

קובץ ביאורים וחידושי תורה

ויטע אטעל

גליון ב'

יו"ד-י"א שבט ה'תש"פ

- שבעים שנה -

יוצא לאור על ידי תלמידי ישיבה גדולה
תומכי תמימים ליובאוויטש באר שבע

קובץ ביאורים וחידושי תורה

ויטע אשׂל



כתובת המערכת:
ישיבת תות"ל באר שבע
מאיר גרוסמן 22
טלפקס: 08-6652534
דוא"ל: mmca770@gmail.com



חברי המערכת:
הת' דוד שיחי' ליפּש
הת' אליעזר שיחי' מיימוני
הת' מנחם מענדל שיחי' פיזם

פתח דבר

עפ"י הוראת הרבי בהזדמנויות שונות להו"ל קובצי חידושי תורה, שמחים אנו להו"ל בעזהש"ת את קובץ "ויטע אשל" גליון ב' לשנה זו, הכולל הערות וחידושי תורה מאת תלמידי ישיבתנו, ישיבה גדולה תומכי תמימים חב"ד ליובאוויטש בבאר שבע.

הקובץ יוצא לאור לקראת יום הבהיר יו"ד-י"א שבט ה'תש"פ, שנת השבעים לנשיאותו הרמה של כבוד קדושת אדמו"ר נשיא דורנו, וכמדובר בשיחותיו הק' אשר "שלימות הנשיאות קשורה עם מספר שבעים שנה דווקא".

ע"פ הכלל הידועה ד'פותחין בדבר מלכות' הבאנו שיחת קודש מכ"ק אדמו"ר מי' שבט שנדפסה בלקו"ש ח"ו.

אנו תקווה כי קובץ זה יתקבל בחביבות אצל קהל שוחרי התורה ולומדיה, ויעלה על שולחנם של מלכים - מאן מלכי רבנן (גיטין סב, א), ויגרום נח"ר לרבינו נשיאינו, ויוסיף חיות בלימוד התורה, וע"י הגברת ההתמדה והשקידה יוסיפו עוד חידושי תורה, ונזכה להו"ל קובצי חידושי תורה נוספים, ונזכה להגדיל תורה ולהאדירה.

כאן המקום להודות למנהל מוסדות חינוך חב"ד בנים באר שבע ומנהל דישיבתנו הרה"ח הרב ניצן חלק שליט"א על התמסרותו הרבה בניהול הישיבה ובכלל זה - בעזרה והסיוע הרב בהוצאת קובץ זה לאור. יתן ה' יתברך שירווח רוב נחת מתלמידיו הרבים, ויוסיף אומץ בהנהגת ישיבתנו הקד'.

במעלת שבעים שנה לנשיאות מצינו קטע נפלא משיחתו הק', מפרשת שמות תשנ"ב, בה מתייחס הרבי לשלמות העניין דשבעים שנה לנשיאות:

שלימות הנשיאות קשורה עם מספר שבעים דוקא . . והביאור בזה: שבעים שנה הם שלימות בחיי האדם כמו שכתוב "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". השלימות היא בכך, שאדם מגיע אז ליבודה דבירור כל השבע מידות גפי שהן בשלימותן, שבע כלול מעשר - שבעים . .

ועד"ז י"ל בנוגע ל"הרי אני כבן שבעים שנה" דרבי אלעזר בן עזריה הנשיא:

בכדי להיות נשיא היה עליו להשיג את השלימות של "כבן שבעים שנה",
הבירור דעניני העולם..."

ויהי רצון מהשי"ת שקובץ זה, וההוספה בלימוד התורה יזרזו וימהרו ביאת
משיח צדקנו, ונזכה לקיום היעוד: "תורה חדשה מאיתי תצא", בגאולה האמיתית
והשלימה במהרה בימינו ממש.

המערכת

ערב יום הבהיר יו"ד שבט ה'תש"פ
שנת השבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר
באר-שבע, ארץ הקודש תובב"א

תוכן

- 3..... פתח דבר
- 12..... בגדר קניין חליפין בממון ובקידושי אשה (ג, א)
- הרב יוסף יצחק שיחי' מרנץ
- 23..... בגדר קניין כסף קידושין
- הנ"ל
- 32..... בירור ופישוט מושגי יסוד בתורת החסידות
- הרב מנחם שי' כהן
- לימוד שיעורי החת"ת והרמב"ם באופן ד'לא ידע מאי
- קאמר'.....
- 46..... הרב מנחם מענדל שי' כהן אלורו
- ביאור המעשה בקידושי יצחק ורבקה על פי הלכות
- קידושין.....
- 56..... הת' יואל שלמה שי' ברבי
- 63..... מאיזו יד יש להתחיל לקצוץ הצפרנים (גליון)
- הת' צביקי שי' הרשטיק
- ביאור מימרת הגמרא גנאי הוא למשה וישראל שלא אמרו
- ברוך עד שבא יתרו וכו'.....
- 64..... הת' שמואל שי' ינקוביץ'
- 66..... ביאור הצריכותא בז' הסוגים בשור שנגח
- הת' חיים יחיאל שי' יהודי

- ביאור שיטות הראשונים בסוגיית הגמרא 'תנם לאבא ולאביך אינה מקודשת'.....72**
הת' אליעזר שי' מימוני
- דין 'אין שליח לדבר עבירה' - לשיטתיהו דרש"י ותוס' . 91**
הת' יאיר שי' עמאר
- ביאור בדברי התוס' רבינו פרץ האם גרסינן 'ממונד' גם בבור ובאש.....98**
הת' לוי שי' פיזם
- שיטות הראשונים בטעם הא דחמץ בפסח נאסר במשהו... 102**
הת' מנחם מענדל שי' פיזם
- מי היכה על היאור ועל עפר הארץ במכות דם וכינים? 111**
הת' אלעד שי' שאער
- ביאור בסיפור הידוע על בכיו של הרבי הרש"ב בגיל ד' או ה' שנים (גליון).....115**

דבר מלכות

ושתי נקודות אלו ניכרות בתחילת מאמר זה ובסיומו.

ב. בתחילת המאמר מביא הרבי בעל ההילולא, את דברי המדרש על הפסוק⁵ באתי לגני אחותי כלה: „לגן אין כתיב כאן אלא לגני לגנוני למקום שהי עיקרי בתחילה, דעיקר שכינה בתחתונים היתה“, כלומר, שהשראת השכינה בתחתונים שהיתה בעת הקמת המשכן (שעלי) אומר הקב"ה „באתי לגני“, כבר היתה בתחילת הבריאה (ולא כהמ"ד⁶ ש„דבר חידוש הוא“). אלא שעל ידי חטא עה"ד והחטאים שלאחריו - „פסק“, ואחר כך, בעת הקמת המשכן, „חזר לכמות שהי“.

ובסיום המאמר מביא את המדרש⁸ „אין אדם שליט לומר המתינו לי עד שאעשה חשבונותי ועד שאצוה לביתי כו“, שלכן אין לדחות למועד מאוחר יותר את העבודה שיש לבצע, כי „מי הוא היודע עתו וזמנו“.

בהבאת שני מדרשים אלו בתחילת המאמר ובסיומו, מבטא הרבי את שתי הנקודות הנ"ל: בדברי המדרש שבסיום המאמר הוא מראה, שהעבודה צריכה להעשות בזריות; ובדברי המדרש שבתחילת המאמר הוא מראה מהי העבודה עצמה: להפיץ תורה ומצוות בכל מקום ומקום, כדלקמן.

א. ידוע שבעת ההסתלקות מתקבצים יחד „כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו“¹. מכך מובן, שבמאמר ד"ה באתי לגני, אשר הרבי בעל ההילולא, הוציא לקראת יום ההסתלקות שלו [ובפרט בתחילת המאמר ובסיומו] - שהרי תוכנו של כל דבר ניכר בגלוי בתחילתו² ובסיומו³. באה לידי ביטוי נקודה עיקרית מכל עמלו, אשר עמל בחיים חיותו בעלמא דיין.

מהנקודות העיקריות שבעבודתו של בעל ההילולא - אשר אותם תבע גם מכל ההולכים בדרכיו אשר הורנו:

א) להפיץ תומ"צ - כולל גם המאור שבתורה - בכל מקום ומקום⁴, ואף במקומות אשר (בגלוי) אין הם כלים לתומ"צ בכלל, ועל אחת כו"כ שאינם כלים לחסידות.

ב) שהעבודה דהפצת התורה והמצות וכו' תעשה בזריות הכי גדולה.

משיחת יו"ד שבט ו"ש"פ בשלח תשכ"ט. נדפס בלקו"ש ח"ו ע' 81 ואילך. תרגום מאידית.

(1) אגה"ק סכ"ז. וראה לקו"ש ח"ו ע' 35 ובהנשמן שם.

(2) מכיון שהתחלה (ה) „ראש“ כולל כל הענין. וראה לקו"ש ח"ה ע' 58 הערה 12 [בנוגע לשם הסדרה. ועד"ז יש לומר בנוגע לשמות (שנקבעו לה) מאמרים, וכיו"ב], עיי"ש.

(3) ש„הכל הולך אחר החתום“ (ברכות יב, א). ויש לומר שזהו אחד הענינים מה שנעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן - כי בשניהם מתבטא עיקר הדבר.

ולהעיר ממשבע ברכות שעיקר הדיוק הוא בהתחלה והחתימה (שו"ע אדה"ז סקי"ד ס"ח).

(4) ראה גם לקו"ש ח"ו ע' 875 (לקמן ע' 91).

(5) שהש"ר רפ"ה. וש"נ.

(6) שה"ש שם.

(7) במדב"ר פי"ב, ו. וראה יפ"ת לב"ר

פי"ט, ז.

(8) דב"ר פ"ט, ג.

לו ית' דירה בתחתונים", ומאחר שכוונה זו בודאי תתממש

[שהרי כיון שמציאות הבריאה נבראה (וממשיכה להבראות בכל רגע ורגע¹³) לשם כוונה זו, הרי לא ייתכן שעניני הבריאה, מעשי בני אדם (חטא עץ הדעת וכו') יהי' בכוחם¹⁴ לנגד ולהפריע ח"ו להשגת הכוונה]

וסוכ"ס העולם יהי' דירה לו ית' - נמצא שהשינוי העכשוי בעולם, היותו "עולם הקליפות", הוא "שינוי החוזר לברייתו" (שהרי סוכ"ס יגיע הזמן שבו "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"¹⁵ כפי שהי' קודם החטא) ו"שינוי החוזר לברייתו לא שמי' שינוי"¹⁶, ואם כן הרי שבפנימיות גם עתה העולם הוא "דירה לו יתברך"¹⁷. ובפרט ששינוי זה (לא רק שיכול לחזור לברייתו, אלא) בודאי יחזור לברייתו, כנ"ל.

ומאחר שהגילוי לעתיד יהי' באופן של "מלאה"¹⁸ הארץ דיעה את הוי' כמים לים מכסים¹⁹, ו"וידע כל פעול כי אתה פעלתו"^{19*}, נמצא אם כן, שגם עתה

ג. כאשר יהודי מתבונן במצבו של העולם, אשר הוא (כדברי אדמו"ר הזקן²⁰), "מלא קליפות וסטרא אחרא", כלומר, שכל נקודה בעולם הוזה מלאה בקליפות; עד שהוא נקרא - והרי שמו של כל דבר מורה על מהותו²¹ - "עולם הקליפות וסטרא אחרא"²¹, עלול הוא להרהר:

כיון שהקדוש ברוך הוא ברא את העולם באופן כזה שהוא יהי' "עולם הקליפות", הרי לא ייתכן שאני אוכל לשנותו. ומאחר שכן - אתבדל מן העולם ואסתגר בד' אמות של תורה ותפילה, מבלי להתעסק עם העולם!

על כך מסביר הרבי מיד בתחילת המאמר, שאדרבה: היותו של העולם עולם הקליפות [אינו ענין שמוכרת מצד עצם מהותו, אלא] זהו ענין שנוסף (לאחרי הבריאה), על ידי חטא עץ הדעת וכו'; אך מצד עצם מהותו, ישנה מעלה בעולם הזה לגבי העולמות העליונים, כי עיקר שכינה דוקא בתחתונים היתה.

אך עדיין אפשר לטעון: אמנם, בתחילת הבריאה הי' המצב שונה; אך עתה העולם "מלא" בקליפות "והרשעים גוברים בו"²²?

על כך מוסבר בהמשך המאמר, שתכלית הכוונה בבריאת והתהוות העולמות היא ש"נתאוה²² הקב"ה להיות

(9) תניא פל"ו.

(10) ראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 37 ואילך ובהנמסן שם.

(11) תניא פ"ו (יו"ד, סע"ב).

(12) תנחומא נשא טז. וראה לקו"ש שם ע' 17 הערה 42.

(13) שעהייה"א בתחלתו.

(14) ראה לקו"ש ח"ג ע' 977 בהערה.

(15) זכר' יג, ב.

(16) נסמן בלקו"ש ח"ו ע' 89 הערה 25.

(17) ויתירה מזו: מכיון שהכוונה בהסט"א גופא היא כדי לאהפכא חשוכא לנהורא (ועד שהחושך עצמו יאיר - בהמאמר לקמן סעיף ה'), שדוקא עי"ז "אסתלק יקרא דקוב"ה בכלהו עלמין" (כמבואר בהמאמר) - הרי הירידה שנעשה ע"י החטא (לא רק שאינה ירידה אמיתית, כבפנים, אלא אדרבה) היא חלק מהעלי' שתהי' על ידה, כמבואר בלקו"ש ח"ה ע' 66.

(18) היפך ד"מלא קליפות" הנ"ל.

(19) ישע"י יא, ט.

(19*) נוסח תפלת העמידה דר"ה.

עפר תשוב", והיות ש"שינוי החזור לברייתו לא שמי' שינוי", לכן אין הוא מציאות אמיתית אף לפני ש"שב לעפרו" - ואם כן נמצא, לכאורה, שהעבודה בקיום תורה ומצות קשורה לדבר שגם בזמן העבודה איננו מציאות אמיתית ח"ו!?

והגם ש"עצם הלוי" (הנשאר מהגוף) אינה נפסדת לעולם²⁴, וגם על תחיית הגוף בכללותו נאמר²⁵, "יחיו מתוך" (ולא "יברא"), כיון שאופן התחי' יהי' (לא שייברא גוף חדש²⁶, אלא) שהגוף יבנה מעצם הלוי²⁷

- אך כיון שהגוף מצד עצמו "עפר אתה", והמתחייב מצד ענינו הוא, "ואל עפר תשוב", במילא נמצא שזה גופא (שאופן התחי' לא יהי' בדרך בריאה חדשה, אלא) שהוא יבנה מעצם הלוי, זהו ענין של "בריאה" חדשה²⁸ - כיון שגדר הגוף מצד ענינו הוא "עפר"²⁹?

(בפנימיות) כן הוא בכל נקודה בעולם, אף במקום שנראית בו כאילו התנגדות לאלקות, ולדירה לו יתברך. ולכן צריך להפיץ יהדות בכל מקום ומקום, בכדי לגלות את הטוב שישנו בכל מקום.

ד. מאמר זה הוציא הרבי ליום הסתלקותו - וההוראה הנ"ל, בתחילת המאמר²⁰, קשורה גם לענין ההסתלקות: לאחר שהנשמה מסתלקת מן הגוף, הגוף נפסד²¹. וכאן מתעוררת השאלה: מהי תכלית כל העבודה, אשר היהודי עמל במשך כל ימי חייו כדי לזכך את גופו²², אם לאחר הסתלקותו הוא נפסד?

והשאלה אף קשה יותר: זה שהגוף נפסד (בצאת הנפש מן הגוף) הרי (אין זה ענין שמתחדש בו, אלא) זהו כמ"ש²³ "עפר אתה ואל עפר תשוב" (שמפני שגם עתה, "עפר אתה" - לכן, "ואל

24) ב"ר פכ"ח, ג. וש"נ. זח"ב כח, ב. ועוד. תוד"ה והוא (ב"ק טז, ב).
25) ישעי' כו, יט.
26) ראה גם ב"ר פצ"ה, א.
27) זח"ב שם.
28) ובדוגמת, "וישב היים" שלאחרי קיי"ס, שבאם הנס דקיי"ס הי' באופן שביטל טבעו הקודם ומה שהמים היו חוזרים ונגרים במורד הי' זה בדרך נס - אז הי' זה התהוות חדשה (ראה לקו"ש ח"ו שיחה א' לפ' בשלח ס"ג) - כי אף שגם באופן זה לא הי' צריך להוות את עצם החומר (שהרי גם בעת קיי"ס הי' החומר ורק שנשתנה טבעו), בכל זה, הרי פרט זה דשינוי טבעו הוא התהוות חדשה.
29) להעיר מהידוע (ד"ה נ"ח עת"ר. ד"ה יחינו מיומיים תש"א. ועוד) בפירוש "מחי' מתים ברחמים רבים", שמה שצריך שתהיה"מ יומשך מבחי' רחמים רבים (דעצמות אוא"ס) דוקא, הוא לפי שלגבי עצמות אוא"ס, מות וחיים שוים,

20) כמו שההוראה שבסוף המאמר ("אין אדם שליט כו"י) שייכת להסתלקות. ולהעיר, שגם במאמר הזהר, "אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין" המובא בתחילת המאמר, מרמז תוכן ענין ההסתלקות, כמבואר בהקדמה לקונט' פורים תשי" הערה ב'.
21) כי הגוף מצד עצמו הוא "עפר אתה", כדלקמן בפנים.
ומה שהגוף אינו נפסד תיכף כשנסתלק הנפש ממנו, הוא לפי: א) שאין התהוות הגוף מהנפש (שהתהוות"א פ"ו. סידור ד"ה כד אנת תסתלק). ב) גם לאחר ההסתלקות עדיין רוח הנפש נמצא על הגוף (ד"ה שובה תרנ"ט. וראה ד"ה כי חלק תרצ"ד (תשי"א) פ"ט. ואכ"מ).
22) ראה תניא פל"ו (מח, ב), שתכלית ירידת הנשמה למטה היא (לא בשביל עצמה, כ"א) בכדי לתקן את הגוף (ונח"ב וחלקו בעולם). וראה גם מאמר הבעש"ט עה"פ עוב תעזוב עמו (היום יום ע' כג. ובכ"מ).
23) בראשית ג, יט.

הגוף) אינו שייך (חטא ו)הפסד כלל. ומאחר ש"ובנו בחרת" הוא גם לגבי כללות הגוף, מובן מכך שבפנימיות גם בכללות הגוף לא שייך שום הפסד³³. ומה שלע"ל הוא יבנה מ"עצם הלז" - זהו מצד ענינו גופא, כיון שבו היא בחירת העצמות. ולפי זה נמצא, שאדרבא, מצד זה ש"שינוי החוזה לברייתו לא שמי" שינוי", גם עתה הוא מציאות אמיתית.

ו. אך היצר הרע הוא "אומן במלאכתו"³⁴, ולאחר שסותרים את "טענתו" (שאי אפשר ח"ו לעבוד ולשנות את הגוף והעולם), על ידי ההסברה, שבפנימיות הם בעצם טוב וקדושה, והעבודה היא רק לגלות את הטוב שבפנימיותם אל הגילוי, הוא מתחיל לטעון כלפי האדם לאידך גיסא:

בפנימיות הרי הגוף והעולם הזה טובים גם קודם העבודה; ואפילו בנוגע ל"גילוי", הרי ודאי (כנ"ל) שסוכ"ס ע"י יהודי זה או אחר הם יהיו "דירה לו יתברך" - ואם כן, מה לך להתלהב בעבודתך בתומ"צ בכדי לברר ולזכך את הגוף ואת חלקו בעולם; ובפרט -

אכל מעה"ד (ב"ר פי"ט, ה) - היינו שנשאר העצמיות. והא דהשאר נשרף - י"ל בפשטות דהא אוכל שאר דברים ונעשים דם ובשר כבשרו. וראה מת"כ שם ועוד.

33) ואין סתירה לזה מהמובא לעיל הערה 29 בענין "מחי' מתים ברחמים רבים" - כי מכיון ש"בנו בחרת" (שבחירת העצמות היא בהגוף גופא), הרי גם ההמשכה שמצד עצמות אוא"ס (שלגבי מות וחיים שוים), שייכת להגוף ובפנימיותו, ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ה ע' 246 (ס"ט) בענין "לשמש את קוני". עיי"ש.

34) ראה שבת קה, ב: כך אומנתו של יצה"ר כו'. וראה ד"ה וידעת תרצ"ג פ"ה.

ה. על כך בא המענה, שלהיפך: מאחר ש"עיקר שכינה בתחתונים היתה", אשר לכן "ובנו בחרת" דוקא בגוף הגשמי³⁰, במילא הגוף הוא מציאות אמיתית שלא שייך בו שום הפסד. והשינוי שנעשה בו על ידי (חטא עץ הדעת וה"מסובב" ממנו -) "ואל עפר תשוב", הוא בחיצוניותו בלבד, ולא בעצם מהותו. כי מעשה בני אדם אינו יכול לשנות ח"ו (וכנ"ל ס"ג) את בחירת העצמות, אשר הוא בחר בגוף היהודי.

וזה גופא הביאור על כך ש"עצם הלז" [לא נהנתה מעץ הדעת³¹, ו]אינה נפסדת לעולם - כיון שהיא ה"עצמיות" של הגוף³², ובעצמיות (של

ומשו"ו גם המת יכול להיות" - והרי מזה מוכח לכאורה, שגם בעת התחי' יהי' הגוף מצד עצמו מת, ורק שמצד עצמות אוא"ס גם המת יחי' (אבל ראה לקמן הערה 33).

30) תניא פמ"ט (ע, רע"א). תורת שלום ע' 120.

31) אלי' רבה לא"ח סי' ש. וכתב ע"ז "שמעתי". ובש"ת חת"ס חיו"ד סשל"ז מביא זה בפשיטות מבלי לציין המקור. וצריך חיפוש במדרז"ל.

בהשמועה בא"ר שם כתב "א"כ (דאינו נהנה בשום אכילה*) לא נהנה מעץ הדעת". וצע"ק לתוודך זה עם מ"ש (ב"י ולבוש לא"ח שם ועוד) שנהנה מסעודת מלוח מלכה. אבל ראה סידור יעב"ץ זמירות למוצאי שבת. - במעבר יבק שפת אמת מ"ב פ"ו: ואינו נהנה רק מסעודת שבת ויש אומרים מיין הבדלה ודעת אחרים שאינו נהנה כלל מאכו"ש.

32) ולהעיר מה דהעוף "חול" נשרף (אלא ש)משייר בו כביצה וחוזר כו' וחי, מפני שלא

(* בא"ר שם הביא זה מלבוש שם. וכ"ה בזהר ז"א קלז, א. ועוד.

לפיכך חייבת העבודה להעשות בזריזות, בלי לאבד אף רגע אחד מהעבודה של הפצת התורה והמצוות בכלל, והפצת מעיינות התסידות במיוחד - בכל מקום ומקום, ויש לעשות זאת בשמחה וחפץ וכו' (המביאים במילא לזריזות³⁸) - ובלשון הרמב"ם (בנוגע לימות המשיח) נתאו³⁹,

להכין את העולם כולו לקיום היעודי¹⁹ „מלאה הארץ דיעה את הוי' כמים לים מכסים“, בקרוב ממש.

ליגאל כו' (אלשיך בא יב, לו (ואילך) בשם הזהר. וראה גם צרור המור שם, מ. הגדת החיד"א פיסקא מתחלה עע"ז ד"ה ומעשה ידיו).

(38) ראה אגה"ק סכ"א.

(39) הל' תשובה פ"ט ה"ב: נתאו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם (ועייג"כ הל' מלכים פי"ב ה"ד). וי"ל שזה בזה תליא נתאו כל ישראל בנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים.

מה „נורא“ כל כך אם תדחה זאת למועד מאוחר יותר?

על כך מסביר הרבי בעל ההילולא, בסוף המאמר: א) ישנו הענין של „אעשה חשבונותי“, „אצוה לביתי“, כתשובתו הידועה של אדמו"ר הזקן³⁵ „סיפרת כל מה שאתה צריך, אך לשם מה צריך אותך, אינך אומר כלום“, ב) „מי הוא היודע עתו וזמנו“:

על כל דבר בעולם נקבע מראש, על ידי מי הוא יתברר³⁶; וכמו כן נקבע מתי הוא יתברר. ובמילא יתכן שעל ידי הדחי' למועד מאוחר יותר, הוא יפסיד ח"ו את החשבון והבית וכו'³⁷.

(35) סה"מ תש"ח ע' 191. וש"נ.

(36) ראה לקו"ד כרך ד' תקצו, ב. היום יום ע' פד.

(37) ובדוגמת יצי"מ שהוצרכה להיות „כהרף עין“, כי באם היו מתמהמהים ח"ו לא היו יכולים

בגדר קניין חליפין בממון ובקידושי אשה (ג, א)

הרב יוסף יצחק שיחי' מרנץ

ראש הישיבה

בתחילה יש לבאר מהות גדר קניין חליפין בקנייני ממון. כתוב במגילת רות (ד, ז): "וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקים כל דבר, שלף איש נעלו ונתן לרעהו, וזאת התעודה בישראל". ומשמעות הדברים שהקניין נפעל לפי מנהג האנשים (הסוחרים) באותו המקום הזמן. ולפי"ז מובן שקניין זה יכול להשתנות מזמן לזמן, כמבואר בתלמוד ירושלמי. (א, ה): בראשונה היו קונים בשליפת המנעל ... חזרו להיות קונים בקצצה.. חזרו להיות קונים בכסף ובשטר ובחזקה.

ומצינו בראשונים שלמדו שהיחס לקניין זה (הנובע מהמנהג באותו המקום והזמן) - יש לו תוקף דין תורה¹. ובנוגע לקניין סודר ('מנעל') עצמו, יש לו תוקף תמידי של דין תורה, ואינו מתבטל ממנהג שונה, מאחר והוא בכתובים, והיחס אליו הוא כגה"כ שמועיל תמיד, ולכן גם פרטי הדברים האמורים בו בכתוב, הם ביחס של גזירת הכתוב².

1. ראה שו"ת הרדב"ז (ח"א סימן תקג): "וכן כל קנין סודר [במגילת רות מוזכר "נעל", אך זה התחלף בהמשך ל"סודר"] משמע לי דמדרבנן הוא ומתורת חליפין דהא מדברי קבלה ילפינן לה דכתיב שלף איש נעלו ונתן לרעהו, והרי כל הקניינים שלנו בסודר הם וכופין עליהם ונחתנין לנכסיה ולא נמצא פוצה פה ומצפצף על זה, ולא כי רוכלא אזילנא למימיני כולהו, דאיכא כמה מיני קניינין דרבנן וכייפינן עלייהו. אלא גדר הדבר הוא כי כל הדברים אשר תקנו רבנן דלהוי קנין אית להו דינא דאורייתא, דעל סמך זה נושאים ונותנים בני העולם, ולא גרע מהמנהג דאמר רשב"ג מנהג מבטל הלכה וקי"ל כוותיה. הילכך כל הנושא ונותן או קונה או מוכר או נושא אשה אדעתיהו דרבנן הוא עושה וגמר ומקנה, ולפיכך מוציאין מידו ויורדין לנכסיו כאלו היה מדין תורה ממש".

2. ראה ריטב"א (ג, א. ד"ה ויש ספרים): "וכי תימא ואמאי לא מייתנין ראיא לחליפין שאינם קונין מדין כסף ממאי דקיימא לן (ב"מ מ, א) דאין מטבע שהוא עיקר כסף נעשה חליפין, ואיכא למימר דהא לאו ראיא היא כיון דאיתנהו בכסף שאינו טבוע שהוא כלי, וגזירת הכתוב הוא דבעינן כלי דומיא דנעל". כמו"כ המחלוקת האם קונים בכליו של קונה או בכליו של מקנה, הוא מדיוק הפסוק (ראה ב"מ שם, ובתוס' ד"ה בכליו) שלכאורה אם זה תלוי במנהג המקום בלבד, מה המקום לרדן בזה בדיוק הפסוקים? אלא שכאמור, דין קניין סודר עצמו המפורש בפסוק, פרטיו הן כעין גה"כ ואינו משתנה, רק שהוא

ויש לבאר, כיצד פועל קניין חליפין במובן הטכני והמהותי, ויש לחלק כללות הקניינים באופן פעולתם (לפעול גמירות דעת), לג' חילוקים:

א. כל הקניינים: גמירות הדעת נפעלת ע"י פעולה המבטאת שליטה והעברת בעלות לזולת, על גוף הדבר עצמו הנקנה. וכמו משיכה לרשותו, חזקה (נעל גדר פרץ), הגבהה, מסירה. שסתם אדם לא יתן לשני לעשות זאת, אא"כ מעביר לו בעלות על הדבר.

ב. קניין כסף: גמירות הדעת נפעלת בהחלפת הנאה מדוקדקת, שמשלם שוויות הדבר (שווי, כמות)³.

מהווה מקור (יסוד ותוקף) - לקנייני מנהג הסוחרים.

כמו"כ מבואר בטעם שמשבע אינו נקנה בחליפין, "משום דדעתיה אצורתא וצורתא עבידא דבטלה" (ב"מ מה, ב). ופירש רש"י שדעתו של מקנה החפץ ונוטל המטבע בחליפין, אינו סומך אלא על הצורה שבו, שאין המטבע חשוב אלא על ידי הצורה שבו, וצורתא עבידא דבטלה, שהמלך פוסלה וגוזר לצור צורה אחרת, הילכך הו"ל כדבר שאינו מסויים ושלם. ולקמן (מז, א) ממעטינו דבר שאינו מסויים, מדכתיב נעל". כלומר, שצריך דבר מסויים שאינו משתנה. ולכאורה גם בזה, אם הדבר תלוי במנהג המקום לפי אותו הזמן, נבדוק מה המנהג במציאות? אלא כאמור פרטי הדבר כגה"כ ואינו משתנה. [ולהעיר מתוס' (שם ד"ה בכליו), שמיעוט הפסוק למטבע ופירות הוא עם סברא, - שאינו חשוב ככלי]. ובזה מבואר ג"כ, מה שגם לפי המנהג כיום שמחזירים הסודר (ראה נדרים מה, ובתוס' שם ד"ה דהא), מ"מ א"א לעשות הקניין בדבר שאינו כלי או שאינו מסויים (כמ"ד שאין חליפין במטבע ופירות), שלכאורה למאי נפק"מ, הרי מ"מ מחזירו? מאחר וזהו גה"כ וא"א שישתנה. [אמנם בכלל יש לעיין מתי התחיל המנהג להחזיר, שאפשר רק בזמן האמוראים ולא בזמן התנאים (כהסוגיא כאן המבארת את מיעוט התנא במשנה), שאמנם הרשב"א כותב שמחמת שמחזירים הסודר לכן זה חלק מהגנאי לאשה, אך מרש"י לא משמע כן, ואפשר שרש"י למד שעדיין לא היה המנהג להחזיר בזמן התנאים (וע"ד המחלוקת בריש פסחים בין רש"י לתוס', אם התקנה של "הבודק צריך שיבטל" היה בזמן התנאים (ראה ר"ן שם). ומה שכתב רש"י בדף ו, ב. (ד"ה אלא אמר) שחליפין אוחז בו ומחזירו, מדובר בהסבר שיטת רב אשי - זמן האמוראים].

ובזה מבואר החילוק ממש"כ בגמ' להלן (ז, א): "דאי אשמועינן קידושין, משום דהא איתתא ניחא לה בכל דהו, כדריש לקיש, דאמר ר"ל: טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו". ופירש רש"י: "ניחא לה - להיות נקנית בכל דהו - בקניין כל שהוא ואפילו בטובת הנאה בעלמא". וא"כ למאי נפק"מ בקידושין ש"צורתא עבידא דבטלה", או שפירות אין זה "כלי"? אלא שזהו גה"כ.

3. שלכן קניין כסף אינו מועיל בפחות משו"פ, כי אי"ז 'שווה'. כמו"כ אין קניין כסף מועיל ב'מתנה על מנת להחזיר', כי אין בזה תשלום פירעון השווי.

[ולהעיר שפירעון שווי הדבר הוא לד"ה בגדר קניין כסף. רק צ"ע גדר זה לשיטת הט"ז (ריש קצ. הובא ונתבאר בשיעור הקודם בגדרי קניין כסף), שישנו קניין כסף גם בעצם מעשה הנתינה (גם בלא תשלום ופרעון שוויות הדבר) - כמו שהבין קניין כסף בקידושי אשה. (וכבר ביארנו שם, שבפשטות שיטתו בגדר זה בקניין כסף - הוא גם בממון, ולא רק בקידושי אשה)].

ג: קניין חליפין (סודר)⁴, גמירות הדעת נפעלת בגרימת הנאה (איכותית) לנותן ולמקבל. כלומר, נתינת סודר גורם הנאה לנותן, בכך שהמקבל מחשיבו לקבל ממנו מתנה⁵. וכמו"כ צריך להיות דוקא כלי חשוב הגורם הנאה למקבל⁶.

*

קניין חליפין בקידושי אשה

כפי שנתבאר בשיעורים הקודמים, כל קניין בכדי שיועיל בקידושי אשה חייב מקור מהתורה.

ולכן בכדי שיהיה הו"א שחליפין יועיל בקידושי אשה, צריך מקור בתורה. ומבואר בגמ' שההו"א היא שנלמד מהג"ש "קייחה קייחה" משדה עפרון. וטעון ביאור, הרי כפי שנתבאר, כל מקור ותוקף קניין חליפין נוצר ממנהג האנשים והוא קניין לעצמו עם גדרים משלו, וכיצד נלמד ומתקשר לקניין כסף? ומצינו ב' אופנים בראשונים כיצד לבאר מהלך הגמ' (ב'הוא אמינא' וב'מסקנא):

שיטת התוספות

ההו"א היא מאחר וחליפין הוא "כעין כסף דקרא שיש בהם שוה פרוטה",

4. ובעניין גדר חליפי "שווה בשווה", ראה לקמן בהערה - בסוף ביאור דברי התוס' במסקנא.

5. ראה רש"י (ב"מ מז, א): "הנותן קרקע לחבירו בקנין סודר, והמקבל מתנה מושך הסודר מיד הנותן... אין אלו אלא כחליפין, כאילו זה מוסר לו חפץ אחר תחת קרקע, ומהו מסירתו - הנאת קבלתו ממנו מתנת הכלי, שחשבו לקבל ממנו מתנה - נוח לו כאילו נותן לו זה הקונה מתנה רבה, וגמר נותן ומקנה לו הקרקע". וראה גם תוס' שם (ד"ה "בכליו"): "דבעי הנאת קבלת דבר חשוב דומיא דנעל, ולא מטבע ופירות" (שאי"ז דומיא דנעל; או מפני שבטל צורתו, או מפני שאינו כלי).

6. ראה (ב"מ מז, א): "לא שנו - דקונין קנין אלא בכלי". "ואפילו אין בו שווה פרוטה" (קידושין יג, א). והסברא שמועיל בכלים למרות שאין בהם שו"פ, הוא מאחר ש"מקרבא הנאתיהו" (שם, ת, א). וגם לשיטת רב ששת (ב"מ שם) שמועיל קניין חליפין ב"פירות" (כי לשיטתו אין גה"כ שממעט אותם), מ"מ גם לשיטתו, חליפין צ"ל כמו 'נעל' - דבר חשוב, ולא חצי רימון וחצי אגוז. [ולמ"ד שאין מועיל קניין חליפין בפירות, הוא מאחר וגה"כ שצ"ל נעל - כלי דוקא (שלא כן אפילו אם הפירות שווים הרבה (כלשון רש"י שם) ואפילו שגם הם "מקרבא הנאתיהו", מ"מ אינם פועלים קניין חליפין). וכן למ"ד שאין מועיל מטבע, הוא מאחר ש"צורתה עבידא דבטלה" (ב"מ מה, ב), ואין זה דבר המסויים, וגה"כ שצ"ל דבר המסויים ("נעל").]

ונכלל במקור של קניין כסף⁷.

כלומר: א. כאן מדובר דוקא במקרה שיש בחליפין שו"פ, (ולא פחות משו"פ, למרות שחליפין בכלל מועיל בפחות משו"פ).

וביתר ביאור: למרות שגם בהו"א יודעים אנו שחליפין מועיל מצ"ע בכלי פחות משו"פ. מ"מ הדימוי הוא מחליפין של שו"פ שהוא עניין לעצמו, ונלמד מאותו המקור של קניין כסף באשה. אולם כלי שהוא פחות משו"פ הוא קניין אחר, וכביכול קניין חליפין נחלק לשניים: פחות משו"פ שהוא קניין אחר מכסף, ושו"פ שהוא כקניין כסף. ב. גם בחליפין של שו"פ אי"ז שהוא קניין כסף ממש, אלא הוא רק "כעין כסף דקרא", ולא "כסף דקרא" ממש. ג. הקשר של חליפין לקניין כסף אינו טכני (כללי), רק מהותי (פרטי), שקשור בתוכנו לקניין כסף⁸.

ובביאור הדבר מדוע באמת חליפין של שו"פ הוא "כעין כסף דקרא" תוספות לא מספק הסבר חיובי, רק כותב באופן כללי שדומה לכסף, וז"ל: "והכי פירושו ואימא ה"נ שתקנה אשה בחליפין כשיש באותם חליפין שוה פרוטה כעין כסף דקרא, טפי משטר שיש בו שוה פרוטה, דא"צ שישוה השטר פרוטה כדאמרי' גיטין (דף כ.). כתבו על איסורי הנאה כשר, אבל חליפין דשוה פרוטה דומין לכסף".

אמנם ניתן להבין ההסבר בכך מהשלילה של תוס' מקניין שטר, שבשונה משטר קידושין שא"צ שישוה פרוטה, כאן מדובר בחליפין שיש בהן שוה פרוטה. ולכאורה טעון ביאור, הרי גם חליפין אין צריכים להיות שו"פ, שלכן הוצרך תוס' להדגיש שמדובר כאן במקרה שיש באותן חליפין שו"פ. ואם משום שבפועל ישנו שו"פ, הרי גם שטר יכול להיות בפועל שו"פ, ומ"מ הוא אינו נחשב מכלל קניין כסף?

אלא שהחילוק ביניהם מובן ממש"כ התוס' "כדאמרינן בגיטין כתבו על איסורי הנאה כשר", כלומר, בגט מה שאינו צריך שישוה פרוטה הוא מהותי, שאפילו

7. להדגיש שכל ההו"א כאן שחליפין יועיל בקידושי אשה, הוא ב"קניין סודר", ולא בחליפי "שוה בשוה", (כפי שפירש רש"י, "חליפין: - קניין סודר"). והטעם מבואר בשיעורי ר' שמואל (אות מ), וז"ל: דחליפי שוה בשוה חלוק בגדרו מקניין כסף, דבשוה בשוה הגדר הוא שמחליף חפץ בחפץ, א"כ י"ל דבאשה שאינה ממון לא שייך בה כלל ענין שוה בשוה, ורק קניין סודר הוא דשייך בה".

8. ובלשונו: "והמקשה שהקשה תחילה ואימא ה"נ, בשטר וחזקה לא הקשה, דהא פשיטא דלא גמרינן קיחה לעשות אשה ככל עניני שדה. ולהכי מבעיא לן לקמן בשטר מנלן, דלא גמרינן משדה אלא לכסף דוקא, דכתיב ביה קיחה".

