



קבצי הערות התמימים ואני"ש ללקו"ש חלק י"ז שיחה ד' לפרשת ויקרא

קובץ הערות התמימים ואני"ש 770 גליון עב (תשל"ז)

י. בלקו"ש * פר' ויקרא ש.ז. בסעי' ח' ואילך
מבאר, שלפמשנ"ת במחלוקת רבי ורבנן בנוגע לקרבן
העצים (מנחות כ, ב. קו, ב) מצאנו שהולכים הם
לשיטתם בכ"מ, שלרבנן לשון בתורה או בדברי חז"ל
(או בלשון בנ"א) יכול להיות הפי' רק לחלק מהענין,
ולרבי צריך הדבר להתפרש כפשוטו ממש ובכל הפרטים,
ומביא בשיחה דוגמאות למחלוקת זו מהששה סדרים, ובסופ
מביא דוגמא של מחלוקת זו מענין בטהרות (בגמ' עירובין
ל, סע"ב וש"נ): הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל
רבי מטמא אבל יוסי ברבי יהודא מטהר. במאי קמיפלגי,
מ"ס אהל זרוק לאו שמי' אהל, ומ"ס אהל זרוק שמי'
אהל ע"כ. שלדעת רבי בכדי שהאהל יחצוץ בפני הטומאה
צריך להיות דומה לאהל בכל הפרטים גם בדבר זה שאינו
מיטלטל, משא"כ לשיטת ריב"י אף שאינו דומה לאהל בכל
הפרטים אבל מאחר שדומה בזה שהוא מקום לעצמו הרי יש
לו דין אהל וחוצץ בפני הטומאה.

וכן מבאר שם עוד דוגמא (מסדר קדשים) במס'
מנחות דף כ"ח ע"ב: כלי שרת שעשאן של עץ רבי פוסל
ורבי יוסי ברבי יהודא מכשיר במאי קמיפלגי רבי דריש

כללי ופרטי ור"י ברבי יהודא דריש ריבויי ומיעוטי,
רבי דריש כללי ופרטי ועשית מנורת כלל זהב טהור פרט
מקשה תיעשה המנורה חזר וכלל אי אתה דן אלא כעיין
הפרט מה הפרט מפורש של מתכת אף כל של מתכת. ריב"י
דריש ריבויי ומיעוטי ועשית מנורת ריבה זהב טהור
מיעט מקשה תיעשה המנורה חזר וריבה ריבה ומיעט וריבה
ריבה הכל ומאי ריבה ריבה כל מילי ומאי מיעט מיעט של
חרס ע"כ. שלרבי הדבר הלמד צ"ל יותר כפשוטו ויותר
דומה לדבר המלמד ולכן הוא דריש כללי ופרטי ומרבה
רק כעיין הפרט. אבל ריב"י שהולך בשיטת רבנן דרבי ס"ל
שהעיקר שיהי' קצת דומה ואינו צ"ל דומה להפרט ולכן
ריבה כל מילי ומיעט רק של חרס שהוא פחות מכל הכלים
וכו'. ובהערות בשיחה מבאר איך שבכל המחלוקות שהובאו
יתאים פס"ד הרמב"ם שפוסק כשיטת רבנן ולא כרבי (וע"ש
בהמצויין בהע' 81 בנוגע לפסק הרמב"ם בכללי ופרטי).

מזכיר החכמה

והנה בגמ' מו"ק דף ז' ע"ב מצאנו מחלוקת שהוא
לכא' דומה להנ"ל: ר' יהודה אומר שבעת ימים יספרו לו
ימי ספירו ולא ימי חלוטו דברי רבי ר"י בר' יהודה
אומר ימי ספירו וק"ו לימי חלוטו במאי קמיפלגי ריב"י
סבר גלי רחמנא בימי ספירו וכ"ש בימי חלוטו ורבי
סבר מאי דגלי גלי ומאי דלא גלי לא גלי ע"כ. שלכא'
גם בזה חולקים לשיטתם של ריב"י לומדים ימי חלוטו
מימי ספירו מאחר שענינם אחד, ולרבי אין לומדים
מאחר שאין דומים בכל הפרטים. ומ"מ פסק הרמב"ם בפ"י
מהל' טומאת צרעת כרבי ימי ספירו ולא ימי חלוטו,
ויל"ע. ועדיין יש לעי' היטב בגמ' וראשונים שם ולא
באתי אלא להעיר.

גליון הני"ל

ד. בלקו"ש לפ' מצורע ש.ז. בסופו מבואר פנימיות הענין דזה שאין כלי חרס מטמא מאחוריו, דהכוונה דאין עצם הנשמה מיטמא אפי' ע"י טומאה חמורה דזב, כ"א ע"י "מגעו שהוא ככולו", שאז ה"ז נוגע לכללות האדם. ובהמשך לזה מביא מ"ש הרמב"ם בספ"ב מהל' גירושין דבפנימיות כאו"א "רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות".

וצלה"ב: מהו ענין "מגעו שהוא ככולו" שאפשר לפעול טומאה על עצם הנשמה, והרי' לכאו' שום דבר אא"פ לפעול על עצם מישראל (ובפרט שתומ"י מביא מ"ש הרמב"ם)?

ב) בלקו"ש לפ' ויקרא מבואר שיטה כללית בכמה פלוגתות בין רבי ורבנן: לשון הכתוב בתורה או בדברי רז"ל (ועד"ז בל' בנ"א) - לרבי מתפרש כפשוטו ממש ובכל הפרטים, ולרבנן אפשר לפרשו בנוגע לחלק או לפרט אחד, ומבאר שלכן לדעת רבי כשלומדים מהלשון "קרבן עצים" שעצים "מקרי קרבן", ה"ז כפשוטו, קרבן בכל הפרטים, ולרבנן דיו לחדש שה"ז כקרבן בפרט אחד, עיי"ש. וכך מבאר עוד פלוגתות.

ולכאו' ביאור זה גופא צריך ביאור, דהרי אי"ז סברא שכלית (ונקודה בשכל) כללית החודרת כל המחלוקות, ז.א. שנקודה זו היא סיבת כל פלוגתות אלו, כ"א זהו כעין המסובב, המציאות, שבכל אלו המחלוקות נראה מסובב אחד, שבכל אלו

דריש רבי הענין כפשוטו, ורבנן - לא כפשוטו, אבל צריך ביאור בהסיבה, למה ס"ל לרבי שצ"ל כפשוטו וכו', משא"כ הרבנן, ובכלל כשעושים "לשיטתי", הרי ישנה סברא אחת שהיא סיבה לכמה מחלוקות (כמו "בכח" או "בפועל" של ב"ש וב"ה וכיו"ב), ולא שרואים שבכמה פלוגתות מסתובבת מציאות א

גם צריך ביאור סברת המחלוקת ד"כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי" (גיטיין ע"ד וש"נ) המבואר שם (ס"י), דמבאר דמכיון שישנו דיבור או מעשה בפועל, ס"ל לרבי, דאמרינן דהענין הוא כפשוטו שהמעשה נעשית עכשיו (אלא שצריכים לקיים התנאי), ורבנן ס"ל דאיך לחדש "מעכשיו", אף דעי"ז לא יהי' המעשה והאמירה כפשוטם, ולכאוף - כמו שיש לדון את המעשה יש לדון את התנאי, ולומר איפכא: אם דנים כל דבר כפשוטו הרי מסתבר שמכיון שנתן תנאי למעשיו, ה"ז תנאי כפשוטו, ואיך הדבר חל עד שיקיים את התנאי, ואיך לנו לשנות פשטות דבריו ולהוסיף "מעכשיו", אבל אם אין צ"ל כפשוטו, אז י"ל דאיך התנאי כפשוטו, ואפשר לשנות פשטות דבריו ולהוסיף "מעכשיו", אף שאיך זה משמעות דברי תנאו.

ואיך לומר דכוונתו דגדר "מעכשיו" אינו הוספה, כ"א אדרבה, פשטות דבריו מורים שחל מעכשיו - דא"כ מה טעם הרבנן שאומרים שאיך כוונתו ל"מעכשיו", והרי גם לדעתם הכוונה רק שאפשר שלא לקבל הענין כפשוטו, אבל לא שמוכרח כן, וא"כ כאן פשטות דבריו מורים ל"מעכשיו", למה לא נקבלו, ומוכרח שלהגיד שכוונתו הוא "מעכשיו" ה"ז הוספה על פשטות פי' דבריו [וכמפורש בהשיחה שם: "די רבנן האלטן, אז מ'קען ניט מחדש זיין (מוסיף זיין) "מעכשיו"...], א"כ הרי יש לבאר להיפך שלרבנן דנים תנאו כפשוטו, ולרבי שלא כפשוטו.

[ופשוט שאיך לומר שמ"ש בהשיחה ש"מעכשיו" ה"ז הוספה וחידוש ה"ז רק לדעת רבנן, ולא לדעת רבי - כי א"כ הרי כאן הסברה אחרת במחלוקתם: לרבי פשטות לשונו מורה שיחול הענין מעכשיו, ולדעת רבנן פשטות לשונו מורה שלא יחול הענין כ"א אח"כ].

ולפענ"ד כוונת השיחה לעוד ענין [אף שצ"ע קצת להעמיסו בכל לשונות השיחה], דהנה יש לחקור בכו"כ דברים המצורפים מכו"כ פרטים, אם רק ע"י צירוף כל הפרטים יחד חל ע"ז אותו גדר ואותו שם וכיו"ב, אבל כל פרט בפ"ע לא חל עליו שום חלות, לומר שזהו פרט א' עכ"פ מאותו הדבר, או שעל כל פרט ופרט אפ"ל שפרט זה (גם כשמביטים עליו בפ"ע) הוא פרט וחלק מענין מסוים זה.

ופשוט שאיך נוגע כאן אם הפרטים מעכבים או לא, כי גם בדבר שכל הפרטים מעכבים יש לומר ב' אופנים אלו: א)

כל פרט בפ"ע אינו חלק מהדבר (מכיון שבלי הפרט השני אין כאן חלות הדבר). (ב) כל פרט בפ"ע ה"ה חלק עכ"פ מאותו הדבר, אלא שחסר שלימות הדבר אם אין כאן שאר הפרטים (ובלי שלימות הדבר א"א להדבר לפעול פעולתו). וכך כשאין הפרטים מעכבים י"ל ב' האופנים: (א) כל פרט בפ"ע ה"ה חלק מאותו הדבר, מכיון שאין שאר הפרטים מעכבים. (ב) כל פרט בפ"ע אינו חלק אותו הדבר, כ"א כשהוא מוגדר ומוכשר להצטרף לשאר הפרטים (אף שאין שאר הפרטים צ"ל בפועל, וע"ד כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו). ויש לדון בזה מכ"מ אבל אכ"מ.

24/08/2018

וי"ל שזהו נקודת מחלוקת רבי ורבנן - לרבי רק בצירוף כל הפרטים חל ע"ז הגדר והשם וכו' של אותו הדבר, ולכן א"א שהדבר יתפרט רק לגבי פרט א', כי מצד פרט א' לבד אין לקרותו וכו' בשם זה. ולרבנן כל פרט ופרט בפ"ע ה"ה חלק אותו הדבר, ובמילא אפשר לכוון לפרט א' או לאיזו פרטים, כי גם ע"ז שייך לומר ההגדרה המסוימת.

ולדוגמא, בנוגע ל"קרבן עצים", לרבי גדר ושם "קרבן" חל רק על כללות הקרבן עם כל פרטיו, ולכן אם קרבן עצים נק' "קרבן" הרי זה צ"ל בכל הפרטים. ולרבנן גדר ושם "קרבן" חל גם על כל פרט ופרט בפ"ע, ולכן גם אם נק' "קרבן העצים" אפ"ל שמכוון רק לפרט א' של קרבן (שנשרף ע"ג המזבח כקרבן, או לדעת הרמב"ם, שנקרב בפ"ע על המזבח).

ופשוט שלא בכל הפלוגתות תהי' הסברא הנ"ל בצורה זו ממש, אבל בכל פעם יהי' מיוסד על נקודה זו, וכמו בהפלוגתא בברכות (יג, א) "ק"ש ככתבה דברי רבי וחכ"א בכל לשון", דבק"ש כמו שנכתבה בתורה יש בזה ב' פרטים, (א) תוכנה, (ב) לשונה, לרבי חל גדר ושם ק"ש רק בצירוף ב' הפרטים יחד, ולרבנן גם על פרט א' חל גדר ק"ש (הרי שאין כאן הפלוגתא בנוגע לה"שם", איך זה מלמד לענין ב' כפלוגתא הנ"ל, כ"א בנוגע הגדר עצמו) ועיין בשאר הפלוגתות המובאות שם, ודו"ק ותשכח.

עפי"ז מובן סברת מחלוקתם בנוגע ל"כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי": בכל מעשה כעין "הרי זה גיטך וכו'" ישנם בכללות ב' פרטים: (א) פעולת המעשה, (ב) חלות המעשה, וס"ל לרבי שגדר המעשה כגון דא המצורפת מב' פרטים אלו אינו נק' בגדר מעשה כ"א בצירוף ב' הענינים יחד, ולכן צ"ל שהחלות נעשה מעכשיו, אבל הרבנן ס"ל שכל פרט ופרט בפ"ע ג"כ בגדר מעשה, וא"כ אפשר שעכשיו בעת פעולת המעשה לא יהי' חלות הענין ואעפ"כ ה"ז בגדר מעשה; היינו שלשניהם הרי "מעכשיו" נק' הוספה וחיידוש על עצם הפעולה, אלא שלרבי צ"ל שהמעשה היא כפשוטה ובכל הפרטים, מכיון שרק אז ה"ז מעשה, משא"כ לרבנן שכל פרט בפ"ע הוא בגדר מעשה, לכן אין

לנו לחדש ולהוסיף תיבת "מעכשיו" כשלא אמר כן, מכיון
שבלא"ה ה"ז מעשה.

ויש להאריך בזה ולבאר לפי הנ"ל כל מחלוקת ומחלוקת
בצורה השייך לה, אבל אין הזמן גרמא כעת.

הרב יהודה ליב שפירא
ר"מ דישיבה גדולה
מייאמי ביטש, פלא.

קובץ הני"ל גליון עד

ה. בגליון יא תשל"ז, מעיר הר" ל.ש. בלקו"ש פ' מצורע
ש.ז. על מ"ש שם דאין עצם הנשמה מיטמא אפי" ע"י טומאה
חמורה דזב, כ"א ע"י מגעו שהוא ככולו, שאז ה"ז נוגע לכללות
האדם, ומקשה בהערתו מהו ענין מגעו שהוא ככולו שאפשר לפעול
טומאה על עצם הנשמה וכו'.

אבל לכאוף ד"ז מבואר בחניא ח"א מפרק י"ט עד כ"ה,
ובמארי יו"ד שבט וכו"כ מקומות שענין אמונה וע"ז נוגע

לכללות ההתקשרות ועצם הנשמה (ובאופן כזה מבואר באחת השיחות
מכ"ק אד"ש על פרקי אבות הביאור שאחיתופל אבד הלכו בתורה).

ב) בגליון שם מביא הנ"ל מלקו"ש פ' ויקרא ש.ז. שמבואר
הלשיטתי בכמה ממחלוקות רבי ורבנן, בלשון הכתוב בתורה או
בדברי רז"ל (ועד"ז בל"ב נ"א), שלרבי מתפרש כפשוטו ממש
ובכל הפרטים, ולרבנן אפשר לפרשו בנוגע לחלק או לפרט אחד.
ומעיר ע"ז ה"י.ל.ש. שלכאוף ביאור זה גופא צריך ביאור שהרי
א"י"ז סברא שכלית כללית החודרת כל המחלוקות שנקודה זו היא
סיבת כל פלוגתות אלו (כמו "בכח" או "בפועל" של ב"ש וב"ה
וכיו"ב), כ"א זהו כעין המטובב, המציאות, שבכמה פלוגתות
מסתובבת מציאות אחת, א"כ צריך עדיין ביאור בהפיכה למה ס"ל
לרבי שצ"ל כפשוטו וכו' משא"כ לרבנן, וע"ש מה שמבאר באריכות.

ולכאוף לענ"ד, אין מוכרח בזה לסברא שכלית נוספת,
ומשמעות הדורשין גופא היא הסיבה למחלוקתם שלרבי משמעות
ופי' של ענין ולשון הוא בכל פרטיו משא"כ לרבנן המשמעות
הוא גם בפרט אחד, והמשמעות בעצמה היא הסיבה, ומדוע צריך
לסיבה נוספת. *

הרב אברהם קארף
מנהל סניף המל"ח
מייאמי ביטש פלא.

