

ב"ה

קובץ

קנאת סופרים

גליון י' - שבוע פ' בהו"ב

והוא ליקוט מקובצי הערות -
פנימיים משיבות חב"ד בכל רחבי
תבל.

בשבוע זה נכללו:

- חולון
- לונדון
- מיאמי
- מנשסטר



פתח דבר

עפ"י הוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו להדפיס קובצי הערות -
ובפרט - שיפלפלו בזה תלמידי התמימים אחד עם השני באופן
דלפול התלמידים מדפיסים אנו בזה גליון י' מסדרת הקובצים
"קנאת סופרים" הכולל הקובצים שנדפסו בישיבת חב"ד בכל
רחבי תבל לכבוד שבת קודש העבר

מערכת הקובץ "קנאת סופרים"

יום ב' פ' בהו"ב תשע"ב

KOVETZ KINAS SOFRIM VOLUME X

כל הזכויות שמורות להשיבות בהם נתחברו ההערות לראשונה

Copyright © 5772/2012

מפתח:

חולון

- 4.....לא סמכה דעתה בשיטת רב יוסף.
- 5....."השתא בשלוחו מקדש בו מיביעיא"
- 6.....גדרו של קידושין לשיטת הר"ן.
- 8.....הארץ מסתובבת על צירה!?

לונדון

- 11.....כמה הערות בשו"ע אדה"ז סימן ר"נ הלכה ד' (קונטרס אחרון).
- 14.....ביאור ברש"י ד"ה חכמה.

מיאמי

- 15.....גמירת דעת, או קנין.
- 21.....שלוחו של אדם כמותו ממש, או לא.
- 22.....ביאור בתוספות ד"ה אסור לאדם.
- 23.....בדין איסור מוסיף (עז, ב).
- 26.....הערה בלקו"ש חל"ה ויצא ב'.

מנשסתר

- 29.....מתי אמר ר' עקיבא "ואהבת לרעך כמוך" זה כלל גדול בתורה.
- 31.....ביאור ציון כ"ק אדמו"ר בהגש"פ.
- 32.....אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה.
- 34.....מצוה בו יותר מבשלוחו במכשירי מצוה.
- 37.....ביאור בשיטת אדה"ז במצוה בו יותר מבשלחו.
- 40.....רמב"ם הל' שלוחים ושותפים פ"ז.
- 41.....בענין טעם כיסוי הפת בקידוש (גליון).
- 42.....הערה בשבת המועדים לעניין יין אדום בפסח.

קובץ הערות וביאורים

ישיבת חב"ד חולון



גליון ח'

ש"פ אמור

יו"ל ע"י התלמידים דישיבת חב"ד חולון אה"ק תובב"א
שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושתיים לבריאה

לא סמכה דעתה בשיטת רב יוסף

הת' מ"מ הכהן ליפשיץ

איתא בגמ' (ז:): "ההוא גברא דאקדיש בשיראי רבה אמר לא צריכי שומא רב יוסף אמר צריכי שומא אי דאמר לה בכל דהו כולי עלמא לא פליגי דלא צריכי שומא אי דאמר לה חמשיין ולא שוו חמשיין הא לא שוו כי פליגי דאמר חמשיין ושוו חמשיין רבה אמר לא צריכי שומא דהא שוו חמשיין רב יוסף אמר צריכי שומא כיון דאיתתא לא בקיאה בשומא לא סמכה דעתה."

וצ"ב ובהקדם מה שלמדנו לעיל (ג.): "...חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה." ומפרש רש"י: "לא מקניא נפשה. דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין." ושואל תוס' על דברי רש"י (ד"ה ואשה): "וקשה לר"ת דא"כ פשטה ידה וקבלה תתקדש בפחות מש"פ."

ולפי"ז צ"ב בסוגיין: רב יוסף סבירא ליה בחמשיין ושוו חמשיין שאם לא עשו שומא קודם הקידושין לא סמכה דעתה ולא הוו קידושין. אבל לכאורה, מזה שפשטה ידה וקיבלה קידושין גילה דעתה שהיא סומכת על דברי האיש דשוו חמשיין, ומה החסרון בכך שלא עשו שומא קודם הקידושין, והר"ז דומה לשאלת התוס' בנוגע לחליפין, דאם פשטה ידה, הרי גילה דעתה שאינו גנאי לה להתקדש בפחות משוה פרוטה?

ויש לבאר: יתכן סמיכות דעת רק במקרה שהאשה יודעת כל ידיעה אודות הקידושין בבירור ובוודאות גמורה. ולכן, בנוגע לחליפין, מכיון שהאשה יודעת שע"י קידושין של פחות משוה פרוטה תבוא לה גנאי ואעפ"כ פשטה ידה, הר"ז מוכיח שסמכה דעתה להתקדש. משא"כ בנדו"ד, שהאשה לא יודעת בבירור שהשיראי שוו חמשיין ואינה אלא סומכת על דברי בעלה,

א"א להיות סמיכות דעת באמת. וזה שפשטה ידה, שלכאורה מוכיח שאכן סמכה דעתה, אינו אלא דמיון בעלמא, ואליבא דאמת (בתעלומות לבה) לא סמכה דעתה.¹

ועוד יש לבאר בא"א: בנוגע לחליפין, מכיון שידעה כל מה שהיתה יכולה לדעת בוודאות גמורה, ואעפ"כ פשטה וקיבלה קידושין, הרי"ז מגלה דעתה שברצונה להתקדש על אף הגנאי. משא"כ בסוגיין, אינה יודעת בוודאות גמורה דשוו חמשין, ולכן כשפשטה ידה וקיבלה קידושיה, היא יכולה לטעון שכוונתה היתה לקבל הקידושין על הצד שהיתה שוו חמשין (דהיינו מספק), ולא שהיתה מאמינה לדברי האיש דשוו חמשין, ולכן קבלת הקידושין גרידא לא די להוכיח שסמכה דעתה.

ועדיין צ"ב: אפילו אם נאמר שקיבלה קידושיה על הצד דשוו חמשין ובאמת לא היתה ברורה לה דשוו חמשין, מ"מ מכיון שידעה שיש אפשרות דלא שוו חמשין ואעפ"כ פשטה ידה, שוב הוה הוכחה דסמכה דעתה. למה הדבר דומה, למי שהתנה קידושין ע"מ דשוו השיראי חמשין, שתמיד קיים סיכוי שלא יתקיים התנאי, ואעפ"כ אין כאן חסרון בסמיכת דעת מכיון שהיא יודעת האפשרות שלא יתקיים התנאי?

ויש לבאר: בקידושין על תנאי שקיים סיכוי שלא יתקיים התנאי, ברור לה שאם לא תתקיים התנאי לא הוה קידושין. משא"כ בסוגיין לא ברור לה דאי לא שוו חמשין לא הוה קידושין, והיא חושבת שאפילו אי לא שוו חמשין הוה קידושין, ולכן לא סמכה דעתה.

וכן מפורש בדברי המקנה (ח. ד"ה אך): "...תדע דהא כל מקדש על תנאי על מנת שיעשה איזה דבר אם נתקיים התנאי היא מקודשת למפרע, ולא אמרינן דלא סמכה דעתה בשעת הקידושין שמא לא יקיים התנאי, אלא דאמרינן דסמכה דעתה, ולא איכפת לה בקיום התנאי דאם לא יקיים באמת לא תהיה מקודשת, והכא נמי כן הוא, מה שאין כן כשלא אמר בפירוש בכל דהו לא סמכה דעתה דשמא הוא שוה פרוטה רק שאינו שוה כפי מה שהיה רצונה להתקדש בו לא סמכה דעתה כלל להתקדש בו, ואפילו אם אמר ששוו חמשין אין זה כמו תנאי שהרי לא אמר ע"מ שהוא שוה חמשין, אלא סברה דמילי בעלמא קאמר לה ולא סמכה דעתה שמא אינו שוה כל כך, ובאמת אם אמר בפירוש על מנת שהוא שוה חמשין כיון שהתנה בהדיא כן סמכה דעתה דאם לא יהיה שוה חמשין באמת לא תהיה מקודשת וכמו בשאר תנאי."²



השתא בשלוחו מקדש בו מיביעיא"

הת' נתן הובר
איתא במשנה (מא.): "האיש מקדש בו ובשלוחו..." ובגמ' מקשה, "השתא בשלוחו מקדש בו מיביעיא?" וע"ז מפרשים התוס' (ד"ה השתא): "ואין שייך לתרץ הכא לאו דוקא ור"ל לא זו אף זו דלא שייך לשנויי הכי אלא בשתי בבות אבל בשתי תיבות לא."

¹ הערת המערכת: הכותב מפרש "לא סמכה דעתה" שאפילו אם האשה בגלוי היא מודע לזה שסמכה דעתה (ולכן פשטה ידה), מ"מ מכיון שבתעלומות לבה אין רצונה להתקדש (שכן אנו טוענים מכיון שחסר לה ידיעה ברורה על שווי השיראי), הרי"ז בכלל "לא סמכה דעתה". ולכאורה יותר מסתבר לפרש "לא סמכה דעתה" שקאי על מצב האשה בגלוי, שהאשה מודע לזה שלא סמכה דעתה, ולכן מסתבר לפרש כפירוש השני (לקמן בפנים).

² הערת המערכת: אבל ס"ס צ"ב: הרי האשה יודעת שיש סיכוי שתחול הקידושין אפילו אם אינו שוה חמשין, א"כ מזה עצמו שפשטה ידה וקיבלה קידושין מוכיח שסמכה דעתה לקחת בחשבון גם סיכוי זה? דהיינו, מה נשתנה הסמיכות דעת אצל תנאי, שגם אז היא לא יודעת בבירור שיתקיים התנאי, אבל מ"מ סמכה דעתה על הסיכוי שתחול הקידושין, כמו"כ בנדו"ז, האשה לא יודעת אם תחול הקידושין כשהשיראי שוה בציר מחמשין, ומ"מ סמכה דעתה על הסיכוי שתחול הקידושין?

וכתב המהר"י בירב על דברי התוס' (ד"ה השתא): "ואין לתרץ שלא זו אף זו קתני דאפי' כשנאמר לא זו אף זו יש שום חידוש בראשונה, והכא בו לא יש שום חידוש דמאן מקדש, והתוס' אמרו בענין אחר, דנראה לדעתם יש שום חידוש בראשונה דסד"א הואיל ואסר לה אכ"ע כהקדש ליבעי שיקדשנה בבי דינא, קמ"ל בו."

לכאורה כוונתו, דכיון שע"י קידושין הבעל אוסר אשתו אכ"ע, ואשתו אינו קנינו, סד"א שאין לו כח לעשות כן בלי כחא דבי דינא, בניגוד להקדש בעלמא שאדם מקדיש קנינו אף בלי כחא דבי דינא אף שאוסר הדבר אכולי עלמא, מכיון שהדבר שהוא מקדיש הוא קנינו.

לפי"ז צ"ב: הרי גם אצל קידושין הבעל קונה את אשתו, א"כ מה נשתנה הקדש בעלמא דלא צריך כחא דבי דינא לאסור אכ"ע - לקידושין שהבעל אוסר אשתו אכ"ע ואעפ"כ צריך כחא דבי דינא?

ויש לבאר ובהקדם ספיקו של ר' איצ'לה מפונוביז' (בחידושי הגרי"ר ס"א): "...דהנה באמת נוכל לספק בענין הקידושין מה הן, דהנה אסרה התורה עריות הרבה וגם אשת איש בכללן, אם אופן האיסור ככל עריות דעלמא דאינו אלא איסור בלבד, וה"נ במה שמקדשה הוי כאמר לה תהוי אסורה לכל העולם לבד ממני, וממילא היא מיוחדת לו, ומעשה הקידושין אינו אלא איסור בעלמא. או באמת מעשה הקידושין הוא קנין ככל הקנינים שבעולם כקרקעות וכמטלטלין, אלא דקנין הקרקעות הוא לתשמישין המיוחד להן וקנין האשה הוא לאישות שהוא תשמיש המיוחד לה, וממילא כיון שנקנית לו היא אסורה לכל העולם דהתורה אמרה כיון שהיא קנויה לזה שוב אין לאחר לבוא עליה."

דהיינו, שנסתפק אי קידושין במהותו הוא איסור אכ"ע וממילא האשה נקנית לבעלה, או שמהות הקידושין הוא הקנין וממילא ישנו אסור אכ"ע.

לפי"ז יש לבאר דברי המהר"י בירב: המהר"י בירב הבין בשיטת התוס' שקידושין במהותו הוה פעולה של הבעל לאסור אשתו אכולי עלמא, רק שתוצאה מפעולת הקידושין הוא שהבעל קונה את אשתו מכיון שהיא ממילא מיוחדת לו בלבד. א"כ, פעולה זו שמטרתו הוא לאסור דבר שאינו קנינו, אין בכוחו של הבעל לעשותו לבד אלא בכחא דבי דינא. משא"כ המהר"י בירב לא מסכים לשיטת התוס' משום דס"ל דקידושין במהותו הוה קנין. דהיינו, הפעולה של הבעל הוא אך ורק לקנות אשתו, רק שקנין האשה הוא לאישות ולא להשתמשות אחרת, ולכן אסרה תורה אשתו אכ"ע. א"כ, כל עיקרו של איסור אשתו אכ"ע נובע מקנינו של הבעל באשתו ולכן אין צורך לכחא דבי דינא, והוה דומיא להקדש בעלמא דאדם מקדיש קנינו לבד בלי כחא דבי דינא.



גדרו של קידושין לשיטת הר"ן

א' מהתמימים

איתא בגמ' (מא): "...וכי אתמר דרב יוסף אסיפא איתמר האשה מתקדשת בה ובשלוחה השתא בשלוחה מיקדשא בה מיבעיא אמר רב יוסף מצוה בה יותר מבשלוחה..."

ומפרש הר"ן (ד"ה איכא דאמרי): "ואפילו הכי אשמעינן מתניתין דמצוה בה יותר מבשלוחה דאע"ג דאשה אינה מצוה בפריה ורביה מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו..."

ובמסכת כתובות מפרש הר"ן (ב. ד"ה ואסר לנו): "ואם תאמר היכן מצינו ברכה כגון זו שמברכין על האסור והלא אין מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט ועוד מה [ענין להזכיר בברכה זו עריות ועוד למה] אין מברכין במטבע קצר אשר קדשנו על הקדושין כשם שמברכין על כל המצות במטבע קצר על המילה ועל השחיטה י"ל דודאי אין ברכה זו ברכת המצוה ממש שא"א לברך כפי מה שראוי בברכת המצות שאין לברך בשעת קדושין אשר קדשנו וצונו על הקדושין משום דאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה כי הא דאכתי מיחסרה מסירה לחופה ובשעת כניסה לחופה נמי א"א לו לברך על קדושין וחופה כיון שכבר קדש מזמן מרובה וכשבא לקדש ולכנוס כאחת ג"כ לא ראו לתקן לו ברכה בפני עצמה כדי שיהא טופס ברכה שוה לכל וכיון דברכת מצוה ממש [לא הוי אעפ"כ] לא רצו להוציא מצוה זו בלא ברכה כלל ותקנו לברך בה על קדושתן של ישראל והיינו שהקב"ה בחר בהם וקדשן בענין זווג באסור להם ובמותר להם והיינו שצונו על העריות וכדי שלא יטעה השומע לומר שבקדושין אלו בלבד הותרו המותרות הוצרכו לומר ואסר לנו את הארוסות בלאו דלא תסור ולהזכיר היתירן דהיינו ע"י חופה וקדושין."

וצ"ב: מהר"ן בסוגיין משמע דקידושין לא הוה מצוה והוא רק הכשר מצות פו"ר, אולם מדברי הר"ן בכתובות משמע שקידושין עצמו הוה מצוה?

ומבאר ה"עטרת שמואל" (להרב מרדכי ראזענבוים): "ושמעתי מהגר"א גורביץ שליט"א שכתב ליישב עפ"י הכל בו (סי' ע"ה) שכתב "ומ"ע של תורה שיקח איש אשה שתהיה מיוחדת לו לאשה לפרות ולרבות וכו'", ומבואר מלשונו דעיקר מצות קידושין הוא שתהיה לו אשה מיוחדת לפו"ר ומתלי תליא במצות פו"ר, ונשים שאינן מצוות בפו"ר אינן בכלל מצוה זו, וא"כ י"ל דזוהי כוונת הר"ן בקושיתו דהא איהי לא מיפקדא בפו"ר וממילא אינה בכלל מצות קידושין, ומעתה י"ל דמה שתי' הר"ן שהיא מסייעת הבעל, לאו היינו דזו מצות סיוע בלבד, אלא דמשו"ה שוה היא מצווה במצות קידושין ממש, וכן מדויק בלשונו של הר"ן שכתב "מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת וכו'".

ויש להעיר: שיטת הרא"ש הוא שקידושין לא הוה מצוה, וכדבריו בכתובות (פרק א' סי"ב): "יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה ועוד היכן מצינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקב"ה והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט ועוד מה ענין להזכיר עריות בכאן. ועוד מה לנו להזכיר חופה בכאן כיון שמברכין ברכת ארוסין בבית האירוסין ובלא חופה. ונ"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו. אף בנושא אשה לשם פריה ורביה כיון (שאי) אפשר לקיים מצות פריה ורביה בלא..."

ובסוגיין, מצטט הרא"ש דברי הגמ' "אמר רב יוסף מצוה בה יותר מבשלוחה", וע"ז מפרש הקרבן נתנאל (ס"א): "ואף על גב דאשה אינה מצווה על פריה ורביה מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייע לבעל לקיים מצותו הר"ן..."

והנה, מזה שמפרש הקרבן נתנאל דברי הרא"ש ע"פ שיטת הר"ן מובן שלדעתו הרא"ש מסכים לשיטת הר"ן בנוגע לגדרו של קידושין. לפי"ז מוכח מדברי הקרבן נתנאל שאינו מסכים להביאור שהובא ב"עטרת שמואל", דאי נאמר כדבריו, קיים סתירה מפורשת בין שיטת הר"ן ושיטת הרא"ש, שלפי הר"ן קידושין הוה מצוה באנפי נפשיה בניגוד לדעת הרא"ש שאין בקידושין אלא הכשר מצות פו"ר. והדרא קושיא לדוכתיה, מהי שיטת הר"ן לדעת הקרבן נתנאל?



הארץ מסתובבת על צירה!?

הת' משה יהודה גאלדשטיין

א. בספר "מורה לדור נבוך" ח"ג (עמ' 129-130) הובא מכתב מכ"ק אדמו"ר לעורך העיתון "ד'ה ג'ואיש פרעס" ושם כותב רבינו:

"....אינני מבין גם קו נוסף של הנמקה ב"הערת העורך" שלך, ברוח זאת שכאשר האוסטרונאוטים הקיפו את כדור הארץ, הם הרגישו יום ולילה מדי כמה שעות וכו'. אין לכך שום נגיעה לשאלה אם השמש נעה סביב הארץ או להיפך, אלא לעובדה שאף אחד אינו מערער עליה, והיא שהארץ נעה על צירה, וזה מה שיוצר יום ולילה". עכ"ל.

הנה בהשקפה ראשונה תמוהים דברים אלו במאד, שהרי לכל המתעסק בתחום זה לשיטת חכמי ישראל, יש לו ההנחה פשוטה כיסוד עיקרי שהארץ במקומה עומדת ואינה מסתובבת כלל (גם לא במקומה על צירה), אלא שכל שאר הגלגלים מסתובבים סביב כדור הארץ, ומה שיוצר יום ולילה היא סביבת גלגל החוזר (גלגל התשיעי הכי חיצוני) שמסבב את כל הגלגלים חוץ מכדור הארץ התלוי באמצע.

אך ממכתב רבינו נראה שמתעלם רבינו מכל תורת-גלגל-החוזר, ותמורתו מעמיד שכדור הארץ מסתובב על צירו, וזה מה שיוצר יום ולילה. ויתירה מזו תמוה, שבהמשך שם כותב רבינו שזה "עובדה שאף אחד אינו מערער עליה"?

ב. אך יש לחקור אם באמת כתב רבינו מילים אלו.

והנראה ברור, שהמכתב המופיע בספר "מורה לדור נבוך" הוא אך ורק הטייטה (draft) שנכתב ע"י הרה"ח הרב ד"ר ניסן מינדל ע"ה, מזכירו של הרבי, עוד לפני שנערך סופית ע"י רבינו, וכשרבינו עבר על המכתב, תיקן מ"ש שהארץ נעה על צירה, ורק אז נחתם ונשלח למערכת של "ד'ה ג'ואיש פרעס".

ונימוקי עמי:

בעלון "ד'ה ג'ואיש פרעס" (June 5, 1964) כשפרסמו המכתב הזה בטור של "Letters to the Editor" (=מכתבים למערכת), שם מתוקן פרט זה, ולא כתוב כלל שארץ נעה על צירה. 3

והנראה ברור ומתאים, שזה ה' תיקונו של רבינו בעת הגיהו את המכתב לפני שולחו, והנדפס לפנינו בספר "מורה לדור נבוך" שכתב הרב מינדל מלפני הגהת רבינו, הוא העתק מהטייטה (שהוא ליקוט מכתבים מארכיונו של הרה"ח ד"ר ניסן מינדל), ולכן עדיין כתוב שם שהארץ נעה על צירה.

