

קובץ

הערות וביאורים

דגל יצא

הערות וביאורים בנגלה ובחסידות

גליון א' (כ"ז)

יום הבהיר יו"ד שבט תשי"פ
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר זי"ע

יוצא לאור על ידי

תלמידי ישיבת ליובאוויטש באלטימאר

באלטימאר, מרילנד

6702 פארק הייטס אווניו

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה

חברי המערכת:

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' חייםפור

הת' ישראל יצחק שיחי' קארף

הת' יוסף שיחי' בערגשטיין

הת' שניאור זלמן שיחי' פבנזר

נדפס באדיבות
The Print House

כתובת המערכת:

Kovetz Haoros Ubiurim

6702 Park Heights Ave. Baltimore, MD 21215

Email: sefergaleinai@gmail.com

פתח דבר

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט - שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר זי"ע - אשר עורר וביקש פעמים אין ספור - שתלמידי התמימים ד"תורתם אומנותם" (ראה שבת יא, א) ילמדו ויהגו בתורה באופן ד"לאפשה לה" (זח"א יב, ב) ויעלו את חידושיהם על הכתב - ובהמשך לקובצים שיצאו לאור עד עתה, אשר נתקבלו ב"ה ברוב חיבה בקרב לומדי ושוחרי תורה שבעירנו ובקרב קהל אנ"ש והתמימים בכלל,

שמחים אנו להוציא לאור עולם קובץ ראשון (כ"ו) דשנה זו, הערות וביאורים פרי עמלם של תלמידי ישיבתנו ישיבת לויבאוויטש ד'באלטימאר, ותקוותינו חזקה שגם קובץ זה יתקבל בברכה וחיבה כקודמיו, ויוסיף חיות בלימוד ופלפולא דאורייתא בקרב תלמידי הישיבה ובכל המעינים בה.

ההערות בקובץ נחלקו לב' מדורים כללים, א. מדור הנגלה והוא כולל הערות בגמ' וכן בהלכה וכדומה. ובעיקר, הערות על מסכת קידושין - המסכת הנלמדת בשנה זו בישיבות חב"ד שברחבי תבל. ב. מדור החסידות והוא כולל הערות הן במאמרים והן בשיחות השייכים למדור זה. והנה ידוע מאמר חז"ל "דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר" (ירושלמי ר"ה פ"ג מ"ה), כלל זה הוא בדברי תורה בכלל, ובבחינה מסוימת זה עוד יותר בתורת החסידות - ראה בהקדמת ספר הערכים - חב"ד כרך א'. בכל שבוע אחד מהתמימים שיחיו שקד על נושא מסויים בדא"ח ולמד המבואר בזה בכמה מקומות, וכך לנסות להקיף הנושא לסכמו, לבררו ולבאר. ובלייל שב"ק נאמר ונדרש ברבים לתלמידי הישיבה ע"פ הסדר הנהוג בישיבתנו. בשער זה נכללו כמה מענינים וסיכומים אלו.

ע"פ הידוע שפותחין בדבר מלכות הדפסנו בתחילת הקובץ שיחת כ"ק אדמו"ר (מלקו"ש חט"ז הוספות לפרשת יתרו) והוא הדרן על מסכת קידושין שנאמרה בכ"ף מנחם אב ה'שי"ת.

ובהזדמנות זו מודים אנו על העבר לכל אלו שעזרו בכתובת והדפסת קובץ זה. ומבקשים אנו בזה מכל מי שיש להם הערות, הן על הנכתב כאן, והן בכל שאר חלקי התורה, שיואילו להעלות הערותיהם על הכתב

ולשלחם אלינו אל הכתובת הנרשם בדף הקודם, ואי"ה מזמן לזמן נדפיסם לשמחת לב אנ"ש ותלמידי הישיבות די בכל אתר ואתר.

היות ו"היום קצר והמלאכה מרובה" ומפני סיבות טכניות נותר בידינו זמן מוגבל מאד להכנת הקובץ, הנה לא עלה בידנו להגיה את כל החומר באופן המתאים, ולכן יתכן ויש שגיאות וט"ס בהקובץ. והננו מכריזים מודעה רבה לכל הקוראים שיחיו, שכל טעות שימצאו בספר זה, הן בנוגע לעריכת הפלפולים והן בנוגע לתוכן הפלפול, הינם על אחריותנו הבלעדית, ולא על אחריותו של כותב הפלפול כלל וכלל. ו"שגיאות מי יבין מנסתרות נקני".

ויה"ר שתיכף ומיד ממש "יחיש ה' גאולתינו ופדות נפשינו" ויוציאנו מהגלות - הגשמי והרוחני - המר הזה, ונזכה לחזור ולראות באור פני מלך חיים ישמיענו נפלאות מתורתו של משיח "תורה חדשה מאתי תצא".

המערכת

ימים הסמוכים ליו"ד שבט שבעים שנה
באלטימאר, מרילנד.

מפתח ענינים

דבר מלכות

שער נגלה

- 17..... גדר ומהות קידושין בכלל וקידושי כסף בפרט - ובדברי רבינו בזה
הרב משה זלמן שיחי' סלבטיצקי
- 27..... גדר קידושי כסף
הנ"ל
- 34..... מחלוקת ריטב"א ותוס' הרא"ש במשמעות קונה ונקנית
הת' שלום דובער שיחי' בלומינג
- 38..... בענין אמירה בקידושי שטר
הת' השליח מנחם מענדל שיחי' שפירא
- 40..... סברת המחלוקת בין תוס' ותוס' הרא"ש בגדר אתרוג
הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן
- 46..... ביאור ברש"י ד"ה לא מקניא נפשה
הת' שלום דובער שיחי' בלומינג
- 48..... תוס' ד"ה ואין דבר אחר כורתה
הת' שלום דובער שיחי' בלומינג
- 52..... בענין תליוה וקדיש
הת' השליח מנחם מענדל שיחי' שפירא
- 56..... ויצאה חנם אין כסף, מה מיותרת?
הת' יעקב אליהו שיחי' הירש
- 57..... לשיטתיהו דאביי ורבא בכסף קידושין
הת' מנחם מענדל שיחי' מינקאוויטש
- 59..... דיוק הלשון כיהודה ועוד לקרא
הת' יוסף שיחי' בערגשטיין
- 61..... ביאור בתוס' ד"ה לא יהא
הת' חיים מאיר שיחי' בוקיעט

63.....גדר אמירה בקידושין

הת' שלום דובער שיחי' בלומינג

87.....הנאה בקידושי אשה

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' חייםפור

שער הלכה

90.....הפסק בברהמ"ז לשיטת אדה"ז

הת' פינחס אזדאבא

100.....שייכות שינויי הסדר לסיפור יציאת מצרים

הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן

118.....בענין פת הבאה בכיסנין

הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן

שער חסידות

134.....מוחין ומידות - חילוקם

הת' ישראל שיחי' אניטיאן

136.....דירה בתחתונים

הת' מנחם מענדל שיחי' בלומינג

143.....בלי גבול ואמת

הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן

151.....מ"ה וב"ן

הת' שניאור זלמן פבזנר

שער תורת רבינו

157.....היתר המס"נ של נחשון בן עמינדב

הת' מנחם מענדל שי' סלביצקי

160.....דיוק לשון רבינו בלקו"ש ח"ו

הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' וואלפמן

163.....קשר ב"נ ע"י קיום ז' מצוות בני נח לבורא

הת' מנחם מענדל שיחי' בלומינג

דבר מלמות

משיחת כ' מנחם אב ה'שי"ת

נדפס בלקוטי שיחות הוספות חלק ט"ז ע' 533

מדויק ביותר, ביז אַז מ'קען פון דעם לשון אַרויסנעמען תלי תלים של ענינים. איינער פון דעם אַלטן רבי'נס גרעסטע חסידים, ר' נחמ' דובראָוונער, איז מדייק דעם לשון אפילו אין אַ ט"ז אָדער אַ מגן אברהם, און נעמט דערפון אַרויס אַן ענין להלכה, ומכ"ש אז מ'דארף מדייק זיין אין ש"ס.

ב. והנה המאמר דר' נהוראי הנ"ל איז פראַנען אויך אין דער משנה, ובאריכות יותר. וז"ל המשנה: ר"נ אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה שאדם אוכל משכרה בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב ושאר כל אומנות אינן כן, כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין ואינו יכול לעסוק במלאכתו הרי הוא מת ברעב אבל התורה אינו כן אלא משמרתו מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו, בנערותו מהו אומר וקוי ה' יחליפו כח, בזקנותו מהו אומר עוד ינובון בשיבה, וכן הוא אומר באברהם אבינו⁴ ואברהם זקן . . . וה' ברך את אברהם בכל, מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה שנאמר⁵ עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי חוקותי ותורותי .

א. איתא בסיום מסכת קדושין: תניא ר' נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה שכל אומנות שבעולם אין עומדות לו אלא בימי ילדותו אבל בימי זקנותו הרי הוא מוטל ברעב אבל תורה אינו כן עומדת לו לאדם בעת ילדותו ונותנת לו אחרית ותקוה בעת זקנותו, בעת ילדותו מהו אומר¹ וקוי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים, בזקנותו מהו אומר² עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו.

בכלל אין לערנען, איז פאראן כמה אופנים: הנקרא דער ליטווישער לערנען, הגיון והסברה. דער לערנען וואָס בכלל איז מען עם מייחס צו פולין, דער אופן פון חידוד ופּלפּול. אָבער דער ענין פון מדייק זיין דעם לשון וסגנון איז ניט אָנגענומען. מסתמא איז דאָס מצד מיעוט הזמן; און נאך אַ טעם אויף דעם איז, וויילע דאָס איז דאָך דער חילוק פון תושב"כ און תורה שבעל פה, תושב"כ איז דער עיקר די אותיות, שהרי מצינו שמאות אחת בתורה ישנו פרק שלם בש"ס און אין תושבע"פ איז דער עיקר דער ענין, וכמבואר בלקו"ת³. אך מ"מ הרי פשיטא דגם בתושבע"פ הלשון

4 חיי שרה כד, א.
5 תולדות כו, ה.

1 ישעי' מ, לא.
2 תהלים צב, טו
3 ויקרא ביאור ולא תשביית (ה, א ואילך).

לדחותו. ולכן בכל תירוץ יש מקום לספק, אולי אינו אמיתי ובהתבוננות הראוי' ימצאו הדיחוי; אבל אם ע"י הנחה ותירוץ אחד מתורצות ב' וג' קושיות שבענין, ומי יימר כשהקושיות הן מסוג שונה - הרי זה מחזק את ההשערה דהתירוץ אמיתי הוא, וכאשר ירבה מספר הקושיות המתישבות ע"י הנחה אחת, כן תתקרב ההשערה לודאות. והתירוץ להחילוקים שבין המשנה והברייתא וכל קושיות הנ"ל, יובן בהקדם פסק הידוע של הרמב"ם⁸ שאוסר לרבנים ולת"ח לקחת הספקתן מן הצבור, והאריך בגנותם של אלו המתפרנסים מן התורה ועושים אותה קרדום לחפור בה, שמשתמשים בכתרה של תורה (בל' החסידות בחכ' ורצונו של הקב"ה). והביא ע"ז הרבה ראיות מהגמ'. אך הבאים אחריו השיגו עליו והביאו כמה ראיות שמותר להתפרנס מן התורה. והנה אדמו"ר הזקן⁹ פוסק דאסור שיהי' תחלת לימודו ע"מ שיהי' זה לו לאומנות להתפרנס בה, שנמצא משתמש בכתר תורה תשמיש של חול, אבל אם למד לשם שמים ואח"כ אין לו במה להתפרנס, אם לא במלמדות או דיינות והוראות, שנמצא לומד לצרכה. שכשיהי' מעונה ברעב לא יוכל לעסוק בה כראוי, או אם יוכל להתפרנס ממלאכה אחרת ומניח מלאכתו מלהתפרנס בה ומתפרנס מלימוד התורה ה"ז מותר, ואי"ז קרדום לחפור

והנה החילוק בכלל בין המשנה לברייתא הוא, כמ"ש הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות דרבי שנה הכל בקצרה, "דבר קצר וכולל ענינים רבים", ולכן המשנה היא בקיצור. אך אח"כ שנתמעטו המוחין הוצרכו לפרט לריבוי פרטים. ולכן הרגיל בש"ס הוא אשר הענינים נשנו במשנה בקיצור, ונשנו בברייתא באריכות ובפרטיות. ולפי"ז תמוה מאד סגנון המאמר הנ"ל, שבמשנה הוא באריכות ובפרטיות ובברייתא בקיצור, שזהו בהיפך מהסדר שבכל הש"ס כנ"ל.

גם בתוכן המאמר אינו מובן, שהרי א' בתוספתא (הובאה בפ"ק⁶) שחייב אדם ללמד את בנו אומנות, ומשמע שאין חולק ע"ז, וא"כ מהו אומרו מניח אני כל אומנות שבעולם כו"ז.

גם צ"ע הטעם לכמה השינויים שיש בלשון המאמר בין המשנה והברייתא: א) במשנה מונה חולי זקנה ויסורין, בברייתא רק זקנה. ב) במשנה מסיים וכן הוא אומר באברהם כו', ובברייתא אינו. ג) במשנה מוסיף בנוגע לתורה "שאדם אוכל כו' לעולם הבא", ובברייתא אינו. ד) במשנה הל' נערוותו וזקנותו, בברייתא ילדותו וזקנותו. ה) במשנה: ושאר כל אומנות, בברייתא: שכל אומנות שבעולם.

ג. והנה, בכלל, בדרכי הקושיא והתירוץ, אף שבהשקפה ראשונה התירוץ מכון הוא, לפעמים תכופות יש

8) הל' ת"ת פ"ג הל' יו"ד. פיה"מ אבות פ"ד

מ"ה.

9) בהל' ת"ת פ"ד סט"י - והוא מהכס"מ והתשב"ץ כמסומן שם.

6) כט, א.

7) ומש"כ בחדא"ג שגם לר"נ מלמדו אומנות אבל רק ארעי - צע"ג. שהרי אומר מניח אני כל אומנות כו' ואיני מלמדו אלא תורה כו', ולא זכר כלל קבע או ארעי.

ומלאכתו נעשית ע"י אחרים בדרך נס, שזהו הדרך ליחידי סגולה.

ד. ובזה יובן המאמר דר' נהוראי שאומר מניח אני כל אומנות שבעולם כו', ואף שחייב אדם ללמד את בנו אומנות כנ"ל, אלא הפי' בזה הוא שיתפרנס באחד מאופני ההיתר הנ"ל: מהתורה גופא באופן של היתר כמ"ש אדמו"ר הזקן, או שתהי' מלאכתו נעשית ע"י אחרים.

ובזה יובן דיוק הלשון ואיני מלמד את בני אלא תורה, דלכאן' הי' צ"ל ואיני לומד אלא תורה, ומהו הדיוק בני דוקא? (ועפ"י פשוט אפ"ל שזהו מפני שכן הוא לשון הבבות שקדמו למאמר ר"ג, ובהן נאמר מלמד את בני, מפני התחלת המשנה: ולא ילמד אדם את בנו אומנות נשים, ובהתחלה הוא בדיוק, כי לעצמו מותר, ודוקא לבנו שחובת לימודו על האב, היינו בעודנו קטן, ובמילא קאי כשהוא רווק, אסור. ולכן מסיים במשנה בכל הבבות שאח"כ ג"כ בענין בנו). והענין בזה הוא, כי בודאי לעצמו אסור לומר כן מניח אני כל אומנות כו', דא"כ הרי הוא עושה את התורה קרדום לחפור בה, משא"כ כשהוא מלמד את בנו כו' דאז הרי אין איסור בדבר, שהרי כשהוא קטן אינו נזקק לפרנסה ולומד לשמה, ואח"כ יהי' לזה דין של דייעבד, וכנ"ל.

ואף שאביו יודע לכתחילה שאח"כ יהי' הבן מוכרח בזה, מ"מ מותר, ע"ד שמותר לצאת בספינה ושיירא ג' ימים קודם השבת, אף שיועד שאח"כ יהי'

בה לצורכו, שאדרבא הוא מניח את מלאכתו שהי' יכול להתפרנס ממנה ועוסק בתורה כדי שלא יבטל מת"ת, נמצא שלומד לשמה ולצרכה.

ולכאורה ההיתר ע"ז יש לבאר בב' סברות: (א) כנ"ל. (ב) החילוק בין לכתחילה לדיעבד, דלכתחילה בודאי אסור ללמוד כדי להתפרנס אבל בדיעבד אם למד בהיתר, לשמה, אח"כ אין לו ברירה כי מוכרח לפרנסה, אז אינו מחויב ללמוד עתה אומנות, כיון שיכול להתפרנס תיכף מהתורה שלמדה בהיתר¹⁰. וע"ד דוגמא כמו שאסור לצאת בספינה או בשיירא כשיגרום לחילול שבת, אבל אם יצא מקודם בהיתר, אז מותר להמשיך ללכת עם הספינה והשיירא, מכיון שיצא בהיתר ואח"כ הרי פיקוח נפש דוחה שבת¹¹, וכ"ה בענין הנ"ל.

והנה בגמ' ברכות¹² אי' פלוגתא בין ר' ישמעאל ורשב"י, שר' ישמעאל אומר שצריך לחרוש בשעת חרישה ולקצור בשעת קצירה כו' ור"ש אומר א"כ תורה מה תהא עלי' אלא יעסוק בתורה ומלאכתו נעשית ע"י אחרים, וסיימו בגמ' הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, היינו שזהו דרך רק ליחידי סגולה כמו רשב"י ור"ע כמבואר במס' נדרים¹³ וכיו"ב.

והנה לפי"ז הרי יש ג' אופנים בלימוד התורה: (א) כדי להתפרנס ממנה, שזה אסור. (ב) לימוד לשמה, אך אח"כ אם לא יהי' לו במה להתפרנס יתפרנס ממנה, שזה מותר. (ג) לעשות תורתו קבע

(11) ראה שו"ע אדמוה"ז חאו"ח סרמ"ח ס"ה וסי"ג.
(12) לה, ב.
(13) ג, א.

10) ואולי נרמזה סברא זו בלשון אדמוה"ז שם: שלא יהי' תחלת לימודו כו' אבל אם למד לשי"ש ואח"כ כו'.

שבעולם אין עומדות לו כו', ובהמשנה הל' הוא **ושאר** כל אומנות כו', והחילוק בין כל לשאר - פשוט, שמשמעות "כל" הוא שהתורה אינה בכללם, ומחלק בין תורה לאומנות שכל האומנות אין עומדות כו' משא"כ תורה. ומשמעות "שאר" הוא שהתורה היא ג"כ בכלל האומנות, אלא שמחלק בין אומנות התורה לשאר אומנות. ועפ"י הנ"ל מובן, שבמשנה מדבר אודות הדין ששייך לכל, היינו שיתפרנס בתור מורה הוראה וכו' ואז התורה היא ג"כ אומנות שהיא מתפרנס ממנה, משא"כ בברייתא שמבאר הדרך של רשב"י שמלאכתו נעשית ע"י אחרים, דאז אין התורה אומנות כלל.

ובזה יובן ג"כ מה שבמשנה מפרט ששאר כל אומנות כו' הנה כשאדם בא לידי חולי או זקנה או יסורין הרי הוא מת ברעב, ובברייתא השמיט זאת ולא הביא אלא זקנה, ועפ"י הנ"ל מובן שהרי אמרו"ל אין מיתה בלי חטא ואין יסורין בלי עון כו' מלבד יוצאים מן הכלל דלא שכיח¹⁶. ולכן בהברייתא שמדבר אודות הנהגה בדוגמת רשב"י וחבריו, שאז ישראל עושין רצונו של מקום בכל מאדך, פרשה א' של ק"ש שלא נאמר בה השמרו לכם פן יפתה לבבכם גו' וכמרו"ל בברכות¹⁷, אז אין שייך הענין דחולי ויסורין כ"א רק זקנה טבעית.

ובזה יובן ג"כ מה שבהמשנה הביא הפסוק דואברהם זקן, ובברייתא השמיט זאת, ועפ"י הנ"ל מובן, כי

מוכרח ללכת בשבת, כיון שכעת מותר ואח"כ יהי' הדין דדיעבד. ה. ולכאוי יש להקשות ע"ז, דהנה אי' בפ"ק¹⁴ הוא ללמוד ובנו **ממולח** ללמוד בנו קודם, משא"כ הוא ללמוד **וזר** ממולח ללמוד, הוא קודם. והטעם לחילוק זה, כי כשבנו לומד תורה בהשתדלותו, הרי זה כאילו גם הוא בעצמו **לומד**, משא"כ בזר¹⁵. ועפ"י הרי כשמניח כל האומנות ומלמד בנו רק תורה, הרי גם האב לומד, והלימוד הוא ע"מ שיעשו אח"כ את זו התורה שלומד קרדום לחפור וא"כ הוא אופן האסור כי מאי נ"מ בהבזיון, מי המביזה אותה ע"י שעושה אותה אח"כ קרדום. ובתחלת לימודו של האב יודע כבר האב שיעשנה קרדום.

אבל - אינו, כי זיל בתר טעמי': על ידי מה ומתי יש לבזיון כאשר מתפרנסים מהתורה וממילא אין לנו לדון אלא ע"ד המתפרנס שהוא הבן. והבן הרי למד בתחילה בהיתר לשמה וק"ל.

ו. ועפ"י כ"ז יבוארו כל הקושיות הנ"ל, דהנה כנ"ל משנה מדברת בענינים כלליים ובברייתא גם בפרטיים. וגם בנדו"ד - המשנה מבארת הדרך ללימוד התורה ששייך להכלל, היינו הדרך להתפרנס מהתורה גופא באופן של היתר. ובברייתא מבאר גם הדרך ששייך רק ליחידי סגולה כרשב"י, והוא הדרך של מלאכתם נעשית ע"י אחרים.

ובזה יבוארו שינויי הל' שבברייתא ובמשנה. שבברייתא אומר **שכל** אומנות

16) עיין שבת נה, ב. ויק"ר פל"ז. ובמקומות שציינ' בשד"ח כללים א' ס"ק רמ"א.

17) לה, ב.

14) כט, ב.

15) הל' ת"ת לאדמוה"ז פ"א ס"ז.

אלא דבמילא כיון שאין לו טרדות פרנסה מחויב בת"ת תמיד. ומש"כ בברייתא אבל תורה אינו כן אין ההדגשה בזה תורה, אלא מה שע"ז מוכח שהוא מקויו הוי' ובמילא יחליפו כח כו'. משא"כ באופן השני, דעולם כמנהגו נוהג במנהג ד"א, בטוח הוא בפרנסתו מפני מעלת התורה דוקא שאוכלין משכרה בעוה"ז ג"כ.

כן מובן שבמשנה אומר נערות ולא ילדות שהוא קטן מנערות²⁰ ולעיל במסכתין²¹: חנוך לנער (ואיזהו נערות, פרש"י) עד כ"ב, עד כ"ד שנה.

כי בהנהגה דדרך ארץ שמתפרנס מתורה במלמדות והוראה וכו', צ"ל עכ"פ גדול קצת וחרף. משא"כ בהנהגה דמלאכתו נעשית ע"י אחרים, הרי כיון דעושה רצונו של מקום, יכול זה להיות גם בילדותו (שאינו קטנות ממש. אלא ע"ד הל' בסוכה²² אשרי ילדותינו כו').

ובהמשך לזה יומתק עוד שינוי קטן: שבברייתא אומר שכל אומנות **שבעולם**, ואין תי' זו במשנה. כי בברייתא ההנהגה דתורה אינה במנהג דדרך ארץ **שבעולם**, אלא היפך כל האומנות שבעולם. משא"כ במשנה, דמתפרנס מהתורה שלא בהנהגה נסית.

ח. והנה כמו בכל העניינים שבברייתא ובפרט בעניני תומ"צ כשיש חלוקים בנגלה של הדברים הוא מפני שכן הוא בפנימיות - הנה גם בנדו"ד כן הוא.

והענין בקיצור: כמה מדריגות בתורה מצד **עצמה**. וכללותן - שתיים: פנימיות התורה, אשר על זה נאמר²³

אברהם הי' רועה צאן היינו שפרנסתו היתה עפ"י טבע, ואף שהיתה לו הצלחה למעלה מדרך הטבע, אבל מ"מ אין זה הענין דנעשית ע"י אחרים, כמו רשב"י ור"ע הנ"ל וכדומה, כי אברהם עסק במלאכתו אלא שמלאכתו גופא היתה לו הצלחה שלמעלה מדרך הטבע. ולכן השמיט בברייתא הענין דאברהם, כי אין מזה רא"י שיכול להתפרנס ממעשה **נסים**, אבל במשנה שמדבר, בפרנסה בדרך הטבע הביא הפסוק דואברהם, דע"י שקיים כל התורה הרי גם כשזקן נתברך בכל, הצלחה בטבע.

ואף שהיו לו עבדים לאברהם והוא בעצמו עסק בתורה ועבודה, ולכא' זהו הענין דמלאכתו נעשית ע"י אחרים, כמ"ש¹⁸ ועמדו זרים ורעו צאנכם, אך באברהם הרי זה בא לו ע"י עבודתו ג"כ בעצמו, שלכן בחרו האבות להיות רועי צאן דוקא כדי שלא יהי' להם טרדא רבה בפרנסתם כמבואר בדא"ח¹⁹, דמזה גופא מוכח שהיתה איזו השתתפות מצדם, ולא שמלאכתם נעשית ע"י אחרים, והוא דרך הטבעי כנ"ל.

ז. ועפ"י מתורץ גם זה דרך במשנה אומר על התורה שאדם אוכל משכרה בעוה"ז - ולא בברייתא. והטעם יובן בהקדם החילוק שבין שני אופני היתר דפרנסה הנ"ל: באופן ההנהגה כרשב"י דמלאכתו נעשית ע"י אחרים, אי"ז מפני מעלת התורה דוקא, שאוכלין משכרה בעוה"ז, אלא מפני דעושין רצונו של מקום בכל מאדך, שהשכר ע"ז הוא ועמדו זרים ורעו צאנכם כדאי' בגמ' שם,

(22) נג, רע"א.

(23) משלי ת, ל. וראה הנסמן בהערה הבאה.

(18) ישעי' סא, ה.

(19) תנ"ח ויחי ד"ה בן פורת (קא, ז ואילך).

(20) ראה סוטה יב, א. שמו"ר פ"א, כד.

(21) ל, א.

אחרית ותקוה בעת זקנותו כמ"ש עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו .

ט. והנה בביאור תיבת "תורה" אי' בגמ'²⁹ על פסוק תורה צוה לנו משה, תורה בגימט' תרי"א, אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו, היינו שגם אם חסר בהאנכי ולא יהי' לך היינו האמונה, מ"מ הנה תורה המאור שבה מחזיר למוטב, כמאחז"ל³⁰ ויתר הקב"ה על ע"ז ג"ע וש"ד ולא ויתר על ביטול ת"ת כו' המאור שבה מחזירו למוטב. הרי שגם אם נכשל בג' דברים הנ"ל ומ"מ אם הי' לימוד התורה ויתר, כי המאור שבה מחזיר למוטב.

דָאָס וואָס ער איז מדייק דעם וואָרט **המאור** מיינט ער דאָס פנימיות התורה, אַז אַזוי ווי עס רעדט זיך אין קונטרס עץ החיים³¹, אויף דעם פסוק³² כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים כו' פרעגט ער דאָרטן, אַז וויבאלד אַז ער רעכנט שוין נר מצוה ותורה אור, איז וואָס פֿאַר אַ דרך חיים אין שייך אַ חוץ תורה ומצוה? נאָר דער ענין איז, אז ותורה אור דאָס איז אלץ גליא שבתורה, וואָס דאָס איז אור, משא"כ ודרך חיים דאָס איז פנימיות התורה. און דאָס איז אויך דער ענין פון מאור, וואָס אויף מאור דוקא

ואהי' אצלו, אצלו דוקא, דבבחינה זו הרי לא (ולא כלא) ממש חשיבי כל העולמות **והנהגתן**²⁴. וחיצוניות התורה - שזה קשור עם העולמות וחיותן .

וכחילוק הזה הוא בתורה **מצד עבודת האדם** ג"כ. דפנימיות התורה נקראת אילנא דחיי. והוא למעלה מהעולמות והנהגתן המעורבים טו"ר. ונגלה בתורה הנקי אילנא דטו"ר, ע"ש שמתלבשת בענינים דטו"ר וטענות שקר וכו'²⁵.

ולסוג השני הנ"ל שייך הלימוד המתבאר במשנה. ואז אפ"ל חול²⁶ וכו'. ולסוג הראשון הוא ההנהגה שבברייתא דעמדו זרים ורעו צאנכם. כיון שעושיין רצונו (רצון שלמעלה מהשתל), וזה ממש יכין עד שנעשה רצונו) של מקום . ועדמשנ"ת בלקו"ת²⁷ דואספת דגנך הוא המשכות דימות החול. ופרשה א' דק"ש עושיין רצש"מ - הוא בש"ק. אשר בשבת הרי אין מלאכה וטרחא, כי הטרחא צ"ל בע"ש²⁸.

היוצא מכ"ז הוא, שע"י לימוד התורה באיזה אופן שהוא, אם הדרך של המשנה או של הברייתא - הנה עומדים לו לאדם בעת ילדותו ונותנת לו לאדם

(25) כמבואר באגה"ק סכ"ו. הקדמת ביאור²⁹ (לאדמוהאמ"צ). קונטרס עץ החיים.

(26) עיין קונטרס עץ החיים בארוכה.

(27) בשלח ב, ב.

(28) ועיין ג"כ באגה"ק סכ"ו ע"ד חול ושבת, מתאים להנ"ל.

(29) מכות כג, סע"ב.

(30) פתיחתא דאיכה רבתי ב.

(31) בתחילתו, ופס"ו.

(32) משליו, כג.

(24) וכמו שנתבאר בארוכה באגה"ק בסופו ד"ה דוד זמירות. לקו"ת במדבר ד"ה ואהי' אצלו. סהמ"צ (להצ"צ) מצות משא הארון. ומה שהובא ע"ז ממאחז"ל (ב"ר בתחילתו. וש"נ) א"ת אמון אלא אומן - שפרושו אומן לברא העולמות - צ"ע. ואכ"מ*.

(* הוספה לאחר זמן: ראה המשך תער"ב ח"א ע' שנו.

כמבואר בשיחות³⁶ ואח"כ בזמן האריז"ל שהצריכו כמה הקדמות ללימוד הקבלה אמירת יה"ר. אפילו הבעש"ט לא רצה שילמדו קבלה מי שאינו יודע להפשיט שמא יגשימו כמובא מהצ"צ³⁷, וידוע ג"כ הסיפור מהקפידה על הה"מ שהצילו אדמוה"ז³⁸, אבל אדמוה"ז והבאים אחריו האבן געגאסן, אבל בכ"ז היו כמה הכנות כנ"ל, ובפרט כאשר יתבונן במצבו אליבא דנפשי' קען ער דאך טראכטן באַ זיך: ווי איז ער שייך צו לערנען חסידות, ובפרט נאך לפעול על הזולת? איז אויף דעם זאָגט מען עס, אַז ער זאָל לערנען דעם רבי'נס חסידות, האַלטן זיך אַן דעם רבי'נס קליאמקע, איז המאור שבה, דער עצם פון דעם רבי'ן וואָס ער האָט אַריינגעלייגט אין זיין תורה מחזירו למוטב. וואָרום אזוי איז אויך באַ אַ רבי'ן מיט חסידים, אויב אפילו באַ עס איז נאָך פֿאַראַן ספקות צי דער רבי איז דער בעל הבית גאָר אויף אַלץ, און דער רבי קען אַלץ און במילא קען ער זיך ניט אויסבאַהאַלטן פון רבי'ן [וואָס דאָס הייסט דאָך אַז באַ עס פעלט אין דעם "אנכי ולא יהי לך", וואָרום אפילו ע"פ נגלה איז החולק על רבו כחולק על השכינה³⁹], מ"מ זאָל ער זיך האַלטן אַן דעם רבי'נס קליאמקע און לערנען זיינע חסידות, זיין מיט דעם רבי'ן אויף איין וואָגן, איז יעמולט הגם דאָס איז דאָך מער ניט ווי תורה, תרי"א, אָבער אויף דעם שטייט תורה צוה לנו משה.

זאָגט ער אַז דאָס איז מחזיר למוטב. אין אור איז שייך דער ענין פון הפסק, דכשמתרחק ממקורו הרי הוא מתמעט, וכשיש הפסק מתבטל לגמרי, משא"כ המאור שישנו תמיד. וכ"ה ברוחניות, דבלימוד תורה הנגלית לבד שנמשלה לאור כנ"ל, יכול להיות הפסק ח"ו, וברוחניות הוא מה שנעשה ע"י העוונות כמ"ש³³ עוונותיכם היו מבדילים כו'. משא"כ בפנימיות התורה שהוא המאור שבה, שגם אם נכשל בג' דברים הנ"ל מ"מ המאור שבה מחזיר למוטב. והכוונה בע"ז וש"ד כו' שישנם בדיקות ג"כ, אַז ער ווערט נכשל ח"ו אין אַן עבירה בכלל זהו ג"כ ע"ז, כמבואר בתניא³⁴, כי בזה ווערט ער דאָך נפרד מאחדותו מהותו ועצמותו ית', ובפרט באותן עבירות שהיה כאילו עו"ז, וכמו שנתבאר באגה"ת³⁵. ואעפ"כ זאל ער לערנען חסידות והמאור שבה מחזירו למוטב.

י. אז עס איז געווען שנים כתיקונן, איז געווען גאַנצע הכנות אויף לערנען חסידות, אָדער אויף אַריינגיין אויף יחידות. ווי דער רבי האט דערציילט, אַז דער חסיד, האָט זיך מכין געווען אזוי פיל יאָרן, און דער חסיד, אַזוי פיל, משא"כ היינט, קען מען ניט אָפלייגן. מ'דארף לערנען דעם רבי'נס חסידות, און ווייטער לערנען און ווידער לערנען, וועט שוין דער רבי ארויסשלעפן פון אַלע בלאָטעס.

אויף קבלה איז דאך געווען גאר גוואלדיקע זהירות. בזמן הרמב"ם

(37) בסהמ"צ שרש מצות התפלה ספ"ב.
 (38) התמים ח"ב ע' מט.
 (39) סנהדרין קי, א. וראה ברכות כז, ב.

33 ישע"י נט, ב.
 34 פרק כד.
 35 ספ"ז.
 36 ס' השיחות קיץ ה'ש"ת ע' 41.

דברייתא: א) תורה איז בכלל האומנות, ב) או למעלה מזה, וכמארז"ל⁴² אז מ'לערנט אדעתא דנפשא. וואָרום הנשמה לא ירדה אלא לתקן - זוהי האומנות שלה - את הגוף, נה"ב וחלקו בעולם. ואח"כ לערנט ער לשמה, לשם התורה, העכער פון כל האומנות שבעולם, אפילו אומנות דתיקון הגוף והעולם. וואָס אין דעם אַלץ איז אויך שייך אַ הפסק לשעה (כי לבסוף אנצח), וואָרום עס איז דאָך אַ מלחמה מיט אַ מנגד ולאום מלאום יאמץ. ומלמד את בני תורה, וועלכע תורה, תורת ר' נהוראי, נהוראי איז מנהיר עיני חכמים⁴³, היינו מאור דוקא, וואָס דאָס איז עומדת לו לאדם אפילו בימי יסורים וזקנה. יב. אין דעם ענין פון מצות דרבנן איז פראַנען אַ מחלוקת⁴⁴ פון וואַנען מ'לערנט דאָס אַרויס; איין דעה זאָגט פון לא תסור⁴⁵, נאָך אַ דעה אז מ'לערנט אַרויס פון שאל אביך ויגדך⁴⁶, ונוסף על פי הרמב"ם⁴⁷ אַז מ'איז עובר אויף מצות סנהדרין וחז"ל כיון שפשטו בכל ישראל איז מען עובר אויף אַ מצות עשה ומל"ת **דאורייתא**.

במילא באַ חסידים פון דעם רבי'ן, וואָס אָפּ דערפון שטייט דאָך לא תסור גו', ווארום ער איז דאָך דער עמוד ההוראה וממנו חק ומשפט יצא⁴⁸ לכל תלמידיו הם חסידיו, איז אַז מ'איז עובר

ויבן מהידוע⁴⁰ אַז הוד כ"ק אדמו"ר נ"ע האָט געזאָגט פאר דער הסתלקות, "איך גיי אין הימל און אייך לאַז איך איבער מיינע כתבים". איז לכאוו' וואָס איז דער נייעס? מען פאַרשטייט דאָך אַז די כתבים זיינען געבליבן דאָרטן וואו זיי זיינען געלעגן, און אַז ער גייט אין הימל איז אויך פאַרשטאַנדיק. נאָר דער פשט איז, אז כאטש ער גייט אין הימל, איז וויבאלד די כתבים לאז איך אייך, האָט מען דורך דעם עם אט ווי ער איז אין הימל; ער לאַזט זיך איבער אין די כתבים, און ווי זיך, ווי ער גייט אין הימל, ד. ה. זייננדיק אין די העכסטע עליות, ווי עס שטייט אַז נאָך דער הסתלקות טוט ער זיך אויס פון לבושי ב"ע, און בעת ההשתטחות טוט ער זיך אויס פון לבושי אצי' אויך, כדא' במאמר ר' הלל נ"ע⁴¹. איז אַט ווי ער איז אין אַלע עליות האָט מען עם דורך די כתבים. וזהו תורה צוה לנו משה, צוה איז לשון צוותא וחיבור, משה האָט זיך באַהעפט מיט אונז דורך זיין תורה, ווארום ער אליין ווי הויך ער איז נאָר, האָט ער זיך אַריינגעשטעלט אין זיין תורה.

א. און דאָס איז וואָס ר' נהוראי זאָגט מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה. און עס איז דא אין דעם צוויי אופנים, דמשנה או

(46) האזינו לב, ז.

(47) הל' ממרים בתחילתו, סהמ"צ בתחילתו. עיין ג"כ שו"ע חו"מ ר"ס כ"ה ובאורים שם ס"ק כ"ב, והלכות ת"ת לאדמוה"ז רפ"ב. שד"ח כללים אות א' שצ"ט, פאת השדה אות א' ס' מ"ח. (48) לשון הרמב"ם שם.

(40) חכמי ישראל בעש"ט ע' 98. אג"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"א ע' קיג.

(41) מאמרי השתטחות (קה"ת תשי"א).

(42) פסחים סח, ב.

(43) עירובין יג, ב.

(44) שבת כג, א.

(45) שופטים יז, יא.

די נשמה איז אַ חלק אלקה ממעל ממש, אז אין דעם וואָרט ממעל ממש איז פראַנען צוויי הפכים, פון איין זייט איז דער וואָרט ממש מתאר רוחניות שברוחניות, וואָרום ער זאָגט דאָן ממעל ממש, דאָס הייסט רוחניות שברוחניות, און פון צווייטן זייט איז ער מתאר **ממשות**, גשמיות שבגשמיות (וואָס דאָס איז די מעלה פון דעם אות ה' וואָס ער איז אַן אתא קלילא **דלית** ב' מששא⁵⁴), איז פון דעם וואָס דער וואָרט ממש ווייזט אויף ענינים הפכים ווייזט דאָס אויף דעם גודל מעלת הנשמה, וואָס דא איז דער חיבור פון ב' קצוות הפכיים, רוחניות שברוחניות אין גשמיות שבגשמיות.

ו"ל אַז דאָס איז מרמז דער אלטער רבי מיטן וואָרט ממש, אַז דורך לימוד התורה באופן המעולה ווערט אַט דער חיבור, מאַכן אין און פון **ממש** גשמיות שבגשמיות - תורת ר' נהוראי ורשב"י שהיא בלי הפסק יומם ולילה ממש, רוחניות שברוחניות.

יד. ידועה הקושיא דמאמר המשנה⁵⁵ עשה אברהם אבינו את כל התורה כו' איתא ג"כ **בגמרא** ביומא⁵⁶, והתירוץ ע"ז שביומא הלשון "קיים א"א כל התורה עד שלא ניתנה", און דאָ אין דער משנה זאָגט ער דעם לשון "עשה". דער חילוק פון "קיים" ביז "עשה" כפשוטו איז, אז קיים - איז ניטא קיין המשכה חדשה, מער ניט אַט דאָס וואָס איז פראַנען האַלט ער דאָס אויף. און עשה הייסט אַז ער מאַכט אויף אַ נייע זאך. וואָס דאָס

אויף דעם רבי'נס אַ בקשה, וואָס דער רבי האָט דאָן אַמאָל געזאָגט, "מיינע אַ בקשה איז אַ פקודה", איז מען דאָך עובר אויף אַ מ"ע אָדער אַ מל"ת; איז דאָס דער ענין פון חולי, וואָרום עס פעלט דאָך אין די רמ"ח אברים ושס"ה גידים, שהם רמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת⁴⁹.

און אויף דעם זאָגט ער אַז שאר כל האומנות אין עומדות לאדם בימי חולי יסורים וזקנה, ד.ה. אז נגלית התורה לבד וועט עס ניט אויסהיטן פון חולי, אָדער עכ"פ יסורים, וואָס דער ענין פון יסורים איז דאָך אפילו אויב ער אליין האָט ניט קיין חולי, אָבער ער האָט יסורים פון זיינע ב"ב אָדער פון דעם אָרום; און אויפן בעסטן אופן, איז אָבער פון זקנה, ד.ה. פון חלישות בקיום התומצ"צ, וועט ער זיך ניט אָפהיטן. משא"כ תורת ר' נהוראי איז עומדת לו בימי ילדותו ובימי זקנותו, און ווי ער פירט אויס וה' ברך את אברהם בכל, וואָס "בכל" איז דאָך ארז"ל⁵⁰ שזהו שהטעימו מעין עוה"ב, עולם שכולו טוב בעוה"ז. און נאָכדעם וועט טאָקע זיין די גאולה שלימה אליין, אַז דער רבי וועט אונז פירן אַנקעגן משיח'ן.

ג. והנה אדמוה"ז כתב בהל' ת"ת⁵¹, שאם מלאכתו נעשית ע"י אחרים (שזהו"ע יחידי סגולה) וכן המתפרנס מהצדקה של קהל או יחידים, חייב לעסוק בתורה יומם ולילה **ממש**.

עס איז פראַנען דעם רבי'נס אַ בריוו⁵², זאָגט ער דאָרטן אויף דעם וואָס דער אלטער רבי שרייבט אין תניא⁵³, אַז

(53) רפ"ב.

(54) הובא באגה"ת פ"ד.

(55) כאן בסיום המס'.

(56) כת, ב.

(49) ראה בלקו"ת נצבים מה, ג.

(50) ב"ב ספ"ק.

(51) פ"ג ס"ה.

(52) משנת תרח"ץ *

ענין פון קיום; אָבער אַ לימוד וואָס ער רעדט אין דער משנה, דאָס הייסט מברר זיין דעם גוף ונה"ב, מאַכן פון גשמייות שבגשמייות רוחניות שברוחניות, דאָס איז אַן ענין פון "עשה", איז דערפאַר אין דער משנה דוקא זאָגט ער דעם וואָרט "עשה"⁵⁸.

און דאָס איז דער פשט פון "גדולים מעשי צדיקים יותר ממעשי שמים וארץ"⁵⁹, וואָרום מעשי שמים וארץ איז אַן ענין פון התהוות עפ"י טבע, אַזוי ווי ער זאָגט⁶⁰ בא רחב"ד גדול הנס האחרון יותר מן הראשון, וואָרום משמיא מיהב יהבי משקל לא שקלי; איז במילא דער ענין פון מעשי שמים וארץ, וואָס דאָס איז די התהוות מאין ליש, ניט אַזאַ אויפטו ווי מעשי צדיקים, וואָס זיי מאַכן מיש לאין, וואָס מאַכן פון גשמייות רוחניות פועל'ט אַ המשכה חדשה כנ"ל.

איז דאָך דער ענין פון "ותן חלקנו בתורתך" שאומר כאו"א. והפירוש הוא דכל או"א יש לו חלק בתורה שצריך לגלותו ולעשותו. וא"א עשה את כל התורה, שהמשיכה כולה עד שלא ניתנה. והנה ע"פ המבואר לעיל במעלת לימוד התורה שבברייתא על זה שבמשנה, איז דאָך לכאורה ניט מובן, אַז אין דער משנה דוקא, וואָס ער רעדט אין רוב מדות בני אדם כנ"ל, זאָגט ער דוקא דעם עשה את כל התורה כולה".

נאָר דער ענין איז ווי דער רבי בריינגט אין דער שיחה פסח תרצ"ד⁵⁷ דעם מאמר פון ר' שמשון אַסטראָפּאָלער "טובה הפרישות עם הבריות והבידודות בתוך בני אדם". דער לימוד וואָס ער רעדט אין ברייתא, ע"ד ווי רשב"י האָט געלערנט אין אַ מערה, אַ לימוד מצד הנשמה, איז מער ניט ווי אַן

(59) כתובות ה, סע"א. וראה ד"ה גדולים מעשה צדיקים תרפ"ה פ"ז (נדפס בסה"מ קונטרסים ח"ב תסב, א ואילך).

(60) תענית כה, א.

(57) נדפס בלקוטי דיבורים ח"א ע' 288. (58) ועדמשנ"ת בלקו"ת שמיני (יח, א ואילך) במעלת שור הבר על לוינתן וכמו רשב"י במערה שקיים המצות ברוחניות.

(* נדפס באג"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"ד ע' ת ואילך. ראה היום יום ע' פא. המו"ל.)

שער נגלה

גדר ומהות קידושין בכלל וקידושי כסף בפרט - ובדברי רבינו בזה*

הרב משה זלמן שיחי' סלבטיצקי

ע"פ

א

בריש מסכת קידושין אומרת המשנה: "האשה נקנית בשלש דרכים וקונה את עצמה בשתי דרכים, נקנית בכסף, בשטר ובביאה. . . וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל". וברש"י ד"ה האשה נקנית מפרש "לבעלה".

ויל"ע מהו כוונת רש"י בזה, ובפשטות מכך שרש"י מבאר למי נקנית האשה, משמע שכוונתו לפרש שהיות דבמשנה אינו ברור 'למי' נקנית, ומפרש רק מי היא הנקנה וע"י מה הוא הקנין, ושייך כמה אופנים למי נקנית אשה, די ש אשה הנקנית לבעלה ויש אמה הנקנית לאדונה, לכן פירש רש"י דכאן הכוונה (אשה) לבעלה, וכן מפרש המהר"י בירב.

אלא שקשה על פירוש זה, (א) דהרי מעצם לשון המשנה 'האשה' ולא 'האמה' מובן כבר בפשטות שהכוונה היא אשה לבעלה ולא אמה לאדונה, ומדוע הוצרך רש"י לשלול הו"א זו. (ב) מעצם הקנינים המוזכרים במשנה מובן דמייירי בקנין אשה לבעלה, דהרי אחד הקנינים הוא ביאה, שבפשטות הוא קנין ששייך רק באשה ואינו שייך באמה. (ג) בהמשך לשון המשנה כבר מפורש דמייירי באשה לבעלה, דהרי כתוב 'וקונה את עצמה במיתת הבעל'. (ד) עוד יל"ע מהו דיוק לשון רש"י 'לבעלה' ולא 'לאיש', וכהלשון בריש פרק ב' ובכ"מ 'האיש מקדש'.

והנה בחי' הרא"ה מפרש ברש"י ב' אופנים, אופן א' מבאר הרא"ה "שרש"י ז"ל הרגיש דלא צריך קנין אלא בדבר שקונה אותה הגוף, והכא לא שייך, וכן הקונה את עצמה, ופירש רש"י ז"ל דקנין דהכא היינו לענין בעלה כלומר לענין אישות, וקונה את עצמה להיות ברשותה להנשא לאחר". אופן ב' מבאר הרא"ה "ואפשר שפירש כן לומר שקנין זה אינו לכל דבר דהא חופה גומרת, אלא לבעלה כלומר להצריכה גט". ע"ש.

(* מתוך כמה שיעורים שנמסרו בישיבה.

דלאופן א' בפשטות, רש"י בא להסביר ולבאר מהו ההבנה בכלל במושג קנין כאן, והרי אשה אינה קונה גופה, וא"כ אין שייך כאן מושג של קנין כלל, וע"ז מבאר רש"י שהכוונה כאן הוא לגבי אישות. ולאופן ב' [הנה זה ודאי שלא הוקשה לרש"י איך מתאים לומר הלשון קנין בקידושין כשאינה שלו לגמרי, (וכפי שהיה נראה לכאורה מלשונו "הרי אי"ז עדיין קנין שלו לכל דבר"), דפשוט דאם בנוגע לפרט אחד הוא שלו, שייך לשון קנין, וכמו דלא מתקשים בנוגע הלשון 'הקונה דקל לפירותיו' על אף שהקנין הוא רק לפרט אחד - הפירות, אלא הפירוש הוא ש[רש"י בא להבהיר שאין הכוונה בקנין כאן לקנין גמור, דהרי גמר הקנין הוא דוקא בנישואין שע"י חופה, אלא כאן הכוונה לקנין רק בנוגע לאישות.

והנה בפשטות יסוד ב' הפירושים הם לכאורה הפכיים זה מזה, דלאופן הא' נראה שבעצם אינו מובן ושייך כאן עצם ענין הקנין, והתירוץ של רש"י הוא בפשטות (לא שכן שייך קנין, אלא שהגם שאין שייך קנין, מ"מ) שענין האישות נקרא כאן בשם קנין. ולאופן הב' נראה שהתואר קנין מתאים היטב, וכל ההו"א היתה רק שהכוונה לקנין גמור ומושלם של נישואין. ויל"ע מהו יסוד וההסברה בב' הגישות.

ב

והביאור יובן ובהקדים דהנה ידוע מה שהאריכו האחרונים (ראה חי' הגרי"ר סימן א' (הודפס גם בשו"ת זכר יצחק החדש), הקובץ שיעורים בכ"מ ובשערי יהודה סימן ט"ז ועוד) שבקידושין ישנם ב' דברים א) איסור אכו"ע כהקדש. ב) קנין דמיוחדת לו לענין אישות. וראה גם עד"ז בלקו"ש חי"ט עמ' 218, ושם שא"א להפריד ולהבדיל בין ב' הענינים זה מזה.

דהנה זה פשוט שיש בקידושין ענין של איסור בנוסף לקנין, וכדברי הגמ' בדף ב' ע"ב דלשון קידושין הוא דאסר לה אכו"ע כהקדש, וכדמוכח בפשטות שגם באם האיש והאשה יסכימו שלא תהיה אסורה אכו"ע, עכ"ז תהיה אסורה אכו"ע, ולא כמו בכל קנין שביד הבעלים להשאילו לאחר, וא"כ ע"כ יש ענין איסור שנפעלת בקידושין, וכן מוכיחים השערי יהודה והקו"ש מהגמ' בדף י"ג ע"ב שצריך פסוק ללמדינו שהאשה קונה את עצמה במיתת הבעל, ובאם היה נפעל בקידושין רק קנין הבעל, פשוט שלאחרי מיתתו של הבעלים פקע הקנין, וא"צ פסוק שתהיה מותרת במיתת הבעל, וע"כ יש בקידושין ענין של איסור, ומצד זה היה אפשר לומר שהאיסור נמשך גם לאחר מיתת הבעל, וע"ז צריך פסוק ללמדינו שמוותרת לאחר מיתת הבעל. אבל כמו"כ יש גם בקידושין ענין של קנין, וכלשון המשנה שהאשה נקנית לבעל, וע"י מעשה קנין.

ובפשטות זה מתבטא בב' הלשונות שמצינו במשניות בריש פ"א ובריש פ"ב, דבריש פ"א הוא 'האשה נקנית' ובריש פרק ב' הוא 'האיש מקדש'.

וזהו לכאורה גם בפשטות ביאור דברי התוס' בדף ב' ע"ב ד"ה דאסר, שכתבו 'ופשטא דמילתא מקודשת לי, מיוחדת לי ומזומנת לי', [דבפשטות לומדים דהתוס' נתקשו בביאור הלשון הרי את מקודשת לי, דלכאורה פירושו הרי את אסורה כהקדש לי, וע"ז תירצו דהיינו אסורה אכו"ע לי - בשבילי ומחמתי, אלא שעדיין אי"ז לשון כ"כ חלק, ולכן הוסיפו את הפשטא דמילתא], אבל לפי הנ"ל י"ל שכוונת התוס' היא להוסיף שלא רק ענין האיסור מונח בתיבת מקודשת 'דאסר לה אכו"ע כהקדש' אלא שגם ענין הקנין מונח בתיבת מקודשת שהיא מיוחדת ומזומנת לי.

ולפ"ז יובן ויומתק, הא שלפועל לשון עשיית קידושין הוא ע"י אמירת 'הרי את מקודשת לי' ולא 'הרי את קנויה לי', כי לשון קידושין כולל בו ב' הפרטים הן הקנין והן האיסור, משא"כ לשון קנויה רק מבטא הקנין שבקידושין.

והנה נחלקו הפנ"י והאב"מ לגבי דין קידושין תופסין, דהנה הפנ"י בגיטין דף מ"ג ע"א אומר שכל הדין דאמרינן שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות, אבל תופסין בחייבי לאוין, הוא רק במקרה שאינה מקודשת עכשיו, והחויב כריתות או לאו הוא מצד קירבה וכדומה, אבל באם היא מקודשת כבר והיא אשת איש, אפילו באם יהיה רק חיוב לאו, פשוט שלא תופסין קידושין אחר, דהרי אין לה יד לקבל קידושין מאחר, דהרי היא מקודשת וברשות הראשון, ולכן לומד שחצי' שפחה וחצי' בת חורין שנתקדשה, באם תקבל קידושין אחר"כ מאחר אינה מקודשת, והגם שעכשיו (לאחרי קידושי הראשון) הבא עליה אינה באיסור כרת אלא באיסור לאו ואשם, וקידושין הרי תופסין בחייבי לאוין, עכ"ז היות שכבר נתקדשה שוב אינה יכולה להתקדש שוב.

אבל דעת האב"מ בסי' מ"ד סק"ד הוא שקידושין כן תופסין בחצי' שפחה וחצי' בת חורין שנתקדשה כבר, וכל דין דקידושין תופסין תלוי אך ורק באם היא באיסור לאו או כרת, ואין משנה כלל באם היא כבר מקודשת או לא, וע"ש שהביא הוכחה לשיטתו.

ורגילים ללמוד שיסוד המחלוקת בין האב"מ לפנ"י בהגדרה הוא, דהנה חקרו האחרונים מהו גדרו של קנין זה שיש לבעל, האם הוא קנין ממוני (והוא דומה לשאר הלכות קנינים שבחו"מ), והיינו בפשטות דכמו שאפשר לקנות אילן לפירותיו, שקונה גוף בשביל פרט וענין אחד, עד"ז הוא גם כאן, שפשוט שאשה אינה כשפחה שגופה קנוי לו לגמרי, אבל יש לו קנין באשה בנוגע לענין אישות, או דילמא אי"ז גדר קנין ממוני כלל, כי כל ענין האישות הוא מצב

ומציאות ביניהם, ושאסורה אכו"ע, אלא הקידושין הוא גדר איסורי וחלות דין בלבד, והקנין הוא חלק מדיני איסור וש"ע אבה"ע.

ובביאור התואר קנין להצד שזה קנין איסורי, י"ל בפשטות, דכמו כשאדם קונה חפץ, משמעותו הפשוטה של הקנין הוא, שעכשיו הוא הבעלים של החפץ ויכול לעשות ולהשתמש עם החפץ כמו שירצה, ובידו למכור וליתנה לאחר, עד"ז הוא גם כאן, דענין האישות מיוחד ומזומן עבורו, ורק הוא הבעלים להתיר אישות זה לעלמא ע"י שיתן לה גט. שלבעל יש את הכח והשליטה והקנין באיסור זה.

ובפשטות לומדים דהפנ"י סבר דגדר הקנין שבקידושין הוא קנין ממוני, ולכן כמו שא"א לקנות חפץ שכבר נקנה, ושייך רק לגנבו אבל לא לקנותו, דהרי כבר יש לו כבר בעלים, כמו"כ הוא גם בקידושין שא"א לקדש אשה מקודשת, וכל השאלה באם קידושין תופסין או לא הוא רק כשאינה מקודשת, והיא רק איסור מצד קירבה וכדומה, אבל שיטת האב"מ הוא שקידושין הוי קנין איסורי, ומצד האיסור אין מניעה בעצם שאחר לא יכול לבוא ולהחיל עליה עוד איסור, וזה תלוי בפרטי הדינים שקבעה תורה באיסורים, והכלל שקבעה תורה בזה הוא שבחייבי כריתות אין קידושין תופסין, ובחייבי לאווין קידושין תופסין, ולכן אפילו באם היא מקודשת, באם איסורה הוא רק איסור לאו, באם יבוא אחר ויקדשנה תהיה מקודשת, והגם שתהיה אסורה לו מחמת קידושי ראשון, אבל תהיה אסורה גם לראשון מחמת קידושי השני שחלים.

ג

ולפ"ז אפשר לבאר לכאורה שינויי לשון הראשונים במשנתנו, דהרי על דברי המשנה 'האשה נקנית' מבאר הר"ן, 'להצריכה ממנו גט', אבל המאירי כתב, 'האשה נקנית למקדש לענין שלא יהא אחר יכול לזכות בה ושאינה נתרת לשום אדם עוד בחייו אלא בגט'. שהר"ן כותב רק נקודה אחת 'להצריכה ממנו גט', ובמאירי נראה שכותב שתי נקודות 'שלא יהא אחר יכול לזכות בה' ועוד נקודה ('ו'ו' המוסיקף) שאינה נתרת לשום אדם עוד בחייו אלא בגט'.

וי"ל שהר"ן לומד שאין שום קנין ממוני בקידושין אלא רק דין איסורי, וממילא כל הקנין מתבטא כאן בזה שהוא זה שאוסרה אכו"ע והיא צריכה להגיע אליו בכדי להתיר האיסור ע"י שיתן לה גט, והיינו כנ"ל שהוא שזה נקרא בשם קנין הוא כי הבעל הוא השולט על איסור זה והיא צריכה ממנו גט.

אבל המאירי לומד שבנוסף למשמעות של הקנין כדברי הר"ן הנ"ל, שהוא רק קנין איסורי, יש כאן לכל לראש עוד ענין עיקרי בקנין, כבקנין ממוני שהיא

קנויה לו ושלכן אין אחר יכול לזכות בה, כי היא כבר קנויה, וכשיטת הפנ"י הנ"ל שמחמת הקנין ממוני של קידושין, לכן 'לא יהא אחר יכול לזכות בה' ולקדשה.

ולפ"ז אפשר לבאר דברי הרא"ה הנ"ל, שאופן הא' מתאים עם האופן שקידושין הוא קנין איסורי, ולכן הוקשה לרש"י דאיך מתאים הלשון קנין באשה, והרי לשון קנין באופן הרגיל קנין ממוני שייך רק באופן 'שקונה אותה הגוף', וכאן הרי לא קונה אותה קנין הגוף, וע"ז מתרץ רש"י 'לבעלה' כלומר 'לענין אישות', כלומר (לא שמחדשים שכאן יש קנין בגוף קנין ממוני, אלא) שגם על זה שהאישות מיוחדת עבורו, על אף שהוא דין איסורי, קורא אותו המשנה בשם קנין.

ולאופן הב' הוא קידושין ונישואין קנין ממוני, ולכן מתאים תואר קנין, אלא שכל הבהרת רש"י היא רק שלא נחשוב שיש כאן קנין גמור, דזה אינו כיון שלא הי' כאן עדיין חופה, אלא הוא קנין ממוני רק לגבי האישות.

ולפ"ז יובן היטב הדגשת רש"י 'לבעלה' ולא כתב 'לאיש', דרוצה להדגיש שהקנין הוא לענין זה של בעל ואשה.

ד

והנה ברש"י ד"ה וקונה את עצמה, מפרש רש"י "להיות ברשותה להינשא לאחר". ומדייקים הרבה מהאחרונים שמרש"י זה משמע כשיטת הפנ"י, שמצד עצם הקידושין א"א שקידושי אחר יתפסו בה, שמדויק מרש"י דלפני שקנתה א"ע מצד הקידושין לא היתה ברשותה להינשא לאחר, ורק עכשיו לאחר שקנתה א"ע, היא ברשותה ויכולה להינשא לאחר, וא"כ מוכח כשיטת הפנ"י שהקנין והקידושין מפריע ואינו נותן להינשא לאחר, ולא רק שהאיסור והחיוב כריתות שבדבר עושה שלא יהיו קידושין תופסין בה, ושלכן היא קונה את עצמה עכשיו חזרה ויכולה להינשא לאחר.

אלא שלפי ביאור הא' ברא"ה הנ"ל ברש"י, יוצא שדברי רש"י סותרים אהדדי, דרש"י בד"ה האשה נקנית לומד שאין בקידושין קנין ממוני, וכל הקנין הוא אכן ענין איסורי ומציאות של אישות, ורש"י בד"ה וקונה את עצמה לומד שקידושין הוא כן קנין ממוני, ושמחמת זה אינה יכולה להינשא לאחר.

ו"ל בזה ובהקדים דהנה באמת כל הצד שזה קנין ממוני צ"ב, דלכאורה פשוט בסברא שא"א לומר שקידושין הוא קנין ממוני, דהכי שייך לומר שעד עכשיו לדוגמא היה לבעל 10 חפצים, ועכשיו לאחר שקידש אשה יש לו 11 חפצים!, האם שייך לומר שאדם לאחר שקידש אשה יש לו יותר שויות והוא שוה יותר כסף כי נכנס לרשותו וקנה עוד קנין ממוני!, וא"כ יל"ע מהו בכלל הצד לומר שהוא קנין ממוני.

