

קובץ

# הערות התמימים ואנ"ש

- מעלבורן -

.

גליון קכ"ב

י"א ניסן ה'תשע"ב

- שנת "תהי שנת עיון בלימודים" -

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושתיים לבריאה  
מאה ועשר שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
שנת שישים ושתיים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



יוצא לאור ע"י תלמידי ישיבה גדולה – "זאל"  
מעלבורן, אוסטרליא



יוצא לאור ע"י  
**חברי המערכת**  
התלמידים השלוחים

הת' שניאור זלמן בן מרים אוסוביצקי  
הת' משה אהרן בן חי' מרים באקמאן

67 Alexandra St. East St. Kilda  
Victoria 3183 Australia  
YGHeoros@gmail.com

---

## פתח דבר

---

לכבוד יום הבהיר י"א ניסן – יום הולדת הק"י לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובקשתו למתנה בהוספה בלימוד התורה לכבוד יום הולדתו, וכן לכ' חג הפסח הממשמש ובא, שמחים אנו להוציא לאור קובץ הערות התמימים ואנ"ש - חוברת קכ"ב, המכיל ביאורים והערות בסוגיות שונות בש"ס ופוסקים, פרי עטם של ראשי ותלמידי הישיבה שיחיו דישיבה גדולה, וכמה מאנ"ש שי' שבמעלבורן\*.

והזמן גרמא, כי האי שתא נכנס כ"ק אדמו"ר לשנת הקי"א, בגמטריא אלף, מל' אאלפך חכמה, וכן בגמט' פלא, הקשור לענין "נפלאות בתורתך". ובנוסף להאמור, עומדים אנו בימים הסמוכים לחג הפסח וידוע שתכלית הכוונה דיציאת מצרים הי' "תעבדון את האלוקים על ההר הזה", בודאי ובדאי שהקהל הרחב שי' ימצא לנכון ללמוד ולעיין בחידושי תורה המודפסים כאן, ובעז"ה החונן לאדם דעת יזכו את שאר אחינו בני"י שי' בהארותיהם ובהערותיהם על הענינם הכתובים כאן, ועל שאינם כתובים כאן, בהקובצים הבעל"ט. וזכות לימוד התורה יעמוד להם ולזעם ולזרע זרעם עד סוף כל הדורות.

\* \* \*

רוב הענינים שבקובץ זה הם על הסוגיות הנלמדות בישיבתינו זה עתה, ובכמה ענינים שונים.

ויה"ר שע"י העסק בלימוד התורה, וע"י עבודתינו ויגיעתנו בחומר דא ק"ו ובלבינים דא ליבון הלכתא ובכל עבודה בשדה שבתורה נזכה ונחי'

---

\* בקשתנו כפולה ומכופלת לפני המעיין, שבאם ימצא דבר שכדאי להעיר או להאיר עליו, שימציא לנו הערותיו מפי כתבו, להגדיל תורה ולהאדירה.

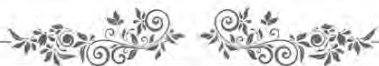
ונראה היציאה מכל מיצרים וגבולים, ואפילו ההגבלות דקדושה, להתגלות מלכא משיחא, "אנא נסיב מלכא", שהוא המשה שבדורנו, משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

## המערכת

ב' ניסן

היתשע"ב - השנת "תה"י שנת ע"ן בלימודים"  
שישים ושתים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
מאה ועשר שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
מעלבורן, אוסטריא

# מופתח



## דבר מלכות

### ענייני גאולה ומשיח

- 10 ..... הגילוי בימות המשיח – שני פעמים "זה"  
א' מהתמימים

## תורת רבינו

- 12 ..... חגיגת יום הולדת ביום השבוע?  
הת' דובער שי' סטרייטן
- 13 ..... נחיצות לתשוקה למשיח אפילו בשבת  
הת' לוי יצחק הכהן שיחי' גוטניק

## חסידות

- 15 ..... הערה במאמר כי תשא תרס"ו  
הת' מ"מ שי' ליבערמאן
- 17 ..... הכפרה של פורים ע"י השמחה  
הת' ישראל שיחי' פיחה

## נגלה

- 19 ..... ירושה באיסורי הנאה  
הרב שמואל משה שי' לשס

- 33 ..... בגדר גרעון כסף  
 הת' ישראל שי' אוחנה
- 38 ..... מנלן דלשון "אשה" עדיף מ"איש"  
 הת' משה אהרן שיחי' באקמאן
- 39 ..... בדין ע"ע היוצא במיתת האדון  
 הת' שלום שי' בן-חיים
- 43 ..... מנלן דנרצע יוצא ביובל  
 הת' לוי יצחק שיחי' ליבעראו
- 44 ..... שיטת המהרי"ט בהא דחליפין אינו מועיל בקידושין  
 הת' ישראל שי' פיחה

## הלכה זמנהג

- 46 ..... הלל בליל הסדר  
 הרב צבי הירש טלזנר שליט"א

## פשוטו של מקרא

- 51 ..... הציווי לשבת לוי להרוג קרוביהם שעשו את העגל  
 הת' שניאור זלמן שיחי' אוסביצקי

## שונות

- 53 ..... ביאור בשם "משנה תורה"  
 הת' מנחם מענדל שיחי' ליבערמאן

## דבר מלכות

"כנגד ארבעה בנים דברה תורה. אחד חכם, ואחד רשע, ואחד תם, ואחד שאינו יודע לשאול":

הפירוש הפשוט הוא שד' הפסוקים שמצינו בתורה בנוגע לאופן ההגדה לבנים, הם ביחס לארבעה סוגי בנים, היינו, שלכל סוג צריכה להיות ההגדה בלשון המתאים לו.

אמנם, כיון שכל התורה היא לכל בני ישראל, "תורה אחת לכולנו –" צריך לומר, שכל ד' הלשונות שבד' הפסוקים שכנגד הארבעה בנים שייכים לכאו"א מישראל, כיון שגם אצלו ישנם כל פרטי המדריגות דהארבעה בנים.

וע"ד שמצינו שכאו"א מישראל צריך לקיים את כל המצוות שבתורה, חוץ ממצוות המלך, שלהיותו נשמה כללית מוציאם ידי חובתם. ועד"ז יש לומר, שכאו"א מישראל מחוייב בכל ד' הלשונות שבהם דברה תורה, וגם אם אין לו בנים מחוייב הוא בכל ד' לשונות אלה, כיון שאצלו גופא ישנם כל פרטי המדריגות דחכם רשע תם ושאינו יודע לשאול.

והביאור בזה:

מדריגת "חכם" שבכאו"א מישראל ענינה שיהודי אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות, שזהו מפני היותו "חכם" – "איזהו חכם הרואה את הנולד" "שרואה כל דבר איך נולד ונתהוה מאין ליש כו", "ע"י כח הפועל שבנפעל. ובפרט ע"פ מ"ש אדה"ז בתניא "שמעתי ממורי כו" שמדרגת החכמה ענינה ההרגש "שהוא לבדו הוא ואלתו".

וכמו כן ישנם בכאו"א מישראל גם פרטי המדריגות ד"תם" ו"שאינו יודע לשאול", ואפילו המדריגה ד"רשע" – כמובן ממ"ש אדמו"ר האמצעי בתורת חיים שאפילו בצדיק גמור ישנה (לא רק המדריגה ד"אמה העבריי" ו"עבד עבריי", אלא) גם המדריגה ד"עבד כנעני", ש"בהפקירא ניחא לי",

ועבודתו אינה אלא מצד אימת האדון שלא יכהו בשבט כו', ודוגמתו בעבודה הרוחנית הוא הארת המקיף דחי' ויחידה, שהוא כמו הכאת השבט של האדון.

וממשיך לבאר, שזהו מ"ש הרמב"ם שאפילו צדיק גמור שמואס ברע, הנה באותו רע שאין הטבעיות מחמדתו, "לא יאמר אדם אי אפשי כו', אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עליי" - דלכאורה אינו מובן: כיון שהצדיק מואס ברע, איך יכול לומר "אפשי"? - כי, זה גופא שמואס ברע הוא מפני ש"אבי שבשמים גזר עליי", אבל מצד הגוף הרי הוא במעמד ומצב ש"אפשי". וזהו גם ענין "עבדא בהפקירא נחא לי" - שעבודתו היא מצד אימת האדון, הארת המקיף דהנשמה כו', אבל מצד הגוף, "בהפקירא נחא לי".

ולהעיר גם מהסיפור שכאשר תלמידי הבעש"ט הרהרו כו', הראו להם מלמעלה שמשה רבינו מסביר מ"ש "ויפול אברהם על פניו ויצחק ויאמר בלבו וגו'" (דלכאורה "איך אפשר הדבר אשר אברהם אבינו יהי' מסתפק במאמר השם"), ש"זהו מצד הגוף, ואשר גם גוף קדוש בשר הוא".

עפ"ז יש לבאר גם את הסמיכות ד"חכם" ל"רשע" - "אחד חכם ואחד רשע":

לכאורה, מצד סדר השתלשלות המדריגות צ"ל מקומו של ה"רשע" בסוף, ובפרט ע"פ הידוע שד' הבנים הם כנגד ד' עולמות אבי"ע, חכם כנגד אצילות ורשע כנגד עשי', ומדוע מסמיכים את ה"רשע" אצל ה"חכם"?

והביאור בזה - שכשם שאצל ה"חכם" יש גם מדריגת "רשע" (כנ"ל), כך גם אצל ה"רשע" יש מדריגת "חכם" שפועלת בו, כאמור לעיל שמדריגת "חכם" ענינה שכאו"א מישראל אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות, ולכן סומכים ה"רשע" לה"חכם", להורות שגם אצל ה"רשע" ישנה ופועלת מדריגת ה"חכם".

ועפ"ז יובן גם סיום הפיסקא ד"רשע" - "ואמור לו בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, לי ולא לו, אילו הי' שם לא הי' נגאל":

לכאורה אינו מובן: כיון ש"אילו הי' שם לא הי' נגאל", היינו, שאין לו שייכות לכללות הענין דיציאת מצרים - לשם מה מדברים אודותיו בעת ה"סדר"?

ולא עוד אלא שמדגישים "ואמור לו..אילו הי' שם לא הי' נגאל" - לשם מה צריכים להכנס עמו בדברים; צריכים לעשות מה שכתוב לפני ה"אמור לו"



"הקקה את שיניו"... ולא לדבר עמו כלל, כיון שאין לו שייכות לכללות הענין דיציאת מצרים?!

אך הפירוש הוא: "אילו הי' שם – במצרים, היינו, לפני מתן-תורה – לא הי' נגאל", משא"כ עתה, לאחר מ"ת, מוכרח כאו"א מישראל להגאל, דכיון שבמ"ת אמר הקב"ה לכאו"א מישראל – בלשון יחיד "אנכי הוי' אלקיך", ועי"ז נעשה אצל כאו"א מישראל "הוי' אלקיך". וכידוע ש"ישראל" ר"ת "יש ששים ריבוא אותיות לתורה", וכשם שכשרות הספר-תורה תלוי' בשלימות כל האותיות שבה, ואם חסרה אות אחת בלבד, איזה שתהי', אזי כל הס"ת אינה כשרה, כך גם כאו"א מישראל, יהי' מי שיהי', נוגע לכללות הכוונה העליונה, ובמילא, מוכרח גם הוא להגאל.

וזהו שגם ה"רשע" שייך לעריכת הסדר, כיון שעכשיו צריך גם הוא להגאל;

והפירוש ד"אמור לו..אילו הי' שם לא הי' נגאל", הוא, שאופן קירוב הרשע הוא עי"ז שמראים לו את הנועם של התורה, אשר, אע"פ שמצד מעמדו ומצבו, לולי מ"ת, "אילו הי' שם לא הי' נגאל", מ"מ, מצד מתן-תורה יכול וצריך גם הוא להגאל.

התומ"צ.

(קטע משיחת ליל ב' דחג הפסח ה'תשי"ג)



## עניני גאולה ומשיח

### הגילוי בימות המשיח – שני פעמים "זה"

א' מהתמימים

בלקו"ש חט"ז שיחה פקודי ג' (ע' 475) מסביר הרבי הטעם שסיום ספר שמות הוא ע"ד סדר מסעות. נקודת הביאור הוא שישנם שני גדרים בדירה בתחתונים, והרמז עליהם בתחלת ספר שמות במנין בנ"י, ובסופו בסדר מסעות. ע"ש בארוכה.

בסיום השיחה בגמר ביאורו בנוגע סילוק הענן מעל המשכן מבאר שרק בחיצוניות נראה לנו שזה סילוק השכינה אבל בפנימיות עי"ז ממשיכים גילויים נעלים ביותר מגילויים הקודמים, וז"ל "אז דורך דער עבודה נעמט מען העכער פון דעם ענן המשכן, און מען איז עס ממשיך אין דעם משכן בהחני' שלאחרי זה (שע"י עבודה זו תופסים דרגא למעלה מענן המשכן, וממשיכים דרגא זו במשכן בחני' שלאחרי זה)".

ויש לדייק מה מוסיף הרבי בהדגשת תיבת "זה"?

ויש לומר בדרך אפשר שבהדגשה זו רצה הרבי לרמז על ענין אחר בנוגע להגילויים דלעתיד. המלה "זה" שהדגיש הרבי מרמזת על מלה "זה" שמצאנו בפ' בשלח גבי קריעת ים סוף "זה א-לי ואנוהו", וכמרז"ל "מראה באצבעו ואומר זה", שהו"ע גילוי אלקות.

וגילוי אלקות זה קשור ג"כ לכל החני' שהיו במדבר וכל חנויות (הגילויים) במדבר (בגלות) עד ביאת גואל צדק. וזו היא ההדגשה, שהענן המשכן (גילוי אלקות) שאחר הסילוק (הגלות) נמשך במשכן בהחניות "שלאחרי זה" (אחרי סילוק הענן), באופן נעלה יותר, לא רק

באופן "זה", אלא שני פעמים "זה", גילוי העצמות, כדכתיב לגבי גאולה דלעתיד "הנה אלוקינו זה, זה ה' קוינו לו"<sup>1</sup>.



---

<sup>1</sup> עיי' לקו"ש ח"א עמ' 259.

## תורת רבינו

### חגיגת יום הולדת ביום השבוע?

הת' דובער שי' סטרייטן

תלמיד בישיבה

בהיום יום ל' שבט כתוב בזה"ל: כמה וכמה חסידים חשבו יום בואם לליובאוויטש ליום הולדת שלהם. מורי הרשב"ץ בא בפעם הראשונה לליובאוויטש אור ליום ששי פרשת משפטים שנת תר"ח, ובכל שנה ושנה היה ער כל אותו הלילה, ומכוון להניח תפילין בה בשעה אשר נכנס להצ"צ בפעם הראשונה. ע"כ.

ולכאורה צריך ביאור, דהיכן מצינו שקבעו איזה אירוע ביום השבוע בו הארע, ולא ביום החודש? רק שבת הגדול, הגם שהנס הארע בי' ניסן נקבע בשבת, אבל הטעם שם הוא מפני שבי' ניסן מתה מרים, וכשחל בחול הוא תענית, וטעם זה לא שייך הכא.

ואולי יש לבאר זה עפ"י המבואר בלקו"ש חי"ב ע' 100 ואילך, שבכללות ישנם ג' סוגי תקופות הימים: ימי השבוע, ימי החודש וימי השנה. אך יש חילוק בין היקף הימים של ימי השבוע לשל ימי החודש והשנה, דבימי השנה והחודש ישנם חילוקים בין יום א' לחבירו, בימי החודש, כל יום הלבנה משתנית, ובימי החודש יש חילוק בין תקופות השנה, קיץ, חורף, כו'. משא"כ בימי השבוע אין התחלקות (עיי"ש פרטי החילוק). ומבאר שם שענין זה שימי השבוע הם למעלה מהתחלקות קשור במיוחד לאור הבל"ג, אוא"ס הסוכ"ע. וידוע שמשנה רבינו קשור לאוא"ס שלמעלה מהעולמות (ראה מאמר ד"ה תפילה

למשה תשכ"ט (סה"מ מלוקט ח"ה ע' ריז ואילך)) ולכן קבע רשב"ץ ביקורו אצל אדמו"ר הצ"צ ביום השבוע.

ועוד י"ל בזה באופן אחר, בדוחק עכ"פ, שהיום שאכן חגג יום הולדת שלו היתה היום בחודש, מ"מ מנהגי יום הולדת נהג בליל יום חמישי כדי שיהי' המעלה של ליל שישי כידוע "אז מ'זיצט דאנערשטאג'דיגע נאכט און מ'לערענט חסידות כו'" (היום יום כ"ד כסלו) וכידוע שמנהגי יום הולדת יכולים להשלים בו או בימים שלאחריו, כפי תנאי הזמן והמקום.

(אך גם זה אינו מחוור, דא"כ, לא כל שנה היום הולדת חל באותה שבוע, ומדוע תולה אותו בשבוע דפ' משפטים?)



## נחיצות לתשוקה למשיח אפילו בשבת

הת' לוי יצחק הכהן שיי גוטניק

תלמיד בישיבה

כו"כ שאלות בלקוטי שיחות מיוסדות על זה שכל הענינים שבתורה הם בדיוק. ואפשר יש לשאל מזה בנוגע להענינים שכתב הרבי בהיום היום. ביום כ"ה אד"ר הביא הרבי זה "הושיענו אחר שיר של יום אומרים הן בשבת הן ביו"ט הן בר"ה הן ביוה"כ". ויש לעיין מה השייכות בין ענין זה לכה אדר.

יש להקדים, שבשנה שנכתב הספר (ה'תש"ג) חל יום כ"ה אדר ביום שלישי פרשת ויקהל. עליה שלישית בפרשה זו מדובר על ענין פקידת בצלא-ל לבנות המשכן לאחר שבנ"י נדבו כל התרומות למשכן. וזה, לבנות המשכן בפועל ממש-להמשיך השכינה למטה בפועל ממש, הענין הוא (כשמסביר הרבי בכ"מ) של ביאת משיח, התגלות העצמות בתחתונים. ובתחילת הפרשה (בעליה ראשונה קודם התרומות) וצווה ה' לבנ"י על ענין איסור חילול שבת. והביא רש"י הטעם לזה ש"הקדים להם אזהרת שבת לצווי מלאכת המשכן, לומר, שאינו דוחה את השבת".

וי"ל דהשייכות בין כ"ה אדר (דשנת ה'תש"ג-שנת כתיבת היום יום) לענין אמירת הושיענו בשבת וכו' הוא על דרך מה שהרבי מסביר בשיחת ש"פ ויק"פ תשמ"ג<sup>1</sup> הטעם דהגם דאיתא בספר פרדס לרש"י (סצ"ט) שמונין [למנין אנשים] בפסוק ואני ברוב חסדך גו' מ"מ נוהגין למנותם באמירת הפסוק הושיעה את עמך וגו'. ההסברה בזה היא ש"בדורות האחרונים דעקבתא דמשיחא כששורר החושך הכפול ומכופל דזמן הגלות, הנה כשאר עשרה מישראל מתאספים יחדיו, אזי לכל לראש מבקשים הם על הגאולה".

