

ב"ה

קובץ הערות וביאורים

כמים לים מנסים

יוצא לאור ע"י

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש

פוקונוס, פענסעלזועניא

גליון א' (ט)

יז"ד - י"א שבט



שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמזונים לבריאה
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

ב"ה

קובץ הערות וביאורים כמים לים מכסים

יוצא לאור ע"י

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש
פוקונוס, פענסעלאוועניא

"כשמביטים "אויף אן אמת'ן ישיבה בחור" רואים מיד את המציאות האמיתית שלו, מציאות התורה! ... ומציאות התורה נעשית "כמים לים מכסים" בנוגע לעולמו, בכל פרטי חייו, בטור תלמיד פרטי במיוחד. ונוסף לזה הוא משפיע כך גם על חבריו, באופן ד"מהם יראו וכן יעשו!"

(יחידות לתמימים – אור לבדר"ח מרחשון ה'תשנ"ב)

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

יוצא לאור על ידי
מערכת "כמים לים מכסים"

תומכי תמימים ליובאוויטש
הרי הפוקונוס, פענסילוועניא



180 Glenmere Rd. Canadensis PA18325
shluchimpoconos@gmail.com

נדפס באדיבות:
The Print House

פתח דבר

לכבוד יום הגדול והקדוש הוא יום יו"ד – י"א שבט יום הסתלקות כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע, והיום – והוא העיקר בנוגע לנו¹ – בו קיבל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את עול הנשיאות של דור השביעי, הנה בשבח והודי' להשי"ת בלב מלא רגש ושמחה מגישים לפני קהל אנ"ש והתמימים שי', קובץ הערות וביאורים "כמים לים מכסים"² גליון התשיעי, מפרי עטם של תלמידי התמימים דישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש שבהרי הפוקנוס שבפענסעלוואניא.

ידוע גודל הערך והחשיבות של הדפסת חידושי תורה בכלל, ומפורסם הוראות כ"ק אד"ש מה"מ בכו"כ הזדמנויות³ לכתוב חדושי תורה ולהדפיסם בקובצים ובספרים המיוחדים לזה.

משנה תוקף קיבל הדבר עקב הימצאנו בתקופה שבו, כהגדרת כ"ק אד"ש מה"מ, שעומדים "על סף ימות המשיח ממש", ותיכף ומיד המשכנה ושלימותה⁴ – הרבה לדבר אודות חשיבות כתיבת הערות וחדושי תורה ושהוצאתם לאור מזרזת את ביאת משיח צדקנו.

וכלשונו הק' בש"פ נשא ה'תנש"א⁵: "שההוראה למעשה בפועל שהזמן גרמא היא בהכנה (מעין ודוגמא ומביאה בפועל ממש) לקיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא". ובפשטות – התחדשות והוספה בלימוד התורה מתוך חיות ותענוג עד שמתחדשים חידושים בתורה, הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע לפעולה על הזולת, "העמידו תלמידים הרבה"⁶, כידוע ש"כל איש ישראל יכול לגלות תעלומות חכמה

¹ ראה ספר השיחות תשמ"ח ח"א עמ' 347.

² ישעיה' יא, ט, וראה סוף משנה תורה להרמב"ם הלכות מלכים ומלחמותיהם ומה"מ.

³ ראה שיחות ש"פ במדבר, ערחה"ש, ויום ב' דחה"ש ה'תנש"א. לך לך ה'תשנ"ב. ועוד.

⁴ שיחת ש"פ בלק ה' תנש"א.

⁵ סה"ש ה'תנש"א ח"ב ע' 197.

⁶ אבות פ"א מ"א.

ולחדש שכל חדש בתורה, הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר, כפי בחינת שורש נשמתו ומחוייב בדבר⁷, כולל ובמיוחד - התחדשות והוספה בלימוד והפצת פנימיות התורה שנתגלתה בתורת החסידות, מעין ודוגמא ו'טעימה' מתורתו של משיח "טועמי' חיים זכו", שלכן עי"ז מזרזים וממהרים ופועלים ביאת דוד מלכא משיחא".

בהתאם לזאת ובעמדינו בימי ההכנה ליו"ד שבט, ראינו לנכון לתת התבטאות לרגשים נעלים אלו ע"י הדפסת קובץ מיוחד, בהתאם למה שאמר כ"ק אד"ש מה"מ בש"פ בא ה'תש"נ (בקשר עם ההכנות ליו"ד שבט) וזלה"ק⁸: "וויבאלד אז יעדער זאך הויבט זיך אן פון תורה – איז כדאי אז אין תורה עצמה זאל מען מאכן א "מוסד" חדש – דורך ארויסגעבן קובצי חידושי תורה, בנגלה ובחסידות, ובפרט בתורת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו"⁹.

אשר על כן קבצנו ליקטנו וביררנו הערות וביאורים אלו ואספנום לתוך קובץ אחד, והוספנום גם כמה פלפולים והדפסנום בתור שי לכבודו של כ"ק אדמו"ר מה"מ, לקראת בוא יום הגדול והקדוש יו"ד - י"א שבט – שבעים שנה לנשיאות כ"ק אד"ש מה"מ.

בראש הקובץ הבאנו, כהוראת כ"ק אד"ש מה"מ, "פותחין בדבר מלכות", חלק משיחה קדושה ובה מבאר ענין "שבעים שנה" שהוא שלימות הנשיאות ושייכותו לגאולה האמיתית והשלמה.

כמדור הראשון הבאנו, כנהוג לאחרונה, מדור מיוחד של הערות וביאורים בעניני משיח וגאולה "הלכתא למשיחא", בפרט בתורתו של כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א כלשונו הקודש¹⁰ "בפרט בתורתו

⁷ תניא אגה"ק סי' כו. וראה הל' תלמוד תורה לאדה"ז פ"ב ה"ב.

⁸ סה"ש ה'תש"נ ח"א ע' 272

⁹ ולהעיר שבהתוועדות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א י"א ניסן תשל"ב לרגל שבעים שנה להולדתו של הרבי מלך המשיח ביקש כ"ק אד"ש מה"מ ע"ד שבעים מוסדות חדשות.

¹⁰ שיחת ש"פ תזריע-מצורע ה'תנש"א סי"ב

(מאמרים ולקוטי שיחות) של נשיא דורנו – מעין ודוגמא והכנה ללימוד תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא" . . . זאת בעקבות ה'שטורעם'¹¹ המיוחד שעשה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בענין חשיבות הלימוד ועיסוק בנושאים אלו אשר זאת היא ה"דרך" הישרה", לפעול התגלות וביאת המשיח ובהגאולה בפועל ממשי."

* * *

הערכה והוקרה רבה אנו מעניקים למנהל, למשפיעים, ולראש ישיבתנו הקדושה, הרה"ח מנחם מענדל סילמאן שליט"א, הרה"ח הרב שמרי' מטוסוב שליט"א, הרה"ח הרב שמואל ניומאן שליט"א, והרה"ח הרה"ג הרב מנחם מענדל יחיאל אייזנמאן שליט"א המסורים להתלמידים בכל ליבם ונפשם, לעזור להם בכל פרטי עניניהם ולכל צרכיהם בגשמיות וברוחניות. וכן להרה"ת יהודה ליב שיחי' סילמאן המשמש כנו"נ בישיבתנו הק', ולהת' יוסף שמחה שיחי' קארפ אשר מסור להנהלת צרכים הגשמיים של הישיבה, וכידוע הפתגם בזה¹² אשר "אידישע גשמיות איז רוחניות" ואחרון חביב ידידנו היקר "דער קעכער פון תומכי תמימים" ר' חיים דוד יענקלעוויטש שליט"א לכל התמסרותו זמנו והתועדויותיו שמוסר להתמימים של הרבי שליט"א מה"מ.

וכמובן וגם פשוט למייסדי ועמודי התווך של ישיבתנו הק' הרה"ח מנחם מענדל הכהן הנדל שליט"א והרה"ח מנחם מענדל שלמה ברוך שליט"א

תודתינו נתונה לכל תלמידי התמימים והאנ"ש שי' שנתנו מזמנם והשקיעו מרץ רב בהו"ל קובץ זה, ויהי' משכורתם שלימה להם מן השמים בכל עניניהם.

¹¹ לשון כ"ק אדמו"ר שליט"א בנוגע להעיסוק (שלו) בענין הגאולה – שיחת ש"פ ה'תנש"א ס"י.

¹² היום יום כ"ז טבת

וגם תודתינו נתונה להרה"ח הרה"ת ר' זאב מאיר שי' קדנר שבזכותו י"ל קובץ זו (בתוככי רבים) באופן ד"זה א-לי ואנוהו" ברוב הדר ופאר וזכות הרבים תלוי בו.

יש לציין שאף שעברנו על החומר וכמה פעמים, עכ"ז "שגיאות מי יבין"¹³, ומבקשים מכל הקוראים לשלוח הערותם ותגובותם וכו' להמערכת ע"מ להדפיס אותם בל"נ בקובץ הבא.

ונחתום בתקוה ובבטחון שבזכות ההתעסקות וההוספה בלימוד התורה ובפרט ע"י החידוש בה, נזכה עוד לפני "יום הגדול" לקיום היעוד "ולא יכנף עוד מוריק"¹⁴, וישמיענו נוראות מתורתו – "תורה חדשה מאתי תצא"¹⁵, בהגלות מלכנו משיחנו לעין כל, בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומי"ד ממ"ש, "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו"¹⁶, "ומלאה הארץ דאה את ה' כמים לים מכסים"¹⁷.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מערכת "כמים לים מכסים"

ימות המשיח, ימים הסמוכים ליו"ד – י"א שבט ה'תש"פ
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
קאנאדענסיס, הרי הפוקונוס, פענסעלוואניא

¹³ תהלים יט, יב.

¹⁴ ישע"י ל, כ.

¹⁵ ישע"י נא, ד.

¹⁶ תהלים קיח, כד – פרק תהלים המתאים לשנותיו של כ"ק אד"ש מה"מ.

¹⁷ ישע"י יא, ט.

תוכן הענינים

דבר מלכות

13 שבועים שנה

משיחות ש"פ שמות ה'תשנ"ב

שער גאולה ומשיח

27 מצוות בטלות

הת' מנחם מענדל שי' הידינגספעלד

28 כל המתים יקומו בלבושיהם

א' מהתמימים

41 עיקר תפקידו של אליהו הנביא

א' מאנ"ש

שער החסידות

43 ב' מדרגות בביטול

הת' שמואל שי' וואלאוויק

49 כלים דאצי'

הת' מרדכי מענדל שי' קדנר

51 לא נפיק פומי' מגירסא עד...

א' מאנ"ש

שער נגלה

54 המקדש בכל לשון

הת' מנחם מענדל שי' באקמאן

60 הרי את חרופתי

הת' ברוך שלמה יהודה שי' סיימאן

- 64המקדש במלוה
הת' חיים שי' נודל
הת' ישראל שי' אוחנה
- 68מתנה ע"מ להחזיר
הת' מנחם מענדל שי' הכהן בראנשטיין
הת' שניאור זלמן שי' רייצעס
- 75מתנה על מנת להחמיר – שיטת אדה"ז
הת' מנחם מענדל שי' פורסטר
הת' דובער שי' פלדמן
- 80קידושין מדין ערב
הת' מנחם מענדל שי' נוגינסקי
הת' יוסף יצחק שי' נוגינסקי
- 86מלוה להוצאה נתנה
הת' שמואל שי' וואלאוויק
הת' מנחם מענדל שי' בליזינסקי
- 91כסף קנין במכר וקידושין
הת' מנחם מענדל שי' הכהן ראדאל
- 94אדם חשוב
הת' מאיר לוי שי' וויינשטיין
הת' דוד שי' סאמיולס
- 97חצי איש
הת' מנחם מענדל שי' היידינגספעלד
- 101ונפשטו לה קידושי בכולה
הת' מרדכי מענדל שי' קדנר
- 105רגלה של זו עולה
ר' ברוך שי' באראדקין
הת' יוסף יצחק שי' הכהן גרימבערג
- 111חציך בחצי פרוטה
הת' יוסף שי' גארדאן
- 115דיחוי בדמים
הת' מאיר לוי שי' וויינשטיין
- 118שתי בנותיך לשני בני
הת' מנחם מענדל שי' היידינגספעלד

שער תורתו של משיח

124 שכר מצוות בעולם הזה

הת' שמואל שי' וואלאוויק

127 מסירות נפש של א"א ע"ה (גליון)

א' מאנש

הוספה

128 The making of "Challenge"

לרגל יובל שנים ליו"ד שבט הגדול ה'תש"ל

משיחות ש"פ שמות, כ"א טבת ה'תשנ"ב

אל הבאים מצרימה" איז בהדגשה אויך דעם זכות צוליב וועלכן אידן זיינען נגאל געוואָרן פון מצרים („שלא שינו את שמם“). און דאָס איז קיין סתירה ניט צו דעם פירוש הפשוט אין „הבאים מצרימה“ (די ירידה אין גלות), ווייל דאָ איז נאָר אַ רמז אויפן טעם פאַרוואָס אידן זיינען דערנאָך נגאל געוואָרן ממצרים — אַז במשך הגלות, אָנהויבנדיק פון תחלתה ווען ס'איז געווען „הבאים מצרימה“, איז „ואלה שמות בני ישראל“, „שלא שינו את שמם“; משא״כ לויטן ערשטן מדרש הנ״ל קומט אויס, ניט בלויז אַז בשב״ל „ואלה שמות בני ישראל“ קומט די גאולה אַ משך זמן לאחרי זה צוויי הונדערט און צען שנים, נאָר נאָכמער — די שמות עצמן נזכרו כאן „על שם גאולת ישראל“, ד.ה. אַז „ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה“ באַ-ווייזן אויף דער גאולה, וואָס דאָס איז לכאורה בסתירה צו פשטות הענין פון „הבאים מצרימה“, די ירידה אין גלות.

אויך דאָרף מען פאַרשטיין: לויטן פירוש המדרש אַז „על שם גאולת ישראל“ אל נזכרו כאן, איז אפילו אויב מאַגע-פינט אַ ביאור ווי „הבאים מצרימה“ איז פאַרבונדן מיט גאולת ישראל — דאָרף מען ערשט האָבן אַ הסברה פאַרוואָס דער פסוק איז דאָס מדגיש: דאָ רעדט מען דאָך איצטער וועגן דער ירידה אין מצרים.

נאָכמער: „על שם גאולת ישראל“ איז כולל אויך — די גאולה העתידה לבוא, ווי עס שטייט אין דעם מדרש האמור בביאור השייכות פון שם יוסף לגאולה, „יוסף ע״ש שעתידי הקב״ה להוסיף ו-

א. אויף „ואלה שמות בני ישראל“ באים מצרימה¹ שטייט אין מדרש² „על שם גאולת ישראל נזכרו כאן“³. און דער מדרש איז דערנאָך מסביר ווי יעדער שם פון די „בני ישראל“ (די י״ב שבטים) איז פאַרבונדן מיט דער גאולה.

פאָדערט זיך גלייך אַ ביאור: אין „הבאים מצרימה“ רעדט זיך בפשטות וועגן דער ירידה פון אידן אין גלות מצרים, ווי עס ווערט דערציילט אין המשך הכתובים והפרשיות, און ערשט אַ ריבוי זמן לאחרי זה איז געווען די גאולה ממצרים (ווי עס רעדט זיך ניט אין אונזער פרשה, ניט אין פרשה של-אחרי⁴ — וארא) נאָר באמצע פרשה של-אחרי⁵ (אין פ' בא): ווי זאָגט דער מדרש אַז „על שם גאולת ישראל נזכרו כאן“, וואָס דאָס איז פונקט פאַרקערט פון „הבאים מצרימה“ וועגן וואָס עס רעדט זיך „כאן“!?

אין אַ צווייטן מדרש שטייט⁶, אַז די גאולה ממצרים איז געווען „בשביל . . . שלא שינו את שמם, ראובן ושמעון נחתין ראובן ושמעון סלקין“. וואָס עפ״ז קען מען זאָגן אַז אין „ואלה שמות בני ישראל“

(1) ריש פרשתנו.

(2) שמו״ר פרשתנו פ״א, ה.

(3) „הוקשה לו שכל פסוקים אלו מיותרים שהרי שמותם כבר מפורשים בסדר ויצא ויגש, ודורש שלכך הוזכרו בריש ספר זה שמדבר בגאולת ישראל אל ממצרים כו״ (פירוש מהרז״ו שם).

(4) להעיר שכל הספר נקרא „ספר ואלה שמות שבו יצאו ישראל מאפילה לאורה“ (ב״ר פ״ג, ה). ובלשונו הרמב״ן (ס״פ פקודי): „ספר הגאולה“.

(5) ויק״ר פל״ב, ה. וש״נ.

משיחות ש"פ שמות, כ"א טבת ה'תשנ"ב

הבאים מצרימה" – „על שם גאולת ישראל נזכרו כאן, געמיינט אויך די גאולה העתידה לבוא.

און וויבאלד אַז אַלע ענינים פון „הבאים מצרימה" און גאולת מצרים ווערן נמשך אויך לאחרי זה, אויך בזמן הזה – כמאחז"ל⁸, „כל המלכויות נקראו על שם מצרים", און מזכירין יציאת מצרים בכל יום⁹, און „בכל¹⁰ דור ודור [וכל יום ויום¹¹] חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא [היום¹²] ממצרים" – לערנט מען דערפון אַרויס, אַז אויך אין דעם איצטיקן גלות דאַרף מען ממשיך זיין „גאולת ישראל", די גאולה האמיתית והשלימה, כדלקמן.

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהק־דים דעם ביאור אין דעם לעצטן משנה בפרק קמא דברכות¹³ (ווי מ'זאָגט עס אויך אין דעם נוסח ההגדה של פסח)¹⁴: „אמר ר' אלעזר בן עזרי' הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר¹⁵ למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ימי חיך הימים כל ימי חיך להביא¹⁶ הלילות,

לגאול את ישראל ממלכות הרשעה כשם שנאל אותם ממצרים, דכתיב' והי' ביום ההוא יוסיף ה' שנית ידו וגו'". לויט דעם ווערט די שאלה נאָך שטאַרקער: ניט נאָר וואָס מ'פאַרבינדט די ירידה אין גלות מצרים („הבאים מצרימה") מיט גאולת מצרים, נאָר מ'פאַרבינדט עס אויך – מיט דער גאולה העתידה לבוא (וואָס קומט גאָר אַ ריבוי זמן לאחרי יציאת מצרים ועאכו"כ לאחרי הירידה במצרים). ובסגנון אחר: וואָס פאַר אַ שייכות האָט „הבאים מצרימה" (די ירידה פון יעקב וכל בניו און טו"ב (17) שנים ישיבה בשלוה, דערנאָך זמן ה' שכחה וכו' וכו' וחרטומי מצרים און פרעה האָבן געפראָוועט הבה נתחכמה וכו' וכו' ביז אידן הייבן אָן גלות מצרים) מיט דער גאולה העתידה לבוא?!

דערצו דאַרף מען אויך פאַרשטיין – ווי דאָס איז בנוגע לכל עניני תורה מלשון הוראה: וואָס איז דערפון דער לימוד און הוראה איצטער, טויזנטער יאָרן לאחרי „הבאים מצרימה" און ל' אחרי יציאת מצרים?

ב. ויש לומר די נקודת ההסברה ב־זה:

דער גאַנצער ענין פון „הבאים מצרימה" איז אין אמת'ן – „גאולת ישראל". און דאָס וואָס בינתיים איז דאָ אַ ירידה איז דאָס בחיצוניות, אָבער בפנימיות איז די ירידה גופא (ניט נאָר בשביל ועל מנת העלי' שבגאולת מצרים, נאָר נאָכ־מער –) אַ חלק פון דער עלי' וגאולה עצמה, ביז – די עלי' פון דער גאולה האמיתית והשלימה. און דערביער זאָגט דער מדרש אויף „ואלה שמות בני"

8) ב"ר פט"ז, ד.

9) משנה ברכות יב, ב. רמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג. שו"ע אדה"ז או"ח הל' ק"ש סי' סז ס"א. – וראה לקמן בפנים.

10) משנה פסחים קטז, ב.

11) הוספת (ביאור) אדה"ז בתניא רפמ"ז. וראה הגשפ"ע לקוטי טעמים מנהגים וביאורים ע' תריח (בהוצאת קה"ת תנשא) בשוה"ג.

12) יב, ב.

13) וכן הוא גם בתוספתא ברכות שם. ספרי

ראה טז, ג. וראה מכילתא בא יג, ג.

14) ראה טז, ג.

15) כ"ה בנוסח ההגדה. שו"ע אדה"ז שם.

16) ובתוספתא שם מוסיף כאן „אלו דברי בן זומא". וראה חסדי דוד לתוספתא שם.

6) ישע"י יא, יא.

7) ראה רד"ק לתהלים יט, ה. ועוד.

משיחות ש"פ שמות, כ"א טבת ה'תשנ"ב

ד. וביאור הענין:

אין דער משנה גיט זיך אַרויס דער גודל העילוי והשבח פון יציאת מצרים, אַז אויך לאַחרי ווי אידן זיינען אַרויס פון מצרים, האָט מען דעם חיוב פון זכירת יציאת מצרים „כל ימי חייד“, סיי בימים און סיי בלילות (כדברי בן זומא), און סיי בעולם הזה און סיי לימות המשיח (כדברי החכמים).²²

דער טעם אויף דעם איז – ווייל (זכירת) יציאת מצרים איז אַ „יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו כו“²³, דעמולט האָט זיך אויפגעטאַן די פתיחת ענין הגאולה²⁴ – אַז אידן זיינען אַרויס פון דעם גדר פון עבדות און געוואָרן בני-חורין בעצם²⁵ „עבדי הם ולא עבדים לעבדים“²⁶, ובאופן פון אַ פעולה נמשכת²⁷ אויף שטענדיק.

ובעבודת האדם²⁸: יציאת מצרים באַ-דייט די יציאה פון (דער) נפש האלקית (פון) מיצרים וגבולים פון דעם מאסר הגוף און עולם הזה בכלל, און ווערן פאַרבונדן און פאַראייניקט מיט דעם אויבערשטן דורך תורה ומצוות. און ווי-באַלד אַז דאָס איז אַן ענין כללי אין גאַנץ תורה און אידישקייט, דעריבער „תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייד“, ביז באופן אַז „בכל דור ודור

וחכמים אומרים ימי חייד העולם הזה כל ימי חייד להביא לימות המשיח“.

זאָגט רש"י: „כבן שבעים שנה – כבר הייתי נראה זקן ולא זקן ממש שבאת עליו שיבה יום שהעבירו רבן גמליאל מנשיאותו ומינו רבי אלעזר בן עזרי' נשיא כדאיתא לקמן בפרק תפלת ה-שחר²⁷, ואותו היום דרש בן זומא מקרא זה“.

וצריך ביאור אין דער שייכות צווישן דעם מאמר מיטן בעל המאמר¹⁸ רבי אלעזר בן עזרי', און די שייכות דערמיט וואָס די משנה איז געזאָגט געוואָרן ביום (אַדער בקשר מיט דעם יום¹⁹) שנתמנה ראב"ע לנשיא²⁰, דמסתבר לומר אַז ווי-באַלד ראב"ע האָט זיך עוסק געווען אין דער סוגיא אין תורה אין דעם טאַג ווען ער איז געוואָרן נשיא, איז דאָס פאַר-בונדן מיט זיין עבודה אַלס נשיא ב-ישראל [נ"ד דער חיוב הקדמה בלימוד התורה בענינים שהזמן גרמא²¹, ויש לומר אַז עדיז איז בנוגע צו יעדער אידן ובפרט בקשר מיט זיין לימוד התורה אין די ענינים שהזמן שלו גרמא] און אויך די שייכות מיט דברי ראב"ע „הרי אני כבן שבעים שנה“, שבעים שנה דוקא.

(17) ברכות כח, א.

(18) ראה לקו"ש חייד ע' 349, וש"נ.

(19) דגם באם מפרשים ש, וחכמים אומרים כו“

אינם מדברי ראב"ע, ונאמרו לפני זה וראב"ע ידע מזה קודם אמירתו (ולכן אמר „ולא זכיתי“, ראה תויו"ט כאן), הרי גילוי דברי החכמים במשנה זו הי' דוקא ע"י מה שאמר ראב"ע ביום שנתמנה לנשיא.

וראה לקמן הערה 32.

(20) ובפרט באם מפרשים ש, וחכמים אומרים וכו“ הוא מדברי ראב"ע בעצמו. וראה חסדי דוד שבהערה 16, שמוכיח כן מלשון התוספתא שבהערה הנ"ל.

(21) רמב"ם הל' ת"ת פ"ד ה"ח. תושו"ע יו"ד

סרמ"ו ס"ד.

(22) וראה לקמן הערה 32, שלכמה מפרשים גם לחכמים מזכירין יצי"מ בלילות, וגם לבן זומא מזכירין יצי"מ לימות המשיח.

(23) חינוך מצוה כא.

(24) ד"ה כימי צאתך תשי"ב פ"ב (ע' 164).

(25) סי' גבורות ה' (להמהר"ל מפראג) פרק סא.

(26) בהר כה, מב. שם, נה. ב"מ י, א.

(27) ראה לקו"ש ח"ה ע' 175.

(28) תניא פמ"ז. וראה תו"א יתרו עא, ג ואילך.

ובכ"מ, וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים כו' ע'

תשכח"ט.

משיחות ש"פ שמות, כ"א טבת ה'תשנ"ב

אָז „כל ימי חיידך” איז כולל – נוסף אויף גאַנץ עולם הזה („ימי חיידך העולם הזה“), אויך – „להביא לימות המשיח”. וואָס דער חידוש אין דעם איז אַ צווייגענדיק-ער:

1) אַ חידוש אין דעם דיין פון זכירת יציאת מצרים – אָז (דער חיוב אויף זכירת יצי"מ) „כל ימי חיידך” – וואָס גייט אויף „ימי חיידך” בעולם הזה ובזמן הזה – איז כולל „ימות המשיח”. ביז אָז דאָס איז נכלל אין דעם זכירת יצי"מ פון „כל ימי חיידך” אין עולם הזה (פאַר ימות המשיח).

והתחברתי עם אנשי החכמה לא זכיתי לדעת הרמז שנרמז בכתוב בחיוב קריאת פרשת ציצית בלילה עד שדרשה בן זומא³⁰ (פיה"מ להרמב"ם ברכות שם). ויש מפרשים, שלכו"ע (גם לכן זומא) מזכירין יצי"מ גם לימות המשיח (שהרי בודאי לא תיעקר מצוה מן התורה ח"ו), והחילוק בין בן זומא וחכמים הוא רק בנוגע להלימוד מ„כל ימי חיידך” (קול הרמ"ז ושושנים לדוד ברכות שם) הובא בתוס' אנשי שם למשניות שם). חסדי דוד לתוספתא ברכות שם. ספרי דבי רב לספרי ראה שם).

וגם לפי הפירוש (ראה רשב"ץ שם. ועוד. וראה תורה שלימה חי"ב מילואים אות ג) שחכמים וכן זומא פליגי להלכה אם מזכירין יצי"מ לימות המשיח – (א) אין הכרח להכריע שדעת רשב"ץ היא כבן זומא, ובפרט באם מפרשים שראב"ע אמר „וחכמים אומרים כו"ו” (כנ"ל הערה 20). (ב) יש לומר אדארכה: לפי נמצא שיצי"מ הוא עד כ"כ עינין אחד עם גאולה השלימה (כדלקמן בפנים) – שאין מה להזכיר אז יצי"מ, ואדרכה – הגאולה עצמה מזכירה על יצי"מ (ראה עד"ו רשב"א לעין יעקב ברכות שם בביאור הטעם שלדעת בן זומא שאין מזכירים יצי"מ לע"ל) אין זה ביטול המצוה). ועוד ועיקר: (ג) בכל אופן, כל משנה זו נאמרה כיום שנתמנה ראב"ע לנשיא (כשאמר „הרי אני כבן שבעים שנה“).

וכן מובן גם לפי פירוש המפרשים שחכמים חולקים על בן זומא בנוגע לזכירת יצי"מ בלילות (ראה נ"כ המשנה – רע"ב, תויו"ט, ועוד. אנציק-לופדי' תלמודית שם ע' ר, וש"ל, 2), שיש לומר בזה בג' אופנים הנ"ל. וראה לקמן הערה 44.

וכל יום ויום חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים³¹.

ובפרטיות זיינען אין דעם פאַראַן דריי שלבים ודרגות:

(א) מזכירין יציאת מצרים „בכל יום ויום” („הימים”): ווען ס'איז מאיר דער אור ה' („ויקרא אלקים לאור יום³⁰”), דאַרף בפשטות זיין דער „לראות את עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים”, די עבודה פון אַ אידן צו אַרויסגיין פון מצרים וגבולים.

(ב) נוסף אויף דעם קומט צו דער חידוש, אָז „מזכירין יציאת מצרים ב־לילות”, ווי בן זומא דרשנ'ט פון פסוק „למען תזכור את יום צאתך מארמ"צ כל ימי חיידך . . . כל ימי חיידך להביא ה־לילות” – אַז אפילו אין זמן פון לילה וחושך, ווען עס איז גיט מאיר דער אור ה', ביז אפילו אין דעם לילה פון גלות³¹, קען און דאַרף אויך זיין „יציאת מצרים”.

(ג) די חכמים טוען אויף נאַכמעריג³²,

29) ואולי אפ"ל שבתניא שם מפרש דהמשנה דפסחים „(בכל דור ודור חייב כו"ו) משלימה המשנה דספ"ק דברכות שצ"ל זכירת יצי"מ ככל יום (ראה הגש"פ שבהערה 11).

30) בראשית א. ה.

31) ראה זח"ג סו, ריש ע"ב: בלילה . . בגלותא. וראה גם זח"ב סג, ב. ח"ג כב, א. רלח, ב. תקי"ז – חכ"א (מט, ב). וראה תו"א מג"א צד, ד. לקו"ש ח"ז ע' 41.

32) לפי הפירוש שהם מוסיפים על בן זומא, ולכו"ע מזכירין יצי"מ בלילות (וכל פלוגתתם אינה בגוף הדין רק במשמעות הכתוב „כל ימי חיידך” – ראה רשב"ץ ביבין שמועה על הגש"פ כאן. ובה פסח על הגש"פ. של"ה מס' פסחים קנח, א. צל"ה ופנ"י ברכות שם. ועוד. וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' יז. אנציקלופדי' תלמודית ערך זכירת יצי"מ ע' רא, וש"נ). והפירוש בדברי ראב"ע „לא זכיתי” לפי פירוש זה הוא – „אע"פ שהשתדלתי

משיחות ש"פ שמות, כ"א טבת ה'תשנ"ב

כללות ענין הגאולה, די פתיחת הצינור אויף אַלע גאולות (אויך פון די שפע-טערדיקע גלויות), כולל די גאולה ה-עתידה²⁴.

נאָכמער: אילו זכו, וואָלט יציאת מצרים געווען די גאולה שלימה שאין אחרי' גלות, באופן פון „ה' ימלוך ל- עולם ועד“, ווי אידן האָבן געזאָגט אין שירת הים³³, וואָרום מען וואָלט דעמולט גלייך אַרײַן אין ארץ ישראל בגאולה השלימה³⁴. נאָר היות עס האָבן זיך „אַרײַנגעמישט“ זייטיקע ענינים, איז דאָס ניט אַרויס בפרעל.

עפ"ז יש לומר, אַז אַמיתית הענין פון יציאת מצרים איז – „ימות המשיח“, די גאולה האַמיתית והשלימה, און אַמיתית ופנימיות הענין פון ימות המשיח איז גאולה מצרים. נאָר בנוגע לפרעל – צוליב זייטיקע סיבות – איז דאָ צווישן זיי אַ הפסק זמן (בחיצוניות), ביז די גאולה השלימה קומט בפרעל. אָבער אויך די גאַנצע צייט בינתיים (צווישן גאולה מצרים און די גאולה השלימה) – „כל ימי חיך“ (בעולם הזה) – דאַרף זיין „תזכור את יום צאתך מארץ מצרים“ [ביז אַז „כל הימים מימי גאולה הראשונה מגלות מצרים עד גאולה העתידה בב"א הם ימי צאתך מארץ מצרים“²⁴]; והיות אַז יציאת מצרים איז בפנימיות דער ענין פון „ימות המשיח“, דעריבער איז זכירת יצי"מ „כל ימי חיך“ כולל במילא אויך „(להביא ל)ימות המשיח“³¹.

דער חידוש אין דעם איז נאָך גרעסער:

2) אע"פ³³ וואָס בימות המשיח (אין אַ מצב של גאולה) איז לכאורה ניט שייך דער ענין פון זכירת הגאולה³⁴, אויך דאָן וועט מען מזכיר זיין יציאת מצרים. און נאָכמער: אע"פ וואָס די גאולה ה-אַמיתית והשלימה איז שלא בערך צו גאולה מצרים, זיינענדיק אַ גאולה שאין אחרי' גלות³⁵, און דעמולט וועט זיין „ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ“³⁶, די יציאה וגאולה שלימה פון אַלע מיצרים וגבולים, משא"כ גאולה ויציאת מצרים איז דאָך געווען אַ גאולה שיש אחרי' גלות, און ניט אַ גאולה שלימה, וואָרום „הרע שבנפשות ישראל עדיין הי' בתקפו" (און דעריבער האָט גע-דאַרפט זיין „כי³⁷ ברח העם“) – פונ-דעסטוועגן מזכירן יצי"מ אויך לימות המשיח.

והיות אַז מ'וועט דעמולט מזכיר זיין יצי"מ, איז אַ ראי' אַז דאָס איז צוליב אַ תועלת – צוליב דער מעלה און דעם חידוש וואָס יצי"מ וועט אויפטאָן אויך דעמולט, כדלקמן.

ה. ויש לומר דעם ביאור בזה:

בגאולת מצרים איז נתחדש געוואָרן

33) ראה רד"ה כי בחפזון תש"ח (ע' 151).

34) ודוקא בעת הגלות והשעבוד מזכירנו ענין הגאולה לשתי פנים: הא' להלל ולשבח להשי"ת על העבר אשר גאלנו וגאל את אבותינו, והב' שעי' זכירה זו מתחוק התקוה והבטחון הגמור בהשי"ת על הגאולה העתידה לבוא (שם).

35) ראה מכילתא בשלח טו, א. הובא בתוד"ה ה"ג ונאמר – פסחים קטז, ב. ועוד.

36) זכרי' יג, ב.

37) בשלח יד, ה.

38) תניא פל"א. וראה ד"ה כימי צאתך תש"ח

פ"ג (ע' 167).

39) בשלח טו, יח. וראה לקו"ש חל"א ע' 77 ואילך.

40) זח"ג רכא, א. וראה גם עירובין נד, א. שמו"ר רפ"ב.

41) להעיר גם, שבהבטחת הקב"ה ליעקב על גאולת מצרים אמר לו „ואנכי אעלך גם עלה“ (ויגש

מד, ד), „היינו ב' עליות . . כי עלי' זו השני' היא

1. דערמיט איז פֿארשטאָנדיק די הוספה און דער חידוש פון די חכמים לגבי בן זומא: "נוסף אויף דברי בן זומא, אַז מ'האָט דעם ענין פון יציאת מצרים, כל ימי חייך" אויך, "בלילות", אין דעם לילה פון גלות – זיינען די חכמים מחדש, "כל ימי חייך להביא ל- ימות המשיח", אַז "כל ימי חייך" בעולם הזה (סיי בימים און אפילו בלילות, אין חושך הגלות) האָט מען נוסף אויף דער דרגא פון יציאת מצרים (א גאולה שאי-נה שלימה, ווי דאָס איז דעמולט געווען בגלוי), אויך די דרגא פון (יציאת מצרים ווי דאָס איז באמת) "ימות המשיח", די גאולה שלימה שאין אחר'י גלות.

ולהוסיף בדיוק הלשון, להביא לימות המשיח" (און ניט, "לרבות" וכיו"ב כרגיל), אַז די עבודה פון (זכירת) יצי"מ "כל ימי חייך" בעולם הזה (א) ברענגט אַריין ימות המשיח אין עולם הזה איצטער⁴⁵, ביז נאָכמער (ב) אַז דאָס

עפ"ז איז אויך מובן פֿארוואָס מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח (אעפ"פ וואָס דעמולט וועט מען שטיין אין אַ מצב של גאולה, און אַ גאולה שלא בערך צו גאולת מצרים) – ווייל: (א) יציאת מצרים איז די התחלה און (נאָכ-מער –) די פנימיות פון ימות המשיח, און (ב) יציאת מצרים טוט אויף אַ חידוש אין ימות המשיח, אַז מ'האָט אויך די מעלה פון יצי"מ (ווי דאָס איז געווען בפועל, צוליב דעם וואָס לא זכו אַז דאָס זאָל גלייך זיין די גאולה שלימה) – די מעלה פון, אַתכפיא סט"א, וויבאַלד אַז דער רע איז נאָך געווען בתקפו (כנ"ל)⁴².

אַבער די זכירה פון יצי"מ לע"ל איז נאָר בדרך, "טפל" (ש,תהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל ל⁴³), ווייל דער עיקר גילוי דעמולט איז פון דער גאולה השלימה, שלמעלה מכל מדידה והגבלה, נאָר צוזאַמען דערמיט איז מען מזכיר יצי"מ (בדרך טפל) ווייל די מעלה פון דער גאולה השלימה ל- מעלה מכל מדידה והגבלה לגמרי (ב-אופן פון, "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", "אתהפכא"⁴²), ווערט נמשך אין דער מדידה והגבלה פון "כל ימי חייך" במציאות העולם הזה (די מעלה פון אַתכפיא אין גאולת מצרים). משא"כ אויב מ'וואָלט דעמולט ניט מזכיר געווען יצי"מ, וואָלט מען געקענט מיינען אַז די גאולה איז אָפגעטיילט פון "כל ימי חייך" אין עולם הזה.

44) זהו לפי הפירוש שחכמים מוסיפים על בן זומא (כנ"ל הערה 32). ולפי הפירוש שחכמים חולקים על בן זומא בנוגע לזכירת יצי"מ בלילות (הרי נוסף למ"ש בהערה הנ"ל) – ראה סידור האריז"ל בהגש"פ כאן, שלדעת חכמים אין כח בזמן הזה לברר הלילות, ובמ"א נתבאר (לקו"ש ח"ג ע' ג' 1016) שתוכן הפלוגתא הוא בנוגע ליצי"מ בפנימיות (יציאה גם ממצרים וגבולים דקדושה) גם במצב דלילות, שבזמן הזה אין כח לזה לרוב בנ"א, והכח לזה יהי' דוקא לימות המשיח, ולכן ס"ל לחכמים שדוקא לימות המשיח מזכירין יצי"מ בלילות. משא"כ בן זומא, שהי' למעלה מעולם (ראה ב"ר פ"ב, ד), הי' בכחו לברר הלילות גם בזמן הזה. ועפ"ז נמצא שצאל בן זומא – ע"י ראב"ע שהביא דבריו – הי' מעין המצב דימות המשיח. ובכחו של ראב"ע הנשיא לחבר שניהם – שגם בזמן הזה (אצל כל ישראל) יהי' המצב של ימות המשיח, כדלקמן בפנים.

45) כן שמעתי מאמרו ז"ל (ראה שיחת ליל ב' דחגה"פ תשי"ט). וראה גם שיחת ליל ב' דחג הפסח

רומזת על גאולה העתידה להיות בב"א (תו"א ריש פרשתנו). וכן בפרשתנו ג, יד, אמר לו ענין הגאולה האחרונה כפירוש רש"י שם" (תו"א שם).

42) ראה ד"ה כימי צאתך שם. סה"מ מלוטט ח"ב ע' מ ואילך. לקו"ש חט"ו ע' 125 ואילך. ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 569 ואילך.

43) ברכות יב, טע"ב.

משיחות ש"פ שמות, כ"א טבת ה'תשנ"ב

— אַז ווי אַ איד לעבט „כל ימי חייד“ אלס אַ נשמה בגוף בעוה"ז הגשמי וה- חומרי און אין זמן הגלות, זאָל ער קענען אַרויסגיין פון מיצרים וגבולים, און נאַכמער — שטיין אין אַ מצב פון ימות המשיח.

און דעריבער איז דוקא ביום שעלה לנשיאות האָט ראב"ע זיך עוסק געווען אין דער סוגיא פון „מזכירין יציאת מצרים“, ביז אויך „בלילות“ און „להביא לימות המשיח“.

ח. ויש לומר אַז דאָס איז פאַרבונדן דערמיט וואָס ראב"ע האָט מקדים גע- ווען „הרי אני כבן שבעים שנה כו“:

די גמרא דערציילט⁴⁷ אַז ראב"ע האָט געזאָגט „הרי אני כבן שבעים שנה ולא בן שבעים שנה“, ווייל ער איז דעמולט געווען נאָר בן י"ח שנה⁴⁸, און „אתרחיש ל"י ניסא ואהדרו תמני סרי דרי חירותא“. און דאָס האָט באַוויזן אַלעמען אַז ראב"ע איז ראוי צו זיין דער נשיא, האַבנדיק „שערות לבנות של זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן“⁴⁹.

דערפון קומט אויס אַז די שלימות פון נשיאות איז פאַרבונדן מיט דעם מספר פון שבעים שנה דוקא, ועד כדי כך אַז ביז דעמולט איז געווען אַ מצב ווען ניט קוקנדיק אויף אַלע מעלות פון ראב"ע, „דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא“⁵⁰, איז „לא זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות עד שדרשה בן זומא“,

ברענגט⁵¹ בפועל אין „ימי חייד“ די שלימות פון ימות המשיח (לשון רבים, כולל אַלע תקופות בזה"י) בגאולה ה- אמיתית והשלימה.

ן דערפון איז מובן אַז דברי החכמים איז ניט בלויז הלכתא למשיחא, נאָר אין דעם איז אַ נפק"מ אין דער עבודה פון אַ אידן (אויך) בזמן הזה (פאַר ביאת המשיח בפועל), אַז אין זיין זכירת יצי"מ ווייסט ער אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט „להביא לימות המשיח“.