קובץ הני"ל גליון עו

י. בגליון יא (עב) מביא הרב י.ל. שפירא מ"ש בלקו"ש פ' ויקרא ש.ז. ביאור שיטה כללית בין רבי ורבנן. דלרבי מתפרש (לשון שבתורה ועד"ז לשון בני אדם) כפשוטו ממש ובכל הפרטים ולרבנן אפשר לפרש בנוגע לפרט או חלק אחד. וזהו טעם המחלוקת בנוגע לקרבן עצים ועוד פלוגתות בין רבי לרבנן (בר פלוגת ^{מאמר החסות} עיי"ש בהשיחה).

ושואל בגליון שלכאוף ביאור זה גופא צריך ביאור דהרי אי"ז סברא שכלית שזה יהי' סיבת כל הפלוגתות אלו כ"א זה כעין מסובב המציאות, שרבי דורש כפשוטו ורבנן לא כפשוטו. אבל צריך ביאור מהי הסיבה למה ס"ל לרבי שצ"ל כפשוטו ממש ובכל הפרטים. וגם צריך ביאור סברת המחלוקת ד"כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי"דמבאר (בשיחה בס"י) דמכיון שישנו דיבור או מעשה בפועל ס"ל לרבי דהענין הוא כפשוטו שהמעשה נעשית עכשיו ורבנן ס"ל דאיך לחדש מעכשיו" אף דעי"ז לא יהי' המעשה והאמירה כפשוטם. ולכאוף כמו שיש לדון את המעשה יש לדון את התנאי ולומר איפכא שנדון התנאי כפשוטו ולא יהי' המעשה חל עד שיקוים את התנאי ואיך לנו לשנות פשטות דבריו ולהוסיף "מעכשיו".

אלא כוונת השיחה הוא לעוד ענין (אף שצ"ע קצת להעמיסו בכל לשונות השיחה) שרבי ס"ל שרק בצירוף כל פרטי הדבר יחד אז חל ע"ז אותו גדר ושם וכיו"ב אבל כל פרט בפ"ע לא חל עליו שום חלות ולכן א"א שהדבר יתפרט רק לגבי פרט א', כי מצד פרט א' איך לקרותו וכו' בשם זה, ולרבנן כל פרט ופרט בפ"ע ה"ה חלק אותו הדבר ובמילא אפשר לכוון לפרט א' כי גם ע"ז שייך לומר ההגדרה המסויימת. ועפי"ז יהי' מובן סברת מחלוקתם בנוגע ל"כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי" דרבי ס"ל שאינו נק' מעשה כ"א בצירוף כל הפרטים ז"א פעולת המעשה וחלות המעשה ולכן ס"ל שהחלות מעכשיו. ורבנן ס"ל כיון שכל פרט בפ"ע ג"כ בגדר מעשה ולכן הגם שפעולת המעשה הוא עכשיו אבל הפרט של חלות יהי' אח"כ כי איך לנו לחדש ולהוסיף תיבת מעכשיו כשלא אמר כן עכת"ד.

אבל לפי ביאורו לא יהי' מובן מ"ש בסי"ב וז"ל "לדעת רבי וואס האלט אז א לימוד וריבוי איז (וואס מער) כפשוטו און אין וואס מער פרטים גלייך צו דעם ענין פון וועלכן

מען איז מרבה ולומד - איז דריש כללי ופרטי וואס איז מרבה נאר "כעין הפרט" - דומים לפרט. ריב"י וואס גייט בשיטת רבנן דרבי אז אויך ווען ס'איז דא א דמיון אין איין פרט וכיו"ב האט עס א שייכות און מען קען עס אנרופן בשם המקור . . איז דריש ריבוי ומיעוט וואס איז ריבה כל מילי אויך די וואס גיט דומה להפרט ומיעט נאר של חרס" עכ"ל. ולכא"ל לא שייך בזה ביאורו (בנוגע אם החלות הוא על פרט אחד או בצירוף כל הפרטים יחד) שהרי פה מדובר בנוגע לרבות ענינים אחרים שלפי רבי צ"ל מה שיותר דומים לדין זה ולפי ריב"י מרביים גם דב"א ^{התקנות} ^{24/08/2018} שלא ^{התקנות} להפרט.

ולכן נראה שכוונת השיחה היא (וכן נראה מלשון השיחה) שרבי מפרש כפשוטו ממש ובכל הפרטים, כי רבי חופס כל ענין כפשוטו ולכן סובר רבי שהפירוש הוא כמו הפירוש הכי פשוט - "פשוטו ממש" וגם "בכל הפרטים" כי לפי פשוטו צ"ל בכל הפרטים. משא"כ בר פלוגתי דרבי סובר שאין הכרח לפרש כפשוטו ממש ובכל הפרטים דוקא אלא מסתכלים בסברת הדבר וממילא אין מוכרח לומר שהפסוק מחדש חידוש גדול אלא די אם נאמר לא כפשוטו ממש ולא בכל הפרטים כדי שלא יהי' חידוש גדול (ובדוגמה תפסת מרובה לא תפסת תפסת מועט תפסת).

ומה שהוא שואל - דמה שרבי לומד כפשוטו אינו סברא אלא מסובב - מציאות וצריכים להבין מהי הסברא - הסיבה כי בכלל כשעושים לשיטתי' ישנה סברא א' שהיא סיבה לכמה פלוגתות כמו ב"כח" או ב"פועל" של ב"ש וב"ה וכיו"ב - לא מובן לי בכלל מה ההבדל בין הסברא של בכח או בפועל להסברא שהולכים אחרי הפשט. ואם בכח ובפועל נק' סברא (ולא מסובב - מציאות) גם בעניננו שתופסים לפי הפשט זה סברא כמו שם שהולכים אחרי ה"בפועל".

(ו"פשט" דומה ממש להסברא של ב"פועל" וכידוע דפשט שייך לעולם העשי', ועייג"כ בלקו"ש ח"ה (ע' 144) ויצא (ב) וז"ל "ס'איז היפך המוחש - היינו היפך דרך הפשט")

ובנוגע לשאלתו בביאור המחלוקת ד"כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי" דלמה לא נאמר שהתנאי הוא כפשוטו. י"ל בפשטות שהעיקר זה המעשה (שעושה עכשיו) והתנאי זה רק הוספה (שיעשה אח"כ התנאי) ולכן סובר רבי שהמעשה שעושה עכשיו זה כפשוטו - שחל עכשיו אלא שצריך גם לקיים התנאי אח"כ. וכמ"ש בהשיחה וז"ל "שיטת רבי איז אז בשעת ס'איז דא א דיבור און א מעשה בפועל וואס ער טוט איצט (כאטש דערביי זאגט ער "על מנת" פון א שפעטערדיקן תנאי) נעמט מען דאס אן כפשוטו ובכל הפרטים, די מעשה טוט ער אפ גלייך איצט, נאר ער איז מוסיף "על מנת" - אז זי זאל דערנאך מקיים זיין די פעולת התנאי" עכ"ל.

ועפי"ז לא יהי' צורך בשום דוחק לפרש לשונות השיחה, משא"כ לפי ביאורו כמו שהוא בעצמו כותב שצ"ע (קצת) להעמיסו בכל לשונות השיחה.

הרב יוסף אברהמס
משפיע - תות"ל לוד

קובץ הני"ל גליון פט (תשל"ח)

ג. בלקו"ש ויקרא תשל"ז בהע' 24 מביא שיטת רבינו גרשום (מנחות קו, ב) בדעת רבי שעצים קרבן הם "וטעונה הגשה ומלח כשאר קרבנות" ולא כפרש"י שם, כמנחה. ובשוה"ג ע"ז "ולפ"ז לכאורה י"ל דזה שצריך קמיצה לדעתו היא מכיון שאין שייך בהם שחיטה כבקרבנות בכלל, וקמיצה במקום שחיטה (זבחים יג, ב) ולא לפי שהוא כקרבן מנחה. אבל צ"ע דהרי לדעת רבי עצים טעונין הגשה, שזהו רק במנחה. ואולי למד זה ממנחה (ראה מנחות ס, א. במשנה) "עכ"ל.

ולהעיר מרבינו גרשום במעילה יט, ב. שכותב בדעת רבי וז"ל: "וטעונין מלח וטעונין תנופה לטעמא דרבי כשאר קרבן הואיל ומיקרו קרבן. . וצריכיין קמיצה שיקח מהן מעט מקומצו ויקטיר תחלה הואיל ומקיש להו למנחה למלח ולתנופה צריכיין (הכי) נמי קמיצה" עכ"ל. חזינן לכאור' דהטעם דצריך קמיצה וכו' הוא משום דהוקש למנחה ויל"ע.

הרב שלום דובער הכהן
נחלת הר חב"ד

קובץ הערות התמימים ואני"ש מאריסטאון גליון קנ (תשי"מ)

א. בלקו"ש פ' ויקרא תשל"ז מבאר שיטת רבי (במחלוקת עם רבנן) דלדעת רבי לשון הכתוב בתורה או בדברי חז"ל (ועד"ז בלשון בנ"א) מובנו הוא דוקא: (א) כפשוטו ממש; (ב) ובכל הפרטים. משא"כ לדעת רבנן שהמובן הוא רק לחלק או לפרט אחד, יעו"ש כו"כ פלוגתות שמתבארים עפ"ז (נעתק ג"כ בחידושים וביאורים לש"ס סי' כ"ה).

ואולי אפשר להסביר את הטעם שדוקא רבי לומד באופן כזה, עפ"י משנ"ת כמ"פ בתורת לוי יצחק (ל, קב, ש"ז) ד"רבי הוא בחינת התפארת, ולכך רבי אמר איזהו דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושי ותפארת לו מן האדם והוא כמו מדתו דיעקב תפארת", וא"כ ידוע דספירת התפארת היא כוללת כל הקוין, ולכך דוקא רבי סובר שכל ענין צריך להיות כולל כל הפרטים ולא מספיק בפרט אחד כשיטת רבנן.

יעקב מיטליים

יסוד מחלוקת רבי ורבנן ב"זה כתב ידי" לשיטתייהו בש"ס

הת' חיים אליעזר הלוי הבר
תלמיד בישיבה

א.

במס' כתובות דף כ' סע"א ^{אומר החכם} במתני':

"זה אומר: זה כתב ידי וזה כתב ידו של חבירי, וזה אומר: זה כתב ידי וזה כתב ידו של חבירי, הרי אלו נאמנין. זה אומר: זה כתב ידי, וזה אומר: זה כתב ידי, צריכין לצרף עמהן אחר (שיכיר כתב ידי שניהם, דתרי סהדי בעינן אכל כתב וכתב. רש"י), דברי רבי. וחכמים אומרים: אינם צריכין לצרף עמהן אחר, אלא נאמן אדם לומר: זה כתב ידי", ע"כ.

ביאור: כאשר ב' העדים החתומים בשטר באים בעצמם לקיים חתימתם, וכל-אחד מעיד רק על חתימת ידו, ונמצא כי יש עד אחד בלבד לכל חתימה - חלוקים רבי ורבנן: לרבי - צריכים להביא עד נוסף על כל חתימה, לרבנן - מספיקה עדותו של העד החתום בעצמו בלבד.

ובגמ' מבאר מחלוקתם: "כשתימצי לומר: לדברי רבי - על כתב ידן הם מעידים, לדברי חכמים - על מנה שבשטר הם מעידים". הביאור בזה בפשטות (ובכללות): לפי רבי - כאשר מקיימים חתימותיהם אי"ז כעדות על ההלוואה, כי-אם קיום חתימתם בלבד, וכיון שכך לא מספיק עד אחד על כל חתימה, ויצטרכו ב' עדים לכל חתימה. לפי חכמים - כאשר כ"א מעיד על חתימת ידו, כאילו שהעיד כאן על ראיית ההלוואה עצמה, וכיון שכך יש לנו שני עדים על ההלוואה, על המנה שבשטר.

וצריך-להבין ולברר מהו יסוד מחלוקתם של רבי ורבנן: מדוע רבי סובר שאין כאן עדות על ההלוואה, ורק "על כתב ידן הם מעידים", ואילו רבנן

סוברים שיש כאן עדות ישירה על ה"מנה שבשטר"?

ב.

והנה, כ"ק אדמו"ר נשי"ד מבאר (בלקו"ש חי"ז ע' 26, ובארוכה - שם עמ' 30 ואילך, ובחכ"ז עמ' 1 ואילך) יסוד חדש ב"לשיטתייהו" של מחלוקת רבי ורבנן בכמה ענינים שונים, וזלה"ק:

"...ואזלי לשיטתייהו, כפי שמצינו בכמה מקומות בש"ס במחלוקת של רבי עם רבנן, בנוגע ללשון שכתוב בתורה או בדברי חז"ל, ועד"ז בלשון בני-אדם - שלדעת רבי הכוונה היא כפשוטו ממש ובכל הפרטים, דברים ככתבן; ולדעת רבנן לא מוכרח להיות כפשטות הלשון ובכל הפרטים, אם רק זה מתאים לתוכן הכללי..." עכלה"ק.

עפ"י יסוד זה מבאר (חי"ז שם) מחלוקות רבות (שבע) בין רבי ובר פלוגתי, ובפרט עם רבנן, ולדוגמא (שם עמ' 30):

"בסדר זרעים (מס' ברכות) "ק"ש ככתבה דברי רבי וחכמים אומרים בכל לשון" - רבי סובר שהחיוב של קריאת שמע, צריך להיות בדיוק עם כל הפרטים כפי שהפרשיות נכתבו בתורה, וגם הפרט של - "ככתבה".

לעומתו סוברים רבנן, שמספיק "בכל לשון": לא צריך שיהי' גם "ככתבה", כי-אם מספיק תוכן הענין בקריאת-שמע, עכלה"ק.

עפ"י אותו יסוד מבאר (חכ"ז שם) במחלוקת רבי ורבנן בענין "הנודר קטן והביא גדול", דהיינו שנדר להביא כבש (וכבש הוא בן שנה) והביא איל (שהוא בן שתיים), שלרבנן - יצא, ולרבי - לא יצא, וזלה"ק:

"והביאור בזה: בכל נדר ישנם שני ענינים: א) דיבור פיו - המלים שהוא הוציא. ב) התוכן של דיבורו, נדר.

ואלו הם שני הענינים בפסוק: א) "מוצא שפתיך תשמור" - המלים שהוציא מפיו. ב) "ועשית כאשר נדרת" - לקיים את תוכן נדרו.

ועפ"ז יש לבאר את המחלוקת בין רבי ורבנן, שזה קשור איך נלמד את גדר החיוב של "ועשית כאשר נדרת":

רבי סובר שמתחשבים רק עם "מוצא שפתיך" - דיבור פיו, תוכן הנדר (כאשר נדרת) מוגבל ומוגדר ע"י הלשון אשר הוא הוציא מפיו;

משא"כ רבנן סוברים שהעיקר הוא - "ועשית כאשר נדרת", לקיים את תוכן הנדר, אע"פ שזה לא בהתאם (כ"כ) עם הלשון שהוציא מפיו (מוצא שפתיך). זאת אומרת - לקיים את הנדר בדיוק לפי "מוצא שפתיך" אינו לעיכובא, עכלה"ק.

היוצא מכל האמור לעיל - הרבי נותן לנו יסוד חדש במחלוקת רבי ורבנן: רבי נותן חשיבות מיוחדת למלים כמות שהן, הן מלים שבתורה והן בלשון בני אדם, וממילא התוכן מוגבל רק בהתאם ממש למלים שנאמרו. אולם רבנן מתחשבים בעיקר בתוכן (הכללי) שבמלים אלו, וממילא מובן המלים מורחב יותר.

ג.

ע"פ הנ"ל יוצא לנו ביאור נפלא ביסוד מחלוקת רבי ורבנן בסוגייתנו, האם "על כתב ידם הם מעידים" - כרבי, או ש"על מנה שבשטר הם מעידים" - כרבנן:

הרי העדים מקיימים השטר באמירת המלים "זה כתב ידי", והלא המשמעות המדויקת של מלים אלו כשלעצמן הוא עדות על כתב היד ותו לא (לא על ההלוואה). ואולם, אם נבחן את התוכן הכללי שבאמירת "זה כתב ידי" - היינו שהשטר על הלוואה זו הוא אמת, דהיינו: שיש בכלל דבריהם עדות על ההלוואה עצמה.

ובזה הוא שנחלקו רבי ורבנן:

רבי - לשיטתו - סובר שמשמעות אמירת העדות הוא כמו שמובן מהמלים

עצמן כמו שהן - "על כתב ידן (בלבד) הם מעידים".

02/09/2018

אוצר החכמה

משא"כ רבנן - לשיטתם - סוברים שהפירוש של "זה כתב ידי" הוא כפי המשמעות הכללית והרחבה יותר - עדות על המנה שבשטר!