שטר של "איסורי הנאה" מועיל, משא"כ חליפין אמנם א"צ שישוה פרוטה, אך צריך הנאת חליפין ב'כלי' ו'דבר המסויים'. וא"כ זהו כעין כסף, שעניינו ג"כ הנאה מקבלת שוויות הדבר, והיה עולה על דעת האדם שדומה לקניין כסף. רק שזה באופן כללי הנאה משוויות (כמות), וזה באופן כללי הנאה מעצם הדבר (איכות), וכשיש בו (גם את העניין הטכני) - שו"פ (כסף דקרא), תהיה מקודשת מדין קניין כסף.

ובביאור המסקנא כתב התוס': "נראה לר"ת דגרסי' בפחות משוה פרוטה לא מקניא ולא גרס נפשה דלא בקפידא תליא מילתא אלא ה"ט משום דגמר קיחה קיחה משדה עפרון דכתיב ביה כסף ובפחות משוה פרוטה לא מיקרי כסף... ומשני חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה וא"כ אינם מטעם כסף אלא קנין אחר הוא".

כלומר, במסקנא הפחות משו"פ מלמד על כללות קניין חליפין (גם כאשר יש בו שו"פ), שהוא במהותו סוג קניין אחר לגמרי מכסף. וא"כ אין לו מקור בתורה שיועיל בקידושי אשה.

אך לכאורה לפי האמור בהסבר ההו"א לפי תוס', צ"ע מהי המסקנא, מדוע באמת הוא "קניין אחר" (מחמת שמועיל גם בפחות משו"פ)?

כלומר; תוס' לא מסביר מה נשתנה בין ההבנה בהו"א להבנה במסקנא, שהרי גם בהו"א ידענו שחליפין מועילין בפחות משו"פ, ומ"מ לא הפריע לנו לחשוב שבהיותו בפועל שו"פ נחשב הוא כסוג בפני עצמו שדומה לקניין כסף (ואינו "קניין אחר"). ומה נשתנה בהבנה במסקנא, שמאחר ומועיל בפחות משו"פ, זה משליך גם על היותו שו"פ, שהוא סוג אחר במהותו - "קניין אחר"?

ויש לבאר: שאת הבנה זו עצמה שבהו"א בא התנא לשלול, שאמנם בקניין חליפין צריך שיהיה "הנאה" לצורך הגמירות דעת, אך מ"מ גדר קניין חליפין חלוק במהותו מקניין כסף, ונבין זאת ג"כ מדוגמא מקניין שטר. כמו שבקניין שטר, מובן הדבר שגם במקרה שיהיה שווה 'מאה מנה', ולא יהיה מאיסורי הנאה, מ"מ לא יחשב השטר כקניין כסף, מאחר והשווי הקיים בו בפועל אינו נחשב בעצם מגדרי קניין שטר.

כמו"כ בקניין חליפין, גם במקרה שיש בפועל שו"פ, אין זה בעצם מגדרי קניין חליפין, שהרי גדרו בעצם הוא שמועיל בפחות משו"פ, וא"כ גם אם בפועל נותן שו"פ, אי"ז מגדרי הקניין. משא"כ בקניין כסף השווי פרוטה הוא מגדרי הקניין

עצמו, ולא רק שבפועל ישנו בו שו"פ.

ומאחר וקניין חליפין בעצם אינו מגדרי ומטעם קניין כסף דקרא (שהשו"פ הוא מגדר הקניין עצמו), א"כ אין לו מקור שיועיל בקידושי אשה.

שיטת רש"י

הנה רש"י לא ביאר בפירושו את ההו"א, ומובן מכך שההו"א אמורה להיות הכי קרובה לפשט הגמ'.

ומדקדוק לשון הגמ' בפשטות; "מה שדה נקנית בחליפין, - אף אשה נקנית בחליפין", משמע שזהו לימוד כללי, והג"ש הוא כעין אמצעי המקשר - בין קנייני שדה לקידושי אשה, (ולא לימוד פרטי של קניין חליפין דוקא מקניין כסף דוקא - כפי שהוא לתוס', שבזה היה מתאים יותר לכתוב "מה שדה נקנית בכסף, אף אשה נקנית בחליפין" - שהוא כעין כסף).⁹

בנוסף: מפשטות דברי הגמ' משמע, שבהו"א רצינו לומר, שחליפין בכל אופן שהוא (גם פחות משו"פ) יועיל באשה. ולתוס' יש לדחוק שזהו רק במקרה שיש בחליפין שו"פ שבזה דומין לכסף. משא"כ לרש"י ע"פ האמור אפשר להשאיר את ההו"א כפי שהוא בפשטות גם בפחות משו"פ. וא"כ על כרחך שאין ההו"א לרש"י שחליפין הם "כעין כסף", שהרי כסף הוא רק משו"פ ומעלה.

כמו"כ מובן מדברי רש"י במסקנא שההו"א אינה כפירוש התוס', שהרי לא הזכיר שהחיסרון בחליפין הוא מצד שזהו "קניין אחר" ואינו מטעם כסף¹⁰. וכן נראה מדברי התוס' עצמו שהבין בדברי רש"י שההו"א הוא שהג"ש קיחה קיחה - הוא כעין 'גשר' ואמצעי ללימוד כללי של קנייני שדה לקידושי אשה¹¹.

9. ראה בחידושי הרמב"ן, שכן הבין פשטות הגמ', שלכן הקשה: "ומיהו לא מחוור לי היכי סד"א דתקנה בחליפין משום דשדה נקנית בחליפין, והא לא גמרינן אשה משדה כלל, אלא קיחה שכתוב באשה הוא דגמרינן, שהוא לשון כסף, ומעולם לא הוקשה אשה לשדה כלל".

10. ראה בספר "מרומי שדה" (להנצי"ב. ג. א. ד"ה ולרב הונא): "לרש"י ה"פ, דהא דס"ד דאשה נקנית בחליפין הוא משום דחליפין בכלל קיחה דכסף, ומסיק דנחי שהוא בכלל כסף מכ"מ גנאי הוא לה".

11. ובלשונו: "כיון דס"ד השתא למיגמר קנייני אשה מקנייני שדה".
ובזה מבואר תמיהה בקושיות תוס' השלישית והרביעית, שלכאורה א. מדוע כתב בקושיא השלישית "ועוד קשה", (ולא כבקושיות הקודמים - "ועוד"). ב. קושיות אלו לכאורה אינם קשורים לשיטת רש"י בדוקא, אלא הן קושיות כלליות על ההו"א של הגמ'! אך אם נפרש שתוס' למד את ההו"א ברש"י כאמור, מובן שאף קושיות אלו הן לשיטת רש"י. וב' קושיות הראשונות הם על המסקנא, בה רש"י כתב

*

והמסקנא לפי רש"י מורכבת מב' פרטים, שכל אחד טעון ביאור בפני עצמו: (א) הסיבה שחליפין פחות מש"פ אינו מועיל. (ב) הסיבה שחליפין ש"פ (ומעלה) אינו מועיל.

פרט א: החיסרון בפחות מש"פ היא טכנית ומצד עצמה. - שפחות משו"פ גורם "גנאי" לאשה. וכפשט דברי הגמ'. כלומר, למרות ש'כלי' "מקרבא הנאתיהו", והוא נחשב יותר מסתם שבר כלי שפחות משו"פ. (מאחר שב"כח" הנאתו קרובה ויכולה לבוא כל רגע לידי פועל, שלכן מועיל בממון), מ"מ בפועל ממש אין בו שו"פ, ואשה לא מקניא בכל דבר שאין בו בפועל שו"פ¹².

וטעון ביאור מדוע ישנו "גנאי" בפחות משו"פ, הרי כפי שנתבאר ההו"א לרש"י אי"ז שחליפין יועיל מטעם קניין כסף, רק יועיל למרות שהוא קניין בפ"ע, וא"כ מה אכפת לי שכסף צ"ל דוקא שו"פ, הרי כמו שקניין שטר למרות היותו מועיל בפחות משו"פ, מ"מ אינו גנאי לאשה ומתקדשת בו, מאחר והוא פועל בצורת שיעבוד ולא שווי, כמו"כ נאמר בחליפין¹³? ומה ההפרש בין חליפין לשרט?

[שהרי אין לומר כשיטת התוס' שישנה בעיה מהותית שפחות משו"פ אינו

בפירוש את דבריו. ומש"כ "ועוד קשה", הן ב' קושיות מסתעפות לפי פירוש זה במסקנא - על ההו"א, לפי המובן מדברי רש"י (כלומר, אם רש"י מפרש את המסקנא כך, בהכרח שההו"א יתפרש כאמור, וא"כ "עוד קשה" ב' קושיות על ההו"א לפי"ז).

וראה גם ברשב"א (שלמד בכללות כשיטת רש"י, אך לא כתב כן לפרש דברי רש"י), וז"ל: "ונ"ל דמעיקרא כי אמרינן.. דגמרינן משדה עפרון.. הכי קאמר כיון דכסף דאשה מכסף דשדה גמרינן אלמא קניית אשה כקניית שדה וכיון דאשכחן להו דהוקשו קצת קנייתיהן אף אנו נאמר לכל שאר הקניות שבשדה שיהיו נוהגות כן באשה... [ובמסקנא] ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה דגנאי הוא לה הא על כרחין לא הוקשו אלא לקניית כסף בלבד דאיתא בהדיא, ומחליפין אתה דן לכל שאר קניות שבשדה שאינן באשה כגון חזקה".

12. ראה שו"ת צמח צדק (חושן משפט סימן ל קטע ד"ה עויין גיטין): "...דפחות מש"פ דכלי עדיף מפחות מש"פ, [ומ"מ]...נהי שמד"ת יש לו חשיבות כסף, מ"מ אשה גנאי הוא לה, ולא מיקניא נפשה בפחות מש"פ כלל... לא נתבטלו מחמת פסול קנייתן אלא מחמת קפידתה של אשה". ומה שאשה "ניחא לה בכל דהו"א" (ו, א. ופירש רש"י: "ניחא לה - להיות נקנית בכל דהו בקניין כל שהוא ואפילו בטובת הנאה בעלמא"), זהו רק כשישנו בפועל הנאת שו"פ. ומה שמועיל אף ב"שווה פרוטה במדי" (יב, א), מ"מ זהו שווי עתה בחפץ בפועל, ולא הנאה שאינה עד השימוש, ועצ"ע.

13. ראה ברשב"א: "הקשה הראב"ד ז"ל כיון דגמרינן משדה עפרון ושדה עפרון מקנה בחליפין, אף על גב דאיתנהו בפחות משו"פ, הו"ל למימר גבי אשה דליקנו דומיא דשרט דגמרינן מוצאה והיתה, ולא אמרינן כיון דאיתיה בפחות משו"פ לא גמרינן".

כסף, וממילא אין לו מקור. כי לפי מה שנתבאר ברש"י אפשר שיש לו מקור והוא מכלל כסף דקרא למרות שהוא פחות משו"פ (וכפי שביארנו בסוגיא של קניין כסף, שלרש"י כסף תורה אינו מוגבל בשווי מסויים מצד עצמו).

כמו"כ אין לומר שלרש"י הגנאי נובע מצד שקניין חליפין גדרו הוא "החלפה" של דבר בדבר, וקניין כזה הוא גנאי לאשה, (כלומר שאר קניינים הם מנותקים מהאדם ורק שפועל על ידם קניין, משא"כ בחליפין הוא כביכול מחליף את האדם עצמו)¹⁴, מאחר ולפי"ז אין זה חסרון דוקא בפחות משו"פ, אלא גם בשו"פ, ואי"ז מתאים עם פשט לשון הגמ', שהחסרון לגנאי נובע רק מהפחות משו"פ. בפרט שאי"ז אף נרמז בדברי רש"י.

כמו"כ אין לומר שכיון שהמנהג בפועל שמחזירים את הכלי בו נעשה קניין החליפין, א"כ בצירוף לכך שמועיל בפחות משו"פ, זהו גנאי לאשה, מאחר ורש"י לא הזכיר זאת כלל בדבריו, ומשמע שאפילו אם חליפין אין צריך להחזירו, אעפ"כ הוא גנאי בעצם זה שמועיל בפחות משו"פ¹⁵].

14. ראה בשיעורי ר' שמואל אות לח, שמשעות דבריו שכן פירש כוונת רש"י, אך אי"ז מוכרח, עיי"ש.
15. ראה רשב"א וז"ל: "אבל השתא דקי"ל דחליפין קני ע"מ להקנות הוא ולא דידה נינהו אפילו כי יהיב לה חליפין שוה מנה מאי הוי הא מ"מ לאו בגופן היא נקנית אלא בדינן ודינן אפילו בפחות משו"פ איתי' וכיון שדין חליפין איתי' בפחות משו"פ לא חשיבא לה וגנאי הוא לה להקנות עצמה בקנייה פחותה כזאת שעיקרה בפחות משו"פ, ולא דמי לשטר דשטר לאו בגופו מתקדשת אלא במה שכתוב בו ומה שכתוב בו אינו בתורת דמים". [ולכאורה הוא כסותר עצמו, שהרי גם בחליפין כתב ש"לאו בגופו מתקדשת", ומה ההפרש בינו לשטר? ויש לבאר; בשטר גוף הקניין הוא תוכן השטר. משא"כ בחליפין גוף הקניין הוא הכלי, שלמרות שגופו אינו נקנה למקבל, מ"מ הוא עדיין מקבלו בתורת דמים. ועצ"ע].

וכן ביאר גם הרמב"ן וז"ל: "אבל מקצת הנוסחאות שכתוב בהם מקניא נפשה נוטות לפרש"י ז"ל והיא גרסת ההלכות, ויש לי לישבה דכל חליפין לגבי אשה כחליפין דפחות משהו פרוטה נינהו, דמתנה ע"מ להחזיר לא קניא באשה דבתר הנאה דבסוף אזלא ולא מקניא נפשה בקניה דשעה כדבעינן למימר לקמן".

אמנם לא פירשו כן בשיטת רש"י, ואין הכרח בשיטת רש"י לפרש כן, ובפרט שהביאו לפני"כ שיטת רש"י ומ"מ לא הסבירו זאת בדבריו, משמע קצת שלא הבינו כך את שיטת רש"י.

[בנוסף, בכלל יש לעיין מתי התחיל המנהג להחזיר את הכלי בקניין חליפין, שאפשר שהחל רק בזמן האמוראים ולא בזמן התנאים (כזמן הסוגיא כאן). שאמנם הרשב"א מפרש את הסוגיא כאן - שמחמת שמחזירים הסודר לכן זה חלק מהגנאי לאשה, אך מרש"י לא משמע כן, ואפשר שלמד שעדיין לא היה המנהג להחזיר בזמן התנאים (וע"ד המחלוקת בריש מסכת פסחים בינו לתוס', האם התקנה של "הבודק צריך שיבטל" היה בזמן התנאים, או נתחדש רק בזמן האמוראים). ולהעיר מרש"י להלן (ו, ב) בסוגיא ד"הילך מנה על מנת שתחזירהו לי", שהטעם שדומה לחליפין, כי "רק אוחו בו ומחזירו". ויש

והביאור בזה: על כרחך, מה שנתבאר לעיל, קניין חליפין למרות שאינו כקניין כסף, מ"מ עניינו וגדרו הוא גרימת "הנאה", ולא מעשה קניין של "בעלות", ולכן, בשטר שעניינו קניין בעלות, אין נפק"מ לאשה שאין זה שו"פ. משא"כ בכל קניין שעניינו וגדרו נפעל על ידי שווי או ע"י הנאה, אמדו חכמים דעת האשה, שאינה מסכמת וגומרת בדעתה להקנות לו את עצמה באמצעות הקניין כשאינו בו שו"פ¹⁶. פרט ב: רש"י כותב שהחיסרון בפחות משו"פ גורם לביטול "כל תורת חליפין", ומשמעות הדברים בפשטות, שכיון שמועיל בפחות משו"פ, אזי מתבטל מצד עצמו (ממילא) כל קניין חליפין (למרות שמצד העניין שו"פ היה אמור להועיל מצד עצמו).

וזה טעון ביאור מדוע טעם זה מבטל את כל תורת חליפין, הרי לכאורה לפי רש"י אין זה שישנו עי"ז בעיה מהותית במקור קניין כסף, רק בעיה טכנית של גנאי לאשה, א"כ היכן שלא קיימת בעיה זו (כמו בחליפין של שו"פ), צ"ל שיועיל בקידושי אשה¹⁷?

[משמע מכך שאי"ז חסרון חיובי - מצד שאין לו מקור באופן חיובי (כשיטת התוס'), רק חיסרון בדרך שלילה - שמתבטל עי"ז מאליו "כל תורת חליפין". ואין לבאר כוונת רש"י, שמאחר ופחות משו"פ הוא גנאי לאשה, לכן כללות הקניין נהפך לגנאי¹⁸, מאחר שהדגשת הגמ' בפשטות שהגנאי הוא רק על פחות משו"פ, ולא על שו"פ. וכן הוא הדגשת רש"י שה"גנאי הוא לה" הוא רק על פחות משו"פ, ורק ש"הלכך בטל לה לתורת חליפין אפילו בשווה פרוטה", משמע אף שאין בו החיסרון של גנאי, (וכפשט דברי הגמ' המדברת בחיסרון רק על הפחות משו"פ. ובפרט שאין הגמ' אומרת זאת רק על חליפין דוקא, רק ככלל בפ"ע בכל אופן שהוא "ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשא").

לחלק, ששם מדובר בזמן האמוראים (רב אשי) שנהגו כבר להחזיר הסודר, (וכמו בסוגיא בנדרים מח). אך כאן מדובר בזמן התנאים - מה התנא שלל בדבריו בצינו במשנה את המספר "שלושה", ועצ"ע].

16. ואפילו "פשטה ידה" בטלה דעתה אצל כל הנשים (תוס' הרא"ש). שיש לפרש עומק הדבר, שאי"ז רק שהיא בטלה לרוב הנשים, אלא שגם הסכמתה אינה מצד הקניין עצמו, אלא שמסכמת ומתרצה להיות לו לאשה ללא קניין כביכול, אלא רק מחמת שרוצה בו. וע"ד לפני מ"ת.

17. ראה רמב"ן: "ומה שאמר הרב ז"ל [רש"י] הלכך בטל תורת חליפין בקדושין איני יודע למה בטל, כיון שבפחות משהו פרוטה לא נתבטלו מחמת פסול קנייתן אלא מחמת קפידתה של אשה".

18. ראה רשב"א "וכיון שדין חליפין איתי' בפחות משו"פ לא חשיבא לה וגנאי הוא לה להקנות עצמה בקנייה פחותה כזאת שעיקרה בפחות משו"פ".

כמו"כ אין לפרש ברש"י שביטול כל תורת חליפין הוא מחמת ש"אין ג"ש לחצאין¹⁹, מאחר ורש"י לא הזכיר זאת, ובנוסף זהו רק כאשר ישנו לימוד על חצי קניין במהותו העצמית, כלומר, שלומדים רק על חצי קניין שיועיל. אך כפי שביארנו, לרש"י הקניין מצד המקור (הג"ש) אמור להועיל מ"מ (ולא לחצאין), רק שישנו בעיה טכנית מצד האשה, שהיא אינה מסכמת בפחות משו"פ, וא"כ בשו"פ שיועיל²⁰.

ובמילים אחרות: אפשר היה לומר כן, באם הלימוד עצמו נחלק, וכפי שתוס' הבין שהלימוד עצמו בהו"א הוא ללמד גם על חליפין באופן חיובי, משא"כ לרש"י שזהו לימוד כללי פשוט, ולא דוקא לחליפין באופן חיובי, וממילא שייך שישאר תורת חליפין בקידושין בשו"פ (וכקושיית הרמב"ן).

והביאור בזה: יסוד המסקנא הוא, שבאמצעות הפחות משו"פ אנו רואים, שישנו שינוי והפרש כללי בין קנייני שדה לקידושי אשה, וממילא כל יסוד ההו"א נופל.

כלומר, זה לא כמו שיטת תוס' שהמסקנא היא שחליפין אי"ז קניין כסף, (כי אפשר שגם פחות משו"פ דומה לכסף תורה, שמצ"ע אינו מוגבל בשווה פרוטה), – אלא שאפי' אם מצינו במקור קניין כסף שמועיל בשדה, לאו דוקא שמועיל בקידושי אשה. וא"כ יורד יסוד החיבור ביניהם מצד הג"ש²¹.

וכן הוא פשטות מהלך הגמ', שכל ההו"א הכללית לדמות ולחבר קנייני שדה לקנייני אשה ("מה שדה.. אף אשה") - יורד במסקנא, רק מפני שישנו הפרש בפרט זה של פחות משו"פ²².

19. ראה תוס' רי"ד בסוף דבריו (ובסוף פירושו בדף ו, ב). ובחידושי הרמ"ה.

20. וכפי שמשמע מהבנת הרמב"ן ברש"י (המובא בהערה לעיל), שלכן הקשה עליו.

21. בזה מובן שמה שפירש רש"י בגיטין (מ, ב ד"ה אמר ר יוחנן), שחליפין "הוי כקונה עצמו מידו בכסף" אינו סותר להאמור, כי הכוונה היא לדימוי כללי חיזוני, שזה לא מתבטל כאן במסקנא, כי זה נשאר שבאופן כללי - שניהם גדרם נפעל באמצעות גמירות דעת שע"י הנאה. אך לא שהם דומים באופן מהותי בפרטי הדינים. (ועיין צ"צ חו"מ סימן ל' ד"ה ועיין בגיטין). ובכלל יש לומר שאין מקשים ברש"י ממסכת למסכת (כללי רש"י יד מלאכי). וראה בתוס' שם (לט סע"ב) שג"כ למד כן, אפשר שבכלל אי"ז כשיטת ר"ת כאן, שכתב שזה קניין אחר).

22. ישנה אפשרות נוספת לבאר דברי רש"י במסקנא "הלכך בטל לה לתורת חליפין": שכיון שאחד מגדרי קניין חליפין הוא שמועיל בפחות משו"פ, א"כ אם רוצה להתקדש בשו"פ דוקא, מורידה בזה את גדר הקניין, וממילא בטל הכל. כי אי"ז שמסכמת להתקדש בשו"פ של חליפין, רק בקניין אחר של

*

אמנם לפי ביאור האמור בשיטת רש"י בהו"א ובמסקנא, עדיין קשה לכאורה, שהרי לפי האמור, ההו"א לרש"י היתה על כל הקניינים, וההסבר במסקנא הוא רק על חליפין ("בטל תורת חליפין")? וכן בגמ' מדוקדק "למעוטי חליפין" דוקא²³? ויש לבאר: כל מהלך הגמ' בסוגיא כאן, הוא לבאר מה התנא בא לשלול במה שכתב מספר "שלשה", ועל זה מבארים שבא לשלול את מה שהיה עולה על דעתם של אנשים לטעות בדין. ולכן:

בקניין חזקה – אין עולה על דעת בני אדם לטעות שיועיל באשה²⁴.

ובקניין שטר – אפילו שעולה על דעתם, שהרי הדין ששטר מועיל באשה הוא אמת, מ"מ לא אכפת לתנא שהמקור יהיה מכאן, שהרי לא זה מה שבא למעט במספרו, שהרי האמת שהתנא עצמו כתב שהאשה נקנית בשלשה דברים – ואחד מהן הוא 'שטר'. ומה שבא למעט ע"י שכתב מספר – זה חליפין דוקא, מאחר ואנשים היו טועים לחשוב כיסוד האמור, שהדימוי לשדה הוא באופן כללי לקניינים, אך הטעות בפועל היתה נופלת על קניין חליפין, וכאמור²⁵.

שו"פ כמו כסף, וזה אינו קיים בחליפין. (וע"ד המבואר בב"מ (י, א) "כיון דנפל לו עליה [על המציאה] גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דנקני, בארבע אמות לא ניחא ליה דנקני". ועיין שם בפירוש רש"י). אמנם מה שביארנו יותר נכנס בפשט לשון ומהלך הגמ'.

23. כלומר, תוס' הקשה בהו"א, שלרש"י היה לגמ'.

24. ראה רמב"ן: "למעוטי חליפין סד"א וכו'. קשה לי, אלא מעתה תקנה אשה בחזקה דומיא דשדה, והא לא קשיא דאיכא למימר כיון שאין גופה קנוי לא שייכא בה חזקה".

25. בזה מובנת ביתר ביאור קושיית המהרש"א על התוס' (ד"ה ואשה) שהקשה, שאם ההוא אמינא כאן הוא לדמות קנייני אשה לשדה, א"כ הוא הדין שדימוי זה יועיל ג"כ לקניין שטר, ומה הגמ' להלן מחפשת מקור לקניין שטר שמועיל באשה? ושואל המהרש"א שאינו מבין את קושיית התוס', שהרי הגמ' הקשתה "מנלן בשטר" לפי המסקנא כאן בסוגיא, שבפועל מיעטו חליפין, אך בהוא אמינא שהלימוד הוא מקנייני שדה לקנייני אשה, באמת הוא הדין שנלמד גם שטר מלימוד זה, ודו"ק.

בגדר קניין כסף קידושיין¹

הנ"ל

תחילה יש לעיין באופן כללי מי קובע מה נחשב ל"קניין":
גדרו של קניין הוא לפעול "גמירות דעת" אצל הקונה והמוכר, לצורך העברת
הבעלות על החפץ (וכלשון הגמ' בב"ב "גמר ומקני").

כלומר, דיבור מצ"ע לא קונה, כיון שרצונות האדם ודיבורו משתנים ומתחלפים
בכל עת, (שהיום רוצה ומדבר כך ולמחר להיפך, ואין זה מקובע באופן שאינו
משתנה), וממילא חסר בגמירות דעת. אך כאשר האדם מקבע זאת בפעולת
מעשה – שבעשייתה יודע הוא שאינו יכול לחזור בו, הרי שבנקודה זו מכריע
ומקבע בנפשו (גומר בליבו) להעביר את הבעלות על החפץ.²

ולפי"ז אין הפרש איזה מעשה עושים ביניהם, כי אין זה עצם הפעולה הטכנית,
רק תוכנו ומהותו. ולכן מצינו שהגמ' מפרשת ומבארת (בהמשך הפרק) בקניין
ממון, איזה קניין מועיל טכנית בדבר מסויים ואיזה לא³, מאחר והמעשה הוא
עניין טכני המועיל מסברא – לפי המעשה והאופן הטבעי הראוי לאותו הדבר.⁴
(ובפרט קניין חליפין, כמבואר גם במגילת רות (ד, ז) שקניין חליפין הועיל, לפי
שכן היה המנהג לפני ישראל ש"ששלף איש נעלו", ומאחר שכן, אה"נ שיכול
להיות קניינים חדשים לפי מנהג הסוחרים באותו מקום וזמן)⁵.

1. בסוגיא זו ישנם מספר פרטים, ואין הכרח שקשורים אחד לשני, למרות שאפשר אולי למצוא קשר
וחיבור ביניהם.

2. מסיבה זו "דברים שבלב אינם דברים", וכמו"כ "אין אדם מקנה בדיבורו", שאין זה חיסרון עצמי, רק
טכני, ואה"נ ישנם 'חסידים' הפועלים קניין בדיבורם כמבואר בתלמוד ירושלמי סוף מסכת שביעית
(וראה בארוכה בלקו"ש חל"ב פרשת בהר א', (עמוד 154) ולהעיר משו"ע רבינו (קנו ס"ב), שכל אדם
"טוב שיקיים מה שגמר במחשבתו").

3. ראה לקמן הערה 9.

4. עיין משניות קידושין סוף פרק ראשון.

5. כמובא בב"מ (עד, א): "אמר רב פפי משמיה דרבא: האי סיטומתא קניא. למאי הלכתא? - רב חביבא
אמר: למקניא ממש, רבנן אמרי: לקבולי עליה מי שפרע. והלכתא: לקבולי עליה מי שפרע. ובאתרא
דנהיגו למקני ממש – קנו". וברש"י: סיטומתא - חותם שרושמיין החנונים על החביות של יין". ובאתרא
כו' למיקני - שרגילין לרשום, על מנת שבדבר זה תהא קנויה לו - כאלו משך, קני". והיינו, שמעשה
שנוהגים לעשות הסוחרים לפי תקופת הזמן והמקום – נחשב לקניין, מאחר והוא מעשה חשוב הפועל

והנה גם בקניין אשה מצינו בגמ' שתלוי הדבר בגמירות וסמיכות דעת.⁶
אך לפי"ז צ"ע: א. מדוע מקשה הגמ' על כל קניין המובא במשנה שמועיל באשה – מנלן? כלומר, שחייבים למקור בתורה, לכאורה שיהיה לפי מה שמתאים 'טכנית' וכמו בכל קנייני ממון?⁷ ב. מדוע שלא תהיה הוספה בקנייני אשה לפי מנהג הזמן והמקום הפועל גמירות דעת?

והביאור בזה, שמאחר וכל קניין אשה הוא מיוחד ממש מגזירת הכתוב, שקונה קשר חיי האישות (שהרי אינו קניין ממון, ואף אינו קונה גופה), ובנוסף, לא רק שקונה זכות רוחנית,⁸ אלא גם שיוצר על ידי הקניין שינוי מהותי בגוף הדבר הנקנה, שנעשית חפצא של איסור, מה שלא קיים בקניין ממון כלל, אלא הוא חידוש תורה בקניין אשה דוקא. ולכן, רק מה שקבעה תורה קונה ומייצר קשר זה.

נמצא, שישנו שינוי נוסף בין קניין ממון לקניין אשה: שבשאר קנייני ממון צריך קניין לגמירות דעת מסברא (כי אי אפשר לקנות דבר ללא דעת מקנה).⁹

גמירות דעת (וכגון כיום לחיצת ידיים והרמת כוסית באמירת 'מזל וברכה' – בזה נגמר העסקא). ויש לזה תוקף מהתורה כמבואר בשו"ת הרדב"ז (חלק א סימן תקג): "וכן כל קנין סודר משמע לי דמדרבנן הוא ומתורת חליפין הוא מדברי קבלה ילפינן לה... אלא גדר הדבר הוא כי כל הדברים אשר תקנו רבנן דלהוי קנין אית להו דינא דאורייתא דעל סמך זה נושאים ונותנים בני העולם ולא גרע מהמנהג דאמר רשב"ג מנהג מבטל הלכה וקי"ל כוותיה".

6. ראה להלן בגמ' (ז, ב): "רב יוסף אמר: צריכי שומא, כיון דאיתתא לא בקיאה בשומא לא סמכה דעתה". ובב"ב (מח, ב): "ואמר אמימר: תליוה וקדיש - קדושו קדושין. וברשב"א שם: "דטעמא דאשה משום דניחא לה דתיפוק עלה שמא דאישות וכדריש לקיש דאמר (כתובות עה א) טב למיתב טן דו ולא למיתב ארמלו, ואגב אונסה והנאה זו גמרה ומקניא נפשה".

7. ראה לקמן הערה 9.

8. שזה אפ"ל שישנו אף בקנייני ממון, וכמו "זכויות יוצרים" לחלק מן הדעות עכ"פ.

9. להעיר מב"מ (מז, א), שדבר תורה מעות קונות מטלטלין, ומשיכה הוא רק מתקנת חכמים (רש"י שם ד"ה אי אמרת). ויש מ"ד שמשיכה קונה מהתורה מהפסוק "או קנה" דבר הנקנה מיד ליד. וכן לרוב קניינים ישנו פסוק על עצם הקניין שמועיל.

אך מ"מ זהו רק על עצם הקניין, אך אין צריך לכל חפצא לימוד מיוחד דיועיל בו, אלא הקשר והשייכות לכל חפצא הוא לפי מה שמועיל בו טכנית. וראה למשל בדף כה, ב. ברש"י ד"ה "נקנית". ובד"ה במה". משא"כ בקידושין לא שייך שיתקנו וישייכו רבנן קניין שיועיל באשה, באם אינו מפורש בתורה באופן פרטי שיועיל בקידושי אשה או בגירושי אשה, כי אין רבנן יכולים לייצר איסור אשת איש, או להפקיעו מצד עצמו, ללא קניין המפורש בתורה. ורק בקנייני ממון יכולים. (ומה עוד שאפשרי שיהיה תוקף לקניין מיוחד ממנהג הסוחרים וכמבואר לעיל).

משא"כ בקידושין זוהי גה"כ שצריך גמירות דעת האשה¹⁰, וכמו"כ זהו גה"כ איזה קניין מועיל, וללא לימוד אין שום קניין מועיל, כי עצם הקניין הוא חידוש.

*

ויש לעיין בקניין כסף האם גדרו 'תשלום שווי', או 'עצם המעשה'¹¹.

מצינו ב' אופנים כיצד מוגדר קניין כסף: ובהקדים; לדברי הכל כאשר נותן אדם כסף כתשלום שווי הקרקע ("שיווי המקח"), נקנה הקרקע ואין יכולים לחזור. שזה פשטות קניין כסף המוזכר בתורה בשדה עפרון, וכן הוא רוב קנייני ממון במשא ומתן¹², שקונה את הדבר על ידי שמשלם את שוויות הדבר כולו (או מקצתו במקדמה, והשאר זוקף עליו במלווה, ויפרע לאחר מכן¹³).

המחלוקת היא, האם ניתן לעשות קניין כסף לא כתשלום שווי, אלא באמצעות נתינת חפץ שעל ידו נפעל הקניין ("דרך נתינה"). כלומר, עשיית מעשה טכני הפועל את גמירות הדעת (וכמו שפועלים קנייני סודר, חזקה, משיכה, הגבהה, במה שהן מועילים, שעושים קניין ללא קשר לפירעון המקח. כמבואר בתוס' ריש ב, ב). ועל דרך זה כאן, בזה שלוקח "כסף" המסמל דבר חשוב בעולם, ונותנו לקונה על מנת לפעול את המכירה, הרי בזה ניתן לומר שנפעל 'גמירות דעת'¹⁴.

ולכן מובן קושיית הראשונים כיצד במקרים מסוימים הפקיעו רבנן קידושין, והתירו אשת איש לעלמא? ותירצו "כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש - להיות קדושין חלין כדת משה וישראל שהנהיגו חכמי ישראל והרי הם אמרו שיפקיעו כל קדושין שבישראל על ידי גט כזה... ואמרו ליהויה מעות למפרע מתנה וממילא פקעו שהרי כשקידש ע"מ כן קידש" (גיטין לג, א. ופרש"י), אך ללא זה אין זה ביכולתם מצד עצמם.

[ומה שישנם מוספים את קניין חופה (ראה ה, א), זהו מק"ו שהוא ממידות שהתורה נדרשת בהם, וכמו ג"ש קיחה קיחה. וכמו"כ חליפין מה שהיה הו"א שיועיל הוא מצד שנכלל בקניין כסף (לתוס'), או בג"ש קיחה קיחה (לרש"י)].

10. כמובא בדף ב, ב. שישנו הו"א שיועיל קידושין בע"כ, וכמבואר בשיעורים הקודמים.

11. בשיעור הבא יתבאר לצד מסויים אופן נוסף בגדר קניין כסף קידושין, ע"פ מקור קניין כסף בתורה.

12. כמבואר בגמ' להלן - "כסף...קניינו מרובה".

13. ולהעיר, שבאם נתן חלק מתשלום השווי, על מנת לפרוע לאחר מכן הכל, ובפועל לא פרע לבסוף את כל שוויות הדבר, אין לומר שמתבטל הקניין למפרע, כי יש לומר שהקניין נעשה בעצם נתינת הכסף בתור פירעון שווי המקח, והשאר נזקף עליו בחוב - כבעל חוב, ואף אם בסוף לא פרע, מ"מ המקח כבר נקנה, רק שיש עליו חוב (כמילוה).

14. ראה שולחן ערוך חושן משפט הלכות מקח וממכר (סימן קצ סעיף ב): "בכסף כיצד, מכר לו בית או שדה ונתן לו כסף שוה פרוטה, קנה, ואין אחד מהם יכול לחזור בו".

ונפק"מ: בזה עצמו, באם נתן מטבע שווה פרוטה לא כתחילת (וחלק) מפירעון התשלום¹⁵, אלא רק על מנת לעשות ולפעול באמצעות קניין (ולא נתן מאומה מתשלום שוויות הדבר), ולאחמ"כ חזר בו. שלמ"ד שקניין כסף חל רק באמצעות תשלום שווי הדבר, כל אחד מהן יכול לחזור בו, ולמ"ד שהוא חל גם ב"דרך נתנה", אין יכול לחזור בו. וכמו"כ יהיה נפק"מ אם יועיל קניין כסף ב"מתנה", שהרי בזה לא שייך פירעון תשלום השווי.

[בנוסף, בתוס' מבואר¹⁶, שצריך לימוד מיוחד ללמד ששוה כסף הרי הוא ככסף. ולפי"ז באם לא היה לימוד מיוחד, ישנם ב' צדדים מה החיסרון בשו"כ שאינו ככסף; שאם קניין כסף עניינו רק תשלום שווי, החיסרון בשווה כסף (שגם הוא לכאורה שווי) הוא מסברא - שמאחר וטירחתו מרובה בכדי להפכו לכסף ממש, על כן אינו ככסף. אולם אם כסף פועל קניין גם בדרך נתינתו כמעשה חשוב (וא"כ יועיל לעשות קניין כסף בשו"כ שיש בו שווה פרוטה), יש לומר שהחיסרון בו

ובסמ"ע שם: "ונתן לו כסף שוה פרוטה. דפחות מפרוטה אין חשיבות לקנות בו. ואירי דוקא בשנתן לו השוה פרוטה על דמי הפרעון והשאר זקף עליו במלוה, .. או כשכל שיווי המקח אינו אלא פרוטה. אבל אין לומר דלא איירי כאן בכסף שנתן בשביל שיווי המקח, אלא שנתן לו פרוטה שבפרוטה זו נשתעבדו זה לזה, זה לקנות וזה למכור, ושאינו אחד יכול לחזור בו, דומיא דקנין שטר וחזקה וקנין סודר, דזה אינו, דהא קנין כסף נלמד משדה עפרון, וכסף הנזכר בשדה עפרון היה דמי שיווי השדה". ובט"ז שם: "שוה פרוטה. מה שכתב סמ"ע דכל שלא נתן בתורת שיווי מקח אינו קונה, לא הבנתי דבריו.. הא גם גבי קנין דאשה בכסף נלמד מעפרון כמו דאיתא ריש קדושין, וזה פשוט דבאשה קונה אותה דרך נתינה לחוד ולא בתורת שיווי מה שהיא שוה".

ומפשט דברי הט"ז משמע שסובר, שגם בקניין כסף בממון שייך לפעול קניין בעצם נתינת המטבע - ללא שהוא חלק מפירעון תשלום השווי, ורק שהביא כראיה והוכחה לדבריו מקניין קידושי אשה, ועצ"ע.

15. וניתן לדעת זאת ע"פ מה שמפרש בדיבורו על שם מה נתן הכסף. ראה רש"י קידושין (כח, א. ד"ה כל הנעשה): "כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפיו, היכא דנתנו בתורת חליפין ולא בתורת דמים, אלא כעין שקונין בסודר כעין שלף איש נעלו". ובדף ג, ב. "לא מקניא נפשה - דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה, אי יהיב לה בלשון חליפין עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין".

16. בשונה מדעת הראשונים שבקידושין שו"כ ככסף מסברא (ללא ריבוי). ראה חידושי הריטב"א (ב, א): "והנכון דהכא פשיטא מילתא דכיון דגלי רחמנא דאשה נקנית בכסף דומיא דקנין שדה הוא הדין לשוה כסף... אבל בקנין אשה ושדה פשיטא מילתא דכסף ושוה כסף שוין הם, וזה דעת אדונינו הרמב"ן ז"ל והוא הנכון".