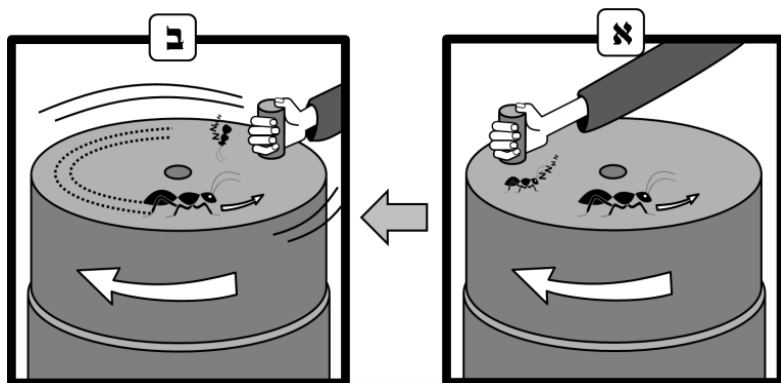
והכי נמי מסתברא בקחת בחשבון שרק במכונת-הכתיבה (type-writer) (בה נכתב הטייטות) היה אפשר להכניס נייר העתקה (carbon-paper) שאיפשר למזכיר לשמור העתק הטייטה לעצמו, אבל הגהות רבינו בכתיבה"ק היו רק על המכתב הממשי שנשלח לשואל, ובהעתקת המזכיר לא היו התיקונים (זולת אם הקלידו שוב את כל המכתב עם התיקונים או אם המזכיר בעצמו העתיק בכתב ידו את התיקונים לתוך ההעתקה הפרטי שלו).

³ ובמקומו כתוב שאף אחד אינו מערער על העובדה שכולנו הנמצאים על הארץ מרגישים יום ולילה (ובסוגריים ממשיך: [בין אם השמש מסבב את הארץ או ההיפך [ותו לא!].

כבר היו לעולמים: בעלון "כפר חב"ד" גליון מס' 1017 (עמ' 34) מופיע מאמר מהרב ניסן מינדל עם ההגהות של רבינו בכתיה"ק, ושם הרב מינדל ביסס משהו על ההנחה שהארץ מסתובבת על צירה, ורבינו מחק זה וכתב לצדו "היפך מה שנאמר 'הארץ לעולם עומדת'". מכאן רואים ברור שלהרב מינדל היה כזה שיטה שבה הארץ מסתובבת על צירה, ורבינו היה צריך לתקן אותה, כמו"כ בנד"ז, כשהרב מינדל הביע שיטתו בזה, שהארץ נעה על צירה, תיקן אותה הרבי, והנדפס לפנינו בספר "מורה לדור נבוך" הוא מלפני ההגהה.

ג. ולרווחא דמילתא נירד לעומקא דמילתא וננסה להסביר מה באמת היתה שיטתו של הרב ד"ר ניסן מינדל, דהרי ברור שידע מהגלגל החוזר. וע"ז באנו להסביר דרך לבאר ולהסביר את מהלך האסטרונומי באופן שמצד אחד הארץ מסתובבת על צירה (וזה מה שיוצר יום ולילה), בו בשעה שיש "גלגל תשיעי" – הוא גלגל החוזר בכל יום מן המזרח למערב, והוא המקיף את הכול ומסבב אל הכול⁴;

ובהקדם משל משתי נמלים שהאחת היתה עצלנית והשנית נמרצת. שתיהן היו נמצאות על ריחיים של יד בזמן שבנאדם ה' מסבב את הריחיים. הנמלה העצלנית ישבה במקומה ולא זזה ממקומה על הריחיים, וממילא נסתובבה עם הריחיים עליו היתה יושבת. אבל הנמלה הנמרצת התאמצה ורצה על פני-שטח הריחיים סביב סביב לכיוון השני, באותה מהירות שהריחיים סיבב אותה בכיוון ההפכי, ובזה הצליחה הנמלה הנמרצת לצעוד סביב כל היקף פני-שטח הריחיים, ובאותו זמן להישאר כל הזמן במקומה הראשון בתמונה הגדולה (היינו למי שעומד מחוץ לריחיים ומביט). כזה:



נמצא, שהנמלה הנמרצת לא זזה ממקומה בתמונה הגדולה, בגלל שהיא כן זזה ממקומה על הריחיים, בזמן שהנמלה העצלנית כן זזה ממקומה בתמונה הגדולה בגלל שהיא לא זזה ממקומה על הריחיים והניחה לריחיים לסבב אותה.

ד. והנמשל: הארץ היא הנמלה הנמרצת, שאר הגלגלים הם כהנמלה העצלנית, והגלגל החוזר הוא הריחיים.

דהיינו, גלגל החוזר, שהוא הגלגל הכי חיצוני, מסתובב על צירו סביב שלם פעם ביום (מעט לעת), וכל מה שבתוכו מסתובב עמו.5 ואם יש דבר בתוך הגלגל החיצון הזה שרוצה שלא להיגרר ולהסתובב בגלל הגלגל החוזר, עליו להסתובב לצד השני (ממערב למזרח) באותה

⁴ משנה תורה ה' יסודי התורה פ"ג ה"א.

⁵ ובלשון הרמב"ם (שם) "הגלגל החוזר...מקיף את הכול ומסבב את הכול".

מהירות (סיבוב שלם פעם ביום), ואז יצליח להישאר במקומו בתמונה הגדולה, היינו למי שמביט מחוץ לכל הגלגלים.

והנה, כל הגלגלים אינם מסתובבים ממערב למזרח במהירות המספיקה כדי לבטל סיבובם מגלגל החוזר (והם כדוגמת הנמלה העצלנית שבגלל העדר תנועתה נגררת לכיוון סביבת הריחיים, כן הגלגלים, אף שהם בעצמם מסתובבים ממערב למזרח, מ"מ אין זה מספיק מהר לבטל תנועת גלגל החוזר, ולכן בפועל בתמונה הגדולה הם מסתובבים ממזרח למערב כמו הגלגל החוזר), ורק כדור הארץ שהוא מסתובב על צירו פעם ביום ממערב למזרח, בזה הוא מצליח להישאר באותו מיקום ובאותו רוטציה בתמונה הגדולה, למרות שהגלגל החוזר סיבב את הכל. ואם לא היתה הארץ מסתובבת על צירה לצד השני לבטל תנועת הגלגל החוזר, אז היתה מסתובבת עם הכל, ואז הי' אותו חצי של כדור הארץ מואר מאור השמש כל היום⁶, ורק בגלל זה שהארץ בעצמה מסתובבת על צירה ממזרח למערב לבטל תנועת גלגל החוזר, היא זוכה להישאר באותו מיקום ובאותו רוטציה (בתמונה הגדולה) ולראות איך שהכל (כולל השמש) מסתובב סביבה פעם ביום, שכן הם נגררים אחרי סביבת גלגל החוזר (בגלל שהם אינם זזים מספיק מהר לכיוון השני).

ה. לפי המבואר לעיל, יוצא בכי טוב יסודות האלו:

(א) יש "גלגל התשיעי" – הוא גלגל החוזר בכל יום מן המזרח למערב, והא המקיף את הכול ומסבב את הכול" (הרמב"ם שם), (ורק כדור הארץ הוא לא מצליח לסבב בפועל, בגלל שהארץ מסתובבת באותה מהירות לכיוון השני).

(ב) "הארץ נעה על צירה וזה מה שיוצר יום ולילה" (לשון המכתב הנ"ל מספר "מורה לדור נבוך"). שאם לא היתה נעה על צירה בכיוון ההפכי של הגלגל החוזר פעם ביום, לא היתה מצליחה להישאר באותו רוטציה, והיתה נגררת ומסתובבת עם שאר הגלגלים והשמש, מצד "הגלגל החוזר... המסבב את הכל" (הרמב"ם שם), ואז היתה אותו חצי הכדור מואר מאור השמש כל היום, ולא הי' הענין של יום ולילה.

(ג) "הארץ לעולם עומדת", דהיינו, הארץ מצליחה להישאר במקומה בפועל, בגלל שהיא מסתובבת סביב צירה פעם ביום ובזה מבטל מה שהיתה מסתובבת מהגלגל החוזר המסבב את הכל. ⁷

ו. אלא שכנ"ל, הרי שיטת רבינו היא שביאור זה הוא בניגוד למ"ש והארץ לעולם עומדת, אלא הארץ אינה נעה כלל, ואינה צריך לבטל תנועת גלגל החוזר, אלא נשארת היא תלויה ומנוקת באמצע הכל, ואינה מתפעלת כלל מסביבת שאר הגלגלים.

⁶ עד חצי שנה, שעד אז תצלח השמש לעבור לצד השני של כדור הארץ שסביבו היא מקפת ממערב למזרח פעם בשנה.

⁷ ונמצא שהחילוק היסודי והמרכזי בין איך שהרבים לומדים שיטת הרמב"ם להדרך הזה שלנו, הוא שבד"כ מסבירים שזה שהגלגל החוזר מסבב את הכול ולא את כדור הארץ, הוא בגלל שהארץ כאילו נעתקת משאר הגלגלים ואינה מתפעלת מתנועת גלגל החוזר. אולם בהדרך הזה: גלגל החוזר "מסבב את הכל" (כלשון הרמב"ם) כולל הארץ, וזה שהארץ אינה מסתובבת בפועל בתמונה הגדולה, הוא בגלל שהארץ מסתובבת על צירה לצד ההפכי באותה מהירות.

ומה שחכמי ישראל – תורת אמת – מרוויחים בהוספת הפרט של גלגל החוזר (אף שכולם מסכימים "שהארץ נעה על צירה") הוא שלפי חכמי ישראל, הארץ בפועל נשארת במקומה ואינה מסתובבת (היינו בתמונה הגדולה – למי שעומד מחוץ לכל הגלגלים), והכל מסתובב סביבה (סימן שעיקר בריאת העולם הוא ארצנו ועבודתנו), ולחכמי האומות, בפועל הארץ כן מסתובבת, גם למי שמביט מחוץ לכל הגלגלים. ועוד חילוק (שאינו שייך להדיון כאן): לפי חכמי ישראל הארץ תלויה באמצע ובמרכז הכל והכל מרוכז ומסתובב סביבה (סימן שעיקר בריאת העולם הוא ארצנו ועבודתנו). ולמקצת חכמי האומות, הכל מרוכז סביב השמש, או כמו שכל חכמי האומות מסכימים היום (תורת-היחסות) שמנקודת מבט מדעי אי-אפשר להוכיח מי נח ומי נע, ויכולים לבחור שהארץ נח והשמש נעה סביבו, או ההיפך, או ששניהם זזים.



הערות התמימים דישיבה גדולה ליובאוויטש לונדון

יו"ל לקראת ש"פ אמור
ע"י

תלמידים השלוחים

לונדון, אנגליא

5-3 קינגסלי וויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושתים לבריאה

כמה הערות בשו"ע אדה"ז סימן ר"נ הלכה ד' (קונטרס אחרון)

הת' סעדי' שיחי' וויינגארטען
שליח בישיבה

בקידושין מא. מביא הגמ' ראי' מרב ספרא ורבא ד"מצוה בו יותר מבשלוהו" מהא דרב ספרא מחריק רישא ורבא מלח שיבוטא.

והנה אדה"ז שואל בשו"ע סימן ר"נ סעיף ד' בקונטרס אחרון ב, דלמה מביא דוקא דוגמה משני תנאים אלו דלכאורה בשבת (קיט ע"א) מביא הרבה דוגמאות מהרבה חכמים.

ומתרץ שיש חילוק בין רב ספרא ורבא ובין כל החכמים אחרים, שהם לא עשו את זה רק בשביל כבוד שבת אלא גם בשביל עונג שבת, ואדה"ז כותב: "כדפרש"י". וזהו לשונו של רש"י: "מחריק רישא, אם היה שם ראש בהמה לחרוך מחרכו הוא בעצמו". ונלמד מרש"י זה, כיון שזה לא היה דכל שבת, ע"כ שהי זה היה בשביל עונג שבת, ולא רק כבוד.

ולכאורה צריך ביאור, דרש"י מביא זה רק לגבי רב ספרא, ואיך יודעים שמלח שיבוטא לרבא היה גם בשביל עונג שבת? והגמ' פה הביא שניהם לראי' ד"מצוה בו יותר מבשלוהו"?

ואולי יש לתרץ, שרש"י בשבת יודע את זה מזה שהביא הגמ' ראי' למצוה בו יותר מבשלוהו. יודעים מפה שזה שמלח רבא שיבוטא היה גם בשביל עונג שבת.

ועדיין צ"ב למה לא כתב רש"י את זה בפירוש.



הת' יעקב יוסף שי' בעינש
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא קידושין דף מא ע"א "אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוהו כי הא דרב ספרא מחריק רישא רבא מלח שיבוטא" וכתב אדה"ז בסו"ר ר"נ על זה "ואפילו מי שהוא אדם חשוב ביותר כו, חייב להשתדל ולעשות שום דבר בצרכי השבת בעצמו כו' וגדולי החכמים היו עושים

בעצמם מלאכות שאינו לפי כבודם כדי להרבות בכבוד שבת יש מהם שהיה מחתך הירק דק דק ויש מהם שהיו מבקעים עצים בעצמם ויש מהם שהיה מצית אור תחת עצם בעצמו כו" ומבואר בק"א שיש ב' דינים א' כבוד שבת והוא מצווה שבגופו שא"א לעשותו ע"י שליח ב' עונג שבת שאפשר לעשות ע"י אחר אלא שמצווה בו יותר מבשלוחו וכיבוד שבת די בדבר אחד. ומש"ה ביטלו תורה אף שתורתם אומנתם משום דהוה מצוה שא"א לעשותו ע"י אחרים, ורבא ורב ספרא ע"כ לא רק כשנזדמן להם (כבש"כ ברש"י שבת דף קיט ע"א) ראש ודג עסקו בו בעצמם ועשו כיבוד שבת אלא גם בכל שבת עשו משהו לכבוד שבת אלא מפני שמין זה חביב עליהם והיה להם בו גם עונג מש"ה כשנזדמן להם ראש או דג עסקו בו בעצמם משום דעונג שבת מצווה בו יותר מבשלוחו. עד כאן ת"ד אדה"ז.

וצ"ל:

(1) למה כתב אדה"ז דברים אלו בסדר הזה דווקא קודם לחתוך ירק וכו' ?

(2) קשא למה כתב אדה"ז בק"א שתורתם אומנתם אסור לבטל ת"ת במצוה שאפשר שיעשה ע"י אחרים והרי כל מי שלומד תורה אסור להפסיק למצוה שאפשר לעשותו ע"י אחרים כמבואר בהלכות ת"ת (ע"ש)?

(3) באדה"ז כתב שכיבוד שבת די בדבר אחד וא"כ למה כתוב ברמב"ם (הלכות שבת פ"ל ה"ו) שצריכים לעשות "דברים" בלשון רבים ?

ו"ל: (1) כתב בסדר הזה דווקא קודם מחתך ירק ואח"כ מפצל עצים ואח"כ מצות האור ואח"כ מתקן הבית, משום שכתוב בסדר הנהוג בבישול והכנת הבית לשבת.

(2) מי שאין תורתו אומנתם יכול לעשות דברים אלו כשאינו לומד, ואין לבאר שהמצווה דכיבוד הוא דוקא בו ולא ע"י אחר וגם כשאינו לומד אפשר שמחויב לעשות יותר מדבר אחד, כ"א חייב לעשות כמה דברים לכבוד שבת דהרי ממיא אינו לומד.

(3) ו"ל דהרמב"ם כתב חייב לעשות "דברים" לשון רבים שסתם בנ"א חייבים שחייב לעשות כמה דברים ואפילו אדם חשוב ודוקא מי שתורתו אומנתו אינו חייב אלא בדבר אחד וכמו שממשיך הרמב"ם "חכמים הראשונים מהם מי שהיה מפצל עצים וכו".



מתוך שיעור לעיון שנמסר בישיבה

האיש מקדש כו' השתא שלוחו בו מיבעיא אמר ר' יוסף מצווה בו יותר מבשלוחו כי הא דרב ספרא מחרין רישא רבא מלח שיבוטא ופרש"י דכי עסיק במצוות מקבל שכר טפי פירש שהשכר אינו חלק בהמצווה כ"א עינן בפ"ע, ותוס' ר"י הזקן פירש כל מצוות שמוטלת עליו יעשה בגופו שלא ע"י שליח פירש שהמצווה מהודר יותר אם הוא בעצמו ולא ע"י שליח.

הקשה אדה"ז (הלכות שבת ר"נ ה"א ב') (1) דעשו כן לכבוד שבת ולא מצינו שצריכים לכבד ג"כ שאר מצוות וא"כ מהו הרא"י דמצווה בו יותר מבשלוחו (2) דכל מי שתורתו אומנתו אסור לבטל תורה למצווה שאפשר שיעשה ע"י אחרים ואמוראים אלו היתה תורתם אומנתם (3) ולמה דווקא ב' אמוראים אלו הרי יש עוד כמה אמוראים שעשו דברים שאינו לפי כבודם כמו"כ במסכת שבת שם (4) רש"י שם כתב אם היה שם (ראש בהמה לר' ספרא) ואם לא היה שם לא כיבד את השבת אם יש מצווה לכבד היו צריכים לעשות כן בכל שבת]

ומתרץ אדה"ז שבדאי היו נזהרים לעשות דבר אחד לכבוד שבת וכן כל האמוראים עשו דבר אחד לכבוד שבת (בכל עש"ק) כמבואר בגמרא וכשנזדמן רישא לרב ספרא ושיבוטא לרבא

מכיון שמין זה היה ערב אליהם וקימו בו מצוות עונג ג"כ משו"ה לא עסקו בדבר שעשו כל עש"ק לצאת ידי חובת כיבוד כ"א בדבר זה כדי לקיים מצוות עונג ג"כ בעצמם ואף שהעונג יכול להיות בשבת ע"י הכנת שליח בעש"ק עסקו בו בעצמם דמצווה בו יותר מבשלוחו וא"כ שפיר דייק בגמ' מצווה בו יותר מבשלוחו דלמצוות כיבוד היו יכולים לעשות מה שעושים כל עש"ק וכשנזדמן להם דבר שיש להם עונג בו בחרו בזה דווקא משום דמצווה בו יותר מבשלוחו ומסיים דמכאן יוצא להטור ושו"ע בדבר אחד סגי דאל"כ לא דייק מידי דאפשר דכשנזדמן לו עוד דבר לכבד את השבת צריך לכבדו והוא משום מצוות כיבוד ומנין דמצווה בו יותר מבשלוחו מר' ספרא ורבא אלא ע"כ דבר אחד סגי,

אך זה אינו לרש"י שלא לתוס' ר"י הזקן דרש"י פירש שמקבל שכר טפי והיינו משום שעושה יותר ממה שמחייב וכאן במילה הם מחויבים מצד מצוות כיבוד, ולא בתוס' ר"י הזקן שפירש דכל מצוה שמוטלת עליו יעשה בעצמו ולא ע"י שליח דמשמע מכאן שהוא חלק מהמצווה דמצווה מהודר יותר כשעושה בעצמו וא"כ הוה מצווה שא"א לעשותו ע"י אחרים שמשפיקן תורה בשביל דהרי הוא מצווה שא"א לעשותה ע"י אחרים באופן ההוא וזה אינו כאדה"ז שאמר דבלאו כיבוד שבת היה אסור להפסיק מלמוד

ואפשר לתרץ כרש"י ולומר דלהחריך רישא ולהמליח שיבוטא יש בו טורח גדול מהדבר שהיו מכבדין בו בכל עש"ק אך עדיין קשה למה לא עשו אותו בכל עש"ק לכבד את השבת טפי ונ"ל דכמו שבכמות אינם מחויב לעשות יותר ממצווה אחת כמו"כ באיכות אינו צריך לעשות דבר שיש בו טורח גדול וחייב רק לעשות דבר שאינו כפי כבודו

ונ"ל שאפשר לומר דאדה"ז לומד גם כתוס' ר"י הזקן דהגם שהמצווה מהודר טפי כשעושה בעצמו מ"מ המצווה אפשר לעשות ע"י אחרים על כל פנים בדרך שאינו מהודר כל כך. ואין מבטלין תורה אז זה אינו דאדה"ז כתב בהלכות ת"ת ה"ג דוגמא למצווה שא"א לעשותו ע"י אחרים כגון להיות מעשה לצדקה במקום שדבריו נשמעים יותר מדברי אחרים וא"כ לתוס' ר"י הזקן גם במצווה בו יותר מבשלוחו אסור להפסיק ת"ת. וצ"ל שאדה"ז סובר כרש"י ולא כתוס' ר"י הזקן.