ד.

והנה, בפשט דברי הגמ' כ' רש"י וז"ל בד"ה לדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידים - "אנחנו ראינו המלוה וחתמנו וכו'". ובביאור דברי רש"י פי' התוס' רי"ד שאכן כך אמרו² שראו וחתמו.

אבל תלמידי רבינו יונה (בשטמ"ק) פירשו אחרת - דהיינו (לא שמעידים בפירוש על ההלואה, אלא רק אומרים "זה כתב ידי", וזה נחשב) כאילו אמרו אנחנו ראינו המלוה וחתמנו, וכן הוא ברש"י של הרי"ף, וכן כ' הר"ן דהוי כאילו שאמרו כן, וכן פי' התויו"ט להדיא בדברי רש"י וז"ל "ופרש"י שהרי הם כאילו אומרים אנחנו ראינו וכו'".

נמצא דלשיטתם בדברי רש"י מחלוקת רבי ורבנן היא ממש עפ"י יסודו של כ"ק אדמו"ר: דלרבי - לשיטתו בכל הש"ס - אנו שומעין בדבריהם רק מה

1. בחט"ז (שיחת שמות א') מבאר כ"ק אדמו"ר יסוד דומה (ולכאורה שוה ממש) במחלוקת רב ושמואל בפירוש פסוקים וכיו"ב, ושיטת רב היא כרבי, ושיטת שמואל היא כרבנן.

ולהעיר, שבסוגייתנו "אמר רב יהודה אמר שמואל - הלכה כחכמים" וזה מתאים היטב לשיטתייהו דרבנן ושמואל.

2. הגם שחכמים במשנה אומרים ש"נאמן אדם לומר זה כתב ידי", דבפשטות משמע שיש לו נאמנות גם אם אומר רק "זה כתב ידי" ואינו צריך להעיד בפירוש על ההלואה, ורש"י הוא הרי הפשטן במפרשים (גם בש"ס - יד מלאכי כללי רש"י כו' אות א' וב'), ואיך דחק שלא כפשוטו ברבנן?

והנה י"ל שפירש פשט בגמ' שבגלל דברי רבי מוכרחים לפרש ברבנן שלא כפשטות דבריהם במשנה. ועי' מה שהארכתי בזה בקובץ "הערות התמימים ואנ"ש" דישיבתנו הק' קובץ המאתיים, עמ' 32.

משא"כ לביאור התלמידי רבינו יונה ברש"י, שמתאים היטב בפשט המשנה - אכן מפרשים הם ברש"י את מהלך הגמ' באופן אחר.

שאמרו בפירוש ממש - "זה כתב ידינו" ותו לא. לכן ס"ל דרק על כתב ידם הם מעידים וצריכין לצרף עמהם אחר. משא"כ לרבנן - לשיטתייהו בכל מקום - שאנו מתייחסים אל התוכן והמשמעות הרחבה שבמלים, וא"כ גם כאן לא רק על כתב ידם מעידים, אלא גם אמנה שבשטר הם מעידים, "שהרי הם כאילו אומרים אנחנו ראינו". והוא הפלא ופלא.

ומה שמצינו מחלוקת בראשונים - גם אליבא דרש"י - אם צריך שהעדים יזכרו המלוה או האם זכירתם מתוך השטר הוי זכירה או לא, היינו דבר צדדי שעלינו לברר אם זוכרין, אבל אין זה שייך לעצם אמירתם, דהמחלוקת דרבי ורבנן היא בעצם אמירת העדות שלהם - בפירוש דבריהם מה אמרו, וכנ"ל³.

ה.

02/09/2018 09:02

והנה, בביאור מחלוקת זו דרבי ורבנן יש עוד שיטות בראשונים, ותחילה נביא את השיטה הראשונה בה אפשר לדמות - לכאורה - את היסוד הנ"ל.

רב האי גאון כתב (שטמ"ק כא, א) וז"ל:

"...וראוי לידע שאין דברים הללו אמורים בזמן שכל אחד אומר זוכר אני עיקר הדברים של עדות זו, ויודע אני שפלוגי זה שמני עד על עצמו בכך וכך, כי בזמן שהוא אומר כן אפי' רבי אינו אומר שצריך אחר עמו, כי על

3. אמנם, לאחר שתלמידי ה"ר יונה הביאו ופירשו דברי רש"י, הוסיפו ביאור: "ונראים הדברים דדוקא שאינם זוכרין בהלואת המנה הוא שנחלקו רבי ורבנן, אבל היכא שזוכרין במנה עצמו, דברי הכל על המנה הם מעידים", ע"כ. ומשמע לפי זה דלא פליגי בפירוש "זה כתב ידי", אלא בשאלה האם צריך זכירת עדות השטר או לא, וזה אינו מתאים לכאורה עם יסוד הרבי.

וי"ל: א. זו הוספה של תלמידי ה"ר יונה לא בדעת רש"י, אלא ביאור שלהם בגמ'. ב. את"ל שזה ביאור ברש"י - י"ל כדלקמן אות ה' ברב האי גאון.

מ"מ הרש"י על הרי"ף והר"ן והתוי"ט אינם סוברים בדוקא כתלמידי ה"ר יונה, כ"א כנ"ל בפנים.

מנה שבשטר הוא בפירוש מעיד. אלא דברים הללו בזמן שהעדים אומרים - עיקר העדות אין אנו זוכרים אותה, אלא כל אחד אומר - הרי אני מעיד כי זה כתב ידי כדרך שאני מעיד על כתב ידי אדם אחר זה כתב ידו של פלוני. רבי סבר - כעד אחד הוא בדבר הזה, כי לא על המנה שבשטר הוא מעיד, וצריך שיצטרף אחר עמו. ורבנן סברי - אילו ודאי העיד על כתב ידי אדם אחר - כך הוא. אבל כתב ידי עצמו כמו שהעיד על המנה שבשטר דמי, ואין צריך לצרף עמו אחר, ע"כ.

העולה מדבריו, שלא נחלקו במקרה שהעדים מעידים על ההלוואה **במפורש** - שאז וודאי אין צריך לצרף עמהם עד נוסף, אלא נחלקו רק במקרה שאינם זוכרים העדות ומעידים רק שמזהים את כתב ידם.

זאת אומרת שמחלוקת רבי ורבנן היא: האם צריך לזכור את תוכן העדות שבשטר, או לא. לרבי - אם אינם זוכרים את תוכן עדות השטר, הרי שכשמעידים על השטר אינם כמעידים על תוכנו כלל. לרבנן - הגם שאינם זוכרים העדות שבשטר, מ"מ מכיון שמעידים על השטר, ובשטר נמצא תוכן זה, הריהם כמעידים על תוכנו - המנה שבשטר. משא"כ אם זוכרים התוכן - מובן שגם רבי מודה שיש כאן עדות על ההלוואה.

כאן כבר לא יתאים לכאורה היסוד של כ"ק אדמו"ר, היות ולפי יסוד זה המחלוקת דרבי ורבנן היא בפירוש המלים (או כהתוכן הפרטי, או כתוכן הכללי), ואילו בסוגייתנו המחלוקת (לרב האי) היא האם צריך זכירת עדות השטר או לא, וזה ענין אחר (דפשוט שאם אינו זוכר ההלוואה, גם רבנן יודו שבמלים "זה כתב ידי" אי-אפשר לפרש שבמשמעו עדות להלוואה).

אעפ"כ ניתן לבאר את המחלוקת בסוגייתנו כעין ובדוגמת היסוד דכ"ק אדמו"ר:

דעת רבנן היא הרי, שהגם ואינו זוכר עדות השטר כלל, מ"מ היות ומעיד "זה כתב ידי" (שפירושו אינו יכול להיות על ההלוואה, היות ואינו זוכרה),

מתוך כך אנו מגיעים לעדות שההלואה היתה. ז"א ש"זה כתב ידי" אומר רק עדות על כתב היד, אך זה **מבטא** (היינו, דבפנימיותו נמצאת) בדרך ממילא גם עדות על ההלואה.

ואילו רבי לא מסכים לרבנן, היות וסובר שהגם שסוכ"ס מתבטא מ"זה כתב ידי" עדות להלואה, מ"מ אי"ז חלק ממש מתוך עדות זה כתב ידי, כי- אם שלב נוסף אחרי זה כתב ידי, והיות ו"זה כתב ידי" נפרד מעדות ההלואה, א"כ צריך קודם כל ב' עדים לכל חתימה.

נמצא שאמנם אי"ז ממש ה"לשיטתייהו" דרבי ורבנן שהביא כ"ק אדמו"ר, אך מ"מ ניתן לומר שמחלוקת רבי ורבנן בסוגייתנו היא באותו קו עם הלשיטתייהו שהרבי ביאר.

1.

אמנם, שאר השיטות בראשונים בביאור המחלוקת בסוגייתנו אינם מתאימים (לכאורה) עם היסוד דכ"ק אדמו"ר, וכדלהלן - שיטת הרמב"ם:

המקרה בו חולקים רבי ורבנן הוא כאשר מעידים בפירוש גם על ההלואה וגם על כתב היד, דלדעת רבי - אעפ"כ לא מספיק עד א' לכל חתימה, דהעדות להלואה נפרדת מעדות השטר ואינה מועילה לקיום השטר (וע"י עדות ההלואה בלבד יהי' כאן רק מלוה ע"פ (אם לא יהיו ב' עדים לכל חתימה בשטר)). ורבנן סוברים "שאין אדם מעיד על כתב ידו שהוא זה, אלא על הממון שבשטר הוא מעיד שזה חייב לזה, וכתב ידו הוא כדי להזכירו הדבר" והשטר יהא מקוים בעדות ההלואה.

(וכן מפרש התורי"ד את שיטת רש"י, כפי שהבאנו לעיל).

מובן שלהרמב"ם אין להכניס בסוגייתנו את היסוד של כ"ק אדמו"ר, היות וחולקים גם כאשר יש עדות מפורשת על ההלואה.

שיטת הרא"ש (ותוס'):

אם נזכרים בהלואה בעצמם - לכו"ע (גם רבי) מספיקה עדות האחד על חתימתו, ד"על מנה שבשטר הם מעידים". ואם אינם זוכרים כלל ההלואה - כו"ע ס"ל שעל כתב ידם בלבד הם מעידים וצריך ב' עדים לכל חתימה.

לא פליגי אלא בשנזכרים בהלואה ע"י ומתוך השטר. לרבי - זכירה כזו אינה זכירה, ולרבנן - גם זכירה מתוך השטר היא עדות טובה.

נמצא שהמחלוקת לפי הרא"ש היא בענין אחר לגמרי, ואין מתאים בזה היסוד דכ"ק אדמו"ר.

שיטת התוס' רי"ד, וז"ל:

"...שבין שזוכרין אותה (את ההלואה) ומעידין עליה, ובין אין זוכרין אותה, שכבר שכחו העדות, אלא שמכירין חתימתן ומעידין עליה, פליגי רבי ורבנן: רבי סבר - אע"פ שזוכרין ההלואה ומעידין עליה, אפילו הכי על כתב ידן מעידין, שאם לא יקיימו החתימה, הוה לה מלוה ע"פ ולא טרפא ממשעבדי... הילכך זקוקים אנו לעדותן לומר מכירים אנו חתימתינו ולשווא שטרא מעליא, ולמיטרף מן הלקוחות. . ורבנן סברי - לא מיבעיא אם זוכרין המלוה ומעידין עליה, אלא אע"פ שאין זוכרין אותה, כי-אם מכירים חתימתם - על מנה שבשטר מעידים. שמתחילה שחתמו העידו לו על המנה, גם עתה שבאים לקיים חתימתם, כל עדותן אינה באה אלא על המנה, ואע"פ שעכשיו אינן זוכרין אותה, דכיון שבאים לקיים החתימה שנעשית על המנה, נמצא שכל עדותן על זו הוא", ע"כ. וכ"כ הרשב"א.

היינו, שבכל מקרה - בין זוכרין ההלואה ובין אין זוכרין - פליגי רבי ורבנן, וטעם המחלוקת: לרבי - הצורך בקיום החתימות הוא רק לקיום השטר (ולא לצורך ההלואה), ולרבנן - "כל עדותן אינה באה אלא על המנה".

בשיטה זו אא"פ לכאור' להכניס במחלוקת רבי ורבנן את היסוד דכ"ק אדמו"ר⁴.

ונמצא, דהתוס' רי"ד ורב האי גאון חלוקים לא רק בשיטת רבי (אם מודה כאשר זוכרים העדות), כ"א זו מחלוקת מהותית גם בסברת רבנן.

*

ומדאתינן להכי, נבאר ענין נוסף באותו ענין:

כ' רש"י בד"ה על מנה שבשטר הם מעידים - "אנחנו ראינו המלוה וחתמנו כו". וכנזכר לעיל יש ב' פירושים בשיטת רש"י:

התוס' רי"ד מפרש את רש"י כפשוטו - שהמחלוקת היא כאשר אומרים בפירוש "ראינו המלוה וחתמנו", ורק אז סוברים רבנן שזו עדות על מנה שבשטר (משא"כ לרבי), אולם אם לא מעידים בפירוש על ההלואה - יודו רבנן שרק על כתב ידן הם מעידים.

לעומת זאת תלמידי ה"ר יונה מפרשים ברש"י שלא צריך לרבנן להעיד בפירוש על ההלואה, וגם כשמעידים רק "זה כתב ידינו" הרי"ז "כאילו אומרים אנחנו ראינו המלוה וחתמנו" (וכן ברש"י על הרי"ף ובר"ן ובתויו"ט).

וצריך ביאור מדוע התורי"ד למד ברש"י שמעידין על ההלואה, ואילו תלמידי ה"ר יונה למדו ברש"י שלא מעידין על ההלואה ורק "כאילו אומרים ראינו כו"?

ויש לומר הביאור בזה:

שיטת תוס' רי"ד עצמו במחלוקת רבי ורבנן היא, כנ"ל, שלרבי לא תועיל עדות על ההלואה (וגם לרבנן - לא צריך עדות על ההלואה, אלא מתוך השטר יש כאן עדות להלואה), א"כ כאשר רואה שרש"י כותב ברבנן ש"ראינו

4. אמנם בדוחק גדול אפשר להכניס את יסוד כ"ק אדמו"ר בשיטת התורי"ד, ויל"ע בזה עוד, ותן לחכם ויחכם עוד.

המלוה וחתמנו", אינו יכול ללמוד פשט ש"כאילו אומרים ראינו כו", היות
ורבי חולק גם אם אומרים במפורש (בלי "כאילו"). לכן מפרש ברש"י שלרבנן
צריך להעיד בפירוש על ההלואה (משא"כ לרבי - לא יעזור העדות על
ההלואה לשטר).

אך תלמידי ה"ר יונה לומדים הרי כשיטת רב האי גאון - שרבי מודה אם
מעידים בפירוש על ההלואה, לכן מפרשים ברש"י ששיטת רבנן היא, שהגם
ואינם מעידים בפירוש על ההלואה, מ"מ "כאילו אומרים כו".

קובץ פלפול התמימים כפר חב"ד - יז (המשך להני"ל?)

מחלוקת רבי ורבנן בקיני שטר לשיטתייהו בש"ס

– עפ"י שיחת קודש כ"ק אדמו"ר –

הת' ישעיהו טננבוים

א.

בב"ב דף ע"ו ע"א מובאת מחלוקת רבי ורבנן במכירת שטר: "אותיות נקנות במסירה – דברי רבי, וחכמים אומרים – בין כתב ולא מסר בין מסר ולא כתב, לא קנה עד שיכתוב וימסור".

ולכאורה י"ל דהמיוחד בשטר שבו ראו רבנן ליחד קנין כזה, דלא כבשאר חפצים, הוא ע"ד הדין ד"מטבע אינו נקנה בחליפין". דהסברא בזה, בפשטות, משום דמטבע שונה משאר נכסים, דכל עניינו הוא השוויות שבו, ולא גופו, וע"כ חליפין אינם תופסים בו – דחליפין הם החלפת דבר בדבר, משא"כ מטבע שגופו אינו העיקר.

ועד"ז בעניננו, דכל עניינו של השטר הוא התוכן שבו – שעבוד החוב (דזה יותר מופשט מענין השוויות שבמטבע, כפשוט), וע"כ ראו רבנן להחמיר שיקנה בקנין מיוחד. זה, דדווקא באופן כזה יוכל התוכן שבו לעבור לקונה.

אך עדיין יש לברר יסוד סברות המחלוקת.

ב.