ואכן באמת מצינו הרבה פעמים לשונות בראשונים (הרשב"א בדף ג' ע"א ובדף ו' ע"ב הרמב"ן והר"ן בגיטין דף ט' ע"א ועוד) שמבטאים ש'אין אשה זו ממונו של הבעל, ושלכן המקדש במלוה אין עצם קבלת האשה נחשב לריבית, כי לא קיבל דבר ממוני.

עוד צ"ב, דהנה להלן בדף ג' ע"א אומרת הגמ' ד"סד"א הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון, מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין, קמ"ל".

והקשו הראשונים (התוס' בד"ה ואשה, הרמב"ן, הרשב"א ועוד) דא"כ מדוע לא נימא ג"כ שאשה תהיה נקנית בחזקה וכמו בשדה, (וכאן יכול להיות שאולי לא שייך בזה גם הטעם שחליפין אינם מועילים, וכמבואר בתלמיד הרשב"א, אבל עכ"פ בהו"א של הגמ' ודאי דקשה).

ומתרצים הרמב"ן והרשב"א, ובלשון הרמב"ן "והא לא קשיא דאיכא למימר כיון שאין גופה קנוי לא שייכא בה חזקה" ע"ש.

והנה בפשטות (בפרטיות יש בזה בראשונים לכאורה כמה אופנים, ואכמ"ל) בקושית הראשונים אין ההו"א שנימא שהגז"ש קיחה קיחה הוא גזה"כ לומר לנו שאשה נקנית בחזקה, דא"כ מה שייך לתרץ שאין גופה קנוי ולכן לא מועיל חזקה, סוכ"ס יש גזה"כ שכאן יהיה קנין חזקה על אף שאין גופה קנוי, אלא ודאי שההו"א הוא שהגז"ש מלמדינו בכללות שנשואה אשה לשדה בנוגע לקנינים, וחשבנו מסברא להכליל בזה גם חזקה, וע"ז מתרצים שהיות שאין גופה קנוי פשוט שאין נכלל בזה גם חזקה.

אלא שעפ"ז יל"ע (קצת), שמחד גיסא מעצם קושית הראשונים שתקנה אשה בחזקה, משמע לכאורה שקנין אשה הוא קנין ממוני, דלכן חשבנו להכליל קנין חזקה בהגז"ש קיחה קיחה ולהשוותו לשדה, ואי פשוט שא"ז קנין ממוני כל עיקר, מהו ההו"א להכליל בזה חזקה, אבל לאידך בפשטות תירוץ הראשונים הוא שהיות שאין גופה קנוי, ואין כאן קנין ממוני, לכן לא שייך בזה פעולת חזקה שענינה שמבטא בעלותו בדבר הנקנה, וא"כ יל"ע מהו אכן ההגדרה כאן, האם הו"י קנין ממוני או לא, (ובאחרונים אכן יש שדייקו מראשונים אלו כהצד דהוא קנין ממוני, ויש שדייקו להיפך).

ה

ויש לבאר כל הנ"ל, ובהקדים ביאור הרבי ביסוד חיוב קידושין, דהנה בלקו"ש ח"ל ויחי ב' ס"ד (ועד"ז בשינויים קלים בלקו"ש חט"ל כי תצא ס"ב) איתא "בנוגע לאופן הנישואין לפני מ"ת כתב הרמב"ם בריש הל' אישות "קודם מ"ת ה' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא. . . מכניסה לתוך ביתו

ובועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה", וממשיך: כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהי' לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה. . וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום. . וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עלי' חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד.

ויש לומר, שזה שלפני מ"ת לא היו קיימים "ליקוחין אלו. . הנקראין קידו- שין או אירוסין" אינו (רק) מפני שעדיין לא נצטוו ע"ז, אלא משום שלפני הדיבור אין כל ענין "ליקוחין" הללו. שהרי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש ואשה חיים ביחד, ע"ד לשון הכתוב "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי ותוקף התורה, אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול קשר שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין "לא נבעלה ולא נכנסה (אפילו) לבית בעלה". ואין זה אלא חידוש התורה, שהאדם קונה "אותה תחלה. . ואחר כך תהי' לו לאשה", היינו שהתורה חידשה לא רק את החיוב, שהאדם צריך לקדש את האשה תחלה, אלא גם עצם האפשרות לקנות אשה (לפני נישואי' בפועל), שרק ציווי התורה הוא הוא המהווה מציאות ("ליקוחין") כזו", עכלה"ק.

והנה מתחילת הלשון בשיחה "ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש ואשה חיים ביחד, ע"ד לשון הכתוב "ודבק באשתו", נראה לכאורה שבאמת ענין הקידושין הוא רק ענין של מציאות ודין של אישות שחיים ביחד, ולא קנין, שלפ"ז מובן שענין הליקוחין ושל קנין לא שייך בכלל לגבי אשת איש, (וכהקושי'), ולכן מובן שענין של קנין הוא רק חידוש של תורה. ולפ"ז אפילו באם קידושין הי' פועל מיד נישואין, ג"כ מובן שענין הקנין הוי חידוש דין תורה.

אמנם לאידך מהמשך הלשון "אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול קשר שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין "לא נבעלה ולא נכנסה (אפילו) לבית בעלה". ואין זה אלא חידוש התורה, . . עצם האפשרות לקנות אשה (לפני נישואי' בפועל), שרק ציווי התורה הוא הוא המהווה מציאות ("ליקוחין") כזו", נראה שעיקר החידוש הוא בזה שקיים ענין של קידושין ואשת איש שענינו מציאות של חיים ביחד, קודם נישואין שאז אכן יש המציאות של חיים יחד. ולפ"ז באם קידושין הי' נפעל בנישואין, שפיר הי' שייך מציאות זו גם קודם מ"ת.

וא"כ יל"ע מהו עיקר ההסבר מדוע הוי זה מציאות שהתחדשה רק ע"י חידוש דין תורה. ומהו ב' ההדגשות והנקודות בשיחה, וכיצד משתלבים יחדיו.

ובפשטות נראה ההסבר שזה ודאי שענין של אשת איש הוא ענין של מציאות של חיים יחד, ואינו ענין של קנין, והנה בשלמא באם הי' קידושין נפעל בנישואין, אז היינו מבינים ולומדים שענין הקידושין אינו ענין של קנין, אלא הוא רק חלות דין איסור שחלה אלא מציאות זו שחיים יחדיו, אבל היות שדין אשת איש וקידושין תחילה קודם שלפועל חיים יחד, א"כ ע"כ שקידושין הוי ע"ד ענין של קנין, כי קנין מובן ששייך זה גם קודם שיש אפשרות ומציאות של השתמשות בחפץ, ויכול לקנות חפץ מעבר לים, כי נתחדש עצם בעלות וקנינו בחפץ, וא"כ ע"כ ענין הקידושין שקודם לנישואין ענינו ע"ד ענין של קנין, וא"כ אינו מובן והרי אשת איש הוא ענין של מציאות, ומה שייך קנין בזה. וא"כ ע"כ שהתורה חידשה מציאות זו.

ולכן ענין הקידושין של קנין מושלל לגמרי, דהרי ענין אשת איש אינו קנין אלא רק מציאות, אהכ"נ יכול להיות פעולה שמבטאת ומחילה מציאות זו - וכמו שמבאר הרבי בלקו"ש חט"ל הנ"ל שענין הנישואין הוא "המציאות דחיי אישות" ואינו קנין, ומציאות זו נפעלת ע"י חופה - אבל אינו ענין של קנין. וכ"ש קודם נישואין. אבל דוקא הא שקידושין הוא קודם נישואין, זה מכריח שענינו הוא ענין של קנין שאינו מובן כלל. וע"ז מבארים שאכן כל דין הקידושין הוא חידוש דין תורה וגזה"כ.

1

והנה בפשטות גם לאחרי חידוש התורה אין הפירוש שזה כחפץ הנקנה לבעליו, (דא"כ 1. שוב אין המציאות של קידושין חידוש תורה. 2. כך מובן גם מהביאור בלקו"ש חל"ט בגדר נישואין), אלא שהתורה חידשה שמחשיבים כאן ענין של קנין. ולפ"ז י"ל דהנה זה ודאי שמהות וענין הקידושין והאישות גם עכשיו אינו ענין של ממון אלא מציאות של אישות ואיסור, והשאלה היא רק מהו הפירוש בחידוש דין התורה בלקיחה זו שחידשה התורה, האם ענינה רק שהתורה חידשה שיש קנין (איסורי) לעשות ועל אישות זה, או דילמא התורה חידשה ומחשבת זה כקנין ממון, כלומר **דדינו וגדרו** הוא כקנין ממוני, וזהו חלק מעצם חידוש התורה בליקוחין זו, ולולי חידוש התורה פשוט שלא שייך בזה גדר ממון, אבל גם לאחר חידוש התורה **מהות** הקידושין ודאי שנשאר מציאות ואיסור ולא ענין של ממון, ורק **גדרו ודינו** הוא כקנין ממוני.

ובזה י"ל שנחלקו הפנ"י והאב"מ, דהפנ"י למד שחידוש התורה הוא שנהיה כאן גדר של קנין ממוני, דהתורה בפרשת 'כי יקח' חידשה שבדין איסורי זה יש בו קנין שהוא כקנין ממוני, וכמו שבקנין ממוני פשוט שלאחרי שיש לאחד קנין שוב אין השני יכול לזכות בו, כמו"כ גם בקנין זה (הגם שמהותו הוא ענין של מציאות ואיסור) קבעה התורה שלאחר שיש לאחד קנין זה, הדין הוא

שאין אחר יכול לקנות קנין זה, משא"כ שיטת האב"מ הוא שגם לאחרי חידוש התורה של כי יקח היינו רק שיש בזה ענין של קנין אבל גדרו הוא קנין איסורי.

[ולפ"ז יומתק היטב לשון רבינו בב' מקומות, שמדבר בהם אודות ב' הענינים שבקידושין, הקנין והאיסור. א. ברשימות חוברת ק"ס וזלה"ק: "וע"י כל זה נעשה ב' גדרים, שנקנתה האשה ודוגמת זה מצינו גם בשאר קנינים, אסר לה אכו"ע כהקדש זה לא נמצא במקום אחר", שגם בקנין כותב שזה 'דוגמת' שאר קנינים, אבל אי"ז ממש כשאר קנינים.]

ב. בשיחת מוצ"ש פ' ראה תשל"ח, בשיחות קודש תשל"ח ח"ג סעיף כו (שיחור"ק עמ' 349) אומר הרבי "בנוגע צו דעם ענין המתנה וואס איז דא אין א"י, זיינען דא צוויי ענינים, ס'איז דא דער ענין פון קנין ממוני, אן ענין של בעלות, און ס'איז דא דער ענין פון קדושה. וע"ד ווי מ'געפינט בנוגע צו נישואי איש ואשה, אז אין דערויף זיינען דא צווי ענינים, דער קנין ממון אדער בעלות, און דער ענין פון איסור אסר להאכו"כ כהקדש", דבנוגע לקידושין אומר הל' שיש קנין ממוני אדער בעלות, ולא כבנמשל בנוגע לא"י, דשם אומר הל' שיש בו קנין ממוני אן ענין של בעלות, דהיינו שהבעלות הוא הפירוש של הקנין ממוני, משא"כ גבי קידושין משמע שיכול להיות או בעלות או קנין ממוני, דהיינו דלאו דוקא דגדר הבעלות הוא קנין ממוני].

ולפי כל זה יובן ב' הרש"י"ס, דבאמת י"ל בשיטת רש"י כשיטת הפנ"י, ומצד קנין הבעל בקידושין אינה יכולה להתקדש לאחר, וע"י שקונה את עצמה היא ברשותה להינשא לאחר, אבל כל זה הוא מצד הגדר שבקנין דקידושין, ודברי הרא"ה ברש"י הראשון מתפרשין שפיר בנוגע למהות (לא בנוגע לגדר) הקידושין, שהיות שאין גופה קנוי, לכן הוקשה לרש"י א"כ איך ועל מה שייך כאן המושג קנין, וע"ז הסביר רש"י לבעלה שהקנין מתבטא בנוגע לאישות, על אף שאין כאן בפועל מהות של קנין ממון, אבל אהכ"נ קנין זה דינו וגדרו כקנין ממון.

ז

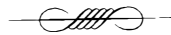
והנה הגם שלכאורה עצם היסוד מסתבר כן, אבל באמת אין הכרח לכאורה מדברי רש"י כשיטת הפנ"י שגדרו הוא כקנין ממון, דהנה לשון רש"י הוא "וקונה את עצמה להיות ברשותה להינשא לאחר", וכנראה שלמדו האחרונים שהפירוש ב"להינשא לאחר" הוא שיש לה יכולת להתקדש לאחר, כי קידושין תופסין בה רק מעכשיו, משא"כ לפני כן מצד קנין הבעל לא היו קידושין תופסין בה, וכשיטת הפנ"י.

אבל לכאורה מהא שלא כתב רש"י, "להתקדש לאחר" אלא דוקא "להינשא לאחר", י"ל שאין כוונתו כלל לדין קידושין תופסין בה, אלא מיירי

לענין נישואין כלומר לענין אישות, דמהזמן של 'האשה נקנית' היתה אסורה אכו"ע, ועכשיו שקנתה את עצמה מותרת היא להינשא ולחיות בחיי אישות עם כו"ע (לאחרי קבלת קידושין וכו'), בסגנון אחר: דברי רש"י אינם בנוגע להאם נפעל או לא נפעל הקידושין, אלא על האם מותר או אסור אפשרות של נישואין ואישות, וא"כ אין שום הכרח מרש"י כשיטת הפנ"י.

ובביאור יותר י"ל, דהנה יל"ע בביאור אריכות לשון רש"י, דבהאשה נקנית כתב רק 'לבעלה' ובוקונה את עצמה, אינו מסתפק ב'להיות ברשותה' אלא מוסיף 'להנשא לאחר'. וראה בתוס' ר"י הזקן שכתב בשניהם בקיצור, ע"ש.

וי"ל דהנה להצד שיש רק קנין איסורי, נתבאר לעיל שהתואר קנין ענינו, שהבעל יש לו הכח והשליטה בנוגע לאיסור זה, ורק הוא יכול להתירה ע"י גט, אבל בקונה את עצמה צ"ב (קצת) איזה תכונות של קנין יש כאן, מה היא קנתה דהרי אין כאן איזה איסור על כולם שהתווסף כאן, ולאידך ג"כ לא התווסף לה איזה שהוא ענין כאן (ודלא כמו שבנקנית שלבעל התווסף שהיא מיוחדת לו לאישות, ואישות זו אסורה אכו"ע), ולזה בא רש"י ומפרש שבמה מתבטא כאן ה"להיות ברשותה" הקנין ב"להינשא לאחר", שיש לה זכות להחליט למי להינשא, ודו"ק.



גדר קידושי כסף

הנ"ל

פ"ב

א

בריש מסכת קידושין אומרת המשנה: "האשה נקנית בשלש דרכים", וקנין הראשון שמביאה המשנה הוא קנין כסף.

והנה ידוע מחלוקת הפוסקים בגדר קנין כסף, באיזה אופן פועל קנין כסף, דבוגע לשאר אופנים פעולות הקנינים, פעולתם הוא מעשה הפועל חלות העברת הבעלות מהמוכר/נותן ללוקח/מקבל, ובאם הוא מקבל זאת כמתנה, שאין שום תשלומין עבור החפץ והדבר היחידי שצריך לסדר הוא רק העברת הבעלות, אז עשיית הקנין מסיימת את כל הענין, ובאם מוכר לו את החפץ, שאז בנוסף להעברת הבעלות יש גם הסדרת התשלומין, אז לאחרי עשיית הקנין, העברת הבעלות היא מושלמת, אלא שבנוסף לזה צריכים המוכר והלוקח לסדר ביניהם אופן וצורת התשלומין עבור החפץ. והיינו שאין לקנין שייכות לתשלום עבור דבר הנקנה.

אלא דנחלקו הפוסקים בגדר קנין כסף, דהסמ"ע בחו"מ סי' ק"צ ס"א לומד דגדרו חלוק מכל הקנינים, וקנין כסף ענינו הוא שהתחיל לשלם שויות דמי החפץ, וזהו גדר קנין כסף שכשמשלם דמי שויות החפץ זה ג"כ משמש כמעשה הקנין הפועל העברת הבעלות של החפץ, אלא שאינו צריך לשלם (עבור המעשה קנין) כל שויות החפץ, ומספיק באם מתחיל לשלם עכ"פ פרוטה, ושאר דמי התשלומין מסדר כחוב. ומוכיח זאת משדה עפרון שהוא המקור לקנין כסף בקרקעות, דהכסף שמיידי שם הפסוק היה דמי הפירעון, וא"כ מוכח שזהו גדרו של קנין כסף, דמי הפירעון.

אבל הט"ז שם חולק ולומד שגדר קנין כסף הוא ג"כ ככל שאר אופני הקנינים שבתורה, וכל ענינו הוא העברת הבעלות בלבד ואין לזה שום קשר לתשלומי החפץ. ומוכיח זאת (בין היתר) מהא שגם קנין כסף באשה נלמד משדה עפרון, ובקנין אשה הרי ודאי שאין שייך לומר שהוא משלם לה דמי שויה, [והיינו בפשטות לא בגלל ששויה הוא יותר מפרוטה או דינר, דאי משום הא, הרי שייך כסף שוויות גם בחלק מהתשלום, אלא כי בקידושין אין בכלל קנין של שויות ששייך לומר שמשלם השויות שלו וכו'], וא"כ חזינן שגם כסף שנלמד משדה עפרון ענינו הוא מעשה שפועל העברת הבעלות ללא שום שייכות לתשלומין עבור החפץ, וא"כ מובן שגם הכסף בקרקע הוא רק כסף של מעשה קנין.

ויש ממחלוקת זו כמה נפק"מ, ומהם, האם שייך קנין כסף במתנה, דלפי הסמ"ע פשוט שלא, דהרי אינו משלם בכסף זה תשלומין החפץ, (והאפשרות היחידה תהיה שיאמר לו שמוכר לו את החפץ בפרוטה, דהרי המוכר והלוקח יכולים לסכם מהו התשלומין עבור החפץ, אבל באם זה מתנה גמורה לא יועיל כסף), משא"כ להט"ז פשוט שיועיל, וכבר הביאו האחרונים שמצינו מחלוקת ראשונים האם קנין כסף מועיל במתנה. וכן אם לפועל המוכר מקבל בסוף דמי התשלומין פלוס פרוטה, דכ"ה לפי שיטת הט"ז, או שמקבל רק דמי התשלומין, דכ"ה לפי שיטת הסמ"ע.

ב

והנה בתירוץ הוכחת הט"ז, בפשטות לומדים שאכן חלוק דין קנין כסף בקרקעות מדין קנין כסף בקידושין, דקנין כסף בקרקעות ששייך שיהיה כפשטות הפסוק בשדה עפרון שהיו דמי תשלומין, שם אמרינן דזהו גדרו של קנין כסף, ובקידושין שא"א לומר כן, שם הגז"ש קיחה קיחה משדה עפרון רק מלמד שמעשה הקנין הוא ע"י כסף, אבל גדרו ופועולתו הוא כפי שמתאים בקידושין, וכן לומדים הרבה אחרונים, ראה לדוגמא באבן האזל הלכ' מכירה פ"א ה"ד, ובאפיקי ים ח"א סוסט"ז בשם הגר"ח ע.

אבל האב"מ בסי' כ"ט סק"ב מתרץ הוכחת הט"ז ואומר שגם בקידושין שייך שויות, "דקידושי אשה נמי שיוי הוא ומש"ה קידושי כסף נמי בתורת שיוי הוא ואם מקדשה בפרוטה הוי כל דמי שיוי הקידושין ואם מקדשה במנה ונתן לה דינר או פרוטה נמי צריך שיהי' הדינר או הפרוטה בתורת תחילת פרעון שיוי הקידושין ונותן לה אח"כ מנה חסר דינר או חסר פרוטה וכמו בשדה והכל בתורת תחלת פרעון ובתורת שיוי ולא לשום קנין . . (ומסיים) ולענ"ד נראין דברי הסמ"ע דכסף היינו מדמי שיווי המקח".

היוצא מזה, שבכל קנין כסף נחלקו האם זה כסף שיווי או כסף קנין, ובכסף קידושין, שיטת כמה אחרונים שבזה לכו"ע הוא כסף קנין, ולא שייך בזה כסף שיווי, ושיטת האב"מ היא (שלפי הסמ"ע) גם כסף קידושין הוא כסף שיווי.

[ויש להעיר מחקירת הצפנת פענח שהובא בלקו"ש ח"ט פ' כי תצא, האם בקידושין העילה הוא הקנין שיש לאשה בכסף, ומזה יוצא הקידושין, או דילמא העילה הוא הקידושין שנפעלת ע"י נתינת הכסף, ומזה יוצא שהאשה קונה את הכסף. ובשיחה שם הרבי תולה זה במחלוקת בבלי וירושלמי במקור קנין כסף ע"ש. ולהצד שהעילה הוא הקידושין, פשוט לכאורה שכסף קידושין אינו כסף שיווי והוי כסף קנין, וכל הדיון הנ"ל שייך רק להצד שהעילה הוא הקנין].

ובפשטות מחלוקת זו בגדר קנין כסף בקידושין, תלוי' בהשאלה הנ"ל האם קידושין הוא קנין ממוני או קנין איסורי, דלהצד שזה קנין איסורי, צריך ללמוד לכאורה שקנין כסף הוא רק מעשה קנין ולא דמי תשלומין, דהיות שאינו קונה ומכניס לרשותו דבר ממוני ענין של שויות, א"כ הרי לא קיים ואינו שייך כל ענין תשלום של שויות דבר הנקנה, אבל באם קידושין הוי קנין ממוני שייך שפיר ללמוד שקנין כסף הוא תשלום שויות החפץ שקונה עתה, (אבל פשוט שג"כ אפשר ללמוד שזה רק מעשה קנין של העברת בעלות, וכמו בקנין כסף שבקרקע שהוא קנין ממוני, ומעשה הקנין הוא רק מעשה להעברת הבעלות).

אלא שא"כ יוקשה שיטת האבני מילואים, דלחד גיסא סובר שקנין כסף בקידושין הוא כסף שויות, שלפי הנ"ל יוצא שע"כ שסובר שקידושין הוא קנין ממוני, ולאידך גיסא סובר (כמו שנתבאר לעיל) ששייך בעצם קידושין אחר קידושין והם תופסים, (ורק מצד הדין של חייבי כריתות יש דין של אין קידושין תופסין, אבל בחייבי לאוין קידושין תופסין אחר קידושין), שמזה ע"כ שסובר שקידושין הוא קנין איסורי, ולכן שייך שהדין הוא שיש קידושין אחר קידושין, ואי קידושין הוי קנין ממוני פשוט לכאורה שלא שייך שיקנה דבר שכבר קני, וצ"ב שיטת האב"מ.

וכן מצינו גם שיטת האב"מ במק"א שסובר שהוא קנין איסורי, והוא בשו"ת סי' יז', דמבאר שם לגבי הא שארוסת כהן אוכלת בתרומה, כי היא קנין כספו, וז"ל: ומלתא דפשיטא שאין האשה קנויה לבעל קנין ממון דהא דמעשה ידיה לבעלה אינו אלא מדרבנן תחת מזונותיה ואלו אמרה איני ניזונת ואיני עושה מעשי ידיה שלה, וארוסה אפי' מדרבנן מע"י לעצמה, וא"כ אין לו על הארוסה שום קנין ממון, ואפ"ה ד"ת אוכלת בתרומה ומקרי' קנין כספו ולא אשכחן שום תנא דפליג אהא . . מוכח מזה דלענין תרומה אזלינן בתר קנין איסור שבו . . ועיין פרק אף על פי (דף נ"ח) דאיתא שם בגמרא היבם אינו מאכיל בתרומה מ"ט קנין כספו אמר רחמנא והאי קנין דאחיו הוא, ופירש"י ז"ל והאי קנין דאחיו הוא וכי מיית ליה פקע קנינו אבל כנסה הרי היא אשתו לכל דבר והכתוב קראה אשתו דכתיב ולקחה לו לאשה דקני' בביאה וכי היכי דקדושי ביאה מאכילין בתרומה בארוסה דאיתקש הויות להדדי כך מאכילין ביבמה עכ"ל, ולכאורה תקשי כיון דקנה היבם בביאה והרי היא אשתו לכל דבר וקנינו היא, ולמה ליה לרש"י ז"ל לפרש משום דאיתקש הויות אהדדי, ולפמ"ש נחא ומשום דאשה אין לבעלה עליה שום קנין ממון וכמו שביארנו וע"כ אי אתה קורא כאן קנין כספו אלא משום קידושי כסף שנקנית בהן, וקידושי שטר וביאה דמאכילין משום דאתקושי הויות אהדדי וכיון דכסף מאכיל גם שטר וביאה מאכילין, וגבי יבמה דאינה נקנית בכסף ליכא היקש הויות אהדדי לכך פירש"י דכיון דקדושי ביאה מאכיל בארוסה דאיכא היקש

היות ממילא גם ביאה דיבמה מאכיל שהרי הכתוב השווה אותו וקראה אשה וכנ"ל, ע"ש בארוכה.

וגם מכאן מוכח ששיטת האב"מ היא שקידושין הוא קנין איסורי, והא שנקראת קנין כספו לגבי תרומה היינו רק שנקנית (הקנין איסורי) ע"י כסף, ובאם קידש שלא ע"י כסף אוכל בתרומה, רק מכיון שאיתקשו היות אהדדי. ואיך זה מתאים עם האב"מ הנ"ל שכסף קידושין הוא כסף ששויות ששייך רק באם הוא קנין ממוני.

ג

אבל לפי הנתבאר לעיל בארוכה שבאמת זה פשוט שמהות ענין הקידושין והאישות אינו ענין ממוני אלא ענין איסורי ודין, וכל השאלה היא רק האם בהא שחידשה התורה המציאות של ליקוחין ואמרה תורה שמציאות זו של אישות נפעלת וחלה ע"י קנין וליקוחין (כביאור הרבי בלקו"ש הנ"ל), האם בזה אמרה תורה שדיני וגדרי דין אישות זה הוא כדיני קניני ממונות, או דילמא לא, ואהכ"נ שיש פעולת ועשיית קנין בזה, אבל גדרו ודינו הוא קנין איסורי, ע"ש, לפ"ז י"ל בשיטת האב"מ שהיות שמהות הקידושין הוא דין איסורי לכן מחד גיסא שייך שיהיה קידושין אחר קידושין, וכן הא שאוכלת בתרומה ע"כ היינו משום שהקנין איסורי נעשה ע"י כסף, אבל לאידך היות שלפועל נחשב זה לקנין ויש לו דמיון בדין לקנין ממוני, לכן שייך לומר שהקנין כסף פועל כקנין ממוני והוא נחשב כסף שויות.

ובהסברת והגדרת הדבר י"ל - דהרי לכאורה יוקשה מדוע גבי דין קידושין אחר קידושין, ולגבי דין אכילת תרומה, מסתכלים על מהות הקנין שהוא איסורי, ולגבי דין גדר קנין כסף מסתכלים על כך שגדרו הוא קנין -

דהנה ידוע יסודו של הראגאטשווער שהובא הרבה פעמים בתורת רבינו, שבהרבה דברים אפשר לחלקם לג' חלקים, א. פועל. ב. פעולה. ג. נפעל. ובכל דין ופרט יל"ע לאיזה חלק הוא שייך. ובנדו"ד יש את האיש שהוא הפועל (בנוגע לאשה זה תלוי בדברי הר"ן בנדרים (דף ל') הידועים, ואכ"מ), יש את הפעולה היינו המעשה קידושין, ויש את הנפעל האירוסין החלות אשת איש.

ומענתה יש לחקור, אפילו לפי הצד שכשחידשה תורה 'כי יקח' אי"ז רק שעושים מעשה קנין, אבל כל גדרו וענינו הוא קנין איסורי, אלא שהתורה חידשה שגדרו ודינו הוא כגדר קנין ממוני, האם הפירוש בזה הוא שעכשיו מסתכלים על כל השייך לקנין הן הפעולה והן הנפעל כקנין ממוני, או דילמא הנפעל של המעשה קנין, גדרו כמהותה של הקידושין ענין מציאותי ואיסורי,

וחידוש התורה היא רק שבנוגע לפעולה העושה נפעל זה, גדרה של הפעולה היא מעשה קנין כקנין ממוני.

וי"ל ששיטת האב"מ הוא, שרק מעשה הקידושין גדרו כקנין ממוני ולא הנפעל החלות קידושין, והסבר הדבר י"ל א) בפשטות הנפעל הוא המציאות בפועל, כל ענינו הוא המהות שנמצא כאן, משא"כ במעשה יש כל מיני גדרים ותנאים איך צריך לעשות המעשה וכו', וא"כ בפשטות היות שמהות קידושין הוא ענין איסורי א"כ הנפעל גדרו הוא ענין איסורי, ורק במעשה שבו ישנו כל מיני גדרים ודינים, בזה אמרינן חידוש התורה דדינו כקנין ממוני. ב) עיקר הלשון בהא שהתורה חדשה ב'כי יקח' הוא שצריך פעולת ועשיית ליקוחין וקנין, (וקנין זה יעשה החלות דין אישות), - ועד"ז הוא גם בלשון הרמב"ם "נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים" - ולכן אמרינן שבחידוש תורה זו נכלל גם שגדרה של עשייה זו הוא כעשיית קנין ככל קניני ממון, ולכן כל דיני הפעולה המעשה קנין שעושה, ה'כי יקח' שדיברה עליו תורה גדרו ודינו כמו בקניני ממון, אבל כל דין היוצא ותלוי בנפעל בזה שהאשה נעשית אשת איש גדרו ודינו ככל שאר דיני איסורים, והיינו שתלוי בדינים שאמרה לנו תורה.

ולפ"ז יובן היטב שיטת האב"מ, שבנוגע לשאלה באיזה אופן פועל המעשה קנין של כסף, שזהו שאלה באופן הפעולה, בזה אמרינן שהוא כקנין ממון בקרקע (שהוא ככל שאר אופני קניני ממון), שלשיטת האב"מ והסמ"ע הוא כסף שויות ולא כסף קנין, אבל בנוגע לשאלה האם יש קידושין אחר קידושין שיסוד השאלה אינה בגדר הפעולת קידושין של השני, האם פעולתו היא פעולה חזקה או לא, והאם המעשה שלו יכול לגבור על המעשה קידושין של הראשון, אלא יסוד השאלה הוא בגדר הנפעל של פעולת קידושין של הראשון, דבאם הנפעל של קידושי הראשון הוא כקנין ממוני, אז אין כבר נתינת מקום לעוד קנין בדבר, כי בנפעל של קנין ממוני הא שהחפץ שייך לאדם מסוים, זה מונע מאחר לעשות וקנין ולקנות חפץ זה, משא"כ באם הנפעל של קידושי הראשון הוא קנין איסורי, יכול להיות שפיר שאין דין התורה מונעת עוד עשיית קנין (אפילו שגדרו של העשי' עצמה הוא קנין ממוני), בזה אמרינן היות שלגבי הנפעל מתייחסים לזה כענין איסורי ולא ממוני, לכן סובר האב"מ שיש קידושין אחר קידושין, ורק במקרה של חייבי כריתות אמרה תורה שאין קידושין תופסין.

ועד"ז בנוגע לאכילת תרומה, בקנין כספו באופן הרגיל משמעותו הוא על הנפעל הא שלפועל הוא קנוי לכהן, וזה סובר האב"מ שלא שייך בקידושין כי אין הנפעל ענין ממוני אלא ענין איסורי, ולכן מבאר ברש"י שכאן ההגדרה

בקנין כספו, הוא שהמעשה קנין נעשה ע"י כסף, ולכן הא שאוכלת בתרומה גם כשנתקדשה בשטר, הוא רק כי איתקשו הוויות אהדדי.

ד

אבל שיטת הפנ"י היא לכאורה שכל ההתייחסות לקידושין, לא רק בנוגע למעשה קידושין, אלא גם בנוגע לנפעל של המעשה קידושין, יש לו (גם) התייחסות ודין כבקנין ממוני, ולכן סובר הוא שפשוט שאין קידושין אחר קידושין.

והסברת הדברים הוא, כי לפי המבואר לעיל הרי חידוש התורה כאן הוא בעצם המציאות של אירוסין, שיהיה עליה חלות אשת איש שענינה מציאות של חיים ביחד, הגם שעדיין לא ה' נישואין, אינו שייך, והוא רק חידוש דין תורה, שדבר זה דומה לענין של קנין, שקונה דבר שנמצא מעבר לים, ואינו יכול כרגע להשתמש בזה, אבל מ"מ התחדש לו בעלות וקנין בדבר, וא"כ שהחידוש הוא (גם) בנפעל, א"כ חידוש התורה שנחשב כקנין וגדרו כקנין ממוני הוא גם על הנפעל, שענין האירוסין הגם שמהותו הוא ענין איסורי גדרו כקנין ממוני, ולכן אין קידושין תופסין באשה מקודשת כמו שאין קנין תופס בחפץ שכבר קנוי (ואין בעליו מוכרים אותו).

היוצא מכל הנ"ל, שגדר קידושין אפשר ללמוד בכמה אופנים. אופן אחד אפשר ללמוד, וכ"ה פשטות הדברים בפ"ה הא' של הרא"ה (הגם שאפשר ללמוד אחרת כנתבאר לעיל), וכן נתבאר בר"ן, שכל ענין הקידושין על כל פרטיו הוא ענין איסורי, אלא שיש בזה מצד חידוש התורה קנין איסורי, שהאיש יש לו בעלות על איסור זה, ורק בידו להתירה ע"י גט. אופן ב', שמהותו הוא אכן קנין וענין איסורי, אבל מצד חידוש התורה דיניו וגדריו הוא כקנין ממוני.

ובזה גופא אפ"ל ב2 אופנים, 1) שרק המעשה קידושין גדרו כקנין ממוני, ולא הנפעל החלות קידושין - האירוסין, וכן נתבאר בשיטת האב"מ. 2) שגם הנפעל האירוסין גדרו כגדרו של קנין ממוני, וכן נתבאר בשיטת הפנ"י.

ה

ולפי מה שנתבאר בשיטת האב"מ, יבואר עוד יותר דברי רש"י בד"ה וקונה את עצמה, דהקשינו בהשיעור הקודם מדוע האריך רש"י "להיות ברשותה להינשא לאחר", ולא כתב בקיצור כבד"ה האשה נקנית, וע"ד דברי התוס' ר"י הזקן.

דהנה בפשטות וקונה את עצמה, ענינה להוציא (לא מהמעשה קנין שעשה הבעל, אלא) מהנפעל מהא שהיתה מקודשת וקנויה לבעלה. ולפי הנ"ל כל מהות וגדר הקידושין אינו ענין של קנין ממוני, ורק גדר הפעולה של קידושין הוי קנין, וא"כ פעולת הגירושין שמתירה את קשר הקידושין, אינו בדרך ממילא ענין של קנין, דבאם גדר הנפעל בקידושין הוא קנין, אז לבטל ענין זה הוא קנין באופן ההפוך, אבל באם גדר הקנין ממוני הוא רק אודות הפעולה העושה את הקידושין, אין שום הכרח שהפעולה שמבטלת את הנפעל של קידושין שאין גדרה קנין ממוני, תהיה ענין של קנין, ולכן הוצרך רש"י לפרש שענין הקנין כאן הוא בזה שיש כאן תכונות דומות לקנין "להיות ברשותה להינשא לאחר", שיש לה הכח והזכות להחליט למי להינשא, ודו"ק.



מחלוקת ריטב"א ותוס' הרא"ש במשמעות קונה ונקנית

הת' שלום דובער שיחי' בלומינג

ס"ח

בריש מסכתין מפרש הגמ' הטעם שהמשנה נקט הלשון "נקנית", שההדגשה היא על האשה, ודלא כהמשנה לקמן בריש פרק ב' "האיש מקדש" שההדגשה היא על האיש, ומפרש "אי תני קונה ה"א אפילו בע"כ תנא האשה נקנית דמדעתה אין שלא מדעתה לא".

ובביאור דברי הגמ' מפרש תוס' הרא"ש וז"ל: ולקמן דתנן האיש מקדש ליכא למיטעי משום דכבר שמעינן הכא דבע"כ לא והא דקתני היבמה נקנית ולא קתני היבם קונה אע"ג דבע"כ מיבם לה איכא למימר אידי דתנא רישא האשה נקנית תנא סיפא היבמה נקנית ולא טעותא היא דנקנית נמי משמע בע"כ אבל האיש מקדש משמע טפי בע"כ עכ"ל. ובדיבור שלאח"י: אע"ג דתנן הקונה שני אילנות הקונה אילן לא דמי הקונה להאיש קונה ועוד דהכא שאני דלא ליתי למיטעי דלא להוי בע"כ כמו ביבמה עכ"ל.

אולם הריטב"א מפרש²: פי' כיון דתלי מילתא באיש תני האשה נקנית מדעת אין בע"כ לא. וקשיא להו לרבנן ז"ל והא קתני סיפא והיבמה נקנית ואיתיה אפי' בע"כ ומפרקי לה דקונה משמע בע"כ דוקא אבל נקנית משמע מדעת ומשמע בע"כ ובאשה דהוי תחלת קטן משמע מדעת סיפא דיבמה דזקוקה ועומדת משמע בע"כ. והנכון דגט יבמה לא מצי למתני האיש קונה דא"כ הוא משמע דבעינן דעתו מיהת ואנן אמרינן התם דאפי' שלא מדעת שניהם נקנית כדקי"ל שאם נפל מן הגג ונתקע ביבמתו קנאה ולהכי קתני נקנית דמשמע מאליה ובסיפא דקתני וקונה את עצמה לא משמע לן אפי' בע"כ דהא לא אפשר דבדידיה תלה רחמנא כדכתיב ושלחה מלמד שאין האיש מוציא אלא לרצונו ותו דהא קתני מיתת הבעל דלא שייך למימר בע"כ וכיון דהכי הוא לא דק וקתני קונה את עצמה כיון דלא מצי למתני (קינה) ומקנה ובאידיך פירקא דקתני האיש מקדש משום דלא אפשר למשמע בע"כ כדפירש הכא במתני' ותו דבלישנא דקנין הוא דאיכא למימר משום דאשכחן קטן דשדה בע"כ של מקנה דתלויה וזבין זביניה זבינא אבל קדושין לישנא דהקדש הוא ופשיטא מילתא שאין אדם מקדיש ממונ חברו בע"כ. ולא מצי

(1) ד"ה הו"א אפילו בע"כ.

(2) ד"ה ואב"א אי תני האיש קונה הו"א בע"כ. וד"ה תני.

למיתני הכא האשה מקנה עצמה דלא הוה לישנא תריצא דכתיב כי יקח ולא שתלקח אשה לאיש עכ"ל.

והנה, רואים מהנ"ל שנחלקו התוס' הרא"ש והריטב"א בכמה ענינים, ומהם: א) מפשטות לשון הריטב"א משמע³ שאפי' בלי תיבת "האיש" הי' במשמע "שתלימילתא" בו (אפילו אם הי' כתוב "הקונה" וכיו"ב) ומשמעו הוא אפי' בע"כ. משא"כ התוס' הרא"ש אומר מפורש שההו"א באה דוקא מזה שהמשנה מוסיף **תיבת** האיש (וכן הדמיון ליבמה⁴) אבל בלעדי זה אין משמעות שקונה (ולא נקנית) פירושו אפי' בע"כ. ב) איך מבארים היבמה נקנית במשנתנינו. ג) איך מבארים המשנה לקמן בתחילת פ"ב "האיש מקדש". ד) האם קונה בד"כ משמע אפילו בע"כ (לפי הריטב"א), או לא (תוס' הרא"ש). ה) רק בדברי הריטב"א מצינו ביאור להלשון שבמשנה "וקונה את עצמה", וכן מדוע לא נאמר האשה מקנה עצמה דמזה משמע שלתוס' הרא"ש כל אלו הם הלשונות מובנים הם בפשטות ולכן אין צריך לבארם. וצ"ב יסוד פלוגתתם.

ו"ל בזה ובהקדים פירושם בקושיית הגמ' "וליתני האיש קונה" שהתוס' הרא"ש מפרש "אע"ג דתנן בתולה נשאת ולא קתני נושאים את הבתולה ועוד שהי' צריך להאריך יותר ולומר האיש קונה את האשה מ"מ כיון דמהדר אלישנא דקרא הו"ל למימר כדכתיב בקרא כי יקח איש אשה".

אבל הריטב"א מפרש "והא דלא דייק מעיקרא לישנא דהאשה כסדרא דמתני' והדר נידוק נקנית ומקדש משום דאי דייק מעיקרא אמאי תני האשה ה"א דמשום סיפא תני הכי בדידה כדאמרינן הכי בסמוך ובהא היה מיתרצה לי' אמאי תני נקנית דהיינו משום סיפא דקתני וקונה את עצמה דלא מצי למיתני לישנא דקידושין ומ"ה דייק מעיקרא מנקנית כי היכי דלישמועינן דעדיפא מינה דנקט לישנא דקנין דדוקא משום דקיחה אקרי קנין ולא משום סיפא. תו מסתבר לי' דהשתא לא דייק אמאי קתני האשה משום דאפשר דלישנא נקנית אכרחי' למתלי מילתא באשה הילכך בעא מעיקרא אמאי קתני נקנית ובתר דפריש ליה האי וחזא דהאי לישנא שייך נמי באיש למתני האיש קונה בעא מיניה אמאי לא קתני האיש קונה". ומזה שמשתדל הריטב"א לבאר סדר הקושיות שבגמ' מוכח שכ"א קושיא בפני עצמה היא (ואינם תלויים זה בזה) ודלא כהתוס' הרא"ש שהקושיא "האיש קונה" באה כתוצאה מקושיא הראשונה שרואים שהולכים אחר לישנא דקרא. ו"ל שמפרש קושיית הגמ'.

3) וכן משמע מזה שכותב שהמשמעות בקונה הוא שהכל תלוי בהלוקח.

4) אבל בפשטות נראה שאינו טעם בפ"ע שהרי הדמיון הוא בשוה בין בל' נקנית בין בל' קונה והוא לכאורה רק תוספת טעם לאחרי שכבר משמע בע"כ מתיבת האיש.

בפשטות שמכיון שהבעל הוא העושה מעשה קידושין א"כ "וליתני האישה קונה" כיון שזהו פעולת הבעל (וכן פירשו כמה מפרשים).

נמצאנו למדים שלפי תוס' הרא"ש אין חילוק במשמעות נקנית וקונה שהרי בשניהם תוכנם שוה, אלא שהוא בסגנון אחר משא"כ לפי הריטב"א. אלא דא"כ צריך ביאור לשיטת תוס' הרא"ש על מה באה הגמ' להקשות, והרי תוכנם שוה כנ"ל? ולזה מבאר דקושיית הגמ' היא מסיבה צדדית, שמכיון שהולכים אחר לישינת דקרא, לכן הו"ל למיתני וקונה, אבל מצד המשמעות לא קא מקשה מידי.

משא"כ להריטב"א מזה שיש ב' תיבות (קונה ונקנית) ולפעמים משתמש באופן זה ולפעמים באופן זה, הרי זה גופא הוכחה שמדויק הוא ואין משמעותם שוה, וע"ז מבאר שהחילוק ביניהם הוא אם הוא בע"כ או לא, ולכן כל מקום שנאמר "קונה" פירושו הוא בעל כרחו, ובכל מקום שנאמר נקנית פירושו מרצונו. ובמילים אחרות: אף שגם לשיטת הריטב"א הגם שאכן התיבות עצמם יכולים להתפרש בב' אופנים (וכהתוס' הרא"ש), אבל מצד השינוי שבזה שבחר התורה בלשון זה דוקא, ע"ז גופא רצה התורה שנלמוד ממנו הלכה (האם מועיל בע"כ), וא"כ קושיית הגמ' היא מהמשמעות שיש לדייק בה ולא רק מלישנא דקרא.

ועד"ז י"ל במשנתנו (בתירוץ הגמ') שבזה פליגי הריטב"א ותוס' הרא"ש. להריטב"א הלשון מצ"ע משמע אפילו בע"כ משא"כ לתוס' הרא"ש אין לדייק בזה דהרי אין משגיחים על השינוי (וכאופן א' דוקא) והמשמעות אינו מוציא מדעתה. ולכן אומרים שהה"א היתה מצד תיבת האישה (והדמיון ליבמה), שבזה אא"פ לכלול דעת האשה. "הקונה" הי' כולל שניהם גם האשה, אבל "האישה" (ובפרט מצד היתור שבזה) מוציא האשה ובהכרח לומר שמועיל בע"כ.

ועפ"ז יבואר גם שאר החילוקים:

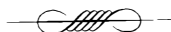
(א) מכיון שלדעת הריטב"א התורה הקפיד לשמש בלשון המתאים בכל מקום ומקום צריכים לומר שדוקא נקנית מתאים לגבי יבמה, מצד משמעותה. ולכן מפרש שמשמע בע"כ (פירושו הא') או שמשמע שאינו תלוי בדעת האישה והאשה אלא בדרך ממילא (פירוש הב'), שע"פ שני אופנים אלו נקנית מבטא ההלכה במיוחד כאן. משא"כ לתוס' הרא"ש אין צריך בזה ומבאר שנקט נקנית אגב רישא, אבל אה"נ אין זה התיבה היותר מתאים

ליבמה מצד משמעותה⁵, אלא שאין בזה הקפדה שהרי לא רצה התורה שבכל מקום ילמוד הלכה מזה, ויש חשבונות אחרות (אגב רישא, אריכות הלשון וכו') שבהם מתחשבים באיזה לשון בו להשתמש.

(ב) לתוס' הרא"ש די שיכתוב התורה פעם אחת שקידושין צ"ל מדעתה⁶ ובשאר מקומות יכולים לסמוך ע"ז, שאין לחוש באיזה אופן משמשים (קונה או נקנית) וההקפדה הוא דוקא במשנתנו כדי להשמיענו שצ"ל מדעתה. משא"כ הריטב"א מוסיף פירוש הג' לבאר גם מצד המשמעות שדוקא בלשון קונה יש לטעות שיכול להיות בע"כ.

(ג) הלשון קונה בד"כ, לדעת תוס' הרא"ש משמעותו מדעתו שהרי אין תיבת "האיש". משא"כ להריטב"א מזה דאמר "קונה" ולא באופן אחר (נקנית), יש ללמוד שמועיל תלוי וזבין.

(ד) דוקא הריטב"א מפרש הלשון וקונה את עצמה ומדוע לא תני האשה מקנה א"ע, דרך לדעתו יש לחפש האופן היותר נכון בכל מקום שהתורה כותב לשון קני', משא"כ לתוס' הרא"ש שאין הקפדה בזה.



(5) והנה, ראה בחידושי הרשב"א כאן שמבאר ב' האופנים הוא דלא כמר ודלא כמר. וי"ל שס"ל כהריטב"א ולכן מדייק "ואי נמי משום דתנא רישא נקנית תנא הכא נקנית כיון דקונה נמי לא שייך ביי" (כיון שאינו תלוי בדעת האיש ג"כ). ומשמע מזה דרך מפני שא"א לנקוט לשון המתאים מצד המשמעות נקט לשון הרישא (משא"כ תוס' הרא"ש לא הזכירו).
 (6) ובפשטות הלימוד הוא מזה שהי' לו לילך אחר לישנא דקרא ואעפ"כ שינה וכתב דוקא נקנית.

בענין אמירה בקידושי שטר

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' שפירא

ס"ז פ"ב

על המשנה בריש מסכתין "האשה נקנית בשלש דרכים בכסף בשטר ובביאה" פרש"י "בשטר: כותב לו על הנייר אע"פ שאינו שו"פ הרי את מקודשת לי". אבל בקידושי כסף וביאה כתב שצריך לומר הרי את מקודשת לי. והיינו דשונה שטר משאר אופני קידושין שבשטר א"צ אמירה.

ובביאור הטעם למה בשטר א"צ אמירה, הביא המאירי בשם חכמי ההר "הטעם מפני שהכסף אדם עשוי ליתנו או להלוותו או לקנות בו איזה דבר, ואם אינו מפרש כוונתו בנתינתו שלשם קדושין והא נותנם אין במשמע נתינתו ענין שם קדושין כלל והרי היא כמונה מנה לחבירו בפני עדים שאין ראית המנין שום זכית למונה שמא חייב הי' לו או נתנם לו, אבל שטר שכתוב בו שתהא היא מקדשת לו א"צ אמירה אחרת שהרי אמירתו מפורשת בשטר, וא"צ בה אלא שיראו העדים מסירת השטר ולשון שכתוב בו ושתהא היא יודעת שהוא שטר קידושין. . . ורבותי חולקים לומר שאף בשטר צריך אמירה וכמו שאמרו (ה, ב) בגט כתב לה ונתן לה ואמר לה את משלחת וכו'".

ויל"ע במאי פליגי רש"י ורבותיו של המאירי, ואיך יפרנס רש"י ראיתם מגט שצריכים אמירה?

והנה, זה פשוט שאפי' לרש"י צריך אמירה בקידושי שטר, אלא שס"ל שהכתיבה בשטר כאמירה דמי. וכן רואים מלשון המאירי שהבאנו לעיל "שהרי אמירתו מפורשת בשטר". ועפ"ז י"ל שדוקא בקידושין סגי האמירה שבשטר, כיון שהאמירה הוא גילוי מילתא שהוא נותן לה לשם קידושין, ולזה מספיקה "אמירה" שבשטר. משא"כ בגט, אף שכתוב בגט "ודין דיהוי ליכי מני ספר תרוכין", והרי זה ממש ענין האמירה ד"הרי זה גיטך", מ"מ מהכתב אינו ברור שהוא נותן לה הגט לשם גירושין, משא"כ בקידושין הרי כותב לה "הרי את מקודשת לי" שזהו אמירתו באופן ברור שהוא נותן לה שטר זה לשם קידושין, ודוחק ועצ"ע.

עוד יש לחלק בין שטר קידושין לגט, שבשטר קידושין צריך לכותבה מדעתה², משא"כ גט שא"צ לכותבה מדעתה. ולכן, בגט צריך לומר לה "הרי זה גיטך" דאף שכתוב בה "ודין דיהוי ליכי", מ"מ בשעת מסירת הגט לאו דוקא

(1) ודלא כפי שראיתי יש שרצו ללמוד שאין אמירה לרש"י בקידושי שטר.

(2) לקמן ט, כ.

שהיא יודעת טיבו של שטר זה. משא"כ שטר קידושין שנכתבה מדעתה, א"כ הרי היא יודעת טיבו של השטר ולכן האמירה הכתובה בו מספיק וא"צ לומר בפירוש שהוא נותן לה השטר לשם קידושין. כל זה לשיטת רש"י שהאמירה הוא לגילוי דעת בלבד, ולכן בשטר א"צ אמירה.

ולשיטות אלו החולקים על רש"י, י"ל ובהקדם:

אמירנן בגמ'³ "נתן הוא ואמרה היא ספיקא היא וחיישנן מדרבנן". היינו, שאם נתן לה פרוטה והיא אמרה "הרי אני מקודשת לך" ה"ז ספק קידושין. והקשה הרשב"א "וא"ת נתן הוא ואמרה היא אמאי אינה מקודשת גמורה?" ותירץ "ואע"פ שהדברים מראין דלדעת מה שאמרה לו נתן הוא וכמו שפירש דמי, מ"מ העדאת עדים בעינן דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושין א"כ כיון שלא פירש כאן ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קידושין אע"פ שהוא מוכח דלשם קידושין נתן כמו שאמרה אפ"ה אין כאן עדות שמיעה ולא ראי' לשם עדות אלא שהם דנין כוונת הלב ואין כאן עדות".

ומדברי הרשב"א יוצא שאף אם מוכח מדבריו "שלשם קדושין נתן" אין זה מספיק וצריכים העדים לשמוע מפי הבעל שהוא מקדשה בזה.

ועד"ז י"ל בנידו"ד שאף שהאמירה "הרי את מקודשת לי" כתוב בשטר, מ"מ ס"ל להחולקים על רש"י שהעדים צריכים לשמוע מפי הבעל, ואם אין אמירה מפורשת, הרי הם דנים על כוונת הלב ואין כאן עדות כלל. ועפ"ז מובן סברת המחלוקת אם צריכים אמירה בקידושי שטר.



סברת המחלוקת בין תוס' ותוס' הרא"ש בגדר אתרוג

הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן

סז

א

גרסינן במסכתין¹ "אתרוג שוה לאילן בג' דרכים... ולירק בדרך אחד... מה ירק דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו אף אתרוג דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו".

ובביאור דברי הגמ' פירוש ר"י² "אם אינו ענין למעשר תנהו ענין לשביעית שנוהג בירק מן התורה דעיקר דרשה אתיא לשביעית לענין ירק דהוי דאורייתא בין בירק בין באילנות כדאמרינן בר"ה (דף טו:): אמינא לך מעשר חרובין דרבנן ואמרת לי שביעית דבנות שוח דאורייתא וה"ה בירקות דהוו דאורייתא מסתמא ככל דבר שהוא אוכל ונשמר כו' כדתנן במס' שביעית (פ"ז מ"א) כלל אמרו בשביעית כו' וה"ק מה גורן ויקב שגדלין על רוב מים ואזלינן בתר שנה שעברה לגבי שביעית אף כל כו' וקשה דהרי אתרוג שגדל על כל מים כדאיתא בשמעתין ואפ"ה אמרינן ששוה לאילן לענין שביעית לילך בתר חנטה ושמיא י"ל דהא דאזלינן ביה בתר חנטה לשביעית היינו דוקא לחומרא כגון אם חנט בשביעית ונלקט בשמינית א"נ י"ל אע"ג דאתרוג גדל על כל מים אין לנו לחלקו מדין שאר אילנות לענין שביעית כיון דלענין ערלה ורבעי לא חלקתו תורה משאר אילנות ודרשה דגורן ויקב לירקות אתא ולא לאתרוג ומכ"מ לענין מעשר שהוא דרבנן תקנו חכמים אחר לקיטתו עישורו הואיל וגדל על כל מים כירק וא"ת אמאי לא חשיב שהאתרוג שוה לאילן לכלאים שאינו כלאים בכרם וליחשב דשוה לאילן בארבע דרכים וי"ל לא תני אלא דשוה לאילן לילך בתר חנטה ולירק בתר לקיטה וא"ת אמאי לא חשיב ששוה לירק בשני דרכים כגון לענין פיאה דלא מיחייב אתרוג בפיאה משום דאין לקיטתו כאחד דלענין פיאה בעינן לקיטתו כאחד ומהאי טעמא ממעטינן תאינה בפרק כלל גדול (שבת דף סח.) ובפרק מקום שנהגו (פסחים דף נו:): ובירק נמי אין פיאה מתנהגת דינו בכלל דבר המתקיים כדאיתא התם וי"ל כיון דאיכא אילנות טובא שאין חייבין בפיאה כגון האוג והחרובים השונים במסכת פיאה (פ"א משנה ה) לא שייך למיתני שוה לירק ומהאי טעמא נמי

(1) ב, ב ואילך.

(1) בד"ה מה ירק ג, א.

לא קאמר שוה לירק לענין ביכורים שאין ביכורים אלא משבעה מינין כדאיתא בספרי אם כן שוה נמי לשאר אילנות עכ"ל התוס'.

ולכאורה בביאור דברי התוס' צ"ע, ובכמה:

(א) מה שפירשו בתירוצם הא' "דהא דאזלינן בי' בתר חנטה לשביעית היינו דוקא לחומרא" מהי המקור לחומרא זו?

(ב) מהי המשך הענינים בתוס', דלכאורה לאחרי שתירצו השאלה על שיטת ר"י הו"ל להתחיל בדיבור חדש בזה שלכאורה אתרוג שוה לאילן ביותר מג' דרכים ולירק ביותר מדרך אחד כיון שהוא ענין חדש, ומזה שלא עשו כן משמע שזה בא להמשך להתירוץ בשיטת ר"י, וצריך ביאור הדברים.

(ג) לאחרי שתירצו שאין מדמין אתרוג כ"א בענינים השייכים לחנטה ולקיטה, למה הוסיפו להקשות בנוגע ירק הרי כבר תירצו לעיל התירוץ לשאלה זו?

והנה, על שאלה זו השלישית כבר עמדו בזה המפרשים, ותירצו בכמה אופנים, וכדלקמן:

העצמות יוסף מתרץ "מ"מ ענין פיאה בלקיטה תלאו וקראו לקט וכן ביכורים". והיינו שבאמת יסוד דין פיאה הוא ענין לקיטה וא"כ שפיר הו"ל להתנא למנות פיאה וביכורים בתוך דבריו. המהרש"א מפרש על דוגמא הב' (ביכורים) שבאמת ה"י אפשר לתרץ כדלעיל שרק דברים השייכים לענין לקיטה מנו, אלא, "דניחא להו הכא טפי בפשיטות בהאי טעמא שאין ביכורים אלא מז'".

אבל, לכאורה תירוצים אלו דחוקים. פירוש העצמות יוסף צ"ע כיון שאין הדמיון כאן בענין הלקיטה שבפיאה שבזה דומה האתרוג לאילן או ירק אלא הפטור דפיאה הכא הוא משום דבר המתקיים כמפורש בתוס', וא"כ הדרא קושיא לדוכתא שהרי לא דיברו על ענין הלקיטה שבפיאה. ולפי ביאור המהרש"א ה"י מתרץ רק ענין הב' שהביאו (ביכורים) אבל עדיין צ"ע ענין הא' שהביאו (פיאה).

והנה, בתוס' הרא"ש מציינו כעין ביאור התוס' כאן אלא בכמה שינויים, וז"ל התוס' הרא"ש: "וא"ת אמאי לא חשיב שוה לירק לענין פיאה דלא מחייבי בפיאה אלא אילנות השנויין במס' פאה ולא חשיב התם אתרוג משום דאין לקיטתו כאחד ומהאי טעמא ממעט אתרוג מפאה בפרק כלל גדול ובירק נמי אין פאה נוהגת דאינו בכלל דבר המתקיים וי"ל משום דיש ירק שחייב בפאה כגון דלעת וכרוב כדמפרש בפ' מקום שנהגו הילכך אינו שוה לאילן בפאה יותר מלירק שגם רוב האילנות אינן חייבים בפאה חוץ משמונה אילנות

השנויים במס' פאה ומהאי טעמא נמי לא קאמר שוה לירק לענין ביכורים משום דאין ביכורים נוהג בכל האילנות אלא בשבעת המינין וגם חטה ושעורה הוא כעין ירק ונוהג בהם ביכורים. מיהו קשה אמאי לא חשיב ששוה לאילן לענין כלאים שאינו כלאים בכרם ועוד ליתני שר"ה שלו שבט לענין מעשר האילן כדאיתא בפ"ק דר"ה ו"ל דלא תני אלא מילי דשוה לאילן לילך אחר חנטה ולירק בתר לקיטה כדפירש"י לענין שביעית וכן נראה דלענין ערלה ורבעי נמי לא איצטריך לאשמועינן שנוהגת באתרוג אלא לאשמועינן בי' דאזלי בתר חנטה כשאר אילנות לפי שיש בו דבר דאזלינן בי' בתר לקיטה הוצרך לפרש כל שאר הדברים דאזלי בי' בתר חנטה כאילנות. עכ"ל התוס' הרא"ש.

ולכאורה יש לדייק בהשינויים בין תוס' דידן ותוס' הרא"ש:

(א) סדרם הפוך, בתוס' דידן התחילו בהדין בענין כלאים ואח"כ דנו בשאר הדברים, משא"כ בתוס' הרא"ש.

(ב) בתירוץ: בתירוץ שאלתם מענין ביכורים ופאה כתבו התוס' "לא שייך למיתני שוה לירק ומהאי טעמא נמי לא קאמר שוה לירק לענין ביכורים" משא"כ בהתירוץ שבתוס' הרא"ש כתב "וי"ל משום דיש ירק שחייב בפאה. . . הילכך אינו שוה לאילן בפאה יותר מלירק שגם רוב האילנות אינן חייבים בפאה". וכן בענין ביכורים שינה לשונו דכתב "משום דאין ביכורים נוהג בכל האילנות אלא בשבעת המינין וגם חטה ושעורה הוא כעין ירק ונוהג בהם ביכורים". והיינו, שתוספות דידן מדגישים רק השלילה שא"א להשוות האתרוג לירק בענינים אלו, משא"כ בתוס' הרא"ש מאריך לבאר לא רק צד השלילה, אלא גם צד החיוב איך הוא דומה לשניהם בשוה.

(ג) לעיל דינקנו למה התוס' מביאים שקו"ט זו באותה דיבור של פירוש הר"י, ובתוס' הרא"ש אכן הוא בדיבור בפ"ע.

(ד) התוס' הרא"ש מסיים "וכן נראה דלענין ערלה ורבעי נמי לא איצטריך לאשמועינן שנוהגת באתרוג אלא לאשמועינן בי' דאזלי בתר חנטה כשאר אילנות לפי שיש בו דבר דאזלינן בי' בתר לקיטה הוצרך לפרש כל שאר הדברים דאזלי בי' בתר חנטה כאילנות" ובתוס' דידן רואים שיש צורך להביא כל ג' דוגמאות אלו ואינו בא רק משום שתנא שוה לירק ג"כ.