הת' מנחם מענדל שיחי לעווינסאן
תלמיד בישיבה

גמ' קידושין מא ע"א: "אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו כי הא דרב ספרא מחרין רישא רבא מלח שיבוטא" (דג. רש"י)

ובשו"ע אדה"ז סי' ר"נ קונטרס אחרון ס"ק ב' ושם: "ורבא ורב ספרא בכל שבת ושבת בודאי היו נזהרים לעשות דבר אחד כיון שהוא חיוב גמור אלא שכשנזדמן רישא לרבא ושיבוטא לרב ספרא... לכן היו מתעסקין בעצמן"

והנה לכאורה הלשון של הקונטרס אחרון אינו מדויק כי בגמרא כותב שרב ספרא מחרין רישא ורבא מלח שיבוטא ובקו"א כותב שרבא מחרין רישא ורב ספרא מלח שיבוטא?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



א' מהתלמידים

כתוב באדה"ז ס' ר"ג הלכה ד' "ואפילו מי שהוא אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מין השוק כו' חייב להשתדל ולעשות שום דבר מצרכי השבת בעצמו כו' וגדולי החכמים היו עושים בעצמם מלאכות שאינן לפי כבודם כו' יש מהם שהיה מחתך הירק דק דק בעצמו ויש מהם כו'".

וקשה למה לא הביא אדה"ז שם האמוראים כמו שהביא השו"ע (המחבר) וז"ל: ישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו כי רב חסדא היה מחתך דק דק ורבא ורב יוסף כו' וז"ל דאדה"ז כתב בלשון הרמב"ם (פרק ל' הלכה ו') שהוסיף המלה "חייב" להשתדל ולא כהשו"ע (המחבר) שכתב רק "ישתדל" כו' ומשו"ה כרב המשיך בלשון הרמב"ם והרמב"ם לא כתב שמות האמוראים.

אך זה גופא צריך ביאור למה לא כתב הרמב"ם שמות האמורים? וז"ל משום שהרמב"ם סובר שחייב לכבד השבת בעצמו א"כ לא כתב שמות האמוראים כ"א הדבר שעשו שלימוד מהם מה חייב לעשות משא"כ השו"ע (המחבר) כתב "ישתדל" שאינו חייב לעשות בעצמו שלא מצווה לעשות בעצמו משו"ה כתב שיעשה בעצמו ושלמד מרב חסדא וכו' שאע"פ שהיו אנשים חשובים אעפ"כ עשו בעצמם. אך קשה דאדה"ז כתב (שם) בקו"א "וכן משמע מלשון הטור והשו"ע" שחייב לעשות בעצמו והיכן כתוב כן בשו"ע ובלא כתוב "ישתדל" ולא כתב חייב להשתדל? אלא ז"ל משום שאינו כתוב בין האמוראים רבא ורב ספרא כמבאר שם בקו"א דרבא ורב ספרא מחרין רישא (מנקה ראש בהמה) ומלח שיבוטא (מלח דג) משום מצווה בו יותר מבשלוחו ולא משום כבוד שבת (ע' בקו"א שם) וכתב רק שאר האמוראים שעשו לכבוד שבת בזה שחייב כמו שמחויב כל אחד לעשות דבר אחד לכבוד שבת (כמבואר בקו"א שם) וא"כ גם להשו"ע הווה חייב להכין בעצמו ולא רק מצווה וא"כ הדרה קושיא לדוכתיה למה בשו"ע כתוב שמות האמוראים וברמב"ם לא כתב?

ואבקש מקוראהגליון להעיר לי בזה.



ביאור ברש"י ד"ה חכמה

כמה תלמידים

תלמידים בישיבה

בקידושין דף מט ע"ב כתוב עשרה קבין חכמה ירדה לעולם תשע נטלה ארץ ישראל ואחד כל העולם כולו, וברש"י ד"ה חכמה כתוב. תורה ודרך ארץ.

ולכאורה קשה דהרי ידוע מה שכתוב (ויק"ר ט,ג) דרך ארץ קדמה לתורה, ולמה מקדים רש"י כאן תורה לדרך ארץ. ואולי יש לומר די שב' סוגי דרך ארץ, הא' הוא הנהגת האדם במדות בינו ובין חבריו, והב' הוא הדרך של מסחר כמו שכתוב בפרקי אבות (פ"ג מ"ז) אם אין תורה אין דרך ארץ, אם אין דרך ארץ אין תורה, ובברטנורא: אם אין תורה וכו' (אין דרך ארץ) אין משאו ומתנו יפה אם הבריות. ועל הראשון כתוב דרך ארץ קדמה לתורה ועל השני שהוא החכמה של מסחר כתוב בגמרה שתשעה קבין של חכמה ירדה לארץ ישראל.

מיאמי

גליון ו

יו"ל לקראת

שבת פרשת אמור

גמירת דעת, או קנין

הת' השליח יוסף בנימין קריגסמאן

א

קידושין דף ז. איתא בגמרא "אמר רבא, (האשה שאמר) תן מנה לפלוני ואקדש אני לך, מקודשת מדין ערב... הילך מנה והתקדשי לפלוני, מקודשת מדין עבד כנעני... אתמר נמי משמי' דרבא, וכן לענין ממונא, וצריכא (לאשמועינן גם לגבי ממונא), דאי אשמעינן קידושין, משום דאיתתא ניחה לי' בכל דהו... אבל ממונא לא!, ואי אשמעינן ממונא, משום דאיתיהיב למחילה, אבל קידושין אימא לא!, צריכא. ולכאורה יש להקשות מה איכפת לן אי איתתא ניחה לי' בכל דהו אם לא? לכאורה צריך קנין כדי לעשות הקנין ולא רק לעשות נחת רוח לאיתתא!

והנה צריך להבין תחילה מהי קנין, האם הוא שבכדי ליתן בעלות של דבר לאדם אחר צריך לעשות מעשה הקנין ומעשה זה יש לו כח לעשות שינוי בבעלות. או הפי' הוא שהעיקר הוא שהמוכר גומר בדעתו שהוא רוצה ליתן דבר זה לפלוני וגם פלוני רוצה לקבלו ועי"ז נעשה שינוי הבעלות, והא דצריך מעשה הקנין הוא רק כדי לידע האם הוא באמת גומר בדעתו ליתן דבר זה לפלוני, אבל העיקר הוא הגמירת דעת. וחקירה זו הובא בספר "תורת הקנינים" פרק א' ענף א' סעיף קטן ו' כתס וז"ל: "בחידושי הרשב"א ב"ק דף ק"ב כתב אהא דאמרינן התם דהמקדיש נכסיו אין לו בכסות אשתו ולא בכסות בניו וכו' ומפרש בגמרא משום דנעשה כמי שהקנה להן כסות בניו ואשתו מעיקרה ע"כ, וכתב הרשב"א דהא דאמרינן דהוי כמו שהקנה להם אינו מתקנת כחמים בכתובות דף נ"ד, וכתב על זה א"כ קשה לן האיך קנה ומי זכה להן, ויש לומר דכל שדעתו קרובה להן הרבה גמר דעתו בהקנאה וזכי' לקנות אפילו להפקיע מידי הקדש דאורייתא עכ"ל. וכתב בספר מערכת הקנינים להגרשש"ק סי' י"א (ד"ה ולפי) דמשמע מדברי הרשב"א דעיקר הקנין הוא ע"י גמירת דעת של הקונה ומקנה וזהו הפועל חלות הקנין רק שקבעו שתהא הוכחה הזאת ע"י מעשה, והיכא שברור שיש גמירת דעת בלא מעשה קנין קונה גם בלי מעשה. ומבואר מדברי הרשב"א שם שזהו דניא דאורייתא...כו'.

ולקמן בסעיף קטן ז' כתב: "בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק חו"מ סי' כ"ח (ד"ה 'ועוד) כתב דדין זה דהיכי דגמר ומקנה נקנה באמירה בלא קנין זהו רק מתקנת חכמים, שאם לא מתקנת חכמים מה בכך דגמר ומקנה באמירה כיון שאין האמירה קנין מה מועיל גמירת דעת, הגע

בעצמך כשאחד נותן מתנה לחבירו כלי נאה שבביתו ולא נתנו לו ולא הקנה לו בחליפין רק באמירה שאמר חפץ זה שבביתי אני נותן לך ואני גומר דעתי ורצוני שתקנהו מעתה שיהא שלך בכל מקום שהוא הכי יעלה על הדעת שיקנה ומה בכך שהוא גומר בדעתו, אלא ודאי שמה שאינו קנין על פי תקנת חכמינו מאן משגח במה שגמר בדעתו, והא דאמרינן בהא דרב גידל דקנה מפני שגמר ומשעבד נפשי' זהו רק טעם למה חידשו חכמים בכאן קנין אמירה זו משום דאמדו חכמים דעתם דניחה להו ולכן תקנו חכמים שיהיו קונין, יעו"ש עוד בדבריו, ועי' נוב"י מהדו"ת חר"מ סי' מ"ב

וא"כ שהעיקר הוא הגמירת דעת, אז יובן דברי הגמרא ד'איתתא ניחה לי' בכל דהו', דהיינו שהאשה גומר דעתו אפילו בדבר מועט (ובזה יובן היטב דברי הגמרא לעיל שיכול לקדש אשה בההנאה שהיא מקבלת, הגם שאינו דבר בפועל ממש.)

ולכאורה יכול לפרש הגמרא ג"כ לפי האופן שהעיקר הוא המעשה הקנין ולא רק הגמירת דעת, ופירוש הגמרא הוא, שלעיל בעמוד זה מחדש רבא מדין ערב שאם אמר תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת, דהיינו, שכדי לעשות הקידושין אין צריך ליתן להאשה דבר בפועל ממש, ודי במה שהיא נהנית ממנו, דעצם הנאה זה חשיב לקנין וכן איתא בתורת הקנינים שם סעיף קטן ח': "בספר נחל יצחק סימן מ' האריך מאוד בהא דמצינו בכמה דוכתי דבההיא הנאה דאית לי' גמר ומקני, ומבאר דהא דקנה הוא משום דהנאה זו חשיב כסף, והוא מאריך שם לברר האם יש לומר דקונה גם מתורת קנין חליפין דמועיל גם במטלטלין, אבל אי לאו מתורת כסף או חליפין לא קנה על ידי גמירת דעת לחוד יעו"ש בארוכה." ולכן הוצרך רבא לומר "ולן לענין ממונא", דכיון שזהו חידוש יכול לחשוב שקנין כזה מועיל רק אצל אשה, דכיון שאשה אינו רוצה לישב יחידי בלי איש, לכן זה גורם שיכפול ההנאה הרבה יותר מכמו שהי' נהנית מזה אם לא הי נקנית לאיש ע"ז, ולכן ההנאה שהיא מקבלת היא כל כך עד שחשיב לקנין. אבל אצל סתם ממון שאינו שייך סברא זו דאינו רוצה לישב יחידי, הוה אמינה שההנאה המקובל אינו חשיב עד כדי כך שתייה' נחשב לקנין, ולכן הגמרא קמ"ל "וכן בדיני ממונא."

אבל לכאורה בנוגע למה דאיתא בגמרא בצד השני של ממון "משום דאיתיהיב למחילה", אין שם שום מעשה קנין ואפילו לא הנאה רק גמירת דעת שתהא הכסף מחול לפלוני. ולכן אפשר לפרש שתי הצדדים של הגמרא שחקירה זו הוא החילוק בין קידושין לקנין כסף. הדצד של קידושין דאיתתא ניחה לי' בכל דהו, הוא הגם שאצל האשה העיקר הוא הקנין שנעשה ע"י ההנאה כיון שהאשה רוצה להתקדש כ"כ לכן יש לה הרבה הנאה, משא"כ אצל ממון אין שייך סברא זו. והצד של ממון הוא, דהגם שאצל ממון אין שייך סברא זו דניחה לי' בכל דהו, מכל מקום אצל ממון ושאר קנינים אין העיקר מעשה הקנין אלא הגמירת דעת, כמו שמצינו ד"ממונא איתיהיב למחילה, דהיינו הגם שאין שום קנין והנאה, רק גמירת דעת למחלה, ולכן שייך כל הדינים הנ"ל של רבא אצל כסף, משא"כ אצל אשה הוה אמינא שאינו יכול לקדשה באופן כזה, כיון שהעיקר הוא הקנין וכאן אין האשה מקבל דבר בפועל ממש.

וכן איתא בספר חוסן יוסף סימן קמ"ט, "עוד יש לומר על פי דברי מהר"ט קידושין דף י"ט. מדפי המהר"ט ד"ה "והא דכתבו התוס" עיין שם שכתב, שיש חילוק בין קנין דעלמא, לקנין דקידושין, דקנין דעלמא צריך רק לסמיכת דעת ולהוראה שנותן הדבר בלב שלם, ולכן גם קנין של מנהג קונה כיון דישי ב הוראה הנ"ל מאחר שנהגו בו, ולכן כשיש קנין אחד להוראה, ואין צריך לאחר לא נאמר קנין אחר, ומשא"כ קנין דקידושין, פועל בעצם להקנות את האשה אל האיש, עכ"ל.

אמנם צ"ע על ביאור זה שעפ"י דברי המהר"ט, דאם כן שיש חילוק כזה בין קידושין לממון איך עשה רבא לימוד מדין של ערב - שלכאורה הוא בגדר ממון ולכן הוא צריך רק גמירת דעת - לדין של קידושין - שהוא צריך מעשה קנין - שגם בו יכול לעשות קנין כזה?

(ואפשר לשאול עוד דאיך יכול לומר שיש חילוק בין קנין כסף לקנין אשה?, דכיון שאנו לומדין קנין כסף של אשה מגזירה שוה של "קניח קניח" משדה אפרון (עיי' בריטב"א ב. שכתב שאינו גזירה שוה ממש, אבל משאר המפרשים נראה שהוא גזירה שוה), לכאורה הדין של קידושי כסף הי' צריך להיות שוה אל הקנין של שדה אפרון, וכמו שכתב התוס' ז. ד"ה "אם כן" בתירוץ השני' וז"ל: "ע"כ אי אשה נקנית אגב מטלטלין שדה נמי נקנה אגב מטלטלין, שהרי קנין כסף דאשה ילפינן משדה קניח, ואם אין שדה נקנה, מהיכא תיתי באשה.!"

ואפשר לומר שהוא משום שקנין כסף של קידושין לומדין אותה משני פסוקים, משדה אפרון, וגם מ"ויצאה חנם אין כסף", ולכן אפשר דאין קנין כסף של קידושין צריך להיות בשוה אל שדה אפרון בכל האופנים (וא"כ צריך עוד עיון איך אנו לומדין דין זה שהעיקר הוא הקנין מ"ויצאה חנם אין כסף").

ולכאורה יכול לומר יותר מזה, שמתחילה אינו קשה איך יכול להיות קידושין משונה משדה אפרון, דהרי כבר כתב התוס' לעיל בדף ג. ד"ה "ואשה בפחות", "דפשיטה דלא גמרינן קניח לעשות אשה ככל עניני שדה", ולכן יכול להיות חילוק ביניהם.

ורק שעכשיו צריך עיון בדברי התוס' הנ"ל (ז. ד"ה "אם כן") שכתב שקנין כסף דאשה ושדה אפרון הי' צריך להיות בשוה זה לזה?

ולכאורה החילוק הוא, בדבף ג. כתב התוס' בנוגע להדברים שלומדים משדה אפרון לקידושין, דיכול להיות דברים בשדה אפרון שאינם בקידושין. אבל כאן ז. התוס' לא כתב שכל הדברים שיש בשדה אפרון צריך להיות גם בקידושין, אלא שמה שכבר יש בקנין כסף של קידושין, בהכרח צריך להיות גם בשדה אפרון.

והי' אפשר לומר שגם במחילה יש קנין חוץ מהגמירת דעת, והיינו האמירה, שאפשר שאמירה הוא חשיב לעשות קנין, ובלשון האדה"ז בתניא פרק ל"ז: הא קיימא לן דהרהור לאו כדיבור דמי, ואינו יוצא ידי חובתו עד שיוציא בשפתיו, וקיימא לן דעקימת שפתיו הוי מעשה". אמנם קשה לומר זה, כיון שבשאר קנינים אין האמירה כשלעצמה שוה כלום?, ואפשר לומר שהחילוק הוא שאצל שאר קנינים אין האמירה חשיב, כיון שדבר הנקנה עדיין הוא ברשות המקנה, אבל אצל מחילה הרי הדבר הנקנה הוא כבר ברשות הקונה, ויותר מזה שהכסף אינו במציאות והוא רק חוב אצלו שהוא מוחל, לכן באופן כזה מספיק גם קנין קל כמו דיבור לעשות הקנין. והגם שלכאורה לפי חילוק זה קשה להבין דברי הגמרא שאמר: "ואי אשמועינן ממונא, משום דאיתיהיב למחילה", דלכאורה כל הטעם שהוא יכול למחול בדיבור הוא משום שאינו ברשותו והוא רק חוב אצלו, משא"כ אצל שאר קנינים אינו יכול ליתן הבעלות בדיבור (שזהו שאלה על הגמרא גם בליל כל מה שביארנו)?, לכאורה פי' הגמרא הוא, שבדיני ממון יש מציאות כזה שיכול לעשות קנין בדיבור, בקנין קל, משא"כ אצל קידושין אין שום דין כזה כלל.!

אמנם צריך עיון במהי הקמ"ל של הגמרא לפי כל האופנים הנ"ל: האם הוא שהגמרא עדיין עומד בסברתו ורק שמטעם אחר או גזירת הכתוב קנין כזה מועיל בשניהם, או שהגמרא חזר מסברתו.

הנה דף ח. הגמרא שואל דלפי רב נחמן מה הפסוק מכסף מקנתו בא למעט? (שלכאורה המילים "כסף מקנתו" הוא שדוקא באופן זה ולא באחר), אלא לעולם דלית בהו שוה פרוטה (דהיינו שהוא ממעט שאין יכול לקנותו בכלים ופירות שהם פחות משוה פרוטה), והגמרא שואל עוד "ודקאמרת מאי אריא תבואה וכלים אפילו כסף נמי? (דהיינו למה דין זה איירי דוקה בכלים ופירות, אפילו כסף שאינו שוה פרוטה לא יקנה בו?), והגמרא מתרץ לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא כסף דאי אית ב' שוה פרוטה אין, אי לא, לא, אבל תבואה וכלים אימא, מדמקרבא הנאתייהו, גמר ומקני נפשי', קמ"ל. עד כאן לשון הגמרא .

ולכאורה יש לתמוה על זה, מהי סברת הגמרא?, אי צריך שוה פרוטה, מה לי אם מקרבא הנאתייהו?, ואי אין צריך שוה פרוטה למה לא יקנה גם הכסף?!. (ועיין בשער השיעורים בסוף ספר זה שהרב שפירא עמד בשאלה זו וביארו באופן אחר)

ולכאורה יש לומר שביאור הדבר הוא על פי החקירה הנ"ל, דכיון שגבי קנין העיקר הוא הגמירת דעת, והטעם שצריך שוה פרוטה הוא משום דאין אדם גומר דעתו בפחות משוה פרוטה. וא"כ ההוה אמינה של הגמרא כאן הוא "אימא מדמקרבא הנאתייהו גמר ומקני נפשי", דהיינו כיון שכאן יש יותר הנאה מכסף זה מספיק לעשות ולהיות ראי' שגמר בדעתו להקנות העבד לעצמו, ולכן קמ"ל שאינו כן.

ולכאורה אפשר לפרשו שגם אם תמצא לומר שהעיקר העושה הקנין הוא המעשה של הקנין ולא שהגמירת דעת הוא העיקר ושמעשה הקנין הוא רק ראי' לזה, מ"מ עדיין צריך לומר שאין מספיק רק המעשה הקנין וצריך גם גמירת דעת המקנה. וא"כ שיש ב' חלקים לקנין, המעשה, והגמירת דעת, יש לחקור מהו הטעם שאינו יכול לעשות הקנין בדבר שהוא פחות משוה פרוטה, דלכאורה אפשר להיות בב' אופנים, א) שהחסרון הוא בהכסף (כפשטות) שאין כאן שוה פרוטה. ב) או "ל שאין החסרון בזה שיש פחות משוה פרוטה, אלא בהגמירת דעת, דאין אדם גומר בדעתו להקנות בדבר שהוא פחות משוה פרוטה. ואיך יכול לומר שאין חסרון בהכסף אם גם הכסף הוא העושה הקנין?

וי"ל בזה בהקדים מ"ש בשו"ע אדה"ז הל' גזילה וגניבה ס"א: "אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה.. ואע"פ שפחות משוה פרוטה אינו נקרא ממון ואין צריך להשיבו, הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחילה". וזוהי שיטת כ"כ מהראשונים, אמנם הרשב"א בפירושו על מסכת ב"ק (קה, א) כותב שטעם איסור הגניבה בפחות משוה פרוטה הוא משום צער – שמצער את האדם שהוא גונב ממנו, ולא מצד גניבת הממון.

ולכאורה י"ל שנחלקו האם יש גדר 'חצי שיעור' בגניבה: שלהרשב"א אין גדר 'חצי שיעור' בגניבה, ולכן א"א לומר שאסור מצד איסור גניבה (דלא שייך בפחות מכשיעור – פחות משוה פרוטה) אלא כל האיסור הוא רק מצד צער. משא"כ לשאר הראשונים יש גדר 'חצי שיעור' גם בגניבה, ולכן אסור לגנוב פחות משוה פרוטה מצד חצי שיעור של איסור גניבה.