והנה, כ"ק אדמו"ר זי"ע מבאר (בלקו"ש חי"ז ע' 26 ובארוכה – שם עמ' 30 ואילך, ובחכ"ז עיי"ש) יסוד חדש ב"לשיטתייהו" של מחלוקת רבי ורבנן בכמה ענינים שונים, וזלה"ק:

"...ואולי לשיטתייהו, כפי שמצינו בכמה מקומות בש"ס במחלוקת של רבי עם רבנן, בנוגע ללשון שכתוב בתורה או בדברי חז"ל, ועד"ז בלשון בני-אדם – שלדעת רבי הכוונה היא כפשוטו ממש ובכל הפרטים, דברים ככתבן;

ולדעת רבנן לא מוכרח להיות כפשטות הלשון ובכל הפרטים, אם רק זה מתאים לתוכן הכללי...", עכלה"ק.

עפ"י יסוד זה מבאר (חי"ז שם) מחלוקות רבות (7) בין רבי ובר פלוגתי, ובפרט עם רבנן, ולדוגמא (שם עמ' 30):

"בסדר זרעים (מס' ברכות) "ק"ש ככתבה דברי רבי וחכמים אומרים בכל לשון" — רבי סובר שהחיוב של קריאת שמע, צריך להיות בדיוק עם כל הפרטים כפי שהפרשיות נכתבו בתורה, וגם הפרט של — "ככתבה".

לעומתו סוברים רבנן, שמספיק "בכל לשון": לא צריך שיהי גם "ככתבה", כי-אם מספיק תוכן הענין בקריאת-שמע, עכלה"ק.

[10/08/2018](#)

עפ"י אותו יסוד מבאר (חכ"ז שם) במחלוקת רבי ורבנן בענין "הנודר קטן והביא גדול", דהיינו שנדר להביא כבש (וכבש הוא בן שנה) והביא איל (שהוא בן שתיים), שלרבנן — יצא, ולרבי — לא יצא, וזלה"ק:

"והביאור בזה: בכל נדר ישנם שני ענינים: א) דיבור פיו — המלים שהוא הוציא. ב) התוכן של דיבורו, נדר.

ואלו הם שני הענינים בפסוק: א) "מוצא שפתיך תשמור" — המלים שהוציא מפיו. ב) "ועשית כאשר נדרת" — לקיים את תוכן נדרו.

ועפ"ז יש לבאר את המחלוקת בין רבי ורבנן, שזה קשור איך נלמד את גדר החיוב של "ועשית כאשר נדרת":

רבי סובר שמתחשבים רק עם "מוצא שפתיך" — דיבור פיו, תוכן הנדר (כאשר נדרת) מוגבל ומוגדר ע"י הלשון אשר הוא הוציא מפיו;

משא"כ רבנן סוברים שהעיקר הוא — "ועשית כאשר נדרת", לקיים את תוכן הנדר, אע"פ שזה לא בהתאם (כ"כ) עם הלשון שהוציא מפיו (מוצא שפתיך). זאת אומרת — לקיים את הנדר בדיוק לפי "מוצא שפתיך" אינו לעיכובא, עכלה"ק.

היוצא מכל האמור לעיל — הרבי נותן לנו יסוד חדש במחלוקת רבי ורבנן: רבי נותן חשיבות מיוחדת למלים כמות שהן, הן מלים שכתורה והן

בלשון בני אדם, וממילא התוכן מוגבל רק כהתאם ממש למלים שנאמרו. אולם רבנן מתחשבים בעיקר בתוכן (הכללי) שבמלים אלו, וממילא מובן המלים מורחב יותר.

ג.

מקורות

ויש להוסיף ביאור בדא"פ בדברי כ"ק אדמו"ר — דעת רבי (שמשמעות הדיבור מצומצמת) נובעת מכך שכאשר יש לפנינו מילים אנו מקבלים לא רק את פשטותם (הגמורה) אלא את גופם ממש, ז"א ש"מציאות" הדיבור הוא "גוף" המלים, ואילו התוכן טפל אליהם. משא"כ לרבנן העיקר וה"מציאות" בדיבור הוא התוכן (והמילים בטלות אל התוכן!).

עפ"ז י"ל בפי' מחלוקת רבי ורבנן בעניננו:

לרבי, כאשר עומד לפנינו שטר — "אותיות", "מציאות" היא גופו הממשי. ומובן, שאת הגוף ניתן למסור, כיון שמדובר במציאות גשמית. והתוכן — השעבוד — טפל הוא לגבי האותיות. נמצא, שברגע שקנה הלוקח את הגוף נקנה לו בדרך ממילא השעבוד, וע"כ פסק רבי ש"אותיות נקנות במסירה".

ואילו רבנן סברי דעיקר ו"מציאות" השטר הוא התוכן והגוף בטל. כלומר, דהשטר המונח לפנינו הוא מציאות מופשטת ורוחנית שאא"פ להעבירה באופן גשמי (כבמסירה). נמצא, שמסירה לבדה אינה יכולה לעשות קנין בשטר, דאיך מסירה והעברה גשמית יכולה להעביר את תוכן השטר, וע"כ השעבוד נשאר ביד המלוה. לכך סוברים הם דצריך לכתוב שטר יחד עם המסירה. ומה יועיל שטר? — י"ל ששטר הקנאה, להיותו שטר — שלרבנן הוא מציאות רוחנית — יכול לעזור בהקנאת דבר מופשט כמו שעבוד שבשטר (וגוף השטר נקנה ע"י המסירה).

הצורה. ומ"מ יש לחלק דגם להדיעה הסוברת שבכל דבר רואים את החומר שבו, יכולה היא לסבור בדבר רואים את הצורה שבו משום שכל ענין הדבור הוא הצורה, כפשוט.

1. ואולי י"ל, דהוא ע"ד מה שמבאר בלקו"ש (חכ"ד עמ' 98) שיטתייהו דר"ג וחכמים גבי טענו חיטים והודה לו בשעורים, דיסוד פלוגתתם היא מהו העיקר בהדבר, החומר או הצורה. וי"ל דכן הוא בעניננו, דפליגי מה עיקר בדבור, החומר שבו או

ד.

והנה, מצינו מחלוקת ראשונים גדולה בענין מכירת שטרות האם הוי מדאורייתא או מדרבנן.

וי"ל דלהסוברים דהוי מדאורייתא מתאים מה שפירשנו, דכיון שהקנין הוא ממשי, לכך חלקו רבי ורבנן האם אפשר לקנותו במסירה (גשמית), או שצריך גם שטר (שהוא רוחני — תוכני).

אך גם להסוברים דמכירת שטרות היא מדרבנן, והיינו שרבנן רצו להקל על השוק וע"כ נתנו אפשרות גדולה יותר לסחור גם בשטרות (כדמשמע שזוהי תקנתם מתוד"ה קני לך כו' ב"ב עו, ב), י"ל דהן לרבי והן לרבנן לא ניתן להקנות השעבוד להיותו רוחני ומופשט. ומחלוקתם היא אהא דתקון רבנן, דכל תקון כעין דאורייתא תקון:

לרבי, כיון שסובר בעלמא שהגוף (דה"אותיות") הוא עיקר והתוכן טפל אליו, תקנו כאן רבנן שיהיה אפשר לקנות התוכן (השעבוד) אגב האותיות (על אף היותו מופשט, דזהו חידושם דרבנן, אך הוא ע"ד סברת רבי בעלמא) הניתנות למסירה (דבר גשמי).

אך רבנן סוברים דכיון דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אין מקום לתקן לקנות בצורה גשמית כזו, אלא הנייר יקנה במסירתו, והשעבוד שבהלוואה יקנה בשטר נוסף. שגם זה חדוש (לקנות שעבוד, בכל דרך שהיא) ע"ד שבהלוואה לא מצינו שאפשר לקנותה בשטר. ומפני החדוש שבדבר — גם לרבי וגם לרבנן — אומר התוס' הנ"ל (ד"ה קני לך כו' ב"ב עו, ב) שגבי הקדש שאי"צ בתקנת חכמים, לא יקנה אף במסירה וכתיבה.

ה.

והנה, מצינו בגמ' (דף עז ע"ב) הסבר לפסק ההלכה במחלוקת רבי ורבנן, וז"ל:

"אמר אמימר — הלכתא אותיות נקנות במסירה כרבי. אמר ליה רב אשי לאמימר — גמרא או סברא. א"ל — גמרא. אמר רב אשי — סברא נמי הוא, דאותיות מילי נינהו ומילי במילי לא מקנין", עכ"ל.

ופי' רש"י (לאחר שמאשר גירסא זו ש"הלכתא כרבי") בד"ה מילי נינהו וז"ל: "דברים הוא מוכר ולא ממון, הלכך מעשה בידיים דהיינו מסירה הוא עיקר קנייתן, אבל שטר אחר לא מהני, דמילי במילי לא מקני — שטר לא יקנה בשטר", ע"כ.^{אוצר החכמה}

10/08/2018

והיינו (בפשטות), דכיון שהשטר הוא מילי (לא דבר ממשי, כ"א ערכי) לא יהיה אפשרי לקנותו במילי (קנין לא ממשי). כלומר, שרבי סובר שהשטר לגמרי אינו מועיל בענין זה, ואין הוא מוסיף כלום, ע"כ כל הקניה תיעשה ע"י מסירה שאיננה "מילי".

ובפשטות סברתו בזה: כל דין קנין שטר (אפי' למ"ד דאורייתא) חידוש יש בו שניתן לקנות שוויות, שעבוד ("מילי"), וכדי לקנות דבר כזה שהוא "תלוש" ומופשט, יש צורך בקנין ממש² וקנין "תלוש" כמו שטר לא יועיל כהוא זה, וע"כ אי"צ בו.

ואף שיש להאריך ולעיין עוד בסברת הדברים, עכ"פ בפשטות אין שיטת רש"י עולה בקנה אחד עם הסברינו הנ"ל בסברת רבי — דאילו לעיל רצינו לומר שדווקא לדעת רבי השטר ה"ה "גוף של אותיות" (דבר גשמי ממשי), וע"כ מספיק מסירה כיון שמדובר במציאות מוחשית ממשיית. משא"כ רש"י דהכא מסביר שהא דאי"צ שטר הוא משום שהשטר הוא מילי, היינו דווקא משום היותו מציאות רעיונית ולא מוחשית א"צ שטר שגם הוא איננו מוחשי.

והנה, רוב הגרסאות בפסק הלכה זה דאמימר הם להיפך: "אין אותיות נקנות במסירה", כרבנן, והמשך דברי הגמ' הוא טעם סברתם זרבנן.

ומצינו בזה כמה הסברים, ומהם:

אופן הא' — הנימוק"י מביא את דעת ה"ר יונה, וז"ל: "וכתב ה"ר יונה וצ"ל... ודאי מסירת שטר בכתיבה ומסירה מתקנת חכמים היא שיוכל אדם למכור את חובו... ותקנו דכיון שצריך למימר ליה קני לך הוא וכל שעבודא

זוה שמדגישים מסירה כי במשיכה כאן מצריכים גם מסירה מיד ליד — קנין חזק.

2. לפי"ז יש לעיין מדוע דוקא במסירה שהיא קנין חלש, אך יש לתרץ בפשטות כדברי התוס' ד"ה אי כרבי ספינה כו' שאכן צריך גם משיכה (וגם מסירה)

דאית ביה [צריך שיהיו הדברים נכתבים ולא שיאמר לו כן על פה דמילי במילי לא מקנין ומן הטעם הזה לא סגיין לא בכסף ולא בקנין דהא אע"פ שיש שם כסף וקנין צריך הוא לומר הוא וכל שעבודו, ואם אינו כותב כן] הוו מילי במילי בין בכסף ובין בקניין אע"ג דעדיף טפי מכתובה, עכ"ל.

דברי ה"ר יונה אלו מביא הנימוק"י בתור הסבר על פסק ה"ר יוסף הלוי "דאף בקנין (אחר) ומסירה לא מקניין אלא דוקא בכתיבה ומסירה". דלכאורה תמוה, היכן מצינו שקנין בשטר (במטלטלין) יועיל יותר מקנין חליפין (סודר)? — ע"ז באים דברי ה"ר יונה שכל דין קנין שטר הוא מדרבנן, ורבנן הצריכו (בגמ' לעיל במימרא דר' פפא) במכירת שטר שיודיע המוכר לקונה "קני לך איהו כו'", ומצאו רבנן קנין שבשטר שהוא קנין, שבו עצמו אפשר לכתוב מילים, ואמרו שיכתוב בו את המילים הנ"ל וכך יקנה. משא"כ אם יקנה לו בדרך אחרת (אפי' בקנין טוב יותר כחליפין וכדו') ויאמר לו תוכן קני לך וכו', יהיה זה מילי, ו"מילי במילי לא מקניין".

ונמצא, דביאור סברת רבנן והא דפסקו כמותם (לפי זה):

בכל קניין אחר א"א לכתוב, כ"א לומר, ואז הוי מילי. ע"כ יש צורך בשטר שלא יהיה מילי. והסבר זה (אף שיש לעיין בדעת רבי שבו) בפשטות, גם לא יסתדר עם הסברינו הנ"ל, דאילו לעיל ביארנו דהא דצריך שטר לרבנן הוא כדי להעביר את המהות — השעבוד — שהוא רוחני ואיננו ניתן למכירה (והיינו שהשטר הוא הקנין עצמו), ואילו כאן מסביר דצריך שטר משום שאין איפה לכתוב "קני לך איהו וכו'" (דאין השטר חלק ממש מהקנין).

כלומר, דאין הבעיה משום שהשטר (הנקנה) אינו גשמי ומוחשי, כ"א שהנוסח קני לך איהו כו' הוא ישאר לא מוחשי (מילי) אם לא נכתוב עוד שטר.

1.

אמנם, בתוס' ד"ה אותיות מילי נינהו וכו' כתב וז"ל: "ואור"י דמסירת השטר קרוי מילי, דקאמר ליה קני לך שטר זה, דהיינו מילי בעלמא. אבל כשכותב שטר בשמו על השעבוד אין לך מעשה גדול מזה", עכ"ל. ותמוה מדוע מסירה שהיא מעשה הוי מילי, ואילו שטר — "אין לך מעשה גדול מזה?"

ומסביר בעליות דר' יונה: המסירה בענין שטר יכולה להועיל — ואכן נצרכת היא — רק לגבי הנייר, אך לגבי השעבוד ברור הוא לרבנן שלא יועיל. אלא מאי? — היתה הו"א לומר שכיון שבשעה שמוסר לו השט"ח אומר המוכר לקונה קני לך איהו כו' יועיל זה שיקנה על ידו השעבוד. ע"כ באה הגמ' ואומרת שזה מילי (האמירה הנ"ל), ומילי במילי לא מקניין, וע"כ צריך שטר שהוא מהותי יותר.

אגור החכמה
10/08/2018

לפי זה רואים בבירור שהא שלא מועיל מסירה לבד לרבנן, הוא משום שהיא גשמית מידי לענין השעבוד (וזה שנקראת מילי הוא שלב אחרי שברור לנו שהמסירה עצמה (להיותה גשמית מדאי) לא תועיל, ר"ל שהדברים הנלוים איתה יועילו והם הנקראים מילי), ואעפ"כ רואים ששטר אכן מועיל, שי"ל שהוא משום שהשטר איננו גשמי כ"כ אלא ענייני (כמוסבר לעיל).

ז.

והנה, בקובץ עיונים וביאורים שי"ל בישיבתנו לקראת י' שבט ש"ז, הביא הת' ח.א.ה. את יסוד דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל המסביר את מח' רבי ורבנן בכמה סוגיות בש"ס, והסביר הת' הנ"ל לפ"ז מחלוקת רבי ורבנן בכתובות (כ,א), דשם איתא:

"זה אומר: זה כתב ידי וזה כתב ידו של חברי, וזה אומר: זה כתב ידי וזה כתב ידו של חברי, הרי אלו נאמנין. זה אומר: זה כתב ידי, וזה אומר: זה כתב ידי, צריכין לצרף עמהן אחר (שיכיר כתב ידי שניהם, דתרי סהדי בעינן אכל כתב וכתב. רש"י), דברי רבי. וחכמים אומרים: אינם צריכין לצרף עמהן אחר, אלא נאמן אדם לומר: זה כתב ידי", ע"כ.

ובגמ' מבאר מחלוקתם: "כשתימצי לומר: לדברי רבי — על כתב ידן הם מעידים, לדברי חכמים — על מנה שבשטר הם מעידים". הביאור בזה בפשטות (ובכללות): לפי רבי — כאשר מקיימים חתימותיהם אי"ז כעדות על ההלוואה, כ"אם קיום חתימתם בלבד, וכיון שכך לא מספיק עד אחד על כל חתימה, ויצטרכו ב' עדים לכל חתימה. לפי חכמים — כאשר כ"א מעיד על חתימת ידו, כאילו שהעיד כאן על ראיית ההלוואה עצמה, וכיון שכך יש לנו שני עדים על ההלוואה, על המנה שבשטר.