הוא בעצמיותו, שאינו "כסף ממש", שרק בו חידשה תורה שיכול לפעול קניין¹⁷.
והנה בכל צד ישנו מה שצריך להבין:

לצד שקניין כסף חל רק כאשר הוא בא כ"תשלום שווי" – הלימוד ממקור התורה לכסף ('שדה עפרון') מובן, שכאמור היה זה תשלום שווי, (וכן מסתדר יותר עם פשט הגמרא שכסף "קניינו מרובה", שכן הוא רוב קנייני העולם). אך צ"ע מהו גדר "שוויות" בקידושי אשה (הנלמדת מקניין כסף של שדה עפרון) – שבזה מקנה את עצמה, שהרי לכאורה קניית 'קשר האישות' אין לו שווי מדוד ומוגדר בהערכת בני אדם, שהרי זה קניין רוחני ואישי (שאינו אפילו כהערכת עבדים ושפחות הקנויים בגופן למלאכתן)¹⁸.

מאידך, לצד שקניין כסף חל גם ב'עצם הפעולה' של נתינת כסף, מובן כיצד מועיל קניין כסף בקידושי אשה, אך צ"ע מה המקור בתורה מקניית 'שדה עפרון' שהיה תשלום שווי המקח¹⁹.

ויש לבאר האמור:

לצד הא' אפשר לומר, שעל דרך האמור בשיווי המקח בקניין ממון, שאפשר שנותן רק פרוטה ומחיל בזה את הקניין, ושאר השווי זוקף עליו המלווה ופורעו לאחר מכן, כמו"כ באשה, נתינת הפרוטה בעת קניין הקידושין זהו רק תחילת פירעון שוויותה. כלומר, הפרוטה רק מייצר את תחילת השיעבוד בקניין, אך כביכול זהו רק כעין "מקדמה", ופירעון שווי החיוב כולו הוא בשאר חיובי האיש החלים בנישואין²⁰ (שהוא גמר הקניין), ופירעון התשלום בפועל, הוא במשך כל משך חיותה עמו, ואף לאחר מכן. וכן הוא בסברא, שאשה מקשרת עצמה על דעת כל חיובים וזכויות אלו לכל חייה ובכל מעמד ומצב, הן של גירושין והן באלמנות, לה ולבניה. ולהעיר שכשם שאשה אינה נמדדת בשווי מסויים, כמו"כ החיובים אינם נמדדים בכסף ושווי מסויים, אלא לפי כבודה ולפי כמות הכסף שיש לו, וכמו"כ ישנם דברים שיכולים לחול ושלא לחול (כמו 'פדיונה' ו'לרפאותה'²¹),

17. אמנם גם ללא לימוד מיוחד יכול לפעול קניין בשו"כ מתורת חליפין (בקנייני ממון), כאשר יפרש כן בדיבורו. ראה לעיל הערה 10.

18. קושיית הט"ז על הסמ"ע שם.

19. קושיית הסמ"ע.

20. ראה רמב"ם אישות ריש פי"ב.

21. ראה בכל זה רמב"ם אישות פי"ב.

וכמו"כ חלק מחובות אלו הם רוחניים ולא נמדדים בכסף, כמו "עונה"²².
ולצד הב' יש לבאר: על פי מש"כ התוס'²³, שאין הקיחה שבקידושי אשה ושדה
עפרון שווה, ומ"מ אינו חושש אלא שמוצא לשון קיחה.

כלומר, ישנו 'עצם הקניין', שבנתינת כסף קונה. וישנם הפרטים (הגילוי
וההתפשטות) של קניין כסף, שזה יכול להיות באמצעות תשלום שווי, או נתינתו
כמעשה חשוב. ולכן אין בעיה במקור הקניין, כי משם לומדים רק את עצם וגוף
הדין שקניין כסף מועיל בעצמיותו, רק שבכל מקום הוא מועיל לפי עניינו;
היכן ששייך שווי, הקניין נפעל באמצעותו, והיכן שלא שייך (וכמו בקניית קשר
האישות) – הקניין נפעל באמצעות נתינת כסף כפעולה חשובה היוצרת קניין.
וזהו ג"כ הפירוש 'קניינו מרובה', שהכוונה היא על כללות קניין כסף העצמי
(הכולל את כל אופניו ופרטיו). אך אה"נ בחילוקי פרטיו – משתנה הדבר בין
מקום ששייך שווי, למקום שלא שייך²⁴.

והמקור לחדש סוג קניין כסף זה, הוא מהג"ש עצמה, שמאחר ולמדו ג"ש "קיחה
קיחה משדה עפרון" (שהוא הל"מ מפי הגבורה), הרי שמלימוד ממון לאשה, יצא
גדר חדש בקניין כסף, שאינו גדר תשלום שוויות (כי באשה אינו שייך שוויות),
רק פועל דרך מעשה נתינה.

וכאמור, מה שנלמד מהג"ש מקניין כסף ממון, הוא רק עצם העניין, שכסף קונה
באשה. אך באיזה אופן פועל ויוצר את השיעבוד, שונה הוא, שבממון ששייך
שוויות, הוא בתשלום פירעון, ובאשה שאין שייך שוויות הוא במעשה נתינה.
וא"כ בנתינתו המטבע לאשה על דעת (בתורת) שאי"ז תשלום (כי אין שייך
שוויות), ואי"ז חליפין (כי אין מועיל באשה, ואין מועיל כלל במטבע²⁵), הרי הוא

22. ולהעיר מחידושי הרשב"א (ב"ב מח, ב) בסוגיא דתלויה וקדיש קידושיו קידושין, שמקשה: "אלא
מסתברא לי דטעמא דאשה משום דניחא לה דתיפוק עלה שמא דאישות וכדריש לקיש דאמר (כתובות
ע"ה א') טב למיתב טן דו ולא למיתב ארמלו, ואגב אונסה והנאה זו גמרה ומקניא נפשה דאנן סהדי
דבכל בעל ניחא לה" (ובסוף דבריו שם, ש"ניחות הנאה דגופא, נחשב כדמי גופא").

23. ב, א. ד"ה וכתוב התם.

24. כן משמע בט"ז.

25. ב"מ ריש הזהב. ומש"כ הט"ז שזהו כמו "קניין חליפין", אין כוונתו שיועיל מטעם חליפין, אלא
שצורת ואופן יצירת השיעבוד הוא במעשה נתינה (ולא בתשלום השווי) - פעין שנפעל בקניין חליפין,
רק שכאן מדובר בקניין כסף הפועל זאת.
[ולפי"ז לכאורה לא לא קיים בו "המנהג" להחזיר החפץ בו נעשה החליפין (כמבואר בנדריים מח, ב.

מייצר השיעבוד בתורת קניין כסף בדרך מעשה נתינה²⁶.

*

פרט נוסף יש לבאר, מהו גדר "כסף" ע"פ תורה; "חומר" (מתכת), או "כמות" (מטבע):

כאשר התורה אומרת שכסף מועיל, למה כוונתה; האם הכוונה ל'עצם החומר' כפי שהוא מצד עצמו (איכות, חפצא), או הכוונה ל'מטבע' הנקבע ע"פ העולם במטבע וסכום (כמות, גברא).

ומסתעף מכך - מהו החיסרון בפחות משו"פ בקניין כסף שאין פועל קניין - אף בקנייני ממונ²⁷. שיש לומר בב' אופנים ע"פ האמור:

א. גם פחות משו"פ הוא בגדר כסף ע"פ תורה, כי התורה לא הגבילה את שווי הכסף, אלא כל חומר (איכות, חפצא) של כסף הוא בגדר כסף. ומ"מ אי"ז חשוב מצד האדם (גברא), ולא גמר ומקני. ונמצא, שזהו חיסרון טכני בחוסר חשיבות המעשה מצד האדם. ובסגנון אחר: יש כאן חפצא של כסף, רק שאין הוא פועל גמירות דעת בגברא אא"כ יש בו שו"פ.

ב. כאשר התורה דיברה על כסף, היא דיברה מלכתחילה למה שבני אדם מתייחסים ככסף, (ע"ד "דיברה תורה כלשון בני אדם"), וכיון שאצל בני אדם בעולם נקבע שפחות משו"פ אינו ממונ (והראיה שאין לזה מטבע (כמות), וכמו כן סתם אדם מוחלו וא"א לתובעו על כך²⁸), א"כ אי"ז בגדר כסף מהתורה, וממילא

ובתוס' שם), מאחר ואי"ז מוגדר כחליפין ממש, רק כעין פעולת חליפין, והוא עצמו מגדר קניין כסף. ואפשר שמעכב הכסף לעצמו. אמנם י"ל שמ"מ עניינו ג"כ "קני על מנת להקנות" בלבד (וצריך להחזירו לאחר מכן), רק שהוא מגדר קניין כסף].

26. ומתבטא בכך שיש לו גדרי דינים של קניין כסף, בזה שצריך פרוטה דוקא, (בשונה מחליפין שמועיל גם פחות משו"פ).

ולהדגיש, שלפי"ז גם באם יתן סודר ששו"פ בתורת קניין כסף - יועיל בקידושין, כי אי"ז בתורת חליפין, וזה תלוי בדיבורו (ראה לעיל הערה 10 מדברי רש"י), וכן בתשובות רדב"ז ז, לח. כי חליפין גדרו החלפת דבר בדבר (חפץ באשה. וכסף עניינו חלות קניין קידושין.

[ויש לעיין האם לפי שיטה זו (הט"ז) שישנו קניין כסף בדרך נתינה באשה, יועיל לעשות כן גם בקנייני ממונ באם מפרש כן. או שיש לחלק, שמאחר ובקנייני ממונ שייך שווי, חייב להעשות הקניין כסף בדרך תשלום השווי. ורק באשה שלא שייך שווי מועיל בדרך נתינה? (וכן משמע קצת מדקדוק דבריו).

27. ראה שולחן ערוך חו"מ ריש סימן קצ.

28. סנהדרין נז, א. (וראה הנסמן במנ"ח מצוה קל, אות ד').

אינו פועל קניין באופן מהותי²⁹.

ומדקדוק ומשמעות דברי רש"י ותוס' (בדף ב' וג'), אפ"ל שנחלקו בדבר: שיטת תוס'³⁰: מכך שתוס' נוקט שגזירת הכתוב שצ"ל "כסף" כמו בשדה עפרון³¹, משמע שלמד שכסף תורה זה 'מטבע' דוקא (כמות) הנקבע ע"פ העולם, ופחות משו"פ אינו בגדר כסף. כלומר, כאשר התורה דיברה על 'כסף', היא דיברה על מה שבני אדם מחשיבים ל'כסף', ולכן גדר 'כסף' הוא דוקא בשו"פ, מאחר ובפחות משו"פ לא נחשב בעיני בני אדם, (והראיה שאין מטבע כזה).

[וראה גם בתוס' ד"ה בפרוטה, שצריך התנא לפרש "איזה כסף" (כמות). ולא מזה כסף – איכות]. כי ברור שכוונת התורה לממון העולם (מטבע), רק השאלה איזה כמות. (והמשך התוס' ע"פ זה הוא, שזה עדיין דוקא "מטבע", כסף, ומניין ששו"כ ג"כ – שאי"ז כסף ע"פ תורה? ומבאר שישנו לימוד מיוחד לרבות שו"כ).

ולפי"ז אפילו פשטה ידה אינה מקודשת. וכמו"כ לפי"ז יתפרש שיטת ב"ש, שאחרי שישנו גדר ממון ע"פ תורה, אזי היא (האשה) מקפדת על דינר. כלומר, לאחר שישנו גדר כסף, אפשר בכלל לדבר על קפידותה לגמירות דעת].

שיטת רש"י: מכך שלרש"י לא מפריע המקור בתורה לשלילת פחות משו"פ, משמע שכסף האמור בתורה הוא עצם החומר כסף (איכות)³², ולפי"ז גם פחות משו"פ מועיל מהתורה, אמנם האשה אינה גומרת דעתה בפחות משו"פ. כלומר, אמנם פחות משו"פ זה "כסף" ע"פ תורה³³, אך אין לזה חשיבות וחסר בגדר

29. יש לעיין אם יש נפק"מ מעשית. כי בפשטות אין נפק"מ, שהרי לשניהם אין פחות משו"פ מועיל, השאלה האם החיסרון בו הוא טכני או מהותי.

30. בדף ג' שגורס "לא מקניא", עיי"ש.

31. כמבואר בגמרא (ומובא ברש"י על הפסוק) על התיבות "עובר לסוחר" – שביקש ממנו מטבעות גדולים הנקראים 'קנטרין' – המתקבלים ועוברים לסוחר – בכל מקום.

32. ולפי"ז מש"כ רש"י במשנה "בפרוטה של נחושת" שמשמע שהכוונה למטבע, אי"ז סותר כי באמת מהתורה ממון זה עצם החומר, רק מאחר וצ"ל גמירות וסמיכות דעת באשה, ובדבר שאינו קייץ חסר בזה, כמבואר בד' ז', לכן נקבע מטבע קצוץ, אך הכי נמוך – לב"ה. ולב"ש אשה מקפדת גם על הכמות, וללא כמות חשובה של דינר לפחות אינה גומרת בדעתה.

33. כמבואר מהצגת שאלת התוס' במרדכי וז"ל (רמז תעג): "וקשה לר"ת דמשמע מדתלי טעמא משום דגנאי הוא לה משמע דאם היתה רוצה להתקדש בכך שהיתה מקודשת [וא"כ במתני' אמאי תנן בפרוטה]. והיינו שיהיה כתוב במשנה לפי רש"י שמתקדשת בקניין כסף – גם בפחות משו"פ.

הקניין³⁴.

ובמילים אחרות: לאחר שהתורה חידשה שעצם וגוף קניין כסף מועיל כמו בקניין שדה, הנה למרות שכסף תורה הוא אף פחות משו"פ, אולם מ"מ הרי מהות הקניין הוא לפעול גמירות דעת. ולכן פחות מש"פ לא נקנית³⁵ (וכן לב"ש בפחות מדינר) - כי טכנית אין זה פועל גמירות דעת.

נמצא, שאין מחלוקת בין רש"י לתוס' בכך שאין פחות משו"פ פועל קניין כסף ע"פ תורה, ולפי שניהם זהו מחמת שאין זה נחשב לבני אדם. רק השאלה היא האם גדר 'כסף' ע"פ תורה מוגדר מלכתחילה לפי החשבת בני אדם ('גברא'). כי דיברה תורה לבני אדם). או שכאשר התורה מדברת על כסף, היא מדברת על עצם מהות חומר כסף מצד עצמו ('חפצא'), ללא קשר להחשבת בני אדם, רק שמ"מ אין זה פועל גמירות דעת לקניין כי אינו נחשב, אך זה לא נשלל מעצם גדר כסף תורה.

34. ראה סמ"ע חו"מ ריש סימן קצ: "ונתן לו כסף שוה פרוטה. דפחות מפרוטה אין חשיבות לקנות בו". וברש"י דף ג' הגורס (כגירסת הספרים) "לא מקניא נפשא".

35. ואף אם פשטה ידה אינה מקודשת למרות שלרש"י גם פחות משו"פ זה כסף? ראה בתוספות הרא"ש שפירש "ונראה שיש ליישב גירסת הספרים דכיון דסתם נשים לא מקנו נפשיהו בפחות משהו פרוטה, אפי' פשטה ידה וקבלה קידושין בפחות בטלה דעתה".

בירור ופישוט מושגי יסוד בתורת החסידות

הרב מנחם שי' כהן

רב קהילת חב"ד 'בית מנחם' ור"מ בישיבה

מכיון שישנם כמה וכמה המתקשים בהבנת מושגי יסוד בחסידות, ראיתי לנכון לבאר כמה מושגים בסיסיים ע"ד הפשט, ובודאי יהיה זה לתועלת הרבים, ויזרז את התגלותו של הרבי לעין כל תיכף ומיד ממש.

אדם קדמון (א"ק)

דרגת א"ק, היא דרגה נעלית ביותר, והיא למעלה גם מדרגת 'עתיק' - פנימיות הכתר.

'עתיק' הוא פנימיות הכתר של עולם האצילות, וא"ק הוא ה'כתר הכללי' שמקיף וכולל את כל סדר ההשתלשלות מריש כל דרגין ועד סוף כל דרגין (מהדרגות העליונות ביותר, הכוללות גם את 'עתיק' כנ"ל, ועד הדרגות התחתונות של עולם העשייה, ובלשון הקבלה: "רגלי העשייה").

דרגה זו נקראת גם 'רעווא דכל רעווין' = הרצון של כל הרצונות. כי דרגת א"ק, היא הרצון לכל סדר ההשתלשלות, והיא גם הרצון לכתר (רצון) דאצילות, וגם לכל הכתרים של יתר העולמות. בדומה לאדם שנתעורר בו רצון לבנות בית, שרצון כללי זה כולל בתוכו רצון לכל חדר וחדר ולכל פרט בבית.

ובלשון כ"ק אדמו"ר הרש"ב בד"ה 'והיה אמונת עתיך' תרנ"ב: "על דרך משל באדם למטה, כשעולה ברצונו ומחשבתו לבנות בנין על דרך משל, הרי במחשבה זו ישנו שם כל הפרטים, איך שיהיה הבית (כי מיד שעולה במחשבתו ענין הבית, כבר יש שם בהעלם שבאופן כזה דוקא היה רוצה כו') ואבניו ועציו ועפרו הכל יש שם במחשבה זו, אלא שהם עומדים שם בהעלם ואינו ניכר וגרגש עדיין כל פרט בפני עצמו, ומכל שכן שאין קדימה ואיחור לפרט אחד על זולתו, אלא כולם עומדים בהשוואה אחת. וזהו מחשבה כללית, שכל הדברים עומדים שם בהתכללות בהשוואה בלי שום קדימה זה לזה. . ומכל מקום, אין המשל דומה אל הנמשל. . דלמטה, ממחשבת האדם, לא יתהווה מזה מאומה. . אבל למעלה, תיכף

שעלה במחשבתו ורצונו להוות מיד נתהווה . . מכל מקום, אופן התהוותו הוא בבחינת כללות כו' כנ"ל, ואחר כך נפרטו בדרך פרט שנתגלה כל פרט מבחינת מחשבה הקדומה הנ"ל" (ועיין שם באריכות, איך כל המציאות בטלה לדרגה זו לגמרי, ונכללת בה).

אורות וכלים

במקומות רבים בתורת החסידות, ממשילים את השפע האלוקי לאור, שמלוּבש בכלי.

ידוע משל השמש וה'מגן', באמצעותו מבאר רבינו הזקן בספר התניא (שער היחוד והאמונה פרק ד), את משמעות השמות הוי' ואלקים.

משל זה, מבוסס על הפסוק בתהלים (פד, יב) "כי שמש ומגן הוי' אלקים". שם הוי' נמשל לשמש, ושם אלקים נמשל למגן השמש, שמסתיר ומצמצם את אורה. אור השמש חזק מאד, והנבראים לא יכולים לקבל אותו מבלי להיזק. לכן קיים "מגן" (כיסוי ונרתיק) שמכסה על השמש, כדי שיוכלו הבריות ליהנות מהאור.

בדומה לזה, שם הוי' משמעותו גילוי אור נעלה מאד ("שמש"), והבריאה אינה יכולה לקבלו ולהשאר במציאותה הנוכחית. קיום הבריאה כמציאות נפרדת, שאינה בטלה אל הבורא, נובע מהצמצום של שם אלקים ("מגן"), שמעלים על ה'אור' של שם הוי'.

'אור' אלוקי, כמובן אינו אור גשמי, אלא 'גילוי' אלוקי. את הגילוי הזה מתאים יותר להשוות לאור גשמי מאשר לשפע (גשמי, או אפילו רוחני כמו השפעת חכמה), כי לאור אין שום חשיבות ביחס למקורו (השמש למשל). מיעוט או ריבוי האור שיוצא מהשמש, אינו מוסיף בשמש וגם אינו מפחית ממנה. אם יכסו את השמש ב'מסכים', או אם אורה יתפשט למרחקים, לא יהיה לזה שום השפעה על השמש עצמה. זה ממחיש, עד כמה ההתגלות האלוקית (שממנה נברא העולם) אינה משפיעה חלילה על הקב"ה. אין לה שום משמעות, ביחס אליו. כמו כן, ההארה אינה דורשת פעולה מהשמש. השמש מאירה בטבעה, ואינה עושה פעולה כדי להאיר. לעומת זאת בכדי לתת שפע נדרשת פעולה מצד המשפיע, ולכן ההשפעה אינה בטלה לחלוטין למקורה.

גם הביטוי 'כלי' הוא משל. כל כלי, נועד להכיל בתוכו דבר מסוים. אפילו כלי עבודה מכילים בתוכם כוח ואנרגיה לצורך ביצוע עבודה מסוימת. 'כלי' - הוא

כח אלוקי מיוחד, שנועד להכיל וגם להסתיר את הגילוי. שורש ה'אורות' הוא משם הוי', ושורש ה'כלים' משם אלקים.

גם בכל ספירה יש אור וכלי. יש 'אור' ש'מתלבש' בכל ספירה, ויש את כלי הספירות, שהם צורה והגדרה ('חכמה', 'בינה', וכדומה). ה'אור' שבספירות, היא החיות האלוקית שמתלבשת בכל ספירה בהתאם לצורתה ועניינה. למשל, על ידי התלבשות אור אין סוף ב"ה במידת החסד, הקב"ה משפיע חסד לנבראים. וכן בכל שאר הספירות.

דוגמא גשמית: כשאדם נותן צדקה, ברור שהפעולה לא נעשית על ידי היד גרידא, אלא על ידי הנפש המניעה את היד. הנפש רוצה לתת צדקה, וכיוון שהנפש רוחנית, ואינה 'שייכת' להתעסקות עם מטבע גשמי, לכן היא פועלת באמצעות היד. היד, היא ה'כלי' שבו 'מלובש' אור הנפש.

דוגמא נוספת מכח השכל והלימוד: המוח הגשמי מצד עצמו, הוא חתיכת בשר, שאין לה שום שייכות להשכלה רוחנית. הנפש חושבת ומשכילה ('אור'), ואילו חומר המוח הגשמי, הוא רק 'כלי', שדרכו פועל כח השכל. כח השכל של הנפש הוא רוחני, ולכן אין לו אפשרות לפעול בעולם הזה הגשמי, בלי שיתלבש תחילה באבר גשמי (המוח - ה'כלי'), שיגביל את כח השכל, כך שיוכל 'לרדת' לדברים גשמיים.

כך גם למעלה. השפעת החסד (למשל), מגיעה מהבורא עצמו, אך כדי ש'אור' נעלה ורוחני זה יוכל להתגלות בעולם למטה, זקוקים כביכול ל'כלי', שיקרב את אור החסד הרוחני אל המקבלים. 'כלי' זה הוא ספירת החסד, שבה מלובש אור אין סוף, ודרכה הוא מתגלה למטה.

גוף האדם העליון

לכן, הספירות נקראות גם 'איברים', וכפי שנאמר ב'פתח אליהו' (הקדמת תיקוני זהר יז, א): "חסד דרועא ימינא, גבורה דרועא שמאלא" ('חסד' יד ימין, 'גבורה' יד שמאל). כאמור קודם, כשאדם רוצה לתת דבר מה לחברו (חסד), הוא נותן לו זאת ביד. גם כשהקב"ה משפיע לעולם, הוא עושה זאת באמצעות ספירת החסד, שנמשלה ליד ימין. במשל, לא היד משפיעה מעצמה, אלא נפש האדם משפיעה דרכה, כך גם בספירות, הקב"ה משפיע באמצעותן.

כל ספירה, נקראת על שם אחד האיברים שמקביל לה (כפי שנאמר ב'פתח

אליהו' שם): חכמה - מוח; בינה - לב; חסד - זרוע ימין; גבורה - זרוע שמאל; תפארת - גוף (בטן); נצח והוד - רגל ימין ורגל שמאל; יסוד - אבר הברית, מלכות - פה (דיבור), ועד לכתר שהוא 'קרקפתא' (גולגולת הראש). יחד הם כביכול גוף מושלם, 'גוף' אדם העליון. ל'גוף' זה יש 'נשמה' - ה'אור' שבא מהקב"ה, שמתלבש ופועל באמצעות הספירות, כנ"ל.

צמצום והגדרה

רק על ידי 'כלי' הספירות, נוצרה ההגדרה ל'אור' שבתוכו. ההשפעה האלוקית היא אין סופית, וללא הכלי לא היה ניתן להגדיר אותה בשם חכמה, חסד, או כל שם אחר שיהגדיר וימצה את מהותה. רק כשהשפע האין סופי הצטמצם והתלבש בכלי (של ספירת החכמה או ספירת החסד, או כל ספירה אחרת), הוא קיבל הגדרה ברורה.

משל לזה, ניתן להביא ממים, שבתוך כלי זכוכית בגוון ירוק (למשל). כשמסתכלים על המים מבחוץ, הם נראים ירוקים, אך מצד עצמם אין להם צבע, ורק הכלי 'נותן' להם מראה ירוק. כך גם למעלה - האור האלוקי (ה'מים') הוא 'פשוט' ונעלה מכל הגדרה שהיא, ורק ה'כלי' יוצר אצלו הגדרה חיצונית מסוימת (יש שיטה שגם ה'אורות מצויירים' - כלומר: גם לאור יש 'ציוור והגדרה', אך מה שנכתב כאן הוא לפי ההכרעה "ברוב הדרושים" - ראה ד"ה 'אדם כי יקריב' תרס"ו).

לסיכום: ה'אור' שבא מהבורא, הוא 'פשוט בתכלית הפשיטות'. 'אור' זה מתלבש ב'כלים', שנועדו לצמצם אותו, להגדירו, ולאפשר לו לרדת אל הנבראים.

אצילות בריאה יצירה עשייה

ארבעת העולמות הללו, מוזכרים כמעט בכל מאמר חסידות. ומכונים גם 'סדר ההשתלשלות'. העולם הזה, נקרא עולם העשייה הגשמי. אך למעשה יש ארבעה עולמות, שבהם מצויים גם המלאכים, והספירות העליונות. כאן יבואר בקצרה עניינם של ארבעת העולמות הללו.

אצילות

העולם העליון ביותר, הוא עולם האצילות. בעולם זה מצויות עשר הספירות הקדושות.

השם 'אצילות', הוא מלשון האצלה והפרשה (כמו "ואצלתני מן הרוח אשר עליך ושמתני עליהם" (במדבר יא, יז) - ה' האציל והפריש את רוח החכמה מרוחו של משה לשבעים הזקנים). 'אצילות' הוא גם מלשון אצלו (סמוך אליו).

שני הפירושים, מנוגדים לכאורה זה לזה. הפירוש הראשון מתאר את ריחוק עולם האצילות מהבורא, ואת היותו מופרש ומובדל. הפירוש השני, מתאר דווקא את קירבתו וסמיכותו לבורא. אך שניהם מתאימים לעולם האצילות. מצד אחד, הוא 'סמוך' כביכול אל הבורא, נוכחות הבורא מורגשת בו, ואין שום מציאות אחרת מלבדו. הספירות והנשמות שבעולם האצילות, הן אלוקות ממש, ולכן הן אינן נקראות 'נבראים', אלא 'נאצלים'.

מצד שני, עולם האצילות הוא מופרש ומובדל מה', כי רק בעולם זה ה' האציל מעצמו כביכול כוחות אלוקיים, כדי להשפיע ולהנהיג את העולם (כנאמר ב'פתח אליהו' (הקדמת התיקוני זהר יז, א): "אנת הוא דאפיקת עשר תקונין, וקרינן לון עשר ספירן, לאנהגא בהון עלמין"). למעלה מעולם זה, אורו של ה' אינו מוגבל בכלל, ואפילו לא ניתן להגדירו כ'חסד' או 'גבורה'. רק בעולם האצילות, נאצלו חכמתו ומידותיו של הבורא, הלא הם עשר הספירות הקדושות.

עולם זה, רמוז באות י' של שם הוי', כנגד ספירת ה'חכמה' שענינה ביטול מוחלט לה' (תניא פרק לה בהגה"ה).

בריאה יצירה עשייה

העולמות בריאה יצירה עשייה הם עולמות הנבראים:

בעולם הבריאה (כשמו), נבראה עצם מציאותם של הנבראים. בשלב זה, אין עדיין מציאות ממשית של נבראים. זה רק שהם יצאו מכלל 'אין' אך לכלל 'יש' עדיין לא באו. וראה בהמשך הדברים.

בעולם הבריאה, מצויים המלאכים הנקראים 'שרפים', שאהבתם לקב"ה מבוססת על שכל והשגה, וכן נשמות הצדיקים הגדולים שעובדים את ה' מתוך הבנה והשגה (אהבה ויראה שכליים). כי בעולם זה מאירים (משפיעים) ה'מוחין' האלוקיים, ובעיקר ספירת הבינה דאצילות. עולם זה הוא כנגד אות ה' ראשונה של שם הוי', שמקבילה לספירת ה'בינה'.

בעולם היצירה (כשמו), מתחילה כבר להצטייר צורת הנבראים. מציאותם עדיין אינה מוגמרת, אך היא כבר מתחילה לקבל צורה ברורה, ואינה 'חומר

פשוט', כמו שהיה בעולם הבריאה.

בעולם היצירה מאירות שש המידות האלוניות, ושם מצויות 'חיות הקודש' שהם המלאכים ה'רגילים', ונשמות הצדיקים הרגילים, שעבודת ה' שלהם מבוססת על רגש טבעי (אהבה ויראה טבעיים). לכן, עולם זה הוא כנגד אות ו' של שם הוי', שמקביל לששת ה'מידות'.

העולם הרביעי והאחרון (מהעולמות הרוחניים) הוא עולם העשייה, שבו נגמרת צורת הנבראים בציור פרטי ומושלם (וזהו לשון עשייה - מלשון תיקון, כמו (דברים כא, יב) "ועשתה את ציפריה").

בעולם העשייה הרוחני מצויים ה'אופנים' שהם המלאכים ה'נמוכים' ביותר, ובעולם העשייה הגשמי, נמצאים הנבראים שבעולם הזה.

בעולם העשייה מאירה ספירת המלכות. לכן עולם זה הוא כנגד אות ה' אחרונה של שם הוי', שמקבילה לספירת המלכות.

התהוות ה'יש'

אדמו"ר הריי"צ כותב (ספר המאמרים תרפ"ח עמ' קסז): "בכל יש כשמתהווה מן האין, הרי אינו נעשה יש ממש בתחילת התהוותו, אלא תחילת התהוותו של היש מן האין ואפס המוחלט הוא בבחינת חומר פשוט עדיין . . שנתהווה דבר שהוא בבחינת אפשרי המציאות, אבל אינו מציאות דבר מה (בריאה), ואחר כך הוא שנצטייר החומר באיזה ציור, אבל הוא בבחינת ציור כללי עדיין (יצירה), ואחר כך נעשה בחינת מציאות פרטי להיות בבחינת יש ממש מוגבל במה שהוא (עשייה)".

דוגמא להמחשת ההבדל בין ג' העולמות בריאה יצירה עשייה, הוא תהליך יצירת הוולד (ובעצם, כל תהליך של התהוות דבר חדש).

ביצירת הולד, יש שלב ראשוני והתחלתי, בו הדבר יצא מכלל 'אין', אך לכלל 'יש' עדיין לא בא. כמו טיפת האב, שהיא אמנם מציאות מסויימת, אך עדיין אין בה מציאות ולד. זהו שלב ה'בריאה' - בו נוצרה רק המציאות הראשונית והתחלתית, ועדיין אי אפשר כלל לדבר על 'עולמות'.

בשלב השני, הטיפה מתפתחת בבטן האם, במשך ט' ירחי הלידה. אז הולד מקבל צורה, אך עדיין אין לו מציאות עצמאית (ונקרא "ירך אמו" גיטין כג, ב). זהו שלב ה'יצירה' - כי יש כבר מציאות של ('חומר' ו) 'צורה'.

לאחר מכן מגיע השלב הסופי - הלידה. העובר נעשה מציאות ויישות עצמאית. בשלב זה, הנבראים חשים את מציאותם, ולאדם יש אפילו בחירה חופשית, ויכולת לבחור חלילה ברע. זהו עולם העשייה.

טוב ורע

נאמר בעץ חיים (שער מב פרק ד), שעולם האצילות 'כולו טוב' (ועליו נאמר (תהלים ה, ה) "לא יגורך רע"); עולם הבריאה - 'רובו טוב ומיעוטו רע', והיינו, שנכנסה שם מעט מקליפת נוגה; בעולם היצירה 'חציו טוב וחציו רע', ובעולם העשייה הרוחני רובו רע (רוב החיות מקליפת נוגה), ובעולם העשייה הגשמי (שבו אנו נמצאים) רובו ככולו רע - כמעט כל חיותו היא מקליפת נוגה.

'רובו ככולו' אינו רוב רגיל, אלא ממש כמעט הכל. כמעט כל החיות של העולם הזה, אינה מגילוי מוחשי של הבורא, אלא מקליפת נוגה (שאינה קדושה, אך ניתן להעלותה לקדושה על ידי השתמשות בענייני העולם לעבודת ה', בניגוד לג' קליפות הטמאות שהן רע מוחלט, ולא ניתן (כמעט) להעלותן לקדושה. כמבואר בתניא פרקים ז-ח, ובכמה מקומות).

כמובן, בעולמות הרוחניים אין הכוונה ל'רע' ממש, אלא לעצם הרגשת המציאות והיישות. ה' הוא הטוב האמיתי, וההתבטלות מאפשרת להתקרב אליו ולהתאחד עמו. ככל שמציאות היש של הנבראים גדלה (כדלעיל בקטע הקודם), כך קיים יותר 'רע' באותו עולם (כפי שהוסבר כאן). בעולם האצילות אין בכלל יישות, וככל שהעולם נמוך יותר, קיימת בו יותר יישות.

התלבשות האור

עוד מובא בעץ חיים (שער מב פרקים א-ב, וראה בהרחבה בד"ה 'זה יתנו' התש"ו), שארבעת העולמות הם כנגד ארבע דרגות - אורות, כלים, לבושים והיכלות.

בעולם האצילות, מורגשות רק הספירות העליונות, בהן מאיר האור האלוקי כפי שהוא, ללא שום מציאות נפרדת [לספירות יש גם 'כלים', אך גם 'כלים' אלו 'מאוחדים' לגמרי עם האור, ואינם נפרדים ממנו. וכמאמר (הקדמת התיקוני זהר, דף ג, ב) "איהו וחיהוהי חד איהו וגרמוהי חד" וראה אגרת הקודש סימן כ בתחילתו, ש"עשר ספירות דאצילות, "חיהוהי" הם האורות, ו"גרמוהי" הן הכלים, שכולן אלוקות. מה שאין כן בבריאה יצירה עשייה"].

בעולם הבריאה, מורגשת כבר מציאות ה'כלים' (מציאות יש) שמעלימים על האור האלוקי, אך האור האלוקי עובר ומתגלה דרכם, והם 'מחוברים' אליו. כמו העין הגשמית שהיא ה'כלי' לכח הראייה שבנפש, היא קשורה ומחוברת אליו, ודרכה מתגלה כח הראייה, עד שאומרים "עין רואה" (אבות ב, א). וכך גם שאר אברי הגוף.

בעולם היצירה, האור מתגלה דרך 'לבושים'. 'לבושים' הם כבר מציאות נפרדת לגמרי מהאור האלוקי, וכמו שלבושים גשמיים הם נפרדים לגמרי מן האדם הלוּבשם (אם כי הם מותאמים למידתו). אפילו לבושי הנפש הרוחניים - מחשבה דיבור ומעשה - נבדלים לגמרי מהנפש. לכן אדם יכול להסביר רעיון שכלי שנוצר בכח החכמה והבינה שבנפשו, בכמה סגנונות דיבור (לבוש) שונים. וראה עוד להלן בערך 'לבושי הנפש'.

בעולם העשייה, האור האלוקי מתגלה דרך 'היכלות'. החיות האלוקית עוברת דרך מסך מבדיל ממש, שמכונה בתורת הסוד 'פרסא'. בשונה מלבוש רגיל, מסך זה הוא כמו מנעל, שהוא אמנם גם לבוש, אך סוג לבוש עב שמבדיל לגמרי בין הרגל לרצפה, ומונע ממנה להרגיש על מה היא דורכת. בעולם העשייה, החיות האלוקית מכוסה בלבוש שמעלים ומסתיר לגמרי. מסך מבדיל זה, נקרא כאמור גם בשם 'היכל' (בית), וכמו בית גשמי (בשונה מבגד) אפילו אינו צריך להיות מותאם למידתו של המתגורר בתוכו.

ארבעת העולמות בפסוקים ומאמרי חז"ל

ארבעת העולמות מופיעים בכמה וכמה פסוקים ומאמרי חז"ל. מהמפורסמים שבהם: "כל הנקרא בשמי ולכבודי, בראתיו, יצרתיו, אף עשיתיו" (ישעיה מג, ז. סוף מסכת אבות). "בשמי ולכבודי" רומז על עולם האצילות, "בראתיו" - בריאה, "יצרתיו" - יצירה, ו"עשיתיו" - עשייה. (וראה ליקוטי תורה אמור לד, ד. בלק סט, ג ואילך).

גם בברכות השחר אנו אומרים "אלקי נשמה שנתת בי טהורה היא, אתה בראתה, אתה יצרתה, אתה נפחתה בי". אלו הם שלבי ירידת הנשמה למטה, שבעולם האצילות היא נקראת "טהורה היא" כי שם אין רע כלל, "אתה בראתה" - בריאה, "אתה יצרתה" - יצירה, ו"אתה נפחתה" - עולם העשייה.

מקום נוסף בתפילה, בו מזכירים את ארבעת העולמות, הוא בקידוש לבנה. בו אומרים "ברוך עושך, ברוך יוצרך, ברוך בוראך, ברוך קונך", ובוה מזכירים את

ארבעת העולמות, מלמטה למעלה. תחילה "ברוך עושך" - עשייה, "ברוך יוצרך" - יצירה, "ברוך בוראך" - בריאה, ו"ברוך קונך" - אצילות [עולם האצילות נקרא בשם "קונך", כי הספירות שבעולם האצילות אינן מציאות חדשה, אלא רק התגלות מההעלם האלוקי. כמו קונה סחורה, שאינו יוצר דבר חדש, אלא רק מגלה את מה שלפני כן היה נעלם מבחינתו (הסחורה שהיתה אצל המוכר). וכמבואר בהרחבה בד"ה 'החודש' תרס"ו, עיין שם].

אתכפיא ואתהפכא

המושגים 'אתכפיא' ו'אתהפכא', מקורם בספר הזהר, והם יסודיים מאד בתורת החסידות, ובעיקר במאמרים שעוסקים בענייני עבודת ה'. ביאור המושגים בקצרה:

אתכפיא

'אתכפיא' משמעו כפייה, "כמו בראיה, עוצם עיניו מראות ברע, וכן בשמיעה וכו' וכן בדיבור ומעשה, וכן במחשבה" (לשון אדמו"ר הזקן ליקוטי תורה פקודי ג, א). זהו השלב הראשון בעבודת ה'.

