



קבצי הערות התמימים ואנ"ש בלקו"ש חלק י"ט שיחה ד' לפרשת שופטים

קובץ הערות התמימים ואנ"ש 770 גליון צג (תשל"ח)

ד. בלקו"ש פ' שופטים תשל"ז מבאר די שנם ב' סוגי עדים:
 (א) עדי בירור, כגון בעדי הלואה, דגם אם לוח שלא בפני
 עדים יש כאן הלואה ותייב לפרוע, והעדים אינם אלא
 מבררים שכן הי' (ב) עדי קיום, כגון בעדי קידושין, דאם
 קידש שלא בפני עדים אי"ז קידושין כלל, והעדים הם
 הפועלים חלות הקידושין, וממשיך אח"כ דעפ"ז אפשר לבאר
 מה דאמרינן "והלכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ".
 ומקדש ומגרש" (נדרים פז, א) דהר"ן כתב הטעם ע"ז דבכל
 דבר דלא חמירי כולי האי כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו
 הוא עושה אלא דעתו שיכול לחזור בו תוכ"ד, משא"כ גיטיין

וקידושיין דחמירי איין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה, ומקשה ע"ז דלפ"ז נמצא דכשאדם נותן מתנה לחבירו כגון מאכל, איין המקבל ושאי לאוכלו עד אחר כ"ד כיון דעד אחר כדי דיבור אי"כ גמירת דעת שיחול הקניין, ולא מצינו דיין זה בשום מקום, ועכצ"ל דהקניין חל תומ"י ואלא בתוכ"ד יכול לבטלו משא"כ בגו"ק, ולכן מבאר הטעם בזה ע"פ הנ"ל דדוקא בשאר דברים, דהאדם לבד הוא הפועל, במילא יכול לבטלו תוכ"ד, משא"כ בגו"ק דנפעל ע"י העדים איין ביכולת המקדש לבטל המעשה עיי"ש.

(א) ויש להעיר מהך דתמורה כה, ב. "מהו דתימא תכ"ד כדיבור והאי עיוני. הוא דקמעיין וכו' ולכאו' משמע מזה דכשחוזר תוכ"ד איין הפי' שמבטל מה שכבר חל, אלא דכ"ז שהוא בתוכ"ד דעתו עדיין מסופקת והוא מעיין בהדבר, ומיד אחר כ"ד יודעים אנו החלטת דעתו, וא"כ איין אפ"ל כנ"ל שהקניין חל תומ"י? מיהו עי' בהגהות הגר"א שם דלא גריס לי', אבל עי' מחנה אפרים הל' צדקה ס"ח, ועי' גליוני הש"ס לרי"ע נדרים שם, ובהתמים חוברת ג' ע' פו. ועי' ג"כ רשב"ם ב"ב קכט, ב. ד"ה והלכתא דבתוכ"ד לא חשבינן לי' כנמלך אלא ה"ה כאילו אמר שני דברים ביחד עיי"ש.

(ב) עוד צ"ל דאפי' אי נימא דמעיקר הדין חל הקניין תומ"י ואלא ביכולתו לבטלו תוכ"ד, הנה מ"מ אחר שכבר יש הדין דתוכ"ד כדיבור והמוכר יודע מזה, במילא איין אצלו גמירת דעת עד אחר כ"ד, כיון דידוע דעדיין יכול לחזור בו (וכעיין זה כתבו האחרונים בסברת הרמב"ן (ב"ב מב) גבי חזקת קרקעות דמעיקר הדין אם שתק ולא מיחה מיד רגלים לדבר שאינו שלו, אבל אחר שתיקנו. שיש לו ג' שנים כיון דידוע מזה לכך אינו מוחה מיד, ולכן איין שום רגלים לדבר משתיקתו עד שיעברו ג' שנים). ועי' דברי יחזקאל סכ"ז סי"א עד"ז. ואף די"ל דדוקא אם חזר בו אפ"ל דלא גמר ומקנה מיד (כמ"ש בדברי יחזקאל הנ"ל) אבל בנתינה סתם למה נימא דלא גמר ומקנה מיד, דאדרבה נתינתו גופא מורה שרוצה להקנות, אבל מ"מ אינו מובן כ"כ כיון דסוכ"ס יש חשש שעדיין יחזור בו תוכ"ד, הי' מקום לחשוש לכתחלה שלא יאכלנו עדיין, כיון דאפשר דלא גמר ומקנה עדיין?

(ג) לכאו' אינו מובן דמה איכפת לך אם העדים פועלים הקידושיין, הרי מובן דבלי אמירת ודעת הבעל לא חלו הקידושיין, וכיון דתוכ"ד יכול לבטל אמירתו ודעתו, נמצא דלא פעלו העדים כלום, ועד"ז כתב בקצוה"ח סרנ"ה סק"ב ובאבני מילואים סכ"ז סק"ט, דאף דעל מעשה לא מהני תוכ"ד, וא"כ אחר שכבר נעשה מעשה קניין איין יכול לחזור, ומבאר כנ"ל דכיון דאין המעשה מועלת בלי דעת מקנה, נמצא דתוכ"ד הרי הוא מבטל הדעת, ונמצא דהי' כאן מעשה

קנין בלי דעת, ואי"ז כלום, עיי"ש. וא"כ עד"ז למה לא נימא לענין עדים?

ואולי אפשר לבאר זה, דהנה בכל קנין צריך למעשה הקנין וכוונת קנין, ואפשר להסתפק בזה ולומר בב' אופנים: (א) דעיקר הפועל הקנין הוא הדעת והמחשבה שהמוכר רוצה להקנות, והלוקח רוצה לקנות, והא דבעינן גם למעשה קנין הרי זה משום דבלי מעשה הקנין איך אנו יודעים אודות הדעת והכוונה, ונמצא דהמעשה רק מגלה לנו שיש כאן דעת. (ב) באמת מעשה הקנין הוא הפועל הקנין, ואלא דאם אי"כ דעת אי"ז נחשבת למעשה הקנין, ולדוגמא עודר בנכסי הגר וכסבור שהוא שלו דלא קנה (יבמות נב, ב) הנה בהיות דאין לו דעת לקנות, אי"ז נחשב למעשה קנין, אלא מעשה חפירה בעלמא, ונמצא דהדעת פועל שיש כאן מעשה קנין, וכבר האריכו בזה האחרונים ואכמ"ל, (ועי' תשובות וביאורים ס"ד הע' 8).

והנה אם נאמר כאופן הא' מובן החילוק בין שאר קנינים לגו"ק, דדוקא בשאר קנינים דעיקר הפועל הוא הדעת, והמעשה רק מגלה שיש כאן דעת, הנה מובן למה תוכ"ד כדיבור כיון דחוזר מהדעת, והוא העיקר, במילא בטל גם הטפל - המעשה, משא"כ בגו"ק אין העיקר נפעל ע"י דעתו גרידא, והראי' דאפי' יש כאן דעת גמור אם קידש בלי עדים אי"ז כלום, נמצא דגם העדים פועלים כאן חלק עיקרי, ובכה"ג לא אמרינן תוכ"ד כדיבור, דאף דהוא חוזר, מ"מ מצד פעולת העדים אי"כ ביטול, ובמילא מקודשת.

ודומה לזה כתב בקו"ש ב"ב סת"ל, דדוקא בכל הקנינים שהעיקר הוא הדעת כמ"ש התוס' בכתובות קב, א. ד"ה אליבא דבמקום דאנן סהדי דגמר ומקני אי"צ מעשה קנין, לכן מהני חזרה ממחשבתו תוכ"ד, אבל בקידושין אפי' אי ידעינן דגמר ומקדש ודאי לא מהני בלי כסף ושטר, נמצא דהמעשה הו"ע עיקרי, ועל המעשה אינו יכול לחזור, במילא אין הקידושין מתבטלין עיי"ש.

ועי' הע' 17 דמשמע דכ"ז הוא לפי השיטה שהוא תקנת חכמים (וראה הע' 14), ולכאו' יש לעיין דאפי' אי נימא שהוא מה"ת, שייך להסביר סברא הנ"ל?

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבת אהלי תורה ברוקלין

קובץ הערות התמימים ואנ"ש לוד גליון ט (תשל"ח)

א. בלקו"ש שופטים תשל"ז (ע"פ 10) כתוב וז"ל: "עס איז דא אן עבודה עפ"י טעם ודעת... העכער פון דעם איז אן עבודה למעלה מטעם ודעת - די עבודה וואס איז פארבונדען מיט מס"נ. אבער אויך אין דעם קען זיין די עבודה באופן אז זי איז ניט ענין ה"עדות", ווארום זי איז פארבונדען מיט די הגבלות פון שכל - ס"איז א מס"נ וואס איז אויסגעמאסטן ליוט די דינים פון שו"ע, אויף יעדער ענין מאכט ער א חשבון, צי ער איז מחויב עפ"י שו"ע זיך מוסר נפש זיין. די העכסטע עבודה איז די, וואס מצד דער צוגיבונדקייט פון א אידן צו עצמותו ית' (מצד עצם הנשמה) איז זיין מס"נ אן קיינע הגבלות און אן חשבונות".

ובהערה 70 שם מציין ללקו"ש ח"ד ע"פ 1072 וז"ל: (שם בלקו"ש) "ס"איז פאראן א מציאות, ווען ער איז זיך טאקע מוסר נפש, די מס"נ גופא איז ביי אים מיט א מדידה והגבלה - יעדעס מאל, ווען אים קומט צום האנט אן ענין פון תורה ומצוות וואס איז פארבונדן מיט מסירת נפש קוקט ער אריין אין שו"ע, און אויב על-פי שו"ע איז מען מחוייב זיך צו מוסר נפש זיין אויף אזא זאך, איז ער זיך דאן מוסר נפש. דער אמת'ער ענין פון מס"נ איז אבער, צו זיין איבערגעגעבען צו דעם אויבערשטן אן קיין שום הגבלות, וואס דאן איז זיין מסירת נפש אינגאנצן העכער פאר טעם ודעת, אן קיין שום חשבונות. עכ"ל.

וצלה"ב: א) למה מס"נ הא' נקרא קשור עם הגבלות השכל הרי מה שיש בזה הגבלות זה לא מה שהאדם מגביל המס"נ ע"י השכל שלו אלא שכך כתוב בתורה (בשו"ע) ז"א שכך עלה ברצונו ית' שמצוה זו תהי' עם הגבלות אלו וכמו שאר המצוות שיש בהן תנאים והגדרות מצד רצון העליון. (ואה"נ שמוסיף בהשיחה שהוא עושה חשבון בכל ענין אם מחוייב הוא למסור נפשו ורק אז הוא מוסר את נפשו, אבל זה יכול להיות מצד הקבלות עול שבו לעשות רק כפי רצון העליון ולא מצד השכל שבו).

(ב) איך אפ"ל שמס"נ הב' בלי שום חשבונות היא יותר נעלית מהמס"נ עפ"י שו"ע. הרי כיון שכתוב בשו"ע באופן אחד איך אפ"ל ששינוי ממה שכתוב היא דרגה יותר נעלית, הרי כנ"ל הדין שבשו"ע זהו רצון העליון. ואין לתרץ שזה יותר נעלה משום שהוא מחמיר יותר ממה שמחייב ועושה לפנים משורת הדין, שהרי אין זה אלא חומרא שמביא לידי קולא (לעבור על איסור) כי ישנם דעות שאסור להחמיר על עצמו אלא שצריך לעבור כדי שלא יהרג. וכמש"כ הרמב"ם פ"ה מהלכות יסודי התורה ה"א: "יעבור ואל יהרג... ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו". ובשו"ע יו"ד סי' קנז נפסק להלכה שאם העכו"ם מכיון להעבירו על הדת רשאי להחמיר וליהרג וכמש"כ שם בש"ך וז"ל: "אבל אם אינו מכוון אלא להנאת עצמו אסור להחמיר ונקרא חובל בעצמו וצריך לעבור ואל יהרג".

והנה ע"ד שאלה זו (ב) שאל הת"א. ברוד בגלויין ה"א אבל תירוצו אינו שייך לכאן, כי הוא רוצה לתרץ שבשיחה שם (לקו"ש ח"ב הוספות לפ" שמות) מדובר לפי הדעות שמותר להחמיר ע"ע וליהרג. אבל פה הרי מדובר בנוגע להפסק בשו"ע. וכך תירוצו השני שמביא מהנמוק"י "דאדם גדול... ורואה שהדור פרוץ בכך... כדי שיראו העם" וכו', ג"כ לא שייך לכאן משום שגם זה חשבון ואילו כאן מדובר בלי שום חשבונות כלל - עפ"י דיני השו"ע. הת"א שמחה מ. בראש ישיבת תות"ל לוד

ב... והנה בנוגע לשאלתו הראשונה דהדינים שבשו"ע זה רצון העליון והמדידה בזה זה מצד רצון ולא מצד השכל, - י"ל דעם היות שהרצון הוא למעלה מהשכל אבל יש לו שייכות לשכל שהרי הרצון הוא מקור השכל, כמ"ש בדרך מצותיך במצות וידוי ותשובה (אות ב') וז"ל: "לפי שבאמת הוא אינו בגדר חכמה וחסד כלל ולזאת כדי שיומשך ויצטמצם להתלבש בבחי' חכ' וחסד הוא ע"י ממוצע והוא בחינת הרצון שעלה ברצונו התהוות החכ' וי"ס ואז מיד נתהוו והיו כלולים ברצונו. וע"י הרצון נמשכים אח"כ מההעלם אל הגלוי להיות התהוות כח החכ" בפועל" עכ"ל. והרצון גם מתלבש בחכ' וזה הרצון שבתורה - דאורייתא מחכ' נפקת

(וכמ"ש בלקו"ת מובא לקמן) – ובזה מתורצת שאלתו הא" כי עם היות שזה רצון העליון אבל זה שייך ומלוּבש בשכל.

ובנוגע לשאלתו הב", איך אפשר להיות הנהגה אחרת מהשו"ע ובפרט שיכול להיות קולא בזה – הנה ידוע שיש רצון למעלה מהרצון שבתומ"צ כמ"ש בלקו"ת ד"ה חקעו (אות ב") וז"ל "והענין כי רצון העליון יש לו ב" בחינות הא" המלוּבש בחכמה... שבחי" רצון זה נמשך ע"י תומ"צ שהן הן רצון העליון המלוּבש בחכמה דאורייתא מחכמה נפקת והוא נמשך ע"י מעלת ומדרגת צדיקים גמורים המקיימים תומ"צ כל ימיהם... והב" הוא בחי" רצון העליון שלמעלה מעלה מסדר השתלשלות ואינו מלוּבש כלל בבחי" חכמה עילאה... והוא המתגלה בבעלי תשובה ע"י עומקא דליבא שהוא ג"כ בחי" רצון העליון שבנפש שהוא למעלה מכדי שתוכל שאת... וזהו סלח לנו שהחזרת הרצון אינו אותו הרצון שהי" תחילה שהרי אותו הרצון נסתלק ע"י החטא ועוון ואיך יחזור ויומשך. אלא שהחזרת הרצון והסליחה נמשך מרעוא דכל רעוין היינו מה שלמעלה מעלה מבחי" רצון המלוּבש בחכמה" עכ"ל.

וכמו"כ גם מס"נ מגיע למעלה מהשתלשלות – עיין תו"א דף צ"ט ריש ע"ד וז"ל: "שע"י המס"נ שהי" בהם אז כל השנה שהוא בחי" שלמעלה מטעם ודעת הנה באתערותא דלתתא וביטול זה הגיע למעלה מעלה בעצמות אין סוף ב"ה שלמעלה מעלה מגדר השתלשלות שאינו בגדר סובב וממלא" עכ"ל.

ולפי"ז מתורצת שאלתו הב" איך יכול להיות הנהגה אחרת מהשו"ע (רצון העליון) – כי מס"נ היא בדרגה נעלית יותר מדרגת התורה שזה חכמה ורצון השייך לחכמה – השתלשלות, פשא"כ מס"נ מגיע בהרצון שלמעלה מהשתלשלות לגמרי. ז"א שהנהגה זו היא הנהגה יותר נעלית (רצון דלמעלה מהשתלשלות) מהנהגה עפ"י שו"ע (רצון דשייך להשתלשלות), וגם מהמס"נ עפ"י שו"ע כמבואר בהשיחה ב" דרגות במס"נ. הא) – מס"נ המדוד עפ"י דיני שו"ע, (והב) – מס"נ בלי הגבלות וחשבונות וזה אמיתית הענין דמס"נ כמ"ש בלקו"ת ש ח"ד (שם) אחרי שמביא הדרגה הא" מס"נ עפ"י

שו"ע הוא כותב וז"ל: "דער אמת'ער ענין פון מס"נ איז אבער צו זיין איבערגעגעבן צו דעם אויבערשטן און קיין שום הגבלות, וואס דאן איז זיין מס"נ אינגאנצן העכער פאר טעם ודעת און קיין שום חשבונות" עכ"ל.

וממילא אפ"ל דמה שבשו"ע פסק שאסור להחמיר, זה בנוגע לדרגת מס"נ עפ"י שו"ע – שזה רצון השייך להשתלשלות אבל בנוגע לדרגה העליונה דמס"נ – למעלה ממדידה והגבלה, שזה שייך לרצון שלמעלה לגמרי מהשתלשלות, ע"ז לא מדובר בשו"ע ואין בזה ההגבלה שבשו"ע. וממילא לא שייך לומר שמתחייב בנפשו כי זה רק כשהתורה פוסקת יעבור אז אומרים שחייב לעבור (מצד שפיכות דמים) משא"כ על הדרגה הנ"ל לא דיברה תורה (שו"ע) וממילא אין איסור.

הת' יוסף יצחק מ. טיילכטל
ישיבת תות"ל לוד

ג. ... בנוגע לשאלתו הב' של הת' ש.מ. בראט, אינני מבין מה הצורך בהביאור (תירוץ) של הת' י.י.מ. טיילכטל, משום שראיתי שיחה מפורשת מאד"ש שמתרץ השאלה הנ"ל ובאופן אחר מהביאור הנ"ל. והוא בלקו"ש ח"ד בהוספות (ע' 1322) שמבאר ההבדל שבין עבודת הבירורים להעבודה דנסיונות. וז"ל: "עבודת הבירורים היא בכוחותיו הגלויים של האדם העובד והעבודה היא בהגבלה, שעל כל דבר יש דין בשו"ע אין לברר כו'. והעבודה דנסיונות היא מצד בחי' יחידה של האדם העובד שלמעלה מכוחות הגלויים והעבודה היא שלא בהגבלה. שלכן כמה צדיקים מסרו את נפשם על ענינים שהדין עפ"י שו"ע הוא יעבור ואל יהרג. (וכמו כ"ק מו"ח אדמו"ר בעל השמחה שבעת היותו במאסר מסר את נפשו ובמס"נ בפועל להניח תפילין שלא לעבור זמק"ק ועוד". ובהערה 10: "ראה לעיל... ע' 1061 ואילך שמסר את נפשו שלא להכנע להם – גם שלא בענינים של תומ"צ" (ע"כ ההערה) אף שזה הי' לא בשעת השמד וגם שלא בפרהסיא) – כי מצד גילוי קידה שבנפש אין מדידה והגבלה. ובהערה 11: יש לבאר עפ"י הידוע שורש הנשמות למעלה מהתורה, מחשבתן של ישראל קדמה כו' אלא שירדו למטה כו' אלא שכיון שכל דבר

צריך לעבור ולהתגלות ע"י תורה (אור) דוקא גם זה נמצא בתורה
(ראה ג"כ הרמב"ם הלכות יסוה"ת פ"ה ה"ד) וע"ד שמצות תשובה
צ"ל כתובה התורה" עכ"ל.

הרי שהביאור הוא כי שורש הנשמות למעלה מהתורה ולכן
בהתגלות עצם הנשמה – יחידה, אין ההגבלות דתורה. וכן מתורצת
שאלתו דאסור להחמיר מצד איבוד נפשו, כי כותב בהערה 11 דלעיל
"ג"ז נמצא בתורה ראה נ"כ הרמב"ם הלכות יסוה"ת פ"ה ה"ד" דהם
כותבים שמותר להחמיר וכמש"כ בכס"מ וז"ל: "אבל שלמים וכן
רבים סוברים דאם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו" וכן במגדול
עוז: "ונחלקו עליו רבותינו בעלי התוספות ואמרו שאם החמיר
על עצמו והניח עצמו להריגה נקרא קדוש". ז"א שאין זה נגד
התורה כי יש פוסקים שמותר (ולא כדברי הת"י הנ"ל שאין התורה
מדברת על מס"נ ולכן אין איסור אלא הטעם הוא שיש מתירים).

הת"י חיים גולדשטיין

ישיבת תורת"ל לוד

ד. ... מהשיחה הנ"ל (לקו"ש ח"ד ע" 1322) אין שום סתירה
למה שכתבתי אלא דשם מדובר בנוגע למעלת מס"נ מצד הנפש
("יחידה") ולעיל כתבתי מצד מעלתו בהמשכה באלקות – לגמרי
למעלה מהשתלשלות. וב"ה העניינים קשורים זב"ז דיחידה קשור
עם "יחיד" (יחידו של עולם) וע"י התגלות יחידה הוא ממשיך
עצמות, וכמש"כ בלקו"ש שופטים (הנ"ל) ע" 10: "די העכסע
עבודה איז די וואס מצד דער צוגעבונדקייט פון אן אידן צו
עצמותו ית"י (מצד עצם הנשמה) איז זיין מס"נ אן קיינע
הגבלות און אן חשבונות... דורך דער עבודה זיינען אידן...
ממשיך עצמות א"ס ב"ה דא למטה" עכ"ל. וכן בשיחה הנ"ל
(לקו"ש ח"ד) וז"ל: "ולכן כשמעורר את היחידה שלו מתבטל
ממילא הנסיון ולא רק שהנסיון אינו מסתיר לגבי האדם כ"א
מצד התעוררות היחידה שלו המעוררת את בחי' "יחיד" מתגלה
האמת אשר אין עוד מלבדו – גם בהנסיונות עצמם (כי בבחי'
יחיד אין שום הגבלות כלל ופועל גם במקום התחתון ביותר),
אשר גם הם אין מנגדים כו' ואדרבה". עכ"ל.

ומה שהת' הנ"ל שואל שהסברתי שאין איסור ובהערה כתוב
שזה מצד שיש דעות שמתירים, - אין שום סתירה לדברי כי שם
בהערה הוא בא להסביר שעם היות דמס"נ זו היא למעלה מהתורה
אבל זה גם נמצא בתורה, וע"ז הביא מש"כ נ"כ הרמב"ם שסוברים
שמוחר להחמיר ולמסור נפשו. אבל הת' ש.מ. בארט שאך אין
מוחר לעשות נגד השו"ע שהרי בשו"ע נפסק להלכה שאסור. וע"ז
תירצתי שהשו"ע לא מדבר על דרגה זו שלמע' ממדידות והגבלות
- אבל לא אמרתי שלא נמצא בתורה דרגה זו אלא דיברתי בנוגע
להלכה הפסוקה בשו"ע.

הת' יוסף יצחק מ. טייכטל

ישיבת תות"ל לוד

ה...מה שהת' י.י.מ. טייכטל כותב שמס"נ זו הוא לא נגד
השו"ע כי השו"ע לא מדבר על דרגה זו, אינו נראה. שהרי השו"ע
זה לכלל ישראל ולא לדרגות מסוימות בישראל אלא לכל יהודי
ויהודי.

ולכן נראה להסביר באופן אחר. שבאמת זה נגד השו"ע אבל
היות שמס"נ זו היא למעלה מהתורה. - יחידה שבנפש, וכפי
שמבאר בהערה ששרש הנשמות למעלה מהתורה. וזה מגיע בהרצון
שלמע' מהשתלשלות שלמעלה מהרצון שבתורה (כדלעיל הערה ב'
והערה ד') - ולכן זה דוחה הדין שבשו"ע. ובדוגמת "עשה דוחה
לא תעשה" עד"ז עבודה זו שלמע' מהשתלשלות - בלי גבול, דוחה
מה שכתוב בשו"ע - השתלשלות וגבול.

ועד"ז מצינו בדין דקנאים פוגעים בו (ועיין בלקו"ש ח"ד
ע' 1073 שקנאים פוגעים כו' זה אמיתית הענין דמס"נ - למעלה
מהגבלות) שזה עבודה נעלית ביותר ומ"מ אין מוריין כן. ויתרה
מזו כותב בירושלמי (סנה' פ"ט ה"ז) שזה לא ברצון חכמים (הובא
בהערה 14 שם) ומ"מ זה הי' רצון ה'. ולכאורה, אם זה ברצון ה'
אין זה שלא ברצון חכמים, אלא הענין הוא כדלעיל שזה רצון
נעלה יותר מהרצון דתורה - חכמים, ולכן דוחה רצון חכמים.
ועד"ז בעניננו.

הת' שאול בייטש

ישיבת תות"ל לוד

קובץ הערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון גליון קכ (תשל"ט)

א. בלקו"ש פ" שופטים תשל"ז מבאר החילוק בין עדי בירור שנעשים עדים בשעת הבירור היינו בזמן שבאים לב"ד (ולכן צריכים חקירה ודרישה), משא"כ עדי קיום (בקידושין) כיון שהם פועלים את מעשה הקידושין, הרי חל עליהם גדר עדות בשעת הראי' וכו'.

ו. ואולי אפשר להסביר עי"ז דברי הר"ן (קידושין ח, א) שכתב שאף שנאמר שיכולה לומר על דבר שאין בזה שוה פרוטה לדידי שוה לי, "ומיהו פשיטא לי דבשאיך העדים יודעים שדרכה להתייקר בו לא מהני דהוה לי כקידושין בלא עדים דלא מהני אפילו שניהם מודים".

ועד"ז כתב ג"כ (שם יב, א) בהדין דשמא שוה פרוטה במדי "אילו ידעו העדים שדרכה לתת פרוטה באותו דבר".

ולכאורה תמוה, דהרי אף שאין עדי הקידושין יודעים דשוה פרוטה אבל הרי הם רואים את נתינת החפץ לידה, ואח"כ הב"ד יברר אם "דרכה להתייקר" או "שדרכה לתת פרוטה באותו דבר", אבל לפי המבואר בלקו"ש דגדר העדות הוא בשעת הקידושין מובן, דאם העדים אינם יודעים דהחפץ שוה פרוטה חסר בהקידושין ולא מועיל מה שיבררו אח"כ שיועיל למפרע.

ועד"ז בחשובות נוב"י (תנינא אהע"ז סי' ע"ז):
"ועולה לנו מזה דאפי' המקדש בדבר שהוא שלו ממש, מ"מ אם עדי הקידושין היו סבורים שהוא גזול הוי כמקדש בלא עדים ואין הקידושין חלים. ולא מצאתי לי חבר בדבר זה בדברי הפוסקים".

ולכאורה דברי הנוב"י ע"ד סברת ושיטת הר"ן דלעיל דהעדים צריכים לדעת שחל הקידושין, ולא רק ראיית המעשה ואח"כ יבררו אם יש במעשה הזה מעשה קידושין.

אמנם באמת אא"פ לומר שדעת הנוב"י כשיטת הר"ן דלעיל, דהנה במהדורא קמא (אהע"ז סי' צ"ח) הביא דברי הרשב"א בחי' ליבמות שמפרש מה דאמרינן בספק קידושין שהוא בכת אחת דמספקא להו אם הי' קרוב לו או קרוב לה, וכתב שם הטעם דכיון שראו מקום הנחת הקידושין רק ספק להם על מקום זה שראו אם הוא קרוב לו או קרוב

לה, ואם הוא קרוב לה הרי ראו העדים כל מעשה
הקידושין, א"כ למה זה דומה לאמרה זרוק קידושין
לחצרי ואקדש לך, והעדים ראו שהקידושין זרק לחצר,
אבל אלו העדים אינם יודעים אם החצר שלו או שלה
הלא אם באמת החצר שלה מקודשת וכו', וא"כ דעת הגזב"י
דמספיק ראית המעשה ואח"כ אפשר לברר ובע"כ בכדי שלא
יסתור דעתו במהדורא תנינא צ"ל דשאני התם דהם סברו
שבודאי זה גזל, אבל באם ספק אצל העדים הרי אם יבררו
אח"כ מועיל, וא"כ אין דעתו כשיטת הר"ן דהעדים
צריכים לדעת בשעת הקידושין שהחפץ שוה פרוטה.

והנה עפי"ז מצינו מחלוקת הראשונים בזה, ואם
נאמר שסברת הר"ן היא ע"ד מש"כ בלקו"ש, א"כ יוצא
שבסברא זו אם עדי קידושין נעשים עדים בשעת הקידושין
תלוי בשיטות הר"ן והרשב"א דלעיל.

ולכאורה מצינו בפירוש מחלוקת הראשונים בסברא
זו אם עדי קידושין נעשים עדים בשעת הקידושין, והוא
בהריטב"א (קידושין מ"ג. ד"ה אתמר) וז"ל: מיהו כל
היכא שיש באותו מעמד כשרים ופסולים או קרובים צריך
לייחד עדי קידושין, דאי לא כיון דאיכא עד פסול
ביניהם עדות כולם בטלה. ואע"ג דאמרינן למיחזא אתינא
וכי אמרינן התם דאמרינן להו למיחזי אתיתון או
לאסהודי אתיתון ואי אמר למיחזי אתיתין תתקיים העדות
בשאר, היינו בדיני ממונות ובדיני נפשות שאין העדות
מתקיימת עד שבאין לב"ד ושעת ראיה לא חשיבא עדות,
אבל הכא בקידושין אין העדות באה לאמת הדבר בלבד אלא
אפילו ידעינן דהכא קושטא דמילתא שקדשה אינה מקודשת
בלא עדות ואין לקידושין קיום בלא עדות וגזרת הכתוב
הוא, וכיון דכן שעת מעשה הוא שעת עדותן וכיון דאיכא
צירוף פסולי עדות עמהן עדות כולן בטלה, דומיא
דבעלמא כשיש צירוף פסולי עדות כשבאין להעיד בב"ד
שעדות כולן בטלה, וכי אמרינן למיחזי אתיתון או
לאסהודי אתיתון היינו היכא דאתו למיחזי בשעת מעשה,
כך הורה רבינו נר"ו הלכה למעשה, אבל אין זה דעת
המפרשים ז"ל וראוי להחמיר וכו' עכ"ל.

ונראה דסברת המפרשים שנחלקו דדעתם דלא אמרינן
דבשעת הקידושין הוא כאילו שעת עדותן, ועפי"ז אפשר
לומר דגם הר"ן והרשב"א דלעיל נחלקו בסברא זו, דלדעת
הר"ן שאם אין העדים יודעים ברור שיש בזה שוה פרוטה

אין כאן קידושין ס"ל שהעדים מעידים בשעת הקידושין, ולהרשב"א שמפרש בספק קרוב לו או לה שאח"כ אפשר לבדוק ס"ל שאף שעדי קידושין הם עדי קיום אבל מועיל בירור אח"כ, ואין זה חשוב כאילו הם מעידים בשעת הקידושין.

אמנם אפ"ל דגם דעת המפרשים (בהריטב"א) דס"ל (שאף שיש במעמד הקידושין פסולים ולא יחדו עדי קידושין לא אמרינן עדות כולם בטלה) מפני דפסול דנמצא א' מהן קרוב או פסול הוא רק בהגדה לפני ב"ד, דכך הוא גזיה"כ דהפסול הוא אם יש הגדה בפה לפני ב"ד, אבל עדי קידושין שהם רק רואים את הקידושין ואנו מחשיבים את זה כאילו בשעת מעשה הם מגידים את עדותם, אבל לא שבפועל הם מגידים, אפשר לומר שבאופן כזה לא גזרה התורה דמצרפין עדות פסולים עם הכשרים ביחד.

ואולי אפ"ל דמחלוקת הר"ן והרשב"א תלוי איזה חלק מהקידושין צריך לקיום העדים, דהרשב"א ס"ל דעדים צריך רק על פרטים כאלו שצריכים רצון וכוונה, אבל הדברים המועילים בלי כוונה ורצון לא הצריכה התורה עדים לקיום הדבר, ולכן על החפץ אם הוא קרוב לו או לה או אם שוה החפץ פרוטה ע"ז לא צריך עדי קיום. משא"כ הר"ן ס"ל דבכל הפרטים שישנם בהקידושין צריכים לעדי קיום, ולכן צריכים העדים לדעת בשעת מעשה הקידושין אם החפץ שוה פרוטה (והר"ן יפרש הגמ' (יבמות ל"א) ספק קרוב לו או לה, שזה ספק קידושין ע"ד שפי' בתשובות מימוני (הלכות אישות) שיש כאן ב' כיתי עדים, אחת אומרת קרוב לו ואחת אומרת קרוב לה, והדברים ידועים). וראה חידושי הג' ר' חיים על הרמב"ם (הל' יבום פ"ד ה"ז), ולהעיר מס' מלואי אבן (סי' כ"ז סק"ו), ומס' אגרות משה (אבן העזר סי' פ"ב).

יעקב גולדשטיין

הערה בלקו"ש בענין פעולת הכוונה

• לוי יצחק גרליק

א. בלקו"ש שופטים תשל"ז * מבאר שבדיני התורה מתחשבים בכוונת הדבר כמציאותה, ולא בגשמיותה וחומריותה. פירוש, כל דין שבתורה חל על איזה מציאות, כמובן; ומציאות — יש להסתכל עלי' ולהחשיבה: (א) מבחי' גשמיותה וחומריותה, (ב) מבחינת הכוונה שבה — המציאות בדיני התורה היא הכוונה ולא הגשמיות והחומריות. וז"ל בס"ח:

„דאָס וואָס מ'זעט ביי אַ מענטש, אָז די כוונת ותכלית הפעולה און די פעולה גופא זיינען צוויי באַזונדערע זאַכן, איז עס דערפאַר ווייל ביי אים איז דער „כח“ חסר „פועל“ — דער „כח“ איז ניט איין זאַך מיטן „פועל“ (און עד"ו איז די „כוונת“ הפעולה אַ באַזונדער זאַך פון דער פעולה); ביים אויבערשטן אָבער איז „אין כח חסר פועל“, און דערפאַר איז די גאַנצע מציאות פון דעם „פועל“ — דער „כח“. און עד"ו בנוגע צו דער „כוונת“ הבריאה, אַז וויבאַלד די כוונת הבריאה איז „בשביל התורה ובשביל ישראל“ — זיינען זיי איר אמת'ע מציאות, און ניט איר גשם וחומר.

דערפאַר געפינט מען אויך בדיני התורה, אַז מ'רעכנט זיך מיט דער כוונה פון אַ זאַך און ניט מיט זיין גשם וחומר — לדוגמא ביים דין פון „המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפילה לו“; ד. ה. כאַטש אַז דער גשם הכלי האָט אַ שיעור הוצאה (און אויב מ'וואַלט עס אַרויסגעטראָגן פאַר זיך וואַלט מען געווען חייב אויף דער הוצאה) — וויבאַלד אָבער אַז די כוונה פון זיין אַרויסטראָגן די כלי איז צוליב די אוכלין, ווערט די גשמיות'דיקע מציאות פון דער כלי בטל וטפל צו דער כוונה, צו די אוכלין, אַזוי אַז די כלי ווערט אַ „טייל“ פון די אוכלין; און וויבאַלד די אוכלין זיינען פחות מכשיעור, איז אויך די כלי פחות מכשיעור (כאַטש מצד איר גשמיות'דיקער מציאות האָט זי דעם שיעור).“

ב. ואולי עפ"ז יומתקו דברי הרשב"א התמוהים במכילתין (קידושין

ז, א).

דאיתא בגמרא: בעי רבא הילך מנה ואקדש אני לך מהו אמר מר זוטרא משמי' דרב פפא מקודשת וכו' הכא באדם חשוב עסקינן דבהאיא הנאה

דמקבל מתנה מינה גמרה ומקניא לי' נפשה איתמר נמי משמי' דרבא וכן לענין ממונא וכו' עיי"ש בסוגיא.

ובר"ן שם כתב וז"ל: אבל לדידן דבאדם חשוב מקודשת משמע שהוא הדין נמי לענין ממונא וכן דעת ר"ח ז"ל שכתב הילך מנה ויקנה לך נכסי ואמר דההיא הנאה מיחשבא ככלי דיהבא הקונה למקנה וקונה בו בתורת חליפין אותן נכסים ולפי"ז אף מטלטלין קנה בה וכו' עכ"ל, עיי"ש בר"ן.

ובקצוה"ח סק"צ סק"ג הקשה על הר"ח [שכתב דההיא הנאה דמקבל ממנו האדם חשוב מהני גם בחליפין], הרי קיי"ל דפירי לא עבדי חליפין וצריך כלי דוקא ולא מהני פירות אע"ג דודאי הנאה אית לי' למקנה אלא בעי שיקבל המקנה כלי דוקא ובאדם חשוב נהי דאית לי' למקנה הנאה במה שמקבל ממנו אבל אותו הנאה לא עדיפא מהנאת פירות ולא מהני בחליפין אלא הנאת כלי דוקא עיי"ש בקצוה"ח.

ועי' בחי' הרשב"א (כאן) בד"ה איתמר נמי, שהביא קושיית הרמב"ן (שהיא ע"ד קושיא הנ"ל) על הר"ח וכתב ע"ז הרשב"א וז"ל: ולא ירדתי לסוף דעת רבינו גר"ו בקושיא זו דאטו באשה וקרקע הנאה זו כסף ממש היא הנאה יש כאן כסף אין כאן אלא כדי לקיים כוונת המקנה ודעתו אנו רואים הנאתו כאילו יש לה ממש שיתקיים דעתו עליו והלכך לגבי אשה שהכסף קונה בה אנו רואים אותו כאילו הוא כסף וקבלתו היא ומתקדשת בו ובמטלטלין שאין הכסף קונה בו כאילו הנאתו כלי וקבלו בחליפין והלכך בין קרקע בין מטלטלין ניקנין בכך כדברי ר"ח עכ"ל.

ולכא' דברי הרשב"א [דאטו באשה וקרקע הנאה זו כסף ממש הוא הנאה יש כאן כסף אין כאן אלא כדי לקיים וכו'"] סתומים הם ואין להם שום ביאור — דהרי באשה וקרקע הרי ההנאה קונה מדין שו"כ ככסף. ז. א. דהנאה חשובה בכ"מ כשו"כ כיון דאדם משלם כסף עבור ההנאה [ולדוגמא: בהנאת מחילת מלוה וברקוד לפני וכו' דמקודשת משום דההנאה חשובה ככסף וכמו כל שו"כ דמהני, דאין דין מיוחד שצריך כסף דוקא], משא"כ בחליפין הרי יש דין מיוחד דצריך כלי דוקא ולא מהני פירות [אף די ש בזה הנאה מ"מ צריך כלי דוקא]. וא"כ ההיא הנאה דהאדם חשוב מקבל ממנו הרי לא עדיפא משאר הנאה דלא מהני בחליפין דצריך כלי דוקא.

ג. וע"פ דברי השיחה יובנו דברי הרשב"א. ב"כוונת המקנה ודעתו
אנו רואים הנאתו כאילו יש לה ממש", כוונתו — בדיני התורה המציאות היא
כוונת המקנה ודעתו, וכוונת המקנה ודעתו היא שיש להנאה ממש — ע"כ.
"אנו רואים הנאתו כאילו יש לה ממש שיתקיים דעתו עליו".

— וזהו הכלל. והפרטים: "לגבי אשה שהכסף קונה בה — אנו רואים
אותו כאילו הוא כסף, וקבלתו היא ומתקדשת בו; ובמטלטלין שאין הכסף
קונה בו — כאילו הנאתו כלי, וקבלו בחליפין".

ומוסיף עוד: "והלכך בין קרקע בין מטלטלין ניקנין בכך — כדברי
ר"ח".

כי בדיני התורה הכוונה שבדבר היא מציאותה, כנ"ל.

(המשך יבוא אי"ה)

שרגא פייטל הלוי לעווין

אין כח חסר פועל

א. בלקו"ש שופטים תשל"ז (סעיף ז') מבאר שבמ"ת נעשה קיום ותוקף במציאות העולם, כמ"ש רז"ל ע"פ "ארץ יראה ושקטה" — "בתחלה יראה ולבסוף שקטה": לפני מ"ת העולם הי' בחלישות — "יראה", ובמ"ת נעשה קיום ותוקף במציאותו — "שקטה".

ומקשה: ענינו של העולם הוא — גשם וחומר המעלים על אלקות (עולם מלשון העלים), ומ"ת — זיכך העולם, היינו, שפעל חלישות בגשם וחומר העולם — ואיך אומרים שבמ"ת נעשה תוקף במציאות העולם?

ואף שכל כוונת הבריאה מתחילה היא "בשביל התורה ובשביל ישראל", הרי, זוהי רק הכוונה של הבריאה — דבר נוסף, לכאורה, על עצם הבריאה, שהיא, גשם וחומר המעלים על אלקות; ובזה (בעצם הבריאה), הרי מ"ת פעל חלישות — ואיך אפשר לומר ע"ז "שקטה"?