וכך הוא בנוגע לענינינו שהגם שפרשת ויקהל (יום שלישי, כ"ה אדר) יש אזהרה בנוגע להקמת המשכן [בפועל] (המשכת השכינה למטה-דירה בתחתונים) [בשבת, בא הרבי והיגד לנו בהיום יום, מ"מ התשוקה והצפי' למשיח צריך להיות בשלימות בכל יום ואפי' בהימים שכתוב עליהם שאין משיח בא בהם] (ושאין לנו לבנות המשכן [דירה בתחתונים בפועל] בהם) כמו שבת וכו', ולכן אנו אומרים הושיענו, התפילה לביאת משיח צדקינו, אפילו בשבת וכו'.



<sup>1</sup> ס' מגולה לגאולה עמ' 87-ע"פ רשימת השומעים בלבד.

## חסידות

### הערה במאמר כי תשא תרס"ו

הת' מ"מ שי' ליבערמאן

שליח בישיבה

בהמאמר מוסבר הענין של אור ושפע, והחילוק ביניהם.

בענין השפע מוסבר, שהמושג שפע פירושה שהמהות של הדבר הולך ממקום אחד לשני, כמו דוגמת המים, שהמים נמשך ממקום אחד למקום שני. וכמו כח הזריקה שיוצא מהיד או רגל ומתלבש בהאבן ומגביהו נגד טבעו, שכל הפעולה הוא שהכח נבדל מהיד או רגל, ומהות אותו כח מתלבש לפעול בהאבן הנזרק.

וכמו"כ מביא המאמר משל משכל שרב מלמד לתלמידו, שהארה משכל הרב, נותן הרב לתלמידו אבל הנמצא בההארה הוא מהות ההארה ולכן בתוך מוח התלמיד נמצא שכל הרב ועי"ז יכול התלמיד להתעמק ולבוא על שכל הרב.

ואף שהרב אינו יכול להעמיד ראש (ארויפשטעלן א קאפ) לתלמידו, (וזה רק בבן הנולד מאביו שאביו נותן שפע עצמי שבונה גוף בנו) בכ"ז ההארה ומהותו, משכלו נותן הוא אכן לתלמידו.

בענין ההשפעה מביא הרבי נ"ע כמה פרטים שמסתעפים מחמת ענין ההשפעה: א. בשעת ההשפעה א"א להתעסק במשהו אחר, לדוגמא כשהוא זורק אבן ברגלו א"א לעשות שום דבר אחר עם רגלו באותו זמן. וגם כשהוא משפיע שכל א"א להרב להשכיל שכל אחר וגם כ"ש שא"א לו להשפיע שכל אחר באותה שעה. והענין הוא משום

שהמשפיע נתפס בהשפעתו. ב. רואים שהשפעה פועל שינוי בהמשפיע, דבר ראשון שע"י השפעה מיתוסף שכל אצל המשפיע כמאמר "מתלמידי יותר מכולם" וגם ע"י עצם ההשפעה מיתוסף אצלו שכל (לבד מה שמתוסף אצלו ע"י קושיות וכו' מהתלמידים). ג. ע"י העדר ההשפעה נעשה גירעון בהמשפיע. ד. צ"ל אצל המשפיע כליות יועצות, בכדי שאצלו יתיישב שכלו פי' אור שכלו, באותיות (כל יום) כדי שיכול להשפיע שזהו החילוק בין מלמד שהוא בר פועל למלמד שאינו בר פועל אף שהמלמד שאינו בר פועל הוא בר שכל גדול יותר ומשיג יותר, בכ"ז אינו בר פועל משום שאינו יודע לכלכל דבריו ע"ז שמתיישב אור שכלו באותיות המתאימות לתלמידו.

וצריך ביאור קצת למה ומה הקשר לזה שאם המשפיע אינו משפיע נעשה גירעון אצלו ולכאורה מה שיודע בשכלו יודע הוא ואיך בדיוק ולמה נעשה בו גירעון? מה היחס בין ההשפעה להמשפיע שע"ז מיתוסף אצלו וכו'? ואולי י"ל שענין ההשפעה הוא בדוגמת המבואר בד"ה יו"ט של ר"ה רנ"ט ע' ד' וה' בנוגע כח הדיבור שמוסיף בהבנת הענין ע"י שמדבר בו וכן הדיבור מגדיל המדות לדוגמא אם הוא ככעס ומדבר הכעס גודל וכן כשמדבר דברי אהבה האהבה גודל אצלו, והביאור במוסבר שם הוא שבדיבור נמשך עצם הנפש, כי בכדי לצאת ממציאותו לדבר לזולת צ"ל בו משהו שאינו מוגדר, וע"י האי הגדרה יכול לצאת ולהשמיע לזולתו כיון שאין שם הגבלות. ולכן מכיון שנמשך העצם הנפש בכדי לצאת ממציאותו, לכן ג"כ זה פועל העצם בכל כחות הנפש ולכן ניתוסף אצלו בהבנתו וכן במדותיו וכו'.

ואולי י"ל כמו"כ בנוגע להשפעה שכשמשפיע משהו בזולת צריך המשפיע להמשיל מכח עצמי שבו שאינו מוגדר, שיהי' מיוחד בו ואז יכול לפעול גם בדבר זולת שחוץ ממנו. כמו לפעול זריקה בהאבן או שכל אצל התלמיד וכו'.

ולכן י"ל כהסתעפות מזה הוא כל הפרטים שמפרט כאן, 1. זה שממשיך מהות של הכח בזריקה ממנו או מהות הארת השכל ממנו, היא משום שבהשפעה זו נמשך העצם והעצם פועל שמושך מהות השכל או כח וכו'. וכן 2. זה שהוא נתפס בהשפעה הוא גם משום שהעצם פועל שיוצא מההגבלות שלו ונתפס בהשפעה (הזולת). 3. זה



שמיתוסף אצלו בהבנתו הוא כדוגמת ההוספה שאמרנו לעיל שנפעל ע"י כח הדיבור. מכיון שנמשך עצם זה פועל הגבלה בכל כוחותיו.

ועפ"ז אולי י"ל בנוגע זה שאם הרב אינו משפיע אז נעשה גירעון בשכלו, הוא משום ששכלו ומדותיו הם גילויי הנפש, כחות וכו' (כמו שמבאר בסמוך שבקבלה וחסידות נק' שפע בשם התלבשות, והתלבשות הוא בכחות חיצוניים כמו זריקה וכתובה וציור, ושכל ומדות) ואם אינו משפיע אז אינו מכניס בהם כח עצמי מעצם הנפש, ואז הגילויים בעצמם בלי כח עצמי, אינם בגילוי שזה כל הזמן, ויש בהם עליות וירידות וזמנים שהם בהעלם, וא"כ זה שיש לו גילוי הארת השכל ואינו משפיע אותו אז יכול להיות שבתוך זמן מסויים שעובר ישכח ממנו פרטים או ישכח ממנו הדבר לגמרי, ובטח שלא יהי' אצלו כל כך בהיר כמו פעם הראשונה שזה נפעל במוחו.

ויש להעיר שע"י ביאור זה, שמדובר פה שע"י השפעה ממשיך הוא כח עצמי מהנפש, ניתן לדייק עוד ענין במ"ש בעמוד קעה שרב שהוא בר פועל הוא אחד שמכלכל דבריו במשפט פי' "שמתחדשים אצלו תמיד אותיות המכוונים אל השכל שמלבישים את השכל שע"י"ז התלמיד מקבל ומבין את השכל ולכן מתלמד ע"י"ז, שמדבריו יש לדייק שבכדי להשפיע שכל שמובן לתלמיד צ"ל דבר ראשון שימשיך בעצמו האור שכלו בכלים פי' אותיות, ודוקא אותיות שמובנות להמקבל וזאת אומרת שצריך להמשיך בעצמו העצם שלו, לחבר האור שכלו ואותיות שלו להיות נתפס באותיות המקבל שנמצא בו, וע"י"ז יכול הוא אח"כ להשפיע בפועל לתלמיד הנמצא בפועל מחוץ ממנו.



## הכפרה של פורים ע"י השמחה

הת' ישראל ש"י פיחה

במאמר על כן קראו לימים האלה פורים תשי"ג [מאמרים מלוקט ה'] כתוב באות ד' איך שיוה"כ הוא כפורים. אבל ההבדל שנאמר בסוף האות הוא שביוה"כ בכדי להגיע לכפרה צריכה להיות תשובה ובלי זה אינו מכפר, משא"כ בפורים "הכפרה שהיתה לכל היהודים ה"ז יום

השמחה". והוא ממשיך לכן עיקר ענין הגורל הוא בימי הפורים, ולכן הכפרה בימי הפורים אין בה הגבלות וכו'.

וצ"ל לכאורה מה כוונת רבינו בזה שיום השמחה היתה הכפרה לכל ישראל. האם שמחה הוא דבר הבא מצד היום עצמו? הרי לכאורה לשמחה צריך עכ"פ (להתעוררות) להכנה מסויימת כמו בשאר החגים השמחה בא ע"י בשר ויין וכו'?

אפשר לדייק מהמאמר שהוא מביא מתו"א ש"הכפרה שהיתה לכל היהודים ה"ז יום שמחה" שמובא כאן, ג"כ בהערה 29 משמע מתו"א שהכפרה בימי הפורים היתה ע"י המס"נ שלהם. וי"ל שעיקר הכפרה היתה מצד הגורל, המשכה מבעל הרצון, וזהו שהוצרכו גם למס"נ.

משמע מכאן שלא רק הכפרה של ימי הפורים היא שונה מהכפרה של יוה"כ, אלא גם בשמחה של פורים שזוהי הכפרה, השמחה מצד היום עצמו ולכן לכאורה משמע שימי הפורים השמחה היא לא תלוי' בכך אדם, אלא היום עצמו הוא הכפרה מצד השמחה של יום.

[אבל הלשון הזה שהכפרה שהיתה לכל היהודים ה"ז יום השמחה לא מובא המאמר בהנחה בלתי מוגה, שם מובא רק שיתרון של ימי הפורים על יוה"כ שביוה"כ צ"ל ענין שתשובה, ובפורים הספיק הגורל בלבד.]

עם הביאור לעיל לא זכיתי להבין זה שמובא מתו"א לעיל. משמעות מתו"א הוא ששמחת היום בא מעצמו ע"י המס"נ שהיתה בימי מרדכי ואסתר ולכאורה מן הדין צריך לשתות עד דלא ידע להיות בשמחה אמיתית ואין השמחה בא מצד עצמו?<sup>1</sup>

ולא באתי אלא להעיר.

<sup>1</sup> הערת המערכת-לכאורה י"ל זה שפורים הוא יום שמחה הוא מצד הגילויים הנמשכים בכל שנה (נזכרים ונעשים כפשוטו) וזה שיש מצוה לשתוש יין בפורים בא מצד מצות היום. כמו בכל היו"ט יש המשכות רוחניות ויש מצות היום, וע"י המצות נעשה כלי להמשכות. וע"ד זה כאן, הפעולה גשמית לשתות הוא כלי לקבל המשכת ה"שמחה" [בעל הרצון] מלמעלה.

# נגלה

## ירושה באיסורי הנאה

הרב שמואל משה שי' לשס

ר"מ בישיבה

א. ראיית אדה"ז מקידושין י"ז ע"ב דיש ירושה באיסורי הנאה

בשו"ע אדה"ז הל' פסח (סי' תל"ה קו"א אות ב') הביא דעת החק יעקב (סי' תל"ה ס"ק ב') במי שמת בערב פסח אחר זמן האיסור והניח חמץ, דדעת החק יעקב דאין היורשים עוברים בכל יראה ובל ימצא: "דחמץ גופיה חידוש הוא, שאינו ברשותיה, ועשאו הכתוב כאלו הוא ברשותיה להתחייב עליה כו', א"כ אין לך אלא חידושו ושלא לחייב היורשים". וכ"כ הנודע ביהודה (קמא סי' כ') ביתר אריכות, דכיון דחמץ בפסח אסור בהנאה, לכן חשיב כהפקר שאין לו בעלים כלל ולא שייך בו ירושה כלל, וכדאיתא בגמ' (פסחים ו' עמוד ב') דחמץ בפסח אינו ברשותו של אדם, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בכל יראה, ואצל האב שייך לומר שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו כיון שכבר היה שלו קודם זמן האיסור, לכן עשאו הכתוב כאילו לא נפיק מרשותו אע"פ שבאמת כן יצא מרשותו, אבל יחד עם זה, הרי כיון דהחמץ באמת אינו של האב לכן לא שייך שיורישו, וכיון שמעולם לא הי' חמץ של היורשים לא שייך שיעברו בכל יראה ובל ימצא. וכתב הנודע ביהודה על זה ד"היא פשיטא וא"צ לפנים כלל".

ואדה"ז כתב דלפי דעת החק יעקב כן הדין בכל שאר איסורי הנאה דאינו מורישו לבניו, דהא הטעם דחמץ בפסח לא חשיב ברשותו של אדם הוא משום דאסור לו ליהנות ממנו, וא"כ ה"נ בשאר איסורי הנאה.

ואדה"ז חולק על החק יעקב באריכות ומוכיח דיש ירושה באיסורי הנאה והיורשים אכן עוברים בבל יראה ובל ימצא. ומביא ראי' לזה מסוגיית הגמ' קידושין דף י"ז עמוד ב', דאיתא שם דעכו"ם יורש את אביו מה"ת אבל גר אינו יורש אביו העכו"ם מה"ת כי אם מדרבנן גזירה שלא יחזור לסורו. והגמ' מביא ראי' לזה מדתנן: "גר ועובד כוכבים שירשו את אביהם עובד כוכבים, גר יכול לומר לעובד כוכבים טול אתה עבודת כוכבים ואני מעות, טול אתה יין נסך ואני פירות, משבאו לרשות גר אסור". ומוכיח הגמ': "ואי סלקא דעתך דאורייתא, כי לא באו לרשותו נמי, (כמו שמבאר רש"י דאי יורש מה"ת, א"כ מיד שמת אביו העכו"ם כבר זכה בנו הגר במחצית הירושה, כולל העבודה זרה ויין נסך), כי שקיל (חלק בפירות או מעות כנגד חלקו בעבודה זרה ויין נסך), חילופי עבודת כוכבים הוא דקא שקיל, אלא מדרבנן, גזירה הוא דעבוד רבנן שמא יחזור לסורו".

ומוכיח אדה"ז מכאן דיש ירושה באיסורי הנאה, ודלא כדעת החק יעקב, דהא סברת הגמ' הוא דאי ירושת הגר מדאורייתא הוה זכי בעבודה זרה ויין נסך אע"פ שהם אסורים בהנאה, וע"כ דיש דין ירושה באיסורי הנאה.

ב. למה הוכיח אדה"ז מירושה דאורייתא ולא מירושה דרבנן

ולכאן צ"ב למה הביא אדה"ז ראי' דיש ירושה באיסורי הנאה רק מדברי הגמ' "ואי סלקא דעתך דאורייתא כי לא באו לרשותו נמי", ואמאי לא הביא ראי' דיש ירושה באיסורי הנאה אליבא דהאמת דהגר אכן יורש רק מדרבנן, דהא אכתי כשבאו העבודה זרה או היין נסך לרשותו אינו רשאי להחליף, והטעם בפשטות משום דכבר זכה בו כשבאו לרשותו, וא"כ מהא נמי איכא ראייה דיש ירושה באיסורי הנאה, והא דלא זכה בהם עד שבאו לרשותו, י"ל הטעם בפשטות משום דחז"ל לא תיקנו לו ירושה עד שעה שיבאו לרשותו.

וי"ל בזה, דהנה מסתימת רוב הראשונים משמע דסב"ל ד"משבאו לרשותו" ר"ל משחלקו האחים בירושה, ומשעה זו תיקנו לו חז"ל ירושה. וגם משמע מסתימת דבריהם דחז"ל תיקנו לו לגר ירושה אפי' באיסורי הנאה, וכדמשמע מלשון הרמב"ם בפירושו למשניות (דמאי

פרק ו' משנה י') "אבל אם הגיע אותו הדבר האסור לרשות הגר אסור לו להחליף בו, לפי שכבר קנה אותו דבר שהוא אסור בהנאה קנין גמור וחייב לאבדו", הרי להדיא דהאיסורי הנאה נעשו שלו לגמרי. והטעם דלא תיקנו לו חז"ל ירושה מיד עד שעת החלוקה, י"ל בפשטות דחז"ל נתנו לו זמן כדי שיהי' לו האפשרות להחליף האיסור בהיתר, ונתנו לו פנאי עד שעה שיבוא האיסור לרשותו, וכדברי הריטב"א "ואקילו בזה רבנן שיהא יכול לומר טול אתה עבודה זרה ואני מעות". וי"ל דתיקנו כן משום החשש דשמא יחזור לסורו, ויש להביא ראיה לזה מדאיתא במס' עבודה זרה (דף ס"ד עמוד א') דאע"פ דבעלמא אסרינן על האדם כל זכות שיש לו אם עיי"כ יבא להיות רוצה בקיום עבודה זרה, מ"מ בירושת הגר התיירו לו להחליף העבודה זרה ויין נסך קודם שיזכה בהם, ואע"פ שעיי"כ יבא להיות רוצה בקיום עבודה זרה ויין נסך כדי להחליפם, והטעם דהקילו בזה משום החשש שמא יחזור לסורו, וחזינן מהא דהחשש שמא יחזור לסורו קיים לא רק היכא דאמרינן ליה שאינו יורש כלל, אלא קיים חשש הנ"ל אפי' היכא דאמרינן ליה שיירש מלבד חלק הירושה שכנגד העבודה זרה והיין נסך, וא"כ הנ"ל הכא י"ל דמאותה הטעם לא תיקנו לו חז"ל ירושה מיד עד שעת החלוקה כדי שיהי' לו האפשרות להחליף האיסור בהיתר, ויהי' לו חלק כנגד העבודה זרה והיין נסך. ולפי ביאור זה באמת יש ראיה מירושת גר דרבנן דיש ירושה באיסורי הנאה, מדאסרינן עליו להחליף העבודה זרה או היין נסך כשבאו לרשותו.

אכן לא כן דעת רבותינו בעלי התוספות, שהאחרונים (המקנה, המהרי"ט, הנצי"ב, והגר"ש איגר בשו"ת הגרעק"א מהדו"ק סי' רכ"א אות ו') הוכיחו מדבריהם (ד"ה חליפי) דהלשון "משבאו לרשותו" במשנה הנ"ל ר"ל אפי' קודם שעת החלוקה, וכגון שעשה הגר מעשה לאחר מיתת אביו והכניס העבודה זרה ויין נסך לרשותו, ואע"פ שהגר לא נתכוון כלל ליטלם בחלקו. והתוס' הוכרחו לזה כדי לתרץ קושייתם בדיבור הנ"ל עיי"ש (ואכמ"ל). וכתבו האחרונים הנ"ל דכשיטת התוס' משמע מלשון המשנה "משבאו לרשותו", ולא "משחלקו" וכדומה. אבל באמת, התוס' הם כמעט דעת יחיד בכל זה, שהרי רוב הראשונים תי' את קושייתם באופן"א, וכך התוס' עצמם בעבודה זרה (דף ס"ד עמוד ב' ד"ה תנ"ה) תי' באופן"א, ולדעת כולם אין שום הכרח לומר

ד"משבאו לרשותו" ר"ל אפי' קודם לשעת החלוקה, אלא קאי אשעת החלוקה ממש.

