

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

- מעלבורן -

.

גליון ק"ל

ג' תמוז, וי"ב-י"ג תמוז ה'תשע"ג

- שנת "תהי שנת גאולה עכשיו" -

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושלושה לבריאה
ששים ושלושה שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מאתיים שנה להסתלקות אדמו"ר הזקן
מאה ואחד עשר שנה לכ"ק אדמו"ר



יוצא לאור ע"י תלמידי ישיבה גדולה – "זאל"
מעלבורן, אוסטרליא



יוצא לאור ע"י
חברי המערכת
התלמידים השלוחים
הש' ישראל לייב בן פעסי לאה לעסטער
הש' יוסף יצחק בן שיינדל רחל קעסל

67 Alexandra St. East St. Kilda
Victoria 3183 Australia
ygheoros@gmail.com

ב"ה

פתח דבר

לכבוד יום הגדול והקדוש ג' תמוז והימי גאולה י"ב וי"ג תמוז הבעל"ט, ובהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור קובץ הערות התמימים ואנ"ש - חוברת ק"ל, המכיל ביאורים והערות בסוגיות שונות בש"ס ופוסקים, פרי עטם של ראשי ותלמידי הישיבה שיחיו דישיבה גדולה, וכמה מאנ"ש שבמעלבורן*.

ויה"ר שע"י העסק בלימוד התורה, ובפרט בזמן המסוגל שאנו נמצאים בו עכשיו, שחג הגאולה של י"ב וי"ג תמוז הוא גאולה לא רק לאיש פרטי, אלא לכל מחבבי תורתנו הקדושה שומרי מצוה, ועד גם לאלו שבשם ישראל רק יכונה, יהי בקרוב ממש הגאולה האמיתית והשלימה, ביחד עם ביאת משיח צדקנו שיבוא ויוליכנו קוממיות לארצנו במהרה בימינו ממש!

המערכת

י"ב תמוז

ה'תשע"ג - השנת "תהי' שנת גאולה עכשיו"
 ששים ושלשה שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר
 מאתיים שנה להסתלקות אדמו"ר הזקן
 מאה ואחד עשר שנה לכ"ק אדמו"ר
 מעלבורן, אוסטריא

* בקשתנו שטוחה לפני המעיין, שבאם ימצא דבר שכדאי להעיר או להאיר עליו, שימצא לנו הערותיו מפי כתבו, להגדיל תורה ולהאדירה.

מופתח



דבר מלכות

תורת רבינו

13

כיצד השתיק כלב את העם
הת' מנחם מענדל שיחי' הרץ

חסידות

15

ציווי מהוה או מראה השייכות?
הת' אהרן מנחם מענדל שיחי' קסטל

נגלה

18

בענין שכר איסורי הנאה
הרב צבי הירש טלזנר שליט"א

24

שלוליתו של נהר
הת' ישראל שיחי' חאנאוויטש

25

בסוגיא כלך אצל היפות לפי שי' הרמב"ם
הת' מנחם מענדל שי' ליבערמאן

- 37 סימן מקום
הרב שמואל שיחי' לשס
- 42 המקדש במלוח
הת' מנחם מענדל שיחי' פעלדמאן
- 46 חלוקה חדשה לעתיד לבא
הת' שלום שיחי' צירקינד
- 50 בענין נשים חייבות – זמן או זילא?
הרה"ג הרה"ח ר' מרדכי צבי שיחי' קראסניאנסקי

הלכה

- 53 הלוואה וקנס בענין ריבית
שבתי אשר שיחי' טיאר



דבר מלכות

א. אודות דרכו של רש"י בפירוש נבואות בלעם (שבפרשתנו), נתבאר במ"א, שאף שקבע רש"י שלא בא בפירושו אלא לפרש פשוטו של מקרא ומביא רק אגדות המיישבות את המקראות, מ"מ שונה בזה פירושו בנבואת בלעם, שמביא ריבוי דרשות רז"ל — והטעם כי בכתוב כפשוטו מפורש "וישא משלו", היינו שע"פ דרך הפשט, אין פירוש כתובים אלה לפי "פשוטם" ממש כשאר הכתובים, אלא הם "משלים", ומשל הרי פשטות ענינו (גם) רמזים ודרשות [ועד"ז בפירושו לשירת הים, שירת האזינו ועוד — להיותן "שירות" מביא שם רש"י כמה דרשות].

עוד מצינו, שבנבואת בלעם הרבה רש"י להביא פירושי "תרגומו" שלא ע"ד הרגיל בפירושו עה"ת. וע"פ הנ"ל מובן — שבהבאת דברי התרגום, כוונתו בעיקר (אינה לתרגום לשונות הכתובים, אלא) לפירוש הנמשל של ה"משל" לפי תרגומו.

אמנם בזה גופא מצינו כמה אופנים: לפעמים מתחיל רש"י פירושו "כתרגומו" ואח"כ מביא עוד פי' מדרשת חז"ל, ולפעמים להיפך. וע"פ הנ"ל מובן, דתלוי מה קרוב יותר לפשש"מ בתוכן דברי ה"משל".

עפכ"ז יש לעיין בפרש"י עה"פ "הן עם כלביא יקום גו'", שמפרש: "כשהן עומדין משינתם שחרית הן מתגברים כלביא וכארי לחטוף את המצות ללבוש ציצית לקרוא את שמע ולהניח תפלין. לא ישכב — בלילה על מטתו עד שהוא אוכל ומחבל כל מזיק הבא לטרפו כיצד קורא את שמע על מטתו כו'", ולאחרי אריכות פירושו (שמקורו בדברי המדרש) כתב ד"א הן עם כלביא יקום וגו' — כתרגומו.

ויש להבין: למה מקדים להביא דברי המדרש שהם רמז רחוק, לכאורה, בפי' התיבות, ולא הביא בתחלה פי' התרגום, שלפי פירושו ("הא עמא. . לא ישרי בארעה עד דיקטול קטול ונכסי עממיא יירת") מדבר הכתוב בכניסת בני ישראל לארץ ישראל וכיבוש הארץ (וכמו שהביא הרמב"ן מהתרגום)?

ויתירה מזו: בנבואת בלעם שלאח"ז, ששם נאמר ע"ד הלשון שבפסוק זה — "כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו", פרש"י "כתרגומו, יתיישבו בארצם בכח ובגבורה" ותו לא, ומאי טעמא לא הביא כאן מתחלה פי' התרגום הקרוב יותר לפשש"מ (גם) כאן?

וביותר יוקשה, דבתחלת נבואה זו של בלעם "לא איש א-ל וגו'" פרש"י "כבר נשבע להם להביאם ולהורישם ארץ שבעה אומות ואתה סבור להמיתם במדבר", הרי שעיקר דברי בלעם (ובפרט בנבואה זו) מיוסדים על זה, לשלול הסברה "להמיתם במדבר" — כי ברור לו (לבלעם) שבנ"י ימשיכו ללכת בכח וגבורה לכבוש ארץ שבעה עממין, וינצחו את האומות, ובהמשך לזה מתאים יותר לכאורה פירוש התרגום הנ"ל.

ב. וי"ל הביאור בזה — בפשטות: בתוכן נבואות בלעם, שענה לבלק (ע"ז שביקש ממנו "לכה נא ארה לי את העם הזה") שאינו יכול לקלל את ישראל — יש ב' אופנים: א) שאינו יכול לקללם ולהרע להם ע"י דבורו, כי הם חביבים בעיני הקב"ה והוא משגיח עליהם ושומרם כו'. ב) יש להם מעלות וזכויות רבות שאינם בשאר האומות, ולכן (לא רק שא"א לו להרע להם ע"י דבורו, אלא יתירה מזו —) "ראויים הם לברכה".

וי"ל, שככללות זהו החילוק בין נבואתו הראשונה ונבואתו השני': בהקדמה לנבואה הא' אמר "מה אקב לא קבה א-ל ומה אזעם לא זעם ה'", ואילו בהקדמה לנבואה הב' היא "הנה ברך לקחתי וברך ולא אשיבנה".

[נאף שבב' הנבואות (וכן בנבואה הג' והד') יש מב' הענינים (אופנים) הנ"ל, למה אינו יכול לקללם (ויתירה מזו, דרכו של רש"י בפי' כתובים אלה שהרבה להביא יותר מפירוש אחד, לפי שמסתבר שיש להוסיף בפירוש דברי בלעם בזכות ומעלת ישראל), מ"מ תלוי מהו העיקר.]

ובזה מבואר החילוק הכללי בין פירושי רש"י בשתי נבואות אלו:

בנבואה הא' שמתחילה "כי מראש צורים אראנו", פירש"י "אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו ע"י אבות ואמהות. . זכו לו אבותיו כו", להדגיש שאינו יכול להרע להם בדבורו מצד חביבותם לפני הקב"ה;

ובנבואה הב' שמתחילה "לא הביט און ביעקב גו" כתב רש"י תחלה "כתרגומו", ואח"כ מביא פי' המדרש — כי דוקא לפי התרגום ("לית פלחי גלולין בדבית יעקב ואף לא עבדי לאות שקר בישראל"), מדבר במעלת ישראל עצמם, משא"כ לפי המדרש אינו מדבר במעלת ישראל עצמם (מצד מעשיהם), אלא חביבותם כו' לפני הקב"ה (דגם "כשהן עוברין על דבריו אינו מדקדק אחריהן להתבונן באוניות שלהם ובעמלן שהם עוברים על דתו").

ועד"ז הוא בכתוב דידן "הן עם כלביא יקום וגו'": לפי "תרגומו" שמדבר ע"ד כיבוש הארץ "לא ישרי בארעה עד דיקטול קטול ונכסי עממיא יירת", הרי מדבר בעיקר עד"ז שהקב"ה יעשה עמהם. ולכן מקדים רש"י פי' המדרש "כשהן עומדין משינתם שחרית הן מתגברים כלביא וכארי לחטוף את המצות כו'", היינו שמדבר ע"ד גודל המעלה במעשי-הם של ישראל, ואשר זהו סדר תמידי אצלם, בכל יום. ומזה מובן, שנוסף שאין שייך שבלעם יקללם ח"ו, הרי יתירה מזו "ראויים הם לברכה".

ג. ועפ"ז יש לבאר גם הטעם שבפי' הא' משנה רש"י מלשון המדרש:

במדרש אי' "לא ישכב עד יאכל טרף כשהוא אומר ה' אחד נאכלין *המחבלין מפניו* מלחשין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ובורחין, והוא נסמך בזכות קריאת שמע משומרי היום לשומרי הלילה, וכשבא לישן מפקיד רוחו ביד הקב"ה ואומר בידך אפקיד רוחי, וכשנעזר ממליך להקב"ה, *השומרין בלילה מוסרים אותו לשומרי היום* שנאמר כו;";

ואילו רש"י כותב "לא ישכב בלילה על מטתו עד שהוא אוכל ומחבל כל מזיק הבא לטרפו כיצד קורא את שמע על מטתו ומפקיד רוחו ביד המקום בא מחנה וגייס להזיקם הקב"ה שומרם ונלחם מלחמותם ומפילם חללים".

היינו, שרש"י מוסיף ומדגיש בהתחלת הפירוש "עד שהוא אוכל ומחבל כל מזיק כו'", שנוסף על שמעשה הקב"ה הוא בזכות פעולת האדם, הוא גם באופן שפעולת הקב"ה עצמה מתייחסת למעשה האדם.

ד. אמנם יל"ע בשינוי עיקרי ששינה רש"י מהמדרש בתחלת פירושו — דבמדרש אי' "עמדו משנתן עומדים כאריות חוטפים קריאת שמע", ורש"י כותב "לחטוף את המצות ללבוש ציצית לקרוא את שמע ולהניח תפלין". ולפי פשוטו הביא רש"י כל המצות שעושה אדם בשחרית תיכף כשקם משנתו, ולא רק ק"ש. אבל יש להבין זה גופא, למה הוזקק רש"י להוסיף על דברי המדרש ולהביא גם "ללבוש ציצית" ו"להניח תפלין".

גם צריך להבין הסדר שבו מנה רש"י ג' מצות אלה — ציצית, ק"ש ותפלין — שאינו לפי סדרן בפרשיות התורה (ש-תחלה נאמר פ' תפלין (בפ' בא), אח"כ פ' ציצית (בפ' שלח) ולבסוף (ולאחרי פרשתנו) פ' ק"ש (בפ' ואתחנן)); וכן לא כפי סדר עשייתן ע"י האדם, דאף שהמנהג הוא שלובשים ציצית בבוקר תיכף לאחרי נט"י, ולאח"ז קורין ק"ש, הרי ק"ש באה לאחרי הנחת תפלין, וכדאיתא בגמ' "כל הקורא ק"ש בלא תפלין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו כו'" (וכמובא במפרשי רש"י כאן)?

ויוכן בהקדם עוד שינוי בלשון רש"י ללשון המדרש: במדרש נאמר "הרי הן ישנים מן התורה ומן המצות עמדו משנתן עומדים כאריות חוטפים קריאת שמע וממליכים להקב"ה", וברש"י הלשון "כשהן עומדין משינתם שחרית הן מתגברים כלביא וכארי לחטוף את המצות ללבוש כו'". (כלומר א) רש"י משמיט מ"ש במדרש "הן ישנים מן התורה ומן המצות". (ב) מוסיף על לשון המדרש הקדמה כללית — "לחטוף את המצות". (ג) משמיט תוכן מצות ק"ש המפורש במדרש "וממליכים להקב"ה".

ויש לומר, שג' שינויים אלה תלויים זב"ז:

במדרש שכתב "הרי הן ישנים מן התורה ומן המצות", מדגיש שהשינה היא (גם) שינה רוחנית, שאינם ערים לתורה ומצות של הקב"ה, וה"עמידה" מ"שינה" זו כוללת גם ההתעוררות לתומ"צ, שמקבלים עליהם עול מלכות שמים, וזהו שממשיך במדרש "עמדו משנתן עומדים כאריות חוטפים קריאת שמע וממליכים להקב"ה".

אבל ברש"י שכ' כפשוטו, עומדים משינת שחרית, היינו בזמן שאינם (חייבים ואינם) יכולים לקיים המצות, לכן תיכף כשעומדים הם מתגברים "לחטוף את המצות", היינו מצות בכלל, שכל המצות לא היו יכולים לקיימן בעת השינה.

ולכן כתבם בסדר זה דוקא, כי זהו לפי סדרן ביחס לכללות המצות:

תחילה "ללבוש ציצית", שמצות ציצית שקולה כנגד כל המצות, וכמ"ש בפרשת ציצית "וראיכם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם", "למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי" [וכדאי את בגמ' "ולימא להו. . קיימו כל המצות כולן" ומשני (דאז הי' קאי על) "מצות ציצית דאמר מר שקולה מצות ציצית כנגד כל המצות כולן", ובספרי איתא ש"כל המקיים מצות ציצית מעלים עליו כאילו קיים כל המצות"]; ואח"כ מביא "לקרוא את שמע", שגם היא מצוה כללית, שיש בה יחוד השם אהבתו כו' (ובכללות — קבלת עול מלכות שמים) שהיא יסוד כל המצות, אבל לא כמו מצות ציצית שהיא עצמה שקולה כנגד כל המצות (ומביאה לקיום כל המצות כולן) כנ"ל; ואח"כ "ולהניח תפילין", שהיא מצוה פרטית, אבל נאמר בה "והי' לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך. . כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים", שזכירת יצי"מ היא יסוד לכמה מצוות התורה.

ה. ויש להוסיף בזה, שע"פ הנ"ל החילוק בין פרש"י ודברי המדרש הוא, אם קריאת שמע בבוקר היא (רק) בגדר דחטיפת קבלת עול מלכות שמים או שהיא בגדר דחטיפת כל מעשה המצוות.

ויש לומר, שזה תלוי בפלוגתא אם מצות ק"ש מה"ת היא רק פסוק ראשון בלבד או שכוללת יותר מזה (פרשה ראשונה, שתי פרשיות, או שלשתן), והיינו אם גדר מצות ק"ש הוא זה שממליך את הקב"ה עליו באמירת פסוק ראשון "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", שבו מקבל עליו יחודו ית' בפירוש, או שגדר מצות ק"ש כוללת קבלת עול מצות (וכמפורש במשנה לגבי ב' פרשיות דק"ש):

להמדרש, גדר ק"ש הוא שממליכים את הקב"ה והוא (בעיקר) בפסוק ראשון (או גם פרשה ראשונה), וכמשמע גם מהמשך דברי המדרש כנ"ל "ממליך להקב"ה לא ישכב עד יאכל טרף כשהוא אומר ה' אחד נאכלין המחבלין מפניו, מלחשינן אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד."

ואילו לפרש"י גדר מצות ק"ש כולל שממליכים את הקב"ה בה' אחד, קבלת עומ"ש בפרשה ראשונה, וקבלת עול מצות, ולכן כולל ב"לחטוף את המצות" גם קריאת שמע.

[ואולי י"ל יתירה מזו, שלדעת רש"י (בפירושו עה"ת) מצות ק"ש כוללת גם פרשה שלישית, כי אין קיום מצות ק"ש בשלימותה בקבלת עול מצות בכלל אלא כאשר מקבל עליו מצות ציצית הכוללת (זכירת) כל המצות כולן. ולכן כאשר בא לקיים המצות כדבעי (שזהו תוכן הענין ד"לחטוף את המצות" כד-לקמן ס"ו) (גם מצות ק"ש), הרי אינו מסתפק בזה שקורא פרשת ציצית, אלא לובש ציצית ואח"כ קורא את שמע (כולל פרשת ציצית), כדי שתהא זכירת כל המצות ע"י מצות ציצית כפועל.]

