



# מחשבה קצרה על הדף

## הרב יחזקאל הרטמן

### SHORT MACHSHAVA ON THE DAF

ג'ט"ז דף ז

#### אדם חשוב

אשה שנתנה לאדם מעות וקיבלם ע"מ שתתקדש לו, אם הוא אדם חשוב, מקודשת, דבהייה הנאה שמסכים לקבל ממנה מתנה, מתקדשת. שאותה הנאה שווה פרוטה.

הרבה נאמר על מושג זה בספרי החסידות והמחשבה. ונזכיר רעיון נפלא של המגיד מקוז'ניץ.

בעבודת ישראל (פרשת שמיני) מפרש שמה שאנו אומרים "אשר קדשנו במצוותיו" פירושו שהקב"ה קידש אותנו ע"י המצוות כמו איש שמקדש אישה. ומקשה דהרי מי שעושה את המצוות הוא עם ישראל עצמו, ואיך הקב"ה מקדש אותנו על ידן? ובדוגמת אשה, היא צריכה לקבל ממון מהבעל ואז היא מתקדשת אליו, ואיך אנו מתקדשים אליו ע"י שאנו עושים את המצוה.

אלא שהדבר דומה לדין אדם חשוב "הואיל שיש ליוצרנו ית' מלאכים ומשרתים ושרפים ואופנים וחיות הקודש המהללים שמו תמיד וכבודו ית' פונה ברחמים, ואבה תהילה לקבל מתנה ומצוות מדרי גיא ומדלי מעש, בהייה הנאה אנחנו מקנים נפשותינו בקנין גמור ונתקדש בקדושה של מעלה אמן".

בספר זכרון שמואל (לרבי שמואל היינה תלמיד המגיד מקוז'ניץ) בפרשת קדושים הביא רעיון זה בשם רבו המגיד, והוסיף שבכך ביאר את הלשון של קידוש בליל שבת, דבד"כ לשון הברכה: אשר קדשנו במצוותיו וציוונו... אבל בליל שבת מוסיפים: "אשר קדשנו במצוותיו ורצה בנו", דהיינו שהסיבה שעשיית המצוות שלנו מביאה לקידושין, משום שהוא רצה בנו, ורצון זה גופא הוא לנו כהנאת אדם חשוב.

ודבר זה מתחבר עם היסוד שמדובר בספרי המקובלים - "עבודה צורך גבוה", דהיינו שכביכול הקב"ה מחפש וצריך את עבודתנו. והביאור בזה איתא ברמח"ל שהקב"ה יצר צורך שעם ישראל יתן לו עבודה. זהו 'ורצה בנו'.

ונסיים בנקודה של מילתא דבדיחותא. מבואר בגמ' לקמן (יב, א) שהמקדש בדבר שאינו שוה פרוטה, מקודשת מספק שמה אותו חפץ שוה פרוטה במדי. מקשה רבי יעקב גלינסקי זצ"ל, אדם רגיל שמקבל מתנה מאשה אינה מקודשת, משום שאינו אדם חשוב, אך מדוע שלא נחשוש לקידושיו דאולי הוא אדם חשוב במקום אחר. אין זאת אלא "שליימזיל כאן הוא שליימזיל גם במקום אחר", מי שאינו חשוב כאן, לא יועיל לו שייך למקום אחר...

דף ח

#### החילוק שבין צדקה וחסד

"ולך תהיה צדקה" מכאן לבעל חוב שקונה משכון, שאם אינו קונה, צדקה מניין.

הקשו התוס' מניין שקונה משכון, שמה יש לו רק זכות להחזיק במשכון ועצם הדבר שמרשה לעני להשתמש בו, נחשב צדקה, שהרי יכול היה שלא להרשות לו. וכתבו התוס' בתירוץ השני: "וי"מ דלא מקרי צדקה אלא הנותן

משלו כמו צדק משלך ותן לו".

הנמוק"י (גיטין דף לו, א) מביא את דברי התוס' הללו ומוסיף: "ודבר שאינו שלו, גמילות חסד הוא". וכן המקנה כאן נקט ע"פ דרכו שהבע"ח צריך לאבד כסף כדי שייחשב צדקה, וכן כתב בספרו פנים יפות (פרשת כי תצא), ומוסיף דאם אין הפסד ממון אין זו צדקה אלא גמילות חסד.