ובביאור מחלוקתם אפ"ל שנחלקו האם גדר 'חצי שיעור' הוא רק בעניני אכילה או גם בשאר ענינים: דבלקו"ש ח"ז (עמ' 10 הערה 36) מביא הרבי: "מ"ש בשו"ת ח"צ (סי' פו) .. שאיסור חצי שיעור מן התורה הוא רק במידי דאכילה דאית לן קרא". אמנם מביא בשולי הגליון: "וראה שו"ע אדה"ז (סי' שמ ס"ד, חו"מ הל' גזילה וגניבה ס"א) איסור חצי שיעור בכתיבה (בשבת) וגזילה" (וצ"ע למה לא הביא גם משו"ע אדה"ז (שם ס"ב) שיש ח"ש באיסור גוזז בשבת). דלפי זה יוצא שמצינו מחלוקת באם גדר 'חצי שיעור' הוא רק בעניני אכילה או גם בשאר ענינים.

ולפי"ז אפ"ל שבזאת נחלקו: שלשאר הראשונים (וכן לשיטת אדה"ז) גדר 'חצי שיעור' הוא גם בשאר ענינים, ולכן שייך גם באיסור גניבה, משא"כ להרשב"א גדר 'חצי שיעור' הוא רק בעניני אכילה, ולכן אינו שייך באיסור גניבה. [וצריכים לברר האם כתב הרשב"א באיזה מקום איזה ענין בנוגע חצי שיעור בכסף, ולראות האם מתאים להנ"ל].

אמנם באופן אחר י"ל שנחלקו האם 'פחות משהו פרוטה' הוא בגדר כסף אלא שחסרה הכמות להשלימו לפרוטה, או שאינו בגדר כסף כלל עד שיהי' פרוטה – ובהקדים: בטעם איסור חצי שיעור איתא בגמרא (יומא עד, א) שאסור משום 'חזי לאיצטרופי' (הובא בלק"ש שם הערות 36-37): הצ"ח בפסחים (מד, א) מפרש שזה ע"ד גזירה מדאורייתא, דאם חצי שיעור יהי' מותר יתכן שיאכל חצי שיעור, ולאחר מכן יאכל עוד חצי שיעור – בתוך כדי אכילת פרס – ויתחייב. אמנם הפמ"ג (בפתיחתו להל' בשר בחלב בפ"י ה"ב) וכן הרגובי (וראה מפענ"צ ס"ע קפה ואילך) ס"ל שמזה שראוי להצטרף – 'חזי לאיצטרופי' – ה"ז ראי' וס'י' שגם בהחצי שיעור יש איסור, כי אם החצי הראשון הי' מותר אז לא הי' עובר איסור כשאכל גם את החצי השני, (ע"ד הכלל "דאין היתר מצטרף לאיסור"), אלא, זה ראי' שגם החצי הראשון יש בו ג"כ כל איכות האיסור, ז.א. שאין 'חזי לאיצטרופי' סיבה וטעם לאיסור אלא סימן שגם החצי שיעור אסור.

{והנפק"מ להלכה היא: אם מישהו אכל חצי זית ברגע האחרון של יוה"כ (או אכל חמץ ברגע האחרון של פסח), דאם סיבת האיסור היא משום החשש שיאכל עוד חצי – כאן אין חשש משום שכשיאכל החצי הב' כבר מותר לאכול. אבל אם ה'חצי שיעור' בעצמו אסור – אז עבר על איסור}

ולפירוש זה זהו יסוד המחלוקת דר' יוחנן וריש לקיש (יומא שם): האם חצי שיעור אסור מן התורה, ולר' יוחנן, וכן ההלכה, שחצי שיעור אסור מהתורה – כי אין איכות האיסור ב'חצי שיעור', ורק כשיש שיעור שלם מתהווה איכות האיסור. ולכן אין שום איסור בחצי שיעור, ולר' יוחנן וכן ההלכה – איכות האיסור קיים גם ב'חצי שיעור', אלא שלא מתחייב בעונש עד שיאכל כשיעור.

ועפי"ז אפשר לבאר ב' הדיעות האם פחות משהו פרוטה הוא 'חצי שיעור' בגניבה, שאפ"ל בב' אופנים: א) גם בפחות משהו פרוטה יש גדר איכות "כסף", ומה שאינו שוה פרוטה הרי זה רק חסרון בכמות [כשיטת ר"י בכל האיסורים – שתוכן האיסור קיים גם ב'חצי שיעור' אלא שלא מתחייב בעונש עד שיאכל כשיעור: ב) בפחות משהו פרוטה אין כאן גדר "כסף", ורק כשיש פרוטה מתהווה גדר ואיכות כסף [כשיטת ר"ל בכל האיסורים – שאין איכות האיסור ב'חצי שיעור' אלא כשיש כל האיסור]. וזוהי המחלוקת: לשאר הראשונים (ולאדה"ז) שיש גדר 'חצי שיעור' בגזילת פחות משהו פרוטה, הרי זה לפי שגם בפחות משהו פרוטה יש איכות הכסף. משא"כ לשיטת הרשב"א אין בגזילת פחות משהו פרוטה גדר חצי שיעור כי אין גדר כסף בפחות משהו פרוטה, [ולא משום שס"ל כר"ל שבכל ח"ש אין איכות האיסור, שהרי ההלכה היא כר"י, אלא שס"ל שבנידון ד"כסף" בפרט, אמרינן שאין גדר של ח"ש, כי גדרו של כסף הוא רק כשיש שוה פרוטה, ופחות משהו פרוטה אינו חצי שיעור, כי אם חצי איכות. ע"ד המבואר (ראה לק"ש ח"ד עמ' 13 ואילך) בביאור החילוק בין חצי שיעור לחצי מלאכה שבזה גם ר"י מודה שאינו אסור מן התורה], ולכן מפרש טעם האיסור משום צער.

והנה עוד משמעות יש להצד שגם פחות משהו פרוטה הרי הוא בגדר כסף, ממ"ש רש"י בסנהדרין (נט, א ד"ה "משום") וז"ל: "פחות משהו פרוטה אינו נחשוב גזל בעיניהם [של ישראל] שעוברין על מידתן, שרחמנין הן ומוחלין על דבר קל". עכ"ל. משמע דלשיטתו יש גדר

כסף גם בפחות משוה פרוטה, אלא שמכיון שמוחלין לכן אין צריך להשיב (אבל לא שבעצם אינו בגדר גניבה מעיקרא) [ולהעיר שבגדר שיעור שוה פרוטה יש דעות שהשיעור הוא הלכה למשה מסיני כשאר שיעורים, אמנם לרש"י כאן זה תלוי במידת בני אדם – אבל אין זה נוגע לענייננו כי חקירה הנ"ל אפשר להיות לפי ב' צדדים אלו.]

ולפי האופן שאין לפחות משוה פרוטה דין כסף וחצי שיעור לכאורה אין יכול לפרש סוגיא זו שאין החסרון בהכסף, כיון שאינו שוה כסף. אבל לפי האופן שיש לפחות משוה פרוטה דין כסף וחצי שיעור לכאורה י"ל שבעצם יכול לעשות קנין גם בדבר שהוא פחות משוה פרוטה כיון שהוא עדיין בגדר של כסף או שוה כסף, רק שהחסרון הוא שאין אדם גומר בדעתו להקנות בדבר שהוא פחות משוה פרוטה. וא"כ כאן שהגמרא איירי בתבואה ופירות "דמקרבא הנאתייהו" הגמרא קס"ד שאפשר שבדבר כזה אדם גומר ומקני נפשי כנ"ל.

אמנם צריך עיון במהי הקמ"ל של הגמרא האם הוא שהגמרא חזר מההוה אמינא, שלפי הביאור הראשון הגמרא קמ"ל דאין העיקר הגמירת דעת. ולפי הביאור השני הגמרא קמ"ל שאין פחות משוה פרוטה בגדר של כסף או שוה כסף. או שאין זה מספיק הנאה לעשות הגמירת דעת. או אפשר שהגמרא עדיין עומד בסברתו רק שהוא גזירת הכתוב שאין העבד נקנה בפחות משוה כסף אף על פי דמקרבא הנאתייהו. וא"כ צריך לומר שאין זה גזירת הכתוב רק אצל עבד, דחידוש גדול הוא לומר שבשאר קנינים יכול לעשותם בפחות משוה פרוטה כשהוא ע"י תבואה וכלים דמקרבא הנאתייהו, אלא שמכאן לומדים לשאר קנינים (וצ"ע איך הוא לימוד זה).

והנה גם בהאופן שהעיקר הוא הגמירת דעת, ומעשה הקנין הוא רק לראי', לכאורה גם בזה יש ב' אופנים, א) כשאדם נותן דבר מידו ליד חבירו זה הוי רק ראי' שכבר גמר בדעתו להקנות הדבר אליו. ב) שהקנין הוא לא רק ראי' להגמירת דעת, אלא שהוא גם הגורם לגמירת דעת, כמו כשאדם נותן פרוטה לחבירו, או ההנאה שהאשה מקבלת בקידושי' מאדם חשוב, שבאופנים אלו אנו יודעים ומוחזקים שבהנאה כזה מספיק שיגרום שהאדם יגמור בדעתו להקנות הדבר הנקנה.

ג

וכן איתא עוד בגמרא דף מא. שבתחלת המשנה שם תנן: "האומר לאשה התקדשי לי בתמרה זו, התקדשי לי בזו, אם יש באחת מהן שוה פרוטה מקודשת, ואם לאו אינה מקודשת... היתה אוכלת ראשונה ראשונה, אינה מקודשת עד שיהא באחרונה שוה פרוטה", ובגמרא שואל אהי"א (סיפא דמשנה דהיתה אוכלת ראשונה ראשונה" האם הוא על הרישא דמשנה או על אמצעית של המשנה כשאמר "בזו בזו ובזו")... רב ושמואל דאמרי תרוייהו לעלם ארישא (ואי קשיא לך מה איכפת לי אם היא אוכלת או לא, אפילו אם אינה אוכלת עדיין צריך להיות באחד מהן שוה פרוטה?), ולא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא דאי איכא שוה פרוטה אין, אי לא לא, אבל אוכלת הואיל ומקרבא הנאתייהו, אימא גמר ומקניא נפשה, קמ"ל. גם כאן יש לשאול מה מועיל זה שמקרבא הנאתייהו ואם אינו שוה פרוטה? ולתרוץ צריך לומר גם כן הביאורים הנ"ל, אלא שיש חילוק כאן, שכאן הגמרא מסכים שאין סתם מאכל חשיב ואין ההנאה קרוב כל כך לעשות הגמירת דעת, רק שסברת הגמרא כאן היתה אם היא אוכלת אותה מיד, אז תהי' מספיק הנאה לעשות גמירת דעת וליגמור הקידושין.

אבל רק שזה קשה לפי דעת המהר"ט מובא בחוסן יוסף לעיל, שכתב שהעיקר בקידושין הוא מעשה הקנין, כיון שכאן הגמרא עוסק בקידושי אשה, ולכאורה לפי דבריו צריך לומר רק

לפי הביאור הב' הנ"ל, שצריך שניהם לעשות הקנין באשה, בין מעשה הקנין, ובין הגמירת דעת, וגם שפחות משה פרוטה חשיב כסף לעשות קנין, רק שהחסרון הוא בהגמירת דעת.

ואם תשאל איך יכול לחשוב שאשה תהי' נקנית בפחות משה פרוטה, לכאורה אמרנו לעיל ג. "אשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה"? הנה זה הוא שאלת התוס' כאן ד"ה "אימא גמרה ומקניא כו". שכתב: אף על גב דלא תלו בדידה להתקדש בפחות משה פרוטה, כדאמרין בפרק קמא[?], מיהו בקל עושה צריכותה, ע"כ. דהיינו הדם שאין יכול לומר כן בפועל ממש, מ"מ יש לומר הוה אמינא כזה.



שלוחו של אדם כמותו ממש, או לא

אחד מהתמימים

בקידושין דף ז: "בעי רבא, שני בנותיך לשני בני בפרוטה מהו, בתר נותן ומקבל אזלינן והאיכא, או בתר דידהו אזלינן וליכא...? תיקו". והתוס' ד"ה שני בנותיך כתב, "אומר ר"י דאיירי בבנות קטנות דקידושי דאב ניהו, דאי בגדולות והאב מקבל קידושין בתורת שליחות פשיטה דבעי פרוטה לכל אחת דשליח לא עדיף ממשלחו. דבתר נותן דקאמר לאו דוקא, דהנותן ע"כ בשליחות בניו הוא בא, ואי בתר נותן אזלינן הוי בעי שתי פרוטות כאלו הבנים בעצמם מקדשין, אבל הבעיא הוא, אי בתר מקבל אזלינן לגמרי דשמא אין לחוש אלא שיקבל המקבל שוה פרוטה. עכ"ל. דהיינו שלפי התוס' מצינו שני דברים א) שאין חילוק בין אם באו שני האנשים בעצמם, או בין אם עשה שליח לשניהם. ב) דאין צריך דין הנותן, רק דין המקבל.

ועוד נמצא שלפי התוס' אפשר שהספק הוא בב' אופנים, א) מצד הבנות, האם הולכים רק אחר המקבל הכסף ולא אחר הבנות שהוא מקבל בשבילם, או אפשר שהולכים אחר הבנות. ב) וגם אם תמצא לומר שאצל הבנות אין בעיא כיון שהכסף דאב ניהו, מ"מ עדיין יש עוד ספק האם הולכים אחר הנותן, דאז ודאי צריך פרוטה מכל אחד, או אפשר שאין צריך דין הנותן רק מקבל והאיכא.

אבל בתוס' הרי"ד ד"ה "בתר נותן ומקבל אזלינן" כתב "פירוש, היכא דקידוש שתי נשים בפרוטה, או אשה אחת בפחות משה פרוטה אינה מקודשת. והתם משום דיהיב קידושין לדידהו ודידהו הו, אבל הכא דיהבינהו לאב ודאב הוה איכא למימר דהו קידושי, ואי נמי ישני בני אדם נתנו פרוטה לאב בשני בנותיו פשיטה דלא הוי קידושי, כיון דכל חד לא נתן אלא חצי פרוטה לא חשיבא ממון, אבל הכא דנותן חד הוי ומקבל חד הוי איכא למימר דבתר נותן ומקבל אזלינן ולא בתר קונין ונקנין". עכ"ל.

ונמצא מדבריו שהוא סובר שאפשר שיש חילוק בין אם באו שני הבנים בעצמם או כשעשה שליח בעבורם, ושזהו חלק מספק הגמרא (לא כמו התוס'). ועוד חילוק מהתוס', דהוא סובר שצריך להיות גם דין הנותן, שצריך פרוטה מכל איש, רק הספק כאן הוא, האם עכשיו כיון שהם עשו שליח הוי חשיב כמו איש אחד, או אפשר שעדיין חשיב כקידושין משני אנשים.

ולכאורה אפשר לפרש שטעם המחלוקת הוא, האם דין של שלוחו של אדם כמותו הוא כמותו ממש, או שהוא רק "כמותו" בכפ הדמיון (מעתיק מקור). והיינו שהתוס' סבר שהפי' הוא כמותו ממש, וא"כ אין חילוק אם שני הבנים באים בעצמן ונותנים פרוטה לאב הבנות, או שאביהם בא בשליחותם, דכיון שהוא בא בשליחותם הוא הוי כמותם ממש והוי כאילו שניהם

בא בעצמן ונתן הפרוטה (והגם דכמותו ממש בכלל הוא מעלה, מ"מ הוא מעלה רק בהשליחות, וכאן הוא מביא לידי חסרון בהקידושין) ואם כן אין כאן פרוטה לכל איש המקדש רק חצי' ולכן בודאי אינו מקודש לפי התוס', ואין להגמרא אפילו ספק בזה, ולכן הוצרך התוס' לפרש דהולכים אחר המקבל ולא אחר הנותן, או שזהו ספק הגמרא עכ"פ.

משא"כ התוס' ר"ד סבר שזה גופה הוא ספק הגמרא, האם השליח הוא כמותו ממש (כמו שסבר התוס' בפשטות), או אפשר שהוא רק בכף הדמיון ואינו כמו שני הבנים הם כאן, אלא שיש אדם אחד העומד במקום, והוי כאילו הוא מיחד את שני הבנים, ולכן הוי רק איש אחד העושה הקידושין לשניהם (והוי חסרון בהשליחות שמביא לידי מעלה בהקידושין). ורק שהגמרא מסופק אם בתר נותן ומקבל אזלינן, או בתר דידהו, ולא הוצרך לפרש כמו התוס' שאין צריך דין הנותן.



ביאור בתוספות ד"ה אסור לאדם

In האיש מקדש את בתו כשהיא נערה., the Mishna writes: מסכת קידושין דף מא. The Gemora learns from this, being that the Mishna writes "נערה" means a father can only be מקדש his daughter when she is a נערה and not when she is the age of קטנה. This is a proof for רב and some say רבי אלעזר that say, A man is not allowed to be מקדש his daughter when she is a קטנה, rather only when she grows older to the age of נערה, and is able to dictate who she would like to marry. From what we have learned earlier, Tosefos raises the question why can't you be able to be מקדש your daughter when she is a קטנה, didn't the Gemorah just teach us "אמר ר"ל טב דלמיתב טן דו מלמיתב ארמלו" (Any woman would rather be married with a husband than live alone by herself?) And from here it is trying to imply the opposite, that a woman might grow older and not like her husband, so now she will regret that the marriage ever took place? Tosefos answers, what we learnt from ר"ל is only applying to a girl that is either a נערה or a גדולה, because she will be מקודש herself through her own choice, which is not so by a קטנה whom her father will be מקודש for her, and now that she is older she might not be happy with her father's choice. The Tosefos goes on to say, that nowadays we marry all our daughters even when they are a קטנה, in order that they won't be single there whole life. (The reason is, in the time of Tosefos people were so poor that if they waited until the appropriate age for their daughter there might not be any money left for her dowry, and then the parents will never have an opportunity to marry her off for the rest of her life. Also in gulus Jewish people needed to flee to another country or city leaving her a aguna.) Seemingly there is no connection

between the first half of Tosefos and the second half? The style that Tosefos writes in is, two separate ideas are written in two different ד"ה, and if two ideas are written in one ד"ה then there must be a connection between the two. A Second question on the Tosefos is, why does he have to bring out the point that a קטנה through her father, it could have just written "when a קטנה grows older she might regret the marriage" without mentioning that the father is responsible for her marriage?

The Answer is, when ר"ל says "טב דלמיתב טן דו מלמיתב ארמלו" it means that even if she doesn't like her husband she would rather stay married than live alone. However if she would get married as a קטנה then she would blame her father if she isn't happy, because it is not her fault that she is now in a bad relationship with a husband she doesn't like. Now we can understand the connection between the first and second halves of Tosefos. Nowadays a woman would rather, no matter what age she is (even being a קטנה) to get married, knowing that otherwise she might never end up getting married in her life. So now we can also understand the דיוק in Tosefos that her father is the one to be מקודש for her, because when she is still a קטנה she would have hatred for her father for marrying her off to a husband she doesn't like, until the extent that she would rather live alone then live with her husband, only because it's her father's fault and if it were her fault the statement of ר"ל would kick into effect, but now she won't have a hatred for her father because she will understand the situation they are in. And this is why Tosefos brings both halves of the Tosefos together.



בדין איסור מוסיף (עז, ב)

אחד מהתמימים

א

הנה בגמרא קידושין עז: איתא: "תני תנא קמי' דרב ששת, כל שהוא ביקח הרי הוא בלא יקח, כל שאינו ביקח אינו בלא יקח (כל שהוא ביקח" (דהיינו) "והוא אשה בבתולי' יקח" וסמיך לי' "אלמנא וגרושה וחללה זונה לא יקח", כל שאתה קורא בה כשהיא בתולה יקח דרוי' לכהן גדול ישנו בבל יקח אם היתה אלמנא. רש"י), פרט לכהן גדול שבא על אחותו אלמנא (שאינו לוקה עלי' משום איסור כהונה, אלא משום איסור אחותו. רש"י)", ולקמן בסוף עמוד זה איתא"אמר רב אשי הלכך כהן הבא על אחותו זונה משוי לה חללה לא משוי לה, חזר ובא עלי' עשאה חללה". וקשה שני גמרות אהדדי, דכיון שאמרנו לעיל שכל שאינו ביקח אינו בלא יקח,

א"כ כאן שבא על אחותו פעם שני' למה היא נעשה חללה, כיון שאין חללה אלא מאיסור כהונה, וכאן אינו איסור כהונה כיון שהיא אחותו ואינו ביקח ובמילא אינו בלא יקח, וא"כ קשה?

והי' אפשר לומר שדין זה שכל שאינו ביקח אינו בלא יקח איירי רק בכהן גדול וכאן איירי בכהן הדיוט שאין לו חיוב של היא בבתולי' יקח, וכן נראה מרש"י ד"ה "כל שהוא ביקח" ששם מביא מקור לדין זה וכותב "והוא אשה בבתולי' יקח" וסמך לי' "אלמנה וגרושה וחללה זונה לא יקח", כל שאתה קורא בה כשהיא בתולה יקח דראוי' לכהן גדול, ישנו בבל יקח אם היתה אלמנה, עכ"ל. שנראה מדבריו שלימוד זה הוא לימוד מיוחד לכהן גדול, שהמצוה דיקח הוא רק בו.