ו. וע"פ מה שנתבאר לעיל (ס"ב), שהקדים רש"י פי' המדרש לתרגומו, כי ע"פ פש"מ מסתבר יותר (בפרט בנבואה זו (השני') דבלעם) שמדבר במעלת ישראל במעשיהם, ולא רק זה שהקב"ה עושה עמהם (שמראה גודל כחם כו' כלפי אוה"ע), יש לבאר הטעם ששינה רש"י בענין זה מהמדרש:

חטיפה מורה שהדבר הנחטף חביב ביותר אצל החוטף, דדבר שאינו יקר וחביב לו כ"כ לוקחו בניחותא, משא"כ דבר החביב עליו — חוטפו.

ולפ"ז מובן, דענין "חוטפים ק"ש וממ-ליכים להקב"ה" שבמדרש מורה שענין ה"חטיפה" הוא רק לגבי עצם קבלת עול מלכותו ית', אבל קיום התומ"צ שלאח"ז בא באופן רגיל, בניחותא.

[ולכן לא נזכר במדרש בהמשך לזה קיום המצות, אלא "מפליגין לדרך ארץ למשא ומתן", כי בקיום המצות עצמן לא ניכרת מעלה מיוחדת בקיומם, והמלכת הקב"ה בק"ש באופן שחוטפין ק"ש מועילה להם דכאשר מפליגין לדרך ארץ ולמשא ולמתן תהי' הפלגה זו באופן כשר, משאו ומתנו באמונה, ו"כל מעשיך יהיו לשם שמים", וכיו"ב.]

ואילו לפרש"י טבע בני ישראל הוא שכשהם עומדים משנתם שחרית הן מתגברים "לחטוף את המצות", שכל המצות יקרים וחביבים הם אצל כאור"א מישראל, שחוטפין את המצות, ואינו מסתפק בחטיפת מצוה אחת, אלא שחוטפים עוד מצוה, קריאת שמע, וחוטפים עוד מצוה, הנחת תפילין, ומובן שכן הוא בהמשך כל היום כולו בקיום מצותיו של הקב"ה.

וזה מבטא אופן נעלה יותר במעלתן של ישראל.

ז. ע"פ הנ"ל תובן גם השייכות דפ' בלק (שקורין בכל שנה בסמיכות) ליי"ב תמוז, היום שבו נגאל כ"ק מו"ח אדמו"ר ממאסרו אשר נאסר בגלל "העבודה הגדולה" אשר עבד "בהרבצת תורה וחיזוק הדת".

הפירוש ד"חטיפה" הוא — פעולה שלא ע"פ סדר וחשבון, ובעבודת ה' ה"ז מורה על עבודה שלמעלה מטעם ודעת, העבודה דמסירת נפש.

וזה הי' אופן העבודה הגדולה אשר עבד כ"ק מו"ח אדמו"ר במדינה ההיא, ואשר בה חניך ולימד את תלמידיו וחסידיו, עבודה באופן של מסירת נפש בפועל, ולא רק על ענינים כלליים וענינים עיקריים של תורה ומצות, אלא על כל מצוה ומצוה, קלה כחמורה, מס"נ על בנין או החזקת מקוה, לייסד חדרים ללמוד עם תשב"ר אל"ף-כי"ת וכיו"ב, וכיחד עם זה ובאותו התוקף ומסנ"פ להפצת פנימיות התורה, רזין דאורייתא, וכן מס"נ על הידור במצות.

[וגם באופן עבודה זו דחטיפה, מסנ"פ על כל צעד, בקש ותבע בשיחותיו ב-אותו הזמן חטיפה בתוך חטיפה, מס"נ בתוך מס"נ, "יהודים חיטפו מס"נ חיטפו, כי עובר וחולף הזמן של מסנ"פ, עוד מעט ויבוא זמן של חופש גמור בעניני הדת ואז תחפשו אופן דמסירת נפש ולא תמצאו, עוד מעט ויבוא זמן שתדברו במעלתו של מי שזכה "לשבת" (בבית האסורים) בגלל היותו מלמד, בגלל החזיקו חדר, ישיבה או מקוה טהרה. תתקנאו בהם ותצטערו על עצמכם שאתם לא זכיתם לכך, יהודים — חיטפו מסנ"פ".]

ובכח זה עמדו בני" במדינה ההיא במשך עשירות בשנים במצב של גזירות ורדיפות על הדת, וכח זה הטביע ב-שלוחיו ובהולכים באורחותיו, אשר גם בהיותם בחסדי ה' במצב של חירות לא יסתפקו באופן של חוטפין ק"ש להמליך עליהם את הקב"ה, אלא שתהי' אצלם גם העבודה לחטוף את המצות — כל המצות, ולא להתחשב בשום חשבונות ומניעות ועיכובים, ולא להתפעל ממלעיגים כו', הן בעבודת ה' בעצמה, והן בהפצת התורה והיהדות.

עדי קיום היעוד המפורש בפרשת בלעם "וקם שבט מישראל. והי' ירשה גו' זה המלך המשיח שנאמר ועלו מושיעים בהר ציון וגו' והיתה לה' המלוכה".

(משיחת ש"פ בלק תשל"א) [לקוט"ש חלק ל"ג פ' בלק]

תּוֹרַת רַבֵּינוּ

כיצד השתיק כלב את העם

הת' מנחם מענדל שיחי' הרץ
שליח בישיבה

בפרשת שלח פ' י"ג פסוק ל' כתיב "ויהס כלב את העם על משה ויאמר עלה נעלה וגו', והעתיק רש"י בד"ה אל משה, "לשמוע מה שידבר במשה. צווח ואמר, וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם. השומע הי' סבור שבא לספר בגנותו, ומתוך שהי' בלבם על משה בשביל דברי המרגלים שתקו כולם לשמוע גנותו. אמר, והלא קרע לנו את הים וכו'.

ובשפתי חכמים מסביר כיצד השתיק כולם מדכתיב "עקב היתה רוח אחרת עמו' משמע שתי רוחות, אחת בפה ואחת בלב. למרגלים אמר אני עמכם בעצה, אבל בלבו היה לומר האמת, וע"י כן הי' בו כח להשתיקן. אבל הרא"ם פי' [עוד], משום שקראו 'בן עמרם' ולא קראו בשמו הבינו זה, וקראו כן כדי שיטעו ויחשבו שכוונתו לגנאי:"

וכן מפורש ברש"י על המילות 'רוח אחרת' כפי' הראשון ועי"ז הי' בכחו להשתיקם. ולכאורה יותר נראה מפי' השני', כי א"כ נמצא שהי' שני טעמים מה השתיקם בפועל (א) אמירת בן עמרם (ב) מצד ששתי רוחות היו לו?

ועיין בלקו"ש חלק ח' ע' 84 הערה 10 שכ' הרבי ג"כ שמהלשון 'וכי זו בלבד עשה לנו' משמע שגם באם הי' אומר משה, היו סוברים שבא לספר בגנותו, שאפי' לא היו אומר 'בן עמרם' היו שומעים לו.

אבל לכאור' צ"ל בכללות הענין כיצד יתכן שכלב השתיקם מצד שהיתה שתי רוחות, אחת בפה ואחת בלב, הרי מצינו בלקו"ש חלק ל"ח פ' שלח, שהרבי שואל כיצד יתכן שיהושע וכלב לא קיים שליחותם בהבאת פירות שמה רבינו ציוו"ם "והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ וגו'" ? וזה שכל עצמם של המרגלים הי' להוציא דבה נתכוונו, הרי היו צריכים ליטול מפרי הארץ לקיים ציווי משה, ופשיטא שכוונתם הי' לטובה להראות שבחה של הארץ.

ויש אריכות שם בהשיחה והרבי מחלק בין לשון רש"י שפירש "יהושע וכלב לא נטל כלום לפי שכל עצמם להוציא דבה נתכוונו כשם שפרי' משונה כך עמה משונה", ללשון הש"ס (א) שלא היו באותו עצה או ב) דחשיבי. שבהש"ס המובן הוא שהעיקר הוא הנפעל והתוצאה שיובאו הפירות למשה. וא"כ מזה רואים שלא דוקא הי' ניכר שהיו מנגדים להמרגלים מזה שלא נשאו, כי אפשר שיפעול ע"י שאר המרגלים.

אבל לפי פי' רש"י כפי שמבאר הרבי בהשיחה, שהציווי של 'והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ' היתה חובת גברא על כולם, ולכך משנה רש"י לשונו מהש"ס כי טעם דחשיבי לא מספיק שלא להביא הפירות, כי הוא חובת גברא. ופי' שלא היו באותו עצה ג"כ לא מספיק להפקיע מהחובת גברא.

אבל לרש"י שפירש "יהושע וכלב לא נטל כלום לפי שכל עצמם להוציא דבה נתכוונו כשם שפרי' משונה כך עמה משונה" מובן שכיוון שהי' כאן מעשה טוב (הבאת פירות המראים על טיב הארץ ושבחה) ביחד עם כוונה בלתי רצויה, הרי שוב אי אפשר להם ליטול כלום, דאם ישתתפו גם הם בהבאת פירות מטוב הארץ, הרי הם מסייעים לדבר עבירה (כוונתם הרעה של המרגלים במעשה ההבאה), וסיוע לדבר עבירה דוחה קיום שליחותו של משה. ואולי אין זו דחי', אלא שזה היתה כוונת משה, שלא יקחו פירות באופן של מסייע לדבר עבירה, ואדרבא זה מבטל מכוון השליחות.

וא"כ כיצד הי' כלב יכול להשתיקם מצד ששתי רוחות היו לו, אחת בלב ואחת בפה ועד כדי כך שזה הי' עיקר הטעם למה הי' יכול להשתיקם, ולכאור' מזה שלא השתתפו בהבאת פירות זהו מעשה רבה והוכחה ברורה שאינם באותה עצה, ואינם חלק בעצת המרגלים?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר לי בזה.



חסידות

ציווי מהוה או מראה השייכות?

הת' אהרן מנחם מענדל שיחי' קסטל
תלמיד בישיבה

כ' אדמו"ר הריי"צ במאמר ד"ה עשרה שיושבין תרפ"ח (בתחילת אות ג') "דמצוה הוא לשון צוותא וחיבור, דענין הציווי מורה על השייכות דהמצוה והמצווה. וכמו בגשמיות שאנו רואים במוחש דענין הציווי חל רק על מי שיש להם שייכות וקירוב זה לזה, וכמו האב מצוה לבנו או אדון לעבדו וכן קיום הציווי בכללות והידור הקיום בפרטיות מורה על התקשרות הצעות אל המצווה כו" דהיינו שהציווי רק מורה על השייכות שהיה ביניהם מכבר, ועוד שהוא דוקא מפני שא"א שיהי' ציווי אם אין שם קשר מתחילה.

ולכאורה אינו מובן מה שהובא בספר היום היום (לח' חשוון) וז"ל: מצוה לשון צוותא וחיבור והעושה מצוה מתחבר עם העצמות ב"ה, שהוא המצוה את הציווי ההוא כו' ויובן במשל גשמי: איש פשוט ביותר יש לו ביטול פנימי אל החכמה ומלת חכם בביטול דהעדר תפיסת מקום לגמרי. וכן גם בהרגש החכם האיש הפשוט אינו נכנס

אצלו לגדר אנושי כלל – ואין זה דמבטלו ודוחה אותו חס ושלוש דזהו מדה רעה – ונחשב בעיניו שאין לו קשר של יחס עמו כלל. והיה כאשר החכם יצווה לאיש הפשוט לעשות איזה דבר בשבילו הנה בציווי זה נולד מציאותו של האיש הפשוט הן של עצמו שמרגיש מציאותו אשר הוא יכול לקיים מצות החכם, ולו ציווה החכם לעשות דבר והן בעיני החכם נחשב למציאות אשר אליו ידבר ויצווה ולכד זאת הרי ציווי זה מאחד החכם הרם ונעלה עם האיש הפשוט ביותר. והנמשל מובן כו', עכ"ל. וכאן נכתב בפירוש שהציווי מהווה ההתקשרות, דהיינו שלפני הציווי אין שום שייכות ביניהם, אבל בהמאמר כתוב שאדרכה – צריך שיהי' שייכות ביניהם מתחילה והציווי רק 'מורה' על זה!

ובהשקפה ראשונה יש לומר שמדברים מצד שתי מדריגות שונות: מדובר בהמאמר אודות הקשר להשם ית' שמצד הנשמה שלכל ישראל יש חלק אלוך, וזה הוא שייכותו להמצווה קודם כל, ובהיום יום מדבר אודות ריחוק ערכו מצד גופו וזה שהוא נצמא בריחוק יותר מאלוקותו ית'.

אבל תירוץ זה לכאורה אינו מספיק כי הוא מתרץ רק את הנמשל ובשתי המקומות כתוב משל גשמי ג"כ! (ומובן שאין לחלק חילוק הנ"ל במשל גשמי) וגם תירוץ זה אינו מתרץ מהו פעולת קיום הציווי בשתי המקומות.

ונראה לפי עניות דעתי שי"ל שיש לחקור, למה המצווה מקיים הציווי? ולמה נראה ראוי להמצווה לצוות – אם אין קשר ביניהם כלל? ומובן שגם כאן יש בודאי קשר ביניהם אלא שבהמאמר השייכות הוא באופן התקשרות באהבה וקירוב (משל הבן) או יראה (במשל העבד) אבל השייכות בהאיש הפשוט עם החכם הוא באופן שלילי, והוא ביטול בתכלית (כלומר - ביטול מצד החכם ולא רק מצד האיש פשוט, וראה מאמר ד"ה יהי הוי' מג' תמוז תשכ"ד בענין ביטול השני (באות ג') שהוא ביטול בתכלית שאינו בא בעיקר מההתבוננות כ"א מצד הציווי).

וזה שהקשינו שהוא מחלוקת במציאות גשמי ושאינן שתי מדריגות שהם גשמיות לא לנו ליאבד בעליונים ולשכח הגשמיות שאמת גשמיות הוא רק מדריגה אחת אבל יש כו"כ מקרות כמו שאנו רואים במוחש.

ומקרת המאמר הוא עבד או בן ששייך לאהבה ויראה (כמ"ש בתניא לקוטי אמרים פרק מא) והכלל שנכתב בו ש"הציווי חל רק על מי שיש להם שייכות וקירוב זה לזה" הוא לפי, שזהו ציור שייכותם ביחס חיובי במידותם.

ובהיום יום אינו מביא כלל אלא מביא רק משל של איש פשוט וחכם גדול שהוא מקרה נפרד ונפשט ממקרת המאמר – אבל מובן שגם כאן יש שייכות למרות שהוא ציור אחר לגמרי – ביחס שלילי שהוא ביטול מצד ה'עליון'.

ועם זה שכתבתי שהמאמר אמר בנוגע אהוי"ר יכול לבאר למה המאמר אמר שפעולת הציווי הוא רק להורות שאין אהוי"ר נעשית ע"י אחרים.



נגלה

בענין שכר איסורי הנאה

הרב צבי הירש טלזנר שליט"א
מרא דאתרא דק"ק ליובאוויטש מעלבורן

גרסינן במשנה ראש פרק השוכר את הפועל בע"ז דף סב ע"א וז"ל
המשנה שמה השוכר את הפועל לעשות עמו ביין נסך שכרו אסור
שכרו לעשות עמו מלאכה אחרת אע"פ שאמר לו העבר לי חבית של יין
נסך ממקום למקום שכרו מותר.

וברש"י שמה ד"ה שכרו לעשות עמו מלאכה אחרת וז"ל כל שכרו
מותר דאע"ג דאגרא יהיב לא משום מלאכה אחרת היא ובגמרא מפרש
לי' שפיר.

שמעינן מסוגיא זו דאדם העושה מלאכה ומשכיר עצמו בדברים
האסורים מן התורה שכרו אסור אבל אם ישנו דברים המותרים
והאסורים ביחד לפי שיטת רש"י ז"ל כל השכר מותר.

ובספר שושנים לדוד על המשניות להגאון הנורא בעל חסדי דוד
הביא קושיית מהר"י גלנטי מדוע כל השכר מותר ולמה לא נאסר השכר
של דברים האסורים. ותירוץ שהגירסא ברש"י צריך להיות דאגרא יהיב
לי' משום מלאכה אחרת. עיי"ש.

והנה בטור או"ח ס' ת"נ הביא את דברי רבינו שמשון ביין אברהם
שכתב שישראל שהיתה לו תנור ואפו בו הגוי חמץ בפסח אסור

לישראל לקבל ממנו שכר עבור האפי' ואפילו אם רוצה הגוי לתת לו מעות כיון שאסור להשתכר באיסורי הנאה, אבל אם כבר קיבל המעות מותר לו ליהנות ממנו כיון שחמץ אינו תופס דמיו. אמנם מותר לישראל להשכיר את תנורו לגוי שיאפה מצה ואם אפה בו חמץ שכרו מותר וכמו שמביאה במשנתנו שאם הנכרי שכר את הישראל לעשות עמו מלאכה אחרת אע"פ שנכלל בו גם העברת יין נסך שכרו מותר.

והקשה הבית יוסף על אתר מהמשנה שהובא בתחילת דף סב הלא שמה מדובר שהגוי נותן לו דבר היתר והוא משתכר מן הדבר המותר ביחד עם הדבר האסור, אבל כאן בפסח מי יימר דכיון שרק אמר לו והגוי לא ציית ואפה חמץ והוי אסור לישראל דהשכר מותר. והפרי חדש על אתר הקשה ג"כ מהגמ' שמה דאם אמר לו הגוי שהעביר מאתן חביות של יין ואתן לך פרוטה בשביל כל אחד ואחד והי' ביניהם יין של נסך שכרו מותר חוץ מהפרוטה שמקבל עבור החבית של יין נסך ואיך פסק רבינו שמשון שאם הגוי אפה חמץ הממון מותר.