ז. עפ"ז וועט מען פאַרשטיין די שייכות פון דער משנה מיט רבי אלעזר בן עזרי' וואָס איז ביום זה געוואָרן דער נשיא:

דער אויפטו פון אַ נשיא בישראל (נשיא מלשון התנשאות) איז צו פאַר- בינדן און פאַראייניקן „כל ימי חייד“ פון יעדער איד און אַלע אידן — „כל ימי חייד“ הגשמיים בעולם הזה ובפרט בזמן הגלות („לילות“) — מיט גאולה (יציאה ממצרים וגבולים) בכלל, ובפרט מיט ימות המשיח, די גאולה האמיתית והשלימה, שאין אחרי' גלות; דוקא ער האָט בכח צו מחבר ומאחד זיין גלות מיט גאולה, ובפרטיות יותר — מחבר זיין יציאת מצרים און ימות המשיח (ווי זיי שטייען מיט אַ הפסק פון גלות בינתיים), „תזכור את יום צאתך ממצרים כל ימי חייד . . להביא לימות המשיח“

תרצ"ט (ספר השיחות ה'תרצ"ו — חורף ה'ש"ת ע' 323).

46 ראה שיחת ליל ב' דהג הפסח תש"ג (ע' 73) ב' פירושים ב, להביא לימות המשיח: (א) כפשוטו, שמיח יבוא. וצריכים להתבונן מה יהי המצב של כל דבר בעוה"ז בימות המשיח. (ב) שהכוונה והתכלית של כל העבודה בימי הגלות היא „להביא לימות המשיח“.

47 ראה גם לקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך. ובכ"מ.

48 ולפי הירושלמי (ברכות פ"ד סוף ה"א) — בן שש עשרה שנה. ולגירסת האבודרהם — בן י"ג שנה.

49 פרש"י ברכות שם (ד"ה לית לך חירותא). וראה לקו"ש ח"ז ע' 123 ואילך. שיחת אחש"פ תשמ"א. ש"פ ראה תשמ"ב. ועוד.

50 ברכות כז, סע"ב.

משיחות ש"פ שמות, כ"א טבת ה'תשנ"ב

ב„אותו יום“ ווען ראב"ע איז געוואָרן נשיא.

והביאור בזה:

שבעים שנה איז אַ שלימות אין חיי האדם – כמ"ש⁵¹, „ימי שנותינו בהם שבעים שנה“. די שלימות באַשטייט דערפון, אַז דער אדם דערגרייכט דעמולט צו דער עבודה פון בירור כל השבע מדות ווי זיי שטייען בשלימות, שבע כלול מעשר (= שבעים). ובפרטיות יותר – גיט מען דעם אדם „שבעים שנה“ בכדי צו טאָן די עבודה פון בירור השבע מדות ווי זיי זיינען זיך מתלבש למטה, אין דער נפש הבהמית („ימי שנותינו בהם“, „בהם“ לשון בהמה) און פון לעו"ז בכלל (ובכללות – די שבעים אומות העולם), און דורך דער עבודה דערגרייכט ער די שלימות פון שבעים, בחי' עי"ן דקדושה, ראי' אין אלקות, ביז די שלימות בזה לעתיד לבוא⁵².

ועד"ז י"ל בנוגע צו „הרי אני כבן שבעים שנה“ פון ראב"ע הנשיא: בכדי צו ווערן אַ נשיא האָט ער געדאַרפט דערגרייכן די שלימות פון „(כ)בן שבעים שנה“, דער בירור פון עיני ה' עולם (וועלכע טיילן זיך אויף שבעים, שבעים אומות וכו'). און דאָס האָט אים געגעבן דעם כח אַז ביי אים זאָל ווערן „זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות“, אַז מ'זאָל קענען אויפטאָן דעם ענין פון יציאת מצרים (די גאולה ממצרים וגבולים) אפילו שטייענדיק אין אַ מצב של תחתון („לילות“), נוסף אויף דער עבודה בזה בכל יום ויום, ביז אויך – „כל ימי חיך

להביא לימות המשיח“⁵³, (מעין) דעם עילוי פון דער גאולה השלימה⁵⁴, ווען עס ווערט (שלימות הבירור פון אַלע שבעים אומות כו', און) דעם גילוי פון שבעים⁵⁵, עי"ן דלמעלה, „והיו עיניך רואות את מוריך“⁵⁶, ובאופן אַז אלקות שטייט בגלוי בכל העולם, „ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר“⁵⁷.

ויש לקשר זה אויך מיט שמו פון רבי אלעזר בן עזרי' – וואָס כשמו כן הוא: „אלעזר“ אותיות אל-עזר, און „עזריה“ אותיות עזר י-ה. און „אלעזר בן עזרי'“ איז דער חיבור פון שניהם יחד [באופן אַז דער עיקר איז עזרי', און אלעזר איז מקבל פון (בן) עזרי', אַדער אַז דער עיקר איז אלעזר און ער איז „בן עזרי'“, דער המשך פון עזרי', ויפה כח הנון מכת האב"ש, אַדער ע"ד דעם פירוש אין „בן

53) ולהעיר מיחוס ראב"ע שהוא „עשירי לעזרא“ (ובירושלמי יבמות פ"א ה"ו, שהעיד עליו ר' דוסא בן הרכינס ש, עיניו „כלומר מראיתו ותואר פניו“ – פני משה) דמיון לדידי“ (לעזרא), והרי בנוגע לעזרא איתא במדרש (הובא בפרש"י יחזקאל מג, יא. פתיחת התוי"ט למס' עדיות. וראה ברכות ז, סע"א) דראוי הוי' הבנין השלישי להיות בעת שעלו מבבל אלא שגרם החטא (ע"ד שהי' בזמן יצי"מ, כנ"ל ס"ה).

54) ראה קול סופר על המשנה ברכות שם (יב, סע"ב), שמפרש „זכיתי" מלשון „זכו“, ע"פ מאתחיל (סנהדרין זח, א) עה"פ (ישע"י ס, כב) „בעתה אחישנה“ – „זכו אחישנה“, ע"ד שאמר הקב"ה „נצחוני בני נצחוני“ (כ"מ נט, ב), „וזה זכר, אם גיעו בני ישראל למדרגה לנצח בנצחונם את השכינה ע"ד מי מושל בי צדיק, הקב"ה גוזר גזירה והצדיק מבטלו (ראה מו"ק טז, ב), אז אחישנה“.

55) להעיר מדברי ראב"ע שימות המשיח שבעים שנה (סנהדרין זט, א).

56) ישע"י ל, כ.

57) שם מ, ה.

58) שבועות מח, סע"א. וש"נ.

51) תהלים צד"ק, יו"ד.

52) ראה בכל זה – ספר הערכים תב"ד מערכת אותיות – אות עי"ן ע' רפט ואילך. קובץ י"א ניסן שנת הצדיק עה"פ ימי שנותינו בהם שבעים שנה (ע' 87 ואילך). וש"נ.

משיחות ש"פ שמות, כ"א טבת ה'תשנ"ב

איו הלכה כשמאי דוקא לע"ל⁶¹). משא"כ בא רב"ע איז געווען די הנהגה בהתאם ווי דאָס איז בעולם הזה בזמן הזה, אַז אפילו אין אַ וועלט פון מיצרים וגבולים און פון העלמות והסתרים, ביז אין אַ מצב פון חושך הגלות („לילות“), וואו עס קען זיין אַ מציאות פון „אין תוכו כברו“, קען מען אויפטאָן דעם ברור ועלי פון „יציאת מצרים“⁶². און דעריבער איז „באותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס“, וואָס דאָס איז דער ענין הנשיא צו מרבה זיין תלמידים בישראל.

וואָלט מען געקענט מיינען, וויבאַלד אַז רב"ע לאָזט אַריין אויך אַזאַ תלמיד וואָס „אין תוכו כברו“, קען מען מיט אים נאָר אויפטאָן אַ גאולה שאינה שלימה (באופן של „אתכפיא“ דערפאַר וואָס דער רע איז נאָך בתקפו), וואָרום די גאולה שלימה איז תלוי אין דעם אַז עס זאָל זיין דוקא אַלץ „תוכו כברו“ (ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ); זיינען די חכמים ממשיך און מוסיף – אַז „כל

חורין“, אַז זיין מציאות איז אין אַ מעמד ומצב פון חירות, ועד“ז בנדוד, אַז די מציאות פון „אלעזר“ איז אין אַ מצב פון „עזריה“.

דאָס הייסט, אַז רבי אלעזר בן עזריה האָט אַן עזר מיוחד פון דעם אויבער-שטן, און ווי דער אויבערשטער שטייט למעלה מעולם – סיי פון שם אל- (אלעזר), און סיי פון שם ייִה (עזריה), וואָס ביידע נעמען באַווייזן אויף אַ דרגא שלמעלה מסדר השתלשלות, ועאכו"כ „אלעזר בן עזריה“ – שניהם יחד, און פון דאָרטן באַקומט ער עזר מהקב"ה צו זיין אַ נשיא און געבן כח אידן צו טאָן די עבודה פון „יציאת מצרים“, „בימים“, „בלילות“, ביז בימות המשיח ביז „להביא לימות המשיח“.

ט. ולהוסיף, אַז דער אויפטו הנ"ל פון רב"ע אַלס נשיא איז אויך מרומז אין דעם סיפור אין גמרא'י, אַז „באותו היום (ווען רב"ע איז געוואָרן נשיא) סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס, שהי רבן גמליאל מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש, ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי כו“⁶³.

באָ רבן גמליאל איז געווען דער סדר הנהגה מעין דלע"ל, ווען „ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ“, אַז „לא יכנס לבית המדרש“ אַ תלמיד שאין תוכו כברו, ווייל מצד דרגת הקדושה פון לע"ל איז ניטאָ קיין אַרט אויף אַן ענין של היפך (ע"ד די הנהגה פון שמאי, מלשון „השם אורחותיו“⁶⁴, וואָס דערפאַר

61) ראה מדרש שמואל לאבות פ"ה מ"ט. מקדש מלך לזח"א יו, ב. לקו"ת קרח נד, סע"ב ואילך. תוספות חדשים לאבות בתחלתו. – וראה בארוכה סה"ש תנשיא ח"ב ע' 570 ואילך.

62) ולהעיר שלפי הפירוש בסידור האריז"ל הנ"ל (הערה 44), בן זומא וחכמים הם ע"ד ב"ש וב"ה (ראה שיחת ליל ב' דחגה"פ תש"ד – ע' 89), שעבודת ב"ש היא שלא תהי' יניקת החיצונים (מעין המצב דלע"ל), ועבודת ב"ה היא לפעול ולברר גם במקום שיש יניקת החיצונים (עיקר העבודה בזמן הזה, ובפרט בזמן הגלות), ע"ד החילוק בין בן זומא ש, מזכירין יצי"מ בלילות, כי בכחו לפעול יצי"מ גם בעת חושך הלילה, והחכמים דס"ל שאין כח לברר הלילות בזמן הזה, רק בימות המשיח (ועפ"ז תבנן השייכות בשיחה הנ"ל דבן זומא וחכמים לב"ה וב"ש). וי"ל שע"י רב"ע נמשך הכח „להביא לימות המשיח“ גם בלילות בזמן הזה, כבהערה הנ"ל.

59) ולהעיר מהב' דיעות בהמשך הגמרא כמה ספסלי אתוספו – ארבע מאה ספסלי או שבע מאה ספסלי (שהוא שבעים כלול מעשר).

60) מו"ק ה, סע"א. וש"נ. לקו"ת שה"ש מה, סע"ב ואילך. ובכ"מ.

משיחות ש"פ שמות, כ"א טבת ה'תשנ"ב

וע"פ הכלל הנ"ל פון „נעוץ סופן ב- תחלתן ותחלתן בסופן" האָט עס אַ שיי- כות מיט סיום הש"ס – סיי אין גמרא⁶⁷: „כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב, שנאמר⁶⁸ הליכות עולם לו א"ת הליכות אלא הלכות", אַז אין „הליכות עולם" איז מען ממשיך הלכות התורה, ביז די דרגא פון עוה"ב (כולל – בפירושו⁶⁹ עולם התחי' לעתיד לבוא): און סיי אין משניות⁷⁰ – „לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום שנאמר⁷¹ ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום" (און אויך דער סיום פון גמרא ברכות עצמה איז מיט דעם פסוק), אַז דער אויבערשטער גיט עוז צו אידן (ע"ד „אלעזר בן זורי", אל-עזר בן עזר י"ה), אין עוז אלא תורה⁷², ביז אַז עס ווערט „ה' יברך את עמו בשלום", וואָס שלימות ענין השלום (בעולם) איז אין דער גאולה האמיתית והשלימה (כמבואר⁷³ בענין „פדה בשלום נפשי"⁷⁴).

יא. ע"פ הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק דער ביאור אין דברי המדרש „ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה – על שם גאולת ישראל נזכרו כאן", אע"פ וואָס בפשטות רעדט זיך עס וועגן די ירידה פון „הבאים מצרימה":

„מזכירין יציאת מצרים בלילות" באַ-

ימי חייך" איז כולל נוסף אויף „לילות", אויך „להביא לימות המשיח" – אַז אויך איז אַ מצב פון גלות (וואו ס'איז דאָ אַ מציאות פון „אין תוכו כבר") קען מען אויפטאָן די גאולה שלימה.

און דאָס איז מרומז אין דעם וואָס „ואף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת", אַז (ראב"ע טוט אויף אַז) אויך ר"ג – וואָס דרגת עבודתו איז פאַרבונדן מיט ימות המשיח (כנ"ל) – איז מסכים ומסייע צו דעם סדר ההנהגה פון ראב"ע, אַז „נתנה להם רשות לתלמידים ליכנס לבית המדרש".

י. ויש להוסיף ביאור אויך אין דעם וואָס די משנה הנ"ל איז אין סוף פרק קמא פון מסכת ברכות: די התחלה פון (פרק ראשון) מסכת ברכות איז „מאימתי קורין את שמע בערבין", וואָס דאָס באַדייט (בעבודה רוחנית) די פעולה פון קריאת שמע (קבלת עול מלכות שמים⁶³, ובאופן פון „מאימתי" מלשון אימה⁶⁴) אפילו „בערבין", אין חושך הלילה וה- גלות: און דאָס איז דער תוכן בסוף ה- פרק – וואָס „נעוץ סופן בתחלתן"⁶⁵ – אַז „מזכירין יציאת מצרים בלילות" (ב- קריאת שמע), וואָס יציאת מצרים איז „דבר אחד ממש"⁶⁶ מיט קריאת שמע, „ולכן תקנו פ' יציאת מצרים בשעת ק"ש דוקא אף שהיא מצוה בפני עצמה ולא ממצות ק"ש כו"⁶⁶.

67 מס' נדה.

68 תבוק ג, ו.

69 ראה רע"ב לסנהדרין ר"פ חלק. מדרש

שמואל על מס' אבות בתחלתו.

70 מס' עוקצין.

71 תהלים כט, יא.

72 ראה ויק"ר פלא"ה. ה. יל"ש בשלח רמז

רמד. שהש"ר פ"ב, ג (ג). מדרש תהלים ל, ג. ועוד.

וראה לקו"ש תחי' ע' 444 הערה ד"ה זה.

73 שע"ת לאדהאמ"צ נו, א.

74 תהלים נה, יט.

63 ברכות רפ"ב.

64 כפירוש ר"א המלאך בעת למדו משנה זו עם רבינו הזקן (ראה גם סה"ש תשי"ד ע' 66. סה"מ תשי"י ע' 138). – וכהפס"ד שק"ש צ"ל „בכוונה באימה ובראה ברתת ובזיעה" (שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס סא. ועד"ז בטושו"ע שם. וראה לקו"ש חכה"ע' 71 בהערות).

65 ס' יצירה פ"א מ"ז.

66 תניא ספמ"ז.

משיחות ש"פ שמות, כ"א טבת ה'תשנ"ב

קיים – איז „ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה“ מוסיף נאָכמער, אַז „על שם גאולת ישראל נזכרו כאן“; נוסף אויף דעם וואָס אידן בלייבן גאַנץ אַלס נשמות בגופים בחיים גשמיים וחיים רוחניים גם יחד, אַ נשמה בריאה בגוף בריא, בתכלית השלימות, שטייען זיי אין אַ מצב (ניט נאָר וואָס פירט צו דער גאולה, נאָר נאָכמער – אַ מצב פון) „גאולת ישראל“, ביז – „כל ימי חייד להביא לימות המשיח“. וכדלקמן.

יב. דערמיט קען מען אויך פאַר-שטיין די שייכות פון פ' שמות מיט כ"ף טבת⁷⁷, דער יום ההילולא פון דעם רמב"ם⁷⁸, וואָס קומט אויס אַלעמאַל כסמיכות צו פ' שמות, ובשנה זו – קומט עס אויס בערב שבת פ' שמות.

ובפרט ע"פ הידוע, אַז די אכילה פון דעם שבת קומט דורך דער עבודה ו-טירחא בערב שבת, כמאחז"ל⁷⁹, „מי ש-טרח בערב שבת יאכל בשבת“, איז פאַר-שטאַנדיק אַז ס'איז דאָ אַ שייכות צווישן דעם יום ההילולא פון דעם רמב"ם מיט דער פרשה אין תורה פון דעם שבת, פ' שמות. און נאָכמער: די „אכילה“ פון דעם שבת קומט דורך דער עבודה (טירחא) פון דעם (יום ההילולא של הרמב"ם בערב שבת.

דער ענין אין דעם:

באָ דעם רמב"ם זעט מען בגלוי ווי זייענדיק אין אַ מצב פון „הבאים מצרימה“ האָט ער דאָרט אויפגעטאָן (באופן השייך בזמנו) דעם ענין פון

דייט אַז דער אמת'ער ענין פון „הבאים מצרימה“, די ירידה אין חושך הגלות („לילות“), איז – „גאולת ישראל“ („יציאת מצרים“), ביז – „להביא לימות המשיח“ (דער ענין אמיתי פון יציאת מצרים), כנ"ל. און דעריבער איז „על שם גאולת ישראל נזכרו כאן“ – ווייל די כוונה איז, אַז אין דעם מצב פון „הבאים מצרימה“, אין מצרים וגבולים, זאָל מען אויפטאָן און מגלה זיין ווי דאָס איז (ניט נאָר בשביל הגאולה, נאָר אַז דאָס גופא איז) „על שם“ גאולת ישראל, ביז (על שם) די גאולה האמיתית והשלימה.

ולהוסיף, אַז „בני ישראל הבאים מצרימה“ זיינען געווען „שבעים נפש“⁷⁵. ויש לומר אַז אין דעם איז מרומז ווי די עבודה באַשטייט אין דעם אַז אויך אין „הבאים מצרימה“, אין גלות צווישן די שבעים אומות (וואָס זיינען כנגד די שבעים נפש⁷⁶), זאָל מען מגלה זיין „גאולת ישראל“. וואָס דער כח אויף דאָס אויפטאָן קומט פון די „שבעים נפש“ („יוצאי ירך יעקב“⁷⁵), ע"ד ווי ראב"ע „כבן שבעים שנה“ גיט דעם כח אויף „מזכירין יצי"מ בלילות“ ביז „להביא לימות המשיח“, צו דערגרייכן דעם עי"ן רבתי פון קריאת שמע (וואו מ'איז מזכיר יצי"מ)⁷².

און דערפון איז מובן אויך דער לימוד פון דעם מדרש צו אידן: מזאָל וויסן זיין, אַז אפילו זייענדיק אין גלות, איז נוסף אויף דעם אַז אידן בלייבן קיים בתכלית השלימות כמובן ופשוט, וכמרומו אויך בסוף פ' ויחי – „ויחנטו אותו ויישם בארון במצרים“, וואָס „ויחנטו“ איז בכדי דער גוף זאָל בלייבן

77) כדברי הש"ה (חלק תושב"כ ר"פ וישב – רצו, א), ש„המועדים של כל השנה . . . בכולן יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן כו“.

78) ראה לקו"ש חכ"ו ע' 26. וש"נ.

79) ע"ז ג, סע"ב.

75) פרשתנו א, ה.

76) ראה פרש"י האיזנו לב, ח.

הויבנדיק פון דעם שולחן ערוך וכו') זיינען מיוסד אויף ספר הרמב"ם.

דאָס הייסט, אַז דער רמב"ם האָט אויפגעטאָן אַז אויך אין אַ מצב פון „לילות“, „ערבין“ אין מצרים כפשוטו (און מצרים מלשון מיצרים וגבולים) – זאָל זיין „יציאת מצרים“, „גאולת ישראל“ (בדוגמא ווי רבינו הקדוש האָט אויפגעטאָן דורך חיבור המשניות⁸², „כדי שלא תשתכח תורה שבע"פ מישראל"י⁸¹, כמרומז אויך אין התחלת המשנה „מאימתי קורין את שמע בערבין“, „מוכירין יצי"מ בלילות“, כנ"ל).

און נאָכמער: נוסף אויף „מוכירין יצי"מ בלילות“, האָט דער רמב"ם אויך אויפגעטאָן דעם ענין פון „כל ימי חיך להביא לימות המשיח“ – כידוע אַז דער ספר הרמב"ם אין כולל אַלע הלכות התורה, אויך די הלכות השייכות לזמן שבית המקדש קיים, און אויך – די הלכות פון ימות המשיח (בסיום ספרו), וועלכע ווייזן אָן צו אידן די הלכות פאַרבונדן מיט ימות המשיח, ווי מ'דאַרף זיך דערצו גרייטן, און דער סדר בפועל ווי עס קומט די גאולה האמיתית והשלימה.

ולהוסיף, אַז דער רמב"ם האָט גע- לעבט שבעים שנה⁸³, „ימי שנותינו בהם שבעים שנה“, וואָס באַווייזט אַז ביי אים

82) והרי ספר הרמב"ם הוא „בלשון קצר וצח כלשון המשנה“ (הקדמת הכס"מ לספר היד).

83) סדר הדורות ד"א תקקז". שם הגדולים להחיד"א מערכת גדולים ערך רמב"ם בסופו. – ולהעיר שהרמב"ם חי ע' שנה פחות פ"ג יום (סה"ד שם, ממאור עינים ספכ"ה) – פ"ג יום בין הסתלקותו בכ"ף טבת ליום הולדתו בערב פסח. ואולי יש לומר, שפ"ג יום אלו נשלמו ע"י הפ"ג הלכות שבספר משנה תורה (כמ"ש הרמב"ם בסוף מנין המצוות ע"ס ההלכות שבהקדמת ספרו).

„גאולת ישראל“, סיי אַ גאולה רוחנית בערך צו חושך הגלות וואָס איז דעמולט געווען (בדוגמא צו יציאת מצרים אויך אין אַ מצב פון „לילות“), און סיי אַ כח והכנה צו דער גאולה שלימה כפשוטה („להביא לימות המשיח“), וכמרומז אויך בשם „רמב"ם“ – ר"ת „רבנות⁸⁰ מופתי בארץ מצרים“:

זייענדיק אין מצרים בפשטות האָט דער רמב"ם דאָרט מחבר געווען זיין חיבור הגדול ספר „משנה תורה“, ספר „הלכות הלכות“ וועלכער איז „מקבץ ל- תורה שבעל פה כולה“⁸¹, וואָס דאָס האָט אויפגעטאָן אַ גאולה (יציאת מצרים) אין אַ מצב פון חושך הלילה של גלות – ווי דער רמב"ם שרייבט בהקדמתו בטעם פאַרוואָס ער האָט מחבר געווען זיין חיבור, בכדי צו באַוואַרענען דעם העלם והסתר וואָס איז געוואָרן אין לערנען און פאַרשטיין תורה, וואָס „אותם הפירו- שים וההלכות והתשובות כו' נתקשו בימינו ואין מבין עינים כראוי אלא מעט במספר ואין צריך לומר התלמוד עצמו כו'“, און דעריבער „ראיתי לחבר דברים המתבררים כו' כולם בלשון ברורה ודרך קצרה עד שתהא תושבע"פ כולה סדורה בפי כל כו'“,

און אזוי איז געוואָרן בפועל, אַז דער ספר הרמב"ם איז געוואָרן אַ מורה דרך פאַר אידן בכל הדורות, אָנהויבנדיק פון די אידן אין מצרים בדורו של הרמב"ם, ומשם נתפשטו זיינע פסקי הלכות צו אַנדערע ערטער אין וועלט (כידוע פון די אגרות הרמב"ם), ביז – צו אידן אין די דורות שלאחרי זה, כולל אויך – דורך דעם וואָס אַ ריבוי ספרים (אַנ-

משיחות ש"פ שמות, כ"א טבת ה'תשנ"ב

יג. דער לימוד און הוראה דערפון איז פֿאַרשטאַנדיק בפשטות, ובפרט ב־ דורנו זה ובזמננו זה:

מ'האָט שוין גערעדט מערערע מאָל דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, אַז נוסף אויף דעם וואָס ט'איז שוין, כלו כל הקיצין⁸⁸, האָבן אידן שוין תשובה געטאָן, און מ'האָט שוין אַלץ פֿאַרענ־דיקט, כולל אויך – „צופּונץ די קנעפֿ־לעך“, און מ'דאַרף נאָר האָבן אַז דער אויבערשטער זאָל אויפּעפענען די אויגן פֿון אידן זיי זאָלן זען ווי ס'איז שוין דאָ די גאולה האַמיתית והשלימה, און מ'זיצט שוין באַ דעם שולחן ערוך, בסעודת לויתן ושור הבר־⁸⁹ וכו' וכו'.

דערפֿון איז פֿאַרשטאַנדיק, אַז אויב שוין באַ דער ירידה אין מצרים טויזנט־ער יאָרן צוריק איז אין „ואלה שמות בני־הבאים מצרימה“ געשטאַנען בגלוי „גאולת ישראל“, און אויב אין אַלע זמנים איז דער עבודה פֿון אידן צו ממשיך זיין די גאולה אין מצב הגלות,

ועאכו"כ לאחרי וואָס מ'האָט שוין אין דעם דער ריבוי פֿון מעשינו ועבודתינו במשך כל הדורות, כולל – פֿון רבי אלעזר בן צורי' בזמנו, און דער רמב"ם בזמנו, און אַלע צדיקי ישראל בכל הדו־רות, ביז בדורות האַחרונים – די עבודה פֿון רבותינו נשיאינו וועלכע זיינען מיוחסים לבית דוד משבט יהודה, כולל – די עבודה פֿון כ"ק מו"ח אדמו"ר ב־ משך זיינע שבעים שנה בחיים חיתו בעלמא דין (תרי"ת־ש"י) –

איז במכלל־שכּן וקל וחומר בדורנו זה ובזמננו זה, לאחרי וואָס מ'האָט שוין

איז געווען בגלוי די שלימות וואָס איז פֿאַרבוּנדן מיט „הרי אני כבן שבעים שנה“ צו אויפּטאָן „יציאת מצרים“ בכל המצבים (בימים, בלילות ולהביא לימות המשיח), כנ"ל בנוגע לראב"ע.

וע"פ הידוע⁹⁰ אַז אין דעם יום ההילולא פֿון אַ צדיק איז „כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו“ עולה למעלה, און דאָס איז מאיר ומת־גלה למטה און „פועל⁹¹ ישועות בקרב הארץ“ – איז פֿאַרשטאַנדיק אַז אין דעם טאָג פֿון כ"ף טבת, דער יום ההילולא של הרמב"ם, שטייט בגלוי „כל מעשיו ותורתו ועבודתו“ של הרמב"ם – בחיבור ספר „משנה תורה“ בארץ מצרים און אַלע אַנדערע עניני עבודה שלו במשך שבעים שנות חייו – און דאָס איז „פועל ישועות בקרב הארץ“, אין קרב הארץ פֿון מצרים⁹² (מיצרים וגבולים פֿון וועלט), באופן אַז דאָס ווערט אַ מורה דרך און „מורה הנבוכים“⁹³ פֿון אידן בכל הדורות שלאחרי זה.

ועפ"ז איז מובן דער אויפטו פֿון דער „אכילה“ בשבת פ' שמות בשנה זו – וואָרום דאָס קומט פֿון דער עבודה וטירחא בערב שבת זה, כל מעשיו ותורתו ועבודתו וואָס דער רמב"ם האָט צוגעשטעלט במשך שבעים שנות חייו, וועלכע שטייען אַלע בגלוי און זיינען „פועל ישועות בקרב הארץ“ דעם ערב שבת: איז דאָך דערפֿון מובן ווי דאָס גיט צו אין דער עבודה פֿון דעם שבת, די עבודה פֿון אויפּטאָן „גאולת ישראל“ אין דעם מצב פֿון „הבאים מצרימה“ בגלות!

84) תניא אגה"ק סז"ך־כה.

85) תהלים עד, יב.

86) ראה וארא ת, יח.

87) ראה לקו"ש חכו" ע' 30. וש"נ.

88) סנהדרין צז, ב.

89) ראה ב"ב עד, ב ואילך. פסחים קיט, ב.

ועוד.

משיחות ש"פ שמות, כ"א טבת ה'תשנ"ב

זיין און מוסיף זיין אין לימוד ספר משנה תורה להרמב"ם, כולל – דורך זיך משתתף זיין (אדער צוגעבן חיזוק אין דעם, אויב מ'איז זיך שוין משתתף) אין דעם לימוד הרמב"ם פון כו"כ מבנ"י, ג' פרקים ליום, אדער פרק א' ליום, אדער אין ספר המצוות⁹⁰,

ובפרט – אין ספר הרמב"ם עצמו – הלכות מלך המשיח⁹¹, אין די לעצטע צוויי פרקים פון הלכות מלכים בסיום ספר משנה תורה.

און נוסף צו דעם אייגענעם לימוד בזה, זאל מען זען אויך משפיע זיין אויף אנדערע אידן ארום זיך, אנשים נשים וטף, באופן פון „והעמידו תלמידים הרבה“⁹², ומהם יראו וכן יעשו רבים.

ויהי רצון, אז דורך דער עצם החלטה בדבר זאל מען תיכף ומיד באקומען דעם שחר, דער קיום בפועל פון דברי הרמב"ם בסיום ספרו⁹³, אז לאחר וואָס מ'האָט שוין דעם „מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו . . . ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמת ה'“ – וואָס ער איז „בחזקת שהוא משיח“ – זאל ער שוין גלייך ווערן „משיח בודאי“, דורך דעם וואָס „עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל . . . ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד כו“⁹⁴,

ביז – כסיום הרמב"ם – „מלאה“⁹⁵ הארץ דיעה את ה' כמים לים מכסים.

אלץ פארענדיקט (כנ"ל), האָט מען די הבטחה גמורה אין תורה, אז עס וועט זיכער זיין „(תזכור יום צאתך ממצרים) כל ימי חיידך . . . להביא לימות המשיח“,

ובפשטות – אז מ'דארף ניט אַנקומען צו אַ הפסק ח"ו צווישן „כל ימי חיידך“ און „ימות המשיח“ (ווי דאָס איז געווען באַ אידן בכל הדורות שלפני דורנו זה), נאָר „כל ימי חיידך“ פון יעדער איד, זיינע חיים גשמיים אַלס נשמה בגוף, זיינען כולל בפשטות (אויך) „ימות ה' משיח“ בלי הפסק, וואָרום די גאולה קומט תיכף ומיד ממש ברגע זה ובמקום זה (אפילו אויב דאָס איז אַ מצב פון לילה, „הבאים מצרימה“), אַזוי אַז דער רגע האחרון פון גלות און די נקודה אחרונה פון גלות ווערט דער רגע ראשון און נקודה ראשונה פון גאולה,

און פון „ימי חיידך“ בזמן הזה ובמקום הזה, בלי שום הפסק כלל ח"ו (אפילו אויב ער איז שוין עלטער פון שבעים שנה וכיו"ב), גייט יעדער איד גלייך איבער – בתכלית השלימות, „ראובן ו' שמעון נחתין ראובן ושמעון סלקין“, אין דעם המשך פון „כל ימי חיידך“ בימות המשיח, און חיים נצחיים וואָס וועט דעמולט זיין.

יד. ובנוגע לפועל מיינט עס, אַז די עבודה פון אידן איצטער דארף זיין „להביא לימות המשיח“, צו שוין גלייך מגלה זיין בפועל ווי דער מצב פון „הבאים מצרימה“ אין גלות איז באמת אַ מצב פון „גאולת ישראל“, דורך דעם וואָס מ'גרייט זיך אַליין און מ'גרייט צו אַנדערע צו דעם מצב פון „ימות המשיח“.

כולל ובמיוחד – בקשר מיט דעם יום ההילולא פון דעם רמב"ם – דורך מחזק

90) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ז ע' 229 ואילך.

91) כ"ה הכותרת בדפוס ויניצאה רפז. שי.

92) אבות פ"א מ"א.

93) הל' מלכים ספ"א.

94) ישעי' יא, ט.

שער גאולה ומשיח

מצוות בטלות

הת' מנחם מענדל שי' היידינגספעלד
תלמיד בישיבה

בקונטרס "הלכות של תורה שבע"פ שאינם בטלים לעולם" מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הסוגיא ש"מצוות בטלות לעתיד לבא"¹ ושואל איך זה מתעים עם מה שכתוב ברמב"ם² ש"התורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן". ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ שבאמת גם בתקופה של תחיית המתים לא יתבטלו ציוויי התורה. עיי"ש באריכות.

ומקדים בראי' ע"ז מסנהדרין דף צ"ב וזלה"ק: "אמר ר' יוחנן מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים, והלא לא נכנס לארץ ישראל שנותנין לו תרומה, אלא מלמד שעתיד לחיות וישראל נותנים לו תרומה", שמזה מוכח שס"ל לר' יוחנן שאין מצוות בטלות לעתיד לבא (שיקיימו מצוות תרומה לאחר תחה"מ). ושואל מזה על מה שאמר ר' יוחנן במ"א³ שמותר לקבור אדם בכלאים – שלכאורה כשיחי' המתים יהי' עובר על איסור.

והנה ידוע שתחיית הצדיקים יהי' כמה זמן לפני תחיית כולם ובפרט משה ואהרן שכתוב אודותם במסכת יומא⁴ "לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם".

¹ נדה סא,ב

² הל' מלכים ומלחמותיהם ומה"מ פי"א ה"ג

³ נדה סא,ב

⁴ יוראה תוס' מס' פסחים קיד,ב ד"ה אחד ה,ב

ולכאורה עפ"ז צריך להבין איך מוכח מזה שיתנו תרומה לאהרן הכהן שאין מצוות בטילות לע"ל? והלא מצוות בטילות הוא רק בתקופת תחיית המתים - ואהרן יחי' כבר משך זמן לפני"ז.

ולמרבה הפלא רואים לעיל בהשיחה⁵ שהרבי בעצמו כותב: "ידוע שלכמה דעות "מצוות בטילות לעתיד לבא" – בתחיית המתים (בתקופה שני' דימות המשיח, משא"כ בתקופה הראשונה דימות המשיח, לפני תחיית המתים, שאז יהיו בתכלית השלימות)" ובהערה 24 שם כותב "כלומר, לפני תחה"מ דכל בנ"י, משא"כ צדיקים שקמים לתחי' בהתחלת ימות המשיח (ראה זח"א קמ, א), כשיהי' קיום המצוות בתכלית השלימות, כדאיתא בגמרא (יומא ה, ב) "כיצד מלבישן לעתיד לבוא . . . לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם". ויל"ע.

כל המתים יקומו בלבושיהם

א' מהתמימים

א

מתי חו"ל

איתא⁶ במסכת כתובות (קיא, א): "א"ר אלעזר: מתים [קבורים] שבחוץ לארץ אינם חיים [בתחיית המתים], שנאמר: ונתתי צבי בארץ חיים⁷, [ור"א דורש מפסוק זו ש: ארץ [ישראל] שצביוני [- תפארת⁸ ורצוני] בה - מתיה חיים [בתחיית המתים], שאין צביוני בה [חו"ל] - אין מתיה חיים" [בתחיית המתים].

ר' אבא בר ממל חולק על רבי אליעזר וסובר שגם מתים שבחו"ל יקומו בתחיית המתים ושואל על ר"א: [מה פשר כפל הלשון בפסוק] "יחיו מתיה

⁵אות ב'

⁶ חלק מהדברים הובאו בגליון דאשתקד, אמנם כאן מוחד גיסא מובאים הדיון בדברי הגמ' בתוספת מרובה על העיקר ומאיזך גיסא הושמט הדיון בדברי המדרש "פרקי דרבי אליעזר". עיי"ש באריכות. מערכת.

⁷ יחזקא-ל כו.כ.

⁸ ראה רש"י ישעיה ד,ב.

נבלתי יקומון⁹, מאי לאו "יחיו מתיך" - מתים שבא"י, "נבלתי יקומון" - [שאפילו] מתים שבחוץ לארץ [חיים]

בהמשך הגמרא מביא ר"א עוד רא"י מפסוק ומתרץ את שאלת ר' אבא: "א"ל רבי מקרא אחר אני דורש נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה¹⁰ ואלא הכתיב נבלתי יקומון ההוא בנפלים הוא דכתיב".

בהמשך הגמרא שואלת: "ולר' אלעזר, צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים" [בתמיה. רש"י]? מתרץ רבי אילעא שהם יקומו "ע"י גלגול" [מתגלגלים העצמות עד א"י וחיין שם. רש"י]. ושואלים: הרי "גלגול לצדיקים צער הוא!" ומתרץ אביי: "מחילות נעשות להם בקרקע" [ועומדים על רגליהם והולכים במחילות עד א"י ושם מבצבצין ויוצאים. רש"י]. ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם.¹¹

בהמשך מובא מימרא של האמורא ר' קרנא: "דברים בגו [יש כאן דברים מסותרים בדבר זה וצריך לתת להם לב: שצדיק גמור היה. ולא היה צריך לזכות א"י. רש"י], יודע היה יעקב אבינו שצדיק גמור היה, ואם מתים שבחוצה לארץ חיים, למה הטריח את בניו? שמא לא יזכה למחילות?". עכ"ל הגמרא שם הנוגע לעניינינו.

ב

דברים הדורשים ביאור

והנה לכאור' בהשקפה ראשונה יש שכמה דברים הדורשים ביאור:¹²

א) לכאור' מאי עדיף לר"א האי קרא ד"נותן לנשמה לעם" מקרא דמיית מתחלה "ונתתי צבי בארץ החיים" הרי עדיין קשה עליו מה שהק' ר' אבא דמהפסוק נבלתי יקומון משמע שבחו"ל חיים לעתיד לבוא, ולמה הביא ב' הפסוקים?

⁹ ישעיה כו, יט.

¹⁰ ישעיהו מב, ה

¹¹ בראשית מז, ל. דהיינו שה' עושה מחילות ולא כדעה שגבריאל מוליך הגוף לא"י, ראה מדרש הנעלם דף קכ"ז ע"ב וש"נ.

¹² כמה מהפרטים הדורשים ביאור הוזכרו בספרים ימות המשיח בהלכה ח"ב סימן פ; פרדת יצחק על הסוגיה.

ב) לפי מסקנת ר"א שצדיקים חיים ע"י גלגול מה הק' ר' אבא מהא דכתיב יחיו מתיך נבלתי יקומו שמוכח לפי"ז דגם מתים שבחול"ל יחיו לעת"ל והרי גם ר"א מודה שצדיקים יקומו ע"י גלגול?

ג) בהמשך הדברים מביא הגמ' דברי ר"א אשר "עמי הארצות אינן חיים שנאמר מתים כל יחיו¹³ וגו' תניא נמי הכי מתים כל יחיו יכול לכל ת"ל רפאים כל יקומו במרפה עצמו מדברי תורה הכתוב מדבר א"ל ר' יוחנן לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי הוא במרפה עצמו לעבודת כוכבים הוא דכתיב א"ל מקרא אחר אני דורש דכתיב (ישעיהו כו, יט) כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו וכל שאין משתמש באור תורה אין אור תורה מחייהו" ע"כ.

וצ"ב מהו הס"ד לומר שכל בני"ל לא יחיו והרי דבר פשוט הוא שיהיה תחיית המתים וכפי שמובא במס' סנהדרין בריש פרק חלק מכמה פסוקים דישי תחיית המתים מן התורה?

ד) למה רק בנוגע לדברי ר"א (מובא לעיל בקושיא הג') אשר "עמי הארצות אינן חיים" הצטער ר"י ואמר "לא ניחא למרייהו" הרי גם בנוגע למתים שבחול"ל יש לומר "לא ניחא למרייהו" לומר שלא יקומו לעת"ל אלא א"כ הם צדיקים?

ה) בתוס' במסכת סוטה קשה¹⁴: "תימה אמאי לא חשיב האי במשנת חלק והא דאמר פרק בתרא דכתובות (דף קיא.) מתים שבחול"ל אינן חיים" .. תוס' ר"י עכ"ל.¹⁵

2

תשובת הנוב"י

והנה לבאר כל זה באר היטב, צריך להקדים תחילה ביאור שאלת הגמרא "ולר"א צדיקים שבחול"ל אינם חיים", דהנה, הנודע ביהודה¹⁶ כותב במענה לשאלתו של הגאון מוה' ישעיה פיק ע"ז "שתמה על דברי תוס' בסוטה ה'

¹³ ישעיהו כו, יד.

¹⁴ ה"א בד"ה כל אדם שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער.

¹⁵ וראה שם המשך לשון התוס' "ותו גרסינן התם ע"ה אינן חיים אא"כ יהנו תלמידי חכמים ומלוי רביות מצינו באגדה שאינן חיים לעולם הבא".

¹⁶ בשו"ת שלו מהדורא תניינא - יורה דעה סימן רה.

ע"א שתמהו על מה דלא חישוב במשנה דריש פ' חלק גבי אלו שאין להם חלק לעולם הבא.. מתים שבח"ל".

"..ועוד תמה על עיקר תמיהתם על מתים שבח"ל הלא שם בכתובות דף קי"א מסיק דמתים שבח"ל אינם חיים היינו שם בח"ל אבל מחילות נעשים להם בקרקע ועומדים בא"י וחיים"¹⁷. עכ"ל הקושיא הנוגע לעניינינו כפי שהובאה ע"י הנודע ביהודה".

דהיינו שגר"י פיק תמה על דברי התוס' שמקשה למה לא חשיב הא דמתים שבח"ל אינם חיים, דהלא שם בכתובות מסיק דמתים שבח"ל אינם קמים שם – בחו"ל, אולם מחילות נעשית להם בקרקע וקמים בא"י, וא"כ יוצא דלכולי עלמא (למסקנא) פשיטא שהם חיים וא"כ מהי קושית התוס'?

וכותב לו ע"ז הנודע ביהודה "ומה שכתב דשם בכתובות מסיק דחיים על ידי גלגול מחילות ג"כ לא קשה ולא מידי שהרי לא אסיק שם הכי אלא מחמת שתמה שם "ולר"א צדיקים שבח"ל אינם חיים" ומתוך כך מסיק שחיים על ידי מחילות. ובאמת תמיהה זו היא רק מכח סברא שאין זה נכון שצדיקים לא יעמדו בתח"ה ויותר מזה היה לו לאתובי תיובתא ממשנה בחלק דלא חשיב ליה וזה כוונת התוס' בתמיהתם בסוטה", ע"כ.