ומבאר שם עפ"י היסוד הנ"ל דכ"ק אדמו"ר: "הרי העדים מקיימים השטר באמירת המלים "זה כתב ידי", והלא המשמעות המזויקת של מלים אלו כשלעצמן הוא עדות על כתב היד ותו לא (לא על ההלוואה). ואולם, אם נבחן את התוכן הכללי שבאמירת "זה כתב ידי" – היינו שהשטר על הלוואה זו הוא אמת, דהיינו: שיש בכלל דבריהם עדות על ההלוואה עצמה.

ובזה הוא שנחלקו רבי ורבנן:

רבי – לשיטתו – סובר שמשמעות אמירת העדות הוא כמו שמוכן מהמלים עצמן כמו שהן – "על כתב ידן (בלבד) הם מעידים".

משא"כ רבנן – לשיטתם – סוברים שהפירוש של "זה כתב ידי" הוא כפי המשמעות הכללית והרחבה יותר – עדות על המנה שבשטר, ע"כ דברי הת' הנ"ל. והאריך שם בביאור, ואכ"מ.

ולפי כל המוסבר לעיל (בסוגיא דאותיות) י"ל אופן נוסף בעומק יותר בביאור מח' רבי ורבנן בכתובות:

אוצר החכמה

אין מח' רבי ורבנן מה לוקחים מדיבור העדות של העדים (את דבריהם ממש או את כוונתם), אלא ברור לפי כולם שעדותם היא על השטר. ז"א, דמעידים כעת על השטר בלבד, אלא שהשאלה היא מהי "מציאות" שטר: לרבי שעיקר השטר הוא גופו, והתוכן המתבטא מן השטר אינו השטר עצמו, נמצא א"כ דכאשר מעידים על השטר אינם מעידים על ההלוואה (תוכן השטר) אלא על כתב היד הרשום בשטר – "על כתב ידם הם מעידים", וצריך ב' עדים לכל חתימה.

משא"כ לרבנן, ש"מציאות" השטר ועיקרו הוא – התוכן המתבטא מן השטר, נמצא א"כ שכאשר מעידים על השטר הרי הם מעידים בעצם על המנה שבשטר (ההלוואה הכתובה בשטר), ולכן מספיק ע"א לכל חתימה.

וא"כ יתאים זה גם לשי' רש"י ור' האי גאון (כפי שביאר שם), וכן בשי' הרמב"ם (דשם כתב הת' הנ"ל דא"ז מתאים בשיטתו) יתאים היסוד דכ"ק אדמו"ר. ויש לבאר ולהאריך בביאור סוגיא זו עפ"י דברינו לעיל, ואכ"מ, ותן לחכם ויחכם עוד.

לשיטתייהו דרבי ורבנן

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"ז (שיחה ד לפ' ויקרא) מביא מחלוקת רבי ורבנן במנחות (כ, ב. קו, ב) בנוגע להילפותא דמתנדבין עצים: "קרבן (ויקרא ב, א), מלמד שמתנדבין עצים. . . וכן הוא אומר (נחמ"י י, לה) והגורלות הפלנו על קרבן העצים, רבי אומר, עצים קרבן הם, טעונין מלח טעונין הגשה. אמר רבא ולדברי רבי עצים טעונין קמיצה, אמר רב פפא לדברי רבי עצים צריכים עצים". היינו, שהמחלוקת בין רבי ורבנן הוא שלרבי קרבן עצים הוא קרבן גמור, ולרבנן אינו קרבן גמור.

ומסביר הענין, וז"ל [בתרגום מאידית]: "וי"ל דרבי ורבנן אזלי בענין זה לשיטתייהו שמצינו בכ"מ במחלוקת רבי ובר פלוגתי, ובפרט עם רבנן: לשון הכתוב בתורה או בדברי חז"ל (ועד"ז בלשון בני אדם, כדלקמן) - אם מובנו הוא דוקא: א) כפשוטו ממש, ב) ובכל הפרטים, או שיתכן שהמובן הוא רק לחלק או - לפרט אחד.

ובנדוד: לדעת רבי, מכיון שלמדים מ"קרבן מנחה" שעצים "מקרי קרבן" וש"מתנדבין עצים", וכפרט שישנו כתוב "קרבן העצים", אומרים שהדברים כפשוטן - שהעצים עצמם הם קרבן ושדין קרבן להם לכל הפרטים. ולכן סובר רבי שהעצים טעונין מלח הגשה וכו', כל הפרטים כבקרבן מנחה - כפשוטו.

ורבנן ס"ל שאע"פ דדרשינן "קרבן מלמד שמתנדבים עצים" והכתוב קורא לו "קרבן העצים", אי"ז מכריח לחדש חידוש גדול שהעצים הם קרבן ובכל הפרטים, אלא דיו לחדש שיש בהם פרט אחד של קרבן - שמבערין אותן על המזבח כקרבן, או - לדעת הראב"ד (בפירושו לתו"כ עה"פ ויקרא ח, ג), שמקריבים אותם בפני עצמם על המזבח.

ת"ת 18/07/05

...וי"ל, כנ"ל, שבמחלוקתם בקרבן העצים אזלי רבי ורבנן לשיטתייהו בכ"מ בש"ס, ומהם:

בסדר זרעים (ברכות יג, א) "ק"ש ככתבה דברי רבי וחכמים אומרים בכל לשון". - רבי סובר שחיוב קריאת שמע הוא כפרשיות הכתובות בתורה לכל פרטיהן, גם בהפרט של "ככתבה". אבל רבנן סוברים דמספיק "בכל לשון": אין צריכים שיהי' גם "ככתבה". כ"א מספיק מה שתוכן הענין הוא ק"ש.

...בסדר מועד (סוכה ג, א. וש"נ): "רבי אומר כל סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות פסולה וחכ"א אפילו אינה מחזקת אלא ראשו ורובו כשרה":

כתוב בתורה (אמור כג, מב) "בסוכות תשבו שבעת ימים", ואיתא בגמרא (שם כח, ב) שצ"ל "תשבו כעין תדורו" - ס"ל לרבי שתשבו כעין תדורו צ"ל כפשוטו ובכל הפרטים, ולכן צ"ל בסוכה ד"א על ד"א כעין תדורו ממש דבית; וחכמים סוברים שכעין תדורו אין צ"ל כפשוטו ובכל הפרטים, ומספיק שיהי' כעין תדורו בפרט זה שהיא מחזקת ראשו ורובו - שהיא דירת עראי, ואפשר להיות שם ישיבה - תשבו, אבל אי"צ שגם בנין הסוכה יהי' "כעין תדורו".

וכן מצינו גם בנוגע ללשון ודעת בנ"א בסדר נשים: "אמר רבי כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי ופליגי רבנן עלי" (גיטין עד, א. וש"נ), כגון באומר "הרי"ז גיטיך ע"מ שתתני לי מאתים זוז" שלרבי היא "מגורשת מעכשיו", ולרבנן ה"ה מגורשת רק לאחר שתתן המאתים זוז -

לדעת רבי, כשיש דיבור ומעשה בפועל שעשה עכשיו (הנה אע"פ שהוא אומר "ע"מ" דבר לאחר מכן), הרי"ז כפשוטו ובכל הפרטים, שהמעשה הוא פועל מיד, אלא שמוסיף "על מנת" - שאח"כ תקיים את פעולת התנאי; ולכן אומר ש"כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי".

ורבנן ס"ל שאי אפשר לחדש (ולהוסיף) "מעכשיו" אף שבלי חידוש זה יהיו המעשה והאמירה שלא כפשוטם, ולכן אומרים שהגט חל רק לאחר מיכן, כשמקיימת את התנאי.

05/07/2018

"לשיטתי" זה של רבי ורבנן אנו מוצאים גם בלימוד ענין מחבירו בגז"ש - בסדר נזיקין (סנהדרין פד, א. וש"נ): "הזיד במעילה (כמישהו מעל בהקדש במזיד) רבי אומר במיתה, וחכ"א באזהרה. מאי טעמא דרבי, אמר ר' אבהו גמר חטא חטא מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה. ורבנן אמרי אמר קרא בו בו ולא במעילה".

לרבי, מכיון שכל הדין דמעילה בהקדש נלמד בגז"ש מתרומה, צריך לומר שכוונת התורה היא ללימוד בפשטות ובכל הפרטים - גם בנוגע למיתה; משא"כ לרבנן, אע"פ שגם לדעתם ילפינן חטא חטא מתרומה, שלכן כשהזיד במעילה באזהרה, אבל לפי שיטתם הלימוד (בגז"ש) אינו כפשוטו ובכל הפרטים דוקא, ולכן ס"ל שאם יש מיעוט ד"בו" ממעטינן "הזיד במעילה" ממיתה.

אוצר החכמה

עפ"ז י"ל ש"לשיטתי" הנ"ל דרבי ורבנן הוא גם במחלוקת שבר פלוגתי דרבי אינם רבנן אלא יחיד (דהוא אזיל בשיטת רבנן במחלוקת הנ"ל):

בסדר קדשים (מנחות כח, ב. וש"נ): "כלי שרת שעשאן של עץ רבי פוסל ורבי יוסי בר יהודא מכשיר במאי קמיפלגי רבי דריש כללי ופרטי ור"י בר יהודא דריש רבויי ומעוטי, רבי דריש כללי ופרטי ועשית מנורת כלל זהב טהור פרט מקשה תיעשה המנורה חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה פרט מפורש של מתכת אף כל של מתכת. ריב"י דריש ריבויי ומעוטי ועשית מנורת ריבה זהב טהור מיעט מקשה תיעשה המנורה חזר וריבה ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל ומאי ריבה ריבה כל מילי ומאי מיעט מיעט של חרס":

לדעת רבי, שס"ל שלימוד וריבוי הוא כפשוטו (ככל שאפשר לפרש כן) ובפרטים הכי מרובים דומה ענין הנלמד לענין המרבה והמלמד - דריש כללי ופרטי, שמרבה רק "כעין הפרט" - דומים לפרט.

ורבי"י דאזיל בשיטת רבנן דרבי, שגם כשישנו דמיון בפרט אחד וכיו"ב כבר ישנה שייכות ואפשר לקרוא זה בשם המקור (ובנדו"ד: קרבן העצים) - דריש ריבויי ומיעוטי, ש"ריבה כל מילי", גם זה שאינו דומה להפרט, ומיעט רק "של חרס", שהוא "פחות מכל הכלים ואינו ראוי אפילו למלך בו"ד" (פרש"י מנחות שם ד"ה של חרס).

ענין בטהרות: "הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל רבי מטמא אבל רבי יוסי ברכי יהודא מטהר. במאי קא מיפלגי, מ"ס אהל זרוק לאו שמי' אהל, ומ"ס אהל זרוק שמי' אהל" (עירובין ל, סע"ב. וש"נ).

לדעת רבי, כדי שהאהל יחצוץ בפני הטומאה, צריך שיהי' דומה לאהל (בכל הפרטים), שאינו מיטלטל, ורק אז דין אהל עליו וחוצץ¹; משא"כ לשיטת ריב"י, הנה אע"פ שאינו דומה בכל הפרטים לאהל, אבל מכיון שהוא דומה לו בזה שהוא מקום לעצמו, יש לו דין אהל וחוצץ בפני הטומאה, וכשיטת רבנן הנ"ל, וטהור". עכ"ד בלקו"ש.

אבל צלה"ב, מהי ההסברה בשיטת רבנן שכשהתורה מדמה ב' ענינים אינם צריכים להיות דומה בכל הפרטים, הרי בפשטות אם בהדבר הראשון ישנם כל הפרטים מדוע שלא יהי' כן בדבר הב' ? בשלמא בלשון בנ"א, אפ"ל שהחכמים ירדו לסוף דעתן של בנ"א וראו שזהו טבע האדם, שכשהוא משווה ב' ענינים, אין כוונתו לכל הפרטים, אבל כשהתורה משווה אותם, בפשטות נתכוונה לכל הפרטים השייכים להיות בזה.^[05/07/2018]

גם צריך להבין, ביאור הרבי בסברת המחלוקת ד"כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי" המבואר שם, דמבאר דמכיון שישנו דיבור או מעשה בפועל, ס"ל לרבי, דאמרינן דהענין הוא כפשוטו שהמעשה נעשה עכשיו (אלא שצריכים לקיים התנאי), ורבנן ס"ל דאין לחדש "מעכשיו", אף דעי"ז לא יהי' המעשה והאמירה כפשוטם. ולכאו' - כמו שיש לדון את המעשה, יש לדון את התנאי, ולומר איפכא: אם דנים כל דבר כפשוטו, הרי מסתבר שמכיון שנתן תנאי למעשיו, ה"ז תנאי כפשוטו, ואין הדבר חל עד שיקיים את התנאי, ואין לנו לשנות פשטות דבריו ולהוסיף "מעכשיו", אבל אם אין צ"ל כפשוטו, אז י"ל

1) לכאו' כן צ"ל בלקו"ש, ולא כמ"ש בהדפוסים "דעמאלט האט ער א דין אהל אויף ניט חוצץ זיין" שהרי אהל חוצץ בפני הטומאה.

דאין התנאי כפשוטו, ואפשר לשנות פשטות דבריו ולהוסיף "מעכשיו", אף שאין זה משמעות תנאו.

ואין לומר דכוונתו בהשיחה היא דגדר "מעכשיו" אינו הוספה, כ"א אדרבה, פשטות דבריו מורים שחל מעכשיו - דא"כ מה טעם הרבנן שאומרים שאין כוונתו ל"מעכשיו", והרי גם לדעתם הכוונה רק שאפשר שלא לקבל הענין כפשוטו, אבל לא שמוכרח כן, וא"כ אם כאן פשטות דבריו מורים ל"מעכשיו", למה לא נקבלו, ומוכרח שלהגיד שכוונתו הוא "מעכשיו" ה"ז הוספה על פשטות פי' דבריו [וכמפורש בהשיחה שם: "רבנן ס"ל שאא"פ לחדש (ולהוסיף) "מעכשיו"...], א"כ הרי יש לבאר להיפך שלרבנן דנים תנאו כפשוטו, ולרבי שלא כפשוטו.

[ופשוט שאין לומר שמ"ש בהשיחה ש"מעכשיו" ה"ז הוספה וחדוש ה"ז רק לדעת רבנן, ולא לדעת רבי - כי א"כ הרי כאן הסברה אחרת במחלוקתם: לרבי פשטות לשונו מורה שיחול הענין מעכשיו, ולדעת רבנן פשטות לשונו מורה שלא יחול הענין כ"א אח"כ.]

וי"ל שהביאור בהשיחה קשור לעוד ענין [אף שצ"ע קצת להעמיסו בכל לשונות השיחה], דהנה יש לחקור בכו"כ דברים המצורפים מכו"כ פרטים, אם רק ע"י צירוף כל הפרטים יחד חל ע"ז אותו גדר ואותו שם וכיו"ב, אבל כל פרט בפ"ע לא חל עליו שום חלות לומר שזהו פרט א' עכ"פ מאותו הדבר, או שעל כל פרט ופרט אפ"ל שפרט זה (גם כשמביטים עליו בפ"ע) הוא פרט וחלק מענין מסוים זה.

[ובאמת זהו נקודת מחלוקת ר"י ור"ל (יומא עג, ב) האם חצי שיעור אסור מה"ת, או לא, ע"פ מ"ש בלקו"ש (ח"ז עמ' 110) האם כל נקודה של הדבר ה"ה כבר חלק מהדבר, או שרק ע"י צירוף על הנקודות עד לכזית, רק אז יש בזה תוכן הדבר. עיי"ש.]

ופשוט שאין נוגע כאן אם הפרטים מעכבים או לא, כי גם בדבר שכל הפרטים מעכבים יש לומר ב' אופנים אלו: א. כל פרט בפ"ע אינו חלק מהדבר (מכיון שבלי הפרט השני אין כאן חלות הדבר). ב. כל פרט בפ"ע ה"ה חלק עכ"פ מאותו הדבר, אלא שחסר שלימות הדבר אם אין כאן שאר הפרטים (ובלי שלימות הדבר א"א להדבר לפעול פעולתו). וכן כשאין הפרטים מעכבים י"ל ב' האופנים: א. כל פרט בפ"ע ה"ה חלק מאותו הדבר, מכיון שאין שאר הפרטים מעכבים. ב. כל פרט בפ"ע אינו חלק אותו הדבר. כ"א כשהוא מוגדר ומוכשר

להצטרף לשאר הפרטים (אף שאין שאר הפרטים צ"ל בפועל, וע"ד כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו). ויש לדון בזה מכ"מ.

