



קובץ הערות וביאורים העולמי



לכבוד יום הבהיר
י"א ניסן

יוצא לאור ע"י
מערכת הערות וביאורים
העולמי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

Kovetz Heoros Ubiurim Haolami

Published by:
"Maareches Kovetz Heoros
Ubiurim Haolami"

Email: kovetzheoroshalomi@gmail.com

תודתנו נתונה

לכל אלו שעזרו בעריכת הקובץ, ובראשם:

יוסי בריסקי, זלמן גורארי, שמואל יוסף גרינבוים, מענדל הענדל,
מ"מ חייקין, מענדל לאבקאבסקי, מענדל ליזאק, אפרים לערנער, חיים
מאס, דוד ליב מרזוב, צבי הערש מרזוב, עזרא נחמנסאן, דוב פאפאק,
לוי פלטיאל, ישראל קארף, שמואלי קפלן, משה קונין, משה
קורנפעלד, ברוך שניאור קלמנסון, לוי קרינסקי, יוסף שמעי' קרינסקי
ושמואל דוד רייטשיק.

נסדר והוכן לדפוס ע"י משה בן חי' שרה

פתח דבר

גַּל עֵינַי וְאַבִּיטָה נִפְלְאוֹת מִתּוֹרַתְךָ: (תהילים קיט, יח).

לאור הוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מכבר, ולקראת יום הבהיר עשתי עשר יום לחודש ניסן (חודש הגאולה), נשיא לבני אשר, אשר "הוא יתן מעדני מלך"¹ הבעל"ט

– יום הולדת הקי"ח של כ"ק אדמו"ר –

ולאור מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בכ"מ, שהתורה עושה התחברות בין אנשים שמופרדים זמ"ז במקומות שונות בעולם, מפני "שהוא למעלה מזמן ומקום . . ועל ידי זה הרי הוא מבטל הענין דהפסק המקום והפסק הזמן"².

הננו מוציאים לאור "קובץ הערות וביאורים העולמי"; אשר הוא קיבוץ חידושי תורה, פרי עטם של תלמידי התמימים מכל רחבי העולם.

* * *

בעת הכנת הקובץ לדפוס נתקבלה בלב שבור ובצער, הידיעה על פטירתו של ראש ישיבה הותיק והנערץ דיישבת אהלי תורה, הגאון החסיד הרב ישראל יצחק פרידמאן ע"ה. פטירתו היא אבידה גדולה לכל חסידי חב"ד, אך במיוחד לתלמידי התמימים, וחסרונו יהיה ניכר עד ביאת גואל צדק בב"א.

ולאור זאת הננו מקדישים קובץ זה לעילוי נשמתו. וכן הדפסנו בסוף הקובץ שער מיוחד הנקרא בשם "אמר אל בני ישראל"³, ונכלל בו פלפול שכתב הרב ישראל ע"ה בענין ביעור חמץ.

* * *

(1) ראה לקוטי לוי"צ – אג"ק (ע' שכד-ה; ע' תיט).

(2) מאמר ד"ה אל יפטר ה'תשל"ג.

(3) שהרי "כל המלמד בן חברו תורה - מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו" (סנהדרין יט, ב).

"פותחין בדבר מלכות", אי לזאת פתחנו הקובץ ב"מכתב כללי" שהואיל כ"ק אדמו"ר לשלוח "אל בני ובנות ישראל, בכל מקום שהם", לכבוד חג הפסח תשכ"ה.⁴

וזאת למודעי, שאף שעברנו על כל חומר בקובץ הנוכחי, כבר אמר דוד המלך "שגיאות מי יבין"⁵, וכמ"ש הרמב"ם ז"ל "כל מי שיש בו טבע בשר ודם, אי אפשר שלא יטעה"⁶, ולכן כל מי שימצא הערה או הארה על כל מה שנכתבה בהקובץ, נא ונא לשלחו להמערכת, בכדי לתקנו במהדורה הבאה.

* * *

ויה"ר שבחודש ניסן זה ממש, יקויים הבטחת חז"ל "בניסן עתידין להגאל"⁷, ומשיח יגאלנו ויולכנו קוממיות לארצנו הקדושה, "ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים" בשנה זו ממש, ונלמוד תורה מפיו של משיח צדקנו⁸, "תורה חדשה מאתי תצא"⁹ "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך"¹⁰ "שנפלאות קאי על פני" התורה שיתגלה רק לע"ל"¹¹, תיכף ומיד ממש, "והיתה לה' המלוכה"¹², אמנן כן יהי רצון!

המערכת

י"א ניסן, חדש הגאולה, ה'תש"פ
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

5) תהלים יט, יג.

6) בהקדמתו לפירוש המשנויות, מס' הוריות.

7) ר"ה יא, ריש ע"א.

8) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט, ה"ג.

9) ישע' נא, ד ויק"ר פי"ג, ג.

10) תהילים קיט, יח

11) ד"ה צור תעודה תשי"ט

12) עובדיה בסופו.

מפתח ענינים:

- דבר מלכות: מכתב כללי מאת כ"ק אדמו"ר – חה"פ תשכ"ה1
- קידוש במקום סעודה בליל הסדר7
- הרב חנוך ביסטריצקי
מנהל ישיבה גדולה ניו הייבן
- היום יום ב' מנחם אב10
- הר' מרדכי דוב וילהלם
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש טאראנטא
- אם חייב לשלם שכר לימוד עבור הזמן שנסגר בית הספר11
- הרב שבתי אשר טיאר
- סימני גדלות.....13
- הרב בנימין גבריאלי הכהן כהן
ראש ישיבת ישיבה גדולה מעלבורן
- במשנה ריש קידושין.....17
- הרב משה סלביצקי
ר"מ בישיבת ליובאוויטש בלטימור
- ביאור בד"ה האמנם רמ"ג25
- הרה"ח ר' יוסף יצחק פלטיאל
משפיע בישיבת חובבי תורה
- שקו"ט בהאם חיוב בדיקת חמץ כולל גם פירורים קטנים40
- הרב ארי' ליב צייטלין
ר"מ בישיבת ליובאוויטש טאראנטא
- מגלגלין זכות ליום זכאי בתורת רבינו50
- הנ"ל
- בענין אזור המוכשר לקבל טומאה.....56
- הרב עזרא שוחט
ראש ישיבת ישיבה אור אלחנן חבד
- בענין יתור הלשון בגמ' דף ז, א59
- הת' יעקב איידלמאן והת' יהושע זעליג גרייזמאן
תו"ת ליובאוויטש ברינוא ישיבה קטנה
- וואקח את ספר המקנה" לפי פירוש השיטה לא נודע למי60
- הת' שנ"ז שי' אייזנבך
ישיבת ליובאוויטש טאראנטא
- בענין תנא ושייר בחליפין.....62
- הת' מנחם מענדל אלטיין והת' חיים הלל קארף
מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

- 64להשכיחם חוקי רצונך ולא עדות.....
הת' לוי יצחק שי' אקרמאן והת' השליח צבי שי' דובינסקי
ישיבת ליובאוויטש טאראנטא
- 66דיוק בברכות אחר לשון הכתוב.....
הת' שמואל שי' בערנשטיין
ישיבת ליובאוויטש טאראנטא
- 68גדר הקנין דגרען כסף.....
הת' השליח שניאור זלמן שי' גורארי'
שליח בישיבה גדולה מעלבורן
- 78ביאור ענין דג' השפעות שנמשכות למטה.....
הת' מנחם מענדל שי' געלמאן
מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא
- 80עדי בירור ועדי קיום.....
שמואל יוסף גרינבוים
שליח בישיבת ליובאוויטש טאראנטא
- 84המקור שעבד נקנה בכסף.....
הת' שני"ז שיחי' גורארי' והת' מ"מ שיחי' דובראווסקי
שלוחים בישיבה גדולה מעלבורן
- 89אלו שאין להם חלק לעזה"ב" לשיטת ר' אלעזר.....
הת' מנחם מענדל שי' הכהן הענדל
שליח בישיבה גדולה מעלבורן
- 91העבודה לפתוח העניים הוא עבודה לשמה.....
הת' לב וואסקאבוניק
שליח במתיבתא ליובאוויטש טאראנטא
- 93אמה העברי".....
הת' יוסף יצחק וואקי
תו"ת ליובאוויטש ברינוא ישיבה קטנה
- 96בטעם הענקה ליורשים.....
הת' דוד העניך ווינגראו
שליח בתו"ת ליובאוויטש מאנטרעאל
- 99התורה חסה על ממונן של ישראל".....
הת' נחום צבי שי' חייקין והת' ישראל ארי' לייב שי' קיובמאן
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא
- 103בענין גזירה תחתונים לא יעלו לעליונים.....
התמים אליהו ברוך שיחי' טיאר
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא
- 105פירוש המילה "מצליף".....
הת' אפרים ליב הלוי לואיס
בית מדרש אהלי תורה

- 107 ביאת המשיח ע"י שמירת שבת**
הת' מנחם מענדל הלוי שי' לוי
תו"ת ליובאוויטש ברינוא ישיבה קטנה
- 109 למי התחתנו נכדי יעקב**
הת' שניאור זלמן שי' ליבעראוו
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא
- 110 הערה ברכות י"ב ע"ב**
הת' מנחם מענדל לידר
ישיבה גדולה מעלבורן
- 113 גר העובד כוכבים אינו יורש את אביו אלא מד"ס**
הנ"ל
- 115 בהדין שאם מת האדון בתוך שש משלים העבד ליורשיו שיעבדו**
הנ"ל
- 117 ענין יציאת העבד ע"י השטר האם יש הענקה או לא?**
הת' אפרים פנחס שי' לערנער
שליח בישיבה גדולה מעלבורן
- 119 הנהגת הרבי באמירת ק"ש שבקרבות**
הת' חיים שי' מאס
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא
- 121 רשימת כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ ע"ד כח הזכרון וציור**
הנ"ל
- 124 מנה אין כאן משכון אין כאן**
הת' דובער מייהל
יש"ג תו"ת ליובאוויטש חובבי תורה
- 128 ביאור בד"ה וידעת (מאסקווא) תרנ"ז**
הת' אייזיק גרשון מינץ
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא
- 129 שינוי נוסח בין שבת וחול**
הת' מנחם מענדל עזרא נחמנסון
יש"ג תו"ת ליובאוויטש חובבי תורה
- 137 ב' בחינות בהמשכה שע"י נטילת לולב**
הת' מנחם מענדל נמס
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא
- 139 שאלת התוס' ותריון בלקו"ש בזמן גרמא דמילה (כט, א)**
הת' מנחם מענדל סאקס
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא
- 141 בענין תמימות ילדים**
הת' מנחם מענדל שי' עלוש
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא

- 142הערה בד"ה פתח אליהו תשט"ו
הת' לוי יצחק פלטיאל
שליח בישיבה גדולה מעלבורן
- 145קנין כסף ע"מ להחזיר דומה כחליפין
הנ"ל
- 149תנאי שאין צורך להכפיל
הנ"ל
- 152בענין סוגיית הגמ' קידושין טו ע"ב
הנ"ל
- 156המקדש במלוח
הנ"ל
- 160ביאור בפרש"י ד"ה כליל תכלת (שמות כח, לא)
הת' מנחם מענדל פרידמאן
שליח בישיבה אור אלחנן חב"ד
- 162בגדר זכות האב בקידושי בתו
הת' מנחם מענדל פרעסקאט
שליח בישיבה אור אלחנן חב"ד
- 172הערה בשו"ע אדה"ז הלכות פסח סימן תעב סעיף לא
הת' לוי יצחק צרפתי
תו"ת ליובאוויטש ברינוא ישיבה קטנה
- 173כסף קידושין בקידושי נערה לפי שיטת רש"י ושאר הראשונים
הת' חיים הלל שי' קארף
מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא
- 184בענין חליפין לשיטת רש"י
הנ"ל
- 188הטעם שלא כ' הרמב"ם דמרור אסור בטבל
הנ"ל
- 190טעם ברכת הבדיקה
הת' שמואל קארף
תו"ת ליובאוויטש המרכזית 770
- 192בענין "מעשה גדול" (ד"ה ועבדי דוד תשמו"ו)
הת' יהודה קלמן קדנר
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא
- 194ביאור בד"ה כבוד מלכותך תרס"א - הדיוק בלשון הקודש*
הת' ברוך שניאור שי' קלמנסון
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא
- 198ביאור על רש"י ד"ה "דכי מעשה דמו" ע"פ לקו"ש חי"א
הת' זוסיא קרייטנברג
שליח בישיבת אור אלחנן חב"ד

201 קידושין דף ז, א

אהרן דוד ראפאפורט

שליח בישיבה גדולה מעלבורן

204 שיטת רש"י ותוס' בדין "הרי את חרופתי" (ו, א)

הת' שלום דובער הכהן שי' ריבקין

ישיבה ליובאוויטש טאראנטא

209 בירור שיטת הרשב"א בענין לשונות הקידושין

הת' יוסף אברהם הלוי שטאל

שליח בישיבה חזון אליהו

213 הוספה: תהילים קאפיטל קי"ט

נערך ע"י הרב נחמי' דייטש

237 שער "אמר אל בני ישראל": הערה בדברי אדה"ז

הרב ישראל יצחק פרידמאן ע"ה

דבר
מלכות

מכתב כללי מאת כ"ק אדמו"ר – לכבוד חה"פ

תשכ"ה

ב"ה, י"א ניסן ה'תשכ"ה
ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל בכל מקום שהם
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

דער אויבערשטער האט באשטימט, אז יציאת מצרים זאל פארקומען אין **חודש האביב** (פּרילינג חודש). און די תורה זאגט אן, אז מען מוז ספעציעל אכטונג געבן אז פסח זאל אלעמאל אויסקומען אין פּרילינג חודש: **שמור את חודש האביב ועשית פסח לה' אלקיך, כי בחודש האביב הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה** – "היט דעם פּרילינג חודש און מאך פסח פאר גיט דיין גיט, ווארום אין פּרילינג חודש האט דייך גיט דיין גיט ארויסגעפירט פון מצרים באנאכט".

כדי אפצוהיטן, אז פסח זאל אויספאלן אין חודש האביב – נעמענדיק אין אכט, אז אונזער לוח איז איינגעשטעלט לויט דער לבנה, וואס דאס שאפט א יערלעכן אונטערשיד פון ארום עלף טעג לגבי דער זון, און די זון באשטימט דאך די תקופות פון יאר – האבן מיר יעדע צוויי אדער דריי יאר אן "עיבור יאר" – אזוי ווי הייאר – ווען עס קומט צו א גאנצער חודש, אדר. אזוי ארום ווערט "אויסגעליכן" דאס יאר פון דער לבנה מיט דעם יאר פון דער זון, און פסח פאלט אויס שטענדיק אין דעם חודש האביב. און דורך דעם ווערן אויך די חדשים פון יאר, און אלע ימים טובים, רעגולירט און איינגעשטעלט אין זייער ריכטיקער צייט.

* * *

דאס וואס יציאת מצרים איז פארגעקומען אין פּרילינג חודש, ווערט דערקלערט פון אונזערע חכמים ז"ל אלס א ספעציעלער חסד פון דעם אויבערשטן, וואס ער האט די אידן ארויסגעפירט פון מצרים אין דער בעסטער צייט פון יאר. אבער ווי אין אלע ענינים פון תורה, איז אויך אין דעם פאראן פילע אנווייזונגען, רמזים און טעמים פארן כלל און פארן פרט. איינע פון די נקודות וואס איך וויל דא ארויסברענגען, וועט קלאר ווערן ווען מען באטראכט די אומשטענדן בא וועלכע עס איז פארגעקומען יציאת מצרים:

האט באשטימט: ראה שמות רבה פט"ו, יא: החדש הזה כו' כשבחר ביעקב ובניו קבע כו'. אור התורה (להצ"צ) ע"פ זה (ע' רסד).

זאגט אן . . שמור: דברים טז, א. ולרמב"ן (לשרש הא' סדהמ"צ להרמב"ם) ולבעל ההלכות – זוהי מ"ע (לעבר השנים, או – מושמרת את החוקה). וראה סהמ"צ סוף מ"ע קנ: בארמזים כו' שמור כו' הורה כו'. וביד ה' קדה"ח בתחלתו ורפ"ד.

ווערט דערקלערט: מכילתא לשמות יג, ד (הובא בפרש"י שם).

איינע פון: ראה רמב"ן בא (יב, ג). צרור המור שם (יב, א). ועיין זח"ג (רנא, א).

באהערשט אלע: מכילתא לבשלח יד, ח: ה' פרעה שולט מסוף העולם ועד סופו. וראה זח"ב

ו, א.

געוואלדיקער איבערגעוויכט: ראה זח"א קכה, סע"א.

הונדערטער יארן זיינען די אידן געווען פארשקלאפט בא א פאלק וואס האט דאן באהערשט אלע ארומיקע פעלקער, ניט נאר מיטן גראבן כוח פון "רייטוועגענער און רייטער" (רכבו ופרשיו), נאר אויך מיט זיין געוואלדיקער איבערגעוויכט אין די געביטן פון וויסנשאפט, אין אלץ וואס מען רופט היינט אן "קולטור" און "ציוויליזאציע".

די קולטור און ציוויליזאציע פון מצרים האבן זיך געשטיצט אויף די נאטור כוחות און נאטור דערשיינונגען, ספעציעל – דער טייך נילוס. דאס לאנד מצרים איז כמעט אינגאנצן פריי פון רעגן; מענטשלעכע דערפינדלעכקייט האט אבער געשאפן א קינסטלעכע באוואסערונג, וואס האט פארוואנדלט מצרים אין א פרוכטבארן גארטן, ארומגערינגלט פון מדבריות.

די דאזיקע אומשטענדן האבן מיטגעבראכט א פארצווייגטע געצנדינערישע קולטור, וואס האט געהאט צוויי הויפטשטריכן: די פארגעטערונג פון די כוחות פון דער נאטור, און די פארגעטערונג פון דיכוחות פונם מענטשן וואס האט פארשטאנען ווי אויטצוניצן די כוחות פון דער נאטור. דערפון איז בלויז א קורצער שריט צו דער פארגעטערונג פון פרעה'ן, וועלכער האט פארקערפערט אין זיך דעם מצרישן אידעאל פון דעם "געניאלן" מענטשן.

אזא סיסטעם, וואס האט באטראכט די וועלט אלס א צוזאמענשטעל פון מערערע "נאטור כחות", צווישן וועלכע עס איז אויך דער "כח" פון מענשן, מיט'ן צוגאב פון דער פילאזאפיע אז **כוחי ועוצם ידי עשו לי את החיל הזה** – "מיין כוח און די מאכט פון מיין האנט האבן מיר איינגעשאפן דעם גאנצן פארמעגן"; האט געפירט צו דער נידעריקסטער גייסטיקער און מאראלישעטישער געפאלנקייט, וועלכע האט אויך "בארעכטיקט" די אומפארשעמטסטע פארשקלאפונג און גרויזאמקייטן צו דער פיזיש-שוואכערן מענטש אדער פאלק.

די געצנדינסט און איבערגלויבן פון די מצריים האבן דערגרייכט זייער שטארקסטן אויסדרוק אין דער צייט פון דער יערלעכער באנייאונג פון די כחות פון דער נאטור – אין דעם פריילינג חודש, דער חודש פון "מזל טלה", און דער שעפס איז געווען פון די הויפטסימבאלן פון דער מצרישער עבודה-זרה.

* * *

ספעציעל . . נילוס: יחזקאל כט, ג.

פריי פון רעגן: ראה רש"י ויגש מז, י. דברים יא, י.

מענטשליכע דערפינדלענקייט: רש"י ר"פ מקץ.

פון פרעה'ן: שמו"ר פ"ח, ב. תנחומא שם.

כוחי ועוצם ידי: דברים ח, יז. וראה סמ"ג מל"ת סד: וראה בחלום כו' שכחת את העיקר כו' והתבוננתי כר והנה יסוד גדול הוא כו'.

דער נידעריקסטער: ויקרא יח, ג ובתו"כ (ובפרש"י) שם. ובקה"ר עה"פ והארץ לעולם עומדת דמצרים דוגמת ערוה באדם.

שטארקסטן אויסדרוק: רמב"ן וצרור המור שם.

א טייל אידן: שמו"ר פ"ד, ג. וראה תניא פל"א.

קיין איינציגער שקלאף: מכילתא יתרו יח, יא.

אין באדינג – ציט זיך: שמו"ר פט"ז, ב. כל זמן כו' משכו כו' שבכך כו'.

און אט קומט משה רבנו מיט דער בשורה פון "פקוד פקדתי" – אז עס איז געקומען די צייט ווען דער גיט פון אברהם יצחק און יעקב האט באשלאסן צו באפרייען די אידן פון פרעה'ס הענט און פון גלות מצרים.

ס'איז שוין געווען 210 יאר ווי די אידן זיינען געווען אונטערגעווארפן צו פרעה'ן; א טייל אידן זיינען שוין אפילו געווען פארשלונגען פון דער מצרישער "קולטור"; קיין הילף פון די ארומיקע פעלקער האט מען נישט געקענט דערווארטן; קיין איינציקער שקלאף האט (ביז דאן) נישט געקענט באפרייען זיין פון מצרים, עס איז פשוט נישט געווען קיין שום אויסזיכט, פון א נאטירלעכן שטאנדפונקט, צו באפרייען דאס אידישע פאלק פון מצרים – און דאך פארזיכערט זיי משה רבנו, אז די צייט פון באפרייאונג איז געקומען. עס איז אבער פאראן איין באדינג: **משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח!**

משכו – ציט זיך צוריק פון דער עבודה־זרה פונם לאנד; **וקחו לכם** גו' – נעמט אייך א שעפס (דאס וואס די מצריים האבן פארגעטערט) און שעכט אים אלס קרבן פסח פאר גיט. ס'איז נישט גענוג צו פארלייקענען די מצרישע עבודה־זרה בא זיך אין הארצן, אדער אפילו בא זיך אין דער היים, פארבארגענערהייט און שטילערהייט! נאר דוקא אין דער עפנטלעכקייט, אן מורא, לויט אלע פרטים וועלכע זיינען געווען פארבונדן מיטן קרבן פסח אין מצרים.

און דאן פארזיכערט משה רבנו אין נאמען פון דעם אויבערשטן, אז נישט נאר מ'וועט באפרייט ווערן פון מצרים, נאר אז פרעה אליין וועט זיי הייסן ארויסגיין פון מצרים; די גאולה וועט פארקומען נישט אין דער צייט ווען די כוחות פון דער נאטור זיינען איינגעדערעמלט און פארבארגן, נאר דוקא אין **חודש האביב**, אין דעם רעכטן מיטן פון דעם פריילינג חודש, ווען די נאטור אנטפלעקט אירע שטארקסטע כוחות.

דערמיט ווערט אונטערשטראכן, אז עס זיינען נישטא קיין אפגעזונדערטע וועלטן: א וועלט פון נאטור און נאטור כחות און א וועלט פון "העכער פון וועלט", וואס אמאל באהערשט איינע די צווייטע און אמאל פארקערט עס איז דא בלויז איין און איינציקער גיט, וואס ער איז דער אבסאלוטער בעלהיבית איבער דער גאנצער וועלט, און פאראייניקט אויך די גאנצע וועלט.

די דאזיקע אנערקענונג איז געקומען צום העכסטן אויסדרוק בא מתן־תורה, דער קולמינאציע פונקט פון יציאת מצרים, וועלכער האט זיך אנגעהויבן מיט: **אנכי ה' אלקין אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים; לא יהי לך אלקים אחרים** גו' – "איך בין גיט, דיין גיט, וואס האט זיך ארויסגעפירט פון לאנד מצרים, פון דער היים פון פארשקלאפונג! עס זאל בא דיר נישט זיין קיינע אפגעטער".

וקחו לכם : למשפחותיכם (דוקא), ובהודעת משה בבנינו ובבנותינו – כל הארבעה בנים (ובנות), מן החכם ועד השאינו יודע לשאול.

אין דער עפנטלעכקייט : ראה שו"ע רבנו הזקן ר"ס תל.

דער קולמינאציע פונקט : כמש"נ בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את ה' (שמות ג, יב). וראה ז"ח ר"פ יתרו : בכל יומא אפיק כו'. וראה תניא פל"א שם.

נהי' כמים : יחזקאל כ, לב.

קיין ברירה נישט : יחזקאל שם. נתבאר בקונטרס ומעין מ"א, פ"ג.

לכם – אידישן "איך" : ראה שמו"ר פט"ו, כג : לכם הה"ד יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך.

פונקט ווי אין מצרים אמאל, אזוי אויך היינט זיינען פאראן אזעלכע וועלכע בויען זייער לעבן אויפ'ן פארגעטערן די אזוי גערופענע נאטור כחות מיט'ן צוגאב פון דעם כוחי ועוצם ידי פון דעם מענשן. אנכע האבן געפונען אן "אויסוועג", אז בא זיך אין דער היים, האט ער אן ארט פאר דעם אויבערשט'ן אויך – אבער אין געזעלשאפט איז ער "מיט לייטן גלייך", נהי' כגוים, ואדרבה – נאך מער גוי – ווי זיי.

קומט יום טוב פסח און דערמאנט ווידער אמאל: פקוד פקדתי – איר האט קיין ברירה ניט. דער אויבערשטער געדיינקט אייך און עס מוז זיין – **משכו** – אפוארפן די עבודה'זרה פונם לאנד, אין וואס פאר א פארם זי זאל זיך ניט אויסדריקן און טאן דעם עפענטליך, אן מור, און מיט שטאלץ. **וקחו לכם** – נעמן זיך און אלץ וואס איר האט, אלע מעגלעכקייטן און כחות וואס איר פארמאגט – צו זיך, צו אייער אמת'ן אייביגן אידישן "איד",

און טאן דאס אלץ בחדש האביב – ניט לאזן זיך פארטומלען פון די פארפירער אז וויבאלד אז עס איז דא א בליענדע וועלט מיט דעם מענשן אינמיטן און זיין כח ועוצם ידו – איז אלה אלקיך, דאס איז דיין אפגאט און צו דעם ביסט דו פארשקלאפט און ניטא קיין ארט ר"ל פאר דעם אויבערשטן –

נאר אדרבא – בחדש האביב הוציאך ה' אלקיך ממצרים – גט, וואס ער איז דיין גט נעמט דיר ארויס פון פארשקלאפונג אין חדש האביב – די בליענדע וועלט מיט די וואונדער אף וואונדער וואס מען זעט אין איר בריינגען עס צו נאך קלארער דערזען דעם אמת – אין דעם נוסח פון אונזערע חכמים ז"ל – אז ה' אלקינו (איז) מלך העולם (דער קעניג פון וועלט) שלא חיסר בעולמו כלום (אז ער האט געמאכט אז עס זאל אין איר גארניט פעלן).

דער אויבערשטער זאל העלפן און מצליח זיין, אז פסח – זמן חירותנו זאל ברענגען יעדן איינעם און איינער בתוך כלל ישראל צו דער אמת'ער באפרייאונג פון אלע שטערונגען און באגרענצונגען און מיזאל דינען דעם אויבערשטן בלבב שלם,

און די גאולה פון דעם פרט זאל ברענגען צו דער גאולה פון כלל ישראל, די גאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו במהרה בימינו.

אדרבא – בחדש האביב: להעיר מלקויות במדבר (ג, א). סד"ה החדש הזה – לכ"ק מו"ח אדמו"ר – בס' המאמרים הישנים.

הוציאן . . ממצרים: לילה . וכן גם עתה אין להתרשם מזה שלאחרים לילה ואין רואים את האמת, כי הנה החושך יכסה ארץ וערפל לאומים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה (ישעי' ס, ב). **אין חדש האביב . . אין דעם נוסח:** ברכות מג, ב . והנה לכמה אחרונים (או"ח סרכ"ו) ניסן לאו דוקא, אבל י"א דדוקא הוא (שד"ח אסיפת דינים מע' ברכות רס"ב. ושי"ט). והנה אדמו"ר הזקן בלוח ברכות הנהנין (הראשון) כ' דאחר ל' יברך בלא שם ומלכות (מוכח דניסן לאו דוקא), אבל בסדר ברה"י (שבסידורו פ"יג סי"ד) השמיט זה. ואף שי"ל בדוחק דטעמו מפני דס"ל דאין לברך כלל אלא פעם אחת (ועדיין יקשה למה לא ביאר דברי השו"ע "בימי ניסן" דהיינו לאו דוקא – כמו שהוסיף ביאור בכמה דינים שבברה"י), י"ל – דהשמיט מפני דבמשנה האחרונה ס"ל ד"בימי ניסן" כפשוטו – בדוקא, וא"כ א"א "לאחר ל"י . ואכמ"ל.

מנחם שניאורסאהן

A decorative flourish consisting of several elegant, swirling lines that curve upwards and to the left, ending in a small, stylized floral or leaf-like motif.

שער הרבנים

קידוש במקום סעודה בליל הסדר

הרב חנוך ביסטריצקי
מנהל ישיבה גדולה ניו הייבן

א. בנוגע לקידוש בליל הסדר יש להקשות שאלה פשוטה, איך יוצאים בקידוש כשאוכל מצה ומתחיל הסעודה לאחר זמן ארוך מעשיית קידוש? הלא ידוע ההלכה מפורשת שצ"ל קידוש במקום סעודה, וכמפורש בשו"ע אדה"ז סי' רע"ג סעיף ה' "צריך לאכול במקום הקידוש לאלתר אחר הקידוש אבל אם לא אכל עד לאחר זמן לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולקדש קודם שיאכל ואין חילוק בין זמן קצר לזמן ארוך".

ואע"פ שבסי' תע"ג¹ כתב אדה"ז (אף שמן הדין צריך להביא הקערה עם המצות ומרור וכו' רק לאחר כרפס מ"מ) "נהגו להביא כל דברים אלו לפני בעה"ב מיד אחר קידוש קודם אכילת הירקות (כדי שיהיה הקידוש סמוך להתחלת הסעודה דהיינו הבאת המצה והמרור עיין סי' רע"א)", מ"מ עדיין חסר ביאור דהא מפורש בהלכה הנ"ל בהלכות קידוש שצריך לאכול במקום הקידוש לאלתר וא"ל לא יצא. הרי שאינו מספיק שיהא הקידוש סמוך להבאת הסעודה לשולחן בלבד אלא להאכילה, ובהסדר יש הפסק ארוך.

ב. והנה הבדי השולחן² ביאר ע"פ מ"ש המשנה ברורה שם בסי' רע"ג ס"ק י"ד דאם היה הפסק מחמת הדברים שהם צורך סעודה לא חשוב הפסק. וכתב שם ע"ז "ויש לעשות סמוכין לדבריו דהא בליל פסח מפסיקין בין קידוש לסעודה באמירת ההגדה שאין לזה זמן מוגבל ולפעמים שווה איזה שעות וע"כ כיון דצורך סעודה הוא לא חשיב הפסק."

אבל לכאורה ביאור הנ"ל עדיין צ"ע וביאור, אע"פ שיש חיוב לומר ההגדה בשעה שיש מצה ומרור מונח לפניו מ"מ למה נחשב אמירת ההגדה "צורך סעודה"? ואדרבה בפשטות מצד הסעודה ה' ראוי לאכול מיד לאחר קידוש וזה שמאחרים הסעודה הוא בשביל ההגדה שיהא כל הדברים שבקערה לפניו בשעה שאומר ההגדה (כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תע"ג סעיף כ' הטעם למה שמביאים כל הדברים שעל הקערה בשעת אמירת ההגדה). הרי שאין אמירת ההגדה צורך הסעודה אלא אדרבה (דחיית ה)הסעודה הוא לצורך ההגדה.

¹ בסעיף (כ', ו) כ"ה

² סי' פ"א ס"ק י'

ג. וי"ל ובהקדם שבסי' תע"ג שם מביא אדה"ז ב' פסוקים שממנו למדין להביא המצה לפני מי שאמר ההגדה: (א) לחם עוני ודרשו חכמים לחם שעונין עליו דברים הרבה דהיינו אמירת ההגדה. (ב) והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה גו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ונראה שמב' פסוקים אלו נובע שיש שני גדרים שונים בדין זה. מהפסוק והגדת לבנך כו' בעבור זה (שפסוק זה קאי על הגדה) נמצא שזהו דין בהגדה שיהא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. ומהפסוק מצות לחם עוני (שקאי על המצה) נמצא שזהו דין בהמצה שיהא המצה לחם שעונין עליו דברים הרבה. ובנוסף לפשטות הפסוק, סברא זו מוכח גם מהגמ'. דבפסחים³ בהסוגיות שמביא הלימוד דלחם עוני, מביא עוד הלכות שלמדים מהפסוק לחם עוני בחדא מחתא עם ההלכה הנ"ל שבדאי הוה הלכות בהמצה, ולדוגמא שאינו יוצא במצה עשירה, ומה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה. ובפשטות כשם שדינים אלו שלמדין מלחם עוני הם דינים בהמצה גם הדין שעונין עליו דברים הרבה הוא דין בהמצה⁴.

וסברא זו מדויק שם בשו"ע אדה"ז סעיף כ' שכתב "אחר שאכל הירקות יביאו לפני מי שאומר ההגדה ג' מצות של מצוה כדי לומר עליהם ההגדה שנאמר לחם עוני וכו'". שמלשונו שכתב כדי לומר עליהם ההגדה, ולא כדי לומר ההגדה עליהם וכיו"ב, משמע כנ"ל שמביאים המצות כדי שעליהם יאמר ההגדה לקיים בהמצה דין לחם עוני.

ד. ועפ"ז מובן יותר התירוצים הנ"ל. שמצד דין לחם עוני נמצא שאמירת ההגדה הוא הכנה וצורך הסעודה, היינו (ע"ד) הכנת המצה שיהא לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה. ומתאים לפסק המשנה ברורה שהפסק לצורך הסעודה אינו נחשב הפסק כמ"ש הבדי השולחן.

ועד"ז יש לפרש דברי אדה"ז הנ"ל שמביאים הקערה מיד אחרי קידוש "כדי שיהיה הקידוש סמוך להתחלת הסעודה דהיינו הבאת המצה והמרור". דלפי שבליל פסח צריך שיהא המצה לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה נמצא שמצד דין זה הבאת הקערה לומר עליו ההגדה הוא התחלת הסעודה. ושאינו סעודה זו מסעודות כל השנה שכולם מתחילים באכילה ממש וסעודה זו חייב להתחיל בעניית דברים על הלחם. (ובאותיות אחרות קצת אולי י"ל שההלכה הוא שצריך להיות קידוש במקום סעודה, אלא שבכל השנה הסעודה נחשב מהתחלת האכילה משא"כ סעודת ליל פסח חידשה תורה שמתחיל עם אמירת ההגדה על המצה לפני אכילתו בפועל).

³ לו. קט"ו:

⁴ שוב ראיתי סברא זו ברינת יצחק על ההגדה. ושם מביא ראיות אלו, ועוד ראיות ונפק"מ בין הדין שבהגדה להדין שבהמצה. אבל לא כתב בנוגע לקידוש במקום סעודה.

(אלא שעדיין צ"ע למה מוסיף אדה"ז "דהיינו הבאת מצה והמרור" אם הסברא הנ"ל הוא דין פרטי בהמצה. ובלאה"כ צ"ע למה הוסיף הבאת המרור אם אכילת המרור בכלל אינו ענין לקידוש במקום סעודה. ואולי י"ל ע"ד הנ"ל שבא להדגיש שהגדרת סעודה זו אינו כשאר סעודות אלא חידשה תורה סעודה מחודשת של (פסח) מצה ומרור, שירק המרור נחשב חלק עקרי בסעודה זו, ושאינו מתחיל אם אכילה אלא בעניית דברים. ועצ"ע).

ה. ולשלימות הענין יש להעיר שלכאורה נראה שתירוצי אדה"ז אינו ממש אותו תירוצי של הבדי השולחן. דהבדי השולחן מפרש שאמירת ההגדה אינו התחלת הסעודה ממש אלא הפסק שלצורך הסעודה. משא"כ לפי אדה"ז אפי' הבאת הקערה כדי לומר עליו ההגדה, נחשב להתחלת הסעודה ממש. ולפי דבריו מתאים ממש שיהא הקידוש כאן כ"כ רחוק מהתחלת האכילה, ול"צ אפי' להיתר המשנה ברורה שהוא הפסק לצורך הסעודה, שאין ההגדה נחשב הפסק אלא להתחלת הסעודה.

וי"ל הנפק"מ בזה, אם לאחר אמירת ההגדה, ולפני אכילת המצה, הפסיק לעסוק בענין אחר שלא מענין הסעודה. דלפי הבדי השולחן יהא צריך לחזור ולקדש כיון שהפסיק בין הקידוש והסעודה שלא לצורך הסעודה. משא"כ לפי ביאור אדה"ז אין זה נחשב הפסק בין הקידוש והסעודה כי התחלת הסעודה היתה כבר כשהביא הקערה, ולא יהא צריך לחזור ולקדש

היום יום ב' מנחם אב

הר' מרדכי דוב וילהלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

בהיום יום ב' מנחם אב כתוב "מתחילין להניח תפילין שני חדשים לפני הבר מצוה". ויש לומר הקישור בין המנהג ובין היום שבו נכתב המנהג.

והוא שכמו שמצינו בלוח [כולל חב"ד וכו'] שביום הראשון מימי החול שבשנה [בדרך כלל ביום ג' תשרי] כתובים מהלכות תפילין ומנהגיו היות שזהו היום הראשון בשנה זו שמניחין תפילין [כעין הבר מצוה של אותה שנה].

וידוע המענה [מובא בשולחן מנחם ח"א ע' קז] שאם בתוך הב' חדשים שלפני הבר מצוה חל חוה"מ "יכול להתחיל שבוע מקודם מהרגיל" ובכך יהי' ב' חדשים שלימים.

א"כ יש לומר שהיות שלוח ההיום יום נכתב לשנת תש"ג-ד וב' ימי ראש השנה של שנת תש"ד היתה ביום ה-ו וג' תשרי היתה בשבת קודש [היינו ששלשת ימים הראשונים של שנת תש"ד אין מניחים תפילין] וא"כ היום הראשון להנחת תפילין [= היינו הבר מצוה של שנת תש"ד] היתה ביום ד' תשרי יוצא ש"מתחילין להניח תפילין שני חדשים לפני הבר מצוה" ביום ב' מנחם אב תש"ג ודו"ק.

לאור המצב הנוכחי, אם חייב לשלם שכר לימוד

עבור הזמן שנסגר בית הספר

הרב שבתאי אשר טיאר

בסי' שלד סעיף א פסק הרמ"א¹ (כרבינו מאיר מרוטנברג) שאם נתהוה בעיר שינוי אויר או שאר אונס הוי פסידא דהמלמד (שהרי אינו יכול לחזור בו דכדבר האבוד דמי, כמבואר בסי' שלג סעיף ה שאם חזר בו יפסיד ואפי' נאנס כו')², ואם הוי מכת מדינה כל ההפסד על בעל הבית, אבל מנכה לו משכירותו. (ואם אפשר לתקנו ע"י טורח ותחבולות אינו מנכה לו³).

והנה בפס"ד צ"צ (שלו, ג) פסק כרמ"א (שלד, א) שהביא ראייה מענין המלמד לענין בית השלחין בדמכת מדינה לא שייך חזרה אבל מנכה לו משכירותו.

ונפ"מ לנוכח המצב המדרדר בעולם והבתי ספר נסגרו, אם כבר שילם שכר לימוד להבית ספר. דהנה בשו"ע חו"מ סי' שלג סעיף ה, אהא דכתב המחבר שבדבר האבוד אחד פועל ואחד קבלן אינו יכול לחזור בו אא"כ נאנס כגון שחלה, כתב הרמ"א לחלק בין הקדים שכרו או לא, דאם כבר קבל הפועל שכרו יש אומרים שאינו צריך להחזיר, דבזה י"ל דכל היכא דחלה ברשותא דמרא חלה, דבהקדים לו שכרם נקנו שכירותו כמו בית. (והוא מדברי הרא"ש שכתב בשם מהר"ם, וכן הוא בתשובת מיימוני בשם מהר"ם, "שהגיד לו כן בעל החלום"⁴). וא"כ כ"ש בנדו"ד שבהמלמד אין קלקול כלל שיכול ללמוד כמקדם אלא ארי הוא דרביע עליה דתלמיד ג"כ.

¹ בהבנת דברי הרמ"א נחלקו האחרונים ודברינו כאן מיוסדים על הבנת ומסקנת הצ"צ בכ"מ, וכפי שיבואר להלן.

² עיין היטב בשו"ת צ"צ חו"מ סי' מה.

³ ע"פ המבואר ברמ"א רס"י שכא.

⁴ ודלא כמהר"ם פדוואה וסמ"ע.

⁵ בש"ך ס"ק כה דחה דברי מהר"ם מהלכה [ודלא כט"ז שפסק הלכה למעשה כדעת מהר"ם דבמחוזות תליא מילתא (ולהעיר ממ"ש בשו"ת צ"צ חו"מ סי' מט אות ד שאם באנו לפסוק הלכות עפ"י הכללות יש לפסוק כרבינו מאיר מרוטנברג שאמר לי המגיד לב"י דהלכתא כוותי בכל דוכתא { כנראה כוונתו למ"ש במגיד מישרים פרשת ויקהל במהדורא בתרא ד"ה עוד אמר לי בנטפים ברבו על הזוחלין הלכה כר' מאיר בחירי ודחילי הלכתא כוותי בכל דוכתא דהוא הוה שלימא ובההוא תפיסא דאיתפס ומית בה אתכפר חובי ואשתאר זכיכא וברירא ואסתלק בדרגא עלאה בהדי צדיקיא"י } ושהש"ך בסי' שפ"ח סק"ו כי דלא נראה להכריע כנגד מהר"ם שלא היה בדורו כמותו כו' ע"ש], וכתב דדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין בזה, ושלא מסתבר כלל לחלק בין הקדים שכרו או לא. וכדי לתרץ הא דמוכח בש"ס פרק האומנין דאין צריך לשלם להם שכרם ובפ"ק דקידושין אמרינן גבי עבד עברי דאם חלה שלש ועבד שלש אינו חייב להשלים, כתב הש"ך לחלק

ולפי"ז חייב לשלם על זמן העבר אם עדיין לא שילם. ועבור הזמן שנסגר בית הספר יש לחלק בין הקדים שכרו או לא. דבאם שילם מראש את שכר הלימוד אינו יכול לבקש אותה בחזרה עבור הזמן שנסגר בית הספר, ואם עדיין לא שילם פטור.

וכל זה מעיקר הדין, ומהנכון להוסיף כפי יכולתו מדין צדקה וכל המוסיף מוסיפים לו, וק"ל.

בין פועל לעבד עברי דשאני ע"ע שגופו קנוי לו א"כ כל היכא דחלה ברשותא דמרא חלה, משא"כ פועל. וראה שם שכתב ליישב דברי התשב"ץ והריטב"א (בדוחק עכ"פ, דבאמת לא משמע כן לא בתשב"ץ ולא בריטב"א. ולהעיר ממ"ש בחידושי רעק"א שם. ובמהדו"ב לס"י רמג ד"ה וגם את"ל כתב אדה"ז על מ"ש הש"ך שהחילוק הוא משום שעבד עברי גופו קנוי לו: "זה אינו במשמע כלל בריטב"א שם").

והנה מ"ש הש"ך שלא מסתבר כלל לחלק בין הקדים שכרו או לא, יש להעיר ממ"ש הצמח צדק בספרו "פסקי דינים" בדף שכד ע"ג לתרץ ה"צריך עיון" של המגיד משנה על מ"ש הרמב"ם דקבלן יש לו אונאה (וכן הוא בשו"ע סי' רכז סעי' לו), דהרי קי"ל (וכ"ה בשו"ע סי' שו סעי' ב) אין אומן קונה בשבח כלי וא"כ אין כאן ממכר, ובאונאה ממכר כתיב וכאן אין כאן ממכר כלל, דתירץ (הצ"צ) שאם שכרם בקנין ע"י ש"הקדים להם שכרם י"ל דנקנו שכירותם כמו בית".

ומעתה יש לקיים פשוט משמעות התשב"ץ והריטב"א [ואזיל שפיר גם אליבא דהתוס' (קידושין דף יז ע"א ד"ה חלה שלש) שלא כתבו שהקדים לו שכרו, ודיברו במצוי ושכירות אינה משתלמת אלא לבסוף] (כמבואר בב"מ דף סה) שכתבו שהדבר תלוי באם כבר פרעו כל שכרו מתחלה ואין שום חוב ממון עליו [כ"ה בתשב"ץ]. וכן משמע ברור בריטב"א שם שהחילוק הוא רק בזה שע"ע לא נשתעבד לו לעשות דבר ידוע, וכדברי רבינו במהדו"ב שם, וא"כ ה"ה פועל, עכ"פ אם השכיר עצמו לכל מלאכות, ודלא כש"ך שם. ומדברי הרמ"א וט"ז משמע שאפי' אם השכיר עצמו על דבר ידוע הדין כן, כדברי מהר"ם שם. וראה בלק"ש חלק כה עמ' 145 הע' 42, דבזה י"ל דכל היכא דחלה ברשותא דמרא חלה, דבהקדים לו שכרם נקנו שכירותו כמו בית. [וכן משמע בתשובת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' עז) ותשובת רשב"א (ח"א סי' תתעג) ובמרדכי (ב"מ ר"פ האומנין סי' שמו) שלא רק במלמד אלא אפי' בשאר פועל לא מהני אם אומר לו לך משום שגופו קנוי לו כמו עבד מדמדמי פועל לעבד עברי בפ"ק דב"מ (דף יו"ד ע"א), ראה ש"ך סי' שלג ס"ק מז. (ובהגהות אמרי ברוך שם פי' שע"כ כוונתם דע"ע גופו קניי' להאדון ופועל עכ"פ "גופו נשתעבד לעשות המלאכה שקבל עליו לעשות לבעה"ב לענין זה הוי כקנין בגופו", וציין לחידושי הריטב"א לקידושין דף טז.]]

סימני גדלות

הרב בנימין גבריאל הכהן כהן
ראש ישיבת גדולה מעלבורן

איתא במסכת קידושין (טז, ב): דתניא בן תשע שנים שהביא ב' שערות, שומא. מבן ט' שנים ויום אחד עד בן י"ב שנים ויום אחד ועודן בו, שומא. ר' יוסי בר' יהודה אומר סימן. בן י"ג שנים ויום אחד, דברי הכל סימן. עכ"ל הברייתא. ועיין בפרש"י (ד"ה מבן תשע) שפי' דפליגי ת"ק ור' יוסי בר' יהודה אם השערות עודן בו כשהגיע לי"ב ולא נשרו, דת"ק ס"ל דאין זה אלא שומא כיון דצמחו לפני י"ב, וריב"י ס"ל דאעפ"כ שפיר הוי סימן כיון דעתה הוי כבר לאחר י"ב ולא נשרו. וקיי"ל (רמב"ם הל' אישות פ"ב הי"ח) כת"ק, דאזלינן בתר שעת הבאת השער, ואם ה' זה קודם זמן הגדלות אין זה שוה כלום אע"פ שאותן שערות במקומן עומדות גם אחר השלמת השנים.

ועיי' בשו"ע או"ח סי' נה סעי' ה' ברמ"א שאין מדקדקין בשערות אלא כל שהגיע לכלל שנותיו מחזקינן אותו כגדול ואומרים לענין זה (פי' לענין תפלה בציבור שהיא דרבנן) מסתמא הביא שתי שערות, עכ"ל. ובשו"ע אדה"ז (שם, סעי' ו') כתב שא"צ לבדוק בשערות בכל שהגיע לכלל שנותיו דהיינו בן י"ג שנה ויום אחד, שכיון שתפלה מד"ס סומכין על החזקה שמן הסתם הביא ב' שערות כיון שהגיע לכלל שנותיו שראוי להביא בהן ב' שערות, עכ"ל. וכן נוהגין בפועל שמצרפין קטנים, שזה עתה השלימו י"ג שנים והתחילו שנת הי"ד שלהם, למנין עשרה, דכיון דמקצת היום ככולו הרי הם כבר בני י"ג שנים ויום אחד ונקטינן שכבר הביאו ב' שערות והם גדולים לכל דבר שאינו מדאורייתא.

ולכאורה דבר זה פלא הוא, דבשלמא אם ההלכה היתה כשיטת ר' יוסי בר' יהודה וגם שערות שצמחו לפני הזמן נחשבים לסימן עי"ז שלא נשרו אח"כ, שפיר היו יכולים לומר שאותן שערות שצמחו בשנת הי"ג עדיין עומדים במקומן לאחר שנשלמו שניו, והרי הוא גדול ע"פ הצירוף של שנים וסימנים. אבל כיון שלא קיי"ל כן אלא כת"ק דס"ל דכל מה שצמח לפני השלמת הזמן אינו כלום אע"פ שנשאר על עמדו אח"כ, אם כן האיך אפשר להחזיק תינוק זה לגדול עשר דקות לאחר צאת הכוכבים בתחילת שנת הי"ד? וכי בעשר דקות אלו צמחו וגדלו ב' שערות השיעור הראוי לעשות בעליהן גדול מן התורה?!

ועי' בשו"ת חת"ס (חאו"ח סי' קעב) וז"ל: דלענין שארי מצוות נהי דחייב נמי באותו היום שנולד דהיינו אחר י"ג שנים ללידתו, מ"מ א"א שלא נכנסה בו שעה או רגע א' בשנת הי"ד ונאמר חזקה שהביא ב' שערות באותו הרגע ומתחייב שוב באותה מצוה, משא"כ יוה"כ דממילא חייב ברגע כניסת היום הזה סד"א דקיי"ל שבזו הרגע הביא ב' שערות, דאם הי' בו רגע קודם ה"ל שומא, ע"כ נימא חזקה שצמצם ובאו בזו רגע, לא לפניו ולא לאחריו, קמ"ל דאפ"ה חייב מיד בעיניו עם כניסת היום, ומשמע דמייתי חטאת על אותו הרגע אי היו בו שערות ועבר ואכל, והוא באמת קצת חידוש, עכ"ל החת"ס. ומשמע מדבריו דמחזיקין שברגע אחד גדלו השערות, והוא באמת דבר שהמציאות א"א להיות כן, כיון ששערות אלו צריך שיהי' להן שיעור מסויים, וא"כ האיך נעשה דבר זה ברגע אחד?

ועי' בשו"ת חת"ס (חיו"ד סי' מה) שכתב, וז"ל: והנסיון הוא עד נאמן יותר מכל הסברות הבנויות על ראיות, עכ"ל. הרי לפנינו שגם החת"ס ס"ל דהעיקר הוא המציאות של הדברים כפי שהם בפועל, ואם כן צ"ע האיך ס"ל דהשערות נעשו ברגע א', דבר שהנסיון הראה שאינו כן?

והנה עיין בצפנת פענח על הרמב"ם (הל' אישות פ"א ה"ט) שמביא המחלוקת שמצינו בנדה (מה, ב) אם תוך זמן (תוך שנת י"ב לנקבה ושנת י"ג לזכר) הוה כלפני זמן (לפני שנת י"ב וי"ג) או לאחר זמן (י"ב או י"ג). ומפרש הצפע"נ דהא דס"ל לחד מ"ד דכלפני זמן דמי (וכן קיי"ל להלכה) ר"ל שאם נולדו בו השערות בתוך הזמן ועדיין היו בו אח"כ כשהגיע זמן השנים אז לא הוה שומא והוה גדול מכאן ולהבא. ומאן דאמר דתוך זמן כלאחר זמן ס"ל גם כן שצריך שיהיו השערות קיימות עד לאחר שיגיע זמן השנים, אך דס"ל שאז הוא גדול למפרע, עיי"ש בדבריו. ויוצא מביאורו דכו"ע מודים דשערות שגדלו בשנת הי"ב (או הי"ג) שפיר נחשבות לסימן בנוגע למכאן ולהבא אם עדיין הן במקומן בהגעת זמן השנים. ומובן דלפי דבריו סרה לגמרי קושייתנו, כי מה שמצרפים קטן זה למנין של עשרה הוא ענין של מכאן ולהבא, וא"כ שפיר מחזיקין שגדלו השערות במשך שנה האחרונה ונעשו עכשיו סימנים עי"ז שעדיין עומדות בגופו שנעשה עתה בן י"ג שנים.

ולכאורה לפי דברי הצפע"נ יש לבאר דברי רש"י (קידושין טז, ב ד"ה שומא) שכתב דמזה שבברייתא מבואר דהמביאה קודם תשע אינו סימן מוכח דיש לה קצבה למטה, עיי"ש. וכבר העירו על דבריו דהו"ל לפרש שמזה שגם מבן ט' עד י"ב ויום אחד נחשב לשומא רואים שיש לה קצבה למטה, כי כן הוא אליבא דת"ק דהלכה כמותו, ולמה בחר רש"י לפרש הוכחת הגמ' גם אליבא דר' יוסי בר' יהודה אם לא

קיי"ל כוותי? ולפי דברי הצפע"נ י"ל דכיון דהא דהוי שומא כשהביאה מט' עד י"ב אינו אלא בנוגע למפרע אבל מכאן ולהבא שפיר הוי סימן, א"כ אין זמן זה שלאחר ט' ויום אחד נחשב לקצבה אמיתית ורק לפני ט' שהיא נחשב לגמרי לשומא (גם מכאן ולהבא) ראוי להקרא "יש לה קצבה". ודו"ק.

אמנם עצם חידושו של הצפע"נ, שלכו"ע הוי סימן מכאן ולהבא, לא נראה כן לכאורה מדברי השו"ע (אבה"ע סי' קנה סעי' י"ד) דשם איתא ש"א אין שתי שערות סימן גדלות אלא א"כ באו מי"ב שנה ואילך, אבל אם באו קודם לכן, אפי' תוך שנת י"ב חשיבי כשומא ואינה נחשבת גדולה על ידם". עיי"ש, שר"ל שעדיין יכולה למאן כיון שעדיין קטנה היא. והיינו שכל הדיון שם הוא בנוגע למכאן ולהבא (אם עדיין ראויה למאן או לא) ומ"מ אמרינן דאם הביאה השערות לפני הגעת זמן הגדלות אין זה סימן. ולכאורה נראה דזה אינו מתאים עם דברי הצפע"נ. ולפי"ז הדרא קושיין לדוכתי' בנוגע צירוף קטן למנין מיד לאחר שנשלמו לו י"ג שנים.

ונראה לומר בביאור דבר זה ע"פ דברי הצפע"נ דלקמן (הל' אישות פ"א הט"ז) וז"ל שם: דזה ודאי השערות מתחילין ליגדל קודם שנים, רק שיעורם אינם מביאין עד שיהא בן י"ג שנים, ואם הביא קודם הוי שומא, עכ"ל. וחידוש גדול משמיענו כאן הצפע"נ, והוא דגם לדין שומא יש שיעור. והיינו דע"פ פשוט מפרשים דרק לסימן יש שיעור, ואם לאיזו שערות חסר השיעור שקבעו חז"ל שוב אינם נחשבים לסימן. וכ"ז לגבי דין סימן. אבל להיות נחשב כשומא, לכאורה למה לי שיעור? וכי שומא הוא ענין ע"פ הלכה, שיצטרך להיות לו שיעור מסוים? אבל לפי ביאורו של הצפע"נ אין הדבר כן, ושער שהוא פחות מכשיעור אין לו דין סימן וגם דין שומא אין לו, ורק כשהי' לו שיעור אז נוכל להחליט ע"פ זמן צמיחתו אם יש לו דין סימן או דין שומא.

ובאמת שכדבריו כן הוא הפירוש הפשוט בדברי הברייתא, דכשומר הת"ק בן ט' שנים שהביא ב' שערות, שומא", האם אפשר לפרש שמדברים בשערות שאין להם שיעור? והלא דבר פשוט הוא שאם אין להשערות שיעור בודאי אין להם דין סימן!

אלא ע"כ שתנא דברייתא בא להשמיענו דאע"פ שיש להשערות שיעור, מ"מ אין להם דין סימן אלא דין שומא משום שזמן צמיחתן. ובזה קאמר דאם צמחו וגדלו כשיעור בבן ט' שנים, יש להם דין שומא לכו"ע. ואם צמחו וגדלו כשיעור קודם י"ג שנה ויום אחד לדעת ת"ק יש להם דין שומא ולדעת ר' יוסי בר' יי יש להם דין סימן אם הם עדיין שם לאחר י"ג שנים.

ואם שעירות אלו התחילו לצמוח קודם י"ג שנים והשלימו שיעורן רק לאחר י"ג שנים, הנה קודם י"ג שנים לא הי' להן שום דין, לא דין סימן ולא דין שומא כיון שלא הי' להם עדיין השיעור הנדרש, ולאחר שנת הי"ג ויום אחד נעשו שעירות אלו סימן באותו רגע שהגיעו להשיעור שקבעו חז"ל.

ומובן ע"פ דרך זה (שהוא באמת המציאות הרגילה ובפשוטה, וכדברי הצפע"נ "דזה ודאי השעירות מתחילין ליגדל קודם שנים", ור"ל מתחילין ליגדל, אבל לא משלימין את השיעור) שקושייתנו על פסקו של הרמ"א ואדה"ז מעיקרא ליתא. כי זה שאנו מצרפין כל קטן למנין מיד שהגיע לי"ג שנים ורגע ראשון של יום אחד הוא משום דנקטינן שעד רגע זו היו אצלו ב' שעירות שהיו מעט פחות מן השיעור, וברגע ראשון של שנת הי"ד הגיעו ב' שעירות אלו להשיעור הנדרש ולכן נעשה גדול ברגע זו. ואע"פ שלא בדקנו שום דבר, ואין אנו יודעין בודאי שכן נעשה הענין, מ"מ כיון שאצל כל שער ושער בעל כרחך בלאו הכי יש רגע אחד שבו נשתנה ונתגדל ונעשה סימן, למה לא נוכל לנקוט שרגע זה והשתנות זו נעשו עכשיו ברגע הראשון של שנת י"ד, כיון דכל הדיון נאמר רק לגבי ענין שהוא מדרבנן ולכן ספיקו לקולא? ופשוט שבאופן כזה יש להבין גם דברי החת"ס הנ"ל ולא קשה עליו כלל.

ולפי דרך זו הי' נראה לתרץ קושיא המובאה בכמה מהאחרונים (עי' שו"ת מהרש"ם ח"ג סי' קכ"א ושו"ת ארץ צבי סי' טז) ששאלו למה כל בן ישראל בליל הבר-מצוה שלו אינו חייב לברך ברכת התורה, כיון שמה שבירך באותו בוקר הי' רק על חובו דאותה שעה שהי' מדרבנן, משא"כ בלילה דכבר נתחייב לברך על המצוה של תורה? וע"פ כל הנ"ל י"ל דאם היינו יודעים בודאי שעכשיו כבר נעשה מחוייב מן התורה שפיר הי' מקום לומר שאינו יוצא עכשיו במה שבירך באותו בוקר. אבל כיון שזה גופא ספק הוא, דשפיר יכול להיות שעדיין לא נמצאו אצלו ב' שעירות שלא השלימו שיעורן עד לאחר י"ג שנים, וא"כ עדיין אין חיובו בכל דבר אלא מדרבנן, ולכן אע"פ שמקילין לצרפו למנין משום ספק דרבנן להקל, מ"מ גם לענין ברכה לבטלה צריך לחשוש דעדיין קטן הוא ולכן אסור לו לברך משום ספק ברכות להקל, ודו"ק.

במשנה ריש קידושין

הרב משה סלבטיצקי

ר"מ בישיבה ליובאוויטש בלטימור

א. המשנה בריש קידושין: האשה נקנית בשלש דרכים... בכסף, בשטר, ובביאה. ומק' הגמ' "האשה נקנית. מאי שנא הכא דתני האשה נקנית, ומ"ש התם דתני האיש מקדש", ופשטות משמעות הלשון שמקשינן טעם שינוי הלשון בין משנתינו למשנה בפ"ב.

וברש"י ד"ה ומאי שנא התם, מבאר "בפרק שני דתנא האיש מקדש בו ובשלוחו, ניתני הכא האשה מתקדשת", ומשמע מל' רש"י שהקושי אינה שינוי הלשון, אלא הקושי' היא על משנתינו דוקא ש"ניתני הכא האשה מתקדשת". ויתירה מזו, נראה שזהו בעיקר כוונת רש"י כאן, דהרי לכאורה אינו מוסיף כאן על שכתוב מפורש בגמ' (מלבד המ"מ 'בפרק שני'), ונראה שכוונת רש"י היא להסביר שהקושי' היא בעיקר אודות הלשון במשנתינו הלשון של 'נקנית'.

ועד"ז נראה גם מלשון רש"י להלן בדף ג' עמוד ב' ד"ה בכסף מנלן "הכא עיקר ולעיל אגב גררא נקיט ליה לתרוצי לשון קנין דמתני'", שצריך לתרץ הלשון במשנתינו. ויל"ע מדוע אכן הקושי' הוא דוקא על משנתינו ולא על השינוי בין ב' המשניות.

בתוס' ד"ה מאי שנא, כתבו "המ"ל אגב דבעי למיתני סיפא וקונה את עצמה דלא שייך התם לשון קדושין, וכה"ג משני בסמוך. מיהו אומר הר"ר מנחם דה"מ למיתני וניתרת בשני דרכים דגבי קדושין שייך לשון היתר" דהרי לשון קידושין ענינו שאסורה אכו"ע.

ומלשון התוס' נראה שיש מחלוקת בין שיטת התוס' לרבינו מנחם, ויל"ע מהו המחלוקת, מדוע לא סבירא להו להתוס' סברת הרבינו מנחם. (בדוחק) י"ל שנחלקו האם מספיק לשון והיפוכו מצד התוכן והמשמעות של הלשון, וכך סובר הרבינו מנחם, ולכן ס"ל שהיות שהתוכן והמשמעות של לשון קידושין הוא אסורה (אכו"ע כהקדש),

לכן הלשון ניתרת שפיר הוי היפוכו, או דילמא רוצים דוקא אותו לשון ממש, ולשון ניתרת אינו אותו לשון מהלשון מתקדשת.

ב. ומתרצת הגמ' "משום דקא בעי למיתני כסף, וכסף מנ"ל? גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא: כי יקח איש אשה, וכתיב התם: נתתי כסף השדה קח ממני, וקיחה איקרי קנין, דכתיב: השדה אשר קנה אברהם, אי נמי: שדות בכסף יקנו, תני האשה נקנית".

וברש"י בד"ה משום, מבאר "בהני קנינין ואמרינן לקמן (דף ד:): כסף מנלן דנקנית בו ומפרשינן דגמרינן קיחה קיחה משדה עפרון דאיקרי קנין הלכך תנא הכא קנין". ובד"ה וכסף, מבאר "לאו הכא קא בעי לה אלא לקמן (ד' ג:): והכא האי מתרץ קאמר לה לכולא מילתא משום דקא בעי למיתני כסף וכסף מנלן ילפינן ליה לקמן (דף ד:): מקיחה וקיחה לשון קנין הוא הילכך תני האשה נקנית".

ויל"ע בדברי רש"י אלו 1. מה בכלל מוסיף רש"י ומפרש יותר מהנאמר בדברי הגמ'. ברש"י ד"ה משום, ודאי שיל"ע, ואפילו ברש"י ד"ה וכסף, ג"כ יל"ע שלכאורה מוסיף רק שבאמת מקום הקושי של ומונא לן הוא לקמן ולא כאן, ולכאורה למאי נפק"מ, מה זה מוסיף בהבנת התירוץ. 2. האריכות והחלוקה 2 דיבור המתחיל'ס, לכאורה כל מה שנאמר ברש"י ד"ה משום חוזר שוב בד"ה וכסף. 3. האם רש"י מתרץ הקושי הפשוטה שמקשים התוס' "ותנא תרתי אטו חדא". [בפרט דתי' הא' של תוס' (כדיבואר להלן)] אינו מתאים לפי' רש"י דלעיל בקושי'. ותי' הב' של תוס', מביא לימוד ופסוק חדש, ורש"י אינו מזכירו כלל].

ובתוספות ד"ה משום כתבו "והכא לא שייך למיפרך ותנא תרתי אטו חדא, כדפריך לקמן, דלשון קנין שייך נמי בשטר וביאה ולא היה תמוה על לשון קנין אלא משום דלקמן תנא לשון קידושין והכא תנא לשון קנין אי נמי בשטר נמי אשכחן לשון קנין דכתיב ואקח את ספר המקנה (ירמיה לב)".

דבתירוץ הראשון למדו התוס', שאין קושית הגמ' במיוחד על הלשון במשנתינו לשון 'נקנית', (וכביאור רש"י הנ"ל), אלא כל הקושי' הוא רק על שינוי הלשונות, אבל באמת ב' הלשונות מובנים, ולכן מובן שבאם מצד קנין אחד יש מעלה עדיפות בלשון קנין, שפיר נקט התנא לשון זה, ואין להקשות 'תנא תרתי אטו חדא'. ולאופן זה קושית הגמ' בהמשך "וניתני התם האיש קונה", אינו קושי' חדשה שמתחדשת עתה, אלא הוא

המשך מהקושי' הראשונה, דהקושי' הראשונה היתה על טעם שינוי הלשונות, וקודם מבארים הלשון במשנתינו, ושוב מבארים הלשון בפ"ב.

ובתירוץ השני למדו התוס' לכאורה (כפי שהבינו בקושיתם), שהקושי' הראשונה בגמ' היתה (כביאור רש"י), דוקא על לשון משנתינו, שהשלשון נקנית אינה מובנת, ולכן א"א לתרוץ שמצד קנין כסף בלבד מתאים לשון זה, דתנא תרתי אטו חדא!, ולכן תירצו שגם בשטר מתאים. ולפי אופן זה הקושי' בהמשך "וניתני התם האיש קונה", היא קושי' חדשה, דבתחילה חשבנו שלשון קידושין עדיפא, ולכן הקשינו רק לשון משנתינו, ולאחר שתירצנו שמצד לשון המקרא בוחרים דוקא לשון קנין, מתעוררת קושי' חדשה, א"כ שגם שבפ"ב נימא לשון קנין.

ויל"ע 1. מה יסוד מחלוקת ב' התירוצים. או בסגנון אחר ב' התירוצים נחלקו האם מתאים על ביאה לשון קנין, מהו יסוד המחלוקת. 2. על תירוץ השני שבתוס' קשה א"כ מדוע לא הביאה הגמ' בתירוץ פסוק זה לגבי שטר. ומבאר המהר"ם "פירוש המקשה היה יודע שפיר דבשטר שייך לשון קנין, ואפילו הכי הקשה מאי שנא, ונ"ל משום דהוה קשה ליה ותנא תרתי אטו חדא דהיינו שטר, ומתריך דגם כסף שייך ביה לשון קנין וא"כ הוי תרתי". אמנם לכאורה צ"ב בזה א. העיקר חסר מן הספר, עיקר קושית המקשן שהיא 'תנא תרתי אטו חדא' אינה מפורשת כלל. ב. מדוע ה' ברור למקשן יותר הפסוק לגבי שטר שהוא רק פסוק אחד ובנביאים, ולא ה' ברור לו הפסוקים לגבי כסף, אשר מצינו ב' פסוקים ואחד מהם הוא בתורה!

בתוס' ד"ה וכסף, הקשו "ואם תאמר ומה צריך לכל זה לא היה צריך לומר אלא כסף איקרי קנין דכתיב נתתי כסף השדה קח ממני וכתיב השדה אשר קנה אברהם אי נמי שדות בכסף יקנו", ומתרצים התוס', "וי"ל דבהכי לא סגי דנהי דכסף השדה איקרי קנין כסף דאשה לא איקרי קנין לכך צריך להביא ראיה דאותו כסף דגמרינן אשה מיניה איקרי קנין".

ובפשטות נראה ההבנה בתירוץ התוס' שהא שמצינו לשון קנין בכסף דשדות, אין זה יבאר לשון קנין דמשנתינו, דכאן מיייר בכסף דאשה, ולגבי זה אולי אין מתאים הלשון 'נקנית', ולכן אומרים התוס' שהוצרכו להביא הגז"ש קיחה קיחה, ולהוכיח שמצד המקור דכסף דאשה, בזה מתאים לשון קנין.

ולפ"ז לכאורה פשוט שאין תוס' זה מתאים עם תי' הא' שבתוס' ד"ה משום, כי לתי' הא' אמרינן שלשון קנין שפיר מובן לגבי כסף אשה, וכל השאלה היא רק שינויי

לשונות. אמנם יל"ע דלכאורה אין זה מתאים גם לתי' הב' שבתוס' ד"ה משום, דהרי לתי' הב', אמרינן לגבי שטר אשה מתאים הלשון קנין, דמצינו בפסוק 'ואקח את ספר המקנה', והרי פסוק זה מיירי בשטר קנין קרקעות, וא"כ אין זה ראי' והסבר לגבי שטר קידושי אשה, ולביאור התוס' כאן צריך מקור בקידושי אשה דוקא.

ג. וי"ל הביאור בכל הנ"ל, דהנה נתבאר בשיעור א' (מיוסד על השיחה בחלק ל'), דזה ודאי שמהות הקנין בקידושין אינו ענין של קנין ממוני כלל, וכל ענין הקנין הוא חידוש מציאות שחידשה תורה, (וכל השאלה הוא רק מהו גדרו ודיניו של קנין מחודש זה שחידשה תורה), ומצד מהות הענין כל מה שמתאין לשון וענין קנין כאן הוא רק כי מתחדש כאן ענין שדומה בתכונותיו לענין של קנין (כי השליטה והכוח על הא שהיא אסורה הוא בידי הבעל).

ולפ"ז אפשר לכאורה להבין בב' אופנים, א. שהיות שמהות הענין שנפעל כאן, אין לו שייכות מהותית לקנין, לכן הסברא פשוטה היא שלשון קנין אינו מובן, ולשון קידושין מובנת הרבה יותר. ב. היות שיש לזה תכונות כמו קנין, לכן שני הלשונות שונים הם, כי מצד המהות מתאים יותר לשון קידושין ומצד התכונות מתאים לשון קנין.

וי"ל ששיטת רש"י הוא כאופן הא' הנ"ל, ולכן מדגיש רש"י בקושי', שהקושי' היא בדוקא על משנתינו. אבל בשיטת התוס' נחלקו בזה ב' התירוצים, ומובא בתוס' ב' האופנים, תי' הא' בתוס' ד"ה משום לומד כאופן הב', ששני הלשונות מובנים, וכל שאלת הגמ' היא רק מצד שינויי הלשונות, ומהו העדיפות והמעלה בלשון קנין שלכן במשנתנו בחרו לשון זה דוקא, ולכן מספיק שמצד קנין אחד יש עדיפות בלשון קנין. ותי' הב' סובר כאופן הא', ולכן סובר שאין מתאים הלשון קנין, ולכן הוצרכו לבאר שגם מצד שטר מובן הלשון קנין, וממילא זה שייך בב' מהקנינים.

ובתוס' ד"ה וכסף, הנה בפשטות תוס' זה הוא לפי תי' הב' בתוס' משום, והיינו כאופן הא' הנ"ל, ולכן לומדים התוס' שצריך להראות מקור דוקא בכסף דאשה, ואין מספיק לשון קנין בכסף בכלל, דהרי מהות כסף דאשה אינו ענין של קנין.

ובנוגע לקושי' שא"כ מה מועיל הפסוק ואקח את ספר המקנה, והרי אין זה בשטר אשה, י"ל שאהכ"נ אי אפשר להתחיל מלשון קנין בשדה, אבל לאחר שכתב הביאור קנין כסף, ורואים לגבי קנין כסף 1. שמקור קידושי כסף הוא מכסף שדות. 2. שבכסף

דאשה מתאים הלשון קנין, שוב גם בשטר הא שמצינו לשון קנין בשטר קרקעות, זה הסבר גם ללשון קנין בשטר אשה.

ולפ"ז יתורץ גם קושית המהר"ם מדוע לא הביאה הגמ' גם הפסוק לגבי שטר, והרי כל התירוצ' הוא כי בתרתי מתאים הלשון קנין, ולהנ"ל י"ל שהגמ' הביאה רק יסוד התירוצ', ויסוד התירוצ' הוא דוקא מצד כסף, וכל התירוצ' של שטר, שייך רק לאחרית התירוצ' של כסף, וכנ"ל.

ויש להעמיס זה בדברי הרא"ה, וז"ל "ותו כתבו אי נמי בשטר אשכחן לשון קנין דכתי' ואקח את ספר המקנה, ואיכא למימר א"כ אמאי לא משני משום דבעי למתני כסף ושטר דקרו קנין, וכי תימא נהי דלגבי שטר איקרי שטר קנין דהתם בשטר דירמיה כתי', אבל גבי אשה מנ"ל, א"כ מאי ראי' הביאו התוס' מהתם. וי"ל דמ"מ לגלוייא דשייך בשטר לשון קנין מהני כו". ודו"ק.

ואולי י"ל שהתוס' ד"ה וכסף מתאים גם לתי' הא' דתוס' ד"ה משום, דלפי הנ"ל תי' הא' סובר שבאמת ב' הלשונות מתאימים, מתאים הלשון קנין כי תכונותיו כמו קנין, ולאידך מתאים הלשון קידושין, כי מהותו הוא ענין של איסור, וכל הקושי' היתה רק מדוע מעדיפה כאן המשנה לשנות לשון קנין, ולכן מסבירים כאן התוס' בד"ה וכסף, שעצם הא שמצינו לשון קנין בכסף שדה, אינו יתרץ הקושי', כי הרי כבר ידענו שמצד התכונות מצאים הלשון קנין, וכל הקושי' היתה רק האם ישנה העדפה לנקוט לשון זה מלשון קידושין ששייך למהות, וא"כ לשון קנין בכסף שדה שמהותו הוא ענין של קנין ולא של איסור, אינו מסביר העדפה של לשון קנין גבי אשה.

ובנוגע לתוס' ד"ה מ"ש, המחלוקת תוס' ורבינו מנוח הנה י"ל שמחלוקתם הוא ע"ד הנ"ל באם כל ענין הקידושין הוא רק ענין של איסור, א"כ הלשון ניתרת הוא היפוכו ושייך ללשון קידושין, אבל באם מחשיבים גם הא שדיניו ותכונותיו הוא ענין של קנין, א"כ הא שניתרת אינו היפוכו של קידושין.

או י"ל באופן אחר (קצת), דהן רבינו מנוח והן התוס' מתאימים שפיר לאופן הא' שבתוס' משום, אלא שיסוד המחלוקת הוא במה שנתבאר בתוס' ד"ה דאסר, שפי' תיבת מקודשת יש לה ב' משמעויות, א. מה שאומרת הגמ' דאסר לה אכו"ע כהקדש, היינו ענין האיסור שבקידושין. ב. מיוחדת ומזומנת לי, היינו יותר ענין הקנין שבקידושין. לרבינו מנוח עיקר פירוש תיבת קידושין הוא מה שמבארת הגמ' דאסר לה אכו"ע כהקדש, ולכן וניתרת שפיר שייך בלשון זה, לתוס' פירוש תיבת קידושין

הוא ה'פשטא דמילתא' הא שמיוחדת ומזומנת לבעל, ולכן אין הלשון וניתרת שייך כאן.

ד. והנה בתוס' הרא"ש כאן פירש, וז"ל "הו"מ למימר אגב דבעי למיתני סיפא וקונה את עצמה דלא שייך התם למיתני לשון קידושין וכה"ג משני בסמוך גבי האיש קונה, ולי נראה דלא דמי דלקמן דהוי הכל חד לישנא לשון קנין ברישא ובסיפא אלא דפריך ליתני האיש קונה משני שפיר אגב דבעי למיתני סיפא, אבל הכא דפריך ליתני האשה מתקדשת דהכי קרי ליה בכוליה תלמודא לישנא דקידושין משום סיפא לא הו"ל למיתני לשון קנין דניחא טפי דליתני ברישא האשה מתקדשת אף על גב דלא הוי דומיא דסיפא ובסיפא וקונה את עצמה".

ונראה שהתוס' הרא"ש למד באופן ג', והיינו שאכן הקושי' היא דוקא על לשון משנתינו על הלשון קנין (כרש"י וכתירוצ' הב' בתוס'), אמנם לאידך אין הקושי' כי לשון קנין אינו מתאים לגבי אשה, דלשון קנין מצד עצמו שפיר מתאים, כי יש כאן תכונות של קנין (וכתירוצ' הא' של תוס'), אלא הקושי' היא כי מצד "דהכי קרי ליה בכוליה תלמודא" בלשון קידושין ולכן קשה אלשון דמשנתינו, מדוע כתבה לשון קנין, ולא הלשון הרגיל. ועד"ז מבואר גם בחי' תלמיד הרשב"א.

ולפ"ז יבואר גם שהתוס' הרא"ש "והכא לא שייך למיפרך ותני תרתי אטו חדא כדפריך לקמן דלשון קנין שייך נמי גבי שטר וביאה, ולא היה תמיה על הלשון של קנין דלא שייך על שטר וביאה אלא משום דלקמן תני לשון קידושין והכא תני לשון קנין, וכן בלישנא דקרא נמי אשכחן קנין על שטר דכתיב ואקח את ספר המקנה", דמביא ג"כ ב' תירוצי התוס', אמנם כאן אין זה שב' תירוצי התוס' הם ב' אופנים ומהלכים שונים בדברי הגמ', אלא בכללות יש רק מהלך אחד, שהקושי' היא על משנתנו אבל לא משום 'דלא שייך' לשון קנין, אלא משום אין זה לשון הרגיל, ולכן מובן שבאם יש מעלה מצד קנין אחד לנקוט דוקא לשון שאינו רגיל, זה תירוץ טוב ואין להקשות תנא תרתי אטו חדא. ולהעיר שבתוס' הרא"ש הלשון לפני התי' השני הוא "וכן", ולא כבתוס' שהלשון הוא "אי נמי", ולהנ"ל יומתק זה היטב, ודו"ק.

ה. בלקו"ש חלק י' שיחה א' לפ' חיי שרה, מבאר הרבי ברש"י שבאמת אברהם לא הי' צריך לשלם לעפרון עבור מערת המכפלה כי א. הי' יכול לקחת מן הדין, דהרי כל הארץ שלו היתה, שאמר לו הקב"ה. ב. עפרון הי' מוכן ליתן לו במתנת חנם. אלא שאברהם שילם כל שוויה, בכדי שלא יהיה לעפרון שום שייכות איזה שיהיה למערת המכפלה.

ולפ"ז מבאר שם בס"ז, דהנה התוס' להלן הקשו דמדוע למדו קנין כסף בקרקעות מהפסוק "שדות בכסף יקנו" ואין למדים מהפסוק בשדה עפרון, (ותירצו התוס' דהו"א שרק אצל גוי – עפרון שכל קנינו בכסף, קונים קרקע בכסף, משא"כ אצל ישראל ע"ש). ומבאר הרבי שלפי רש"י קושי' מעיקרא ליתא, כי מלבד זאת שא"א ללמוד משדה עפרון קנין כסף בשו"פ, דהרי שם קנה אברהם בכסף מלא ושלם כל דמי שויה, הנה לפי הנ"ל ברש"י לא הי' בכסף שם שום ענין של קנין וכל ענין הכסף הי' רק "בכדי שלא תהיה לעפרון שום שייכות (אף שאיננה שלו כלל) לשדה. ולכן מובן שא"א ללמוד מכאן קנין כסף בקרקע", ע"ש.

ולכאורה יש להקשות לפ"ז א"כ איך למדים כלל כאן בגמ' קנין כסף באשה משדה עפרון, והרי שם לא הי' בכלל ענין של קנין.

וי"ל בפשטות א. ע"ד מש"כ הריטב"א כאן "ולאו גזירה שוה ממש היא, דהא קיחה דהתם קאי אכסף וקיחה דהכא קאי אאשה, אלא גילוי מילתא בעלמא היא וכעין ילמד סתום מן המפורש דלישנא דקיחה קיחה דכתב רחמנא אתא לגלויי דמה התם בכסף אף הכא בכסף, ודכוותה בתלמודא". ועד"ז י"ל בנדו"ד שזה רק גילוי מילתא. ב. דהגם דלפועל לא הי' שם ענין של קנין, מ"מ מצד הגז"ש לומדים שקיחה היא בכסף, וזה דין תורה שלמדים מהא שהתורה אמרה לנו גז"ש זה. וכמו שאומרים כאן התוס' שאין לחוש לכך שהקיחה משמעותה אחרת בשדה עפרון ובקידושי אשה, כי לפועל יש הגז"ש.

אמנם עדיין יש להקשות לפי השיחה, דכל עיקר הביאור כאן בגמ' הוא דמצד שהכסף דשדה עפרון שהוא המקור לקידושין, לכן נקטה המשנה לשון קנין, ובאם הכסף בשדה עפרון עצמו לא הי' ענין של קנין, יוקשה א"כ הלשון קנין דמתניתין.

ואין לתרץ ע"פ המבואר בהערה 38 שם שמצד בני חת לעיניהם הי' כאן ענין של הקנאה מצדם, ושלכן שפיר מובן הלשון קנין, דא"כ הרי שוב הדרא לדוכתא קושית התוס' דהיות דמצדם הי' כאן ענין של הקנאה, שפיר אפשר ללמוד מכאן קנין כסף בקרקעות, וא"כ ע"כ שהיות שאלבא דאמת לא הי' כאן קנין, אין לזה לפועל שום שייכות לעניני קנין, ואין ללמוד מכאן, וא"כ שוב צלה"ב סוגייתנו.

ולפי הנ"ל אולי י"ל, ורש"י ותוס' לשיטתם, לרש"י בסוגייתנו אכן הלשון קנין בקידושין אינו מובן, כי לפועל אין כאן שום מהות קנין, ויש רק ענין של שייכות שתכונותיו דומה לקנין, וא"כ הרי זה זה ממש בדומה לשיטת רש"י בנוגע לשדה עפרון,

שלא הי' בעצם ענין של קנין, וכל הכסף הוא לסלק שייכות, ועד"ז כאן כל ענין הכסף הוא לעשות השייכות, ושפיר ילפינן קידושין משדה עפרון (ואין זה רק כי זה גזה"כ כנ"ל), וכמו שבשדה עפרון מצד השינוי בענין השייכות קורים זאת קנין, כמו"כ כאן מצד תחילת השייכות קורים זאת בלשון קנין.

ולתוס' שלומד שבשדה עפרון הי' ענין של קנין ממש, לכן גם למדו באופן אחד בסוגיתנו שיש ענין של קנין גם בכסף דאשה, וכן"ל.

[הבא להלן הוא בקיצור נמרץ ובאופן של תן לחכם וכו'] והנה בעצמות יוסף כאן (קטע הא' על הגמ') מבאר, ומדבריו יוצא שלרש"י עיקר הנקודה בתירוץ שעל לשון קיחה ישנו ללשון קנין, ולתוס' עיקר הנקודה בתירוץ הוא שעל (קיחה ב) כסף ישנו ללשון קנין, ע"ש.

ולפי הנ"ל י"ל שזהו לפי שיטתם, דלרש"י עיקר החידוש שגם על ענין שייכות וקיחה מתאים הלשון קנין, ואין זה קשור לקנין כסף דוקא. וא"כ מובן שלא שייך להקשות תני תרתי אטו חדא, דהרי אין זה קשור לקנין כסף דוקא, אלא לעצם ענין השייכות והקיחה. וי"ל שזהו כוונת רש"י באריכות לשונו בתירוץ, דבא לבאר שזה מצד קיחה ולא מצד כסף. ולתוס' שם הרי פשוט שהיה ענין רגיל של קנין, וכל עיקר התירוץ בא לומר שקיחה שע"י כסף נקרא קנין, וכך הוא במקור של קידושי כסף, ולכן גם הוצרכו לתרץ תני תרתי אטו חדא, וכן משמע גם מלשון התוס' ומשום, ודו"ק.