דהיינו שמבאר שתוס' מקשה על קושית הגמ' "ולר"א צדיקים שבח"ל אינם חיים", שתמיהה זו היא רק מכח סברא שלא יתכן שצדיקים שבח"ל לא יקומו, ולכאורה הוה ליה עדיפא להקשות ממשנה מפורשת בפרק חלק שלא מנאו לדבר זה שם (וא"כ לפי משמעות המשנה וודאי שיקומו לתחייה וממילא קשיא ליה לר"א), ולמה לא הקשה הגמ' בכתובות מפרק חלק (דהיינו שקושית התוס' היא על תמיהת הגמ'¹⁸ על ר"א שצדיקים לא יקומו מכח סברא) ?

ומוסיף הנוב"י לתרץ קושיתו של הגר"י פיק באופן אחר: "ועוד דאנא מתירא מהך מימרא דר"א שם בכתובות דאולי לא חזר בו ודוקא צדיקים הוא שזוכים למחילות אבל לא שאר מתים והרי קאמר שם שיעקב ויוסף

¹⁷ [וראה שם שמביא עוד תמיהה: "וגם תמה על פה קדוש של בעלי תוס' שיאמרו דבר זה והלא עצמותיהם הקדושים של בעלי התוס' קבורים בח"ל"]

¹⁸ אולם למסקנא שפליגי איפה יהיה תחיית המתים, פשיטא דלא קשיא מידי דהלא בוודאי שכולם יקומו אלא שפליגי איפה מקומו (המיוחד).

נתייראו שמא לא יזכו למחילות מכלל שאין הכל זוכים למחילות.. אמנם באמת לא ניחא למרייהו (-לאדונם, הקב"ה.המעתיק) למימר הכי והלכה כשאר אמוראים (- דהיינו ר' אבא בר ממל.המעתיק) שם וכל מתי ח"ל יקומו, מהר יקדמונו רחמי השם אמן", עכ"ל.

דהיינו שתמיהתם של התוס' הוא מהא דלא חשיב במשנה שבפרק חלק שגם כל או"א מישראל שבחו"ל לא יקומו (ח"ו) שהרי לפי מסקנת ר"א הם לא יקומו כלל (ח"ו) (שהרי אפי' יעקב חשש דלמא לא יזכה למחילות היינו שלא יקום כלל, אלמא דאנשים סתם לא יקומו, רק שהגמ' חידש שגם צדיקים מחו"ל יקומו וילכו במחילות לא"י) וא"כ הוה ליה למנותם במשנה בפרק חלק (היינו שקושית התוס' היא על דעת ר"א שלמסקנא איו כאו"א מישראל שבחו"ל קמים).

אלא שהנוב"י מסיק דהלכה כר' אבא בר ממל הסובר שכל מתי חו"ל יקומו מכיון דלא ניחא למרייהו¹⁹ (ה') לומר כר"א.

ועפ"ז יוצא שיש ב' אופנים ללמוד בדעת ר' אלעזר לפי המסקנא: (א) אחר שהגמ' מסיק דצדיקים קמים ע"י מחילות יוצא דכל כוונת ר' אליעזר מלכתחילה לא היה דמתי חו"ל לא יקומו כלל (שהרי פשיטא דיקומו וכתמיהת הגמרא), אלא כוונתו הוא שאינם קמים שם בחו"ל רק שהולכים²⁰ למקום התחייה – א"י ע"י מחילות²¹. א"כ יוצא ד"ל שכל ישראל יקומו בארץ ישראל באמצעות המחילות ולפ"ז יתכן ללמוד את שאלת הגמרא "ולר' אלעזר, צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים" שהכוונה להקשות גם על כאו"א מישראל²², והא דנקט הלשון "צדיקים" דווקא כיון שההכרח גדול יותר²³ שבוודאי לא נימא שהם לא יקומו כלל²⁴, ור' אבא בר ממל החולק סובר שהתחיה יקרה אף בחו"ל.

¹⁹ ראה כתובות שם עמ' ב.

²⁰ ונשמתם וחיותם העיקרית נתנת להם בא"י אולם בדרך לא"י יהיה להם רק קצת חיות, ראה זהו דף קל ע"ב.

²¹ כפירוש זו נקט הגר"י פיק, וכן למד הנודע ביהודה בתירוצו הראשונה.

²² ומן המוכרח לומר שכן למד הגר"י פיק בקושיתו דאם לא כן מהי קושיתו על תמיהת התוס', הרי י"ל שתמיהתם הוא על כל או"א מישראל שבחו"ל שהרי למסקנא הם לא יקומו וכפירושו של הנוב"י.

²³ ראה ילקוט משיח וגאולה עה"ת (ויחי) אות לא בשם הנזר קדוש.

וא"כ יוצא שלפירוש זו מדובר רק במחלוקת טכנית (יחסית) איפה יקרה התחייה. אבל מי יקום? פשיטא צדיקים יקומו ולכאורה בפשטות גם כל עם ישראל יקומו!

(ב) לפי מסקנת ר"א מתי חו"ל לא יקומו כלל (ח"ו) שהרי אפי' יעקב חשש דלמא לא יזכה למחילות היינו שלא יקום כלל, אלמא דאנשים סתם לא יקומו, רק שהגמ' חידש שגם צדיקים מחו"ל יקומו וילכו במחילות לא"י.

לפי"ז יוצא שמדובר במחלוקת מהותית ביותר האם מתי חו"ל (שאינם נחשבים בדרגת צדיקים) יקומו או לא!²⁵

I

שיטת הרבי בזה

והנה ידוע ומפורסם אגרת המכונה "אגרת תחיית המתים" של הרבי מה"מ הנדפס באג"ק (ח"ב²⁶) אשר בו מסיק כמובן לפי אופן הא' שכאו"א ממתי חו"ל יקומו, כיון שלמסקנא מדובר רק במחלוקת איפה מקום התחייה (שלר"א הוא בא"י) אלא שהרבי הוסיף לבאר דמחילות הוא רק בצדיקים אולם שאר בני"י יקומו באמצעות צער גלגול.

וזלה"ק: "מקומה. הן הנקברים בארץ ישראל הן שנקברו בחו"ל נשמתם חוזרת לגופם בארץ ישראל.

ומנא אמינא לה, דהנה איתא בכתובות (קיא, א) א"ר אלעזר מתים שבחוץ לארץ אינם חיים שנאמר ונתתי צבי בארץ חיים ארץ שצביוני בה מתי' חיים שאין צביוני בה אין מתי' חיים כו' ולר' אלעזר צדיקים שבחו"ל אינם חיים (בתמי') א"ר אילעא ע"י גלגול (מתגלגלין העצמות עד א"י וחיים שם). ומקשה: גלגול לצדיקים צער הוא, אמר אביי מחילות נעשות להם בקרקע (והולכין בהם עד א"י ושם מבצבצין ויוצאים).

²⁴ ועוד י"ל (א) צדיקים דקאמר ר"א הן הם צדיקים דקרא ד"ועמך כולם צדיקים" שזה קאי על כל ישראל, לבד מאותן שמנו חכמים, וכמ"ש ע"ז המפרשים כמה טעמים שכל ישראל צדיקים הם. (ב) ויש להוסיף ביאור בזה, דהנה נת' שם דקודם שיזכו לתחה"מ יצטרפו ויתלבנו ויטהרו מעונם עד שיהיו במעלת צדיקים, ורק אז ירשו ארץ. נמצא דכל שיהיה להם חלק לעוה"ב יבואו למעלת צדיקים גמורים מקודם ואח"כ יקומו בתחה"מ בא"י. בכ"ז ראה אג"ק ח"א עמ' קנ.

²⁵ ראה הערה הקודמת אות ב שלפי"ז יוצא דאף לפירוש זה יקומו כל מתי חו"ל. עמוד עא ואילך.

והנה כיון דגם צדיקים שנקברו בחו"ל חיים, על כרחך צריך לומר דלר' אלעזר, לפי המסקנא, פי' הכתוב ונתתי צבי גוי' הוא, שאינו מדבר במקום המיתה והקבורה, אלא במקום התחי' שתהי' דוקא בא"י. וגם אותם שבאו לא"י ע"י מחילות נקראים מתי' של א"י, כיון שהנשמה ניתנה בגופם רק לאחר שמבצבצין בא"י, וכדלקמן:

וכיון שכן, הרי אין כל הכרח וראי' שמקום הקבורה נוגע לענין תחה"מ. וא"כ שוב י"ל שגם ר' אלעזר ס"ל דהנקברים בחו"ל חיים. ומובן כפשוטו מ"ש השל"ה (שער האותיות סוף אות ק) א"ר אלעזר מתים שבחו"ל אינם חיים אלא ע"י גלגול. והוא כנ"ל.

אלא שצדיקים זוכים למחילות ואין להם צער גלגול לא"י, משא"כ אותם שאינם צדיקים כ"כ. אבל כולם באים לא"י - ואז נקראים מתים שבא"י - ושם חיים.

ובזה, גם לר' אלעזר, אתיא כפשוטה מתניתין (סנה' ז, א) דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב. ומתורצת תמיהת תוד"ה כל (סוטה ה, א).

והנה ר' אבא בר ממל בכתובות (שם) פליג על ר"א ואומר אשר גם בחו"ל יקומו לתחי'. אבל כיוון שכמה אמוראים בסוגיא זו ס"ל כר' אלעזר או שקו"ט אליבי', ש"מ שהלכה כמותו, וכידוע בכללי הש"ס. עכלה"ק.

דהיינו שהרבי מבאר כאופן הא' דלעיל, שאחר שהגמ' מסיק דצדיקים קמים ע"י מחילות יוצא דכל כוונת ר' אליעזר מלכתחילה לא היה דמותי חו"ל לא יקומו כלל (שהרי פשיטא דיקומו וכתמיהת הגמרא), אלא כוונתו הוא שאינם קמים שם בחו"ל רק שהולכים למקום התחייה - א"י ושם קמים כל בני"י. אלא שכאו"א מבנ"י יקומו ע"י גלגול וכדברי ר' אילעא ע"י גלגול (מתגלגלין העצמות עד א"י וחיים שם). אולם צדיקים הולכים ע"י מחילות²⁷ כדי שלא יהיה להם צער (ויעקב חשש שלא יזכה למחילות אלא לגלגול סתם), והלכה כר"א²⁸.

²⁷ וראה בן יהוידע, כתובות שם.

²⁸ כפי שמבאר הרבי שם בהערה 14 וראה ימות המשיח בהלכה סוף עמוד תצז.

והנה בספר ימות המשיח בהלכה (לר"א גארליצקי) ח"ב סימן פ דן בארוכה בנושא זה²⁹ ומוכיח בכמה ראיות כאופן הא'. אולם יש להעיר דלכאורה אשר הדברים עדיין טעונים ביאור יסודי יותר, מכיון שמבין השיטין נראה שדברי הנוב"י אינה רק ב' פירושים (הא' כדעת הרבי והגר"י פיק והב' כדעת הנוב"י עצמו) בדברי התוס' וממילא ב' דרכים נפרדים ללמוד מסקנת ר"א בסוגיין אלא לכאורה נראה לומר שלומדים את קושית הגמ' באופן אחר לגמרי וממילא משום כך לומדים מסקנת הגמ' באופן אחר וכמו שיתבאר.

ה

מחלוקת הנוב"י וההפלאה

הנה המדייק בלשון הנוב"י בפירושו יראה לנכון שסובר ששאלת הגמ' "ולר' אלעזר צדיקים שבחו"ל אינם חיים" היא מכח סברא וכלשונו (בביאור תירוץ הראשון) "ובאמת תמיה זו היא רק מכח סברא שאין זה נכון שצדיקים לא יעמדו בתח"ה".

אולם בהפלאה (כתובות שם) פירש³⁰ את דברי הגמ' "ולר"א צדיקים שבחו"ל אינם חיים" באופן שונה וז"ל: "נראה דתמיהתו דהא אמרינן בפרק חלק³¹ מקרא ונתת ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן³² רמז מן התורה לתחיית המתים. וכן אמרו שם³³ מאז ישיר משה ובני ישראל³⁴, וכן מפסוק³⁵ הנך שוכב עם אבותיך וקם אף על גב דלא באו לא"י, ומשני ע"י גלגול. רצ"ל דכוונת ר"א אינו שלא יחיו כלל אלא שאינן חיים בהיותם שם אלא הם באים תחלה לארץ ישראל ושם נותן נשמה בהם כמ"ש לקמן בפסוק ויציצו מעיר וגו"³⁶.

²⁹ להעיר שהרבה מהנכתב לעיל הוא ע"פ ספרו הנ"ל ות"ח לו.

³⁰ ד"ה ולר"א

³¹ סנהדרין צ ע"ב.

³² במדבר כח יח?

³³ סנהדרין צא ע"א

³⁴ שמות טו, א

³⁵ דברים לא, טז?

³⁶ וראה דברי ההפלאה (בד"ה בגמ' דברים בגו יודע היה יעקב אבינו שצדיק גמור), וז"ל: "וא"כ לא נרמז כדברי ר"א לחלק בחו"ל בין צדיקים גמורים ומנ"ל לאפושי פלוגתייהו. ובאמת כל

דהיינו שהגמ' מקשה מכח הפסוקים שדרשו חז"ל שהם המקורות מן התורה לתחיית המתים וא"כ הלא חכמים מוכיחים מהרבה אנשים שנקברו בחו"ל שיהיה תחיית המתים כמו אהרן הכהן שמת במדבר בשנת הארבעים לציאת מצרים³⁷, וכמו משה ובנ"י³⁸ ששרו אחרי קריעת ים סוף ועליהם נאמר שעתידים לומר שירה "אז ישיר משה ובנ"י" אף שנקברו במדבר, ובנוגע משה עצמו כתיב "הנך שוכב עם אבותיך וקם" לתחיית המתים.

היינו שהגמ' שואל בב' פרטים (א) מכח פסוקים (ב) הפסוקים מוכיחים אשר כל עם ישראל יקומו בתחייה (כמ"ש "אז ישיר משה ובנ"י" אלא שנקט צדיקים שהוא הכרח גדול יותר).

הרי יוצא מזה שישנם ב' אופנים ללמוד קושיית הגמרא על ר"א: (א) לשיטת הנוב"י, (וכן משמע מתוספות הנ"ל) קושיית הגמרא היא מכח סברא, ולכן אין בזה די לערער על שיטת ר"א שמתו חו"ל לא יקומו לעת"ל (ולכן אפי' לתירוצו השני הרי הוא מחלק בין צדיקים (גמורים) ושאר מתי חו"ל (אפי' צדיקים סתם)) אם כן יוצא, שהקושיא היא קושיא, אבל היא נשארת רק קושיא וכפתגם אחד מגדולי הדור הקודם "אין אדם מת מקושיא"³⁹

אולם, כפי שלומד בעל ההפלאה, אין זה סתם קושיא מכח סברא, אלא קושיא מכח הפסוקים⁴⁰ (שכל בנ"י, מתי חו"ל יקומו בתחייה בלי הבדל בין שאינו צדיק לצדיק ובין צדיק סתם לצדיק גמור) שאין לערער עליהם, שהרי מי שלא מאמין שרמיזא תחיית המתים באורייתא כופר הוא (וכלשון רש"י בתחלת פרק חלק, "שכופר במדרשים דדרשינן בגמרא לקמן מניין לתחיית המתים מן התורה ואפי' יהא מודה ומאמין שיחיו המתים אלא

הנקברים בחו"ל אפי' אינן צדיקים גמורים מסתמא כיון דקיבלו כבר ענשם הרי הם צדיקים ועולים לר"א [לארץ ישראל] ע"י גלגול".

³⁷ ראה במדבר כ, כח.

³⁸ לפי"ז צ"ע בפלוגתא דר"ע ור"א (סנהדרין קח, א) אם למתי המדבר יש חלק לעוה"ב (תחיית המתים) וראה לקו"ש ח"ח חוקת שיחה ב' אות יב וראה מרגליות הים שם (אולם לפי פירושו לכאורה עצ"ע, שהרי למה לנו לחלק בין אלה שמרדו מפני המרגלים לאלו שבטחו בה' וכו' הרי "אז ישיר משה ובנ"י" כתיב) וק"ל.

³⁹ מובא בספר אישים ושיטות עמ' נג בשם ר' חיים סלוביציץ

⁴⁰ להעיר דצריך בירור האם רמזי הפסוקים דתחיית המתים גדרם כאסמכתא שהרי אסמכתא מכח סברא היא (ואפי' אם היא אסמכתא צ"ע בגדר אסמכתא זו), ראה אנצקלופדיה תלמודית ערכים: אסמכתא, הלכה למשה מסיני.

דלא רמיזא באורייתא כופר הוא הואיל ועוקר שיש תחיית המתים מן התורה מה לנו ולאמונתו וכי מהיכן הוא יודע שכן הוא הלכך כופר גמור הוא"41) ומכיון שכך הרי קושיא זו סותרת לגמרי את דעת ר"א בהו"א ולכן מן ההכרח לומר שר"א חזר בו וסובר שכל⁴² עם ישראל יקומו לתחייה. ולכן להלכה (שנפסק כר"א) כל מתי חו"ל יקומו (אם ע"י גלגול או ע"י מחילות – תלוי לפי שיטת הרב⁴³, או הגר"י פיק).

[והנה לביאור הראשון שבנודע ביהודה שאכן "באמת תמיה זו היא רק מכח סברא שאין זה נכון שצדיקים לא יעמדו בתח"ה ויותר מזה היה לו לאתובי תיובתא ממשנה בחלק דלא חשיב ליה וזה כונת התוס' בתמיהתם בסוטה", אע"פ שלכאורה עדיפא ליה להתוס' להקשות מהפסוקים וכמו שפירש בהפלאה י"ל שלא היתה מילתא דפשיטי (בימי ר"א) והא לך ראי' שהמשנה צריך לחדש לנו "שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" אולם אכן אחר פסיקת המשנה הרי מי שאינו מאמין ברמזי תח"ה"מ הרי הוא כופר כמובא בדברי רש"י לעיל⁴⁴ ועצ"ע ואכמ"ל.]

1

לפ"ז מבאר הסוגיא

והנה לפי הנ"ל נראה ליישב כל התמיהות שהקשנו ונציע מהלך בדברי הגמ' (דברי התוס' בסוטה כבר נתבאר לעיל):

ר"א הביא ב' פסוקים דבאמת הכל פסוק לחוד לא הוה משמע כלום דהוה דרשינן ליה לדבר אחר וכפי שפירש ר' אבא ברם כיון די ש' ב' פסוקים דאפשר לדרוש מהם דמתים שבחו"ל אינם חיים, לכן יותר מרווח לדרוש לענין מתים שבחו"ל אינם חיים מלדרוש לדברים אחרים כר' אבא והפסוק ד"נבלתי יקומו" יפרש וידרוש לענין אחר דקאי בנפלים (וממילא מתורץ קושיא הא')

⁴¹ רש"י ד"ה ה"ג האומר אין תחיית המתים מן התורה

⁴² והא דנקט צדיקים ראה בהערה לעיל, וראה בהערה הבאה.

⁴³ ויש להעיר דשיטת בעל הפלאה אינה סותרת שיטת הרב, שהרי לשיטתו אין הבדל בין צדיקים ושאור בני"י (כמובא בהערה לעיל), והטעם לכך הוא כי "מסתמא כיון דקיבלו כבר ענשם הרי הם צדיקים" וע"ד דברי הרבי שהובאו לעיל אשר "יצטרפו ויתלבנו ויזוהרו מעונם עד שיהיו במעלת צדיקים, ורק אז ירשו ארץ". וא"כ כולם כצדיקים גמורים יחשבו ואכמ"ל.

⁴⁴ וראה מגדל דוד כרך יד עמ' 147 מה שמבאר בגדר הכפירה בתחיית המתים

במילים אחרות: ר"א הוצרך להביא ב' פסוקים מכיון שרק כך יכול להחזיק בשיטתו אבל בלא זה לא הווה קדריש כן משום קושית ר' אבא.

אמנם קושית ר' אבא קשה גם לפי דברי ר"א שצדיקים קמים ע"י גלגול מפני שהביטוי "נבלתי" הוא ל' גנאי ובוודאי לא קאי אצדיקים (ואף שהמהמרש"א מבאר שמתים שבחו"ל הוא ל' גנאי ביחס למתים שבא"י אמנם אין זה מסתבר לפרש כן מלכתחלה שהיו קורים לצדיקים שבחו"ל בל' גנאי כזה) אלא יותר מרווח לומר שקאי אנפלים אשר מיקרי נבילה מפני שנולד מת (ובזה מתורץ קושיא הב' שהרי גם למסקנא שקמים הצדיקים ע"י גלגול אין להעמידו בביאור הכתוב ד"נבלתי יקומון").

בהמשך לכך הגמרא שואלת: "ולר' אלעזר, צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים" ואפשר לפרשו בב' פנים:

א) לפי המהלך שהצענו ב"הפלאה": פירוש השאלה: ניחא אכן לר"א יש סעד מב' פסוקים אמנם לא מסתבר הדבר כלל וכלל מפני הפסוקים אשר מהם מוכח אשר כל ישראל יקומו לתחייה וכ"ש צדיקים "ולר' אלעזר, צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים"? וממילא ר"א רק חולק על מקומו המיוחד של התחייה ולא מי הם הקמים וממילא:

א) הס"ד להלן בגמ' שגם צדיקים לא יקומו לתחייה ("מתים בל יחיו יכול לכל") צ"ל שהוא רק בדרך שקלא וטריא בעלמא ופסוק זה גופא שולל סברא זו אמנם גם בלא זה לא היינו אומרים כן (ובזה מתורץ שאלה הג').

ב) לא שייך לומר "לא ניחא למרייהו" מכיון ר"א רק חולק על מקומו המיוחד של התחייה ולא מי הם הקמים (ובזה מתורץ שאלה הד').

ב) לפי ביאור הנודע ביהודה (הב'): פירוש השאלה: מצד סברא לא מסתבר אשר "צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים"? אמנם ר"א מתרץ אכן צדיקים שבחו"ל יקומו אמנם לכל ישראל אשר בחו"ל יתכן אשר לא תהיה תחייה מכיון שישנם ב' פסוקים המוכיחים כן.

וממילא הס"ד להלן בגמ' שגם צדיקים לא יקומו לתחייה ("מתים בל יחיו יכול לכל") י"ל אשר בשלב ההו"א אכן סובר ר"א אשר לכל לא יהיה תחייה רק שצדיקים הם יוצאים מן הכלל מצד סברא ור"א בדרך שקלא וטריא זו

מביא מקור לסברא זו מפסוק זה אשר מדובר ב"רפאים בל יקומו" במרפה עצמו בדברי תורה ואזלי לפי דברי הגמ' בתענית⁴⁵ שתחיית המתים היא לצדיקים בלבד אלא שלמסקנא מבאר שיש לעמי הארץ דרך לקום ע"י דיבוק בת"ח (ובזה מתורץ שאלה הג' אשר לפי ר"א אכן אין סלקא דעתך כזו אלא שרצה למצוא מקור ברור שצדיקים קמים לתחייה)

אמנם לפי שיטה זו אכן קשה למה לא אמר ר"י ע"ז "לא ניחא למרייהו" לומר כך וראה מ"ש ימות המשיח בהלכה הנ"ל.

ז

קימה בלבושים

והנה איתא בכתובות שם⁴⁶ א"ר חייא בר יוסף עתידין צדיקים [אחר שהולכין במחילות] שמבצבצין ועולין בירושלים שנאמר ויציצו מעיר כעשב הארץ⁴⁷ ואין עיר אלא ירושלים שנאמר וגנותי אל העיר הזאת⁴⁸ [אגין על ירושלים ממצור שנחריב].

ובהמשך לכך מביא הגמ' עוד מימרא בשם רחב"י: וא"ר חייא בר יוסף עתידין צדיקים שיעמדו במלבושיהן⁴⁹ ק"ו מחטה מה חטה שנקברה ערומה יוצאה בכמה לבושין צדיקים שנקברו בלבושיהן על אחת כמה וכמה...

ובדומה לזה איתא במסכת סנהדרין: שאלה קליאופטרא מלכתא את ר"מ אמרה ידענא דחיי שכבי דכתיב ויציצו מעיר כעשב הארץ אלא כשהן עומדין עומדין ערומין או בלבושיהן עומדין? אמר לה ק"ו מחיטה⁵⁰ ומה

⁴⁵ ז, א

⁴⁶ ע"ב.

⁴⁷ תהילים עב, טז. ויש להעיר דלפי"ז צ"ע דברי היפה תואר (ב"ר צה, א) שלא הביא פסוק בנוגע לקימה בלבושים דאולי לא תאבה האשה לשמוע להוכחת הפסוקים ולכן השיבה בק"ו ע"כ. וצ"ע שהרי היא עצמה הביאה פסוק בנוגע לעצם הקימה ואולי י"ל דלשיטתו הפסוק היא הוספת בעלי התלמוד. וצ"ע.

⁴⁸ מלכים ב יט לד.

⁴⁹ ראה ילקוט משיח וגאולה עה"ת (חיי שרה) אות ל בשם המלבים שהכוונה שיקום באותו הגוף בה חי חיייו הראשונים.

⁵⁰ הביאור למה נקט דווקא חטה ראה ילקוט משיח וגאולה עה"ת (לך לך) אות קל"א בשם המגלה עמוקות

חיטה שנקברה ערומה יוצאה בכמה לבושים צדיקים שנקברים בלבושיהן על אחת כמה וכמה...

ובספר ימות המשיח בהלכה⁵¹ שקיל וטר האם הקימה בלבושין⁵² הוא דווקא בצדיקים גמורים או בכל עם ישראל – "ועמך כולם צדיקים". והנה בוודאי הצבת מימרא של אותו בעל המימרא ר' חייא בר יוסף אודות קימת הצדיקים דרך המחילות לירושלים בסמוך למימרא של אותו בעל המאמר אודות קימת הצדיקים בלבושים, אינו מקרי ומכך ניתן ללמוד שאותו גדר שחל על א' מהם חל על השני ובמיוחד עם יש מקור שממנו משמע ששניהם נופלים באותו גדר⁵³ וכמו שיתבאר.

והנה איתא ברש"י בסנהדרין שם⁵⁴ אודות המקור של תחיית המתים מהפסוק ויציצו מעיר כעשב הארץ וז"ל שעתידין ישראל לציץ ולפרוח מעיר ירושלים וכדאמרינן (כתובות דף קיא.). הקב"ה עושה להם מחילות לצדיקים והולכין ועולין לירושלים.

[וכן איתא ברש"י בפסוק הנ"ל המובא בתהלים "ויציצו מעיר כעשב הארץ" וז"ל: "ורבותינו פירשוהו לשון גלוסקאות לימות המשיח וכל המזמור במלך המשיח... ויציצו ישראל מעיר מתוך ירושלים כעשב הארץ".]

היינו שמלישנא דרש"י שנקט שישראל עתידין לצוץ ולפרוח מירושלים ובאותו קטע בהמשך א' מביא שה' עושה מחילות לצדיקים, משמע שאפי' ישראל סתם (מתי חו"ל) יקומו במחילות ויציצו ויפרחו בירושלים לעת"ל⁵⁵.

⁵¹ סימן פד

⁵² כאן אנו דנים בעיקר בלבוש הגשמי והחומרי ולא על הלבוש הרוחני (המובא במהר"ל בסנהדרין וכתובות שם וראה בספר בן איש חיל (לה"בן איש חי") שני אליהו א' ריש דרוש ח').
⁵³ ולהעיר אשר ג' מימרות זה אחר זה (הכולל ב' מימרות ששייך לענינו) נלמד מאותו הפסוק יהי פסת בר וגו' ויציצו מעיר כעשב הארץ.

⁵⁴ ד"ה ויציצו מעיר, ולהעיר מהמהרש"א בכתובות קיא, ע"ב

⁵⁵ להעיר ד"ל שאין המובן כאן שכל ישראל נקראים צדיקים, אלא שלפועל בזמן הגאולה יצטרפו ויתלבנו ויטהרו מעונם עד שיהיו במעלת צדיקים, ורק אז ירשו ארץ" וכמובא לעיל.

וכמו כן משמע שמהא דנקט בסוגיין דקימת צדיקים בלבושיהם הלשון "שעתידין ישראל⁵⁶ לציץ ולפרוח מעיר ירושלים", שגם הקימה בלבושים שייך אצל כאו"א מישראל⁵⁷.

וכן משמע מהמובא לעיל שרחב"י אמר ב' המימרות דהקימה במחילות והקימה בלבושים בסמוך א' לשני שעל שניהם לכאורה חל אותו גדר, דהיינו שיוצא מכאן ב' ענינים: הן שכאו"א מישראל יקומו והן שיקומו בלבושיהם מוכח מראיות אלו.

לסיכום: מכל הנ"ל יוצא שכל בני"י יקומו בתחיית המתים ואופן הקימה היא בלבושיהם! (המשך הדיון בנושא זה מדברי המדרש "פרקי דרבי אליעזר" ראה בגליון "כמים לים מכסים" דאשתקד).

פשיטא דלפועל כולם יקומו, ויקומו בלבושיהם וכפי שנאמר בברכה בהרואה קברי ישראל "אשר יצר אתכם בדין" וכו' והוא עתיד להחיותכם וכו'.

וכידוע אריכות השקלא וטריא בענין מצות בטלות לעת"ל אם עומד בסתירה לקימה בתכריכין העשויין כלאים, ואם מדובר רק בצדיקים (גמורים) מהי החידוש שבזה הרי "אין הקב"ה מביא תקלה ע"י של צדיקים", וממילא לא יקברו מלכתחילה בכלאים אלא פשיטא דבהשאלה הנ"ל מדובר בכל ישראל שיקומו עכשו במהרה בימינו אמן!

עיקר תפקידו של אליהו הנביא

א' מאנ"ש

בסה"ש התשמ"ז ח"א⁵⁸ מצייין כ"ק אד"ש מה"מ לתפקידים בודדים שלגביהם חלקו בחז"ל (והובאו ברמב"ם הלכות מלכים⁵⁹) מהו תפקידו

⁵⁶ וראה ילקוט משיח וגאולה עה"ת (ויחי) אות מג שכך הבין הפרדס יוסף במאמר רחב"י בכתובות שם.

⁵⁷ ועוד דשאלת המלכה היתה על עצם ענין התחייה בלבושים (וכלשון המובא בגמ' "ידענא דחיי שכבי דכתיב ויציצו מעיר כעשב הארץ אלא כשהן עומדין עומדין ערומין או בלבושיהן עומדין") ולא על צדיקים (והא דנקט ר"מ בתשובתו הלשון צדיקים י"ל שהוא להדגיש שהקימה לבושים הוא מצד גודל זכויותיהם ולא עביד הקב"ה נס למיגנא – בלי שהם ראויים לכך וראה להלן בפנים)

העיקרי של אליהו הנביא ביחס לגאולה. הרבי מבאר שלא תיתכן מחלוקת במציאות, מתי יבוא אליהו ומה הוא הפעולות אשר יעשה. אלא, לכל הדעות הוא יבוא קודם המלחמה ויעשה שלום בעולם (ועוד כמה פעולות) ואח"כ קודם ביאת המשיח (כשינצח במלחמה) הוא יבוא שוב לבשר על ביאת המשיח. כל מחלוקתם היא, איזו פעולה היא בגדר ביאת אליהו עליה נאמר הפסוק "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא" – ומהו תפקידו העיקרי.

וכלשון הרמב"ם (שאמנם בהשקפה ראשונה נראה ששולל את כל השיטות זולת שיטת חכמים שביאתו בעיקר היא לשום שלום), ובלשונו: "ואינו בא לא לטמא ולא לטהר ולא לפסול אנשים וכו' אלא לשום שלום בעולם..".

דהיינו שאין הכוונה שאליהו לא יעשה את הדברים האלו, אלא שביאתו עכשיו בשביל הגאולה אינה בשביל פעולות אלו אלא בשביל לשום שלום בעולם, אבל בפועל יעשה גם את הפעולות האחרות.

והנה אף שבגוף השיחה לא מצוין שום מקור לכך הרי הדברים כבר נרמזו בלשונו של המהר"ל בספרו נצח ישראל⁶⁰ בהסבירו בדעת ר' שמעון שאליהו אינו בא אלא להשוות המחלוקת "ובשביל זה נשלח אליהו". דהיינו שאין זה שולל שיעשה פעולות אחרים, אלא לשם מה "נשלח אליהו" לפי דעת ר' שמעון? "בשביל זה" להשוות המחלוקת. וכך מתפרש המשך דבריו: "וחכמים אומרים שיבוא להרבות שלום עולם, כלומר מעלה שלו יותר עליונה, ולא לבד להסיר המחלוקת, כי לפעמים אין מחלוקת, מכל מקום אין שלום, שיהיה להם לב אחד לגמרי". דהיינו שחכמים אינם שוללים שיסיר המחלוקת אלא שהם סוברים שענינו ומעלתו שלשם כך הוא בא הוא דבר נעלה יותר שיהיה כולם עם לב אחד לגמרי בשלום.

וכן משמע להדיא מחידושי אגדות למהר"ל⁶¹ ז"ל: "עיקר אליהו ז"ל בא להשוות המחלוקת".

⁵⁹ פי"ב ה"ב

⁶⁰ פ"ג

⁶¹ דף יא למס' עדיות

שער החסידות

ב' מדריגות בביטול

הת' שמואל שי' וואלאוויק
תלמיד בישיבה

א

במאמר ד"ה כבוד מלכותך תרס"א⁶² מביא כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע את הפסוק⁶³ "שאו...וראו מי ברא אלה" ומביא ע"ז המדרש⁶⁴ שמבאר ש"אלה" היינו "אלה תולדות שמים וארץ",⁶⁵ ומבאר כ"ק אדמו"ר מהרש"ב נ"ע שפירוש "מי" היינו אַין, זאת אומרת ששמים וארץ נבראו יש מאין ומקשה בזה"ל: "ולכאורה אינו מובן מה שנקרא יש מאין והלא ממך הכל"⁶⁶ שכל ההתהוות הוא מהבורא מהווה הכל, והא"ס הרי הוא הוא דייקא בחי' יש האמיתי דהיינו אמיתית המציאות כו' וכל מה שנברא ונתהווה הכל בבחי' אין ואפס לגבי' וכולא קמי' כלא חשיב וא"כ איך אנו אומרים שהבריאה היא יש מאין שהבריאה נק' יש והבורא נקרא אין שזה לכאורה היפך הנ"ל". עכלה"ק

וצריך להבין:

א) למה בכלל צריך להביא ראיי' מפסוק שהקב"ה ברא את העולם?
ב) אם כן מוכרחים להביא פסוק בתור ראיי' על זה שהעולם נברא ע"י הקב"ה לכאורה הו"ל להביא ראיי' מפסוק "בראשית ברא..."⁶⁷ וכמו שמובא בכמה מקומות בדא"ח⁶⁸ בנוגע לשאלה זו?

⁶² ע' קע"א

⁶³ ישעי' מ, כו

⁶⁴ שמו"ר פמ"ח, א

⁶⁵ בראשית ב, ד

⁶⁶ ע"פ דברי הימים א כט, ד

⁶⁷ בראשית א, א

ב

והנה כשהצ"צ שואל אותה שאלה ששואל כאן בהמאמר, הוא מחלק אותה לשנים, וזלה"ק:

(א) "להבין ענין יש מאין והלא כתיב "כי ממך הכל"... ואח"כ ממשיך ושואל (ב) "ועוד דהכתיב דכולא קמי' כלא כו' שכל מה שלמטה מטה קמי' כלא ואין כו'..." עכ"ל.

ולכאורה אינו מובן הצורך בב' השאלות כי בפשטות זה שכל הבריאה היא כאין ואפס לגבי' הוא דוקא בגלל זה ש"ממך הכל" – ושהוא בראו?

ג

וי"ל שהשאלה כאן בהמאמר היא (לא שלכאורה הקב"ה ברא העולם והו"א שלא בראו ח"ו אלא שכמובן יודעים אנו שהקב"ה ברא את העולם אבל) מזה שהפסוק אומר "ממך הכל" מובן שהקב"ה לא רק ברא העולם כדבר נפרד ממנו ח"ו אלא שהכניס א"ע כביכול בהבריאה ושהיא "ממך" דייקא, דהיינו חלק ממנו ית' וכלשון כ"ק אדמו"ר הצ"צ במאמר הנ"ל⁶⁸ "והלא חיות אלוקות מתלבשת בתוכיות הנברא ומזה נתהווה כו' כמ"ש בדברי הרמב"ם ז"ל⁷⁰ "מאמיתת המצאו נמצאו כל הנמצאים" (ואכן כ"ק אדה"ז מביא רמב"ם זה כששואל שאלה זו בלקו"ת⁷¹, וכן מביאו כ"ק אדמור מהרי"ץ במאמרו⁷²).

אבל עדיין אינו מובן כי אפי' באם מפרשים שקושיית כ"ק אדמו"ר מהרש"ב נ"ע היא - שלכאו' "ממך הכל" - שהקב"ה הכניס א"ע כביכול בהבריאה וא"כ איך אפשר לקרוא בריאת העולם בשם יש מאין? - עדיין יש להקשות, כיון שלכאו' אפשר לתרץ בפשטות - שזה שקוראים אותו בשם יש מאין היא רק לגבינו שאין אנו משיגים ורואים המקור המהווה

⁶⁸ ומהם בלקו"ת דברים נה.

⁶⁹ ע' קפ"ז

⁷⁰ הלכות יסוה"ת פ"א ה"א

⁷¹ דברים כו ע' ד'

⁷² ד"ה לדוד מזמור ה'תרפ"ב ע' 6

(הגם שנמצא בתוך הבריאה ממש) ובלשון כ"ק אדמור (מהורש"ב) נ"ע⁷³
"והמקור המהווה הוא בבחי' אין שאינו ידוע ומושג כו"?"

ויש לומר בפשטות שהשאלה היא לא - איך אנו יכולים לקרותו בשם אין - אלא מכיון שמפרשים פסוק בתורה - "וראו מי ברא אלה" לומר שהבריאה היא יש מאין נמצא שאפי' ע"פ תורה -תורת אמת - נקרא המקור המהווה בשם אין והבריאה - שהיא כלא ממש לגבי' - בשם יש, שלכאורה ה"ז היפך המציאות האמיתי?!

וע"ז מתרץ (תירוץ הא') בזה"ל: "וע"ש זה נק' הבריאה יש מאין להיות שההתהוות היא מהארה לבד וכל הארה נק' אין לפי שאינו תופס מקום כלל לגבי העצם וגם בעצם אינו בבחי' מציאות דבר מה כמו העצם שהוא דבר מה כו', משא"כ הארה אינו שום מציאות דבר מה לכן נק' אין כו'". ע"כ לשונו הק'.

דהיינו שאע"פ שהבריאה היא "ממך" מ"מ הרי הבחי' של "ממך" גופא שממנו הי' התהוות העולמות הוא כאין ואפס לגבי העצמות, ובלשונו הק' של הצ"צ במאמר הנ"ל "ע"ז אמר דוד המלך ע"ה "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור..." פירוש שמקור החיים הוא טפל ובטל עמך שנמשך מבחי' זיו בלבד" ע"כ. וכן הוא באור התורה⁷⁴.

ועפ"י הנ"ל יומתק התירוץ כיון שגם ע"פ תורה נקרא המקור המהווה עולמות בשם אין כיון שכן הוא אליבא דאמת.

I

והנה מבואר בכמה מקומות בדא"ח⁷⁵ שיש שתי בחי' בביטול: הא' כמו שרגא בטיהרא - שאע"פ שהנר הוא בטל במציאות לגבי השמש, אבל מ"מ לא נתבטלה לגמרי מצד עצם מציאותו ורק כמו שהוא לגבי השמש היות והיא באין ערוך גדול ממנו, אבל כשהחמה שוקעת נראה במוחש שהנר עדיין מאיר והיינו לפי שלא נתבטלה בעצם מציאותו, ורק שלגבי השמש לא היה ניכר מעלתו (ומביא כ"ק אדמור"ר מוהרי"ץ משל ע"ז משרי

⁷³ שם ע' קע"ד

⁷⁴ תתפז-ח

⁷⁵ ד"ה אין ערוך לך ה'תרצד אות כח. הגהות לד"ה פתח אלי' ה'תרנ"ח ע' נ"ד-נ"ה ובכ"מ.

המלוכה שאע"פ שכשעומדים לפני המלך הם בטלים במציאות אצלו ואינם תופסים מקום כלל מ"מ אינם בטלים בעצם מציאותם והראי' שכשיוצאים מאת פני המלך וחוזרים למדינתם, מרגישים מציאותם ומושלים במדינתם).

והב' הוא כמו אור השמש כמו שנמצא בתוך כדור השמש ששם – הרי (לא רק שהוא בטל לגבי השמש אלא) שאינו שום מציאות לעצמו כלל.

והנה בהגהות לד"ה פתח אליהו תרנ"ח⁷⁶ לכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע משמע שהביטול דשרגא בטיהרא היא נהורא אוכמא שהיא בבחי' אין וכולה קמי' כלא חשיב.

(וכן מובן ג"כ מפשטות הלשון שמובא בכ"מ¹⁴ בנוגע לבחי' שרגא בטיהרא, שהוא "שאינו תופס מקום" והיינו בפשטות אותו הענין של "כולא קמי' כלא חשיב".)

והנה מבואר ג"כ בתניא⁷⁷ אשר זיו השמש כמו שנמצא בתוך כדור השמש הוא בחי' "אין ואפס ממש" ומבאר שם אשר בריאת והתהוות העולמות אכן נמשלו לזיו השמש כמו שנמצא בתוך כדור השמש.

ה

וע"פ כל הנ"ל אולי אפשר לבאר הדיוק בשתי השאלות הנ"ל בדרך מצותיך שהשאלה הא' ("והלא כתיב כי ממך הכל...") הוא כנ"ל מכיון שהקב"ה הכניס עצמו כביכול בהבריאה, איך יכולים לקרוא המקור המחי' אותו תמיד בשם אין? (וכנ"ל שהבריאה נמשלה לזיו השמש שאינו מציאות לעצמו כלל ומובן שזהו אותו הענין של "ממך הכל" – שאין העולם דבר נפרד ממנו ית' ח"ו אלא הוא עצמו מחי' ומהוה העולמות). והב' ("ועוד דהכתיב כולא קמי' כלא כו'...") הוא שאפילו אם תמצא לומר שלא הי' הבריאה באופן של "ממך הכל" – דהיינו שנברא כדבר נפרד ממנו ית' ח"ו, עדיין אינו מובן דבלאו הכי הבריאה הוא כלא חשיב לגבי הקב"ה.