ב

וי"ל הביאור בזה ובהקדים שאלה פשוטה בדברי הגמ'. הטעם שהביא הגמ' המשנה דאתרוג שוה לאילן וכו' בסוגיין הוא לאחרי שביאר ההכרח לומר "דרכים" דוקא במשנתינו (ולא דברים), מביא הגמ' עוד משניות שבהם רואים

שהשתמשו התנאים בלשון "דרך", ומקשה בכל אחד מהם מה טעם נקט לשון דרך ולא לשון דבר, ואחד ממשניות אלו הוא המשנה דאתרוג. ומתריך הגמ' שהטעם שנקט התנא הלשון "דרך" הוא "משום דבעינן מתני סיפא ולירק בדרך אחד" לכן גם בהרישא נקטו הלשון ד"דרך". ולכאורה צריך להבין מה יש בהסיפא שמשום אותו סיבה יוצדק השימוש בלשון "דרך" משא"כ בהרישא, הרי לשניהם הכוונה שוה שהדרך של אתרוג הוא כאילן וכירק, וכמו שהקשה הגמ' לפי הרישא כן ה' לו להקשות לפי הסיפא?

ו"ל ששאלת הגמ' הוא שרק אם ישנו חידוש אז יוצדק השימוש בלשון "דרך", אבל אם אין חידוש אז אינו מובן למה ישנה התנא מלשונו הרגיל לנקוט הלשון "דרך". ולכן דוקא בהסיפא שבו מחדשים שזה שאתרוג דומה לירק לענין מעשר אינו רק גזה"כ, אלא מילתא בטעמא הוא לפי שהדרך דאתרוג הוא כירק כמבואר בגמ'. וא"כ מובן למה מביא הגמ' דוקא מהסיפא למה משתמש בלשון דרך.

ו"ל שזהו מה שפרש"י² "דטעם דאזלינן ב'י אחר לקיטה משום אורחא דמילתא הוא" ור"ל שהחידוש בהמשנה אינו בהדין אלא בה"טעם" למה אזלינן בתר לקיטה, שזהו משום ששוה הוא לירק בדרך אחד.

ג

עפ"ז יש לבאר החילוק בין תוס' דידן ותוס' הרא"ש:

היסוד בתוס' דידן הוא דזה שהאתרוג שוה לאילן אינו חידוש, וזה היינו יודעים בלא"ה. והחידוש הוא בזה שאתרוג שוה לירק בדרך אחד.

ולכאורה זהו תוכן ב' התירוצים בחלק הראשון שבתוס':

תירוץ הא': אע"פ שאתרוג שוה לאילן בפרט אחד, מ"מ אנו מדמין אותו לחומר א כאילו הוא אילן והטעם לזה מכיון שההנחה הוא שאתרוג הוא בעצם כאילן לכן כל שאין לנו הכרח לחדש שהוא כירק אין מחדשים³.

תירוץ הב': "אע"ג דאתרוג גדל על כל מים אין לנו לחלקו מדין שאר אילנות לענין שביעית כיון דלענין ערלה ורבעי לא חלקתו תורה משאר אילנות ודרשה דגורן ויקב לירקות אתא ולא לאתרוג ומכ"מ לענין מעשר שהוא דרבנן תקנו חכמים אחר לקיטתו עישורו הואיל וגדל על כל מים כירק"

(2) ד"ה התם הא קמ"ל ג, א.

(3) ועי' במהרש"א בהחילוק בין חומרא זו להחומרא אצל ירק.

הרי רואים בהדיא שכל מה שיכולים לדמותו לאילן מדמין, ורק משום התקנה מדרבנן מדמין אותו לירק במעשרות.

ועפ"ז מקשים התוס' אם רוצים להדגיש עד כמה אתרוג הוא כמו אילן עד שבעצם שווים הם, ורק במקרים מסויימים ויוצאים מן הכלל מדמין אותו לירק, ה' לנו להביא כל הדוגמאות שבהם רואים שאתרוג שוה לאילן.

והטעם למה הביאו רק זה ששוה הוא לאילן בג' ולא הוסיפו כלאים" י"ל שהוא מכיון ש"לא תני אלא דשוה לאילן לילך בתר חנטה ולירק בתר לקיטה" והיינו שאדרבה הגמ' מביא רק הדוגמאות שבהם רואים החידוש לגבי ירק ולכן הביא רק מענינים השייכים לחנטה ולקיטה.

ועל יסוד זה ממשיכים התוס' להקשות הרי יש עוד ב' דוגמאות שבהם רואים איך שבאמת אתרוג שוה לירק והי' לו להגמ' להביאו. שזה שאין אנו מביאים כל הדוגמאות בין אתרוג לאילן הוא משום שרוצים להדגיש מקומות אלו שיש חידוש, אלא דלפי זה מתעוררת השאלה דאם רוצים להדגיש החידוש שבירק ה' לנו להביא כל הדוגמאות השייכים לירק וע"ז מתרצים "לא שייך למיתני שוה לירק וכו'".

ד

עפ"ז יש לבאר גם שיטת התוס' הרא"ש:

התוס' הרא"ש הבין שהדמיון בין אתרוג לאילן הוא בדיוק כמו הדמיון בין אתרוג לירק⁴. והמחלוקת בינו לבין תוס' דידן הוא בסברא: כשאנו רואים ההשוואה באתרוג באופן א' לירק ובשאר הדרכים דומה הוא לאילן, מה הפירוש בזה, האם נאמר שעדיין העצם של אתרוג הוא אילן ורק בפרט אחד הוא יוצא מן הכלל, או שזה מראה שהאתרוג הוא סוג בפני עצמו ולכן הוא דומה לאילן ולירק בשוה, דלשיטת תוס' דידן הוא כאופן הא' ולשיטת תוס' הרא"ש כאופן הב'. ועל יסוד זה מקשה התוס' הרא"ש שהי' לו להגמ' להביא כל הדוגמאות שבהם רואים ההשוואה שבין אתרוג או לאילן או לירק. ובתירוצו אינו מפרש רק זה שאינו דומה לירק שאין כוונתו בשאלתו שהי' צריך להביא כל החידושים של ירק אלא, שהי' לו להביא כל הדוגמאות שבהם רואים איך ששוה לשתיים, ולכן צריך לפרש איך שאינו שוה לשתיים הטעם שלא הביאו משום שאין זה דמיון טוב לשתיים כיון שדומה קצת לזה וקצת לזה.

(4) וי"ל שהטעם שנקטו התוס' בכלאים דוקא ולא בר"ה שלה, הוא לפי שזה הפשוט ביותר.
 (5) וצ"ע איך יפרש הגמ' שביארנו לעיל בהשאלה דדרכים/דברים.

וי"ל דזהו כוונתו בתירוץ האחרון "דלא תני וכו'" שאף שכלאים אכן הוא דוגמא טובה לאילן ושפיר הי' לנו להביאו, מ"מ כאן מביא רק דוגמאות שהם מסוג הנ"ל ולא כל דוגמאות.

לפי זה מובן למה הי' צריך להביאו דוקא לבסוף, שהרי אם הי' מביאו לפני כן לא הי' מקום לשאלות הראשונות, משא"כ לשיטת התוס'.

וזהו מה שמסיים "וכן נראה דלענין ערלה ורבעי נמי לא איצטרך לאשמועינן שנוהגת באתרוג אלא לאשמועינן בי' דאזלי' בתר חנטה כשאר אילנות לפי שיש בו דבר דאזלינן בי' בתר לקיטה הוצרך לפרש כל שאר הדברים דאזלי' בי' בתר חנטה כאילנות" שזהו דוקא לשיטתו שאילן וירק שוים ולכן אם מביאים דוגמא לירק מוכרחים אנו להביא דוגמא גם לאילן. משא"כ לתוס' דידן שס"ל שבעצם אתרוג שוה לאילן אין אנו מוכרחים להביא דוגמא לאילן לאחר שהבאנו דוגמא לירק, וכנ"ל.



ביאור ברש"י ד"ה לא מקניא נפשה

הת' שלום דובער שיחי' בלומינג

ע 83

במסכתין' בביאור הטעם למה אין למדים חליפין משדה עפרון מבאר "חליפין איתנהו בפחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ 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.

וראה רש"ש שכתב על רש"י "הלשון אינו מכוון דאטו אי יהיב לה בתורת חליפין לא יוכל לומר לשון קידושין. ולשון הר"ן³ בזה מתוקן יותר". ולכאורה יש להוסיף בזה, שהרי רש"י בתחילת פירושו אכן כתב "תורת חליפין", וא"כ כאן ששינה ממה שכתב לפני כן בהכרח שהוא בכונה מסויימת (ואין לתרץ דלא דק).

עוד יל"ע באריכות לשון רש"י, ובשתיים:

(א) מה מוסיף בתיבות "ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה", ולכל היותר הי' לו לכתוב רק ואפילו קידשה בשו"פ, ובאמת גם זה אינו צריך, שהרי כבר כתב לפני זה ש"בטיל לה לתורת חליפין בקידושין" שמשמע מזה שאין חילוק בין שו"פ בפחות משו"פ, וא"כ זה שכתב רש"י "ואפילו וכו'" וצ"ע מה מוסיף בזה (ובפרט בוא"ו המוסיף).

(ב) מה שכתב בסוף פירושו "אי יהיב לה בלשון חליפין עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין" דלכאורה מיותר הוא שאם בטל לה לתורת חליפין, צריך הוא קנין אחר וזה מובן ופשוט גם בלי הוספת רש"י לכאורה.

ונקודת הביאור בזה י"ל שרש"י בא לפרש כאן האופן איך יהי' הקנין חליפין (אילו יצויר שהי' יכול לקנות בחליפין) ועפ"ז יובן הדיוקים שהבאנו לעיל.

(1) ג, א ואילך.

(2) ד"ה לא מקניא נפשה.

(3) שכתב "אע"פ שקדשה בכלי שיש בו שו"פ אי יהיב לה בתורת חליפין לא מקניא".

ויובן בהקדם דלכאורה יש לדייק למה לא פירש רש"י הטעם למה בטלו תורת חליפין בקידושין. וי"ל הטעם שבטלו חליפין הוא כדברי השערי יהודה⁵ "דגנאי הוא לה כיון דהקנין מצ"ע ישנו אפילו בפחות משו"פ". והיינו דאפילו אם מעשה הקנין גרידא אינו "גנאי", מ"מ מכיון שקנין זה יועיל גם בפחות משו"פ ה"ה שייכים זה לזה והוא ענין של גנאי.

לפי זה י"ל שגם בקידושי **כסף** אם ישתמש בכלי (שדוקא זה מועיל לחליפין פחות משו"פ), ויאמר לשון חליפין, גם בזה הרי הוא "מזכיר" ענין החליפין פחות משו"פ ולכן גנאי הוא לה ולא מקניא נפשה", וכשם שאין לקדש בחליפין עצמו כך אין לקדש בקידושין אלו.

וי"ל שזהו מה שבא רש"י כאן להדגיש ולבאר הטעם ששו"פ אינו מועיל וזהו ע"י הבאת דין הנ"ל "ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין", ודייק לומר בלשון חליפין שהרי מעשה הקנין לעצמו הוא **כסף**, ואפ"ה מכיון ש"מזכיר" אודות קנין חליפין אינו מועיל. ורק כשמדובר בהקנין חליפין עצמו כתב רש"י בתורת חליפין.

עפ"ז יובן גם כן למה כתב רש"י "ואפילו" שהרי זהו חידוש שלא היינו יודעים מדברי הגמ' עצמה, ומתורץ שאכן "הלשון מכוון" ודלא כהרש"ש.



4) בראשונים מובא כו"כ ביאורים לשאלה זו למה בטלו תורת חליפין בקידושין, אבל קשה להעמיסם בפרש"י, דו"ק ותשכת.
5) סי' ט'.

6) ואף שבשערי יהודה דחה טעם זה, דחייתו הוא רק לשיטת התוס', אבל לרש"י שפיר י"ל שס"ל טעם זה. ועוד, שדחייתו שם הוא רק אם אומרים לשיטת רש"י שגנאי הוא לה הוא דין מיוחד בחליפין, אבל לא אם אומרים שסברא זו קיימת גם בקידושי כסף.

תוס' ד"ה ואין דבר אחר כורתה

הת' שלום דובער שיחי' בלומינג

עז

איתא במכילתין¹ "מניינא דסיפא למעוטי מאי למעוטי חליצה סד"א תיתי בק"ו מיבמה מה יבמה דאינה יוצאה בגט יוצאה בחליצה זו שיוצאה בגט אינו דין שיוצאה בחליצה קמ"ל ואימא ה"נ אמר קרא ספר כריתות ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה".

והקשו התוס'² "וא"ת תהא אמה העבריה יוצאה בחליצה מק"ו דיבמה מהאי ק"ו גופה ואין לומר אשה תוכיח דמה לאשה שכן אינה יוצאה בכסף תאמר באמה וי"ל דה"א שפחה כנענית תוכיח דיוצאה בכסף ואין יוצאה בחליצה וא"ת היא גופא תיתי בהאי ק"ו דתיפוק בחליצה וי"ל דאיכא למיפרך מה ליבמה שיוצאת במיתת היבם ולכך יוצאת בחליצה תאמר בשפחה כנענית שכן אינה יוצאה במיתת אדון לכך אינה יוצאה בחליצה וא"ת א"כ היכי נימא שפחה כנענית תוכיח איכא למיפרך מה לשפחה כנענית שכן אינה יוצאה במיתת אדון תאמר באמה העבריה וי"ל דנעשה יוכיח מאשה ומשפחה כנענית דכי פרכת מה לשפחה כנענית שכן אינה יוצאה במיתת אדון אשה תוכיח שיוצאה במיתת הבעל ואינה יוצאה בחליצה מה לאשה שכן אינה יוצאה בכסף שפחה כנענית תוכיח".

ובמהרש"א: "יש מקשים דאכתי ליעבד קל וחומר אחליצה מסימנים ושנים ויובל דאמה עבריה יוצאה בהן ואין יבמה יוצאה בהן דהשתא ליכא למימר אשה תוכיח ולא שפחה כנענית תוכיח ויש ליישב קצת דאפשר דפסיקא להו לתלמודא שום פירכא דלא ליעבד קל וחומר מסימנים ושנים ויובל אחליצה וזה שדקדקו התוספות לומר בהאי קל וחומר גופיה דהיינו דעביד תלמודא מגט לחליצה דע"כ פסיקא ליה לתלמודא בהאי קל וחומר דליכא ביה שום פירכא ובהכי ניחא דלא קשיא להו מעיקרא דליעביד קל וחומר באמה עבריה מיבמה מכסף אחליצה דהשתא ליכא למימר אשה תוכיח דאימא נמי דפסיקא ליה לתלמודא שום פירכא בהא".

ולכאורה יש להקשות על המהרש"א דעכ"פ הו"ל להתוס' להביאו כס"ד ולומר שהק"ו בא מגט דוקא. ועוד (ועיקר) דלא ביאר מדוע אין ללמוד ק"ו משאר הענינים?

(1) ג.ב.

(2) ד"ה ואין דבר אחר כורתה.

והנה, יש מהמפרשים שביארו שבאמת אין סימנים שנים ויובל נחשבים כ**יציאה** שהרי מלכתחילה לא נמכרה אלא עד אז, ולפי זה מובן למה א"א ללמוד מהם. אבל, גם זה צ"ע שהרי מכיון שאין הסימנים באים בזמן **קבוע** א"א לומר שנמכרה עד אותה הזמן. ולאיך, קשה לומר דמיתת האב אינה מגלה למפרע שאינה מכורה עד אותה הזמן. ועוד, מה בכך שאין זה נחשב כ**יציאה**, הרי לפועל מהסימנים רואים שאין השיעבוד על האמה חזקה כ"כ שהרי לאחר זה יוצאים הם מרשות אדון?

וממשיך שם המהרש"א "מיהו ק"ק אהא דפרכי התוספות אאשה תוכיח דמה לאשה שאין יוצאה בכסף וכו' ו"ל דה"א שפחה כו' הא איכא למימר דמה לאשה ושפחה כנענית שאין יוצאין בסימנים ויובל ושנים וליכא יוכיח כלל ואם כן הקל וחומר דמעיקרא מגט לחליצה באמה עבריה מיבמה קאי וצ"ע ודו"ק".

ולכאורה יש להוסיף על קושייתו (וכפי שהביא העצמ"י ועוד), דלהלן³ כתבו התוס' בעצמם שכשהגמ' נוקט "מה לאמה העבר'י שכן יוצאה בכסף" (עיי"ש) ה"ה דמצי למינקט שכן יוצאה בשש ויובל וסימנים, וא"כ איך זה מתאים עם מה שכתב המהרש"א כאן?

ובתוס' הרא"ש⁴ "וא"ת אמה העבר'י תוכיח שיוצאה בגט כלומר בשטר ואינה יוצאה בחליצה י"ל דאמה העבר'י גופא נילף מהאי דינא אי לאו דממעטינן ל' גבי אשה דאיכא למימר אשה תוכיח", נמצא דפליג אתוס', וצ"ב במה חלוקים. ובתוס' הרא"ש צ"ע מהי הסברה "אשה תוכיח" הרי כבר ידענו "מה לאשה שכן אינה יוצאה בכסף תאמר באמה העבר'י וכו'".

וי"ל הביאור בזה ובהקדם: בכל שיעבוד יש ב' ענינים (א) תוקף השעבוד (ב) למי הוא השעבוד ומיהו הבעה"ב. ומובן איך ב' דברים אלו אינם תלויים זב"ז ויכול להיות חד בלא חברתה, ולכן כאן שהדיון הוא חליצה אינו מספיק מה שאנו מוצאים עוד אופני יציאה שהרי אין זה מלמדת על תוקף השעבוד שהרי יתכן שהשעבוד הוא שעבוד חלושה (ולכן קל לפסקו) אבל אינו תחת יד הבעל וכו'.

ולפי זה י"ל שיש ג' סוגי יציאות: (א) סימנים שנים ויובל שאין להם שייכות עם מיהו הבעה"ב. (ב) כסף ומיתת הבעל או האדון שמורים לא רק על תוקף השעבוד, אלא גם מגלים על שליטת הבעל והאדון בהשעבוד. דהנה, אף שביציאות אלו אינם על ידו אלא "מן שמיא הוא דמקני ליי" או ע"י האשה ועבד (כסף), אבל הם מגלים שיש לו שעבוד. דהנה, זה שאפילו במיתת האדון

(3) ד, ב.

(4) ד"ה וומה יבמה שאינה יוצאה בגט.

וכו' אינו יוצא המשעבוד לחירות ה"ז הוכחה שאין השעבוד מוגבל רק למי הוא הבעה"ב שהרי גם לאחר פטירתו אינו יוצא חפשי, וכפי שרואים לקמן גבי בורח⁵ דאין שילוחו מעמך, ורק בגרעון כסף נחשב כשילוחו מעמך עיי"ש. ג) גט שהוא פעולת הבעל או האדון.

עוד יש להקדים הכלל דאמרינן גבי ממונות "המוציא מחבירו עליו הראי"⁶, דלפי זה אם באנו לחדש דין או אם רוצים להפריך איזה לימוד שיש לנו כבר צריכים לזה ראי' ולימוד מוכרחת.

לפי זה יש לבאר דברי התוס' כאן: מכיון שאנו רוצים ללמוד דין חדש היינו חליצה לאשה רגילה, וחליצה נעשה ע"י הבעל לכן רק לימוד מגט שהוא ג"כ פעולת הבעל יכול ללמד לחליצה, משא"כ כסף וסימנים אף שמורים הם על תוקף השעבוד מ"מ אין מזה להוכיח על מעשה הבעל כיון שהם עצמם אינם פעולת הבעל. ואפילו מכסף אין ללמוד כיון שצריכים לימוד מפורש, כנ"ל.

אבל אם באים לפרוך מה שכבר למדנו מהלימוד ואומרים אשה ושפחה תוכיח, הרי מטרת ה"תוכיח" הוא להוציא מהפשטות (מה שכבר למדנו), ולזה מספיק מה שמראה שאינו מוכרח לומר שיש פירכא מזה. ולכן, זה שאמה העברי' יוצאה במיתת האדון ובכסף מספיק כבר להראות שאינם דומים זה לזה. משא"כ סימנים שנים ויובל הרי דברים אלו אינם פעולת הבעל וכו' ולכן אין למדים מהם כלל שהרי אינם שייכים לסוג יציאה זו.

עפ"ז יש לתרץ מה שהקשה הקובץ שיעורים⁷ על דברי התוס' וקשה דהא דיבמה יוצאה במיתת היבם הוא רק היכא דליכא יבם אחר, ובכה"ג גם שפחה יוצאה במיתת אדון, דעבדו דגר כאשתו, מה אשתו יוצאה בלא גט אף עבדו כן גיטין ל"ט אלא דהיכא דנשאר יורש, הרי איכא אדון אחר שלא מת" והיינו שהקשה דהא דיבמה יוצאה במיתת היבם הוא רק היכא דליכא יבם אחר ובכה"ג גם שפחה יוצאת במיתת האדון.

אולם לפי דברינו יובן, שהרי במיתת היבם שיש לו אחים נתחדש זיקה חדשה על היבם השני, וא"כ הרי זה ראי' שהזיקה הוא מוגבל, ומכיון שכן יש חליצה שהוא המעשה יציאה של היבם. משא"כ שפחה, זה שהיא שפחה הוא מה שנקנתה ע"י האדון ואפ"ה אינה יוצאת במיתתו ואף שהן היבמה והן

(5) טז, ב.
 (6) ב"ק מז, ב.
 (7) אות יד.

השפחה אינם יוצאים לגמרי עי"ז, מ"מ שפיר יכולים ללמוד על פעולת הבעל בכדי להוציאה⁸.

ועפ"ז יש לבאר גם שיטת תוהרא"ש דלשיטתו אין להקשות מה לאשה שכן אינה יוצאה בכסף וכו', די"ל לשיטתו שאין בכסף מוכיח על שליטת האדון כלל, והרי הוא רק אמצעי איך האמה והשפחה יוצאין בעצמן לחירות. ולכן לא רק שאין להביא כסף ללמוד ממנה, אלא גם משום פירכא אין בה שהרי אין המדובר בכסף שליטת האדון.

וזה שהתוס' לקמן אכן הביאו לימוד מסימנים וכו', וכנ"ל, הרי קושיא מעיקרא ליתא שהרי המדובר שם הוא הכסף שבו האשה נכנסת לרשות הבעל.



(8) ועיין במנחת יהודה כאן שפירש כעין זה.

בענין תליוה וקדיש

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' שפירא

ע 83

על דברי המשנה בריש מסכת קידושין "האשה נקנית בשלש דרכים" מדייק הגמ"ל למה נאמר האשה נקנית ולא האיש קונה, ומבאר ד"אי תנא קונה ה"א אפילו בע"כ תנא האשה נקנית דמדעתה אין שלא מדעתה לא". ומבואר במסכת ב"ב² דמדאורייתא היא מקודשת אף בע"כ שהרי "תליוה זבין זביני" זביני" אלא מכיון שהוא עשה שלא כהוגן עשו לו רבנן שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידוש' מיני'.

דין זה הוא לגבי האשה שאנסוה לקבלת קידושי הבעל, ובדין האיש שקידש אשה בעל כרחו, נחלקו בזה הרמב"ם ובעל העיטור, דלשיטת הרמב"ם³ קידושו קידושין, ולשיטת בעל העיטור⁴ אין קידושו קידושין.

וביסוד פלוגתתם מצינו ב' מהלכים כלליים⁵:

א) לשיטת בעל העיטור כשם שאפקעינהו רבנן לקידושו אם קידשה בעל כרחו, כך אם קידושו היו בעל כרחו אפקעינהו רבנן לקידושו מיני'. משא"כ לשיטת הרמב"ם רק באם קידשה בעל כרחו אפקעינהו רבנן לקידושו משא"כ באם אנסוהו לקדש (והיינו שקידושו היו בעל כרחו) לא אפקעינהו הקידושין, ולכן מקודשת⁶.

ובביאור הדברים י"ל דנחלקו בגדרו של הקנס "ואפקעינהו רבנן לקידושו מיני'": לשיטת הרמב"ם הקנס הוא על התוצאה הלא טובה של מעשיו שהרי אין ברשותה לגרשו אם אינה רוצה בזה, ולכן "הוא עשה שלא כהוגן עשו לו רבנן שלא כהוגן". אבל כשאנסוהו לקדש הרי אם הוא אינו מסכים עם הנישואין יכול לגרשה בכל עת, ולכן לא אפקעינהו רבנן. משא"כ לשיטת בעל העיטור הקנס הוא על עצם המעשה (מבלי הבט על התוצאות) ובעצם המעשה, הן מצד האשה והן מצד האיש הוא מעשה לא טובה ולכן קנסוהו רבנן ואפקעינהו לקידושו מיני'.

(1) ב, ב.

(2) מח, א.

(3) הלכות אישות פ"ד ה"א.

(4) הובא דבריו בב"י חו"מ סי' כ"ה.

(5) ראה בנו"כ השו"ע אבן העזר סי' מב ס"א.

(6) עיין במאירי בסוגיין קטע "ואם אנסו את האישי".

אלא שלכאורה דוחק לפרש כן, דלפי זה יוצא שהאשה הכריחו לקדשה⁷ (ולכן אפקעינהו רבנן כיון שעשתה מעשה לא טובה, ואמרינן היא עשתה שלא כהוגן עשו לה רבנן שלא כהוגן) והרי זהו דבר בלתי רגיל, וכמבואר בהמאירי בסוגיין.

(ב) הרמב"ם ובעל העיטור נחלקו אם אומרים רק תליוה זבין או גם תליוה וקני.

ובביאור הדברים י"ל שנחלקו בהסברת הדין ד"תליוה זבין זביני זביני": לשיטת בעל העיטור הטעם שלפועל הוא קנין הוא לפי ש"אגב זוזי גמר ומקני" והרי זה שייך רק אם הוא מקבל זוזי (זבין). משא"כ לשיטת הרמב"ם זה שגמר ומקני אינו מצד המעות שקיבל אלא מצד האונס עצמו וכפשוטו לשון הש"ס (ב"ב שם) "אגב אונסא גמר ומקנא". והרי האונס קיים הן אם אנסוהו להקנות והן אם אנסוהו לקנות. והיינו, שלשיטת בעל העיטור בכדי לפעול גמירת דעת בהאדם לעשות הקנין, צריך (לא רק) לאונסו, (אלא) **שבנוסף לזה**, הוא צריך לקבל מעות תמורת אותו החפץ. משא"כ לשיטת הרמב"ם שהאונס עצמו סגי לפעול גמירת דעת, אבל פשוט שאינו יכול **להפסיד**, שהרי אם הוא מפסיד אז בודאי לא גמר בלבו לגמור הקנין, ולכן צריך הוא לקבל מעות כדי שלא יפסיד. נמצא, דבכה"ג דתליוה זבין אין נפק"מ **לפועל** בין שיטת הבעל העיטור ושיטת הרמב"ם, דתרוויהו סברי שצריכים לקבל מעות, אלא שנחלקו **בטעם** הדבר האם צריך קבלת המעות כחלק מהפעולה לגמור דעת המקנה (בעל העיטור), או שזהו רק ענין צדדי בכדי שלא יפסיד (רמב"ם).

ומזה למדים בנדו"ד שאנסוהו להאיש לקדש דיהי נפק"מ בפועל בין בעל העיטור והרמב"ם, שהרי מצד אחד אין כאן הפסד שהרי פרוטה זו שבו קידש את האשה במה נחשב הוא וכפי שביאר המאירי⁸, ומצד שני לא קיבל האיש שום ממון תמורת זה שקידש את האשה. ובנדון זה נחלקו הבעל העיטור והרמב"ם (אף למעשה): לשיטת בעל העיטור שצריכים הן האונס והן קבלת המעות **לגמירת הדעת** שיחול הקנין, מכיון שכאן נחסר אחד מהתנאים והיינו קבלת המעות, אין כאן גמירת דעת ובמילא אין כאן קידושין. משא"כ לפי הרמב"ם שהאונס לבד פועל הגמירת הדעת, והממון שמקבל הוא רק שלא יפסיד, מכיון שלא נחסר האונס וגם אינו מפסיד בזה שמקדשה וכנ"ל, לכן קידושיו קידושין.

7) שהרי אם האונס הוא מצד אחרים ולא מצד האשה אין שייך הטעם דהיא עשתה שלא כהוגן ולכן עשו בה רבנן שלא כהוגן.
8) ועיי"ש שגם איסור קרובות אינו נחשב הפסד.

ולפי ביאור זה לא קשה מה שהבאנו לעיל במהלך הא' שזה שהאשה מכריחו לקדש אינו דבר הרגיל, שהרי לפי זה אין נפק"מ מי מכריחו אלא זה שהפעולה לא הי' מרצונו הטוב.

שו"ר שבשיחת חג השבועות תשי"ג ביאר רבנו זי"ע שיטת בעל העיטור באו"א וזהו תוכן דבריו הק':

בבעלות יש ב' ענינים: בעלות על גוף החפץ עצמו, וענין ההשתמשות. ולמטה מזה - קנין הגוף וקנין פירות, ולכן, כאשר כופים את המוכר למכור את החפץ, הרי כיון שההשתמשות ניטלת ממנו בעל כרחו, ונשארה לו רק הבעלות על עצם החפץ (ללא השתמשות), שזוהי בעלות קלושה ביותר, יכולים להפקיעה ע"י אונס.

משא"כ כאשר כופים את הלוקח לקנות את החפץ, צריך הקנין לפעול שתהי' לו הן הבעלות על גוף החפץ והן ההשתמשות (שהרי כאשר משתמש בהחפץ מצד הכפי' אין זו השתמשות), ואין האונס יכול לפעול הקנין בב' הדברים. עכת"ד הק'.

ועתה עלינו לבאר שיטת הרמב"ם:

וי"ל בדא"פ⁹ שזה שעיקר הבעלות של החפץ הוא הבעלות על ההשתמשות, ואם אין לו בעלות על ההשתמשות יש לו רק "בעלות קלושה", זהו רק מצד בעל החפץ, אבל מצד החפץ עצמו, אדרבה הבעלות על החפץ (אף ללא השתמשות) הוא העיקר. שהרי, לגבי האדם מה שנוגע לו הוא מה שאפשר לו להשתמש בזה החפץ, וזה שחפץ זה "שמו נקרא עליו" (כלשון אדה"ז בשלחנו, ופירושו שאומרים שזהו חפצו של פלוני) לא נוגע לו כ"כ. אבל מצד החפץ עצמו הרי לא נוגע מה שהבעל יכול להשתמש בו אלא העיקר הוא מה שפלוגי הוא בעל¹⁰.

ועפ"ז מובן שיטת הרמב"ם: בתליוה וזבין אע"פ שהאדם לקח ממנו השתמשותו על החפץ בע"כ, מ"מ מצד החפץ נשאר עיקר הבעלות "שהוא שלו" במקומו. ומ"מ רואים שתליוה וזבין זביני' זביני'. א"כ כל שכן (כלשון הרשב"א) בתליוה וקדיש. שהמאנס (המוכר) לא רצה שהחפץ יהי' שלו (אלא

(9) בהבא לקמן ראה שוע"ר סי' תלא קו"א או"ק ב'.

(10) ועיין בקצוה"ח סי' תו סק"ב מה שהביא מהרשב"א שאתרוג של ערלה יכולים לברך עליו ולצאת בו י"ח בחג, אף שהוא אסור בהנאה והבעל אינו יכול להשתמש בו מ"מ יש לו בעלים והוא "שלו" וזה שאינו יכול להשתמש בו לא מעלה ולא מוריד. ומובן מזה שמצד האתרוג יש לו בעלות גמורה, שהרי העיקר הנוגע לנו אינו ההשתמשות אלא שיש לו בעלים.

שיהי' נקנה ללוקח) והוא עושה כל מה שיכול למשוך ידיו מהחפץ ושלא יהי' שמו נקרא על אותו חפץ, ונשאר הבעלות על החפץ בעלות קלושה ביותר, ובודאי יכול האונס לקנות את זה.



ויצאה חנם אין כסף, מה מיותרת?

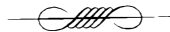
הת' יעקב אליהו שיח' הירש

383

במסכתין¹ דורש הגמ' את הפסוק? "ואם שלש אלה לא יעשה לה ויצאה חנם אין כסף" דלכאורה התיבות "אין כסף" מיותרים שהרי "מצי למיכתב ויצאה חנם ולא מצי אין כסף אלא למידרש ביי"^{2,3}, ומזה למד הגמ' דאין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר עיי"ש.

ולכאורה יש לעיין שהרי גם התיבה "חנם" מיותרת היא, שהרי באם הי' נאמר "ואם שלש אלה לא יעשה לה ויצאה" ותו לא, ג"כ היינו יודעים דיוצאת היא בחנם, דאם לא בחנם באיזה אופן היא יוצאת? ואין לתרץ דמדובר כאן בגרעון כסף שהרי מפורש בכתוב "ואם שלש אלה לא יעשה לה" והרי אחד מהשלש אופנים הוא גרעון כסף, שהרי כתיב לעיל מיני⁴ "ואם רעה בעיני אדוני אשר לא יעדה והפדה" ועל זה קאי "ואם שלש אלה לא יעשה לה". וא"כ שוב קשה מה בא תיבת חנם להוסיף, ואם אינו מוסיף כלום ומיותרת היא למה אין דורשים אותו?

ויש לומר הביאור בזה, ובפשטות: רש"י בפירושו על התורה דבא לפרש פשוטו של מקרא⁵ מפרש על פסוק זה "ומהו האמור כאן ויצאה חנם שאם קדמו סימנים לשש שנים תצא מהן. או אינו אומר אלא שתצא בגרות ת"ל אין כסף לרבות יציאת בגרות. ואם לא נאמרו שניהם הייתי אומר ויצאה חנם זו בגרות לכך נאמרו שניהם שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק". ולפי דברי רש"י י"ל דאי הוה כתוב רק "ויצאה" (בלי הוספת חנים) הו"א שיוצאת לאחר שש שנים. והא ראי' שיכולים לפרש כן הוא משום ששולל הפירוש לא משום שאינו מתאים כאן אלא משום שזה כבר ידענו ממקום אחר. לפי זה מובן מדוע נקט הגמ' (ורש"י ושאר המפרשים) בפשטות ש"חנים" אינו מיותר בהפסוק, דבלאו הכי הי' במשמע שרק לאחר שש שנים יוצאת היא לחירות⁶.



(1) ד, ב.

(2) משפטים כא, יא.

(3) לשון רש"י בד"ה ויצאה חנם.

(4) שם פסוק ח'.

(5) ראה בהנסמן בלקו"ש ח"ה ע' 1 הערה 1.

(6) ולהעיר שרש"י בד"ה שלו עה"ת העתיק גם תיבת חנים.

לשיטתייהו דאביי ורבא בכסף קידושין

הת' מנחם מענדל שיחי' מינקאוויטש

⌘

איתא במכילתין¹: מנין שאף בשטר [שיכולים לקדש בה אשה] . . אמר קרא ויצאה והיתה מקיש הוי' ליציאה מה יציאה בשטר אף הוי' בשטר . וע"ז מקשה "ואקיש נמי יציאה להוי' מה הוי' בכסף אף יציאה בכסף". וע"ז בא ב' תירוצים אחד מאביי ואחד מרבא. אביי תירץ "יאמרו כסף מכניס כסף מוציא אין קטיגור נעשה סניגור, א"ה שטר נמי יאמרו שטר מכניס שטר מוציא אין קטיגור נעשה סניגור" וע"ז מתרץ "מילי דהאי שטרא לחוד ומילי דהאי שטרא לחוד (בזה כתוב לשון כניסה וזה מפורש לשון יצאה - רש"י)" משא"כ בכסף ד"טיבעא מיהו חד" (אינו נזכר בתוכו אם להוציא אם להכניס - רש"י), זהו השקו"ט לשיטת אביי. אולם רבא פליג עלי' והביא תירוץ אחרת והוא מסברא "אמר קרא וכתב לה בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף". וצריך להבין, מאחר שנתבאר דברי אביי ואיך שאינו מוקשה, למה מיאן רבא מתירוצו של אביי והוסיף תירוץ מדילי'?

והנה, לקמן² דן הגמ' על דברי ר"מ שבמשנה³ "עבד כנעני . . קונה את עצמו בכסף על ידי אחרים ובשטר על ידי עצמו" וע"ז שואלת הגמ' "מכדי שמענא לי' לר"מ דאמר חוב הוא לעבד שיצא מיד רבו לחירות ותנינא זכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו" והרי זה הוכחה דמדובר שהעבד יודע מכסף זה שניתן ע"מ לשחררו, אלא דלפי זה קשה דברי הסיפא וכמבואר שם בהסוגיא. וע"ז בא ב' תירוצים "אמר אביי לעולם שלא מדעתו ושאני כסף הואיל וקני לי' בעל כורחי' מקני לי' בעל כורחי'" והיינו שכשם שנעשה עבד בלי הסכמתו, כן גם שיחרורו יכול להיות בלי הסכמתו אע"פ שבד"כ אין חבין לאדם אלא בפניו. וע"ז שואלת הגמ' "א"ה שטר נמי יאמרו שטר מכניס שטר מוציא אין קטיגור נעשה סניגור" וע"ז מתרץ "מילי דהאי שטרא לחוד ומילי דהאי שטרא לחוד" משא"כ בכסף ד"טיבעא מיהו חד", והיינו כהשקו"ט בסוגיין בקידושי אשה. ורבא פליג עלי' גם על זה ומתרץ "כסף קבלת רבו גרמה לו שטר קבלת אחרים גרמה לו". חזינן דרבא לא ס"ל מהך סברא דהאי שטרא לחוד והאי שטרא לחוד, ובכסף טיבעא מיהו חד, וצ"ב מהי הסברא שאין רבא מסכים עם סברתו זו של אביי?

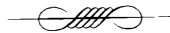
(1) ה, א.

(2) כג, א.

(3) כב, ב.

וי"ל הטעם לזה ע"פ דברי האב"מ⁴ בביאור דברי הגמ' בסוגיא דשטר בההו"א "הכא נמי האי כספא לחוד והאי כספא לחוד" דלכאורה מהי הסברא בזה, בשלמא בשטר הרי ניכר בתוכה על מה היא באה, משא"כ בסף. ומבאר שהגדרת הכסף בקידושין והגדרת הכסף בגירושין שונים הם דאע"פ שבנוגע לגירושין אין אמרינן שהכסף הוא "כסף שיווי" שהרי בכסף שיווי הוא לקנות לו דבר, ובגירושין נעשה להיפך, אלא הגדרתה היא "כסף קנין". משא"כ בקידושין הכסף הוא כסף שיווי, עיי"ש לדבריו.

על פי זה י"ל שלרבא גם למסקנא כסף קידושין הוא כסף שיווי וכסף גירושין הוא כסף קנין, משא"כ לאביי י"ל דלמסקנא ס"ל שגם כסף קידושין הוא כסף קנין. ולפי זה יתורץ למה בב' מקומות הנ"ל חולק רבא על אביי כיון שהוא סובר כההו"א ואינו מסכים עם הסברא "טיבעא מיהא חד" שהרי גדרם שונה.



דיוק הלשון כיהודה ועוד לקרא

הת' יוסף שיחי' בערגשטיין

1. 83

במס' קידושין¹ מביא הגמ' הלשון חרופתי ושקו"ט שם אם לשון זה מועיל לקידושין. ומביאה ברייתא ששם מבואר שחרופה מועיל לקידושין לפי שביהודה היו קורין לארוסה חרופה. הגמ' שואלת "ויהודה הוא רובא דעלמא?" ומתריך "הכי קאמר האומר חרופתי מקודשת שנאמר והיא שפחה נחרפת לאיש ועוד ביהודה קורין לארוסה חרופה" וע"ז שואלת הגמ' "ויהודה ועוד לקרא (וכי המקרא צריך סיוע ממנהג שביהודה - רש"י)?" ומתריך "הכי קאמר האומר חרופתי ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה".

והנה, במסכת בבבא בתרא² הגמ' עוסקת בבירור מילת "יציע" מהו. ומבארת הגמ' שהוא בנין שנבנה סמוך להבית. אח"כ, בדרך אגב, אומרת הגמ' שיש לשונות אחרות ליציע ומביא ראיות מפסוקים לכל א' מהן - וז"ל שם: "שלוש שמות יש לו יציע, צלע, תא". אח"ז, הגמ' ממשיך ומביא ראיה ממס' מדות: "ואי בעית אימה מהכא: כותל ההיכל. . .".

והקשו שם התוספות³, שלכאורה הגמ' (כאן בב"ב הוא כמו הגמ' בקידושין ש)תחילה מביא ראיה מהפסוק ואח"כ מביא ראיה מברייתא (פי', אם יש כבר ראיה מהפסוק, למה צריכים הראיה מהברייתא)? ותירצו התוספות: "ואומר ר"י, דהתם [במסכת קידושין, סוגיין] לא קפיד אלא אלשון 'ועוד', אבל הכא דלא קאמר 'ועוד', אתי שפיר".

אלא דלכאורה א"כ הא גופא קשיא. אם כל הבעי' היא הלשון "ועוד", אבל עצם הענין שמביאים פסוק לאחר הנהגת בני אדם אינו דבר כ"כ קשה, למה כאן בקידושין אומרת הגמ' שכן ביהודה ועוד וכו', הו"ל לשנותו ללשון דואב"א (וכפי שהוא שם בב"ב) ולא הוה קשה קושיית התוס'. ובסגנון אחר: מדוע הוצרך הגמ' כאן להביא דוקא הלשון ד"ועוד"?

(1) ה, א.

(2) סא, א.

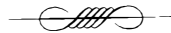
(3) ד"ה ואב"א.

ויש לומר⁴ שהלשון "ואי בעית אימא" הוא רק כשהגמ' מסתפק בהראי' הראשונה, ולכן אומר "ואב"א" ומביא עוד ראי'. משא"כ הלשון "ועוד" הוא ראי' נוספת אע"פ שהראי' הראשונה הוא טוב ג"כ⁵.

עפ"ז, בסוגיין בקידושין, שתחילה מביא הראי' מאיזה פסוק ואח"כ מאיזה ברייתא - שהראי' הראשונה היא טוב מעצמו, לכן כדי להביא הראי' השני', משתמש הגמ' הלשון "ועוד" (וע"ז שואל "ויהודה ועוד לקרא").

אבל לפי זה, עדיין אינו מובן: אם הלשון ואב"א נשתמש כשיש ספק בהדבר (בהראי'), למה בבבא בתרא, אחר שמביא הראיות מהפסוקים, אומר הגמ' "ואב"א . . .", לכאורה ה' צריך להשתמש הלשון "ועוד" (כמו בקידושין)?

וי"ל ע"פ מה שמבאר הריטב"א שם: "ועוד י"ל דהכא הוצרך להביא מן המשנה לפי שהיא יותר מבוארת מהמקרא שהתא הוא היציע, וכאילו פירש למקרא". פי', הטעם למה הגמ' מביאה הראי' מהברייתא אחר שמביאה הראי' מהפסוק הוא לפי שהראי' מהברייתא מבארת הראי' מהפסוק. ואפשר, שכיון שהיא רק ביאור להראי' הראשונה, לכן אין לה תוקף כ"כ כמו הראי' הראשונה, ומשו"ז משתמש הגמ' שם הלשון "ואב"א".



(4) ע"פ מש"כ בספר אילה שלוחה - ב"ב ע' קפו.

(5) וכן מוכח מיד למלאכי סימן סג, ע' נט, שהלשון ואב"א "קאמר לפעמים מפני שמסתפק בהדי' מילתא אי הוי' הכי או הכי ולא קים לי' בודאי בכל חד לחודי".

ישיבת ליובאוויטש באלטימאר ביאור בתוס' ד"ה לא יהא

הת' חיים מאיר שיחי' בוקיעט

1. §3

איתא במסכת קידושין¹: דאמר רב יהודה אמר שמואל כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהן אפילו לו שמעי ליי הא דרב הונא אמר שמואל [שהלכה כר' יוסי דאם ה' מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושין ונתן לה מעות מקודשת אף אם לא פירש] אמר ליי רב אשי אין הכי נמי עכ"ל הגמ'. ופרש"י² להיות דין בדבר שמא יתיר איסור ערוה וזהו עיוות שאינו יכול לתקן עכ"ל.

והנה, התוס'³ לאחרי הבאת דברי רש"י (מבלי להקשות עליו), הביאו פירוש נוסף בדברי הגמ' והוא פירוש הר"ר עזריאל שלא קאי על הדיין, אלא "שלא ידבר עם הנשים על עסקי קידושין לקדשם וכו'". ויל"ע מדוע הוצרכו התוס' להביא תחילה דברי רש"י ורק לאח"ז דברי הר"ר עזריאל, דאיזה קושי ראה בדבריו דמשום זה הוצרכו לפירוש חדש, ומה נחסר בפירושו של רש"י?

לכאורה ה' אפשר לומר, דאף שבפירוש לא הקשו התוס' אפרש"י מ"מ מיאנו התוס' בפירושו משום הקושי שיש בפירושו. שהרי על דברי רש"י מצינו במפרשים כמה קושיות:

(א) כפי שהקשה בתוס' הרא"ש: אם המדובר הוא בדיין, מה מיוחד כאן שצריכים להזהירו שיהי' בקי בהלכות, ואם אינו בקי אל יהי לו עסק עמהן, הרי כן הוא בכל דיני תורה ומה נתחדש לנו כאן⁴?

(ב) כפי שהקשה בחידושי הב"ח: הרי לאו ברשיעי עסקינן ואם הוא אינו יודע ההלכות לא יבוא להתיר איסור ערוה החמורה ומה צריכים להזהירו על זה?

אלא, דבאמת י"ל באופן אחר, ובהקדים ביאור נוסף בדברי רש"י:

(1) ה, א.

(2) ד"ה לא יהא.

(3) ד"ה לא יהא.

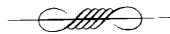
(4) לפרש"י י"ל שאף שכן הוא בכל הלכות התורה שהדיין צריך להיות בקי, מ"מ כאן דמדובר באיסור עריות שהוא מעוות שלא יכול לתקן, לכן מדגישים שצריך הדיין להיות בקי. אבל אמת הוא שכן צריך להיות בכל דיני התורה.

מסקנת הגמ' היא, לשיטת רש"י דדיין שאינו יודע דינו של ר' יוסי אסור להורות "לא יהא לו עסק עמהן". ולכאורה נשאלת השאלה הרי איך יידע הדיין שישנו דיון במי שהי' מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושי' שפסק ר' יוסי דבנתנית הכסף לחוד מקודשת אף אם לא פירש לשם מה הוא נותן לה כסף זה והלכה כמותו, והוא אינו יודע מזה? אלא, הכוונה כאן היא לא על הדיין עצמו, אלא על אלו היודעים דינו של ר' יוסי וידועים גם כן שדיין זה אינו יודע מדינו של ר' יוסי שמחוייבים הם ללמדו דין זה כדי שלא יבוא הוא ולפסוק בטעות ולהתיר איסור ערוה שהוא עיוות שאינו יכול לתקן⁵.

וכמו שהקשנו לשיטת רש"י, כן יש להקשות גם להר"ר עזריאל, דאיך יידע אדם זה דינו של ר' יוסי ויהא ניזהר שלא לדבר עם הנשים על עסקי קידושי' וכו' (ולזה לכאורה אין לתרץ כנ"ל)?

וי"ל, שבאמת התוס' לא סברי מפירושו של הר"ר עזריאל, וכפי שרואים בהדיבור שלאח"ז שהקשו עליו. ולפי זה ניתן לומר שלכן הקדימו התוס' את פרש"י, כיון שגם הם עומדים בשיטתו. ומובן ג"כ זה שלא הקשו עליו (וכפי שהקשו התוס' הרא"ש והב"ח ועוד), שהרי גם הם עומדים בשיטה זו.

ולא באתי אלא להעיר.



גדר אמירה בקידושין

הת' שלום דובער שיחי' בלומינג

:ח

א

איתא במכילתין! אמר שמואל בקידושין נתן לה כסף ושוה כסף (משום דקא בעי למימר סיפא בגירושין נתן לה כו' נקט כי האי לישנא (נתן) - רש"י) ואמר לה הרי את מקודשת (ולא גרסינן לי - רש"י) הרי את מאורסת הרי את (לי) לאינתו הרי זו מקודשת הריני אישך הריני בעליך הריני ארוסיך אין כאן בית מיחוש (אין כאן אפי' ספק קידושין דכי יקח כתיב ולא שיקח עצמו לה ודגירושין אין כאן בית מיחוש אף לפוסלה לכהונה - רש"י) וכן בגירושין נתן לה ואמר לה הרי את משולחת הרי את מגורשת הרי את מותרת לכל אדם הרי זו מגורשת איני אישך איני בעליך איני ארוסיך אין כאן בית מיחוש אמר ליה רב פפא לאביי למימרא דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות (בית יד אחיזת הדבר אע"פ שאינו מוכיח אחיזת לשון גמור כי הכא דקאמר הרי את מקודשת ולא קאמר למאן - רש"י) הויין ידים (ואמר דלדידיה קדשה - רש"י) והתנן האומר אהא (אהיה - רש"י) הרי זה נזיר והוינן בה ודילמא אהא בתענית קאמר ואמר שמואל והוא שהיה נזיר עובר לפניו (דודאי אהיה אף אני כזה קאמר אלמא בעינן הוכחה - רש"י) טעמא דנזיר עובר לפניו הא לאו הכי לא הכא במאי עסקינן דאמר לי אי הכי מאי קמ"ל הני לישני בתראי (דקאמר בהו אין כאן בית מיחוש בין דקידושין בין דגירושין - רש"י) קמ"ל הכא כתיב כי יקח ולא שיקח את עצמו והכא כתיב ושלחה ולא שישלח את עצמו עכ"ל הגמ'.

והקשו בתוד"ה הא לאו הכי וז"ל "וא"ת אמאי לא משני דלעולם הוויין ידים והתם דקאמר אהא אפילו ידים שאין מוכיחות לא הוויין דדילמא אהא בתענית קאמר וי"ל דטפי משמע אהא לשון נזירות מלשון תענית דאהא משמע מיד ופעמים שאכל ולא מצי למימר אהא בתענית עד למחר אבל גבי נזירות מיד יכול להתחיל נזירותו אם ירצה" עכ"ל.

והנה, מצינו תירוצים אחרים לקושיית התוס' בדברי הראשונים: הרמב"ן² מתרץ "ואפשר דה"ק טעמא דנזיר עובר לפניו דהווי ידים מוכיחות הא אין נזיר עובר לפניו אעפ"י שדבר קודם לכן בעסקי נזירות שמשמעות דבריו לנזירות יותר מתענית לא משום דהווי להו ידים שאינן מוכיחות דאי לאו הכי לימא שמואל בענין אחר שנראין דבריו לענין נזירות יותר מתענית ולא יהא מוכיח

(1) ה, ב ואילך.

(2) ד"ה ואמר שמואל.

כל כך ויש ידים מוכיחות לפי זה ממה שהקשו בהדיא ודילמא בתענית קאמר דמשמע דלכ"ע מקש' בין למ"ד הויין ידי' בין למ"ד לא הויין ידי' דאלת"ה הול"ל תפשו' דידים שאין מוכיחות הויין ידי' אי נמי לימ' תהוי תיובתא דמ"ד לא הויין ידים" ואח"כ מוסיף פירוש שני ובקטע חדשה "ואפשר שלשון אהא עצמו משמע תו יותר לנזירות יותר מתענית מפני שהוא אומר אהא אני עצמי נזיר והוי תואר שם אבל אינו יכול לומר אהא עצמי תענית אלא אהא עומד בתענית זו"ש אהא ולא פי' יותר על עצמו הוא אומר שיהא כך לפיכך הוא נזיר ועפ"י כן נקרא ידים שאין מוכיחות כנ"ל".

וברשב"א³ הובא בשם הראב"ד "דהתם בריש נזיר (ב, ב) מוכיח דאפילו תופס בשער דאיכא ידים קאמר דאינו נזיר אא"כ נזיר עובר לפניו"⁴.

ויש לעיין מדוע מיאנו שאר הראשונים בתירוצו של התוס' והביאו תירוצים אחרים, ולאידך באם יש איזה חסרון בתירוצו של התוס' למה תירצו הם בתירוץ זה ולא הביאו תירוץ אחרת המתאמת יותר וכשא"ר? ובפרט שלפי תירוצם של הראשונים שהבאנו לעיל יומתק גם מה שהגמ' אינה מביאה הוכחה לזה שידיים שאינה מוכיחות שמה ידים מזה דדילמא בתענית קאמר ואת"ל שלא ראו התוס' בזה איזה יתרון ולכן לא הי' צורך להביא תירוצם של שא"ר הרי ברמב"ן מובא ב' תירוצים ובתירוץ הב' מבואר ש"אהא" לא רק שמשמע לנזירות יותר, אלא שאינו נופל⁵ אלא על נזיר שהוא שם התואר. ובסגנון הרגיל במה פליגי תוס' ושאר'ר בביאור דברי הגמ'?

(3) ד"ה והא.

(4) ולתירוציו של הריטב"א, יבואר לקמן סעיף ו'.

(5) כן משמע מפירושו דאע"פ שכתב "אהא עצמו משמע תו יותר לנזירות יותר מתענית", מ"מ ממשיך "אבל אינו יכול לומר אהא עצמי תענית אלא אהא עומד בתענית זו"ש אהא ולא פי' יותר על עצמו הוא אומר שיהא כך לפיכך הוא נזיר". והרי, ע"פ סברא אין הלשון "אהא" (כשם התואר) נופל אתענית כלל. וראה לשון הריטב"א (ד"ה ואמר שמואל) "ולא מסתברא למימר אהא תענית... אהא שהוא לשון נופל על נזירות שהיא לשון דבר שבגופו" והא דכתב הרמב"ן "יותר" י"ל די' ב' אופנים במשמעות (א) משמעות חיובית (ב) משמעות שלילית. דבמשמעות חיובית התיבה מבטא תוכן מסוים, משא"כ במשמעות שלילית דלהתיבה עצמו אין פירוש רק שע"י שלילת כל שאר האפשרויות באים בהכרח למשמעות שלילית. עד"ז י"ל כאן ד"אהא" מצ"ע אין במשמעותו לנזירות, אלא, לאחר ששוללים כל האפשרויות שאינם שייכים לגופו (כולל תענית) אמרינן שמשמעותו הוא לנזירות. נמצא מזה שבאמת אין "אהא" משמע כלום (בין נזירות ובין תענית) באופן חיובי, ולכן אמרינן דהמשמעות לנזיר הוא רק "יותר" (דכנ"ל אינו נוטה למשמעות אחד יותר במובנו העצמי). ואף שבגמ' נאמר בפירוש "דילמא אהא בתענית קאמר" דפירושו שיש במשמעות לשון "אהא" (מצ"ע) ענין לתענית, אין מזה סתירה לדברי הרמב"ן ד"אהא" שייך דוקא בדבר שבגופו. והטעם לזה הוא דהגמ' מדייקת ואומרת "בתענית" והיינו שהאדם שרוי בתענית.

והנה, בהד"ה שלאח"ז (ד"ה הב"ע דאמר לי) הקשו התוס' וז"ל: "משמע דמסיק הכא לשמואל דידים שאין מוכיחות לא הוויין ידים ותימה דבריש מסכת נדרים (דף ב.) אמר האומר לחבירו מודרני ממך מופרשני ממך מרוחקני ממך שאיני אוכל לך שאיני טועם לך אסור וקאמר' עלה בגמרא (שם דף ד:) אמר שמואל בכולן עד שיאמר שאיני אוכל לך שאיני טועם לך ומסיק מאי טעמא דילמא מודרני ממך דלא משתעינא בהדך משמע מופרשני ממך דלא עבידנא משא ומתן בהדך משמע מרוחקני דלא קאימנא בד' אמות דילך משמע ופריך (שם דף ה:) לימא דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הוויין ידים ומשני שמואל מוקי מתני' כרבי יהודה דאמר ידים שאין מוכיחות לא הוויין ידים ומדקאמר שמואל מוקי למתני' כרבי יהודה מכלל דאיהו לא סבירא ליה כוותיה אלא סבירא ליה דהוויין ידים ואין לפרש דשמואל מוקי למתני' כרבי יהודה וסבר ליה כוותיה מדאמר בתר הכי ומאי דוחקיה דשמואל לאוקמא מתני' כרבי יהודה ומאי קשיא אמאי דחיק ומוקי מתני' כרבי יהודה משום דסבר ליה כוותיה לכך מוקי כרבי יהודה אלא ודאי קים ליה דהוויין ידים? "ועוד דאמר בגיטין (דף פה.) גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם רבי יהודה אומר ודן די יהוי ליכי מינאי הוא גופו של גט ופליגי רבנן עליה ושמואל סבר כרבנן.

"וי"ל דהרי את מקודשת ולא אמר לי לא משמע כלל דמקודשת לי קאמר דאדם עשוי לקדש אשה לחבירו וידים שאין מוכיחות כלל כי הני ודאי קאמר שמואל לא הוויין ידים אבל בהאי דנדרים הוו מוכיחות טפי וכן ההוא דכותב טופסי גיטין הוו מוכיחות דאין אדם מגרש אשת חבירו אך בריש מסכת נזיר (דף ב:) יש ספרים דגרסי האומר אהא ה"ז נזיר אמר שמואל והוא שהיה נזיר עובר לפניו וקא אמר לימא דקסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הוויין ידים אין מש"ה כי נזיר עובר לפניו הוי ידים מוכיחות ומהני אבל אין נזיר עובר לפניו הוי ידים שאין מוכיחות ולא מהני ואית ספרים דגרסי לימא קסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הוויין ידים ומשני עובר לפניו הוויין ידים שאין מוכיחות לכל הפחות אבל אין עובר לפניו אפילו שאין מוכיחות לא הויי" עכ"ל.

ולפי זה הפירוש בהשקו"ט הוא דמזה שיכול להתפרש "לתענית קאמר" הרי אין זה יד מוכיח, וא"כ אף שכבר נתבאר שלשון "אהא" הוא לנזירות מ"מ עדיין אינה לשון שלם דיכולים להתפרשו אחרת בהוספת איזה תיבות. והטעם שבחרה הגמ' להביאו בלשון הזה דוקא (ולא רק שאינו לשון גמור) הוא להסביר למה אמרינן שאין זה לשון שלם ולא רק העובדה שאינה לשון שלם. וראה לקמן.

והנה, על קושייתם מנדרים תירצו הראשונים⁶ בפשטות: דאף אם סבר שמואל כרבי יהודה, מ"מ אם לא דייק כן ממתני' לא הי' שביק רבנן דההרבים. ועל קושייתם מגיטין, תירצו הראשונים⁷ שלא רצה שמואל להיכנס לדבר השנוי במחלוקת ולכן נקט דוגמא שהוא לכו"ע. וגם בזה יל"ע במה נחלקו תוס' ושאר דדוקא התוס' מחלקים "ידיים שאין מוכיחות" לשנים, משא"כ השאר אין מחלקים?

וגם בגוף פירושם צ"ע שהרי כתבו "דהרי את מקודשת ולא אמר לי לא משמע כלל דמקודשת לי קאמר דאדם עשוי לקדש אשה לחבירו וידיים שאין מוכיחות כלל כי הני ודאי וכו'" והקשה הפנ"י⁸ דמקושייתם לעיל בד"ה "הא לאו הכי לא" משמע דבמקום שאין משמעות לצד אחד יותר מחברתו, גם ידיים שאין מוכיחות לא הוי, אלא שאינו ידיים כלל. וא"כ צ"ל שהאומר הרי את מקודשת, גם למ"ד ידיים שאין מוכיחות הוי ידיים, מ"מ אינה מקודשת, וקושיית הגמ' היא למימרא דקסבר שמואל דאפי' בכה"ג דליכא שום משמעות יותר דכוונתו לקדשה לעצמו מקודשת. אלא שלכאורה דוחק הוא בלשון הגמ'. ומתרץ הפנ"י שבקידושין אכן יש משמעות יותר שמקדשה לעצמו (וראה לעיל ברמב"ן) אלא "הכא דבלא אמר לי שכתבו דהוי ידיים שאין מוכיחות כלל היינו לענין דלא מקרי מוכיחות קצת אלא שאין מוכיחות כלל ולעולם ידיים מיהו מקרי אלא שאין מוכיחות כלל" ומשמע מדבריו די שחילוק (לדעת התוס') בין משמעות להוכחה, והיינו שיכול להיות שאף אם יש משמעות יותר לצד אחד, עדיין אינה הוכחה. והדברים צריכים ביאור.

ב

ויש לומר הביאור בזה: בזה שבקידושין צריכים דיבור, מצינו ב' מהלכים כלליים באחרונים⁹: יש שסוברים שצריכים הדיבור עצמו לקידושין, וכפי שמצינו לפעמים שכוונת הלב ומעשה בפועל אינם מספיקים וצריכים גם דיבור, שיוציא מפיו. אבל באופן אחר ישנם הסוברים שהדיבור הוא רק

(6) ר"ן לנדרים שם ד"ה ר"י. רשב"א לנדרים שם ד"ה ומ"מ. ועוד.

(7) ראה ר"ן ורשב"א שם. שו"ת הריטב"א סי' רח.

(8) ד"ה ו"ל שהרי את מקודשת.

(9) ראה תורת גיטין סי' קמא. ברכת שמואל סי' א'. קהילת יעקב סי' ו'. ועוד. וראה גם המאירי בתחילת מסכת קידושין.

אמצעי שבו רואים הגילוי דעת דבעינן בקידושין (אלא, דלאחר שהתקינן שיוציא כן בשפתיו אינו יכול לגלות דעתו בשום אופן אחר מדיבור)¹⁰.

ויסוד החילוק ביניהם י"ל: דבדיבור יש ב' עניינים, (א) האותיות והתיבות שמוציא בשפתיו (ב) השכל ומידות המאיר באותיות ותיבות אלו. ונחלקו מהו העיקר בהדיבור, האותיות לעצמו (צד הא') או השכל המאיר בהם (צד הב') והאותיות הם רק אמצעים שבו יכול לגלות מה שמונח בשכלו. ויסוד פלוגתתם הוא מהו הצורך בדיבור כאן, וכנ"ל האם הוא לצורך עצמו או רק לגלות דעתו.