ומבאר (בסעיף ח') דכוונת הבריאה, לא גשמיותה וחומריותה, היא אמיתית מציאות הבריאה. כי כוונת הבריאה והבריאה עצמה הם אחד. דכשם שלמעלה "אין כח חסר פועל" וכל מציאותו של הפועל היא הכח, עד"ז כוונת הבריאה היא מציאותה של הבריאה.

"כח" האדם חסר "פועל", ועד"ז כוונת פעולותיו הם דבר נפרד מעצם הפעולות; אך למעלה "אין כח חסר פועל", ומציאותה האמיתית של הבריאה היא "בשביל התורה ובשביל ישראל".

והרי כוונה זו נשלמה במ"ת — הרי, שמ"ת פעל קיום ותוקף ב(כוונת הבריאה שהיא) אמיתית מציאותה של הבריאה — "שקטה".

וממשיך (בסעיף י'), דלפי"ז קשה לאידך גיסא: מהו שהעולם הי' במצב ד"יראה" עד מ"ת — הרי בריאת העולם מתחילה היתה "בשביל התורה ובשביל ישראל"; והיינו, כנ"ל, דוהי אמיתית מציאותה של הבריאה מתחילה — ומה נתחדש במ"ת דעד אז הי' העולם "יראה"?

ומבאר, דזה שאמיתית מציאותה של ה"פועל" היא ה"כח" וה"כוונה" — הוא רק מצד "למעלה", אבל מצד הנבראים אין נרגש ענין זה. לגבי הנבראים ה"פועל" של הבריאה הוא דבר אחר מה"כח" וה"כוונה".

ומבאר בהערה 59: "כי זה שאין כח חסר פועל הרי הפועל הוא במדריגת הכח" — אבל הפועל שאינו במדריגת הכח אינו כלול בהכח.

אך תכלית הכוונה היא, שיומשך ויתגלה בעולם, גם מצד ענינו, שאמיתית מציאותו היא הכוונה "בשביל התורה ובשביל ישראל", והכח לגילוי זה ניתן בעת מ"ת דוקא — עד אז לא הי' נרגש בעולם מצד ענינו שמציאתו היא הכוונה שבה, אך במתן תורה ניתן הכח לזה, שלכן, אז "שקטה". עכת"ד השיחה.

ולכאורה קשה: מבאר בסעיף יו"ד שלגבי הנבראים הבריאה והכוונה הם ב' דברים, ונמצא, דלגבי הנבראים גדר הבריאה היא גשם וחומר המעלים על אלקות, ופועלת מ"ת היתה שגם בזה יורגש הכוונה, והיינו לכאורה חלישות בגדרי העולם, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא: איך אומרים דבמ"ת נעשה תוקף בעולם, דלכאורה אדרבא — במ"ת נעשה חלישות בעולם?

דהרי, הפירוש ב"ארץ יראה ושקטה" הוא דדבר אחד הי' תחילה "יראה" ואח"כ "שקטה", ולכאורה ממ"נ: בהבחינה שבעולם (אמיתית הענינים כמו שהם מצד למעלה) שמבארים "שקטה" — דמ"ת מתאים למציאותה, הרי מבחינה זו תמיד היתה הכוונה מציאותה האמיתית של העולם — ומה שייך "יראה"; ובהבחינה שבעולם (כמו שנרגש אצל הנבראים) שמבאר "יראה" — דכוונת הבריאה אינה ענינה של הבריאה עצמה, הרי מבחינה זו לא נעשה "שקטה" בעולם, אלא אדרבא — חלישות?

ומשמע, דגם בבחינה זו של העולם — הפועל של הבריאה כמו שנרגש בנבראים, ש"יראה", הנה בה נעשה תוקף וקיום במ"ת, היינו שהכוונה נעשה גם לאמיתית מציאותה; אך לכאורה דרוש ביאור, כנ"ל.

ב. והנה, שאלה זו יש לשאול גם בכללות הענין ד"אין כח חסר פועל".

ענין "אין כח חסר פועל" מובא בדא"ח (סהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות פי"א, ועוד) מפרדס להרמ"ק: "כי לא מחשבותיו מחשבותינו ולא דרכיו דרכינו, כי כאשר ידמה האדם בשכלו להוות איזו מציאות שיהי' הנה מחשבתו לא תפעיל, ואף אם ידמה ויצייר בשכלו צורת המציאות אשר ברצונו להוות עכ"ז הי' כלא הי' עד יפעל ויצא לפועל, ונמצא הפועל שלם מהכח כי הכח חסר המציאות ואין לו מציאות ושלימות כלל והפועל הוא העיקר והמציאות זולתו אין דבר; ואין כן פעולתו והויותו של ממ"ה הקב"ה כי כאשר עלה ברצונו להוות ולהאציל אצילות הטהור והקדוש אז נאצל ונצטייר כולו בעצמותו" היינו, למעלה נמצא הפועל כלול בהכח וא"כ אינו חסר הפועל.

ולכאורה קשה: הפועל הכלול בהכח הרי "הפועל הוא במדריגת הכח", היינו דרך פועל זה כלול בכח אך לא הפועל כמו שהוא לעצמו, כי, סתירה עצמית היא לומר שהפועל כשלעצמה תהי' כלול בהכח, דהרי כל ענינו של הפועל כשלעצמו, היותו דבר נפרד הוא, יציאה מהיות כלול בהכח, ולא שייך לומר נפרד וגם כלול.

ולכאורה א"כ איך שייך לומר על פועל זה "אין כח חסר פועל" — הרי לכאורה אינו כלול בהכח, וא"כ חסר הוא?

ג. ולכאורה הי' אפשר לבאר הנ"ל בהקדים ביאור ענינו ד"חסרון" ומה שלמטה "כח חסר פועל". "חסרון" ענינו מה שבעצם שייך להיות ואיננו בפועל. מה שבעצם איננו, או שבעצם אינו שייך לענין זה — אין זה חסרון. ולדוגמא, אין חסרון בשכל שאי אפשר למששה בידים, שהרי בעצם אין שייך ענין המישוש לשכל. ופשוט שמה שישנו בפועל איננו חסרון. כנ"ל, חסרון הוא מה שבעצם נמצא ובפועל איננו.

וכך הוא גם ענינו של כח. בכח שייך בעצם פועל. אך אין בו פועל — הרי כח "חסר" פועל. ובפרט לפי המבואר בכ"מ דגדר הכח הוא שענינו לפועל, א"כ כל עצם ענינו של הכח הוא רק מצד (שייכותו ל) הפועל, והפועל אין בו — הרי הוא חסר. וכדאיתא בהמשך תרס"ו (ע' ה') "שכל דבר שהוא בכח אינו דבר כלל, ומכ"ש שאינו בבחי' פועל כלל".

ולפי"ז "אין כח חסר פועל" יכול להיות באחד משני אופנים:

אין חסר הפועל כי ישנו; אין חסר הפועל כי העדר הפועל אינו חסרון;
(א) לפי שאינו שייך להכח; (ב) לפי שאינו דבר כלל; (ג) כי בעצם אינו — אינו מציאות עצמית.

ועפ"ז יש לומר לכאורה, דמה שהכח (מלמעלה) אינו חסר פועל שאינו במדריגת הכח (אף שאינו כולל את הפועל הלזה), הוא לפי שהעדרו של פועל זה אינו חסרון, מצד אחד הטעמים דלעיל, כדלקמן.

ד. והנה בהשקפה ראשונה הי' אפ"ל, דמה שהעדרו של פועל זה אינו חסרון הוא לפי שפועל זה אינו שייך לענינו של הכח (כטעם הא' דלעיל). כי השייכות ד"כח" ל"פועל" הוא רק לעצם ענין הפועל, אבל לא לפרט זה מה שהפועל נפרד מהכח (שהרי הגדר ד"פירוד" הוא אדרבה מה שאינו שייך אליו). ולכן, מכיון שעצם ענין הפועל כלול בהכח, ורק שאינו כולל בתוכו הפירוד של הפועל — אין שייך לומר שזה חסרון.

אך מובן שאינו. כי זה גופא שהכח מהווה גם פועל זה (כמו שהוא נפרד מהכח), והתהוות זו היא רצונו וכונתו של הכח המהווה — הרי זה עצמו מוכיח, שגם פועל זה משתייך לעולמו של הכח.

ה. ולכאורה הי' אפשר לומר, שהעדרו של פועל זה אינו חסרון לפי שאינו דבר כלל (כטעם הב' דלעיל). כי מכיון ד"המציאות של הנבראים הנראה לנו אינו אמיתת מהותו . . . שהמציאות אמיתי שלו הוא בעודו במחשבת הבורא ית'" (ספהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות ספי"א בשם הרמב"ם, הובא בהע' 51) הרי לכאורה לא נתחדש דבר בהתהוות פועל זה, ואין זה' אלא שאינו מרגיש החיות האלקי שלכן מרגיש עצמו ליש, וא"כ לא שייך לומר שהכח חסר פועל זה שאינו כל מציאות.

אך כמובן גם זה אינו. דהרי מה שהמציאות היא כ"יש" אין זה רק דמיון בעלמא אלא ענין אמיתי ע"פ תורה. וכמבואר בשיחה לפרק ד' דשעה"ה"א (נדפס בלקוטי ביאורים חלק א' ע' שכט) דאין שייך לומר דהעולם הוא דמיון, כי אז הי' כל הפעולה דתומ"צ (מה שעל ידה נעשה העולם כלי לאלקות) רק הסרת הדמיון; והאמת הוא דהפעולה דתומ"צ היא פעולה אמיתית. וכמבואר בכ"מ (ראה המשך תרצ"ד ס"פ ב', ועוד) דמכיון דשם אלקים הוא שם אמיתי, גם הישות בנבראים המשתלשל ממנו הוא מציאות. וא"כ לא שייך לומר אין כח חסר פועל מפני שלא נתהווה דבר.

ו. ולכאורה הי' אפשר לבאר ע"פ המבואר בשיתה הנ"ל שע"י הוספת התיבות "צמצום והסתר החיות נקרא בשם כלים" (בשעה"ה"א שם) מובן איך שה"ישות" שבנבראים הוא מציאות באמת ע"פ תורה. ואעפ"כ אין זה סתירה לאחדותו ית'. דלולי הוספה זו הי' נמצא שהתהוות הנבראים שמצד "הגדול"

היא באופן שהם בטלים ומה שנעשים בבחי' "יש" מצד "הגבור" ("הסתר החיות") הו"ע אחר שאינו שייך להתהוותם. אבל כשאומרים ש"הסתר החיות" היא בחי' כלים — מובן מזה, שה"הסתר" הוא (לא ענין לעצמו, כי אם) שהאור פועל באופן של הסתר. דע"י שהאור מתלבש בכלים אלו דהסתר — הוא מהווה את הנבראים באופן כזה. אלא שאעפ"כ אין זה סתירה לאחדותו ית', כי לגבי האור הנבראים הם אין ואפס. לפי שהציור שנעשה ע"י התלבשותו בכלים הוא רק לענין פעולתו, והאור עצמו אינו נתפס בזה.

ובדוגמת הידוע (ומבואר גם בהשיחה שם) דענין הריבוי בנבראים שנעשה ע"י הכלים (כי מהאור עצמו א"א להיות ריבוי נבראים שכל אחד יש לו ציור שונה מזולתו, מכיון שהאור פשוט), דהכוונה בזה היא (לא שהאור מהווה ענין כללי והכלים פועלים בו ציור, כי אם) שע"י התלבשות האור בהכלים, האור מהווה נבראים מצוירים, ואעפ"כ האור עצמו נשאר בפשיטותו; עד"ז הוא גם בענין הישות דנבראים, דאף שהאור מהווה אותם שיהיו בבחי' "יש", אעפ"כ אינו נתפס בזה, ולגבי' הם אין ואפס.

ועפ"ז אפשר לבאר לכאורה מה שהעדרו של פועל זה (ענין הישות) אינו חסרון בהכח — אף שפועל זה הוא מציאות באמת, ויתירה מזו: זה שנעשה למציאות הוא (לא מצד הסתר צדדי, כ"א) מצד זה שהכח מהווה אותו באופן ד"הסתר" — כי מכיון שגם לאחרי שמהווה אותו באופן של הסתר, הרי לגבי האור הם אין ואפס (היינו: זה גופא שאומרים עליו שהוא מציאות באמת הנה האור "רואה" אותו שהוא אין), הרי אין שייך לומר ש"הכח" יהי' חסר פועל הזה.

ז. אך עדיין אין זה מספיק. דמכיון שהכח רוצה להיות מציאות כזו שתורגש ל"יש", וכל זמן שלא תורגש ליש לא תושלם הכוונה מה שרוצה להיות (ולא רק שלא תושלם הכוונה, אלא שלא יהי' אז גם פעולת הכח, מכיון שהתהוות שמצד הכח הוא מה שמהווה באופן דהסתר כנ"ל), א"כ נמצא, שהשלמת פעולתו וכוונתו נעשית ע"י ה"יש" שאינו כלול בו והוא דבר שחוץ ממנו, וה"כח" עצמו (לפני שנעשה דבר שחוץ ממנו) הוא חסר ה"ו ענין זה?

וא"כ הרי בנוגע הישות דנבראים הוא לכאורה כמו מחשבת האדם להבדיל, שגם לאחרי שרוצה לפעול ומדמה בשכלו את המציאות אשר ברצונו להיות "עכ"ז הי' בלא הי' עדי יפעל ויצא לפועל".

ח. ולכאורה הי' אפשר לבאר מה שגם בנוגע לפרט זה אינו כמו

מחשבת האדם, ואין זה חסרון בהכח מה שאינו כולל את הפועל כמו שנרגש ליש (אף שגם פועל זה שייך להכח, וגם הוא מציאות אמיתי ע"פ תורה) — כי אין לו מציאות עצמית כלל (כטעם הג' דלעיל).

באדם, מציאותו של ה"פועל" יש לה סיבה אחרת מלבד הכח. אך למעלה, כל מציאותו של הנברא, כולל גם הרגשת הישות שבו, מתהווה מאלקות ואין לו סיבה אחרת זולתו ית', הרי אין שייך לומר שיש איזו שלימות בה"פועל" שאינה בה"כח" — מכיון שכל מציאותו של ה"פועל" היא מהכח.

וכמבואר בד"ה וילך איש תרס"ו ובד"ה ולקחתם לכם אעת"ר, דבכח ופועל שבאדם, מכיון שה"פועל" יש לו איזו סיבה אחרת מלבד ה"כח", וכמו באדם העושה כלי, שהכלי "יש לה סיבה אחרת עיקרית זולת האדם והיא המתכת או העץ או העפר שממנה עשה הכלי" [שמטעם זה, לאחרי שעשה את הכלי הוא מציאות בפ"ע שאינה צריכה להכח] — לכן נמצא שהכח חסר את השלימות של הכלי".

[ולכאורה יש להוסיף, שאפילו אם יצויר שכל מציאותו של הפועל נמשכת מהכח (ולא כבעשיית כלי שיש מתכות ועץ כו') — גם אז י"ל לכאורה שיש להפועל סיבה אחרת. דמכיון דהענין ד"יש מאין" לא נמצא כלל בחיק הנבראים — הרי מוכרח, דמה שהכח ביכלתו להוות את הפועל הוא מצד שיש נתינת מקום להפועל. והוא, מה שהקב"ה הטביע בהכח, שכאשר הוא פועל, צריך להיות ממנו הפועל. וא"כ, הרי יש נתינת מקום להפועל, אלא שהנתינת מקום לה"פועל" תלוי בהכח.

ונמצא, שהכלל דבנבראים הכח נשלם ע"י הפועל הוא גם באור השמש. דהגם שכל סיבת מציאותו של האור היא השמש ואין לו סיבה אחרת כלל [שלכן גם לאחרי המשכתו הוא צריך תמיד להשמש], מ"מ, מכיון דמה שהשמש בכחו להמציא את האור הוא לפי שכך הטביע בו הקב"ה — הרי נמצא, דמה שנמצא ממנו האור הוא מצד זה שיש נתינת מקום להאור.

ומה שמביא במאמרים הנ"ל דוגמא על ענין הנ"ל (שהפועל אינו מוסיף בהכח, לפי שכל מציאותה היא מהכח) מאור השמש — הוא רק משל כו' בכללות הענין. ואולי אפ"ל דמה דאיתא בד"ה ולקחתם הנ"ל "לא שהשמש ממציא את האור שהרי מאיר שלא ברצונו כ"א בהכרח" — הכוונה בזה היא (גם) דמכיון שמאיר בהכרח ה"ז מכריח דיש נתינת מקום להאור.

משא"כ למעלה שאין להבריאה שום "סיבה אחרת זולתו ית'" [היינו,

דמה שהם מתזווים מצד פעולתו ית' אין זה מצד שהם צריכים להיות, דמכיון שאין ערוך נברא לבורא (ודלא כאור השמש, שהאור הוא מעין מהות השמש) כמבואר בד"ה וילך איש שם (ס"ע קלט ואילך) הרי אין שייך לומר שמצד הדיבור "יהי רקיע", לדוגמא, צריך להיות רקיע. ומה שמתהווה רקיע, הוא לא שנעשה רקיע, כי אם מה שנשלם גזירתו ית' — אין שייך לומר שיש איזו שלימות בה"פועל" שאינה בה"כח", שהרי אדרבה, כל סיבתו של הפועל היא הכח.

ט. אך עדיין צ"ע. במאמרים הנ"ל מבוארים ב' ענינים בזה שאין הנבראים מוסיפים שלימות בו ית' : א) הם צריכים תמיד אליו ית' ואינם מציאות לעצמם. ב) "שגם בהמאור א"ס ב"ה לא נחסר בו ח"ו מכל מיני שלימות שיש באבי"ע". ובפשטות היינו, שצריכים לב' הטעמים. ולפי הביאור דלעיל יצא שבנוגע ל"ישות" הנבראים (לא שייך טעם הב' — שהם כלולים, ו) יש רק טעם הא'.

[ואפ"ל מה שאינו מספיק טעם הא' — שאינם מציאות לעצמם אף שאינם כלולים בו — כי, באם כל התהוות מציאותם (גם עצם מציאותם, לא רק ה"ישות" שלהם) הייתה נעשית רק מחוץ להכח — הי' נמצא שסו"ס הוא צריך לאיזה ענין אחר. דהגם שכל מציאותם הוא רק קיום גזירתו ית', כנ"ל, מ"מ, ענין זה גופא (שמתקיים גזירתו) א"א להיות מצד הבורא גופא וצריך לענין שחוץ ממנו. והיינו שבעומק הענין הי' חסר (בדקות) בטעם הא', דמכיון שההוצאה לפועל דגזירתו היא גופא ע"י מציאות שמתחדשת אח"כ ולא ישנה בו — הרי נמצא, שגם מקודם (לפני ההתהוות) יש איזה תפיסת מקום למציאות זו (שחוץ ממנו). וכמו באור השמש, דע"ה שהאור הוא רק מהשמש מ"מ זה גופא מה שבכחו להמציא אור זה הוא מצד זה שהוא באופן כזה שביכלתו להמציא את האור, עד"ז הוא (בדקות יותר) למעלה (ע"פ הנ"ל). דזה גופא מה שביכלתו להוות ענין חדש לגמרי (שאין לו ערך) הוא מצד זה שגם מקודם יש איזה ערך ותפיסת מקום לענין הלזה, שהרי ענין זה הוא הוא המאפשר מה שביכלתו להוות].

וא"כ הדרא קושיא לדוכתה, לכאורה — הכח חסר הפועל כמו שנעשה מציאות בפ"ע.

יוד. ואולי אפשר לומר הביאור בזה ע"פ המובא לעיל משיחה המבארת לשעהיוה"א דמ"ש בתניא שמצד האור (שם הוי') הנבראים הם בטלים במציאות ומה שנעשו למציאות הוא מצד ההסתר דשם אלקים — אין הכוונה

בוה, שהאור דשם הוי' מהווה רק את עצם מציאותם ואילו הישות שלהם נעשית מצד ההסתר כי אם שמצד התלבשות האור דשם הוי' בהכלים ד"צמצום והסתר החיות" — האור דשם הוי' מהווה אותם שיהי' בבחי' יש (דגם הישות שלהם מתהווה משם הוי' מלשון מהווה). אלא שהסתר זה אינו מסתיר לגבי' ית', ולגבי' הם גם עכשיו אין ואפס.

ומכיון שע"י התלבשותו בהכלים ד"הסתר החיות" נפעל (לא רק בהבריאה, אלא גם) בהאור (בנוגע לפעולתו) שמהווה נבראים שבבחי' "יש", ואעפ"כ גם לאחרי שנעשו בבחי' יש הם בבחי' אין ואפס לגבי' — יש לומר, דע"י שנעשו בבחי' יש, לא "יצאו" ונפרדו ממנו אליבא דאמת. [כי באם מצד ההתהוות דשם הוי' לא הי' מקום לישותם, וכל ענין הישות שלהם הי' בא מאיזה ענין אחר, הנה אז הישות שלהם הי' סתירה לגבי'. אבל מכיון שהוא עצמו מהווה אותם שיהיו בבחי' יש, הרי אין שייך לומר שזה יהי' סתירה לגבי'.]

ומכיון שגם לאחרי שהנבראים נעשו בבחי' יש הם כלולים בהאור כזיו השמש בשמש — הרי נמצא, שאליבא דאמת, ה"כח" כולל גם את הפועל הלזה כמו שנעשה "נפרד" בהרגשתו.

ואף ש"נפרד" ו"כלול" הם שני הפכים, הרי מכיון שלגבי הכח אין ההסתר מסתיר, והכח "רואה" גם היש של הנבראים שהוא אין ואפס, וכל סיבת מציאותו של היש הוא רק מצד זה שהכח מהווה שיהי' בבחי' "יש" — הרי לגבי הכח, אין זה שני הפכים.

ומה שאומרים דמה שאין כח חסר פועל הוא רק הפועל שבמדריגת הכח — אפ"ל הכוונה בזה: דמה שהכח כולל גם את הפועל הלזה הוא זה מה שבראייתו גם פועל זה כלול בו.

יא. ועפ"ז אפשר להסביר גם מ"ש בספהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות ספי"א (הובא בלקו"ש שופטים הנ"ל הערה 51) "המציאות של הנבראים הנראה לנו אינו אמיתת מהותן אלא מקרה אשר קרה לו משום שהמציאות אמיתי שלו הוא בעודו במחשבת הבורא ית'", דלכאורה אינו מובן:

מכיון דמה שהנבראים נעשו "יש" הוא (לא רק דמיון שנראה לעינינו, כ"א הוא) מציאות באמת ע"פ תורה, הרי נמצא לכאורה, שאמיתית מהותן "של הנבראים הנראים לנו" הוא כמו שהם נראים לנו ולא כמו שהיו תחילה כלולים במחשבת הבורא שאז הם במדריגה הרבה נעלית יותר.

וביותר א"מ מה שכ"ק אדמו"ר הצ"צ ממשיך שם, שהכוונה ב"בעודם במחשבת הבורא" הוא למציאות הנבראים כמו שהיו במחשבה הקדומה דא"ק, בחי' אור כללי שלמעלה מהתחלקות; דלכאורה: הרי "המציאות של הנבראים הנראה לנו" הוא כמו שנמשכו בבחי' התחלקות פרטים, והרי בנוגע להמשכה זו מבאר בדרמ"צ שם (לפנ"ז) שעז"ג "קורא הדורות מראש" "שבקריאה זו נעתק ממקומו". ולמה אומר "שהמציאות אמיתי שלו (של הבריאה לאחרי שנמשכה ונעתקה ממחה"ק דא"ק) הוא בעודו במחשבת הבורא . . . מחשבה הקדומה"?

ויש לומר, שהכוונה בזה היא כנ"ל, שגם הפועל כמו שנעשה בבחי' "יש" הוא כלול בה"כח", ומש"ה גם "המציאות של הנבראים הנראה לנו" שנעשית בבחי' יש — אמיתית מציאותה הוא "בעודו במחשבת הבורא ית'".

יב. ועפ"ז אפשר לבאר גם מ"ש בלקו"ש הנ"ל דבמ"ת "ארץ . . . שקטה", והיינו הבריאה כמו שהוא מצד הנבראים — גשם וחומר, שבה נעשה תוקף במ"ת — כי גם בבחי' זו דהבריאה אמיתית מציאותה היא הכוונה שבה "בשביל התורה ובשביל ישראל".

תוך כדי דיבור כדיבור

א. בגמ' קידושין ח, ב: תנו רבנן התקדשי לי במנה נטלתו וזרקתו לים או לאור או לכל דבר האבד אינה מקודשת וכו'. ועי' המקנה כאן שכתב דאין לפרש שנטלתו מרצונה, דא"כ מתקדשת מיד כשקיבלתו, ואינו מועיל כלום מה שזרקתו אח"כ לים וכו', דאפי' אם זרקתו בתוך כדי דיבור, הרי קיי"ל דבקיודושין וגירושין לא אמרינן דתוך כדי דיבור כדיבור (נדרים פז, ב וש"ג). ואין לתרץ דכיון שזרקתו לים מוכחא מילתא דלקיחתה בתחילה היתה לזרקו לים, דהתינח בזרקתו לים אמרינן שנתכוונה להזיקו, אבל כשזרקתו בפניו לא שייך למימר הכי, שנטלתו כדי לזרקו בפניו, ועכצ"ל דהוה חזרה, והרי חזרה לא מהני, ולמה אמרינן דאינה מקודשת? ורוצה לתרץ דאיירי שלא נטלתו מרצונה, אלא שתחב לה לידה שלא מדעתה, ולכן מהני זריקה, אלא דפירוש זה דוחק הוא דלשון נטלתו משמע שנטלתו בעצמה עיי"ש.

ועי' בתוס' ר"י הזקן כאן שתירץ וז"ל: וכי רבינו ניסים ודוקא היכא שנטלתם בכעס וזרקתם מיד, אבל לקחם בפני עדים ואח"כ זרקתם לפניו, או לדבר האבד צריכה הימנו גט עכ"ל, וכפי הנראה כוונתו לתרץ קושיא הנ"ל דאין מועיל כאן חזרה, ולזה תירץ דאיירי דבעת שנטלה ראו העדים שנטלה בכעס, וכיון שזרקתו מיד מוכח הדבר שלא נתרצית מעיקרא, ולכן אינה מקודשת, ועי' ג"כ במנחת ביכורים על התוספתא שתירץ כעין זה, וכן בחידושי הרי"מ כאן, והוא מוסיף דלכן זרקתו לפניו כי זה מורה ביותר שאינה רוצה להתקדש לו, וזה הוה אצלו בזיון יותר עיי"ש.

ב. והנה לבסוף המקנה הנ"ל כתב דבר חדש, ובקו"א סי' ל' סעי' ז' האריך בזה וז"ל: והעיקר נראה לענ"ד דהטעם בזה לפי מ"ש לעיל בסימן כ"ח דהא דקאמר דתוך כדי דיבור כדיבור חוץ מהמקדש והמגרש אף דגבי מכירה ומתנה נמי היכא שמשך המקבל שוב אין יכול הנותן לחזור בו אפי' תוכ"ד, וגבי הקדש אמרו תוכ"ד לאו כדיבור דמי משום דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי משמע דבמסירה אינו יכול לחזור תוך כ"ד, היינו משום דכיון דעבד מעשה לא אתי דיבור ומבטל מעשה, ועיקר הרבותא בקידושין וגירושין משום דבעינן בהו אמירה, ואי לאו משום חומרא דקידושין וגירושין הי' יכול לבטל את האמירה, דאתי דיבור ומבטל דיבור, וממילא דלא הוי קידושין, ובהא תקנו רבנן דאינו יכול לחזור אפי' תוכ"ד, ולפ"ז אתי שפיר

אף דנטלטה מדעתה כיון דזרקתה תוכ"ד אתי מעשה ומבטל מעשה דבהא לא תיקנו רבנן, וכה"ג אפי' במכר או במתנה יכול לחזור כשעושה מעשה וזרקו מידו וכו' ע"כ.

והנה מובן שיוצא נפק"מ בפועל גם בדין זה גבי נטלתו וזרקתו לים, דלפי תוס' ר"י הזקן הרי זה דוקא אם נטלתה בכעס, אבל אם נתרצית מתחילה היא מקודשת, וכגון שהיא התחילה לומר לו תן לי מנה ואקדש אני לך ואח"כ זרקתו לים, הוה זה קידושין, משא"כ לפי המקנה, הנה אפי' באופן כזה שנתרצית מתחילה, כיון דעשתה אח"כ מעשה הזריקה, הנה מעשה מבטל מעשה ואינה מקודשת.

ג. אמנם עי' בלקו"ש פ' שופטים תשל"ז שמבאר שישנם ב' סוגי עדים: (א) עדי בירור, כגון בעדי הלואה, דגם אם לוח שלא בפני עדים יש כאן הלואה וחייב לפרוע, והעדים אינם אלא מבררים שכן הי'. (ב) עדי קיום כגון בעדי גיטין וקידושין, דהעדים פועלים את החלות, וכגון בקידושין אם קידש שלא בפני עדים אי"ז קידושין כלל, וממשיך אח"כ דעפ"ז אפשר לבאר הטעם מה דאמרינן, "והלכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ מהמקדש ומגרש" (נדרים פז, א) דהר"ן כתב הטעם ע"ז דבכל דבר דלא חמירי כולי האי כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיכול לחזור בו תוכ"ד, משא"כ בגיטין וקידושין דחמירי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה, ומקשה ע"ז דלפ"ז נמצא דכשאדם נותן מתנה לחבירו כגון מאכל, אין המקבל רשאי לאוכלו עד אחר כ"ד כיון דעד אחר כדי דיבור אי"כ גמירת דעת שיחול הקנין, ולא מצינו דין זה בשום מקום, ועכצ"ל דהקנין חל תומ"י ואלא בתוכ"ד יכול לבטלו משא"כ בגו"ק, ולכן מבאר הטעם בזה ע"פ הנ"ל דדוקא בשאר דברים, דהאדם לבד הוא הפועל, במילא יכול לבטלו תוכ"ד, משא"כ בגו"ק דנפעל ע"י העדים אין ביכולת המקדש לבטל המעשה עיי"ש.

ולכאור' אינו מובן דמה איכפת לן אם העדים פועלים הקידושין, הרי מובן דבלי אמירת ודעת הבעל לא חלו הקידושין, וכיון דתוכ"ד יכול לבטל אמירתו ודעתו, נמצא דלא פעלו העדים כלום, ועד"ז כתב בקצוה"ח סרנ"ה סק"ב ובאבני מילואים סכ"ז סק"ט, דאף דעל מעשה לא מהני תוכ"ד, וא"כ אחר שכבר נעשה מעשה קנין איך יכול לחזור, ומבאר כנ"ל דכיון דאין המעשה מועילה בלי דעת מקנה, נמצא דתוכ"ד הרי הוא מבטל הדעת, ונמצא דהי' כאן מעשה קנין בלי דעת, ואי"ז כלום, עיי"ש. וא"כ עד"ז למה לא נימא לענין עדים?

ד. ואולי אפשר לבאר זה, דהנה בכל קנין צריך למעשה הקנין וכוונת קנין, ואפשר להסתפק בזה ולומר בב' אופנים: א) דעיקר הפועל הקנין הוא הדעת והמחשבה שהמוכר רוצה להקנות, והלוקח רוצה לקנות, והא דבעינן גם למעשה קנין הרי זה משום דבלי מעשה הקנין אין אנו יודעים אודות הדעת והכוונה, ונמצא דהמעשה רק מגלה לנו שיש כאן דעת. ב) באמת מעשה הקנין הוא הפועל הקנין, ואלא דאם אי"כ דעת אי"ז נחשב למעשה הקנין, ולדוגמא עודר בנכסי הגר וכסבור שהוא שלו דלא קנה (יבמות נב, ב) הנה בהיות דאין לו דעת לקנות, אי"ז נחשב למעשה קנין, אלא מעשה חפירה בעלמא, ונמצא דהדעת פועל שיש כאן מעשה קנין, וכבר האריכו בזה האחרונים ואכמ"ל (ועי' תשובות וביאורים ס"ד הע' 8).

והנה אם נאמר כאופן הא' מובן החילוק בין שאר קנינים לגו"ק, דדוקא בשאר קנינים דעיקר הפועל הוא הדעת, והמעשה רק מגלה שיש כאן דעת, הנה מובן למה תוכ"ד כדיבור, כיון דחוזר מהדעת, והוא העיקר, במילא בטל גם הטפל — המעשה, משא"כ בגו"ק אין העיקר נפעל ע"י דעתו גרידא, והראי' דאפי' יש כאן דעת גמור אם קידש בלי עדים אי"ז כלום, נמצא דגם העדים פועלים כאן חלק עיקרי, ובכה"ג לא אמרינן תוכ"ד כדיבור, דאף שהוא חוזר, מ"מ מצד פעולת העדים אי"כ ביטול, ובמילא מקודשת.

ודומה לזה כתב בקו"ש ב"ב סת"ל, דדוקא בכל הקנינים שהעיקר הוא הדעת כמ"ש התוס' בכתובות קב, א ד"ה אליבא דבמקום דאנן סהדי דגמר ומקני אי"צ מעשה קנין, לכן מהני חזרה ממחשבתו תוכ"ד, אבל בקידושין אפי' אי ידעינן דגמר ומקדש ודאי לא מהני בלי כסף ושטר, נמצא דהמעשה הו"ע עיקרי, ועל המעשה אינו יכול לחזור, במילא אין הקידושין מתבטלין עי"ש.

והנה לפי המבואר בלקו"ש מובן דאין לתרץ כדברי המקנה הנ"ל, דאפי' אי זרקתו אח"כ ע"י מעשה, מ"מ כיון שכבר נפעל מעשה ע"י העדים, לאו כל כמינה לבטל מעשה זו שפעלו העדים, ולכן צריכים לתרץ כפי המבואר בתוס' ר"י לעיל דכאן לא הי' מעשה כלל מצד העדים, כי הם ראו מתחילה שנטלתו מתוך כעס וכו'.

ה. והנה בגיטין דף כא, א מבואר בגמרא אמר רבא כתב לה גט ונתן בחצירו וכתב לה שטר מתנה עליו קנאתו ומתגרשת בו עי"ש, דע"י שנותן לה את השטר הנה היא קונה את החצר ובמילא היא קונה ג"כ את הגט.

והקשה בחלקת יואב להגאון מקינצק בקבא דקושייתא (נג) וכן הקשה בחידושי הרי"מ לקמן בהזורק דף עז, ב, דהרי ידוע דגט בידה ומשיחה בידו

אם יכול לנתק את הגט ולהביאה אצלו אינה מגורשת (ועי' ב"מ ז, א) דאין זה נתינה גמורה, וא"כ הרי גם כאן למה מגורשת, הלא ידוע דתוך כדי דיבור יכול לחזור מהמתנה (נדרים פז, א) וא"כ כיון דבעת שנתן לה את השטר מתנה הרי גם אח"כ יכול לחזור הרי זה דומה ממש לגט בידה ומשיחה בידו שאינה מגורשת, כיון שאינה נתינה גמורה ואינה כריתות.

דמילא כשהוא נותן לה גט בידה הנה אף אם בגירושין הי' תוכ"ד כדיבור ויכול לחזור הרי עכ"פ הוא יכול לבטל את הגט, אבל הנתינה היא נתינה בשלימות ואינו יכול לבטל עוד את הנתינה, אבל כאן הרי אם יחזור מהמתנה הרי יהי' זה חצירו וממילא אינה נתינה, והוה ממש כגט בידה ומשיחה בידו.

והנה להפוסקים דגם בגט בידה ומשיחה בידו הנה כשמניח את המשיחה אז מגורשת, אחי שפיר גם הכי דכיון דסוכ"ס לא חזר מהמתנה, הוה זה כמי שהניח את המשיחה אבל לשיטת הפוסקים (עי' בית שמואל אהע"ז סי' קל"ה סק"ד) דאפילו אם מניח את המשיחה אינה מגורשת כיון שאין זה מעשה נתינה והוה כטלי גיטך מע"ג קרקע, הנה גם כאן אפילו אם לא חזר בתוכ"ד מ"מ אינו מועיל זה, כיון שסוכ"ס בעת הנתינה הי' לו יכולת לבטל את הנתינה ע"י חזרה מהמתנה תוכ"ד.

והנה לפי שיטת המקנה הנ"ל דתוכ"ד הוא רק בענינים של דיבור, אבל אם עשה מעשה קנין אינו יכול לחזור גם בתוכ"ד, דלא אחי דיבור ומבטל מעשה ולא מצינו בשום מקום שלאחר מעשה הקנין יכול לחזור גם תוכ"ד, עיי"ש בארוכה. ועפ"י שיטתו מובן שקושיית החלקת יואב מעיקרא ליחא, כיון שנתן לה שטר מתנה על החצר דהוה מעשה, שוב גם בתוכ"ד אינו יכול לחזור, ושפיר הוה נתינה.

ואלא דבריו תמוהין מאד וכמו שהקשה באבני מילואים סי' כ"ז דבהדיא מפורש בשו"ע חו"מ סי' קצה דגם לאחר מעשה קנין יכול לחזור תוכ"ד, דדוקא אחר כדי דיבור אינו יכול לחזור וכו', ובב"י שם מבואר דישנם שרוצים לחלק בין קנינים שעושה בגוף החפץ כמו משיכה וחזקה דגם תוכ"ד אינו יכול לחזור, משא"כ בקנינים שאינם בגוף החפץ כמו כסף ושטר בודאי יכול לחזור עד אחר כדי דיבור (ולשיטתם החידוש בגמרא חוץ מהמקדש ומגרש דאף שהם קנינים שאינם בגוף החפץ ובכל קנינים יכול לחזור מ"מ בגט לא וכו') אבל להלכה פוסק הב"י דאף בקנינים שבגוף החפץ יוכל לחזור תוכ"ד, וא"כ אי אפשר לומר כדברי המקנה כלל).

(ולהקנה אשר בכל קנינים אינו חוזר, הנה הביאור בגמרא חוץ

ממגרש ומקדש הוא, דבכל קנינים שהוא המעשה הנה מובן דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, משא"כ בגירושין וקידושין אשר ביחד עם המעשה צריך אמירה הו"א דאתי דיבור ומבטל דיבור ושפיר חוזר קמ"ל דלא, כמו שביאר שם, אבל האבני מילואים מקשה גם על זה עיי"ש).

וכן לפי שיטת הר"ן הנ"ל אפ"ל דלא קשה מידי, דכיון דכל הטעם שיכול לחזור בשאר הקנינים היינו משום דלא בגמר דעתו הוא עושה זה כנ"ל, הנה בנדו"ז כיון שהוא יודע דע"י שנותן לה מתנה היא מתגרשת ע"י שמקבלת הגט בחצרה, הנה כאן אמרינן דבדאי בגמר דעתו הוא עושה, כמו בשאר הגט, ולכן אינו יכול לחזור אפי' מהמתנה, וכן לפי שיטת הרשב"ם ב"ב קל, א, שמבואר שם שבאמת גם בגיטין וקידושין אפשר לחזור בהם מן התורה, אלא דרבנן תיקנו שלא יוכלו לחזור, בכדי שלא להוציא לעז על בני' וכו', אפשר לומר גם הכא דבמקום דהמתנה והגט חלים כאחד, זה ע"י זה, הנה גם הכא תקנו רבנן שלא יוכלו לחזור כיון דיש חשש דלעז, ועדיין צריכים לתרץ הקושיא עפ"י הביאור שבהשיחה.

ו. ובקובץ התמים חוברת ג' בשערי הישיבה מבואר דבעצם יסוד הענין דתוך כדי דיבור כדיבור יש לחקור אם הפירוש אשר כשעושה קנין הנה חלות הקנין הוא תיכף ומיד, ואלא בתוכ"ד הנה ביכלתו לבטל את הקנין, או אפשר לומר אשר כל חלות הקנין אינו חל לגמרי עד אחר כדי דיבור, ואשר לכן הנה כ"ז כשהוא בתוכ"ד (והקנין לא חל עדיין) יכול לחזור בו. וכן יש לחקור בכמה דברים וכמו בהגדת עדות אשר תוכ"ד יכולים לחזור (ול"א כיון שהגיד שאו אינו חוזר ומגיד) אם נאמר אשר ההגדה חלה מיד ואלא יכולים לחזור או אשר ההגדה אינה חלה עד אחר כדי דיבור. עיי"ש.