וכן מובן לשון התירוץ "ג'... יש מאין... כמשל זיו השמש מהשמש" ובזה מתרץ קושיא הא'⁷⁸.

⁷⁶ שם.

⁷⁷ לקו"א פל"ג. שער היחוד והאמונה פ"ג

ועפ"ז אולי יש לבאר גם כן במאמר שלנו ולומר שבאמת מרומז כאן אותם שתי השאלות ששואל אדמו"ר הצ"צ:

א' "לכאורה אינו מובן מה שנקרא יש מאין והלא ממך הכל שכל ההתהוות הוא מהאין סוף שהוא הבורא מהוה הכל והאין סוף הרי הוא דייקא בבחי' יש האמיתי דהיינו אמיתית המציאות כו' וכל מה שנברא ונתהווה הכל בבחי' אין ואפס לגבי" - השאלה היא כנ"ל מכיון שהקב"ה הכניס עצמו כביכול בהבריאה איך יכולים לקרותו בשם אין?

ב' "וכולא קמי' כלא חשיב" הוא שאפילו אם תמצא לומר שלא הי' הבריאה באופן של "ממך הכל" - דהיינו שנברא כדבר נפרד ממנו ית' ח"ו, עדיין אינו מובן כיון שבלאו הכי הי' הבריאה עדיין כלא חשיב לגבי הקב"ה.

1

וע"פ זה יומתק ג"כ מה שבלקו"ת הנ"ל⁷⁹ כששואל איך אפשר לקרוא הבריאה בשם יש מאין - מביא על זה הפסוק "בראשית ברא" ואומר ש"לכאורה אינו מובן שהרי אדרבה כולא קמי' כלא ולמה נקרא השתלשלות העולמות בשם יש מאין" עכ"ל. כי מכיון שמביא ע"ז הפסוק "בראשית ברא אלקים" מובן שמדובר על הבריאה באופן שאפשר להבינו כדבר נפרד ממנו ית', וכיון שכן מובן למה אומר שהוא רק כולא קמי' כלא חשיב, כי כנ"ל כשמדובר על שרגא בטיהרא דהיינו על אור כשהוא נפרד ממקורו עדיין אפשר לקרותו "אין" ו"כלא חשיב" אבל לא "אפס", וכן מובן בנידון דידן מכיון שמדובר על הבריאה באופן שהוא דבר נפרד מאלקות לכן אומר עליו רק הלשון "כולא קמי' כלא חשיב".

2

ועפ"ז יומתק ג"כ דיוק לשון המאמר כאן בהתירוץ (הא') שבתחילה אומר הלשון "וכל הארה נק' אין לפי שאינו תופס מקום כלל לגבי העצם", ובזה מתרץ שאלה הב' שהוא - שאפי' אם הבריאה הי' דבר נפרד מהקב"ה עדיין הי' אפשר לקרותו אין - וע"ז מתרץ, שלא רק הבריאה עצמה הי' נחשב כאין לגבי העצמות, אלא אפילו אותה מדריגה שבכוחה רק לברוא

⁷⁸ראה לקמן אות ז'

⁷⁹דברים נ"ה ע"א

העולם מבלי להכניס את עצמו בה נקרא אין כמו שאור הנר נק' אין לגבי השמש.

ואח"כ כשאומר "וגם בעצם אינו בבחי' מציאות דבר מה..." מתרץ הקושיא העיקרית (הא') שהוא – איך יכולים לקרוא הבריאה בשם אין אם הקב"ה לא רק ברא את העולם אלא שכביכול הכניס את עצמו בתוך הבריאה – וע"ז מתרץ, שלא רק הבריאה עצמה, אלא אפי' דרגא זו שהכניס כביכול בתוך הבריאה להחיותו נק' אין לגבי העצמות, שגם הוא אין ואפס ממש לגבי העצמות כמו ביטול זיו השמש בשמש.

(וזה שבמאמר כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ הנ"ל⁸⁰ מביא ב' נקודות הנ"ל "להיות שההתהוות היא מהארה לבד וכל הארה נק' אין לפי שאינו תופס מקום כלל לגבי העצם וגם זאת שהארה הנה היא בעצם אינו בבחי' מציאות דבר מה..." (הגם שאינו מביא ב' הנקודות בהשאלה (כמו במאמר הצ"צ הנ"ל) וגם אינו מרמז לב' נקודות אלו כמו במאמר שלנו שאומר הלשון "כולא קמי' כלא חשיב" אחר "אין ואפס" וכיו"ב) אלא, "וכל מה שנברא ונתהוה הכל בבחי' אין ואפס לגבי' וכולא קמי' כל"ח, והיו כלא היו כלל"?)

"ל שאינו בא כאן לתרץ שאלה מפורשת בהמאמר, אלא שהוא בא בתירוץ רק להזהיר – שאפי' אם תמצא לומר שאופן הבריאה הי' שבראו כדבר נפרד ממנו ית' ח"ו, עדיין הי' נחשב לאין וכלא חשיב וכמו שרגא בטיהרא כנ"ל).

ח

נמצא מובן מהנ"ל ג"כ שהשאלה ששאל כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בתחילת המאמר הרי היא היא היסוד של התירוץ; כיון ששאלתו הי' שבגלל זה שהחיות האלוקי – לא רק בורא הנבראים – אלא גם מתלבש בתוכם כבי', א"כ אי אפשר לכאורה לקרותו אין כיון שהוא הוא החיות של הבריאה.

והתירוץ היא אשר מיני' ובי' – דוקא בגלל זה שהבריאה היא ממנו ית' ולא דבר נפרד ממנו – דוקא בגלל זה, הרי אפי' המקור עצמו נחשב כאין ואפס

⁸⁰ של הערה 14

לגבי ואילו היינו אומרים שהבריאה הי' כדבר נפרד ח"ו, הרי לא הי' בטל כ"כ ולא הי' נחשב כ"כ לאין, אלא כשרגא בטיהרא.

כלים דאצי'

הת' מרדכי מענדל שי' קדנר
תלמיד בישיבה

א

בד"ה באתי לגני תשי"א⁸¹ בהמשך למה שאמר לעיל⁸² בהמאמר שתכלית הכוונה דדירה בתחתונים, המשכת העצמות, נשלם דוקא בעוה"ז כפי שרואים שבנבראים בעוה"ז נדמה להם שמציאותם מעצמותם, מכיון שנבראו יש מאין, שהכח לבראותו היא דוקא ע"י עצמותו ומהותו ית'.

ומביא כ"ק אד"ש שיטות הריקאנטי והמערכת⁸³ בנוגע כלים דאצי' האם הם יש מאין או גילוי ההעלם. לדעת המערכת הכלים הם גילוי ההעלם, ולדעת הריקאנטי הכלים הם יש מאין, ומקשה שבשלמא לדעת המערכת אתי שפיר למה אין הכוונה דדירה בתחתונים נשלמת באצי' כיון שהוא רק גילוי ההעלם, וגילויים הוא ירידה מאור פניו ית', אבל לדעת הריקאנטי שהכלים דאצי' הם יש מאין, נמצא שיש כח העצמות באצי' ג"כ ולא רק בעוה"ז הגשמי.

וצריך ביאור הרי לכאורה הענין די ש מאין הוא בעוה"ז דוקא, ואיך אפשר לומר שכלים דאצי' הם בבחי' יש מאין.

ב

ולבאר הענין קצת, אולי אפשר להביא דוגמא לענין גילוי ההעלם מסיפור הגמרא⁸⁴ שאביי ורבא היו יושבין לפני רבה, אמר להו רבה: למי מברכין? אמרו לו: להקב"ה – שאל אותם רבה והיכן הוא יושב? רבא הראה בידו

⁸¹ סעיף ה'

⁸² סעיף ד'

⁸³ ראה אוה"ת ענינים ע' רנ"ח, ד"ה כבוד מלכותך תרס"א ע' קע"ח ואילך ובכ"מ

⁸⁴ ברכות מ"ח.

להגג, אביי יצא מחוץ לבית והראה בידו לשמים. אמר להו רבה: שניכם יהיו רבנים. והיינו דאמרי אינשי: בוצין בוצין מקטפיה ידיע. שבוצין (דלעת) מן היותם קטנים אפשר להכיר אם יהיה טוב בגדלותם.

נמצא שכל גדלותם נמצא בהעלם, וסופו להתגלות כשיצמחו, וזה ניכר בקטנותם, אבל קודם שנבראו לא היה אפשרי להכיר כלל גדלותם של אח"כ.

ואולי עד⁸⁵ י"ל הוא החילוק בין גילוי ההעלם שהדבר כבר נמצא ורק שנתגלה (שאינן זה דבר חדש), ולאידך יש מאין ה"ה דבר חדש שלא הי' נמצא אפילו במקורו בהעלם וממנה נתהווה, ורק שנתהווה בדרך חידוש, וכח זה הוא רק בכח עצמות כנ"ל.

ולפ"ז בנוגע להכלים דאצי' השאלה האם נמצאו לפני עולם האצי' ורק בהעלם, ובאצילות נתגלו. או שהכלים נתהוו יש מאין באצי' דהיינו שלא נמצאו לפני אצי' אפילו בהעלם.

ומבואר בדא"ח⁸⁶ שלדעת הריקאנטי הכלים מאוחדים הם עם האורות וכיון שהאורות הם גילוי ההעלם (כי מקורם מהקו), לכן גם הכלים הם גילוי ההעלם, ולא שנתחדשו באצילות כי כל ענין דהתחדשות מתחיל בבריאה.

ולדעת המערכת הכלים מצד עצמם הרי הם יש מאין ואינם מאוחדים עם האורות.

ומזה מקשה כ"ק אד"ש שבשלמא לדעת המערכת אתי שפיר למה אין הכוונה דדירה בתחתונים נשלמה באצי' כיון שהוא רק גילוי ההעלם וגילויים הוא ירידה מאור פניו ית' אבל לדעת הריקאנטי שהכלים דאצי' הם יש מאין נמצא שיש גילוי העצמות באצי' ג"כ ולא רק בעוה"ז הגשמי.

2

להבנת ביאור כ"ק אד"ש נקדים בביאור ענין קו ורשימו⁸⁷:

⁸⁵ ראה ד"ה וכל העם תרס"ה

⁸⁶ ראה ד"ה כבוד מלכותך הנ"ל

⁸⁷ ראה ד"ה תקעו תרס"א עמוד קס"ז ד"ה בסוכות תשבו השי"ת סעיף כ"ז ע' 62 ואילך

מובא בספרי קבלה⁸⁸ שלצורך בריאת העולמות באופן שלא יתבטלו ממציאותם סילק אורו הא"ס אל הצד וכוונת הצמצום אינו לענין סילוק האור לגמרי ח"ו⁸⁹ אלא שלאחר הצמצום יתגלה האור בבחי' מדה וגבול להחיות העולמות ולאחר הצמצום נתגלה כח הגבול שבא"ס ("כשם שיש לו כח הבע"ג כן יש לו כח הגבול"⁹⁰) שנקרא רשימו, ולאחר הצמצום המשיך הארה מאורו ית' הבע"ג מקודם הצמצום (כי דוקא על ידו יש הכח ההתהוות העולמות⁹¹) וכח הגבול מגביל את האור הבלי גבול וע"י הגבלה זו נתהווה הכלים⁹² דהיינו ששורש הכלים הם מהרשימו שמהווה הכלים ע"י הגבלת אור הקו.

וכיון שהרשימו ענינו הוא הגבלה אף כי הוא גם בא"ס נקרא כח נעלם⁹³ והקו שענינו גילוי נקרא כח הגילוי.

ועפ"ז יובן תוון כ"ק אד"ש, דהמערכת מדבר על הכלים לגבי אור הקו שנמצאו בעולם בהאור קודם שנתגלו ע"י הרשימו ולכן הכלים הם רק גילויי העולם.

ולדעת הריקנטי מדבר בדרגת הכלים לגבי הרשימו לאחרי שנתעלם אור הקו ונתגלו הכלים וכיון שמקורו – הרשימו – הינהו כח נעלם לכן נקרא יש מאין (כמו חכמה מאין תמצא).

נמצא שלכל הדיעות אין יש מאין קודם עוה"ז הגשמי אלא שנראה כיש מאין מצד העולם מקורו.

ולא באתי אלא לבאר.

⁸⁸ראה המשך תרס"ו ע' ה' בשם העמק המלך ובכ"מ

⁸⁹שם ד"ה בסוכות תשבו

⁹⁰לשון העבודת הקודש שער א' פ"ח מובא בד"ה בסוכות תשבו הנ"ל ובכ"מ

⁹¹ראה המשך תרס"ו עמוד ה'

⁹²ד"ה בסוכות תשבו הנ"ל סעיף כ"ט סוף עמוד 66

⁹³שם סעיף כ"ח

לא פסיק פומיה מגרסא

א' מאנ"ש

בספר התניא הקדוש⁹⁴ אדה"ז מסביר את "מהות מדריגת הבינוני" ומוכיח "שבודאי אינו מחצה זכיות ומחצה עונות", שהלא "אם כן, איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני", והרי ידוע "ונודע דלא פסיק פומי' מגרסא" - שפיו לא פסק מללמוד תורה, "עד שאפילו מלאך המות לא הי' יכול לשלוט בו, ואיך הי' יכול לטעות במחצה עוונות ח"ו!"

הנה המעיין בדברי הגמרא לא ימצא שכל ימי חייו של רבה לא פסק פומיה מגרסא. הגמרא רק אומרת שבאותה שעה שמלאך המות בא לקחת נשמתו היה הוא באמצע לימודו ולכן "לא הי' יכול לשלוט בו!"

הנה כך הם דברי הגמרא⁹⁵ בקיצור: הגמרא משתעי על מיתתו של רבה – איך שמסרו על רבה למלכות ורדפו אחריו, ונעשה לו נס וברח לאגם ו"הוה יתיב אגירדא דדקולא וקא גריס קא מיפלגי במתיבתא דרקיעא אאם (ויקרא יג, ב) בהרת קודמת לשער לבן טמא ואם שער לבן קודם לבהרת טהור ספק הקב"ה אומר טהור וכולהו מתבתא דרקיעא אמרי בטמא ואמרי מאן נוכח נוכח רבה בר נחמני דאמר רבה בר נחמני אני יחיד בנגעים אני יחיד באהלות.

שדרו שליחא בתריה לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה מדלא הוה קא פסיק פומיה מגרסיה אדהכי נשב זיקא ואויש ביני קני סבר גונדא דפרשי הוא אמר תינח נפשיה דההוא גברא ולא ימסר בידא דמלכותא כי הוה קא ניחא נפשיה אמר טהור טהור יצאת בת קול ואמרה אשריך רבה בר נחמני שגופך טהור ויצאתה נשמתך בטהור". ע"כ דברי הגמרא.

ובאמת גם ברשימות כ"ק אד"ש מה"מ מובא תמיהה זו (ראה תניא ביאור חסידות מבוארת, על הפרק. לקו"ש חכ"ו ע' 5) שהרי אולי רק באותה שעה הוה יתיב . . וקא גריס ובאותה שעה דקא מיפלגי במתיבתא דרקיעא . .

⁹⁴ פ"א

⁹⁵ בבא מציעא פו, א.

ואמרי [ואמרו]: מאן נוכח [מי יוכיח], נוכח [יוכיח] רבה בר נחמני. . . שדרו שליחא בתריה - לא הוה מצי [היה יכול] מלאך המות למקרב ליה [להתקרב, לגשת אליו], מכיון שלא הוה קא פסיק פומיה מגרסיה. אך לא היה זה תמיד וממילא אזלא הראי!

אך צע"ק דבלקוטי שיחות⁹⁶ איתא ברור אודות דוד המלך⁹⁷ ורבה⁹⁸ שרק כשהגיעה עת פטירתם הי' יכול מלאך המות להפסיקם מגירסתם.

והנה בשיעורים בספר התניא (אשר זכינו לכתיבת הגהות עלי גליון מכ"ק אדמו"ר מה"מ) נראה שמפרש את דברי הגמ' לא הוה קא פסיק פומיה מגרסיה הן בכמות והן באיכות וכלשונו:

"שבודאי אינו מחצה זכיות ומחצה עונות, שאם כן, איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני, ונודע דלא פסיק פומי' מגרסא, - שפיו לא פסק מללמוד תורה, עד שאפילו מלאך המות לא הי' יכול לשלוט בו, - כלומר, גם בכמות, לא החסיר אף רגע מללמוד תורה, וגם באיכות - היה לימודו בדרגה עליונה, עד כדי כך שמלאך המות לא היה יכול להפריע לו, ואיך הי' יכול לטעות במחצה עוונות ח"ו?"

ובאמת נמצא סמוכין לכך בלקו"ש חכ"ח ע' 11: שהכוונה בלא הוה קא פסיק פומיה מגרסיה הינו "דרגה נעלית בתורתו אומנתו".

⁹⁶ חט"ז ע' 272

⁹⁷ שבת ל, ב

⁹⁸ ב"מ פו, א

שער נגלה

המקדש בכל לשון (ו, א)

הת' מנחם מענדל שי' באקמאן
תלמיד בישיבה

א.

כתב הרמב"ם⁹⁹: ויש לאיש לקדש האשה בכל לשון שהיא מכרת בו ויהיה משמע הדברים באותה הלשון שקנאה כמו שביארנו. ע"כ.

מלשון הרמב"ם "ויהיה משמע הדברים באותה הלשון שקנאה" לכאורה משמע שצריך שיהי' לשון שיש לו משמעות ומשתמשים בו כמה וכמה אנשים מכבר, ולא שלשון זה הומצא זה עתה על ידי איש זה.

ולפי זה, אם יאמר האיש לאשה ולעדים "תדעו שלשון פלוני הוא לשון קידושין, ותדעו שכשאומר לשון זה, כוונתי לקידושין", הנה אם אין ללשון זו משמעות בשום מקום ועם בעולם, והוא יאמר לשון זו ויתן לה פרוטה, לא תהי' מקודשת, כי אין כאן הגדר ש"יהיה משמע הדברים באותה הלשון שקנאה".

אבל עיין בתוס' ר"י הזקן [ידוע שמיוחס בטעות לר"י הזקן, ואעפ"כ כבר נהגו לכנות פירוש זה כך] שכתב בתוך דבריו¹⁰⁰: ומסתברא אם תחלה אמרו לעדים הרי אני נותן לה לשם קידושין בזה הלשון, והיא תאמר שתבין שהלשון היא לשם קידושין, דודאי הוּו קידושין, שבשעה ששמעו העדים הלשון [נתברר להם] שהן קידושין, דלא שייך הכא למימר בטלה דעתם אצל כל אדם, כדאמרינן בשבת דאנשי הוצל שמוציאים משוי על ראשם אם עשו בשבת פטור, דבטלה דעתן אצל כל אדם, דבשבת מלאכת

⁹⁹הל' אישות פ"ג ה"ח
¹⁰⁰קידושין ו,א

מחשבת אסרה תורה, אבל קידושין בכל לשון שתכיר ותבין שהוא לשון קדושין, ויבינו השומעים גם כן, כשנתקדשה מקודשת, דהא חרופתי ביהודה הואיל וביהודה הוי לשון קידושין, הויא מקודשת ביהודה. ע"כ.

ויש לעיין מהו כוונת הר"י הזקן, האם כוונתו לחדש שהלשונות שנזכרו בש"ס לא הם לבדם הם לשונות ראויים לקידושין, אלא בכל לשון של כל מקום ומקום גם כן מועיל, או האם כוונתו לומר שגם לשון שאין לה שום משמעות בשום מקום, ורק הוא אמר לאשה ולעדים שאם יאמר לשון זו הרי כוונתו לקידושין, וגם זה מספיק.

ולכאורה ה' מקום להוכיח מזה שהביא רא' לדבריו "דהא חרופתי ביהודה הואיל וביהודה הוי לשון קידושין, הויא מקודשת ביהודה". ולכאורה אם כוונתו לחדש שכל אדם יכול להמציא לשון לקידושין, איזה רא' יש מ"חרופתי ביהודה", הרי שם ה' זה לשון המדינה.

אבל לאידך אם נאמר שבא רק לומר שאין צריך הלשונות שבש"ס וגם לשון עם ועם גם כן מועיל, למה מאריך כל כך בתחילת דבריו "אם תחלה אמרו לעדים הרי אני נותן לה לשם קידושין בזה הלשון, והיא תאמר שתבין שהלשון היא לשם קידושין, דודאי הוּו קידושין, שבשעה ששמעו העדים הלשון [נתברר להם] שהן קידושין". אם כוונתו רק לומר, שלשון עם ועם מועיל לקידושין, ה' לו לקצר ולומר "אם קידש בלשון מקומו, והעדים והאשה מכירים אותו לשון, מקודשת" או כיו"ב. ולכאורה מאריכותו משמע שכוונתו לומר יתירה מזו, שגם אם אין אף אדם בעולם שמשתמש בלשון זו, רק הוא הודיע לעדים שכוונתו לקידושין בזה הלשון, הנה גם זה מועיל, והטעם הוא "שבשעה ששמעו העדים הלשון [נתברר להם] שהן קידושין". היינו, שמכיון שעל ידי לשון זה, נתברר להם כוונת האיש, ממילא מספיק זה ללשון קידושין.

ב

אלא שעדיין לא נתיישב הרא' שהביא מ"חרופתי ביהודה", הרי שם הוא לשון ארץ יהודה, ויש ללשון חרופתי משמעות שם.

ואולי יש ליישב שכוונת ר"י הזקן כך:

בתחלה הקשה איך יועיל לשון קידושין לאדם זה, אם אינו מועיל לשאר בני אדם, הרי בטלה דעתו אצל כל אדם. ועל זה תירץ שחלוק מלאכות

שבת ששם אם אין דרך המלאכה להעשות כן בטלה דעתו, משא"כ "קידושין בכל לשון שתכיר ותבין שהוא לשון קדושין, ויבינו השומעים גם כן, כשנתקדשה מקודשת", היינו שאין צריך שהלשון בעצמותו יהי' לשון קידושין, אלא שמלשון זו יבוא הבנה להאשה ולעדים על כוונתו.

ועל זה הביא ראי' מ"חרופתי ביהודה", כי אם צריך שהלשון בעצמותו יהי' לשון קידושין, למה לא נאמר שבטלה דעתו אצל כל אדם, ומה בכך שביהודה כך הלשון, וכמו שאומרים בטלה דעתם של בני הוצל לענין שבת. אלא ודאי, שיש כאן גדרים חלוקים, ובלשון קידושין אין הלשון בעצמותו מעכב, ואם אין צריך לשון בעצם, אם כן כל אדם יכול להמציא לשון, ובלבד שירמז על כוונתו לקידושין.

ולפ"ז יובן גם מה שר"י הזקן פתח דבריו ב"ומסתברא", והרי אם כוונתו למה שכתב הרמב"ם שיכול לקדשה בכל לשון, א"כ למה לא כתב כן בשם הרמב"ם, הרי דרכו להביא בכל מקום את דברי הרמב"ם, כמו שהביא בסוגיא זו גופא לפניו ולאחריו את דברי "הר"ם", וכוונתו להרמב"ם. אבל לפהנ"ל אתי שפיר כי כוונתו לחדש יתירה מזו, שהאדם יכול להמציא כל לשון שירצה, ובלבד שיודיע לאשה ולעדים שלשון זה ירמוז לקידושין.

ג

אלא שעתה קשה לאידך גיסא, אם לזה נתכוון ר"י הזקן, נמצא שבזה חולק על הרמב"ם שכתב "ויהיה משמע הדברים באותה הלשון שקנאה", ולפי ר"י הזקן אין צריך שיהי' לשון כלל, ואין צורך שיהי' שום משמעות לדבריו. ואם בא הר"י לחלוק על הרמב"ם, איך לא ציין שחידוש זה הוא נגד דעת הרמב"ם, ולכאורה דרכו תמיד לציין דעת הרמב"ם כשמביא פירוש אחר, ובפרט שכאן רוצה לחלוק מסברא בלבד - "ומסתברא".

ואולי אפשר לומר שיש מקום לפרש אחרת בדעת הרמב"ם באופן שלא יסתור חידושו של הר"י:

מה שכתב הרמב"ם "ויהיה משמע הדברים באותה הלשון שקנאה כמו שביארנו" רק בא להוציא אם משמעות הדברים הם "הריני אישך" או כיו"ב, ולזה נתכוון הרמב"ם במ"ש "כמו שביארנו", כמו שכתב הרמב"ם בהלכה ו' שם:

הדברים שיאמר האיש כשיקדש צריך שיהיה משמעם שהוא קונה האשה ולא שיהא משמע שהקנה עצמו לה. כיצד, הרי שאמר לה או שכתב בשטר שנתנו לה, הריני בעלך, הריני ארוסך, הריני אישך וכל כיוצא בזה, אין כאן קדושין כלל. ע"כ.

היינו, שבאם אמר לה לשון שמשמעותו באותו השפה שאינו קונה אותה, אלא כמו "הריני אישך" בלשון הקודש, אז אינה מקודשת. אבל עדיין יתכן לומר שאם אמר לה ולעדים לשון שאין בו שום משמעות שבזה ירמז לה על קידושין, אולי אין בזה החסרון "שיהא משמע שהקנה עצמו לה".

דהנה כתב הרמב"ם בהלכה ו': הדברים שיאמר האיש כשיקדש צריך שיהיה משמעם שהוא קונה האשה ולא שיהא משמע שהקנה עצמו לה. ע"כ.

ויש לעיין האם "צריך שיהיה משמעם שהוא קונה האשה", ובלא זה אינה מקודשת, וא"כ בלשון ללא משמעות גם אינה מקודשת, או שהעיקר בזה ש"לא שיהא משמע שהקנה עצמו לה", ובלשון ללא משמעות אין בה גם משמעות "שהקנה עצמו לה". ולכאורה מצינו בזה מחלוקת בין הרי"ד לנכדו הרי"א^ז ויבוא להלן.

ועל כל פנים, אף שפשטות דברי הרמב"ם נראה שצריך שיהי' משמעות ללשון הקידושין, יתכן שר"י סבר שיש לפרש בדבריו אחרת, ולכן לא ציין את דעת הרמב"ם בזה.

ד

ואולי י"ל שהרמב"ם, שפשטות דבריו מורה שצריך לשון שיש בו משמעות, והר"י ססובר שאין צורך בזה, אזלי לשיטתייהו בגדר לשון הקידושין. כי הנה המדקדק בלשונם ימצא שיש לכל אחד מהם ביאור אחר בענין אמירת הקידושין.

הרמב"ם כותב¹⁰¹ "כיצד האשה מתקדשת, אם בכסף הוא מקדש אין פחות מפרוטה כסף או שוה פרוטה, אומר לה הרי את מקדשת לי, או הרי את

¹⁰¹ שם ה"א

מארסת לי, או הרי את לי לאשה בזה, ונותן לה בפני עדים. והאיש הוא שאומר דברים שמשמען שקונה אותה לו לאשה והוא שיתן לה הכסף".

ויש לדקדק מהו לשון זה "והוא שיתן לה הכסף", הרי בהלכה זו ברור שנותן לה כסף, כמו שפתח "כיצד האשה מתקדשת, אם בכסף הוא מקדש", ומה בא להשמיענו בסוף, שאין הדיבור מספיק, אתמהא?

ולכאורה נראה מלשון "והוא שיתן לה הכסף", שהעיקר בקידושין הוא מה שכתב לפני זה "והאיש הוא שאומר דברים שמשמען שקונה אותה לו לאשה", ורק מוסיף תנאי "והוא שיתן לה הכסף". ואם כנים הדברים, אולי לזה הוסיף הרמב"ם לשון זה, לא להשמיענו שצריך לתת כסף, אלא בעיקר להשמיענו שלא נאמר שנתנית הכסף הוא העיקר והדיבור רק בא לבאר את מטרת הנתינה, אלא אדרבה הנתינה אינו אלא כתנאי, ועיקר הקידושין הוא ע"י דיבור ואמירת האיש.

לאידך ר"י הזקן כתב בסוגיית "נתן הוא ואמרה היא"¹⁰²: ומסתברא דוקא היכא דאינו מדבר עמה על עסקי קידושי, שהוא צריך לומר הרי את מקודשת לי לבאר שהכסף נותן לה בתורת קידושין, והואיל והוא צריך לדבר, אם היא דברה מה שמוטל עליו שהוא הלוקח, הוי ספיקא, אבל אם ה"י מדבר עמה על עסקי קידושי, שאינו צריך לדבר אלא תכף שנתן לה הכסף הויא מקודשת ודאי, שהרי הוא עשה כל המוטל עליו לעשות, ואע"פ שהיא מדברת מה שאינו מוטל עלי' אין היזק בזה. ע"כ.

ויש לדקדק בדבריו, מה כוונתו במה שכתב "שהוא צריך לומר הרי את מקודשת לי לבאר שהכסף נותן לה בתורת קידושין", וכי רק על מנת לבאר מטרת הנתינה אומר לה, לכאורה ה"י צריך לומר יתירה מזו, שבדיבורו הוא מקדשה, כמ"ש מיד אח"כ "הוא צריך לדבר...מה שמוטל עליו", שלכאורה משמע מזה שזהו חלק מהקידושין עצמם. ועוד דקדוק, מהו כוונתו "מה שמוטל עליו שהוא הלוקח", וכי לוקח חפץ לא יכול לסמוך על דיבור המוכר?

אלא שמתבאר מדבריו שבאמת אין חילוק בין נתנית כסף דמכר ודקידושין, והדיבור הוא רק לבאר בתורת מה ניתן הכסף. ובאמת גם במכר

¹⁰² שם ה"ב ד"ה אמרה היא

הלוקח עליו לבאר מה שעושה, ולשם מה נותן הכסף. אלא שבזה חלוקים – בקידושין דכתיב "כי יקח" אינו יכול לסמוך שיעשה המוכר מה שמוטל על הלוקח, אלא צריך לעשות כל מה שמוטל עליו על מנת שיחשב שהוא עשה "קיהה" שלימה, היינו נתינת הכסף וגם ביאר מטרת הנתינה. משא"כ במכר שאין פסוק ד"כי יקח", יכול המוכר לעשות מה שמוטל על הלוקח.

נמצא, שלר"י האמירה אינה גוף הקידושין, אלא הכסף הוא הוא הקידושין, והאמירה רק מבארת את כוונתו.

נמצא שיש כאן לכאורה מחלוקת מה הוא מעשה הקידושין – האם הקידושין הוא נתינת הכסף והדבור הוא רק לברר שהכסף שנותן הוא לקידושין או שהדיבור הוא מעשה הקידושין והכסף פועל שיחול מה שנאמר בדיבור.

ועפ"ז י"ל, שלהרמב"ם שמשמע שסובר שעיקר הקידושין היא האמירה, לכן לשיטתו צריך להיות לשון עם משמעות, בלשון עם ועם עכ"פ. אבל לאידך הר"י הזקן שסובר שעיקר הקידושין הוא הנתינה, לכן מועיל כל דיבור שמברר את הדבר ומקודשת גם בדיבור בלא משמעות.

ולכאורה אפשר לומר עוד, שלהרמב"ם שהדיבור אינו משמש כבירור המעשה, אולי אין צריך שיבינוהו העדים, מאחר ששמעו הדיבור ויכולים לחזור על הברת האותיות בבי"ד, ויתברר אח"כ שלשון קידושין הוא. משא"כ לר"י שהדיבור הוא משמש כבירור על מעשה, אולי צריך שגם העדים יבינו הלשון.

ואכן המדקדק יראה שהרמב"ם לא הזכיר שצריך שיבינו העדים, משא"כ הר"י כתב כו"כ פעמים שצריכים העדים להבין הלשון.

וזה לשון הרמב"ם: "ויש לאיש לקדש האשה בכל לשון שהיא מכרת בו", משמע שהאשה מכרת בו, אבל לא שהעדים מכירים. משא"כ הר"י הזקן כתב: "אם תחלה אמרו לעדים..שבשעה ששמעו העדים הלשון...".

ולשלימות הענין, לעיל צויין שמצינו מחלוקת הרי"ד ונכדו הרי"ז בענין לשון הקידושין ע"ד הנתבאר לעיל בדעת הרמב"ם ור"י הזקן, והוא מועתק כאן [מפסקי הרי"ד. והובא גם בשלטי גיבורים להלן]:

ומורי זקני הרב ביאר...שהמקדש בשטר אין צריך לומר בפה הרי את מקודשת לי כדרך שאומר בקידושי כסף, אלא אומר לה הרי זה לקידושיך, כדרך שאומר לה בגט הרי זה גטיך, אבל בקידושי כסף צריך שיאמר לה בפיו הרי את מקודשת לי, שבדיבורו הוא מקדשה על ידי הכסף, ואם אמר לה הרי זה לקידושיך לא אמר כלום. ולא נראה שאף בקידושי כסף אם אמר לה הרי זה לקידושיך מקודשת, שהרי גילה דעתו שלשם קידושין הוא נותנו לה, וכבר ביארנו שאם היה מדבר עמה על עסקי קידושיה אע"פ שנתן לה סתם מקודשת.

הרי את חרופתי (ו, א)

הת' ברוך שלמה יהודה שי' סיימאן
תלמיד בישיבה

א

בקידושין דף ו ע"א מדובר על איש שאמר לאשה הרי את חרופתי מהו? מקודשת. ת"ר: הרי את...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? אלא ה"ק: האומר חרופה ביהודה - מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה.

רש"י מפרש: שכן ביהודה כו' - אבל מקרא ליכא למילף דהווא 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.

יש מחלוקת בגמ' גיטין (מג, א) בין ר' עקיבא ורבי ישמעאל על מה כוונת הכתוב "שפחה נחרפת" - רבי עקיבא אומר חצי שפחה וחצי בת חורין ורבי ישמעאל אומר שפחה כנענית גמורה.

מלשון הברייתא נראה שיכול לקדש בלשון "חרופתי" בכל מקום, ומפרש רש"י שסברה הגמ' שהברייתא בשיטת ר"ע ומפני שהשפחה שייכת לקידושין מפני צד החירות שבה. אבל במסקנת הסוגיא כוונת הברייתא

שאינן יכולים לקדש בחרופתי בכל מקום כי אין "שפחה נחרפת" שבתורה מדברת בקידושין כלל, ורק ביהודה מועיל מפני שזהו לשונם.

ב

הרא"ש פוסק¹⁰³: האומר חרופתי ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה וכן בכל הלשונות של אירוסין שבכל מקום ומקום.

נמצא שהרא"ש פוסק כפי שנראה מסקנת הסוגיא.

אבל הרמב"ם פוסק¹⁰⁴: הרי שאמר לה או כתב בשטר הרי את ... חרופתי וכל כיוצא בזה, הרי זו מקודשת.

לכאורה הרמב"ם פוסק כהוא אמינא שבסוגיא ש"חרופתי" מקודשת בכל מקום.

וצריך להבין איך הרמב"ם חולק על מסקנת הסוגיא.

וביארנו נ"כ הרמב"ם שכאן הרמב"ם פוסק לשיטתו שפסק¹⁰⁵ שהלכה בשפחה חרופה כרבי עקיבא.

אבל בתוס' משמע שאין זה מספיק עדיין, כי ההוא אמינא הוא ע"פ רב חסדא אליבא דר' עקיבא – שיש מחלוקת שם בגמ' גיטין אם קידושין תופסין בחצי שפחה, ורב חסדא דעתו שקידושין תופסין בה, ורק לשיטתו יש לומר ש"נחרפת" לשון קידושין. משא"כ לשיטת רבא שאין קידושין תופסין בה, א"כ ב"שפחה נחרפת" אין קידושין חלים, ועפ"ז לשון חרופתי אינה מקודשת אפי' לרבי עקיבא.

וא"כ שוב קשה, הרי הרמב"ם פסק שאין קידושין תוספים בחצי שפחה, וזה לשונו (אישות ד, טז): המקדש אשה שחציה שפחה וחציה בת חורין אינה מקדשת קדושין גמורין עד שתשתחרר וכיון שנשתחררה גמרו קדושיה כקדושי קטנה שגדלה ואינו צריך לקדשה קדושין אחרים. בא אחר וקדשה אחר שנשתחררה הרי זה ספק קדושין לשניהם:

¹⁰³קידושין סוס"ב

¹⁰⁴אישות ג,

¹⁰⁵הל' אישות ד, ז

ולכאורה לפ"ז אין "נחרפת" לשון קידושין גמורים, וגם אחרי שנשתחררה אינו אלא בספק, ואיך פסק הרמב"ם ש"חרופתי" מקודשת קידושי ודאי?

ג

הנה הר"ן חולק על תוס' וסובר שאפשר לומר שגם לפי רבא שאין קידושין תופסין בה עדיין חרופתי לשון קידושין כי שייך בחצי חירות שלה. אבל שואל הר"ן על עצמו שזהו רק בדרך אפשר ולא פסק ברור בגמרא, ואיך פסק הרמב"ם שודאי מקודשת, הרי אפשר לומר גם להיפך שלפי רבא וכן ההלכה שאינה מקודשת קידושין גמורים, גם חרופתי אינה לשון קידושין ודאי אלא ספק, ומנין להרמב"ם פסק זה בתורת ודאי!?

וקושיא זו הביא בכסף משנה, והוא מוסיף הרי אי אפשר לומר שהרמב"ם רק החמיר, שהרי בפסק הרמב"ם יש ג"כ קולא – אם מי שקבלה קידושין בלשון חרופתי והלכה וקבלה קידושין גמורים מאחר, ע"פ הרמב"ם אין צריך גט משני משא"כ להתוס' והר"ן ששניהם נותנים גט.

ד

הכסף משנה מתרץ: וי"ל דאפילו למאן דאמר התם דלא תפסי בה קידושין הכא ודאי מקודשת דכיון דאשכחן יחוד צד חירות בלשון זה אי מקדש בהאי לישינא מקודשת דהא שייך צד שתופסין בה קידושין ולא משום דנחרפת מאורסת ממש היא. ותדע כי בעיא צלעתי סגורתי מהו לאו משום דויקח אחת מצלעותיו ויסגור בשר משמע לן דהוי לשון קידושין ממש אלא משום דנאמר בענין אישות והיינו דכתב רש"י דשייכי בה צד קידושין ולא כתב דשייכי בה קידושין.

ואולי הביאור בדבריו: מסוגיא מוכח שאין צריך שיאמר לשון שמשמעו בתורה קידושין ממש, וכמו "צלעתי" או "סגורתי"¹⁰⁶ שבדאי אין התורה מדברת בקידושין, ואעפ"כ אילולא שיש סברא ש"למלאכה קאמר לה" [וכן הוא לפי האמת לפי הסלקא דעתך דהגמ' לפני שהקשה הגמ' "מנא ידעה"], הי' בו לשון קידושין גמורים, משום שהוא אומר לה לשון שנאמר בתורה בענין אישות, זה מספיק להחשיבו לשון קידושין, כי הוא כמו שאמר לה "הרי את אשתי" אף שלא הזכיר קידושין או אירוסין, וכמו

¹⁰⁶בראשית ב,כא

שבפרשת אישות שבמעשה בראשית, זה מספיק ללשון קידושין, כמו כן בהרמב"ם אם "נחרפת" לשון שבענין אישות, הרי מספיק להיות לשון קידושין.

וא"כ מכיון שפסק שמקודשת קידושין שאינם גמורים, א"כ אף שג"ז ספק וכו', הרי פסק הרמב"ם "אינה מקדשת קדושין גמורין עד שתתחרר וכיון שנשתחררה גמרו קדושיה כקדושי קטנה שגדלה ואינו צריך לקדשה קדושין אחרים". נמצא שעל כרחך לשון חרופתי לא גרע מצלעתי, ועדיף ממנו.

כלומר, לדעת רבי ישמעאל שהכתוב מדבר בשפחה גמורה, הרי אי"ז אישות כלל, אלא יחוד שאינו יחוד גמור של אישות כי אין אצל שפחה גמורה כלל גדר אישות.

אבל לדעת רבי עקיבא, הרי עכ"פ יש כאן איזה גדר של אישות. ואף שאינם קידושין גמורין, הרי כבר כתב הרמב"ם בריש הלכות אישות שקודם מ"ת לא הי' כל הגדר של קידושין, וא"כ איך "צלעתי" שנאמר קודם מ"ת נחשב ללשון קידושין, ומזה שבגמ' גם צלעתי ללשון קידושין יחשב, נמצא שצריך ענין היחוד דאישות, ולא קידושין ממש.

ו"חרופתי" עדיף מ"צלעתי" כי אי אפשר שלמלאכה קאמר לה, כי הרי מה שהיא "נחרפת לאיש", על כרחך שאירי באישות, שלכן יש מלקות ואשם למי שבא עלי'. אבל "צלעתי" יש סברא שבנתיים הוא רק מבקש שתהי' לו "עזר כנגדו" למלאכה.

המקדש במלוה (ו, ב)

הת' ישראל שי' אוחנה
 הת' חיים שי' נודל
 תלמידים בישיבה

א

כתב הרמב"ם בהלכות אישות¹⁰⁷: המקדש בהנאת מלוה הרי זו מקודשת, כיצד כגון שהלוה אותה עתה מאתים זו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארויח לך במלוה זו שתהיה בידך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני הרי זו מקודשת, שהרי יש לה הנאה מעתה להשתמש במלוה זו עד סוף זמן שקבע, ואסור לעשות כן מפני שהיא כרבית, ופירשו רבותי בהנאת מלוה דברים שאין ראוי לשמען.

מקור דבריו הוא מהגמ'¹⁰⁸: אמר אביי: המקדש במלוה - אינה מקודשת, בהנאת מלוה - מקודשת, ואסור לעשות כן, מפני הערמת רבית. האי הנאת מלוה ה"ד? אלימא דאזקפה, דאמר לה ארבע בחמשה, הא רבית מעלייתא הוא! ועוד, היינו מלוה! לא צריכא, דארווח לה זימנא.

הרי"ף מפרש: היכי דמיא כגון דמטא זימניה למגבא מינה וארווח לה זימנא ואמר לה בההיא הנאה דארווחנא לך עד זמן פלוני מיקדשת לי, ואי קשיא לך היכי אלימא הנאת מלוה ממלוה גופה, לא קשיא הנאת מלוה איתא ולהכי מתקדשת בה ומלוה גופה ליתא דתתקדיש בה דקיימא לך מלוה להוצאה ניתנה.