ויש לומר שבוזה פליגי גם התוס' וש"ר. שא"ר סברי כאופן הא' שהדיבור הוא האותיות, והתוס' סברי שעיקר הדיבור הוא השכל המאיר בהאותיות (והיינו רק כדי לגלות דעתו). ולכן מיאנו הרמב"ן והרשב"א לתרץ כהתוס' דמשמעות "אהא" הוא מיד, שהרי זה מבאר השכל המאיר בהאותיות, ולדידהו לא זהו העיקר הנוגע לנו, ולכן הוכרחו לפרש באופן אחר שהרי **מהאותיות עצמם** אין רואים שום נטי' לנזירות דוקא.

דוגמא לדבר הוא "כלי" שאף שברובא דרובא משתמש בו לתבשיל מסויים, מ"מ אם אינו מיוחד לתבשיל זה, ולפעמים הוא משתמש בו לתבשיל אחרת, הרי אין יכולים לומר שכלי זה **בעצם** הוא לתבשיל זה שהרי לפעמים משתמש בו לתבשיל אחרת ורק **ההשתמשות שבו** מיועד להתבשיל שמשתמש בו לרוב הפעמים. משא"כ אם יש כלי שאפשר להשתמש בו רק לתבשיל זה, **ואא"פ** להשתמש בו לתבשיל אחרת, אז הוי עצם תוכן הכלי לתבשיל זה. כן הוא גם באותיות, בכדי לומר ש"אהא" הוא יד לנזירות, זה שיכולים לפעמים להשתמש בו בתוכן של נזירות אינו מספיק וצריכים אותיות שמשתמשים בהם אך ורק לתוכן זה¹¹.

וע"ז מביאים הרמב"ן והרשב"א ביאורים שמהם נמצא ש"אהא" אכן **מיוחד הוא** לנזירות ולכן נחשבת כיד לנזירות: (א) באם דיבר על עסקי נזירות לפני כן, שאז בודאי כוונתו לנזירות (כמובן בפשטות). ומצד זה שתיבות אלו באים בהמשך להדיבור בענין הנזירות (ובזה **שולל** הוא האפשריות לפרש "אהא" על אהא בתענית קאמר) נעשה הנזירות "ענינים" של תיבות אלו. (ב)

10) ראה דברי התו"ג שם "אלמא דבקיודושין דיבורא בעינן ולא מהני אומדנא דמוכח" לעומת דברי הברכ"ש שם "דבקיודושין בעינן שיהי' הוכחה בדיבורו". וראה במאירי שם. ובין ב' מהלכים אלו יש גם נפק"מ ואכמ"ל.

11) וזה שהגמ' לא הקשה מזה ש"אהא" מועיל דמזה רואים שידיים שאינם מוכילות הוו ידים, י"ל שהגמ' רצה רק להקשות מהמסקנא ולהקשות מדברי שמואל עצמו, ואין כוונתו להביא סברות לב' הצדדים.

אהא משמע רק דבר שבגופו, שהוא עצמו נזיר, ואינו נופל על תענית, וגם בזה רואים איך ענינם של האותיות "אהא" הוא נזירות. ג) כשתפס בשערו דגם בזה ברור שכוונתו הוא לנזירות וזה נעשה ענינים של האותיות, וכנ"ל¹².

ועד"ז יהי החילוק בין זה ש"הרי את מקודשת" הוי יד. דלשיטת התוס' צריכים רק **שברוב הפעמים** אין אדם מקדש ע"י שליח אלא ע"י עצמו, ואע"ג ש"אדם עשוי לקדש אשה לחבירו", "הרי את מקודשת" עדיין נחשבת כיד. משא"כ לשא"ר ביארו איך שא"א אחרת, וצריכים לומר שכוונתו לעצמו או משום "אין אדם מקדש אשה לחבירו" (כלל) כדברי הריטב"א, או "מדלא קאמר למי משמע דלדידי קאמר" כהרמב"ן, דלא מסתבר כלל לומר שהוא מכוון לאיש אחר.

ג

ועכשיו נבוא לבאר דברי התוס' בד"ה הב"ע. ויש לומר שהשתי דרגות דמשמעות לעומת הוכחה הוא ממש ע"ד החילוק בין "יד" לפירוש התוס', ו"יד" לפירוש הרשב"א והרמב"ן.

ביאור הדברים:

יתכן לומר שיש משמעות לזה **יותר** מזה, אבל אא"פ לומר שמוכיח בזה יותר בזה. הוכחה הוא שאין אפשריות אחרת, הוא ברור לצד אחד דוקא (וכמובן בפשטות). בגיטין ובנדרים מצינו "הוכחה": בגיטין, **אין אדם מגרש אשת חבירו**. וברור שכוונתו שמגרשה ממנו (אע"פ שלא אמר כן בפירוש). ועד"ז בנדרים, הכוונה בכל הלשונות הללו בודאי הוא לנדר הנאה, ורק בדוחק יכולים לפרשו לכוונה אחרת¹³. ויש לומר שלזה כיוון הפני יהושע שהבאנו לעיל.

[אבל ראוי לציין שאפילו בזה יש חילוק בין תוס' להרשב"א והרמב"ן. לפי התוס', **תוכן** הדיבור הוא ברור ומוכיח, שזהו העיקר בקידושין לדעתם.

12) ועפ"ז יש להבין בעומק יותר כוונת התוס' בקושייתם דבתחילה סברו כהרשב"א והרמב"ן, ולכן כתבו בקושייתם "אפילו ידים שאין מוכיחות לא הויין דדילמא אהא בתענית קאמר" ודלא כהלשון המובא בשא"ר שהבאנו "מאי משמע טפי לנזירות יותר מתענית". דבזה מדגישים התוס' דאם יכולים.

13) ויש לומר שכוונת הגמ' בנדרים לפי זה "דילמא . . קאמר" אע"פ שלשונות הללו מוכיחים (קצת) לנדר הנאה ע"ד ודילמא אהא בתענית קאמר לשיטת הרמב"ן - ראה לעיל הערה 5.

ולהרשב"א והרמב"ן, זה ש"אהא" הוי יד הוא מפני שאותיות אלו מוכיחות נזירות].

אבל פשוט שאי אפשר להרמב"ן והרשב"א לתרץ קושיות התוס' בזה, שיש שתי דרגות באין מוכיחות, שהרי הדרגא השני' בתוס' הוא הוא דרגא הראשונה לדעתם. והדרגא למעלה מזה הוא רק ידים מוכיחות ממש. ולכן, מבארים שתמיד סובר שמואל שידיים שאין מוכיחות לא הויין ידים, ואין רא' שסובר שהויין ידים (עכ"פ באופן מסויים) מהמקומות המובאים בתוס'¹⁴.

ד

לפי כהנ"ל, יש לבאר גם מחלוקת התוס' והראשונים בהגדר דידיים מוכיחות. דהנה, התוס' בסוף פירושם מביאים ב' גירסאות בדברי הגמ' בנזיר (א) האומר אהא ה"ז נזיר אמר שמואל והוא שהיה נזיר עובר לפניו וקא אמר לימא דקסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים אין מש"ה כי נזיר עובר לפניו הוי ידים מוכיחות ומהני אבל אין נזיר עובר לפניו הוי ידים שאין מוכיחות ולא מהני. (ב) לימא קסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים ומשני עובר לפניו הויין ידים שאין מוכיחות לכל הפחות אבל אין עובר לפניו אפילו שאין מוכיחות לא הוי. ובפשטות כוונתם כאן הוא דהסוגיא דהכא הוא כהגירסא השני'¹⁵ בתוס'.

14) ועפ"ז יש לתרץ דיוק הלשון בהתוס': דהנה לפי ביאור הפנ"י בתיווך התוס' כאן עם קושייתם בד"ה הא לאו הכי, אכן יד שאין מוכיח תמיד משמע יותר לצד אחד. ועד"ז בקידושין, דתוס' סברי כהרמב"ן דעכ"פ ברוב פעמים האיש מקדש לעצמו (וראה לעיל בפנים). אבל לפי זה יוקשה לשון התוס' "דהרי את מקודשת ולא אמר לי לא משמע כלל דמקודשת לי קאמר". והרי אכן משמע (עכ"פ קצת) ד"לי" משמע? ובשלמא לשונו להלן "וידיים שאין מוכיחות כלל כי הנ"י", דשם הרי אמרו מוכיחות, ואכן אין כאן מוכיח. אבל איך "לא משמע כלל"?

וי"ל הביאור בזה בהקדם דיוק הלשון "קאמר" דפירושו הוא "וואס זאגט ער" (בל"א), והיינו שאין זה מה שמסתבר יותר מתוך דבריו, אלא "וואס זאגט ער" באופן ודאי. וא"כ "לא משמע כלל דמקודשת לי קאמר".

15) ראה רא"ש כאן. והנה, יש מפרשים שלפי התוס' אזלינן דוקא כגירסא הראשונה, שהרי לפי גירסא השני' כשאין נזיר עובר לפניו לכו"ע לא הויין ידים דליכא שום משמעות לנזירות ואין זה יד כלל. וכמו שהקשו התוס' לעיל דאפילו ידים שאין מוכיחות לא הויין דדילמא אהא בתענית קאמר. וכ"כ המהרש"א דהא דהקשו התוס' לעיל דנימא דאפילו ידים מוכיחות לא הויין, היינו כסברת הספרים דגרסי הכי בריש נזיר דאין עובר לפניו אפילו ידים מוכיחות לא הויין. וא"כ לפי גירסא זו שמואל סובר דידיים שאין מוכיחות הויין ידים, ורק כשאין שום משמעות לצד אחד לא מהני, משום דאין זה יד כלל. וצ"ל דהסוגיא דהכא אזלא כהגירסא הראשונה שהביאו התוס', וכשאין נזיר עובר לפניו הוי ידים שאין מוכיחות, אלא דשמואל סובר דבעינן ידים מוכיחות. אבל מלשון התוס' "אך בריש מסכת נזיר" משמע

וביאור הגמ' בנזיר הוא דמשני כשאין נזיר עובר לפניו אפילו ידים שאין מוכיחות לא הויין, כלומר דליכא אפילו קצת הוכחה מודה שמואל דלא הויין ידים (אע"פ שהם אכן בדרגא הראשונה של ידים שאין מוכיחות) אבל כשנזיר עובר לפניו דאיכא קצת הוכחה הויין ידים אע"פ שאינו מוכיח לגמרי. ולפי זה ביאור הסוגיא הוא דכשאומר הרי את מקודשת ליכא אפילו קצת הוכחה, ולכן מקשה לימא קסבר שמואל דאפילו ידים שאין מוכיחות כלל הויין ידים, והא שמואל בעי נזיר עובר לפניו מפני שצריכים קצת הוכחה עכ"פ (וע"ז מתרץ דאירי כשאמר ל').

ולפי זה עולה לדעת התוס' נזיר עובר לפניו אינו ידים מוכיחות. אבל הרמב"ן כתב בהדיא ד"משמע דאם נזיר עובר לפניו הוו ידים מוכיחות". ואין זה אומר אלא דרשני.

ויש לומר הביאור בזה ע"פ הנ"ל, דהפירוש בידיים מוכיחות עולה בקנה אחד עם שיטתם בידיים שאין מוכיחות. לפי הרשב"א והרמב"ן, שהעיקר הוא הדיבור עצמו, החסרון בידיים מוכיחות הוא שאין זה לשון גמור, ובענינו, שאמר "אהא", דאע"פ שמוכרח לומר שכוונת הדיבור הוא לנזירות, אבל לא אמר אהא נזיר, שזהו הלשון שלם ומוכיח לגמרי להיות נזיר. אבל אם נזיר עובר לפניו, אז "דכיון דעובר לפניו הוי כאומר בזה" אלא שקיצר בלשונו, ובלשון רש"י "דודאי אהי אף כזה אמר אלמא בעינן הוכחה" והיינו, דמפני שיש נזיר עובר לפניו הרי זה כאילו שאמרו כל הדיבור הוא לשון שלם וגמור¹⁶.

משא"כ לפי התוס' דאזלי בתר משמעות הדיבור (מפני שאותיות א"א אמצעי לגלות דעתו), כדי שיהי' בגלוי לגמרי מה שקורה כאן ע"י דיבורו, אינו מספיק מה שנזיר עובר לפניו, דהרי כל אחד יכול לצייר לעצמו שאם אחד אומר תיבה אחת (אהא) בשעה שאדם שנראה נורמלי (חוץ מזה שהוא מגדל פרע שער ראשו) עובר לפניו, אין בגלוי במצב זה שכוונתו הוא להיות נזיר.

שהגירסא הראשונה הוא סתירה לפירושו ואינו מתאים להגמ'. ולכן נראה כמו שכתב הרא"ש דלקמן בפנים.

16) וכדמוכח גם מלשון הריטב"א המובא בפנים, שכתב "הוי כאומר זה" ולא כתב שודאי כוונתו לכך. וצע"ק, שהרי סוכ"ס לא הוציא כל האותיות מפיו בגשמיות, ואם לשיטתם צריכים הדיבור עצמו, הרי אין זה דיבור מוכיח. ויש לומר הביאור בזה ע"פ מש"כ הריטב"א בהמשך דבריו "אלא שקיצר בלשונו" (דלכאורה מיותר הוא דכבר נאמר דהוי כאומר זה), והיינו שהוא אמר האותיות (בגשמיות) של לשון גמור, אלא שאמרו בדרך קצרה. ואינו דומה ל"אהא" כשאין נזיר עובר לפניו שאז אינו מוכיח, דאז אין מקום לקצר בלשונו, משא"כ כאן כשנזיר עובר לפניו, פשוט וברור הוא ד"אף אני כזה" קאמר, ולכן מסתבר שקיצר בלשונו שהרי הכזה הוא לפניו, ופשוט. וראה לקמן סעיף ו'.

והיינו אף שלשון גמור יש כאן, מ"מ לא גילה דעתו בשלימות ע"י דיבורו. ויד מוכיח הוא רק כשאמר הרי את מקודשת לי, דאז הדיבור הוא מגלה בכל התוקף (באופן שמוכיחות לגמרי) מה קורה כאן, והיינו שהאיש מקדש אשה זו להיות אשתו.

ונמצא דמכל אחד מהשיטות הללו, לפעמים באים לידי קולא ולפעמים לידי חומרא: בנוגע ליחשב כיד (עכ"פ שאינו מוכיח), קשה יותר לפי הרמב"ן והרשב"א, דלשיטתם צריך שיהי' הדיבור חד משמע. משא"כ להתוס' מספיק גם אם יכולים לפרשו בב' אופנים אלא שקרוב יותר לפירוש אחד. וכדי להיות יד מוכיח, הרי מאותו הסברא גופא נהפוך הוא, ודוקא להרמב"ן והרשב"א נקל יותר דלשיטתם גם נזיר עובר לפניו מספיק ליחשב כמוכיחות משא"כ להתוס', וכנ"ל.

לסיכום: ביארנו שהתוס' ושא"ר פליגי מהי הצורך בדיבור אם הוא הדיבור עצמו או הגילוי דעת שנעשה ע"י. לפי זה נחלקו גם בהגדרת יד בכלל ויד מוכיח בפרט. דלשיטת התוס' ישנם ג' מדרגות א) ידים שאין מוכיחות: שמשמע כב' דברים אלא שקרוב יותר לפירוש אחד. ב) ידים המוכיחות קצת: דאף שאין יכולים לפרשו באופן אחר, מ"מ אינה ברורה לגמרי. ג) ידים המוכיחות: שהגילוי דעת ע"י הדיבור הוא בשלימות. משא"כ לשיטת הרשב"א והרמב"ן, כדי שיהי' ידים שאין מוכיחות צריך דיבור שיש בו משמעות רק לצד אחד, דרק אז יש קשר בין האותיות עצמם להמשמעות שלהם, אבל עדיין אין זה לשון גמורה. וידים מוכיחות הוא דיבור שלם ד"כיון דעובר לפניו הוי כאומר כזה".

ה

ויש לומר שע"פ כל זה יתבאר כמה משינויי הלשונות בין רש"י והר"ן בסוגיין דיש לומר שרש"י ס"ל כהתוס' דהעיקר בהדיבור שבקידושין הוא הגילוי דעת שבזה, והר"ן כהרשב"א והרמב"ן ס"ל שהעיקר הוא הדיבור עצמו:

רש"י בד"ה ידים שאין מוכיחות כתב וז"ל "אע"פ שאינו מוכיח אחיזת לשון גמור כי הכא דקאמר הרי את מקודשת ולא קאמר למאן, אולם הר"ן על הר"ף כתב "כיון דלא אמר לי ידים שאין מוכיחות נינהו שאין כאן הוכחה גמורה דלדידי קדשה". עוד חילוק מצינו בין רש"י והר"ן הוא דברש"י ד"ה שהי' נזיר עובר לפניו כתב וז"ל "דודאי אהי' אף כזה אמר אלמא בעינן הוכחה [סתם] משא"כ להר"ן, כפי שהבאנו לעיל צריכים "הוכחה גמורה", ואינו מספיק הוכחה סתם.

וע"פ מה שביארנו בשיטת רש"י והר"ן יובהר גם שינויי לשונות אלו. לפי רש"י שהעיקר הוא הגילוי דעת (ועל זה בא הדיבור), לכן אף אם יש פירוש

אחרת מ"מ נקראת ידים. ולכן מפרש שהחיסרון כאן הוא שלא פירש למי מקדשה ויכול להיות שהוא שליח לקדשה לאחר, ובנזיר יש כאן איזה הוכחה שהרי יש נזיר עובר לפניו ועליו הוא אומר "אהי", וה"ז כמו שביארנו לעיל בשיטת התוס' בדרגת השני' בידים שבנוסף למשמעות יש גם איזה הוכחה, ובוזה הוא המעלה דנזיר עובר לפניו. אלא, שגם בנזיר עובר לפניו ישנו רק הוכחה אבל לא הוכחה גמורה (דהוכחה גמורה הוא רק בידים מוכיחות, וכנ"ל בשיטת התוס'). משא"כ להר"ן דהכוונה בדיבור הוא הדיבור עצמו (ואינו בא רק לגלות דעתו), כבר בידים שאין מוכיחות יש כאן איזה הוכחה, ולכן החיסרון שבזה הוא רק שאינו הוכחה גמורה, דזהו רק בידים המוכיחות. ולכן מדייק לומר "שאינן כאן הוכחה גמורה דלדידי קדשה", והיינו דאמת הוא דלדידי מקדשה, וא"א להיות אחרת שהרי "אין אדם מקדש אשה לחבירו", אלא, דהוכחה גמורה עדיין אינו שהרי לפועל לא פירש (דלדידי קדשה), משא"כ לרש"י וכנ"ל.

ועפ"ז יבואר גם שיטת תוס' ר"י הזקן שכתב בד"ה ידים שאין מוכיחות "שאינן בית יד אחיזת הדבר מוכיח אחיזתו בדיבור כי הכא דלא מבאר מקודשת למי או לאחר", והיינו כרש"י והתוס' דבידים שאין מוכיחות ישנם ב' משמעות (ולפי זה יבואר גם כן כמה עניינים בפירושו על הסוגיא, וכדלקמן).

1

ומכאן באנו לבאר שיטת הריטב"א, דהנה הריטב"א בסוגיין כתב "ואמר שמואל והוא שהי' נזיר עובר לפניו: דהשתא מוכחא מילתא לנזירות טפי מתענית, חדא דכיון דעובר לפניו הוי כאומר כזה, אלא שקיצר לשונו, ועוד משום דאהא משמע דבר שבגופו דהיינו אהא נזיר, ולא מסתברא למימור אהא תענית, שאין [גופו] עצמו תענית אלא שהוא בתענית, ומשום הכי חשיבי ידים מוכיחות דהוי ידים לדברי הכל ואפילו לרבא, ולהכי הוי נזיר, ואתיא מתניתין דברי הכל".

"הא אין נזיר עובר לפניו לא הוי נזיר: הא אין נזיר עובר לפניו לא הוי נזיר. פיר' אלמא ידים שאין מוכיחות לא הוויין ידים מדלא אוקמא אע"ג דאין נזיר עובר לפניו וקשיא להו לרבנן ז"ל מאי קושיא דהכא כמו היכא דאין נזיר עובר לפניו ואמר אהא אפילו ידים שאין מוכיחות ליכא כדפירישנא לעיל. ומפרקי לה דהיינו פרכא דאלו ס"ל לשמואל דידיה שאינן מוכיחות הוויין ידים בלאו נזיר עובר לפניו ה"מ לאוקמי מתני' במילתא דהוי ידים שאין מוכיחות כגון שהיה מדבר קודם לכן בענין נזירות ולא בענין תענית ואחר כדי דיבור שפסקו מדבורם אמר אהא דהשתא משמע לנזירות טפי מתענית".

ואח"כ מוסיף ביאור שני: "א"נ איפשר דאפילו בלאו הכי נמי הוי ידים שאין מוכיחות כגון שאמר שהיתה כוונתו לשם נזירות דכיון שאמר אהא שהוא לשון נופל על נזירו' שהיא לשון דבר שבגופם והוא אומר שנתכוין לכך למאן דאמר ידים שאין מוכיחות הוויין ידית חשבינן ליה פיו ולבו שוין אבל למאן דאמר ידידים שאין מוכיחות לא הוויין ידים אין כאן לשון נזירות וחשיב כאלו לא הוציא כלום בשפתיו וכוונתו לבו הוי דברים שבלב ואינם דברים ומשום הכי דייק רב פפא דכיון שלא אוקמה שמואל בחדא מהני אוקמתיה דהוה ליה ידים שאין מוכיחות ואוקמה בנזיר עובר לפניו שהוא ידים מוכיחות דאלמא סבירא ליה דבאידיך לא הוי נזיר ידידים שאין מוכיחות לא הוויין ידים ואלו בהא דקדושין דלא בעי לי משמע דסבירא ליה לשמואל ידידים שאין מוכיחות הוויין ידים וקשיא דשמואל אדשמואל ופריק ר"פ גופה דהכא במאי עסיקין דאמר ליי". ולכאורה צ"ע בזה:

(א) למה צריכים ב' הפרטים בביאור הענין דנזיר עובר לפניו¹⁷, והיינו 1) דכיון שעובר לפניו הוי כאומר כזה, 2) אהא משמע דבר שבגופו ולכן צריך לומר שכוונתו לנזירות. ולכאורה בחד מינייהו מספיק, וכדמצינו בכמה מדברי הראשונים (הובאו לעיל בס"א).

זאת ועוד: לכאורה לא רק שבחד מינייהו מספיק אלא עוד זאת דדבריו לכאורה סתרי הדדי שהרי מובן שכשאחד אומר "אהא" כשנזיר עובר לפניו, אין כוונתו לומר שהוא בגופו הוא כזה האיש העובר לפניו שהרי גופות חלוקים הם, וכמובן בפשטות, אלא כוונתו הוא "כזה" שאף אני אהי' כמוהו (בכ"ף הדמיון). נמצא דב' הביאורים בהריטב"א בביאור תיבת "אהא" סותרים הדדי, שהרי לפי ביאור הא' פירושו אינו שאהי' בגופי אותה האיש העובר לפני, אלא כמותו (בכ"ף הדמיון). משא"כ לפי הביאור הב' פירושו הוא שאהי' בגופי נזיר.

(ב) עד"ז קשה בביאורו איך שאהא (בלי נזיר עובר לפניו) הי' ידים בכלל (עכ"פ שאין מוכיחות): בשני הביאורים (דיבור קודם על עסקי נזירות וכשאומר שכוונתו לכך) ג"כ ב' פרטים בכל אחד מהם - אהא מלשון נזיר (דבר שבגופו), וגם זה שדיבר קודם או אמר שכוונתו לכך, ומהו הצורך בשניהם¹⁸?

17) ואין לומר שהם ב' פירושים אחרים שהרי כתב "חדא . . ועוד".
18) והנה, בביאור הראשון דהריטב"א לא הזכיר שאהא לשון נזירות. ומשמע מזה דיש רק פרט אחד בתירוץ זה והוא, שדיבר בעסקי נזירות קודם. והנה, יתכן לומר שסמך על מש"כ לפני זה בנוגע לנזיר עובר לפניו שאהא לשון נזירות. אבל עדיין אינו מובן מהו ההכרח שאהא יהי' נכלל בהביאור הראשון? וי"ל הביאור בזה: א) ע"פ סברא מאי שנא התירוץ השני מהראשון שדוקא בו יש צורך בלשון נזירות? הרי תוכן שני הביאורים הוא שמגלה כוונתו, וא"כ כמו שאמירתו שכוונתו לכך מועיל רק בצירוף אהא לשון נזירות הי' צ"ל כן גם בביאור

וגם זה דלא כשאר הראשונים שהביאו רק אהא לשון דבר שבגופו (בלי פרט נוסף)?

ויובן זה בהקדים מש"כ הריטב"א בתחילת סוגיין על ענין ידים וז"ל: "פי' ידים הוא לשון ידות הכלים שהוא בית אחיזתם ובאחיזתם נתפש כל הכלי וכן כל שאין גומר בדיבור כל עניינו אלא שהתחיל בו ויש קצת הוכחה בענין למה שלא פי' ממה שפירש וניכר מתוך עניינו ומעשיו אלא שאינו הוכח' גמורה מיקרי ידים שאינם מוכיחות כלומר שאינן מוכיחות בדבורו ולא במעשיו לגמרי וכשניכר מתוך מעשיו לגמרי והדעת מכרעת לכוונתו הוי' ידים מוכיחות והא לכ"ע חשיב כאלו השלים דבורו אבל כשמתחיל דבר ואין בו הוכחה על כוונתו יותר מענין אחר אפילו ידים לא מיקרו וצריך אתה לדעת כל שאנו אומרים לא הויין ידים אפילו היתה כוונתו לענין גמור כמו לנזירות או לנדר או לקידושין אינם ידים דחשיב דברים שבלב וכדפרישנא בדוכתא בס"ד והתם במסכתא נדרים בפרק קמא פליגי אביי ורבא בידיה שאין מוכיחות דאביי סבר ידים שאין מוכיחות הויין ידים ורבא סבר לא הויין ידים 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 ידים שאין מוכיחות הויין ידים דהכא כי אמר הרי מקודשת ולא אמר לי הוי' להו ידים שאין מוכיחות שהרי אע"פ שלא פי' הדעת נוטה דלדידיה מקדש לה שאין אדם מקדש אשה לחברו" עכ"ל.

והנה ע"י העיון בל' הריטב"א כאן מצינו ב' הגדשות שונות, שכוונתו צ"ל מוכח בין מצד דיבורו ובין מצד עניניו ומעשיו "ויש קצת הוכחה בענין למה שלא פירוש ממש שפירוש (וגם) ניכר מתוך עניניו ומעשיו". "כלומר שאינם מוכיחות בדיבורו ולא במעשיו לגמרי" "וכשניכר מתוך מעשיו לגמרי והדעת מכרעת לכוונתו. . חשיב כאילו השלים דיבורו".

הראשון. ב) לפי המבואר לקמן בשיטתו מוכרח לומר כן (ועדיין צע"ק שהרי כמו שסמך על האהא שבנזיר עובר ולא כתבה בביאור הראשון, ה' צריך לסמוך עליו גם לביאור השני ולמה כתבה בפירוש שם? וי"ל (עכ"פ בדוחק) שרק בביאור הראשון הסמוך ממש לא הוצרך לכותבה, וסברא זו מצינו בכ"מ).

וי"ל עוד, שאפי' בלי כ"ז מוכח שפיר שעכ"פ אהא לשון נזירות בפני עצמו אינו מועיל (כ"א בצירוף דיבור בנזירות קודם) מדלא הביאו הריטב"א כתירוץ בפני עצמו, אע"פ שאכן כתב שהוא לשון נזירות בביאור השני. ואין לומר שהביאור הראשון פליג בזה וכדמשמע ברמב"ן כאן "ואפשר שלשון אהא עצמו משמע יותר וכו'" והיינו דיש סברא שאין לומר כן דמלשון הריטב"א "דכיון שאמר אהא שהוא לשון נזירות" משמע שהוא לכו"ע. וגם שכתב בתחילת הביאור השני "אי נמי אפשר דאפילו בלאו הכי נמי הוי ידים שאין מוכיחות" והרי לפי ביאור זו צריכים לומר שאהא לשון נזירות. ועצ"ע.

ויש לומר הביאור בזה, דהנה עד כאן ביארנו שני שיטות בנוגע לדיבור, האם העיקר האותיות או התוכן שנתגלה על ידם (גילוי דעת).

ונראה דהריטב"א דרך אחרת ושלישית יש לו, והוא, דבעינן הן הדיבור עצמו והן שיגלה דעת המקדש והנודר וכו'. ואם חסר אחד מהם, אין כאן לשון קידושין. והטעם לזה בפשטות, דבדיבור יש שני חלקים (כמו שיבארנו לעיל ס"ב) וכל אחד מהם **מעכב**, והיינו, שאותיות בלי תוכן אינם כלום, ועד"ז תוכן בלי אותיות אינו נקרא דיבור. ולכך סובר הריטב"א דבעינן שני הדברים ביחד "ממה שפרוש (וגם) וניכר מתוך עניניו ומעשיו".

ועפ"ז יובן מה שצריכים שני הפרטים כדי שלשון יועיל להיות יד: א) זה שהוא לשון קידושין (**דוקא** וכמבואר בדעת הרשב"א והרמב"ן וכו') ע"י שאהא משמע דבר שבגופו. ב) זה **שגילה** דעתו בזה ע"י עניניו ומעשיו, ע"י שדיבור זה באה בהמשך לדיבור בענין נזירות, או שאמר שנתכוון לכך".

אבל בזה עדיין אינם מוכיחות. וכדי שיהי' ידים מוכיחות, מבאר בזה דצ"ל א) אהא שהוא לשון קידושין, וב) שניכר דכוונתו לכך, שהרי נזיר עובר לפניו והיה כאומר כזה.

אבל כד דייקת שפיר אא"פ לומר כן בדעת הריטב"א, ומכמה טעמים: א) מדוע בריטב"א נזיר עובר לפניו הוי מוכיחות משא"כ לשיטת התוס' אינם, הרי אם לדעת התוס' דמצריכים **רק** גילוי דעת אינם מוכיחות, אז מכ"ש לדעת הריטב"א שרק **מוסיף** עליהם שצריכים גם לשון עצמו מדוע יהיו מוכיחות. ב) גם צ"ע בהחילוק בין תוס' והריטב"א דהריטב"א סובר שהגילוי דעת הוא ע"י **עניניו ומעשיו** (בכלל) כשלדעת התוס' ורש"י הגילוי דעת הוא דוקא ע"י **דיבור**. ג) ועיקר צ"ל ממ"נ: אם טעם דיבור הוי גילוי דעת, אז מספיק גילוי דעת, ואם צריכים דיבור כשלעצמו למה צריכים גם גילוי דעת.

ויש לומר בזה, דהריטב"א ס"ל כשיטת רש"י ותוס' שהדיבור שנתתקן הוא מטעם גילוי דעת. אבל בזה גופא יש ב' אופנים. דהנה ידוע דיש ב' סוגי תקנות, דבכל תקנה יש הסיבה שגרם לזה ויש התקנה שתיקנו לתקנו וכו'. ולפעמים אפילו לאחר שנתקן, עדיין ניכר בגלוי איך שמדובר הוא על הטעם שחייבו,

19) וכן בקידושין, כדמפרש שם "שהרי אע"פ שלא פירש, הדעת נוטה דלידיד' מקדש לה דאין אדם מקדש אשה לחבירו", ומזה שיש רק אפשרות אחת נחלט הלשון שיהי' לשון קידושין וכנ"ל, ועכ"פ גם כאן רואים ב' הענינים.

ובלי הטעם החיוב יסתלק. ויש שאע"פ שבוודאי נתקן בגלל טעם, אבל רצו שיהי' לו גדר וציור קבוע באופן שאפילו בהסרת הסיבה ישאר החיוב²⁰.

ובזה פליגי הריטב"א ורש"י ותוס'. רש"י ותוס' סוברים שתיקנו גדר **דדיבור** ורק **שסיבתו** גילוי דעת. ולדעת הריטב"א אפילו לאחר התקנה הדיבור הוא רק אמצעי לגילוי דעתו. ומזה יוצאים הנפק"מ בניהם: לדעת רש"י ותוס' צריכים **שהדיבור** יהי' הדבר שמגלה. ואע"פ שגילוי דעת כשלעצמו אינו קשור עם דיבור דוקא, לאחר שתיקנו גילוי דעת ע"י **דיבור** (ובפשטות, שזהו האופן היותר טוב ורגיל שהאדם יגלה כוונתו לחוץ). כל בירור כוונתו צריך לבוא ע"י הדיבור, ולא ע"י עניניו ומעשיו. משא"כ לדעת הריטב"א, עדיין נרגש **בגלוי** (ולא רק **כטעם** החיוב) ענין גילוי דעת. ולכן **להשלמת**²¹ הדיבור ניתן לנצל גם **עניניו ומעשיו**, ועי"ז הוא **כאילו השלים דיבורו**. ובמילים אחרות: לתוס' ורש"י צריכים **דיבור המגלה** לעומת הריטב"א שצריכים **גילוי דעת ע"י דיבור**.

ולכן לדעת רש"י ותוס' נזיר עובר לפניו אינו מספיק שיקרא ידים מוכיחות, ואינו דומה להרי את מוקדשת לי, דשם בקידושין הרי גילה כל כוונתו ע"י **דיבורו**, משא"כ כאן בנזיר הרי סוכ"ס אמר רק אהא. ואף שמצד עניניו ומעשיו, זה שנזיר עובר לפניו ואמר דוקא עכשיו מוכיח בבירור כוונתו ודעתו, אי"ז ע"י הדיבור דאהא, שמשמע (מצ"ע) קידושין לדידי' רק כיד שאינו מוכיח. משא"כ לדעת הריטב"א, אפי' אז הוי יד מוכיח, מצד עניניו ומעשיו, וזהו הפירוש "אלא **שקיצר לשונו**", שקיצור הלשון מורה שכל תכליתם רק שיתגלה מה שרוצה ע"י.

וזהו ב' הפרטים שבזה: א) צריך שזה יהי' **דיבור** המגלה, שאהא משמע דבר שבגופו ואין זה נופל על תענית²². ב) זה שנזיר עובר לפניו מועיל להשלים הדיבור וליחשב שקיצר לשונו. ועד"ז בידים שאינו מוכיחות, שצריכים אהא (לשון המגלה) וגם שיהי' ניכר מעניניו ומעשיו (דיבור בזה קודם, באומר

20 ראה שוע"ר ס"י קכד ס"ז: "וכן כל דבר הניתקן בשביל דבר אחר אין ענינו שלא נעשית התקנה ההיא עד שיהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו רק ענינו שנעשית התקנה ההיא עכ"פ גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו (ואפי' אם בטלה הגזירה לגמרי לא בטלה התקנה שנתקנה במנין חכמים עד שימנו מנין אחר להתירה אע"פ שבטל הטעם שבגללו תיקנו כמו שיתבאר בס"י ת"ר").

21 דהנה פשוט שאפילו לדעת הריטב"א צריך דיבור, ויש דין אמירה בקידושין. שהרי סוכ"ס תיקנו כך. וכמו שמדייק "וכן כל שאינו גומר בדיבור אלא התחיל בו כו".

22 ולפי"ז אין כוונת הריטב"א כהרמב"ן והרשב"א שאהא מורה על שייכות הלשון לקידושין, אלא שמשמע כן מצד תוכנו. וכמדוייק בלשון הריטב"א "משמע דבר שבגופו ולא מסתברא".

שכוונתו לקידושין) דאז "למאן דאמר ידים שאין מוכיחות הויין ידים חשבינו ל' פיו ולבו שוין", משא"כ להמ"ד לא הויין "אין כאן לשון נזירות וכוונת לבו הוי דברים שבלב ואינם דברים".

[ואין כוונתינו לומר שדיבור הוא רק פרט בגילוי דעת, באופן שאין דין דיבור בכלל ורק גילוי דעת (ואם גילה דעתו שלא בדיבור מספיק בזה), אלא הוא כעין ממוצע. ונמצאו למדים ג' אופנים באמירה מצד גילוי דעת: או שיש דין אמירה ממש ורק "מקורו" הוא החיוב לגלות דעת, או שאין דין אמירה ורק חיוב לגלות (ורק שבפועל יהי זה ע"י דיבור רוב פעמים וכמובן בלי דיבור קשה לגלות התוכן לחוץ). ושיטת הריטב"א שצריכים בין דיבור המגלה דעת ובין גילוי דעת מצ"ע וכנ"ל. ועצ"ע בזה].

ז

והנה, לאחר הסוגיא דידיים מוכיחות ממשיך הגמרא: "איבעיא להו מיוחדת לי (לשון והיו לבשר אחד - רש"י) מהו? מיוחדת לי (לשון אשר לא יעדה שהוא לשון קידושין באמה העברי - רש"י) מהו? עזרתי מהו? נגדתי מהו (לשון אעשה לו עזר כנגדו - רש"י)? עצרתי מהו? צלעתי מהו? סגורתי מהו (לשון ויסגור בשר - רש"י)? תחתי מהו? תפושתי מהו? לקוחתי מהו? .. במאי עסקינן (בהנך לישני דקא מיבעיא לן אי הוּו קידושין או לא ה"ד אי בשאין מדבר עמה קודם לכן על עיסקי קידושין וכן בהנך לישני דגירושין שלא היה מדבר עמה על עסק גיטה - רש"י) אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה מנא ידעה מאי קאמר לה? (כלומר אפילו הוּו הנך לישני לשון קידושין היכי מקדשא הא לא ידעה מאי קאמר לה שתתמצא להתקדש לו - רש"י) ואלא במדבר עמה (מה לי אי לא הוּו לשון קידושין אפילו לא אמר לה מידי נמי אלא שנתן לה קי"ל דהוּו קידושין כר' יוסי - רש"י) על עסקי גיטה וקידושיה (או גיטה או קידושיה - רש"י) אע"ג דלא אמר לה נמי, דתנן, היה מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושיה ונתן לה 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 (דמקדשא כרבי יוסי דאמרינן מסתמא לשם קידושין נתן והיא קבלתם לכך אבל השתא דפריש הנך לישני אם לשון קידושין הן נתקדשה ואם לשון לבוא לעשות מלאכתו הם הרי גילה בדעתו שאינו חפץ לקדשה עכשיו - רש"י) הב"ע דיהב לה ואמר לה בהני לישני והכי קא מיבעי ליה הני לישני לקידושי קאמר לה או דילמא למלאכה קאמר לה תיקו" עכ"ל הגמ' עם פרש"י.

הנה, בנוגע לספק הגמ' מצינו כמה אופנים (אם הוא ספק בדעת האשה, בהלשון וכו') דהר"ן מפרש וז"ל: הילכך נקטינן דבהני לישני דמספקא לן בהו

כל שלא הי' מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה ליכא למיחש לה כלל דהא לא ידעה מאי קאמר לה ואי אמרה דידעה ולשם קידושין קבלתינהו ספיקא הוי משום דלא ידעינן אם יש במשמע לשונות הללו לשון קידושין או לא וכי אוקימנא ליה במדבר עמה על קידושיה אין ה"נ דהוה מצי לאוקמה בידעה מאי קאמר לה אלא משום דהכי שכיח טפי ובאיךך לישיני אחריני דלעיל דאיפשיטא לן דמהנני כגון לקוחתי קנויה לי והנהו אחריני דווקא במדבר עמה על עסקי קידושיה דידעה מאי קאמר לה א"נ דאמרה לשם קידושין קבלתינהו הא לאו הכי לא שאין האשה מתקדשת אלא מדעתה עכ"ל, וכן כתב הרשב"א, "דאע"ג דתרווייהו מודו דלשם קידושין נתכוונו וסהדי נמי אמרי דלהכי מכווני אינה מוקדשת וודאית". והיינו דספק הגמרא הוא בהלשונות עצמם ואפילו עם ידעה האשה יישאר הספק.

אבל בתוס' ר"י הזקן מפרש: "**מנא ידעה**: פירוש אפי' לשון ההוא לשון קדושין הוא היכי מקדשה והלא אינה בקיאה בלשון והואיל ולא דבר עמה להתקדש לו ואינה מבינה ענין הדברים לא נתרצית להתקדש לו".

"**למלאכה** משתמעו ואע"פ ששניהם מודים שלקדושין נתכוונו אינן קדושין שהרי העדים לא נתברר להם אמתת הלשון בעת ששמעו ונמצא שאין הדבר תלוי במה שראו העדים ומסתברא אם תחלה אמרו לעדים הרי אני נותן לה לשם קדושין בזה הלשון והיא תאמר שתבין שהלשון לשם קדושין דודאי הוה קדושין שבשעה ששמעו העדים הלשון [נתברר להם] שהן קדושין דלא שייך הכא למימר בטלה דעתם אצל כל אדם כדאמרי' בשבת דאנשי הוצל שמוציאים משוי על ראשם אם עשו בשבת פטור דבטלה דעתן אצל כל אדם דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה אבל קדושין בכל לשון שתכיר ותבין שהוא לשון קדושין ויבינו השומעים גם כן כשנתקדשה מקודשת דהא חרופתי ביהודה הואיל וביהודה הוי לשון קדושין הויא מקודשת ביהודה.

"ומסתברא דהא דאיסתפקא לן בהני לישיני אי לקידושין משתמעו הטעם מפני שהיה מדבר עמה על עסקי קדושיה אבל אם לא היה מדבר עמה על עסקי קדושיה ודאי למלאכה משתמעו ואפי' ששניהם מודים שלקדושין נתכוונו אין כאן עדים כלל אבל בלישיני דלעיל שהם לשון קדושין אפי' לא דיבר עמה על עסקי קדושין אם היא מודה שהבינה הלשון מקודשת שהרי הבינה הלשון ונתרצית והלשון היא לקדושין ויש כאן עדים וכ"נ דעת הר"ם שכתב פ"ג דאין חוששין למלות אלו וכן לאיזה מלות חוששין אם לא היה מדבר עמה על עסקי קידושיה אלא ודאי שזה החילוק בין מלות אלו ומלשון שהם לשון קדושין".

ולהבין סברת המחלוקת, יש להקדים נפק"מ לדינא העולה בין תוס' ר"י הזקן והרשב"א והר"ן, לדעת הר"ן והרשב"א אם שהבינה הלשון מקודשת דהוי ממש כמו במדבר עמה על עסקי גיטא וקידושי'. והא דנקט הגמ' במדבר עמה דוקא, דזה שכיח יותר מאמירתה שהבינה הלשון. אבל לדעת התוס' ר"י הזקן, אפי' אם אמרה שהבינה זה יועיל רק לגבי האשה אבל עדיין יש חסרון בעדות הקידושין - "שהרי העדים לא נתברר להם אמיתת הלשון בעת ששמעו ונמצא שאין הדבר תלוי במה שראו העדים וכו'". ומכיוון שעדי קידושין הם עדי קיום, נפסל הקידושין בכך.

וצ"ע, דאכן משמע מהגמ' דהחיסרון היחידה בנדו"ד אינו אלא דעת האשה, ובל' הגמ' 'מנא ידעה', והיינו דב'ידעא' אין בעי' אחרת (דעת העדים), אבל לאידך טענת תור"י הזקן צודקת - מנא ידעו העדים מאי קאמר לה?

ח

והנה, בס' המקנה²³ תירץ דאיירי שהי' ידוע לעדים מתחילה שדעתה לקידושין. אבל לכאורה שוחק לפרש כן שהרי אי"ז מרומז כלל בהגמ' או בל' הרשב"א והר"ן²⁴.

והנה, בשו"ת תורת חסד²⁵ מבאר "אך לפמ"ש בנו"ב (מ"ק חאה"ע סי' נח) דאף לפ"ד הרשב"א דס"ל דכשהעדים מסופקים אם הוא קרוב לה דהוי ס' קידושין היינו רק כשראו המקום שהגיע לשם הקידושין וא"כ אם באמת זה המקום קרוב לה הרי ראו הקידושין ממש וה"ז דומה לאומרת זרוק לחצרי ואקדש לך וזרק הקידושין לחצרה רק שהעדים לא ידעו בשעת מעשה אם החצר שלה דודאי הוי קידושין אם החצר שלה כיון דהעדים ראו קידושין ממש (וזהו הוי רק גילוי מלתא בעלמא שחצר זה שלה) אבל אם לא ראו העדים כלל לאיזה מקום נפלו הקידושין אם קרוב לו או לה י"ל דלכ"ע אין כאן ספק קידושין כלל כיון דהוי כמקדש בלא עדים".

(23) קיא ס"ב.

(24) והנה באב"מ (סי' כז סק"ו) תירץ דלדעת רשב"א והר"ן מעשה האיש הוא העיקר בקידושין, ולכן העדים צריכים לראות רק שרצון הבעל לקדש, ולא כוונת ורצון האשה שאינו אלא תנאי צדדי. ובזה תירץ הסתירה, דלעיל כתב הרשב"א בנתן הוא ואמרה היא הוי כמקדש בלא עדים כיון שלא ידעו שדעתו לקדש, שזהו דווקא בכוונת האיש שהוא חלק ממעשה הקידושין משא"כ דעת האשה שהוא רק תנאי צדדי. וכ"כ רעק"א בחידושו כאן. אבל צ"ע בזה, דהרי ענין הקידושין הוא התחלת חיי אישות, וא"כ דעת האשה הי' צ"ל חלק עיקרי בזה כמו דעת האיש דבלא דעתה אין שייכות שיחיו יחד. וגם, לתור"י הזקן יש בעי' בעדות אפי' בדעת האשה, וצ"ב במה פליגי בנוגע אם דעת האשה חלק מהקידושין.

(25) אבה"ע סי' ח'.

והיינו שהעדים צריכים רק לראות מה קרה, ואין צריכים להבין מה ראו עיניהם. ועד"ז י"ל בנדו"ד: מכיון ששמעו הלשון הנכונה, אע"פ שרק לאחר זמן נתבאר להם מהו ביאור הדברים ששמעו, הועילה עדותם והוי קידושין. והרי זה בדוגמת עדים שראו אחד שזרק גט לאשתו וספק קרב לו וספק קרב לה, שזהו ספק בפתרון ראייתם ולכן אם אח"כ נתברר למי קרוב יותר הועילה עדותם ומגורשת אם היתה קרובה לה או אינה מגורשת אם נתברר שהיתה קרובה לו.

אלא דעדיין עלינו לבאר הצד השני' - דעת הר"י הזקן דאין כאן עדות²⁶.

וביאר הרב משה זלמן שי' סלבטיצקי ראש ישיבתינו, ע"פ דברי הצ"צ בחידושו למס' גיטין²⁷ וזלה"ק: 'וע' בקדושין (דף ו' ע"א) הני לישיני לקדושין קאמר לה כו' דלא אמרינן לישיני דמהני ביה קאמר. ואפשר התם אין שתי לשונות במשמע שנאמר לישיני דמהני ביה קאמר כי י"ל שלשונות הנ"ל אין במשמעם לשון קדושין כלל וכששתי לשונות במשמע י"ל באמת דלישיני דמהני ביה קאמר וע' בתשו' הריב"ש סי' נ"ז גבי הדרה כו"י.

ואח"כ מוסיף ביאור שני: 'א"נ י"ל הכא מוכח יותר דנתכוין לבטל הגט כיון שאומר בטל הוא ע"כ אמרינן לישיני דמהני ביה קאמר. משא"כ התם אין מוכח כ"כ שמקדשה לשנאמר לישיני דמהני ב' קאמר' עכ"ל. והעולה מדבריו, די ש' אופנים בביאור הספק בגמ' כאן: או שיש רק משמעות אחד ללשונות אלו (או לקידושין או למלאכה) ומסתפק הגמ' איזה מהם. או שמשמעות לשונות אלו נושאות ב' הפירושים הן לקידושין והן למלאכה והגמ' מסתפק לאיזה קרובה יותר.

ועפ"ז ביאר ראש ישיבתינו פלוגתת הרשב"א (והר"ן) ותור"י הזקן. הרשב"א והר"ן סברי כאופן הא' הנ"ל שיש רק משמעות אחד ולכן לאחר שנתברר להם מה ששמעו, הועילה עדותם כיון שיש כאן רק משמעות אחד. משא"כ לפי תור"י הזקן שיש בלשונות אלו ב' משמעויות יהי' תלוי על מה כיון האיש באומרו לשונות אלו, ואם לא ידעו בשעת מעשה על מה היתה כוונתו, אין כאן עדות קידושין²⁸. עכת"ד.

26) ודוחק לפרש שנחלקו בהאי סברא גופא היינו אם יכולים להעיד על מה שראו אם נתבאר להם מה שראו אח"כ, שהרי יש כמה הוכחות לזה שיכולים להעיד וכמבואר באחרונים.

27) קיג, א.

28) ועפ"ז יש לפרש גם לשון הגמ' "קאמר לה" היינו שיש ב' משמעויות והוא מוציא (קאמר לה) הפירוש שרוצה ע"י כוונתו.

ועפ"ז יש לבאר גם כן סברת פלוגתתם לענין הספק בגמ': לפי הרשב"א (והר"ן) צריכים שיהי' דוקא הלשון עצמו דקידושין, שהרי אנו הולכים אחר האותיות, וכנ"ל שס"ל שיש רק משמעות אחד ללשונות אלו. אבל אם נאמר שיש במשמעות לשון זה גם לענין מלאכה (אע"פ אם אינו קרוב כ"כ כמו לענין קידושין), אפילו יד שאינו מוכיח לא הוי כיון שצריכים שיהי' דוקא ללשון קידושין. ובזה מסתפק הגמ': אם לקידושין הוי, ה"ה יד המוכיח לגמרי (ודלא כאהא שהוא רק יד שאינו מוכיח כאן הרי הוא אומר לשון שלם וכו'), ואם למלאכה קאמר, הרי גם יד שאינו מוכיח לא הוי²⁹. ולכן, "אע"ג דתרווייהו מודו דלשם קידושין נתכוונו וסהדי נמי אמרי דלהכי מכווני אינה מוקדשת ודאית" כיון שבעינן לשון קידושין דוקא ולא יועיל כוונתם³⁰.

משא"כ לשיטת תור"י הזקן א"צ לשון קידושין דוקא, ומספיק גם משמעות לקידושין בלישנא דלעיל וכו'³¹.

ולפי דבריו הספק בגמ' הוא: אם לקידושין קאמר לה, א"כ הוי יד מוכיח או דילמא למלאכה קאמר לה, א"כ אם אין במשמעו לקידושין ג"כ, גם יד אינו. (או נאמר דאפילו אם יש במשמעו ללשון קידושין מ"מ אזלינן הכא כשיטות אלו הסוברים שידיים שאינם מוכיחות לא הוי ידיים)³².

ט

והנה, מלשון רש"י כאן "אם לשון קידושין הן נתקדשה ואם לשון לבוא לעשות מלאכתו הם הרי גילה בדעתו שאינו חפץ לקדשה עכשיו" משמע דעת תור"י הזקן. וה"ז מתאים למה שנתבאר לעיל (ס"ה) שלשיטת רש"י העיקר אינו אותיות הקידושין אלא המשמעות שלהם וכשיטת תור"י הזקן.

ולפי זה יש לבאר גם כמה מדיוקי הלשונות בלשון רש"י ובהקדם שכתב "כלומר אפילו הוו הנך לישני לשון קידושין היכי מקדשא הא לא ידעה מאי קאמר לה שתתרצה להתקדש לוי", ולכאורה חיסרון זה הוא רק בקידושין שצריכים דעת מקנה, אבל בגיטין שיכול הוא לגרשה בע"כ, אין כאן חסרון,

29 ועפ"ז יומתק שסוגיין הוא הן להמ"ד דידיים שאינם מוכיחות הוי ידיים והן למ"ד ידיים שאינם מוכיחות לא הוי ידיים.

30 ועי' באהל תורה - קידושין ע' ק' הערה קנג. ועפ"ז תירצו קושיית הפסקי הלכות יד דוד כאן, עיי"ש.

31 זה שהוא דוקא בלשונות אלו, זהו רק משום שהעדים לא יבינו אבל אין זה חסרון בהבנתה משא"כ לפי הרשב"א והר"ן.

32 וההכרח לפרש כן שיש ב' משמעויות בלשונות אלו (ודלא כהרשב"א) הוא לפי שלכאורה הוא פשוט יותר לומר שיש במשמעות לשונות אלו הן לקידושין והן למלאכה ולא רק לאחת מהם, וכמובן.

וכפי שכתב הריטב"א "אקידושין קיימין דבעינן דעתה דהוא עיקר סוגיין וגיטין אגב ריהטא דמתניתא דלקמן נקטינן לה דבגיטין לא בעינן דעת כלל".

אבל מלשון רש"י לעיל³³ מוכח דלא כהריטב"א שכתב "וכן בהנך לישני דגירושין שלא היה מדבר עמה על עסק גיטה"³⁴.

אלא דלפי זה צ"ב: א) איך יתפרש שאלת הגמ' בנוגע גיטין והלא אין צריכים דעתה, וכדברי הריטב"א³⁵. ב) לכאורה רש"י סותר דברי עצמו שהרי אף שכאן משמע מדברי שהקושיא היא גם על גיטין, מ"מ לקמן מפרשו רק לענין קידושין ובלשונו "כלומר אפילו הוה הנך לישני לשון קידושין היכי מקדשא? ג) בשיטה לא נודע למי ובחידושי תלמיד הרשב"א פירשו, שלשיטת רש"י הקושיא היא רק על קידושין, וצ"ב מהו מקורם לזה?³⁶

אבל לפי מה שנת"ל י"ל: מכיון שלשיטת רש"י העיקר הוא המשמעות בהלשון והגילוי דעת שבוזה (ולא כ"כ הלשון עצמו), וכדעת תור"י הזקן מובן. שהרי כתב בתור"י הזקן "ומסתברא דהא דאיסתפקא לן בהני לישני אי לקידושין משתמעו הטעם מפני שהיה מדבר עמה על עסקי קדושיה אבל אם לא היה מדבר עמה על עסקי קדושיה ודאי למלאכה משתמעו" וי"ל, שכן ס"ל לרש"י גם כן. וא"כ, רק באם היו מדברים על עסקי קידושי' יש במשמעות לשונות אלו לקידושין. ולפי זה אם לא היו מדברים על זה לפני כן, אין זה לשון כלל אף לענין גיטין (כיון שאין החסרון כאן (רק) בדעתה אלא בהלשון עצמו).

33 ד"ה במאי עסקינן.

34 וראה בהמקנה ורש"י דאף שלא מצינו לשונות לגיטין בסוגיין מ"מ י"ל שמדובר באם אמר אין את מיוחדת לי וכיו"ב, ההיפך דלשונות אלו בקידושין.

35 והנה, בחידושי תלמיד הרשב"א הביא בשם הר"י אברהם אב"ד ז"ל שהקושיא הוא רק על קידושין, אבל לפי הראב"ד הקושיא היא גם על גיטין ואע"פ שמתגרשת בע"כ, מ"מ צריך שתדע שהוא נותן לה גט, ובחרשת צריך שירמוז לה כדי שתבין שזה לשם גירושין נתנה. וכ"כ התוס' בגיטין (עח, א ד"ה אינו גט) דמשום שבעינן שמשלחה ואינה חוזרת, צריך הבעל לומר לאשתו ה"ז גיטך. אלא דלכאורה דוחק לפרש כן לשיטת רש"י שא"כ הו"ל לפרש הכי ובפרט שהידיעה בקידושין והידיעה בגיטין שונים לפי זה.

ובבעל המאור לגיטין שם כתב: ולדברינו אלו ה"ה לגירושין דבעינן שידעו העדים במאי דקאמר ואין בין קידושין וגירושין אלא שבקידושין בעינן העדים ודעת האשה ובגירושין די לנו בדעת העדים עכ"ל. ולפי זה ביאור הקושיא כאן הוא מנא ידעי העדים.

אלא דלכאורה גם זה דוחק שהרי הלשון בהגמ' ורש"י הוא בלשון נקבה ויחיד שקאי על האשה ולא בלשון רבים ובלשון זכר שקאי על העדים.

36 ואף שיש לומר שהיתה להם גירסא אחרת ברש"י, מ"מ מסתבר יותר להתאים שיטתם גם לפי הגירסא שלנו והנפוצה, וכדלקמן בפנים.

וע"פ זה, בדיבור הראשון רש"י כולל גם גיטין בקושיית הגמ' כיון שעדיין אנו קאים בההו"א שלא דיבר עמה לפני כן, אבל לאחר שנתברר שדברו לפני כן, וא"כ גם בגיטין יש בעיא (לא מהעדר דעתה, אלא מהעדר לשון המועיל) והחסרון הוא רק ב"מנא ידעה" אז אין גיטין בכלל. ולכן לפועל אין הקושיא אלא על קידושין ולא על גיטין ואפילו לדעת רש"י (וכדברי תלמיד הרשב"א ובשיטה לא נודע למי), כיון שהקושיא היא רק מנא ידעה וכנ"ל³⁷.

,

עפ"ז יש לבאר גם פלוגתת הראשונים בעוד איבעיא בהגמ': "איבעיא להו חרופתי מהו? ת"ש, דתניא האומר חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה. ויהודה היא רובא דעלמא? ה"ק האומר חרופתי מקודשת שנאמר "והיא שפחה נחרפת לאיש" ועוד ביהודה קורין לארוסה חרופה ויהודה ועוד לקרא (וכי המקרא צריך סיוע ממנהג שביהודה - רש"י) אלא ה"ק האומר חרופה ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה (אבל מקרא ליכא למילף דההוא יחוד בעלמא הוא שהרי בשפחה כנענית הכתוב מדבר שאין קידושין תופסין בה ומעיקרא הוה סלקא דעתיה כמ"ד בגיטין (דף מג). בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר דשייכי בה צד קידושין - רש"י). וכן פירש בתור"י הזקן.

ובביאור החילוק בין ההו"א והמסקנא כתב הרשב"א: "כלומר אבל בעלמא האומר חרופתי אינה מקודשת, דמקרא ליכא למילף, דההוא יחוד בעלמא הוא, שהרי בשפחה כנענית הכתוב מדבר, שאין קדושין תופסין בה, ומעיקרא הוה סלקא דעתך כמאן דאמר בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר, דשייכי בה צד קדושין כדפירש רש"י. ונראה מדבריו דלדין דקיימא לן כרבי עקיבא דאמר [כריתות יא] דבחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר, האומר חרופתי בכל מקום מקודשת, וכן כתב הרמב"ם ז"ל (פ"ג מהל' אישות ה"ו) הרי את ארוסתי הרי את לקוחתי הרי את חרופתי הרי זו מקודשת.

37) והטעם שהגמ' מקשה רק במקרה זה (כשהבעיא "מנא ידעה", ולא קושיא כללית אפילו אגרושין) הוא לפי שהוא קושיא אלימתא יותר, ובלשון רש"י "אפילו הוה הנך לשונות לשון קידושין", משא"כ אם הקושיא הוא בהלשון. ואע"פ שלשיטת רש"י מספיק משמעות הלשון לקידושין ואם אינה מבינה, איזה משמעות יש בלשונות אלו ואיך שייך מקרה כזה שאפילו אם יהי' לשון קידושין, עדיין יהי' חיסרון בדעתה? וי"ל א) יכולים לומר כדברי תור"י הזקן שהחיסרון הוא רק בהאשה שהיא אינה בקיאה בהלשון (שאכן משמע לקידושין). ב) אף בלא זה (שהרי רש"י לא הביא טעם זה) י"ל שכוונתו הוא שאין צריכים לבוא להשקו"ט אם יכולים לקדשה בלשונות אלו כיון שהיא בעצמה אינה יודעת מהו כוונתו. ועפ"ז יש לבאר ג"כ למה מוסיף רש"י ענין הגיטין בשלב הראשונה, די"ל שזהו בכדי להדגיש שזהו קושיא נוספת, אבל גם בלא"ה קשיא מצד הלשון וכנ"ל בפנים לפי שיטתו.

"וקשיא דהא פלוגתא דאמוראי היא בפרק השולח (גיטין מג, א) חציה שפחה וחציה בת חורין אי תפסי בה קדושין כלל או לא, ומשמע נמי התם דאפילו למאן דאמר דתפסי בה קדושין, לא קדושי ודאי קאמר, אלא ספק מקודשת היא דהויא, ואי נשתחררה וקבלה קדושין מאחר מקודשת לשני מספק וצריכה גט משניהם, אלמא ספיקא הוי אי נחרפת מאורסת קאמר או מיוחדת קאמר, אם כן אפילו לדין דקיימא לן דבחציה שפחה חציה בת חורין הכתוב מדבר, האומר חרופתי אמאי מקודשת גמורה. ומסתברא דאפילו למאן דאוקימנא ברייתא באומר חרופתי ביהודה סבירא ליה כמאן דאמר בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר, אלא דמעיקרא הוה סלקא דעתך דהאי תנא דברייתא סבירא כמאן דאמר התם דבחציה שפחה וחציה בת חורין תפסי בה קדושין גמורין, אבל השתא הדרין למימר כמאן דאמר התם דאין קדושין תופסין בה כלל. אי נמי כמאן דאמר ספיקא הוי, והכא בקדושי ודאי קאמר לומר דביהודה מקודשת ודאי, אבל בעלמא ספיקא הוי. כך נראה לי.

"ועוד יש לומר להעמיד דברי רש"י והר"מ, דאפילו למאן דאמר התם דלא תפסי בה קדושי, הכא ודאי מקודשת, דמכל מקום כיון דאשכחן יחוד צד חירות בלשון זה, אי מקדש בהאי לישנא מקודשת, דהא שייך ביחוד צד שתופסין בה קדושין, ולא משום דנחרפת מאורסת ממש היא, ותדע לך דהא אנן כי מבעיא לן צלעתי וכו' סגורתי, לאו משום ויקח אחת מצלעותיו ויסגור בשר משמע לן דהוי לשון קדושין ממש, אלא משום דנאמר בענין אישות, והיינו דכתב רש"י דשייכי בה צד קדושין ולא קאמר דשייכי בה קדושין" עכ"ל.