ומביא מהא דב"ק עג, א, לגבי עדים זוממין דלאביי דאומר עדים זוממין למפרע הוא נפסל מקשים מהמשנה דב' שהעידו על אחד שגנב ואח"כ העידו שטבח ואח"כ הוזמו על הגניבה ואח"כ הוזמו על הטביחה משלמין את הכל עיי"ש, ואם נאמר שלמפרע הוא נפסל, נמצא אשר העדתם על הטביחה הי' כבר בשעת פסלות, וא"כ הרי העדתם לא חלה לגמרי ולמה משלמין (ועי' בשטמ"ק שם, ובתשובות רע"א סי' קע"ט דהתורה לא חייבה לעדים בכאשר זמם אלא אם העדות הם כשרים לעדות דעלמא כמ"ש והנה עד שקר העד, שהוא ראוי לעדות (ועי' באפיקי ים ח"א סי' כ"ב) וי"ל שזה מקור הרמב"ם הל' עדות פ"כ הלכה א' עיי"ש) ומבואר שם בגמרא והילכתא שהעידו בבת אחת והוזמו עיי"ש, והיינו שהעידו על הגניבה ועל הטביחה תוך כדי דיבור ולכן משלמין גם על הטביחה ועי' מהרש"א שם בפרש"י.

והנה אם נאמר אשר גם בתוך כדי דיבור כבר יש חלות הגדה (ואלא אפשר לחזור) עדיין קשה על אביי איך משלמין על הטביחה הרי כשנפסלין למפרע הרי הן נפסלין ממש לאחר חלות ההגדה של הגניבה, שהוא עוד לפני ההגדה של הטביחה וא"כ למה הן משלמין על הטביחה, וא"כ מוכרח לומר אשר כל חלות ההגדה של הגניבה אינו חל עד לאחר כדי דיבור, וכיון דההעדאה על הטביחה הי' בתוך כדי דיבור נמצא דעדיין כשרים היו ושפיר משלמין על הטביחה.

(ואף שחלות ההגדה של הטביחה היא לאחר החלות של הגניבה, מ"מ כיון שסוכ"ס עצם מעשה ההגדה הי' בשעת כשרות לכן יש להם דין דכאשר זמם, ועי' דרכי דוד שם בארוכה).

נמצא מבואר מכאן אשר בתוכ"ד הנה כל החלות אינו עד לאחר כדי דיבור.

ועל פי הנתבאר יתורץ קושית החלקת יואב הנ"ל בנתן לה שטר מתנה על חצירו וכו', דאינו דומה כלל לגט בידה ומשיחה בידו, דשם הרי הנתינה היא מיד (ומה שנמצא בידה כמאן דפסיק דמי, עי' בב"מ ז, א) וכיון שיש נתינה ולאחר הנתינה הוא יכול לנתק א"כ אי"ז נתינה לגמרי וכריתות וכו', ולכן אינה מגורשת, משא"כ כאן אשר נתבאר לעיל שיטת הר"ן ומהגמרא ב"ק אשר בתוכ"ד אין עדיין שום חלות, א"כ גם הכא כשנותן לה את השטר מתנה הנה כ"ז שהוא עדיין בתוכ"ד לא חל לגמרי חלות הקנין מתנה והנתינה, והוא חל ממש לאחר כדי דיבור ואז הרי אינו יכול לחזור עוד. וא"כ שפיר היא נתינה בשלימות, ולכן מגורשת.

ז. אלא מובן דכל ביאור זה אינו מתאים לפי הנ"ל בלקו"ש דבמתנה אמרינן שהקנין חל מיד, וא"כ אכתי קשה דהי' כאן נתינה פסולה, והוה כטלי גיטך מע"ג קרקע.

והנה בנוגע למה שהביא ראי' לעיל מהך דב"ק דבתוכ"ד ליכא שום חלות כלל, דלכן כשרים בהעדות של הטביחה, אפשר לומר הביאור בזה כמ"ש במאירי שם דכוונת הגמ' היא דכיון דההגדה על הגניבה וההגדה על הטביחה היא בתוך כדי דיבור, הנה חשבינן לי' ממש להגדה אחת וא"כ אי אפשר לחלק ולומר שלגניבה הם כשרים עדיין ולטביחה הן פסולין, כיון שהוא ממש הגדה אחת ואי אפשר לחלקם כלל, וחלות ההגדה חל מיד אחר ההגדה של הטביחה (ולא אחר כדי דיבור) כיון שהוא ממש ענין אחד, ולכן שפיר משלמין על הטביחה וכמבואר במאירי שם שגם ההזמה אף שהיו בב' זמנים מ"מ הזמה אריכתא היא, וא"כ י"ל דלכן משלמין על הטביחה.

ועיין גם כן בפני יהושע ב"ק וכן ביש"ש, וגם אולי אפשר לומר דכיון דתוכ"ד עדיין יכול לחזור הנה אף שחלות ההגדה הי' מיד לאחר הגניבה מ"מ העבירה לא נגמרה עד לאחר כדי דיבור שאי אפשר לו עוד לחזור ובדוגמת לאו הניתק לעשה דפסק הרמב"ם ביטלו ולא ביטלו וכו' וכן מצינו בזה שיטת הרמב"ם למי שלא מל א"ע כל ימיו שהעבירה אינה חלה עד שהוא מת בלי מילה (רמב"ם הל' מילה פ"א ה"ב).

ועי' ג"כ בספר חקר הלכה (כלל תוכ"ד כדיבור) מה שהאריך להביא ראיות בענין הנ"ל לכאן ולכאן.

ח. ונראה לתרץ, דהנה בלקו"ש הנ"ל שאל, דלפי שיטת הר"ן הי' צ"ל הדין שכשאחד נותן מתנה לחבירו אסור לו לאכלו תוכ"ד כיון דלא קנה עדיין וכו"ל, ולכאור' גם לפי השיחה יוקשה דכיון דלפועל יכול הנותן לחזור בו, הי' צ"ל דין שלא יאכלנו תומ"י, כיון דע"י חזרתו עוקר הדבר למפרע כאילו לא נתנו לו, ואיך יאכלנו תומ"י? ועכצ"ל הביאור בזה דמן הדין כיון שהוא נותנו לו עכשיו, אין צריכים לחשוב כלל שיחזור מזה, דחזרתו הוה היפוך דמעשה נתינה שלו, וכיון שנותרנו עכשיו, יש כאן נתינה מעלייתא, ואין צריכים מן הדין לדון כלל אם יחזור בו, דזהו היפוך מה שפועל עכשיו, ולכן מותר לאכלו תומ"י.

וא"כ אפשר לומר דכן הוא בענין הנ"ל גבי גט, דהן אמת דגט בידה ומשיחה בידו אין זה נתינה, היינו דבזה גופא שהמשיחה בידו הרי זה גופא מורה דאין כאן נתינה ממש, כיון דבפועל נשאר המשיחה בידו, משא"כ היכא דנתן לה מתנה, אף שאם ירצה יכול לחזור, מ"מ יש כאן נתינה מעלייתא, דמן הדין אין לדון כאן כלל אודות חזרתו, דזהו היפוך המעשה נתינה שלו, ויש כאן נתינה מעלייתא, ולכן מגורשת. דהן המתנה והן הגט חלים מיד ואין כאן שום חסרון בהנתינה.

- ו. בלקו"ש ח"ט פ' שופטים (ד) מביא הגמ' נדרים פז, א, "והילכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חול... ומקדש ומגרש" והר"ן מפרש דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי, האדם עושה לכתחילה בדעת שיוכל לחזור תוכ"ד, אבל בקידושין וגירושין דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה, ולכן אינו יכול לחזור, ומקש"ה ע"ז דלפי"ז דבכל קנין ליכא גמירת דעת של הקונה עד אחר כדי דיבור, צ"ל הדין דהקנין אינו חל עד אחר כדי דיבור, וכשא' נותן מתנה לחבירו כגון דבר מאכל, צ"ל הדין שהמקבל לא יאכלנו עד אחר כדי דיבור כיון שלא קנה עדיין, ולא מצינו זה בשום מקום, ועכצ"ל דגם בכל הקנינים ה"ז חל תומ"י, וממשיך ובאר טעם אחר בההפרש בין שאר הקנינים דאפשר לחזור תוכ"ד לקידושין וגירושין, עי"ש.

והנה בקובץ ביאורים בגיטין ה, א, הסתפק באם אחד עשה קנין ותוכ"ד נתחרש או נשתטה, מי אמרינן דכיון דהוה תוכ"ד, במילא אין הקנין חל, או דכיון דבפועל בעת הקנין הי' בר דיעה ה"ז קנין, ורוצה לפשוט זה מהמבואר בגמ' שם דאם שליח נשתטה תוכ"ד להנתינה, מ"מ ה"ז נתינה כשרה, אף דבעינן שהשליח יהי' בן דיעה בעת הנתינה, ומוכח מזה דמה שנתחרש תוכ"ד אי"ז מבטל הקנין עי"ש.

- ולפי הנ"ל בלקו"ש, נראה לומר דעצם שאלתו אפשר לתלות אם כשיטת הר"ן או בלקו"ש, דאי נימא כשיטת הר"ן דעד אחר כדי דיבור ליכא גמירת דעת כלל, הנה כיון דנשתטה תומ"ד, מובן דלא הי' כאן שום גמירת דעת בהקנין, ובמילא אין הקנין חל, אבל אי נימא כהמבואר בלקו"ש שיש גמירת דעת מיד, ואלא אפשר אח"כ לבטל הקנין, הנה כיון שהי' כאן גמירת דעת במילא מה שנתחפש אח"כ אינו מבטל הקנין, כיון דלא חזר, ובאמת לפי שיטת הר"ן הנ"ל אפשר לומר דאי אפשר לפשט שאר קנין מגט בכלל, כיון דבשאר קנין ליכא גמירת דעת מיד, משא"כ בגט אפי' אם הבעל בעצמו נשתטה תוכ"ד אי"ז מבטל הנתינה כיון דבגט יש גמירת דעת מיד, ועי' בההערות שם בקו"ב.

הרב גרשון קליערס

- ברוקלין נ.י. -

קובץ הערות התמימים ואנ"ש סיאטעל גליון טו (תשמ"ג)

א. בלקו"ש חל"ט פ' שופטים שיחה ד' אות ג'
מבאר שעפ"י האמור (שם) שעדות זה חלק ממעשה
הקידושין, תוכ"ד כד"ד כמכואר כנדרים פ"ז, כ"ב
קכט. והילכתא תוכ"ד כד"ד חוץ ממקדש ומגרש
ולכאורה מהו החילוק מה שהר"ן מבאר דבשאר מילי
דלא חמירי כ"כ, ולכן עושה לכתחילה כדעה שיוכל
לחזור כתוכ"ד, משא"כ באלו כיון דחמירי כולי האי
אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה ולכן אינו
יכול לחזור.

דמקשה ע"ז שלפי"ז שבשאר דברים אין גמירה
דעת תוכ"ד נמצא שהמעשה נגמרת אחר כ"ד, ולפי"ז
אם אחד נותן לחבירו כגון דבר מאכל אין המקבל
יכול לאכול עכ"פ לכתחילה עד אחר כ"ד ולא מצינו
חידוש כזה, ומוכרח לומר שגם בשאר דברים נגמר
הדבר מיד אלא שתוך כ"ד יש בכוחו לבטל המעשה,
משא"כ במקדש ומגרש.

והביאור, מאחר שבקידושין וגירושין נפעלת
המעשה ע"י עדים לכן אין בכוחו לחזור ולבטל
המעשה, ואחר שנפעלה ע"י העדים, משא"כ בשאר
דברים שאין העדים פועלים מציאות הדבר. עכת"ד.
ויש לומר הביאור בזה עפ"י מ"ש התוס' מנחות
פ"א ד"ה תודה מחולין כו' דהטעם דלא מהני הזרה
בהקדש תוכ"ד היינו משום דאמירה לגבוה כמסירה
להדיוט, ולכן אינו יכול לחזור דלא אתי דיבור
ומבטל מעשה, וכן עד"ז בקידושין וגירושין איכא
מעשה. והא דמכר יכול לחזור, הוי לכאורה גם שם
איכא מעשה, וכן עד ז בקידושין וגירושין איכא
מעשה, ומה צריך לדין מיוחד דמקדש ומגרש תוכ"ד
לאו כ"ד.

צריך לומר משום דשם מלבד המעשה איכא גם
דיבור, וקידושין בלי דיבור, היינו נותן סתם,
אינו מועיל, ולכן יכול לחזור מהדיבור וישאר
מעשה בלי דיבור זהוי בטל ועד"ז גירושין. וכן
במכר אינו עושה קנין עד שאומר לקנות וכיון
שקונה ע"י דיבורו יכול לחזור ולבטל דיבורו,
משא"כ בהקדש, דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט
דעצם הדיבור הוי מעשה. ועיין בקצה"ח סי' רנ"ה
ובאכני מילואים סי' כ"ז ס"ק ט'.

ולפי"ז שכל היסוד של חזרה תוכ"ד הוא משום
דאתי דיבור ומבטל דיבור, מובן שבקידושין
וגירושין שהעדות הם חלק ממעשה הקידושין, היינו
כהמעשה ובהדיבור, והוי הדיבור ע"ד כמסירתו

לגבוה והינינו שזה דיבור חזק עם עדות ולכן אינו יכול לחזור ולכטל זה, משא"כ דיבור שלא נעשה ע"י עדים שאתי דיבור ומכטל דיבור.

הנה ר"מ ור"א נחלקו אם עידי חתימה כרתי או עידי מסירה כרתי, והלכה כר"א. ונחלקו הראשונים בדברי ר"א, הר"ף והרמב"ם סוברים שלר"א אף עידי מסירה כרתי.

ולפי"ז צ"ב מדוע אינו יכול לחזור בגירושין הרי כאן אין עדים רק על עשיית ספר כריתות אבל לא על הנתינת גט להאשה, הנתיחה לשיטת הר"ן בהרי כהרי"ף שעידי חתימה הם גם עידי מסירה מוכן שלפועל יש עדים גם על המסירה, אבל לשיטת הרמב"ן שלר"א יכול להיות גט בעידי חתימה כמו לר"מ אם נמצא שלא היו עדים בשעת נתינת הגט לאשה ומדוע לא יכול לחזור מזה. (וכן בקידושין אם גם שם הדין כמו בגירושין כמבואר בזה באחרונים השו"ט) ולכאזרה אפשר לומר דמ"מ מאחר שע"י שיחזור מהגירושין עי"ז יתכטל גם הגט ומעשה העדים, ולכן אין יכול לחזור דאין כחטו לכטל מעשה שנעשה ע"י עדים.

אבל צ"ב דהרי בכל מעשה שנעשה בלי עדים נת' לעיל הטעם שיכול לחזור אף דלא אתי דיבור ומכטל מעשה משום שעכ"פ חוזר מהדיבור ונשאר מעשה בלי דיבור דהוי ממילא בטל, הרי כיכלתו לכטל דיבור אף שע"ז יתכטל מעשה שאין כחטו לכטל, כמו"כ כאן אף דאין כחטו לכטל מעשה שנעשה ע"י עדים מ"מ יכטל הנתינה או הדיבור שבשעת נתינה וממילא יתכטל הכל.

ויש לומר דלפי שיטה זו שלר"א אף עדי מסירה כרתי, וגם עידי חתימה פועלת הגירושין הוא משום דאז הגירושין זהו עשיית ספר הכריתות וזה פועל הכריתות, ונתינת הגט הוי רק תנאי דאי לאו הכי ליכעי עדים כמו בגירושין עצמם, ומוכרח דהוי תנאי בגירושין, ומכיון דהוי רק תנאי במעשה הגירושין י"ל דבאמת יחא הדין שיהי' אפשר לחזור מזה דהוי רק חוזר מתנאי גירושין שלא נפעל ע"י העדים.

וי"ל שזה ע"ד דאיתא בגיטין ד' כ"א "כתב לה גט ונתן כחצירו וכתב לה שטר מתנה עלינו קנאתו ומגורשת" והקשה החלקת יואב קכא דקשיחא נ"ג הרי א"א לה להתגרש כיון דיכול לחזור תוכ"ד וא"כ הוי כגט בידה ומשיחה בידו דיכול לנתק ומתגרשת אחר כ"ד דפסק המשיחה ושוב הוי כמו טלי גיטך מע"ג קרקע. עכ"פ מוכח מזה שאפשר לחזור ממתנה אף שקשורה מתנה זו עם עשיית גירושין, ועוד שכל

המתנה היינו עשיית החצר הנה כדי שתוכל להתגרש
ומ"מ יכולה לחזור.

וא"כ כמו"כ יש לומר כתנאי דגירושין שיכול
לחזור. ועיין בתורת מיכאל שכתב שאולי כאמת לא
יהא יכול לחזור ממתנה, מאחר שקשורה למעשה
הגירושין ולדברינו אינו.

בנוגע סכרת הר"ן שמשמע מדבריו שאין נגמר
הדבר עד אחר כ"ד יש להקשות מגמ' כתובות ד' ל"א
"גונב כיס בשבת הי מגרר ויוצא פטור שאיסור
שבת ואיסור גניבה באין כאחד", ואם נאמר שלא
נגמר הדבר עד אחר כ"ד אי"כ הרי אינם באין כאחד
דאיסור גניבה הוי' אחר כ"ד ואיסור שבת חל
מיד, דודאי הרי אינו שייך חזרה באיסור שבת
דמה שעשה עשה. ומוכרח לומר דתוכ"ד ג"כ חל מיד
והוי רק דין חזרה.

וכן לשיטת הר"ן דהטעם דאינו יכול לחזור
בגו"ק משום דמאחר דחמור הוא עושה כהסכמה
גמורה, א"ב לפי"ז בעושה קידושין או גירושין
ע"י שליח להולכה שכתב הר"ן ריש גיטין, דכשליח
הולכה יכול הבעל לבוא ולערער מאחר דלא הוחלט
אצלו עדיין לגרש, אי"כ יהי הדין שם שיכול
לחזור מהקידושין והגירושין וזהו כאמת חידוש
לומר כן.

אלא שלפי"ז מוכן הא דאמרינן בגיטין ה
ע"ב שיכול לומר בפני נכתב וכפני נכתם תוכ"ד
דנתינה. ולפי הר"ן ניחא דשאני התם שפועל זה
ע"י שליח ובשליח יכול לחזור.

אלא דבלאו הכי יש לתרץ כמו שתירץ הפני
יהושע שם דרק לחזור אינו יכול משא כ לפרש.
ועיין ג"כ במח"א הלכות צדקה שכתב דלפרש יכול
בגו"ק.

- הרב ארי' לייב קפלן -
ראש הישיבה

ד. בלקו"ש חל"ט פ' שופטים (ד) ע' 194 הע' 59 כותב וז"ל:
"כי זה שאין כח חסר פועל - הרי הפועל הוא במדריגת הכח", עכ"ל.

וא"כ נמצא שהפועל כמו שהוא נפרד מהכח שאז הרי אינו במדריגת הכח לא נמצא כלול בהכח ועפ"ז א"מ הא דאיתא בד"ה יו"ט של ר"ה רס"ו דטעם (המובא בס' ע"ח) לגבי בריאת העולמות בכדי שיתגלו שלימות כחתינו של הקב"ה אינו מספיק מכיון שלמעלה אין הכח חסר פועל אבל כפי המבואר שכלול רק דרגת הפועל הכלול בהכח וא"כ הרי אפ"ל שטעם הבריאה היא בכדי שיתגלה שלימות כחתינו.

ואולי אפ"ל שענין ה"פירוד" שבפועל אינו מתייחס להכח אלא בא מהעצמות שלמעלה מענין כח ופועל (וראה בד"ה יו"ט של ר"ה רס"ו ע' ה) ולכן א"א לומר שענין ה"פירוד" שבפועל משלים את הכח כיון שאינו שייך אליו וא"כ לא שייך לומר שהוא חסר את זה.

משה גרינברג

ח. בלקו"ש ח"י"ט שיחה ד' לפ' שופטים עמ' 188 ואילך מבואר ע"ד ב' סוגי עדים - עדי בירור ועדי קיום, ומבואר שם דעדי קידושין הם עדי קיום והם חלק ממעשה הקידושין, ומבאר שם גם מה שבקידושין אין אומרים תוך כדי דיבור כדיבור, ומביא שם מ"ש הר"ן בנדרים דף פז. דדוקא בשאר מקומות אמרינן תוכ"ד כדיבור חוץ מן המגדף, ועובד ע"ז, ומקדש, ומגרש, ומביא שם הר"ן הסברה לזה, וז"ל: "הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה".

והקשה בלקו"ש שם ע"פ הר"ן הנ"ל שהוא דורש הסברה, כי לפי"ז, שאצל שאר דברים אין גמירת דעת עד לאחרי הדיבור, יצא מזה, שהמעשה אינו נגמר עד אז, ובמילא אם א' יתן מתנה לחבירו דבר מאכל, יכול מקבל המתנה לסרב מלאכול (עכ"פ לכתחילה) את המאכל עד לאחרי כדי דיבור, ולא מצאנו בשום מקום שיהי' כתוב כזה חידוש. וע"כ צ"ל שגם בשאר דברים נגמר המעשה מיד, אלא שעד כדי דיבור יש לו כח להתחרט ולבטל את המעשה, משא"כ אצל מקדש ומגרש. ומביא שם: דמכיון שבקידושין (וגיטין) מעשה הקידושין נפעל ע"י העדות, אין ביכולת המקדש (ומגרש) לבטל את המעשה כיון שהעדות פעלה חלות מעשה הקידושין, משא"כ בשאר דברים, שהעדות אינו פועל בהם מצאו הדבר - והדבר נפעל רק ע"י בעל הדבר בעצמו, ממילא יכול הוא לבטלן עד תוך כדי דיבור, ע"כ תו"ד שם.

והנה לכאו' צלה"ב, דלפי ביאור זה דהיכן דהמעשה נפעל ע"י עדים א"א לחזור בו אפי' תוך כדי דיבור (וזהו הביאור למה בקידושין וגירושין אין הוא יכול לחזור בהן בתוך כ"ד), למה א"כ אמרינן שגם במגדף (שהוא לאו דוקא בעדים) לא אמרינן תוכ"ד כדיבור, והרי מגדף א"א לפרש כמו שמבאר בלקו"ש שם שהיכן שהמעשה נפעל ע"י עדים א"א להתחרט אפי' תוכ"ד, דהא

במגדף לא בעינן עדים כלל, ואיך זה יתישב לפי מה שמבאר שם?

ונראה לומר דבכללות השיחה שם מנסה לבאר גדר עדות בגיטין

וקידושין, וע"ז בעיקר מכיא דברי הר"ן בנדריים, וע"ז גופא

הקשה מסברה דאם א' יתן מתנה לחבירו וכו', ומה שביאר שם

ע"ד מעשה הנפעל ע"י עדים הוא כהמשך למ"ש לעיל גבי הגדר

דגיטין וקידושין, אבל באמת גבי מגדף אפשר להיות עוד סברה

אלא דלא נחית להביאה בפירוש כיון דאינו נוגע לכללות התוכן

המדובר שם בהשיחה שם שהוא גבי גיטין וקידושין.

נחום שאול וואגעל

קובץ הנ"ל י"א ניסן תשמ"ח

ה. בלקו"ש חי"ט שיחה ב' לפ' שופטים מבואר ע"ד דברי הר"ן בנוגע לתוך כדי דיבור בקידושין ובמחרף ומגדף, דלא אמרינן בהו תוכ"ד כדיבור, ומבואר שם דהביאור בזה הוא דכיון דמעשה הקידושין וכו' נתקיים ע"י עדים אין ביכלתו לבטל את המעשה שנפעל ע"י כחם של עדים, ע"ש.

ויש להעיר משו"ת החכם צבי סקט"ו דמבואר שם דהא דאמרינן בקידושין תוכ"ד לאו כדיבור היינו אחר שכבר נגמרו הקידושין ודאי וכגון שאמרה הן, אבל כשלא אמרה ולא מידי אלא הוא נתן לה את הקידושין ונטלתן מידו וזרקתן לים מעולם לא נתרצית לקידושין כלל כיון שזרקתן, ודוקא שזרקתן תוכ"ד, אבל אם לאו זרקתן אלא אחר כ"ד אמרינן דכבר נתרצית ואינה יכולה לחזור בה דכל לאחר כ"ד הפסקה היא וכבר נגמר הענין הראשון.

ברוך עפשטיין

קובץ הנ"ל חג השבועות תשמ"ח

יב. (מדור לקו"ש): בלקו"ש חי"ט שיחה ד' לפ' שופטים ע' 188 ואילך מבואר ע"ד עדי בירור ועדי קיום, וע"ש שמביא את דברי הר"ן בנדרים (פז, א) דבשאר מילי אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור חוץ ממגדף ומקדש ומגרש, דהביאור בזה הוא משום דבשאר דברים כשא' מקימם הוא מתכוין לכתחילה שיוכל להתחרט בהן, משא"כ

במקדש וכו' כיוון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה
גמורה.

ומקשה שם בלקו"ש דביאור הר"ן דורש הסברה, כי לפ"ז -
דבשאר דברים אין סמיכות דעת עד לאחרי כ"ד יצא שהמעשה אינו
נגמר עד אז, ובמילא אם למשל א' נותן מתנה לחבירו דבר מאכל
אין מקבל המתנה רשאי לאכול את הדבר מאכל עד לאחרי כ"ד, ולא
מצאנו חידוש כזה בשום מקום.

ומבאר שם, דע"כ גם בשאר דברים חוץ ממקדש כו' אמרינן
שהמעשה נגמר מיד, אלא שעד כדי דיבור יש כח להתחרט ולבטל את
המעשה משא"כ אצל מקדש ומגרש, ע"ש.

ויש להעיר מהמחלוקת שהובא בט"ז אה"ע סל"ח סק"ב בין הטור
והרמב"ם, דכתב הרמב"ם דאם אמר לאשה הרי את מקודשת לי בזה
ונתן לידה והשלים ואמר אם תתן לי מנה ה"א מקודשת לי ואם לא
תתני לי לא תהי' מקודשת הרי בטל התנאי מפני שהקדים המעשה,
אע"פ שהי' הכל תכ"ד, עכ"ל. אבל הטור הקשה ע"ז דזה מילתא דפשיטא
היא דאם נתן ואח"כ התנה דאין אחר המעשה כלום, ואפי' בלא תנאי
בני גד ולגבי קידושין לא אמרי' תכ"ד כדיבור דמי.

וביאר שם הט"ז דלפי דברי הטור משמע, דהנותן מתנה זו
ונותנה לו ואח"כ אומר איזה תנאי במתנה לא מהני אפי' אם הוא
תכ"ד אין בתנאי זה כלום כיוון שקודם לזה זכה בסתם, מ"ה מקשה
דא"צ ללמוד כאן מתנאי בני גד כיוון דבלא"ה אין כאן תנאי,
ולהרמב"ם אי לאו תנאי ב"ג ה"א דמהני כיוון שהי' תוך כ"ד, ע"ש.
ולכאו' משמע מדברי הט"ז דאליבא דהטור אמרי' דמעשה המתנה
נגמר מיד בשעת נתינת המתנה (ולהכי אם התנה אח"כ לא מהני אפי')

בלא פסול דתנאי קודם - למעשה), וא"א להתנות שום תנאי לאח"ז,
וכמו"כ (לכאורה) א"א לבטל את המתנה אפי' תוך כדי דיבור.

הנ"ל

יג. בלקו"ש שם מבואר החילוק שבין קידושין וגירושין לשא"ד
דדוקא בקידושין וגירושין אמרינן דתוך כדי דיבור לאו כדיבור
דמי משא"כ בשא"ד, דהביאור הוא משום דבקידושין וגירושין המעשה
נפעל ע"י עדים, ולכן אין ביכלתו לאח"ז לבטל את המעשה כיון
שהעדוהו כבר פעל את המעשה, משא"כ בשאר דברים שהעדוהו לא פועל
את חלוה המעשה והדבר נפעל רק ע"י הבעל דבר בעצמו, לכן אפשר
לבטל את המעשה בתוך כדי דיבור, ע"ש.

והנה זה יומתק עוד יותר ע"פ ביאור האור שמח בהל' אישות
פ"ט הט"ז שמבאר באריכות הא דבעינן ב' עדים בשעת הקידושין
(אף דילפינן דבר דבר מממון), שהוא משום דבלי עדים אין סמיכות
דעת מוחלטת מב' הצדדים דכ"א מפחד שמא השני יחזור בו וכו',
דדוקא בממון שייך לומר דכיון שעצם המתנה או הקנאת הדבר זכות
הוא למהקבל או הקונה, לכן לא בעינן שם עדים אם אין הכחשה,
אבל בקידושין אין כ"א סומך על השני שיסכים בלב שלם הילכך
בעינן עדים בשעת מעשה הקידושין.

וזה מתאים עם מ"ש בלקו"ש שם דדוקא בקידושין כו' דמעשה
הקידושין נפעל ע"י עדים א"א לבטל את המעשה, דכנ"ל, הבעל
והאשה סומכים דוקא על העדות שיקויים עי"ז מעשה הקידושין,
והילכך א"א להם לבטל את המעשה אפי' בתוך כ"ד.

ברוך עפשטיין

גדר הביטול דאוכלין לכלי

הרה"ח ר' פנחס קארף
- משפיע ומשגיח -

בלקו"ש חי"ט בשיחת שופטים ד' אות ח' וז"ל: "דערפאר געפינט מען אויך בדיני התורה אז מ'רעכנט זיך מיט דער כוונה פון א זאך און ניט מיט זיין גשם וחומר - לדוגמא ביים דין פון "המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפילה לו", ד.ה. כאטש אז דער גשם הכלי האט א שיעור הוצאה (און אויב מ'וואלט עס ארויסגעטראגן פאר זיך וואלט מען געווען חייב אויף דער הוצאה) - וויבאלד אבער אז די כוונה פון זיין ארויסטראגן די כלי איז צוליב די אוכלין, ווערט די גשמיות'דיקע מציאות פון דער כלי בטל וטפל צו דער כוונה, צו די אוכלין, אזוי אז די כלי ווערט א "טייל" פון די אוכלין, און וויבאלד די אוכלין זיינען פחות מכשיעור, איז אויך די כלי פחות מכשיעור (כאטש מצד איר גשמיות'דיקער מציאות האט זי דעם שיעור). עכ"ל.

ולכאור' צ"ל כי מהו ההכרח לומר שהפטור הוא מצד כי הכלי נעשה כמהות האוכל, ולכאור' אפשר לומר שהפטור הוא מפני שהכלי בטל להאכול ואין לו מציאות בפ"ע, שעפ"י זה יהי מוכן גם לגבי הדין שמביא מהברייתא "המוציא אוכלין כשיעור עם בכלי חייב על האוכלין ופטור על הכלי" ששם לכאור' לא שייך לומר מפני שהכלי נעשה כמו האוכל כי שם הרי האוכל הוא ג"כ כשיעור, משא"כ להביאור שהכלי טפל להאכול ואין לה מציאות בפ"ע גם כאן מוכן.

וזה אינו מוכן דלפי הביאור שבשיחה למה באמת פטור בהציור
דהברייתא.

ויש לכאור זה בדא"פ עפ"י מה שמבאר בשיחה הנ"ל לעיל אות ו'
וז"ל: "איז דער כללות'דיקער ביאור אין דעם: שמים וארץ זיינען טאקע "מעיד" אויפן כח הא"ס אין וועלט, עס איז אבער ניט אין אן אופן וואס ווייזט אז וועלט איז לגמרי ניט קיין זאך פאר זיך און איז אינגאנצן בטל צו א"ס ב"ה; דער אויפטו פון אידן איז, וואס זיי טוען אויף (דורך תומ"צ) אז עס זאל נתגלה ווערן ווי ס'איז "אין עוד מלבדו", ווי וועלט איז פאראיינציקט בתכלית מיט עצמותו ית"י". עכ"ל.

ובהמשך לזה מביא באות ח' הנ"ל שהביטול הוא באופן כזה שהכלי נעשה כמהות האוכל.

שעפי"ז מוכן (מאחר שמקשרים זה לענין ד"אין עוד") שבאמת הכוונה היא שהכלי בטלה ואין לה מציאות בפ"ע, שלכן גם באופן שהאוכל יש בו שיעור ג"כ פטור על הכלי ומצד הטעם שבטלה להאוכל ואין לה מציאות בפ"ע.

אלא שרוצים להוכיח מכאן שאף שמצד הביטול ה"ה כאילו אינה והיינו שהכוונה והתכלית של הכלי - האוכל - פועל על הכלי ביטול מציאותו, אעפ"כ פועל ג"כ מצד הביטול שיהי' כפי האוכל, שזהו לכאור' ענין הפכי מהנ"ל שלא מבטל מציאותו אלא אדרבה מחזק מציאותו שיהי' כפי אופן הכוונה והתכלית (ועיין בשיחה הנ"ל אות ז' וח' וצ"ע) אבל אעפ"כ הנה גם זה מצד הביטול, שמצד הביטול להאוכל נעשה מציאותו כמציאות האוכל.

ובזה מוכן למה מביא בהשיחה הדוגמא מהמוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי, ולא מהוציא כשיעור, שאף ששם ג"כ הכלי בטלה להאוכל, אבל שם אין רואים שהאוכל פועל על הכלי שיהי' כפי האוכל, וזה רואים רק בהוציא פחות מכשיעור, כי שם אי אפשר לומר שטעם הפטור הוא מצד שבטל להאוכל, ולכן אינו חייב על הכלי כי זה שייך רק כשעל האוכל יש חיוב אז אומרים שהכלי בטלה להאוכל ואי אפשר שיהי' עליו חיוב חדש, אבל בהוציא פחות מכשיעור ששם אין חיוב אין שייך לומר שיהי' פטור על כלי מפני שבטלה להאוכל הרי באוכל אין חייב ואיך שייך לומר ביטול לדבר שאינו במציאות.

ואם נאמר שהכוונה שבטלה לעצם מציאות האוכל ולא להחיוב והיינו שמאחר שכל ענינה של הכלי הוא משמש להאוכל א"כ אין לו מציאות לעצמו, וא"כ גם כשהוא צריך גם להכלי שעפ"י פירש"י היינו שצריך להשתמש בו במקום אחר, גם אז יפטר על הכלי מאחר שאינו מציאות לעצמו כ"א לשמש בהאוכל, ולמה יגרע כאן כשהוא משמש אותו גם עכשיו.

אבל עדיין צ"ל דהרי אפשר לומר שבאמת הביטול הוא לגבי האוכל, אבל זהו דוקא כשהכלי נמצא עם האוכל ביחד, משא"כ כשהוא בפ"ע.

ועוד צ"ע טובא, כי איך נפרש מה שאומר שם במשנה אח"כ המוציא את החי במטה פטור אף על המטה מפני שהמטה טפילה לו, דהרי שם אין

שייך לומר דנעשה כמו שהמיטה הוא חי, משא"כ כשנאמר שהפטור הוא מפני שהוא בטל לגבי הדבר המוטל בכלי - מובן.

וגם אפשר יש להוסיף להקשות כי טעם הפטור בדבר חי הוא כי חי נושא א"ע, וכאן הרי המיטה בפועל אינו נושא א"ע כי אינו חי.

אלא צ"ל שבאמת הטעם של הפטור בכל אלו הענינים הוא מפני הביטול כנ"ל, והביטול הוא דוקא כשנמצא עמו ביחד כי אז הוא כמו בית יד להדבר, ולכן אין לו חיובים בפ"ע מאחר שהוא בטל להדבר שהוא כלי אליו וכמו שהוא חלק ממנו.

וכ"ז שייך בשאר הענינים, אבל בהוציא פחות מכשיעור שהפטור הוא מפני שחסר בשיעור, ואין בו חשיבותו ואם הי' מתוסף עליו עד שהי' בו שיעור הרי הי' מתחייב, וא"כ ג"כ כשנתוסף עליו הכלי שיש בו שיעור אף שהוא כמו בית יד להאוכל אעפ"כ יתחייב מפני שעכשיו יש בו שיעור ויש בו חשיבות.

ולכן מוכרח לומר שהפטור הוא מפני שהכלי נעשה כמהות האוכל, ולא רק מפני שהוא בטל להאוכל ונעשה כמו בית יד להאוכל.

ואפשר י"ל שבאמת בכל הענינים הנ"ל הוא אותו הטעם מפני שהכלי נעשה כמהות האוכל, כי הרי גם בפחות מכשיעור יש להקשות כי אין שייך לומר שהכלי שיש בו שיעור הוא כמו שהוא פחות מכשיעור שהרי בפועל יש בו שיעור, אלא שהכוונה היא שמצד ביטולו להאוכל הרי אינו מציאות לעצמו אלא מציאותו של האוכל, ומאחר והוא פחות מכשיעור הרי זה כמו שהוא בעצמו פחות מכשיעור, ועד"ז יש לומר בהוציא חי במיטה שמצד ביטולו להחי הרי אינו מציאותו של עצמו כ"א מציאותו של הדבר החי וא"כ הרי זה כמו שהוא עצמו חי, והיינו שהוא אינו הוא אלא הדבר שנושא עליו, (וה"ז כמו בפחות מכשיעור אלא ששם הוא ענין של כמות וכאן הוא ענין של איכות).

וכן עד"ז בהוציא עליו כשיעור ה"ה ג"כ אותו הענין שהפטור הוא מפני שמצד הביטול שלו להאוכל הוא כמו שמציאותו הוא האוכל וא"כ הוא שייך להחיובים של האוכל ואין לו חיובים של עצמו, (וצ"ע בכל זה כי הרי אינו אומר בהשיחה שהוא כמו אוכל שיש בו פחות מכשיעור אלא כמו כלי שיש בו פחות מכשיעור, וגם תוכן הענין של השיחה הוא שהכוונה של הענין פועל על הענין שהוא יהי' כפי הכוונה של הענין ויש לבאר זה גם עד"ז. וצ"ע).

ויש לבאר זה עפ"י מ"ש בהשיחה באות ח' וז"ל: און עד"ז בנוגע צו דער "כוונת" הבריאה, אז וויבאלד די כוונת הבריאה איז "כשביל התורה ובשביל ישראל" - זיינען זיי איר אמת'ע מציאות, און ניט איר גשם וחומר, ער"ל.

ובהערה: וראה סהמ"צ שם (בסוף הפרק) בשם הרמב"ם: שהמציאות של הנבראים הנראה לנו אינו אמתת מהותן. . שהמציאות אמיתי שלו הוא בעודו במחשבת הבורא ית', עיי"ש. ע"כ.

מזה רואים שאף שאומר בפנים שאמיתית המציאות של הנברא הוא לא גשם הנברא כ"א הכוונה, ואעפ"כ אומר בהערה שאמיתית מציאות הנברא הוא כמו שהוא נמצא במחשבתו ית', שזה מתאים ג"כ לתוכן השיחה שמ"ת (שהוא כוונת הבריאה) פועל חיזוק ותוקף במציאות הנברא, והיינו שמציאות הנברא הוא נמצא אבל מציאותו הוא לא כמו שנראה לעינינו אלא כמו שהוא בכוונת הבורא.

וע"כ עד"ז נפרש כאן, דהן בהוציא פחות מכשיעור, והן בהוציא אדם חי, והן בהוציא אוכל כשיעור, אין הכוונה שמהות הכלי נעשה מהות האוכל, אלא שמהות הכלי הוא כמו שנמצא בהאוכל או בהאדם שהוא כלי אליו, כי מאחר שזוהי כוונת הכלי א"כ זוהי אמיתית מציאותו.

וא"כ בהוציא פחות מכשיעור מאחר שכל מציאותו של הכלי הוא כמו שנמצא בהכוונה ותכלית שלו שזהו האוכל, א"כ הרי כמו שהוא בעצמו פחות מכשיעור, ואין הכוונה שזהו כאילו שלא יש מציאות של כלי כ"א מציאות של אוכל כי כנ"ל הרי אדרבה הכוונה פועלת חיזוק בהדבר, אלא שמגלה בו שאמיתית ענינו הוא מה שמשמש להתכלית, א"כ א"א שיהי' בו יותר חשיבות מהדבר עצמו שהוא משמש אליו, וכן הענין במוציא חי במטה שמאחר שעיקר ענינו ותכליתו שהוא משמש להחי א"כ א"א שהי' בו יותר חיוב מהחי עצמו, כי אנו רואים אותו כמו שהוא נמצא בהכוונה והתכלית שלו.

וכן עד"ז כשמוציא כשיעור אבל המאכל יש לו חיוב אחר, א"א שיהי' להכלי חיוב בהתכלית והכוונה שהוא המאכל.

וצ"ע דבהמשך תרס"ו בד"ה ועשית חג שבועות מבאר וז"ל: שהעבודה בפועל דיחוד'ע היא כשמתבונן ומשיג איך שכל הדברים הגשמיים הם בכחי' העדר המציאות לגמרי באמת לאמיתו וה"ה במציאותם עתה ממש

כמו שהיו במציאותם בידם שנתהוו וכמו שהן באצי' כו' . . ומצד ההתכוננות והיחוד אשר כל הדברים הגשמיים הם אלקות ממש, והיינו שהן בבחי' מציאות אלא שמציאותם הוא אלקות כו', ובהתכוננות זו הוא שהן בבחי' מציאות אבל מציאותם הוא אלקות כו' עכ"ל. הרי רואים מזה שמצד ההתכוננות שהנברא הוא כמו שהוא נמצא במקורו ה"ז ביטול מציאותו, וכאן מבארים שמצד זה שהנברא הוא כמו שהוא נמצא במקורו ה"ז חיזוק מציאותו.