אבל אין זה תירוץ נכון, כיון שבסוף העמוד על דברי "הלכך כהן הבא על אחותו" בפירוש כתב רש"י "כהן הדיוט או כהן גדול הבא על אחותו פנוי". וגם אם תאמר שהוא דין מיוחד של כהן גדול, מכל מקום עדיין יש להקשות שאלה זו מכח אין איסור חל על איסור, דכיון שהרי כבר יש עלי' איסור של זונה, איך אפשר שיחול עלי' גם איסור של חללה?

ב

והי' אפשר לומר שיש כאן איסור מוסיף בזה, שאם נולד בן מביאה ראשונה, שאז היא נעשה רק זונה לא יהי' להבן דין חלל לגבי אכילת תרומה ולטמא למתים ולנשא גרושה הגם שהוא ממזר, אבל כשבא עלי' ביאה שני' שם יש איסור מוסיף בזה שהבן נעשה חלל ופסול לאכול בתרומה ואסור בגרושה ולטמא למתים, וכן איתא בשו"ע אבן העזר סימן ז' סעיף י"ד וז"ל: "כהן שבא על אחת מהעריות או יבמה לשוק ונתעברה מביאה ראשונה, אין הולד חלל אבל עשאה זונה, ואם חזר ובא עלי' הוא או כהן אחר הולד חלל" עכ"ל.

אמנם צריך עיון בדברי הנושאי כלים של השו"ע שכולם הובא בהמנחת חינוך מצוה רס"ד סעיף י"א, ששם מביא דברי השו"ע הנ"ל שבפשטות מותר לכהן ממזר לאכול בתרומה, ורק שאחרי זה כתב וז"ל:

"אך הדרישה והב"ך והחלקת מחוקק כתבו דאין נפקא מינה לדין דין זה, דמאחר דהולד ממזר הוא גרע מחלל, רק דנפקא מינה דמתרין בו אם היא בת משום ממזרת ולא משום חללה, נראה מדבריהם דממזר אינו כהן כלל. וכן נראה מדברי הרב המגיד בר"מ שם הל' ה' שכתב, דרבינו לא יצא לצייר דין זה לענין הכשר רק ביבמה לשוק, דאי בשאר עריות הולד פסול, נראה מדבריו דפסול לכהונה דהיינו דאינו כהן כלל, ומותר לטמא למתים דדינו כחלל לכל דבר וגרע מיני'. ומכל מקום אף שכולם הסכימו לזה לא ידעתי מנין הוציאו לזה, כיון דממזר כישראל לכל דבר מהיכי תיתי לא יהי' עליו דין כהן. נהי דלענין עבודה אפשר דאסור, כמו עשרה כהנים שפירש אחד מהן ובעל דהולד אינו עובד דבעינן מתייחס אחריו, עיין ר"מ שם פ"כ הל' ושו"ע אהע"ז סי' ג' ס"ט, אבל לענין נשים הפסולות או לענין טומאה למתים דגם שם חייב איני יודע מהיכן יצא להם דאינו כהן כלל וגרע מחלל.

וממשיך עוד:

"שוב האיר השי"ת את עיני, ומצאתי בספר בית מאיר תפס בזה לדבר פשוט דאי אפשר להיות כהן וממזר ויאכל בתרומה, וכתב דהרשב"א בתשובותיו כתב כן להוציא מדעת השואל. ועיינתי ברשב"א סי' אלף ר"א שכתב דהולד פסול וראי' מיבמות פרק החולץ מ"ד ע"ב דאמרין שם דהכל מודים וכו' דבא על חייבי כריתות, אף דרבי יהושע סובר דאין ממזר מחייבי כריתות מכל מקום פגום הוי לכהונה מקל וחומר מאלמנה לכהן גדול שאין איסורה שוה בכל וכו', וכי תימה מה לאלמנה שכן נתחללה, כהא נמי כיון דבא עלי' עשאה זונה, ע"ש.

ועי' בטורי זהב על השו"ע שם שכתב "וי"ל שנפקא מינה לענין אכילת תרומה ולענין טומאת מת יש ספק בממזר כהן, וצ"ע בסוף פ' נושאים על האנוסה (יבמות) עכ"ל. ואם הדין כן שהוא מותר בתרומה ועדיין הוא כהן, הי' אפשר לומר שזה חשוב איסור מוסיף כשבא על' הכהן פעם שני' כיון שעכשיו נעשה הולד חלל.

אבל לפועל אין לומר כן שזהו חשוב איסור מוסיף כיון שאמרינן לעיל דף עז: דרך בסדר שהיתה תחלה חללה ואחר כך נעשה זונה אז הוא איסור מוסיף "הואיל ושם זנות פוסל אפילו בישראל", אבל כשהוא בסדר הפוך אינו איסור מוסיף, ולכן גם אם תאמר שבנה הוא חלל רק עכשיו, מכל מקום אינו חשוב איסור מוסיף.

(והי' אפשר לומר שאביי סבר דאיסור חל על איסור, ולכן אינו קשה עליו סוגיא זו. אבל הרמב"ם פסק בהלכות איסורי ביאה פרק י"ז סעיף ח' כהמאן דאמר אין איסור חל על איסור וז"ל: "כלל גדול הוא בכל איסורים שבתורה, שאין אסור חל על איסור אלא אם כן היו שני איסורין באין כאחת, או שהי' האיסור האחד מוסיף דברים אחרים על אותו האיסור, או אם הי' כולל דברים אסורים עם איסור זה", וגם הוא מביא דין זה של רב אשי שם בפרק י"ט סעיף ה' וז"ל: "כהן הבא על אחד מהעריות חוץ מנדה, או על אחת מחיבי לאוין השוין בכל עשה אותה זונה, כמו שביארנו. חזר ובא על' ביאה שני' בין הוא בין כהן אחר, נעשית חללה וזרעו ממנה חללים. לפיכך כהן שבא על זקוקה ליבם ונתעברה מביאה ראשונה, הולד כשר, לפי שאינה מאיסורי כהונה ונעשית זונה. חזר ובא על' ביאה שני' ונתעברה וילדה, היא חללה וולדה חלל, לפי שהוא מאיסורי כהונה"

ואם כן מוכרח ששני דינים אלו אינם בסתירה זה לזה, וצריך להבין הביאור?)

ג

והנה במאירי כאן על אתר כתב: "הלכך כהן הבא על אחותו עשאה זונה ואחר שנעשית זונה היא מותרת לישראל ואסורה לכהן וכשבא על' כהן עשאה חללה להתחייב על' אחר כן הוא או כהן אחר משום חללה, אלא שאין כאן מלקות מצד שאין כאן איסור מוסיף כמו שביארנו, עכ"ל.

והיינו, הגם שאין כאן איסור מוסיף, מכל מקום זה נוגע רק להחיוב מלקות ועונשין (ועד שגם אם כהן שני בא על' אינו לוקה), אבל לגבי העצם איסור של חללה הרי הכהן עובר עליו משום שני לאוין, אחד משום זונה ואחד משום חללה רק שאינו לוקה, ועכשיו יובן דברי הגמרא היטב.

ולכאורה נמצא מדברי המאירי שבכל מקום שאומרים אין איסור חל על איסור כגון האוכל נבילה ביום כיפור לפי ר' שמעון (עז:): עדיין עובר עליו משום שני איסורים, אחד משום נבילה, ואחד משום יום כיפור, וכן לשאר כל איסורים, ואין הפירוש שאין האיסור חל כלל כמו שמשמעות הפשוט ד"אין איסור חל על איסור".

אבל ברש"י משמע קצת שיש כאן מלקות, כי ברש"י ד"ה "חללה לא משוי לה" כתב "ואין כהן שני הבא על' לוקה משום חללה", והיינו משום שזהו רק פעם השנית שכהן בא על' ועדיין לא הי' חללה קודם לזה.

וכיון שכתב רש"י שאין כהן שני הבא על' לוקה", משמע שהדין כאן הוא בנוגע תמלקות, ולכן אם בא על' פעם שלישית אז הוא לוקה משום חללה, וזהו לא כפירוש המאירי. אבל אינו ברור, משום שמיד אחרי זה כתב רש"י בד"ה "חזר ובא עליו" "הוא או כהן אחר עשאה חללה שהרי אסורה לו משום זונה שאינו נוהג אלא בכהונה" ולא אמר כלום בנוגע לחיוב מלקות, שמזה משמע שאינו לוקה כהמאירי, ואם כן קשה להבין מהו כונת רש"י?

ולכאורה יש לומר שהביאור ברש"י למה כתב שעסקינן במלקות הוא משום שגמרא זה הוא המשך למה שכתב לעיל מזה, דשם שואל רב פפא לאביי "ישראל הבא על אחותו זונה משוי לה (בניחותה), חללה משוי לה או לא? (דהיינו) מי אמרינן קל וחומר, מחייבי לאוין הוי חללה, מחייבי כריתות לא כל שכן!, או דלמא אין חללה אלא מאיסורי כהונה?, אמר לי' אין חללה אלא מאיסורי כהונה בלבד". ואחרי זה בסוף העמוד ממשיך הגמרא: "אמר רב אשי הלכך כהן הבא על אחותו זונה משוי לה חללה לא משוי לה" ושם הוא שפירוש רש"י "ואין כהן שני הבא עלי' לוקה משום חללה", ויש לומר שהטעם שכתב רש"י כן הוא משום שגמרא זה הוא בניגוד ובהמשך לשאלת רב פפא, דלפי שאלת רב פפא הי' אפשר שתהי' זונה וחללה מביאה אחת, ואם כן בשני איסורים הבאים כאחד אין אומרים "אין איסור חל על איסור" ושניהם חלים הגם שאין בחללה איסור מוסיף, וכמו שכתוב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פרק י"ז סעיף ח' וז"ל: "כלל גדול הוא בכל איסורים שבתורה, שאין אסור חל על איסור אלא אם כן היו שני איסורין באין כאחת". ואם כן אם הי' כהן שני בא עלי' פעם שנית הי' לוקה שנים אחד משום זונה ואחד משום חללה, אבל רב אשי רצה להראות שאינו כן, ולכן כתב רש"י שאינו לוקה שאין חללה אלא מאיסורי כהונה, ואז הגמרא ממשיך "חזר ובא עלי' עשאה חללה" וכאן לא פירוש רש"י שאם בא כהן עלי' עוד הפעם שהוא לוקה, משום דאין איסור חל על איסור, ואינו שני איסורים הבאים כאחת כנ"ל, ולעולם רש"י סבר כמו המאירי.

ונראה לי לבאר עוד דיוק בלשון ברש"י, למה כותב "ואין כהן שני הבא עלי' לוקה", לכאורה היינו משום שאם הי' הכהן הראשון שבא על אחותו עוד הפעם, אינו שייך שילקה אפילו אם הי' כבר חללה מביאה ראשונה כיון שהוא חייב מיתה, ואין לוקין במקום מיתה, כמו שכתוב הרמב"ם בהלכות סנהדרין פרק ט"ז סעיף ה' וז"ל: "עבר עבירה שיש בה מלקות ומיתת בית דין כאחת, כגון ששחט אותו ואת בנו לעבודה זרה, אם התרו בו למיתה, סוקלין אותו ואינו לוקה, שהרי נתחייב בדין גדול מזה. ואם התרו בו למלקות בלבד, לוקה.



הערה בלקו"ש חל"ה ויצא ב'

הת' השליח יוסף בנימן קריגסמאן בלקו"ש חל"ה פרשת ויצא ב' שואל הרבי שמצינו שני סדרים בסדר התפלות בש"ס, וז"ל: "תנן: 'תפלת שחר עד חצות. תפלת מנחה עד הערב.. תפלת הערב אין לה קבע". וכבר עמדו המפרשים בטעם השינוי, שגבי ק"ש התחיל התנא בק"ש של ערבית ("מאימתי קוראין את שמע בערבין"), ואילו כאן גבי תפלה נשנו התפלות בסדר דשחרית מנחה וערבית. והקשו עוד שאלות שם.

ובסעיף ב' עמד הרבי לבאר זה וז"ל: "ויש לומר הביאור בזה: ידוע הכלל בהלכה, ד'במעשה בראשית היום הולך אחר הלילה", ו'בקדשים לילה הולך אחר היום".

ועפ"ז יש לומר, ששני הסדרים בג' תפלות, אם תפלת ערבית היא סיום ג' התפלות (לילה הולך אחר היום), או שהיא התחלת ג' התפלות (היום הולך אחר הלילה), תלוי אם תפלה היא בגדר "קדשים" או בגדר "מעשה בראשית". ויש לומר דתרווייהו איתנהו בה, שיש בענין התפלה גדר של "קדשים", שמצד זה "לילה הולך אחר היום" וסדר תפנות הוא שחרית מנחה ערבית: וגם גדר של "מעשה בראשית" שבזה "היום הולך אחר הלילה", ולפ"ז סדר התפלות הוא – ערבית שחרית מנחה.

דהנה במהותה של תפלה מצינו שני ענינים: מחד גיסה התפלה היא "עבודה שבלב", וכמרז"ל שחובת התפלה נלמדת ממ"ש "ולעבדו בכל לבבכם" – "איזו היא עבודה שבלב הוי אומר זו תפלה". ולאידך, הפירוש הפשוט של "תפלה" הוא מלשון בקשה, והיינו מה שהאדם מבקש את צרכיו מאת הקב"ה...

וממשיך בסעיף ג': והנה להלכה נקטינן (כנ"ל) שסדר התפלות הוא עררית שחרית ומנחה... ויש לומר טעם הדבר, כי עפ"י הלכה, החיוב והדין דמצות תפלה הוא בקשת צרכי (שהוא גדר "מעשה בראשית" שבתפלה כנ"ל), שזהו עצם החפצא דתפלה: משא"כ "עבודה שבלב" הוא רק תיאור מצב הגברא המתפלל, דכדי שתהי' החפצא דבקשת צרכי כדבעי צריך הגברא להיות במצב של "עבודה שבלב", ובלעדה חסר בעצם הבקשה, אבל מ"מ אין זה מהות התפלה. עכ"ל הרבי.

אמנם יש לשאול איך זה מתאים הדין שאין עושין בקשת צרכי בשבת, וכדאיתא בירושלמי (שבת פרק ט"ו הלכה ג' דף ע"ח, ב): "תני אסור לתביע צרכי בשבת", ופי' הקרבן העדה: "לפי שמכלל עונג שבת הוא שיחשוב האדם כאילו כל מלאכתו עשוי והשואל צרכי הוא מראה בהיפך וגם מביא דאגה בלב". והגם שמותר לומר הבקשות שאנו רגילים בה בכל יום, והטעם שאין אנו עושין כן הוא רק משום טרחה דציבורה (כמ"ש האדה"ז בהלכות תפלת שבת), מ"מ איך יכול להיות כן שאין מבקשין צרכים בשבת אם לכאורה זהו תוכן התפלה?

והנה הגם שנשתנו ברכות האמצעיות בשבת, שלשה ברכות הראשונות והאחרונות לא נשתנו ועדיין הם בשלימותם ושם יש בקשת צרכים כגון ברצה שאומרים "רצה.. בעמך ישראל, ולתפלתם שעה, והשב העבודה.. ואישי ישראל.. תקבל ברצון,

אבל גם ברכות אלו לכאורה אינם בקשת צרכים אלא שבח והודי' לה', וכדאיתא בגמרא והובא בסדור "אוצר התפלות" (דף קנ"ד, ב' בסופו) וז"ל: "ובירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד) אף מי שהתקין את התפלה הזאת על הסדר התקינה שלש ברכות ראשונות ושלש ברכות אחרונות שבחו של מקום (ובבבלי ל"ד ע"א) אמר ר' חנינא אחרונות דומות לעבד שקיבל פרס מרבו ופי' הרש"א ז"ל בחידושי אגדות דהיינו שמחזיק טובה ומשבחו על הפרס, עכ"ל. סובר ג"כ דאחרונות שבחו של מקום, אע"ג דרצה ושים שלום בקשת צרכים הם?, צ"ל לומר כסברת רבינו תם ז"ל בתשובתו הובא בשבלי הלקט השלם ענין תפלה סי' כ"ח "שלש אחרונות צרכי רבים הם ודין שבח להם, כי שבח הוא לאדון שרבים צריכים לו" ע"כ, כלומר האמצעיות יש מהם צרכי רבים ויש מהם צרכי יחיד, אבל אחרונות רק צרכי רבים ויש להם דין שבחים כאמור.. והאמצעיות צרכן של בריות, חננו דעה רצה תשובתנו וכו' בנה ביתך ושמע עתירתנו ורצינו בתוכו, עכ"ל.

ולכן הגם שיש בהם בקשת צרכים מ"מ אין זה הגדר של תפלות אלו, וא"כ קשה איך אין לנו כל הבקשות אם זהו עצם התפלה.

והגם שיש לנו ברכת "רצה נא במנוחתנו" ששם שואלין "קדשנו במצותיך", "ותן חלקנו בתורתך", אבל כל זה הוא דבר מועט כדי שיאמר עליו שזהו עיקר התפלה. (ועוד שכל אלו הבקשות הם בקשת רוחנים, ואין שום בקשת גשמיים כמו בכל השבוע שלכאורה הם עיקר הבקשות, ובלשון הפסוק (שמות כג, כה): "ועבדתם את ה' אלקיכם וברך את לחמך ואת מימך והסירתי מחלה מקרבך"? [וכמו שמדייק הרבי בהשיחה שם, שלכן הביא הרמב"ם פסוק זה בתחלת הלכות תפלה למקור למצות תפלה, ולא הביא הפסוק של "ולעבדו בכל לבבכם" (דברים יא, יג) - שמפסוק זה מבורר יותר שהכונה הוא לעבודה שבלב זו תפלה – מפני שמפסוק זה מבורר יותר מהי עצם התפלה, דהיינו - כהמשך הפסוק – בקשת צרכים.)

והנה יש לבאר זה עפ"י המבואר בחסידות שבשבת העולם עולה למדרגה עליונה יותר, וכדאיתא בלק"ת (באמצע המאמר ד"ה שובה ישראל" הב' עמוד ס"ו, והובא בספר "חסידות מבוארת שבת" בתחילתו): "אך הענין, דכתיב כי ששת ימים עשה, עשה דייקה, דהיינו מה שנתפשט ונמשך החיות ע"י בחינת עשייה, אבל בשבת, שבת מבחינת התלבשות בבחינת עשייה, וגם לא נתלבש בבחינת הדיבור, שהם עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, ולכן כתיב ממצוא חפצך ודבר דבר, ואמרו רז"ל שלא יהא דיבורך של שבת כו', והיינו, כי להיות בצעלם אלקים ברא את האדם, לכן צריך לשבות בשבת מפני כי בו שבת הקב"ה, והקב"ה שבת מבחינת הדיבור, כי ששת ימים עשה היינו ע"י עשרה מאמרות, וביום השביעי שבת מהם, אלא התלבשות אור א"ס ב"ה להוות ולהחיות הברואים ולחדש בטובו מאין ליש בשבת הוא בבחינת המחשבה לבדה, שהוא עולם הבריאה. ולכן נמשכה נשמה יתירה בשבת, דהיינו מעולם הבריאה, שהוא עולם הנשמות, ומשם נמשך ג"כ שפע וחיות העוה"ז הגשמי' שבבחינת עשייה כו', עכ"ל.

וא"כ יש לומר שכיון שבשבת האדם והעולם עולה למדרגה עליונה יותר, לכן נשתנו גם התפלות. ויש לומר בב' אופנים. א) שכיון שהאדם והעולם נתעלה, לכן נשתנו גם גדר התפלה, דבשבת אין העיקר הבקשת צרכים, אלא בשבת עיקר התפלה הוא עבודה שבלב, לדבק בהקב"ה, ולכן שייך שיהי' איסור של בקשת צרכים, ומה שאנו מבקשים הוא מועט, וגם מיעוט זה הם בקשות רוחנים, כיון שבשבת העצם והגדר של תפלה הוא דביקות ועבודה שבלב. ב) או באופן פשוטה יותר, שגם בשבת העיקר של התפלה הוא הבקשת צרכים אלא שכיון שהאדם והעולם נתעלו בשבת, לכן נשתנו הצרכים שלו, שהצרכים העיקרים אצלו אינם הגשמיים אלא הרוחניים, ולכן אין מבקשים לגשמיות, כי אין זה הגדר של הצרכים שלו, וגם הבקשות הם מועט מפני שתוכן השבת הוא דביקות כנ"ל. ולכן כל האיסור הוא רק בבקשת דברים גשמיים, וכמ"ש האדה"ז (בסימן רפ"ח ס"ח) המתענה תענית חלום בשבת צריך לומר ענינו... ולא אסרו לומר תחנונים בשבת אלא לבקש בהם על צרכיו כגון על פרנסה או על רפואה לחולה שיש לו בביתו וכיוצא בהם מצרכי הגוף אך חרטת עוונות טוב לומר בכל יום, עכ"ל.

קובץ

הערות וביאורים

ישיבת ליובאוויטש מנשסתר

- גליון ט' -
(פנימי)

פרשת אמור - ל"ג בעומר
ה'תשע"ב

יוצא לאור ע"י

תלמידי התמימים דישיבת ליובאוויטש מנשסתר

מנשסתר, אנגלי

26 סינגעלטאן ראוד

מתי אמר ר' עקיבא "ואהבת לרעך כמוך" זה כלל גדול בתורה

הת' מרדכי שיחי' רובין

א. ידוע הקושיא בכ"מ בתורת רבינו (לקו"ש ח"ז ע' 342, חכ"ב ע' 139, חל"ב ע' 149) בנוגע למ"ש בגמרא (יבמות סב, ב) שהטעם למיתת כ"ד תלמידי ר"ע מפסח עד עצרת, הוא ש"לא נהגו כבוד זה לזה".

דלכאו' תמוה: ר' עקיבא הוא התנא שהדגיש את גודל הפלאת המעלה של אבהת ישראל, שהוא בעל מימרא ד'ואהבת לרעך כמוך' – זה כלל גדול בתורה. א"כ יפלא הדבר ואיך שייך שדוקא תלמידי ר"ע "לא נהגו כבוד זב"ז", הפך הענין דאהבת ישראל (הוראה עיקרית ויסודית בתורת רבם)?

ונקודת הביאור שמבאר כ"ק אדמו"ר (חל"ב ע' 149):

"שאדרבה – דוקא היותם תלמידי ר"ע גרם לכך "שלא נהגו כבוד זב"ז". והביאור: אמרו חז"ל שאין דיעותיהם של בנ"א שוות. וכמובן שכן הוא בנוגע לכ"ד אלף תלמידי ר"ע, שכאו"א מהם השיג תורת רע"ק לפי דרכו ודעתו, ובשיקול הדעת שלו מסקנתו שבודאי כי שהשיג הוא כן הפירוש האמיתי בדברי ר"ע: ולכן כאשר שמע שחבירו לומד את דברי רבו באופן שונה – ובלתי נכון לפי דעתו – לא הי' יכול נהוג בו כבוד והערכה – שהרי הוא לומד את דברי רבו באופן מוטעה!

.. כל אחד מתלמידי רע"ק הי' מסור ונתון בכל נפשו לתורת רבו, עד שלא הי' יכול לסבול שמישהו מפרש תורת רבו שלא כהלכה (לפי דעתו)..

יתירה מזו: הנהגה זו יש בה תוקף דוקא מצד הוראתו היסודית הנ"ל של רע"ק שאמר "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה": לולא הוראה זו, יתכן שלא הי' אכפת להם כ"כ מה שיש תלמיד שאינו משיג תורת רבם לאמיתיה;

אבל מכיון שרע"ק רבם לימדם ע"ד מעלת קיום מצות "ואהבת לרעך כמוך", לא בזה שהם עצמם שקדו ועשו חיל בלימוד תורת רבם, אלא, שכ"א השתדל להשפיע על כל שבגדר 'רעך' ובפרט תלמידי רבו שגם הם ישיגו תורת רבם באותה הדרך האמיתית (לפי דעתו); ואלה שלא קיבלו זה – לא הי' יכול נהוג בהם כבוד". עכ"ל.

כשלמדתי השיחה הנ"ל עם א' שאל 'שאלה פשוטה' על שאלת הרבי: דאולי יש לומר בפשטות, דדוקא מהסיפור שמתו כ"ד אלף מתלמידיו, הכיר ר"ע ולמד ע"ד גודל מעלת מצות אהבת ישראל, עד שהוא "כלל גדול בתורה". ולכן אין לשאול איך טעם סיבת מיתת תלמידיו הוא משום "לא נהגו כבוד זל"ז" היפך מהוראת רבבם, הרי לא אמר רע"ק מימרא זו אלא לאחר כל הסיפור דמיתת תלמידיו?!

ב. ראשית כל, היסוד של שאלת הנ"ל הוא מצד השקפה והנחה בחיים של 'דעת תחתון' ועולמית בנוגע גדולי ישראל וצדיקים, ובעיקר בתורת אמת; דזה שהוא כלל גדול בתורה לא היא כמו חכמת אומה"ע שהוא שכל הנקנה, אלא תורה שהוא אמת ואלפיים שנה קמה תורה לעולם, ולכן אין לומר שרק אחרי שרע"ק ראה מאורע מיתת כ"ד אלף תלמידיו אמר זאת, אבל בלאו הכי אין אהבת ישראל כלל גדול ח"ו. אלא ודאי הוא ענין אמיתי בתורת אמת ולכן בלא"ה 'ואהבת לרעך כמוך' זה כלל גדול בתורה.

אבל מצד 'דע מה שתשיב' וכו' וגם מצד קדושת התורה עלינו להוכיח דברי כ"ק אדמו"ר, שמימרא זו של ר"ע נאמרה בלי שייכות למיתת תלמידיו, אלא הוא ענין אמיתי מצד התורה עצמה.

באמת בשיחה הנ"ל בהערה 7 כתוב: "ולכאן דוחק לומר שמימרא זו נאמר ע"י ר"ע לאחר (ומצד) מיתת תלמידיו על שלא נהגו כבוד זל"ז". ובפשטות כוונת ה"דוחק לומר", הוא משום המבואר לעיל שהתורה היא אמיתית מצד עצמה ובלא מאורע זה ג"כ אהבת ישראל הוא כלל גדול בתורה.

ונראה ליתן הסבר והוכחה לזה, ובהקדים דברי כ"ק אדמו"ר במ"א (ח"ז קדושים ב):

מקשה רבינו על פרש"י על הפסוק 'ואהבת לרעך כמוך', שמביא רש"י מאמר ר"ע "זה כלל גדול בתורה". וכיון שענינו של פרש"י הוא "ואני לא באתי אלא לפרש פשוטו של מקרא", א"כ מהו הקושי בפסוק זה, שרש"י מת' ע"י המאמר "ואהבת לרעך כמוך.. זה כלל גדול בתורה"?

ומפרש רבינו בפרש"י: כשלומדים הפסוק ד'ואהבת לרעך כמוך', מיד עולה שאלה פשוטה; מדוע צריכים כו"כ ציונים אחרים, כגון גניבה גזילה ושאר מצוות שבין אדם לחברו. דלכאן כשמקיימים מצוות "ואהבת לרעך כמוך" כדבעי, ממילא נהי' זהיר מלעבור על כל המצוות שבין אדם לחברו?

ולכן אמרינן דמצות 'ואהבת לרעך כמוך' - זה כלל גדול בתורה, דהיינו דזה כלל כמו כל כלל שיש בו הרבה פרטים - שהם כל הציונים שבין אדם לחבירו.

וא"ת הני מילי, היכא דהפרטים סמוכים להכלל, אבל כאן רוב הפרטים הם רחוק ובמקום אחר מהכלל?

ולכן מדייק לומר שהוא כלל גדול. כלומר, בסתם כללים הפרטים צריכים להיות סמוכים לכלל, אבל בכלל גדול שכולל ריבוי פרטים (ביניהם פרטים שהם "כללים" מצ"ע) אינו מוכרח ועוד יותר א"א שכל הפרטים יהיו סמוכים לכלל. (עיי"ש בארוכה, וגם מה שמבאר שרש"י כתב שם בעל המאמר - ר"ע).

עכ"פ נמצא מבואר שדברי ר' עקיבא אינם 'הרגשותיו' (ששייך לומר שהכיר אחר מיתת תלמידיו) ח"ו, אלא מוכרח מפשוטו של מקרא שמצות "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה". ולכן כשלמד הפסוקים ע"פ פשט"מ אמר ר' עקיבא מאמר זה, ולכן מוכרח שאפי' קודם מיתת תלמידיו לימד ואמר ר"ע זאת לפני תלמידיו, ומובן שאלת כ"ק אדמו"ר, שא"כ איך תלמידיו מתו משום שלא נהגו כבוד זל"ז; כמשנ"ת.



ביאור ציון כ"ק אדמו"ר בהגש"פ

הנ"ל

"הדין דמילה שלא בזמנה אינה אלא ביום – נתחדש לאחר מ"ת"

א. הנה בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים באמצע הפיסקא כוס של אליהו כותב כ"ק אדמו"ר: "וואף שאין מלין אלא ביום - וכמו שהקשו ע"ז בכמה ספרים - י"ל בפשיטות, דהדין דמילה שלא בזמנה אלא ביום - נתחדש לאחר מ"ת (תוד"ה מר, יבמות עב, ב)!"

לכא' בהשקפה ראשונה אינו מובן זה שציון כ"ק אדמו"ר לתוס' ביבמות לאחר שכותב "נתחדש לאחר מ"ת", ולא קודם לזה, על דבריו "דהדין מילה שלא בזמנה אינה אלא ביום", דהרי בתוס' לא מוזכר כלל אודות קודם מ"ת וכו', וז"ל התוס' (ד"ה מר סבר דרשינן ?) שם:

"אע"כ דמדכתב שמונת ימים דרשינן (שבת קלב, א) ולא לילות, וביום דרשינן אפי' בשבת, מ"מ שפיר דריש מו"ו דוביום, לרבווי כל הני דאין נימולין אלא ביום".

עולה דמבואר מדברי התוס' דאין מלין אלא ביום אפי' שלא בזמנה, אבל לא מוזכר קודם מ"ת וכו', א"כ איך ומדוע ציון כ"ק אדמו"ר לתוס' שם?

וא"ת דמהתוס' ידעינן דהוי מהפסוק ו'ביום השמיני' (ויקרא י"ב, ג) שנאמר לאחר מ"ת ולא מהכתוב "ומבן שמונת ימים" (בראשית י"ז, יב), הרי לזה לא בעינן לאתי לתוס' דמבואר בהדיא בגמ' עצמה דילפינן מקרא ו'ביום השמיני' שהוא לאחר מ"ת.

והנה באג"ק (חי"א ע' קע"ה) כותב כ"ק אדמו"ר במכתב לא': "מה שהעיר אשר הכתוב בהוספה להלימוד ביום השמיני הוא לאחר מ"ת, קשור זה בהסוגיא אם מצות מילה רק נשנית בסני. הנה לא כן הוא לדעתך, ולכן ציינתי דוקא לתוס' ולא להסוגיא בשבת, כי בעינן דנשנה בסני הוא במה שנאמר קודם מ"ת, ובמצות מילה בענינים הנלמדים מפ' לך לך, משא"כ וביום השמיני שהוא בפרשה שנאמרה לאחר מ"ת".

ראשית, להעיר אף שפשוט הדבר, מ"ש כ"ק אדמו"ר "ולא להסוגיא דשבת", אין זה הסוגיא שהבאנו בדברינו אלא סוגיא אחרת שמדברת ה"אם מצות מילה רק נשנית בסני". והעיקר הוא, שאפי' לאחר דברי כ"ק אדמו"ר במכתב הנ"ל עדיין צריך להבין מה שציון לתוס' שם דוקא ולא סגי בהגמ' עצמה כנ"ל.

ב. והנראה לומר בזה, ובהקדים מהו ההוספה ותועלת בדברי התוס' על האמור כבר בגמ' בהדיא.

הנה ה'ערוך לנר' מבאר לפי תוס': "וביום דרשינן אפי' בשבת, לפי הנראה מסוגיא דשבת שם (קלב, א) רק ר' יוחנן ס"ל הכי, אבל רב אחא בר יעקב דמפיק לי' מילה בשבת מ'שמיני, וכן שאר אמוראי דנפקא להו מהלכה (למשה מסיני) או מגזרא שוה על כרחך לא ס"ל ל'וביום' ולא לילה אתי כמבואר שם ברשב"א. וא"כ ע"כ ל'וביום' ולא בלילה אתי. ואף דמפיק כן מ'בן שמונת ימים', אבל מקום כתיב למדרש מיני' אפילו מילה שלא בזמנה כדרשינן בברייתא דהכא, וכיוון דתניא התם כוותיה דר' יוחנן א"כ י"ל דברייתא דהכא כהנך אמוראי דפליגי אר' יוחנן אתיא כי היכי דליסייע לכל אחד ברייתא אדידי" (עיי"ש תירוץ השני).

עכ"פ מבואר מדבריו דלפום ריהטא היינו לומדים את הגמ' כאן שת"ק ס"ל דילפינן 'וביום' שאפי' שלא בזמנה אינה אלא ביום הוא אליבא דהאמוראים שחולקים על ר' יוחנן (שלומד מ'ביום' אפי' בשבת), אבל ר' יוחנן עצמו אינו יכול ללמוד דין זה מ'ביום' דבעינן למילה דוחה שבת והוה גמרות חלוקות זע"ז. ובה תוס' אתא לאשמועינן דסוגיין קאי אפי' לר' יוחנן, דאפי' לר' יוחנן שלומד מ'ביום' למילה בשבת, "מ"מ שפיר דריש מו"ו ד'וביום'" לענין מילה שלא בזמנה אינה אלא ביום.

ג. אמנם הרמב"ם בריש הל' מילה (פ"א ה"ח) כתב "בין ביום השמיני שהוא זמנה בין שלא בזמנה שהוא תשיעי והלאה שנאמר ביום השמיני ולא בלילה", וממשיך בהלכה שלאחריו (ה"ט) "מילה בזמנה דוחה את השבת", ולא מביא האי דרשה דמ'ביום' ואפי' בשבת". ועיין ערוך הנר (דלעיל, בסוף דבריו) שכתב שהרמב"ם חולק על דעת התוס' וס"ל דסוגיין דיבמות אינו כר' יוחנן (שבת קלב, א) דיליף מ'ביום' למילה אפי' בשבת, ואשר לכן גבי שבת לא כתב הרמב"ם שנאמר ביום⁸.

אולם אחר העיין מצאתי הגירסא ברמב"ם הנ"ל הוא רק כמ"ש בסמ"ג ובעץ חיים ובכלבו (הל' מילה מ"ב ע"א), אבל בכתה"י יש גירסא אחרת: "דבסמ"ג גרס "שנאמר ביום השמיני' ולא בלילה", משא"כ בכתה"י כתוב "שנאמר – 'וביום השמיני' ולא בלילה".

ויש לומר דבזה חולקים ב' הגירסאות:

דלפי הסמ"ג ועודהרי למדו בדעת הרמב"ם שחולק על תוס' כמבואר לעיל, כיון שגרסו "ביום (בלי וא"ו) השמיני" צריך לומר דא"א ללמוד "ביום" הן לשבת והן למילה שלא בזמנה, דרק אם דרשי בתוספת וא"ו אפשר ללמוד הן דין מילה שלא בזמנה וגם דין דדוחה שבת.

אמנם לגריסת הכתה"י שגרסו "שנאמר 'וביום' השמיני", מצי לילף דין מילה שלא בזמנה דוקא ביום וגן דין דדוחה שבת, כיון דיש ללמוד 'ביום' וגם וא"ו – "וביום"⁹.

ובאמת במרכבת המשנה (אלפנדרי) כבר הרגיש בה ולכן אף שהי' לו הגירסא דהסמ"ג כתב בסוף דבריו שצריך לתקן הגירסא ל'וביום' השמיני'.

ד. אם כנים הדברים לכאו' יש לומר בנדר"ד:

מעתה אתי שפיר שלא ציין כ"ק אדמו"ר לגמ' יבמות (עב, ב) למקור 'דהדין דמילה שלא בזמנה אינה אלא ביום – נתחדש לאחר מ"ת", דבאמת יש מפרשים (גירסת הסמ"ג ברמב"ם) הסוגיא שם דלא כר' יוחנן בשבת (קלב, א) ולכן אפשר שהוא לא אליבא דהלכתא. ונראה, דלפיכך ציין כ"ק אדמו"ר דוקא לתוס' שם, דלדעת התוס' (וכגירסת כתה"י ברמב"ם) מבואר להדיא הגמ' ביבמות מתאים עם הגמ' בשבת, ואין סיבה לומר שהוא לא אליבא דהלכתא ויכולים ללמוד הן דמילה דוחה שבת והן שלא בזמנה אינה אלא ביום.



אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה

הת' מנחם מענדל שיחי' וילהלם
א. תנן (בריש פ"ב דקידושין): "האיש מקדש בו בשלוחו", והקשו בגמ' "השתא בשלוחו מקדש, בו מבעיא?" (הרי יודעים את זה מל"ש), ותי' (בתי' השני) "איכא דאמרי בהא איסורא

⁸ א"כ צ"ע מניין לדעת הרמב"ם שמילה אכן דוחה שבת אם לאו מר' יוחנן.
⁹ לפי שיטה זו צ"ע למה לא הביא הרמב"ם בהלכה ט' פסוק לזה שמילה בזמנה דוחה שבת.

נמי איתה, וכדבר יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך".

ויודעים הקושיות: א) א"כ כשמקדש ע"י שליח לא יהיו הקידושין טובים דהרי "אין שליח לדבר עבירה"?

ב) למה האשה אינה עוברת על "ולפני עוור" בזה שמתחתנת עם הבעל ללא שיראנה? (וכדמוכח לקמן בגמ' שאינה עוברת).

ג) (קושיית הג'גליוני הש"ס) למה לא הזכירה הגמ' שיכול לעבור על הלאו ד"לא תשנא את אחיך בלבבך"?

ב. עוד יש לעיין מה הוא גדר האיסור מצד "ואהבת לרעך כמוך", האם מיד כשמקדש אותה בלי לראותה עובר על העשה ד'ואהבת' (או במילים אחרות: האם העשה מחייב את האדם לראותה לפני הקידושין), או שאסור לו לקדשה עכשיו שמא אח"כ יעבור על 'ואהבת'.

ג. האחרונים (יד דוד, מעיל שמואל) העירו דנראה שיש מחלוקת בין הראשונים בגדר האיסור לקדש את האשה בלי לראותה.

דרש"י (ד"ה בהא איסורא נמי איכא) כתב שהאיסור הוא: "אם יכול לקדש בעצמו וקידש ע"י שליח, דמצוה שיראנה שמא תתגנה עליו". ומשמע דאם אינו יכול לקדש בעצמו אין איסור. (וגם כשיכול זה רק מצוה לקדש בעצמו10).

אך מתוס' (ד"ה אסור) משמע שלומד שלא שייך מקרה שיכול לכתחלה לקדשה ע"י שליח. עיי"ש.

וצריך לבאר יסוד מחלוקתם.

ד. ונראה דנחלקו בשתי הצדדים דלעיל (אות ב') בגדר וטעם האיסור. ויש לבאר זאת בשתי אופנים הפוכים:

א) דרש"י למד שהחייב הוא שמא יעבוא על איסור, וע"כ אין זה חיוב כ"כ, ובמקום שא"א לא צריך לחשוש לזה, משא"כ תוס' למד שעובר על מצוות 'ואהבת' מיד כשמקדשה ללא לראותה, וא"כ אין חילוק אם יכול או אינו יכול דתמיד אסור, שהרי עובר על העשה ד'ואהבת לרעך כמוך".

ב) דבאמת רש"י לומד שעכשיו אסור לו להנשא כי עכשיו יש לו חיוב מצד 'ואהבת', ותוס' למדו שזה רק חשש.

אבל, לתוס' שלמדו שהוא מצד חשש, אין חילוק בין אם הוא 'כול' או ש'אינו יכול', דמכל מקום כיון שישנו חשש "שמא יראה בה דבר מגונה וכו'" אסור לו לקדש.

אך לרש"י שלמד שהחייב הוא כי עכשיו מקיים מצוות 'ואהבת' בזה שלא מקדשה, למד שהחייב הוא דווקא במקרה ש'יכול' אבל כשאינו יכול לא נאמר שיש חיוב. וכדלקמן.

ה. עפ"הנ"ל יש לומר דנחלקו (רש"י ותוס') בגלל הקשיים דלעיל (אות א'), דלפי כל אחד מהביאורים (דלעיל אות ב') מתו' מהקושיות דלעיל (אות א').

באם נאמר שהאיסור הוא כי אח"כ יכול להיות שיעבור על האיסור ד'ואהבת', י"ל (וכפי שכותבים האחרונים) דאין שייך כאן "שליח לדבר עבירה", וגם האשה אינה עוברת על "ולפני עוור", כי אין כאן איסור ממש (ולכן אין 'עוזריו' (השליח והאשה) עושים עבירה בזה שעוזרים לו), רק שיש כאן דבר שיכול לרום לעבירה. (ובאשה זה רק 'גרמא דגרמא').

¹⁰ וראה גם ברמב"ם אישות פ"ג ה"ט, ואיסור"ב פכ"א ה"ג.

לאיך גיסא, אם נאמר שהאיסור הוא כי עכשיו עובר על 'ואהבת' מובן למה לא מוזכר האיסור ד"לא תשנא את אחיך בלבבך", כי אין זה שייך מיד עכשיו, משא"כ 'ואהבת', וכדלקמן.

ו. דהנה תחילת הפסוק ד'ואהבת' הוא (ויקרא יט.יח). "לא תקם ולא תטר את בני עמך" ובהמשך לזה כותב באותו פסוק "ואהבת לרעך כמוך".

וז"ל הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ג): "מצוה על כל אדם לאהוב את כאו"א מבני כנפיו, שנאמר ואהבת לרעך כמוך. לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו"11.

ומשמע שמצוות 'אהבת ישראל' כוללת בתוכה לא (רק) חיוב אהבה אלא גם חיוב התוצאות הבאות ממנה. וי"ל דמרום בפסוק שהרי כתוב בהמשך ל"לא תקם ולא תטר" (משא"כ מצוות 'ואהבת את הוי' אלוך' שענינו לעורר האהבה ע"י "שיתבונן האדם במעשיו וברואיו וכו'" (רמב"ם יסוה"ת פ"ב ה"א)). וכפי שרואים ממה שכתוב בגמ' (סנהדרין מה, ב) "ואהבת לרעך כמוך, ברור לו מיתה יפה". שזה מהתוצאות של "ואהבת"12.

ז. ועפ"ז י"ל דלרש"י כיון שבתור תוצאה של 'אהבת ישראל' (אמיתית) במקרה זה לא יקדשה בלי לראותה כי "שמא תתגנה עליו", לכן יש איסור לקדשה (ולא כי שמא יעבור על "ואהבת" כשתתגנה). ואף שלא מרגיש באמת אהבה כנ"ל (שהמצוה היא להתנהג לפי ה'תוצאות' אם באמת היה מרגיש אהבה לכל יהודי).

ובגלל שאין זה חשש כ"כ גדול (אולי תתגנה עליו) לכן גם מצד אהבת ישראל אמיתית לא ימנע מלקדשה (בלי לראותה) אלא כשיכול, אך כשאינו יכול לא יחשוש לזה. ולכן גם אין חיוב מצד (הדין של "תוצאות") 'אהבת ישראל'.

ח. ועפהנ"ל מובן ג"כ דלשיטה שהאיסור הוא מצד מצוות ואהבת של עכשיו (ולא "שמא יעבור") מתו' הקושיא דלעיל למה לא מוזכר החשש שמא יעבור על "לא תשנא וגו'", כי דווקא מצוות "ואהבת" מחייבת כל תוצאה של אהבה (וכמאמר "זה כלל גדול בתורה"13). משא"כ "לא תשנא" שהוא כפשוטו.

ט. בדרך אפשר יש להוסיף, דגם כשיהודי מקיים התוצאות של 'אהבת ישראל' באמת עושה הוא זאת מצד אהבת ישראל אמיתית, דכיון שבעצם מאוחד עם עם ישראל לכן אוהבם באמת אף ללא התבוננות בזה וכו' (וראה לקו"ש ח"ב סוף עמוד 143)14.



מצוה בו יותר מבשלוחו במכשירי מצוה

א' התמימים*

א. תנן במס' קידושין ריש פרק האיש מקדש, "האיש מקדש בו ובשלוחו, האשה מתקדשת בה ובשלוחה" והקשתה הגמ' "השתא בשלוחו מקדש בו מבעיא, ותו" "אמר רב יוסף, מצוה בו יותר מבשלוחו, כי הא דרב ספרא מחרין רישא, רבא מלח שיבוטא (לכבוד שבת. רש"י)".

¹¹ וראה גם הלכות אבל רפ"ד.

¹² וראה בכ"ז לקו"ש ח"ז עמ' 215 ואילך (וראה ב'ביאורי החומש' פ' קדושים סי' י' בסופו).

¹³ ראה בלקו"ש המסומן בהערה הקודמת.

¹⁴ אך ראה בלקו"ש הנ"ל.

* הביאור בדברי אדה"ז ע"י א' מהתמימים, מיוסד ע"פ שיעור שמסר הרב וואלבערג בשיבה.

והנה כתב אדה"ז בשולחנו (או"ח סי' קנ"ד): "אפילו מי שיש לו כמה עבדים יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת שכן הוא בכל המצוות מצוה בו יותר מבשולחו". ומוסיף "ואפילו מי שהוא אדם חשוב ביותר, ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב להשתדל ולעשות שום דבר מצרכי השבת בעצמו שזהו כבודו של שבת". ובהמשך מאריך בענין זה ומסיים: "כי זהו כבודו שמכבד את השבת¹⁵".

ובקו"א (שם) ביאר שישנם ב' הלכות בענין לעשות בעצמו צרכי שבת: (א) מה שכתב הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ו) "אע"פ שהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב לעשות דברים שהם לצורך שבת בגופו שזהו כבודו וכו", שזה הוא חיוב לכבד את השבת, ומקורו במס' שבת (ק"ט,א).

(ב) "יתרון מצוה בעלמא", מצד מצוה בו יותר מבשולחו, להתעסק בהכנת צרכי השבת שבהם מתענג בשבת, והוא המדובר כאן בגמ', וז"ל אדה"ז: "ורבא רב ספרא בכל שבת ושבת בודאי היו נזהרין לעשות דבר אחד כיון שהוא חיוב גמור, אלא שכשנזדמן רישא לרבא ושיבוטא לרב ספרא¹⁶ כדפרש"י [בשבת ק"ט,א ד"ה מחרין רישא], מתוך שמין זה היה חביב עליהם והיה להם עונג ממנו כיון שבו הם מקיימין מצוות עונג שבת לכן בו היו מתעסקין, ולכן לא היה די להם בתיקון דבר אחר שהיו מתעסקין בו בשאר שבתות, אע"פ שבעסק ההוא היו ג"כ יכולין לצאת ידי חובתן, מכל מקום בחרו העסק במין שמקיימין בו מצוות עונג, לפי שרצו לקיים עוד יתרון מצווה, דהיינו מצווה בו יותר מבשולחו, ואותו יתרון מצווה בוודאי ראוי לעשותו ביתרון גוף המצווה, דהיינו תיקון מין שמתענג בו ביותר, ושפיר דייק תלמודא מינייהו [מזה ששינו למאכל החביב עליהם] דמצוה בו כו" עיי"ש בארוכה.

ב. בהמשך הגמ' מקשה גבי הסיפא של המשנה "האשה מתקדשת בה ובשלוחה" שאלה דומה "השתא בשלוחה מיתקדשא בה מבניא"? ומת' כנ"ל "מצוה בה יותר מבשלוחה, כי הא וכו".

והנה האחרונים דנו מה היא המצוה שמקיימים בקידושין (שע"ז) נאמר בגמ' "מצווה בה וכו"). ומצינו בזה כמה ביאורים.

יש שהביאו מהרמב"ם (ריש הלכות אישות ועוד) דישנה מצווה בקידושין עצמם, "לישא אשה בכתובה וקידושין" וכלשונו בפ"א ה"ב (מהלכות אישות) "וליקוחין אלו מצוות עשה של תורה הם" (וראה גם סה"מ מצוות עשה ר"ג). וא"כ ברור מה המצווה כאן, ולכא' גם האשה חייבת בזה (וכמ"ש המקנה כאן¹⁷), ואפי' אם אינה מחויבת עדיין מובן גם מה המצווה שלה כי מסייעת לבעל לקיים מצוותו (דקידושין), וכמ"ש הר"ן דלקמן דגם בסיוע למצווה שייך לומר "מצוה בו וכו".

הר"ן כאן כותב דהמצוה שהאשה מקיימת בקידושין היא מצוות "פרו ורבו", וז"ל: "ואע"ג דאשה אינה מצווה בפרי' ורבי', מ"מ יש לה מצווה מפני שמסייעת לבעל לקיים מצוותו". ומסתבר לומר דלדעת הר"ן גם המצווה שהאיש מקיים היא "פרו ורבו" (עצמו, ויותר מהאשה דאינו מסייע בלבד אלא החיוב עליו).

המקנה כתב לומר דהמצווה (באשה עכ"פ) היא "לשבת יצרה" דבזה גם האשה מחויבת (אף שאין לה חיוב ד"פרו ורבו", וכדמשמע בתוד"ה "לא תהו" גיטין מא,ב).

¹⁵ מפרשי הרמב"ם דנו מה הפי' ברמב"ם (הבא לקמן) "זה הוא כבודו", של האדם או של השבת, ומלשון ש"ע המחבר שמע שלמדו שמדובר על האדם, ואדה"ז מביא ומחבר בין ב' הפירושים. וצ"ע. (ויודע דהגר"ז דייק ברמב"ם דמדובר על כבוד השבת).

¹⁶ יש שהעירו דבגמ' כתוב הפוך רישא אצל רב ספרא, ושיבוטא אצל רבא.

¹⁷ ואם לא כמצווה בפנ"ע (וכמ"ש הרמב"ם בסוף מצו"ע בשה"מ שאינה חייבת בזה) לכה"פ ה"ז מצווה בתוך היתר ללאו ד"לא תהיה קדישה, (עיין היטב בהמקנה).

עוד כתבו האחרונים דלהרא"ש (בפ"ק דכתובות סי' י"ב) דכתב בפ"י שאין מצווה בקידושין (גם לא בתור פרט מפו"ר) והברכה שמברכים בשעת הקידושין היא ברכת השבח בלבד "שהבדלנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו, ולא אחת מן העריות", ואינה ברכת המצוות על הקידושין, אי אפשר לת' כהרמב"ם¹⁸.

עכ"פ היוצא מהנ"ל, דלהרמב"ם המצוה כאן היא מצווה אמיתית שמקיימים בשעת הקידושין – מצוות קידושין. משא"כ להר"ן המצווה שמקיימים עכשיו (שעליה נאמר "מצווה בו יותר מבשלוcho") היא לא מצווה אמיתית רגילה אלא רק הכשר מצווה – הכנה לפרו ורבו ואעפ"כ נאמר בזה "מצווה בו יותר מבשלוcho" (אא"כ נחדש שההכנה למצוות פו"ר היא ג"כ חלק מהמצווה. ואכ"מ).

ג. עפכהנ"ל מקשים האחרונים¹⁹ על פי' של אדה"ז שפי' (כנ"ל אות א') דהגמ' כאן (דרבא ורב ספרא) מדברת על מצוות 'עונג שבת', וזה שרבא ורב ספרא הכינו הדבר שאהוב עליהם בעצמם הוא משום "מצווה בו יותר מבשלוcho" בדברים שהם הענג שלהם בשבת, (שרצו להכין בעצמם צרכי ענג שבת בגלל "מצווה בו וכו').

והקשו, דהנה ההכנה דדברים שמקיימים בהם ענג שבת אינה מצווה בפנ"ע אלא אך ורק הכנה למצווה בלבד (הכנה למצוות ענג שבת שמקיימים בשבת עצמה) ואעפ"כ דאגו לקיים בזה רבא ורב ספרא "מצווה בו וכו'".

והרי לשיטת הרמב"ם לעיל (הנ"ל אות ב') המצווה בקידושין היא מצווה בפני עצמה ולא רק הכנה למצווה.

א"כ קשה על שיטת אדה"ז מנין לרבא ורב ספרא (לשיטת הרמב"ם) ש"מצווה בו יותר מבשלוcho" הוא גם בהכשר מצוה. והלא המשנה שלנו מדברת במצוה עצמה?

לשיטת הר"ן שגם המצווה במשנה היא רק הכשר מצוה (קידושין שהוא הכנה לפו"ר) מובן שהמקור שלהם מהמשנה, אך לשיטת הרמב"ם קשה.

[והנה באמת אין זה קושיא כ"כ, ד"ל (מלבד זה שיש שכותבים ('המקנה' על אתר) דישנה מצווה מפו" בתורה להכין צרכי שבת "והכינו את אשר יביאו". אפי' אם לא נאמר כך י"ל) שקבלו כך מרבתייהם או שסברו כך מעצמם שאם אפשר לקיים – אפי' הכשר ל – מצווה בעצמם יקיימו בעצמם.

וזה שהגמ' הביאה כאן מרבא ורב ספרא זה לא לומר שמכאן מקורם לדין (דכנ"ל זה אין ראי' ממתני'), אלא להביא ראי' ומקור אחר למושג ד"מצווה בו יותר מבשלוcho" בכלל.

אך יומתק יותר אם נמצא מקור ממתני' לעצם הדין ד"רבא ורב ספרא" ד"מצווה בו יותר מבשלוcho" אפי' בהכשר מצוה בלבד.]

ד. ויובן זה בהקדים שיטת הר"ן בסוגיין.

דהנה לעיל הובא מהר"ן דהמצווה שהאשה מקיימת היא סיוע לבעל לקיים מצוות פו"ר. והוספנו לומר דהמצווה שחלה על האיש היא המצווה של פו"ר עצמה.

אבל באמת הנה זה צ"ע קצת. דהר"ן כתב בפ"ק דכתובות (ז,ב, א,ב מדפי הרי"ף)) דבאמת הקדושין עצמם הינם ג"כ מצווה (רק שאינם גמר המצווה אלא החופה היא הגומרת. עיי"ש) וא"כ צ"ע למה בסוגייתנו שינה הר"ן וכתב שמצות האשה היא שמסייעת לבעל לקיים פו"ר ולא שמסייעת למצוות קידושין?

¹⁸ וצ"ע קצת איך מפרש הגמ' כאן דקשה קצת לפ' אפי' כהר"ן ובפרט ע"פ ביאור הרבי בשיטתו של הר"ן.
¹⁹ שיעורי ר' אליהו ברוך (פינקל).

וצריך לומר, דאף שקדושין הינם ג"כ מצוה, עדיין בסוגייתנו צריך לפרש בענין אחר (והאריכו האחרונים לפ' למה, ובכמה אופנים).

עפ"ז י"ל ג"כ לשיטת הרמב"ם, דאף שסובר שקדושין עצמם הינם מצוה אעפ"כ י"ל דסובר כהר"ן שבסוגייתנו (עכ"פ בנוגע לאשה. וקשור לפי האחרונים בר"ן שאין כאן מקומם) שא"א לומר "מצוה בו יותר מבשלווח" מדין מצות קידושין, אלא חייבים להגיד ולהסביר שזה בגלל מצוה אחרת (מצות פו"ר).

ומובן המקור דרבא ורב ספרא שגם ב"הכשר מצוה" "מצוה בו יותר מבשלווח".

דגם להרמב"ם הגמ' כאן (עכ"פ בנוגע לאשה. כנ"ל) מדברת בהכשר מצוה, ואעפ"כ יש ענין שיקדש הוא (או ו/היא) בעצמו ומדין "מצוה בו יותר מבשלווח".



ביאור בשיטת אדה"ז במצוה בו יותר מבשלווח

הת' מרדכי שיחי' רובין

א. איתא בריש פרק האיש מקדש (מא, א) "האיש מקדש בו ובשלווחו האשה מקדשת בה ובשלווחה", והק' בגמ' "השתא בשלווחו מקדש, בו מיבעיא?! אמר' יוסף מצווה בו יותר מבשלווחו כי הא דרב ספרא מחריך רישא רבא מלח שיבוטא".

וכתב אדה"ז בשולחנו (א"ח סי' ר"נ ס"ד) בדיני שבת "אפי' מי שיש לו כמה עבדים יש לו להשתדל להכין עצמו צרכי שבת שכן הוא בכל המצות בו יותר מבשלווחו". ובק"א (סימן ב') מביא אדה"ז שיטת הרמב"ם שכתב (פרק ל' הלכה ו') "חייב לעשות דברים שהן צורך השבת בגופו שזהו כבודו". ועולה מדבריו בהמשך הק"א שדוקא גבי כבוד שבת אמרינן דיש חיוב, אבל בשאר הכשרי מצות (וגם בעונג שבת) רק אמרינן דהוי מעלה בו יותר מבשלווחו, ובלשון אדה"ז "דליכא חיובא דמילתא אלא יתרון מצוה בעלמא".

וממשיך אדה"ז להביא רא' לשיטת הרמב"ם דגבי כבוד שבת יש חיוב אקרקפתא דגברא, "ועוד דכל מי שתורתו אומנתו וגריס בה ימא ולילי כהני אמוראי אי אפשר לו לקיים יתרון מצוה זו דמצוה בו יותר מבשלווחו, שהרי אסור להתבטל מתורתו לעשות מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים כמ"ש ב"ד סי' ר"מ, ואפ"ה כל הני אמוראי ביטלו תורתן בכל שבת ושבת, מכלל דחובת הגוף היא להתעסק דוקא בעצמו משום שזהו כבודו של שבת כמ"ש הרמב"ם". עכ"ל.

הנה בביאור הלכה (לבעל משנה ברורה) על אתר כתב: "וסברת הרמב"ם דאל"ה לא היו מבטלים כל הני אמוראים תורתן עבור זה" (וממשיך לומר דשיטת הרמב"ם שאינו חובה גמורה, עיי"ש). לפום ריהטא נראה דכתב בדעת הרמב"ם כעין מ"ש אדה"ז (רק שלא מובא בשם אומרו), שמזה שבטלו ת"ת לזה רא' שהוא חיוב (עכ"פ יתירה ממצוה ומעלה בעלמא ד"בו יותר מבשלווחו").

אמנם בשערי ציון (שם) כותב (אות ט'): "ונראה דלא שייך בזה לומר מצוה שיוכל לעשות ע"י אחרים אין מבטלים התלמוד אפי' לזמן מועט והכא הלא יכול לעשות ע"י שליח דעדיף הוא ממי שהוא אחר לגמרי, י"ל דדוקא מצוה שאינה מוטלת על גופו, כגון שיפסיק באמצע הלימוד לגמול חסד עם איזה אדם במקום שאחר יכול לעשות עמה הטובה ההיא, משא"כ בזה שהכבוד שבת מוטלת על גופו וממילא מצוה בו יותר מבשלווחו.. וצ"ע".

וראייתי באחרונים דמבארים סוגיית 'מצוה בו יותר מבשלוחו' שמביאים דבריו הק' של אדה"ז, אמנם מקצתם (ראה שיעורי משנת הלוי) מביאים את סברת השער ציון שזה שאין מבטלין ת"ת במקום שיכול לעשות ע"י אחר שייך רק במצות שאין מוטלת על גופו של אדם, ולכן גבי כבוד שבת אפי' אינו חיוב דהוא מצוה שעל גופו אין בו משום ביטול ת"ת, וזהו נגד ראיית אדה"ז שאפי' גבי כבוד שבת שהוא על גופו של אדם, שרק משום שהוא חיוב יכולין לבטל מת"ת אבל אם לא הי' חיוב יש בו משום ביטול תורה. ובמקצת מהאחרונים דלעיל מסיימים על סברת השערי ציון "וכן מסתבר".

ב. ונראה לחזק ולהוכיח ראיית כ"ק אדמו"ר הזקן נגד סברת השער ציון (ולאפוקי מהני אחרונים הנ"ל), ובהקדם שאלה אחרת בדבריו הק':

דהנה בציונים לקר"א שם (אות י"ג) העירו: שכאן מציין אדה"ז להל' כיבוד אב ואם (סי' ר"מ סק"ב) לדין שאסור להתבטל מתורתו לעשות מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, אבל ראה שבהל' פסח (סי' תמד ס"ח) מציין לסי' רמ"ו (ס"ח) שהוא הלכות תלמוד תורה. אמנם בהל' תפילין (סי' ל"ח ס"ט) מציין לסי' ר"מ שהוא הל' כיבוד אב ואם.

ולכאור' צריך ביאור, דהרי עיקר הדין שאסור לבטל מת"ת היכא דאפשר לעשותה ע"י אחרים הוא בהלכות תלמוד תורה כמובן (יר"ד סי' רמ"ו), ולכן מובן שבהל' פסח מציין לשם, אבל צ"ע מדוע כאן בהל' שבת ובהל' תפילין מציין להל' כיבוד אב ואם שאינה עיקר הסוגיא ואמיתית מקור ההלכה?

ג. אלא יש לומר שזה שמציין אדה"ז כאן בהל' שבת לכיבוד אב ואם ולא למקור ההלכה במקומו בהל' ת"ת הוא לשלול סברת השער ציון וכו' נגד ראייתו כאן, וכלדקמן:

בשו"ע (סי' ר"מ ס"ב) כתב המחבר: "אמר לו אביו השקני מים ויש לפניו לעשות מצוה עוברת כגון קבורת המת או לוי' אם אפשר למצוה שתעשה ע"י אחרים יעסוק בכבוד אביו. ואם אין שם אחרים לעשותה יעסוק במצוה ויניח כבוד אביו". (בהדפסות החדשים מציינים לסעי' זה בכוננת אדה"ז בסי' ר"מ, ראה לקמן).

וממשיך בסעי' שלאח"ז (י"ג): "תלמוד תורה גדול מכבוד אב ואם" ("נלמד מיעקב שהי' נענש בשביל שלא הי' מקיים כיבוד אב בהיותו בבית לבן, ועל אותן י"ד שנים שלמד אצל שם ועבר לא נענש" לשון הט"ז מיוסד על הגמ' מגילה (טז, ב), וכו"כ הש"ך).

וכתב הפתחי תשובה (אות ח') על אתר: "היינו דווקא אם צריך לילך חוץ לעיר (כמ"ש בסעי' כ"ה), אבל אם הוא בעיר צריך לשרת את האב ולחזור לתורתו כמ"ש סבי' רמ"ו סעי' י"ח, כן כתב הפרי חדש בליקוטים [אות י"ג]."

ומבואר בפוסקים (להלן) בהבנת ופרטי דינים והלכות אלו: דרק אמרינן שבן שרוצה לילך ללמוד חוץ לעיר לשיבה שבטוח או אפי' מסופק שיראה סימן ברכה בלימודו, הוא כשהוריו דואגים משום שבאותה העיר העכו"ם מעלילים (כמבואר בשו"ע) או שהוא בן יחיד וחוששים עליו.