ותירצו אחרונים [מגן האלף ת"נ סק"ה] דרבינו שמשון אינו פוסק שלכתחילה מותר לקחת את המעות אלא רק מדבר בדיעבד אם כבר לקח עי"ש. והאחרונים מביאים ראי' מתוספתא דפסחים פ"ב ה"ד שמותר לישראל להשכיר חמורו לגוי שיוליך עליו חמץ שכיון ששכירו ליומי ממכר הוא ואין לישראל עסק במה שיעשה הנכרי. [ודווקא אצל יין נסך שתופס דמיו אסור] ונחשב התנור בחצרו של ישראל וזוכה לו בחמץ שנאפה בפסח כשיעור דמי השכר ולכן היצריך רבינו שמשון שיאמר לישראל להגוי שהוא משכיר לו התנור לאפות מצה שאז הוא מגלה דעתו שאין זוכה לו במה שיאפה הגוי וכיון שאין חמץ תופס דמיו נחשב אפייתו של הגוי כמלאכה אחרת שהרי לא איכפת לו ליהדי מה יאפה הגוי והדמים מותרים ואינם נחשבים כחליפי חמץ. ועיין בב"ח ס' הנ"ל ד"ה ויש לדקדקי מש"כ.

ובדבר התוספתא הנ"ל ישנו ג"כ מח' איך גורסים הדין הנ"ל. הגירסא שלנו שמותר להשכיר את החמור [עיי' בתוספתא כפשוטה כל הגירסאות]

אולם הבה"ג פוסק נגד התוס' ואומר ואסור לישראל להשכיר. וכ"ה באגור סי' תש"ד וז"ל אך מצאתי כתוב בתוס' הר"ר משה שמצא בתשובות הגאונים שאסרו ודמו הדבר לייך נסך דשויים הם. ועיין שם שכתב בתו"ד ובפסח נמי אין נראה לאסר אלא כשמפרש ששרו לשים בתוכו חמץ דומיא דשכירת בהבמה אבל דכרה לדור בה אע"פ שבודאי יכניס בה חמץ אין לאסור בשביל זה. עכ"ל. ועיין בחק יעקב סי' ת"נ אות י"ב וכן מפורש בירושלמי ריש הלכה ב' והתני לא ישכיר ישראל את בהמתו לגוי להביא עלי' חמץ.

[ועיין גם בטור סו"ס ת"נ דהביא תוספתא ועיין שמה בב"ח מש"כ על דברי תוספתא]

ועיין גם ברוקח ס' רס"ח וז"ל בתוספתא משכיר ישראל בהמתו לכותי להוליך חמץ ממקום למקום ובראבי' (ח"ב) מסכת פסחים תמ"ט [ובהוצאת האגור ירושלים תש"ך מהו. הרב הרשלר ירושלים ישנו טעות וכותב תמ"ח].

כתב וז"ל משכיר ישראל בהמתו לגוי להוליך חמץ אפילו ממקום למקום וכן משמע בפרק שוכר את הפועל בתחילה דאמרינן קנס הוא שקנסו חכמים בחמרין ובייך נסך משמע דשאר איסורי הנאה שרי. בירושלמי מסיק דאם ישראל המשכיר הולך עם בהמתו אסור ופריך ותו והתנן לא ישכיר אדם ביתו לגוי ליתן בתוכו חמץ איך לך למימר בדר ע"מ ולא משני מידי. וכ"ה במרדכי פ"ב דפסחים סי' תקמ"ט גם פסק רבינו אבי העזרי (סי' תמט) דמשכיר ישראל לגוי בהמתו להוליך עלי' חמץ אפילו ממקום למקום וכן משמע פרק השוכר את הפועל דאמר קנס הוא שקנסו חכמים בחמרין ויי"נ משמע דשאר איסורי הנאה שרי.

ובתשובת הרשב"א סי' תע"ז כתב וז"ל והא דגרסינן בירושלמי פרק כ"ש גמרא חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח תני לא ישכר ישראל ביתו לגוי ליתן לתוכו חמץ אני אומר דההיא פליגא אהא ברייתא דגמרין דקסבר ההוא תנא דכיון דשכירות לא קניא הרי כמופקד אצלו ובשקיבל עליו אחריות. ואם תמצא לומר דפשטה דההיא אפילו בלא קבלת

אחריות משמע להו אנן אגמרא דידן סמכינן וא"נ י"ל דההיא בישראל יושב ומשמר בשכר היא וכיון דאסר בהנאה אסור לו לכתחילה להיות יושב ומשמר בשכר ואע"ג דבדיעבד שכרו מותר כדאיתא בריש השוכר את הפועל דביין נסך דוקא הוא ששכרו אסור ומשום קנס וכדאמר רבי יוחנן קנס הוא שקנסו בדחמריין וביין נסך מ"מ לכתחילה אסור.

ועיין באור זרוע ח"ב סי' רמ"ז וז"ל ומהא דקתני משכיר ישראל בהמתו לגוי להוליך עלי' חמץ איני יודע אם מיכן להתיר לישראל (להשכיר יורה לגוי בפסח לבשל בה שכר מה לי להוליך מה לי לבשל ושמא לא דמיא. עכ"ל. [ועיין בהערות דפוס מכוון ירושלים הוצאת שעלבים דמעתיק מהאגור בטעות]

והבה"ג (הוצאת מקיצי נרדמים תשל"ב) ח"א דף 276 כתב וז"ל מותר לישראל להוליך בהמתו לגוי להוליך עליה חמץ אפילו ממקום למקום.

ועיין בשאלות דרב אחאי גאון פרשת צו שאילתא צב (בהוצאת מירסקי, ירושלים, תשכ"ו פסק ואסור לישראל להשכיר בהמתו לגוי להוליך עליה חמץ אפילו ממקום למקום.

ובשו"ת הריב"ש ס' ת כתב וז"ל אלא ודאי אסור הוא בהנאה [דין של משכיר בהמה לגוי להוליך] אלא שמותר בשכרו שאסורי הנאה אינו תופס דמיו ולא אסרו אלא ביין נסך ומשום קנסא משום דחמיר שתופס דמיו ... ולמ"ד לא קשיא ליה מדתניא משכיר משום דהתם אינו נהנה מגוף האיסור עצמו ואף לא מדמיו אלא שהדבר האסור גרם לו הנאה עכ"ל.

ועיין בב"ח סו"ס ת"נ שכתב וז"ל אבל אם כבר קיבל המעות מותר ליהנות מהם דחמץ אסור בהנאה אפילו חמץ של נכרי ומשמע בכל ענין אף דיעבד היינו דוקא בגוף החמץ או דמי החמץ עצמו אבל כאן שאינו נהנה מגוף החמץ עצמו ואף לא בדמיו אלא שהדבר האסור גרם לו הנאה מצד אחר שרו וכ"כ הריב"ש ס' ת' עכ"ל.

והנה לא מצאנו בדברי הרמב"ם שהביא תוס' זו או הירושלמי ואף שבהל' חו"מ פ"ד ה"ו הביא התחלת התוספתא ופסק כמותה דילג לגמרי על חלק השני של התוספתא וצ"ע למה ועיין ברבינו מנוח על אתר ברמב"ם שמה שהביא דברי התוס' ומפלפל בה.

ודבר תמוה ראיתי בדרכי משה הארוך הוצ' מכון ירושלים בס' תנח ז,ה (ב) דהביא דברי האגור והעתיק הפוך ממה שנמצא באגור. וצע"ג. ובכנסת הגדולה ס' תנ חולק על הבחנת האגור בדברי תשובות הגאונים ס' רמ"ג וסי' רמד עיי"ש. ועיין ג"כ בשירי כנסת הגדולה ס' תנ סק"ה דהסביר דעת הרשב"א שהבאנו בהתחלת דברינו דאם אמר לנכרי לאפות מצה והלה אפה חמץ דאין זה נקרא רוצה בקיומו דכיון שאפה שלא מדעת ישראל לא שייך רוצה בקיומו אבל אם נאמר דהכלי עצמו אסור בהנאה [כדמצינו בשו"ע אדה"ז נבג"ם בשי"ח דמבשל בשבת נאסרו הכלים מטעם קנס עיי"ש וזה שיטת הרשב"א אבל לא הרשב"א שבתחילת דברינו]. אסור להשכירו לכתחילה אף במתנה שיאפה רק מצה וגם צריך לדעת מתי מכשירו לפני פסח דהוי מותר לקבל גם שכר פסח אבל במשכירו בפסח אסור וה"ה בכלי קודם הפסח אסור וכ"ז שלא כדברי הב"ח עכ"ל בעל שיכה"ג.

והנה בשו"ע כתב המחבר בס' ת"נ ס"ק ד' וז"ל שהי' לו תנור ואפו בו אינם יהודים חמץ בפסח אפילו מעות אסור לקבל בשכרו דהוה לי' משתכר באיסורי הנאה ואם קיבל כבר המעות מותר ליהנות מהם. ובס"ק ה' כתב יש מי שמתיר להשכיר תנורו לאינו יהודי על מנת שיאפה בו מצה ואם יאפה בו חמץ אין זקוק לו עכ"ל המחבר.

והנה הט"ז בס"ק ג' כתב וז"ל אלא ע"כ דעיקר הפלוגתא ע"ד שכתב הב"י בשם ריב"ש דאיכא למ"ד לא ישכיר בהמתו לעכו"ם להביא עלי' חמץ דסבר חמצו של עכו"ם אסור בהנאה ואיכא למ"ד משכיר לעכו"ם וחמצו של גוי מותר בהנאה, כיון שרש"י התיר ליטל דמים אע"ג להדמים יבואו מחמת חמצו דעכו"ם א"כ ס"ל כמ"ד חמצו של עכו"ם מותר בהנאה אבל הרשב"א כתב בהדיא כמ"ד אפילו בשל עכו"ם אסור, וא"כ יש תימא רבתי על הב"י שהביא בסעיף קודם דברי רש"י וכאן הביא דברי הרשב"א דלרשב"א אין תקנה לתנור של ישראל אפילו

בשותפות עם עכו"ם אא"כ התנו בשעת קניית התנור עכ"ל עיי"ש בארוכה. ועיין במשב"ז ס"ק ג' ועיין מה שהקשה הט"ז דתלוי מתי נעשה התנאי אם קודם פסח אז רש"י מתיר אבל בתוך הפסח מודה רש"י דאסר דאף דמים דחליפי פסח הם עיי"ש.

ובמאירי פסחים דף ו ע"א כותב וז"ל וסוף התוספתא משכיר אדם בהמתו לעכו"ם להוליך עלי' חמץ ממקום למקום וכו' ומה שהתירו בהשכרת בהמתו להוליך עלי' חמץ וכיו"ב ביין נסך אמרו ע"ד (ס"ק) שכרו אסור אפשר דההיא דוקא כשהישראל טורח אחר בהמתו שנמצא הוא עצמו טורח באיסור ויש חולקין עם התוספתא להחמיר מדמינן זו יין נסך ומפרשים את שתייהן אף בשאין הישראל הולך אחרי' אלא שקצת גאוני ספרד פסקו כדברי התוספתא לענין חמץ ובראשון של עבודה זרה במשנה התשיעית יראה כדעת ראשון ועיין בגמרא שלמה בהערות של הגאון הגדול ר' ברוך נאה ז"ל שהביא דברי הבה"ג דפוס וורשא עמ' 58 עיין שם.

ובמאמר חמץ להתשבץ דף כו ע"א כתב וז"ל עוד כתב שם אסור להשכיר לגוי בפסח שיבשל בהם חמץ מפני שרוצה בקיומם של איסור ע"י דבר אחר שלא יבקע הכלי ועוד שבכלי עצמו אסור בהקנאה ואסור להשכירו לכתחילה ולא דמאי להא דתניא בתוספתא משכיר אדם חמורו לגוי להביא עליו חמץ ממקום למקום דהתם החמור אינו אסור אבל הכלי עצמו אסור ע"כ ולו נראה שמותר להשכיר כליו לגוי כמו שהוא מותר להשכיר חמורו ואין טעם רוצה בקיומו אוסרו כי גם אם מת החמור הפסיד שכרו כמו שאם נבקע הכלי ואין בין זה לזה הפרש וגם רוצה בקיומו אסור אינו אלא ביין נסך אבל לא בשאר איסורי הנאה יגם טעם שהכלי עצמו אסור הוא בהנאה אינו טעם לאסור שכירות הכלי שהרי כלי יין נסך מותר להשתמש במים ובשכר וכלי שנשתמש בו חמץ מותר להשתמש בו מצה בצונן או מיני פירות או משמשין אחרים בל שאין לחוש לפליטת חמץ כנ"ל עכ"ל.

חזינן מדברי הראשונים אלו שישנו מחלוקת גדולה אם שבר חמץ אסור כמו יין נסך או כדברי פשטות התוספתא והירושלמי ששכר כזה מותר.

והנה בשו"ע אדה"ז נבג"ם בסי' ת"נ סק"ח כתב וזלה"ק אסור להשכיר לגוי חמור להוליך עליו חמץ או חצר לשום בתוכו חמץ בפסח מפני שאסור להשתכר באיסורי הנאה אבל מותר להשכיר לו חמור על שבוע של פסח בסתם שאין הגוי מפרש לו שיוליך עליו חמץ בפסח אע"פ שהוא יודע שהכוי יוליך עליו חמץ אין בכך כלום דכיון שאף אם לא יוליך עליו כלים יצטרך לפרע לישראל כל שכרו משלם כיון שהשכירו לו שבוע בין שיוליך עליו כל ימי השבוע בין שלא יוליך עליו כלל א"כ אין הישראל משתכר כלום במה שהגוי מוליך עליו חמץ בפסח. עכלה"ז. ובסק"י כותב וזלה"ק אבל אסור להשכיר לו תנור ... מ"מ סתם אפיית הגוי הוא חמץ והרי זה כמפרש לו שיאפנה בו חמץ ונראה כמשתכר באיסורי הנאה ... אלא שלכתחילה צריך להתנות עמו כך כדי שלא יהא נראה כמשתכר באיסורי הנאה כיון שידוע שאין הגוי שוכר התנור שלא כדי לאפות חמץ עכ"ל.

ובס"ק י"ד כותב וזלה"ק ואם אין לו כח למנוע אותן והן מבשלין חמץ בע"כ עכ"פ אסור לו ליטול לאחר הפסח את המדות של בישולי חמץ שהיפרישו בגוי בעד שכר היורות שבישלו בהן חמץ בפסח ואפילו אם עבר או שכח ונטל מדות אלו אסור ליהנות מהן דכיון שדרכן לעולם לתת מדה מן הבישול בעד שכר היורות הרי זכה הישראל במדה זו בשעת בישול בתוך הפסח ונעשה כחמצו שעבר עליו הפסח ואפילו מעות אסור לו לקבל אחה"פ באם שכר יורות שבשלו בהן חמץ בפסח כדי שלא ישכר באיסורי הנאה אלא שאם עבר וקבלם מותר לו ליהנות מהם כמו שנתבאר למעלה עכלה"ז.



שלוליתו של נהר

הת' ישראל שיחי' חאנאוויטש
שליח בישיבה

בתחלת פרק אלו מציאות, בסוגיא דיאוש שלא מדעת אומרת הגמ' "בזוטו של ים ובשלילותו של נהר אע"ג דאית בי' סימן רחמנא שרייה". שבמקרים הללו כו"ע לא פליגי דהוי של מוצאן. והנה רש"י

בד"ה ושלוליתו של נהר מפרש " כשהוא גדל ויוצא חוץ לגדותיו שולל שלל ושוטף הנמצא".

והנה בתר ריהטא משמע דמדובר כאן על קצה הנהר ש(פעמים) יוצא חוץ לגדותיו.

והנה בעירובין מא, ב רשי (ד"ה והפליגה) כותב "כשהיא (הספינה) מתרחקת משפת הים ונכנסת לאמצעו קרי לי' הפלגה ולשון לע"ז הוא שקורין לשלילות הים פיל"גא", היינו דשלולית הים הוא כבר באמצע הים.

וצ"ל איך ב' הפירושים דרש"י על שלולית (אם הוא הקצה או האמצע) מתאימים?

אולי אפשר"ל בפשטות, דרש"י באלו מציאות מדבר על חלק הנהר שהוא קצת מרוחק מהשפה, והוא גדל על גדותיו לפעמים.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



בסוגיא כלך אצל היפות לפי שי' הרמב"ם

הת' מנחם מענדל שיחי' ליבערמאן
שליח בישיבה

א. במס' ב"מ כב, א הגמ' מביא מקרא של א' שתרים בלא רשות ואח"כ הגיע הבעה"ב ואמר לו כלך אצל היפות, אם נמצאו יפות מהן אז יש גילוי דעת שניחה לי' ואם אין יפות מהן הרי זה מיחוי ואין תרומתו תרומה.

הגמ' שואל, שאליבא דשיטת אב"י שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, א"כ איך אם נמצאו יפות מהן הוי תרומתו תרומה הרי זה שליחות שלא מדעת, (והלכתה הרי כאב"י ביע"ל כג"ם).

והגמ' מתרצת שתירגמא רבא אליבא דאביי שכל המקרא מדובר שהבעלים מינוהו שליח ורק לא אמרו לו לתרום מן היפות, ואז כשגילה דעתו שניחה לי' אמרינן שכך הי' דעתו מתחילתו כשמינה אותו להיות שלוחו.