וי"ל שזהו כוונת השיחה בכיבור מחלוקת רבי ורבנן - שבכל המקומות (שמביא בהשיחה) שבהם נחלקו בנקודה הנ"ל, ה"ה ענינים שיש לחקור בהם האם רק ע"י כל הפרטים ביחד נעשה הדבר ההוא, או שכל פרט ופרט הוא ג"כ חלק מהדבר ההוא, וכשאומרים שנחלקו האם הדמיון הוא לכל הפרטים, או רק לפרט א', הכוונה הוא שנחלקו האם פרט א' הוא ג"כ חלק מהדבר. כלומר: לרבי רק בצירוף כל הפרטים חל ע"ז הגדר והשם וכו' של אותו הדבר, ולכן א"פ שהדבר יתפרט רק לגבי פרט א', כי מצד פרט א' לבד אין לקרותו וכו' בשם זה. ולרבנן כל פרט ופרט בפ"ע ה"ה חלק אותו הדבר, ובמילא אפשר לכוון לפרט א' או לאיזו פרטים, כי גם ע"ז שייך לומר ההגדרה המסוימת.

ובפרטיות: בנוגע ל"קרבן עצים", לרבי גדר ושם "קרבן" חל רק על כללות הקרבן עם כל פרטיו, ולכן אם קרבן עצים נק' "קרבן" הרי זה צ"ל בכל הפרטים. ולרבנן גדר ושם "קרבן" חל גם על כל פרט ופרט בפ"ע, ולכן גם אם נק' "קרבן העצים" אפ"ל שמכוון רק לפרט א' של קרבן (שנשרף ע"ג המזבח כקרבן, או לדעת הראב"ד, שנקרב בפ"ע על המזבח).
אוצר החלמה 05/07/2018

ופשוט שלא בכל הפלוגתות תהי' הסברא הנ"ל בצורה זו ממש, אבל בכל פעם יהי' מיוסד על נקודה זו, וכמו בהפלוגתא בברכות "ק"ש ככתבה דברי רבי וחכ"א בכל לשון", דבק"ש כמו שנכתבה בתורה יש בזה ב' פרטים, א. תוכנה. ב. לשונה. לרבי חל גדר ושם ק"ש רק בצירוף ב' הפרטים יחד, ולרבנן גם על פרט א' חל גדר ק"ש (הרי שאין כאן הפלוגתא בנוגע לה"שם", איך זה מלמד לענין ב' כבפלוגתא הנ"ל, כ"א בנוגע הגדר עצמו).

וכ"ה בנוגע לגדר "תשבו כעין תדורו" - כי בגדר "דירה" ישנם ב' הפרטים: א. מה שנמצא שם. ב. מה שדר שם. ופשוט שהם ב' פרטים שונים, כי גם אם רק ראשו ורובו נמצא שם, ה"ז נק' שנמצא שם. אבל כדי לדור באיזה מקום צ"ל שם לגמרי. [בסגנון אחר: להיות "נמצא" באיזה מקום, אי"ז תלוי באיזה הרגש וכיו"ב, משא"כ "לדור" באיזה מקום, אי"ז רק דבר גשמי, כ"א זהו גם הרגש של התיישבות. ולכן אם הוא שם רק בראשו ורובו, אפ"ל ע"ז שהוא נמצא שם, אבל אינו שם בהתיישבות בגדר של "דירה"]. וכשא' דר באיזה מקום יש בו ב' הענינים. כי נמצא שם בפועל בגשמיות. וגם זהו הדירה שלו.

אמנם, יש להסתפק האם חלק הגשמי הוא כבר חלק עכ"פ מהדירה, או שרק כשנוסף על היותו שם בגשמיות גם ש"דר" שם בהרגש וכו', רק אז יש ע"ז גדר "דירה".

ובזה הוא דנחלקו רבי ורבנן - לרבי אין על הפרט מה שנמצא שם גדר "דירה", ולכן אפ"ל ש"תשבו כעין תדורו" כוונתו ע"ז, ולכן מוכרח לומר ש"סוכה שאין בה ד"א על ד"א פסולה". משא"כ לרבנן ה"ז ג"כ פרט בהדירה, ולכן אפשר לומר שלזה ^{אוצר החכמה} כיוונה התורה בהדין ד"תשבו כעין תדורו".

05/07/2018

ועד"ז הוא בפלוגתתם דכלי שרת של עץ הנלמדת מן המנורה שנעשית של זהב - כי גם שם ישנם ב' פרטים: א. שהוא כלי. ב. שהוא של מתכת. ויש להסתפק אם הפרט הזה שהוא כלי, האם זהו חלק מכללות המנורה, או שרק בצירוף עם זה שהוא מתכת, רק אז חל ע"ז שם מנורה.

ונחלקו בזה רבי וריב"י - לרבי רק עם הפרט של מתכת ה"ז נק' מנורה, ולכן כשמשווים שאר כלי שרת למנורה מוכרח להיות דומה לה בזה שהוא של מתכת. ולריב"י, גם על פרט זה שהוא כלי כבר ישנם שם מנורה, ולכן יש לדמות שאר כלי שרת גם לזה.

וכ"ה בנוגע אהל זרוק - שיש בזה ב' פרטים: א. אהל ענינו מקום מכוסה שאפשר להיות בתוכו, ולהיות מוגן משמש ומטר וכיו"ב [ובלשון השיחה: שהוא מקום לעצמו]. ב. ענינו "התיישבות", כי כן הוא באהל רגיל [- אין הכוונה שהוא קבוע, כי אהל הוא רק דירת עראי, אבל ענינו שאינו מיטלטל, היינו שעומד במקום א' דאינו נזרק באויר]. ויש להסתפק האם הפרט הראשון בעצמו הוא ג"כ חלק מכללות ענין "אהל", אף שעדיין חסר פרט הב'; ונחלקו בזה רבי וריב"י - דלרבי פרט הא' כשלעצמו אינו חלק מכללות גדר "אהל", ולכן "אהל זרוק לאו שמי' אהל". וריב"י ס"ל שגם על פרט זה כשלעצמו כבר חל גדר "אהל", ולכן ס"ל ש"אהל זרוק שמי' אהל".

וכ"ה בענין מעילה הנלמדת בגז"ש מתרומה - כי באיסור תרומה ב' פרטים: א. הלאו, האזהרה. ב. העונש. ויש להסתפק אם האזהרה עצמה כשלעצמה, בלי העונש, הוא ג"כ חלק מאיסור אכילת תרומה, כי אפ"ל שכל גדר האיסור מוגדר להעונש. כלומר: בכלל ישנם דברים שאסורים בלאו בלי עונש מיתה, הרי בד"כ הלאו הוא אכן מציאות בפ"ע, מ"מ בנדון שיש ע"ז עונש מיתה, אולי הלאו מאוחד עם העונש [ואין הכוונה שאם מאיזה סיבה צדדית לא יתחייב בהעונש. לא יחול עליו

הלאו, כי גם אז בעצם יש כאן עונש מיתה, - הכוונה כאן שהיות ויש ע"ז חיוב עונש מיתה, יש להסתפק האם הפרט של הלאו מצ"ע הוא ג"כ חלק מהאיסור או לאו].

ובזה נחלקו רבי ורבנן - לרבי אין פרט זה של הלאו חלק מאיסור תרומה, בלי העונש, ולאן אם מדמין מעילה לתרומה, צ"ל דומה בכל הפרטים, גם בהעונש. ולרבנן אפ"ל דומה רק להפרט של הלאו, כי ג"ז הוא חלק מהאיסור, ולכן אין ראוי ש"הזיד במעילה במיתה", ולכן ס"ל שהוא רק באזהרה.

והנה עפ"ז יש לבאר סברת מחלוקתם בנוגע ל"כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי": בכל מעשה כעין "הרי זה גיטיך וכו'" ישנם בכללות ב' פרטים: א. פעולת המעשה. ב. חלות המעשה. וס"ל לרבי שגדר המעשה כגון דא המצטרף מב' פרטים אלו אינו נק' בגדר מעשה כ"א בצירוף ב' הענינים יחד, ולכן צ"ל שהחלות נעשה מעכשיו, אבל רבנן ס"ל שכל פרט ופרט בפ"ע ג"כ בגדר מעשה, וא"כ אפשר שעכשיו בעת פעולת המעשה לא יהי' חלות הענין, ואעפ"כ ה"ז בגדר מעשה; היינו שלשניהם הרי "מעכשיו" נק' הוספה וחידוש על עצם הפעולה, אלא שלרבי צ"ל שהמעשה היא כפשוטה ובכל הפרטים, מכיון שרק אז ה"ז מעשה, משא"כ לרבנן שכל פרט בפ"ע הוא בגדר מעשה, לכן אין לנו לחדש ולהוסיף תיבת "מעכשיו" כשלא אמר כן, מכיון שבלא"ה ה"ז מעשה.

קובץ הנ"ל גליון תתקמה

לשיטתייהו דרבי ורבנן [גליון]

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון הקודם (עמ' 26) נעמד הרב י.ל.ש. שיי' על לקו"ש ויקרא חי"ז
שיחה ד' והאריך בביאור הדברים. ואין דבריו מוכנים וכפי שיתבאר.

בהשיחה מבואר 'לשיטתייהו' בין רבי ורבנן בכ"מ בש"ס לגבי לשון
הכתוב בתורה, דברי חז"ל, או לשון בנ"א - אם מובנו הוא דוקא; (א)
כפשוטו ממש, (ב) ובכל הפרטים, או שיתכן שהמובן הוא רק לחלק או
לפרט אחד.

ומק' הר' י.ל.ש. הרי 'כפשטות' ובפרט בלשון התורה - הכונה בכל
הפרטים.

ואינו מובן, הא מנין לו ומדוע 'הפשטות' שלו היפך הסברא של
השיחה. הרי מפורש בהשיחה הסברא בדבר וכפי שהעתיק בדבריו "לויט
די רבנן אבער הגם אז מען לערנט טאקע אפ 'קרבן - מלמד שמתנדבים
עצים' און דער פסוק רופט זיי אן 'קרבן העצים', איז דאס ניט מכריח א
חידוש גדול (הדגשת המעתיק) אז עצים זיינען א קרבן ובכל הפרטים,

נאר דיו צו מחדש זיין אז זיי פארמאגן איין פרט פון א קרבן". ומדוע לא נתקבלו דברי השיחה אצלו.

ולהעיר מהחקירה המובא בכ"מ אם התורה ניתנה לפי גדרי הנותן או לפי גדרי המקבל ובסיום למס' פסחים (שבהגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים בסופו) מבאר עפ"ז הא שדיברה תורה כלשון בני"א. גם להעיר מהמבואר בכ"מ בענין דון מינא ואוקי באתרא.

אח"כ מביא מ"ש בהמשך השיחה אות י: "מצינו גם בלשון ודעת בני"א בסדר נשים "אמר רבי כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי ופליגי רבנן עלי' (גיטין עד, א) כגון באומר "הרי"ז גיטיך ע"מ שתתני לי מאתים זוז" שלרבי היא "מגורשת מעכשיו", ולרבנן ה"ה מגורשת רק לאחר שתתן מצאתים זוז" -

"לדעת רבי, כשיש דיבור ומעשה בפועל שעשה עכשיו (הנה אע"פ שהוא אומר "ע"מ" דבר לאחר מכן), הרי"ז כפשוטו ובכל הפרטים, שהמעשה הוא פועל מיד, אלא שמוסיף "על מנת" - שאח"כ תקיים את פעולת התנאי; ולכן אומר ש"כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי".

"ורבנן ס"ל שאי אפשר לחדש (ולהוסיף) "מעכשיו" אף שבלי חידוש זה יהיו המעשה והאמירה שלא כפשוטם, ולכן אומרים שהגט חל רק לאחר מיכן, כשמקיימת את התנאי".

ומקשה: כמו שיש לדון את המעשה והאמירה כך יש לדון את התנאי ולומר איפכא - מכיון שנתן תנאי למעשיו הרי התנאי כפשוטו ואין הדבר חל עד שיקיים את התנאי.

והנה ודאי אין מי שמעכב לומר איפכא כי הרי אין זה דבר משנה אלא סברא לבד התלויה בהגיון ובשיקול הדעת, ברם הסברה עצמה מובנת היטב ומתבארת מתוך דברי השיחה. כי מעשה והאמירה מצד עצמם (בלי תנאי) פועלים קידושין מיד. ואין התנאי עושה קידושין אלא המעשה והאמירה עושים את הקידושין. והתנאי אינו משמש אלא לגלות כונת המעשה והאמירה. ולכן דנים על המעשה והאמירה האם הם כפשוטם או לא, ולא דנים על התנאי, ואדרבה התנאי הוא כפשוטו אליבא דכו"ע, ודנים על המעשה והאמירה האם נגרעו מתוקפם ופשיטותם ע"י שהוסיף

תנאי. דהיינו, שהמחלוקת היא האם שייך שהתנאי יפעול בגדרם של המעשה והאמירה כדי שיחלו לאחר זמן, או לא.

עוד כתב הנ"ל שפשטות המעשה והאמירה אינם מורים על חלות הקידושין 'מעכשיו', והוכיח כן ממ"ש בהשיחה "די רבנן האלטן אז מ'קען ניט מחדש זיין (מוסיף זיין) "מעכשיו" והבין כונת הדברים שאין המעשה והאמירה מורים על חלות הקידושין 'מעכשיו'. ונראה ברור שאינו כן, כי הרי זה היפך דברי השיחה שאומר פשטות האמירה והמעשה מורים על חלות הקידושין 'מעכשיו'. אלא פירוש הדברים הוא שבא לבאר האיך שייך (לשיטת הרבנן) שהתנאי יוציא מפשטות המעשה והאמירה, שע"ז מבאר מכיון שלא אמר בדבריו בפירוש "מעכשיו" אפשר שהתנאי יגלה בהם ענין דלא כפשוטם.

וה' יאיר עינינו לראות אור הצח והברור שבדברי רבנו.

אי חיישינן לשמא יבנה המקדש

ש. אקסלער

לאנדאן, אנגליא

בגמ' תענית י"ז: "ת"ר מפני מה אמרו אנשי משמר מותרין לשתות יין בלילות אבל לא בימים שמא תכבד העבודה על אנשי בית אב ויבואו ויסייעו להם וכו' מכאן אמרו כל כהן שמכיר משמרתו וכו' אינו מכיר משמרתו וכו' אסור לשתות יין כל השנה. רבי אומר אומר אני אסור לשתות יין לעולם אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו, אמר אביי כמאן שתו האידנא כהני חמרא כרביי". וברש"י ד"ה רבי אומר, "כלומר אי חיישינן לשמא יבנה יהא אסור לעולם אפילו המכיר משמרתו ומשמרת בית אבותיו דחיישינן שמא ישתנה סדר משמרות ושמא יעבדו כולם לחנוכת הבית אחת ונמצא זה צריך לעבוד, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו דהוי כמה שנים שלא חזרה בירה וקלקלה זו תקנתו לשתות יין בהדיא ולשמא יבנה לא חיישינן", וכן פרשו התוס' בעירובין מ"ג: "שתקנתו קלקלתו פי' שעברו כמה שנים שלא נבנה הבית".

והדברים מפליאים איך זה טעם וסיבה שלא נחוש שיבנה המקדש במהרה משום דכמה שנים שלא חזרה הבירה והרי מכיון שבלי ספק תחזור, ואחד מהי"ג עקרים הוא "אני מאמין באמונה שלימה בביאת המשיח... אחכה לו בכל יום שיבוא", א"כ אדרבה כל כמה שעבר הזמן ממילא אנו מתקרבים וקרובים יותר להגאולה ממה שהיינו אשתקד ועלינו לקוות ביותר כי מהרה יבנה המקדש וא"כ מאי טעמא דרבי.

ומצאתי בספר הזכרון להגר"י אברמסקי ע' תקנ"א שעמד בזה הגאון האדיר הרב ברוך שמעון שניאורסאהן זצ"ל, וכתב לתרץ, דהנה בגמ'

עירובין (מג.) אמרינן מי שאמר הריני נזיר ביום שבן דוד בא מותר לשתות יין בשבתות וביו"ט ואסור לשתות יין כל ימות החול, ובגמ' שם הטעם דאמר קרא הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום ה', ולכן בימות החול חיישינן שמא בא אליהו מאתמול לבית דין הגדול והיום יבא משיח, אבל בשבת מותר לו לשתות יין דכבר מובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח ע"כ, ובתוס' שם ד"ה ואסור לשתות יין כל ימי החול, וא"ת מאי שנא דלא אסרינן כהן לשתות יין לעולם כדאמרינן (בסנהדרין כ"ב:) אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו פ"י שעברו כמה שנים שלא נבנה הבית ואמאי לא חיישינן לבן דוד כי הכא, וי"ל דהתם ליכא איסורא דאפשר בכהן אחר או יישן מעט אבל הכא אי אתי עובר על גזירותו, ובפ"ק דיבצה (ה'): נמי אמרינן חיישינן לשמא יבנה ע"כ.