היינו שהרי"ף מפרש שהחילוק בין מלוה עצמו להנאת מלוה לכאורה הוא שהמלוה עצמו הוא הממון שנתן לה, והנאת המלוה הוא מה שנהנית במה שנפטרת מהחוב.

ולפ"ז, כתבו הראשונים שהמקדש בהנאת מחילת מלוה מקודשת. והרמב"ן והרשב"א ועוד סוברים כהרי"ף.

¹⁰⁷ פרק ה הלכה טו
¹⁰⁸ ב,

אבל הרמב"ם כתב "כגון שהלוח אותה עתה מאתים זוז", משמע שרק אם יתן לה עתה מקודשת בו, אבל המקדש במחילת מלוה אינה מקודשת, ואפילו אם יפרש "בהנאת מחילת מלוה" לא יועיל.

ב

וצ"ב בשיטת הרמב"ם מה הכריחו לפרש כך, ולמה כתב "ופירשו רבותי בהנאת מלוה דברים שאין ראוי לשמען", שבזה כוונתו להרי"ף והר"י מיגש, וצ"ב מה הסברא שלכן שיטתו "אין ראוי לשומען".

ומבאר המגיד משנה: ורבינו ז"ל לא ישרו בעיניו דברי ההלכות דא"א שתועיל יותר הנאת מלוה ממלוה עצמה וכיון דבשעת הקידושין אינו נותן לה דבר לא עדיף הרווחת זמן ממלוה גופה וכן דעת ר"ח ז"ל, ולזה פירש הנאת מלוה שעתה נותן לה מעות בהלוואה ומרויח לה זמן שקובע לה לפרעון. ע"כ.

והיינו שהמגיד משנה מבאר שלשיטת הרמב"ם אין סברא לחלק בין אם אמר לה "התקדשי לי בדינר שאת חייבת לי", או "התקדשי לי בהנאת מחילת הדינר", כי בשניהם יש הנאת מחילת הדינר, ואין צריך לפרש זה בלשונו.

ג

וזה מוכח מב' ההלכות הקודמות להלכה זו (י"ג-י"ד):

המקדש במלוה אפלו היתה בשטר אינה מקדשת. כיצד. כגון שהיה לו אצלה חוב דינר ואמר לה הרי את מקדשת לי בדינר שיש לי בידיך אינה מקדשת. מפני שהמלוה להוצאה נתנה ואין כאן שום דבר קים להנות בו מעתה שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו:

היה לו אצלה מלוה על המשכון וקדשה באותה המלוה והחזיר לה המשכון הרי זו מקדשת שהרי היא נהנית במשכון מעתה והרי הגיע הנאה לידה: ע"כ.

ויש לעיין כש"היה לו אצלה מלוה על המשכון וקדשה באותה המלוה והחזיר לה המשכון", באיזה לשון קידשה. ומזה שכתב "וקדשה באותה

המלוה" משמע בפשטות שקידשה באותו לשון שבהלכה שלפנ"ז "המקדש במלוה..ואמר לה הרי את מקדשת לי בדינר שיש לי בידך".

וצריך ביאור הרי במלוה על המשכון מקודשת מצד ש"נהנית במשכון", וא"כ לכאורה ה" צריך לפרש "התקדשי לי בהנאת המשכון", אבל הרמב"ם סתם דבריו ובפשטות כוונתו שאמר לה כנ"ל "התקדשי לי בדינר". וצ"ב.

אלא ודאי שאינו צריך לפרש לדעת הרמב"ם במה יש לה הנאה, וכשאמר לה "בדינר", וזה כולל את הנאת המשכון, שפיר דמי.

ד

וממילא בנדו"ד, אם נאמר שהמקדש בהנאת מחילת המלוה מקודשת, א"כ גם אם לא פירש לה "בהנאת מחילה" היתה צריכה להיות מקודשת. ומזה שאין הדין כן והמקדש במלוה אינה מקודשת, לכן הוכרח הרמב"ם לפרש שהחסרון בהמקדש במלוה אינו שייך ללשון הקידושין.

ומתוך דברי המגיד משנה מתבאר שלדעת הרמב"ם צריך להיות גדר של "נותן לה דבר", היינו דבר ממשי, ולא רק הנאה בעלמא שלא מתוך איזה דבר. וזהו החסרון בהמקדש במלוה, כי כבר אין בהנאה זו ממש.

ה

אלא שלפ"ז לכאורה יש להקשות אם נותן לה המלוה עתה, הרי יש בו ממש, למה צריך להרוויח לה זמן בכדי שתהי' מקודשת, ולמה לא יועיל אם יאמר "הרי את מקודשת לי בהנאת זמן מלוה זו שתהיה בידך כך וכך יום"?

ויש לבאר בפשטות, הרי קידושי כסף גדרם שיש נתינת כסף מהאיש להאשה וע"י שניתן לה הכסף להיות שלה, ממילא חלים הקידושין, אבל מלוה גדרו שניתן הכסף ע"מ שיהי' חוב על הלוח ומחוייב לשלמו, וא"כ ממה נפשך, אם הכסף ניתן לה לקידושין אינו מלוה, ואם הוא מלוה לא ניתן בתורת קידושין.

ולכן הוצרך הרמב"ם לומר "כגון שהלוה אותה עתה מאתים וזו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארויח לך במלוה זו שתהיה בידך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני", היינו שהקידושין אינם במלוה עצמו,

כי אף שהוא דבר ממש, אבל אינו ניתן כקידושין, כי הוא חוזר אליו. ודווקא הנאת הרווחת הזמן שאינו חוזר אליו, זה שייך לתת בתורת קידושין. (ומכיון שסתם הלואה ל' יום, צריך להוסיף לה ע"ז עוד זמן).

אבל זה עצמו אינו מספיק, וצריך גם לתת לה המלוה עתה, כדי שתהי' לה הנאה זו מתוך דבר ממש. ולכן כשהוא נותן לה עתה מעות אלו, ומוסיף לה בנתינתם, עוד הנאה של הרווחת הזמן, נמצא שיש את ב' המעלות – א' זמן זה ניתן לה ואינה מחזרת אותו, וב' הוא קנין בדבר ממש.

1

אלא שעדיין צריך עיון מדוע הוצרך הרמב"ם לפרש הלשון "בהנאת זמן שארויח לך", ומדוע לא מספיק לומר "הרי את מקודשת לי במה שארויח לך זמן במלוה זו שתהיה בידך כך וכך וכו'", והרי לשיטת הרמב"ם נת"ל שאי"צ לפרש דבריו, וכמו כשאמר "בדינר זה" וכלול בזה "הנאת המשכון", ומקודשת.

ואולי יש לומר, שב"מלוה על המשכון" באמת אינו נותן לה הדינר בתורת הלואה, לכן אין צריך לפרש בלשון "הנאת משכון", כי מכיון שכל החסרון ב"המקדש במלוה" הוא שאין לה הנאה מדבר שיש בו ממש, לכן אם יש לה הנאת משכון מקודשת, ואי"צ לפרש זה בלשון הקידושין. אבל כאן שהדינר עצמו חוזר אליו, אם יאמר "במה שארויח לך זמן" בלי לומר הנאה, יהי' משמע שהקידושין הם במעשה הגברא שעשה לה פעולת הרווחת זמן, ולא בהנאת החפצא עצמה, שיש לה הנאה במעות ההלואה, שיש לה בהם זכות לזמן ארוך יותר.

ואולי זהו ביאור אריכות לשון הרמב"ם "שתהיה בידך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני", היינו שמה ש"איני תובעה ממך" הוא משום "שתהיה בידך כך וכך יום", היינו שאי"צ שאעשה טובה עבורך, אלא שזהו זכות שיש לך בממון שאיני יכול לתובעך.

מתנה ע"מ להחזיר בקדושין (ו, ב)

הת' מנחם מענדל שי' הכהן בראנשטיין
הת' שניאור זלמן שי' רייצעס
תלמידים בישיבה

א

כותב הרמב"ם בהל' אישות¹⁰⁹: האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שתחזיריהו לי אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה, שאם לא החזירתו הרי לא נתקיים התנאי, ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום.

ולכאורה אינו מובן:

- (א) מדוע טרח הרמב"ם לבאר טעם דין זה, שלא כדרכו ברוב ההלכות בספרו, ובפרט שכאן האריך?
(ב) "שאם לא החזירתו הרי לא נתקיים התנאי" – מה צורך יש לפרש זה, הרי זה פשוט שאם נתן לה על תנאי, אם לא נתקיים התנאי בטל כל הקנין למפרע, כבכל תנאי.
(ג) "ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום" – משמע שיש ב' ענינים (1) לא נהנית (2) ולא הגיע לידה כלום, וצריך ביאור.

ב

ולבאר זה, הנה איתא בגמ'¹¹⁰: הילך מנה על מנת שתחזיריהו לי... בכולהו קני, לבר מאשה.

ובנוסח הגמ' שלנו וכן הוא גירסת הרי"ף, מבארת הגמ' "לפי שאין אשה נקנית בחליפין". ורב האי גאון גרס (הובא בר"ן) "גזרה שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין".

וכתב במאירי שיש גורסין לא זה ולא זה, היינו רק "בכולהו קני, לבר מאשה".

¹⁰⁹הכד,
¹¹⁰יב,

והנה רש"י כתב: והאי לחליפין דמי כקנין בסודר דאינו אלא אוחז בה ומחזירו.

משמע מדבריו שהוא פסול מעיקר הדין, כמו שאין אשה נקנית בחליפין, אבל לא נתבאר מה טעם הפסול כש"אינו אלא אוחז בה ומחזירו".

אבל התוס' כתבו: נראה לר"י דלאו חליפין הוא ומדרבנן הוא דלא הוו קידושין לפי שדרך העולם להחזיר חליפין ... הילכך אפקעינהו רבנן לקידושין מינה.

ובתוס' ר"י הזקן כתב כמעט כלשון רש"י: זה דומה לחליפין שלוקח הסודר ומחזירו, וזה לוקח ומחזירו.

ג

והנה ר"ן הביא את שיטת התוס' ואח"כ הביא הרמב"ם שסובר שמתנה ע"מ להחזיר הוא פסול מעיקר הדין: בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין. כך היא הגרסא בהלכות הרב אלפסי ז"ל...כך איפשר לפרשה כלומר דמתנה על מנת להחזיר לחליפין דמיא ושייך למיגזר בה אטו חליפין, אבל מדברי הר"ם במז"ל...כחליפין הוא שאין אשה מקנה [עצמה] בהם...תלינן מתנה ע"מ להחזיר דלא תניא בחליפין דתניא ודמו לה.

ומוסיף הר"ן בדעת הרמב"ם: ואפי' נהנית בה בש"פ קודם שהחזירתה איהו לאו בהיא הנאה קאמור לה.

היינו, דלהרמב"ם אין אשה נקנית במתנה ע"מ להחזיר, כי אף שיש לה הנאת שימוש בחפץ זה עד שתחזירו, אבל הוא לא קידשה בהנאת שימוש אלא בגוף החפץ, וגוף החפץ חוזר לנותן, ונמצא אין לה בו כלום.

ד

והנה לעיל הגמ' ג, א: חליפין איתנהו בפחות משהו פרוטה ואשה בפחות משהו פרוטה לא מקניא נפשה.

וכתב רש"י: חליפין – קנין סודר. לא מקניא נפשה – 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.

אבל התוס' ר"ד כתב: ונראה לי לומר שאם בזה הסודר לבד נתרצת לו לקדשה אף ע"פ שהזכיר לה שם חליפין מקודשת.

והתוס' כתבו: לכך נראה לר"ת דגרסי' בפחות משוה פרוטה לא מקניא ולא גרס נפשה דלא בקפידא תליא מילתא אלא .. חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה וא"כ אינם מטעם כסף אלא קנין אחר הוא.

וכתב הר"ן: אן סהדי דאשה בפחות משוה פרוטה לא מיקניא נפשה .. ומעתה בדמים דבר הכתוב ולא בחליפין.

ה

והנה ברמ"א אה"כ כט, א: יש אומרים דאם נתן לה מתנה על מנת להחזיר ואמר לה בהנאה זו שאת נהנית תוך הזמן הרי את מקודשת הוי קידושין (רבינו ירוחם)

וכתב הב"ש: וכן משמע מר"ן מה שמדייק מהרמב"ם כרבינו ירוחם.

וכתב עפ"ז באבני מילואים שם: והנה לפי שיטת הרמב"ם דתלי מתנה ע"מ להחזיר בדין חליפין, א"כ צ"ל דבחליפי סודר דאין האשה מקודשת מן התורה נמי אינו אלא בתורת חליפי סודר, והוא בסתם הדרא למרי' דקי"ל בסודר אי תפיס מפקי' כדאי' ס"פ השותפין [נדרים מח, ב], אבל אי נימא טעמא דחליפין משום דאפי' נותן את הסודר לגמרי, ונהנית בה, אינה מקודשת ומשום דאמר לה בתורת חליפין, ומשדה עפרון לא ילפינן אלא תורת כסף ולא תורת חליפין, וכמ"ש תוס' [ג, א ד"ה ואשה] והרא"ש, א"כ היכי מדמה לה מתנה ע"מ להחזיר לדין חליפין כיון דבחליפין אפילו נהנית אינה מקודשת. אלא נראה דס"ל לרמב"ם דגבי חליפין דלא מקדשה אינו אלא בתורת חליפין סתם שהוא קנין סודר דהדרא למרי', ומשום דאינה נהנית אלא מדרבנן גזרו אפי' בחליפין שנהנית אטו חליפי סודר שאינה נהני' וגזרו טפי בחליפין משום דסתם חליפין והוא קנין סודר עומד להחזיר .. ולשיטת הרמב"ם נמי הוי משום גזירת חליפי סודר דהוא סתמו להחזיר דבזה מדינא אינה מקודשת משום דלא נהנית וגזרו בחליפין אפי' נותן לה לגמרי וכמ"ש. ע"כ.

1

והנה באבני מילואים סימן כח, טז ביאר סברת הרמב"ם: ונראה דהרמב"ם לטעמי' שכתב בפ"ה מאישות [הכ"ד] במתנה ע"מ להחזיר דאינה מקודשת משום דאם לא תחזיר אינה שלה ואם תחזיר הרי לא נהנית ע"ש. והוא מפרש דהא דאמרינן פ"ק דקידושין (דף ו') בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין דאינו משום גזירה דחליפין וע"ש בתוס', אלא משום דהוי ממש כמו חליפין לקידושי אשה, כיון דלא נהנית וכיון דאמרינן בכולהו קני דהיינו במכר ובאינן שם, א"כ מוכח דאע"ג דה"ל כסף אפי' במתנה ע"מ להחזיר אלא בקידושי אשה דבעינן נהנית וכשאינה נהנית בש"פ גנאי הוא לה לקדש נפשה בחנם. וז"ל הרמב"ם פ"ה מאישות (הי"ג) שם המקדש במלוה אינה מקודשת מלוה להוצאה ניתנה ואין כאן שום דבר קיים ליהנות בו מעתה שכבר הוציאה אותו דינר ועבר הנאתו עכ"ל ומש"ה בקידושין דבעינן הנאה דוקא ומלוה לא הוי הנאה אצלו שכבר עבר הנאתו, אבל במכר דלא בעינן הנאה דהא במתנה ע"מ להחזיר מהני בתורת כסף, ה"ה מלוה נמי קונה בתורת כסף אע"ג דליכא הנאה דכבר עברה הנאתו. ע"כ.

ונראה שהאבני מילואים (סימן כט הנ"ל) מפרש בדעת הרמב"ם דדעתו שחליפין יועילו מה"ת בקידושי אשה אם נותן הסודר שוה פרוטה שלא ע"מ להחזיר, כי כל טעם הפסול בחליפין הוא שלא נהנית האשה, וא"כ אם נהנית הוי קידושין. ולכן ביארה הגמ' במתנה ע"מ להחזיר "לפי שאין אשה נקנית בחליפין", שאין האשה מקנה עצמה בדבר שאין לה בו הנאה.

2

אלא שעדיין לא נתבאר אריכות לשון הרמב"ם דלפי הנ"ל ה' הרמב"ם יכול לקצר ולומר "אינה מקודשת שהרי לא נהנית", ומהו שכתב: "אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה, שאם לא החזירתו הרי לא נתקיים התנאי, ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום".

ואולי יש לבאר את דברי הרמב"ם, בהקדים עוד שאלה:

דהנה לפי הר"ן [ורבינו ירוחם] שגם לדעת הרמב"ם תהי' מקודשת במתנה ע"מ להחזיר אם נהנית הנאת שוה פרוטה תוך הזמן, אם קידשה בהנאה זו, יש להבין מדוע לא תהי' מקודשת גם באמר לה "הרי את מקודשת לי

בדינר זה על מנת שתחזיריהו ל"י הרי אומר לה במפורש שהקידושין אינם בקנין גוף הדינר לצמיתות, אלא קנין באופן דעל מנת שתחזיריהו, ובזה הוא מקדשה, א"כ הרי זה ממש כמו שאמר לה "בהנאה שאת נהנית תוך הזמן", ואדרבה לשון זה עדיף כי אומר לה שמקדשה במה שיש לה קנין בגוף דינר זה עד שתחזיריהו, וקנין טוב הוא, ויש בזה גם הנאה הבאה לה תוך זמן זה.

ואי אפשר לומר שהרמב"ם מדבר באופן שצריכה להחזיר מיד, שהרי סתם דבריו "בדינר זה על מנת שתחזיריהו ל"י" ולא פירש "מיד", וא"כ אינה מקודשת גם באופן שיש לה הנאה עד שתחזיריהו, וצריך ביאור מדוע.

והרי בהלכות זכ"י ומתנה (ג, ט) כתב הרמב"ם: הנותן מתנה על מנת להחזיר הרי זו מתנה, בין שהתנה להחזיר מיד, בין שהתנה להחזיר לזמן קצוב, או כל ימי חייו של אחד מהם, או כל ימי חייו של פלוני, הרי זו מתנה, בין במטלטלין בין בקרקע, ואוכל פירות כל זמן המתנה.

וא"כ מדוע כתב הרמב"ם כאן "לא נהנית ולא הגיע לידה כלום", אמנם אין לה הגוף לצמיתות, אבל כל זה ביאר לה כשאמר "על מנת שתחזיריהו ל"י", ויש כאן הנאת פירות שוה פרוטה, ויתירה מזו יש קנין הגוף לפירות זמן זה לכאורה, והוא קנין ששוה פרוטה לכאורה.

ח

ובפרט צריך ביאור לדעת הרמב"ם שכתב בפ"ה הי"ג-י"ד: המקדש במלוה אפלו היתה בשטר אינה מקדשת. כיצד. כגון שהיה לו אצלה חוב דינר ואמר לה הרי את מקדשת לי בדינר שיש לי בידך אינה מקדשת. מפני שהמלוה להוצאה נתנה ואין כאן שום דבר קיים להנות בו מעתה שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו: היה לו אצלה מלוה על המשכון וקדשה באותה המלוה והחזיר לה המשכון הרי זו מקדשת שהרי היא נהנית במשכון מעתה והרי הגיע הנאה לידה:

הנה בתחילה כתב הרמב"ם "הרי את מקדשת לי בדינר שיש לי בידך", ובהלכה שלאח"ז "וקדשה באותה המלוה והחזיר לה המשכון", ולא ביאר הרמב"ם מה אמר לה. ובפשטות כוונתו שאמר לה באותו לשון "בדינר שיש לי בידך", ואעפ"כ מקודשת, כי הגיע הנאה לידה.

ולכאורה לפ"ז מדוע אצלנו במתנה ע"מ להחזיר אינה מקודשת גם אם הגיע הנאה לידה, ומה שהזכיר הדינר בלשון הקידושין ולא הזכיר הנאה, אי"ז חסרון לכאורה לדעתו.

ט

ואולי הביאור בזה: הנה לשון הגמ', מקור דין זה הוא: "אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירהו לי .. באשה אינה מקודשת".

אבל הרמב"ם שינה מלשון הגמ' ולא כתב "הילך מנה" אלא "הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שתחזירהו לי". היינו שאין כאן מתנה ע"מ להחזיר, ובזה מקדשה. אלא יש קידושין בדינר, ויש תנאי בקידושין שלא יחולו אם לא תחזיר הדינר.

בסגנון אחר: במתנה ע"מ להחזיר, התנאי הוא בקנין המתנה, אבל בקידושין ע"מ להחזיר התנאי הוא בחלות הקידושין.

ומאריכות לשון הרמב"ם "אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה", נראה שהי' סברא לומר שתהי' מקודשת בב' אופנים, אם החזירה ואם לא החזירה.

ואולי הביאור בזה, מכיון שהדינר ניתן בתורת קידושין, היינו שניתן לה לגמרי, הרי י"ל שאם לא החזירה תהי' מקודשת, כי מה שאמר לה "ע"מ שתחזירהו לי" הוא כמו שחוזר בו תוך כדי דיבור, ובקידושין אינו מועיל חזרה תוכ"ד, וכאילו לא אמר כלום, ונאמר שהתנאי בטל והמעשה קיים.

אלא שע"ז ביאר הרמב"ם "הרי לא נתקיים התנאי" היינו כמו שיש בכוחו לעשות תנאי שלא יחולו הקידושין אם לא תעשה איזה דבר, הרי כאן התנה שתחזיר הדינר הזה שניתן לה, והתנאי קיים ככל תנאי, ולכן אם לא תחזיר לא תתקיים התנאי.

ולאידך אם תחזיר הי' אפ"ל שבעצם התנאי הוא דבר נוסף על הקידושין, וכמו כל תנאי שהתנה עמה, שאין זה שייך לעצם מעשה הקידושין, ונמצא שעצם הקידושין הי' בדינר לצמיתות, ורק שמחמת התנאי היא החזירה לו הדינר מרצונה, ויחולו הקידושין.

וע"ד מ"ש בס' חידושי הרי"מ בדעת התוס' (ג, א): ולתוס' דמהני מה"ת היינו משום כיון דגוף החפץ הוי שוה כסף רק מה שאינו שוה מצד התנאי לא איכפת לן, דתנאי מלתא אחריתי וכשמתיקים התנאי הוי נתינה של כסף, ואין חילוק בין תנאי זה לתנאי אחר. וכדאמר בש"ס פרק המגרש (גיטין פב א) [חילוק] בין "חוץ לפלוני" ובין "על מנת שלא תנשאי לפלוני", דלא הוי שיעור ע"ש...

ומ"ש החי' הרי"מ בדעת התוס' י"ל שהרמב"ם בא לשלול סברא זו. וע"ז ביאר הרמב"ם "ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום", היינו שיש כאן ב' חסרונות:

(א) הרי לא נהנית – קנין כסף עם תנאי בחלות הקנין המכריח שהכסף לא ישאר אצל המקבל, הוא כסף ללא הנאה, וזה אין מספיק לקידושין. וכמו שביאר האבנ"מ שאין אשה מקנה עצמה בכסף כזה, וזה דומה לחליפין.

(ב) ולא הגיע לידה כלום – הרי מה שהדינר שלה הוא רק מחמת הקידושין, ואין הקידושין חלים אלא מחמת שמחזירה הדינר, נמצא שמעולם לא הגיע לידה הדינר, כי בזמן שעדיין לא החזירתו, אינה שלה כי אם לא תקיים התנאי יתברר למפרע שמעולם לא ה' שלה, וא"כ נמצא שדינר הקידושין לא הגיע לידה.

והנפק"מ בין הטעמים אולי יש לומר: אם אמר לה "הילך דינר מתנה ע"מ שתחזירהו לי" וקודם שנתן לה אמר "התקדשי לי במתנה זו", ולא הזכיר "הנאה שאת נהנית תוך הזמן". הנה חסרון הב' אין כאן, כי נתן לה הדינר בתורת מתנה ע"מ להחזיר, היינו שהתנאי ה' בגוף הקנין, ולא בחלות הקידושין, ורק שהקידושין הם בפרוטה זו שיש לה ב"מתנה ע"מ להחזיר", ומכיון שגם זה קנין מסויים, הרי אם יש לה בזה הנאה שוה פרוטה, למה לא יועיל.

אבל מצד חסרון הא' ש"לא נהנית" אולי י"ל שלא יחולו הקידושין כי הוא אמר לה "התקדשי לי במתנה", ובמתנה עצמה לא נהנית, ואולי לכן כתב הרמ"א והרבינו ירוחם והר"ן בדעת הרמב"ם שיצטרך לומר "בהנאה זו שאת נהנית תוך הזמן".

מתנה על מנת להחזיר (ו, ב)
שיטת אדמו"ר הזקן בזה

הת' דובער שי' פלדמן

הת' מ"מ שי' פורסטר

תלמידים בישיבה

א

כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בשו"ע הל' פסח (בסי' תמ"ח) סעיף י"ח: אף על פי שבכל התורה כולה הנותן מתנה על מנת שיחזירנה לו לאחר זמן, הרי היא מתנה גמורה והרי היא כשלו ממש בתוך הזמן, מכל מקום לענין חמץ בפסח החמירו חכמים ואסרו ליתן החמץ במתנה לנכרי על מנת שיחזירו לו לאחר הפסח.

ואח"כ בסעיף י"ט כתב: ואפילו ליתן או למכור על תנאי, כגון שאמר לו הריני מוכרו או נותנו לך במתנה לחלוטין מעכשיו, על מנת שתעשה דבר פלוני בתוך הפסח או לאחר הפסח, אף על פי שכשיעשה הנכרי אותו דבר בזמן שקבע לו נמצא שלמפרע היה החמץ שלו מקודם הפסח, מכל מקום לכתחלה אסור לעשות כן, ויש כאן ספק איסור של תורה שמא לא יעשה הנכרי אותו דבר בזמן שקבע ונמצא שלמפרע לא נקנה החמץ לנכרי מעולם והרי זה כחמצו של ישראל המופקד ביד נכרי שעובר עליו הישראל בבל יראה ובל ימצא... ע"כ.

ומקשה הגרמ"ש אשכנזי ז"ל בספרו מראה מקומות וציונים¹¹¹ "צ"ע מה שלא הביא זה בסעיף יח".

היינו, דכמו שביאר אדה"ז בסעיף י"ט שבמתנה על תנאי "ויש כאן ספק איסור של תורה שמא לא יעשה הנכרי אותו דבר בזמן שקבע ונמצא שלמפרע לא נקנה החמץ לנכרי מעולם והרי זה כחמצו של ישראל המופקד ביד נכרי שעובר עליו הישראל בבל יראה ובל ימצא", מדוע לא ביאר כן בסעיף יח בנדון דמתנה ע"מ להחזיר, דאם לא יחזיר הנכרי "נמצא שלמפרע לא נקנה החמץ לנכרי מעולם".

ויש להוסיף שבאמת כן ביאר בס' מקור חיים שם (סק"ו): דבמתנה ע"מ להחזיר קיום המתנה אינו תלוי ביד הישראל רק ביד העכו"ם ואפשר שהעכו"ם לא יקיים תנאו ויהיה בעל כרחו של הישראל... ויהיה בע"כ של הישראל למפרע.

ואם כן, מדוע ביאר כן אדה"ז רק בסעיף יט לגבי מתנה או מכר בתנאי ד"על מנת שתעשה דבר פלוני", ולא בסעיף יח לגבי "על מנת שתחזירהו לי".

וקושיא זאת מתעורר שוב בסעיף כב: אבל אם אמר לו על מנת שתחזירהו לי לאחר הפסח, כיון שכל ימי הפסח לא היה מחויב להחזירו להישראל הרי הוא כשלו ממש כל ימי הפסח, ולפיכך לאחר הפסח הוא מותר אפילו באכילה כיון שלא עבר עליו הישראל בבל יראה ובל ימצא אלא שלכתחלה אסור לעשות כן כמו שנתבאר.

ואיך לא ביאר אדה"ז שהוא מותר באכילה רק אם החזיר הנכרי את החמץ להישראל, אבל אם לא החזיר לו "אסור בהנאה ואסור לכל אדם מישראל לקנותו מן הנכרי" (לשונו בסעיף כא).

משא"כ במכר על תנאי ביאר בפירוש שאם לא יקיים הנכרי את התנאי החמץ אסור בהנאה, וזה לשונו בסעיף כד:

אבל לא יתנה עם הנכרי בשעת מכירה שעל מנת כן אני מוכר לך שלא תמכרנו לשום אדם חוץ ממני, שמא יעבור הנכרי על תנאי זה וימכרנו לאדם אחר, ונמצא שלמפרע לא היה החמץ קנוי להנכרי מעולם ועבר עליו הישראל בבל יראה ובל ימצא ויאסור החמץ בהנאה:

מכל זה נראה ברור שלפי אדה"ז במתנה על מנת להחזיר גם אם לא יחזירנו הנכרי, החמץ מותר אפילו באכילה, ורק שהישראל שנתן המתנה עבר על חומרת חכמים, משא"כ במתנה על תנאי שיעשה דבר פלוני, אם לא יקיים הנכרי התנאי עבר הישראל על איסור בל יראה, והחמץ אסור בהנאה.

ב

[עוד העיר הגרמ"ש אשכנזי ז"ל שם: עי' מ"א שם שסיים 'משום חומרא חומרא דחמץ' ואולי זה גופא ביאור חומרא דחמץ משום שמא לא יתקיים התנאי... ע"כ.]

ולבאר כוונתו יש להקדים דברי השלחן ערוך והמג"א:

בשו"ע המחבר או"ח תמח, סעיף ג: חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה...ואם מכרו או נתנו לעכו"ם שמחוץ לבית קודם הפסח...מותר ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי או שימכרונו לו מכירה גמורה בדבר מועט, אבל מתנה על מנת להחזיר לא מהני: סעיף ד: רשאי ישראל לומר לעכו"ם בשעה חמישית או קודם עד שאתה לוקח חמץ במנה קח במאתים שמא אצטרך ואקחנו ממך אחר הפסח אבל לא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי ואם עשה כן הרי זה עובר בבל יראה ובל ימצא: ע"כ.

והמג"א כתב בסק"ה: אף על גב דבכל מקום הוי מתנה, כדאיתא פ"ק דקידושין ובסוכ' פ"ג, משום חומרא דחמץ לא מהני, וחומרא יתירה הוא, והבו דלא לוסף עליה לדמות לה מלתא אחרית.

והמג"א הביא שם גם את שיטת הרדב"ז שבמתנה ע"מ להחזיר הוא איסור מן התורה וחלק עליו. ולכן פירש את מה שכתוב בשו"ע סעיף ד' שעובר על בל יראה שמדבר בתנאי של "אם", וזה לשונו בסק"ז: ה"ז עובר בבל יראה...כגון שאמר לו אם תעשה לי דבר פלוני החמץ שלך, נמצא דכל זמן שלא נתקיים התנאי לא הוי מכירתו מכירה, אבל אם אמר הריני נותן לך מעכשיו על מנת להחזיר או על מנת שתעשה דבר פלוני הרי זה מכירה גמורה...רק משום חומרא דחמץ אסור כמשנת"ל בס"ג.

ועל זה העיר הגרמ"ש א"ז"ל שאדה"ז בסעיף יט לא כתב שבתנאי של מעכשיו על מנת הוא רק משום חומרא דחמץ כמ"ש המג"א, אלא כתב גם שהוא ספק איסור של תורה.

ויש להוסיף על דבריו שצריך להבין באיזה שיטה הולך אדה"ז, דלפי המג"א אין אפילו ספק איסור של תורה במעכשיו על מנת, ולפי הרדב"ז הוא ודאי איסור של תורה.

והגרמ"ש א"ז"ל רצה לתרץ "ואולי זה גופא ביאור חומרא דחמץ משום שמא לא יתקיים התנאי..." ע"ש שהאריך.

ותירוצו פלא, דאם יש ספק שמא לא יקיים התנאי "ונמצא שלמפרע לא נקנה החמץ לנכרי מעולם", מדוע כתב המג"א וכן אדה"ז בסעיף יח שמחמירים כאן רק מצד חומרא דאיסור חמץ, הרי קי"ל בכל התורה שספק מה"ת לחומרא].

ג

והנה בספר חקרי הלכות¹¹² להגריי פיקארסקי ז"ל מתרץ את שיטת האדמו"ר הזקן ע"פ מה שכתב רעק"א בגליון השו"ע שם¹¹³:

ואולם י"ל דבידו להתקיים התנאי דאם הנכרי לא יחזיר לו יאמר הריני כאילו התקבלתי דמהני לכאורה במתנה ע"מ להחזיר וא"כ י"ל דאפי' לכתחלה שרי וצ"ע: ע"כ.

והיינו שבנדון של מתנה על מנת להחזיר הישראל יכול לומר להנכרי "הריני כאילו נתקבלתי" ובמילא נתקיים התנאי ואז תתקיים המתנה אפילו אם לא יחזירו הנכרי.

ונאמר שכן דעת אדה"ז, רק שבזה חולק אדה"ז על סברת רעק"א, שמצד שהחמירו חכמים בחמץ יהי' אסור לכתחילה.

אבל כל זה רק במתנה ע"מ להחזיר, משא"כ כשעושה תנאי עם הנכרי "על מנת שתעשה דבר פלוני" אין הדבר בידו של הישראל לעשותו ולקיימו, ולכן הוא ספק של תורה.

ולפי זה נמצא שאדה"ז חלק על המג"א, כי לפי המג"א גם בנדון של "על מנת שתעשה דבר פלוני" הוא רק אסור לכתחילה משום חומרא דחמץ, ולפי אדה"ז הוא גם ספק איסור של תורה.

אבל קשה לפ"ז:

(א) לא הזכיר זה אדה"ז כלל שב"ע"מ להחזיר" הטעם שאין ספק איסור תורה הוא משום שהישראל יכול לומר "כאילו נתקבלתי", (ב) עפ"ז צריך לומר שאם לא יחזירו הנכרי צריך הישראל לילך בפועל להנכרי ולומר לו הריני כאילו נתקבלתי, ואם לא יעשה כן יעבור על ב"י והחמץ אסור בהנאה, ואיך השמיט אדה"ז העיקר, לפי דברי הגריי"פ ז"ל.

¹¹² ח"א דף כ"ה

¹¹³ או"ח סתמ"ח ס"ג

ד

והביאור שלכאורה מוכרחים לומר בדברי אדה"ז הוא לכאורה שדעתו כדעת הקצות החושן בגדר מתנה על מנת להחזיר.

דהנה כתב הרא"ש סוכה פ"ג ס"ל: וצריך שיתנהו לו במתנה גמורה ע"מ שיחזיר ואחר שיצא בו צריך לחזור וליתנה לו במתנה בשעת חזרה אבל אם אמר לו יהא במתנה עד שתצא בו ואח"כ יהא שלי כבתחלה לא יצא בו דהוי כמו שאול. ע"כ.

והקצה"ח¹¹⁴ חלק על הרא"ש וז"ל: דין מתנה ע"מ להחזיר דגוף המתנה אינו אלא לזמן ואחר שיצא בו יהיה לעצמו... ואחר החיפוש מצאתי רב קדמון כדברינו אלה והוא בתשובת הרא"ש כלל ל"ה סי' ב' שם כתב תשובת הרב ר' אביגדור כהן צדק וז"ל ואותה ששינינו אין אדם יוצא ידי חובתו בי"ט ראשון בלולבו של חבירו, אע"ג דיהיב לי' בפירוש הנאת שימושו דהיינו נטילתו לצאת בו, לא נפיק בי' עד דמקני' לי' קניית הגוף לשעה, לכל הפחות התם היינו טעמא דכתיב לכם משלכם דקנין הגוף משמע ולא סגי בהנאת שימוש לחוד. ע"כ.

זאת אומרת שלשיטת הקצה"ח ע"פ רבינו אביגדור כ"ץ "מתנה על מנת להחזיר" אינו מתנה על תנאי אלא מתנה לזמן ובמילא אם אינו מחזיר המתנה בזמן שהתנו, הרי הוא רק גזלן על להבא אבל לא למפרע.

ועפ"ז יש לבאר שבנדון שנתן מתנה על תנאי אם לא קיים הנכרי את התנאי, לא קנה למפרע ונמצא הישראל עובר על ב"י וב"י והחמץ אסור בהנאה, משא"כ במתנה על מנת להחזיר שאע"פ שהנכרי לא החזיר החמץ מ"מ עדיין כל ימי הפסח המתנה היתה של הנכרי, כי אינו תלוי בהחזרת הנכרי.

וזה לכאורה מדוקדק היטב בלשון אדמו"ר הזקן, שבסעיף י"ט כתב: "ואפילו ליתן או למכור על תנאי, כגון שאמר לו הריני מוכרו או נותנו לך במתנה לחלוטין מעכשיו". מלשון זה ברור שלעיל מיני' בסעיף י"ח

¹¹⁴ חו"מ רמ"א ס"ק ד'. אבני מילואים אה"ע סוף סימן כח. כט, ב.

כשמדבר במתנה ע"מ להחזיר אינו בגדר "מתנה על תנאי", אף שאומר לשון "על מנת", כי "להחזיר" גדרו שנותן לו הגוף לזמן.

ולכן בסעיף י"ט אומר הלשון "מתנה לחלוטין" להדגיש שבסעיף י"ח בנדון של "על מנת שתחזירהו" אינו לחלוטין כי הוא רק מתנה לזמן, אבל אעפ"כ גם מתנה לזמן שמה מתנה, ורק משום חומרא של חמץ החמירו.

[ונמצא שבפרט א' סעיף י"ח שהוא רק מתנה לזמן חמור מסעיף י"ט שהוא מתנה לחלוטין, ולכן פתח אדה"ז את סעיף יט ב"ואפילו", אבל אעפ"כ מצד שני בסעיף יט חמור יותר, כי כל מתנה זו בספק, ולכן אחרי שכתב בסעיף יט "לכתחלה אסור לעשות כן" הוסיף אדה"ז "ויש כאן ספק איסור של תורה"].

קידושין מדין ערב (ו, ב)

הת' מנחם מענדל שי' נוגינסקי
והת' יוסף יצחק שי' נוגינסקי
תלמידים בישיבה

א

איתא בגמ'¹¹⁵: אמר רבא: תן מנה לפלוני ואקדש לך [וכשנתנו לו א"ל התקדשי לי... רש"י]. - מקודשת מדין ערב, ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי, אף על גב דלא מטי הנאה לידיה קא משעבדא ומקניא נפשה. ע"כ.

הרמב"ם פוסק בהל' אישות¹¹⁶: האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקודשת, אף על פי שלא הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה. ע"כ.

¹¹⁵ קידושין ו, א
¹¹⁶ ה, כא

וצריך ביאור בדברי הרמב"ם, מה שייך הנאה לקנין קידושין? הרי קידושין נעשים כמפורש במשנה "בכסף בשטר ובביאה" והנאה מאן דכר שמי', ובפרט שבגמ' נאמר שאין לה הנאה.

אלא שצריך לעיין בכוונת הגמ' האם מקודשת בהנאה בלבד או שגם כאן מקודשת ע"י המנה שניתן לפלוני.

ב

והנה מצינו ג' אופנים לבאר דין זה דקידושין מדין ערב:

א) הריטב"א כתב: פי' לאו למימרא דלא מטי ליה שום הנאה דא"כ במאי משתעבד אלא לומר דאע"ג דלא מטי לידיה הנאת מעות שהוציא המלוה ולא הגיע לידו של ערב לא כסף ולא שו"כ אפ"ה משתעבד בהנאה דמטי ליה במה שהלוה לזה על אמרתו דהנאה בכל דוכתא בכל דכות' חשיב' ככסף כדפרישנ' בכמה דוכתי הכא נמי אע"ג דלא מטי לידיה הנאת מנה עצמו מקניא נפשה בההיא הנאה דשויא פרוטה דיהיב מנה לפלוני בדבוריה. מיהו כל מקודש' דאמרינן בשמעתין היינו כשאמר הוא שאמר לה בזו הרי את מקודשת לי באותה הנאה שנתתי מנה לפלוני בדבורך."

היינו, שכמו שבמלוה, הערב לא יכול להשתעבד למלוה בלי שבא לידו כלום אלא משתעבד הוא מדין הנאה שמגיעה לידו הנאה זו שהמלוה סומך עליו כערב, וכך משמע בגמ' בב"ב קעג, ב. כך גם בענין קידושין, נקנית האשה במקרה שאומרת לבעל תנו מנה לפלוני, שאמנם לא הגיע המנה לידיה אבל מקודשת היא בהנאה זו שנעשה ציווי', והנאה זו שוה לה כסף, ומקודשת מדין כסף. וצריך הבעל לומר לאשה הרי את מקודשת לי בהנאה שנתתי פלוני שנתתי לפלוני בגלל דיבורך.

ג

ב) אבל הרא"ש והטור סובר שבמקרה זה האשה אומרת לבעלה תן מנה לפלוני ואתקדש לך, צריך שיאמר הרי את מקודשת לי במנה שנתת לפלוני, ומסביר המחנה אפרים (הל' ריבית סי"א) שיש מחלוקת בין הטור להריטב"א. שהטור סובר – שדין ערב שממנו למדנו לקידושין ענינו, שכאשר המלוה נותן כסף ללוה ע"פ ציווי הערב, נחשב הדבר כאילו הכסף הגיע לידו של הערב, והוא, הערב, הלוה אותם ללוה, וחויבו למלוה לא כמו התחייבות חדשה שמתחייב ע"י הנאה שנחשב ככסף, שלא כשיטת

הריטב"א, אלא נחשב שהערב הלוח ללוח ונחשב שהמעוות באו לידו והוא הערב הלוח אותם.

כך גם בענין קידושין שנותן ממון לפלוני בציווי, זה נחשב כאילו נתן לה המנה והיא נתנה אותה לפלוני, ולכן יכול לקדשה במנה ולכן אומר לה הרי את מקודשת לי המנה שנתתי לפלוני.

והנה בחי' רעק"א כתב שהנפק"מ מזה היא שאם שלפי שיטת הטור במקרה שאמרה לו תמחול לפלוני חוב שחייב לך ואתקדש אני לך, והסכים, הרי במחילה אי אפשר לקדש מכיון שאין כאן מעות שעברו מידו לידה, והוא כמקדש במלוח שאינה מקודשת, וא"כ לפי הטור אי אפשר לקדש ע"י מחילה לפלוני.

אבל לפי הריטב"א לכאורה אפשר לקדש ע"י מחילה מלוח של אחר, שאומרת האשה לבעל שימחול לפלוני חוב שחייב לו, שהרי מקדש אותה בהנאת מחילה זו שעשה רצונה ומחל, שהרי היתה משלמת לו ממון שימחול ובגלל הנאה זו שמחל, מתקדשת בעבור הנאה זו.