הגמ' ממשיך שה"נ מסתברא שמדובר שמינוהו שליח שהרי כתיב אתם גם אתם בענין תרומה אתם פי' שיכולים לתרום בעצמכם, ו"גם" מרבה שלוחו להיות כמותו, ועפ"ז הי' צריך השליח להיות דומה להמשלח, בזה שכשהמשלח תורם את שלו הרי זה מדעת וא"כ כך צ"ל כשתורם שלוחו, שיהי' מדעת הבעלים.

הגמ' ממשיך עם סיפור של מרי בר איסק, ואמימר ורב אשי ומר זוטרא הלכו לפרדס שלו והאריס של מרי בר איסק הביאו לפניהם פירות, ואכלו אמימר ורב אשי ומר זוטרא לא אכל, ואח"כ כשהגיע מרי בר איסק אמר לאריסו מדוע לא נתת להם מן היפות יותר, וע"פ דבריו אמרו אמימר ורב אשי למר זוטרא אמאי לא אכיל מר מכאן ולהבא, ואמר להם מר זוטרא שרבא אמר כלך אצל יפות רק אצל תרומה שהוא מצוה ולא בסתם מקרא, כי הבעלים אמרו ככה רק משום כיסופא (בושה).

יש גמ' שדומה לזה במס' קידושין דף נב, ב ששם מדובר בא' שקידש אישה בתאנים של איש שעושה שכר בלי רשות, ואח"כ כשהגיע הבעל אמר לו למה לא נתת מן התאנים יותר טובים, והגמ' אומרת גם שם שרבא אמר כלך אצל יפות הוא גילוי דעת שניחא לי' רק בתרומה, אבל במקרה אחרת רק משום כיסופא (בושה) אמרו הבעלים ככה.

ב. על סוגיא זו יש שי' התוס' שפירש, אפי' למסקנת הגמ' אחר שמחלק בין מצוה לשאר דבר, מדובר שמינה שליח מתחילה לשם הפרשת תרומה, והתי' שמצוה שאני הוא רק לגבי זה שתרום מן היפות, כיון שהרגילות הוא לתרום רק מן הבינונית כמו שנזכר בהגמ' דף כב, א שם, ולכן משום שגילה דעתו שניחה לי', וזה מצוה, אז מחשבים שכך הי' כוונת המשלח מתחילה.

רש"י גם כותב בד"ה אף שלוחכם לדעתכם: "שהבעלים מינוהו שליח" פי' שזהו הפי' של לדעתכם לפי רש"י, ובכלל לומד רש"י לקמן ע"ב, ד"ה שליחות דכל התורה כולה: "שיהא שלוחו כמותו מתרומה גמרינן לה בקידושין". ולומדים משם לא המקור דשליחות בכלל אלא הגדר של השליח בכל התורה שמכיון שאתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית פי' אין שליחות לנכרי, משם לומדים לכל שליחות שבתורה ששלוחו כמותו, ולכאורה כאן אצלינו רש"י ד"ה אתם גם אתם, גם רוצה ללמוד מזה שכיון ששלוחו כמותו א"כ מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם.

אבל הרמב"ם הל' תרומה פ"ד ה"ג כותב מי שתרם שלא ברשות, אן מי שירד לתוך שדה חבירו וליקט ויקחם ותרם. והרבה מפרשים על הרמב"ם, ומהם הכסף משנה והלחם משנה ומהר"י קורקית והרדב"ז, כולם לומדים שהרמב"ם סובר שא"צ לשויי' שליח מתחילה, אלא דיו שמגלה דעתו אח"כ שניחא לי', ולכן כמה מהם אומרים שזהו הדיוק ברמב"ם, בזה שמביא ב' מקרים א' תורם שלא ברשות ב' אן שירד ליקח לעצמו ותרם, עפ"ז בוודאי כשלוקח לעצמו בלי רשות, מדובר שלא עשאו שליח. והרמב"ם מחשב שניהם ביחד לפיכך רואים ששיטתו הוא שאפי' בלא שווי' שליח אם הבעלים גילה דעתם שניחא להם, עי"ז שאמרו כלך אצל יפות הרי תרומתו תרומה.

ושם המהר"י קורקית והרדב"ז כותבים איך שלמד הרמב"ם הגמ' אצלנו בב"מ כב"מ כב"א שיש שסוברים שהרמב"ם אינו גורס ה"נ מסתברא, אלא ותסברא, ויש שמסבירים שגורס ה"נ מסתברא, ואעפ"כ ע"י המסקנה שמצוה שאני והסיפורים של מרי בר איסק וסרסיא בקידושין איפריך כל הענין של שווי' שליח ה"נ מסתברא*.

* בטו"ר כתב גם באופן כזה והבית יוסף מסביר שם וכו' שמצוה שאני וכו' והט"ז במסקנה כותב שלא רק לרבא אלא גם לאב"י יש להסביר בדלא שוי' שליח גם תרומתו תרומה. ובפרט שהט"ז לומד בסוף שהמקרה השני שהוזכר גם ברמב"ם, שלקח לעצמו ותרם, א"א להיות במקרה של גזילה, ולכן מדובר שתרם הכל שליטת בסוף,

ג. אבל צריכים קצת יתר ביאור בכל זה: א) מהו שיטת הרמב"ם, האם סובר הוא שהגילוי דעת פועל מעיקרא, כלשון רש"י בעירובין דף עא, א ד"ה כלך אצל יפות, שנחשב כדשווי' שליח מעיקרא? ב) איך יש דעת בשעת מעשה ההפרשה האם אינו סובר הרמב"ם מהלימוד אתם גם אתם, מה אתם לדעתכם אף שלותכם לדעתכם? ג) מהו גדר של השליח במקרה כזה לפי הרמב"ם?

יש להקדים שיש כמה שיטות למה א"א להיות כאן בתרומה הענין דזכין לאדם שלא בפניו, אלא מוכרח להיות הענין דשווי' שליח: א) משום שאין זה זכות משום שמצוה בו יותר מבשלוחו, עיין קידושין מא, א. ב) אפי' שיש כמה שמסבירים שאינו חסר במצותו, כי הכל תרומה של בעל הכרי ונחשב מצוה שלו (אי"ה נבאר יותר קצת בזה בסמוך) בכ"ז יש צד חובה, שאולי איש זה אינו יודע רגילותו בהשיעור שמפריש. ג) יש שלומדים ש"אתם גם אתם הוא גזיה"כ, ולכן אין נפק"מ אם ניחא אם לאו, אלא מוכרח להיות דעת בעלים בשעת ההפרשה. ד) יש שלומדים שזה לא נחשב זכות, שזכות הוא רק בדבר ממשי שמזכין לאדם שלא בפניו לדוגמא מתנה וכו'. וכאן יש רק הענין שניחא ל', וזה לא נחשב כמו זכות שהתורה אומרת עליה מזכין לאדם שלא בפניו.

ולכן יש הרבה מפרשים שרוצים לפרש, שמדובר כאן בדשווי' שליח דוקא ולא מדובר בזכין' שזכין לאדם שלא בפניו. אבל לפי"ז צ"ל עוד יותר מהו שי' הרמב"ם שמספיק גילוי דעת בסוף?

במחנה אפרים על הל' זכין' סי' ו, כותב שהרמב"ן המובא בר"ן בגיטין סו, א סובר כהרמב"ם, בזה "שכל שרוצה לתרום" משמע לשון של גילוי דעת, פירושה שנותן רשות לתרום לכל מי שירצה, (ולא שזה לשון של שליחות כמו שראשונים אחרים מסבירים שם (עיין תוס' והר"ן)), ועי"ז מספיק אם יבוא א' ותורם תרומתו, שיהי' נחשב כתרומה. אבל החילוק הוא שהרמב"ם מדבר אפי' בגילוי דעת אחרי

ואז הוכיח סופו על תחילתו ועשה תרומה לבעלים, וודאי במקרא זה לא מינוהו הבעלים שליח ובכ"ז בגילוי דעת שניחא ל' נחשב תרומתו תרומה.

ההפרשה, והרמב"ן מדבר בגילוי דעת שלפני ההפרשה, שלפחות יודע הבעלים שא' מפריש תרומתו, וא"כ צ"ל איך לפי שי' הרמב"ם מספיק הגילוי דעת אחרי ההפרשה ומה כח של גילוי דעת זו.

ד. היד אברהם בשו"ע יו"ד סי' שלא ס"ק לא, כתב "להוסיף קמחא ומיא" יש קצה"ח בסו"ס קפח שמסביר למה קטן אינו יכול להיות שליח, ומביא רש"י בקידושין דף מב, א ד"ה והא הוה נמי קטנים, שעיקר הלימוד של שליחות הוא מושלח ושלחה, ולכן מכיון שקטן אינו בר גירושין, במילא משם לומדים שאין שליחות לקטן, וזה שקטנה אינה יכולה להיות שליח לקבלה מביא הרמב"ם בפ"ו הל' גירושין ה"ט, שמכיון שעל קבלת הגט צריך עדות ואין מעדיין על הקטן, לכן קטנה א"א להיות שליח לקבלה, וע"ז הקשה המשנה למלך, למה במקרה כמו שליחות לממונות שאינו צריך עדות אין קטנה יכול להיות שליח, ע"ז מתרץ הקצה"ח שם, שמכיון שלומד הרמב"ם מרש"י שעיקר הלימוד של שליחות הוא מגט (ושלח ושלחה), לומדים משם לכל מקרה שאין שליחות לקטן וקטנה. על הרמב"ם יש השגת הראב"ד שאומר שאין בזה טעם וריח, ולומדים אין שליחות לקטן וקטנה מ"אתם גם אתם" שמכיון שאתם צ"ל לדעתכם אף שלוחכם צ"ל לדעתכם, ולכן מכיון שאין דעת לקטנים א"א להם להיות שלוחים. בזה היד אברהם מסביר שי' הרמב"ם. שמכיון שיודעים שהרמב"ם סובר שמופלא הסמוך לאיש הוא מן התורה (עיין הל' נזירות פ"ב ה"יג, נדרים פ"א ה"ד, תרומה פ"ג ה"ה) לכן א"א להרמב"ם לשיטתי' ללמוד הלימוד של "אתם גם אתם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם", כי הרמב"ם סובר שאתם (הבעלים עצמם שמפרישים תרומה) א"צ להיות בדעת מכיון שתרומת מופלא הסמוך לאיש מן התורה תרומתו תרומה, וא"כ א"א ללמוד ששלוחכם צ"ל בדעת, משא"כ הראב"ד חולק על הרמב"ם בהל' נזירות, שמופלא הסמוך לאיש לאו דאורייתא ולכן לומד הראב"ד הלימוד של אתם לדעתכם.

ה. עפ"ז צ"ל: א) מה הגדר של שליחות כאן לפי הרמב"ם, כי הרמב"ם עצמו שם בפ"ד ה"א כותב ש"גם" אתם בא לרבות שלוחכם

פ"י שלפחות צ"ל שליח? ב) למה צריך לפי שיטת הרמב"ם להיות גילוי דעת לבסוף, אם אינו סובר שהפרשת תרומה צ"ל בדעת?

וי"ל שלפי הרמב"ם ההפרשה כאן הוא בגדר זכי', ומטעם שליחות, ואע"פ שאמרנו לעיל שיש כמה בעיות לפרש כאן ההפרשה באופן שזכין לאדם שלא בפניו, בנדון זה יש לבאר ע"פ המחנה אפרים הל' זכי' סי' ו', שכותב שם שיש ג' מיני זכות: א) זכות גמור, שאז אף אם צווח שאינו רוצה, אכ"ז הזכות חל עליו, ב) אם יש צד זכות ויש צד חובה, אז צ"ל גילוי דעת אח"כ שרוצה בזה. ג) אם יש צד חובה לכל אדם ואז לא מספיק הגילוי דעת אח"כ אלא צ"ל רצון מעיקרא, שיגיד לו שרוצה בזה.

ולפי הנ"ל י"ל שאף שיש צד חובה מצד א) מצוה בו יותר מבשלוחו, ב) אינו יודע רגילות שלו, בכ"ז י"ל שע"י הגילוי דעת לבסוף מהני, כיון שיש צד זכות וצד חובה ובזה אומר המחנה אפרים שמהני גילוי דעת אח"כ.

עפ"ז מתורצת למה צריכים לפי הרמב"ם גילוי דעת, וגם יודעים שהגדר דשליח כאן, הוא לזכי' מטעם שליחותי. וגם מובן איך שהרמב"ם א"צ להסביר דשווי' שליח מעיקרא, או פעולת גילוי דעת למפרע, מכיון שלפי שיטתו אין צריכים דעת בעלים בשעת הפרשת תרומה.

ו. אבל עדיין צ"ע למה לפי שי' הרמב"ם צריכים כאן גילוי דעת שהבעלים יגידו כלך אצל יפות, כי כל הצדדי חובה שהבאנו לעיל, אף שאמרנו בשם המחנה אפרים, שאם יש צד חובה צ"ל גילוי דעת הבעלים שניחא לי' בהזכות אבל כל הצדדי חובה יש לפרש איך שלפי שי' הרמב"ם אי"ז צד חובה, ואז צ"ע למה אין זה נחשב זכות גמור, שהמחנה אפרים כתב שם שבזכות גמור אפי' אם אח"כ יבוא הבעלים וצווחו שאינם שמח מזה, פעולת הזכות עדיין קיימת. וא"כ בנדו"ד למה צריכים שהבעלים יגידו כלך אצל יפות.

ההסבר שיש צד חוב בזה שאם א' תורם שלא מדעת בעלים אולי אינם יודעים הרגילות שלו, אם לתרום מן היפות או הבינונית. הרי לשי' הרמב"ם אין בזה שום ספק וא"א להיות בזה צד חוב, כי בלקו"ש חלק לג פ' קרח ג', הרבי מסביר שיש מחלוקת בין הספרי והש"ס בנוגע אם יש חיוב לתרום מן היפות (פי' היפות שביפות-הכי מובחר) או יספיק לתרום מן הבינונית ורק אם תורם מן הרע על היפה יש נשיאות עון. הש"ס סובר שמספיק לתרום אפי' מן השוה על השוה לו, לאפוקי מן הרע על היפה. אבל הספרי סובר שא"א לתרום רק מן המובחר ואם מפריש אפי' מן היפות אבל אינן מן המובחר הרי זה בנשיאות עון.

וסברת מחלוקתם מסביר הרבי, תלוי איך שלומדים הפסוק בפ' קרח "בהרימכם את חלבו ממנו" האם זה דין מיוחד בתרומה או שזה חלק מהכלל של "כל חלב לה" שבכל דבר צ"ל בהידור והתנאה לפניו במצות וכו'.

ומחלוקת זו נובע ממחלוקת אחרת בין ר' יהודה והת"ק במס' תרומה פ"ב מ"ד, ר' יהודה סובר שכל פעם תורמין מן היפה אפי' כשאין כהן, ות"ק סובר שכשיש כהן תורמין מן היפה, אבל כשאין כהן תורמין מן כמה שיתקיים לזמן יותר ארוך אפי' כשאין זה מן היפות.

וסברת מחלוקת זו יש לבאר שחולקים אם החיוב לתרום הוא תנאי בהפרשה או תנאי בהנתינה לכהן. ר' יהודה סובר שהדין לתרום מן היפה הוא דין בהפרשת תרומה, כי תוכן הפרשת תרומה הוא הפרשה לה'. כלשון הפסוק "כל חלב יצהר גו' אשר יתנו לה' לך נתתים", "כן תרימו גם אתם תרומת ה'" אלא שאח"כ נותנים אותה להכהנים, ולכן ר' יהודה סובר שהחיוב חל על עצם ההפרשה ליתן מן היפות ע"ד "כל חלב לה'" ולכן אף שאינו מתקיים, אין אנו חוששין לפסידה דהכהן, כי עיקר הוא ההפרשה לה'. משא"כ הת"ק סובר שיפות הם בעיקר בשביל הכהן שצריכים ליתן לו מן היפות כדי שהספקת צרכיו ע"י בני תהי' באופן היותר טוב, מן היפה והמובחר, ולכן אם היפות אינן מתקיימות ואין כאן כהן תורמין מן המתקיים, שהיא יותר טוב בשביל הכהן.

ועפ"ז יש לבאר מחלוקת הש"ס והספרי בנוגע לתרום מן היפות האם צריך להיות מן המובחר או מספיק שתורם מזה שווה במעלה. הספרי סובר שכיון שלהלכה הולכים כת"ק שאם אין כהן תורמין מן המתקיים, א"כ יוצה שהדין דלתרום מן היפות הוא דין בנתינה לכהן שצריכים ליתן לן מן היפות, וא"כ צ"ל מן המובחר ואי"ז הידור בעלמא אלא חיוב מיוחד בתרומה. משא"כ לשיטת הש"ס מכיון שלומדים שהדין יפות בתרומה נובע מההידור כללי של כל חלב לה' משום שהפרשה הוא לה' ורק אח"כ נותנים לכהן, לכן אם אינו מן המהדרים אי"ז גורם לו שיהי' נשיאות עון.

הרמב"ם בהל' תרומות ריש פ"ה משנה מלשון המשנה בתרומות שם, שכ' 'כל מקום שיש כהן תורם מן היפה', וכ' 'אין תורמין אלא מן היפה שנא' בהרימכם את חלבו ממנו', וזהו כל' הספרי "שלא יהו תורמים אותו אלא מן המובחר".