ואפשר י"ל שזה שמבטלים כאן (בהביאור דהמשך הנ"ל) הוא הגשם והחומר, וזה אמר גם כאן בהשיחה כמו שהובא לעיל, אז וויבאלד די כוונת הבריאה איז "בשביל התורה ובשביל ישראל" - זיינען זיי איר אמת'ע מציאות, און ניט איר גשם וחומר, אבל אעפ"כ ה"ז חיזוק מציאות הנברא כי הרי זהו מציאות הנברא כפי שהוא נמצא במקורו ולא כפי שנראה לעינינו וכמו שאומר בהערה הנ"ל, משא"כ בהתכוננות הב' שמביא בהמשך הנ"ל שהנברא הוא אלקות, היינו שגם הגשם והחומר של הנברא הוא אלקות ואינו יש ונפרד בפ"ע, שזהו מפני שהאין מתפשט בכל דבר כמו שמבאר שם, משא"כ באופן הא' הוא כמו שהנברא כלול באין עיי"ש וזהו ג"כ כמו שמבאר כאן בהערה הנ"ל שזהו כמו שהנברא נמצא במחשבת הבורא עיי"ש.

בענין עדי קיום

הר' דוד שרגא פאלטער

ברוקלין נ. י.

/ג/

בלקו"ש חיי"ט שיחה די לפרשת שופטים (עמ' 188 ואילך) מבאר כ"ק אד"ש דמצינו שני סוגים בעדות א) עדי בירור (לדוגמא - עדות על הלואה) ב) עדי קיום- כמו עדי קדושין, שנעשים חלק מהקדושין.

ומביא שם כמה נפק"מ ביניהם להלכה: א) עדי בירור נעשים עדים רק כשמעידים בב"ד, משא"כ עדי קיום כבר בשעת הראייה חל עליהן גדר עדות ב) מהד"א טעמא אין עדי קיום צריכים חקירה ודרישה - דזה שייך רק בעדי בירור שנעשים עדים (ע"י החקירה ודרישה בב"ד, משא"כ בעדי קיום שע"פ תורה נעשים עדים כבר בשעת ראייתם. ג) וזהו גם הטעם להא ד"הלכתא" תוך כדי דבור כדבור כמי (ויכול לחזור) חוץ... ומקדש ומגרש". דכיון² שבקדושין (וגירושין) נפעל מעשה הקדושין ע"י העדות, אין אח"כ ביכולתו של המקדש (והמגרש) לבטל את המעשה. משא"כ בשאר דברים, שאין העדות פועלת את מציאות הדבר, - רק בעל הדבר עצמו פועל אותו, ולכן יכול לבטל אותו תוך כדי דבור.

ויש להעיר, שמצינו דוגמת ענין הגי' גם בדיני סוטה:

בלקו"ש ח"ד שיחה לפרשת נשא (עמ' 1033) מביא כ"ק אד"ש מהגמ' בסוטה³ ש"בעל שמחל על קינויו קינויו מחול" אבל "לאחר סתירה אינו מחול". וכתב הטעם לזה דכל זמן שלא נסתרה לית לן בה ולא מידי לבד הקינוי שלו, ועל הקינוי שלו הוא הבעה"ב, כולל - לבטל אותו, אבל לאחר הסתירה ניתוסף דבר שאינו תלוי בו ולא מהני בזה המחילה דהבעל.

וממשיך בהשיחה, דבירושלמי⁴ איתא שמוחל (גם לאחר הסתירה) "כל זמן שלא נמחקה המגילה". ומביא בזה תיווך הרוגוצובלי, דהירושלמי איירי בסתירה שמצד הקינוי כגון "אל תסתרי עם אביך" או "עם מאה בני אדם", דבלא קינויו ליכא הכא מציאות סתירה כלל, וכיון שמחל, חזר הדין להיות כמקודם ונתבטלה ממילא הסתירה כולה.

חזינן הכא נמי כדלעיל- דרק בדבר התלוי בו יכול לחזור, משא"כ
בענין שנפעל ע"י אחרים.
ולא באתי אלא להעיר.

— — — —

- (א) בשיחה מוהא בשם הרוגוצובי.
(ב) נדרים פ"ז ע"א, ב"ב קכ"ט סעי"ב ואילך.
(ג) בשיחה מיוסד הביאור על הר"ן בנדרים (נסמן בהערה הקודמת) עיי"ש בהשיחה.
(ד) כ"ה ע"א.
(ה) סנהדרין פ"ח ה"ו.
(ו) צפעי"נ על הרמב"ם ה"י סוטה פ"א ה"ז.

תוך כדי דיבור כדיבור בגיטין ובקידושין

הח' אלתר מרדכי הלוי לעוויטין

≈ תלמיד בישיבה ≈

בלקו"ש חייט שופטים ד'. מביא שם כ"ק אדמו"ר שליט"א, שיש שני סוגי עדות עדי בירור ולדוגמא עדי הלוואה שהחיוב מצד עצמו אינו תלוי על ידם, רק שעל ידם נתברר הדבר, שיש עדים על המעשה. ועדי קיום. לדוגמא עדי קידושין ועדי גירושין שעל ידם חל הדבר, שבלי עדות על עצם המעשה אין חוששין לקידושין. ולפי זה, שבעדי קיום העדות הם חלק מעצם חלות המעשה, מביא שם באות ג'. ביאור על הדין, דלא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור בקידושין וגירושין.

ומביא הר"ן (מנדרים פ"ז א') דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה. וע"ז הק' דלפ"ז שבשאר מילי אין גמירת דעת עד אחר כדי דיבור נמצא, שמהמעשה אינו נגמר עד אז, ולדוגמא מי שנותן מתנה לאחד, אין המקבל רשאי לאכלו, עד אחר כדי דיבור ולא מצינו חידוש כזה וצריכים לומר שבשאר דברים הדבר נגמר מיד, אלא שתוך כדי דיבור, יש כח חרטה לבטל המעשה, משא"כ בגיטין וקידושין, והביאור בזה וז"ל וויבאלד אז ביי קידושין וגירושין ווערט די מעשה הקידושין אויפגעטאן דורך עדות איז שוין נאכדעם ניט ביכולת פונעם מקדש ומגרש צו מבטל זיין די מעשה, וויבאלד די עדות האבן אויפגעטאן די מעשה הקידושין, משא"כ בשאר מילי כני"ל עכ"ל הקדוש.

ויש להעיר במ"ש, התפארת יעקב על מס' גיטין בפי השולח, שמקי על קושיית הגמ' שם "אם משהגיע גט לידה שוב אינו יכול לבטלו": פשיטא? שלדעת הר"ן הנ"ל לכאורה הגם שבכלל אומרים שבמגרש ומקדש לא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור, אולי בשליח שאני, וז"ל והוא לפי מה שכתב הר"ן בטעם הדבר דבמקדש ומגרש לא מהני חזרה תוך כדי דיבור דהואיל והוא חמור גמור בדעתו מיד, אי"כ במגרש ע"י שליח ושלח אחריו שליח לבטלו שאילו הי מגיעו רגע, קודם לא היתה מגורשת ובשביל ששה שליח זה בדרך רגע נימא דכבר גמר בדעתו, שהרי הבעל בוודאי לא גמר בדעתו שהרי שלח אחריו שליח לבטלו ואז כששלח לגרש עדיין לא נתגרשה ואין ידוע לו זמן הגירושין, והשליח כשגרש לא שייך גמר

דעתו בלאו בדעתו תלוי, הלכך יש מקום גדול לומר דמהני ביטול תכ"ד לנתינה כמו בדיני ממונות, ועכ"פ לא הוי להו להקשות בגמי ע"ז פשיטא דקמ"ל דאפי' תכ"ד לא מהני אפי' שלח לבטל, ומזה מובן לכאורה דבאמת מהני תכ"ד, וכו' עיי"ש.

ומשיחה הנ"ל מובן שא"א בכלל להקשות כן, וכמו שמבאר שזהו בגלל שעדות פעלו הדבר, ולכן אינוי תלוי בו לבטלו, ובאתי רק להעיר, ואולי נפק"מ בפועל בין שני אופנים הנ"ל, (ביאור הר"ן וביאור השיחה), (ועיין שם עוד בספרו איך שבפועל הוא שולל סברא זו, ויש לעיין מה שהוא מבאר שם ע"ז וד"ל).

עדי קיום ועדי בירור

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי ר"מ בישיבה

מבואר הרבה פעמים בשיחות קודש ורשימות (ראה לקו"ש חי"ט פ' שופטים ד', ורשימות ש"פ שופטים תשנ"ח (חוברת קס) וש"פ וישלח תשנ"ט (חוברת קעג)) ועוד. שחלוק דין עדות בדני ממונות מקידושין וגירושין בדני ממונות העדים אינם פועלים עצם הדבר אלא מבררים הדבר דלא אברי סהדי אלא לשקרי, משא"כ בקידושין וכו' הם עדי קיום, ובלשון קדשו של הרבי בכ"מ דכמו שהכסף מהווים הקידושין כן הוא בנוגע לנוכחותם של העדים שהם מהווים הקידושין.

ובחי"ט שם בהערה 18 העיר שכבר הקשו האחרונים דמנלן יסוד זה דבקידושין וגירושין הם עדי קיום, הרי כל דין עדות בדבר שבערוה ילפינן מממון ושם אין זה אלא בירור כנ"ל, וא"כ מנלן לחדש הכא הענין דעדי קיום? וציין לקצוה"ח ר"ס רמא דבאמת גם בממון בעינן לעדי קיום אלא דהודאת בע"ד כמאה עדים וכו' עיי"ש בארוכה, ולשו"ת חלקת יואב להגאון מקינצק זצ"ל אבהע"ז סי' ו' עיי"ש.

מנלן לחדש עדי קיום בגו"ק כשילפינן עדות מממון

ויש לבאר בזה דבקידושין סה, ב, מקשה בגמ' דכיון דילפינן דבר דבר מממון נימא דגם בקידושין מועיל הודאת בעל דין כמו בממון ומתרין דבממון אינו חב לאחרים משא"כ בקידושין, ופירש"י (בד"ה הכא) דע"י הקידושין נאסרו הקרובים, ובחי" הרשב"א שם האריך בביאור הסוגיא שם ותו"ד הוא שמקשה על רש"י דאם חב לאחרים משום קרובים א"כ גר וגירות שאין להם קרובים יהיו נאמנים? ומסיק שהוא חב לאחרים מצד שאסרה לכו"ע, אבל ממשיך להקשות דמ"מ למה ה"ז חב לאחרים הרי אין האשה מתקדשת אלא מדעתה וכיון שהיא רוצה להתקדש רק לזה ולא לאחר אין זה חב לאחרים כיון שאומרת שהיא רוצה רק בו? ואטו מי שהודה שמכר

שדהו לחבירו אינו נאמן משום דהוה חב לאחרים? הלא ודאי זה אינו כיון שהוא הבעלים למכור רק למי שרוצה, ורק במקום שאין הוא הבעלים כגון כשע"י הודאתו מפסידים לקוחות שדיהם שקנו ממנו וכיו"ב אינו נאמן?

עוד מקשה הרשב"א דאפילו אם הוה חב לאחרים הרי כיון שבידו עכשיו לקדשה יהיו נאמנים כדאיתא בב"מ יט,ב, במצא שובר (שהבעל פרע לה כתובתה) בזמן שהאשה מודה יחזיר להבעל ומקשה וליחוש דילמא כתבה ליתן בניסן ולא נתנה עד תשרי ואזלא וזבינתה לכתובתה בטובת הנאה מניסן ועד תשרי ומפיק ליה לשובר דכתב בניסן וכו' ומתרצים ש"מ איתא לדשמואל דהמוכר שטר חוב לחבירו וחזרו ומחלו מחול, כלומר וכיון דאפשר לה למחול לבעל ולהפסיד את הלקוחות בפנינו, נאמנת במיגו והכא נמי לא שנא?

ומבאר הרשב"א דבממון ישנם ב' דינים: א) הודאת בעל דין במקום שאינו חב לאחרים דנאמן. ב) אם חב לאחרים בעינן ב' עדים ממש, והנה יש גזרה שוה "דבר דבר" להקיש דבר שבערוה לממון, הנה ע"ז מסתבר לומר דכוונת התורה להקיש לא למקום שאינו חב לאחרים בממון דמועיל הודאת בעל דין, כיון דבעריות יש שם כעין חוב לאחריני שאחרים נאסרים כאן [ואינו דומה להודאת בעל דין שנוגע רק להם בלבד] ולכן ביארו חכמים כוונת התורה שצריך להקישם להצד שבממון שצריך ב' עדים ממש, אף ששם הוא חב לאחרים ממש והכא הוא רק כעין חב לאחרים כנ"ל, מ"מ מסתבר דזהו כוונת התורה, ועפ"ז יוצא דאף שמשום הל' נאמנות הי' צריך להיות נאמן בקידושין וכו' כיון שאינו חב לאחרים ממש כנ"ל כיון דתלוי ברצונה להתקדש לו וכו' מ"מ גילתה התורה דבעינן ב' עדים, וזה עצמו מחדש לנו שזהו משום דבקידושין בעינן עדי קיום דוקא, דאמרינן דזהו כוונת התורה בהך גז"ש שהוא משום שהעדים עצמם מקיימים הדבר כנ"ל, וזהו גם הטעם דאם אומרים נתקדשנו בפני עדים והלכו למדינת הים נאמנים, כיון דמצד נאמנות אין זה חב לאחרים ממש ורק כשאומרים נתקדשנו בין עצמם אין זה כלום כיון דבעינן עדים לקיום הקידושין, עכתו"ד עיי"ש, (כן נראה בביאור דבריו).

הטעם דבקידושין וגירושין צריך עדי קיום

אלא דמ"מ אכתי צריך ביאור, דסוף סוף למה שאני קידושין וגירושין ששם בעינן עדים לקיים הדבר ובלי עדים אינו חל כלל?

ואפשר לבאר בזה, דחלוק דיני ממונות מקידושין וגירושין, דבדיני ממונות המוכר והלוקח וכו' רק הם הבעלים הפועלים בזה, שהמוכר הוא הבעלים על שדהו והוא מוכר זה ללוקח וכל מה שחל כאן ע"י הקנין נפעל רק על ידם בלבד, משא"כ בקידושין אה"נ שיש בו ענין של מוכר ולוקח שהבעל לוקח אותה ונעשית אשת איש וכו' ובזה הרי זה דומה לשאר קניני ממון, אבל הרי יש גם דינים אחרים הנפעלים ע"י הקידושין שאינם תלויים בהם כלל כגון איסור עריות, דאפילו לאחר שגירשה ונפקע קנינו ממנה אכתי נשאר האיסור ערוה וחיוב מיתה וכו', וכן בגירושין דאמרה התורה דעצם ענין הגירושין פועלים עליה איסור גרושה לכהן, וזה אינו קשור לזה שהוא הפקיע קנינו ממנה אלא איסור חדש של תורה.

ולפי"ז י"ל הביאור בהנ"ל דרק בדיני ממונות שהמעשה נפעלת רק על ידם ורק הם הבעלים בזה בזה אי"צ עדים לקיים הדבר, וחל הקנין ביניהם לבין עצמם בלבד, משא"כ בקידושין הן אמת דמצד גדר הקנין שבזה כנ"ל ג"כ הי' מספיק הם לבדם כיון שהוא רוצה לקדשה והיא רוצה להתקדש רק לו, אבל כיון שיש בזה ג"כ איסורים חדשים שאינם תלויים בקנינם כלל וכנ"ל, דאפילו לאחר שנפקע קנינו לא נפקע איסור ערוה, הנה כיון שבזה אין הם הבעלים כלל לכן צריך גם עדים בכדי לקיים הדבר, ובלי עדים לא חל הקידושין כלל, ופשוט דאין לחלק ולומר דחלק הקנין בלבד של הקידושין יחול בינם לבין עצמם וחלק השני לא כי אין קידושין לחצאין, וכן הוא בגירושין שע"י הגירושין חל עליה איסור גרושה ע"י תורה כמ"ש התוס' (גיטין ד, א, סוד"ה דקיימ"ל), וי"ל דזהו יסוד הענין דבקידושין וגירושין בעינן עדי קיום דוקא כיון שהאיש והאשה אינם הבעלים היחידים בענין זה. (נוסף לזה אפ"ל בגירושין דכיון שהקנין בקידושין נפעל ע"י עדים, במילא צריך גם עדי קיום להפקיע זה).

בגדר עדי קיום

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

עדי בירור ועדי קיום

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

כ"ק אדמו"ר זי"ע כותב בלקו"ש (חי"ט עמ' 188) וזלה"ק (בתרגום מאידית): "בענין עדות - "על פי שני עדים גו' יקום דבר" (שופטים יט, טו) - מצינו שני סוגים:

א. "עדי בירור" - לדוגמא, עדות על הלואה, שענינם הוא רק לברר שהיתה ההלואה, אבל ההלואה כשלעצמה אינה תלויה בהעדים - גם אם ההלואה נתקיימה בלי עדות חל על הלואה החיוב לפרוע החוב. לפי"ז הפי"ב (על פי שנים עדים גו') יקום דבר", הוא שה"דבר" נתברר (ווערט פעסטגעשטעלט) ע"י העדים. [ומוסיף בהערה: ראה קדושין סה, ב: לא איברו סהדי אלא לשקר].

ב. "עדי קיום" - לדוגמא, עדי קידושין, שעדותם היא חלק מהקידושין, שהרי הדין הוא, שגם אם (בין האיש ובין האשה מודים ש)קידשה, אם לא היה שם עדות, ההלכה היא ש"אין חוששין לקידושיו", ז.א. שבלי עדי קידושין אין כאן קידושין. ובסוג זה של עדות פי"ב "יקום דבר" הוא - שעל ידם נעשה (ווערט אויפגעטאן) ה"דבר". עכ"ל.

ולכאור' צ"ע קצת, דהרי הפסוק איירי בדיני ממונות, ולא בגיטין וקידושין, וכל דין עדות בגיטין וקידושין ילפינן בגזירה שוה "דבר דבר מממון" [כמפורש ברש"י (גיטין ב, ב ד"ה ואין) וז"ל: "ואין דבר ערוה ראוי להתירו בפחות משנים, דיליף דבר דבר מממון, כתיב הכא (תצא כד, א) כי מצא בה ערות דבר, וכתוב התם ע"פ שנים עדים יקום דבר, במס' סוטה (ג, ב), "עכ"ל], וא"כ איך אפ"ל שבהפסוק הזה מונח הפי"ב שע"י העדים נעשה הדבר, כשלכאור' אינו כן, ומה שמפסוק זה ילפינן ג"כ הדין דעדי גו"ק, שהם עדי קיום, אין הפי"ב שהפסוק מכוין גם לעדי גו"ק, כ"א שבגז"ש ילפינן מעדות ממון שבפסוק זה לענין שני (גו"ק) שלא נכתב בפסוק זה.

ואף שאולי הטעם מדוע מפרש בהשיחה שהתיבות "יקום דבר" כוונתם גם "שעל ידם נעשה הדבר" הוא כדי לתרץ הקושיא שבהערה

18: "מנ"ל דעדי קידושין הם עדי קיום - והרי עדי קידושין ילפינן ("דבר דבר") מממון, שהם עדי בירור? [ומציין: ראה קצוה"ח ר"ס רמא, שו"ת חלקת יואב אבהע"ז ס"ו, ועוד] - שזה מתורץ ע"י שמפרשים שכבר בהפסוק שממנו ילפינן דין עדי גו"ק ("ע"פ שנים עדים יקום דבר") מונח הענין דעדי קיום, ע"פ הפי' הב' ד"יקום (דבר)."

אבל סו"ס קשה דהרי אין אומרים שהפסוק איירי בעדי גו"ק שממנו לומדים דיש עדות בגו"ק, ואיך אפשר ל"שכוונת הפסוק הוא יקום דבר - שעל ידם נעשה הדבר".

(אם לא שנאמר שאין כוונתו בהשיחה שזהו אכן פירוש בהפסוק, כ"א כעין "רמז" לדין עדי קיום הנלמד בגז"ש ממנו - אבל אי"ז פשטות משמעות לשון השיחה).

וי"ל בזה בהקדים מ"ש התוס' (גיטין ד, א ד"ה מודה) שהטעם מדוע גם ר"א הסובר שעדי מסירה כרתי, ואי"צ עדי חתימה על הגט כלל, מ"מ "מודה ר"מ במזויף מתוכו שהוא פסול", שאם אכן חתמו בו קרובים או פסולים, הגט פסול, כי "בדין מיפסיל, משום דלמא אתי למיסמך עילויהו להשיאה או להוציא ממון על פיהם; אע"פ שהדבר אמת, אין לעשות אלא בעדות כשר, כדאמר בפ' ארבעה אחין (יבמות לא, ב) נינחי' גבי עדים, זימנין דחזו בכתבא ומסהדי, ורחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם".

וידוע מה שהקשו בזה, דמדוע כ"ה ש"אע"פ שהדבר אמת אין לעשות אלא בעדות כשר", והרי כל ענין העדות הוא לברר אם אמת הי' הדבר או לא, וא"כ אם באמת כן הי' הדבר מהו החסרון אם סומכין על עדות פסול?

ואף שהתוס' הביאו ראי' לזה, מ"מ כבר כתבו המפרשים שראי' זו צ"ע, שהרי שם איירי בדיני נפשות, שבוה צריכים גמר דין של הבי"ד, ואם העדות פסול אין כאן גמר דין, אבל בנדון אחר שצריכים רק לדעת איך הי' המעשה, מהי החסרון כשהעדים פסולים, אם לפועל המעשה אמת.

וי"ל בזה בהקדים - דהנה בכתובות (יח, ב) מובא הכלל הידוע בנוגע להגדת עדות, שלאחר שהגידו עדותן אין להם לשנות מה שאמרו מטעם "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". וברש"י שם (ד"ה "כיון") כ' וז"ל: "דגבי עדות חדא הגדה כתיבא אם לא יגיד וגו'".

עכ"ל. וכ"ה בעוד כמה ראשונים שם, ובשאר המקומות בש"ס המסומנים על הגליון.

אמנם הריטב"א (הובא בשטמ"ק שם) כ' וז"ל: "יש שפירשו בתוס' דהא נפקא מדכתיב אם לא יגיד ונשא עונו, דאית לן למידרש כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, כדדרשינן גבי יבם אשר לא יבנה את בית אחיו, כיון שלא בנה שוב לא יבנה, וכיון דכן, ע"כ הכי בעי למימר: כיון שלא הגיד בתחילה בענין זה שבא לומר עכשיו, שוב אינו חוזר ומגיד, ואחרים פירשו וכו', אבל הנכון דנפקא לן האי פירוש דלא יגיד מדכתיב על פי שנים עדים יקום דבר, אלמא על מה שהעידו בב"ד מתקיים הדין לזכות או לחובה לאלתר, ואם יכולין לחזור ולהעיד היאך יקום דבר". עכ"ל.

ולכאורה כוונתו במ"ש "ואם יכולים לחזור ולהעיד היאך יקום דבר" הוא, אשר אם יכולים לחזור ולהעיד לעולם, יש לחוש אולי יחזרו ויעידו באופן אחר, ועי"ז יצטרך הדין להשתנות, וא"כ לעולם אין ברור איך יהי' הדין, ואיך שייך לומר ע"ז "יקום דבר".

אבל צ"ע בזה, כי אם זוהי כוונתו, למה לי' לתלות קושייתו בלשון הפסוק "יקום דבר", והרי קושיא זו היא מעצם דין עדות, כי באם יש לחשוש לזה, בטלה כל דין עדות, כי לעולם כשבאים להעיד יש לחוש שיחזרו בהם ממה שאמרו, ואין לפסוק שום דין על פי עדים. ומדלא הקשה מעצם דין עדות, משמע שפשיטא לי' שכשעדים באים להעיד אין שום מקום לחשוש שיחזרו בהם, ומקבלים מה שאומרים, ואח"כ פוסקים על פיהם. אבל א"כ צ"ע לאידך גיסא, מה קשה מלשון הפסוק "ע"פ שנים עדים יקום דבר", ש"ואם יכולין לחזור ולהעיד היאך יקום דבר", והרי כנ"ל אין סיבה לחשוש לזה, ובמילא יש לקיים הדבר ע"י העדים, (ובאם אח"כ יחזרו ויעידו באופן אחר, אה"נ שאז ישתנה הדין, אבל עכשיו אין חוששין שיהי' כן, ופסקינן בודאות ע"פ מה שאומרים עכשיו - ע"ד מ"ש תוס' (גיטין לג, א ד"ה "ואפקעינהו") למה כשמתרים את הנזיר שלא ישתה יין אי"ז התראת ספק מטעם שאולי ישאל על נזרו - כי עכשיו ה"ה נזיר, ואה"נ אם ישאל אח"כ על נזרו, ייפטר ממלקות, עיי"ש).

וי"ל בזה: דהנה בלי הפסוק "יקום דבר" יש ג"כ ענין עדות, כי זה דבר מובן בשכל, והא ראי' שגם בערכאות של עכו"ם, להבדיל, שאינם הולכים ע"פ דיני התורה, יש אצלם דין קבלת עדות, ופוסקים הדין ע"פ העדאת העדים, כי זהו דבר שכלי [אלא שאין אצלם כל ההגבלות

שישנם ע"פ תורה, כמו אי קבלת אשה כעד, או קרוב וכיו"ב, כי אצלם זה מיוסד רק על השכל].

והנה גדר עדות כפי שהוא ע"פ שכל, אף שדנים ע"פ העדים, מ"מ באמת אין ידועים בבירור ובודאות שהמעשה היה כפי שאומרים העדים, כי סו"ס אפשר ששיקרו (גם אם חקרו ודרשו את העדים), וכל הענין מיוסד רק ע"ז שע"פ רוב כשב' בנ"א מעידים שכן הי', וחקרו ודרשו אותם, מסתמא אמת הוא.

משא"כ ע"פ תורה כשב' עדים כשרים מעידים שכן הי' המעשה, נקטינן שבודאי כן הי', ואף שע"פ שכל אי"ז ברור, מ"מ מצד הבי"ד אמרי' שאכן כן הי' המעשה ז.א. שכאילו גם אם בפועל לא הי' כן המעשה, גורמת דין העדות של התורה לנקוט שאכן כן הי' המעשה.

ובפרט ע"פ מ"ש הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ז ה"ז, פ"ח ה"ב) וז"ל: "שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים, ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר וכו', שצונו לחתוך הדבר ע"פ שנים עדים, ואע"פ שאין אנו יודעים מה העידו אמת אם שקר...". עכ"ל. הרי שהבירור שנעשה ע"י העדים אי"ז בירור שכלי, כ"א לפי שכן גזרה התורה וא"כ נמצא שהעדים הם הגורמים לנו לומר שכן הי' המציאות.

וראה לקו"ש חכ"א (עמ' 62) וז"ל (בתרגום מאידית): "עדות אינו (רק) בירור (ע"פ שכל), כ"א זהו דין ועשית (גמר) דבר (וגזירת הכתוב - ראה צפע"נ לרמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז) - "על פי שנים עדים... יקום דבר", וכפי שמבאר הרמב"ם ש"נצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו שקר כו", עכ"ל - הרי שהבירור של העדים, הוא בירור ודאית, מצד גזירת התורה, (וראה "הדרן על מס' בני"ך - נדפס גם בס' "הדרנים על הרמב"ם וש"ס" - סעי' יג ובהערה 15).

ועפ"ז י"ל שזהו כוונת הריטב"א במ"ש "מדכתיב ע"פ שנים עדים יקום דבר, אלמא על מה שהעידו בב"ד מתקיים הדין לזכות או לחובה לאלתר, ואם יכולים לחזור ולהעיד היאך יקום דבר" - היינו שהכתוב מגלה לנו שע"י העדים נפעל הדבר, ובמילא פשוט שאח"כ אין לחזור ולהעיד, כי לאחר שנפעל הדבר הרי מה שעשוי עשוי, ואין לשנותם, ואם יכולים לשנותו "היאך יקום דבר" - היינו שזוהי סתירה למה שאומרים שע"י עדים מתקיימים הדברים. [ולכאו' זהו הכוונה בהערה שבההדרן הנ"ל].

היינו: בשלמא אם עדות הי' רק ענין שכלי, פשוט שאם אותם העדים עצמם שהעידו שהמעשה היה באופן מסוים, הם עצמם אומרים אח"כ ששיקרו בעדותם, או שטעו בעדותם וכיו"ב, למה לא נקבל דבריהם, הרי כל ידיעתנו בהמעשה הוא רק ע"י מה שהם אמרו, ומסתמא אמת הוא (אבל שום דבר לא נתהווה על ידה), וא"כ פשוט שכשהם עצמם אומרים שאי"ז אמת, אין לנו שום סיבה לקבל העדות הראשונה.

[- ופשוט שצריכים לחקור ולדרוש האם מה שאומרים עכשיו אי"ז קנוניא או שקר, כמו שצריכים לחקור ולדרוש הפעם הא' שהעידו, אבל לאחר החקו"ד, פשוט ע"פ שכל שכבר אין לנו שום סיבה לקבל עדותם הראשונה].

אבל הפסוק "יקום דבר", מגלה לנו שהגדת העדות פועלת ש(כאילו) באמת הי' המעשה כן, אף אם בגשמיות אי"ז ברור, מובן שלאחר שהגידו ופעלו המעשה, כבר יצא זה מידם ומבעלותם, ואין להם לשנותו.

ומטעם זה בערכאות של עכו"ם, להבדיל, ההולכים רק לאור השכל, ולא ע"פ דיני התורה, אין להם גדר של "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", ואם לאחר חקו"ד רואים שמה שאומרים עכשיו (לבטל דבריהם הא') אינו שקר או ע"י לחץ וכיו"ב, מבטלים הם עדותם הראשונה, כי רק מטעם "יקום דבר" שבתורה אין להעדים לחזור ממה שאמרו בתחלה.

וזוהי כוונת הריטב"א שהיות וכתוב "ע"פ שנים עדים יקום דבר" אמרי' "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד".

הרי שמכ"ז נמצא שגם בעדי בירור ישנו ענין של קיום, שהעדים גורמים חלות הדבר - שזה כאילו העדים גורמים (בנוגע להפס"ד בפועל) שהמעשה אכן הי' כן; והוא ע"ד עדי קיום בגו"ק, שע"י העדים נעשה המעשה שבלעדם לא הי' נעשה, וכ"ה בעדי בירור, שע"י בעצם (כאילו) נעשה המעשה כן.

ועפ"ז כבר מובן דברי התוס' בגיטין "אע"פ שהדבר אמת אין לעשות אלא בעדות כשר", כי אם גדר עדות (גם עדי בירור) הי' רק בירור שכלי, אינו מובן מדוע אין לעשות אלא בעדות כשר, אבל היות שע"פ תורה ניתוסף לגדר עדות גם זה שזהו בירור ודאית (באופן שכאילו גם אם בפועל לא הי' המעשה כן, ה"ז כאילו אכן כן הי')

המציאות בפועל) - הנה דבר זה אפשר להעשות רק ע"י עדים כשרים. ז.א. כשבי"ד מקבל עדות של עדים עושים כן מטעם דין התורה ולא מטעם ענין טבעי ושכלי, וגדר זה נעשה רק ע"י עדים כשרים, ועפ"ז מובן ג"כ הראי' שהביאו מיבמות, אף ששם איירי אודות דיני נפשות, שצריך גמר דין, ובעדים פסולים אאפ"ל גמר דין, משא"כ בדיני ממונות וכיו"ב אצ"ל גמר דין - הנה ע"פ הנ"ל אינו כן, כ"א גם בדיני ממונות וכיו"ב ישנו כעין גמר דין, שהעדים גורמים הדבר, כנ"ל, וכהלשון בלקו"ש חכ"א הנ"ל "זהו דין ועשיית (גמר) דבר", שמשמש בהלשון "גמר דבר", בדוגמת הלשון "גמר דין" בדינים.

והנה ע"פ כהנ"ל כבר מובן איך כותב בלקו"ש חי"ט שבהתיבות "ע"פ שני עדים וגו' יקום דבר" מונח גם זה "שעל ידם נעשה ה"דבר" (ווערט אויפגעטאן דער "דבר"), אף שהפסוק איירי רק בדיני ממונות, ששם העדים הם "עדי בירור", ולא "עדי קיום" - כי עפהנ"ל גם "עדי בירור" יש בזה גדר של "קיום", שעל ידם נעשה הדבר.

ופשוט שע"ז יתורץ ג"כ הקושיא שבהערה 18 שם "מנ"ל דעדי קידושין הם עדי קיום - והרי עדי קידושין ילפינן ("דבר דבר") מממון, שהם עדי בירור", כי גם עדי בירור יש בהם גדר "קיום", אלא שבעדי בירור מודגש ה"בירור" שבדבר, ובעדי קיום מודגש ה"קיום" שבדבר, כלומר: בעדי בירור אין אומרים שבלעדם מעיקרא לא חל הדבר, כ"א שכשמעידים בפועל, נעשה לנו הבירור הזה ודאי, שכאילו הם גרמו הדבר, ובעדי קיום, ה"קיום" שבזה נוגע תומ"י בהתחלה, בעת פעולת הדבר, היינו שאין הדבר חל מעיקרא בלי העדים; אבל עכ"פ מובן איך סו"ס אפ"ל גדר "קיום" בעדי קיום, אף שלומדים עדות זה מדיני ממונות, ובדיני ממונות מושג "עדות" אינו שייך ל"קיום", - כי גם בעדי בירור ישנו מושג כזה, וכנ"ל. (ואולי (גם) לזה נתכוין בהערה 18 הנ"ל - שע"פ מ"ש לפנ"ז בפירוש הב' של "יקום דבר", מתורץ הקושיא).

בגדר "עדי קיום"

הת' יצחק שלמה קרביצקי
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"ט שיחה ד לפ' שופטים (עמ' 188 ואילך), מגדיר הרבי הדין דבגטין וקידושין בעינן עדות לקיומי, וזלה"ק: "...עדי קיום - לדוגמא, עדי קידושין, וואס זייער עדות איז א טייל פון די קידושין, ווארום דער דין איז אז אפי' ווען (סיי דער איש און סיי דער אשה זיינען מודה אז) ער האט איר מקדש געווען, אויב אבער עס זיינען דערביי ניט געווען קיין עדות, איז די הלכה אז "אין חוששין לקידושין", ד.ה. אן עדי קידושין איז ניטא קיין קידושין, און ביי דעם סוג עדות איז דער פי' פון "יקום דבר" דורך זיי ווערט אויפגעטאן דער דבר" וממשיך באות ג "עפ"י

הנ"ל אז עדות זיינען א טייל פון מעשה הקידושין זיי זיינען מקיים די קידושין קען מען אויך מבאר זיין וואס ביי קידושין זאגט מען ניט תוך כדי דיבור כדיבור דמי ווי די גמ' זאגט "והלכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ . . ומקדש ומגרש". וואס איז דער חילוק צווישן אלע זאכן און "מקדש ומגרש"?

דער ר"ן (נדרים פז, א) איז מסביר אז "בשאר מילי דלא חמירי כולי האי" טוט זיי א מענש לכתחילה מיט דער דיעה, אז ער זאל קענען חרטה האבן תוך כדי דיבור, משא"כ ביי "הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה" ובמילא קען ער ניט חוזר זיין". ומקשה עליו הרבי דא"כ בשאר מילי צריך להיות שלא נגמר הדבר עד תוך כדי דיבור, ולא מצינו לומר כן, ע"ש.

וממשיך הרבי: "איז דער ביאור אין דעם: וויבאלד אז ביי קידושין (וגירושין) ווערט די מעשה הקידושין אויפגעטאן דורך די עדות, איז שוין נאכדעם ניט ביכלתו פונעם מקדש (ומגרש) צו מבטל זיין די מעשה וויבאלד די עדות האבן אויפגעטאן די מעשה הקידושין. משא"כ ביי אנדערע זאכן וואו די עדות טוען ניט אויף אין מציאות הדבר - און די זאך ווערט אויפגעטאן נאר דורך דעם בעל דבר אליין, דעריבער קען ער דאס מבטל זיין ביז תוך כדי דיבור". עכלה"ק.

וצ"ל, ע"פ המבואר בהשיחה גדרם של "עדי קיום" מדוע נדחק הר"ן ולא פ"י כן. ומזה נראה לומר דס"ל שהגדר של "עדי קיום" הוא גדר אחר, כדלקמן.

ויובן זה בהקדים, דהנה כתב הקצוה"ח בסי' צ סק"ז עמ"ש בשו"ע דאם ראו עדים שנכנס תחת ידי חבירו שלם ויצא חבול ולא ראוהו בשעה שחבל בו, אבל יש הוכחה שזה חבל בו כגון שהחבלה היתה בין כתפיו דנוטל בלא שבועה, וז"ל: "עיין בב"ש אה"ע סי' מב שכתב אם טבעת בידו ואמר הרי את מקודשת לי בטבעת זו ולא ראו עדים נתינה רק כמעט רגע הטבעת בידה ולא סגי אם לא שנתן לה למ"ד עדי קידושין א"צ דרישה וחקירה דלדיני ממונות דמי א"כ כמו"כ בקבלה מוציאין ממון ה"ה שם דמתקדשת ע"ש, ובתומים השיב דבדיני ממונות לא איברי סהדי אלא לשקרי א"כ פשיטא בידיעה כזו אנון סהדי שהוא אמת משא"כ בקידושין גזירת מלך המקדש בלי עדים שאין קידושין חלים כלל, א"כ מה בכך דהוא ידיעה, אמת דנתקדשה אבל התורה הצריכה עדים ע"ש.

ואין זו תשובה דהא הר"ן בפ' המגרש לשיטת הרי"ף והראב"ד דס"ל דלר"א ע"מ כרתי וע"ח נמי כרתי וז"ל "אבל מה שנראה לי בזה דלר"א ס"ל ע"מ כרתי לחוד ולא ע"ח. ומיהו מה דמודה ר"א דהע"ח מהני היינו משום דס"ל שהמסירה כורתת כל שיש עדים בדבר בין שהם מעידים על המסירה עצמה או על גוף הדבר, ומעתה מה שמודה ר"א דגט החתום בע"ח כורת לאו משום דס"ל ע"ח כרתי, אלא שהמסירה כורתת כיון שיש עדים על עיקר הדבר סב"ל ע"ח כע"מ שהרי הגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו, ובידוע שהבעל מסרה לה ונמצא כאילו הם עצמם מעידים על המסירה" וע"ש וא"כ ה"נ כיון שידוע לעדים הללו שבודאי מסרה לה לפי ידיעה ה"ל עדים ממש", עכ"ל קצוה"ח.

(וע"ש שדחה דברי הב"ש כי חסר בכוונה לקידושין ע"ש, היינו שבעצם דין העדים, הם אכן עדי קיום).

היינו שיש כאן מחלוקת בגדר עדי קיום, דלהתומים ישנו "גזירת המלך" דבלי עדים לא יהיה חלים כלל הקידושין. והגם שהם יודעים שבודאי הי' כאן מעשה קידושין, מ"מ אינם חלים. והיינו ממש כמו ביאורו של הרבי שזהו "עדי ראיה". ואלו הר"ן לפי הבנת הקצות ס"ל שאין גדרם של עדי קיום שיטלו חלק במעשה גירושין אלא די שתהי' ידיעה ברורה שהיתה כאן עדות. וביותר הוא מודגש בסי' רמא שכתב וז"ל "דעיקרא דמלתא דצריך עדים בגוף הקידושין הוא בכדי שיוודע לעלמא" ע"ש. היינו "עדי ידיעה" (אלא שבממון ישנו דין דהודאת בעל דין כק' עדים דמי וא"כ לא צריך כלל עדים כי ההודאה היא הקיום, משא"כ בגו"ק שאין אומרים הודאת בעל דין כק' עדים דמי מכיון שהוא חב לאחריני. וזהו באמת היסוד של הקצות לתרץ את השאלה הידועה (שמציין לה הרבי בשיחה זו בהערה) דמכיון שהמקור להא דבגו"ק בעינן "עדי קיום" נלמד מדין ממונות, ושם הרי הם עדי בירור, א"כ כיצד יתכן שבגו"ק נצריך עדי קיום יותר מדיני ממונות? ולשי' הקצות מובן, דהיות וכל המושג "קיום" הוא להודיע לעלמא א"כ בממונות ישנם עדי קיום, שזהו ההודאת בעל דין, ובקידושין שאין דין דהודאת בעל דין, אזי בעינן עדים ממש שיראו (ולפי הנ"ל צ"ע קצת שהרבי ציין להקצות הנ"ל דהרי לפי הגדרת הרבי בעדי קיום, שהם חלק מהמעשה שוב לכאור' לא ניתן ללמוד זה מממונות? ואוי"ל שלכן כתב הרבי "ולהעיר מהשו"ט בזה", וציין להקצות, ובאמת לפי ביאור הרבי לא ניתן ללמוד כמותו).

ועתה נשוב ונתרץ הקושיא הנ"ל שהקשינו על הר"ן מדוע אינו מתרץ
הך דין ד"תוך כדי דיבור", שזהו מכיון שזה עדי קיום, ומבאר ביאור דחוק
לכאור, דהר"ן אזיל לשיטתי' שהגדרת עדי קיום בגיטין וקידושין הוא רק
שמודיעים לעלמא על המעשה קידושין, אבל לא שנוטלים חלק בהמעשה
קידושין, וא"כ הי' חייב לתרץ שזה שא"א לחזור תוכ"ד בגו"ק הוא מפני
שגו"ק יותר חמורים, על אף הדוחק שבדבר. משא"כ הרבי למד את
ההגדרה כפי ה"תומים" (כפי שציין בהע' 4) שהם אכן נוטלים חלק
בהמעשה קידושין וא"כ מוכן שאין הם יכולים לחזור תוך כדי דיבור.

ולפי כל הנ"ל אולי יש לומר שזהו סברת המחלוקת בין הר"ת להרי"ף
ע"פ הבנת הר"ן: דהנה שיטת הר"ן היא כנ"ל שלר"א אמנם ע"מ כרתי,
מ"מ אם ישנם ע"ח, אזי זה מועיל. ולפי הקצות היינו מכיון ש"אנן סהדי"
שהיו כאן עדי מסירה ואילו שיטת התוס' היא דבעינן עדי מסירה ממש.
דצריך להבין מדוע נידי התוס' משי' הר"ן שהע"ח מעידים גם על
המסירה (ובפרט לפי האחרונים (עיין ברכת שמואל סי' יד-טו) דס"ל
שהכוונה של תוס' ב"מיהו יש לחלק" הוא שס"ל דבממונות, בעינן רק
"אשוויי שטרא" (מכיון שהודאת בעל דין כק' עדים דמי) אזי אית להו
סברת הר"ן דאמרינן שע"ח מועילים לא מצד ע"ח עצמם כר"מ, אלא
מכיון שמעידים על המסירה, א"כ בעצם הסברא ס"ל התוס' כהר"ן
דהע"ח אכן מעידים על המסירה ולא חסר בוודאות שאכן הי' מסירה,
והראי' שמועיל לאשוויי שטרא ג"כ, א"כ מדוע בעינן דוקא עדי מסירה
בפועל להכשיר הגט)?

ולפי הנ"ל אתי שפיר, שהע"ח אמנם נותנים לנו ודאות מוחלטת שהי'
מסירה, שלכן הר"ן לשיטתו שסגי ב"עדי ידיעה", סבר שמועיל. אבל

1) והנה בשי' הקצות הנ"ל שהוי "אנן סהדי", כבר הקשו באחרונים, דלכאור' הרי מהר"ן
מוכת דלא כוותי', דהנה הר"ן הקשה על הרמב"ן שכתב שזה שבעינן ע"ח הגם שמסירת
בע"ד כק' עדים דמי, היינו מכיון דבלי ע"ח איכא למיחש דלמא זייפתי', דא"כ מדוע בעינן
חתימה לשמה, הרי גם בחתימה שלא לשמה איכא הוכחה דנמסר ליד האשה, ולפי
קצוה"ח מה הועיל הר"ן בתירוצו, הא גם לדבריו מכיון שהחתימה מצ"ע אינה פועלת
לאשוויי שטרא והיא רק היכי תימצי שיהיה אנן סהדי, א"כ שוב סגי בחתימה שלא לשמה.
וביארו באור"א לפי דברי הגר"ח מבריסק בהל' גרושין פ"ו ה"ט, ולכאור' אפשר לומר ביאור
זה גם לפי דבריו (היינו דגם אם נאמר דאין זה מתורת 'אנן סהדי' אלא מכיון דעדים
מעידים על עם מעשה הגירושין, מ"מ עדיין איכא למימר דמעידים בתורת "עדי ראיה",
וצ"ע ואכ"מ.

התוס' ס"ל שהגדר ד"עדי קיום" הוא כמו ה"תומים" שהם צריכים לטול חלק מהקידושין, ולכן לא מועיל הוודאות של הע"ח המעידים על המסירה, ובעיני עדי מסירה בשעת מעשה.

(ואולי יש לומר שזהו גם שיטת ר"ת בכלל דס"ל דר"מ מצריך עדי מסירה ולא סגי בע"ח, מכיון שלא מספיק הוודאות של ע"ח לפעול ב"דבר שבערוה" גם לר"מ ובעיני דוקא ע"מ. אלא שזה רק אם נאמר שסברת אלו החולקים על ר"ת ס"ל כהר"ן. ודוחק.

וע"פ הנ"ל אולי אפשר לבאר ג"כ פלוגתת הראשונים בדין קריאת הגט ע"י העדים לקמן (יט, ב), דרוב הראשונים ס"ל דאם קראו העדים אחרי הנתינה מועיל, אך המרדכי כתב דאינו מועיל קריאה אחר הנתינה, וכיאר האבנ"מ בסי' לא סק"ד דהך דינא דקריאת הגט קאתינן עלה מכיון דבלא"ה חסר בעדי קיום. ולפי הנ"ל י"ל דשאר הראשונים (כולל הר"ן) ס"ל דהגדר הוא עדי ידיעה ולכן אם קראו הגט אח"כ מועיל, וכן הביא האבנ"מ דין זה כמקור לשיטתו בגדר עדי קיום, אך המרדכי דס"ל דאינו מועיל קאי בשי' התומים הנ"ל, וכן סובר הרשב"א דבעיני עדי ראייה, הובא באבנ"מ שם, ומה שהקשה עליו האבנ"מ מזה שסובר שאפשר לקרוא הגט לאחר הנתינה, אולי אפ"ל שסובר שדין קריאה הוא מדין אשוויי שטרא, וכפי שחקרו בזה אחרונים).

בענין תוך כדי דיבור

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בלקו"ש חי"ט שיחה ד לפ' שופטים מבאר כ"ק רבינו זי"ע איך שיש מושג של עדי בירור כמו עדי הלואה וכיו"ב הבאים (רק) לברר המעשה אשר נעשה בלעדס, וגם יש מושג של עדי קיום כמו עדי קידושין אשר הם מקיימים ועושים הקידושין ובלעדס אין חלות הקידושין כלל.

ובהמשך השיחה מבואר איך שע"פ הנ"ל דעדי קידושין הוו חלק ממעשה הקידושין יש להבין מדוע בקידושין (וגם בגירושין) לא אמרינן הכלל ד"תוך כדי דיבור כדיבור דמי";

ותחילה מביא מה שהר"ן הסביר בזה (נדריים פז, א) ד"בשאר מילי דלא חמירי כולי האי" הרי האדם עושה אותם מלכתחילה עם הדיעה שיוכל להתחרט מן המעשה תוכ"ד, משא"כ בהני - קידושין וגירושין - "כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה", ובמילא אינו יכול לחזור בהם.

וכותב שם, דביאור זה דורש הסברה, דהרי לפי סברא זו דבשאר מילי אין גמירות דעת של הקונה עד לאחר כדי דיבור הרי הדין הי' צ"ל דעד אז לא נשלמה המעשה, וא"כ הרי המקבל חפץ מחבירו לא הי' מותר לו ליהנות ממנו (עכ"פ לכתחילה) עד אחרי כדי דיבור! ולא מצינו דבר זה בהלכה. אלא ע"כ צ"ל דגם בשאר דברים נגמר המעשה מיד אלא שעד כדי דיבור יש לו כח להתחרט ולבטל המעשה שעשה, משא"כ בקידושין וגירושין ליתא לכח זה, וצ"ב מדוע?

אלא דהביאור הוא, דכיון דבקידושין וגירושין הרי המעשה נפעל ע"י העדים, לכן א"א שהמקדש או המגרש יבטלו אח"כ מעשה שנעשה ע"י אחרים, משא"כ בשאר מיני קנינים שבעל המעשה הוא האדם בעצמו (דהא העדים לא באים אלא לברר אמיתות הדבר כנ"ל) לכן יש בכחו - עד כדי דיבור - לבטל המעשה שעשה. עכת"ד הק' השייכים לענינו.

ב. והנה בהשקפה ראשונה נמצא לכאורה, דרבינו הביא ביאורו של הר"ן בהענין ודחה אותו, ואז כתב ביאור שונה משלו. אלא דלכאורה אין זה פשוט כ"כ מכמה טעמים:

(א) לכאורה אין זה דרך רגיל כל עיקר, להפריך תירוץ של 'ראשון' ולתרוץ בדרך שונה (בלי אפילו לייסד התירוץ החדש על דבריו של איזה ראשון אחר).

(ב) אם באמת רצה רבינו לתרוץ ולבאר את הענין באופן שונה וחדש, אז מדוע הביא בכלל תירוץ הר"ן והפריכו, הרי הי' יכול לבאר הדבר בלי להביא דברי הר"ן כלל!

והנה בשלמא אם דרכו של הר"ן הי' הדרך היחיד לבאר דבר זה, הייתי אומר שרבינו הוצרך להביא הביאור היחיד המקובל ולהראות איך שאין זה נכון, לפני שכתב ביאור אחר; אבל האמת הוא דיש בזה גם דרכים אחרים בראשונים וכמו דרכו של הרשב"ם על הסוגיא בב"ב (קכט, ב), והדרא קושיין לדוכתא מדוע בחר להזכיר (רק) דברי הר"ן אם בין כך אינו מקבל דבריו?!

ג) גם יש לדייק בלשונו של רבינו כשבא להקשות על סברת הר"ן; שהביאור "דורש הסברה", אשר לשון זה משמע לכאורה דאין הכוונה להפריכו אלא להסבירו (אף דאולי י"ל דלשון זה הוא רק דרך כבוד).

ואשר מחמת כ"ז אולי אפ"ל דביאורו של רבינו לא נאמר כביאור שונה ונפרד מביאורו של הר"ן אלא דבא לבאר עומק חדש בדבריו בביאור הענין, וכמשי"ת לקמן.

ג. ויתבאר בהקדם עוד כמה תמיהות בהענין (גם בביאורו של הר"ן וגם בדברי רבינו);

א) איך כתב הר"ן דהא דתוכ"ד מהני הוא מחמת זה שאדם עושה את הדבר בדעת שיוכל לחזור בו כו', והרי הדין דתוכ"ד נאמר גם לענין דברים כאלו שלא שייך סברא זו בכלל, וכמו הדינים המבוארים בהמשך אותה סוגיא בנדרים עצמה - לענין חיוב קריעה (שאם קרע עבור אחד ותוכ"ד נודע לו שבאמת מת אחר הר"ז עולה לו), ולענין הפרת נדרים (שאם הפר עבור אחד ותוכ"ד נודע לו שבאמת נדר אחר חלה הפרתו) !?

ב) רבינו ביאר מדוע לא מהני תוכ"ד לענין קידושין וגירושין, דהוא מחמת זה דהם נפעלים ע"י העדים כו' כנ"ל. אמנם הגמרא כלל קידושין וגירושין יחד עם מחרף ומגדף דבהני לא מהני תוכ"ד, ונשאלת השאלה מהו ההסברה לדעת רבינו בהא דגם במחרף לא מהני (דהר"ן ביאר "כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה" - אמנם לדעת רבינו דהדבר תלוי בעדי קיום, איך זה מסביר הא דבמחרף ומגדף לא מהני)?

ג) מהו פירוש הדבר שכתב רבינו דבקידושין וגירושין הרי מכיון שהם נפעלים ע"י העדים אין האדם יכול לחזור בהם; והרי בודאי כמו שהעדים פועלים בהקידושין הרי גם האדם עצמו פועל בהם (ובודאי הרי פעולתו בהקידושין לא גרע מהפעולה של העדים), וא"כ כשהאדם מבטל חלקו בפעולת הקידושין שוב מתבטלים כל הקידושין, ומדוע א"כ אין חזרתו מועלת?

ד. ואולי יש להגדיר הענין של תוך כדי דיבור כך:

עד זמן זה הרי הפעולה שאדם עשה (או הדיבור שדיבר) עדיין מתייחסת אליו, וכאילו נאמר דאע"פ שהפעולה כבר נעשה מ"מ הרי הוא עדיין ה'בעלים' על פעולה זו שיצא ממנו, ולכן יכול לשנותו או לחזור ממנו. משא"כ אחר כדי דיבור הרי מה שהוא אמר או עשה כבר

הוחזק כמציאות קיימת בלי קשר אליו, ושוב אין לו שום 'בעלות' על פעולה או אמירה זו לבטלו או לשנותו וכיו"ב.

(ויש להבהיר: אין בסברא הנ"ל הסברה לסיבת הדבר שנאמרה דין זה של תוכ"ד כדיבור דמי - אשר בזה נאמרו סיבות שונות בראשונים - אלא הגדרת הדבר של תוכ"ד, היינו מהו הגדרת כח האדם בדיבוריו ופעולותיו עד זמן כדי דיבור.)

ויסוד וסמך להגדרה זו יש להביא מדברי הראשונים (רבינו יונה ורמ"ך ועוד) דהא דאמרינן ד'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' - דלכך הרי "האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני נאמנת" (משנה כתובות כב, א) - הרי זה אמור רק כשהדיבור השני היה תוכ"ד להדיבור הראשון (ולכמה שיטות - ובתוכן גם שיטת הר"ן - צ"ל תוכ"ד מהדיבור האחרון שהיו עסוקין באותו ענין), דהא אחר כדי דיבור כבר הוחזק האיסור וא"כ כבר יצאתה מחזקתה הראשונה ושוב ליכא נאמנות וכח נגד חזקה זו (יעויין פרטי דין זה והשיטות השונות שבו באנציק' תלמודית ערך הפה שאסר, ואכ"מ).

ומתבאר מזה לכאורה שתוך כדי דיבור עוד לא הוחזק האיסור באופן כזה ששולל כח האדם ונאמנות בדיבור זה שדיבור.

ואשר לפ"ז יוכנו היטב דברי רבינו דבמקרה דהדבר נפעל מעיקרא ע"י עדי קיום שוב לא נאמר הך דין של תוכ"ד; דהרי במקרה זה הרי מעיקרא אין אדם זה - היינו המקדש או המגרש - 'בעל' המעשה בכדי שנאמר שיהי' לו יכולת (אחר שכבר נעשה) לשנותו וכיו"ב, דהרי אף שהוא בודאי השתתף בהמעשה אמנם לא עשאו ופעלו לכד וא"כ אין לו בעלות עליו.

(ובמקום אחר הארכתי לבאר איך שזהו בעצם כל הגדר והצורך לעדי קיום; דדברים כאלו שאין בכחו וביכלתו של האדם לפעלם לבדו, רק שצריכים לזה כח של תורה, בזה נאמר הדין ד"ע"פ שנים עדים יקום דבר". וזהו גם ביאור דברי הרמב"ם (גירושין פ"א הי"ג) בביאור הצורך לעדי קיום בגירושין "הרי הוא אומר ע"פ שנים עדים. . יקום דבר וא"א שתהי' זו היום ערוה והבא עליה במיתת בי"ד ולמחר תהיה מותרת בלא עדים". ואכמ"ל.)

ונראה דעד"ז יתבאר מדוע לא אמרינן הכלל דתוכ"ד גם במחורף ומגדף;

דהנה זה שאומר לאבן (וכיו"ב) 'קלי אתה' הרי מוכן מעצמו שאין בדבריו אלו שום פעולה או תוכן וממשות כלל, ומה שעשה פעולה זו לפעולה חשובה עד כדי להתחייב עליה בעונשים חמורים כו', הרי זה רק מה שהתורה החשיבה אמירה זו ע"י שאסרה וחייבה עליה. ואשר לכן י"ל דגם כאן - כמו בקידושין וגירושין - אין בעל הדיבור נחשב ל'בעלים' על אמירה זו דהא הוא לא הי' זה (וגם אין זה בכחו להיות זה) שהחשיב וקיים אמירה זו.

והא דרבינו לא ביאר פרט זה בהשיחה מוכן בפשטות; דהרי תוכן השיחה אינה לבאר כלל זה דתוכד"ד אלא לבאר הענין דעדות, ולכן ביאר מהענין דתוכד"ד רק מה שנוגע לענין העדות - היינו הא דבקידושין וגירושין לא אמרינן הכלל דתוכד"ד מחמת זה דנפעלים ע"י עדי קיום. אבל אה"נ דהא דגם במחרף ומגדף לא אמרינן הך כללא דתוכד"ד הוה מחמת סברא דומה (אף דאינה קשורה עם הענין דעדות) כמשנ"ת.

ועכ"פ מתורצות לפכ"ז ב' התמיהות (מספר ב' וג') דלעיל בהבנת ביאורו של רבינו.

ה. והנה בריש מסכת גיטין למדנו מדברי הר"ן (בפירושו על הרי"ף) סברא מעניינת; דכשאדם עושה איזה פעולה ועדיין לא יצא מרשותו לגמרי ה"ה עדיין חושב עליו ויתכן שימלך ויחזור בו, כמשי"ת.

דהנה ברש"י בריש המסכת מבואר דהא דשליח המביא גט ממדה"י צ"ל בפנ"כ ובפנ"ח הרי זה רק בשליח להולכה, ומבאר הר"ן דזהו משום דבשליח לקבלה הרי האשה כבר נתגרשה בשעה שהגיעה הגט ליד השליח, ושוב אין סיבה שיאמר בפנ"כ ובפנ"ח כשמוסרה ליד האשה אחרי שכבר נתגרשה. וכמו שמצינו בגמרא (להלן כד, א) דאשה עצמה המביאה גיטה לא"י אינה צ"ל בפנ"כ ובפנ"ח דהא כבר התגרשה לפנ"ז בעת שקיבלה את הגט.

ובביאור הסיבה לדבר זה - היינו מדוע באמת אחרי שנתגרשה שוב אין סיבה לאמירת בפנ"כ ובפנ"ח כשמביאים הגט לא"י - כתב הר"ן "דכיון דמדינא לא צריך [לומר בפנ"כ ובפנ"ח] אלא מפני חשש שמא יבא הבעל ויערער, אין לחוש לערעורו אלא כשהוא נותנו לשליח להולכה, לפי שבשעה שהגט יוצא מתחת ידו אינו גומר ומגרש עדיין ולפיכך חוששין שמא ימלך ויערער, אבל כל שהוא נותנו לידה או ליד שליח לקבלה הרי בשעה שהגט יוצא מתח"י גומר ומגרש, וכיון שאין לחוש שמא יבא ויערער הרי האשה מותרת לינשא וכו'".

(וראיתי מקשים על הר"ן (בספר 'חמדת שלמה') מאותה סוגיא גופא (בדף כד, א) שהוא הביא כיסוד לדבריו; דהרי בגמרא שם מבואר דאשה המקבלת את גיטה מיד בעלה במדה"י ואמר לה "לא תתגרשי בו אלא בפני בי"ד פלוני [בא"י]", אינה צריכה לומר בפנ"כ ובפנ"ח דהא "סוף סוף כי מטיא התם איגרשה בה". והרי לפי הסברת הר"ן דאם בשעה שיצא מידו לא נגמרו הגירושין הרי הבעל יכול לימלך ולערער כו', אז מדוע לא תתחייב לומר בפנ"כ ובפנ"ח במקרה זה, הלא לא נגמרו הגירושין בשעה שיצא מתח"י הבעל! ?

ושמעתי לתרץ (מגיסי הרלו"י קפלן שי', וכבר הדפיס את הדברים ב'הערות וביאורים' גליון תתקכז עמ' 42 ואילך), דכוונת הר"ן אינו בדוקא שהגירושין נגמרים כשהגט יוצא מתח"י, אלא ששייכותו שלו להגירושין נגמר אז;

וזהו ההבדל בין שליח להולכה לשליח לקבלה (גם כשהגירושין לא נגמרו עדיין עם הגעת הגט לידי השליח לקבלה), דבשליח להולכה הרי השליח עושה שליחותו של הבעל עד שנותן לה הגט, וא"כ עדיין לא נגמרה פעולתו ושייכותו של הבעל עד מסירת הגט לפועל. משא"כ בשליח לקבלה הרי אף אם עדיין לוקח זמן עד שהגירושין נגמרים מ"מ אין זה קשור להבעל, דהא השליח עכשיו הוא של האשה וכבר יצא מתח"י הבעל לגמרי).

ועכ"פ יוצא מזה לדעת הר"ן יסוד חדש; דכל זמן שהפעולה לא יצאה מידו של אדם לגמרי, הרי הוא עדיין חושב עליו עד שיתכן שימלך ויחזור בו כמשנ"ת.

ו. ואשר לפכ"ז אולי יש להסביר דברי הר"ן בענין הא דתוכ"ד לא מהני באותם מקרים הנ"ל (קידושין גירושין מחרף ומגדף) באופן שונה מאיך שמשמע בפשטות;

דהרי הר"ן כתב ד"כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה", דהמשמעות הפשוטה מזה היא דהסיבה מדוע אינו יכול לחזור בתוכד"ד הוא מחמת זה שהי' בהסכמה גמורה, ומאידך הא דבשאר מילי "דלא חמירי כולי האי" כן יכול לחזור בהן בתוכד"ד הוא משום שלא הי' בהסכמה גמורה. אלא דעל סברא זו כבר הקשה רבינו בהשיחה כמשנ"ל.

ולכן אולי יש לפרש דבריו כך: דזה דעושה דברים מסויימים בהסכמה גמורה הרי זה מראה דדברים אלו כבר יצאו מרשותו לגמרי.

דהא טבע האדם הוא דעד שהדבר יוצא מרשותו לגמרי עדיין חושב ונמלך עליהם (כנ"ל מדבריו בגיטין), וא"כ זה שבמקרה זה אינו חושב עליו כלל הר"ז מראה שבאמת כן יצא מרשותו ושוב לא מהני הא דתוכ"ד דכל תוכנו הוא - כנ"ל - דעוד לא יצא מרשותו עד זמן זה.

ומאידך הרי זה דדברים מסויימים עושים שלא בהסכמה גמורה הרי זה מראה לנו דדברים אלו אכן לא יצאו מרשותו לגמרי ואשר לכן עוד חושבים אודותם וכו'.

(ובסגנון של תורת רבינו בכ"מ: זה שאדם עושה את הדבר בהסכמה גמורה או לא אינו הסיבה שמחמתו יוכל לחזור בו או לא, אלא הסימן אם במקרה כזה יש לו היכולת לחזור בו או לא כמשנ"ת).

ודאיתנין להכא אולי יש להוסיף ולומר עוד, דזה שכתב הר"ן דבמקרים אלו (קידושין גירושין מחרף ומגדף) עושה אותם האדם בהסכמה גמורה מחמת זה "דחמירי כולי האי", הרי הכוונה בזה ד'חמירי' הוא זה שדברים אלו אין בכח האדם לפעלם לבד, ונפעלים רק בכח התורה המחשיב הפעולות כמשנת"ל, אשר זה גופא מורה על חומרת הדבר (וכמובן גם בפשטות שדבר שאין האדם הבעה"ב עליו הר"ז יותר חמור בעיניו מדבר שהוא כן הבעה"ב עליו).

ומבואר היטב לפכ"ז איך שביאורו של רבינו הוה ביאור עמוק יותר בדברי הר"ן ולא ביאור חדש ושונה כמשנ"ת באורך.

מסירות נפש למעלה ממדידה והגבלה

הרב אליעזר ג. שם-טוב

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע לאורוגוויי

א. בלקו"ש חי"ט שופטים (ד) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע ההבדל בין "עדות" שמים וארץ ו"עדות" נשמות ישראל, ע"פ החילוק בין "עדי בירור" ו"עדי קיום". ובע' 195 שם (אות יג) מבאר ב' דרגות אלו בעבודת האדם: עבודה שע"פ טעם ודעת, ועבודה שלמעלה מטו"ד (מסנ"פ) ומסביר שגם בעבודה של מסנ"פ אפשר שיהי' ע"פ ההגבלות של שכל - מדוד ומוגבל ע"פ שו"ע, שעל כל דבר עושה חשבון אם מחוייב עפ"י שו"ע למסור את נפשו או לא. והעבודה הכי נעלית היא, שמצד התקשרותו של יהודי לעצמותו ית' (התקשרות שמצד עצם הנשמה) הרי מסירות נפשו היא בלי שום הגבלות וחשבונות. וביחס לעבודה זו כתיב "אתם עדי", שע"י עבודה זו "מעידים" וממשיכים עצמות א"ס ב"ה כאן למטה.

ויש להבין מהו הפירוש במסירות נפש "בלי שום הגבלות וחשבונות". האם ייתכן למסור נפשו נגד ההגבלות וחשבונות של השו"ע? למשל, מי שצם ביוה"כ נגד הוראותיו של הרופא ועי"ז מסכן א"ע נגד פסק מפורש בשו"ע, ל"מסי"נ בלי שום הגבלות וחשבונות" יחשב או ה"ז הפקרות?

בלקו"ש שם מציין כ"ק אדמו"ר זי"ע ללקו"ש ח"ד ע' 1072 ואילך.

ועוד.

ושם מדבר על זה שאמיתית ענין מסירות נפש הוא כשמוסר את עצמו למעלה מחשבונות. וזו היתה המיוחדות של מסירות נפשו של פנחס שמסר את נפשו בענין שעפ"י שו"ע אין בזה חיוב. ע"כ.

ומשם ראי' רק שמסירות נפש "למעלה ממדידה והגבלה" הוא כשמוסר את נפשו על ענין שאין ע"ז חיוב אבל אין להסיק שם שום מסקנא למסירות נפש כשיש בזה איסור. וא"כ היכי תמצא מסנ"פ למעלה מכל מדידה והגבלה?

בפשטות יש לומר שהכוונה במסירות נפש "בלי להסתכל בשו"ע" הוא שמוסר את נפשו לא בגלל שלמד את ההלכה אלא כביטוי טבעי שפורצת מנשמתו (שאכן מתאים להלכה). אבל מי ש"מוסר את נפשו" נגד השו"ע אין זה מסינ"פ ל"מעלה" מכל מדידה והגבלה אלא אדרבא "מחוץ" למדידות והגבלות.

אבל עפ"י צריך להבין הדוגמא מפנחס דלכאור' הוי ראי' לסתור דהא, עפ"י פש"מ, לפני שהרג את זמרי "אמר לו למשה מקובלני ממך הבועל ארמית קנאין פוגעין בו" ואחרי שמשה רבינו ע"ה ענה לו "קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא אז מיד ויקח רומח בידו וגו'" (ראה רש"י, במדבר, כה, ז).

בלקו"ש ח"ד שם בהע' 14 אכן מציין לסנהדרין פב, א ומוסיף: ובפרט לפי הירוש' (סנהדרין פ"ט ה"ז) דפגיעת קנאים היא שלא ברצון חכמים, עכ"ל.

ובסנהדרין שם מצינן שבמחלוקת שנוי' והמובא ברש"י עה"כ הנ"ל הוא דעת רב. שמואל אמר: ראה ש"אין חכמה ואין עצה ואין תבונה נגד ה"; כל מקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב. ור' יצחק א"ר: ראה שבא מלאך והשחית בעם.

ובירושלמי סנהדרין פ"ט, ה"ז: הבועל ארמית קנאין פוגעין בו תני שלא ברצון חכמים ופינחס שלא ברצון חכמים א"ר יודה בן פזי בקשו לנדותו אלמלא קפצה רוח הקודש ואמרה והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם.

עפ"י אכן מובן הדוגמא מפינחס לענין "מסנ"פ למעלה ממדידה והגבלה": אם הי' עושה מה שעשה לא בגלל קנאות (קרי: מסנ"פ למעלה

ממדידה והגבלה) אלא עפ"י חשבון (דקדושה) אכן הי' אסור ("אין מורין כן"). במלים אחרות: פנחס לא עשה מה שעשה בגלל שהי' מותר עפ"י שו"ע אלא להיפך, מה שעשה פנחס הי' מותר מכיון שעשה מה שעשה בדרך שעשה, דהיינו בלי חשבונות. ועפכהנ"ל יובן המובא בלקו"ש שם הערה *14, עיי"ש היטב. (אבל עדיין צ"ע איך ליישב כ"ז עפ"י פש"מ, כנ"ל).

ב. יש לדון האם עפכהנ"ל אפשר לפשוט הספק דלהלן:

בגמ' ב"מ סב, א: שנים שהיו מהלכין בדרך וכיד א' מהם קיתון של מים אם שותין שניהם, מתים, ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו. עד שבא ר' עקיבא ולימד "וחי אחיך עמך" - חייך קודמים לחיי חברך.

אשר בפשטות נראה דחידושו של ר"ע הוא שאף שישנו איסור של "לא תעמוד על דם רעך" - ועל יסוד זה הי' אפשר לחשוב שחייב לתת את המים לחבירו "ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו" - ה"ה מחויב בזה רק במקרה שאין חשש של סכנת עצמו "וחי אחיך עמך". (ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' שכ"ט סעי' ח' . . ומכל מקום אם יש סכנה אין לו לסכן עצמו כדי להציל את חברו מאחר שהוא חוץ מן הסכנה ואף שרואה במיתת חברו ואע"פ שהוא ספק וחבירו ודאי מכל מקום הרי נאמר וחי בהם ולא שיבא לידי ספק מיתה ע"י שיקיים מה שנאמר לא תעמוד על דם רעך")

ויש לדון בזה האם מותר למסור את נפשו ולתת את המים לחבירו? ובאם אסור הוא האם ל"מסנ"פ למעלה ממדידה והגבלה" יחשב אם בכל זאת מוסר את נפשו ונותן את המים לחבירו בלי חשבונות?

ב. ברמב"ם פ"ה מהל' יסוה"ת ה"ד: כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו.

ובכסף משנה שם: סובר רבינו שכשאמרו בגמרא יעבור ואל יהרג פירוש צריך לעבור כדי דלא יהרג. אבל שלמים וכן רבים סוברים דאם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו. ונראה שמפרשים יעבור ואל יהרג הרשות בידו לעבור כדי שלא יהרג. וכתב בנימוקי יוסף דאפילו לפי סברת רבינו

אם הוא אדם גדול וחסידי ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו ליראה את השם ולאהבו בכל לבם, עכ"ל.

בע"ז כז, ב: תוס' ד"ה יכול: ואם רצה להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצות רשאי כמו ר' אבא בר זימרא דירושלמי שהי' אצל עובד כוכבים א"ל אכול נבלה ואי לא קטלינא לך א"ל אי בעית למיקטלי קטול ומחמיר הי' דמסתמא בצינעא הוה.

וצ"ל: מהו הפירוש להחמיר ולמסור נפשו, הרי עי"ז ה"ה מקל בפקו"נ? למה נחשב מסירות נפש שלא במקומו כ"חומרא", הרי הוא עובר בזה על רצונו של הקב"ה ד"וחי בהם", ש"יעבור ואל יהרג"?

ובשו"ע אדה"ז סי' קצו, סעי' ה': אם אכל איסור במקום סכנה לדברי הכל מברך עליו תחלה וסוף שהיתר הוא אוכל ומצוה הוא עושה להציל נפשו. וכ"ה בשו"ע או"ח סי' קצו סעי' ב' ובסי' ר"ד סעי' ט'.

בשו"ע אדה"ז סתרי"ח סעי' יא: אם החולה יודע בעצמו שצריך לאכול ומחמיר על עצמו ואינו אוכל עליו הכתוב אומר ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש וגו'.

ובסעי' יב: כל מקום שמותר לאכול ואינו רוצה לאכול מאכילין אותו בע"כ.

ובסעי' יח: חולה שאכל ביוה"כ ונתיישבה דעתו בענין שיכול לברך בהמ"ז צריך להזכיר של יוה"כ בברכת המזון שיאמר יעלה ויבא בבונה ירושלים . .

הרי עפכ"ז נמצא לכאורה שמצוה הוא לעבור ולחטא יחשב עם מוסר עצמו להריגה ולמה אומרים התוס' "ואם רצה להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצות רשאי"?

ג. בשו"ע יו"ד סי' קנז סעי' א': כל העבירות שבתורה חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג אם הוא בצינעה יעבור ואל יהרג ואם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג רשאי אם העובד כוכבים מכוין להעבירו על הדת.

בש"ך שם סק"א : וכתב בת"ה סי' קצט והי' נראה דבפלוגתא דרבוותא אזלינן לקולא באיסור סכנת נפשות כדאמרינן בעלמא ספק נפשות להקל אמנם י"ל הכא דלענין קדוש ה' שלא הקפידה התורה על איבוד נפשות מישראל לא ילפינן לה משאר ספיקות דלית בהו משום קידוש ה'. ונראה דלפי הענין ושרואין אנו כוונתו מוריין לו עכ"ל. וכתוב בהגהת סמ"ק סי' ג' דאותן קדושים ששחטו עצמן שלא סמכו דעתם לעמוד בנסיון קדושים גמורים הם וראי' משאול ומביאו ב"ח וכ"כ בב"ה בשם א"ח מיהו כתב הא"ח שם שיש חולקים שאינו יכול להרוג את עצמו ע"ש שהאריך עכ"ל.

ובסק"ב מביא בשם ר' ירוחם : אבל אם [הגוי] אינו מכוין אלא להנאת עצמו אסור להחמיר ונקרא חובל בעצמו וצריך לעבור ואל יהרג.

רואים מזה שיש לחלק בין מוסר נפשו על קידוש ה' למוסר נפשו על קיום מצוה שאיננה קשורה לקידוש ש"ש, שבמקרה של קידוש ש"ש יש מקום להחמיר וליהרג אפילו במקום שנאמר יעבור ואל יהרג משא"כ במקרה שאין בו משום קידוש ש"ש הנה המוסר נפשו ע"ז כחוטא יחשב היות וחובל בעצמו ללא תועלת.

עפי"ז הי' אפשר לפשוט לכאו' שבנידון של שנים שהיו מהלכין בדרך וכו' היות ואין פה ענין של קידוש ש"ש אסור לו לסכן את חייו ולתת את הקיתון מים לחבירו וכחובל בעצמו יחשב אם אינו שותהו בעצמו.

ד. אבל עצ"ע דהרי מצינן בגמ' עירובין כא, ב : ת"ר מעשה בר"ע שהי' חבוש בבית האסורין והי' ר' יהושע הגרסי משרתו. בכל יום ויום היו מכניסין לו מים במדה. יום א' מצאו שומר בית האסורין אמר לו היום מימך מרובין שמא לחתור בית האסורין אתה צריך שפך חציין ונתן לו חציין. כשבא אצל ר"ע אמר לו : יהושע אין אתה יודע שזקן אני וחיי תלויין בחייך ? סח לו כל אותו המאורע. אמר לו : תן לי שאטול ידי. אמר לו : לשתות אין מגיעין, ליטול ידיך מגיעין ? אמר לו : מה אעשה שחייבים עליהם מיתה ? מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חבירי ! אמרו : לא טעם כלום עד שהביא לו מים ונטל ידיו . .

בתוד"ה מוטב אמות מיתת עצמי : אע"ג דבפ"ק אמר ארבעה דברים פטורין במחנה רחיצת ידים וכל שכן במקום סכנה, מחמיר על עצמו הי'. עכ"ל.

ולכאורה קשה איך סיכן ר"ע - בעל המימרא של "חייך קודמין" - את
חייך שלא במקום קידוש ש"ש?

במהר"ץ חיות שם אכן מקשה: לשיטת הרמב"ם פ"ה בהל' יסוה"ת
דבכל עבירות שבתורה חוץ מג' עבירות אסור להכניס עצמו בסכנה
ולקדש את השם ואם מת ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו . . ואיך יפרנס
רבינו הא דהחמיר ר"ע על עצמו?

ומחלק בין סכנה ודאי לספק סכנה, ומסיים: וגם אנחנו נאמר כן
דבודאי בסכנה גלוי' אסור להחמיר על עצמו אבל כאן דאין סכנה גלוי'
דילמא יזדמן לו מים אחר כאשר קרה באמת שוב מותר להחמיר על עצמו
ע"כ.

נמצא עפ"יז שלדעת ר"ע שנים שהיו מהלכין בדרך וכו' י"ל שמותר לו
לבעל הקיתון להכניס א"ע לספק פיקו"נ ולתת את הקיתון לחבירו כשיש
אפשרות" דילמא יזדמן לו" מים אחר.

וראה בפתחי תשובה יו"ד סי' קנז סק"ג שמביא מספר תפארת ישראל
על משניות ברכות פ"א, מ"ג: מותר להכניס עצמו לספק סכנה היכא דלא
שכיח היזיקא ומצוה דעסיק בה אגוני מגני וראי' מר"ע שהכניס עצמו
לספק סכנה בנטילת ידים שהי' סומך א"ע שלא יניחו שומר האסורים
למות בצמא כדאיתא בעירובין דף כא, ע"ש.

נמצא עפ"יז שאכן אסור למסור נפשו במקרה של "יעבור ואל יהרג"
אא"כ הוא רק ספק סכנה ו"מצוה דעסיק בה אגוני מגני".

ה. אולי אפשר לחלק ולומר שאפילו אי אמרינן שאין למסור נפשו
במקום שאין קידוש ש"ש ולאיסור יחשב, במקרה של שנים שהיו מהלכין
כו' שאני היות וע"י חומרתו ה"ה מציל נפש מישראל. ז. א. בכל התורה
כולה (חוץ מג"ע שפי"ד וע"ז) יש לעבור כי "וחי בהם" כתיב ולא שימות
בהם", אבל בנידו"ד שמוסר את נפשו בכדי שיחי' חבירו ה"ה מקיים "וחי
בהם" ע"י חבירו!

ואפי' לר"ע שסובר "וחי אחיך עמך" ו"חייך קודמין", אולי י"ל שזה
רק (רשות ו)לכתחילה אבל אם מחמיר על עצמו ומוסר את נפשו כדי
שיחי' חבירו למצוה יחשב. נמצא לפי"ז שמותר לו לתת הקיתון מים
לחבירו אפילו כשאין סיכוי שיזדמן לו מים אחר.

ו. בשו"ע אדה"ז הל' נזקי גוף ונפש, סעי' ז: הרואה את חבירו טובע בים או לסטים באים עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או לשכור אחרים להצילו חייב לטרוח ולשכור ולהצילו וחוזר ונפרע ממנו אם יש לו ואם לאו לא ימנע ואם נמנע עובר על לא תעמוד על דם רעך. ואפי' ליכנס לספק סכנה י"א שצריך כדי להציל את חבירו ממיתה ודאית (וי"ח בזה וספק נפשות להקל), עכ"ל.

וצ"ע:

א) במה חולקין ה"י"ח", שאין חיוב ליכנס לספק או שאסור ליכנס לספק?

ב) הלשון "ספק נפשות להקל" בנידו"ד שישנו ספק לגבי ב' נפשות, מה זה "קולא" ומה זה "חומרא"? הרי אפילו בדיני ממונות לא שייך פסק ל"קולא" או ל"חומרא" כי מה שנחשב לקולא לא' הרי לחומרא יחשב לגבי חברו ומכש"כ בדיני נפשות! ז.א. מצד ה"ספק נפשות להקל" עליו ליכנס לספק סכנה ע"מ להציל את חברו מסכנת ודאי או אין עליו ליכנס לספק סכנת עצמו? (בשו"ע אדה"ז סי' שכ"ט שם משמע שאין לו לסכן עצמו לא בגלל ספק אלא בגלל שהפסוק "וחי בהם" שולל כניסה לספק מיתה ע"י קיום מצוה, משא"כ לשון אדה"ז כאן ("וי"ח בזה וספק נפשות להקל") נותן מקום לחקירה זו).

ג) על איזה ספק מדובר כאן, ספק סכנה או ספק בהלכה (או שניהם)?

ז. ואולי יש לבאר כל זה עפ"י המבואר בלקו"ש חכ"ח ע' 152-153 בענין המסנ"פ הקשורה בהשתדלות לשחרור כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ שלא היתה עפ"י חשבון שכלי אלא שמסרו את נפשם בלי שום חשבון ובמילא מציאותם לא תפס מקום והגאולה נעשה ע"י הקב"ה באופן של "הוא לבדו הוא".

ובהערה 19 שם: דידועה השקו"ט אם מחויב להכנס לספק סכנה להציל את חבירו (ראה . . וש"נ) - ב' הדיעות הובאו בשו"ע אדה"ז חלק חו"מ הל' נזקי גוף ונפש כו' (סעי' ז), "וספק נפשות להקל"*. ובהל' שבת (שכ"ט ס"ח) סתם כדיעה הב' (שאינ ליכנס בספק סכנה). ולהעיר שבנדו"ד: א) ההשתדלות כו' במדינה ההיא כו' היתה יותר מ(סתם) ספק סכנה. ב) לאידך, הצלחת ההשתדלות (ע"י הנמצאים במדינת, תחת ממשלה ההיא) היתה בספק גדול, וצ"ע האם גם בנדון כזה יש חיוב גם

לדיעה הא') ליכנס בספק סכנה. עכ"ל בההערה הנוגע לענינינו.

בשוה"ג: אבל להעיר, שדיעה הב' (שאינ חיוב) וכן ההכרעה (דספק נפשות להקל) הן בחצע"ג - ראה שארית יהודה (לאחי אדה"ז) סי' ו (נעתק בהוספות לשו"ע אדה"ז או"ח ע' 52 (1356)). וראה קונטרס השולחן (להר"ח נאה) מבוא ס"ח. ואכ"מ.עכ"ל.

(בשארית יהודה שם כתוב: שמעתי מפי קדשו [-רכנו הזקן] פעמים רבות דכל ספק [שבשו"ע] העמיד בתוך חצאי עיגול ודעתו היתה לחזור ולשנות רק זה לראות אם צדקו דבריו.)

ולכאורה יש להבין מה שכ"ק אדמו"ר זי"ע מביא הדיון בשו"ע האם יש חיוב ליכנס לספק סכנה להציל את חברו. האם זו היתה הספק אז אצל המשתדלים האם יש חיוב ליכנס לספק סכנה ע"מ להציל את כ"ק אדמו"ר הריי"ץ?

אלא יש לומר להיפך: שהספק היתה האם מותר ליכנס לספק סכנה ובפרט שאין סיכויים גדולים להצלחה. ראה לקו"ש חל"ב קדושים (ב) ביאור ארוך על פירש"י על הפסוק "לא תעמוד על דם רעך" וזלה"ק בתוך הדברים: וזהו דיוק לשון רש"י "ואתה יכול להצילו" - דאע"פ שהזהירה תורה "לא תעמוד על דם רעך", הנה במה דברים אמורים שהאדם חייב להעמיד את עצמו בחשש סכנה (ו"לא תעמוד גו") - כשברור הדבר שביכולת האדם להציל את חברו, "אתה יכול להצילו", וחשש הסכנה לא יפגע בוודאות ההצלה; אבל באם ספק בדבר, אין לאדם לסכן את עצמו בשביל ספק הצלת חברו. (וראה בהערה 21 שם.)

וע"ז אומר כ"ק אדמו"ר שאכן מסרו את נפשם בלי שום חשבונות שכליים עד שגרמו עי"ז שלא הי' צורך בנס היות והגאולה הופעלה ע"י "אמיתת המצאו" ועפ"י טבע א"א לפגוע בו.

ואולי עפ"י"ז יש להסביר החצאי עיגול בשו"ע אדה"ז שצוטט בההערה בלקו"ש. הספק בקשר להשתדלות בתרפ"ז לא הי' אם יש חיוב ליכנס לסכנה אלא אם יש היתר. וע"ז בא הפסק בחצאי עיגול (ע"ד "הלכה ואין מורין כן") שספק נפשות להקל להתיר הכניסה לסכנה. והסיבה לזה היא היות ונעשה במס"נ למעלה מטו"ד לגמרי אז גורמים שהקב"ה בכבודו ובעצמו מתערב בזה ובמילה אין חשש של איסור "כניסה לסכנה" . .

ולהעיר דיוק הלשון בחצאי עיגול שם: "וי"ח בזה" במקום
"וי"ח על זה" שאפשר לומר שהפסק שצריך ליכנס בספק סכנה ע"מ
להציל את חבירו ממיתה ודאית תלוי במצב השואל, אם שואל אם יש
חיוב או אם שואל אם יש היתר... ובגלל זה ה"ה בסוגריים כי "הלכה ואין
מורים כן".

נמצא לפי"ז שבמקרה של "שנים שהיו מהלכים בדרך" אכן לזכות
יחשב אם יתן את הקיתון שלו לחבירו.

ויש להאריך בזה עוד, ובאתי רק להעיר.

חלות קנין בתוך כדי דיבור

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בליקוטי שיחות חלק י"ט ע' 189 מבאר שאין לומר שדין תוך כדי דיבור כדיבור דמי במתנה, הוא מצד שגמירת דעת הנותן לא חל עד אחר כדי דיבור, דאם כן הי' יוצא שאסור (עכ"פ לכתחילה) לאכול את המתנה עד אחר כדי דיבור. וזה לא מצינו בשום מקום. עיי"ש.

והנה לשון 'עכ"פ לכתחילה' אינו מובן לכאורה, דהרי ברור דבדיעבד, אם כבר אכל, חייב לשלם. וא"כ מה שייך לומר ד"עכ"פ לכתחילה" אסור לו לאכול?

לכאורה הי' יותר מתאים הלשון ש"אפילו לכתחילה" אסור. דהנה גם לפי מסקנת השיחה שם שדין תוכד"ד הוא שגמר הקנין הוא מיד אלא שיש לו כח לבטל את הקנין בתוכד"ד, הרי ברור שאם ביטל הנותן את הקנין בתוכד"ד והקונה אכל את המתנה לפני הביטול, הקונה חייב לשלם, כמ"ש בתשו' הראנ"ח ח"א סי' כח בנותן מתנה על תנאי ולא נתקיים התנאי שהמקבל חייב לשלם הפירות שאכל שהרי נתבטל הקנין למפרע (ועי' שער המלך ה' זכ"י ומתנה פרק ג' הל"ו שכן מפורש ברמב"ם שם ותמה על הראנ"ח שלא הביא מקורו מהרמב"ם).

ומעתה הרי ברור שכשביטל הנותן בתוכד"ד הקונה חייב לשלם מה שאכל. אלא שאין לאסור לאכול לכתחילה, וכמו במתנה על תנאי שאין לאסרו לאכול לכתחילה על החשש שאולי לא יתקיים התנאי. משא"כ אם

נאמר שגמר הקנין הוא אחר תוכד"ד, סביר לומר, שמלבד החיוב לשלם במקרה שכבר אכל, יש בזה גם איסור לאכול לכתחילה.

אך י"ל גם כן דאפילו לפי הסברא שדין תוכד"ד הוא שהקנין חל מיד אלא שהנותן יש לו כח לבטל את הקנין, היינו שמבטל את הקנין מכאן ולהבא, ולא שיש לו כח לעקור את הקנין למפרע. וא"כ ברור שהקונה אינו חייב לשלם מה שאכל, שהרי זה דומה ממש למ"ש הרמב"ם בזכי' ומתנה פרק ו' דבמתנה ע"י להחזיר אין הקונה חייב לשלם מה שאכל לפני החזרה.

אך אין לומר כנ"ל, דעי' לקו"ש שם ע' 215 מה שהאריך בחקירת הרוגצ'ובי בקידושי כסף, האם קנינו הכסף ע"י האשה הוא סיבה להקידושין או שהקידושין הוא סיבה להקנין. ומוכיח מדברי הרשב"ם (ב"ב קכט, ב) שמסביר מה שאמרו שם שבקידושין אין חזרה בתוכד"ד, דהיינו שאם קידש אשה וחזר בו בתוכד"ד ואמר שהכסף יהי' מתנה ולא ליהוו קידושין, אין שומעין לו, ע"כ. ולכאורה אינו מובן, אמאי אינו מתאר הרשב"ם מקרה פשוט יותר, שהוא חוזר בו לחלוטין מנתינת הכסף ודורש את הכסף בחזרה מהאשה? מזה מוכיח הצפנת פענח שבמקרה שהמקדש מתחרט לגמרי על נתינת הכסף, הי' החזרה כן חל בתוכד"ד גם לגבי הקידושין. שהרי לגבי הקנאת הכסף יכול לחזור בו בתוכד"ד וא"כ כשמתחרט על הקנאת הכסף מתבטלים ממילא הקידושין. אך זה רק אם נאמר שהקנין הוא העילה להקידושין. עיי"ש בלקו"ש בארוכה.

ומעתה, אם נאמר שמה שבתוכד"ד יכול לבטל הקנין, הפי' הוא שמתבטל הקנין רק מכאן ולהבא, אבל אין כאן ביטול למפרע, א"כ הדרא קושיית הרוגצ'ובי על הרשב"ם לדוכתא? דמה איכפת לן שהקנאת הכסף מתבטל בתוכד"ד, הרי לא נתבטל למפרע וממילא כבר חלה הקידושין? ומשמע מזה שחזרה בתוכד"ד עוקר את הקנין למפרע. וממילא מוכח שאם אכל הקונה את המתנה לפני החזרה, חייב לשלם.

חלות קנין בתוך כדי דיבור (גליון)

הנ"ל

בגליון א' כו הביא ידידי הר' א. ז. שי' מליקוטי שיחות חלק י"ט ע' 189 שמבואר שם שאין לומר שדין תוך כדי דיבור כדיבור דמי במתנה, הוא מצד שגמירת דעת הנותן לא חל עד אחר כדי דיבור, כשיטת הר"ן נדרים פז, א), דאם כן הי' יוצא שאסור (עכ"פ לכתחילה) לאכול את המתנה עד אחר כדי דיבור. וזה לא מצינו בשום מקום. עיי"ש.

והק' שהלשון בהשיחה 'עכ"פ לכתחילה' אינו מובן לכאורה, דהרי ברור דבדיעבד, אם כבר אכל, חייב לשלם, א"כ מה שייך לומר ד"עכ"פ לכתחילה" אסור לו לאכול?

וי"ל שאה"נ צדק בדבריו, דודאי אם אכל המקבל המתנה ואח"כ תוכ"ד חזר בו הנותן מהקנין – שחייב המקבל לשלם, אבל לא על מקרה כזו קאי בהשיחה, אלא בהשיחה קאי על מקרה שע"ד הרגיל, שתוכ"ד לא חוזרים מהקנין, שעל מקרה כזו שע"ד הרגיל שלא חוזרים מהקנין – כותב בהשיחה שאף שא"א לחייב המקבל לשלם עבור המתנה שאכל כי בלאו הכי אח"כ נהיה שלו, אעפ"כ ודאי לכתחילה אסור לו לאכול המתנה, כי אסור לגזול ע"מ להחזיר, כמ"ש בשו"ע אדה"ז (הל' גזילה וגניבה סעיף ג), עד"ז כאן, שאסור לאכול המתנה אעפ"י שאח"כ תהיה שלו.

חלות הקניין תוך כדי דיבור (גליון)

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון א'כו שאל הרב א.ז. שיחי' בכוונת הרבי בלקו"ש (חי"ט ע' 189)
שאינ לומר שאין תוכ"ד כדיבור דמי הוא משום שגמירת דעת הנותן לא חל
עד אחרי כדי דיבור, דא"כ הי' יוצא שאסור (עכ"פ לכתחילה) לאכול את
המתנה עד אחרי כדי דיבור, וזה לא מצינו בשום מקום.

ושאל הרב הנ"ל ד"לשון 'עכ"פ לכתחילה' אינו מובן לכאורה, דהרי ברור
בדיעבד, אם כבר אכל חייב לשלם. וא"כ מה שייך לומר ד'עפ"כ לכתחילה'
אסור לאכול"?

והנה כמקור למה שכ' ש"ברור בדיעבד, אם כבר אכל, חייב לשלם"
מביא הרב הנ"ל מתשובת הראנ"ח (ח"א סי' כח) והשער המלך (הל' זכיה

ומתנה פ"ג ה"ו) בנותן מתנה על תנאי ולא נתקיים התנאי שהמקבל חייב לשלם הפירות שאכל שהרי נתבטל הקנין למפרע (וראה שם שזה רמב"ם מפורש).

ולא הבנתי כ"כ הדמיון, האם כל נתינה הוא בתנאי שלא יחזור תוך כדי דיבור ואם חזר הרי שלא נתקיים בתנאי?

דמילא בתנאי, הרי ברור שהנתינה מותנה בגדרי התנאים, ואם לא נתקיים הרי שבטל הנתינה. אבל בתוכ"ד, אפי' אם נאמר שהכוונה שאין גמירת דעת עד גמר זמן כדי דיבור, הרי היתה כאן מעשה נתינה ולא הי' להמקבל סיבה לא לאכול, האם בזה שיש לו רשות לשנות דעתו לפני חלות הקניין יכריח להמקבל לשלם? (דאם יש עני שרעב ובא ראובן ונתן לו לאכול והעני אוכלו מיד, וראובן חוזר בו מיד, הרי שראובן בעצם הכריח את העני לקנות ממנו האוכל, האם העני חייב מעיקר הדין לשלם?)

ובאמת שלענ"ד יותר דומה לדין השני שהביא הרב הנ"ל (מרמב"ם הל' זכיה ומתנה כ"ו הי"ג) "כל הנותנין כל נכסיהם משתבטל המתנה ויחזרו כל הנכסין לבעלים הראשונים אין המקבל מתנה מחזיר פירות, שאפילו נתן האדם מתנה בפירוש ע"מ להחזיר כל ימי חיי פלוני הרי זה אוכל פירות כל זמן המתנה". הרי שאם נותן מתנה אע"פ שחוזר הרי מה שאכל במשך זמן התנה אינו חוזר. ואע"פ ששם מדובר במתנה גמורה שחוזרת מטעמים אחרים וכאן מדובר בחזרה תוך כדי דיבור שכאילו עוקר הנתינה, אבל מ"מ היתה כאן נתינה מהנותן למקבל, וזה שאומרים שבגלל שאין לאדם גמירת דעת מיד זה לא גורע מהנתינה אלא מחלות הקנין (משא"כ בתנאי שגורע ממעשה הנתינה שאינו נתינה עד שיקויים התנאי), ובמקרה כזה צ"ע האם באמת המקבל חייב. (וראה עוד בנ"כ הטוש"ע סי' רמ"ו סעיף י"ג, וצע"ק מלח"מ רמב"ם שם).

ודוחה הרב הנ"ל הסברא לומר שפטור מלשלם מה שאכל לפני החזרה (ע"פ הרמב"ם הנ"ל) ע"פ המבואר בלקו"ש במקום אחר (חי"ט עמ' 216) שמשם משמע שתוך כדי דיבור יכול לחזור מנתינת כסף דהרשב"ם כ' (ב"ב ק"ל, רעא) "שאם קידש אשה בפני עדים וחזר ואמר בתוכ"ד להווי קידושין אין שומעין לו", ולכאן' למה לא כ' שרוצה הכסף בחזרה, ומזה מוכיח הצפע"נ שבאמת יכול לחזור מהכסף תוכ"ד והי' מתבטל הקידושין. ומסיים הרב הנ"ל "ומעתה אם נאמר שמה שבתוכ"ד יכול לבטל הקנין, הפי' הוא שמתבטל הקנין רק מכאן ולהבא, אבל אין כאן ביטול למפרע

וממילא כבר חלו הקידושין? ומשמע מזה שחזרה בתוכ"ד עוקר את הקנין למפרע, וממילא מוכח שאם אכל הקונה את המתנה לפני חזרה, חייב לשלם".

והנה מלבד שגברא אגברא קא רמית, ושם הוא ביאור באופן אחר, הרי אפי' אם תאמר שיש ראי' שעוקר את הקנין למפרע (דאולי אינו תלוי בקנין אלא שיוכל להנות מהכסף - וכאן היא אינה יכול - ולכן לא תהוי קידושין (כמבואר בפוסקים המח' בזה)). הרי האם ע"י זה עוקר הנתנה למפרע?

והנה אפי' לפי דבריו שחייב המקבל לשלם כשחוזר הנותן תוכ"ד האם זה אומר שחוששין שהנותן יחזור תוכ"ד שלכן יאסור עליו האכילה? (ע"ד האריכות בשו"ת הראנ"ח שהביא הרב הנ"ל, עיי"ש).

ולפי כל הנ"ל דאם אומרים שהמעשה נגמר מיד אלא שתוכ"ד יש כח לחרטה ולבטל המעשה. הרי ברור שיכול למקבל לאכול הדבר מיד שהרי קיבל מתנה גמורה, אלא אפי' אם אומרים שהגמירת דעת על המעשה אינו עד אחרי כדי דיבור הרי אין הכרח שיש לנו לחשוש לזה, ולכן בדיעבד יכול לאכול, אבל עכ"פ לכתחילה יש מקום לחכות כדי שיהי' שלו לגמרי.

ולכאו' יש להוסיף בזה דאם ראובן נותן ד' מינים לשמעון במתנה ע"מ להחזיר דאם המעשה נגמר מיד הרי שברור שיכול לברך על ד' מינים מיד שמקבלם, ואינו קשור להא דאם מחוייב לשלם באם זורקו על הרצפה או שיש כח להנותן לחזור אבל באם לא נגמר הדעת על הנתנה עד אחרי כדי דיבור. הרי שלא בגלל אפשריות חיובו לשלם יש סברא לומר לא להשתמש לכתחילה עם הד' מינים תוכ"ד אלא בגלל שלכתחילה כדאי לחכות עד ששלו לגמרי. וכן כאן הביאור ב"עכ"פ לכתחילה" הוא לא בגלל חיוב תשלום או חשש חזרה אלא מעיקר הדברים שמבל הדברים יאכל מה ששלו.

ומה שכ' הרב נ.ש. שיחי' (בגליון א'כז) שהטעם שאסור לכתחילה הוא משום שאסור לגזול ע"מ להחזיר צ"ע שהרי גם בדיעבד (או בשעת הדחק) אסור לגזול ע"מ להחזיר (ואולי סובר שמותר בדיעבד בגלל היש אומרים שם) ומ"מ אין צריך לזה.

והנראה לענ"ד כתבתי.

חלות הקנין תוך כדי דיבור (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון א'לא העיר הרב י.י. שיחי' על מה ששקו"ט בגליונות הקודמות במ"ש בליקוטי שיחות חלק י"ט ע' 189 בענין תוך כדי דיבור כדי דמי. שמבואר שם בהשיחה, דאין לומר כדברי הר"ן (נדרים פז, א) שטעם דין תוכ"ד כדיבור דמי הוא משום שגמירת דעת הנותן לא חל עד אחר כדי דיבור, דאם כן "דארף אויסקומען, אז די מעשה ווערט ניט נגמר ביז דעמאלט; ובמילא אויב, לדוגמא, איינער גיט א צווייטן א מתנה א דבר מאכל, קען דער מקבל המתנה ניט עסן (עכ"פ לכתחילה) דעם מאכל ביז נאך כדי דיבור, און מיר געפינען ניט עס זאל ערגעץ וואו שטיין אזוה חידוש". ובגליון א'כו' הק' הר' א.ז. על לשון השיחה 'עכ"פ לכתחילה', דאי"מ, דברור הדבר (כמ"ש להלן), דבדיעבד, אם אכל מקבל המתנה המתנה, ונותן המתנה חזר בו מהמתנה תוכ"ד, שמקבל המתנה חייב לשלם עבור מה שאכל, א"כ מה שייך לומר ש"לכתחילה" אסור למקבל המתנה לאכול המתנה?

ובגליון א'כו כתבתי לתרץ, שע"ד הרגיל לא חוזרים מהקנין תוכ"ד, במילא ע"ד הרגיל אין מקום לחיוב תשלומין אפי' אם אכל המתנה, מאחר בלאו הכי אח"כ נהי' המתנה של מקבל המתנה, אלא אעפ"כ, אסור לו

להמקבל המתנה לכתחילה לאכול המתנה – מצד איסור גזילה, כמו שמצינו שאסור לגזול ע"מ להחזיר (כמ"ש בשו"ע אדה"ז הל' גזילה וגניבה ס"ג), שעד"ז כאן, שאסור להמקבל המתנה לאכל המתנה, מאחר שעדיין אינו שלו, אף שאח"כ תהיה בדרך ממילא שלו. וזהו הביאור מ"ש בהשיחה "עכ"פ לכתחילה", שהכוונה, שאסור לאכול המתנה לכתחילה מצד איסור גזילה, אף שיצא שלא יתחייב תשלומין.

ובגליון א'לא הק' הרב י.י. שיחי' על דברי, דהרי האיסור לגזול ע"מ להחזיר הוא איסור גמור מדאורייתא או מדרבנן (כהחילוקי דיעות בשו"ע שם), וא"כ איך מתאים ע"ז שוב הלשון "לכתחילה". וביאר שם באו"א.

והנה בעצם ביאור דברי השיחה, יש להעיר, לשון השיחה "קען דער מקבל המתנה ניט עסן (עכ"פ לכתחילה) . . .", מובנו, איסור גמור וברור, דהיינו, שלפי שיטת השיחה, לפי דברי הר"ן יוצא שיש איסור ודאי להמקבל לאכול המתנה עד אחר כדי דיבור. וטעם האיסור – פשוט, כי עדיין אין המתנה חפצו של מקבל המתנה. אלא אעפ"כ, מוסיף בהשיחה "עכ"פ לכתחילה", שמובנו, שיש איזה דרך לומר שהאיסור הוא עכ"פ רק לכתחילה ולא בדיעבד, אבל פשוט שזה אינו גורע ממה שקבע לפני כן בהשיחה – שהאיסור הוא איסור גמור וברור, כי גם הגדר של לכתחילה יכול להיות איסור גמור, כפשוט. ועל כרחק צריך לומר כן בפירוש דברי השיחה, כי א"א לומר שבהשיחה מקשה על שיטת הר"ן מפני חשש של איסור וחומרא שעל צד הזהירות לבד.

והנה בגליון כתבתי, די"ל, שלעומת חיוב תשלומין בדיעבד, איסור גזילה בלי חיוב תשלומין הוא כמו איסור לכתחילה. לכן במקרה הרגיל, שלא חוזרים בו מהמתנה תוכ"ד ובמילא אין בו חיוב תשלומין אבל יש כאן איסור גזילה, מתאים לשון השיחה לומר שיש כאן איסור "לכתחילה", כי אין חיוב תשלומין. זהו כוונת דברי במ"ש בגליון הנ"ל.

ברם האמת הוא כדברי כותב הנ"ל שעל איסור של גזילה שהוא איסור גמור לא מתאים כ"כ הלשון "לכתחילה".

וי"ל בזה, דכיון שהנותן מסר המתנה לידו של מקבל המתנה כדי להקנותו אליו, יש מקום לומר, עכ"פ כדי ליישב דברי הר"ן, שא"א להאשים מקבל המתנה בחטא של איסור גזילה בדיעבד, כי מאחר שהנותן נתנו אליו כדי להקנותו אליו במילא אין כאן מעשה של גזילה. לכן כתוב בהשיחה, אפי' את"ל כן, שא"א להאשים מקבל המתנה במעשה של גזילה

בדיעבד, אעפ"כ יש כאן איסור (ברור) על מקבל המתנה לאכול המתנה לכתחילה מטעם איסור גזילה, מאחר שעדיין אין המתנה חפץ שלו.

ויש להוסיף, שלפי ביאור זה מיושב מדוע בהשיחה קובע בפשיטות שיש איסור לאכל המתנה לכתחילה, ואין מציין לשום מ"מ על מקור האיסור. והטעם, כי פשוט הוא, ואין צריך למקור ע"ז, מאחר שאין החפץ שלו.

ב. והנה בהשיחה שם מסיק בדין תוכ"ד דלא כשיטת הר"ן, אלא מטעם אחר, כמו שמבאר שם, כי עד גמר כדי דיבור ניתנה כח "צו חרטה האבן ואן מבטל זיין די מעשה" (דלא כשיטת הר"ן).

ובגליון א'כו ביאר הרב א.ז. שיחי' שאף לפי שיטת השיחה צריך לומר שביטול הקנין הוא למפרע מזמן הקנין, ולא רק מכאן ואילך מהרגע שחוזר בו. והוכיח כן מדברי הצפ"נ שהובאו בלקו"ש שם ע' 215 (עיי"ש).

ויש להעיר שכן פשוט מדברי הגמ' (בנדריים פז, א) ד"תוך כדי דיבור כדבור דמי חוץ ממגדף ועובד עבודת כוכבים (האומר לעבודת כוכבים אלי אתה) ומקדש ומגרש". דאת"ל שהביטול הוא רק מכאן ואילך מהזמן שחוזר בו, לא צריך להשמיענו מגדף ועובד עו"כ, מאחר שאפי' כשחוזר בו חיוב המיתה חל על הדיבור שלפני הביטול. ופשוט.

[ולהעיר, שזהו גם הביאור במ"ש בהשיחה בהטעם שבקידושין לא אמרינן תוכ"ד כדיבור דמי כי מעשה הקידושין נפעלים ע"י העדים (כי עדי קידושין הם עדי קיום, ולא רק עדי ברור, כמ"ש שם) ואדם יכול לבטל מעשה שהוא עצמו עשה ולא מעשה שעשו העדים, ואת"ל שביטול הקנין הוא רק מהזמן שחוזר בו ולא מזמן הקנין, בחוזר בו מהקידושין אינו מבטל מעשה העדים, כי הקידושין (בשעת פעולת העדים) חלו בתוקפם, וביטול הקידושין הוא אח"כ מהזמן שחוזר בו שאינו בסתירה למעשה העדים (וכן צ"ל לפי שיטת הביאור של הצפ"נ שצויין בהע' 16 שם, והובאו בלקו"ש שם ע' 217 הע' 23).]

מכל זה ברור שבחוזר בו תוכ"ד לכו"ע הקנין נעקרת מעיקרא כאילו לא הי' מעולם, אלא לשיטת הר"ן מלכתחילה לא חל הקנין עד אחר גמר כדי דיבור, ולפי שיטת השיחה הקנין חל מיד ואח"כ כשחוזר בו תוכ"ד נעקרת ומתבטלת הקנין למפרע.

לפ"ז מובן שאין נפק"מ בין שיטת הר"ן לשיטת השיחה בענין חיוב תשלומין, כי לשני הדיעות כאילו לא הי' כאן קנין מעולם. והנפק"מ היחיד בין ב' השיטות הוא רק לענין איסור גזילה כמבואר בהשיחה האם מותר למקבל המתנה לאכל המתנה לפני גמר כדי דיבור.

ג. והנה בעצם הענין של חיוב התשלומין באם אכל המתנה וחזר בו מהמתנה תוכ"ד, בגליון א'כו כתב שיש חיוב תשלומין, והוכיח כן ממ"ש בתשו' הראנ"ח ח"א סי' כח ושער המלך ה' זכ"י ומתנה פרק ג' הל"ו בנותן מתנה על תנאי ולא נתקיים התנאי, שהמקבל חייב לשלם הפירות שאכל, כי נתבטל הקנין למפרע. והרי כאן בחזור בו תוכ"ד כנותן מתנה על תנאי דמי – ע"פ התורה שנתנה כח לחזור בו מהקנין תוכ"ד.

ויש להעיר, שלפי הביאור הנ"ל שבהשיחה, שיש מקום לומר שא"א להאשים מקבל המתנה בחטא של גזילה, יש מקום לומר עד"ז שא"א לחייב מקבל המתנה בתשלומין, דאינו דומה לנותן מתנה על תנאי, שבנותן על תנאי – פירש תנאי, משא"כ בנתן המתנה להקנותו אליו שלא פירש תנאי, שי"ל שא"א להאשים המקבל בחיוב תשלומין אם אכלו (וכ"כ גם הרב י.י. שיחי' בגליון א'לא).

ומ"מ פשוט, שסברה זו לומר שאין כאן חטא של גזילה, ועד"ז לפוטרו מחיוב תשלומין אף שלמעשה אכל חפץ שאינו שלו, הוא בבחי' חידוש, ונאמרה סברה זו (לפי ביאור הנ"ל בהשיחה) רק בנסיון כדי ליישב דברי הר"ן, דע"פ הפשטות מכיון שאכל מאכל שאינו שלו, ודאי שיש חיוב תשלומין [ועד"ז, חטא של גזילה] כמ"ש בגליון א'כו.

ואין להקשות (ע"ד קושיית השיחה) דאם יש חיוב תשלומין מדוע לא מצינו בפירוש כתוב באיזה מקום שיש חיוב תשלומין, כי לבד הכתוב לעיל שסברה הפשוטה היא שיש כאן חיוב תשלומין ובמילא אין צורך שיהי' כתוב באף מקום, הרי עוד זאת, מקרה כזו שיחזור בו הנותן תוכ"ד מהמתנה והמקבל בנתיים יספיק לאכלו – אינו דבר רגיל. וקושיית השיחה היא על איסור האכילה לכתחילה, שאיסור האכילה ישנו גם כשאינו חוזר בו, שמזה שאין נזהרין בו – הוא כמו מעשה רב נגד דברי הר"ן (כדלהלן).

ד. יש להוסיף ולהעיר, שדברי השיחה כולם שייכים גם במכירה, וזה שנקט בהשיחה מתנה הוא לדוגמא לבד, כי דבר קל הוא לקבל מתנה דבר מאכל מחברו ולאכלו מיד, שלפ"ז גדלה התמיה על שיטת הר"ן במתנה ביותר ממכירה.

* * *

יש שתמהו (עי' דברי הר' י.ל.ש. שיחי' בגליון תתעח והרב א.ג.ה.ס. שיחי' בגליון תתקמד) על השיחה שאינו מקבל דברי הר"ן ומפרש בדרך אחרת.

ויש להעיר ממה שמצינו קצת כיו"ב בעוד מקומות: א) בהגדה של פסח של הרבי ע' ו' קטע המתחיל הזרוע כו' הביצה, מביא ש"ש שכתבו דלוקחין ביצה משום שעושים שעושים זכר לאבילות דחורבן ביהמ"ק", וכותב הרבי ע"ז "וצע"ק". (באג"ק ח"ב ע' רמא ורס' יש בזה תשובה ארוכה להר' זוין ז"ל). והנה דעת ה"ש שכתבו" הוא הכלבו שהובא דבריו בב"י סי' תעג, וביאר דבריו בדרכי משה שם אות י', והובא דבריו גם בט"ז שם ס"ק ד' ומשום כך הסיק הלכה למעשה לשיטתו – שמותר לאכל הביצה של הקערה.

ב) שם ע' לג בהקטע מוציא מצה מביא דברי האבודרהם, וכותב ע"ז ו"צע"ג". (גם ע"ז יש תשובה להר' זוין באג"ק חט"ו ע' מ')

ג) אג"ק חכ"א ע' ב (אגרת ז'תשנט) במכתב להרגצובי, מביא הרבי דברי הר"ן וכותב ע"ז "וזה דוחק קצת".

ד) בתורה מנחם תשמ"ז ח"ב ע' 273 מביא ביאור התוס' מדוע דיני ממונות אמירנן אחר רבים להטות אף שאין הולכין בממון אחר הרוב, ואח"כ ממשיך שיש לבאר הדברים בדרך אחרת, עיי"ש.

ה) באג"ק חי"ג ע' תצג בתשובה להרב מנשה קליין ע"ה, מביא דברי הרמב"ן והריטב"א, וכותב ע"ז "מעולם נתקשתי בסברת הרמב"ן והריטב"א", עיי"ש בהמשך המכתבים ע"ז, נדפסו גם בלקו"ש ח"ו ע' 322.

אך העיקר בזה, שבעינינו – התמיהה מעיקרא אינה קיימת, כי הקושי' על דברי הר"ן היא מהנהגה המקובלת הלכה למעשה, וא"כ אין מנוס מהקושי' שעל הר"ן, כי ממ"נ, אם נקבל דברי הר"ן, נצטרך לצאת עם הוראת איסור לאסור לכל מקבל מתנה או קונה חפץ השימוש בהחפץ על לאחר כדי דיבר מהקנין מטעם איסור גזילה!

ונראה לומר שזוהי הכוונה במ"ש בהשיחה "און מיר געפינען ניט עס זאל ערגעץ וואו שטיין אזוה חידוש", שהכוונה בזה היא, לא רק שלא מצינו איסור זה מפורש בש"ס, אלא שלא ראינו הוראת איסור בזה במשך כל הדורות מהפוסקים ומגדולי ישראל, שמזה מובן שלכד הקושיא שבזה על

דברי הר"ן, העיקר הוא שעל כרחק צריך לומר שלהלכה למעשה לא נקטינן כלל כהר"ן ולא חוששין לדבריו אפי' על דרך החומרא וזהירות לבד!⁶¹

[באו"א קצת: אין דרך ליישב דברי הר"ן אם לא שנדחוק לפרש דבריו שלא כפשוטם, דהיינו שנפרש בדבריו (שלא כפי המבואר בהשיחה, אלא) שגם הר"ן סובר כשיטת השיחה שהקנין חל מיד כו' (כמו שניסו לומר בגליונות הנ"ל, וגם הוסיפו לומר שפירוש זה בדברי הר"ן נרמז בכוונת דברי השיחה כו', עי' שם בדבריהם בארוכה), הרי אפי' את"ל כן, קושיית השיחה על משמעות הפשוטה של דברי הר"ן – תמיד תשאר בתקפה⁶².]



61 בשו"ת הצ"צ אה"ע"ו סי' קכו מכריע שהעיקר כהשיטה שתוכ"ד כדבור דמי הוא מדאורייתא (וכ"כ בסי' רפח אות יא), וכותב שהטעם הוא כמ"ש הר"ן כי גמירת דעת הנותן לא חל עד אחר כדי דיבור. וי"ל שהעיקר שמכריע הצ"צ שהוא מדאורייתא, וכדי לנמק הדברים מביא טעם הר"ן, אך י"ל גם טעם המבואר בהשיחה.

ועי' בסי' קכא שם אות א' שמביא הוכחה מדברי הר"ן לשלול הסברה והס"ד של ס' המקנה (קו"א סי' ל ס"ו, קידושין ח, ב). וי"ל שמביא מדברי הר"ן לשלול הס"ד של המקנה אף שדברי הר"ן קשים מצד אחר כמבואר בהשיחה. ועי' שם (וכן בסי' רפח אות י"א) שמביא שמפורש בדברי הב"י (סי' קצה ד"ה עוד כתב) שלא כהס"ד של המקנה.

62 עי' בשו"ת חת"ס (אה"ע סי' צו) שמבאר בכוונת הר"ן, שכשחוזר בו מהקנין תוכ"ד מתגלה שלמפרע בשעת הקנין לא גמר דעתו להקנות, לכן מתבטל הקנין, אך כשאינו חוזר בו, חל הקנין מיד, ובקידושין וגירושין שחמורים הם עושה אותם האדם בדעתו בהסכמה גמורה (כמ"ש הר"ן שם) לכן גם אם חוזר בו תוכ"ד לא אמרינו שמתגלה שבשעת מעשה לא גמר בדעתו, לכן לא מתבטל הקדושין והגירושין.

אך עדיין צריך ביאור לפ"ז מדוע אמרינן תוכ"ד כדיבור דמי בהפרת נדרים (כמ"ש בהר"ן שם) והרי בהפרת נדרים לא שייך לומר שכשנודע לו טעותו התגלה למפרע שבשעת מעשה לא גמר בדעתו כו'

חלות הקנין תוך כדי דיבור (גליון)

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון א'כו שאל הרב א.ז. שיחי' בכוונת המבואר בלקו"ש (חי"ט ע' 189) שאין לומר שדין תוכ"ד כדיבור דמי הוא משום שאין גמירת דעת הנותן עד אחרי כדי דיבור (וכמו שמשמע מהר"ן), דא"כ הי' יוצא, לדוגמא, שאם אחד נותן מתנה לאדם אחר דבר מאכל, אין המקבל מתנה יכול לאכול (עכ"פ לכתחילה) הדבר מאכל עד אחרי כדי דיבור, ולא מצינו חידוש כזה כתוב בשום מקום, עיי"ש בשיחה.

ויסוד לקושייתו (ועיין בגליון שם בארוכה) הוא ש"ברור שכשביטל הנותן בתוכ"ד הקונה (= לכאורה כוונתו מקבל המתנה) חייב לשלם מה שאכל". וכן הסכים עמו הרב נ.ש. שיחי' (בגליון א'כז) ש"צדק בדבריו, דודאי אם אכל המקבל המתנה ואח"כ תוכ"ד חזר בו הנותן מהקנין – שחייב המקבל לשלם".

ובגליון א'לא הערתי על דבריהם ש"צ"ע האם באמת המקבל חייב" (דהיינו מה שפשוט להם קא מבעי' לי), וכדלקמן. ובגליון א'לג חזר הרב נ.ש. לדון בכוונת השיחה ומביא דברי הרב א.ז. הנ"ל "דברור הדבר (כמ"ש להלן), דבדיעבד, אם אכל מקבל המתנה, ונותן המתנה חזר בו מהמתנה, תוכ"ד, שמקבל המתנה חייב לשלם עבור מה שאכל".

והנה הרב נ.ש. הנ"ל הוסיף בחצי עיגול "כמ"ש להלן" כאילו שיבאר בהמשך איך "ברור הדבר" שחייב המקבל מתנה, ובאמת שבהמשך דבריו חזר בדבריו ש"מובן שאין נפק"מ בין שיטת הר"ן לשיטת השיחה בענין חיוב תשלומין" ו"שיש חיוב תשלומין", אבל גם הוא כ' שם (שלפי הבנתו בהשיחה) "נאמר סברא זו ("שאינ כאן חטא גזילה, ועד"ז לפוטרו מחיוב תשלומין")", אלא שלפי דבריו זה רק ליישב דברי הר"ן ו"בבחינת חידוש".

וא"כ צ"ע כוונתו שכאילו יבאר בהמשך ש"ברור הדבר" שמקבל המתנה חייב לשלם כשחוזר נותן המתנה, שהרי לא הביא עוד ראי' ממה שמביא הרב א.ז., ועוד זאת שכותב בביאור השיחה שיש לומר שמקבל המתנה פטור (וכדלעיל), עיי"ש בארוכה.

והרב א.ז. הביא כמקור לדבריו הדין דנותן מתנה על תנאי ולא נתקיים התנאי שהמקבל חייב לשלם הפירות שאכל שהרי נתבטל הקנין למפרע (ראה רמב"ם הל' זכיה ומתנה פ"ג ה"ו, תשובת הראנ"ח ח"א סי' כ"ח, שער המלך על הרמב"ם שם).

וכתבתי ע"ז בגליון א' לא "ולא הבנתי כ"כ הדמיון, האם כל נתינה הוא בתנאי שלא יחזור תוכ"ד ואם חזר הרי שלא נתקיים התנאי? דמילא בתנאי, הרי ברור שהנתינה מותנה בגדרי התנאים, ואם לא נתקיים הרי שבטל הנתינה. אבל בתוכ"ד . . . הרי היתה כאן מעשה נתינה ולא הי' להמקבל סיבה לא לאכול, האם בזה שיש לו רשות לשנות דעתו לפני חלות הקנין יכריח להמקבל לשלם? (דאם יש מי שרעב ובא ראובן ונתן לו לאכול והעני אוכלו מיד, וראובן חוזר בו תוכ"ד הרי שראובן בעצם הכריח את העני לקנות ממנו האוכל, האם העני חייב מעיקר הדין לשלם?)

והרב נ.ש. כתב ע"ז (בתוך דבריו, כהוספה לדברי הרב א.ז.) "והרי כאן בחוזר בו תוכ"ד כנותן מתנה על תנאי – ע"פ התורה שנתנה כח לחזור בו מהקנין תוכ"ד". והיינו שקובע בפשיטות שהגדר של כל נתינה היא מוגדרת כנתינה עם תנאי שיכול לחזור בו עד כדי דיבור, ו(לענ"ד יש להאריך בשלילת סברא זו, אבל לענייננו) אינו מביא מקור לחידוש זה, שגדר תוכ"ד הוא בתורת תנאי?!

ועוד זאת: בכל מעשה נתינה יש כמה עניינים: א- עצם הנתינה (הגשמית). ב – מעשה של נתינה וקבלת דבר. ג – חלות קנין אצל מקבל הדבר. וברור שבנתינה על תנאי, הרי שלא רק שאין חלות קנין עד שנתקיים התנאי, הרי שאין שם גם מעשה של קבלת דבר עד שנתקיים

התנאי שהרי כל הנתינה היתה מותנה בקיום תנאי (אלא שהי' פעולה גשמית של נתינה), משא"כ כשאחד נותן מתנה לחבירו איה"נ שי"ל (בסברא, וכפי שמשמע מהר"ן) שאין חלות קנין עד אחרי כדי דיבור, אבל מנין לנו לחדש שלא הי' כאן (רק פעולה גשמית של נתינה, ולא גם) מעשה נתינה וקבלת דבר מיד בנתינת הדבר, וא"כ למה שישלם בעד המתנה שקיבל?

ואם כנים הדברים מובן שכל האריכות בדבריו שהקנין נעקרת למפרע (שצ"ע. וראה ברא"ש נדרים נב, ב בענין עקירה למפרע, ואכמ"ל), אינו שייך לנדו"ד, וכמו שכתבתי בגליון הנ"ל ש"אפי' אם תאמר שיש ראי' שעקר את הקנין למפרע. . האם זה עוקר הנתינה למפרע?", וע"ז לא ענה הרב הנ"ל כלום.

והנה הרב א.ז. הביא דין אחר לדמות נדו"ד אליו (אלא שלדעתו זה אינו), וכתבתי שלענ"ד נידון שלנו דומה לדין הזה השני, עיי"ש בארוכה, וגם ע"ז לא כ' הרב הנ"ל השגה.

