, לסברת הנוב"י, אמרינן כן לכו"ע).

### ג"מ בין ב' האופנים וביאור ספיקת הר"י עפ"ז

ולכ' איכא ג"מ בין ב' סברות אלו היכא שהעבירה הוא לא ההנאה, רק שעבר העבירה ע"י הנאה, שלסברא הא' הנה רק היכא שהתורה אסרה הנאה אז שייך לומר דלא שייך בה

שליחות, דהרי המשלח לא נהנה, ובהנא לא שייך לומר דשלוחו כמותו, וכדלעיל. אבל אם התורה לא אסרה הנאה כ"א המעשה, אף שבפועל עבר עבירה ע"י הנאה, שייך בזה שפיר שליחות.

וכן ביאר בחידושי הגר"ח (פ"ח ה"א מהל' מעילה) שהביא דברי הרמב"ם (פ"ז ה"ב מהל' מהל' מעילה) שכשנתערב באיסור מעילה איסור בשר עולה אז בטל השליחות לענין מעילה, והרי בבשר עולה האיסור הוא על האכילה והנאה ולא על ההגבהה, וא"כ אי נימא דמיירי בכה"ג שעבר באיסור מעילה ע"י הגבהה (כמו שתי' התוס' בתחלה), א"כ יוצא דלא נתערב באיסור מעילה איסור אחר, וע"כ מיירי בכה"ג שהשליחות דמעילה הי' רק על האכילה עצמה דהיינו הנאה (וע"ד מה שנסתפק הר"י), וע"כ סב"ל להרמב"ם דגם בכה"ג אמרינן דיש שלדב"ע מצד איסור מעילה, ולא אמרינן דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן (דא"כ לא הי' הרמב"ם צריך לטעמא דנתערב בו איסור אחר, והול"ל דבכה"ג ליכא שליחות כיון דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן),

וביאר לפי מה שביאר לפנ"ז דיסוד איסור מעילה הוא מצד הגזל והשינוי רשות מהקדש, ועפ"ז "ניחא, דכיון דכל עיקר איסורא דנהנה דמעילה הוא רק מדין גזלת הקדש, א"כ ממילא שוב לא שייך על זה הדין דלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב, כיון דאין עיקר חיובו מדין הנאה ורק מדין גזלה, א"כ הרי היא ככל גזילות דעלמא שלא ע"י הנאה, ואף דהך איסורא דבשר עולה הוא איסור אכילה, ושייך ביה הדין דזה נהנה וזה מתחייב, אבל הרי זה אכתי לא מהניא לבטל השליחות לענין איסורא דמעילה, דרק בדבר עבירה הוא דהוי דינא דכל שיש בהשליחות דבר עבירה ממילא בטלה השליחות לגמרי, משא"כ בזה נהנה וזה מתחייב, נהי דעל חיובא דבשר עולה שהוא משום הנאה לא חיילא דין שליחות, אבל על חיובא דמעילה שהוא מדין גזלה שפיר חיילא דין שליחות, וע"כ זהו שהוצרך הרמב"ם לטעמא דאין שליח לדבר עבירה".

משא"כ לסברת הנוב"י דהטעם דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן הוא משום דכיון דשליח נהנה א"כ לדעת עצמו הוא עושה, א"כ צ"ל דסברא זו שייך כל היכא שבפועל עבר ע"י הנאה, ואין נ"מ אם עיקר העבירה הוא ההנאה או ענין אחר.

והנה לסברת הגר"ח יש ליישב הקושיא דלעיל, דלמה לא אמר רבא דמודה שמאי בהורג ע"י הנאה, וכן הקושיא ממעילה, דרק בגוונא דהעבירה הוא ההנאה עצמה שייך סברת רבא, וא"כ לא שייך ברציחה וכדומה (ובמעילה תלוי בספיקת הר"י, וכפשי"ת).

### כמה אופנים בספיקת הר"י

ויש מקום לומר דזהו ספיקת הר"י, דמסתפק בב' האופנים הנ"ל שאפ"ל בטעם דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, דאי נימא דהטעם הוא משום דבהנאה השליח עושה לדעת עצמו,

א"כ צ"ל דגם במעילה אמרינן הך סברא, וא"כ גם במעילה יהי המשלח פטור, וכצד הב' בספיקת הר"י. ואי נימא דהסברא הוא משום דעבירה של הנאה הוי בגדר עבירה שבגופו, א"כ הרי במעילה שהעבירה הוא פעולת הגזילה, אפי' כשבפועל עשה הגזילה ע"י הנאה צ"ל הדין דישלדב"ע, וכצד הראשון של הר"י.