והנראה דהנה לכאורה יש ליישב קושית התוס' והוא דאע"ג דאנו בטוחים כי יבנה המקדש וא"כ יש לנו לחוש בכל יום שיבנה, אבל כל זה אם אנו דנים על להבא, אבל אם באנו לדון אם התחילה כבר הגאולה מאתמול בודאי יש לנו לומר דאדרבה מוקמינן על החזקה שלא נשתנתה וכמו שעברו כמה שנים ולא התחילה הגאולה כמו כן גם אתמול לא התחילה, והרי זה כמו דאמרינן (גיטין כ"ח) דיש לכל אדם חזקת חיים אבל מכיון שסוף אדם למות לכן לשמא ימות חיישינן אבל שמא מת לא חיישינן. וא"כ ה"ה בנדו"ד דלשמא יבוא אליהו חיישינן אבל לשמא כבר בא לא חיישינן, וא"כ כיון דמסקינן (בגמ' הנ"ל) דקודם ביאת המשיח צריך לבוא אליהו מקודם, א"כ למה נאסר לשתות יין למי שאמר הריני נזיר ביום שבן דוד בא מהטעם שמא יבוא היום והרי כיון דע"כ זה אפשר רק באם כבר בא אליהו אתמול, והרי לכבר בא לא חיישינן. ומצאתי להטו"א ז"ל בר"ה י"א שהעיר בזה יעיי"ש.

ואולם י"ל דהרי הא דלא צריכין למיחש שמא כבר בא הוא משום דהוי כחזקה מכיון שלא בא כל הזמן ולכן אין למיחש נגד החזקה, וא"כ לפי מה שהעלה הצ"ח בפסחים (בהסוגיא דרחסה"כ אות ק"ח) דדבר שיש לו מתירין היכי דנוגע לאיסור דאורייתא אסור אפילו נגד חזקת היתר א"כ שפיר י"ל דמשו"ה האומר נזיר ביום שבן דוד בא אסור לשתות יין דאיסור גזירות הוה דבר שיש לו מתירין כמו נדרים - עיי' נדרים נ"ט, ובגדרים ט'

כנדרי רשעים נדר בגזיר וכו' - ולכן האומר הריני נזיר וכו' אסור לשתות יין
דחיישינן שמא בא כבר אליהו מאתמול ובן דוד יבוא היום.

וכל זה בהאומר הריני נזיר וכו' משום דהוה דשיל"מ דהרי יכול לשאול
על נזירתו אבל אין לאסור לכהנים לשתות יין לעולם דאין זה דשיל"מ
וממילא מעיקר הדין לא חיישינן שמא בא אליהו מאתמול כנ"ל.

אלא דיש לעורר על הנ"ל עפ"י מה שהקשה הגבורת ארי כאן (וכן הוא
בטו"א שם) במה דחיישינן בכל יום שיבא המשיח והרי נחלקו רבי אליעזר
ורבי יהושע אם הגאולה תהיה בניסן או בתשרי משמע דרק על זמן זה יש
לצפות לגאולה, ותי' הגב"א דכאן אין המדובר בהגאולה שלימה דוקא רק
על אפשרות של הקרבות הקרבנות שהוא בבנין המקדש, והרי איתא
בירושלמי (מע"ש פ"ה ה"ב) דבנין ביהמ"ק יהיה קודם ביאת המשיח, וזה
יכול להיות בכל יום ע"ש, ולפ"ז הרי לבנין המקדש לא בעי התנאי של
ביאת אליהו מקודם וא"כ הדק"ל קושית התוס' דא"כ שפיר הי' לנו לאסור
לכהנים לשתות יין דמהרה יבנה המקדש כנ"ל.

ואולם בעיקר דברי הירושלמי הנ"ל העירו המפרשים דמדלא הוזכר
מזה כלום בבבלי י"ל דהבבלי לא ס"ל כן אלא דביאת המשיח קודם לבנין
המקדש וכן הוא לשון הרמב"ם בפיי"א מהל' מלכים, המלך המשיח עתיד
לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש
וכו'.

ולפ"ז י"ל דזהו מחלוקת רבי וחכמים, דחכמים חיישו שמא יבנה
המקדש קודם ביאת המשיח, ולזה הרי יש מקום לחשוש בכל יום דאין
צריך לזה ביאת אליהו מקודם וא"כ אע"ג שלא תהי' זו עוד גאולה שלימה
אלא בנין המקדש או המזבח לבד בידי אדם וברשיון המלכות מ"מ כיון
שיהיה אפשר להקריב קרבנות צריכין לתקן שימצאו כהנים ראויים
לעבודה. ורבי ס"ל דיש לנו לצפות לגאולה שלימה עם ביאת המשיח שהוא
יבנה את בית המקדש ולא כגאולה של קמעה קמעה ובאופן זה הרי תנאי
הדבר שיבא אליהו מקודם, וא"כ מצד הדין אין לחוש שמא בא כבר אתמול
כנ"ל, וא"כ י"ל דזהו טעמו של רבי שאמר תקנתו קלקלתו וכפיי' רש"י
ותוס' הנ"ל דהרי כמה שנים שלא חזרה הבירה והיינו אחר אריכות גלות
כזה עלינו כבר לצפות לגאולה שלימה בנסים גלויים של ביאת אליהו

ומשיח, וא"כ מזה הטעם עלינו לצפות שיבא אליהו היום ולא שבא אתמול ולכן אין לאסור לכהנים יין. ע"כ דברי הגאון הנ"ל.

ויוצא מזה דרבנן ס"ל דמסתכלים על הגאולה באופן מצומצם ויתר משא"כ רבי מסתכל על הגאולה באופן נעלה יותר.

וי"ל דרבי ורבנן הולכים בזה לשיטתם, דהנה בלקו"ש חלק י"ז עמוד 26 ואילך מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו כמה מחלוקת שבין רבי ורבנן ע"פ שאלה כללית: האם צריכים לפרש את משמעותו של דין בתורה במובנו המצומצם והחלקי, ומסביר שם כ"ק אדמו"ר דרבי סובר כאופן הראשון, וחכמים נוטים לאופן השני. ומביא שם כמה דוגמאות על זה, ומהם:

(ברכות יג, א) "קריאת שמע ככתבה, דברי רבי. וחכמים אומרים, בכל לשון". לפי רבי, יש לקרוא את פרשיות השמע בקריאה מושלמת, הן קריאת התוכן והן קריאת הלשון. ולרבנן די בקריאה חלקית בלבד, שאין בה אלא תוכן פרשיות אלו ולא לשונם.

(סוכה ג, א) "רבי אומר, כל סוכה שאין בו ד' אמות על ד' אמות פסולה. וחכמים אומרים אפילו אינה מחזקת אלא ראשו ורובו כשרה". אם מפרשים "תשבו כעין תדורו" כפשוטו ובכל הפרטים, על הסוכה להיות ד' על ד', שאז היא כעין בית, ועי' בסוכה דף ז' ע"ב דדעת רבי היא דדירת קבע בעינן. אך אם מפרשים זאת באופן חלקי, די בפרט אחד, שהיא מחזיקה ראשו ורובו, שהיא דירת עראי, ואפשר לקיים בה "תשבו"; ואין צורך בכך שגם בנין הסוכה יהי' כעין "תדורו".

(מנחות כ, ב) "קרבת (נפש כי תקריב קרבן מנחה, רש"י), מלמד שמתנדבין עצים... "רבי אומר, עצים קרבן הם, טעונים מלח טעונים הגשה". לרבי, היות שעצים מקרי קרבן ומנדבין עצים, הדברים כפשוטן, והעצים קרבן הם לכל דבר. ואילו לרבנן אין לשון זה מכריח חידוש גדול כזה, אלא די בכך שיש בעצים פרט אחד של קרבן, היינו שמבעירים אותם על המזבח כקרבתן.

ועיי"ש בלקו"ש ביאור פלוגתות נוספות בדרך זו: עירובין ל, ב. גיטיין ע"ד, א מנחות כח, ב.

והנה לכאורה יש להוסיף עוד מחלוקת ביניהם שאפשר להסבירו ע"פ הנ"ל, דהנה בלקו"ש ח"ד ע' 1149 מבאר כ"ק אדמו"ר דבגמרא (שבועות י"ג, א וש"נ) מצינו מחלוקת בענין כפרת עונות דיום הכפורים: לדעת רבנן "יוהכ"פ אין מכפר אלא על השבים". ואילו רבי סבור ש"בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יוהכ"פ מכפר", מכיון ש"עיצומו של יום מכפר".

והביאור במחלוקתם אינה שרבנן סוברים ש"עיצומו של יום" אינו מכפר, ורק תשובה מכפרת. גם לדעת רבנן "עיצומו של יום מכפר", כלומר, האדם עצמו אינו יכול באמצעות התשובה שלו להגיע לכפרה זו הנפעלת על ידי "עיצומו של יום", אלא שרבי סובר שתיכף כשמגיע יום כיפור מיד מאיר ה"עיצומו של יום" - אפילו כל עוד לא עשה היהודי תשובה - וה"עיצומו של יום" בעצמו מכפר על עוונותיו; ואילו רבנן סוברים, שבכדי להגיע לכפרה "עיצומו של יום", צריכה להיות עבודת התשובה, ורק אז ישנה לכפרה ד"עיצומו של יום" אשר היא נעלית בהרבה מהכפרה שמשיגים באמצעות תשובה בלבד, ע"ש.

ועיי' ג"כ בלקו"ש חכ"ז ע' 124 שביאר כ"ק אדמו"ר באופן אחר קצת, דלדעת רבי בכחו של יוהכ"פ לכפר על ה"חפצא" דהחטאים, וכדיוק לשון רבי "על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכיפורים מכפר" - ולכן אף מכפר יוהכ"פ על כל החטאים מלבד לכת דיומא - ועד"ז "האומר אחטא ויום הכיפורים מכפר" - וזאת מכיון שבמקרים אלו קשור יום הכיפורים בעצמו, בתור סיבה וגורם, בחפצא ד"חטאים אלו" גופא - ומכיון שביחס לחטאים אלו יוהכ"פ הוא קטיגור, הרי ש"אין קטיגור נעשה סניגור".

אבל לדעת רבנן אין יוהכ"פ מכפר על העבירות עצמן, כי אם על הגברא - וכדיוק לשון הברייתא [עליה אומרת הגמ' שהיא אליבא דרבי יהודה (רבנן)] "יכול יהא יוהכ"פ מכפר על שבים ועל שאינן שבים כו'" - ולא כפי שנאמר בלשון רבי "בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה כו'" -

ולכן, בכדי שיוהכ"פ יכפר על הגברא, חייב להיות אצלו התנאי הכללי ד"שב" כנ"ל, כדי שהגברא לא יהי' בסתירה ובניגוד לכפרת יוהכ"פ - (כיון שבמידה ואינו חפץ בכפרת יוהכ"פ, הרי שאינו גותן מקום לחלות הכפרה דיוהכ"פ). ע"ש.

שגם כאן רואין שרבנן מסבירים גדרו של כפרת יוהכ"פ (בלי תשובה) כאופן נמוך ומצומצם יותר ורבי מסבירו באופן נעלה ומופלא יותר.

והנה כ"ז הבאתי להעיר על תירוצו של הגאון הרב"ש שניאורסאהן הנ"ל, אמנם צ"ע בעצם תירוצו, שהרי כל תירוצו מיוסד על המבואר בגמ' עירובין הנ"ל דקודם ביאת המשיח יבוא אליהו לבשר, אמנם ידוע מ"ש כ"ק אדמו"ר בכמה מקומות, שאין כל הכרח שאלהו הנביא יבוא לפני משיח צדקיננו, שהרי הרמב"ם בסוף הל' מלכים (פרק י"ב ה"ב) כתב "יראה מפשרטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח ... יעמוד נביא ... שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא גוי", הרי שלדעת הרמב"ם יבוא אליהו בתחילת ימות המשיח - לאחר ביאת משיח צדקיננו, (עיי' התוועדויות תשמ"ג ח"ג ע' 1312).

ועוד דאיתא בגמ' סנהדרין (דף צ"ח ע"א) שר' יהושע בן לוי שאל את משיח צדקיננו "לאימת אתי מר" והשיב לו היום, "היום אם בקולו תשמעו", הרי שמשיח יכול לבוא היום אף שאלהו עדיין לא בא (עיי' התוועדויות תשמ"ג ח"ב ע' 1159).

ועפ"ז דאין הכרח שאלהו יבוא לפני ביאת משיח צדקיננו, הרי מובן דאין לתרץ כתירוצו של הגאון הנ"ל דלשיטת רבי שמדבר אודות הגאולה (ולא אודות בנין המזבח כרבנן) צריך אליהו לבוא לפני ביאת המשיח, ולשמא בא כבר לא חיישינן כנ"ל.

ולכן נראה דאפשר לומר, דהנה ע"פ הנ"ל הרי דברי הגמ' סותרין זל"ז, דבעירובין הנ"ל מבואר שאלהו הנביא בא לפני ביאת משיח, ובגמ' סנהדרין הנ"ל מביא שמשיח יכול לבוא היום גם בלי קדימת ביאת אליהו הנביא.

ועיי' בטורי אבן הנ"ל שכתב (לבאר ולתרץ קושיא אחרת) דהנה בגמ' סנהדרין (דף צ"ד) רמי כתיב בעתו וכתיב אחישנה, זכו אחישנה לא זכו בעתו, ע"ש וא"כ בזכו והוה קץ דאחישנה אין זמן קבוע לדבר אלא כל יומא זימני' הוא, וכמבואר בסנהדרין שם היום אם בקולו תשמעו. ועפ"ז מבאר שם הטו"א דבקץ דבעתו בדלא זכו, הרי מכיון דהוא בעתו אזי אפי' בערב יו"ט נמי בא אלי' ולא חייש לטורח, דכיון דעתו הוא א"א להעביר מועד הקץ, דהא מהאי טעמא אפי' בדלא זכו אתי בכדי שלא להעביר המועד, משא"כ בקץ דאחישנה ובזכו ע"ז אמרינן (בעירובין הנ"ל) דכבר

מובטח להם לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ובערבי יו"ט מפני הטורח, וע"ש באורך מה שמתרץ ע"פ סברא זו.

והנה ביאור הנ"ל הוא לשיטתו דזה וודאי שאליהו יבוא לפני משיח, אמנם ע"פ הנ"ל מדברי כ"ק אדמו"ר דאין הכרח לומר כן, הי' אפשר לתרץ הסתירה בין ב' הגמ' עפ"י ביאור של הטו"א הנ"ל, דהא דמבואר בעירובין דקודם ביאת משיח יבוא אליהו הוא משום דכאן איירי בקץ דאחישנה, אבל בקץ דבעתו הרי אם הגיע כבר עת הגאולה א"א לעכבו ואפי' אם לא בא אליהו עדיין יבוא משיח צדקינו, וזהו מה דאיתא בסנהדרין הנ"ל דמשיח יכול לבוא היום אפי' אם לא בא אליהו עדיין.

אמנם בהתוועדות תשמ"ד ח"א ע' 63 אמר כ"ק אדמו"ר להיפך, דמבואר באחרונים שמ"ש שאליהו הנביא יבוא לפני ביאת משיח הר"ז רק כאשר הגאולה תהי' "בעתה", אבל כאשר הגאולה תהי' באופן ד"אחישנה", אזי ישנם מדרשות חלוקות בענין זה ויכול להיות שמשיח יבוא אפי' אם לא בא אליהו עדיין ע"ש.

והסברא בזה י"ל דמכיון דהקץ דבעתה כבר ישנה במציאות מאז תחילת הבריאה, הרי מכיון שכבר מובטח להם לישראל שאין אליהו בא בערבי שבתות ויו"ט א"כ בפשטות סדרו הקב"ה באופן כזה שהקץ דבעתו לא יהי' בשבת, מכיון דבקץ זה צריך אליהו לבוא מקודם היינו בערב שבת והרי כבר מובטח להם וכו'.

ועפ"ז י"ל דזהו הביאור במ"ש רש"י ותוס' בשיטת רבי, דמכיון שכבר עברו הרבה שנים ולא חזרה בירה, הרי כבר כלו כל הקיצין והר"ז בוודאי כבר הקץ דבעתה, ובקץ דבעתה הרי כתב כ"ק אדמו"ר דאליהו יבוא מקודם וא"כ שוב שייך לומר כתירוצו של הגאון הרבש"ש הנ"ל, ודו"ק כי קצרתני.