ולכאורה יש לעיין: (א) במה נחלקו הרשב"א ורש"י (ותור"י הזקן), דלשיטת הרשב"א אף אם נאמר שיש בו צד קידושין, מ"מ לא אמרינן שמשום זה ייקרא לשון זה לשון קידושין, אבל לשיטת רש"י אם יש בו צד קידושין כבר יהא נקרא ללשון זה לשון קידושין, ולכן צריכים לומר שבשפחה כנענית הכתוב מדבר³⁸?

(ב) והנה כתב בתוס' הר"י הזקן (ע"פ הגהות החשק שלמה ז"ל) אין ר"ל דאם הוי רובא דעלמא הוי קידושין אף במיעוט אם אינו שם לשון קידושין, שהרי אף אם אומרת שהבינה הלשון שאמר לה ודעתה ה' לשם קידושין מ"מ אם העדים אינם מבינים הלשון הו"ל כמקדש בלא עדים שהרי אין הדבר ברור

38) וכן משמע מדברי התוס', אלא שבההו"א כתבו דקאי כמ"ד דקידושין תופסין בחצי שפחה וחצי בת חורין. וצ"ע מהו ההכרח לפרש למסקנא דמייירי בשפחה כנענית ולמה אין יכולים לומר דמייירי בחצי שפחה וחצי בת חורין וכמ"ד דאין קידושין תופסין בה. וצ"ע.

לעדים מצד מה שראו ושמעו אלא מצד מה שהם אומרים שכיוונו לקידושין, אלא ה"ק היכי עביד מימרא חלוטה וקתני מקודשת כאילו היא מקודשת ברוב העולם שמבינים הלשון, עכ"ל. אך לכאורה מדברי הרשב"א מבואר דדוקא קאמר דאזלינן בתר רובא דעלמא, דהרשב"א בעירובין (דף כח, א) כתב דכמו דלגבי גברא אלינן בתר רובא דעלמא, ה"ה לגבי מקומות אזלינן רובא דעלמא, [וכמו שמקשה הגמ' בעירובין שם איך קאמר רב דמערבין בחזיז מפני שבבל נוהגין לאכול חזיז וכי בבל היא רובא דעלמא] וכתב הרשב"א "וכן נמי בפ"ק דקידושין גבי האומר חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה ופריך ויהודה היא רובא דעלמא". וכ"כ בחי' הר"ן ותוס' הרא"ש בעירובין שם. ומבואר מדברי הרשב"א והר"ן ותוס' הרא"ש שהדין תלוי ברובא דעלמא. ויל"ע מהי סברת המחלוקת אי אזלינן בתר רובא דעלמא.

ג) הרשב"א³⁹ והר"ן⁴⁰ הקשו למה האומר חרופתי ביהודה מקודשת, ולמה אין אומרים בטלה דעתו אצל כל אדם, והרי לענין אנשי הוצל שמוציאין משוי על ראשיהם פטורים כיון שבטלה דעתם אצל כל אדם, ולכאורה גם בקידושין נאמר הכי? אלא דבתור"י הזקן כתב "בכל לשון שתכיר ותבין שהוא לשון קדושין ויבינו השומעים גם כן כשנתקדשה, מקודשת" וצ"ב במה נחלקו הרשב"א ותור"י הזקן באם אמרינן בטלה דעתו אצל כ"א בנידון דידן או לא? וע"פ הנ"ל יש לומר: דהרשב"א ותור"י הזקן לשיטתייהו אזלי בגדר אמירה בקידושין⁴¹.

מכיון שלפי הרשב"א יש דין בקידושין שצריך להיות בדיבור דוקא ואין זה רק משום גילוי דעת, לכן רק אם נאמר שהפסוק ד"והיא שפחה נחרפת לאיש" הוא לפי המ"ד דקידושין תופסין בחצי" שפחה וחצי" בת חורין, יכולים לומר שמקודשת, דאל"כ ואין קידושין תופסין בה, הרי אע"פ שיש איזה שייכות לקידושין מצד הצד חירות שיש בה, מ"מ לא משום זה נהיו יכולים לומר שיש בלשון זה דיבור של קידושין, שהרי בלשון חרופה שבכתוב רואים שאין קידושין תופסין.

משא"כ לדעת רש"י ותור"י הזקן מכיון שאין צריכים שיהי' הדיבור בקידושין, ודי במשמעות לשון קידושין, הרי מכיון שיש שייכות עכ"פ להצד חירות שבה, וזהו העיקר הנוגע לנו בקידושין, לכן מקודשת (ומכיון שאין

39) עירובין כח, א.

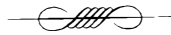
40) שבת צב, ב.

41) בכמה מהפרטים הבאים לקמן ראה באהל תורה ע' צה.

יכולים לפרש דעת האיש לכוונה אחרת הוי ידים המוכיחות, משא"כ לשיטת הרשב"א אף אם כיון לבו רק לזה, מ"מ אין זה לשון המיוחד לקידושין, וכנ"ל).

ועד"ז יש לפרש גם כן מחלוקתם אם הולכים אחר רוב בלשון או לא. דאם העיקר הוא המשמעות לכן הוא תלוי בהמקום וכדברי תור"י הזקן "בכל לשון שתכיר ותבין שהוא לשון קדושין ויבינו השומעים גם כן כשנתקדשה מקודשת" ואין אומרים בטלה דעתו אצל כל אדם. משא"כ לפי הרשב"א דבעינן לשון קידושין הי' צ"ל נקבע ע"פ הרוב.

ועל זה תירץ הרשב"א דאינו נחשב כשינוי לומר בטלה דעתו אצל כל אדם, "כיון שזהו לשונם ודיבורם". והיינו, אע"פ שהעיקר הוא הלשון וצ"ל לשון קידושין, מ"מ אפילו הלשון עצמו תלוי הוא על הזמן והמקום. ובאו"א יש כדברי השיטה לא נודע למי דמכיון שיש סמך ללשון זה מן הכתוב עיי"ש, לכן אע"פ שבדרך כלל צריכים לשון קידושין ונקבע ע"פ הרוב, מ"מ בלשון התורה אין אומרים בטלה דעתם.



הנאה בקידושי אשה

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' חייםפור

5 83

איתא במכילתין (ז, א): "בעי רבא הילך מנה זו ואקדש אני לך מהו? אמר מר זוטרא משמיה דרב פפא, מקודשת – ובאדם חשוב עסקינן דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא ליה נפשה".

ומבאר רש"י (ד"ה באדם חשוב עסקינן) "שאינו רגיל לקבל מתנות" ומשום שאינו רגיל לקבל מתנות והוא מקבל מתנה שלה, מקודשת בההיא הנאה דגמר לה בקבלת מתנה שלה. ובכדי לבאר שיש להנאה זו ערך כספי, מבאר רש"י (בד"ה בההיא הנאה) "שתרצה זאת לתת פרוטה לאדם שיפייסנו לזה לקבל הימנה מתנה", ובגלל שהיא מוכנה לשלם ע"ז פרוטה, מובן נחשב ככסף.

והנה בדין קידושין ע"י הנאה מבאר הריטב"א (ד"ה ערב) "פירוש לאו למימרא דלא מטי לי' הנאה, דאם כן במאי משתעבד? אלא לומר דאע"ג דלא מטי ליד' הנאת מעות שהוציא המלוה ולא הגיע לידו של ערב לא כסף ושוה כסף, אפילו הכי משתעבד בהנאה דמטי ליה במה שהלוה לזה על אמונתו, דהנאה בכל דוכתא חשיבא ככסף".

והיינו שהריטב"א מבאר:

א. דלגבי ערב "דלא מטי לידיה הנאת מעות, אפילו הכי משתעבד" והיינו שבקידושין מדין ערב הקידושין חלים בהנאה ודלא כהשיטות שהקידושין חלים בגוף המעות (משום שנחשב שקיבלה במעות), וכמבור כל זה בארוכה במחנה אפריים ועוד.

ב. "לאו למימרא דלא מטי ליה הנאה, דאם כן במאי משתעבד", דבכדי שיהיה שעבוד של הערב למלוה, צריך להיות איזה מעשה קנין שיחיל את השעבוד, ולולי כן, הוה זה דיבור בעלמא, וע"ז מבאר שהשעבוד כאן חל ע"י ההנאה שקיבל.

ג. "דהנאה בכל דוכתא חשובא ככסף", כלומר שלא נימא שקידושין יכול להיות רק ע"י דבר מומשי הנמסר מיד ליד, וא"א לקדש ע"י הנאה (ראה מש"כ בדברי נחמי' יו"ד סי' ו'), ע"ז מבאר הריטב"א, שהנאה נחשבת תמיד לכסף, ולכן שפיר אפשר לקדש בזה.

ד. לשון הגמרא הוא "ערב לאו אע"ג דלא קא מטי הנאה לידיה קא מקניא נפשה" והריטב"א אומר "לאו למימור דלא מטי ליה שום הנאה", ולכאורה

קשה איך מתאים זה עם לשון ודברי הגמ' ויש לומר שתיבת "ידיה" הוא כפשוטו דהיינו לידה ממש, וכאן אכן אין הערב והאישה מקבלים הנאה בידיהם.

ולפי כ"ז אפשר לכאורה להקשות, מדוע אי אפשר לבאר אופן פשוט בקידושין ע"י הנאה, שהיא נהנית מעצם ההסכמה שלו לישא אותה לאשה, שכמובן שהנאה זו שוה אצלה הרבה יותר מפרוטה שהוא מעריכה והחליט לחיות איתה. לפועל בנוגע לבעיית רבא שהיתה האם יכולה להתקדש ע"י קבלה, כמובן שצריך לבאר שמיירי באדם חשוב וכו', אבל השאלה היא על עצם הדין, דנראה מסוגייתנו שצריכים הנאה מיוחדת לקידושין (הנאת מלוה, או הנאה שנתן מנה על פיה, או הנאת של קבלת אדם חשוב), ומדוע אכן א"א לקדש בעצם ההנאה מההסכמה לקידושין.

והנה כתב הרמב"ן (ד"ה הכא באדם חשוב) "תמהני ללוי דאמר קונין בכליו של מקנה ומפרשים בבבא מציעא משום דבההיא הנאה דקא מקבל מינה גמר ומקניה ליה ולא בעינן אדם חשוב, הכא אמאי בעי אדם חשוב? איכא למימר קידושין שאני שאינה מקנה עצמה בהנאה פורתא, אבל התם אע"פ שאין בו שוה פרוטה קונין. דקבלת אדם שאינו חשוב יש לנותן הנאה אך זו הנאה שאינו שוה פרוטה, ולכן רק לענין חליפין שקונין בכלי שלא שוה פרוטה מספיק הנאה זו".

והיינו שבנוגע לקידושין יש חילוק בין אדם חשוב ואדם פשוט, אבל אין זה מתרץ קושיותינו לכאורה, דבפשטות זה רק מבאר שבהנאת הקבלה יש הבדל בין אדם חשוב לאדם רגיל, אבל לכאורה עצם ההסכמה לקידושין ולנישואין גם של אדם רגיל שוה לאשה זו הנאה של הרבה יותר מפרוטה.

בדוחק ה' אפשר לומר שקידושין הוא כמו מכירה, וכמו במכירה שצריך דבר כסף נפרד מעצם החפץ שנמכר להשלמת המכירה כן הוא גם לגבי קידושין שצריך דבר אחר מלבד עצם הקידושין להחיל קידושין. אבל סוכ"ס עדיין צריך להבין א. מה המקור לזה. ב. מה הסברא בזה, והרי כלשון הריטב"א הנ"ל "דהנאה בכל דוכתא חשובא ככסף", ומדוע שלא יועיל כאן הנאה זו, בשלמא במכירה בפשטות היות שהרי הלוקח מתחייב לשלם תמורת החפץ, לכן אין כאן איזה הנאה שחשובה ככסף, אבל בקידושין לכאורה לאשה ההנאה מההסכמה לקידושין וכו' היא הנאה גדולה ביותר.

ואולי י"ל שעצם הדין והמקור של קידושי כסף הוא המקור שלא יועיל זה, כלומר והרי בכל מקרה של קידושין הרי חייב להיות ההסכמה של האיש, דהרי אין קידושין בע"כ, וא"כ בכל קידושין ישנו להנאה זו, וא"כ הא גופא שהתורה מלמדת ואומרת קיחה קיחה משדה עפרון שמקדש ע"י נתינת כסף, זה עצמו

אומר ומגלה שהכסף צריך להיות נפרד מעצם המציאות של הקידושין, וכסף זה נמסר עבור חלות ועשיית הקידושין, אבל הנאה/כסף שהווי חלק מעצם מציאות הקידושין לא הוה זה חלק מקידושי כסף. ויש לעיין בזה.



שיעור הלכה

הפסק בברהמ"ז לשיטת אדה"ז

הת' פינחס אזדאבא

א

כתב אדה"ז בסי' קצ"א: אחר שסיים ברכת המזון צריך לברך בורא פרי הגפן על הכוס של ברכת המזון אפילו אם כבר בירך על היין שבתוך הסעודה שכל מה שאוכל ושותה אחר ברכת המזון סעודה אחרת היא לפי שברכת המזון היא סילוק והיסח הדעת למה שלפניה וגם אי אפשר לשתות ולאכול בעודו מברך. ושם בסעיף ז' כותב: ואם היה בדעתו לשתות מיד וטעה ובירך ברכה אחרונה א"צ לברך ברכה ראשונה כיון שהיה בדעתו לשתות עוד ובירך בטעות אבל אם בירך במתכוין אע"פ שדעתו לשתות עוד צריך לברך ברכה ראשונה שכל ברכה אחרונה היא סילוק והיסח הדעת למה שלפניה ומפסקת הואיל ואי אפשר לשתות בעודו מברך כמו שנתבאר למעלה עכ"ל.

והנה, יש לעיין בדברי אדה"ז (א) צריך להבין פשט רבינו כאן: אם ברהמ"ז היסח הדעת מצד עצמו גם בלא ענין "לא יוכל לדבר ולשתות כאחד" (וכפי שמשמע מס"א) או ברהמ"ז הוא רק היסח הדעת מכיון ש"לא יוכל לדבר ולשתות כאחד" (כן משמע מס"ז).

(ב) ועוד צ"ל אם יש כאן ב' טעמים שברהמ"ז נחשב להיסח הדעת (וכפי שמשמע בסעיף א' שמוסיף "וגם"), או שהוא טעם אחד (כמו שמשמע בסעיף ז' שמוסיף "הואיל").

(ג) בסי' קע"ח סעיף ז' מבאר אדה"ז בנוגע מי שמתפלל באמצע סעודתו "ברכת המוציא א"צ לברך לדברי הכל. . . ואע"פ שבשעת תפילה אי אפשר לו לאכול מאומה, אינה חשובה כהפסק משום זה" שזה שאינו יכול לדבר אי"ז נחשב כהיסח הדעת וכן רואין בסימן תע"ד סעיף א' לאמירת ההלל וההגדה "אמירת ההגדה והלל אף על פי. . . אי אפשר לו לשתות ולדבר כאחד אף על פי כן אינה חשובה הפסק והפסק הדעת משתי". ולפי"ז צריך ביאור הן על סעיף א' והן על סעיף ז': על סעיף א' צ"ב איך מביא אדה"ז שאינו יכול לדבר הוא טעם נוסף לזה שברהמ"ז הוא היסח הדעת, והרי לשיטתו טעם זה שאינו יכול

לדבר ולשתות כאחד אינו חשובה הפסק מצד עצמו (ולכן הוצרך רבינו להביא שני טעמים). וקושיא זו מתחזקת עוד יותר כשבאנו לסעיף ז' ששם זה שאינו יכול לדבר הוא הטעם הבסיסי שברכת המזון נחשב להפסק, וזה קשה מאוד ממקומות דלעיל שרואים שטעם הזה שלא יוכל לדבר אינו טעם טוב להחשיבו כהפסק. ולפי הנ"ל הי' רבינו צריך לכתוב לכאן באופן הפוך, שמפני ש"לא יוכל לדבר" נחשב כאן להיסח הדעת הואיל וברכת המזון בכלל הוא ענין היסח הדעת.

ד) והנה שם מבואר¹ שדוקא בברכת המזון הוא נחשב להפסק משא"כ מתפלה שאינה חשובה הפסק, וא"כ הי' אדה"ז צריך להדגיש כאן שדוקא בברכת המזון נחשב להפסק משא"כ בתפלה שאינו נחשב להפסק, ולא כמו שמבאר ש"הואיל ואינה יכול לדבר ולאכול כאחד" נחשב להפסק, שלשון זה קשה למקומות הנ"ל.

והיינו שלכאורה צריך ביאור למה רבינו מוסיף "לא יוכל לדבר" ולא מסתפק בזה שברכת המזון בעצמו נחשב להפסק, ואדרבה שע"י הוספה זו לכאורה קשה כנ"ל.

ב

ובהשקפה ראשונה הי' נראה לבאר: בס"ז מדבר אדה"ז על מקרה משונה, והוא שזה שמברך ברכה אחרונה, דעתו לשתות עוד מיד, ובירך ברכה אחרונה בכוונה, ולדעתו אין זה מפסיק לסעודתו. ולכן, מפני שהי' בדעתו כל הזמן לשתות עוד, לכאורה אין זה חשוב כהיסח הדעת לגמרי, (והחילוק בין מקרה זה לס"י תע"ד ס"א, ששם גם רוצה לשתות כוס שלישי אחר ברכת המזון, הוא שכאן רוצה להמשיך סעודתו אחרי ברכת המזון ולא לברך עוד פעם ברכה ראשונה, משא"כ שם הוא רוצה לברך ורק שאחרי הברכת המזון ימשיך לשתות) וע"ז מבאר אדה"ז שמ"מ ברכה אחרונה נחשב להיסח הדעת "הואיל ואי אפשר לשתות בעודו מברך", והיינו שטעם זה הוא לחזק טעם הראשון שברכת המזון תמיד נחשב להיסח הדעת, שגם כאן יהי' נחשב להפסק, אבל הטעם האמיתי לזה הוא לפי שברהמ"ז לעצמו תמיד נחשב כהיסח הדעת (וזה שמוסיף שאי אפשר לדבר הוא רק כסניף וטעם נוסף להעיקר).

ועפ"ז מובן שעיקר הטעם הוא שברכת המזון נחשב להפסק, ואין זה מיוסד כ"כ על טעם שהואיל ואינו יכול לדבר ולאכול כאחד, ולכן בסעיף א' כותב "וגם" להדגיש שיש כאן שני טעמים, ורק כאן בס"ז שדעתו לשתות עוד,

ולכן הי' מקום לטעות לכאורה ולומר שאין ברכת המזון יחשב להפסק, וע"ז אומר אדה"ז שעדיין נחשב להפסק כי א"א לדבר ולאכול כאחד, ולכן אומר "הואיל ואינו יכול ..".

וי"ל שזהו גם הסיבה שאדה"ז מוסיף בס"ז "ברכה אחרונה היא סילוק והיסח הדעת למה שלפניה ומפסקת הואיל" שהדגשת אדה"ז שברכה אחרונה הוא היסח הדעת, וממשיך שגם כאן הוא באמת מפסקת מפני שאי אפשר לשתות בעודו מברך".

אבל לכאורה קשה לפרש הכי, דאף שלפי הנ"ל מובן החילוק בין ס"א וס"ז, מ"מ עדיין עלינו לבאר שאלה הג' שהבאנו לעיל והוא, איך יכולים להתאים דבריו של אדה"ז כאן לדבריו בכ"מ שאין הדיבור חשוב הפסק, דמה הטעם לחלק בין ברכת המזון שלא יוכל לדבר נחשב להפסק, ושאר מקומות שאין טעם זו נחשב להפסק. ועוד, בנוגע להלל והגדה שהבאנו לעיל, מביא אדה"ז כלשונו כאן בס"ז, וכאן הרי כוונתו הוא לברך ברכת המזון ויודע שהוא גמר וסיום הסעודה ומכוין הוא לשתות לאחר ברהמ"ז ובדוקא (וכן הוא בכל השנה כמשמברך ברכת הזימון על הכוס שמברך על היין אף שהי' כן בדעתו כאמור לעיל) ומ"מ מביא הבע"י דאינו יכול לדבר, כהלשון בס"ז שמוסיף כמה שברכת המזון בכלל נחשב להפסק. ואם כדברינו, הרי טעם זה שייך רק בזה שאינו רוצה להפסיק סעודתו, אבל לזה שרוצה להפסיק סעודתו, א"צ לטעם זה ומספיק מה שברכת המזון לעצמו הוא הפסק. ואין לתרץ שהצד השווה בין ס"ז והדין דכוס ג' הוא דבשניהם ישנו בדעתו לשתות עוד, וכמפורש בדברי אדה"ז כאן ולכן בשניהם צריכים טעם נוסף כסניף, וכנ"ל. שהרי, אף אם נאמר כן, החילוק במקומה עומדת והוא שכאן הרי כוונתו הוא לגמור הסעודה ע"י אמירת ברהמ"ז (אע"פ שיודע בבירור שישתה עוד כאמור לעיל), וא"כ לכאורה הי' הטעם שברהמ"ז נחשב כהיסח הדעת מספיק?

ובאמת לפי מה שמבאר אדה"ז בנוגע כוס ג' יוקשה הקושיות דלעיל עוד יותר, (א) מדבריו כאן משמע שיסוד הטעם לזה שברהמ"ז חשוב הפסק הוא לפי שאינו יכול לדבר אז, אולם כבר הבאנו ממקומות אחרות שמפורש דלא כהנ"ל. (ב) לפי הביאור דלעיל עדיין יוקשה מה שבס"ז וכן בענין כוס הג' בא הטעם דאינו יכול לדבר כהמשך וכביאור לזה שברכת המזון חשוב הפסק, אבל בס"י תקצ ס"א הובאו טעמים אלו כטעמים מחולקים, ואין זה מתורץ לפי הנ"ל.

ג

להבין כ"ז יש להקדים תחילה ביאור לשון אדה"ז בסעיף א' שמדייק אדה"ז בלשונו הזהב לכתוב "גם" ולא "ועוד": החילוק בין "וגם" ל"ועוד" הוא

שב"ועוד" כוונתו הוא לטעם נוסף ואינו כהמשך לטעם הא². משא"כ הלשון "וגם" בכללותו הוא המשך לטעם הא' ומפני ב' הטעמים נהגו בענין שעלי' מדובר (כמו סי' שט"ז ס"ה, ס"ח סכ"ג ועוד)³. נמצא דכאן בס"א שמדייק אדה"ז לכתוב "וגם" פי' הוא שב' הטעמים באים בהמשך אחד ואינם ב' טעמים נפרדים, ולפי"ז הן בס"א והן בס"ז ישנו רק טעם אחד לזה שברהמ"ז הוא היסח הדעת.

ולהבין חילוק זה יש להקדים:

במס' חולין⁴ מבארת הגמ' החילוק בין האומר תנו לנו כוס ונברך לבין כיסוי הדם, דכשאומר כיסוי הדם אינו הפסק לשחיטה משא"כ כשאומר תנו לנו כוס לברך נחשב כהיסח הדעת מסעודתו. ולכאורה בשניהם הרי הוא מסיח דעתו מהענין שבו הי' עסוק לפני זה? וע"ז מבארת הגמ' שברהמ"ז אינו יכול לאכול ולברך כאחת, משא"כ בכיסוי הדם יכול הוא לשחוט בהמה ביד אחד ולכסות דם ביד אחד, עיין שם.

והנה רש"י מבאר ע"ז "הלכך כי אמר הב ליברך נתנו דעתם לפסוק מלשתות אבל זה אע"פ שידוע שיכסה דם ראשון לא הסיח דעתו מן השחיטה וכל שעתא זמן שחיטה היא לו אפילו בשעת כיסוי אפשר דשחיט בחדא ידה ומכסי בחדא ידה" שמפני שאינו יכול לאכול ולברך כאחת לכן אנו מחשבים שזה שאומר "הב ליברך" דעתו לעשות הפסק, וזהו החיזוק להטעם שכבר נתבאר "גליא בדעתיה דגמרה סעודתא ואסור לשתות עד שיברך לפניו שאין מצטרפת לסעודה ראשונה" משא"כ בכיסוי הדם אינו מסיח דעתו שכל זמן אפשר לו לכסות הדם.

משא"כ לפי דברי הרא"ש שם נראה, שמדגיש שדוקא בבהמ"ז אומרים שהואיל ואינו יכול לשתות ולדבר כאחד הוא הטעם שנחשב כהיסח הדעת, עיי"ש. ולכאורה כוונתם הוא כנ"ל שרק בברהמ"ז עצמו יהי' נחשב כהיסח הדעת הוא, ואין זה מוסיף טעם לזה שהוא היסח הדעת וביחד עם זה נעשה היסח הדעת גמור (כשיטת רש"י). וזה שאמרה כאן הגמ' שאם בירך בהמ"ז ה"ז צריך לחזור ולברך לפי ש"מישתי וברוכי אי אפשר" לא נתכוונה בזה אלא לחלק באותם הדברים החשובים גמר הדבר, שרק אם בנוסף לזה ג"כ א"א להמשיך בסעודה תוך כדי אותה עשי', כגון ברהמ"ז אז בלבד הם חשובים

(2) ראה לדוגמא שו"ע ר" סי' נ ס"א. סי' רסא ס"ב. ועוד.

(3) אע"פ שגם בשו"ע ר' ישנו ש"וגם" פי' לשני טעמים, מ"מ בכללות זהו החילוק בין "וגם" ל"ועוד".

(4) פ"ז, א.

סילוק הסעודה. והיינו שצריך ב' פרטים, הן שהמעשה עצמו הוא ענין של הפסק והן שא"א לו לאכול בשעת מעשה. נמצא דלשיטת רש"י זה שהגמ' מביא ענין זה ד"מישתא וברוכי" הוא לחיזוק, משא"כ לשיטת הרא"ש הוא רק ביאור טעם הראשון.

ולפי דברינו לעיל בהחילוק בין "וגם" ל"ועוד" נראה לכאורה דאדה"ז בשיטת רש"י קאי, שהרי מדייק אדה"ז להביא "וגם" והיינו שהוא ענין נוסף וכאן הוא בא לחזק לטעם הא'.

לפי"ז יש לתרץ השאלות דלעיל: שאלה א: באמת ברהמ"ז מצ"ע הוא היסח הדעת וכדברי אדה"ז בס"י קסח שם⁵, רק שאנו צריכין לחזק טעם זה. ולכן כותב אדה"ז "וגם", וכנ"ל. ומתורץ שאלה הב': דבשני הסעיפים יש כאן טעם אחד שיש בו ב' פרטים והפרט הב' הוא הוספה לטעם העקרי. ומתורץ ג"כ שאלה הג' שזה שאינו יכול לאכול ולדבר כא' אי"ז נחשב כהיסח הדעת וכפי שהבאנו לעיל משוע"ר, אלא כאן הוא בא רק לחזק טעם העיקרי שברהמ"ז נחשב כהיסח הדעת. ולפי"ז מתורץ ג"כ זה שאדה"ז אינו מביא הטעם דאינו יכול לאכול ולדבר כא' בלבד ומקדימו בזה שברהמ"ז הוא היסח הדעת, דלכאורה אם זהו הטעם, למה צריכים לזה שברהמ"ז נחשב כהיסח הדעת וע"פ הנ"ל אתי שפיר, שהרי כל היסוד הוא שברהמ"ז הוא היסח הדעת ואי"ז טעם אחרת לגמרי. ולפי"ז מובן ג"כ מה שזה שכאן מביא אדה"ז הטעם דאינו יכול לאכול ולדבר כא' אינו בסתירה לשאר מקומות שהבאנו לעיל, שהרי זה שמביא הטעם הנ"ל הוא רק לחזק להטעם העיקרי אבל לעצמו אינו טעם כלל.

אבל עפכנה"ל מתחזקת עוד יותר השאלה הראשונה שהבאנו, שהרי לפי דברינו כאן התוכן דס"א וס"ז שווין הן, וא"כ למה שינה אדה"ז לשונו בין ב' סעיפים אלו ומשמעו הוא שאינם שווין בטעמן? ובפרט, שלפי המבואר לעיל מדברי רש"י הי' יותר נראה הלשון דס"ז "הואיל..". שהוא לחזק טעם העיקרי וכדברי רש"י, וא"כ בס"א שהוא ג"כ בדוגמת הנ"ל צריך ביאור למה נקט הלשון ד"וגם"?

ועוד צריך ביאור בדברי הגמ': אין הכי נמי שהגמ' צריך לחלק בין האומר הב לן ונברך לכיסוי הדם, דבהב לן ונברך הרי זה הפסק משא"כ בכיסוי הדם, מ"מ מה מכריח שהב לן ונברך לעצמו אינו טעם מספיק, וכדברינו לעיל?

עוד צריך ביאור בדברי רש"י, למה אם אינו יכול לאכול ולדבר כאחת הוי יותר היסח הדעת מברהמ"ז לעצמו ולכן רק ע"י טעם זה נעשה ברהמ"ז היסח הדעת לגמרי?

ובגוף דברינו שיסודו הוא שהטעם דאינו יכול לאכול ולדבר כאחת מחזק לטעם העיקרי, צריך ביאור שהרי רואין מדברי הגמ' שזה ש"הב לן ונברך" הוא היסח הדעת הוא מכיון שאינו יכול לאכול ולדבר ולא משום ברהמ"ז עצמו. ולכאורה אפכא מסתברא, שהרי ענין ברהמ"ז הוא שמברך ומכיר תודה לה' על שנתן לו לאכול ולשתות וזוהי הרי הוא מראה שגמר סעודתו וא"כ למה אין בזה טעם מספיק להיות נחשב כהיסח הדעת?

ד

וי"ל הביאור בכל הנ"ל: בלקו"ש חל"ט (פ' תצא) מבאר רבינו החילוק בין הקידושין לפני מ"ת להקידושין לאחר מ"ת, דלפני מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק ואם רצה הוא והיא וכו' וחיים חיי אישות ביחד ולאחר מ"ת נתחדש שלפני המציאות דחיי אישות צריך להיות הקנין דחיי אישות והוא הנקרא אירוסין עיין שם לאריכות הביאור.

לכאורה צריך להבין: ענין הנישואין לפני מ"ת הוא רק החיי אישות למה צריכין לזה ביאה?

ובפשטות הביאור הוא שאף אם עולה במחשבתו של אדם לעשות פעולה מסויימת יכול להיות שלא יבוא הדבר לידי פועל, וכן הוא בכלל הקנינים שזה שהוא מגביה החפץ בקנין הגבהה למשל, הרי בזה הוא מראה שזהו רצונו. וכן הוא גם בחיי אישות דבכדי להראות שרצונו לחיות חיי אישות צריך ביאה בפועל. ולכן כל עוד שלא בא על אשה זו, אין אנו יכולין לומר שחיים הם חיי אישות, דבזה הרי הוא מראה מהו רצונו. שהביאה מראה שלפועל רוצה לעשות החיי נישואין אם אשה זו ועי"ז הוא נישואין, שע"י פעולת ביאה מראה שבפועל רוצה בחיי הנישואין, כן נראה בביאור דברי רבינו.

וע"פ הביאור בהשיחה יש לבאר גם לענין ברהמ"ז: ברהמ"ז מצד עצמו הוא ענין היסח הדעת כדלעיל, שענין ברהמ"ז הוא לגמור סעודתו בזה שהוא מברך ומכיר תודה לה' על אכילתו. והיינו שהוא עושה פעולה שבדרך ממילא מסיח דעתו. ולכן, מצד ענין זה לעצמו לא הי' עדיין היסח הדעת גמור אפי' לשת"י, ולכן א"צ לברך מחדש. והטעם לזה הוא מכיון שכל ההיסח הדעת הוא רק במחשבתו שרצונו לברך לה' כנ"ל, אבל אינו מסיח דעתו על פרטיות האכילה והשת"י. והרי זה בדוגמת חיי אישות שמכיון שלא נעשה פעולה, לא נפעל עדיין ענין הנישואין.

ולכן מוסיף אדה"ז "הואיל ואפשר לשתות בעודו מברך" שבזה מראה איך שהוא מסיח דעתו בפועל, שבפועלה זו שהוא מברך ברהמ"ז וכן בנטילת כוס או מים אחרונים, בזה הוא עושה פעולה לגמור סעודתו. לכן הוי היסח הדעת גמור כיון שאינו רק בדעתו, אלא בעשייתו בפועל.

ה

ולבאר עוד יותר הטעם למה זה שאינו יכול לאכול ולדבר כאחת נחשב כפעולה, יובן בהקדם פלוגתת הראשונים בדברי הגמ' שהובאנו לעיל, ד"משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר" יש לפרשו בב' אופנים:

(א) כיון שלא יוכל מן הדין לדבר באמצע בהמ"ז לכן אי אפשר לאכול ולשתות בעודו מברך שהטעם שלא יוכל במציאות לשתות הוא מפני האיסור שבזה.

(ב) במציאות אי אפשר לאכול ולשתות כאחד.

מדברי הראשונים בכמה מקומות רואים שנחלקו בזה. דהנה מהר"ם חלואה⁶ כתב בנוגע ברהמ"ז "משום דקא אסר עלי' שתייה ומשתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר" שזה נראה שסבירה לי' שזה שא"א לו הוא מצד הדין וכאופן הא' הנ"ל. וכן רואין מדברי התוס" שכתבו "אסור לשתות . כמו ברהמ"ז דמסקינן הכא דצריך לברך", דמשמע מדבריו שזהו מצד הדין.

אולם המאירי והרבינו דוד לא סבירא להו הכי, שכתבו בפירוש "א"א לשתות ולברך יחד" וכן "א"א לו לקרות ולשתות כאחד" (ובהמשך דבריו מביא כטעם שני זה שהוא אסור הוא מצד הדין). מפורש הדברים בדברי רבינו דוד כאן שמקשה על דברי הבעל המאור שס"ל להבעל המאור שזה שאינו יכול לאכול ולדבר כאחת הוא מצד האיסור "אין פירוש משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר, מפני שאסור לו לשתות בתוך הברכה מפני ההפסקה . . אלא פירוש משתא . . לא אפשרי שא"א לו לשתות בעוד שהוא מברך". אולם הרי"ף מדמה הגדה לברהמ"ז "כיון דלא אפשר לי' למיקרי ומשתי בהדי הדדי צריך לחזור ולברך בתר דגמר הגדה ובתר דגמר הלילא" שמזה נראה בפשטות שס"ל כהמאירי ורבינו דוד שאין זה מצד הדין אלא מצד המציאות, אלא דבמלחמות ה' מפרש שהרי"ף כהמהר"ם חלואה ס"ל, וכדלקמן.

(6) פסחים קט, ב.

(7) שם קג, בד"ה רב אשי.

וי"ל שכמו שנחלקו לענין הגדה כן נחלקו גם לענין ברהמ"ז. ויש לבאר סברת פלוגתתם דאף דכולא עלמא מודי שיש כאן ב' ענינים א) מצד הדין ב) המציאות, מ"מ נחלקו על איזה מב' ענינים אלו קאי הגמ' והיינו כשהגמרא אומר משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשרי על איזה ענין זה קאי.

דהיינו שכולם סוברים שלפועל הטעם שהוא הפסק הוא משום שבמציאות א"א לשתות ולדבר כאחד. אלא שלתוס' ולמהר"ם חלאוה וסייעתם שהטעם שאי אפשר הוא לא ענין בפני עצמו אלא גם משום האיסור שבו. משא"כ לפי שיטת רבינו דוד והמאירי, שהטעם שאי אפשר לאכול הוא הפסק הוא מצד ענין זה גופא שזה אי אפשר במציאות.

לפי"ז יוצא שלפי דברי התוס' ההפסק הוא יותר גדול, כיון שמיוסד הוא כביכול על שני ענינים, והיינו שהמציאות מיוסד על איסור, ושתי ענינים אלו ביחד גורמים להפסק של ברכת המזון. משא"כ להמאירי וסייעתו ישנו רק ענין אחד והוא המציאות הגורם להפסק.

ומכאן יש לבאר שיטת אדה"ז דנראה **מלשונו הזהב** שס"ל כהתוס'. בהקדים ביאור הנפק"מ במחלוקת הראשונים הנ"ל, דבאמת צריכים להבין דעת המאירי וסייעתו, שהרי רואים במוחש שיכולים לדבר אף אם יש אוכל בפיו וא"כ מסתבר כדברי תוס' וסייעתם שזה שאינו יכול פירושו הוא שאינו רשאי. נמצא, דלשיטת המאירי רק בשתי' נאמר שאינו יכול לשתות ולדבר כאחת אבל לא באכילה, משא"כ להתוס' הן באכילה והן בהשת', אסור הוא מצד הדין.

אלא שלזה מוסיף המאירי שבנוסף להנ"ל יש גם טעם שני והוא האיסור שגם זה נחשב כהפסק ובפשטות כן הוא ג"כ בברהמ"ז, שמכיון שאסור לאכול בברהמ"ז, נחשב הוא כהפסק. וההכרח לפרש כן הוא מזה שא) רבינו דוד פוסק כהתוס' וסייעתו שהלל וברכת גאולה מפסיקין שבפשטות זהו מצד האיסור שבדבר, וב) מקשה דלכאורה הי' צריך לברך בפה"א על המרור שהרי הפסיק באמירת ההגדה, ששם "ודאי מיכל וברוכי בהדי הדדי לא אפשר" שזהו מצד האיסור. א"כ צריכים לומר שאע"פ שמפרש דברי הגמ' מצד המציאות, מ"מ ס"ל ג"כ משום האיסור.

מזה יוצא לנו נפקותא אם גם לענין ברהמ"ז נאמר כן: דלפי סברה הא' (תוס' וסייעתו) שהטעם הוא מצד האיסור, הרי האיסור הוא הן באכילה והן בשתי' (וזה שהגמ' נקט הלשון "משתא" הוא לפי ששם מדובר בכוס יין). אבל לפי סברה הב' (המאירי וסייעתו), זה שהגמ' נקט הלשון "משתא" הוא בדוקא, ורק בשתי' נאמר שהוא במציאות אינו יכול לשתות ולדבר כאחד, משא"כ באכילה. א"כ זה שברהמ"ז מפסיק, הוא מצד טעם נוסף שאסור לאכול אז.

נמצא דהטעם ששתי' מפסקת והטעם שאכילה מפסקת הם טעמים נפרדים לפי המאירי וסייעתו.

עפ"ז י"ל שאדה"ז כהתוס' ס"ל שהרי כתב "וגם א"א לשתות ולאכול בעודו מברך" שמדייק אדה"ז להביא ענין אכילה וענין שתי' בחדא מחתא, וא"כ צריכין לומר דס"ל שטעמם שוה שבשניהם הוא משום האיסור לאכול ולשתות אז. דאם ס"ל כהמאירי וסייעתו הרי אין להביא אכילה ושתי' בחדא מחתא כיון שטעמים נפרדים הם. לפי"ז יבאר ג"כ מה שדייק לכתוב "בעודו מברך" ודלא כהמאירי שכתב "כאחד" כיון שלפי אדה"ז זה שאינו יכול לאכול ולשתות הוא מצד הברכה, משא"כ לפי דברי המאירי הוא משום שבמציאות א"א לו לשתות ולדבר כאחד שזה אינו שייך באכילה, וכנ"ל (ואם ס"ל כהמאירי וסייעתו ה"י לו להשמיט תיבת "ולאכול" כיון שהוא מצד טעם אחר משתי' (ורק בדוחק היינו יכולים לפרש שס"ל כהתוס' וזה שנקט שתי' הוא לפי שהוא מדבר על הכוס בברהמ"ז), ומזה שהוסיף "ולאכול" הרי הוא מדגיש דס"ל כהתוס', וכנ"ל).

1

עפכהנ"ל יש לבאר שיטת אדה"ז שזה שאי אפשר לשתות ולאכול בעודו מברך הוא פעולה שבו גומר הוא סעודתו, משא"כ זה שיש בדעתו לברך ברהמ"ז עדיין אינו נחשב כגמר והפסק גמור לסעודתו, שהרי עי"ז שעושה מעשה שבו אוסר הוא על עצמו האכילה ושתי' (שהרי אין הכוונה כאן שהוא רק במציאות שאינו יכול לדבר אז) דוקא עי"ז מפסיק הוא סעודתו.

ולפי הנ"ל יש לבאר גם דברי הגמ', וביאורו הוא כמו שביארנו לשיטת אדה"ז: רק משום שאסור לו לשתות בשעת ברהמ"ז נעשה ברהמ"ז הפסק גמור לסעודתו כיון שזהו הפעולה שבו מפסיק הוא סעודתו, אבל משום הענין דרוצה לברך ברהמ"ז לחוד לא נעשה עדיין הפסק כיון שלא הביא מחשבתו לידי פועל.

עפ"ז יבואר ג"כ דברי רש"י בהביאור דהב לן ונברך. לכאורה לפי ביאורנו לעיל שצריכים הפעולה דוקא ואינו מספיק זה שיש במחשבתו לעשות הדבר, וכנ"ל בארוכה, מתעוררת השאלה למה הוי הב לן ונברך ענין של היסח הדעת והרי אין בזה פעולה? ועי"ז בא רש"י לחדש בביאור דברי הגמ' שישנו חידוש בשתי' שאינו באכילה והוא שאף אם רק נתן דעתו על הפעולה, כבר נעשה היסח הדעת גמור. והטעם שבאכילה אינו כן י"ל שהוא משום שאדם נגרר מאכילה לאכילה, ולכן זה שנתן דעתו לברך אינו מספיק עדיין להפסיק

לאכילה, ולכן דייק הגמ' ונקט הלשון משתא⁸. ויש להוסיף דאע"פ שבגמ' שם מבואר שיש כאן ב' ענינים (א) יש בדעתו לברך ברהמ"ז. (ב) דוקא ע"י כוס. מ"מ י"ל שזה רק מחזיק שמגלה דעתו במה הוא רצונו, אבל גם ע"י פעולה א' יכול הוא לגמור סעודתו⁹.

ו"ל שההגדרה להגדיר אם פעולה זו נחשבת כגמור והיסח הדעת גמור מסעודה הוא: (א) צריך להיות ניכר שפעולתו הוא לענין זה דברהמ"ז. (ב) בפעולה זו ניכר שרצונו להסיח דעתו.

לפי הגדרה זו יש לבאר יסוד החילוק בין ברהמ"ז לכיסוי הדם שבגמ'. אע"פ שבכיסוי הדם יש בו ענין הא' שהכיסוי שייך להשחיטה, מ"מ אין בו ענין הב' שע"י הכיסוי ה"ה מסיח דעתו מהשחיטה, שהרי יכול הוא לשחוט באחד ולכסות באחד. ויבואר גם כן החילוק בין נטילת השלחן בשוע"ר שהבאנו לעיל שאינו נחשב כהיסח הדעת, שזהו משום שאע"פ שיש בו ענין הב' שרואים שאין בדעתו לאכול עוד, מ"מ אין בו ענין הא' והוא שייכותו לברהמ"ז דוקא. משא"כ זה שא"א לו לשתות ולדבר כאחד יש בו ב' הענינים (א) שייכותו לברהמ"ז, שזה שא"א לו לשתות אז הוא משום האיסור בשעה שמברך ברהמ"ז. (ב) בפעולה זו עצמה ניכרת שכוונתו להפסיק סעודתו.

לפי דברינו יוצא שיש ב' ענינים בהיסח הדעת: (א) ענין היסח הדעת, שזה אינו היסח הדעת גמור, וכנ"ל בענין חיי אישות. (ב) הפעולה דהיסח הדעת שזהו עי"ז שאינו יכול לשתות ולדבר כאחד, וכנ"ל.

ועפ"ז יש לתרץ זה שבס"א מבאר רבינו כשני טעמים, ובס"ז כותב את זה כטעם אחד, שבס"א שהוא המקום הראשון שמבאר הגדר של צריכות ברכה אחרת מביא ב' הענינים בהיסח הדעת (א) זה שברכת המזון בעצם ענין של היסח הדעת (ב) זה שלפועל היסח הדעת שצריך ברכה והוא מפני שא"א מצד האיסור לאכול ולדבר כאחד. אבל בשאר המקומות (כולל ס"ז) רק מביא הטעם שלפועל הוא צריך ברכה חדשה שבפועל יש כאן היסח הדעת מצד המציאות, אבל לעצמו אינו חשוב הפסק כיון שחסר הגדרה הא'.

(8) וי"ל שכן ס"ל לאדה"ז, ואע"פ שלא הביא טעם זה לענין הב' לן ונברך, אע"פ שמקור הדברים הוא בהגמ' חולין שם ושם מבואר לענין תנו כוס ונברך, וכנ"ל בפנים. מ"מ יש לומר שאדה"ז סומך שלאחר שביאר הטעם פעם אחת, שוב לא יצטרך לחזור עליו עוד.

(9) ולהעיר שלא בכ"מ מוסיף אדה"ז ונברך ברהמ"ז ורק בס"י קעז ס"ו וס"י קעט ס"ב.

שייכות שינויי הסדר לסיפור יציאת מצרים

הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן

א

א' מהעיקרים הגדולים של ליל הסדר הוא שאלת הבן לאביו, וכמו שכתוב 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים . . . ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים'.

כדי שישאל הבן, התקינו חכמים לעשות כמה שינויים בליל הסדר שיעורר הבן לישאל את אביו "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות", ויתרץ להם אביהם עבדים היינו לפרעה.

שינויים אלו מבוארים במס' פסחים², וז"ל הגמ': א"ר יהודה . . . מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח³ כדי שלא ישנו וישאלו . . . רבי אליעזר אומר חוטפין מצות בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו עכ"ל הגמ'. והמהרש"א גורס "ישאלו". וכ"ה לדעת רש"י ורשב"ם⁴ בביאורם הראשון של "חוטפין"⁵.

עוד מבואר בגמ' שם⁶ ש"האי דבעינן תרי טיבולי [כרפס ומרור] כי היכי דתיהוי היכירא לתינוקות". ויש עוד ב' שינויים המובאים בגמ' "איו עוקרין השלחן אלא לפני מי שאומר ההגדה. למה עוקרין השלחן, אמרי דבי ר' ינאי כדי שיכירו התינוקות וישאלו". ובמשנה⁸, "מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל

(1) ואתחנן ו, כא-כב.

(2) קט, א (אגוים וחטיפה).

(3) תיבות "בערב פסח" ליתא בכת"י. ובראשונים וכן שיטת אדה"ז שמחלקים להם בליל

פסח ולא בערב פסח.

(4) ד"ה חוטפין מצה.

(5) אבל עיקר פירושם הוא או שישלק המאכל מיד שלא ישנו מרוב מאכל או ממחרין

לאכול.

(6) קיד, ב.

(7) קטז, ב.

(8) קטז, א.

אביו" ופרשב"ם⁹, "כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו אם הוא חכם, מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה"¹⁰.

נמצא שהתקינו החכמים חמשה שינויים בליל הסדר לעורר התינוקות (ישאל, והם: א) לחלק קליות ואגוזים (ב) חוטפין מצה (ג) כרפס (ד) עקירת השלחן (ה) מזיגת הכוס.

[בסמ"ק מובא עוד שינוי שצריך ליטול ידיו קודם אכילת כרפס אבל להלכה בטושו"ע¹¹ מובא רק שאר שינויים המובאים].

וכן מביא אדה"ז בשלחנו¹², "מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים בליל פסח קודם עשיית הסדר כדי שיראו שינוי וישאלו" דהיינו, השינוי הראשון. ובנוגע לכרפס¹³, "ואחר ששתו כוס ראשון צריך כל אחד ואחד לאכול מעט ירקות בטיבול. . ולמה תקנו חכמים דבר זה כדי להתמי" את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה, שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר, כי ישאלך בנך גו' ואמרת לבנך עבדים היינו". ובדין עקירת השלחן¹⁴, "בימי חכמי הגמ' שהיו להם שולחנות קטנים לפני כל אחד ואחד מהמסובין הצריכו חכמים לעקור מלפני מי שאומר ההגדה את השלחן הקטן שלפניו עם המצות המונחות עליו ולהניחם בזוית אחרת כדי שיראו התינוקות וישאלו". ובדין מזיגת הכוס¹⁵, "אחר כך צריך למזוג כוס שני. . כדי שישאלו התינוקות. . ועל ידי כך יתעורר לשאול ג"כ שאר השאלות מה נשתנה וכו' לקיים לבניו מה שנאמר, כי ישאלך בנך מחר לאמר. . ואמרת לבנך עבדים היינו".

ולכאורה יש להקשות:

מה מוסיף כל אחד מהשינויים על חברו. אם כל השינויים הם לעורר התינוק לישאל, ממ"נ או די בא' מהם או גם שאר הד' לאו דוקא יועילו לו. ובפשטות צריכים לומר שכל אחד מוסיף על חברו, וצריך ביאור הדברים.

(9) ד"ה וכאן הבן.

(10) יש מפרשים ש"כאן" פירושו "וכן" [פירוש זה הובא ברשב"ם] כלומר דין הוא שישאל במזיגת הכוס, אבל לא שזה מעוררו אלא דברים אחרים כעקירת השלחן. ראה לדוגמא פירוש המאירי כאן.

(11) סס"י תע"ב. וסי' תע"ג ס"ו-ז'.

(12) סתע"ב סל"א.

(13) סי' תע"ג סי"ד.

(14) שם סל"ח.

(15) שם סל"ט-מ'.

למה הטושו"ע ואדה"ז השמיטו דין "חוטפין"¹⁶ ולא מנאם¹⁷.

בסדר הדברים נמצא שעוקרין השלחן ומוזגין לו כוס ורק אח"כ שואל הבן מה נשתנה, ואם כל ענין העקירה הוא לעוררו לשאול ה"מה נשתנה" למה ממתין התינוק עד אחר מזיגת הכוס ואינו שואל מיד אחר עקירת השלחן¹⁸.

בקליות ואגוזים, עקירה, ומזיגה כתב שע"י שינוי זה יתעורר לשאול על שאר השינויים משא"כ בכרפס אין עשיית השינויים כדי לעורר לשאול על דברים אחרים אלא ע"י מקיים מצות שאלת הבן והתשובה עבדים היינו הוא על שאלה זו עצמה. וצ"ב מהו היתרון בשינוי הכרפס שע"י דוקא מקיים מצות שאלת הבן משא"כ שאר השינויים הם רק לעוררו לשאול על השינויים האחרים שישנו בליל הסדר שעל ידם מקיים המצוה שאילת הבן. וגם צ"ב איך התירוץ [עבדים היינו] יותר מתאים לשאלה זו יותר משאר השאלות.

עוד יש להביא כמה דיוקים בלשון אדה"ז בשינויים אלו:

בקליות ואגוזים כותב אדה"ז "מצוה לחלק" משא"כ בשאר השינויים כותב "צריך" ו"הצריכו".

בקליות ואגוזים ועקירת השלחן אינו מביא הפסוק שמקיים ע"י שאילת הבן, משא"כ בכרפס ומזיגת הכוס. ובכרפס ומזיגת בכוס גופא ג"כ רואים חילוק, שבכרפס אינו מביא אלא עיקר הפסוק "כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'" משא"כ במזיגת הכוס מביא כמעט כל הפסוק "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'".

16) אף שבפשטות אדה"ז ס"ל בענין החטיפה כדעת רש"י שממהרים לאכול, מ"מ מביא שיטת הרשב"ם כיון שאין שיטת רש"י מוכרח בהגמ', שזה שמביא סיפור של ר' עקיבא אח"כ, יכול להיות אגב גררא עיי"ש. ולכאורה ג"כ אין ראי' לפרש כהרשב"ם שמסלקין הלחם מתינוקות ואדרבה מזה שמביא ענין החטיפה מיד אחרי חלוקות הקליות ואגוזים מלמד שענינו ג"כ "שינוי" כדי שישאל (והסיפור דר"ע אח"כ הובא רק אגב גררא כדלעיל. שהעיקר כאן השינוי ושאלה ולא שינת התינוקות). וא"כ צ"ב למה לא מנאם.

17) זה שלא הביאו דעת הסמ"ק שנטילה ג"כ נחשב כשינוי, פשוט כיון שאין מקור מפורשת לזה בגמ'.

18) אין שאלה בזה שאינו שואל אחר חלוקת הקליות ואגוזים שלא הביאו הקערה לשלחן שיראה המצה ומרור לשאול עליהם. וגם בפשטות זהו קודם קדש ולכן גם לא הסיבו עדיין. אבל מ"מ צ"ב למה לא ישאל מיד כשמיסב אחר קידוש והם מביאים הקערה על השלחן.

אדה"ז מביא הפסוק מפרשת דברים "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות" ולא הפסוק מפרשת בא¹⁹ כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת, וכפי שהביא הב"ח.

בקליות ואגוזים כתב "יתעורר ג"כ לשאול על שינויים אחרים דהיינו שאוכלין מצה ומרור ויושבין בהסיבה" משא"כ בעקירה ומזיגה כתב "יתעורר לשאול ג"כ שאר השאלות מה נשתנה וכו'" וצ"ב למה שינה לשונו וכלל כל השאלות יחד²⁰.

ב

וי"ל (בנוגע להצרכותא בכלל הד' שינויים) שהם כנגד הד' מיני שאלות והד' מיני תירוצים.

כל ענין השינויים הוא לעורר התינוק לישאול. ולכן רצו חכמים שיהי' שינוי לכל מין של שאלה ושינוי לכל שואל.

והביאור בזה: בהגדת מעשה ה' כתב²¹ וז"ל: אמנם יתכן לומר בישוב הספיקות בפיסקא זאת, שאמנם מפורסם הוא השינויים הנמצאים הם תחת שלשה סוגים, והם שאמרו וזכרונם לברכה בבדיקת הריאה יתיר או חסיר או חליף, ובזה הדרך רצה המגיד לומר שהלילה הזה יש בו מן השינוי ממה שיהיה בשאר הלילות בכל שלשתם, שבראשון אמר שבכל הלילות אין אנו מטבילים אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים, שהרי כאן תוספת מפורסם, ולכן סיפר שבלילה הזה שני טיבולים תוספת על שאר הלילות. אח"כ אמר השינוי השני שהוא חסיר, שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה והלילה הזה כולו מצה, שנחסר החמץ מכל וכל. עוד אחר זה אמר השינוי השלישי והוא חליף באומרו שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות הלילה הזה מרור במקום שאר ירקות, באופן שמחליפים מרור בשאר ירקות. ואחר שאמר כל הסוגים שבכללם כל השינויים, לא הוצרך לומר שינוי אחר, ואין להקשות שיאמר שינויים אחרים. ואחר שאמר כל השינויים בענין הסעודה אמר השינוי הגדול באנשים, במידה

(19) יג, יד.

(20) ואין לומר שפרטם בקליות ואגוזים שבלאו הכי לא היינו יודעים מה הם ה"מה נשתנה" שבעקירה כתב ". שאר השאלות מה נשתנה כמו שיתבאר" שיתבאר לקמן מה ה"מה נשתנה". וגם עדיין נראה שיש חילוק בין לשונו בהא דכתיב בקליות ואגוזים שינויים אחרים. ובעקירה ומזיגה כתב "שאר השאלות מה נשתנה".

(21) מאת הרב אליעזר אשכנזי ע"ה אד"ב קראקא בזמנם של המחבר והרמ"א, ע' מד במהדורה החדשה (תשע"ו).

בלתי נאות, שכל חכמי לב ספרוה לגנאי, כי הגאווה מגונה ולא ינתן יקר לבעליה, וזה מבואר שהסיבה מורה על גובה הלב ועל החירות המופלג. עכ"ל. נמצא שיש ג' מיני שאלות כלליים הכוללים כל סוג שאלה, ויש עוד שאלה על הסיבה ששאלה זו היא על מעשה האדם בלילה הזה.

וי"ל שכן נמצא בהד' שינויים: השינוי דכרפס הוא כנגד המין שאלה של "יתר" או שאלות הבאים מהוספה. שענינו שבלילה הזה אנו מטבילין לא רק פעם אחת אלא ב' פעמים - יתר (וכמו שכתב מעשי ה' עצמו). השינוי של עקירת השלחן הוא כנגד הסוג שאלות של "חסר" או שאלות שבאים מחיסרון ומניעת דבר, שהרי ענין העקירה הוא להוציא השלחן, שענינו חיסרון. השינוי של מזיגת הכוס הוא כנגד הסוג שאלה של "יחליף" דהיינו שאלות הבאים מזה שחילף דבר מסדר הרגיל. שענין המזיגה הוא שאינו מוסיף או גורע שום דבר אלא מחליף סדר המזיגה. שבד"כ מוזג באמצע הסעודה קודם שישתה היין ועכשיו מוזג קודם התחלת הסעודה. ואולי י"ל שקליות ואגוזים הוא כנגד השאלה של הסיבה, שהרי שתיהם אינם נוגעים לעצם הסעודה (כשאר הדברים שהם שינויים עם המאכלים ושאלות על המאכלים) אלא הם שינויים בהאדם עצמו, שאין דרכו להסב ואין דרכו להשתמש בקליות ואגוזים בד"כ²².

או י"ל שד' שינויים אלו הם כנגד השואלים - הבנים - דהיינו החכם, רשע, תם ויש עוד שאלה כללית כנגד כולם (והשאינו יודע לשאול כמשמעו כן הוא אינו שואל).

ביאור העניין: מזיגת הכוס הוא כנגד בן החכם שהשינוי אינו ניכר כ"כ, שהדרך בימיהם הי' לשתות יותר מכוס אחד בסעודתם וכל השינוי כאן הוא שמוזג בזמן מוקדם יותר מהרגיל. ולכן כדי להרגיש ולהכיר בשינוי זה צ"ל חכם שמושים לב לכל פרטי הסדר גם היותר קלים.

עקירת השלחן הוא כנגד הבן רשע, שאצלו אינו נוגע אלא עצמו ומה שהוא טוב לו. ולכן לא ישים לב לשינויים הנעשים בכלל בהסדר, וכ"ש שינויים הקלים (כמזיגת הכוס), ומה שנוגע לו הוא רק הסעודה. וא"כ הדבר המעורר אצלו תמיהה הוא כשעוקרים השלחן עם כל המאכלים שמיד שואל "למה עוקרים השלחן והרי עדיין לא אכלנו" שזהו מה שנוגע לו.

חלוקת הקליות ואגוזים כנגד הבן תם כיון שהוא, א) שינוי היותר בלתי רגיל. וב) דוקא זה דבר המעניין אותו. שלבן תם שמחתו בא דוקא מדברים

22) עפ"י מה שיתבאר לקמן (בסעיף ה') אפשר לפרש ההתאמה ביניהם באו"א וראה לקמן בהערה 46.

הפשוטים ופחותי הערך כמו קליות ואגוזים וכו' (ולכן לא מיבעי לבן הרשע שזה לא יתעוררו אלא גם להבן חכם לא יתעורר מזה שהוא בדרגה נעלית יותר מלהיות מתעניין ע"י קליות ואגוזים ולכן אינו משים לב כלל לזה).

וי"ל שהכרפס הוא שינוי כללי הכולל כולם, כיון שבהכרפס יש ג' ענינים: (א) זה שהוא דבר אכילה - כנגד הבן רשע. (ב) זה שאחד מהשינויים²³ הוא שטובלים אותו במי מלח דהיינו שינוי גדול מאוד שגם הבן תם יבחין. (ג) זה ששינוי הב' הוא שאוכלים אותו קודם הסעודה כעין שינוי של מזיגת הכוס - כנגד בן חכם.

ובפשטות יש צריכותא בין השינויים הפרטיים לכל בן בפנ"ע ובין השינוי הכללי, הכולל כולם יחד.

שהרי הטעם לעשיית השינויים הוא שע"ז יבוא לשאול וכנ"ל, וא' המעלות בשאלה ותשובה מבואר שע"ז דוקא התינוקות ישימו לב יותר להתירוצים שיהיו בתוך עניני הסדר יותר. ולכן בפרט א' יש מעלה בשאלה ושינוי פרטי שכל אחד משים לב יותר לפ"ע מכיון שזהו שאלתו. ויש ג"כ מעלה בשינוי ושאלה כללי שדבר זה כ"כ תמוה שכל התינוקות שואלים עליו ורוצים לידע התשובה.

עפ"ז מובן הצריכותא בכל הד' שינויים. אבל עדיין אינו מבואר שאר השאלות ודיוקים שהבאנו לעיל.

ג

ולכן לתרץ שאר השאלות והדיוקים י"ל באו"א. ובהקדם שיטת אדה"ז בגדר שאלות הבן בכלל. דהנה, בנוגע לכרפס כתב אדה"ז²⁴ ש"ישאלו על שינוי זה שאמירת ההגדה מצותה לאמרה בדרך תשובה על שאלות שאלוהו שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו". ובנוגע מזיגת הכוס כותב "ע"י כך יתעוררו לשאול ג"כ שאר השאלות מה נשתנה לקיים לבניו מה שנאמר כי ישאלך. " ומשמע בהדיא ששיטת אדה"ז שמצות שאלת הבן הוא חיוב דאורייתא, שבליל הפסח אינו מקיים המצוה ע"י סיפור בלבד אלא צ"ל דוקא ע"י שאלה ותשובה. וכן מבואר במנ"ח²⁵ "דתמיד המצוה להזכיר בפני

23) לכאורה כן הוא לשיטת אדה"ז שכתב "שיראו שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה". שמזכיר כאן ב' פרטים (א) טבילה (ב) אוכלים קודם הסעודה. והוא כשיטת רש"י (קב, א ד"ה עד שמגיע) והטור (סי' תעג).