והטעם שהרמב"ם סובר ככה בנוגע תרומה הוא משום שלשיטתו "כל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב יהי' מן הנאה והטוב", בהדוגמאות שמביא, בנה בית תפילה וכו' הם דברים שהם כקרבן שהם לכפרה על האדם. ולכן כותב הוא שצ"ל החפצא מן הנאה והטוב כדי שהכפרה יהי' בשלימות, משא"כ בתרומה הרמב"ם חושב הדין ליתן מן המובחר כדין בנתינה לכהן ולכן מוכרח להיות מן המובחר.

ועפ"ז יוצא שאין חילוקים בתרומה לפי שי' הרמב"ם ומוכרח ליתן מן היפות כדי שלא יהי' נשיאות עון, וא"כ אין ספק מהו רגילותו בתרומה שנחשוב את זה כצד חובה שיהי' צריך לגילוי דעת שניחא לי' לבעה"ב, וא"כ למה כ' הרמב"ם (פ"ד ה"ג) שאם אמר כלך אצל היפות ויש יפות מהם תרומתו תרומה משום שאינו מקפיד ואם אין יפות הרי זה דרך מיחוי ואין תרומתו תרומה, למה אי"ז זכות גמור שא"צ לגילוי דעתו בכלל.*

* ובפרט צ"ע שאפי' אם זה כן גילוי דעת משום איזה טעם, עדיין צ"ע למה אם אומר כלך אצל יפות, רש"י מפרש בסוגיותינו פי' הי' לך ליתן יפות לכהן, שהרבי בהשיחה שם בהערה מציין שלכאור' רש"י

ז. וגם לכאור' א"א להסביר שהצד חובה להרמב"ם הוא שאדם רוצה לעשות המצוה בעצמו, כי מצוה בו יותר מבשלוחו, כי יש נקודת הכסף ביו"ד סי' שה ס"ק יא, ששם כ' שלכאור' אצל פדיון הבן אין צד חובה להגיד שחסר במצותו אם הפדיון נעשה ע"י שליח, מכיון שמקנה הכסף להבן וע"י כספו של הבן פודין אותו, ולכן הר"ז נחשב שעשה המצוה בעצמו ואין צד חובה בזה, ע"ש האריכות בזה, והראיות שמביא שם. ומביא שם גם שי' הרמב"ם והטו"ר שלכאור' הם גם סוברים שאין צד חובה במצוה כמו תרומה שאפוטרופוס של יתומים יכול להפריש תרומתם בשבילם ואין בזה צד חובה מכיון שהיתומים הם הבעלים של הכרי והמצוה נעשה בהתרומה שלהם, משא"כ מי שתורם שלו על של חבירו אז יש קושיות וכו' משום שיש צד חובה שלוקח ממנו מצותו. וזה שיש אומרים שמה שהאפוטרופוס יכול לתרום, הוא רק בנוגע להאכילן בתרומה, אבל לא כדי להניח פירות מתוקנין, הוא משום שיש כמה שי' שמפני שנאמר אתם גם אתם, והשליחות של אפוטרופוס הוא רק להאכילן ולא להניח פירות מתוקנין.

הנקודת הכסף מוכיח שלפי שי' הרמב"ם הפסוק הוא רק אסמכתא בעלמא והטעם באמת למה האפוטרופוס יכול רק להאכיל אבל לא להניח, הוא משום תקנת היתומים, שאם יניחו יכול להיות שלא יניחו כפי השיעור שיתומים רוצים לפטור את הכרי, ויכול להיות שרוצים לפטור רק בחטה א' או יותר וכו'. כי אם הי' החילוק משום צד חובה שיש בתרומה, בזה שלוקחים מהם מצותם, הי' להרמב"ם לחלק גם כאן בהלכות תרומה, שיכולין לתרום רק להאכילן ולא להניח פירות מתוקנים, משום שלוקח מהם מצותם, ואי"ז בשליחותם ויש בזה צד

סובר ג"כ כהספרי שצריכים ליתן יפות לכהן, א"כ למה כ' הרמב"ם שאינו מקפיד, הרי אדרבה לפי הנ"ל שהרמב"ם בריש פ"ה אומר "אין תורמים אלא מן היפה" י"ל שזה מחאה למה עשית מצותי באופן כזה ואולי זה גם בגדר לתקוני שדרתיך ולא לעוותיך":

בשלמא כשאין יפות יותר ואמר כלך אצל יפות הר"ז מחאה כי הרי יודע הבעה"ב שאין יותר יפות, ועכ"ז אמר כלך אצל יפות, א"כ מוכח מדבריו שמוחה בכלל על כל ההפרשה, אבל כשיש יותר יפות למה מוכרח מדבריו שמסכים? ואולי י"ל שהלשון אינו מקפיד שמשמש בה הרמב"ם הוא, שלפחות אינו מקפיד על עצם ההפרשה, ורק שלא עשה דאופן המוכרח, וא"כ להלכה הרי גם אם לא תרם מן המוכרח תרומתו תרומה.

אבל עצ"ע כי, לכאור' יש לו עכשיו נשיאות חטא עי"ז ולמה נחשב שמסכים עי"ז, כנ"ל.

חובה. אבל בהל' תרומות פ"ד ה"י כ' הרמב"ם "והאפוטרופוסין תורמין מנכסי יתומים" ואינו מחלק כלל. הכסף משנה על אתר כ' שסומך על החילוק שעשה בהלכות נחלות פ' יא ה"ט, אבל מזה מוכיח הנקודת הכסף שאין צד חובה בזה שלוקח מהם מצותם, ורק יש החילוק משום הל' נחלות פ' תקנת היתומים, מזה שאינו כ' שום חילוק בהל' תרומה.

ח. ואולי יש להסביר הסברה של נקודת הכסף, מהסברה שהרבי כותב בלקו"ש חלק ל"ג פ' קרח שיחה ב', ששם מסביר הרבי הטעם שלומדים ששלוחו של אדם צ"ל כמותו דוקה מתרומה, ומסביר בהקדים החילוק בין יחוס של הבעלים במצות תרומה לגבי מצות אחרות כמו גירושין וכיו"ב, שבתרומה העיקר של המצוה הוא הפעולה של ההפרשה עצמה ושהכרי יהי נפרש (פי' העיקר הוא הפעולה בהחפצה), ולא נוגע כ"כ פעולת הבעלים פי' יחוס שלהם להפעולה. משא"כ במצוה כמו גירושין העיקר הוא יחס הבעלים להפעולה, כי הפעולה של הגט הוא רק ממוצע שע"י יהי הבעל מגורשת מאשתו, ולא שהעיקר הוא הגט (הפעולה). ולכן בשליחות בגירושין לדוגמא, צריך הבעל למסור כוחו לשלוחו ובפשטות הי' מובן שהשליח צ"ל כמותו דהבעלים, מכיון שנוגע בהפעולה יחס הבעלים, אבל בתרומה מכיון שהעיקר הוא הפעולה הייתי חושב שלא נוגע כ"כ יחס הבעלים בזה ואינו צריך ששלוחו יהי כמותו*. לכן לומדים שלוחו של אדם כמותו דוקא מתרומה, שגם כשמדובר רק אודות פעולה ע"י שליח שאינו מתייחס כ"כ להבעלים, בכל זאת גם בזה צ"ל שלוחו של אדם כמותו.

עפ"ז אולי יש להסביר הסברה של נקודת הכסף, שאם נעשה המצוה בממונו של הבעלים במצוות כאלו כמו תרומה ופדיון הבן, שמדובר שם לכאורה שהנקודה ששוה בשניהם הוא שמדובר אודות פעולה שאינו מיוחס להבעלים כ"כ, והעיקר הוא הפעולה שהתרומה יהי נפרש והבן יהי פדוי. ולכן, לכאורה, אין צד חובה בזה שאינו

* ולכן מביא שם הרבי בהערה 26, שלכן דעת הרמב"ן גבי תרומה הוא שאין צריכים שליחות גמורה ואפי' גילוי מילתא שניחא לי' בהתרומה שאדם אחר הפריש בשבילו מהני.

עושה המצוה בעצמו, כי במצוות כאלו שאין כ"כ יחס הבעלים לפעולה עצמה העיקר הוא שיהי' החפצה שלו, ולא נוגע כ"כ שהבעלים דוקא יעשו הפעולה, ודי בזה שאדם אחר יעשה המצוה לפחות שאדם זה הוא כמותו דהמשלח, וסגי בגילוי דעת שלו.

אבל עפ"ז צ"ל למה צריכים גילוי דעת אם אין בזה הצד חובה של מצוה בו יותר מבשלוחו, כי לכאורה ע"פ הנ"ל הענין של מצוה בו יותר מבשלוחו נוגע רק אם יש יחס של הבעלים להפעולה שאז משנה אם המצוה נעשה ע"י הבעלים עצמם, אבל אם העיקר הוא החפצה והפעולה בו מה נוגע שדוקא הבעלים יעשו המצוה, שאם אדם אחר עושה את זה בלי רשותו יהא נחשב כצד חובה שצריך גילוי דעת שעדיין ניחא לי' בזה?

ט. ולהבין זה יש להקדים ביאור בענין גדר מצוה בו יותר מבשלוחו. בשו"ע אדה"ז הלכות שבת סי' רנ סעיף ב בקו"א ס"ק ב, מסביר אדה"ז שלפי שיטת הרמב"ם כבוד שבת הוא חיוב על כל או"א לעשות, כי מהגמרא בקידושין דף מא ע"א ששם מביא הענין שיש לאיש לעשות הקידושין בעצמו מכיון שמצוה בו יותר מבשלוחו, מביא דוגמא מרבא ורב ספרא איך שהכינו דברים לכבוד שבת בעצמם "רב ספרא מחרין רישא רבא מלח שיבוטא", ומשם משמע שכבוד שבת אינו חיוב אלא יתרון מצוה, כמו קידושין שאינו חיוב אלא אם רוצה יכול לקדש אשה.

אבל הרמב"ם בהלכות שבת פ' ל הל' ו, כותב שזה חיוב, והרמב"ם בכלל אינו מזכיר הא דרבא ורב ספרא אלא שאר אמוראים שזלזלו עצמם וכו' ואדה"ז מכריח שמדובר בנוגע חיוב, משום שהרבה מאמוראים אלו היתה תורתם אומנם, ולא הי' אפשר להם להבטל מלימוד תורתם לעסוק ביתרון מצוה בעלמא, כי זה מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, ולכן מוכח שיש (בלשון אדה"ז) "חובת הגוף להתעסק דוקא בעצמו משום זהו כבודו של שבת כמש"כ הרמב"ם" ואח"כ ממשיך אדמוה"ז "שרבא ורב ספרא בודאי היו נזהרין לעשות דבר אחד בכל שבת ושבת מכיון שזה חיוב גמור, ורק כשנזדמן רישא לרבא ושיבוטא לרב ספרא (עיין רש"י זהו גירסתו), מכיון שמין זה היה חביב עליהם והי' להם עונג מזה, לכן לא הסתפקו בדבר אחד שהיו

עושים כל שבת לכבוד שבת אלא בחרו לעסוק בזה, משום יתרון מצוה, היינו היתרון דמצוה בו יותר מבשלוחו, שבודאי יתרון זה יש לעשות בגוף המצוה דהיינו תיקון המין שמתענג בו יותר".

לפי"ז יוצא שהיתרון מצוה לפי שיטת הרמב"ם בדיוק לשונו של אדמו"ר הזקן הוא יתרון מצוה בגוף המצוה, משום שכבר נתחייב במצות כבוד שבת בגופו, והיתרון כאן יש לעשות רק בגוף המצוה, ומצוה בו יותר מבשלוחו הוא להתעסק בעצמו ביתרון זו, ולכן זה בדוגמת הקידושין שאין חיוב לקדש כמו שאין חיוב לכבד שבת דוקא ביתרון גוף המצוה אלא בסתם דבר אחד לכבוד השבת.

וא"כ ע"פ הנ"ל י"ל שאף שהפעולה בתרומה הוא העיקר, ואין בזה כ"כ יחס להבעלים חוץ מזה שהם ברשותו, אעפ"כ אולי י"ל שיש יתרון מצוה כאן לעשות ההפרשה בעצמן שזהו כמו יחס גופו להמצוה, אף שהחיוב הוא רק שכריו יהי נפרש, היתרון כאן הוא שלא רק יהי נפרש אלא שיפרישה בעצמו, ויתרון זה יש לעשות בגופו, ולכן כשא' תורם שלא ברשות גוזל הוא ממנו היתרון מצוה של מצוה בו יותר מבשלוחו, שלכן י"ל שצריכים גילוי דעת' דניחא לי' בזה.

י. אלו שאומרים שאי"ז זכות אלא ענין של ניחא לי', ולכן אי"ז בגדר של זכי' ומטעם שליחות* . י"ל שהרמב"ם אינו סובר שאי"ז זכות

* אולי י"ל שזהו הסברה של העונג יו"ט בההגהה שכיון שתרומה יכולין לתרום במחשבה, לכן הגילוי דעת של הבעלים שניחא לי' בעצמו הוא שפועל ע"י מחשבתו שזה תרומה, וא"כ א"צ למפרע כי פעולת ההפרשה נגמר ע"י מחשבתו שניחא לי', ואולי הסברא בזה הוא משום שאינו חושב שזה זכות וא"כ א"א להיות הענין של זכי' מטעם שליחות, וגם לא שווי' שליח כי אם שווי' שליח למה צריכים הגילוי דעת אח"כ של כלך אצל יפות הרי כפי שביארנו לעיל מחוייבים לתרום מן היפות. וגם כמו שממשך שם בההגהה, אינו סובר שיש צד חובה של מצוה בו יותר מבשלוחו, כי א' או הגילוי דעת פועל החלות של התרומה, וא"כ נחשב עי"ז שעשה המצוה בעצמו, ב' או, מכיון שיכול לקיים כל המצוה של תרומה ע"י מחשבה ורק שחסר המחשבה באיזה צד שיהי' התרומה, בצפון או בדרום, א"כ אינו חסר במצות התרומה הענין של מצוה בו יותר מבשלוחו, מכיון שאפי' אם ממנה שליח, השליחות הוא רק לחשוב באיזה צד שיהי' תרומה או בצפון או בדרום. וא"כ אין טירחת הגוף בהשליח יותר מאם היו הבעלים עושים התרומה בעצמם, ולכן אין בתרומה המושג של מצוה בו יותר מבשלוחו, וא"כ אין בזה צד חובה שיהי' צריך לגילוי דעת שניחא לי', אלא מוכרח לכא' כמו שביארנו, שלכאורה הצורך בגילוי דעת להעונג יו"ט הוא משום שאי"ז נחשב כזכות שיהי' בהכלל זכין לאדם שלא בפניו, אלא שהגילוי דעת עצמו פועל חלות התרומה.

ורק ניחא לי', כי לכאו' שיטתו הוא שהאיש נחשב כשלוחו מטעם זה שזכין לאדם שלא בפניו, מכיון שבלשונו המשמעות הוא, שכלך אצל יפות אינו גילוי דעת שפועל חלות התרומה מעכשיו, אלא שמגלה דעת שאינו מקפיד על ההפרשה שעשה האיש שתרם בלי רשותו, ולכן הגילוי דעת הוא רק משום שיש צד חובה בזה שלוקח ממנו היתרון מצוה של מצוה בו יותר מבשלוחו.**

וע"פ שי' הרמב"ם הברייתא יותר מובנת, כי אם מדובר ששווי' שליח, ולשי' הרמב"ם צריך לתרום מן היפות, למה צריך גילוי דעת אח"כ הרי שווי' שליח, והשליחות הוא לתרום מן היפות, ולכן בשי' הרמב"ם יוצא יותר טוב שמדובר בדלא שווי' שליח, וצריך גילוי דעתו דניחא לי' משום שיש צד חובה בזה שלוקח ממנו יתרון מצוה של מצוה בו יותר מבשלוחו***.



סימן מקום

הרב שמואל שיחי' לשם
ר"מ בישיבה

א. איתא במסכת בבא מציעא דף כ"ג עמוד ב': אמר רב מרי מאי טעמא אמרו רבנן רקתא דנהרא לא הוי סימן, (ופירש"י: "היין בא לעיר בספינה, והלוקחין מפנין הספינה ומניחו על שפת הנהר, ונושאים אחת

** וצ"ע אם הרמב"ם מסכים אם הנקודה המובא מהעונג יו"ט הנ"ל, בנוגע שיכול לתרום ע"י המחשבה ומשום זה מוכיח שאין בו הענין של מצוה בו יותר מבשלוחו, כי בפשטות מדובר כאן שהי' הפרשה ע"י טירחא בגוף של שלוחו, וא"כ בנדו"ד הרי חסר אצל הבע"ב טרחת גופו בהמצוה, או מכיון שיכול לעשותו במחשבה אין כאן המושג של טרחת הגוף ומצוה בו יותר מבשלוחו. וא"כ הרי נשאר הקושיא דלעיל ש'למה צריכים לגילוי דעת אם אין צד חובה, ולמה אינו נחשב זכות גמור.

ועיין יותר מזה בספרי דבי רב פ' קרח.

אחת, ופעמים ששוכח"), דאמרינן ליה כי היכי דאתרמי לדידך אתרמי נמי לחברך. איכא דאמרי, אמר רב מרי מאי טעמא אמרו רבנן מקום לא הוי סימן, דאמרינן ליה כי היכי דאתרמי לדידך האי מקום, אתרמי נמי לחברך האי מקום.