ד

ג) הפנ"י מבאר באו"א, וזה לשונו: ולכאורה יש לתמוה דע"ז לא היה צריך להביא מדין ערב דפשיט בכולה סוגיין דהיכא דהנאה ש"פ מקודשת ועוד דבערב אפילו בלא הנאה משתעבד ומהכא ילפינן דאדם יכול לחייב עצמו במה שאינו חייב כמו שישתעבד הערב בח"מ סי' מ' ובדוכתי טובא ולא איצטריך האי טעמא בערב בההיא הנאה דמהימן ליה אלא בערב בב"ד שלא בשעת מתן מעות, לכך נלע"ד דעיקר הקידושין הן כיון דאי לאו שנתרצית עכשיו להתקדש היתה צריכה להחזיר לו המנה מטעם ערב ממש דכיון שאמרה תן ואתקדש הו"ל ערב בשעת מתן מעות וכיון דע"י הקידושין נפטרה מהמנה ה"ל קידושין גמורים.

היינו שכשהאשה בקשה מהבעל "תן מנה לפלוני ואתקדש לך" הרי בזה שנתן לפלוני, זהו כאילו היא נעשתה ערב על הנתינה הזו, ואם היא לא תתקדש לו – הרי היא חייבת לו מנה שעל מנת כן נתן לפלוני, וא"כ כשנתרצתה, מתקדשת בחיובה הזה.

[ובמחנה אפרים כתב שתוס' בבא מציעא דף ע"א ע"ב¹¹⁷ מבואר כהשיטה השני', וזה לשונם: "כיון דמשכר הלואה נותן לנכרי הרבית ע"פ המלוה הרי הוא כנותן למלוה עצמו מדין ערב כמו תן מנה לפלוני ואקדש אני לך דמקודשת מדין ערב בפ"ק דקדושין (דף ז.)".

היינו שמבואר שם שאם המלוה אמר ללוה תן ריבית לנכרי ואלוה לך הרי זה ריבית דאורייתא, משום שזה נחשב שהלוה נותן למלוה הריבית מדין ערב, וציינו התוס' לסוגייתנו, שאם האשה אמרה תן מנה לפלוני מקודשת, היינו שפירשו שנחשב שקבלה את המנה בידה].

ה

אבל בלשון הרמב"ם שכתב "הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה" צריך ביאור, כי אינו משמע כל כך כאף שיטה מהג' אופנים שנתבארו במפרשים.

דמציא אחד כתב "הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו...הרי נהנית ברצונה שנעשה", וזה משמע שהקידושין הוא ע"י ההנאה עצמה, כשיטת הריטב"א. אבל לאידך מוסיף "ונהנה פלוני בגללה", ולמה צריך להוסיף שיש כאן את הנאת פלוני.

ואולי יש לבאר בהקדים ב' הלכות ברמב"ם, שמקורם בב' סוגיות שלפני סוגיא זו של קידושין מדין ערב.

דהנה הרמב"ם כתב בהל' אישות ה, יג-יד:

המקדש במלווה, אפילו הייתה בשטר, אינה מקודשת. כיצד: כגון שהיה לו אצלה חוב דינר, ואמר לה הרי את מקודשת לי בדינר שיש לי בידך, אינה מקודשת, מפני שהמלווה להוצאה ניתנה, ואין כאן דבר קיים ליהנות בו מעתה, שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו. היה לו אצלה מלווה על המשכון, וקידשה באותה מלווה, והחזיר לה את המשכון, הרי זו מקודשת: שהרי היא נהנית במשכון מעתה, והרי הגיעה הנאה לידה. ע"כ.

ובהל' אישות ה, כד:

¹¹⁷מצאו ד"ה

האומר לאישה, הרי את מקודשת לי בדינר זה, על מנת שתחזיריהו לי, אינה מקודשת, בין החזירה בין לא החזירה: שאם לא החזירתו, הרי לא נתקיים התנאי; ואם החזירתו, הרי לא נהנת ולא הגיע לידה כלום. ע"כ.

ורואים בב' הלכות אלו, שקידושי כסף נפעל על ידי ב' דברים:

א. "דבר קיים". ב. "להנות בו".

ולכן אם קידשה במלוה אינו מקודשת, כי אף שיש לה הנאה במה שנפטרה מאותו מלוה, אין הדינר "קיים להנות בו", והנאה מסילוק החוב לבד אינו מספיק, ואינו נחשב "דבר קיים ליהנות בו מעתה". אבל אם ה' מלוה על המשכון, והחזיר לה המשכון מקודשת, כי "הגיעה הנאה לידה".

רואים שלשון "הגיע הנאה לידה" לשיטת הרמב"ם הוא, שקיבלה איזה דבר, שיכולה להנות ממנו עצמו.

לאיך רואים בהלכה הב' הנ"ל, במקדש "על מנת שתחזיריהו לי", שאף שקיבלה הדינר עצמו, אבל אינה מקודשת, "הרי לא נהנת ולא הגיע לידה כלום".

ואולי כוונת הרמב"ם שאף שמתנה על מנת להחזיר נחשב למתנה, מ"מ לענין קידושין נחשב כאילו "לא הגיע לידה כלום", כי "לא נהנית" בו עצמו, שהרי צריכה להחזירה.

1

נמצא, שלדעת הרמב"ם אינו מספיק הנאה לבד ללא שיגיע לידה איזה דבר, ולא יאריך אינו מספיק שיגיע לידה דבר, אם לא נהנית.

ואולי מפני זה כתב כאן הרמב"ם ב' דברים "הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה".

א. "נהנית ברצונה שנעשה" לבד אינו מספיק, כי לא הגיע לידה דבר, ולכן הוסיף ש"נהנה פלוני בגללה", היינו שהנאתו שלו הוא ממה שהגיע הדינר לידו, ומכיון שהנאתו היא "בגללה", הרי זה כאילו קיבלה אותו הדינר.

ב. "ונהנה פלוני בגללה" אינו מספיק, כי לה אין הנאה מאותו קבלה, וכמו הדין ב"על מנת שתחזירהו", ולכן הקדים הרמב"ם ש"נהנית ברצונה שנעשה".

ומשני טעמים אלו יחד היא מקודשת, כי יש לה הנאה, ואינה הנאה ללא "דבר קיים", כי על ידי ש"נהנה פלוני בגללה", נחשב גם הנאה שלה להנאה מדבר קיים.

ז

ועל פי זה יש לבאר שינוי בין לשון הרמב"ם להר"י הזקן:

בנוסח האמירה הרמב"ם כתב:

הרי את מקדשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך

לאיך הר"י הזקן כתב:

הרי את מקודשת לי בהנאה שיש ליך כשאני נותן מעותי לפלוני במצותיך

ולכאורה אם הקידושין הם ע"י ש"נהנית ברצונה שנעשה" אינו מובן לשון הרמב"ם "בהנאת מתנה זו", והי' עדיף יותר הלשון "בהנאה זו" כלשון הר"י הזקן. אבל מעתה יובן שהרמב"ם דקדק לומר שמקודשת על ידי ההנאה של המתנה עצמה, דאם לא כן, אין כאן "דבר קיים להנות בו".

וכמו כן אפשר לבאר שאר הדיוקים בלשון הרמב"ם:

א. לא הזכיר דין ערב.

ב. "לא הגיע לידה כלום" - שינה מלשון הגמ' "דלא מטי הנאה לידה".

ג. "הרי נהנית ברצונה שנעשה" - אבל בגמ' משמע שאין לה הנאה "איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידה".

אולי הביאור בזה:

הגמ' לא הזכירה ש"נהנית ברצונה שנעשה", כי הגמ' רק מבארת מה למדים מערב, ומערב למדים רק מה שקבלת פלוני נחשבת לקבלתה, אף שלא הגיע ההנאה לידה.

אבל הרמב"ם אינו בא לבאר מקור הדין, ולכן לא הזכיר דין ערב, אלא להסביר איך יועיל זה לקידושין, הרי בקידושין צריך שיגיע לידה א. "דבר קיים" ב. "להנות בו", וכאן מה שהגיע לפלוני מתנה "בגללה", לא הגיע לידה כלל. ולכן כתב הרמב"ם "אף על פי שלא הגיע לידה כלום" ואיך יועיל לקידושין, מכל מקום יש כאן הנאה שהגיע לידה, "שנעשית ברצונה שנעשה", ואז הוסיף מה שנאמר בגמרא, שאין זה רק הנאה ללא קבלת "דבר קיים", כי "נהנה פלוני" מהדינר "בגללה", שזה למדים מדין ערב.

למסקנא: הרא"ש והטור ס"ל שמדין ערב למדים שכאילו קבלה היא המנה. להריטב"א ור"י הזקן לא יועיל מה שכאילו קבלה היא המנה, והקידושין על ידי ההנאה שנעשה מצוותה, ולהרמב"ם צריך לשניהם, היינו שהקידושין נעשים על ידי שנהנית במה שנעשה רצונה, וגם כי קבלת הפלוני נחשב לקבלתה.

מלוה להוצאה נתנה (ו, ב)

הת' שמואל שי' וואלאוויק
 הת' מנחם מענדל שי' בליזינסקי
 תלמידים בישיבה

א

כתב הרמב"ם¹¹⁸: המקדש במלוה אפילו היתה בשטר אינה מקודשת, כיצד כגון שהיה לו אצלה חוב דינר ואמר לה הרי את מקודשת לי בדינר שיש לי בידך אינה מקודשת, מפני שהמלוה להוצאה ניתנה ואין כאן דבר קיים ליהנות בו מעתה שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו. ע"כ.

¹¹⁸ה, ג

ויש לעיין באיזה מקרה מדבר הרמב"ם: א) אפי' כשהמלוה הוא בעין אינה מקודשת, או ב) רק כשאשה כבר השתמשה במלוה אינה מקודשת, אבל כשהמלוה היא עדיין בעין הרי זו מקודשת.

מצד אחד משמע מלשון הרמב"ם – "מפני שהמלוה להוצאה ניתנה" – כאופן הא' שאע"פ שעדיין לא השתמש במלוה בפועל, מ"מ מפני שנתנה להוצאה הרי המעות כאילו אינם.

אבל מצד שני נראה מלשון הרמב"ם – "שכבר הוציאה אותו דינר" – משמע כאופן השני שרק כשכבר הוציאה המעות בפועל אז דוקא אינה מקודשת מפני שעברה הנאתו.

והרבה ממפרשי הרמב"ם נתחבטו ליישב לשונות אלו. ויש להוסיף שגם מלשון תחילת ההלכה "כגון שהיה לו אצלה חוב דינר" גם משמע שאינו מדבר שהדינר הוא בעין.

ב

ולבאר זה, צריך להקדים ביאור דברי הגמ' (מז, א):

"אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת מלוה להוצאה ניתנה".

על מה דיבר רב ומהו הטעם שמלוה להוצאה ניתנה?

הר"י הזקן מפרש: במלוה. אע"פ שהיא בעין...שהלוה אותה ובעוד שהמעות בעין ולא הוציאים אם אמר לה התקדשי במלוה שיש לי אצליך אינה מקודשת דלא מטי הנאה לידיה שהרי בידה להוציאים ואינו יכול לחזור בו. ומר סבר לאו להוצאה ניתנה דכל זמן שלא הוציאה הלוה יכול מלוה לחזור בו אם קדש בו האשה ודאי מטיא לה הנאה שעתה יכולה להוציאו בתורת שלה. ועד"ז פ' בתוס' רי"ד שם.

היינו ש"מלוה להוצאה נתנה" היינו שאין להמלוה בעלות על המעות משעה שנתנה להלוה, אפילו הם עדיין בעין.

והאמת שיש להר"י הזקן (ו, ב) גירסא אחר בהרמב"ם ז"ל – "שכבר הוציאה (בלשון זכר) אותו דינר" דהיינו דהאיש – המלוה – כבר הוציאה המעות מרשותו ונתנם להאשה. ועפ"ז מובן שגם אם לא השתמש בהמעות אינה מקודשת.

המרכבת המשנה מפרש כמו הר"י הזקן, אבל גירסתו הוא "שכבר הוציאה אותו דינר", ומפרש שהוציאה מרשותו, דהיינו לא שנתנה המעות לאדם

אחר אלא שהוציאם מהבעל. ועפ"ז גם הוא סובר שאע"פ שהוא בעין אינה מקודשת.

הבית יוסף (אה"ע כח) כותב ש"כבר הוציאה" פירושו שמפני שיוכל להוציאם הרי היא כאילו כבר הוציאם.

ג

[הנה המהרי"ט (ו, ב) כתב לבאר דברי הרמב"ם בג' אופנים:

(א) הרמב"ם סבירא ליה שאינה מקודשת דוקא שהמלוה ליכא בעין אבל אם היא בעין – מקודשת. ואף שכשיש הממון אצלה היא כבר חייבת לשלם אפי' לפני שמוציאה הממון, ועוד אפי' לפני שמוציאה היא יכולה להקדישה ולא המלוה, ולכאורה הם כבר שלה ואיך יכול הבעל לקדשה בהם?

ומבאר שהוא ע"ד מקדשה בגזל שלה, שכשגונב מהאשה ומקדש על ידי הכסף שגנב, ואם נתרצית מקודשת, מפני שהפקיעה את זכותה בכך, וכאן במלוה גם כן היא מפקיעה זכותה להוציא הדינר, בכדי להתקדש לו.

וזה שכתב "שהמלוה להוצאה ניתנה", ומשמע משעת נתינה, היינו שעכשיו לאחר שהוציאה אינה מקודשת, כי לפני שהוציאה ניתנה לה להוצאה.

אבל אינו משמע בשום מקום שאינה מקודשת רק אם הוציאה, אבל אם לא הוציאה מקודשת, ולכן מתרץ עוד שתי תירוצים:

(ב) כהבית יוסף הנ"ל ובהוספה, ששולל המקרה של המקדש במלוה על המשכון, דשם כשמקדש אותה במלוה אפילו אם היא כבר הוציאה מקודשת, כי מקבלת הנאה חדשה שהוא משכון.

(ג) אינה מקודשת הן בעין והן שלא בעין, והטעם הוא, כי לכל לראש, הבעל אינו מוחל ההלואה, כי מחילה לא יועיל לקידושין, ויהיה כמו מקדש במתנה, דממ"נ אם הוא לשם מתנה אינה קידושין ואם הוא קידושין אינו מתנה. א"כ המקדש במלוה הוא על דרך שהיא פורעת ההלואה להבעל ע"י הקידושין. וכאילו אמר לה הרי חובך נפרע בקידושין, א"כ כדי שיחול הפרעון צריך לחול קודם הקידושין, ולא יתכן שיחול קידושין ללא הפרעון, ובה ביאר לשון הרמב"ם "אין דבר קיים להנות בו מעתה", היינו קודם הקידושין ע"מ שיחול הקידושין על ידי הנאה זו. ע"כ תוכן המהרי"ט.

הנה הפי' הראשון דוחק כנ"ל שהוא היפך כל המפרשים והפוסקים.

תירוץ הבית יוסף, וכן תירוץ הב' והג' של המהרי"ט (והאבני מילואים דלהלן) עדיין אינו מספיק לגמרי לכאורה, כי עדיין יש דוחק בהלשון "הי' לו אצלה חוב...שכבר הוציאה אותו ועברה הנאתו", משמע שמדובר רק כשאינו בעין].

ד

אבל רש"י¹¹⁹ מפרש ב"מלוה להוצאה ניתנה": "הלואה רשאי להוציאה בהוצאה ואינו חייב להעמידה בעיסקא שתהא מצויה בכל עת שיתבענו... ולכן אינה מקודשת, ואפי' כשהמלוה היא בעין.

והנה האבני מילואים (סי' כח) מדייק מרש"י, שאילו הי' הדין ש"מלוה לאו להוצאה נתנה", אז הלואה הי' צריך להניח המעות בעיסקא (שנותן המעות באופן כזה שחצי המעות הם כהלואה והחצי האחר הוא פקדון), ואז הי' הדין שהמקדש במלוה מקודשת.

נמצא מזה שגם לפי מה שקי"ל "המקדש במלוה אינה מקודשת", אבל המקדש בחצי המלוה דעיסקא שיש לו אצל האשה, תהי' מקודשת, אע"פ שדינו כמלוה.

וממשיך שהרמב"ם ג"כ יסבור כך כי נתן טעם שהמקדש במלוה אינה מקודשת כי עברה הנאתה, אבל בעיסקא יש עדיין לה הנאה, כי עד שקידשה היתה חייבת להעמיד גם חצי זה דהמלוה בעיסקא, ולא יכלה להשתמש בו לדבר שאינו עסק.

וכתב האבנ"מ שזהו לא כדעת ההגהות מיימוניות שהביא תשובת המהר"ם מרוטנבורג שגם במלוה דעסקא אינה מקודשת.

אבל במלוה סתם, שלהוצאה נתנה, היינו שאינו צריך לתן המעות ב"עיסקא", לכן אינה מקודשת, והוסיף שאע"פ שהוא עדיין בעין, כבר עברה הנאתה שקיבלה הכל בשעת הנתינה.

ה

אבל עדיין צריך ביאור בלשון הרמב"ם "שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו" – שפשטות הלשון מורה שהוציאה הדינר מרשותה ולכן עברה

¹¹⁹קידושין מז,א

הנאתו, וזה קשה לומר שיסבור הרמב"ם שאם הדינר בעין, יכול לקדשה בו, היפך כל שאר הראשונים.

ובמהרי"ט כאן (הובא לעיל) סבר אולי לדייק כן ברמב"ם אבל סיים שלא יתכן לומר כן, מאחר שאף אחד מנ"כ הרמב"ם לא דייק כן בדבריו.

וי"ל שהרמב"ם גם יסבור שאינה מקודשת גם אם הדינר בעין. רק שלא דיבר בזה בהלכה זו. והביאור בזה:

דרך הרמב"ם היא (ע"ד שכותב בס' יד מלאכי בכללי הפוסקים¹²⁰) רק להעתיק דברי הגמ' ולפרשה במקום הצורך אבל לא להביא מקרים חדשים. ולכן כאן מעתיק הגמ' ומפרשה לפי שיטתו. ואם נאמר כהאב"מ שהרמב"ם הולך בשיטת רש"י, א"כ כוונת הגמ' "המקדש במלוה" מדבר במלוה שכבר הוציאה, אבל עדיין יכולה להתעסק בו, וסד"א שיכולה להתקדש בו, כי ע"י הקידושין יכולה להשתמש בו לגמרי ולבזבזה, אבל הדין אינו כן ואינה מקודשת, מפני ש"מלוה להוצאה נתנה", היינו שיכלה להשתמש בו גם לפני הקידושין כי לא חייבת להעמיד המלוה בעסק.

ולפ"ז אין הכי נמי שבודאי אינה מקודשת כשלא השתמשה בהכסף, שהרי מלוה להוצאה ניתנה, היינו משעת נתינה, אבל לא זהו חידוש דהגמ' שם לרש"י, וי"ל שכן הוא להרמב"ם ג"כ.

1

בביאור יותר: הר"י הזקן סובר שפי' "מלוה לאו להוצאה ניתנה" היא דכשלא השתמשה בהכסף, עדיין יכול המלוה להוציאה מידה, דלא כשיטת רש"י ז"ל שצריך ליתן המעות בעיסקא. ועפ"ז מיד כשהשתמשה בהכסף לעולם אינה מקודשת בין אם פוסקים ש"מלוה להוצאה נתנה" ובין אם פוסקים ש"מלוה לאו להוצאה נתנה".

אבל לפי שיטת הרמב"ם (לפי ביאורו של ה"אבני מילואים" דלעיל) אם אומרים ש"מלוה לאו להוצאה ניתנה" אפי' אם נתנה בעיסקה עדיין יכול לקדשה בכסף זה.

ואולי י"ל שלכן גרס הר"י הזקן בהרמב"ם הלשון ד"הוציא" ולא "הוציאה" כיון שפשט זו אינו מתאים עם שיטתו.

¹²⁰ כללי הרמב"ם אות ב'

ולסיכום, תורף דברי הרמב"ם לפי הנ"ל (על דרך האבני מילואים והמהרי"ט): "המקדש במלוה, אפילו היתה בשטר, אינה מקודשת, כיצד כגון שהיה לו אצלה חוב דינר [וכבר הוציאה] ואמר לה הרי את מקודשת לי בדינר שיש לי בידך אינה מקודשת, מפני שהמלוה [שמלכתחילה לפני שהוציאה] להוצאה ניתנה [ולא הי' לה חיוב להעמידה בעסק], ואין כאן דבר קיים ליהנות בו מעתה, שכבר הוציאה אותו דינר [במובנו הפשוט] ועברה הנאתו".

וי"ל עוד, שהרמב"ם נקט מקרה שאינו בעין, כי כשאינה בעין הוא יותר חידוש. כי כשאינו בעין אבל יכול לעשות עם השווי של המלוה עסק, יש סברא לומר שתתקדש בו, כי מעתה יכולה לבזבז השווי, וקמ"ל שלא אמרינן כן, כי מלכתחילה יכלה לבזבז. אבל לפני שמוציאה לא היה אפילו הוה אמינא לומר שהכסף עצמו שניתן לה עכשיו יכול לתבוע בחזרה, ולקדש אותה בו.

קנין כסף במכר וקידושין (ז, א)

הת' מנחם מענדל שי' הכהן ראדאל
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמרא¹²¹: אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש לך מקודשת מדין ערב, ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעבדא ומקניא נפשה.

רש"י לומד שאנו לומדים קידושין מערב בבנין אב ובלשונו¹²²: ממה שמצינו בתורה שהערב משתעבד למלוה אנו יכולים ללמוד.

ובהמשך הגמרא: איתמר נמי משמי' דרבא וכן לענין ממונא [...] כן לענין ממונא מכר לו שדה ואמר לו תן הכסף לפלוני ושדי מכורה לך בו קנה מדין ערב. רש"י. [וצריכא, דאי אשמועינן קידושין, משום דהא איתתא ניחא לה

¹²¹קידושין ו,ב

¹²²ד"ה מדין ערב

בכל דהו, כדריש לקיש, דאמר ר"ל, טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו, אבל ממונא, אימא לא, ואי אשמועינן ממונא, משום דאיתיהיב למחילה, אבל קידושין, אימא לא, צריכא.

ב

והנה בקובץ שיעורים כאן¹²³ מקשה הלא כל עיקר הקנין של כסף בקידושין נלמד בכסף במכר שדה, ואם אין דין ערב בשדה איך יכול להיות דין ערב בקידושין, ומהו הסלקא דעתך דהגמ"?

ומתרץ שמצינו שבקנינים יש שני חלקים: א) מעשה הקנין ב) גמירות דעת.

ומביא שמצינו קנינים שאין זקוקים למעשה קנין, ומועיל בהם הגמירות דעת לבדו, כשברור לנו שיש גמירות דעת ללא מעשה הקנין.

דהנה איתא בכתובות (קב, ב): "אמר רב גידל אמר רב כמה אתה נותן לבנך, כך וכך, וכמה אתה נותן לבתך, כך וכך, עמדו וקידשו קנו הן הן הדברים הנקנים באמירה" ועפ"ז כתבו התוס' (שם ע"א ד"ה אליבא): "ואין לתמוה היכי משתעבד בשטר זה הא אין מטלטלין נקנין בשטר, דיש לומר דהואיל וטרח למכתב שטרא גמר ומשעבד נפשיה, שהרי אפילו באמירה בעלמא יש דברים שנקנים כדקאמר בסמוך".

אבל כל זה בקניני ממון, אבל באשה פשוט שלא יועיל גמירות דעת לבדו לקנות אשה, כי אשה נקנית בג' דרכים, בכסף שטר או ביאה. אבל לאידך גם מעשה קנין ללא גמירות דעת לא יועיל.

ובזה מבאר ב' הצדדים בצריכותא, דיש לחקור האם שיש בדין ערב מעשה קנין שלם, ורק מכיון שהוא לא מקבל הנאה אין פה גמירות דעת מספקת, ואולי זהו החידוש בדין ערב דאעפ"כ משתעבד.

או נאמר שיש בערב גמירות דעת שלימה, מכיון שהוא רוצה שהלוה יקבל המעות, אבל במעשה הקנין חסר, מכיון שהכסף לא הגיע אל הערב, ואין

¹²³אות מ"א

כאן מעשה גמור של נתינת כסף, ואולי זהו החידוש בדין ערב, דאעפ"כ משתעבד.

ולכן הי' סברא לומר שדוקא בקידושין שיש להאשה גמירות דעת שלימה מצד שטב למיתב טן דו כו' ממילא יועיל בה דין ערב, כי בערב החסרון הוא רק מצד הגמירות דעת ולא מצד מעשה הקנין, אבל במכר שאין אנו יודעים שיש להמוכר גמירות דעת, אולי לא יועיל דין ערב, כי חסר גמירות דעת.

ולאידך י"ל בקידושין שצריכים מעשה גמור לא יועיל דין ערב, אבל במכר שאפשר אפילו למחול, היינו שאין צריך מעשה רק גמירות דעת, בזה יועיל להקנות מדין ערב, כי אולי בערב יש גמירות דעת שלימה, אף שהמעשה אינו מעשה גמור.

ומסיים הקובץ שיעורים בקושיא: לכאורה איך סלקא דעתך לומר שרק קידושין נלמד מערב, רק בגלל הסברא שטב למיתב טן דו כו' וניחא לה בכל דהוא, ובמכר שאין סברא זו לא קנה, הרי בדין ערב עצמו אין הסברא הזאת, ואם בערב זה מצינו שמתחייב ללא סברא זו, מדוע לא נאמר במכר שקנה גם כן?

ובקובץ שיעורים שם הניח בקושיא.

ג

ואולי יש אפשר לבאר בזה, שגם בערב יש הנאה צדדית שמצד זה הוא משעבד נפשו בהנאת כל דהו, והוא ע"פ מסקנת הסוגיא דערבות בגמ' בב"ב (קעג, ב): אלא אמר רב אשי בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמור ומשתעבד נפשיה.

והנמו"י שם (הובא ונתבאר בלקו"ש חכ"ו משפטים א', סיום מס' בבא בתרא מהתוועדות ט"ו בשבט ה'תשמ"ה) מבאר שדברי רב אשי "בההיא הנאה דקא מהימן לי' גמור ומשעבד נפשי" אין כוונתו שכל שעבודו של הערב הוא רק מצד "ההיא הנאה", אלא הכוונה שלולא זה שיש להערב הנאה שמהימן לי', הי' מקום לומר שדברי הערב להמלוה אינם אלא אסמכתא דלא קניא, אבל מכיון שיש לו הנאת הנאמנות נמצא שאי"ז אסמכתא בעלמא, אבל עצם השעבוד הוא מצד שהלה הוציא ממון על פיו.

ומעתה ערב דומה לקידושין, דבשניהם יש סברא והנאה נוספת שמצד זה "ל שיש כאן גמירות דעת. ואולי זהו כוונת הגמ' שנלמד מערב לקידושין בלבד, שהיא משעבדת עצמה בכל דהו מכיון שיש לה את ההנאה טב למייתב טן דו, משא"כ במכר שאין הנאה נוספת, (כי הרי מוכר לו שדהו בעבור הכסף שנותן לפלוני), ואולי בהנאת כל דהו לא גמר דעת' להקנות השדה. ומתורץ קושיית הקוב"ש.

אדם חשוב (ז, א)

הת' מאיר לוי שי' וויינשטיין
הת' דוד שי' סעמיועלס
תלמידים בישיבה

א

איתא בגמ'¹²⁴: הילך מנה ואקדש אני לך [והוא קיבלו ואמר לה התקדשי לי בכך. רש"י] ... מקודשת ... הכא באדם חשוב עסקינן, [שאינו רגיל לקבל מתנות. רש"י] דבהיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה [שתרצה זאת לתת פרוטה לאדם שיפייסנו לזה לקבל הימנה מתנה. רש"י] גמרה ומקניא ליה נפשה.

הנה בגמ' בבא מציעא¹²⁵ מצינו קנין בדומה לקבלת אדם חשוב, וזה לשון הגמ' שם: במה קונין? [קנין חליפין דכתיב בקרא שלף איש נעלו, מי שלף ונתן? רש"י]. רב אמר: בכליו של קונה, דניחא ליה לקונה דלהוי מקנה קונה, כי היכי דלגמר ולקני ליה. ולוי אמר: בכליו של מקנה ... בהיא הנאה דקא מקבל מיניה - גמר ואקני ליה. ע"כ.

והנה כמה מהראשונים מביאים הסוגיא דב"מ ועפ"ז מקשים ב' קושיות על סוגייתנו:

א) לפי לוי בב"מ נראה שהנאת קבלת מתנה שייך גם במי שאינו אדם חשוב, וא"כ למה כאן בקידושין מועיל רק באדם חשוב.

¹²⁴קידושין ז, א
¹²⁵מז, א

ב) לפי רב אפילו אדם חשוב אינו יכול לקנות בקבלת מתנה, א"כ איך מועיל בקידושין.

ב

הרמב"ן מתרץ בשתי אופנים על כל אחד מהשאלות, וזה לשונו:

על הקושיא הא' כתב: קדושין שאני שאינה מקנה עצמה בהנאה פורתא, אבל התם אעפ"י שאין בו שוה פרוטה קונין. ועוד דהתם שנהגו בכך שוויה רבנן כאדם חשוב. ע"כ.

על הקושיא הב' כתב: לא קשיא דההיא הנאה גופא דמים היא, ומעות אינם קונות במטלטלין לפיכך לא תקינו חליפין סודר אף בקרקעות אלא בכליו של קונה. ועוד כיון דסתם [חליפין] מתנה על מנת להחזיר היא, אינה מתנה של הנאה שיקנה באותה הנאה. ע"כ.

ביאור דברי הרמב"ן:

על הקושיא הא': א) בקידושין צריך שהאשה תקבל הנאה של שוה פרוטה, ולכן דוקא באדם חשוב שהנאת קבלתו היא שוה פרוטה, לכן דוקא אז מועיל, משא"כ בחליפין שאין צריך הנאה של שוה פרוטה, שהרי מועיל גם בכלי שאינו שוה פרוטה, ממילא אפילו בהנאת קבלת אדם סתם יועיל, אף שאינו שוה פרוטה, אבל יש בו הנאה מעט.

ב) מכיון שכבר נהגו הסוחרים להקנות כך, החשיבו חכמים כל אדם כאדם חשוב, שיש הנאה בקבלתו. ואולי הביאור בזה, שכשרוצה המקנה להקנות בנתינתו לקונה, א"כ בעצם הקנאתו הוא טוען שאדם זה חשוב אצלי, וקבלתו הנאה לי. אלא שזה עצמו אינו מועיל כי בטלה דעתו אצל אחרים, ואין זה מספיק להחשיב הנאת קבלתו, אבל אחרי שכבר נהגו כך, א"כ אי אפשר לומר שבטלה דעתו אצל כל אדם, אדרבה כולם מחשיבים קבלת הקונה להנאה, וממילא הכשירו חכמים אופן זה של חליפין.

על הקושיא הב': א) הנאה קבלה נחשב להנאה ששוה כסף, אבל לא מספיק להחשיבו ל"כלי". ולכן אינו יכול להועיל לקנין חליפין שמצריך כלי דוקא. ואף שסוף סוף יש כאן כסף, ותיפוק לי' שיועיל מדין כסף, מכל מקום במטלטלין שאינם נקנין בכסף לא יועיל. ואף שבקרקע צריך להועיל, מ"מ לא תיקנו חכמים אופן זה בקנין חליפין, כי חליפין הוא קנין המועיל במטלטלין, ואם קבלת אדם חשוב אינו מועיל למטלטלין לא יועיל בקנין חליפין בכלל.

ב) בכדי להחשב קבלת מתנה כהנאה, צריכה המתנה להיות מתנה גמורה. אבל כאן בקנין סודר, הרי הקנין הוא מתנה על מנת להחזיר, ולכן אפילו באדם חשוב אין הנאה לנותן במה שקיבל האדם חשוב.

ג

ולכאורה אם מעיינים בדברי הרמב"ן, נמצינו למדים שיש ב' אופנים בביאור "קבלת אדם חשוב":

מהתירוץ הראשון של הרמב"ן לפי לוי רואים שלשיטתו "הנאת קבלה" נחשבת ל"כלי", וממילא מועיל כקנין חליפין ממש, ויכול להקנות בהנאה פחות משהו פרוטה. כי אם נאמר שאין הנאה זו נחשבת ל"כלי", איך יועיל באדם סתם שאינו חשוב, הרי אין הנאת קבלתו שוה כסף.

ועוד חידוש יש כאן, שהגם שנותן כלי כמתנה על מנת להחזיר, עדיין יש כאן איזו הנאה וגם זה נחשב לכלי.

אבל להתירוץ הראשון לדעת רב אין בהנאת קבלה חשיבות של כלי, ורק חשיבות של כסף.

נמצא שיש כאן ביאור במחלוקת רב ולוי, דלרב הנאת קבלה לא יועיל בחליפין כי אף שהנאה יש כאן, אבל כלי אין כאן. משא"כ ללוי הנאת קבלה נחשבת אף לכלי.

וצריך ביאור מדוע יחשב הנאת קבלה לכלי. ואולי יש לבאר בזה:

דיש לחקור מהו ענין זה שצריך כלי לחליפין, האם ענינו שצריך איזה דבר של ממש (ושלם) בכדי לעשות חליפין, אבל לא עם שווי סתם, שאינו דבר ממשי. או אולי ענינו שצריך דבר שיש בו בעצמו הנאה, לאפוקי כסף שכל חשיבותו אינו בהנאה מהכסף עצמו, אלא מה שיכול לסחור עמו, ולהנות משוויו.

ואולי י"ל שלפי התירוץ הא' דהרמב"ן לרב בחליפין צריך דבר של ממש, והנאת קבלה אינו דבר של ממש. וללוי לחליפין צריך דבר שיש בו בעצמו הנאה, והנאת קבלה בזה עצמו יש להנותן הנאה, ואדרבה, אין שום אפשרות לסחור עם הנאה זו.

ד

ועפ"ז יש לבאר הר"ן שגם כן מביא כדברי הרמב"ן הנ"ל אבל לרב אינו מביא אלא את תירוץ השני (הנ"ל), כי הר"ן מביא להלן מרבינו חננאל

שסובר שהנאת קבלת אדם חשוב נחשב גם לכלי וגם לדמים, ולכן הוא גם בגדר חליפין וגם בגדר כסף, וכך גם פירש המשך דברי הגמ' "וכן לענין ממונא" שיועיל לענין חליפין. א"כ לא ס"ל כהתירוץ הא' של הרמב"ן ולכן לא הביאו.

אבל עדיין צריך ביאור איך יתאים שיטת רבינו חננאל עם דברי הר"ן לעיל שם שלרב גם קבלת אדם חשוב לא יועיל בחליפין כי אין כאן הנאה כלל כי הוא ע"מ להחזיר. ולא נראה מדברי הר"ן שחולק על רבינו חננאל, אדרבה תמה על הר"ף מדוע לא הביא דבריו.

ולכאורה הביאור פשוט, רבינו חננאל מדבר כשנתן לאדם חשוב שלא ע"מ להחזיר, והר"ן לעיל שם בא רק לבאר מדוע לא אמר רב שקונין בכליו של מקנה היכא שהקונה אדם חושב, ועל זה תירץ שרב מדבר כשנותן ע"מ להחזיר. וממילא נמצא שלהר"ן להלכה שקי"ל כרב, אף שאין קונין בכליו של מקנה, מ"מ אם נותן שלא ע"מ להחזיר, זה יועיל באדם חשוב.

ולבאר סברת רבינו חננאל שיועיל קבלת אדם חשוב הן לכסף, ולכן מועיל לקידושין שחליפין בקדושין אינו מועיל, והן לחליפין, וקונה מטלטלין שאינם נקנין בכסף:

אולי הר"ח סובר שבהנאה יש את כל המעלות, כי אינו ככסף לענין שיפסל בחליפין, כי אי אפשר לסחור בהנאה זו, ואינו כחליפין בלבד, לענין שיפסל לקידושין, וגם לא אמר לשון "חליפין", אלא "התקדשי לי בהנאה".

חצי איש (ז, א)

הת' מנחם מענדל שי' היידינגספעלד
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ'¹²⁶: "אמר רבא התקדשי לי לחציי - מקודשת, חצייך מקודשת לי - אינה מקודשת. אמר ליה אביי לרבא מאי שנא חצייך מקודשת לי דאינה מקודשת, אשה אמר רחמנא - ולא חצי אשה, ה"נ איש אמר רחמנא

¹²⁶קידושין ז, א

- ולא חצי איש. א"ל הכי השתא, התם איתתא לבי תרי לא חזיא, אלא גברא מי לא חזי לבי תרי, וה"ק לה, דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא".

ומפרש רש"י: "איתתא לבי תרי - להנשא להם אי אפשר הילכך האי לא קדיש אלא פלגא וחצייה נשאר לאחר א"כ אינה מקודשת לזה".

לכאורה דברי רש"י צריכים ביאור – אם אי אפשר לה להנשא לאחר, איך חצי נשאר לאחר? ורש"י כותב אדרבה שהלכך חצי נשאר לאחר?

אפשר לדחוק שכוונתו רק לומר שהאיש רצה להשאיר חצי' לאחר, אבל עדיין צריך ביאור דלכאורה כל זה הוא אריכות שלא לצורך, והול"ל בקיצור "להנשא להם אי אפשר, א"כ אינה מקודשת לזה".

ב

בכדי להבין זה צריך להקדים תחלה דברי הראשונים בזה.

הר"י הזקן מפרש וז"ל: "לא חזיא - דאשת איש אסורה לאחר והוה לי' כמאן דאמר התקדשי לי ולאחר. אבל כי אמר לחציי ונתרצית ונתן לה כסף או שטר מקודשת לא רצה לומר שאין לה בו אלא החצי אלא רצה לומר הואיל והרשות בידי ליקח אשה אחרת אקחנה ותהי' אשתי את ואחרת..."

זאת אומרת שבאמת המקדש לחציי אינו כלום רק שכאן אין זה חצי אלא נתכוין לכולו.

הרשב"א מפרש: "הכי קאמר אי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא. וכי הראב"ד ז"ל ואיש למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין שקדש דהתם ודאי הוי חצי איש כדאיתא בגטין (מ"ג א'). נראה שהוא ז"ל מפרש דרבא הכי קא מהדר ליה חציך מקודשת לי היינו חצי אשה דקא ממעט רחמנא דע"כ חצי אשה ממש הוא דמקדש, דהא א"א למימור דה"ק לה אי בעית להתנסבא לאחריני מנסבת דאיתתא לבי תרי לא חזיא, אבל איש דכתב רחמנא לא ממעט התקדשי לחציי, דהא אפשר דה"ק לה אי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא, ולא מיעט רחמנא אלא מי שהוא חצי איש דהיינו חציו עבד וחציו בן חורין".

ושואל כמה שאלות על הראב"ד ואח"כ אומר פירוש שלו: "ומסתברא דה"פ על כרחין חציך מקודשת לי משייר בקנינו הוא דהא א"א לומר דאי

בעית להתנסבא לאחריני מתנסבת קאמר לה דהא איתתא לבי תרי לא חזיא, והכא ה"ק התם אתתא לבי תרי לא חזיא כלומר לאו טעמא דידי משום אשה ולא חצי אשה כדס"ד אלא משום שיורא דמשייר בקנינו דליכא למימר דה"ק לה אי בעית לאינסובי מינסבת דאתתא לבי תרי לא חזיא, אבל התקדשי לחציי לאו משייר בקנינו הוא דה"ק לה אי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא, והיכי דמי חצי איש כגון דמפרש לה לחציי ממש ולא לכולי עכ"ל."

וצריך להבין שיטת הרשב"א הרי אם אין הטעם דרבא משום איש ולא חצי איש למה צריך לתרץ בסוף "היכי דמי חצי איש".

וי"ל שזה שמפרש שהטעם של רבא הוא משום דמשייר בקנינו אינו אומר משום משייר בקנינו לבד, שמנין לנו שמשייר בקנינו אינו קונה, אלא ה"ק לאו טעמא דידי משום אשה ולא חצי אשה בלבד, שכל זמן שאמר חצי נתמעט מקרא, אלא משום דמשייר בקידושין לכן נתמעט מקרא דאשה ולא חצי אשה.

ועפ"ז נמצא שגם הרשב"א סובר שכשאומר התקדש לחציי נתכון לכולו, דבלאו הכי גם לשיטתו לא היתה מקודשת, כי אם משייר בקנייתו גם זה נתמעט מאיש ולא חצי איש, ולכן סיים שאם "מפרש לה לחציי ממש ולא לכולי" אז אינו מקודשת.

ג

לעומת זאת הרמב"ם פוסק¹²⁷: "האומר לאשה התקדשי לחציי הרי זו מקודשת, הא למה זה דומה לאומר לה תהיי אשתי את ואחרת שנמצא שאין לה אלא חצי איש, אבל אם אמר לה חצייך מקודש לי אינה מקודשת שאין אשה אחת ראויה לשנים, וכן האומר הרי את מקודשת לי ולזה אינה מקודשת".

רואים שהרמב"ם פוסק שכשאומר מקודשת לחציי יש לה רק חצי איש, ואעפ"כ מקודשת כי יכול להנשא לשנים.

¹²⁷הל' אישות ג, ט

ומה יעשה הרמב"ם אם הלימוד ד"איש ולא חצי איש", יש לתרץ בג' אופנים:

(א) אולי יסבור כהראב"ד – איש ולא חצי עבד וחצי בן חורין.

(ב) אולי לדעתו רבא לא סבר הלימוד מהכתוב שממעט חצי איש וחצי אשה, אלא רבא אומר טעם חדש מסברא, שקידושין הוא ענין שיכול הבעל להתחלק בו אבל לא האשה, כי אשה לא ראוי לשנים, וזהו היפך כל גדר דאישות, ולכן אם מחלקה, אין כאן גדר קידושין ואינה מקודשת.

(ג) אולי לדעתו למדים "אשה ולא חצי אשה", אבל אין למדים "איש ולא חצי איש" – כי מכיון שאיש גם כשלא יאמר לה לחציי יוכל להנשא לאחרת, נמצא שאין חילוק בין איש לחצי איש, וממילא לא ממעטינן. משא"כ אשה שאינה ראוי לשנים, א"כ כשאמר שמקדשה באופן שיהי' חצי' פנוי לאחר, הרי אמר ענין אחר לגמרי מאשר אם קידשה כולה שאז בודאי לא היתה פנוי' כלל, ולא היתה ראוי' לשנים, ולכן ממעטינן "אשה ולא חצי אשה".