ובשיחות קודש תש"י - י"א (עמ' קעז. שעליו מיוסד שיחה זו) כתוב "שהרי הדין הוא באחד שאומר לחבירו שנותן לו מתנה ולקחו המקבל מתנה תוכ"ד ואכלו, והנותן חזר בו תוכ"ד אינו חייב לו כלום, וכן גם לכתחילה מותר לאכול תוכ"ד".

ולפי כל הנ"ל נלע"ד שעדיין צ"ע האם באמת מקבל המתנה חייב לשלם במקרה הנ"ל.

עוד כתב הרב נ.ש. (בגליון א'כז) בכוונת השיחה ש"ודאי לכתחילה אסור לו לאכול המתנה, כי אסור לגזול ע"מ להחזיר, כמ"ש בשו"ע אדה"ז, עד"ז כאן, שאסור לאכול המתנה אע"פ שאח"כ תהי' שלו".

והנה יסוד זה שמחדש הרב הנ"ל שכשאחד מקבל מתנה מחבירו ואוכלו (ובאמת שצ"ע לשיטתו למה רק כשאוכלו ולא בעצם זה שנמצא בידו) בתוך כדי דיבור נקרא גזלן, (וכלשונו: "יש כאן איסור גזילה"), הרי זה חידוש גדול, והרב כותבו בלי שום מקור! וצ"ע למה בשם גזלן יכונה? והרי הגדרת גזלן (בלשונו של הרמב"ם הל' גזילה ואבידה פ"א ה"ג) הוא "הלוקח ממון האדם בחזקה כגון שחטף מידו מטלטלין או שנכנס לרשותו שלא ברצון הבעלים ונטל משם כלים או שתקף בעבדו ובבהמתו ונשתמש בהן או שירד לתוך שדהו ואוכל פירותיה וכל כיוצא בזה הוא גזול", ואיך נדו"ד נופל בהגדרה הזו?

[ולהעיר מרמב"ם שם פ"ו ה"י, אלא ששם מבהיר הרמב"ם "אע"פ שברצון הבעלים לקח הואיל ולקח ממון מחבירו בחנם דרך שחוק והיתול ה"ז גוזל", וברור שאין נדו"ד דומה לזה, וא"כ צ"ע איך נדו"ד עושה לוקח המתנה לגזלן (וכנ"ל)?]

ויש להוסיף בזה (בדרך הערה) שאדה"ז מביא (בהל' גזילה וגניבה ס"ג) בטעם שאסור לגזול ע"מ להחזיר "שלא ירגיל עצמו בכך" (וראה בקו"א שזה לכו"ע), וא"כ האם נאמר שבמקרה שלנו יש חשש שירגיל עצמו בכך (שירגיל עצמו לקחת מתנות מאנשים שחוזרים תוכ"ד ממתנתם)?

ונוסף לזה כבר כתבתי (בגליון א'לא) שצ"ע שהרי אם זה גזילה "הרי גם בדיעבד אסור לגזול ע"מ להחזיר" – וא"כ דוחק לומר שזה כוונת השיחה; שכאילו לכתחילה אין לו לאכול את זה מכיון שזה גזילה ע"מ להחזיר, אבל בדיעבד מותר לגזול ע"מ להחזיר?

וע"ז תירץ הרב הנ"ל "דכיון שהנותן מסר המתנה לידו של מקבל המתנה כדי להקנותו אליו, יש מקום לומר, עכ"פ כדי ליישב דברי הר"ן, שא"א להאשים מקבל המתנה בחטא של איסור גזילה בדיעבד, כי מאחר שהנותן נתנו אליו כדי להקנותו במילא אין כאן מעשה של גזילה". ולכאור' הוא הוא דברינו, שלכן כתבתי שלענ"ד אינו נקרא גזלן ואינו חייב לשלם (וגם הרב הנ"ל כותב כן בסוף דבריו), אלא שלדבריו יוצא דבר תמוה (שלא שיש כאן שאלה האם מותר או לעשות דבר, אלא) שלכתחילה מגדירין אותו כגזלן ובדיעבד לא נגדירו כגזלן, ובאמת שחידוש כזה צריך עיון ומקור!

ומה שהרב הנ"ל מבאר בלשון השיחה "קען דער מקבל המתנה ניט עסן (עכ"פ לכתחילה)" ש"מובנו, איסור גמור וברור . . איסור ודאי להמקבל לאכול המתנה עד אחר כדי דיבור", יש להעיר שאינו כ' בשיחה הלשון "אסור" או אפילו "טאר . . ניט" אלא כתב "קען . . ניט", שאין במשמעו "איסור גמור וברור" כלל.

ומה שכתב ש"ע"כ צריך לומר כן בפירוש דברי השיחה, כי א"א לומר שבהשיחה מקשה על שיטת הר"ן מפני חשש של איסור וחומרא שעל צד הזהירות לבד" לא הבנתי כלל, שהרי שאלת כ"ק אדמו"ר הוא שלא מצינו בשום מקום ("ערגעץ וואו") שכתוב חידוש כזה, ומי אמר שרק חידושים של תורה ואיסורים ודאים צריכים לכתוב "בשום מקום", אדרבה דוקא על "חשש איסור וחומרא שעל צד הזהירות לבד" יש למצוא "ערגעץ וואו".

ומזה באנו למה שצ"ע ביותר, שמזה שלא מצינו בשום מקום שמסביר שלשיטת הר"ן באם אוכלו תוכ"ד שיש כאן איסור ונקרא גזלן. וגם כ"ק אדמו"ר אינו שואל על הר"ן שלכאורה לפי דבריו עובר המקבל באיסור גזילה, נראה לי שאין כאן "איסור גמור וברור". . איסור ודאי" של גזל.
ועצ"ע.

קובץ הג"ל גליון א' לח

חלות הקניין תוך כדי דיבור (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון הקודם (א' לז) הרבה הרב י.י. שיחי' להשיג על דבריי שבגליון א' לג. ואשיב על נקודות העיקריות בענין הנידון שבינינו.

א) בלקו"ש שופטים חי"ט ע' 189 מבאר הרבי, שאין לומר כדברי הר"ן בטעם שתוכ"ד כדיבור דמי כי אין המקנה גומר דעתו להקנות עד כדי דיבור, דאם כן "דארף אויסקומען, אז די מעשה ווערט ניט נגמר ביז דעמאלט; ובמילא אויב, לדוגמא, איינער גיט א צווייטן א מתנה א דבר מאכל, קען דער מקבל המתנה ניט עסן (עכ"פ לכתחילה) דעם מאכל ביז נאך כדי דיבור, און מיר געפינען ניט עס זאל ערגעץ וואו שטיין אזה

חידוש", ולכן מסיק הרבי (שלא כדברי הר"ן) שהקנין חל מיד, אלא "עד כדי דיבור האט מען כח צו חרטה האבן און מבטל זיין די מעשה".

וביארתי בגליון א'לג, בלשון השיחה "קען דער מקבל המתנה ניט עסן", שהכוונה בזה היא – שיש כאן איסור גזילה ודאי על המקבל (ולא רק חומרא, בבחי' יש מקום להחמיר על המקבל) לאכול המתנה. אלא שאיסור גזילה (ודאי) זה יש מקום לומר בו – שאינו בדיעבד, דהיינו, שבדיעבד – א"א להאשים המקבל לחייבו לשלם, כי אין כאן מעשה גמור של גזילה בכל פרטיו, כי הנותן הוא זה שנתן המתנה מרצונו ליד המקבל כדי להקנותה אליו, נמצא, שברשותו של הנותן הגיע המתנה ליד המקבל. לכן הוסיף ע"ז בהשיחה וכתב "עכ"פ לכתחילה", שאפי' את"ל כן (שאינן כאן איסור גזילה בדיעבד, כי אין כאן מעשה של גזילה בכל פרטיו), אעפ"כ, ודאי שאסור להמקבל לאכול המתנה לכתחילה, כי עדיין לא גמר הנותן בדעתו להקנותה אליו, ובמילא – אין המתנה חפצו של המקבל שיאכל אותה לכתחילה.

[ובגליון הנ"ל הגדיר הרב הנ"ל הדברים באר היטב בסגנון שלו, שבכל נתינה יש ג' דברים, שהם: א) המעשה – העברת החפץ מיד ליד, ב) הכוונה של הנותן והמקבל – ליתן ולקבל מתנה, ג), הגמר (לפי ההלכה) – חלות הקנין, ולפי שיטתה הר"ן, הגמר הוא – גם גמר הכוונה. לפ"ז בנדו"ד שחזר בו הנותן תוכ"ד מהמתנה, התקיימו ב' דברים מהג', שהם, העברת החפץ מיד ליד וגם כוונת הנותן והמקבל ליתן ולקבל מתנה, וחסר הדבר הג', שהוא הגמר. לכן מכיון שנתקיימו ב' מהג', וחסר רק הג' – א"א לחייב המקבל לשלם ע"ז. לכן כתב בהשיחה "עכ"פ לכתחילה"]

והק' הרב הנ"ל. (בע' 24) על דבריי הנ"ל, שדבר זה לומר שיש איסור גזילה לכתחילה במקום שאין איסור גזילה בדיעבד – הוא חידוש גדול שצריך מקור ע"ז.

ומוכרחני להשיב לו שיהי' החידוש גדול כמה שיהי' הרי א"א לשנות דברי השיחה, ודברי השיחה הם "קען דער מקבל המתנה ניט עסן", שסתמם – כפשוטם, לשון של קביעות ודאית, שהמקבל לא יכול לאכול המתנה [ולא שיש מקום להנהגה של חומרא שלא לאכול המתנה, כדבריו], ועוד זאת, הרי מוסיף בהשיחה וכותב בסוגריים "עכ"פ לכתחילה", שאם הכוונה להנהגה של חומרא אין מקום לכתוב "עכ"פ

לכתחילה", וגם המילה לכתחילה אינה לשון של חומרא אלא לשון של איסור שמעיקר הדין (כמ"ש בגליון הנ"ל).

וזה שדייק בלשון השיחה, שלא כתוב בה המלה "איסור" או "גזילה", וכן הביא (בע' 23) מדברי הרמב"ם הל' גזילה ואבידה פ"א ה"ג, שכותב: אי זהו גזל זה הלוקח ממון האדם בחזקה, כגון שחטף מידו או שנכנס לרשותו שלא ברצון הבעלים ונטל משם כלים כו', ובנדו"ד – הרי המקבל לא לקח בחזקה ולא חטף החפצא מרשותו של הנותן,

– הרי אפי' יש צדק בטענותיו אלו, אין זה עוקר את הכתוב בפירוש בהשיחה.

ונ"ל בביאור דברי השיחה בהטעם שלא כתוב בהם המילים "איסור" או "גזילה", כי יש מקום לומר שאין כאן איסור מוגדר של גזילה לגמרי (בכל פרטיו, כנ"ל), לכן לא כתוב בהשיחה המילים "איסור" או "גזילה". אך אפי' אתל"כ שאין כאן איסור מוגדר של גזילה (לגמרי), אעפ"כ, ודאי שישנו כאן מהות ענין הגזילה, דהיינו ענין של לקיחה שלא ברשות (כדברי הרמב"ם הנ"ל), כי הנותן לא גמר דעתו להקנות המתנה, דהיינו – להרשות להמקבל להשתמש בה, ובמילא, אם משתמש בה המקבל, משתמש בה – שלא ברשות (גמר רשות) הנותן⁵, ובמילא, אם אוכלה – מפסידה שלא ברשות.

ויש להעיר שמצינו כו"ב בכ"מ שיש חיוב למנוע לעשות מעשה הדומה או הקרובה להביא לענין של חטא גם אם אין המעשה כתבנית החטא כלל, כמו: המכה את חברו, שאיסור הלא תעשה בתורה הוא להכותו, אעפ"כ, גם אם רק הרים ידו לבד – נק' רשע (עי' כ"ז בלקו"ש חל"א שמות א'); בגזל, ברמב"ם הל' תשובה פ"ד ה"ד: "האוכל מסעודה

5) ואה"ג, שלפי שיטת הר"ן יש לאסור כל שימוש במתנה עד לאחר כדי דיבור, לא רק אכילה. [מה שהק' (בגליון א'לו ע' 23) שיהי' אסור גם שימצא המתנה בידו, אי"מ, וק"ל.] וזה שבהשיחה נקט אכילה, י"ל שלתוקף הקושי' וליתר שאת – נקט אכילה שמפסיד המתנה לגמרי. ועי' בגליון א'לא שכתבתי עד"ז ע"ז שבהשיחה נקט מתנה ולא מכר, כי במתנה דבר קל הוא כו' עיי"ש.

ולהעיר, שבאכילה, שמפסיד המתנה לגמרי, יש בו גם משום דין מזיק.

שאינה מספקת לבעליה . . אבק גזל הוא"; ובגמ' קידושין (נט, א): עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלו ממנו מקרי רשע⁶.

ומאלו נלמד במכ"ש וק"ו לעניננו, שיש כאן מהות ענין הגזילה כתיקונו אלא (שי"ל) שחסר בתוקף המעשה (בב' פרטים כו'), שודאי חייב למנוע מזה. ולענ"ד כ"ז פשוט.

(ב) והנה כל הנ"ל הוא בביאור המילה "לכתחילה" שבהשיחה. אך מזה עצמו שהוסיף בהשיחה המילה "לכתחילה" בסוגריים, וגם הוסיף המילה "עכ"פ", מובן, שע"פ הפשטות יש מקום לומר – שיש כאן איסור גזילה כתיקונו לגמרי בכל התוקף, גם בדיעבד והמקבל חייב לשלם (כמו שמשמע גם מדברי השיחה שבתשי"א שהובא להלן).

דהיינו, שלפי שיטת הר"ן, יש לומר, שבכל קנין, המקבל מחויב לחכות ברכישת החפצא ובהשימוש בו – עד אחר כדי דיבור, ואם לא חיכה, הוי כלקיחה בחזקה ושלא ברשות, שלכן אם אכלה וחזר בו הנותן מהקנין – חייב לשלם.

ויש להביא דוגמא לזה מדין שליחות יד בפקדון, שאף שהפקדון הגיע ליד הנפקד ברשות המפקיד, אעפ"כ, אם שלח הנפקד בו יד – חייב עליו מטעם גזילה (ב"מ מג, וש"ע חו"מ סי' רצב סעי' ה), כי שינה מדעת

6) ויש לומר לתוספות ביאור הגדרת הדברים, עפ"י מה שמצינו בדברי הרבי בכ"מ שישנו חיוב מעין המצוה על האדם אף שאינה המצוה בכל גרמי' כפי שציוותה עלי' התורה. וכמה דוגמאות לדבר: דברי החינוך (מצוה תפב בסופה) במצות הענקה, שאף שקיום המצוה מהתורה הוא רק בזמן שהיובל נוהג, אעפ"כ, גם בזמה"ז "ישמע חכם ויוסף לקח שאם שכר מבני ישראל ועבדו . . שיעניק לו בצאתו מעמו", ובלקו"ש חי"ט ע' 155 כותב ע"ז: "איז כדאי צו מעורר זיין און מפרסם זיין, אז מ'זאל משים לב זיין צו אט דער הוראה: ווען איינער דינגט א צווייטן צו ארבעטן פאר אים און עס ענדיקט זיך די צייט פון זיין ארבעט, ועל כמה וכמה ווען מען שיקט אים אוועק פון דער ארבעט . . דארף ער אים געבן הענקה"; הלימוד בצורת הבית בזמה"ז שמבואר בזה בלקו"ש חי"ח ע' 415 שיש בזה "מגדר מצות בנין ביהמ"ק"; קיום ענין ההקהל בזמה"ז, עי' לקו"ש חל"ד ע' 215; דברים הנפלאים שבלקו"ש ח"ז אמור ע' 151 שוה"ג להע' 23 בביאור איסור אכילת נבלה לקטן דלא ליספו להו בידים כו' וז"ל: ש"אי"ז רק איסור . . כי אם שהגדול מוטל עליו מדאורייתא להתעניין בקטן . . (והאיסור – ענין צדדי בזה). ומה שהחויב הוא רק "דלא ליספו כו" אבל א"צ להפרישו – הוא תנאי ופרט בהנ"ל. ובכמה אופנים יש להסביר. ודוגמא אחת מכו"כ: מ"ע ואהבת לרעך כמוך – (עיין בחדא"ג שבת לא א) דרק בדעלך סני לחברך לא תעביד – יש לחייבו מצד ואהבת – ממש כבנדו"ד". ומזה יש ללמוד – בעאכו"כ וכו' – בעניננו.

המפקיד. עד"ז כאן, מכיון ששינה מדעה המקנה שלא גמר להקנותו אליו – חייב לשלם. ולענ"ד – גם זה פשוט.

ג) עוד הוכחתי שהכוונה בהשיחה היא לאיסור ודאי דוקא (ולא לחומרא, כדבריו של הנ"ל), דאילו הי' הכוונה לחומרא לבד לא הי' הרבי שולל שיטת הר"ן מזה שלא מצינו מקור להנהגת חומרא זה. וע"ז השיג הרב הנ"ל (ע' 24), דאדרבה, דוקא על חומרא יש למצוא מקור. ואינני מבין דבריו, דוקא משום שחומרא צריך מקור – אי אפשר לשלול דברי הר"ן אם לא נמצא מקור.

ד) עוד כתבתי לבאר, שלפי שיטת הרבי בהמסקנה (שחולק על הר"ן וס"ל) שהקנין חל מיד, וכשחוזר בו הנותן תוכ"ד מהקנין – נעקר הקנין (מעיקרא), פירוש הדברים הוא, שנעקר הקנין למפרע משעת הקנין ולא מהזמן שחזר בו (וכ"כ הר' א.ז. בגליון א'כו).

ע"ז הוסיף הרב הנ"ל (בע' 22) לבאר, שאעפ"כ, אין דין החוזר בו תוכ"ד כדין החוזר בו על פי תנאי (שהתנה בשעת הקנין).

ונראה לומר, שהחילוק ביניהם הוא בענין הנידון שלנו, כי כשאכל המקבל המתנה, ותוכ"ד חזר בו הנותן מהקנין, אין המקבל חייב לשלם, כמו שהביא הרב הנ"ל בגליון הנ"ל מהמפורש בשיחות קודש תש"י – יא (ע' קעז), שז"ל: "דין הוא באחד שאומר לחבירו שנותן לו מתנה ולקחו המקבל מתנה תוכ"ד ואכלו, והנותן חזר בו תוכ"ד אינו חייב לו כלום, וכן גם מותר לכתחילה לאכול תוכ"ד"; אך כה"ג כשחזר בו ע"פ תנאו – חייב המקבל לשלם, כמו שהביא הרב א.ז. בגליון א'כו מהמפורש בתשו' הראנ"ח ח"א סי' כח ושער המלך הל' זכ"י ומתנה פ"ג הל"ו.

והנה בטעם החילוק ביניהם, כתב הרב הנ"ל לבאר, ע"פ דרכו, שבחוזר בו תוכ"ד חסר פרטי מעשה הגזילה כו' (כנ"ל) – לכן א"א לחייב המקבל לשלם.

אבל במח"כ סגנון לשון השיחה האומרת "אינו חייב לו כלום" – לא משמע כלל כדבריו, כי זה פשוט, שהעיקר להלכה בכל נתינה הוא הקנין, א"כ, כאן שלא הי' קנין כי נעקר הקנין למפרע, א"א, ולא מתאים כלל לומר שאינו חייב לו כלום, כי ודאי שחייב לו (באיזה אופן), אלא שלמעשה – א"א לחייבו לשלם, א"כ הי' צריך לומר בהשיחה לשון המתאים – כמו "א"א לחייבו לשלם" או "יש לפטרו מלשלם" וכיו"ב.

לכן נ"ל בהטעם שבחוזר בו תוכ"ד "אינו חייב לו כלום", כי זה שנעקר הקנין למפרע בחוזר בו תוכ"ד, היינו רק להחוזר בו, כי התורה נתנה כח לכל אדם הפועל בדיבורו – לחזור בו מדיבורו תוכ"ד, אבל מה שעשה ופעל ע"י דיבורו להזולת, לא מועיל חזרתו לתבוע מהזולת על הלמפרע שלפני חזרתו. לכן אין חיוב של כלום על המקבל לשלם.

משא"כ במפרש תנאי בשעת הקנין, שמפרש התנאי להמקבל, כשחוזר בו מהקנין נעקר הקנין למפרע – גם להמקבל, לכן חייב המקבל לשלם.

ה) והנה כ"ז הוא לפי הכתוב בשיחת תש"י-יא שהמקבל אינו חייב כו'. אבל בלקו"ש לא הזכיר כלל מנקודה זו שאינו חייב. ונראה דהיינו משום שיש מקום לומר שאינו כן. כי יש לומר, שכיון שהתורה קבעה בכל קנין שאפשר לחזור בו תוכ"ד, הוי כאילו התורה פירשה תנאי כן בכל קנין, ולכן, דין החוזר בו תוכ"ד הוי כדין החוזר בו מתנאו – בשוה ממש, וגם בחוזר בו תוכ"ד – חייב המקבל לשלם.

לסיכום: הסברה שכתב הרב הנ"ל שבכל קנין יש ג' דברים כו', אף שהיא ביאור יפה על גדר ענין הנתינה כו', אין לה יסוד או מקור כלל להרשות מטעמה, השימוש בהמתנה להמקבל לכתחילה, או לפוטרו בדיעבד, ובחנם (ובשקר) התרעם עלי על שלא התייחסתי לדבריו.

הטעם שמועיל חזרה תוכ"ד

הת' מנחם מענדל לעווינסאהן

תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חלק י"ט פ' שופטים שיחה ד' (עמ' 189)
מבאר - בנוגע להא דמועיל חזרה ד"תוך כדי דיבור"; דלא
מסתבר לומר שהוא משום דבתוך הזמן ד"כדי דיבור" ("שלום
עליך רבי ומורי") עדיין לא חלה הדין מדיבור הראשון,
[ולדוגמא: גבי קנינים; דלא חלה הקנין עד לאחרי "כדי דיבור",]
שהרי לא מצינו בשום מקום חידוש כזה; שהקונה לא יוכל
להשתמש בדבר שקונה עד לאחרי "כדי דיבור", אלא, - מבאר
שם - דבהכרח לומר שבאמת כבר חלה הקנין ברגע הראשונה,
אלא, שיש להקונה "כח" מיוחד שיכול לחזור בו "תוך כדי
דיבור", יעוי"ש בפנים.

ויש להעיר בזה, דהנה, יעויין בספר "התמים" בחלק "שערי
תורה" (עמ' פ"ו [318]) במה שכתב הרב משה אלי' גערליצקי
[מקונסק], לתרץ קושיית ה"חלקת יואב" וה"חידושי הרי"ם"
(בענין אחר).

ויעוי"ש דיסוד תירוצו סותר לגמרי למש"כ בלקו"ש הנ"ל, שהרי כל תירוצו שם מיוסד על הסברא ש"תוך כדי דיבור" עדיין לא חלה הדין מדיבור הראשון, ובלשונו שם: "דהקנין אינו חל כלל אלא אחר כדי דיבור, אבל תוך כדי דיבור לא הוי קנין כלל" עכ"ל.

והיינו, ממש ההיפך ממש"כ בלקו"ש הנ"ל, שהרי בלקו"ש הנ"ל דחה סברא זו, וכנ"ל.

ובמילא צ"ע לתווך ה"מקורות" שהביא הרב הנ"ל (בתוך דבריו יעוי"ש בפנים) לייסד תירוצו, עם מש"כ בלקו"ש הנ"ל (לדחות יסוד זה).

[ועכ"פ, עפ"י הנ"ל לכאורה י"ל בשיטת ה"חלקת יואב" וה"חידושי הרי"ם" שהקשו מה שהקשו (ולא נחתו בתירוצו של הרב הנ"ל), דהיינו משום דס"ל כמ"ש בלקו"ש הנ"ל, דמה שמועיל החזרה ד"תוך כדי דיבור" האמת הוא שכבר חלה הדין ברגע הראשונה, אלא, שיש לו "כח" מיוחד שיכול לחזור בו "תוך כדי דיבור", וכנ"ל מלקו"ש.]

וצ"ע בכל הנ"ל, ועוד חזון למועד.

דין חזרה תוך כדי דיבור

הת' לוי שי' טייכטל
תלמיד בישיבה

א.

בלקוטי שיחות חלק י"ט שיחה ד' לפרשת שופטים מבאר כ"ק אדמו"ר את החילוק שבין סתם עדים לעדי קידושין. סתם עדים, כגון בדיני ממונות, הם עדי בירור, היינו שענינם הוא רק לברר ולקיים את הדבר, עם היות שהוא נפעל גם בלעדס. משא"כ עדי קידושין הם עדי קיום, דהיינו שהעדים עושים ומחילים את הקידושין. ולכן אם עושים קידושין בלי עדים אפי' אם יודעים בוודאות שהיה מעשה קידושין אינה מקודשת.

ועפ"ז מבאר רבינו את הדין שהגמ' אומרת בנדרים¹ "תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ . . ומקדש ומגרש".

ובביאור הדין מדוע במקדש ומגרש א"א לחזור בתוכ"ד, מבאר הר"ן בהקדים ההסברה בדין חזרה תוך כדי דיבור. כי בדרך כלל כשאדם עושה מעשה "לא² בגמר דעתו הוא עושה אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי דיבור", דהיינו שבמעשה רגיל האדם לא גומר בדעתו גם כשעשה את המעשה בפועל, כי הוא עושה את זה על מנת שהוא יוכל לחזור בו בתוך כדי דיבור, ולכן כל בתוך כדי דיבור עדיין לא נגמר המעשה. משא"כ בקידושין, מכיוון שזה מעשה יותר חמור אין הוא עושה את המעשה כל זמן שלא גמר בדעתו לעשות את זה, וא"כ כשהוא עושה את המעשה זה מוכיח שיש לו גמירות דעת ותו אינו יכול לחזור בו.

ומקשה רבינו על ביאור זה, דעפ"ז הנה כשאדם נותן מתנה הרי (עכ"פ לכתחילה) אינו יכול לאכלו עד לאחרי תוך כדי דיבור כי הרי לא היתה מתנה גמורה, ולא מצינו בשום מקום חידוש מפליא כזה.

ולכן מבאר רבינו באופן חדש, שבאמת מיד לאחרי המעשה המעשה נגמר, רק שבתוך כדי דיבור רבנן נתנו לו כח שהוא יכול להתחרט ולבטל את המעשה שהוא עשה. אמנם מה שאדם יכול לבטל את המעשה שלו, הוא רק כשהמעשה תלוי בו,

(1) דף פז, א.

(2) לשון הר"ן שם.

דהיינו שהוא בלבדו פעל את המעשה. משא"כ כשהמעשה תלוי גם בדעת אחרים אין בכוחו לבטל את המעשה מכיוון שזה כבר יצא מרשותו.

ולכן, ע"פ משנ"ת בגדר דעדי קידושין שהם עדי קיום, היינו שמעשה הקידושין נפעל ע"י העדים, א"כ מובן שאין בכח הבעל לבטל את הקידושין לאחר שהם כבר חלו, כי הוא כבר לא הבעה"ב על הדבר.

עכת"ד רבינו.

ב.

וצריך להבין, לשון הגמ' שם הוא: "והלכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ ממגדף ועובד עבודת כוכבים ומקדש ומגרש". ולכאורה, הביאור של רבינו מבאר רק את הדין דמקדש ומגרש (וזה מה שמצוטט בשיחה) שמכיוון שיש שם עדים והם פועלים את הקידושין, לכן אין הבעל יכול לחזור בו בתוכ"ד. אמנם במגדף ועובד ע"ז שהמעשה תלוי רק באדם המגדף או העובד עצמו, עדיין קשה לפי ביאור רבינו מדוע אין הוא יכול לחזור בו בתוך כדי דיבור?

ואדרבה, לפי ביאור הר"ן אתי שפיר גם מגדף ועובד ע"ז, כי מכיוון שגם הם מעשים חמורים א"כ וודאי הוא עושה אותם בהסכמה גמורה ובמילא אינו יכול לחזור בו, משא"כ לפי ביאור רבינו נשאר קשה, לכאורה, הדין במגדף וע"ז?

ואולי יש לבאר זה, בהקדים הדין ברמב"ם הל' עבודה זרה³, וז"ל: "עבודה זרה של גוים שביטלוה גוים קודם שתבוא ליד ישראל הרי זו מותרת בהנייה, שנ' פסילי אלוקיהם תשרפון באש, בשבאו לידינו והן נוהגין בהן אלקות אבל אם בטלום הרי אלו מותרין. עבודה זרה של ישראל אינה בטילה לעולם, אפילו היה לגוי בה שותפות אין ביטולו מועיל כלום אלא אסורה בהנייה לעולם וטעונה גניזה".

היינו, שעבודה זרה של גוי אפשר לבטל, משא"כ ע"ז של יהודי אין שום יכולת לבטלו, אפי' אותו יהודי, ואפי' במעשה בפועל דהיינו אם ישברנו.

ועפ"י המבואר לעיל ששיטת רבינו היא שהיכולת לחזור תוך כדי דיבור הוא לא מפני שהמעשה לא נגמר עדיין, אלא זה ענין של חרטה וביטול של מעשה שכבר נעשה ע"י שרבנן נתנו לו כח מיוחד, וא"כ, מכיוון שבע"ז של ישראל לא נאמר דין ביטול, כנ"ל ברמב"ם, לכן גם לגבי דיבור של ע"ז, לא נתנו לו את הכח לבטל את דיבורו.

והנה, בפ"ב שם כתב הרמב"ם "כל המודה בעבודה זרה שהיא אמת אע"פ שלא עבדה הרי זה מחרף ומגדף את השם הנכבד והנורא. ואחד העובד עבודה זרה ואחד המגדף את השם, שנא' והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף. לפיכך תולין עובד עבודה זרה כמו שתולין את המגדף, ושניהם נסקלין, ומפני זה כללתי דין המגדף בהלכות עבודה זרה, ששניהם כופרים בעיקר הן", וחזינן שהמגדף ועובד ע"ז הושוו ביניהם בחומרת האיסור.

וא"כ אולי י"ל שכשם שאמרינן לגבי ע"ז שאין בו דין ביטול, כולל גם לא דין ביטול הדיבור, לכן גם במגדף לא נתנו לו חכמים בכח לבטל את דיבורו⁵.

ג.

אבל לכאורה עדיין יש להבין בעצם הביאור, ובהקדים דהמקור להגדרה זו שעדי קידושין וגירושין הם עדי קיום מציינ רבינו שהוא מהראגאטשאווער⁶, אמנם הראגאטשאווער כותב שם שעד"ז הוא גם בעדי סוטה גבי קינוי וסתירה, שמה שמשקים את האשה ע"פ עדותם – הוא מכיוון שהם עדי קיום. וא"כ לפי ביאור רבינו צריך לומר לכאור' שגם בסוטה, אם הבעל כבר קינא לאשתו הוא לא יוכל לחזור בו מקינויו אפי' בתוך כדי דיבור, כי לעדים יש חלק בקינוי ואי"ז לגמרי שלו.

אמנם ברמב"ם⁷ כתב: "בעל שמחל על קינויו קודם שתסתר, קינויו מחול וכאילו לא קינא לה", היינו שאפשר לבטל את הקינוי אע"פ שבכה"ג בקידושין אמרינן שאינו יכול לחזור בו?

אך באמת, ע"כ צ"ל שמה שהבעל יכול למחול על קינויו אינו מדין ביטול, שהבעל מבטל את קינויו, דהא א"כ היה צ"ל הדין שהוא יכול למחול את הקינוי רק בתוך כדי דיבור, דכך הוא הדין בכל דיני ביטול שמה שנתנו לו את הכח לבטל הוא רק תוך כדי דיבור, אמנם הדין בסוטה הוא שהוא יכול לבטל את הדיבור גם הרבה זמן אחר הקינוי, כל זמן שלא היה הסתירה.

(4) ה"ז.

(5) הערת המערכת: לכאור' יש להביא סימוכין לדבריו, שיש ללמוד מגדף מעבודה זרה, מדברי הרדב"ז (הל' שבועות ספ"ב), וז"ל: "דקי"ל תוך כ"ד כדבור דמי חוץ ממקדש ומגרש ומגדף (ולא גרס ע"ז) מפני שהדבר נגמר ע"י דבור, וק"ל למה [לא] הוציאו מן הכלל ע"ז כגון האומר לה קלי אתה שהרי הדבר נגמר ע"י דבור וחייב מיתה, וי"ל דהוי בכלל מגדף כי מזה הטעם כלל הרב ז"ל מגדף בכלל הלכות ע"ז". ע"כ.

וחזינן מדבריו שאפשר ללמוד דין ע"ז מדין מגדף מכיוון שהושוו זל"ז (רק שהרדב"ז רוצה לומר ע"פ גירסתו) שלומדים ע"ז ממגדף, ואילו הביאור בפנים הוא להיפך, שילפינן מגדף מע"ז).

(6) מפענ"צ פי"ג סי' י אות ג'.

(7) הלכות סוטה פ"א ה"ז.

וא"כ ע"כ צ"ל שאין זה מדין ביטול כ"א מדין מחילה, וכמפורש בדברי הרמב"ם הנ"ל: "בעל שמחל על קנויו קודם שתסתר קנויו מחול", ומוסיף הרמב"ם⁸: "וכאילו לא קנא לה", והיינו דמחילת הבעל עושה כאילו לא הי' כאן שום קינוי מלכתחילה.

וא"כ חזינן שזהו דין מיוחד שנאמר רק כאן, ואינו שייך לדין ביטול וחזרה תוכ"ד.

ד.

והעיר לי חכם א', שאפילו אם נימא שמה שמהני חזרתו הוא משום ביטול כשאר דיני חזרה תוכ"ד ולא מדין מחילה, מ"מ א"ש מה שהוא יכול לחזור בו.

ובהקדים, דבסוטה שם פליגי אמוראי אי מה שהבעל יכול למחול על קינויו הוא גם אחר סתירה או דוקא לפני סתירה.

והקשה הרעק"א ד"תמי' מאד על המ"ד דס"ל דיכול למחול, דמכיון דכל ענין דאסרה תורה סוטה שנסתרה הוא משום דרגלים לדבר מכיון דקינא לה ונסתרה, א"כ מה מהני המחילה שלו לאחר סתירה שתהי' מותרת לו, דהרי עדיין נשאר הרגלים לדבר".

ובכלי חמדה¹⁰ תירץ דפלוגתתם הוא רק באופן דבשעת הקינוי קודם הסתירה אומר לה דהקינוי שמקנא לה עכשיו הוא באופן שאם ירצה אח"כ יהא בידו למחול את הקינוי, ותולה את כל הקינוי בדעתו והחלטתו של אח"כ, ורק באופן כזה נחלקו, ולכן לחד מ"ד ס"ל דמהני המחילה אפי' לאחר סתירה מכיון דאז אין כ"כ רגליים לדבר שזינתה, די"ל דסברא מכיון דתולה זה בדעתו ועדיין לא החליט באמת להקינוי, א"כ אין בהסתירה רגליים שזינתה. דהרי הסתירה אסורה רק אם קינא לה וכאן שאין כ"כ וודאות שקינא לה אין בהסתירה כ"כ רגלים לדבר. אמנם אנן קיי"ל כאידך מ"ד דגם באופן כזה יש לה דין סוטה מכיון דבשעת הסתירה עדיין לא מחל לה.

ולפ"ז י"ל שזהו הביאור מה שמהני המחילה קודם סתירה, דמכיון דתולה לה בדעתו הרי עדיין לא נגמר עצם הקינוי, והוה כאילו לא קינא לה מעולם, מכיון דקודם סתירה לכו"ע אין שום רגליים לדבר. היינו שמה שבשאר הדברים הוא יכול לחזור רק

(8) דמקור דין זה הוא בסוטה כה, א, אמנם מילים אלו הם הוספה של הרמב"ם.

(9) שו"ת מהד"ת סי' ק'.

(10) חלק ד' ע' יח, ג.

תוך כדי דיבור, הוא כי בעצם המעשה כבר נגמר ורק שחכמים נתנו לו עוד זמן שהוא יכול לחזור בו, ובקידושין וגירושין כו' לא נתנו לו כח זה. אמנם ע"פ הביאור הנ"ל יוצא שבסוטה בכלל לא נגמר הדיבור שלו וא"כ ודאי שהוא יכול לחזור בו.

ודו"ק.

קובץ הערות וביאורים דעטרויט גליון א'

עדים ביבום

הרב יוסף יצחק גורארי'
משפיע בשיבה

בלקו"ש חי"ט שופטים ד' (ע' 188) מבאר: אין דעם ענין פון עדות - "על פי שני עדים גו' יקום דבר" - געפינט מען צוויי סוגים: א) "עדי בירור" - לדוגמא, עדות אויף הלואה, וואס זייער זאך איז נאר צו מברר זיין אז עס איז געווען די הלואה, אבער די הלואה כשלעצמה איז ניט אפהענגיק אין די עדים .. ב) "עדי קיום" - לדוגמא, עדי קידושין, וואס זייער עדות איז א טייל פון די קידושין .. און ביי דעם סוג עדות איז דער פירוש פון "יקום דבר" - דורך זיי ווערט אויפגעטאן דער "דבר". עיי"ש. וי"ל שעפי"ז יבואר למה ביבום אין צריכים עדים, כדלקמן.

ב. דהנה בהל' יבום וחליצה פ"ב ה"ד כותב המשנה למלך: "נסתפקתי בהא דקי"ל דביבמה אינו קונה אלא בביאה, כמאמר הכתוב "יבמה יבא עלי", וקי"ל דבין שוגג או מזיד קנה, אי בעינן בביאה זו עדים דומיא דקידושין דעלמא דקי"ל המקדש בלא עדים אין קידושין קידושין, או דילמא כי היכי דגזירת הכתוב הוא ביבמה דאפילו שהיו שניהם שוגגים או

אנוסים ואפילו היתה היא ישינה קנה, ה"נ נימא דביבמה אפילו ליכא עדים קנה".

והקשה המנחת חינוך (מצוה תקצ"ט): "מה ענין זה לזה, דאף דקני בשוגג מ"מ צריך עדים?" ומתריך: "אך אפשר לומר כיון דאם נאמר דצריך עדים דהוי דבר שבערוה כמו קידושין, ובקידושין קי"ל בסי' מ"ב דגם הם צריכים לראות את העדים ע"ש, א"כ בהנהו גוונא שוגג כו' לא ראו הם את העדים, אפשר א"צ עדים כלל". אבל דוחה בעצמו פירוש זה: "אך א"ר דבקידושין עדי יחוד סגי, ה"נ אפשר דבשעת יחוד הי' עדים וגם הם רואים את העדים ואח"כ הי' שוגג כו', א"כ הי' עדים". ומסיק: "וצ"ל דכונתו כיון דלא דמי לשאר קידושין אפשר א"צ עדים כלל".

אבל לכאור' עדיין חסר הענין ביאור, מהו הטעם לומר שא"צ עדים בביאת יבמה, ומהו הקשר לזה שביבמה אפי' שניהם שוגגים וכו' קנה?

ג. וי"ל בזה בהקדים החילוק בין קידושי ביאה באשה לביאה ביבמה (בהבא לקמן ע"י בס' צפונות הרגצ'ובי, ירושלים תשל"ו, עמוד קל"א).

דהנה בקידושי ביאה יש לחקור, האם דין "קנין" עליהם כבכסף ובשטר, או כי מהיות הביאה עצם מהות האישות, כל הבא על אשה לשם קידושין ממילא עושה פעולת האישות, והיא מקודשת. ובלשון הרגצ'ובי: "אם ביאה הוה גדר קנין אישות או עצם האישות".

הנה כי כן מצינו בגמ' כתובות (עד.) שתנאי מועיל בקידושי ביאה, "והא ביאה דלא אפשר לקיימה ע"י שליח כי התם וקא הוי תנאה (הרי בועלך ע"מ שירצה אבא, רצה האב מקודשת, לא רצה האב אינה מקודשת, רש"י), התם משום דאיתקש הויות להדדי". ולכאור', באם נקבל את מושג קידושי ביאה כעצם מהות האישות ולא כקנין, הכיצד יועיל תנאי, ואין תנאי מועיל אלא בקניה שהיא פעולה אמצעית הנותנת תוקף לה, ולא כשהפעולה היא עצם הדבר, וכמו בא התנאי לאחר מעשה. והוא פירוש דברי הגמרא: "הוקשו הויות להדדי", כלומר מאחר שמצינו אשה מתקדשת בדרכי קנין בכסף ושטר, אף הביאה תורת קנין עלי', לפיכך יועיל תנאי גם בקידושי ביאה.

מתוך כך נלמד ההבדל שבין קידושי ביאה לבי ביאת יבמה. שביאת יבמה עצם מהות האישות היא, להיות זה האופן האחד והיחיד לקנותה, לא כן בקידושי אשה.