24) סי' תע"ג, יד.

25) תחילת מצוה כ"א.

עצמו ולא להגיד לבנו וכאן המצוה לספר לבנו. אבל אם אין עמו אחר, המצוה להזכיר בעצמו שוה לשאר לילות".

אלא, דלכאורה אדה"ז סותר דברי עצמו שהרי להלן²⁶ כותב "ולפי דעתו של בן אביו מלמדו התשובה על שאלותיו דהיינו אמירת ההגדה **שהיא מצות עשה מן התורה אפילו אם לא שאל אותו הבן כלום** שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וגו'" שמכאן משמע שהמצוה מה"ת של סיפור יצי"מ אינו תלוי בשאלת הבן כלל.

ובפשטות י"ל החילוק ביניהם דמה שכתב שהמצוה הוא תשובה לשאלה הוא המצוה לכתחילה, שמה"ת לכתחילה צ"ל ע"י שאלה ותשובה. אבל, אח"כ מוסיף אדה"ז שבמקרה ואינו יכול לקיים המצוה לכתחילה מ"מ מקיים המצוה בדיעבד ע"י אמירת ההגדה.

אולם, בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים²⁷ מבאר רבנו שאחד מהחילוקים בין מצות זכירת יצי"מ בכל ימות השנה להחיוב בליל פסח הוא "שבפסח נוסף שצ"ל בדרך תשובה לבן או לאחר (מנ"ח, שבת הפסח, וכ"מ קצת בספר החינוך. ועייג"כ שו"ת הרא"ש כלל כ"ב ס"ב. אבל ברי"ף, רשב"א רמב"ם, שו"ע רבינו ועוד לא משמע הכי)". ובפשטות "לא משמע הכי" הולך על זה שצ"ל בדרך תשובה לשאלה²⁸.

אלא דלפי זה צ"ב מהי כוונת אדה"ז שהמצוה הוא לענות תשובה לשאלה. וראיתי מבואר במ"מ וציונים לשו"ע ר"ר²⁹ שמבאר שאכן לאדה"ז אין שאלת הבן מדאורייתא אבל מ"מ מצוה הוא מדרבנן. ומוכיח כן ממה שכותב אדה"ז **"מצוה** לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו" ואינו כותב "חיוב"

(26) סעיף מ"ב.

(27) פסקא מצוה עלינו לספר.

(28) באמת יש עוד אופנים איך לפרשו, ומהם: א) הולך על דברי הרא"ש שלדעתו החיוב הוא רק אם שואל הבן ואם אינו שואלו אין ענין כלל באמירת ההגדה, ואפילו לעוררו לשאול אינו ענין (לכאורה). וע"ז כותב רבינו שלהרי"ף וכו' אינו משמע כן. אבל א"א לומר כן שהרי בפשטות כוונתו בהרי"ף והרשב"א הוא מה שנעתק באבודרהם בהטעם שאין מברכים על מצות סיפור יצי"מ, שהרי"ף והרשב"א סוברים שיצא כבר במה שאמר "זכר ליצי"מ" בקידוש. שמכאן מוכח שלשיטתו אינו תלוי בשאלת הבן ואינו נמצא בדבריהם שום דבר לחלוק על שיטת הרא"ש בפרט.

ב) "לא משמע כן" לאדה"ז אינו שאינו סובר שהוא מה"ת כלל, אלא שאין זה החילוק בין שאר ימות השנה וליל פסח. אבל, כמובן זה דוחק גדול שהרי אינו מחלק בין השיטות כשאומר "ולא משמע כן".

(29) להרב מרדכי שמואל אשכנזי ע"ה ע' 614.

וכדומה. שמלשון זה משמע שאינו חיוב מה"ת אלא מדרבנן (ולכאורה זה שכותב "לקיים מה שנאמר וכו' " הוא כעין אסמכתא שסמכו חכמים תקנתם על פסוק זה).

ולכאורה מוכח שזהו שיטת אדה"ז שבתחילת הלכות פסח מביא אדה"ז המצוות של פסח ומצוה השמינית הוא "לספר ביצי"מ באותו הלילה", ואינו תולה מצוה זו בשאלת הבן כלל.

ולכאורה יש להביא עוד ראי' לזה מההלכה בשו"ע עצמו. שבסעיף א' כותב "ואם אין דעת בן לשאול הרי אביו חייב ללמדו לשאול מה נשתנה ואם אין לו בן אשתו חייבת לשאול אותו. . . ואפילו שני ת"ח. . . שואל אחד מהם את חבירו³⁰ מה נשתנה. ואח"כ מתחילים שניהם עבדים היינו, ואין השני צריך לומר מה נשתנה". ולכאורה אם השאלה הוא חלק מחיוב אמירת ההגדה, ה' צ"ל שכל אחד צריך לחזור ולשאול כדי לקיים מצותן באמירת ההגדה ואיך יכול האחד להוציא הכל. אלא, עכצ"ל שלשיטת אדה"ז אין החיוב מה"ת תלוי על שאלת הבן והוא רק תקנה מדרבנן, ולכן א"צ אלא שישאל א' לקיים תקנה זו ואח"כ ימשיכו הכל באמירת ההגדה.

שיטה זו רואים מהרמב"ם³¹ שכותב "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו" וממשיך "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו" דהיינו שמה"ת המצוה הוא גם בלא שאלה, ורק מדרבנן יש חיוב לשאלה.

עפ"י כל זה - ששיטת אדה"ז הוא ששאלת הבן רק מדרבנן - יש לבאר הד' שינויים. שי"ל שכשהחכמים התקינו ענין זה של שאלת הבן ועשיית השינויים כדי לעורר הבן, יש חילוקים בתקנתם, דהיינו שיש דרגות בעד כמה התקינו תקנה זו.

בפשטות, זה שבקליות ואגוזים כותב אדה"ז "מצוה לחלק", משא"כ בשאר השינויים כותב "צריך" וכיו"ב (כפי שדייקנו לעיל) הוא משום שגדר חיובם מדרבנן שונה. עקירה, מזיגה וכרפס הצריכו חכמים לעשותם, וזהו עיקר תקנתם, וקליות ואגוזים הוא רק "מצוה" דהיינו שאינו חיוב גמור המוטל עליו אלא הוא כעין "מצוה מן המובחר" למי שרוצה להתנהג ככה.

ולכאורה י"ל עוד שבחיובם גופא - עקירה, מזיגה וכרפס - יש ג"כ חילוקים. בכרפס כותב אדה"ז שע"י השאלה מקיים מצות שאלת הבן משא"כ בעקירה ומזיגה הם רק "הכנה" לעורר הבן לשאול על שאר ה"מה נשתנה" לקיים חיוב

(30) שלא כגירסת הגמ' ששואלים זא"ז שמשמע ששניהם שואלים.

(31) הלכות חו"מ פ"ז ה"ב-ג'.

זה של שאלת הבן. ואפשר שהחילוק בהחייב דכרפס לשאר החיובים הוא שע"י השינוי (שאלה על כרפס) מקיים הוא עיקר מצות שאלת הבן ומ"מ רצו חכמים להוסיף עוד פרט בתקנתם ע"י השינוי של עקירה ומזיגה. והוא מה שבהפסוק שבו סמכו חכמים תקנתם נכתב לא רק שישאל בכלל, אלא גם בהפרטים "מה העדות והחקים והמשפטים. . ואמרת לבנך עבדים היינו". שבנוסף לעיקר החיוב של שאלת הבן המוזכר בפסוק "כי ישאלך בנך מחר. . ואמרת" (הפסוק שבפרשת בא) יש עוד ענין והוא לעוררו לשאול על הפרטים "מה העדות והחקים והמשפטים". ולכן אף שמקיים עיקר התקנה ע"י כרפס גם בלא עקירה ומזיגה, מ"מ על ידם דוקא יתעורר הבן לשאול גם על שאר ה"מה נשתנה" דהיינו על שאר פרטי הסדר מצה, מרור והסיבה [עפ"י זה יש לפרש מה שדייקנו לעיל בהשינוי בין כרפס ומזיגה שבמזיגה מוסיף אדה"ז הפסוק "מה העדות וגו'" שבכרפס מקיים רק עיקר המצוה (השאלה בכללות) משא"כ המזיגה (ועקירה³²) ה"ה מקיים גם התקנה הנוספת והוא השאלה על הפרטים]. ולכן, אף שאינו עיקר התקנה מ"מ הצריכו חכמים לעשותם כיון שיש בהם הוספה על עיקר התקנה.

ולכאורה הטעם שתקנו חכמים שינויים אלו של עקירת השלחן ומזיגת הכוס דוקא, הוא משום שדוקא על ידם יתעורר התינוק לשאול שאר ה"מה נשתנה", שע"י עקירת השלחן משים לב להדברים שעקרו דהיינו המרור ומצה וזה יתעורר שאלות אלו. וע"י מזיגת הכוס ישים לב להדברים שעושים באופן של חירות כיון שענין היין הוא דבר של חשיבות ולכן עי"ז יתעורר לשאול אודות הסיבה.

ד

ויש לבאר הטעם שהתקינו חכמים עיקר תקנתם על הכרפס דוקא, וההוספה על עקירה ומזיגה³³ ומצוה מן המובחר בקליות וקליות ואגוזים ג"כ, בב' אופנים:

(א) כל ענין השינויים הוא לעורר שאלת הבן וכל ענין שאלת הבן הוא כדי שהתינוק יהי' יותר מעוניין בהסדר בכלל. ולכן כשתיקנו חכמים עיקר תקנתם התקינו על כרפס שעל הכרפס יש כמה טעמים וביאורים לעשייתו דהיינו, שיש כמה תשובות לשאלתו. ולכן ע"י התשובות לשאלת הכרפס יתעניין הבן

32 שאפ"ל שזה שכותב אדה"ז בסעיף לח. . לשאול ג"כ שאר השאלות מה נשתנה כמו שיתבאר" הולך על סעיף א' ששם מבאר אדה"ז מה הוא מקיים.
33 שאף שיש בהם רמז למצה מרור והסיבה כנ"ל בפנים, מ"מ במה גובר כרפס להיות עיקר התקנה ולא עקירה ומזיגה.

יותר בהסדר, וכמו: 1) מה שמבואר בהב"ח³⁴ שהתשובה לתינוקות הוא שהטיבול שקודם הסעודה הוא דרך חירות כדרך בני חורין שמתבילין קודם סעודה להמשיך תאוות אכילה. 2) עוד שם, שהתירוח הוא שא"א לאכול קודם סיפור יצי"מ ולכן אנו רק טועמים עכשיו כיון שאסור לאכול. 3) הרוקח³⁵ והפר"ח³⁶ מבארים שהכרפס זכר להקש³⁷ ותבן במצרים, וזהו הטעם שאנו מטבילין ירקות שנראים כקש ותבן דוקא. 4) בהגש"פ חת"ס "טעם אכילת כרפס והטבלתה כדי שישאלו התינוקות . . . והתשובה ע"ז לפי שהי' עבדים לפרעה לכל עבודה בשדה והי' רוב מאכלם ירק השדה . . . ובענינתם לא הי' להם בשר ועיקר סעודתם היו ירקות כמו אלה . . . ועכשיו שגאלנו והוציאנו לחירות יש לנו לעשות זכר להודות ולהלל".

ההוספה לתקנתם התקינו ע"י עקירת השלחן ומזיגת הכוס שאף שאינם מבוארים כ"כ ככרפס מ"מ יש להם ג"כ הסברה.

על עקירת השלחן מבואר במג"א³⁸ ש"ויאמרו להם שאין רשאין לאכול עד שיספר ביצי"מ". וגם על מזיגת הכוס יש טעם והסברה, שמבאר השל"ה שזהו מה שמסבירים לתינוק שכן עושים המלכים ושרים כדי שיהיו תאוים לאכילה ודבר זה מגרר גריר" [דהיינו שזהו ענין של חירות שאנו עושים בלילה זה של זמן חירותינו]. ועוד י"ל הסברה פשוטה, והוא, שבליל הסדר מלבד שתיית ד' כוסות צריך ג"כ לאמר עליהם דברים. ועל כוס השני אף שישתה אותו רק אחר אמירת הגדה מ"מ צריך למזוג קודם ההגדה כדי לאמר "לפיכך" עליו, ולכן הקדים למזוג הכוס (ואינו כ"כ תמיהה לו למה לא מזוג מיד לפני ה"לפיכך" שדרך בני אדם להקדים ולהכין הדברים הנצרכים קודם עשייתם).

משא"כ על חלוקת קליות ואגוזים כותב אדה"ז³⁹ "ואע"פ שעל שאלה זו אין לנו מה להשיב להם, מ"מ וכו'" שרק בקליות ואגוזים אין שום ביאור והסברה לעשייתו, ולכן לא תיקנו חכמים שום חלק מתקנתם עליו ורק אם רוצה כמצוה מן המובחר, יכול לעשותו (שלפועל ע"י שינויים יתרים מובטח יותר שיתעורר לשאול כל השאלות).

ב) כשמתקנים חכמים תקנה, רוצים לתקנו באופן היותר קל וטוב לבנ"א לקיימו, שלא רצו חכמים לעשות תקנתם אם יהי' קשה וכרוך בטירחא לבנ"א

34) ד"ה ולוקח.

35) סי' רפ"ג.

36) תעג, ו

37) ע' י'.

38) תע"ג סקכ"ו.

39) תע"ב, ל"א.

לקיימו וכמאמרם ז"ל⁴⁰ "אין גוזרים גזירה על הציבור אא"כ רוב הציבור יכולים לעמוד בו".

ולכן עיקר תקנתם היתה על הכרפס, כיון שלא רק שאין שום טירחא בעשייתו, אלא אדרבה הוא דבר שהכל רוצים לעשותו. דהיינו שתיקנו חכמים שכדי לעורר התינוקות יאכל כאו"א ירקות קודם הסעודה, שמי לא ירצה בתקנה זו שכל ענינו הוא אכילה לפני אמירת ההגדה.

אבל כשבא לעקירת השלחן ומזיגת הכוס אין בהם שום טובה בעשייתו ואף כרוך באיזה טירחא, ולכן לא רצו חכמים לתקן עיקר תקנתם עליהם. אבל מ"מ מכיון שאין הטיירחא גדולה כ"כ (ובפרט בניגוד לחלוקת קליות ואגוזים) לכן התקינו רק להוספה בתקנתם. שבוודאי אין במזיגת הכוס טירחא כ"כ, כיון שצריך למזוג בכל אופן, והתקנה היתה רק מתי ימזוג הכוס, שהתקינו שימזוגו יותר מוקדם. וכן בעקירת השלחן אינו טירחא כ"כ כיון שבימיהם היו השלחנות יותר קטנים והי' דרכם להסיר השלחנות לאחר גמר הסעודה, דמזה רואים עד כמה היתה בקלות לעקור השלחן (לכן כשרואה התינוק שעוקרין השלחן לפני הסעודה מיד ישאל "ועדיין לא אכלנו" כיון שרגילים היתה להסיר השלחן לאחר "שאכלנו", כנ"ל). וכ"ש בדורות שלאחרי הש"ס שהמנהג הי' לעקור הקערה (ולא כל השלחן) ולהניחו בסוף השלחן, הרי בזה אין טירחא.

ועל פי זה יובן למה אין שום חיוב על חלוקת הקליות ואגוזים ואינו צריך אלא למצוה מן המובחר, כיון שבו כרוך טירחא יתירה, וגם אין בו טובה מיוחדת להאדם שיירזו לקיים תקנת חכמים, ולכן לא היתה תקנה כמו עקירת השלחן, וכנ"ל.

והביאור בזה [שחלוקת קליות ואגוזים הוא הטיירחה היותר גדול], ובהקדים: בהשקפה ראשונה שינוי זה של חלוקת קליות ואגוזים אינו שינוי כלל, שהרי בתוספתא בסוף מסכתין⁴¹ איתא "מצוה על האדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל. במה משמחן. . . ר"י אומר נשים בראויות להן וקטנים בראוי להם" ומבואר במנחת ביכורים שקטנים בראוי להם היינו "קליות ואגוזים" שלב התינוקות נמשך אח"ז". וכן הובא להלכה בשוע"ר⁴² "כל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג וכן ביו"ט של עצרת חייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו. . . כיצד משמחן הקטנים נותן להם קליות ואגוזים". נמצא

40) הוריות ג, ב. וש"נ.

41) פ"י, ג'.

42) סתקכ"ט, ו' ז'.

שבכל יו"ט ויו"ט, ולא רק בליל הסדר, חייב הוא לחלק קליות ואגוזים, וא"כ מה שינוי יש בזה לגבי שאר היו"ט שע"י ישאל התינוק מה נשתנה הלילה הזה.

[אף שי"ל שחילוק קליות ואגוזים הוא האופן שבו מקיים מצות שמחת יו"ט, ומצות השמחה הוא ביום ולא בלילה, וכפי שהוכיח השאג"א⁴³, וא"כ בחלוקת קליות ואגוזים בליל הסדר, הרי שינוי הוא וע"י ישאל התינוק. מ"מ עדיין צ"ב שהרי, א) מבואר בשאג"א שם שאף שאינו מצוה מן התורה לשמוח בליל יו"ט הראשון, מ"מ מצוה מדרבנן עדיין ישנו, וא"כ עדיין אין בזה שינוי שע"י ישאל התינוק מה נשתנה. ב) הרב אשכנזי ע"ה העיד⁴⁴ בשם רבינו, שאדה"ז קאי בזה כשיטת המג"א⁴⁵ שאף בלילה ראשון יש מצות השמחה מן התורה, וזהו דיוק לשון אדה"ז "כל שבעת ימי הפסח" שזה בא לרבות אפי' לילה הראשון, וא"כ באמת צ"ב במה שונה חלוקת הקליות ואגוזים בליל הסדר, משאר לילי יו"ט שגם בו מחלק קליות ואגוזים].

ולכן, צ"ל בפשטות שמדובר במי שאין נוהג בקביעות לקיים שמחת יו"ט ע"י חלוקת קליות ואגוזים דוקא, אלא משמחם באופן אחרת, ולכן זה שבליל הסדר מחלק הוא קליות ואגוזים, אצלו ה"ז שינוי⁴⁶.

על פי זה מובן למה דוקא חלוקת הקליות ואגוזים כרוך בטירחא היותר גדולה (ולכן התקינו רק כמצוה מן המובחר ולא תקנה). כיון ששאר התקנות שהתקינו הוא ע"י דברים הנמצאים בביתו בלא"ה (כמו ירקי הכרפס), או בדברים הצריכים לו להסדר גם בלי תקנת חכמים (מזיגת כוס היין או השלחן וקערה), משא"כ בקליות ואגוזים הרי הוא צריך לילך ולקנות במיוחד קליות ואגוזים מה שאינו רגיל בזה בשאר יו"ט. וי"ל שמשום טעם זה לא רצו חכמים לתקן חילוק קליות ואגוזים כתקנה גמורה, אלא רק כמצוה מן המוחר.

ע"פ הנ"ל יש לבאר גם א) הצריכותא בד' שינויים ואינו מספיק בשינוי אחד. ב) זה שאין התינוק שואל מיד לאחרי עקירת השלחן, אלא רק אחר

(43) סי' סח.

(44) במ"מ הערות וציונים לשו"ע רבינו ע' 611.

(45) סתקמ"ו, סק"ד.

(46) עפ"ז יש לבאר חלוקת קליות ואגוזים, עם המבואר לעיל בס"ב בפנים, שכמו שמצינו בהסיבה שאינו נוהג אצל הכל אלא במי שאינו נוהג לאכול בהסיבה בשאר ימות השנה, (ראה הגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים פייסקא מטבילין, מצה, מרור, מסובין) וכן בקליות ואגוזים אינו שוה בכל אלא במי שאין מנהגן כן בשאר היו"ט.

מזיגת כוס היין ישאל על ב' שינויים אלו⁴⁷ (ששתיהם ביחד מעוררים שאלה על כל פרטים). ג) זה שאצל קליות ואגוזים כתב "מצוה" אבל בשאר השינויים כתב "הצריכו". ד) זה שמביא חלק מהפסוק בכרפס, משא"כ אצל מזיגה מביא כמעט כל הפסוק. ה) זה שבכרפס מקיים עצם ענין השאלה, משא"כ ע"י עקירה ומזיגה (וכ"ש חילוק קליות ואגוזים) אינו מקיים בזה המצוה, והוא רק לעורר התינוק לישאול שאר השאלות.

[אלא, דעדיין אינו מבואר כ"כ א) למה לא הביא אדה"ז השינוי דחוטפין מצה, שלכה"פ יכול להיות בגדר מצוה מן המובחר וכמו חילוק קליות ואגוזים. ב) שינוי הלשון שבקליות ואגוזים כתב שיתעורר לשאול על שינויים אחרים. משא"כ בעקירה ומזיג כתב שיתעורר לשאול שאר השאלות מה נשתנה. ג) למה הביא הפסוק מפרשת ראה ולא מפרשת בא.]

ה

ע"ל בדא"פ בכהנ"ל [ועל פי זה יבואר ג"כ מה שעדיין צ"ב בביאור הקודם], על פי הגדר דסיפור יצי"מ בכלל.

ובהקדם: בהלכות חמץ ומצה כתב הרמב"ם⁴⁸ ש"צריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות כדי שישב להם ויאמרו להם כך וכך ארע כך וכך הי'. וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השלחן מלפניהם קדם שיאכלו וחוטפין מצה זה מיד זה וכיוצא בדברים אלו".

ולכאורה צ"ב בדברי הרמב"ם: א) למה מביא הרמב"ם דוקא ג' שינויים אלו, שאינו מביא אלו המוזכרים בהדיא בגמ' כמו כרפס ומזיגת הכוס, וכן מוסיף מדילי" "חופטין מצה". ב) שיטת הרמב"ם הוא שתירץ הסיפור של יצי"מ הוא על השינויים עצמם. שהרי ע"י שינויים אלו הוא שואל מה נשתנה הלילה הזה, ולמה אינו מביא כשאר השיטות, ששינויים אלו רק מעוררים אותו לשאול שאר השאלות - מצה מרור הסיבה - ועליהם משיב סיפור יצי"מ.

ויש לבאר זה בביאור שיטת הרמב"ם בסיפור יצי"מ בכלל. שהרי הרמב"ם כתב בהלכות חמץ ומצה⁴⁹, "מצות עשה לספר בניסים ונפלאות שנעשו

47) ויש לבאר הטעם שממתין עד שישאל על כל השאלות כולל מזיגת הכוס, ואינו שואל על מצה ומרור מיד לאחרי עקירת השלחן, ע"פ המבואר בתפארת ישראל שמדובר כאן בחכם שאינו ממהר לשאול אלא מממתין ש"אולי יראה עוד שינויים וישאל על הכל ביחד".

48) פ"ז ה"ג.

49) פ"ז ה"א.

לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר⁵⁰ זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר⁵¹ זכור את יום השבת לקדשו", והיינו שמדמה זכירת יצי"מ בליל פסח לזכירת שבת.

ומבאר רבינו⁵² שמקורו של הרמב"ם הוא ממה דאיתא במדרש⁵³ "הזהר לישראל כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לישראל לזכור את יום השבת זכר למעשה בראשית שנאמר זכור את יום השבת, כך היו זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים וזכרו ליום שיצאתם משם שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם מצרים". הרי בהדיא שהמדרש ג"כ מדמה זכירת יצי"מ לזכירת שבת.

והחידוש במקור זה של הרמב"ם, מבאר רבנו, הוא שבליל ט"ו בניסן אין החיוב רק שצריך לספר ביצי"מ, בנוסף לזה שבכל יום מזכיר יצי"מ בקר"ש, אלא עוד זאת, (וזהו חידושו בליל פסח) שבתוכן הסיפור שונה ליל פסח משאר ימות השנה כיון שבליל פסח צריך לספר ב"נסים ונפלאות" כלשון הרמב"ם. וזה נלמד מהדמיון לזכירת שבת, שהרי זכירת שבת הוא זכר למעשה בראשית, ובליל הסיפור בנסים ונפלאות בליל ט"ו אינו יוצא בזה ידי חובתו, עיי"ש בארוכה.

והנה, בהלכה ד' מביא הרמב"ם איזה חלקי ההגדה מחוייבים לומר, וז"ל "וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד מתחיל ומספר שבתחילה היו אבותינו בימי תרח ולפניו כופרים. . ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו. . וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו. . ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותינו והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה".

נמצא שיש כאן ד' ענינים שצריכים לומר בהגדה לשיטת הרמב"ם: בתחילה עע"ז היו אבותינו, ואקח את אביכם, עבדים היינו, ארמי עובד אבי. וכולם הם בכדי להתחיל בגנות ולסיים בשבח (גנות ושבח בני" בכלל - מתחילה עע"ז, ואקח - וגנות ושבח בנוגע לפסח בפרט - עבדים היינו, ארמי אובד אבי). אבל לדעת הרמב"ם מבואר בהדיא שעיקר קיום מצות סיפור יצי"מ הוא "ארמי אובד אבי" שדוקא שם מספר בנסים ונפלאות, וכדלעיל שזהו גדר סיפור יצי"מ בליל ט"ו לדעת הרמב"ם.

(50) בא יג, ג.

(51) יתרו כ, ח.

(52) לקו"ש חכ"א שיחה ג' לפרשת בא.

(53) שמו"ר פי"ט, ז.

ב"ארמי אובד אבי" יש בכללות ג' נסים ונפלאות: תחילת הדרשה מתחיל ומבאר איך ש"במתי מעט ירדו אבותינו למצרים", בע' נפש, "ויהי שם לגוי גדול עצום ורב" דהיינו שגדלות עם ישראל היתה באופן נפלא מאוד הן בכמות והן באיכות. אח"כ ממשיך לבאר אודות גודל הצער שה' להם לישראל בשעת השעבוד "ונצעק אל ה' א-לקי אבותינו, וישמע ה' את קולינו . . ויוציאנו ה' ממצרים" וגם היציאה עצמה היתה "ביד חזקה ובזרוע נטויה". נמצא שיש א' ריבוי והגדלת עם ישראל. ב' היציאה ממצרים כשלעצמה. ג' היציאה היתה ביד חזקה [ו"ל שהצריכותא בכ"א תלוי בדיוק לשון הרמב"ם כאן "נסים ונפלאות". שהרי רבנו מבאר⁵⁴ בנוגע הסדר בנוסח "הנרות הללו" בחנוכה, שנס הוא דבר המופלא בעיני הבריות, והוא למעלה מגדר הטבע לגמרי, נפלאות הוא דבר הנפלא בעיני הבריות אבל מ"מ יש בו ביאור גם ע"פ טבע. ובענינו י"ל שכנגד הנפלאות יש הריבוי והגדלת עם ישראל שאכן הוא דבר נפלא מאד והוא למעלה מטבע, אבל מ"מ יכולים להסבירו גם ע"פ טבע. משא"כ היציאה ממצרים ובפרט ביד חזקה הם למעלה מגדר הטבע לגמרי עד שאי אפשר גם להסבירו].

עפ"ז יש לבאר שיטת הרמב"ם בנוגע השינויים שעושים בליל הסדר שהרי לשיטתו דוקא על שינויים אלו ישנו התשובה בסיפור יצי"מ כפי שהוא לשיטת הרמב"ם "נסים ונפלאות", וכל אחד מהשינויים מתורצת ע"י חלק אחרת מהסיפור.

ענין חלוקת קליות ואגוזים הוא נתינת דבר לתינוק. דהיינו שהפעולה כאן הוא פעולה של השפעה ונתינה (שזה שהוא קליות ואגוזים דוקא אינו נוגע כ"כ אלא הענין הוא עצם הנתינה, שע"ז יבוא התינוק לשאול) ולכן כששואל הוא מה נשתנה הלילה הזה, יתרץ לו אביו שזהו כנגד ההשפעה וברכה שקבלנו מה' ית' כשהיינו במצרים שעשאונו לגוי גדול. וזהו חלק א' בסיפור יצי"מ - נפלאות.

בעקירת השלחן שואל התינוק על פעולת ההוצאה שרואה, וזהו ששואל למה מוציאים השלחן הרי לא אכלנו (וגם בזה אינו נוגע שהוא שלחן דוקא אלא עצם פעולת ההוצאה), והתירוץ לזה הוא שהוציאנו ה' ממצרים.

וחוטפין מצה הוא, שבזה רואה התינוק לא רק עצם הלקיחה מיזו של אחר אלא רואה שהלקיחה הוא בכח ומהירות "חטיפה", וכששואל ע"ז יתרץ לו

(54) לקו"ש חט"ו שיחה א' לחנוכה.

אביו שהלקיחה שבו לקחתנו ה' ממצרים לא היתה לקיחה רגילה אלא לקיחה ביד חזקה, כעין חטיפת המצות.

עפ"ז מובן א) למה השינויים עצמם מעוררים התשובות אצל התינוק. ב) למה נקט דוקא שינויים אלו.

1

ע"פ המבואר לעיל בשיטת הרמב"ם יש לבאר גם שיטת אדה"ז במהו גדר סיפור יצי"מ ומהו השאלות ושינויים המעוררים התינוק.

דהנה, כשאדה"ז מביא החיוב לספר ביצי"מ אינו מביא הפסוק "זכור את היום הזה" כהרמב"ם, אלא מביא הפסוק "והגדת לבנך ביום ההוא"⁵⁵. ובפשטות החילוק הוא שלשיטת אדה"ז אינו צריך לספר בנסים ונפלאות דוקא כשיטת הרמב"ם, אלא מספיק גם סיפור כללית ביצי"מ מתחילתו ועד סופו ואין צורך להיכנס בהפרטים בנסים ונפלאות.

ונפק"מ רואים בין הרמב"ם ואדה"ז הוא איזה מחלקי ההגדה צריכים לומר. שלשיטת אדה"ז, בנוסף למה שהביא הרמב"ם צריך לומר גם עוד דברים, שז"ל אדה"ז⁵⁶ "ועיקר נוסח ההגדה שתקנו חכמים חובה על הכל הוא מתחילת עבדים היינו עד ה"ז משובח ואח"כ מתחילה עע"ז היו אבותינו עד סוף דרוש פרשת ארמי אובד אבי ואח"כ . . . בכל דור ודור וכו'". דהיינו שלשיטת אדה"ז לא די במה שאומר הקטע של "מתחילה עע"ז" וקטע "ארמי אובד אבי" אלא צ"ל לומר מה שביניהם וכמו "ברוך שומר הבטחתו" וזה קאי על ברית בין הבתרים, ועוד.

ולכאורה עוד חילוק ביניהם הוא בהטעם למה אומרים קטעים אלו, לשיטת הרמב"ם טעם אמירת קטעים אלו הוא רק כדי להתחיל בגנות, משא"כ לשיטת אדה"ז הרי זהו בכלל סיפור יצי"מ וזהו חלק מחיובו בסיפור יצי"מ.

עפ"ז יבואר ג"כ למה אדה"ז מביא דוקא הפסוקים הנאמרים בפרשת בא ולא בדברים (ודלא כהב"ח). שהרי הפסוק בפרשת בא הוא "והי' כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים" היינו שעיקר ההדגשה כאן הוא עצם היציאה ממצרים וביד חזקה. משא"כ מהפסוק בדברים שם נאמר "והי' כי ישאלך בנך מחר . . . ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה" כיון שלשיטת

(55) בא יג, ת.

(56) ס"י תע"ג, מג.

אדה"ז אין די להזכיר הנסים ונפלאות אלא מה שהיתה שם בכלל ובזה נכלל גם השיעבוד.

נמצא, שלשיטת אדה"ז צריך להזכיר בכללות כל חלקי הסיפור זה, מהבטחת הקב"ה בברית בין הבתרים וצריך לספר בהשעבוד, היציאה, והשינוי לאחרי שיצאנו.

עפ"ז מובן למה לאדה"ז דוקא שאלת הבן דכרפס, מצה, מרור והסיבה מתורץ ע"י סיפור ביצי"מ, ומזיגה ועקירה וכו' הוא רק מעורר התינוק לשאול השאלות, וחלוקת קליות ואגוזים הוא רק מצוה מן המובחר.

וי"ל שד' שאלות הם כנגד ד' חלקי הסיפור כפי שצריך לספר לשיטת אדה"ז:

כרפס ומרור הם כנגד השעבוד במצרים, וכפי שמבאר אדה"ז הטעם למה אוכלים ירק הנקרא כרפס ש"לפי שהוא נוטריקון ס' פרך כלומר ס' ריבוא עבדו עבודת פרך" שע"ז מעורר חלק הסיפור אודות השעבוד במצרים, ואיך שהשעבוד היתה אצל כל ישראל. ובאכילת המרור ניתוסף ג"כ איך ש"וירעו לנו המצריים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה", עד כמה היתה קושי השעבוד⁵⁷.

שאלתו בנוגע מצה מעורר חלק הסיפור של היציאה במהירות "כי בחפזון יצאת מארץ מצרים". ושאלתו בנוגע הסיבה מעורר ב' חלקים האחרים בהסיפור, כיון שבהסיבה יש ב' ענינים (א) זה שהוא דרך שררה וגדולה, שזה מורה על אופן החירות שבו גאלנו הקב"ה שהיתה באופן של מלוכה וגדולה, וזהו כנגד מה שאמר הקב"ה לאברהם אבינו ע"ה "ואחר כך יצאו ברכוש גדול". וכידוע שזה הי' עיקר גדול ומוכרח בכל ענין היציאה ממצרים⁵⁸. (ב) זה שאנו מסובים עכשיו דרך חירות וגדולה הוא משום ש"בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא עתה יצא משעבוד מצרים"⁵⁹. דהיינו שמעורר חלק הסיפור אודות פעולת מצרים בזה"ז.

עפכהנ"ל יש לבאר מהו הצורך בעשיית השינויים בעקירה ומזיגה דוקא. בפשטות רצו החכמים שיהי' דברים כדי לעורר הבן לשאול שאלות ד' שאלות

57 וי"ל שהטעם שלא הביא הרמב"ם שע"י המצה מעוררים אודות הנסים שהיו בשעת יצי"מ דהיינו המהירות שבו משום שע"י ענין החטיפה יש הוספה, לא רק שהוא מהירות אלא גם שהוא בכח "יד חזקה".

58 עיי' לקו"ש חכ"א שיחה ב' לפרשת שמות.

59 לשון אדה"ז בסי' תע"ב, ז. וראה לקו"ש ח"ב שיחה לחג הפסח בביאור דיוק הלשון

אלו, כדי שיתרץ לו אביו ויקיים מצות סיפור יצי"מ, וכדי לעורר ד' שאלות אלו התקינו ב' שינויים אלו דעקירה ומזיגה:

תוכן ענין העקירה מדגיש אדה"ז שאינו רק עקירת השלחן אלא "השלחן הקטן שלפניו עם המצות המונחים עליו . . . ושאלו למה מסירין המצות ועדיין לא אכלנו" (משא"כ הרמב"ם אינו מדגיש כ"כ שעל השלחנות היו המצות ותוכן שאלת התינוק הוא על הסרת האוכל דוקא) ולכן ישים לב להמצה. וכן פעולה זו מניעה אכילתו והוא פעולה המצער ומענה אותו בלי טעם, לכן ע"י שינוי זה ישים לבו גם לשאר דברים שיש בהם תוכן של צער ועינוי דהיינו הכרפס והמרור.

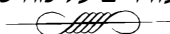
אבל, מזיגת הכוס הוא ההיפך לגמרי, שהרי ענין היין הוא שהוא משקה חשוב, וכל שמרבה בשתיית היין ה"ז מורה על חשיבות גדולה יותר, שקשורים עם חירות וחשיבות ומלוכה דהיינו הסיבה.

משא"כ חלוקת וקליות ואגוזים לאדה"ז אינו חלק מהחיוב כלל, שהרי ענין הקליות ואגוזים הוא סימן על ההשפעה ונתינה (כנ"ל בהרמב"ם) שזה מורה על הנפלאות בהגדלת עם ישראל, ולשיטת אדה"ז אין זה נוגע בסיפור יצי"מ⁶⁰. אבל עם זה הוא מצוה אם רוצה שהרי א) "כל המאריך הרי זה משובח" ולכן יעשה אף שינוי זה המעורר רק פרט צדדי הסיפור. ב) עי"ז ישים לב לשאר השינויים העשויים בלילה זה.

[עפ"י חילוק זה בין קליות ואגוזים עקירה ומזיגה, יש לפרש חילוק הלשון ביניהם, בקליות ואגוזים כתב "שיתעורר ג"כ לשאול על שינויים אחרים דהיינו אכילת מצה" משא"כ אצל עקירה כתב "יתעורר לשאול ג"כ שאר השאלות מה נשתנה" שבקליות ואגוזים זה שמעוררו הוא לראות עוד שינויים, דהיינו שאין כ"כ שייכות בין מה שראה (הקליות ואגוזים) מלבד זה שהוא שינוי. שהרי אין התוכן מעוררו לשאול שאלות אלא עצם ענין השינוי.

משא"כ בעקירה ומזיגה ההדגשה הוא שע"ז מעורר לשאול שאר השאלות מה נשתנה שאינו משים לב לכל שינויים שיעשו אלא יתעורר לשאול שאלות אלו דוקא, שיש קשר ביניהם, שהתוכן של עקירה ומזיגה מעוררו לשאול ב' שאלות אלו.]

עפ"ז מובן ג"כ להרמב"ם אין התירוץ על המצה, מרור, כרפס והסיבה אלא על השינויים. כיון שאין אלו מעוררים על מה שצריך לספר "נסים ונפלאות".



בענין פת הבאה בכיסנין*

הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן

א

איתא במסכת ברכות¹ "רבי מונא אמר משום רבי יהודה פת הבאה בכיסנין מברכין עלי' המוציא . . אמר להו אין הלכה כרבי מונא". ופרש"י² "לאחר אכילה ובהמ"ז היו רגילים להביא כיסנין והן קליות לפי שיפין ללב כדאמר' בעלמא (עירובין כט:); הני כיסני דמעלו לליבא ומביאין עמהן פת שנלושה עם תבלין כעין אובליאי"ש שלנו ויש שעושין אותן כמין צפורים ואילנות ואוכלין מהן דבר מועט ומתוך שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים ומאכלה מועט לא הטעינוה ברכה מעין ג' מידי דהוה אפת אורז ודוחן דאמרינן בפרקין (דף לז:); בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ולא כלום עכ"ל. והיינו שהטעם שנשתנה ברכתו של "פת הבאה בכיסנין" הוא לפי שאין דרך רוב בני"א לאכול מהם אלא דבר מועט מפני גודל הטעם שיש בהם.

ופסק הרמב"ם³ "עסה שלשה בדבש או בשמן או בחלב או שערב בה מיני תבלין ואפאה והיא הנקראת פת הבאה בכיסנין אע"פ שהיא פת מברך עליה בורא מיני מזונות".

וביאר הכס"מ את דבריו וז"ל: "ומפרש רבינו דפת הבאה בכיסנין היינו עיסה שלשה בדבש וכו' או שעירב מיני תבלין וכו'. והיה נראה לומר דהיינו דוקא בשלא נתן מים אלא מעט אבל אם נתן מים הרבה אע"פ שנתן ג"כ שאר משקין כיון דמיעוטא ניהו בטלים הם לגבי מים ויש לאותה עיסה דין פת גמור לכל דבר והכי דייק לישניה שכתב שלשה בדבש דאם לא כן הל"ל עיסה שנתן לתוכה דבש וכו' אלא דמדכתב או שעירב בה מיני תבלין איכא למידק איפכא דהא תערובת תבלין דבר מועט הוא ואפ"ה מוציאו מתורת לחם לענין המוציא ותדע דהא עיסה שנילושה במי פירות תנן דחייבת בחלה ואפ"ה אינו מברך עליה המוציא כל שלא קבע עליה הילכך ע"כ דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא ושלש ברכות אפי' בכזית

(* כל הבא לקמן הוא לפלפולא דעלמא, ולענין הלכה יש לשאול לרב מורה הוראה בישראל.

(1) מב, א.

(2) מא, ב ד"ה פת הבאה בכיסנין.

(3) הלכות ברכות פ"ג ה"ט.

אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו דהיינו עיסה שנילושה במים לבד בלי שום תערובות אבל כל שיש בה שום תערובות ממי פירות או מתבלין כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו לא חיבוהו לברך המוציא ושלש ברכות אא"כ אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו והוא שיהיה טעם התערובות ניכר בעיסה דומיא דעירב בה מיני תבלין שטעמם ניכר בעיסה וזה נראה עיקר עכ"ל.

והנה, הב"י על הטור⁴ כתב כעין זה. ובדרכי משה⁵ חולק על דבריו וז"ל: אבל אין המנהג כדבריו, שהרי בשבת ויום טוב ונישואין מברכין המוציא על מיני לחם המתובלין הרבה וניכר בהם במראה ובטעם, על כרחך דסבירא לן דלא יצא מכלל לחם במה שעירב בו תבלין או שאר משקין מעט אלא אם כן עיקר העיסה נילוש באותן דברים. ואפשר שגם דעת הרמב"ם כן דלא כמו שפירש בית יוסף. ומכל מקום נראה לי, שאותן מיני מתיקה שקורין לעקו"ך דינן כדין פת הבאה בכיסנין שהרי יש בהן דבש ובשמים הרבה ועיקר עיסה נילוש בהן, וכפי שיתבאר לקמן.

והנה, בשו"ע המחבר⁶ פסק וז"ל: פת הבאה בכיסנין . . . וי"א שהיא עיסה שעירב בה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין ואפאה והוא שיהיה טעם תערובת המי פירות או התבלין ניכר בעיסה וכו' עכ"ל.

בפשטות שיטת הב"י הוא שלשיטת הרמב"ם אין חילוק אם יש בו רוב מים או רוב מי פירות, דלא זה הוא העיקר מה שנוגע כדי לקרותו פת הבאה בכיסנין, והעיקר הוא טעמו, אם נרגש בו טעם המי פירות הוא פת הבאה בכיסנין אף אם המי פירות הוא רק המיעוט, ואם אין נרגש בו טעם המי פירות אף אם הם הרוב מ"מ ברכתו המוציא.

אלא שיש שרצו לפרש דברי הב"י באו"א, והוא⁷: שגם לפי הב"י אין הולכים אחר הטעם, והיינו אם נרגש בו טעם המי פירות או לא, אא"כ הוי המים רוב. אבל, אם הרוב הוא מי פירות, אף אם אין נרגש בו הטעם, ברכתו במ"מ. והכריחו כן מזה שכשמביא הב"י אופן הראשון בפירוש דברי הרמב"ם שהולכים אחר הרוב ולא הטעם, אינו מביא שזהו משום שגדר הפת הבאה בכיסנין הוא שצריך טעם מורגש ביותר ואם אין מרגישים בו הטעם ביותר אז הוי כפת וברכתו המוציא (ולכן צריכים רוב). אלא, הטעם שמביא הוא שאם

(4) סי' קסח.

(5) או"ק ב'.

(6) סי' קסח ס"ז.

(7) בהבא לקמן ראה אור ישראל חוברת ט' מהרב ווייסמנדל. דעת תורה ד"ה וי"א שנה נג.

יש רוב מי פירות, או אין שם מים כלל או אפילו אם יש בו קצת מים, כבר נחשב הוא שנרגש בו טעם המי פירות וברכתו במ"מ. וזה נשאר גם לפי המסקנא שמעט הטעם שנרגש בו מספיק לשנות ברכת המוציא לברכת במ"מ. שהרי, זה שחידש לבסוף הוא רק במקרה שיש רוב מים שלכתחילה כתב שיהי' המיעוט בטל לגבי הרוב מים, ולמסקנא חידש שהולכין אחר דעת בני"א, ולדעתם כל עיסה שמעורב בו אפילו קצת מי פירות, אם נרגש בו טעם המי פירות אין קובעין בו סעודה. אבל מ"מ ברוב מי פירות א"צ טעם חזק שהרי לא חזר ממה שכתב לפני כן (שברוב מי פירות יהי' נרגש ממילא), וכנ"ל⁸.

ב

והנה, בשו"ע שם פליג הרמ"א על פסקו של מרן המחבר ז"ל: וי"א שזה נקרא פת גמור אלא אם כן יש בהם הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקי"ך שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר וכן נוהגים (רש"י וערוך וכן יש לפרש דעת רמב"ם) עכ"ל. והיינו כדלעיל ממה שכתב בדרכי משה לפרש דברי הרמב"ם.

והנה בביאור דברי הרמ"א מצינו כמה אופנים:

על דברי הרמ"א כתב הט"ז⁹ ז"ל: פי' אם אין בו אלא דבש מועט אף ע"פ שניכר בה הטעם אלא צריך שיהיה בה הרבה תבלין או דבש ומיעוט מים שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר דהיינו מצד הטעם שיותר נרגש טעם הדבש והתבלין מטעם העיסה דהוא דוקא כסנין וע"כ וכן נוהגין. ופשוט הוא שאם יש בה הרבה דבש ומיעוט מים כ"ע מודים דהוא כסנין וכן אם נילוש בחלב ומיעוט מים ולא אותן שעושין עם מעט חמאה או שומן אע"פ שהטעם נרגש שזה פת גמור עכ"ל.

אדה"ז בשולחנו¹⁰ פסק ז"ל: ויש מפרשים שפת הבאה בכיסנין היא פת שנילושה בדבש או בחלב וחמאה או בשומן או בשמן או במי ביצים או במי פירות ויין או בשאר משקין חוץ ממים ואפי' עירב בה מעט מים **אם הרוב הוא משאר משקין מברכין עליו בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין ג' ואע"פ שכל המשקין אין מוציאים העיסה שנילושה בהם מתורת לחם לענין חלה מ"מ אין דרך בני אדם לקבוע סעודה אלא על פת שנילושה במים לפיכך אין בה**

(8) ועיין לקמן אות ד' לעוד ביאור להו"א ומסקנת הב"י.

(9) שם סק"ז.

(10) סי' קסח סי"א.

חשיבות לחם גמור לברך המוציא וברכת המזון אלא א"כ אוכל שיעור שרוב בני אדם קובעים עליו וכן אם עירב בה תבלין הרבה יותר ממים אע"פ שנלושה במים לבד ואפי' אם עירב בה תבלין ודבש יותר מקמח שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר והקמח הוא לדבקם ולהקפותם אין הקמח טפל אצלם לברך עליהם ברכה הראויה להם לפי שמלבד מה שהקמח מדבק ומקפה התערובת הוא מכשירו ומתקנו ג"כ לאכילה ומן הסתם ניתן הקמח בתערובות זה על דעת שניהם לדבק ולהכשיר וכיון שהוא מין דגן הוא חשוב ואינו בטל בתערובת כל שבה ג"כ להכשירו לאכילה ולכן מברכין על תערובת זו בורא מיני מזונות . . אבל עיסה שנלושה במים ועירב בה מעט דבש ותבלין אע"פ שטעם הדבש ותבלין נרגש בעיסה אין מברכין עליה בורא מיני מזונות אלא המוציא וברכת המזון כיון שהרוב מים וכן במעט חלב וחמאה ושמן ושמן ושאר משקין ומי פירות ועל כן יפה עושים שאופין עוגות (שקורין שמאל"ץ קוכ"ן) ללחם משנה כי אין שם רק מעט שומן עכ"ל.

במשנה ברורה (על דברי הרמ"א)¹¹ כתב וז"ל: ר"ל שכ"כ תבלין מעורב בהן עד שעל ידי זה יהיה מנכר התבלין בטעם יותר מהקמח וכן בדבש ושמן וחלב בעינן שיהיה הרוב מהן ומיעוט מים שע"ז נרגש מהן הטעם הרבה מאד עד שע"ז הם העיקר וטעם העיסה טפל וכן בציוור הראשון שכתב השו"ע שממלאין מהם בעינן ג"כ שיהיה המילוי הרבה כ"כ עד שע"ז יהיה נרגש הטעם הרבה מאד עכ"ל. וראה שם בבה"ל שמקורו הוא מדברי הט"ז.

נמצא שיש ב' מהלכים כללים בביאור דברי הרמ"א (ובפרטיות יש ג' אופנים):

לשיטת אדה"ז ביאור מחלוקת המחבר והרמ"א הוא אם הולכים אחר הטעם או אחר הרוב, שהרי אף בתבלין הצריך (אדה"ז לפי הרמ"א) שיהיו התבלין הרוב אע"פ שגם אם לא יהיו התבלין הרוב עדיין יהי' טעם חזק, ומוכרח לומר שלדעת אדה"ז שיטת הרמ"א הוא דאין הולכים אחר הטעם כלל ואזלינן בתר רוב. ולזה כיוון הרמ"א בהביאו הדוגמא מלעקי"ך ששם הרי הדבש לא רק שהוא הטעם המורגש בו ביותר אלא הוא גם הרוב במציאות ולכן הוא העיקר¹².

(11) שו"ע שם סקל"ג.

(12) ולפי זה יובן למה אין אדה"ז (בשולחנו) מביא שלעקי"ך הוא לכו"ע (אף שבסדבה"נ אכן הביאו, וכדלקמן בארוכה), שהרי הטעם שלעקי"ך הוא במ"מ הוא מכיון שהדבש הוי רוב, ודלא כפי דעת המחבר. ועצ"ע בלשונו שם בקו"א שמביא אדה"ז דין זה מדברי הט"ז. שלכאורה ק"ק בל' הט"ז (וכפי שיתבאר לקמן) שהרי מפשטות לשונו משמע שכל ענין הרוב הוא רק מצד הטעם, וא"כ אף שאפשר שיחמיר במיעוט דבש שאין הולכים אחר

אלא שיש מפרשים המחלוקת בין המחבר והרמ"א באופן אחר, והוא שנחלקו בעד כמה צריכים להרגיש הטעם בהעיסה: לדעת המחבר די בזה שמרגיש הטעם וא"צ שיהי' טעם חזק דוקא. משא"כ להרמ"א צריך שיהא נרגש בו הטעם בחוזק עד כדי כך שטעמם צריך להיות העיקר וטעם העיסה טפל וכמו לעקי"ך. אלא שגם לפי הרמ"א הולכים בתר טעמא.

ובדיעה זו גופא מצינו מחלוקת. די"א¹³ שהרמ"א סובר שבכל מקום צריכים טעם מורגשת ביותר ואפילו אם המי פירות הם הרוב. ומוכיחין כן ממה שכתב הט"ז שכל ענין הרוב הוא רק מצד הטעם. דהיינו שגם ברוב מי פירות יהי' המוציא אם לא שיהי' טעם המי פירות מורגש ביותר. ונראה שזהו גם דעת המשנה ברורה, שהרי רק בנוגע למי פירות כתב שצריכים רוב שע"ז יהי' נרגש בו הטעם הרבה מאד. אבל בתבלין אינו מצריך רוב תבלין אלא שיעור תבלין שע"י יהא נרגש בו טעמם יותר מהקמח, ודלא כאדה"ז. וזה שכתב "רוב" בנוגע מי פירות יש ב' אופנים איך לפרשו (א) שכשיש רוב דבש צריכים ג"כ טעם אבל במיעוט דבש לא יועיל הטעם, וזהו המשך דברי הט"ז "ולא אותן שעושים עם מעט חמאה או שומן אע"פ שהטעם נרגש". (ב) אינו¹⁴ שצריך רוב מי פירות בכמות דוקא אלא הכוונה היא להאיכות שצריך רוב טעם המי פירות כדי שיהא ברכתו במ"מ, אבל מ"מ אפילו במיעוט מי פירות כל שנרגש בו הטעם ביותר, נעשים המי פירות "רוב" באיכות, וברכתם במ"מ¹⁵. נמצא, שבאופן הראשון במהלך זו השני' שהבאנו בביאור דברי הרמ"א יש ב'

הטעם (וכדלקמן), אבל מ"מ ברוב הי' צ"ל בו טעם ג"כ לכאורה. ומפשטות לשון אדה"ז משמע שרוב הוא המכריע היחיד.

וי"ל בזה: זה שאדה"ז מציין לדברי הט"ז הוא רק להדין שמביא הט"ז שאף במיעוט מים לא יהא המוציא, אבל לא מטעמי'. שלהט"ז הטעם הוא משום שהעיקר הוא הטעם ולאדה"ז הוא משום שהעיקר הוא הרוב.

ובאו"א י"ל (ולכאורה נכון יותר) שאף שבד"כ להט"ז הרוב מכריע הוא מצד טעם, מ"מ עי"ז נעשה הרוב מכריע אף אם אין מורגש בו הטעם. וי"ל שזהו משום שבטל מקרה זו להמקרה הרגילה שבו הרוב משפיע גם על הטעם ולכן הוא המכריע בכל מקום (אלא שעדיין צע"ק למה ציין אדה"ז לדברי הט"ז ואינו מביא שכן הוא שיטת הרמ"א שלכאורה הט"ז מפרש כוונת הרמ"א. וראה להלן הערה 31).

13) פסקי תשובות קסת, י. וראה בחוברת מסורה א' ע' כט מש"כ הרב בעלסקי.

14) מקור הדברים הוא בערוך השלחן כאן סעיף כד, אלא דלכאורה דבריו קצת מחודשים שהרי אין זה המשמעות הפשוטה.

15) אלא שלפי זה קשה סיום דברי הט"ז "ולא אותן שעושים עם מעט חמאה או שומן אע"פ שהטעם נרגש" אא"כ נפרש ש"מעט חמאה" היינו שהטעם נרגש בו ואינו נרגש בו ביותר להיות במ"מ לפי הרמ"א - ולכאורה דוחק לפרש כן.

אופנים: א) אף ברוב צריך טעם אבל במיעוט לא יועיל הטעם, ב) בכל מקום הטעם מועיל הן לקולא והן לחומרא¹⁶.

אבל, יש שחולקים על זה וס"ל¹⁷ שדעת הרמ"א הוא שהולכים בתר טעם רק אם יש מיעוט מי פירות (ורק בזה נחלקו המחבר והרמ"א בעד כמה צריכים שיהא נרגש בו הטעם), אבל אם יש רוב מי פירות אז אין צריכים טעם נרגש וברכתו במ"מ אפילו אם אין בו טעם מורגש (ובזה מודה הרמ"א להמחבר וכפי שהבאנו לפרש דברי המחבר לעיל באות א').

ואף שבהשקפה ראשונה קשה לומר שזהו דעת הט"ז והמשנ"ב וכפי שביארנו, מ"מ כן פירשו את שיטת הרמ"א. וביארו דברי הט"ז שצריכים רוב תבלין או דבש ומיעוטו מים, שאין הכוונה לריבוי בכמות (שאו צריכים טעם) אלא לריבוי באיכות שיותר נרגשת טעם המי פירות והתבלין מהעיסה וכנ"ל.

וכן מפרשים דברי המשנ"ב שכשכותב "בענין שיהי' רוב מהן [דבש ושמן] ומיעוט מים שע"ז נרגש מהן הטעם" הכוונה הוא "שע"ז" היינו ממילא נרגש בו הטעם אבל לא שזהו תנאי נוסף, שהרי באמת אם יש רוב מי פירות אין אנו צריכים שיהא נרגש בו הטעם¹⁸.

נמצא שעד כאן הבאנו ב' שיטות, שיטת המחבר ושיטת הרמ"א, וג' אופנים איך לבארם: א) להמחבר צריכים טעם ולהרמ"א צריכים רוב (אדה"ז). ב) להמחבר ולהרמ"א רוב מועיל כשיש ריבוי מי פירות, והולכים בתר הטעם במיעוט מי פירות, וכל מחלוקתם הוא עד כמה צריך שיהא מרגש בו הטעם במיעוט מי פירות (דעת תורה). ג) הן להמחבר והן להרמ"א הולכים אחר הטעם וכל מחלוקתם הוא בעד כמה צריך שיהא נרגש בו הטעם. ובשיטת הרמ"א גופא נחלקו אם כוונתו הוא רק ברוב מי פירות או גם במיעוט מי פירות, וכנ"ל.

ג

והנה, הבאנו לעיל דברי אדה"ז בשולחנו בדין פת הבאה בכיסנין, אולם בסידורו¹⁹ אינו כ"כ ברור מהי שיטתו, דהרי כתב וז"ל: פת הבאה בכיסנין י"מ

16 ובאמת יש כאן שיטה שלישית והוא דעת השל"ה דלשיטתו אף אם כולו מי פירות מ"מ הולכים אחר הטעם. שלכל הדיעות כל המחלוקת אי אזלין בתר טעמא או לא הוא רק אם יש רוב או (עכ"פ) מיעוט מי פירות, אבל אם כולו מי פירות, לכו"ע ברכתו במ"מ.

17 ראה דעת תורה וקובץ אור ישראל שם.

18 וע"פ מה שבארנו לעיל בדיעה הראשונה (שכוונת המ"ב בכתבו "רוב" הוא רוב באיכות) י"ל באו"א שכאן מדבר המ"ב ברוב מים ולכן מצריך רוב טעם מי פירות. ובנוגע לרוב מי פירות בכמות אינו מדבר כלל.

19 סדבה"נ פ"ב ה"ז.

שהוא עיסה שנילושה בחלב או בחמאה או בדבש או בשמן ויין או בשאר מי פירות או במי ביצים ושומן לפי שאינה עשויה לקביעות סעודה כי רוב בני אדם כוססין ממנה מעט ואין קובעין סעודה אלא על פת שנילושה במים לבדה ואם עירב עמהם מעט מים בלישתה הולכין אחר הרוב. וכן עיסה גמורה שנילושה במים שעירב בה תבלין בלישתה עד שאין דרך רוב בני אדם לאכול ממנה הרבה ולקבוע סעודה עליה מפני רבוי התבלין עכ"ל.

והנה, על זה שכתב בדין התבלין "שאיין דרך רוב בני אדם לאכול ממנה הרבה ולקבוע סעודה עליה מפני רבוי התבלין" יש ב' אופנים איך להבינו:

(א) כוונתו כאן הוא כפי כוונתו שהבאנו לעיל משוע"ר, אלא שבא בשינוי לשון קצת. ולפי זה שיטת אדה"ז כאן בסידורו הוא כפי שיטתו בשולחן שהולכים רק אחר רוב ולא אחר הטעם ואפילו בתבלין²⁰.

(ב) מזה ששינה אדה"ז בלשונו ממש"כ בשולחנו מוכרח שחזר ממה שכתב שם, והיינו שלשיטתו בהסידור א"צ רוב בתבלין ואם נרגש טעם התבלין ה"ז מספיק ובברכתו במ"מ²¹.

אלא שלפי אופן הב' צ"ב תחילת דברי אדה"ז ש"י"מ שהוא עיסה שנילושה בחלב או בחמאה או בדבש או בשמן ויין או בשאר מי פירות או במי ביצים ושומן לפי שאינה עשויה לקביעות סעודה כי רוב בני אדם כוססין ממנה מעט ואין קובעין סעודה אלא על פת שנילושה במים לבדה ואם עירב עמהם מעט מים בלישתה הולכין אחר הרוב" שמזה רואים שגם בסידורו נקט שבמי פירות אכן נוגע מהי הרוב, ודלא כהנ"ל. ולכאורה דוחק הוא לתרץ ולחלק בין מי פירות לתבלין²², דהרי אם כל היסוד בפת הבאה בכיסנין הוא

20) כן נראה מדברי הבדי השלחן להררא"ח נאה ע"ה. וראה להלן הערה 31 או"א בביאור דבריו.

21) עיין בסידור ברכת הנהנין בהוצאה חדשה עם הערות הרב אברהם אלאשילי שליט"א הערה פג כאן.

22) וכפי שמבאר הב"י כאן בשיטת הרמב"ם שמה שכותב שא"צ אלא ריבוי תבלין יכולים להוכיח גם לשיטתו בענין מי פירות שהולכים אחר הטעם ולא אחר הרוב שהרי אין סברא לחלק בין שניהם (ולשיטת הרמ"א בביאור דברי הרמב"ם לפי זה, אינו שצריך רוב וכפי שנתבאר, שהרי לפי זה קשה מה שהביא בסוף דבריו שבנוגע לתבלין נוגע רק הטעם. ולכן צ"ל שנחלקו בעד כמה צריכים להרגיש הטעם (כדלעיל מהמשנה ברורה ועוד).

ובנוגע לשיטת אדה"ז בשלחנו י"ל שאין מקורו מהרמ"א, שהרי להרמ"א א"א לומר כן, וכנ"ל אלא מקורו מהט"ז. ואפשר שלזה כיוון אדה"ז בהציון לדברי הט"ז בקונטרס אחרון (אף שבפשטות דברי הט"ז הוא דברי הרמ"א) לומר שהולך אחר הרוב (ועיין לעיל הערה

דאזלין בטר רוב אז כן הוא הדין גם בתבלין ואם לא, לא. וא"כ מלשונו בתבלין ה' נראה שגם במי פירות אין הרוב מכריע אלא הטעם.

ובהשקפה ראשונה הי' ניתן לומר שאדה"ז ס"ל כדעת הט"ז והמשנ"ב שהבאנו לעיל שרק במיעוט מי פירות נוגע הטעם משא"כ ברוב מי פירות אינו נוגע הטעם, ואם רובו מי פירות ברכתו במ"מ.

ולכאורה יכולים להוכיח כן מלשונו "ואם עירב עמהם מעט מים בלישתה הולכין אחר הרוב" שכאן אינו מדבר אלא כשיש רוב מי פירות ומיעוט מים. משא"כ במקרה שיש רוב מים ורק מיעוט מי פירות, אכן הטעם יועיל לשנות ברכתו לבמ"מ. והמקור לזה (שברוב מים הטעם מכריע) הוא מההמשך בנוגע תבלין שאף במיעוט ברכתו במ"מ משום ריבוי הטעם שיש בהם, הרי רואים שטעם מכריע.

אבל באמת זה אינו, שהרי אם לזה כיוון אדה"ז לחלק בין מיעוט מי פירות ורוב מי פירות, וכנ"ל, הי' לו לכתבו בפירוש. ומזה שלא כתבו בפירוש, ולא עוד אלא "דלג" למקרה של תבלין במקום שהי' יכול להביא ממי פירות עצמם, הרי בלשון הש"ס "לפלוג וליתני בדידה". ואדרבה אם במיעוט מי פירות הולכים אחר הטעם - אף שאין עיקר בואם לשם טעם - מכ"ש שהוא הדין גם בתבלין שעיקר בואם הוא לשם טעם. משא"כ אם כותב רק הדין דתבלין, הרי לאו דוקא שנהיו יכולים ללמוד הימנו לדין מיעוט מי פירות. ומזה מוכרח שלא לזה כיוון אדה"ז בסידורו, והדק"ל.

ד

ונקודת הביאור בזה הוא דהחילוק בין טעם מכריע לרוב מכריע בפת הבאה בכיסנין הוא מהו עיקר החילוק בין פת רגילה ופת הבאה בכיסנין.

והנה, בין דברי אדה"ז בשלחנו לדברי אדה"ז בסידורו רואים ב' לשונות שונות בענין זה: א) בסידורו מוסיף "כי רוב בני אדם כוססין ממנה מעט ואין קובעין סעודה אלא על פת שנלושה במים לבדה", מה שלא הביא בשולחנו. ב) בסידורו השמיט הטעם שהביא בשלחנו "אין דרך בני אדם לקבוע סעודה אלא על פת שנלושה במים לפיכך אין בה חשיבות לחם גמור לברך המוציא וברכת המזון", והיינו שבשלחנו מדגיש אדה"ז שבכדי לברך המוציא וברהמ"ז על לחם צ"ל לחם חשוב.

(12), שאינו מפרש כן בהרמב"ם משא"כ להרמ"א (אף שבשפוטות י"ל שבדברי הט"ז מפורש כדברי אדה"ז).

ויש לבאר החילוק בין דברי אדה"ז לשלחנו לדברי אדה"ז בסידורו, דיסוד החילוק הוא על מה מיוסד הקולא דפת הבאה בכיסנין, דיש לבארו בב' אופנים: א) משום שאינו פת חשוב בעצם. ב) משום שאין בדעת בני"א לאכול ממנה הרבה ולקבוע סעודה עליו.

ובאמת, כבר רואים בדברי הב"י חילוק זה. שהרי בתחילה מביא שטעם הקולא בפת הבאה בכיסנין הוא שהולכים בתר הרוב ואין המיעוט נוגע כלל. וכותב שמשום שיש בתוך העיסה רוב מים "יש לאותה עיסה דין פת גמור לכל דבר". אבל לבסוף, כשמסיק ומבאר שיטת הרמב"ם ששיטתו הוא שהולכים אחר הטעם כתב ומפרש שמה שרואים שאין מברכים המוציא על פת שנלושה במי פירות אע"פ שהיא מחוייבת בחלה - "ע"כ דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא ושלש ברכות אפי' בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו דהיינו עיסה שנלושה במים לבד בלי שום תערובות אבל כל שיש בה שום תערובות ממי פירות או מתבלין כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו לא חיבוהו לברך המוציא ושלש ברכות . . והוא שיהיה טעם התערובות ניכר בעיסה דומיא דעירב בה מיני תבלין שטעמם ניכר בעיסה".

היוצא מדבריו הוא, שיסוד החילוק בין הב' אופנים איך לפרש דברי הרמב"ם תלוי במהו יסוד הדין דפת הבאה בכיסנין. בתחילה סבר שהוא משום חשיבות ואי חשיבות הלחם, והרי דבר זה תלוי במהי הרוב, שאם יש רוב מים ה"ז לחם חשוב ומברכים עליו המוציא וברהמ"ז, ואם רובו מי פירות אין זה לחם חשוב ואין מברכים עליו אלא במ"מ. ומכיון שאזלינן בתר חשיבות הלחם, הרי אינו נוגע אם יכול הוא להרגיש בהלחם טעם המי פירות או לא, שהרי לא זה הוא העיקר הנוגע לנו. אבל לבסוף מסיק שאין יסוד דין פת הבאה בכיסנין משום חשיבות הלחם, וכנ"ל, אלא הכל תלוי בדעת בני אדם, ובדעת בני אדם העיקר הוא טעם הלחם אם מרגישים בו המי פירות או לא.

עפ"ז יש לבאר גם חילוקי הלשונות שהבאנו לעיל בין השו"ע והסידור: בהשו"ע העיקר המכריע אם הוא המוציא או במ"מ הוא אם הוא "לחם גמור" וכפי שמדגיש בדבריו שאם אין שם רוב מים "אין בה חשיבות לחם גמור" וכן אנו רואים ממה שכותב בסוף דבריו "אבל עיסה שנלושה במים ועירב בה מעט דבש ותבלין אע"פ שטעם הדבש ותבלין נרגש בעיסה אין מברכין עליה בורא מיני מזונות אלא המוציא וברכת המזון כיון שהרוב מים" והיינו שזה שיש

לו רוב מים ה"ז מכריע שהוא לחם גמור מבלי הבט על טעמו²³. משא"כ בהסידור העיקר המכריע הוא דעת בני"א. לפי זה מובן למה אין אדה"ז מביא ענין ה"לחם גמור" בהסידור.

ולכן ג"כ, מוסיף אדה"ז בסידורו ד"בני"א כוססין ממנו מעט", שהמקור ללשון זה הוא דברי רש"י²⁴, שהבאנו לעיל (אות א'), "ומתוך שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושיקדים ומאכלה מועט" והיינו טעמא רק אם אזלינן בתר דעתם של בני"א שהרי אין המדובר כאן ברוב תבלין דוקא, ולכן בשולחנו אין אדה"ז מביא טעמו של רש"י דלשיטתו בשולחנו לא זה הוא טעמו של פת הבאה בכיסנין. משא"כ בסידורו דס"ל לאדה"ז דאזלינן בתר דעת בני"א שם מביאו, וכנ"ל.

עפ"ז מבואר ג"כ דברי אדה"ז בנוגע למי פירות שאם יש מיעוט מים מעורב בתוכו, הולכין אחר הרוב שהטעם שנחשב כפת הבאה בכיסנין לשיטת אדה"ז

23 ואף שלענין חלה אינו כן שנוטלים חלה מעיסה זה, הרי ההגדרה "לחם גמור" לענין חלה, והגדרתו לענין ברכת הנהנין שונים. וי"ל שהא גופא בא אדה"ז לבאר בהביאו ה"דעת בני אדם", לבאר למה מברכים עליו במ"מ אע"פ שלענין חלה נחשב כלחם גמור. וע"ז מבאר אדה"ז שמכיון שרואים בחוש שאין בני אדם קובעים סעודה על לחם זו, לכן אין מברכים עליו המוציא אלא במ"מ. וא"כ הסיבה ההלכתית למה מברכים עליו במ"מ הוא לפי שאינו לחם גמור, והדעת בני אדם הוא רק לבאר למה אין זה לחם גמור אע"פ שבדרך כלל אין הרוב נוגע, והיינו משום שבפת הבאה בכיסנין הולכים גם אחר דעתם של בני"א. ולכן כאן אין הולכים אחר הטעם אלא אחר הרוב. דאם היינו הולכים רק אחר דעת בני אדם - מה שבד"כ קובעים עליו סעודה - לא הי' נוגע הרוב שהרי אין זה מכריע מצד רגש בני"א. ומכיון שאין עיקר הסיבה שברכתו במ"מ משום דעת בני"א אלא מסיבה הלכתית כמובן, לכן אזלינן בתר רוב. שהדעת בני"א כאן הוא שרואים מה שבני"א קובע לפועל אחר ידיעת תכונת פת זה. וזהו מה שקובע דבר כלחם גמור לענין פהב"כ. משא"כ הדעת בני"א שהוא היסוד להסידור הוא על מה קובעין בני"א ממילא ובטבע, שמה שבני"א חושבים כלחם בלי ידיעה קודם אודות הפת.

ואין לפרש כוונת אדה"ז בהסידור שמצריך הן לחם חשוב והן דעת בני"א - ולכן מביא הן רוב מי פירות והן טעם וריבוי תבלין, (שא) למה דלג ממי פירות לתבלין ולא פירש שתי התנאים במי פירות עצמן וכדלעיל דליפלוג וליתני וכו' (וב) מה שקובע בפהב"כ אם הוא לחם חשוב או לא הוא אם בני"א קובעין על לחם זה לפועל - ע"י ידיעת המרכיבים בהלחם וכדלעיל. משא"כ היסוד לדעת בני"א הוא על מה קובעין בני"א ממילא בלי ידיעת קודמת. וא"כ אם הי' לחם, לדוגמה, אם מעט מי פירות אבל יש בו טעם, לא יקבע בני"א ע"ז ממילא - שיש בתוכו טעם. ומ"מ נחשב כלחם חשוב משום שיש מעט מ"פ רוב מים - דהיינו שבפועל יקבע? שכמובן א"א שעל לחם א' לא יקבע בני"א ממילא אבל עם ידיעת המרכיבים יקבע. וא"כ צ"ל שסובר אדה"ז או שהולכים בתר לחם חשוב או בתר דעת בני"א. (24 אבל ראה ה"ז (שם סק"ו) שמפרש רש"י כהדיעה שפהב"כ מילוי' עיסה רגילה. אבל גם לפי"ז כותב אדה"ז בלשונו שטעמו של רש"י הוא לפי שהולכים אחר דעת בני"א.

בסידורו הוא דהרוב מכריע הטעם, ולא משום "אזלינן בתר רובא". וההסברה לזה הוא דזה שרוב מכריע הטעם הכוונה בזה הוא שלדעת בנ"א אין זה חשוב ללחם מצד טעמו, אבל אם הי' רובו מי פירות אבל אינו מורגש בטעמו הי' ברכתו המוצי'א כיון דלדעת בנ"א הוי לחם. וזהו הפירוש בדבריו שהולכין בתר הרוב שהרוב בד"כ מכריע הטעם. אבל אין הקולא מצד הרוב אלא הטעם כדלעיל²⁵.

ה

לפי דברינו יצא שלדעת אדה"ז בסידורו, אותם הלחמים הנקראים "לחם מזונות" אינם מזונות אלא המוצי'א, שהרי בכדי לכנותו פת הבאה בכיסנין אזלינן בתר דעת בנ"א ואם אין שום שינוי בטעם בין לחם זה העשוי ממי פירות ולחם העשוי ממים, הרי א"א לקראו פת הבאה בכיסנין וברכתו המוצי'א. כן נראה ברור לפי הנ"ל.

אלא דכשבאנו לדון בענין קרקרים וכדומה עלינו לעיין, וכדלקמן:

בהשקפה ראשונה הי' נראה לומר דקרקרים מוטעמים ברכתם מזונות שהרי נרגש בהם הטעם. אלא דזה אינו שהרי גם על קרקרים אוריגינלי (ORIGINAL) אין בנ"א קובעים עליהם סעודתם, וא"כ זה שאין בנ"א קובעים סעודתם על קרקרים אינו מצד טעמם אלא מצד מציאותם של קרקרים אלו. אבל לאדה"ז בהסידור צ"ל "שאיין דרך בנ"א לאכול ממנה הרבה . . מפני ריבוי בתבלין".

ואם אין בהם הטעם דדעת בנ"א, הסיבה היחידה שתהיו מזונות הוא שהולכים בתר אלו הסוברים ד"פת שנילושה אפילו במים ואפילו אינה מתובלת ואינה ממולאת אלא שעושים אותה עוגות יבשות וכוססין אותה לתיאבון ולא כדי להשביעה" דברכתם מזונות. אלא, דאע"פ שדיעה זו מבואת בשו"ע ר' וגם בלוח ברה"נ, מ"מ בסידורו השמיט אדה"ז דיעה זו, וממנה למד בבדי השולחן²⁶ דלמסקנא לא ס"ל לאדה"ז להקל כדיעה זו, וא"כ הי' צ"ל שקרקרים אלו לשיטת אדה"ז ברכתם המוצי'א²⁷.

(25) או י"ל באו"א שרוב כאן הכוונה לאיכות שבמיעוט מים הולכין אחר הרוב איכות - דהיינו, מה נרגש יותר הוא פירות או העיסה.

(26) סי' מ"ח סק"א.

(27) והיינו שצריכים לחלק בין ב' הסברות ולראות כל אחד בפני עצמו: הטעם בסוג הא' (הדין דמי פירות ותבלין) הוא משום שאין דרך בנ"א לקבוע עליהם סעודה מכיון שמורגש בהם הטעם ביותר, אבל לא משום שכוססין אותה לתיאבון. משא"כ ההסברה לסוג הב' (עוגות יבשות) הוא רק משום שכוססין אותה לתיאבון ולא משום הטעם המורגש בהם

אלא, דאף הבדי השולחן בהמשך דבריו מביא טעם להקל בקרקרים מוטעמים, דנמצא בהם תרתי להקל א' יבשים ב' טעם נרגש. ומ"מ בעל נפש יחמיר על עצמו כדברי אדה"ז כאן.

אבל, לפי דברינו הרי זה שיש בהם "טעם מורגש" אינו טעם כלל בקרקרים אלו לכללו כסניף היתר, שהרי הבאנו לעיל שרק אם אי-הקביעות סעודה הוא מצד טעמים אז קוראים אותה פת הבאה בכיסנין, אבל בקרקרים אלו הרי אי הקביעות סעודה הוא מצד עצם מציאות הקרקר ולא מצד הטעם.

ולכן י"ל באו"א: בהלכה ט' בסדבה"נ מביא אדה"ז עוד שיטה אודות הגדר דפהב"כ, וז"ל: ויש חולקים על זה ואומרים שמברכין המוציא וברכת המזון על פת זו [הנילוש אם מ"פ ותבלין] כי אינו דומה ללחמניות וטרקנין שאין רוב ב"א קובעין סעודה עליהן מחמת שינוי בלילתן לגריעותא, שבלילה רכה אינה סועדת הלב כל כך כלחם גמור, אלא, פת הבאה בכיסנין היא פת גמורה העשויה כמין כיס וממלאין אותה קודם אפייתה במיני מתיקה כמו דבש וצוקר או שקדים ואגוזים וכיוצא בהם משאר מיני פירות או תבלין והמילוי הוא העיקר כי עיקר עשייתה אינה למזון ולהשביע אלא לעדון ותענוג ומזון העיסה הוא טפל. והיה ראוי לברך על המלוי ולפטור העיסה אלא לפי שהעיסה היא מחמשת המינים שהם נקראים מזון אינה נעשית טפלה אל המלוי כשמתכוין לאכילתה ג"כ כמו שיתבאר (בפ"ג) ולכן די לברך עליה בורא מיני מזונות ועל המחיה אבל לא המוציא וברכת המזון עד שיאכל שיעור קביעות סעודה (שאז העיסה היא עיקר שסועדת הלב) ופוסק אדה"ז שבעל נפש יחמיר על עצמו שלא לברך במ"מ על פת הנילושה במי פירות. ומ"מ אם נילושה בדבש יש להקל [אף לבעל נפש] אם הקמח מעט והדבש הוא הרוב והעיקר לעידון ותענוג במתיקות כמו שנוהגין במדינות אלו שקוראין לעקאח". לפי זה הי' ניתן לומר שכל דבר שכל עיקרו לא בא אלא לעידון ותענוג גם הבעל נפש אינו צריך להחמיר על עצמו ומברכים עליו במ"מ לכל הדיעות וכן הוא הדין בקרקרים.

אלא דגם זה אינו: א' קרקרים אלו לא באו רק לעידון ולתענוג, שהרי אף שאין קובעים עליו סעודה, מ"מ נעשו גם להשביעה. ב' בפשטות אין לדמות קרקרים לעוגת דבש, שהרי יסוד הקולא דעוגת דבש הוא דהקמח הוא המיעוט ואין אוכלים אותו אלא משום הדבש. וא"כ הי' מקום לומר שברכתו של עוגת דבש הוא שהכל, ורק מכיון שהוא מין מזון והוא המכשירו לאכול

ביותר. ולפי זה יוצא שקרקרים אלו שאנו דן אודותם אף לפועל יש בהם טעם מורגש מ"מ לאו משום זה נהיו יכולים לברך עליהם במ"מ שהרי גדרם הוא כסוג הב' (עוגות יבשות) וברכתם המוציא, כן נראה לפענ"ד.

התערובות, מברכים עליו במ"מ (ובאמת טעם זה גופא הוא היסוד לשיטה זו דפת הבאה בכיסנין הוא שנעשה כעין כיס מברכים עליו במ"מ ש"מזון העיסה הוא הטפל והי' ראוי לברך על המילוי ולפטור העיסה אלא לפי . . .) משא"כ בקרקרים אלו. ג) אם יסוד הקולא בעוגת דבש הוא זה שאינה בא אלא לעידון ותענוג ולא למזון ומשביע, למה אין אדה"ז מביא דוגמא מפת יבשה ובמה חלוקים הם, ולא עוד אלא שההיתר דעוגת דבש ברכתו מזונות הוא לכו"ע משא"כ פת יבשה שמביא אדה"ז בשולחנו, מסיים הוא שבעל נפש יחמיר על עצמו, וטעמא בעי.

1

ולכן י"ל באופן אחר למה קרקרים ברכתם במ"מ:

על פי דברינו לעיל יוצא שיסוד פת הבאה בכיסנין תלוי בדעת בנ"א. וי"ל דבזה נחלקו השיטות המובאים שם בסדבה"נ. לדיעה הראשונה שמביא אדה"ז בפת שנרגש בו הטעם אין בנ"א קובעין עליו סעודה. וע"ז חולק שיטה הב' ואומרים "כי אינו דומה ללחמניות וטרוקנין שאין רוב ב"א קובעין סעודה עליהן מחמת שינוי בלילתן לגריעותא שבליילה רכה אינה סועדת הלב כל כך כלחם גמור" נמצא שלשיטה זו לא די בזה שנרגש בה טעם שונה, אלא צריך שיהא ניכר בהעיסה ששונה היא מלחם. וההסברה בזה י"ל דאם כל השינוי הוא רק בהטעם אבל מ"מ הוא משביעה לא ימנעו בנ"א מלקבוע עליהם סעודתם, ולכן ס"ל לשיטה זו השני' שצריך להיות שינוי גם בהעיסה עצמה. ולכן ס"ל שרק בעיסה כזה - שאין בלילתו רכה - מברכים במ"מ הוא אם העיסה בא כטפלה ממש, ולכן באמת הי' צריך לברך עליו שהכל ורק משום שמיני דגן אינם בטלים לעולם לכן מברכים עליו במ"מ, וזה יכול להיות או משום שהוא מלא מיני מתיקה וכיו"ב או משום שאוכלו משום דבשו, אבל יסודו ג"כ תלוי על דעת בנ"א.

לסיכום: לדיעה הראשונה גם בשינוי טעם ימנעו בנ"א מלקבוע עליו סעודה ולשיטה השני' רק על דבר שאינו סועד הלב או בדבר שאין העיסה הוא העיקר אין קובעים עליהם בסעודה, אבל משום טעם לחוד עדיין יקבעו בנ"א סעודה עליו²⁸.

28) וזה שבסעיף ח' כתב אדה"ז "אם המילוי הוא מבשר ודגים . . . אין המילוי מוציא הפת מתורת לחם גמור" לאו למימרא שהטעם למה מברכים עליו בפועל המוציא הוא משום שעדיין לא יצא מתורת לחם גמור (ודלא כדברינו שהוא משום דעת בנ"א), אלא י"ל הכוונה הוא שלדיעה זו רק על דבר שאינו לחם כלל לא יקבעו בנ"א סעודה עליהם, ולכן מפרש אדה"ז שמכיון שמילוי זה נעשה מבשר ודגים וכיו"ב לא יצא מתורת לחם ולכן עדיין יקבעו

ולפי זה הן לדיעה הראשונה והן לדיעה השני, קרקרים אפילו אלו המוטעמים היו צריכים להיות המוציא. שהרי בזמנו של אדה"ז לא הי' כזה מציאות (עכ"פ נפוץ) שהוא כעין ממוצע בין המוציא ושהכל, ולכן רק במקרה שהי' נרגש בו טעם התבלין ביותר או שלא הי' העיסה עיקר לא היו קובעים סעודה²⁹ ועל כל השאר היו קובעים סעודתם³⁰.

משא"כ בזמנינו זה, הרי נשתנה דעת בנ"א (ומוכן ופשוט שיכולים לומר כזה), ודעת בנ"א עכשיו הוא שאין קובעים סעודה על קרקרים ולכן אין מברכים עליו המוציא. אלא דמכיון שיכול להיות שיש מקומות ושם רגילות היא שקובעים סעודה על קרקרים אלו, לכן צריך לוודא בכל מקום מהי רגילות באותו מקום, ואם באותו מקום רגילים לקבוע סעודה על קרקרים אלו יהיו ברכתם המוציא, וכבזמנו של אדה"ז. אלא דברובא דרובא אין קובעין עליו הסעודה וברכתו במ"מ.

עפהנ"ל יוצא שאף שבבנוגע ללחמים אלו הנקראים "לחם מזונות" הרי לשיטת אדה"ז אין לברך עליו במ"מ, מ"מ בקרקרים בזמנינו זה שפיר יכולים לברך עליו במ"מ ואף לבעל נפש אין צריך להחמיר³¹. ועצ"ע.

בנ"א סעודה עליהם. ובסגנון אחר קצת: לדיעה זו רק על דבר שהוא באמת שהכל לא יקבעו בנ"א סעודה עליו.

29) ואף שנראה קצת מיוחד לפרש כן, מ"מ בביאור דברי ה"ט^ז נראה דכן צריכים לפרש דבפשטות כוונתו הוא דהמכריע הוא הטעם ולא הרוב בפשטות, וא"כ צע"ג באם נפרש דברי אדה"ז בשולחנו באופן אחרת נגד כל יסוד הסוגיא לשיטת הפוסקים דהמכריע הוא הטעם. 30) עפ"ז יש לבאר ג"כ למה השמיט אדה"ז הדיעה השלישית בפת הבאה בכיסנין (שהביא בשלחנו) והוא פת יבשה. שהרי פת יבשה הן מצד טעמו והן מצד עיסתו שהוא העיקר, לפי יסודו בסדבה"נ צריך להיות המוציא, וכמבואר לעיל. משא"כ לפי שיטתו בשלחנו שהמכריע הוא אם בנ"א יקבעו עליו סעודה בפועל, וזהו המכריע אם הוא לחם גמור או לא, לכן מביא דיעה השלישית דפת יבשה כיון שלפועל ימנעו בני אדם מלקבוע עליו סעודה.

31) ומכאן יש לדון גם לענין תמצית הנקרא CONCENTRATE בלע"ז, די ש לעיין אם נכלל הוא במי פירות או דמכיון שרובו הוא מים (עד כ85 אחוז) לכן נחשב הוא כמים (ועיין בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' מד). ולפי המבואר בפנים נראה שנחשב הוא כמי פירות שהרי אף שרובו מים הוא מ"מ נרגש בו הטעם דמי פירות (משא"כ לפי שיטת אדה"ז בשלחנו שרוב מכריע הי' נראה דמקרה הנ"ל נחשב הוא כמים אע"פ שנרגש בו הטעם ביותר).

ולכאורה יש להביא לזה סימוכין ממה שכתב הבדי שלחן ש"מסתבר דאם בישראל או שרה פירות במים עד שנכנס טעם הפירות במים דינו כמי פירות לענין זה אע"פ שיש מחלוקת בזה אם מברכים על המים הללו כברכת הפירות כמ"ש לקמן. מ"מ כיון שנכנס טעם הפרי במים אין עיסה כזו עשוי לקביעות סעודה שהרי נרגש היטב בעיסה טעם הפירות כנילושה במי פירות ממש".

לפי דבריו נראה ברור שהמכריע במי פירות אינו מהי רובו (מי פירות או מים), אלא אם נרגש בו טעם המי פירות, ולכן במקרה הנ"ל דינו כעיסה שנלוושה במי פירות ואין מברכים עליו המוציא, וכנ"ל.

אלא, דלפי זה צ"ע שהרי הבאנו לעיל שליטת הררא"ח נאה, אדה"ז גם בסידורו ס"ל שהמכריע הוא הרוב ולא הטעם, וא"כ דבריו בענין מי פירות כאן (שיסודו הוא שהמכריע הוא הטעם) סותרים לכאורה לביאורו בשיטת אדה"ז שרוב מכריע. ואין לתרץ שבכדי להגדיר המים למי פירות אזלינן בתר טעמא אבל לענין העיסה עצמה שנלוושה במי פירות (או שרוב המי פירות הוא מים אלא שנרגש בו טעם המי פירות) אז אזלינן בתר רובא, שהרי דדבריו ברור מללו שמדובר כאן בהעיסה עצמה ולא בהמי פירות. ולפי זה המכריע בפת הבאה בכיסנין הוא הטעם ולא הרוב ודלא כדבריו לעיל בביאור שיטת אדה"ז (דאל"כ מה נוגע אם נרגש בו טעם בהעיסה או לא שחוזר על זה כמה פעמים). ובפרט שהרי מביא הוא דברי המשנה ברורה שכתב שאינו יודע הטעם לאלו המברכים מזונות על שנלוושה במעט מי פירות, ולדעת המ"ב המכריע הוא הטעם, ולכן רק במיעוט מי פירות הוקשה לו דלא נרגש בהם הטעם.

ואולי י"ל שגם לדעת הבדי שלחן, אדה"ז בסידורו ס"ל שהמכריע הוא הטעם, וכנ"ל בפנים. וזה שהביא שהטעם שאדה"ז מצריך רוב תבלין נגד המים הוא דאל"כ והמים הם הרוב, לא יורגש בהעיסה טעם התבלין, ורק ברוב תבלין יורגש בהם הטעם. ורק אז שיש רוב תבלין ומורגש בהם, אין קובעים בנ"א סעודה עליו. והיינו שאינו מפרש דברי אדה"ז כפשוטם (שגם בלא רוב תבלין מורגש הטעם ואין בנ"א קובעין) דלפי זה גם אם מורגש בו טעם אלא שאינו חזק כ"כ לא יקבעו בנ"א סעודה עליו, ולדעתו אינו כן שגם בזה יקבעו בנ"א סעודה עליו.

ולכאורה לפי אלו הסוברים שצריכים ריבוי ולא רוב, צ"ל שהמחבר והרמ"א נחלקו רק בעד כמה צריכים להרגיש הטעם כדי שיקבעו עליו סעודה. והיינו שגם לדעת הרמ"א צריך שיהי' טעם נרגש יותר מדעת המחבר אלא שאין זה באותה מידה כפי שהוא לשיטת הבדי שלחן. או י"ל באו"א שס"ל שהמחבר והרמ"א נחלקו במתי צריכים שיהא נרגש בו הטעם. לשיטת המחבר רק ברוב מי פירות אז צריכים טעם ג"כ, אבל אם רק מיעוט מי פירות, בזה אין הטעם מועיל. ורמ"א ס"ל שגם במיעוט מי פירות, אם נרגש בו הטעם ה"ה פת הבאה בכיסנין ולא יקבעו סעודה עליו (ולפי זה יש לבאר דברי הט"ז שבמיעוט חמאה ברכתו המוציא, שפירושו שאין נרגש בו טעם החמאה, אז ברכתו המוציא). ולפי זה לעקו"ך ברכתו מזונות אף לדברי המחבר, כיון שנחלקו רק בעד כמה צריך שיהא נרגש בו הטעם. (או אם במיעוט ג"כ צריך טעם וי"ל שזהו מה שמצריך אדה"ז שיהי' הדבש רוב גם לנגד הקמח וכחומרת הב"ח, שאין קולת לעקו"ך תלו' על הטעם - שפעמים ירגש הטעם גם אם הקמח רוב - אלא לעקור גדר אחרת שהוא לכל הדיעות אף אם אין אעמו להקל בפהב"כ משום טעם מורגש ביותר.)

ובאמת י"ל שזהו מה שכותב כאן בנוגע ריבוי' היינו הך מ"ש בשו"ע דס"ל דכ"ז שאין התבלין הרבה יותר ממים ב"א קובעים סעודה עליו. והעיקר בזה שלא יהי' דרך רוב בנ"א לקבוע סעודה עליו. ומסתבר פשוט שאם עירב בלישה מ"פ מעט ותבלין מעט שבצירוף המ"פ עם התבלין נשתנה טעם העיסה הרבה עד שאין דרך בנ"א לקבוע סעודה עלי' ברכתו במ"מ". הרי מפורש בדבריו שבאמת בכל מקום הולכין אחר דעת בני אדם (מה שהם מרגישים בלי ידיעה מהי המרכיבים) ואפילו בשו"ע"ר!, אלא שדעת בנ"א הוא שרק אם נרגש

בו הטעם הרבה אז אין קובעים סעודה עליו. וזהו מה שממשיך לפרש שהרוב שעליו מדבר אדה"ז בשלחנו ובסידורו לאו דוקא רוב כפשוטו, אלא שאם יש מעט מים מעורב בתוכו, צריך רוב מי פירות או תבלין כדי שיהא נרגש בו הטעם, וכנ"ל. ולפי זה יתורץ ג"כ מה שהקשנו לעיל הערה 12 בביאור דברי הט"ז לשיטת אדה"ז להט"ז הפירוש ברוב הוא שיהא נרגש בו הטעם הרבה, שעל פי כל זה שיטת אדה"ז שרוב רק מצד הטעם (וזהו מה שממשיך הררא"ח נאה בנוגע בייגלאך דמכיון שמעורב בהם מעט מים, צריכים להיזהר שיהא רוב מי פירות כדי שיהא נרגש בו טעמו). אבל כל זה הוא רק אם עירב בו מים, אבל אם אין בו מים כלל אז גם במעט מי פירות כבר יהא נרגש בו הטעם. וההכרח לפרש כן הוא דאל"כ למה הדגיש בבדי השלחן שם שנשתנה טעם העיסה במקרה דלא עירב בו המים ולכאורה העיקר הוא רק שבלא מים אינו מים חשוב ומה נוגע הטעם? אלא ע"כ בכ"מ, הסיבה שברכתו במ"מ הוא לפי שטעם המי פירות מורגש בהם, וכנ"ל.

היוצא מדברינו הוא דלפי פירושו של הררא"ח נאה כל סיבת הרוב הוא משום טעמו שמורגש בו הטעם, ובלעד' יהא ברכתו המוציא וזהו הפי' הן בהסידור והן בהשו"ע. אולם, אם נפרש דברי אדה"ז כפשוטם צ"ל שאדה"ז חזר מדבריו בשו"ע, והחילוק בין הסידור ושו"ע י"ל בכמה אופנים: א) בשו"ע מצריך אדה"ז שיהא נרגש בו הטעם הרבה, וזהו פירוש "רוב" שם, ובסידורו מקיל וסובר שגם מיעוט טעם כבר נשתנה ברכתו לבמ"מ. ב) כפי שנתבאר בפנים אם היסוד הוא לחם גמור או דעת בנ"א, וזבה מבואר גם חילוקי הלשונות, וכנ"ל בפנים בארוכה. ובכל אופן שנפרש נמצא שאדה"ז בסידורו ס"ל שצריך טעם מורגש וכל החילוק הוא רק בעד כמה צריכים שיהא נרגש בו הטעם (ולא אם צריכים שיהא נרגש בו הטעם), ועוד נחלקו אם ס"ל כן גם בשולחנו או לא.

שער חסידות

מוחין ומידות – חילוקם

הת' ישראל שיחי' אניטיאן

מבואר בתורת החסידות שמידות למעלה שייכים רק כשיש עולם, כדכתיב "זכור רחמיך וחסדיך כי מעולם המה", משא"כ כשאין עולם אינו שייך רחמיך וחסדיך כו'. ומבואר בזה שמוחין הוא לעצמו ומידות הם אל הזולת, והיינו שהמידות צריכים ותלויים בהזולת. וזה שהם תלויים בהזולת הוא הן בעצם המידה, הן בהתעוררות המידה והן בפעולת המידה.²

בפעולת המידה דהיינו, לדוגמא במידת החסד, המעשה של השפעה עצמה, מובן בפשטות שזה שייך רק כשיש זולת. וכן בנוגע להתעוררות המדה הוא רק ע"י זולת (אע"פ שיש אהבה עצמית, מבואר³ שאין האהבה עצמית מידה אמיתית) וכפי שראינו באברהם אבינו ע"ה שהי' יושב פתח האהל כחום היום לחפש אורחים להיטיב להם (ומזה עצמו שהצטער שלא הי' יכול להתחסד בפועל מוכח שפעולת המידה שייך לעצם המידה שהרי הצער מורה על החיסרון). ואע"פ שהתעוררותו לעשות החסד היתה אף בלא הזולת (אף שהתעוררות צריכה להיות ע"י הזולת כנ"ל), מבואר בזה שדוקא משום שיש מציאות של זולת בעולם שיכול עליהם להתחסד, לכן היתה התעוררות, אבל אם לא היתה כלל מציאות הזולת בעולם, לא הי' עכ"פ שום התעוררות. וכן עצם המידה – דהיינו ענינה – לדוגמא החסד שענינה הוא להטיב לזולתו שייך רק כשיש מושג עכ"פ של זולת להתחסד עליו.

וככל הדברים שהוא במידות, היפוכו הוא במוחין. מוחין הוא לעצמו לא רק בנוגע המוחין עצמו (ענינו) ולא רק לגבי התעוררות המוחין (הרצון להשכיל או להבין איזה סברא) אלא אפילו לפעולת המוחין יכול הוא להיות בעצמו

(1) המשך תרס"ו ע' קמט.

(2) ראה אלה פקודי תש"ל - סה"מ מלוקט ח"ה ע' ר' ואילך. המשך תרס"ו ע' קמט ואילך.

סה"מ תרס"ה ע' מב.

(3) סה"מ תרס"ה ע' מב.

ובלי הזולת. שהרי גם כשהאדם נמצא בינו לבין עצמו יכול הוא לחשוב ולהשכיל השכלות וכו' (והגם שע"י ההשפעה אל הזולת מיתוסף אצל המשפיע, זהו רק הוספה בהשכל [והא גופא בא מסיבות צדדיות כמו נעוץ תחלתן בסופן וכו'] ואף גם זאת אינו תלוי בהזולת וראה המשך תרס"ו שם) [ואדרבה הזולת מבלבל לענין המוחין ולכן ע"פ הרוב חכמים מתבודדים להשכיל השכלות וטבעם בכלל הוא בבחי' הבדלה].

אלא דלכאורה אף שנתבאר שכן הוא המציאות, מ"מ צלה"ב הסברת הדברים. שהרי לכאורה אף במוחין כל ענינו הוא להבין המושכל (שזהו ענין הזולת לפי ערך, וכמובן שיכול להיות ענין הזולת גם ברוחניות הענינים).

וביאור הדברים הוא דמידות גדרם הוא יחס להזולת ולכן המידות מתחילים רק במקום שהזולת תופס מקום, ומכיון שכל גדרם שייך להזולת לכן אף התעוררותו, והיינו להרגיש המידה הן לקרב והן לרחק הוא ג"כ ע"י הזולת. והיינו שגדרו של המידות הוא איך שהזולת תופס מקום בנפשו ופועל עליו. משא"כ ענין המוחין הוא מקום פנימי יותר בהאדם שאין הזולת תופס מקום שם ולכן אין הזולת יכול להשפיע עליו וכו'. וכמבאר⁴ שאפילו בשעה שמבין המושכל (זולת לפי"ע הנ"ל) מ"מ הרי הוא עדיין נשאר "מובדל" ממנו, ולכן אינו מתפעל ע"י הבנת איזה דבר (כיון שהתפעלות כבר שייכת לענין המידות).

ויש להוסיף שזה שהמוחין הוא למעלה משייכות להזולת אין זה רק להזולת בפשטות אלא גם עניני האדם עצמו שלגבי השכל נחשבים הם כזולת (וכמו המידות ואפילו רצון) ולכן צריך הוא לצמצם ולהעלים כל כחותיו לבוא אל הדבר שכל כיון שגם הם חשובים כזולת לפ"ע (וכנ"ל שהזולת מבלבל לענין השכל). ועד"ז כשהוא מבין את הדבר שכל הרי השכל הוא בריחוק ובהבדלה משאר הכחות והענינים שבאדם⁵, לכן לא יהי מזה התעוררות למעשה ואינו בבחי' חיות לעשי' כ"א המדות דוקא כו'⁶.



(4) לקו"ש חט"ל ע' 54 הערה 18.

(5) ראה סה"מ מלוקט ח"ה ע' רב שמבאר שם שהשגה מביאה למידות עיי"ש.

(6) המשך תרס"ו ע' קנא.

דירה בתחתונים

הת' מנחם מענדל שיחי' בלומינג

המאמר הראשון שאמר הרבי הוא באתי לגני, והרבה פעמים הרבי מסביר יסוד גדול שעוה"ז הוא הגן של הקב"ה וזהו עיקר דירתו.

הרבי מדגיש הרבה פעמים שאין הפשט שכאלו יש סתירה בין אלקות ובין עולמו, ולכן כשמביא אלקות בעולמו, הוא כמו דבר נוסף על העולם, כיון שהעולם מצד עצמו היפך אלקות, אלא אדרבא הגדר האמיתי של העולם הוא הגן של הקב"ה המקום המוכשר לגילוי שכינתו.

בחסידות ענין זה מבואר בארוכה – בנושא אחדות ה' איך שבאמת כל העולם בטל לה' וכו' וזה בה בכמה ביאורים ובכמה ענינים אם ע"י ביטול יחוד העדר תפיסת מקום וכו' וכו'.

אבל כאן הכוונה לסדר קצת מדברי הרבי בלקו"ש על נושא זה, בכללות כמו שהרבי מבאר עומק לפנים מעומק בלקו"ש (ועד שעל הרוב במקומות המובא כאן הרבי בעצמו מציין לשיחה הקודמת ומוסיף עליו), כידוע ומפורסם שבלקו"ש הרבי מבאר ענינים עמוקים בחסידות באופן פשוט ומובן לכל ובדוגמאות נפלאות.

ענין זה הוא ענין עקרי בדירה בתחתונים כנ"ל, שענינו של הדירה הוא שיחי' בתחתונים, בגדרי התחתונים, שהרי הי' יכול להיות שהדירה יהי' מצד הבל"ג של ה' שיכול לבטל העולם או אפילו לדור בהעולם מצד הבל"ג שלו אבל לא יהי' מצד העולם שהעולם יסכים ע"ז.

ולכן בא חסידות לבאר שאדרבא אמיתית מציאות של העולם הוא אלקות, ולכן אין אנו צריכים לחדש דבר בהעולם אלא עבודיתנו הוא רק גלות האלקות שכבר בהעולם.

א

מבואר שחסידות (ראה לקו"ש ח"ה פרשת חיי שרה) שבנבראים קיים ענין של נצחיות של א"ס, [וזהו מש"כ (בירושלמי ר"פ ברכות) שהנבראו הם חזקים כיום הבראים] והוא בב' אופנים, בצבא למטה הנבראים קיים במין, ובצבא למעלה הם קיימים באיש, ודבר זה הוא פלא כי לכאורה מצד הטבע הי' צריכים להיות הווה ונפסד שזהו הכלל בכל דבר גשמי (מצד שהוא מורכב ומוגבל) וזה שבהנבראים יש בהם קיום נצחי הוא רק מצד הכח הא"ס

בנבראים שפועל ענין הנצחיות (וראה בד"ה כימי צאתך תשי"ב וזהו שהקו - ממלא דבוק בהסובב בעיגול הגדול).

וזהו בכל הנבראים כל צבא השמים וכל מין הארץ שיש לו כחלק מטבעו וגדרו כח א"ס וזהו קיומו (והם עצמם קיימים בקיום נצחי).

אבל אע"פ שזהו ביאור נפלא בהביטול של כל ענין העולם, אבל מ"מ אין זה בגדרי העולם והוא (ראה לקו"ש בשלח ח"ו הערה 40) מפני הכלל הידוע המובא ברמב"ם (מו"נ ח"ב הקדמה יב) שאינו שייך שכח בלי גבול יתלבש בגוף מוגבל ולכן זה שיש כח הא"ס בנבראים צ"ל שהכח א"ס עומד מחוץ להנבראים (וראה ד"ה בצחר תעשה תרע"ג שהוא מחוץ להם ואינו מתייחד עמם) ולכן באמת מצד הנבראים עצמם הי' צ"ל הפסד (ובאמת בלקו"ש ח"ה שם הנ"ל באמת גם עכשיו הם נפסדים אלא שנראים כחזקים מצד הכח הא"ס שכאלו נאמר דוחף אותו) והכח הא"ס אינו בגדרי הנבראים עצמם אלא מצד הכח עליון. והוא כמו דבר נוסף על הנבראים.

ב

ולכן יש להביא ביאור עמוק יותר שאלקות הוא באמת מצד גדרי הנבראים (ואף שאי"ז מובא כביאור בלקו"ש דוקא הרבי מכיון מחלק בין זה לקו"ש ח"ו בשלח) והוא ע"פ המבואר בפרק ב' דשער היחוד והאמונה שגדר כל הנבראים תלוי בדבר ה' וזהו כל מציאותו ולכן כל נברא עצמו הוא הוא הדבר הוי' המהווה אותו.

ומעלת ביאור זה הוא שאי"ז כמו מה שהכח הא"ס המתלבש בכח מוגבל אלא זהו דבר הוי' הנותן מקום להנברא להוות אותו בפרטיות לכל נברא והוא הוא הנברא עצמו. ולכל נברא יש דבר הוי' מיוחד וזה מורה שהוא התוכן פנימי של כל נברא - ופועל בו באופן פנימי.

אבל בזה יש ב' חסרונות (בכללות ויש לפרט עוד יותר וראה ספר הערכים ח"ט):

(א) ידוע שאחד מהענינים העיקריים של זה שהעולם מצד גדרו הוא אלקות הוא לא רק שיש לו חיות אלוקי אלא שכל ענינו הוא בשביל התורה ובשביל ישראל וזהו ענין העולם ובהביאור של שהיחודה"א אי"ז הדגשה רק שאלקות הוא המהווה את העולם אבל אילו יצויר שתורה או מצות הי' תובע מהעולם ענין של היפך טבעו לא הי' זה חלק מגדרי העולם (ובל' חסידות) (הערה בסוף לקו"ש ח"ו בשלח) שהעולם הוא רק כלי לממכ"ע אבל לא לסובב כל עלמין ולא לנס).

(ב) אם הי' הקב"ה מבטל את העולם ע"פ תורה הי' מציאות העולם לפנ"ז כי אף שעכשיו העולם לא קיים והוא כלפני ששת ימי בראשית ממש מ"מ מצד התורה הי' העולם בהעבר משא"כ הביאור להלן. וראה בלקו"ש חלק ו' שם הערה 13.

ג

כדי להוסיף על ב' פרטים הנ"ל יש להביא שיחת הרבי בלקו"ש ח"ו בשלח, ששם כתב הרבי עומק חדש בענין זה שמציאות העולם הוא בשביל התורה ובשביל ישראל, והוא ע"פ דברי המדרש שתנאי התנה הקב"ה במעשי בראשית, שהקב"ה התנה עם כל הבריאה שיקיים רצונו ית' דהיינו שכל נברא יש לו תנאי שמציאותו תלוי בזה שיקיים רצונו ית' ולכן גדר העולם הוא לקיים רצונו ית'.

ותנאי זה הוא אפילו אם הציווי הוא היפך טבעו (כידוע המעשה בגמ' חולין דף ז' בנוגע חלוק לי מימך, ובנוגע לקרי"ס שחלק מימיו) עם כל זה גדר העולם הוא לקיים הציווי.

וכידוע הגדר של תנאי בהלכה שאם מתנה במשהו ולא קיים התנאי הדבר נתבטל למפרע והי' כלא הי' כלל, ולכן זה שבעולם גדרו הוא לקיים התנאי הוא מצד קיומו ועם לא יתקיים התנאי הדבר יתבטל למפרע, ואפי' ע"פ תורה לא הי' להעולם קיום לאיזה זמן, כי תורה עצמו אמר שכל קיומו הוא רק במקרה שמקיים תנאו שלו.

(ומעלה זו כוללת ב' מעלות של הביאורים הקודמים א) הוא יותר פנימי של הביאור של חזקים כיום הבראם ויש לו שייכות לגדר של הנברא כי זהו כל מציאותו. ב) הוא יותר ביטול משהיחווה"א כי זה הביטול הוא אפילו לעשות משהו היפך טבעו לעשות נס והוא כנ"ל ענין של סובב בפועל בממלא).

אבל עדיין אי"ז מספיק (וראה שופטים ח"ט הערה 47) כי ידוע שגדר של תנאי שהוא שני דברים שאחד סותר את השני אין להתנאי קשר טבעי אם הדבר שהתנאי עליו אלא רק קשר בפועל.

ועד"ז כאן, זה שהעולם הוא בשביל התורה ובשביל ישראל הוא כאילו בדקות עכ"פ דבר נוסף על העולם כי העולם מצד עצמו אין זה בשביל הכוונה ורק שיש תנאי שהוא דבר אחר המכריח אותו לקיים התנאי שתומ"צ הוא כמו דבר נוסף (אף שכנ"ל דבר נוסף זה הוא בתוקף כ"כ ונוגע לכל מציאותו עצמו מ"מ סו"ס הוא דבר אחר).

ד

באמת זה שהעולם הוא בשביל התורה ובשביל ישראל ובו נתגלה דירה בתחתונים מסביר הרבי בלקו"ש ח"ו י' שבט שמצד זה שכוונת ברה"ע הוא בשביל הכוונה של נתאווה וכך הוא בראותו בכל רגע ורגע, א"כ במילא זהו הכוונה של כל הענין בעולם, ולכן ה' לפני החטא עיקר שכינה בתחתונים היתה כי כאן ה' הכוונה ולכן כל ענין עוה"ז כוונתו הוא בשביל הכוונה, ואף שעכשיו אין זה ניכר ועוה"ז נקרא עולם שמלא קליפות וס"א – שהוא היפך כוונת ה', כיון שבתחילה ה' נתגלה בעולם הכוונה וכשיבוא משיח (ובהכרח שיבוא כי אין שייך שע"י מעשי בני"א יכול לשנות כוונה העליונה) ויתגלה הדירה בעולם ושזהו כוונתו במטה, כל ענין של התקלה הוא שינוי החוזר לבריאותו וא"כ אינו שינוי אמיתית.

(וראה ג"כ עד"ז באתי לגני תשל"א שלפני החטא ה' נתאווה נתגלה בהבריאה שעולם עצמו ה' מחייב ענין של דירה בתחתונים עפ"י שכל ועיין שם באריכות).

ועפ"ז מבאר הרבי בלקו"ש ח"י בראשית ב' שהבריאה ראשונה ה' אור, כדרך העולם שלפני שבונה מזה ענין או עושה איזה דבר תחילה הוא חושב מהו מטרתו ומהו כוונתו ואז הוא עושה את הדבר, ועד"ז ה' למעלה שלפני שברא העולם שהוא עולם של העלם על אלקות, ברא תחילה הכוונה שהיא אור להפך את כל העולם לאור, ולכן באמת גדר אמיתי של העולם הוא ענין של אור.

אבל באמת יש להוסיף עומק לכהנ"ל ע"פ הסבר הרבי במק"א והוא בלקו"ש ח"ט שופטים שבאמת בה' כל הנ"ל הוא עוד יותר ובעומק יותר.

(שהחסרון בהנ"ל הוא לכאורה שזה שכוונת האדם מתבטא בבריאותו אין זה בשלימות שלכאורה יש את מחשבתו שהיא גדר בהגברא מהו חושב, ויש את מה שהוא עושה שהוא החפצא ואין כל שייכול זה לזה.

ולכן יכול מישהו להוות דבר ומישהו אחר ישתמש בדבר זה שלא בכוונתו עד שזה גם בהלכה שהמוכר עושה איזה דבר עם שתי כוונת והוא תלוי על הלוקח לבחור מה שהוא רוצה או עם רוצה יותר שמשהו שלא שייך לקבל טומאה ע"י מחשבתו יכול לקבל טומאה).

وهוא כי יש חלוק עצום בין כשהקב"ה בורא משהו וכשאנו עושים משהו, והוא שכשהקב"ה בורא משהו כוונתו והחפץ שברא הוא דבר אחד, שמהכוונה של החפץ נברא החפץ, ולכן כל תוכן החפץ הוא כוונתו.

והוא מצד היסוד שמובא הרבה פעמים בחסידות הענין של אין כח חסר פועל. שאצל נברא כנ"ל הכוונה שלו והעשיי' שלו שם הם ב' דברים הנפרדים, ולכן אפשר להשתמש בו היפך כוונתו (ולכן כדי לפעול בהחפץ בפרט ולהוציא מן כח אל הפועל צריך לבוא לדברים שמחוץ ממנו). משא"כ אצל הקב"ה גם החומר וגם הנברא הגשמי בא מכוונתו ית' וזהו כל מציאותו, ולכן כל מציאותו של העולם הוא כוונתו.

ועפ"ז מובן השיחה בלקו"ש חלק ו' י' שבט ולקו"ש ח"י בראשית שם שכוונת העולם הוא בשביל התורה ובשביל ישראל וזהו כל מציאותו ואין מציאות חוץ מזה.

והרבי מביא דוגמא מזה מנגלה דתורה, שהכוונה פועל על המצב בנוגע המעביר חפץ ברה"ר עם כלי וחצי שיעור אוכל שהוא פטור, אף שלכאורה הוא טוען גם הכלי, מ"מ כיון שגדר הכלי בטל להאוכל, לכן מפני שהוא פטור על האוכל הוא פטור גם בהכלי מכאן נראה שעד כדי כך פועל כוונה שמשנה מציאות של הלכה.

(ויש להביא ג"כ דוגמא מלקו"ש ח"ה לך לך בנוגע זריעת דגן שאע"פ שזרע יצחק דגן בגשמיות מובא בפרדר"א וכי יצחק זרע דגן ח"ו אלא שנותן מעשר וכיון שכוונתו של זריעת הדגן הוא בשביל מעשר וצדקה אין זה נקרא דגן (ועד שח"ו) כי כל ענינו הוא המצוה בשביל התורה).

וביאור זה הוא לא כבלקו"ש ח"ו בשלח שהוא כדבר אחר והתנאי על המעשה אבל כאן אנו מביאים ביאור וכל ענינו העולם וכל כוונתו הוא בשביל הכוונה וזהו הענין והתוכן של כל דבר שבעולם לא בשביל דבר אחר אלא זהו ענינו.

אבל סו"ס עדיין צ"ל אף שמוסבר שכל עניני העולם הוא בשביל התורה ובשביל ישראל מ"מ לכאורה אף העלמו הוא ג"כ בשביל כוונה זו, לכאורה כל ענין העלמו היפך כוונה זו.

דהיינו שלכאורה גדרו של העולם הוא העלם (שהוא כשמו הנקרא עליו בלה"ק), שהוא עולם שמעלים על אלקות וזהו גדרו ומציאותו, וא"כ איך שייך לומר שגדרו של הבריאה הוא בשביל התורה ובשביל ישראל.

ה

באמת דבר הובאנו החלק ו' י' שבט שבאמת אף שנראה שמלא קליפות וס"א הוא הגדר של העולם, מ"מ אי"ז האמת כיון שהעולם לכתחילה הוא מקום של שכינה בתחתונים, וכן במהרה בימינו ממש יהי גילוי אלקות

בהעולם ע"י ביאת המשיח, שאז יהי' ידע כל פעול כי אתה פועלתו וראו כל בשר יחדיו. ולכן זה שבאמצע יש קצת שינוי הוא בגדר שינוי החוזר לבריאתו, וכאילו א"ז גדר אמיתי של העולם. ולכן אין קושיא כי אין החושך והעלמו גדרו של העולם.

אבל ס"ס עדיין יש לשאול כ"ז הוא הקליפות והס"א שבא להעולם ע"י החטא שהוא ענין נגד הו"י וע"ז אפשר לתרץ שהוא כמו דבר נוסף על הבריאה. אבל עדיין יש לשאול כנ"ל שזה שהעולם מל' העלם הוא מעצם מציאותו שלו בהבריאה.

וראה בחלק יז שמיני א' הארה 22 עד **שנברא** עוה"ז הגשמי שהוא חלק מעצם הבריאה שלו שהוא חלק מהעצם הבריאה שלו ולכן י"ל ע"פ המבואר בתשמ"ז מקץ ע' 200 הערה 52 שיש הקליפה שהי' בהעולם לפני החטא ויש גם מה שפעל החטא.

ובכללות הוא כחילוק אם גשמיות וחומריות (ואתחנן חכ"ד הערה בסוף השיחה) גשמיות הוא אינו דבר נוסף על הבריאה אלא זהו עצם מציאותו משא"כ חומריות אף שמ"מ הי' אפשריות לזאת מ"מ לא זהו גדר העולם.

(וי"ל בד"א שזהו החילוק בין ההעלם בחלק ו' ובחלק י"ז שמיני)

והמובא מכל האמור שאף ששייך לומר שהקליפות והס"א שבא ע"י החטא הוא דבר נוסף על העולם והוא שינוי החוזר לבריאתו, מ"מ בנוגע לגשמיות שהוא מגדר הבריאה עצמה לכאורה העולם נברא עולם מל' העלם ואיך שייך לומר שהעולם מצד ענינו וגדרו הוא באמת דירה לו ית'.

וע"ז מחדש הרבי (בחלק ו' י' שבט הערה 17 "ויתירה מזו" ושמיני ח"ז) שבאמת ההעלמו של העולם (וי"ל כנ"ל שביאור זה הוא רוצה בנוגע ההעלמו של גדרי הבריאה גשמיות אבל לא קליפות ועצם החטא עצמו (ובל' הרבי שהמעשה החטא עצמה הוא היפך הכוונה)), הוא גם בשביל הכוונה ע"י ההעלם של העולם הוא מעורר גילוי. וכנראה במוחש שע"י ההעלם בהגלות הוא מעורר הכח המס"נ שיש בישראל. וזהו שהחושך של עוה"ז הוא בשביל שעל ידו יתגה היתרון האור מן החושך.

וי"ל שהרבי מדגיש שא"ז רק שע"י חושך האור מאיר דהיינו שהחושך הוא מעורר גילוי מצד ההעדר שאין לו תוכן אחר אלא שהחושך עצמו כלי לגילוי נעלית (וראה בהערה 27).

(ובאמת ע"פ הערה 17 של י' שבט ח"ו י"ל שענד"ז הוא בקליפות שע"י החטא שכיון שגם הוא ע"פ הכוונה ועליו י"ל ג"כ השגחה (וראה בלך לך ח"ה וראה ג"כ באתי לגני ל"א) ולכן הוא ג"כ בשביל הגילוי.

אבל עדיין יש לחלק בין ב' השיחות שבחלק י"ז הוא שבהחשך עצמו ענינו בשביל הכוונה משא"כ החטא ענינו עצמו הוא היפך הכוונה אלא שהוא בשביל הכוונה, ואכ"מ להאריך וכ"ז הוא כנ"ל כל בדרך אפשר).

1

ועפ"ז מובן בגדר האמיתי של כל העולם הוא דירה לו ית' עולם שמגלה אלקות וכל ענינו הוא גילוי אלקות ושהוא בשביל הכוונה של דירה בתחתונים שהוא בשביל התורה ובשביל ישראל.

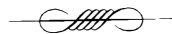
ומהנפק"מ מכל הנ"ל לפועל מסביר הרבי בהרבה אופנים ומהם:

(א) שמשיח אינו דבר חידוש על העולם אלא שהוא כבר אמיתת ענין העולם וכל מה שצריכים לעשות הוא רק לגלות ענין זה בהעולם (וזהו הנקודה של גולה וגאולה שכל הענין של גאולה הוא רק לגלו הא' בהגולה עצמו אבל לא לבטל העולם וכאילו לילך למק"א).

(ב) זה שישיראל עשה בעבודתו בדברי הרשות בדברים גשמיים באופן של כל מעשיך יהיו לש"ש ובכל דרכיך דעהו אי"ז שצריך לחדש דבר או כאילו גונב מאוה"ע את ענינו אלא זהו מציאות אמיתת של העולם (וראה בראשית ח"י וח"כ).

(ג) ב"י שבט תשל"ב מסביר הרבי שלא להתפעל מכל החושך של העולם שכנראה שהעולם נראה כג'ונגל, צריך לידע שבאמת העולם הוא גן של הקב"ה ולכן כל העבודה של דירה בתחתונים הוא ענינו של העולם.

(ד) ובכלל בעבודת צריך לידע שכל ענין העולם הוא אלקות ובמטה כפי שמבואר בחסידות, להשתמש בדבר בעולם היפך הכוונה והוא היפך ענינו עצמו, ואם משתמש בו לש"ש זהו עיקר ענינו. והאמת של כל העולם עצמו.



בלי גבול ואמת

הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן

א

הסוגיא דבל"ג ואמת הוא סוגיא יסודי בחסידות. על החילוק ביניהם יש כמה דוגמאות וביטויים בכמה סוגיות שונות, הן בהשכלה והן בעבודה. כאן נבאר אי"ה מהו החילוק ביניהם, הנפק"מ ביניהם, ודוגמאות שרואים לב' דרגות אלו.

ובהקדם:

בתניא פרק יג מבאר אדה"ז מדרגות שונות באמת, ובלשונו: "כי הנה מדת אמת היא מדתו של יעקב הנקרא בריח התיכון המבריא מן הקצה אל הקצה מרום המעלות ומדרגות עד סוף כל דרגין ובכל מעלה ומדרגה מבריא תוך נקודה האמצעית שהיא נקודת ובחי' מדת אמת שלה". לכאורה אינו מובן איך יכול להיות דרגות שונות ב"אמת", או הוא דבר אמיתי או הוא אינו אמיתי - איך שייך להיות דרגות באמת?

ידוע הגמ' בקידושין! שנמנו וגמרו שתלמוד גדול שמביא לידי מעשה. לכאורה אם כל הטעם שתלמוד גדול הוא משום שמביא לידי מעשה, נמצא שהמעלה הוא במעשה, ואיך אמרו שתלמוד גדול? ועם היות שרש"י מפרש שמעלת התלמוד הוא משום "ששניהן [תלמוד ומעשה] בידו" מ"מ א"א לומר שמשום זה תלמוד לעצמו גדול - דהיינו שמעלת התלמוד על מעשה גדול?

בנוגע לטעם בריאת העולמות מצינו ב' טעמים בע"ח וזהר: שיכירו גדולתו וכדי להטיב לברואיו, ובגין דישתמדעון ליה. מהו החילוק והנפק"מ בין ב' טעמים אלו?

ידוע מה שמבואר בכ"מ בחסידות ששרש הכלים למעלה משרש האורות, כמו לדוגמא זה שמבואר שיש מעלה במעשה על כוונה או מעלת הגוף על הנפש (שלכן עולם התחי' הוא עולם הגופים דוקא) או בכלל מעלת המקבל על במשפיע וצריך ביאור מהיכי תיתי לומר זה?

עוד צריך ביאור ב' ענינים בהבנה:

בטבע בנ"א יש תענוג נפלא כשמעשה ידיו נתקבל בטוב אצל הזולת. ועד"מ באחד שנותן לעני לחם והעני מקבלו אבל לא בטוב, הרי זה פועל צער אצל המשפיע כאילו כל המעשה לא היתה. וכן באיש צייר שעשה ציור ואינו מקובל בטוב אצל חברו, המצייר הוא בצער גדול, וכן הוא בשאר מעשה ידי אדם. לכאורה זה תמוה ביותר: אצל המשפיע והמצייר המעשה נעשית בשלימות - הוא גמר הציור והחיי העני. א"כ אף שיש לו על להצטער (זה שלא נתקבל בטוב אצל הזולת) אבל מ"מ אינו מובן למה זה מפריע לו עד כ"כ שנעשה כאילו לא השפיע וצייר כלל? ואיפכא מסתברא, עיקר התענוג בעשיית הדבר צריך להיות דוקא כשמקובל בטוב אצל המשפיע ולמה נוגע לו דעת הזולת?

מבואר בלקו"ש חלק ו' שהחילוק בין המשכן וביהמ"ק הוא שבהמשכן הי' גילוי הבל"ג של הקב"ה ובהביהמ"ק הי' האמת של הקב"ה בגילוי, וצ"ל מהו החילוק ביניהם? לכאורה הן ענין דבל"ג והן הענין דאמת פשיטות, שהפירוש של אמת אינו רק שאינו שקר אלא עוד שצ"ל בכל מקום. שאם דבר זה אמיתי, א"א שיהי' דבר המנגדו - שאמת יהי' אמת בכל דרגה ואם יש מקום שאינו אמיתי, אינו אמת (אף שאינו שקר מצד מקורו). ועד"מ זה שחכמת שלמה אמת, מוכרח הי' שאפשר להסביר עומק שכלו אפי' לקטן - כמובן יהי' צורך להלבישו בג' אלפי משלים, אבל להסבירו מוכרח. בסגנון אחר, זהו ענין הפשיטות - שאינו מוגבל בשום הגבלה ונמצא בכל מקום. ולכאורה זהו ממש ענין הבל"ג שפשוט ונמצא בכל מקום, וא"כ מהו החילוק ביניהם?

ב

וי"ל הביאור בזה: ענין הבל"ג היינו שבדבר זה יכול לבוא אל כל ענין. עד"מ רב ששכלו בלי הגבלות יכול להשפיע ולהסביר שכלו אפי' לילד קטן, ועד שיהי' אפשר להוכיח סברתו במציאות גשמית. בפרטיות יותר: בהשקפה ראשונה ענין הבל"ג היינו שאין לדבר זה מספר גבולית שאפשר למנותו אלא מספרו הוא מספר אין סופית (infinite), שלא רק שהוא מספר גדול כ"כ עד שא"א לו למנותו (משום הגבלת זמן חיותו) אלא שהמספר הולך לעולם וא"א למנותו מאד שאינו מספר המסיים. אבל באמת א"א לומר שבל"ג הוא מצירוף הפרטים - בל"ג במספר - שלפועל כל פרט בפני עצמו מוגבל וא"כ מצירוף כמה מוגבלים לא יהי' בל"ג. ועד"מ זה שיהי' מאדם בל"ג צאצאיהם מכיון שזהו מצורף מפרטים לכן הסבא שלו יהי' לו בל"ג צאצאיהם אם עוד ג' צאצאיהם - בלי גבול פלוס שלש. וכמובן אא"ל דבר זה בל"ג. שאם הבל"ג

מפרטים שייך לצרף יותר פרטים מוגבלים להבל"ג. ולכן אמיתית ענין הבל"ג הוא ענין השלילה – שא"א שלא להיות בכל מקום וממילא נמצא בהכל, והיינו שאינו מוגבל כלל שיכול לבוא לכל דבר.

בסגנון אחר, פ'י האמיתי של בל"ג היינו פשיטות – שיכול להיות בכל מקום ואפ'י בב' הפכיים. אבל א"כ מהו ההוספה באמת – בל"ג כבר נמצא בכל דבר, א"כ מה מוסיף אמת?

יובן עפ"י המשל של הדיין ובעלי דין המובא בלקו"ש³, שכשבעלי דין באים לדיין על טענת של ממוזן הדיין רואה המחלוקת כסוגיא בתורה. החידוש כאן – כשבאים בעלי הדין – הוא שהתורה ג"כ נמצא במציאות הגשמי. משא"כ הבעלי דין אינם יודעים הסוגיא בתורה אלא באים על מציאות שהיתה.

במשל זו, הבעלי דינים מבינים סוגיית התורה לאמיתתה יותר מהדיין, לפי שהאמת בתורה מתבטא בהמציאות לפועל ולא בעולם הסברות כמו שהוא אצל הדיין. אצל הדיין התורה סברה של הממע"ה וענין זה כ"כ בל"ג עד שמתבטא ג"כ במציאות העולם בדיון ב' הבעלי דינים. משא"כ אצל הבעלי דינים הוא במציאות. דהיינו שיש כאן ב' ענינים: ההגיון (logic) של תורה והמציאות גשמי – בבל"ג אומרים שה' הגיון כ"כ בל"ג עד שאפשר אפ'י להתבטא במציאות, אבל בדבר אמיתי האמיתיות שלו מתבטא בזה שהמציאות הוא כזה. אח"כ אפשר להבין ולהסביר למה המציאות כזה אבל כל הענין מתגלה בהמציאות. לכן הכסף גשמי דוקא ביטוי אמיתיות התורה. ולכן עפ"י זה בעלי דין, אף שאינם מבינים הסברת הענין, מ"מ תופסים כל האמת של התורה שיודעים המציאות לפועל.

למשל בהסברא ששתיים ועוד שתיים הוא ארבע, הנה אף שבבית ספר מלמדים אותו אפילו לתינוקות ומביאים דוגמאות לזה מתפוחים וכו' מ"מ באמת אין צריכים לכל זה, דמכיון שסברא אמיתי הוא, לכן הוא בכל פרט ופרט שבעולם, ועד כדי כך שאפילו בור שלא הלך לבית ספר כל ימיו ידע מכח ההכרח שכן הוא דשתיים ועוד שתיים הוא ארבע. ויכול להיות שהבור ידע סברא זו יותר מתינוק בבית ספר, כיון שאצל התינוק הוא רק סברא שכלית משא"כ אצל הבור זהו מצד המציאות.

ענין זה רואים גם בענין המשל: זה שלענין שכלי יכול להביא משל גשמית, אין פירושו שהשכל הוא כ"כ בל"ג עד שיכול לבוא לענין גשמי אלא פירושו הוא שאמיתיות השכל הוא דוקא עי"ז שיכולים להביא לזה משל גשמית, ולכן

המשל הוא באמת למעלה יותר מהנמשל כיון שהמשל הוא אמיתיות השכל בטהרתו (ובלי התערבות הסברא וכו' שבשכל האדם).

לסיכום: החילוק בין בל"ג ואמת הוא, שבל"ג פירושו הוא שמגיע לכל מקום, שאינו מוגבל לשום הגבלה ויכול לבוא אפילו לב' ענינים הפכיים והיינו שהסברא הוא כ"כ בל"ג עד שיכול לבוא לכל מקום ומקום. משא"כ ענין האמת הוא לא רק שנמצא בהכל אלא הוא התוכן והפימיות שבכל דבר. ולכן אינו מביא הסברה לזה מהמציאות, אלא שבהמציאות רואים ענין זה ג"כ, וזהו משום שהוא ענין אמיתי.

אבל סו"ס אף שכל הנ"ל הוא הענין דאמת, מ"מ אין זה אמת לאמיתו, והיינו משום שאע"פ שבמציאות הגשמי בחפצים שתיים ועוד שתיים הוא ארבע, מ"מ בעולם הנגינה למשל, אינו כן. נמצא א"כ דלאו בכל מקום ומקום נמצא הענין דשתיים ושתיים הוא ארבע, אע"פ שהוא סברא אמיתי.

ולכן יש עוד דרגא והוא הדרגא דאמת לאמיתו, וזהו ענין מחוייב המציאות שישנו רק אצל הקב"ה, דמכיון שהוא מחוייב המציאות, לכן כל דבר ודבר גשמי ורוחני, צריך להיות שתוכנו ופנימיותו הוא אלקות. דמכיון שהוא מחוייב המציאות צ"ל שכל מציאות ומציאות בא ממנו ית' והוא השיא והתכלית בכל מציאות, וזהו פירוש מחוייב המציאות. נמצא דאלקות הוא ענין האמיתי, דאם יש דבר ומציאות בעולם, איזה שיהי', עכצ"ל שתוכנו הוא אלקות כיון שהוא דוקא הוא מחוייב המציאות.

ענין זה רואים בנוגע לטעם בריאת העולמות דהנה, בעה"ח ובזהר נמצא ב' טעמים על בריאת העולמות: א) להטיב לברואיו ויכירו גדולתו ב) בגין דישתמודעו ל'. ומבאר רבינו בלקו"ש⁴ שטעם הב' שייך גם בע"כ של הנבראים משא"כ טעם הא' הוא מצד גדרי התחתון ולתועלתם (והנפק"מ הוא מאיזה דרגא בסדר השתלשלות בא הרצון הזה דאם הוא גם מצד גדרי תחתון צ"ל שהוא מ"ס דעקודים ששם מתחיל ענין הכלים, משא"כ לפי טעם הב' שאין נוגע ענין התחתון ויכול להיות גם בע"כ ה"ז מושרש בכללות ההתהוות).

ובאמת, ב' אופנים וטעמים אלו בבריאת העולם הוא ב' אופנים בגילוי מהקב"ה למטה בעולם: לפי הטעם בגין דישתמודעו ל' מתגלה כח הבל"ג והוא שאלקות מתגלה גם למטה מטה ביותר, בתחתון שאין תחתון למטה ממנו. משא"כ לפי טעם הא' להטיב לברואיו ויכירו גדולתו והיינו שהנבראים עצמם מכירים באלקות מתגלה מידת האמת שלו, שדוקא ע"י עבודת המטה

(4) ח"ו שמות שיחה ב' הערה 55. וראה ג"כ ד"ה השם נפשנו בחיים תשכ"ד.

מתגלה העצם שהוא בכל מקום ומקום. ולכן ע"י עבודה מעוררים בהקב"ה התענוג הנפלאה בדירה בתחתונים (ובדוגמת התעוררות התענוג כשהעני מקבל הלחם בסבר פנים יפות) כיון שבזה נתגלה מידת האמת שלו.

דוגמא לזה מצינו ג"כ בנוגע התורה שנקראת תורת אמת. וכפי שמביא רבינו בקונטרס ענינה של תורת החסידות שבאחד מנסיעותיו של כ"ק אדמו"ר מהור"צ התווכחו כמה אנשים בנוגע יחס התורה ושיטות הפוליטיים השונים והשיב כ"ק אדמו"ר מהור"צ דמכיון שתורה הוא תכלית הטוב לכן יש בה כל עניינים הטובים שבכל השיטות, שאם יש איזה שיטה בעולם שיש בו טוב, בהכרח לומר ששרשו הוא מהתורה כיון שהוא תורת אמת ואמת הוא הפנימיות של כל דבר.

וכן יש להביא סיפור שר' אליהו חיים אלטהויז פעם הלך עם כ"ק אדמו"ר מהור"צ למטוח ירי' (shooting range) שהעיד ר' אליהו חיים שכ"ק אדמו"ר מהור"צ הצטיין בפעם הראשונה. וכפי שמביא רבינו גם לענין רישיון (license) שאמר רבינו דמכיון שכ"ק אדמו"ר מהור"צ הוא שלימות מן האנושי ולו לא הי' רישיון בהכרח לומר שאין זה מענין השלימות. והיינו כנ"ל דמצד השלימות צריך להיות בו כל פרט ופרט הנמצא בעולם - שעם הוא דבר עם תוכן מוכרח שתוכנו בהרבי.

וזהו ג"כ מה שהבאנו לעיל מתניא שעבודת הבינוני אף לגי עבודת הצדיקים נקרא אמת כיון ש"אמת היא מדתו של יעקב הנקרא בריח התיכון המבריא מן הקצה אל הקצה מרום המעלות ומדרגות עד סוף כל דרגין ובכל מעלה ומדרגה מבריא תוך נקודה האמצעית שהיא נקודת ובה"ל מדת אמת שלה". דהיינו שנקודה הפנימית שבכל דבר הוא אמיתותו. וכפי שנת"ל שהאמת נמצא בכל דבר, לכן יכולים לומר שיש כו"כ דרגות בענין האמת, כיון שהאמת בכל דבר לפי ערכו. שפנימיות כל דרגא הוא אמת - עבודת ה'. ולכן עבודת הבינונים לבינונים ה"ז אמת לפי ערכם (אף שצדיק העובד רק כפי הבינוני אינו עבודה אמיתית).

לסיכום: ענין הבל"ג הוא מה שאין שום מקום שאינו נמצא שם. שנמצא בכל דבר ואינו מוגבל לשום הגבלות ויכול להיות אף במקומות הפכיים. משא"כ ענין האמת הוא שהוא מציאות הכל שכל דבר תוכני שבעולם פנימיותו הוא האמת שבו. וזהו משום שאמת הוא מחוייב המציאות ויסוד הבריאה ולכן כל נברא ענינו.

ג

עפ"י הנ"ל יובן מה שמבואר בחסידות ששרש הכלים הוא למעלה משרש האורות. שגילוי העצם והאמת דוקא במקום היותר נמוך ואינו כלי כלל לגילוי

זה. כיון שבכל דבר שיש בו איזה מעלה, והוא כלי לגילוי זה (באיזה אופן שיהי') אין האמת מתגלה בו כ"כ. דוקא בהכלים שענינם העדר ואעפ"כ מאיר בהם האור, נתגלה איך שגילוי זה הוא אמת ולא רק בלי גבול⁵.

ולכן תענוג היותר גדול בהשפעה אינו רק בעצם ההשפעה להזולת, כיון שבזה מגלים רק כח הבל"ג שבמשפיע שיכול להתקשר גם למי שהוא מחוץ ממנו, אלא התענוג בההפשעה הוא כשהזולת מקבלו בטוב דוקא, כיון שבזה מראה הזולת איך שהענין מונח הוא גם אצלו ובדרגתו (ואין זה רק מהמשפיע). ולכן עי"ז מגלה המקבל האמת שבההשפעה, וגילוי האמת מגיע להמשפיע באופן עמוק יותר עד לעצם נפשו ממש, מה שלא יהי' אם הגילוי הוא רק כח הבל"ג.

ובאמת רואים זה במוחש אצל צייר וכי"ב דאם הצליח למעלה מן המשוער ה"ז מעורר אצלו תענוג גדול. שהצלחה מגלה שיש מקום לציור זה חוץ ממחשבתו ובתוך העולם עצמו - לא בע"כ העולם. ולכן בזה מתגלה ענין האמת שבצירו. וכמו שאמר רהמ"ס לרשב"י נראה מאן דמליל על אודנין דשמעין. שדווקא ע"י שהשכל מקובל בטוב אצל המקבל מגלה האמת שבשכל זה.

ענין זה מבואר בחסידות⁶ ע"י החילוק בין נעוץ תחלתן בסופן וסוף מעשה במחשבה תחלה. שנעוץ תחלתן בסופן הוא כשכוונתו העיקרית בא בשלימות לפועל. שכוונת תחלת מחשבתו הוא לסוף וגמר ההשפעה, ולכן סוף ההשפעה נעוץ בהתחלה. אבל סוף מעשה - מה שבא אחר גמר המעשה דהיינו קבלת הדבר בטוב - עולה במחשבה תחלה דהיינו למע' מהמחשבה שמושרש בעצם הנפש, וזהו מה שהצלחת פועלתו או קבלת השפעתו בטוב פועל תענוג גדול שזה עולה לעצם הנפש. עפי"ז יובן המאמר חז"ל דלעיל שתלמוד גדול שמביא לידי מעשה. שמחד גיסא יש מעלה בתלמוד שהוא כ"כ בל"ג עד שמגיע אפילו למעשה. אבל בפנימיות המעלה באמת בהמעשה שדוקא ע"י מתגלה אמת של אלקות.

ד

ע"כ ביארנו איך שלמטה יש תענוג גדול בגילוי אמיתת ההשפעה, אבל לכאורה אין המשל דומה להנמשל, דהנה הדוגמא לזה למעלה הוא התענוג

(5) ראה ד"ה מחר חודש תשכ"ח. ועוד.

(6) ראה סה"מ תער"ב ע' א'ק"ז, תו"ח ויגש פ"א, השם נפשינו תשכ"ד, ד"ה ביום השני תשל"ב.

של הקב"ה שעולה מהצלחת התחתונים בעשיית הדירה למטה. וכמו שביארנו לעיל שע"י עשיית הדירה מצד גדרו התחתונים מגלה אמיתת הכונה.

וא"כ צ"ב, שהתענוג שנפעל ע"י הצלחת אדם או קבלת השפעתו בטוב הוא משום שזה עולה למע' מכוונתו הראשון ומגיע עד עצם הנפש. שהוא דבר שלא כיוון אליו מלכתחילה ולכן ההצלחה חידוש אצלו ומעורר אצלו תענוג גדול. דהיינו, שהטעם שנקרא "במחשבה תחלה" משום שעולה למע' מתחלת מחשבתו ואנו עפ"י הבחירה שלו. אבל כמובן אצל הקב"ה א"א לומר כזה כלל ואיך שייך דרגא זו של "סוף מעשה במח' תחלה" בהקב"ה? דהיינו שאיך אפ"ל שתענוג עבודת בני"א למע' מתענוג של קיום הדירה בכלל אצל הקב"ה אין מדריגות של תחלת מח' ולמע' מתחלת המח'?

אלא מבואר⁷ שמשום שכוונת הקב"ה היתה שהדירה ייעשה ע"י התחתונים דוקא כדלעיל, לכן אם יכניס הקב"ה רצון זה - שיעשה ע"י התחתונים - בתוך תחלת המחשבה יפעול על עשיית הדירה ויסייע התחתונים קצת בעבודתם ולא יהי' כל כולו מצדם. ולכן עשה הקב"ה שיישאר רצון זה למע' מתחלת המחשבה כדי שלא יפעול כלל על התחתונים ויעשה הדירה כל כולו על ידם. ולכן מובן מה שע"י הצלחת בני"א בעשיית הדירה מתעורר תענוג גדול אצל הקב"ה שמגלה דרגה בהקב"ה למע' מתחלת המחשבה בעצמות ממש.

ה

כל הנ"ל שייך ג"כ בהעבודה. דהנה, מבואר שחילוק הנ"ל בין בל"ג ואמת הוא החילוק בין עבודת יעקב ויוסף⁸ שאף שיעקב ירד לגלות ונשאר צדיק מ"מ לפעול עבודתו שם היתה פרוש מהעולם. שענינים של האבות הי' להיות למע' מהעולם ולכן אף שנמצא תוך העולם מ"מ אין העולם פועל כלום עליהם (ודלא כהשבטים שכדי שלא להיות נתפעל מהעולם היו רועי צאן - שלא היו למע' מגדר העולם ולכן שהעולם יפעל עליהם). שזהו בדוגמאת בל"ג שנמצא בכל מקום אבל לא מצד התחתון אלא מצד כח העליון.

(7) לקו"ש חי"ט ע' 384

(8) ראה ד"ה וחזקת תשכ"ח. וראה עוד בלקו"ש חכ"ה ויגש שיחה א.

משא"כ ביוסף מבואר שענינו אמת - שהוא הי' במצריים בהתלבשות ומ"מ נשאר צדיק. שהוא גילה האמת דאלקות שגם במצריים מצד מצריים אפשר לקשר להקב"ה ולהיות צדיק אמיתי".

וזהו ג"כ העבודה של כאו"א לפעול על העולם מצד גדר העולם עצמו. ולגלות האמת של אלקות איך שהוא המציאות של כל דבר ודבר.



(9) ראה ד"ה וחזקת שם, שיעקב ויוסף הוא ג"כ החילוק בין הקו ואור הסוכ"ע. שהקו בל"ג ולכן מגיע עד סוף כלים דאצי' אבל לא בבי"ע שחוץ מגדרו משא"כ סוכ"ע מגיע לבי"ע שענינו האמת.

מ"ה וב"ן

הת' שניאור זלמן פבזנר

ביאור מושגים מ"ה וב"ן והחילוק בניהם

מ"ה וב"ן במובנו הפשוט הוא שיש כמה אופנים בכתיבת שם הוי' במילואו, וכפי הגימטריא של כתיבה זו הוא הד' שמות מ"ה ב"ן ס"ג וע"ב. שם מ"ה הוא מזה שנקרא מילוי א' (יו"ד ה"א וא"ו ה"א) ושם ב"ן הוא במילוי ה' יו"ד ה"ה ו"ו ה"ה). אולם בחסידות מבואר איך שמ"ה וב"ן הם שני מושגים כללים, שהם בעצם מסמלים שני תנועות הפכיים, שאפשר לבארו בכמה וכמה אופנים ובכמה מקומות מבואר הוא בכמה אופנים וננסה כאן לסכם הענין: מהו החילוק בין ב' מושגים אלו ומהו המעלה בכל אחד מהם שמוסיף הוא על המושג השני¹⁰.

והנה, נתחיל בביאור שמות אלו, כל אחד כפי שהוא לעצמו ואח"כ חילוקם וכו':

שם מ"ה

א. כפי שנת"ל שם מ"ה הוא הגימטריא של שם הוי' כשנכתב במילוי א', וענינו הוא לתאר הגילוי אור הבא לעולם בדוגמת האור בגשמיות, דכמו שהגילוי של אור השמש הוא רק לגלות המאור אע"פ שענינו הוא אור ולא מאור. ולכן, מכיון שכל ענינו הוא אור לכן אומרים שהאור מעין המאור, ואף כשיוֹרד למטה נשאר דבוק להמאור. ומזה מובן שגילוי זה, מכיון שהוא תמיד כמו המקור, אינו יורד להתלבש ולהתצמצם כפי התחתון, כי אין התחתון תופס מקום כלל, אלא תמיד נשאר כמו שהוא למעלה "האור מעין המאור". והנה, אדם בגימטריא מ"ה, ולכן כמו שענין האדם הוא מה שעולה הוא למעלה וכמ"ש "רוח האדם העולה היא למעלה", והיינו שאינו מתייחס להתחתון, כן הוא גם בגילוי זה.

ב. עפ"ז שאין התחתון תופס מקום בגילוי זה, מובן שהרגש התחתון הוא שאינו באמת מקבל משהו, שהרי זה שמקבל גילוי שלמעלה מתכונותיו אינו נחשב לכלום בעיני עצמו, והוא כמשל תלמיד לפני רב, שאם ישמע שיעור בשפה אחרת או בחכמה שאינו לפי ערך כלי שכלו, אז בודאי לא יחשב

(10) מבוסס מהמשך תר"פ שמבואר כמה וכמה ענינים אלו בדרך קצרה, ונבאר את זה יותר מכו"כ מקומות בחסידות.

שמקבל משהו. וכן הוא גם בגילוי זה, מכיון שאינו מתחשב עם התחתון, אין התחתון מחשיב גילוי זה כהשפעה וקבלה.

ומזה באים לעוד ביאור בשם מ"ה והוא כאדם האומר לחבירו "מה פישפשת" שכוונתו הוא שבשעה שחבירו הוא באמצע סוגיא מסובך, ויש לו הרבה קושיות ואי הבנות ופתאום מרגיש נקודה אחת שע"ז יתורץ הכל (הנקרא "ברק המבריק"), מכיון שהוא עדיין בשלב הא', ואינו יודע כלל איך יתורץ כל הקושיות בנקודה זו, אם אדם ישאל אותו מה יש לך עכשיו, לא יוכל לענות לו מכיון שאינו יכול לבאר מה יש לו, והסיבה לזה הוא כנ"ל מפני שכשנפל לו נקודה זו לא היתה ע"י יגיעתו, והיינו שאין הוא תופס מקום ולכן אינו יכול לבארו. וכן הוא גם בגילוי זה שמכיון שאין התחתון תופס מקום, לכן אינו יכול למסור גילוי זה.

ג. ומפני זה שהתחתון מרגיש איך שאין הוא תופס מקום לכן המקבל הוא בתנועת רצוא, דהיינו שמפני שהאדם מרגיש שמה שיש לו הוא כלום לגבי המקור, ומרגיש איך שהארה זו הוא למעלה לגמרי מהשגותיו לכן רוצה לצאת מהגבלותיו וממדרגתו ולעלות לדרגא נעלה יותר, ששם יוכל לקבל יותר, שזה בא מפני שאינו מרגיש שמה שמקבל יש לו ערך כלל.

נמצא שביארנו הג' שלבים בהגילוי דשם מ"ה (והוא: א) שאין התחתון תופס מקום, (ב) ולכן גם מגישתו של התחתון אינו נחשב שקיבל בתכונותיו, (ג) ה"ז מעורר תנועת הרצוא אצל התחתון. כן נתבאר כמה פירושים בשם מ"ה: א) שם הוי' במילוי א', (ב) בגימטריא אדם, (ג) לשון שאלה "מה פישפשת".

שם ב"ן

א. כפי שנת"ל שם ב"ן הוא שם הוי' במילוי ה' (וכמו שם מ"ה), שזה מורה על גילוי שם הוי' באופן של השפעה, והוא על דרך משל השפעת הרב להתלמיד, שהרב רוצה ללמד דבר שכל להתלמיד, שמפני שרוצה שהתלמיד יבין לכן הרי הוא מצמצם חכמתו לפי"ע המקבל, והיינו שכל כוונתו בההשפעה הוא התחתון (ולא בשביל עצמו כמו שהוא בגילוי שם מ"ה), והיינו שהוא השפעה שהוא בערך ובגדר העולמות. וענין זה הוא גם המשכה באופן של מלמטה למעלה (שזהו תכונת בהמה שהוא גמ"י ב"ן וכמ"ש "ורוח הבהמה היורדת למטה"), שזה המשכה שבא מצד דרגתו (וזיכוכו) של התחתון.

ב. ולכן, מפני שהשפעת המשפיע נותן תפיסת מקום להתחתון, מובן שהמקבל מרגיש שקיבל השפעה ויכול לבארו. ולכן ב"ן הוא כמו בינה, דהיינו שלאחרי שלהאדם יש כמה וכמה קושיות וכבר בא לו הברק המבריק (שאז

אינו יכול להבין מה באמת קבל), בא לבינה דהיינו שמחלק נקודה זו לחלקים עד שיכול להבין את זה במוח תבונתו, ויכול לתרץ כל הקושיות בפועל (ודלא כמו שהוא בחכמה שזהו רק בכח) שעי"ז באמת מרגיש שקבל דבר מה.

ג. ומפני זה המקבל הוא בתנועת שוב, דהיינו שמפני שהאדם מרגיש שקיבל משהו ויש לו גילוי אור, אז מרגיש שזה מספיק ואינו צריך לעלות לשרשו לקבל יותר, ומספיק מה שיש לו מצד עצמו, כי הוא מחשיב מה שיש לו.

נמצא דהג' שלבים בב"ן הוא ההיפך משם מ"ה: א) התחתון תופס מקום, ב) התחתון מרגיש שמקבל משהו ג) מעורר תנועת השוב. וכן נתבאר כמה פירושים בשם ב"ן: א) שם הוי' במילוי ה', ב) בגימטריא בהמה, ג) בינה.

נפקא מינה

מפני ההבדלים הנ"ל יוצא נפקא מינה מצד המקבל, שכשיש גילוי אור מצד מלמעלה ואינו תופס מקום כלל התחתון, אז גם כשירוד למטה הוא בביטול גמור שאין לו מציאות כלל. ולכן גם כשירוד לדרגה הכי נמוכה עדיין לא יוכל להיות יניקת החיצונים שבכל מקום שבא הדבר נתבטל. ועד כדי כך שגם בשעה שגילוי הזה נרגש ע"י בלעם הי' לו ביטול לה' שאמר "לא אוכל לעבור את פי ה'".

אבל כשהגילוי אור הוא מצד ב"ן שירוד לדרגות המקבל, אז הביטול אינו ביטול אמיתי, שכשהתלמיד יתבטל להרב מפני שהרב בעצמו מחשיבו עי"ז שמצמצם הדבר השכל בכדי שהתלמיד יבין אותה אז הוא בעצם נותן חשיבות להתלמיד אז לא יוכל להתבטל לגמרי, ובלשון החסידות, הביטול שיש לו הוא רק ביטול היש והיינו שיש לו מציאות אלא שמציאותו בטל לאור ה'. ולכן מכיון שאין אור זה מרגיש מקורו, בשעה שירוד לדרגות נמוכות יוכל להיות יניקת החיצונים להקליפות והסטרא אחרא, כיון שאין האור דבוק במקורו (וכמו שהוא בגילוי שם מ"ה).

סדר השתלשלות

לאחר שנתבאר החילוק בין שם מ"ה ושם ב"ן כפי שהם בעצמם, נראה איך שענין זה משתקף גם בסדר השתלשלות: שתי תכונות אלו הם ג"כ ההבדל בין גילוי האור באופן טובב כל עלמין ובאופן דממלא כל עלמין, שענין ממכ"ע הוא החיות שנתלבש בהעולם שהוא בערך להעולמות, ולכן החיות מתלבש בתוך הנבראים ומצמצם את עצמו להיות לפי ערך העולמות, והוא חיות פנימי יותר. משא"כ סוכ"ע הוא גילוי באופן מקיף שאינו מתלבש כפי ערך התחתון ורק נשאר באופן מרום מהתחתון ולכן אצל התחתון אינו יוכל להיכנס

בפנימיות ורק נשאר באופן מקיף. נמצא שהגילוי דממוכ"ע הוא בדוגמת שם ב"ן (שהתחתון תופס מקום ומרגיש איך שמקבל השפעה וכו') והגילוי דסוכ"ע בדוגמת שם מ"ה (שאינו לפי ערך התחתון ואין התחתון מרגיש איך שקיבל השפעה וכו').

בכוחות הנפש הוא ההבדל בין מוחין ורצון, שמוחין הוא גילוי לפי פרטי האדם, ולכן אין הכל שווים במוחין, ומפני ששייך הוא לפרטים לכן יש שיהוי זמן וכו', ובסגנון הנ"ל הוא שהתחתון תופס מקום. אבל הרצון הוא למעלה מפרטי גדר התחתון, ולכן זה בא בדרך ממילא בלי התעסקות בהתחתון, ולכן אין שהות ומיד כשרוצה בדבר מיד נעשה רצונו באותו האבר, ובסגנון הנ"ל הוא שאין התחתון תופס מקום.

וזהו גם ההבדל בין תורה ומצות, שתורה הוא ענין המוחין ולכן מפני שצריך לירד להשכל של הנברא מובן שיש חילוקי דרגות בזה, אבל מצות שענינה רק לקיים רצון ה' אז כל אחד בשוה כי אינו יורד לפי ערך המקבל.

מעלות:

בהשקפה ראשונה הי' נראה לכאורה שהאור של מ"ה הוא יותר נעלה ומצד שני סיבות: א) מכיון שתמיד דבוק הוא בהמאור אז בוודאי האור הוא בגילוי יותר מכפי שבא בגדר התחתון. ב) זה פועל ביטול נעלה יותר, שבטל במציאות לגמרי.

אבל מבואר בכמה מקומות שעדיין יש מעלה בהגילוי דשם ב"ן, והוא שהוא בביטול יותר אל העצם.

ביאור הדברים:

רבינו מבאר¹¹ ההבדל בין הביטול של זמן המקדש והביטול דזמן הגלות, שאע"פ שבנוגע לכמות הביטול בוודאי הביטול בזמן הבית הוא יותר נעלה, והיינו משום שהי' שם אור נעלה אז נתבטל כל מציאותו לגמרי, וכל מציאותו הוא אלקות. אבל בנוגע למהות הביטול דוקא בזמן הגלות יש מעלה, והוא שאע"פ שהוא במציאותו והיינו שהוא יש, מ"מ מבטל ישותו בשביל ה'.

דהיינו כמו שמבאר רבינו¹² ההבדל בין עבד לאסיר, שאף שמובן שעבד הוא בטל במציאות לגמרי, אבל עדיין אופן ביטולו הוא שנעשה מציאות האדון, וא"כ הביטול באמת אינו שאין לו מציאות כלל אלא שכל מציאותו הוא

(11) לקו"ש ח"ט שיחה א' לפרשת עקב.

(12) לקו"ש חכ"ה שיחה ב' פרשת וישב.

מציאות האדון, אבל אסיר ענינו שאין לו מציאות כלל אף לא מציאות האדון וביטול זה במהותו הוא ביטול נעלה יותר.

ובנוגע לענינו: לכאורה זהו הבדל הביטול בין מ"ה וב"ן, שם מ"ה מכיון שכל ענינו הוא לגלות מקורו לכן הוא מבטל כל הנבראים שלמטה ממנו שיתעלו גם הם למה שלמעלה מהם, ולכן באמת אין זה שמציאותם נתבטל ורק שמציאותם הוא אלקות, משא"כ שם ב"ן, מכיון שכל ענינו לגלות בשביל הזולת אז יורד הוא להזולת, אבל כשהזולת מתבטל הוא בביטול יותר מצד זה שמתבטל לא שמציאותו הוא אלקות אלא שזה היפך מציאותו.

שזהו כמובן גם ההבדל בין צדיקים ובע"ת, שצדיקים עושים תורה ומצות כי זהו מציאותם אז מתבטלים כל מציאותם לה'. אבל בע"ת באמת יותר ביטול שעושים נגד רצונם ומדותיו ועובד ה'.

וכן מבואר שגם בנוגע להאור כשלעצמו והיינו בשייכותו להעצם, שם ב"ן יותר הוא במעלה יותר משם מ"ה:

מבואר בכמה מקומות בחסידות מעלת מקורו ושרשו של בריאת יש מאין שזהו רק ע"י כח עצמות ומהות, שהעצם ענין שיכול להיות יש הוא מכח העצמות.

והיינו שמעלת שם מ"ה שהוא גילוי אור יותר. אבל מעלת שם ב"ן הוא שהוא יותר עצמי ושרשו נעלה יותר (אלא דע"ז אינו בא לידי גילוי ובוזה הוא מעלת שם מ"ה).

וכן מוכח מההבדל בין תורה ונש"י, שתורה הוא גילוי אור כמו מ"ה, גם כשיורד למטה מטה עד עולם הזה הגשמי, נשאר כמו שהוא למעלה. ולכן אמרו חז"ל שאין דברי תורה מקבלים טומאה שנשאר באופן רוחני. ונש"י הוא כשיורד לעולמות ב"ע ושם אינו ניכר גודל מעלתו ונראה כגוף גשמי, ואעפ"כ בעצם בשרשו יותר נעלה. וכמו"כ מובן שבאמת הגילוי של ב"ן הוא יותר נעלה.

ועפ"ז מובן מעלת הבעל תשובה על הצדיק, שבאמת בעצם יותר נעלה ויכול להיות ביטול יותר מוחלט, וזהו כנ"ל שבעלי תשובה הוא כמו ב"ן.

יחוד מ"ה וב"ן

ואף שביארנו שבאמת ב"ן יותר נעלה, אבל זהו רק כמו שנשאר בעצם, אבל באמת כדי לגלות עילוי עצם זה צריך ליחוד מ"ה לגלותו, שיהי' גילוי העצם. וכמו שתורה מגלה מעלה נש"י שרק ע"י מ"ה אפשר להבין מעלתו.

ולכן צריך ליחוד מ"ה וב"ן לגלות עילוי זה שהוא עצם שיהי' בגילוי ע"י שם ב"ן.

דירה בתחתונים

ובאמת זהו גם עבודת כלל ישראל עלי אדמות שהוא לעשות לו ית' דירה בתחתונים, וידוע שענין הדירה הוא לעצמותו, והיינו שגם למטה ישנו עצמותו ית' ועבודתו הוא לעשות לו דירה ע"י מעשינו ועבודתנו שיהי' גלוי לעין כל, בביאת משיח צדקנו שאז יהי' שלימות הרצון דנתואה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, כן תהי' לנו בקרוב ממש.



שער תורת רבינו

היתר המס"נ של נחשון בן עמינדב

הת' מנחם מענדל שי' סלבטיצקי

בלקו"ש¹, מבאר כ"ק אדמו"ר ההוראה שצריכים ללמוד מקריעת ים סוף. ומביא המבואר במדרש² שהמשכת הנס למטה הי' ע"י המס"נ של נחשון בן עמינדב שקפץ תחילה לתוך הים, ואח"כ קרע הקב"ה את הים וכל בני"י עברו בתוכו ליבשה.

ושואל כ"ק אדמו"ר, שע"פ פשטות מה הי' ההיתר שנחשון ילך על מס"נ ולקפוץ לים? הלא ידוע שכלל ישראל קודם מתן תורה היו בגדר בני נח, ואחד מהשבעה מצות בני נח היא, האיסור דשפיכת דמים (כמ"ש³ "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", ואיסור זה הוא אפילו על דם האדם עצמו, היינו המאבד את עצמו לדעת). וא"כ מה הי' ההיתר של נחשון לקפוץ לים אם הורג עצמו בכך.

[ואפילו למ"ד שלפני מ"ת כבר התנהגו עם ישראל כיהודים גמורים וקיימו כל תרי"ג המצות, זה הי' רק לחומרא ולא לקולא⁴. וכאן אם נחשון הי' יהודי גמור אזי מותר לו לילך על מס"נ, משא"כ אם הוא בן נח.

יוצא מזה שהי' קולא להתנהג כיהודי גמור, ועפ"ז מובן שאפילו אם נחשון התנהג כך, אפילו הכי מס"נ קודם מ"ת הי' איסור חמור של שפיכת דמים].

ומתרץ, דהיות שנחשון ידע שכאשר הקב"ה הוציא בני ישראל ממצרים אמר⁵: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על הר הזה", היינו שממצרים הולכים מיד להר סיני לקבל התורה. במילא לא הי' נוגע לו כלל מה נעשה באמצע הדרך. והוא ידע רק דבר אחד, שצריכים לילך להר סיני. ואם

(1) ח"א פ' בא - יו"ד שבט ע' 135 ואילך.

(2) מכילתא פ' בשלח, יד, כב.

(3) נח, ט, ה.

(4) וראה בזה לקו"ש ח"ה (פ' ויצא שיחה ב') ע' 145 ואילך.

(5) שמות, ג, יב.

יש ים באמצע אינו מתפעל וקופץ מיד לתוך הים וממשיך להר סיני. ע"כ ביאור כ"ק אדמו"ר.

ולכאורה אינו מובן, איך זה מתרץ השאלה? הלא עדיין יש איסור על בן נח להרוג את עצמו. ולמה נוגע שנחשון אינו מתפעל מהקשויים ומהים וקופץ לתוכו כי יודע שצריך להגיע להר סיני, הלא **אסור** לו לקפוץ לים.

ואיך מסתבר לומר שנחשון הלך על מס"נ ממש והי' נוגע לו אך ורק מה שאמר הקב"ה "תעבדון את האלוקים על ההר הזה", (כל' הק' בהשיחה, "נאר נחשון האט ניט געוואלט ארינגיין אין קיין שקלא וטריא. ער האט געוואוסט אז דער איובשטער האט געזאגט אז מען דארף גיין צום הר סיני מקבל זיין די תורה"), עם עי"ז הלך נגד ציווי מפורש שנצטווה מאת הקב"ה.

ויש לומר בדא"פ, שהא גופא הי' ההיתר, דהיות שנחשון ידע שאמר הקב"ה, "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה", הוא כבר ידע בביורו שהם בודאי יגיעו להר סיני ואינו נוגע כלל כל המניעות ועיכובים שיהיו בעולם. ולכן הוא קפץ לים כי הוא ידע בביורו שלא יטבע כי הוא עוד לא הגיע להר סיני. ועפ"ז מובן שמצדו זה לא הי' אפילו ענין של מס"נ (ובדרך ממילא איסור של שפיכת דמים). כי הוא ידע בודאות גמורה שלא ימות.

אולם (לכה"פ ע"פ פשט) תירוץ זה אינו נראה, כי בהשיחה גופא כל הלימוד וההוראה היא ממס"נ של **נחשון**. ומוכרח מזה שזה אכן הי' ענין של מס"נ אפילו מצד נחשון.

[ואע"פ שיש לדחות פירכא זו ולומר שזה הי' מס"נ לגבי שאר כלל ישראל (ולכן קוראים זאת תמיד בתורה מס"נ), כי אצלם לא הי' מונח בודאות כה גמורה שאם הקב"ה אמר "תעבדון את האלוקים על ההר הזה" בטח יגיעו לשם אפילו אם יש ים באמצע.

אבל דוחק לומר כן, כי בפשטות המדרש ומשיחות אחרות משמע שזה אכן הי' מס"נ גדולה מצד נחשון].

ואולי יש לבאר זאת ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בהתוועדות ש"פ שמיני תשח"⁶, שביאר סיפור המובא בשבחי האריז"ל⁷.

(6) תו"מ חכ"ב ע' 291 ואילך.

(7) שופטים כ, ח.

פעם אחת יצא האריז"ל עם כל תלמדיו (כמנהגו בכל עש"ק) לשדה לקבל פני שבת המלכה. ופנה לתלמדיו ושאלם האם הם רוצים לקבל שבת בירושלים. וענו לו תלמדיו שתחילה הם צריכים להודיע לנשותיהם. ומיד נפל רוחו ואמר שאילו הינו הולכים מיד משיח הי' יכול לבוא.

ושאל כ"ק אדמו"ר שלכאורה מה הרעש? היתכן שזה שתלמדיו רצו להתנהג ע"פ תורה שצריך "אימליך בדביתהו"⁸ הי' סתירה לביאת משיח צדקיננו? ותירץ שכאשר שומעים הוראה מהאריז"ל (נשיא דורו) אין הזמן לפקפק ולחשוב האם זה מותר ע"פ הלכה או לא.

שהוא בהיותו צדיק בטח יודע ההלכה יותר טוב מאיתנו ובטח כל מה שאומר ועושה מתאים עם ההלכה. וזה שהם (תלמידי האריז"ל) התעכבו הי' מצד העדר התקשרות גמורה לרבים, ולכן משום הספקות, והעדר ההתקשרות שלהם התעכב הגאולה. וההוראה, שכאשר שומעים פקודה וכו' מנשיא הדור יש לקיימו מיד בלי לחשוב חשבונות וכו' ואפילו חשבונות של קדושה. ע"כ מהתוועדות הנ"ל.

וי"ל ע"פ הנ"ל שכאשר נחשון שמע ממושה רבינו שהי' נשיא דורו ציווי הקב"ה "דבר אל בני ישראל ויסעו"⁹, [ולהעיר מהתוועדות מוצש"ק יו"ד שבט תשכ"ד¹⁰ שמבאר הטעם למה דוקא נחשון קפץ לים ולא משה אע"פ שגם הוא שמע **ההלכה**, שהוא עצמו אמר "דבר אל בני ישראל ויסעו"], הוא לא חשב ולא עשה שום חשבון. כי הוא שמע ההוראה והלכה מפיו של משה רבינו נשיא ישראל ותיכף ומיד נכנס לתוך הים.

ולכן מובן, שאע"פ שישנו האיסור של שפיכת דמים אצל בן נח (וע"פ פשטות אסור לו ללכת על מס"נ). אבל נחשון בן עמינדב לא סמך על דעת עצמו ועל חשבונותיו הפרטים, אלא הוא סמך על דעתו של נשיא דורו. שמושה בטח ידע שיש איסור זאת ואעפ"כ מסר לכלל ישראל ציווי הקב"ה, "דבר אל בני ישראל ויסעו". ולכן בלי לחשוב פעמיים מיד קפץ לתוך הים, וע"י מסירת נפשו המשיך הנס דקריעת ים סוף לשאר כלל ישראל.

ויש לעיין עוד בכל הנ"ל, ותן לחכם ויחכם עוד.



(8) ראה ברכות כז, ב.
 (9) בשלח יד, טו.
 (10) תנו"מ חל"ט ע' 60.

דיוק לשון רבינו בלקו"ש ח"ו

הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' וואלפמן

בלקו"ש ח"ו¹ מבאר רבינו ע"פ המבואר בשער היחוד והאמונה, איך הי' נראה ביטול העולם בלי קיום התנאי שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית שיעשו רצון צדיקים אף אם אינו בטבעם² וזלה"ק: אז ווען ער זאל ניט געווען מקיים זיין דעם תנאי, וואלט ער נתבטל געווארן ממציאות הבריאה (אין אן אופן פון אין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש). ובהערה 12 מוסיף: ו"ל הביאור בזה: באם היו הנבראים (לאחרי שנתהוו) איזו מציאות לעצמם ח"ו (בדוגמת אומן העושה כלי - וכטעות הכופרים המובא בשעיהו"א רפ"ב), הנה אף שגם לדעתם מובן הדבר שבכחו של הקב"ה לעשות שיהיו "אין ואפס ממש".

[דכאשר איזו מציאות מתבטלת על ידי פעולתו של נברא, אזי הביטול הוא רק בנוגע לצורת הדבר. משא"כ בנוגע להקב"ה, הרי מובן (ראה מו"נ ח"ב פי"ז) גם לדעתם, שכמו שיש ביכלתו להוות מאין ליש כן ביכלתו לעשות גם מיש לאין (גם באם מציאות הבריאה היתה ח"ו מציאות לעצמה)].

בכ"ז, מכיון שמצד עצמה היתה מציאותה נשארת גם עכשיו וביטולה הוא מצד כח אחר, הרי אף שלאחרי ביטולה היא "אין ואפס ממש" בכ"ז אינה כמו לפני ש"ב. שאז לא הי' לה מציאות מלכתחילה.

אבל, מכיון שכל מציאות הבריאה, גם בעת היותה, היא רק מצד כח האלקי המהווה אותה תמיד, ובסילוק הכח - מתבטלת מציאותה ממילא, הרי (לאחרי סילוק הכח) אין לה שום מציאות כלל, וכמו לפני ששת ימי בראשית ממש. (ובדוגמת אבן ההולך מלמטלמ"ע מצד הכח כו', שלאחרי סילוק הכח - נשאר האבן כמו שהי' תחלה). ועצ"ע. ולהעיר ממו"נ ח"א פס"ט.

על הערה זו כותב רבינו בהשוה"ג: ויתירה מזו: אפילו באם נאמר גם לדעתם, שהתהוות הבריאה מלכתחילה היא רק על משך זמן מוגבל דשית אלפי שנים, ולאחרי זמן זה תתבטל ממילא (שזה מורה שגם בזמן היותה אינה מציאות אמיתית - ראה לקמן סעיף ה') - בכ"ז (באם מציאות זו עכ"פ, שאינה אמיתית) היתה ח"ו מציאות מצד עצמה (שאינה צריכה להתחדש תמיד

(1) ע' 87 ואילך.

(2) בראשית רבה פ"ה, ה.

מהבורא), הרי גם לאחר שתתבטל - אף שהביטול יהי' ממילא, נשארת עדיין איזו מציאות למציאותה ואינה כמו לפני ששת ימי בראשית ממש. ויתירה מזו: בהמשל דזריקת אבן, הרי גם אח"כ שייך לומר שבתחלה הלך מלמטלמ"ע. משא"כ בהנמשל - מכיון שגם זמן עצמו הוא מציאות נברא (ראה דרמ"צ מצות האמנת אלקות פי"א ובכ"מ) ובהסתלק (המאמר אשר בו מ)העשרה מאמרות יתבטל גם הזמן, הרי במילא לא ישאר שום רושם כו' כלל ועצ"ע. עכלה"ק.

ולכאורה צריך ביאור לשון רבינו "הי' נשאר איזה מציאות למציאותה", שהרי אם אין כאן מציאות העולם (שהרי נתבטל מפני שלא קיים התנאי) איזה מציאות נשארת?

והנה, בשער היחוד והאמונה עם ביאור הרב יואל כהן שליט"א³ ביאר דברי רבינו שגם באופן זה עדיין נשארה איזושהי מציאות לעולם לאחר ביטולו מאיליו וממילא. אלא שכאן מוסיף הרבי את המילה "מציאות" בתוספת מרכאות. כלומר, זו מציאות דקה הרבה יותר מהמציאות הנשארת לעולם לאחר ביטולו מחמת כוח אחר.

ניתן להסביר כך: גם כאשר הכלי זאת נשבר מעצמו, הרי סוף סוף המעבר מהיותו קיים לביטולו הוא על ידי שקרה משהו. התרחש איזושהו שינוי במצבו של הכלי. אמנם השינוי נעשה מעצמו, אבל בפועל זהו שינוי כלשהו במצב. כאשר הכלי חזק מציאותו מצד עצמה ממשיכה תמיד, וביטולו נובע רק מחמת כוח חיצוני ואילו כאן הביטול נעשה מחמת חולשת הכלי עצמו. אבל סוף סוף זהו שינוי במציאות. קרתה התרחשות כלשהי שבלעדיה הכלי היה ממשיך להתקיים.

אם כן גם כאן יש ג מצבים שונים: לפני עשיית הכלי שעת קיומו והמצב לאחר שמציאותו בטלה מאליה. גם כאן ה"אין ואפס" שלאחר הפסד מציאות הכלי אינו דומה ל"אין ואפס" שלפני היותו. לפני יצירת הכלי הוא לא היה קיים בעצם, לא בגלל סיבה מה שאין כן עכשיו לאחר ביטול מציאותו הוא אינו קיים בגלל סיבה - מפני שהוא נפסד. קרה משהו שלכן הוא אינו קיים ואין זו שלילה מוחלטת שלילה בעצם של מציאותו עיי"ש.

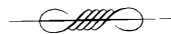
אלא דעדיין צ"ב: דלפי המבואר לעיל הטעם שהוא איזה מציאות הוא רק דבעצם הי' צריך להיות קיים, אלא שמצד סיבה טכנית נתבטל, ולכן עדיין נשאר איזה מציאות עכ"פ. אבל לכאורה לגבי בריאת שמים וארץ אין זה רק

שהיתה סיבה ופעולה מבחוץ שהפסיק מציאותו, אלא שכך נברא מתחילה להיות קיים רק לשית אלפי שנים. ולפי זה למה נאמר שנשאר איזה מציאות למציאותה?

ולכן י"ל: מזה שהמציאות עמד לאיזה זמן, ולא הי' תלוי בדבר שלמעלה ממנו, מוכיח שאין מציאות זו מופרך, שהרי כבר הי' לעולמים. ולכן, אף אם לאחר זמן יתבטל העולם מפני איזה סיבה שתהי', לא יהי' כמו שהי' לפני ששת ימי בראשית ממש (והיינו שלבראות מציאות כזה אינו דילוג באין ערוך), שהרי לפני ששת ימי בראשית היתה מציאות זו מופרכת מכל וכל, ועכשיו הרי הי' משך זמן שבו הי' מציאות הלזה וא"כ אין מציאות זו מופרכת כ"כ (עכ"פ באותה מידה שהיתה לפני ששת ימי בראשית).

ולכן, מכיון שהעולם אינו קיים **מצד עצמו**, אלא מצד מציאות האין, לכן אין מציאות העולם, וזה שהוא יש ודבר נפרד עושה אותו למציאות בלתי מופרכת, שהרי כל היותה תלוי על מציאות האין המהווה אותה ומחי' אותה בכל רגע ורגע. והרי זה בדוגמת המשל דזריקת האבן, דגם כשהאבן עף באויר, אין זה שעכשיו אינו מופרך שהאבן **מצד עצמו** יכול לעוף באויר, אלא שתמיד צריך הוא לכח הזורק, וכן הוא גם בבריאת העולם.

ועפ"ז יבואר דיוק הלשון "הי' נשאר איזה **מציאות** למציאותה", דהכוונה בזה י"ל שאי לאו שהעולם תלוי על האין, אז גם אם אח"כ יבוטל מציאות העולם מ"מ היתה נשארת זה שאינו מופרך להיות העולם, מה שלפני שי"ב היתה מופרך מציאות כזה. ועכשיו שכל כולו תלוי הוא במציאות האין, יחזור לכמו שהי' לפני שי"ב שהיתה מופרך להיות מציאות העולם.



קשר ב"נ ע"י קיום ז' מצוות בני נח לבורא

הת' מנחם מענדל שיחי' בלומינג

בלקו"ש חכ"ה שיחה א' לפרשת לך לך מבאר רבינו (ע"פ קושיית הרמב"ן¹) הסיבה שהתורה לא מבאר שום יחס בנוגע לאברהם לפני הציווי של לך לך ואפילו לא כמו בנח "נח איש צדיק תמים הי' בדרותיו", אף שמבואר במדרשים בנוגע להמס"נ של אברהם לפרסם גדולת ה'.

ומבאר על זה, שהתורה רוצה להדגיש מהותו של ישראל, ולכן מתחיל דוקא כאן שמדובר בנוגע היחס איך שה' מצוה אברהם לעשות פעולה ולא כמו כל הדברים שעשה אברהם אבינו לפני כן שהי' קירוב לאלקות בכח עצמו.

ועפ"ז מבאר ההבדל מצות בני נח למצות בני ישראל: שמצות בני נח הוא מצד זיכרון האדם ושלימות העולם. משא"כ מצות בני ישראל הוא חיבור עם הבורא שהוא באין ערוך לגבי הנברא, והוא ע"י שה' בחר לצוות ולהתקשר אותנו שאין זה קשור עם הקירוב ע"י עבודיתינו. עי"ש.

ולכאורה נשאלת השאלה, ובשתיים: גם אצל נח הי' ציווי ה' לבנות תיבה ואם ע"י ציווי הקב"ה נעשה קשר בינו להמצווה, למה אין רואים זה אצל נח ג"כ. וכן צלה"ב אצל בני נח שגם להם נצטווה ז' מצוות שצריכים הם לקיימם וא"כ למה דוקא אצל בני ישראל ישנו קשר עמוק הזה, משא"כ אצל בני נח (ואף אם נאמר שכל הציוויים לב"נ הוא להמטרה "לשבת יצרה"², צ"ב למה נוגע מהי המטרה, הרי העיקר הוא מה שהקב"ה ציוה אותו לעשות איזה דבר והוא קיים ציווי ה' וא"כ למה אצלו אין יחס וקשר הזה)?

קושיא זו השני' מתחזקת עוד יותר ע"פ המשל הידוע מחכם גדול המצוה לאיש פשוט לעשות משהו, דעצם הציווי הוא מה שעושה קשר זה בין החכם גדול והאיש פשוט בלי חילוק על מה ציוה אותו, וכפי שמבאר רבנו בלוח היום יום³ "ומובן ג"כ אשר ביחס להנ"ל אין הבדל כלל במה יהי' הציווי אם דבר גדול ונעלה או דבר קטן ופשוט", ומשל זה שייך גם בנוגע הז' מצוות ב"נ⁴, וא"כ למה אצלם אין קשר ויחס זה שישנו אצל ישראל⁵?

(1) יב, ב.

(2) עיין בלקו"ש ח"ה ע' 159 ואילך ובהערה 63 שם וש"נ.

(3) ח' מר חשון.

(4) עיין אג"ק חט"ז ע' צג.

(5) ועיין בהערה 35 בשיחה דידן שמציין רבינו להמשל דחכם גדול ואיש פשוט בנוגע

מעלת ישראל.

וי"ל בדא"פ שישנם ב' אופנים בהקשר והיחס בין החכם הגדול והאיש פשוט ותלוי במה היא הציווי, והיינו שאם החכם גדול מצווה להאיש פשוט דבר של מה בכך לצרכו (ולדוגמא להביא לו כוס מים) וכיו"ב, הרי, אף שישנו קשר ויחס ביניהם, מ"מ אין זה התקשרות פנימית בין החכם גדול והאיש פשוט. משא"כ אם החכם גדול מצווה להאיש פשוט דבר השייך לחכמתו וכיו"ב שאז נוצר קשר ויחס פנימית ביניהם. ולכן אף שבכל ציווי נעשה קשר בין החכם גדול והאיש פשוט, מ"מ לפי ערך הציווי כן הוא הקשר.

וי"ל עוד בהמשל, שאם החכם גדול מצווה להאיש פשוט דבר הנוגע לחייו של האיש פשוט, אז ה"ז קשר ויחס שהעליון יורד להתחתון.⁶

ועפ"ז י"ל שעיקר החידוש בישראל הוא ענין הבחירה, והיינו משום שמושג הבחירה הוא בחירה מצד העליון ולא מצד התחתון, והיינו זה שקרבנו המקום לעבודתו.

ולפי זה יובן בפשטות למה אצל נח וב"נ, אין בהם המעלה שישנו אצל ישראל. אע"פ שיש להם המעלה שנצטוו מאת ה' וא"כ יש קשר ויחס ביניהם, מ"מ מכיון שהציוויים אליהם יש להם שייכות אל המקבל, וכמו בנח שבשביל מעלותיו ניצל הוא ומשפחתו מהמבול, וכן אצל ב"נ הוא "לשבת יצרה", נמצא שאין זה בשביל העלאת הנברא לבורא אלא אדרבה איך שהבורא מתייחס להתחתון כמו שהוא תחתון.⁷ ואף שכמובן ציווי שייכים לענין דירה בתחתונים, מ"מ זהו רק ע"ד חיצוניות הרצון, והיינו שיהי' עולם ששם יהיו ישראל יכולים למלאות הרצון בבריאת העולם. משא"כ אצל ישראל הרי המצוות הם מה שה' מצווה אותנו, ומכיון שזהו מצד הבורא לכן עי"ז מתעלים לדרגה נעלית יותר, ודלא כשאר האומות.

עפ"ז יבואר ג"כ למה אין ב"נ צריכים לקבל קב"ע מלכות שמים תחילה,⁸ דמכיון שענין הקב"ע הוא לצאת ממצויותו ולעשות רצון הבורא, הרי אין זה ענינם של ה"ז מצוות ב"נ, ואדרבה כפי שנת"ל שהז' מצוות דב"נ הוא ירידת העליון להתחתון.

(6) ויש לדייק מד"ה ביום השמיני ה'תש"י שמביא שם ב' דוגמאות (א) רצון שאינו שייך להחכם גדול (ב) "ובפרט כאשר הציווי הוא משלים רצונו של החכם הרי זה עליו גדול של האיש הפשוט שנתעלה במדריגה ובמעלה מן האפס הגמור".

(7) ואין זה ענין הבחירה אף שבורא ונברא הם באין ערוך, וכמבואר בסה"מ תרס"ה ע' ז'.
 (8) עיין בלקו"ש ח"ז ע' 33 הערה 18 וזהו בהמשך להמבואר שם בנוגע המשל דחכם גדול והענין דמצוה מלשון צוותא וחיבור וכתב רבינו בהפנים "ווארום די ז' מצות ב"נ זיינען אינגאצען אן אנדערע גדר.

ובעומק יותר י"ל שהענין דקב"ע מלכות שמים לפני המצוות הוא ביטול לבעל הרצון, וזה מתבטא בזה שיעשה לא רק כפי הנצרך⁹, ואינו מקבל רק מה שהוא יודע שיכול לקיימו וכו'. משא"כ אם הביטול הוא רק להרצון (ולא לבעל הרצון), הרי זהו רק ביטול היש מה שאינו יוצא ממציותו ויעשה רק מה שצריך ולא יותר.

וי"ל שזהו החילוק בין ישראל וב"נ: אצל ב"נ אף שיש להם ציווי הבורא וענין זה הוא ענין נפלא שהרי בורא ונברא הם באין ערוך, מ"מ שייכותם הוא רק שייכות חיצוני והוא בא לפעול בעולם לפ"ע גדרם ואינו מעלה אותם. משא"כ הציווי לבנ"י הרי השייכות הוא לפנימיות הבורא דוקא, ולזה צריכים לצאת ממציותו ולהיות בביטול לגמרי, ודוקא אז יכול להיות קשר ושייכות ביניהם.

ועפ"ז יש להציע עוד חילוק בנוגע הציווי של מצוה ובן נח, שציווי של מצוה העצם ציווי בעצמו עושה קשר בין ישראל וקב"ה, משא"כ בנוגע אומות העולם תלוי (בעיקר - עכ"פ) בקיום המצוה. והטעם לזה הוא משום שאצל ישראל אין התחתון נוגע כ"כ, והעיקר הוא העליון המצוה אותו, משא"כ אצל אומה"ע שענינו הוא ירידה להתחתון, הרי רק אם יקיים בפועל מה שציוה אותו אז נעשה קשר (ולכן אם עובר על מז' המצות - בלי חילוק איזה מהם - חייב מיתה)¹⁰.

אולם, לכאורה יכולים לשדות נרגא בכל האמור לעיל, שהרי הבאנו מהיום יום ו"מובן ג"כ אשר ביחס להנ"ל אין הבדל כלל במה יהי הציווי אם דבר גדול ונעלה או דבר קטן ופשוט¹¹, אבל לפי הנ"ל שפיר יש חילוק במה היא הציווי, דלפי ערך הציווי הוא השייכות בין האיש פשוט והחכם גדול, וכנ"ל בארוכה?

וי"ל שזה שאין חילוק במה היא הציווי הוא רק אם כוונת החכם גדול הוא שיהי' קשר בינו להאדם פשוט, אבל אם כוונתו הוא בכדי לפעול בעולמו של התחתון אז שפיר יש חילוק מהי הציווי אם דבר גדול ונעלה או דבר קטן ופשוט¹¹.

כהנ"ל הוא בדרך אפשר ויל"ע.

(9) עיין המשך שבועות תש"ט, והמשך ר"ה תר"ס.

(10) ועיין בלקו"ש ח"ז שם (ולפי זה יומתק מה שבאגרת הנ"ל שגם אצל אומה"ע שייך משל זה מדייק רבינו שהוא מה שהם מקיימים המצוה).

(11) ביאור זה הוא אם נאמר שהיום יום קאי על ישראל וכהנהחה ראשונה, אבל אם נאמר שקאי גם על ב"נ צ"ל שהביאור הוא שיש איזה קשר בין החכם גדול והאיש פשוט אלא שהוא קשר חיצוני.



לזכות

האי גברא ויקירא

במלאכת ה' עסוק במסירה ונתינה

יומם ולילה באופן הכי מיוחד

פועל ללא לאות באופן הכי מופלא

מנהל ישיבתינו בגו"ר

הרה"ח הרה"ת ר' לוי יצחק יהודה נג'ר שליט"א

יה"ר אשר חפץ ה' בידו יעשה ויצליח

ויראה פרי טוב בעמלו

לנח"ר לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לזכות
כל חברי הנהלת ישיבתנו הק'
ומשפחותיהם שיחיו
להצלחה רבה בגו"ר

נדבת הרה"ת ר' יעקב צבי ומשפחתו שיחיו ביולא



לע"נ
משה בן יהודה צבי
נדבת הרה"ת דן שכטר שיחי



לע"נ
הרה"צ רבי דוד בן
הרה"צ רבי שלמה זי"ע
בידרמן מלעלוב

נלב"ע יום א' ז' שבט



לזכות
הרפואה שלימה קרובה
לנחמה ביילא בת חי' מושקא
ווארשאווסקי

נדבת ע"י הת' השליח מנחם מענדל שיחי' חייםפור



לזכות
שלום דובער בן חנה
ח'יה בת חנה
אברהם משה בן חנה
שניאור זלמן בן חנה
שמואל בן חנה
מאשע רבקה בת חנה

להצלחה בכל המצטרך להם
בגשמיות וברוחניות
בבריאות הנכונה
ומתוך שמחה וטוב לבב



לזכות
החיילת בצבאות ה'
בתיה רייזל תחי'
שתגדל לתורה לחופה ולמעש"ט
לנח"ר לכ"ק אדמו"ר
מתוך בריאות נכונה בגו"ר

נדפס ע"י הוריה ברוך יעקב וטליה אורה נייבלום



לעי"נ
ר' דוד בן ר' משה ע"ה

נלב"ע

ח"י אדר ה' תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

•

נדבת

משפחת אניטיאן



לזכות

צוות הנהלת ישיבתנו הק'

הרה"ח ר' נחום שיחי' בוקיעט

הרה"ח ר' נחום הלוי שיחי' לזין

הרה"ח ר' לוי יצחק יהודה שיחי' נג'ר

הרה"ח ר' משה זלמן שיחי' סלבטיצקי

הרה"ח ר' יוסף שיחי' קליין

הבחור הת' מ"מ שיחי' כהן

הבחור הת' משה לייב שיחי' קראל



לזכות

תלמידי השלוחים

לישיבתינו הק'

הבחור הת' שלום דובער שיחי' גרינבערג

הבחור הת' מנחם מענדל שיחי' חייםפור

הבחור הת' מנחם מענדל שיחי' שפירא

הבחור הת' דוד שיחי' ששונקין