ד

ועפכ"ז יש מקום לבאר דברי רש"י בכמה אופנים:

(א) יתכן שסובר כהרשב"א שכשאמר "לחציי" כוונתו לכולו, ותורף דבריו הם כך:

איש יכול להנשא לשנים ולכן כשאומר התקדשי לחציי יש לשער שכוונתו לכולו ואין לפרש דבריו כפשוטם. אבל אם ה' אומר "לחציי ממש" לא היתה מתקדשת, אבל איתתא לבי תרי - להנשא להם אי אפשר, ועל כרחך נתכוון כפשוטו, שמשיר בקנינה הילכך האי לא קדיש אלא פלגא, ואם כן אינו רק שהחסרון הוא בלשון הקידושין שאמר חצייך, אלא שיש כאן שיוור בקנינו, שחצייה נשאר לאחר, א"כ אינה מקודשת לזה, כי למדים מהמיעוט דאשה ולא חצי אשה שלא חל קידושי חצי".

(ב) יתכן שסובר כהרמב"ם באופן הב' הנ"ל, שלרבא אין לימוד דאשה ולא חצי אשה אלא הוא סברא, ובאמר חציי רק חציו מקודש, ותורף דבריו הם כך:

איתתא לבי תרי - להנשא להם אי אפשר, ולכן אין כאן גדר קידושין כשמשירי מקום לנשואי אחר, הילכך, האי לא קדיש אלא פלגא וחצייה נשאר לאחר, ומכיון שנשאר חצי' לאחר, לכן - א"כ אינה מקודשת לזה, אבל אם לא הי' נשאר חצי' לאחר, אף שלא קדיש אלא פלגא, מצד זה עצמו לא הי' בזה פסול כי אין אנו למדים מיעוט ד"אשה ולא חצי אשה".

ג) יתכן שסובר כהרמב"ם באופן הג' הנ"ל, שאנו ממעטים "אשה ולא חצי אשה" אבל לא "איש ולא חצי איש", ותורף דבריו הם כך:

באיש, הרי כשמקדשה לחציו אין פסול כי גם אם הי' מקדשה לכולו הי' ראוי לשנים, נמצא שאין נפק"מ ומותר באחרת לא רק מחמת החצי שלא נתקדש, אלא אף מצד החצי שנתקדש, ולכן אין מקום למיעוט "איש ולא חצי איש" כי אין נפק"מ ביניהם, אבל איתתא לבי תרי - מכיון שלהנשא להם אי אפשר, הילכך האי לא קדיש אלא פלגא וחצייה נשאר לאחר, מכיון שבקידושי כולה אינה ראוי' לאחר, לכן בקידושי חצי' מה שנשאר חצי' לאחר הוא מחמת שרק קידש חצי', א"כ אינה מקודשת לזה, כי ממעטינן "אשה ולא חצי אשה" כי יש נפק"מ בין אשה לחצי אשה.

ונפשטו לה קידושי בכולה (ז, א)

הת' מרדכי מענדל שי' קדנר
תלמיד בישיבה

א

גמ' ז, א: אמר רבא התקדשי לי לחצי מקודשת חציין מקודשת לי אינה מקודשת. אמר ליה אביי לרבא מאי שנא חציין מקודשת לי דאינה מקודשת אשה אמר רחמנא ולא חצי אשה, ה"נ איש אמר רחמנא ולא חצי איש. א"ל הכי השתא התם איתתא לבי תרי לא חזיא אלא גברא מי לא חזי לבי תרי, וה"ק לה דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא. ע"כ.

והנה תשובת רבא הוא "הכי השתא", היינו איך תדמה ותקשה, משמע מזה שרבא לא דחה את מה שאמר אביי "אשה ולא חצי אשה" מכל וכל, ורק שחילק בין אשה לאיש. נמצא שלמסקנת הסוגיא שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת למדים מזה שהכתוב אומר "כי יקח איש אשה", אשה ולא חצי אשה.

וממשיך הגמ': אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא וניפשטו לה קידושי בכולה מי לא תניא האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה. ואפי' למ"ד אין כולה עולה ה"מ היכא דמקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו אבל מקדיש דבר שהנשמה תלויה בו היא כולה עולה. ע"כ.

היינו דמר זוטרא מקשה למה לא נדמה אשה לבהמת עולה שמתפשטת דין הקדש לכולה כמו"כ באשה כשמקדש אשה לחציה שתתפשט הקידושין לכולה?

ב

והנה בס' המקנה הקשה (ז, ב תד"ה חציך בפרוטה): קשה דמאי קושיא דילמא התם שאני דכשמקדיש חצי בהמה עכ"פ אותו החצי קדיש דאפי' ברגלה של זו עולה [למ"ד דאין כולה עולה קדיש רגלה] ותמכר לצורכי עולה ולכך אמרינן דפשטה קדושה בכולה משא"כ באשה דאינה מקודשת לחצאין כלל בשום קדושה מאי חזית דנימא דנתפשטו הקידושין בכולה אדרבא נימא דאין בדבריו כלום.

היינו דקושייתנו, איך סברה הגמ' לדמות אשה לעולה והלא עולה כשמקדש רגלה מתקדשת לחצי עכ"פ, ולכן כשהוא אבר שהנשמה תלויה בו, מתוך שחל על אותו אבר מתפשטת לכולה, אבל אשה אינה מתקדשת לחציה ואיך נאמר שיתפשט לכולה?

ולכאורה יש לתרץ קושייתנו ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בדין זה דנפשטו, בתוך הדברים בהתוועדות י"ב תמוז השי"ת, וזלה"ק (בהנחה שנכתבה בסמיכות זמן לאמירת השיחה):

ווען איינער איז מקדיש אבר שהנשמה תלויה בו נעשה כולו קדוש, ויש לבאר זה בב' אופנים א' שהקדושה מה שהוא הקדיש הוא רק אבר א', רק מכיון שהאבר הלזה הוא אבר שהנשמה תלויה בו, און איז פארבונדן מיט כללות הגוף, ע"כ בדרך ממילא מתפשטת הקדושה כולה (ולכא' כן משפע הל' בש"ס, ערכין ד' ושם) אופן ב', אשר כשמקדיש אבר שהנשמה תלויה בו, ה"ז במילא כאילו הוא מקדיש בפירוש כל הבהמה, (ובש"ס מפרש מעמי' דדיני'), ואף שאומר מפורש שמקדיש רק האבר הזה, אינו כלום, וה"ז בדוגמת האומר הריני נזיר ע"מ שלא אקריב ג' קרבנות, ה"ז מחויב בהקרבנות, דכיון שנעשה נזיר הרי זה כולל חיוב אלו הקרבנות שהנזכר

מחויב בהם, ואין בכחו להתנות שיהי' פטור, וכ"ה במקדיש אבר שהנשמה תלוי' בו, ה"ז במקדיש בפירוש את כולה, ומה שאמר שמקדיש רק אבר זה אין בכוחו להפקיע את קדושת הבהמה, הואיל וכשהקדישה הקדיש את כולה...ע"כ.

נמצא שיש ב' ביאורים בגדר התפשטות קדושה באבר שהנשמה תלויה בו:

- (א) מקדיש חציו ומתפשט לחציו השני מפני היותו אבר שהנשמה תלויה בו.
- (ב) כיון שהוא אבר שהנשמה תלויה בו, ה"ז ממילא כאילו הבעלים הקדיש כל הבהמה.

וראה שם להלן בהשיחה בארוכה שנוקט כהצד הב'.

ג

אולי עפ"ז יש לתרץ קושיית המקנה.

ע"פ אופן הראשון הנ"ל אכן יש לחלק בין אשה לבהמה כיון שבאשה אין הקידושין חלים על חצי הראשון שיוכלו להתפשט לחצי השני, משא"כ בבהמה.

אבל לאופן השני הוסרה קושייתו לכאורה, כי נקטינן שפירוש נפשטו היינו אף שאומר חלק הר"ז כאילו אומר כולה, והרי אם יאמר התקדשי כולך בודאי שתהי' מקודשת, א"כ כמו שבבהמה כהקדיש רק אבר א', הרי הוא כאילו הקדיש כולה, הוא הדין באשה, שכאילו הוא עצמה קידשה כולה.

בסגנון אחר: לפי הצד הא' נפשטו הוא דין בחלות הקדושה, שאף שהמעשה על חציו, מ"מ החלות הוא על כולה. משא"כ לאופן הב' נפשטו הוא דין בהמעשה. וכל קושיית המקנה היא איך מדמינן הרי יש מיעוט שמעשה על חציו אינו מעשה קידושין, והתירוצ' לפהנ"ל דנפשטו הוא אכן דין בגוף המעשה וממילא החלות הוא על כולה.

ד

אלא שעפכ"ז אינו מובן תירוץ רבינא:

מי דמי התם בהמה הכא דעת אחרת הא לא דמיא אלא להא דאמר רבי יוחנן בהמה של שני שותפין הקדיש חציה וחזר ולקחה והקדישה קדושה ואינה קריבה. ע"כ.

הרי לפנה"ל שנפשטו הוא דין בעצם מעשה הקידושין, וכאילו אמר האיש בעצמו כולך מקודשת לי, א"כ מאי שנא מכל קידושין שכשהאשה מסכמת לקידושי הבעל, הרי היא מקודשת.

בשלמא לפי האופן הא' שהבעל לא עשה קידושין שלימים, ורק הקשה מר זוטרא שיחול על כולה מכח נפשטו, א"כ מתרץ לו רבינא שפיר, שכאן דעת האשה מעכבת בחלות על כולה, כי היא לא הסכימה אלא למעשה הבעל והוא רק עשה מעשה על חצי'. אבל לאופן הב' הנ"ל הרי הבעל עשה מעשה על כולה, ומה חסר כאן?

ואולי זהו כוונת הרשב"א כאן בקושייתו:

תמיהא לי הכא נמי כבהמה היא דהא כיון דאיהי מקבלה קדושי דעתה שיפשטו קדושין בכולה ומי מעכב. ע"כ.

וצריך ביאור מנין להרשב"א פשוט כ"כ שדעת האשה "שיפשטו הקידושין", הרי אולי יתכן לומר שסברה שיכולה להתקדש לחצאין, ומה הקשה?

אלא שיש לומר שהקשה כנ"ל, דמכיון שהסכימה למעשה של בעל, ומעשהו הי' כאילו על כולה מכח נפשטו, ממילא כשמסכמת למעשה זה, מסכמת לכל מה שעשה, כולל גם ה"ונפשטו".

ומתרץ הרשב"א:

וניחא לי דכיון דאלו בעיא איהי לעכובי מעכבא ואינה מקודשת מכח דבריו בלבד השתא דבעיא דליפשטו בכולה הו"ל כמקחת את עצמה. ע"כ.

דכיון שהסכמתה גורמת לכך שדיבורו ד"חציין מקודשת לי" יוכל להתפרש כאילו אמר כולה, נמצא שהיא פועלת במעשה הקידושין ואין כאן "כי יקח איש".

ויש לבאר: הנה אם היתה מעכבת והיתה אומרת שמסכת על חצי בלבד, ולא על כולה, לא היינו אומרים שהוא קידשה כולה, וכמו בהמה של שני

שותפין, שאינו יכול להקדיש חצי שאינו שלו, ואין אומרים שכשאמר חצי כאילו אמר כולה, כמו"כ כאן, אף אם שתקה והסכימה, או אפילו אמרה בפירוש שמסכמת לדין פשטה, מ"מ בזה שמכשירה היא את מעשהו על חצי' שייחשב על כולה, בזה היא משתתפת במעשה הקידושין, והתורה אמרה "כי יקח" ולא כי תלקח".

ביתר ביאור, בקידושין בעלמא, מה שהאשה מסכמת למעשה האיש אינו מכשיר את מעשהו שלו, אלא מעשה האיש טוב ומועיל מצד עצמו, ורק שהאשה מאפשרת חלות הקידושין, משא"כ כאן לא רק מאפשרת את חלות הקידושין אלא גם את עצם המעשה שייחשב למעשה קידושין על כולה, תלוי בה.

ולפ"ז יובן עומק הכוונה ב"הכא דעת אחרת", היינו לא שדעת אחרת מעכב, אלא שמכיון שדעת אחרת יכול לעכב על דין נפשטו, ממילא אי"ז רק מעשה שלו, וממילא אינו קידושין.

רגלה של זו עולה (ז, א)

ר' ברוך שי' באראדקין

מאנ"ש דקאנאדענסיס

הת' יוסף יצחק שי' הכהן גרימבערג

תלמיד בישיבה

א

בגמ' ז, א: אמר רבא התקדשי לי לחציי מקודשת חצייך מקודשת לי אינה מקודשת, אמר ליה אביי לרבא מאי שנא חצייך מקודשת לי דאינה מקודשת, אשה אמר רחמנא ולא חצי אשה, ה"נ איש אמר רחמנא ולא חצי איש, א"ל הכי השתא התם איתתא לבי תרי לא חזיא, אלא גברא מי לא חזי לבי תרי, וה"ק לה דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא. אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא וניפשטו לה קידושי בכולה מי לא תניא האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה, ואפי' למ"ד אין כולה עולה ה"מ היכא דמקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו אבל מקדיש דבר שהנשמה תלויה בו היא כולה עולה. ע"כ.

והנה המחלוקת באומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה, תלמוד לומר כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש, ממנו לה' ולא כולו לה', יכול תצא לחולין, ת"ל יהיה קדש, הא כיצד תמכר לצרכי עולות ודמיה חולין חוץ מדמי אבר שבה דברי רבי מאיר ורבי יהודה. ר' יוסי ור' שמעון אומר[ים] מנין לאומר רגלה של זו עולה שכולה עולה שנאמר כל אשר יתן ממנו לה', כשהוא אומר יהיה קדש לרבות את כולה. ע"כ.

ב

והקשו התוס' כאן בד"ה ונפשטו: תימה דברישי תמורה (דף יא:): יליף רגלה של זו עולה ובדבר שהנשמה תלויה בו מקרא דכתיב כל אשר יתן ממנו לה', וגבי אשה לא כתיב קראי, וא"כ מאי פריך הא לא דמו להדדי. ע"כ.

היינו איך אפשר ללמוד מדין פשטה שבעולה לקידושי אשה הרי יש על זה פסוק מיוחד בחוקותי כז, ט: "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה' כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש", ובאשה אין כזה פסוק.

והנה הריטב"א תירץ ב' תירוצים:

תירוץ הא': ולא איצטרך...לרבייא דקרא אלא משום דאקדיש דבר שאין הנשמה תלויה בו, אבל הקדיש דבר שהנשמה תלויה בו, לכ"ע הויא כולה עולה בלא רבוייא דקרא. ע"כ.

תירוץ הב': דכיון דאשכחן התם האי דינא דפשטה קדושה בכולה, אין לנו לומר דהתם בלחוד הוא ונקל בזו, אדרבה יש לנו לומר דהתם עבד קרא בנין אב לכל מקום, וזו שיטת התלמוד עד שיהיו שני כתובים הבאים כאחד: ע"כ.

היינו, שתירוץ הא' שבאמת יש סברא שבדבר שא"א להתחלק אומרים פשטה, וכל המחלוקת בפסוק הוא בדבר שאפשר להחלק, אבל קידושי אשה הוא דבר שא"א להתחלק.

ותירוץ הב' הוא שלמדים מקרבן עולה לכל מקום ודין שיש חלות על חצי, וא"א לחול רק על חצי, ממילא מתפשט לכולו.

ג

אבל התוס' תירצו: ונראה שלכך דקדק רש"י ופירש דהא מקודשת בלשון הקדש קאמר לה וכדאמר בריש פירקין דאסר לה אכ"ע כהקדש שאדם עושה אותה כהקדש לפיכך יש להיות דינה כהקדש, אבל אם היה אומר מאורסת או חד מהנהו לישני דלעיל (קידושין דף ו.) על זה לא היה מקשה ונפשטו קידושי בכולה לפירוש זה: ע"כ.

היינו שיש חילוק בין לשון קידושין לשאר לשונות שאשה מתקדשת בהן, ורק אם אמר לה "הרי את מקודשת" נלמד מקרבן עולה שמתפשט הקידושין על כולה, כי אמר לה בלשון הקדש.

ד

וצריך ביאור:

א' הרי אפילו אם אמר לה בלשון הקדש עדיין אין קידושי אשה וקדושת קרבן אותו הדבר. ואם לא למדים מהקדש לאשה, לא צריך ללמוד לאשה כלל גם אם אמר לה בלשון הקדש.

ב' הרי בגמ' בתמורה שם נאמר: .. בעי רבא בעוף מהו, בהמה אמר רחמנא והא לאו בהמה היא, או דלמא קרבן אמר רחמנא והאי נמי קרבן הוא, תיקו. ע"כ. וא לא נלמד לעוף כ"ש שלא נלמד לאשה. ויותר צ"ע גם אם נלמד לעוף זהו כי עוף הוא גם קרבן ובפסוק נאמר לשון "קרבן", אבל אשה איננה "קרבן". ונמצא שאין צריך ללמוד לאשה כלל. וזהו קושיית האחרונים (אבנ"מ, רעק"א, שעה"מ דלהלן).

והנה השער המלך ערכין ה, יד מבאר בכוונת התוס': דכיון דבאשה גופה לא שייך לשון הקדש דאדם אינו קדוש, כדאמרינן פ"ק דסנהדרין ובפ"ב דמגילה, על כרחך צריך לומר מה שאמר לה הרי את מקודשת לאו הקדש ממש קאמר, אלא כונתו לומר שתהיה אסורה אכולא עלמא...כדין הקדש בהמה קאמר לה דפשטה קדושה בכולה. ע"כ.

היינו שאין כאן דין "פשטה" בעצם, רק שאנו אומדים את דעתו שהתכוון לכולה כי אמר לה בלשון קידושין.

ה

אבל ביאור זה קשה מכמה טעמים:

א' לשון התוס' "לפיכך יש להיות דינה כהקדש", ולפי השעה"מ אין דינה להיות כהקדש כלל, אלא כוונת האדם שתהי' כולה מקודשת.

ב' מנין שדעתו לכך, הרי הוא נקט איזה לשון המועיל, וכך נהגו.

ג' מה שאמר "שאדם אינו קדוש..על כרחך צריך לומר מה שאמר לה הרי את מקודשת..שתהיה אסורה אכולא עלמא.. כדין הקדש בהמה", הרי זה שאדם אינו קדוש הוא רק לגבי הקדש דקדשי שמים, אבל לשון התוס' לעיל (דף ב, ב) ששייך שפיר לשון הקדש כאן, היינו בלשון איסור וגם בלשון מיוחדת, ומנין לנו לפרש שהתכוון לדין פשטה.

ומכל הנ"ל משמע שבאמת יש דין פשטה אם קדשה בלשון הקדש, וצריך ביאור, כנ"ל א' אם לא למדים מהקדש לאשה, לא צריך ללמוד לאשה כלל גם אם אמר לה בלשון הקדש. ב' מ"ש מעוף שרבא עצמו מסתפק אם יש בו דין פשטה וכנ"ל.

ו

והנה הקובץ שיעורים אות נג ביאר: מאי נפקא מינה באיזה לשון קידשה, הא מכל מקום אסר לה אכו"ע כהקדש, ואטו יש שני מיני איסורי אשת איש בתורה. וי"ל, דבקדושין יש קנין ואיסור, והא דקדושין דומה להקדש הוא רק האיסור ולא הקנין. אלא שאפשר לומר שהמקדש עושה קנין והאיסור הוא בתולדה מכח הקנין, או להיפוך, שעושה האיסור, והקנין נמשך מהאיסור. ונפקא מינה לענין פשטה בכלה, דלא שייך רק בהאיסור ולא בהקנין, אלא דממילא כשהאיסור מתפשט נמשך הקנין מהאיסור. וזהו טעם חילוקם, דכשמקדש בלשון קדושין הוא עושה האיסור, ובזה שייך פשטה בכלה, וממילא נעשה הקנין, אבל אם מקדש בלשון את אשתי הוא עושה הקנין, והאיסור הוא מכח הקנין, ובקנין לא שייך פשטה ואינה מקודשת כלל. ע"כ.

ויסוד דבריו שיש בקידושין ב' ענינים ויש להסתפק מה העילה ומה העלול, מצינו כעין זה לקוטי שיחות חלק יט עמוד 218, ע"ש. ומצויין שם לצפע"נ

הל' אישות, אבל לכאורה לא מצינו שהוא בכח האיש לבחור אם העילה תהי' הקנין או הקידושין.

ולכאורה דוחק גדול לחדש שכשחידשו חכמים לשון קידושין שינו את כל מהות הקידושין, שבשאר לשונות העילה הוא הקנין, ובלשון קידושין העילה הוא הקידושין והאיסור.

ועוד, שעדיין קשה, אם לא למדים לאשה מדוע אפשר ללמוד לקידושי אשה, אפילו היכן שמתחיל מהאיסור, הרי סו"ס אי"ז איסור דהקדש שמים אלא איסור אישות, ואם למדים לאשה, נלמד גם לשאר הלשונות שנאמר בהם דין פשטה.

ז

ואולי יש לומר בביאור דברי התוס':

הנה התוס' נמנעו מלומר תירוץ הב' דהריטב"א שלמדים בבנין אב מקרבן לכאורה הוא כי יש לחלק בין קרבן לאשה, וכלשון התוס' "הא לא דמו להדדי", וצ"ב במאי לא דמו להדדי.

ועוד צ"ב מדוע לא הוכיחו התוס' דא"א ללמוד מדין פשטה שבקרבן עולה מהמשך דברי הגמ' שם דבעי רבא אם בהמה דוקא אמר רחמנא ולא עוף או כל קרבן בכלל, ועכ"פ אשה ודאי לא בכלל.

ונראה שהביאור בזה, דישי ג' ענינים שאינם מתחלקים במקדיש אבר שהנשמה תלויה בו, א' האבר אינו מתחלק משאר גוף הבהמה, ב' חלות קדושת הקרבן אינו מתחלק ששם קרבן הוא אחד ואינו מתחלק, ג' מעשה ההקדש אינו מתחלק כי "קדושה" פי' הבדלה והפרשה, ולא שייך להפריש חצי דבר, כי אם חציו אינו מופרש, אינו מופרש כלל.

והנה מהכתוב "כל אשר יתן ממנו לה' יהי' קדש" אנו למדים א) את עצם הענין שאין הקרבן מתחלק, וב) ש"לא תצא לחולין" לגמרי.

והנה לכאורה ספק הגמ' בעוף הוא כך, האם בפרט הב' שהקרבן אינו מתחלק, האם זהו מחמת שם קרבן, כלשון הפסוק "קרבן לה'", וגם עוף אין מקריבין לחצאין, או שהוא שייך לשם בהמה דוקא, "ואם בהמה אשר

יקריבו ממנה" כלשון תחילת הפסוק, אבל קדושת קרבן עוף (חלוק קדושתו לכמה דינים) אולי מתחלק לחצאין.

והנה בקידושי אשה מה שאינה מתקדשת לחצאין א"צ ללמוד מקרבן, דעל זה יש ילפותא דאשה ולא חצי אשה, ומה שלמדים מהקדש הוא, שלא נאמר "תצא לחולין", אלא אדרבה "נפשטו קידושין". ולכאורה קידושי אשה דומה לקרבן בהמה בזה שא"א לחלק האשה לחצאין כפשוט, וזהו כפרט הא', וא"א לחלק חלות הקידושין, כי זהו גדר קידושין ממיעוט דחצי אשה, ואולי זהו גם סברא שאין אשה אחת ראוי' לשנים.

אבל בפרט הג' לכאורה יש לחלק בין אשה לקרבן, כי בקרבן הרי גם מצד מעשה ההפרשה עצמו אינו מתחלק לחצאין, אבל באשה מנין לנו שמעשה קידושין מצד עצמו לא שייך על חצי, הרי קידושין ענינו קנין, כלשון המשנה "האשה נקנית" (וראה הרמב"ם ריש הל' אישות), וקנין שייך על כל חלק וחלק בפנ"ע, ואין זה דומה למעשה הפרשה והקדשה, שא"א לעשות הפרשה אמיתית על חצי דבר. [ואדרבה מזה שיש לנו לימוד דאשה ולא חצי אשה, משמע ששייך מעשה קידושין על חצי' בלבד, כמו כל קנין על חצי דבר].

ומחמת שיש לחלק המעשה, אולי לא נלמד מבנין אב מהקדש קרבן לקידושי אשה, "דלא דמו להדדי".

ואולי זה ביאור תירוץ התוס' שאם מקדשה בלשון הקדש, הרי אז גם בפרט הג' "דמו להדדי", כי לשון "מקודשת" לא שייך להתחלק, וממילא יש ללמוד בנין אב מהקדש, שכמו ששם "לא תצא לחולין" היכן שאינו יכול להתחלק אלא מתפשט, כמו"כ באשה. אבל כשאומר לה "ארוסת", הרי א"א ללמוד בבנין אב, כי "לא דמו להדדי", שאינו קונה אותה בלשון שמורה על העדר ההתחלקות.

חציית בחצי פרוטה (ז, ב)

הת' יוסף שי' גארדאן
תלמיד בישיבה

א

הרמב"ם כתב (הל' אישות פ"ג ה"י): אמר לה הרי חציך מקדשת לי בפרוטה וחציך בפרוטה. או שאמר לה חציך מקדשת לי בחצי פרוטה וחציך האחרת מקדשת בחצי פרוטה הרי זו מקדשת. אמר לה חציך מקדשת לי בפרוטה היום וחציך בפרוטה למחר. שתי חציית בפרוטה. שתי בנותיך לשני בני בפרוטה. בתך מקדשת לי ופרתך מכורה לי בפרוטה. או בתך וקרקעתך לי בפרוטה. בכל אלו מקדשת בספק: ע"כ.

ומקור דברי הרמב"ם בגמ' (ז, ב): בעי רבא חציית בחצי פרוטה וחציית בחצי פרוטה מהו כיון דאמר לה חצי פרוטה פסקה או דילמא מונה והולך הוא, אם תימצא לומר מונה והולך הוא חציית בפרוטה וחציית בפרוטה מהו כיון דאמר לה בפרוטה ופרוטה פסקה למילתיה או דילמא כל ביומיה מונה והולך הוא, את"ל כל ביומיה מונה והולך הוא חציית בפרוטה היום וחציית בפרוטה למחר מהו כיון דאמר לה למחר פסקה או דילמא הכי קאמר לה קדושין מתחלו מהאידינא ומגמר לא ניגמרו עד למחר, שני חציית בפרוטה מהו הכא ודאי בחד זימנא קאמר לה או דילמא אין אשה מתקדשת לחצאין כלל תיקו. ע"כ.

הראב"ד בהשגותיו והרשב"א שואלים אם הדין ב"שני חציית בפרוטה" הוא שספק מקודשת ושם לא שייך לומר פסקה, עאכו"כ במקרה ששייך לומר "פסקה".

וכתב בתוס' ר"י הזקן ועד"ז בהר"ן (ועי' בלח"מ): בחד זימנא קאמר והוא כאילו אמר כולך בפרוטה ומקודשת או דילמא אין אשה מתקדשת לחצאים כלל, היכא דליכא טעמא דמונה והולך תיקו, הילכך בהני תרי בעיי קמאי מקודשת ודאי דאמרי' מונה והולך ואידך [הוין] בעיא ולא איפשיטא ומקודשת מספק וכן דעת הר"ם ז"ל. ע"כ.

היינו בשני הבעיות הראשונות יכול לומר שבדעתו לעשות קידושין כרגיל והוא רק מסביר לה איך הוא עשה הקידושין הרגילין – "מונה והולך", ובשני חציית לא שייך לומר שרק מקדשה בפעם אחת, ורק מונה והולך.

והנה בהרמב"ם שהוא מוסיף ומשנה כמה דברים מהגמרא:

(א) הרמב"ם מוסיף המלה "האחרת", "וחציך האחרת מקדשת בחצי פרוטה הרי זו מקדשת", אבל רק במקרה של חצי פרוטה ולא במקרה של פרוטה. וצריכים להבין מה המלה "אחרת" מוסיף.

(ב) הרמב"ם החליף את הסדר של השני מקרים.

ב

ויש להקדים תחלה מהו שיטת הרמב"ם בסוגיא זו, ומזה אולי יתבאר ממילא הלשון ג"כ.

דהנה יש לחקור בספיקות הגמ' האם השאלה הוא בכוונת הבעל, האם התכוון לקדשה כאחד או לחצאין, או השאלה שאפילו אם הבעל נתכוון לחלק מעשה הקידושין, אולי מצטרפים ב' החלקים, ולא יפסל מהלימוד ד"אשה ולא חצי אשה".

והנה רש"י אומר: פסקה - והוה ליה כמקדש לחצאין:

וצ"ב, לכאורה היה צריך לומר שלא כלום הוא דחצי פרוטה לא כלום הוא, ואמנם כ"כ הר"י הזקן, ואיך זה כמקדש לחצאין?

לכאורה יש לבאר ע"פ מ"ש רש"י: מונה והולך הוא - ורישא דמילתא אמסקנא נמי קאי ולא לחצאין הוא דהא חצי פרוטה לאו בר תפיסה הוא: כיון דאמר בפרוטה פסקה - ולא היה תחילת דבורו אלא לחציה וטעה לומר שמקדשין לחצאין: כל ביומיה - הואיל ובדעתיה לגומרו היום:

היינו שלרש"י אין הספק בכוונתו אלא הבעיא היא האם אפשר לצרף ב' המעשים של האיש, כי תחילת דבריו עומדים גם להצטרף לסוף דבריו.

ובבעיא הא' הספק הוא בב' חלויות שנעשים ע"י ב' חצאי מעשים, האם אין מצרפין ב' החצאין ואומרים "פסקה", והר"ז רק כמקדש לחצאין, ולא מקדש לחצאין ממש, כי אין כאן ב' מעשים של קידושין, כי מעשה קידושין אינו פחות מפרוטה, ואעפ"כ יהי' פסול כי סו"ס לא נעשה ע"י מעשה אחד ממש.

אבל לאידיך יש לומר ש"חצי פרוטה לאו בר תפיסה הוא", וסו"ס כל חלות לא נעשה על ידי מעשה שלם, וממילא יצטרף למעשה אחד.

ג

אבל תוס' ר"י הזקן אומר "הואיל ואמר חצי פרוטה לא כלום הוא. מונה והולך [הוא] הו"ל כאילו אמר התקדשי לי בפרוטה והילך חציך בחצי פרוטה וחציך בחצי פרוטה".

ונראה מדבריו שהצד שמועיל הוא שאנו משערים שכוונתו לעשות מעשה אחד. והצד שפסקה שכוונתו לעשות ב' מעשים, ולכן פשוט שאם נתכון לקדש בחצי פרוטה לאו כלום הוא.

נמצא שלפי רש"י הנדון דחציך בחצי פרוטה עדיף לגמרי על חציך בפרוטה, אבל לשו"י ר"י הזקן יש צד גרוע בחציך בחצי פרוטה כי מלבד שקידש חצי אשה, גם חצי פרוטה לאו כלום.

ד

והנה לכאורה אפשר לבאר הרמב"ם שכוונתו לשלול סברת הר"י הזקן שחצי פרוטה לאו כלום היא, שלכן הוסיף "האחרת" מפני שבלי "האחרת" משמע שרוצה לעשות מעשה קידושין בחצי פרוטה, וכמו שהבין בס' מעשה רוקח שאולי לדעת הרמב"ם ללא "האחרת" אינה מקודשת (ואינו ממש כרש"י שאומר שחצי פרוטה הוא הנדון הכי קל שמכיון שאין חצי פרוטה בר תפיסא וממילא זהו טעם לצרפם).

וע"פ כל הנ"ל י"ל שאחרי שהרמב"ם מוסיף תיבת "האחרת" ממילא שוב מקרה זה עדיף מכל שאר המקרים, כי כוונת דבריו כשאומר "החצי האחרת" הוא שכל מה שנשאר הוא רוצה לקדש – וזה שנשאר הוא הכל! ומכיון שלא השתמש בחצי הפרוטה הא' כי לאו כלום הוא, א"כ עתה יכול לצרף את נתינתו הראשונה ונתינתו האחרונה, ומקדשה כולה, בזה שאומר "חצי' האחרת".

ה

ונמצא לפ"ז שלדברי הרמב"ם מקודשת בב' המקרים הראשונים של הגמ' מטעמים אחרים, במקרה של "חציך בחצי פרוטה כו"מ מקודשת כי אמר לה

"חציך האחרת", היינו שמעשהו האחרון מצרף אליו את מעשהו הראשון. ובמקרה הב' מקודשת, כי אף שכל מעשה הוא מעשה קידושין בפני עצמו, מ"מ מצטרף אף שלא אמר "חציך האחרת".

והביאור במה שמצרפים "חציך בפרוטה" אולי יש לומר שהרמב"ם למד כרש"י ש"כל ביומי" כפשוטו, שכל שלא שייר חצי ליום אחר, מצטרף. וכלשון רש"י "הואיל ובדעתיה לגומרו היום", היינו שאי אפשר למעט זה מ"אשה ולא חצי אשה" כי סו"ס דעתו לקדשה כולה היום, ואינו משייר חצי לאחר.

1

אבל עדיין יש להקשות, הרי בגירסת הגמרא שלנו שהאומר חציך בחצי פרוטה וחציך בחצי פרוטה יש צד שמקודשת – אפי' לא אמר "האחרת"?

וכן הקשה המעשה רקח על אתר, ותירץ שיכול להיות שכך היא גירסת הרמב"ם בגמרא – עם התיבה "האחרת".

ואולי לפי ביאור זה יש לתרץ גם השאלה הראשונה – למה משנה הסדר של המקרים. והוא ע"פ כלל שמביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על הרמב"ם¹²⁸: שכמה פעמים הרמב"ם כותב בסדר של "זו ואין צריך לומר זו".

י"ל שעיקר חידושה של הלכה זו הוא הדין של חציך בפרוטה וחציך בפרוטה, שאפילו שאומר חציך בפרוטה וכו' וי"ל "פסקה", שקידשה לחצאין, אעפ"כ אומרים שמקודשת, ולא נתמעט מדין חצי אשה.

אבל בחצי פרוטה הדיבור הראשון אינו פועל כלום ולכן כשאומר "חציך האחרת" כולל כל מה שנשאר – כל האשה, וזהו פשוט יותר, ואינו שייך לדין חצי אשה, שאף שחילק נתינתו מ"מ מצטרף כי אמר "האחרת", ולכן הרמב"ם החליף סדר הגמרא.

אבל בשיטת ר"י הזקן לכאורה אין תיבת "האחרת" מוסיף או גורע כלום מפני שהוא מונה והולך וכוונתו רק לפרש לה החשבון, ואינו משנה באיזה לשון השתמש בדיוק, כמו שכותב המעשה רקח בפירושו.

¹²⁸ לקו"ש חט"ז ע' 386 הע' 53, הכ"ז ע' 196 הע' 49

ואולי יש לבאר דברי הרמב"ם באופן אחר ע"פ דברי התוס' ד"ה חציין בפרוטה וחציין בפרוטה, וזה לשונם: ואם תאמר אמאי לא יועיל והא לא אמר לעיל דלא פשטו קידושין בכולה אלא משום דאיכא דעת אחרת ואינה מתרצה אלא למה ששומעת אבל אם היינו יודעים שמתרצה בכולה פשטו קידושין בכולה והכא גלי דעתה שמתרצה בכולה וי"ל דאי הוי מיירי דאמר לה בלשון קידושין אין ה"נ דהווי פשטו קידושין בכולה אבל הכא איירי דאמר לה הרי את מאורסת לי או בחד מהני לישני דלעיל (קידושין דף ו.): ע"כ.

ולפ"ז י"ל שבנדון הא' דחציין בפרוטה ס"ל להרמב"ם שמקודשת מדין פשטה, ולא סבר חילוק התוס' שכאן אינו אומר לה בלשון קידושין ואין דין פשטה, ולכן אינו אומר הלשון "האחרת" כי אין צורך לזה. והנדון הב' שא"א לומר דין פשטה כי חצי פרוטה לאו כלום הוא, ממילא צריך הרמב"ם לטעם אחר שאמר לה "חציין האחרת", וכנ"ל.

דיחוי בדמים (ז, ב)

הת' מאיר לוי שי' וויינשטיין
תלמיד בישיבה

א

כתב הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות¹²⁹: בהמת השותפין שהקדיש אחד מהן חצייה שלו וחזר ולקח חצייה האחר והקדישו הרי זה קדשה וקריבה, אף על פי שמתחילתה דחוייה היתה כשהקדיש חצייה אין הדחוי מעיקרו דחוי ואף על פי שהוא קדושת דמים הואיל והיא בעלי חיים אין בעלי חיים נדחים, והרי נראית כולה להקרבה לפיכך תקרב ועושה תמורה.

ולהבין דברי הרמב"ם יש להקדים את הגמ' בקידושין דף ז, א: אמר רבי יוחנן בהמה של שני שותפין הקדיש חצייה וחזר ולקחה והקדישה קדושה ואינה קריבה ועושה תמורה ותמורתה כיוצא בה. שמע מינה תלת ש"מ בעלי חיים נדחים, וש"מ דחוי מעיקרא הוי דחוי, וש"מ יש דחוי בדמים. ע"כ.

¹²⁹ט, ד

וכתב רש"י: דחוי בדמים – יש תורת דיחוי בדבר שאינו קדוש אלא לדמיו ... ואפ"ה חל עלה תורת דיחוי לדחות מעל המזבח לעולם ולא אמרינן אין דיחוי אלא בדבר שהוקדש לגופו ליקרב. ע"כ.

ב

והנה הכסף משנה מבאר שמה שפסק הרמב"ם שלא כרבי יוחנן הוא כי: רבינו שפסק דלא כוותיה משום דבפרק שני שעירי (יומא דף ס"ד) פליג רב עליה דרבי יוחנן ואמר בעלי חיים אינם נדחים ואמרינן בגמ' דמתני' דיקא כרב. ע"כ.

היינו שבגמ' יומא (ובעוד מקומות) שיטת רב היא שבעלי חיים אינם נדחים, והרמב"ם פסק כרב.

אבל הכס"מ מביא את קושיית המאירי על הרמב"ם:

מצאתי כתוב בשם המאירי – "אע"פ שהוא קדושת דמים" אין לשון זה ברור אצלי שהרי בשאין בה אלא קדושת דמים, ראוי לומר יותר שלא ידחה עכ"ל.

היינו שמלשון הרמב"ם משמע שקדושת דמים הוא יותר קרוב להדחות – היפך מסוגיא שלנו.

ועוד קשה בדברי הרמב"ם למה צריך הרמב"ם לכתוב סברת "אין בעלי חיים נדחים" אם כבר נתן טעם להכשיר ש"דיחוי מעיקרא אינו דיחוי". וזהו קושיית הלחם משנה, וזה לשונו:

גם יש לתמוה דכאן נראה שלא הספיק טעם דיחוי מעיקרו לבד גבי קדושת דמים שכתב ואע"פ שהיא קדושת דמים הואיל והיא בעלי חיים משמע דהוצרך לטעם דהוּו בעלי חיים. ע"כ.

ג

וביאר הלחם משנה שיש ב' אופנים לבאר מה שיש דיחוי בדמים:

(א) רש"י ותוס' סוברים שקדושת דמים אינו קדושה גמורה ולכן סד"א שאין "תורת דחי" בקדושה קלה כזו, כמו שאין "תורת דחי" בחולין, וקמ"ל שאעפ"כ יש בו "תורת דיחוי".

(ב) הרמב"ם סובר שאדרבה מפני שאינו קדושה גמורה זה גופא הוא טעם שיהי' בו "תורת דיחוי" יותר מדבר שיש בו קדושת הגוף החמורה. כי מכיון שקדושתו קלה, נדחה בקלות. ולכן ס"ל להרמב"ם שדיחוי מעיקרא אין

ביכלתו לדחות קדושת הגוף החמורה, אבל יכול לדחות קדושה קלה – קדושת דמים.

וזהו כוונת הרמב"ם במ"ש "אין הדחוי מעיקרו דחוי, ואף על פי שהוא קדושת דמים, הואיל והיא בעלי חיים אין בעלי חיים נדחים".

כלומר, אם בהמה זו היתה קדושה בקדושת הגוף, א"כ דיחוי מעיקרא לא הי' מספיק כדי לדחות בהמה זו, אבל מכיון שהוא רק קדושת דמים, ממילא להכשירה צריך גם את הטעם שאין בע"ח נדחים.

ועפ"ז מתרץ הלח"מ את כל הקושיות דלעיל.

ד

ויש להוסיף שלכאורה לפ"ז יש לבאר ה"ש"מ תלת" בגמרא שלנו באופן חדש:

דהנה התוס' בד"ה ש"מ הקשו "וא"ת למה לי למימר הני תרתי ש"מ יש דיחוי בדמים ודיחוי מעיקרא והלא אי אפשר לדיחוי מעיקרא שלא יהא דיחוי בדמים. ע"כ.

היינו שלכאורה כל דיחוי מעיקרא הוא גם רק דיחוי בדמים וכן להיפך, וא"כ מדוע צריך להשמיענו הן שיש דיחוי מעיקרא והן דיחוי בדמים, ולכאורה הוא ללא צורך.

אבל לפי הביאור של הלח"מ הנ"ל ברמב"ם נמצא לכאורה שגם לרבי יוחנן דיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי בדבר שקדוש בקדושת הגוף, ומה שאמרה הגמ' כאן "דיחוי מעיקרא הוי דיחוי" הוא רק כי מדובר כאן בקדושת דמים. וא"כ לכאורה יש לבאר הגמ' כך:

ש"מ בעלי חיים נדחים, כי בלאו הכי הרי כאן לא היתה בהמה זו נדחית. וממשיכה הגמ' ש"מ דיחוי מעיקרא הוי דיחוי, היינו דבלאו הכי, אפילו אם בעלי חיים נדחים, לא הי' נדחה בהמה זו. וממשיכה הגמ' ש"מ יש דיחוי בדמים, היינו כי בלאו הכי, לא אמרינן שדחוי מעיקרא הוי דיחוי, אלא אדרבה הוא דיחוי קל ואינו דיחוי, ורק כאן שהוא רק קדוש בקדושת דמים, לכן אומרים שדיחוי מעיקרא הוי דיחוי.

וזהו לשיטת הרמב"ם, וממילא מסולק קושיית התוס'.