ביאור בד"ה האמנם רמ"ג

הרה"ח ר' יוסף יצחק פלטיאל¹
משפיע בישיבת חובבי תורה

א. בד"ה האמנם תרמ"ג מבאר כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע ענין אחדות ה'.

ומתחיל הביאור שם, באות ו', מענין ההתבוננות בפסוק ראשון דקריאת שמע, שהוא יתברך יחיד ומיוחד, ואין שום שינוי אצלו ית' בין קודם שנברא העולם ללאחר שנברא העולם, כי כל העולמות בטלים אצלו יתברך במציאות.

ומסיים שם שמה שהעולם הזה נראה לנו ל"ש ומציאות' הוא "שקר גמור", שבאמת אינו במציאות כלל, רק שנראה לנו ל"ש².

ב. אבל בהמשך שם מביא "צד השני של המטבע", שנמצא בדא"ח רק במקומות אחדים³ לפי ערך, והוא, שאם העולם אינו במציאות, מצד ענין האחדות, אז גם כונת ומטרת העולם אינו, היינו: שאין – באמת "עולם" – וממילא אין "מקום" שבו יהיו ידיעה⁴, השגחה, גילוי אלקות⁵, נבואה, מתן תורה קבלת התורה קיום המצוות⁶ בחירה חפשית ושכר ועונש.

ומציע הענין בשאלה, וז"ל: "אך באמת א"א לומר שמה שנראה העולם ל"ש הוא שקר גמור, דבאמת אינו במציאות כלל, שהרי אמרז"ל (סנהדרין פ"ז מי"א⁷) שנים לוקטין קישואין, אחד לוקט חייב, ואחד לוקט פטור, העושה מעשה, חייב. האוחז את עינים, פטור, ואם נאמר שבאמת לא יש מציאות עולם כלל, למה העושה מעשה חייב,

¹ מתוך שיעור שנמסר בישיבה

² ובהמשך יבארו בד"פ בב' שלבים (כלליים)

(א) בפרק ח' מענין התהוות בכל רגע, שהאמת של העולם הוא הדבר הוי' המהוה הכל ואילו נתנה רשות לעין לראות וכו', כמבואר ענינו בפרקים הראשונים דשע"ה"א, (ב) ובפרק ט' מבואר מענין שהצמצום אינו כפשוטו, וא"ס נמצא למטה כמו למעלה ממש, ואין השינוי אלא המקבלים אורו ית', כמבואר ענינו בשע"ה"א פרק ז'.

(ג) ומהמקורות המיוחדות בענין זה הוא מאמר המפורסם ד"ה מי כמוכה לכ"ק אדמו"ר מהר"ש שנאמר על ידו כו"כ פעמים, כמו"ש בהערת המו"ל לסה"מ תרכ"ט ע' קנ"ה.

(ד) שהרי אין שייך לידע דבר שאינו במציאות.

(ה) שהרי אין למי (זולת) לגלותו.

(ו) שאם אין המצווה (צ' שרוקה) בנמצא אין המצוה בנמצא.

(ז) בגמרא ס"ז, א'.

הלא לא עשה דבר, ואם נאמר שגם מה שסקלו אותו הוא גם כן רק שנדמה כן, אם כן לפי זה לא יש שכר ועונש כלל חס ושלום" עכ"ל.

ולכאורה כונת הקשיא הוא (כנ"ל), שאם אין העולם במציאות כלל, אם כן מהו ההבדל בין המכשף⁸ במעשה, שנסקל, לאוחז את העינים, שעושה אותו מעשה, שפטור, ומדוע זה נסקל וזה פטור. ואין לומר שאף סקילתו אינה אלא אחיזת עינים בלבד, שאם כן ביטלת אחד מי"ג עקרי הדת, שהוא 'שכר ועונש'. שכיון שאין העולם במציאות כלל, הרי אין בחירה חפשית וממילא אין (באמת) מצוות או עבירות, ולא שכר ולא עונש.

ובסגנון החסידי השגור: "יע וועלט" "נישט וועלט": אם "יע וועלט" מה עם אחדות הוי', ואם "נישט וועלט" מה עם תומ"צ בחירה חפשית ושכר ועונש וכו'.

ג. ומתרגם: וז"ל "אלא צריך לומר שהעולם הוא מציאות, רק שאינו מציאות אמיתי. וכמו שכתב הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"א ה"ד) הוא שאמר הנביא ה' אלקים אמת שאין לך אמת כאמתתו והוא לבדו אמת"⁹ עכ"ל.

היינו, שכדי לתרגם שאלה וסתירה זו "מחדש" ומציע, כמו "גדר ממוצע" בין הענין שאין עולם כלל¹⁰ והענין שיש עולם¹¹ וקוראו: 'מציאות' רק שאינו 'מציאות אמיתית'¹².

ובזה "סר" כביכול הסתירה בין ענין אחדות השם ומציאות העולם ושכר ועונש וכו'.

ואי"ה נחזור לזה להלן (אי"ה).

⁽⁸⁾ בפי"מ להרמב"ם משמע קצת ששנים לוקטין קישואין בשבת מדבר, אבל במאמר מי כמוכה רכ"ט כותב בפירוש שהוא בענין כישוף. וחדבר עז"ע,

⁽⁹⁾ בענין מציאות אמיתי, יל"ע ב"הדרן הגדול" (מתש"ה) סעיף י"ב, (הדרנים על ש"ס רמב"ם ע' נ"ה ואילך), עיי"ש,

וראה גם (תערי"ב ח"ב – ישן – ע' א' קמ"ג ואילך, המשך תרצ"ד מאמצע ס"ב (ספה"מ תשי"א ע' 7) ואילך, ובכ"מ) בענין 1) אמת מצד עצמו 2) אמת – שקיים בקיום עצמי – מצד דביקותו בעצמו"ה 3) מציאות שאינו קיים בקיום עצמי וגם בעת היותו אינו אמת (אע"פ שקיימין באיש ובמין 1).

⁽¹⁰⁾ היינו ענין אחדות השם (שנתבאר בפנים לפנינו, ויארץ בזה בהמשך בפרקים ח' ואילך).

⁽¹¹⁾ שסותר לאחדות השם (לכאורה).

⁽¹²⁾ ולהלן ידמהו לענין נהרות המכזבים וכו'.

ובמבט ראשון הכונה שמפני איזה סיבה שתהי', אין גדר אמצעי זה ד"מציאות שאינה מציאות אמיתית" סותר לענין האחדות.

וראה להלן סעיף י' שחזרתי מהבנה זו.

ד. ומבאר זאת בהביאו את דברי המדרש, וזלה"ק: "וביאר הענין הנה איתא בפרקי דרבי אליעזר¹³, הארץ מהיכן נבראת משלג שתחת כסא בכבוד. וכן איתא במדרש, האור מהיכן נברא מלמד שנתעטף הקב"ה בטלית לבנה והבהיק זיו הדרו".

ומקשה אדמו"ע על זה: "ולכאורה צ"ל מה שייך לומר מהיכן נברא, הרי הכל נברא בדרך בריאה יש מאין"¹⁴.

וכתירוף לקושיא זו כותב (בתחילת פרק ז') וז"ל: "אך הענין הוא, שכל דבר שנברא למטה יש לו שרש ומקור למעלה. וזהו שאמר הארץ מהיכן נבראת פירוש מאיזה בחי' הוא נמשך. ואמר, משלג שתחת כסה"כ. והאורה שלמטה נברא מהטלית, היינו הלבוש שמלביש ומעלים ומסתיר על אור עצמותו ית'. ולאחר שהעלים, אז אפשר להיות האורה של מטה. וכן כל נברא שלמטה יש לו שרש ומקור למעלה".

ובהמשך (פ"ז) מביא עוד כמה דוגמאות לענין ההתהוות "יש מיש": [כמו ב' שהובאו לעיל :

(1) שהעולם נברא משלג שתחת כסה"כ,

(2) וענין ההתעטפות בטלית היינו צמצום והעלם האור, עד שיוכל להבראות אור גשמי].

והנני מעתיקם כאן לשלימות הענין, וז"ל אדמו"ע בהמשך שם: "...

¹³ (הערה: ראה מורה נבוכים חלק ב' פרק כ"ו, עיי"ש, ושם צועק ככרוכ"י נגד דברי ר"א הגדול אלו בטענו שלפי דבריו אין ענין יש מאין.
ואבאר ואפרש בקיצור (ובדא"פ הלעני"ד) הענין, הן קושי הרמב"ם ולמה אין קושיית הרמב"ם מפריע לנו בכאן.
ובהקדמה: ידוע שהענין הכי חשוב שתופס מקום אצל הרמב"ם בספרו המו"נ, הוא הענין דיש מאין, ומניח את עצמו לגמרי בענין זה להוכיח ההכרחיות דיש מאין (נגד דעת אריסטו), ונותן על ענין זה בלבד ששה עשר פרקים (חלק ב' מפרק י"ב עד פרק כ"ח),
[ולולי דמסיתפינא הייתי מציע שדברי אדה"ז בתחילת שעהיוה"א הם המשך ושלב הנוסף אחרי דברי הרמב"ם: הרמב"ם מציע הענין דיש מאין ואדה"ז מוסיף על זה הענין דהתוות בכל רגע, ומזה יוצא ענין האחדות והידועה וההשגחה והנבואה ואותות ומופתים ומתן תורה וכו'].
ומשום שמסר הרמב"ם עצמו על ענין יש מאין, הנה כשמצא באי מדברי חז"ל דברים שמשעוטים הם נגד יש מאין צעק ככרוכ"י נגדם מטעם המובן ופשוט.
אמנם דברי הפרד"א מתבארים בטוב ובפשטות על פי מה שמתבאר בדא"ח: ששניהם אמת: מצד ענין האחדות אמת הוא שהכל מתהווה בכל רגע מאין ואפס המוחלט וממילא אפס בלעדו ומציאות העולם אינו אלא הדבר הו"ו וכו'.
ולאידך, כדי לקיים הענין דעבודה אמיתית ושכר ועונש, יש צורך לתת מקום ומציאות בתורה לחולם, ועל זה סובבים והולכים דברי הפרד"א, וכבפנים בארוכה.
וד"ל.
¹⁴ (בלשון השגור בדא"ח: הלא ממך הכל כתיב, ומהו"ע מהיכן נבראת וכו'.

3) כמו השמש שמאיר למטה שרשו ומקורו הוא בחי שמש הוי"ו¹⁵ מ"מ ע"י ריבוי רבבות השתלשלות מדריגות נמשך ונתהווה מבחי' שמש הוי' שמש שלמטה,

4) וכן הארי' שלמטה שרשו מפני ארי' שבמרכבה. הגם שאין ערוך ביניהם כלל, שהארי' שלמטה הוא חי' טמאה שטורף ודורס, ופני ארי' שבמרכבה עומד ואומר שירה, והחיות נושאות את הכסא כו', ומ"מ הוא שרשו ומקורו ע"י ריבוי רבבות השתל' מדריגות עד שנתהווה הארי' שלמטה¹⁶.

5) וכן הבהמות, שרשם מפני שור שבמרכבה.

6) וזהו כמארז"ל אין לך עשב למטה שאין לו מזל מלמעלה המכה בו ואומר לו גדל. הגם שבאמת אין ערוך העשב לגבי המזל, כמו התפוח שיש בו מתיקות וחמיצות, האם נאמר שגם במזל הרוחני יש בו מתיקות וחמיצות, זה אינו שייך כלל. אלא המתיקות הוא נמשך מבחי' חסד, והחמיצות מבחי' גבורה. שע"י השתל' וסדר ריבוי המדריגות מדריגה אחר מדריגה עד שנמשך מבחי' חסד המתיקות בהתפוח כו'.¹⁷

וי"ל שכונתו בכל זה הוא, לומר, שיש מקור למציאות העולם שאינו האלקות (היינו: האין האלקי, הבלתי מושג, שבכללות הו"ע מלכות דאצילות) "ישר¹⁸", כי אם עוד דבר (שגם הוא מציאות) שעם היות גם הוא מציאות מ"מ נחשב גם הוא מקור להמציאות שלמטה, הנק': 1) שלג שתחת כסא הכבוד, 2) וטלית לבנה וכו'.

בסגנון אחר, הרבי נ"ע מביא מקור בחז"ל לענין ההתהוות בבחי' יש מיש (מבריאה לעשי') שלמטה מענין התווה יש מאין (מאצילות לבי"ע) וכפי שיתבאר להלן.

¹⁵ (הערה: בד"ה מי כמוכה חסר דוגמא זו.

וצע"ג למה הוסיפו אדמו"ר.

וצריכים לומר שכאן – שכן מביא משל זה משמש- הכונה שמקור השמש שלמטה הוא ענין שלש שמש כמו שהוא בעולם הבריאה ולא כמו"ש (בכ"מ) שמש הוי' (א"ס) כמו שהוא באצילות והראיות לדבר,

א) שכללות הסוגיא ושאר הדוגמאות (כארי' גשמי מפני ארי' במרכבה וכו') דכאן מדברים מעולם הבריאה ויחסם לעולם העשי'

ב) עצם הענין שיש צורך לרבבות צמצומים להביא משמש הוי' לשמש הגשמי מוכיח שביש מיש קמיייר, דלו דיבר בענין יש מאין (שממך הכל) אין השתלשלות מדריגות רבות אלא מן האין אל היש, ועצעי"ג,

¹⁶ בד"ה מי כמוכה מביא דוגמא זו ומזכיר ענין יש מאין (מרוחני לגשמי בבי"ע גופא).

¹⁷ בד"ה מי כמוכה יש עוד דוגמאות (ותוהם): מענין תרנגול ומקורו ממלאך גבריאל וכו' כמבואר בדא"ח בכ"מ.

וצ"ב למה לא הובא דוגמא זו כאן?

¹⁸ מאין ליש גמור, בלי שום "השתלשלות".

ה. ויש לבאר כונת הפרדר"א והמדרש ואדמונ"ע בזה: אדמונ"ע מציע שאנו רואים במדרשי חז"ל שיש מקום לומר על פי התורה שהבריאה¹⁹ היא 'יש מיש' ולא 'יש מאין'. שהרי רואים במדרש, שהוא בכלל תושבע"פ שהארץ נבראה מ'שלג שתחת כסא הכבוד'.

והנה, עצם ההתייחסות לכסא הכבוד הוא הרי בעולם הבריאה הנקרא 'עולם הכסא'.

ובנוסף לזה מצייר שמקור העולם אינו מן (פשיטות) האין האלקי, אלא מציאות מסויים רוחני הנקרא בשם: שלג שתחת כסא הכבוד,

היינו שמייחס המדרש ענין שבבריאה למקור שהוא ג"כ באיזה מציאות (יש ונפרד מאלקות) ובכללות היינו בעולם הבריאה. ובעולם הבריאה הרי אין הכלים 'אלקות ממש' לברוא 'יש מאין', אלא הם בבחינת 'יש' ו'נברא'. הרי לנו מקור בתושבע"פ שהארץ נבראה 'יש מיש'.

והכונה בכל זה שלגבי המקור שהוא בחי' יש רוחני, היש הגשמי אינו התהוות יש מאין שמתחדש בכל רגע (וכש"כ שאינו בבחי' ביטול לגמרי בהיותו "אור הכלול בהמאור") ובזה הוא מציאות, רק שאינו מציאות אמיתית.

ו. וביאור כונת דבריו בתוספת ביאור ע"פ מ"ש בד"ה מי כמוך תרכ"ט בתחילתו²⁰, וזלה"ק שם: "...מ"ש אין עוד מלבדו... ולכאורה אינו מובן איך נא' שלית בר מינך הלא כתיב בראשית ברא וגו' שנבראו הרבה דברים בשי"ב"ב עכל"ל.

והכונה בדבריו שם הם כדברי רבינו נ"ע כאן, שלמרות סוגיית האחדות, שהוא מיסודי הדת, אי אפשר לומר שאין העולם במציאות, מטעם שנאמר "בראשית ברא אלקים" וגו', וכל דברי תורה אמת הם.

אלא ודאי אנו מוכרחים לומר שמה שנאמר "בראשית ברא אלקים" וגו', מוכיח שיש עולם, ושיש אמת למציאות העולם, גם על פי התורה.

⁽¹⁹⁾ נוסף לזה שהבריאה היא יש מאין, מדבר הוי', מלכות דאצילות, כנ"ל סופ"ו ולהלן פ"ח ואילך.

⁽²⁰⁾ ספר המאמרים תרכ"ט ע' קנ"ה ואילך, עיי"ש, ובכ"מ, ומהם ההדרן "הגדול" על הרמב"ם (משנת תשל"ה, נדפס בספר הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' ל"ט ואילך) פרק י"א ואילך בארוכה (שם ע' נ"ד ואילך, עיי"ש).

ז. ויש לתת אותיות וביאור לענין זה בדא"פ: בהכותרת לשער היחוד והאמונה כותב וז"ל: "להבין מעט מזעיר מה שכתוב בזהר ש"שמע ישראל" הוא יחודא עילאה, ובשכמל"ו הוא יחודא תתאה". עכ"ל.

ולכאורה יש להקשות, מה אינו מובן בדברי הזהר האמורים עד שצריך אדה"ז ליסד כל ספר האחדות על "קושי" זה להבין ענין שמע ובשכמל"ו ושייכותם ליחוד"ע ויחוד"ת.

וי"ל שהקושיא של אדה"ז הוא הוא הקושיא שלנו (רק שהוא במדריגא נעלה יותר): במקום יחוד"ע איזה מקום יש ליחוד"ת²¹? ואם יחוד"ע אמת (שאינ עוד מלבדו) איזה "אמת" ו"מקום" יש ליחוד"ת (שהעולם נמצא במציאות והוא מנהיגו בעצמו בלי שום עזר וכו').

והנה התירוץ להקושיא בכותרת הנ"ל הוא בשעיהו"א שם תחילת פרק ז', שמבאר בארוכה לפי"ע ענין אנא אמלוך ואין מלך בלא עם²², היינו, בהיות שרצון הבורא הוא שיהיו נבראים נבדלים בעלי גבול (עם מלשון "עוממות") שביכולתם להיות בטל בבחי' ביטול היש בלבד (יחוד"ת, בשכמל"ו) שלמטה מעניו יחוד"ע והוי' אחד, שאין עוד מלבדו, לכן יש ממש במציאותם אע"פ שלגבי ה"אמת" דיחוד"ע אין בהם ממש.

היינו: שבהיות שרצון השם הוא שיהי' עולם נפרד ושיהיו בני אדם בבחי' עם לשון עוממות שייחסם לאלקות הוא בבחי' ריחוק, שיתייחדו עמו בבחי' יחוד"ת גרידא (מלך ועם) הנה בזה נתן הבורא אמת להמציאות דיחוד"ת אע"פ שלגבי יחוד"ע אין אמת לכללות המציאות במדריגת יחוד"ת.

ואע"פ שלגבי יחודא עילאה הנה כל העולם הוא הבורא יתברך ואין דבר שחופץ ממנו, וכל המציאות אינו אלא דבר ה' ועצמות אוא"ס, משא"כ מצד יחודא תתאה יש מציאות עולם, אלא שהקב"ה מנהיגו כרצונו, ומובן בפשטות שייחס ליחוד"ע אין ממש למציאות העולם שבמדריגת יחוד"ת. אבל בהיות רצונו ית' שיהיו עולמות ועם והוא ית' ימלוך עליהם בזה נתן להם הקב"ם אמת על פי תורה.

והיינו שבמדריגות דאחדות השם גופא, נותן התורה מקום לב' מדריגות וענינים; שמצד אחד תורת אמת אומרת ש"אין עוד", ומצד שני התורה אומרת שיש מציאות

²¹ (דוגמת שאלתינו: במקום אחדות איך יש מקום ל"מציאות רק שאינו מציאות אמיתית").

²² (הערה: לכאורה ענין אנא אמלוך (כפי שנתב"ש) הוא – בכללות עכ"פ – ענין אחד עם ענין נתאורה הקב"ה להיות לו (ית') דירה בתחתונים.

לעולם, רק שהקב"ה הוא המלך, מפני שכך הוא רצונו ית', וממילא נותן "מאת" גם לבחי' זו.

וברצון השם יתברך שניהם אמת על פי תורת אמת .

ח. הערה: ויש לקשר כל זה עם סיפור²³ מפורסם עם אדמוה"ז והרה"צ ר' ישראל מרוזין כשנסע אדה"ז בפולין ועבר בעיירה זבראב ששם גרו הרוזנאי ואמו ואחיו²⁴, והם היו ילדים קטנים,

ושאל הרוזנאי את אדה"ז: "אחרי שאומרים שמע ישראל וגו' הוי' אחד שהוא למס"נ איך אומרים אח"כ "ואהבת" שהוא היפך המס"נ? ויענהו אדה"ז: מפני שמפסיקים בברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

וכשבא אדה"ז בחזרה לליאזניא²⁵ אמר לחסידיו, שיתבוששו, שנער קטן בפולין שאל שאלה שגם זקני החסידים לא שאלו²⁶.

ויש לבאר הסיפור ע"ד הנ"ל: כשעומדים ביחו"ע אי אפשר לקיים המצוות עשה דואהבת את הוי' אלוֹקֶיךָ, שהרי כלל הוא באהבה ש"יש מי שאוהב"²⁷, וא"כ קיום מצוה אחת (ידיעת והתבוננות באחדות השם) לאלה שמגיעים "באמת" ל"שם", סותר קיום מצוה אחרת (מצות אהבת השם),

⁽²³⁾ הובא בספר "אוצר סיפורי חב"ד כרך ט"ו ע' 254 [מספר רשימת דברים ח"א ע' ע"ח (מהר"י חיותריק ז"ל)].

⁽²⁴⁾ אחרי פטירת בעלה ואביהם ר' שלום מדראהביטש שהי' בנו של הרה"ק ר' אברהם המלאך.

⁽²⁵⁾ הרוזנאי נולד בתקנ"ז ואדה"ז עזב ליזניא בשנת תקס"א, ואולי צ"ל ליאדי, אבל על צדיקים עליונים אפילו בקטני קטנותם אין לשאול שאלות, ושפיר אפשר שהי' בתקופת ליאזניא..

⁽²⁶⁾ וי"ל שהטעם שלא שאלו השאלה הוא, כדי לשאול שאלה כזו צ"ל צדיק עליון שאצלם אין עוד מלבדו הוא המציאות הנראה אצלם במוחש.

⁽²⁷⁾ משא"כ ביראה, כדמוכח – לכאורה – מסש"ב פמ"ב ומכ"מ, ואכמל"ב.

וענהו אדה"ז שיש לרדת²⁸ ממדריגת יחו"ע למדריגת יחו"ת, היינו לרדת מדרגת "אין עוד מלבדו" לדרגת "בשכמל"ו" כדי לקיים מצות עשה האחר²⁹.

וזהו רצון הקב"ה!!!³⁰

ט. ונחזור לענין ראשון, ונבאר בדא"פ עד"ז בנידון "מציאות שאינה מציאות אמיתית" שבעולם הבריאה, שכמו שמובא בתניא (בביאור דברי הזהר) שיש "אמת" ביחו"ת במקום יחו"ע, מפני שכך רוצה הקב"ה, כדי שנקיים מצותיו כעבד לפני רבו וכעם לפני המלך ולא רק כבן אצל אביו ותלמיד אצל רבו ושר אצל המלך,

הנה עד"ז הוא הכונה כאן, שנתן הקב"ה "אמת" למציאות העולם שע"ה נמוך מאד אפילו ביחס לענין יחו"ת כדי שיהי' עבודה ושכר ועונש וכו'.

אבל מ"מ מפני רצונו ית', במילוי הכונה, נתן "אמת" גם בזה.

²⁸ (להעיר מהסיפור (ליקוטי סיפורים להרב פערלאוו דפוס ישן ע' קכ"ט, דפוס חדש ע' קצ"ג ואילך (מעיי"ז, בסגנון אחר) מכ"ק אדמו"ר הצ"צ שבסוף ימיו הי' חולה ר"ל, ובין השאר לא הי' יכול ללכת, והחסידים הצעירים טענו שבימים מקדם הי' טוב כשהרבי הי' בריא והי' אומר דא"ח ומקבל אנשים ליחידות וכו', ודבר – חולי אצל הרבי – חרה לר' הלל מפאריטש שעמד באותו מעמד, ונכנס להצ"צ והסתכל עליו ויצא ואמר להאברכים: "דער רבי קען גיין", ושאלוהו הרי ידוע שהרבי אינו יכול ללכת והסביר "ער ליגט אין אהבה בתענוגים, לאז עם אפטרעטען פון אהבה בתענוגים וועט ער קענען גיין"

וכך הוה: שהצ"צ ישב ולמד כל הלילה כדרכו בקדש, וחוצ' לחדרו שכב המשמש ר' חיים בער ע"ה וכל פעם שהצטרך הצ"צ לאיזה ספר קרא "חיים בער" ועוררו משינתו ובקשוהו להביא הספר הנדרש לו, ורחד"ב לא הי' יכול לישן שהרי בכל כמה דקות ביקשוהו הצ"צ לעוד ספר ועוד ספר, והחליט שהוא יעשה את עצמו כישן אפילו אם יבקשוהו הרבי איזה ספר. ואחרי זמן מה בקשוהו הרבי הצ"צ שוב לספר כדרכו בקדש, ועשה רחד"ב את עצמו כישן ולא שומע, והרבי התחנן שיביא לו הספר, וכשראה הרבי שאין קול ואין קשב, ניגן ניגונו הגדול של רבינו הגדול של הד' בבית ועמד ולקח הסולם והעבירו להארון ועלה על הסולם ולקח הספר שחיפשו והתיישב שוב ללמוד. ומני אז לא ישן רחד"ב עוד.

²⁹ (הערה: ויש להעיר שהענין שבפנים והסיפור עם אדה"ז והרה"צ מרוזין שבפנים הוא ההיפך הגמור מהמבואר בדא"ח (קונטרס עץ החיים תחילת פרק ט' ע' 34) על מ"ש בגמ' פסחים (נ"ו, א) בענין אנשי יריחו שהיו כורכים את שמע, והי' ברצון חכמים.

ומבואר הענין ב"כורכים את שמע" שלא אמרו בשכמל"ו (שלא אמרו יעקב) ומובא על זה בדא"ח, שבהי' אנשי יריחו עמדו במדריגת יחו"ע לא הוצרכו "לרדת" מיחו"ע ליחו"ע באמירתם שמע ישראל, שהרי אחוז באמת במדריגת היות נעלה, ומשו"ז להם הי' ברצון חכמים, לאנשים כערכינו שכללות הענין דיחו"ע – בעבודה – מופלא ממנו מוכרחים אנו באמירת בשכמל"ו אולי נתייחס לענין אחדות ב"איזה אמת" וראה בק' עצה"ח שם שמפרש הגמרא (פסחים שם) במשל דבת מלך שהריחה מיקי קדירה והביאוה לה בחשאי, שאין ראוי לבת מלך לאכול מאכלים כאלו, ונתי"ש שהוא העבודה דיחו"ת. וראה רמב"ן ורבינו בחיי לואתחנן ו', ד', ואכמ"ל.

³⁰ (וממילא יש בזה יחו"ע ולמעלה גם מזה, שהרי הוא ורצונו אחד, ואכמ"ל"ב.

אמנם כדי שיהי' "אמת" המשיך בה "אמת" מתורת אמת³¹, ולזה צריך הרבי נ"ע למצוא מקור בתורה על זה כענין "בראשית ברא אלוקים" הנ"ל (סעיף ו'), ומקורו הוא בפרדר"א הנ"ל.

י. והנה בהמשך הפרק (ז') מביא אדמונ"ע, שמציאות זו של עולם, ביחס למקורו ב"שלג שתחת כסה"כ" וכיו"ב, [שלכאורה היינו: אפשרי המציאות דעולם הבריא] גם בעת היותו, אינו מציאות אמיתית, משום שאם הי' מתגלה עלי' שרשה ומקורה הרוחני (בעולם הבריא) הי' מתבטל, ועוד שאינו מתקיים לנצח כי אם לזמן מסויים, וממילא גם בעת קיומה אינה אמיתית. שהרי אחרי שית אלפי שנים דהוי עלמא מתבטל ומשו"ז נחשב גם עכשיו "כזב", היינו מציאות אבל לא מציאות אמיתי.

וצלה"ב, למה נוגע לסוגיא דילן³² זה שהעולם אינו לגמרי מציאות אמיתי? דלכאורה מה שנוגע כאן הוא רק שישנו למציאות העולמות כדי לתת מקום לעבודה וש"ע וכו'?

ואוי"ל בדא"פ שבאמת אין זה נוגע לכאן ומ"ש אדמונ"ע (בסופ"ז) שעולמות ב"ע הן מציאות רק שאין מציאות אמיתית, אינו ענין לשאלת האחדות, אלא שמבאר שכן הוא באמת, שאי אפשר שעולמות ב"ע יהיו מציאות אמיתי שהרי אינן אלקות.

דאע"פ שהשם צריך שיהיו עולמות ומשו"ז יש מציאות להם, אבל מציאות אמיתית אין להם.

אבל גם עולם כזה מספיק כדי למלא הכונה³³.

בסגנון אחר: אין שויון בין ה"אמת" של עולמות לגבי ה"אמת" של אחדות הוי', להשויון שיש לה"אמת" של יחו"ת לגבי ה"אמת" דיחו"ע.

והטעם, שהרי יחו"ת הוא עדיין באלקות (כמו יחו"ע) ואלקות הוא אמת, וא"כ יחו"ע ויחו"ת שתייהם אמת באלקות גופא³⁴, רק שיחו"ע הוא אמת יותר נעלה מיחו"ת

³¹ ועי' מ"ש בשעיה"א סופ"א שעשרה מאמרות דבריה"ע מקורות בתורת אמת דאורייתא וקוב"ה כולא חד.

³² דאחדות השם מול שאלת מציאות העולם כדי למלא כונה.

³³ (ובסגנון עמוק יותר: ע"י מילוי הכונה, נעשה העולם שמצ"ע אינו מציאות אמיתית למציאות אמיתית (ונצחית).

³⁴ דוגמא לדבר: ביטול אלקות (אורות וכלים) גבי העצמות, שבהיותם אמת מתכללים ומתעלים בביטולם, וכלשון הידוע: "להם ירידה מאור פניו יתברך".

להעיר מדי"ה מצותה משתשקע תשי"ג פרק ג', (ספה"מ תשי"ג ע' נ"ז ואילך), וראה לקו"ש חלק כ"א ע' 441 ואילך.

משא"כ ה"אמת" דאפשרי המציאות דעולם הבריאה לתת מקום להמציאות דעולם העשי', הוא בנבראים שב"אמת" אינם "אמת"³⁵ ומשו"ז מבאר שהו"ע "מציאות אבל אינו מציאות אמיתית", ומקשרו בסופ"ז לסוגיית נתן הקב"ה אצבעו הקטנה ביניהם ושרפן וענין נהרות המכזבין וכו'.

י"א. והנה בהמשך הפרקים ח'–ט' חוזר לסוגי' הרגילה דאחדות השם בב' שלבים כללים:

(א) (פרק ח') אחדות העולם עם אלקות מצד ההוי' ע"י דבר הוי' בכל רגע ורגע³⁶

(ב) (פרק ט') אחדות השם מצד זה שא"ס נמצא למטה כמו למעלה ממש, היינו שהצמצום וענין סילוק האור "ממקום"³⁷ החלל" אינו כפשוטו, ואוא"ס ממלא כל מקוה"ח גם המקום הזה שאנו עליו באוא"ס כמו קוה"צ ממש³⁸,

וא"כ – שוב- האמת הוא ש"אפס בלעדו".

י"ב. והנה לכאורה נתעורר שוב אותה שאלה מחדש, מה הרווחנו מהנתבאר בהמאמר שהעולם מציאות רק שאינה מציאות אמיתית לגבי מקורו בעולם הבריאה אם לגבי שרש היותר נעלה באצילות ולמעלה בקדש אינו?

ולתרץ זה יש שורה אחידה בתחילת פרק י' בסוגריים וז"ל: "וי"ל דלק"מ ענין שכר ועונש מאחר שכל הוא רצון הבורא הרי שייך שכר ועונש" עכלה"ק.

וצריך ביאור בזה.

³⁵ דוגמא לדבר: ביטול עולמות ביי"ע לגבי אלקות שנעדרים ממציאותם (ולא נכללים) ביחס לאלקות שהרי אין ממש במציאותם.

³⁶ שעהיוה"א פ"א ואילך.
³⁷ (הערה מובנת): עצם היות ה"מקום" שהי' מלא מאוא"ס שסילק את עצמו ממנו הוא שייך לעולמות שהרי מצד העצמות אין מקום כלל, וא"כ "אין מקום" לה"מקום" שבו הי' הא"ס ושממנו נסתלק הא"ס.

וכמו שמבואר בשהיוה"א (בקיצור נמרץ) פ"ג, ריע"ב, וז"ל: "... א"א כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו שהוא ממקרי הגוף על הקב"ה הנבדל מהם ריבוא רבבות הבדלות עד אין קץ..."
שפירוש הפשוט למילים אחדים אלו הוא: שאי אפשר לסלק דבר שאינו בגדר מקום מענין של מקום.

וא"כ היות "מקום" שממנו נסתלק לפנות המקום פנוי והחלל, הוא כבר בבחי' "שייך אל העולמות", היינו אחרי הרצון וכיו"ב, ואכ"מ.

³⁸ שעהיוה"א פרק ז'.

י"ג. והנה קודם שנשתדל להבין מילים אחדים אלו (אם אפשר בכלל להבינם) יש להעיר שבמתוכנתם ובמידתם ממש יש מכבר בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ה' כשמדבר בענין בחירה חפשית ואחדת הוי'.

וז"ל הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה הלכה ד': "אילו היה האל גוזר על האדם להיות צדיק או רשע, או אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים, או למדע מן המדעות, או לדעה מן הדעות, או למעשה מן המעשים, כמו שבזדים מליבם הטיפשים הוברי שמיים-- היאך היה מצווה לנו על ידי הנביאים עשה כך ואל תעשה כך, הטיבו דרכיכם ואל תלכו אחרי רשעכם, והוא מתחילת ברייתו כבר נגזר עליו, או תולדתו תמשוך אותו שאי אפשר לוֹז ממונו. ומה מקום היה לכל התורה כולה, ובאיזה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק-- "השופט כל הארץ, לא יעשה משפט) בראשית יח, כ. (..)

...ואל תתמה ותאמר היאך יהיה האדם עושה כל מה שיחפוץ, ויהיו מעשיו מסורין לו, וכי יעשה בעולם דבר שלא ברשות קונו ובלא חפצו, והכתוב אומר "כול אשר חפץ ה', עשה בשמיים ובארץ" (תהילים קל"ה, ו')

[ומבאר] ...דע שהכול בחפצו יעשה, ואף על פי שמעשינו מסורין לנו כיצד כשם שחפץ היוצר להיות האש והרוח עולים למעלה, והמים והארץ יורדים למטה, והגלגל סובב בעיגול, וכן שאר ברייות העולם להיות כמנהגן שחפץ בו-- ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו, וכל מעשיו מסורין לו, ולא יהיה לו לא כופה ולא מושך, אלא הוא מעצמו ובדעתו שנתן לו האל עושה כל שהאדם יכול לעשות "עכ"ל.

ולכאורה דברי הרמב"ם הללו "כשם שחפץ... ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו..." דברי אדמונ"ע "מאחר שכן הוא רצון הבורא" זהים ומתאימים זל"ז ממש.

י"ד. והנה אם נכון השערתינו אשר דברי הרמב"ם אלו "ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו" הם הם דברי אדמונ"ע בכתבו " מאחר שכן הוא רצון הבורא הרי שייך שכר ועונש", הרי דברי הרמב"ם כבר נתבארו בשיחת הרבי מפורים ופרשת שמייני תשמ"ו³⁹,

⁽³⁹⁾ נעתקו ונסדרו בספר יין מלכות (הוצאה חדשה) ע' קל"ט-מ.

ושם מקשה שבחירת האדם (ש"רשות" שניתן לו לעשות כל מה שיחפוץ) הוא סתירה לאחדות הוי'.

ולבאר זה מקדים שם שאחדות מושרש בהעצמות של האלקות⁴⁰, ומה שיש בחירה בבנ"א הוא משום שה"אדם הי' כאחד ממנו"

ובהמשך שם כתוב וז"ל: "... שלכאורה יפלא כיצד שייך ענין כזה (שהאדם הי' דוגמת "יחידו של עולם" כו') – הנה מכיון שלגבי ית' אין שייך שום "נמנעות" ח"ו, ... הרי כשעלה ברצונו ית' שיהי' לו (לאדם) בחירה דוגמתו (של הקב"ה), הרי מובן שאין מי שיעכב על ידו".

וכונת דברים אלו הוא שעצם הענין דבחירה חפשית אצל בני אדם הוא פלאי, מהיכי תיתי "רשות" כזה אצל נברא, ומבארו שמצד שהוא ית' נמנע הנמנעות אפ"ל גם דבר כזה⁴¹.

ואח"כ ממשיך, וז"ל: "וכן בנוגע לענינינו (אחדותו ית'): מכיון שהוא ית' "נמנע הנמנעות" – הרי לא שייך לגביו שום הגבלות ח"ו, כולל גם "הגבלות" אלו שמצד י"ג עקרי הדת (אחדות ית'), "עכ"ל.

וכונת דברים אלו הוא, שהתיווך להסתירה בין אחדות הוי' וענין הבחירה חפשית הוא מצד נמנע הנמנעות. היינו שאע"פ שבגדרי השכל אא"ל אחדות השם (שהכל נעשה כרצונו) ושביחוד עם זה יהיו מעש"י האדם מסורים לו לעשות ככל אשר ירצה ויחפץ, אבל מצד נמנע הנמנעות שייך גם דבר זה.

ט"ו. וזוהו נתבאר ענין הבחירה חפשית והעבודה ושכר ועונש באופן סופי:

מצד ההשתלשלות ומצד רצונו שיהי' מציאות (על אף שאינה אמיתית) לעולם הרי שייך שכר ועונש⁴²,

⁴⁰ (י"ל בסגנון אחר: בחירה חפשית אינה מצד זה שהא-ל עזב אותנו – ערלויבט- לרשותינו אלא שנתן בנו הכח לבחור, שהרי רק ממנו בעצמותו אפשר להיות רשות ויכולת לבחור ככל שיחפוץ.

⁴¹ שהוא יתברך יתן לנו מעצמותו "חלק" (שכשאתה תופס בחלקו אתה תופס בכולו) ומצד חלק זה ישראל דומים לבוראם לבחור ב"רשותם" ככל אשר ירצו. וה"חלק" שנתן לנו, הרי הוא ממנו ית', אבל כשנתנה לנו הרי הוא שלנו. ⁴² (י"ל סעיף ג' ואילך.

ומצד האמת, ב"אמת" יש עבודה ובחירה חפשית ושכר ועונש, אבל אינו מובן בשכל
היאך הוא שהרי הוא מצד "נמנע הנמנעות"⁴³

ט"ז. ועדיין יש לעיין: בענין הנ"ל (סעיף י"ד) שמצד העצמות יש בחירה מצד נמנע
הנמנעות, האם במדריגא זו יש מקום גם להבין בשכל היאך אפ"ל ב' אלו ביחד: ענין
האחדות וענין העבודה והשכר והעונש, או אולי אי אפשר להבינו בשכל והוא מעל
לשכל לגמרי?

והנה, בלקו"ש ח"ה⁴⁴ מביא הרבי שגם דברים שהם בבחירתנו החפשית, הם בה
שעה בהשגח"פ מאתו ית'⁴⁵, ואפילו העבירות [שגם הם על פי בחירת האדם] הם
מושגחים ממנו⁴⁶.

ומבאר שם הסבר "שכלי"⁴⁷ להבנת הסתירה בין "מעשי ידי אדם מסורים לו" ו"כל
אשר חפץ הוי' עשה" בביאורו, שדברים חיצוניים אינם בבחירת האדם מפני שמגיעים
מחיצונית הרצון, וחיצונית הרצון הרי הוא מציאות של רצון שמכריח בחירת האדם⁴⁸,
ומשו"ז בדברים חיצוניים באמת אין בחירה חפשית.

אמנם בדברים פנימיים, היינו בכל מה שנוגע לתומ"צ⁴⁹, הרי הם מבחי' פנימיות
הרצון, ופנימיות הרצון הרי הוא בבחי' בלתי מציאות, וממילא אינו "מורגש" אצל

⁽⁴³⁾ כנ"ל סעיף י"ב ואילך.

⁽⁴⁴⁾ ע' 65 - 66.

⁽⁴⁵⁾ ושם בהערה 67 מציין להרמב"ם שהבאנו בפנים.

⁽⁴⁶⁾ ואם תאמר למה "ירצה" בדבר השנאו לו? ובלשון הידוע "דין לא הניין לי".

(וכאן לא סגי הטעם שמובא בתניא פכ"ב ליתן שכר טוב למקיימים העולם שנברא בעש"מ,

וכמשל הזונה שבזוה"ק (שמובא שם סופ"י וסופכ"ד)).

וביאור דבר זה (במקצת עכ"פ) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1339 ואילך ובהערות לשם; וראה גם

בד"ה באתי לגני ה'תשלי"א ס"ו ואילך, ואכמל"ב.

⁽⁴⁷⁾ כן משמע מהסגנון.

⁽⁴⁸⁾ מציאות אחד פועל על מציאות שני בדרך היכרח, שזהו כלל ב"מציאות" סותר "מציאות"

וזולתו אם הם באותו מקום וזמן.

וראה שם הערות 69, 70.

⁽⁴⁹⁾ (הערה: ועד"ז בנוגע לבני נח וז' מצוות דידהו, שכמו שיש לנו בחירה חפשית בתרי"ג מצוות

שלו כן יש לב"נ בחירה בז"מ שלהם,

כן משמע (לכאורה) מד"ה באתי לגני ה'תש"י ו"ה"הערות" [שהוא לכאורה שיחה ביחידות

(וכבר נתפרסם הכתי"ק)] שמופיע שם אחרי המאמר.

ואפרש שיחתי:

הרבי מבאר שם מ"ש בסש"ב פכ"ד, שבע"ח מוגבלים מצד טבעם, ופקודות ית' שמרה רוחם,

ואינם יכולים לשנות את תפקידם, וכמאמר בלעם לא אוכל לעבור וכו', וכאריות שבהגוב עם

דניאל.

והנה משמע מכ"מ שעל פי דא"ח גם בעלי בחירה שיכולים לשנות את תפקידם, יש להם טבע

[בנה"ב (ג"כ) שלהם (שבד"כ ענין הטבע וענין הבהמיות זהים, ואכמל"ב)] שלא לעבור על רצונו ית'

כמו שיש טבע אצל בע"ח שאינם בעלי בחירה שאינם יכולים לשנות את תפקידם.

הנבראים, וממילא אין רצונו (והשגחתו) כופה את האדם בהבחירה שלו, ועדיין "מעשי יד אדם מסורים לו".

והנה הבנת דבר זה (שבפנימי' הרצון אין אנו מרגישים הרצון וממילא עדיין הבחירה אצל בני ישראל הוא "ברשותם" על אף שהוא גם על פי השגחתו ית') באמת קשה מאד להבין⁵⁰,

והבחירה חפשית הוא מצד הניצוץ האלקי שבהם, שכנ"ל שרשו הוא סו"ס בעצמו"ה א"ס ב"ה ממש.
[וי"ל שענין טבע זה הוא מ"ש בתניא פ"ח שהנה"ב של איש הישראלי הוא "שד משדין יהודיין",
ונת' בק' ומעיין מ"ב פ"ב, שזה שעובר עבירה הוא נגד טבע זה ומצד כך היא דרכה של יצה"ר היום א"ל עשה כך וכו' עד שא"ל לך עבוד וכו', משום שלעשות עבירה צריך לרדת למטה מטבע הנפש הבהמית!
וראה כאן בהמשך].
אלא שבנוגע לבני אדם יש ענין (שאין אצל בע"ח כלל) והוא ענין הרוח שטות לעבור על רצונו ית' גם נגד הטבע.
היינו שכשנתן לנו בחירה חפשית, נתן לנו האפשריות לעבור על רצונו ית' ע"י ענין הרוח שטות.

ומבאר בבאתי לגני שם, (בסופ"ב, ובהערת שדפסו אחרי המאמר) שעד"ז בב"נ כשעוברים על א' מו' מצוות דידהו, הר"י ענין של רוח שטות.
והנה אם ס"ל להרבי שאין לאוה"ע בחירה חפשית בז"מ דידהו, למה לו להכניס אצלם הענין דרוח שטות, הרי יכול לומר בפשטות שכן עלה ברצונו ית' שיעשו כו"כ, כמו שבע"ח שאינם משנים את תפקידם ומ"מ יש מהם שטורפים ודורסים וכו' וכו'!
אלא, משום שס"ל (להרבי) שבז"מ דידהו יש להם בחירה כמו שיש לנו, והבחירה הלזו (אצלם)

(1) תלוי...

(א) בנפש השכלית

(ב) ושייכותם לישראל, (ראה לקו"ש חלק ע' ט"ו ע' 58 ואילך)

(2) ואולי [י"ל עוד יותר ש]בענין בחירתם יש איזה כח עצמי אלוקי ג"כ (ראה אג"ק חלק א' ע' כ"ג ואילך, ובמיוחד הקטע המתחיל "ובדקות יותר וע"ד החסידות" [עיי"ש בדק היטב])
ומהאי טעמא גופא, צ"ל שהבהמה שלהם טבע אינו יכול לעבור על רצונו ית', כמו הנבראים (שאינם בעלי בחירה), וכנ"ל בישראל (מתניא פ"ח)
ומשו"ז מבאר שאפשריותם לחטוא הוא מצד רוח שטות לשנות את תפקידם לעשות מה שנגד (גם) טבע נפשם הבהמית.

וממילא כמו שאצלינו אין בחירה אלא בעיני פנימיות הרצון (מטרתנו וכוונתנו עלי אדמות: תרי"ג מצוות דילן) כן הוא אצל אוה"ע בנוגע לזמ"צ דידהו, שבהיותם כונתם ומטרתם עלי אדמות, הרי הוא בא מ"פנימיות הרצון" שנעלם ואינו מפריע לבחירתם החפשית, ככל הדברים שבאים מחיצוניות הרצון.

⁽⁵⁰⁾ וי"ל כעין משל לזה מענין הטבע: ידוע הדבר שכאשר ב' בני אדם יש להם טבעים שונים (ועד"מ תאומים זהים) שנמצאים במקומות שונים בעולם לגמרי, המציאות מוכיחה שיבחרו בכ"כ עניינים באופן זהה זל"ז באופן מופלא. היינו הן בסוג המלאכה שיתעסקו בה וכן באופן הנחת חיייהם וכו'.

ועל פי פשוט אם ב' בנ"א שנפרדים זמ"ז במרחק רב יבחרו אותו דבר בב' מקומות, אין זה בחירה אחת אלא ב' בחירות נפרדות על אף שבחרים בשוה זל"ז בהרבה, מפני שתכונותיהם וטבעם שונים.

ובחירה זו הוא מצד טבעיים ותכונות שוות שמפריעים לענין ואופן הבחירה שמבאר הרבי אבל מבחירה זו נוכל להבין גם לגבי בחירה שבאה מהעצם ממש.
והנה הבחירה [עלי' מדבר הרבי] הוא מעל לכל ענין של מציאות ומכל ענין של טבע (אפילו ה"טבע" שנתבאר בתניא פ"ט, וכש"כ טבע שקשור לקליפה ולמדוה"ג באמת) וכלשון הידוע

אבל היאך שלא נבינו, הרי הכונה כאן אינו לומר שהו"ע של נמנעות, אלא להסביר בשכל ענין הסתירה בין אחדות ובחירה,

וא"כ נתעורר שאלה ממ"נ: אם יש לזה הבנה שכלית, למה מבארו הרבי (ביין מלכות) מצד נמנע הנמנעות, ואם בכג"ד צריכים לומר נמנע הנמנעות, מהו באמת כונת השיחה בח"ה,

אם לא נימא שהכונה במ"ש בלקו"ש ח"ה בענין פנימיות הרצון גופא הוא "אפשרי" (האחדות והבחירה) רק מצד נמנע הנמנעות.

והדבר צריך עיון.

שבחירה אמיתית הוא "רק מצד הבחור ולא מצד הנבחר כלל", היינו שבחירה היא בעיקר ענין הרשות, מבלי מונע ומעכב ומבלי כל כופה, והבחירה היא "אמת" מפני שבא מ"אמת" שלמעלה כביכול, ועד"ז מה"אמת" של האדם. והנה ידוע שנש"י הם חלק אלוך ממעל ממש, ועצם כשאתה תופס בחלקו אתה תופס בכולו, ומשנתנה הבורא לנו הרי הוא ה"חלק" שלנו ולא שלו כביכול. וכל בחירה חפשית אמיתית מצד "חלק" זה (שלו ולא שלו כביכול) היא באה. וא"כ אם הוא ית' בהשגחתו הפרטית ובחפצו יבחור דבר מסוים, והאיש הישראלי, יבחר אותו דבר (אפילו אם הוא בכלל "דין לא הניין לי" ר"ל היינו היפך הטוב (וראה לעיל הערה 46 והנסמ"ש)), הנה אע"פ שהשגחת השם ובחירת האדם זהים זל"ז (במאה אחוז) אבל אין זה אומר שיש כאן בחירה אחת גרידא, שהרי יש כאן ב' נבדלים ונפרדים זמ"ז שכל אחד בוחר ב"רשותו" ב"חלקו" מהעצם (שהוא "כולו") רק שמצד עצמותם בוחרים (רק מצד הבחור) באותו דבר, וא"כ אפ"ל שיבחרו אותו דבר בכל פעם ויתייחס והבחירה וה"רשות" לשתיהן. וראה ספה"מ תרמ"ו-תר"ן ע' עד"ר ק"ה ומ"ש, ואולי כונת דברי הצ"צ שם הם כפי שכתבתי כאן.

שקו"ט בהאם חיוב בדיקת חמץ כולל גם פירורים קטנים

הרב ארי' ליב צייטלין

ר"מ בישיבת ליובאוויטש טאראנטא

אדה"ז כותב (סימן תמ"ב סעיף ל') 'ישראל קדושים הם ונוהגין להחמיר על עצמן וגוררים כל החמץ הנמצא אפילו משהו והוא דבוק בבית או בכלי ומחמירין עוד לגרום הספסלים והכסאות והכתלים שנגע בהן חמץ', ויש מקום לעיון מהו חיוב הבדיקה מן הדין? ומה נכלל במנהג של ישראל קדושים?

יש כמה דיוקים שמהם משמע דיש חיוב בדיקה גם על פירורים קטנים, ויש מקום לדחות דיוקים הנ"ל ולפרשם באופן אחר, ויש סברות לכאן ולכאן.

כמה פוסקים בני דורינו דנו והורו בענין זה¹, ועיקר הדברים לקמן הוא כדי לברר דעתו של אדה"ז בזה, וכדי להעיר את לב המעיין בלבד ולא כדי להורות הלכה למעשה.

חיוב בדיקה וביעור מן התורה

אדה"ז כותב בסימן תל"ג (סעיף יב) '... אינו חייב לבדוק מן התורה אלא במקומות שרגיל להשתמש בהן חמץ כל השנה בתדירות כגון הבית וחדריו שרגיל לאכול בהן חמץ כל השנה ואי אפשר שלא נתפרר ונפל שם פירור חמץ שיש בו כזית ועובר עליו בבל ימצא מן התורה אע"פ שאינו נראה לו כל ימי הפסח אבל שאר החדרים שאינו רגיל להשתמש בהן חמץ בתדירות וקרוב הדבר שלא נשתייר בהן חמץ כזית אין צריך לבדוק מן התורה אע"פ שלא ביטל'.

נמצא שחיוב הבדיקה מן התורה יש בו שני פרטים, א. מקום שמשתמשים בו עם חמץ בתדירות. ב. בודאי נתפרר שם כזית חמץ.

בסימן תמ"ב סעיף כח קונטרס אחרון סקי"ז כותב אדה"ז 'עיי' בתשובות חכם צבי סימן פו טעם נכון למה אין חצי שיעור אסור מן התורה בבל יראה ובל ימצא, כמו שאסור לאכלו....'. ומבואר שם שני טעמים או שחצי שיעור אסור מן התורה הוא

1 ראה נטעי גבריאל, אור ישראל גליון יא, וקובץ תפארת ישראל גליון לח ועוד.

דוקא במידי דאכילה (כמו בהפסוק שממנו נלמד כלל זה), או שחצי שיעור אסור דוקא באיסור התלוי במעשה משא"כ באיסור ב"י וב"י.

חיוב בדיקה מדרבנן

בהמשך לחיוב הבדיקה מן התורה המצוטט לעיל כותב אדה"ז בסעיף שלאחרי זה 'אבל מדברי סופרים אף על פי שביטל כל חמצו חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו בכל המקומות שיש לחוש ולהסתפק ... שמא שכח שם את פתו או שמא נתפרר ממנו שום פירור חמץ'.

ולכאורה כוונתו בזה לומר ששני הפרטים שנת"ל בגדר חיוב הבדיקה מן התורה אינם קיימים בחיוב הבדיקה מדרבנן, היינו א. גם מקום שאינו משתמש שם בחמץ בתדירות חייב בבדיקה שמא שכח שם פתו באקראי, וב. גם בפחות מכזית מחוייב הוא לבדוק שמא נתפרר שם 'שום פירור חמץ'.

גם ההוספה 'שום פירור חמץ' משמע שכולל בחיוב הבדיקה מדרבנן כל שיעור של פירור חמץ איזה שיהי'.

לאידך גיסא יש מקום לטעון דחידוש גדול כזה שיש חיוב גם בפחות מכזית (ולא רק כזית כמו שהוא החיוב דאורייתא) אמורה להיכתב בפירוש יותר, ולא די בהלשון 'שום פירור חמץ' כדי להוסיף חידוש גדול כזה בחיוב הבדיקה. ובעצם הלשון יש לומר דכוונתו רק לכלול בחיוב דרבנן מקומות שרחוק הדבר שנמצא בהם 'פירור' של כזית חמץ, דרבנן מחייבים בדיקה גם במקומות ש'שום פירור חמץ' נפל שם. והלשון 'שום' בא לכלול 'פירור חמץ של כזית' שאולי נפל שם באקראי ולא מחמת רגילות.

ואל תתמה על הלשון 'פירור' חמץ אם מדובר על כזית של חמץ, שהרי בחיוב הבדיקה מן התורה כתב גם כן הלשון 'פירור חמץ שיש בו כזית', ומפורש בקונטרס אחרון (סימן תמ"ב ס"ק י"ח) 'משכחת לה פירורין, שאף שיש בהם כזית לא יצאו מכלל פירורין', ועיי"ש שמביא כמה הוכחות לזה.

חיוב ביעור מדרבנן, וב' טעמים על זה

לעיל הבאנו צדדים אם יש חיוב בדיקה בפחות מכזית אך זה ברור שיש חיוב ביעור לחמץ פחות מכזית כמפורש בסימן תמ"ב (סעיף כח) '...מדברי סופרים אפילו פחות מכזית חמץ שהוא עומד בעינו ואינו מודבק לדבר אחר חייב לבערו....'.

ושני טעמים ניתנו לזה,

טעם א'. רבנן חייבוהו לבער פחות מכזית גזרה משום כזית, ומפורש יותר בסימן תמ"ו (סעיף ד') '...אע"פ שאין בה כזית חייב לבערו לדברי הכל גזירה משום כזית שלם שעובר עליו בבל יראה ובל ימצא מן התורה...'.¹

טעם ב'. רבנן חייבוהו לבער פחות מכזית 'גזירה שמא ישכח ויאכל ממנו בפסח ויש כאן איסור מן התורה שבכל איסורי מאכלות אפילו פחות מכזית אסור מן התורה', (סימן תמ"ב סעיף כ"ח).

יש סברה לומר דמכיון ש'הבדיקה היא תחילת הביעור' (תל"ב ס"א) והיינו שענין הבדיקה הוא כדי שיוציא מרשותו ויבער כל חמץ האסור עליו, א"כ כאשר החכמים גזרו דפחות מכזית של חמץ הוי ככזית לענין ביעור ממילא נכלל בזה דחייבים לבדוק את ביתו כדי להוציאו ולבערו מרשותו, ובפרט לפי טעם הב' דכל ענין הבדיקה נתתקן כדי למנוע חשש דשמא יבוא לאכלו (וכדלקמן), והרי חשש זה קיים גם בפחות מכזית – דאיסור אכילת חמץ הוא גם בפחות מכזית כנ"ל, א"כ ודאי יש כאן גם חיוב לבדוק את ביתו מפחות של כזית חמץ.

לאידך, יש מקום לטעון דהוי כעין גזירה לגזירה, דהן אמת דהחכמים החמירו לחייב ביעור על פחות מכזית אך מניין לנו להחמיר ולחייב גם בדיקה על פחות מכזית.

ב' הדברים שהזקיקו החכמים לחייב חיפוש והוצאת החמץ

בעיקר תקנת בדיקה כותב אדה"ז (סי' תל"א סעיף ד') 'מפני ב' דברים נזקקו חכמים לכך, הא' לפי שהביטול וההפקר תלוי במחשבתו של אדם שיפקירנו בלב שלם ויוציאנו מלבו לגמרי, ולפי שאין דעת כל בני אדם שוין ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם ולא יוציאנו מלבו לגמרי, לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו (עיין סי' תמ"ה), הב' לפי שהאדם רגיל בכל השנה בחמץ ומחמת רגילותו קרוב הוא לשכחה שישכח את איסורו ויאכל ממנו אם יהיה מונח בגבולו בפסח לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו קודם שיגיע זמן איסור אכילתו'.

ומכיון שבדיקת חמץ מיוסדת על ב' דברים יש מקום לומר דכאשר חסר א' מהדברים שוב אין חיוב בדיקה, וא"כ פירורי חמץ שעליהם כותב אדה"ז (בסי' תל"ד סעיף ו') 'פירורים חמץ בזויות ובחורים ובסדקים שלא מצאם בבדיקה הרי הם בטלים מאליהם ואין צריך לבטלם ולהפקירם שמאליהם הם הפקר שהרי אינם חשובים כלל בעיני בני אדם', שוב אין בו חשש שמא לא ביטל בלב שלם, שהרי אין הביטול תלוי במחשבתו אלא מאליהם הם בטלים, וא"כ חסר א' מב' הדברים שהזקיקו החכמים לתקן חיוב הבדיקה, ויש מקום לומר דבמקרה כזה לא חייבו אותו בבדיקה.

אך לכאורה דיוק הנ"ל אינו נכון מצד ב' דברים, א, לא כל חמץ הפחות מכזית בטלה מאליה, וכמו שכותב אדה"ז (סי' תמ"ב קו"א ס"ק י"ח בהגה"ה) 'אפילו גלוסקא פחותה מכזית צריכה ביעור עכ"פ מד"ס', ודוקא על הפירורים שאינם דברים שלמים אמרינן דבטלים מאליהם משא"כ דבר שלם, גם פחותה מכזית, אינה בטלה מאליה, ושפיר אית לן בחמץ שלם הפחות מכזית ב' הדברים שהזקיקו חכמים לחייב בדיקה.

עוד זאת, יש לנו להוכיח דגם על הפירורים הבטלים מעצמם יש מקום לחיוב בדיקה.

ויובן זה בהקדים דיוק לשון אדה"ז בביאור ב' הדברים, אחרי שכתב טעם הא' שחוששין שלא יוציאו מלבו לגמרי מסיים 'לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו', ולאחרי שכתב טעם הב' שלא יבוא לאוכלה מסיים 'לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו קודם שיגיע זמן איסור אכילתו', - בטעם הא' אינו מזכיר על חיוב החיפוש ומזכיר רק חסרון הביטול, ובטעם הב' כותב רק על חיוב החיפוש ולא על חסרון הביטול.

ונראה לומר דב' הדברים אינם שני טעמים שכל אחד הוא טעם שלם לחייב הבדיקה, כי אם יש כאן ב' דברים' שהם ב' גורמים לתקנת הבדיקה.

לראשונה ראו חכמים חסרון בהביטול שמא אינו מבטל בלב שלם, ומצד חסרון זה לבד לא היו מתקנים חיפוש ובדיקה אחרי חמץ בלתי ידוע שביטל כבר בלב שלם, דהרי יש כאן ספק שמא אינו נמצא חמץ שם כלל, ושלא מבטלו בלב שלם (ובפרט אם החמץ אינו ידוע יש יותר מקום לומר דמבטלו באמת, דאם אינו ידוע שהחמץ קיים פשיטא שאין לו סיבה להחשיבו 'זהו כדבר שאין לו בו צורך כלל' (סי' תל"ד ס"ז)).

בא אדה"ז ומוסיף שבנוסף לזה חששו חכמים דמחמת רגילותו בחמץ כל שנה כולה ישכח את איסורו ויבוא לאכול ממנו, חשש זה קיימת בין בחמץ הידוע ובין בחמץ

שאינו ידוע, דבכל אופן יש חשש דהחמץ יתגלה ויבוא לאכלו, ומחמת חשש זה תיקנו לחפש ולבדוק כל חמץ איזה שיהי' מרשותו.

[ואינו מספיק לעשות מחיצה גבוהה עשרה כדי למנוע ממנו לאכול מחמצו, ודוקא בחמצו של נכרי מספיק מחיצה כמו שנתבאר בסי' ת"מ קו"א סקי"א, עיי"ש]

אמנם חשש זו כשלעצמו אינו אלא הרחקת תקלה ואין לה תוקף כחייב דארייתא, ומשום שראו שהביטול אפשר שלא יהי' בלב שלם לכן הכריחו את הבדיקה והחיפוש (לא ע"י תקנת בדיקה גרידא, כ"א) ע"י שגזרו שלא יהי' הביטול מועיל כלום, ועי"ז יתחייבו לחפש ולהוציא כל חמץ מביתו מדינא דב"י וב"י, וממילא נעשית הבדיקה והחיפוש כחלק ממצות ביעור דאורייתא.

ועפ"ז מובן לשון אדה"ז בכ"מ (סי' תל"ג סעיף ל') 'עיקר גזירת חכמים שגזרו שאין ביטול והפקר מועיל לחמץ אינה אלא כדי שלא ישכח ויבא לאכול ממנו בפסח אם יבטלנו ולא יבערנו מן העולם לגמרי', (וראה גם שם סעיף י"ט וקו"א סק"ד בסוף הגה"ה השני').

וגם מובן עי"ז מה שכותב בכמה מקומות (סי' תמ"ב סעיף ז, וסי' תמ"ז קו"א סק"א) דמשום חשש שמא יבוא לאכלו בלחודי' לא היינו מברכים על בדיקת חמץ, מכיון דהרחקת תקלה אינו מצוה שמברכים עליו, ודוקא מכיון שחייב החיפוש נעשית ע"י גזירה שהביטול אינו מועיל, ממילא נעשה מחוייב בביעור מצד מצות ב"י וב"י.

היוצא מכל זה הוא דיש מקום להסתפק בפירושי חמץ הבטלים מאליהם, האם אמרינן דגזירת חכמים 'שאינ ביטול והפקר מועיל כלום' הכוונה היא רק לחמץ המתבטל ע"י 'מחשבתו של האדם' אבל חמץ הבטל מאליו, שפיר עומד בביטולו, וא"כ גם חמץ זו הידוע לו עדיין אין עליו חיוב ב"י וב"י, והחשש של שמא יבוא לאכלו אינו אלא הרחקת תקלה לבדה, ממילא אין כאן חיוב הבדיקה המיוסדת על 'ב' דברים' שהזקיקו החכמים לתקן הבדיקה.

[אלא שיתכן דעדיין חייב בבדיקה משום הרחקת תקלה גרידא, ולא מתקנת בדיקה שתיקנו חכמים המיוסדת על 'אין הביטול מועיל כלום' ויש בביעור החמץ משום ב"י וב"י, ועל בדיקה שאין בה משום ב"י וב"י גם מדרבנן לכו"ע אין מברכים עליו וכדלקמן]

לאידך גיסא יש לומר דהחכמים לא חלקו בתקנתם וגזרו ש'אין ביטול והפקר מועיל כלום', והיינו דכל חמץ איזה שיהי' לא חל עליהם הביטול, דסוכ'ס כל ביטול, גם הבטל מאליו, תלוי במחשבת האדם. ומכיון דהחכמים חששו שמא יבוא לאכול גם פחות מכזית כנ"ל (סי' תמ"ב סכ"ח), ממילא הפקיעו גם הביטול שיש לפירורים אלו, הגם שנתבטלו מאליהם, ויש כאן חיוב ביעור מצד ב"י וב"י. [משום גזירה חצי כזית אטו כזית המחוייב בביעור מה"ת כנ"ל]

ויש להוכיח כצד זה מהא דאדה"ז פסק (סימן תמ"ו סעיף ג) 'אם אין בה כזית לא יברך על ביעורה לפי שיש אומרים שפחות מכזית חמץ אין צריך לבערו כלל אם כבר ביטלו קודם הפסח ... ויש לחוש לדבריהם שלא לברך על ביעור פחות מכזית חמץ שכל ספק ברכות להקל', והיינו שהטעם היחידי שלא לברך הוא מצד הי"א דאין חיוב בביעור גם מדרבנן, והגם שלא פסק כוותיהו כמו שנת"ל (מסי' תל"ג סעיף יב-יג) מ"מ לענין ברכה יש לחוש לדבריהם.

והנה אם פירורים הבטלים מאליהם עומדים בביטולם גם אחרי שגזרו חכמים ש'אין הביטול והפקר מועיל כלום', א"כ אין כאן משום ב"י וב"י, ולא היה לנו לברך לכו"ע, ולא מטעם 'ספק ברכות להקל' כי אם מעיקר הדין.

דהנה אדה"ז פסק שאין מברכים על תערובת שיש בו רק טעם חמץ, כדאיתא בסימן תמ"ב (ס"ז) 'אם אין ממשות החמץ כלום בתוך התערובת אלא טעמו בלבד ... ואין בו כלום מממשו אע"פ שאסור לאכול מן התורה אין צריך לבערו מן התורה שהרי נאמר לא יראה לך וטעם חמץ זה המובלע בתבשיל אינו נראה לך, ומכל מקום מדברי סופרים אסור לקיימו בפסח, אפילו יצניענו בחדר מיוחד שאינו רגיל לילך לשם גזירה שמא ישכח על איסור חמץ שהרי רגיל בו כל השנה וילך ויאכלנו. אבל לא יברך על ביעור זה כיון שאין צריך לבערו רק משום חשש תקלה שמא יאכל ממנו אבל הביעור מצד עצמו אין בו מצוה לא שייך לברך על מצות ביעור...'

ומזה שאדה"ז לא נקט סברא זו כסיבה לפטרו מברכה בשריפת חצי כזית עכצ"ל דס"ל שעדיין יש בו משום ב"י וב"י ושפיר ניתן לברך עליו אם לא משום דעת הי"א וספק ברכות להקל.

הזהירות שלא יתפרר החמץ

שוב יש לדייק בהלשון של סימן תל"ב (סעיף יא) 'הנוהגים להניח פתיתי חמץ בבית בכמה מקומות קודם בדיקת הבדק יזהרו להניח חמץ קשה שאינו מתפרר, שמא

יתפרר ממנו מעט וישאר ממנו בבית בפסח'. הרי משמע שפירורים מפתיתי חמץ אסורים שיהיו בביתו בימי הפסח, ומסתבר דהכוונה שישארו בביתו בלי שישים לב לזה דאם הכוונה באופן שרואה הפירורים הרי ביכולתו לנקותו ולפנותו, ועכצ"ל דחוששים שישאר בלי משים לב וההלכה מחייב אותו למנוע כזה מצב, והיינו מפני שגם על פירורים הפחותים מכזית חוששים שמא יבוא לאכלו (או מפני דחכמים גזרו שלא ישאר פחות מכזית בבית אטו חמץ של כזית), וא"כ כשם שמחייבים אותו לנקוט פעולות למנוע פחות מכזית בלתי ידוע מביתו ע"י שימוש בחמץ קשה מסתבר שגם מחייבים אותו לחפש ולבדוק אחרי חמץ פחות מכזית ולהוציאו מביתו.

אלא שיש לחלק בין חיוב למנוע הבאת פירורי חמץ בביתו לכתחילה מחיוב חיפוש אחרי פירורים שאולי נמצאים שם מלפני זה.

גדר 'גמר הבדיקה'

עוד יש לדייק (מסימן תל"ב סעיף ה') 'אם שכח לברך קודם התחלת הבדיקה, אם נזכר קודם שגמר את הבדיקה לגמרי דהיינו שנשאר לו עדיין לבדוק מקום אחד או אפילו זזית אחת ואפילו חור אחד (אם הוא בענין שיש לחוש שמא יש שם בחור כזית חמץ עיין סי' תמ"ז) חייב לברך קודם שיגמור בדיקה זו'.

משמע דאם יש לחוש לכזית חמץ אזי מברכים ואם לא קיים חשש לכזית חמץ אזי אין מברכים אבל עדיין יש חיוב עליו לגמור בדיקתו.

ודוחק לומר דהכוונה בהחצי עיגול הוא להגדיר את הגדר של 'גמר את הבדיקה לגמרי', כלומר דרק אם נשאר לו מקום שיש בו חשש כזית חמץ הרי זה נקרא שלא נגמר הבדיקה ואם אין כזה חשש הרי כבר גמר בדיקתו ולכן אינו מברך.

פירורים במקום דריסת רגליים

עוד זאת, איתא בסימן תל"ג (סעיף כה בהגהה) 'בית הצריך בדיקה בקרקעיתו אין צריך לבדוק ולחפש אלא אחר פירורין גדולים קצת, אבל פירורים הדקין אפילו רואה אותם מונחים על גביו אין צריך להגביהם ולבערם, אם הם מונחים במקום דריסת רגלי בני אדם, שמאליהם הם מתבערים על ידי דריסת הרגלים, אלא אם כן רואה אותם מונחים שם לאחר שהגיע שעה ששית שאז הוא חייב לבערם מן העולם מיד שיראם'.

הנה חילק כאן בין פירורים הדקין הנדרסים לבין פירורים הגדולים קצת שאינם נדרסים, הנדרסים אי"צ בדיקה וביעור מכיון שמאליהם הם מתבערים בדירסת הרגלים. משמע מכאן דפירורים הגדולים קצת שאינם נדרסים חייבים בבדיקה.

אמנם אפשר לדחוק ולומר דהכוונה כאן היא לפירורים של כזית, וכמבואר לעיל דגם כזית בכלל פירורים הם.

אך יש לדייק שגם בפירורין הדקין חייבים הם בבדיקה אם הם אינם נמצאים על הקרקע במקום דריסת הרגליים, ודוחק לומר דבפירורין הדקין כוונתו דוקא לפירורין דקין של כזית.

אמנם יש מקום לומר שכוונתו לומר דחיוב חיפוש ובדיקה הוא לפירורים הגדולים קצת ופירורין הדקין על הקרקע אינם חייבים אפילו בביעור אפילו כאשר רואה אותם, ואם אינם על הקרקע חייבים בביעור כשרואה אותם אך בבדיקה אינם חייבים.

מנהג ישראל קדושים

אדה"ז כותב (סימן תמ"ב סעיף ל') 'ישראל קדושים הם ונוהגין להחמיר על עצמן וגוררים כל חמץ הנמצא אפילו משהו והוא דבוק בבית או בכלי ומחמירין עוד לגרור הספסלים והכסאות והכתלים שנגע בהן חמץ'.

ויש לדייק בלשונו 'אפילו משהו והוא דבוק בבית' דחומרת ישראל קדושים הוא במשהו הדבוק, אבל משהו שאינו דבוק אינו בכלל החומרא כי אם מעיקר הדין.

דהנה מקור הלכה זו הוא מהרא"ש ולשונו הוא 'ישראל קדושים הם וגוררין ומבערין כל חמץ הנמצא אפילו כל שהוא ואפילו אם נדבק בכותלי הבית', ואדה"ז שינה מלשון הרא"ש והשמיט תיבת 'אפילו' השניה, וחיברם יחדו 'כל שהוא והוא דבוק'.

ונראה לומר בזה בהקדים דהנה הרא"ש הוא בעל היש אומרים דאין חיוב ביעור על פחות מכזית אפילו מדרבנן (עיין בדבריו פ"ג ס"ב), וא"כ לדידיה חיוב הביעור על פחות מכזית אינו אלא חומרא בעלמא, משא"כ לאדה"ז שלא פסק כוותיה מכיון 'דאנו אין לנו אלא כמו שכתב הרב בית יוסף בשולחן ערוך' שיש חיוב ביעור גם על פחות מכזית, א"כ גרירת חמץ 'כל שהוא' הוא מעיקר הדין, ולא ממנהג ישראל קדושים. ורק חמץ פחות מכזית הדבוק עליו אמרין דישאל ישראל קדושים הם וגוררין גם משהו הדבוק, דמעיקר הדין הרי אדה"ז פסק (סי' תמ"ב סעיף כח) 'פחות מכזית... אם הן מדובקים

... אינו חשוב והוא בטל לגבי העריבה אם הוא מודבק בה', ובקונטרס אחרון (שם ס"ק טז בהגהה) 'פחות מכזית... כשהוא דבוק... לא גרע מאילו היה מטונף קצת שאינו ראוי לאכילה'.

אלא שאין מזה ראי' כל כך לענינינו דקאי כאן על חמץ ידוע ואנו עסקינן בחיוב חיפוש אחרי משהו הבלתי ידוע, אך כנ"ל הבדיקה היא לחפש אחרי המחוייב בביעור.

[ומ"ש אדה"ז (סימן תמ"ב קונטרס אחרון ס"ק י"ח) 'דכל מאי דבטיל ולא חשוב אין צריך ביעור וה"ה פירורין דלא חשיבי', היינו בביאור דעת הרא"ש ולא להלכתא].

פירורים / ופחות מכזית

ונראה לחלק בין פירורים הפחותים מכזית לבין חמץ השלם הפחות מכזית, דהנה בסימן תל"ד (סעיף ו') כתב 'אם נשארו כמה פירורים חמץ בזויות ובחורים ובסדקים שלא מצאם בבדיקה הרי הם בטלים מאליהם ... אינם חשובים כלל בעיני בני אדם, ואף אם היה מוצא אותם בבדיקתו לא היה נוטלם ואוכלם'.

ולאידך גיסא, בסימן תמ"ב (סעיף כ"ח) כתב 'מדברי סופרים אפילו פחות מכזית חמץ שהוא עומד בעינו ואינו מודבק לדבר אחר חייב לבערו גזרה ... שמא ישכח ויאכל ממנו בפסח ויש כאן איסור מן התורה'. הרי חזינן דגם בפחות מכזית יש בו חשש שמא יאכלנו.

ונראה דהחילוק הוא בין פירור, לפחות מכזית העומד בעינו ונמצא בשלימותו, (ובדוחק ניתן לחלק בין הנמצא בזויות ובחורים ובסדקים ובין הנמצא על השולחנות והמדפים וכיו"ב, או אולי דוקא צירופם יחד פירור וגם נמצא בזויות וחורים חלוק משאר חמץ שאין בהם כזית). ונקודת החילוק דחמץ שהתפרר (או נמצא בחורים וסדקים) אין האדם נוטלם ואוכלם ואין בהם חשש 'שמא יבוא לאכלו', וע"ד פסק אדה"ז בסימן תמ"ב (סו"ס כט) 'אם הוא מטונף קצת שאינו ראוי לאכילה אין צריך לבערו אפילו הוא עומד בעינו כיון שאין בו כזית וכבר ביטלו'.

ובסגנון אחר, כל חמץ שאין בו חשש 'שמא יבוא לאכלו' הרי אין לו חשיבות ובטלה מאליה, משא"כ חמץ שיש בו חשש הנ"ל הרי ביטולה תלוי במחשבת האדם.

2 ודוחק לחלק ולומר דכאן לא נחית לחשש שמא יבוא לאכלו, ורק בא להגדיר גדר מאכל שאינו חשוב.

נמצא, דבחמץ הפחות מכזית יש כאלו שאין בהם חשש 'שמא יבוא לאכול', והם הפירורים (שבחורים וסדקים) או המטונפים, משא"כ שאר חמץ הפחותים מכזית שפיר אית בהו חשש 'שמא יבוא לאכול'. ומכיון שנת"ל דחיוב בדיקה וגזירת 'אין הביטול מועיל כלום' עיקרו תלויה בחשש 'שמא יבוא לאכול', א"כ י"ל דפירורים כאלו שאין בהם חשש הנ"ל שוב אין בהם חיוב בדיקה ולא הפקיעו חכמים את הביטול שלהם, ואין המשהה אותם עובר על ב"י וב"י לא מדאורייתא ולא מדרבנן, משא"כ שאר חמץ הפחות מכזית דאית בהו חשש אכילה, ממילא יש בהם חיוב בדיקה וחל עליהם גזירת חכמים דאין הביטול מועיל בהם³.

ועפ"ז מובן ההלכה (סימן תל"ג יט) 'אם קרקעית הבית היא מרוצפת בנסרים ויש ביניהם חורים קטנים עמוקים ואין יכול להכניס את ידו לתוך החור לבדוק אין צריך לקעקע את הנסרים לבדוק תחתיהם, ואפילו אם ראה שנפל חמץ לחור זה הקטן, ואם לא יוציאנו משם יהיה מונח שם כל ימי הפסח, אעפ"כ אין מטריחין אותו להוציא משם אלא מבטלו ודיו, שהרי עיקר תקנת בדיקת החמץ אחר שביטלו אינה אלא משום גזירה שמא יבוא לאוכלו בפסח וזה החמץ שהוא מונח במקום שאינו יכול להכניס ידו לתוכו בודאי לא יאכלנו בפסח'. הא חזינו דכאשר אין חשש של שמא יבוא לאכול שוב אינו חייב לא בבדיקה ולא בביעור.

ובמ"א (סימן תל"ח סעיף יא) 'אם היה חמץ בבור בין שיש בו מים ובין שאין בו אם אין דרך לירד בתוכו להשתמש בו כל השנה אין חוששין שמא ירד לתוכו בפסח ויאכל מהחמץ לפיכך אין מטריחין אותו להביא סולם להעלות החמץ משם אלא מבטלו ודיו'.

3 וראה סימן תמ"ב סעיף כה 'בגדים המכובסים בחלב חטה... אם נכבסו... תוך ל' יום, אם נראה בהן ממשות החמץ צריך לגרור מה שנראה'.

מגלגלין זכות ליום זכאי בתורת רבינו

הנ"ל

איתא במס' תענית (כו ע"ב) "בתשעה באב... חרב הבית [המקדש] ב[פעם ה]ראשונה, ואף ב[פעם ה]שניה". ובגמרא שם (כט ע"א) "תניא מגלגלין זכות ליום זכאי וחובה ליום חייב".

מאמר חז"ל זה באה בתורת רבינו בתוספת הערות וביאורים ושלל של פירושים, הבא לקמן הוא ליקוט מדברי רבינו בזה ביחד עם שקו"ט ותוספת הסברה מדילי.

אופן הא' - פירוש הפשוט

הפירוש הפשוט במאמר חז"ל הנ"ל הוא מכיון שכבר אירע מאורע טוב ביום מסויים אזי מגלגלין עוד מאורע טוב ויצטרפו שני מאורעות הטובים זה לזה (וכן בענין של חובה).

ומבואר הוא בתורת רבינו דכאשר כבר נעשית זכות ביום מסויים, אזי בכל שנה ושנה חוזר ומתעורר עוד הפעם הדבר הטוב וה'זכאי' שהיה בפעם הראשונה, ואז מגלגלין - ע"ד גלגול שבועה - עוד ענין של זכות¹, מכיון שנקל יותר להמשיך הוספה ועוד ענין של זכות בתוך יום שיש בה כבר זכות², ועי"ז נעשית היום ליום זכאי עוד יותר מכמו שהי' לפני זה³. ולפעמים דוקא צירופם יחד של כמה מאורעות של זכות ביום אחד מהפך אותו ליום זכאי הראוי לציינו במנהגים מיוחדים וכו'⁴.

(ובמ"א⁵ מקשר רבינו מחז"ל זה עם מחז"ל⁶ מצא מין את מינו וניעור).

¹ תורת מנחם חני"א ע' 373.

² תורת מנחם חלק נ"א ע' 322.

³ ד"ה זה היום הנ"ל ובחצאי העיגול שם.

⁴ לקו"ש חייב ע' 228.

⁵ אג"ק חכ"ד ע' שנט.

⁶ עירובין ט, א. וש"נ.

נמצא לפי פירוש זה הכוונה ב"מגלגלין ... ליום זכאי" הוא גלגול מאורעות זה לזה, מגלגלין ומצרפין מאורע טוב ל(יום שהיה בו) מאורע טוב (מכבר).

אופן הב' – "יום זכאי" ע"י הנס שנעשה בו

בכ"מ ביאר רבינו שמגלגלין את הזכות או הנס (שכבר נעשית) ומחברים אותו לכללות היום ונעשית היום (כולו) ליום זכאי⁷. והיינו שהיום מצד עצמו אין בו מעלה וזכות⁸, ועל ידי המאורע הטוב והזכות – מגלגלין ונפעלת זכות בהזמן ובהיום, נמצא שהפעולה (במקום) מתחברת להיות (זמן), ועי"ז נעשית הזמן והיום ליום זכאי (גם אם לא ה' היום זכאי מעיקרא).

דוגמא לדבר⁹: איתא במסכת מגילה (יג ב) שביטול גזירת המן קשור לזכות מיוחד שיש בהיום שבו נולד משה, והכי איתא התם "תנא כיון שנפל פור בחודש אדר שמח (המן) שמחה גדולה, אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה. ולא היה יודע שבשבועה באדר מת ובשבועה באדר נולד", וכתב שם רש"י 'כדאי הלידה שתכפר על המיתה'.

כשמעיינים ברש"י כפי שנדפס על העין יעקב רואים שינוי בהגירסא ולשון רש"י שם הוא "כדאי" הוא יום הלידה שיקפר על המיתה", והיינו שהזכות הוא לא (רק) מצד עצם הלידה, כי אם שייך להיום, ורבינו מעיר ע"ז ממארוז"ל מגלגלין זכות ליום זכאי, והיינו דמלשון רש"י 'יום הלידה' חזינן שהעובדא ופעולת הלידה מתגלגלת ונהיית לתוכן היום¹⁰.

נמצא לפי פירוש זה הכוונה ב"מגלגלין ... ליום זכאי" הוא גלגול המאורע (במקום) ליום (זמן) – ונעשית יום זכאי.

אופן הג' – "יום זכאי" מששת ימי בראשית

רבינו גם פירש מאמר רז"ל זה באופן אחר, והוא, דיש ימים שהם זכאין בעצם מאז ששת ימי בראשית, ואשר לכן כאשר באים להחליט (כביכול) מתי יה' הנס והענין של

⁷ ד"ה זה היום תשל"ח בתחילת אות ב',

⁸ תורת מנחם תשמ"ה חלק ד ע' 2363 ושם מסיים דפירוש זה הוא דוחק, אלא 'שמצינו כו"כ ענינים בתורה שהם באופן של דוחק'.

⁹ ע"פ לקו"ש חכ"ו עמוד 1 הערה 2.

¹⁰ להעיר משיחות קודש תשל"ו (ח"א ע' 287) דמכיון שביום כ"ד כסלו נאמרה נבואה לזרובבל משבט יהודה אודות נצחון ישראל על הגויים במילא נהפכה יום כ"ד כסלו ליום זכאי בנוגע לנצחון בני ישראל, ומגלגלין זכות ליום זכאי שנצחון החשמונאים היה גם כן ביום זה בכמה דורות לאחר זה.

זכות, הרי מגלגלין ומחברים אותו ליום שיש בו מכבר זכות מששת ימי בראשית¹¹, מכיון שאז נקל יותר להמשיך הענין.

להלן כמה ראיות והסברים ומקורות שרבינו מציין לפירוש זה:

א. איתא במגילת תענית בקשר להתעניות של חודש טבת 'בתשעה בו לא כתבו רבותינו על מה', ובספר הקבלה להראב"ד (הובא בברכי יוסף סי' תק"פ) 'שכינו ברוח הקודש להריגת רבינו יוסף הלוי שנהרג בו ביום'¹². וכבר הקשו בכמה ספרים¹³ מהו הענין לקבוע תענית על מקרה שטרם קרה? ומתרץ רבינו¹⁴ דהמקרה הרע שקרה אינו אלא גילוי מילתא דהיום הוא יום חובה מקודם, וא"כ ע"י המקרה רעה איגלאי מילתא למפרע דתוכן היום הוא יום חובה, ולכן מתאים לקבוע תענית ביום זה עוד טרם המקרה בפועל, והוי כמו תיקון או 'באוארעניש' על מקרה שעתיד להיות¹⁵.

ב. עוד ראי' מביא רבינו מדכתיב גבי לוט (כשהגיעו אליו המלאכים בסדום) 'ומצות אפה', ופירש רש"י דפסח הי', ונשאלת השאלה הרי עוד לא הי' סיפור יציאת מצרים וא"כ מהו הענין של אכילת מצות? ומתרץ רבינו שבפשטות הוא מכיון שתוכן היום קשור לאכילת מצות, וע"י הסיפור שקרה לאחר זמן איגלאי מילתא למפרע שזה הי' תוכן היום מתחילה.

¹¹ ד"ה זה היום תשל"ח שם, ובספר השיחות תשמ"ט ח"א ע' 226 הערה 13 (מזמן התחלת קביעת הזמנים ע"פ ימי החודש).

¹² ושם: ר' שמואל הנגיד היה קרוב למלכות באדום וכל דברי המלכות ההוא היה על פיו, והמלך גדלו ועשה טובות גדולות לישראל בספרד ובארץ מערב ובאפריקה ובמצרים ועד ישיב' בבל ועד עיר הקודש, כל בני התורה בארצות האלו היה מהנה מנכסיו, וקנה ספרים הרבה מכתבי קודש והמשנה והתלמוד שגם הם מכתבי הקודש, וכל מי שהי' רוצה להיות תורתו ואומנתו בכל ארץ ספרד ובארצות הנ"ל היה מוציא עליהם ממונו, והיה לו סופרים כותבי משנה ותלמוד ונותן במתנה לתלמידים שלא היו יכולין לקנות משלהם בין בשיבות ספרד בין בארצות שהזכרנו לעיל, ועוד היה מספיק שמן זית לבתי כנסיות שבירושלים בכל שנה ושנה והרביץ תורה הרבה ומת בשיבה טובה זקן לאחר שזכה לדי' כתרם כתר תורה וכתר גדולה וכתר לוי' וכתר ש"ט עולה על גביהן ומע"ט על שלשתן, ונפטר בשנת ד' אלפים תתט"ו לפ"ק.

ועמד על כנו ר' יהוסף הלוי בנו הנגיד, ומכל מדות הטובות שהיו באביו לא חסר לו, ויקנאו בו סרני פלשתים עד שנהרג ביום שבת בט' בטבת שנת ד' אלפים תתכ"ז הוא והקהל גראנטה וכל הבאים מארצות רחוקות לראות תורתו וגדולתו, ואבלו הלך בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר. ועוד מימי רבותינו הקדמונים שכתבו מגילת תענית גזרו התענית בט' בטבת ולא ידעו על מה הוא, מכאן ידענו שכיונו ברוח הקודש ליום זה.

ולאחר פטירתו נתפרו ספריו ומחמדיו ופשטו בכל העולם, וכן תלמידים שהעמיד הם היו רבני ספרד ומנהיגי הדור אחר פטירתו.

¹³ ראה מאורי אור (חלק הי' ע' קי להרב אהרן ווירמש - תלמיד השאגת ארי') ועוד.

¹⁴ לקו"ש חכ"ו ע' 300 הערה 14 ובכ"מ.

¹⁵ כן הוא בהתוועדות י"ט כסלו תשל"ט (שיחות קודש שם ע' 388)

[כדאי לציין, שרבינו במכתביו הקדים הראי' מתושבע"פ (מגילת תענית) להראי' מתושב"כ (מצות אפה), ויש לומר שהוא מכיון שהראי' מתושבע"פ מפורש כבר בדברי הראב"ד משא"כ ביאור רבינו ב'זמנות אפה' אינו מפורש בהמפרשים].

ג. בשו"ת מן השמים (לרבי יעקב מקורביל – מבעלי התוספות) סימן ה' 'שאלתי ליל ג' י"ט לחודש כסלו אם בא אל פיו מאת ה' אם לאו..... והשיבו... והיום יום בשורה ...' ומעיר ע"ז רבינו ד'לא פירש מהי הבשורה'¹⁶, ומפרש (בשם אחרונים והוא הרב בעל המשמרת שלום במהדו"ב לספרו דף לה ע"ב) שהכוונה ליום הילולא של הרב מגיד ממעזריטש, וגם משום בו ביום יצא תלמידו רבינו מלאדי מבית האסורים. וזאת הגם שזמנו של שו"ת מן השמים הוא הרבה שנים לפני מאורעות אלו, ועכצ"ל דהיום הי' יום זכאי מלכתחילה ואיגלאי מילתא למפרע.

ד. רבינו מציין מקור קדום לענין זה בדברי הזהר (ח"א רד ע"א), והוא בביאור הפסוק (קהלת יב) וזכור את בוראך בימי בחורתך עד אשר לא יבאו ימי הרעה, ומפרש הזהר דהקב"ה הפריש וברא ימי הטוב השייכים לצד הימין והחסד ויש ימי הרעה שהם מצד שמאל.

ה. כמו שמצאנו ענין זה ב'זמן' כך מצאנו ענין זה ב'מקום', דכתיב אודות יוסף (וישב לז יד) 'ויבוא שכמה' ומפרש רש"י מקום מוכן לפורענות וכו' שם נחלקה מלכות בית דוד, והוא מאורע שיהי' כמה דורות לאחר ימי זה¹⁷, ועכצ"ל דהמאורעות הבלתי רצויים שארעו במקום זה בשנים לאחר ימי זה מוכיח לנו שמקום זה הוא מוכן לפורענות מימי קדם.

השפעה על שאר ימי החודש

עוד חידוש של רבינו בסוגיא זו הוא דענין של 'מגלגלין זכות' אינו מוגבל ליום המסויים שבו אירע הנס כ"א יש לה השפעה גם כן על כללות החודש, שהרי בזכות לידת משה רבינו בז' אדר נכשל הפור שעשה המן ונעשית כל החודש לחודש זכאי

¹⁶ אג"ק חכ"ב ע' שעב.

¹⁷ תשלי"ט שם.

‘החודש אשר נהפך להם וגו’, וזאת מבואר באר היטב בשיחת תצוה – ז’ אדר בלקו”ש חלק ט”ז¹⁸.

ביאור נפלא בנוגע לשמחה בחודש אדר

עוד סברא מעניינת שרבינו כותב בסוגיא זו¹⁹ יובן בהקדים הצעת דברי הגמרא במס’ תענית הנ”ל, דהנה אחרי המימרא דמגלגלין זכות ליום זכאי וחובה ליום חיי”ב, מתחיל סוגיא הבאה במימרא דרב ‘כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה, אמר רב פפא הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דריע מזליה ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה’.

המפרשים התקשו להבין מהו ה”הלכך” של רב פפא? מהו הקשר בין מיעוט וריבוי שמחה להשמטה או הבאת נכרי לדין? הרי גם בלי הריבוי או מיעוט בשמחה היה אפשר לו לומר דבריא מזליה דאדר וכדאי להביאו לדין וההיפך בחודש אב?

והנה תוס’ שם (ד”ה אמר) כתבו “פירוש, משום דאמר לעיל מגלגלין חובה ליום החייב” עכ”ל. ולכאורה נתכוונו ליישב בזה את שאלה הנ”ל מהו ה”הלכך” של רב פפא? ופירושו שה”הלכך” של רב פפא לא קאי על דסמך ליה (מיעוט או ריבוי השמחה) אלא על המופלג ממנו (כחצי עמוד קודם לכן) שמגלגלין חובה ליום חייב ומגלגלין זכות ליום זכאי, ואמר רב פפא שמהאי טעמא לא ידון בר ישראל עם הנכרי בחודש אב פן יגלגלו לו חובה מכיון שהיום הוא יום חייב, ולאידך ידון עמו בחדש אדר כדי שיגלגלו לו זכות מכיון שהיום הוא כבר יום זכאי.

והנה אם נקבל את דברי התוס’ כפשוטם יש כאן פלא, כי לפי תוס’ סובבים דברי רב פפא על פסקא קודמת במשנה חרב הבית בראשונה ובשניה ואילו הגמ’ כבר עוסקת בפסקא שאחריה משנכנס אב ממעטין בשמחה? ואכן החת”ס (שם) כ’ דדברי התוס’ הם דוחק.

ובלקו”ש (שם הערה 53) עומד רבינו על זה וא’ האופנים שהרבי מסביר שם הוא דכוונת ה”הלכך” הוא מכיון שהריבוי שמחה מביא לבריא מזליה, ומיעוט בשמחה מביא לחלישות המזל²⁰, ובלשון רבינו ‘מצד הענין ד... מרבין בשמחה יקרא יום זכאי’, לכן כדאי להתדיין באדר ולהשמט באב, וזהו השייכות של דברי רב פפא לדברי רב, אחרי

¹⁸ לקו”ש חט”ז ע’ 347.

¹⁹ עכ”פ בתור דוחק לומר.

²⁰ וע”ד דאיתא בהוריות (יב א) “דלמא חלשא דעתיה ומיתרע מזליה”

שיודעים שיש חיוב שמחה בימי אדר ממילא ידעינן דאינון יומין זכאין ולכן כדאי לעשות הדין עם הנכרי, וזאת מכיון שהחיוב להוסיף בשמחה בימי אדר עושה את ימי אדר לימים זכאין דהרי ימי שמחה הם.

בענין אזוב המוכשר לקבל טומאה

הרב עזרא שוחט

ראש ישיבת ישיבה אור אלחנן חבד

חליפת המכתבים שלפנינו הינם מלפני כחצי יובל, כאשר הרב ישראל רעמניק ממאנסי נתקשה בלימוד משנה אחת במס' פרה והציע קושייתו בפני הרה"ג ר' עזרא בנימין שוחט שליט"א, ראש הישיבה בישיבת אור אלחנן חב"ד. הרב שוחט העלה את תירוצו על הכתב ושלחו לשואל. לאחרונה הגיעה העתקת הדברים לידי המערכת ונדפסו כאן (עם פענוחים) לתועלת הרבים.

מכתב השואל:

לכבוד הרה"ג המשפיע עזרא שוחט נר"ו

אולי כבודו יפנה מסדר למודו הרגיל לעיין במשנה א' במסכ' שהיתה חביב להאדמו"ר - והיא מס' פרה.

פרק י"א משנ' ח' - אזוב שלקטו לאוכלין, נפלו עליו משקין אע"פ שנגבו פסול. ופי' הר"ש דעלול לקבל טומאה.

וקשה, דא"כ אף שלא נפלו עליו משקה, הא בשעת טבילת אזוב, הטבילה היא הכשר, ונמצא דבהזאה ה"ה מזה מאזוב העלול לקבל טומאה.

שמעתי על ישיבת כב' מהמחנך ר' אשר בירון

בברכה שתפיץ מעינותיו חוצה בנג' ובחסי'.

ישראל רעמניק

קבלתי מכתבו עם הערתו בפי"א מפרה משנה ח'¹

1. (כבר העיר כעין הערתו בספר מקדש דוד בסי' נא אות ג' ד"ה אמרינן שם ע"ש².)

2. (הערתו אינו רק להר"ש כי כן פי' ג"כ הרמב"ם בפיה"מ שם³ (משא"כ בחיבורו⁴) והרא"ש⁵ והרע"ב⁶.)

וכ"כ המבי"ט בספרו קרית ספר על הרמב"ם⁷. ועוד. וראה בתוי"ט על המשנה.

3. צריך להדגיש שכל ההערה הוא רק אליבא דר"מ, דס"ל דלקטו לחטאת כמלקט לאוכלין⁸, משא"כ אליבא דחכמים (ר"י ור"י ור"ש), דס"ל דהוה כמלקט לעצים⁹. כפשוט.

¹ להבנת הענין נעתיק כאן לשון המשנה בשלימותו (החלק הנוגע לעניינו) העוסקת בדיני האזוב: "לקטו לעצים ונפלו עליו משקין, מנגבו והוא כשר. לקטו לאוכלין ונפלו עליו משקין, אף על פי שנגבו, פסול. לקטו לחטאת כמלקט לאוכלין, דברי רבי מאיר. רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון אומרים, כמלקט לעצים".

² זה לשונו: "אמרינן שם מ"ח, אזוב שלקטו לאוכלין ונפל עליו משקין, אעפ"י שנגבו פסול. וכתב הרמב"ם ז"ל בפה"מ, אלו המשקין לא תחשיבם משקין טמאים, אבל אפילו משקין טהורים, מעת שהוכשר פסול להזות זו, להיות[ן] מוכן לטומאה ע"ש. וכ"כ הר"ש ז"ל שם, משום דעלול לקבל טומאה פסול. והנה יש לעיין, הא סוף סוף מוכשר ע"י הזאה, דהא מי חטאת מכשירין, וכמ"ש הר"ש ז"ל למש"ה אזוב של תרומה טהורה לא יזה לכתחילה, מפני שמכשירתו ע"ש, וכיון דסוף סוף מתכשר ועלול לקבל טומאה, אמאי פסול אזוב המוכשר".

³ "מעט שהוכשר פסול להזות בו, להיותו מוכן לטומאה".

⁴ ח'י' פרה אדומה פי"א ה"ז, שכתב טעם אחר בביאור הפסול: "לקטו לאוכלין ונפלו עליו משקין, אעפ"י שנגבו פסול, שהרי נטמא להזייה, שכל המשקין וכל האוכלין וכל הכלים הרי הן כטמאים לענין חטאת, כמו שבארנו".

⁵ למשנה שם: "כשלקטו לאוכלים, כיון דנפלו עליו משקים והוכשר לקבל טומאה, פסול להזאה". אך י"ל שכוונתו למ"ש הרמב"ם בחיבורו שבהערה הקודמת (המערכת).

⁶ "משהוכשר לקבל טומאה, פסול". וראה הערה הקודמת.

⁷ "וואם לקטו לאוכלין אעפ"י שנגבו פסול, כדתנן התם פי"ח משום דעלול לקבל טומאה". וצע"ק שכתב בשונה ממ"ש הרמב"ם בעצמו שם כנ"ל הערה 4 (המערכת).

⁸ ולכן יש מקום להקשות דאזוב הרגיל יוכשר ע"י הטבילה להזאה, דרק הנלקט לאוכלין שייך להתכשר במשקין.

⁹ ולכן אזוב הרגיל הנלקט לחטאת א"א שיוכשר ע"י שום משקין, דהנלקט לעצים לא מתכשר.

4. והנלע"ד בזה בהקדים א.) קושית התוי"ט - דאם אזוב המוכשר לקבל טומאה פסול להזאה, א"כ מהו הפי' במ"ו דאזוב המוכשר מקבל כל הטומאות שהם משום מעלות דמי חטאת¹⁰. ב.) קושית המשנה אחרונה - דאם עצם המציאות דמוכשר לקבל טומאה פוסל, א"כ אין לך אדם או כלי שטהור לחטאת, דהרי ראויין לקבל טומאה¹¹.

ונראה ליישב הכל בחדא מחתא, דאין הפסול משום שראוי לקבל טומאה מצד עצמו, אלא דכיון דלא הי' ראוי לקבל טומאה ונעשה מוכשר לקבל טומאה, זהו הפסול, כיון שירד ונעשה מוכשר.

וממילא מובן, שאדם וכלים שמצד עצם מציאותם ראויים לקבל טומאה, ולא שירדו ונעשו מוכשרים לקבל טומאה, אין בזה פסול. וממילא מובן ג"כ, דאם נעשה מוכשר רק ע"י טבילה במי חטאת להזאתו ולמצותו, אין בזה שום גריעותא, שהרי זה עצם מצותה.

וממילא מיושב ג"כ קושית התוי"ט, די"ל דבמ"ו מיירי באזוב שלקטו לאכילה (אליבא דחכמים) או לחטאת (אליבא דר"מ) ונעשה מוכשר ע"י טבילתו במי חטאת ולא ע"י משקין אחרים, וממילא אינו פסול. וי"ל דזוהי כוונת הרא"ש בפי' במ"ו דכ' על אזוב המוכשר "המתקן להזייה", דלכא' מאי קמ"ל. אלא דכוונתו, דהגם דאליבא דחכמים מיירי באופן שלקטו לאכילה, מ"מ נעשה מוכשר ע"י שטבלו במי חטאת, דאל"כ פסול ולא הי' מקבל כל הטומאות. ודו"ק.

בברכת כט"ס

עזרא שוחט

¹⁰ ז"ל התוי"ט: "אבל קשה, דכיון שהוא פסול להזייה, היכי קתני לעיל דהאזוב המוכשר מתטמא, ומשמע ודאי מטעם חומרות ומעלות החטאת שיש בו, והרי הוא פסול להזייה".

¹¹ ז"ל המשנה אחרונה: "פי' הר"ב, דמשהוכשר לטומאה אע"פ שלא נטמא פסול ע"כ. לא מסתבר כלל, דא"כ אין לך אדם או כלי שטהור לחטאת, כיון שראויין לקבל טומאה, דמי לאוכל המוכשר".

A decorative flourish consisting of several elegant, swirling lines that originate from the left and curve upwards and to the right, ending near the word 'שער'.

שער התלמידים

בענין יתור הלשון בגמ' דף ז, א

הת' יעקב איידלמאן והת' יהושע זעליג גרייזמאן
תו"ת ליובאוויאש ברינוא ישיבה קטנה

כתוב במשנה שהאשה נקנית בשלש דרכים: בכסף בשטר ובביאה.

ידוע שכשהמשנה כותבת מניין, זה ממעט דרכים אחרים, ולכן הגמרא (ג, ב) שואלת: "רישא למיעוטי מאי? ומשיבה שהמניין במשנה בא למעט חופה, ממשיכה הגמרא לשאול: ולרב הונא שלומד מק"ו שאפשר לקנות אשה גם על ידי חופה, מה בא המשנה למעט? ומשיבה שהמשנה בא למעט חליפין.

מה שהגמרא לא הביא הק"ו, אפשר להבין - מכיון שזה כתוב מיד בהמשך (ה, א), אבל למה היתה הגמרא צריכה בכלל לפרש את זה שרב הונא לומד את הדין מק"ו, הרי זה לא קשור לשקלא וטריא של הגמרא?

ואפשר לבאר שזה בא לענות על שאלה שיכולה לעלות בראשו של אדם שלומד את הסוגיא ומיד זורק את עצמו בעיניו: איך שייך שרב הונא יגיד נקנית גם ע"י חופה הרי המשנה כותבת מניין וידוע שזה ממעט את כל הדברים האחרים? וגם אם האדם "ילמד בדעת" ויסמוך על רב הונא שבטח מצא לימוד, עדיין קשה א"כ למה זה לא כתוב במשנה?

ולכן אומרת הגמרא שרב הונא למד דין זה מק"ו ועכשיו מובן למה זה לא כתוב במשנה כי אפשר להגיד שהמשנה כתבה רק מה שמפורש בפסוק אבל לא מה שלומדים מק"ו.

”ואקח את ספר המקנה” לפי פירוש השיטה לא נודע למי

הת' שני"ז שי' אייזנבך

ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

במכילתין דף ט ע"א "ת"ר כיצד בשטר כתב לו על הנייר . . . הרי זו מקודשת. מתקיף לה ר' זירא בר ממל הא לא דמי האי שטרא לשטר זביני התם מוכר כותב לו שדי מכורה לך הכא בעל כותב בתך מקודשת לי. אמר רבא . . . התם כתיב "ומכר מאחוזתו" במוכר תלה רחמנא והכא כתיב "כי יקח" בבעל תלה רחמנא. התם נמי כתיב "שדות בכסף יקנו" קרי ב' יקנו מאי טעמא קרית ב' יקנו משום דכתיב "ומכר" ה"נ קרי ב' יקח דכתיב "את בתי נתתי לאיש הזה" . . . ואיבעית אימא התם נמי כתיב "ואקח את ספר המקנה".

לכאורה עדיין צ"ע דמהי הטעם דמפקינן הקרא ד"שדות בכסף יקנו" מפשטי', משום דכתיב "ואקח את ספר המקנה" דחזינן דהמוכר כותב השטר ה"נ בקידושין עדיין איכא קרא ד"את בתי נתתי לאיש הזה" ואפיק כי יקח מפשיטה דקרי ב' יקח?

וביאר ה"שיטה לא נודע למי" וז"ל "ובקרא דשדות" בכסף יקנו" קרינן ב' "יקנו" דמפיק לי' ספר המקנה מפשטי' אבל "את בתי נתתי" לא מפיק "כי יקח" מפשטי', דאיכא למימר דלמסירה לחופה אתא שהאב זכאי למוסרה לחופה. והראב"ד ז"ל פירש התם כתיב "ואקח את ספר המקנה" וכתיב "ומכר" ודחינן "בכסף יקנו" מקמיהו אבל הכא כתיב "כי יקח" וכתיב "אם אחרת יקח לו" ולא דחינן תרתי מקמי "את בתי נתתי". עכ"ל.

דהיינו לפי ביאור השטלנ"ל על כרחך אפיק "ואקח את ספר המקנה" הקרא ד"שדות בכסף יקנו" מפשטי' ועל כרחך קרינן יקנו דא"א לקיים שניהם בלאו הכי אבל בקידושין אפשר לקיים שני הפסוקים, ד"כי יקח" קאי על הקידושין ואכן בבעל תלה רחמנא ו"את בתי נתתי לאיש הזה" אינו קאי על קידושין אלא על חופה ולכן לא מפיק "כי יקח" מפשטי'.

אך לכאורה צ"ל דלפי זה אמאי בעי קרא ד"ואקח את ספר המקנה" בכלל הרי אפילו ליכא האי קרא האיכא "ומכר" דלכאורה אפיק "שדות בכסף יקנו" מפשטי' וקרינן ביה יקנו דא"א לקיים שניהם בלאו הכי ודקפריך עלה הגמ' "ה"נ קרי בי' יקח משום דכתיב "את בתי נתתי" הרי אפשר לקיים שניהם ד"את בתי נתתי לאיש" לחופה אתא וא"כ מה מוסיף הגמ' בהפסוק "ואקח את ספר המקנה"¹.

הניחא לפי' הראב"ד אצרכינן קרא ד"ואקח את ספר המקנה" בכדי שיהי' תרתי כנגד חדא אבל לפי פי' השטלנ"ל לכאורה צ"ע.

¹ וקשה לומר ד"ומכר" גרידא לא מפיק קרא ד"שדות בכסף יקנו" מפשטיה משום דקרא ד"שדות" הוי מבורר יותר דכתיב ביה קנין (עיין בעצמות יוסף), דא"כ אמאי מפרש ד"את בתי נתתי" קאי רק על חופה הרי אפי' אי קאי גם על קידושין ניחא דלא מפיק קרא ד"כי יקח" מפשטיה הואיל והוי מבורר יותר.

בענין תנא ושייר בחליפין

הת' מנחם מענדל אלטיין והת' חיים הלל קארף
מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

איתא בקידושין¹: מניינא דרישא למעוטי חופה ולרב הונא דאמר חופה קונה מק"ו למעוטי מאי למעוטי חליפין ס"ד אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין קמ"ל ואימא הכי נמי חליפין איתנהו בפחות משהו פרוטה ואשה בפחות משהו פרוטה לא מקניא נפשה. ופרש"י² דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין עכ"ל.

והקשו תוס'³ על רש"י למה אין אשה ניקנית בחזקה מהלימוד דשדה. וביאר ה"הוראת שעה" דצ"ל שבה"א עכ"פ לדעת רש"י האשה ניקנית בחזקה דאל"כ מהי קושיית הגמ' "ואימא ה"נ" שהאשה ניקנית בחליפין אם לא נכתב במתני' - היינו אף בלא הדיוק דמנינא למעוטי? אלא צ"ל דתנא ושייר. מאי שייר דהאי שייר - חזקה. (אבל אינו לשיטת תוס' דהם לומדין חליפין מדין כסף ולכן כלול בשוה כסף דמתני'). עכ"ד.

ויש להקשות דאף בלא חזקה י"ל מאי שייר דהאי שייר - חופה? ולפום ריהטא י"ל דמפורש בגמ' לקמן⁴ דאין קושיא בזה שלא נכתב חופה במשנה משום דלא נכתב במתני' אלא מילתא דכתיבא בהדיא ולא חופה הנלמד מק"ו/במה מצינו - בנין אב.

אבל קשה לומר כן דלא כתב כן בגמ' אלא דרך תירוץ ובאופן דחוק עד כדי כך שיש ראשונים שסוברים דלא קיבל רבא תירוץ הנ"ל⁵, או עוד יותר דאינו אפילו תירוץ

¹ ג, א ויאלך.

² ג, ב ד"ה לא.

³ ד"ה ואשה.

⁴ ד, ב.

⁵ הגאונים הובא ברשב"א (ד"ה אמר ר"ה) וכן משמע מתלמיד הרשב"א (ד"ה אמר ר"ה) רמב"ן הובא ברא"ש סי' א'.

נכונה!⁶ ובפשטות הוא דחוק דגם כסף ושטר אינם כתובים בהדיא אלא ע"י לימודים⁷ - אלא שהם יותר בהדיא מק"ו (וכו'), ולכן הוי רק תירוץ כנ"ל, ולא דבר שיש להקשות ולפרוץ הימנו כדי שלא יוכל לומר תני ושייר? והדרא קושיא לדוכתא.

אלא נראה לומר דמדברי ההוראת שעה מובן דע"י כתיבת ואימא ה"נ לא רצה הגמ' להקשות איך ידע מתני', אלא כוונת הגמ' היא גם לאחר מתני' אפ"ל דקונה - ולמה אינו קושיא ממתני'? מצד תנא ושייר - כבר תירץ, אבל מה עם המיעוט בהמשנה? אלא צ"ל דמניינא למעוטי חופה - ומסתבר יותר להרבות חליפין דיש לימוד משדה, מללמוד חופה הנלמד רק מבנין אב (שיש פירכא עליו וכו'); ולכן אאפ"ל מאי שייר דהאי שייר חופה - דכבר נתמעט חופה ודו"ק.

⁶ הובא בסיום הרא"ש הנ"ל.

⁷ ויש להעיר מפיה"מ להרמב"ם על ריש מסכת קידושין, ומשנה תורה ראש הלכות אישות.

להשכיחם חוקי רצונך ולא עדות

הת' לוי יצחק של' אקרמאן והת' השליח צבי של' דובינסקי
ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

מבואר בד"ה ת"ר מצות נ"ח תשל"ח (ספה"מ מלוקט ב', ובעוד מקומות בדא"ח ובמאמרי רבינו), בענין מלחמת היונים. שמלחמתם לא היתה נגד גופם של ישראל, ודלא כהמן שכוונתו הרשעה היתה להרג ולאבד מנער ועד זקן (אסתר ג, יג). - וכידוע, שהיו כמה וכמה שהתיוונו ר"ל, ועי"ז הצילו את עצמם. אבל עיקר כוונתם היתה, כפי שאומרים בהנוסח של 'על הניסים' - "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך".

ובלשון המאמר: "וזהו להשכיחם תורתך" (תורתך דוקא) שגם להיונים לא היה איכפת (כ"כ) שישראל ילמדו תורה, אלא שרצו שלימוד התורה יהיה חוק מצד השכל שבתורה. וכל עיקר מלחמתם היתה שביקשו להשכיחם תורתך להשכיח ח"ו את ישראל שהתורה היה תורת הוי'. ועד"ז במצוות, שמלחמת היונים היתה נגד האלקות שבמצוות, מה שהמצוות הם רצונו ית"י".

ומדייק בהלשון "להעבירם מחוקי רצונך", חוקים דוקא, ולא המצוות הנקראים עדות ומשפטים. דעדות ומשפטים הרי הם מצוות שכליות, ולכן להם הסכימו היונים ג"כ. דהרי ידוע החילוק ביניהם, דענין החוקים הם המצוות למעלה מטעם ודעת לגמרי, ועדות הם מצוות שהם אות לזיכרון, ומשפטים הם מצוות שאפילו בלי שהתורה יצווה עליהם, היה שכל אנושי מחייבם. כמו שאמרו חז"ל "דהיו לומדים צניעות מחתול". והתנגדותם של היונים הי' על זה שחוקים הם למעלה מן השכל, וקיומם רק מפני האלוקות שבהם.

והנה, לכאורה יש לדייק: בנוגע מצוות העדות, למה לא התנגדו היונים גם כן. הרי לכאו' יש בהם גם ענין שלמעלה מטעם ודעת, שאפילו אם אחרי ציוויים מבינים אותם, הרי אינו מוכרח לכתחילה ע"פ שכל. ועוד יותר, שכל הענין הוא להראות על ה' ומה שהוא עושה כו'.

ואולי יש להוסיף ביאור, על פי מה שמובא במאמר ד"ה כי תשא תשי"ג (ובכ"מ בדא"ח ובמאמרי רבינו), שיש כמה דרגות באמונה: דרגה הראשונה היא אמונה בממלא כל עלמין. אמונה זו שייך להשגה גם בשכל אנושי, כמו האמונה המבואר בספרי חקירה

וכדומה. וזה ישנה גם בחסידי אומות העולם. הכרת אמונה זו בא ע"י התבוננות בהענין של "מה הנשמה ממלא את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם", דכמו שנראה במוחש שהגוף הוא חי, ומובן בפשטות שזה רק מפני שיש נשמה שמחי' אותו, כמו"כ בעולם, דעי"ז שרואה שהעולמות הם חיים מובן שמקבל חיותו מחיות אלקי. והתבוננות זה שייך גם לשכל של אוה"ע.

ויש עוד ב' מדריגות באמונה שהם בבני ישראל בלבד, והם: א. האמונה באור הסובב כל עלמין, שאור זה למעלה מהשתלשלות ולכן אינו שייך לאומות העולם. וב. אמונה בעצמות א"ס ב"ה שלמעלה מאור הסובב, למעלה מלהיות בערך לעולמות - אפילו יחס שלילי, שאמונה זו ישנה בכל איש ישראל כירושה מאברהם אבינו.

וי"ל בדא"פ: הענין דעדות הרי זה אות וזכרון למה שעשה השי"ת, בהיותו בורא עולם ומנהיגו. כמו שבת, שהוא זכרון על מעשה בראשית, או פסח שהוא זכרון להניסים של יציאת מצרים. וענין זה שייך אצל אוה"ע, שהרי גם הם יכולים להבין בשכלם מדריגת האמונה הראשונה הנ"ל, וביחד עם אותו ההבנה שיש בורא והוא מנהיג העולם מובן שברצונו ויכול לעשות נסים וכו'. ואם זה דבר השייך להשגה - לא הי' איכפת ליוונים. ולכן לא התנגדו למצוות של עדות.

משא"כ חוקים, ענינם לעשות משהו שאינו מובן כלל, רק מפני שזה ציווי ה', למעלה מטעם ודעת לגמרי - כמו אמונה באור הסובב ועצמות א"ס ב"ה, השייכת רק לבני ישראל. ואת זה לא יכלו היוונים לסבול.

ואין להקשות שאפילו מדריגת האמונה הראשונה שייכת רק לחסידי אומות העולם, שבוודאי לא היו היוונים בגדר זה. דהרי יש באמונה זו ב' ענינים. וכמבואר בד"ה כי תשא הנ"ל, דאפילו מדריגה הראשונה באמונה מיוסדת ע"פ הבנה בשכל - ואעפ"כ נקראת אמונה. מפני שאחד שמושקע הרבה בתאוות עוה"ז, הרי הוא עושה דברים שאינם ע"פ שכל כלל, מפני שחומריות העולם מכסה גם על שכל. ולכן צ"ל הענין של אמונה, שהרי השגה לא תמיד מספיקה. ובוודאי היוונים לא היו חסידי אומות העולם, ואצלם חומריות העולם בודאי הי' מכסה על האמת, היינו שלא דוקא הי' להם את האמונה בפועל, אבל מ"מ הבנה והשגה עכ"פ הי' להם, ויכלו להבין הענין של חיות העולמות, שהוא חיות אלוקי ולכן יש בורא וכו'.

דיוק בברכות אחר לשון הכתוב

הת' שמואל שי' בערנשטיין
ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

בשו"ת הרשב"א 1 כתוב ומה ששאלת מפני מה אנו אומרים "על נטילת לולב" ולא "על לקיחת לולב" כלשון הכתוב2 ולקחתם לכם, זו אינה שאלה שאין מקפידים בלשון כל שאנו שומרים הענין, שאם כן שאל למה אנו אומרים "על נטילת לולב" ואין אנו אומרים "על נטילת כפות תמרים" כלשון הכתוב, וכן בתפילין ובתקיעת שופר ובכל המצוות אין ההקפדה רק על שמירת הענין לא בלשון, וכל ברכות המצוות והנהגין נאמרים בכל לשון". עכ"ל.

והנה ידוע דכל ענין שבתורה הוא בתכלית הדיוק ובפרט בדברי הראשונים כמלאכים, וא"כ יש לדייק במה שמביא שני דוגמאות אלו תפילין ותקיעת שופר.

ויש לבאר עפ"מ ש"כ הרמב"ם הלכות ברכות פרק י"א הל' י"א וז"ל "כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשייה". עכ"ל. ולכן תפילין שעושה לעצמו מברך "להניח תפילין".

וא"כ לפי הרמב"ם אם תוקע בשופר רק לאחרים מברך "על שמיעת קול שופר".

וי"ל דלכן מביא הרשב"א שתי דוגמאות אלו דהוי באופן ד"לא זו אף זו" דהכי קאמר לא רק בתפילין דמברך בלמ"ד, להניח דמשמע שמברך על העשיה שהוא עושה - דאינו הולך אחר לשון הפסוק, אלא אפי' בשופר - דמברך על שמיעת קול שופר (כשתוקע רק לאחרים) ד"על" משמע לא על העשיה שהוא עושה אלא על הענין

¹ ח"א סימן קנ"ז.

². ויקרא כג, מ.

³ והא דכתב בהלכה י"ד דמברכין "לשמוע קול שופר" בלמ"ד היינו דוקא כשתוקע לו ולאחרים אבל כשתוקע רק לאחרים מברך ב"על" וכן כתוב בספר "שם יוסף" על הרמב"ם. [וראה שו"ע הרב או"ח סימן תקפ"ה ס"ד]

בכלל, די"ל דאז מוטב להלך אחר לשון הכתוב - מ"מ אין אנו מדייקין אחר לשון הכתוב
אלא רק על הענין שהוא עושה. ודו"ק.

גדר הקניין דגרען כסף

הת' השליח שניאור זלמן שי' גורארי'
שליח בישיבה גדולה מעלבורן

שנינו במתניתין (דף י"ד, א) "עבד עברי נקנה . . וקונה עצמו בשנים וביובל ובגרעון כסף"

והנה, כד דייקת שפיר בהלשון "וקונה עצמה כו' ובגרעון כסף" משמע שהדרך שחל הקניין הוא ע"י זה שהאדון מגרע הכסף. וצריך ביאור לכ' הקניין נעשה ע"י עצם נתנית הכסף מהעבד להאדון, וזה שהאדון מגרע בגאולת העבד הוא רק דין צדדי שלא צריך העבד לשלם כל השוויית של שש שנים (ובעבד עברי הנמכר לעכו"ם השוויית דהשנים מזמן שנמכר עד היובל)?

וראי' לדבר, בגמרא לקמן (דף ט"ז, א) מביא ברייתא וז"ל: "תנא וקונה את עצמה בכסף ובשוה כסף ובשטר". וצ"ב, למה אינו מביא שם הדין דגרעון כסף (ובפרט שדרכו של ברייתא להאריך טפי)? ולכ' הטעם הוא כנ"ל דזהו רק דין צדדי בגאולת העבד ע"י קנין כסף, וכל כוונת הברייתא הוא רק ללמדנו על האופנים¹ שחל הקניין בגאולת העבד (ולא ללמדנו על פרטי הדינים בכל סוג גאולה).

1 ולפי זה יובן המשך הגמרא שם וז"ל: "בשלמה כסף דכתיב מכסף מקנתו, שוה כסף נמי ישיב גאולתו אמר רחמנא לרבות שוה כסף ככסף האי שטר הכי דמי אילימא דכתב ל"י שטרא אדמי' היינו כסף? אלא שחרור כו"י עכ"ל.

וצ"ב, אם כוונת הגמרא הוא למצוא מקור לכל אחד מהקנינים, מאי קושיתו "האי שטר הכי דמי . . היינו כסף" מה בכך, הרי אם זה נחשב ככסף הרי אדרבה זה יכול להיות המקור לשטר? ועוד, הרי זה ששטר אדמי' מועיל מדין כסף הוא לכ' **חידוש** דין [מצד א. זהו רק דבר הגורם לממון. ב. אין לו עכשיו היכולת להנאת הכסף (ענין לעיל דף ו: בהר"ן ד"ה בכולחו קני לבר מאישה כו' מה שכותב בשיטת הרמב"ם, דבכדי שיועיל הכסף מדין כסף (ולא יהי' נחשב כחליפין) הוא אם יש לו הנאה מזה. וכמו"כ כאן הרי אין לו עכשיו הנאת כסף אלא השטר. ויש לחלק ואכ"מ.]] וא"כ מה בכך שהוא ככסף הרי צריך הברייתא להשמייענו דין הלזה בפ"ע?

אבל לפי המבואר בהפנים דכוונת הברייתא הוא למנות כל האופנים דהעבד קונה את עצמו, ולא להשמייענו על פרטי הדינים שיש בכל אחד מהקנינים. יובן קושית הגמרא, דאם שטר "היינו כסף" נמצא שאינו אופן אחר בחלות הקנין, אלא הוא רק דין פרטי בהקנין דכסף (דיכול להיות גם ע"י "שטר אדמי").

ולפי"ז הפירוש בהמשך הגמרא "בשלמה כסף . . שוה כסף": אינו שאלו (כסף ושוה כסף) מצינו מקור (משא"כ ל"שטר אדמי"), אלא, שבשלמה אלו (כסף וש"כ) מצינו מקור בתורה לכל אחד **בפ"ע**, וזה מוכיח שאינם מסוג אחד (דא"כ, ה"י מספיק להתורה לכתוב רק אחד מהם, ועכ"פ רק לשוה כסף (ענין בתוסי' לעיל (דף ב, א) ד"ה בפרוטה ובשוה פרוטה. דמסיק דצריך בכל דוכתא מקור בפני עצמו לשוה כסף) והיו יודעים מכל שכן הדין דכסף.) ומשום זה מנה הברייתא אלו קנינים. אבל "שטר אדמי' היינו כסף", וא"כ אינו מסוג אחר דקנינים אלא נכלל בחלות קנין דכסף, וא"כ, למה מנה הברייתא גם שטר. ודו"ק.

להבין זה יש להקדים: מצינו בהקרא שני פעמים הדין דגעון כסף אחד גבי עבד הנמכר לעכו"ם (ויקרא כה, נא), וכן, גבי עבד הנמכר לישראל כתיב "והפדה" (שמות כא, ח). וכתבו בתוס' (לעיל דף יד: ד"ה מוכר עצמו מנ"ל כו'): "וא"ת אמאי איצטריך והפדה לענין כסף לישתוק מיניה . . וי"ל אה"נ אלא אצטריך לדרשא אחרינא לגירעון כסף". עכ"ל. והקשו האחרונים² על התוס'³, למה איצטריכה לי' "והפדה" להדין דגרעון כסף

ועיין בשיטה לא נודה למי' בסוגין (טו, א) דכתב שמשום שחלק הברייתא כסף וש"כ לשני דינים, זה מוכיח שמדובר בנוגע עבד הנמכר לעכו"ם. דרך גבי גוי יש מקור לכל אחד מהן בפ"ע, אבל גבי ישראל שני דינים אלו הם כלולים בוהפדה. ועל כן הביא הגמרא המקור לשני דינים אלו מהפסוקים דכתיב גבי עבד הנמכר לעכו"ם, ולא מ"והפדה" דכתיב גבי ישראל. ע"ש.

ויש לעיין, מה בכך דגבי ישראל יש מקור אחד לשני דינים אלו, הרי מה קשר לזה שהברייתא צריך ללמדנו על שני דינים אלו? א"כ הדרא קושית השיטה לא נודה למי' לדוכתא, דהי' לו להגמרא להביא המקור דכתיב גבי ישראל! ולהוסיף א. דעדיף להגמרא להביא 'והפדה' דכתיב גבי ישראל, דעכשיו שהובא הפסוק דכתיב גבי נמכר לעכו"ם צריכים לבוא להגז"ש "שכיר" "שכיר" (לעיל דף יד: ב) בכדי לאוקי הדין גם גבי ישראל! ב. מזה שמביא גם הדין דשטר לכי' מוכח אבל לפי המבואר לעיל אתי שפיר, דרק מזה שהפסוק מחלק כסף וש"כ יוכיחו דהם שני אופני קנינים, וע

"כ הובא בגמרא דווקא מקורות אלו, לבאר למה מנה הברייתא כסף וש"כ בפ"ע.

ועדיין צ"ע, שהי' כל הנ"ל תלוי בזה שאמרינן דשוה כסף הוא חלות קנין אחר מכסף עצמו. אבל לכי' זה תלוי בגדרו דהקנין דכסף, אם זה המטבע עצמו או השווית והנאה דבאים מזה. ואכמ"ל.

2 ראה מהרש"א ועוד.

3 ויש לעיין למה הקשו האחרונים דווקא על תוס', הרי זה לכי' גמרא מפורשת (בדף טז, א) "ברעון כסף אמר חזקי' דאמר קרא והפדה **מלמד שמגרע פדיונה ויוצאה**". עכ"ל? וי"ל בפשטות, דזהו רק שבפועל אחר שכבר כתיב הקרא ד"והפדה" מאיזה טעם שיהי' (וכמו שדן התוס' המובא בפנים) הרי זה גם מקור להדין דגרעון כסף, אבל לא שזהו מה שמחדש הפסוק (וכמו שהקשו האחרונים דיכולים ללמוד זה מהפסוקים דכתיב גבי עבד הנמכר לעכו"ם). אבל לכי' מהלשון "מלמד" משמע שזהו העיקר מה שהפסוק בא ללמדנו.

להעיר דבתוס' מצינו שינוי בלשון לגבי הלימוד מ" כסף מקנתו" דבא למעט תבואה וכלים, ולגבי הלימוד ד"והפדה" דמלמדנו הדין דגרעון כסף. וז"ל: "וי"ל דאיצטריך לי לכדדרשנין לעיל בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים". וגבי מה שצריך הקרא "והפדה" כותב "וי"ל אה"נ אלא איצטריך לדרשא אחרינה לגרעון כסף" ויש לדייק דרק גבי "והפדה" מוסיף המילים "אין הכי נמי" (משא"כ בקושיא הראשונה). היינו, שלגבי הפסוק ד"כסף" לא משנים ההנחה שבא ללמדנו הדין דקנין כסף, ורק לתרץ היתור דקרא ע"ז מתרץ תוס' שהו למעט תבואה כו'. אבל לגבי "והפדה" חוזרים על היסוד שבא ללמדנו על דין כסף, ומחדש תוס' דעיקרו בא לגרעון כסף. [ולבאר טעם החילוק, י"ל, דהפסוק ד"כסף מקנתו" בא ללמדנו הדין דקנין כסף כפשטות הקרא. והפסוק ד"והפדה" בא ללמדנו הדין דגרעון כסף כפשטות הקרא. ורק לתרץ שישו שפועל נכלל (מסברה חיצונה) ב"והפדה" הדין דקנין כסף (א"כ, אמאי איצטריכה לי' "כסף מקנתו" הרי מספיק הקרא ד"והפדה", וע"ז מתרץ תוס' דיש גם חידוש דין למעט תבואה כו'.]

ולפי"ז יש לבאר מה שהגמרא לעיל (בדף ח, א) גבי הלימוד ד"כסף מקנתו" שממעטין תבואה וכלים אינו כותב המילה "מלמד", משא"כ, כאן גבי הלימוד דחזקי' ד"והפדה" (לגרעון כסף) כותב "מלמד". משום דכנ"ל **שעיקר** הקרא ד"כסף מקנתו" בא ללמדנו שעבד עברי נקנה בכסף. משא"כ, גבי "והפדה" עיקר הקרא הוא לגרעון כסף.

אם כבר כתוב הדין הלזה גבי עבד הנמכר לעכו"ם⁴. וא"כ, יכולים ללמוד מעכו"ם לישראל ע"י הגזירה שוה ד'שכיר שכיר' (כמו שהובא בתוס' שם)⁵?

והנה, מצינו כמה מהלכים בהאחרונים לבאר הצריכתא בזה:

מהלך א': המהרש"א כותב: "וי"ל דגרעון כסף דגבי גוי אינו אלא לפי שנות היובל דהא אינו יוצא בשש ואם כן איצטריך שפיר גרעון כסף לפי שנות שש וכו'. ע"כ השייך לענינו.

לכ' א"א לבאר פירוש, שבא לומר שאם לאו מ"והפדה" הכתוב גבי ישראל לא היינו יודעים כלל הדין דיציאה בשנים גבי ישראל. שהרי יש גזירה שוה ד"שכיר שכיר" מעבד הנמכר לעכו"ם, וסברתו לחלק הוא פירכה כל דהוא⁶.

ויש לומר שכוונתו הוא (וכמו שמשמע מפשטות לשונו), דאם לאו מ"והפדה" היינו דרשינן שעבד הנמכר לישראל יוצא בשנים דומיא דעבד הנמכר לעכו"ם. וכמו שהעבד הנמכר לעכו"ם יוצא לפי החשבון מכל השנים עד זמן היבל, כמו"כ, עבד הנמכר לישראל כשיוצא בשש היינו מחשבים השש שנים כפי השווית דשש שנים בערך להשנים עד זמן היובל⁷. (עיין בלחם אבירם בסוגין).

וצ"ע⁸, הרי גבי עבד הנמכר לעכו"ם מפורש בהקרא דהטעם שמחשבים השנים עד היובל הוא משום "כימי שכיר יהי עמו וגו'" (ויקרא כה, ג – נב), "ידקדק בחשבון לפי המגיע בכל שנה ושנה ינכה לו הנכרי מן דמיו, אם היו עשרים שנה משנמכר עד היובל וקנאו בעשרים מנה, נמצא שקנא הנכרי עבודת שנה במנה, ואם שהה זה אצלו חמש שנים ובא ליגאל ינכה לו חמשה מנים, ויתן לו העבד ט"ו מנים" (רש"י (שם פסוק

4 ואינו מדובר שם רק על גאולת הקרובים, כמו שמבאר הגמרא בדף טו: שהתיבות "או

היגה ידו" מדבר כשהעבד פודה את עצמו.

5 לכ' אפילו אם לאו מהגז"ש אפשר ללמוד מעבד הנמכר לעכו"ם, שהרי מהגמרא משמע דרך

אם יש סברה לחלק בין עבד הנמכר לעכו"ם או אמה עברי' וכו' לא למדים זה מזה. וא"כ, כל הסברות המחלקים בין עבד הנמכר לעכו"ם לעבד הנמכר לישראל וכו' שהובא בגמרא ("הואיל וכל קנינו בכסף" וכדומה), הוא, רק לענין שיועיל הקנין דכסף, אבל להדין דגרעון כסף לכ' אין מה לחלק. ודו"ק.

6 כמו שרואים מהגמרא (דף יד:): שהגז"ש גובר על הפירכה ד"אשכחן אמה העברי' הואיל

ומיקדשא בכסף מיקנא בכסף עבד עברי נלן". וכן לכ' מסברה י"ל להיפך דהמרש"א. עיין

בחינושי רבי שמאול.

7 ולפי הזמן שחל יובל (אם בתוך השש שנים או אחר כך) ישנה מי נשכר אם העבד או האדון.

8 מלבד הקושיות דהקשו האחרונים על המהרש"א. עיין בפנ"י ועוד.

מח)). א"כ, גבי עבד הנמכר לישראל שמכירתו היתה לכתחילה לשש שנים, הרי אין סברה שיחשב השנים עד היובל. אלא ודאי שווית כל שנה הוא בערך לשש שנים?⁹

מהלך ב': במהרי"ט כתוב: " . . נראה לפרש משום דבאמה דבעי שתי פרוטות כדאמרינן לעיל דכל דלא קרינן ביה והפדה לא מצי למזבניה, אבל גבי עבד עברי לא בעינן שתי פרוטות כדאמרינן לעיל (יא: יב.) לעולם דלית להו שוה פרוטה וכו' משמע דבפרוטה מקני, והיינו טעמא משום דגבי אמה כיון דכתיב שתי מצות בהדי הדדי יעוד קודם למצות פדיה כי היכי דדרשינן כל היכא דקרית בה אשר לא יעדה וכו' הכי נמי דכל שכן כל היכי דקרינן ביה והפדה מצי לזבונה. עכ"ל.

וצ"ע, מלבד מה שהוא עצמו הקשה על זה "אמאי כתבו התוס' דאין הכי נמי דלענין גרעון כסף ילפינן מהתם אלא איצטריך לדרשא אחרינא, אדרבה הוה ל' לומר דלענין כסף אצטריך שיהא כסף של ב' פרוטות". עיין שם מה שתירץ שלפענ"ד זה דחוק מאוד בפשטות לשון התוס'.

הרי, זה מסביר רק מה שיש צורך להקרא ד"והפדה" (ומתורץ לפי"ז קושית האחרונים על התוס'), אבל עדיין הי' מספיק לכ' להקרא ד"והפדה" ולדרוש משם לעבד הנמכר לעכו"ם שגם הוא יוצא בגרעון כסף. וא"כ קשה להיפך, למה חזר הקרא דינים אלו גבי עבד הנמכר לעכו"ם¹⁰?

מהלך ג': בקיקיון דיונה כתוב: "גמרא" אמר קרא והפדה מלמד שמגרעת פדיונה ויוצאה" מקשים בשם הריטב"א על רש"י שפירש "אלמא בכסף נקנה דאי לא קנה בדמים מאי מגרעת דלמא לעולם דקני' בשטר ונתן לה כסף בתורת דמים ומדמי' מגרעת ויוצאה ומכח זו דוחה לפי' רש"י . . ולי נראה ליישב רש"י דמלשון והפדה דייק דמשמע שהבעל מסייע בפדיונה ואי איירי דנקני' בשטר ומחשבה עמו הדמים למשל אם קנה בששה זהובי על ששה שנים שמנכה כל שנה זהו' מאי לשון והפדה משמע שגם הוא מסייע זה פשיטה ולא הי' להתורה לתלות בבעל שמסייע אלא ודאי שקאי

9 לחידודה דמילתא י"ל, דגם גבי עבד הנמכר לישראל מלכתחילה המכירה הוא עד היובל,

אלא שאם אין היובל חל קודם השש שנים הרי בא הדין תורה דיציאה בשש ומפיק העבד משיעבודו. ולפי"ז זה שהעבד יוצא ביובל החל בתוך השש שנים (עיין במשנתנו ורש"י שם) אין זה הפקאה ממכירתו לשש שנים, אלא אדרבה זה הי' מלכתחילה המכירה. עיין בחידושי רבי שמואל על דף יד: בריש"י ד"ה ויתר על שש.

10 ואי"ת, שהטעם שחזר עוד הפעם הדין דגרעון כסף גבי עבד הנמכר לעכו"ם, הי' בכדי שלא

ילמדו (מעבד הנמכר לישראל) שגם עבד הנמכר לעכו"ם צריך להיות הקנין בשוה שני פרוטות. אינו, דהרי אין למדים ע"י הגז"ש ד"שכר שכיר" אלא מציאות הקנין, אבל מה דילפינן באמה בדומיא דיעוד לא ילפינן בהיקשא". עצמות יוסף (בדף י"ד: פיסקא המתחלת "והנראה דודאי כן כו"י).

אכסף שקנה וזה הכסף לא הי' ראוי לחשוב לפי ערך רק שנחזור לו הכסף הקני' קמ"ל והפדה דגם זה הכסף חשבינן לפי השנים, וזה שד' רש"י דאי לא קנה בדמי' מאי מגרע ר"ל מאי פדיון הבעל עושה לה דזה פשיטה שמחשבת מה שעשתה אצלו . .

. . ועם זה מתורץ מה שמקשים בסוגיא זו מה שתירצו התוס' על הקושיא אמאי איצטריך והפדה לענין כסף לישתוק וכו' ותירצו אין ה"נ אלא איצטריך לגירעון כסף הלא גם לגרעון לא איצטריך דנילף מנמכר לנכרי דשם גופיה מילתא דגירעון כסף כתיב וחשב עם קוניהו וגו', וכמ"ש ניהא דגבי החשבון לפי כל המעת שנתן אבל גבי ישראל אתי לאשמועינן דגם כסף הקנין בחשבון למשל אם קנאה בסך ו' והוא לשש שנים ונתן שני פרוטות חוץ מזה על הקנין מחשבינן גם שת זה לפי השנים ודוק. "עכ"ל.

וצע"ג, א. אם גבי גוי החשבון הוא רק לפי המעות שנתן בתורת דמים, אבל הכסף שעשה הקנין לא מגרעין. הרי קשה שזהו דבר הפשוט, כמו שהוא עצמו כתב בתחילת דיבורו (גבי הדיוק של רש"י ב"הפדה") שאין זה נקרא סיוע של הבעל, אלא מצד יושר אנו ממעטים השנים שכבר עבד. א"כ, למה צריך הקרא לכתוב הדין דגרעון כסף גבי עבד הנמכר לעכו"ם?¹¹

ב. רש"י בהמשנה כותב: ד"ה ובגרעון כסף. "פודה את עצמו ומגרע לו אדונו מפדיונו דמי שיעבוד השנים שעברו והכל לפי חשבון דמי מקנתו דכתיב (ויקרא כה) והיה כסף ממכרו במספר שנים קנאו בשש מנים ועתיד לצאת בסוף שש נמצא קונה עבודת כל שנה במנה". היינו, שמביא הפסוק דכתיב גבי עבד הנמכר לעכו"ם בכדי לידע החשבון דגרעון גבי עבד הנמכר לישראל (המדובר במשנתינו). א"כ, משמע דאין חילוק בין אופן הגרעון מגוי לישראל?¹²

11 י"ל בדוחק: א. שכתוב הגרעון בתור סיפור דברים (וכמו שמשמע מזה שהתורה כתב (כה), מו ואילך) ייכי תשיג . . אם עוד רבות בשנים . . ואם מעט וגו' ואינו כתוב בלשון של דין). ע"י מה שכותב המרהש"א לעיל בגמרא דף ב על הפסוק "נתתי כסף השדה קח ממני" שלא דוקא הי' זה כסף הקנין אלא סיפור נתינת הכסף בתור דמים: עיין שם. [אף ששם הוא פסוק בבראשית וכאן בויקרא!]

ב. ואולי זה בא לחדש שהכסף שנתן האדון בתורת דמים ומשלם העבד עכשיו לגאול את עצמו מעבד להגאולה שלו, ודווקא כש"יכ תשיג" יכול הוא לפדות את עצמו. דהוה אמינא רק הכסף שפעל הקנין מעבד בגאולת העבד, דהרי צריך להפיק מה שפעל הקנין. וגם הרי בכדי שאל יטמע בין העכו"ם (כמו שכתוב רש"י שם) יש להוציאה בפרטה.
12 ועיין עוד ברש"י בחומש על הפסוק שם דכתב . . נמצא קונה שנה במנה . . " משמע דמגרעין (גם) מכסף שעשה הקנין (מנה לשנה). עיין שם.
להעיר שיש לחקור, בעובדא שמשלמים לדבר (לעניניו פדיון העבד מאדונו) יותר מפרטה אם מה שעושה החלות קנין הוא כל הדמים, או רק פרוטה אחת שנכלל בכל הדמים.

ג. ועוד והוא העיקר, הרי גבי עבד הנמכר לעכו"ם מפורש בקרא (כה, נא) "לפיהן ישיב גאלתו מכסף מקנתו" היינו, שהגרעון הוא גם מכסף שעשה הקנין ("כסף מקנתו"). א"כ, חזרה הקושיא לדוכתא הרי למה צריך להקרא ד"והפדה" כבר כתיבי גבי עבד הנמכר לעכו"ם¹³?

ואחרי העיון יש לומר בדרך אפשר מהלך אחרת:

ובהקדים, יש חילוק יסודי בין חלות הגאולה דהעבד הנמכר לישראל וחלות הגאולה דעבד הנמכר לעכו"ם. דהנה רש"י בחומש כותב וז"ל: ד"ה והפדה. "יתן לה מקום להפדות ולצאת, שאף הוא מסייע בפדיונה, ומה הוא מקום שנותן לה, שמגרע מפדיונה במספר השנים שעשתה אצלו כאילו היא שכורה אצלו, כיצד, הרי שקנאה במנה ועשתה אצלו ב' שנים, אומרים לו יודע היית שעתידה לצאת לסוף שש שנה, נמצא שקנית עבודת כל שנה ושנה בששית המנה, ועשתה אצלך ב' שנים, הרי שלישית המנה, טול שני שלישיות המנה ותצא מאלך". עכ"ל.

ונראה, שכוונת רש"י לבאר הלשון ד"והפדה" שמשמע שהאדון מסייע בפדיונה של האמה עברי' (וכמו שכתוב גם ברש"י בסוגין דף יד: ד"ה שמגרעת פדיונה). וקשה הרי כל הגדר דפעולה של סיוע, הוא, שהאדם המסייע נותן דבר משלו וע"י זה מסייע לזולת (או הכוחות שלו, או ממונו וכו'). א"כ, מה שייך כאן הלשון דמ"והפדה" (שפי' סיוע מצד האדון), הרי מצד יושר אם קנה עבדו עם כמות ממון מסויימת, וכבר עבד העבד חלק מהשנים הרי אין סברה שהעבד יצטרך לשלם כל הסכום דהשש שנים. אלא צריך לנכות השנים שכבר עבד! וזהו פי' שאלתו של רש"י "ומה הוא מקום שנותן לה".

ומבאר רש"י "שמגרע מפדיונה במספר השנים שעשתה אצלו כאילו היא שכורה אצלו". היינו, שבעצם אין העבד שכורה אצלו, ואם רוצה לפדות את עצמו הוא רק ע"י שישלם כל הסכום שקנה האדון אותו [וי"ל הביאור בזה: שהרי גדרו של עבדות אינו כמו שכירה שכל שנה (ויום וכו') הוא מציאות בפ"ע, אלא שגוף העבד משועבד להאדון¹⁴ ורק שבפועל הוא רק לשנים מסויימים, וע"כ, בכדי לגאול העבד מקנינו של

13 וי"ל (בדוחק עכ"פ): דאפשר לפרש המילה "כסף מקנתו" לא על הכסף שפעל הקנין אלא על הכסף שנתן בתורת דמים, ע"ד בהפסוק דלעיל (כה, ג) "כסף ממכרו". ואינו, א. הרי למה שינה לשון הפסוק ל"מקנתו"? ב. הרי הגמרא (בדף י"ד: וטז.) מביא הפסוק ללמדנו על קנין כסף?
ואי"ת, דאחר שיש לנו הגז"ש לעבד הנמכר לישראל זה מגלה דגם גבי עבד הנמכר לעכו"ם הגרעון הוא גם מכסף שפעל הקנין. ופירוש הפסוק "כסף מקנתו" הוא כפשוטו. אי"א, שהרי אי"כ ה"י מספיק להקרא להגיד דין זה רק גבי ישראל, וילמוד משם לעבד הנמכר לעכו"ם, שהרי בסוף הדברים אין חילוק?
14 עיין לקמן דף ט"ז. שגם עבד עברי גופו קנוי

האדון צריך לעקור הדבר שפעל הקנין ומציאות העבד, וישלם כל הסכום הזהה¹⁵]. ורק שהתורה קבע, שהאדון מסייע העבד בגאולתו ויחשב "כאילו היא שכורה אצלו¹⁶".

נמצא, שהאופן שנעשה גאולת העבד והחלות של הקנין, היא, בצירוף של הכסף שמשלם העבד, והסיוע שהאדון כביכול מוחל ומנכה על שאר הממון (אלא שהתורה מכריח אותו לסייע). דכנ"ל בעצם אין עבד כשכיר, והי' צריך לשלם כל הסכום.

משא"כ, המעיין ברש"י גבי עבד הנמכר לעכו"ם יראה שהקנין נעשה באופן אחר. וז"ל רש"י (יקרא כה, מח): "מיד, אל תניחהו שיטמע עד שנת היובל, שהרי כל עצמו לא קנאו אלא לעובדו עד היובל, שהרי יובל יצא, כמו שנאמר למטה, ויצא בשנת היובל, ובנכרי שתחת ידך הכתוב מדבר, ואף על פי כן לא תבא עליו (ב"ק קיג) בעקיפין, מפני חלול השם, אלא כשבא ליגאל ידקדק בחשבון לפי המגיע בכל שנה ושנה ינכה לו הנכרי מן דמיו . . ." עכ"ל.

והנה, הוא רש"י כותב שרק משום חילול השם לא תבוא עליו בעקיפין. היינו, שבעצם משום שהוא תחת ידך הרי יש לך אפשרות על פי תורה להוציאה מעבודתו, אלא מצד חילול השם הרי אין לעשות כן וידקדק בחשבון השנים.

וראי' לדבר שאם הוא תחת ידך בעצם יש לישראל רשות על פי תורה להוציאה. כתבו בתוס' (דף טז): "וא"ת אי בעבד כוכבים שישנו תחת ידך מה שייך יובל ולמה לי נמי דקדוק כלל? וי"ל, דהכא שהעובד כוכבים בטוח עליו¹⁷ ונתן לו מעות על מכר גופו בא הכתוב להשמיענו שצריך לדקדק. עכ"ל. היינו, שבעצם אה"נ שלא צריכין לדקדק רק משום שהוא בטוח עליו יש לך לדקדק¹⁸.

15 ועדיין יש לחקור אם זה קנין חדש, או שהוא רק עקירת הקנין הראשונה. ובין כך הרי פירוש הדברים שמוצאים אותו מקנינו הראשונה, ופודין אותו.

16 וכן משמע מהמשך הרש"י שם "אומרים לו **יודע היית** שעתידה לצאת לסוף שש שנה, נמצא שקנית . . ." היינו, שבעצם לא כן הי' הקנין (כמו שכירה) אלא שאומר העבד להאדון משום שידעתה שעתיד לצאת לסוף וכו'. משא"כ ברש"י גבי עבד הנמכר לעכו"ם לא כתה כן אלא באופן ישר שקנה מנה לשנה. עיין שם וכמו שיתבאר בהפנים.

17 להעיר, שלכך חלוקים רש"י ותס'. דרש"י כאן בחומש (וכן בב"ק דף קי"ג, א. ד"ה במוכס שהוא כנעני אנס.) כתב שהוא מצד חילול השם. ותוס', משום שהוא בטוח. ואולי יש לתווך שתלויים זה בזה, שמשום שבטוח עליו ע"כ יש לו חילול השם.

18 ויש לבאר בד"א: שהפ' "תחת ידך" אינו רק בפועל, אלא שיש לישראל **בעלות** ממני עליהם. ויש לעיין בזה.

נמצא, שלא צריכין לבא לסיוע של האדון (וכמו שהוא גבי ישראל) אלא אדרבה בעצם לא צריכים בכלל לשלם כל הסכום¹⁹, רק שהתורה קבע שמצד הסברה חיצונה לחלול השם צריך לחשוב עם האדון חשבון המגיע לשנה²⁰.

לפי"ז, יש לבאר מה שדייק הקרא לכתוב "והפדה" גבי עבד הנמכר לישראל שמדברים על הצד של האדון, שהוא פודה את עבדו. וגבי העבד הנמכר לעכו"ם ו"כי תשיג . . גאלה תהי' לו וגו'" מדברים על צד של הגואל (הקרובים או העבד עצמו). דכשנ"ל, אופן הקנין גבי ישראל הוא ע"י סיוע האדון. ואופן הקנין גבי עכו"ם הוא ע"י העבד (או הקרובים) בפ"ע.

ועל פי כהנ"ל יש לומר: דאם היו כתוב בקרא הדין דגרעון כסף רק גבי עבד הנמכר לעכו"ם, היינו אמרינן דרק שם משום שכל הטעם שמשלם העבד לגאולתו הוא משום חילול השם, וע"כ יש דין דגרעון כסף שהרי להיזהר מחלול השם מספיק שישלם כשכיר וכחשבון העולה לכל שנה. שהרי מצד השכל של הגוי הרי זהו יושר. משא"כ גבי עבד הנמכר לישראל הרי א"א לגאול את עצמו רק על ידי שישלם כל הסכום, א"כ, אם לאו מ"והפדה" מי אמר שיש הדין דגרעון כסף²¹.

ואם ה' כתוב בתורה הדין דגרעון כסף גבי ישראל, היינו אמרינן דרק גבי ישראל צריך לשלם העבד לפי השנים (שהרי בעצם צריך לשלם הכל רק שהתורה קבע שהאדון מסייע). אבל גבי עכו"ם שתחת ידך הרי לא צריך לדקדק עמו ויכול לבוא עליו בעקיפין. וע"ז מחדש הפסוק שצריך לדקדק עליו²².

19 אבל לכי ברור שצריך לשלם עכ"פ פרוטה אפילו אם לאו מצד הזהירות מחלול השם. שהרי עפ"י תורה הוא קנוי להאדון עד היובל (כמפורש בהפסוקים שם). וא"כ, הרי צריך פעולה של קנין לקנות את העבד. וי"ל שזהו מה שדייק רש"י לכתוב "ידקדק בחשבון" היינו שהחידוש שלא תבוא עליו בעקיפין הוא שידקדק, ולא שבכלל צריך לשלם, דכנ"ל זה פשוט. ודו"ק.

20 וי"ל, זהו שדייק רש"י שם (פסוק ג) "יחשוב כאלו נשכר עמו" משום שבעצם היו יכולים לבוא עליו בעקיפין. ורק שהתורה קבע שיה' עמו כמו שכיר. אבל לפי המבואר לעיל בהפנים בהחצעי ריבוע הרי לא צריך לבוא לזה, דהרי גדרו של עבד (וכמו כן הוא גבי עבד הנמכר לעכו"ם, דעפ"י תורה הוא עבד) אינו כשכיר. וע"כ הוא אומר רק "כאילו". עיין שם.

21 ודאי אם האדון מוחל מדעתו הרי זה מועיל מדין מחילה. אבל כאן מדובר אפילו שלו מדעתו. וכן, לא מדין מחילה אלא מדין גאולה.

22 עיין בב"ק (דף קג, ב) שזהו המקור שגזל הגר אסור. להעיר מהמחלוקת רש"י ותוס' בהפי' שמא יגלוס עליו. ולכי לפי מה שבארתי ברש"י בחומש, זהו לכי כמו שפי' תוס' שם ולא כפי' רש"י שם. ואכ"מ.

וא"ת, כבר ידעינן שלא תבוא עליו בעקיפין מהפסוק (ויקרא כה, נד) "ויצא בשנת היובל" וכתוב ברש"י (דף טו, ב. ד"ה לכדתניא): "ללמדך שאע"פ שהעובד כוכבים תחת ידך אם לא יגאל ישתעבד בו עד היובל ואי אתה רשאי לבא עליו בעקיפין." עכ"ל.

א"כ, למה צריך לכתוב הדין דגרעון כסף גבי עכו"ם? וכן ה' לו לרש"י בחומש לכתוב הדין שלא תבוא עליו בעקיפין על הפסוק ד"ויצא בשנת היובל" ולא כאן?

וי"ל, שזהו רק לעצם הדבר שאינו יכול להוציא העבד בלי גאולה, אלא צריך להשתעבד להעכו"ם עד היובל. וכאן הרי אמרין שגם לא תבוא עליו בעקיפין לענין דקדוק דשו"ת השנים.

וכן מפורש בב"ק (דף ק"ג, ב) שצריך שני פסוקים לשני דינים אלו. עיין שם.

ובסגנון אחר י"ל: שאם ה' כתוב הדין דגרעון כסף רק גבי עבד הנמכר לישראל. הרי אפילו עם הגז"ש א"א לדמות עבד הנמכר לעכו"ם, דהרי אופן הגאולה גבי עבד הנמכר לישראל הוא שהאדון מסייע, וזה אינו שייך גבי עבד הנמכר לעכו"ם דכנ"ל בעצם לא צריכין לשלם כלום (רק שהתורה גזרה שלא תבוא עליו בעקיפין). היינו, שאין זה פירכא על הגז"ש, אלא שמלכתחילה אין המציאות דגאולה זו קיים גבי עכו"ם. וכמו"כ להיפך אם היו כתוב רק גבי עבד הנמכר לעכו"ם, הרי לא שייך אופן הקנין הלזה גבי ישראל. ודו"ק היטב.

ולפי כל הנת"ל יש לבאר דיוק לשונו של משנתינו שכתוב "וקונה עצמו בשנים וביובל ובגרעון כסף". דמשמע שהקנין נעשה ע"י הגרעון. ולפי מה שנתבאר לעיל דגדר הקנין של עבד הנמכר לישראל הוא ע"י צירוף בין סייע האדון ונתינת הכסף דהעבד. הרי נמצא שאינו רק דין צדדי, אלא שהגרעון עצמו פועל הקנין²³.

משא"כ הברייטא בדף טז: שכתב רק "וקונה את עצמו בכסף" מדובר בעבד הנמכר לעכו"ם. עיין בה"שיטה לא נודה למי' בהסוגיא שם²⁴. וגבי עבד הנמכר לעכו"ם הרי

23 ואף שמשנתינו מדובר לכ' על כל סוגי עבדים אפילו עבד הנמכר לעכו"ם, וא"כ, הרי גבי עכו"ם הגרעון כסף הוא דין צדדי ולא חלק מהקנין (כמו שנתבאר באריכות בהפנים); א. הרי זה תרתי אטו חד, דהרי יש אמה עברי' ועבד עברי הנכר לישראל, ורק עבד עברי הנמכר לעכו"ם. ב. י"ל עפ"י מה שכתוב תוס' (דף טז, ב) ד"ה אמר רבא כו'. "דמתני' לא חשיב אלא יציאות שהם בעי"כ של אדון". משום כתב שיש דין דגרעון כסף, בכדי להמתיק למה זה נחשב בעי"כ דהאדון, שהרי אם משלם כל השויות אף שכבר עבד משך זמן, הרי זה רוח להאדון (אף שעבד מכריחו להוציאו ע"י גאולתו). ועי"כ אף לענין עבד הנמכר לעכו"ם נוגע דין זה. והלשון "וקונה" בגרעון כסף. אין הפי' שהקנין נעשה ע"י הגרעון. אלא שהקנין הוא בעי"כ. ודו"ק.

24 להעיר שלפי זה יומתק יותר מה שלא רק השוה כסף בהברייטא מדובר בעבד הנמכר לעכו"ם אלא גם קנין הכסף בהברייטא מדובר על עבד הנמכר לעכו"ם. דלכ' יש להקשות על פירוש

חלות הקנין אינו ע"י הגרעון כסף (כמו שנתבאר לעיל באריכות) אלא ע"י נתינת הכסף עצמו (דכשנ"ל הרי בעצם יכול לבוא עליו בעקיפין), ורק מדין צדדי הרי לא צריך העבד לשלם הכל.

השיטה לא נודה למי שהרי כמו שמוכח לומר דהקנין דשטר בהברייתא מדובר בעבד הנכר לישראל דרק אז שייך הדין דשטר, א"כ, כמו"כ י"ל דהקנין דכסף בהברייתא הוא בעבד הנמכר לישראל. ורק השוה כסף הוא בעבד הנמכר לעכו"ם?
אבל עפ"י הנתבאר בהפנים, נמצא דיש משמעות בהלשון "כסף" עצמו שמדובר על עבד הנכר לעכו"ם. דהרי אינו כותה "גרעון כסף". ודו"ק.

להעיר: לפי"ז יש לבאר העומק בזה שתחילה היתה ההו"א דהגמרא שם, ללמוד ששטר פי' "שטר אדמי" ורק אח"כ מסיק שהוא שטר שחרור [אף שבפשטות משום שעוד לא ידעו דעבד עברי גופו קנו. אבל עיין בתוס' שגם בההו"א ידעו שיש גדר דשחרור. משא"כ לפי רש"י זהו רק מצד חוב ממון. ואכ"מ]. משום שמחפשים איך גם שטר יהי' באופן השייך לעבד הנמכר לעכו"ם (שהרי שני הקנים הראשונים מדברים על עבד הנכר חעכו"ם דוקא). אלא ע"כ הי' מוכח שפי' שטר שחרור, וצריכין לדחוק שהברייתא באמצע משנה לעבודא דעבד הנכר לישראל. ודו"ק.

ביאור ענין דג' השפעות שנמשכות למטה

הת' מנחם מענדל שי' געלמאן
מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

בהמאמר ד"ה והנה פרח מטה אהרן ויגמל שקדים ה'תשל"ג, הרבי מבאר הברכה של ברכת כהנים שהם כמו שקדים מלשון שקידה ומהירות, שבברכת כהנים נמשכת השפעה למטה במהירות גדולה בלי עיכובים, ואח"כ הרבי ממשיך לבאר מהו שמברכים בכל יום ומתפללים הרי מזונותו של אדם קצובות מראש השנה עד יום הכיפורים,¹ שיש דין ומשפט גם לאיזה דבר או דברים יומשכו החסד שיש שלשה ענינים בההשפעה בני חיי מזוני, כי אין כל אדם זוכה לכל ג' הענינים ופעמים יכול לקבל רק שתיים מהם או אפי' רק אחת, ואח"כ באות ח' אומר שבברכת כהנים יש מעלה, שנמשכת תמיד ההשפעה לכל ג' הענינים כמבואר ב"בלקו"ת, שמביא דרשת רז"ל עה"פ יברכך ה' וישמריך, יברכך במזון כו' יברכך בבנים כו' וישמריך מן המזיקים, שזה מורה על ריבוי ההשפעה בכל הענינים דבני חיי ומזוני, שבנים הוא בני, ומזון הוא מזוני ונכלל ג"כ חיי כדאיתא³ בתענית "כי יחייב רחמנא מזוני לחיי הוא דיהיו".

ויש להקשות ע"ז דבאות ג' של המאמר כתוב שלפעמים יכול להיות ההמשכה רק שתיים מהם שיש דין ומשפט גם לאיזה דבר יומשכו החסד,⁴ ואם במזוני נכלל ג"כ חיי א"כ כשהשפעה תהי' בני ומזוני בדרך ממילא נכלל ג"כ חיי וזאת השתיים תהי' כל השלשה השפעות, ומסתמא כשהרבי אומר שתיים מהם זה נכלל ג"כ השתיים של בני ומזוני?

1. במאמרי אדח"ו (ע' תרנ תרנב) דרך מצותיך להצ'צ שם קז, ב'.

2. פרשת קרח נה, ד ואלך.

3. כדאיתא בתענית (ח,ב) כי יחייב רחמנא מזונא לחיי הוא דיהיב רש"י דאינו מיביא שובע כדי להמית בני אדם אלא להחיות ומזוני נכלל חיי אבל חיי לא נכלל מזוני.

4. בני חיי ומזוני.

י"ל הביאור בזה ע"פ מה דאיתא בקונטרס ומעין⁵ וז"ל "וע"ז הוא הדין ומשפט בכל יום בהחסד שנמשך להאדם לצורך מה יתפשט ויומשך ממנו בעשי', אם לכל מילי דמיטב לבני חיי ומזוני בריוח או רק אחת שנים מהם בריוח או רק א' מהם, והדין ומשפט הזה הוא ע"י הבי"ד של מעלה שבהיכל הזכות והיינו בהיכלות דבריא, ואם הפסק דין הוא שאותו החסד שנקצב לאדם בר"ה ויוה"כ אין באפשרי שיומשך ממנו למטה כל החוט המשולש דבני חיי ומזוני כ"א לשנים מהם עד"מ, אזי יש משפט למה יומשך שפע החסד אם לבני וחיי שיהיו לו בנים חיים וקיימים ובריאיות בכללות נפשות ביתו או למזוני רויחי וחיי שיהי' לו עושר ובריאיות" עכ"ל. ורואים כאן שהמשל שהרבי נ"ע נקט הוא בני וחיי או מזוני וחיי ולא נאמר בני ומזוני כי אם יהיה בני ומזוני יומשכו כל השלוש המשכות, וג"כ בקונטרס ומעין כתוב "וכמו אם יש באפשרות החסד שנקצב אליו בר"ה ויוה"כ"פ שיהי' ב' דברים מהג'...אם בני וחיי או מזוני וחיי וכדומה וכמשנת"ל", ואולי י"ל הדיוק בזה מכיון שמזוני כולל חיי א"א להביא דוגמא מבני ומזוני כי הם כוללים כל השלשה השפעות כמו שנתבאר מזוני בגמ' תענית, ולכן אין שאלה מה שהרבי אומר בנוגע לברכת כהנים שמזוני כולל חיי⁶ ומה שאומר באות ג' בנוגע לקבל רק שנים מהם, כי מה שאומר באות ג' שלפעמים נמשך למטה רק שנים מהם זה לא מדובר כגון בני ומזוני רק כמו שמביא בקונטרס ומעין⁷ (דווקא לשון זה בני וחיי או מזוני וחיי).

5. מאמר י"ט פרק ב'.

6. חערה 3.

7. מאמר כ' פרק א'.

עדי בירור ועדי קיום

שמואל יוסף גרינבוים

שליח בשיבת ליובאוויטש טאראנטא

א. איתא בקידושין (מג, א): "דבי רבי שילא אמרי אין שליח נעשה עד, מאי טעמא דברי רבי שילא? אילימא משום דלא אמר ליה הוי ליה עד, אלא מעתה קידש אשה בפני שנים ולא אמר להם אתם עדי, הכא נמי דלא הווי קידושי?"

וצריך ביאור בהה"א של הגמ' שצריך לומר "אתם עדי", שהרי לכא"ו אין סברא כלל להצריך אמירה זו, שהרי אפילו אם לא אמר להם "אתם עדי", הרי הואיל וראו העדים המעשה יכולים להעיד, ומה תועלת באמרו "אתם עדי". (וכמו שהגמ' עצמה מסיימת "אלא מעתה קידש כו"). והגמ' רק חוזרת על הה"א בלשון תמיה, ומה היתה הקס"ד דהגמ' שנצריך שיאמר להם "אתם עדי", ובלא זה לא יהיו עדים?

ב. ונראה לבאר הו"א הגמרא, ובהקדים:

ידוע שיש ב' סוגי עדויות – עדי בירור ועדי קיום. בממונות אמרינן (בד"כ) שהעדים הם "עדי בירור", לדוגמא: עדות על הלואה, שעדותם היא רק לברר שאכן היתה הלואה, אך ההלואה עצמה אינה תלויה בעדות העדים. ואפילו אם לָה בלי עדות חל על הלואה לשלם חובו. ש"לא איברו סהדי אלא לשקרי" (אם יכפור הנתבע בחובו). משא"כ בעריות, כמו בקידושין וגירושין אמרינן שהעדים הם "עדי קיום". לדוגמא: עדי קידושין, שעדותם הם חלק מתהליך הקידושין, כלומר שעל-ידי עדותם וראייתם את מעשה הקידושין נעשה "קידושין", ובלא ראייתם ועדותם אין כאן מעשה קידושין כלל; וכל' הגמ' (לגבי המקדש בעד אחד, שאף שאין בו כדי לקדשה, אבל מ"מ עד אחד נאמן באיסורים, וקס"ד שבכך עכ"פ תיאסר על כולי עלמא, ופוסקת הגמ') ש"לא חיישינן לקידושין", ואפי' גט לחומרא לא צריכה. כיון, כנ"ל, שבלא שני עדים אין כאן קידושין כלל, והוי כאילו לא נתקדשה מעולם. ואפי' אם מודים שניהם, הבעל והאשה, שקידש אותה, הרי אם אין על מעשה זה שני עדים, אינה מקודשת כיון ש"לא מקיימא מילתא אלא בסהדי".¹

¹ ראה לקו"ש חיי"ט שופטים ד', מש"כ בזה.

ועפ"ז מובן ההו"א של הגמ': בשלמא בממונות שהעדים הם רק "עדי בירור", מובן שאין סברא כלל להצריך אמירת "אתם עדי". אבל בקידושין, שהעדים הם לא רק בירור על המעשה, אלא הם חלק מתהליך וקיום הקידושין. א"כ, כמו בשאר פרטי הקידושין, גם זה צריך להיעשות עפ"י ובאמירת הבעל להעדים "אתם עדי"!

אבל לפ"ז צריך ביאור לאידך גיסא, במה דחתה הגמ' סברא חזקה זו. ועד שהדחיה כ"כ פשוטה שהגמ' אינה מבארת אפי' את הטעם להדחי' (אלא אומרת בפשטות "אלא מעתה קידש אשה בפני שניים ולא אמר להם אתם עדי, הכא נמי דלא הוו קידושי?", ובלא הסברה כלל, כאילו היא סברא פשוטה).

ג. ויש לבאר בזה, בהקדים הקושיא הידועה מנלן חידוש זה דעדי הקידושין (ועריות בכלל) הם "עדי קיום" (ועד שבלא עדים השעת הקידושין, אפילו כששניהם מודים, ואפילו בעד אחד, אין חוששין לקידושין), הרי ענין העדות בעריות ילפינן מעדות דממון (דכתיב גבי ערוה "כי מצא בה ערות דבר", וכתיב גבי ממון "על פי שנים עדים יקום דבר", וילפינן בגז"ש דבר דבר). ואם כן, כשם שבעדי ממון אמרינן דהוי עדי בירור ותו לא, אף בקידושין (מפני הגז"ש) נאמר שהוי עדי בירור ולא קיום, וכששניהם מודים תהיה מקודשת, כדן ממונות, שיש בכוחו של בע"ד להתחייב בהודאתו, ו"לא איברי סהדי אלא לשקרי".

ועיין בקצוה"ח ר"ס רמא, שהביא תירוץ הרשב"א, וז"ל: "יליף דבר דבר מממון במקום הכחשה, דצריך שני עדים, הכא נמי בעינן בקידושין וגטין שני עדים על גוף המעשה אפילו שניהם מודים". היינו שלא ילפינן עדות ממון, אלא ממקום שנאמר בממון "דבר" – "ע"פ שנים עדים יקום דבר". והתם, הרי מיירי במקום הכחשה, דאי מודו – לא בעינן עדים, כפשוט. ומשם דוקא ילפינן, דמה התם (במקום הכחשה) עפ"י עדים, אף ערוה (בכלל, לגוף המעשה, אפילו כשאינו מכחיש) ע"פ שני עדים.

אבל כבר הקשה ע"ז הקצוה"ח (שם): הא גופא מנ"ל ד"דבר" דכתיב בערוה הוא לגוף המעשה, נימא דהך דבר דכתיב בעריות נמי מדובר במקום הכחשה (אבל כששניהם מודים אין צריכים עדות ועדים על כך, וכבממון). היינו, שאף עדי ערוה הם באים לבירור ולא לקיום המציאות, ואיזה הכרח יש ללמוד דשאני עדי ערוה מעדי ממון, דבממון העדות היא לבירור וערוה דמינה ילפינן העדים באים לקיום המציאות (ואפי' היכא דליכא הכחשה בעינן להו)?

ד. ואולי יש לתרץ ולבאר, ע"פ מה שביארנו לעיל שבממונות העדים אינם פועלים המציאות, ולדוגמא: אם הזיק, שהרי פשוט שאפילו בלא עדות העדים, חייב לשלם מה שהזיק, שהרי בפועל המציאות הוא דההיזק כבר נעשה על ידו, ונתחייב המזיק, ופשוט שאין המזיק מתחייב מחמת עדות העדים שנאמר שעדותם "פועלת" מציאות ההיזק. אלא, כנ"ל, ענין העדות הוא שכשני אנשים באים לבית דין, ואחד טוען שהשני הזיקו, ואז אין יודעים מה היתה המציאות. וא"כ נצרכים לבוא לדין תורה. ואזי כשמעידים שני עדים הרי הם פועלים שהדין יהיה כך וכך (וכן הוא בשאר דיני ממונות) [וזהו מש"כ בתורה "על פי שנים עדים יקום דבר", שהעדים מקיימים דבר, דין תורה].

משא"כ בקידושין (וגירושין), שכל ענינו (אינו מציאות, אלא) הוא "דין" (והתורה אמרה שכשאיש נותן להאשה שוה פרוטה וכו' אזי נתקדשת. משא"כ בממונות, דמציאות ההיזק נעשה אף בלא דין תורה). וא"כ, כשם שבממונות בכדי לפעול ולקיים "דין", זקוקים לשני עדים [אלא שה"דין" דממונות מתחיל רק בבית דין, משא"כ "דין" בקידושין (וגירושין) מתחיל כבר בשעת המעשה גופא].

ולפ"ז יצא, שבין עדות דקידושין וגירושין, ובין עדות דדיני ממונות, הם בין "עדי בירור" ובין "עדי קיום"! אלא שהחילוק ביניהם הוא: היות שעדות דדיני ממונות נתקיימה המציאות בלי העדים, א"כ כשבאים לב"ד ופועלים ומקיימים הדין, שהרי זה ע"י הבירור בהמציאות שהי', ונק' "עדי בירור".

משא"כ בעדות דקידושין וגירושין, זה שעל ידם נתברר שאכן נעשו מעשה הקידושין והגירושין, בירור זה הוא קיום וחלק מהקידושין וגירושין עצמם. ולכן נקראים "עדי קיום".

ועפ"ז מתורץ בפשטות האין לומדים "עדי קיום" דקידושין וגירושין מממונות, שהם "עדי בירור". שבאמת, כשם שבממונות העדים 'מקיימים' הדין, ע"י בירורם, כמו"כ בקידושין וגירושין העדים 'מקיימים' הדין, ע"י בירורם (רק, כנ"ל, ששאני קידושין שהדין הוא מיד בתחלת המעשה, ואילו בממונות הדין מתחיל רק (ואם) כשמגיעים לבי"ד).

ה. עפ"ז מובן היטב אין דחתה הגמ' הסברה בההו"א שצריך לומר "אתם עדי" (בקידושין וגירושין), ובלא זה אינם עדים. שהרי אפי' בקידושין וגירושין, שגדר העדות הוא "עדי קיום", הרי אעפ"כ זה ע"י בירור המעשה, וא"כ הקיום דהדין תלוי אך ורק בעדותם בבירור המעשה. וא"כ אין סברא כלל (עד שזה פשוט להגמ') לומר

שצריך הבעל לומר "אתם עדי" בכדי שתועיל עדותם למעשה הקידושין. אלא די לנו בכך שהעדים יראו ויבררו המעשה דקידושין, ועי"ז לבד מתקיימים הקידושין.

המקור שעבד נקנה בכסף

הת' שנ"ז שיחי' גורארי' והת' מ"מ שיחי' דובראווסקי
שלוחים בישיבה גדולה מעלבורן

א. מקשה על רש"י

בגמ' דף י"ד ע"ב מחפש המקור של כסף ומביא קרא ד"מכסף מקנתו" אצל עכו"ם שרואים שהכסף עושה הקנין. ממשיך שאינו מספיק כי עכו"ם כל קנינו בכסף משא"כ ישראל (אכ"מ לבאר סברא זו). ממשיך שבאמה עבריה כתיב "והפדה" שהבעל מסייע כשקונה עצמה בכסף ע"י שמגרע השנים שעבדה. מזה שקונה עצמה בכסף מובן שגם נקנית ע"י כסף (אכ"מ לבאר סברא זו). ממשיך שהכתוב מקיש עברי לעבריה שע"ז יודעים שגם עבד עברי נקנה בכסף. אבל היקש זה הוא במכרוהו ב"ד, ולכן מבאר שיש גזירה שוה בין מכרוהו ב"ד למוכר עצמו שבשניהם כתוב המילה "שכיר".

נמצא שהמקור לזה שבישראל נקנה בכסף הוא מ"והפדה", ואח"כ יש ג"ש שיחול על כל סוגי עבדי ישראל.

בגמ' דף ד' ע"ב מביא הדין שאמה עבריה נקנית בכסף דרך אגב, ורש"י בד"ה נקנית בכסף מביא המקור שאמה עבריה נקנית בכסף: כדכתיב מכסף מקנתו. עכ"ל.

לכאורה אינו מובן כלל איך רש"י מביא פסוק זה למקור הרי בגמ' מפורש שהמקור לאמה עבריה הוא "והפדה" ואין מספיק הפסוק של מכסף מקנתו שהוא רק לעכו"ם?!

ב. מבאר שיטת התוס'

ולבאר זה צריך להקדים דברי התוס' בדף י"ד ע"ב בד"ה מוכר עצמו שמבאר שהמילה שכיר כתוב גם אצל עכו"ם וא"כ אפשר ללמוד ישראל מעכו"ם בג"ש (שזה גובר על כל סברות). עפ"ז אומר שלכאורה א"צ כל הלימודים של הגמ' לזה שעבד נקנה בכסף. ואומר בג' אופנים, בתחילה שואל שלכאו' א"צ הכתוב מכסף מקנסו כיון שמצד הג"ש אפשר ללמוד עכו"ם מישראל? ומבאר שמ"מ צריך הפסוק ללמוד שנקנה רק בכסף ולא ע"י תבואה וכלים (גמ' דף ח' ע"א. ע"ש). אח"כ ממשיך שאם יש הפסוק מכסף מקנתו לכאור' א"צ והפדה, כי אפשר ללמוד עבריה מעברי, ועברי מעכו"ם בג"ש? ומבאר שאה"נ רק צריך והפדה לזה שקונה את עצמה בגרעון כסף. ממשיך לשאול על ההיקש ומבאר ואכ"מ.

נראה לדייק שבהביאור לשאלתו השני' שא"צ והפדה מבאר שאה"נ אלא איצטריך לגירעון כסף. אינו משתמש במילים אלו - אה"נ - בשאר התירוצים. אה"נ פי' שההנחה של השאלה נשאת ומ"מ יש צד אחר לבאר הענין. ובענינו אה"נ שא"צ והפדה לזה שנקנית בכסף רק צריך לענין אחר שקונה א"ע בגירעון כסף. א"כ הפי' הוא שלמסקנא המקור שנקנית בכסף הוא מ"מכסף תקנתו" ו"הפדה" הוא לגירעון¹.

ולבאר בפשטות הסיבה שתוס' לומד כך למסקנא (ולא להיפך שהמקור הוא "הפדה" ו"מכסף מקנתו" הוא ללמד שאינו נקנה בתבואה וכלים): הלימוד מ"הפדה" הוא מזה שקונה עצמה בכסף צריך לומר שגם נקנית בכסף, אבל אינו מהפירוש של המילה "הפדה" עצמה², משא"כ הלימוד מ"מכסף מקנתו" הוא מהמילים עצמם וזה ברור הרבה יותר. ולכן לומד תוס' לימוד זה למסקנא. וק"ל.

וי"ל שגם מדויק מלשון הגמ', ובהקדים במקרה שיש ב' לימודים מפסוק אחד³, ובא' מהם אומר "...מלמד ש..." ובהשני אינו אומר "מלמד" י"ל שעיקר הלימוד מהפסוק הוא הלימוד שכתוב בו "מלמד"⁴.

כשמסתכלים בהלימודים מהפסוק "מכסף מקנתו" ו"הפדה", הנה בהלימוד של חזקיה שוהפדה מלמד שמגרע פדיונה אומר "מלמד שמגרעת פדיונה ויוצאה", וכשהגמ' מביא "הפדה" למקור שנקנית בכסף מצטט דברי חזקיה מבלי לפרש איך הוי מקור שנקנית בכסף. כשמביא המקור לזה שעבד נקנה בכסף מ"מכסף מקנתו" אומר "מלמד שנקנה בכסף", ובדף ח' כשמביא הלימוד מ"מכסף מקנתו" שאינו נקנה בתבואה וכלים אינו משתמש בלשון מלמד. ונראה מדויק מזה שלמסקנא המקור לזה שנקנית הוא מ"מכסף מקנתו" ו"הפדה" מלמד גרעון כסף (אף שפשוט שמ"הפדה" למדים בפועל קנין כסף כמבואר בהערה 1). ועל יסוד דיוק זה והביאור דלעיל אומר תוס' "אה"נ" כי כך ס"ל למסקנא.

¹ פשוט שבפועל המילה והפדה גם מלמד שנקנית בכסף, אבל הדיון הוא מהו המקור, דהיינו איזה כתוב בא ללמד שנקנית. ועי' נראה שתוס' ס"ל למסקנא שזהו "מכסף מקנתו". ולכן אין להקשות על הנ"ל שאין רואים בגמ' פירכא על הלימוד כי בפועל גם "הפדה" מלמד.

² כל הראשונים מתעסקים לבאר הלימוד ובכמה אופנים. ואכ"מ.

³ כשיש רק לימוד א' מפסוק פשוט שלא משנה אם כתוב "מלמד" או לא, כאן המדובר כשיש ב' לימודים ורק בא' מהם הלשון "מלמד".

⁴ אין לי מקור לזה אבל מסתבר ביותר, כי פי' המילה "מלמד" הוא שפסוק זה מלמדנו ענין זה, ובלי המילה "מלמד" זה רק עוד ענין שלמדים מהפסוק ולא שזהו הענין שמלמדנו. וק"ל.

ג. עפ"ז מבאר רש"י ואינו מסתפק

עפכ"ז נחזור לרש"י דף ד' שאומר שהמקור שאמה העברי' נקנית בכסף הוא "כדכתיב מכתב מקנתו" ושאלנו שלכא' המקור הוא "והפדה", עכשיו אתי שפיר כיון שלמסקנא המקור הוא "מכסף מקנתו" ואמה העברי' נלמד מעברי' בהיקש ועברי' מעכו"ם בג"ש שכיר שכיר.

אך עדיין אינו מחוור כי זה ש"מכסף מקנתו" הוא מקור לאמה הוא רק ע"י ג"ש, א"כ הי' רש"י צריך לומר מג"ש מ"מכסף מקנתו" וכדומה ולא רק "מכסף מקנתו", שמשמע שהכתוב בעצמו מלמד לאמה עברי'?

ד. מבאר רש"י ע"פ תוס' בדף ט"ו

אך הענין יובן בהקדים דברי התוס' בדף ט"ו ע"ב. הגמ' אומרת שם סברא ללמוד שמכרוהו בי"ד נגאל ע"י קרובים ג"ש שכיר שכיר מנמכר לעכו"ם שכתוב בו דין גאולת קרובים. אח"כ פורך זה ואכ"מ.

תוס' שואל שלכאורה יש סברא שאצל מכרוהו בי"ד ליקנסיה כיון שעבר עבירה וא"כ איך הו"א ללמוד דין גאולת קרובים (קולא) מנמכר לעכו"ם? ומתרץ, כיון שבגמ' כשהביא הסברא דליקנסיה פורך זה מלימוד מפורש מכתוב א"כ גלי קרא שאין סברא ליקנסיה ובמילא לא נשאר חומרא זו אצל מכרוהו בי"ד.

נמצא מכאן יסוד גדול שכשיש סברא אפשריית, דהינו סברא שיכול להיות אמיתית ויכול להיות שאינו אמיתית⁵ ויש כתוב שמגלה לצד א', אז הרי הפסוק מגלה שכך מסתבר. ובענינו שהכתוב מגלה שאין סברא לקנוס בגלל שמכרוהו בי"ד.

נחזור לסוגיין, הסיבה שלא הסתפקנו עם הפסוק "מכסף מקנתו" בשביל ישראל הוא בגלל סברא שעכו"ם כל קנינו בכסף ולכן דוקא הוא קונה בכסף, סברא זו היא סברא אפשריית, וא"כ למסקנא של הסוגיא שיש ג"ש שכיר שכיר לעכו"ם, א"כ הכתוב מגלה שאין זו סברא אמיתית ואין סברא לחלק בין עכו"ם וישראל ו"מכסף מקנתו" מדבר גם על ישראל, וא"כ שפיר כתב רש"י בדף ד' שהמקור לזה שאמה נקנית בכסף

⁵ להוציא מסברא אלימתא/מוכרת שא"א שיתברר אחרת.

הוא "מדכתיב מכתב מקנתו" מבלי להזכיר הג"ש, כיון שהג"ש מגלה שאין סברא לחלק.

ה. מבאר סתירה לסוגיא אחרת

אך עדיין אינו מחוור בעצם הענין, כי כשאין סברא לחלק, במילא לומדים הדין לכל מקום. ובענייננו, דכיון שהג"ש מגלה שאין סברא לחלק בין עכו"ם לישראל, במילא הפסוק "מכסף מקנתו" מדבר גם על ישראל. הרי לקמן בסוף העמוד מחפש להתנא שלא ס"ל הג"ש ש"ש, ואומר שזהו שיטת הת"ק שאומר שכל הדינים הכתובים במכרוהו ב"ד אינם שייכים למוכר עצמו. ואומר בהו"א שהסברא היחידי לזה הוא כי לא ס"ל הג"ש ש"ש, ולכן אין למדים זה מזה. ובלשון רש"י ד"ה לא יליף: "הילכך דלא כתיב ביה לא כתיב ביה". הגיון זו אינו משתנה בהמסקנא. וזה נראה להיפך מלעיל שכאן אומר שכשאין סברא לחלק מן הסתם אין למדים זה מזה, ולעיל מ"מכסף מקנתו" אומ' שכשאין סברא לחלק כן למדים גם לישראל?

ונראה לבאר זה ע"י הקדמת יסוד גדול שהרבי מבאר בענין במה מצינו: בלקו"ש ח"ט שיחה ב' לפר' ראה מבאר הרבי ב' אופנים בגדר הענקה: (א) זהו שכר פעולה (במשמעות הגמ' "שכיר קריה רחמנא", וזהו דין שאין בזה סברא שהרי כבר שילם לו כל שכרו). (ב) זהו בגדר צדקה, שזה מסתבר שלאחרי כל עבודתו יתן לו צדקה נוספת.

הרבי מבאר שעפ"ז יש ב' אופנים ללמוד השיטה של הת"ק שהענקה הוא רק במכרוהו ב"ד. לפי האופן שהענקה הוא צדקה הרי מסברא צ"ל הענקה בכל סוגי עבד, והתורה בפירוש ממעט שבמוכר עצמו אין הענקה. ולפי האופן שהענקה הוא שכר וזה אינו מסתבר א"כ אין לך בו אלא חידושו, ומן הסתם הוא רק איפוא שכתוב - מכרוהו ב"ד.

בהערה הרבי אומר שהאופן שהענקה הוא שכר יכול להסביר גם ההו"א בגמ' שת"ק לא ס"ל ש"ש ובמילא "אין היכא דלא כתיבא לא כתיבא", כי כנ"ל מכיון שזהו שכר והוא חידוש אין ללמוד למקרים אחרים. ע"ש באריכות ובפטריות.

נמצא כאן יסוד גדול בלימוד במה מצינו, שאם לומדים דין שמסתבר (לאחרי שהתורה אומרת) אז מן הסתם לומדים לשאר מקומות, עד שיהי' סברא לחלק. אבל אם הדין שלומדים הוא מחודש (אפ' לאחר שהתורה אומרת) אז אין לומדים לשאר מקומות עד שיהי' לימוד מפורש.

עפ"ז מבואר היטב החילוק בין הלימוד מ"מכסף מקנתו" להלימוד של הענקה, הענקה הוא חידוש גמור (לפי אופן זו שרק מוכרחים ללמוד בהו"א שלא ס"ל ג"ש ש"ש), ולכן מן הסתם אינו לומד למוכר עצמו, משא"כ הדין שעבד נקנה בכסף מסתבר ביותר, שהרי סתם קנין הוא בכסף ורואים שזה קנין בקידושין, ובממונות ועוד מקומות, ועד כדי כך שהראשונים מתעסקים לבאר למה בכלל צריך מקור, וא"כ שפיר מובן שכשיש מקור של "מכסף מקנתו" בדרך ממילא מלמד על כל עבדים עד שיהי' סברא לחלק.

א"כ אפי' לאחר שהגמ' מביא סברא לחלק"שהרי כל קנינו בכסף", אבל מכיון שיש ג"ש לעכו"ם וביארנו מהתוס' בדף ט"ו שזה מגלה שאין סברא זו, א"כ חוזר לתחילתו שזה מלמד על כל עבדים.

"אלו שאין להם חלק לעוה"ב" לשיטת ר' אלעזר

הת' מנחם מענדל שי' הכהן הענדל
שליח בשיבה גדולה מעלבורן

ברשימתו הידוע בענין תחיית המתים (קיץ תש"ה - נדפס באגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ב ע' סה ואילך) מבאר כ"ק אד"ש, שגם לשיטת ר' אלעזר (כתובות קיא, א) הסובר ש"מתים שבחוצה לארץ אינם חיים", אין הפי' שאין להקבורים בחוצה לארץ תחז"מ, אלא הפי' ש"כולם באים לא"י - ואז נקראים מתים שבא"י - ושם חיים".

ואז מוסיף כ"ק אד"ש וזלה"ק: "ובזה, גם לר' אלעזר, אתיא כפשוטה מתניתין (סנה' צ, א) דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב. ומתורצת תמיהת תוד"ה כל (סוטה ה, א)".

ביאור הדברים:

ז"ל תוד"ה כל (שם): "כל אדם שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער. תימה, אמאי לא חשיב האי במשנת חלק, והא דאמר פרק בתרא דכתובות (דף קיא.) מתים שבחו"ל אינן חיים, ותו גרסינן התם ע"ה אינן חיים אא"כ יהנו תלמידי חכמים, ומלוי רביות מצינו באגדה שאינן חיים לעולם הבא. תוס' ר"י".

היינו, שהמשנה בפ' חלק אומר שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב ומוסיף למנות "ואלו שאין להם חלק לעוה"ב", ושואלים התוס', למה אין המשנה שם מונה ד' ענינים אלו בכלל אלו שאין להם חלק לעוה"ב.

וע"ז אומר כ"ק אד"ש, שע"פ ביאורו בדברי ר"א - שגם הוא סובר שלכולם יש תחז"מ, אתי שפיר הא דלא חשיב האי במשנה דפ' חלק.

והענין צע"ק, והרי א' כ"ק אד"ש מתרץ רק א' מד' הענינים שמביא התוס' ואיך אפשר לומר ש"מתורצת תמיהת תוד"ה כל (סוטה ה, א)".

ב) ובעיקר צ"ע, איך אומר כ"ק אד"ש ש"בזה, גם לר' אלעזר, אתיא כפשוטה מתניתין (סנה' צ, א) דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב", הרי ר' אלעזר הוא זה שאומר "כל אדם שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער", וז"ל הגמ' שם: "א"ר אלעזר, כל אדם

שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער, שנא' 'הקיצו ורננו שכני עפר', שכבי בעפר לא נאמר אלא שכני עפר, מי שנעשה שכן לעפר בחייו".

בנוגע לשאלה הא' - לכאורה יש לומר בפשטות שלא בא כ"ק אד"ש לתרץ כל התמיהות בתוס' (ד"ה כל) כי אם זה שנוגע לעניננו. וק"ל. אבל שאלה הב' עז"ע.

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.

העבודה לפתוח העניים הוא עבודה לשמה

הת' לב וואסקאבוינק

שליח במתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

כתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שישנם אנשים עם יצה"ר מלובש בב' זיידנע זופיצעס, שטוענים: היתכן שעבודת השליחות תהי' בשביל לפעול ביאת משיח? ה"ז עבודה שלא לשמה – עבודה על מנס לקבל פרס!

ותירץ כ"ק אדמו"ר ע"פ מש"כ הרמב"ם³ על הפסוק⁴ "אם בחוקותי תלכו ואם מצותי" וגו', שאין זה בגדר של שכר משום שהתכלית לע"ל יהי' שיסיר כל המונעים ומעכבים בכדי ללמוד תורה וכמ"ש הרמב"ם⁵ "ומפני זה נתאוו כל ישראל נביאהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להם לעסוק בתורה ומצוות כהגן וימצאו להם מרגע וירבו בחכמה".

ונמצא שהפעולה וההשתדלות בכל הקשור לביאת משיח צדקיננו אינה בגדר ע"מ לקבל פרס כי אם דבר הכרחי להסרת המניעה ונתינת האפשרות לקיום תומ"צ בתכלית השלימות.

ותירוצו של כ"ק הוא כפי גדרו של משיח כמו שנתבאר בנגלה, ואולי יש להוסיף שגם כפי שנת' גדרו של ימות המשיח בחסידות, שהוא להיות לו ית' דירה בתחתונים, הוא גם עבודה לשמה, ע"פ מש"כ כ"ק אדה"ק⁶ וזלה"ק "ועוד נקראים בני עלי' מפני שגם עבודתם בבחי' ועש"ט בקיום התורה ומצותיה הוא לצורך גבוה ומעלה מעלה עד

¹ התועודיות תשמ"ח פרשת וירא עמוד 640.

² ראה גם שיחת ש"פ חיי שרה תנש"א שקרא העבודה הזה לפתוח את העניים ולקבל פני משיח צדקיננו.

³ הלכות תשובה פ' ט' הל' א'.

⁴ ר"פ בחוקותי

⁵ הל' תשובה פרק ט' הל' ב'.

⁶ תניא פרק י'.

רום המעלות ולא כדי לדבקה בו ית' בלבד...אלא כדפירשו בתיקונים איזהו חסיד
המתחסד עם קונו עם קן דילי' ליחדה קודשא בריך הוא בתחתונים" עכלה"ק.

דהיינו שהעבודה לקבל משיח הוא הוא העבודה לשמה של צדיקים הנקראים בני
עלי'.

”אמה העבריי”

הת' יוסף יצחק וואקי

תו”ת לויבאוויטש ברינוא ישיבה קטנה

א. בתוס’ ד”ה האשה נקנית (ד, ב) הקשו על לשון המשנה ”האשה נקנית”, ד”הכא תני בה”א וכן בכמה דוכתין . . וקשה . . אמאי לא תני הבתולה נשאת? ותירצו ”דהכא אקרא קאי כלומר האשה המבוררת בפסוק דאשכחינא אשה המבוררת בקרא גבי נישואין דכתיב כי יקח איש אשה אבל בתולה לא קאי אקרא”.

וממשיכים להקשות ”אבל קשה לקמן דתנן עבד עברי עבד כנעני אמה העברי” אמאי לא תני בהם ה”א דהא מבוררין בפסוק ניהו?” ותירצו ”שמא בהני עבד ואמה אין נופל בהן לשון ה”א שאין מבוררין בלבד לפי שהוצרך לפרש בהי מינייהו אי בעברי אי בכנעני או בעברי” וכו” עכ”ל. היוצא מהנ”ל - שאם מבוררים בכתוב כותבים ה”א, אבל אם אינם ברורים כ”כ אין כותבים ה”א.

העצמות ינסף מבאר שזה שכתוב ”אמה העברי” אין זה נחשב מאותם דברים הנכתבים עם ה”א, שהרי לא כתוב ”האמה עברי” אלא ”אמה העברי”.

אמנם לכאורה יש חילוק בין אמה העברי לעבד, שהרי אם אין שום חילוק הי’ צריך לכתוב גם ”עבד העברי” ו”עבד הכנעני”, ומדלא כתוב הכי משמע דאם אינו מבורר בכתוב אין כותבים בו ה”א כלל. וא”כ גם לגבי האמה עברי הי’ צריך להיות כתוב אמה עברי בלא ה”א כלל, ומהו החילוק בין אמה עברי לעבד עברי ועבד כנעני?

ב. ואולי יש לפרש דכשכותבים אמה לחוד (וכן כשכותבים עבד לחוד), עדיין אין ידוע על איזו אמה מדברים (עברי או כנענית), אבל כשממשיכים לכתוב (אמה) עברי אין שום ספק על מי מדובר, דהרי אמה עברי ישנה רק אחת (כלומר אין בה סוגים וחילוקים שונים) ונמצא ש”אמה” עדיין אינה מבוררת, אבל ”עברי” כן ברור למה מתכוונים ולכן כותבים ”אמה העברי” שכבר מבוררת.

אמנם ביאור זה אינו מספיק שהרי לפי זה הי’ צריך לכתוב ”עבד העברי” ו”עבד הכנעני”, שהרי ”עברי” ו”כנעני” ברור למה הכוונה, ומזה שכותבים אותם בלי שום

ה"א נראה שאפי' כשנפרט "עברי" או "כנעני" עדיין ישנם חילוקים בהם וישנם סוגים שונים. וצ"ב מה הם הסוגים השונים שיש בע"ע וע"כ?

ג. וביאור הענין הוא: שבע"ע מצינו דינים שונים, שיש עבד שנמכר מחמת עצמו ויש עבד שנמכר בגנותו ע"י ב"ד, יש עבד היוצא לשש שנים ויש עבד הנרצע היוצא רק ביוכל וכו', וא"כ בעבד עברי גופא ישנם תוארים שונים ולכן אינו נחשב כמבורר בקרא עד שמוסיפים לאיזה סוג בדיוק מתכוונים (וכדי שיהי' כתוב ה"א צריך לכתוב עבד עברי הנרצע שדוקא אז הוא מבורר).

וכן בעבד כנעני מצינו כמה סוגים שיש עבד שנמכר ויש עבד שבא בירושה, יש עבד שנולד משפחה כנענית שוולדותי' להאדון ועוד. משא"כ באמה עברי' אין בה כל החילוקים הנ"ל שהרי אין האשה נמכרת בגנותה, ורק אם היא קטנה יכולה להימכר ע"י אביה, ואינה נרצעת, ותמיד תצא לשש שנים, ואם מת האדון אינה עוברת בירושה לבן, וא"כ אמה עברי' אין בה שום חילוקים לכן נכתבת "העברי" עם ה"א.

ד. אמנם חסר קצת ביאור, שהרי לכאורה כן מצינו חילוקים באמה עברי' גופא שיוצאת או בשש או בסימנים או בגרעון כסף, ויוצא שגם אם כתוב "אמה עברי" עדיין אינו ברור על מה מדברים?

וי"ל ההסברה בזה: שאין חילוק זה נוגע לנ"מ בפועל, שהכלל הוא שרק אם דינו ישתנו מחמת שינוים אלו אז נחשב לכמה סוגים, כגון עבד רגיל ועבד נרצע, שהשינוי גורם לחילוקי דינים ביניהם בנוגע לאופן קנינם והמשך עבודתם, ואיך שיקנו את עצמם (ראה בגמ' יד, ב). משא"כ באמה עברי' שכל אמה עברי' מסוגלת לקנות א"ע בקניינים אלו והחילוק היחידי הוא איך תקנה א"ע בפועל, אבל אי"ז מחלק את האמה לסוגים שונים.

היוצא מזה: שרק השינוי שבין עבד היוצא בשש ועבד הנרצע נחשב שינוי, מפני שמביא לנפק"מ לדינא, אבל כל שאר השינויים אינם מחלקים אותו לסוגים שונים (כדמוכח בפשטות מלשון המשנה יד, ב), כמו שאין חילוק בין עבד הנקנה בכסף ועבד הנקנה בשטר.

ה. איברא דבע"ע מצינו חילוקים, אמנם לפי הביאור הנ"ל יקשה דלעבד כנעני אין שום חילוקים שמשנים הדינים, (שזה שבא בירושה או משפחה וכו' הרי כ"ז בא מקניין ראשון של אב וקניינים אח"כ בא ממילא, ובכולם הקניין הראשון הי' או בכסף או בשטר

או בחזקה, כמו שאין חילוק בין עבד שנקנה בכסף לעבד שנקנה בשטר שאי"ז מחלקו לשני סוגים כנ"ל), וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דהי' צריך להיות כתוב עבד הכנעני?

ותירץ לי חכם אחד שאי אפשר לכתוב עבד כנעני אם ה"א ולא מצינו בשום פסוק הלשון "עבד כנעני", ואדרבה, שכתוב לגבי הכנענים, "לא תחי' כל נשמה" (דברים ב, ט"ז), (ומה שכתוב "לעולם בהם תעבודו", הוא לשון שתקנו חכמים ולא בפסוק).

לסיכום: אין כותבים עבד העברי שהרי כלול בו נרצע ושאינו נרצע. אין כותבים עבד הכנעני שאינו לשון הפסוק. משא"כ אמה העברי' שאין בה סוגים שונים, והיא בלשון הפסוק כותבים "העברי'" עם ה"א.

בטעם הענקה ליורשים

הת' דוד העניך ווינגראו

שליח בתו"ת ליובאוויטש מאנטרעאל

איתא בקידושין (טו א) הענק תעניק לו ולא למוכר עצמו ואידך ההוא מיבעי ליה לו ולא ליורשיו יורשיו אמאי לא שכיר קרי' רחמנא מה שכיר פעולתו ליורשיו אף האי פעולתו ליורשיו אלא לו ולא לבעל חובו מדסבירא לן בעלמא כרבי נתן דתניא אמר רבי נתן מנין לנושה בחבירו וחבירו לחבירו מנין שמוציאין לזה ונותנין לזה ת"ל ונתן לאשר אשם לו אתא לו לאפוקי ואידך בעלמא נמי לא סבירא לן כרבי נתן עכ"ל הש"ס

ובקובץ שיעורים (סי' קו) הקשה וז"ל: צ"ע דהא גם השתא תקשי לבע"ח אמאי לא, שכיר קרי' רחמנא מה שכיר פעולתו לבע"ח מדר"נ, וע"כ צ"ל דגוה"כ דהכא שאני ואין דינו כשכיר לענין זה ולמה לא נוכל לומר כן גם לענין יורשיו עכ"ל

ואולי י"ל בזה, ובהקדים: המשנה למלך (הלכות עבדים פ"ג הי"ב) מקשה על הרמב"ם שפוסק כת"ק שמוכר עצמו אין מעניקין לו, ובהלכות מלוה ולוה (פ"ב ה"ו) פוסק כר"נ, ולכאורה הרי הת"ק חולק על דברי ר"נ. ואין לתרץ ע"פ דברי התוס' כאן (ר' נתנאל) ששיטת הת"ק כאן הוא רק לגבי שכירות, אבל בהלואה מודה לשיטת ר"נ, שהרי במגיד משנה (בהלכות מלוה ולוה) כתוב וז"ל "זה מחלוקתבברייתא דת"ק ור' אליעזר" שהת"ק חולק על ר"נ אפילו בהלואה.

ומתריך (תיריץ הב') שסברת הת"ק ש"העניק תעניק לו" בא למעט מוכר עצמו - וחולק על דברי ר"א שהמיעוט הוא לבע"ח - הוא מפני שהעניקה (לשיטתו) הוא מדין צדקה, ושנינו בתוספתא פאה(פ"ד הט"ז) "מעשר שני אין משלמין בו החוב" וה"ה לצדקה כמ"ש במדרכי (בבא בתרא פ"א) וא"כ לא בעינן "לו" למעט בע"ח, אלאאאתא למיעוטי מוכר עצמו. והא דאמרינן בגמ' דטעמא דת"ק הוא משום דלא ס"ל כר"נ, הוא רק לפי שיטת ר' טביומי, שהעניקה הוא מדין שכירות, אבל הת"ק אינו סובר כן. עכ"ל.

והנה מסק הש"ס בדברי ר"א, שהענקה הוא גם ליורשים מטעם ש"שכיר קר" רחמנא", ולפי שיטת התוס' שהענקה הוא מדין שכירות גם לדברי הת"ק, הנה דין זה יהי' לדברי הכל. אבל לפי דברי המשנה למלך, שסברת הת"ק הוא שהענקה הוא מדין

צדקה, יש לחקור אם הענקה יהי' ליורשים אם לא. שבפשוטות הרי סברת הגמ' ש"שכיר קרי' רחמנא" הוא רק לפי שיטת ר"א, שהענקה מדין שכירות, וא"כ יוצא לנו חידוש גדול מדברי המשנה למלך (עכ"פ בשיטת הרמב"ם), שהענקה אינו ליורשים.

והא דאמרינן בגמ' שהטעם הוא ש"שכיר קרי' רחמנא", אולי יש לתרץ ע"פ דברי התורה תמימה (דברים טו, יד) וז"ל "כי משנה שכר שכיר אינו סובב טעם על עיקר ההענקה, אלא רק אנתנה בלב שלם, וכמ"ש "לא יקשה בעיניך בשלחך אותו" ועיי"ש (אבל צ"ע איך זה מתאים אם דברי הגמ' כאן ואכ"מ).

ועפ"ז אם נניח שגם לפי דברי המשנה למלך הענקה יהי' ליורשים, הרי יתורץ קושית הקובץ שיעורים, שהרי צדקה אינו לבע"ח (תוספתא הנ"ל) וא"כ דינו של ר"נ אינו חל על דין הענקה כלל.

אבל כ"ז הוא רק לשיטת הרמב"ם, אבל עדיין צ"ב בשיטת התוס' (ר' נתנאל) שסובר שהענקה הוא - כפשוטות דברי הגמ' - מדין שכירות, וא"כ מהו הסברה לחלק בין יורשים לבע"ח?

ואולי יש לתרץ (בדוחק עכ"פ), ובהקדים ביאור ההו"א "שהעניק תעניק לו" הוא למעט יורשים הוא לפי שדין ירושה הוא רק בממון, ובמילא בנידן דידן שהאדון כבר שילם לו שכר עבודתו בתחילת שיעבודו, הרי חיוב הענקה הוא רק חיוב תורתי גרידא, וע"ד הבאת קרבן, שכל זמן שלא הפריש ממון או בהמה, אין שום חיוב חל על היורשים מדין ירושה. ועד"ז בחיוב השלמת קנס, שהחיוב הוא עליו בלבד, ואינו חל על יורשים, ועד"ז הי' מסתבר לומר כאן. וע"ז מחדש הגמ' ש"שכיר קרי' רחמנא" שהחיוב להעניק הוא בגדר חיוב ממוני.

משא"כ בנוגע לבע"ח (דינו של ר"נ), שלצורך דין זה אינו מספיק שהענקה הוא חיוב ממוני, שהרי בכוחו של הבע"ח לתבוע רק ממון הנמצא בפועל, לדוגמא שהלוה ליה מעות לשלישי, שממון זה שמקבל בחזרה הוא הממון שהי' ברשותו קודם שהלוה אותם - שרק בזה שייך דינו של ר"נ, לפי שהוא ממנו של הלוה. או ממון של שכירות, לפי שממון זה הוא שכר ותשלום לעבודתו שכבר עבד, ודוקא בזה שייך דינו של ר"נ.

אבל בנוגע להענקה, ממון זה אינו ממון העבד (אפילו ע"י עבודתו כנ"ל), אלא הוא חיוב ממון שהתורה הטיל על האדון ליתן לעבדו (וזהו הסיבה שצריך הרצאת האדון - "כי משנה שכר שכיר" - לממון זה). וזה ש"שכיר קרי' רחמנא", אין הכוונה שהוא דמי

תשלום בפועל, אלא שהחייב אינו ע"ד "מצוה" שהתורה הטיל עליו, אלא הוא חייב לשלם להעבד ממון השייך ליורשיו כנ"ל.

"התורה חסה על ממונן של ישראל"

הת' נחום צבי שי' חייקין והת' ישראל ארי' לייב שי' קיובמאן
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא

במאמר ד"ה באתי לגני תש"מ¹ מבאר כ"ק אדמו"ר תורת הבעש"ט שבכל דבר שנמצא ברשותו של ישראל ישנם ניצוצין קדושין השייכים לשרש נשמתו. ועפ"ז מבאר הבעש"ט את מאמר רז"ל² "חסה תורה על ממונן של ישראל", (אף שהוא רק ממונן), כי מכיון שהממונ (וכן הוא לגבי שאר רכוש) הוא של ישראל, זה מורה שניצוצות אלו שייכים דוקא לשרש נשמתו, ובירור ניצוצות אלו הוא חלק מעבודתו. ולכן "צריך אדם לחוס על כליו ועל כל דבר שיש לו דהיינו מצד הניצוצות שיש בכלי זה בכדי לחוס על הניצוצין הקדושים"³.

ובשיחת י"ט כסלו תש"כ⁴ מבאר עוד כ"ק אדמו"ר, "כאשר דבר מסויים נמצא ברשותו של יהודי, הרי זה סימן שדבר זה שייך אליו, לתכלית בריאתו - "אני נבראתי לשמש את קוני" (כפסק המשנה⁵) היינו, שזהו ענין שעל ידו צריך למלא שליחותו, וכיון שכן הרי התורה (מלשון הוראה, שהיא המורה-דרך לאדם כיצד להתנהג) חסה על ממונן של ישראל (ומצד זה נעשה מצוה בתורה לחוס על ממונו של ישראל) - שלא זו בלבד שישנו איסור של בל תשחית, אלא יתירה מזה שיש לחוס על דבר זה, כיון שיש בו ניצוץ קדושה שצריך לברר ולזכך ולהעלות ולקשר עם אלקות, ואם דבר זה הולך לאיבוד, אזי חסר לו חלק בעבודתו". עכלה"ק.

והנה אף שהמקור למאמר רז"ל זה הוא בנוגע לדברי חול (ועד שהוא נאמר לגבי דברים פחותי הערך - כלי חרס) וז"ל המשנה: "אמר רבי מאיר: וכי מה מטמא לו, אם תאמר כלי עציו ובגדיו ומתכותיו מטבילין והן טהורין, על מה חסה תורה על כלי חרסו ועל פכו ועל טפיו, אם כך חסה תורה על ממונם הבזוי קל וחומר על ממונם החביב"⁶. עכ"ל המשנה. הרי רוב המקומות שמובא מארז"ל זה בש"ס מובא בנוגע ללא סתם

¹ סה"מ מלוקט ח"א ע' שעז (מיוסד בעיקרו על פרק י' מההמשך באתי לגני השי"ת השייך לשנה זו, "שכמה נוהגים ללמוד פרק מעשרים הפרקים עה"ס (גם) שנה אחר שנה, כל שנה פרק אחד").

² ר"ה כז, א.

³ כשי"ט סרי"ח.

⁴ תו"מ התועדויות חלק כ"ז עמ' 173.

⁵ קידושין בסופה.

⁶ נגעים פ"ב מ"ה.

חפצים של ישראל אלא בנוגע לכלי המקדש, שהמאמר "התורה חסה וכו'" נמצא ט' פעמים בש"ס וז' מהם הם בנוגע לענייני קדושה ועבודת המקדש כדלהלן:

(א) במס' ר"ה⁷, מבאר למה חצוצרות המקדש היו משל כסף – משום "שהתורה חסה וכו".

(ב) במס' יומא⁸, בנוגע להקלפי שהיו משל עץ ולא מדבר יותר חשוב.

(ג) שם⁹, בנוגע להמחתה שהיו חותין הגחלים בו למה לא היתה משל זהב.

(ד) במס' מנחות¹⁰, בנוגע למה שהיו משתמשים בסתם חטים בשביל לחם הפנים ולא בסולת.

(ה) שם¹¹, בנוגע למה שאין השמן למנחות צריך להיות שמן זית וך.

(ו) שם¹², בנוגע לנרות המנורה.

(ז) שם¹³, בנוגע מחלוקת איך שיערו השמן בשביל המנורה.

ויש עוד רק ב' פעמים בנוגע להפסד גדול בדיני טריפות¹⁴.

והנה ע"פ הידוע¹⁵ שדברי רבותינו הם בדיוק ויש לחפש ביאור לדבריהם, יש לעיין בזה שרובא דרובא מהפעמים שמאמר זה מובא בש"ס הרי זה מובא בנוגע לענייני

⁷ שם.

⁸ לט, א.

⁹ מד, ב.

¹⁰ עו, ב.

¹¹ פו, ב.

¹² פח, ב.

¹³ פט, א.

¹⁴ חולין מט, ב. וע"ז, א.

¹⁵ ויש להעיר ממ"ש כ"ק אד"ש בהמדור תשובות וביאורים שבקובץ ליובאוויטש (נדפסה באג"ק ח"א ע' רפ"ז): "בפתיחת מדור זה הנני לענות על שאלה כללית, אשר שמעתי רבים שואלים בקראם בשיחות היו"ל על ידי מערכת "אוצר החסידים" והיא: "ענין פלוני אשר בשיחה - אינו מבואר כלל, פירוש הפסוק ומרז"ל אשר בשיחה - הלא אינו אלא צחות בעלמא ואין לו יסוד ומקור. התשובה על זה היא: אף שהשיחות (הנדפסות) ברובם המכריע, מובנות אף לאלו שלא עסקו בתורת חסידות חב"ד, בכל זה יש בהם כמה ענינים ובפרט מאלו שלא באו בשיחה אלא דרך אגב, אשר אי אפשר להבינם, כי אם אחרי הקדמת לימוד תורת החסידות, או, על כל פנים ידיעת יסודי שיטה זו. ובמאמרי דא"ח או בשיחה אחרת מתבאר בודאי ענין זה כדי צרכו, כי דברי תורה ענינים במקום אחד ועשירים במקום אחר (ברייטא דל"ב מדות טו ועי' ג"כ ירוש' ר"ה פ"ג סוף ה"ה). כן פירושי הכתובים ומרז"ל אשר בשיחות רובם ככולם מקורם הוא בדריז"ל, או שמייסדים הם על המתבאר בדריז"ל בתורת הנגלה והנסתר".

קדושה, ואיך זה מתאים עם תורת הבעש"ט הנ"ל שזה שהתורה חסה וכו' הוא בכדי שיתבברו הניצוצות ולא ילכו לאיבוד ח"ו, ולכאורה, בזה שישתמשו ישראל בממונם יתבררו הניצוצות הנמצאים בהם, ולמה חסה תורה וכו' גם בענינים אלו.

ואף שבפשטות י"ל שלאחר שיש כלל אין אנו מחלקין בין עניני קדושה ועניני חול הרי דברי רבותינו הם בדיוק וכו"ל שיש לחפש ביאור לדבריהם, הנה יש לבאר זה (בדא"פ).

ובהקדים דברי הנודע ביהודה לתלמידו שהקשה שלכאורה יש סתירה בש"ס שבארבע מקומות אנו אומרים "אין עניות במקום עשירות" ולכן צריך שהכל בביהמ"ק יהי' באופן של עשירות, ומאידך גיסא אנו מוציאים ד' פעמים (לכולי עלמא) שאנו אומרים "התורה חסה על ממונן של ישראל" (ועוד ב' פעמים כסברא במחלוקת) בנוגע לעניני המקדש, ולכאור' הי' צריך להיות הכל באופן של עשירות.

ועל זה השיב הנודע ביהודה, שזה שאנו אומרים "התורה חסה וכו'", הוא כשאנו מוכרח להיות באופן יותר חשוב, וז"ל: "דע לך שמה שהוא מוכרח בכלי שרת אמרינן ב' אין עניות במקום עשירות, וגם דע כי כסף לא מקרי עניות ואפילו בכלי שרת אמרינן ב' התורה חסה ועושינן אותו של כסף במקום שאין גזירת הכתוב לעשות של זהב . . אבל קלפי היתה של חול ולא שייך אין עניות וכו'"¹⁶. עכ"ל.

היינו שכל הנעשה מכסף ולא מזהב הוא משום שאין אנו צריכים זהב שהרי גם כסף "עשירות" הוא וא"כ אין צורך בזהב, ואם הוא של חול אינו צריך להיות באופן של עשירות ואם הם אינם מוכרחים להיות מזהב אין חיוב לעשותם באופן של עשירות ואין זה סתירה להדין "אין עניות במקום עשירות".

ואולי י"ל עפ"ז שאם אין הם מחוייבים באופן של עשירות או שהם באופן של עשירות ואינם צריכים להיות משל זהב וכדומה אין זה דרך בירורים (ואפי' כשישתמשו בהם בביהמ"ק) ולכן חסה התורה על ממונן של ישראל גם בענינים אלו ושישתמשו בהם לדברים אחרים שהם הדרך לבררם ולזככם.

(ומה שר' יהושע בן גמלא הוסיף מעצמו ועשה הקלפי מזהב, ולפי מה שביארנו בתורת הבעש"ט הנ"ל הרי אין להוסיף יותר ממה שציוה התורה שאפשר שזהו איבוד

¹⁶ שו"ת תשובה מהאבה ח"א ס"ד. נדפס ג"כ בשו"ת נודע ביהודה השלם (מכון ירושלים) בתשובות נוספות.

ניצוצות הקדושים, אז איך ולמה עשאן מזהב ולא השאיר אותם כמות שהיו. אין זה קשה, שהרי הגמ' לומדת מלשון הכתוב "גורלות" שיכולים להיות מכל דבר, ומקשה הגמ' דלכאורה "פשיטא", ומתרצת הגמ' "לא צריכא, לכדתניא לפי שמצינו בציץ שהשם כתוב עליו הוא של זהב יכול אף זה כן, ת"ל גורל גורל ריבה, ריבה של זית ריבה של אגוז ריבה של אשכורע". נמצא שהי' מקום לומר שהקלפי יהיו דוקא של זהב ורק שמרבים מ"גורל גורל" שיכולים לעשותם גם מדברים אחרים, שהקלפי שהם של חול ואין להם דין "אין עניות במקום עשירות" יש לעשותן אף מעץ, אבל עדיין יש מקום להוסיף ולהדר (כששייכים לזה) והוא חלק מעצם הענין ואפשר לבררם עי"ז. וכ"ז הוא רק בדא"פ).

בענין גזירה תחתונים לא יעלו לעליונים

התמים אליהו ברוך שיחי' טיאר
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא

בענין "גזירה תחתונים לא יעלו לעליונים"¹ המבואר בכו"כ מקומות בדא"ח לכאורה יש להקשות:

מהו לשון "גזירה", הלא עולמות התחתונים הם בעצם בדרגא נמוכה ולמטה יותר מעולמות העליונים, וא"כ איך שייך לשון גזירה כאן שמשמעותו, שבעצם ביכלתם ליכלל זה בזה אלא שמצד הגזירה מלמעלה אי אפשר².

וע"כ צריכים לומר שמצד עצם טבע העולם יש לגשמיות שייכות לרוחניות אלא שבפועל קודם מתן תורה היו שניהם אסורים ליכלל זה בזה, וצריך ביאור הדברים.

¹ שמו"ר פי"ב ג. תנחומא וז"ל טו.

² וזאת"ל כמבואר בקצת מקומות (לקו"ש ח"ו עמוד 141 ובכ"מ). דגזירה מלשון "שניט" היינו שהם חתוכים, אך אף בזה לא יתורץ, דהלא לשון חתוך הוא שבעצם יש להם שייכות, אלא שהם חתוכים זה מזה. ואף את"ל דחתוכים היינו שהם בעצם חתוכים, ולעולם כבר מתחילת ברייתם לא היו קשורים ומחוברים, ולא היה בהם יכולת ליכלל, זה לא יתורץ לשון חתוך שענינה שבעצם יש בתוכנו של הגשמיות יכולת ליכלל אלא שחתוכים הם בעצם, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא הלא תחתונים הם בדרגא נמוכה מעליונים וא"כ איך שייך לשון חתוך, שענינה שיש להם שייכות בעצם, ושיש במהותם יכולת ליכלל?

ועוד קשה דלכאורה מבואר בלקו"ש ח"ה עמ' 79 הערה 21 וז"ל אף שבדאי גם המצות דהאבות פעלו במקצת בדברים הגשמיים בהם נעשו המצוות ... בכ"ז, קדושת המצוה אז לא נקבעה בהגשמי באופן שתישאר בו פנימיות ובגלוי גם לאחר קיום המצוה עכ"ל. דמזה רואים דכל עיקר הגזירה היה בזה דלא תהי' בקביעות, אבל בשעת פעולת המצוה אכן אפשר להיות אלקות בה, וא"כ יפלא ביותר ההשתמשות בלשון חתוכים, אם נאמר שבאמת אינם חתוכים בעצם מלכתחלה! אלא ע"כ יש להם שייכות שהרי יש אפשרות להם ליכלל זה בזה לשעה.

אלא דאינו קושיא כ"כ, שהרי מצד זה גופא שתיקף אחר סיום כח הפעולה חזר החפץ לקדמותו, מורה שלא הי' להרוחניות שייכות בעצם גם בעת הפעולה, אלא שלפועל בשעת המצוה היה אלקות בתוך הגשם מצד קיום המצוה ע"י אבל לא מצד גדרי התחתון.

ואין לומר להוכיח מהד' יסודות שלשון "חתוך" משמעותו לאי-קשר להגשמיות גופא, וכמו יסוד העפר שהוא למטה בעצם מיסוד הרוח ולכן אם אדם זורק עפר ברוח מיד נופל למטה אחר סיום כח הפעולה, שהרי בגשמיות ישנו צד השוה בהם שהם גשמיות, ושיש להם חומר וצורה ולכן אפשר לומר דיש לחלק, ושפיר שייך לשון "חתוך" בין הד' יסודות.

וכאן המקום לדייק, שהגזירה היה בזה שלא יהיה שייכות בין רוחניות ובין פנימיות הגשמיות, (עצם הגשם) דמזה שכתב בנוגע למצוות שקיימו קודם מתן תורה שלא נקבע בפנימיות בהגשם, זה משמע דאכן היה נקבע באופן של חיצוניות בהגשם ע"י המצוות שקודם מתן תורה. ועפ"י הגזירה לא היה אחיצוניות הגשם והיה יכולת שאלקות תקבע בו באופן של מקף.

ועפ"י יש להמתיק הביאור דבפנים, דהגזירה היה אך ורק אפנימיות הגשם, וכשמדברים על אותו דרגא, שפיר שייך לשון גזרה, דשם נרגש מקור חיותו שהוא ע"י קיום המצוות והתכללותו באלקות.

והביאור בזה י"ל ע"פ מה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש³ וז"ל "ומה דביטל הגזירה דתחתונים לא יעלו למעלה שבמתן-תורה (שמו"ר פי"ב ג. תנחומא וארא טו) אינה פעולה תמידית – אף שחיבור עליונים ותחתונים הוא חיבור ב' הפכים, שאין לו (לכאורה) מקום בטבע הבריאה – היינו לפי שהתורה היא הכלי אומנות דבריא העולם (ב"ר רפ"א) ויתירה מזו: גם לאחר הבריאה "התנה הקב"ה עם מע"ב .. אם .. מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו" (שבת פח, א) – הרי א"א שהבריאה תנגד להענין דמ"ת, ואדרבה – טבע הבריאה עצמו דורש הענין דמ"ת, מכיון שע"ז דוקא הוא קיומה. עכ"ל.

ועפ"ז י"ל דבאמת מצד טבע הבריאה היה מחויב שהגשם יעלה ליכלל בקדושה, אלא שקודם מתן תורה הי' "גזירה" שהגשם לא יעלה ליכלל בקדושה. אף שנראה העולם בחיצוניות כמנגד ליכלל בדרגא שלמעלה ממנו, וכמאמר "עולם מלשון העלם והסתר"⁴ אבל מצד עצם ופנימיות חיות הגשם הרי טבעו לעלות לקדושה ורוחניות.

והביאור בזה י"ל:

הנה במאמר פדה בשלום תשל"ח⁵ מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע וזלה"ק: "[ויש להוסיף, דמכיון שאם ישראל מקבלים את התורה היא תנאי במעשה בראשית, הרי (גם) כשידוע מקודם שיתקיים התנאי) התוקף דהמעשה הוא כשיתקיים התנאי בפועל]. ואף שגם ענין זה (מה שישאל קבלו את התורה בפועל) נעשה אצלו ית' גם בתחילה, הרי נוסף לזה שענין זה הוא רק מצד למעלה (מכיון שהעבר והעתיד אחד), משא"כ העולם לא היה ענין זה, שלכן לא היה תוקף לקיום העולם עד יום הששי בסיון, עכ"ד.

הרי מבואר בהדיא שענין זה (התכללות גשמיות באלקות) הוא רק מצד המעלה, היינו מצד אמיטית ופנימיות חיות העולם, אבל מצד המטה, היינו כפי שמתבטא בחיצוניות אינו נרגש כן.

ולא באתי אלא להעיר.

³ ח"ה ע' 175 בהע' 24

⁴ לקו"ת שלח לוי ד' ובכ"מ.

⁵ ספר המאמרים מלוקט ב' עמ' ז'.

פירוש המילה "מצליף"

הת' אפרים ליב הלוי לואיס
בית מדרש אהלי תורה

איתא בגמרא יומא¹: "והתנן, הוה ממנו אחת למעלה ושבע למטה [היינו סתירה למה שנתבאר בגמ' לפנ"ז שלא היו זורקים חלק מן הדם בעליון שבמזבח, וחציו בתחתון]?", ומתרצת הגמ': "כמצליף". ומקשינן בגמ' "מאי כמצליף?" ומתרצת הגמרא "מחוי רב יהודה כמנגדנא".

ופירש רש"י: "ומשני: כמצליף. האי למטה ולמעלה דתני לא אאמצעה קאי אלא ראשונה נתן תחילה כלפי מעלה והשבע תחתיה זו למטה מזו כמצליף". "כמנגדנא. כשליח בית דין המכה ברצועה זו למטה מזו שאינו מכה במקום אחד, ולשון מצליף לא נודע לי".

ועיין בתוספות ישנים² ד"ה כמצליף שכתב: "פי' בערוך, יודע כמביא למעלה, כמאן דמצליף בקונסא". פסוק זה של יודע כמביא למעלה נמצא בתהלים פרק עד פסוק ה, ובתרגום שם איתא "יצלף בקורנסא"⁴.

והנ"ל נמצא בספר הערוך ערך צלף (הא') שכתב וז"ל "כבר פירשתי בערך מצליף ובערך נגד ובערך צד, יודע כמביא למעלה תרגומו יצלף בקורנסא".

והנה צריך להבין לכאורה איך לא ידע רש"י מהתרגום לפסוק הנ"ל בתהלים ששם איתא הלשון מצליף, וכמו שרואים בדברי רש"י הנ"ל (סוף ד"ה כמנגדנא) "ולשון מצליף לא נודע לי?"

ויש לבאר זאת בהקדים המבואר בכ"מ⁵ בענין התרגום לתהלים, שלכמה ראשונים לא היה בידיהם התרגום לתהלים, וכמו שמוצאים שבכ"מ מביא רש"י מתרגום נביאים,

¹ טו, א.

² ועיין פירש רש"י לקמן ביומא דף נה, א ד"ה כמנגדנא.

³ התוספות ישנים למסכת יומא נכתבו ע"י רבינו משה ב"ר יעקב מקוצי בעל הסמי"ג.

⁴ בהגהות וציונים במהדורת עוז והדר כתבו שבספר הערוך איתא בקורנסא.

⁵ ראה בארוכה בספר ישמיע כל תהילתו (מהרב שמואל הבר שיחי) ח"א, בפרקי מבוא ע' 55 ואילך.

אף שתרגום מילה זו נמצאת בתרגום תהלים, והטעם מכיון שלא היה בידו תרגום לתהלים. אך רבי נתן מרומי בעל ספר הערוך, היה בידו התרגום⁶.

[והנה עותק כת"י של התרגום לתהלים היה נגנו בספריית הוואטיקאן⁸, ואו"ל, שר' נתן בעל הערוך⁹ שחי ברומי, היה לו עותק של התרגום לתהלים, משא"כ רש"י לא היה לו, ולכן לא ידע על הלשון מצליף.]

(ואולי גם לבעל התוספות ישנים¹⁰ לא היה התרגום לתהלים, ולכן נצרך להביא את דברי בעל הערוך, אף שהיה יכול להביא התרגום)¹¹.

⁶ וכן רבי אליהו בחור (בספרו "מתורגמן").

⁷ כך מביא בישמיע כל תהילתו ואומר שלכאורה עותק זה שהיה בוואטיקאן היה בידי ר' נתן בעל הערוך.

⁸ עותק שלם של התרגום לכל התנ"ך שלם נתגלה שם בשנת תשט"ז.

⁹ וכן ר' אליהו בחור הנ"ל.

¹⁰ כנ"ל: הסמ"ג.

¹¹ ועיי' בישמיע כל תהילתו שם שדן בזה אם ראו בעלי התוספות את התרגום.

ביאת המשיח ע"י שמירת שבת

הת' מנחם מענדל הלוי שי' לוי

תו"ת ליובאוויטש ברינוא ישיבה קטנה

איתא במסכת שבת (ק"ח, ב) "אמר ר' יוחנן אמר רבי שמעון בן יוחאי אלמלא משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים, שנאמר כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי וכתוב בתריה והביאותים אל הר קדשי וגו'".

בירושלמי (פ"ק דתענית סוף ה"א) איתא "אמר רבי לוי אילו הוי ישראל משמרין שבת אחת כתיקונה מיד היה בן דוד בא מאי טעמא ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' ואמר חד יום ואומר בשובה ונחת תושעון".

והנה בלקו"ת (בהר מא, א) מיישב אדה"ז הסתירה וז"ל: "שארז"ל . . אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלין, והיינו ב' בחי' שבת שיש בכל שבת . . והיינו כמ"ש בזהר . . שיש שבת תתאה ושבת עילאה בכל שבת, וע"ז נאמר את שבתתי תשמרו. וזהו שבירושלמי . . אמרו אילו היו ישראל משמרין שבת א' כתיקונה מיד ה' בן דוד בא. דאינו סותר למאמר אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כי פי' שתי שבתות היינו ג"כ שבת אחת ע"ד הנזכר".

היינו שבבבלי מדובר על שני דרגות בשבת - שבת תתאה ושבת עילאה, ולכך כתוב "שבתות", אבל באמת גם הבבלי סובר כמו הירושלמי שרק צריכים לקיים שבת אחת רק שכותב ב' שבתות היינו ב' דרגות.

ואולי יש לומר עוד ביאור לפענ"ד, ובהקדם דיוק הלשון בהבבלי והירושלמי, שבהבבלי הלשון הוא "שמרו . . ב' שבתות כהלכתן", ובירושלמי הלשון הוא "משמרים שבת אחת כתיקונה".

ואולי יש לומר שהלשון "כתיקונה" משמע שעושים יותר מ"כהלכתם", שנכלל בזה לא רק ההלכות אלא גם ההידורים ותקנות חכמים, ו"כהלכתם" משמע שמקיימים רק מה שחייבים על פי הלכה.

ולדוגמא: על פי הלכה שבת מתחיל משקיעת החמה, והחכמים תיקנו זמן של הוספת שבת (יותר ממה שחייבים להוסיף מן התורה), וא"כ ע"פ הלכה מותר לעשות מלאכה לאחר זמן הדלקת נרות, אך אין זה כמו שתיקנו חכמים.

ועפי"ז י"ל שהבבלי אומר "שתי שבתות" היינו "כהלכתם" סתם שאז צריכים לשמור שתי שבתות, אבל בירושלמי מדבר על שמירת שבת "כתיקונה" - יותר מ"כהלכתן", ולכן ע"י שמירת אפילו שבת אחד "מיד הן נגאלין".

וכן יהי' תיכף ומיד ממש.

למי התחתנו נכדי יעקב

הת' שניאור זלמן שי' ליבעראוו
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא

בפרשת ויגש¹ כתיב "כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יצאי ירכו מלבד נשי בני יעקב גו' כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים". היינו שהנשים היחידים שירדו למצרים היו "נשי בני יעקב" ו"שרח בת אשר ויוכבד בן לוי"². ועד שפירש רש"י³ "ולדברי האומר תאומות נולדו עם השבטים צריכים אנו לומר שמתו לפני ירידתם למצרים שהרי לא נמנו כאן"⁴. דמזה מוכח (דלדעת רש"י) לא הי' מי שירד עם יעקב שאינו נמנה בפירוש בכתוב⁵. ומוכח גם ממה שמביא רש"י רק שרח ויוכבד כ"בנות יעקב", כנ"ל, וא"כ לא הי' שום אשה אחרת (דאם היו להם עוד בנות למה לא נמנו).

וא"כ יש לעיין מי היו נשי בני ישראל בהיותם במצרים, אם רק נשי השבטים בעצמם באו?

ויש לפרש בדרך אפשר בג' אופנים:

- (א) אולי מש"כ "נשי בני יעקב" כולל גם נכדי יעקב, היינו שהתחתנו כבר.
- (ב) השבטים עדיין היו יולדים ולאחר בואם למצרים ילדו להם עוד בנות (כמו יוכבד בת לוי⁶ כנ"ל) כך שהיו יכולים לישא אותן לבניהם.
- (ג) שנשאו מצריות שנתגיירו (וע"ד אסנת בת פוטי פרע אשת יוסף הצדיק).

¹פרק מו פסוק כו

²פרש"י פסוק ז' ד"ה ובנות בניו

³ד"ה כל הנפש הבאה ליעקב

⁴ בכ"ז ראה לקו"ש ח"ה 269 ואילך ובהערות עיי"ש.

⁵ הערת המערכת: וי"ל שמזה שכי "מלבד נשי בני יעקב" הרי זה מוכיח שהם היו הנשים היחידים שירדו, שהרי אפי' אם לא כתיב הכא הרי פשיטא שירדו אם נשיהם (ומה שאינם במנין השבעים נפש הוא לפי שרק הזכרים נמנו). ומזה שפירש "מלבד נשי בני יעקב" הרי זה בה ללמד שהם היו הנשים היחידים שירדו עמהם. ועל זה מבאר רש"י שיוכבד בין החומות נולדה והתאומות שנולדו עם השבטים מתו.

⁶ שמות א, ב. במדבר כו, נט.

הערה ברכות י"ב ע"ב

הת' מנחם מענדל לידר
ישיבה גדולה מעלבורן

בברכות י"ב ע"ב איתא במתני' (וכן אומרים בהגדה של פסח): "מזכירין יציאת מצרים בלילות אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בו זומא שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, ימי חייך הימים כל ימי חייך להביא הלילות וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח".

ובלקוטי טעמים מנהגים של כ"ק אד"ש בפיסקא ד"ה וחכמים אומרים כותב וזלה"ק: "וחולקים על בן זומא וסבירה להו דאין מזכירין יציאת מצרים בלילות (ראה נושאי כלי המשנה. פרי עץ חיים שער חג המצות פרק ו') ויש מפרשים דחכמים מוסיפים על בן זומא, ולכולי עלמא מזכירין יציאת מצרים בלילות (זבח פסח, של"ה, צל"ח ועוד) ולכאורה גם לפירוש זה מחולקים הם, דלבן זומא הם שני חיובים: אחד ביום ואחד בלילה, וכמו קריאת שמע, אבל לחכמים הוא חיוב אחד שזמנו ביום ובלילה. ואין כאן מקומו. עכלה"ק.

וצריך ביאור דלמאי נפקא מינה אם חובת זכירת יציאת מצרים הוא חיוב אחד ביום ובלילה או שני חיובים שונים ביום ולילה?

ואולי נפק"מ למה שדן בשו"ת שאגת אריה סימן י"ב באם נשים חייבות בזכירת יציאת מצרים בכל יום (משא"כ החיוב של סיפור יצאת מצרים שבליל פסח, עיין לעיל בפיסקא ד"ה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים) וז"ל: "שאלה: למאי דקיי"ל הזכרת יציאת מצרים הוי מה"ת דכתיב "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך" אם נשים חייבות במצוה זו של הזכרת יציאת מצרים או אינן חייבות.

תשובה: אע"ג דבספ"ק דמסכת ברכות תנן מזכירין יציאת מצרים בלילות אראב"ע הרי אני וכו'. ומשמע לכאורה דהלכה כחכמים לגבי בן זומא ואע"ג דסתם לן תנא ברישא כבן זומא הא קיי"ל דסתם ואח"כ מחלוקת אין הלכה כסתם כדאמרינן בפרק החולץ (דף מ"ב) מ"מ הדבר ברור דהלכה כבן זומא בהא דסתמה דגמרא בפרק "היה קורא" אזלא כוותיה דפרין התנא על הני אמוראי דס"ל דאין אומרים פרשת ציצית

בלילה והא בעי לאדכורי יציאת מצרים ומשני דאמר הכי מודים אנחנו לך ה' אלוקינו שהוצאתנו ממצרים כו' אלמא סתמא דגמרא ס"ל כבו זומא.

וכן פסק הרמב"ם בפ"א (ה"ג) מהלכות ק"ש שכתב אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קורין אותה בלילה מפני שיש בה הזכרת יציאת מצרים ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור כו' עכ"ל. ואפשר ויאמר כ"כ וכיון שנוהג בימים ובלילות ה"ל מצות עשה שלא הזמן גרמא ונשים חייבות . . ולפי זה יש לתמוה על נשי דידן שהרבה נשים שאין קורין ק"ש וברכותיה ואין נוהרין להזכיר יצ"מ כלל, אבל אומר אני דעל כיוצא בזה אמרו הנח להן לישראל שאם אינן נביאים בני נביאים הן, ואע"פ שלפום ריהטא נראה כן מ"מ כי דייקת שפיר ליתא להא מילתא, אלא ודאי דנשים פטורות מהזכרת יצ"מ, תדע שהרי תנן (ברכות כ' ע"א) "נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש" וכ"ש שפטורים מברכות שלפניה ושל אחריה דערבית ושחרית ואס"ד דנשים חייבות בהזכרת יצ"מ הרי כמו שתיקנו חכמים הזכרת יצ"מ לאנשים או פ' יצ"מ לפרש"י והרמב"ם או ברכה שלאחריה של ק"ש דערבית ושחרית וכמש"ל, וכדמוכח בפ"ב דברכות גבי הא דקאמר התם לא אמר אני ה' אלוקיכם אין צריך לומר אמת ופריך והא בעי אדכורי יצ"מ ומשני דאמר הכי מודים אנחנו לך ה' אלוקינו כו' כלומר דכך יאמר הנוסחא של ברכה ראשונה שלאחריה דערבית כדי להזכיר יצ"מ, אלמא תיקנו חכמים נוסח הזכרת יצ"מ לאנשים שיזכרו כולם בנוסח א' ולא שיזכיר כל אחד ואחד כפי נוסח שירצה ואילו לנשים לא תיקנו נוסח מיוחד להזכרת יצ"מ, ש"מ דאין נשים חייבות בהזכרה זו וטעמא משום דה"ל מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות, ואע"ג דקיי"ל כבן זומא דדריש ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות הרי שנוהג בימים ובלילות מ"ה"ל מ"ע שהז"ג כיון דשן ימצא חלף ועבר זמנה בלילה ואם לא הזכיר ביום שוב אין צריך להזכיר הזכרה זו של יום בלילה, ואע"ג דחייב גמי להזכיר יצ"מ בלילה הא אזכרה אחרית' היא ומשום הזכרת לילה היא אבל הזכרה של יום עבר זמנה ואין צריך להזכירה בלילה, וכן הזכרה של לילה חלף ועבר זמנה ביממא ואם לא הזכיר בלילה א"צ להזכיר הזכרה זו ביום אע"פ דביום גמי חייב להזכיר יצ"מ והיא מצחה אחריתם היא ומשום הזכרה דיומא הוא דמזכיר שהרי הזכרה דיום ולילה תרתי מצוות ותרתי אזכרות נינהו וכיון דשל יום ליתא בלילה ושל לילה ליתא היום כל חדא וחדא ה"ל מ"ע שהזמן גרמא ולא מבני הזכרה של יום לשוויה להזכרה של לילה מ"ע שאין הזמן גרמא, דהא של יממא מצוה אחריתא היא ושל לילה אין זמנה ביום וכן של יום ליתא בלילה הילכך נשים פטורות מהזכרת יציאת מצרים וזה ברור". עכ"ל.

וכן מסיק בסוף הסימן : "ונחזור לענינו הרי נתברר לנו דנשים פטורות מהזכרת יציאת מצרים בין של יום ובין של לילה דה"ל מצות עשה שהזמן גרמא, כן נראה לי הלכה למעשה, "עכ"ל.

והנה השאגת אריה בודאי סובר כמפרשי המשנה וכו' (שהביא הרבי בתחילת הפיסקא) שבן זומא וחכמים פליגי באם מזכירין יציאת מצרים בלילות ולכן הא דסתמה הגמרא בפרק היה קורא דבעי להזכיר יצ"מ בלילות וכן פסק הרמב"ם בהק"ש דמזכירין בלילות הוא רק אליבא דבן זומא אבל לפירוש הזבח פסח ושל"ה וצל"ח ועוד, זהו גם אליבא דחכמים.

וא"כ ע"פ הסברה שהעלה השאגת אריה בתחילת הסימן לפסוק כחכמים (ודחה זאת רק מחמת משמעות הגמרא ופסק הרמב"ם שלפי פירוש במחלוקת בן זומא וחכמים פסק כבן זומא ולא כחכמים אבל לפירוש של הזבח פסח והשל"ה וכו' דלא פליגי בהא אין זה דחיה ומשמעות הגמרא ופסק הרמב"ם הנ"ל יכולה להיות גם כחכמים ולכן מסתבר דפסקינן כחכמים, וא"כ) החיוב דזכירת יצ"מ בלילות ובימים הוא חיוב אחד (שזמנו הוא ביום ובלילה) וא"כ הוי מצות עשה שלא הזמן גרמא ונשים חייבות בו. (וכמובן שאין כוונתי לפסוק הלכה למעשה אלא באתי רק להעיר).

גר העובד כוכבים אינו יורש את אביו אלא מד"ס

הנ"ל

ישיבה גדולה מעלבורן

איתא במכילתין (יז, ב): "אמר רבא דבר תורה עובד כוכבים יורש את אביו שנאמר 'וחשב עם קונו' ולא עם יורשי קונו, מכלל דאית ליה יורשים. גר את העובד כוכבים אינו מדברי תורה אלא מדברי סופרים, דתנן גר ועובד כוכבים שירשו את אביהם עובד כוכבים כגר, יכול לומר לעובד כוכבים טול אתה עבודת כוכבים ואני מעות, טול אתה יין נסך ואני פירות, משבאו לרשות גר אסור. ואי סלקא דעתך דאורייתא, כי לא באו לרשותו נמי, כי שקיל חילופי עבודת כוכבים הוא דקא שקיל, אלא מדרבנן גזירה הוא דעבוד רבנן, שמא יחזור לסורו. תניא נמי הכי וכו'".

והקשה בקובץ שיעורים (אות קכ"ז) וז"ל: "ותמוה דגר שנתגייר כקטן שנולד ואינו נקרא בנו כלל לשום דבר ובגמרא אמרו דגר את העובד כוכבים אינו יורש אלא מד"ס ומייתי ראייה ממתניתים, וקשה מה ראייה צריך לזה דכיון שאינו בנו כלל למה יירשנו, והרי להכשיר גר לעדות קרוביו לא מייתי בגמרא - יבמות כ"ב - ראייה ממתניתין אלא פשיטא מסברא, ומאי שנא ירושה דלא פשיטא אלא ממתניתין" עכ"ל.

ונראה לבאר דעיקר כוונת רבא אינה להוכיח דירוש גר את אביו העכו"ם אינה מדאורייתא, כי זה פשוט הוא כיון דגר הוי כ"קטן שנולד", אלא עיקר כוונתו להוכיח שלמרות שאינו יורש מדאורייתא מ"מ יורש מדרבנן.

אבל אי הכי קשה לשון הגמרא "ואי סלקא דעתך דאורייתא . . אלא מדרבנן", ולפי ההסברה הנ"ל בהוכחת רבא תמוה אמאי הוה ס"ד דירוש גר הוי מדאורייתא הלא פשוט הוא מחמת סברת "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"?

אבל באמת אין זה קושיא די"ל בפשטות דביאור דברי הגמרא כך הוא: מחמת סברא פשוטה דגר כקטן שנולד הוי, א"כ אינו יורש מדאורייתא, אבל לאידך גיסא מהיכן ידעינן דליהוי ירושה מדרבנן, וע"ז אתי המשנה דגר ועובד כוכבים וכו'.

והנה ממשנה זו חזינן בפירוש שישנו ירושה לגר מאביו עובד כוכבים וא"כ אולי זהו ירושה מדאורייתא וישנה "גזירת הכתוב" (היכן שהוא) דירוש למרות דגר הוי כקטן

שנולד, ולזאת אומרת הגמרא דאינו כן כיון ד"אי ס"ד דאורייתא וכו' אלא מוכח דהוי ירושתו מדרבנן.

(ועיין בארזא דבי רב מה שתירץ בזה).

בהדין שאם מת האדון בתוך שש משלים העבד ליורשיו את שיעבודו

הנ"ל

איתא במתניתין (י"ד ע"ב): "עבד עברי נקנה בכסף ובשטר וקונה עצמו בשנים ויובל
ובגרעון כסף, יתירה עליו אמה העבריה שקונה את עצמה בסימנין, הנרצע נקנה
ברציעה וקונה את עצמו ביובל ובמיתת האדון".

וכותב רש"י בד"ה ובמיתת האדון: "ואינו עובד את יורשיו אבל עבד הנמכר מתחילתו
ומת האדון בתוך שש משלימן ליורשיו וכולהו יליף בגמרא".

והקשה הרש"ש על רש"י: "נמכר בתחילתו נמי אמרינן לקמן בגמרא (להלן בעמוד)
לך ולא ליורש, והכי הוה ליה למימר "ואינו עובד את הן אבל הנמכר משלים לכן".

ואולי יש לבאר (בדוחק עכ"פ), דהנה להלן בהעמוד מביאה הגמרא ברייתא וזה לשון
הגמרא: ". . . דתניא המוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש, מכרוהו ב"ד אינו נמכר אלא
לשש, המוכר עצמו אינו נרצע, מכרוהו ב"ד נרצע, מוכר עצמו אין מעניקים לו מכרוהו
ב"ד מעניקים לו, המוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה כנענית, מכרוהו ב"ד רבו מוסר
לו שפחה כנענית, רבי אלעזר אומר זה וזה אינו נמכר אלא לשש זה וזה נרצע זה וזה .
. מאי טעמא דתנא קמא דאמר מוכר עצמו מוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש, מיעט
רחמנא גבי מכרוהו ב"ד "ועבדך שש שנים" זה ולא מוכר עצמו, ואידך "ועבדך" לך ולא
ליורש וכו'. "עכ"ל.

וכותב רש"י בד"ה ולא ליורשין: "דאינו עובד לא את הבת ולא את האח אם אין לו בן
אבל עובד הוא את הן כדלקמן (דף י"ז ע"ב)".

וכן כתבו התוספות בד"ה לך ולא ליורש: "פירוש כגון בת ואח אבל עובד הוא את
הבן כדלקמן (דף י"ז ע"ב)".

וביאר דבריהם בפני יהושע וז"ל: "והנראה שכוונתם בזה, דודאי למאי דקיימינן
השתא דכו"ע ילפינן שכיר שכיר א"כ לא איצטריך למעוטי יורש דבלא"ה נילף שכיר
שכיר מנמכר לעכו"ם דכתיב ביה "וחשב עם קונהו" ולא עם יורשי קונהו, לכך הוצרכו

לפרש דלקושטא דמילתא להא מילתא לא ילפינן שכיר שכיר מנמכר לעובד כוכבים
דהתם אינו עובד את הבן והכא עובד את הבן כדלקמן מדכתיב שש שנים יעבוד, וא"כ
מהאי קרא הוי מרבינן כולהו יורשים להכי איצטריך "ועבדך" וכו'. "עכ"ל עיי"ש.

ועפ"ז י"ל דכוונת רש"י בתיבות "משלימן ליורשיו" הוא דבאמת מצד הסברא היו
לומדים מהפסוק "שש שנים יעבוד", דכל היורשים ירשו את העבד. ורק מצד הגזירת
הכתוב ד"ועבדך" ממעטינן כל היורשים חוץ מהבן, ואולי זהו כוונת רש"י מיד אחרי
המילים "משלימן ליורשיו" ד"כולהו יליף בגמרא" דלמרות שבפשטות היינו אומרים
דכולהו יורשים ירשי ליה מ"מ ב"גמרא יליף" מקראי דרק הבן יורש. ועצ"ע.

ענין יציאת העבד ע"י השטר האם יש הענקה או לא?

הת' אפרים פנחס שי' לערנער
שליח בישיבה גדולה מעלבורן

איתא במכילתין (טז, ב): "גופא, אלו מעניקים להם היוצא בשנים וביובל ובמיתת אדון ואמה העברי' בסימנין, אבל בורח ויוצא בגרעון כסף - אין מעניקים לו. ר"מ אומר, בורח אין מעניקין לו, ויוצא בגרעון כסף מעניקים לו".

הנה הברייטא לא הזכיר אודות היוצא בשטר שחרור, האם מעניקין לו. אבל רוב הראשונים סוברים, שמעניקין לו.

וא"כ צ"ע, למה אין הברייטא מונה שטר בכלל אלו שמעניקין להם?

ויובן זה בהקדים המשך דברי הגמ' לבאר מח' ת"ק ור"מ: "מנא הני מילי, דת"ר יכול לא יהו מעניקים אלא ליוצא בשש, מנין לרבות יוצא ביובל ובמיתת האדון ואמה העברי' בסימנין, ת"ל 'תשלחנו' ו'כי תשלחנו', יכול שאני מרבה בורח ויוצא בגרעון כסף, ת"ל 'וכי תשלחנו חפשי מעמך' מי ששילוחו מעמך, יצא בורח ויוצא בגרעון כסף שאין שילוחו מעמך. ר' מאיר אומר, בורח אין מעניקין לו דאין שילוחו מעמך, אבל יוצא בגרעון כסף ששילוחו מעמך."

ופרש"י: "שאינן שילוחו מעמך - מדעתך אלא מאליהם". היינו שיש הענקה רק אם יוצא מדעת האדון ("מדעתך").

ונראה לבאר ע"פ פרש"י סברת המח' בין הת"ק ור"מ, די"ל שיש ג' אופנים בדעת האדון ("מדעתך"), זו למטה מזו:

א) כמו בקידושין שצריך להיות דעת האשה, שהאשה תסכים להינשא, היינו לא רק שאינה עושה דבר לחלוק על הענין אלא גם צריך לקבל הקידושין - שתסכים להקידושין.

ב) כמו בלקיחת שדה אחוזה, שידוע הלוקח מלכתחילה אפי' קודם המכירה, שביובל השדה חוזר לבעלים הראשונים. לכן כשחוזר הוא מדעת הלוקח, ולא שהוא צריך

לעשות דבר להראות שהוא מסכים, אלא שדין תורה הוא שחוזר, והלוקח יודע מזה, ולכן כבר הי' הסכמה בלב הלוקח מתחילת המכירה שיהי' הדבר באופן הזה.

הנהגת הרבי באמירת ק"ש שבקרבות

הת' חיים שי' מאס

ישיבה ליובאוויטש טאראנטא

בספר מעשה מלך (ע' 3 אות ג') כתוב שהנהגת כ"ק אדמו"ר הוא ש"בקריאת שמע שבקרבות אינו מכסה את עניו בידו הק'.

ובהע' 6 – "כן הבחינו בעת שאמר "קרבנות" אחרי תהילים בשבת מברכים בשנים קודמות . . אבל במקום אחר¹ כתוב: "פעם נכנס א' ליחידות ושאלו כ"ק אדמו"ר, כמה פעמים ביום שם הוא את ידו על הענייים? והלה נקב מספר מסויים, וענהו כ"ק אד"ש שצריך להניח את ידו על הענייים גם כשאומרים קר"ש הקטנה בקרבנות, והיינו כשאומרים שמע ישראל יש להניח את היד על הענייים". עד כאן.

ולכאו' (אף שכמובן שכל הנ"ל הוא רק ע"פ השמוע) י"ל הסברה פשוטה בזה, שבשבת מברכים כשאמר הרבי קרבנות הי' זה לאחר סוף זמן ק"ש ולכן לא כיסה את עיניו הק'2. משא"כ בכל יום כשהי' קורא ק"ש קטנה בקרבנות ובזה יצא ידי חובתו של מצות ק"ש, לכן כיסה את עניו הק'.

ומקור למנהג זה מצינו אצל כ"ק אדמו"ר נ"ע, כמו שכ' הרבי ברשימות (חוב' קנו) בשם כ"ק אדמו"ר הריי"ץ "אמירת מודה אני – לא אירע שאשמע מאדנ"ע, משא"כ ברכות השחר . . אח"כ הי' שותה כוס חלב. ואח"כ מה טובו. לק"ש שבה3, הי' לובש תפילין בברכה, אבל לא טלית ואומר כל הג' פרשיות." (וכן הובא בגנזי נסתרות4 שכך נהג הבעש"ט ז"ל)

¹ תשורה בקשי-בונן – ח' תשרי תשס"ד ע' 15

² ואפי' אם הי' לפני סזק"ש א"א לאכול מזונות לפני התפילה קודם אמירת ק"ש (ראה אג"ק ח' יח ע' יד)

³ ק"ש שבהמשך מה טובו וכו' היינו ק"ש קטנה.

⁴ אור ישראל אות פ"ד.

וי"ל שנהג כמו הנהגת כ"ק אדמו"ר נ"ע שיצא י"ח באמירת הק"ש שבקרבות. והרי
שם 5 באות ב' מביא המנהג, "ממשיך אחרי ברכת השחר לומר את כל ה"קרבנות" עד
סיום הברייתא דר' ישמאל. . .", שנכלל בו אמירת ק"ש, ואז הי' יוצא י"ח 6.

⁵ בספר מעשה מלך

⁶ ועי"פ כל הני"ל לכאורה בתפילין (הערת המערכת)

רשימת כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ ע"ד כח הזכרון וציור

הנ"ל

א. בג' מרחשון תרצ"ו כותב כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ לא' החסידים:

"... ומה שכותב על אודות חייו המוסריים ומצבו בעניניו הרוחניים, הנה ברור לי הדבר במופת מוחשי, אשר אותן החקיקות טובות באהבה פנימית לתורה ויראת שמים, והרגש הטוב באהבת רעים ודרכי החסידות, שנחקקו במוחו ולבו מימי שבתו בישיבת תומכי תמימים בלויבאוויטש, שמורים אצלו בתוכיות ופנימיות נקודת לבבו.

ולא אפונה אשר אותן ההתועדות - פארבריינגען - במועדי שמח"ת וי"ט כסלו בכלל, ואותן ההתועדות שישב בהן הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע בפרט, הנה כל המחזה בהדרת קדשה נצבה לנגד עיניו.

הזכרון הוא אחד הכשרונות הכי נעלים, אשר כחו עז להעמיד את האדם בהוה באותן ההרגשים של העבר החולף, ומי שחוננו ה' בכשרונות הזכרון והציור שיכול לזכור את העבר הטוב בדמותו וצלמו, הוא החי בארבע אמותיו בכל מקום שהוא, זאת אומרת אשר הסביבה הריקנית אינה משפעת עליו כל כך, ועלול הוא בכל עת להתרומם מחיי החולין ולעמוד על גובה הראוי לו, באשר סוף סוף אדם הוא ולא שור לעול המחי' והכלכלה ולא חמור למשא החיים הבשריים לבד.

באחד הטיולים שזכיתי להתארח עם הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, במאריענבאד בקיץ תרס"ח, אמר 'כתיב זה ספר תולדות אדם, תולדות כל אדם בחינוכו ואורחות חייו על פי ההשגחה העליונה, הוא ספר שלם, יש אדם אשר תולדותיו הוא ספר החכמה, ויש אדם אשר תולדותיו הוא ספר ההצלחה, ויש אדם אשר תולדותיו הוא ספר המוסר, בכל אופן הנה תולדות כל אדם הוא ספר המלמד דעת המביא תועלת רב'.

בכתבי דבריי אלה נזכרתי על כמה רשימות מארחות חיי כמה סוגי בני אדם שהזדמן לי להפגש עמהם באופנים שונים, אשר יכולים להשתמש בתור מופת מוחש על כל

¹ אגרת ו'תה - אג"ק חיי"ז ע' קנט.

האמור בזה, כי הזכרון והציור מהעבר הטוב בספר תולדות אדם, הנה עפ"י ההשגחה העליונה, מעמידים את האדם על הגובה הראוי לו.

ואבחר באחד הרשימות מאיש אחד, גזע משפחה מיוחסת בישראל בכלל, ובקרב החסידים בפרט כמובן מבלי הזכרת השם הפרטי, והנני מצרף למכתבי זה העתקת הספור בעתו ובזמנו, ככל הכתוב בספרי רשימותיי". עכ"ל.

ובהערה שם כתבו שרשימה זו לא הגיע לידינו.

אבל לכאן ע"פ מש"כ בהאגרת, רשימה הנשלח מתאים לא' מרשימותיו של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ שאכן הגיע לידינו. והוא מה שנדפס ב"התמים" חוברת ג' (ניסן תרצ"ו) וד' (יב - יג תמוז תרצ"ו).

בהקדמה להרשימה כתבו:

"... הננו מציגים הפעם תאור מאד מענין מאיש אחד מגזע גדולי החסידים המפורסמים אשר לסיבות מסיבות שונות נתרחק - ל"ע - כמה שנים מהיהדות החרדית ונסחף בזרם החיים החילוניים ורק הודות למקרה אחת בגזירת השגחה העליונה נתקרב לשרשו ונעשה יהודי כשר ונאמן לד' ולתורתו.

הספור הלז נתפשט בין החסידים בכמה נוסחאות ובכמה שגיאות לכן מצאנו לנכון לפנות בבקשה לכ"ק אדמו"ר שליט"א שיואיל למסור לנו איזו רשימות מהיומן שלו המתחסות למאורע הלז, כ"ק אדמו"ר שליט"א נעתר לבקשתנו והגנו נותנים בזה קטעי הרשימות לפי סדר השנים".

סיפור זה הוא על "מ.מ. בנו של א' מגדולי החסידים שסר מהדרך וע"י שראה כ"ק אדמו"ר הריי"ץ, זכר יחידות שלו לפני עשרות שנים, וראה לנגד עניו את פני כ"ק אדמו"ר מהר"ש ומה שאמר לו אז, וסו"ס חזר בתשובה.

ע"פ הנ"ל הרי תוכן רשימה זו הוא דומה ממש למש"כ בהמכתב בנוגע לכח הזכרון והציור, ופעולתו על האדם להחזירו למוטב.

(ואפשר משום שנשלחה להחסיד הנ"ל בתחילת השנה (ג' מרחשון תרצ"ו) -
"הספור הלז נתפשט בין ההסידים" ואח"כ נפל בתוכו שינוי נוסחאות וכמה שגיאות)².

² דרך אגב, אף שבהמכתב כ' ששולח הרשימה "כמובן מבלי הזכרת השם הפרטי", ובהתמסר
גילה רק שהאיש הזה הוא "י.מ.", ע"פ מש"כ בהרשימה אפשר להעמיד שאיש הזה הוא י'
מאנעסזאהן, בנו של ר' ליב מאנעסזאהן כדלהלן.

בהרשימה כ' בנוגע למשפחתו של י"י" (משפחת "מ"י"): "משפחת מ. היא משפחה מיוחסת
בישראל בכלל, ובקרב החסידים בפרט, אבי המשפחה, ר' שלמה הי' שמו, הי' יליד עיר ש. גזע
ממשפחה כבודה, וד' ברכו בבנים ובבנות ובעסקים גדולים במסחר האבנים טובות ומרגליות. עיקר
מסחרו הי' בהעירות הגדולות פטרבורג מאסקווא, ולעתים קרובות הי' נוסע לפאריז אנטוורפן
ואמשטרדם, להביא האבנים טובות ומרגליות."
"סיפור ארוך סיפר לי בנו החסיד רמ"מ ..."

"שמי י. בנו של אחד מחסידי אבי-אביכם ר' ליב הי' שמו לבית מ. יליד עיר ש. . ."
הנה "אבי המשפחה" ר' שלמה, לכאוי' הוא החסיד ר' שלמה מאנעסזאהן משקלוב ("ש.י"),
אביו של ר' מנחם מאניש (מאניע) מאנעסזאהן, ששניהם היו במסחר מרגליות ואבנים טובות
ועשירים גדולים, מתאים למה שכותב אודותם. ואביו של י"י" - "ר' ליב" הרי הוא ר' ארי' ליב
מאנעסזאהן שגר בפטרבורג ("פ.י").

ומעניין לציין אשר באגרת לר' ליב מאנעסזאהן מכ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ כותב [מתוך ראשי
פרקים שנכתבו ע"י המזכיר ח.ל. - אג"ק ח"י"א ע' שלו ואגרת זו נדפסה שם בע' שסה] "לפרוש
בשלום בנו שיי, והשי"ת יעזר לו ויראה בו רוב נחת וישלח לו פרנסה בריוח, ומחכה למכתביו".
ואפשר שהכוונה היא לבנו ר' י'.

מנה אין כאן משכון אין כאן

הת' דובער מייהיל

יש"ג תו"ת ליובאוויטש חובבי תורה

גמרא קידושין דף ח ע"א "אמר רבא אמר רב נחמן אמר לה התקדשי לי במנה והניח לה משכון עליה אינה מקודשת מנה אין כאן משכון אין כאן".

ויש כמה דרכים לפרש את דברי הגמרא, עיין בר"ן ד"ה 'מנה אין כאן' שכתב וז"ל: "כתב הרמב"ן ז"ל דאפי' היכא דאמר לה קני משכון זה בשעבוד מנה והתקדשי לי בו ומשכתו אינה מקודשת דנהי דקניא ליה משכון לההוא שעבודא אינה מקודשת בכך דמנה אין כאן כלומר דעיקר שעבודא דמנה גבי לוח הוא ולא גבי אשה ומש"ה משכון נמי אף על גב דגבי אשה הוא הרי הוא כאילו משכון אין כאן שאין המשכון אלא להבטחת השעבוד וכיון דמנה אין כאן גבי אשה משכון נמי אין כאן.

וכי תימא נהי דשעבודא גבי לוח למה אינה מקודשת באותו שעבוד והא אמרי' בפרק האיש מקדש (דף מז ב) המקדש בחוב דאחרים בין במלוה בשטר בין במלוה על פה מקודשת מדינא אי לאו משום טעמא דלא סמכא דעתה דלמא מחיל ליה וכדשמואל דאמר חזר ומחלו מחול והכא ודאי לא שייכא ביה מחילה וכיון שכן היכי אמרינן דמנה אין כאן איכא למימר דלא דמי דבשלמא מקדש במלוה דאחרים לא שייכי [כסף] קידושין גבי מקדש כלל שכיון שקדש את האשה באותה מלוה אין כאן [אצלו ממנה] כלום משא"כ במקדש במלוה ידידה דמנה אין כאן כלומר דאותו מנה שהוא מקדש בה אכתי אגיד גביה וכסף קדושין דאגיד גבי בעל לא כסף קדושין הוא.

אבל הראב"ד ז"ל פירש דה"ק מנה אין כאן שהרי לא נתחייב לה בו דמילי בעלמא ניהו וכיון דמנה אין כאן משכון נמי אין כאן דלא קניא ליה למשכון במידי דמאי יהבה ליה דקניא לה משכון ודכוותה נמי הא דאמרי' בסמוך פריטי אין כאן נסכא אין כאן כלומר דכיון שלא נתחייב בפריטי אין השעבוד נתפס על הנסכא שהוא משכון אבל היכא שנתן לה משכון ואמר לה קני במשכון זה שעבוד מנה והתקדשי לי בו מקודשת". עכ"ל.

היינו דהרמב"ן ס"ל שאע"פ שיש כאן שעבוד וקנין בדיני ממונות מ"מ בדיני אישות אין כאן קנין. וכן משמעות כוונת הרשב"א בד"ה 'מנה אין כאן' שכתב: "כלומר מנה

שהוא מקדשה בו אינו כאן ומשכון שהניח לשעבוד על המנה אינו שוה כאן כלום שלא נתן לה גופו של משכון לקדושין אלא לשעבוד המנה ובמה תתקדש. ואפי' א"ל הריני חייב לך מנה בקנין והתקדשי לי בו אינה מקודשת שאין כאן מנה אלא מלוה ולא קנה ואפילו כתב לה שטר עליו אינה מקודשת וכמו שכתבתי למעלה גבי מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשרות". עכ"ל.

והראב"ד ס"ל שאין כאן קנין כלל ואפילו לגבי הממון אלא "מילי בעלמא נינהו".

וראה בתוס' ד"ה 'מנה אין כאן' וז"ל: "פי' ואינה מקודשת לפי שהאשה נקנית בכסף והכסף אינו בעין היאך יקנה שאין המשכון תחת הכסף כיון שלא ישאר ביד האשה".

ויש מחלוקת באחרונים אם סוברים התוס' כהרמב"ן או כהראב"ד:

בקצות החושן סימן ל"ט ס"ק ח' כתב דהתוס' קאזלו בשיטת הראב"ד וז"ל: "ושוב ראיתי דליתיה, דהרשב"א ודאי סבירא ליה דאפילו בקרקע לא מהני שטר במקום כסף, דאמרינן בפ"ק דקידושין דף ח' (ע"א) אמר לה התקדשי [לי] במנה והניח לה משכון עליו אינה מקודשת מנה אין כאן משכון אין כאן, ופירשו תוס' והרא"ש (סי' י') משום דהמשכון לא משתעבד אלא אם נתחייב לה תחלה ואז נכסויה ערבין ליה, אבל כל זמן שלא נתחייב אין המשכון משתעבד, וא"כ אם נתן לה שטר חוב מהני במקום כסף. והרשב"א בחידושי (ד"ה התם) פירש משום דכיון דלא נתן לה המנה בעין אף על גב דנתחייב לה הרי הוא עדיין גביה ולא מיקרי כסף כיון דאגיד גביה ומשום הכי לא מהני המשכון כיון דאין המשכון אלא לשעבוד והוא עדיין אגיד ביה, ומשום הכי אפילו נותן לה שטר חוב לא מהני במקום כסף כיון דאין הכסף יצא מרשותו".

משא"כ הפנ"י כתב דהתוס' קאזלו בשיטת הרמב"ן וז"ל: "לכאורה נראה דכוונתם בזה דכיון דהכסף אינו בעין נהי שנתחייב ליתן לה, אכתי הו"ל כמלוה דאינה מקודשת וכ"כ הרשב"א ז"ל, אלא דלפמ"ש לעיל בההיא דהמקדש במלוה (דף ו' ע"ב) דלמאי דמשמע שם מלשון רש"י ז"ל טעמא דהמקדש במלוה אינה מקודשת היינו משום דדעתה אמצעות המלוה שהוא בעין ובההיא כבר זכתה משעת הלואה שלא ע"י קידושין, ולפי"ז לא שייכא האי טעמא הכא, וא"כ אי ס"ד דעל ידי המשכון נתחייב במנה היה ראוי לומר שתתקדש כאן ע"י שנתחייב בעיקר המנה. וליכא למימר בכוונת התוספות דנחתו הכא לההיא סברא דמסקו דבמתנה נמי לא מהני כלל וצריך להחזיר המשכון, א"כ למה הוצרכו לפרש כאן לפי שהאשה נקנית בכסף והכסף אינו בעין ותיפוק ליה שאין כאן כסף כל עיקר, אלא על כרחך דאכתי לא נחתו להאי סברא אלא

מילתא דפסיקא קאמרי דלענין קידושין בלא"ה פשיטא דלא הוי קידושין אא"כ אמר זכי בגוף החפץ, דאפילו לסברת רבינו חיים בשם ר"ת דבמתנה אם אמר אל תחזיר לי המשכון עד שאתן לך המנה מעכב המשכון עד שיתן דמים אפ"ה באשה אינה מקודשת משום שהכסף אינו בעין וכמ"ש הרשב"א ז"ל דהו"ל כמלוה וסברי דטעמא דמלוה נמי לפי שאינו בעין. מיהו לפי שיטת רש"י דלעיל צריך לפרש הכא כמסקנת התוספות כאן שאין כאן חיוב כסף כלל ואפילו במתנה נמי לא מהני וצריך להחזיר המשכון דאינו מתחייב בדבר שלא היה חייב בדיבור בעלמא ומה שנתן המשכון הוי כנתינה בטעות כיון דאזיל ליה חיוב המנה". ע"כ מהפני יהושע.

היינו שהתוס' חלוקים על רש"י (דס"ל שאין כאן חיוב כסף כלל) וסבירא להו שהמקדש במלוה אינה מקודשת משום שהכסף אינו בעין, וכמו"כ במקדש במנה והניח לה משכון אינה מקודשת משום שהכסף אינו בעין (כלומר שלא נתן לה כלום בגוף החפץ אלא שעבוד שנתחייב לה מנה "שלא הוי קידושין אא"כ אמר זכי בגוף החפץ"), אבל בודאי קנתה השעבוד.

וצ"ע בדברי הפני יהושע ממ"ש התוס' לגבי החילוק בין מקדש במלוה למקדש בשטר חוב דאחרים בדף מ"ז ע"ב ד"ה 'לעולם' וז"ל: "וא"ת ומאי שנא והא אידי ואידי מלוה היא וי"ל דודאי מלוה דידה שקנאתו כבר ואינו נותן לה שום דבר חדש שהרי אותם המעות היו שלה קודם הקידושין דין הוא דאינה מקודשת אבל כשנתן לה המלוה דאחרים נותן לה דבר חדש שלא היה בידה קודם אמר דמקודשת דנהי דאין המלוה בעין מ"מ זכות הוא לו כאילו היה בעין".

משמע שהתוס' סוברים כרש"י לגבי מקדש במלוה וא"כ הדרא קושיית הפנ"י לדוכתה שתתקדש בזה שנתחייב בעיקר המנה היינו בהשעבוד?

ולכאורה אפשר לומר שבאמת במקדש במלוה התוס' קאי בשיטת רש"י, וע"ז שקשה דלכאורה תתקדש בשעבוד המנה, ראה בחידושי הרשב"א בדף מ"ז בד"ה 'לעולם שט"ח' וז"ל: "אף על גב דאף היא ניתנה להוצאה אצל האחרים מ"מ כיון שהוא מוציא השעבוד מרשותו ומכניסו לרשותה הו"ל כנותן פרוטה מידו לידה, ולא דמי למלוה שעמה דאז אינו מכניס לרשותה דבר מחודש ששעבודה בידה ה', וכבר כתבנו זה למעלה בפ"ק גבי הניח לה משכון עליה, ולמקדשה במנה והניח לה משכון עליו לא דמי דהתם נמי אף על גב דנכנס לרשותה דבר מחודש דהיינו שעבוד שנשתעבד לה, ואפילו נשתעבד לה בשטר דמ"מ הוא לא הוציא עדיין מרשותו שום דבר להכניסו ברשותה ואנן תרתי בעינן שיוציא מרשותו ויכניס ברשותה, כנ"ל".

כלומר שבקידושין חייבים להיות ב' דברים: א. שהאיש יוציא דבר מרשותו. ב. שהאשה תכניס דבר (חדש) לרשותה. ובמקדש במנה והניח לה משכון לא יצא דבר מרשותו (אע"ג דנכנס דבר חדש לרשותה).

ולכאורה זוהי כוונת הרמב"ן במ"ש שם בדף מ"ז בד"ה 'ובמשכון דאחרים' וז"ל: "מ"מ דוקא במלוה של אחרים דהא נפיק שעבודא מיניה דמקדש לידה דמתקדשת, אבל שעבודא ידידה כגון חייב אני מנה לך בשטר או בקנין אין אשה מתקדשת בכך דומי' דמלוה, דהכא לא מטי לידה כלום והכא לא נפיק מיניה כלום דשעבודא ברשות לוח הוא וכולי ממונא גביה, וכיון דאגיד ביה לאו קדושין נינהו כדפרישית, כך נ"ל". עכ"ל.

וא"כ יש לפרש את דברי התוס' "שהאשה נקנית בכסף והכסף אינו בעין", כמ"ש הר"ן "דעיקר שעבודא דמנה גבי לוח הוא ולא גבי אשה". כלומר אע"פ שנתחייב במנה אי"ז נקרא שנתחדש אצלה דבר, משום שהמנה עדיין ביד הלוח (הבעל), והוי מלוה שעדיין היא ביד הלוח (ולכאורה אפשר לומר שזהו דיוק לשון הרשב"א "שאין כאן מנה אלא מלוה", ולא כמלוה), ולכן אינה מקודשת כיון שלא נתחדש אצלה המנה (ולא כדמשמע מהפנ"י שהכוונה בזה שדומה למלוה (בהרשב"א) הוא שהיינו כמקדש במלוה) וזה דומה למקדש במלוה בזה שאין המנה בעין (וזהו הכוונה בדברי הרמב"ן הנ"ל "דומיא דמלוה").

משא"כ במקדש במלוה דאחרים וכמ"ש התוס' בד"ה לעולם (הנ"ל) "דנהי דאין המלוה בעין מ"מ זכות הוא לו כאילו היה בעין" כלומר שבזה שיש את שני הדברים הנ"ל א. יצא דבר מרשותו. וב. שנכנס דבר לרשותה, הנה בזה נתחדש אצלה דבר והוי כמו שהמעות בעין. משא"כ במקדש במלוה (שלא נתן לה דבר חדש) ובמקדש במנה והניח לה משכון (שלא יצא ממנו כלום) לא נתחדש לאשה מנה, והמנה אינו בעין.

ביאור בד"ה וידעת (מאסקווא) תרנ"ז

הת' אייזיק גרשון מינץ

ישיבה ליובאוויטש טאראנטא

בסוף המאמר מבואר דזה שבא פסוק וידעת בהמשך לענין יצי"מ וכניסת הארץ, הוא לפי ששתי עניינים אלו מדגיש הענין שהוי' ואלוקים כולא חד. כי במצרים היו כו"כ אותות ומופתים (וכמו בהעשרה מכות וקרי"ס) שהיו למעלה מן הטבע (דהיינו גילוי אלקות בעולם). וכן בכניסת הארץ נראה יותר ענין זה, כי נתבאר לעיל בהמאמר ש"חול"ל עע"ז בטהרה הן", שזהו דוקא בחו"ל משא"כ בא"י אינו כן, כי ההשפעה בא"י הוא מלמעלה יותר, במילא ההסתר אינו גדול שם כ"כ. וזה מדגיש הענין דהוי' הוא ואלוקים כולא חד ביותר.

וצריך ביאור כי לכאורה הענין של גילוי שם הוי' בעולם מודגש במדבר יותר מבא"י, כי במדבר היו הענני הכבוד והמן וכו' (כל הניסים שהיו שם) ולכאור' זהו משום ששם הוי' הי' בגלוי יותר. משא"כ בארץ ישראל הוצרך לעבוד עם הארץ וכו' - ולכ' הגילוי דשם הוי' אינו בגילוי כ"כ?

ואולי י"ל שבהמדבר הי' רק שם הוי', דהיינו שהי' חסר הענין דיחוד הוי' ואלוקים. כי בהמדבר לא הוצרך לדאוג על הגשמיות רק הרוחניות, וא"כ אין זה מבטא שהוי' ואלוקים כולא חד. אבל בא"י, ששם היו ישראל עוסקים בגשמיות, ואעפ"כ הם עובדים הקב"ה, זה מורה איך הוי' ואלוקים כולא חד, וק"ל ואיני באתי אלא להעיר.

שינוי נוסח בין שבת וחול

הת' מנחם מענדל עזרא נחמנסון
יש"ג תר"ת ליובאוויטש חובבי תורה

א. באו"ח סימן קפ"ח ס"ד כתב אדמוה"ז וז"ל: "נוסח ברכה זו פותח רחם ה' אלהינו או נחמנו ה' אלהינו וחותם בונה ירושלים או מנחם ציון בבנין ירושלים ואע"פ שפתח ברחם וחותם במנחם אין לחוש ולומר שהחתימה אינה מענין הפתיחה לפי שעיקר החתימה כפתיחתה ממש הכל ברחמים ובין בשבת ובין בחול יש לומר נוסח אחד ולא כאותם שאומרים בחול בלשון רחמים ובשבת בלשון נחמה לפי שאין מבקשים רחמים ותחנונים בשבת וטעות הוא בידם שגם נחמנו הוא בקשת רחמים ותחנונים כמו רחם ואין לחוש שהרי אומרים פרנסנו וכלכלנו ואין חוששין לאיסור שאלת צרכיו לפי שטופס הברכה כך היא וגם כל הרחמן יכול לומר בשבת ואע"פ שאינן מטופס הברכה שתקנו חכמים שכיון שנהגו הכל לאמרם בכל פעם שמברכין ברכת המזון נעשה להם טופס ברכה ואין בהם משום שאלת צרכיו בשבת". עכ"ל.

ומקורו בירושלמי שבת פט"ו ה"ג: "תני אסור לתבוע צרכיו בשבת. ר' זעירא שאל רבי חייא בר בא מהו מימר רעינו פרנסינו, א"ל טופס ברכות כך הן". וכן כתבו התוספות בברכות דף מ"ח בד"ה 'מתחיל בנחמה' והוסיפו שכל המשנה ברכות של שבת מברכות של חול ה"ו מנהג שטות.

ובסימן רס"ח ס"ב כתב: "אם טעה והתחיל ברכת אמצעיות של חול אם נזכר באמצע ברכה צריך לגמור כל אותה ברכה ואח"כ מתחיל ברכה אמצעית של שבת בין שנזכר בברכה ראשונה של אמצעיות של חול שהיא אתה חונן ובין שנזכר בשאר ברכות אמצעיות של חול וכן ביו"ט לפי שמן הדין היה ראוי לתקן גם בשבת ויו"ט כל ברכות האמצעיות כמו בחול ולהזכיר קדושת היום בעבודה כמו בראש חודש וחולו של מועד אלא שמפני כבוד שבת ויו"ט לא הטריחוהו חכמים ותיקנו ברכה אחת אמצעית לקדושת היום א"כ זה שהתחיל ברכות אמצעיות של חול יש לו לגמור אותה ברכה שהתחיל כיון שהיא ראויה לאמרנה עתה מן הדין". עכ"ל.

וכ"כ בסימן תפ"ז ס"ב: "מן הדין היה ראוי להתפלל כל י"ח ביום טוב ושבת כמו בחול רק להזכיר קדושת היום בברכה אחת מהן אלא שהחכמים הקילו על האדם ולא הטריחוהו ביום טוב להתפלל כל י"ח וקבעו ברכה אחת בלבד בשביל קדושת היום כמו

שנתבאר בסי' רס"ח. ע"כ. נמצא לפי הנ"ל אין בעיה לומר י"ח ברכות בשבת שכן הוא טופס ברכות ורק משום טורח אריכות התפילה¹ תיקנו ברכה אמצעית אחת בשבת ויו"ט.

ומקור הדברים הוא בבבלי ברכות דף כ"א ע"א: "ואמר רב יהודה אמר שמואל היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה איני והאמר רב נחמן כי הוינן בי רבה בר אבוה בען מיניה הני בני בי רב דטעו ומדכרי דחול בשבת מהו שיגמרו ואמר לן גומרין כל אותה ברכה הכי השתא התם גברא בר חיובא הוא ורבנן הוא דלא אטרחוהו משום כבוד שבת אבל הכא הא צלי ליה". ע"כ.

אך בסימן רצ"ד ס"א כתב: "ותקנוה (להבדלה) בברכת חונן הדעת מפני שההבדלה שאדם יודע להבדיל בין קדש לחול חכמה היא לו לפיכך קבעוה בברכת חכמה ועוד מפני שאסור לתבוע צרכיו במוצאי שבת קודם הבדלה כמו שאסור בשבת עצמו לפיכך קבעוה קודם שאלת צרכיו שבברכות אמצעיות". עכ"ל. וכן מובא הטעם השני במגן אברהם סק"א בשם תשובת הרשב"א סימן תשל"ט.

ומקור טעם זה השני הוא בירושלמי ברכות פ"ה ה"ב: "ר"א בן אנטיגנוס בשם ר"א בי ר' ינאי זאת אומרת (כיון שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת) שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל כמה דאמר אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל ודכותה אסור לו לאדם לתבוע צרכיו עד שיבדיל".

ב. ולכאורה קשה מדוע אסור להתפלל ברכות אמצעיות של תפילת י"ח קודם הבדלה, והרי טופס ברכות הן, ועוד שאומרים שבאמות היה ראוי לתקן י"ח ברכות גם בשבת רק לא אטרחוהו רבנן.

וכבר הקשה כן במ"מ וציונים לשו"ע אדמוה"ז בסימן רצ"ד ס"א, ורבים כבר עמדו על קושיא זו (גם בדברי הבבלי והירושלמי עצמם) והעולה מדבריהם הוא ב' תירוצים בכללות:

א. יש שתירצו² שהיא מחלוקת בין הבבלי והירושלמי שלדעת הבבלי היה ראוי לתקן י"ח ברכות גם בשבת וטופס ברכות הוא ומותר לאמרם בשבת, ובירושלמי לית ליה

1 יש בזה כמה דיעות (ראה בזה בספר הפרדס לרש"י סימן ד' ובגליוני הש"ס לר"י ענגיל ברכות כ"א ע"א) אבל בדעת אדמוה"ז נראה שזהו פירוש "לא אטרחוהו רבנן".
2 ראה ביצועות יעקב או"ח סימן רצ"ד סק"א, גליוני הש"ס לר"י ענגיל ברכות דף כ"א ע"א, נימוקי אורח חיים מונקאטש סימן רצ"ג ס"ג אות א' וכן בקובץ 'צרפת פרצת' יו"ד שבט תשנ"ד עמ' 46.

הך סברא. ובירושלמי ברכות פ"ד ה"ד נאמר: "היה עומד ומתפלל בשבת ושכח של שבת והזכיר של חול ר' חונה אומר איתפלגון רב נחמן בר יעקב ורב ששת, חד אמר חותך את הברכה וחרנא אמר גומר את הברכה".

נמצא שבירושלמי עצמו יש מחלוקת אם גומר את הברכה או לא. ועפ"ז אפשר לומר שכאשר אמרו בירושלמי שטופס ברכות אין בו משום בקשת צרכיו ה"ז בדעת האומר שגומר את הברכה, וכשאמרו בירושלמי שצריך להבדיל קודם ברכות אמצעיות היינו לדעת האומר שחותך את הברכה ולית ליה הך סברא דטופס ברכות מותר.

ובירושלמי ברכות פ"ה ה"ב: "א"ר יודן, אומר מטבע ברכה ואחר כך מבדיל ותייא כרבי דרבי אומר תמיהני היאך ביטלו חונן הדעת בשבת אם אין דיעה תפילה מניין וכה אם אין דיעה הבדלה מניין. אמר רבי יצחק בר אלעזר, מבדיל ואחר כך אומר מטבע ברכה".

ופירש ב'פני משה' דר' יודן שאמר דצריך שיאמר ברכת אתה חונן ואח"כ הבדלה, ואינו אומרה ברכה רביעית בפני עצמה (כדעה הקודמת בירושלמי) סובר כרבי שצריך לומר ברכת חונן הדעת בשבת כי נראה מדבריו שהבדלה שייכת לחונן הדעת ולכן סומכה לשם, וכן ר' יצחק בר אלעזר ס"ל כרבי רק סובר שקודם יאמר הבדלה ואח"כ אומר טופס ברכת אתה חונן, וכולהו אליבא סברא דרבי פליגי.

אבל לפי הנ"ל אין צריך לומר כן, אלא י"ל דר' יצחק בר אלעזר פליג אהא דרבי, דר' יודן סבר שצריך לומר טופס ברכת חונן הדעת ואח"כ להבדיל, וס"ל כרבי שצריך לומר חונן הדעת בשבת, וא"כ אין כאן בקשת צרכיו במה שאומר חונן הדעת קודם הבדלה, אבל ר' יצחק חולק ע"ז וס"ל דחונן הדעת נמי בקשת צרכיו היא ולכן צריך שיאמר הבדלה ואח"כ טופס ברכה. וכן נראה ממ"ש בפירוש מבעל החרדים שכתב דטעמיה דר' יצחק מפרש לקמיה שאסור לתבוע צרכיו עד שיבדיל ודעת בכלל צרכיו. [ולכאורה עפ"ז גם ר' יודן ס"ל שאסור לתבוע צרכיו קודם שיבדיל, רק ברכת חונן הדעת אינה בכלל ברכות של חול³, ולא כמ"ש בספר אבני סופר עמ' שכ"א דפליגי בסברת הבבלי והירושלמי הנ"ל].

3 ולפי"ז י"ל שגם רבי ס"ל שטופס ברכות מותר בשבת ואין בו משום בקשת צרכיו, וכן אית ליה הך סברא דרבנן שבאמת היה ראוי לתקן י"ח ברכות בשבת רק "לא אטרחוהו רבנן", אך מ"מ סובר שכיון שברכת חונן הדעת היא חיונית כ"כ ונוגעת ותקפה גם בשבת, ולכן צריך לאמרה גם בשבת.

וראה בלקו"ש חכ"ד עמ' 267 בהערה 49 וזלה"ק: "ויאולי יש לומר דבקשת "בונה ירושלים" בתפלת העמידה אומרים רק בחול כי בשבת בנין אסור. משא"כ "ותחזינה כו' המחזיר שכינתו

אך כל הנ"ל אינו מתרץ את הסתירה בדברי אדמוה"ז שהביא את דברי הבבלי והירושלמי דסתרי אהדידי.

ב. ויש שתירצו⁴¹ שאין איסור באמירת י"ח ברכות בשבת כיון שכן הוא טופס הברכה, ובאמת אין איסור לומר ברכת חונן הדעת קודם שיבדיל, רק איסור בקשת צרכיו קודם שיבדיל הוא בהוספה שמוסיף בתפילתו, כמ"ש אדמוה"ז בסימן קי"ט שאם יש לו חולה, מבקש עליו רחמים בברכת רפאנו וכו', ולכן תיקנו שיבדיל קודם שיאמר ברכות אמצעיות כדי שלא יבוא להוסיף בהם קודם שיבדיל ונמצא מבקש צרכיו ממש קודם הבדלה. ולכן אם רצה יכול להתפלל של מוצאי שבת בשבת, כיון שרואה שעדיין שבת היא לענין מלאכה, לא יבוא לשאול צרכיו בשבת עצמה, אבל במוצאי שבת לאו אדעתיה.

ובדומה לזה יש שכתבו⁴² שבאמת אין איסור לומר כל הי"ח ברכות דשמו"ע אפי' בשבת וכמ"ש בסי' רס"ח והאיסור דשאלת צרכיו הוא רק בבקשה פרטית עבור פרטי או כללי שאינו מטופס ונוסח התפילה שתקנו חכמים וכו"ב, ומ"ש בסי' רצ"ד הטעם שתקנו לומר אתה חוננתנו בברכת חונן הדעת כיון ששם מתחיל שאילת צרכיו אף שאינם אסורים בשבת, אבל מכיון שעצם המושג דשאלת צרכיו אסור בשבת, לכן קבעוה במקום שמתחיל שאילת צרכיו להדגיש שאתה חוננתנו בא להסיר איסור שבת, שמצד שבת ישנו איסור כללי של שאילת צרכיו, וגם באם ירצה להוסיף בקשה פרטית בברכות אמצעיות שזה אסור בשבת יוכל מעתה להוסיף מכיון שאמר אתה חוננתנו.

לציון" שקאי על ביהמ"ק אומרים גם בשבת מכיון שהוא כבר "בנוי ומשוכלל יגלה ויבוא משמים" (פרש"י ותוספות סוכה מא סע"א, ובכ"מ"י). עכלה"ק. ויש שהקשו ע"ז (ראה 'הערות התמימים ואנ"ש מנשסטר' גליון כג עמ' 11, ושם גליון כד עמ' 20, ובקובץ 'צרפת פרצת' גליון ט"ז עמ' 17). דלפי"ז איך אומרים בברכת המזון "בא"י בונה ברחמי ירושלים".

והנראה בזה הוא שאף שטופס ברכה מותר, ובאמת היה ראוי לתקן י"ח ברכות בשבת רק "לא אטרחרוהו רבנן", מ"מ הוקשה לרבי מדוע אין אומרים בשבת את ברכת "בונה ירושלים", כיון שהיא חיונית לכלל ישראל ותקפה גם בשבת (לאור הפסק של הרבי שמש"ח יכול לבוא בשבת), והיינו כמו סברת רבי לגבי ברכת חונן הדעת. דהניחא בברכת המזון שמברכים "בונה ירושלים" וכוללים בה דברים אחרים כמו "הבית הגדול והקדוש" וכו', אבל בתפילת העמידה הרי ממי"נ אם אנו אומרים "ותחזינה עינינו" וכו', מדוע אין אומרים בה ברכת "בונה ירושלים" כנ"ל. ועי"ז תירץ הרבי שבשבת לא שייך ענין הבנין, "משא"כ "ותחזינה כו' המחזיר שכינתו לציון" שקאי על ביהמ"ק אומרים גם בשבת מכיון שהוא כבר בנוי ומשוכלל יגלה ויבוא משמים".

4 ראה קובץ 'תפארת יהודה קלמן' ח"ב עמ' 90 ואילך, קובץ העו"ב אהלי תורה גליון ריט עמ' מד, שם גליון תרכא עמ' 24, שם גליון תרכד עמ' 21, שם גליון תרכה עמ' 17, שם גליון תרכז עמ' 44, קובץ חידו"ת מלבורן משנת תשנ"ה עמ' קכו, הערות התמימים ואנ"ש צפת גליון פ' עמ' 89, קובץ 'מבית חיינו' ב' עמ' 126, קובץ 'מנחת תמים' ארגנטינה משנת תשס"ב ח"ב עמ' 75, הערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון גליון תשמט עמ' 11, וראה מ"ש הרב ג. אבערלאנדער בהעו"ב אה"ת גליון תתמה עמ' 38 ואילך, וביהיכל הבעש"ט גליון ג' עמ' נד, וראה גם 'היסידור' עמ' שצז. 5 הרב י. לאבקאווסקי בקובץ הערות ה' ואנ"ש אשען פארקוויי גליון פד עמ' 21.

ג. ומעתה יש להקשות כי בנוסח ברכת המזון בברכת בונה ירושלים כתב אדמוה"ז בסידורו שבחול יש לומר הנוסח רענו⁶ (בשוא) זוננו (בחולם), ובשבת יש לשנות ולומר 'רוענו' (בחולם), ולכאורה קשה מדוע משנה הנוסח דשבת משל חול, והלא נתבאר לעיל שזהו מנהג שטות, כי טופס ברכות מותר לאמרו בשבת, ואין בו איסור שאילת צרכיו. וכן הקשה על רבינו בסידור 'צלותא דאברהם' ח"ב עמ' תקכ.

וביותר אינו מובן לפי מש"כ אדמוה"ז בשו"ע בסימן קפ"ח ס"ד ש"אין לחוש שהרי אומרים פרנסנו וכלכלנו ואין חוששין לאיסור שאלת צרכיו לפי שטופס הברכה כך היא, וא"כ איך שינה כאן מטופס הברכה של חול.

ובשער הכולל פרק ל"ו כתב: "ומ"ש בסדור לומר בחול רעינו בשב"א ובשבת בחולם הגם שהוא טופס הברכה שאין לחלק בין שבת לחול, אבל שם אין הטעם משום שאילת צרכיו. (עיי' שו"ע אדמו"ר סימן קפ"ח סעיף ה')."

ובשו"ע שם כתב רבינו: "יש אומרים רעינו הרי"ש בשב"א שהוא לשון בקשה, וי"א רוענו בחולם שהוא שם התואר על שם ה' רועי בחולם. אבל זוננו לדברי הכל אומרים במלאפוס⁷ הזי"ן, שהוא לשון בקשה כמו שובנו אלקי ישענו, ולא בחול"ם זוננו בשם התואר, שהוא לשון בקשה ולא שם התואר". עכ"ל.

ועמ"ש די"א שיאמר רענו וי"א רוענו נדפס בהגהה על הגליון: "ובסידור כתב ע"פ קבלת האר"י לומר בחול רענו בשו"א תחת הרי"ש, ובשבת רוענו בחולם". ועמ"ש שזוננו יאמר תמיד במלאפוס נדפס בהגהה: "ובסידור כתב לומר דוקא זוננו בחול"ם (אפילו בחול) שהוא לשון בקשה ולא שם התואר". ע"כ.

ובשער הכולל שם כתב: "והמגיה כתב שם שהוא ע"פ קבלת האריז"ל, וחפשתי בספרים שלפני ולא מצאתי". ואדרבה בספר חמדת ימים כתב (שער שבת פ"ה אות ק"ט): "ויש מדקדקים שלא לומר בשבת רענו זנו שהוא לשון תפלה ובקשת צרכיו, ואומרים רוענו זוננו שהם בלשון תואר, ומעולם לא חשתי על זה כי מה נתקן בשאר נוסח הברכה כי כולו מלא תפלה, וטופס ברכה אחד הוא חול ושבת".

6 ראה 'פרדס חבי'ד גליון ז' עמ' 130.

7 שנכתב בשער הספר שהוא מיוסד על כוונות האר"י ז"ל. על אף מש"כ עליו ר' יעקב עמדין בספרו בירת מגדל עוז, בית מדות סוף פרק ל', ובספר תורת הקנאות פט"ז אות ט"ו ואות ט"ז. ראה מש"כ בלקו"ש ח"ט עמ' 371 שציין לספר חמדת ימים, אך ראה באג"ק כרך ב' אגרת ב'תסט. וראה בנידון זה בהעו"ב אהלי תורה גליון תתלג עמ' 80, ובגליון תתלד עמ' 86, ובגליון תתלה עמ' 157 ואילך, ובגליון תתלו עמ' 68, ובגליון תתלו עמ' 71, ובגליון תתלח עמ' 115.

ובציונים ומקורות לשו"ע כתוב שזה שאומרים בחול בשו"א ובשבת בחול"ם, כן הוא בשלטי הגבורים למרדכי סוף ברכות. ולא אבין כי בשלטי הגבורים שם כתב: "ונראה שאין לומר רוענו נקוד בחול"ם שהוא ספור דברים רועה שלנו אלא יאמר רענו בשו"א כלומר רעה אותנו. וכן זנונו, ולא יאמר זוננו אלא זנונו ז[ו]ן אותנו לשון בקשה. ואין לומר רענו זנונו בשבת לפי שאין אדם שואל צרכיו בשבת". ע"כ.

וא"כ אין מכאן ראי' לשיטת אדמוה"ז בסידור, כי אין מפורש בשלטי הגבורים שיאמר בשבת בחול"ם, ונראה מדבריו שלא יאמר רענו זנונו כלל בשבת.8. ועוד, שגם את"ל שאומר בשבת בחול"ם לדעת השלטי הגבורים, א"כ מדוע כתב אדמוה"ז בחול שיאמר זוננו בחול"ם, שזה נגד דעת השלטי הגבורים.9.

וממ"ש בשער הכולל הנ"ל שזה שאומרים בשבת רוענו בחול"ם אין השינוי משום בקשת צרכיו, צ"ע במ"ש בשיחות קודש שיחת ש"פ תבוא ה'תשל"ד באות א': "והשבת נקראת שבת סליחות שזהו השם של השבת, וכידוע תורת הבעש"ט שהשם של הדבר הוא מהווה ומחיה את הדבר, ועד"ז תורת המגיד עה"פ כל אשר קרא לו האדם הוא שמו וכו', וא"כ צ"ל שענין הסליחה שייך קשור לשבת ולא רק שייכות חיצונית אלא שייכות פנימית, ובזה גופא לא בענין טפל אלא בענין עקרי, שבשבת זו נפעל ענין הסליחה בדרך ממילא, שהרי בימים שהם לא שבת ויו"ט ישנו הענין של אמירת הסליחות והבקשה וכו', משא"כ בשבת סליחות נפעל הענין דסליחות בלא אמירתו, ובקשה, שהרי לא מזכירים בשבת ענין של בקשת סליחה וכו' וכידוע מאדמוה"ז בנוגע לבהמ"ז בנוסח רוענו זוננו שאומרים בשבת כדי שלא יהי' ענין של בקשת צרכיו ועאכו"כ לא ענין של בקשת סליחה..."

ולכאורה זה סותר למ"ש בשער הכולל ד"מ"ש בסדור לומר בחול רעינו בשב"א ובשבת בחולם הגם שהוא טופס הברכה שאין לחלק בין שבת לחול, אבל שם אין הטעם משום שאילת צרכיו. כי כאן אומר הרבי שהטעם על זה הוא משום בקשת צרכיו. וביותר יוקשה על השיחה הנ"ל מש"כ אדמוה"ז בסמ"ח קפ"ח שאין חוששין לבקשת צרכיו בטופס ברכה, והרי אנו אומרים בכל הברכה בקשות, כגון, פרנסנו וכלכלנו וכו'.

ד. ולולא שיחה זו היה ניתן לתרץ בתוספת ביאור דברי 'שער הכולל' הנ"ל:

8 עד"ז כתב הרב ל. י. ראסקין בסידור רבינו הזקן עם ציונים והערות ברכת המזון הערה 36.
9 אף שיש לתרץ דסבר כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא.

בשער הכולל כתב שאין הסיבה לשינוי בין חול לשבת משום בקשת צרכים, אלא מטעם אחר, וציין בזה לשו"ע אדמוה"ז סימן קפ"ח ס"ה שהובא לעיל, ויש לומר הביאור בזה, כי בהגהה שם כתוב שבסידור כתב לומר זוננו בחול"ם אף בחול, והוא לשון בקשה ולא שם התואר. וכן כתוב שם שבסידור כתב לומר בחול רענו בשו"א, ובשבת יאמר רוענו בחולם.

ברם ב'סידור רבינו הזקן עם ציונים והערות' בברכת המזון בהערה 36 כתב, שאי אפשר להלום כלל את דברי המגיה בשו"ע ש'זוננו' בחול"ם הוא לשון בקשה, כי ודאי 'זוננו' בחול"ם הוא שם התואר, ודוקא 'זוננו' במלאפום הוא לשון בקשה כמפורש בשו"ע ובפוסקים.

אולם באם נקבל את דברי המגיה בשו"ע ש'זוננו' בחול"ם הוא ג"כ לשון בקשה, א"כ י"ל שגם 'רוענו' בחול"ם הוא לשון בקשה וא"כ השינוי בין שבת לחול אינו משום בקשת צרכיו, אלא מטעם אחר, וכנראה כן היתה קבלה ביד רבינו הזקן לומר בשבת 'רוענו' בחול"ם אף שהוא ג"כ לשון בקשה (ואף שלא נמצא כן בכתבי האריז"ל, כמ"ש בשער הכולל).

ולכאורה יש להביא רא' לזה שגם 'רוענו' בחול"ם הוא לשון בקשה, מזה שכשהתוספות במסכת ברכות דף מ"ח ע"ב הביאו את דברי הירושלמי, הביאום בזה"ל: "מהו לומר רוענו זוננו פרנסנו בשבת, א"ל טופס ברכות כך הוא". ומכאן נראה שגרסתם בירושלמי היתה 'רוענו זוננו' בחול"ם, ומ"מ שאל אם מותר לאמרו בשבת, ומכאן יש להוכיח שאף 'רוענו זוננו' בחול"ם הוא לשון בקשה, ולולא התירוץ ד"טופס ברכות כך הוא" היה אסור לאמרו בשבת.

והיו שרצו להגיה בדברי התוספות כירושלמי שלפנינו שבו הגרסא היא 'רענו פרנסנו', והיו שרצו לומר שלגרסת התוספות קושית הירושלמי אינה אלא מהמשך הנוסח "פרנסנו וכלכלנו" וכו', אבל לפי פשוטו נראה שגם 'רוענו' בחול"ם הוא לשון בקשה. וראה גם בר"ן מסכת שבת סוף פט"ו ד"ה 'ודבר דבר' שגם העתיק בירושלמי הנ"ל 'רוענו' בחול"ם. וראה שם בגליון מהרש"א שכתב דלפי"ז שהוא לשון בקשה צריך לגרוס 'רענו' בשו"א.

וכתוב מפורש ליעב"ץ בספר מור וקציעה סימן תקפ"ב וז"ל: "דוגמא לדבר זה הא דאיתא בירושלמי מהו לומר אבינו רוענו בשבת, והשיבו טופס ברכות הוא, הרי שאע"פ שמלת רוענו כמו כן היא בינוני, ואינה לשון בקשה, מכל מקום הוקשה להם

איך יאמר אותו בשבת עד שהוצרכו לומר שלהיות המטבע כך אין בו קפידא. שמע מינה תרתי, חדא, דהזכרת ריצוי כזה יש בכחה בקשת הדבר. והשני, שמותר לאמרו בשבת וי"ט אף שאין שואלין צרכים בהם והיינו נמי דקאמר טופס ברכות, ר"ל לאו דוקא מפני שכך הוא טופס הברכה בחול לכן הותר גם בשבת כמו שיובן לכאורה, כי אין בזה טעם שא"כ כל טופס תפלת י"ח של חול נתפלל בשבת, אלא ה"ק, טופס ברכות הוא דרך זכרון שבה וריצוי תוארים בלבד ואינו ענין בקשה עצמית לכן הותרה". עכ"ל.

ועפ"ז יש לומר שבאמת גם לשון 'רוענו זוננו' בחול"ם אפשר לפרשו בלשון בקשה, ואין טעם השינוי בשבת לומר 'רוענו' משום בקשת צרכיו כמ"ש בשער הכולל. ולכן אין שינוי זה 'מנהג שטות' כמ"ש התוספות, כי אין השינוי משום בקשת צרכיו כלל, אלא ע"פ קבלה שהיתה ביד אדמוה"ז וכנ"ל.

רק שבוה חלוק אדמוה"ז עם בעל ה'מור וקציעה', כי ב'מור וקציעה' כתב בסוף שתירוצ' הירושלמי הוא "טופס ברכות כך הוא", פירוש, שאין לשון 'רוענו' בקשה עצמית, אלא יש לפרשה באופן שהוא לשון בקשה, אבל באמת עצם השם הוא שם התואר. והוכרח לפרש כן את דברי הירושלמי, כי אין לפרש (לדעתו) את תירוצ' הירושלמי "טופס ברכות כך הוא" שמכיון שכך הוא טופס הברכה בחול ולכן הותר בשבת, "כי אין בזה טעם שא"כ כל טופס תפלת י"ח של חול נתפלל בשבת".

אך לדעת אדמוה"ז שפיר אפשר לפרש כן תירוצ' הירושלמי, כי לדעת אדמוה"ז זהו פירוש לשון הגמרא בברכות "גברא בר חיובא הוא" רק "לא אטרחוהו רבנן" שבאמת היה ראוי להתפלל י"ח ברכות בשבת, ואין בזה משום בקשת צרכיו בשבת כי טופס ברכות כך הוא, רק מסבת הטורח שבאריכות התפילה תיקנו ברכה אמצעית אחת לשבת וי"ט.

והסברא שבתירוצ' הירושלמי "טופס ברכות כך הוא" כבר כתב אדמוה"ז בסימן קפ"ח ס"ד: "שכיון שנהגו הכל לאמרם בכל פעם שמברכין ברכת המזון נעשה להם כטופס ברכה ואין בהם משום שאלת צרכיו בשבת". ונראה בזה שכיון שאומרים טופס זה בכל יום, א"כ כבר הורגלו לנוסח ואין אומרים אותו באופן של תחינה כמו שהיו מבקשים איוו בקשה פרטית. ואולי י"ל שזהו דיוק לשונו שכתב "נעשה להם כטופס ברכה". וק"ל.

אמנם לפי המובא לעיל משיחתו של הרבי אכן קשה, ואבקש מהקוראים לעיין בזה.

ב' בחינות בהמשכה שע"י נטילת לולב

הת' מנחם מענדל נמס

ישיבה ליובאוויטש טאראנטא

במאמר ד"ה לולב וערבה תרנ"ט¹: "לולב וערבה ששה ושבעה כו' לולב כיצד יו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת, לולב שבעה ושאר כל הימים ששה. והיינו דביו"ט הראשון של חג לולב דוחה את השבת אף בגבולין, ובשאר כל הימים שחל א' מהם בשבת אינו דוחה את השבת בגבולין. וזה בזמן שהית המקדש קיים, אבל בזמן שאין בית המקדש קיים אין לולב דוחה את השבת אף ביו"ט ראשון של חג (משום גזירה דרבה...). וצ"ל למה חלוק לולב משופר, דשופר אינו דוחה את השבת גם בזמן בית המקדש... ולולב דוחה את השבת. ובפרט שהרי ידוע דכל ענין הלולב הוא שבא ע"י מצות תקיעת שופר, וכדאיתא במד"ר... ונמצא שזה שישראל מנצחין להיות מתמלא רחמים על ישראל הוא ע"י תקיעת שופר, ואח"כ הגילוי מזה הוא מה שיוצאים בלולביהן ואתרוגיהם וכו', ולכן אינו מובן למה שופר שהוא עיקר ההמשכה בשרשה, אינו דוחה את השבת ולולב דוחה את השבת, ודוקא בזמן ביהמ"ק, ועכשיו אין לולב דוחה את השבת, וצ"ל להבין טעם הדבר".

והיינו שיש ב' שאלות במאמר, א. מדוע לולב דוחה את השבת משא"כ שופר (ובפרט שלולב הוא רק גילוי ההמשכה דתקיעת שופר). ב. מהו הטעם שכל זה שלולב דוחה את השבת הוא דוקא בזמן הבית.

והנה בלקו"ת (דרושים לר"ה נד) מתרץ אדמה"ז שאלה הא', וז"ל: "והענין כי לולב אותיות לו לב שהוא ענין המשכה מו"ק אל הלב הוא כתר דנוק'... והנה בחי' המשכה זו היא למטה הרבה במדרגה מהמשכה שע"י השופר הנ"ל כי גם השבת עצמו הוא יותר נעלה במדרגה מהמשכה זו כי שבת הוא גילוי מוחין דאבא... והלולב הוא המשכה מו"א לנוק', אלא שאעפ"כ צריכים להמשכה זו גם בשבת להיות שהמשכה זו שע"י הלולב הוא מבחי' פנימית שהוא המשכת הדעת..."

¹ סה"מ תרנ"ט (הוצאת תשע"ב) ע' לט.

ומדבריו משמע לכאורה שבשבת מצ"ע אין ענין של המשכת מקיף בפנימיות (ע"י דעת) כלל, ולכן כשחל יו"ט ראשון של חג בשבת צריך להיות הענין דנטילת לולב כדי להמשיך ענין המקיף בפנימיות.

והנה צ"ל דהנה מצינו בפרי עץ חיים² "אמנם הארה זו שנתוסף אל הז"א בליל שבת הוא שהאורות מקיפים שלו, נכנסו בו בסוד אור פנימי". וכן בלקו"ת³ "משא"כ בחול הם עליו בבחי' אור מקיף והענין הוא שמבחי' המקיפים שבחול נעשה בשבת בחי' אור פנימי".

וכפי שמצינו בנוגע לתפילין, דהטעם שאין אנו מניחים תפילין בשבת הוא מפני שענין התפילין הוא המשכת בחי' מקיף, וענין זה נעשה בדרך ממילא בשבת, שאז הוא המשכת בחי' פנימיות⁴. וכן מצינו בסה"מ עת"ר⁵ "ותפילין הן בולטין ע"ג הראש, והיינו בבחי' מקיף, ושבת לאו זמן תפילין דאז נמשך המקיף בבחי' פנימי כו". הרי מכל זה מוכח דבשבת יש המשכת מקיף בפנימיות, וא"כ אינו מובן מהו החידוש בפעולת הלולב בשבת?

ויש לומר הביאור בזה ע"פ מש"כ במאמר ד"ה בסוכות תשבו תשל"ו בנוגע לשאלה הב' דהמאמר, וז"ל: "וזהו מה שיו"ט של חג שחל להיות בשבת אין לולב דוחה את השבת, כי נטילת לולב הוא בכדי להמשיך בחי' מקיף (דסוכה) בפנימיות. לכן בשבת שאז מאיר המקיף בבחי' פנימיות (מצד ענין השבת), אין צריך (כ"כ) לנטילת לולב... ומה שבזמן ביהמ"ק היו נוטלים גם בשבת, הוא לפי שיש כמה מדריגות במקיפים, וע"י נטילת לולב בזמן הבית המשיכו בחי' מקיף עליון יותר מבחי' המקיף שנמשך בשבת מצד עצמו (מה ששבת מקדשא וקיימא) וגם חו"ל (בזה"ב). משא"כ בזמן הגלות, גם ע"י נטילת לולב א"א להמשיך בחי' מקיף העליון, ומה שממשיכים עכשיו הוא רק בחי' המקיף שנמשך ע"י השבת".

² ע"י שצ"ד (שער השבת פרק ז')

³ בלק עב, ד

⁴ ראה בכ"ז ספר הליקוטים דא"ח ש-ת, ע' שיז-שיח.

⁵ ד"ה וביום השבת. ע' רצו (הוצאת תשע"ב).

שאלת התוס' ותירוץ בלקו"ש בזמן גרמא דמילה (כט, א)

הת' מנחם מענדל סאקס
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא

איתא בקידושין (כט, א), "איהי [אם הבן] מנולן דלא מיחייבא [במילת בנה]? דכתיב¹ 'אשר צוה אותו אלוקים' אותו ולא אותה".

ובתוס' שם ד"ה אותו ולא אותה: "וא"ת למ"ל קרא, תיפוק לי' דמצוה עשה שהזמן גרמא הוא שנימול ביום השמיני ללידתו ונשים פטורות. וי"ל כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא".

בפשטות לומדים פשוט בתוס' דא"נ יש למצות מילה "זמן גרמא" בתחילתו, שחיוב מצות מילה מתחיל ביום השמיני, מ"מ אין כאן פטור לנשים מכיון שמ"ע שהזמן גרמא פירושו הוא שיש להמצוה התחלה בזמן, וסיום בזמן. ומכיון שאצל מילה "מיום השמיני והלאה אין לה הפסק" במילא אינה בגדר מ"ע שהזמן גרמא.

והנה, בלקו"ש ח"ג² מבאר כ"ק אדמו"ר שמצות מילה שונה מכל שאר המצוות בזה שהוא פעולה נמשכת, דהיינו שפעולת המצוה הוא לא רק בשעת המילה אלא שנמשך במשך כל ימי חייו של האדם המהול, עיי"ש.

וממשיך בהשיחה³ "דערמיט וועט מען פארשטיין די שאלה וואס תוס' פרעגט: צוליב וואס דארף די גמרא ארויסלערנען פון א פסוק אז נשים זיינען ניט מחוייב צו מל זיין זייערע זין, וויבאלד די מצוה מילה איז דאך א מצוה וואס איז פארבונדן מיט א באשטימטע צייט (ביום ולא בלילה), און פון מצוות וואס זיינען פארבונדען מיט צייט "מצוה עשה שהזמן גרמא" זיינען נשים פטור?

¹ בראשית כד, א.

² שיחת לך לך ע' 757 ואילך.

³ ע' 760.

”אבער ווי גערעדט פריער: אמת טאקע אז דער דורכפירן די מצוה איז פארבונדן מיט צייט, איז אבער די מצוה וואס דער איד איז א מהול (ניט א ערל) ניט אפהענגיק פון צייט און איז פאראן שטענדיק, סיי בייטאג און סיי ביינאכט.”

והנה לאחר לימוד השיחה יש מקום לומר שאכן זה הי' עומק כוונתו של תוס':

”כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק”, היינו גם כאשר עושה הברית עדיין נשאר המצוה להיות מהול, והיותו מהול אין לה הפסק, והיא פעולה נמשכת.

אבל דלכאורה צ”ע לפרש כן מכיון שהשיחה משמע שנותן תירוץ אחר לשאלת התוס' ולא פי' דבריו.

וי”ל שא”א להעמיס בדברי התוס' התירוץ של השיחה מכיון שבהמשך התוס' מקשה ”וא”ת אכתי מ”ע שהזמ”ג הוא, דאין מלין אלא ביום . . .” וע”פ תירוץ השיחה אין מקום לקושיא זו לפי שהת”י הוא שאין מצות מילה רק פעולה חד פעמי אלא פעולה נמשכת הן ביום והן בלילה⁴.

ומכיון שתוס' הקשה כן לאחר שכבר כתב ”מיום השמיני והלאה אין לה הפסק”, עכצ”ל דכוונתו שאין סיום להחיוב ולא שהפעולה (נמשכת ו)אין לה סיום.

⁴ ועוד שבשאר התוס' המתמצים כמו תוס' שעל הדף (תוס' הרא”ש, ר”ע מטוך, ר”ש ב”ר שמואל, חכמי אנגלי) מוסיפים שכמו”כ הוא בפדיון הבן שאע”פ שיש לו זמן – ל’ יום מלידת הולד, מ”מ מלי’ יום ולמעלה אין לה קצבה (וכדאי לקמן שאינו מ”ע שהזמ”ג). ומובן שא”א לתרץ תי’ השיחה בנוגע לפדיון הבן - הע’ המערכת.

בענין תמימות ילדים

הת' מנחם מענדל שי' עלוש
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא

בשיחת כ"ב מנ"א תש"נ אמר כ"ק אדמו"ר (הנחה בלתי מוגה) "אצל ילדים לא שייך המוסג של "אחד בפה ואחד בלב", כי, מצד טבע התמימות שלהם, אומרים הם מה שחושבים באמת, וזוהי גם השלימות שלהם (תמימות מלשון שלימות) שאמירתם בפה היא בהתאם למחשבתם בלב, שאומרים מה שחושבים וחושבים מה שהם אומרים" ומוסיף בהערה שם "שלפעמים רואים שמצד התמימות שלהם מהדרין הילדים בקיום מצוה עוד יותר מאשר הוריהם ומוריהם".

ואוי"ל שסיבת התמימות של ילדים יובן ע"פ מה מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע (בד"ה לולב וערבה תרנ"ט) וז"ל: "מה שקטן משכיל השכלות קטנות, זהו לפי שכלי שכלו קטנים, משא"כ הגדול מפני שכלי שכלו גדולים ורחבים, ה"ה מקבל יותר מאור השכל הרוחני, ולכן הוא משכיל השכלות גדולות כו' . . וכמו"כ במדות, השינוי בהם הוא מצד כלי הלב, שמי שלבו רחבה, האור המידות מאירים בה בגילוי ובהתיישבות, וממילה אינו מתפעל כ"כ מדבר קטן הערך, משא"כ כשכלי מכווץ ומצומצם, מתפעל מכל דבר, אף מדבר קטן הערך, מפני שאור הלב באים בלב בבחינת כללות ובהעלם בלתי מתיישבת כ"כ כו'". ע"כ לשונו הק'.

והענין הוא, דמזה שכלי שכלו ולבו של קטן קטנים הם ואינם רחבים, לכן תופס הוא רק כל דבר מבחי' החיצונית שלו בלבד ואינו "שם לבו" אל פנימיות הדבר המוסתר בעומק הענין. וזהו מה שמצינו טבע התמימות אצל קטנים, כי הם לוקחים את הדבר באופן פשוט ושטחי מבלי להסתבך בחשבונות שונות ("פנימיות" הדבר). ולכן אינם יכולים לדבר היפך הנמצא בלבם.

¹ תו"מ התועדויות ה'תש"נ ח"ד ע' 164 .

² הע' 5.

³ סה"מ תרנ"ט (הוצאת תשע"א) ע' מד.

הערה בד"ה פתח אליהו תשט"ו

הת' לוי יצחק פלטיאל

שליח בישיבה גדולה מעלבורן

במאמר ד"ה פתח אליהו ה'תשט"ו מביא כ"ק אדמו"ר (סוף סעיף א') ממאמרו של אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע – ד"ה פתח אליהו ה'תש"ב – וז"ל: "וממשיך בהמאמר, שע"י העבודה דמס"נ ממשכים מבחינת אנת הוא חד [שביאור כ"ק אדמו"ר לעיל בהמאמר היא שדרגת אנת הוא חד משתייך לעצמות אוא"ס, ובכתר הוא פנימיות הכתר, עתיק] בהע"ס [וביאר לעיל שע"ס הוא במספר – עשר – מאחר שאצילות ה"ה בכלל סדר השתלשלות]. ועי"ז הגילוי איך שהוא למעלה מהטבע נמשך בטבע."

ועי"ז מעיר כ"ק אדמו"ר שם (בהערה 6), וז"ל: "להעיר מד"ה פדה בשלום די"ט כסלו צ"ח (סה"מ ה'תרח"צ ע' קסב. שמ עמ' קעא), שהשבח דפדה בשלום הוא בעיקר על אופן הפדי', שהנס הי' מלוּבש בדרך הטבע. ועפ"ז תומתק השייכות דענין זה (שהגילוי שלמעלה מהטבע נמשך בטבע) לי"ט כסלו."

והנה, לכאורה יש לדייק בדברי כ"ק אדמו"ר, שמגדיר את הנס די"ט כסלו "שהנס הי' מלוּבש בדרך הטבע". ונראה מובן ממילים אלו, שהשייכות בין המבואר בהמאמר דפתח אליהו עם י"ט כסלו יובן מזה דהפדי' די"ט כסלו הי' נס המלוּבש בטבע (כמבואר בהמאמר ענין זה). ויש להוסיף, שדיוק זה אינו רק בהלשון של כ"ק אדמו"ר אלא גם בהתוכן, והוא, דהפדי' די"ט כסלו לא הי' סתם פדי' – נס שאינו מלוּבש בטבע – אלא הפדי' הי' פדי' בשלום – נס המלוּבש בטבע – וכפי הדגשת המאמר "שהשבח דפדה בשלום הוא בעיקר על אופן הפדי'", ומיד ממשיך לבאר, מהו השבח דאופן פדיתו – "שהנס הי' מלוּבש בדרך הטבע."

וצריך ביאור, מהו ההכרח לבאר שכוונת אדמו"ר מהוריי"ץ בזה שאומר "שמה שלמעלה מהטבע נמשך בטבע" הוא, שהוא נמשך באופן של התלבשות דוקא; כי לכאורה יכולים להבין ולבאר דברי אדמו"ר מהוריי"ץ שהמדובר הוא שיש ניסים (גילוי מלמעלה) שקורים למטה בעוה"ז הגשמי וזהו למעלה טבע נמשך בטבע.

ואולי ההכרח לזה הוא, שזהו פירושו של תיבת "נמשך", שאין זה רק שהוא נמצא בטבע, אלא שהוא נמשך – ונתלבש – בטבע. ומובן שביאור זה דחוק הוא.

והנה מתוכן העניין נראה לפרש, שמאיזה סיבה שתהי' המדובר כאן הוא שזוהו העבודה דמס"נ. כלומר, ההכרח שכוונת אדמו"ר מהוריי"ץ כאן, הוא שע"י העבודה דמס"נ ממשיכים מה שלמעלה מהטבע בטבע, והוא דוקא באופן של התלבשות, אינו מהאותיות של המאמר, אלא מתוכנו - מזה שההתעוררות להמשכה זו (שלמעלה מטבע בטבע) הוא ע"י מס"נ. כי מס"נ הוא עבודה שלמעלה מהטבע ובלי גבולית, וכשאדם מוגבל עובד עבודתו במס"נ בעולם הזה, זהו בל"ג המלובש בגבול. וזה מאפשר להמשכה נעלית כזו להימשך למטה ולא רק שהוא ימצא במציאות של גבול, אלא שהוא מתלבש בהגבול.

אמנם ביאור זה הרי הוא קשה ביותר, כי הרי, בהשקפה ראשונה עכ"פ נראה לומר, שההולך על מס"נ הוא אינו מלובש בטבע כלל, אלא הוא משבר כל טבעותיו ועושה ההיפך דהעולם והיפך הטבע ממש?

ואולי יש לומר בזה, שיש לדייק בהמילה "עבודת המס"נ" ("שע"י העבודה דמס"נ"), שלא מדברים על מס"נ חד פעמית, כקל שבקלים שברגע אחד מוסר את נפשו, אלא מדברים על אחד שע"י עבודה פנימיות ומסודרת הוא גילה את עצם נשמתו, והוא שהוא יעבוד עבודתו היום יומית במס"נ. כלומר, שמס"נ - גילוי העצם - אפשר להיות בשני אופנים: א) באופן שלילי, וכמאמר הידוע "א איד ניט ער וויל און ניט ער קען זיין אפגעריסן פון אלקות". שזה מונע אותו מלעבוד ע"ז; וב) באופן חיובי, שהוא גילה את העצם שלו, עד שכל מה שהוא עושה ויעשה, יהי' זה באופן דמסירת נפש.

ויש להוסיף, שעפ"ז יש לבאר צ"ע בהמאמר הידוע, ד"ה ואתה תצוה. ששם מבואר, שע"י מרדכי היהודי - האתפשטותא דמשה ורעיא מהימנא שבדורו - פעל שאצל אנשי דורו יהי' העניין דמס"נ. ולכאורה יש לתמוה, הרי זה שאיש ישראל הולך על מס"נ הוא טבע כל איש מישראל, וכנ"ל "א איד ניט ער וויל און ניט ער קען זיין אפגעריסן פון אלקות", וא"כ מה הי' החידוש דמרדכי שחידש באנשי דורו.

ונראה לומר הביאור בזה, שבהמאמר (שם סעיף ג) מבאר וזלה"ק: "שלימוד התורה וקיום המצוות אז הי' קשור עם מס"נ", שלא הי' מדובר על מס"נ כפשוטו, אלא על קיום תו"מ הקשור עם מס"נ. וכפי שמאריך שם (בסעי' ד'): "דבזמן הגזירה, הי' קיום התומ"צ שלהם במס"נ", ולא רק מסירת נפשם למות לה' אלא שהאופן בו קיימו התומ"צ הי' באופן דלמעלה ממדידה והגבלה (תוכן הענין דמס"נ). וכפי שממשיך שם לבאר: "[דנוסף לזה שהי' להם מס"נ שלא לכפור ח"ו] [כמבואר בתו"א, שבאם היו ממירים דתם לא היו עושים להם כלום, כי הגזירה היתה רק על היהודים, ואעפ"כ לא

עלתה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו], ה' להם מס"נ גם על קיום התומ"צ, ועד שהקהילו קהילות ברבים ללמוד תורה במס"נ]. כלומר, דנוסף לזה שלא ה' אפשר להם "צו זיך אפרייסן פון אלקות" - שזהו טבע כל ישראל. אלא שמרדכי פעל בהם יותר מכן, שיעבדו עבודתם בכלל במס"נ, "ועד שהקהילו קהילות ברבים ללמוד תורה במס"נ."

ועדיין צ"ע, כי הרי שם בואתה תצוה, מחלק כ"ק אדמו"ר בין עבודת המס"נ והעבודה בזמן הזה. שדווקא בעבודתנו אפשר להיות שגילוי העצם יהי' בפנימיות, משא"כ בעבודתם, וכפי שמאריך שם (סעי' יו"ד) וזלה"ק: "דגילוי עצם הנשמה בענין המס"נ, יש לומר, שבנוגע לכחות הגלויים הוא כמו דבר נוסף. וכמו שרואים בפועל בכמה אנשים, שבהיותם במקום שהיו שם גזירות על תומ"צ, ה' להם מס"נ בפועל משך כו"כ שנים, וכשבאו אח"כ למדינות שאפשר לעסוק בתומ"צ מתוך הרחבה, אין ניכר בהם (כ"כ) המס"נ שהי' להם מקודם. כי זה שעמדו במס"נ משך כו"כ שנים הוא לפי שהאיר בהם גילוי עצם הנשמה שלמעלה מכחות הגלויים ולא נעשה עי"ז שינוי בכחות הגלויים עצמם". שמזה נראה שגם "העבודה דמס"נ" שנתעורר ע"י מרדכי, באופן חיובי, אינו פועל בהאדם באופן של התלבשות.

ואבקש ממקוראי הגיליון להעיר עיני בזה.

קנין כסף ע"מ להחזיר דומה כחליפין

הנ"ל

איתא במס' קידושין (ו, ב): "אמר רבא: "הילך מנה על מנת שתחזירהו לי. במכר, לא קנה. באשה, אינה מקודשת. בפדיון הבן, אין בנו פדוי. בתרומה, יצא ידי נתינה; ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות". מאי קסבר רבא? אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, אפילו כולו נמי? ואי קסבר לא שמה מתנה, אפילו תרומה נמי לא? ועוד, הא רבא הוא דאמר, מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה? . . אלא אמר רב אשי: "בכולהו קני לבר מאשה, לפי שאין אשה נקנית בחליפין". א"ל רב הונא מר בריה דרב נחמיה לרב אשי: "הכי אמרינן משמיה דרבא כוותיק".

ופירש"י ד"ה "אלא אמר רב אשי", וז"ל: "ודאי בכולהו אמר רבא דקונה לבר מאשה כו', והאי לחליפין דמי כקנין בסודר דאינו אלא אוחו בה ומחזירו".

פשטות דברי רש"י נראים שבאים לפרש הטעם דבכולהו קונה לבר מאשה. ולכן בא רש"י בביאור זה רק כאן - בסוף הסוגיא - ובאותו דיבור המתחיל שהוא מפרש דברי רב אשי ד"ודאי בכולהו אמר רבא דקונה לבר מאשה כו".

פשטות ביאורו הוא, דקנין זה הוא כקנין סודר, והטעם לזה הוא משום "דאינו אלא אוחו בו ומחזירו", דזהו הגדר דקנין סודר (וראה תוס' ד"ה "לבר מאשה", החולק על זה). ומשום שאי אפשר לקדש אשה בקנין סודר (ראה ג, א ורש"י שם ד"ה "חליפין"), במילא אין לקדש אשה בכסף שהתנה להחזיר.

והנה בפירש"י זו צריך ביאור:

(א) מהו אריכות לשונו "והאי לחליפין דמי, כקנין בסודר", ומדוע אינו מסתפק לומר "והאי כקנין בסודר דמי"? ואוא"ל כי לשון הש"ס שם (ג, א) המודיע לנו שאין לקדש בקנין כזו משתמש עם הלשון "קנין חליפין", ורש"י שם פירש, שמדובר בקנין סודר, ולכן גם כאן נקט רש"י לשון הש"ס והוסיף פירושו. ודוחק.

(ב) מהו אומר "והאי לחליפין דמי, כקנין בסודר", שמשמע מכאן שאין זה קנין זו ממש אלא כמוהו? ובפשטות אין לומר שהטעם לזה הוא משום שאין קנין זו בסודר אלא בכסף, כי זהו קנין סודר הרגיל, ורוב קנייני סודר אינם בסודר דוקא.

ג) לכאורה תמוה איך אפשר לומר שהנותן כסף ע"מ להחזיר קונה בקנין סודר; הרי הקונה בכסף שאינו שווה פרוטה, לא קנה. ולכאורה הרי זה קנין סודר, כי הרי קנין סודר מועיל גם בפחות משוה פרוטה? אך העניין בפשטות הוא, שמפני שהוא נתן הכסף בתור קנין כסף, ולא בתור קנין סודר, לכן אי אפשר להחשיבו כקנין סודר, אלא כקנין כסף. וכמו"כ הוא בהנותן כסף ע"מ להחזירו, שאין להחשיבו כקנין סודר אלא אם זה ה' סגנונו בנתינתו. ומשום שכאן לא פירש שהוא קונה בקנין סודר, איך אפשר להיות, שכקנין סודר יחשב?

ד) ע"פ הבנתנו ברש"י זו עד כעת, מובן, שגם איפוא קנין זו כן מועיל - במכר ובפדיון הבן - אין זה מטעם קנין כסף, אלא מטעם קנין סודר. וגם מובן, שלהבן חמש עשרה לגמ' לא ידע שמדובר כאן בקנין סודר, ולא בקנין כסף, עד שפי' רש"י דהוא כן, וביאר אותו "דאינו אלא אוחו בו ומחזירו". ועפ"ז קצת צריך עיון, שרק בסוף הסוגיא מודיע רש"י לנו על אופן הקנין, ולכאורה ה' רש"י לפרש זה בתחילת דברי רבא? ואף שאין לזה נפק"מ להלכה, אעפ"כ לכאורה ה' זה מתאים בכדי לידע הפירוש.

ואולי י"ל הביאור בפירש"י זו:

הקנין המדובר בסוגייתנו - של המקדש בכסף ע"מ להחזיר - אינו קנין סודר, אלא קנין כסף. ולכן לא פירוש רש"י שקנין זה הוא קנין סודר (עד לבסוף). וכאן בא רש"י לפרש הטעם שקנין זה - שהוא קנין כסף - אינו מועיל באשה. ולזה פירש רש"י "והאי לחליפין דמי", שכמו שידוע שקנין חליפין אינו מועיל לקידושין, כמו"כ אין לקדש אשה בכסף ע"מ להחזיר, כי לחילופין דמי. והטעם שהוא דמי לחילופין הוא "דאינו אלא אוחו בו ומחזירו". וי"ל הביאור בזה, ע"פ מה שפירש"י שם (ג, ב, ד"ה "לא מקניא נפשא"), דהטעם דאין לקדש בחליפין - בקנין סודר - הוא משום "דגנאי הוא לה", ולכן "לא מקניא נפשא", ע"ש. ומובן בפשטות שכן הוא בהנותן כסף ע"מ להחזיר, דלא מקניא נפשא, דגנאי הוא לה.

ועפ"ז יש לפרש מדוע רש"י מאריך בלשונו, באומר "והאי לחליפין דמי, כקנין בסודר", כי בפשטות אינו מובן, אם אנו יודעין שחליפין הוא אותו העניין דקנין סודר, אין צורך להזכיר קנין סודר; ואם אינו נודע, א"כ יש להזכיר קנין סודר בלבד? אלא ע"פ מה שביארנו - שהקנין שלנו אינו, לא קנין סודר ולא קנין חליפין, אלא קנין כסף - מובן, אריכות לשונו: באומר שהקנין אינו מועיל לאשה, הוא אומר כי זה דומה לחליפין - וחליפין אינו מועיל באשה, כדאיתא לעיל (ג, א). ובביאור הטעם שקנין זה דומה

(לעניין קידושי אשה) לקנין חליפין הוא, שהוא גנאי לה, וכקנין סודר, "דאינו אלא אוחו בו ומחזירו".

וע"פ ביאור זה מתורץ גם קושיית התוס' (ד"ה לבר מאשה), אודות הקנין דמכר ופדיון הבן. ראה שם.

וראה בתוס' שם, ורא"ש סימן ו'. מבואר שם שהטעם שאין לקדש בכסף ע"מ להחזיר, הוא משום חשש, שעתיד לטעות ולומר שאם מותר לקדש בזה, מותר גם לקדש בחליפין. ולכאורה י"ל שכן הוא פשט ברש"י. אבל לכאורה דוחק קצת לומר כן, כי לכאורה ה' לו לרש"י לומר במפורש, שהפסול הוא משום חשש; ומשמעותו של רש"י הוא שהטעם שאין לקדש בו, הוא מפני טעם עצמאי. וע"פ מה שביארנו לעיל הולך שפיר.

והנה בתוס' זו גופא צריך ביאור, ובהקדם יש להעתיק לשון התוס': "ואם תאמר, במאי דמו לחליפין? אי משום דחליפין הדרי; הא בחליפין גופיהו אמר בנדרים פרק השותפין (דף מח:): דאי תפיס לה מיתפסי. ונראה לר"י, דלאו חליפין הוא, ומדרבנן הוא דלא הוו קידושין, לפי שדרך העולם להחזיר חליפין, והני כעין חליפין דמי, ואתי למימר, אשה נקנית בחליפין, הילכך אפקעינהו רבנן לקידושין מינה...". וצריך ביאור, מהו ההו"א שלו, ומהו מסקנתו? כלומר, מקושייתו "במאי דמו לחליפין" נראה, שאין לומר על סתם קנין שהוא קנין חליפין. אבל משמעותו מהמשך דבריו הוא שאם יש עניין אחד שבו הם דומין זל"ז - וכגון, "דהדרי" - א"כ יש לומר שהוא כן קנין חליפין. והאם משום שהם דומין בפרט אחד הרי הוא נכלל בגדר קנין חליפין?

ואולי יש לפרש (בדוחק), שקנין סתם, שלא פירש אם הוא קנין כסף או קנין חליפין, הוא בגדר קנין כסף. וע"ז הקשה התוס', במה זה דומה לחליפין. ובזה השתדל תוס' לתרץ, שמפני שחזרת הכסף מיוחד לקנין חליפין, לכן י"ל שבמקרה שלנו, "דהדרי", ברור שהוא קנין חליפין, אף שהוא לא אמר זה במפורש.

וי"ל באופן אחר: בההו"א דהתוס', תוס' לומד הגמ' כפי שפירשנו לעיל בשיטת רש"י. שכבר מתחילה הבין תוס' שאין כוונת הגמ' לומר שקנין זה הוא קנין חליפין, אלא הגמ' אומר שמפני שהוא דומה לחליפין, לכן אין לקדש אשה בה. וע"ז מקשה התוס', במה היא דומה לחליפין. והנה, בהשתוות אחת בין קנין שלנו לחליפין אפשר לפרש, שמפני השתוות זו אין לקדש בה, כי אולי מפני עניין זה, קנין חליפין אינו מועלת בקידושין. ולכן אומר התוס' שיש להשוותם בזה, שבשניהם הדרי, ובזה יש

לפרש, שהטעם שאין לקדש בקנין חליפין הוא מפני דהדרי, ומפני אותו הטעם, אין לקדש בקנין זו. וע"ז אמר התוס', שזה אי אפשר להיות הטעם שאין לקדש בקנין חליפין, כי הרי חזרת הממון אינו מעכב בקנין חליפין, ואפשר להיות קנין חליפין דלא נחזור. ולכן ביאר התוס' הטעם דאין לקדש בקנין זו, מפני חשש, כי יבואו לומר שאפשר לקדש בחליפין. ע"ש.

תנאי שאין צורך להכפיל

הנ"ל

מובא במס' קידושין (ו, ב) - בדרך אגב - וז"ל: "דאמר רבא, הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי. נטלו והחזירו, יצא; ואם לאו, לא יצא". וידוע הקושי בזה, הרי ידוע דבכדי שיהי' תנאי לעיכובא (באופן שאם לא יתקיים התנאי "לא יצא"), זהו רק באם התנאי הוא כפול. וכאן התנאי "על מנת שתחזירהו לי" לכאורה אינו תנאי כפול. ואם כן אמאי לא יצא ?

והנה בתוס' ד"ה "לא החזירו לא יצא" הובא קושיא זו, וז"ל: "וא"ת אמאי לא יצא; הא לא הוה תנאי כפול? וי"ל דאיכא תנאי דלא בעי כפול. כגון הכא שהיה דעתו שיברך חבירו על אתרוג שלו..." (- כלומר, שאף שבדרך כלל אין תנאי לעיכובא באם אינו תנאי כפול, אבל הכא הוא יוצא מן הכלל הזה).

והנה בביאור החילוק בין המקרה שלנו - שאין צורך לתנאי כפול - לשאר מאורעות - הצריכים תנאי כפול - אומר התוס' "שהיה דעתו שיברך חבירו על אתרוג שלו". ולכאורה צ"ל מהו כוונת התוס' בביאור זה?

והנה, תוס' שם ממשיך להביא מעוד שני מקומות בש"ס, שנראה שם שאין צורך לתנאי (כפול); וז"ל: "וגדולה מזאת אמרו (לקמן דף מט: ושם), בההוא גברא דזבין נכסיה אדעתא למיסק לארעא דישראל, ולא פירש ולא מידי, וסוף לא סליק. בעי למיהדר. ואמר רב הונא, הוי דברים שבלב, ואינם דברים. א"כ משמע דוקא משום דלא פירש, אבל אם פירש הוי תנאי, אע"ג דלא כפליה. וה"נ איתא במי שמת (ב"ב דף קמז.), גבי שכיב מרע שאמר, כמדומה אני שאשתי מעוברת אבל עכשיו שאינה מעוברת נכסי לפלוני. לסוף נתגלה שהיתה מעוברת, וקאמר התם דלא הוי מתנה, משום דמעיכרא לא היה בדעתו ליתנם לאותו פלוני אם היתה אשתו מעוברת". ומסיק התוס': "ה"נ לא בעינן תנאי כפול כיון שהיה בדעתו לכך."

ונראה מזה (בין מהגמ' מלקמן ומב"ב שהועתק בתוס', ובעיקר מסיומו "כיון שהיה דעתו לכך") שהטעם שכאן אין צורך בתנאי כפול הוא, משום שברור הוא שכוונת

הנותן הוא שהתנאי יהי' לעיכובא. כלומר, מפני שברור הוא בנתינת האתרוג - שהנותן רוצה זה בחזרה (לקיים מצוותו - באותו היום או למחרתו).

וכך מפורש בתוס' שם, (קידושין מט, ב) ד"ה "דברים שבלב אינם דברים", וז"ל: "...וקשה, אמאי? הא בעינן תנאי כפול, והרי לא התנה שאם לא ילך לא יתקיים המקח? . . ואומר ר"י דצריך לחלק ולומר דיש דברים שאינם צריכין תנאי כפול, אלא גלוי מילתא, דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד. וגם יש דברים דאפילו גילוי מילתא לא בעי, כגון ההיא דהכותב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן, שהמתנה בטלה. וכן הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפטרופא, לפי שאנו אומדין שלכך היה בדעתו. וכמו כן אנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא למיסק לארעא דישראל."

ויש לבאר זה קצת, אף שלא מצאתי אחד שמבאר ככה, אבל לכאורה זה פשוט:

הטעם שרק אם הוכפל התנאי, התנאי הוא לעיכובא, (לכאורה) הוא מפני, כי כשאחד מסכים לעשות או ליתן איזה דבר, אלא הוא מוסיף תנאי לזה, צריכים לראות, האם כל הסכמתו לעובדא זו הי' תלוי על תנאו, או שבאמת הוא הי' מסכים לזה גם בלי קשר לקיום תנאו, וזה שהוא בפועל תלאו על תנאי הי' רק מפני שהי' לו הזדמנות להתנותו, אבל התנאי לא הי' לעיכובא. והנה, אחד האופנים להכיר האם כל הסכמת הנותן תלוי' על התנאי הוא מסגנונו; שאם הוא כופל תנאו, והוא אומר הן קודם ללאו, וכיו"ב, בזה ברור שכל הסכמתו תלוי' על התנאי.

ועפ"ז מובן שבמקרה שברור, "ואנן סהדי", שכל הסכמתו תלוי' על התנאי (כגון המקרה שלנו), א"כ פשוט הוא שתנאו הוא לעיכובא, גם אם לא הוכפל תנאו (ויש להוסיף, שעפ"ז גם יש לבאר מדוע במקרה כזה אכן לא הוכפל תנאו, אף שכוונתו הי' שהתנאי כן יהי' לעיכובא; כי מפני שבמקרה זה, כ"כ ברור כוונתו, לכן המתנה אינו מרגיש הצורך להכפיל ולהדגיש תנאו, כי ברור שזה נוגע לו ועליו תלוי כל העובדא).

אמנם עפ"ז קשה בתוס' כאן, מהו פירוש דבריו "שהיה דעתו שיברך חבירו על אתרוג שלו", איך מבואר בזה הביאור הנ"ל.

והנה בהשקפה ראשונה יש לבאר הפירוש דמילות אלו, שאין כוונת מילות אלו לבאר הטעם שבמקרה זה אינו צריך תנאי כפול, אלא כוונתם הוא לומר באיזה מקרה מדברים שאין צריך להכפיל. כלומר, האות שי"ן (שהיה דעתו שיברך חבירו על אתרוג שלו) אינו "כי", אלא "במקרה".

אבל זה קשה: א) העיקר חסר מן הספר, שלא השתדל תוס' כלל לבאר סברתו; ב) בכדי לומר המקרה המדובר אין צורך כלל לכ"כ אריכות?

ואולי י"ל הביאור בזה, ובהקדם: מובן שיש צורך לבאר מהו בדיוק ההגדרה להיכן אין צריכים תנאי כפול והיכן צריכים.

והנה ע"פ הביאור שביארנו - שהטעם שברור שהתנאי הוא לעיכובא הוא משום שהוא רוצה לצאת מצוותו לאחריו - א"כ, אם זה יום האחרון והוא אינו צריך לברך עוד על לולבו, אין התנאי לעיכובא. וכן אם הוא נתן לאחר לולבו משום תפקיד אחרת, ולא לברך עליו, אעפ"כ התנאי אינו צריך להכפיל בכדי שיעכב, כי עדיין ברור שהוא צריך לולבו לברך עליו.

והנה המקרים אחרים המובא בתוס' כאן מובן הגדרתו - ששם האדם ביטא בפירוש כוונתו, אבל כאן אין כ"כ ברור.

וי"ל שלזה בא תוס' לברר הגדרת החילוק, וזה ביאר התוס' על ידי המילות "שהיה דעתו שיברך חבירו על אתרוג שלו", שבו ברור שזה שהוא נתן לולבו בתור מתנה לא הי' כוונתו שהי' ברשותו, אלא שהוא יוכל לצאת מצוותו כדבעי, שבכדי לצאת מצוותו צריך הלולב להיות שלו, ולכן בכדי לצאת מוכרח להיות הנתינה בתור מתנה. ולכן דוקא במקרה זו ברור שהוא רוצה לולבו בחזרה, וכלשון התוס': "שהיה דעתו שיברך חבירו על אתרוג שלו."

וכמו השיחה הידוע (לקו"ש חי"ט ע' 348 ואילך) אודות הטעם שבמצוות סוכה אין צריך לבטא בשפתיו שהוא נותנו בתור מתנה - כי הרי כל מצוות סוכה הוא שהוא דר בו, וענין הדירה הוא ענין של בעלות, ולכן "ברור לכל" שהוא נותן סוכתו ושהוא יהי' הבעה"ב, כי זהו ענין אחד עם מצוות סוכה; כמו"כ כאן י"ל שזה שהוא נתן לולבו בתור מתנה, לא הי' כוונתו ליתן לו מתנה (ע"מ להחזיר), אלא כוונתו הי' רק שהוא יכול לצאת מצוותו. וכמו שמודגש בתוס' שכוונתו הי' שיברך על הלולב "שלו", אף שלכאורה כבר אינו שלו, שהוא נתן אותו בתור מתנה. וד"ל.

בענין סוגיית הגמ' קידושין טו ע"ב

הנ"ל

איתא במס' קידושין (טו, ב): "ואם לא יגאל באלה" רבי אומר באלה הוא נגאל ואין נגאל בשש", שרבי מפרש את הדיוק ד"באלה" ללמד שהנמכר לעכו"ם נגאל רק באלה – בפדיון – ולא לאחר שש שנים.

ובהמשך הגמ' שם: "ומאן תנא דפליג עלי' דרבי, רבי יוסי הגלילי ור"ע: דתניא "לא יגאל באלה" ר' יוסי הגלילי אומר באלה לשחרור בשאר כל אדם לשעבוד ר"ע אומר באלה לשעבוד בשאר כל אדם לשחרור". כלומר שהם חולקים על רבי, שהם מפרשים המילה "באלה" שלרבי יוסי הגלילי ה"ה מלמד שאם הוא נפדה ע"י קרובים הרי הוא משוחרר, אמנם אם הוא נגאל באחרים הרי הוא נעשה משועבד להם. ולרבי עקיבא ה"ה מלמד להיפך, שאם נגאל ע"י קרובים נעשה משועבד להם, ולאידך גיסא אם נגאל ע"י אחרים ה"ה משוחרר.

והגמ' שם ממשיך לברר מקור וסברת דבריהם של רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא:

ההו"א הראשון הוא שהם חולקים על אופן קריאת הפסוק; לרבי יוסי הגלילי פירוש הפסוק הוא "ואם לא יגאל באלה כלומר ע"י קרובים – אלא באחר – ויצא בשנת היובל – שנעשה משועבד אל הגואל. ולרבי עקיבא פירוש הפסוק הוא "ואם לא יגאל – באחר אלא – באלה – כלומר ע"י קרובים – ויצא בשנת היובל – שנעשה משועבד אל הגואל.

אמנם הו"א זו נעקד לגמרי מפני שאי אפשר לומר שלפי ר"ע מוסיפים בהפסוק תיבת – אלא – שהרי לא מרומזת היא בשום פנים ואופן כלל.

ולכן מביא הגמ' אופן שני: בפסוק שלפני הפסוק שלנו של "באלה" כתוב שמה "או דדו או בן דדו יגאלנו או משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו או השיגה ידו ונגאל", ובהאי קרא קמיפלגי: "או דודו או בן דודו יגאלנו" מזה לומדים גאולת קרובים, "או השיגה ידו" זה גאולת עצמו, "ונגאל" זו גאולת אחרים. גאולת הוא בודאי לשחרור וממנו לומדים אלפניו – גאולת קרובים – ולאחרי – גאולת אחרים – שהוא יוצא לשחרור. אמנם מפני המיעוט ד"באלה" נמצא שמגאולת עצמו לומדים רק על אחד – או אלפניו

או אלאחריו, וזהו המחלוקת בין רבי יוסי הגלילי ור"ע: לרבי יוסי הגלילי נדרש לפניו ולר"ע נדרש לאחריו.

הנה על זה מקשה הגמ': "אי הכי הדר קושיא לדוכתי" – שלפ"ז צריך ר"ע לפרש הפסוק כדלעיל – שהוא מוסיף המילה "אלא", ואי אפשר לומר כן.

ומתרץ הש"ס "אלא בסברא קמיפלגי", שלרבי יוסי הגלילי מסתבר לומר שגאולת אחרים הוא לשיעבוד ולר"ע מסתבר לומר שגאולת קרובים לשיעבוד.

ומסיים שם: "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן זו דברי רבי יוסי הגלילי ור"ע אבל חכ"א הכל לשחרור, מאן חכמים רבי היא דמפיק ליה להאי באלה לדרשה אחרינא ומקרא נדרש בין לפניו ובין לאחריו".

ע"כ נוגע לנו.

והנה רש"י פירוש את תירוץ הש"ס שבסברא קמיפלגי, שהמחלוקת היא "אי האי באלה אקרובים קאי או אאחרים קאי".

והנה צריך ביאור איך זה נשמע מלשון הש"ס.

עוד צריך להבין, שקושיית הגמ' שבאנו לתרץ הוא איך מפרש ר"ע את הפסוק של "באלה", ונקודת התירוץ לפי רש"י הוא שהמילה "באלה" אינו הקרובים אלא אחרים. א"כ העיקר חסר מן הספר, שלכאורה יש לומר זה גם אם חלוקים הם איך דורשים "באלה" אם לפניו אם לאחריו, ואינו נוגע כאן זה ש"בסברא קמיפלגי".

אלא בהכרח לומר לרש"י שהאפשרויות שיש לפרש תיבת "באלה" שאחרים קאי, הרי"ז רק אם חלוקים הם בסברותיהם. כי אם רק חלוקים אם נדרש לפניו או לאחריו, בהכרח ה' צריך לפרש תיבת "באלה" שאקרובים קאי. ומהו הביאור בזה.

בסגנון אחר: מהו החילוק אם נאמר שחלוקים הם אם נדרש לפניו או לאחריו או שהם חלוקין בסברות – אם אפשר (וכן מוכרח לכאורה) לפרש תיבת "באלה" דאחרים קאי?

והנה, בנוגע הנחת הש"ס ד"באלה" אקרובים קאי, יש להעיר מרש"י ד"ה "באלה", וז"ל: "בקרובים דכתיב לעיל מיניה או דודו וגו'". שרש"י מודיע לנו שהמילה באלה שנדרש ע"י רבי, דאקרובים קאי.

והנה מהסוגיא על אתר אין להוכיח (לענ"ד) דאקרובים קאי, דלעניין הלימוד דרבי מבאלה אין שום נפק"מ אם אקרובים קאי או אאחרים קאי (דהרי לומד דיכולין לדרש תיבת "באלה" בין מלפניו ובין מלאחריו). וא"כ בהכרח לומר שמאזיה סיבה שתהי' הפירוש הפשוט ד"באלה" אקרובים קאי. וזה מתורץ מדוע הגמ' אומר ש"הדרא קושיא לדוכתא" ואינו מתרץ שלר"ע המילה "באלה" אאחרים קאי, כי פירושו הפשוט הוא דאקרובים קאי.

אמנם עדיין צריך ביאור:

(א) א"כ מה מועלת תירוץ הש"ס ד"בסברא פליגי" – במה ניתן האפשריות לפרש "באלה" אאחרים לאחר שחידש לנו הש"ס דבסברא פליגי?

(ב) ועוד לכאורה עדיין צריך ביאור בפירוש רש"י הנ"ל ד"ה "באלה" – דהנה נניח דפשטות הלשון דבאלה אקרובים קאי, אבל אינו מובן עדיין מה נוגע זה לסוגייתנו שהיה צורך לרש"י להודיענו את זה דאקרובים קאי?

ואולי י"ל הביאור בזה, שבהמילים דרש"י "בקרובים קאי" רש"י אינו בא לשלול השיטה שאאחרים קאי, אלא שבא רש"י לשלול שאינו מדובר בפדיון עצמו. וכדברי רש"י בסוגיין – ד"ה ומה מי – וז"ל: "נמכר לישראל לא כתיב ביה גאולת קרובים דלא נפקא לן (לעיל קידושין דף יד): מוהפדה אלא גאולת עצמה"; שרש"י בא לברר הלימוד דרבי, שב"באלה" מדייקים שיש לחלק בין נמכר דלעכו"ם לנמכר לישראל, דהנה אם מי שנמכר לישראל יכול גם להיגאל ע"י קרובים לכאורה אין לדייק מהמילה ד"באלה", ומפני דנמכר לישראל לא כתיב ביה גאולת קרובים לכן יש לחלק ביניהם. ועפ"ז ברור הצורך לרש"י לפרש ד"באלה" אקרובים קאי – בכדי לשלול דבגאולת עצמו קאי.

ועפ"ז אין להוכיח כלום מרש"י זו.

וגם מזה שר"ע עצמו משתמש עם המילה ד"באלה" דאקרובים קאי אין להוכיח שום דבר, וכדמפרש תוס' בד"ה "אלא בסברא פליגי", ד"לדברי ר' יוסי הגלילי קאמר", ע"ש.

ואולי י"ל, ובהקדם: שכשמישהו מדבר הוא מפרש דיבורו באופן שיבינו. וגם בחמשה חומשי תורה, שיש כללי הלימוד, ועל פיהם יש ללמוד ממנו הלכות שלא

נכתבו בפירוש, אעפ"כ י"ל שבסתימת לשון החומש, צריך להיות האפשריות להבין פירוש מהמשך הפסוקים בלי להוכיח מדינים ועניינים אחרים.

עפ"ז מובן שאין לר"ע לפרש שהמילה "באלה" קאי אאחרים מכיון שהוא לומד הדין מפסוק אחר, שאין זה משמעות הסתימות כאן. אמנם לאחר שביארנו דבסברא פליגי, דלר"ע אי אפשר לפרש דבאלה אקרובים קאי, לכן לדעתיה, הסתימות ד"באלה" ברור דאחרים קאי, דאין מסתבר לומר אחרת. ולכן מובן שסמך התורה על שכל הלומד שהוא יבין שאין לומר דאקרובים קאי ובמילא ידחוק ויפרש דאקרובים קאי. ודו"ק.

המקדש במלוה

הנ"ל

איתא במסכת קידושין (ו, ב), "אמר אביי: "המקדש במלוה, אינה מקודשת. בהנאת מלוה, מקודשת. ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית". ופירש"י ז"ל: "המקדש במלוה: דאמר התקדשי לי במלוה שהליתין". כלומר, שאיש רוצה למחול חוב ממון של אשה – שהוא אומר לה שהממון שהוא נתן לה הם שלה, ואינו צריך להחזירם, ובזה הוא מקדשה. וממשיך רש"י לבאר הטעם שאי אפשר לקדש בזה, וז"ל: "אינה מקודשת: דקחה משדה עפרון גמרינן, דיהיב מידי בשעת קידושין. ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה, ומעות אחרים היא חייבת לו". כלומר, משום דגמרינן קנין קידושין מקנין דשדה עפרון, לכן בכדי לפעול קנין קידושין צריך לקנות עם דבר מה (כמו שדה עפרון, ששם הי' הקנין בדבר מה). ולכן אי אפשר לקדש במלוה, כי הכסף הנתון לה "להוצאה ניתנה" והם כבר ברשותה, והיא מחוייבת להחזיר ממון אחרים. ובמילא אינה מקודשת.

וממשיך הגמרא לדון בפירוש דברי אביי, וז"ל: "האי הנאת מלוה ה"ד? אילימא דאזקפה, דאמר לה ארבע בחמשה; הא רבית מעלייתא הוא? ועוד, היינו מלוה. לא צריכא, דארווח לה זימנא". כלומר, שהגמרא שוללת שהפירוש דהנאת מלוה הוא ממון רבית – וכפירש"י: "אילימא דאזקפה: מעיקרא ארבעה בחמשה והשתא אמר לה התקדשי לי בזוז חמישי". הו"א זו נשלל בשניים: א. שאין זה הערמת רבית אלא רבית מעלייתא (רבית מדאורייתא ולא מדרבנן); ב. שזהו דומה להמקרה שקידש במלוה, כי אין לחלק בין המקדש ברבית להמקדש עם המלוה עצמו. וכמו שהמקדש במלוה אינה מקודשת, כמו"כ כאן, המקדש ברבית אינה מקודשת.

והנה, אם ישאל, מה היה ההו"א של הש"ס לבאר שהנאת מלוה הוא ממון הרבית, הרי ברור להש"ס שרבית הוא אותו העניין דמלוה, וכדמוכח מזה שלא הי' בזה שקו"ט בהש"ס אם לדמותה למלוה אם לאו, אלא אמרו בפשטות ש"היינו מלוה", וא"כ מה הי' ההו"א? לכאורה י"ל בפשטות, שאף שנשלל לומר כן, בין מהמשך דברי אביי ("ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית", וזה רבית ממש), ובין בסברה ("ד"היינו מלוה"), אבל הגמרא ביקש למצוא פירוש בהמילים "הנאת מלוה", ורבית של מלוה הולך שפיר בהמילים, שאף דלענייננו הוא דומה להמלוה, אבל הוא אינו המלוה עצמו

אלא הנאתו. ועל זה דחה הגמ' פירוש זו, שאף שאכן אתה, שזה מתאים אם הפירוש המילות ד"הנאת מלוה", אעפ"כ מוכרח לומר שלא זה הי' כוונת דברי אביי.

והנה בפירוש הטעם דרבית דומה להמלוה, פירש"י ז"ל: "ה"ג ועוד היינו מלוה: שאף הוזה הזה כבר מחוייבת ועומדת". וצ"ב פשטות פירוש דבריו, מהו כוונת רש"י ז"ל? ולהוסיף, שבהשקפה ראשונה נראה הטעם שאין לקדש במעות רבית, משום שמעות רבית אינן קיימין. ודברי רש"י משמעין משמעות הפוך - אל תאמר דמעות אלו אינן קיימין, אלא "כבר מחוייבת ועומדת"?

והנה, שמעתי פירוש מחודש בפירש"י זו, מכמה חבירי: זה דהגמרא דחה את התירוץ דרבית, אינו מפני דאי אפשר לקדש ברבית. אדרבה, אפשר לקדש ברבית. אלא טעם הדחי' הוא משום שאין זה מתאים עם הלשון דאביי. ובזה יש שני פרטים: א. אין זה מתאים עם הלשון "הערמת רבית" כנ"ל; ב. אין זה מתאים עם הלשון "הנאת מלוה", כי הרי, רבית "היינו מלוה" ולא הנאתו. וע"ז בא רש"י לפרש מדוע אין רבית מתאים עם הלשון "הנאת מלוה", כי "הוזה הזה כבר מחוייבת ועומדת", וזהו כהמלוה עצמו ולא כהנאתו.

ונמצא עפ"ז שהו"א הגמרא הי', שרבית מתאים בתוכנו עם הנקודה דאביי, כי רבית אכן מקדש; והגמרא שלל פירוש זו בשני פנים: א. הוא אינו מתאים עם המשך לשונו "הערמת רבית"; ב. אינו מתאים עם הלשון "הנאת מלוה". ולא כביארנו לעיל, שהו"א הי' להתאימו דוקא עם הלשון "הנאת מלוה", ודחה בזה שהוא אינו מתאים עם התוכן.

ולכאורה יש לעיין בפירוש זו, ובשניים: א. אם שני הדיוקים הם בלשון אביי, הי' להש"ס לנקוב אותם על הסדר - להקדים הדיוק ד"הנאת מלוה", ולאחר את הדיוק ד"הערמת רבית" - ולפועל הרי זה מובא בסדר הפוך. ב. ע"פ פירוש זו, פירוש המילות דשאלת הש"ס על דברי אביי - "היכי דמי" - הוא, מהו מקרה שאפשר לומר עליו "מקודשת"; משא"כ לפי פירוש הראשון, פירוש השאלה "היכי דמי" היא, היכי דמי פירוש המילות ד"הנאת מלוה". והנה לענ"ד נראה לומר שכשהש"ס שואל על דברי חכם "היכי דמי", אין השאלה, באיזה מקרה אפשר להקים דבריו (כפירוש השני), דא"כ (שמבקשים מקרה המובן להתקדש, וכיו"ב), אין צורך וחידוש בדברי הרב ההוא, כי תוכנו מובן מאיליו. כשהגמרא שואל "היכי דמי", שאלת הגמרא היא, מהו פירוש דבריו, ואחר שיפרשו דבריו אפשר לעיין להבין סברתו. ולכן מתאים יותר שהפירוש ב"היכי דמי", היא מהו הפירוש של המילות "הנאת מלוה".

ויש להוסיף שפירוש זו ברש"י היא מחודש, וברור מהאחרונים (עיי' הפנ"י על אתר) שהם מפרשים (בשיטת רש"י) שהפירוש של "היינו מלוה" הוא (גם) בדינו (וראה הפנ"י הנ"ל, ששמע ממנו שהדמיון למלוה הוא בין בדינם ובין במקרם. וראה לקמן מסקנתנו).

והנה למסקנת הגמרא "דארווח לה זימנא" בא רש"י (בד"ה לא צריכא) להגדיר היכן אנו אומרים מקודשת והיכן אינה מקודשת. וז"ל: "לא צריכא דארווח לה זמן: הלואתו ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך. . ואם פירש לה כך מקודשת. . וכ"ש אם מחל לה כל המלוה ואמר לה התקדשי לי בהנאת מחילה זו. דהשתא הוא דקא יהיב לה הך פרוטה דהנאת מלוה. אבל כי מקדש לה בעיקר המעות, לאו מידי יהיב לה, שכבר הם ברשותה והם שלה". כלומר, היכי דמי מקודשת? כשהוא נותן איזשהו דבר בשעת הקידושין. אבל אם הדבר הנתון כבר ברשותה, אינה מקודשת.

והנה לכאורה פשטות דברי רש"י, הכי פירשו (בסופה): "אבל כי מקדש בעיקר המעות", כלומר, עם המעות הראשונה והמקורי (דער אוריגינאלע געלט) – המעות שנתן המלוה להלווה – אינה מקודשת. "שכבר הם ברשותה", משום שמלוה להוצאה ניתנה, לכן מעות אלו הם כבר ברשות האשה, ולא מידי יהיב לה.

והנה יש להעיר בדיוק לשונו של רש"י, שרש"י אינו מספיק לומר "שכבר הם ברשותה", אלא ממשיך להוסיף "והם שלה". [ולהעיר מתוס' ד"ה דארווח לה זימנא, שמעתיק רש"י זו, אלא מעתיק לשונו בסדר הפוך: "שכבר הם שלה וברשותה"]. וצ"ע ביתור לשונו של רש"י.

והנה לכאורה יש לפרש מילים אלו בפשטות, שהוא נותן טעם למה הממון "שלה". כי עיקר הטעם שאין לקדש עם הכסף הוא משום שהן כבר שלה, ולא שהן ברשותה (כלומר ברשותה בגשמיות), כי גם כסף הנמצא ברשותה אפשר לקדשה אם הם אינן שלה. אלא הוא מפרש שהטעם שכסף זו הן שלה הוא משום שהן ברשותה.

אבל בזה צ"ב, כי הרי מה ניתוסף להבנת הסוגיא בהוספה זו – שהטעם שהם שלה הוא משום שהם ברשותה. ועוד, אדרבה, הטעם שהם שלה הוא משום ש"להוצאה ניתנה", ואפי' אם הם אינן ברשותה.

והנה בעיקר דברי רש"י צ"ב, כי הרי נראה שרש"י כאן בא להגדיר כללות החילוק בהיכא מקודשת והיכא אינה מקודשת. אבל לכאורה מבואר כאן ברש"י רק זה שמעות המלוה אינה מקדשת, ולא מדוע אין לקדש במעות רבית.

והנה, בהשקפה ראשונה לכאורה י"ל שרש"י ביאר אופן הראשון שלא מקדש, ובמילא לא היה צורך לבאר אופן השני. אבל כמובן שזה דחוק. ובעיקר, שלכאורה שני האופנים אינם שונים במקריהם בלבד – שאחד הוא המלוה עצמו ואחד הוא הרבית – אלא שהם חלוקים גם בטעמם שאין לקדש עמהם – שאין לומר שהטעם שרבית אינו מקדש הוא משום "שכבר הם ברשותם", כי רבית אינו נתון מהמלוה ללוה, שהו"א שיש לקדש עמה, אלא "שכבר הן ברשותה". מעות הרבית לא הי' אף פעם ברשות המלוה?

והנה ע"פ הביאור המובא לעיל – שהפירוש "היינו מלוה", אינו שהם שוין בדין, אדרבה, יש לקדש ברבית, אלא הם שוין "בשמם" (כנ"ל באורך) – אתי שפיר שרש"י אינו כולל רבית בביאורו, כי רבית אכן מקדש. אבל ראה לעיל מה שהקשו על פירוש זו.

ואוא"ל בביאור רש"י זו, שהפירוש המילות "עיקר המעות", אינו המעות הראשונה ומקורי, אלא פירושו הוא, המעות עצמו, כלומר לא השוויות של הנאת ממון, אלא "עיקר המעות" – "דער געלט אליין". ובזה בא רש"י לפרש שיש לקדש בהנאת מעות, ולא במעות עצמו – גם לא במעות רבית. ובזה ביאר רש"י: "שכבר הם ברשותה והם שלה" – משום שהמעות נמצאים בבעלותה – גם מעות הרבית – לכן אין לקדש עמהם.

והנה לעיל הקשו שהלשון "כבר הם ברשותה" אינו מתאים לומר על מעות רבית. ויש לתרץ קושיא זו, שלשון זו, שהמעות כבר ברשותה, אינו בניגוד לזה שהמעות היה ברשות האיש, אלא הוא בניגוד לדברי האיש. כלומר, האיש פונה להאשה ואומר לה, "הרי את מקודשת בכסף הרבית שאני נותן לך", ועל זה בא רש"י לפרש הטעם דאינה מקודשת, משום שהוא אינו נותן לה כלום, כי הם כבר ברשותה.

ובזה יש לפרש הפירוש באריכות לשון רש"י: "שכבר הם ברשותה והם שלה", כי מעות הרבית משועבדים להאיש, וצריך להיות "שלו", ולא "שלה". ואעפ"כ אינה מקודשת משום שלפועל "הם שלה", והטעם לזה ביאר רש"י, מפני שהן ברשותה.

כלומר, שאף שבאמת ובעניין כסף זה צריך להיות בבעלותו של האיש אבל בפועל הם ברשות האשה ובמילא הם שלה.

והנה עפ"ז יש לבאר רש"י הנ"ל ד"ה "ועוד היינו מלוה", שפירש רש"י: "שאף הזון הזה כבר חייבת ועומדת", שבזה בא רש"י להסביר מפני שזון הזה כבר קיים אצל האשה, לכן אין לקדש בה. אלא בכדי לבאר מהו הפירוש בזה שהזון כבר "קיים", אם אפשר לשלם באיזה זון שרוצה, גם זון שעדיין אינו קיים, מסביר רש"י את זה בהמילה "חייבת", שמפני שזון הזה חייבת, לכן היא נחשב שהיא ברשות האשה, ובמילא אי אפשר לקדש בה.

ועדיין צ"ב, ובפרט בלשון זו של רש"י, כי הרי האם היה אפשר לקדש בזון הזה אם לא היה חייבת בה? ואולי ביאור זה הוא לפרש הדמיון למלוה (היינו מלוה), שהם אינן שוין רק בדינן – שאין לקדש בהם – אלא גם בטעמם – ובלשון רש"י "שכבר הם ברשותה והם שלה", כי "כבר מחויבת ועומדת".

ביאור בפרש"י ד"ה כליל תכלת (שמות כח, לא)

הת' מנחם מענדל פרידמאן
שליח בישיבה אור אלחנן חב"ד

בפירושו על הכתוב "ועשית את מעיל האפוד כליל תכלת", מעתיק רש"י את המילים "כליל תכלת" ומפרש "כולו תכלת שאין מין אחר מעורב בו".

בפשטות בפירושו "כולו תכלת" בא לבאר שמשמעות "כליל" הוא "כולו" (וע"ד פירושו על "כליל" בויקרא ו, פסוקים טו וטז (וראה מפרשי רש"י שם) וישעי' ב, יח).

אולם לפי"ז צריך ביאור בהמשך דבריו: "שאינ מין אחר מעורב בו", הלא זה מובן מעצמו מ"כולו"? ומאי קמ"ל?

ולכאורה י"ל שרש"י בא לבאר יתור הלשון במילה "כולו". כי גם אם היה כתוב "ועשית את מעיל האפוד תכלת", בלי "כליל", היה מובן שהמעיל עשוי רק מתכלת (ועפ"ז יומתק מה שרש"י מעתיק גם את המילה "תכלת" כי קושייתו הוא מהיתור של "כליל" על "תכלת").

וע"ז מתרץ רש"י "שאינ מין אחר מעורב בו", והביאור:

פסוק זה בא בהמשך לפרשת המעיל והאפוד שהיו נעשים מחמשה מינים (כולל זהב), ובל' רש"י "למדנו שחוט של זהב שזור עם כל מין ומין", "חוט של זהב עם שש חוטין של תכלת". ולכן אם לא היה כתוב "כליל" היה אפשר ללמוד שזה שהמעיל נעשה מתכלת, הכוונה ל"חוט של זהב עם שש חוטין של תכלת" (ולאפוקי ארגמן תולעת שני ושש משזור) כמו שהיה התכלת בחושן ואפוד, ובפרט שנקרא "מעיל-האפוד".

וזה מפרש רש"י שאין המילה "כליל" יתירה כי בא ללמד "שאינ מין אחר מעורב בו" והיה ממש "כולו תכלת".

בגדר זכות האב בקידושי בתו

הת' מנחם מעדל פרעסקאט
שליח בישיבה אור אלחנן חב"ד

א. בקידושין (ג,ב) שואל הגמ' שמנלן שאב המקדש ביתו הקטנה הכסף שלו הוא. ואיתא שם בגמ' על זה שרוצה לומר שאולי הכסף של הבת היא "הכי השתא אביה מקבל קידושיה כדכתיב את בתי נתתי לאיש הזה ואיהי שקלה כספה" עכ"ל.

וכתב שם רש"י ד"ה ואיהי תשקול כספא: בתמיה אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קדושיה.

הנה מבואר מרש"י שאין סברא מוכרחת שהאב מקבל הכסף, ומצד עצם הקידושין שייך דמי שמקבל הקידושין אינו זוכה בהכסף, ויתכן שיהיה הכסף להבת אע"ג דאביה מקבל הקידושין, רק שאין מסתבר שהתורה נותן להאב רק זכות בהמעשה קידושין ולא בהכסף, ומינה ידעינן שזכה לו הכתוב גם הכסף. משא"כ שיטת הריטב"א הוא שכיון שיש להאב הכח לקדשה בעל כורחה ע"כ הוא הבעלים, וא"כ בוודאי יש לו זכות בהכסף.

וכן נראה מלשון התוס' שביאר שמה שאמרה בגמ' "השתא אביה מקבל קידושיה איהי תשקול כספא" הוה בגדר של קל וחומר, ונראה שהלימוד של קל וחומר שייך רק לשיטת הריטב"א שאם התורה זיכתה אביה בקבלת קידושין שאינו שלו, קל וחומר שיש לו זכות בהכסף שהוא שלו שהרי הוא הבעלים.

וכתב הריטב"א שאי אפשר שאיהי תשקול הכסף שהלא א"כ נמצא שהאב הוא רק שליח בעלמא וא"כ האיך אפשר לו לקדשה בע"כ.

(הנה בפשטות י"ל שבזה נחלקו רש"י והריטב"א, שרש"י סבר שהגדר של האב הוא כעין שליח, משא"כ שיטת הריטב"א הוא שיש להאב גדר של בעלים. שהרי מצינו שרש"י (להלן ה,ב) כתב שמשכחת לן קידושין בכסף בע"כ, כשאב מקדשת בתו קטנה בע"כ. משא"כ הריטב"א ותוס' שם פירשו שלא משכחת לן קידושין בכסף בע"כ. ואפשר לפרש זה על פי הנ"ל שרש"י סבר שהוא בע"כ מפני שבאמת היה היא המתקדשת ואביה הוה רק שליח, משא"כ הריטב"א ותוס' סבר שלא משכחת לן

קידושין בע"כ מפני שהאב הוא המקנה של הקידושין וא"כ אין כאן בע"כ שהרי הקידושין הוה לרצונה.

משא"כ יש להוכיח שאא"פ שיהיה האב רק כשליח, אפילו לרש"י, שהרי איתא בגמ' להלן ז,ב שאם אמר שני בנותיך בפרוטה, וכתב התוס' שהגמ' מיירי בבתי קטנה שאים היה גדולה א"כ היה בעינן פרוטה לכל אחד ואחד, ומזה מבואר שלגבי בתו קטנה נחשיו האב כהמקדש. אבל אין מוכרח לומר כן בפירוש הגמ' שם ועיין מש"כ התוס' רי"ד שם.

ויש להוכיח עוד שהרי כשמקדש האב את בתו בשטר הלשון הוא בתך מקודשת לי, ואם היה אב רק כשליח היה צריך לכתוב שם האשה בהשטר והיה רק המסירה להאב.)

וז"ל הריטב"א "ופרקין השתא אביה מקבל קידושיה דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה ואיהי שקלא כספא פי' כיון דזיכתה לו תורה שרשאי לקדשה בע"כ ושלא מדעתה איהו חשיב מקנה ובעל דבר וכממנוא היא חשיבה בעניין זה וכיון דאיהו הוי מקנה לא סגי דלא להוי כספא דיליה דאי איהי שקלא כספא איהי חשובא בעל דבר ואין האב אלא כשליח וא"כ האיך אפשר לו לקדשה בע"כ", עכ"ל.

וצ"ב בדברי רש"י שמבואר שמסברא אפשר שאיהי תשקול הכסף, וא"כ נשאר קושיית הריטב"א שהאיך אפשר לאביה לקדשה בע"כ.

ועוד צ"ב בשיטת רש"י שהלא למסקנת הסוגיא המקור לזה שיש זכות להאב בהכסף הוא דאמרינן "דכי קא ממעט יציאה דכוותיה קא ממעט", וצ"ב שלכאורה זה הוא מקור דיש להאב זכות בהכסף אבל לא נתפרש מהיכן ידעינן דהאב הוא המקדש, ופירש התוס' בכתובות (מו,ב) דכיון דילפינן דהאב זוכה בכסף, ממילא ידעינן שהוא מקבל הקידושין, דהשתא איהי מקבלת הקידושין ואביה שקיל כספא¹. (בתמי").

הנה בשלמא להריטב"א דזכות הכסף תלוי בהבעלים שפיר שייך ללמוד לאידך שמי שזוכה בהכסף הוא הבעלים, (ובאופן אחר שמזה שהוא מקבל הכסף מראה שהוא

¹ ולכאורה לפי"ז סוגיין כר' יוחנן דאביה ולא היא. וכדברי הריטב"א לעיל (ד): דעיקר טעמא דר' יוחנן הוא מתוך סברא, דא"א שהיא תקבל הכסף והאב יזכה בכסף. ומש"א הגמ' לעיל (מג): דטעמא דר' יוחנן משום שבקידושין מפקעת עצמה מרשות אביה כו' אינו אלא לבאר למה לא לפנין גירושין מקידושין. אבל שמא אינו מוכח, דכונת התוס' דכיון שהאב מקבל הקידושין ע"כ שהוא עיקר היד, אבל אכתי י"ל שגם הבת יכולה לקבל דכיד אביה דמיא, וכמו בגט, ובזה לא שייך לתמוה השתא היא מקבלת הקידושין והאב נוטל הכסף, דגם היא אינה מקבלת אלא מכחו. ולכן צריך ר' יוחנן לטעמא דמפקעת עצמה מרשות אביה דלכן לא ניח"ל להאב שתהא כידו.

הבעלים ויש לו זכות בהקידושין). משא"כ לפי דברי רש"י קשה, שהלא מסברא לא ידעינן שמי שמקבל הקידושין זוכה בהכסף, רק מטעמא דלא אל חנם זיכהו הכתוב, דכשהתורה נתנו זכות בקידושין ג"כ ניתן לו זכות בהכסף, אבל באופן ההפוך שפיר שייך שהתורה נתן להאב זכות בהכסף ולא בהקידושין. ולפי כל הנ"ל קשה למה לא פירוש רש"י כהריטב"א.

ונראה לתרץ שיטת רש"י שאע"פ שסובר שאין סברא מוכרחת שהוא מקבל הכסף, ומצד עצם הקידושין שייך דמי שמקבל הקידושין אינו זוכה בהכסף. ושייך שהכסף יהיה לבתו, מ"מ אביה נקרא בעלה, וא"כ שפיר שייך לקדשה בע"כ.

ויש לומר שרש"י סבר שגדר הבעלות שיש להאב בקידושי בתו הוא שיש לו בעלות על הקנעת בתו מרשותו, שהרי התורה נתן לו הזכות שהיא ברשותו וא"כ מזה ג"כ זכיה שאין בתו יוצא מרשותו אלא על ידו ונכלל בזה קידושין, ולא שיש לו בעלות על עצם האישות של בתו.

ונראה להוכיח כן מדברי הירושלמי, שהרי איתא בירושלמי (קידושין דף ו, א) וז"ל "סדר מכירה כך הוא, אני פלוני מכרתי בתי לפלוני, סדר קידושין כך הוא, אני פלוני קידשתי בתי לפלוני, רבי חגיגי בעא קומי רבי יוסי החליף ואמר אני פלוני לקחתי בתו של פלוני, אני פלוני קידשתי בתו של פלוני, אמר ליה ומה בכך", עיי"ש.

ופירש הפני משה וז"ל "סדר המכירה כך היא שהמוכר כותב השטר אני פלוני מכרתי כו' וכן האב אם מקדש בתו לאחר הוא כותב אני קדשתי את בתי לפלוני", עכ"ל. והאור שמח (בחידושי על הירושלמי) כתב שדווקא כשקידש אביה סובר הירושלמי דמהני גם אם האב כותב, דהוה כמוכר בתו או שדהו, אבל גדולה המתקדשת ע"י עצמה ודאי אם כתבה על השטר הריני מקודשת לו אינן קידושין אפילו בדיעבד, דכי יקח כתיב ולא כי תקח. (וכתב שלפי זה אפשר שהבבלי לא יחלוק על הירושלמי², עיי"ש).

ולכאורה דברי הירושלמי קשה שהרי קיימ"ל שבעינן מעשה מהאיש כדכתיב "כי יקח" וא"כ האיך סגי בזה שהאב עושה המעשה קידושין. ויש לומר שכנ"ל שהתורה זיכה להאב זכות הקנעת הקידושין ואשר לכן יש להאב הכח לפעול הקידושין, אבל לא שהתורה זיכה לו בעלות על אישות שאם כן היה בעינן כי יקח.

² וראה בבאור הגר"א באה"ע סי' ל ס"ק ח, שכתב שהבבלי חולק על הירושלמי. וגכמו"כ שדברי הירושלמי הוא רק בדיעבד.

וא"כ אפשר שיהיה הכסף של הבת, שהרי יש לחקור בגדר של כסף קידושין, שיש לפרש זה באחד מב' אופנים א. שהכסף של קידושין הוא מדין תשלום על המעשה הקידושין, (וא"כ יהיה הדין שמי שמקנה הקידושין הוא זוכה בהקידושין). ב. או שמא ששיווי הכסף הוא דמי חלות של הקידושין, (וא"כ יהיה הדין שמי שבעל החפץ הוא זוכה בהכסף).

ונראה לומר ברש"י כצד הב', וא"כ אף שהאב מקדש בתורת בעלות ולכן שייך לקדשה בע"כ, מ"מ יש סברא לומר שהכסף יהיה שלה, שהרי לפי מה שכתבנו שהתורה עשה אותו רק בעל על הקנאת הקידושין ולא על עצם הקידושין.

ויש סברא לומר שבקידושין בעינן שהכסף יהיה ניתן לבעל החפץ, ולא למי שמקנה את החפץ, וא"כ שפיר בעינן טעמא של "שלא על חינם זיכהו הכתוב בקבלת קדושה", (והנראה לומר בביאור דברי רש"י בהטעם שלא על חינם הוא שאין לנו לומר שהתורה נותן להאב רק "חצי" זכות בקידושי בתו, אלא שאם נתן לו התורה זכות בקידושה צ"ל שהתורה נותן כל הזכותים שבאים מזה).

ולפי זה יש לתרץ את הקשיא השני' שהוקשו על רש"י, שזה שיש סברא לחלק בין עשיית הקידושין וזכיה בכסף הקידושין, שייך רק באופן שהאב הוא המקדש והיא תשקול כספא, כמו שכתבנו.

משא"כ לומר שהאב תשקול את הכסף והיא עושה המעשה קידושין אין שום סברא לומר שמי שמקבל הכסף אין לו כח לעשות המעשה קידושין, שהרי סברא זה שייך רק להבת שיש לומר שאע"פ שהיא אינו עושה המעשה קידושין מ"מ י"ל שהיא תשקול הכסף, שהרי היא היא המתקדשת משא"כ כשידעינן שהאב מקבל הכסף, ממילא ידעינן שכל שכן יש להאב כח לעושות הקידושין.

ב. ואפשר לומר בביאור בדברי רש"י באופן אחר, ובהקדם הנה איתא בגמ' "ואימא לדידה הכי השתא אביה מקבל קידושה דכתיב (דברים כב, טז) את בתי נתתי לאיש הזה ואיהי שקלה כספא", וצ"ב למה בעינן הקרא ש"את בתי נתתי" הרי כבר ידעינן שיש כח להאב לקדש בתו והוה לי' למתני "ואימא לדידה הכי השתא אביה מקבל קידושה ואיהי שקלה כספא".

והנראה לומר בזה דספק זה דלמי יהיה הכסף האב או הבת תלוי בגדר זכות האב בקידושי בתו שאם האב הוא הבעלים על הקידושין ממילא יש לו זכות בהכסף, משא"כ אם זכות האב הוא רק מתורת אפטרופס או שליח נראה שיהיה הכסף להבת,

ובזה היא שקלא וטריא דהגמרא. ולזה הביא רב יהודה הקרא "ויצאה חנים אין כסף" שיש להאב גדר של אדון כמ"ש "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אב" ומזה מבואר שיש להאב גדר של אדון וא"כ יש לו זכות בהכסף כמו כל אדון בעלמא, ואעל זה הקשה הגמ' "ואימא לדידה" שאין מבואר מכאן שיש להאב גדר של אדון והלימוד הוא רק על עצם היצאה שביצאה זו אין כסף אבל ביצאה אחרת יש כסף, (כמו שמבואר מרש"י).

וא"כ אין ראיה שיש להאב גדר של בעלים על הקידושין ועל זה אמר "הכי השתא אביה מקבל קידושיה דכתיב (דברים כב, טז) את בתי נתתי לאיש הזה ואיהי שקלה כספא", שמבואר מהפסוק שיש להאב גדר של אדון, שהרי לא כתיב את בתי קידשתי או אירסתי, אלא נתתי ולשון זה משמע שיש לו בעלות בהקידושין ואינו רק כשליח או אפוטרופסות, ועל זה כתב רש"י ואיהי תשקול כספא: "בתמיה אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קדושיה", שאפשר שיש לו רק גדר של שליח (היינו על חנם), ולפי זה שיטת רש"י שיש להאב גדר של בעל על הקידושין וא"כ שפיר יש לומר כמו שכתב התוס' בכתבות שידעינן שיש לאב לקדש את בתו בזה שיש לו זכות בהקידושין.

ג. הנה הגרעק"א (שם בכתובות) תמה ע"ז, דתינח בסוגיין ה"ק דכיון שאביה מקבל הקידושין א"כ הוא המקנה, וממילא נוטל הכסף דכסף הקנין שייך למקנה. אבל מהיכ"ת לומר להיפך דכיון שנוטל הכסף ע"כ הוא המקנה ומקבל הקידושין, דשמא באמת אינו המקנה, רק היא המקנה והיא מקבלת הקידושין, ואביה זוכה בכסף ממנה מדין זכיית ממון בבתו כמו שזוכה במעשי ידיה. ועיי"ש שפירש הסוגיא באופן אחר, שעיקר כח האב לקדש בתו ידעינן מהפרת נדרים³, וראה מש"כ התלמיד הרשב"א בסוגיא דידן, שכתב כעין דברי הגרע"א.

ולפי זה אתי שפיר המשך הגמרא שבאמת קשה, כמו שהקשה התוס' (בד"ה וכי תימא גילף מבושת ופגם) שהרי הגמרא הקשה שיש ללמוד שכסף קידושין לאביה מבושת ופגם, וקשה שהרי המקור שבושת ופגם לאביה הוא מקידושין "שאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין", וא"כ איך יכול ללמוד קידושין מבושת ופגם שהוא מקורם?

³ ואא"פ לומר כן בדעת רש"י שהרי כתב רש"י להלן (דף יט, ב בסוף העמוד) שהמקור שיש להאב כח לקדש ביתו הוא מהפסוק ויצאה חנים

ולפי דברי הגרע"א אתי שפיר, שהרי כבר ידעינן שיש להאב לקדש בתו כשהיא נערה מהפרת נדרים, וא"כ אנו ידועים שהאב זוכה בהבושת ופגם, שהרי "אי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין", וא"כ שפיר יש ללמוד שהוא זוכה בהכסף קידושין של ביתו.

ובפשטות יש לומר שמה שהוכיח התוס' לומר כן הוא מפני שכוונת הגמרא כן הוא ללמוד שיש להאב כח לקדש בתו מהדרשה של רב יהודה אמר רב, אבל אין הכא נמי ששייך ללמוד שיש כח לאביה לקדשה מהפרת נדרים. (ועיין מה שכתבתי לעיל בגמ' ד"ה אלא בהפרת נדרים הוא דכתיב ה"נ בהפרת נדרים הוא דכתיב וכ"ת נילף מיניה ממונא מאיסורא לא ילפינן.)

ועוד י"ל שהטעם שלא תירץ התוס' כן, הוא מפני שהוא סובר שעצם מעשה הקידושין הוא ממונה, שיש כח לעשות קנין, וא"כ אא"פ ללמד מהפרת נדרים.

ועוד י"ל שלפי הצד שכסף עביד אישות א"כ מוכח שעצם קבלת הכסף הרי זהו המקדש וא"כ בפשטות נימה שמי שמקבל הקידושין הכסף שלו הוא. (ובאמת יש להוכיח שרש"י סובר כצד זה. ואכ"מ, ועוד חזון למועד לבאר ענין זה בעזה"י.)

(ועוד י"ל שאת"ל שהאב מקבל הכסף רק מתורת שבח נעוריה, ולעולם בתו היא המתקדשת והמקנה של הקידושין. א"כ איך יחול הקידושין, שהרי היא לו זכתה בהכסף כלל, שהרי הכסף של אביו. ועוד שהקי"ל שקידושי כסף מועילין, שע"י הכסף גמרא ומקנה נפשא, אבל אם אין להבת זכיה בהכסף כלל אא"פ שיחול הקידושין. ואם יש להאב זכות בהכסף מוכרח לומר שהוא המקדש, וצ"ב אם אפשר לומר כן שהרי זה סברא פשוטה ובבדאי יודע הגרע"א את זה.)

הנה דברי הגרע"א צ"ב שהרי רש"י להלן (בדף יט, ב) כתב שהמקור שיש להאב לקדש בתו הוא מהקרא ד"אין כסף", ולא מהפרת נדרים.

ד. הנה לפי הנ"ל יש לברר שיטת התוס' רי"ד שבאמת דבריו טעונים ביאור, ובהקדם הנה בגמרא איתא "ואימא לדידה הכי השתא אביה מקבל קידושיה דכתיב (דברים כב, טז) את בתי נתתי לאיש הזה ואיהי שקלה כספא ואימא ה"מ קטנה דלית לה יד לקבל קידושין אבל נערה דאית לה יד לקבל קידושין תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא". ובביאור קושיית הגמרא כתב התוס' רי"ד שבנערה גם כשקידשה אביה יהיה הכסף שלה וז"ל "והכי מקשה תינח קטנה דלית לה יד כלל יקדשנה אביה ויוכה בכסף קידושי' אבל נערה דאית לה יד אע"פ שהאב יכול לקדש' כדילפינן מאת בתי נתתי גם האי תקדש עצמה בלי דעת האב ותישקול איהי כספא ויהיה בה זוכה שתי ידים יד אביה וידה.

וכיון שגם היא יכולה לקדש עצמה בלא דעת האב גם אם קידשה אביה לא יזכה בכסף קידושיי, עכ"ל. משא"כ תוס' והריטב"א ביאור קושית הגמרא שהיא ואביה יכול לקבלו קדושה שהיא נערה, ולעיין הכסף, כשהאב מקבל הקידושין יהיה הכסף שלו, וכשהיא מקבלת הכסף יהיה הכסף שלה.

וצ"ב בשיטת התוס' רי"ד למה לא פירש כדברי תוס' והריטב"א, וגם צ"ב למה אם יש להאב זכות בקבלת הקידושין, לא יהיה הכסף שלו.

ולפי מה שכתבנו לעיל באות א' בדברי רש"י ניחה, שי"ל שהתוס' רי"ד סבר שכסף של קידושין הוא שיווי דמי חלות של הקידושין, ובאמת יש סברא לומר שיהיה הכסף שלה, וא"כ זה שיש זכות להאב בהכסף הוא רק כשהוא הבעלים, אבל לאחר שנתבאר לנו שיש לנערה כח לקבל קידושה, א"כ מבואר שהיא ג"כ הבעלים על הקידושין, והטעם שלא אמרין הסברא שלא על חינם זיכהו הכתוב אפשר לומר שסברא זה שייך רק כשאביה הוא הבעלים המיוחד להקידושין, ואין לנו לומר שהוא הבעלים רק על "חצי דבר" אבל בנערה שיש לה כח לקבל הקידושין אין לומר שלא על חינם זיכהו הכתוב, שהרי היא ג"כ נקרא הבעלים של הקידושין.

ה. וכמו"כ נראה לומר ברש"י שהנה רש"י בד"ה ואימא ה"מ: כתב וז"ל "דזכי ליה לקבלם בקטנה שאין לה יד דלאו בת דעה היא כו", עכ"ל. והנה מדברי רש"י משמע שסובר שכוונת הגמ' הם רק שהיא תוכל לקדש עצמה כשהיא נערה, ואין להאב שום זכות לקדש את בתו כשהיא נרעה. וכן פירש הריטב"א ועוד מפרשים בדעת רש"י.

משא"כ מבואר מדברי השיטה מקובצת בכתובות (מו, ב) ד"ה הני מילי בקטנה, שכוונת רש"י הוא לומר שקושית הגמ' הוא שאפשר שזה שיש להאב זכות בסף הקידושין הוא רק כשיש לו זכות מיוחדת על המעשה קידושין וזה רק כשיהיה קטנה שרק הוא יכול לקדשה, משא"כ כשהיא נרעה שיש כח לשניהם בהמעשה קידושין, אפשר שאין להאב זכות בהכסף, ויש לברר זה ע"פ מש"כ בשיטת התוס' רי"ד.

ולפי דברי השיטה מקובצת יש לפרש זה שהביא הגמ' את הקרא ד"את בתי נתתי", הרי כבר ידיענן שיש כח להאב לקדש בתו והוה לי למתני "ואימא לדידה הכי השתא אביה מקבל קידושה ואיהי שקלה כספא". שי"ל הגמ' רוצה להוכיח מזה שיש רק להאב כח בהמעשה קידושין ולכן יש לו זכות בהכסף, ועל זה פריך הגמ' שה"מ בקטנה שרק האב יכול לקדשה, משא"כ כשהיא נרעה שיש כח לשניהם בהמעשה קידושין.

ו. ולכן נראה לומר ששיטת התוס' והריטב"א הוא שהכסף של קידושין הוא מדין תשלום על המעשה קידושין, וא"כ אין שום סברא לומר שמי שיש לו כח על המעשה קידושין אינו זוכה בהכסף, וג"כ לפי זה יש לברר שיטתם בקושיית הגמרא בנערה, שמי שעושה המעשה הקידושין יש לו זכות בהכסף קידושין.

ז. ובעצם שיטת הריטב"א (ולפי דברינו ג"כ רש"י) שיש להאב כח לקבל הקידושין מתורת בעלות ולא מתורת שליחות. צ"ב שהלא איתא במס' גיטין (דף כא, א) לגבי קבלת גט שיש להאב לקבל גט לבתו קטנה, "שליחות לקבלה נמי אשכחן בעל כורחה שכן אב מקבל גט לבתו קטנה בעל כורחה". ומבואר שזה שיש לאביה לקבל גיטה הוא מתורת שליחות, וכן מבואר מגמרא שם סד, ב שהכח של האב לקבל גט לבתו קטנה הוא מדין שליחות ולא מדין בעלות.

וכמו"כ מפורש בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סימן מ"ו) שנשאל על לשון הגט לקטנה שנתגרשה ע"י אביה אם לכתוב בלשון נוכח כלפי המתגרשת כמו בשאר שליחות לקבלה או שמה שאני הכא, וכתב שיש לכתוב הגט כמו בשאר שליחות לקבלה.⁴ וז"ל "א"כ ודאי שפיר דמי למיכתב בלשון נוכח כלפי הבת המתגרשת שהרי מה שנותן הגט ליד אביה כאלו נתנו לידה דידו לדידה זכי ליה רחמנא והוי כיד אפטרופא לגבי יתומים דידו יד יתומים היה לעניין לתופס לב"ח כדכתב אשירי בפ"ק דב"מ התם נמי אע"ג דיד יתומים לגבי אפטרופוס לאו כלום הוא מ"מ ידו אינו אלא לדידהו", עכ"ל. ועיין שם שכתב שזה הוה רק בנוגע לגירושין משא"כ בקידושי שטר שאם קידשה הלשון הוא כלפי אביה. וכבר עמדו האחרונים למה לא מקשינן הויה ליצאה. וצ"ב א"כ למה חלקה התורה בין קידושין לגט, שבקידושין עושהו הבעלים משא"כ בגט הוא הוה רק כעין שליח.

ונראה לומר ובהקדם בזה שאמרינן שיש להאב בעלות על קידושי בתו, יש לברר הגדר של בעלות של האב, ונראה שאין לו בעלות על עניני אישות של הבת כמו הבעלות שיש להאדון על שפחה כנענית שיש לו בעלות עליה למסור לעבד עברי.

ונראה לומר שהבעלות של האב הוא רק לענין מעשה הקידושין, וא"כ בקידושין שיש הקנעה גמורה שנעשה ע"י האשה המתקדשת יש לנו לומר שהאב עומד במקומה להיות המקנה של הקידושין, משא"כ לגבי גירושין אין שום מעשה הקנעה של האשה רק שהבעל עושה בע"כ, ויש להאשה רק בדיני אישות ובוה אין שום כח להאב. וכן

⁴ וכמו"כ מבואר מדברי הרמב"ן בגיטין דף כא, א שלגבי קידושין נחשב האב לבעלים, ובגירושין האב נחשב לשליח בעלמא.

מדיוק בלשון הרמב"ם בפרק ב' מהלכות נערה הלכה י"ז, שהתורה זיכהו האב רק בהמעשה קידושין ולא בעלות על עיניו אישות של בתו. וז"ל "לאני אומר שזה שנאמר בתורה אל תחלל את בתך להזנותה. שלא יאמר האב הואיל. ולא חייבה תורה מפתה ואונס אלא שיתן ממון לאב הריני שוכר בתי הבתולה לזה לבוא עליה בכל ממון שארצה או אניח זה לבוא עליה בחנם שיש לו לאדם למחול ממנו לכל מי שירצה לכך נאמר אל תחלל את בתך כו', עכ"ל.

ביאור דברי הירושלמי תוס' ד"ה האב זכאי בבתו: מפרש בירושלמי שיש לו זכות בביאה שנותנין לו שכר לקדש בביאה.

ח. בירושלמי לפנינו איתא דתינח בכסף ושטר, וכן העתיק הריטב"א, והכונה בפשוטו דגם בשטר איכא ממונא דזוכה בשטר לצור עפ"י צלוחיתו⁵ (כמש"כ המאירי, וכמו"כ כתב הפני משה בירושלמי שם). אבל בתוס' הרא"ש הביא דברי הירושלמי וסיים דנקט זכאי אגב כסף וביאה. ומשמע דלא גרס בירושלמי שטר, וס"ל דבשטר ליכא זכיית ממון, רק המשנה נקט האב זכאי משום כסף וביאה.

הנה איתא בברכת שמואל (סימן ג') שמזה שיש להאב זכות לעשות תנאי בהביאה מבואר שהוא הוה הבעלים על הקידושין, ע"פ יסוד ממרן הגר"ח ז"ל שאין לאדם כח לעשות תנאי בדבר אלא א"כ הוא הבעלים, ומזה שיש להאב זכות לעשות תנאי בקידושין ביאה ממילא ידעין שהוא הבעלים.

ולפי דבריו מבואר שיש להבעל זכות לעשות תנאי בחפציו, וא"כ קשה שהרי איתא בתוס' הרא"ש וז"ל "מפרש בירושלמי שיש לו זכות בביאה שנותנים לו שכר לקדשה בביאה ואגב כסף וביאה תני זכאי" עכ"ל. ומבואר מזה שבשטר אין שייך הלשון זכאי. וצ"ב שהרי יש לו זכות לעשות תנאי כמו בביאה.

ונראה לומר שחלוק תנאי בביאה מתנאי בשטר, שבביאה זה שיש זכות לקצוץ, יש לומר שהוא בא מצד שוויות הביאה, וכדמצינו שיש לביאה שוויות באתנן, משא"כ בשטר אין הקציצה בא מצד שוויות השטר, אלא מפני שוויות הקידושין, וא"כ שפיר כתב הרא"ש שאגב כסף וביאה תני זכאי, שאין לו זכות בהשטר אלא בהקידושין.

⁵ והנה רש"י לק' (ה. ד"ה כסף וביאה הנתן מרובה) כתב דבשטר ליכא הנאה כלל, וקשה הרי יש הנאה לצור עפ"י צלוחית. ונראה דכונת רש"י דאם אין בשטר שו"פ לא חשיב הנאה כלל. ולכן א"א ללמוד שטר מכסף וביאה כדאיתא בגמרא שם. וצ"ל בכוונת הירושלמי דעכ"פ אם השטר יש בו שו"פ יש לו זכיית ממון, וצ"ב.

וכמש"כ האבני מילואים (בסימן כט,ב) שאפשר לקצוץ על גוף הקידושין כמו שקוצצים אל כל מכח, ואין זה בא מזכות מיוחדת בהשטר.

ט. הנה בקובץ שיעורים (אות יג) כתב וז"ל "מפרש בירושלמי פ"ד דכתובות נחא בכסף ובשטר, בביאה מאי זכה, אבל בשטר נחא, שהוא זוכה בנייר לצור עפ"י צלוחיתו מכאן ג"כ מוכח דבשטר קידושין צריך לזכות בנייר דלא כמ"ש הקצה"ח כו", עכ"ל, ועיי"ש מה שתירץ.

ונראה ליישב שאין כוונת הירושלמי שבעינן זיכה בשטר אלא שבעינן נתינת השטר שעל ידו אפשר לזכות בו, כמו שמצינו להדיא לגבי גט, שאם כתבו על איסורי הנאה כשר, ומ"מ מצינו מפורש בגמ' גיטין (כ,ב) שאם אמר על מנת שהנייר שלי אינו מגורשת ופירש רש"י "לא יהיב ולא מידי ורחמנא אמר ונתן בידה", וא"כ אם יש דין שבעינן יש אפשרות לזכות בה שפיר יש לומר שיש לו זכות בהנייר, ולא בעינן זכיה בפועל.

ועפ"ז יש לבאר למה חלוק הזכות בשטר לגבי כסף לביאה, כי בכסף וביאה הזכות הוא בעצם בקידושין, משא"כ בשטר שהוא רק בענין צדדי שבא מכל הקידושין "לצור ע"פ צלוחיתו", ועפ"ז מובן גירסת התוס' הרא"ש בהירושלמי שהשמיט שטר.

הערה בשו"ע אדה"ז הלכות פסח סימן תעב סעיף לא

הת' לוי יצחק צרפתי

תו"ת ליובאוויטש ברינוא ישיבה קטנה

כותב שם: "טוב ליתן לילדים קטנים בליל הסדר קליות ואגוזים, כדי שיכירו השינוי בלילה זו ויתמיהו על שינוי זה וישאלו על כל השינויים שבשאר ליל הסדר, ואפילו שאין לנו מה להשיב להם על שאלה זה, כדי שישאלו על שאר החילוקים".

שאלה: למה אומר שם שאין לנו מה להשיב להם, הרי מה כל הטעם שנותנים להם קליות ואגוזים הרי זה כדי שיראו שינוי בלילה זה וישאלו על כל שאר השינויים. אז למה לא מסבירים להם את זה, שאם באמת לא היה טעם אז לא היו עושים את זה. אז למה כותב שאין לנו מה להשיב להם כו'?

ואפשר לומר: שאולי צריך שהילדים יראו מעצמם השינויים וישאלו מעצמם ולא להגיד להם בפשטות שיש שינוי בלילה זה ואפילו שהאדה"ז לא אמר את זה זה פשוט שאל"כ לא היה צריך ליתן להם קליות וכו'. שלא היה צורך בהם שא"כ היה אפשר להגיד להם "יש שינוי בלילה זה" בדיבור, אלא מובן שצריך שיגידו מעצמם ויראו השינויים מעצמם וישאלו.

וא"כ א"א להגיד להם שלמה נותנים להם קליות ואגוזים מפני שיש שינוי בלילה זה ואז הוא יגיד להם בדיבור ולא יראו מעצמם השינויים והם לא ישאלו מעצמם.

בסגנון אחר קצת: בהתחלה כשהם רק מתחילים לשאול על שינוי זה הראשון - באמת לא יכולים להגיד להם שזה הכל משחק ותחליתו להודיע להם שהלילה הזה שונה בכללותו ויהיו עוד שינויים - ויש להבין אותם ולשאול עליהם וכו', הרי התחלית הזאת היינו יכולים להשיג בנקל יותר - ע"י הקדמה בדיבור לפני הסדר שתוכנו הנ"ל! אבל לפועל לא עושים ככה כי רוצים לפעול יותר מזה - לעורר אצלם רגש של תמאון אמיתי ע"י שהם מרגישים שמשהו יוצא דופן באמת קורה כאן - וא"כ מובן שלא יכולים להשיב להם.

כסף קידושין בקידושי נערה לפי שיטת רש"י ושאר הראשונים

הת' חיים הלל שי' קארף
מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

א.

מביא סוגיית הגמ' ורש"י\מביא כמה דברים שצריכים הסברה בדברי
רש"י:

איתא בקידושין¹: "בכסף מנ"ל [שמקדש את האשה בו] ותו הא דתנן [בכתובות]
האב זכאי בבתו בקידושי' בכסף בשטר ובביאה מנלן דמיקניא בכסף וכסף דאבוה הוא",
וכתב רש"י על זה בד"ה "זכאי בבתו": "שהכסף יהי' שלו והוא מקבל השטר והוא
מוסרה לביאה על כרחא לשם קידושין בעודה נערה". וצ"ב למה מחלק רש"י שכל
הקנינים מראים דבר אחר - שבכסף מפרש הוא שהכסף הוא שלו - ולא מספיק בזה
שהוא המקבל הקידושין כמו שכתב לגבי שטר? וגם צ"ב למה הוסיף דוקא בביאה
שהוי בע"כ? ולכאורה גם בשאר הקנינים ה"ה יכול למוסרה בע"כ ומה מיוחד דוקא
בביאה שבה מפרט רש"י שהוא בע"כ?

עוד אינו מובן בדברי רש"י ד"ה "מנלן": "[מנלן] הנך תרתי דמקניא בכסף כדקתני
מתני' [בקידושין] ומנלן שהאב זכאי בו כדקתני התם [בכתובות]. "ולכאורה צ"ב למה
נקט רש"י בפירושו דוקא זה שהאב זכאי בכסף שהוא של האב וכדיוק לשונו "שהאב
זכאי בו" (ולא בה) היינו שהכסף שלו, ולמה אינו כולל שאר פרטי בעלות האב שדייק
מהמשנה בכתובות בקושית הגמ' מנלן? ולפי האמת מנלן שזכאי האב בהשאר?

וכתבו התוס' ד"ה "האב זכאי בבתו וכו'": "מפרש בירושלמי שיש לו זכות בביאה
שנותנין לו שכר לקדש בביאה". וצל"ה למה לא כתב רש"י בפירושו ג"כ עד"ז כמו
שמפורש הוא בירושלמי?

¹ ג, א.

וממשיך בגמ': "אמר ר' יהודה אמר רב דאמר קרא "ויצאה חנם אין כסף" (גבי אמה העבר' היוצאת מרשות אדון בסימני נערות ומצי למיכתב ויצאה חנם ולא בעי אין כסף אלא למידרש ב' אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר כשיוצאה ממנו – רש"י) אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אב, ואימא לדידה (הוי האי כסף דהא לא כתיב אין לו כסף דתידוק מיני' אין כסף לאדון זה כו' אלא הכי דוק מינה אין כסף ביציאה זו אבל יש כסף ביציאה אחרת ולעולם לדידה הוי – רש"י) הכי השתא אבי' מקבל קידושי' דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה ואיהי שקלה כספא."

וכתב רש"י ד"ה ואיהי תשקול כספא: "בתמי' אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושי'", וצ"ב למה נקרא זה "שעל חנם זיכהו" והלא עדיין יש לו להאב הזכות לקדשה בע"כ? והלא כתב הוא עצמו בפירושו דברי המשנה "האב זכאי . . ובביאה" שהכוונה הוא על הזכות שמקדשה בע"כ? ובכלל צ"ב למה לא ביאר רש"י כמו פירוש הריטב"א וז"ל: "פי' דכיון דזיכתה לו תורה שרשאי לקדשה בע"כ ושלא מדעתה איהו חשיב מקנה ובעל דבר וכממונו היא חשובה בענין זה וכיון דאיהו הוי מקנה לא סגי דלא להוי כספא דילי' דאי איהי שקלה כספא איהי חשיבא בעל דבר ואין האב אלא כשליח וא"כ האין אפשר לו לקדשה בעל כרחא?"

והנה ממשיך הגמ' להקשות: "ואימא ה"מ קטנה (ואימא ה"מ דוכי לי' לקבלם בקטנה שאין לה יד דלאו בת דעה היא ואע"ג דקרא דמוציא שם רע בנערה כתיב דכתיב ונתנו לאבי הנערה לעולם דקדשה ניהלה בקטנותה – רש"י) דלית לה יד לקבל קידושין אבל נערה דאית לה יד לקבל קידושין תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא".

וכתב רש"י על זה בד"ה "אבל נערה דאית לה יד": "דמשהביאה שתי שערות גדולה היא לכל דבר לכל עונשין ולממון שמקחה מקח וממכרה ממכר איהי תקדש נפשה כו'". וצ"ב בפירושו דזה "דאית לה יד" הוא בדיני ממונות ולא הזכיר בעניני קידושין, ולכאורה זה שיש לה יד לקבל קידושי' או לא הוה מחלוקת אמוראים לקמן בפ"ב² – דלר' יוחנן אינה יכולה לקבל קידושי' ולר"ל יכולה, וא"כ צ"ב למה מבאר רש"י סוגיתנו דוקא אליבא דר' יוחנן? וגם לכאורה אינו מובן דאף לשיטת ר' יוחנן יש סברא לבאר זה שיש לה יד בעניני קידושין – וכדברי הריטב"א³ "דנערה דאית לה יד מיהת להתקדש כשאין לה אב כי יש לה אב נמי תקדש איהי נפשה ותשקול כספא"?

² מג, ב.

³ סד"ה ופרכין.

וממשיך הגמ': "אמר קרא בנעורי' בית אבי' כל שבח נעורים לאבי' ואלא הא דאמר רב הונא . . אלא בהפרת נדרים הוא דכתיב ה"נ בהפרת נדרים הוא דכתיב, וכי תימא נילף מיני' ממזונא מאיסורא לא ילפינן . . וכי תימא נילף מבושת ופגם שאני בושת ופגם דאבוה שייך בגוייהו".

וכתב רש"י ד"ה "מבושת ופגם": דקיי"ל בכתובות שהמאנס נותן בושת ופגם לאב והנהו לאו קנסא נינהו. ובד"ה "דאבוה שייך בגוייהו": "שיש לו דין חלק בהן שיש בידו לביישה ולפוגמה בשביל ממון שיתנו לו דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין דהויא לה בושת ופגם ואנס זה שבא עלי' מחסר ממון זה שזילולה ולא יקפצו עלי' תובעין". וצ"ב בדברי רש"י (כקושיית התוס') שהרי בגמרא כתובות (שרש"י מציין אליו) מפורש שזה שהבושת ופגם הוה של האב הוא נלמד מזה שהאב יכול לקדש את בתו וא"כ איך רצה הגמ' ללמוד מבושת ופגם גופא שהאב מקבל קידושה?! (והנה רש"י בעצמו מביא בפירושו על תשובת הגמ' "דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין") וגם צ"ב בדבריו ד"ה "דאבוה שייך בגוייהו - "מהי הצריכותא בהב' הפרטים (א) שיש לו לקדש אותה למנוול ומוכה שחין ב) שמחסר ממונו עי"ז ששוב לא יקפצו עלי' תובעין?

קיצור: צ"ע א) למה מדייק רש"י שיש חידוש בזכות האב בכל קנין עי"ז שמפרט כל הקנינים כסף שטר וביאה בפירושו? ב) למה לפי רש"י הוי קושיית הגמ' "מנלן" רק שהכסף שלו ולא שאר פרטי בעלות האב? ג) לפי האמת מנלן בהם? ד) למה לא ביאר רש"י "וכאי . . בבאה" כהירושלמי? ה) למה נקראה "על חנם זיכהו" בזה שיכול לקדשה בע"כ? ו) למה מפרש רש"י כר' יוחנן? ז) למה אינו מפרש דזה שיש לה יד הוא ע"ד זה שאין לה אב? ח) מהי הב' פרטים שברש"י "דאבוה שייך בגוייהו"? ט) לא ידעינן שהבושת ופגם שלו אלא מזה שיכול לקדש אותה ואיך יהי' זה מקור שיכול לקדש אותה?

ב.

מביא פירוש התוס' תוס' הרא"ש ותוס' רי"ד על קושיית הגמ' ואימא ה"מ קטנה

והנה לתוס' יש ב' ביאורים בקושיית הגמ' ואימא ה"מ קטנה (ובכלל שלא הזכיר שיטת רש"י משמע ששיטתו אינו כמו אחד מהם): א) קושיית הגמ' הוא שרק בקטנה אבי' יכולה לקדש אותה בע"כ (וזה שרוצים ללמוד מבושת ופגם - אף שאין אנו יודעין שהן של אב אלא לאחר שיודעין שהקידושין שלו - הוא מפני שהבושת ופגם דקטנה

-הנלמד מקידושי קטנה (שכבר ידעינן מאת בתי נתתי) - עומדת גם כשהיא נערה ואם תאמר עומד גם כשהיא בוגרת לזה מהני הפרת נדרים - לומר לך שאין לאב שום זכי' עלי' לאחר שנעשית בוגרת. ב) קושיית הגמ' היא דאימא דרק בקטנה מאחר שהאב הוא המקבל הקידושין מובן שהכסף יהיה שלו ("השתא אביה..") אבל בנערה שתייהם יכולים לעשות הקידושין (מאחר דאית לה יד) ובמקרא שהיא מקבלת קידושי' יהיה הכסף שלה.

וכן ביאר בתוס' הרא"ש עד"ז, אלא שהוא בא להמסקנא שבנערה הוא והיא יכול לקדשה מזה שעכ"פ ילמוד האיסורים דקידושין מנדרים "והשתא ניחא דלא בעי למילף אלא ממונא" ולכן יכולים ללמוד מהפרת נדרים כיון שאין המדובר כאן איסורא אלא ממונא. ומסיים דאף דקמ"ל כר' יוחנן שאינה יכולה לקדש את עצמה מ"מ סוגיתנו הוא אליבא דריש לקיש שיכולה לקדש את עצמה.

ותוס' הרי"ד מבאר שלעולם שתייהם יכולים לקבל קידושי' ואם היא קיבלה את הקידושין הכסף תהי' שלה ורק מקשינן להיפך - שגם אם אבי' קבלם תהי' הכסף שלה ואין האב אלא כיד שני של הבת.

אבל לכאורה צ"ע בדברי תוס' הרי"ד שלכאורה הרי זו היפך סברת הגמ' שהקשו: השתא אבי' מקבל קידושי' ואיהי שקלה כספא!?

ג.

מבאר שרש"י חולק בתועלת הגמ' בהבאת הלימוד דויצאה חנם\מיסד יסוד באם יש לחלק בין האיסור דקידושין והממון שבו\ועפ"ז יתורץ שאלות ב' ג' וה' הנ"ל אות א'

ונקודת הביאור י"ל: מובא לעיל באות א' שרש"י לומד שקושיית הגמ' הוא רק בהכסף עצמו ובשל מי הבעלות על הכסף, ואין הגמ' עוסקת כאן בשארי זכותי האב בבתו כולל גם זכות קידושי'. אבל שאר הראשונים הנ"ל אות ב' סוברים שהקושיא הוא על כולם.⁴

וביאור הענין: בקידושין יש ב' פרטים: א) החלק האיסורי שבו, שע"י הקידושין נאסרה אכולי עלמא. ב) הקנין שאינה יכולה להינשא לאחר אלא לו, ונכלל בזה בכללות

⁴ וצע"ק דלתוס' הוי כולם ענין ממוני וראה תוס' הרא"ש.

הענין של ממון וכולל הכסף שבקידושי כסף. ולפי רש"י יש לחלק ביניהם, היינו ללמוד א' ולא השני⁵ ולכן זה שיש ענין איסורי להאב אינו נוגע כאן בהגמ' שלנו, משום שזה כבר יודעים מלימוד (כדלהלן), וכאן רוצים ללמוד זה שהכסף הוא לאבי' ובל' הגמ' "מנלן דמיקניא בכסף וכסף דאבוה".

אבל תוס' (והריטב"א) סוברים דאין לחלק ביניהם ותלויים אחד בהשני, ולכן פירש הריטב"א בפירוש "השתא אבי' מקבל וכו'" דכיון שיש לו בעלות על הענין איסורי – שהפסוק מעיד שהוא המוסרה אותה להבעל – היינו בכללות הקידושין – במילא הכסף יהי' שלו. אבל רש"י שסבר שיש לחלק ביניהם אין זה מספיק ולכן פירוש שהוי "על חנם", פי' שאין לו שום תועלת בזה ולמה נתן לו התורה את "זכות" זו?

ובאמת י"ל שהמקור, לשיטת רש"י, לחלק האיסורי שבקידושין הוא מהפרת נדרים, דלשיטתו שפיר יכולים לחלק בין חלק האיסורי וחלק הממוני שבקידושין, והיינו כמו שביאר התוס' הרא"ש (אלא שכתב באו"א כדלהלן). וכן רואים מזה ששללו התוס' בכתובות⁶ שאמרו דאין ללמוד קידושין מהפרת נדרים דאין ללמוד איסורא דאית בי' ממון מאיסורא דלית בי' ממון דכל זה הוא רק לפי שיטתם שאין לחלק בין חלק הממוני וחלק האיסורי שבקידושין ולכן אין ללמוד מהפרת נדרים. משא"כ לשיטת רש"י שלשיטתו יכולים חלק בין חלק הממוני וחלק האיסורי שפיר יכולים ללמוד מהפרת נדרים.

וא"ת הלימוד שאבי' מקבל קידושי' שלומד רש"י הוי "על חנם זכו לו התורה לקבל קידושי' ולא ישקול הכסף?" וכמו שהקשה הגמ' דלעיל? "וי"ל ה"מ היכא דבהדיא זכי לי' רחמנא בבתו לקבל קידושי' אבל היכא דלא כתיב בהדיא אלא מגמר הוא דגמרינן מנדרים מאי דדמי להו מגמרינן מנייהו".⁷

ובסגנון אחר: אם הוא לומד זאת מזה שבכלל יש לו בעלות על האיסורים שלה – לא יבוא במילא הכסף, דלא זיכה לו התורה בפירוש בזה ולכן אומר שהוי על חנם. אבל אם אינו אלא בעלות כללית על האיסורים שלה ונכלל בזה קידושין אינו על חנם משום שהפסוק בא להזכות דהפרת נדרים שאינו על חנם.

⁵ וראה לקמן באות זו שממעט זה, רק שיכול להיות איסור ולא ממון אבל לא להיפך.

⁶ מו, ב ד"ה ממונא מאיסורא.

⁷ דברי תלמיד הרשב"א.

וא"ת שלקמן⁸ כתב רש"י⁹ בנוגע האיסור דקידושין שהמקור שהן של אבי' הוא מויצאה חנם? וי"ל דלא כתב רש"י שיכול להיות א' בלא שני אלא באיסור ולא ממון אבל לא להיפך והטעם לכל זה יתבאר בעזה"י לקמן אות ו'.

אבל תוס' הרא"ש סובר בעיקר כמו שכתבו התוס', ולכן כתב דמהפרת נדרים ידעין כבר שאם מקדש האב את הנערה שהכסף הוא שלו, ודלא כמו רש"י שיש לחלק בין האיסור וממון, משום שסובר כהריטב"א הנ"ל דכיון שיש בעלות בענין א' א"א להיות בעלות בחלק השני לאחר. אבל חולק עם תוס' אם יכול ללמוד בענין א' וממילא נלמד השני.¹⁰

ותוס' רי"ד לא למד מהפרת נדרים (וי"ל שסובר כמו תוס' בכתובות הנ"ל דאין ללמוד איסורא דאית בי' ממונא מאיסורא דלית בי' ממונא), אבל מהפסוק "את בתי נתתי" לומד רק האיסור – וקרא בנערה כתיב. אבל מסברא אמרינן בקטנה דהכסף לאבי' כיון שאין לה יד כלל, אבל הנערה אע"פ שיש רשות להאב לקדשה מ"מ האב הוא רק כמו יד שני שלה היינו שיש לו הבעלות על האיסור שלה בנוסף לעצמה, אבל הכסף הוא שלה ואין להאב חלק בו שאף אם הוא הי' זה שקידשה כיון שכל עצמותו הוא רק יד שני' של הבת ואין לנו מקרא שנוטלים הכסף ממנה ונותנים אותו להאב ולכן הכסף נשאר בידה. ואע"פ שיש סברא "שהשתא אבי' וכו'" ה"מ בקטנה דאין לה שום אופן לקדש את עצמה אינו מסתבר שהכסף שלה אבל בנערה שיש לה ג"כ הבעלות על האיסור אין לחלק ג"כ הכסף בלא קרא.

קיצור: יש כאן ד' שיטות: א) לרש"י יכול ללמוד איסור בלא כסף וגם יכול להיות איסור בלא כסף (אבל לא להיפך). ב) לתוס' אין ללמוד רק א' מהפסוק וגם בפועל אאפ"ל איסור בלי כסף, ג) לתוס' א

⁸ יט, ב.

⁹ ד"ה מה לקדשה לפסולין.

¹⁰ וראה דברי הגרעק"א על התוס' בכתובות ד"ה ממונא, שהקשה למה לא למד ביאה ושטר מנדרים ומההיקש דקנינם ילמוד גם לכסף. וראה שיעורי ר' שמואל קידושין אות מו שמבאר דבהקנין גופא אין לחלק בין האיסור והממון עיי"ש. ולפי מה שאבאר לקמן אות ו' אין צורך בביאור שאינו אלא לפי הטי"ז שאין לחלק. וראה מה שתי' ר' שמואל שם שג"כ אין לחלק הקנינם, אבל מזה שהמשנה מסדר אותם בנפרד ולא מספיק באומר שמוכה בהקידושין לא נראה כן.

אבל לפי תוס' הרא"ש י"ל שסובר שיש לחלק בהקנין גופא – בזה ללמוד מנדרים ובמילא בא כל הענין דסובר שאין לחלק למעשה.

הרא"ש יש ללמוד רק א' מהפסוק אבל למעשה אאפ"ל איסור בלי הכסף. (ד) ולתוס' רי"ד יכול להיות איסור בלא כסף אבל אין ללמוד רק א' (אלא אם כן נכתב בפירוש).

ד.

ע"פ הנ"ל אות ג' מבאר הגמ' בושת ופגם ומתרץ כמה שאלות באות א'

וע"פ הנ"ל יובן למה לא קשה לרש"י איך ללמוד מבושת ופגם וכו' כנ"ל אות א', דזה שיכול למסור אותה כבר ידעינן מהפרת נדרים (כמ"ש תלמיד הרשב"א וכמו שמבאר הגרעק"א¹¹ בדברי רש"י).

וזה שכתב רש"י שמחסר הממון שלו – אין הכוונה לממון הקידושין אלא לתנאי שהתנה עם המנוול ומוכה שחין לבעול אותה¹². (ויתר פרטים בזה יתבאר להלן באות זו).

וא"ת שלכאורה העיקר חסר מן הספר? כי לא כתב רש"י שהוי מהפרת נדרים? אבל ע"פ הנ"ל אתי שפיר דכנ"ל רש"י מדייק לומר שמקשים כאן רק שהכסף לאבי' אבל הבעלות על האיסור כבר ידעינן – ואינו נוגע כאן להביא המקור אבל לפי האמת הוא מהפרת נדרים.

ועפ"י הנ"ל יובן למה הוצרך רש"י להוסיף אודות זה שמחסר ממון האב: דלכאורה אינו מובן כי מאחר שיש לו בעלות על גופה להשיאה למנוול ומוכה שחין במילא יש לו כל עניני בושת ופגם כולל הכסף? ולכן מוסיף דמזה שיש להאב חסרון בהכסף יובן למה הכסף יהי' שלו. אבל אם ביאר רש"י רק זה שמחסר ממונו ולא שיכול למסור אותה למנוול ומוכה שחין – ג"כ אינו מובן וכי רק משום שמחסר האב ממון שלא קיבל עדיין (והוי רק מגיעת רוח בעלמא) אזי יהיה לו רשות על הבושת והפגם שנעשית לגופה? ורק כשיש ב' הדברים מובן הדבר.

¹¹ כתובות מו, ב ד"ה שם דמרא ואימא ה"מ קטנה.

¹² ראה שיעורי ר' אליהו ברוך סי' עה הערה 86 וראה שם סי' עו.

ויש לחזור לשאלה ראשונה מאות א': למה מחלק רש"י בין כל הקנינים? אבל לפי ביאור הנ"ל של רש"י הגמ' בא לבאר רק שהכסף לאבי' צריך למצוא את זה בהמשנה, ואם ילמוד [ששטר הוא ממון דיכול לסתום בו את החבית¹³] וביאה הוא ממון שיש לו השכר של ביאה (כמ"ש תוס' בשם הירושלמי) – אינו, דהממון בביאה הוא חלק מהביאה עצמו היינו הענין איסורי שיש בו ולא הענין של קנין בקידושין¹⁴, דאין הקנין נעשית בהכסף אלא בהביאה, וביאה הוא הענין של איסור בלבד, מצד פעולת הקנין. ולכן הממון שבא בשכרו הוא ג"כ מדין איסור דהוה רק תנאי ביכולת המקדש לקדש אותה בביאה. ומכיון שרש"י אינו יכול לפרש כשא"ר וכנ"ל, צ"ל שכל אחד מהאופנים בא לבאר ענין אחר, והיינו: כסף – חלק הממוני שבקידושין. שטר – חלק האיסורי שבקידושין. ביאה – שהיא חפצו של האב להשיאה אף בע"כ לפעול הקנין קידושין (ועפ"ז מתורץ שאלות א' וד').

ה.

מבאר רש"י ד"ה אבל נערה דאית לה יד\ועפ"ז מתורץ שאלות ו' וז'

והנה ע"פ יסוד הנ"ל אות ג' בין רש"י והריטב"א (ותוס') י"ל שחולקין ג"כ בגדר ידה לקבל הקידושין: דלפי רש"י אף אם תאמר כר"ל זה שיכולה לקבל קידושי' אינו אלא משום שידה הוא חלק מיד אבי' – דאף בלא"ה צ"ל כן דכנ"ל כבר ידעינן שאבי' יש לו הבעלות על האיסור דקידושין.

והריטב"א – שאינו מחלק בין ממון לאיסור ואינו לומד מכללות בעלות באב על האיסורים שלה – יכול לומר דכיון שיש לה יד כשאין לה אב היינו שיש סוג נערה שיש לה הבעלות על קידושין, אפשר שבכל מקרה ג"כ יש לה בעלות על קידושין, שאין מקרא לחלק. אבל רש"י שסבר שיש מקרא מפורש שהאיסורים לאבי', בודאי יש חילוק בין נערה שיש לה אב לשאין לה אב, דכיון שאינו דומה בהאיסור כך י"ל שאינו דומה בהכסף. (ועפ"ז מתורץ שאלה ז' הנ"ל).

¹³ כמ"ש מפרשי הירושלמי על פי' הירושלמי (הנ"ל בתוס') על המשנה דכתובות.

¹⁴ ראה גרעק"א כתובות מו, ב תוס' ממונא שלפי דבריו הוא ביאה איסורא דלית ב' ממונא אע"פ שיש השכר דמ"ש תוס' בשם הירושלמי.

וזה שדחק תוס' הרא"ש לומר שסוגיתנו היא אליבא דר"ל - ומפרש כנ"ל (אות ב') ששניהם יכולין לקבל קידוש' וכו' - י"ל דסובר שה"יד" שכתב ר"ל הוא יד של איסור ולא חלק מיד אבי' (ע"ד שליחות וכו'), וכן משמע מדבריו שכתב לקמן בפ"ב במחלוקת ר"י ור"ל ד"ה כך מחלוקת בקידושין: "ודוקא נערה . . משום דאשה אינה מתקדשת אלא מדעתה וקונה לאו בת דעה היא", שמשמע שלשיטת תוס' הרא"ש לר"ל אי נתקדשת צ"ל מדעתה אבל, י"ל שלרש"י היא מדעתו. (ועפ"ז מתורץ שאלה ו' הנ"ל דבאמת אתיא לכ"ע).

[ובדברי הריטב"א (ותוס') לכאורה נראים שסוברים כרש"י בביאור ר"ל הנ"ל אבל הריטב"א לקמן ד: ד"ה ואיצטריך כתב שהיה כר"ל].

ו.

מביא הדיון מהי הגדר של קנין כסף \ ומבאר ע"פ הדיון יסוד הנ"ל
אות ג'

ויש לבאר כל הנ"ל בהקדם דיון הידוע:

הנה בקידושין יש ב' פרטים: (א) הענין איסורי שבו, שע"י הקידושין נאסרה אכולי
עלמא. (ב) הקנין שבו שאינה יכולה להינשא לאחר אלא לו.

ויש דיון בהגדר של הקנין שבקידושין? דיש אומרים¹⁵ דהוי כמו כל שאר קניני ממון וי"א¹⁶ דהוי קנין בלתי רגיל ונקראת "קנין" רק בשם המושאל (קנין אישות\איסור). ואפשר עפ"ז בא הדיון מהו הגורם: האם הקנין הוא הגורם האיסור או להיפך שכיון שיש איסור במילא נקנית לו היינו ע"ד הענין של קנין שלילה: שכיון שאינה יכולה להיות ניקנית לאחר במילא נקנית אליו. כי זה בזה תליא: אי הוי קנין ממון הרגילה, הוי זו הגורם להאיסור, או הוי קנין רק בשם המושאל ואינו אלא ע"ד קנין שלילה כנ"ל ונקראת קנין איסור.

ובסגנון אחר: האם העילה לקידושין הוא מצידו - שהוא נותן הקידושין - היינו פעולת האיסור או מצדה שיש לה הכסף.

¹⁵מאירי פניי ועוד וראה הנסמן בלקו"ש ח"ט תצא ג' (ע' 215 ואילך).

¹⁶רא"ה, אבני מילואים ועוד וראה הנסמן בלקו"ש הנ"ל.

וביאר הרבי בלקו"ש¹⁷ שיסוד המחלוקת הוא איזה לימוד של קידושין הוא עיקר: דאם עיקר הלימוד הוא מ"כ יקח" (לקמן ד, ב "ותנא מייתי לה מהכא"...) הרי הדגשת הפסוק הוא עליו "כי יקח איש" ולכן נלמד שהוי הקנין בעיקר מצד האב ומצידו העיקר הוא האיסור ולא הקנין. אבל אם העיקר לימוד הוא מ"ויצאה חנם אין כסף" (סוגיתינו) הוי העיקר קידושין מצדה וההדגשה היא שיש לה (או לאבי) הכסף, היינו הענין ממוני שבקידושין.

ולאחר הקדמה זו יש לחזור לענינינו: תוס' בכתובות¹⁸ כתבו דאין ללמוד איסורא דאית בי' ממונא מאיסורא דלית בי' ממונא, דאף הענין איסורי של קידושין אין ללמוד מהפרת נדרים. ז.א שאין לחלק בין האיסור להממון, וי"ל שלשיטתם העיקר חלק בהקידושין הוי פעולת הבעל ולכן כל ענין הבא לאח"ז הוי תוצאה בדרך ממילא ולכן אין לחלק.

אבל לפי ביאור הנ"ל של הרבי אינו מובן כאן, דהלימוד הוא מהפסוק דויצאה חנם, וא"כ אף אם בכלל סוברים התוס' שפעולת האיש הוי העיקר מ"מ בסוגיתנו יוצא שהאיסור הוא הגורם מאחר דיש רק הפסוק דויצאה חנם? אבל באמת לק"מ דלהתוס' אין הגמ' רוצה ללמוד רק מויצאה חנם ולא"מ כי יקח", וכמו שהקשו התוס'¹⁹ בעצמם שע"כ יש ללמוד שהכסף הוא לאבי' מזה ש"ויצאה חנם" הוי מיותר מאחר דיש כבר הלימוד "דכי יקח" - דמזה מובן שלשיטת התוס' (א) סוגיתנו הוא כבר לאחר הלימוד ד"ותנא מייתי לה מהכא" דוכי יקח" (ב) העיקר לימוד הוא "כי יקח", ומשום זה הוי "ויצאה חנם" המיותר. ובל' הריטב"א: "אבל עיקר קידושי כסף מ"כ יקח" ובמילא אין לחלק בין איסור לממון²⁰.

¹⁷ חיי"ט תצא ג' (ע' 215 ואילך).

¹⁸ מו, ב ד"ה ממונא מאיסורא

¹⁹ ד"ה ואימא לדידה. ואף שעד"ז כתבו תוס' לקמן (ד, ב) ד"ה "כתב רחמנא" - אבל התם הוי לא על הפסוק עצמו אלא כ"ז שמדבר דוקא על קידושי כסף (וגם הצריכותא שם בכי יקח כמו דיון הרבי ואכ"מ) וראה ההערה שלאח"י.

²⁰ ובהערה 25 בלקו"ש שם כתב הרבי שכל זה שמ"ויצאה חנם" נלמד שהעיקר הוא שיש לה כסף - "ופשיטא לפי הלימוד בירושלמי דמה זו בכסף אף זו בכסף", ומוסיף הרבי "ועפ"ז אולי יש לתרץ קושיית התוס' ד"ה מעיקרא" (שם ד, ב) והנה תוס' שם הקשו על הברייתא שלומד מהפסוק "כי יקח" למה לא למדו מההיקש לאמה העברי- ונראה שכוונת הרבי היא ששם יש רק כסף ולכן יהי העיקר מצדה, ואולי סברו התוס' (ע"ד בקושייתם ד"ה כתב) שלא ילמוד הג"ש ויהי כי יקח סתם על קידושין ולא רק בכסף ואין לומר כמ"ש בד"ה כתב דא"כ יהי רק על קידושי ביאה וכו' דהתם "בנתן הוא ואמרה היא" מסברא תהי' מקודשת אבל הכא אין סברא יותר שתהי' מקודשת (וראה ההערה הקודמת).

אבל רש"י שסבר שיש לחלק בין איסור לממון - שיהי' איסור בלא כסף (אבל לא כסף בלא איסור) - י"ל שסובר שלפי רב יהודה אמר רב (ולכן מביא ר"י רק דרשא זו ולא כי יקח)²¹ העיקר לימוד הוא מ"ויצאה חנם" (ולכן אין ויצאה חנם מיותר). ולר"י הרי העיקר ענין דקידושין הוה מצדה והוי פעולתו של הבעל דבר נפרד מפעולתה ולכן יש לחלק וללמוד א' בלי השני. וזה שאאפ"ל כסף בלי האיסור י"ל דכיון שהתועלת הוי האיסור לא מסתבר שיהי' כסף בלי האיסור.

וי"ל שתוס' הרא"ש סבר כמו התוס' שעיקר הפעולה הוי מצידו ולכן אאפ"ל בפועל האיסור בלי הכסף כיון שבא במילא כנ"ל (וגם לפירושו קשה דלכאורה הוי "ויצאה חנם" מיותר..). אבל חולק על תוס' וסובר שיש ללמוד מהפסוק רק ענין א' כיון שסו"ס הם ב' דברים.

ותוס' הרי"ד סובר בעיקר כמו שי' רש"י אלא שהוא סובר דאין ללמוד מהפסוק המדבר בכללות בדברים שאין להן אלא איסור, לקידושין שיש בו ג"כ ממון.

קיצור: לשי' רש"י - לרב יהודה אמר רב העיקר קידושין הוי מצדה ויש לחלק בהלימוד. לפי התוס' - העיקר מצדו ואין לחלק בהלימוד. לפי תוס' הרא"ש העיקר מצדו ויש לחלק בהלימודים. ולתוס' הרי"ד העיקר מצדה ואין לחלק בהלימוד אם אינו בפירוש בנוגע קידושין.

²¹ ע"ד פירוש הפנ"י ד"ה גמ' ותנא ד :

אבל הפנ"י כתב שלפי רש"י הוי ר"י דורש רק מו"יצאה חנם" ולא מ"כי יקח" ולהיפך ורק שתמא דתלמודא עושה הצריכותא, אבל לפי המבואר בהשיחה - שגם לאחר הצריכותא עדיין י"ל שא' מהלימודים הם עיקר - י"ל ג"כ שר"י סבר משניהם אבל עושה "ויצאה חנם" עיקר וכמ"ש בפנים. וכן נראה מהערה 11 שם.

בענין חליפין לשיטת רש"י

הנ"ל

א.

איתא בקידושין¹ "מניינא דרישא למעוטי מאי ... למעוטי חליפין (קנין סודר - רש"י) סד"א הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין (דכתיב וישלוף נעלו והתם שדה הואי - רש"י) אף אשה נמי מקניא בחליפין קמ"ל. ואימא הכי נמי? חליפין איתנהו בפחות מש"פ (דקיי"ל קונין בכלי אע"פ שאינו ש"פ - רש"י) ואשה בפחות מש"פ לא מקניא נפשה. (דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו ש"פ אי יהיב לה בל' חליפין עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין - רש"י)."

והקשו הראשונים² על רש"י האיך יתלה הדבר בגנאי שלה? איך יבוא סברא וידחה לימוד מקרא (קיחה קיחה משדה עפרון), דאדרבה הלימוד מראה אי אמיתיות הסברא? עוד הקשו שסו"ס אם הטעם ליבטל חליפין הוא משום ענין צדדי - גנאי - ולא משום חליפין מצ"ע, למה לא יועיל חליפין דש"פ - דאינו שייך בה הענין צדדי - מצד ששוה כסף? ועוד למה למסקנא לא למדו חזקה או שטר ג"כ משדה? והקשו עוד קושיות אחרות³ וביארו הסוגיא באו"א שאינו תלוי בגנאי⁴.

ב.

ונראה לומר בפשטות: ובהקדם דיוק בדברי רש"י "הלכך בטיל לה לתורת חליפין" דצ"ע בל' זו: דלכאורה כיון שהוי גנאי אינו לימוד ומשום זה אינו קידושין⁵ ולא שביטלו

¹ ג, א.

² ראב"ד (הובא ברשב"א) ועוד.

³ ראה ג"כ תוס'.

⁴ אבל ראה הרשב"א - ולכאורה יש לתווכו עם פירוש רש"י אבל ראה הערה הבאה.

⁵ ולכן קשה להתאימו עם תוס' הרי"ד. דלשיטתו לא יועיל משום אין גזירה שוה למחצה - ואם זוהי שיטת רש"י הרי העיקר חסר מן הספר! וכן קשה להתאים דברי הרשב"א עם רש"י דלפי דבריו הרי העיקר - שגם יותר מש"פ הוי גנאי - חסר מדברי רש"י. אבל לפי המבואר בפנים להתאים רש"י עם הר"ן יש לבאר זה ג"כ להרשב"א ואדרבה מתאים יותר לרש"י, שהרי רש"י לא הזכיר כסף דשדה, אבל באמת לא נראה שיכול לומר שהרשב"א סובר לגזירה כמ"ש בפנים, דלא כתב כן כלל וכלל, משא"כ לפי הר"ן שהוא מעתיק דברי רש"י - כולל הלכך בטיל להו י"ל כן. וכן דברי האחרונים

אותו? אלא נראה שבזה בא רש"י לתרץ הקושיא הנ"ל דאם יש לימוד איך ידחה אותו משום גנאי, וגם למה סו"ס לא יועיל מצד הש"פ שבו. ונקודת הביאור הוא: שאה"נ שיש לימוד ומה"ת יקנה אם יש בו ש"פ. אבל מ"מ בטיל לה תורת קידושין. וכדברי המרדכי⁶: "ומשום הכי בטלי להו תורת חליפין . . אפי' בכלי שיש בו ש"פ דלא ליתי למיקני בפחות" וכדלקמן.

ביאור הדברים: יש לבאר רש"י בכללות כפי' הר"ן (שמעתיק דברי רש"י) שהקשה דלכאורה אין הג"ש דקיסה קיסה אלא בכסף ואיך ילמוד מזה גם שניקנית בחליפין? וכן הקשה קושיא הנ"ל דסו"ס מצד ענין צדדי דקפידה (גנאי) איך יבטל הקידושין כשיש בו ש"פ? ותי' ששתי קושיות הללו האחת מתורצת בחברתה, והיינו שבאמת מהגז"ש אין למדין כל הקנינים שבשדה, אלא קנין כסף דשדה, וחליפין הוא מדין כסף אבל לא קונה משום שיש בו שויות אלא משום חשיבותה דהיינו השתמשות הכלי, ובוזה אין לחלק אם יש בו ש"פ או לא (כגון מחט לתפור)⁷. וזהו קושית הגמ' "ואימא ה"נ". ותי' דהוי גנאי משום דאנן סהדי דלא יקנה אשה נפשה בפחות מש"פ, ואע"פ שלכאורה יש השתמשות בהכלי ובוזה היתה צ"ל מקודשת, זה אינו כיון שהשתמשות הולך ונפסד שהכלי יתבטל, אבל היא תשאר נקנית ואין לדמותה לכסף. כיון שבכסף יש בו שויות ונחשב לדבר מה משא"כ חליפין כנ"ל שהוא רק מצד השתמשות הכלי⁸. וכיון שאין כוונתה על החשיבות ורק על השויות, לכן א"א שהגז"ש כולל מין זו דכסף. ע"כ תוכ"ד הר"ן.

וא"ת סו"ס למה לא תהי' מקודשת כשיש בו ש"פ מדין שוה כסף (כמו מי שמקדש בשטר שאין עליו עדים דאם יש בו ש"פ מקודשת מדין כסף)? לזה מתרץ רש"י בהמילים (ונעתק בהר"ן) ד"בטיל לה" כנ"ל במרדכי, שלא ליתי למיקני בפחות מש"פ עשו גזירה בחליפין של ש"פ כיון שנראה שהקידושין הוא מצד קנין חליפין (ולא מדין שוה כסף שבו). ולא יקנה עד שיאמר בפירוש דהוי משום קנין וכו' כדלקמן אות ג'.

ג.

(שיעורי ר' שמואל ורשימת שיעורים) קשה משום טעמא הנ"ל המובא להרשב"א- וגם הם לא פרשו כמ"ש בפנים, אבל ראה בההערה שלאח"י בהקובץ רשימת שיעורים בההערה שם מה שיש לתרץ.

⁶ אבל שם ביאר כמו תוס' והראב"ד.

⁷ ע"ד הרשב"א.

⁸ יש להעיר להסוגיא אי שוה ככסף בכ"ף הדמיון או ככסף ממש ואכ"מ.

והנה צ"ע בל' רש"י: "עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין" דלכאורה ה' מתאים יותר ל' הר"ן "עד דיהיב לה הכלי לשום כסף" דאנו רוצין לומר שחלופין לא יועיל לקנין קידושין עד דיהב לה בתורת כסף?⁹ ובאמת אינו קושיא אלא דיוק שי"ל שהר"ן מקצר ואומר דבר א' או שהי' לו גירסא אחרת וכו' (וראה המהרי"ט שכשמעתיק תוכ"ד רש"י כתב לשם "כסף" ולא קנין וכו'). מ"מ י"ל שחולקים ע"י איזה אמירה יתבטא שהיא ניקנית מצד השויות ולא החשיבות.

ובזה י"ל שיש ב' אופנים (הפכיים) לבאר את זה:

(א) לפי רש"י גם כסף יועיל וזהו כ"כ פשוט - שכיון ששאר הלשונות מועילים גם כסף יועיל - דלרש"י א"צ לומר כן בפירוש. ולמה יועיל בל' קנין, קיחה או קידושין? הוא משום שכשאדם רואה הקנין ושומע שהוא מדגיש שהוי קנין, יחשוב שכוונתו לקנין שיועיל לקנות בו אשה, והיינו בש"פ. ואף שפחות מש"פ קונה בשדה, מ"מ מובן בפשטות שקנין אשה שנוי מקנין שדה. אבל אם אין המקדש מדגיש בא' מלשונות הללו, האדם הרואה יכול לחשוב שהיא ניקנית בחליפין - ובחליפין אין שייכות לילך אחר החשיבות כנ"ל. וכ"ש שכל הנ"ל כשאמר בל' קידושין (וקיחה).

אבל הר"ן סבר דמ"מ אולי יחשוב שקונה משום חליפין - וחליפין הוי קנין באשה משום החשיבות (כמו בהה"א) וגם יחשוב זה אם אמר קידושין וכל הלשונות שלו.

(ב) רש"י סבר דלא יועיל אם אמר בל' כסף דסו"ס חליפין הוי מדין כסף כנ"ל¹⁰, אלא שחלק זו דכסף אינו שייך באשה כנ"ל. אבל הר"ן סבר דמצד הרואה יחשוב שכסף פירושו שויות והלמדן שידוע שחליפין הוי מדין כסף גם יודע שקונה מצד השויות שבו ואין אנו חוששין שיחשוב כמו הה"א של הגמ'.

[וי"ל אופן ג' שיש ב' צדדים הנ"ל והוא ע"פ מחלוקת הסמ"ע והט"ז¹¹ אי כסף הוי קנין כשלעצמו או מדין פרעון, די"ל שרש"י סובר כהט"ז ולכן נקראת קנין (משא"כ

⁹ וכן הרגיש הרש"י, וראה שיעורי ר' שמואל.

¹⁰ ובאמת גם אם סו"ס אינו מדין מכסף, מ"מ אולי יחשוב כמו הה"א של הגמ'.

¹¹ סי ק"צ בתחילתו.

להסמ"ע אינו ממש קנין) וגם ס"ל להט"ז במ"א¹² שחליפין סו"ס יש לו התכונה דכסף, ולכן לא יועיל אם אמר בל' כסף דשמא כונתו לחליפין.

והר"ן סובר כהסמ"ע ולכן אין כסף נקראת קנין ולכן אדרבה נראה יותר דהוי חליפין וגם אין בחליפין התכונה דכסף¹³ ולכן יכול לומר כסף לשלול הקנין דחליפין. וזה שלא אמר בל' קיחה וקידושין י"ל שמקצר ומביא לשון א' (בפרט שמדגיש שיטתו).

¹² סי' קכ"ג. והיינו לפי ביאור הקצות החושן שם וביאר חידושי ר' שמואל קדושין סי' ג' - ולפי ביאורי צ"ל ששני מחלוקת ט"ז וסמ"ע תלויים זבי"ז, דאי גדר כסף הוא פרעון אין לומר שיש תכונת כסף בחליפין וכן להיפך, וזה שהאב"מ מבאר כפי הסמ"ע והקצות החושן כפי הטי"ז - לק"מ דכאשר מדייק בלשון האב"מ תמצא שאינו מפרש הסמ"ע אלא כדי לפרש הרי"ד שאין הלכה כמותו, ובאמת סובר כהט"ז.

ויש לקשר מחלוקת זה עם החקירה (ראה לקו"ש ח"ט תצא ג') אם העילה היא הקנין או העילה היא הקידושין (או בסגנון אחר אי הקנין דאשה הוי ככל שאר קנינים - קנין ממון; או קנין מיוחד - קנין אישות): לפי הסמ"ע העילה היא הקנין ולכן י"ל כביאור האב"מ ששייך פרעון באשה כיון שיש שוויות בהקידושין, שהקנין הוא מה שפועל האישות, ולהאישות יש שוויות. והט"ז שהקשה על הסמ"ע ואמר שאין שייך לומר פרעון באשה הוא משום שסובר שהעילה היא הקידושין ולכן אין לומר שפורע שוויות האישות - משום שכבר נעשה האישות. ועפ"ז יש רא"י אחרת שבאמת האב"מ כהט"ז ס"ל, דמובא שס"ל שהעילה היא הקידושין מזה שאומר שזה שא"א שיחול הקידושין דבי אנשים אאשה א' הוא רק מקרא אבל מצד קנינם יועיל דאין הקנין הגורם דו"ק.

¹³ אף שסבר שחליפין הוי מדין כסף היינו משום שיש פרעון בחשיבות הכלי, אבל אין זה התכונה דכסף וק"ל.

הטעם שלא כ' הרמב"ם דמרור אסור בטבל

הנ"ל

תנא במתני':¹ "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן י"ח בפסח . . ובדמאי". אבל הרמב"ם לא הביא² שמרור כשר בדמאי, ופי' הכסף משנה דהוי' כ"ש ממצה דאם במצה הוי' כשר כ"ש במרור יהי' כשר. אבל א"כ קשה למה מביא המשנה שמדובר במרור שכשר בדמאי?

תי' האור חדש דזהו מה שמרגיש רש"י על המשנה בד"ה בדמאי וכו' "אבל בטבל לא, ואע"ג דמעשר ירק דרבנן, הויא מצוה הבאה בעבירה דומיא דעציץ שאינו נקוב דאמרן בפירקין" היינו דהחידוש הוא דטבל (דוקא) אסור דלא יאמר דכיון שהוא מדרבנן לא הויא מצוה הבאה בעבירה (כשיטת שמואל בלולב הגזול ביו"ט שני וכן פסק הרמב"ם (נגד הראב"ד וכו' ואדה"ז) דאין מצוה הבאה בעבירה באיסורי דרבנן). אבל הניח האו"ח בקושיא למה לא כ' הרמב"ם דמרור אסור בטבל כדיוק רש"י דלא הוי' כ"ש ממצה כנ"ל וגם למה לא מרגיש הכ"מ ע"ז.

אבל ראה השאג"א³ המביא דברי תוס' לקמן קי"ד ע"ב ד"ה אכלן דזה שממעט טבל דרבנן הוי' משום דבמצה (שאיתקש לי' מרור למצה) יש מיעוט מקרא דלא תאכלו, והלימוד הוא לשיטת ר"ש דאין איסור חל על איסור עיי"ש. וביאר דאינו משום מצוה הבאה בעבירה, דתקשו לשמואל⁴, וא"כ כיון דאנן לא פסקינן כר"ש ואין לנו לימוד בקרא (עיי"ש סי' צ"ד וצ"ו) וא"כ אין⁵ דין מצוה הבאה בעבירה במרור דרבנן כשמואל (ופי' שם דאין דין מצוה הבאה בעבירה במרור משום הקיש למצה דאין הקיש לדבר דהוי' בכל מצות, משא"כ בהלימוד דלא תאכלו עיי"ש), ולכן פסק דיוצא במרור הגזול.

¹ פסחים לט.

² הל' חו"מ פרק ז', הלכה י"ג וכו' המדובר בדיני מרור

³ סי' צ"ג

⁴ ולא כרש"י שבמתני' כדלקמן בההערות.

⁵ להרמב"ם ושו"ע המחבר דסברו כשמואל

וא"כ לפי' השאג"א אין מתני' אלא כר"ש או כר' יוחנן דפליג אשמואל בלולב הגזול
וסבר דיש דין מצוה הבאה בעבירה במצות דרבנן⁶ ושתייהם לא פסק הרמב"ם כמותם
ולפי' לא הוי טבל אסור כמו שדן השאג"א במרור הגזול⁷. מ"מ מוכח דבטבל להשאג"א
יוצא אליבא דהרמב"ם (ומחבר). ומשום זה לא הביא הרמב"ם שטבל אסור דלהרמב"ם
הוי' מותר וג"כ לא קשה על הכ"מ מידי⁸..

⁶ כפרש"י ועין לקמן בהערות.

⁷ אלא דהתם הוי' ענין אחר עיי"ש.

⁸ וזה שכתב רש"י דהוי' משום מצוה הבאה בעבירה דהוי' יותר פשוט ככלל ביד מלאכי (ריש
כללי רש"י) דאף בש"ס פי' הפשט היותר פשוט אף אם אינו מתאים להלכה והוי' פירושו כר' יוחנן

טעם ברכת הבדיקה

הת' שמואל קארף

תו"ת ליובאוויטש המרכזית 770

כותב הרבי בהגדש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים¹:

ברוך כו' על ביעור חמץ: ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו עדיין, מ"מ כיון שאין הבדיקה תכלית המצוה ולאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר ולא מצאו, הרי ביטול זה נקרא ביעור. וגם ביעור שביום יד' נפטר בברכה זו (טור וב"י. שו"ע אדה"ז סתל"ב).

ולכאורה צ"ע. דהנה במקור הדברים (בשו"ע אדה"ז סימן תל"ב בתחילתו, וש"נ.) כתוב ענין זה באופן שונה, וז"ל:

א. קודם שיתחיל לבדוק צריך לברך כמו שמברכין על כל מצות מדברי סופרים ומה הוא מברך בא"י אמ"ה אקב"י על ביעור חמץ ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו עדיין מכל מקום כיון שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר בביתו שלא מצאו בבדיקה זו הרי ביטול זה נקרא ביעור כדינו לחמץ שאינו ידוע לו שלא מצאו בבדיקה והחמץ הידוע לו הוא מצניעו עד למחר שיאכל ממנו עד שעה ה' והמותר מבערו מן העולם וביעור זה שביום י"ד וביטול זה שבליל י"ד אין מברכין עליהם כלום והן נפטרין בברכה שבירך על הבדיקה שהיא תחילת הביעור לפיכך מברכין עליהם על ביעור חמץ.

ב. ולמה אין מברכין על בדיקת חמץ שהוא מתחיל בה מיד לפי שאין הבדיקה תכלית המצוה שהרי מי שבדק ולא ביער את החמץ שמצא בבדיקה לא עשה ולא כלום וכן אם לא ביטל חמצו אחר הבדיקה עדיין לא נגמרה מצות ביעור חמץ.

ואם נסכם את היוצא מהנ"ל, היינו, שזה שיכול לברך על הביעור הוא מצד זה שנפטרים עניני הביעור במצוה זו, וזה שאינו מברך על הבדיקה הוא כי אין הבדיקה ענין כשלעצמה ורק מביאה לידי הביעור למחר. אבל מסדר דברי הרבי משמע באופן שונה, שזה שמברך על הבדיקה "אף שלא ביערו עדיין" (הלשון בס"א) הוא כי אין

¹ עמ' ב'

הבדיקה תכלית לעצמה, ומיד יבטל והרי גם הוא נקרא ביעור. וגם (ואחרי הפסק נקודה) הביעור של מחר נפטר בברכה זו. היינו שזה שיש ביעור עכשיו הוא מכיון שאין התכלית הבדיקה בעצמה, והביטול נקרא ביעור. היינו שהביעור שהוא תכלית הבדיקה הוא הביטול. רק שגם הביעור של יום י"ד נפטר בברכה זו, והרי הוא בדיוק להיפך² (לכאורה).

אך התשובה פשוטה, והוא סיכום ותמצית היוצא מדברי אדה"ז. כי אין שום סברא לומר שעצם זה שנפטר הביעור בברכה זו יהי' מספיק לומר נוסח ברכה שנשמע ממנו שמקיים עכשיו את מצות הביעור, וצריך להיות נוסח הברכה קאי גם על הפעולה העכשוית. ולכן צריך להקדים שאין הבדיקה תכלית המצוה ולכן לא שייך לברך על פעולת מצוה "שצונו" על בדיקת חמץ כי אין כזו מצוה. כי המצוה היא שלא יהי' חמץ בבית, וזהו ע"י הבדיקה שתוביל לביעור, ולכן פירוש פעולת המצוה עכשיו היא פעולת ביעור. ואף שרק מחר יבער בפועל את החמץ שמצא, הרי (כמו שכתב אדה"ז בס"ב) אם לא יבער הרי לא עשה כלום בבדיקה, וא"כ הרי בדיקה זו היא התחלת הפעולה של הביעור, (והיינו שנקודת הביאור בזה הוא שאין הבדיקה תכלית המצוה). ואף שלא מטפל עכשיו בחמץ שאינו ידוע, ואם כן אין כאן ביעור של כל החמץ (ולא סיים המצוה), מ"מ הרי מיד יבטל, והכל יבוער. והיינו שגם הביטול הוא המשך ישיר מתוכן פעולתו העכשוית – ביעור. ולכן הביעור של מחר נפטר בברכה. וק"ל.

וי"ל שההכרח ללמוד כך בדברי אדה"ז, הוא (חוץ מהסברא): מזה גופא שמכניס אדה"ז כל הזמן ענין הביטול, אף שלכאורה רק נוגע זה שהביעור כפשוטו שהוא סוף הבדיקה נמצא בברכה זו, והצורך בזה (כמ"ש בס"א) לבאר בנוגע לחמץ שאינו ידוע. אבל מהו הצורך להזכיר בס"ב שלולא הביטול לא סיים מצות ביעור חמץ. משמע שזה נוגע ללמוד שזה קשור גם לפעולת הבדיקה.

² ובמילים אחרות: מדוע כתב הרבי את זה שאין הבדיקה תכלית המצוה, כחלק מהטעם על זה שמברך על אף שעדיין אינו מבער את החמץ, ולכאורה זה רק מגביר את השאלה הנ"ל.

בענין "מעשה גדול" (ד"ה ועבדי דוד תשמ"ו)

הת' יהודה קלמן קדנר

ישיבה ליובאוויטש טאראנטא

במאמר ד"ה ועבדי דוד תשמ"ו¹, מבאר כ"ק אדמו"ר ענינם של יהודה ויוסף בפנימיות הענינים, שהם כנגד מעשה ותלמוד. דיהודה הוא מלשון הודאה וכפי' - מעשה, ויוסף הוא מלשון הוספה, שהענין מתקבל בשכלו עד כ"כ שמוסיף בהבנה - תלמוד.

ומביא שקו"ט הגמ"ז² דאיפליגו בזה, "חד אמר תלמוד גדול וחד אמר מעשה גדול". וביאור המחלוקת בפנימיות הענינים הוא, שיש מעלה בכל אחד מהם, תלמוד גדול - מצד התענוג שבו; ומעשה גדול - מצד החידוש שבו שהאדם עושה דבר שהוא נגד טבעו ורצונו. ולבסוף, "נמנו וגמרו שתלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה". כי, לאחר שלומד תורה בתכלית השלימות מצד התענוג שלו (תלמוד), הנה אח"כ מגיע לדרגא נעלית יותר, שלומד מצד כפי' וביטול (מעשה).

אבל לעתיד לבוא, יהי' מעשה גדול. הואיל ואז תהי' יציאה מכל המיצרים וגבולים אפילו דקדושה, ולא היו שם גדרים של מעלות וכו', ממילא תהי' כל העבודה רק מצד קבלת עול לקיים רצון ה'. דשלימות העבודה היא העבודה מאהבה ע"ד מעלת אברהם אבינו שנקרא "אברהם אוהבי"³, וזהו "ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהי' לכולם" - מעשה גדול.

וממשיך, שכל הגילויים דלעת"ל תלויים במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות⁴, וכן הוא בענין מעשה גדול שזה נעשה ע"י ההכנה בזמן הזה. וכמש"כ הרמב"ם⁵, שתחלת העבודה היא שלא לשמה ומתוך שלא לשמה בא לעבודה לשם חיי עולם הבא, ועד שסוף סוף בא לשמה, ומזה שענין זה נפסק להלכה מובן שכאור"א שייך לזה. ומוסיף, שאולי י"ל ע"ד הרמז שזה שהנ"ל הוא הכנה אל הגילויים דלעתיד, נרמז במ"ש

¹ סה"מ מלוקט ח"ב (ע' רכא ואילך).

² קידושין מ, ב.

³ ישעיי מא, ח.

⁴ תניא פל"ז.

⁵ ה' תשובה פ"י ה"א ואילך; ח"ח.

הרמב"ם ענין זה בהלכות תשובה, שענין התשובה הוא החידוש דלעתיד, שמישיח עתיד לאתבא צדיקיא בתיובתא, מובן מזה שע"י עבודה זו דלשמה באים להגילוי דלעת"ל.

ולכאורה צ"ע, דלפי ביאור זה היה מתאים לכתוב הלכה זו בהלכות מלך המשיח שעוסקים בעניני משיח וגאולה, והיה נרמז יותר איך שענין זה הוא הכנה להגאולה, וא"כ יש לעיין למה כתבו בהלכות תשובה דוקא?

והנה בספר השיחות תשמ"ט⁶ מבואר החילוק בין הלכות תשובה להלכות ימות המשיח שבספר הרמב"ם. ש"בהלכות תשובה כותב הרמב"ם בנוגע לאופן עבודת האדם בזמן הזה (כשיש ענינים בלתי-רצויים שצריך לתקנם ע"י התשובה) ובמילא, גם ההלכה אודות ימות המשיח היא בנוגע לכללות קיום התומ"צ בזמן הזה – ראי' והוכחה שהיעודים הגשמיים שבתורה הם בשביל קיום התומ"צ, "מפני זה נתאוו חכמים לימות המשיח כדי. . לעסוק בתורה ומצוות כהוגן"; ועוד ועיקר – שהתאוה לימות המשיח מוסיפה עידוד ונתינת-כח, רגש של שמחה וכו', בקיום התומ"צ בזמן הזה, שעיי"ז באים לימות המשיח.

"אבל בהלכות מלך המשיח כותב הרמב"ם הלכות בנוגע לימות המשיח, ובמילא גם ההלכה ש"נתאוו. . ימות המשיח היא דין ב"הלכות. . מלך המשיח" – פרט בהחיוב לחכות לביאתו (ולא בשביל קיום התומ"צ בזמן הזה), ש"נתאוו לימות המשיח. . לא כדי כו' אלא כדי שיהיו פנויים בתורה".

ועפ"ז יש לתרץ מדוע מביא הרמב"ם ענין זה (מתוך שלא לשמה בא לשמה) שבו מרמז על זה שמישיח עתיד לאתבא צדיקיא בתיובתא בהלכות תשובה – כי דוקא בהלכות אלו מתאר עניני ימות משיח כפי שהם בזמן הזה, והרי ההכנה לזה הוא בזמן הזה, כנ"ל.

נמצא שחידושו של כ"ק אדמו"ר כאן בנוגע ללעתיד לבוא הוא בשנים: א) מעשה גדול אינו מצד מעלת האתכפאי שבו אלא מצד הקבלת עול באהבה, ב) הכנה לעתיד לבוא הוא ע"י העבודה דלשמה דוקא.

⁶ הדרן על הרמב"ם - ח"א ע' 148.

ביאור בד"ה כבוד מלכותך תרס"א - הדיוק בלשון הקודש*

הת' ברוך שניאור שי' קלמנסון
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא

א. במאמר ד"ה כבוד מלכותך תרס"א מביא כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע מארז"ל
ע"ה פ' גדול הוי' ומהולל מאוד בעיר אלוקינא, וארז"ל אימתי הוא גדול – כשהוא בעיר
אלוקינו.

ומסביר שם שהענין דעיר אלוקינא קאי בכללות על עולם הדיבור, כי כמו שהעיר
נעשה מקיבוץ כמה בתים יחד, וכל בית נעשה מקיבוץ הרבה אבנים, עד"ו בעולם
הדיבור כל תיבה נעשה מצירוף כמה אותיות יחד.

והסברה בזה, אכן עם היותו דומם, אך בצירוף כמה מהם, ביכלתו לבנות בית הנעשה
מקום דירה לסוג המדבר היינו שעל ידה יכול האדם להתגלות. עד"ז אותיות שנקראו
אבנים, הגם שכ"א מהם בפני עצמו הוא כמו דומם שאין לו תוכן שלעצמה, אבל
בצירוף כמה מהם אפשר לעשות בית, היינו כלי שעל ידה מאיר אור השכל.

ומביא משל מתיבת ברוך וז"ל: כמו תיבת ברוך שפי' גיבענצט בל"א שזוהו
כשמקבצים אותיות ב' ר' וא"ו ו' יחד, אבל כל אות בפנ"ע לא נמצא בו השכלה כלל,
עכלה"ק.

ולכאורה יש להקשות, הרי ידוע שבלה"ק כל דבר הוא מדויק, וזה שבתיבת "ברוך"
יש בו אותיות אלו דוקא היא כי בכל א' מאותיות אלו ישנו תוכן השייך למשמעות
המלה (וכמבואר בשעיהו"א בתחילתו).

דהנה מבואר בכ"מ במארז"ל ולדוגמא מה שמובא (אותיות דרע"ק בתחילתו, תקו"ז
תכ"ב (סו,א)) בנוגע למלת "שקר" שאין לה רגלים, הרי מובן שבכל א' מהאותיות

* לכבוד אורח חשוב אבי מורי הגה"ח ר' ישראל שמעון שי' קלמנסון חבר ועד הנחות
בלה"ק.

נמצא מעין תוכן המלה (וכמבואר במאמרי באתי לגני בארוכה לגבי האותיות ש, ק, ר, ג, ד, וכדו' (כידוע החילוק בין דל לרש וכו')).

וכמה יפה שמוצאים אנו מעין זה בתורת רבינו על המלה ברכה גופא, בלקו"ש חט"ו שיחה א' לפ' בראשית, ושם בנוגע לטעם הזוהר ע"ז שהתחלת התורה היא באות ב' דוקא, להיותה ר"ת ברכה. ומקשרה עם כללות הנקודה של אות ב', היינו ענין שני' הבאה אחר הקדמה, (ושם: שדוקא כשאדם לומד תורה באופן שההבנה והשגה בתורה הוא ענין ב' הבאה אחר הכרה בנותן התורה, ישנה הברכה בתורה שלומד, עיי"ש בארוכה).

וא"כ עד"ז אפ"ל בעולם הדיבור, שבכל אות ישנו תוכן מיוחד, (אלא שהוא כללי וחסר ציור, ומפני זה אפשר להשתמש באותן האותיות בכמה אופנים וצירופים), ובצירוף כמה ענינים שיש בהם תוכן נעשה ענין יותר מוגדר ותוכני, ע"ד (ולא ממש כנ"ל בסוגריים) דבר שכל הנעשה מכמה פרטים, וא"כ איך אפשר להיות תיבת ברכה דוגמא לאבנים שאין בהם תוכן כלל.

עוד אפלה"ק מהמשך המאמר שם, שמקשה על לשון הכתוב "עיר אלוקינו" שלכאורה אלוקי כל הארץ יקרא, וצ"ל הרי כל הספרים מלאים בלשון זה, אלוקי ישראל, אלוכיכם וכו', מה ענין קושיא זו לכאן דוקא.

ב. לכאורה אפ"ל בפשטות שאה"נ באותיות ישנה מקצת אור, אלא שלפי"ע האור שבתיבה נקרא "אין בהם השגה כלל", אלא שי"ל בד"א באופן אחר קצת, וכדלהלן:

ויובן זה בהקדים עוד שאלה בעצם הבנת הענין, איך באפשרויות של דומם היינו אבנים לפעול התגלות האדם, שהוא מין המדבר, ועד"ז איך שייך להיות השראת השכל בתוך אותיות חוסר תוכן.

אלא שדבר זה נקרא בשם מקיף הרחוק, (כידוע שבית הוא ענין מקיף הרחוק) דהנה בד"כ כשאחד רוצה להשפיע ולהמשיך איזה השפעה בזולתו צריך שיהי' בהם איזה נקודה של התחברות, כמו השפעת השכל, או מזון כפשוטו, שהזולת צריך להיות כלי להשפעה, וטעם הדבר מפני שרוצה לפעול שינוי פנימי צריך להתחשב עם תכונות הזולת ויכולתם לקבל השפעה זו.

משא"כ מקיף הרחוק היות ואינו בא לפעול שינו פנימי אלא מקיף, היינו שאינו מתחשב עם תכונותיו של המקבל, יכול לפעול בו בלי שיהי' לו שום קשר ושייכות תוכני.

ומזה מובן בנוגע להשפעה שאדם מקבל מבית, שבעצם כל צירוף אבנים יכול להיות בית, לכל אדם בלי שום שינו, היינו שעצם צורך האדם בבית אינו משתנה מאחת לחברתה, ועד"ז באותיות (שהם כמו אבנים) שבעצם כל צירוף אותיות יכול להיות כלי לאיזה מוסג שיהי'.

כמו שנמצא שאדם יכול לדבר בלשון אחר, וכמובן שבאותיות הלואזות אין שום תוכן פרטי, ואכ"ז נראה בחוש שיכול להיות כלי לאור השכל.

אלא שיש עוד נקודה בבית והיא, שבנוסף לעצם צורך האדם בבית, ישנו ענין הגילויים שבו, היינו שאדם רוצה בית נעים, וזה באה כשכל אחד מפרטי הבית נעשו בהטעם לרצון האדם הדר בדירה, כמו שמלך גדול אינו יכול לחיות בבית הבנוי לאדם פשוט, (אף שבשעת הדחק יכול, היינו יכול בעצם).

וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בכ"מ שבנוסף לעצם הענין בדירה בתחתונים שפועלים ע"י מעשה המצות, בכדי שיהי' "ליכטיקער דירה" צריך ג"כ ההרגשים של אהו"י.

ועפ"ז אפ"ל שכוונת כ"ק אדמו"ר נ"ע "אבל כל אות בפנ"ע לא נמצא בו השכלה כלל" הוא שבעצם אין צורך בשום אות פרטי בכדי לשרות אור השכל.

אלא שהחילוק בין לה"ק לשאר הלשונות הוא ע"ד החילוק בין אדם הדר בבית שאינו בנו לו, ומפי"ז אינו נעים לו כ"כ, לאדם הדר בבית שכל פרטי נעשו בהתאם לרצונו, היינו שבשאר הלשונות אה"נ שאור השכל "דר" באותיות אלא שפרטי האותיות אינן מתאימים לו, משא"כ לה"ק היות ובכל אות ישנה מעין התוכן של המלה, הוא ע"ד בית שכל פרטי (היינו כל אבני) נעשו בהתאם לרצון האדם הדר בו. (ובזה יובן יותר הדיוק בלה"ק (כנ"ל))

ועפכ"ז אפשר לבאר גם המשך קושית כ"ק אדמו"ר נ"ע (שלכאורה אלוקי כל הארץ יקרא, וצ"ל כנ"ל מה ענין קושיא זו לכאן דוקא), כי ע"פ הנ"ל בענין מקיף הרחוק שאינו מתייחס עם הזולת היינו עם האדם הדר בדירה, איך אפשר להדגיש כאן שהוא דוקא אלוקי ישראל, בשלמא כשמדברים ע"ד השפעה פנימית אפ"ל שהיא דוקא לישראל שהם כלים להגילוי אבל איך אפשר לומר כן בנוגע למקיף הרחוק.

ועפ"ז י"ל שזה כוונתו באמרו "דבאמת כן הוא" היינו שאה"נ בנוגע לעצם ענין העיר היינו עצם עולם הדיבור, אלוקי כל הארץ יקרא, אלא שכאן מצד האור שבבית, היינו הגילויים שבו, אינו שורה אלא על ישראל וכמו שממשיך שם ע"ד ירושלים מובדל מכל שארי העירות להיות כי בירשלים הי' בהמק"ד והשראת השכינה, כך נשמות ישראל מובדלים להיות שמו נקרא עליהם.

ביאור על רש"י ד"ה "דכי מעשה דמו" בסוגיית "אתי דיבור ומבטל דיבור" ע"פ לקו"ש חי"א

הת' זוסיא קרייטנברג
שליח בישיבת אור אלחנן חב"ד

איתא במתני' (קידושין דף נ"ח:): "האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום, ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום, מקודשת לשני".

ובגמ' (קידושין דף נ"ט.) "לא בא אחר וקידשה וחזרה בה מהו? ר' יוחנן אמר, חוזרת, אתי דיבור ומבטל דיבור. ריש לקיש אמר, אינה חוזרת, לא אתי דיבור ומבטל דיבור. איתיביה ר' יוחנן לריש לקיש, "ביטל, אם עד שלא תרם ביטל, אין תרומתו תרומה", והא הכא דדיבור ודיבור הוא וקאתי דיבור ומבטל דיבור? שאני נתינת מעות ליד אשה, דכי מעשה דמו, ולא אתי דיבור ומבטל מעשה."

היוצא מהנ"ל, הכל מודים שאתי דיבור ומבטל דיבור (וכמו שמצינו גבי תרומה), ואין דיבור מבטל מעשה והמח' היא רק במקרה מיוחדת (כמו האשה בסוגייתנו), שיש קצת מעשה (הנתינת ממון) - "דכי מעשה דמו" - האם מעשה זה חשיב כמעשה (ואינן הדיבור מבטלו) או אינו מעשה כלל (ומבטלו הדיבור) ר"י סבר מכיון שהמעשה (הנתינת ממון) אינו פועל עכשיו כלום, זהו בגדר דיבור ולכל אתי הדיבור בחזרה ומבטלו. ור"ל סבר שמעשה זו חשיב כמעשה (אע"פ שמסכים שאין מעשה זו מעשה ממש), "ולא אתי דיבור ומבטל מעשה."

והנה הטעם שלר"ל נחשב הנתינה מעשה אע"פ שאינו פועל כלום עכשיו מבאר רש"י בד"ה "דכי מעשה דמו" וז"ל "ואע"פ שלא חלו מיד הוי מעשה מיהא לחול אחר שלשים והא דקרי ליה דיבור משום דלאו מעשה ממש הוא"

במלים אחרות: אע"פ שה"חלות" של המעשה אינו מיד, ואינו פועל עכשיו, הוא מספיק מעשה (דכי מעשה דמו) שלא אתי דיבור ומבטלו, משום שיש חלות של המעשה לאחר ל' יום.

ואח"כ ומוסיף רש"י עוד פרט (אע"פ שלכאורה אין שייכות לגוף ההסברה בגדר של קצת מעשה זה) שאע"פ שדומה למעשה נקרא "דיבור" משום שאינו מעשה ממש.

ולכאורה צ"ב בדברי רש"י:

(א) לכאורה הכח של "מעשה" הוא, שפועל, שעשה, שנעשה שינוי בהמציאות של דבר. ולכן בכדי לבטל הפעולה של מעשה זו, צריך מעשה אחרת שיעשה פעולה חדשה (, ולא די שיהיה דיבור בלבד לבטל הפעולה שנעשית ע"י המעשה). ולכן אם קידש בנתינת מעות לכתחילה (בלי תנאי של ל' יום), הכל מודים שאינו יכול לעקור הקידושין בדיבור בלבד. אבל כאן, כל ענין הנתינת ממון היא שלאחרי ל' יום יחול הקידושין והיינו שמעשה הקידושין נעשתה (פועל פעולתה) לאחר ל' יום. אבל ע"י הנתינת ממון שנתן בתחילה לא נעשה דבר ואינו בגדר מעשה.

וא"כ יל"ע מהו הסברת רש"י ש"אע"פ שלא חלו מיד הוי מעשה מיהא לחול אחר שלשים", לכאורה הא גופא היא הנקודה שמבאר זה שאינו בגדר מעשה עכשיו היות שאינו פועל שום דבר עכשיו?

(ב) גם בחלקו השני של רש"י שכותב שהטעם שקרינן להנתינת מעות דיבור הוא משום "דלאו מעשה ממש הוא", צ"ב א) לכאורה בא רש"י לפרש שאף שלר"ל הוי בגדר מעשה (ולכן אין דיבור יכול לבטלו) אעפ"כ קורין אותו דיבור ונמצא שבנקודה אחת פעולת הנתינת מעות שיחול לאחר ל' יום נקרא בשם דיבור ובנקודה אחת הוי בגדר מעשה. ויל"ע באיזה נקודה דומה להא ובאיזה להא? (ב) ועוד צ"ב שלכאורה ענין זה למה נקרא דיבור אינו נוגע להביאור למה נקרא בשם מעשה ולמה מביאו רש"י כאן?

וי"ל הביאור בזה ע"פ מה שמבואר בלקו"ש ח"א פ' יתרו (שיחה ב' סעיף ד' ואילך) שהרבי מסביר הגדר של דיבור ע"פ חסידות (ומוכח ג"כ בהלכה ואכ"מ), שמצד אחד דומה יותר למחשבה, ומצד שני דומה יותר למעשה: דומה יותר למחשבה - משום שענינים הם לגלות האדם, שכלו ומדותיו. במח' לעצמו, ובדיבור להזולת. משא"כ מעשה ענינה היא לפעול בדבר שחוץ ממנו, שכח המעשה נפרד מהאדם ומתלבש ופועל בדבר שחוץ ממנו.

דומה יותר למעשה - אותיות המחשבה הן רוחניות ודק ואין להן שייכות למעשה, ולכן אין באפשרותה לפעול בהזולת. משא"כ אותיות הדיבור הם מגושמות, ונפרדות מהאדם, ויש להן שייכות למעשה עד כדי כך שע"י הדיבור יכול לפעול פעולה.

ועפ"ז מבאר שם שבכמה מקומות יש לדיבור גדר של מעשה, כשע"י הדיבור נפעל מעשה. ע"ש באורך פרטי הדברים.

וע"פ המבואר בשיחה שם יש לבאר ג"כ הגדר של פעולת הנתינת ממון כאן שהפעולה זו מצד אחד הרי אינו פועל דבר עכשיו אמנם מצד השני הרי ע"י פעולה נפעל דבר לאחר"ז וא"כ י"ל שהוא ע"ד דיבור הפועל מעשה ואשר לכן אינו מעשה ממש אמנם אעפ"כ ה"ה פועל דבר לאחר ל' יום ואשר לכן הוי "מעשה מיהא לחול לאחר ל' יום" והיינו שאף שאינו פועל מעשה ה"ה בגדר מעשה מפני שפועל דבר לאחר"ז ע"ד דיבור שפועל מעשה שאף הדיבור בעצמו אינו מעשה אמנם מפני שפועל מעשה ה"ה בגדר מעשה, ואשר לכן לר"ל א"א לדיבור לבטלו.

ועפ"ז יש לבאר גם למה מביא רש"י לבסוף ההסברה למה נקרא הנתינת המעות דיבור כי זה לגרע מכח הנתינת מעות אלא להיפך שמדמה זאת לדיבור שאף הדיבור אינו מעשה ממש אעפ"כ הרי אם הוא פועל מעשה ה"ה בגדר מעשה כמו"כ כאן הרי אף שהנתינת מעות אינו פועל כלום עכשיו אמנם מכיון שע"י הנתינה נפעל הקידושין ה"ה בגדר מעשה.

קידושין דף ז, א

אהרן דוד ראפאפורט

שליח בישיבה גדולה מעלבורן

גרסינן במכילתין (ז, א) "אמר רבא התקדשי לי לחצי מקודשת, חציין מקודשת לי אינה מקודשת. אמר ליה אביי לרבא מאי שנא חציין מקודשת לי דאינה מקודשת אשה אמר רחמנא ולא חצי אשה [כי יקח איש אשה - רש"י], ה"נ איש אמר רחמנא [כי יקח איש] ולא חצי איש.

א"ל הכי השתא התם איתתא לבי תרי לא חזיא [להנשא להם אי אפשר, הילכך האי לא קדיש אלא פלגא וחצייה נשאר לאחר, א"כ אינה מקודשת לזה] אלא גברא מי לא חזי לבי תרי, וה"ק לה דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא.

אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא וניפשטו לה קידושי בכולה [כי אמר חציין מקודשת לי דהא מקודשת בלשון הקדש קאמר לה], מי לא תניא האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה, ואפי' למ"ד אין כולה עולה ה"מ היכא דמקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו אבל מקדיש דבר שהנשמה תלויה בו הויא כולה עולה, מי דמי התם בהמה הכא דעת אחרת [התם בהמה היא - ושלו היא ואין מעכב על ידו מלהתקדש לפיכך יש כח במאמרו לפשוט והכא דעת אחרת יש חשובה כמותו המעכבת בדבר שאם אין אשה רוצה אינם קידושין וזו לא נתרצה אלא לחציה לפיכך אין דיבורו תפיס בה].

וצ"ב בהנך תלתא קושייתא דגמ', דמעיקרא (אביי) מאי קסבר ולבסוף (רבא) מאי קסבר, ומה נשתנתה בהמשך הגמ' דמכח הך סברא מקשה תוכן א' ג"פ?

וי"ל דאיכא הכא ג' שלבים בהדין דקידושין בחצי האשה.

דהנה, מעיקרא אמר רבא הדין דהמקדש חצי אשה - שאינה מקודשת, בניגוד ל"התקדשי לחצי" דהויא מקודשת. ואהא הקשה אביי דמאי שנא אשה מאיש, אם בתרייהו איכא קרא דמשתמע מיני' דבחציין ליכא קידושין. ואהא תריין רבא שמדובר בהדין ד"חזיא" או "לא חזי" - "לבי תרי".

כלומר שההבנה דאביי בהדין דרבא ה' שמדובר כאן כשקונה חציו של מהות הגברא - האשה (או שהיא מתקדשת לחציו של האיש), דהיינו שקונה חצי מהות האשה, וע"ד הקונה חציו של כלי (שותפין בחפצא מסויים) שפי' שחצי מהות הכלי נקנה לו.

ואהא הקשה אביי דבקרא כתיב אשה וגם איש, דהיינו שהמדובר הוא דוקא באדם מושלם וליכא דינא של חצי מהות בין בהאשה המתקדשת בין בהאיש המקדש¹. ולכן, בתרוייהו צ"ל הדין דלא חלו הנך קידושין?

ואהא תריץ רבא שבהדין דחצי אשה אינה מקודשת (אינו מדובר כלל בנוגע לדין דקנין בחצי מהות - דהמתקדשת או המקדש, אלא) מדובר בנוגע להתחייבותה להבעל ("זכות הבעל בהאשה") [או איפכא], והתם אמרינן שא"א לקדש חצי אשה כיון ד"איתתא לבי תרי לא חזיא".

כלומר, אע"פ שמצד דיני קנינים אפשר שיחול קנין בכה"ג (קנין של חצי השתמשות בחפצא מסויים), אעפ"כ, לא שייכא קנין של חצי השתמשות גבי קידושין, ולכן דוקא בהאשה אמרינן שאינה מקודשת.

ועיין במה שדייק רש"י וכתב "איתתא לבי תרי - להנשא להם אי אפשר, הילכך האי לא קדיש אלא פלגא וחצייה נשאר לאחר א"כ אינה מקודשת לזה". פי' דכיון שהקנין דהקידושין הוי הכנה להנישואין, א"כ חלו עלה הנך דינים דגדרי הנישואין ולכן א"א לקדש (לקנות) חצי אשה, כיון שא"א לישא חצי אשה.

ולפ"ז מובן למה בהאשה אמרינן שאינה מקודשת, אבל בהתקדשי לחציי הויא מקודשת.

ואהא מוסיף הגמ' ומקשה ש(אע"פ שא"א [לישא חצי אשה, ולכן (וכתוצאה) א"א] לקדש חצי אשה, ולכן פסקינן שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת. אעפ"כ) צ"ל הדין שהיא מקודשת כיון ש"וניפשטו לה קידושי בכולה".

כלומר, אע"פ שהאיש קידשה רק לחצאין (ולכן לא חלו הקידושין), אעפ"כ הרי הקידושין עצמם צריכים לחול על כולה בדרך ממילא

¹ עיין בדברי הראשונים בסוגיין, במה שפלפו בהדין דחציו עבד וחציו בן חורין (דהיינו חצי מהות של האיש) שקידש אשה אי חלו הקידושין אי לאו.

[ועיין בדברי הראשונים דאיפלגו מאיזה טעם יחולו עלי' הקידושין אי מכח לשון וגדרי הקדש (תוס' בדעת רש"י), או מכח אמירת הבעל, ובלשון רש"י - "יש כח במאמרו לפשוט", או מצד גדרי הנישואין שבעצם לא שייך הך מושג דחצי].

ואהא תריץ ד(איו הכי נמי שמצד הך סברא הקידושין צריכים לחול בדרך ממילא, אבל) כיון דאיכא דעת האשה המעכבת על חלות הקידושין, לכן פסקינן שלא חלו הקידושין ואינה מקודשת.

שיטת רש"י ותוס' בדין "הרי את חרופתי" (ו, א)

הת' שלום דובער הכהן שי' ריבקין
ישיבה ליובאוויטש טאראנטא

א. במכילתין (ו, א): איבעיא להו [האומר לאשה הרי את] חרופתי מהו. תא שמע דתניא האומר חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה". ופריך, ויהודה הוא רובא דעלמא, ומשני, ה"ק האומר חרופתי מקודשת שנאמר (ויקרא יט, כ) "והיא שפחה נחרפת לאיש". ועוד, ביהודה קורין לארוסה חרופה. ופריך, ויהודה ועוד לקרא אלא ה"ק, האומר חרופה ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה.

ובמס' כריתות (יא, א) פליגי רבי עקיבא ורבי ישמעאל בפירוש לשון הכתוב "נחרפת". דלפי ר"ע דפסוק זה מיירי בחציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לעבד עברי, ולר"י מיירי בשפחה כנענית. ובמס' גיטין פליגי אי קידושין תופסין בה, דרב חסדא ורבה בר רב הונא סברי דתופסין בה, ואולי כר"ע דהואיל ואיכא צד קידושין בה - מקודשת. ולפי רבא ורב ששת אינן תופסין בה ואולי אפי' כר"ע אלא שפי' הכתוב הוא לא שנתקדשה לו ממש אלא יחוד בעלמא.

ולפי זה כאן מפרש רש"י סברת השו"ט, ד"מעיקרא הוה סלקא דעתיה כמ"ד בגיטין בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר דשייכי ביה צד קידושין" ולבסוף סבר ד"בשפחה כנענית הכתוב מדבר שאין קידושין תופסין בה". וכן הוא בתוס' וז"ל "סבר דקרא מיירי בחציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לע"ע וכמ"ד בהשולח דקידושין תופסין בה", ולבסוף "קסבר דבשפחה כנענית הכתוב מדבר שאין קידושין תופסין בה". והיינו דתלוי בב' דעות הנ"ל.

ולכאורה נראים כמפרשים אותו דבר, ויש לעיין אם נחלקו ומה מוסיפים תוס' על רש"י בפירושם.

ב. וב"קובץ חידושים וביאורים תורת אמת" (י' שבט השתא) רצה הת' ש.ג.ו. ל. (בע' 102) לבאר הנפק"מ בין רש"י לתוס':

דהנה ברש"י י"ל

רש"י רצה להתאים הלימוד מהקרא ככל שיותר לשאלת הגמרא שלפנינו. ובמילא, פירש בההו"א דסבר דקרא מיירי בסתם כל ישראל שקידש ח"ש וחב"ח, וכדעת ר'

חסדא ורבה בר רב הונא בפלוגתא דגיטין הנ"ל. ולמסקנא, קסבר דקרא מיירי בשפחה גמורה, כדעת ר"י, שאין בה קידושין.

ואילו תוס' למד, שמעיקרא קסבר דקרא מיירי בע"ע שקידש ח"ש וב"ח (וכמפורש בד"ה משום – "המאורסת לע"ע), כדעת רבא ורב ששת. ולבסוף סבר כר"י דמיירי בשפחה גמורה.

אלו הן דבריו בקצרה, ומאריך בסברות ודיוקים מתאים להביאור. ומסיים, "ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה". ובכן, במחילת כבודו לכאורה אינו נראה כלל וכלל כדבריו.

דהרי:

כולי עלמא מודי, היינו הן רבא ורב ששת והן ר' חסדא ורבה בר רב הונא, שלשיטת ר"ע בעבד עברי קמיירי קרא. (ולהעיר שזה גם בפשש"מ, שכולם מפרשים בעבד עברי.) וחידושו של רבה בר רב הונא הוא בדינה של סתם כל ישראל המקדש ח"ש וחב"ח, ולא בפירוש הפסוק. ואין להגיד שרש"י מפרש כשיטתו, אלא להיפך התוס' הם שנקטו כדיעתו, וכפי שיתבאר, מיוסד על דברי הראשונים, שכנראה חשך עיניו מהם.

ובנוגע להחילוק בין רש"י לתוספות, י"ל שמחלקות גדול ביניהם, ובהנוגע להלכה ג"כ.

ג. הביאור בשיטת רש"י:

הנה לשון רש"י (ד"ה שכן ביהודה) הוא "אבל מקרא ליכא למילף דההוא יחוד בעלמא הוא שהרי בשפחה כנענית הכתוב מדבר שאין קידושין תופסין בה. ומעיקרא הוה סלקא דעתיה כמ"ד בגיטין בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר דשייכי בה צד קידושין".

ויש לדייק בלשונו "ח"ש וחב"ח הכתוב מדבר דשייכי בה צד קידושין".

וכפי שביאר הר"ן בטוב טעם את פירוש רש"י: "כתב רש"י ז"ל דסבירא לי' כמאן דאמר בשפחה כנענית הכתוב מדבר דלא תפסי בה קידושין כלל. ומעיקרא דמייתי לה מקרא סבר לה כר' עקיבא דאמר בח"ש וחב"ח הכתוב מדבר. ואפי' למאן דאמר התפ בפ' השולח דלא תפסי בה קידושין כלל, כיון דאשכחן לשון חרופה בענין אישות,

דנחרפת היינו מיועדת ואיתי' גבי שפחה חב"ח, דאע"ג דלא תפסי קידושין שייכי בה בצד חירות שבה, כי קאמר הרי את חרופתי מוכוין לשם קידושין, מהני". וביתר ביאור בדברי הרשב"א: ". י"ל להעמיד דברי רש"י. דאפי' למ"ד התם דלא תפסי בה קדושין הכא ודאי מקודשת, דמ"מ כיון דאשכחן יחוד צד חירות בלשון זה, אי מקדש בהאי לישנא מקודשת, דהא שייך ביחוד צד שתופסין בו קדושין, ולא משום דנחרפת מאורסת ממש היא. ותדע לך דהא אנן כי בעינן צלעתי סגורתי לאו משום דויקח אחת מצלעותיו ויסגור בשר משמע לן דהוי לשון קדושין ממש, אלא משום דנאמר בענין אישות. והיינו דכתב רש"י דשייכי ביה צד קדושין, ולא קאמר דשייכי בה קדושין."

העולה מדבריהם, שלשי' רש"י כדי שתהי' לישנא דקידושין אין צורך שיהא קידושין תופסין בה, אלא רק "שייכי בה", שיהא ענין של אישות. ובמילא אין צורך שיהי' פי' הקרא קידושין ממש, אלא רק לשון דאישות. היינו שרש"י סבר שאפי' להדיעות הנ"ל שאין קידושין תופסין בה, ואעפ"כ הלשון מועיל כיון דלישנא דאישות הוא. (וההיפך ממה שכתב הת' הנ"ל.)

- הר"ן כתב ש"מעיקרא דמייתי לה מקרא סבר לה כר' עקיבא", היינו בכריתות, ולא כמו הגירסה שלפנינו "כמ"ד בגיטין", ולפי ביאורו זהו הרי הסברא ברש"י, ולרש"י אינו נוגע הפלוגתא בגיטין באם קידושין תופסין בה או לאו. ובאמת לפי הגי' שלנו הי' קשה, למה כתב "כמ"ד בגיטין בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר" והרי הפלוגתא שם אינו בפ' הפסוק אלא בדינה של ח"ש חב"ח.

ואתי שפיר.

ד. הביאור בשיטת תוס':

הנה לשון תוס' הוא: (ד"ה משום שנא' והיא שפחה נחרפת לאיש) "וסבר דקרא מיירי בחציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לע"ע וכמ"ד בהשולח דקידושין תופסין בה".

(ד"ה שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה) "ודוקא ביהודה אבל בעלמא לא דקסבר דבשפחה כנענית הכתוב מדבר שאין קידושין תופסין בה".

ויש לדייק בלשונו - "דקרא מיירי בחציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לע"ע וכמ"ד בהשולח דקידושין תופסין בה", שיש שני פרטים, א' דקרא מיירי בח"ש וב"ח,

כר"ע בכריתות, וגם כמ"ד בגיטין דקידושין תופסין בה – כרבה בר רב הונא (ההיפך ממש"כ הת' הנ"ל).

וסברתו, לכאורה יש לומר, דלשיטתו צריך שיהי' לשון קידושין ממש ולא רק לשון של אישות. ובכן, בההו"א קמפרש כמד"א בגיטין דתופסין בה (רבה בר רב הונא), שרק בזה תהי' לישנא דקידושין, ואינו מספיק לשון של אישות בעלמא.

וכן כתב הרשב"א לפי סברתו "מסתברא דאפי' למאי דאוקימנא ברייתא באומר חרופתי ביהודה, ס"ל כמ"ד בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר, אלא דמעיקרא הוה ס"ד דהאי תנא דברייתא ס"ל כמ"ד התם דבחציה שפחה וחציה בת חורין תפסי בה קדושין גמורין."

עד כאן בנוגע שיטתו בההו"א שחרופה הוי ודאי לשון קידושין.

אבל בהמסקנא, צריך ביאור. דלמה כותב "דקסבר דשפחה כנענית הכתוב מדבר שאין קידושין תופסין בה", לפי הנ"ל הי' יכול לכתוב רק דקסבר כמ"ד שאין קידושין תופסין בה, ובזה סגי דאינו קידושין. ולא צריכים לומר שחולק גם בפירוש הכתוב! ובפרט שהלכה כר"ע שבח"שו חב"ח הכתוב מדבר!

כלומר, לפי תוס' שלשון חרופה הוי לשון קידושין רק אם קידושין תוספין בה ממש, הרי מסקנת הסוגיא מתאים גם לפי שיטת ר"ע, אלא שסוברים כרב ששת שאין קידושין תופסין, ולא הוי לשון קידושין. ואם יכולים לאוקמי' כהלכתא, למה להגיד דוקא לא כן.

ה. ואולי יש לומר:

הנה הדין בהאומר חרופתי בכל העולם (ושלא ביהודה ששם מקודשת), לפי סוגיות הגמ' בפשטות הוי אמרינן דאם לא דברו בעסקי קידושין אין כאן קידושין כלל, ואם דברו בע"ק הוי ספק קידושין, כשאר הלשונות שלפניו בהגמ', שהם לשון של ייחוד וכו' אך לא של קידושין. וכן נפסק ברא"ש וכן פסק הרמ"א בשו"ע.

אבל הרמב"ם פסק להלכה שמקודשת ודאי גם אם לא דיבר בע"ק. וביאר הרשב"א והר"ן הנ"ל שזהו כי מאחר ופוסקים כר"ע, הרי חרופה הוא לשון ודאי לקידושין, וכנ"ל בביאור שיטת רש"י שמשפיק בלשון של אישות ולא דוקא קידושין ממש.

ונראה לכאורה לומר, שתוס' רצו לבאר כמסקנת הסוגיא שחרופה אינו לשון קידושין אלא ביהודה, ומשמע שבשאר המקומות (ולא דיבר ע"ק) בודאי אינה מקודשת, כי אינו לשון קידושין כלל. ולכן מפרש "דבפשחה כנענית הכתוב מדבר" – כר"י בכריתות, כיון שבוזה תצא שאין בלשון חרופה שום ענין של אישות כלל, ואם אומר אפי' בדיבר ע"ק בכל העולם, בודאי אינה קידושין.

ובההו"א, לא הסתפק בזה שיהי' לישנא דאישות כו' אלא דוקא לשון של קידושין ממש, כי בההו"א הוי ודאי לשון קידושין בכל מקום ולא רק ביהודגה, ולשיטתם אין זה אלא אם חרופה הוי לשון של קידושין שתופסין .

אבל, לפי ההלכה שפוסקים כר"ע, והרי לרב ששת אין קידושין תופסין בה, הרי א"א שאינו לשון קידושין כלל, וגם א"א לומר שהוי ודאי לשון קידושין, אלא הוי ספק, ושונה משאר הלשונות. ואם קידש אשה בלשון זה, גם אם לא דיבר ע"ק, הוי ספק מקודשת. משא"כ בשאר לשונות הגמ' אינה מקודשת כלל.

ובאמת כ"כ הרשב"א ושיטה לנ"ל (ותלמיד הרשב"א) להלכה לפי דעתם.

ונמצא לפי מה שביאנרו רש"י ותוס' חולקים בהלכה למעשה!

ו. והנה בהנ"ל יש להמתיק, דבכלל החילוק בין רש"י לתוס' ניתן להגדיר שרש"י בא לפרש פשוטן של דברים באופן היותר מתאים להבנת הדברים על אתר. ואילו תוס' מפרש כפוסק, ומתחשב בעיקר בגדרים הלכתיים. וכן הוא כאן, שרש"י פירש בפשוטן של דברים, דקבסר כל לשון של אישות בקרא הוי לשון קידושין, ולמסקנא אין. משא"כ תוס' מתחשב עם תפיסת הקידושין, והדין בפועל, דרק אז הוי לשון קידושין להיות קונה אשה בלשון זה.

ויש להאריך בכל זה, ועוד חזון למועד.

בירור שיטת הרשב"א בענין לשונות הקידושין

הת' יוסף אברהם הלוי שטאל
שליח בישיבה חזון אליהו

א. שנינו במכילתין (קידושין ו, א): "ת"ר הרי את אשתי הרי את ארוסתי הרי את קנויה לי מקודשת.

איבעיא להו: מיוחדת לי מהו, מיועדת לי מהו, מזרתי מהו, נגדתי מהו, עצורתי מהו, צלעתי מהו, סגורתי מהו, תחתית מהו, תפושתי מהו, לקוחתי מהו, וכו'. במאי עסקינן, אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, מנא ידעה מאי קאמר לה. ואלא במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה? אע"ג דלא אמר לה נמי! דתנן "היה מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושיה ולא פירש: ר' יוסי אומר דיו, ר' יהודה אומר צריך לפרש. ואמר רב הונא אמר שמואל הלכה כר' יוסי. אמרי לעולם במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, ואי דיהיב לה ושתיק ה"נ. הב"ע דיהיב לה ואמר לה בהני לישני, והכי קא מיבעי ליה, הני לישני לקידושי קאמר לה או דילמא למלאכה קאמר לה? תיקו."

ופי' רש"י (ד"ה במאי עסקינן): "בהנך לישני דקא מיבעיא לן אי הוו קידושין או לא ה"ד אי בשאין מדבר עמה קודם לכן על עיסקי קידושין וכן על בהנך לישני דגירושין שלא היה מדבר עמה על עסקי [י] גיטה". ע"כ.

והנה נפק לן מדברי רש"י שהגמ' שאל רק על הלשונות שאינם מנויים בברייתא. ובמילא יוצא שהמשך השקו"ט - אם מיירי כשהם כבר עסוקים בענייני קידושין וגירושין - שייך אך ורק בלשונות אלו. ואילו הלשונות המנויים בברייתא (הרי את אשתי וכו') ודאי מועילים בלי שיהיו עסוקים בענייני קידושין וגירושין. והנה יעויין בחי' רשב"א (ד"ה במאי עסקינן) וז"ל "והרב בעל העיטור כתב דהיכא דמקדש בלישנא מעליא, אע"ג דאין עסוקים באותו ענין מקודשת. אבל כי מקדש לה בהני לישני דמיבעיא לן אין עסוקין באותו ענין - לאו כלום הוא. עסוקין באותו ענין - בעיא ולא אפשר. ונ"ל שהזקיקו לפרש כן הא דאמרי' הכא במאי עסקינן דאמר לה בהני לישני והכי מיבעיא להו: הני לישני לקדושין משמע או למלאכה משמע דאלמא בעיין אהני לישני היא, ועלה קא קשיא לן היכי דמי, אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה וקדושיה, אי בהני לישני מעליא מקודשת ואע"ג דאינו מדבר עמה על עסקי גיטה וקדושיה. ולא נראו דבריו, דהיכא דאין עסוקין באותו ענין אי אמר לה בלישנא דלא ידעה ליה אינה מקודשת, אבל ודאי היכא דקאמר לה בלישנא דידעי לה נשי כגון הרי

את מקודשת לי דכלהו נשי ידעי ליה מקודשת, דהא ידעה מאי קאמר וגמרה ומקדשא. ומעיקרא אכולה לישני אקשינן "היכי דמי", דאי עסוקין אפי' בכולהו נמי מקודשת, ואי בשאין עסוקין אפי' בכולהו אינה מקודשת. וכי אוקימנא בעסוקין באותו ענין הדרינן למימר דאפ"ה איבעיא לן בהני לישני אי לישנא דקדושי הן דאי לא טפי גרעי משתיקה."

ומזה יצא לנו שרשב"א חולק על דברי בעל העיטור (ורש"י), וס"ל שהקשו על כל הלשונות, ותירצו שכל הלשונות מועילים רק כשהיו עסוקים באותו ענין, שאז ודאי היא תבין שכוונתו הי' לקידושין.

ותמוה חדא מנא לי' לרשב"א לחלוק על דברי בעל העיטור שהם פשטות משמעות הסוגיא. שכן מסתברא לומר שתשובת הגמ' (במאי עסקינן) באה בהמשך להשאלה (איבעי להו) ולא לפני"ז. וא"כ מה מכריחו לפרש כן.

ועוד בשלמא לפי דעת בעל העיטור מובן שעל הלשונות הכתובים בתורה (ואינם שגורים בפי כל אדם) הקשה הגמ' "מנא ידעה מאי קאמר לה". אלא לפי הרשב"א, וכי מסתבר לומר שהיא לא תבין לשונות אלו כלל?

וי"ל הביאור בזה בהקדם:

גרסינן בהסוגיא הקודמת (ה, ב): "אמר שמואל בקידושין נתן לה כסף ושוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת, הרי את מאורסת, הרי את (לי) לאינתו, הרי זו מקודשת. הריני אישך, הריני בעליך, הריני ארוסיך, אין כאן בית מיחוש. וכן בגירושין: נתן לה ואמר לה הרי את משולחת, הרי את מגורשת, איני אישך, איני בעליך, איני ארוסיך, אין כאן בית מיחוש. אמר ליה רב פפא לאביי, למימרא דסבר שמואל ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים? והתנן, האומר "אהא", הרי זה נזיר. והוינן בה, ודילמא "אהא" בתענית קאמר! ואמר שמואל, והוא שהיה נזיר עובר לפניו. טעמא דנזיר עובר לפניו, הא לאו הכי לא! הכא במאי עסקינן דאמר "לי".

ועד"ז מבואר במס' נדרים (ה, ב) שנחלקו אביי ורבא אם ידיים שאינם מוכיחות דינם כידים. לאביי דינם כידים ולרבא אין דינם כידים. וכתבו הראשונים בסוגיין (תוד"ה הא, רמב"ן, רשב"א, וריטב"א ד"ה אמר) שאפי' אליבא דאביי דינם כידים רק אם יש הוכחה קצת, אך אם אין כלל הוכחה, ודאי שאין דינם כידים, כי כל השם "יד" נהי' ע"י ההוכחה שיש מדבריו.

אכן הראשונים נחלקו האם כוונת הגמ' כאן לידיים שאין מוכיחות שנחלקו בהם אביי ורבא. שיטת רוב הראשונים שכוונתו הגמ' לידיים שאין מוכיחות שנחלקו אביי ורבא (ולפי זה כתב הריטב"א (ד"ה אמר) שצריך לומר שגם אם אומר "הרי את מקודשת" ולא אמר "לי", יש קצת הוכחה שמקדש לעצמו, שכן אין גילות כל כך שאדם ייעשה שליח לקדש אשת חברו. וראה תוס' (ד"ה הכא), והרא"ש (סימן ב') שאינם סוברים כן).

וכתב הריטב"א בענין ידיים שאינם מוכיחות (ד"ה אמר) וז"ל 'פי' ידיים הוא לשון ידות הכלים שהוא בית אחיזתם ובאחיזתם נתפש כל הכלי. וכן כל שאין גומר בדיבור כל עניינו אלא שהתחיל בו ויש קצת הוכח' בענין למה שלא פי' ממה שפירש, וניכר מתוך עניינו ומעשיו אלא שאינו הוכח' גמורה, מיקרי ידיים שאינם מוכיחות כלומר שאינ' מוכיחו' בדבורו ולא במעשיו לגמרי וכשניכר מתוך מעשיו לגמרי והדעת מכרע' לכוונתו הוי ידיים מוכיחות והא' לכ"ע חשיב כאלו השלים דבורו אבל כשמתחיל דבר ואין בו הוכח' על כוונתו יותר מענין אחר, אפילו ידיים לא מיקרו. וצריך אתה לדעת כל שאנו אומרים לא הויין ידיים, אפילו היתה כוונתו לענין גמור כמו לנזירות או לנדר או לקידושין אינם ידיים דחשיב דברים שבלב וכדפרישנא בדוכתא בס"ד והתם במסכתא נדרים בפרק קמא פליגי אביי ורבא בידים שאין מוכיחות דאביי סבר ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים ורבא סבר לא הויין ידיים ורב פפא סבירא ליה התם נמי כרבא ומשום הכי שקיל וטרי הכא בהאי מימרא דשמואל דקידושין למימרא דלא פליג עליה ולהכי קאמר השתא למימרא דסבר שמואל ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים דהכא כי אמר הרי מקודשת ולא אמר לי הוי להו ידיים שאין מוכיחות שהרי אע"פ שלא פי' הדעת נוטה דלדידיה מקדש לה שאין אדם מקדש אשה לחברו."

ולפי הכרח זו - ששתי סוגיות הנ"ל (אמר שמואל, ות"ר), קשורים זה בזה, היות שבאים זא"ז - נטה אליו הרשב"א לומר ששאלת הגמ' היא גם על הלשונות הכתובים בברייתא. דהנה האמירה "הרי את זקוקתי" וכו' נחשב כמו ידיים לבד אע"פ שלכאורה ניכר מדבריו שהוא מכון לקידושין (כמש"כ הריטב"א הנ"ל). ומשו"ה הקשה הגמ' "מנא ידעה מאי קאמר לה", שהרי אין זה אלא כדברים שבלב בלבד.

ולכן מסיק הגמ' (לולי שאלת הגמ' לפי דעת ר"י) שעכצ"ל שהיו עסוקים באותו ענין לפניו, כי רק אז יש ידיים מוכיחות לפי שיטת רבא (שכן הוא ההלכה).

הוספה

תהילים קאפיטל קי"ט¹

נערך ע"י הרב נחמי' דייטש

י. בכל לבי דרשתיך אל תשגני ממצותיך:

ד"ה בסוכות תשבו וגו' תשכ"ג (מוגה)
דיוק בכל לבי הוא פנימי' הלב, והפי' דממעמקים שבקאפ. קל, א. ומבאר
דממעמקים הוא שמעורר מפנימ' עצמות א"ס, שלמעלה מהעבודה דפנימית הלב
(בכל לבי).

בד"ה שיר המעלות תשל"א ודרשו הוי' וגו' תשל"א (- טייפ) מוסיף:
בכל לבי שייך רק לדוד, ושיר המעלות ממעמקים שייך לכ"א מישראל. דלא נתפרש
מי אמרו שיר המעלות או לדוד או לשלמה, ומעמקים קאי על למעלה מסדר
השתלשלות, עומק לפנינים מעומק.
וזהו שכ' בכל לבי דרשתיך, שייכת רק לדוד, שהו"ע עבודת המוח והלב, עד בכל
לבבך, ודרשתיך הו"ע העבודה.

יב. יד. בדרך עדותיך ששתי פֿעל כל הון:

ד"ה ובחודש השביעי תש"ל
עדותך - מצות נק' בשם עדות כמ"ש בדרך עדותיך ששתי, עדות שמורה על בחי'
עליונות המכוסות, וע"י מצות כמו עדות ממשיכים ומגלים בחי' אלו. ומצד שמצות

¹א הקדמה - ע"ד אמירת הקאפיטל בכל שבת ושבת:
סה"ש תשנ"ב קונט' חלוקת הש"ס ב"ט כסלו (עמ' 477 ואילך)
מביא מאגה"ק קו"א ד"ה הוכח תוכיח "וכאו"א מהלומדים הנ"ל (בחלוקת הש"ס) יגמור
לעצמו בכל שבוע התמניא אפי' שבתהילים קי"ט.

בהערה 11: ובפועל - לא ראיתי נזהרים בזה - ולהעיר אשר בכמה מקומות נהוג לומר
קאפיטל זה ביום השבת לאחר תפלת מנחה, (וכן הי' נוהג אאמו"ר ז"ל). ומבאר שחיבור
לימוד הש"ס - הוא תושבע"פ לתהילים שהוא תושב"כ, שעיקר החילוק ביניהם הוא
האותיות, ובערך לשאר ספרי קודש דתושב"כ תהילים הוא תהילות ותשבחות.

ובהערה 112 שם: ועפ"ז י"ל הטעם (לחידודי עכ"פ) שלא נזהרים הלומדים במנהג זה לגמור
מזמור קי"ט בכל שבוע, כי פעולת ענין התהילים (ידיעה והכרה בנותן התורה) נעשית גם
ע"י לימוד תורת החסידות, שלכן נוהגין לחלק את הש"ס ב"ט כסלו, ר"ה לחסידות.

נק' עדות צריך להיות במכוונים ובדיוק, להבחי' שמעידים עליהם. כמו מצות ציצית ל"ב חוטין דווקא הממשיכים ל"ב נתיבות החכמה, וכן תפילין ד' פרשיות, לפי שמעידה וממשיכה ד' מוחין שלמעלה.

יח. גַּל עֵינֵי וְאַבִּיטָה נִפְלְאוֹת מִתּוֹרַתְךָ:

א. ד"ה צור תעודה תשי"ט
מהלשון נפלאות מובן וע"י שזה קאי על דבר חדש ונפלא, ומל' גל מובן שמבקש שיתנו לו דבר חדש, היינו, בגליא דתורה דגליא ל' גילוי, וע"י השגה מגיע לזה, ולכן מוכרח ל' שנפלאות קאי על פני' התורה שיתגלה רק לע"ל. ועכשיו יש מעין התורה שיתחדש לע"ל, והוא שנתגלה בקבלה, און טיפער און ברייטער בחסידות.

ב. ד"ה טוב טעם ודעת וגו' תשכ"ב
כאן ביקש דוד שהבנת התורה יהי' בבחי' ראי' והבטה, גל עיני ואביטה כמו שיהי' לע"ל, משא"כ לקמן פסוק ס"ו שם הבקשה למדני בשהגה.

ג. ד"ה את הוי וגו' תשל"א (טייפ)
ע"י הקדמת הצדקה שלא בערך ההשתדלות והיגיעה, ואז מקבל מלמעלה באופן דתען לשוני אמרתך שלא בערך המצאת, ושלא לפי"ע היגיעה ואח"כ נעשה הגל. .
נפלאות, הוא בגילוי. פנימיות התורה בתוך לימוד הנגלה, עד שהלכה כמותו בכל מקום, והחיות לזה מח"י אלול.²

ד. ד"ה להבין ענין הילולא תשל"ז (טייפ), וד"ה גל עיני וגו' תשל"ז (מוגה)
בקשת דוד גל עיני הוא – בכמה נקודות:

- א. שהלבושים דתורה לא יעלימו.
- ב. שיגלה התכלית, פני' עתיק.
- ג. שכ"א שיאמר תהילים יכול לפעול גילוי זה גם בזמה"ז.
- ד. שכ"א יכול לפעול גילוי זה עכ"פ לזמן קצר, ובאופן דראי'. וראי' פי' שאין שום קושיית שיכול להחליש מה שראה.
- ה. גל בעיקר בתורה, פני' התורה.
- ו. בעבודה הוא שיהי' בלי שינויים.
- ז. בנשמות גל פי' על יחידה, שהיא דרגא בלי שינויים.
- ח. בעולם הוא הבקשה שיראה איך שכל התהוות אין ליש הו"ע תמידי. וע"י לימוד התורה פועלים זה, וזה ענינו דרשב"י תורה, והוא מעלת רשב"י על חוני המעגל שפעל ע"י תפילה.

ט. הרמז – בל"ג בעומר בהפ' גל עיני למדין מהפ' עד הגל הזה, שהקב"ה יפקח עיני האדם, ויראה את הנפלאות דתורה מצד האדם. וזהו הדיוק גל עיני וע"י עיני האדם יכול לראות פני' דתורה, עד"ו תורתך, הגילוי של הפני' דתורה היא ע"י תורת הנגלה, הגוף דהתורה, והלבוש דתורה, שנכלל כוונת המצוות.
י. ע"י לימוד תורתו של רשב"י בפרט בתורת החסידות זוכים לגילוי פני' התורה שיהי' לע"ל, שזה יהי' ענינו דהעולם.

ה. שיחות קודש ט"ו בשבט תשל"ב ס"ב (- טייפ)
בסוף היום לאחר היגיעה במשך היום יש ומצאת, שהשגות נפלאות דגל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, כפשוטו שקאי על פני' התורה, וגם הנגלה שלמד נעשה באופן נעלה ביותר.
וסך הכל ונהקודה: "גול'נען" מהזמנים שעפ"י הל' ת"ת זה שייך לענינים אחרים, זאל ער פון דארטן גול'נען, און איבערנעמען דאס אין קו התורה, וזה שייך לכולם.

כ. גִּרְסָה נִפְשִׁי לְתַאֲבָה אֶל מִשְׁפָּטֶיךָ בְּכָל עֵת:

ד"ה וארא וגו' תשכ"ד
מביא הפסוק גרסה נפשי כראי' על הסדר בלימוד, גירסא קודם העיון, כמו פולים גרוסות לחלקים רבים בטחינה שקודם צריך להסיר הפסולת ע"י הטחינה.
ומבאר איך זה קורה בוולד שחי ע"י הטבור, מבלי שיבורר תחלה הטעם שבו להכנס למוח, והטעם שבמאכל נשאר בהעלם, ואח"כ יעלה הטעם למוח שבראש שבין ברכיו.
ובעבודה: כאשר האוכל לש"ש, אזי מתברר כח השכל שבמאכל שנפל בשבה"כ וניתוסף אצלו במוחין בהשגת אלקות.
מה. וְאֶתְהַלֵּכָה בְּרַחֲבָהּ כִּי פָקְדֶיךָ דְּרָשְׁתִּי:

א. ד"ה ויגש אליו יהודה וגו' תשל"ד
לימוד התורה צ"ל באופן דואתהלכה ברחבה, מיט א קאך כו'.

ב. ד"ה אלה מסעי (ב) תשל"ו
כת' במרחב י-ה הוא מרחב העצמי, ודווקא שם הוא אמיתית המיצר - מן המיצר, שהרי מלך שהנהגתו צ"ל באופן דואתהלכה ברחבה, הנה כיוון שכרע שוב אינו זוקף, שזהו תכלית הביטול, ענין המיצר.³

ג. ד"ה באתי לגני וגו' תשל"ז (מוגה)
בקדושה צ"ל בלימוד התורה וקיום המצוות, בהגבהה וכו' ואתהלכה ברחבה. ואין הכוונה בביטול שצ"ל בחי' אסקופה הנדרסת ח"ו, דאדרבה צ"ל ברחבה. והביטול הוא רק כהקדמה, דע"י ונפשי כעפר לכל תהי', יהי' פתח לבי בתורתך.
(ע"ש הערה י').

ד. שיחות קודש יו"ד שבט תשל"ו ס"ג (- טייפ)
בנוגע להפצת היהדות, ישנה הציווי "ואתהלכה ברחבה", עם תוקף והתרחבות, ניט רעכענען מיט קיינע שוועריקייטן, אפי' אם הם אמת, ואתהלכה ברחבה בכמה אופנים, הן בין בני" עצמו והן בשרי המדינה, לפעול ענינים ביהדות, כמו שעשה מרדכי וכן כ"ק אדמו"ר הרי"ץ עשה ופעל לטובת כלל ישראל, כידוע הסיפורים בזה, לפסוק פאגראמ'ס כו'.
נד. זמירות היו לי חקיקה בבית מגורי:

א. ד"ה הוי' לי בעזרי וגו' תשי"ז – טייפ, מוגה תשמ"ז
דוד אמ' זמירות ... בבית מגורי שהי' נע ונד מטולטל בגירות, מגורי מל' גירות, ומלא פחדים וגם מל' מגור ופחד משונאיו, הי' מתענג בדברי תורה, שהיו מעורבים כמו זמירות.
וצלה"ב למה מדמה דוד תענוגים לזמירות דווקא? ולמה אמר חקיקה דווקא, הרי יש עדות ומשפטים?
ביאור ב' פירושים בזמירות: א. משבח הקב"ה דכל המניעות בטלים לגבי דקדוק קל של תורה ע"י, עסק התורה כשהי' לא טוב לו בגשמיות הי' עוסק בתורה בשמחה גדולה. ב. מל' לומר עריצים, התבטלות מכל שנאי, והוא שבתא דאורייתא, ובעיקר היא מצד חוקים תורה, קב"ע, שהו"ע עצמי, שרשם העצמי שלמעלה משייכות וגילוי אוא"ס בעולם, כתר שלמעלה משכל. ודוד נענש, כי עסק בתורה מצד לומר עריצים, התבטלות וכליון הלעו"ז, וזהו אינו כפי הכוונה, כי הכוונה היא שיהי' לשבת יצרה ע"י התורה בדרך המשכה, אחדות מצד העולם, דהיינו לאחד החולקים, וכן חקיקה ענינו להמשיך לעדות ומשפטים. דהיינו התורה מצד רצון העצמי, שלמעלה מטעם, הוא בדוגמת הוי' מל' הי' הוה ויהי' כאחד, שלמעלה מעולם.
ומצד דרגא זו הברור באופן דחי', זמירות מל' לומר עריצים, ומכיוון שאמיתית ענין אחדות הוי' הוא שהאחדות היא גם מצד העולמות, גילוי אלקות בעולם, והיות שהי' חסר בדוד תכלית הכוונה, הוא העבודה עם העולם, לכן נענש דוד.

ב. ד"ה טוב טעם גו' תשכ"ב
דוד אמ' זמירות היו לי – כי כמו זמירות שמנגן כמ"פ מצד התענוג שבו, כמו"כ יש תענוג בתורה, ובזה הי' דוד משבח, דכאשר מצבו הי' היפך הטוב הנראה, הי' מתענג בתורה, כי הכיר שכל עניני העולם, תלויים בדקדוק קל של תורה, ובזה התנחם. אבל

נענש ע"ז זה כי אמיתית התורה הוא מ"ש ואהי' אצלו שעשועים שלמעלה משעשועי בני אדם הוא תענוג עצמי שאינו נמשך בחכמת האדם. ולכן נענש בשכחה, כי שכחה וזכרון הם הפכים מהקצה אל הקצה.

ג. ד"ה וידבר וגו' אנכי וגו' תשכ"ד
דוד הי' משבח התורה, כי ע"י לימוד בתורה מתבטלים כל הצרות שיש, וחז"ל אמ' שנענש ע"ז.

והביאור, דזה בשביל שיש נובלות חכמה בחיצוניות ויש שעשועים שהם בפנימיות, דבחיצוניות - בחי' אחור בתורה סגי לבטל כל הצרות שיש. ובזאת הי' שמחת דוד שהי' מזמר ומרנן בעת צרתו, וחוזר ומתענג כמו זמר וניגון נפלא שמנגנים אותו כמ"פ, וכששיבח בבחי' אחוריים בלבד ונענש בשכחה, (שנעלם ממנו לפי שעה מ"ש כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישרא) הבאה מן בחי' אחוריים.

אבל דוד הי' בדרגא שהי' צריך להיות בה בחי' פנים תורה ואז נק' התורה שעשועים ולא זמירות, ובדרגא זו אין העולם תופס מקום כלל, כי ההמשכה מעצמותו ית' עד למטה מטה.

ד. ד"ה חביבין ישראל כו' תשכ"ו
מביא פי' הכתוב שכאשר דוד קרא לדברי תורה בשם זמירות, כמ"ש זמירות היו לי חקיק' וגו', א"ל הקב"ה דוד זמירות קרית להו (בתמי'), ועד שנענש ע"ז. כי דוד הי' משבח התורה כפי שהיא שייך לעולמות, שכל חיות וקיום העולם תלוי בדקדוק א' מדקדוקי התורה, ושע"י התורה נמשך אור וחיות בעולמות. וחטאו הי' שלא הי' משבח התורה במעלתה העיקרית, שהיא למעלה מהעולמות לגמרי, עד כד"כ שאין לשכחה כלל בתהלות חיות העולמות, מאחר דלא ממש חשיבי.

ה. ד"ה באתי לגני - תשל"ז, מוגה
נא' לדוד זמירות קרית להו (בתמי'), והביאור: כי הרי יש דרגות שלמעלה באי"ע לזמירות, והוא דרגת שיר, ולמעלה מזה דרגא שנק' שעשועים לפניו וכו', בחי' שיר וטעמים. ונענש דוד בשכחה בענין נשיאת הארון בכתף. והיינו בחי' אחור להארון, כי מצד פנימ' הענין האחר ופנים שוין, כמו בהלוחות עצמן שמכל צד הי' רק פנים, וכשלומד התורה באופן דכשהאדם שקוע (ליגט) בפני' נפשו, אזי אין שייך שכחה. אלא אם מסירתו בתורה הוא רק בדרגא פחות כמו זמירות, בחי' אחור, אזי שייך שכחה. והארון - תורה - נושא רק בכתף, בחי' אחור.

ו. ד"ה הוי' לי בעזרי וגו' תשמ"א - טייפ
הביאור מה שארז"ל שדוד נענש עבור מה שקרא לדברי תורה בשם זמירות, כי יש ביאור דזמירות כמו לומר עריצים, היינו, אוועק שניידן זיך פון תאוות העולם, ע"י שמעמיד עצמו למעלה מעלה מתאוות העולם, אבל אין זה הכוונה כלל. כי תכלית הכוונה היא להפך העולם כולו. ובשני יצריך, וכתורת הבעש"ט כי תראה חמור

שונאך, כשרואה שחומר הגוף הוא שונאך אז עזוב תעזוב עמו, עם חומר הגוף השונאך.

ובעבודה:

היינו, שצריך לעסוק עם העולם, ולא באופן שאומר שאינו רוצה לעבוד עם העולם, ולהסתגר מהעולם.

ולו' אני את נפשי הצלתי, אלא בדוגמת מה שעשה דוד (בזמן מאוחר) שלחם מלחמת ה' ונצח.

וזהו לימוד התורה אחר הקדמת התפלה, שהלימוד פועל שלום בעולם דווקא.

ולסיכום בקיצור:

דוד שאמ' זמירות וגו' נענש, כי הוא אמר אני את נפשי הצלתי, ולזמר עריצים דנפה"ב, הוא לא התכליתי, אלא התכליתי, שעובד עם העולם בשני יצריך.

עוד נקודה ממאמר זה:

שהפסוק זמירות לי היו חוקיך הוא ביאור עה"פ לעיל ואני אראה בשונאי (קיה, ז). שאעפ"י שהיו שונאים, מ"מ היו לי חוקיך, יש לי התורה באופן דשירה וזמרה, דהתבונן דוד איך שכל עניני העולם אינם תופסים מקום כלל, ובפרט גשמיות, ועד לחייו הפרטיים בנוגע לשונאי, ולפיכך הי' משמח בלבו.

נט. חֲשַׁבְתִּי דֶּרֶךְ יְאֹשִׁיבָה רַגְלִי אֶל עֵדוּתִיךָ:

ד"ה באתי לגני וגו' (ב) תשל"א - טייפ]

פי' הבעש"ט שתמורת זה שיעסוק ברגלי היינו בדברים שרגיל בהם, יהי' ענין התשובה אל עדותיך, ענין התומ"צ, היינו שצ"ל שינוי הרגילות, וכמו יתרון האור מתוך החושך. דהוא מצד הרגילות. וזה הי' ענינו של דוד המלך, נאום הגבר הוקם על, שהוקם עולה של תשובה, היינו ענין האתהפכא בא בהקדמת אתכפיא עבודה ויגיעה ושינוי הרגילות. ואתכפיא דווקא שינוי הרגילות, פעל אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין.

סו. טוֹב טַעַם וְדַעַת לְמִדְנִי כִּי בַּמִּצּוֹתֶיךָ הָאֵמָנָתִי:

ד"ה היושבת בגנים וגו' תשי"ז

בתחלה הנה התורה מביאה את המצות, אבל אח"כ רואים מעלת המצוות על לימוד התורה, כי ע"י קיום במצותיך לא מצד הטוב טעם, אלא רק מצד האמונה פשוטה האמנתי, עי"ז מגיעים להטוב טעם ודעת שבתורה.

ד"ה טוב טעם וגו' תשכ"ב

מבאר הטעם למה שאומרים פסוק זה קודם תק"ש, כדי להמשיך העצמות. כי עי"ז פועל להסיר כל המניעות ועיכובים, ואח"כ ממשיך העצמות על כל השנה. שענין זה נעשה, לא ע"י הבנה והשגה שבתורה, אלא ע"י אותיות התורה דווקא. טוב טעם - תענוג עצמי, ודעת למדני - נמשך בהשגה דעת. כי במצותיך האמנתי - אמונה פשוטה וקב"ע דווקא. (והפסוקים לאחר תק"ש הו"ע אחר, הו"ע סיוע להמשכה אבל לא הענין דהסרת המניעות ועיכובים)

ע. טַפֵּשׁ כַּחֲלָב לִפְנֵי תוֹרַתְךָ שְׁעִשְׁעֵתִי:

ד"ה יו"ט של ר"ה וכו' תשל"ט

מבאר מעלת המשכה ע"י אמירת פסוקי תורה, שממשיך מקור התענוגים, כי בתורה יש ענין התענוג כמ"ש אני תורתך שעשעתי. וזה נמשך ע"י תק"ש שהוא ג"כ מקור התענוגים. אף דכמו ששופר בא למטה הוא פועל חרדה, היפך תענוג, אבל במקורם הו"ע תענוג. ולכן גם במ"ת הי' הנתינה ע"י שופר.

עב. טוֹב לִי תוֹרַת פִּיךָ מֵאַלְפֵי זָהָב וְכֶסֶף:

א. ד"ה וישב יעקב תשמ"א

זהב וכסף קאי על אהוי"ר, והנשמה קודם ירידתה הי' לה אהוי"ר אמיתים, ומ"מ טוב לי תורת פיך, ללימוד התורה בפי האדם למטה כדי שיהי' ומוסיף עוד, מהאלפי זהב וכסף שהי' למעלה, ובשביל זה מפזר את הזהב וכסף, היינו ירידת הנשמה למטה.

ב. שיחות קודש תשמ"א, פ' פינחס סמ"ט

הוראה מדוד המלך שהוא הקים עולה של תשובה, שאעפ"י שהי' לו לדוד ריבוי כסף וזהב וכו' וידע והבין בעניני עוה"ז, אעפ"כ אמר טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף.

פ. יְהִי לִבִּי תַמִּים בְּחֻקֶּיךָ לְמַעַן לֹא אֲבוֹשׁ:

א. ד"ה וידבר גו' זאת חוקת תשכ"ד

כתי' יהי לבי תמים בחקיק, חקיק קאי על חוקת הפסח וחוקת הפרה, ושניהם דומין זל"ז, כי הם מרצוה"ע, סוכ"ע, שלמעלה מהתחלקות, ואי אתה יודע איזה חוקה גדולה,

חוקת הפסח – גילוי שתנחדש ביצ"מ, מורה על צדיקים, וחוקת הפרה מורה על בע"ת, ומי גדולה? בתחילת הבריאה, שלא הי' עדיין מציאות הרע בעולם, משא"כ עתה גם אוכלי הפסח צריכים פרה.

ב. ד"ה זאת חקת תשכ"ט

מבאר באריכות שכאו"א מבני צ"ל עבודה דבע"ת שהוא בחילא יתיר, ועם רב תבואות לכבוש אפי' תאוות היתר, והעבודה של צדיקים שהיא עבודה מסודרת ותמידית, וזהו חקיק ל' רבים.

חוקת הפסח, המורה על עבודת הצדיקים, וחוקת הפרה, שריפת הציור כח המתאוה, המתהפך לקדושה, עבודת בע"ת, ואי אתה יודע איזו חוקה גדולה מזו. ובמדרש מובא המשל מב' מטרונות המתהלכות, וטעם שמביא משל עם משל של מתהלכות, כי אמיתית ענין ההילוך היא בחוץ, שהו"ע בע"ת. וזהו יהי לבי תמים בחוקיק שבכאו"א צ"ל ב' העבודות, הן עבודת הצדיקים והן עבודת הבע"ת.

ד"ה וידבר גו' זאת חוקת תש"ל

מוסיף בהביאור: חקיק ל' רבים – בעבודת האדם:

חוקת פרה היא כללות יותר וכנגד יחידה, שהיא מקיף הרחוק, בחי' הכתר שבאי"ע לכללות השתלשלות רצון ותענוג. ושייך לכ"א כי הרצון כללי מאיר ונמשך בכל מצוה, וקיומה ע"י קב"ע.

וקרבן פסח הוא בפרטיות והוא כנגד שכל ורצון. חלק השייך לנר"נ, נפש: הו"ע מעשה, רוח: בלב הו"ע מדות, נשמה: הו"ע כוונה, וכ"ז מקיף הקרוב, ואינו יודע איזו חוקה גדולה.

ולמסקנא תשובה גדולה, ולכן אפי' צדיקים צריכים לתשובה.

פט. לְעוֹלָם הוּי' דְּבִרְךָ נֶצֶב בְּשָׁמַיִם:

ד"ה באתי לגני וגו' תשכ"ד

מביא פי' הבעש"ט (בכ"מ בחסידות) שאותיות הדיבור מאלף עד תי"ו שבעשרה מאמרות עומדים בתמידות, באופן דנצב שאין בו שינויים. עכשיו רואים זאת רק יחידי סגולה, ולע"ל יהי' בהתגלות לעיני כל בשר. כמ"ש וראו כל בשר⁴.

⁴ עיין ד"ה זה היום (א) תשל"ג. ובכ"מ.

ד"ה תקעו וגו' תשל"ה

מביא פי' הבעש"ט שהקב"ה מהוה כל דבר, את השמים וכל הנבראים, בכל רגע ורגע. ואפי' החיות של הנבראים ועד לבחי' מה שעלה ברצונו להוות מתחדש בכל רגע ורגע. ומבאר דכל השנה מתחדש בכל רגע החיות מבחי' חיצונית, ובר"ה בא חיות חדשה שלא הי' אף פעם, מבחי' פני' העצמות ולמעלה מזה.

ובדוגמת אדם העושה מלאכה מצד איזה תענוג ורצון, הנה גם כאשר מתסלק התענוג והרצון עדיין עושה המלאכה מצד בחי' החיצונית, אלא שהעשי' הוא באופן דרפיון ידים.

וכמשל מהאדם הישן, שגם בעת השינה יש אצלו חיצונית החיות, ועד"ז למעלה, מכיוון שההמשכה שמבחי' חיצו' לבו הוא באופן דרפיון ידים, צריך לעורר פני' הרצון מחדש, והוא ע"י התעוררות הרצון ע"י המשכת התענוג.

ד"ה הנני ממטיר וגו' תשל"ז, מוגה - טייפ

מהפס' לעולם ה' דברך נצב בשמים יודעים באמונה פשוטה שהמוצא פי' הוי' מהוה כל דבר. אבל במן כת' ויאכילך את המן למען הודיעך כי על כל מוצא פי' הוי' יחי' האדם.

והחידוש של הפסוק לגבי המן הוא עד כדי כך שמשנה תיקן ברכת הזון על המן, ואומרים זאת בכל ברהמ"ז, הוא בכדי לידע שאפי' הלחם מן הארץ, הוא מוצא פי' הוי', וצריך לפעול ומחוייבים עכ"פ מזמן לזמן להשיג זה להודיעך, שכל לחם הארץ הוא פי' הוי' יחי' האדם. ובזכות משה שתיקן ברכת הזון וענינו תורה.

ד"ה תקעו תשמ"ה

החידוש דר"ה שנמשך מלמעלה מעלה ללמטה מטה, מבואר דדברך קאי על ספי' מלכות, שמים קאי על ספי' ז"א, ודברך נצב בשמים הוא יחוד ז"א ומל'. בריאת העולם בר"ה, בדבר הוי' שמים נעשו, העולם העשי'.

וביאור התוכן ע"י שלשה הרועים בעש"ט, מגיד ואדה"ז, שדברך שאמרת יהי רקיע נמצא בכל דבר גשמי בעולם, וזה פעל השג"פ גם על דומם ובכל פרטיו. ומקורו של השג"פ הוא במחשבה הקדומה דא"ק. וזהו מה שעצמות נמשך עד לעוה"ז התחתון.

ד"ה אנכי ה' אלקיך וגו' תשמ"ט, מוגה - טייפ

בריאית שו"א ומ"ת שייכים זל"ז כי כח האלקי מהוה תמיד את הנברא מאין ליש, היא בכח העצמות. ועד"ז התורה שנתנתה מהעצמות, אנכי, ובמילא בכל רגע, שלכן ארז"ל בכ"י יהיו בעינך כחדשים.

והכח שבכ"י יהיו כחדשים ניתן במ"ת, והוא הדיוק במלת לאמר, ובחגה"ש שייך לדוד והבעש"ט ומכיון דחידוש הבריאה בכל רגע היא חידוש הבעש"ט עה"פ בתהילים שנא' ע"י דוד נעים זמירת ישראל, לכן חגה"ש הם מסוגלים ללימוד והפצת התורה בכ"י באופן של חידוש בתורה ובהבריאה מאין ליש בכל רגע, וגם ידוע תורת

כ"ק מו"ח אדמו"ר שבחגה"ש ובערב, אין שליטה (כ"כ) להצד שכנגד, ולכן הוא זמן המוכשר, ועי"ז מקרבים הגאולה.

שיחות וקדש תשל"ח פ' נצבים סי"ד
דער ענין החסידות איז נחלת כל העם כולו, דארף מען טאן אין דעם אז עס וועט דערגרייכן צו יעדערן... חוצה.
איינע פון די תורת הבעש"ט שהביא בשעה יוהא עה"פ לעולם ה' דברך נצב, וממשיך זיין אין כל העולם כולו דברך קאי על מל. שקשור אין אופן פון נצב, מיט שמים, שהוא תפארת דז"א, וע"י יחוד זו"נ ווערט דאס נמשך בכל הבריאה כולה, ומובן אז "דבר אלקינו יקום לעולם" און די אלע ענינים וואס עס קען איינפאלן אז ס'איז ניט אזוי ח"ו, האבן זיי מלכתחלה ניט קיין קיום, כי לעולם ... נצב – נצב וקיים.

צ. לְכָל תְּכֵלֶה רְאִיתִי קֶץ רַחֲבָה מִצֻּתָּךְ מָאֵד:

תו"מ ש"פ נצבים תשכ"ד ס"ז וגם ח"י אלול תשל"א ס"ב – טייפ ועוד
כ' רחבה מצותך מאד ומבואר באגה"ק דיוק הל' מצותך ולא מצוותיך ל' רבים, כי קאי על מצות הצדקה שהיא מצות ה' ממש, כי כל המצוות הם מצד בחי' הגילויים שיש תפיסת מקום למציאות הזולת ואילו מצות הצדקה שהוא מצד העצמות, ושם אין תפיסת מקום למציאות הזולת, ולכן היא אך ורק מצד הנותן בלבד, היא מצות ה' ממש, ווארום ער איז דאך קיין זאך ניט – שולדיק, און ער טוט אלץ אין און אופן של צדקה.

ובשיחת ב' אייר תשל"ו ס"ב – טייפ
מביא ענין זה בקשר למבצע חינוך עם הצעה ליתן לכל ילד ב' מטבעות א' לחזק הילד להיות מחנך על החברים שלו. וב' לחנך הילד בענין הצדקה שהוא מצות הקב"ה.

ובשיחת מטו"מ ס"ז תשל"ו
מביא ענין הצדקה שפועל הענין דנקמת ישראל ... ומבטל המחיצה בין עשיר ועני וכל ענין הצדקה הוא הקב"ה ואפי' זה שאוא"ס ממלא מקום החלל הו"ע של צדקה.

ובשיחת ר"ח שבט תשל"ז ס"ח – טייפ
מוסיף: שעלה ברצונו של הקב"ה להיות בקשר עם אתעדל"ת שמעורר האתעדל"ע שיהי' תשלם לאיש כמעשהו ע"י ההתחלה בצדקה, והוא לא בתורת הכרח אלא זה מעין און עפעס א דוגמא שהאתעדל"ת בצדקה הוא מעורר כביכול הוספה בצדקתו של הקב"ה.

ובש"פ כי תשא תשמ"א ס"ה

מוסיף: כל הענינים גם ענין התענוגים בא מהקב"ה, וע"י המצות שמקשר מל' צוותא עם ה' נעשה שלימות התענוג.

צו. לְכָל תַּכְלָה רְאִיתִי קֶץ ..

ד"ה ומרדכי יצא תשכ"ט - טייפ
ומרדכי יצא בלבוש מלכות תכלת גו' ששת הלבושים מהמגילה הם ששה סדרים בתורה שבע"פ, תכלת זה סדר מועד, ל' זמן כמ"ש "לכל תכלה ראיתי קץ".

... רַחֲבָה מִצּוֹתֶךָ מֵאֵד:

ד"ה וידבר וגו' שאו וגו' תשי"ד
הרצון דברה"ע הוא בהגבלה משא"כ הרצון דתומ"צ הוא בל"ג, בתורה נא' ארוכה מארץ מדה.
וכמו"כ במצות ובפרט הצדקה, שהיא מצוה כללית כתי' רחבה מצותך מאד.

צו. מָה אֶהְבֵּתִי תוֹרֶתְךָ כָּל הַיּוֹם הִיא שְׂיַחְתִּי:

התועדויות תשמ"ב ח"ד עמ' 1909
התחלת וסיום שיעור יום כ"ו בתהלים, הוא מה אהבתי תורתך ומסיים כי מצותיך לא שכחתי. זה מדגיש במיוחד בחודש תמוז, הצורך להוסיף בתומ"צ, דמצותיך – קאי על מצוות סתם, ומצוה סתם בפי' הירושלמי, קאי על צדקה שהיא רחבה מצותך מאד.

צח. מֵאִיבֵי תַחֲכֻמֵּי מִצּוֹתֶךָ כִּי לְעוֹלָם הִיא לִי:

ד"ה וארא וגו' תשל"ח, בחדרו - טייפ
עבודת בע"ת, והוא עבודה דעקבתא דמשיחא, צ"ל התבוננות המביאה לאהוי"ר. ונוסף לזה, הדרך לגלות כוחותיו של האדם, הוא ע"י התבוננות בהענין המבלבל, ועכ"פ הוא מונע מעלים ומסתיר מעבודת ה'. וזה מעורר עידוד וכח לעבודת ה' ביתר שאת ויתר עז כמ"ש מאיבי תחכמי, ועד שזה פועל אתהפכא חשוכא כו', הן לעצמו, והן בחלקו בעולם, עד ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ. ועד"ז עכשיו בזמן דחושך כפול ומכופל, הדרא דעקבתא דמשיחא, לא רק שאין מתרשלים ואין מתפעלים, אלא שגודל החושך מעורר העבודה ביתר שאת.

כמו בהתבוננות, כאשר עומד נכרי נגדו בעת שמתפלל, ומדבר ומבלבלו, וזה רירט אים אן שההתבוננות שזה מה' בכדי לעורר, הכוונה, אזי זה גופא פועל עידוד וחיוזוק בהתפלה.

צט. מַכּל מַלְמָדִי הַשְּׁכֵלְתִי כִּי עֵדוּתִיךָ שִׁיחָה לִּי:

מכתב כללי ר"ח ניסן תשי"ב⁵
תורת הבעש"ט עה"פ מכל מלמדי השכלתי דכל מה שברא הקב"ה בעולם הוא בשביל ללמד האדם. וההשגחה העליונה מזמנת להאדם ממה ללמוד. עיי"ש.

שיחות קודש תש"מ ח"ג ש"פ בלק סמ"ה
מבאר למה בפרקי אבות פ"ד מ"א מביא בן זומא איזהו חכם הלומד מכל אדם שנא' מכל מלמדי השכלתי כי עדותך שיחה לי, ומבאר שאם פעל האדם שבכל דבר שרואה בעולם אפי' אדם המכוער ביותר, שזה עדות שמורה אויף דעם אויבערשטן, ועד שזה נעשה שיחה לי, ובמילא הוא לומד מכל דבר כחכם הלומד מכל אדם.

תו"מ תשמ"ח ח"ג ש"פ קרח סכ"ה
אדה"ו כולל בסידורו כל הפרק"א, בכדי לתקן שינוי גירסאות, כמו בפ"ד מ"א שמביא כל הפסוק צ"ט. שבזה מודגש מעלת תושב"כ על תושבע"פ, ומביא גם סיפא דקרא, מצד ההוראה שבזה. השכלתי - דייקא, הוא הוספה לא רק בחכמתו אלא מה גם בשרש השכל, עדותיך - תוכן עדותו על יהי' מי שיהי' מצד הטוב שיש, שיחה לי - מורה על הלימוד גם משיחה בעלמא.
ומכאן למדים עד כמה צ"ל גודל הדיוק בדברי כ"ק אדמו"ר הריי"ץ אפי' בדיבורים שבבחי' שיחת חולין, לפי ערכו, ולדייק בכל פרט, עאכ"כ בענין עיקרי שתבע ללא הרף שכאו"א צריך לעשות בהפצת התורה ויהדות.

מַכּל מַלְמָדִי הַשְּׁכֵלְתִי

ד"ה חייב איניש תשח"י
יש הפרש בין אאלפך ללימוד, בבחי' הלימוד, יש כמה מדרגות נמוכות זמ"ז, וכל בניך לימודי הוי' - לימוד משם הוי' בהשתלשלות, ולמטה מזה הלומד מכל אדם - שנא' מכל מלמדי השכלתי, עד בחי' מלמד הבקר שמלמד דעה את הבהמה.

⁵ נדפס בהגש"פ קה"ת תשמ"ו עמ' תקס"ח.

בעבודה: הוא עבודה עם הנפה"ב, הוא התבוננות לנפה"ב, והיות דנפה"ב נבראת בהשתלשלות, ולכן וועט איהר ניט דערנעמען אן ענין שלמלעלה משהשתלשלות, כ"א ענינים השייכים לנפה"ב, הוא התבוננות דברוך שם... הארה בלבד השייך לעולמות.

קו. נִשְׁבַּעְתִּי וְאֶקְיַמָּה לְשֹׁמֵר מִשְׁפָּטִי צִדְקָה:

ד"ה אי' בסוף מנחות וכו' תש"ל - טייפ
כת' נשבעתי ואקיימה, זה קאי על ציווי מהקב"ה על מצוות וקיומן, דאף שיש שבועה בהעלם הציווי, מה שהוא מושבע ועומד מהר סיני, מ"מ בגילוי נמצא רק הציווי, ולא השבועה. אבל ע"י השבועה, שעיי"ז הציווי הוא בתוקף יותר, כי שבועה באה ממקור שלמלעלה מציווי, ולכן אומרים הל' אשר קדשנו ... וציונו (ולא וצונו בשבועה).

קכא. עֲשִׂיתִי מִשְׁפָּט וְצִדְקָה בְּלִ תְּנִיחֵנִי לְעֹשֶׂקִי:

ד"ה ציון במשפט תפדה תשח"י - בחדרו
כאשר ישנו הענין דמשפט וצדקה, עז"נ עשיתי משפט וצדק וע"ז ארו"ל שע"י עשיית משפט וצדק, נעשית ההצלה משונאיהם של ישראל. פי' דע"י המשפט דהוא תורה וצדק היא צדקה מכלים שונאיהם של ישראל.

קכו. עַתָּה לַעֲשׂוֹת לַהוֹי' הַפְּרוֹ תוֹרָתָךְ:

ד"ה תורה צוה תשי"ז
לכא' אם זה עת לעשות לה' מהו הפרו תורתך, הרי"ז דין התורה?
אלא אי"ז מצד התורה אלא מצד הנשמות שמחדשים בתורה, דרך נשמות יכולים לחדש ולבטל מ"ע לצורך השעה, לפי שהם למעלה מהתורה. והם מחדשים בהתורה.

ד"ה רבי אומר תשד"מ
דווקא רבי חיבר המשניות, כמ"ש הרמב"ם שלפי שראה רבי שתלמידין מתמעטין והצרות מתחדשות ומל' רומי פושטת בעולם, וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות, לפיכך חיבר המשנה, ועד שכ' את המשנה משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. דכל ענין הגלות שרשו מירידת הנשמה למטה, ותכלית הירידה הוא בירור הגוף ונה"ב

וחלקו בעולם. ומטעם זה אמר רבי שהדרך הישרה שיבור לו האדם ענין עבודת
הבידורים, הוא הדרך דתומ"צ.

קל. פתח דבריה יאיר מבין פתיים:

ד"ה תקעו גו' תשמ"ה

ע"י עבודת האדם כפי שנא' בתורה פתח דבריה יאיר, שהאדם צריך להאיר העולם
ולגלות בכל דבר שבעולם האלקות שבו, עד העצמות שבו, גילוי כח הפועל בנפעל,
גם בעשי'. ע"ד וידעו כי אתה, שכל הארץ ידעו כי אתה שמך גו', ויקויים בגאולה
האמיתית למעלה מבעתה ובאחישה ולמעלה מגדר מעלה ומטה, תיכף ומיד ממש.

קנ. קרבו רדפי זמה מתורתך רחקו:

שיחות קודש תשל"ח, מוצש"ק פ' פינחס השמטה ס"ג - טייפ

הוראה ללמוד מאלה שרוצים ללחום נגד הלכה, כמו שהמגידיים פלעגן טייטשן
מש"כ הרגו רודפי זמה, מתורתך רחקו, אלו שרוצים ללחום עם הלכה, קרבו - הם
עמדו בקירוב והתאחדות, אבל לאלו השייכים ל"תורתך" צ"ל השתדלות מיוחדת
שלא יהי' רחקו, ושיהי' בעוד לעשות רצונך בלבב שלם, שכבר הכריז מלחמה גלוי'
נגד ההוספה על המלה "כהלכה" (לגבי מיהו יהודי) מ'שעמט זיך ניט און מ' גייט
ארויס רח"ל היל"ת על ה' ועל תורתו, צריך ללמוד מזה שהרגו רודפי זמה, שאלה
השייכים לתורתך וודאי לעמוד באופן של שלום.

קנו. רחמיה רבים הוי' כמשפטיה חייני:

ד"ה והי' עקב גו' תשכ"ה

ע"י התבוננות בגודל עצומה זה מעורר בחי' רחמיך רבים הוי', כמו גודל מעלת
המלך שהוא מרגיש שפלות העם, וזה מעורר לסייע בר"ר על נפשו, וזהו כמו תחיית
המתים ממש. וכמו המן שנעשה ע"י בחי' הטל, וטלא נטיף מפומא דעתיקא.
וע"ז נא' רחמיך רבים הוי'. וזה צריך שיהי' באופן דיודיעך, וגם מגיע אפי' לאלו
שכת' בהם דכו במדוכה, היינו, גם למי שהוא בדרגא הכי תחתון שבשיראל.

קסב. שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב:

ד"ה ציון וגו' תשל"ה - מוגה

יש עצם הנשמה ויש כחות הנשמה, עצם הנשמה היא כמו תורה, דאפי' כשירדה למטה הוא נשאר כמו שהוא למעלה דבר הקב"ה. וכחות הנשמה הוא כמו מצוות שנתלבשו באופן פנימי בדברים גשמי, כמו ציצית בצמר גשמי כו'.
לכן שייך בה ענין השבי', ושלל הו"ע ששוללים ומוציאים מהלעו"ז ע"י צדקה.

ד"ה אתם נצבים תשל"ז

טעם אמירת פסוק שש אנכי גו' לפני תק"ש, הוא כי ר"ה ענינה ברעדה שהשמחה הוא בהעלם ורק ביום שמחתנו - בחגה"ס אומרים שוש אשיש, שהיא ענין שמחה בגילוי.
(ע"י גם לעיל קאפ' ב, י"א)

ד"ה להיהודים היתה אורה וגו' תשמ"א

יש ענין בזיווג רוחני אבל התכלית הוא שיהי' זיווג גשמי, עד שישנה מציאות עוה"ז, דירה בתחתונים.
וזהו משארז"ל ששון זו מילה והראי' מהפס' שש אנכי על אמרתך, בחי' יסוד, שע"י הו"ע זיווג גופני.

כְּמוֹצֵא שְׁלָל רַב:

ש"פ שמיני תשל"ד נדפס בהגש"פ קה"ת תשמ"ז עמ' שצ"ט

הפסוק קס"ב מדבר במצות שכוללים עשי' וגם שלילת ההיפך, שש אנכי על אמרתך - מצותיך, שלל רב - שלל שייך כשיש מציאות הנלחם בו, כמו זכור ואל תשכח וגם מהול ולא יהי' ערל, ועכו"כ כמו מצה באם הוא בבל תאכל חמץ, דשלל רב כולל ריבוי באיכות. ומדייק בקרא: א. כמוצא ולא לשלול שלל, ב. כמוצא שלל רב, ולא כמוצא רוב שלל.

תו"מ ש"פ בהו"ב תשמ"ה סי"ד

שלל - הוא כשיש מלחמה, רב - מורה לא סתם שלל אלא שלל רב.
וזהו באופן כמוצא - מציאה שלא לפי"ע היגיעה, דהיינו כאשר הירידה גדולה ביותר, וצורך במלחמה גדולה יותר, אזי נפעל כמוצא שלל רב, היינו, שהשכר הוא שלא לפי"ע היגיעה.

תו"מ תנש"א ש"פ שלח ס"ו - מוגה

בכיבוש וכניסת בני לא"י, רש"י כ' שהמרגלים באותה שעה כשרים היו. ומבאר הל' כשרים ולא צדיקים ע"פ הפס' כמוצא שלל רב ר"ת כשר. והביאור כמו שלל שהוא

דבר שהי' תחילה אצל האויב, והוא תוכן שליחותם, לתור את הארץ, בירור התחתון ע"מ לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ועי"ז יאיר ה' אוא"ס ב"ה במקום החושך וס"א.

קסד. שֶׁבַע בְּיוֹם הַלֵּלְתִּיךָ עַל מִשְׁפָּטֵי צִדְקָךָ:

ד"ה חייב איניש תשח"י

ז"ש שבע ביום הללתיך זה קאי על שבע ברכות דק"ש בערבית ושחרית. כדאי' בירושלמי דעבודה ע"פ ויטע אשל בבאר שבע פועלים על כל הז' מדות, דאשל הו"ע אל"ף מבחי' פלא לחו"ב, שי"ן – הוא חג"ת, למ"ד שהוא נה"י, הו"ע המעשה שבזה משתווה האדם לבהמה. והוה העבודה דבחי' שבע, להמשיך מפלא עד למטה מטה.

ד"ה פדה בשלום תש"כ (טייפ)

מוסיף מ"ש שבע ביום הם שבע דרגות שבתפלה, דכל התפלה הוא סולם מוצב ארצה, הוא הסולם המקשרת ומאחדת. בשחרית יש ב' ברכות ק"ש שלפני' וג' פרשיות דק"ש ואחת שלאחרי' ושמו"ע, הם שבע דרגין, וכן בלילה דלאו זמן ציצית הוא, ב' ברכות שלפני' וב' פרשיות וב' ברכות שלאחרי' ושמו"ע הם שבע, ואז יכול להמשיך בחי' אחד. והיות דהתכלית הוא לתקן גם חלקו בעולם, הנה בקו ההמשכה יש שבע דרגין, כדאי' במס' מנחות. ד' כנפות ציצית, תפילין יד וראש ומזוזה, והם שבע דרגין בהמשכה, דהיינו מתפלל עם הצבור – העלאה בשבע דרגין, ועוסק בתורה וגמ"ח הם קו ההמשכה שגם בזה יש שבע דרגין ע"ש. כ"ט אלול תשל"ב (ע' 576)

קסה. שְׁלוֹם רַב לְאַהֲבֵי תוֹרָתְךָ וְאֵין לָמוֹ מְכֻשׁוֹל:

ד"ה שלום רב וגו' תשל"ח בחדרו, (טייפ - מוגה בתשמ"ח)

ביאור דיוקי כ"ק מו"ח אדמו"ר א. מה הל' שלום רב ולא שלום סתם? ב. מה ל' לאהבי, מהראוי שישתמש בל' של לימוד ולא ל' של אהבה? והביאור דכאן מדגישים השייכות לתורה מצד אהבת ה', היינו, לימוד שבא אחר תכלית הביטול שבתפלה, והוא המשכה על הלומדי תורה עצמה, מצד הלימוד בביטול בתכלית. ודוקא ע"י ברכו בתורה תחילה, והוא למעלה מפס' ורב שלום בניך, כי שם מדובר על הפעולה דת"ח בעולם, וכאן מדובר בהפעולה על הת"ח עצמם, שנמשך בהם בהאזהבי

תורתך. והאהבה להנותן התורה הוא ע"י הקדמת הביטול דתפלה, ומוכרח להקדמה זו, ומצד שהלימוד הוא מתוך אהבה לתורתך, לכן הוא לא שלום סתם אלא רב.

ד"ה שלום רב (ב) תשמ"ב

אותו דיוקים ואתו ב"אור. ומוסיף: שע"י הלימוד בהקדמה של תפלה באופן דאהבה לאוהבי, דלית פולחנא כפולחנא דרחימותא, זה פועל גם על העולם כולו, דאין למו מכשול, כי אז קיום המצוות הוא כדבעי, וזוכה שהתורה שלמד נעשה סם חיים. ולא להיפך ח"ו. ולימוד עם הקדמת אהבה בתפלה פועל אז די וועלט הערט זיך אויף שאקלען און טרייסלען, יראה ואח"כ שקטה.

ד"ה פדה בשלום (ב) תשד"מ

מוסיף:

השלום שנעשה ע"י התורה, הוא שלום סתם, דאף שהוא למעלה מבירור בדרך מלחמה, מ"מ אי"ז שולל מציאות של מנגד אבל יש שלום רב שהמנגד בטל לגמרי, וזה נפעל ע"י אוהבי תורתך דווקא, והוא רומז לענין התפילה, והלימוד שבא אחר הקדמת התפלה באהבה – לאוהבי, פועל שלום רב, שהמנגד בטל לגמרי, כי פועל המשכה דתורתך למטה, היינו נותן התורה בתורה. וזהו ונתן לנו את תורתו, שברכו בתורה תחילה, ולימוד עם הקדמה זו פועל ואין למו מכשול, שאין מציאות של מנגד, שבטל לגמרי עד שאינו יכול להזיק גם לאחר, וזהו שלום רב.

ואין למו מכשול

תו"מ תשמ"ב ח"ב ש"פ צו סכ"ג

מבאר מ"ש ואין למו מכשול ע"פ ב' פירושים, אין למו מכשול – עון. ולאידך פי' שמתגברים ממכשולם ע"י תורתך, עיי"ש צורך ב' פירושים.

קעב. תען לשוני אמרתך כי כל מצותיך צדק:

ד"ה בשעה שהקדימו תשי"ג (ח"י 190)

ד"ה וידבר גו' אנכי תשי"ג בסופו

ד"ה וידבר גו' החדש הזה לכם תשט"ז

ענין התורה הוא המשכה מלמעלמ"ט, והנברא הוא בביטול לגמרי, כמ"ש תען לשוני אמרתך – כעונה אחר הקורא.

ד"ה ראשית עריסותיכם תשט"ז
כת' תען לשוני אמרתך כעונה אחר הקורא, שהתורה נמשך מלמעלה כשהאדם אינו
שום מציאות, ומקבל ההשפעה מלמעלה.

ד"ה וידבר גו' והקרייתם תשי"ז
מוסיף:
דהביטול בא ע"י הכנה להלימוד שיזכור תמיד את נותן התורה ומצוה המצוות. עד
שיהי' בביטול לגמרי תען לשוני.

יום ב' דחה"ש תשח"י (כ"ג 40)

ד"ה החודש וגו' (ג) תשכ"ו (טייפ)
החזקון היותר גדול, שרואים גילוי כח א"ס בעולם המוגבל, הוא בענין ההולדה עד
סוף כל הדורות.
וענינו בלימוד התורה, הוא כאשר הלימוד בתורה הוא כדבעי למהוי, דאז ה"ז באופן
דתען לשוני אמרתך. וזהו מצד כח הא"ס שבתורה, שלכן אין בה הגבלה כלל.

ד"ה ואלה המשפטים תשל"ד
הכוונה כאן הוא שיהי' מה להלן באימה וביראה כשעת מ"ת, כן צ"ל עכשיו בעת
לימודו. ולהשאלה איך אפשר להיות עכשיו בעת לימודו באותו מעמד ומצב כמו
שהי' במ"ת, שהי' המשכת העצמות, שהי' ישראל שמעו אותו באוזן הגשמי כו'?
אלא הביאור הוא, דע"י משה שענינו ענין אמת, יכול להמשיך שיהי' בפנמיותם
ממש, ועד דמראה פנים לפנייהם, דגם עכשיו כל הקורא, הקב"ה קורא ושונה כגנדו,
ותען לשוני אמרתך, שישנה המשכת העצמות.

ד"ה ויאמר משה תשל"ו, וגם באתי לגני תשל"ז
רואים מכאן שהתורה בא למטה ונשאר כמו שהיא למעלה, גם בעת שהיא למטה.
דהלא כה דברי כמ"ש ותען לשוני אמרתך, ובמילא פארלאנגט מען ותובעים מה
להלן באימה וביראה, אף כאן כו'. וכמו שלפני מ"ת הי' צ"ל ביטול, הנה כמ"כ בכ"י
ויום. והביטול קודם הלימוד, הוא קריאת שמע.

ד"ה וידבר אליקים (א) תשל"ז
יש מעלה בקריאת התורה על העיון בתורה, דדווקא כאשר קורא אותיות דתושב"כ,
הם דברי הקב"ה,
אזי הקב"ה אומר מחדש, תיבות ואותיות אלו כמו שהי' בפעם הראשונה, הנה זהו
הדבר הוי' ממש.

כִּי כָל מִצְוֹתֶיהָ צֶדֶק

ד"ה ראה אנכי נותן תשי"ז

עצמותו ומהותו ית' הוא למעלה מהרצון דמצות, כמ"ש כי כל מצותיך צדק, שהמצות הוא רק צדקה בלבד, שעשה הקב"ה צדקה, שרצה לזכות את ישראל, לפיכך השפיל א"ע בהרצון דמצות, והרבה להם תומ"צ, ובכדי לפעול שהרצון דלמעלה להשפיל א"ע, הוא ע"י הביטול דנעשה מבפני' הנפש לבעל הרצון.

שיחות קודש תשמ"א פ' מטות סנ"ו

כדי שהתורה שהאדם לומד יהי' דברי - הלא כה דברי כאש, הוא ע"י שמציאותו הוא בתכלית הביטול כמו שתניקה, כמו הביאור במ"ש תען לשוני אמרתך, דברים של ה', והאדם שמדבר תורה הוא רק באופן דתען לשוני כעונה אחר האומר.

סה"ש תנש"א ש"פ יתרו ס"ג (מוגה)

לאמר שנא' בעשה"ד להיות הלכה היוצאת מפייהם דבר ה' ממש שנא' למשה מסיני, שאין הדיבור נעשה נפרד אצל האדם להיות יוצא מפי עצמו כאילו הוא שלו, רק כמ"ש תען לשוני אמרתך, שהתורה היא אמרתך, אלא שלשוני תען כעונה אחר הקורא.

קעו. תעיתי כְּשֶׁה אֲבֹד, בְּקֶשׁ עֲבֹדָה, כִּי מִצְוֹתֶיהָ לֹא שִׁכַּחְתִּי:

התוועדות תשמ"ב ח"ד עמ' 1910

יום כ"ו תמוז קוראים בג' השבועות ובזה מודגש ביותר פס' זה, תעיתי כשה אבד קאי על זמן הגלות, ולכן מבקשים בקש עבדך שאז יתבטל מעמד ומצב זה. והטעם - כי מצותיך לא שכחתי והיות ששכחה קאי על דבר שאינו בגלוי, כי בגלות אין אפשרות לקיים מצוות התלויות בארץ וביהמ"ק, ואעפ"כ לא שכחתי כי לומדים בכ" בתורה, ובשכר קרייתה מעלה אני עליכם כאילו עוסקים בבנין הבית, ונחשב כאילו קיים מצות אלו בפועל. ועד"ז בכללות יותר כאשר האדם העוסק ב"הנהג בהם דרך ארץ" בעניני העולם. לא שכחתי - כי זוכר תמיד שתפקידו העיקרי הוא לקיים מצותיו של הקב"ה.

שיחה לגשי חב"ד כ"ו אלול תשמ"ה ס"ז (טייפ)

הוראה משיעור תהילים בכ"ו אלול בסוף חודש אלול עושה חשבון מכל השנה, ולמסקנא מכיון ש"תעה" לרגע א' מדרך התורה במחדו"מ דלא נעשתה עם כל החיות כו', ע"ז באה ההוראה הל' כשה – כמו שה פזורה, ובקש עבדך – היינו שהקב"ה ובקש ויחפש ה"שה פזורה", וישיבנה למקומה, ולכן אין לו להתייחס ח"ו ואפי' לא יפול ברוחו.

ומוסיף דאפי' ברגע שנמצא במצב ד"תעיתי", ולא יכול לקיים מצות עם כל השטורעם, גם אז "לא שכחתי". וזה בא לידי ביטוי בכך שאהבתי תורתך כל היום היא שיחתי, שאפי' בשעה שאינו עוסק בלימוד התורה אזי שיחתי ע"ד יוקר מעלת התורה, במנהג נשי ישראל ששרים ומנגנים לקטנים, כי טוב סחרה יותר מכל הסחורה, וודאי שהעדר השכחה והדיבור מביא למעשה בפועל.

שולחן ערוך

ק"ט.

יב.

ואם נפל מידו האוכל או נשפך הכוס קודם שאמר אלקינו, יסיים ויאמר למדני חקיך שיהא נראה כקורא פסוק, ואין כאן הזכרת ש"ש לבטלה, וכן בכל ברכה לבטלה שנזכר בה קודם שיאמר אלקינו. (שו"ע אדה"ז ר"ו י"ג).

סט. פו.

וכמה הי' דוד המלך מצטער מן המינים ומן הגוים שהיו משיבין על החוקים. וכל זמן שהיו רודפין אותו בתשובות השקר שעורכין לפי קוצר דעת האדם, הי' מוסיף דבקות בתורה שנ' טפלו עלי שקר, אני בכל לב אצר פיקודיך ונא' שם בענין כל מצותיך אמונה, שקר רדפוני .. וכל הקרבנות כולם מכלל החוקים הם. אמרו חכמים שבשביל עבודת הקרבנות העולם עומד ... זוכין הישרים לחיי העוה"ב. (רמב"ם הל' מעילה פ"ח)

צו.

ואל יאמר האדם איך אפשר ללמוד כל התורה שבע"פ כולה, הרי התורה אין לה קץ ותכלית כמ"ש לכל תכלה ראית קץ, רחבה מצותך מאד ... כי באמת ההלכות הנגלות לנו ולבנינו יש להם קץ ותכלית ומספר, וכן

המדרשים שנתגלו לנו, רק שהתורה מצ"ע אין קץ ותכלית ... כמו שאמרו חכמים ליגמר ... והדר ליסבר, שהוא עיון בעומק הטעמים.
(שו"ע אדה"ז הל' ת"ת א, ה.)

קה.
וכשמכסה [הדם], לא יכסה ברגלו אלא בידו או בסכין או בכלי, כדי שלא ינהג בו מנהג בזיון ויהיו מצות בזויות עליו. שאין הכבוד לעצמן של מצות אלא למי שצוה בהן ברוך הוא, והצילנו מלמשש בחשך וערך אותנו נר ליישר המעקשים ואור להורות נתיבות היושר, וכן הוא אומר נר לרגלי דבריק ואור לנתיבותי.
(רמב"ם סוף הל' שחיטה)

ק"ו.
ומותר לאדם להשבע על המצוה לעשותה כדי לזרז את עצמו, ואע"פ שהוא מושבע עלי' מהר סיני שנא' נשבעתי ואקיימה, לשמר משפטי צדקך.
(רמב"ם הל' שבועות פי"א, ג.)

קכו.
וכל זה במתפרנס ממעשה ידיו ממש, אבל אם מלאכתו נעשית ע"י אחרים, וכן המתפרנס מהצדקה של קהל או יחידים, חייב לעסוק בתורה יומם ולילה ממש ... גם אם דעתו קצרה ...
וזה שקובע עתים לתורה, דרשו עליו חכמים שהוא מיפר תורה כמ"ש עת לעשות לה' הפרו תורתך ...
(שו"ע אדה"ז הל' ת"ת ג, ה.)

[עיינ ג"כ שו"ע אדה"ז קנ"ו, א. אותו הלכה לא אמרו קביעת עתים לתורה אלא במי שצריך לעסוק בדרך ארץ להחיות נפשו ונפש בני ביתו.]

ולא אמרו קביעת עתים לתורה אלא במי שצריך לעסוק ... להחיות נפשו ונפשות ביתו, אבל מי שאין צריך לכך או שמתפרנס משל אחרים חייב

לקיים והגית בו יומם ולילה כמשמעו. ואף מי שצריך לכך ילא יעשה
מלאכתו עיקר אלא עראי כדי פרנסתו לבד.
(שו"ע אדה"ז קנ"ו, א.)

... שהפטורה לא נתקנה כלל שיקראוה בספר כשר כמו שתיקנו בקרה"ת
לקרות בס"ת כשר ... אעפ"כ התירו לכתוב הפטרות משום עת לעשות ה'
הפרו תורתך, שאין ביכולת ביד כל צבור לקנות להם נביאים שלימים,
ויתבטלו מקריאת ההפטרה לגמרי ... מותר להדפיס או לכתוב הפטרות
בלבדן ...
(שו"ע אדה"ז רפ"ד, ד.)

נהגו לקרות פ' הקרבנות וכן שאר פסוקים, כגון זמירות ושירות הים וק"ש
... בע"פ, ואע"פ ... וי"א ... וסומא מותר לקרות בע"פ לדברי הכל משום
עת לעשות לה' הפרו תורתך.
(שו"ע אדה"ז מ"ט, א.)

כל כתבי הקודש מצילין אותם מפני הדליקה ... אבל עכשיו משום עת
לעשות לה' הפרו תורתך התירו לכתוב כל הספרים אפי' של תושבע"פ,
וכל הברכות ... והתפילות ... מפני שנתמעט הלב ונתרבה השכחה, ולכן
מצילין אותם מפני הדליקה ומכל מקום התורפה בשבת. וכן התירו משום
עת לעשות לה' וגו' לכתוב אפי' כ"ד ספרים תרגום ... ולכן מצילין אותם
ג"כ מפני הדליקה ... אבל מ"מ אסור לכתוב במיני צבעונין אפי' בזמה"ז
... בד"א ... בכתב אשורית ולה"ק, אבל בכתב ... אחר, מותר לכתוב במיני
צבעונין ... ומצילין אותם.
(שו"ע אדה"ז של"ד י"ב – י"ג.)

קמב.

[עיין לעיל צדקתך ל"ו, ז.]

קסד.

אומרים קדיש בכל מקום שיש הפסק בסדר התפלה, והם לא פחות מזו'
קדישים בכל יום ע"ש שבע ביום הללתיך.

(שו"ע אדה"ז נ"ה, א.)

שבע ברכות תקנו חכמים לק"ש, בשחר שתיים לפניה ואחת לאחרי',
ובערב שתיים לפני' ושתיים לאחריה, וסמכו אותן ע"פ שבע ביום הללתיך
וגו'

(שו"ע אדה"ז נ"ט, א.)

שער
"אמר אל
בני ישראל"

הערה בדברי אדה"ז

הרב ישראל יצחק פרידמאן ע"ה

א. כתב אדה"ז בשולחנו סי' תמ"ה בתחלתו וזלה"ק - כשם שמן התורה אע"פ שמתחלת שעה ז' היא מצוה שלא ימצא חמץ ברשותו וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מצות ל"ת של תורה אע"כ אינו מחוייב לבערו בסוף שעה ששית כדי שלא ימצא בתחלת ז' אלא מתחלת ז' ואילך הוא שמחוייב לבערו וכו' עכל"ק.

וצריך ביאור דלכאורה מהי הקס"ד שמחוייב לבערו קודם שעה ז' כדי שלא ימצא בתחלת ז' הרי כל האיסור דלא ימצא וכו' הוא מצד המ"ע של תשבייתו - שהוא חובת הביעור - שהוא בי"ד מחצות ואילך ובכל רגע ורגע שאינו משבית החמץ מן העולם הוא עובר על מ"ע דתשבייתו וזה הוא האיסור דשהיית חמץ מטעם דאינו משבית, וכן מבואר לכאן' בדיקדוק לשונו בריש סי' תל"א, אבל קודם שבעת ימים אינו עובר בל"ת כשהיה החמץ בביתו מ"מ עובר על מ"ע מחצות יום י"ד ואילך בכל רגע ורגע שאינו מבער החמץ מן העולם וכו' עכלה"ק. הרי כשהזכיר הלאו דב"י כתב דהאיסור הוא השהי' בביתו משא"ב שמדבר על המ"ע דתשבייתו מדייק בלשונו לבערו מהעולם, אלא כיון שסובר דהחיוב הוא בכל רגע ורגע להשביתו (עיין בתוס' פסחים דף כ"ח ע"ב ד"ה שמעון דמשמע שסוברים דמצד החיוב דתשבייתו אינו עובר בכל רגע ורגע וכמו שהאריכו האחרונים שם ואכ"ס), ואם אינו משביתו עובר על המ"ע דתשבייתו במילא יש איסור בשהייתו וא"כ איך שייך לומר שיהי' מחוייב לבערו קודם שעה ז' כדי שלא ימצא בתחלת ז' הרי הביעור הוא סיבת האיסור והוא מתחיל רק משעה ז' ולא קודם ואיך יכול להיות המסובב דהיינו האיסור בשהי' קודם להסיבה דהיינו הביעור.

ב. והביאור בזה י"ל ובהקדם עוד ענין שצריך ביאור הוא שבסי' תל"א סעי' ב' מבאר דמהי ההשבתה האמורה בתורה שישבית ויבער החמץ מן העולם לגמרי וכו' ואח"כ ממשיך לבאר שאם רוצה לבטלו ולהפקירו אי"ז מועיל כלום - לאחר זמן איסורו - מפני שהוא אסור בהנאה הרי אין לו שום זכות בו ואינו שלו ואינו יכול לבטלו ולהפקירו וכו' (כמו שמבאר בארוכה).

דלכאורה כאן שיש מ"ע להשביתו שפי' הוא לבטלו מן העולם לגמרי ומה נוגע לכאן אם יכול לבערו או לא, הרי מבטל מ"ע של תשביתו שפי' ביעור מן העולם לגמרי, ואין לומר שכוונתו לבאר שאי"ז מועיל אפילו לגבי ב"י וב"י דשבעת ימים, אבל אה"נ שמבטל מ"ע דתשביתו שלכאורה בזה הוא דיוק הלשון "אין זה מועיל כלום" אבל מכיון שמתחיל לבאר בהמשך לסעי' א' בביאור מ"ע דתשביתו הי' צריך לבאר ולפרש זה בביאור ולא ברמיזה וכן מבואר בסי' תמ"ה סעי' ג' שמסביר ששם שמתחילת שעה ששית ואילך כשמבער את החמץ צריך לבערו מן העולם לגמרי ולא די במה שמוציאו מרשותו וכו' עיי"ש בארוכה, ואין כאן המקום לבאר זה שלכאורה מה ענין הוצאה מרשותו למ"ע דתשביתו שבזה המדובר שם מכיון שאין מועיל הוצאה מרשות (מטעם המבואר שם) לכן צריך לבערו מן העולם לגמרי והרי לכאורה צריך לבערו מן העולם מצד המ"ע דתשביתו (והגם שאפ"ל שכוונתו בזה לפי המבואר בסו"ם תל"ז שמביא שם ב' הדעות לגמרי אם תשביתו הוא מצוה דחובת הגוף כפי המבואר שם (בסוגריים) לענין הלכה שאינה חובת הגוף וא"כ אף לאחר שעה ששית באם הי' אפשר להוציאו מרשותו הי' די בזה שזהו חידוש גדול לומר כן שהרי שם המדובר לגבי החיוב דל' יום קודם החג שבאם כשיגיע הפסח לא יהי' חיוב עליו להשביתו אין חל ע"ז החיוב דל' יום, אבל כאן המדובר לאחר שבכר הגיע הזמן דחיוב תשביתו אין סברא כלל לומר שיבטל זה ולפטור עצמו מהחיוב (ואכ"מ להאריך).

ג. אלא הביאור בזה הוא דהנה מצינו מחלוקת הראשונים בהגדר דתשביתו דעת הבעל המאור הוא דמצד תשביתו אין שום איסור מצד גוף החמץ ומותר אפילו באכילה (אליבא דר"ש) וכמו שמדייק בלשונו "שאין לך השבתה גדולה מזו", דעת התוס' והרא"ש דתשביתו שלא כדרך הנאתו משמע היינו אכילה, דאם אכלו אי"ז נקרא שמשביתו רק אדרבה שמוציא כל התועלת מהחמץ רק צריך לשרוף אותו ומותר לו להנות מזה בשעת ההסקה (ועי' בתוס' בדף כ"א שיכול להריצו לפני כלבו או ימכרנו לנכרי (עי' בהרא"ש שכתב רק מכירה לנכרי וכו' (ואכ"מ להאריך בזה.)) נמצא לפי שיטה זו דאסור באכילה מפני שבזה אינו משביתו, והיינו שמבטל בזה התשביתו אבל אין איסור אכילה כלל מצ"ע, ודעת הראב"ד (בהשגתו על בהמ"א) והרמב"ן במלחמות שבתשביתו נכלל ג"כ איסור אכילה (מצ"ע עיי"ש) והראב"ד מוסיף דיש "איסור בל יראה ובל ימצא" מכח העשה דתשביתו.

נמצא לפי כל השיטות חלוק דין תשביתו דחמץ מכל שאר איסורים שבתורה שמצוה לשורפם או לקוברם (כמבואר בסוף מס' תמורה דין הנולדים והנשרפים) שהתם הרי זה נובע וכתוצאה מזה, שהם אסורים באכילה והנאה ולכן צוה הכתוב לשורפם או

לבערם (עיי"ש רש"י ותוס') אבל גבי חמץ אי"ז שמכיון שיש איסור בהנאה לכן צריך לבערם אלא זה חיוב מצ"ע בדין קיום ושהיית החמץ (ולבהמ"א מקיים זה אפילו באכילתו) ואפ"ל שזהו כוונת הכתוב "תשביתו שאור מבתיכם" היינו שכוונת התשביתו שלא יהי' החמץ בבתיכם היינו שאין כוונת התשביתו להשבית החמץ מחמת איסורו באכילה והנאה שאז אין נפק"ם בבתיכם דוקא דהרי איסור אכילה והנאה אינו תלוי בבית כלל כפשוטו, שהרי איסור אכילה והנאה אינו תלוי כלל בהשלו וברשותו (עי' לקמן דף כ"ט ע"א) - וכמו שאר איסורים שצריך לבערם - אבל כאן כל האיסור הוא בקיום החמץ בפ"ע מלבד איסור אכילה והנאה שבו, ולכן בכל האיסורים הרי מצות הביעור הוא לאו דוקא על בעל האיסור אלא על כל אדם מירשאל שפוגע בהאיסור אבל בחמץ הרי המצוה הוא על בעל החמץ (וכמבואר בנודע ביהודה מהדו"ק תשובה ט"ו) בקיום ושהיית החמץ מצ"ע (בבתיכם) ומי שאינו בעל החמץ הרי אינו מקיימו ומשהה אותו שהרי אין המצוה שלא יהי' חמץ קיים בעולם אלא **בבתיכם** דוקא וזה שייך לבעל החמץ דוקא כפשוטו ולכן מובן שבאם הי' אפשר לבטלו ולהפקירו הרי בזה מקיים התשביתו מבתיכם שזהו היפך הקיום משהיית החמץ, ונמצא לפי"ז שכל דין התשביתו אינו דין בהחמץ לבערו מפני איסורו אלא שזהו דין בעצם איסור שהיית וקיום החמץ ברשותו ולכן הי' קס"ד שצריך לעשות **פעולת** הביעור ששולל קיומו ושהייתו קודם זמן שמתחיל איסור קיומו ושהייתו, שבאם הי' סיבת הביעור מחמת איסור אכילתו והנאתו הרי פשוט שאין שייך לומר לבערו קודם זמן איסור אכילתו וכו' שהרי כל סיבת ביעורו הוא מחמת איסור האכילה (ועיינ ברמב"ם הל' חו"מ פ"ב ה"א וז"ל "מצות עשה מה"ת להשבית החמץ קודם זמן **איסור אכילתו**", וצ"ב ואכ"מ) אבל מכיון שזהו גופא איסור שלא ישהה ויקיים אותו ולכן הי' סברא לעשות פעולת הביעור מקודם (ולכאורה כן משמע ברמב"ן שסובר לפי האמת שצריך לבער ולהשבית החמץ מקודם כדי שיהא כבר מבוער בחצות שכוונתו כנ"ל שפי' תשביתו שלילת הקיום ושהי' וזהו גופא המ"ע איסור הקיום ושהי' אלא שאפשר לומר כוונתו שאין המצוה לבער כדי שלא יהי' קיים אחר חצות אלא שבהביעור גופא שמבוער. ענינו הוא שיהי' מבוער שבוה שמתעסק בביעורו הוא שולל קיומו ושהייתו וזוהי המצוה. ולא הפעולה היא המצוה אלא השלילה של קיומו ושהייתו וזוהי מצוותו, ויש להאריך בזה).

וזהו כוונת אדה"ז "אעפ"כ אינו מחוייב לבערו בסוף שעה ששית כדי שלא ימצא בתחלת שעה ז' אלא מתחלת שעה ז' מחוייב לבערו" שמזה גופא פועל שלא ימצא חמץ ברשותו אע"פ שבשעת הביעור גופא הרי הוא נמצא עדיין עד גמר ביעורו אבל מכיון שזהו פעולה ששולל קיומו ושהייתו הרי זהו התשביתו כנ"ל.

ולפ"ז נמצא דאפילו למ"ד דאין ביעור חמץ אלא שריפה אין הפי' כמו שריפה בשאר איסורים שפירושו שבסיבת איסורו צוה הכתוב לשורפו וכמו נותר וכו' ושאר הנשרפים, אלא ששריפה גופא הוא אופן וקיום שלילת קיומו ושהייתו, ובזה יומתק דקדוק לשונו של אדמוה"ז בסי' תמ"ה סעי' ז' בתחילתו "וי"ח על כל זה ואומרים שהחמץ שצריך לבערו מן העולם לגמרי אין ביעורו אלא שריפה" וכו' שלכאורה למה צריך להאריך שצריך וכו' ואינו אומר בקיצור שאין ביעור חמץ אלא שריפה אלא שר"ל שגם להמ"ד שדינו בשריפה אין הפי' שזהו מצוה מיוחדת בהחמץ בשריפה בסיבת איסורו אלא שזהו אותו הגדר בביעורו מן העולם - היינו שלילת קיומו ושהייתו - אלא שלומדים מנותר שאופן הקיום הוא בשריפה (ועיין בחידושי ר"ח הלוי על הרמב"ם שרוצה לחלק בין אם אומרים שהשבתתו בכל דבר דין איסור שהי' ואם מצוותו בשריפה זוהי גדר קיום מצוה בהחפצא, ובזה מיושב קושיית הרע"א על הטור וכו' עיי"ש שלפי הנ"ל בדעת אדה"ז בין לחכמים ובין לר"י כל המצוה הוא שלא ימצא החמץ ברשותו והמחלוקת היא רק באיזה אופן הוא שלילת קיומו ושהייתו כנ"ל, אבל לפי"ז צריך לבאר מהו ההבדל בין חכמים לר"י שלזה אפרן אסור ולזה מותר הרי בשניהם הוא אותו המצוה והחיוב בקושיית רע"א וגם איך זה ניתק לעשה הרי לכאור' כל העשה הוא איסור שהי').

ENGLISH SECTION:

FOUR REASONS FROM THE REBBE RASHAB WHY THE UPCOMING GEULAH WILL BE IN NISSAN.

Translated by Rabbi Eli Phillips - Chabad of South Broward-
from ספר המאמרים עט"ר pg 332-333, in honor of Beis Nissan -
100 years since the Histalkus of the Rebbe Rashab

The creation of the world was brought about through the descent of a ray (ha'ara) from Hashem - for this level of revelation, Tishrei was the first month. After the Exodus from Egypt and the Giving of the Torah, which brought about a much greater level of revelation of Hashem's essence (atzmut) in the world, Nissan is considered the first month, with Tishrei becoming the 7th month.

There is a known saying that "All Sevenths Are Beloved". Based on this, Tishrei has both unique qualities. For it is the first month when counting from the creation of the world. While in regards to redemption, when Nissan is the first month, Tishrei is the 7th, which is beloved.

Based on the above, Rabbi Eliezer was of the opinion that although "We were redeemed (from Egypt) in Nissan, we will be redeemed (with the future Redemption) in Tishrei", because Tishrei has the quality of being the Seventh as well.

Rabbi Yehoshua holds, however, that "We were redeemed (from Egypt) in Nissan, and we will be redeemed (with the future Redemption) in Nissan (as well), as the verse states: 'As the days of your going out from Egypt I will show you wonders'." The Midrash Rabbah only quotes this opinion of Rabbi Yehoshua as the accepted view.

One may ask, that Tishrei has the additional quality of being the 7th as well, so why should the redemption be in Nissan. For this, there are a number of reasons:

1. Tishrei is a time of Judgement, to the extent that we don't use the term (in prayer) "Moadim LeSimcha" - "Holidays of Joy" to describe Rosh Hashana. Although the Blowing of the Shofar causes Hashem to stand from the Throne of Judgement, and sit on the Throne of Mercy, it overall remains a time of judgement. Therefore, the Redemption will be in Nissan, during which the attribute of Kindness is prevalent.

2. Although Tishre is the 7th, similar to Moshe who was 7th to Avraham, there is a unique advantage found only in Avraham (who was the first). As it says in the Midrash Rabbah: "Moshe said (to Hashem), 'Hineni - I am ready', for he wanted to be similar to Avraham (who used this term Hineni as well by the Binding of Yitzchak). Hashem replied, 'Do not approach closer' - 'Don't attempt to stand in the place of great men'."

The unique advantage of Avraham is, that he was the first to bring G-dliness down into the world, as it states in the Midrash Rabbah: "Until Avraham the world was conducting itself in darkness. Avraham came and it began to become bright, as the verse states (in regards to Avraham): "Who is the one who brought insight (hay-eer) from the east", which can also be read as "who shone forth (hay-eer). Although Moshe was the one who brought this light down below into this physical world, which has a greater advantage than causing it to shine just above in the supernal worlds, as the source of the light is from a higher place, as explained in Torah Or. Nevertheless, the revelation already existed above. Before Avraham, there was darkness even in the supernal worlds above, and Avraham brought about the revelation of light. Being that he was the first one to bring the light down, this has an advantage.

It is also known, that the method of transporting the light from above is through an intensification of light, as the verse "Your light will split like the morning". The crack of dawn comes about after the light becomes extremely intense, as an overfilled barrel that is filled even more, until it splits. So too with the Kav (the ray of light that first shone through to the world), it was able to break through by becoming extremely powerful and

intense. Although the light was relative to this world (as opposed to later revelations, which had a higher quality of light not relative to this world), being that it was the first ever revelation, which had to come about only through the powerful intensity, this has a unique advantage.

In addition, the (higher quality of revelation brought about later on by Moshe through) Yechuda Illa'ah of Matan Torah was (actually) initiated by Avraham, as explained in Likkutei Torah of the AriZal, that our Forefathers prepared for Matan Torah. So in truth, the light brought down by Avraham, (although seemingly it had only contained the lower level of being relative to the world, in truth) had the qualities of the Inner Light concealed in it as well. This is alluded to as well in the verse "Who is the one who brought insight (hay-eer) from the east", which refers to the level of "Hidden Tiferes," which is the source of the deeper level of Kav.

3. There are 3 (terms used to describe spiritual) levels: Daughter, Sister, and Mother.

Daughter - applied to the holiday of Pesach, which is solely a receiver.

Sister - Shavuos, with the Giving of the Torah.

Mother - Sukkos, which is the idea of "the crown that his mother adorned him".

Based on the above, this supports the view of Rabbi Eliezer that in Tishrei will be the final redemption, as "Mother" is a higher level than "Sister" and "Daughter". However, it is known that in the future, the level of "Daughter" will become elevated to even higher than "Mother". This can be implied in the verse regarding the "Mother", as it says "The crown that she adorned him". This shows that although the "Mother" is adorning the King with the crown, the crown itself is on a higher level, which is the source of Malchus. In the future, Malchus (the level of Daughter) will be elevated to the level of "Crown of her Husband". This is why Rabbi Yehoshua said that in Nissan we will be redeemed, for the level of Daughter (which is Nissan) will be the greatest from the others.

4. During the first Pesach Redemption there was an unprovoked “Awakening from Above” (Divine revelation without the preparation from down below to bring it about). We see this idea by the Matza, which is referred to in the Torah as “poor man’s bread”. Similar to a poor man who has nothing of his own, only what is given to him. Mashiach is called a poor man as well, as the verse states: “A poor man riding on a donkey”, which the Zohar explains refers to Mashiach.

Now, the revelation of the unprovoked “Awakening of Above” can come about in 2 ways. The first, without the (effort and preparation of the people below,) “Awakening of Below”. The second, where the level of the “Awakening from Above” is so lofty, that even with the efforts of below it could never directly bring it about. As it is written, “I will be as dew for Israel”, (which dew is never withheld, and not dependent of the conduct of the recipients) which refers to the revelation of Mashiach, who is therefore called a poor man. Therefore the future redemption will be in Nissan, which is the time of unprovoked “Awakening from Above”, in which the treasures of dew are opened (we begin to request and pray for dew on Pesach), which is the same concept of “I will be as dew for Israel”.

This that Nissan is called the first month, is an indication of the revelation of Hashem’s essence, (referred to in the verse) “I am first, and I am last”, which is a revelation of an unprovoked “Awakening from Above”, “I will be as dew for Israel”. This is why “This month (Nissan) shall be for you the head of months”. Once Hashem chose the world, he established Rosh Chodesh which is the revelation of the orderly nature in which the world was created, in which Tishrei is the first month. Once Hashem chose Yaakov and his sons, which brought about the revelation of the Inner Or En Sof light, he established a month of Redemption, the idea of “I am Hashem your G-d who took you out from the Land of Egypt”, in which Nissan is the first month, the first for drawing down the Essence of Hashem’s light, “I am first, and I am last”. As it states “It shall be the first (month) for you”, that the level of “first” will be “for you”.

רש"י according to ביצה דף ג סעי"א ורע"ב Explanation of

הת' נפתלי יורקאוויטש
תלמיד בישיבה גדולה מעלבורן

To clarify in advance, there are 2 terms that you need to be familiar with.

1. משקין שזבו - a made that on שבת וי"ט you can't drink juice that leaked out of fruit. The reason is that you may come to squeeze the fruit which would be אסור because of חסיטה (squeezing).

2. אוכלא דאפרת - food that is separated has the same דין as what it was separated from (e.g. juice from a fruit).

As well, there are 2 types of chickens you need to be familiar with.

1. תרנגולת העומדת לאכילה - chicken designated to be eaten (on יו"ט). On יו"ט, this isn't מוקצה.

2. תרנגולת העומדת לגדל ביצים - chicken designated to lay eggs. On יו"ט, this is מוקצה.

We have two משניות with the opinion of ר' יהודה (In the first משנה, there's an argument which opinion is his, so I left them anonymous).

1. Case: Fruits were set aside to be eaten. On יו"ט, some juice leaked out of the fruits.

Are you allowed to drink that fruit juice?

(Stam, if the fruits were not set aside to be eaten, then everyone holds you aren't allowed to drink the juice because you may come to squeeze more fruits (משקין שזבו)).

Opinion 1 - No. Because of משקין שזבו.

Opinion 2 - Yes. משקין שזבו doesn't apply here, because you won't come to squeeze these fruits. They're set aside to be eaten, not for their juice to be drunk. Therefore, we follow אוכלא דאפרת and the juice is מותר because the fruits are מותר

2. Case: An egg is laid on the first day of ר"ה.

Can I eat it on that day?

no. ר' יהודה says no.

There are 2 possible explanations of why ר' יהודה says you can't eat the egg (1 and 2b):

1. משקין שזבו - regardless of the type of chicken, the egg is אסור. Because, when the רבנן made the גזירה of גזירה, they included eggs laid on יו"ט in the גזירה.

(Even though you won't end up squeezing your chicken to get more eggs, the גזירה included anything that wasn't initially included in its source and now came out which applies equally to fruit juice and eggs. This was said by ר' יצחק earlier in the גמ').

2. אוכלא דאפרת - this however will depend on the type of chicken.

a. If it's a לאכילה, since the chicken is מותר on מותר, the egg is also מותר as it has the same דין as the chicken.

b. If it's a לאכילה, since the chicken is אסור (because of מוקצה), the egg is also אסור.

ר' יהודה's explanation of ר' יוחנן's opinion: (1)

Now, since ר' יהודה didn't differentiate between the type of chicken, we can assume that when he said you can't eat the egg, this means you can't eat the egg of any chicken.

From this we can conclude, that the reason he said you can't eat the egg is the reason that applies to all chickens and that is משקין שזבו

So from this, ר' יוחנן concludes that in the first משנה, the first opinion is ר' יהודה's.

ר' יהודה's explanation of ר' יהודה's opinion: (2a)

ר' יהודה learns the 2nd משנה differently. In his opinion ר' יהודה holds that the egg can be eaten on the first day of ר"ה.

Based on above, the only way we could say that you can eat the egg is if we a) don't hold of משקין שזבו and b) say that we're talking in a case of a לאכילה. So he explains ר' יהודה as saying it's אסור because of אוכלא דאפרת. From this ר' יהודה concludes, that in the first משנה the second opinion (אוכלא דאפרת) is ר' יהודה's.

ר' יהודה's explanation of ר' יהודה's opinion: (2b)

(He learns the 2nd משנה in the straightforward way (unlike (רבינא)).

According to him, ר"י הודה was specifically talking about an egg from a תרנגולת העומדת לגדל ביצים אסור because of מוקצה.

Based on this, you can't eat the egg regardless of whether or not ר' יהודה holds of משקין שזבו, for due to the fact that the chicken is אסור, the egg is also אסור based off the rule of אוכלא דאפרת.

From this עולא דר' בריה רבינא concludes that in the first משנה, ר' יהודה is opinion 2.

Q. Now, since ר' יהודה's statement didn't differentiate between which chicken the egg came from, why does רבינא and רבינא hold that we are only talking about eggs from one particular type of chicken?

Q. Even if they *do* hold that we're talking about eggs from only one type of chicken, how are they ignoring the issue of משקין שזבו which says the eggs are אסור regardless of which chicken they came from?

A. Because according to those who hold the problem is אוכלא דאפרת, then משקין שזבו isn't an issue.

Both רבינא and ר' יהודה hold that ר' יהודה is this second opinion in the משנה (the opinion that holds that the issue is אוכלא דאפרת).

Q. How could they say that משקין שזבו isn't an issue. Previously in the גמ' we had the opinion of ר' יצחק (quoted earlier) who said that משקין שזבו *is* an issue by chickens.

A. I think this is what רש"י ד"ה אוכלא דאפרת הוא at the top of ג: is trying to address. Regarding the words אוכלא דאפרת, he justifies why those who hold of אוכלא דאפרת hold that משקין שזבו isn't an issue. The reason he gives is that "since you won't come to squeeze the eggs out of your chickens, (and even if you would, that wouldn't be a problem), there's no issue of משקין שזבו.

מאמר ד"ה בסוכות תשבו

הת' שמעון משנינוב
שליח בישיבה גדולה נוי הייבין

There is a segment in the מאמר ד"ה בסוכות תשבו that discusses the four רצונות that exist in השתלשלות. The bulk of the סוגיא is centered around the middle two which are רצון פשוטה and רצון טה"ת. The main difference between the two is that by the higher level the stress is on the wanter, the one who posses the ratzon as opposed to the lower level the object of desire determines the nature of the רצון. Perhaps we can describe this as the difference between a fantasy or a daydream and a practical desire. A daydream is totally removed from what could be and doesn't even have to fit into the laws of nature. For example a person can have a fantasy to live on a tropical island. At that point it's not really clear how he got there, where it is or what his first step would be to get there, and that's fine. We don't expect things to add up it's just a daydream. As opposed to the lower level where the stress is on the object of desire. In our moshel everything changes when the island has a location on a map and a price. The main distinction is as follows: is this רצון practical (שייך לפועל) or not. (1)

As a result the רבי רשא"ב explains that since טה"ע is before ספירות and טה"ת is after (א"ק) then before צמצום there are אין קץ. The reason is that there is nothing to force it to be otherwise.

The רצון that is for ten ספירות and not nine (or anything besides thr ten that we know) is too weak to make that actually the case because it's removed from פועל.

This however presents a problem because in ס"ו the רבי רשא"ב says something totally different (2). The רבי רשא"ב is in middle of explaining the מדרגות in אוא"ס. He explains that besides for there being two main מדרגות כלול and גילוי within itself there are two מדרגות. The distinguishing factor between the two is that one is before an עלות הרצון (for ten sifiros) and the other is after. Resulting in a major difference between the two. The

higher level being above the רצון for ten sifiros is שייך to have קץ and the lower level being already after the רצון will have ten ספירות. These are called the הגנוזות. This presents a clear סטירה between the two המשיכים. Before the צמצום can you say that there are ten ספירות already or not? Even if we don't take ס"ו into account we still would need to know why ע"ר leaves the הגנוזות out. This is especially true because the fact that the הגנוזות ע"ס exist before the צמצום is one of the shitas of chabad chassidus which differs between us and others.

So perhaps we can answer this מטירה by pointing out a fallacy in our reasoning. We have been viewing מדרגות that are before the צמצום as if they were after it.

To understand what that means we need to take a quick look at the difference between pre and post צמצום. The main difference is that before the צמצום the אור is described as עיגל and only after the צמצום is there a קו. What is the difference between the two? The קו has מעלה ומטה and קדימה ואחור. Meaning that one exists above the other. So we have been looking at the מדרגות before the צמצום with the lens of קו and asking: "How can it be that until after the צמצום is always קץ if below the ספירות אין קץ are the הגנוזות ע"ס (which are also supposed to be before the צמצום). However the proper way to view it is that before the צמצום there is only one thing which is אור הב"ג which is עיגל that's what ספירות אין קץ to שייך means. However in עינין since after the צמצום there will be ע"ס and אור הגבול we can say there is a (3) possibility for that which is called הגנוזות. But his is all just in עינין and can't do anything. It's only by taking away the אור הב"ג so that the אור הגבול can be real. That's the whole point of the צמצום .

So that explains עת"ר, meaning that is a decision from the perspective of what is. However we still need to understand ס"ו, why is ס"ו talking about מדרגות that aren't really there?

Perhaps the explanation is that ס"ו has an agenda. Meaning that in ס"ו the רבי רשא"ב is tryin to make a point. Which is that

we as jews can actually interact with 'ה because עצילות is an actual עולם and yet contains ממש א"ס. In order to explain how that can be the רבי רשא"ב shows us how the הגבול that is found in אצילות is not "something new being invented because we cant handle הב"ג but rather its משרש in עצמות as well. At the same time we must not forget that it's all in inyan.

So are there ten ספירות above צמצום? No. However there is a possibility for them. Thats why they are called גנוז because they are not really there.

Footnotes:

You can also look at ס"ו page 262 and on.

Page 242 and on.

This is called גליף גליפו בטה"ע

לזכות

משפחת לערנער

לברכה והצלחה בכל עניניהם,

ולגרום נחר"ר

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

* * *

**ALSTON
& BIRD** LLP

Attorneys at Law

Atlanta • Brussels • Charlotte • Dallas

Los Angeles • New York • Research Triangle

Silicon Valley • Ventura County

Washington, D.C.

www.alston.com

LEIB M. LERNER

Partner

333 South Hope Street

Sixteenth Floor

Los Angeles, CA 90071

213-576-1000

Direct: 213-576-1193

Fax: 213-576-1100

Email: leib.lerner@alston.com

לזכות

ולרפואה שלימה קרובה

להר' עקיבא גרשון בן רחל בתי'

ולאורך ימים ושנים טובות

לזכות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

במלאות שבעים שנה לנשיאותו



לזכות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