והדברים מפורשים בסוכה (מט, ב): "בג' דברים גדולה גמ"ח יותר מן הצדקה, צדקה בממונו גמילות חסדים בין בגופו בין בממונו, צדקה לעניים גמילות חסדים בין לעניים בין לעשירים, צדקה לחיים גמילות חסדים בין לחיים בין למתים". ובשפת אמת שם העיר דמשמע דלא שייך צדקה אלא רק בנתינת מתנה לעני, דאם לא כן הרי משכחת לה צדקה ג"כ בגופו - שאופה לעני פיתו או מתקן לו מנעלו בחינם וכדומה, וכמו"כ משכחת לה צדקה למתים - שעושה לו תכריכין וקוברו בחינם במקום שנטולין עליו שכר, אלא דס"ל **דצדקה אינו אלא בנתינה** כמו שכתוב נתון תתן. כלומר רק העברה של ממון מהנותן למקבל, ראויה לשם 'צדקה'.

ובביאור הדבר נביא את דברי המהר"ל (נתיב גמילות חסדים פ"ב) המבאר מה ההבדל המהותי בין חסד לצדקה: חסד הוא מצד הנותן, צדקה היא מצד המקבל למילוי חסרון העני. ולכן חסד יכול להיות לאדם שלא

זקוק, כגון למת, או לעשיר, כי אינו מצד המקבל אלא מצד הנותן שחושק ושואף לתת. וזה דומה למה שמבאר המהר"ל במקומות אחרים, בגדר ההבדל בין חסד לרחמים - חסד הוא שאדם רוצה לתת, רחמים הוא אדם שמרחם על מישהו שחסר לו. צדקה היא מצד מידת הרחמים.

ובזה מבאר המהר"ל את הגמ' שם בסוכה שזה הטעם שחסד הוא גם לעשירים ולמתים, שכיון שהוא מצד הנותן, גם אם המקבל אינו זקוק לדבר, יש כאן חסד.

ומוסיף המהר"ל משפט שנוגע לענייננו: "מדוע צדקה היא בממונו וחסד גם בגופו, משום שגמילות חסדים אפשר אף בגופו והנה הוא איש טוב, אבל הצדקה הוא מקבל מאחר מה שצריך ולא שייך שמקבל גופו ולכך הצדקה דווקא בממונו".

וכשנצרך דברי המהר"ל לשפת אמת, מתבארים הדברים:

כיון שיש דין בצדקה שהיא נובעת מצד המקבל, הרי זה דוקא כשקיבל טובת ממון, שאז יש כאן נתינה שמילאה את חסרונו. אבל בשאר הנאות לא נחשב שקיבל קבלה שלימה, וכדברי השפת אמת שאין נקרא נתינה אלא בממון העובר מיד ליד.

ולכאורה זה ביאר דברי התוס' כאן, שכדי שייקרא צדקה צריך שהנותן יהיה בעלים על הדבר ויתן לחבירו את אותו הממון, דאל"כ זו אינה צדקה אלא חסד, שעושה טובה לחבירו, אבל אין תוספת ממשית למקבל.

דף ט

#### קידושין בטבעת

והלכתא שיראי לא צריכי שומא. ואמר ר"ת (בתוס' ט, א ד"ה והלכתא) "דדוקא שיראי הוא דלא צריכי שומא, לפי ששומתן ידוע קצת ואין רגילין לטעות בו כ"כ, אבל שאר דברים כגון אבנים טובות ומרגליות שיש שאינם טובות אלא מעט, ורגילים לטעות בהרבה יותר משווים, צריכי שומא משום דלא סמכה דעתה, ולפיכך נהגו העולם לקדש בטבעת שאין בה אבן". וכן

מובא בשו"ע אהע"ז סי' לא.

מלבד זאת מצינו מקורות בקדמונים אודות השימוש בטבעת לקידושין, כדלהלן.