ודעת התוס' צ"ב, דמהו הסברא לאסור להחליף העבודה זרה ויין נסך אחר שהביאם לרשותו, דמה נחשב ההבאה לרשותו. וביותר יקשה לפי דברי התוס' בדיבור שלאח"כ (ד"ה אלא), שכנראה נתקשו שם בטעם הדבר דחז"ל לא תיקנו שיירש הגר מיד במיתת אביו, ולעיל הבאנו לתרץ דחז"ל נתנו לו לגר פנאי כדי שיהי' לו האפשרות להחליף האיסור בהיתר, ולכן לא תיקנו ירושה כ"א עד שעת החלוקה. ומוכן דתי' זה לא שייך אלא אליבא דשאר הראשונים, דלדידהו אפשר לפרש ד"משבאו לרשותו" ר"ל שעת החלוקה. אבל אין לתרץ כן אליבא דהתוס', דאם האמת הוא דחז"ל נתנו לו פנאי כדי שיהי' לו האפשרות להחליף האיסור בהיתר, אמאי תיקנו שיירש העבודה זרה ויין נסך אפי' קודם שעת החלוקה מיד שבאו לרשותו, אפי' בלי שום כוונה ורצון לקנות. ולכא' זהו הטעם דהתוס' מיאנו מלתרץ כן, ותי' באופ"א: "דחכמים לא תקנו לו ירושה כי אם בהיתר דהם אמרו והם אמרו". ודבריהם צ"ב, דכיון דלא תיקנו ירושה בהיתר, א"כ איך זכה בעבודה זרה ויין נסך כשבאו לרשותו, ולמה אסור לו להחליפם באותה שעה.

והגר"ש איגר (בתשובה הנ"ל) תי' בזה דכיון דהגר הביא העבודה זרה ויין נסך לרשותו, חז"ל קנסו אותו ותיקנו לו שיירשם באותה שעה. ולכא' דבריו דחוקים, דהלא כבר כתבנו דבמס' עבודה זרה (דף ס"ד עמוד א') מוכח דהחשש דשמא יחזור לסורו קיים לא רק היכא דאמרינן ליה לגר שאינו יורש כלל, אלא קיים חשש הנ"ל אפי' היכא דאמרינן ליה שיורש הכל חוץ מן העבודה זרה והיין נסך (או החלק שכנגדם), וא"כ מהו הסברא לקנוס הגר ולאסור העבודה זרה ויין נסך עליו היכא דהביאם לרשותו בלי כוונה לקנות כלל, והלא עדיין קיים החשש דשמא יחזור לסורו. וגם דברי הגר"ש איגר צ"ע מדברי התוס' שכתבו "דחכמים לא תקנו לו ירושה כי אם בהיתר", ואילו לפי דבריו באמת תיקנו לו ירושה באיסור היכא דבאו לרשותו.

ובשיעורי רבי שמואל (אות ע"ר) תי' דעת התוס' באופ"א, שאכן חז"ל לא תיקנו ירושה באיסור כלל, לא קודם שבאו לרשותו ולא אחר שבאו לרשותו, ולא אפי' היכא דנטלם הגר בשעת החלוקה, דלמה להו

לחז"ל לתקן שיירש איסור, דהם לא תיקנו לו ירושה אלא בהיתר, וכפשט דברי התוס'. והטעם שאסור לו להחליף העבודה זרה ויין נסך כשבאו לרשותו אף שבאמת אינם שלו הוא משום דנראה כאילו כבר זכה בעבודה זרה וביין נסך, ואם יחליפם יהא נראה כחליפי עבודה זרה ויין נסך, אבל לפי האמת לא זכה בהם, וכן מה שנוטל תמורתם אינם באמת חליפי ע"ז, רק נראים כחליפי עבודה זרה. ועפי"ז מובן למה אסור לו לגר להחליף עבודה זרה ויין נסך משבאו לרשותו, אע"פ שבאמת אינם שלו ומה שיטול חלק כנגדם לא הוי באמת חליפי ע"ז, כי מאותה שעה שבאו לרשותו כבר נראה כאלו זכה הגר ביין נסך ובעבודה זרה, אבל אה"נ דלפי האמת לא זכה בהם.

נמצינו למדים בדעת התוס' דלמסקנת הסוגיא דירושת הגר מדרבנן אין הגר יורש היין נסך ועבודה זרה כלל, לא מדאורייתא ולא מדרבנן, וטעם האיסור ליטול חלק כנגד היין נסך ועבודה זרה הוא רק משום דמיחזי כחליפי עבודה זרה. וא"כ לפי האמת דירושת הגר אינו אלא מדרבנן, א"כ אין שום הוכחה דיש ירושה באיסורי הנאה, דחז"ל לא תיקנו לגר ירושה בחלק האיסור כלל, כי אם בחלק ההיתר.

ועפי"ז מובן למה אדה"ז לא הביא ראי' דיש ירושה באיסורי הנאה מדין ירושת הגר דרבנן, דזה אינו אלא אליבא דשאר הראשונים החולקים על התוס', ולא אליבא דהתוספות. ולכן הביא אדה"ז ראי' ממילתא דאתיא אליבא דכו"ע, והוא מסברת הגמ' דאי ירושת הגר דאורייתא אסור לו ליטול חלק כנגד הע"ז ויין, ומוכח מכך דהגר יורש את העבודה זרה ויין נסך מיד במיתת אביו.

[ולפי דברינו לכאן יש לראות עד כמה הי' פשוט לו להגמ' דיש ירושה באיסורי הנאה וכדעת אדה"ז, דאם הי' הגמ' מסתפק בזה, הי' אפשר להגמ' לדחות דסבר המשנה דירושת הגר הוא מדאורייתא, ומ"מ יכול הגר להחליף היין נסך והעבודה זרה קודם שבאו לרשותו כיון שהם אסורים בהנאה ולא שייך בהם ירושה, ולכן מותר לו להחליפם עד שבאו לרשותו כיון שאינם שלו, אבל משבאו לרשותו וכבר מיחזי כאלו זכה בהם וירשם, א"כ אסור לו להחליפם וליטול חלק כנגדם, כיון שנראה כחליפי ע"ז. ומדלא דחה הגמ' כן אפי' בדרך אפשר, מוכח דהגמ' נקט כסברא פשוטה דשייך ירושה באיסורי הנאה.]

ג. למה לא הזכיר אדה"ז את סברת הר"ן

אחר שהביא אדה"ז ראייה מסוגיית הגמ' קידושין שאין ירושה באיסורי הנאה, כתב שהי' אפשר לדחות ראייתו משום "שהנכרי אביו היה מותר לו ליהנות מע"ז ואינו מוזהר אלא לעבדה", וכוונתו דהי' אפשר לומר כדעת החק יעקב דאין ירושה באיסורי הנאה, ומ"מ ירושת הגר שונה כיון שאביו הי' עכו"ם, ולדידיה הי' מותר ליהנות מע"ז, דנכרי אינו מצווה אלא שלא לעבוד עבודה זרה אבל מותר לו ליהנות מעבודה זרה, ולכן יש ירושה כיון דכלפי האב הגוי הי' מותר בהנאה, לא כן בחמץ של ישראל שמת בפסח, שהחמץ אסור בהנאה אפי' כלפי האב, ולכן לא שייך בו ירושה.

ויש להעיר על זה מדברי הר"ן דמס' עבודה זרה, דהנה ידוע דעבודה זרה של ישראל אינה בטלה לעולם, משא"כ עבודה זרה של עכו"ם מועיל בו ביטול, ואיתא בגמ' שם (דף מ"ג עמוד א'): "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יהושע בן לוי, פעם אחת הייתי מהלך אחר ר' אלעזר הקפר בריבי בדרך, ומצא שם טבעת ועליה צורת דרקון, ומצא ... עובד כוכבים גדול ואמר לו בטלה, ולא בטלה, סטרו ובטלה". וכתב על זה הר"ן (דף י"ח עמוד ב' בדפי הרי"ף): "לא רצה להגביהה עד שיבטלנה העובד כוכבים, משום דאי הוה מגביה לה מקמי הכי הויה עבודת כוכבים דישראל שאינה בטלה לעולם ... ואף על גב שאסורה בהנאה ואין בה דין ממון, אפ"ה כיון שיכולה להתבטל ע"י עובד כוכבים מצי זכי בה, ומכאן דחמץ בפסח של עובד כוכבים שאפשר ישראל לזכות בו הוי חמץ של ישראל ואסור לעולם".

והיינו דהר"ן מקשה איך שייך לישראל לקנות עבודה זרה, והלא אין בו דין ממון כיון שהוא אסור בהנאה, ותי' דרק איסורי הנאה שאינו יכול להתבטל לא חשיב ממון, כיון דאסורה לעולם, אבל איסורי הנאה שיכול להתבטל אכן חשיב ממון, כיון דיכול ליהנות ממנו אם יתבטל. ומטעם זה יש זכי' בעבודה זרה של גוי כיון דאכתי מהני ביה ביטול, וכן יש זכי' בחמץ של גוי כיון שהאיסור יתבטל ממילא אם ישאר ברשות הגוי עד לאחר הפסח, ולכן ישראל שקנה עבודה זרה או חמץ מעכו"ם הרי הוא זוכה בו, והא דקיי"ל דאין זכי' בעבודה זרה וחמץ, היינו דוקא בעבודה זרה וחמץ של ישראל שאינו יכול להתבטל.



והאו"ש (הלכות חמץ ומצה א:ג) ביאר את סברת הר"ן יותר: "דעבודה זרה טרם שזוכה בה ישראל היא נחשבת ממון כיון דמהני ביטולו של עו"ג, ה"נ חמץ בפסח הרי כשהוא עדיין ברשות גוי הוא מותר לישראל אחר הפסח והרי הוא ממון, להכי יש בו זכיה, מאי תאמר, דכשזכה בהו ישראל תו הוו אסורים בהנאה לעולם ואינו ממון, הרי דין שלהם ליאסר בהנאה לעולם בא מחמת חלות זכיית ישראל בהם, א"כ צריכה להיות הזכייה ואח"כ יחול איסור ההנאה, ואין להקדים איסור הנאה לעולם שבא מתולדת זכיית ישראל למנוע בזה את עצם הזכיה, דאיך יוקדם המסובב למנוע את הסיבה אשר תסובב ממנו, זהו באור סברתו הבהירה".

והשתא קשה, למה הוצרך אדה"ז לחדש סברא חדשה מדנפשיה כדי להמליץ בעד החק יעקב ולבאר איך יורש הגר ע"ז וי"נ מאביו הגוי, מן הטעם דלאביו הגוי הי' מותר ליהנות מן הע"ז לגמרי, ולא הזכיר סברת הר"ן דיש זכי' בעבודה זרה של גוי כיון שיכול להתבטל, שלכן יש לו דין ממון. ובפרט דלכא' סברת הר"ן עדיפא, דהלא לפי סברת אדה"ז אין להעבודה זרה של גוי דין ממון כלפי הישראל הקונה כ"א כלפי הגוי מקנה, ואילו לסברת הר"ן יש להעבודה זרה דין ממון גם כלפי הישראל הקונה (בשעת הזכי' עכ"פ) וגם כלפי הגוי המקנה. ודוחק לומר דלא איכפת ליה לאדה"ז אם יש להעבודה זרה דין ממון אצל הישראל הקונה, דמה הסברא בזה, ואיך יקנה מידי דלא חשיבא לדידיה ממון כבר בשעת הזכי'. ומה גם דאפי' אם נניח דסב"ל לאדה"ז כן, אכתי יקשה למה לא רצה להביא סברת הר"ן, והיא עדיפה לכא', וכנ"ל. וכבר העיר במנחת פתים (להגר"מ אריק – סי' תל"ה) דלפי סברת הר"ן אפשר להמליץ בעד החק יעקב וליישב קושיית אדה"ז עליו, וכן העיר בשו"ת עין אליעזר סי' כ"ח אות ל'. [וראיתי שהעיר בזה בקובץ העו"ב (אהלי תורה) גלי' שס"ז (עמ' נ'), וכתב דהר"ן ואדה"ז חולקים האם בשעת הזכי' בעינן דין ממון כלפי הישראל הקונה או לא עיי"ש, ולענ"ד אינה נכונה כלל, חדא לומר דאדה"ז יחלוק על הר"ן בזה בלי טעם והכרח, ועוד דלא מסתבר לומר דאי"צ דין ממון כלפי הישראל הקונה, והלא איך יקנה, וכנ"ל].

ולכא' יש לתרץ בפשטות, דמבואר במס' ע"ז (דף נ' עמוד א') דאע"פ דמועיל ביטול לעבודה זרה שברשות עכו"ם, מ"מ לא מהני

ביטול לתקרובת עבודה זרה שברשות עכו"ם, דתקרובת ע"ז אין לה ביטול לעולם. ולפי"ז מובן בפשטות למה לא הזכיר אדה"ז סברת הר"ן, דהא המשנה דירושת הגר מיירי לא רק בירושת עבודה זרה כ"א גם בירשות יין נסך, וגבי יין נסך לא שייך סברת הר"ן דיש זכי' מחמת שהאיסור יכול להתבטל, דזה אינו, דיין נסך של גוי אינו מתבטל אפי' בעודו ברשות הגוי<sup>1</sup>.

ולכן חידש אדה"ז סברא אחרת לבאר איך שייך ירושה ביין נסך אע"פ שאין ביטול לאיסורו, והוא משום דלאביו הגוי מותר לגמרי

<sup>1</sup> והנה, בספר תפארת ציון (ס"ו ס"ג) מבאר דסוגיין יתפרש גם אליבא דסברת הר"ן, דאי ירושת הגר מה"ת ע"כ שאינו יורש אלא העבודה זרה דוקא ולא היין נסך, דסברת הר"ן דיש דין ממון היכא דמועיל ביטול לא שייך אלא גבי עבודה זרה ולא גבי יין נסך, וכמו שכתבנו בפנים, ומבאר התפארת ציון לפי"ז למה הגמ' הוכיח דין ירושת הגר רק מדין עבודה זרה ולא מדין יין נסך, אף שבמשנה הוזכר גם דין עבודה זרה וגם דין יין נסך ("טול אתה עבודת כוכבים ואני מעות טול אתה יין נסך ואני פירות"), מ"מ הגמ' בהוכחתו לא הזכיר אלא דין עבודה זרה ("חילופי עבודת כוכבים הוא דקא שקיל"), וכתב התפארת ציון לבאר בזה משום דבאמת אין ראי' מדין יין נסך, דלפי דברי הר"ן הנ"ל יוצא דבין אם ירושת הגר בעלמא הוא מה"ת או מדרבנן, הנה בין כך ובין כך מילתא דפשיטא היא דיכול הגר לומר טול יין נסך כיון דלא שייך בו דין ממון ולא שייך בו ירושה כלל, ואין להוכיח מזה מידי לדין ירושת הגר, אבל מעבודה זרה שפיר אפשר להוכיח דגר אינו יורש את אביו מה"ת, דהא עבודה זרה מהני ביה ביטול ושפיר שייך בו דין ירושה, ואפ"ה חזינן דהגר אינו יורשם מיד.

וסיים התפארת ציון בזה"ל: "אמנם מצטער אני מה שעל פי דברי הר"ן ... וכפי מה שהוספנו עוד בביאור הסוגיא דקדושין הנ"ל, יש לי הערה גדולה על דברי רבינו הגדול נ"ע בשו"ע שלו ... שהשיג על חחק יעקב ... וכתב ע"ז רבינו הגדול שהוא נגד תלמוד ערוך בקדושין י"ז ע"ב ... אשר לפי דברי הר"ן ... וכפי מה שהוספנו בזה בהסוגיא דקדושין, הרי אין שום סתירה להחק יעקב ... ולעת עתה דברי רבינו הגדול בזה צריכים עיון".

אבל באמת נראה דאין ממש בחידושו, חדא מש"כ להוכיח מן הלשון "חילופי עבודת כוכבים הוא דקא שקיל" דכוונת הגמ' להביא ראייה רק מדין עבודה זרה ולא מדין יין נסך, הנה יש לדחות ראי' זו בקש, דהלשון "חילופי עבודת כוכבים" כולל כל הבא מחמת עבודה כוכבים, ויין נסך בכלל.

ועוד, הרי כבר כתבנו בפנים דלפי האמת דהגר יורש רק מדרבנן יש דעות בראשונים דסב"ל שהגר יורש גם את העבודה זרה בשעה שבאו לרשותו, ר"ל בשעת החלוקה, ולפי התפארת ציון אליבא דראשונים האלו נצטרך לדחוק בכוונת המשנה דהגר יורש רק את העבודה זרה מדרבנן ולא את היין נסך, והטעם לאסור לו להחליף העבודה זרה הוא משום דהוי שלו והוי חליפי ע"ז ממש, ואילו הטעם לאסור לו להחליף היין נסך אינו משום דהוי שלו והוי חליפי ע"ז ממש, אלא דאסרו עליו להחליפם כיון דמיחזי כחילופי ע"ז או משום קנס, וכל זה דוחק, דלא הו"ל להתנא לככללינהו הני דיני בהדי הדדי כיון שאין טעמם שוה.].

ליהנות מן היין נסך. ואף דאין להיין נסך של עכו"ם דין ממון כלפי הגר בשעה שיוורש, והרי מוכח מדברי הר"ן הנ"ל דבעינן שיהא דין ממון כלפי הישראל הקונה בשעת הזכי', לכאור' יש לחלק בפשטות בין הקנאה לירושה, דגבי הקנאה פשוט דבעינן דעת הקונה ושישתתף במעשה הקנין, ולכן לא שייך שהקונה יזכה מידי היכא דכלפי דידיה לא חשיבא ממון כבר בשעת הזכי', משא"כ ירושה היא ממילא ובלי דעת הקונה, וא"כ שפיר שייך לומר שאביו הגוי מוריש לו את היין נסך כיון דכלפי האב אכן נחשב לממון, ודין ירושה דממילא חייל על כל ממון שיש לו.

ונמצא מבואר מכל זה דסברת הר"ן (שיש זכי' באיסורי הנאה שיכול להתבטל) שייך לא רק בירושה כ"א גם בהקנאה, ומאידך לא שייך באיסורי הנאה שאין ביטול לאיסורם, ואילו סברת אדה"ז (שיש ירושה באיסורי הנאה של גוי כיון דלדידיה מותר בהנאה) שייך אפי' באיסורי הנאה שאין ביטול לאיסורם, ומאידך לא שייך כ"א בירושה ולא בהקנאה.

#### ד. ה"צד ממון" באיסורי הנאה

אח"כ דחה אדה"ז את הסברא הנ"ל, דבאמת לא מהני לחלק בין איסורי הנאה של הגוי המותרים לו לבין איסורי הנאה של ישראל האסורים לו, שהרי בש"ך יו"ד סי' קמ"ו משמע שיש ירושה אפי' באיסורי הנאה של ישראל, שכתב שישראל יורש ע"ז של אביו מומר שדינו כישאל, אע"כ שיש ירושה אפי' באיסורי הנאה של ישראל אע"פ שאסור בהנאה אפי' כלפי המוריש, ואע"פ שאין ביטול לאיסורו.

ובטעם הדבר מסביר אדה"ז, ש"חמץ יש לו בו צד ממון, שאם עבר ומכרו מותר ליהנות מדמיו מן התורה, ומה שלא מצינו דמים לחמץ בפסח היינו משום דלכתחלה אסור למוכרו כמו שכתבו התוס' ריש פ"ק דחולין, ולשיטת רש"י שם משום דמדרבנן אסור למוכרו עצמו ... [ולכן] אינו הפקר אלא שאין לו זכות בגופו מחמת שאסור לו ליהנות ממנו ולכן אינו יכול להפקירו ... ואפשר שבניו יורשים החמץ, דירושה ממילא הוא וחיילא על כל מה ששם אביו נקרא עליו אף שאין לו זכות בגופו, [הג"ה: ואין לומר דאיסורא לא ניחא ליה דליקני, דהא ירושה

בעל כרחו חיילא, ואף אם אומר איני חפץ בה לא אמר כלום...] אבל אינו יכול להפקירו ולמכרו וליתן במתנה כיון שאין לו שום זכות בגופו".

והיינו, דמחלק אדה"ז דנהי דחמץ בפסח אין לו זכות בגופו, מ"מ יש בו צד ממון, שאם עבר ומכר הרי מותר לו ליהנות מדמיו. וכיון שיש לחמץ צד ממון, שהרי בגרמתו יכול להשיג ממון, לכן נחשב החמץ לשלו, ושפיר מורישו לבניו. אבל אינו יכול לעשות מעשה של הקנאה כיון דסוכ"ס אין לו זכות בגופו, ולכן אינו יכול לבטלו ולהפקירו ולמכרו וליתנו במתנה. [ועפ"י"ז מובן דאין סתירה מדברי הר"ן הנ"ל דסב"ל דאין הקנאה באיסורי הנאה שאינו יכול להתבטל, לדברי הש"ך הנ"ל דסב"ל דיש ירושה באיסורי הנאה שאינו יכול להתבטל, דשאני ירושה מהקנאה.]

ודברים אלו צ"ב, דכיון דאין מכירה באיסורי הנאה, מה שייך לומר שיש בהם צד ממון ע"י שיכול להשיג ממון אם יעבור וימכרם, והרי המעות שישג עבורם לכאור' אינם שלו, שהרי המכירה אינה כלום. ולבאר זה יש להקדים מדברי המשנה (קידושין נ"ו ע"ב) שאם א' עבר ומכר איסורי הנאה וקידש בדמיהן ה"ה מקודשת, שאין הממון נתפסין לאיסור, (וכן הדין במי שעבר ומכר חמץ בפסח, כמש"כ התוס' והראשונים בסוגיית הגמ' קידושין שם, ועי' בדבריהם בטעם דלא הוזכר דין חמץ בהמשנה ואכמ"ל), ובטעם הדבר מבואר בגמ' שם (קידושין דף נ"ח עמוד א') משום דבעבודה זרה ובשביעית גלי לן קרא דחילופיהם נתפסין לאיסור, וקיי"ל דכל שני כתובין הבאים כאחד אין מלמדין, וא"כ דוקא דמי עבודה זרה ושביעית אסורים בהנאה, אבל חילופי שאר איסורי הנאה מותרים.

והקשו הראשונים (רמב"ן ריטב"א ורא"ש) שם, הרי אי אפשר למכור איסורי הנאה, שהרי לא חשיב ממון, ונמצא שהלוקח לא קנה האיסורי הנאה, וא"כ הדמים שנתן הלוקח תמורתם הרי הם גזל ביד המוכר, שהרי לפי האמת המוכר לא נתן ללוקח כלום תמורת כספו, ולמה מקודשת אם קידש המוכר בדמיהן. וכתבו כמה תי' לזה: א' דבמשנה מדובר שידוע הלוקח שמה שנמכר לו אסור בהנאה, ואפ"ה מסכים לקנותו, א"כ הדמים שנותן עבור האיסור אינם תשלום תמורת

האיסור אלא הם מתנה בעלמא, ולכן אינם גזל ביד המוכר. ב' אפי' אם לא הכיר הלוקח שמה שנמכר לו אסור בהנאה, מ"מ המוכר בודאי לא נתכוין לגזול אפילו שהיה מכיר בהם שהם אסורים בהנאה, ולכן המעות מלוה הם ביד המוכר, ורשאי להוציאם לכל מה שירצה, וכשיחזור ויתבעם הלוקח, ישלם המוכר מביתו. ג' דמיירי שמכרן לגוי דלא איכפת ליה אם הם אסורים בהנאה או לא, ובודאי מסכים ליתן הדמים תמורת האיסורי הנאה, ומ"מ כלפי הישראל המוכר אמרינן דהדמים אינם נחשבים תשלום תמורת האיסור, שהרי אינו בידו למכרו, אלא המעות הם מתנה בידו, ואינם גזל כלל.

הצד השוה שבכל זה הוא דשפיר אפשר להשיג ממון עבור "מכירת" איסורי הנאה (אע"פ שלפי האמת אין כאן מכירה כלל), והמעות שניתנו לו למוכר תמורת האיסורי הנאה הרי הם שלו, לא בתורת תשלום תמורת האיסורי הנאה אלא הם מתנה או מלוה בפנ"ע, וכנ"ל. וכל זה מוסיף הבנה בטעם הדבר למה דמי איסורי הנאה מותרים בהנאה, ולא אמרינן דע"י שנהנה מהם נמצא נהנה מאיסורי הנאה, דבאמת המעות אינם תמורת האיסורי הנאה ואין טעם לאסרם עליו.

אלא דא"כ צ"ב, דמכל הנ"ל יוצא לכאור' דהא דדמי איסורי הנאה מותרים בהנאה הוא סברא פשוטה, ואלו בגמ' קידושין דף נ"ח עמוד א' שאלו על דין זה "מנלן", ותי' משום דמצינו דדמי ע"ז ודמי שביעית אסורים בהנאה, והם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים. וגם צ"ב מה שייך לאסור דמי ע"ז ודמי שביעית, והלא המעות שנתן המוכר ללוקח תמורת העבודה זרה ושביעית אינם נחשבים תשלום תמורתם אלא הם מתנה או מלוה בפנ"ע, וכנ"ל, ומה שייך לאסרם.

והתי' לזה מבואר בר"ן ע"ז ס"ב עמוד א' (וכן בקיצור ברמב"ן ברשב"א ובריטב"א שם), והיוצא מדבריהם דלולא ילפוטא הנ"ל הי' מקום לאסור כל ממון הבא בגרמת איסורי הנאה, אע"פ שאינם נחשבים חלפיו ולא דמים שלו, משום דמ"מ באו לו בגרמתו. וגלי לן קרא דחידוש זו לא אמרינן אלא בעבודה זרה ושביעית, לאפוקי שאר איסורי הנאה.

וזהו הביאור במש"כ אדה"ז דחמץ בפסח אין לו זכות בגופו, ומ"מ יש בו צד ממון ע"י שאם יעבור וימכור החמץ מותר לו ליהנות מדמיו, דהא דחמץ בפסח אין לו זכות בגופו היינו משום שאפי' אם ימכרם, הרי הדמים שיקבל בעדם לא חשיבי תשלום תמורתם, ומ"מ יש צד ממון ע"י שסוכ"ס יכול להשיג ממון בגרמת החמץ.

ה. ה"צד ממון" בעבודה זרה

ועדיין צ"ב, דהתינח בחמץ בפסח י"ל דיש צד ממון, וכנ"ל שאם יעבור וימכור החמץ הרי מותר לו ליהנות מדמיו, אבל בעבודה זרה א"א לומר כן, דהא בעבודה זרה גלי לן קרא דחליפי עבודה זרה אסורים וכנ"ל, וא"כ איך שייך דין ירושה בעבודה זרה כיון שאפי' צד ממון אין בו, והרי כל ראיית אדה"ז דיש ירושה באיסורי הנאה הוא מדמצינו ירושה בעבודה זרה ויין נסך, ובעבודה זרה ויין נסך הרי גם חילופיהם אסורים. והנה, האמוראים פליגי (ע"ז דף נ"ד עמוד ב') האם חליפי חליפין של עבודה זרה נאסרים ג"כ מה"ת, (ובראשונים שם מבואר דלמ"ד אסורים, הכוונה דאפי' חליפי חליפין אסורים, וכן להלאה עד סוף העולם,) וברמב"ם (הלכות עבודה זרה פרק ח' הלכה א') פסק לחומרא, ובשו"ע (יו"ד סי' קמ"ה סעיף ט') הביא דיעות לכאן ולכאן. והנה לדעת המתירים יש לבאר בפשטות למה יש לעבודה זרה ויין נסך צד ממון, משום שאם יעבור וימכור העבודה זרה ויין נסך, ואח"כ יחליף דמיהם, הרי המעות השניות שיקבל תמורת המעות הראשונות יהיו מותרים בהנאה. אבל לדעת האוסרים הדרא קושיא לדוכתיה, איך שייך צד ממון בעבודה זרה ויין נסך, והרי אפי' אם יחזור ויחליף דמי עבודה זרה כמה פעמים, הרי כולם נתפסים באיסור עבודה זרה ואסורים בהנאה.

ונראה לבאר בזה בהקדים מה שתמה הב"ח (בהגהותיו להר"ן שבדפי הרי"ף) על לשון רש"י בסוגיית הגמ' קידושין דף י"ז עמוד ב', דהנה כבר הבאנו דאיתא שם: "גר ועובד כוכבים שירשו את אביהם עובד כוכבים, גר יכול לומר לעובד כוכבים טול אתה עבודת כוכבים ואני מעות, טול אתה יין נסך ואני פירות, משבאו לרשות גר אסור", ומוכיח הגמ': "ואי סלקא דעתך דאורייתא, כי לא באו לרשותו נמי, כי שקיל חילופי עבודת כוכבים הוא דקא שקיל, אלא מדרבנן, גזירה הוא

דעבוד רבנן שמא יחזור לסורו". ומפשטות לשון הגמ' "כי שקיל חילופי עבודת כוכבים הוא דקא שקיל" משמע דטעם האיסור להחליפם הוא משום דמה שמקבל הגר תמורת חלקו בעבודה זרה ויין נסך אסורים בהנאה ג"כ כדין דמי עבודה זרה, וכנ"ל דדמי ע"ז אסורים בהנאה. אבל רש"י לא פי' כן, שכתב "משבאו לרשות גר אסור להחליפם דקמתהני מאיסורי הנאה", והקשה הב"ח דדבריו צ"ב, דתיפוק ליה דאסור לגר להחליפם משום דמה שמקבל תמורתם הם עצמם נאסרים בהנאה. ועוד קשה דמאחר דמה שמקבל תמורתם נאסרים מדין חליפי ע"ז, נמצא דלא שייך לבאר טעם האיסור להחליפם משום דקמתהני מאיסורי הנאה, דהא לא מתהני מידי ולא מרויח כלום בהחלפתם, דגם החליפין נאסרים בהנאה.

ותי' הב"ח דרש"י סב"ל דהאחים בירושתם לאו כלקוחות דמי, דנהי דפליגי בעלמא (ב"ק דף ט' עמוד א') האם האחים שחלקו ירושתם כירושים דמי או כלקוחות דמי, מ"מ לכו"ע לאו לכל מילי דמי כלקוחות, וא"כ לא שייך בירושה דין חליפי עבודה זרה כיון שאין חלוקת הירושה כמכירה, ולא שייך לאסור על הגר להחליף חלקו בעבודה זרה ויין נסך מטעם דמי ע"ז, אלא טעם האיסור ע"כ הוא רק משום דעי"כ קא מתהני מאיסורי הנאה.

ובביאור הדברים, הנה בשיעורי רבי שמואל (אות רס"ג) הביא סברת הגרי"ז דאפילו למ"ד אחין שחלקו לקוחות הן, אין הכוונה דהוי מעשה מכירה שכ"א מוכר או מחליף לשני את חלקו, אלא הוי מעשה חלוקה, שחולקים ביניהם במה שעד עכשיו היה בתפוסת הבית, וכתב בשיעורי הגרש"ר שלפ"ז מובן למה לא שייך דמי עבודה זרה בירושה, דחליפי עבודה זרה מיקרי רק כשמחליף את הדבר עם העבודה זרה, אבל בירושה הרי כל אחד נוטל את חלקו מתפוסת הבית ולא מחבירו, והעיסקא שביניהם אינו אלא על צורת החלוקה בתפוסת הבית, ואין זה חליפין, ולהכי הוצרך רש"י לפרש דטעמא משום דקמתהני מאיסורי הנאה, דאע"פ שהחלק שנוטל אינו בתורת חליפין, ולכן מותר לו ליהנות ממנו, מ"מ כיון שקיבל חלק זו רק מחמת שאחיו הגוי נטל חלק כנגדו מן העבודה זרה, נמצא דקא מתהני מאיסורי הנאה.

והנה, מובן שיש נפק"מ גדולה בין הטעמים לאסור לגר ליטול חלק בירושה כנגד העבודה זרה ויין נסך, דאי טעם האיסור הוא מצד דמי ע"ז, הרי אסור אפי' בדיעבד, שאינו יכול ליהנות מן החלק שנטל כנגד העבודה זרה ויין נסך, אבל אם טעם האיסור הוא רק מצד דקא מתהני מאיסור עבודה זרה, הרי מותר לו ליהנות בדיעבד מן החלק שנטל כנגד העבודה זרה ויין נסך, וכדמתבאר מדברי רש"י דע"י החילוק אכן הנהה, ולכן עצם החילוף אסור כיון דע"כ יבא לו הנאה, והיינו בכך שמותר לו ליהנות בדיעבד מן החלק שנטל. וכן מתבאר מדברי הראשונים עבודה זרה ס"ב שהבאנו לעיל, דסב"ל להדיא שם דממון הבא בגרמת איסורי הנאה מותר בהנאה, ולא החמיר הפסוק אלא בחליפי עבודה זרה וחליפי שביעית, ועיי"ש דמשמע מדבריהם דאפי' בעבודה זרה לא אסר הכתוב אלא ממון הבא בגרמת חליפיו דוקא, אבל לא שאר ממון הבא בגרמתו, ולכן סב"ל דדמי שכר פעולת עבודה זרה מותר בהנאה מן התורה אע"פ שבא בגרמתו, כיון שלא אסר הכתוב אלא חליפי עבודה זרה דוקא, וא"כ ה"ה בירושה<sup>2</sup>.

היוצא מזה דלדעת רש"י אם נטל הגר חלק בירושה כנגד העבודה זרה, הרי מותר לו בדיעבד ליהנות ממנו, עכ"פ מדאורייתא. וכיון שכן, הרי י"ל שגם עבודה זרה של ישראל יש בו צד ממון לבעליו, שאם יורישו הישראל לבניו ויעבור א' מהם ויטול חלק כנגד העבודה זרה הרי בדיעבד מותר לו ליהנות מן החלק שנטל, ונמצא שהרויח ממון מחמת עבודה זרה, ולכן נחשב שיש בו צד ממון אפי' כלפי אביו, בזה שיכול לגרום ממון ליורשו, ומחמת כן חשיב שלו לענין שיכול להורישו. [ואולי יש להוסיף בזה, דאפי' אי הוה קיי"ל שאין ירושה באיסורי הנאה, זאת אומרת דאפי' אי הוה קיימא לן שאין ירושה כלל בדבר שיש בו צד ממון, אכתי הי' אפשר לבאר דעבודה זרה יש בו צד ממון מטעם הנ"ל, דהיכא דשאר האחים היו מסכימים (מאיזה טעם שיהי') שזה יטול חלק אחד בעד העבודה זרה ויין נסך, ומסכימים

<sup>2</sup> ובזה נדחים דברי השו"ת עין אליעזר סי' כ"ח אות ל' שכתב להשיג על דברי אדה"ז: "אף אם נימא דאין לגר שום זכי' בירושת הע"ז, מ"מ כיון שאחיו העכו"ם נותן לו המעות לא לשם מתנה בעלמא כ"א בעד חלקו בהירושה בהכו"ם, א"כ סו"ס ה"ל חליפי ע"ז דקא משתרשי ל' מהע"ז, ובע"כ מוכח דגר אינו יורש את אביו ואין לו שום שייכות בירושה, ואז בע"כ הא שאחיו הגוי נותן לו הוא רק לשם מתנה בעלמא ול"ה חליפי ע"ז."



שתמורת זה יקחו הם לעצמם את העבודה זרה ויין נסך, הנה פשיטא דהחלק שנטל זה בעד העבודה זרה ויין נסך לא חשיב דמי עבודה זרה כלל כיון דלפי האמת לא ירשו האחים כלל את העבודה זרה ויין נסך, ופשיטא דמותר לו ליהנות ממנו, והרי סוכ"ס נטל זה חלק והרויח בגרמת העבודה זרה, שאם לא הי' כאן העבודה זרה לא היו שאר אחיו מסכימים שיטול חלק כנגדו, ולכן נחשב שיש בו צד ממון אפי' כלפי אביו, שיכול לגרום ממון ליורשו, ומחמת כן חשיב שיש בו צד ממון.



## בגדר גרעון כסף

הת' ישראל שי' אוחנה

שליח בישיבה

א. מתני' במס' קידושין (די"ד ע"ב) "ע"ע נקנה בכסף ובשטר וקונה עצמו בשנים וביובל ובגרעון כסף". ופרש"י בד"ה ובגרעון כסף "פודה את עצמו ומגרע לו אדונו מפדיונו דמי שיעבוד השנים שעברו". דע"ע יוצא לחירות ע"י (שנים, יובל ו) "גרעון כסף" היינו שפודה א"ע בכסף, שהאדון מנכה לו שכר השנים שכבר עבד ומחזיר לו את שאר הכסף.

ולכאורה ענין גרעון כסף צ"ב טובא, למה נקרא "גרעון כסף" דהרי הפד' נעשית ע"י כסף, (וזה גופא הוה חידוש גדול, דאע"פ שהאדון קנה עבודת שש שנים מ"מ העבד יכול בע"כ של אדון להחזיר לאדון את כספו ולהוציא א"ע מרשות אדון) והגרעון הוה פרט בכמות הכסף שצריך ליתן לאדון, דהו"ל למתני וקונה א"ע בכסף? עצ"ב מש"כ רש"י בד"ה שמגרעת פדיונה: "שאף הבעל מסייע בפדיונה", דלכאורה אם קנהו בשש מנים, ועבד כבר ד' שנים בודאי צריך לשלם רק ב' מנה, שהרי חייב לאדון עבודת ב' שנים ומה היא זו שהאדון מסייע ומגרע מפדיונו דצריך לשלם רק ב' מנה, הרי חייב רק ב' מנה ומשלם מה שחייב (וזה גופא הוה חידוש, כנ"ל)?

והנה בדעת זקנים בעלי התוס' עה"ת (שמות כ"א ח) פי' דגרעון כסף וסיוע דהאדון הוא בזה שאע"פ שהשנים הבאים שעדיין לא עבדה הם שווים יותר שה"ה גדולה יותר ומסוגלת לעבוד יותר מ"מ האדון

מסייע לה מגרע מפדיונה ומחשב השנים שעבדה כמו השנים שעדיין לא עבדה ומשלמת רק ד'. וכן פי' הר"ע מברטנורא שם.

אבל לכאורה יש לדייק דרש"י לא משמע כן כ"כ דלפי הדעת זקנים הנ"ל אין סיוע כלל בזה שמגרע האדון את השנים שעבדה כ"א בזה שמגרע לה מפדיונה שכר השנים שעבדה בקטנותה באותו המחיר של השנים שלא עבדה (שהיא גדולה יותר) אבל רש"י לא הזכיר כלל ענין זה כ"א כתב "ומגרע לו אדונו מפדיונו דמי שיעבוד השנים שעברו" וכן לעיל (י"א, ב ד"ה כדחזקי') "שאף אדונה מזייע בפדיונה וזהו שמגרעת פדיונה ויוצאה" משמע דגרוע וסיוע האדון הוא בעצם זה "שמגרע מפדיונה דמי שעבוד השנים" שעבדה לאדון ולא כמה שווה השנים שעבדה. וכן כצב הקובץ רשימת שיעורים דלהלן באות ה').

ב. וממשיך במשנה "הנרצע נקנה ברציעה וקונה את עצמו ביובל ובמיתת האדון" ואינו מזכיר גרעון כסף, וצ"ב למה נרצע אינו יכול לקנות א"ע בגרעון כסף?

וממשיך הגמ' "ע"ע נקנה בכסף מנלן וכו' והפדה מלמד שמגרעת פדיונה ויוצאה" ופרש"י בד"ה שמגרעת פדיונה "מדלא כתיב ונפדה משמע והפדה שאף הבעל מסייע בפדיונה אלמא בכסף נקנה דאי לא קנאה בדמים מאי מגרעה" היינו דמזה שהבעל מסייע בפדיונה מוכח דנקנה בכסף, דאם לא היתה נקנית בכסף מאי מגרעה, מהיכן היה הבעל מגרע פדיונה, אלא מאי דקנאה בדמים, ועכשיו מגרע מאותם דמים.

והקשה עליו והריטב"א<sup>1</sup> ועוד הראשונים<sup>2</sup> "דדילמא דקנייה בשטר ונתן כסף בתורת דמים וקא מגרעה ואזלא מדמים" דהרי יכול לקנות בשטר, ועדיין שייך לעשות ג"כ דחוץ מהקנין בשטר הוה ג"כ תשלום מעות ועכשיו יכול לגרוע מדמים אלו. ולכן פירשו בשם ר"ת דג"כ

<sup>1</sup> בד"ה והפדה מלמד שמגרעת פדיונה.

<sup>2</sup> רמב"ן, רשב"א, תוה"ר ועוד.

מלמדינו דנקנה בכסף מסברא דכשם שקונה א"ע בכסף כך נקנה בכסף.<sup>3</sup>

יוצא דרש"י ור"ת נחלקו האם יש גרעון כסף בשקנהו בשטר דלרש"י יש ג"כ רק כשקנהו בדמים ולא בשטר משא"כ לר"ת יש ג"כ גם כשקנהו בשטר. ונראה דיסוד מחלוקתם הוא דלרש"י הגדר דגרעון כסף הוא שמגרע מדמי הקנין. ולכן דוקא כשנקנה בכסף שייך לעשות ג"כ אבל אם קנאה בד"א א"א לעשות ג"כ.<sup>4</sup> ועפ"ז מובן לרש"י עכ"פ מדוע נרצע אינו יכול לקנות א"ע בג"כ שהרי לא נקנה בדמים כ"א ברציעה ולרש"י רק אם נקנה בכסף אפשר לצאת בג"כ.

משא"כ תוס' סובר דג"כ אינו צ"ל דוקא מדמי הקנין עצמו (וזה שהנרצע אינו קונה א"ע בג"כ הוה משום קנס).

ולכאורה הדעת נוטה לשיטת ר"ת, דאיו הגרעון צ"ל מהקנין עצמו, דלכאורה מעשה הקנין הוא פרט (גמירת דעת) בלבד, ולמה נאמר שהגרעון צ"ל דווקא מהקנין עצמו (דהרי חוץ מהקנין היה תשלום מעות ואפשר לגרע ממעות אלו), וצ"ב לשיטת רש"י?

ג. והנה בעצם דין ג"כ יש לחקור האם הוא ביטול קנין הראשון או קנין חדש. היינו האם ג"כ פירושו ביטול קנין ראשון, ע"י שהעבד מחזיר הכסף שנקנה בו, או דהווה קנין חדש שע"י כסף ה"ה קונה א"ע מרשות אדון.

<sup>3</sup> וצ"ב קצת, דמאחר דקונה א"ע בכסף האם הווה ראי' דנקנה בכסף, הרי כתבו האחרונים (פנ"י ועוד) דכל הדין דקניית ע"ע (בסף) הוא חידוש גדול (ועפ"ז מובן מדוע הגמ' בעי כו"כ פסוקים וראיות דע"ע נקנה בכסף ולא מסתפק ב"מכסף מקנתו") וא"כ מזה שקונה א"ע בכסף א"א לרבות מסברא דנקנה בכסף או כיו"ב וצ"ב לר"ת. ועי' ברשב"א בד"ה מלמד שמגרעת פדיונה ויוצאה.

<sup>4</sup> ועוד צ"ב לשי' רש"י כמו שהקשו התוס' רי"ד בד' כ"א ע"ב ד"ה וקונה א"ע ביובל ובמתת האדון דיוצא בג"כ רק כשנקנה בכסף משא"כ כשנקנה בשטר דבמתני' תנא ע"ע נקנה בכסף ובשטר וקונה א"ע בשנים ויובל וג"כ ומשמע דבין כשקנהו בכסף בין כשקנהו בשטר הרי הוא קונה א"ע בג"כ דאם רק הנקנה בכסף יוצא בג"כ א"כ הו"ל לפרש דקונה א"ע בשנים ויובל והנקנה בכסף קונה א"ע בג"כ וצ"ב לשי' רש"י.

ואולי יש לבאר דר"ת ס"ל דג"כ הוה קנין חדש דהעבד קונה א"ע מרשותו של אדון כמו אדם אחר שקונה עבד מרשות אדונו. ולכן גרעון כסף מועיל בין אם קנהו האדון בכסף בין קנהו בשטר, דבין כך יכול העבד לקנות א"ע בכסף. והחידוש הוא (כנ"ל) דאע"פ שבד"כ בעינן דעת אדון כדי לקנות ממנו מ"מ כאן חידשה תורה דבע"כ של אדון הקנין מועיל<sup>5</sup>. משא"כ רש"י סובר דג"כ הוה ביטול קנין הראשון דע"י שהעבד משלם לאדון ה"ה מבטל קנינו וכאילו מחזיר לו כספו, ולכן מועיל רק אם קנהו בכסף דאז חידשה תורה דיכול להחזיר הכסף לאדון ולבטל קנינו (משא"כ כשקנהו בשטר, איך יבטל קנינו ע"י תשלום כסף)<sup>6</sup>.

ד. ועפ"ז אולי י"ל דלרש"י עצם זה "דמגרע לו אדונו מפדיונו" וצריך לשלם רק עבור השנים שנשארו לו לעבוד ה"ז חידוש. דמאחר דהעבד בא לבטל קנין האדון א"כ היה צריך להחזיר שש מנה שהרי הקנין היה שש מנה, ואע"פ דהוה עבור שש שנים מ"מ כולו הוה קנין אחד, דאין זה שש קנינים עבור שש מחירות של שנה כ"א הוה מכירה אחת לשש שנים, והקנין (כולו) חל על כל השש שנים, ולכן אם מחזיר ומבטל הקנין צריך להחזיר כל הקנין.

אלא דחידשה תורה (דנוסף לזה שהעבד יכול לבטל קנין האדון) ד"הבעל מסייע בפדיונה", ו"מגרע לו אדונו מפדיונו דמי שיעבד השנים שעברו" דהאדון מחשיב לו השנים שעבד כאילו נתן לו כסף, וצריך רק לשלם עבור שאר השנים.

<sup>5</sup> או באו"א קצת דבע"כ של אדון פי' כופין אותו שיהיה מדעתו, ע"י להלן.

<sup>6</sup> להעיר דמההר"ם מביא קושיית הריטב"א ומתריך דאם נקנה בכסף ה"ה קונה א"ע בכסף בלבד משא"כ כשנקנה בשטר ה"ה קונה א"ע ע"י דבר אחר (קנין) חוץ מכסף ומהפסוק משמע שמיד שמגרעת פדיונה ה"ה היוצאה בכסף זו ואינה צריכה ד"א אלמא בכסף קנאה ע"ש. ונראה שמבאר דגרעון כסף הוה ביטול קנין ראשון ולכן אם קנהו בכסף אפשר לבטל קנינו ע"י גרעון כסף, משא"כ כשקונהו בשטר ונתן כסף בתורת דמים ה"ה קונה א"ע ע"י שטר לבטל קנין הראשון וגם כסף להשלים חובו היינו דמההר"ם משמע דאע"פ שג"כ הוה ביטול קנין הראשון מ"מ מועיל גם בשטר.

ועפ"ז מובן מהו פעולת האדון ב"גרעון כסף" דאיי"ז קנין שקונה א"ע מרשות האדון דא"כ בודאי הי' משלם רק מה שמשועבד לאדון, אלא דהוה ביטול הקנין וא"כ היה צריך לשלם שש מנה עבור כל הקנין (כנ"ל) והאדון מסייע ומקנה לו מפדיונו דמי השנים שכבר עבד.

ועדיין צ"ב קצת בלשון גרעון כסף, דמשמע שהגרעון עצמו הוה חלק מהפדיון, ועפ"כ כל הנ"ל סו"ס הגרעון הוה רק פרט בכמות הפדיון ולא הפדיון עצמו וצריך ביאור קצת למה מקרי "גרעון כסף" ולא כסף סתם, שהרי היא נפדה בכסף?

ה. ושוב ראיתי בספר רשימת שיעורים להגרי"י קלמנסון (סימן ח') דמפרש שיטת רש"י כעין זה, ומביא מצפפ"נ (ח"ב תרומות בהשמטות) דמוכיח מגמ' להלן (ט"ז ע"א) דחזקיה הביא מקור לגרעון כסף מדכתיב והפדה והגמ' מביאה ברייתא דתנא ד"קונה א"ע בכסף, בשוה כסף, ובשטר בשלמא כסף דכתיב מכסף מקנתו", היינו דיש כאן ב' פסוקים "והפדה" ו"ומכסף מקנתו" על ג"כ? ומבאר דיש ב' פסוקים על ב' דינים, א) גרעון כסף דהוה **ביטול קנין האדון** (ובע"כ של אדון) וזה לומדין מדכתיב והפדה וכו' ב) כסף דהוה **קנין חדש** כמו כל דבר דנקנה בכסף והוה רק מדעתו של אדון, וזה לומדים מדכתיב "מכסף מקנתו", מלמד שנקנה (או קונה עצמו) בכסף.<sup>7</sup>

ואכן התוס' רי"ד דס"ל כשיטת ר"ת<sup>8</sup> דג"כ הוה קנין חדש, ה"ה מפרש הגמ' (ט"ז ע"ב) דהבריייתא (אינה מדברת על עוד קנין חוץ מג"כ א"כ) דהיא מפרשת הדין דגרעון כסף ע"ש.

<sup>7</sup> ולכאורה גם לפי שיטת ר"ת אפשר לצאת (חוץ מג"כ בע"כ של אדון) גם בכסף מדעתו של אדון ולא גרע מעבד כנעני, (כמש"כ המנ"ח מצוה מ"ב אות י"ד) ולא בעינן קרא ע"ז דפשוט הוא. וגפ לרש"י אין הכוונה דבעינן קרא "מכסף מקנתו" ללמדינו דנקנה בכסף היינו דזב שלמדנו (י"ד ע"ב) ד"כסף מקנתו" מלמד שנקנה בכסף וקונה א"ע בכסף ג"כ.

<sup>8</sup> אף דיש לחלק ביניהם שהראשונים (ר"ת) כתבו דיש ג"כ גם כשנקנה בשטר ונתן מעות בתורת תשלום אבל לא כתב ג"כ מועיל גם אם קנהו במתנה בלא דמים. ואכ"מ.

ועפ"ז מובן יותר למה מיקרי "גרעון כסף" ולא כסף דהרי יש כאן ב' קנינים, יש קנין כסף רק מדעתו של אדון, ויש קנין ד"גרעון כסף" דמועיל בע"כ של אדון ובזה מירי מייתי, והא דלא מתני, לא תנא קנין כסף מדעתו של אדון, הוא משום דלא איירי, רק בקנינים שהם בע"כ של אדון<sup>9</sup>.



## מנלן דלשון "אשה" עדיף מ"איש"

הת' משה אהרן שי' באקמאן

שליח בישיבה

איתא בריש מס' קידושין האשה נקנית. השאלה הראשונה שהביא הגמ' הוא "מאי שנא הכא דתני האשה נקנית ומאי שנא התם (רפ"ב) דתני האיש מקדש?". והקשה ע"ז הצ"ח היות ועיקר שאלת הגמ' היא על לשון "נקנית" (ולא על הא דתני "אשה"), מדוע אינו שואל מסיפא דמתני' דלקמן דקתני "האשה מתקדשת"? ותרצו כיון שרצה להקשות תרתי, דבהמשך הגמ' מקשה גם על לשון "אשה" ("ונתני הכא האיש קונה", ולא "האשה ניקנית").

וצריך ביאור קצת, דממ"נ, אי קשיא לי' לשמעתין לשון אשה דמתני' מהא דתני לקמן איש, הא קתני התם ג"כ ל' אשה, ואי ל' אשה קשה מצ"ע, א"כ אמאי פריך ממתני' דלקמן, הא אינו אלא דוגמא בעלמא, ולא ראי'?

וצ"ע.



<sup>9</sup> תוס' ד"ה אמר רבא זאת אומרת גופו קני.

## ברין ע"ע היוצא במיתת האדון

התי' שלום שיי' בן-חיים

איתא בגמ' (קידושין ד' ט"ז ע"ב) גופא אלו מעניקים להם היוצא בשנים וביובל ובמיתת אדון ואמה העברי' בסימנין אבל בורח ויוצא בגרעון כסף אין מעניקים לו ר"מ אומר בורח אין מעניקין לו ויוצא בגרעון כסף מעניקים לו ר"ש אומר ארבעה מעניקים להם שלשה באיש וג' באשה ואי אתה יכול לומר ארבעה באחד מהן לפי שאין סימנין באיש ורציעה באשה.

הנה, דברי ר"ש סתומים הם, אינו מפרש מהם הארבעה. ומצינו בזה כמה שיטות במפרשים. דהנה, בגמ' לעיל הו"א לאוקמי' דברי ר"ש ביוצא (בשש) שנים, יובל (עבד היוצא לחירות ביובל), סימנים (אמה עברי' היוצאה בסימנים) ומיתת הבעל (אמה עברי' ועבד נרצע היוצאים במיתת הבעל ואינם עובדים את היורשים). אבל במסקנת הגמ' אוקמי' בשש, יובל (עבד רגיל היוצא ביובל), יובל של רציעה (עבר נרצע היוצא ביובל), וסימנים דא"ע.

ועפ"ז, לכאורה הוא חולק על ת"ק, דת"ק ס"ל שגם היוצא במיתת הבעל מעניקים לו, משא"כ לר"ש אין מעניקים לו. אך מדברי רש"י אינו משמע כן. דבד"ה ד' מעניקים להם כותב בזה"ל: תנאי פליגי לקמן איכא למ"ד בורח ויוצא בגרעון כסף אין מעניקים לו ואיכא למ"ד יוצא בגרעון כסף מעניקים לו לפיכך קבע בהן ר' שמעון מנין ארבעה ואין בורח וגרעון אחד מהן וקס"ד השתא שהן היוצא בשש שנים והיוצא ביובל ונרצע שיוצא במיתת אדון וסימנין דאמה העברי'. ובהמשך לזה, בד"ה מיתת אדון: לא קתני בהני ד', וכן בד"ה ה"נ מסתברא: דמיתת אדון לא קתני בהו.

יוצא מדבריו דהחילוק בין ההו"א להמסקנה הוא רק אם ר"ש מונה מיתת האדון או לו (אי קתני או לא), דלמסקנה, הוא מונה רק דבר שיש לו קצבה, ומיתת האדון הוא דבר שאין לו קצבה, לכן אינו מונה כאן, מיהו אליבא דאמת ס"ל דגם במיתת הבעל מעניקים. וא"כ מה בין ת"ק

לר"ש? וע"ז ביאר רש"י בד"ה ד' מעניקים להם, המובא לעיל, שהוא בא לקבוע מנין בדברי ת"ק<sup>1</sup>.

ובדומה לזה כתב התוס' הרא"ש בד"ה ר"ש אומר: ר' שמעון לא פליג אתנא קמא אלא בא להשמיענו יובל של רציעה דלא מני לי' תנא קמא וגם דאין רציעה באשה<sup>2</sup>. עכ"ל. היינו, שר"ש אינו חולק על ת"ק, כדעת רש"י, אלא שלתוה"ר, ר"ש מחדש יובל של רציעה, דת"ק לא חישוב, ולדעת רש"י לכאורה יובל של רציעה נכלל ביובל סתם בדברי ת"ק, כדמשמע מדברי רש"י ד"ה ויובל של רציעה: ויובל המוציא את הנרצע והני חפושי דיובל כל חד חשיב באפי נפשי. היינו דלת"ק אינו חשיב כל חד באפי נפשי' אלא שניהם נכללים ביובל סתם<sup>3</sup>.

לעומת זאת מצינו כמה דעות המפרשים דברי ר"ש שהוא אכן חולק על ת"ק, דת"ק לא ס"ל דהיוצא במיתת הבעל מעניקים לו. השיטה לא נודע למי כותב, וז"ל: מיתת אדון לא קתני: פי' דסבירא ליה מיתת אדון אין שלוחו מעמך ואין מעניקין לו, והיינו דאיכא בין ת"ק ור' שמעון, דת"ק חשיב שנים ויובל ומיתת אדון וסימנין דמעניקין להם כדלקמן, ור' שמעון אתא לאפלוגי עליה במיתת אדון. ועד"ז כתב התוס' רי"ד.

יש להבין מהי סברת מחלוקת המפרשים בזה.

וי"ל בזה ובהקדים: בלקו"ש חכ"ד ע' 89, ביאר כ"ק אדמו"ר שישנם שני ענינים-חלקים בהענקה. א) נתינת האדון ב) קבלת העבד.

<sup>1</sup> ראה פנ"י ד"ה שם ר"ש אומר.

<sup>2</sup> צ"ע מה כוונתו דר"ש בא להשמיענו דאין רציעה באשה, לבד מזה דאין כאן מקומו, הרי כבר גמרינן מהא דכתיב גבי רציעה "ואם אמר יאמר העבד", עבד ולא אמה, כדלקמן י"ז, ב' בגמ'.

<sup>3</sup> בהחילוק בין רש"י לתוה"ר, י"ל שרש"י לא ניחא לי' כדעת התוה"ר, דאם ר"ש מחדש דין שת"ק לא הזכיר, הוה לי' לפרש ולא לרמוז, במספרים, ולאידך תוה"ר לא דחיק לי' לפרש כפי' רש"י, לדעתו, שר"ש אינו מוסיף, אלא קבע בו מנין, הרי מנינא ל"ל, אבל ראה פנ"י הנס' בהערה 1 שמקשה כן, ועיי"ש תי'.



מוטלת חובה על האדון לתת הענקה לעבד, הקשורה לעבודתו שלפני כן, בתור הכרת טובה על מה שעבד לו, (כעין<sup>4</sup>) שכר על העבודה. מצד שני, ההנאה והתועלת שיש לעבד מהענקה היא חלק משחרור והשחרור מושלם כאשר אינו יוצא בידיים ריקות אלא הוא מקבל מתנה מיוחדת, שהיא מביאה אותו למצב של חירות, רוחב יד וכדומה- ההיפך מעבודות. עכתדה"ק. עיי"ש.

וי"ל דפליגי המפרשים מהו עיקר חלק הענקה (ומעכב), כדלקמן.

ע"ד סברת הראשונים הנ"ל שביוצא במיתת האדון אין היורשים מעניקים לו, ביאר המקנה וז"ל: גמרא: ר"ש אומר ד' מעניקין להם ג' באיש וכו'. ולכאורה צ"ל הא דלא חשיב ר"ש באמת מיתת האדון כדחשיב ת"ק היינו דת"ק חשיב אפי' דבר שאין לו קיצבה ור"ש לא חשיב דבר שאין לו קיצבה והוא דוחק גדול ונראה יותר דפליג עם ת"ק בזה דסתם ת"ק דר"מ הוא רבי יהודה כדאיתא בכתובות דף ל"ו וא"כ י"ל דרבי יהודה לשיטתו אזיל דס"ל לקמן דף כ"ט דמלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמי [וא"כ נכסיו משועבדים ע"ז, ולכן-הכותב] ונגבה מן היורשים לכך ס"ל דהענקה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמי ומחויבין היורשים לשלם כשיוצא במיתת האדון. ועיין מ"ש לעיל דף י"ג ע"ב דלפירוש הרמב"ם ז"ל בסוף ב"ב דאפי' מטלטלי דיתמי משתעבד מדאורייתא. ור"ש ס"ל דמלוה הכתובה בתורה לאו ככתובה בשטר דמי [ונכסיו אינם משועבדים לה-הכותב] ואינה נגבית מן היורשים ולכך לא חשיב מיתת האדון ועי' מה שכתבתי לקמן בדף י"ז גבי מ"ט דר"מ ודוק.

והנה, אם נאמר שעיקר הענקה הוא כאופן הא' דלעיל, שהוא שכר פעולה על מה שעבד לאדון, אז החיוב הוא על האדון. ובנדו"ד בוצא במיתת האדון, שהאדון מת, הרי למ"ד מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר, אז נכסי האדון משועבדים לעבד והיורשים חייבים להעניק לו, משא"כ למ"ד שמלוה הכתובה בתורה אינה ככתובה בשטר, אין היורשים חייבים לשלם, כי החיוב חל על אביהם, והנכסים אינם

<sup>4</sup> גם למ"ד שהענקה אינה אלא צדקה, הרי יש לה משמעות של שכר על העבודה.

משועבדים, כמ"ש המקנה. ובזה פליגי ר"ש ות"ק, אם הנכסים משועבדים, וא"כ גובים מן היורשים אי לאו.

אך אם נאמר שעיקר הענקה הוא כאופן הב', שהוא פרט ושלימות בשיחורור העבד, הרי, העבד יצא עם מיתת האדון, וא"כ אין לומר שהחיוב חל על האדון<sup>5</sup>, אלא הוא חל לכתחילה על היורשים, ואין מקום לומר שהיורשים יהיו פטורים מפני שהענקה אינה כמלוה הכתובה בתורה, כי ל"ש, שהרי גם אם הנכסים אינם משועבדים, החיוב חל לכתחילה על היורשים, וא"כ לכו"ע היוצא במיתת האדון מעניקים לו.

עוד כתוב בגמ' שם: יכול שאני מרבה בורח ויוצא בגרעון כסף ת"ל וכי תשלחנו חפשי מעמך מי ששילוחו מעמך יצא בורח ויוצא בגרעון כסף שאין שילוחו מעמך רמ"א בורח אין מעניקין לו דאין שילוחו מעמך אבל יוצא בגרעון כסף ששילוחו מעמך בורח השלמה בעי דתניא מנין לבורח שחייב להשלים ת"ל שש שנים יעבד יכול אפילו חלה ת"ל ובשביעית יצא אמר רב ששת הכא במאי עסקינן כגון שברח ופגע בו יובל מהו דתימא הואיל ואפיק ליה יובל שילוחו מעמך קרינן ביה ולא ניקנסיה ונעניק ליה קמ"ל.

ולכאורה, דבריייתא מבאר מהו הטעם שיוצא בגרעון כסף אין מעניקים לו, כי לא קרינן ביה שילוחו מעמך, אך ממסקנת הגמ' יוצא דקאי בברח ופגע בו יובל, דכיון שבפועל הוא יצא ביובל, ויציאה ביובל הוה שפיר יוצא מעמך, דקס"ד למימר דמעניקים לו, קמ"ל דקונסים אותו מפני שבגח ואין מעניקים, ולא כמש"כ בבריייתא שלא קרינן ביה "יוצא מעמך". וצ"ע.



<sup>5</sup> ראה קצוה"ח סי' ל"ט סק"א שר"ל שביוצא במיתת האדון, הענקה היא חוב של היורשים ולא של האדון.

## מנלן דנרצע יוצא ביובל

הת' לוי יצחק שי' ליבעראוו

שליח בישיבה

בגמרא קידושין (ט"ז א') מביא ברייתא וזה לשון הברייתא: ושב אל משפחתו וגו' אמר ר"א בן יעקב כמה הכתוב מדבר אי במוכר עצמו הרי כבר אמור אי בנרצע הרי כבר אמור הא אין הכתוב מדבר אלא במכרוהו ב"ד שתים ושלש שנים לפני היובל שהיובל מוציאו עכ"ל. ולהלן הסמוך שואל הגמ' על הא דאמרינן בברייתא "אי ברצע הרי כבר אמור", מאי היא, היינו היכן הפסוק על נרצע? ולהשיב ע"ז מביא עוד ברייתא בזה הלשון: ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו וגו' כמה הכתוב מדבר אי במוכר עצמו הרי כבר אמור אי במכרוהו ב"ד הרי כבר אמור הא אין הכתוב מדבר אלא בנרצע שתים ושלש שנים לפני היובל שהיובל מוציאו עכ"ל. ועל ברייתא זו שואל "מאי משמע". ותוס' הראש מסביר: "כלומר מאי חזית שמוקמת להי קרא בנרצע טפי מקרא דלעיל" היינו מנ"ל דהפסוק הזה קאי הנרצע והפסוק "ושב" קאי על מכרוהו ב"ד, אולי להיפך, "ושבתם" קאי על מכרוהו ב"ד ו"ושב" קאי על נרצע? והגמ' מתרץ, "אמר קרא (בפסוק ושבתם) 'איש' איזהו דבר שנוהג באיש ואין נוהג באשה הוי אומר זו רציעה."

וע"ז שואל הת"י "ותימה דכיון דקרא לא משתמע אלא בנרצע למאי איצטריך למימר אי במכרוהו ב"ד הרי כבר אמור. ת"י". היינו דלפי דברי הגמ' אלו שמשמעות הפסוק "ושבתם" קאי על נרצע, מדוע צריך הברייתא להוכיח שפסוק שהראי על נרצע מהא ד"אי במכרוהו ב"ד הרי כבר אמור".

ולוא דיבריהם או"ל (מיוסד על הסברות דתוס' ד"ה איזהו, עי"ש) שבחד קרא א"א לדייק ממה שכתוב "איש" שהפסוק "ושבתם" מדבר בנרצע כי י"ל גם ד"איש" קאי על על מכרוהו ב"ד דלא שייכא באשה. והא דכתבו התוס' (שם) דשם מכירה איתא באשה, ועפ"ז מכריח בגמ' דהפסוק "ושבתם איש" אינו קאי על מכרוהו ב"ד, אינו חזק כ"כ לומר דרק נרצע יוצא ביובל ולא מכרוהו ב"ד. רק כשיש השני פסוקים והדיוק הוא רק לומר שפסוק זה מדבר בנרצע הדיוק דאיש

מספיק ללמוד דהפסוק "ושבתם" מדבר בנרצע כיון דמכרוהו ב'ד שם מכירה איתא באישה. ועיין המהרש"א שמתרץ באו"א.



## שיטת המהרי"ט בהא דחליפין אינו מועיל בקידושין

הת' ישראל שי' פיחה

בגמ' ברף ג' עמוד א' תחילת עמוד ב' גבי אשה בפחות משהו פרוטה לא מקניא – אז בגמ' בתחילה שאלה מה זה בא למעט המנין שבתחלת המשנה. וע"ז תירץ שבה למעט חופה שאינה קונה, וע"ז הגמ' הקשה והרי ולפי רב הונא שהוא לומד שחופה כן קונה מק"ו אז א"כ ודאי שלדעתו לא באה המשנה למעט שאין לקדש אשה ע"י חופה, וא"כ שוב מה בא המנין שלש למעט? וע"ז משיבה הגמ' שזה בא למעט קנין חליפין, לומר שאינו מועיל לקדש בו אשה וע"ז הגמ' הביא ס"ד שהיינו יכולים לחשוב שחליפין כן יקנה כי היות והתנא שמבאר את מקור מן התורה שאפשר לקדש בכסף מהגזרה שוה קיחה קיחה משדה עפרון, וא"כ יש להחשב מאותה גזרה שוה כשם ששדה קונה בחליפין כך גם האשה, קמ"ל שלא לכן מזה שכתוב שלש דרכים ולא יותר!

על מסקנא זו הקשה הגמ' ואימא הכי נמי שבאמת קנין חליפין כן יועיל לקידושין, וע"ז הגמ' תירצה שחליפין אתנהו (ישנם) בפחות משהו פרוטה, כלומר שאפשר לקנות בחליפין גם ע"י חפץ שערכו פחות מפרוטה ואילו אשה, בקנין שנעשה ע"י דבר שאין בו אלא פחות משהו פרוטה, לא מקניא נפשה, ז"א אינה מקנה את עצמה ועל זה רש"י מפרש כי דבר זה גנאי הוא לה שתהא ניקנית בקנין ששייך אף בפחות משהו פרוטה הלכך בטל תורת חליפין לקידושין ז"א לא מועיל לקידושין ואפי' אם עשה קנין בכלי שיש בו שוה פרוטה, אם נתן לה בתורת חליפין, עד שתיתן לה את הכלי בלשון או קיחה או קידושין.

ועל זה ישנו מהרי"ט שהוא מפרש כך פירושו של הגמ'; אשה פחות משהו פרוטה לא מקניא, לא מקנה עצמה, מכיון שהיא ניקנית לקנין עולם, ולכן הבין דעתה של האשה על השויות של הדבר, וכאן אין

חשיבות של הכלי שוה אצלה, מכיון שאין חשיבות הכלי עומד לימים רבים, (וכמו שלגבי חשיבות של ממון זה לא חשוב אפי' שיהא ממון גדול משום שדעתה של האשה על הצורה של המטבע ובמטבע עבידא דבטלא) הכא נמי כאן החשיבות של הכלי אצל האשה לאו כלום הוא וכל קנין של חליפין אינו אלא מפני חשיבות של הכלי, ולכן בפחות לא עבדי חליפין משום אותו טעם דעבידא דבטלא וכמו"כ מטבע. ואם כן מכיון שאין חשיבות הכלי אצל האשה כלום מקניא בחליפין כלל.

ולכאורה הפירוש הזה של המהרי"ט דורש ביאור, לפי דבריו יוצא שהיות וזה קנין עולם לכן אני מסביר שהיא לא מקניא נפשה, במילים אחרות זה שהיא לא מקניא נפשה משמעו קנין עולם, זאת אומרת היות וזה קנין עולם קנין כזה שהוא קיים לעולם זה מסביר החסרון בה שהיא לא מקניא נפשה שלכאורה משמעו שהחסרון היא בה לא בקנין, ואם כן מה הכוונה בזה מה הקשר בין אחד לשני, לא מקני נמפשה, החסרון הוא בה משא"כ קנין עולם החסרון הוא בקנין?

אפשר לומר שני הסברים אחד קשור בשני אחד בפשטות יותר שכשאני אומר שזה קנין עולם זה עושה ג"כ חסרון בכלי בקנין עצמו, ודבר שני שאפי' אם הכלי הוא חשוב אבל לדידה זה קנין גרוע מצד שזה קנין עולם וזה פועל ולכן הכלי שהוא דבר שעביד דבטלה כי אינו עומד לימים רבים, ולכן בשבילה זה לא חשוב דזה הי' להסתפק אם המהרי"ט הולך לפי המהלך של רש"י או תוס' אבל לפי"ז לכאורה הוה מסתדר טוב לפי המהלך של רש"י, שהחסרון הוא בה מקניא נפשה! עיין שם בד"ג סע"א וריש ע"ב מהלך רש"י ותוס' באריכות.



# הלכה ומנהג

## הלל בליל הסדר

הרב צבי הירש טלזנר שליט"א

מד"א דק"ק ליובאוויטש מעלבורן

ידועה מחלוקת הראשונים אם קריאת ההלל הוא מצוה מדאורייתא שנצטוונו להלל לה', וכן בכל יום שקרוי חג טוען שירה [עייין באינצקלופדיא תלמודית כרך ט ערך הלל מ"מ לכל הנ"ל] וגם ישנו שסוברים שאפילו הנוסח שאומרים הוא מן התורה וישנו שחולקים ואומרים שכיון שהפסוקים אמרם דוד ה"ה מדרבנן אף שהחיוב להלל להקב"ה הוא מה"ת. כמו שמצאנו שברכת המזון הוא מה"ת אע"פ שכמה פרוקים ופסוקים ניתוספו לאחרי משה רבינו אולם החיוב להודות להקב"ה ואודאי מן התורה.

ויש סוברים שכל ענין הלל הוא מדרבנן [הרמב"ם], שאפילו נאמר שנתקן על ידי משה רבינו הרי ישנו כו"כ ענינים שמהם תיקן ואין להם תוקף כמצוה מדאורייתא אלא הם דרבנן ודברי קבלה [עייין רמב"ם וראב"ד הל' חנוכה פ"ג ה"ו וספרהמצות שרש א'].

החתם סופר בתשובות להמר"ץ חיות ז"ל או"ח ס' ר"חמחדש שצריכים לומר שהלל שנקבע על נס שנעשו לכלל ישראל ממות לחיים הוא חיוב מן התורה ק"ו מסיפור יצ"מ אם משעבוד לחירות אמרים הלל ק"ו ממות לחיים אולם הנצי"ב בהעמק שאלה חולק ואמר שרק השנה שנעשה בו הנס חיוב הלל מה"ת ולא לשנים הבאים. [עייין העמק שאלה שאילתא כ"ו ס"ק א']

והנה בליל פסח מצאנו כמה חילוקים בנוגע למצות הלל. ראשית כל השנה בפסחים צה ע"א אומר וז"ל הראשון טעון הלל באכילתו... זה וזה טעון הלל בעשייתו ע"כ לשון המשנה. ובעמוד ב' מקשה הגמ' מנא מנא הני מילי א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוודק אמר קרא השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון הלל לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל עכ"ל הגמ'. והנה באמירת ההלל זו בעשייתו כתוב בתוספתא ספ"ד דפסחים דזה נאמר על הלויים שהם קראו את ההלל. ועיין בלקוטי שיחות [חט"ז עמ' 108 ובאגרות קודש ב' רמ"ב, ר"ס] דברים נפלאים בענין לויים קוראים את ההלל.

בליל פסח טעון הלל באכילתו וכמפורש ברש"י ד"ה כליל התקדש חג וז"ל כמו שאתם נוהגים לשורר בליל התקדש חג עכ"ל [צע"ק אם הכוונה של רש"י בהמלה נוהגין הוא לומר שאין זה חיוב מצוה או רק שיגרא דלישנא (וצ"ע). ובמשנה במס' פסחים דקי"ז ע"ב גרסינן רביעי גומר עליו את הלל ואומר עליו ברכת השיר עכ"ל המשנה. דאפילו בזמן שאין פסח מחויבים אנו לומר הלל בליל פסח. ובהגש"פ של כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בפיסקא הלל כתב וז"ל יאמר הלל כשם שאמרו ישראל כשיצאו ממצרים כמרז"ל פסחים קי"ז ע"א (מח"ו) עכלה"ק ובגמ' ערכין דף יו"ד ע"א איתא וז"ל שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל שמונה ימי החג ושמונה ימי חנוכה ויום טוב הראשון של פסח עכ"ל הגמ'. ופשט הגמ' הוא דלא רק הלויים במקדש אומרים שירה על הקרבנות וכו'. אלא כל יחיד מחויב להלל להקב"ה בלב זה. [עיינן רש"י וכל הסוגיא בתענית כח ע"ב]. וגם צריך לגמר את ההלל ולא כמו הלויים של פסחים לא גמרו את ההלל עיין פסחים דף סד ע"א מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי עיי"ש.

חזינן דיש לפנינו כמה וכמה סוגי אמירת הלל. ראשית על הקרבנות קרבנות, שנית על ימים טובים, ושלישית על אכילת פסחים כליל התקדש חג. ובליל פסח על הסדר, לפני אכילת מצה ולאחרי'.

והנה ידועים דברי הר"ן בפסחים דיש שני סוגי הלל וז"ל בפסחים ד"ה אבל רבינו האי גאון [בהוצ' עוז והדר הוא בדף ע"ו טור ב'] כתב וז"ל אבל רבינו האי גאון כתב בתשובה [שע"ת ס' ק"ב], עיין אוצר הגאונים פסחים (דפים 5-124) שאין מברכין על הלל שבילי פסחים

לגמר את ההלל שאין אנו קוראים אותו בתורת קרבן אלא בתורת שירה שכך שנינו רבן גמליאל א' וכו'. ובסופה לפיכך אנו חייבים להודות ולהלל ולפיכך אם בא אדם לברך משתקין אותו אלו דברי הגאון ז"ל וכן הסכימו הגאונים רב צמח, ר' יוסף, לר' יצחק בן גיא ז"ל וזה שהקשו מדתנן נדה [דנ"א ע"ב] כל הטעון ברכה לאחריה טעון ברכה לפניו אפשר לתרץ לפי דבריהם שברכת יהללוך בלילי פסחים אינה באה על קריאת הלל לאחריו כדי שנאמר שתהא טעונה לפניו אלא על כוס ד' היא באה והיינו טעמא דברי לה ברכת השיר עיי"ש בארוכה.

וממשיך שמה בר"ן וזהו שאמרו הירושלמי ש היא שאם שמעו בית הכנסת יצא תירוץ הרשב"א ז"ל לפי שיטה זו דהכי קאמר שעיקר תקנת קריאת ההלל בלילי פסחים בבית הכנסת היתה ולא בביתו ולפיכך בין שמעו בבית הכבסת בין לא שמעו אינו מברך בביתו שהשוו חכמים מדותיהם כדי שלא יהא מי שלא שמעו מברך ומי ששמעו אינו מברך עכל"ק.

והנה בשו"ע רבינו הזקן נבג"מ או"ח ס' תעג ס"ק מז כתב וזלה"ק אין מברכין על ההלל שקורין בלילה זה לפי שאין קורין אותה בפעם אחד אלא קורין מקצתו לפני הסעודה ומקצתו לאחר ברכת המזון. ומכאן משמע שרבינו הזקן נבג"מ אינו סובר כשיטת הגאונים שיש חילוק אחר אלא טעם פשוט דאין אומרים אותה כתיקונה ולכן אין מברכין.

והנה כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בהגש"פ שלו פסקא הלל כותב וז"ל אין מברכין על הלל זה. ר' צמח גאון זצ"ל פי' לפי שמפסיקין בו בסעודה ורה"ג זצ"ל פי' שאינו אלא כקורא בתורה (או"ז ח"א ר"ס מג) עכלה"ק.

כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו אינו מביא את הר"ן כלל וטעמא בעי. למה דוקא מביא האת האור זרוע ולא דברי הר"ן במקומו?

והנה להבין דברי רבינו הזקן נבג"מ דלא הביא דברי הר"ן בכלל יש לעיין במרדכי בסדר פסח בקצרה שכתב וז"ל על קריאת הלל שבלילי פסחים כתבו הגאונים שאין מברכין לגמר את ההלל לפי שמפסיקין בו לאכל סעודתן ואינו אלא כקורא בעלמא ורב צמח פי' לפני שמפסיקין



בסעודה ורב האי גאון מפרש פי' שאינו אלא כקורא בתורה וכן כתב בה"ג אין מברכין בלילי פסחים לגמר אצל ההלל לפי שחולקין אותו באמצע [וכן דעת רש"י, ר"ת, ראב"ה ס' קסח, ותשב"ץ ס' צח] אבל במסכת סופרים (פ"כ ה"ט) יש שמברכים וכן כתב הריב"א שמברכין [לפי שיטת הריב"א מובא באור זרוע ס' מג מברך ב' פעמים אחת לפני הסעודה ואחת לאחרי הסעודה.

והנה לפי דברי רבינו הזקן נבג"מ בשו"ע צ"ל למה בחר כ"ק אדמו"ר הזקן נבג"מ טעם זה לפי שמפסיקין בסעודה? וגם הרי אדמו"ר הזקן נבג"מ בס"ק מח כותב וז"ל ישב באימה וביראה. האם זה משום מצות הלל או כיון שגם יתר הסדר שצריך כדברי המהרי"ל להיות חרד לעשות כל דבר בהידור? וגם בהגש"פ של כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו אינו מביא כל הטעמים של המרדכי רק זה של האור זרוע וטעמא בעי.

וגם צריך ביאור האם הלל הוא עכשו מצוה רק שחסר המשכיות כי מפסיקין באמצע דאל"כ למה צריך אדמו"ר הזקן נבג"מ למה אינו עומדים ומתרץ משום דהוי דרך חירות הרי אין זה מצות הלל כי הלא אין ברכה וגם מפסיקין ולמה יש הו"א דצריך לעמד אלא דיש צד שני אולי כאן מצוה ולכן אע"פ שאין ברכה הרי סו"סמקיים מצות הודאה להקב"ה בליל פסח.

ויש גם לעיין בספר המצוות להרמב"ם ז"ל מ"ע קנז שכתב שצונו לספר ביציאת מצרים וכו' עד שמסיים ובהודאות לו על כל מה שגמלנו מחסדיו, עכ"ל. ונראה מדבריו שההלל כאן בליל פסח תלוי בסיפור יציאת מצרים ולפי דברי הרמב"ם יהי' קשה למה לא מברכין עליו.

והנה הרוקח הל'פסח ס' רפג כתב מה שאין מברכין בליל פסח אקב"ו לגמר את ההלל לפי שאין גומרה ביחד אלא קורא בצאת ישראל עיקר הנס דמצרים ומברך אשר גאלנו לאחר שסיים גאל ישראל עכ"ל. הרי רואים כאן עוד שיטה שבאמת ישנו ברכה על הלל בצורה אחרת. ובאמת מצאנו דבר משונה מה שכתב המהרי"ל דהממעט ברכות לא הפסיד. אולם בטור ס' תעג כתב וז"ל בענין ברכת הלל איכא פלוגתא דרבנותא ריב"א הי' מברך עליו ב' פעמים אחת קודם אכילה וכו'. וכן היה נוהג מהר"ם מרוטנבורג וכן כתב ר' האי גאון ורב צמח ורב עמרם

הר"ץ גיאאות ואבי עזרי כתבו שאין לברך עליו כלל לפי שחולקים אותו לשנים לפני הסעודה ולאחרי' וא"כ היאך יברכו כיון שפוסקים באמצע עכ"ל ועיין בדרישה ס"ק לט.

והנה בחידושי רבינו דוד (תלמיד הרמב"ן) על מס' פסחים בדף קיח כתב אשר הלל דכל ימי הפסח הוא על הנס שהיה [ואולי גם הלל דאומרים בביהכ"ס בלילי פסח] אבל הלל דהסדר הו לשם הידור כוסות. וראה חי' הגרי"ז על הרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ו.

ישנו גם הלל שנהגו להגיד בביהכ"ס והוא מיוסד על דברי המס' סופרים פ"כ ה"ט דאיתא התם תניא ר"ש בן יהוצדק אמר י"ח ימים ולילה אחד גומרים בהן ההלל ובגולה כ"א יום וב' לילות. וגם נמצא תוס' פסחים פ"י וגם בירושלמי ברכות פ"א ה"ה אם שמעה בבית הכנסת יוצא והיא גם מפרש בתוספתא סוכה פ"ג ה"ב שקורין את ההלל בליל פסח.

והנה מצינו גם מח' בענין אם יכול להתחיל הלל במקום א' ולסיימו במקום אחר והוא ברמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"י וז"ל ויש לו לגמור את ההלל בכל מקום שירצה אע"פ שאינו מקום סעודה עכ"ל. וכתב הראב"ד ז"ל אין הדעת מקבלת כן לפי שאין כאן שם לארבעה כוסות אם אינן במקום אחד עכ"ל. לפי דברי רבינו דוד הנ"ל מובנים דברי הראב"ד ז"ל דכל ענין אמירת ההלל הוא להדר הכוסות ואם הולכים ממקום למקום הרי זה מפריע לההידור.

והנה הגאון בעל צפנת פענח כתב כמה דברים נפלאים בנוגע לאמירת ההלל. ראשית כל על ענין הלל בבית הכנסת מביא דברי רש"י במס' ברכות נו ע"א ד"ה הללא מצראה שהלל אמרו כבר במצרים. והוא מוסיף שיש ב' גדרים בהלל בגדר קריאת הפרשה ואחד בגדר שירה ומביא שמה כמה חילוקים ונפ"מ ביניהם. למשל דתקנת חכמים להגיד הלל בחנוכה ופורים נשים פטורות ואלו בפסח מחויבים דאף היו באותו הנס. הלל בגדר פרשה צריך טעמי מקרא ומתוך הקלף ואילו בתורת שירה אינו צריך, ועיין בכ"ז בהגדת צפנת פענח דף קס"ב.

ויש להאריך בכל המקומות הנ"ל ועוד חזון למועד.

## פְּשׁוּטוֹ שֶׁל מִקְרָא

### הציווי לשבט לוי להרוג קרוביהם שעשו את העגל

הת' שניאור זלמן שי' אוסביצקי

שליח בישיבה

בברכת משה לשבטי י-ה בפרשת וזאת הברכה לפני מותו אמר לשבט לוי (ל"ג, ט): "האומר לאביו ולאמו לא ראיתו ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע וכו'". ומפרש"י, האמר לאביו ולאמו לא ראיתו: כשחטאו בעגל ואמרתי (שמות לב, כו) מי לה' אלי, נאספו אלי כל בני לוי וצויתים להרוג את אבי אמו והוא מִיִּשְׂרָאֵל, או את אחיו מאמו, או את בן בתו, וכן עשו. ואי אפשר לפרש אביו ממש ואחיו מאביו וכן בניו ממש, שהרי לויים הם ומשבט לוי לא חטא אחד מהם שנאמר כל בני לוי.

והנה, בסיפור מעשה העגל בפ' כי תשא מצינו בדומה לזה (ל"ב, כ"ז) "ויאמר להם<sup>1</sup> כה אמר ה'...והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרבו" ומפרש"י, אחיו: מאמו והוא ישראל.

אך בסמוך (פסוק כ"ט) כתיב "ויאמר משה מלאו ידכם היום לה' כי איש בבנו ובאחיו ולתת עליכם היום ברכה". ולכאורה גם כאן מוכרח כמו שפי' רש"י בפ' וזאת הברכה שבנו היינו בן בתו (כמש"כ המשכיל לדוד), כי בנו הוא משבט לוי כמוהו, וכל שבט לוי לא חטא, וא"כ צ"ע מדוע אינו מפ' כאן כמו (או במקום) פירושו שם, הרי ידוע דרך רש"י

<sup>1</sup> אל כל בני לוי האמורים לעיל מני' (פסוק כ"ז).

(בפי' עה"ת) שהוא נמנע לפ' ענינן א' פעמיים רק אם כבר פי' לפני זה אבל אינו סומך על מה שיפרש באותו ענין המובא לאחריו.

ואבקש מקראי הגליון להעיר ולהאיר בזה.



## שזנות

### ביאור בשם "משנה תורה"

הת' מנחם מענדל שי' ליבערמאן

שליח בישיבה

בלקו"ש חלק כו בהוספות עמ' 355, בשיחת ט"ו שבט תשמ"ו, ע"ד חגיגת סוים מחזור שני דלימוד הרמב"ם בסעיף ב' מעורר הרבי ע"ד המנהג ישראל (תורה היא) שעושין שמחה לגמרה של תורה, אפילו כשמסיימים מסכת אחת, ועאכו"כ כשמסיימים את ספר הרמב"ם "מקבץ לתורה שבעל פה כולה".

וממשיך "וכבר נהגו ישראל לערוך את הסיום ברבים 'ברוב עם הדרת מלך' ולהעיר מהקשר המיוחד ד'ברוב עם הדרת מלך' לספר הרמב"ם – כמודגש בכך שכו"כ ממפרשי הרמב"ם קבעו בשם פירושם תיבת 'מלך' (משנה למלך, שער המלך, יד המלך, ועוד) ובהתאם לכך, מובן, שהסיום דספר הרמב"ם צריך בודאי להיות באופן ד'ברוב עם הדרת מלך".

להעיר ע"ז אולי יש להוסיף שגם זה שהרמב"ם עצמו קבע לספרו השם משנה תורה קשור לענין של מלך, כי ביטוי זה נובע ממצוה המוטלת על מלך ישראל, כמ"ש הרמב"ם במנין המצוות מצות עשה י"ח "לכתוב המלך ספר תורה לעצמו יתר על אחד של כל אדם ויהיו לו שתי תורות שנאמר 'וכתב לו משנה תורה הזאת'". ולפי זה כל הספר משנה תורה יש לו שייכות למלך וי"ל שמטעם זה קבעו כו"כ ממפרשי הרמב"ם בשם פירושם התיבת "מלך".

מוקדש

## לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו – התמימים בפרט  
משלוחיו, חסידיו, וכלל ישראל בכלל  
ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצינו  
וישמיענו תורה חדשה מפיו  
בגאולה האמיתית והשלימה  
תיכף ומיד ממש

מוקדש ע"י

## התלמידים השלוחים

הת' ישראל שיחי' אוחנה  
הת' שניאור זלמן שיחי' אוסוביצקי  
הת' משה אהרן שיחי' באקמאן  
הת' מנחם מענדל שיחי' בעגון  
הת' צבי הירש שיחי' גורארי'  
הת' ישראל שמעון הכהן שיחי' דובינסקי  
הת' לוי יצחק שיחי' ליבעראוו  
הת' מנחם מענדל שיחי' ליבערמאן  
הת' שמואל שיחי' ליפסקער  
הת' שמואל שיחי' סלונים  
הת' אברהם צבי הכהן שיחי' ענגעל  
הת' מנחם מענדל שיחי' פאלטער

לזכות  
כלל ישראל

בברכת חג הפסח כשר ושמח

\*

ולזכות

התלמידים השלוחים באוסטרליא ובכל העולם כולו  
שיצליחו בשליחותם למלא רצון  
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
במילואו עד לביאת המשיח במהרה בימינו אמן כיה"ר

\*

ולזכות

התמים אהרן שיחי' ומלכה שרה שתחי'  
לרגל יום הולדתם ו' ניסן  
ולזכות דאבא רייזע שתחי'  
לרגל הבת-מצוה שלה בשעה טובה ומצלחת  
ביום י"ב ניסן

\*

נדבת

הרה"ת ר' אברהם מנחם מענדל  
וזוג' מרת רבקה שיחיו  
ומשפחתם שיחיו  
ראסקין (ליין)

לזכות

התלמידים השלוחים באוסטרליא  
בברכת חג הפסח כשר ושמח  
ושיצליחו בשליחותם למלא רצון  
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במילואו

\*

ולכבוד

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם שנת הק"י להולדתו  
ביום י"א ניסן

נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת שמואל דוד שיחי

ומשפחתו שיחיו

אש



*k'suba*, is sufficient marriage and confers upon its offspring the full status of offspring and heirs.

These distinct halachic positions correspond also to the different interpretations of the concept of marriage by the Ramban and Rashi in interpretation of the verse “Therefore a man shall leave his mother and father and cleave to his wife and become one flesh”. For the Ramban, the resultant “one flesh” union of parents in the person of the offspring is not enough to capture the unique quality of marriage. Animals also become one flesh through their union in the body of their offspring. Rather it is the permanence and cleaving of the union which distinguish marriage including Noahide marriage. One could add that this makes the offspring authentic expression and extension in identity of the parents (the guarantee of paternity). Whereas for Rashi, and presumably also the Rambam, the fact that this offspring arises from the reasonably temporarily stable union of this man and woman – even though it has not been fortified by *k'suba* and contract - is enough to grant it an identity with, and inheritance from, its presumed parents.



subsequent *decree* of HaShem that Yishmoel would not be called offspring of Avrohom.

Similarly, at a later stage, after the passing of Sara, when Avrohom Avinu took back Hagar (K'tura) and had had sons from her, he also sent them away<sup>28</sup>, we can learn the dispute of the Ramban and the Rambam in the same way. The Ramban would learn that by sending these sons away, Avrohom confirmed the default position that these sons, as sons of a *pilegish*, would not inherit him<sup>29</sup>. According to the Rambam, however, there is no issue of inheritance here. These verses<sup>30</sup> do not speak of inheritance but of gifts (*matonos*) given by a living father. Namely, Avrohom *gave* "everything" to Yitzchok, with the exception of the gifts that he *gave* to the sons of K'tura.

## Conclusion

In summary: for the Ramban there is a weak and a strong Noahide marriage. Weak marriage is without a contract (*k'suba*), in which ordinarily the children are not called offspring nor do they inherit. It takes a special act of affirmation of paternity, to give the children of such a union the status of offspring who inherit. On the other hand, a marriage with a *k'suba* or contract is strong. It assures, without any need for any further affirmation, that the children of this union will be called offspring and that they will inherit. For the Rambam, on the other hand, a designated physical union on a steady basis – the fact of *chayei ishus*<sup>31</sup> – alone, without contract or

---

<sup>28</sup> As recounted in Breishis 25:6.

<sup>29</sup> And also because it had been decreed by HaShem that only Yitzchok would be considered his offspring and heir. See Ramban on Breishis 25:6.

<sup>30</sup> Breishis 25:5-6.

<sup>31</sup> *Likkutei Sichos*, Vol. 39, p. 32.

acknowledged them, and that [this child] will not be called the son of the maidservant, but only as the son of Yaakov, like the sons of the *g'virov*, who were [completely and automatically] identified with him...

In other words, here by an *affirmative* measure, Yaakov Ovinu was able to elevate the sons of Zilpa and Bilha (out of their default status as non-offspring and non-heirs) to the status of “offspring” (*zera*) and heirs. The weakness of a marriage with a *pilegish*<sup>26</sup> in regard to the status of paternity with regard to inheritance is corrected when the father affirms openly his paternity of his children: that they were born to him through *this wife (pilegish)*. This would not have been necessary had they been born to a wife whom he had married with a *k'suba*.

Whilst according to the Ramban, it was possible for the sons of *pilegish* to be elevated to the status of their father's offspring and heirs by a special affirmative action, this is not relevant to the position of the Rambam. For the Rambam the default position is that the sons of a *pilegish* – or any other marriage based solely on cohabitation, which is not lacking in the Noahide concept of marriage – *are* called offspring and *do* inherit their father. Thus the significance of Sara's wanting to send away Hagar and Yishmoel was not to uproot Yishmoel's inheritance (because that was impossible), but as mentioned above, that Yishmoel should not inherit *with* – in proximity to – Yitzchok<sup>27</sup>. Arguably, it was only a

---

<sup>26</sup> See Rashi on Bamidbar 22:7 who cites the Midrash (*Vayikra Rabbo* 1:13 “...than analogy of a King who had a wife and *pilegish*. When he goes to his wife, he does so publicly and when he goes to his *pilegish*, he does so secretly...”)

<sup>27</sup> See fn. 18 above

that he should only send away the maidservant [*amah*] he would have done so in accordance with the wishes of Sara. Rather it was because of his son that he was very upset and did not want to listen to her. HaShem told him that it should not be bad at all in his eyes - neither concerning the boy nor concerning the maidservant - and that he should heed the voice of Sara. For with Yitzchok alone would his name be associated and Yishmo'el would not be termed his offspring.

If, according to the Ramban, the halacha is that the son of a *pilegish* is not called offspring and does not inherit his father, why did HaShem have to reiterate this point with regard to this offspring, Yishmoel, and to reinforce it by agreeing that Avrohom should send him away. Why should Avrohom have been upset about it? It seems that this was because, without and before *HaShem's* informing of Avrohom that Yishmo'el would not be his offspring, Avrohom *could have* made Yishmo'el his offspring and heir as well as Yitzchok.

This possibility is suggested by a comment of the Ramban with regard to the sons of the wives of Yaakov, who were known as *shfochos* and *pilagshim*<sup>24</sup>, Zilpa and Bilha. By the principle stated by the Ramban, their sons would ordinarily not have inherited Yaakov nor have been associated with him, as his offspring. On the verse "Bilha became pregnant and bore to Yaakov a son"<sup>25</sup>, the Ramban, however, writes

With all the [children born by the] *shfochos*, [the verse] mentions "to Yaakov" to make known that he desired and

---

<sup>24</sup> Breishis 35:22.