אבל אם הם צריכים לו שהוא יטפל בהם כגון שהם זקנים וכדו', אסור לו לילך ללמוד חוץ לעיר כיון שהוא חייב ומצוה בכבוד אב ואם שמוטלת על גופו של בן ולכן א"א לעשות ע"י אחרים (ראה כהנ"ל בס' 'מורא הורים וכבודם' פרק י"א ט-י ובהערות שם, וגם בפרק א' הערה 81).

נמצא שיש חיוב של כיבוד אב ואם אם הם צריכים לו שיטפל בהם, ויש ענין שהם חוששים לו וכדו' ולכן הם מתנגדים שילך ללמוד חוץ לעיר ולזה בד"כ בשאר הענינים אומרים שישמע ויקבל דאגתם, אבל גבי לימוד התורה אין מבטלין. כיון דהכא אינו חיוב ממש כמו שהם צריכים לו שיטפל בהם, אלא הוא 'מצוה בעלמא'.

עכ"פ חזינן אנו מכאן דרק אם הוא חיוב ממש אמרינן דמבטלין ת"ת, אבל אם הוא רק יתרון מצוה בעלמא' אע"ג דהוא דחל אקרקפתא דגברא לא אמרינן דמבטלין אלא עליו ללמוד אף שהוא חובת הגוף שחל אקרקפתא דגברא דבן לכבוד הוריו.

הסברת הדברים: תמיד בין ביום ובין בלילה יש חיוב ללמוד תורה מ'והגית בו יומם וליילה', ומעת לעת באם לו מצוות אחרות: אם מצוות אלו אינם על גופו כגון גמ"ח וקבורת המת אין לו לבטל. ובמצות שהם על גופו גופא יש לחלק" אם זהו חיוב ממש יבטל מתלמודו ויקיים החיוב, אבל אם בו חיוב ממש, אלא יתרון מעלה וכו' א"א להפסיק ולבטל מתלמודו. (ולהשער הציון, היכא דהוי על גוף האדם אין חילוק בין חיוב ממש ליתרון מעלה, אלא בכל מקום שהוא על גופו אין חיוב תלמוד תורה מעיקרא ולא שמי' ביטול.

ד. מעתה נחזור ונבאר בנידון דידן:

בכללות המצוות יש ב' סוגים:

(א) יש מצות שעיקרם הוא שתפעול איזה ענין - התוצאה, וכגון קבורת המת, פדיון שבויים וגמ"ח, ואין הקפדה מי הגומל חסד. (ב) ויש מצות שחיובם חל על קרקפתא דגברא ויש הקפדה במי מקיימם, כגון כיבוד אב ואם, כידוע שמצוה על האדם לנהוג כבוד באביו ואמו בדיבורו בגופו ובממונו.

עפ"ז נראה דעקר אדה"ז מן המקור הכללי להלכה זו מהל' ת"ת (סי' רמ"ו), ונקט דוקא מהל' כבוד אר"א, כדי לשלול מעיקרא סברת השער ציון. דאם נימא ממקור הכללי דהל' תלמוד תורה יש מקום לסברת השער ציון, ד"ל דדוקא אמרינן דאין מבטלין בשאר מצות אבל היכא דהוא חל אקרקפתא דגברא לא אמרינן מבטלין ת"ת, אפי' אם אינו חיוב ממש, שכיוון שעליו לעשות צריך לקיימו גם עם ההידור של "בו יותר מבשלוהו".

אבל בהל' כבוד אב ואם רואים להדיא שאפי' במקום שיש ענין שחל אקרקפתא דגברא כמו כיבוד אר"א, מ"מ יש בו משום אין מבטלין, אלא א"כ הוא חיוב ממש שצריכים לו שיטפל בהם כנ"ל, ולכן אף בשאר ענינים אין מבטלין הימנו אפי' אם אפשר ע"י אחר (כיון דהוא על הגוף), אבל בת"ת אין מבטלין כמבואר בסעי' כ"ה.

ואם כנים הדברים עיקר ציונו של אדה"ז בכתבו כאן בקו"א לסי' ר"מ הוא להלכה י"ג שבו כתוב שת"ת גדול מכיבוד אר"א, ובפרט סעי' כ"ה שבו מוכח שאין מבטלין. וסעי' י"ב הוא רק התחלת הנידון, ויש לתקן בציונים שכתבו, רק בשו"ע "סעי' י"ב" והעיקר חסר מן הספר, שהוא "סעי' י"ג" ובעיקר "סעי' כ"ה".

ה. עפ"ז יש לבאר הדיוק בדברי אדה"ז:

בהל' פסח (תמ"ד סעי' י"ח) גבי דיני ביעור חמץ היכא שזכר האדם שיש לו חמץ בביתו אפי' לא הגיע זמן ביעור היכא שא"א ע"י אחרים מבטל ת"ת לחזור לביתו ולבער את החמץ, לא הוי מצוה שעליו דוקא, מזה שמבואר שם שאי אפשר ע"י אחרים אבל אם אפשר ע"י אחרים אין צריך לחזור, ולזה מציין אדה"ז למקור הכללי להל' ת"ת.

אבל במצות תפילין דהוי מצוה שחל אקרקפתא דגברא דייק אדה"ז לציין דוקא לסי' ר"מ להל' כיבוד אר"א דמודגש שם דיש משום אין מבטלים ת"ת אפי' היכא שהוא אקרקפתא דגברא (רק בתפילין בפועל אין אפשרו ע"י שליח, משא"כ בכיבוד אר"א דאף דהוא חוב על הגברא מ"מ אפשרי שתפעל התוצאה שיטפל בהוריו ע"י אחרים).

דאם הי' מציין לסי' רמ"ו דהל' ת"ת, יש עדיין לטעון כמ"ש השער ציון שזהו רק במצות שהן על התוצאה ושתפעול הענין אבל אם הם על הגברא אפי' אפשר ע"י אחרים לא אמרינן אין מבטלין, ולכן ציין אדה"ז לכיבוד אב דהתם רואים שאפי' על דבר שהוא אקרקפתא דגברא אם

אפשר ע"י אחרים אין מבטלין (ולפועל גבי תפילין תמיד א"א ע"י אחרים, כנ"ל). ודאי מובן שמהל' תפילין אין ראי' לנדו"ד דהתם הוי חיוב ממש ולכן מבטלין, אבל במעלה מצוה בעלמא רק מהל' כיבוד או"א אפשר ללמוד.

ו. ע"פ כל הנ"ל עולה שהראי' שהביא אדה"ז נכונה היא, ודלא כמובא בשער ציון, וכמו שנקטו מקצת האחרונים בפשטות (ומזה עזבו מדברי אדה"ז), שהיכא דהוי חל אקרקפתא דגברא יש עדיין דין דאין מבטלין אם אפשר ע"י אחר.

ומבואר היטב נמי הא דציין אדמו"ר הזקן דוקא לכיבוד אב ואם, ולא כרגיל שהוא עצמו מציין (כמו בהל' פסח) למקור הדין בהל' תלמוד תורה, דבזה שמציין להל' כיבוד אב ואם שולל מעיקרא סברת השער ציון כמשנ"ת.



רמב"ם הל' שלוחים ושותפים פ"ז

הת' יעקב יוסף צמח שיחי ראסקין
בפ"ו ביארנו שאם נתן מישהו לחברו ממון לעסקו, ה'מלוה' נקרא בה"מ (בעל המעות) וה'לוה' נקרא 'מתעסק'. וביארנו, שכדי שלא יהי' רבית כש(לאחר זמן) המתעסק מחזיר כל המעות שהלוה, אם חלק מהרווח, מחלקים המעות לשני חלקים – חצי בתור מלוה סתם, וכל הרווח/פחת למתעסק. והחלק שהני הוא בתור פקדון ביד המתעסק, אך הוא ברשות ואחריות בה"מ, ולכן כשחוזר המלוה עם חלק מהרווח, אינו רבית, כי לעולם 'לא יצא' מרשות בה"מ.

ותקנו חכמים ע"ז, שבחלק הרווח של בה"מ, הוא צריך ליתן שלישי למתעסק, שכר על שטרך בממונו. שאל"כ יהי' אבק רבית, כי באמת המתעסק לא טרח בעצמו בממון בה"מ אלא כדי שילוהו החצי השני, וזהו אבק רבית. וכן אם הפסידו בה"מ מפסיד שלישי יותר (בחלקו, שהוא באמת שתות מסה"כ) מאותו טעם, שלא יהי' אבק רבית, שהמתעסק טרח ולא הרוויח כלום בממון בה"מ. (לתוספת ביאור ראה קובץ הערות וביאורים מנשטער ל"א א' יו"ד שבט, ע').

הלכה א': זה שביארנו בפרק הקודם שבה"מ מפסיד שלישי יותר, יש אומרים שזה יהי' לעולם, ולא משנה כמה ההפסד. פי':

אם הי' המלוה של 120, וההפסד הי' (כדלעיל) 24, ויהי' חלק כ"א שצריכים להפסיד 12. אך מצד התקנה שבה"מ מפסיד שלישי יותר, נמצא שבה"מ מפסיד 16, והמתעסק 8.

וכן עם הי' ההפסד 90 (120מ), נמצא חלק ההפסד של כ"א 45, ולפי התקנה המתעסק פוחת מחלקו רק שני שלישי חלקו (30) וצריך לשלם זה עם 30 שנשאר, נמצא שבה"מ מקבל 60. (30 שנשארו, עם 30 שצריך לקבל מהמתעסק) וזה הוא חצי המעות, ומחשבינן שזהו החלק שהי' בתור מלוה.

אך במקרה שהי' הפסד של 105, אז אין תקנה זו של שלישי יותר. פי': לפי התקנה שמחלקין ההפסד בשווה, צריך כ"א להפסיד 52.5, שהוא חצי 1105, ושלישי 52.5 הוא 17.5. אם בה"מ מפסיד שלישי יותר (17.5+52.5=70). והמתעסק משלם לו 35, שהוא שני שלישי מ52.5) נצא שלבסוף יש לבה"מ רק 50 – 15 שנשארו, 35 שהמתעסק משלם לו. יש אומרים שגם פה יהי' תקנה כמו כל המקראות לעיל.

אך הרמב"ם אומר שא"א לומר כן, כי לפ"ז המתעסק מחזיר רק 50, ולוה מבה"מ 60 (60ה) האחר הי' כנ"ל, לעולם ברשות ובאחריות בה"מ, ולכן המתעסק אינו חייב עליו. ונמצא שלוה

וקבל אחריות על סכום ממון, ומחזיר פחות מזה. וזה א"א להיות! אלא צ"ל שבפועל לעולם מחזיר כל החלק שהי' בתור מלוה.

ולכן אם מת המתעסק, בה"מ יכול ליטול חצי הממון, (אם יש שטר ע"ז) כי לא משנה מה הי' אם הממון לעולם יטול בה"מ לפחות מחצה. ולשאר הממון צריך להמתין עד שיגדלו ויביא ראיות וכו' וכו'.

ולמה אומרים כן ואיננו חוששים לאבק רבית?

כי הפקדון – רואים אותו שנאבד, ובטל. ומה שמחזיר – הוא חלק המלוה. ובאמת כל הבעי' של אבק רבית הוא כשמחזיר הפקדון וגם טירחא.

וכל זה כשלא התנו, או שהתנו לחלק חצי-חצי. אך אם התנו שהמתעסק יטול רביע השכר (ובמילא, רביע הוא בתור מלוה, וג' רבעים בתור פקדון) ונאבד הכל – או רובו ככולו (כדלקמן) – המתעסק צריך לשלם (להחזיר) רביע, שהוא בתור מלוה, ותקנת רבנן בטילה.

אך עם נשאר קצת (10% או יותר) בענין שכשמצרף הממון שנשאר (10) אם שתות כל ההפסד יצטרף לרביע הממון הראשון. פי': אם הי' 100, ופיחת 90. בעצם בה"מ הי' חייב להפסיד 67.5, דה"ז ג' רבעים, והמתעסק 22.5 – רביע. אך לפי התקנה, המתעסק מפסיד רק שני שלישים בחלקו, דהיינו 15, ובמילא כשלוקח 10 שנשאר, עם החלק שהמתעסק צריך להפסיד - 15, ביחד הי' 25, שזהו כל הסכום שהמתעסק הי' צריך לשלם. אז משלם רק 16.6, שהוא שתי שלישי 25. אך אם נשאר פחות מזה (לעולם כשיהי' המספר שנשאר מ%10 ולמעלה מהכל – הי' החשבון הזה, אך בפחות מ%10 יצטרף לפחות מרביע הכל) צריך לשלם כל הרביע, והתקנה בטילה.



בענין טעם כיסוי הפת בקידוש (גליון)

הת' אברהם שיחי' אשכנזי

בקובץ דרך מלך דישיבה גדולה ליבואוויטש לונדון, הביא הת' צ.ד.פ. חילוק טעמי כיסוי הפת בקידוש בין שו"ע אדה"ז והמשנה ברורה.

שהרי בשו"ע ר (סי' קע"א סעי' י"ז) מביא ב' טעמים שהם: א) שהרי צריכים להביא את השלחן למקום הסעודה רק אחר הקידוש כדי שיהי' ניכר שבא לכבוד שבת, ולכן אם הביאו קודם קידוש (וכן נוהגין עכשיו, שהרי הושלחנות שלנו גדולים הם וטורח להביאו אחר הקידוש) צריך לפרוס עליו מפה לכסותו, כאי' אינו כאן עד אחר הקידוש, כדי שיראה כאי' הובא עכשיו לכבוד שבת. ב) כדי שתהי' הפת בין שני מפות, זכר לטל שהי' עליו טל מלמטה וטל מלמעלה.

והנה המשנה ברורה (סי' רע"א סקמ"א) מביא גם ב' טעמים. א' מהם הוא "זכר למן". שג"כ מביא אדה"ז, והשני הוא טעם אחר, והוא: "בטור בשם הירושלמי שלא יראה הפת בשתו שאין מקדשין עליו אלא על היין, והוא יש לו דין קדימה בשארי מקומות".

והסביר הת' הנ"ל שאולי הנפק"מ בינם הוא אם יכולים להשתמש בשקית העשוי מ"פלאסטיק" ככיסוי (שהרי מפני הטעם ד"זכר למן" בודאי די אפי' בכיסוי זה): שלפי אדה"ז, שהטעם הוא "כדי שיראה כאי' הובא עתה לכבוד שבת" אז לא מספיק כיסוי בשקית "פלאסטיק", שהרי הכיסוי הוא שבביל שהמקדש לא יראה את הפת. אבל לפי המשנה ברורה, שהטעם הוא "שלא יראה הפת בושתו" אולי י"ל ש"הראי" אצל הפת אינו ראי' גשמית ולכן די בכיסוי שמסמן שהפת אינו יכול "לראות" בושתו, היינו בכיסוי בכל שהוא אפי' ב"פלאסטיק".

ומסיים ש"עכ"פ ע"פ ש"ע אדה"ז ההלכה ברור שאין די בכיסוי (או שקית) של פלאסטיק וצריכים כיסוי מעולה – מפה – לכבוד שבת", עכת"ד.

ולהעיר, שהטור מביא ג' טעמים, וז"ל (סי' רע"א ס"ט): "[א] כדי שיהא ניכר שבא לכבוד שבת.. כאי' אינו כאן.. [ב] ובירושלמי 20 קאמר שלא יראה הפת בושתו.. [ג] ואני שמעתי טעם לעשות זכר למן..".

ולהעיר גם, שהרי בשו"ע ר' בסי' רצ"ט ס"ד, לענין הבדלה, מביא גם הטעם "שלא יראה הפת בושתו!" וז"ל: "אם רוצה לסעוד תיכף להבדלה צריך לזהר שלא יביאו לחם לשלחן קודם הבדלה, ואם הביאו צריך לכסותו במפה עד אחר ההבדלה, שלא יראה הפת בושתו, שהרי מן הדין הי' צריך להקדים ברכת הלחם לברכת היין כשרוצה לאכול מיד, לפי שהוא מוקדם ליין בשבח א"י בפסוק "ארץ חטה ושעורה וגו'", אלא שעכשיו אינו יכול להקדימו והרי זה בזיון לו, לכן יש לכסותו".

[והרי בשו"ע ר' החדש, במראי מקומות מביא קובץ הע"ב (ירות'ו) ח"ז ע' רנ"ז וע' ר"ב, ואהלי שם ח"ח ע' ר"ד. אבל לא זכיתי למצוא ספרים אלו, ואיני יודע מה כתוב בהם במקומות אלו..]

והנה בהגהות מיימוניות (הל' שבת פרק כ"ט אות ק') [ובמג"א סי' רע"א סק"כ, ובטור ובשו"ע סי' רצ"ט ס"ט (לענין הבדלה)] 21 מביא טעם אחר, וז"ל: "לפי שנוהגין עתה ליטול הידים ואח"כ מקדשין כדברי רשב"ם והתוס', ועתה אם לא הי' הפת מכוסה הי' צריך לברך עליו קודם ליין, דכל הקודם בפסוק מוקדם לברכה, ולפיכך מכסין אותו".

אבל לפי אדה"ז אין טעם הזה, שהרי כתוב בסי' רע"א סעי' כ"ג: "אחר שקידש על הכוס יטול ידיו לסעודה ויברך "על נט"י", ואם שכח ונטל ידיו קודם קידושו.. לכתחילה יכול ליטול ידיו קודם הקידוש ואין הקידוש מפסיק בין נט"י לסעודה כיון שהוא לצורך הסעודה²²".

[ולענין הבדלה אין הטעם הזה בכלל, שהרי אסור לו לאכול קודם הבדלה. וכן מוכח מלשון אדה"ז בסי' רצ"ט ס"ד (המובא לעיל): "אלא שעכשיו אינו יכול להקדימו".]

ולהאיר שלא רק מאדה"ז ברור שלא מספיק בשקית העשוי מ"פלאסטיק", שהרי גם בטור ובשו"ע ובמשנה בורה הלשון הוא "מפה".



הערה בשבח המועדים לעניין יין אדום בפסח

א' מהתמימים

בספר שבח המועדים, ב"דיני סדר פסח תפלות החג ועוד", כתוב ב"הכנת הסדר מבעוד יום" ס"ג: "מצוה לחזר אחר יין אדום לארבע כוסות (אם אין הלבן משובח ממנו) משום שיש בו זכר לדם הנשפך ע"י פרעה בשוחטו את ילדי בני", ר"ל. וב"עריכת הקערה" ס"ח: "החרוסת.. לפני שטובל בה המרור ירכנה במשקה אדום (יין או חומץ) זכר למכת דם".

ולהעיר, שבשו"ע אדה"ז (סי' תע"ב סעי' כ"ו) כתוב לגבי ד' כוסות: "זכר לדם שהי' פרעה שוחט את בני". ועכשיו שמצוים לעליל עלילות שקרים, נמנעו מלקיח יין אדום לפסח".

²⁰ לפנינו בירושלמי ליתא (קרבן נתנאל על הרא"ש אות ל').

²¹ אבל ראה ט"ז (סק"ח), מג"א (סק"ב), ומשנה ברורה (סק"א) בסי' רצ"ט.

²² והעיקר כסברא זו (עי' לק"ש חכ"א ע' 385).

אז מוכח מכאן שהיום לא לוקחים יין אדום לד' כוסות! והרי ב'שבח המועדים' (המובא לעיל) כתב שצריכים לקחת יין אדום לד' כוסות!

ובשוע"ר בסי' תע"ג סעי' ל"ב הלשון הוא: "החרוסת.. זכר לדם..", ומציין לירושלמי (פסחים פ"י ה"ג).

והרי ב'שבח המועדים' הלשון הוא "זכר למכת דם"!

ולכאו' מל' אדה"ז לא ברור אם בחרוסת צריכים לרכך במשקה אדום משום טעם דמכת דם. אולי כוונתו הוא גם לדם "שהי' פרעה שוחט את בני"ו כמו בד' כוסות!

והנה בירושלמי (שם) ג"כ כתב סתם "זכר לדם". ולפי ה"פני משה" הוא מטעם "מכה ראשונה שבאה עליהם במידה כנגד מדה". אבל לפי ה"קרבת העדה" הטעם הוא משום "שהיו שוקעים בטיט על הילדים קטנים".

[יוצא, שבכללות יש ג' טעמים ל"אדום" בפסח:

(א) דם הנשפך ע"י פרעה בשוחטו את בני"י.

(ב) מכת דם.

(ג) דם שהיו המצרים שוקעין בטיט על הילדים.]

ולכאו' ע"פ הסברא, יש מקום לומר שטעם יין אדום בד' כוסות הוא משום מכת דם, שהרי במכת דם יש שייכות לענין של "התחלת הגאולה" והד' כוסת רומזים לד' לשונות של גאולה! והטעם לאדום שבחרוסת הוא משום הדם שהיו המצרים שוקעין בטיט על הילדים, מצד השייכות שלהם, ששתייהם הוא זכר לטיט.

וצ"ע מפני מה הוא לא כן בשוע"ר, ועל מה מכוון אדה"ז ב"זכר לדם" על החרוסת (תע"ג ל"ב).



מוקדש

לזכות

הרה"ח ר' שלום מרדכי הלוי

בן רבקה

שיצא מן המיצר אל המרחב

בקרוב ממש



ולזכות

תלמידי התמימים בכל רחבי תבל

לחיזוק התקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



למידע נוסף

התקשרו למערכת:

KinasSofrim@gmail.com