החינוך (מצוה תקנב) כתב ששרש ענין הקידושין שאדם יהיה עם אשתו באופן שתהיה מיוחדת לו, ושלא תזנה עם אחרים. ועל כן משתמשים בטבעת שעונדת אותה תמיד למזכרת שהיא מיוחדת לבעלה.

הרמ"א (סי' כז) כתב: וכן נוהגים לקדש בטבעת ויש להם טעם בתיקוני זוהר (וציין בביאור הגר"א לתיקון חמישה דף יט. ותיקון עשראה דף כה:).

ועי' בתיקון"ז שם (ריש תיקון ה'): "ודא מ"ם רבתי ואתעבידת עזקא (טבעת), ובגינה אתמר לגבי כלה תהא לי מקודשת בטבעת זו", וכתב בבהגר"א: בטבעת זו, שע"י אתעבידת טבעת והוא רמז על חיבור שניהם". ביאור שזו כוונת הזוהר דטבעת עניינה חיבור.

ועי' בליקוטי מהרי"ח (סדר נישואין - התנהגות יום החופה) מביא את דברי הרמ"א, וכתב שלפי דעתו יש בזה טעם גם בפשט, שטבעת היא דבר שמחבר שני דברים כאחד, כמו בקרשי המשכן שהתחברו ע"י טבעת, וכן ביריעות ובטבעת החושן והאפוד. בכל אותם מקומות מצינו שטבעת באה לחבר. ולפי ביאור הגר"א נתחברו דברי הסוד עם דברי הפשט להיות אחד.

ונצרך לכאן מה ששמעתי בשם מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל שענין צורת ה'עיוגול' הוא שזו צורה שמתחילת ההיקף שלה יודעים להיכן הוא הולך, אין לו סטיות ואין בו אפשרויות שונות. בשונה משאר צורות הנדסיות. העיוגול הוא דבר שברור לאן הוא שייך. והעיוגול מורה על ענין הקידושין שתדע לאן היא שייכת ותהיה מיוחדת לאיש. לכן מקדשים ע"י טבעת עגולה.

ונסיים במה שמציין המגיה לליקוטי מהרי"ח בשם ספר חתן דמים (לרבי זלמן רונקיל, רביה דהמהרי"ל, פרשת ויקהל) שנתן רמז "הטבעת גימטריא קדושין, ולכן רגילים לקדש בטבעת".

דף י

### בקי בחדרי תורה

רבי יהודה בן בתירא שלח לרבי יוחנן בן בג בג: "מוחזקני בכך שאתה בקי בחדרי תורה, לדרוש בק"ו אי אתה יודע".

וכתוב בקובץ שעורים (אות פד) לרבי אלחנן וסרמן: "לכאורה מה ענין ק"ו לבקיאות בחדרי תורה, ואמר כבוד מו"ר הגר"ח הלוי זצ"ל, כי לדרוש בק"ו אין צריך לבקיאות, אבל לידע שהק"ו הוא של קיימא, ואין עליו שום פירכא, לזה צריך להיות בקי בחדרי תורה, כי אפשר שהק"ו הוא בהלכות שבת, ויש עליו פירכא מדיני טומאה וכיוצא בזה".

עכ"פ חזינן שהגמ' משתמשת בביטוי "חדרי תורה", וזה המקום היחיד שמובא ביטוי זה בש"ס. וננסה לעמוד על מקור ביטוי זה.

בתחילת שיר השירים נאמר "הביאני המלך חדריו", וכתב בביאור הגר"א: "חדריו, שהן חדרי תורה, כי עיקר התורה היא בא"י, כמ"ש מלכה ושריה בגויים אין תורה".

וכן באדרת אליהו פרשת האזינו (לב, נ) כתב הגר"א שכשהקב"ה הראה למשה את הארץ, הראה לו גנזי תורה וחדרי תורה כמ"ש הביאני המלך חדריו.

שתי הלשונות 'גנזי' ו'חדרי' תורה מובאים בחז"ל (בתי מדרשות ח"ב עמ' שפח), ביחס למשה רבינו שכולל חדרי תורה וגנזי חכמה.

ויש לומר בחילוק שני המונחים הללו, כדוגמת הגמ' סוף פסחים שיש מושג "טעמי תורה" ויש "סתרי תורה". סתרי תורה הם הסודות, וטעמי התורה

הם הבנת טעמיה.

מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל היה אומר שסתרי תורה הם תורת הקבלה ממש, וטעמי תורה הם הבנת עומק הדברים (מה שמכנים כיום 'מחשבה'). וי"ל שהן ב' הלשונות הללו: גנזי תורה הם הדברים הגנוזים והנסתרים, סתרי תורה ממש. חדרי תורה דומה להמסתכל על בית שאינו יודע מה בפנים, אך היודע את חדרי הבית מבין את מה שיש לפניו.

דף יא

### כסף צורי וכסף מדינה

כל כסף האמור בתורה כסף צורי (דהיינו כסף טהור ומזוקק), ושל דבריהם כסף מדינה.

וכל המתבונן שומע שיש כאן דבר שזוקק עיניו. והלא דבר הוא, ושלא במקרה, שתורה שבכתב משתמשת בכסף צורי ושל דבריהם בכסף מדינה.

הרמ"ק כתב "ספר הגירושין" שמתאר את מה שהתגלה לו בהיותו יוצא עם חבריו מחוץ לעיר בגלות (ומשמע שפעמים גלה ברצונו ופעמים הוכרח לכך), ושם היו לו גילויים עליונים.

ובספר זה איתא (אות ג) שפעם אחת למד עם המגיד את הגמ' דילן, וביאר לו כך: כסף מתייחס לכוח העליון שמגיע משמיים, וכמובא בספרים ש'כסף' הוא מלשון נכסף נכספתי, כשכוספים מגיעים למקום הגבוה ביותר, למידת הרחמים הטהורה, לזה שייך ענין של כסף. לעומת זאת, נחושת היא מלשון נחש, והיא דבר שמתייחס לסטרא אחרא, ושייך למידת הדין שנותנת מקום לרע. נחושת מתייחסת אפוא לעולם הזה, בו יש כוחות רע.

אומר הרמ"ק, כסף צורי הוא טהור, וכסף מדינה הוא עירבוב של כסף ונחושת.

ובספר חסד לאברהם (לרבי אברהם אזולאי זקנו של החיד"א), במעין שני נהר ס' עוסק בעניני מטבעות, והביא שכסף צורי הוא כסף מזוקק, ודינר כסף מדינה הוא שמינית מכסף ושבע שמיניות מנחושת. והיינו שהחילוק בין צורי למדינה, שהוא פי שמונה, יסודו הוא בכך שזה כסף וזה נחושת. [וזה גם מבאר שב"ש מצריכים כסף צורי שהוא מכסף, וב"ה די להם בפרוטה שהיא מנחושת, וממילא שפיר משייכת הסוגיא דבר זה לנידן של כסף צורי וכסף מדינה].

נשוב לדברי הרמ"ק: זו הסיבה שכל כסף של תורה שבכתב שמגיעה מהעליונים, היא מכסף, שתורה זו שייכת לעליונים. ואילו כסף של דבריהם שהיא התושבע"פ השייכת לעוה"ז, שם המטבע היא של מדינה דהיינו מנחושת ששייכת לעוה"ז, שיש בו את הנחש.

ונוסיף על כך נדבך, שהרי בעוה"ז הלכה כב"ה, ולעת"ל תהיה הלכה כב"ש כמו שאיתא בארז"ל. ומה נפלא שב"ה השייכים לעולם התחתון הם משערים בפרוטת נחושת, וב"ש השייכים לעולם העליון משערים את הקידושין בכסף השייך לעליונים.

והדברים עמוקים, ונגענו באפס קצהו.

דף יב-א

### שמה שוה פרוטה במדי

המקדש אשה בתמרה, אף שכאן אינו שוה פרוטה, חוששים לקידושין שמה במדי התמרה שווה פרוטה.

וצ"ב מדוע נקטו את המקום "מדי" יותר משאר ארצות.