לשיטתייהו דר"י ורבנן

הת' מאיר אשכנזי

10/08/2018

א

האומר "לך משוך וקני"

בגמ' (ב"ב עו.) "ספינה נקנית במסירה דברי רבי וחכ"א לא קנה עד שימשכנה או עד שישכור את מקומה . . . כאן ברשות הרבים . . . הכא במאי עסקינן דאמר לי' לך משוך וקני, מר סבר (רבנן) קפידא ומר סבר (רבי) מראה מקום הוא לו".

והיינו דיש פלוגתא בין רבי לרבנן בספינה הנמצאת ברה"ר ואמר המוכר "לך משוך וקני" ולא כבכ"מ "לך חזק וקני", דרבנן ס"ל שקפידא קאמר לי' וע"כ אינו יכול לקנות אלא במשיכה. וכיון שאין משיכה ברה"ר יצטרך לקחתה לסימטא וכדו'. ורבי ס"ל שבדבריו "לך משוך" רק מראה מקום הוא לו, אבל לא שהתכוון שדוקא ימשוך וע"כ יכול לקנות במסירה וברה"ר (שהרי מסירה קונה ברה"ר).

ובתוד"ה 'מר סבר מראה מקום . . . הקשה וז"ל: "וא"ת אביי דחשיב לקמן בפרק גט פשוט (דף קסה.) רשב"ג ור"ש ור"א כולהו ס"ל מראה מקום הוא לו אמאי לא חשיב רבי בהדיהו, וי"ל דלא חשיב אלא השנויין במשנה ולרשב"א נראה, משום דאיכא למידחי דפליגי במסירה אי קניא בסימטא או לא".

ונראה לתרץ את קושיית התוס' באופן נוסף עפ"י קושיא על שיטת רבי יהודה הכא מגדר שיטתו הכללית המבוארת בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כדלקמן.

ב

לשיטתייהו בפסוקי תורה

דהנה בלקו"ש (חי"ז ע' 62) מבואר גדר במחלוקת רבי ורבנן, דלשיטת רבי לשון תורה או חז"ל פירושו וכוונתו הוא: א. כפשוטו ממש ב. ובכל הפרטים, ולעו"ז

דלשיטת רבנן אפשר ש: א. הלשון לא תהא כפשוטה ממש ב. מדבר רק בפרט א' או חלק אחד.

ועפ"ז מבאר פלוגתת רבי ורבנן במנחות (כ.ב. קו.ב.) דלשיטת רבי "עצים קרבן הם וטעונין מלח והגשה וכו'", וזאת מאחר והלימוד על התנדבות עצים הוא מהפסוק (ויקרא ב.א.) "ונפש כי תקריב קרבן מנחה", שמזה לומדים בתו"כ שהיחיד מנדב עצים. וע"כ הרי עצים הוו קרבן על כל הדינים והמשמעויות שבכך.

אמנם דלשיטת רבנן זה שכתוב בפסוק "קרבן" אין זה מכריח עדיין שהכוונה כפשוטו בכל הדינים והפרטים, כ"א בנוגע לפרט אחד ששורפים אותם ע"ג המזבח (כמו קרבן).

ודוגמאות נוספות לזה מביא גם מפלוגתת רבי ורבנן בנוגע לדין אמירת קריאת שמע בריש ברכות (יג.א) "קריאת שמע ככתבה דברי רבי וחכמים אומרים בכל לשון" דלרבי החיוב לקרות קריאת שמע כולל גם את כל פרטי הפרשיות כמו שהם בתורה, כולל גם הפרט של "ככתבה", ורבנן סברי שמספיק שיהי' התוכן של פרשיות ק"ש וע"כ אפשר שיהי' בכל לשון ולא דוקא ככתבה.

וכמו"כ מפלוגתתם בדין סוכה בריש סוכה (ג.א) "רבי אומר כל סוכה שאין בה ד"א על ד"א פסולה וחכ"א אפילו אינה מחזקת אלא ראשו ורובו כשירה", דלרבי כיון שכתוב בתורה "בסוכות תשבו שבעת ימים" ודרשינן (שם כח.ב) "תשבו כעין תדורו", הרי צריך להיות כאן דירה בכל הפרטים וכולל גם שיעור דירה שהוא ד"א, ולעו"ז רבנן סברי ש"תשבו" אינו כעין תדורו כפשוטו בכל פרטי דירה כ"א "כעין תדורו", והיינו שבפועל דר שם (ראשו ורובו).

ג

קושיא מלשון בנ"א על רבי

והנה, יסוד לשיטתייהו זה אינו רק בפסוקי דאורייתא אלא (גם) בלשון בנ"א, וכפי שמציין שם בשיחה מפלוגתת רבי ורבנן בדין גיטין (עד, א), דלרבי "כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי", וע"כ האומר "הרי זה גיטך ע"מ שתתני לי מאתיים זוז" הרי היא מגורשת מעכשיו, רק שצריכה לקיים את התנאי, והטעם הוא כנ"ל דפשטות הלשון "הרי זה גיטך ע"מ וכו'" הוא א. הרי זה גיטך עכשיו (ולא הרי יהי' גיטך בלשון עתיד). ב. ע"מ שתתני לי מאתיים זוז – אח"כ, אמנם דלרבנן כיון שהוסיף תנאי של "על מנת" הרי ממילא הלשון "הרי זה גיטך" אינו כפשוטו בלשון הווה כ"א לשון עתיד.

ועפ"ז לכאו' צ"ע במה שבפלוגתא שהבאנו בראשית דברינו בדין "לך משוך וקני" סבירא לי' לרבי "שמראה מקום הוא לו" ורבנן סברי קפידא.

דהרי לפי ה"שיטתייהו" הנ"ל, הי' צריך להיות הכא בדיוק הפוך, דלרבי שהלשון "לך משוך" היא כפשוטו והיינו דוקא משוך, ולרבנן הלשון הוא לאו דוקא כ"א מראה מקום.

ד

נסיון תירוץ

ולכאורה הי' נראה לומר שלא דמי האי לשון בנ"א (בקנינים) להאי לשון בנ"א (בגיטין), מכיון שבלשון ה"ז גיטך הרי הענין נפעל בדיוק לפי כוונת פיו. וע"כ החקירה היא במשמעות דברי פיו אי הוה כך או כך. אמנם, דבקנינים הרי יש דיני קנינים מסודרים, וא"כ הדיון הוא מה המשמעות של דברי פיו על פי כללי הקנינים הכלליים, ואינו נפעל רק ע"פ מה שיצא מפיו.

והיינו: מתי אנו אומרים שאזלינן בתר פשטות הדברים, רק במדה וכל תוכן הענין נפעל עפ"י דיבור האדם, והיינו: שדיבור האדם הוא (בלבד) יוצר הדבר, וכמו שהוא בפסוקי התורה, שכל תוכן הענין והדין שלהם נפעל לפי פירושם הפשוט. אמנם, במדה והדין נקבע עפ"י דינים אחרים שלא נפעלים ע"י דיבור האדם, רק שדיבור האדם מחיל את החיוב על פי הכללים הקיימים כבר, הרי אין לנו חובה להתייחס לדבריו שלו בפשטותם דוקא, כי מצד הדין הכללי משמעותם שונה.

ובנדו"ד – המשמעות בדיני קנינים באמירת "לך משוך וקני" הוא רק שמראה מקום הוא לו.

ה

דחיית הביאור בתוספת יסוד בדברי רבי

אולם, אין ביאור זה עולה יפה מאחר ומצינו מפורש דין נוסף של רבי ובו אנו רואים (בלשון תורה) שאזלינן בתר לשונו גם כשהדין נפעל ונוצר לא רק ע"פ דיבור פיו כ"א גם מצד דינים כלליים וע"י דיבורו הוא רק מחיל את החיוב.

דהנה, במנחות (קז,ב.) פליגי רבי ורבנן: "(הנודר) גדול והביא קטן (לכו"ע) לא יצא, קטן והביא גדול יצא רבי אומר לא יצא". וטעם פלוגתתם מבואר בלקו"ש (חכ"ז ע' 4) שהוא תלוי בפירוש הפסוק "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת", דלרבי משמעות הכתוב היא כפשוטו וכיון שכתוב מוצא שפתיך הרי כל מה שנאמר לאחר מכן "ועשית כאשר נדרת" הוא עפ"י "מוצא שפתיך" של האדם. ובנדו"ד: כיון שהוא נדר קטן (כגון: כבש) הרי א"א להביא גדול (איל) כי אע"פ שבגדול נכלל גם קטן וה"ז "כאשר נדרת" מ"מ אי"ז מתאים ל"מוצא שפתיך".

אמנם דלרבנן הרי הנקודה היא שיהי' "ועשית כאשר נדרת" ואף שאינו ממש מדויק עם "מוצא שפתיך" , לכן קטן והביא גדול כשר.

והנה הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות (רפט"ז) פסק כרבנן: "הנודר גדול והביא קטן לא יצא, קטן והביא גדול יצא, כיצד, אמר הרי עלי עולה או שלמים כבש והביא איל, או שנדר עגל והביא שור, גדי והביא שעיר יצא".

והיינו דס"ל כסברת רבנן לעיל שהחיוב אינו דוקא ע"פ מוצא שפתיך בדיוק, כ"א שתוכן העניין הוא "כאשר נדרת".

והנה בהלכות נדרים (פ"א ה"ד) כותב הרמב"ם: ^{10:08/2018} "שיקיים אדם. נדרו בין שהי' מנדרי איסור בין שהי' מנדרי הקדש" ומביא ע"ז ב' פסוקים: "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת" ונאמר "ככל היוצא מפיו יעשה". ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש שם ע' 5, וראה שם ההכרח לכך) שהפסוק הא' "מוצא שפתיך" מדבר בנדרי הקדש, והפסוק הב' "ככל היוצא מפיו" מדבר בנדרי איסור.

ומחדד ההבדל שהגדר בנדרי איסור הוא: "ככל היוצא מפיו", והיינו: בדיוק ע"פ מה שמוציא משפתיו. והגדר בנדרי הקדש הוא כנ"ל בארוכה, כשיטת רבנן: "ועשית כאשר נדרת" שזהו תוכן מוצא שפתיך.

והטעם לחילוק שביניהם, מבואר בלקו"ש שם: שבנדרי האיסור כל החלות הוא רק מה שהאדם אוסר ע"ע, וללא זה אין איסור כלל וע"כ דין החיוב הוא רק ע"פ מה שהוא אומר – שפיו יוצר האיסור. אמנם דבנדרי הקדש הרי פעולת מוצא שפתיו היא לא יצירת החיוב כ"א שמחיל על עצמו את דין התורה, וע"כ החיוב אינו דוקא ע"פ מה שהוא אומר, כ"א תוכן הדברים.

אמנם דכהנ"ל אינו אלא לשיטת רבנן, שאזי אנו אומרים שכיון שפיו לא יוצר האיסור כ"א שמחיל על עצמו את הדין הקיים, הרי אין לנו להתייחס בדיוק למוצא שפתיו כ"א לתוכנם.

אולם לרבי הרי גם בנדרי הקדש ראינו דס"ל "קטן והביא גדול לא יצא", וכאמור לעיל דס"ל שגם אז יש לנו לקיים את דיוק "מוצא שפתיו", ומשמע להדיא שגם במידה ופיו לא יוצר האיסור כ"א שמחיל על עצמו את הדין הקיים, הרי יש לנו להתייחס לדיוק מוצא שפתיו.

– ובפשטות, כמו שהוא בדין התורה, שרבי ס"ל שתמיד ניזיל בתר דיוק מוצא שפתיו, כן נאמר במקרה כעי"ז בלשון בנ"א, שהרי אין מקום בסברא לחלק בענין זה בין דין התורה לבנ"א, בעוד שראינו שלשיטת רבי בכלל אין חילוק ביניהם.

ולפי זה אא"ל את ביאורינו לעיל – שכיון שמדובר בדין קנינים, אין לנו להתייחס בדיוק למוצא שפתיו, וממילא אף שלשונו היתה: "לך משוך וקני" אינה דוקא משיכה כ"א מראה מקום הוא לו – והדרא קושיא לדוכתא.

10/08/2018

י

ביאור ע"פ דיוק בפירוש הרשב"ם

ונראה לומר הביאור בזה ע"פ פירוש הרשב"ם בסוגיא שפירש בד"ה "רבנן סברי קפידא": "לא גמר להקנותו אלא במשיכה ולא במסירה שאם ירצה מוכר יכול לחזור בו כל זמן שלא משכה זה לרשותו". ובד"ה "מראה מקום הוא לו": "אי בעית אפילו למשכה מיד לרשותך לך משוך דהא במסירה אקניתי לך".

והיינו: דבדיני קנינים יש חידוש מיוחד שיש למוכר מעלה במסירה שהיא נפעלת מיד וע"כ לא יוכל הקונה לחזור בו, ויש מעלה במשיכה שנפעלת רק לאחר זמן מה שאז יכול המוכר לחזור בו. וממילא, מזה יש לנו ב' צדדים למה בכלל הוא התכוון, והיינו, מה פשט ותוכן דבריו:

רבנן סברי קפידא, היינו שהמוכר רוצה להרויח זמן שיוכל לחזור בו. ורבי סבר מראה מקום הוא לו, והיינו דאדרבה, פשט דבריו זה שהוא מעדיף להקנות כבר עכשיו במסירה וע"כ אומר (מבקש) ממנו "לך משוך וקני" תיכף ומיד ונגמור הקנין. וממילא מובנת קושיית התוס' שהבאנו בראשית דברינו שאין טעם למנות את רבי בין האומרים "מראה מקום הוא לו" כי אדרבה בד"כ רבי חולק ע"כ לגמרי רק שכאן שאני, וכנ"ל.

ז

קושיא מגט מקושר ותירוצה

והנה עדיין יש לנו לעיין מאחר ובגמרא דגט פשוט שהבאנו את האמוראים דס"ל שמראה מקום הוא לו, הבאנו גם את רשב"ג שאמר שבאתרא דנהיגי בגט פשוט ומקושר, ואמר לו פשוט ועשה מקושר, הרי ס"ל לרשב"ג שאף שעשאו מקושר, כשר. כיון שמה שאומר לו פשוט אין זה אלא דמראה מקום הוא לו.

ולכאו' טעם החילוק בין פשוט למקושר הוא ע"ד הנ"ל, שבפשוט מגורשת מהר, ובמקושר מגורשת לאט. ויש צד מעלה לכאן ולכאן, והרי"ז כמו הענין דלך משוך וקני דלעיל וע"פ ביאורינו לעיל אין כאן קשר לדין הכללי של "מראה מקום הוא לו" ומדוע נמנה גם רשב"ג (בעוד שאת רבי לא מנינו מהטעם הנ"ל), והרי דהדרא קושיית התוס' לדוכתא?

אמנם דגם זה מבואר ע"פ דיוק לשון הרשב"ם שכתב שם בד"ה 'מר סבר קפידא':
"רשב"ג סבר הכל כמנהג המדינה כלומר מראה מקום הוא לו שאם טורח לו לכתוב
מקושר יכתוב פשוט ומיהו אם יכתוב מקושר טפי נחא לי', שהרי מנהג המדינה
בשניהם".

אזהרה 2018/08/10

והיינו שאין ספק שווה כי יותר נח במקושר מפשוט, שהמעלה של מקושר שיכול
להתחרט מהגירושין חשובה יותר מהמעלה של פשוט שיוכל לגרש מיד. וממילא
דאין זה דומה כלל לדין משיכה וביאורינו בו לעיל בארוכה, ושפיר נכנס לענין של
"מראה מקום הוא לו".

ח

קיום קושיית התוס'

ונראה לקיים קושיית התוס', גם על פי ביאורינו לעיל בארוכה, על ידי שנקדים
בכלל שכותב תוס' במ"א (ב"ב עח:), שמתני שנאמר בגמרא ש"כולם אמרו דבר אחד"
היינו דבר אחד ממש, וכל אחד סבירא לי' גם את דברי השני. אמנם שאם כתוב רק
"כולהו סבירא להו", הרי יתכן שכ"א יחלוק על דברי השני מטעמים אחרים רק
שכולם הגיעו לאותו עיקרון מצד מסוים.

אזהרה חתומה

ובנדו"ד: שרבינא מנה את התנאים ש"כולהו סבירא להו, מראה מקום הוא לו",
יכל למנות את רבי אף שחולק הוא על שאר התנאים, כי מ"מ גם הוא אומר העיקרון
של "מראה מקום הוא לו".