וראה דברי השואל בתשובת מהרי"ק (סי' קל"ט), שביאת יבמה לאו מתורת תפיסת קידושין היא. ובתוס' יבמות (מט, א. ד"ה הכל מודים כו'): "שאיין בה קידושין לכל אדם, וליבם נמי לאו בת קידושין היא, אלא ביאה הוא דאית בה". ובירושלמי קידושין (פ"ג ה"ב): "הרי יבמה שזינתה אין לה עליו קידושין ולא על אחרים קידושין". דהיינו שביאת יבמה היא עצם מהות האישות, ואינה מתורת דין קידושין.

ד. ועפ"ז אולי י"ל שזהו הטעם שא"צ עדים בביאת יבמה. כי כיון שפעולת הביאה עצמה היא עצם האישות, הרי כבר נפעל הדבר מעצמו, וא"צ עדים לקיים (צו אויף טאהן) הדבר. כלו' ענינם של עדים בקידושין הוא "עדי קיום" שהם "מקיימים" (טוען אויף) את הדבר כנ"ל, וזה שייך בביאה באשה שהיא פעולה אמצעית - קנין - הפועלת ענין האישות (הקידושין), שע"ז אומרים שהעדים נותנים תוקף לפעולה זו שתהי' פעולה קנינית, ובלא עדים אין לזה תוקף של פעולה קנינית, ובמילא לא נפעל כאן ענין של אישות. אבל ביבמה שפעולת הביאה עצמה היא היא עצם האישות, הרי כבר נפעל הדבר מעצמו, ובמילא אין צריכים עדים.

וי"ל שזהו ג"כ הטעם דביבמה אפילו שניהם שוגגים או אנוסים ואפי' היתה ישינה קנה, כי מכיון שענין האישות נפעל ע"י עצם הפעולה, אין בזה חסרון כשאין כאן דעת ורצון היבם או היבמה. כי ענין הדעת והרצון הם מוכרחים ב"קנין" שהוא "דבר אמצעי" הפועל איזה דבר. ולדוגמא: קנין כסף במכירת קרקע, שנתנית הכסף מהלוקח להמוכר הוא ה"קנין" - דבר אמצעי - הפועל שהקרקע יעבור מרשות המוכר לרשות הלוקח, שע"ז אומרים שאם המוכר או הלוקח היה אנוס אין להפעולה האמצעית - הקנין כסף - תוקף כלל. אבל ביבמה שעצם הפעולה היא עצם האישות, אין בזה חסרון כשאין כאן דעת ורצון, כי לפועל הרי הפעולה נעשתה.

וזהו הקשר בין ענין שביבמה קונה אפילו כששניהם שוגגים כו' לזה שא"צ עדים, כי טעם אחד לשניהם, והוא ששונה ביאת יבמה שהיא עצם האישות כנ"ל

עדות – בירור או דין

הרב אליעזר איידעלמאן
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חלק יט שיחה ב לפ' שופטים בתחילתו איתא דבעדות ישנם ב' סוגים (א) עדי בירור לדוגמא עדות על הלואה שענינם רק לברר שהיתה הלואה, אבל חיוב תשלום החוב אינו תלוי בעדות אלא הוא אפילו אם ההלואה נעשתה בלא עדים. והיינו שהעדויות הוא רק כדי שב"ד ידעו חיוב תשלום החוב וכפוף א"ז על הלואה אבל בעצם הלואה מחוייב לשלם מעצמו את החוב בין אם יש עדות בין אם לאו, בין ב"ד יודעים ובין אם לאו. והעדויות אינה יכולה לברוא חיוב או לסתור חיוב.

ולכאורה יש סתירה לזה מלקו"ש חכ"א עמוד 62 דעדות אינו רק בירור ע"פ שכל אלא זה דין ועשיית דבר וגזירת הכתוב על פי שנים עדים יקום דבר וכמש"כ ברמב"ם (הל' יסוה"ת ספ"ז) שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו שקר.

והיינו שעדות אינו רק מברר חיוב שתלוי במציאות או סותר חיוב.

ואולי אפ"ל הביאור בזה בהקדם מה דאיתא במשנה ריש ב"מ שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתי . . . זה ישבע . . . ויחלוקו. ואומר ע"ז תוס' ד"ה ויחלוקו: תימה דמאי שנא מההיא דארבא דאמר כל דאלימ גבר פרק חזקת הבתים וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידי' הוא.

ומבאר המהר"ם: י"ל הואיל וכל אחד מוחזק אנו מחוייבים למחות שלא יגזול הא' את חבירו הלכך אין לפסוק להם כל דאלימ גבר (ועיין באשר"י שביאר ענין זה באריכות) עכ"ל.

והיינו (עיין ברא"ש) דבתפקיד הב"ד בדיני ממונות ישנם ב' ענינים (א) לברר המציאות ולפסוק הדין. למשל לברר אם ראובן לוח משמעון או הזיק נכסיו וכדומה או לא, ועפ"ז לפסוק הדין אם ראובן חייב לשלם לשמעון או לא. (ב) במקום שב"ד אינם מצליחים לברר את המציאות

ובמילא אינם יכולים לפסוק הדין אם ראובן חייב לשלם לשמעון או לא, אז מוטל על ב"ד לפסוק ולשמור שלא יוציא שמעון מראובן ממון בחזקה - בגזילה (המוציא מחבירו עליו הראי').

וכל דאלים גבר הוא (ענין הא') בירור ופסק דין אבל זה אפשר רק בארבע שאין שום אחד מוחזק והיינו שהבירור לא ע"י גזילה - הוצאת אחד מהשני ממון בלי פסק ב"ד, אבל בטלית שהם מוחזקין אי אפשר להיות כל דאלים גבר הגם שיהיה תועלת דבירור הדין אבל זה יהי' ע"י גזילה - הוצאת אחד מהשני ממון בלי פסק ב"ד [וע"פ תורה המטרה אינה מקדשת האמצעים].

ואפ"ל דפעולת העדות בלקו"ש חי"ט הנ"ל שייך לענין הא' דב"ד דהיינו בירור המציאות אבל פעולת העדות בלקו"ש חכ"א הנ"ל (באם העדות שקר) אינו בירור המציאות אלא הוא גזירת הכתוב שע"י עדותם נעשה הבע"ד שלטובתו הם מעידים (כאילו) מוחזק בהממון ופס"ד הב"ד אינו אלא ענין הב' שלא יגזול האחד את חבירו (המוציא מחבירו עליו הראי').

קובץ הנ"ל גליון יג

עדות - בירור או דין (גליון)

הת' מ"מ גאלדשטיין
תות"ל ברינוא-צרפת

בגליון העבר הקשה הרב א.א. דבלקו"ש חי"ט שיחה ד' לפ' שופטים בתחילתו איתא דבעדות ישנם ב' סוגים. וסוג הא' הוא עדי בירור לדוגמא עדות על הלואה שענינם רק לברר שהיתה הלואה, אבל חיוב תשלום החוב אינו תלוי בעדות אלא הוא אפילו אם ההלואה נעשתה בלא עדים. והיינו שהעדות הוא רק כדי שב"ד ידעו חיוב תשלום החוב ויכפו א"ז על הלואה אבל בעצם הלואה מחויב לשלם מעצמו את החוב בין אם יש עדות בין אם לאו, בין ב"ד יודעים בין לאו. והעדות אינה יכולה לברוא חיוב או

לסתור חיוב.

אמנם בלקו"ש חכ"א עמוד 62 מבואר דעדות אינו רק בירור ע"פ שכל אלא זה דין ועשיית דבר וגזירת הכתוב על פי שנים עדים יקום דבר וכמש"כ ברמב"ם (הל' יסוה"ת ספ"ז) שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו שקר.

והיינו שעדות אינו רק מברר חיוב שתלוי במציאות או סותר חיוב. ולכאורה נראה כסותר וצריך לתווך ביניהם.

ולפענ"ד יש להעיר שלכאורה יש להוסיף בהקושיא הנ"ל, דמה שכתוב בחי"ט תמוה, איך שייך לומר שעדות שעליו נאמר "על פי שנים עדים יקום דבר" שהוא רק לברר לב"ד המציאות שכבר יש, (ולא שהוא בעצם "דין ועשיית דבר" שנתחדש במציאות חיוב חדש) הרי מלשון הפסוק "ע"פ שנים עדים יקום דבר" משמע שהחידוש של העדים הוא שעל פיהן יש קיום דבר, - והיינו שלפני זה לא הי' הדבר קיים בפועל, אלא שע"פ העדים נתקיים הדבר, והיינו שאינם רק לברר דבר (קיום) שכבר הי' לפני"ז, אלא הם עדים שמקיימים הדבר מעיקרא. וזה לכאו' בניגוד למש"כ בחי"ט הנ"ל.

ויש להוסיף: שלכאורה מצד הענין, מוכרחים לומר שיש ענין של "עדי בירור" כמש"כ שם בחי"ט, שהרי ישנם מציאות העדים לגבי ההלואה, וע"כ שהם "עדי בירור" ואיך נתווך זה עם פשטות לשון התורה - "ע"פ שנים עדים יקום דבר".

ואשר נראה לפענ"ד לומר בזה, שלכן מוכרחים לעיין תחילה בלקו"ש שם, ולהעמיד הדברים על מקומן. וזהו תוכן הדברים בחי"ט: בהענין של עדות - "על פי שני עדים גו' יקום דבר" - מצינו ב' סוגים:

(א) "עדי בירור" - לדוגמא, עדות על הלואה, שענינם הוא רק לברר שהיה הלואה, אבל ההלואה כשלעצמה אינה תלוי' בהעדים - אפילו כשההלואה תהי' ["ווערט פעסטגעשטעלט"] ע"י העדים.

(ב) "עדי קיום" - לדוגמא, עדי קידושין, שעדותם היא חלק מהקידושין, שהרי הדין הוא, שאפילו כש(שניהם מודים - הן האיש והן האשה ש)קידשה, [מ"מ] אם לא היו שם שום עדות, ההלכה היא ש"אין חוששין לקידושין". זאת אומרת, שבלי עדי קידושין אין שום קידושין. ולגבי סוג

זה של עדות נמצא הפירוש של "יקום דבר" - שעל ידן נפעל ה"דבר".

והנה ע"פ דברים אלו, מתורץ ב' הקושיות שהקשינו לעיל, שהרי השתא מוכן שלפי סוג הלזה שעדים הם "עדי בירור" נמצא שהפירוש בהפסוק "ע"פ שני עדים יקום דבר" היינו שהדבר נתיצב (בתוקף) ע"י בירור העדים, ופשוט.

אולם לאחרי שראינו ב' הסוגים ד"עדים", לכאורה אין מקום כלל להקשות הסתירה שהקשה הנ"ל, שהרי זה שהביא הרב הנ"ל שבח"ט מבאר שענין העדים היינו רק כדי לברר המציאות, ולא לפעול מציאות ודין חדש, אין זה בסתירה כלל למה שהביא מחכ"א דמתוכן הביאור שם משמע מדובר בעדי קיום, דהיינו דבח"ט מדובר בסוג הא' דעדים "עדי בירור", משא"כ בחכ"א מדובר על סוג הב' "עדי קיום" דלכן מבאר שם, וכלשהו"ק שעדות אינו (רק) בירור וכו' - ונראה במוחש שמסגיר בסוגריים ענין הא' "עדי בירור" למרות שאינו מדבר כ"א בעיקר ענין החידוש ב"עדים" דהיינו "עדי קיום" שהם בעצמם פועלים הקיום ע"פ גזיה"כ וכו'*. (משא"כ ענין "עדי בירור" אינו כ"א טפל כביכול, לפי ערך החידוש שיש ב"עדי קיום" ודו"ק).

ולפי"ז נמצא שהן בח"ט, והן בחכ"א, מדובר ומובא ב' הסוגים.

והנה לדידיו צ"ע כמה שרצה (להוסיף על מש"כ בהשיחה) לבאר שני הגדרים לומר שבחלק י"ט מדובר אודות בירור המציאות ד"כל דאלים גבר" משא"כ בחכ"א מדובר אודות הבירור כביכול שנפעל ע"י המוחזקות (שאי"ז - דווקא - אליבא דאמת - ובמילא אינו בירור המציאות וכו') יעו"ש בדבריו.

ולא זכיתי להבין כוונתו, שהרי בלקו"ש ח"ט מבואר בפירוש שיש עדים גשמיים! וזהו הפירוש "עדי בירור" שהרי מביא דוגמא מ"הלואה" - ועדים המעידים ע"ז, ומוכן שזה שמדובר שם אינו יוצא מידי פשוטו שישנם עדים גשמיים כפשוטו ולא רק גדר של פסק הבית דין, כמש"כ הרב הנ"ל, על הגדר דכל דאלים גבר. ועדיין צ"ע בכ"ז.



* הערת המערכת: אבל בחכ"א שם מדובר אודות עדים על ראיית הלבנה - שהוא בפשטות עדי בירור - והקיום (קידוש החודש) הוא רק לאחמ"כ ע"י ב"ד (וכדמוכח מהדיו ראווה בית דין שצריכים להושיב עוד דיינים ולומר מקודש).

שיטת הר"ן בתוך כדי דיבור ובחוזר ומגיד

הת' אורן סיבוני



בגמ' נדרים (פז.) אמרינן: "הלכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי, חוץ ממגדף ועובד עבודת כוכבים ומקדש ומגרש", דהיינו שבכל התורה כולה, אדם יכול לחזור בו בתוך כדי דיבור ממה שאמר לפני זה, מה שאין בד' הדברים הללו שאדם לא יכול לחזור בו אפילו בתוך כדי דיבור.

ובחידושי הר"ן על אתר תמה על הטעם לחלק בין אלו האחרונים לשאר דברים וז"ל: "לא ידענא מאי שנא הני ומנא להו לרבנן הכי, ונראה בעיני דבשאר מילי דלא חמיר כולי האי כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי דיבור, אבל הני כיון דחמיר כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה ומשום הכי חזרה אפילו תוך כדי דיבור לא מהני".

ובלקוטי-שיחות (חלק י"ט, שיחה ד' לפרשת שופטים) תמה על דברי הר"ן וז"ל: "דער ביאור איז דורש הסברה ווייל לפי זה – אז ביי אנדערע זאכן איז ניטא קיין גמירת דעת ביז נאך כדי דיבור – דארף אויסקומען אז די מעשה ווערט ניט נגמר ביז דעמאלט, ובמילא אויב, לדוגמא, איינער גיט א צווייטן א מתנה א דבר מאכל, קען דער מקבל מתנה ניט עסן (עכ"פ לכתחילה) דעם מאכל ביז נאך די דיבור, און מיר געפינען ניט עס זאל ערגעץ וואו שטיין אזא חידוש!"

ומכח זה מכריח לומר: "אז אויך ביי אנדערע זאכן ווערט די מעשה נגמר

גלייך, נאָר עד כדי דיבור האָט מען כח צו חרטה האָבן און מבטל זיין די מעשה משא"כ ביי מקדש ומגרש".

ביאור הדברים: פשטות לשון הר"ן "בשאר מילי . . כשאדם עושה אותם, לא בגמר דעתו הוא עושה אותם אלא דעתו שיוכל לחזור בו בתוך כדי דיבור" מורה שכל מעשה שהאדם עושה אינו נגמר אלא עד שיעבור תוך כדי דיבור, ודבר זה תמוה מאוד, דלפי זה כל אחד שיתן מתנה לחבירו אין חלות לנתניה אלא עד שיעבור תוך כדי דיבור, וזהו חידוש עצום שלא מצאנו לו מקור [דוגמא לדבר: אדם שיקח מחבירו ארבעה מינים כמתנה על מנת להחזיר, ותוך פחות מכדי דיבור יברך, נמצא שלא קיים המצווה כי עדיין לא נהייתה המתנה שלו].

ומשום זה מכריח כ"ק אד"ש לומר, שודאי שכאשר האדם אומר משהו הרי הוא חל מיד, רק שבתוך כדי דיבור עדיין באפשרותו לעקור את מה שהוא אמר לפני כן. אבל בדברים חמורים איננו יכול לחזור בו גם בתוך כדי דיבור.

[להעיר, שבגוף השיחה לא נתפרש האם כ"ק אד"ש מבאר הדברים בדברי הר"ן עצמו, או שנטה לגמרי מדעתו, והנראה יותר שנטה לגמרי. וכן נראה לומר בדין חו"מ שנאמר להלן כדלקמן].

ב

חזרה בתוכ"ד: סברא או דין?

והנה, הסברא בפשטות מדוע כל החזרה אינה אלא בתוך כדי דיבור, היא מפני שאז אפשר לעקור מלמפרע את מה שנאמר כאילו הוא לא נאמר מעולם, שזהו בשיעור של תוך כדי דיבור, שהוא שיעור כללי בהלכה לכל הדברים כמו בתפילה וכדו'. מה שאין כן לאחר שיעור זמן זה, הרי כל שינוי שיהיה, אינו יכול להפקיע את מה שנאמר קודם, אלא יבוא כדבר נוסף על מה שנאמר מקודם. וסברא זו היא בין לפי איך שאמר הר"ן ובין לפי ההכרח של כ"ק אד"ש בדבריו.

אלא שמכל מקום, עצם הטעם לכך שאפשר בכלל לחזור בו ואפילו בתוך כדי דיבור, שונה בין מה שאמר הר"ן עצמו ובין מה שהכריח כ"ק אד"ש בדבריו:

דברי הר"ן מיוסדים על סברא, שאדם מראש אינו גומר דעתו אלא עד

שיעבור שיעור זמן זה, משא"כ בדברים חמורים שבהם אדם גומר בדעתו כבר ברגע האמירה. ונמצא, שהחילוק בין דברים חמורים לשאר דברים הוא לא מחמת דין וגזירה כלל, כי אם חילוק בזמן חלות הקנין, שלכל אחד יש את הזמן שלו.

אמנם שלפי ההכרח בדבריו, על כרחך צריך לומר כאן (גם) דין, שבדברים קלים כיון שאדם לא גומר בדעתו לגמרי, יש לו את האפשרות לעקור את דבריו הראשונים, ובדברים חמורים שודאי גמר בדעתו קודם אינו יכול לעוקרם.

ג

שיטת הר"ן בדין רתוב"ד, וסתירה בדבריו

ונראה למצוא מקור נוסף, בו יש לנו להכריח מעין מה שאמרנו לעיל, והוא בדין חוזר ומגיד. הדומה בכללותו לדין תוך כדי דיבור, [שבשניהם האדם רוצה להתחרט ממה שאמר בתחילה], וכדלהלן:

דהנה הר"ן בתשובותיו (סמ"ז) דן בעד אחד המעיד עדות איסורין מחוץ לבית דין וחוזר ומגיד מעיד בבית דין, וז"ל: "תחלה אני דן על מה שאמר בעד הראשון בתחילה חוץ לבי"ד, שהיתה זקוקה ליבם, אם יש לסמוך עליו במה שהעיד בב"ד ששמע זה זמן רב שמת, מי אמרינן כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד וה"נ בעדות זה, כיון שהגיד חוץ לב"ד, שוב אינו חוזר ומגיד אפילו לב"ד, או דלמא, אפילו הכי כל שלא העיד בב"ד, חוזר ומגיד בב"ד, אע"פ שמכחיש דבריו הראשונים, לפי שאין אדם מדקדק בדבריו במה שאומר חוץ לב"ד.

ומסתברא דהכי קושטא דמילתא, שאפי' בעדות אשה, אע"פ שהגיד חוץ לב"ד, חוזר ומגיד בב"ד, אע"פ שמכחיש דבריו הראשונים, ויש ראייה לזה מאותה ששנינו: העדים שהעידו בין לטמא בין לטהר, בין לרחק ובין לקרב, בין לאיסור בין להיתר, בין לזכות בין לחיוב, אם עד שלא נחקרה עדותן בב"ד אמרו מבודין היינו, הרי אלו נאמנין, ואם משנחקרה עדותן בב"ד אמרו מבודין היינו אין נאמנין."

הרי שכללו כאן כל מיני עדיות אפילו אותן שא"צ שיהיו נעשין בפני ב"ד שהרי שנינו בין לאיסור ובין להיתר ואפ"ה אמרינן שאע"פ שהעידו בב"ד כל

שלא נחקרה עדותן יכולין לומר מבודין היינו, לפי שאין העדים מעידים עד שעת גמר עדותן בב"ד, וזו ראיה שאין עליה תשובה" עכ"ל.

ומפשטות לשון הר"ן משמע, שהטעם על כך שחוזר ומגיד מתי שהעיד מחוץ לבית דין הוא, מכיון שלא היה כאן חקירה ודרישה, ולפי זה משמע לכאורה שכל מקום שאין בו חקירה ודרישה, אפילו בבית דין, אין בו דין חוזר ומגיד, ודבר זה סותר לכאורה את מה שכתב בתשובה אחרת (סל"ד):

"דע שהעיקר הוא כזה שמכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, וכל שנגמרה עדותו קרוי שהגיד, וכל שלא נגמרה מפני שעדיין אינו נקרא שהגיד, הרי הוא יכול להפך עדותו כמו שירצה, וזהו שאמרו בירושלמי שהעדים שהעידו בין לטמא ובין לטהר, בין לרחק ובין לקרב, בין לאיסור בין להיתר, בין לזכות בין לחוב אם עד שלא נחקרה עדותן בב"ד אמרו מבודין אנו הרי אלו נאמנין משנחקרה עדותן בב"ד אין נאמנין.

ואל תחשוב שהשתמשו בזה הלשון אם עד שלא נחקרה ומשנחקרה בדקדוק גמור ותלמוד ממנו שאפילו בדיני ממונות דלא בעי דרישה וחקירה אחר שנתקבל עדותן יכולין לחזור בהן כיון שלא נחקרה עדותן שזה בודאי אינו שכיון שנגמר עדותו ואין אנו צריכין עוד לדבריו הרי הגיד ושוב אינו חוזר ומגיד אלא מפני שכל העדויות מן הדין צריכין דרישה וחקירה,

כללו של דבר, כל שנגמרה עדותו אע"פ שלא נחקרה באותן שאין צריכין חקירה שוב אינו חוזר ומגיד ולא אמרו נחקרה עדות אלא כדי לתפוס הלשון שהוא שווה בכלן וזה ברור". עכ"ל הר"ן.

ולכאורה סתרי אהדדי: בתשובה הראשונה משמע דכל שלא נחקרה עדותן יכולין לחזור בהם, וע"כ גם באיסור והיתר, אף שחשיב כקבלת עדות גם כשהעיד עד א' מחוץ לב"ד, מכל מקום, יכול לחזור בו בב"ד, ובתשובה השניה מבאר ש"נחקרה עדותן לאו דווקא אלא כל שנגמרה עדותן" – ולפ"ז באיסורין, כיון שגם מחוץ לב"ד אפשר להעיד והוי כגמר עדותו אמאי יכול לחזור בו בב"ד?

ד

ביאור השב-שמעתתא בשיטת הר"ן וקושיא לשיטתו

ובספר שב-שמעתתא (שמעתא ו, פי"ג), כתב לבאר, שגם לאחר שביאר הר"ן ש"נגמרה עדותן לאו דווקא" אלא שדי שנגמרה עדותן חשיב כמגיד –

הרי אין זה אלא כאשר יעידו עדותן בב"ד אבל מחוץ לב"ד לא חשיב נגמרה עדותן. והיינו שסברת הר"ן שדקדוק האדם דווקא בבית דין, היא מעצם הענין שהוא מעיד בבית דין, במקום ששם נחתכים הדינים וכו'.

אמנם שלפי זה הדרא קושיית השואל בתשובה הב' לדוכתא, (באו"א קצת), דכיון שכאשר אדם אומר עדות מחוץ לב"ד אינו מדקדק בדבריו, הרי כאשר יבוא מקרה שישמעו שניים את המעיד מחוץ לב"ד וילכו לב"ד ותתקבל עדותן ותותר האשה לבעלה ולאחר מכן יבוא הלה ויחזור בו בב"ד ונמצא שתצא אשה מאישה ו"דבר זה מן התימה?"

ואכן שהש"ש עצמו חש להא קושיא וביאר ש"כאשר בא הדבר לפני ב"ד והתירוה לינשא הוה ליה כנגמרה עדותן בב"ד".

אמנם שיש לתמוה על סברא זאת – וכפי שהקשה ה"קובץ-הערות" (סי' עח-א) – שהרי כל הטעם שביאר הר"ן שיכול לחזור בו בב"ד הוא מפני שאין אדם מדקדק וכו', ומה נפקא מינה אם דבריו מחוץ לבית דין התקבלו כבר בבית דין או לאו. הרי הוא הגיע עכשיו לבית דין ובא לדקדק בדבריו, ומה פעל זה שבית דין פסקו דין על דקדוק דבריו?

אלא שע"כ נצטרך לומר שאי אפשר להעמיד את כל הדין על פי סברא גרידא כי אם שצריך להגיע כאן גם לדין שכאשר בית דין קיבלו את העדות, שוב אינם מקבלים כל עדות שתהיה.

וההסבר בזה: דבר ברור הוא שכאשר האדם העיד מחוץ לבית דין היו כאן מילות אמת שאפשר לקבוע על פיהם מציאות בעולם, שאם לא כן עקרנו לכל דין נאמנות של עד אחד מחוץ לבית דין, שהרי אין הוא מעיד כדבעי.

אלא מאי, אף שגם עדות זו היא עדות, מכל מקום יש לנו סברא לתת לו בכל זאת להתחרט בבית דין, כי יש סיבה לקבל ממנו שינוי בדברים הקודמים.

אמנם כאשר נפסקה ההלכה לפי מה שאמר בתחילה, יותר איננו מסתמכים על מה שנאמר לפני כן.

[וזהו בעצם אחד ההסברים בדין חו"מ, שיש כאן גזירת הכתוב שבי"ד, לא יקבלו עוד עדות, אף שיתכן מאוד שאכן הם דוברים אמת, ולאידך – אם יש חשש שמשקרים אולי בפעם הראשונה שיקרו, ואכ"מ להאריך בזה].

ה

דימויים בין דיני תוכ"ד וחו"מ

ועל פי זה יש למצוא דימוי בין הדין בתוך-כדי-דיבור וחוזר-ומגיד בכמה וכמה ענינים:

א. התוכן של הדינים דומה, בכך שבשניהם אדם אמר משהו ומעונין לבטל את דבריו הראשונים על יסוד כך שעתה התבררו לו הדברים יותר.
ב. בשניהם ישנה סברא לביטול הדברים הראשונים:

בתוכ"ד: מפני שאדם מראש לא גומר דעתו בדבריו. ובחו"מ: מפני שאדם לא מדקדק כל כך במה שאומר מחוץ לבית דין.

ג. בשניהם אנו חייבים לומר שכאשר האדם אומר הרי יש כאן חלות שלם של דיבור, ורק שיכול לאחר מכן לבטל זה:

בתוך כדי דיבור: כאשר אומר משהו, יש כאן חלות מושלמת, רק שיכול לבטלה בתוך כדי דיבור. בחוזר ומגיד: כאשר הוא אומר משהו מחוץ לבית דין, הרי יש כאן עדות מושלמת שאפשר לקבלה בבי"ד, רק שיכול לבטלה לאחר מכן בבית דין.

ד. שניהם אנו מאפשרים את ביטול הדברים הראשונים מצד סברא, אבל מגבילים את זה עד שיחול הדיבור בפועל ממש, שאזי מצד הדין אי אפשר לבטלו:

בתוכ"ד: עצם אפשרות החרטה נובעת מזה שאדם לא גומר בדעתו בדברים קלים, אבל כל זה אינו אלא עד תוך כדי דיבור שהדיבור לא חל לגמרי, שאז מצד הדין אי אפשר לבטל הדיבור. בחוזר ומגיד: עצם אפשרות החרטה נובעת מסברא שאדם לא מדקדק בדבריו מחוץ לבית דין, אבל לאחר שהעדות התקבלה בבית דין שוב מצד הדין אינו יכול לחזור בו.

ונמצא שיש לנו הכרח הדומה לזה למה שהכריח כ"ק אדמו"ר שליט"א בדין תוכ"ד, והוא בדין חוזר ומגיד.

גדר תוך כדי דיבור דמי

התמים ישראל פסח שי' בעניש
תלמיד בישיבה

בקבא דקשייתא קושיא נ"ג הקשה בעל החלקת יואב על הא דאומרת הגמ' בגיטין דף כ"א ע"ב שבכתב לה גט והניחו בשדהו ונתן לה שטר מתנה על החצר, קנאה החצר ומתגרשת בגט שבחצר, וקשה והרי ההלכה היא (נדרים דף פ"ז ע"א) שלכל מילי אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור ויכול לחזור מלבד בקידושין וגירושין, וא"כ כאן שנתנת הגט היא ע"י נתינת החצר, והיות שעל נתינת החצר יכול לחזור בו עדיין תוך כדי דיבור, א"כ יוצא לכאורה שעכשיו נותן לה הגט באופן שיכול לחזור בו, והוי כנותן לה גט ומשיחה בידו שההלכה היא (גיטין דף ע"ח) שבאם יכול לנתק ולהביאו אצלו אינה מגורשת, וא"כ כמו"כ כאן צריך להיות שאינה מגורשת כי ניתן לה באופן שיכול לנתקו, ואפילו שלאחרי תוך כדי דיבור לא התחרט וא"כ עכשיו החצר לגמרי שלה ואינו יכול יותר לחזור בו, מ"מ עכשיו הוי זה כטלי גיטך מעל גבי קרקע שפסול, ומסיים וצע"ג.

והנה הר"ן בנדרים שם מבאר טעם החילוק לגבי תוך כדי דיבור בין קידושין וגירושין לבין כל שאר דינים, שבגיטין וקידושין מכיון שחמירי, לכן לפני שאדם עושה איזו פעולה בקידושין וכיו"ב מחליט בדעתו בהסכמה גמורה לפני שעושה אותם, ולכן א"א לחזור בו לאחר

הפעולה, משא"כ בשאר דינים כמו עדות או דיני ממונות מכיון שלא חמירי כ"כ, לכן אינו גומר בדעתו לגמרי עד לאחר כדי דיבור, ולכן יכול לחזור תוך כדי דיבור.

ובלקו"ש חי"ט שיחה ד' לפ' שופטים מביא כ"ק אדמו"ר הביאור של הר"ן ומקשה ע"ז, דלפי דבריו יוצא דבכל הדינים אינו גומר דעתו עד לאחר כ"ד, וא"כ כשנותן מתנה לדוגמא לפלוני, הי' צריך להיות אסור למקבל המתנה להשתמש בהמתנה עד לאחר כ"ד, כיון שרק מאז נגמרה דעת המקנה, וא"כ עד אז אין זה ממש שלו ולא מצינו חידוש זה בכל הש"ס. אלא ע"כ שגם בשאר דינים נגמר המעשה מיד, אלא שהדין של תוכד"ד כדיבור דמי, היינו (שעל אף שכבר נגמרה המעשה בשלימות), מ"מ נתנו לו חכמים כח וזכות לבטל ולחזור בו ולבטל המעשה שכבר עשה, אבל כמובן שאין זה מונע ממקבל המתנה להשתמש עם המתנה מיד, כי זה באמת לגמרי שלו.

ולכן מבאר כ"ק אדמו"ר הסבר אחר לטעם חילוק הדינים, והוא, שבקידושין וגירושין, כיון שהמעשה נפעל ע"י העדים שאינם רק עדי בירור אלא עדים המקיימים ועושים הפעולה, לכן אין ביכולתו לשנות מה שנתקיים ע"י העדים, אבל בשאר דינים שהמעשה נפעל לא ע"י העדים אלא ע"י הבעל דבר בעצמו, לכן יש ביכולתו לשנות הפעולה תכ"ד. (אבל בעצם נגמר הפעולה מיד, ולא כדברי הר"ן שהפעולה נגמרת רק לאחר כ"ד).

והנה לפי ביאור הרבי שבאמת הקנין נגמר לגמרי מיד, ורק שתוך כדי דיבור יש לו זכות חזרה, אפשר לתרץ בפשטות קושית הקבא דקשייטא, די"ל דרק בנתן גט ומשיחה בידו, שהנתינה עכשיו היא באופן שיכול לנתקו ולהביאו אצלו, דבעצם פעולת הנתינה יש כאן חסרון ואינה בשלימות, דהרי כשנתן השאיר המשיחה בידו, אבל בנדו"ד הרי מצד הנתינה אמרינן שהוא נתינה גמורה ושלימה, והראי' שאין אפי' איסור לכתחילה למקבל המתנה לאכול ולאבד המתנה מיד, והיינו כי הנתינה שבין הנותן למקבל היא בשלימות, ואלא רק שהתורה נתנה כח וזכות חזרה לנותן, אבל אין זה קשור וחלק מהנתינה, והיינו

שהנתינה היא בשלימות, וא"כ אין זה נחשב כנותן גט ומשיחה בידו, ושפיר הוי מגורשת. נוראה בלשון החלקת יואב "דבשעה שנתן לה הי' הגט מונח בחצירו".

אבל באמת אפשר לתרץ גם לשיטת הר"ן (ולאידך גיסא), שתוך כדי דיבור היינו שעוד לא גמר בלבו ודעתו לגמרי למכור לו וכו', דהנה בשלמא כשנתן גט ומשיחה בידו נחשב זה כנתינה שאינה מושלמת היינו נתינה שאינה באופן של כריתות, כי הרי בפועל ממש עשה פעולה גשמית של נתינה שנתן הגט לתוך ידה, אלא שביחד עם זה היות שהשאיר המשיחה בידו היינו שלא עשה זה בשלימות, אבל בנדו"ד הנתינה של הגט היא ע"י שזוכה וקונה את השדה, וא"כ הנתינה עוד לא התחילה, (ושלכן הי' צריך להיות שהמקבל אסור להשתמש עד לאחרי הכ"ד) ולא שיש נתינה אבל לא באופן של כריתות, ומתורץ שפיר הקושיא.

בקיצור, מקושית החלקת יואב ע"כ שסובר שזה נקרא נתינה אבל לא באופן של כריתות, לפי הר"ן י"ל דהוי כלא התחילה כלל הנתינה, ולפי השיחה י"ל דהוי כנתינה באופן של כריתות, ודו"ק.

בענין תוך כדי דיבור

הת' יוסף לבן זיידמאן
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"ט שיחה ד' לפרשת שופטים, מבאר כ"ק אדמו"ר החילוק שבין עדי בירור (כמו עדי הלואה) ועדי קיום (עדי קידושין) – דעדי קיום הם חלק בגוף המעשה ופועלים אותו, ואילו עדי בירור הם רק דבר נוסף על המעשה (הוכחה על אמתיות המעשה).

ובאות ג' שם (עמ' 189) מבאר: "עפ"י הנ"ל, אז עדות זיינען א טייל פון מעשה הקידושין, זיי זיינען "מקיים" די קידושין – קען מען אויך מבאר זיין, וואס ביי קידושין זאגט מען ניט תוך כדי דיבור כדיבור דמי, ווי די גמרא זאגט "והילכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ... ומקדש ומגרש". וואס איז דער חילוק צווישן אלע זאכן און "מקדש ומגרש"? דער ר"ן איז מסביר, אז "בשאר מילי דלא חמירי כולי האי" טוט זיי א מענטש לכתחילה מיט דער דיעה, אז ער קען חרטה האבן תוך כדי דיבור, משא"כ ביי "הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה", ובמילא קען ער ניט חוזר זיין. דער ביאור איז אבער דורש הסברה, ווייל לפי"ז – אז ביי אנדערע זאכן איז ניטא קיין גמירת דעת ביז נאך כדי דיבור - דארף אויסקומען, אז די מעשה ווערט ניט נגמר ביז דעמאלט; ובמילא אויב, לדוגמא, איינער גיט א צווייטן א מתנה א דבר מאכל, קען דער מקבל מתנה ניט עסן (עכ"פ לכתחילה) דעם מאכל

ביז נאך כדי דיבור, און מיר געפינען ניט עס זאל ערגעץ וואו שטיין אזא חידוש. מוז מען זאגן, אז אויך ביי אנדערע זאכן ווערט די מעשה נגמר גלייך, נאר עד כדי דיבור האט מען כח צו חרטה האבן און מבטל זיין די מעשה, משא"כ ביי מקדש ומגרש.

"איז דער ביאור אין דעם: וויבאלד אז ביי קידושין (וגירושין) ווערט די מעשה הקידושין אויפגעטאן דורך די עדות, איז שוין נאכדעם ניט ביכולתו פונעם מקדש (ומגרש) צו מבטל זיין די מעשה, וויבאלד די עדות האבן אויפגעטאן די מעשה הקידושין. משא"כ ביי אנדערע זאכן, וואו די עדות טוען ניט אויף די מציאות הדבר - און די זאך ווערט אויפגעטאן נאר דורך דעם בעל דבר אליין, דעריבער קען ער דאס מבטל זיין ביז תוך כדי דיבור".

והנה, הצ"צ (בשו"ת אה"ע סי' קכ"ו) דן בענין תוך כדי דיבור (בגדר הדין אם הוא מדאורייתא, וכו'). ובסוף הסימן כותב "וכ"מ לכאורה ממ"ש בברייתא פ"ק דקידושין (דף ח' ע"ב) נטלתו וזרקתו לים. קשה הרי נטלתו. ומה שזרקה לים ה"ל חזרה תוכ"ד ולא מהני" ! וא"כ מדוע נקטינן בגמרא דאינה מקודשת הלא אינה יכולה לחזור תוך כדי דיבור.

ומתרץ הצ"צ וז"ל: "אלא משום שניכר שכמו דיבור אחד הוא ולא כמו תוך כדי דיבור". פי' שאותו מעשה שזרקה כסף קידושי לים, אין זה חזרה אלא גילוי מילתא שלא היתה חפיצה בקידושין אלו מעיקרא ולא שחזרת בקידושין.

והנה, בלקו"ש ח"ד עמ' 1254 (בהוספות) איתא: "הפעולות הנעשות ע"י דיבור האדם, אמרה תורה אשר יכול לחזור מהם רק תוך כדי דיבור ולא אח"כ. אמנם בהקדש יש דין מיוחד והוא: יש שאלהי בהקדש, שע"י שאלתו עוקר את ההקדש ונעשה חולין כמו שהי' קודם שהקדיש. ומוכן מזה, אשר פעולת ההקדש שבאה מהדיבור אינה פעולה שנגמרת מיד ואינה קשורה להפועל, כי אם, היא פעולה נמשכת, וקשורה בהפועל אותה. ולכן יש שאלה בהקדש, כי זהו עוד יותר מתוך כדי דיבור, כי אם בתוך הדיבור, כי הפעולה (הדיבור) לא נגמרה עדיין". ובהערה 9 מציין הרבי "עיי' בשו"ת הצ"צ אה"ע סו"ס קכ"ו".

¹ שאלה לרב להתיר הנדר של הקדש.

ולכאורה צ"ב ובהקדים: בחלק י"ט שואל הרבי, שלפי הר"ן בנותן מתנה המעשה לא נגמר עד לאחר תוך כדי דיבור, עכ"פ לכתחילה צריך להיות שהמקבל אינו יכול לאכול המאכל מיד, אלא צריך לחשוש שמא הנותן יחזור בו ממתנתו – "און מיר געפינען ניט עס זאל ערגעץ וואו שטיין אזא חידוש". היינו, שבנידון שהמעשה אינו מעשה שלם בשעת המסירה, יש חשש שמא יחזור בו ובמילא חוזר החפץ למקנה. אבל בהקדש וקידושין, הא דיכול לחזור אינו רק מצד סברת הר"ן (דלא גמר בליבו להקנות, ובהקדש – השאלה) אלא משום דהדיבור השני הוא א' עם הדיבור הראשון, וא"כ לכאורה הי' צריך להיות הדין דהגזבר צריך לחוש בכל זמן (עכ"פ לכתחילה) שמא יחזור הבעל – ואיך הוא שהגזבר יכול לגבות בפועל, אם בכל זמן הבעל יכול לחזור?

והעירני חכם א' שבנוגע לפועל אין הגזבר צריך לחוש לזה (ולכן יכול לגבות), שמאחר שעכשיו הוא מציאות של הקדש, הולכים אחר המציאות של עכשיו ואין חוששין לחזרה. ולפי"ז יש לחלק בין הקדש למתנה, לשיטת הר"ן, שדווקא במתנה הוא החשש (עכ"פ לכתחילה) של חזרה דהמעשה לא נגמר עדיין עד לאחר תוך כדי דיבור (לפי שיטת הר"ן) ולכן חוששין. אבל בהקדש, אע"פ שיש ביכולתו לחזור, הוא מציאות של הקדש. שאל"כ, לא יהי' שום מציאות של הקדש בעולם (עכ"פ בדרך הרגיל)².

² ועיין בשער נגלה בהכותרת "פעולה נמשכת או חזקה דמעיקרא" לביאור בענין פעולה נמשכת בשו"ת הצ"צ. המערכת.