בספר קול אליהו מובא בשם הגר"א: "וי"ל דהנה במס' ב"ק איתא הגוזל את חברו שו"פ ונשבע יוליכנו אחריו אפי' למדי, ויש לדקדק בלשון אפילו למדי מפני מה אמרו דוקא מדי, ואם שרחוק הוא היה לו לומר אפילו לסוף העולם, אבל נראה ע"פ מה שכתוב בישיעה (יג, ז) "הנני מעיר עליכם את מדי אשר כסף לא ישחבו וזהב לא יחפצו בו", והשתא לפי"ז יש לפרש דמשום הכי אמר יוליכנו אחריו אפילו למדי, ר"ל דאף שבמדי לא נחשב פרוטה למאומה מחמת שיש להם כסף וזהב הרבה, אעפ"כ צריך להוליך אחריו הפרוטה אפילו למדי, וזהו ג"כ מה שאמר חיישינן שמא שו"פ במדי, ר"ל מחמת שהמטבע לא חשוב שם כלל, א"כ יכול להיות שהתמרה שו"פ במדי, ויכולין שם להשיג פרוטה אף בעד תמרה אחת."

כיוצא בפירוש זה כתב במצפה איתן, והוסיף שבאבות דר"נ (פרק כח) איתא "אין עושר כעושר של מדי". ועיין בספר יד אליהו לרבי אליהו שולזינגר תמה על המצפה איתן שהרי הדברים כבר מפורשים וידועים בשם הגר"א. רבי ראובן מרגליות זצ"ל (שיום הזכרון שלו הוא ז' אלול) בספרו ניצוצי אור, מוסיף עוד, דלא זו בלבד שבמדי אין ערך לכסף, אף התמרים ביוקר, וכמו שמבואר בפסחים (מב, ב) שבמדי היו עושים שכר משעורים ולא שכר תמרים. על כן מסתבר שאותה תמרה תהיה שוה פרוטה במדי.

נמצא שהגמרא נקטה מדי בדוקא.

דף יב-ב

הט"ז הידוע - ב'

רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה, משום פריצותא.

כאן המקום לחזור וללמוד את דברי הט"ז, ודיברנו אודותיו בכתובות דף ל"ד, ונשוב ונשנה פרק זה במה שנוגע לסוגיין.

הט"ז ביו"ד (ק"ז, א) מבאר שאין כוח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר. ואין כוח ביד חכמים להחמיר אלא במקום שאין בו לא איסור ולא היתר מפורש בתורה. מה שאין כן במקום שיש היתר מפורש מן התורה.

החוות יאיר (סי' קמב) חולק על הט"ז, ומביא כמה ראיות כנגדו. אחת ההוכחות היא מהנאמר בכתובות דף ל"ד שמעשה שבת אסורים מדרבנן אע"פ שהפסוק אומר "היא קודש" ודרשינן: "ואין מעשיה קודש". החת"ס (שו"ת החדשות סי' ו) מיישב "דדווקא לעשות הדבר לאיסור אין הכח בידם, אבל לקונסו לעשות גדר לדאורייתא שלא יבשל בשבת, שפיר יכולים לקונסו, דהא התורה לא אמרה אלא שהוא מותר מדינא, אבל משום קנס שפיר יכולים לקונסו, והסברא מובנת לכל".

ועתה נבוא לסוגייתנו. רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה, וקשה שהרי בתורה מפורש שהאשה נקנית בביאה, ואין אסור זאת רב. אבל לפי החת"ס מיושב, דעשה גדר וסייג משום פריצות. וכמו שכתב כאן בפירוש 'הבונה' בעין יעקב: "לא כל הדברים המותרים על משך קו הדין נכונים להעשות, וע"ז אמר שלמה פלס מעגל רגלך וכמו כמה מאלה שנראה בהם חוצפא ועזות ראוי לייסר לכל עושיהם".

בחידושי החת"ס גיטין (ג, א) מביא יישוב נוסף לקושייה על דברי הט"ז מסוגייתנו, דקידושי ביאה אינם מפורשים בתורה, דלפי פשט הפסוק "כי יקח איש אשה ובעלה" - שקודם קידשה ואח"כ בא עליה. ואמנם דרשו בגמ' דהביאה היא עצמה קידושין, אבל אין זה מפורש כי אם דרשא.

וכ"כ במשך חכמה פרשת כי תצא (כה, ה) דפשט התורה נכתב כפי הדרך

המוסרי ודרך נועם, והצורה הנכונה היא לקדש ואח"כ לבעול, וזה פשט הפסוק וכנ"ל, וכן מוסיף דזהו ביאור הכתובים בפרשת ייבום.

דף יג

וקשיין לעולם יותר מדור המבול

כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהיה לו עסק עמהן, וקשיין יותר מדור המבול, שגורם לנישואי אשת איש, ועל כן העונש חמור מדור המבול שלא נגזרה שם גזירה על דגים שבים, וכאן גם דגים שבים נענשים.

ויש כאן כמה קשיים. א' יש להבין מדוע אצל דור המבול דגים שבים לא מתו ואצל המכשיר גט פסול גם הדגים מתים, מה השייכות. ב' מקשה המהרש"א כיצד ניתן להשוות דיין שפוסק הלכה מבלי לדעת אותה על בורייה, שהוא קצת יותר גרוע משוגג, לדור המבול שהיו עוברי עבירות במזיד. ג' לכאורה עולה מדברי הגמ' שהחילוק נובע מכך שבדור המבול לא עברו באיסור אשת איש, אך רש"י בסוף פרשת בראשית (ו, ב על הפסוק כי טובות הנה) כתב להדיא ע"פ המדרש שהיו מטמאים את הכלה קודם כניסתה לחופה, וכן בהמשך הפסוק "מכל אשר בחרו" - אף בעולת בעל. וכן הקשה שם רבי אליהו מזרחי.

המהרש"א והיעב"ץ מבארים שהחומר בדיין על פני דור המבול, משום שהדיין גורם שיבואו ממזרים לעולם מה שלא היה בדור המבול שכן היו בני נח. ובכך מיושבות ב' הקושיות האחרונות.

הבן יהוידע ביאר שהדיין לא נהנה מן העבירה, ואילו דור המבול אנשים חטאו לצורך הנאתם. וכללא הוא שהעובר לתיאבון פחות חמור ממי שעובר ללא הנאה. אותו הדיין שטועה אין בכך יצר הרע, ועל כן נענש יותר. ומוסיף הבן יהוידע שהחטא הוא חמור ביותר מפני שמטעה אנשים אחרים ומחטיאים, ועל כן חמור הדבר מדור המבול.

המהר"ל בגור אריה (ברש"י שם) פותח ואומר שיש הבדל בין דור המבול שהיתה עבירה זמנית, שמדי פעם זנו, ולא היתה עבירה קבועה בעולם. ואילו הדיין שאינו יודע בטיב גיטין, גורם לנישואין שהוא דבר קבוע בעולם.

בחידושי אגדות כאן מביא המהר"ל את מה שכתב שם ומוסיף נדבך, ונראה שכונתו כדלהלן:

יש חילוק גדול בין העבירה של דור המבול ובין מה שמוזכר כאן לגבי דיין. דור המבול פגמו בחוסר צורה ובאיבוד הצורה. אדם בעולם נועד ליצור מציאות ע"י מעשים טובים. לתת צורה לעולם. כשאדם שרוי בתאוות אין לו חשיבות של צורת אדם. זה היה המצב של דור המבול, ולכן נענשו שמקום היישוב של האדם נחרב, כי מקום היישוב של האדם נוצר כדי לתת לו מקום לעבוד, ובכך להגיע למטרתו, ואותו הדור שסטו מהדרך ולא ביקשו להגיע לשום תכלית, ממילא התבטלה מהם צורת האדם. אומר המהר"ל שעל כן דגים שבים לא נענשו כי הם לא שייכים למקום צורת אדם.

לעומת זאת דיין שפוסק הלכה שלא כהוגן לוקח את כוח הצורה, ההבנה והפסק, ומשתמש בהם כדי ליצור מציאות של רע. הוא לוקח את כוח האדם ועם זה הוא יוצר דבר רע. והדבר גרוע הרבה יותר ממי שאינו מנצל את כוח הצורה.

ובכך מיושבות כל הקושיות: הדיין עושה משעה חמור יותר, ולכן איסור זה של אשת איש לא קאי על דור המבול, וזה הטעם שגם הדגים נעשנו שכן הדיין גורם לחורבן העולם.