<sup>25</sup> Breishis 30:5.

61:4] that she [K'tura] was Hagar, and was certainly a *pilegesh*.

In other words, according to the Ramban, a Noahide has a choice whether to marry with a contract (a *k'suba*), or to marry a *pilegesh*, to establish a marriage based simply on cohabitation. The practical difference affects the identity (*yichus*) of the offspring and their ability to inherit the father. According to this the meaning of the verse “for the son of this maidservant shall not inherit with my son, with Yitzchok”<sup>21</sup> is that he is not *entitled at all* to inherit alongside her son “who is the son of the *g'vira* [the full wife]”<sup>22</sup>.

### **Confirmation of paternity of the son of a *pilegesh* by a father according to the Ramban**

There is a further nuance in the view of the Ramban. Although, according to the Ramban, the “default position” is that the children of a *pilegesh* neither carry the identity of their father nor inherit him, the husband of a *pilegesh* can *affirm* his children from her as his offspring and heirs.

Thus, when Sara Imeinu said to Avrohom, “send away this maidservant, and let her son not inherit with my son” the verse further informs us that Avrohom was very upset “on account of his son”<sup>23</sup>. Here the Ramban comments:

The verse spoke in honour of Avrohom and states that it was not so bad in his eyes [to send them away] because he desired his *pilegesh* and wanted her, and if she [Sara] would have said

---

<sup>21</sup> Breishis 21:10.

<sup>22</sup> Ramban on Breishis 21:9

<sup>23</sup> Breishis 21:11.

Rambam) still that superior status does not appear to have any particular consequences in regard to Noahide law. If there was nothing lacking in this form of marriage, then according to this view, Yishmoel, the son of a *pilegish* of Avrohom, should be as entitled to inherit Avrohom, as was Yitzchok. According to this view, when Sara that she did not want him to inherit “with my son (Yitzchok)”<sup>17</sup> she did not mean that he was not entitled to inherit. Rather, he should not take his (legitimate) inheritance together with (and in the proximity of) her son, Yitzchok<sup>18</sup>. Accordingly she asked Avrohom to send him (and Hagar) away.

The Ramban, however, draws a major distinction between a *pilegish* and a wife contracted with a k’suba of some kind before matan Torah, that is, in Noahide law. He crystallizes the difference in his commentary on the verse “And to the sons of the pilagshim of Avrohom, Avrohom gave gifts”<sup>19</sup>, where based on the verse in *Divrei HaYomim*<sup>20</sup>, K’tura was known at that time to be his (sole) *pilegish*:

However, it is possible that also the Noahides when they wanted to *marry* women according to their law through a sexual relationship they would write for them *mohor u’moson* [as Sh’chem wanted to do for Dina], and when they wanted that she should be for them as a *pilegish* - and when she was willing that he would be able to send her away and that her sons would not inherit him - they would write nothing. And according to the view of our Rabbis [*Midrash Rabba B’reishis*

---

<sup>17</sup> Breishis 21:19.

<sup>18</sup> As the Rebbe learns in *pshuto shel mikra*, *Likkutei Sichos* Vol. 5 p. 231, fn. 20

<sup>19</sup> Breishis 25:6.

<sup>20</sup> 1:1:32.

is a presumption that most sexual relationships are had with the husband, and the child is presumed to be born from the husband<sup>13</sup>.

Thus even though because of male promiscuity, the Torah was *mafkir zera ho'av* with Noahides<sup>14</sup>, that is, it dissolved the relationship of paternity, it did this only in relation to matters bearing on arroyos due to consanguinity (close blood relationships) through the father. Thus, according to baseline Noahide law, paternal siblings (a brother and sister from the same father) could marry, but not maternal siblings<sup>15</sup> – except where Noahide society has taken upon itself to prohibit these also, as it has in most societies.

Yet at the same time it did not dissolve paternity with regard to inheritance. Here too, generally paternity will be established through marriage. One's father is the person one's mother was married to when one was born. The ruling is that a Noahide inherits his father<sup>16</sup>. The question then is, what kind or level of marriage is sufficient to define paternity with regard to inheritance?

According to the Rambam, it would seem that marriage in Noahide law is satisfied by the relation of marriage with a *pilegish* - a woman who, as mentioned, is designated for, or by, a particular man without a *k'suba*, that is to say without any formal contract. Even though Sara had a superior status to Hagar, and Leah and Rochel had a superior status to Zilpa and Bilha – and even Elifaz, the son of Esav, distinguished between his wives and his *pilegish*, Timna – (and granting a *k'suba* will praiseworthy, according to the

---

<sup>13</sup> See discussion in "Yerusha", *Encyclopedia Talmudis* Vol. 25, column 297.

<sup>14</sup> Based on the verse in Yechezkel 23:20 and as explained in *Y'vomos* 98a

<sup>15</sup> *Hilchos M'lochim* 9:5.

<sup>16</sup> *Hilchos Nachalos* 6:9.

## The view of the Ramban on Noahide marriage in halachah

Sh'chem in seeking to persuade Yaakov to give him Dina as a wife stated, "Increase greatly *mohar u'maton*, and I will give you whatever you ask for"<sup>11</sup>. Here the Ramban translates "*mohar*" as *k'suba*. Whether, and to what extent, this resembles the Jewish *k'suba*, the Ramban indicates that some kind of a contract was applicable to this instance of marriage.

The Ramban also addresses the concept of a *pilegesh*<sup>12</sup>. Thus, for example, the Ramban notes that Amalek was the son of Elifaz, who in turn was the son of Esav. At once this would seem to pose a conflict. We are commanded to oppose Amalek in the strongest terms. On the other hand, Amalek has a grandson of Esav, should be in the category of an Edomi, whom we are bidden not to hate. The Ramban both asks this question and resolves it by pointing out that Amalek was born to Elifaz through the concubine (*pilegesh*) of Elifaz, Timna. As the son of a *pilegesh* of Elifaz, he was therefore not known as his offspring; similarly he would not inherit Elifaz and would have no portion or inheritance in Se'ir, the territory given to the descendants of Esav. In other words the son of a *pilegesh* neither routinely inherits nor is known as offspring of his father, the husband of this *pilegesh*.

## Marriage and the inheritance of children

The relationship of mother and father in marriage impact on the relationship of parent and child. Generally speaking, it is marriage which establishes the identity of the father of a child. Even though it is possible that the mother has conceived from another man, there

---

<sup>11</sup> Breishis 34:12.

<sup>12</sup> In his commentary on Breishis 36:12.



Jewish law, this is a concept which relevant to a Jewish King – after *Matan Torah* – as the Rambam writes<sup>6</sup>

And similarly he [the King] can take from the entire territory of Israel, wives and *pilagshim*. Wives with a *k'suba* and *kiddushin*, and *pilagshim* – without a *k'suba* and without *kiddushin*. Simply by designating her [as such], he acquires her [as a *pilegish*] and she is permitted to him. However a commoner is prohibited with regard to a *pilegish*.

According to the Rambam, the *pilegish* was forbidden to Jews (that is to say, commoners, other than the King) from *Matan Torah*, when a Jew was prohibited in a sexual relationship with a single woman without first having *kiddushin*<sup>7</sup>.

Of course, the term *pilegish* appears a number of times in Torah before *Matan Torah*. Hagar was a *pilegish* of Avrohom Ovinu. Bilha and Zilpa, wives of Yaakov Ovinu are also called in the verse with the name *pilegish*. The Rebbe points out<sup>8</sup> that these references to *pilegish* before *Matan Torah* in fact represent two different kinds of *pilegish*: one who is both an *amah* (a maidservant) and a *pilegish*. Such was Hagar before she was sent away by Avrohom Ovinu, and such were Bilha and Zilpa. Then there those who were free women and *pilagshim*. Such was Hagar (having been sent away and thus freed), when Avrohom Ovinu took her back as “Ketura”<sup>9</sup>, and Timna, the *pilegish* of Elifaz<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> *Hilchos M'lochim* 4:4.

<sup>7</sup> *Hilchos Ishus* 1:4.

<sup>8</sup> See *Likkutei Sichos*, Vol. 5, pp. 228-238.

<sup>9</sup> Breishis 25:1, 6.

<sup>10</sup> Breishis 36:12.

explanation of this.<sup>2</sup> In other words, Rashi focuses on the union, expressed as one flesh; the Ramban focuses beyond that, on the permanence of that union. This difference is also reflected in their differing halachic concepts of marriage in Noahide law.

### **Noahide marriage in halachah: the view of the Rambam**

The Rambam writes in *Hilchos Kiddushin*<sup>3</sup>

Before *Matan Torah* a person would encounter a woman in the street. If he wanted - and she was willing - to marry her, he would bring her into his house and have relations with her privately [without any witnesses] and she would be his wife.

The Rebbe writes<sup>4</sup> that this in fact constitutes Noahide marriage, according to the Rambam.

In *Hilchos M'lochim*<sup>5</sup> there is some further elaboration of this. The relationship of Noahide marriage involves a “designation” of the woman as the man’s husband, although this requires no formal contract or document, and it should be something which is publicly known. Just as husband and wife form this union with this intent of their own accord, without any contract, so also Noahide marriage is dissolved, when a man sends his wife from his home (clearly in a permanent and decisive manner), or when she “walks out” with a similar intent.

The Rambam uses the term *pilegesh* to represent an instance of a wife who is acquired without a marriage contract (*k'suba*). In

---

<sup>2</sup> Ramban on the Torah *ibid*.

<sup>3</sup> 1:1.

<sup>4</sup> See *Likkutei Sichos*, Vol 39, pp. 30-36.

<sup>5</sup> 9:8.

---

---

# HALACHA

---

---

## **The Rambam and the Ramban on Noahide marriage**

Rabbi Dr Shimon Cowen

Director, Institute for Judaism and Civilization

### **Marriage as a relationship of man and woman in concept**

The Torah states, “Therefore a man shall leave his mother and father and cleave to his wife and become one flesh”<sup>1</sup> The “one flesh”, Rashi explains to refer to the offspring through which the flesh of husband and wife become one. In other words father and mother find their identity as a union in the offspring and the offspring takes its identity from its parents. But it also contains two other important concepts: a notion of “cleaving” to one’s wife and the concept of “one flesh”. From this we learn that marriage is uniquely the union of a man and a woman. The Ramban focuses on another feature of this verse, which distinguishes this union from the union of animals: that husband and wife have an *enduring* union, they *cleave* to one another, and the Ramban gives

---

<sup>1</sup> Breishis 2:24.

ישמעאל-ל. (Obviously before any of this had happened אברהם had already been married to שרה)



A possible answer is that there are two purposes in אברהם having children. A) To have a child that the Jewish nation will eventually come out from, B) to full the command that ה' had given to אדם [and mankind as a whole] to be fruitful and multiply, and fill the earth (פרו ורבו ומלאו את הארץ). The promise אברהם received by the ברית בין הבתרים [which was dependant on his name change (רש"י above)] was to have children for the first reason. This is evident from the subsequent verses regarding the decree for the exile of these children, the Jewish people. Additionally, the פסוק by the promise to have children (right before the ברית בין הבתרים) reads "כה" "יהיה זרעך". It is stated explicitly in (כא, יב) כי פרשת וירא that יצחק is called the זרע of אברהם as the verse reads "כי ביצחק יקרא לך זרע". Even though in the following verse it says "ישמעאל-ל" "כי זרעך הוא" we may still infer from the verse regarding יצחק that this verse is speaking only biologically and not the one who will inherit the title "זרע אברהם".

The promise of "I will make you into a great nation [ואעשך לגוי] on the other hand was only for the commandment of "be fruitful and multiply", and it was not dependant on a name change. Therefore as soon as אברהם received this promise (as he entered the land of Israel) he began counting the years, and when ten years of not having children with שרה (because she was a "barren woman") had passed, he took the maidservant as a wife.

To conclude, as stated in (יב, מ) רש"י פרשת בא (יב, מ) the ברית בין הבתרים took place when אברהם was seventy years old, and it was then that he was promised to eventually have a child (יצחק) with שרה when their names changed [as in the רש"י above]. When אברהם turned seventy five, as he went into the land of Israel, he was promised he would have children (not necessarily with שרה). When he turned eighty five, after ten years of not having children with שרה, he took הגר to fulfill the commandment of "be fruitful and multiply", and had

---



---

P'SHUTO SHE'EL MIKRA

---



---

## Continuation-When did **שרה אברהם** marry **שרה**? When do we start counting?

Moshe Aharon Backman  
Shliach in Yeshiva

In response to the Heoro, written in the previous edition of Kovetz Heoros Hatmimim V'Anash-Melbourne, regarding the discrepancies in the age of **אברהם** when he married **שרה**, many would like to simply say that this is exactly what **רש"י** addresses in (טז, ג) where he writes that the years which **אברהם** spent outside the land of Israel where not counted in the calculation of ten years which he didn't have children' the reason being that he didn't yet have the **ברכה** "I will make you into a great nation [ואעשך לגוי גדול]".

Hesitance to this answer would be caused by another **רש"י** [quoted previously] in the same (טו, ה) **פרשה**, which explains that **ה'** tells **אברם** that he will only have children when his name is changed to **אברהם** and his wife's name to **שרה**. Being that the episode where **שרה** gives her maid servant to **אברהם** (אברם) their names were still not changed it becomes difficult to understand why the ten years **אברהם** lived in the land of Israel were counted toward the years he didn't have children when he was promised, by the **בית בין הבהרים**, he would have children his name would be changed.

numerical sense" (Tikkunei Zohar, Introduction II), meaning not in the normal order of ten, rather eleven!

We would associate the eleventh level with the Divine service of ba'alei teshuvah, who reach above the system of development of the worlds, where even tzaddikim don't stand.

Chassidus teaches us that in the future G-d will cause the tzaddikim to rise to the level of teshuvah, thus at that time all will reach to the same level of eleven!

This also connects all these thoughts with the theme of today's Torah reading where we are told that Moshe and Aharon entered the Communion Tent to burn the incense and then the Shechinah came to rest in the Tabernacle.

The incense was composed of eleven different spices and symbolized the aspect of teshuvah, which brings the revelation of: "You are one but not in the numerical sense" (above the Ten Sefiros).

May it be the will of Heaven that by speaking of Torah study and observance of mitzvos, especially teshuvah, we will merit very soon to fulfill the "... command of Your will," [the sacrifices etc.] and effect the supernal satisfaction "... that I gave commands and that My will was executed" (Rashi, Vayikra 1:9), which is the supernal pleasure of the Creator.

Being that the Jewish people and the Holy One, Blessed be He, are united in a special unity, then the pleasure of G-d is our pleasure and since we are as G-d's firstborn, then our pleasure is G-d's pleasure.

As the Halachah follows the ruling of the sages in the material world, when we say "Moshiach Now" it has to be effected, and it must come true now, without any delays, truly and actually, speedily in our time.

(Adapted from a Sicho of 11 Nissan, 5745)



But the answer is, as the Rambam continues to explain: "... the one preoccupation of the whole world will be to know the L-rd" (Ibid). In other words, the pleasure of that era will be in knowing G-d. As Dovid Hamelech said: "To behold the pleasantness of the L-rd" (Tehillim 27:4), and as the verse says: "Then shall you delight yourself in the L-rd ..." (Yeshayah 58:14).

The Rambam says that everyone's preoccupation ["esek"] will be to know G-d. By using the term esek [which is the word normally used for business] he means to indicate that there will be a steady profit and increase. In other words, in the pleasure of beholding G-d there will be a steady increase, to the point of "dveikus." The Tzemach Tzedek attributes this level of dveikus to the Alter Rebbe. The Alter Rebbe once paraphrased the verse in Tehillim: "For whom shall I have in Heaven one day, and beside You I have no other desire on earth." On this the Alter Rebbe said:

That which is beside You I don't want, I want not physical pleasures, I want not spiritual pleasures, I want not the lower Gan Eden or the higher Gan Eden, not the world to come; I want not anything which is only beside You, I want You alone.

The Rambam alludes to this in Laws of Repentance:

It was the standard of the Patriarch Avraham whom G-d called "My beloved," because he served only out of love ... one's soul shall be knit up with the love of G-d and one should be continually enraptured by it, ... until he is continuously and thoroughly possessed by it and gives up everything else in the world for it (Laws of Repentance 10:4-10), if such a level is attainable in this world how much more so when Moshiach comes, when all desire will be only in G-d.

The number eleven also has a special significance which can be related to this matter.

Normally the attributes (Sefiros) add up to ten. There is, however a case where the number eleven comes into play. This would be the level of Kodesh HaKodoshim, (Holy of Holies) or the "crown." "You are One but not in the



---



---

## D'VAR MALCHUIS

---



---

### Yud Alef Nissan

On the 11th day of Nissan the portion of the Nassi which is read is the Nassi of the tribe of Asher, as we find in Shulchan Aruch Harav: "It is customary that from Rosh Chodesh [Nissan] and onward we read daily the Torah portion of the Nassi who brought his sacrifices on that day."

On Asher's sacrifices the Midrash relates: Asher, then, was given his name in allusion to Israel's redemption, as you may infer from the quotation: "And all the nations shall call you happy, for you shall be a land of delight, says the L-rd of hosts. (Malachi 3:12)"

In allusion to this praise you may infer from the quotation: "Happy is the people whose lot is thus; happy is the people whose G-d is the L-rd (Tehillim 144:15), (Midrash Bemidbar 14:10)."

The name Asher thus includes the meaning of happy and pleasing or pleasurable. As Leah said at his birth: "It is my happiness, young girls will consider me happy" (filled with pleasure). This is also a connection between this day, of Asher, with the completion of the Rambam, where he writes: "In that era ... all pleasures will be abundant like the sand of the earth" (Laws of Kings 12:5).

Now if all the luxuries of the world will be abundant, as the Rambam says, they will lose their value and will be equated with sand! The person will not experience delight from those pleasures. A question then arises: How will the human sense of pleasure operate at that time? Certainly if G-d created it, it must have some function.

---



---

# CONTENT

---



---

D'VAR MALCHUS

**Yud Alef Nissan** ..... 7

P'SHUTO SHEL MIKRA

**Continuation- When do we start counting?** ..... 10

Moshe Aharon Backman

Halacha

**The Rambam and the Ramban on Noahide marriage ...** 13

Rabbi Dr Shimon Cowen





PUBLISHED BY THE STUDENTS OF THE RABBINICAL COLLEGE  
OF  
AUSTRALIA & NEW ZEALAND



A project of

**The Talmidim Hashluchim**

Hatomim Moshe Aharon Backman  
Hatomim Shneur Zalman Ossowiecki

67 Alexandra st. East St. Kilda  
Victoria 3183 Australia  
YGHeoros@gmail.com

A decorative border with intricate floral and scrollwork patterns surrounds the central text. The border is composed of repeating motifs of leaves, flowers, and scrolls, creating a rich, ornate frame.

KOVETZ  
**HEOROS**  
**HATMIMIM**  
**V'ANASH**

~ Melbourne ~

•

**11**

11 NISSAN, 5772