ועוד אפ"ל דב' הצדדים של הר"י הם כסברת הגר"ח הנ"ל, דהא דבהנאה לא שייך לומר שלוחו כמותו הוא משום דנחשב כמו עבירה שבגופו, וזה שייך רק כשהנאה גופא הוא העבירה, ובזה גופא נסתפק ר"י, אי במעילה – היכא דעבר ע"י הנאה – הוי העבירה ההנאה עצמה, או שגם אז העבירה הוא ההוצאה מהקדש לחולין (כמו שביאר הגר"ח).

ולפ"ז יתורצו השאילה דלעיל, דלהצד שבאומר לשלוחו הושט ידך לכד חייב המשלח, אעפ"כ אמר רבא שהכל מודים באוכל חלב וכו' דלא מצינו בכה"ת כולה זה נהנה וזה מתחייב, דהכוונה דלא מצינו בכה"ת באופן כזה, שההנאה גופא הוא העבירה, אבל כשעובר על העבירה ע"י הנאה, זה מצינו שפיר, ובמעילה גופא, וכנ"ל.

ומצינו עוד אופן לבאר צדדי הספק של הר"י, דהנה הראשונים הק' (ע"ד קושיית התוס') מהמשאיל קורדום של הקדש לחבירו דהמשאיל מעל, ולמה לא הוי זה נהנה וזה מתחייב, ובתוס' ר"ש (ועד"ז בתוס' טוך) כ' בזה "אף על גב דהמשאיל קורדום של הקדש לחבירו מעל, המשאיל קצת נהנה בדבר וגם אין לדמות הנאת שאלה להנאת אכילה ובעילה, ומצינו למימר דה"ה רחיצה וסיכה במים ושמן של הקדש, מיהו ל"ד לאכילה ובעילה שהחיוב בשביל האכילה והבעילה שנהנה בשליח, אבל ברחיצה וסיכה החיוב הוי בשביל שנתן רשות להפסיד ההקדש ומעל בכך המשלח אפי' אין באותו רחיצה וסיכה עדיין הנאה לשליח. ושוב אין מעילה בהנאת השליח, שכבר יצא לחולין במעילת המשלח ואם הכל בא בבת אחת שניהם מעלו. ועוד מצינו למימר דלא יתחייב משלח ברחיצת וסיכת שליח, דלא מרבינן שליחות במעילה, אלא כעין שליחות תרומה שאין לתורם שום הנאה, אבל היכא דאיכא הנאת (אכילה) [רחיצה] או סיכה לשליח לא מרבינן".

ומבואר דהתוס' ר"ש מסתפק בב' הצדדים של הר"י, ובביאור הצד הראשון (דבמעילה כה"ג חייב המשלח) ביאר משום ד"החיוב הוי בשביל שנתן רשות להפסיד ההקדש ומעל בכך המשלח אפי' אין באותו רחיצה וסיכה עדיין הנאה לשליח, ולכ' הכוונה דמה דהמשלח חייב הוא לא על הנאה של השליח כ"א על הפעולה שלו, שבמה ששלח שליח (ונתן רשות) הוא הוציאה מהקדש לחולין (והוא ע"ד סברת המהרי"ט וכו' לענין שליחות יד וטביחה, שהובא בקצות סי' רצ"ב). ועפ"ז אפ"ל דבזה תלוי ספיקת התוס'. ולפ"ז אפשר לבאר ב' הצדדים גם לפי סברת הנו"ב.

[ועי' בתוס' (בד"ה שלא מצינו) ובמהרש"ל ובמהרש"א (על התוס') ובפנ"י דפליגי בב' סברות בזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן].

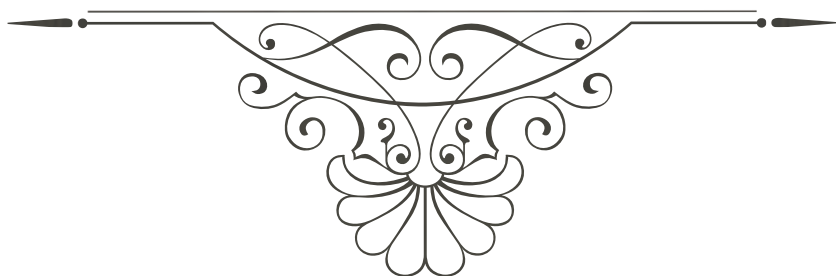






ספר זה נדפס  
לזכות ראש ישיבתנו  
הרה"ג הרה"ח  
הר"ר עקיבא גרשון וגנר שליט"א

יברכו השי"ת בכל מכל כל  
וימשיך להעמיד תלמידים הרבה  
עוסקים בתורה וביר"ש ע"פ דרכי החסידות  
ויזכה לראות פרי טוב בעמלו  
מתוך בריאות הנכונה  
בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו  
ומתוך מנוחת הנפש והגוף בטוב הנראה והנגלה  
עד ביאת גואל צדק במהרה בימינו ממש





לזכות

כבוד קדושת

אדוננו מורנו ורבנו

נשיא דורנו

במלאות

שבעים שנה

לנשיאותו