שתי בנותיך לשני בני (ז, ב)

הת' מנחם מענדל שי' היידינגספעלד
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ'¹³⁰: בעי רבא, שתי בנותיך לשני בני בפרוטה מהו, בתר נותן ומקבל אזלינן והאיכא ממונא, או דילמא בתר דידהו אזלינן והא ליכא, תיקו. ע"כ.

ומפרש רש"י: לשני בני - והם גדולים ועשאוהו שליח לקדש. ע"כ.

והנה רעק"א בגליון הש"ס כאן מציין לגמ' בבא מציעא¹³¹ אודות שאלת פרה:

שאלה ליראות בה מהו, ממונא בעינן - והאיכא, או דלמא ממונא דאית ליה הנאה מיניה בעינן, וליכא. שאלה לעשות בה פחות מפרוטה מהו, ממונא בעינן - ואיכא, או דלמא כל פחות מפרוטה לא כלום היא. שאל שתי פרות לעשות בהן פרוטה, מהו, (אם תמצא לומר פחות מפרוטה לאו כלום - הכא מאי? רש"י), מי אמרינן זיל בתר שואל ומשאל - ואיכא, או דלמא זיל בתר פרות, וכל חדא וחדא ליכא ממונא. ע"כ.

וסיים רעק"א בגליון הש"ס: "ואולם לתוס' כאן ד"ה שתי הך דכאן הוא איבעי' אחרית".

וצריך ביאור איך רצה רעק"א לבאר ספיקת הגמ' כאן ע"פ הגמ' שם, ובמה חולקים התוס' כאן שצ"י.

הנה לכאורה הי' מקום לדמות ספיקת הגמ' דידן לספק שם: "פחות מפרוטה מהו, ממונא בעינן - ואיכא, או דלמא כל פחות מפרוטה לא כלום היא". אבל קשה לומר שלזה נתכוון, כי ראשית לכאורה פשטו שם שפחות מפרוטה לאו כלום, ובפרט שעיקר הדמיון לכאורה הוא בלשון הגמ' שם "בתר שואל ומשאל" ודומה למ"ש כאן "בתר נותן ומקבל".

¹³⁰ קידושין ז, ב.
¹³¹ צו, א.

והנה בספק האחרון "מי אמרינן זיל בתר שואל ומשאל ואיכא, או דלמא זיל בתר פרות, וכל חדא וחדא ליכא ממונא", שם מובן היטב מדוע שייך לומר ש"בתר שואל ומשאל", כי אנו דנים על השואל אם הוא יתחייב בכל דיני שואל, וממילא שאלה של ב' פרות למלאכת פרוטה, יש לומר שהוא שאלה גמורה לגבי השואל.

אבל כאן הרי הקידושין כל ענינם הוא חלות דין על ב' הבנות, לב' האחים, ומה שייך לדון כאן "בתר נותן ומקבל".

ב

ואולי יש לומר שספק הגמרא בב"מ הוא בדין זה ד"פחות פרוטה לאו כלום היא", האם "לאו כלום היא", מצד שאין כאן ממון כלל וממילא לא יחול על פרה שנשאלה על פחות מפרוטה דין "שאלה" כלל, וכאילו נשאלה הפרה שתעשה כלום, או שאין המניעה מצד הפרה, אלא שאין כאן גדרי שואל ומשאל, כי אין קנין שאלה על פחות משוה פרוטה, וא"כ כששאל ב' פרות אין מניעה מצד הקנין של השואל כי הוא שואל שניהם יחד, ומצד הפרות גם אין מניעה להחיל עליהם שם "שאלה", כי פחות מפרוטה אינו כלום.

בסגנון אחר: האם "פחות פרוטה לאו כלום היא" הוא חסרון בחלות, שלא יכול להחיל דינים, או שיכול להחיל, אבל הוא רק חסרון במעשה, שאי אפשר לעשות הקנין בכך.

ולפ"ז גם בסוגייתנו י"ל שהספק הוא כך, האם הפרוטה שצריך להיות בקידושין הוא לאו דוקא פרוטה, אלא שצריך להיות משהו ממון, ומה שצריך פרוטה ולא סגי ב"משהו", הוא כי משהו אינו בגדר נתינה וקנין, ולכן צריך לתן פרוטה דוקא שאז יש גם גדר נתינה על ה"משהו" ממון.

אבל כאן שהשני אחים נותנים כאחד – ע"י אביהם השלית, והמקבלים מקבלים כאחד – ע"י אביהם, צריכים לתת שני "משהוין" והוא צריך לקבל שני "משהוין", ועי"ז שנתן פרוטה וקבל פרוטה, ניתנו בו שני המשהוין, וגם הי' כאן גדר "נתינה" כי ניתנו בפרוטה.

או שפחות מפרוטה אינו כלום, ובעצם אינו יכול להחיל קידושין בפחות מפרוטה, לא רק מצד שלא שייך בו קנין ונתינה.

ג

עפ"ז לכאורה יש מקום לעיין האם אפשר לפרש שגם אם הבנות גדולות ועשו את אביהם שליח, אולי יועיל קבלתו את הפרוטה לשניהם, כי לא חסר כאן גדר נתינה וקבלת קנין, כי סו"ס ניתן פרוטה.

אלא שצ"ע אם אפשר לומר כן, הרי שלוחם זוכה עבורם, וא"כ כאילו נעשו כאן ב' נתינות וקנינים, א' לבת זו וא' לבת זו, וא"כ אין כאן גדר נתינה כי כ"א הוא פחות מפרוטה.

אבל אם הם קטנות וכסף הקידושין לאביהם, אתי שפיר כי קבלתו היא אחת, וא"כ יש כאן גדר נתינה.

ויש גם מקום לצייר הנ"ל, שיש נתינה וקבלה אחת, באופן שהבנות הם גדולות וכמ"ש האבנ"מ (לא, ס"ק כ), עיי"ז שיאמרו הן להאחים תנו פרוטה לאבינו – ואביהם מקבל הפרוטה הכוללת שני משהויין, ויש כאן גדר נתינה וגדר קבלה.

ואולי מדוייק ברש"י כך, דהנה אודות הבנים פירש רש"י "לשני בני - והם גדולים ועשאוהו שליח לקדש", ומדוע לא פירש בבנות שהם קטנות ואביהם זוכה בכסף. ואולי הוא סובר שבבנות אתי שפיר בכל ענין ולכן סתם ולא פירש.

ד

ומעתה צריך לבאר מ"ש הרעק"א שהתוס' פירשו באופן אחר:

הנה התוס' כתבו וז"ל: שתי בנותיך לשני בני - אומר ר"י דמירי בבנות קטנות דקידושין דאב נינהו דאי בגדולות ואב מקבל קידושין בתורת שליחות פשיטא דבעי פרוטה לכל אחת דשליח לא עדיף ממשלחו דבתר נותן דקאמר לאו דוקא שהרי הנותן ע"כ בתורת שליחות בניו הוא בא ואי בתר נותן אזלינן הוי בעי שתי פרוטות כאילו הבנים בעצמם מקדשין אבל הבעיא היא אי בתר מקבל אזלינן לגמרי דשמא אין לחוש אלא שיקבל המקבל שוה פרוטה... ע"כ.

ולכאורה לפהנת"ל גם אם נאמר שצריך דוקא בנות קטנות, הוא רק מצד שהקנין לבנות גדולות ע"י שלוחם הוא לכאורה ב' קנינים, וממילא אין כאן

ציור של "בתר...מקבל", כי יש שני מקבלים, אבל כשהאב זוכה בקידושין, ממילא יש כאן קנין וקבלה אחת.

אבל המעיין יראה שלא משום זה בלבד אמרו התוס' ש"הבנות קטנות", אלא גם אמרו אודות אב הבנים "דשליח לא עדיף ממשלחו". היינו, דלשיטת התוס' אי אפשר לומר שנתנית וקבלת קידושין ע"י שליח ייחשב למעשה אחד.

נמצא שבב"מ אפשר לומר שמעשה השאלה הוא אחד, וחלות השאלה על שנים, אבל כאן גם החלות וגם המעשה חלוקים הם.

ולכן פירש התוס' ספיקת הגמרא כך: "אי בתר מקבל אזלינן לגמרי דשמא אין לחוש אלא שיקבל המקבל שוה פרוטה".

ה

התוס' הרא"ש כתב בשינוי לשון קצת: "...והוא דקאמר בתר נותן ומקבל אזלינן לאו דוקא נותן אלא העיקר בשביל המקבל..." (הוסיף "העיקר" ולא כתב "לגמרי").

לעומת התוס' כתב התוס' רי"ד: בתר נותן ומקבל אזלינן - פירש היכא דקידש שתי נשים בפרוטה או אשה אחת בפחות משהו פרוטה אינה מקודשת. והתם משום דיהיב קדושין לדידהו ודידהו הוו, אבל הכא דיהבינהו לאב ודאב הוו, איכא למימר דהוו קידושי, ואי נמי שני בני אדם נתנו פרוטה לאב בשתי בנותיו, פשיטא דלא הוו קידושי, כיון דכל חד לא יהיב אלא חצי פרוטה, לא חשיבא ממון, אבל הכא דנותן הוי חד ומקבל הוי חד, איכא למימר דבתר נותן ומקבל אזלינן ולא בתר קונין ונקנין. ע"כ.

והעצמות יוסף מביא התוס' רי"ד וכותב: "וכיון שכתב דבתר נותן נמי בעינן הגם שהוא שליח משני אנשים, גם אם הנשים עשו שליח לאיש אחד אפשר לספק ג"כ, והר"ן ג"כ הביא הלשון כפשוטו נראה מדבריו דדעת נותן ג"כ בעינן".

וזה לכאורה מתאים אם סברא הנ"ל שכשאחד נותן פרוטה אחת עבור שניהם, חשוב שנתן משהו ממון לכ"א, ונחשב ממון לשניהם.

אבל המאירי כתב: "שני בנותיך לשני בני שעשאוני שליח בפרוטה וכגון שהבנים גדולים והבנות קטנות ... ספק שמא אחר נותן ומקבל הולכין ויש כאן ממון או שמא אין הולכין אלא אחר המקדש והמתקדשת ואין כאן ממון לאחד ונמצא שיש צד לקדש כמה נשים בפרוטה לקדושי ספק לאחד ..."

ורואים מהמאירי, וכן באמת משמע מהתוס' רי"ד, דלא כהעצמות יוסף, שהבנות הם קטנות, אבל גם סוברים שהולכים אחר נותן ומקבל ולא כהתוס', ולכאורה יש לשאול אם בתר נותן אזלינן, ששם ודאי הבנים גדולים ועשו שליח, למה לא יועיל גם בבנות גדולות שעשו שליח.

והביאור הוא כנ"ל, כי אף אם החסרון בפחות מפרוטה הוא רק במעשה ולא בהחלות, ויחול על שניהם מצד שני המשהויין שבו, מ"מ צריך שיהו קטנות כדי שיחשב מעשה אחד, כי אם שהאב שליח להם, כל אחת זוכה לעצמה בפחות מפרוטה, ונמצא לא רק החלות הוא בפחות מפרוטה, אלא גם המעשה עצמו.

ומה שהביא האבנ"מ הנ"ל שיש לצייר זה באופן שאמרו "תנו לאבינו פרוטה", הרי בגמרא אין רמז לזה, ואף שיתכן שלדינא יועיל, אבל לא זהו פירוש הספק דרבא לפי המאירי ודעימי'.

ז

אבל אם נאמר שלרש"י ועוד הספק הוא בבנות בכל האופנים, י"ל הביאור בזה, שאף בשליח סו"ס קנינו עבור שני הבנות הוא מעשה קנין אחד, על פרוטה אחת, ומה שזוכה עבור שני בנות, לא מחלק המעשה, והוא רק חלוק בהחלות. (ואולי יש לקשר זה עם החקירה בגדר שליחות, שלרש"י המעשה עושה השליח ומתיחס החלות להמשלח, משא"כ לתוס' שהמשלח עושה המעשה ע"י השליח).

לפי הנ"ל אולי יתבאר דברי רעק"א בגליון הש"ס: "ואולם לתוס' כאן ד"ה שתי הך דכאן הוא איבעי' אחריתי".

דלפי הגמ' בב"מ שם רצה רעק"א לפרש דכמו כן הספק כאן הוא אם יש מעשה אחד על פרוטה, והחלויות שנים, נמצא שאין פרוטה לכל אחד, האם מספיק מה שהמעשה הוא אחד ונעשה בפרוטה, או שצריך שכל חלות וחלות יהי' ע"י פרוטה.

אבל לפי התוס' רק מצד אב לבנות קטנות ייחשב המעשה למעשה אחד, והספק כאן הוא "שמא אין לחוש אלא שיקבל המקבל שוה פרוטה", שצריך גם שתהי' פרוטה מהמקדשים להמתקדשות.

בסגנון אחר: לפי תוס' הצד בגמ' לומר שמקודשות הוא רק אם נאמר שמעשה הקידושין הוא רק קבלת הקידושין, וממילא באב לבנות קטנות נעשה מעשה אחד, אבל אם חלק מהמעשה הוא נתינת הבעל, א"כ נעשו כאן ב' מעשים.

נמצא שלפי תוס' אין הספק בגדר פחות משוה פרוטה, אם הוא חסרון בעצם, שאינו מחיל דינים, או רק שאין בו תורת נתינה וקנין. אלא שהספק הוא דוקא בגדר קידושין, וכנ"ל.

שער תורתו של משיח

שכר מצוות בעולם הזה

הת' שמואל שי' וואלאוויק
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"ט¹³² מביא כ"ק אד"ש ברייתא במסכת חולין¹³³ שתוכנה,
שר' יעקב אומר שכשהפסוק אומר "למען יאריכון ימיך"¹³⁴ בשילוח
הקן וכיבוד אב ואם, כוונתו (לא לאריכות ימים בעוה"ז אלא) ל"יום
שכולו טוב וליום שכולו ארוך" כיון ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא.

ואח"כ מביא סתם משנה מפאה¹³⁵ שחולקת, שמונה שם כל המצות
שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז דוקא (דהיינו ששכר מצוה בהאי עלמא
איכא).

והנה הרמב"ם¹³⁶ פוסק כר' יעקב ולא כהסתם משנה ואומר ששכר
מצות היא בעוה"ב ולא בעוה"ז (וזה שנאמר בתורה כל היעודים
גשמיים אי"ז עיקר השכר אלא כוונתם לעזור לו לעשות עוד מצות
כדי שנזכה לחיי העוה"ב).

ומקשה כ"ק אד"ש שלכאורה אינו מובן למה פסק הרמב"ם ז"ל כר'
יעקב ולא כהסתם משנה?

¹³² פ' תצא שיחה א' ע' 197

¹³³ דף קמב, א.

¹³⁴ דברים כב, ז, שם ה, טז

¹³⁵ פרק א' משנה א'

¹³⁶ ופ"ט הלכות תשובה רפ"ח

ומתריך כ"ק אד"ש בהקדם ביאור במשנה בסוף חולין¹³⁷ שסובר ששילוח הקן היא מצוה שבין אדם למקום מזה שצריך לבטל שלום שבין איש לאישה (במצורע) בשביל שילוח הקן. ובהמשך לזה אומר המשנה ששכר המצות היא בעוה"ב ומזה רואים שזה ששכר מצות בהאי עלמא ליכא (לכו"ע) היא רק במצות שבין אדם למקום.

ואח"כ כשמביא הגמ' ראי' לר' יעקב ששכר מצות בהאי עלמא ליכא ה"ז רק בנוגע למצות שבין אדם לחבירו. ובזו היא המחלוקת בינו להמשנה שבתחילת פאה (האם יש פירות בעוה"ז למצוות שבין אדם לחבירו אבל על עצם השכר אפי' על מצוות שבין אדם למקום כולי עלמא מודים שאינה בעוה"ז).

ועפ"ז מתריך כ"ק אד"ש מה"מ שברמב"ם מדובר רק על מצות שבין אדם לחבירו ולכן אומר ששכר מצות בהאי עלמא ליכא. ועפ"ז מובן למה הרמב"ם מביא הפסוק "למען ייטב לך והארכת ימים" שכתוב אצל כיבוד אב ואם ולא זה שכתוב אצל שילוח הקן כיון שדוקא כיבוד או"א היא מצוה שבין אדם לחבירו-ובזה דוקא יש פירות בעוה"ז כנ"ל (ליתר ביאור כדאי לעיין בגוף השיחה).

ובהערה 58¹³⁸ מביא כ"ק אד"ש מפיה"מ¹³⁹ שזה שכתוב בהמשנה בפאה "ותלמוד תורה" (אע"פ שלכאורה אינה מצוה שבין אדם לחבירו) הוא לפי שתלמוד מביא לידי מעשה (ויכול להביא גם למצוות שבין אדם לחבירו).

ובהע' 85¹⁴⁰ מביא מגמ' במסכת שבת¹⁴¹ שעיון תפילה נכלל ג"כ במצוות שאוכל פירותיהן בעוה"ז.

ואינו מובן הרי לכאורה א"ז מצוה שבין אדם לחבירו!?

¹³⁷ שם

¹³⁸ ע' 204

¹³⁹ ריש פאה

¹⁴⁰ ע' 207

¹⁴¹ דף קכז, א.

והנה בגמ' שבת שם כשמביא ברייתא זו הכולל עיון תפילה מקשה שלכאורה יש לנו משנה אחרת¹⁴² שאומר שזה (פירות בעוה"ז) הוא רק בשביל המקיים מצוות כיבוד או"א, גמ"ח, הבאת שלום שבין אדם לחבירו ות"ת, ומתריך שם שגם עיון תפילה נכלל בגמ"ח ופי' רש"י כיון שבנוגע לתפילה כתיב¹⁴³ גומל נפשו איש חסד (עיי"ש בהגהות וציונים).

ועפ"ז ה' אפשר לבאר ג"כ בנדו"ד זה שאומר כ"ק אד"ש שעיון תפילה נכלל במצוות שבין אדם לחבירו הוא כיון שעיון תפילה הוא בגדר גמ"ח שהוא בין אדם לחבירו ה"ה ג"כ נכלל במצוות שבין אדם לחבירו.

אבל עדיין אינו מובן כי נניח שעיון תפילה הוא אכן גמ"ח אבל הרי זה רק על "נפשו" ולא בין אדם לחבירו-להשני!?

וי"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בסעיף ה' ו¹⁴⁴ של השיחה שלולי זה שהי' כתוב בתורה שלח תשלח ב"פ היינו אומרים ששילוח הקן היא מצוה שבין אדם לחבירו כיון שתוכנה היא רגש ומדת הרחמנות ובלשונו הק'¹⁴⁵ "נאר אנשטאט טובת חבירו איז דא טובת האם" (וראה הערה 43,44 שם).

ועפ"ז י"ל ג"כ בנדו"ד שגם רגש הרחמנות ואפי' כשהיא רק על עצמה נכלל במצוות שבין אדם לחבירו.

¹⁴² פאה שם

¹⁴³ משלי י"א, ט"ז

¹⁴⁴ ע' 200-202

¹⁴⁵ ע' 201 בסופו

המסירות נפש דא"א ע"ה (גליון)

א' מאנ"ש

א

בלקו"ש¹⁴⁶ אי' בזה"ל: "ב"פרי הארץ" (פ' וירא) מהרמ"מ מהאראדאק מבוארת ההפלאה של נסיון העקדה באברהם אבינו, דעם היות שהרבה מבנ"י (גם אנשים פשוטים) במשך הדורות עמדו בנסיון המס"נ (ואפילו בדומה לזו של "עקידה") גם מבלי ששמעו ע"ז ציווי מפורש מהקב"ה עצמו - ומ"מ גדלה מעלתו של א"א ע"ה עד להפליא בנסיון העקדה - והטעם הוא, לפי שא"א היה הראשון שעמד בנסיון זה ובכל כגון דא הרי להיות ה"ראשון" הוא דבר קשה ביותר. אבל לאחר ש"הראשון" כבר "פתח את הצינור" וסלל את הדרך - אז נעשה זה בנקל יותר לבאים אחריו, כי הם הולכים בדרכיו ואורחותיו". עכ"ל.

ובהערה 24 מביא המ"מ בפרי הארץ: "פ' וירא".

וב'הערות וביאורים' אהלי תורה (גליון תקמט) העיר א' מהכותבים:

"הנה חפשתי בפרי הארץ שם [בכמה דפוסים שונים] ולא מצאתי שם טעם הנ"ל כלל, רק כתב טעם אחר - שההפלאה של א"א ע"ה היא ש"לא סמך על השגתו ועמד בנסיון שלא הרהר אחריו ית". ע"ש. וצ"ע". ע"כ.

ונראה אשר הכותב טעה בהבנת הדברים. הכותב הבין שכל הקטע הוא ע"פ דברי ה"פרי הארץ" אמנם באמת רק הענין ד"ההפלאה של נסיון העקדה באברהם אבינו" אשר הוא פלא מהו גודל הענין של הנסיון העקדה והרי מצינו במשך הדורות עד"ז, ותו לא. וכן משמע מההנחה הבלתי מוגה (שיחות קודש תשל"ב, שיחת י"ג תמוז עמ' 397).

ונראה אשר זהו הכוונה בהע' 24 אשר אחרי שמביא את דברי הרמ"מ מהאראדאק כותב בזה"ל: "ועיין אגה"ק סכ"א. וי"ל". וכן צויין לנכון במפתח ענינים ב"לקוטי שיחות פרשיות" אשר הביאור לקוח מדברי אדה"ז באגה"ק סכ"א. וכ"ז פשוט ולא באתי אלא להעיר.

הוספה

לקראת חמשים שנה ליו"ד שבט "הגדול" ה'תש"ל הננו מביעים בפרסום ראשון את הסיפור המרתק ע"ד עריכת הספר "challenge" בהוראות והדרכות הגהות ומכתבים ע"י כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הדברים נרשמו ע"י בעל המעשה בעצמו מר בניציון ריידער ע"ה. ותהא זאת לעילוי נשמתו.

ובתור הוספה נדפס ג"כ כתי"ק מכ"ק אד"ש מה"מ ע"ד הסיום ספר תורה של משיח שהי' אז. (הכתי"ק נדפס בספר תו"מ חנ"ט בהתחלטה)

The making of Challenge

In the summer of 5727 (1967) the Rebbe gave his consent and blessing to Mr & Mrs BenZion Rader to compile and edit a book to be entitled CHALLENGE - An Encounter with Lubavitch-Chabad which would contain a brief history of the Chabad branch of Chassidus, and indication of its growth and achievements world-wide, and an elementary introduction to its unique philosophy.

The Rebbe asked that the book be amply illustrated because "people today find little time for reading but like to look at pictures" and that the book should be written "in popular style." During the two and a half years of its compilation each section of the text was sent to the Rebbe who personally edited its suitability and content. During that same period the Rebbe by letter and messages urged that the book should be completed.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
NYc1013 3-9250

החם חנוול שניאורסאן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקיי
ברוקלין, נ. י.

By the Grace of G-d
6th of Marcheshvan, 5728
Brooklyn, N. Y.

Mrs. Hinda Rader
24, Holcombe Rd.
Ilford, Essex
England

Blessing and Greeting:

I have looked over the drawings, which have generally met with my approval for publication in the Challenge.

Now that this item has also been confirmed, I trust that the Challenge will appear without further delay.

With regard to two drawings, as indicated, I could not quite see the connection between them and their respective articles.

All the drawings have now been returned to the office for sending them back to you.

Hoping to hear good news from you,

With blessing, *m. Schneerson*

מזכירות
כ"ק אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א שניאורסאהן
ליו ב א ו י ט ש
SECRETARIAT of RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
the Lubavitcher Rabbi
776 EASTERN PARKWAY, BROOKLYN 13, N. Y.

By the Grace of G-d
8th of Cheshvan, 5730
Brooklyn, N. Y.

Mr. Ben Zion Rader
24, Holcombe Rd.
Ilford, Essex
England

Greeting and Blessing:

Rabbi Hodakov has asked me to acknowledge your letter of October 7th, as well as to convey to you some suggested corrections in connection with the final proofs of Challenge.

Thank you very much for your transatlantic call yesterday, when I conveyed to you the said corrections. This letter therefore is mainly for the record.

The following suggestions and corrections were made:

- 1) Begin Roman numerals from Rebbe's א"ל letter (i.e. vii).
- 2) Begin list of contents (p. xi) with this item: The challenge of our time: Letter by Lubavitcher Rebbe א"ל.
- 3) On p. 28, add to caption about the facsimile of Mittler Rebbe: English text of letter appears on p. 26.
- 4) The Hebrew word א"ל appears everywhere with two yuds, instead of two inverted commas.
- 5) P. 61: "White House Conference on (instead of "in) Youth.
- 6) P. 159: Chief Rabbi's name is Rabbi Nissim (not "Nissan").
- 7) In the Glossary:
"Chutzpah" - omit the word "Yiddish" in parenthesis, since it is a Hebrew word.
"Kisei Hakovod" (instead of "Hakoved").
"Porah adumoh. The red heifer used in purifying the

Mr. Benzion Rader

ritually impure." Omit the rest of the explanation.

"Rambam" - "Code Mishneh Torah" (instead of "Mishnah").

"Shmiras mitzvos" - "Keeping of the commandments" (instead of "keepers").

"Taharas Hamishpocho" (instead of "Taharos").

"Tosephos" - "...by a number of teachers from the twelfth to fourteenth century," (instead of, "from the twelfth century on").

"Vehoyo" - "And it will come to pass...." (instead of, "and if you will").

8) P. 250 - blot out name of hotel from picture.

9) P. 253 - Fifth line from bottom - "Talmud" (instead of Talmund).

10) P. 268 - Last line out of place.

11) P. 273 - Picture should have a caption. Suggested caption: "At a Farbrengen with the Rebbe *רבינו* in Brooklyn, N.Y."

12) P. 275 - Instead of "A particular Chasidic slant to," better: "A particular Chasidic insight into."

13) P. 329 - In final note, add also the following important source: Rav's Shulchan Oruch, Orach Chaim, Chapter 85, par. 3.

14) It is suggested that if there is a free page at the end, it would be advisable to use it for "Suggested reading on Chabad Chasidus in English," etc. Accordingly, an up-to-date list of our publications under this heading was mailed to you yesterday by airmail special delivery.

No doubt the final proofs will be carefully checked at your end for any possible misprints, since we have not had time to check the entire set of the proofs carefully here.

We are now looking forward to receiving the printed copies in a happy and auspicious hour.

With kindest personal regards,

Sincerely yours,

Isidor Nivnik

If one refers to the relevant pages in Challenge, it would be noted that all the Rebbe's suggestions in the above letter were effected.

The book was ready for printing early in 5730 (1970) and BenZion Rader took a properly bound ozalid copy of the book for the Rebbe's final approval when he attended the memorable events arranged to mark 20 years of the Rebbe's nassius on Yud Shevat. These events included the completion of the Moshiach Sefer Torah, which had been commenced by the Previous Lubavitcher Rebbe.

On Sunday evening the Rebbe gave yechidus (private audience) to some of the many thousands who had come to 770 to participate in the joyous events of the past three days. Just before BenZion Rader was due to go into the Rebbe's room, Rabbi Krinsky showed him some of the photographs that had been taken at the Hachnosos Sefer Torah two days earlier. One showed the Rebbe placing the crown on the new Sefer Torah. "Just what we need for the final article in the book [which was about Shavuot]", said Mr Rader. So the pho-

tograph was hurriedly trimmed to size and scotch taped onto the final page.

When he entered the Rebbe's room, BenZion Rader handed the book to the Rebbe and, apologising for the delay in its completion, said "we were waiting for the final photograph which was not available until a few minutes ago." The Rebbe immediately turned to the final page and saw the newly affixed photograph. Smiling, the Rebbe said "I know there is a photograph of me at the beginning of the book and I assume there are some of me in the middle of the book, now there is one of me at the end of the book. Won't

*"Won't
people say
there is too
much
Rebbe?"*

people say 'there is too much Rebbe?'" BenZion Rader replied "I thought the Rebbe was the beginning, the middle and the end of Chabad!"

The Rebbe suddenly became serious and replied "Not the beginning! Chabad is over 200 years old and I am only 68."



The original picture that was given to the Rebbe Shlit"א

the making of the 2nd challenge

In July 5730 (1970) when Challenge had been printed and widely distributed, BenZion Rader asked the Rebbe in yechidus whether there was another project in which his wife and he could be privileged to participate.

The Rebbe asked whether a copy of "Challenge" had been sent to Mr Zalman Shazar, President of Israel. On being told that this was obviously an oversight, the Rebbe said "It's not too late! President Shazar's birthday is on Rosh Chodesh Kislev and he celebrates it at the Tzemach Tzedek Shul in Jerusalem. I suggest that Mrs Rader and yourself, accompanied by Rabbi Sudak, the Rebbe's principal shaliach in the U.K., should attend the celebration and present a specially bound and inscribed copy of the book to him." The Rebbe then said "remember that President Shazar is a Nasi B'Yisroel and the book and presentation should accord with that." Interestingly, the Rebbe, with

his acute sense of detail, said that a book such as this should have two silk book-marks. He then added "and when you are in Eretz Yisroel, Mrs Rader and you will find the next project that I would like you to undertake!"

*"Remember that
President Shazar is a
Nasi B'Yisroel
and the book and
presentation should accord
with that."*

Accordingly, when back in England, preparations were made to accord with the Rebbe's suggestions. First a visit to the Royal bookbinders to choose a suitable binding. The finest leather was cho-

sen, beautifully tooled in gold with silk interfacing.

And, in order that the Rebbe should see the final product, an identical copy was ordered which when completed was sent to the Rebbetzen Chaya Mushka.



the beginning of the "next project"

On Rosh Chodesh Kislev, President Shazar davenned at the Tzemach Tzedek Shul and, following the davenning, participated in a farbrengen at which the book was presented to him. Accepting it, President Shazar, who had been told by the local Chassidim that the book had been especially bound by the Queen of England's bookbinders, was very moved and remarked to BenZion Rader that this was "truly a hiddur mitzvah."

The following Sunday, President Shazar invited Rabbi Sudak and Mr and Mrs Rader to his official residence for a lechaim. He told them that he had read the book and was very impressed but he had one major criticism: "The book contains only one chapter on Chabad in Eretz Yisroel. Chabad's work here deserves a book on it's own." The President then proceeded to mention many of the luminaries of Chabad he had encountered in the Land.

When they returned to their hotel, BenZion Rader, who had been requested to regularly report to the Rebbe the details of their two-week visit, telephoned Rabbi Hodakow to tell him of what had transpired on their visit to the President and asked whether a second book on Chabad in Eretz Yisroel was to be



President Shazar saying L'chaim with Benzion Rader

their next project. There was a short pause until he heard the voice of the Rebbe, who obviously was on the line, say "Yoh" and Rabbi Hodakow repeated "Yes!" So "Challenge - An Encounter with Chabad in Eretz Yisroel" was commenced.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYadash 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

By the Grace of G-d
Erez Chanukah, 5731
Brooklyn, N. Y.

Mr. & Mrs. Benzion
& Hinda Rader
24, Molcombe Rd.
Ilford, Essex
England

Greeting and Blessing:

I duly received your letter with the enclosure.

Though I have not yet had an opportunity to study the detailed report with the attention it deserves, because of the intervening matters connected with Yud-Tes Kislev and Chanukah - even a glance at it makes me want to express to you my appreciation, as well as the prayerful wish that there should be a fruitful continuity resulting from your visit in Eretz Yisroel, for the benefit of yourselves and all yours, and all concerned.

Needless to say, of particular interest is the remark by President Shazar that the activities of Chabad Lubavitch in Eretz Yisroel are all too briefly described in the Challenge. Moreover, since its appearance many more accomplishments have been added to be reported on.

On the other hand, the suggestion, which seems to be indicated from your writing, about publishing a special volume on Chabad in the Holy Land, though undoubtedly a very desirable thing, does not lend itself to be implemented in a short time. In order that it should be as it should, would require considerable time. And the lack of it would be felt in the meantime. Furthermore, and this is also an essential point, in making a presentation of the Challenge to someone, it would be difficult to add a separate volume.

In the light of the above, it is well to think of a special volume for the long run, but in the meantime, it would be more practical to prepare a special complementary chapter, dealing with Chabad in Eretz Yisroel, in the form of a Supplement. The fact that it would be only a Supplement would also explain why it is not more complete and all-embracing. The important thing is that such a supplementary chapter could be prepared in a matter of weeks.

To ensure the implementation of the above, and to ensure also that it is being properly taken care of, I would suggest, if I may, that you take this task upon yourselves. Our coworkers in Eretz Yisroel will of course give you the utmost cooperation. I am confident, knowing of the energy and dedication which you

- 2 -

Mr. & Mrs. Benzion & Hinda Rader

invested in the Challenge, that you could truly carry out this task in a matter of weeks. The Supplement would have an explanatory introduction to the effect that since the publication of the Challenge, the Chabad activities in Eretz Yisroel have reached new heights and therefore call for a special supplementary chapter. The Supplement would, of course, be in the same format as the Challenge, and could have a soft cover. Thus, every time the Challenge is presented, the Supplement would be attached to the main volume.

A further point, inasmuch as this would be in the nature of a supplement, it would be possible to put the emphasis on the pictorial aspects of it.

I believe you mentioned in a telephone conversation that President Shazar said he would write a special message for this additional chapter. I trust that he will agree to give his message to this Supplement, which will undoubtedly extend over scores of pages.

Finally, there would be a further gain in publishing the said Supplement, in that it could serve as a model and pattern for the other countries where Chabad Lubavitch activities are carried on extensively, such as France, Australia, etc., each to produce its own Supplement dealing with the particular country, which could be used as an addendum to the Challenge. This would then well serve as a substitute for a separate volume, and save money, and, especially, time.

Needless to say, I am in complete agreement with you on the need of having a good public relations office for Chabad in Eretz Yisroel, as in other countries. You are also right that the main difficulty is not financial, but rather the shortage of manpower. For, as in all the various institutions and activities of Chabad, anyone who could be recruited, has already been burdened with more than a normal load of responsibilities.

Now that we are about to celebrate the festival of Chanukah, which is celebrated by kindling the Chanukah lights in growing numbers from day to day, each and every one of us is again reminded of the need to help spread the light of the Torah and Mitzvoth both in the home as well as outside, and to do so in a steadily growing measure. Our Sages have assured us that "Nothing stands in the way of the will."

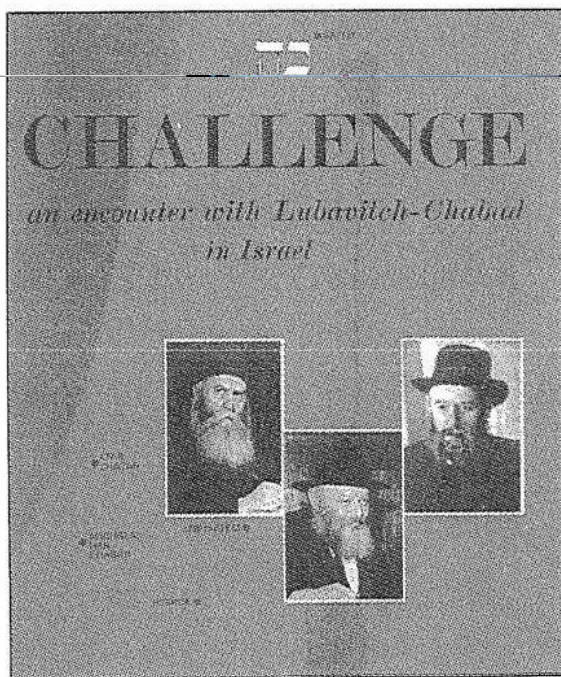
With all good wishes for a bright and inspiring Chanukah,

With blessing, *m. Schneerson*

Design of the cover

Just before Challenge - An Encounter with Chabad in Eretz Yisroel was completed, Mr & Mrs Rader asked Rabbi Leibel Groner to enquire of the Rebbe whether it was alright to show a map of Eretz Yisroel on the loose jacket and, if so, should it include the Sinai Desert and other places which at that time were in dispute.

Rabbi Groner later informed them by telephone that the Rebbe had said that they should show only an outline of the coast of Eretz Yisroel and mark only five locations: Jerusalem, Hebron, Safed, Kfar Chabad and Nachlas Har Chabad. The jacket should also have photographs of the Friedliker Rebbe, the Rebbe Rashab and the Rebbe arranged in the form of a segel. The Rebbe's photograph should be in the place of the lower dot of the segel as "the lower dot binds the other two dots together."



בס"ד. יום ו' ערב שבת קודש פ' בא, יו"ד שבט, אחרי חצות, ה'תש"ל

— סיום כתיבת ספר תורה לקבלת פני משיח צדקנו —

— לעולם ולעולמי עולם ודומה קצת לזכרנו בליל ארבעה עשר (אשר) —
להבין ענין כתיבת ספר תורה, כמ"ש ברמב"ם שמצוה עשה על כל איש ואיש

פאקסימיליא מכת"ק אדמו"ר (מוקטן מהגודל המקורי)

הגהה ראשונה על כותרת המאמר ד"ה להבין ענין כתיבת ספר תורה

(נדפסה לקמן ע' 43)

בס"ד. יום ו' ערב שבת קודש פ' בא,

יו"ד שבט, אחרי חצות, ה'תש"ל

— סיום כתיבת ספר תורה לקבלת פני משיח צדקנו —

— שעורר לפתא והותחל בזה — בפני כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו —

לענין

להבין ענין כתיבת ספר תורה, כמ"ש ברמב"ם שמצוה עשה על כל איש ואיש

פאקסימיליא מכת"ק אדמו"ר (מוקטן מהגודל המקורי)

הגהה שני' על כותרת המאמר ד"ה להבין ענין כתיבת ספר תורה

(נדפסה לקמן ע' 43)

קובץ זה נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' זאב מאיר וזוגתו מרת דבורה חי' רייזל
שיחיו

המוסרים נפשם בפשטות למען טובת ישיבתינו הק'
וזכות הרבים תלוי בהם ותהא משכרתם נתונה מן השמים



לע"נ

אביו הרה"ח הרה"ת משה נחום ע"ה בן מרדכי מענדל ע"ה
קדנר



לזכות

בנו הת' אהרן שי'

בתו שיינדל ובעלה הרה"ח ר' אברהם מאיר הלוי שי' שער
וילדיהם לאה, משה נחום, מושקא ושרה רוזה שיחיו

בתו טובה מושקא ובעלה הרה"ח ר' יוסף יצחק שי' ברוקעס

ובנו הת' מרדכי מענדל שי'

ובנו הת' יהודה קלמן שי'

ובנו הת' שלום דובער שי'

ובנו שמואל בצלאל שי'

ובתו מינא ביילא שתחי'



ויה"ר שיראה מהם רוב חסידישע נחת. והעיקר לתת נח"ר
למלכנו משיחנו ונזכה להתגלותי המיידית בגאולה האמיתית
והשלימה במהרה בימינו ממש.



הוקדש בהוקרה ע"י המערכת שיחיו

לזכות הנהלת ישיבותינו הק'
המשקיעים את כוחם ומרצם
למען תלמידי התמימים שי'

הרה"ת ר' מנחם מענדל יחיאל שי' אייזנמאן – ראש הישיבה
הרה"ת ר' שמרי' שי' מטוסוב – משפיע
הרה"ת ר' שמואל שי' ניומאן – משפיע
הרה"ת ר' מנחם מענדל שי' סילמאן – מנהל רוחני
הרה"ת יהודה ליב שי' סילמאן – נו"נ בישיבתנו
הרה"ת חיים דוד שי' יענקעלעוויטש
הת' יוסף שמחה שי' קארפ

יהי רצון שימשיכו לנהל את ישיבותינו הקדושה
כפי רצון רבותינו נשיאינו
ושיזכו לראות הצלחה רבה ומופלגה במילוי שליחותם
ותפקידם מתוך מנוחת הנפש והגוף
ויגרמו נחת רוח רב לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
ויפעלו זירוז התגלותו תיכף ומי"ד ממ"ש



ולזכות הנשים צדקניות
שבזכוזם נגאלו ובזכותם עתידין להגאל
"שמנדדות שינה מעיניהם - ממתניות את בעליהן שהן בבית
רבם ושונים פרקם - בעוה"ז ובאות לחיי העוה"ב"
(כתובות סב,א)

מוקדש לתלמידי ישיבותינו הק'
תומכי תמימים לויבאוויטש פוקונוס שיחיו

התמימים

יוסף יצחק הכהן כהן	מנחם מענדל בליזינסקי
מנחם מענדל נוגינסקי	יוסף גארדאן
חיים נודל	יוסף יצחק הכהן גרימברג
דוד סעמיועלס	מאיר לוי וויינשטיין
מנחם מענדל פורסטר	יוסף נאטיק
דובער פלדמן	יוסף יצחק נוגינסקי
מנחם מענדל באקמאן	ברוך שלמה יהודה סיימאן
לוי יצחק גרין	יואל קייטעל
מנחם מענדל וויינבאום	ליאור הירשנבויס
מרדכי מענדל קדנר	ישראל אוחנה
מנחם מענדל הכהן ראדאל	מנחם מענדל הכהן בראנשטיין
שניאור זלמן רייצעס	מנחם מענדל היידינגספעלד
ישראל שלמה שוויי	שמואל הכהן הענדל
	שמואל וואלאוויק

יהי רצון שיצליחו בכל מעשי ידיהם בגו"ר
הן בלימוד תורת הנגלה, והן בתורת החסידות
ויגרמו נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
ויפעלו התגלותו לעין כל
תומ"י ממ"ש!



מוקדש לזכות המערכת שיחיו
שיצליחו בכל מעשי ידיהם בגשמיות וברוחניות
ויגרמו נחת רוח לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

לזכות
משפיע הראשי דישיבתנו הקדושה
הרה"ח הרה"ת הרב שמרי' מטוסוב שליט"א

לרגל מלאות לו ששים שנה
כ"ז טבת ה'תש"פ
מזל טוב! מזל טוב!

"ימים על ימי מלך תוסיף שנותיו כמו דור ודור" (תהלים סא)



לזכות אנ"ש דקאנאדענסיס

הרה"ת ר' ברוך שי' באראדקין
ומשפחתו שי'

והרה"ת ר' משה שיחי' סירוטה
ורעייתו שתחי'

לזכות התמסרותם ועזרתם המרובה להתמימים שיחי'
יישר כח!





מוקדש

לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שלימ"א

לרגל

שבעים שנה

לנשיאותו

יה"ר שיראה הרבה נחת רוח מבניו – התמימים בפרט,

משלוחיו, חסידיו, וכלל ישראל – בכלל

ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו

וישמיענו תורה חדשה מפיו

בגאולה האמיתית והשלימה

תיכף מי"ד מומ"ש

יהי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד