

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

– מעלבורן –

.

גליון ק"כ

י"ט-ב' כסלו ה'תשע"ב

– שנת "תהי שנת עיון בלימודים" –

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



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



יוצא לאור ע"י
חברי המערכת
התלמידים השלוחים

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

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

פתח דבר

לכבוד יום הבהיר י"ט בחודש כסלו – ראש השנה לחסידות וחג הגואלה של כ"ק אדמו"ר הזקן ה'תקנ"ט, ויום כ' כסלו – יום שכ"ק אדמו"ר הזקן יוצא מבית האסורים, ויום הדפסת ספר של בינונים, תניא, בפעם ראשונה בשנת ה'תקנ"ז, ובהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור קובץ הערות התמימים ואנ"ש - חוברת ק"כ, המכיל ביאורים והערות בסוגיות שונות בש"ס ופוסקים, פרי עטם של ראשי ותלמידי הישיבה שיחיו דישיבה גדולה שבמעלבורן*.

רוב הענינים שבקובץ זה מיוסדים על מסכת קידושין, הנלמדת בישיבתנו בשנה זו, ובכמה ענינים שונים.

ויה"ר שע"י העסק בלימוד התורה, הן נגלה דתורה והן פנימיות התורה, ובפרט התורות של כ"ק אדמו"ר הזקן, ובמיוחד תניא ושולחן ערוך, המרומזים בשמו "שני-אור", וע"י הפצתם נזכה ללמוד תורה מפיו של משיח צדקנו בקרוב ממש.

המערכת

יום י' כסלו חג הגאולה של כ"ק אדמו"ר העמצאי
ה'תשע"ב – השנת "תהי' שנת עיון בלימודים"
שישים ואחת שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.
מעלבורן, אוסטרליא

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

מפתח



דבר מלכות

ענייני גאולה ומשיח

- 11 עיון בשיחת ש"פ חיי שרה ה'תשנ"ב
הת' מנחם מענדל ליבערמאן

תורת רבינו

- 17 ביאור בסדר התפילות
הת' משה אהרן באקמאן

חסידות

- 19 עיון בתירוץ למאמר אדם כי יקריב תרס"ו
הת' משה אהרן באקמאן

נגלה

- 21 גירושין בעל כרחו
הרב בנימין גבריאלי הכהן כהן שליט"א
- 29 שיטת רש"י (ועוד ראשונים) בגדר קידושי כסף
הת' שניאור זלמן אוסוביצקי
- 34 חזקה לגבי קידושין לפרש"י
א' מהתמימים בישיבה

- 36..... חילוק בין ב"ק לקידושין בגילוי מילתא
הת' אליעזר סיני ווייסבארד
- 37..... מחלוקת רש"י ותוס' בנוגע לחליפין לגבי קידושין
הת' מנחם מענדל ליבערמאן
- 44..... מקור התוס' שלגבי הקדש שוה כסף כסף
הת' שמואל שי' סלונים

הלכה ומנהג

- 46..... עניני שנים מקרא ואחד תרגום
הת' מנחם מענדל בורטאנק

פשוטו של מקרא

- 48..... למה צריך עשו קשתו לשחות מטעמי יצחק
א' מהתמימים בישיבה

דבר מלכות

פרשת חגיגת היום די"ט כסלו – יודעים הכל שזהו יום הגאולה של אדמו"ר הזקן, בעל התניא והשולחן-ערוך, שיצא לחירות ממאסרו, ובה הוכר ("אנערקענט געוואָרן") שביכלתו להפיץ תורת החסידות בכל המדינה כולה – מדינה שבה הי' אז רוב מנין ורוב בנין של בני ישראל.

וענין זה פעל גם בנוגע להנהגתו של אדמו"ר הזקן בעצמו – בהשינוי באופן אמירת המאמרים והתורות:

אע"פ שלכאורה גם קודם פרשת המסירה והמאסר יכול הי' אדמו"ר הזקן ללמוד ולהפיץ חסידות ללא מעכבים, מ"מ, רואים אנו שדוקא המאמרים והתורות שלאחרי המאסר והחופש באים בהרחבת הביאור, באופן של הסברה, ובאותיות כאלה שיהיו מובנים לעומקם גם לאנשים פשוטים, בה בשעה שאותם ענינים שנתבארו במאמרים שלפנ"ז (לפני המאסר והחופש) היו שייכים רק לאלה שכבר למדו תורת החסידות לעמקה, ואילו השאר לקחו רק ה"אותיות" בלבד, ללא הבנה.

וההסברה בזה – בהקדם הביאור כיצד אפשר להיות מניעות ועיכובים על עניני תומ"צ למטה, כמו המניעה והעיכוב שבכללות ענין המאסר – שזהו מפני שגם למעלה ישנם מניעות ועיכובים על זה,

והיינו, שלמעלה עדיין לא פסקו בפשיטות שמותר להפיץ תורת החסידות – פנימיות התורה, הנקראת גם "רזין דאורייתא" – בהרחבה ובהתפשטות, ומשום זה הנה גם למטה הי' אפשר להיות מניעות ועיכובים, שבאו בלבושים המעלימים ומסתירים, בהתאם להדרכים והענינים של עוה"ז הגשמי;

אך כאשר למעלה בטלה השקו"ט בזה, ופסקו, שבדורות אלו האחרונים מותר ומצוה לגלות זאת החכמה, כמ"ש האריז"ל, והוסיפו בזה המייסדים דתורת החסידות בהביאם חכמה זו בענינים של שכל והסברה באופן שכולם יוכלו ללמדה, ומצד יכולת זו נעשה גם ההכרח ללמדה, כמו כל חלקי התורה – אזי בטלו כל המניעות והעיכובים גם למטה, ונעשה "דין נצח", שאדמו"ר הזקן יצא לחירות מהמאסר הגשמי, כיון שקודם לזה היתה היציאה לחירות מהענינים המעכבים ברוחניות.

ונמצא, שבי"ט כסלו הוכר ונקבע החיוב דלימוד תורת החסידות ע"י כאו"א מישראל, כמו כל חלקי התורה.

וזהו גם היסוד לדברי אדמו"ר הזקן שתורת החסידות אינה רק עבור חלק מבני ישראל, אלא עבור כל בני ישראל – כיון שתורת החסידות היא חלק מהתורה, שעלי' נאמר "משה קיבל תורה מסיני (שבזה נכלל גם כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש) ומסרה כו'" – לכל בני ישראל עד סוף כל הדורות, שהרי כל נשמות בני ישראל שבכל הדורות היו במעמד הר סיני, וקיבלו את כל התורה כולה.

ולכן מצינו שתיכף אחר ביאתו מפטרבורג כתב אדמו"ר הזקן מכתב כללי הידוע בשם קטונתי, שבו מסיים: "וכולי האי ואולי יתן ה' בלב אחיהם כמים הפנים וגו'" – שהכוונה והתכלית בזה היא שעיי"ז יצטרפו גם הם ללימוד החלק דפנימיות התורה, כפי שנתבארה בתורת החסידות.

והענין בזה – שכדי לפעול שגם אלה שהיו סבורים שעדיין אין לגלות פנימיות התורה (כי אם ליחיד סגולה בלבד), יתהפכו לפתע מן הקצה אל הקצה ויתחילו ללמוד פנימיות התורה – יש צורך לעשות "כלי" (כמו בכל הענינים כיו"ב), וה"כלי" לזה הוא ענין האהבה והקירוב.

וע"ד שמצינו בכללות הענין דמ"ת – ש"כפה עליהם הר כגיגית, "ומבאר אדמו"ר הזקן ש"הר הוא בחינת אהבה עליונה", עד לאהבה רבה שלמעלה מהכלים, שנשמות בגופים לא היו יכולים לקבל בפנימיותם שלכן "על כל דיבור ודיבור פרחה נשמתו", ורק לאחר זי קיבלו התורה, וישבו ללמדה.

ומזה מובן גם בנוגע לחלק התורה שהוא פנימיות התורה – שכדי שיתחילו ללמוד גם אלה שעדיין לא למדוה, הרי ה"ממוצע" שבדבר הו"ע האהבה והקירוב, "גדולה לגימה שמקרבת,"

והיינו, שכאשר ישנה תנועה של אהבה וקירוב מצד אחד, מצדו, אל אותם יהודים שעדיין לא לומדים פנימיות התורה, הרי טבע האדם – אפילו טבע שלמטה מטעם ודעת, ששרשו מהטבע שלמעלה מטעם ודעת – ש"כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", שנעשה גם הקירוב מצדם.

וקירוב זה מביא להתכלית – שכולם יחד ילמדו את החלק דפנימיות התורה, שעז"נ "דע את אלקי אביך."

וענין זה מהוה הכנה והקדמה לגאולה השלימה, כמ"ש הבעש"ט במכתבו הידוע ע"ד המענה דמשיח מלכא על שאלתו "אימת קאתי מר" – "כשיפוצו מעינותיך חוצה."

וההסברה בזה :

התכלית דענין הגאולה הוא – ש"ישיגו דעת בוראם כו' שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (כמ"ש הרמב"ם).

וכיון שבנוגע לכל ענין של גאולה צריכה להיות הכנה המתאימה בזמן הגלות, הרי ההכנה להענין ד"מלאה הארץ דעה את ה' גו'" הו"ע "יפוצו מעינותיך חוצה", והיינו, שלימוד "דעה את ה' כפי כח שכלו והשגתו של כאו"א, מהוה הכנה קרובה ל"מלאה הארץ דעה את ה' מלמעלה למטה , שיהי' בביאת משיח צדקנו, במהרה בימינו.

איתא בגמרא "כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כו' מוחזקת בידם", מבלי הבט על המניעות והעיכובים.

וענין השמחה מודגש במיוחד בנוגע ללימוד התורה, כדאיתא בגמרא "אין שכינה שורה כו' אלא מתוך שמחה של מצוה כו', וכן לדבר הלכה", היינו, שבהקדמה ללימוד התורה צריך להיות "שמחה של מצוה."

וענין זה הוא בנוגע לנגלה דתורה, ועד"ז – ועאכו"כ – בנוגע לפנימיות התורה.

(קטע משיחת יום ג' פ' וישב, י"ט כסלו ה'תשט"ו)



עניני גאולה ומשיח

עיון בשיחת ש"פ חיי שרה ה'תשנ"ב

הת' מנחם מענדל ליבערמאן

שליח בישיבה

א.

בשיחת ש"פ חיי שרה, כינוס השלוחים תשנ"ב כ"ק אדמו"ר הכריז לשלוחים שהשליחות המוטלת עליהם כעת היא לקבל פני משיח צדקינו בפועל ממש.

בהתחלת אות ב' מבאר השייכות בין משיח לעבודת השליחות. ומשם והלאה מאריך לבאר הקשר בין משיח לשליח ובכלל מהו ענין השליחות וגדרו מיוסד על השליחות הראשונה המוזכרת בתורה, שליחות אליעזר עבד אברהם. ואיך שזה קשור לענין הכי עיקרי ביהדות שהוא יחוד מ"ה וב"ן (רוחניות וגשמיות, נשמה וגוף) והקשר דכ"ז להגאולה האמיתית והשלמה, שאז יהיה שלימות החיבור והיחוד דמ"ה וב"ן.

ומבאר כמה פרטים על הקישור בין שליחות והגאולה, ומסיים, כיון שבדורינו זה כבר נמצאים אחרי סיום וגמר עבודת השליחות ובכ"ז משיח עדיין לא בא מוכרחים לאמר שעדיין נשאר דבר אחד והוא: היות וכבר ישנה המציאות דמשיח ונמצאים לאחרי התחלת הענין דשלח נא ביד תשלח, א"כ הדבר היחיד שחסר הוא לקבל פני משיח צדקינו בפו"מ.

ב.

קודם כל, אולי יכולים להגדיר שלקבל פי' שמקבלים משהו שנמצא כבר במציאות (ולא שצריכים לחדש משהו) כמבואר בסה"מ מלוקט ח"ד ד"ה אני לדודי תשכ"ו אות ה' בהמשל הידוע של הדה"ז של המלך בשדה, ומבאר שם החילוק בין "מקבל בסבר פנים יפות" ל"מראה פנים שוחקות לכולם". ובלשון המאמר "דהחילוק בין מקבל (בסבר פנים יפות) למראה (פנים שוחקות) הוא, דלשון מקבל נופל על דבר שישנו מקודם (לפני שקיבל) והוא מקבל את הדבר, ומראה פנים שוחקות הוא שהפנים שוחקות שלו (שישנם גם לפני שמראה) הוא מראה ומגלה אותם לזולתו. וזהו דלאחרי שאומר שהמלך מקבל את כולם בסבר פנים יפות מוסיף שהוא מראה פנים שוחקות לכולם, דזה שהוא מקבלם בסבר פנים יפות הוא שהרצון דהעם (להקביל את פני המלך) מתקבל אצל המלך בסבר פנים יפות, וההוספה ומראה פנים שוחקות הוא דכשמתעורר ברצון לעשות תשובה נמשך לו הגילוי דפנים שוחקות דלמעלה, התענוג (שחוק) דהמלך עצמו".

רואים מזה שהגדר דקבלה הוא לקבל משהו שכבר נמצא במציאות מקודם לכן. ואולי זהו הפי' בקבלת פני משיח צדקנו ג"כ. ומטעם זה באות י"ג לפני אומרו שמוכרחים לומר שהדבר היחיד שנשאר היא קבלת פני משיח, הוא מקדים לפרש "ע"פ הידוע שבכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל וכו'" שבזה הוא מדגיש שיש כבר המציאות וההתגלות של משיח¹ ורק חסר לקבל את פניו.

ג.

עפ"ז י"ל בד"א שכל האריכות, מסעיף ב' והלאה, בנוגע לענין השליחות בכלל, והשליחות דאליעזר בפרט הוא לא רק ענין צדדי שמבאר הקשר בין שליח למשיח אלא הוא בקשר והסבר להתוכן ונחיצות ענין הזה של קבלת פני מ"צ, דהיינו, הבהרה במה צ"ל הענין דלחיות עם קבלת פני משיח צדקנו בהשליחות וההכנה לקבלתו בפו"מ, כדלהלן.

¹ ראה עד"ז באריכות בשיחת א' דר"ח כסלו ש"פ תולדות ש"ז (סה"ש ה'תשנ"ב ע' 131 אות י"א)

בהתחלת אות ז' שואל הרבי, לכאורה עד כאן בשיחה מוסבר הגדלות של השידוך בין יצחק ורבקה, שזהו היחוד בין מ"ה וב"ן ענין הכי כללי ביהדות, דבר שאברהם אבינו נתן בזה כל אשר לו (כל נכסיו) כדי שאף פרט א' ממציאותו לא יחסר בענין כה עקרי. ולפ"ז היה צ"ל עיקר האריכות בפרשה על עצם השידוך בין יצחק ורבקה, שהוא עצם היחוד בין מ"ה וב"ן, ולא כ"כ האריכות בענין ההכנה לזה, ולמה א"כ מאריך כ"כ בנוגע השליחות דאליעזר, שבועת אליעזר לאברהם, זה שאברהם נתן לאליעזר כל נכסיו, וכל כפל הסיפור בתורה, שכ"ז הם רק ענינים צדדיים והכנות להשידוך?

ומתרגן שמזה מוכח שהשליחות וההכנה היו נוגעים לעצם היחוד דמ"ה וב"ן.

ד.

לפי הנ"ל י"ל שכן הוא בנוגע לענינינו, שהענין של קבלת פני משיח צדקינו מהווה שליחות והכנה, הנוגע לעצם ביאת משיח בפועל. ולכן יש ללמוד מהפרטים המובאים לקמן בנוגע להכנה של דורינו זה, ולדעת שזה נוגע לעצם ביאת מ"צ בפומ"מ.

הפרט הראשון שצריכים לדעת הוא מהו התוכן ומהותו של שליח. שלוח קשור מב' ענינים: (א) מציאות בפ"ע (ב"ן), (ב) ביחד עם זה הוא בטל ומיוחד עם המשלח (מ"ה). היינו, מצד אחד צ"ל בר דעת לעצמו, ומצד שני צ"ל בטל למשלח (ובזה יש ג' מדרגות, כידוע. עיי"ש), ע"ד הגוף ונשמה, הנשמה היא חלק אלוהי ממעל ממש והגוף הוא מציאות לעצמו, וצ"ל התאחדות בין שניהם, ועי"ז יהיה שלוחו של אדם כמותו (פי' הוא רק כמותו, עם כ' הדימיון, מצד המציאות שלו) ועד כמותו ממש (מצד האתאחדותו עם המשלח). שבפשטות פירושה הוא שבכל עניניו ומציאותו נרגש האחדות בין הנשמה והגוף. ואם אצל השליח נרגש ענין זה, אז יוכל לפעול עד"ז אצל הזולת ובהעולם סביבו.

מזה מובן (א) איך שההכנה נוגעת לעצם הענין שרוצים לפעול, (ב) הקשר בין שליח למשיח, ושענין השליחות הוא הכנה לזה.

ומוסיף עוד שזהו גם הטעם למה אברהם נתן "כל אשר לו", (חזן מהמבואר לעיל בשיחה שעיי"ז הוא נתן את הכח ליחוד מ"ה וב"ן, שזהו הרי כל ענינו, כי זהו כל החידוש של מ"ת, עיקר ענינו של אברהם, שבו התחיל

אלפיים שנה תורה) כי ענין זה מסבב כל הענינים של כל סדר השתלשלות וכל עניני תומ"צ עד שאין דבר חוץ ממנו.

ועפ"י יובן עוד פרט בענין ההכנות לקבלת פני מ"צ בפר"מ. שלא רק שניתנו לנו כל הכחות בשביל עבודתינו, אלא עוד זאת, שהכחות האלו יש להם קשר לכל סדה"ש ולכל תומ"צ ללא יוצא מן הכלל, וא"כ נוגע לדעת לא רק שאנו שלוחים והפי' של שליח והקשר שלו למשיח, אלא, ג"כ שכל דבר קשור עם כוחות אלו, וממילא מוטל עלינו לקשרם עם כל הענינים. ובאופן זה נפעול השלימות דיחוד מ"ה וב"ן בכל פרט כיון שכוחות אלו מסבבים את הכל.

וממשיך בשיחה ומקשר ענין זה להספרים היסודיים של תושבע"פ של תורת החסידות, תו"א ולקו"ת, שהענינים המבוארים לעיל, הכרה שהוא שליח, מובא בהתחלת הלקו"ת בפ' ויקרא (שהוא ספר שלם הראשון בלקו"ת, משא"כ הפ' בשלח ופקודי, הם לא ספר שלם). והשליחות של אליעזר וענינה, ליחד מ"ה וב"ן מבואר בפ' ברכה, שהוא סוף הלקו"ת על פרשיות התורה. ואחרי זה באים המאמרים על שיר השירים שקאי על לעתיד לבא, שלימות היחוד דמ"ה וב"ן.

שבזה מודגש ענין הנ"ל שצריכים לדעת א) להכיר שהוא שליח ב) לבצע השליחות בשלימות כאליעזר ואז מגיעים לגאולה האמיתית והשלימה, שיר השירים.

ובהמשך לזה מדגיש שלאחרי כל הנ"ל מובן מדוע משיח צ"ל שליח ("שלח נא ביד תשלח") כי בשביל עצם הענין דיחוד מ"ה וב"ן צ"ל הכנה, וא"כ משיח שצריך לפעול השלימות בזה צריך שיהיה בעצמו גם שלימות ענין השליח, מצד א' ילחום מלחמת ה', שזה מראה שישנם מנגדים, מצד ההעלם והסתר דהעולם שנראה מציאות לעצמו (ב"ן), ומצד שני הוא כמותו ממש דהמשלח (מ"ה).

ה.

ואחרי כל אריכות הנ"ל בביאור הענין של שליח והכחות הניתנות לעבודה בכלל, והקשר שלהם למשיח והגאולה, כ"ק אדמו"ר מקשר כ"ז עם המבואר בהתחלת השיחה שבדורינו זה נדרש כהכנה לביאת משיח, הענין של קבלת פני מ"צ.

ומקשר עם מה שהתחיל מיד באות ב' בהקשר בין משיח לשליח, שההוכחה ע"ז שמשיח הוא שליח הוא ממה שאמר משה "שלח נא ביד תשלח", שקרא למשיח שליח. ומוכיח שמשה, שלימות החכמה דקדושה, תבע מהקב"ה דבר אמיתי, ובקשתו נתקיימה בזה שמשה הוא גואל ראשון והוא גואל אחרון. שהפ"י בזה הוא כמבואר באות י' שמשה ענינו חכמה (ענין התורה), ראשית הספירות, ומשיח ענינו ספירת המלכות (מקבל) האחרון שבספירות, ותורה הוא מקור כל ההשפעות והכחות לכל הענינים, גם לגאולה העתידה. אבל מעלת המקבל הוא שכולל כל ההשפעות בפנימיות, יותר מאשר אור המשפיע יכול להגיע מצד עצמו. (וזהו גם מעלת הגוף על הנשמה שמענין זה תהיה הנשמה ניזונה מהגוף²) ו"גואל ראשון הוא גואל אחרון" פירושו שהם מתאחדים בתכלית היחוד, שמשיח הוא לא רק מלך (ספירת המלכות) אלא גם רב (ענין הכחמה) (וכן להיפך, אצל משה ישנו הענין דויהי בישורון מלך).

יוצא מזה שאחרי הקדמת הידיעה על מהותו של שליח והקשר שלו למשיח, שמשיח הוא ג"כ שליח, וגם כל הכחות שניתנו, צריכים עתה להתנהג באופן של תכלית השליח, התאחדות של מ"ה וב"ן באופן שמאחדים אצלינו, כל ההשפעות וכל העבודה וכל הכחות שנשפכו, מכל הדורות שלפנינו להביא משיח וגם הכח שהביא למציאות והתגלות דמשיח (כדלעיל). שזה אולי מרומז באות י' שמשה שקיבל התורה השפיע כל הכחות גם הכח לגאולה העתידה. שלכאורה י"ל שהפירוש בזה הוא, שכל העבודה של הדורות שלפנינו, שהיו בגדרי משפיעים, השפיעו הכחות ואפי' ההתגלות דמשיח, ועכשיו העבודה המוטלת על דורינו, דור השביעי השייך לספירת המלכות, הוא לקבל בפנימיות כל הכחות האלו גם המציאות והתגלות דמשיח, וליחד המקבל בתכלית עם ההשפעות של כל הדורות שלפנינו, עד שיהיה התאחדות אמיתית ביניהם שזהו השלימות של יחוד מ"ה וב"ן שלא הי' כזה לעולמים.

וכמו שמבאר ענין זה בשיחת ש"פ וישלח תשנ"ב שתכלית המקבל הוא לא להישאר מקבל ע"ד הלבנה שמקבלת מהחמה בשלימות בט"ו בחדש "כשקיימא סיהרא באשלמותא", אלא להגיע אח"כ לעילוי של המשפיע, אחרי ט"ו בחדש כשמתמעט האור (פי' ההארה שמקבלת מהחמה), ואז

² ראה ער"ז בארוכה בשיחת ש"פ תולדות ה'תשנ"ב

מתחיל להאיר מעצם של הלבנה, כי אז המקבל (הלבנה) מתקרב יותר להחמה (שזה גורם שיהיה פחות אור), עד שהם שווים, אור הלבנה כאור החמה, היות והעצם שלהם הוא בהתגלות, שזהו שלימות האחדות בין המשפיע ומקבל.

וזהו שמזכיר אחרי זה בהשיחה ששליח בתוספת י' בגימטריא משיח, שמראה שהוא לא רק שליח כמו שהיה עד אז (יחוד מ"ה וב"ן, נשמה וגוף) אלא שליח עם כל העשר כחות מחכמה עד מלכות (שהם כולם מאוחדים בו). שלזה צריך לקבל מה שלפניו, וגם שיהי' המעלה שלו, גם הענין של לקבל פני משיח צדקינו.

ובאותיות פשוטות, צ"ל שני הענינים בהתאחדות אצלו, משפיע ומקבל, אבל עיקר ההדגשה עכשיו הוא על ענין המקבל (ואמיתית הפירוש של מקבל כדלעיל) כי אף פעם לא היה חושך כזה שמדגיש הנחיצות לקבל כל הענינים בפנימיות כמ"ש אדמו"ר (הרש"ב) נ"ע בהשיחה הידוע 'כל היוצא למלחמת בית דוד'³ שבשביל להשפיע עם חיות אמיתית הוא ע"י השגת אלוקות ועבודה שבלב, וההנחה טובה בהשגת אלוקות הוא רק בעבודה שבלב. פי' כי בודאי צ"ל ענין ההשפעה כי אז יש היחוד האמיתי, רק שצריכים להדגיש על ענין הקבלה של כל הענינים ג"כ שאז יש תכלית היחוד בין שני הענינים שבהשפעה, יש בה המעלה דמקבל ובמקבל יש המעלה דהשפעה.

ובד"א זהו הקשר בין כל חלק האמצעי של השיחה המבאר גדרו של משיח והקשר לשליחות מיוסד על סיפור אליעזר, בכדי לבאר הנחיצות של שליחות זו בדורינו, שזהו ההכנה שלנו דוקא ואיך שזה נוגע לעצם ביאת משיח, קבלת פני משיח צדקינו בפו"מ.



³ סה"ש תש"ב ע' 143-148

תורת רבינו

ביאור בסדר התפילות

הת' משה אהרן באקמאן
שליח בישיבה

בלקוטי שיחות חלק ל"ה עמ' 125 פרשת ויצא מסביר הרבי החילוק בין שני סדרים איך למנותה תפילות שמצינו בש"ס, הא' - מעריב, שחרית, מנחה; והב' - שחרית מנחה, מעריב. הרבי מסביר שהוא החילוק בין מעשה בראשית שיום הולך אחר הלילה, והקדש שלילה הלכת אחר היום. הענין לילה הולך אחר היום הוא שכבר היה גילוי אור וילכו מחיל אל חיל לבא לדרגא נעלית יותר - "לילה", שהוא למעלה מגילוי. ויום הולך אחר הלילה הוא הענין שמלכתחילה אין שם גילוי רק חושך, לילה, ואחר כך ע"י עבודה באים לגילוי. וזה סדר מעשה בראשית, חושך, גלות ולאח"ז באים לידי גילוי, גאולה.

אולי יש לקשר זה בדרך אפשר עם המדוברים בהמקורות בש"ס. המקור לסדר שחרית, מנחה, מעריב הוא ברכות רפ"ד, ואיתא שם "תפלת השחר עד חצות, תפלת המנחה עד הערב, תפלת הערב אין לה קבע", וענינו מה הן השלש תפילות. והמקור לסדר מעריב, שחרית, מנחה הוא שם דף כו ע"א ואיתא שם "טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית ב' את"ל טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית ב' משום דחד יומא הוא", וענינו איך לתקן טעות בתפילה.

וי"ל שזהו הטעם רפ"ד שמדובר על מה הן השלש תפילות הסדר הוא שחרית מנחה, מעריב, דרך ישר, שענינו הוא ילכו מחיל אל חיל (ע"ד עבודת הצדיקים). וסדר מעריב, שחרית, מנחה דוקא בברכות דף כ"ו

שמדובר על תיקון טעות, כי ענינו ירידה לצורך עליה, יתרון האור מהחושך
(ע"ד עבודת הבע"ת), לעשות לו ית' דירה בתחתונים.



חסידות

עיון בתירוץ למאמר אדם כי יקריב תרס"ו

הת' משה אהרן באקמאן
שליח בישיבה

במאמר ד"ה אדם כי יקריב מכם תרס"ו שואל הרבי (מוהרש"ב) נ"ע וז"ל
 "צ"ל למה אינו מביא במדרש רבה גם כן פסוק זה ד'ואתם הדביקים' הנאמר
 בתורה וכתוב מפורש שהן דבוקין וכו'?" ומתריך "דבזוהר מדבר בבחי'
 הדביקיות דאורות דאצילות ולכן הביא הפסוק ד'ואתם הדביקים בה'
 אלוקיכם', שזהו בבחי' דביקות ממש וכו', ובמדרש מדבר בבחי' כלים, לזאת
 הביא פסוק 'כאשר ידבק האזור', וזהו כמו עוד דבר שמייחד כו'".

לכאורה עדיין יש לעיין למה דוקא הזוהר מדבר על יחוד דאורות
 דאצילות ובמדרש מדבר דוקא על כלים דאצילות?

בשיחת ש"פ האזינו תשמ"ג מבאר כ"ק אדמו"ר (בנוגע איך להביא
 הגאולה) שד' חלקי תורה פרד"ס הם כנגד ד' עולמות אבי"ע, אצילות כנגד
 סוד, בריאה כנגד דרוש וכו'. וידוע¹ דאורות דבי"ע הן מכלים דאצילות.

עפ"ז יובן למה המדרש דוקא מדבר על כלים דאצילות. כיון שמדרש,
 שהוא ענין דרוש שבתורה שהוא כנגד בריאה, וכלים דאצילות נעשים אורות
 דבי"ע, לכן המדרש דוקא מדבר על כלים דאצילות. וזוהר שהוא ענין סוד

¹ ראה ד"ה ביום השמיני עצרת תרס"ו עמ' לז. ובכ"מ

שבתורה [כמדובר בכ"מ ובפרט בעניני ל"ג בעומר] מדבר דוקא על אורות
דאצילות כיון שסוד כנגד אצילות.



נגלה

גירושין בעל כרחו

הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט"א
ראש הישיבה

א.

עיי' במשנה ריש מס' קידושין (ב', א'): האשה נקנית בשלש דרכים וקונה את עצמה בשתי דרכים וכו' וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל, ע"כ. ולכאורה צ"ע במ"ש "וקונה את עצמה בגט", דמלשון זה של "קונה" משמע דמה שאשה זוכה בעצמה עיי' שהבעל נותן לה גט הוא משום המעשה, או עכ"פ המחשבת, קנין שלה. דהיינו שע"י מעשה או מחשבה זאת היא קונה את עצמה. ולכאורה אין הדבר כן כלל, דגם כשהגירושין הן נגד רצונה ובעל כרחו ממש, ואין לה שום רצון כלל להתגרש הרי היא מ"מ מגורשת ע"י מעשה הבעל שנתן את הגט בידה או ברשותה. ולפי זה אין כאן קונה או קנין כלל. דהלא ידוע שכל המושג של קנין נאמר רק על פעולה הנעשית ע"י מי שרוצה לרכוש לעצמו את הבעלות של דבר מסויים או מי שרצונו להעביר הבעלות שיש לו כבר לאדם אחר שקונה ממנו. שבכל אחד משני אלו הרי קנינו מבטא את גמירת דעתו ורצונו המוחלט של האדם הקונה או המקנה. ומוכן מעצמו שא"א לעשות קנין במקום שחסר אצלו לגמרי הרצון לקנות או להקנות, וגם אם יעשה איזה דבר אינו שוה כלום לקנות על ידו כיון שאין לו רצון לזה כלל. וממילא שבנדו"ד שאין האשה רוצה להתגרש מבעלה, א"א לומר שהיא זוכה בעצמה ע"י איזה קנין. ואע"פ שבודאי מגורשת היא גם בלי שום רצון מצדה, מ"מ אין זה ע"י איזה קנין שלה, אלא שזה נעשה ע"י מעשה של הבעל. וצ"ע לפי"ז האין קאמרה מתניתן שהיא קונה את עצמה

אם אין כאן קנין כלל מפאת העדר רצונה להתגרש? (ופשוט שהמשנה מדברת גם כשהגירושין הם בע"כ)

ב.

ועיי' בסוגיית הגמ' (שם ב', ב') דא"א לתנא לכתוב במתניתן שהאיש מקנה אותה לעצמה, כיון דאין לשון זה מתאים במקרה של מיתת הבעל, דמשמים קא מקנו לה, עיי"ש. שמזה מבואר דגם אם משתמשים בהסיפא בלשון כזה שהוא בא בהמשך ובהתאם להלשון של הרישא (וכמו שם, שברישא הי' נאמר "האיש קונה" ובסיפא "האיש מקנה"), אעפ"כ אם אין הלשון מתאים מצד ענינו של הסיפא עצמה (וכמו "האיש מקנה", שאינו מתאים מצד מיתת הבעל) שוב א"א להשתמש בלשון זה. וא"כ עד"ז כאן, דאע"פ שהלשון "וקונה את עצמה" בא כהמשך ובהתאם ללשונו של הרישא שנא' שם "האשה נקנית" אעפ"כ כיון שאין לומר לשון קנין ע"ז שהאשה מתגרשת בעל כרחה, שוב אין להשתמש בלשון זה בסיפא אע"פ שהוא בא בהמשך למה שנא' ברישא, וקושייתנו דלעיל קיימת שפיר.

ג.

ובדוחק הי' נראה ליישב קצת, דלכאורה גם על זה דקונה א"ע במיתת הבעל יש לשאול אותה קושיא דאיך נאמר ע"ז לשון קנין, כיון דמסתמא אינה רוצה שימות בעלה ושהיא תשאיר אלמנה, וא"כ כל הענין של מיתתו הוא נגד רצונה ושוב לא שייך לשון קנין. אלא שבזה י"ל דכיון דלפועל כבר מת הבעל, ולאשתו אין כאן ברירה אחרת, לכן עכשיו עכ"פ הוי רצונה לקנות את עצמה, אע"פ שמתחילה היתה רוצה שלא תבוא למצב כזה כלל. וא"כ כמו"כ נאמר בגירושין, שכיון שלפועל כבר נתן לה בעלה את גיטה, אע"פ שכ"ז הוא נגד רצונה לגמרי, מ"מ כיון שכן הוא המציאות אין לה ברירה אלא לזכות בעצמה, ובזה היא רוצה, עכ"פ עכשיו, ולכן גם בזה שייך לשון קנין. ונקודת הענין בזה דהוי כמו תחילתו באונס וסופו ברצון, וכיון דעכ"פ נסתיים הדבר ברצון הרי"ז נחשב כרצון אע"פ שמתחילה הי' רק באונס. ומובן דאין תירוץ זה מרווח כ"כ ועדיין עלינו לחפש תירוץ מסתבר יותר.

ד.

והנה עיי' בתוד"ה בעי (כתובות ל"א, א') שרצו להוכיח מהא דזרק לתוך קלתה מגורשת (גיטין ע"ח, א') דבעלמא קונה אדם דבר שהוא תופס בידו או בפיו, ודלא כדמשמע מדברי רש"י, עיי"ש, ועיי' בשטמ"ק (שם) שפי' דרש"י ס"ל דאין למדים מגיטין לדרכי הקניות עיי"ש. וכן פי' כמה אחרונים שי' רש"י. ועיי' בספר מגיני שלמה (שם) שמביא מש"כ רש"י בעצמו (גיטין ע"ח, ב') לענין מה שקרוב לה מגורשת ובגמ' שם אמרין דרק לגיטין אמרו זה ולא לדבר אחר, ופירש"י בטעם החילוק שבין גט לדברים אחרים שהוא משום דגבי גט הוי נתינה דבע"כ קנוי לה. וא"כ אין לדמות גט לשאר ענינים. דהתם ונתן בידה אמר רחמנא, וא"כ לא בעינן קנינה כלל, אלא מיד שהוא נותן היא מגורשת, דהוא מקנה לה בע"כ ובדידיה תליא מילתא, עכ"ל המגיני שלמה.

ויוצא לנו מזה דפליגי רש"י ותוס' אם בעינן בנתינת הגט מעשה קנין עיי' האשה או לא. דלדעת רש"י לא בעינן אלא מעשה נתינה בעלמא לקיים מה שנא' ונתן בידה. משא"כ התוס' (ועוד ראשונים) דס"ל דצ"ל מעשה קנין ממש הקונה בעלמא, ואל"כ אין זה נחשב לנתינה כלל.

ה.

ולכאורה יש לעיין בשיטת התוס' עפ"י המבואר בקצוה"ח סי' ר' סק"ה להוכיח מגמ' גיטין כ' א' דאמרין דכתבו על איסורי הנאה כשר אע"פ שכתב הרשב"א דליכא זכי' באיסוה"נ, ומוכח דבגט לא בעינן זכי' כלל אלא ונתן בידה, עיי"ש בדבריו. דהנה משמעות דברים אלו של הקצוה"ח הוא כמו שיטת רש"י הנ"ל דשאני גט ואין בו משום קנין.. אמנם לפי שיטת התוס' דס"ל דלמידים קנינים בעלמא מדיני נתינת הגט צ"ע איך לתווך שיטה זאת עם מש"כ הקצוה"ח. וי"ל באחד משני פנים :- (א) כל דברי הקצוה"ח לא נאמרו אלא אליבא דשיטת רש"י אבל אה"נ דגם הקצוה"ח יודה דס"ל להתוס' דגם בגט בעינן שהאשה תקנה. ולפי"ז בע"כ ס"ל להתוס' כשיטת הריב"ש (שמביא הקצוה"ח שם) דיש זכי' באיסוה"נ ולכן תוכל האשה לזכות בהגט גם אם נכתב על אסוה"נ. (ב) דברי הקצוה"ח נאמרים גם אליבא דשיטת התוס', וס"ל להקצוה"ח דלא הוי מעשה נתינה בגט אא"כ שהאשה תעשה מעשה קנין המועלת לקנות בשאר המקומות. ומ"מ בגט גם התוס' מודים דלא בעינן שתזכה עיי' מעשה זאת, ולכן מתגרשת גם בעל כרחא.

ו.

והנה אם נאמר כאופן הא' הנ"ל דס"ל להתוס' דבעינן קנין ממש בגט אע"פ שמתגרשת בע"כ, מוכרח לומר שחידשה כאן תורה שיש קניו בע"כ של האשה, ודלא כבכל מקום דא"א לזכות או לקנות נגד רצונו, דשאני כאן בגירושין כי כן חידשה תורה שקונה את הגט ומתגרשת על ידו גם נגד רצונה ממש. אמנם לדעת רש"י ולפי אופן הב' גם לדעת התוס', אין שום הכרח לומר שהאשה קונה את הגט כלל.

ובנוגע לשאלתנו הנ"ל דהאיך נאמר לשון קנין בקשר לגירושין שהם בע"כ, הנה לפי אופן א' הנ"ל בביאור שיטת התוס' דס"ל שיש כאן חידוש דין קנין בגט, מובן ששפיר יש ליישב לשון המשנה כיון שחידשה כאן תורה מין חדש של קנין גם אם הוא בעל כרחא, ודו"ק.

אמנם, לבד מזה שאין תירוץ זה מעלה ארוכה כלל לדעת שאר הראשונים דס"ל כרש"י דלא בעינן שום קנין בגט, הנה לבד מזה אין התמיהה מתישבת באמת אפי' לדעת התוס', כי הם לא אמרו אלא בנוגע לקנין הגט, דלא מקרי נתינת הגט לידה אא"כ היא קונה את הגט, ורק משום זה בעינן שתהי' מעשה קנין. אבל על הגירושין, הנעשים ע"י נתינת גט זה, לא בעינן נתינת הגט כלל גם לדעת התוס'. ושוב אין שייך שום לשון קנין בנוגע לעצם הגירושין ומה שהיא זוכה בעצמה. וא"כ לפי מה שמשנתנו מדברת אודות הגירושין ומה שהיא קונה את עצמה, ולא לגבי קנינה בהגט עצמו, הדרא קושיין לדוכתיה האיך נאמר לשון קנין בדבר שהוא בעל כרחא?

ז.

וי"ל בביאור לשון המשנה עפ"י הקדמה להבין הענין של קידושין מהי? דהנה רוב הראשונים הסכימו שאין לבעל מן התורה קנין ממוני באשתו הארוסה לו, וכלשון הרמב"ן ור"ן (גיטין ט', א') "דאין אשה זו ממונו של הבעל". ובתוס' הרא"ש (קידושין ה', א') כתב לבאר הא דאמר עולא דבת ישראל שנתארסה לכהן הוי קנין כספו גם אם נתקדשה לו בשטר או ביאה שהוא משום שהוא "מושל עליה ומשועבדת לו". ובחי' הרשב"א (גיטין ע"ה, א') כתב שיש לאשה שעבוד על בעלה בעודה תחתיו, עיי"ש. ולכאורה כל דברים אלו הם מאד סתומים, כי היכן מצינו בתורה שהארוסה משועבדת לבעלה (כדברי התוס' הרא"ש) או שהבעל משועבד לאשתו (כדברי

הרשב"א)? ואע"פ שבודאי יש כמה וכמה ענינים של שעבוד וחוב שהם מוטלים בין על הבעל ובין על אשתו, מ"מ רובם הם רק מדרכנן ושייכים רק לאחר נישואין. אבל חיוב מן התורה לאחר אירוסין הוא לכאורה חידוש גדול, וצריך להבין מה טיבו של חיוב ושעבוד זה, והאיך יכול להיות על שניהם, דהיינו בין על הבעל ובין על אשתו?

ח.

וי"ל בזה עפ"מ ש"כ הרמב"ם בריש הל' אישות וז"ל שם (פ"א ה"א):-- קודם מתן תורה היה אגם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה, עכ"ל הרמב"ם. ופשוט דלא בא הרמב"ם להודיענו סדר החיים של אשה ובעלה והאיך התנהגו בנישואין שלהם, כי מה איכפת לן בכל כגון זה? אלא ברור שבא הרמב"ם להגדיר ענין הקידושין של בניי, ובשביל הבנת דבר זה הוצרך להקדים תיאור קצר של הענינים כמו שהיו קודם הציווי של תורה, ועפ"י נבין בדיוק מה שחידשה תורה בענין זה.

ט.

והנה מדברי הרמב"ם הנ"ל נראה ברור שהנקודה העיקרית של ענין האישות היתה מעולם ענין הנישואין והיינו מה שהוא בועלה בביתו בפעם הראשון, ונמשך הדבר אח"כ בתמידות ובלשון הרמב"ם "תהי' לו לאשה", והיינו שהי' ענין הנישואין בלי הקדמת הקידושין. ואח"כ, כשנצטוו ישראל על הקידושין, לא מצינו שנשתנה נקודה זאת המרכזית וממילא שגם לאחר מתן תורה הענין העיקרי נשאר זה שהיא תהי' לו לאשה דהיינו שיחיו ביחד בביתו והוא יבוא אליה. וכל החידוש של אירוסין וקידושין הוא רק בזה ש"יקנה אותה תחילה" קודם שישא אותה. והיינו שכל ענין הקידושין הוא להיות התחלה ופתיחה לחיי הנישואין, שרק ע"י הקדמת הקידושין יוכלו להיות הנישואין הבאים אח"כ באופן הרצוי עפ"י תורה. וזהו הפי' הפשוט של דברי הגמ' (קידושין ב', ב') הנך נמי צורך ביאה ניהו, עיי"ש. דר"ל דכל ענין הקידושין בין אם הם קידושי כסף או שטר או ביאה, הוא רק משום הביאה הבאה לאחריהם בשעת נישואין.

ואע"פ שבשעת אירוסין עדיין אין כאן נישואין כלל, ואדרבה אסור עליו לבוא על ארוסתו (עכ"פ מד"ס, ולדעת הרא"ה והראב"ד המובאים בשטטמ"ק לכתובות ז' ב' גם מן התורה אסור לבוא עלי'), מ"מ אין זה מגרע כלום מעצם ענין האירוסין שהם הכנה, הקדמה ואפי' התחלה לחיי הנישואין שיבואו במשך הזמן ע"י חופה. וכל ענין זה מפורש בתורה במה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה, והיינו שהתכלית של כי יקח איש אשה, שהוא ענין הקידושין, הוא בשביל ה"ובא אליה" שיבוא אחרי כן. ומובן מזה שע"י האירוסין עצמו כבר נתהוו המצב והקשר של אשה ובעלה אע"פ שעדיין לא יצא לפועל.

י.

וי"ל שלזה נתכוונו הרא"ש וגם הרשב"א במה שכתבו שע"י האירוסין היא משועבדת לו ושגם הוא משועבד לה. דהנה עיי' בגמ' נדרים ט"ו, ב' דאם אמר הבעל תשמישי עליך אין הדבר חל כיוון דמשתעבד לה מדאורייתא דכתיב שארה כסותה ועונתה לא יגרע, עיי"ש. וכן פסק הרמב"ם (הל' אישות פרק י"ב ה"ו). ודבר זה הוא מיד בשעת הקידושין כמבואר בכמה מקומות (גמ' קידושין י"ט, ב') דהאומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאין לך עלי עונה תנאו בטל לכו"ע, ומבואר שבשעת אירוסין כבר משועבד לה לענין זה. וכ"ז בנוגע למה שהבעל משועבד לאשתו בענין זה. ובנוגע למה דהיא משועבדת לו ג"כ מפורש בגמ' נדרים הנ"ל דאם אמרה תשמישי עליך כופין אותה ומשמשותו דשעבודי משועבדת לו עיי"ש. ועיי' ג"כ גמ' נדרים כ', ב' ההיא דאתאי לקמיה דרבי אמרה לו וכו' אמר לה בתי תורה התירתך ואני מה אעשה לך, עיי"ש בר"ן שפי' התורה התירתך דכתיב כי יקח איש אשה שהיא לקוחה לו לעשות בה כל חפצו. ומבוארים עפ"י כ"ז דברי הראשונים הנ"ל שהוא משועבד לה וגם היא משועבדת לו שהכונה היא לענין הביאה.

י"א.

ויש לפרש עד"ז מ"ש רש"י לפרש דברי המשנה בריש מס' קידושין, דעל מש"כ שם שהאשה נקנית פירש"י "לבעלה", וכבר תמהו רבים מה ר"ל בזה? ועפ"י כל הנ"ל י"ל שבא רש"י לפרש דשאני הקנין של קידושין מכל שאר הקנינים, דבכל הקנינים בעל החפץ מעביר בעלותו וקניניו שבדבר הנקנה למישהו אחר הקונה אותם ממנו ומעכשיו אין לבעלים הראשונים

שום זכות באותו דבר הנקנה. לא כן הקידושין שאין הקנין אלא הכנה והקדמה לחיי הנישואין ולכן אין האשה מוסרת להאיש אלא ההיתר שיש לה אצל שאר בני"א שרק עי"ז נעשית מיוחדת לו לענין זה, משא"כ בכל שאר הענינים שאינה מוסרת לו כלום והיא נשארת ברשות עצמה לגמרי. ולכן כתב רש"י "לבעלה", שבעל הוא לשון אדנות כמו ובעל השור (שמות כ"א א כ"ח) ולכן האיש בעל אשתו (שטמ"ק כתובות ע"א, ב' בשם רש"י), וכן הוא כאן בנדר"ד שהיא מקבלת ע"ע בענין תשמיש להיות אסורה לכל שאר בני"א ולהיות מיוחדת רק לאדם זה, שהוא בענין זה האדון שלה. ולקמן בד"ה וקונה את עצמה מפרש רש"י להיות ברשותה להנשא לאחר, והוא מתאים עם הנ"ל שכל הענין של קידושין הוא מה שקבלה ע"ע להיות אסורה להנשא לשאר בני"א, ועכשיו ע"י הגירושין היא מקבלת בחזרה אותה הגבלה שבה גדרה את עצמה.

י"ב.

ובעומק יותר יש לפרש מש"כ רש"י שהיא (ע"י הגירושין או במיתה) ברשותה להנשא לאחר, שהוא ע"ד מ"ש ר' יוחנן (ב"ק ס"ט ב') דגזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדישו, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, ע"ש. שמזה רואים דדבר שאינו ברשותו של בעלים אע"פ שהוא לגמרי שלהם מ"מ הרי זה כמו חסרון בבעלותם שאינם יכולים לעשות בו כרצונם. וידועים דברי הרמב"ן (רפ"ד דב"ק) דגם אם הגזלן רוצה להחזיר את הדבר הנגזל מ"מ לא הוי דבר ברשותו של גזלן עד שמחזיר בפועל. וביארו אחרונים שיטתו דס"ל דזה דנקרא הדבר שלא ברשותו של הנגזל הוא רק מחמת קניני הגניבה של הגזלן ולא משום שמחזיקו נגד רצונו של גזלן. שמכ"ז רואים דע"י הקנינים שיש להזולת במה שהוא באמת שלי נשלל ממני האפשריות להשתמש בו כרצוני אע"פ שבאמת הוא שלי לגמרי.

ועד"ז י"ל גם באשה זאת שהסכימה להיות אשתו של בעל זה, שאע"פ שגופה עדיין שלה הוא לגמרי ובידה לעשות ולהשתמש בו כרצונה גם אחר נישואיה, מ"מ עי"ז שנתארסה מסרה והעבירה זכות זו של תשמיש להיות תחת שליטתו של בעלה, ושוב אינה ראשית להנשא לאחר כיון שזכות זאת של נישואין אינה ברשותה כלל. וגם זה נכלל במ"ש התוס' הרא"ש שהבעל מושל עלי' והיא משועבדת לו, דהיינו שע"י קידושין אלו הוי ענין זה של תשמיש מסורה לממשלת הבעל דוקא, שעל ידו היא אסורה לכו"ע, וכמ"ש אדמו"ר הצ"צ (שו"ת חאה"ע סי' ל"ה סק"ג) שעיקר מהות הקידושין הוא

שתהי' מובדלת לו ותאסר אכו"ע כהקדש, עיי"ש בדבריו, והיא ג"כ משועבדת לו בענין זה ואינה יכולה לאסור עליו התשמיש עמה כנ"ל. ומ"מ כ"ז אינה אלא המסירה ושעבוד של ענין אחד להבעל להיות ברשותו ותחת שליטתו בענין זה לבד, אבל גם בשעה שהיא ארוסתו לא אבדה בעלותה על גופה שהוא שלה ממש.

י"ג.

וע"פ כל הנ"ל יש ליישב לשון מתניתן שהיא קונה את עצמה, אע"פ שהגירושין הן בעל כרחיה, וא"כ האיך נאמר ע"ז לשון קנין, וכקושייתנו בריש דברינו, דכ"ז הי' נחא אם האשה היתה קונה עכשיו דבר חדש שלא הי' שלה קודם קנינה, דזה בודאי א"א להיות בע"כ ולזה צריך רצון גמור לקנות. אבל בגירושין אין זה ענין הקנין כלל, אלא שהיא מקבלת בחזרה ברשותה אותו ענין של נישואין ששיעבדה מתחילה לאיש זה בשעה שנתקדשה לו, ושעכשיו ע"י גירושין אלו קנינה על עצמה היא בשלימות, ודלא כבשעת קידושין שאז הי' חלק מבעלותה תחת רשות של אחר. והיינו שאין כאן קנין חדש לקנות דבר חדש ולהיות בעלות חדשה ע"י הקנין, וכל מושג של קנין בגירושין אינו אלא השלמה של בעלות שבלא"ה כבר היתה כאן אצל האשה מעולם. ודוגמא לדבר אפשר להביא מגמ' הנ"ל במס' ב"ק בחפץ הנגזל מבעליו שהגזלן רוצה להחזירו לבעליו ואין הנגזל רוצה לקבלו, והגזלן זורק את החפץ לתוך חצירו של הנגזל נגד רצונו. האם נאמר בזה שאין חצר הנגזל קונה לו בעל כרחו? ! ופשוט הדבר שכיון שהחפץ הי' כל הזמן ממונו של הנגזל, ואין הנגזל צריך לזכות בו מחדש, שוב הוה חפץ שלו לגמרי, וגם ברשותו, ע"י מעשה זריקה זאת לתוך חצירו אע"פ שהוא אינו רוצה לקבלו כלל. ועד"ז באשה זאת שאינה רוצה לקבל את רשות נישואי' בחזרה מבעלה, שאין לה שום ברירה בזה, והרי היא מעכשיו כלשון רש"י "ברשותה להנשא לאחר" כיון שמעולם לא אבדה בעלותה העיקרית והכללית על עצמה ועל כל עניני', כולל אפילו הזכות תשמיש שלה, שגם זה נשאר תחת בעלותה, אלא שמסרה והעבירה לרשותו של הבעל בשעת קידושין, ועכשיו היא מוכרחת לקבל שעיבוד זה בחזרה, כיון שבעצם הוא שלה בלא"ה. ודו"ק



שיטת רש"י (ועוד ראשונים) בגדר קידושי כסף

הת' שניאור זלמן אוסוביצקי
שליח בישיבה

א

תנן בריש קידושין האשה נקנית בשלש דרכים. ומפרש רש"י (ד"ה האשה נקנית) 'לבעלה'. וצ"ב מה בא רש"י ללמדנו? הרי פשוט דהוי לבעלה. י"מ¹ שרש"י בא לשלול שלא מדובר על אמה עבריה. אבל דוחק לכאור' לפרש שזה בא רש"י להשמיענו, ועוד שבהמשך המשנה כתוב 'וקונה א"ע (היינו, שהיא נותרת מהבעל) בשתי דרכים בגט ובמתת הבעל" הרי מפורש שמדובר על אשות?

בחי' הרא"ה בד"ה לעיל בלשון רש"י ז"ל פי' וז"ל: ואפשר שרש"י ז"ל הדגיש דלא צריך קנין אלא בדבר שקונה אותה הגוף והכא לא שייך וכו' וקנין דהכא היינו לענין בעלה כלומר לענין אשות. עכ"ל.

אך הא גופא צ"ב למה לא שייך אצל אשה קנין הגוף? ולא עוד אלא שהתוס' הרא"ש² כותב בזה"ל: כיון שמושל עליה ומשובעדת לו מקרי קנין כספו עכ"ל. משמע מדבריו להיפך שהאשה היא אכן קנינו דבעל?

ב

ולהבין זה צלה"ק תחילה מחלוקת שמצינו בראשונים, כדלהלן.

במשנה בריש מס' גיטין כתיב המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. אבל המביא גט בא"י ממקום למקום אינו צ"ל בפ"נ ובפ"נ אלא מוסרים ישר הגט לאשה ללא חששות. אבל אם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו. (היינו אם משהו טוען שהגט מזויף, בכדי למסור הגט צריכים לקיים החתימות בב"ד).

¹ חי' מהר"י בירב

² להלן דף ד ע"א

ובגמ'³ מפרש הא דכתוב במשנה אם יש עליו עוררין, על מי מדובר? אם נלמד ששתי עדים ערערו מה יועיל אם יקיימו החתימות? הרי יהיו תרי עדים (שמקיימים החתימות) נגד תרי עדים המערערים על הגט. ומאי חזית דסמוך אהני סמוך אהני. אלא צ"ל שמדובר בערעור דבעל. ודוקא אם הבעל מערער חוששים ודורשים קיום השטר אבל לולא זאת, בטענת ספק לא חוששים.

ובראשונים על אתר שקן"ט אם אפשר להוכיח מזה לשטר חוב שגובים שלא בפניו, שאין טוענין בשביל הנגבה טענת מזוייף וגובים שטר גם בלי קיום החתימות. אלא אם כן ישנה טענת ודאי שהשטר מזוייף.

והרשב"א שם כותב גבי גט בזה"ל: ואי נמי שאני הכא דלא מגבי מידי דבעל אלא אפקועי ממונא, ושמא בהפקאת ממון לא מצרכינן בה לקיומי אלא אם בא בטענת ברי. משמע מדבריו שס"ל שהאשה נחשבת ממנו של בעל.

אך הרמב"ן⁴ כתב להיפך וז"ל: דאין אשה זו ממנו של בעל. הרי שיש פלוגתא אם האשה היא ממנו של בעל או לא. ויש לומר נפק"מ בזה, התוס' הרא"ש הנ"ל כותב שהיא קנין כספו של בעל, ולכן הוא מושל עליה והיא משועבדת לו. משא"כ הר"ן על משנתנו כותב 'האשה נקנית: להצריכה ממנו גט'. ויש לומר שבפ"י הוא שולל דעת תוס' הרא"ש הנ"ל.

ג

והנה בנוגע לגדר קידושי כסף מביא הגאון הראגצ"בי חקירה⁵ וז"ל: אם העילה הוא הקנין ועי"ז מתקדשת או להיפך העילה הוא הקידושין ועי"ז היא קונה הדבר. עכ"ל. היינו, האם בנתינת הכסף היא קונה הכסף ועי"ז היא מתקדשת או להיפך, ע"י נתינת הכסף היא מתקדשת ועי"ז שהיא מתקדשת היא קונה את הכסף. ומביא הוכחות לשני הצדדים.

³ דף ט' ע"א

⁴ מובא בריטב"א שם

⁵ ואילך שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א ס"ט. מובא בליקו"ש ח"ט ע' 215 ואילך

מצינו דין⁶ שאם היא עומדת ברה"ר והוא זרק לה הקידושין, אם נפל קרוב לו אינה מקודשת, קרוב לה מקודשת. ולכאורה תמוה, שהרי לאו דוקא נפל בד' אמותיה, א"כ איך היא מתקדשת עי"ז, הרי לא מצינו שאדם קונה דבר הנמצא קרוב לו א"כ הוא בד' אמותיו, ואם הקידושין תלויין בקנין הכסף איך היא מקודשת, הרי היא לא קנתה הכסף? אלא ע"כ צ"ל שהקידושין לא תלויין בקניית הכסף אלא להיפך, ע"י שהיא מתקדשת היא קונה את הכסף.

לאידך גיסא ישנו דין⁷ שהגם שההלכה בד"כ היא שהחזור תוך כדי דיבור הוי חזרה, בנוגע לקידושין הדין הוא שלא הוי חזרה. ומפרש רשב"ם "שאם קדש אשה בפני עדים וחזר ואמר בתוך כדי דיבור להווי מתנה ולא להווי קידושין אין שומעין לו ומקודשת ואינה מקודשת".

ולכאורה אינו מובן מדוע הרשב"ם אינו מבאר בפשטות שהוא חזר מנתינת המעות ותובע אותם בחזרה, ומביא דוקא מקרה שהוא חוזר רק בקידושין, ולא בנתינת המעות?

מוכח מזה שאם אכן חוזר בו מעצם נתינת המעות, היות והדין בעלמא הוא שהחזור תכ"ד חזרתו חזרה, ה"ה בנדר"ד דהוי חזרה מעליא והקידושין לא הוו קידושין כי היא לא קיבלה את הכסף.

דוקא אם רק חוזר בנוגע לקידושין, היינו שנתנית המעות יהיו מתנה ולא קידושין, אבל בעצם נתינת המעות הוא לא חוזר, אז אינו יכול לחזור בו והוו קידושין, כי בקידושין א"א לחזור אפי' תכ"ד.

מכאן ראייה שהעילה הוא הקנין, ועי"ז נפעל הקידושין. כי אם הקידושין פועל קנין המעות, צ"ל הדין שאפי' אם חזר מעצם נתינת המעות אינה חזרה, כי היא זכתה בהם עי"ז שנתקדשה, ואם אינו חוזר בקידושין בד"מ א"א לחזור במעות. אלא ע"כ שהעילה הוא הקנין המעות ועי"ז נפעל הקידושין.

⁶ משנה גיטין ע"ח ע"א

⁷ ב"ב קכ"ט סע"ב ואילך

ד

ויש לבאר בד"א יסוד חקירה זו, ובהקדים:

הנה בדין כסף דמתני' מצינו מחלוקת הראשונים⁸. מדברי הרמב"ם בפיה"מ והרי"ף נראה דמשקל חצי שעורה כסף היינו פרוטה לקידושין וכמ"ש הרמב"ם דהוא שמינית שבאיסר, וכ"כ הרי"ף ונראה בין הוול הכסף בין הוקר לעולם הוי שיעור קידושי כסף משקל חצי שעורה. היוצא מדבריו דס"ל דכסף פי' כסף ממש, היינו מתכת. הריטב"א כתב בחידושיו⁹ על מח' ב"ש וב"ה דמתני' וז"ל: וס"ל לב"ה דלאו כסף ממש הוא אלא ממון דהיינו שוא פרוטה. עכ"ל. היינו דס"ל דכסף פי' ממון.

וי"ל מחלוקתם דפליגי בגדר קידושי כסף שי"ל זה בב' אופנים.

(א) אין הכי נמי קידושי כסף הוא חידוש שחידשה תורה, שהוא דוקא לאחר מ"ת ודוקא אצל ישראל¹⁰, אבל בעצם קנין כסף, הוא אותו קנין כסף דעלמא, ואין בו שום חידוש. אלא שהתורה חידשה ששייך לקנות – לקדש אשה ע"י.

(ב) קנין כסף אצל קידושין אינו קנין כסף דעלמא אלא דין חדש שחידשה תורה, שמקדשים אשה ה"י נתינת כסף ללא שייכות לקנין כסף דמקו"מ וכדו'.

ה

ובזה פליגי הרמב"ם והרי"ף והריטב"א, הריטב"א ס"ל כאופן הא', דהכא הוה קנין כסף כמו בכל קנין כסף, ולפי"ז צ"ל מעות. משא"כ להרמב"ם והרי"ף ס"ל שכסף אצל אשה הוה דין חדש עם דינים וגדרים אחרים מקנין כסף דעלמא, וא"כ מובן למה צ"ל כסף (מתכת) דוקא. כי כך הוא הדין בקידושי כסף.

⁸ ראה אבנ"מ סכ"ז סק"א

⁹ דף י"א

¹⁰ ראה רמב"ם הלכות אשות ה"א

ובזה יבואר ג"כ החקירה הנ"ל, לפי אופן הא', דכסף דקידושין הוא קנין כסף דעלמא, א"כ כמו שבכל קנין כסף ע"ז שהמקנה מקבל המעות נפעל הקנין, כמו"כ הוא בקידושין ע"י נתינת הכסף היא מתקדשת (היינו, קנין המעות הוא העילה). משא"כ לפי אופן הב' שכסף דקידושין הוא דין חדש עם גדרים חדשים, אפ"ל שהקידושין לא תלויים בקנין הכסף אלא להיפך, הם גורמים שהאשה תקנה הכסף.

ובזה נמי פליגי הרשב"א והרמב"ן, הרשב"א ס"ל כאופן הא' וכיון שקידושי כסף הוה קנין כסף רגיל כבכו"ע שייך לומר שהאשה היא קנין כספו וממנו של בעל, כמו בכל קנין כסף שהנקנה נעשה ממון דבעלים. והרמב"ן ס"ל כאופן הב' דלעיל שאינו קנין כסף רגיל אלא מעשה קידושין שנפעל ע"י כסף, וזה רק פועל שנעשית אשתו לכל עניני אשות¹¹ וכלשון הר"ן להצריכה ממנו גט, אבל לא שתהיה ממנו של הבעל.

ך

וי"ל שרש"י ס"ל כאופן הב', וא"כ היא אינה ממנו של בעל. וזה מה שבא ללמדנו בפ"י "שניקנית לבעלה", שהיא רק נקנית לו שהוא יהיה בעלה, ותו לא, כהרא"ה וכהר"ן.¹²

ז

וי"ל שתוס' ס"ל כאופן הא', ובהקדים:

בגמ' דף ב' ע"א פריך על המשנה למה קתני האשה נקנית ולא האשה מתקדשת, כמו בהתחלת פ"ב¹³, שכתוב האיש מקדש, ומשני "משום דקא בעי למיתני כסף וכסף מנ"ל גמר קיחה קיחה משדה עפרון כתיב הכא כי יקח איש אשה וכתוב התם נתתי כסף השדה קח ממני וקיחה איקרי קנין דכתיב השדה אשר קנה אברהם אי נמי שדות בכסף יקנו תני האשה נקנית".

¹¹ כהרא"ה הנ"ל באות א'

¹² ולא תיקשי מהא דכתב רש"י להלן בד"ה פרוטה: של נחושת כי: א] אפי' לאופן הב' אינו מוכרח שכסף הוא מתכת, ב] כבר ביארו בזה האחרונים דכוונתו שמצורף בה כסף

¹³ ראה תוס' ד"ה משום דקבעי למתני כסף

ושואל התוס' ד"ה וכסף למה צריכים לצטט כל הג"ש, ולא די להביא רק הפסוק "כי יקח", שקיחה אקרי קנין, דכתיב "נתתי וגו'" וכתיב "השדה אשר קנה אברהם" א"נ "שדות בכסף יקנו"? ומתרץ דבהכי לא סגי, דנהי דכסף דשדה אקרי קנין, מנ"ל דכסף דאשה אקרי קנין. להכי בעינן הג"ש כי אותו הכסף דגמרינן אשה מיניה אקרי קנין.

אך רש"י בד"ה כסף מנלן כתב וז"ל: לאו הכא קא בעי לה אלא לקמן (ד' ג:) והכא האי מתרץ קאמר לה לכולא מילתא משום דקא בעי למיתני כסף וכסף מנלן ילפינן ליה לקמן (דף ד:) מקיחה וקיחה לשון קנין הוא הילכך תני האשה נקנית. עכ"ל. משמע מדבריו שלפי דעתו לא זקוקים כאן לג"ש ודי בזה דמוכיח מהפסוקים דקיחה אקרי קנין והגמ' רק מייתי הג"ש כי היא המקור לקידושי כסף שכתוב בה "יקח", כדפרש"י לעיל ד"ה משום דקבעי.

וי"ל מחלוקתם, שתוס' ס"ל כאופן הא' דלעיל שלומדים עצם מהות הקנין משדה, לא רק הדין שנעשה ע"י כסף, וא"כ ללא הג"ש א"א להקרא קנין, דמנ"ל דהכא הוה קנין כסף דעלמא. אלא ע"י הג"ש ילפינן דהוה אותו קנין דשדה.

משא"כ לרש"י שס"ל כאופן הב' כדלעיל אינו זקוק לג"ש לקרוא כסף דמתני' בל' קנין כי אינו אותו קנין דשדה אלא דין בפ"ע והוא לא לומד מהג"ש אלא שקידושין נעשים ע"י כסף, ולא שם קנין, כי בכלל אינו אותו דין. ורק בזה דמצינו לשון הפסוק דקיחה אקרי קנין קתני כאן קנין.



חזקה לגבי קידושין לפרש"י

א' מהתמימים בישיבה

איתא במס' קידושין דף ג' ע"א "מניינא דרישא למעוטי מאי...למעוטי חליפין ס"ד אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין קמ"ל ואימא הכי נמי חליפין איתנהו בפחות משה פרוטה ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה". פירוש רש"י על זה בד"ה לא מקניא נפשה - "דגנאי הוא לה". מקשין עליו התוס' "כיון דס"ד השתא למגמר קניני אשה מקניני שדה א"כ אשה נמי תקני בחזקה כמו שדה?", ובפני יהושע תרץ לדעת רש"י: "לא איצטרין נמי למעט חזקה דלא נילף בק"ו משפחה כנענית שאינה נקנית בביאה כדקאמר

בירושלמי, משום דתלמודא לית ליה האי ק"ו כדמסקינן לקמן דשאני אשה שקנינה לשם אישות. כן נ"ל ליישב לשיטת רש"י. ועוד נ"ל דלא שייך חזקה דעבדות באשה, וחזקה דירושלמי היינו שתחזיק בה ע"י שכנסה לרשותו והיינו חופה, ולפ"ז כיון דהכא אליבא דר' הונא קיימינן דחופה קונה לא שייך למעט חזקה ודו"ק".

לפי התירוץ השני, דלא שייך חזקה, צריך ביאור דהנה איתא במס' כתובות דף נט ע"ב במשנה "ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה טוחנת ואופה ומכבסת מבשלת ומניקה את בנה מצעת לו המטה ועושה בצמר". היינו שיש ענינים מיוחדים שרק אשה עושה לבעלה [כעבד שיש לו עבודות מיוחדות שהוא עשה לרבו]¹. ומדוע מלאכות האלו אינם נחשבות חזקה, ותקנה ע"י?

"ל שכל המלאכות המוניים במשנה הנ"ל הם תנאי כתובה, וכתובה גופא מדרבנן [טעמא מאי תקינו רבנן כתובה?] (כתובות דל"ט ע"ב). וא"ת "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש"², ופירש רש"י ע"ז "שיהיו קיימין קידושין לפידברי חכמים" א"כ הגם שמלאכות אלו הם רק מדרבנן, ? וי"ל דהא ד"כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש" היינו שיש כח בידם רק, לדוגמא, לפסול אחד מהדברים שהתורה מכשיר, שכסף קידושין זה אינו קידושין אבל לא להכשיר הפסול, וכאן שאין הדברים המיוחדים לאשה לעשות לבעלה מדאורייתא, במילא אין לרבנן להכשיר. והחילוק בין קידושין לשאר קניני חזקה פשוט, כי על קידושין כתיב "כי יקח איש אשה", היינו דאורייתא צריכא קנין משא"כ בממונות.



¹ ונחשבות לחזקה, שע"ז אפשר לקנותו, ראה ב"ב...

² כתובות ג, ב

חילוק בין ב"ק לקידושין בגילוי מילתא

הת' אליעזר סיני ווייסבארד
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' קידושין (ב' ע"א) "וכסף מנ"ל [שאיכרי קנין] גמר קיחה קיחה משדה עפרון כתיב הכא כי יקח איש אשה וכתיב התם נתתי כסף השדה קח ממני וקיחה איכרי קנין דכתיב השדה אשר קנה אברהם אי נמי שדות בכסף יקנו".

לכאורה יש להקשות איך ילפינן משדות בכסף יקנו לדין תורה, הרי הכלל הוא דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ושדות בכסף יקנו הוא מירמיה (לב, מד) [דברי קבלה] ואיך למד מזה לקידושין.

והתירוץ הוא פשוט דהכלל דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן הוא רק ללימודים אבל לגילוי מילתא בעלמא לא אמרינן הכי, והכא גילוי מילתא הוא, שקיחה איכרי קנין.

מצאנו דוגמא לזה בבבא קמא (ב' ע"ב) "דת"ר כי יגח אין נגיחה אלא בקרן שנאמר ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם וגו'... וכי תימא דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן... והאי מילף הוא גילוי מילתא בעלמא הוא".

ואפשר לומר שהטעם שבגמ' דידן אינו מקשה מכלל הנ"ל, הגם שבב"ק כן הקשה, כי פשוט אצלנו שאינו מביא הדברי קבלה אלא לגילוי מילתא כדאמרינן "קיחה איכרי קנין דכתיב..." אבל בב"ק יש מקום לומר שהפסוק בא ללמד "דנגיחה בקרן הוא" ולא רק גילוי מילתא, לכן הקשה הגמ', ומתירן שבמת אין זה לימוד ורק גילוי מילתא.



מחלוקת רש"י ותוס' בנוגע לחליפין לגבי קידושין

הת' מנחם מענדל ליבערמאן
שליח בישיבה

א

מתני' בריש קידושין: האשה נקנית (מתקדשת) בשלש דרכים וקונה את עצמה בשתי דרכים. נקנית בכסף, בשטר, ובביאה וכו'. ובגמ' (ג.) מניינא דרישא למעוטי מאי (=למה המשנה צריכה לפרט מספר הקנינים? מה בא זה להוסיף?) (...) ומתרץ שמניינא דרישא בא למעוטי חופה (היינו שאם המשנה לא הייתה מפרטת שרק שלש ותו לא, היינו חושבים שחוז' מג' דרכים הכתובים במשנה חופה גם יועיל, קמ"ל שרק שלש).

שואלת הגמ', ולפי רב הונא (לקמן ה.) דסבר שחופה קונה, שהוא לומד ק"ו מכסף (מה כסף שאינו מתיר אשת כהן לאכול תרומה עם בעלה, ישנו בכח לקדש, חופה שמתירה לאכול תרומה כ"ש שיוכל לקדש), הדרא קושיא לדוכתא, מניינא דרישא למעוטי מאי?

ומשני למעוטי חליפין, (=קנין ע"י שנותנים למוכר בגד או נעל ועי"ז נפעל הקנין) ס"ד אמינא הועיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין (=המקור לקנין כסף בקידושין הוא ג"ש משדה עפרון, כמו ששדה נקנה בכסף, גם אשה נקנית בכסף. וה"א כמו ששדה נקנה בחליפין, גם אשה תיקנה בחליפין¹) קמ"ל מיניינא דמתני' שחליפין אינו מועיל. ואימא הכי נמי (=הא גופה צ"ל, מדוע אינו מועיל)? ומתרץ חליפין איתנהו בפחות משה פרוטה ואשה בפחות משה פרוטה לא מקנייא נפשה (=קניין כסף צ"ל לכל הפחות שוה פרוטה, משא"כ חליפין, החפץ שע"י הוא קונה אינו צ"ל ש"פ).²

¹ כדלקמן.

² הרי"ף בכלל אינו גורס המיעוט דחופה. ומעיר ע"ז הרי"ן, היות וזו שי' רב הונא להלן ד' ה., ועליו יש פירוכות לכן כל הענין הוא כספק, מטעם זה הרי"ף בכלל אינו מזכירו ורק המיעוט דחליפין, שהוא ה"א חזקה, וכלשון הגמ' 'סד"א' הוא מזכיר.

א"כ, לא שייך קנין חליפין אצל קידושין, ואפי' אם נתן כלי שש"פ, אם נתן בתורת חליפין אינו מועיל. ופליגי רש"י ותוס' בטעם הדין הזה.

לרש"י³ החסרון בחליפין הוא כי שייך בפחות מש"פ, והוא גנאי לאשה שקונים אותה בפחות מש"פ. לכן עצם הקניין לא שייך בקידושין.

ולפ"ז צ"ב, שהרי בפועל היא מקבלת ש"פ, ולמה שלא יועיל, הרי בטל הסיבה, ובד"מ צ"ל בטל המסובב?

וי"ל הביאור בזה דהא גופא ששייך שיהיה פחות מש"פ מראה שעצם הקניין הוא פחותי ערך, לגבי קנין שמוכרח להיות ש"פ. דהיינו כסף. דזה שכסף לא שייך בפחות מש"פ אינו רק ענין בכמות אלא מראה על חשיבות בעצם מהות הקנין. משא"כ חליפין ששייך בפחות מש"פ הוא קנין ללא חשיבות, אפי' אם בפועל ממש הוא נותן ש"פ. (עד"מ לעני הלובש בגדים יקרי ערך שאינו משנה את מציאותו שהוא עני, הגם שכלפי חוץ נראה עשיר). לפי זה ניחא שיטת רש"י שחליפין הוא גנאי לה אפי' בשוה פרוטה.

והנה, התוס'⁴ שואל על רש"י, לפי רש"י, שהחסרון הוא שגנאי הוא לה, הרי אם הסכימה צ"ל הדין שקנין חליפין יועיל (עיי"ש הראיות שמביא ע"ז)⁵.

ולכן תוס' חולק על רש"י ומסביר שהטעם שחליפין לא מועיל הוא כי המקור לקידושי כסף הוא ג"ש משדה עפרון, והלימוד הוא לא לדין שדה בעלמא, וכל הקנינים השייכים אליו, אלא למקרה הפרטי של שדה עפרון, והיות ששם הקנין היה ע"י כסף, ה"ה לקידושין שנקנה בכסף, ותו לא לומדים משם. ולפ"ז אין לנו שום מקור שחליפין יועיל. (והתוס' משנה הגירסא בגמרא, במקום 'ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקנייא נפשה' שמשמע מזה שתלוי בדעת האשה, שהיא לא מסכימה שיקנו אותה בחליפין,

³ שם ע"ב ד"ה לא מקניא נפשה.

⁴ ע"א ד"ה ואשה

⁵ וי"ל בד"א שקושיית תוס' על רש"י היא לא שהוא מסיק שלדעת רש"י אם היא תסכים זה יועיל בפ"מ, אלא שרוצה בזה להדגיש קושייתו על סברת רש"י שהחסרון בחליפין הוא שהוא גנאי לאשה, דזה אינו, אלא החסרון הוא בעצם קנין חליפין לגבי קידושין ולכן הוא מושיט בגמ' המלה 'נפשה' (כדלקמן).

הוא גורס 'ואשה בפחות משה פרוטה לא מקנייא' (ול"ג 'נפשה') שלפ"ז החסרון הוא בעצם הקניין).

וה'הוה אמינה' בגמ' שחליפין כן יועיל בקידושין, הוא לא משום שחליפין מועיל בשדה בכלל, כנ"ל אלא היות שחליפין נעשה ע"י חפץ (ששדה כסף), לא כמו שאר קניני שדה (שטר, חזקה, וכו'), במקרה שהוא שדה פרוטה, הוא מעין קנין כסף, ובלשון התוס', "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 ולא פריך מחליפין אלא משום דהוה כעין כסף דקרא שיש בהם שדה פרוטה והכי פירוש ואימא ה"נ שתקנה אשה בחליפין כשיש באותם חליפין שדה פרוטה כעין כסף דקרא".

ומסביר התוס' שחליפין השוה פרוטה יותר שייך לכסף משטר הש"פ. כי עצם קנין שטר אינו בכלל תלוי בשויות, והא ראייה, הדין הוא⁶ ששטר נכתב אפי' בדבר האסור בהנאה, שע"פ דין אין לה שום שויות. משא"כ חליפין אינו מועיל באיסור הנאה, אפי' שמועיל בפחות מש"פ. היינו שצריך להיות איזה שהוא שויות. וא"כ חליפין דומה לכסף טפי משטר. לכן ה"א בגמ' שחליפין הוא מעין כסף, ויועיל בקידושין מטעם כסף.

ב

ולהבין כ"ז ביתר ביאור יש להקדים תחילה:

בנוגע לגדר קנין חליפין מצינו מחלוקת בגמ'⁷ בין לוי ורב מי נותן הסודר, האם הקונה נותן למוכר או המוכר נותן לקונה. רב סבר שהמקנה נותן כלי לקונה, ובהנאה שהקונה קיבל מתנה מיני' גומר המקנה להקנות לקונה. משא"כ לוי סבר שלא מספיק עצם ההנאה הזאת, אלא הוא צריך לקבל משהוא ממשי מיד הקונה, אשר לכן הוא סובר שהקונה צריך לתת הכלי למקנה ועי"ז גומר המקנה בדעתו להקנות לקונה. (על אף שהכלי לא

⁶ גיטין כ.

⁷ ב"מ מז.

שוה פרוטה, והוא נותן ע"מ להחזיר, בהנאה שהמקנה מקבל משהו ממשי⁸ ביד הוא מקנה את הדבר).

ג

יוצא מהנ"ל שהגדר דחליפין הוא (שהמקנה מקבל) הנאה. והנאה לכאן הוא כסף. (בדין כסף, מצינו מחלוקת בין הרמב"ם והריטב"א⁹ בדין הכסף דמתני' אם הכסף עצמו צ"ל ש"פ או שההנאה מקבלת הכסף צ"ל ש"פ. הרמב"ם ס"ל שההנאה צ"ל ש"פ והריטב"א ס"ל שהכסף עצמו צ"ל ש"פ. ונפק"מ להמקדש בטובת הנאה של תרומות ומעשרות (פי': הנאה שיש לו זכות לתת תרומות ומעשרות לכל כהן ולוי שירצה, ומקדשה בהנאה זו) האם העיקר הוא שהמתנות עצמם הם שוה פרוטה או שגם ההנאה שהיא מקבלת צ"ל שוה פרוטה אף שהמתנות בעצמם הם ש"פ. ולפי האופן השני הרי מוכח שדוקא אם ההנאה ש"פ אפשר לקדש ע"י¹⁰. יוצא מהנ"ל שההנאה הוא כסף (שויות)).

ויתרא מזו, לשיטת רב נחמן חליפין צ"ל כלי¹¹ והרי כלי הוא דבר חשוב כדאיתא בשבועות (מ:): שטענת תובע בשתי מחטין, אפי' שלא ש"פ, חשובה. והמודה במקצת בה חייב שבועה מדאורייתא אף שלחייב שבועה במודה במקצת בכסף צ"ל התביעה¹² בשתי כסף).

ולפי הנ"ל מובן ההו"א לשי' התוס' למה חליפין דומה לכסף. ולרש"י לא צריכים כל זה כי חליפין בעצם הו קנין מעליא לגבי קידושין כמו בכל דיני מקח וממכר ולא צ"ל שוה פרוטה, רק שיש בו חסרון צדדי שהוא גנאי לאשה.

⁸ קצת תשלום בנוסף על הכסף ששילם.

⁹ מובא בעטרת חכמים קידושין נח:

¹⁰ ראה בכ"ז באנציקלופדיא תלמודית כרך ט' ע' טובת הנאה (עמוד קמא-ג)

¹¹ ב"מ שם והר"ן אצלינו פוסק כר"נ. (וכ"כ רש"י הכא ד"ה חליפין איתנהו וז"ל: קנין בכלי פחות משהו פרוטה)

¹² לכמה דיעות ההודאה עצמה צ"ל שתי כסף.

ד

ובפרטיות יותר, בהקדם לזה דורש קצת ביאור בגדר של הנאה בכסף (ומזה יובן גם לענין חליפין).

איתא לקמן בדף ז., אשה שנתנה מתנה לאדם חשוב, שבד"כ אינו מקבל מתנות, והוא קיבל ממנה, ואמר לה שבהנאה שיש לה מזה שהוא קיבל מתנה היא מקודשת, הרי זו מקודשת.

אך צ"ל כי בדף ח. כתוב בדין עבד עיברי שאינו נקנה בכלים ותבואה, ולומדים זה ממש"כ עליו "בכסף מקנתו". ורב נחמן מסביר שמדובר בכלים ותבואה שאינם שוים פרוטה. סד"א, היות וקרבה הנאטיהו, זה פועל גמירות דעת ובזה נפעל הקנין, קמ"ל שהנאה זו אינה מועלת.

ובדומה לזה ממש מצינו דין¹³ באשה שאכלה בפרות האיש פחות משה פרוטה, ואינה מקודשת בזה על אף שהיתה לה הנאה, וכמש"כ רש"י בד"ה ומיקרבה הנייתה וז"ל: "מוכנת היתה הנייתה וגלתה את לבה שהיתה חפיצה בה".

וכן מצינו¹⁴ שהמקדש בטובת הנאה אינה מקודשת כי טובת הנאה אינו ממוין. והרמב"ם (הל' אישות פ"ה ה"ו) כותב שבטובת הנאה אינה מקודשת אך בהל' כ"ב הוא כותב שבמקרה הנ"ל מדף ז' מקודשת.

ה

ולהבין כ"ז צריכים להגדיר תחילה החילוק בין שתי סוגי הנאות דלעיל. ועפ"ז יובן גם למה ההנאה בחליפין אינה מועלת לקידושין.

על הדין של אדם חשוב¹⁵ (יש מפרשים שאדם חשוב לאו דוקא אלא שהיא מאוד חשקה בו) מפרש"י וכן כתב הריטב"א שכיון שבמקרה הזה

¹³ מו.

¹⁴ נח:

¹⁵ הנ"ל מדף ז.

היתה היא מפיסו בפרוטה לקבל מתנתה יש לה הנאה בפרוטה הזה שהוא מקבל המתנה בלעדיו.

אבל א"כ צ"ל הצד השני למה במקרים האחרים הנאה אינה מועלת. (וגם צ"ל איך משערים ההנאה).

ן

הברכת שמואל כותב שיש שני סוגי כסף: (א) כסף ממש שיש בו שוה פרוטה ואינו ע"מ להחזיר. (ב) חליפין הנקרא כסף (ומביא רא"י מפ"ה הלכות עבדים שהראב"ד כותב שקונים עבד בקנין סודר, ואף שהרמב"ם אינו מסכים לזה, אולי זהו משום "והפדה לא נפדתה", שפדיון אינו בחליפין אלא בכסף), ובזה אינו צ"ל ש"פ ויכול להיות ע"מ להחזיר.

אבל הוא כותב שלגבי קידושין יש גזה"כ שלא די גמירות דעת ומעשה זוטא כמו בשאר קנינים אלא צ"ל מעשה גמור. כי מזה שהמקור לקידושי כסף הוא מהמילה "קחה" רואים שצ"ל ענין דומה לקיחה, היינו מעשה חשוב. ולא די בגמירות דעת ומעשה זוטא. ולכן צריך לומר בפה הרי את מקודשת לי ולא די במחשבה בלב. וכמו"כ בנוגע חליפין שלא מועיל בקידושין היות וחליפין שייך בפחות מש"פ וגם מועיל בנותן ע"מ להחזיר, שכ"ז אינו מספיק בקידושין, מפני הפחיתות שבהם.

ובזה יובנו הדינים הנ"ל בד' מו. ודף נח. בנוגע טובת הנאה וקרבא הנאתיהו שהיות ואינן ש"פ הרי חסר במעשה הקידושין. משא"כ בדין אדם חשוב, שההנאה שם שוה פרוטה.

ז

בנוגע לדין של אשה שנתנה פרוטה לאדם חשוב מפרש"י, וכן כתב הריטב"א שההנאה שם היא מזה שבשביל שהוא יקבל המתנה היא היתה צריכה לשלם לו פרוטה וחסכה הכסף, הפרוטה הזאת. וא"כ זה כמו שוה פרוטה ולא רק גמירות דעת, אלא מעשה חשוב – קיחה. משא"כ בשביל מקח סתם שלא צריכים מעשה חשוב אלא גמירות דעת ומעשה זוטא, חליפין מועיל אפי' ע"מ להחזיר. וכל כלי מספיק לזה היות וכל כלי נחשב חשוב כדלעיל וישנה גמירות דעת.

והא דבע"ע הכלי צ"ל ש"פ לשי' ר"נ שם הוא לא משום גזיה"כ שצ"ל מעשה חשוב אלא, כי ממעטים כלי פחות מש"פ ממקרא יתירא, דכתיב ביה "כסף מקנתו".

ועכשיו לכאורה מובן למה בדין פדיון הבן בדף ח מועיל פחות מש"פ במקום ה' סלעים אם הכלי חשוב כה' סלעים בעיני הכהן (אף שהגמ' שם אומרת שזה לא מועיל לכו"ע אלא לרב כהנה שמאד היה צריך את הסודר, י"ל שהיינו משום שא"א לשער דעת רוב האנשים אם באמת נחשב אצלם כה' סלעים) כי בעצם זה תמיד מועיל ורק אם יש לימוד מיוחד זה לא יועיל אבל בד"כ אין שום חסרון.

ח

ואולי יש לקשר זה עם המבואר בלקו"ש חי"ט שיחה ג' לפ' תצא לגבי החקירה של הגאון הראגאצ'בי אם העילה הוא קנין המעות ועי"ז נפעל הקידושין או שהעילה הוא הקידושין ועי"ז נפעל קנין המעות¹⁶. היינו שבקידושין ישנם שני ענינים: קנין המעות ומעשה הקידושין.

ומבאר שם עפ"י פנימיות הענינים שהאשה קאי על כנסת ישראל וכסף קאי על אהבת ה' (מל' נכסוף נכספתי), הקנין הוא שהיא קונה לעצמה אהבה והקידושין הוא שהיא קדושה ומובדלת מעניני העולם. הסדר הרגיל הוא שקידושין באים לפני הקנין, כי בכדי לבא לאהבת ה' צ"ל תחילה הפרשה מהעולם, ממטלמ"ע. אבל יש עוד דרך, למעלה מטו"ד שקופץ מלמעלמ"ט שפועל הקנין לפני הקידושין, היינו בדרך קב"ע, ואהבה זו היא חזקה יותר מאהבה סתם, עד שע"ז הוא נהי' מופרש מהעולם כתוצאה מזה.

ועוד יש לקשר עם המבואר ברשימות¹⁷ בנוגע למחלוקת בין ב"ש וב"ה במשנתנו אם כסף צ"ל דינר (ב"ש) או מספיק פרוטה (ב"ה). ומבאר שם שהם חולקים עד כמה צ"ל האהבה בכדי לפעול בעולם, ב"ש מחמירים וב"ה מקילים.

¹⁶ עיי"ש בארוכה.

¹⁷ חוברת מ"ג אותיות ב'-ג'.

רואים מזה שצ"ל לכה"פ פרוטה להתקדש מהעולם, אפי' לדעת ב"ה המקילים. כי אינו מדובר על מעשה קנין שבוה מספיק גמירות דעת בעלמא, אלא על הקידושין, כי אילו לא היו דורשים להבדל ולהתקדש מהעולם אלא רק אהבת ה', אולי היה מספיק אהבה השוה פחות מש"פ, אבל להבדל מהעולם לזה לא מספיק סתם אהבה אלא צ"ל ש"פ. ואפי' אם מתחילים עם הקנין, היינו אהבה צריך שיהיה ש"פ, ולא עוד אלא אדרבה, אז ודאי צריכים אהבה חזקה, כי בנדו"ז מדובר שהוא משליך א"ע מנגד, למעלה מטו"ד.

וי"ל בד"א שזהו הטעם ברוחניות הענינים שלא מספיק מעשה זוטא וגמירות דעת אלא צ"ל מעשה קידושין היינו מעשה חשוב. וחזק מזה, בחליפין שייך ע"מ להחזיר, שזה גם מורה החלישות שיש בחליפין.

ועפ"ז יומתק הה"א של הגמ' לפי' רש"י ולפי' התוס'. לש"י רש"י הה"א הוא, כמש"כ הר"ן, שכלי הוא דבר חשוב, וא"כ מספיק בשביל קידושין, אך למסקנא דמלתא לגבי קידושין אינו מספיק וגנאי הוא לה כי אין זה כ"א גמירות דעת.

ולפי' תוס', הה"א הוא, היות ופחות מש"פ בכ"ז נחשב כסף בשאר קנינים, בנדו"ד אם יתן ש"פ זה יועיל, ומתרצינן שזה לה כסף אלא קנין אחר פי' זה לא הכסף דמתני' שזקוק לקידושין, מעשה (קידושין) חשוב (ש"פ מעכב מעיקרו, ואינו ע"מ להחזיר).

ובכ"ז עדיין פליגי רש"י ותוס' כי לרש"י בענין היו לומדים משדה, ורק משום שגנאי הוא לה אינה מתקדשת, והוא לומד זאת מהמלה 'נפשה'. משא"כ תוס', שהוא ל"ג 'נפשה' הוא לומד מהמלה קידושין, שלא תלוי בדעת האשה אלא אם יש בזה חשיבות להחשב ככסף או לא.



מקור התוס' שלגבי הקדש שוה כסף ככסף

הת' שמואל שי' סלונים
שליח בישיבה

איתא במשנה (קידושין ב.) "האשה ניקנית ... בכסף. בש"א בדינר ובשוה דינר בה"א בפרוטה ובשוה פרוטה." והתוס' מקשינן מלן דשוה כסף ככסף ומביא כמה דוגמאות שדינר שוה כסף ככסף ובכל אחד יש מקור ששוה כסף

ככסף. ומייתי מהקדש וז"ל: מיהו בהקדשות נמי אפשר דדרשינן כלל ופרט וכלל דהא אין הקדש נפדה בקרקע כדאמרינן בהזהב (ב"מ דף נד.) הרי אמרו אין הקדש מתחלל ע"ג קרקע דרחמנא אמר ונתן הכסף וקם לו ולקמן (דף ה.) נמי אמרינן דאין פודין הקדש ומעשר שני בשטר. עכ"ל.

אמנם התוס' בהזהב שם ד"ה ונתן מביא כלל ופרט וכלל גבי הקדש ומביא ראיה שקאי על הקדש מבכורות נא., שכתוב במשנה "אין פודים (את הבכור) לא בעבדים ולא בשטרות ולא בקרקעות ולא בהקדשות". ובגמ' מפרש דזה שכתוב במשנה ולא בהקדשות הפשט הוא שגם בהקדש אין פודים בכל אלו. ומפרש רש"י (שם רע"ב) ד"ה "אלא הקדשות" שהכוונה בכל אלו הוי עבדים שטרות וקרקעות. ועוד: התוס' (שבת קכח. ד"ה ונתן) מביא ראיה מהאי דבכורות על ענין הקדש. א"כ א"מ למה התוס' דידן אינו מביא ראיה מבכורות? והיתרון הוא בשתים: א) גמ' ברורה על עבדים שטרות וקרקעות, ובאותו מקום, (ב) וגם שם מובא הכלל ופרט וכלל בנוגע פדיון הבן, היינו שמאותה הגמ' היה יכול להביא רא' לפדיון הבן וגם להוכיח משם שדורשים כלל ופרט וכלל על הקדש מהא דאין פודים בעבדים קרקעות ושטרות.

ואבקש מקוראי הגליון להאיר בזה כיד ה' הטובה אליהם.



הלכה ומנהג

עניני שנים מקרא ואחד תרגום

הת' מנחם מענדל בורטאנק
תלמיד בישיבה

יש דינים ומנהגים שונים בשנים מקרא ואחד תרגום בקריאתה, מתי לקרוא, איפה להפסיק וכו' ולא באתי אלא להעיר הענינים שבה. כתיב במס' ברכות דף ח' "אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרות ודיבון שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו".

אין להפסיק בשום דיבור כשקורא. גם אין לברך עליו. יש פוסקים (אדמו"ר הזקן סי' רפ"ה ס"ד) שאם בקי בטעמים צריך לקרוא שמו"ת מספר תורה, אבל מעשה רב (ספר השיחות תשמ"ח עמ' 186 הערות 31, 34) שלא לעשות כן מפני שאין תרגום בספר תורה. ויש מנהג לומר לפני הפסוק ואתם הדבקים וכו'.

ויש עוד מנהג בקריאתה שהביא הכף החיים (סעיף לח), ללמוד איזה דבר מתורה, נביאים, כתובים. מתורה-הפרשה, נביאים-ההפטר, כתובים-אם גמר בער"ש קורא "ה' מלך", ואם גמר בשבת קורא "מזמור שיר", אבל אין כל זה לפי מנהגינו.

הביא המשנה ברורה (סי' רפ"ה) שני דעות י"א שחזר על כל פסוק בפני עצמו עם התרגום, וי"א לחזור על כל הפרשה שני פעמים ורק אח"כ התרגום. ומנהג הגר"א לקרוא עד פתוחה או סתומה או סוף ענין ולחזור ואח"כ לומר התרגום. מנהגינו כסברה הראשונה.

זמן קריאתה כתב אדמו"ר הזקן בשולחנו מעיקר הדין יש לקרוא אפי' מאחר מנחה של שבת הקודם. ומצינו שהגיד רבינו הקדוש לבניו דאם לא שלם עד שחרית בשבת צריך לשלם קודם הסעודה [ולא בשחרית עצמו]. אבל מנהגינו להשתדל לשלם ביום השישי קודם כניסת שבת. ואפי' בזה י"א אחר חצות וכתב בארחות חיים שיש סגולה לשלם קודם חצות.

לגבי קריאת ההפטורה הביא בשו"ע הרב שמעיקר הדין אין צריך לקרוא. אבל מנהגנו לקרוא גם ההפטורה השייך להפרשה, ומנהג חב"ד שאם יש הפטורה אחר מפני ראש חודש או מחר החודש וכו' לקרוא זה ג"כ. ויש להקשות מה לעשות אם שלם שמו"ת רק אחר קריאת התורה האם צריך לקרוא ההפטורה או לא? וי"ל שכיון שכתב בשו"ע הרב שטעם לקרוא ההפטורה בשמו"ת הוא רק להיות בקי בו אם הוא קבל מפטיר, אין צריך לקרוא אותו¹. אבל עדיין יש לעין קצת.



¹ אבל לפי מנהג חב"ד שהם קוראים גם ההפטרות השבוע אפי' אם קראים הפטורה אחר בציבור יש מקום לומר לקרוא אפי' אחר קריאת התורה.

פשוטו של מקרא

למה צריך עשו קשתו לשחות מטעמי יצחק

א' מהתמימים בישיבה

בפרשת תולדות, כשרצה יצחק לברך את עשו אמר לו "ועתה שא נא בליך תליך וקשתך" (כז,ג). מפרש רש"י על זה "שא נא. לשון השחזה כאותה ששנינו (ביצה כח א) אין משחזין את הסכין אבל משיאה על גבי חברתה, חדר סכינך ושחוט יפה, שלא תאכילני נבלה". וצריך להבין, לכאורה סמך יצחק על כיבוד אב של עשו ישחוט שחיטה כשירה, ולזה אין צריך קשתו, וא"כ מדוע צוה לו לקחת קשתו?

מפרש הכלי יקר על פסוק זה בד"ה וצודה לי צידה: מה ראה יצחק על ככה לבקש דבר הניצוד וכי לא היה לו בעדרו גדי עזים שטעמו כטעם הצבי עד שהוצרך לשלוח את בנו במקום גדודי חיות? והקרוב עלי לומר בזה... למדך תורה דרך ארץ... על כן אין אוכלים מהם (בשר חיות) כ"א מעט כי לאו בכל יומא מתחריש ניסא להנצל מגדודי חיות בשעת הצידה..."

עד"ז י"ל שידע יצחק שיש חיות רעות בשדה ויש סכנה גדולה שם ואדם שיצא שם צריך שמירה. ומשום זה צוה לעשו "שא...קשתך", משרצה יצחק שישחט עשו שחיטה ראויה רצה גם שעשו יהיה שמור וע"כ צוה לו לקחת קשתו, שיהיה ביכלתו להנצל מכל סכנה.



supporting **Rashi's** earlier contention that this episode happened on Yom Tov.

Further support for this contention is found from the **Da'as Zekainim** (27:25) that wine appeared from the angel Micha'el suggesting that this was part of the Seder as his mother did not give him any wine.

If so why did Yitzchak wait to bless Esav on the night of Pesach? Perhaps it could be suggested that based on the Gemara (Rosh Hashanah 10b-11a) that Pesach is his birthday and hence he was hoping to bless Esav at a time when his Mazal of Divine influence would be at its strongest (Yerushalmi Rosh Hashanah 3:8). Furthermore the Talmud (Rosh Hashanah 11a) says that the righteous live out their years exactly giving further emphasis as to why he blessed him on this day (his birthday and potential death) as well as the year (5 years before his mother's death) as the most likely day where he was to pass away and consequently the most potency to his blessing (see **Sforno** above) to change Esav's behaviour (see **Ohr Hachaim** above).



concerned that perhaps his end would be at his mother's age that passed away at 127 and hence wished to bless Esav at this age. What is the benefit of giving a blessing at the end of one's life that Yitzchak specifically chose to wait until he felt his end was approaching? The **Sforno** (27:2) explains a blessing which is spiritual in nature is more apt at the end of one's life when the soul is detaching itself from the body and one is becoming a more spiritual being. Thus we find similarly by Yaakov and Moshe that they followed in Yitzchak's footsteps to give blessings at the end of their respective lives.

When Rivkah overhears [using the divine spirit (**Ohr HaChaim** 27:5)] Yitzchak's intentions she instructs Yaakov to go her personal flock and bring two goats to prepare. **Rashi** explains that surely Yitzchak was not so gluttonous as to eat two entire goats; rather this episode happened on Pesach where one was prepared as the Paschal sacrifice and the other his personal meal.

This may shed light on the phrase used by Yitzchak to Esav 'שָׁא נָא כְּלִיךְ' meaning to sharpen your instruments. The **Sforno** and the **Alshich** write the reason for the command was to give Esav a merit by which he would merit the blessings of his father. However this doesn't explain why he chose this command. **Rashi** explains that this verb means to sharpen (Beitzah 28a) which Yitzchak asked Esav to do in order that the food will be slaughtered correctly (Chullin 30b). Although this implies that Yitzchak suspected Esav of foul play he was confident that if it came as a parental command, rather than a Divine command, Esav was more likely to listen as he excelled in honouring his father.

The Gemara (Beitzah 28a) says that 'שָׁא' is an expression of sharpening a knife on another knife which is permitted on Yom Tov as opposed to using a whet stone which is prohibited. Therefore being Pesach Yitzchak instructed Esav to sharpen his instruments in accordance with the law through use of another blade as opposed to using a whet stone

P'SHUTO SHEL MIKRA

Yitzchak's Blessing

Rabbi Binyomin Pinchas Simons
Kollel Avreichim - Lubavitch

At the time of Yitzchak's blessing to which he thought was Esav, we find that he was 123 years old. While at first glance the obvious question would be why he wished to bless Esav at all, perhaps a more fundamental question is why now? The **Ohr HaChaim** (27:1) explains that Yitzchak understood the nature of his son's wickedness; however he hoped that these blessings would help transform his son's course in life. Surely a blessing though could have been given earlier on in his life where he was less set in his ways. **Rashi** (25:30) writes that already when Esav was 15, his actions were morally negative to the extent that Avraham was taken before his time, so why did Yitzchak wait another 48 years? **Rashi** (27:2) quoting the **Midrash** explains that he chose this particular moment in his life as he feared his life was coming to an end. "Rabbi Yehoshua ben Korcha says that when one reaches the lifespan of his parents he should be concerned five years before", however we know that his father Avraham lived to 175, not for another 52 years. Thus **Rashi** explains that he was

Following some suggested answers, our Gemarah concludes: “כל היכא דאיכא פלוגתא תני דברים” – “Wherever there are different (i.e. a variety of) ways, the Tanah teaches 'Derachim'. When all ways are similar, he says 'Devarim'. Rashi explains: “חילוק בדרכיו בדרך זו” – “הוא דומה לכאן ובדרך זו אינו דומה כגון מתני' בג' דרכים למעוטי חופה דלא קניא” – The word *Derech* is used by the Tanah of our Mishnah to express that the number of *Kinyonim* in our Mishnah are excluding other *Kinyonim*, which may be mistakenly included amongst the *Kinyonim* of *Kidushin*.

In continuation to this does our Gemarah ask: “מניינא דרישא למעוטי מאי” – What is the Tanah of our Mishnah excluding by calculating the amount of *Kinyonim* which are valid for *Kidushin*?

Now, based on the above, we can understand why Rashi chooses to explain that the Tanah is excluding a *Kinyon* which is invalid due to the unwillingness of the woman, since the entire [beginning of our] Mishnah is out to tell us that exact point: *Kidushin* is dependent on the will of the woman. Rashi therefore learns that our Mishnah is excluding *Kinyan Chalipin*, since it lacks the will of the woman.

REFERENCE

For a better understanding to why the will of the woman is essential for the creation of Kidushin, which would perhaps shed light on to why the entire Meseches Kidushin is introduced with that point; see the Chidushim of the Tzemach Tzedek on this Gemarah.

OUR ENTIRE SUGYAH BASED ON RASHI

In addition, perhaps Rashi's interoperation of the Gemarah is based on the flow of our entire *Sugyah* starting from the Mishnah.

After the Gemarah explained that the term of “ניקנית” in our Mishnah (in contrast to the Mishnah in Perek Beis – “מקדש”) is based on the wording of Torah – “לישנא דאורייתא”, the Gemarah then asks if so why does our Mishnah not write “האיש קונה”, associating the concept of *Kidushin* to the man, and instead refers it to the woman – “האשה נקנית”? [Especially when putting into account that the Pasuk states “כי יקח איש אשה” and in Perek Beis the Mishnah writes “האיש מקדש”, both associating *Kidushin* with the man. How much more so our Mishnah, which chooses to be written with the wording of Torah “לישנא דאורייתא”, should have been written this way.]

The Gemarah answers [as a second answer]: Had it said 'a man acquires,' this would connote that he acquires against her will – “בעל כרחיה”. Therefore, it says 'she is acquired,' which connotes (only) willingly.

The Gemarah continued and asked: Why does the Mishnah say '*Shalosh*' (the feminine form of 'three'), and not '*Sheloshah*'? And answers: Since the word '*Derech*' adopts the gender of what it refers to and our Mishnah speaks from the woman's perspective, therefore our Mishnah writes '*Shalosh*'.

To sum it up: The unique wording of our Mishnah revolves around the fact that our Mishnah chooses to “go out of its way” to make a point; A woman may not be *Mekudash* unwillingly.

Then, the Gemarah asks a question which leads us to this point of the Gemarah: Why does the Mishnah say *Shalosh*, due to *Derachim*? The Mishnah should say *Devarim* (matters, instead of *Derachim*), and then it can say *Sheloshah*! (Normally, we use the masculine term.)

Shaveh Perutah, a woman cannot be acquired (*Lo Mekanya*)," which means that a *Kinyan* which is not similar to *Kesef* cannot be used for *Kidushin*. The text should not read (as ours does), "*Lo Mekanya Nafshah*," which means that she does not let herself be acquired.)

According to this explanation, it is clear why *Kinyan Chalipin* is not a valid form of *Kinyan* for *Kidushin* even when more than a *Shaveh Perutah* is given to the woman -- only *Kinyan Kesef* is a valid form of *Kinyan* for *Kidushin*. Similarly, it makes no difference if the woman agrees to accept less than a *Shaveh Perutah*; *Kinyan Chalipin* can never create *Kidushin* since it is not a *Kinyan Kesef*.

RASHI'S DEFENCE

To possibly answer for Rashi; perhaps Rashi understands the Gemara like the Rashba. The Rashba writes that the fact that *Chalipin* may be performed with an object worth less than a *Perutah* indicates that the *Kinyan* of *Chalipin* is not accomplished by the *value* of the object itself ("*Guf*") but rather by the *legal status* ("*Din*") which *Chalipin* creates.

When the buyer gives to the seller the object of *Chalipin* as a *Kinyan*, the object does not remain in the possession of the seller. Rather, the seller gives it back to the buyer immediately. Since the seller gains no benefit from the object regardless of its value, it must not be the value of the object itself which effects the *Kinyan*, but rather the handing over of the object creates a legal status which transfers ownership of the purchased item, and therefore can not work for *Kidushin*. Had the law required that the object of *Chalipin* have a minimum value of a *Shaveh Perutah*, it would have been considered a substantial *Kinyan* ("*Keniyah Chashuvah*") despite the fact that the seller gives back the object.

OUR GEMARAH BASED ON TOSFOS

Rabeinu Tam (Tosfos D”H V’ishah) asks various questions on Rashi’s interoperation; mainly the following: According to the above mentioned, why would a woman not be *Mikudeshes* in a case that she “stretched out her hand” and accepted the *Kinyan Chalipin*, which clearly would show that she agrees to be *Mikudeshes* thereby, as well as implying it’s not a disgrace for her [especially in a case which the object is worth more than a *Perutah*.]

Rabeinu Tam therefore explains that the Gemarah never entertained the possibility that a *Kinyan* which works for the purchase of land also works for *Kidushin*. The Torah teaches only that *Kinyan Kesef* works for *Kidushin* ("Kichah, Kichah"). No source in the Torah teaches that any other *Kinyan* of land is valid also for *Kidushin*. Why, then, does the Gemara seek a reason for why *Kinyan Chalipin* is not valid for *Kidushin*? On the contrary, it is obvious that *Chalipin* is not valid for *Kidushin*, and a source should be necessary to teach that it is valid.

Tosfos and other Rishonim explain that the Gemara assumed that *Kinyan Chalipin* operates with the same mechanism as *Kinyan Kesef* since, in both types of *Kinyan*, one thing is exchanged for another. The Gemara thought that *Chalipin* is a form of *Kinyan Kesef*. Accordingly, since the Torah teaches that *Kinyan Kesef* is valid for *Kidushin*, all of the subsidiary forms of *Kinyan Kesef* also should be valid for *Kidushin*.

The Gemara answers that *Chalipin* is not a form of *Kinyan Kesef* at all. It is an entirely different and independent *Kinyan* which works by serving as a symbolic act of agreement (as mentioned above). The Gemara proves this from the fact that *Chalipin* may be performed with an object worth less than a *Perutah*. If *Chalipin* would be a form of *Kinyan Kesef*, it would require an object worth at least a *Perutah*. (To support this explanation, Tosfos writes that the correct *Girsa* (beginning of 3b) is "for less than a

gives another answer, to what the numbers of our Mishnah may be excluding; the *Kinyan* of *Chalipin* [a.k.a. *Kinyan Sudar*, i.e. a symbolic exchange, in which an object of little value is used to acquire an object of value. This *Chalipin*, which is usually performed using a scarf or piece of cloth (*Sudar*), involves taking possession momentarily of an object that belongs to the other party in order to make a *Kinyan* on another object that is being transferred]

The Gemarah continues to explain the need of excluding the *Kinyan* of *Chalipin*, and why one may think that it should be in fact valid as a *Kinyan Kidushin*. Since we learn (above 2a) the *Kinyan* of *Kesef Kidushin* through a *Gzeirah Shavah* from the field of *Efron* (since the term *Kichah* appears in both cases), which land may in fact be acquired by means of *Chalipin*, one may mistake and think that this method would apply to *Kidushin* as well, therefore our Mishnah specifies the amount of *Kinyonim* which are valid, excluding *Chalipin*.

Then the Gemarah challenges: “ואימא הכי נמי” – Perhaps *Kinyon Chalipin* should in fact work for *Kidushin* (i.e. since we learn *Kinyan Kesef* from the field of *Efron*, why do we not learn *Kinyan Chalipin* as well), why then does our Mishnah exclude it. On this the Gemarah answers, while seemingly introducing a new rule to *Kidushin*: “חליפין איתנהו בפחות משה” – “פרוטה, ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה (*Kli*) less than the value of a *Perutah*. A woman does not allow herself be acquired by a man through such a *Kinyan*. Rashi continues to explain that it is shameful for a woman to be Mikudeshes with less than a *Perutah*, therefore the entire concept of *Chalipin* may not be used for *Kidushin*, even when it is done with an object worth more than a *Perutah*. Only when the *Perutah* is given to her expressly as a *Kinyan Kesef* does it work for *Kidushin*.

This would be the literal understanding of the Gemarah’s answer based on the Girsah of Rashi, and which appears in our Gemarah.

We can answer this simply by clarifying the answer of the ב"ה. His definition of a well-known status is that there is a physical change in the body due to the status change. Therefore Tosfos could not bring the pierced slave as his proof because even though he remains a male Jewish slave, he now has a new status which is recognizable in his body, namely a pierced ear.



"מניינא דרישא . . למעוטי חליפין" According to Rashi

Moshe Arye Wolvovsky
Former Shliach in Yeshiva
Student at 770

OUR GEMARAH BASED ON RASHI

The Gemarah in Meseches Kidushin (3a) discusses the need of our Mishnah to calculate the number of methods which may be used to be Mikadesh a woman; “האשה נקנית בשלש דרכים.” The Gemarah explains that by explicitly numbering the amount of *Kinyonim*, our Mishnah is excluding other methods which one may mistake and think that they are valid for Kidushin. First the Gemarah answers that our Mishnah is excluding the *Kinyan* of *Chupah* [Rashi: If a father gave his young daughter to be married by means of *Chupah* (the Rishonim present various opinions to the exact description of *Kinyan Chupah*, see *Ran*)].

However, the Gemarah continues to find an alternative explanation, according to the opinion of Rav Hunah, who holds that a woman may indeed get married though the *Kinyan* of *Chupah*. Therefore the Gemarah

Why have a “ה”

Yosef Alexander Soloman
Student in Yeshiva

In the first Tosfos of the tractate Kiddishin the issue of why the first word of the tractate begins with a “Hai” is addressed, about which he explains that if the subject mentioned is one clearly depicted in the Torah then it requires a “Hai.” Tosfos then brings a discrepancy that we find by a Jewish male slave, which is mentioned in the Torah, but when brought in the Mishna it doesn’t have a “Hai.” Tosfos goes to lengths to explain that by the slave there is no “Hai” because it isn’t specified enough which type of slave was being referred to. For this Tosfos brings a proof from Yevamah, where there is also a “Hai”. We need explanation though in what exactly is Tosfos trying to prove.

One of the commentaries who discuss this is the ב”ה and he explains as follows. Tosfos is bringing a proof to answer a question that one may have had, being, why could Tosfos not have just explained that the difference between the woman in our Mishna and the male, Jewish slave is whether or not the status of the subject matter is one which is well known and widespread? Everyone knows a girl becomes a woman at twelve, but not everyone knows who is a slave and who is not.

On this explanation one can ask why Tosfos brought Yevamah as the answer and not a pierced slave, which is also in the category of a male, Jewish slave, and we find in the next Mishna that it is brought down with a “Hai”?

GEMARA

A LIVABLE SUKKAH

Levi Kehoti
Student in Yeshiva

The third Mishnah of Meseches Sukkah discusses the issue of the kashrus of a two story sukkah. The opinion of R' Yehudah is that for the bottom to be invalid the top must be livable. The Gemara defines the word livable as the floor being able to hold pillows and blankets. The Gemara chooses not to mention that the top floor must be strong enough to hold the weight of the person as well, is this to imply that it need not be strong enough to hold him? The answer is obviously no. The Gemara omits it because it is unnecessary to specify. It is also evident from Rashi who interprets the explanation of the Gemara as “being able to hold pillows, blankets, and **to sleep**,” that it is needless for the Gemara to mention the one sleeping.



Yud-Tes Kislev, the 19th of Kislev, proceeds by a few days the first day of Chanukah, and the intervening Shabbos connects them. But there is a major distinction between the miracle of Chanukah and the 19th of Kislev. The miracle of Chanukah came only after fierce battles and divine miracles of “many in the hands of few” and “strong in the hands of weak.” The miracle of Yud-Tes Kislev, however, was accomplished peacefully, the ministers and king nullifying the decree, giving the Alter Rebbe freedom and peace to continue to do, with greater strength, the same things for which he had originally been incarcerated.

Normally a contract does not have to be approved by a court, but if there were suspicions and the contract was investigated and then certified by the court, it then stands strong forever.

The arrest and liberation certified the philosophy of the Alter Rebbe, for there had been a spiritual doubt that perhaps the world really was not ready for Chassidic philosophy. When it was ruled in the spiritual realm “that it is incumbent to reveal this wisdom,” it was then revealed below; the Alter Rebbe was freed and the conduits were opened to spread the wellsprings to the out.

Because of the suffering of the Jewish people through its history and especially in its most recent history we must have the revelation of the wellsprings in order to understand and absorb the inner soul of Torah, and then, together with the revealed aspects they become one Torah, completely revealed, bringing the additional knowledge of the time of Mashiach.

(Adapted from a Sicho of the Rebbe from 19 Kislev 5745)



surroundings. When many Jews do likewise, we create a majority; true, it is only made up of many single individuals, but in Torah we have a rule, to follow the majority.

This is what the Rambam means when he expresses our responsibility to see the world in a delicate balance which can be tipped for the good with just one mitzva. Of course, the evil-inclination argues that our individual actions, speech, and especially thought, are insignificant; to this the Rambam answers us that it could actually tip the scale of the whole world and bring success for all.

In Tanya, which the Alter Rebbe wrote applies to every Jew; we find the explanation for the existence of evil in the world. Why do we have two inclinations? To bring out and reveal the true quality of the prince, meaning each and every Jew, that although the evil inclination tries to confuse and confound him with intellectual arguments, he is not weakened and continues to follow G-d's will, transforming even the evil inclination, so that he will worship G-d with "two hearts" and express love of G-d to the degree of "all your might."

This could be in the form of a battle to bend and break the evil inclination, but the true goal is to transform it without a battle, so that the evil inclination joins the side of good and contributes enthusiasm to his G-dly service; to transform the evil inclination into a servant of G-d to the point of loving G-d with all his might. He is now in the category of "many have joined with me," as the Talmud Yerushalmi relates about Dovid with regard to the verse of: "Podah B'Shalom" — "He has redeemed my soul in peace," that even the followers of Avshalom who were fighting against Dovid prayed that Dovid would win!

In the first letter, written after being freed, the Alter Rebbe writes: "... and when I was reciting the book of Tehillim, when I said the verse: 'He has redeemed my soul in peace,' and before reaching the following verse, I was released with peace." This was a true case of peace, because the same ministers, who first made the decrees against him and the teachings of Chassidus, now granted him freedom and permitted the dissemination of his teachings, which he began to do immediately in Petersburg. This was truly with peace.

DVAR MALCHUS

Redemption through Peace

The Baal Shem Tov taught that the Hebrew name of anything represents its true essence and the Hebrew letters of that word create, enliven, and sustain it. Now, when several things have the same or similar appellations, then we must say that this common factor indicates an intrinsic, basic relationship between these diverse things.

The word “geulah” means “redemption,” that something which had been forcefully torn away from its proper place was returned. The opposite of geulah is “goleh,” which means “exiled from its place.” These two words are similar in spelling, but in fact, when we add the “aleph” to “goleh” we have “geulah”, the complete opposit, indicating redemption.

The Talmud tells us that the letter aleph refers to G-d, the Master of the world. Just as the aleph is the initial letter of the alphabet, so too, the Master of the world is the prime source, cause, and beginning of everything — the true aleph. When we bring G-d into the galus, exile, in a revealed way, as an aleph — not as just any letter, but like the aleph which converts the meaning — it changes exile into redemption.

Here we learn a very important lesson. A Jew can bring the aleph of G-dliness into his life in exile, and although the ultimate redemption will not be reached, he will affect a partial geulah. If we introduce G-dliness into all of our activities of the heart, mouth and hands, then the redemption affects us and all our

CONTENT

DVAR MALCHUS.....6

Redemption through Peace

Gemara

A LIVABLE SUKKAH9

Levi Kehoti

Why have a “ה”01

Yosef Alexander Soloman

”מניינא דרישא . . למעוטי חליפין” According to Rashi11

Moshe Arye Wolvovsky

P’shuto shel Mikra

Yitzchak’s Blessing 17

Rabbi Binyomin Pinchas Simons



מוקדש ע"י

התלמידים השלוחים

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

מוקדש

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

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

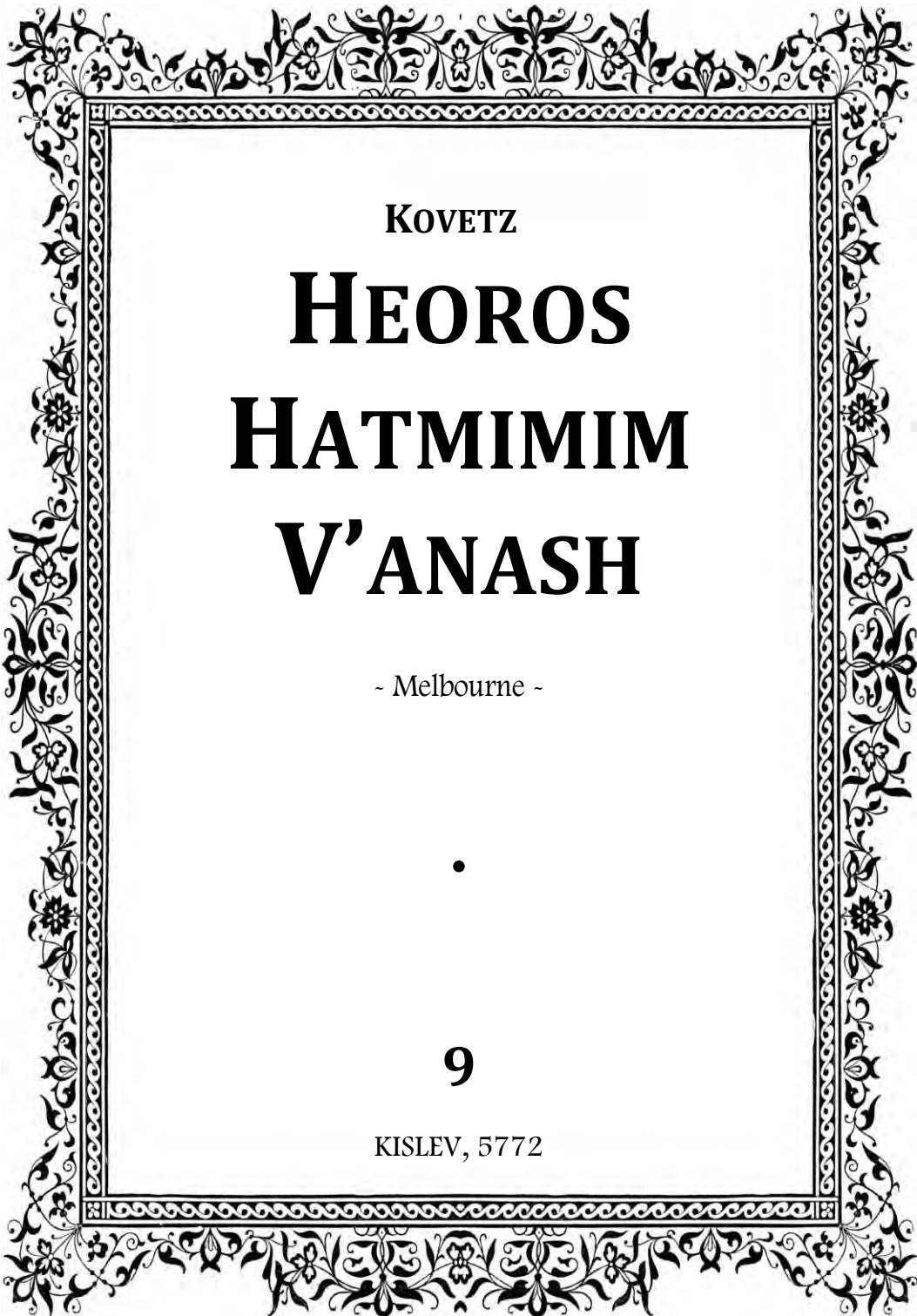


PUBLISHED BY THE STUDENTS OF THE RABBINICAL COLLEGE
OF
AUSTRALIA & NEW ZEALAND

•

A project of
The Talmidim Hashluchim
Hatomim Moshe Aharon Backman
Hatomim Shneur Zalman Ossowiecki

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

A decorative border with intricate floral and scrollwork patterns surrounds the central text.

KOVETZ

HEOROS HATMIMIM V'ANASH

~ Melbourne ~

•

9

KISLEV, 5772