בביאור הנפק"מ כתב רש"י (ד"ה איכא דאמרי כו') ללשון הב': "נפקא מינה דאפילו כוון ואמר מקום מושבה מסוים לא הוי סימן". ובפשטות יש להקשות על דברי רש"י ב' קושיות:

א' למה בכלל הוצרך לבאר הנפק"מ, והלא הנפק"מ לכאור' הוא פשוט, דללישנא קמא הוי מקום סימן בכל המקומות חוץ מברקתא דנהרא, וללישנא בתרא לא הוי מקום סימן כלל.

ב' מנין הוציא רש"י שהגמ' מתייחס לענין זה שצריך לסיים מקום מושב מסויים.

ומבאר בזה השטמ"ק: "ואיכא למידק... מאי קשיא ליה, והא נפקא מינה טובא, דללישנא בתרא סבירא ליה דמקום לא הוי סימן וטעמא דרב מרי אכל מקום קאי ולא ארקתא דנהרא, וללישנא קמא מקום הוי סימן ולא קאי טעמא דרב מרי אלא ארקתא דנהרא, ויש לי לפרש דסבירא ליה לרב דללישנא בתרא נמי אף על גב דנקט מאי טעמא אמרו רבנן מקום לא הוי סימן וכו' בעל כרחך עלה דרב זביד קאי, והיינו דקאמר מאי טעמא אמרו רבנן דברקתא דנהרא לכולי עלמא מקום לא הוי סימן דאילו שאר מקום הא פליגי בה רבה ורבא וסוגיא דשמעתא כרבא דמקום הוי סימן, והילכך שפיר קשיא ליה לרש"י דכיון דתרווייהו לישני קיימי ארקתא דנהרא מאי נפקא מינה דלישנא קמא קאמר מאי טעמא אמרו רבנן רקתא וכו' ולישנא בתרא קאמר מאי טעמא אמרו רבנן מקום לא הוי סימן וכו', כן נראה לי". [ובתוס' הר"פ וכן בריטב"א מבואר שהי' להם גירסא אחרת בגמ', ובה מפורש להדיא הנפק"מ שביאר השטמ"ק בדעת רש"י לפי גירסא דילן].

ומבואר מדברי השטמ"ק דלרש"י מודי הני ב' לישני דמקום הוי סימן, ורב מרי לא איירי בדין סימן מקום בעלמא, אלא רק ברקתא

דנהרא בלבד, ובה דוקא אמרו רבנן דמקום לא הוי סימן, ולפי"ז בהכרח לומר שהנפק"מ בין הני ב' לישני הוא דוקא ברקתא דנהרא היכא דכוון מקום מושב מסויים, דללישנא קמא הוי סימן וללישנא בתרא לא הוי סימן.

ב. והנה בשו"ת צמח צדק אבן העזר סימן פ"ז דן בסימן מקום גבי אבדה, ודעתו שצריך לסיים המקום בדקדוק ולא רק לומר מקום כללי, ובהמשך דבריו כותב: "ולא דמי כלל וכלל לסימן מקום דגבי אבדה, דהתם מיירי במקום מיוחד פרטי ומסויים, ע"ש ברש"י בב"מ (דכ"ג ע"ב) גבי איכא דאמרי אמר רב מרי מ"ט אמר רבנן מקום לא הוה סימן, ופרש"י נפקא מינה דאפילו כוון ואמר מקום מושבה מסויים לא הוה סימן עכ"ל, מכלל דגם למ"ד מקום הוה סימן היינו כשכוון מקום מושבה מסויים, ולא שאבד בעיר פלונית, או אפילו ברחוב פלוני, דאל"כ אמאי אין מקום סימן אלא גבי הינוח ולא בשאבד ממנו דרך נפילה".

וצ"ב מנין לו להוכיח מדברי רש"י כ"כ בפשיטות שצריך לסיים המקום בדקדוק, ולכאור' אדרבא נהפוך הוא, דמוכח מדברי רש"י (ע"פ ביאור השטמ"ק הנ"ל) דבעלמא לא צריך לסיים המקום בדיוק, ורק ברקתא דנהרא לא מספיק לומר מקום כללי, משום דגרע משאר כל המקומות וכמ"ש הריטב"א "כיון דרקתא הוא ומוכן לתשמיש הכל", ואינו כשאר המקומות שבהם אין רגילות שיאבדו בהם כמה אנשים אותה סוג חפץ. ולכן ללישנא קמא לא מספיק לומר מקום כללי ברקתא דנהרא אלא צריך לפרט מקום מסויים, וללישנא בתרא גם מקום מסויים לא מהני ברקתא דנהרא. וכל זה דוקא ברקתא דנהרא, אבל במקומות אחרות הוי מקום סימן מעליא אפי' אם לא פירט מקום מסויים ממש, ואיך כתב הצ"צ כ"כ בפשיטות להוכיח מדברי רש"י דבכל מקום בעינן סימן מקום מושב מסויים.

[והנה, גם הי' אפשר לבאר (לשיטת השטמ"ק בדעת רש"י) הנפק"מ בין הני ב' לישני באופ"א קצת, דכו"ע מודי דרקתא דנהרא גרע חד דרגא משאר מקומות, ושרש המחלוקת הוא מה חשיב סימן מקום בעלמא, דלישנא קמא סובר דבעלמא מספיק לומר מקום כללי, ורקתא

דנהרא כיון דגרע חד דרגא צריך לסיים המקום בדקדוק, ולישנא בתרא סובר דבעלמא צריך לומר מקום מסויים, וברקתא דנהרא דגרע חד דרגא אפי' זה לא מהני. ולפי"ז גם יש נפק"מ בין הני ב' לישני האם צריך לומר מקום מסויים בעלמא או לא. אבל דוחק לפרש כן, דאם שרש המחלוקת הוא בסימן מקום בעלמא, א"כ הו"ל לפלוגי להדיא בעלמא ולא רק ברקתא דנהרא. ואפי' אם נניח דבעלמא נמי פליגי הני ב' לישני, עדיין יקשה על הצ"צ איך כתב כ"כ בפשיטות להוכיח מדברי רש"י דבעלמא בעינן סימן מקום מסויים, והא אכתי לפי ביאור זה לאו דבר פשוט הוא, אלא בהכי פליגי הני ב' לישני. גם אין לומר דהוכחת הצ"צ הוא דוקא אליבא דלישנא בתרא, דמהמשך דבריו בהתשובה שם נראה דנקט לדבר פשוט דבעינן מקום מושב מסויים, כמו שטוען: "דאל"כ אמאי אין מקום סימן אלא גבי הינוח ולא בשאבד ממנו דרך נפילה", וגם אח"כ מבאר דבכמה סוגיות בש"ס מוכח דבעינן מקום מושב מסויים, ודוחק לומר דאית ליה להצ"צ דלישנא קמא חולק על כל הסוגיות שמהם הביא ראיה שצריך לומר מקום מסויים.]

ג. והנה, המהדיר לחי' צ"צ הנדפס ע"י אהלי שם ליובאוויטש כתב לבאר בשיטת הצ"צ דחולק על ביאור השטמ"ק, וסב"ל בדעת רש"י כפשטות לשון הש"ס דהני ב' לישני פליגי אם מקום הוי סימן בכל המקומות, ולא רק ברקתא דנהרא. אלא דרש"י הוצרך להוסיף עוד פרט, דלמ"ד מקום לא הוי סימן היינו אפי' במקום מושב מסויים, כי זהו המובן מהאריכות שבלשון הלישנא בתרא "מאי טעמא אמרו רבנן מקום לא הוי סימן, דאמרינן ליה כי היכי דאתרמי לדידך האי מקום, אתרמי נמי לחברך האי מקום", שהוצרך לבאר דמקום לא הוי סימן אפי' אם כוון מקום מסויים פרטי ("האי מקום"), וכיון שהוצרך לזה כדי לשלול דעת הלישנא קמא, א"כ מובן שזהו בכלל הנפק"מ בין הני לישני, דלמ"ד מקום הוי סימן צריך לומר מקום מושב מסויים, ולמ"ד מקום לא הוי סימן, לא מהני אע"פ שסיים ואמר מקום מושב מסויים.

ואכתי צ"ב, למה מיאן הצ"צ בביאור השטמ"ק והוכיח מדברי רש"י שצריך מקום מושב מסויים, ומובן דכיון דהוכחתו אינה עולה בד בבד אם ביאור השטמ"ק, ע"כ דעתו דא"א בשום אופן לפרש דברי רש"י כביאור השטמ"ק, וטעם הדבר צ"ב.

ונראה לומר בזה, דעל שיטת השטמ"ק יש להקשות קושיא פשוטה, וע"ד שהקשה הנחל יצחק סי' ס"ה ענף ד': "ועדיין יש להקשות בהא דב"מ דף כ"ג ע"ב בלישנא קמא דרב מרי דאמר מאי טעמא אמרו רבנן רקתא דנהרא לא הוי סימן כו', דלפירוש רש"י שם מוכח דבצמצום מקום הוי סימן ללישנא קמא דרב מרי ברקתא דנהרא כנ"ל בארוכה, א"כ קשה דאמאי אמרו שם דלכן מצא חביות יין ושמן הרי אלו שלו ברקתא דנהרא דלא הוי מקום סימן, והא מ"מ יהיה חייב להכריז דלמא יתן האובד סימן מקום בצמצום מקומו דזהו חשוב לסימן אף ברקתא דנהרא, ואמאי הוי שלו".

והנחל יצחק כתב לתרץ: "ואפשר לומר דהא עיקר החשש הוא בהינוח שמא עמד לפוש ושכחום שם כפי' התוס' והרא"ש ריש פרק אלו מציאות כנ"ל, דאלו בנפילה בלאו הכי לא הוי מקום סימן כנ"ל, ע"כ לא שכיח ביה לצמצם מקומו ממש דהא בעת שהניחו לפוש לא היה מעלה אז על דעתו דיהיה צריך לאח"ז להסימן, ע"כ לא דקדק אז בעת הנחתו על צמצום המקום ע"כ לא חשו להכריז משום זה הסימן, רק אם אירע דיודע הסימן בצמצום המקום מהני אף ברקתא דנהרא." [וע' גם ביד דוד שהקשה ותי' כן בקיצור].

והנה מה שהנחל יצחק רוצה לומר שצריך להחזיר מציאה אפי' היכא שמתחילה הי' אפשר לתלות שמסתמא האובד אינו יודע שום סימן (אלא שאי"צ להכריז), הנה בפשטות הי' נראה לומר להיפך, שאי"צ להחזירה כיון שבעלים מתייאשים, משום שסוברים שהמוצא לא יכריז, (וכן משמע בשו"ע אדה"ז הלכות מציאה ופקדון סעיף ט' עיי"ש), ויש לדון בזה.

אלא, דמלבד הנ"ל, נראה שא"א לתרץ דעת רש"י כדברי הנחל יצחק מטעם אחרת, דהא הנחל יצחק בנה יסודו על ההנחה דהאובד מסתמא הניח החבית לפוש, ולא דקדק בעת הנחתו על צמצום המקום כיון שלא עלה בדעתו שיצטרך לזה, אבל רש"י כתב (ד"ה הנ"ל) דברקתא דנהרא מסתמא הניח החבית על שפת הנהר משום שלא הי' אפשר לו לישא יותר מחבית אחת, ולכן הניח החבית שם עד שישא האחרת ויחזיר, א"כ פשוט שהאובד דקדק בעת הנחתו על צמצום המקום. [ודברי

התוס' והרא"ש שהזכירם הנחל יצחק דעיקר החשש בהינוח הוא שמא עמד לפוש ושכחום שם, באמת אין זה ענין לכאן, דהתם מיירי בכריכות הנמצאים ברה"ר ולא בחביות הנמצאים ברקתא דנהרא. [וא"כ הדק"ל, כיון דלרש"י פשוט הדבר שהאובד דקדק בעת הנחתו על צמצום המקום, איך אפשר לבאר כהשטמ"ק דללישנא קמא אי"צ להכריז ברקתא דנהרא כיון דמקום לא הוי סימן, והא אכתי יצטרך להכריז כיון דמקום מושב מסויים הוי סימן, ומסתמא האובד דקדק בעת הנחתו על צמצום המקום, ושפיר יוכל ליתן סימן. אלא ע"כ ביאור זו בדברי רש"י אינה נכונה, ולכן סב"ל להצ"צ דלרש"י פליגי הני ב' לישני האם מקום הוי סימן בכלל, ללישנא קמא דוקא ברקתא דנהרא לא הוי סימן (אפי' אם כוון ואמר מקום מושב מסויים), וללישנא בתרא גם בכל מקום לא הוי סימן (אפי' אם כוון ואמר מקום מושב מסויים), אבל גם לישנא קמא מודה דמקום לא הוי סימן היכא דאמר בלשון כללית ולא פירט מקום מושב מסויים, וזהו הוכחת הצ"צ.

[ולעיל כתבנו דבתוס' הר"פ וכן בריטב"א מבואר שהי' להם גירסא בה מפורש להדיא הנפק"מ שביאר השטמ"ק, ולכאור' יקשה עליהם קושיא הנ"ל של הנחל יצחק, אלא דלדידהו אפשר לתרץ כדברי הנחל יצחק דהניח החבית לפוש ולא דקדק בעת הנחתו על צמצום המקום, דהם לא הזכירו מש"כ רש"י דברקתא דנהרא הניח החבית עד שישא ויחזיר, וכיון שלא הזכירוהו אולי הם סוברים אחרת. ועצ"ע.]



המקדש במלוה

התי' מנחם מענדל שיחי' פעלדמאן
 במסכת קידושין ד' יט סע"א איתא "המקדש במלוה שיש עליה
 משכון מקודשת מדרבי יוסי ברבי יהודה לאו אמר ריב"י מעות
 הראשונות לאו לקידושין ניתנו האי הלואה היא והיא גופא משכון היא
 וכי משייר בה שוה פרוטה ומייעד הווי קידושין הכי נמי לא שנא"
 (כלומר חלק ממכירת האמה הוא שהקונה משלם מעות לאביה. יש
 מחלוקת אם המעות ניתנו (רק) עבור העבדות [ואם רוצין ליעדה צריכין

קנין מחדש] או (גם) עבור היעודן וכשרוצין ליעד לא צריכם קנין והיעוד נפעל ע"י הכסף שקבל האב]. שיטה הראשונה היא שיטת ריב"י. לשיטתו צריך קנין חדש לפעול היעוד. מה פועלו? זה שהוא מוחל לה מה שהיא חייבת לו (על שאר הזמן שהיא חייבת לעבוד בשבילו). ומדובר בהתחייבות במשכון (האמה עצמה נחשבת כמשכון) ומזה (אומר רבא בשם רב נחמן) יכולים ללמוד לכל קידושין (שאם המקדש מחל מלוה על משכון שהאשה חייבת לו מקודשת).

וכתבו התוס' "אין לפרש דמיירי במשכון שלא בשעת הלואה דקני לה מדרבי יצחק דאם כן היה לו להביא כאן דרבי יצחק כמו שמביא לעיל גבי קידשה במשכון מקדשת ולעיל היה לו להביא דריב"י. אלא אפילו במשכון בשעת הלואה איירי ואפילו אין מחזיר לה משכון אלא שמוחל לה את המלוה ואע"פ שהמשכון בידו דהא המקדש במלוה שיש עליה משכון קאמר ולא המקדש במשכון". (התוספות אומרים שמקודשת אפילו במשכנה בשעת הלואה (שלא היה קנוי להאיש) ואפילו לא החזיר לה המשכון אלא עדיין הוא ביד המלוה "דלא מקדש לה במשכון כלל אלא במחילת מלוה" מהרש"א). ומקשים התוס' "וא"ת כיון דמקדש בהנאת מחילת מלוה אפילו בלא משכון אמרינן דמקודשת לעיל ולמה אנו צריכים ללמוד מריב"י (לפי ביאור המהרש"א לכאורה השאלה הוא: אם הקידושין נעשית ע"י שהיא מקבלת הנאת מחילת מלוה למה מזכיר משכון?) ומתרץ "וי"ל דהיכא דאיכא משכון גרוע טפי דס"ד דלא סמכא דעתה כיון שאינו מחזיר לה משכון קמ"ל מילתא דריב"י דמקודשת" (כלומר זה שמביאים שהמלוה היא על המשכון היא מפני שהיינו יכולים יכולים לחשוב שאם יש משכון ולא החזירו גרע טפי דלא סמכא דעתה וקמ"ל מילתא דריב"י דמקודשת). וא"ת היכי נילף מרבי יוסי ברבי יהודה מיעוד והלא ביעוד מחזיר לה המשכון היינו גופה דהא גופה משכון היא והכא אין מחזיר לה משכון. במילים אחרות (וע"פ משמעות המהרש"א) הוא שאיך לומדים מריב"י שכשלא החזיר המשכון לא גרע טפי והלא ריב"י מיירי במצב שהחזיר המשכון. שגופה שהיה קנוי להאדון עכשיו יוצאת מרשותו והיא חוזרת לבת חורין). ומתרץ "וי"ל דפשיטא לי' דאין עיקר היעוד בחזרת המשכון אלא מחמת מחילת שיעבוד המלוה לחוד הוא"

(כלומר שאע"פ שבאמה יש בה המעלה דחוזרת אעפ"כ פשיטא לי' להש"ס שזה אינה גורמת הקידושין.)