עבודה זו מקבילה לעבודת ה'בינוני' (ואין הכוונה כאן ל'בינוני' במשמעות של 'מחצה זכויות ומחצה עוונות', אלא ל'בינוני' המבואר בתחילת ספר התניא), שנדרש להילחם עם ה'רע' שבו, מצליח להכניעו, ובפועל אינו עובר שום עברה, אך הרע קיים בקרבו. יש לו משיכה לענייני העולם, והוא כופה את עצמו בכל עת לבצע את רצון ה'. עבודה זו נקראת כאמור 'אתכפיא' = כפיית היצר.

אתהפכא

'אתהפכא' משמעו הפיכה, "להיות חמשת החושים ומחשבה שלו, ממש כלי לאור אין סוף ברוך הוא" (לשון אדמו"ר הזקן שם). זה השלב השני בעבודת ה'.

עבודה זו מקבילה לעבודת ה'צדיק' (כהגדרתו בתחילת ספר התניא, שם מבואר ש) לצדיק אין כלל יצר הרע, ולכן אין לו משיכה לענייני העולם ותאוותיו. עבודה זו קרויה כאמור 'אתהפכא' - כי יצרו הרע כבר 'התהפך' לגמרי.

שני סוגי מטעמים

שני סוגי עבודות אלו, רמוזים בפסוק (בראשית כז, ז) "הביאה לי ציד, ועשה לי מטעמים ואוכלה". אדמו"ר הזקן מבאר (תניא פרק כז), שבפסוק זה מבקש

הקדוש ברוך מבני ישראל, לעשות עבורו 'מטעמים' מענייני הגוף והעולם. בפסוק נאמר "מטעמים" לשון רבים - כי יש שני סוגי נחת רוח לפני הקב"ה, בדומה לשני סוגי מטעמים גשמיים. יש מאכל ערב ומתוק - זו עבודת הצדיק שכבר אין לו יצר הרע, ועבודתו היא רק להוסיף בטוב. אצלו הכל כבר 'מתוק'. לאידך, יש מאכל חריף או חמוץ, שמתובל ומתוקן היטב, וכך נעשה מעדן משיב נפש. זו עבודת ה'אתכפיא', כי ה'בינוני' נלחם עם הרע שבו בעודו בתקפו, שובר את תאוותיו, ומבצע את רצון ה'. על ידי מלחמה זו, גם מציאות הרע בעולם גורמת לתענוג, כי על ידו מתגלית מסירותו של היהודי ביתר שאת. בדומה למאכל החמוץ שטעמו רע, אך בגלל עבודת האדם (התיבול והתיקון), הוא משיב את הנפש.

מעלות האתכפיא

באופן כללי, עבודת ה'אתהפכא' נעלית הרבה יותר מעבודת ה'אתכפיא'. כי החילוק בין 'אתכפיא' ל'אתהפכא' מקביל לחילוק שבין בינוני וצדיק, שהבינוני צריך להילחם ביצרו הרע ולנצחו, ואילו הצדיק כבר הרג את יצרו לגמרי (או הפך אותו לטוב). והרי הצדיק נעלה יותר מהבינוני.

אך גם ב'אתכפיא' יש מעלות ייחודיות: ראשית, ב'אתכפיא' האדם עובד ונלחם כנגד טבעו, כדי למלא את רצון ה'. מלחמה זו כרוכה ביגיעה עצומה, והוא נדרש להשקיע כוחות עצומים כדי לנצח את יצרו. לעומת זאת כאשר יהודי מגיע לדרגת 'אתהפכא', יצרו הרע כבר 'נהרג' (או נהפך לטוב), והוא יכול 'לנוח' מהעבודה. אם כן, כרגע, הוא פחות שקוע בלהט של עשייה בעבודת ה'.

וכפי שנאמר בתניא (פרק טו) על דברי הגמרא במסכת חגיגה, הדורשת את הפסוק (מלאכי ג, יח) "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע, בין עובד אלקים לאשר לא עבדו" ש"תרוייהו צדיקי גמורי נינהו, ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד" - שהשונה ולומד את פרקו מאה פעמים, נקרא "אשר לא עבדו"; ורק השונה פרקו מאה ואחד פעמים נקרא "עובד א-להים". ומבאר רבינו הזקן, שאז היו רגילים ללמוד כל דבר מאה פעמים, ולכן, מי שלומד בהתאם למנהג המקובל, ואינו כופה ומשנה את טבעו, אינו "עובד אלקים", כי לימודו אינו דורש ממנו מאמץ מיוחד, כי כבר הורגל בצורת לימוד זו. רק כשאדם לומד יותר מהרגיל, וכופה ומשנה את טבעו, הוא זכאי לתואר "עובד אלקים".

וכך גם בעניינינו: דווקא מי שנלחם ביצרו ('אתכפיא') - נקרא "עובד אלקים".

על עבודת ה'אתכפיא' נאמר (ראה תניא פרק כז בשם הזהר): "כד אתכפיא סטרא אחרא אסתלק יקרא דקודשא בריך הוא בכולהו עלמין" (על ידי כפיית הטומאה, כבוד ה' מאיר באופן נעלה ומרומם בכל העולמות). כהסבר לכך מובא משל ממלך בשר ודם, שיש בבית גנזיו אוצרות שאצרו אבותיו ואבותיו מדורי דורות. אוצרות אלה, כמוסים וגנוזים מעין כל רואה. אך בשעת מלחמה, כאשר מתעורר צורך לנצח את האויב, משתמשים באוצרות אלו, ולעיתים אפילו 'מבזבזים' אותם (ראה באריכות בד"ה 'כימי צאתך' התשמ"ב סעיף ו, ובד"ה 'באתי לגני' התשי"א סעיף ז).

בכמה מקומות מבואר, שהמעלה ב'אתכפיא' היא ב'איכות' הביטול לה', שלמרות שהרע בתקפו, הוא מבטל את רצונו מפני רצון ה', והמעלה ב'אתהפכא' היא ב'כמות' הביטול, כי כל מהות האדם - רצונותיו, שכלו, מידותיו והנהגתו, הכל בביטול לה'.

הביטול של 'אתהפכא' מקביל גם ליחס של בן לאביו, שהבן רוצה ומשתוקק לעשות את רצון אביו. והביטול של 'אתכפיא' דומה יותר לעבודת עבד, שמקיים את רצון אדונו בקבלת עול.

אתכפיא ואתהפכא בכל דבר ודבר

בכל עניין טוב שבו האדם עוסק, קיימת תחילה התנגדות של היצר הרע. התנגדות זו חזקה מאוד בתחילתה, והאדם צריך 'לכוף' ולהכריח את עצמו להמשיך, למרות שאין לו חשק לזה - 'אתכפיא'. אך ככל שהאדם מתמיד בכפיית היצר, הקשיים הפנימיים מצטמצמים, ועד שהם נעלמים לחלוטין (היצר הרע שנלחם כנגד נושא זה, כבר 'מת' וחדל מפעילותו). בסוף, היהודי נהנה מפעולותיו ומעשיו הטובים [היצר הרע הופך לטוב, והוא עצמו רוצה לקיים את אותה מצוה (וכלשון רבינו הזקן (תניא פרק יד) "שההרגל על כל דבר שלטון, ונעשה טבע שני") - אתהפכא].

כמובן, עדיין יתכן בהחלט שלמחרת כאשר יעסוק האדם במצוה אחרת, הוא יתקל שוב בהפרעות היצר, ויאלץ שוב לכוף אותו, ואחר כך להופכו לקדושה, וחוזר חלילה.

אם כן, בכל דבר נדרשת בתחילה כפייה, ולאחריה - כיבוש היצר - אתהפכא.

גאולת מצרים והגאולה העתידה

שני סוגי עבודת ה' אלו, מקבילים לחילוק שבין גאולת מצרים לגאולה העתידה. גאולת מצרים היתה בדרך 'בריחה' - "כי ברח העם", כי "הרע שבנפשות ישראל עדיין היה בתקפו בחלל השמאלי". גאולת מצרים התאפשרה רק באמצעות בריחה, כאדם הבורח מאש. אך בגאולה העתידה, לא תהיה מציאות של רע כלל, וכדכתיב (זכריה יג, ב - בנוגע לגאולה העתידה) "זאת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", "ולכן לעתיד כשיעביר ה' רוח הטומאה מן הארץ, כתיב (ישעיה נב, יב) "ובמוסה (בריחה) לא תלכון, כי הולך לפניכם ה'" (תניא פרק לא שם).

[בפרטיות יותר, גם ב'אתכפיא' וגם ב'אתהפכא' יש כמה דרגות, כשם שיש כמה מדריגות ב'בינוני' וב'צדיק'. ראה בד"ה 'כימי צאתך' התשמ"ב הנ"ל סעיף ה].

אתכפיא - גם בענייני הרשות

בתורת החסידות, הדגש ב'אתכפיא' הוא, לא רק שלא לעבור על דבר איסור ח"ו, אלא גם שלא למלאות תאוותו אפילו בדברים המותרים.

ובלשון אדמו"ר הרי"צ נ"ע (ד"ה 'כי עמך הסליחה' תש"ט סעיף ח): "כל אדם, בתחילת עבודתו צריך לנסר ולגרוע מתאוות נפשו הטבעית שזהו ענין "שכחי עמך ובית אביך" (תהלים מה, יא), היינו היציאה מהרגילות הקודמת, שזהו התחלת העבודה, להסיר חומרות וגסות הרע.

אשר כן היה הדבר בחסידים הקודמים, שבקרבתם אל הוי' להתעסק בעבודה, הנה ראשית העבודה היתה, שעשו הסכם בנפשם, שכל דבר המותר, אך שיש לו איזה רצון וחמדת הלב לזה, לא יעשה זאת כו', ועל ידי זה נעשה שבירת התאוה". וממשיך שם, שלבסוף, זוכים גם להגיע לדרגת 'אתהפכא' ולעבודה תמה ומושלמת:

"והצליחו בזה הרבה, מה ש"שבירתן זהו תקנתן" (על פי כלים ב, א) כו', דעל ידי השבירה הלזו עשו יסוד ושרש להתיקון הבא, שתהיה עבודה תמה בכל עניניהם".

דירה בתחתונים

חז"ל אומרים במדרש (תנחומא נשא טז), ש"נתאוה הקב"ה להיות לו דירה

בתחתונים".

דברי המדרש הללו, הם אחד היסודות להבנת מטרת בריאת העולם על פי תורת החסידות. וראה בזה באריכות בתניא פרק לו, ובכל דרושי החסידות.

תיקונו של העולם, והפיכתו ל'דירה' מתאימה לקב"ה, היא העבודה הקדושה שהוטלה על נשמות עם ישראל, זו תכלית בריאת העולם הזה, ותכלית כל העולמות. לשם כך ניתנו הכוחות האלוקיים הנעלים ביותר, ואף ניתנו במידה גדושה יותר וביתר שאת, כשתושלם העבודה.

גם המלאכים עושים את רצון ה' במסירות, ומתוך קדושה נעלית ומושלמת, אך הם אינם נדרשים להתמודד מול הרע והקליפה. רק 'חידוש' זה של הפיכת החושך לאור, גורם לתענוג האלוקי. וכפי שכותב אדמו"ר הזקן (תניא פרק כז) בשם הזהר, שדווקא "כד אתכפיא סטרא אחרא אסתלק יקרא דקודשא בריך הוא בכולהו עלמין" - על ידי הכנעת הטומאה, כבוד ה' מתעלה ומתקדש בכל העולמות (וראה לעיל בערך 'אתכפיא ואתהפכא').

עיקר עשיית הדירה היא על ידי קיום מצוות התורה, שרובן נעשים בדברים גשמיים (ציצית מצמר בהמה, תפילין מעור בהמה, שופר מקרן בהמה ועל דרך זה בכל המצוות). כשלוקחים את הדבר הגשמי ומקיימים בו מצווה, מבררים ומזככים אותו, וכך הופכים את ענייני העולם הגשמי לקדושה, ואת העולם לדירה לו יתברך.

זו המשמעות הפנימית של אותו ויכוח מפורסם, בין משה רבינו למלאכי השרת (שבת פח, ב). כשמשה בא לקבל את התורה ולהורידה למטה, טענו המלאכים: "מה לילוד אישה בינינו?" "תנה הודך (התורה) על השמים" (תהלים ח, ב), כי אכן עבודת המלאכים זכה וטהורה הרבה יותר מעבודת האדם. אך משה רבינו השיב להם "יצר הרע יש ביניכם?" ובכך רמז להם שעיקר מטרת התורה והמצוות היא, לברר את הרע (וראה בהרחבה בד"ה 'באתי לגני' התשי"א).

שתי הדגשות

ההדגשה במילים "להיות לו דירה בתחתונים", כפולה:

א) "דירה לו". העולם צריך להיות כל כך נעלה, שיהיה מתאים לעצמותו ומהותו יתברך, שלמעלה מכל הדרגות. ב) "בתחתונים". צריך להתעסק עם העולם הגשמי, כולל החלקים ה'נמוכים' ביותר שבו, על מנת לבררו ולזככו

בצורה מלאה ומושלמת.

זה נראה כמו שני הפכים. אך באמת הא בהא תליא. דווקא על ידי זיכון התחתון ביותר, 'ממשיכים' ומגלים את עצמותו ומהותו יתברך ממש, שלמעלה מכל הגבלה, ולכן ביכולתו לירד ולהתגלות גם למטה מטה.

כך משלימים את כוונת הבריאה. שהעולם הזה הגשמי ש'הוא התחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו יתברך וחושך כפול ומכופל עד שהוא מלא קליפות וסטרא אחרא שהן נגד ה' ממש" (תניא פרק לו) - נהפך לדירה ומכון לשבתו יתברך.

[באופן כללי, המצוות נעשים בדברים גשמיים, שמקבלים חיות מקליפת נוגה. כלומר דברים 'מותרים', כמו כל הבהמות הטהורות, וכדברי הגמרא (שבת כח, ב) "מן המותר בפיו". בדברים אסורים שיונקים חיות מג' קליפות הטמאות, אי אפשר לקיים מצווה. לכן הם נקראים 'אסורים' - מלשון 'קשורים', שהם קשורים בקליפה ולא יכולים לעלות ממנה (ראה באריכות בתניא פרקים ז-ח). מטרת בריאתם, מתבטאת בעיקר בהימנעות ובהתרחקות מהם, שעל ידי זה הקליפה 'נשברת'.

אך יש לציין, כי הבעל תשובה, ש"זדונות נעשו לו לזכויות" (יומא פו, ב) מצליח לעלות גם את הניצוצות שבדברים אלו ("זדונות") לקדושה ("זכויות"), וראה ההסבר לכך בתניא (פרק ז שם). וזו אחת הסיבות לכך ש"במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים" (ברכות לד, ב).

דירה בתחתונים - בגאולה ובבית המקדש

שלימות ה"דירה בתחתונים" תהיה בגאולה ובבית המקדש השלישי. על בית המקדש נאמר (שמות כה, ח) "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". ובגאולה העתידה זה יתגלה לעין כל, כדכתיב (ישעיה מ, ה - על זמן הגאולה): "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דבר". המצוות שאנו עושים כיום בדברים הגשמיים מחדירות את הקדושה האלוקית בגשמיות העולם, וכשיושלם הבירור של כל העולם כולו, תבוא הגאולה, ו"אז יזדכך גשמיות הגוף והעולם, ויוכלו לקבל גילוי אור ה' שיאיר לישראל. . ומיתרון ההארה לישראל יגיה חשך האומות גם כן כדכתיב (ישעיה ס, ג) "והלכו גוים לאורך" וגו'" (תניא פרק לו).

והעיקר, שנזכה לשלמות כוונת הבריאה 'להיות לו יתברך דירה בתחתונים' בגאולה השלמה תיכף ומיד ממש.

לימוד שיעורי החת"ת והרמב"ם באופן ד'לא ידע מאי קאמר'

הרב מנחם מענדל שי' כהן אלורו

משגיח בישיבה

שאלה: האם אפשר לקיים שיעורי החת"ת והרמב"ם בדיעבד אף אם אינו מבין את תוכן השיעור,

ומה יעשה אדם שמחמת קוצר הזמן אינו יכול ללמוד שיעורי החת"ת בהבנה, ועומדים בפניו שתי אפשרויות – או שיקרא השיעורים ללא הבנה או שלא ילמדם כלל?

א.

בנוגע לשיעור התהילים: הרי זה פשוט שאפשר לאמרו לכתחילה גם כשלא ידע מאי קאמר, ופשוט כל כך, עד שלשון הרבי בכ"מ הוא 'אמירת שיעור התהילים ולימוד שיעורי החומש והתניא' (ראה לדוגמא לקו"ש ח"ד עמ' 211).

ב.

בנוגע לשיעור החומש והתניא, הנה בכמה מענות פרטיות הורה הרבי לשואלים לאמרם גם באם אין מבינים התוכן:

ביחידות מיום כ"ח אד"ש תשכ"ז, (שיחו"ק הוספות עמ' 496): "שאל: בנוגע לשיעורי החת"ת שאינו לומדם בעיון? כ"ק אד"ש: יש ללמדם, אע"פ שזה לא בעיון, ובדיעבד אפילו אפזאגען, ס'איז בעסער ווי אינגאנצען ניט" [אפילו לאמרם, זה טוב יותר מאשר בכלל לא].

ובמכתב מכ"א מנחם אב תשכ"ב: "ולכותבו בנוגע לשיעור בספר התניא – יש לאומרם גם באותו שעדיין אינו מבין תוכנו, אבל מובן שצריך להשתדל להבין

התוכן, והובטחנו יגעת ומצאת".

ובמכתב מט"ו בשבט תשי"ב: "ובנוגע להשיעור בתניא אם גם אינו מבין הפשט כולו ג"כ צריכים לאומרו וללומדו עד כמה שאפשר, ובמשך הזמן יעזור השי"ת להבין יותר ויותר".

ובאג"ק חט"ו עמ' שצא כתב הרבי לרב דובער טייכמן עבור פלוני שאינו מסוגל ללמוד ולהבין חומש ותניא: "כדאי להמציא לו התניא באידיש וכן החומש עם פירוש רש"י שנעתק לאידיש, והשיעורים בתניא שאינם עדיין בהעתקה באידיש יאמר על כל פנים הענין אף שאינו מבינו לעת עתה, שהרי פנימיות התורה בכמה ענינים שייכת לתורה שבכתב".

ומהא משמע, שאף שיעורי החומש והתניא נתקנו לאמרם גם באופן שלא ידע מאי קאמר.

ועוד יש לציין לסה"ש תש"ה ע' 97 (וכ"ה בקובץ ליובאוויטש ח"ו עמ' 24): "דער שיעור לימוד תניא וואס דארף זיין בכל יום ויום, רעדט זיך ניט וועגן די הבנה אין דעם לימוד, נאר פשוט זאגן און לערנען די אותיות פון שיעור תניא" [שיעור לימוד התניא שצריך לומר בכל יום, לא מדובר אודות הבנה בלימוד, אלא פשוט לומר וללמוד את האותיות של שיעור התניא].

ג.

והנה, הניחא בנוגע לשיעור החומש הרי הוא תורה שבכתב ודינו שאפשי לאמרו גם באופן שלא ידע מאי קאמר, ואעפ"כ יוצא יד"ח לימוד התורה, ודאיתא בשו"ע אדה"ז הלכות ת"ת פ"ב הל' י"ב: אם מוציא בשפתיו אע"פ שאינו מבין אפי' פירוש המילות מפני שהוא עם הארץ הרי זה מקיים מצוות 'ולמדתם'. . במה דברים אמורים בתורה שבכתב".

[ופירש"י - אף שלכאורה נחשב כתורה שבע"פ ע"פ מ"ש אדה"ז בהלכות ת"ת פ"ב ה"א שלימוד פירוש התושב"כ הוא בכלל שלישי משנה, וביחוד ע"פ לקו"ש חי"ח עמ' 438 שם מבאר הרבי שההיתר ללימוד ללא הבנה הוא בעניינים השייכים 'למקרא' משא"כ ענינים השייכים ל'משנה', עיי"ש ולקמן באורך, מ"מ נראה מכמה מקומות שהרבי מחשיב פי' זה כחלק מן התורה שבכתב, וראה לקו"ש חכ"ז עמ' 231 הע' 25 ועוד.

והביאור י"ל ע"פ לקו"ת ויקרא ה, ג, דפירוש המקרא הוא בכלל משנה רק בנוגע לספרא וספרי שיש בהם הלכות וגופי תורה אבל מדרש רבא וכיו"ב שהן אגדות שעל המקרא אפשר שהן בכלל מקרא 'שהרי רוב האגדות הן על הפסוקים', ופירש"י אף שבלול גם ממדרש רבא וגם מספרא וספרי מ"מ הרי זיל בתר טעמא ויותר דומה הוא לגדר האגדות שבתורה, וע"ע בלקו"ש חי"ח שם.

וביחוד - שהרי פירש"י לא בא אלא לפרש פשוטו של מקרא (בראשית ג, ח', ושם כז, מא, ועוד ריבוי מקומות, וכן מבאר הרבי בריבוי שיחות, וראה בכ"ז בספר כללי רש"י), ע"כ נחשב הוא כביאור התורה שבכתב בלבד ולא כפירוש השייך לתורה שבע"פ].

אך בנוגע לשיעורי התניא, מהיכי תיתי להתיר ללומדם באופן שלא ידע מאי קאמר, והרי הם תורה שבע"פ, שעליה פוסק אדה"ז "אבל בתורה שבע"פ אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל"?

וכמו"כ יש לברר בנוגע לשיעורים בתקנת הרמב"ם, האם גם אותם אפשר ללמוד באופן שלא ידע מאי קאמר?

ד.

ובלקו"ש חכ"ח עמ' 286 (בתרגום ללה"ק) מובא בזה"ל:

"שיעורי החת"ת שכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו קבע אותם כשיעורים השווים לכל נפש, לכל יהודי בדורינו . . . ושלא כדעת הטועים ששיעורים אלה הם רק חלק ממצות תלמוד תורה, ומשום כך יש מקום לומר שהשיעור בספר התניא (שהוא חלק מתושבע"פ) מקיימים אך ורק אם הובן הלימוד כדרוש, שהרי זוהי חובה בלימוד תושבע"פ.

אלא ששיעורי החת"ת הינם בעיקר דבר נוגע לחיי נפשו! [והשיעור בתניא, פנימיות התורה - חיי פנימיות נפשו, כידוע שסתים דישראל קשור לסתים דאורייתא], וכשם שאת השיעור דחומש ותהילים מקיימים גם כשלא ידע מאי קאמר, כך גם בנוגע לשיעור התניא, וכך . . . בשיעור בספר הרמב"ם...".

ה.

והנה, יש להבין ההיתר ללמוד שיעורי התניא, וכן שיעורי הרמב"ם, גם כשלא ידע מאי קאמר.

דהניחא ללומד תושב"כ אכן יכול לצאת י"ח לימוד תורה אף דאינו מבין תוכן הכתוב, וכפסק אדה"ז בהלכות תלמוד תורה פ"ב הי"ב: "אך אם מוציא בשפתיו אף על פי שאינו מבין אפי' פירוש המילות מפני שהוא ע"ה, ה"ז מקיים מצות ולמדתם".

אמנם בנוגע ללימוד תושב"ע בשיעורי החת"ת כלימוד התניא, ולימוד הרמב"ם, הרי פסק דין מפורש הוא "אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל" (משו"ע שם), וא"כ היאך שייך ללמוד שיעורים אלו כאשר "לא ידע מאי קאמר"?

ואע"פ שביאורו של הרבי להיתר הלימוד באופן שלא ידע מאי קאמר הוא כיון ששיעורי החת"ת (והרמב"ם) הם 'דבר הנוגע לחיי נפשו' (לקו"ש שם) - מ"מ עדיין יש לבאר ענין זה בדרך הנגלה, ובפרט שהרי הגדר לשיעורי החת"ת הוא מצד קביעות עיתים לתורה, 'פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית', וכמבואר בשו"ע אדה"ז סי' ק"ה, וראה בתו"מ התוועדויות תשמ"ט ח"ג עמ' 296, ושם ח"א עמ' 130, וע"ע בלקו"ש ח"ח עמ' 199 (בתרגום ללה"ק) ובתו"מ ח' מח (תשכ"ז א') עמ' 216, ובזה יוצא י"ח מצוות והגית בו יומם ולילה וראה בשו"ע אדה"ז שם ריש הסימן, ובהלכות ת"ת שלו פ"ג ה"ד.

ו.

והביאור נ"ל דהנה בגמרא ע"ז י"ט ע"א איתא: "אמר רבא לעולם ליגריס איניש ואע"ג דמשכח ואע"ג דלא ידע מאי קאמר שנאמר גרסה נפשי לתאבה".

ובס' חסידים סי' א' קסד כתב: "אם אדם טורח לדעת בזה העולם למודים, אע"פ שאין לו לב עתה, יהיה לו לב במתיבתא דרקיע", וכ"ה בזהר וישב דף קפה, א.

והנה, באו"ח סי' נ' סק"ב בנוגע למשנת איזהו מקומן וברייתא דרבי ישמעאל שתקנום ע"מ שילמד אדם מקרא, משנה ותלמוד פסק המג"א: "אם אומר המשנה

ואינו מבין אינו נקרא לימוד, ועפ"ז פסק כן אדה"ז בשו"ע שלו שם ס"ג (ובתוספת דגש: אינו נקרא לימוד 'כלל'), ויש להבין, היאך פוסק כן המג"א כנגד מימרא מפורשת בגמרא?

והיה נראה לתווכך בין המג"א למימרא בגמ' שהא בתושב"כ והא בתושבע"פ, וכפי שאדה"ז בעצמו פוסק בהלכות תלמוד תורה שלו פרק ב' הלכות י"ב וי"ג דבתשוב"כ "אע"פ שאינו מבין פירוש המילות יוצא י"ח, ובתורה שבע"פ אם אינו מבין פי' המילות אין זה נחשב כלימוד כלל, ועפ"ז - המימרא בגמרא עוסקת בתורה שבכתב, והמג"א במשנה שהיא תושבע"פ. (וכן משמע גם מהמראי מקומות בשו"ע אדה"ז שם, שעל הדין שבתושבע"פ אינו יוצא י"ח כשאינו מבין שולח למג"א שם).

אך אע"פ שכן יש לבאר את המג"א, מ"מ אכתי ישנו קושי לומר שמימרת רבא בגמרא היא רק על תושב"כ, דמפשטות לשון הגמרא לא נשמע שמחלקת בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ.

וע"כ נראה לומר התיווך מהמשך דברי השו"ע שם שכותב אדה"ז: "ואף על פי כן יש לאדם לעסוק בתורה גם בדברים שלא יוכל להבין, ולעתיד לבוא יזכה להבין ולהשיג כל התורה שעסק בה בעוה"ז ולא השיגה מקוצר דעתו".

ועפ"ז י"ל שתיווכו של אדה"ז בין המג"א למימרת הגמרא הוא - שהמג"א עוסק באופן שדעת האדם יכולה להבין הכתוב, ובזה אינו יוצא י"ח אלא בהבנה והשגה. אך מימרת הגמרא עוסקת באדם שאינו יכול להבין הכתוב מחמת קוצר שכלו ודעתו, שיכול לצאת י"ח לימוד התורה בתורה שבע"פ גם באופן שלא ידע מאי קאמר.

[וי"ל עוד בזה - שהלימוד באופן שלא ידע מאי קאמר, אף שאין זה נחשב עתה ללימוד, מ"מ הרי בעולם הבא יבין את מה שלומד כעת, ולכן יש בזה הגדר דלימוד אף כעת, אע"פ שבפשטות אינו יכול לברך ברכות התורה על לימוד זה כיון שעדיין אינו לימוד].

וכעין תיווך זה כתב החיד"א בספרו מראית עין ע"ז בסוגיין בשם אביו, ובנזירות שמשון על המג"א, אך ראה בפמ"ג על המג"א שם דמשמע קצת שאינו כן, עיי"ש.

ועפ"ז י"ל דהיתרו של הרבי ללמוד שיעורי החת"ת באופן שלא ידע מאי קאמר הוא רק לאחד שאינו יכול להבין הכתוב משום קוצר דעתו והשגת שכלו, משא"כ מי שדעתו רחבה דיה על מנת להבין הלימוד, אינו יכול לצאת ידי חובתו בשעה

ש'לא ידע מאי קאמר'. כך נ"ל פשוט¹.

ז.

אך יש לעיין, האם אדם שמחמת קוצר הזמן אינו יכול ללמוד שיעורי החת"ת (והרמב"ם) בהבנה, ועומדים בפניו שתי אפשרויות – או שיקרא השיעורים ללא הבנה או שלא ילמדם כלל, האם יכול לצאת יד"ח באופן שלא ידע מאי קאמר, או שרק אחד שלא יכול להבין הנכתב מחמת קוצר ידיעתו יכול לצאת בהכ"י?

ונ"ל שגם בהכ"י יכול לומר השיעורים אף דלא ידע מאי קאמר, והוא מאג"ק באג"ק ח"כ עמ' רס"ג בנוגע לשיעורי 'חוק לישראל' – (ומזה יש להשליך בפשטות גם בנוגע לשיעורי החת"ת): "ולכותבו אודות לימוד חק לישראל, אשר מפני קוצר זמן אינו יכול ללמוד כל השיעור בחק לישראל, ושואל האם יותר טוב ללמוד חלק מזה בעיון או כולו בלא עיון. והנה אע"פ שבתורה שבעל פה צריך להיות הלימוד בהבנה וכפסק דין הידוע (שו"ע או"ח במג"א סי' נו"ן, ומבואר בלקוטי תורה לרבנו הזקן, בהביאור דלא תשבית), הנה כיון שלומד שיעורים האמורים זה שמונה שנים, בודאי שאין לבטלם ח"ו".

והנה, מתשובת הרבי לשאלת השואל יש להסיק שאותו אחד התכוון לשאול האם יכול ללמוד השיעורים של 'חוק לישראל' באופן שלא ידע מאי קאמר. ואף שנקט בלשון 'עיון' ו'לא עיון', מ"מ תשובתו של הרבי מתייחסת ללימוד ללא הבנה כלל, וכנראה מכך שהרבי שולח את השואל לעיין בשו"ע או"ח במג"א סי' נו"ן ושם דן המג"א בנוגע ללימוד תושבע"פ (פרשת איזהו מקומן) ללא הבנה.

וכן מלשון התשובה: "אע"פ שבתורה שבעל פה צריך להיות הלימוד בהבנה", וכן מהמשך התשובה (הובאה לקמן): "לאחרי שילמוד השיעור באופן דעך עתה

1. כמו כן יש לציין, דהלומד שיעור חומש היומי באופן ד'לא ידע מאי קאמר', אף שיש לזה מקום בשעת הדחק והוא מלקו"ש חכ"ח עמ' 286, ומיחידות מיום כ"ח אד"ש תשכ"ז שהובאה בשיחוק'ק הוספות עמ' 496 וכו' וכו' וראה לקמן, מ"מ אינו יכול לצאת ידי חובה בקריאת שמו"ת עם פירוש רש"י. זאת כיון שכל הסברא להוסיף לשמו"ת גם פירוש רש"י היא כיון ששפירוש זה מפרש ומבאר המקרא יותר, ומהאי טעמא מוסיף אדה"ז בשו"ע שם דמי שאינו מבין פירוש רש"י יש לו לקרות בפירוש התורה בלשון לע"ז שמבין, וא"כ אותו א' הקורא פירוש רש"י ללא הבנה ביטל הטעם של הוספת פירוש זה לשמו"ת ולא יצא ידי חובתו בכך, ועיי' בשו"ת הרדב"ז ח"ג ס' תכ"ה המבאר דעיקר חיוב קריאת שמו"ת הוא ההבנה וההשגה ע"פ שכלו של האדם עיי"ש, והוא פשוט.

ללמוד עכ"פ משנה אחת . . בהבנה", מובן שהוראת הרבי היא שאף הלומד שלא בהבנה (ולא ידע מאי קאמר) ילמוד קטע אחד מהשיעור בהבנה.

ובביאור ההיתר י"ל, דכיון שאדם שאינו יכול ללמוד מחמת קוצר הזמן הרי הוא כעין ע"ה שאינו יכול לדעת מאי קאמר, דהרי גם עם הארץ, באם יתאמץ מאד יוכל להבין הכתוב, ואעפ"כ התירו לו ללמוד באופן שלא ידע מאי קאמר, כיון שלזה יצטרך זמן רב, ע"כ ה"ה גם בנוגע לא' שאינו יכול ללמוד מחמת קוצר הזמן.

ח.

ובלאו הכי יש להתיר לימוד התניא גם שלא ידע מאי קאמר:

דהנה, אדה"ז בהלכות תלמוד תורה שלו פסק שחכמת הקבלה היא בכלל שלישי תלמוד, השייך לחלק התורה שבע"פ שאינו יכול לצאת י"ח ללא הבנה, והוא מהרמב"ם והש"ך שהובא שם במראי מקומות. ומ"מ בלקו"ת ויקרא ה, ג, כותב שאפשי ללמוד תורת הקבלה ללא הבנה כיון ש"בכלל מקרא הוא ג"כ לימוד פנימיות התורה שהרי מדרש הזהר הוא על פסוקי תורה, ועוד שגם בלימוד רזין דאורייתא אינו משיג רק המציאות דהשתלשלות ולא המהות", עיי"ש. וכן הוא בלקו"ת שה"ש ג, ג.

[ובלקו"ש חי"ח עמ' 438 מבאר הרבי, שהחילוק שהביא אדה"ז בהלכות ת"ת שלו לגבי הלימוד בהבנה בין תושב"כ לתושבע"פ, אין זה עיקר החילוק, אלא החילוק הוא בין מקרא שאפשר ללומדה אע"פ שאינו מבין - ובזה נכלל גם תושב"כ, למשנה וגמרא שלא יוצא י"ח אם אינו מבין - ובזה נכללת התורה שבע"פ. ובזה אף מבאר הרבי התמיהה שבתניא קונט"א קנד, ב, כתב אדה"ז בפשטות שאין יוצא י"ח בלימוד התורה ללא הבנה ולא חילק בין תושב"כ לתושבע"פ, עיי"ש].

ומהרבי שמענו ע"כ ב' ביאורים:

ביאור הא': באג"ק חי"א עמ' רעז מבאר הרבי דזה תלוי בחלק פנימיות התורה שלומד, אם הוא פ"י המקראות או שקו"ט בהבנה והסברה, דבאם הוא ביאור המקרא הרי זה שייך לחלק המקרא ואפשי ללומדו ללא הבנה, אך באם זוהי סוגיה בפנימיות התורה ה"ז שייך לחלק התלמוד.

ביאור הב': בלקו"ש חלק ל' עמ' 173 ובהערות שם מבואר דבאם לומד בפנימיות התורה רק נקודת הענינים ה"ז בכלל מקרא (ואפשי ללומדו ללא הבנה), משא"כ כשלומד בהבנה והסברה בפרטיות, ה"ז בכלל תלמוד.

והנה, בהנוגע לביאור הא' י"ל שאינו שייך ללימוד התניא, כיון שלימוד התניא אינו בא לבאר פסוקים, וע"כ אין להביא מזה ההיתר ללימוד ספר התניא ללא הבנה כבמקרא. אך בנוגע לביאור הב' - כיון שכל עניין לימוד החת"ת הוא למגרס דווקא ללא הבנה והסברה בפרטיות (ראה שיחת ש"פ פקודי תשכ"ז - תורת מנחם חמ"ט עמ' 158, ושיחת ש"פ וישב תשל"ג - שיחו"ק ס"א, ובאג"ק ח"ה עמ' קכה, ובתורת מנחם התועדויות תשנ"א ח"ד עמ' 332 ובהערות שם, ובלקו"ש חכ"ז עמ' 231 ובריבוי מקומות), הרי מכאן היתר ללימוד תניא ללא הבנה והשגה. ולהעיר, בנוגע ללימוד ספר הזוהר - במאמרי אדה"ז הקצרים עמ' תקעא כתב: "מי שהוא בעל עסק גדול יהיה רוב לימודו בזוהר הקדוש אף שאינו מבין, כי מה איכפת לו שאינו מבין, אעפ"כ היא סגולה".

והחיד"א במורה באצבע סי' ב' אות מ"ד התיר ללימוד ספר הזוהר הגם שלא ידע מאי קאמר ובתשובותיו בחיים שאל ח"א סי' ע"ה כתב המקור להיתר זה בשם האריז"ל, וראה עוד בכ"ז בספר פלא יועץ ערך זוהר, ובאלף המגן על מטה אפרים סי' תקפא ס"ק י"ז, ובקונטרס ספר הזכרונות לרבי צדוק הכהן מצוה ג', עיי"ש, וע"ע בלקו"ש ח"ה שם, ובח"ל שם הערה 44 (ושם - דמחלק בין ס' הזוהר ללימוד תורת חב"ד), ובאג"ק ח"א שם.

עוד יש להביא הוכחה להיתר הלימוד בספר התניא גם שלא ידע מאי קאמר מההקבלה בריבוי מקומות של ספר התניא לחומש ול'תורה שבכתב של תורת החסידות'. ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר הריי"ץ ח"ג ע' ת"ט (בתרגום ללה"ק): "התניא הוא תורה שבכתב של תורת החסידות, התניא הוא חומש, וחומש לומדים עם יראת שמים ולא עם הסברים", ושם ח"י ע' קכד: "ובדבר לימוד ספר התניא שכותב שלומד אף שלא הכל משיג בהבנתו. . הנה כי כן הדבר כמבואר בדא"ח, שהקבלת עול שצריכים ללימוד פרק בתניא הוא העיקר, וההבנה טפל". וראה עוד בכ"ז בהפלאה רבה בקיצורים והערות לספר התניא ע' קיח, קכג, קכה, קכו. וכהנא ביטויים מופעים עוד רבות במקורות וכת"י מרבתינו נשיאנו.

ובכללות, הרי פנימיות התורה יש לה שייכות לתורה שבכתב, כמענה הרבי באג"ק חט"ו עמ' שצא (הובא לעיל).

אך הנה, כ"ז הוא רק היתר בנוגע לשיעור התניא, אמנם, בנוגע לשיעור הרמב"ם, אין לכ"ז שייכות כפשוטו, וההיתר הוא כמבואר לעיל מהלכות ת"ת.

ט.

והנה במק"א (לקו"ש חכ"ז עמ' 231 ובהע' 25, משיחת אחש"פ תשמ"ד בעת ההכרזה על תקנת הרמב"ם) מצינו בנוגע לשיעור התניא (ושיעור הרמב"ם - שהם תושב"ע) דמשמע מדברי הרבי שאף שאפשר ללומדם באופן שטחי, אך אין ללומדם באופן ד'לא ידע מאי קאמר', (ומשא"כ שיעורי החומש והתהילים). ויש לתרץ ע"כ בדא"פ, דשם דן הרבי בנוגע לא' המסוגל ברמת דעתו להבין הכתוב ומתעצל בכך, אך כאשר אין האדם יכול ללמוד החת"ת בהבנה מחמת קוצר שכלו (או מחמת קוצר זמנו), הרי יש לו היתר ללמוד החת"ת באופן דלא ידע מאי קאמר, כמפורש בהמקורות דלעיל סעיף א'. [ולמעשה שבהנחה מהתוועדות זו (תו"מ התוועדות עמ' 1547) נשמע יותר בבירור כדברינו אלו, עיי"ש]. ומכל מקום, אע"פ שעצ"ע לתווך בין מקור זה להמקורות דלעיל, הרי מהתם מוכח באופן ברור וגם פשוט אשר במקום הנצרך אפשר ללמוד את כל שיעורי החת"ת אף אם לא ידע מאי קאמר, ועפ"ז כתבנו ההיתר.

י.

גם הלומד באופן של 'לא ידע מאי קאמר', מ"מ צריך להשתדל שלפחות קטע אחד מהלימוד יהיה בהבנה והשגה, ולפחות בחלקים מהשיעורים השייכים לתורה שבע"פ

והוא מתשובת הרבי לעיל הערה קודמת מאגה"ק ח"כ עמ' רס"ג - בהנוגע ללימוד 'חוק לישראל' ללא הבנה, ושם הוסיף הרבי הוראה זו לאחר שהתיר לשואל ללמוד ללא הבנה: "אלא שמוכרח שימצא זמן לאחרי שילמוד השיעור באופן דעד עתה, ללמוד עכ"פ משנה אחת וכן עד"ז בשאר השיעורים מאלו שבתורה שבעל פה בהבנה".

ומהא אפשר להשליך בפשטות גם בנוגע לשיעורי החת"ת.

וכן מצינו גם בנוגע לשיעורי הרמב"ם (שאף אותם אפשר ללמוד באופן דלא ידע מאי קאמר - מלקו"ש חכ"ח הנ"ל) שבעת תקנת הלימוד הורה הרבי למי ששיך לזה ללמוד בכליום עכ"פ הלכה אחת בעיון ופלפול (לקו"ש חכ"ז עמ' 233).

ביאור המעשה בקידושי יצחק ורבקה על פי הלכות קידושין

הת' יואל שלמה שי' ברבי

תלמיד בישיבה

הקדמה:

ידוע ומפורסם ביאורו של הרבי המובא בלקו"ש חלק ל' שיחה ב' לש"פ ויחי, אשר האבות אע"פ שקיימו את כל התורה כולה, מ"מ אין קידשו נשותיהם. והסיבה לכך היא כיון שלפני מתן תורה לא הייתה יכולה לחול בכלל מציאות של קידושין, שהרי קידושין ע"פ תורה אינו שהאישה קנויה לבעל כחפץ הקנוי לאדם, אלא שהאיש והאישה חיים יחדיו כמו לאחר הנישואין, וממש ע"ד לשון הכתוב 'ודבק באשתו והיו לבשר אחד'¹, וזה אינו יכול לחול לולי ציווי ותוקף התורה. ולפני מתן תורה ענין זה שהאיש והאישה חיים יחדיו היה רק בשעת הנישואין – כאשר הכניסה לביתו ובא עליה.

ולכן האבות לא קידשו נשותיהם אע"פ שקיימו כל התורה כולה, כי זה שקיימו האבות את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, היינו במצוות כאלו שגם לפני מתן תורה יתכן קיומן על דרך מתן תורה, אלא שעדיין לא נצטוו על עשייתן, משא"כ מצוות שכל גדר התהוותן נתהווה רק על ידי הציווי, אין מתאים לומר שקיימו אותם האבות לפני מתן תורה. והוא הנידון בקידושי אישה.

מאידך, מצינו בכמה וכמה מאמרי חז"ל שיצחק קידש את רבקה², וביאורי חז"ל אלו הובאו בתורת רבינו בריבוי פעמים.

ולדוגמא: בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב מבאר הרבי באריכות שאליעזר היה שליח לקדש את רבקה, ובהערות מבאר את פעולות אליעזר כקידושין גמורים כמו ששם שני צמידים על ידיה והוא בהתאם למנהג לקדש בטבעת, וכן שקו"ט בהערות שם האם לפני מתן תורה היה שייך ענין השליחות באוה"ע וכו' עיי"ש.

ובלקו"ש חט"ו שיחה ג' לש"פ חיי שרה הערה 22 והערה 33 דן הרבי באריכות האם רבקה הייתה ארוסה על ידי אליעזר או רק לאחר שהביא אותה ליצחק אז נתארסה עמו. עיי"ש, ומביא מזה ראייה שבנות צריכות להדליק נרות ש"ק גם

לפני החתונה³.

ויתירה מזו, מקידושי יצחק ורבקה למדים כמה נפקותות להלכה למעשה בפועל, ולדוגמא: בטור שולחן ערוך אבן העזר סימן ל"ד בתחילתו למדים ששליח לקידושין יכול לברך ברכת קידושין מקידושי יצחק לרבקה שנאמר "ויברכו את רבקה"⁴. ועוד.

וי"ל שביאורו של הרבי בלקו"ש חלק ל' הנ"ל דלפני מתן תורה לא היה יכול לחול מציאות של קידושין ולכן האבות לא קידשו נשותיהם - הוא רק על פי פשוטו של מקרא, וכמו שמדגיש הרבי בשיחה שם: "דבר פשוט הוא גם על פשוטו של מקרא שקיים אברהם אבינו את כל התורה כולה. . ומכל מקום לא נתפרש בפשוטו של מקרא שהאבות קידשו נשותיהם לפני שנשאו אותם".

אך לפי מפרשי הגמ' וההלכה יצחק אכן קידש את רבקה לאישה בקידושין גמורים של התורה, ואליעזר אכן היה שליח לקידושין ע"פ חלק מן המפרשים, וזהו כיון שהאבות קיימו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה כולל מצוות קידושין, ועד שמקידושין אלו יוצאים כו"כ נפקותות להלכה כמו דלעיל⁵.

ועפ"ז נ"ל להביא כמה ראיות מסיפור אליעזר ורבקה בתורה (בנוסף לראיות שהובאו בספרים הקד' ובתורתו של הרבי ביחוד), בהם נראה ומוכח, שנעשה כאן מעשה קידושין גמור.

3. אמנם שם בהערה 33 מבאר הרבי שיתכן לומר שמדרשי חז"ל המבארים שאליעזר קידש את יצחק הם אסמכתא בעלמא, אך זהו רק על מדרשי חז"ל המבארים שאליעזר ברך ברכת אירוסין, ולא על מדרשי חז"ל המבארים שאליעזר קידש את רבקה, וכמו"כ בהמשך ההערה הרבי ממשיך לקיים הסברא שאין ביאורי חז"ל אלו אסמכתא אלא כפשוטם.

4. ראה הערה קודמת - שהרבי מביא בלקו"ש שם כסברא לומר דזה שאליעזר ברך ברכת אירוסין זהו רק אסמכתא ולא ראייה ממשית לברכת אירוסין.

5. ואף שביאור הרבי בנוגע לקידושין שלפני מתן תורה מעוגן בהלכה, דהרי הרמב"ם מביא בריש הלכות אישות "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אישה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לתוך ביתו ובעולה בינו לבין עצמו ותהי לו לאישה. . כיון שניתנה תורה, נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אישה יקנה אותה תחילה בפני עדים, ואחר כך תיהי' לו לאישה שנאמר 'כי יקח איש אישה' וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום". ועל הלכה זו מבסס הרבי את שיטתו בלקו"ש שם שלפני מתן תורה אין מציאות של ליקוחין שאיש ואישה חיים יחד על ידי קידושין. וא"כ אין זה רק ענין השייך לפשוטו של מקרא?

מ"מ י"ל שהרמב"ם רק מביא העניין שלפני מתן תורה לא היה מציאות של קידושין, אך לא פוסק שהאבות לא עשו מעשה קידושין. ולכאורה יש לחלק בין הא דהאבות קיימו מעשה קידושין שזה לא שייך רק על פי פשוטו של מקרא, לבין הא דמציאות הקידושין לא הייתה שייכת לפני מתן תורה שזה מעוגן גם בהלכה ברמב"ם.

א.

בגמ' בקידושין (דף ב' עמוד א' ודף ד' עמוד א') מובא שהמקור של קניין אישה בכסף הוא מהפסוק "כי יקח איש אישה..." אין קיחה אלא בכסף כמו שנאמר בעפרון "נתתי כסף השדה קח ממני".

לפי זה ניתן לבאר את מה שאמר לבן לאליעזר "הנה רבקה לפניך קח ולך" שלכאורה מה הוא בא לומר במילה "קח ולך" הרי היא נמצאת לפניו?

אלא שכאן רצה לבן לרמוז לאליעזר שאם הוא רוצה לקדש את רבקה הוא צריך לקיים "קח ולך" דהיינו לתת כסף וע"י זה לקדש את רבקה כי אין קיחה אלא בכסף.

ופירוש זה יתיישב על פי ביאור המפרשים שאליעזר קידש את רבקה בקידושי כסף דווקא -

במדרש אגדה עה"פ 'ויקח האיש נזם זהב' - שנזם זהב היה הקידושין, ושני צמידים על ידיה היו המאתיים חמישים לכתובה ותוספת כתובה.

ומאידך הרבי מבאר בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב (הערה 17) שהשני צמידים על ידיה שאליעזר הביא לרבקה הם היו כסף הקידושין, והוא בהתאם למנהג לקדש בטבעת.⁶

אך הנה, הלשון 'קח' שאמר בתואל לאליעזר יתאים רק על פי המפרשים המבארים שאליעזר היה שליח לקידושין והוא זה שקידש את רבקה (מדרש אגדה עה"פ 'ויקח נזם', תוס' בכתובות ז, ב, ד"ה שנאמר, לקח טוב עה"פ ויוצא העבד, פדר"א פט"ז, ספורנו עה"פ ויקח העבד את רבקה ועוד).

אך על פי המפרשים המבארים שיצחק עצמו הוא זה שארס את רבקה וקידשה (פרד"א שם לדעה הב', וראה עוד בזה בלקו"ש חט"ו שם), י"ל שלשון הקידושין המופיע בתורה הוא "ויביאה יצחק האוהלה שרה אמו, ויקח את רבקה ותהי לו לאישה", שבזה י"ל שהענין של 'ויקח את רבקה' הוא הקידושין ו'ותהי לו לאישה' זהו הנישואין.

6. דברי לבן 'הנה רבקה לפניך קח ולך' נאמרו לאחר שהביא אליעזר לרבקה את נזם הזהב והצמידים, ואעפ"כ החובה לומר שהיו אלו קידושי על מנת, וכפי שיבואר לקמן.

ב.

אלא שלפי זה יהיה קשה:

שהרי לדעה הא' שהובאה לעיל שאליעזר הוא זה שקידש את רבקה, ביארו המפרשים, שהמתנות שאליעזר נתן לרבקה כגון נזם הזהב והשני צמידים על ידי' וכו' הם היו כסף הקידושין.

ועל פי ביאור זה יהיה קשה, דהרי הנזם (שבו נעשה מעשה הקידושין ע"פ מדרש אגדה עה"פ 'ויקח נזם'), והצמידים (שבהם נעשו מעשה הקידושין כמו קידושי טבעת ע"פ שיחת ש"פ חיי שרה תנש"ב) הובאו לרבקה כאשר ראה אותה אליעזר על עין המים, והיה זה לפני שאליעזר נפגש עם בתואל, ולפני שבכלל סיפר לרבקה את מטרת בואו⁷ -

והחובה לומר שברגע שנתן אליעזר לרבקה את הנזם והצמידים אינו התכוון לקדשה באותה שעה, שהרי עדיין לא שאל את פי הנערה, ואף לא שאל את רשותה של אביה, ושני בקשות הרשות האלה היו מחויבות ע"מ לקדש את רבקה, וכמבואר בקידושין ס"א ע"ב שאברהם השביע את אליעזר שיקדש את רבקה רק באם ישנה הסכמה מרבקה וממשפחתה עיי"ש.

אלא די"ל שהיו אלו קידושין של 'על מנת' (ראה קידושין ס' ע"א), היינו שאליעזר הביא לה הנזם והצמידים ואמר לה (או שעדיין לא אמרה לה, אך זאת הייתה כוונתו) שהרי את מקודשת ליצחק על מנת שיסכימו משפחתך (וראה קידושין ס"ג ע"א במשנה בסוף העמוד "על מנת שירצה אבא, רצה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת"), ושתסכימי את (וראה שם השקו"ט האם במקרה שבגוף תנאי יש שווה כסף, עדיין צריך להביא שווה פרוטה. ומהתם יוצא שבקידושין על תנאי מביא החתן לכלה את השווה פרוטה בשעת עשיית התנאי ולאחר השלמת התנאי ה"ז מקודשת לו, וכלשון הגמרא: 'והוא שנתן לה שווה פרוטה' 'נתן' בלשון עבר).

7. או דיש לומר שהכסף והזהב שהביא לאחר ההסכמה על הקידושין הן הן כסף הקדושין ומשמע גם מהרבי קצת שכן הוא דבלקו"ש חלק ל' - ובזה יובן היטב מדוע נתן הכסף לה, ומגדנות לאחיה ולאמא ואין מוזכר אביה כי אביה מת כבר לפני"ז.

אך באם נאמר כן לא יובן מדוע רש"י על אתר אינו מביא את הפירוש של 'אחיה ואמא' - שבתואל מת במילים 'אחיה ואמא' אלו. ובוחר להביא הפירוש רק בפעם הבאה שמוזכר 'אחיה ואמא', וע"כ ההכרח לומר שאביה עדיין היה בחיים בשעה זו. ואכן מבואר במק"א שהטעם שאין מוזכר אביה בפסוק ומגדנות נתן לאחיה ואמא הוא כיון שדרך לתת מגדנות לאח ולאמא ולא לאבא.

ויש לומר, שאכן רבקה קיבלה את הקידושין מאליעזר, אך היה זה רק כדי לתיתם לאביה, וכפי ההלכה (רמב"ם הל' אישות פ"ג סוף הי"ד) דאומר האב לבתו הקטנה 'צאי וקבלי קידושייך', ואחרי שזכתה בכסף זכה בו אביה כי כל שבח נעורים לאביה, ואע"פ שמין התורה אין זכייה לקטן (גיטין ס"א ע"א) אך כבר ביאר הר"ן בקידושין פ"א דכשיש דעת אחרת מקנה לו יש זכייה לקטן.

ואחר שאביה מת (כפי שיתבאר לקמן), הרי כבר לא היה למי להביא את הנזם והצמידים, ומסתבר לומר שהתכשיטים נשארו אצלה דזכתה היא בהם מדין ירושה.

ואף שהיה לה אח (לבן) והרי הבן הוא היורש, מ"מ הרי בבני נח דין ירושת הבן ולא הבת קיים כלל, שהרי אף שהגוי יורש את אביו דבר תורה (קידושין י"ז ע"ב) מ"מ שאר ירושותיהם מניחים אותו לפי מנהגם (רמב"ם נחלות פרק ו' ה"ט), ויתכן לומר שהמנהג בין האומות אז היה שבת ירושת הנכסים עם אחיה, או לפחות יש לה חלק בנכסים וכו'.⁸

ג.

עוד יש להקשות לדעה הב' דלעיל הסוברת שיצחק עצמו קידש את רבקה ולא אליעזר.

שהרי, באם לשיטתם יצחק הוא זה שקידש את רבקה לאישה, על פניו יש לומר שנתן לה את כסף הקידושין ולא לאביה, דהרי באם נאמר שאליעזר הוא זה שהביא את כסף הקידושין לאביה ע"י הנזם והטבעות כדלעיל, הרי לא יהיה שום חילוק בין ב' השיטות, וגם לדעה הב' אליעזר היה השליח לקידושין.

ועפ"ז יהיה קשה, שהרי רבקה הייתה אז בגיל שלוש (רש"י בראשית כה, כ, וכ"ה בסדר עולם פ"א) וחל עליה דין קטנה, ובקטנה, כסף הקידושין צריך להגיע לאביה (קידושין ג' ע"ב), ולא מצינו בתורה שיצחק ישלח לאחר מכן שליח אחר ע"מ להביא את כסף הקידושין לבתואל?

ולא ניתן לתרץ שהדין דהכסף מגיע לאבא לומדים מ"ויצאה חינם אין כסף", וזה הרי נאמר אחרי המעשה עם רבקה, והתחדש לאחר מתן תורה, ומה שאין כן דין קיחה שנלמד לפני כן בתחילת הפרשה, דא"כ הרי בטל היסוד - שיצחק

8. ובכלל, מה בכך אם נאמר שלבן אחיה זכה בכסף קידושיה, והרי אין זה מערער את יסוד דברינו.

קידש את רבקה כיון שהאבות קיימו את כל התורה כולה לפני שניתנה, ובאם קיימו כל התורה כולה החובה לומר שקיימו גם את זאת.

ויש לתרץ זאת ע"פ דברי רש"י פרשת וירא כד נה, ד"ה "ויאמר אחיה ואימה" שמפרש שם "ובתואל היכן היה הוא היה רוצה לעכב ובא מלאך והמיתו". ומבאר הילקוט שמעוני (ועיין עוד במשכיל לדוד) שהיה בדעתו של בתואל להמית את אליעזר על ידי סם מוות, ולרשת את כל ממונו, אלא שבא מלאך והיפך את השולחן, ובא המאכל שהיה בו סם המוות למקומו של בתואל ומת, ובקדירה שבישל, בה נתבשל".

והנה על פי זה יובן התירוץ באופן פשוט, שהרי בתואל כלל לא היה קיים, כיון שהוא מת עוד לפני הקידושין, וקטנה יתומה שאין לה אב הרי היא יכולה לקדש את עצמה.

ד.

אמנם על פי האוקימתא שהעמדנו בדעה הב', יש להקשות קושיה אחרת על קידושי יצחק ורבקה:

דהרי, הלכה היא בידוע שאין קידושי הקטנה קידושין כלל פחות מגיל שש, וכלשון הרמב"ם פ"ד מהלכות אישות הלכה ז': "גדול שקידש את הקטנה, היתומה או קטנה שיצאה מרשות אביה, אם הייתה פחותה מבת שש אף על פי שהיא נבונת לחש אין קידושיה קידושין".

ומקור הרמב"ם הוא מיבמות ק"ז ע"א דשם מובאת מימרא דרבי חנינא בן אנטיגנוס: "כל תינוקת שאינה יכולה לשמור קידושיה אינה צריכה למאן", והרמב"ם מגדיר זאת מבת שש ומטה.

וא"כ קשה, הרי רבקה הייתה בת שלוש בקידושיה כמבואר ברש"י תולדות כה, כ, ואביה מת, והיאך התקדשה היא?

אמנם לדעה הא' לא יהיה זה קשה, כיון שהרי עצם מהות הקידושין נעשה כשאביה עוד היה בחיים, ולכן היה זה קידושין גמורים על דעת אביה?⁹

אך ביאור זה יכול להתיישב רק לאותם אלו הסוברים שאליעזר הוא זה שקידש

9. ואולי י"ל שזהו הטעם לשיטות הסוברות שאליעזר הוא זה שקידש את רבקה, שהרי באם לא נאמר כך יהיה קשה היאך בכלל נעשה מעשה קידושין ביתומה פחותה מגיל שש.

את רבקה, והיה הוא שליח לקידושין, אך לאותם הסוברים (לעיל) שיצחק הוא זה שקידש את רבקה נשאלת השאלה, היאך יכל יצחק לקדשה בה בשעה שאביה של רבקה לא היה בן החיים ורבקה הייתה פחותה מבת שש שנים? וי"ל הביאור בזה ובהקדים:

דבקידושין דף מ"ד ע"ב מובאת הסוגייה בהנוגע לקטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, ושם חולקים שמואל וקרנא האם קידושיה קידושין מספק שמא נתרצה האב בקידושין, או שאין במעשה הקידושין חלות קידושין כלל, והלכה כשמואל שיש בקידושין אלו ספק קידושין. אך שמואל מסייג זאת, 'והוא ששדכו' – דהיינו שלפני הקידושין שלא לדעת אביה .

והנה אצל סיפור השידוך של יצחק ורבקה אכן מצינו שהיה כאן 'שידוך' ואף יתירה מזו הרי היה ריצוי האב גמור, דבתואל אמר לאליעזר לאחר שסיפר את הניסים שקרו לו "מה' יצא הדבר" וכו' והסכים לקידושי רבקה, אך מת לפני ביצוע הקידושין.

וע"כ, לדעות הסוברות שיצחק הוא זה שקידש את רבקה ולא אליעזר, יש לומר שקידושי יצחק ורבקה היו קידושי ספק עד שהגיעה לגיל שש, ואז – בהגיעה לגיל המתאים - קידשה יצחק שוב קידושין גמורים מדרבנן, ורק בהגיעה לגיל בגרות נעשו הקידושין קידושין גמורים. ויש לעיין בכל זה, ועוד חזון למועד.

מאיזו יד יש להתחיל לקצוץ הצפרניים (גליון)

הת' צביקי שי' הרשטיק

תלמיד בישיבה

בגליון הקודם נתבאר דעת אדה"ז מאיזו יד צריך לגזור הצפרניים מימין או משמאל.

והוכח מלשונו של רבינו בשו"ע ח"ב סימן ר"ס ס"ג: "ומתחילין ליטול בשמאל בקמיצה . . ובימין באצבע . . ונמצא הסימן לסידרן בדאג"ה בימין ובשמאל דבהג"א" -

דכוונתו להורות להתחיל הגזיזה ביד ימין ולאחמ"כ ביד שמאל, ודלא כרמ"א, אלא כדעה א' באבודרהם הנ"ל. וע"כ שינה הסדר בפסקה המורה הלכה למעשה את סדר הגזיזה "בדאג"ה בימין ובשמאל דבהג"א".

וזה שבלישנא קמא כתב בסדר הפוך הוא כיון ששם נצמד ללשונו של הרמ"א כל עוד אין בלשון זה הוראה למעשה (דאין כתיב 'ומתחילין ליטול בשמאל! .. בקמיצה... אלא ומתחילין ליטול: בשמאל בקמיצה ובימין כו') כי כך דרכו של רבינו כנ"ל.

והערני חכם א' שמלשונו של רבינו אין החובה להגיע למסקנה דפוסק להתחיל הגזיזה בימין ולאחמ"כ בשמאל.

והא דשינה מלשון הרמ"א בסוף דבריו והביא את הסימן לימין 'בדאג"ה' ולאחמ"כ את הסימן בשמאל "דבהג"א", הוא כיון שהסימן בימין הוא סימן טוב יותר - די ש לו משמעות לשונית 'בדאג"ה' משורש דאג, משא"כ הסימן ביד שמאל דבהג"א אינו סימן שיש בו משמעות.

ביאור מימרת הגמרא גנאי הוא למשה וישראל שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו וכו'

הת' שמואל שי' ינקוביץ'

תלמיד בישיבה

על הפסוק¹ "ברוך הוי' אשר הציל אתכם" אומרת הגמ'² "גנאי הוא למשה ושישים ריבוא שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר ב"ה".

ובלקו"ש³ מקשה הרבי, מה הפשט בזה שלא אמרו 'ברוך', הרי משה ובני ישראל אמרו שירה אחר הנס דקרי"ס ? [ואם הכוונה על הלשון "ברוך" דווקא אין מובן מהו היתרון בלשון זה על הלשונות דשירת הים?⁴]

ומבאר הרבי בעקבות מה שאומר הזוהר על הפסוק הנל, שע"י שיתרו אמר ברוך ה' וגו' עי"ז נפעל "דאסתלק יקרא דקוב"ה" ביקרי' עילא ותתא ולבתר יהב אורייתא בשלימו" -

שדווקא עי"ז שיתרו אמר 'ברוך' פעל את מ"ת, מכיון שהחידוש דמתן תורה הוא בזה "שהעליונים ירדו לתחתונים והתחתונים יעלו לעליונים", ומכיון שיתרו היה בצד של חכמה דלעו"ז (שכן עבד ע"ז ע"פ שכל כפי שמבואר בשיחה) א"כ ע"י שהכיר בקב"ה ואמר ב"ה, דווקא הכנה זו פעלה את מ"ת שענינה הוא גם בבירור 'חכמה' דלעו"ז.

והדבר בא לידי ביטוי שאמר ב"ה וידוע שהמילה 'ברוך' משמעותה 'המשכה' דהיינו המשכת השכינה למטה. ע"כ דברי הרבי בשיחה שם.

ולכאורה יש להקשות, שכן לפי ביאור זה לא מובן מדוע מגדירה הגמ' דבר זה כ'גנאי', הרי בכל מקרה לא יכלו בני"י לפעול את מ"ת שכן הם בצד הקדושה ולא בלעו"ז ולכן רק יתרו יכל לפעול זאת!?

ועוד קשה, שהרי מביאור הרבי יוצא בפשטות שבנ"י שיבחו את הקב"ה, רק ששבח זה לא פעל את מ"ת, וא"כ מדוע אומרת הגמ' שלא "אמרו ב"ה" - דברי שבח?

ויש ליישב זאת, שמשמעות המילה גנאי אין פירושה שבנ"י יכלו לפעול ולא פעלו מתוך רשלנות, אלא הפירוש הוא ש'בזיון' הוא להם שמאן דהו פעל את מ"ת ולא הם.

ומה שנאמר בגמ' "שלא אמרו" אין הפירוש שלא אמרו כלל אלא הפירוש בזה שהיות ובפועל בנ"י לא פעלו אלא מישהו אחר נחשב הדבר כאילו "לא אמרו", כך נ"ל.

ביאור הצריכותא בז' הסוגים בשור שנגח

ע"פ סוגיית 'שור שנגח את האדם' בב"ק

הת' חיים יחיאל שי' יהודי

תלמיד בישיבה קטנה

א.

במסכת בבא קמא (מ"ד ע"ב) בסוגיית שור שנגח אדם איתא: "מתני' שור האישה ושור היתומים שור האפוטרופוס שור המדבר שור ההקדש שור הגר שמת ואין לו יורשין הרי אלו חייבין מיתה. רבי יהודה אומר שור המדבר שור ההקדש ושור הגר שמת פטורין מן המיתה לפי שאין להם בעלים".

ובגמ' שם מבואר דכל ז' לימודים אלו הסיקו רבנן מז' פעמים שור האמורים בתורה גבי הדין דשור שנגח אדם, דבאו לרבות כל ז' לימודים אלו.

עוד מבאר רב הונא בגמ' שם דפוטריה היה ר"י אפילו נגח ולבסוף הפקיר, והוא, מדקתני תרתי - שור המדבר ושור הגר שמת, ולכאורה למאי נפק"מ, אלא דקמ"ל דאפילו שהיה הגר חי בשעת נגיחה ולבסוף מת והופקר השור יהיה פטור ממיתה.

וכראיה ללימודו את דברי ר"י, מביא רב הונא תניא נמי הכי, ושם מפורש יוצא שפוטריה היה ר"י גם שנגח ולבסוף הפקיר, והוא מהפסוק "והועד בבעליו והמית" עד שתהא מיתה והעמדה בדין שווים כאחד.

ב.

לכאורה אינו מובן, מדוע שנה ר"י תרתי, והרי היה יכול לשנות רק שור הגר

שמת, ומהא משמע דבאם שור הגר שמת, דנגח ולבסוף הפקיר פוטרו ר"י, כ"ש וק"ו שבשור המדבר יהיה פטור.

עוד אינו מובן, מדוע שונה ר"י גם שור המדבר וגם שור ההקדש, ולכאורה זהו ק"ו, דבאם פוטרו ר"י שור ההקדש אע"ג דאית ליה פסידא להקדש בזה שימות השור, כ"ש שיפטור ר"י גם שור המדבר.

והנה דנו האחרונים (עיי' בנמוק"י ד"ה רבי יהודה, ובתיו"ט ד"ה שור, ובפנ"י ד"ה שור שבעה ועוד), מדוע רבנן הוצרכו להביא במשנה תרתי - שור המדבר ושור הגר שמת, וא"ת כיון שמפורש בכתוב ז' פעמים 'שור', הא גופא קשיא, מדוע היה הפסוק עצמו צריך לרבות ז' שוורים.

וביארנו בכל ריבוי את הצריכותא שבו ואכ"מ, ובשור המדבר ביארנו שלולי הפסוק הו"א שרק שור הגר שמת נחייבו כיון שהיו לו בעלים בשעת הנגיחה, אך שור המדבר שאין לו בעלים כלל יהיה פטור, קמ"ל מהריבוי שגם שור שהיה מופקר משעת הנגיחה חייב.

אמנם ביארנו זה יבואר היטב, כפתור ופרח לדברי רבנן, הנסמכים על לימוד ריבוי ז' פעמים 'שור' הכתוב בפרשה גבי שור שנגח אדם, אך לר"י הלומד דעתו מסברא או מהפסוק 'והועד בבעליו' תעמוד הקושיא דלעיל, מדוע הוצרך לשנות במתני' תרתי - גם 'שור הגר שמת' וגם 'שור המדבר', ועוד דמדוע הוסיף 'שור ההקדש' אף שפשיטא לן זאת מהא דאפ"י שור המדבר פוטרו היה ר"י.

ג.

וי"ל בכ"ז, ובהקדים קושיא המתעוררת בלימוד הפשט, דאה"נ דסבירא ליה לר"י דבשור המדבר, שור ההקדש ושור הגר שמת יהיה פטור והוא מהפסוק 'והועד בבעליו' כדלעיל, אך מהיכן לומד ר"י החיוב דכל ג' השוורים הנותרים במשנה. דלרבנן הלימוד הרי הוא מריבוי ז' שוורים, אך לר"י מוכרח לומר דלא סבירא ליה ריבוי זה דמחייב רק בג' שוורים ופוטרו בג' הנותרים, וא"כ מהיכן משמע ליה שג' הראשונים יהיו חייבים.

וא' הביאורים ע"כ מבואר בס' תורת חיים (ד"ה רבי יהודה) דתירץ שם דאה"נ דלומד ר"י ז' שוורים הכתובים בפסוק כדעת רבנן, אך מחלקם לד' ריבויים וג' מייעוטים. מהד' ריבויים לומד את 'שור האישה', 'שור היתומים', ו'שור

האפוטרופוסין, ומהג' מיעוטים לומד 'שור ההקדש' 'שור הגר שמת' ו'שור המדבר'.

וממשיך לבאר שם אי אלו שוורים באו למעט ואלו באו לרבות, ע"פ הכלל ד'אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט' עיי"ש בדבריו הנפלאים והברורים.

עתה תובן הקושיא דלעיל, די"ל דהיה על ר"י החובה לשנות שור המדבר שור ההקדש ושור הגר שמת מחמת שג' אלו התמעטו בכתוב מג' מיעוטי שור. ובסדר זה: דמיעטה התורה שור ההקדש דפטור דזהו פשיטא ליה - מצד פסידא דהקדש, ועדיין הוצרכנו למיעוט שור המדבר דאין כאן פסידא ולכאורה יש לחייבו, וע"כ בא המיעוט הנוסף לפוטרו, ולבסוף בא המיעוט הג' ומלמדנו שאפי' בשור שבשעת הנגיחה הוי לי' בעלים מ"מ יהיה פטור כיון שלא היו לו בעלים בשעת העמדה בדין.

וזוהי הסברא שמנה ר"י במשנה תרתי ואפי' תלת, כיון שג' אלו נתמעטו בפסוק עצמו.

ד.

ועדיין חסר העיקר מן הספר, דהרי ר"י פטר שור ההפקר מטעם הפסוק 'והועד בבעליו' דצריכא ליה בעלים ע"מ לחייבו, ורב הונא הביא ראייה מפורשת מברייטא מדוע יש לפטור ג' השוורים דשור המדבר וכו' והוא מהכתוב 'והועד בבעליו והמית', וא"כ בסיס תירוצו של התורת חיים שעליו מיוסד תירוצנו אינו מבוסס, דמברייטא זו משמע מפורש דלימודו של ר"י לפטור ג' השוורים דשור המדבר וכו' הוא מצד 'והועד בבעליו וכו'' וכלל לא מג' המיעוטים ד'שור' (ע"פ הכלל דאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט).

ובתורת חיים שם נדחק לתרץ שכל ביאורו במיעוט ג' השוורים הוא רק לסברת רב הונא שלא הכיר את הברייטא ד'הועד בבעליו והמית' עיי"ש.

ודבריו אלו דחוקים ביותר, דעפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, דבאם אליבא דאמת פוטר ר"י ג' השוורים דשור המדבר וכו' מהפסוק 'והועד בבעליו' ולא מג' המיעוטים דשור, א"כ מהיכן מרבה הוא ג' השוורים החייבים, והרי ז' פעמים כתוב שור בתורה ולא ג' וכדלעיל. ועוד דהרי ר"י כותב במפורש סברתו במשנה לפטור ג' השוורים מטעם דאין להם בעלים (והועד בבעליו) ולא מצד ג' מיעוטים

דשור וא"כ איך יתכן לומר שרב הונא לא ידע מכך שזוהי סברתו של ר"י. ועוד דקשה לומר דלא הכיר רב הונא הברייתא, ויותר משמע לומר שהכיר זאת וביסס תשובתו על ברייתא זו.

ונ"ל לומר ישוב אחר, דאה"נ דר"י פוטר ג' השוורים דשור המדבר וכו' מז' השוורים המנויים בפרשה וסבירא ליה דד' מהם לריבוי וג' למעוט, אך ביסוס סברתו הוא לא מטעם דאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט אלא מטעם הא דבפסוק אחר מפורש יוצא 'והועד בבעליו' שצ"ל לשור בעלים ע"מ להמיתו, ולאחמ"כ מוסיף הכתוב 'והמית' ומהא קמ"ל דעד שתהא מיתה והעמדה בדין שוין וע"כ אפי' נגח ולבסוף הקדיש יהיה פטור, ועל כורחך לומר ששולשה מהשוורים הנכללים בז' השוורים המנויים בפסוק דהם שור המדבר, שור ההקדש ושור הגר שמת, לא באה התורה לרבותם אלא למעטם ולפוטרים (היינו דווקא שור שעליו דיבר הפסוק ולא שור דין לו בעלים).

לאחר ישוב זה שהוא ע"פ דרך הפשט, יש לי ליישב ביאור נוסף דמרפסן איגרי, ואומר זאת בדא"פ, ובתפילה שלא תצא תקלה תחת ידי.

דנהנה בז' השוורים המנויים בפרשה, ג' מהם הינם שוורים המשויכים לבעלים ואלו הם: א. 'ובעל השור נקי', ב. 'ואם שור נגח הוא מתמול שלשום והועד בבעליו', ג. 'השור יסקל וגם בעליו יומת'. משא"כ הד' הנותרים אינם משוייכים לשור שיש לו בעלים: א. 'וכי יגח שור את איש או אישה' ב. 'סקול יסקל השור' ג. 'אם עבד יגח השור' ד. 'כסף שלושים שקלים יתן לאדונו והשור יסקל'.

עפ"ז נ"ל לומר הביאור דזהו החילוק של ר"י בין השוורים דבאו למיעוטי לבין השוורים דבאו לריבוי. דהשוורים שאינם משוייכים לבעל בפרשה הינם ד' השוורים שבאו לרבות שור האישה היתומים והאפוטרופוסין, וכן שור הרגיל (כברש"י על אתר). אמנם ג' השוורים המשוייכים לבעלים, הנה, הם באו למעט דרק שור השייך לבעלים יהיה חייב אך שור שאין לו בעלים כגון ג' השוורים דשור המדבר, שור ההקדש ושור הגר שמת ה"ה פטורים.

יתירה מזו י"ל, דבג' השוורים גופא המשוייכים לאדם ישנו השור המשוייך לפסוק 'ואם שור נגח' . והועד בבעליו והמית וגו', והוא השור שממנו לומד ר"י דבא למעט שור הגר שמת, דאע"פ דנגח ולבסוף הפקיר בכ"ז יהיה פטור וזאת לומדים מהפסוק 'והועד בבעליו והמית' עד שתהיה נגיחה והעמדה בדין כאחד. וא"כ זהו הפירוש הנכון בברייתא, דמה שאומרת הברייתא שאת דין שור

הגר שמת למדים 'מהועד בבעליו והמית', הכוונה בזה שזהו נלמד ממיעוט 'שור' המופיע בפסוק 'הועד בבעליו והמית', ובא למעט דאם אין נגיחה הועמד בדין שייכים לבעלים ה"ז פטור.

וי"ל דרב הונא ביאר את לימוד ר"י היוצא מהמשנה, ומהמשנה משמע דכיון שישנם ג' מיעוטים ע"כ החובה לומר שא' ממיעוטים אלו שייך לשור הגר שמת שנגח ולבסוף הפקיר שהוא פטור, וזהו הפשט בביאור דעת ר"י בדברי המשנה (מדקתני תרתי).

אך מהברייתא מובא טעמו של ר"י ביתר ביאור, דהלימוד מהשוורים האמורים בפרשה הוא לא רק מטעם דישנם ג' מיעוטים והחובה לומר דא' מהם שייך לשור הגר שמת דנגח ולבסוף הפקיר, אלא יתירה מזו, דהמילה שור הבאה למעט שור הגר שמת דנגח ולבסוף הפקיר, מובנת ממשמעות הפסוק גופא, דהרי שור זה משויך להמשך הפסוק והועד בבעליו והמית ומהא משמע דבא למעט שרק כאשר נגיחה הועמדה בדין שווים יהיה חייב, ולאפוקי שור הגר שמת דנגח ולבסוף הפקיר. וק"ל.

ה.

ומדאתי להכי, אבאר ב' דיוקים הנחמדים מפזו שדליתי אגב שיטפא בעיון בסוגיא:

- א. מדוע נוקטת המשנה בלשון 'שור המדבר' ולא 'שור ההפקר'?
- וי"ל דשור ההפקר הוא שם כולל לג' השוורים שאין להם בעלים, אך שור המדבר הוא הדוגמא המדויקת לשור שאין לו בעלים ואף לא היו לו בעלים לעולם וכ"ש בשעת הנגיחה, וע"כ אין בו הדין של נגח ולבסוף הקדיש וכו'.
- ב. מדוע הסדר בג' השוורים האחרונים הוא א. שור המדבר, ב. שור ההקדש וג. שור הגר שמת?

דלר"י הסדר הוא מדויק, כיון דשור המדבר הוא ה'אין לו בעלים' הגדול ביותר דגם בשעת הנגיחה אין לו בעלים וע"כ פטור, ולאחמ"כ הובאו שור ההקדש ושור הגר שמת שבזה יש סברא לחייבם כי יתכן 'דנגח ולבסוף הקדיש נגח ולבסוף הפקיר'. ובזה גופא 'שור ההקדש' בא לפני 'שור הגר שמת', כיון דבשור ההקדש

יש יותר סברא לפוטרו ע"מ דלא יהיה פסידא להקדש, משא"כ בשור הגר שמת שישנה סברא גדולה לחייבו, ואעפ"כ פטור.

ולרבנן הסדר הוא כך: 'שור המדבר' בא בתחילה כיון דישנו חידוש עצום שחייב אע"ג דאין לו בעלים ולא היו לו בעלים כלל. 'שור ההקדש' יש יותר סברא לחייבו כיון שהיו לו בעלים אי פעם, וכן מצד פסידא להקדש, אך עדיין אין מוכח שהיו לו בעלים בשעת הנגיחה, דסתם שור ההקדש היה מוקדש לשמיים הן בשעת הנגיחה והן בשעת העמדה בדין. משא"כ שור הגר שמת בא לבסוף, כיון שהוא החידוש הכי פחות משמעותי, דהכא החובה לומר שהנגיחה היתה כאשר הגר היה בחיים, דבאם לא הרי שור זה שנגח לא היה שור ה'גר', אלא שור האדם שזכה בו בתחילה, או שור הפקר, וע"כ ברור ופשוט דיהיה חייב כיון שהוא שור שהיו לא לכל הפחות בעלים בשעת הנגיחה. וק"ל.

ביאור שיטות הראשונים בסוגיית הגמרא 'תנם לאבא ולאביך אינה מקודשת'

הת' אליעזר שי' מימוני
תלמיד בישיבה

א.

יקשה על דברי הגמרא

איתא בגמרא קידושין (דף ח' ע"ב): "תנו רבנן התקדשי לי במנה, תנם לאבא ולאביך, אינה מקודשת. על מנת שיקבלום לי, מקודשת. וכו' התקדשי לי במנה, תנם לפלוני, אינה מקודשת. על מנת שיקבלם לי, מקודשת".

ובגמ' לעיל¹ איתא: "אמר רבא, תן מנה לפלוני ואקדש לך, (וכשנתנו לו א"ל התקדשי לי. רש"י) מקודשת מדין ערב. (ממה שמצינו בתורה שהערב משתעבד למלוה אנו יכולין ללמוד. רש"י) ערב, לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה, קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי, אע"ג דלא מטי הנאה לידיה, קא משעבדא ומקניא נפשה".

וקשה, דא"כ 'בתנם לאבא ולאביך' ותנם לפלוני, אמאי אינה מקודשת מדין ערב?

וברש"י ובתוס' נעמדו לתרץ זאת. דרש"י כ': "ואינו דומה ל'תן מנה לפלוני ואקדש לך'. דהתם איהי קאמרה ליה מעיקרא, אבל כאן משטה היא בו, כלומר תן מעותיך לאחרים". ועד"ז כתב התוס': "ואם תאמר, הא אמרינן לעיל 'תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת'? ויש לומר דלא דמי, דהתם שהתחילה היא בדבר, איכא למימר דדעתה להתקדש. אבל הכא, שהוא אמר לה תחילה

התקדשי לי, והיא משיבה תנם למי שתוצה, איכא למימר דאין דעתה להתקדש, אלא היא משטה בו ואינה חוששת".

ב.

יבאר את שיטת רש"י ותוס'

ובהשקפה ראשונה, נראה מדבריהם², שגם כאשר התחיל הבעל ואמר "התקדשי לי במנה", והיא אמרה לו בפירוש "תנם לאבא ולאביך", ומוסיפה היא גם "ואקדש אני לך", גם אז אינה מקודשת.

דהנה ישנם שני חילוקים בשני המימרות בגמרא, דהחילוק הראשון הוא - כדברי רש"י ותוס' - שהתם התחילה היא בדבר, והכא התחיל הוא. אמנם ישנו עוד הבדל בין שני המקרים, דהתם אמרה "תן מנה לפלוני ואקדש אני לך", משא"כ הכא אמרה "תנם לאבא ולאביך" ולא הוסיפה "ואקדש אני לך".

והמשמעות הפשוטה היוצאת מדברי רש"י ותוס' דלעיל היא, דמזה שמביאים רק חילוק אחד בין שני המימרות, ובו תולים את ההבדל ביניהם, יוצא א"כ, שאינם תולים את שינוי הדין בחילוק השני. ודעתם היא, שגם כאשר אמרה "ואתקדש אני לך", מכיוון שהתחיל הוא בדבר, לא תהיה מקודשת.

ג.

יביא ראשונים החולקים ויבאר מחלוקתם

ומצינו בראשונים אחרים החולקים על כך, ולדידם, גם כאשר התחיל הוא בדבר, כאשר אמרה היא 'תנם לפלוני' אך הוסיפה 'ואקדש אני לך' תהיה מקודשת. דה'תוס' רי"ד' בפירוש אומר כך, וז"ל: "תנם לאבא וכו' - ולא דמי למאי דאמרן

2. וראה לקמן (אות ג') שכן הוא דברי הראשונים במפורש.

לעיל 'תן מנה לפלוני ואקדש אני לך'. דהתם הא קאמרה 'ואקדש אני לך', והכא נמי, אילו אמרה 'תנם לאבא ולאביך ואקדש אני לך' מקודשת היא, דהא גילתה דעתה דבמתנה יהבינהו ניהליהו, ונתרצית בכך להתקדש". ומסיים דבריו -
ודברי המורה (רש"י) לא נראה לי.

ומצינו גם בה'מאירי³ שלא הסכים לדברי רש"י והתוס', וז"ל: אבל אם אמרה 'תנם לאבא או לאביך או לפלוני שיקבלם לי' ונתנם, הרי זו מקודשת. והוא הדין, אם אמרה 'תנם לאבא או לאביך או לפלוני ואקדש אני לך', ולא כדברי גדולי הרבנים, שכתבו שאף ב'ואקדש לך' אינה מקודשת, אלא אם כן פתחה לו היא בכך.

הנה א"כ משמע, דהמחלוקת הפשוטה בין רש"י והתוס' לתוס' רי"ד והמאירי היא היאך להסביר משמעות דברי האשה "ואקדש אני לך". דלרי"ד והמאירי, כאשר אומרת האשה "ואקדש אני לך", המשמעות בדבריה היא, שהיא מוכנה להתקדש לבעל ע"י שיבצע את דבריה. ואין לחשוש שכאשר אומרת מילים אלו משטה היא בו. אמנם רש"י והתוס' סוברים שאף כאשר אומרת האישה בפירוש "ואקדש אני לך", עדיין יש לחשוש שמשטה היא בו, אא"כ היא קאמרה מעיקרא. וכן מצינו עוד ראשונים הסוברים שכאשר היא אמרה "ואקדש אני לך" תהיה מקודשת מדין ערב, ונראה מדבריהם שחולקים הם על רש"י ותוס'.

דהנה כ' הרמב"ן⁴ דמאי דאמרינן תנם על גבי סלע אינה מקודשת, תנהו לכלב אינה מקודשת, לאו בחד גוונא נינהו, דבתנם על גבי סלע אפי' אמרה 'ואתקדש אני לך' לאו כלום הוא, משום דלאו מידי עבד אפומה. אבל בתנהו לכלב, אילו אמרה 'ואתקדש אני לך' מקודשת, שכיון שהוציא ממון על פיה מקודשת מדין ערב. וכן בדיני ממונות, האומר זרוק מנה לים ואתחייב אני לך, חייב שעל פיו הוציא.

ביאור דבריו: דבהמשך הגמ' נלמדו עוד שני מקרים דומים למקרה של "תנם לאבא ולאביך" ובהם הדין הוא ג"כ שאינה מקודשת - א. (אמר לה) התקדשי לי במנה, (ואמרה היא) תנם ע"ג סלע. ב. התקדשי לי בכיכר, (ואמרה היא) תנהו לכלב.

3. חידושי המאירי שם ד"ה התקדיש לי במנה.

4. חידושי הרמב"ן דף ח' ע"ב ד"ה הייתה הסלע שלה מקודשת, ומובא גם בר"ן על אתר.

ומבאר הרמב"ן דמאי דאמרינן 'תנם ע"ג סלע', ומאי דאמרינן 'תנם לכלב', לא מיירי באותו אופן. ד'בתנם ע"ג סלע' אפי' אמרה "ואתקדש אני לך" לאו כלום הוא, משום דלא הוציא שום ממון על פיה, ויכול לאחר מכן לקחת את המטבע מהסלע. אבל ב'תנהו לכלב' אילו אמרה "ואתקדש אני לך" מקודשת, שכיון שהוציא ממון על פיה, מקודשת מדין ערב⁵.

והמורם מדבריו הוא: שהטעם שלכן אינה מקודשת במקרה של 'התקדשי לי בכיכר, תנהו לכלב', הוא משום שלא אמרה "ואתקדש אני לך". אמנם כאשר תאמר "ואתקדש אני לך", תהיה מקודשת מדין ערב, והוא, משום שזהו דומה למקרה דהתם, שכאשר אמרה 'תנם לפלוני ואקדש אני לך תהיה מקודשת', מהטעם דהתם ידעינן דמקודשת ואינה משטה בו בדבריה "תנם לפלוני" דהרי אמרה "ואקדש אני לך".

ועפ"ז מובן, דגם הכא, כאשר תאמר במקרה דאמרה 'תנם לאבא ולאביך' "ואקדש אני לך" תהיה מקודשת, ודלא כרש"י וכהתוס'.

ד.

יביא חקירה בדברי הרא"ש

והנה בדברי הרא"ש יש מקום לדון האם סובר הוא כרש"י ותוס', או כהרמב"ן והתוס' רי"ד.

דהנה איתא בגמ' לקמן⁶ "ת"ר התקדשי לי במנה תנם על גבי סלע אינה מקודשת ואם היה סלע שלה מקודשת בעי רב ביבי סלע של שניהם מהו. תיקו". וביאר רש"י דהטעם שכאשר אמרה האשה תנם על גבי סלע אינה מקודשת, ומ"מ אם אמרה תנם על גבי סלע שלי מקודשת היא, משום שחצרו של האדם קונה לו. וע"י שהניח הבעל על הסלע שלה, קנתה האשה את הכסף, והרי היא כמי שקבלתו ומקודשת.

5. אבל עיין רמב"ם הנסמך לקמן (בהערה 24) ודלא כבפנים.

6. דף ח' ע"ב.

וע"כ מקשה הרא"ש⁷ דהרי בהמשך הגמ' "בעי רב ביבי סלע של שניהם מהו" נשארה הגמ' בתיקו. ולכאורה, אם הטעם שלכן מקודשת האשה, היא משום שהניח הבעל את המנה על סלע שלה וממילא קנתה זאת, והרי היא כמו שמקבלתו. א"כ יהיה הדין ב'סלע של שניהם' שאינה מקודשת בוודאי, וזאת משום הנלמד ב'המוכר את הספינה'⁸ דחצר של שני השותפין אינן קונין מקח זה מזה, ע"י שמניחים זאת על קרקע החצר. וא"כ גם הכא, צריך הדין להיות שאינה מקודשת בוודאות, משום שאינה קונה בחצר של שניהם.

ומכח קושיא זו מפרש הרא"ש ביאור אחר בגמ' זו, והוא, דכאשר אמרה האשה 'תן המנה על גבי הסלע' התכוונה לומר דאינה חפצה בקידושין, ומוכח זאת מתוך דבריה דעשתה גילוי דעת שאינה חפצה בזה אלא משטה היא בו. משא"כ ע"י שאמרה תנם על גבי סלע 'שלי', הלשון מורה שהיא חפצה בקידושין. וע"כ בעי רב ביבי, דיש לדון בסלע של שניהם האם הלשון הוכיח שכאשר אומרת 'תנם על גבי סלע זה שהוא שייך לשנינו', האם חפצה היא בקידושין או לאו⁹.

ומתוך פירוש זה מסיק הקרבן נתנאל¹⁰ דהרא"ש דרכו ללכת אחר לשון האשה, וכאשר גילתה האשה דעתה שהיא חפצה בקידושין ורצונה להתקדש אפילו ברמז ע"כ היא מקודשת, ומכ"ש וק"ו דדעת הרא"ש היא דכאשר אומרת בפירוש "ואתקדש אני לך" הלשון מוכיח שברצונה להתקדש וע"כ מקודשת, ודלא כדברי התוס' הנ"ל.

אמנם דברי הב"ח אינם כהק"נ, דהנה כתב הב"ח על לשון הרא"ש¹¹: "י"א אם אמרה תן כיכר לכלב או תן מנה ע"ג הסלע ואקדש אני לך שהיא מקודשת" מבאר הב"ח "פירוש שהאשה התחילה לומר תן כיכר לכלב וכו' דמקודשת מדין ערב

7. סימן י"ב.

8. ב"ב דף פ"ד.

9. והתוס' מקשים גם אותה הקושיה שהקשה הרא"ש ומתריצים בדרך השונה במקצת מזו של הרא"ש, והיא דכאשר אמרה דיתן המנה ע"ג הסלע לא 'סמכא דעתה' להתקדש בו ובאשר אמרה דיתנם על הסלע שלה 'סמכה דעתה' להתקדש,

ואו"ל דזה שהתוס' לא תירצו כהרא"ש ולא הזכירו את ענין זה ש'הלשון מורה' שמקודשת יבוא כסייעתא לדברי הקרבן נתנאל (דלקמן) דישנו הבדל בין התוס' להרא"ש, ולדברי התוס' אף אם הלשון מורה דרצונה להתקדש מ"מ מאחר שהתחיל הוא אינה מקודשת.

10. על דברי הרא"ש סימן י"א.

11. סימן י"ג.

כמו תן לפלוני ואקדש אני לך דמקודשת מדין ערב כדלעיל" עכ"ל.

ומדבריו מובן שסברת הרא"ש היא כסברת רש"י והתוס', דהיינו דכאשר מדבר הרא"ש על מקרה אשר האשה כן תהיה מקודשת במקרה שאמרה "תן מנה לכלב" (ע"ד תן מנה לפלוני), נוקט הוא באותו לשון שנאמר בדרך ז' (ושם הסקנו שהמדובר הוא שהתחילה היא), והוא "תן כיכר לכלב ואקדש אני לך" (בשונה מדברי הגמ' דידן "התקדשי לי בכיכר תנהו לכלב"), ע"ד "תן מנה לפלוני ואקדש אני לך".

ומכך מובן דסובר דרק כאשר התחילה האשה, תהיה היא מקודשת מדין ערב. אך כאשר התחיל הוא, כלשון הגמרא "התקדשי לי בכיכר תנהו לכלב" לא תהיה מקודשת מדין ערב, גם כאשר תאמר "ואקדש אני לך". וזהו כדעת רש"י ותוס' הנ"ל.

[ויש לתרץ בדא"פ דברי הב"ח באופן שהוכחת הק"נ (מחצר של שני שותפין) לא תקשה עליו, והוא, דהרי גם לרש"י ולתוס' הולכים אחר לשון האשה בקידושין אלו של "תנם לפלוני" וכו', דהרי אומרת הגמ' בפירוש שכאשר אמרה האשה "תנם לאבא ולאביך ע"מ שיקבלום לי" דעתה על הקידושין, ואין לומר שמשטה היא בו. אע"פ שאין זהו לשון ברור דיו, דהרי אפשר לפרש דבריה שמשטה היא בו כמו אשר אומרת "ואקדש אני לך".

וודאי שאין הכוונה בדברי רש"י והתוס' שבכל מצב שיתחיל הוא, גם כאשר תאמר לשון ברורה דיו שמתכוונת להתקדש לו, לא יהיו אלו קידושין. אלא שיטתם היא בזה, שהלשון "ואקדש אני לך", הוא לבדו אינו יכול להוכיח שקידושין אלו הינם קידושין גמורים - כאשר גם אמרה "תנם לפלוני" וגם התחיל הוא. ומ"מ, כאשר יבוא לשון אחר, היכול להוכיח בוודאות שרצונה להתקדש, תהיה מקודשת. וי"ל בדא"פ שהלשון 'ואקדש אני לך' הינו לשון יותר גרוע מאשר שאמרה האשה 'תנם ע"ג סלע שלי'¹², וע"כ, בתנם ע"ג סלע אומר הרא"ש דמקודשת, ומשא"כ ב'ואקדש אני לך'. וכך נתרץ דברי הב"ח, דזהו ג"כ דעת הרא"ש.]

12. כי כאשר היא אומרת תנם לאבא וכו' הדבר אינו מגיע לרשותה, משא"כ כאשר היא אומרת תנם על סלה שלי אחרי הכל המטבע יכנס לרשותה, ולכן גם כאשר היא אומרת תנם על סלה השייך לשנינו הוא קצת יותר ברור מאשר שיתנם לאביה כי כאן סוכ"ס זה גם רשותה וסומכת דעתה, משא"כ בתנם לאביך.

ובכל אופן התוס' רי"ד והמאירי בוודאי אינם מסכימים עם דברי רש"י והתוס'.
וכן מהרמב"ן מוכח בוודאי שאינו מסכים עם מה שביארנו בדבריהם. וכן נראה
בעוד ראשונים, הסוברים שכאשר אומרת האשה 'ואקדש אני לך' גם כאשר
התחיל הבעל במעשה הקידושין, תהיה האשה מקודשת.

ה.

יביא דעת הרע"א דמקשה על פי התוס'

והנה מצינו בספר קושיות עצומות¹³ לרבינו ר' עקיבא איגר דמקשה שם על
רש"י והתוס' וז"ל "ולא זכיתי לעמוד בסוד קדושים מאי ארי' דהתחילה ומה זה
לשון איכא למימר דדעתה להתקדש הא בפירוש אמרה ואקדש אני לך והו"ל
לחלק בפשוטו דהתם אמרה 'ואתקדש' אבל בתנם לאבא היא משטה בו וה' יאיר
עיני". עכ"ל.

והיינו דלר' עקיבא איגר ישנם שתי תמיהות על דברי התוס':
מדוע זה שהתחילה היא גלי לן שהיה בדעתה להתקדש וע"כ תהיה מקודשת,
ולכאורה אין הבדל כלל בין התחילה היא להתחיל הוא.

היאך אומר התוס' לשון "איכא למימר" שבדעתה להתקדש על כך שאומרת
"תן מנה לפלוני ואקדש אני לך", והרי בפירוש אמרה ואקדש אני לך וא"כ ודאי
שברצונה להתקדש.

ומכח זה מקשה דהו"ל להתוס' לחלק בצורה הפשוטה ביותר, והיינו דבתן
מנה לפלוני אמרה היא ואקדש אני לך וע"כ מקודשת, ובמקרה דנן שאמר הוא
התקדשי לי במנה והיא ענתה לו תנם לפלוני אינה מקודשת מכיון שלא אמרה
"ואקדש אני לך" כדברי התוס' רי"ד (ועוד) דלעיל.

וא"כ יוצא לפי דבריו שאין מקום כלל לומר שישנה דעה האומרת שכאשר
אמרה היא "ואקדש אני לך" לא תהיה מקודשת, משום שלשון זה לשון מעולה
הוא ובוודאי תהיה מקודשת מכך, וע"כ מקשה להתוס' מדוע אינו מחלק את שני

13. ספר קושיות עצומות על הדרף (הוצאת ב"ב תשמ"ב עמ' פ"ט)

המקרים בצורה היותר פשוטה, והיינו דהתם אמרה ואקדש אני לך וע"כ תהיה מקודשת והכא לא אמרה ואקדש אני לך.

וע"מ לתרץ על קושיותיו, וכן ע"מ לא לאפושי במחלוקת¹⁴ נצטרך לומר שגם ע"פ דברי רש"י והתוס' כאשר התחיל הוא ואמרה היא "ואקדש אני לך" תהיה מקודשת. ואעפ"כ החילוק בין שני המקרים יהיה שהתם התחילה היא ולכן מקודשת והכא התחיל הוא ולכן אינה מקודשת וכדלקמן.

ו.

יביא דברי הבית שמואל, ומבאר

והנה כ' הבית שמואל¹⁵ "ומשמע מדבריהם (דרש"י ותוס') דס"ל אם אמרה תן לפלוני אפילו לא אמרה ואתקדש אני לך היא מקודשת דאל"כ לא קשה מידי מהאי דאמרה תנהו לאבא דהא שם לא אמרה ואתקדש אני לך". עכ"ל.

הנה מדברי הב"ש משמע שלומד דברי התוס' באופן מחודש, והוא שגם לפי שיטת רש"י והתוס' כאשר תאמר האשה "תן מנה לפלוני ואקדש אני לך" אף כאשר התחיל הוא בדבר כמקרה דנן תהיה היא מקודשת משום שאמרה ואקדש אני לך.

אמנם א"כ יש להבין מהו הטעם שלכן מבארים רש"י והתוס' את החילוק דשם מקודשת מכיון שהתחילה היא ובמקרה דידן אינה מקודשת משום שהתחיל הוא. והרי א"כ הו"ל לרש"י והתוס' לבאר את החילוק בין שני המקרים כפי שחילקו תוס' הרי"ד המאירי ועוד ראשונים, והיינו דשם מקודשת מטעם שאמרה ואקדש אני לך ובסוגיא דידן לא אמרה ואקדש אני לך ולכן אינה מקודשת.

ע"כ אומר הבית שמואל שהטעם שלכך בחרו רש"י והתוס' לומר שההבדל בין שני המקרים הנ"ל הוא דהתם התחילה היא והכא התחיל הוא, זהו משום שבדין דהתם גם אם לא היתה אומרת האשה ואקדש אני לך היתה מקודשת זאת משום

14. בין רש"י ותוס' להתוס' רי"ד, אמנם מלשון דברי המאירי "ודלא כדברי גדולי הרבנים" משמע אשר מ"מ ישנם דעות החולקות וסוברות כדלעיל (וראה לקמן אות י' ואילך).

15. סימן ל' ס"ק י"ג.

שהתחילה היא בדבר.

יוצא א"כ שע"פ דעת הב"ש אין הרמב"ן המאירי וכו' חולקים על רש"י והתוס', דהרי גם רש"י והתוס' סוברים דכאשר אומרת האשה לבעל "ואקדש אני לך" תהיה מקודשת אף שהתחיל הוא בדבר, והטעם שלכן אומרים שההבדל בין המקרה בדף ז' למקרה דידן הוא משום שהתם התחילה היא והכא התחיל הוא, הוא משום טעם אחר והוא שכאשר תתחיל היא לא נצטרך כלל לואקדש אני לך. דהיינו מורם מדעת הב"ש שעפ"ז לא תהיה מחלוקת במקרה דידן, ומ"מ הם חולקים במקריה אשר 'התחילה היא, ולא אמרה אקדש אני לך' דבפשטות לפי שיטת הראשונים לא תהיה מקודשת, מכיוון שהם תולים את דברהם רק במקרה של אמרה ואתקדש או לא, משא"כ לשיטת רש"י והתוס' משמע אשר כן תתקדש כי לשיטתם זה תלוי בשני המקרים, (ולא כפי שהבנו בתחילה שאצלם זה רק אם התחילה היא או הוא), וי"ל שלמקרה הזה התכוון התוס' רי"ד בפרושו כאשר אמר "ודברי המורה אינם נהירין לי".

ז.

מקשה את סברת הב"ש בדברי רש"י והתוס'

והנה יש להבין, דע"פ מה שהעמדנו בדברי הב"ש יוצא שלדעת רש"י והתוס' הטעם שלכן במקרה דנן לא תהיה מקודשת הוא משום שלא אמרה ואקדש אני לך, כמו סברות שאר הראשונים בסוגיין. וק"ק איך יתיישב זה עם המובן בפשטות בדבר רש"י והתוס' דהחילוק היחידי הוא באם התחילה היא או התחיל הוא?

והביאור בזה הוא פשוט ובהקדים כמה דיוקים ברש"י ובתוס':

ברש"י שכ' "ואינו דומה לתן מנה לפלוני ואיקדש לך דהתם איהי קאמרה ליה מעיקרא אבל כאן משטה היא בו כלומר תן מעותיך לאחרים", יש לדייק דהביא רק את הצד הא' שבדברים, ובצד הב' לכאורה החסיר.

והיינו דכדי להסביר מהות החילוק בין שני הדינים הנ"ל יש להביא את הביאור בשני הצדדים והם – א' במקרה בדף ז' מקודשת היא כאשר אמרה "תן מנה לפלוני" משום שהיא התחילה בדבר, וב' במקרה דנן התחיל הוא בדבר

וע"כ משטה היא בו. אמנם לפועל בדבריו בצד הא' הביא "דהתם אייהי קאמרה ליה מעיקרא" והוא השלימות הראויה לבאר את צד הא', משא"כ לצד הב' לא הביא את הטעם שלכן אינה מקודשת (משום שהתחיל הוא בדבר כמבואר לעיל) והסתפק רק בהסבר "אבל כאן משטה היא בו".

ובתוס' ג"כ מצינו שמדייקים בדבריהם, שכ' "ואם תאמר הא אמרינן לעיל (דף ו:): תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת ויש לומר דלא דמי דהתם שהתחילה היא בדבר איכא למימר דדעתה להתקדש אבל הכא שהוא אמר לה תחילה התקדשי לי והיא משיבה תנם למי שתרצה איכא למימר דאין דעתה להתקדש אלא היא משטה בו ואינה חוששת".

והנה כנ"ל ישנם שני צדדים שצריכים לבאר בסוגיין, צד הא' והוא הנאמר בדף ז' וצד הב' והוא המקרה דנן. והנה בצד הא' הביאו התוס' בפשטות הסיבה שלכן מקודשת היא, והוא משום "דהתם שהתחילה היא בדבר איכא למימר דדעתה להתקדש", אמנם בצד הב' של הדברים והוא הצד במקרה דנן, כאן לא הסתפקו התוס' באמירה דלעיל שהסיבה לכך שאינה מקודשת הוא משום שהתחיל הבעל בדברים אלא הוסיפו "אבל הכא שהוא אמר לה תחילה התקדשי לי והיא משיבה תנם למי שתרצה איכא למימר דאין דעתה להתקדש אלא היא משטה בו ואינה חוששת".

ואם נדייק בדבריהם יצא שבמקרה דנן ישנם שני טעמים שלכן אינה מקודשת, והם הא' שהוא אמר לה תחילה התקדשי לי והב' והיא משיבה תנם למי שתרצה. ויש להבין זאת.

ח.

מסביר בשיטת הרש"י והתוס'

ונראה לומר הביאור בזה, ובפשטות, והיינו שלפי דברי הב"ש אין לומר שהטעם שלכן במקרה דנן אינה מקודשת הוא משום שהתחיל הוא בדבר אלא גם משום שלא אמרה "ואקדש אני לך", ואם הייתה האשה במקרה דנן אומרת ואקדש אני לך הייתה היא מקודשת גם כאשר התחיל הוא בדבר. אמנם במקרה בדף ז' כאשר

התחילה היא בדבר גם כאשר לא תאמר "ואקדש אני לך" תהיה היא מקודשת. והטעם לכך פשוט, והוא שישנם שני אפשרויות לגילוי דעת מצד האשה שברצונה להתקדש בדין ערב, והם א' כאשר התחילה היא בדבר זהו גילוי דעת מספיק שברצונה להתקדש לו אע"פ שאמרה תנם לפלוני בכל אופן ע"י שמתחילה היא בדבר מגלה דעתה שאינה משטה בו כלל, וב' כאשר אמרה ואקדש אני לך מגלה דעתה שברצונה להתקדש לו בדין ערב ואינה משטה בו.

וממילא יוצא שבמקרה הא' יש לנו את שני הטעמים לכך שתהיה מקודשת, דכאשר אומרת היא "תן מנה לפלוני ואקדש אני לך" יש כאן גם זה שהתחילה היא בדבר וגם שאמרה ואקדש אני לך. ובמקרה דנן ישנם את שני הטעמים לגילוי דעתה שאינה רוצה להתקדש לו והם - התחיל הוא בדבר, והיא לא אמרה "ואקדש אני לך".

וזהו היא שיטתם של הרש"י ותוס' (ע"פ שיטת הב"ש), ולכן ביארו רש"י ותוס' שהטעם שלכך היא מקודשת הוא משום שהתחילה היא בדבר. והביאור בזה הוא שלפי דעת רש"י והתוס' הראיה לגילוי דעתה שברצונה להתקדש לבעל כאשר התחילה היא הינה ראיה הרבה יותר חזקה לגילוי הדעת יותר ממה שתאמר האשה "ואקדש אני לך", וע"כ הביאו רש"י והתוס' רק את הטעם העיקרי שלכן היא מקודשת, אמנם במקרה המופיע בגמ' יש סיבה נוספת לקידושין מדין ערב, משום שאמרה "ואקדש אני לך".

ט.

מדייק זאת בדברי רש"י ותוס' עצמם

ובזה יבוארו הדיוקים ברש"י ובתוס' דלעיל. דברש"י מצינו שבצד הא' הביא 'דהתם אינה קאמרה ליה מעיקרא' והוא השלימות הראויה לבאר את צד הא' הוא המקרה בדף ז', אמנם לצד הב' לא הביא את הטעם שלכן אינה מקודשת (משום שהתחיל הוא בדבר כמבואר לעיל) והסתפק רק בהסבר "אבל כאן משטה היא בו".

והביאור בזה דבצד הא' אמר רש"י בפירוש שהטעם שלכך מקודשת האשה

היא משום ד"התם איהי קאמרה ליה מעיקרא", והיינו משום שע"פ דעתו הראיה לגילוי דעתה שברצונה להתקדש לבעל כאשר התחילה היא, זו ראייה גדולה יותר לגילוי הדעת ממה שתאמר האשה "ואקדש אני לך", ולכן הביא בדבריו רק ראייה זו¹⁶.

אמנם בצד הב' שבדבריו לא הביא ראייה לחוסר גילוי דעתה משום שהתחיל הוא בדבר וע"כ אינה מקודשת, אלא סתם "אבל כאן משטה היא בו". והביאור בזה, דלא ס"ל לרש"י שהראיה היחידה לגילוי דעת האשה שברצונה להיות מקודשת היא משום שהתחיל הוא בדבר, אלא סבירה ליה לרש"י דישנם שני טעמים ע"פ דעתו מדוע אינה מקודשת במקרה דנן, א' משום שלא התחילה היא בדבר, וב' משום שלא אמרה "ואקדש אני לך".

ולכן לא כתב רש"י טעם מיוחד דאינה מקודשת שהרי אליבא דאמת ישנם שני הטעמים.

ובתוס' נבאר גם כן, בצד הא' הביאו התוס' בפשטות הטעם שלכן מקודשת היא, והוא משום "דהתם שהתחילה היא בדבר איכא למימר דדעתה להתקדש". אמנם בצד הב' של הדברים והוא הצד במקרה דנן, כאן לא הסתפקו התוס' לומר שהטעם לכך שאינה מקודשת הוא משום שהתחיל הבעל בדברים, אלא הוסיפו "אבל הכא שהוא אמר לה תחילה התקדשי לי והיא משיבה תנם למי שתרצה איכא למימר דאין דעתה להתקדש אלא היא משטה בו ואינה חוששת".

והביאור בזה ג"כ עפהנ"ל, דבמקרה בדף ז' ע"פ דעת התוס' הראיה לגילוי דעתה שברצונה להתקדש לבעל כאשר התחילה היא הרי זו ראייה יותר גדולה לגילוי הדעת ממה שתאמר האשה "ואקדש אני לך", ולכן הביאו בדבריהם רק ראייה זו.

אמנם בצד הב' מצינו בתוס' שכתבו שני ענינים, א. שהוא אמר לה תחילה התקדשי לי, ב. והיא משיבה תנם למי שתרצה. והביאור בזה הוא פשוט דכמו שביארנו לעיל התוס' (ע"פ דעת הב"ש) סוברים שישנם שני טעמים לכך שבמקרה דנן לא תהיה מקודשת והם - א' משום שהתחיל הוא בדבר, ב' משום שלא אמרה "ואקדש אני לך". ואת שני טעמים אלו מוצאים אנו בדברי התוס':

16. הערת המערכת: ואוי"ל גם להפך, שזה שהביא רש"י בדבריו רק את הטעם של 'התחילה היא' ולא נקט את הצד השני של 'אמרה ואקדש אני לך', כי לדעת רש"י הטעם השני הוא פשוט, ולכן רש"י הביא רק את הטעם הראשון שבו יש את עיקר החידוש.

הא' - הטעם לכך שאינה מקודשת במקרה דנן משום שהתחיל הוא וא"כ אין בזה גילוי דעת מספיק שברצונה להתקדש, נכתב במפורש במילות התוס' "אבל הכא שהוא אמר לה תחילה התקדשי לי".

והב' - הטעם השני שאינה מקודשת משום שלא אמרה "ואקדש אני לך" שאם היתה אומרת כך היה גילוי דעת מספק לכך שברצונה להתקדש, ניתן לדייק במילות התוס' "והיא משיבה תנם למי שתרצה". ומדבריו מובן שהכוונה בתנם למי שתרצה היא שאומרת "תנם לפלוני", דהיינו, שמדבריה אלו מובן שאומרת "תנם למי שתרצה", היינו אל תתן מעות אלו לי כי אני איני צריכה כלל אותם משום שאיני רוצה להתקדש אליך. ומובן שאם הייתה אומרת "תנם לפלוני (או לאבא וכו') ואקדש אני לך" היה מובן מדבריה שרוצה היא להתקדש לו, וזה שאומרת "תנם לפלוני" הוא משום שברצונה להתקדש לו מדין ערב.

י.

יביא את דברי המקנה שמקשה על הב"ש

והנה רבינו בעל ההפלאה הקשה בספרו ספר המקנה¹⁷ על דברי הב"ש: "וכתב הבית שמואל (סימן ל' ס"ק י"ג) דמשמע דסבירא ליה דאם היא אמרה בתחילה תן לפלוני אפילו לא אמרה ואקדש אני לך מקודשת דאם לא כן לא הוי מקשה מידי עיין שם. ובאמת הרשב"א ז"ל מתרץ הכי דלעיל הוא מטעם שאמרה ואתקדש אני לך.

אך לא נהירא בדעת רש"י ז"ל לפרש כמ"ש הבית שמואל דאם היא אמרה בתחילה תן לפלוני דלא בעינן ואתקדש אני לך, דאם כן במאי נודע שהיא רוצה להתקדש אליו, אף שפירש רש"י לעיל דמיירי שאמר לה בשעה שנתן לפלוני התקדשי לי בזה שאני נותן לפלוני, מ"מ כיון ששתקה ולא אמרה הן במאי נודע שהיא רוצה להתקדש אליו כיון דמה שאמרה בתחילה הייתה דעתה אמתנה לא עדיף שתיקותא אחר כך משתיקה לאחר מתן מעות כיון שהיא לא קיבלתו, ואפילו בערב לא מצינו כהאי גוונא היכא שאמר לו הלווה לפלוני ולא אמר ואני

17. ספר ההפלאה על אתר

פורע והמלווה אמר בשעת הלוואה ואתה ערב לא מחייב בשתיקה". ומסיק המקנה מכורח קושיא זו "ויותר נראה דסבירא ליה לרש"י ז"ל דאפילו אמרה תנם לאבא ולאביך ואתקדש אני לך אפילו הכי לא מהני כיוון דהוא התחיל ורצה לקדשה בעצמה אינו אלא דיחויא קמדחי ליה". עכ"ל.

ביאור דבריו, דלדעתו אין מקום כלל לדברי הבית שמואל, שמש"כ שיתכן לומר שדין הגמרא דמקודשת כאשר אמרה "תן מנה לפלוני ואקדש אני לך" יכול להתאים גם כאשר תאמר האשה "תן מנה לפלוני" ללא המילים "ואקדש אני לך" נראה תמוה במאד, דהרי היאך נדע האם רוצה שיביא הבעל לפלוני את המעות על חשבון קידושיה, ואולי בכלל התכוונה שיהיה זה רק מכח מתנה שהאדם נותן לה בכך שנותן מעות לפלוני על פיה.

יא.

מסכם את שיטת המקנה והב"ש

והנה גם ע"פ הבית שמואל וגם ע"פ המקנה יוצא שלדעת התוס' כאשר אמרה "תנם לפלוני" אם התחילה היא מסתבר יותר לומר שהתכוונה בכך להיות מקודשת מאשר שאמרה "ואתקדש אני לך" אם התחיל הוא.

לפי המקנה האומר שסברת רש"י והתוס' היא שגם כאשר אומרת "ואקדש אני לך" לא תהיה מקודשת כאשר התחיל הוא בדבר, ורק כאשר התחילה היא יחול עליה דין ערב ותהיה מקודשת, מוכח בוודאי שאצל רש"י והתוס' זה שב"התחילה היא" יהיה יותר סבירות לומר שמקודשת מאשר כאשר אומרת "ואקדש אני לך".

וכן לפי הבית שמואל, אע"ג שאומר שגם כאשר התחיל הבעל אם אמרה תנם לפלוני ומוסיפה בדבריה "ואקדש אני לך" תהיה מקודשת, מ"מ כאשר אומרת "תן מנה לפלוני ואקדש אני לך" ישנו יותר הכרח לכך שתהיה מקודשת מצד זה שהתחילה היא מאשר כשאומרת "ואקדש אני לך".

יב.

מביא את חקירת כ"ק אדמו"ר במק"א

ומאדתינן להכי יש לבאר דבר פלא בסוגיין אשר שיטות רש"י והתוס' עולים בקנה אחד במחלוקת נוספת בסוגיין והיא משמעות דין ערב מאיזה טעם הוא משתעבד.

והוא דעל דברי הגמרא לעיל (דף ז' ע"א) "אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב" נחלקו הראשונים היאך מתקדשת היא בדין ערב, וזהו תלוי בביאור גדר דין ערב בכלל:

דהנה בלקו"ש¹⁸ מבאר כ"ק אדמו"ר דישנם שני אופנים בביאור שיעבוד ערב – א' מפני שעל פיו הוציאו מעות, ב' מצד ההנאה שקיבל הערב.

וזהו לשון כ"ק אדמו"ר: "בנוגע לערב בשעת מתן מעות אמר רב אשי דבההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשי' ובפשטות הכוונה בזה (וכדמשמע מכמה פוסקים¹⁹) שההנאה שהוא מקבל מזה שהוא מהימן מספיקה לפעול שיהיה משתעבד נפשי'.

אבל הנימוקי יוסף כתב בסיום מסכת בבא בתרא (בענין ערב בשעת מתן מעות), שהטעם שמשתעבד בלא קנין הוא "כיון דעל פיו הוציא מעותיו מתחת ידו". והוא כותב כן ביתר הסברה בסוגיא קודמת: "ואע"פ שאין שם קנין אלא באמירה בעלמא משתעבד ליה דמצי א"ל המלווה אם לא היית אתה לא הייתי מלווה אותו כלל" (ועד"ז כתב רבינו גרשום בסוף המסכת: "דמצי אמר ליה אי לאו את לא נפיק זוזי מתחת ידי") ומה שאמר רב אשי "בהאי הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה" אומר נימוקי יוסף שזהו טעם דלא הוי אסמכתא.

ולפי"ז נמצא שהטעם שהערב משעבד נפשיה בלא קנין, אפשר לפרש בב' אופנים:

א. שעבוד הערב הוא בעיקר (לא מפני שהוא מקבל הנאה וכיו"ב, אלא) מפני שעל פיו הוציא מעותיו, שהערב גרם לחיסרון ממון אצל המלווה – וכמובן

18. חלק כ"ו משפטים א' ע' 147 ואילך. הובא בתרגום ללה"ק בחידושים וביאורים מרבתינו נשיאנו ע"מ קידושין סימן מ'.

19. ראה ריטב"א קידושין דף ז' רע"א. וראה גם ריטב"א ב"ב קע"ג ב.

מפשטות הגמרא, שאין הכוונה בזה שחיוב הערב הוא מצד דינה דגרמי וכיו"ב (וכאילו נאמר שעצם הגרם דחיסור ממון מטיל עליו חיוב²⁰), אלא זוהי סיבה שהערב ישעבד נפשי: מאחר שהמלווה הוציא ממון על סמך דברי הערב (שזה מראה שהמלווה סומך דעתו עליו) הרי זה גופא פועל על הערב שישעבד נפשיה.

ב. שיעבוד הערב נפעל בהיא הנאה דקא מהימן ליה שהערב מקבל הנאה וממילא הרי זה גופא הוא ע"ד קנין²¹ ומפני זה גמר ומשעבד נפשי". עכלה"ק.

וכמו"כ בנידון דידן, דכאשר אומר רבא "תן מנה לפלוני ואקדש לך מקודשת מדין ערב" ישנם שני אופנים להסביר זאת. דאופן א' ש"ל דכאשר אומרת האשה לבעל "תן מנה לפלוני ואקדש אני לך" משעבדת נפשה בדיון ערב ע"י שנותן הבעל לפלוני את המעות וע"כ נהנתה היא מזה. אמנם יש לומר סברא אחרת והיא דכאשר אומרת האשה לבעל "תן מנה לפלוני ואקדש אני לך" הוציאה היא מעות מהבעל ובהוצאה זאת שיעבדה נפשה ולכן מקודשת וזהו מקודשת מדין ערב.

והמחנה אפרים כתב²² דרש"י סובר כסברא הב', והיינו דשיעבוד הערב הוא מטעם זה שמקבל הערב הנאה מכך שמאמינים לדבריו וע"כ משתעבד, ובנדו"ד האשה משתעבדת לבעל בכך שנהנית מזה שמאמינים לדבריה ובזה מקודשת²³.

המחנה אפרים לומד זאת מדברי רש"י. דהנה בגמרא לעיל²⁴ אומר רבא דכל הדינים האמורים באישה דכאשר אומרת תן מנה לפלוני תהיה מקודשת מדין ערב וכו' כן הוא לענין ממונא, דהיינו דכאשר מוכר אדם שדה ואמר לו תן הכסף לפלוני ושדי תהיה מכורה לך בו קנה מדין ערב.

וממשיכה הגמרא לבאר את הצריכותא לומר שדינים אלו של ערב וכו' חלים גם באשה וגם לענין ממונא, זאת משום "דאי אשמועינן קידושין (בלבד יהיה

20. כדמשמע לכאורה מפשטות הלשון בנמוקי יוסף שם. וע"ד מראה דינר לשולחני שחייב (שו"ע חו"מ סי' ש"ו ס"ו (וראה ש"ד שם ס"ק י"ב)). וראה שם סי' קכט בש"ד סק"ז. אבל ראה סמ"ע שם סק"ז. נתיה"מ שם סק"ב. ביאור הגר"א שם סקל"א ס"י. ועוד.

21. ראה ריטב"א קידושין ז' רע"א. מחנה אפרים הל' ערב ד"ה אבל ובהל' ריבית סי"א.

22. מחנ"א הלכות מלווה ולוה, דיני ריבית סי' י"א.

23. הערת המערכת: ולפ"ז יוקשה מה שישבנו לעיל בדעת התוס' רי"ד (אות ח'), אבל מ"מ כן כותב המב"ם בפירוש (שעיקר הסיבה שערב מתחייב הוא מההנאה הזו) ראה רמב"ם הלכות מלווה ולוה פכ"ה ה"ב, וראה בדברי המחנ"א (בהערה הקודמת).

24. דף ז ע"א.

מקום לומר שדין זה הוא רק באשה דהרי) דהא איתתא ניחא לה בכל דהו כדריש לקיש דאמר ר"ל טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו אבל ממונא אימא לא" (והיינו דאשה מוכנה לקנות בכל דהו ואף שהיא אינה מקבלת את הפרוטה לידיה אבל ממונא לאו דווקא).

ועל דברי הגמרא "דהא איתתא ניחא לה בכל דהו" מפרש רש"י "להיות נקנית בכל דהו בקנין כל שהוא ואפילו בטובת הנאה בעלמא".

ומדברי רש"י "שהאשה מוכנה להקנות אפי' בטובת הנאה בעלמא", מסיק המחנ"א דסברת רש"י היא שהכוונה בדין ערב הוא שהאשה מקנה עצמה ע"י טובת הנאה שקיבלה היא מהבעל שהקשיב לדבריה, וע"כ פירש רש"י שהיה הו"א לומר שזהו רק באשה אך בסתם לא מוכן האדם להקנות שדהו לאחר בטובת הנאה בעלמא.

ומכאן יוצא שסברת רש"י היא כסברא הב' שהערב משתעבד למלווה ע"י ההנאה שמקבל הערב בזה שמאמין לדבריו.

אך הנה מצינו דהרמב"ן כתב כסברא הא' דשיעבוד הערב שממנו מתקדשת האשה הוא מטעם שהוציא הבעל מעות על פיה וחסרון מעות זה גורם לה להתקדש לו. דבדין דאיתה בהמשך הגמ' "התקדשי לי במנה תנם ע"ג סלע" סובר הרמב"ן²⁵ דאינה מקודשת, וסברתו היא משום שאין כאן הוצאת ממון על פיה, דהרי לאחר מכן יכול לקחת הבעל את הפרוטה שהניח על הסלע ולהחזיר זאת לעצמו, והאשה מתקדשת רק כאשר נגרם להבעל חסרון, וע"כ משתעבדת היא לו.

אמנם בדין ד"התקדשי לי בכיכר תנהו לכלב" תהיה מקודשת, זאת משום שהוציא הבעל מעות על פיה וגרמה האשה לו לחסרון וע"כ משתעבדת לו.

[בפשטות י"ל שלדעת רש"י (לפי מ"ש המחנ"א) גם כאשר הניח הבעל את המטבע על גבי הסלע ע"פ ציווי האשה תהיה מקודשת (כאשר התחילה היא) זאת משום שע"פ סברתו מקודשת היא ע"י הנאתה שקיבלה מכך שהקשיב הוא לדבריה וכאשר הניח ע"ג הסלע ע"פ ציוויה נהנתה היא ומקודשת].

25. הובא לעיל אות ג' ובהנסמן שם.

יג.

משווה בין המחלוקת כאן לבין חקירת כ"ק אדמו"ר

והנה יש לבאר חילוק פשוט בין שתי הדעות הנ"ל בענין החילוק בין תנם לאבא ולאביך לתן מנה לפלוני ואקדש אני לך. דלדעת רש"י דהאשה מתקדשת בדין ערב דווקא ע"י זה שהתחילה היא בדבר "תן מנה לפלוני" (או שזה שהתחילה היא גלי לן יותר שברצונה היה להתקדש), יוצא שהגדר דגילוי דעתה בדבר הוא גילוי דעת של הרצון להתקדש, והיינו שבכך שמתחילה היא בדבר מגלה דעתה שהיא רוצה להתקדש אליו.

משא"כ לדעת הרמב"ן גילוי הדעת שברצונה להתקדש בדין ערב זהו ע"י שאומרת האשה "ואתקדש אני לך", ואף כשהתחיל הוא בדבר כאשר אומרת ואתקדש אני לך תהיה מקודשת, ההגדרה בזה היא גילוי דעת של ההסכמה של האשה להתקדש, דכאשר אומרת בפירוש "ואתקדש אני לך" בכך מגלה דעתה שמסכימה להתקדש לבעל²⁶.

ובסגנון אחר: לדעת הרמב"ן בקידושין דמדין ערב פעולת גילוי הדעת של האשה להתקדש נפעלת ע"י שמגלה הסכמתה להתקדש, וזה נפעל ע"י שאומרת האשה "ואתקדש אני לך" ובכך מגלה דעתה שברצונה להתקדש. ולדעת רש"י פעולת גילוי דעת האשה להתקדש נפעלת ע"י שמגלה רצונה להתקדש לבעל וזהו ע"י שמתחילה היא, וכאשר מתחלת היא מודגש יותר רצון האשה להתקדש, אמנם כאשר אומרת "ואקדש אני לך" מודגש יותר ההסכמה להתקדש ופחות הרצון להתקדש.

והנה בחקירה הנ"ל שהביא כ"ק אדמו"ר נמצא גם חילוק זה והוא:

לדעה הא' שהנאה שמקבל הערב מזה שהוא מהימן מספיקה לפעול שיהיה משעבד נפשי, וע"כ גם באשה כאשר מקבלת הנאה מכך שהבעל הקשיב לדבריה והעביר את הכסף לפלוני בהאי הנאה משעבדת נפשה לו ומקודשת, א"כ גם גילוי דעתה שברצונה להתקדש לו צריך להיות מעין זה והיינו שתגלה דעתה שנהנית מכך שמתקדשת לו - ובפשטות הנאה מהדבר פועלת רצון לדבר.

וא"כ מה שביארנו לעיל שע"י שמתחילה היא מודגש יותר הרצון להתקדש

26. והביאור בזה פשוט דהרי גם בהסכמה ישנו הרצון לבקשה.

מוצאים אנו גם כאן, דהדגש ברש"י הוא יותר על הרצון, והיינו הרצון שיקשיב המלווה לדברי הערב וע"י קבלת ההנאה מכך וקיום רצון הערב מוכן הוא להשתעבד למלווה, והיינו דע"י הרצון של הערב משתעבד הערב למלווה. ובנדו"ד תהיה האשה מוכנה להתקדש לבעל ע"מ שיקשיב לדבריה, וע"י רצונה שיקשיב לדבריה ובזה יקיים רצונה היא משתעבדת לו ומקודשת.

אמנם דעת הרמב"ן היא כסברא הב' שהטעם שהערב משתעבד למלווה הוא משום שהוציא המלווה מעות על פיו של הלווה וגרם לו חסרון בכך וע"כ משתעבד הוא לו, וכמו"כ באשה ע"י שגורמת חסרון לבעל בכך שנתן מעות לפלוני עי"ז משתעבדת לו, י"ל שדווקא ע"י "ואקדש אני לך" יהיה יותר גילוי דעת של האשה שברצונה להתקדש בדרך זו - משום שכאן הענין הוא גילוי דעת הערב שמסכים לכך שיוציא המלווה מעות על פיו ועי"ז ישתעבד לו, ואמנם יכול להיות שנהנה הערב מכך שמביאים מעות לפלוני ויותר מכך יכול להיות שנהנה מכך שמקשיבים לדבריו ומקיימים רצונו, אך לא בגלל רצונו הוא משתעבד אלא בגלל שהסכים לדבר.

ובנדו"ד הרי אין לעלות על הדעת שיהיה רצון האשה לחסר לבעל מעות, דהרי בזה אין לה שום הנאה, אלא שרצונה הוא להתקדש לו (או שרצונה שיקבלו אביה או פלוני מעות אך לא בגלל הנאה זו שהביא להם הבעל מעות משתעבדת היא אלא משום שחסרה לבעל מעות), והיא צריכה להביא רק הסכמתה וגילוי דעת בפה מלא שהיא מוכנה לחסר לבעל מעות, ולאחמ"כ להחזיר לו זאת ע"י קידושיה, ובסברא זו אין כ"כ נפק"מ מהו רצונה של האשה אם רוצה היא להתקדש ועי"ז להנות (בטובת ההנאה שתקבל ע"פ הדעה הא') או לאו, אלא בנדו"ד העיקר הוא הסכמתה למעשה זה, שעל ידי זה תשתעבד לבעל, וכאשר אמרה בפירוש תנם לפלוני ואקדש אני לך מגלה דעתה שמסכימה היא לחסר לבעל מעות תמורת זה שתתקדש לו.

דין 'אין שליח לדבר עבירה' - לשיטתיהו דרש"י ותוס'

הת' יאיר שי' עמאר

תלמיד בישיבה

.א.

דין הגמרא ב'שותפין שגנבו לרש"י ולתוס'

איתא בגמ' ב"מ (ת, א): אמר רמי בר חמא, זאת אומרת המגבי' מציאה לחבירו, קנה חבירו, אמר רבא לעולם אימא לך המגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו, והכא היינו טעמא מגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי', תדע, דאילו אמר לשלוחו צא וגנוב לי וגנוב פטור (המשלח פטור מלשלם כפל דקי"ל אין שליח לדבר עבירה וכו', רש"י) ושותפין שגנבו חייבין, מאי טעמא? לאו משום דאמרינן מגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי' ש"מ. ע"כ.

ונחלקו רש"י ותוס' בביאור ה'מיגו' בשותפין שגנבו, רש"י כתב (ד"ה ואילו) דמיירי שהאחד הוציאה מרשות בעלים לדעתו ולדעת חבירו, והתוס' כתבו (ד"ה ומאי) דמיירי דווקא שהגביהו שניהם.

וביאר המפרשים בשיטת התוס', דטעמא דדווקא שהגביהו שניהם אמרינן מגו, כיוון דכ"א ע"מ לקנות לעצמו צריך הוא גם להגבהת חבירו, משא"כ דלא הגבי' אלא א' לא אמרינן מגו ע"מ לזכות גם לזולתו.

אך צלה"ב בפרש"י, דלכאורה תמוה:

א. מהי סברת רש"י לחלק בין המגבי' לחבירו בלבד לבין דהגבי' אף לצורך עצמו - דלכאורה אין סברא לחלק ביניהם, דאע"פ דבכה"ג זכה בחצי הטלית וכדו' אף לעצמו, סו"ס מה יועיל זה לחצי חבירו, דמה ענינם זל"ז.

ב. בנוסף לזה שקשיא על סברתו בהמגבי' מציאה לחבירו בכלל, בנדו"ד בשותפין שגנבו לכאורה קשיא טובא - דכיוון דטעם הא דהאומר לשלוחו צא

וגנוב לי בלבד פטור המשלח, הוא משום דקיי"ל ד'אין שליח לדבר עבירה', כמו"כ לכאורה יש לומר אף דהגב' לצורך עצמו ולצורך חבירו - דסו"ס הר"ז ג"כ שליח לדבר עבירה.

ב.

טעם הדין ד'אין שליח לדבר עבירה'

והנה בהקדים יש לבאר טעם דין הנ"ל ד'אין שליח לדבר עבירה', דאף שבדין זה איתא בקידושין (מב, ב ואילך) ב' מקורות - (א) מסברא, דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, (ב) מלימוד מפסוקים (מב' כתובים הבאים כא' דאין מלמדין, או מלימוד ממק"א) - סו"ס עדיין יש לעיין מהו עיקרו (דאפשר דעיקרו מסברא, והפסוקים עיקרם לחדש הדינים המדוברים בהם, אך אפשר דהסברא דדברי הרב וכו' המובאת בתחילה אינה למסקנא דגמ').

וממש"כ רש"י בכ"מ בש"ס¹, משמע דס"ל דיסוד דין זה הוא מסברא², ומבאר הסברא דהיא מטעם ד'אין השליח חשוב שליח לדבר עבירה שיתחייב שולחו, אלא הרי הוא כעושה מאיליו³.

ובביאור דברי רש"י י"ל:

דמהות קנינו של שליח, זהו דין שחידשה תורה דיכול המשלח ע"י שלווח להקנות לעצמו, והיינו, דהשליח אמנם מבצע את פעולת הקנין, אך לא הוא הקונה אלא - המשלח קונה דרכו, דאל"כ האיך יכול אדם לפעול פעולת קנין לשם חבירו, והרי כל מהותו של קנין הוא דהאדם מכוון להכניס את החפץ לרשותו הפרטית.

1. ב"ק נ"א, א - ד"ה אין שליח, ובב"מ ח, א - ד"ה פטור, י, ב - ד"ה בר חיובא וראה ב'נודע ביהודה' מהדו"ק אה"ע סי' ע"ח אות ה' שכתב כך בדעת רש"י.

2. ולא ס"ל כהסמ"ע סי' קפ"ב סק"ב דהטעם דאין שליח לדבר עבירה הוא משום שהמשלח יכול לומר סבור הייתי שהשליח לא ישמע לי לעשות שלחותי ולכן יש לפטור המשלח, משא"כ לשיטת רש"י סברא זו טענה היא לשליח וכדיתבאר לקמן, והנפק"מ היא דלרש"י אין לחלק בין היכא שידע המשלח דשלווח חשוד על העבירה ששלחו עליו, וע"פ דעת הסמ"ע במקרה זה יתחייב המשלח.

3. רש"י בקידושין מ"ב, ב ד"ה אין שליח

ומש"ה החובה לומר, דפעולת הקניין גופא יכולה להתבצע אך ורק מטעם מניעיו של המשלח בלבד ללא עירוב רצונותיו של השליח, (היינו, דייתכנו מניעים אישים בהסכמה לבצע את פעולת השליחות, אך עצם פעולת הקניין צ"ל כל כולה של המשלח).

והנה, ב'שליח לדבר עבירה', מהות שליחות זו היא רק מצד רצונו של השליח, דהרי בשעה שעמדו דברי הרב מול דברי התלמיד, ולשליח לא היו מניעים אישים בקנין גופא, הרי מוכרח ופשוט שהיה צריך לשמוע לדברי הרב, (דכאשר מבטל רצונות עצמו, אזי לא ייתכן לומר שישמע לדברי התלמיד במקום לדברי הרב, דכאשר התלמיד והרב מורים לבצע שני פעולות המנוגדות אחת לשנייה, כל בר שכל וודאי יבטל דברי התלמיד מפני דברי הרב), ובאם בכל אופן קיים הוא דברי התלמיד, משמע דהתערבו בפעולת הקניין גם מניעיו האישיים של השליח, וע"כ כל מהותו של המשלח כבר אינה קיימת, ופעולת קניין השליחות ליתא.

אך התוס' במסכתין (י, ב ד"ה אין) כתבו דיסוד דין זה הוא מגזה"כ המובאת בגמ' בקידושין⁴.

ג.

יישוב סברות פלוגתת רש"י ותוס' הנ"ל, ע"פ הביאור בשיטתם בענין דאין שליח לד"ע

ועפ"ז לכאורה יתיישבו סברות מחלוקתם בהשותפין שגנבו הנ"ל, דהנה לשיטת התוס', דס"ל דדין 'אין שליח לדבר עבירה' יסודו הוא מלימוד מגזה"כ ולא מסברא גרידא, אין לחלק בין היכא שגנב לצורך חבירו בלבד, להיכא שגנב אף לצורך עצמו, דסו"ס בב' האופנים ד'שליח לדבר עבירה' הוא ומשלחו פטור (וע"כ פירשו דחייבים דווקא היכא שהגביהו שניהם), אך לשיטת רש"י דס"ל דדין זה יסודו מסברא - בהתאם לפירוש וביאור סברא זו אכן יש לחלק:

דענין הא דמשלחו פטור, הוא משום דפעולת הקניין לא התבצעה, דדברי הרב וכו' כנ"ל, אמנם כאשר הקניין מתבצע ב'מיגו' דקני השליח אף לנפשי, ע"י פעולה

4. מ"ב ע"ב ואילך, וכן דעת הרטב"א בסוגייתנו ד"ה שאני, וכך כתבו הש"ך אה"ע סי' שמ"ח סק"ו וקצות החושן סי' שפ"ב סקי"ב

זו נפעל קנין חדש שאינו שייך לקנין דשליחות, והוא קנין שותפין - דבקיודשין (מב, א - ביישובה של הגמרא על מימרת ר"י 'מנין שכל ישראל כולן יוצאים בפסח אחד' וכו' ע"ש) מצינו או"א דכל גדר שליחות הוא רק כשישנה שותפות ומשא"כ בשליחות גרידא, והנראה לבאר בחילוק בין שליחות לשותפות, דבשליחות גרידא השליח צריך לבטל רצונות עצמו למשלח, משא"כ בשותפות, הן לשליח והן למשלח ישנו רצון אחד ומטעם רצון זה מתבצעת פעולת הקנין. וזהו הטעם דמועיל 'מיגו דזכי לנפשיה' לחייב המשלח, דבשעה שזוכה השליח עבורו ועבור חבירו, אין אלו ב' זכויות נפרדות, אלא זכייה אחת מדין שותפים ('שותפין שגנבו'), וא"כ יש לומר דאף שבשליחות לדבר עבירה גרידא אכן לא יתבצע הקנין, מהאי טעמא דמהות השליחות הוא מטעם רצונו של השליח וכו"ל, אך הכא בשליחות מדין שותפות, רצון השליח ורצון המשלח (השותפים) הינו רצון אחד, וע"כ יתחייב המשלח, דהקנין נעשה מטעם רצונו שזהו גם רצון השליח.

והיוצא מכל הנ"ל, דכיוון דלשיטת התוס' הא ד'אין שליח לדבר עבירה' הוא מצד עצם הדין מעיקרו, ומופרך שיהי', אכן אין לאומרו בשו"א כלל, אך לשיטת רש"י שאינו אלא מצד סברא אך מעיקרו אינו מופרך אכן היכא דליתא לסברא שפיר יש לאומרו.

ד.

תוספת ביאור לשיטת התוס' בשליחות לד"ע

והנה כתבו התוס' בכ"מ⁵ דהא ד'אין שליח לדבר עבירה', זהו דווקא כאשר השליח מזיד הי', אך באם השליח הי' שוגג, בכה"ג יש שליח וחייב משלחו והוא פטור, דבשוגג לא שייכא הסברא ד'דברי הרב וכו'" מכיון דהשליח אינו יודע דרצון הרב סותר לרצון התלמיד.

ולכאורה אינו מובן, דבאם 'אין שליח לדבר עבירה' הוא מגזה"כ ולא מטעם 'דברי הרב ודברי התלמיד וכו'" כנתבאר לעיל, א"כ הכא דעצם מעשה השליחות

5. קידושין מב, ב (ד"ה אמאי) ובכ"מ.

היה עבירה, מה לי מזיד מה לי שוגג, ויתחייב המשלח.

ויש לומר הביאור בזה, דאכן ס"ל לתוס' דדין זה אינו מסברא זו גרידא אלא מלימוד מפסוקים ג"כ, אך סו"ס חז"ל קיבלו זאת חז"ל לא מגזה"כ לבדה כ"א גם מלימוד בטעם, וטעם הלימוד הוא סברת 'דברי מי שומעין' הנ"ל.⁶

וביאור הדבר, דס"ל דמה דחידשה תורה דין שליחות הוא לחיוב ולצורך דווקא (במה שעיי"ז נקל לאדם לעשות מצוות ע"י שלוחו וכן בדברי הרשות כבמקח וממכר וכו'), אך לרע ולשלילה (שעיי"ז יהי' נקל לאדם לעבור עבירות ע"י שלוחו) בזה לא דיברה תורה.

ועפ"ז את"ש שיטתם, דהיכא דהשליח שוגג, אמרינן דיש שליח וחייב משלחו אף שעבירה היא - דהרי צורך וחיוב בעולם הוא, ואין כאן מהות של שליחות רעה שעליה יחול הטעם ד'דברי הרב ודברי התלמיד וכו'" אלא דע"י שליחות זו נפעל בשוגג ענין שאינו רצוי, וע"כ יחשב הוא כשליח ויתחייב משלחו.⁷

ה.

פלוגתת רש"י והתוס' בדין התופס לבע"ח וכו' והנתבאר בה ע"פ הנ"ל

והנה ע"פ האוקימתא הנ"ל נקל יהיה להבין דברי התוס' בסוגיית ד'התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים' -

דאיתא בב"מ (י, א): התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה, ורש"י

6. בש"ס 'עוז והדר' מהדורת 'מתיבתא' ביארו ביאור זה בדברי 'רבינו פרץ' (קידושין ג' - אוצר עיונים ע' מד), לכאורה מפי אחד מהאחרונים, אך לא ציינו זאת בדבריהם.

7. ובמקרה דהשותפין שגנבו, אעפ"כ שכעת סוברים כרש"י, אין זה קושיה, דזה שאינם מסכימים עם שיטת רש"י דמיירי שאחד מגביה לחבירו, טעמם ונימוקם עמהם, ובכל אופן אין זה מערער יסודות הביאור בדבריהם.

ואפשי לבאר עכ"פ דברי התוס' בדא"פ דסוברים כהסמ"ע, והיינו דכל הטעם ד'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין' הוא משום שיאמר המשלח דלא ידעתי שהשליח ישמע לדברי וע"כ יש לפטרו, וא"כ במקרה דהמגביה גזל לחבירו אע"פ דשותפין הן, עדיין יוכל לטעון זאת המשלח, אמנם כאשר שניהם תופסים, דאז המשלח כבר אינו יכול לומר זאת, דבשעת מעשה רואה הוא את שלוחו מבצע את השליחות לעבירה, ע"כ יתחייב המשלח.

בד"ה הוי, ובד"ה לא קנה) פירש דמיירי דווקא שבא מאליו ותפס, אך שעשאו אותו הנושה שליח לתפוס קנה⁸, והתוס' (בד"ה תופס) כתבו דאין נראה, אלא דלא קנה אפילו עשאו שליח⁹.

ויש להבין דברי התוס', דמדוע לא יועיל השליח לתפוס חוב המשלח מטעם דין שליחות, דהניחא לרש"י יש שתירצו דיש לחלק בין דין שליחות לדין זכייה אף ששניהם מגדר שליחות¹⁰, אך לתוס' דין זה אינו מובן כלל.

וביאר הפנ"י, דיסוד הדין ד'התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה' הוא מדין 'אין שליח לדבר עבירה', (דבתפיסתו לבע"ח חב התופס את הנושים האחרים, וע"כ שמץ דעבירה איכא), ולכאורה משמע כן אף מהגמ', (דלעיל הוכיח רבא דאמרינן מגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי' בהמגבי' מציאה לחבירו (ולקמן י, א) מדמה דין זה לתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים) מהא דשותפין שגנבו - שגנבה בכלל הו"ע שליח לדבר עבירה).

ובקצוה"ח הקשה על דבריו דלכאורה לא דמי, דדין 'אין שליח לדבר עבירה' אינו אלא היכא שהעבירה היא למשלח עצמו (והוכיח כן מדברי התוס' במק"א), ובנדוד'ד (בהתופס לבע"ח) רשות וזכות גמורה איכא למשלח עכ"פ לתפוס.

ועפכ"ז י"ל דקושיית ה'קצות' נבעה מהיסוד דדין 'אין שליח לדבר עבירה' הוא גזה"כ, ובדין ד'התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים' אין עבירה למשלח, וע"כ הכא ה'שליחות לדבר עבירה' אינה מושלמת, ולא יהיה אפשרי להחיל על שליחות זו גזה"כ, ומאי טעמא תועיל השליחות.

8. וכן משמע מדבריו בגיטין (יא, ב) שפירש "אדם מן השוק שתופס מטלטלי בנכסי ראובן לצורך שמעון שהוא בע"ח".

9. וכ"ה בתוס' בגיטין (שם).

10. דדין שליחות כפשוטו (שהמשלח גילה דעתו בפירוש במינוי שלוחו) הוא באופן הנעלה ביותר בגדר שלוחו שלא אדם כמותו - דבכה"ג חשיב גוף השליח כהמשלח ממש, משא"כ בדין זכי' (שלא גילה דעתו בפירוש אלא רק "אנן סהדי דניחא לי' שתהא שלוחו") הא ד'שלוחו של אדם כמותו' הוא פחות מזה (והוא בא' מב' הדרגות האחרונות הנ"ל).

וטעם הדבר הוא, די"ל דעניין הדרגה הנעלית ב'שלוחו של אדם כמותו' דגוף השליח כהמשלח עצמו ממש, אאפ"ל אא"כ נתן המשלח כוחו לשליח, וע"כ אופן נעלה זה לא את"ש אלא היכא שגילה דעתו בפירוש, אך הדרגות התחתונות מזה אפ"ל אפילו דלא נתן המשלח כוחו לשליח אלא רק מסר השליח מציאותו למשלח, ובאופנים אלו את"ש אפילו דרק אנן סהדי דדעתו כן, אולם לא גילה דעתו זו בפירוש (כך שמעתי מהרב י"י ווילשנסקי ר"י חח"ל צפת).

אך לפני, את"ש מה שכתב דבהתופס לבע"ח לא קנה מדין 'שליח לדבר עבירה' - דאע"פ שלא עבירה היא למשלח מצ"ע, כיוון דיכול הוא לחוב לנושים האחרים בתפיסתו עצמו, סו"ס כיוון דזהו"ע בלתי רצוי מצד מעשה התפיסה בפועל שחב את האחרים - בכך לא דיברה תורה.

ביאור בדברי התוס' רבינו פרץ האם גרסינן 'ממונד' גם בבור ובאש

הת' לוי שי' פיזם

תלמיד בישיבה

במשנה ריש מסכת בב"ק מצינו: "ארבעה אבות נזיקין השור הבור המבעה וההבער... הצד השווה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך וכשהזיק חב המזיק וכו'".

לגבי שתי אבות שנכתבו במשנה - בור ואש, ידועה השאלה האם גורסים בנוסף למה שכתוב במשנה הצד השווה שבהן כו'... את המילה "וממונד" [ושמירתן עליך] מפני שאש ובור הם בעיקרון דבר המופקר ברשות הרבים [החופר בור ברה"ר], ואע"פ שחייב על הבור למרות זאת הוא לא נחשב ממונו, ואכן בדפוס שלפנינו רואים שלא גורסים את המילה 'וממונד'.

אולם הרי"ף והרא"ש סוברים שגרסינן במשנה את המילה "וממונד", אך הפילפולתא דחריפתא על הרא"ש (אות א') סובר שברוב הנוסחאות לא גרסינן במשנה את המילה "וממונד", ואכן מובן מדוע, מפני שאינו שייך לו.

ומביא הפילפולא חריפתא את דברי הר"ן שמבאר שגם לאלה הגורסים "וממונד" הסיבה לכך היא - וז"ל: "דיבור קרייה ממונו מדקרי ליה קרא בעל הבור.. בעל הבור ישלם וגו' ואישו נמי משום ממונו (לקמן בפרק כיצד הרגל)".

ומובן מהדיון הנ"ל [באם גרסינן ממונד או לא] שהוא נוגע גם לגמ' שכתבה על אש ובור "וממונד".

ב.

הנה, בנוגע לבור [דף ג' ע"ב] "מאי שנא בור שכן תחילת עשייתו לנזק וממונד ושמירתו עליך" העיר תוד"ה "וממונד" וז"ל: "לאו דווקא גבי בור, דלאו ממונו

הוא, וכן גבי אש דפשיטא דאם הדליק גדישו של חברו באש של אחר דחייב. והיוצא מדברי התוס' בנוגע לאש ובור שאכן "לאו דווקא ממונו" הם, דהרי אם הדליק הגדיש באש חברו שאינו אישו יהיה בכל אופן חייב, אך בכל זאת עדיין ישנה אפשרות לגרוס 'ממונך'.

אך ק"ק לי, דהרי תוס' זה מצריך קצת ביאור, שלכאורה דברי התוס' לא כ"כ מובנים, דהרי באם "פשיטא שאם הדליק גדישו של חברו חייב" א"כ מדוע שנקרא לבור ואש 'ממונך'? וי"ל הביאור בזה:

בדף כ"ב ע"א בתוד"ה 'אישו משום ממונו', מבאר שם תוס' הסבר נפלא המגיע בדרך אגב, והוא: "כלומר חיוב ממון יש בו ולא שיהיה האש שלו, דאפי' הדליק באש של אחר חייב כדאשכחן בפרק הכונס [דף נ"ו] בכופף קומתו של חברו בפני הדליקה וכו'".

ומותס' זה יוצא אפשר לבאר את השאלה הנ"ל שהקשנו על התוס' 'וממונך' בדף ג':

שאע"פ שהבור והאש אינם 'ממונך', דהרי אם הדליק גדישו של חברו באש אחר יהיה חייב (וכביאור התוס' בדף ג'), מ"מ עדיין יכולה הגמרא לקרוא להם בשם ממון, כיון ש'חיוב ממון' יש פה - כלומר שההיזק בבור ובאש גרם לאדם לשלם במיטב כספו וממונו, ולכן נקרא ממונך - חיוב ממון יש בו¹.

ג.

והנה, תוס' ר"פ בדף ג' מביא ב' אפשרויות לבאר את המילה 'ממונך' במשנה ובגמרא. הא': באמת לא גרסינן בגמ' [וכ"ש במשנה] את המילה 'ממונך'. הב': שגרסינן את המילה 'ממונך', אבל הסיבה לקריאת הבור "ממונך" הוא כמובן לא כפשוטו ושזה ממונו אלא מטעמים אחרים כמו 'שההיזק בא על ידך'².

1. רע"א בגליון הש"ס מסמן מקור לתוס' בדף כב. ואולי כוונתו בזה ששם מתבאר מדוע לקרוא לאש ובור ממונך כנ"ל.

2. לכאורה אפשר לומר כאן שדברי התוס' ר"פ מכוונים לדברי הר"נ שהאש והבור נקראים ממונו בגלל שהתורה החשיבה אותו לבעל הבור.

וז"ל של התוס' ר"פ:

(אפשרות א'): "לא גרסינן דהא בור לאו ממונא הוא."

(אפשרות ב'): "א"נ גרסינן ליה לאו דווקא אלא ר"ל שבא ההיזק על ידך והאי פירושא בסמוך גבי אש דהתם פשיטא ליה שאם הדליק גדישו של חבירו באש של חבירו שיהיה חייב כדאמר בפרק הכונס לגבי הכופף קמתו של חבירו בפני הדליקה."

אך ישנו דבר שמצריך עיון, מדוע תוס' ר"פ מביא בכלל את האפשרות הראשונה שלא גורסים במשנה "ממונך"?

דממ"נ, הרי אנו רואים הסבר אפשרי למה לקרוא לבור ולאש "ממונך" ואע"פ שאין זה ממונ ממש, וא"כ מדוע שלא נגרוס כך במשנה ובגמ' מלכתחילה. ומאידך, באם אין אפשרי לגרוס במשנה 'וממונך' כיון שהטעמים לגירסת 'וממונך' אינם נכונים, א"כ מדוע הביא התוס' ר"פ באפשרות ה'ב' שאפשר לגרוס במשנה את המילה 'וממונך'? והחובה לומר שב' הביאורים האלה נצרכים, כיון שבכל ביאור חסר משהו שאין בביאור הקודם.

ד.

ובכדי לבאר ענין זה יש להקדים את דברי התוס' בדף ד' ע"א ד"ה "אדם שמירת גופו עליו" וז"ל: "מכאן משמע דלא גרסינן במתניתין, מדלא פריך אדם ממונו, ומשום הכי אין צריך למוחקו כדפירשתי לעיל (בדף ג' ע"ב)".

המהר"ם גורס את דברי תוס' אלו בצורה אחרת וז"ל: "מדלא פריך אדם ממונו הוא ומשום בור נמי צריך למוחקו וכו' כן צריך לומר. ומה שכתבו כדפירשתי ר"ל - הא דכתב לעיל ד"ה וממונך לאו דווקא ממונך הוא.

ואע"ג דלעיל כתב דהוא לאו דווקא ולא כתב שצריך למוחקו, היינו בברייתא דאין דרך התנא דברייתא למיידק כ"כ בלישנא אבל בלשון המשנה לא שייך זה וק"ל" [עכ"ל].

וע"פ דברי מהר"ם אלו אפשר לבאר את דברי הר"פ, שב' אפשרויות הביאור בר"פ הא' שאין גורסים את המילה 'וממונך' והב' שגורסים את המילה ממונך, מבארים ב' מקומות שונים שבהם מוזכרת המילה 'וממונך' - במשנה ובגמרא:

אפשרות א: מה שאמר ר"פ שלא גרסינן 'וממונך', י"ל בדרך אפשר שזהו משום שהוא מתייחס לדברים אלו כפי שהם במשנה, שאע"פ שישנם הסברים מדוע אפשר לקרוא לבור 'ממונך', במשנה העדיפו להתייחס לדברים כפשוטם בתכלית הדיוק ולא לגרוס "וממונך", כי כך היא דרכה של משנה.

אפשרות ב: ומדוע דווקא כן לגרוס בגמ' 'ממונך', אע"פ שבמשנה אין גורסים 'ממונך'? כאן אפשר לשלב את דברי המהר"ם, שאע"פ שהמשנה בוחרת לדייק בדברים, מ"מ בגמ' לא חש להתייחס לדיוק זה וגרס 'ממונך'. והסיבה לגרסת הגמרא בשונה מהמשנה היא מהטעמים המובאים לעיל לגירסת המילה 'ממונך' - שזה 'חיוב ממונך', ואע"פ שאין זה מדויק, מ"מ זהו ענין מבואר יותר, שהרי ביאור זה משייך את בור ואש לקבוצת העניינים שהאדם מתייחס אליהם כמו ממונו ממש.

ועתה יהיה אפשר להבין מה כוונת המהר"ם - "לא חש התנא למידק" ולכן גורסים ממונך. כלומר - בגלל שיש טעמים מדוע לקרוא לבור ממונך אע"פ שזה לא כפשוטו, לכן גורסים בגמ' 'ממונך'. "ולא חש התנא למידק" כמו במשנה ששם מתייחסים לדברים כפשוטם ובדיוק רב.

שיטות הראשונים בטעם הא דחמץ בפסח נאסר במשהו

ע"פ החקירה הידועה בגדר איסור הנאה המופיעה בלקו"ש

הת' מנחם מענדל שי' פיזם
תלמיד בישיבה

א.

בלקו"ש חלק ט"ז, שיחה ה' לפרשת וארא מבאר הרבי גדר איסור חמץ בפסח, וזה לשונו הק' שם (בתרגום ללה"ק):

"חמץ אסור לא רק באכילה והנאה אלא גם ב"בל יראה ובל ימצא". ההבדל בין שלושת העניינים הללו הוא, אכילה ואיסור אכילה קשורים לצורתו המוגמרת של הדבר הנאכל, כפי שהוא ראוי לאכילה, ולא ל"חומר" בפני עצמו. כלומר אכילה קשורה לעצם מציאותו של הדבר מאכל. הנאה ואיסור הנאה קשורים בחומר ממנו עשוי המאכל...

קיימות שתי דרכים, בדומה לכך, גם באיסור הנאה עצמו, השונות ביניהן בהסתכלות על חדירת הרע לעומק, יותר מצורת הדבר, והן:

א. "הנאה שמביאה לידי שום אכילה", כי "סתם הנאות לידי אכילה הן באות שלוקח בדמים דבר מאכל". במבט רחב יותר כולל סוג זה של הנאות כל הנאה הנותנת לאדם רווחים, וכתוצאה מכך נגרם "שמביא לידי שום אכילה... שלוקח בדמים דבר מאכל".

ב. שימוש שאינו נותן לאדם שום רווחים. לדוגמא: האכלת דבר האיסור לכלבי הפקר, שעליה אין לומר שזוהי הנאה המביאה לידי אכילה.

בירושלמי קיימת מחלוקת בדין האכלת חמץ לכלבי הפקר. שיטה אחת סוברת שמותר לעשות זאת, ושיטה אחרת סוברת שהפסוק "ולא יאכל חמץ" אוסר גם

את השימוש בחמץ על ידי האכלתו לכלבי הפקר.
ניתן לומר שמחלוקת זו קשורה לשאלה בדבר חדירתו של איסור חמץ אל
עצמיות הדבר:

אם האיסור שורה רק על צורתו ותוארו של הדבר, הרי איסור הנאה, הקשור
לעצמיותו של הדבר, מוגבל רק להנאות שיש להן קשר לאיסור אכילה.
אך אם האיסור שורה גם על עצמיותו של הדבר, ללא קשר עם צורה ותואר,
הרי אז איסור הנאה הוא איסור בפ"ע שכולל איסור כל שהוא בחמץ, גם שימוש
שאינו מביא לידי שום אכילה". עכ"ל"ק שם.
והנה, ע"פ יסוד החקירה שמביא הרבי באיסור הנאה ניתן לבאר סוגייה נוספת
בדיני איסור אכילת חמץ בפסח, וכדלקמן.

ב.

בפסחים איתא¹: אמר רב, חמץ בזמנו, בין במינו בין שלא במינו אסור. . במשהו.
וברש"י על אתר הביא טעם לחומרה זו: אע"ג דאית ליה לרב בכל איסורין
שלא במינו בנותן טעם, רב גזר בחמץ בזמנו הואיל ובכרת הוא. . ואע"ג דבחלב
ודם לא גזר שלא במינו אטו מינו, התם הוא דבדילי מיניה אבל חמץ לא בדילי
מיניה הואיל ואוכלו כל ימות השנה.
אך התוס' בחולין² הביא טעם אחר ועיקרו דחמץ חמיר טפי משאר איסורים
דעובר עליו ב"בל יראה ובל ימצא".
ויש להבין שוני הטעמים בין רש"י להתוס', די"ל דחלוקים הם בגדר חומרת
חכמים זו, וע"כ נמשכו גם לטעמיהם.
כן יש לעיין בטעם התוס', שעל פניו אינו מובן. דהרי איסור 'בל יראה' הוא
איסור נפרד לגמרי מאיסור אכילת חמץ, וא"כ מה היא הראיה מאיסור זה לאיסור
אכילה.
אלא א"כ נאמר שאיסור 'בל יראה ובל ימצא' הינו סייג שקבעה תורה לאיסור

1. כ"ט ע"א

2. ד"ה 'אמר רבא' צ"ז ע"א

אכילת חמץ, ובזה יובן חומרת איסור אכילת חמץ.

ואכן, כתב הר"ן ריש פסחים, דאיסור 'בל יראה' הינו סייג של תורה לאיסור אכילת חמץ, וביאר הטעם לסייג - דהחמירה התורה בחמץ משום דבחמץ לא בדילי אינשי מיניה ואית ביה כרת. ומכוח זה היה אפשרי לומר, דהוכחת התוס' היא: דכמו שהחמירה תורה בחמץ שיהיה בו איסור 'בל יראה ובל ימצא' מטעם הנ"ל דלא בדילי אינשי מיניה ואית ביה כרת, כך החמירו חכמים באיסור אכילת חמץ, שאוסר במשהו.

אך בא"כ אינו מובן, מדוע היה צריך התוס' להביא ראיה זו הנשענת על טעמו של רש"י, ויותר מתאים היה להביא ישירות טעמו של רש"י שהוא גם הטעם לאיסור 'בל יראה' ע"פ הר"ן.

ב.

ובשו"ע אדה"ז (הלכות פסח סימן תמ"ז ס"א) כתב: אף על פי שכל איסורין שבתורה שנתערבו אינן אוסרין תערובתן אלא כדי ליתן טעם בתערובת, דהיינו עד שישים, אבל חמץ בפסח שנתערב בתוך הפסח דהיינו מליל ט"ו עד מוצאי יו"ט האחרון של פסח, כיון שהחמירה בו תורה לענוש כרת ולעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, ובני אדם מחמת שהן רגילין בו הן קרובין לשכחה, לפיכך החמירו בו חכמים לאסור תערובתו במשהו בין באכילה ובין בהנאה.

ומדברי אדה"ז הנ"ל יוצא דישנם שלושה טעמים לאיסור חמץ 'במשהו'. הא. כרת. הב. איסור בל יראה. והג. רגילות דאנשי.

את הטעם השני בדבריו, הוציא אדה"ז מדברי התוס' הנ"ל, וא"כ אינו מובן, דכנ"ל, הרי הטעם שבחמץ ישנו האיסור ד'בל יראה', הוא מכיון שחמץ אסור בכרת, וא"כ מדוע היה צריך אדה"ז להביא זאת בשני טעמים שונים.

וע"כ י"ל, דטעם זה שהביא התוס' (ואדה"ז) ה"ה טעם שונה לחלוטין מהא דהחמירו בחמץ מכיון שהתורה אסרה בו בכרת, וכדלקמן.

ג.

רש"י בביאורו, הביא שני טעמים לאיסור חמץ 'במשהו', משום שבאם היה מסתפק בטעם שחמץ בפסח בכרת וע"כ החמירו בו, היה קשה מדוע בחלב ודם שאיסורם גם בכרת, לא גזרו רבנן 'במשהו', לכן הביא הטעם השני המיוחד לפסח עצמו "דבחמץ לא בדלי מיניה הואיל ואוכלו כל השנה".

והקשו המפרשים, דא"כ אינו מובן מדוע הביא רש"י הטעם הראשון, והרי יכל להסתפק רק בטעם השני המיוחד לפסח בלבד. ותרצו, דבחמץ לאחר הפסח ובשעה השישית ב"ד לא גזרינן 'במשהו', וע"כ מועיל להוציאם מן האיסור טעם הראשון דרש"י, דבזמנים אלו חמץ אמנם אסור, אך אין בו חיוב כרת.

והנה באיסור חמץ ב'הנאה' אין חל חיוב כרת³, ואעפ"כ ישנה מחלוקת בין הפוסקים, האם גזרת חמץ 'במשהו' חלה גם באיסור הנאה. ולדעות הסבורות דבאיסור הנאה חמץ אסור במשהו, יש להבין ההבדל בין איסור חמץ לאחר הפסח בו אין חל גזרת חמץ במשהו - מכיון דאין בו הטעם של איסור 'כרת', לבין איסור הנאה בחמץ.

ובהקדים, יש להבין סברות המחלוקת בהא דגזרינן חמץ 'במשהו' אף באיסור הנאה:

דהרי"ף סבר דמשהו אינו אוסר תערובותו בהנאה, וע"ז כתב הר"ן "שדרכם אינו ברור בעיני, וכי איסור זה נתבטל או לא נתבטל, א"ת לא נתבטל יאסר בהנאה, וא"ת נתבטל עד שהותר איסור הנאה שבו האיך נשתייר איסור אכילה שבו, וכי מה חלקו לאיסור זה שמקצתו נתבטל ומקצתו לא נתבטל...".

והיוצא א"כ דנקודת המחלוקת הנ"ל היא - האיך איסור הנאה נקשר לאיסור אכילה. ולהא דסברי דאיסור הנאה בחמץ אוסר במשהו, הוא מטעם דלא נראה להפריד בין איסור אכילה והנאה, מכיון ששניהם אותו האיסור, משא"כ להסוברים דחמץ בהנאה אינו אוסר במשהו, איסורי הנאה ואכילה הם שני איסורים שונים.

3. ראה תוס' פסחים דף כ"א ע"ב דלקמן.

ד.

והנה ע"פ חילוקו של הרבי בשיחה הנ"ל, אפשר להבין בנקל סברות המחלוקת הנ"ל באיסור הנאה.

דמבואר שם חקירה בגדר איסור הנאה, האם איסור הנאה חלוק מאיסור אכילה לגמרי והוא אוסר את עצמיותו של הדבר, או שאיסור הנאה הוא חלק מאיסור אכילה, ומוגבל רק לצורתו ותוארו של הדבר.

וי"ל, שלסוברים שאיסור חמץ בהנאה לא אוסר 'במשהו' משא"כ איסור אכילה, ה"ה מטעם שאיסור הנאה חלוק בעניינו מאיסור אכילה, דאיסור אכילה מהותו הוא איסור הצורה, ואיסור הצורה אכן נאסר במשהו. משא"כ איסור הנאה הוא מטעם ש'חומר' החמץ נאסר, ועל 'חומר' החמץ לא גזרו רבנן שאוסר במשהו.

לעומת זאת, טעם הסוברים שאיסור הנאה ה"ה אוסר 'במשהו', הוא מכיון שאינם רואים חילוק בין אכילה והנאה, דבאיסור חמץ נאסר רק צורת החמץ ולא חומר, ובאם גזרו רבנן על צורת החמץ האוסרת במשהו, פשיטא שלא ייתכן לומר שגזרו רק על חלק מהאיסור ולא כולו. וכמ"ש הר"ן לעיל "וכי מה חלקו לאיסור זה שמקצתו נתבטל ומקצתו לא נתבטל".

ה.

והנה, בפסחים⁴ נתנה הגמרא מקור ויסוד לאיסורי הנאה, וז"ל הגמרא שם: "... מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה. . . דא"ר אבהו כל מקום שנאמר 'לא יאכל' לא תאכל' 'לא תאכלו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה (משמע), עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה".

ובתוס' (על אתר) הקשה: "וא"ת יהא נהנה מחמץ בפסח בכרת, דהא כתיב כי כל אוכל חמץ ונכרתה. וכי תימא אין הכי נמי, א"כ לקמן (דף כג:) דבעי מאי איכא בין חזקיה לר' אבהו לימא דאיכא בינייהו הא. ואור"י דלא יאכל ולא תאכל ילפינן מלא תאכלו, אבל כי כל אוכל לא ילפינן מלא תאכלו".

והיינו, דלהתוס' הסיבה שלכן איסור הנאה אינו בכרת הוא, כי מהתיבות "כי כל אוכל. ונכרתה" אין למדים על איסור הנאה, אך מ"מ בציוי 'לא יאכל' וכו' "

4. דף כ"א ע"ב

נכלל גם איסור הנאה כלאו ואיסור בפ"ע.

והר"ן חולק על התוס' בזה, וז"ל: "והכי קאמר ר' אבהו, ודאי לא תאכל אכילה משמע ולא הנאה, ומיהו מדשרי רחמנא הנאה בנבילה ולא איצטריך, לגילוי אתא דכל לאוי דכותא מתסרי נמי בהנאה, אע"פ שאינה בכלל לשון אכילה. ודאמרינן בסמוך מדאיצטריך רחמנא למשרי נבילה, הכי קאמרינן, דשריותא דנבילה בהנאה לגופה לא איצטריך, אלא לגלויי אשאר איסורי לאוי דכוותא דמתסרי נמי בהנאה".

והיוצא מדברי הר"ן, דהחילוק בינו להתוס' הוא: דלהתוס' איסור הנאה הוא איסור בפ"ע, חלק מהלאו ד'לא יאכל' ללא קשר לאיסור אכילה. ולעומת זאת הר"ן סובר דאיסור הנאה אינו לאו, אלא איסור המסתעף מלאו דאכילה, והיינו, דחלק מאיסור אכילה הוא גם שייאסר בהנאה.

וע"פ דבריו הנ"ל של הרבי, יש לבאר סברות מחלוקתם. דלהתוס' איסור הנאה אינו תלוי באיסור אכילה, מכיון שהאיסור הוא בחומר הדבר, ובחומר - יש לאסור גם אכילה וגם הנאה בלאו.

אך הר"ן סובר כהצד השני בחקירה, דאיסור חמץ הוא רק ב'צורת' הדבר ולא ב'חומר', וממילא כל איסור הנאה אינו יכול להיות איסור לעצמו אלא סייג לאיסור 'הצורה' שהוא האכילה.

ו.

עפ"ז י"ל דחלוקים הר"ן והתוס' גם בגדר איסור 'בל יראה ובל ימצא', ובהקדים דבריו של הרבי בהמשך השיחה הנ"ל בהקשר לטעם איסור 'בל יראה' וז"ל שם: "לגבי חמץ, נוסף גם האיסור להמצאותו ברשות יהודי אפילו ללא שימוש כל שהוא. כלומר האיסור חל על עצמיותו של הדבר, כפי שהוא "מופשט" (עירום) מכל צורה שהיא, וגם אז אסור ה"מצא", אסורה עצם המצאותו של החמץ ברשותו של יהודי".

ובהערה 19 שם, מבאר הרבי דהדעות הסוברות דאיסור חמץ שייך רק ב'צורת' הדבר ולא ב'חומר', לא יוכלו לומר את הסברא הנ"ל שעיקרה - שאיסור חמץ חודר עד לעומק 'חומר' הדבר, היינו: "עצמיותו של הדבר כפי שהוא 'מופשט'

מכל צורה שהיא".

וע"כ מבאר, דלדיעות אלו איסור "בל יראה ובל ימצא" הוא רק סייג לאיסור אכילת חמץ, ומציין לר"ן בריש פסחים לעיל, דאיסור 'בל יראה' הוא סייג לאיסור חמץ מחמת חומרתו שאסור בכרת וכו'.

וא"כ יוצא שדברי הר"ן בריש פסחים הם רק לדעות שאיסור אכילת חמץ הוא רק ב'צורת' הדבר, וכ"ה דעת הר"ן עצמו כפי שנתבאר לעיל. אמנם התוס' הסובר דאיסור חמץ הוא ב'חומר' הדבר, לדידו איסור בל יראה הוא ע"פ דברי הרבי בפנים השיחה - דאיסור חמץ חודר עד "עצמיותו של הדבר כפי שהוא מופשט מכל צורה שהיא".

ז.

ועתה נבוא לבאר היטב, טעם התוס' באיסור חמץ ב'משהו'. דלשיטתיהם דהתוס' האיסור בחמץ הוא ב'חומר' הדבר, ובשונה מכל איסורי הנאה שאסורים גם הם מצד ה'חומר' יצא החמץ שאסור גם ב'בל יראה ובל ימצא', מכיון שבחמץ נאסר "עצמיותו של הדבר כפי שהוא מופשט מכל צורה שהיא".

וזהו הטעם למה שגזרו חכמים חמץ ב'משהו', מכיון, שכאשר איסור חמץ התערב, הוא אינו יכול כבר להתבטל, כי "עצמיותו של הדבר כפי שהוא מופשט מכל צורה שהיא" נאסר, וא"כ אף שהצורה של החמץ התבטלה ואף חומר התבטל במובן מסוים - מכיון שטעם החמץ התבטל, מ"מ עצמיותו של הדבר לא התבטלה, ולכן נאסר גם במשהו⁵.

5. והנה לאותם הדעות הסוברות שאיסור הנאה אינו ב'משהו', י"ל טעמם, שאף שסיבת הגזירה היא משום ש'עצמיות' החמץ נאסרה, וא"כ היה מתאים לגזור ב'משהו' גם על איסור הנאה ובל ימצא, מ"מ חכמים לא רצו לגזור על הציבור יותר מידי והעמידו גזירתם רק על איסור אכילה מכיון שהוא האיסור החמור יותר מכל, כי הוא בכרת.

אך עדיין, אין זה טעמם של רש"י והר"ן וסייעתא דיליהון, מכיון שהם אמרו שכל טעם האיסור ב'משהו' הוא משום שהתורה החמירה בכרת, וא"כ מדוע בהנאה בה לא החמירה התורה יהיה בטל החמץ, אלא א"כ תאמר שאיסור הנאה הוא איסור המסתעף מאיסור אכילה, ומכיון שכך, גזירת רבנן באיסור אכילה שהוא בכרת חלה גם באיסור הנאה (אך לא באיסור בל ימצא).

אמנם הכא טעמם של חכמים הוא משום שבאיסור חמץ נאסר 'עצמיותו של הדבר', בלי קשר לאיסור כרת, ורק מכיון שלא רצו לגזור על הציבור יותר מידי, לכן תלו איסורם רק באכילה החמורה ביותר

כמ"כ יובן כעת החילוק בין טעם רש"י לטעם התוס', ומדוע לא הביא התוס' טעם רש"י.

די"ל שרש"י דעתו כהר"ן, דאיסור חמץ הוא מצד 'הצורה' של הדבר, ואיסור ההנאה בחמץ הוא רק איסור המסתעף מהלאו דאכילה. וא"כ הסיבה שלכן החמירו רבנן באכילת חמץ הוא מצד היותו בכרת וכן מצד הא דאנשי לא בדלי מיניה, אך וודאי לא מטעם איסור אכילת חמץ עצמו.

(ואפ"ל שהטעם שלכן רבנן גזרו גזירתם והוסיפו סייגים לאיסור חמץ, הוא מכיון שהתורה עצמה הוסיפה סייג לאיסור חמץ – שהוא הלאו ד'בל ימצא', מצד חומרתו בכרת ומצד דאנשי לא בדלי מיניה (לאותם הדעות הסוברות שאיסור חמץ הוא ב'צורה' ולא ב'חומר' כדלעיל)).

ובאיסור הנאה מצד שהוא איסור המסתעף מאכילה – ואפ"ל דבאיסור אכילה יחמירו ובאיסור הנאה לא יחמירו – ע"כ נאסר גם הוא ב'משהו'. ומ"מ איסור 'בל ימצא', ואיסור חמץ לפני ואחרי הפסח לא נאסרו ב'משהו' מכיון שבהם לא החמירה תורה בכרת.

אך לפי התוס' (והדעות דאזלינן עימי'), אין צורך להגיע לכל זה. אלא י"ל

כי היא בכרת.

עוד י"ל בדא"פ, שהביטוי ל'עצמיות הדבר' מודגש באכילה יותר מ'הנאה' ו'בל ימצא'. מכיון שכאשר המאכל נהפך להיות 'דם ובשר כבשרו' ישנה ממשות לחמץ שלא התבטל, כי כל פרור מהאוכל נהפך להיות דם ובשר ממש. משא"כ ב'הנאה' ו'בל ימצא', ההנאה והמציאות הוא של הדבר בכללותו ואין כאן ביטוי לכל פירור.

והתוס' עצמו לא נקט האם חמץ אסור גם בהנאה ב'משהו'. וי"ל דעתו בשני פנים:
א: התוס' סובר כהדעות דחמץ אסור רק באכילה, והביאור בדעתו הוא כמו הביאור הנ"ל בדעתם של הראשונים הפוסקים כך.

ב: התוס' סובר כאותם האחרונים, הפוסקים שחמץ נאסר במשהו אף ב'בל ימצא', דמכיון שאיסור חמץ הוא ב'עצמיותו של הדבר' שלכן נאסר באכילה, בהנאה ובבל ימצא, לכן גזרו רבנן בכל איסורי חמץ בפסח, דייאסרו ב'משהו'.

והנה דעת אדה"ז שאיסור חמץ ב'משהו' הוא גם באכילה וגם בהנאה, ומ"מ הביא טעם התוס' (ויש לציין שיתכן דהתוס' עצמו סובר כך, דלא אמר דעתו שחמץ אסור בהנאה, ואולי דעתו כאדה"ז דחמץ נאסר במשהו באכילה ובהנאה, ומ"מ חמץ אסור מצד חומר הדבר).

ואולי י"ל הביאור, לדלדו חמץ נאסר מצד 'חומר' הדבר – כהתוס' והדעות דאזלינן כמוהו. ורבנן גזרו רק באכילה ובהנאה, אך בבל ימצא לא גזרו, משום שזוהי גזירה הקשה ביותר על הציבור, וכמעט אי אפשר להזהר בכך, (לדוגמא: כשהאדם יוצא לרחוב ומכניס לביתו פרור חמץ מהרחוב שנדבק על רגלו (והרחוב מוחזק בחמץ), א"כ עבר מיד על איסור חמץ) ואין לדבר סוף. ועצ"ע ואכ"מ.

דמכיון שבחמץ – "עצמיותו של הדבר" אסורה, ממילא גזרו רבנן דאינו יכול להתבטל כלל ואסור לעולם.

מי היכה על היאור ועל עפר הארץ במכות דם וכינים?

ביאור שיטות האברנבאל ורש"י

הת' אלעד שי' שאער

תלמיד בישיבה

א.

בפרשת וארא¹ מובא הפסוק: "ויאמר ה' אל משה, אמור אל אהרון, קח מטך ונטה ידיך על מימי מצריים על נהרות על יאוריהם ועל אגמיהם ועל כל מקווה מימיהם ויהיו דם, ויהי דם בכל ארץ מצריים ובעצים ואבנים" ולאחר מכן נאמר² "ויעשו כן משה ואהרון כאשר צווה ה', וירם במטה ויך את המים אשר ביאור לעיני פרעה ולעיני עבדיו ויהפכו כל המים אשר ביאור לדם".

ונשאלת השאלה, הרי מפסוק הקודם נראה שרק אהרון היה זה שהיכה על היאור ולא משה, וא"כ מדוע נאמר 'ויעשו' לשון רבים?

וביאר בזה האברנבאל ז"ל, וזה לשונו: "ולפי שהיו ההכאות שתיים: הכאת משה במטהו על הנילוס והכאת אהרון במטהו על שאר המקומות שהיו שם המים כפי שאמר הכתוב, לכן אמר הכתב ויעשו כן".

והמשך הפסוק "וירם . . . אשר ביאור לדם" ה"ה מוסב על משה שהיכה את הנילוס.

שאלה דומה מתעוררת בנוגע למכת כינים אודותיה מדובר בהמשך הפרשה³ "ויאמר ה' אל משה אמור אל אהרון נטה את מטך והך את עפר הארץ והיה לכינים בכל ארץ מצריים" – שמפסוק זה משמע שהציווי על המכה היה לאהרן בלבד, ולאידך – מלשון הפסוק הבא, נראה שגם משה השתתף במכה זו, דכתיב "ויעשו כן ויט אהרון את ידו במטהו ויך את עפר הארץ ותהי הכינים באדם ובבהמה כל

עפר הארץ היה כינים בכל ארץ מצריים".

וגם בזה מבאר אברבנאל מה שנאמר 'ויעשו' לשון רבים וז"ל: "והודיעו ה' שלא יהיה העניין בכינים כמו שהיה במכת דם שבמקומות שהיכה אהרון היה דם ובמקומות שלא היכה לא היה דם אבל הכינים לא יהי כן, כי בפעם אחת שיכה אהרון בעפר הארץ יהפך כל אבק ארץ מצריים בכל מקום שהוא לכינים, והוא אמרו "והיה לכינים בכל ארץ מצריים" כלומר שבהכאה אחת שאהרון יכה במטהו את אבק הארץ יהיו הכינים בכל מקומות הארץ, ואמנם אמרו ויעשו כן עינינו שמשה ואהרון עשו כדבר ה' כל אחד מה שצווה בו".

היינו שמשה צווה להורות לאהרן להכות את עפר הארץ, ואהרון צווה להכותו בפועל, ושניהם עשו מה שצוו - משה דיבר אל אהרן מצוות ה' ואהרן הכה הארץ במטהו ויך וגו'.

ב.

ויש להבין, מהו ההבדל בין מכת דם למכת כינים, שבמכת דם ביאר אברבנאל לשון 'ויעשו' שמשה ואהרון היכו שניהם - משה על הנילוס ואהרון על שאר מקורות המים, ובמכת כינים ביאר אברבנאל שלשון 'ויעשו' הוא שמשה צווה ואהרון היכה?

וי"ל הביאור בזה, שרק במכת דם ציווי הקב"ה מתחלק בין היאור לבין שאר מקורות המים וכלשון הפסוק "מימי מצרים, על נהרותם על יאוריהם ועל אגמיהם"⁴ ומזה אפשר להוציא שהיו מספר הכהות - על היאור, על האגמים וכו', ועפ"ז מבאר האברבנאל שהמכה הראשונה על היאור הייתה של משה ולאחר מכן הכה אהרון על שאר האגמים וכו', ובזה מבאר גם הלשון 'ויעשו'.

משא"כ בנוגע למכת כינים - הרי הקב"ה נתן למשה ואהרון ציווי אחד והוא: "נטה את מטך והך את עפר הארץ", ולא חילק בין עפר הארץ בצד זה לעפר הארץ בצד אחר, ולכן גם ההכאה בפשטות הייתה הכאה אחת, ומש"ה במכת כינים אין אפשרות לחלק ולומר שחלקה נפעל ע"י משה [כבמכת דם] כ"א כולה ע"י אהרן,

4. וכפי שרש"י שם מחלק ומסביר מה הכוונה באגם (קבוצות מים שאינם מושכים ואינם נובעים), בנהר (נהרות המושכים כנהרות שלנו) וכו' עיי"ש.

ומשא"כ מכת דם.

חילוק נוסף בין מכת דם למכת כינים, מופיע בפסוק המתאר את ביצוע הפעולה על ידי משה ואהרן:

במכת דם אומר הפסוק: "ויעשו כן משה ואהרן . . וירם במטה ויך את המים אשר ביאור", היינו שפעולת ההכאה בפסוק אינה מיוחסת לא לאהרן ולא למשה, וע"כ אשר לומר שמשה הוא זה שהיכה את הנילוס, ואהרן את שאר האגמים.

משא"כ במכת כינים התורה מייחסת את פעולת המכה לאהרן דווקא: "ויעשו כן . . ויט אהרן את ידו במטהו ויך את עפר הארץ", וכן אי אפשר לומר כלל שמשה הוא זה שהיכה, בשעה שהכתוב אומר מפורשת שאהרן הוא זה שהיכה, וע"כ מפרש האברבנאל שהפירוש במילה 'ויעשו' הוא שמשה ציווה ואהרן היכה.

ג.

והנה שיטת רש"י במכת דם היא לא כאברבנאל, וכדמוכח מזה שרש"י אינו מזכיר כלל שמשה היכה על הנילוס, ואהרן על שאר מקורות המים, אלא שאהרן היכה פעם אחת על היאור ודי בזה.

ומבאר שם רש"י, שמשה לא יכל להכות על היאור, כיון שהיאור הצילו בשעה שהתחבא בתיבה מגזירת פרעה 'כל הבן הילוד' וכו'.

[וביאור זה מבאר רש"י גם בנוגע למכת כינים, אשר משה לא יכל להכות על הארץ, כיון שהאדמה הצילה אותו כאשר הטמין את המצרי שהרגו בחול].

ועל פי שיטת רש"י היה מי שתירץ שכמו שבנוגע למכת כינים הפירוש 'ויעשו' הוא שכלולים בה שני ציווים, ציווי אחד למשה להורות לאהרן, וציווי שני לאהרן על ההכאה בפועל, ניתן היה לתרץ כן גם בנוגע למכת דם, ואין צורך לומר כנ"ל שמשה השתתף גם בהכאה בפועל.

אך יש להבין בדבריו, מדוע כתב שאין הכרח, הרי אברבנאל הוכיח זאת כנ"ל, מכך שהתורה מחלקת את המכה לשלבים – הכאת היאור, האגמים, הנהרות וכו', ולא רק ממצד זה שבמכה נאמר המילה 'ויעשו', וזוהי הסיבה שרק במכת דם ביאר שמשה היכה על הנילוס ואהרן על האגמים, וכנ"ל?

וי"ל שלדעת רש"י, ישנו הכרח לומר על דרך הפשט, שהמכה התבצעה ע"י

אהרן בלבד, והוא – שבציווי הקב"ה לומר לאהרן (אמור אל אהרן) נאמר "כל יאוריהם", שזהו הנילוס – וכפי שביאר רש"י ש'יאוריהם' הכוונה היא בריכות המים המגיעות מהנילוס, (היינו – שמהנילוס ממש לא היו משתמשים המצרים, אלא שהנילוס היה מתברך ועולה דרך היאורים ומשקה השדות, ומשא"כ הנהרות והאגמים של מצרים לא היו קשורים כלל למימי הנילוס), ולפיכך לא שייך לומר שמשה הוא זה שהכה את הנילוס בשעה שהציווי היה על אהרן.

ועוד, שאם אכן משה הוא זה אשר הכה את הנילוס והתורה מפרטת את פעולתו "ויך את המים אשר ביאור", צריכה הייתה התורה לפרט גם את פעולתו של אהרן בהכאת שאר מימי מצריים, ולא להסתפק בסיכום המכה בכללותה "ויהי הדם בכל ארץ מצרים".

ומטעם זה יש לתרץ בנוגע למכת דם [הא דכתיב 'זיעשו' – לשון רבים] - ע"ד התירוץ במכת כינים, שהשתתפותו של משה במכות אלו לא היתה בהכאה בפועל, כ"א בהעברת הציווי לאהרן.

ולשיטה זו יש לבאר את משמעות הפסוקים כך – בתחילה מספרת התורה על הכאת הנילוס "ויך את המים אשר ביאור", בהמשך לכך היא מתארת את אחת ההשלכות של הכאת מי היאור "והדגה אשר ביאור מתה", ובסיום, חוזרת התורה לעניין הראשון, לומר שכשם שמימי הנילוס הפכו לדם, כך היה בשאר מימי מצריים בנהרות ובאגמים "ויהי הדם בכל ארץ מצריים". וביאור זה מתאים יותר לדרך הפשט.

ולפי ביאור זה צריך עיון קצת בשיטת אברבנאל – מדוע נצרך לדחוק ולחדש בנוגע למכת דם שמשה השתתף בהכאת הנילוס בפועל, ולא תירץ בפשטות שהשתתפותו במכה היתה בהעברת הציווי לאהרן, ע"ד ביאורו במכת כינים, והרי ביאור זה מתאים יותר לפשטות הכתובים, ודו"ק.

ביאור בסיפור הידוע על בכיו של הרבי הרש"ב בגיל ד' או ה' שנים (גליון)

המערכת

בגליון הקודם הובא ביאור על הסיפור הידוע אודות הרבי הרש"ב, אשר בהיכנסו אל הצמח צדק ביום הולדתו פרץ בבכי, וכששאלו אדמו"ר הצמח צדק מדוע הוא בוכה, השיב הילד שהוא למד ב'חדר' שהקדוש ברוך הוא נגלה לאברהם אבינו, והוא בוכה על כך שהקב"ה לא נגלה אליו.

והשיב לו אדמו"ר הצמח צדק: כאשר יהודי, בגיל תשעים ותשע שנים מחליט שעליו למול את עצמו, הרי הוא ראוי להתגלות הקדוש ברוך הוא אליו.

ושם הוקשה היאך ענה הרבי הצמח צדק לנכדו בלשון שיהודי בין תשעים ותשע שנה 'מחליט' שעליו למול את עצמו, בה בשעה שעניין זה כלל לא היה נתון להחלטתו של אברהם אבינו אלא בציווי הקב"ה בלבד?

ונתבאר שם ע"פ רש"י ריש פרשת וירא וספר משכיל לדוד, שאברהם וודאי שהיה מקיים את ציווי הקב"ה בקבלת עול, להיותו ללא יצר הרע. אך כיון שרצה שמצות המילה תהיה לא רק בדרך קבלת עול כי אם בהחלטתו ועל ידי עבודתו על מנת להגיע לשלימות העבודה המוטלת עליו¹, (ולא כמילת יצחק שהייתה לשמונה ימים ולא נתונה להחלטתו), ע"כ הלך לשאול בעצת ענר, אשכול וממרא, על מנת שיהיו אלו היצר הרע שלו, וכך יהיה הדבר נתון להחלטתו לבחירתו החופשית, ובזאת יקיים עבודתו המוטלת עליו מצד בחינתו בשלימות הראויה. ויסוד ביאור זה הוא מלקו"ש חכ"ה שיחה לש"פ וירא ג' בסופה, דשם מבאר

1. בלקו"ש חכ"ה שם משמע שישנה מעלה גדולה יותר במילה בדרך הקב"ע כמו ביצחק שנימול לשמונה ימים. אך בכל אופן מהשיחה מבואר שעבודת דמילת אברהם הייתה עבודה באופן שכלי, ולכן ניתנה לו המצוה בגיל 99 ולא בגיל שמונה ימים, ומכיון שכך, "ל שהבין אברהם שעליו מוטל העניין לקיים את עבודת המילה שלו בשלימות, ובאם הקב"ה רוצה שעבודת המילה שלו תהיה בדרך של החלטה אישית ולא בדרך הקבלת עול (שלכן נתן לו מצות המילה רק בגיל 99), יש ללכת לענר אשכול וממרא שיהיו היצר הרע שלו, ובכך יוכל הוא לקיים מצוות מילה בהחלטה אישית ולא בקבלת עול.

הרבי אשר בעבודת מצות מילה הייתה מעורבת העבודה של אברהם, עד שגם עצם מצות מילה הייתה כרוכה בהחלטתו, 'שהוא צריך למול את עצמו'.

ובהערה 28 מוסיף "היינו שקיום המצות מילה דאברהם היה לא רק בקבלת עול בלבד, כ"א שגם מצד שכלו הוא, 'החליט' שצריך למול את עצמו, ומצד החלטתו זו זכה ל'וירא אליו ה'".

והערני חכם א' דבלקו"ש ח"י שיחה לש"פ וירא א' בסופה מבאר ענין ה'החלטה' אצל אברהם באופן אחר, דמבאר שם שמאברהם אבינו ישנה הוראה לכל או"א, דכמו שאברהם עדיין לא הגיע לשלמות העבודה עד שקיים מצוות מילה, כך צריך כאו"א לידע שאין להסתפק בעבודתו, אלא צריך לעלות תמיד מעלה מעלה.

ועל המילים "צריך כל אחד ואחד לידע" מציין בהערה 34 שזהו כמו שאברהם 'ידע' שעדיין לא הגיע לשלימות העבודה ולכן קיים מצות מילה, ומוכיח זאת הרבי בהערה מדברי הצמח צדק שיהודי וכו' 'מחליט' היינו שהיה זה בהחלטתו כיון שידע שעדיין לא הגיע לשלימות העבודה, עיי"ש.

ובתורת מנחם חלק נ"ח - תש"ל ח"א עמ' 261 הובאה שיחה זו בהרחבה וביתר ביאור, ושם מבאר הרבי באריכות ענין ה'החלטה' שהייתה אצל אברהם אבינו, ובזה"ל:

"צריך להבין בתוכן הפתגם הנ"ל:

איך אפשר לומר שיהודי צדיק בגיל תשעים ותשע שנים מחליט שעליו למול את עצמו, ראוי הוא שה' יתגלה אליו, הרי פעולת המילה לא הייתה מצד החלטתו של אברהם אלא מצד ציווי הקב"ה, ומהו הפלא בכך שאברהם מל את עצמו בה בשעה שנצטווה על ידי הקב"ה?

ובפרטיות יותר השאלה היא בשתיים - א. מהו החידוש במילת אברהם שבגלל זה ראוי הוא שהקב"ה יתגלה אליו. ב. איך אפשר לומר שבהיותו בן צ"ט שנים החליט אברהם למול את עצמו, בה בשעה שנצטווה על ידי הקב"ה.

וכאן אי אפשר לומר שזהו ענין על פי סוד, ע"פ פנימיות התורה, ומזלי' חזי' כו' - דכיון שביאור זה נתקבל אצל אדמו"ר נ"ע בהיותו ילד לפני גיל חמש, הרי זה צריך להיות מובן בפשטות.

והביאור בזה . . . כאשר אברהם היה בן צ"ט שנה והקב"ה אמר לו "התהלך לפני (במצות מילה) ו(בדבר הזה) תהיה תמים", - הייתה צריכה להתעורר אצלו

שאלה: היתכן?! עד עתה עבד עבודתו בשלימות במשך צ"ט שנות חייו, וכבר עבר כו"כ ניסיונות כו', וכבר היה גם הענין ד"ברית בן הבתרים". כ"ט שנים לפני"ז, בהיותו בן ע' שנה. ולפתע אומרים לו שעל ידי המילה דווקא יהיה תמים?!

ואעפ"כ לא שאל אברהם אבינו מאומה על ציווי זה, שהתקבל אצלו בפשיטות, מבלי שהקב"ה יבהיר את הדבר, ולאידך גיסא, לא מצינו שהקב"ה חשב זאת לזכות וצדקה? (כמו "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה").

ובהכרח לומר שאברהם מצד עצמו החליט כבר שעדיין לא הגיע לשלימות בעבודה, ולכן, כשאמר לו הקב"ה "התהלך לפני והי' תמים", לא היה הדבר חידוש אצלו, ולכן לא שאל מאומה, וגם הקב"ה לא היה צריך להבהיר מאומה, ובמילא לא שייך לומר על זה "ויחשבה לו צדקה".

ועפ"ז מובן פתגם הצ"צ שכשיהודי בן צ"ט שנה מחליט שעליו למול את עצמו, ראוי הוא שה' יתגלה אליו – כיון שאברהם מצד עצמו הגיע למסקנה זו. ע"כ.

ואולי יש לחלק בהביאור בשתי השיחות: דבשיחה בחלק י' (ע"פ ההשלמה בתו"מ) מבואר שהייתה החלטה של אברהם למול את עצמו עוד לפני ציווי הקב"ה אליו, ורק לאחר"כ ציווה אותו הקב"ה. וביאור המילה 'החלטה' לפ"ז היא ה'רצון' להתקדם ולשאוף ליותר.

ולעומת זאת, בשיחה בחלק כ"ה מבואר, שלאחרי ציווי הקב"ה לאברהם למול את עצמו התיישב הציווי מצד שכלו, ע"מ שלא יהיה זה בקבלת עול. (וכפי שבהמשך השיחה מדמה הרבי מילת אברהם למילת ישמעאל שהייתה לאחר גיל 13 ע"מ שהוא עצמו יסכים בשכלו להתקשר לקב"ה). והפירוש של 'החלטה' כאן הינו 'הסכמה בשכל'. וע"פ ביאור זה אכן נצטרך לישב המבואר בגליון הקודם ע"פ רש"י והמשכיל לדוד – שאברהם הלך אחרי ציווי הקב"ה ליטול עצה ממרא ע"מ שלא תהיה המילה בקב"ע גרידא אלא בהסכמה בשכל ולאחר התייעצות.²

2. אך אין חובה להסביר את השיחה כך, אלא שעל פניו כך היא משמעות השיחה, (וביחוד – מההקבלה בין מילת אברהם למילת ישמעאל, ושם מדגיש הרבי שאי קבלת עול של מילת ישמעאל הייתה מצד שלאחרי הציווי זה התקבל בשכלו, וכן מכך שנקודת העניין בביאור ה'החלטה' בשיחה בח"י היא לא העניין של 'הסכמה' וקיבול בשכל – ההפך מקב"ע, כפי שמבואר בלקו"ש חכ"ה, אלא העניין של ה'רצון' להתקדמות בעבודת ה' כמו אברהם שהבין שצריך הוא להתקדם ולמול את עצמו ורק לאחר"כ הגיע אליו ציווי הקב"ה), ומ"מ באם נרצה לדחוק בשיחה כביאור שמבאר הרבי בלקו"ש חלק י', גם זה יתיישב.

לזכות

הרה"ח ר' ניצן שיחי' חלק

מנהל הישיבה

הרה"ח ר' יוסף יצחק שיחי' מרנץ

ראש הישיבה

הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי' כהן אלורו

משגיח

הרה"ח ר' מנחם הכהן שיחי' כהן

ר"מ

הרה"ח ר' יוסף אליהו שיחי' דייטש

משפיע

לזכות

התלמידים השלוחים
שלוחי הרבי לישיבתנו הק'
הת' יעקב שיחי' בורשטיין
הת' שילה יחזקאל שיחי' בצלאל
הת' מאיר נחמיה שיחי' גולדינג
הת' שמואל שיחי' דמיחובסקי
הת' ברוך מרדכי שיחי' לפקיבקר
להצלחה רבה ומזפלגה בעבודת השליחות

לזכות

תלמידי ישיבה גדולה

תומכי תמימים ליובאוויטש

באר שבע

שיצליחו בשליחותם העיקרית

לימוד התורה מתוך דחילו ורחימו

מתוך התקשרות אמיתית

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לע"נ

הרה"ח ר' אברהם ב"ר תנחום ע"ה

דונין

שליח הרבי במושב מיטב

עסק רבות בחינוך ילדי ישראל

נלב"ע כ"ב טבת ה'תשע"א

לע"נ

הרה"ג הרה"ח ר' יגאל ב"ר שמעון יהודה ע"ה פיזם

השליח הראשון בקריזת

ראש ישיבת תומכי תמימים בקריזת

זרב קהילת חב"ד בקרית שמואל

נלב"ע י' ניסן ה'תשע"ט

זמרת חנה ב"ר יוסף ישראל הכהן ע"ה פיזם

נלב"ע ג' אלול ה'תשס"ג

יחי אדוננו מורנו זרבנו מלך המשיח לעולם ועד

לעילוי נשמת

הרב יוסף בן חואני ע"ה

חלק

עסק רבות בשנים בחינוך נערי ישראל לתורה,
לאהבת ה' ולאהבת הבריות, וקרב לבבות ישראל
רבים לאבינו שבשמים.

בעל מחבר ספר 'זיבינו במקרא'
נלב"ע יום ה' שבט ה'תשע"ב

ולעילוי נשמת זוגתו
מרת חוה אבלין בת זכריה
נלב"ע י"ג אב ה'תש"ע

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר
נשיא דורנו



לז"נ
הרבנית הצדקנית
מרת חי' מושקא נ"ע זי"ע