ומקשה המהרש"א "ויש לדקדק דמ"מ מאי מייתי ראי' מריב"י דהתם ודאי שמחזיר לה גופה סמכא דעתה ומקודשת שפיר במחילת מלוה כההיא דלעיל אבל הכא כיון דלא החזיר לה המשכון לא סמכה דעתה ועיין בס' לחם אבירים", ז"א לכאורה קושית התוס' במקומה עומדת. כי אפילו אם נאמר דפשיטא לי' להש"ס שזה שמשכון אמה חוזרת אינו גורם הקידושין מ"מ לפי מה שפירשו התוס' לעיל שכל הטעם שמדברים במלוה על המשכון היא כדי ללמד שאפילו כשיש החסרון שהמשכון עדיין לא הוחזרה והו"א דלא סמכא דעתא ואינה מקודשת קמ"ל מילתא דריב"י דאפ"ה הוי מקודשת. והא דין ריב"י אינו מדבר בחסרון הזאת. אפילו אם נאמר שהמעלה אינה הגורם אבל מ"מ אין לה החסרון כדי שנוכל ללמוד ממנו. ומתוך המהרש"א "ולוי נראה כיון דהתם קטנה היא ואין לה דעת לא שייך בהחזיר לה גופה ע"י יעוד דסמכה דעתא וא"כ ה"ה הכא בגדולה בלא החזיר לה המשכון" ז"א אמה העברי' קטנה היא ואין לה דעה כדי שיכול להיות סמיכות דעת ולכן זה שמ"מ מחשיבים קבלתה לקבלה הוי ראי' טובה למלוה שעל המשכון ששמה ג"כ אע"פ שאין סמיכות דעת מ"מ ליהוי קידושין.

ע"כ למדנו את התוס' לפי הבנת המהרש"א (לע"ד). חלק חשוב ממנה בנוי (כנ"ל) על ההנחה שמקדשה בהנאת מחילת מלוה. אבל קשה דלכאורה העיקר חסר מן הספר. אם כל הקידושין הוי ע"י הנאת מחילת מלוה הו"ל להגידו במפורש. ואל תאמר שמוכן מאליה דהא לעיל (בדף ו עמוד ב) ראינו שביטוי זה היה בדווקא למקדש במלוה עצמה ולא להנאת מחילת מלוה. וגם דלפי תירוצו תירוצו התוס' לשאלה האחרונה אינה מספיקה וצריכין לתרץ בע"א את קושיית. ולכאורה יש דרך אחרת להבין את הסוגיא שע"י לא יהיה מקום לשאלות הנ"ל. וכדלקמן.

יש להבין דברי הגמרא "המקדש במלוה" כפירושו בדף ו: (דמדבר במקדש בהמלוה עצמה) אבל כאן הגמרא מוסיף על הלשון שם, פה זה

"מלוה שיש עליה משכון". ולכן הוי מקודשת כי עכשיו יש דבר בעין (המשכון) שיכולה לפעול הקידושין.

וע"ז אומר' התוס' ש"אין לפרש דמיירי במשכון שלא בשעת הלואה ... אלא אפי' במשכון בשעת הלואה איירי ואפי' אין מחזיר לה משכון אלא שמוחל לה את המלוה ואע"פ שהמשכון בידו דהא המקדש במלוה שיש עליה משכון קאמר ולא המקדש במשכון". ז.א. מלשונו " המקדש במלוה שיש עליה משכון" לומדים שצריכים שיהיה משכון על המלוה. אבל המשכון אין צריך להיות דווקא משכון שהיה נקנה לגמרי להמלוה. וגם אין צורך שהמשכון יחזור להאשה בשעת קידושין.

ואז בהשאלה "וא"ת כיון דמקדש בהנאת מחילת מלוה אפילו בלא משכון אמרינן דמקודשת לעיל ולמה אנו צריכים ללמוד מריב"י" כוונתו לשאול למה צריך ריב"י ללמדנו דין "מקדש במלוה על משכון מקודשת" שבא ללמד שדבר בעין הקשור למלוה (דבר שמעצמה אין יכול לפעול קידושין) יכול לפעול קידושין. והלא זה כבר נלמד מדין מקדש בהנאת מחילת מלוה ששמה כבר ראינו שדבר בעין הבאה להאשה כתוצאה מהלואה יכול לפעול קידושין וא"כ למה אנו צריכים ללמוד מריב"י (ולהעיר דלכוארה הנאת מחילה הוי חידוש יותר גדול שהדבר בעין אינו אפילו חפץ ממשי כמשכון, הוא רק הנאה ואפ"ה אמרינן דמקודשת). וע"ז מתרץ "וי"ל דהיכא דאיכא משכון גרוע טפי דס"ד דלא סמכא דעתה כיון שאינו מחזיר לה משכון קמ"ל מילתא דריב"י דמקודשת" כלומר התוס' מתרצים שיש בדין מקדש במלוה על המשכון חסרון שאינה בדין מקדש בהנאת מחילת מלוה שלכן הוצרך ללמדנו את זה שאעפ"כ מקודשת. החסרון היא זה דהוי רק מלוה על המשכון. לא נתן לה המשכון בשעת הקידושין (דלא כהמחילה דשמה הקידושין הוי ע"י ההנאה וזה היא מקבלת בשעת מעשה) ולכן הו"א דאין לה סמיכות דעת (מספקת) על זה קמ"ל מילתא דריב"י דאין צריכים סמיכת דעת חזקה כזה ומקודשת דבאמה אינה סומכת כ"כ על חזרת גופה כיון דעדיין היא תחתיו (כאשתו) (ובזה סרה קושית המהרש"א).

ואז שואל עוד "וא"ת היכי ניליף מריב"י מיעוד והלא ביעוד מחזיר לה המשכון היינו גופה דהא גופה משכון היא והכא אין מחזיר לה משכון" כלומר עדיין אין הכל ניחא. איך נוכל ללמוד מריב"י והלא בדין ריב"י אע"ג דאין כ"כ סמיכות דעת מ"מ בפועל יש חזרה וזה אינו נמצא בדין מקדש במלוה שיש עליה משכון(דאין בו חזרת משכון כמו שכבר ביארו בתחילת דבריהם). ומתריך "וי"ל דפשיטא לי' דאין עיקר היעוד בחזרת משכון אלא מחמת מחילת שיעבוד המלוה לחוד" כלומר אף על פי שיש באמה המעלה הזאת שחוזרת מ"מ מזה שהגמרא למד מלוה שיש עליה משכון מדין ריב"י מזה רואים דס"ל דאין עיקר היעוד נפעל בחזרה הזאת ולכן יכולים ללמוד מזה לכל מלוה שיש עליה משכון.



חלוקה חדשה לעתיד לבא

הת' שלום שיחי' צירקינד
תות"ל המרכזית 770

לעילוי נשמת זקני הרב יצחק דוד ב"ר מרדכי אברהם ישעי' ע"ה
לרגל היארצייט ד' תמוז

בשו"ת צפנת פענח החדשות ח"ב סי' צ"ב (מכתב זה נדפס ג"כ בס' מגדל עז ע' קי"ד), בקשר לגדר של ישוב א"י בזמן הזה, כותב בתו"ד וז"ל: "ובאמת יש בזה להאריך הרבה דכיון דא"י"ה לעת יבוא הגואל יתבטל כל הקנין שאנו קונים עכשיו, שתהי' חלוקה חדשה כמבואר בבא בתרא דף קכ"ב ע"ש, ועיין רשב"ם ב"ב דף נ"ו ע"ש בזה" עכ"ל.

ולכאורה יש לעיין, דמהו הגדר בזה שלע"ל יתבטל הקנין שיש לנו עכשיו בארץ. האם הפשט הוא שיתבטל הקנין למפרע, או שרק מכאן ולהבא יתבטל הקנין. ונפקא מינה, דאם א' קונה קרקע מחבירו היום בא"י, ועדיין לא שילם כל הכסף, הנה כשנזכה לביאת משיח צדקינו

תומ"י ממש ויהי' החלוקה החדשה, האם עדיין יתחייב לשלם לו בשביל הקרקע הזו שעכשיו אין להמוכר או להקונה בעלות עליו.

ולכאורה הי' לנו לומר, שהכל הולך אחר זמן הקנין שאז נתחייב הקונה לשלם להמוכר, ומה שקורה אח"כ אין זה מפקיע השעבוד שחל על הקונה. אבל לאידך גיסא יש לומר, דמכיון שאנחנו יודעים ומצפים לביאת המשיח באופן דאחכה לו בכל יום שיבוא, הנה ממילא יוצא שהמוכר יודע שכל הקנין שלו הוא רק עד זמן ביאת הגואל, והרי זה כאילו מובן מעצמו ומותנה מעיקרי בשעת המכירה שזה רק עד זמן ביאת הגואל, וממילא כשיבוא משיח צדקינו בב"א תבטל המכירה למפרע.

והנה בשיחת קודש י"ב תמוז תשל"ז (שיחות קודש תשל"ז ח"ב ע' 207), מביא חקירת הצפנת פענח בנוגע יובל, שיש בזה ב' אופנים (ללמוד. א) שבעצם המכירה של השדה הוא מכירה גמורה, ורק שיש "אפקעתא דמלכא", היינו גזירת הקב"ה שבשנת היובל חוזר השדה לבעליו. (ב) שהתורה הק' ציוונו שלכתחילה נמכור השדה רק עד שנת היובל, ועפ"ז יוצא, דזה שחוזר השדה בשנת היובל לבעליו, הוא לא עניין של גזירת המלך הקב"ה שמפקיע השעבוד, אלא שמלכתחילה זה נמכר רק עד שנת היובל.

ומביא שא' הענינים שיש נפקא מינא בין ב' האופנים הנ"ל, הוא, באם נמכר שדה בזמן שהיובל נוהג, ולאח"כ בטל היובל, (כמו בזמן בית ראשון, שאז לכו"ע הי' מנין יובלות, ולאחמ"כ כשגלו עשרת השבטים בטל היובל), מה דינו של השדה. דבאם נימא כאופן הא' הנ"ל, נמצא שבעצם הי' המכירה מכירה גמורה, וא"כ מכיון שבטל היובל, ואין כאן ה"אפקעתא דמלכא", א"כ אין השדה חוזר לבעליו. אבל באם נימא כאופן השני הנ"ל, א"כ יוצא שמלכתחילה הי' מכירת השדה רק עד זמן היובל, וא"כ אע"פ שבטל היובל חוזר השדה לבעליו.

ומבאר שם שהמסקנא הוא כאופן הא' הנ"ל, וא' מהראיות לזה, הוא מהדין (ב"מ עט א) שהיובל מפקיע רק קנין גמור, אבל באם מוכר שדה למספר שנים, לא חל ע"ז הדין דיובל. וההסברה בזה הוא, שכדי שיוכל

יחול על השדה הוא דווקא באם הוא קנין גמור, וע"ד הדין בהתרת נדר, שהוא רק כאשר הוא נדר שלם בכל גדריו, ועד"ז הוא בנוגע יובל. ובאם נאמר כאופן הב' הנ"ל, שהמכירה מלכתחילה הי' רק לזמן, א"כ לכאורה יוצא שלא יחול על שדה דין היובל, דאין לחלק בין מכירה למספר השנים עד היובל, או מכירה למספר שנים אחר היובל. וא"כ צ"ל כאופן הא' הנ"ל. ע"ש בארוכה. וראה בכ"ז במפענח צפונות פ"ג סכ"ג, ובצפנת פענח המלוקט על מס' בבא מציעא דף ע"ט ע"א ודף ק"ט ע"א, ועוד.

והנה בנוגע לענינינו, אע"פ שכמובן אין שייך כאן הגדרים של יובל, אבל מ"מ בסברא יש מקום גם כאן לחקירה הנ"ל. היינו האם מכירת קרקע כיום בא"י נחשב כמכירה רק עד זמן ביאת משיח צדקינו, או שהמכירה היא מכירה שלימה, וכשיבוא משיח צדקינו בב"א אז יתבטל מכאן ולהבא המכירה, אבל אין זה נחשב כתנאי בהמכירה עצמה. ולכאורה בסברא מסתבר לומר כאופן הב'. אלא שעדיין יש לומר, שכשיבוא משיח צדקינו ויהי' חלוקה חדשה, ויתבטל כל השייכות שהי' להמוכר להקרקע שמכר, הרי לכאורה אין הלוקח צריך לשלם לו בשביל קרקע הזו, שהרי להלוקח עצמו אין לו עכשיו קרקע זו, ואע"פ שכבר נתחייב לשלם, הרי סו"ס אפילו אם הי' הקרקע נשאר ביד המוכר הרי בין כך לא הי' נשאר בבעלותו של המוכר, וא"כ לכאו' לא יצטרך הלוקח לשלם.

ועוד נקודה בזה, שלכאורה יש לדון בכללות הענין, בגדר קנין פרטי שיש לאנשים בקרקע ארץ ישראל כיום. שהרי ארץ ישראל נתחלקה לשבטים בימי יהושע, ואפילו לאחר הכיבוש ע"י סנחריב ונבוכדנאצר, הנה אפי' אי נימא שכיבוש נכרי קונה בא"י (ראה בזה בס' תורת הארץ ח"ב פ"ג אות ס"ה-ו) הרי זה רק בנוגע הבעלות כללית, אבל הבעלות פרטית שיש לכל אחד על חלקו עדיין נשאר (כמבואר בלקו"ש ח"ל ע' 85 ובהע' 48 עפמ"ש בב"ב כח סע"ב וברבינו גרשום שם), וכל הקנין שיש לנו היום, הוא לכאורה מצד הגדר של יאוש והפקר ונשתקע שם בעלים הראשונים וכיו"ב (ראה ס' תורת הארץ שם אות ס"ב-ד, וראה שו"ת להורות נתן ח"ד סי' נ"ג-נ"ט), מכיון שאין אנו יודעים ייחוס בני' לשבטיהם ומשפחותיהם ומי הוא היורש האמיתי של קרקע זו

כיום. (וגם זה שיש לכל אחד כיום אמה אחת או ד' אמות בא"י כמובא בשם הגאונים, הרי אינו מבורר איזה חלק בא"י שייך לו, כמבואר בלקו"ש ח"כ ע' 309 הערה 69.)

וא"כ, כשיבוא משיח צדקינו בב"א ואז ייחס ישראל לשבטיהם, כמבואר ברמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ג, הרי אז לכאורה יתבטל הקנין שיש להרבה אנשים פרטיים בקרקע א"י כיום. דהיינו, שבנוסף לזה שאז יהי' חלוקה חדשה וממילא יתבטל גם החלוקה הקודמת כנ"ל, הנה אפי' בלי הענין הזה של חלוקה חדשה, הרי כל קנין שיש לאנשים פרטיים בא"י כיום הוא מפני שאין אנו יודעים מי הם הבעלים האמיתיים של קרקע זו, שהרי אין אנו יודעים מאיזה שבט או משפחה הוא, וממילא יש לנו קנין עכשיו מטעם יאוש הבעלים האמיתיים וכיו"ב, יהי' הביאור בזה איזה שיהי', אבל לע"ל הרי אז יתגלה מי הם הבעלים האמיתיים של קרקע זו, וממילא הרי כל תוקף קנין הפרטי שיש כיום יתבטל, (אא"כ יתברר שבאמת קרקע זו שייך לו מצד שבטו), וא"כ יוצא לכאורה שמי שמכר קרקע כיום בא"י, ולא שילם הקונה עדיין, הרי כשיבוא הגאולה השלימה תומ"י ויתברר שקרקע זו אינו שייך לו מצד שבטו וכיו"ב, לא יוכל לתבוע הקונה לשלם לו מחמת השעבוד בשעת המכירה, שהרי זה כאילו נתברר שהקרקע הזו באמת לא הי' שייך לו. ואע"פ שבפומ"מ הרי לא יחזור קרקע זו לבעלי' ויורשי' האמיתיים של קרקע זו מעת חלוקה הראשונה, שהרי יהי' אז חלוקה חדשה, אבל מ"מ סו"ס לע"ל לכאורה יתבטל הקנין שיש לנו בקרקע, הן מצד החלוקה חדשה, והן מצד שאז יתברר לנו הבעלים של הקרקע מצד החלוקה הראשונה.

וכמובן שכל זה הוא רק הערה בדרך אפשר, ועדיין צ"ע בזה. ובוודאי בפועל ממש מי שהוא בעל הקרקע כיום בא"י לא יפסיד לע"ל, שהרי בחלוקה החדשה יהי' עוד ביתר שאת מהחלוקה הראשונה כמבואר בב"ב דף קכ"ב, והטובה תהי' מושפעת הרבה ולא יהי' מקום לקנאה ותחרות וכו' כמבואר בסוף ספר משנה תורה להרמב"ם. וראה בשיחת ש"פ אחו"ק תנש"א סעיף י"א, במענה לאלו הדואגים מה יהי'

עם כל העסקים והרכוש וכל הפעולות שיש להם עכשיו כשיבוא משיח? ומבאר שאין מה לדאוג, שהרי אין הפשט שגאולה שולל ומבטל כל מנהגו של עולם, אלא אדרבה גאולה כולל בתוכו כל העניינים והעסקים וכיו"ב הטובים של גלות שמתעלים למצב של גאולה, דהיינו למעלתם ושלימותם האמיתי שבא עי"ז שמגלים בהם האל"ף של אלופו של עולם, שזהו הכוונה האמיתית בכל הפעולות שבזמן הגלות, איך שזה מבטא כבודו של הקב"ה. עייש"ב.

ויה"ר שנזכה לקיום כל הייעודים הנ"ל בהגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



בענין נשים חייבות – זמן או זילא?

הרה"ג הרה"ח ר' מרדכי צבי שיחי" קראסניאנסקי
מרא דאתרא דק"ק אור חדש קאולפילד

במס' מגילה ב. אמר ריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו נס וידוע שי' הבה"ג בנשים אינו מוצאים האנשים, וכתב המרדכי משום דאנשים חייבים בקריאת המגילה ונשים אינו חייבות אלא בשמיעה ולכן אינו מוציאות האנשים. וכ' המרדכי באם האשה קורא לעצמה מברכת לשמוע מגילה (ולא על מקרא מגילה). והוא הדין להלכה בשו"ע או"ח סי' תרפט ס"ב וברמ"א שם.

והנה עיין בב"ח או"ח סי' רעא שהק' על מש"כ הטו"ר דאשה יכולה לעשות קידוש בעבור איש, דמאי שנא ממגילה דאשה אינה מוציאה האיש, ובמג"א סק"ב הביא קושיית הב"ח ותירץ דמגילה שאני כיון דרבים הם זילא בהו מילתא וכמ"ש התוס' בסוכה לח, א". ולכאורה קושיית הב"ח הוא תמוה, דהא מבואר במרדכי ובראשונים דבמגילה אשה חייבת בשמיעה ולא בקריאה, וגם דברי המג"א שתי' משום דזילא בהו מילתא. והלא בעיקר החיוב יש לחלק. וכמ"ש הט"ז שם סק"ב, וצע"ג.

יש לבאר זה ובהקדים, דבמס' ערכין דף ז, א הביא המשנה "הכל כשרין לקריאת המגילה" ומפרש הגמ' ד"הכל" לאתויי נשים וכדריב"ל, דאמר ריב"ל נשים חייבות במדרא מגילה שאף הן היו באותו הנס. וברש"י ד"ה לאתויי נשים כ' וז"ל "שחייבים במקרא מגילה וכשרות לקרותה ולהוציא זכרים ידי חובתם" עכ"ל. ומבואר דעת רש"י דאשה מוציא איש בקריאת המגילה. ולכאורה צ"ע דלמה כ' רש"י כאן במס' ערכין דאשה מוציא איש, ובמס' מגילה שהוא עיקר מקום הסוגיא לא פירש כלום.

ונראה לומר דרש"י לשיטתו דמצוה דרבנן שהזמ"ג נשים חייבות, ועיין בתוס' (במס' ברכות כב) ד"ה בתפילה פשיטא. וכן ס"ל לכמה ראשונים, וכ"כ המהר"ל בספרו גבורת ה' פמ"ח למה מצוה דרבנן שהזמ"ג נשים חייבות, משום דמצוות דרבנן נפקא להו מ"לא תסור", ובמצות ל"ת שהזמ"ג נשים חייבות.

ועפ"ז יש לבאר הא דאריב"ל דנשים חייבות במגילה (וכן בנר חנוכה וכו' כוסות) משום "שאף הן היו באותו נס", דבשלמא לשי' תוס' וסיעתו דגם במצוה דרבנן שהזמ"ג נשים פטורות, ולכן אי לאו האי טעמא דאף הן היו באותו נס, היו פטורות ממגילה (ונר חנוכה וכו' כוסות) כשאר מצות עשה שהזמ"ג וכמ"ש תוס' בפסחים קח, ב ד"ה שאף הן היו באותו נס, אבל לשי' רש"י קשה למה לי האי טעמא דאף הן וכו' תיפוק לי' כשאר מצות דרבנן בנשים חייבות כאנשים אף אם הוא מצוה שהזמ"ג (וכן הקשו הראשונים על שיטת רש"י, אבל לפי ביאורו של מהר"ל יש לבאר זה דריב"ל לשיטתו דעל מצות דרבנן אין מברכין כדאי' בסוכה מו, א ריב"ל אמר יום ראשון מצות לולב מכאן ואילך מצות זקנים" ופי' רש"י ד"ה מכאן ואילך מצות זקנים" ר' יוחנן בן זכאי וסיעתו, ודרבנן לא בעיא ברכה". וכתבו האחרונים (השפ"א ערוך לנר ועוד) שם, דס"ל לריב"ל דהקרא "לא תסור" איירי במצוה דאורייתא ואמרו חכמים הפירוש ופרטי המצוה, אבל מצוה דרבנן כגון מקרא מגילה לא נפקי מ"לא תסור", וא"כ צ"ל דנשים פטורות ממצוה דרבנן שהזמ"ג (דליכא למימר דהוי ל"ת מ"לא תסור" וכנ"ל). ולכן הוצרך ריב"ל לטעמא דאף הן היו באותו נס.

ועפ"ז מובן הא דפי' רש"י במס' ערכין דוקא דאשה מוציא לאיש בקריאת המגילה דהתם הוא סתם גמרא, וא"כ נשים חייבות במקרא מגילה (אע"פ שהוא מצוה שהזמ"ג) כמו האנשים ממש, אבל במס' מגילה שהוא מימרא דריב"ל, ולפי ריב"ל נשים פטורות ממצוה דרבנן שהזמ"ג ואינו חייבות במגילה כמו אנשים, אלא שחייבות משום שאף הן היו באותו נס ואין חיוב שלהם כמו חיוב האנשים, דאנשים בעצם מחוייבין משא"כ נשים בעצם פטורות ורק חייב משום טעם צדדי (דאף הן וכו'). וכן נראה דעת תוס' במגילה שם ד"ה נשים חייבות במקרא מגילה, שמביא שי' הבה"ג דאשה אינה מוציא איש במקרא מגילה, ולא כתבו לחלק דאשה חייב בשמיעה ואיש בקריאה (וכמ"ש התוס' בערכין שם ד"ה לאתויי נשים), וס"ל לתוס' דטעם החילוק משום דאיש חייב בעצם ואשה אינה חייבת, אלא מטעם צדדי.

ועפ"ז מובן קושיית הב"ח, דאיש חייב בקידוש בעצם משא"כ אשה אינה חייבת בקידוש בעצם דהא הוה מ"ע שהזמ"ג, וחייבות רק מטעם צדדי דהוקש שמור לזכור וכיון שחייבות בזכור חייבות בשמור ג"כ, וחייבת בקידוש, ומ"מ אמרינן דאשה מוציא האיש, ומאי שנא ממגילה דאשה אינה מוציא האיש כיון דאינן חייבות בעצם אלא מטעם צדדי, ומובן למה לא תי' הב"ח והמג"א דאשה חייבת בשמיעה לחוד, דהם הולכים לפי שי' רש"י ותוס' במגילה דלא מחלק בזה.

והמג"א תי' דטעמא דאשה לא מוציא איש משום דלזול הוא ברבים, וכמש"כ התוס' בסוכה ד"ה ... דזילא בהו מילתא, וזהו כוונת התוס' במגילה ג"כ.



הלכה

הלוואה וקנס בענין ריבית

שבתי אשר שיחי טיאר
א' מאנ"ש

1. בשו"ע יו"ד סי' קעז סעיף יח מבואר שכל שהקדמת המעות על הסחורה הוא בהיתר גמור, שוב אין בזה משום רבית במה שפורע בעדה "אפילו יותר 1 מכפל" בשביל שלא נתנה לו בזמן שקבע לו.

ומבאר בזה אדה"ז בשו"ע שלו הלכות רבית סעיף מו (ע"פ הש"ך שם ס"ק לח) שכיון שהוא דרך קנס אין לחוש במה שפורע לו במעות כמו שחששו בזה בשאר כל מקדים מעות על הסחורה (שם בסעי' כח).

ובחור"ד שם (ס"ק יז וכן בסי' קסז סק"א) תמה ע"ז ע"פ המבואר ברסי' קעד שאם אמר לכשיהיו לי מעות תחזיר לי קרקעי לא הוי מקח כלל, והמעות הלוואה. דלפי"ז, כשמחזיר לו יותר ממה שנתן לו, רבית גמורה היא ! ותירץ דמיירי שיכול לכופו על קיום המקח.

2. והנה בשו"ע שם לעיל (סעיף יד) מבואר שמותר להרוויח דרך קנס גם בחוב של הלוואה [אם אמר לפרעו בסחורה שאז אין הרבית נכרת כל כך] 3]. ועיין בחור"ד שם (ס"ק טו) שחוכך להחמיר. דמכיון שמתנה בשעת ההלוואה שיתחייב בקנס אם לא יפרע לו בזמן, הנה עצם

התנאי שוה פרוטה לכאורה, והוא רבית קצוצה (שהוא מתחייב עצמו בתנאי זה באגר נטר). וע"ש שרצה להוכיח כן מדברי התוס' בב"מ דף סה ע"ב (ד"ה לא תמכרם) שהקשו דלמה אסרינן באומר "לכשתמכור לא תמכור אלא לי בדמים הללו"⁴, דמאי שנא ממתניתן שמותר לומר "אם לא תתן לי מכאן ועד שלש שנים יהיה שלי", והוכרחו לתרץ שבמתני', מכיון שצ"ל מעכשיו (לסלק אסמכתא), אין כאן הלואה אלא מכר או מפני שאינו משתכר שכר ידוע בהלואתו. דאת"ל שמותר להתנות דרך קנס, "אין התחלה לקושיא זו. דהתם הוי קנס בעלמא דהא אינו על ההמתנת מעות. אבל הכא בשביל שמלוה לו זוכה בזכות זה דכשרוצה למכור צריך למכרו לו."⁵ ולפ"ז צ"ע לכאורה בדעת אדה"ז (סעי' מז) במלוה על השדה. דכד דייקת שפיר מוכח דבאומר מעכשיו התירו אדה"ז משום דהוה כמכר וגם מפני שאינו משתכר שכר ידוע בהלואתו. ולכאורה, מכיון שהתיר אדה"ז להרויח דרך קנס כנ"ל, ל"ל הני טעמים, תיפוק לי' משום קנסא ?!

3. אבל לענ"ד קושיא מעיקרא ליתא והצעת החו"ד צע"ג. דמלבד זאת שחלילה לחלוק בסברא על כל הני רבוותא ולדחות ח"ו דעות הקדמונים הלא המה הר"י מיגאש [ב"ב קסח,א] והרשב"א [שו"ת ח"ב סימן ב] והריטב"א [שו"ת סי' לה] ובעל התרומות [שער מו ח"ד סי' לב] והריב"ש [סימן שלה] וסייעתם (וכמו שכותב האמרי ברוך כאן והובא דבריו בספר ברית יהודה עמ' סב), ולפסוק נגד השו"ע ורמ"א והלבוש והש"ך ואדה"ז שהתירו בפירוש להרוויח בהלוואה דרך קנס, הנה ע"כ אי אפשר לקבל הבנת החו"ד בתוס' הנ"ל שהנחתם היתה שעצם התנאי ההוא שוה פרוטה, שהרי:

א. מפורש בגמרא שם שהלכה זו (שאסור להתנות דלכשתמכור לא תמכור אלא לי בדמים הללו) הוא דלא כרבי יהודה שסובר שצד אחד ברבית (כשיש ביד לזה או ביד מלוה לעשות צד אחד שלא יהיה רבית [חידושי הצ"צ שם 6]) מותר. ובנדו"ד, אפשר שלא יבא לידי רבית כיון ש(לרש"י) "ביד הממשכן שלא לבקש התוספת דמים ותשאר

המשכונא" ו(לתוס') "ביד המלוה שלא לדחוק אותו כו' ועוד גם ביד המוכר למשכנה ביד אחר" (צ"צ שם). ואילו לפי הבנת החו"ד שעצם התנאי ההוא שוה פרוטה, נמצא איפוא שדין זה א"ש גם אליבא דרבי יהודה? ! ועכצ"ל דהמתחייב עצמו בקנס באם לא יפרע בזמנו, ליכא בזה משום אגר נטר כיון שאם יפרע בזמנו לא ישיג רק חובו, וכדברי כל הני רבוותא גאוני עולם (כמובא בב"י עמוד תקז ד"ה האומר ובשו"ת המהרלנ"ח סי' קד) והשו"ע ונ"כ.

ב. הרא"ש שם (בדין כ"ה) מקשה ג"כ כקושית התוס' ומתריך כתירוצם, אף שמוכח מתשובתו [שו"ת הרא"ש כלל ע"ב דין ז] שדעתו להתיר הקנס בהלוואה, וכמ"ש הטור בשמו בחו"מ סי' עג סעי' יד (שהוא נגבה אם היה "בקנין ומעכשיו ובבית דין חשוב"). ועד"ז מצינו בריטב"א שבשיטה מקובצת (שם) [וכמובא בחידושי רעק"א (שם ד"ה מתני' הרי היא שלו)] ובשו"ע אדה"ז (סעי' מז) כנ"ל.

4. ובביאור יסוד קושיית התוס' בדין "אם לא תתן לי מכאן ועד שלש שנים" יש לומר שמכיון שלא התנה המלוה בפירוש שהריוח יהי' שלו בתור קנס (וגם הסברא נותנת שאין לקנסו כיון שיש משכון) יש לפרש דבריו שמבקש ממנו להוזיל לו בשכר הלוואתו, ולא משום קנסא8, וכאידך דינא ד"לכשתמכור לא תמכור אלא לי בדמים הללו9. ומשו"ה הוכרחו לתרץ דבאומר מעכשיו אין כאן הלוואה אלא מכר או מפני שאינו משתכר שכר ידוע בהלוואתו כנ"ל.

וזהו גם טעמו של אדה"ז במלוה על השדה (סעי' מז) שמביא הני ב' טעמים אף שמתיר אדה"ז להרויח דרך קנס כנ"ל. דקמ"ל בזה שאף כשלא התנה המלוה שהריוח יהי' שלו בתור קנס10, אין כאן רבית.

סוף דבר: דברי השו"ע והרמ"א11 עולים כפתור ופרח ודברי החו"ד צע"ג לאנשים כערכי.

1 כן הוא בלבוש מרא דהאי דינא בסי' קסז (הובא בט"ז ססי' קסז, וכמו שתוקנו בשו"ע "צורת הדף"). [וביש לו הסחורה כולה, כתב הלבוש שם שיכול גם למוכרה לו בהרבה פחות משויה אפי' שוה מאתים במנה. נמצא מפורש שאפשר להרוויח יותר מד' פעמים הקרן]. בשו"ע אדה"ז צטט מלשון הט"ז הנפוץ: "אפילו עד הכפל משויה" (אף שממשיך שם: "וכפי הריחו שמתפשר עמו בדרך קנס"). ופשוט שביש לו הסחורה כולה יכול גם למוכרה לו בפחות הרבה משו"ע ולהרוויח גם (לכזה"פ) עד הכפל משויה וכמ"ש שם בתחילת הסעי' וגם בהמשך הסעי' בהיתר כסף זקוקים - ונמצא מרויח הרבה יותר מכפל.

2 כי אין זה שכר המתנת הפרעון שהוא ריבוי ממון שמתרבה בהמשך הזמן אלא קנס הוא שקנס את עצמו שחל ברגע אחת (שו"ע אדה"ז הלכות רבית סעי' מו- מז).

3 שו"ע אדה"ז סעי' מז. ולהעיר מבכור שור ב"מ סה"ב: "כוונת התוס' (סג, ב) ד"ה (כשמשיך) דלא כיון לקנות כלל רק המשכיכה לא היתה כ"א לבטל המראית עין דכיון דמשך לא מחזי כמלוה מעות ברבית תדע דאפי' יחוד מקום מהני התם."

4 שהן פחות משויה (רש"י שם ד"ה בדמים. תוס' ד"ה לא תמכרם. ט"ז סק"י. ש"ך סקכ"ח. שו"ע אדה"ז שם).

5 כ"ה בחידושי רעק"א ב"מ דף סה ע"ב ד"ה מתני' הרי היא שלו.

6 ע"פ תוס' (סט ע"א) ד"ה אמר רב. ולכאורה צ"ע קצת דל"ל להביא ממרחק לחמו - והרי כ"כ התוס' (ומפורש יותר) גם לעיל בדף סג ע"א ד"ה צד אחד.

7 כן הקשה בהגהות אמרי ברוך כאן. ולכאורה מוכח הוא (שאין ליתן שוויות לעצם התנאי עד שימצא) גם בתוס' לקמן (סט, א) ד"ה אמר רב: "שמא לא ימצא מותר", עיי"ש היטב.

8 והרשב"א (בתשובות ח"א סי' תרנא ובמיוחסות סי' רכא) והריב"ש (בתשובות סי' שלה) שכתבו שהוא משום קנסא, ע"כ ס"ל שלשון זה עצמו משמע שהוא קנס.

9 ולפי"ז אין צריך לדחוק כמ"ש בספר רבבות אפרים סי' יז סעי' ח שמה שלא תרצו התוס' דשאני דרך קנס הוא משום דס"ל שרבית דרך קנס אסור עכ"פ לכתחלה אף בפורע בפירות ובמתני' משמע שמותר לכתחלה דכך היה עושה ביתוס בן זונין ע"פ חכמים.

10 ונפ"מ באם רוצה המוכר (הלוה) להתנות שיוכל לפדות שדהו בשווי'. שאם התנה בפירוש שהוא קנס, מותר [ש"ך יו"ד קעז, לח. שו"ע אדה"ז הל' רבית סעי' מז. שהרי קיי"ל מה לי הן מה לי דמיהן ב"מ סה, ב.]. ובסתם, שהוא דרך מכר, אסור [יו"ד קעד, א. חו"מ רו, ז. שו"ע אדה"ז הל' רבית סעי' נד].

11 ידוע מה שהתומים כותב (בביאורו לס' תקפו כהן בס"ק קכד בסופו, הובא בשו"ת צ"צ יו"ד סי' קעז ח"ג בתחלתו [קטז, ב]) בנוגע ללשון הב"י ורמ"א, ה"הכל בכתב מיד ה' השכיל... רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידם והצליח". ולהעיר מהמשך בששה"ק תער"ב ח"ג ס"ע א'שפה: "שמעתי בשם רבינו נ"ע שכל המחברים עד הט"ז והש"ך והם בכללם עשו חיבוריהם ברוה"ק."

